

# לוינס בעקבות בובר: מהתחדשות רוחנית לחברה מוסרית וצודקת

חנוך בן־פזי

הדיון המוצע במאמר זה נוגע לאפשרות התחדשותה של הזהות היהודית בעת הזאת ובמקום הזה, בעקבות משנתו של עמנואל לוינס. הזהות היהודית המתוארת תהא מעבר לחלוקה המסורתית שבין דתיים ובין לא דתיים או בין יהודים על פי דתם ובין יהודים על פי לאומיותם. לדיון זה הקשרים הגותיים, פרקטיים ותרבותיים: אפשר לראות בו את עניינו של השיח המשפטי והתרבותי שבין דת למדינה; אפשר לראות בו מחקר על אודות החינוך לזהות היהודית בעת החדשה, המעוצבת ומתעצבת מחדש מול המודרנה; ואפשר גם לראות בו חלק מן הדיון הפילוסופי המוסרי על אודות זיקה, דיאלוג ואחריות. בגלל היקפו הרחב של הדיון יוגבל חיבור זה להתמודדות שמציע לוינס בעקבות המאמרים שבחר לפרסם בנוגע לשאלות אלו בספרו חירות קשה. את ייחודה של גישתו, ואולי גם את המשמעות האקטואלית שלה, אבקש להבין על רקע משנתו וגישתו של מרטין בובר.<sup>1</sup> האם ההבדל

1 לכתבתו ולדבריו של מרטין בובר נודעת השפעה מגוונת בתוך החברה הישראלית הן בגלל ההקשרים הפוליטיים של עבודתו, והן בגלל ההתעוררות היהודית והצינונית שהיא עוררה כבר בחייו. חשיבותה הרוחנית והרליגיוזית של משנתו חורגת אל מעבר לגבולות מאמר זה, ונידונה במחקר בהקשרים רבים ומגוונים. על משנתו החברתית של בובר עיינו בספרו של אברהם יסעור פרקים בהגותו החברתית של מרטין בובר, אל"ף, תל אביב 1981. על המשמעות החסידיית או הרוחנית שבעקבות החסידות שבמשנתו של בובר ראו: ישראל קורן, המסותרין של הארץ: מיסטיקה וחסידות בהגותו של מרטין בובר, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2005; רון מרגולין, 'גאולה פנימית כדרך לתיקון העולם: כיצד חיבר מרטין בובר את ספרו גוג ומגוג', הצינונות, כא (תשנ"ח), עמ' 99-120; Ephraim Meir, *Differenz und Dialog*, Waxmann, Münster 2011; Ron Margolin, 'The Implicit Secularism of Martin Buber's Thought', *Israel Studies*, 13 (2008), pp. 64-88. אני מבקש להסב את תשומת הלב לעבודותיו של רון מרגולין על אודות 'הדת הפנימית', הנעזרות במושגים בובריאניים בנייתו מחקר הדת ומחקר החסידות, כדי להציע עמדה רוחנית אישית או עמדה רוחנית יהודית בעת הזאת. רון מרגולין, מקדש אדם:

ביניהם הוא תוצאה של הפער בין התביעה המוסרית של לוינס ובין הגישה הדיאלוגית הרוחנית של בובר? האם ההבדל ביניהם קשור ביחסם ללאומיות היהודית המתחדשת, וההקשרים הפוליטיים חברתיים שפעלו בהם?<sup>2</sup>

## הקריאה להתחדשות מעבר לדיכוטומיה דתי-חילוני

לעבודתו הציבורית והחינוכית של בובר יש חשיבות היסטורית רבה, כמי שהשתתף בשיח החדש על נושא הזהות היהודית ב'מפנה המאות' וכמי שהשפיע על מחנכים רבים, בארץ ובתפוצות. סדרת ההרצאות שהפכה לימים לסדרת מאמרים בכותרת 'שבעה נאומים על היהדות' היתה אירוע חשוב ומכונן בחייהם של צעירים יהודים רבים. הנה כך מתאר זאת רוברט וולטש, אשר הקדים את המבוא העברי לסדרת המאמרים:

אילו הייתי אומר לתת לקורא העברי של ימינו מושג שלם על משמעותם, על השפעתם של הנאומים והמאמרים מאת מרטין בובר בשעת אמירתם והופעתם, ועל הציבור שאליו היו מכוונים בתחילתם, הייתי צריך לצייר תמונה שלמה של החברה היהודית בזמן ההוא, וביחוד הייתי חייב לתאר ולהסביר את המצב החיצוני והנפשי של האינטליגנציה היהודית אותה שעה.<sup>3</sup>

ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, מאגנס, ירושלים 2005; הנ"ל, הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות מן המקרא עד החסידות, אוניברסיטת בראילן, רמת גן 2011.

2 הקשר הפילוסופי שבין מרטין בובר ובין עמנואל לוינס מורכב. יש עניינים ונושאים שאפשר לראות בהם את לוינס כמי שמפתח את הגותו בדבר הזולת ודבר האחריות, תוך כדי עיון ועיסוק בפילוסופיה הדיאלוגית של גבריאל מרסל ושל מרטין בובר. הם הכירו זה את זה, ואף היתה ביניהם חלופת מכתבים קצרה על אודות המשמעות המוסרית של היחסים עם האחר. עם זאת, מן הראוי לציין כי יש שוני עמוק במגמה ששניהם מכוונים אליה בהגותם. בובר מכוון את הדיון המוסרי אני-אתה אל האלוהים כאל 'האתה המוחלט', ואילו לוינס מכוון את הדיון אל הציווי המוסרי ואל האחריות האין-סופית המוטלת על הסובייקט מן האדם האחר. דיון רחב וחשוב בנושא זה נמצא באסופת המאמרים שיוחדה ליחסים שביניהם ובין הגותם: Peter Atterton, Matthew Calarco, Maurice S. Friedman (eds.), *Levinas and Buber: Dialogue and Difference*, Duquesne University Press, Pittsburgh, PA 2004; Ephraim Meir, *Levinas's Jewish Thought: Between Jerusalem and Athens*, Magnes, Jerusalem 2008; Maurice Friedman, 'Martin Buber and Emmanuel Levinas: An Ethical Query', *Philosophy Today*, 45 (2001), pp. 3-11; Stephan Strasser, 'Buber and Levinas', *Revue Internationale de Philosophie*, 32, 4 (1978), pp. 512-525; Lisbeth Lipari, 'Listening for the Other: Ethical Implications of the Buber-Levinas Encounter', *Communication Theory*, 14, 2 (2004), pp. 122-141; Damien Casey, 'Levinas and Buber: Transcendence and Society', *Sophia*, 38, 2 (1999), pp. 69-92

3 רוברט וולטש, 'מבוא', מרטין בובר, תעודה ויעוד, הספריה הציונית, ירושלים תשמ"ד, עמ' 7.

את שבעת נאומיו של בובר יש להבין כ'קול קורא' להתחדשות, הפונה לשומעיו המגוונים ולדרכי ההתחדשות המגוונות. בובר מבקש להשמיע לפני הצעירים במרכז אירופה את הקריאה על אודות 'טעמה ותוכה של היהדות ליהודים'.<sup>4</sup> קריאתו איננה מופנית לדתיים או לחילונים, היא מופנית אל היהודים המחפשים את מהותה ואת חיותה של היהדות.<sup>5</sup>

לגבי דידם של צעירים יהודים רבים במרכז אירופה היתה המשמעות של יהדותם חלק מתהליך השתלבותם בחברה הכללית, ובמובן תרבותי ואולי גם מעשי, תהליך ההתבוללות נראה בעיניהם תהליך הכרחי. היחס ליהדות ולעם היהודי עורר בלבם בעיקר תמיהה. בהרצאות אלה ביקש בובר לפנות אליהם, בקריאה להתחדשות ולקבלת אחריות על יהדותם:

'נאווה הראשון על היהדות', בחינת התגלות של אמת שאליה נכספו ושאפו בלבם. הוא פשט לפני המאמינים, שהרבקות החיצונית להמוני העם אינה מספיקה, היא תחילת הדרך הארוכה ולא הדרך עצמה. היא אינה עומדת על החלטה מדינית ועל כניסה לאירגון מן האירגונים, אלא מטילה מטלה לאומית ומוסרית על היחיד [...] הלאומיות היהודית – מחוץ לכל פוליטיקה – נהפכה והיתה לכוח מוסרי גדול, הגודר בפני יהירות יתרה.<sup>6</sup>

החשש של בובר היה מפני השמרנות כאשר היא, לא רק מפני השמרנות הדתית שבזמנו. הוא הביע חשש מכל סטגנציה, בין שתבוא מצד אנשי המסורת ובין שתבוא מטעם אנשי המדע. גם אנשי המודרנה יכולים להיות שמרנים וקנאים לעמדתם באופן שאינו מאפשר התחדשות, ובוודאי לא 'התחדשות רוחנית'. כחלק מן העמדה הלא שמרנית הזאת, בובר גם ירא מלקבל 'תשובות מן המוכן'. הסכנה של הקיבעון בדפוסים הישנים גדולה כל כך שגם כאשר אדם מעז לשאול את השאלות הרלוונטיות, פעמים רבות הוא מוצא את עצמו דבק בתשובות הישנות. על הפרק עומדת שאלת התחדשותה של היהדות, ואפילו מעזים השואלים והחושבים לשאול את שאלותיהם ביושר ובכנות. בכל זאת, במקום לנהל דיאלוג ולחפש תשובה חדשה ורבת-משמעות, הם ניגשים אל המחסן, אל אוצר הספרות היהודית, ומחפשים את ההפניה המתאימה כדי לקבל את התשובה הנכונה: 'בבית האוצר של המושגים יש מן המוכן כמה וכמה מיני תשובות נאות ויאות לפקחים, שאינם רוצים להחמיר על עצמם את עניין החיים על ידי שיהיו מאריכים ומעמיקים להסתכל בפני השאלות'.<sup>7</sup> בדרך זו, הוא אומר, אמנם אפשר לקבל תשובות טובות ומעניינות, אך לא תשובות חדשות. ההתבוננות במגוון התשובות הניתנות לשאלת התחדשותה של היהדות חושפת למרבה

4 בובר, 'היהדות והיהודים', שם, עמ' 21.

5 עיינו: אליעזר שביד, 'תפיסת היהדות של בובר ומשמעותה לזמננו', בתוך: קלמן ירון ופול מנדס-פלור (עורכים), מרדכי מרטין בובר במבחן הזמן, מאגנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 161-172. וראו גם: אלכסנדר ברזל, 'להיות יהודי: קריאה במאמרו של מ. בובר "יהדות ותרבות"', פתחים, ב (תשכ"ט), עמ' 10-26.

6 וולטש, 'מבוא', תעודה ויעוד, עמ' 9.

7 בובר, 'היהדות והיהודים' (לעיל הערה 4), עמ' 21.

ההפתעה שתי מגמות עיקריות: אלו הנוטים אחר הזהות הדתית ואלו הנוטים אחר הזהות הלאומית. אלו ואלו שותפים בחוסר נכונות ליטול חירות ולקבל אחריות על התחדשותה האפשרית של היהדות.<sup>8</sup>

בובר מבקש להתגבר על הדיכוטומיה דתי-חילונית כדי ליצור שיח יהודי רלוונטי.<sup>9</sup> השימוש השגור בשפה עלול להיות מחסום בפני התחדשות. הדוגמה החשובה והמרכזית לכך היא אופן השימוש השגרתי במונח 'דת', שמקבע את הדוכרים בתוך דעותיהם בנוגע לדת, ומכאן שגם בנוגע למידת הרלוונטיות שלה לעולמם ולזמנם. בכך השפה והמחשבה השגורה מחמיצות את האפשרויות הטמונות במחשבה היהודית, שהיא מעבר לחלוקה הסוציולוגית, גם בנוגע למונח 'דת'. הדיכוטומיה המבחינה בין דתיים ובין חילונים על בסיס קיום המצוות, אומר בובר, משמשת את הכוחות השמרניים, אלה החוששים משינוי ומהתחדשות. למעשה, מדובר בלבוש חדש למאבק ותיק בעולמה של היהדות, המאבק שבין הכוחות היצירתיים ובין הכוחות המשמרים. לטענתו של בובר, התרבות היהודית השכילה לשמר כוחות אנרכיסטיים, כוחות של יצירה והתחדשות, שקראו תיגר על השמרנות והסדר. וייתכן כי המטלה של העת הזאת היא לתת לבוש חדש וייחודי לאותו המאבק ולכוחות היצירתיים הקשורים בו.<sup>10</sup>

קרוב לארבעים שנה לאחר מכן ימשיך לוינס את הדיון הזה ויבטא את המאמץ שלו להתגבר על הדיכוטומיה שבין דתיים ובין חילונים, אך האם הביקורת הזאת ממשיכה את המאבק שבין היצירתי ובין המשמר, כדבריו של בובר? לא בעיני לוינס. השאלה העומדת על הפרק היא שינוי המעמד ההיסטורי של היהודים בעת החדשה, הן בהקשר הציוני-הישראלי, והן בהקשרים בין-לאומיים אחרים:

הדתניים – כלום אין הם אלה המקיימים מצוות, והלא-דתניים – כל השאר? ההבחנה התקפה לגבי הגולה, שבה הריטואלים, הנפרדים מן העשייה שהיא בסיס קיומם, משמרים בדרך נס את היהדות – כלום יש לה עדיין ערך בשחרה של תקופה חדשה? ההתקוממות נגד הריטואליזם – כלום אין מקורה בהתנגדות לשיירים המאגיים של היהדות וכלום אין היא פורצת דרך דווקא אל מהותה האוטנטית?<sup>11</sup>

8 ראו: אליזבט גולדווין, 'אומרים "התחדשות יהודית בישראל": מהי יהדות בישראל?', בתוך: יורם ורטה (עורך), מסכת חיים: 20 שנה למדרשה באורנים, המדרשה באורנים, אורנים תש"ע, עמ' 161-174.

9 קשה להקיף את השאלה הדתית חילונית בהקשר של המאמר הזה, וקשה על בסיס המאמר להתייחס במלוא תשומת הלב הראויה לאתגרים שיחסי דתיים וחילונים בישראל ניצבים לפניהם. בכל זאת אני מבקש להפנות למאמר פרוגרמטי אחד: שי פירון, 'דתיים וחילונים – האם ניתן לחיות אחרת את הקונפליקט', בתוך: נחום פנגנטל ושוקי פרידמן (עורכים), דת ומדינה בישראל, משכל, ידיעות אחרונות – ספרי חמד, תל אביב 2002, עמ' 277-286.

10 יש לומר בהערה למחשבה כי השיחה המתנהלת בין מרטין בובר לעמנואל לוינס על אודות היחסים שבין דת למדינה כוללת עיון פילוסופי במונח 'דת', ולמעשה מביאה לידי ביטוי התנגדות משותפת לגיתוחו במשמעו ההגליאני.

11 עמנואל לוינס, חירות קשה (תרגום: עידו בסוק), רסלינג, תל אביב 2007, עמ' 294.

המצב ההיסטורי של היהודים השתנה, והוא מחייב תיאור מחודש של היהדות, שיהיו בו מחויבות והגשמה. האם אפשר להבין מכך כי מבחינתו החלוקה 'דתית – לא דתית' מתאימה לתקופה של גלות, שהיהדות מוגדרת בה כדת? ומדוע למעשה ישנה היצמדות להבחנה השגורה והמוכרת שבין דתיים ובין חילונים? לא שאין משמעות להבחנה שבין דתיים ובין חילונים, אלא ששינויי הזמן וההיסטוריה עשו את ההבחנה חסרת תוקף משום שתפקידה של הדת היהודית השתנה שינוי עמוק בעת הזאת.<sup>12</sup>

כמו אותם צעירים שאליהם פנה בובר, אלו שאיבדו את טעמה של היהדות בשל השתלבותם בחברה הכללית, גם לוינס פונה אליהם, ושואל מה המשמעות של היהדות למי שהאמנציפציה נתנה בידי כלים להיות חלק מתיקון האנושות והעולם. כמו הצעירים שאליהם פנה בובר, כי לבס פנה אל העניין הלאומי-הציוני, גם לוינס שואל על משמעותה של היהדות, והשאלה הלאומית עומדת על הפרק. המונח 'גאולה' זוכה למשמעות קונקרטי מעשית, ובכך מאתגר את המשמעות של היהדות. אולם מבחינתו של לוינס, גם בהקשרים היהודיים הלא ציוניים, של יהודי התפוצות, חל שינוי עמוק, המחייב התייחסות מחודשת ליהדות. את השינוי ההיסטורי הזה אפשר לתאר ואולי אפילו להגדיר באמצעות התבוננות באמונה המשיחית היהודית. 'מאז האמנסיפציה, אין דבר צבוע יותר מנבואתו המשיחית של הבורגני המיושב',<sup>13</sup> ואם כן, מהי התקווה המשיחית של היהדות בעת הזאת? חל שינוי עמוק בתודעה היהודית בשל השותפות ההיסטורית של היהודים כשלעצמם ובתוך האנושות כולה. מעתה, הדת היהודית שעסקה במונחים של 'תיקון עולם', במונחים של צדק, מוסר וחברה צודקת, יכולה לזכות באפשרות לממש את הרעיונות שהיו עד עתה בגדר תאוריה. אפשר אולי למצוא בדברים אלו הגדרה חדשה של הציונות, שאיננה מתוך ההקשר המדיני הלאומי, אלא מתוך ההקשר הארצי המוסרי.<sup>14</sup> כפי שנראה להלן, הגדרה זו תזכה בדרכו של לוינס לפרשנות מוסרית, ובדרכו של בובר לפרשנות רוחנית.<sup>15</sup>

12 על תפקידו של הפילוסוף, אולי של הנביא, ואולי בעיקר של בובר עצמו עיינו: אביעזר רביצקי, 'נביא מול חברתו במחשבה היהודית החדשה: אידיאה ומציאות בהגותם של אחד העם, בובר והרב קוק', דעות: בטאון האקדמאים הדתיים, מו (תשל"ז), עמ' 30-41.

13 לוינס, חירות קשה, עמ' 159.

14 על המחקר בנושא הציונות במשנת לוינס עיינו בכתביהם של אפרים מאיר, 'מקומן של ארץ ישראל ומדינת ישראל במשנתו של עמנואל לוינס', מטאפורה, 3 (תשנ"ג), עמ' 41-61; הנ"ל, 'מחשבתו של עמנואל לוינס על מדינות ועל מדינת ישראל', עיונים בתקומת ישראל, 15 (2005), עמ' 39-52; הנ"ל, 'דת ומדינה במשנתו של עמנואל לוינס', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, ירושלים 2005, עמ' 409-424; זאב לוי, האחר והאחריות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 179-184; Catherine Chalié, in: Emmanuel Lévinas: *Les Cahiers de l'Herne*, Paris 1991, pp. 559-571; Jacques Rolland, 'Quelques propositions certaines et incertaines', *Pardès*, 26 (1999), pp. 166-167; Paolo Amadio, 'Difficile sionisme', *ibid.*, pp. 229-257; Shmuel Trigano, *Le récit de la disparue: Essai sur l'identité juive*, Paris 2001

15 ראו גם: שלום רצבי, 'מרטין בובר והמדינה היהודית', בתוך: מרדכי בר-און (עורך), *אתגר הריבונות: יצירה והגות בעשור הראשון למדינה*, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 133-147; הנ"ל,

## הרהורים כמנהל בית הספר להכשרת מורים

בכתב העת של אליאנס מפרסם לוינס מאמר בשם 'הרהורים על החינוך היהודי'. כמנהל בית הספר להכשרת מורים, ביקש לעורר דיון על אודות הבעיות של החינוך היהודי בזמן הזה.<sup>16</sup> ההקשר הניהולי החינוכי של המאמר מבליט את הקונקרטיות של הדיון שהוא מעורר. הוא סוקר כמה עניינים קונקרטיים הקשורים לשאלות של חינוך וחינוך יהודי, ומוסיף להם כמה עניינים עקרוניים, תאורטיים, אשר חושפים שאלות יסוד של הזהות היהודית בעת הזאת. אפשר לתאר שלושה נושאים שלוינס מעורר לדיון ואשר בסופו של חשבון מתחברים לשאלת הרלוונטיות של הזהות היהודית, ואפשרות התחדשותה של היהדות: שאלת היוקרה של לימודי היהדות בעיני הצעיר המודרני, מקומן של היהדות והתרבות היהודית במרחב הציבורי ומשמעותם של מושגי הצדק והאחריות העולים מן החכמה היהודית ואופן השתתפותם בשיח הכללי.

נתחיל ממה שנראה צדדי לדיון שלנו, והוא שאלת היוקרה של לימודי היהדות. לדברי לוינס, רבים מתלוננים שהחינוך ליהדות ולזהות יהודית נתקל בקשיים בגלל בעיות דידקטיות או טכניות, למשל איכות חומרי הלימוד ביהדות ורמתם. הוא דוחה את הטענות הללו, ומציב אותן כשוליות לעומת הקושי המרכזי, שיש להבין אותו לעומק, היעדר היוקרה של התרבות היהודית; דהיינו מעמד הנמוך של לימודי היהדות בקרב הצעירים שערכיהם הומניסטיים מערביים. הלימודים ה'עבריים', לימודי היהדות, אינם נותנים לצעירים את אותה היוקרה שהיינו רוצים שתהיה ללימודים אלה. אך אין להבין את נושא 'היוקרה' או 'המעמד' כשאלה חיצונית או שיווקית חברתית. היא נוגעת למשמעות שיש ללימודי היהדות ולתרבות היהודית בקרב הצעירים, ולוינס טורח להסביר כי הערך ההומני של לימודי היהדות אינו משתווה ל'מזונות הרוחניים של הסביבה הציוויליזטורית'.<sup>17</sup> היהדות נתפסת בעיני הצעירים כ'התעניינות ארכאולוגית' עם 'דגש צדקני' ועם קסם הידוע

<sup>16</sup> 'המדינה היהודית בהגותו הפוליטית של בובר (1942-1965)', בתוך: אניטה שפירא (עורכת), עצמאות – 50 השנים הראשונות: קובץ מחקרים בין-תחומי (שי לשלמה הלל במלאות לו 75 שנה), מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ח, עמ' 195-214; Paul R. Mendes-Flohr, 'Nationalism as a Spiritual Sensibility: The Philosophical Suppositions of Buber's Hebrew Humanism', *Journal of Religion*, 69, 2 (1989), pp. 155-168. עיינו גם במאמרו של יוסף טרנר, 'המחלוקת בין הרמן כהן ומרטין בובר על הציונות', עיונים בתקומת ישראל, 17 (תשס"ז), עמ' 155-178. טרנר עוקב אחר אחד הדיאלוגים המעניינים ביותר בנוגע לציונות, זה שהתקיים בין הרמן כהן ובין מרטין בובר ואשר העיר את השאלה בדבר ההתחדשות הרוחנית שהציונות מביאה אִתָּה. מומלץ לעיין גם בהפניות המלומדות של מאמרו של טרנר.

<sup>16</sup> המאמר פורסם שוב בתוך ספרו של לוינס חירות קשה, ומכאן אפשר ללמוד על החשיבות שראה בעיון זה, מלבד ההתנסות המקומית הפנימית שלו כמנהל באליאנס. הנ"ל, 'הרהורים על החינוך היהודי', חירות קשה, עמ' 345-348.

17 ש.ם.

למבינים. המשמעות של החינוך היהודי נתפסת בעיני החברה היהודית כסוג של כבוד למסורת או כסוג של הכרת ההיסטוריה המשפחתית. בהקשר החילוני, גישה זו נתפסת כ'עולם שמתוארך לאתמול'. כל מתבגר אינטליגנטי המגיע לעיסוק בלימודי היהדות מתבונן בה ומשווה אותה לתרבות המערבית הסובבת אותו. לוינס מוסיף בגוף ראשון רבים, כבן הדור המחנך את המחנכים, כי אנו מבקשים להכשיר את המורים לפנות אל התלמידים בתור פנייה אל 'המסורת שלהם' או בתור פנייה אל 'המורשת היהודית', אך לדעתו נדרשת היערכות מחודשת כדי שערכי היהדות העולים מן הטקסטים היהודיים – התנ"ך, התלמוד והמפרשים – יוכלו לספק או להזין את המורים בבתי הספר החילוניים או הדתיים. השאלה החשובה היא מה מונע מהיהדות להיות מנוף רוחני וערכי למורים ובסופו של דבר לתלמידים. כאן, בדיוק בהתמודדות הזאת, מציע לוינס את ההצעה כיצד להתמודד עם החינוך היהודי ועם התחדשותה של התרבות היהודית בתוך ההקשר היהודי-הצרפתי, ואולי מדויק יותר – הקהילה היהודית בצרפת שלאחר מלחמת העולם השנייה. במאמר זה אבקש לשאול גם על משמעות דבריו של לוינס בתוך ההקשר היהודי הישראלי.

#### המרחב הציבורי המערבי והמרחב הפרטי היהודי

האתגר הגדול של החינוך היהודי, אומר לוינס, הוא היעדרה של היהדות מן המרחב הציבורי, בתוך הקונטקסט האירופי.<sup>18</sup> האמנציפציה קבעה את המרחב הציבורי שיהודים פועלים בו כמרחב של הציביליזציה המערבית. להיות יהודי משמעו לשמר את החוויה היהודית המשפחתית או הקהילתית בתוך עולם שערכיו כלליים. לוינס עצמו יכול לשמש דוגמה מצוינת לעניין זה, מצד אחד הוא פעל כמחנך יהודי בתוך החברה היהודית, ומצד אחר הוא התקדם כאקדמאי העוסק בפילוסופיה ובפנומנולוגיה. הוא קיבל באופן עמוק את המודרניות האירופית, והכיר בחשיבות המדינה ומוסדותיה כערכים לרוח ולחירות. הקושי העמוק של היהודים בתוך מצב תרבותי רב-מתח זה מצוי בעובדה שמרחב זה הוא מרחב נוצרי באופן שורשי: לוח השנה וימות החופש באירופה, השפה, המוסדות הנוצריים והמבנים במרכז העיר, בתי הספר הציבוריים המנטרלים בחוקה ממאפיינים דתיים – כל אלה נושאים אתם את המטען הנוצרי אל תוך כיתות הלימוד. הבעיה איננה בכך שהתרבות הסובבת נוצרית, יהודים רגילים לכך קרוב לאלפיים שנה, אלא שמאז האמנציפציה מתקיימת הפרדה בין הפרטי ובין הציבורי. העניין היהודי הוא עניין פרטי, ואילו השותפות הציבורית של היהודים היא בתוך המרחב הנוצרי. מה משמעותה של תפילה, של טקסים

18 אנט ארונוביץ' ייחדה כמה מאמרים לנושא החינוך היהודי במשנת לוינס. ראו: Annette Aronowicz, 'L'éducation juive dans la pensée d'Emmanuel Levinas', *Pardès*, 26 (1999), pp. 195-210; Idem, 'Jewish Education in the thought of Emmanuel Levinas', *Abiding Challenges*, Freund Publishing House, London 1999, pp. 65-100

ושל הלכה, אשר כולם מוגדרים כמרחב הפרטי של האדם? אם כן, בעיית החינוך היהודי איננה בעיה של מורים טובים יותר או תוכניות לימוד טובות יותר, אלא בעיה עמוקה הרבה יותר: המקורות היהודיים אינם נושאים מטען אמתי או הד לחיי היהודים, למציאות החברתית הציבורית. התוצאה היא שהיהדות ומקורותיה איבדו את סמכותם.

אנט ארונוביץ', בגישתה לדיון זה, ראתה את האתגר של לוינס כמו האתגר החינוכי היהודי שאָתו התמודד פרנץ רוזנצווייג בזמנו וכהמשך לו.<sup>19</sup> לדבריה, לוינס – כמו רוזנצווייג – לא ראה במדינת ישראל את הפתרון היהודי, ולא ביקש לראות בבית הכנסת את מרכז החיות היהודית. על כן הפרויקט העומד על הפרק מתייחס להתחדשות העולם היהודי דרך עבודה אינטלקטואלית קשה ומעמיקה, בתוך הקיום המודרני האירופי – שהוא במקרה של לוינס הקיום המדיני הצרפתי. להבדיל מרוזנצווייג, אין הוא פוסל את הקיום המדיני, ואין הוא מבקש לראות בקיום הקהילתי היהודי מעגל אלטרנטיבי לקיום המדיני. ההסבר של ארונוביץ' הוא שבעיני לוינס הערכים והמוסדות של התרבות הצרפתית ושל המדינה עצמה, צרפת, ראויים הם, ועל כן עיקר עניינו של הקיום היהודי מופנה אל העניין האינטלקטואלי. היעד הוא להיות חלק מן הקיום המדיני המודרני, ועם זאת לשמור את היבדלות היהודים. למוסדות החינוך היהודיים יש תפקיד מרכזי ביעד זה.

אלא שהנסיבות ההיסטוריות השתנו שינוי עמוק, ומאז הקמתה של מדינת ישראל חזרה היהדות להיות חלק מן המרחב הציבורי. אף שהמנהיגות היהודית והמוסדות הם חילוניים, קיומה של ספֶרה ציבורית יהודית שינה את מעמדם של לימודי היהדות. העובדה שהמקורות היהודיים חזרו להיות בעלי משמעות ציבורית חברתית של ממש, ולו רק כאפשרות, מביאה לתחייה של הלימוד היהודי. בעיני לוינס, המשמעות של עניין זה חורגת מתחום המציאות הישראלית, ונוגעת לתפוצה באופן דומה. ההשפעה של המצב המדיני עצומה בכל מרחבי העולם היהודי. היהודים בתפוצה מודעים לזיקה שלהם לישראל. אך האם ישראל מודעת לכך שהיא גם זקוקה לתפוצה היהודית. במאזנים שבין הזדהות יהודית ישראלית והזדהות אנושית שמעבר לכל היבט מקומי היהדות זקוקה לקיום מדיני, אך אין היא מוגבלת ומוגדרת בגבולותיה. אשר על כן, על התפוצה לבנות את מוסדותיה היהודיים היא, ובהם מוסדות החינוך, שהרי אין בעצם קיומה של מדינת ישראל כדי לפתור את כל בעיות היהודים.<sup>20</sup> על פי גישה זו, ישנה זיקה הדוקה בין ישראל ובין התפוצה, בין ההתרחשות

19 המחקר על אודות החינוך היהודי במשנת פרנץ רוזנצווייג רחב ביותר. אני מבקש להפנות פה בראש ובראשונה למאמר פרוגרמטי אשר פרסם בצעירותו ואשר פורסם גם בספר נהריים: פרנץ רוזנצווייג, 'עת לעשות', נהריים (תרגום: יהושע עמיר), ירושלים 1977, עמ' 174-175. ועיינו למשל בספר שפרסם אפרים מאיר – הצעה לבית מדרש חופשי חדש בדגם של בית המדרש של רוזנצווייג – Ephraim Meir, *The Rosenzweig Lehrhaus: Proposal for a Jewish House of Study in Kassel, Inspired by Franz Rosenzweig's Frankfurt Lehrhaus*, Ramat Gan 2005, ועיינו שם בקריאה לרנסנס יהודי, עמ' 29 ואילך.

20 ארונוביץ' מכוונת פה לשאלה החשובה שעולה ממשנת לוינס כביקורת הפילוסופיה ההידגריאנית, ונוגעת ליחס אל המדינה, אל הציונות, אל הטריטוריאליזם ועוד.



בתוככי החברה הישראלית ובין ההתחדשות היהודית בקהילות היהודיות בתפוצה. היהדות הישראלית המופיעה בקיום מדיני זקוקה להיבט האנושי החורג מגבולותיה, שהיא תזכה לו בזכות יהדות התפוצה.

על פי מה שתואר לעיל, ברי כי עיקר המטלה החינוכית נמצא בבנייה של שכבה אינטלקטואלית יהודית. הסיבה לכך מצויה בעובדה שהמניע העמוק של בני אדם הוא האמת או החתירה אל האמת. תהליך התרגום של המחשבה היהודית לתוך השפה הפילוסופית המערבית יהפוך את האמתות היהודיות לבעלות חיות, ממד אוניברסלי, ועל כן גם בעלות משמעות במרחב הציבורי. מכאן החשיבות הרבה שיש ליצירתה של שכבת אליטה אינטלקטואלית יהודית, שתהיה בקיאה במקורות היהודיים ובאפשרויות העולות מהם, ובכך תשמש שינוי בגישה של הרוב היהודי אל היהדות ואל החכמה היהודית. יצירת מוסדות לימוד יהודיים היא הבסיס החשוב לשינוי זה, מלבד קיומן של מחלקות למדעי היהדות בתוך האוניברסיטאות. הוא היה רוצה גם ליצור מרכז בין-לאומי של מומחים במדעי היהדות מארצות שונות, שיהיה בלתי תלוי בעולם האוניברסיטאי, ויקדיש את עצמו לתרגום החכמה היהודית לשפה של העולם המודרני. מוסדות אלה יוכלו להזין את ההוראה ואת תחומי הדעת של בתי הספר היהודיים, באשר הם מקור משיכה וחינוכי. בוגרי בתי הספר האלה יזינו בעתיד את מוסדות החינוך הגבוה ויעצימו את היקר והחשיבות של החכמה האינטלקטואלית היהודית. אין להציב כאן שום תנאי של אמונה באלוהים או של קיום מצוות אלא רק של אמון ראשוני בכוחה של המסורת היהודית. את משמעות הרעיונות הללו, ואולי את הרעיון הייחודי שבהשקפתו של לוינס, אני מבקש לבחון על רקע הניסיון, היצירה וההשפעה על התחדשות החיים היהודיים, שבמפעלו של מרטין בובר.

### המגמה הלאומית היהודית – ציונות כמקור להתחדשות

בובר עסק במאמרים רבים במשמעות הרוחנית של הציונות, אחד מהם נושא את הכותרת 'דרך הקודש'. מה שחשוב לבובר להראות נוגע לאפשרות הרוחנית שמעוררת הציונות, זו שחורגת משאלת הקיום המדיני. לדעתו, הציונות היא תנועה רוחנית להתחדשות העם היהודי. המצב היהודי דומה ל'גוש חומר שנקפא', בעיקר בגלל הכוחות הסמכותיים המשמרים את שלטונם בענייני הדת.

גם בשנת 1919, שאז היה חשש ממשי לגורל ההתיישבות היהודית בארץ ישראל, עסוק בובר בשאלת החזון. ישנו חשש ממשי, הוא כתב, שמא תיווצר סתירה של ממש בין הבחינה הלאומית ובין הבחינה האנושית בחברה הציונית המתחדשת. החשש של בובר התבסס על כך שאת כל המילים היפות אנשי התנועה הציונית שומרים לעניין הלאומי ולא לעניין הכלל-אנושי. האם תצליח הציונות לשמר חזון כלל-אנושי? לא ניתן להסתפק בפאתוס של הלאומיות, הוא אומר, ומכוון דבריו גם לתחייה התרבותית שהציונות מביאה: 'מעולם לא יצאה תחייה של אמת ממגמות לאומיות בלבד; מעולם לא היו צורות מיוחדות תכליתה,

מעולם כלולה היתה ביסודה תפיסה נלהבת של תכנים אנושיים שנתחדשו, הוה אומר, "הומאניזם"<sup>21</sup>.

חשש דומה הטריד גם את לוינס, ובמאמר שיוחד לנושא דת ומדינה בהקשר היהודי הישראלי הוא פתח בסכנתה של היהודה הדתית, זו המצויה ברעיון 'העם הנבחר'. בכך ביקש להציב את מה שנראה כדילמה מרכזית בתוך השיח על דת ומדינה – הייחודיות הלאומית אשר לה טוענת העמדה הדתית היהודית. האם תפיסתה של היהדות את היותה 'העם הנבחר' מאפשרת פלטפורמה ראויה לדיון מוסרי ופילוסופי ביחסי דת ומדינה? כך גם ביקש לוינס לומר כי המבחן הגדול של הרעיונות הנוגעים לזהות היהודית הוא מבחן המציאות ההיסטורית, מבחן היישומיות המוסרית. העם היהודי ניצב מול שאלה היסטורית – האם יצליח ליצור מציאות חברתית מדינית מוסרית שתצליח לעמוד ברף הציווי המוסרי התאורטי של היהדות? והתקווה של היהדות בעת הזאת היא עצמה סכנתה:

הרעיון בדבר זכות-היתר הדתית של עם ישראל סופו שהוא מייגע את הכול. יהורה בלתי מוצדקת לדעת אחרים, בעוד שלאחרים העניין נראה כמין הולכת שולל ללא נשוא, שבשמו של איזה ייעוד נעלה שוללת מאתנו את שמחות העולם הזה. להיות ככל עמי תבל, עם משטרה ובתי קולנוע, בתי קפה ועיתונות – איזו מטרה נפלאה! אשוינו מה טוב חלקנו – משאך התיישבנו על אדמתנו – שעלינו, כמו על כל 'האומות המודרניות', לפתור את הבעיה הקטנטונת של יחסי מדינה ודת.<sup>22</sup>

מלבד הציוניות הנושבת מן ההגדרה 'הבעיה הקטנטונת' של יחסי דת ומדינה, מעסיק את לוינס החשש מפני תפיסה מהותית של הדת היהודית על אודות נבחרותו או סגולתו של העם היהודי. במובן מסוים אפשר לראות בכך הד מודרני לשיחה המדומיינת בספר הכוזרי בין 'החבר' ובין 'מלך הכוזרים'. השיחה עוקבת אחר הדיבור הנעלה והמשבח של החבר את העם היהודי, ועל כך שואל אותו המלך, שעליונותם המוסרית לא הועמדה למבחן. מה יקרה, שואל מלך הכוזרים, כאשר תועמדו בפני המבחן ההיסטורי? וכאן תשובתו הכנה של רבי יהודה הלוי עלולה להפתיע את הקורא, אין הוא נזקק למילים 'סגולה' ו'בחירה' ו'קדושה', אלא עונה בפשטות כי במקרה כזה, גם היהודים, כמו עמים אחרים, עתידים להיכשל במבחן המוסריות ההיסטורית:

אמר החבר: אני רואה שאתה מגנה אותנו בדלות ומסכנות, – ובהם היו מתפארים גדולי האמות האלה! כי אין מתפארים אלא במי שאמר, 'מי שהפה על לחיה הימני הכן לו השמאלי, ומי שלוקח טליתת תן לו חלוקה', והגיע הוא וחבריו וההולכים אחריו אחרי מאות מן השנים מן הבני והיסורים וההרג, אל ענינים נפלאים וידועים, והם הפארי. וכן בעלי תורת ישמעאל וחבריו, עד שגברו. וכאנשים שהם היו מתפארים

21 בובר, 'דרך הקודש', תעודה ויעוד, עמ' 110.

22 לוינס, 'מדינת ישראל ודת ישראל', חירות קשה, עמ' 291.

ומתגדלים, לא במלכים האלה אשר גבה שיאם ורחבה מלכותם ונפלאו מרכבותם; אם כן ערכנו אל האלהים יותר קרוב ממה שאם היתה לנו גדלה בעולם הזה. אמר הפוזרי: כן הוא אלו היתה כניעתכם ברצון. אבל היא בהכרח, וכאשר תמצא ידכם תהרגו.

אמר החבר: מצאת מקום חרפתי מלך פוזר. כן הוא, אלו היה רבנו מקבל הדלות כניעה לאלהים ובעבור תורתו, לא היה מניחנו הענין האלהי כל הזמן הארוך הזה. אבל המעט ממנו על הדעת הזאת, ויש שקר לרב – מפני שהוא נושא על הגלות בין הכרת ורצון.<sup>23</sup>

### החירות כיסוד הדתי להתחדשות רוחנית

את התשובה העמוקה לשאלה הזאת, את המענה לחיפוש אחר התחדשות, מוצא בובר בתפיסת החירות שלו. בובר יודע מה הסכנות שההיסטוריה והחזרה להיסטוריה מציבות בפני היהדות, אך הוא מבקש את ההתחדשות היהודית לא בעצם החזרה אל ההיסטוריה אלא במה שמעבר לה; וכדי להגיע אל מה שמעבר לה, אל הפנימיות של המהות היהודית, הוא מבקש את החירות, שהיא בעיניו המשמעות הפנימית של הדתיות: 'החירות הגמורה ללא-תלות היא תכנה הדתי המיוחד של היהדות'.<sup>24</sup> אם נקשיב לרגע למילים הללו, נמצא בהן תפיסה הפוכה לחלוטין לתפיסה השגורה של הדת: לא השימור ולא האיסורים מייחדים את הדת, אלא החירות ללא גבול. הדתיות שעליה מדבר בובר איננה זו המבקשת לשים גבולות על היצריות או על החוויות הפנימיות, אלא זו המבקשת לתת לתנועת החיים את החופש ללא גבול. בובר יודע שבקריאה זו יש סיכון, סיכון שהוא מעבר לאנרכיזם משום שהוא מפגש ועמידה על סף התהום. באחת הקריאות שנראות מאיימות הוא קורא אל הצעירים להעז ולהיות מוכנים להביט אל התהום, לא לחשוש מפני החידוש והשינוי. המעניין הוא שאין בובר אומר זאת מהחיפוש אחר 'בית' או 'מקום בטוח', אלא דווקא מן המקום המסתכן, מן היסוד של המערבולת שממנה יוכל לצמוח כיוון:

הוי השאננים והבוטחים, המסתתרים מאחורי התורה, שלא להציץ אל תוך תהום אלהים! כן, רגלכם דורכת על קרקע מוצקה וכבושה, ואילו אנו תלויים מעל לתהום האינסופית וצופים למרחב. הוי היורשים ויורשי היורשים, שאין אתם צריכים אלא להחליף את מטבעות הזהב מימי קדם בשטרות חדשים וחלקים – ואילו אנו יושבים, כקבצנים גלמודים אלה, בפינת הרחוב ומצפים לבוא מושיענו ותומכנו. אך אין אנו רוצים להמיר את אי-בטחוננו המסתחרר ואת ענינו התלוי על בלימה בבטחון ובשפע אשר בידכם.<sup>25</sup>

23 רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי (מבואות ומפתחות: יהודה אבן שמואל), דביר, תל אביב תשל"ג, מאמר א, סעיפים ק"ג-קטו.

24 בובר, 'דתיות יהודית', תעודה ויעוד, עמ' 74.

25 הנ"ל, 'דרך הקודש', שם, עמ' 108-109.

החיפוש אחר הדתיות בתור חיפוש אחר רוחניות יכול להיות מובן כחיפוש של האדם היחיד. אך מה שבובר מבקש הוא להפוך את הקריאה של היחיד לקריאה ציבורית. הממד המפתיע שיש בקריאתו זו של בובר הוא הקריאה לציבור כציבור להתייבב מול המוחלט. הכוונה לצאת ממעגלו של היחיד המתבודד מול האלוהים ולהציב את הקהילה ואת החברה מול הרוחני המוחלט.<sup>26</sup> בובר מתאר זאת בציוריות, דרך התבוננות במשה העומד לפני ישראל, ונושא עמו שליחות פוליטית והתרחשות חשובה לעם ישראל ולאנושות בכלל, ובעיניו לזהות בערה פנימית, כמו הדימוי של הַסְנֶה בּוֹעֵר בְּאֵשׁ וְהַסְנֶה אֵינּוּ אֶל. <sup>27</sup> משה רבנו הוא דמותו של מי שנענה לקול הקורא לו ואינו מכיר דבר זולתו. משה דוחף את העם אל האמת, ודחיפה זו יכולה להביא את העם גם לידי התפרצות והתפרעות ללא נימוס וכיוון. הדחיפה הרוחנית אל הדתיות היא דחיפה לעבר המוחלט, לעבר האמת, היא תביעה אנרכיסטית במובן הרוחני של המילה. הדתיות היהודית נבעה מרוחו של משה, והפכה לדת, תוך כדי 'מאבק'. באופן דומה, ההתחדשות בתחום הדת צריכה לכלול מאבק, והפעם נגד מה שמונע את ההתחדשות, שהוא בעיני בובר 'חוקותיה הכפויים עליה, האומרים להחניקה'.<sup>28</sup> להתחדשות הזאת יש תפקיד רוחני כשלעצמו, אולם יש לו גם משמעות חברתית ויישומית, ואליה אני מבקש להסב את תשומת הלב משום שגם משנתו של לוינס מכוונת אל שאלה זו.

כך אומר בובר, בשפה כמעט נבואית: 'לכם אלהים הוא מי שהתגלה פעם אחת ולא הוסיף התגלות; ואילו לנו – מדבר הוא מתוך הסנה הבוהר של ההווה ומתוך האוריס-ותומים שבחדרי לבנו פנימה – והוא משמיע באזנינו את הנעלה מדברים בלבד'.<sup>29</sup> ההתחדשות תתרחש דרך ההתפרצות של הדתיות, למען 'התהוות רוח העם. עתים מתרוממת הדת לחיים חדשים, נעלים יותר; עתים פורצת היא את מערך החברה ובנינה. יש שהיא מתפוררת לאחר פריחה קצרת-ימים'.<sup>30</sup>

הרוח הציונית המרחפת על דבריו של בובר קוראת להתהוות רוח העם, להתחדשות של חברה ודתיות. הרוח הציונית שבדבריו נוגעת גם לרצון להגשים וליישם, אך גם לנכונות להסתכן. חיי המעשה, חיי ההגשמה הם הייעוד שאליו בובר מכוון את תשוקת החירות

26 נושא העמידה כקבוצה מול האל הוא נושא חשוב ביותר בכלל הגותו של בובר, כולל הגותו הציונית. לעניות דעתי, אפשר להבינו טוב יותר אם חושבים על תפיסת הקדושה שבובר מייחס ל'חברותא' ואת האופן שהוא מתרגם רעיונות אלו ל'דרך הקודש' ולהקשר הקיבוצי. עיינו: ניר הנרי, 'אניאתה-אנחנו: תורת החברותא של בובר והקיבוץ', הקיבוץ, 12 (תשמ"ח), עמ' 195-212; אברהם יסעור, 'משנתו החברתית של בובר וחקר הקיבוץ', הקיבוץ, 8 (תשמ"ב), עמ' 183-208; אדיר כהן, 'מחשבתו הלאומית של בובר', רבעון למחקר חברתי, 9-11 (1975), עמ' 153-164.

27 בובר, 'דתיות יהודית', תעודה ויעוד, עמ' 75.

28 שם.

29 הנ"ל, 'דרך הקודש', שם, עמ' 109.

30 הנ"ל, 'דתיות יהודית', שם, עמ' 75.

שלו.<sup>31</sup> הצעד שהוא מבקש לחולל הוא מן התורה אל המעשה או מן הדתיות שחיה בעולם בית המדרש וברוח לעבר המציאות עצמה, על רבדיה המורכבים והשונים. בוכר משתמש בדימוי של מיכלאנג'לו על אודות מלאכתו של הפסל, המיועדת לגלות באבן את מה שיש בה, על ידי הסרת מה שמיותר. פני האלוהים מצויים בתוך המציאות, ומפעלו של האדם הוא לסדר ולהעלות את דמותו של אלוהים במציאות, זו משמעותה של השותפות שבין אדם לאלוהים:

פני האלוהים צפונים בגוש העולם, והם בלתי נראים לעין; יש להעלותם משם ולפסלם. דתי הוא מי שמשתף עצמו בפעולה ועשייה זו, ולא עוד [...] לפנינו גוש ענקי בן בלי צורה ועלינו לטבוע בו דמותו של אלהים. חברת אנשים – מפעל הוא המצפה לנו; מפעל שעלה במחשבתו תחילה; תהוה ובוהו שמצויים אנו להביא בו סדר, פזורות הן שעלינו לקבץ, סתירה היא שעלינו לישבה, ולא נוכל לעשות את הדבר הזה, אלא עם שכל אחד מאתנו יעשה במקומו, בד' אמות הטבעיות של החיים, המשותפים לו ולזולת, את הטוב, המחבר, הצר צורה.<sup>32</sup>

ההתחדשות שבוכר מדבר עליה היא התחדשות רוחנית, והיא באה לידי ביטוי בתוך המציאות הממשית, או ליתר דיוק בתוך המציאות הציונית הישראלית. בוכר מבקש לפרוט את תביעתו הרוחנית ליסודות מציאותיים בהגדרו מחדש את המונחים 'חברה', 'ארמה', 'עבודה', 'עזרה', 'אנושות' ו'רוח'. הרי החברה היא שותפות החיים המגשימה את האלוהים ביחסים שבין בני אדם. האדמה היא בבחינת היסוד האימהי המשמש לשותפות זו. את העבודה יש לראות בתורת 'ברית האדם עם האדמה'.<sup>33</sup> הציבור הרחב מתואר כהתאגדויות של תאים חברתיים חיים, רבי-כוח, המתחברים זה לזה.<sup>34</sup> האנושות מופיעה בדבריו כאיגוד של הציבורים המקיימים יחס ישיר ושוויוני, וכך עולה הרוח בבחינת נביא האמת. המטרה העמוקה, אומר בוכר, היא לשנות את האנושות מבפנים; לא לנסות לכפות על בני האדם סדרי שלטון ראויים, ללא שינוי פנימי של שיטות השררה והיחסים שבין בני אדם. יש אפשרות היסטורית, אומר בוכר, ברגע הזה, במקום הזה, בהתכנסות המיוחדת הזאת של היהודים השבים לארץ ישראל, לשינוי אמתי של מערכות היחסים בין בני אדם. קשה הרבה יותר לשנות את מערכות היחסים בין בני אדם, בתוך חברה קיימת אשר יש בה כוחות של שימור, הגנה ופחד מפני השינוי. אך החברה היהודית ההולכת ונוצרת יכולה לחלום על שינוי, ובכך להפוך לכוח רוחני של שינוי בעולם כולו:

31 עיינו: Josh Cohen, 'Religion against Politics: Versions of the State in Modern Jewish Thought', *Jewish Quarterly*, 49, 4 (2002), pp. 23-28; Mendes-Flohr (above Note 15)

32 בוכר, 'דתיות יהודית', תעודה ויעוד, עמ' 79.

33 בוכר, 'דרך הקודש', שם, עמ' 114.

34 שם, עמ' 115.

נושאים אנו את המצוה הנשגבה, להקים מוסדות של חברת-אמת, שטרם הגיעה שעת הקמתם; מצוה עלינו להפריד את הטהור והנצחי שבמסורת זו מן החולף והעכור ולכוונו כלפי המעשה. הפרדה זו בין החי המשוועבד והמתגבר, שכל כך קשה לעשותה בתחום המוסדות, הפרדה זו שמחטיאים אותה מפעם בפעם – כלום נוכל לבצעה במורשת נפשנו? המהפכה שלנו, מהפכת ההתישבות, שבה אנו מכניסים עצמנו כיסוד בונה בראשיתה של מהפכת-האנושות, כמוה כמילוי תפקיד שבמסורת; ברם כל הממלא אותו, על כרחו הוא בוחר. ובכך אפיה המהפכני של הבחירה, שהיא בוררת ופוסלת כאחד. אולם, כך אני חוזר ומדגיש, אינה משהו שבשרירות-לב. רצון נעלה יותר פועל את פעולתו בתוך רצוננו האישי. אנו שומעים בקולו, כשאנו משמיעים את דברנו, ואנו מצייתים לו, כשאנו מצווים.<sup>35</sup>

מן הראוי לשים לב לתנועה שבובר יוצר, בין החיפוש הרוחני אשר מודרך בחופש המוחלט ובחופש אל המוחלט ובין היישום המעשי הקשור בהקמת מוסדות של אמת, והחברות הראויות והמוסריות. התנועה לעבר החברה הצודקת מתחילה בעיני בובר בפנייה פנימה אל הרוחניות וההתייצבות לפני האל.

### ההתחדשות שבאה מן הקריאה לצדק

תשומת לב לדבריו של בובר מגלה כי יש משמעות קונקרטיה להתחדשות הרוחנית והדתית שעל אודותיה דיבר, והיא תיקון החברה במעגלים קהילתיים, התאגדויות של קהילות והתקבצות של כלל ההתאגדויות הללו לחברה צודקת ושוויונית. החירות המאפשרת את הדתיות והרוחניות תזכה להגשמה בחברה צודקת וראויה. לוינס אינו רחוק מן הדברים הללו של בובר, וגם הוא מבקש את הצדק ואת תיקון החברה מן החכמה היהודית. ובכל זאת, בובר פונה אל המוחלט, ואילו לוינס מבקש את המוסרי, ונענה לתביעה האתית. ההתחדשות היהודית שעל אודותיה מדבר לוינס מתחילה מן הציווי המוסרי ונעה לעבר החברה, קבלת האחריות והמונח 'צדק'. לוינס איננו פונה אל המוחלט ואל התווה שבהתייצבות הרוחנית מול האל, אלא פונה אל האתיקה ואל משמעותה הייחודית והמצווה.

במאמר 'דת ישראל ומדינת ישראל', שהוזכר לעיל, לוינס פונה לדון בשאלת היחס שבין הדת למדינה ובמשמעותה של היהדות בעת ההיסטורית הזאת. מאמר זה בולט בייחודיותו בין כתביו האחרים של לוינס, שכן למרות מקום מושבו בפריז הוא כותב מאמר על היחסים הפנימיים שבתוך החברה הישראלית, בין דתיים לחילונים ובין הממסד הדתי למדינה.<sup>36</sup> לוינס מבקש להרהר על אודות ההכרח לחשוב מחדש על הדת היהודית

35 שם, עמ' 112-113. ההדגשה במקור.

36 כמעט בלתי אפשרי להקיף בהערת שוליים את הכתיבה על אודות יחסי דת ומדינה. בכל זאת, מן הראוי להעיר הערה עקרונית לגופו של מאמר זה. חלק ניכר מן העיסוק במחקר ובאקדמיה ביחסי

בהקשר של העולם המודרני ועל אודות הצורך לחשוב על משמעותה של הדת היהודית בהקשרה החדש, הקמת מדינת ישראל והאפשרות להגשים רעיונות מוסריים נעלים בתוך המציאות היום-יומית של מדינה מודרנית. לכאורה, אומר לוינס, שאלות של דת ומדינה אינן שאלות שמייחדות את ההקשר היהודי הפרטיקולרי. המדינות המודרניות מובנות על יסודות היסטוריים הכוללים מורשת דתית מצד אחד וסדרי משפט וחוק מדיניים אזרחיים מצד אחר. מנייה וביה מתגלה שהמדינות המודרניות נוסדו וממשיכות להתקיים כשהמתח שבין היסוד הדתי ובין היסוד המדיני מלווה אותן. המתח שבין הדת ובין המדינה מכסה על שאלות ערכיות גדולות ורבות-חשיבות: על אודות היוקרה שאנשים מעניקים לסדר המדיני, על אודות המעמד המיוחד ש'החוק' במדינה המודרנית זוכה לו, הרבה מעבר לסדרי המשפט והממשל. התחושה הרוחנית שיש לאזרח המודרני היא כי הקיום המדיני מביא לידי ביטוי את בשלותו ההומניסטית כאדם, ומכאן שגם מאפשרת לו להיטהר מן הממדים הרגשניים, המסתגרים, הפרטיקולריים המזינים את התחושה הדתית. אם כן, היחס בין דת למדינה איננו ביטוי לשאלת הסדרת היחסים בין המוסדות השונים, הממסד הדתי והממסד הפוליטי; היחס בין דת למדינה מביא לידי ביטוי שאלות ערכיות מוסריות עמוקות ביותר בחיי האדם ובמשמעותה של הקהילה.<sup>37</sup>

השאלה ה'נדושה' של היחסים בין דת ומדינה בישראל זוכה כאן לעיון מחודש, אך לא מן הזווית הפוליטית או המשפטית, אלא מן הזווית הפילוסופית והמוסרית. אפשר לזהות בשאלה זו, או באופן שאנו עוסקים בה, אפשרויות חדשות להגדרת אופייה של החברה

דת ומדינה מיוחד לשיח המשפטי. כוונתו להבנות את המתח שבין הדת ובין המדינה כמתח בין שני עולמות ערכיים, שאפשר להגדיר אותם באמצעות השדה המשפטי. לעתים הכיוון הוא מן המשפט אל ההלכה, ולעתים להפך. גילי זיוון, 'הפרדת הדת מן המדינה והמשמעות הדתית של מדינת ישראל בהגותם של ישעיהו ליבוביץ, אליעזר גולדמן ודוד הירטמן', בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, המכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2005, עמ' 448-431; זאב הרוי, 'הפרדוקס הדתי-מדיני על פי חיים יהודה רות', שם, עמ' 366-357; יואל פינקלמן, 'דת וחיים ציבוריים: גלות ומדינה בהגותם של י"ד סולובייצ'יק, א"י השל ומרדכי קפלן', שם, עמ' 407-367; אביעזר רביצקי, 'דת ומדינה: דגמים מתחרים במחשבה היהודית', חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית, עם עובד, תל אביב תשנ"ט, עמ' 89-49, 302-294.

37 הממד הפוליטי בפילוסופיה של לוינס נתון בדיון הולך ורב במחקר. המחקר החלוצי בעניין זה נעשה כבר בשנת 1974, בעבודת דוקטור אשר עסקה בממדים השונים של ה'צדק' המכוננים על ידי האתיקה של לוינס: Don T. Awerkamp, *Emmanuel Levinas: Ethics and Politics – a Dissertation*, Chicago 1974. רוב המחקרים עוסקים בנושא כניסתו של הצדק לתחומי האתיקה שבין השניים – כניסתו של 'השלישי' (שלייה, ברגו, מאיר, אוקונור, קריטצ'לי, אמוריו ופלורד). מן הצד האחר וכד כבד עם השאלה הקודמת נידונה גם השאלה אם אפשר להצדיק כראוי את קיומם של מוסדות מדיניים על פי המודל האתי של לוינס (מונגין, לוי, מאיר, שלייה ואחרים). בתוך ההקשר הזה, מן הראוי להדגיש גם את הניסיונות במאמריהם של פינקלקראוט, קריטצ'לי, בנסוס ובני לוי, המבקשים איש איש בדרכו לבחון את הממד האנטי-ממסדי הממשיך להתקיים בתוך הפילוסופיה של לוינס גם לאחר שהוכנסה לתוך הקשר של צדק ופוליטיקה. מן הראוי להביא בהפניה זו את העיון במאמריהם של זאב לוי, 'מדינה, מהפכה ואוטופיה באספקלריה של היהדות',

המתגבשת בישראל.<sup>38</sup> כמו כן יהיה אפשר לשאול אם העניקו היהדות והתרבות היהודית כלים שונים לחשוב על היחסים הללו, בעת הזאת. להבדיל מבובר, שביקש להתייחס אל המתח הזה דרך החיפוש הרוחני אחד דתיות בעולם המודרני והמנוכר שאנו חיים בו, לוינס התווה כיוון אחר, המכוון לחיפוש צדק ומוסריות בעולם שהאינטרסים והחוקה הם הבסיס בו לקיומן של חברות.<sup>39</sup> השיח המוסרי של לוינס על אודות האחר והאחריות מופנה לשאלה הפוליטית ולאפשרות קיומה של חברה צודקת,<sup>40</sup> אך הפעם הדיון החברתי מוסרי ממוקד ביחס שבין דת למדינה, בהקשר הפוליטי הישראלי.<sup>41</sup>

Catherin Chalier, *Lévinas: l'utopie*; 254-230 עמ' 1997, ירושלים מאגנס, מאגנס, *אחר והאחריות*, מאגנס, ירושלים 1997, עמ' 254-230; Simon Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, London & New York 1999; Bettina Bergo, *Levinas between Ethics and Politics: For the Beauty that Adorns the Earth*, Dordrecht-Boston-London 1999; Beny Lévy, *Visage continu: La pensée du retour chez Emmanuel Lévinas*, Paris 1998, pp. 99-109; Olivier Mongin, 'La parenthèse politique', in: Jean Greisch and Jacques Rolland (eds.), *Emmanuel Lévinas: L'éthique comme philosophie première*, Paris 1993, pp. 315-326; Guy Petitdemange, 'Emmanuel Lévinas et la politique', *ibid.*, pp. 327-354; Simone Plourde, Emmanuel Lévinas. 'La mesure de la justice', *Altérité et responsabilité*, Paris 1996, pp. 103-116; Paolo Amodio, 'Difficile sionisme: Pensée d'Israël et allégorie de la politique', *Pardès*, 26 (1999) pp. 229-257; Gerard Bensussan, 'Lévinas et la question Politique', *Noesis*, 3 (1999), pp. 87-105; Finkielkraut (above note 14), pp. 559-571

38 אלן מיטלמן, 'האם בפוליטיקה תימצא הישועה? מבט מן הפילוסופיה היהודית', *תכלת*, 35 (תשס"ט), עמ' 76-95.

39 על ההבחנה בין שתי הגישות עיינו במאמרו של אפרים מאיר, 'אמת וצדק בפילוסופיה של עמנואל לוינס בהשוואה לאני-לזו ואני-אתה של מרטין בובר', *דעת*, 50-52 (תשס"ג) עמ' 423-439.

40 דניאל אפשטיין, 'על מקור האחריות במשנתו של לוינס', *אקדמות*, יא (תשס"ב), עמ' 39-50.

41 יש לציין כי המאמר נכתב בעקבות הוצאתו לאור של קובץ המאמרים: חיים גרינברג (עורך), *דת ישראל ומדינת ישראל: ילקוט מאמרים על שאלות הדת והמדינה במדינת ישראל*, ההסתדרות הציונית העולמית, ניו יורק תשי"א. אפשר לזהות כי לוינס מתייחס בדבריו לכמה מאמרים אשר מובאים בקובץ ואשר קושרים בין השאלות החברתיות המוסריות של צדק וצדקה ובין מקומה של הדת במדינת ישראל או לכל הפחות שואלים על מידת הזיקה שיש בין השניים. עיינו למשל: חיים רמבני, 'תשובה וגאולה', שם, עמ' 52-99 (דבריו הובאו בנפרד גם בספר: חיים רמבני, *דת ומדינה*, הוצאת מס, ירושלים תש"ג). מאמרו של ישעיהו ליבוביץ, 'דת ומדינה' שם, עמ' 100-109. שימו לב לדבריו של ליבוביץ, אשר נכתבו בתקופה אחרת של התפתחות משנתו 'המחייב פיתוח של תורה והלכה דתית לבעיות החברה והמדינה כהווה ברוח התורה הכתובה והמסורה ועל פי דוגמת ההלכה שנתגבשה בתנאים ובנסיבות אחרים – אין לו ברירה אלא לסמוך על הכנתו הוא את רוח התורה ואת כוונת מצוותיה ותכליתן' (שם, עמ' 109); ישראל דוריון, 'חרות סוציאלית בישראל', שם, עמ' 110-127, המעדיף להניח בצד את התאוריות הכלכליות המסוככות. כלשונו, 'דרוש רק רגש חברתי מוסרי ורעיון קונסטרוקטיבי טוב'. (שם, עמ' 127).



הזיקה לאלוהי עוברת דרך הזיקה לבני האדם וחופפת את הצדק החברתי – הרי לכם תמצית רוחו של התנ"ך היהודי. למשה ולנביאים אין עניין בהישארות הנפש, אלא בעני, באלמנה, ביתום ובגר. הזיקה לאדם שבה מתממש המגע עם האלוהי אינה סוג של ידידות רוחנית אלא היא מתבטאת, מורגשת ומתממשת בכלכלה צודקת אשר לה אחראי כל אדם ואדם.<sup>42</sup>

הסיטואציה הישראלית היא ייחודית, אומר לוינס, משום שהיא היות מחוץ לזמן בתוך הזמן. עם ישראל חוזר לתוך ההיסטוריה ומנסה להעניק משמעות לקיום המדיני שלו, בעולם שהמשמעות של הדת הלכה ונדרחה ממקומה. המשמעות של הקיום היהודי במובנו ההיסטורי הדתי איבדה את תוקפה, ועתה היהדות מבקשת להעניק משמעות מחודשת לרעיון של ההיסטוריה הדתית של העם היהודי:

היסטוריה דתית מרחיבה את המרחבים הצנועים של שטחה אל תוככי עבר משרה סחרחורת, כמין קיסרות חסרת גבולות. אולם בניגוד להיסטוריות הלאומיות, העבר הזה מתקבע, כציביליזציה עתיקה, מעל לראשי האומות, משל לשמים מכוכבים. ועם זאת אנו הסולם החי המחבר את הקרקע אל אותם שמים [...] העם היהודי מקים אפוא מדינה שיוקרתה נובעת למרות הכול מן הדת הזאת שהחיים המודרניים דוחקים ממקומה.<sup>43</sup>

וזהו הדילמה שמציב ולדימיר ז'נקלביץ'. האם יש אפשרות להגיע מן החזון ומן האוטופיה כדי ליצור מדינה שתהא בדגם מוסרי לוינסי:

הבעיה, הכמעט מטפיזית, המוצבת כאשר אנו הוגים בקיומה של מדינה זו [ישראל], שהיא כבר אימננטית לבעיה בעצמה, והיא הידיעה כיצד יש לראות את הארץ הקדושה, כשהארץ הקדושה הופכת להיות הראליות של ההווה? כיצד מתחברים העבר הקיצוני האגדי, הכאב המתקבל על הדעת, העבר המילנרי הלא-מתקבל על הדעת, ולעומת זאת העתיד הקיצוני של התקווה האסכטולוגית, וכיצד הם מתפתחים בתוך התודעה של האדם כשהם נעשים להווה מוחשי ונראה?<sup>44</sup>

כדי לענות על האתגר הדתי הרוחני שהציב לוינס הוא מציע לחשוב על ההזדמנות שניתנה לעם היהודי בעת החדשה להגשים בחיים ובמציאות את הערכים המוסריים שהיו מנת חלקן בספרים. גאולת ישראל איננה מוצדקת למען עצמה, לעצם קיומו של העם היהודי, אלא רק אם היא באה להעניק משמעות מוסרית לקיום היהודי בזמן הזה. מבחינתו של לוינס,

42 לוינס, 'דת של מבוגרים', חירות קשה, עמ' 81.

43 הנ"ל, 'מדינת ישראל ודת ישראל', שם, עמ' 292.

44 מתוך הרצאתו של ז'נקלביץ', 'מדינה כמו האחרות', Vladimir Jankélévitch, 'Un Etat comme: 'מדינה כמו האחרות', in: Eliane Amado Levy-Valensi and Jean Halpérin (eds.), *Israël dans la conscience juive: données et débats*, Paris 1971, p. 20

החשיבות של מדינת ישראל איננה מצויה בביטחון החומרי לקיומו של העם היהודי, וגם לא בתחושה המרגשת של התמששותה של הבטחה נבואית עתיקה, בדבר חזרת ישראל לארצו:

אלא בהזדמנות הניתנת סוף סוף למימוש תורתה החברתית של היהדות. העם היהודי השתוקק לארצו ולמדינתו לא על שום העצמאות חסרת התוכן שצפתה לו בהן, אלא על שום יצירת חייו שיכול היה להתחיל בה סוף סוף. עד עתה הוא קיים מצוות; לימים גיבש לעצמו אמנות וספרות ויפה משלו, אך כל היצירות שהתבטא בהן נותרו כמין ניסיונות נעורים שהתמשכו יתר על המידה. לבסוף מגיעה שעת יצירת המופת. אחרי הכול היה זה איום להיות העם היחיד המגדיר עצמו באמצעות תורת צדק והיחיד שאינו מסוגל ליישמה. זהו הקרע וזהו המובן של הגולה. הכפפת המדינה למחויבויותיה החברתיות נותנת ביטוי למשמעות הדתית של תחיית עם ישראל, כשם שביטאה זאת, בימים עתיקים, עשיית הצדק שהצדיקה את הנוכחות על פני האדמה.<sup>45</sup>

ההגדרות המיוחדות הללו שהציע לוינס 'מושכות את השטיח' מתחת לדיכוטומיה הישראלית שבין דתיים ובין לא דתיים. לוינס איננו מתכוון לבטל בכך את חשיבות הדת בעת הזאת, אלא להעניק לה מקום אחר, משמעות אחרת, אולי תפקיד אחר. ההקשר שהעם היהודי נוטע בו את עצמו ב־150 השנים האחרונות הוא ההקשר ההיסטורי המציאותי. העם היהודי מבקש לשנות את מקומה ותפקידה של הדת בחייו. לא עוד היחס לדת בתור הדת של הריטואלים, ובו בזמן מתקיים לימוד התורה התאורטי, ובכללו עניינים מדיניים ופוליטיים, חוק וסדר. מעתה הלימוד של החוק והצדק מבקש להיות מוגשם ומיושם עלי אדמות. לפיכך ההבחנה שבין דתיים ובין חילונים איננה בין מקיימי מצוות ושומרי הלכות שולחן ערוך ובין חילונים שאינם מקיימים מצוות וריטואל. ההבחנה היא בין מי שמבקשים לראות את הדת כמיישמת את צו הצדק ובין מי שמשתמשים בה כדי להצדיק את הקיום המדיני שלהם:

על בסיס זה אפשר להבחין בין יהודים דתיים ליהודים שאינם דתיים. הניגוד כאן הוא בין אלה השוחרים מדינה לצורך הצדק לבין אלה השוחרים צדק לשם הבטחת קיומה של המדינה.<sup>46</sup>

היחס אל הדת בכלל ואל הדת היהודית בפרט, שלא דרך המשקפיים ההלכתיים, אינו ייחודי ללוינס. הוא עצמו תולה שינוי זה במונח 'דת' בכתביו של פרנץ רוזנצווייג, אף שהמונח 'דת' אינו מופיע רבות בכתביו. האפשרות של הפילוסופיה לחזור אל החיים שהם מעבר לה ומעבר לטוטליות האפשרית של הפילוסופיה מצויה בדת. 'פילוסופיה זו ההופכת לחיים במקום להפוך לפוליטיקה – זוהי הדת'.<sup>47</sup> אלוהים, כפי שרוזנצווייג אומר, לא ברא

45 לוינס, 'מדינת ישראל ודת ישראל', חירות קשה, עמ' 293.

46 שם.

47 הנ"ל, 'בין שני עולמות', שם, עמ' 260.

את הדת, הוא ברא את העולם. מהותה של הדת היא בראשוניות שבה, בחזרה אל המישור האונטולוגי שההוויה מתקיימת בו. הדת איננה עוד אחד מן המוסדות המתקיימים בתרבות האנושית, אלא העמידה בפני השאלות המהותיות ביותר של עצם הקיום. ועקב כך, מצטט לוינס מכתב של רונצווייג, אין משמעות רבה לחלוקה שבין דתיים ובין לא דתיים, שכן השאלה היא אם אדם מוכן להתייצב בפני השאלות המטרידות כל אדם כאשר הוא או שמא הוא מוכן להתחמק מהן, להשעות אותן, ללכת שולל אחר אופנות ותאוריות, או אפילו להכניע את עצמו באופן עיוור בפני אדם אחר או סמכות אחרת.<sup>48</sup> יש להיזהר מן 'המושג הנוטף שמן זית, המיסטי, החסוד, המטיפני והקלריקלי של הדת ושל האדם הדתי'.<sup>49</sup>

דת ומפלגות דתיות אינן מיתומנות בהכרח. צדק כסיבת קיומה של המדינה – זוהי הדת. היא מניחה ביסודה את החוכמה והצדק. מדינת ישראל תהיה דתית בזכות אוצר החוכמה בספריה הגדולים [של היהדות] שאין הרשות בידה לשכוח. היא תהיה דתית מעצם הפעולה המחייבת את קיומה כמדינה. היא תהיה דתית או לא תהיה בכלל.<sup>50</sup>

לוינס מביע חשש עמוק מן המצב הפוליטי, שהוא הייחוד של היהדות בעת החדשה. האם היהדות תוכל להתאים את עצמה לקיום המדיני הפוליטי? כלומר האם תעמוד החברה הישראלית באתגר המורכב ביותר שבהפיכת התאוריה הדתית המוסרית לקיום של חיים מוסריים?<sup>51</sup>

דבריו של לוינס, שלכאורה נראים כביטוי אזהר וחיובי להתרחשויות בחברה הישראלית, כוללים מניה וביה את החששות הגדולים שלו מפני החברה הישראלית וממה שקיום מדיני מודרני עלול להוביל אליו.<sup>52</sup> כאשר השיח הלאומי בישראל מצומצם לשיח פוליטי מדיני, הוא מציב את ישראל בצד הבעייתי: 'מייסדיה מצאו עצמם פתאום לצד הקולוניאליסטיים. עצמאותה של ישראל כונתה פתאום אימפריאליזם, זיכוי בני המקום, גזענות. המעשה נפרד מן האידיאל'.<sup>53</sup> לוינס – בתיאור ציני וביקורתי – מתאר את הפרסומים של נייר מבריק המזמינים תיירים 'בתצלומים בלתי משתנים ובלתי מתקבלים על הדעת – המראים נערות שריריות צועדות לעבר הזריחה. בעולם כזה יש רק מעט בעיות, כמו בעולם של תצלומי הפרסומת הממליצים על מכשיר חשמלי מודרני'.<sup>54</sup> היהודים מוצאים את עצמם,

48 שם.

49 שם.

50 הנ"ל, 'מדינת ישראל ודת ישראל', שם, עמ' 294.

51 אני מרשה לעצמי להוסיף בהערות שוליים כי העריכה של מאמר זה נעשת תחת רושם המאורעות של קיץ 2011, שרבות של צעירים יוצאים בו מבתיים לרחובות ולשדרות העיר כדי לקרוא לצדק חברתי. ציפייה החורגת מן האפשרות של קיום כלכלי ראוי לטובת קיום מדיני שיהיה למען הצדק החברתי.

52 Finkelkraut (above note 14), pp. 468-476

53 לוינס, 'מעליית הניהיליזם ועד ליהודי בשר ודם', חירות קשה, עמ' 299.

54 שם.

אולי לראשונה בהיסטוריה שלהם, בצד של הראקציה, בניסיונם להציג 'השקפה מתקדמת'.  
לשון הקדמה של הבוגדים מוליכה שולל את הבוגדים עצמם.<sup>55</sup>  
קריאתו של לוינס את המשיחיות היהודית, את משמעותה המוסרית של הנבואה ואת  
החכמה היהודית ותביעותיה לצדק ולאחריות יוצאת במובהק נגד התפיסה ההגליאנית  
המדינית. לא ההיסטוריה קובעת את זהות המנצחים, אלא הממד הנצחי והאמת הם  
הקובעים את המשמעות של ההיסטוריה:

נביאי היהדות אינם הוגים את הפילוסופיה שלהם בעקבותיהם של המנצחים או מתוך  
צפיית זהותו של המנצח. הם מבחינים בין ניצחון לאמת. הם מצביעים על הטוב ועל  
הרע בלא לתת דעתם על כיוון ההיסטוריה או על מובנה. זו אולי המשמעות של היות  
עם נצחי: [...]<sup>56</sup>

לא להכפיף את תורת (La Loi) הצדק למהלך חסר הרחמים של המאורעות, להוקיע  
אותם – אם יש צורך בכך – כשיבוש או כטירוף – הרי זו משמעות היות יהודי. זו  
הגדרה שכל כולה על דרך השלילה. אין משתייכים לעם ישראל רק מכוח ההחלטה  
שמחליטים יום אחד לשמור על קור רוח לנוכח מלחמות ומחומות. יש להחזיק רגל  
אחת עמוק בנצח. הדעת נרכשת כאן במשמעת קשה, בתרגולת יומיומית בכדי להיאחז  
בסלע הזיזי הצץ מן האדמה – התורה היא, אולי, כל זה. רק כך נוצרת על פני  
האדמה ולמען בני האדם אפשרות מועדפת: בן אנוש חופשי הדין את ההיסטוריה  
במקום להישפט על ידה.<sup>57</sup>

הכתיבה של לוינס יכולה להישמע כקריאה חברתית ישראלית של תחילת המאה ה-21. העם  
היהודי נמצא במשבר רוחני משום שהוא נדרש להיכנס לתוך ההיסטוריה. לדבריו, העם  
היהודי נאבק מצד אחד במלאך, דהיינו באפשרות להיות מלאכים, ומצד אחר באפשרות של  
שקיעה בתוך ההיסטוריה של המנצחים. המשמעות של חזרה אל ההיסטוריה היא להיות  
במתח בין 'הרוחני' ובין 'הכוחני'. זהו הסיכון המוטל על העם היהודי בעת הזאת, וזוהי  
אולי גם התקווה שלו. יותר מ-150 שנה תפסה היהדות את עצמה, בכל צורות הקיום שלה,  
בימות המשיח דוגמת הציונות או האמנציפציה. אולם מוטל עלינו לשאול את עצמנו אם  
איי-אפשר ליפול לתוך ההיסטוריה בלי לעצום את העיניים: 'האם מן הדין הוא להשליך  
עצמנו, בעצימת עיניים, אל תוך ההיסטוריה, לחפש בה הנחיות בלא שנהיה מסוגלים  
לאחוז בה שוב בנפש המתעלה מעל סיכוני הרגע?'<sup>58</sup>

55 ש.ם.

56 ש.ם.

57 הנ"ל, 'מובנה וכיוונה של ההיסטוריה', ש.ם, עמ' 304.

58 ש.ם.

## לקרוא אל הנוער: קריאה להתחדשות יהודית שמעבר להגדרות הישנות

התיאור הזה בדבר הצורך בהתחדשות של המושגים מפנה את תשומת הלב לעניין נוסף שלוינס קרוב בו לבובר: הפנייה אל הנוער כדי לעודד התחדשות ושינוי. לוינס מימש מקצועית את הפנייה הזאת בבחרו לעסוק בחינוך, בעבודה עם צעירים ובהכשרת המורים לעתיד מתוך תקווה כנראה שהנוער והצעירים יוכלו לקבל אחריות על האופן המתחדש של הזהות היהודית. מובן הדבר שהפנייה אל הנוער בתחילת המאה ה-20 איננה ייחודית להם, והיא תופעה רחבה יותר; גם יונתן רטוש פנה אל הנוער העברי,<sup>59</sup> הרש"ר הירש פנה אל הצעירים,<sup>60</sup> וגם הלל צייטלין פנה באיגרת אל הנוער.<sup>61</sup> ומותר להוסיף ולהתבונן בתופעה הרחבה של תנועות הנוער ומקומן במהפכות החברתיות והרוחניות של המאה ה-20, כולל בהקשר הציוני.<sup>62</sup> בכל זאת, בהקשר של הדיון שלנו, אני מבקש לצמצם את המבט לשתיה הפניות הללו אל הנוער, של לוינס ושל בובר. במובן עמוק, אפשר לראות בעיסוק המורכב שהציע לוינס בהתייחסות אל הנוער מענה לקריאה שקרא בובר אל הנוער שלושים שנה לפניו. בובר ראה בנעורים מומנט בחיי הרוח, שהאדם פתוח בו אל המוחלט ואל הנשגב, ואילו לוינס ראה בנעורים תקופה מורכבת, בנוגע ליחסו של הצעיר לסביבתו ולתרבותו. הנעורים מסמנים את המרד, את ההתחדשות, אך גם את ה'עדריות'. היחס אל הנוער קשור בניסיון

59 'הועד לגיבוש הנוער העברי פונה אליך כאשר אתה עברי [...] כאשר מיטב מאמצייהם של הורים, מורים ומנהיגים ואנשי-רוח תלושים לא הועילו לחבב עליך ולקרב אל נפשך את רקע העיירה היהודית ואת ההיסטוריה של הפזורה היהודית, על הפוגרומים והגירושים ומקדשי השם; לא הועילו לעקור מלבך את ההתנכרות הטבעית לכל מבשרי הציונות בני הפזורה, ולכל אבותיה של הספרות היהודית בלשון העברית, ולכל ההוי של הפזורה היהודית, ולכל הפרובלימות של הפזורה היהודית. כאשר כל אלה שנכפו עליך בתוקף כל הסמכויות תלויים על שכמך כבגד שאול, בלוי ומטולא ולוחץ' (מתוך: יונתן רטוש, 'כתב אל הנוער העברי' [1943]), בתוך: ראשית הימים: פתיחות עבריות, הוצאת הדר, תל אביב 1982, עמ' 32.

60 הרב שמשון בן רפאל הירש (הרש"ר), אגרות צפון: י"ט אגרות על היהדות (תרגום: משה זלמן אהרנזאהן), דפוס וילנא, וילנה תר"נ (1890).

61 עיינו באופן הפנייה של הלל צייטלין אל הנוער, האיגרת נכתבה תחילה בידיש: הלל צייטלין, 'אגרות אל הנוער היהודי', אל"ף בי"ת של יהדות (תרגום וערך: מנחם ברשירועי), מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ג, עמ' 91 ואילך.

62 התגבשות תנועות הנוער והפנייה אל הנוער כחלק מהתחדשות מרקם החברה ותפיסות הלאומיות והתרבות בעת החדשה נידונו במחקרים רבים. אפשר לציין כמה ספרים שעסקו בחשיבותן של תנועות הנוער הציוניות בהתגבשותה של התנועה הציונית: אברהם אדרת, תנועת הנוער החלוצית בישראל, משרד החינוך והתרבות, ירושלים 1963; הלל כרזל, תנועת הנוער: קורותיה בעמים ובישראל, ההסתדרות הציונית, ירושלים 1963; צבי לם, תנועות הנוער הציוניות במבט לאחור, ספרית פועלים, תל אביב 1991; נילי קרן, רצים אל מול מחר: תנועות הנוער הציוניות אל מול אתגרי המאה העשרים: מבחר קטעים, מכתבים, קטעי יומן וזכרונות, משרד הביטחון, תל אביב 2007.

לראות המשכיות, אך גם בחששות ובהפעלת המניפולציות הקשורות במפגש בין מבוגרים לצעירים. אם חושבים על החלוצים של העלייה השנייה והשלישית, מבינים שאנו עוסקים בתנועה של צעירים, כמעט מותר לומר ללא דור הורים. התנועה הציונית, בהיותה תנועה של צעירים, מאתגרת את המחשבה הזאת ואת משמעות הפנייה אל הנוער ואל הצעירים. במאמר הנושא את הכותרת 'חירות' שאל בובר 'מה לנוער ולדת?'<sup>63</sup>. לכאורה היה מדובר בשאלה טריוויאלית או בשאלה שאמורה להעסיק בעיקר מחנכים, אך בובר הבין שאין זו שאלה חינוכית דתית בלבד, אלא שאלה רוחנית בנוגע לעתידה של היהדות. מי שרואה בדת כלי למדידת אמונה או קיום מצוות, אכן אינו יכול לראות בדת עניין של הנוער, אלא אולי של נוער דתי. מי שרואה בדת את השאיפה אל המוחלט, את הנכונות להגשים בחיים בפועל את הרוח במוחלט, יכול לראות בה עניין של הנוער,<sup>64</sup> שכן הנוער הוא זה שעדיין נפשו פתוחה ולבו פתוח לקבל את העולם בריבוי פניו. בקשת הדעת של הנוער אין לה גבול, החפצים שלו הם ללא גבול. אנו יודעים כי עוד יבואו ימים והנוער יצטרך להכפיף את עצמו לחוקים ולסדרים, ולצמצם את שאיפותיו אל היש כקיים. 'אותה שעה עתידה היא לאבד את האינסוף'.<sup>65</sup> מדוע לפנות אל בני הנוער דווקא? משום שהם לא רק הביטוי למהפכנות חברתית, אלא מי שיש בלבם נכונות לעמוד לפני המוחלט, ולפני האינסוף: 'מי שמטיל דת אחת על הנוער נועל בפניו את אלף החלונות שבעיגולו של הבניין, חוץ מאחד; גודר בפניו את אלף הדרכים העולות אל המרחבים חוץ מאחת'.<sup>66</sup> מה שחשוב לבובר הוא המשמעות הרוחנית של חיי האדם, ובשל כך – גם המשמעות המוסרית החברתית; ואילו לוינס משתמש במונחים קרובים מאוד לתאר את הנוער, אך כדי ליצור את המחויבות המוסרית כקודמת לזו הרוחנית. אפשר לומר כי בדברים הללו הפר בובר את השיח החברתי שחשבונו עליו תחילה, והפנה אותנו לשיח נאצל ממנו, השיח הרוחני, שכן הנוער לגבי דידו הוא הפתוח לאינסוף, לאמונה, לעמידה לפני המוחלט. ייתכן שבתיאור זה ביקש בובר גם להגדיר מחדש את הנוערים דרך המשמעות הרוחנית, כ'ברית הרוח':

לכל אדם נוגע פעם אחת המוחלט הפועל, ואפילו נגיעה זו קצרה מאוד, מעומעמת מאוד, עת החיים, שבה דבר זה עולה לכל – אנו מכנים לה בשם נעורים. בעונה זו כל אדם יודע שעה אחת, שבה האינסוף נוטה אליו לראות, אם יוכל לעמוד בו: אם יש בו עין חוזה וכוח יוצר סמל, כוח של מסירות נפש ומענה של תשובה. מן הבחינה של פנימיות זו כל אדם נועד לחיי אמונה.<sup>67</sup>

63 על כתיבתו והתקנתו של מאמר זה עיינו מנחם דורמן, 'נאומי של מרטין בובר "חירות" והשפעתו על תנועת-הנוער היהודית בגרמניה', מבפנים, מ (1978), עמ' 79-88.

64 על מקומה של מחשבה מעין זו במאה ה-20 עיינו: משה שוורץ, 'תורת-היש של המיסטורין ותורת-היש של הברית (על מרטין בובר וגבריאל מארסל)', בתוך: חיים זאב הירשברג ואחרים (עורכים), ספר חיים משה שפירא, תרס"ב-תש"ל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשל"ב, עמ' 513-536.

65 בובר, 'חירות', תעודה ויעוד, עמ' 117.

66 שם.

67 שם, עמ' 118.

החשש הגדול של בובר הוא דווקא מן המחנכים ומן המבוגרים, אלו שתפקידם לשמר את הכללים ואת האדנים שהחברה נשענת עליהם. לדברי בובר, המחנכים עלולים להכתיב לנוער דרך חיים מסוימת. מטעמים ברורים, הם רוצים לקחת את הנוער ולהכפיפו לתוך סדר ומשמעת. התבוננות במשמעות דבריו של בובר תחשוף כי 'נעורים' הם לדעתו תקופת החיים שהאדם חשוף ופתוח בה לפגוש את המוחלט. הנעורים כשלעצמם מייצגים את הפתיחות של האדם אל הרוחני ואל הדתיות הפנימית. החשש של בובר הוא מן החשש של המבוגרים כלפי הנעורים, אשר בפעולתם חוסמים את המומנט הרוחני. הפעולה המארגנת של המבוגרים יש בה ביטול התנועה אל המוחלט, ביטול התנועה אל האמת. עלינו לסייע בידי הנוער לחוש כי 'כל הדרכים שאדם הולך בהן באמת ובקדושה, עולות לשער אלהים'.<sup>68</sup> החיפוש הרוחני שאליו מפנה בובר חורג מן החלוקה הרגילה שבין דתיים ללא דתיים, שבין שומרי מצוות למסורתיים או לחילונים. הבסיס מצוי בהנכחה של האמת, ביכולת ובנכונות להתייצב לפני המוחלט ולפני האלוהים, שלא על בסיס הדת או המקורות, אלא כאדם, כאישיות חד-פעמית. הבסיס לדברים אלו מצוי בהבחנה מרכזית וחשובה של בובר, שנעשתה בעקבות מורו וילהלם דילתיי: בין דת ובין דתיות.<sup>69</sup> במונחים ישראלים נצטרך למצב את ההבחנה הזאת בין הדת הממוסדת ובין החוויה הרליגיוזית. הדתיות מבקשת לפגוש את העמוק ואת הפנימי, את הצד החי שבפנייתו של האדם כאדם לעבר המוחלט. לגבי דידו של בובר, הדתיות היא היסוד הפנימי היוצר שבאדם, והדת אינה אלא יסוד מארגן. על כן אפשר לומר כי הדתיות היא יסוד פעיל, הפונה אל 'יחס בראשית' לעבר המוחלט, וככזו אין לה מטרה מעבר לעצמה. דת נועדה לשמר את הקיים, והדתיות פירושה חידוש והתחדשות. הנוער בעיני בובר הוא זה הפתוח אל הרוחני, אל היסוד הפנימי היוצר, אל היחס הבראשיתי אל ההווה. דתיות היא 'משא נפשו של האדם, לבוא במגע חי עם אותו מוחלט וברצונו להגשימו במעשהו ולהכניס אותו לתוך עולם האדם. דת היא כלל כל המנהגים והתורות שבהם באה דתיותה של תקופה מסוימת כחיי עם לכלל מבע ולכלל צורה'.<sup>70</sup> וכיצד פונה לוינס אל הנוער? האם אפשר לחשוב על משמעות הפנייה הזאת אל הנוער במונחים של תקווה? האם מן הראוי לחשוך בתמימות של התקווה, או להפך דווקא במניפולציה שבפנייה זו?

בתוך קטנוניות היומיום, קהילה אנושית איננה דומה למיתוס שצמח סביבה. היא מעמידה עצמה עם זאת לרשות ייעוד נעלה על ידי האינטלקטואלים שלה (זקניה), הקשובים לשאלות הצדקת הקיום, ובאמצעות צעירה, הנכונים להקריב עצמם

68 שם, עמ' 119.

69 על היחסים הללו עיינו: Steven D. Kepnes, 'Buber as Hermeneut: Relations to Dilthey and Gadamer', *Harvard Theological Review*, 81, 2 (1988), pp. 193-213; Benjamin Dillon Crowe, 'Dilthey's Philosophy of Religion in the "Critique of Historical Reason": 1880-1910', *Journal of the History of Ideas*, 66, 2 (2005), pp. 265-283

70 בובר, 'דתיות יהודית', תעודה ויעוד, עמ' 70. על ההבחנה בין דת לדתיות עיינו במאמרו של פנחס פלאי הכהן, 'דתיות יהודית נוסח בובר', כיוונים, 10 (תשמ"א), עמ' 59-72.

למען אידיאלים, כלומר מסוגלים לפעול לאור רעיונות קיצוניים [...] מיצוב היהודים בעולם ההווה מוביל אפוא להתבוננות בעלת אופי קיצוני. שפתה של התבוננות זו אינה תמיד שקר.<sup>71</sup>

אם כן, לוינס חושב על הנוער ועל האופן שהנוער מקדיש את עצמו לשאלת היהדות בעת הזאת. הדחיפה לעיון הפילוסופי שלו מבוססת על החשש מהידרדרות השיח של הזהות היהודית לכזו הנבנית כתגובה גרדא, ומכאן שגם לעיסוק מתמיד ומתמשך באנטישמיות. 'כמובן, איננו חייבים את היהדות לאנטישמיות – יאמר על כך סרטור מה שיאמר'.<sup>72</sup> המאבק החדש הוא המאבק של עם ישראל למען זהותו – 'הקמת מדינת ישראל והיוקרה הנאצלת ממנה על הנפשות בכל מקום – נותרת העמימות הנשגבת: האם פנינו לשימור עצמנו בעולם המודרני – או להטבעת נצח ישראל בתוכו?'.<sup>73</sup> הקריאה לחשוב על הנוער, אומר לוינס, היא קריאה אנטי-סארטרית משום שהיא מבקשת לחשוב על הזהות היהודית לא רק כתגובה כלפי מה שמחוץ ליהדות, אלא כקבלת אחריות פנימית של הזהות היהודית. זה מצריך גם הגדרה מחודשת של הנועורים, לא כשלב מעבר אלא כשלב של שינוי והתחדשות:

אחרי השיח של הבוקר [...] נדמה היה כי הנועורים הם, אם מגדירים אותם על פי הגיל, מצב של חוסר יציבות, מושג חסר משמעות ואפילו מסוכן, אם נזכור את השימוש שעשה בו הפשיזם – שהשתמש בנוער כדי לטשטש את הניגודים ואת המאבקים האמיתיים שביין בני האדם. למרות זאת, אידיאל הנועורים הוא עדיין בעל כוח משיכה רב – גם אם לא נסכים להגדרות הבאות: נעורים – ספונטניות, נעורים – גאוה, נעורים – התנגדות לעבר, נעורים – חירות – מפני שמאחורי כל התארים האלה מסתתרות אכזריות, ברבריות וקלות ראש.

אף על פי כן הנועורים מושכים ואהובים אצל הזולת. אי אפשר לדבר עליהם בשלילה. כשמבקרים את הנוער, אומרים שהנוער האמיתי נמצא הרחק מכאן. משתמשים בנוער כדי לנגח את הנוער.<sup>74</sup>

71 לוינס, 'היהדות וזמננו', חירות קשה, עמ' 283. ההרגשה במקור.

72 הנ"ל, 'מעליית הניהלים', שם, עמ' 301. דבריו של לוינס מכוונים לספרו החשוב של ז'אן פול סארטר הרחורים בשאלה היהודית (תרגום, והוסיף אחרית דבר: מנחם ברינקר), ספרית פועלים, תל אביב תשל"ח. סארטר פרסם את הספר ב-1946, בעקבות השואה ומלחמת העולם השנייה, וזה היה נקודת משען חשובה לגיבושה של הזהות היהודית לאחר המלחמה. אני מבקש להפנות את תשומת הלב לשתיים מן התגובות שזכה להן הספר בהקשרו הישראלי: ישראל מרגלית, 'השאלה היהודית במשנתו של ז'אן פול סארטר', בתפוצות הגולה, ח (תשכ"ז), עמ' 128-136; ישראל אלדר, 'כמה הערות על הפילוסופיה של סרטור והבעיה היהודית', כיוונים, 32 (1986), עמ' 11-19. עיינו גם: Jonathan Judaken, *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question: Anti-Semitism and the Politics of the French Intellectual*, University of Nebraska Press, Lincoln 2006

73 לוינס, 'היהדות וזמננו', חירות קשה, עמ' 286.

74 הנ"ל, 'הנועורים של ישראל', תשע קריאות תלמודיות (תרגום: דניאל אפשטיין), שוקן, ירושלים ותל אביב 2001, עמ' 160.



את הדברים הללו של לוינס אפשר לקרוא כמובן בהקשר המצומצם של ההרצאה שהם נאמרו בה ושל ההתמודדות של הקהילה היהודית עם בני הנוער שלה, אולם דומני כי המשמעות העמוקה יותר היא החשש ביחס לבני הנוער והתקווה הגדולה להתחדשות יהודית התלויה בהם. לוינס מרגיש כי בני הנוער והצעירים הולכים ומתרחקים מן הדת היהודית, מן המסורת היהודית, מן המקורות היהודיים. הוא מתבונן בצעירים ורואה כי את עולם הערכים שלהם הם מבססים על החשיבה המערבית, ההומניסטית. מה מקומה של היהדות בעולמם?

הדתיות מוסתרת תחת הכיסוי והממסד של הדת, אך היא נמנעת גם ממי שאינו דתי. שני מסלולי התפתחות הביאו את היהדות לידי קיפאון. המסלול האחד הוא מסלול הרבנות, שהצליחה בשנים רבות וארוכות לכסות בתלי תלים של דברים, ואולי מתכוון לומר 'תלי תלים של הלכות', את הרוח הפנימית של הדתיות; והמסלול האחר הוא מסלול השכלתנות, אשר מתחת לשפת המחקר והידע מנעה את האפשרות לחוש את הרוח החיה של הדתיות והיצירתיות. הנועורים, אומר לוינס, אינם שאלה של גיל, אלא תיאור של יכולת ההתחדשות של האדם. לומדי התורה, העוסקים בלחדש את התורה תוך כדי הקבלה שלה הם נערים בה"א הידיעה. הנער, אומר לוינס, הוא זה המקבל את הישן ובתוך כך הוא מחדשו: 'במסכת ברכות ובמסכת יבמות הגמרא מוסיפה אחרי הפסוק "וכל בניך [...]" את הפירוש אל תקרי "בניך" אלא "בוניך" – ורב שלום בוניך. לקבל תוך כדי בנייה, להביא שלום לעולם כשבוניים אותו, אלו הנועורים של הנוירות, אלו הנועורים'.<sup>75</sup>

אני חושב שאת דבריו אלו של לוינס יש לקרוא בתוך ההקשר הרוחני שעיצב בובר, אך גם מתוך הביקורת של לוינס על המשנה הדיאלוגית. ההקשבה לדבריו של לוינס יכולה, ובצדק, לעורר מחשבה על אודות הקרבה האפשרית שלו לבובר, על אודות הציפייה הרוחנית אשר התווה בובר מן הנוער ואשר לוינס שב ומתבונן בה בדרכו. ואולי כאן מתגלה ייחודיותו של לוינס, שחושש גם מפני הרוחניות, מן ההתכוונות המיסטית בכלל ושל בני הנוער בפרט. הנזיר המופיע בדבריו יכול להיות האב־טיפוס של הנרקסיוז הרוחני. הצעיר המוותר על עולמו הארצי, מתוך המוטיבציה להגיע למחוזות רוחניים שאבותיו לא הגיעו אליהם, אך בחשבון מעמיק נחשף כמי שמאוהב בעצמו וברוחניותו. לוינס יבכר על פניו את זה הנכון להקריב את עצמיותו למען האחר, למען המוסר. כנוערים ייחשבו ללוינס אלו הנכונים לבנות על ידי קבלת האחריות, על ידי הנכונות להתייצב למען האחר.

## מאין יבוא הקול הקורא להתחדשות

דומני שבנושא זה הפער בין לוינס ובין בובר הוא הגדול ביותר. בובר רוצה לשמוע את דבר האל וממנו להתחדש, ולוינס מבקש להחיות את הכתובים דרך הלימוד והפרשנות החיה.

לא בכדי כיניתי את מגמתו של בובר 'מגמה רוחנית' ואת מגמתו של לוינס 'מגמה מוסרית'. למרות השותפות הגדולה שביניהם, בובר מבקש את אותה הפתיחות של העמידה לפני המוחלט כדי להעז ולשמוע קול הנבואה מחדש, ואילו לוינס מבקש להיזקק מחדש לתורה, אולם באופן של פרשנות מחיה, הנותנת חיים למה שעלול לאבד עליו כלח.

אך מדוע בכלל, אחרי הכול, להזדקק לתורה? וכיצד ליישם אותה במציאות עכשווית, השונה פוליטית, חברתית וכלכלית מן העולם שאליו כווננו חוקי התורה? [...] קיום חוקת התורה, מצוות הדת, אינו זהה מלכתחילה עם השבתם לחיים של מוסדות שאבד עליהם הכלח; אף לא מדובר בהשאת כל צורות החיים המודרניות מחוץ ליהדות. המצב הפוליטי והחברתי המתואר בתנ"ך ובתלמוד הוא דוגמה למצב שהפך לאנושי בעקבות יישום חוקי התורה.<sup>76</sup>

יש לחלץ דוגמאות ישנות מן הכתובים ולהרחיב את תחולתן למצבים חדשים, בהתאם לעקרונות ולקטגוריות שהן מכילות. משמעות הדבר שבין המדינה היהודית לדוקטרינה האמורה לשמש לה מקור השראה משתלבת החוכמה (science). זוהי חוכמה עצומה. היחסים בין המדינה היהודית לדת היהודית – איננו מעזים לומר 'הכנסייה' – הם לימוד.<sup>77</sup>

בעיני לוינס הדרך המסורתית של לימוד איננה בהכרח דרך ממיתה המקבלת עליה את יישום הרעיונות והחוקים, היא עצמה יכולה להיות השראה:

השראה: משמעות אחרת הבוקעת מבעד למשמעות המיידית של מה שהטקסט רוצה להגיד, משמעות אחרת המזמינה הקשבה שמעבר למה שנשמע, לקצה התודעה, לתודעה ערנית. קול אחר זה, המהדהד בקול הראשון, אוצר בתוכו את המסר מעצם העובדה של הדבור זה המופיע מאחורי הקול הראשון. בטוהר המסר הוא אינו רק צורה מסוימת של אמירה, אלא מצווה תוכן מסוים. המסר כמסר מעורר הקשבה ברורה שאין להכחישה למשמעות של המשמעויות, לפני האדם האחר. הערנות היא עצם קרבתו של האדם האחר. המסר כמסר מעורר הוא הצורה, ה'איך' של אתיקה המפריעה לסדר הדברים הנתון של ההווה המתנהלת לה, העקשנית במסלול הווייתה. והאין אלה פניו המקוריים של מה שמעבר, בהתייחסם לפרשנות, לספר – אך לא פחות קסומים בשל כך – משוחררים מן המיתולוגיה של עולמות שמאחור?<sup>78</sup>

המחשבה של לוינס על אודות הלימוד מקורה כנראה בעניינים היסטוריים ובין-לאומיים אחרים, ובכל זאת יש לשים לב לטקסטים שהוא פונה אליהם ולאופן פנייתו אליהם. העיסוק בהתחדשות מתוך פרשנות נהיה סימן שאלה עבור הנוער. להיות ילד או נער

76 הנ"ל, 'מדינת ישראל ודת ישראל', שם, עמ' 294-295.

77 שם, עמ' 295.

78 הנ"ל, 'על הפרשנות היהודית לכתבי הקודש', מעבר לפסוק, שוקן, ירושלים, 2007, עמ' 151-152.

משמעו בקריאה התלמודית, המכוונת אל הפרשנות התלמודית. הנכונות להיות בן כוללת את הרצון ואת החובה לחדש, היות 'נער' משמעו בעיני לוינס הלמידה המכבדת של העבר, תוך כדי קבלת אחריות של החדש, אך להבדיל ממה שהוא מפרש כ'תסביך אב' או תסביך אדיפוס, על תלמידי חכמים לקבל תוך כדי חידוש. לכאורה 'לקבל' משמעו 'לשמר', אולם תלמידי החכמים הם אלו שלומדים ותוך כדי כך מחדשים. הבונה לדבריו הוא המחדש, זה שממשיך תמיד להיות בבחינת נער, בבחינת צעיר שאיננו נענה לעבר, אלא על ידי זה שהוא לוקח אותו לעבר העתיד. הבנים הם הבונים. וייתכן שיש כאן הד לדבריו של פרנץ רוזנצווייג במאמרו 'הבונים', העוסק במשמעות ההלכה והמצוות:

הרגשה שבנים אנו לאבותינו ואבות לצאצאינו. לכן חזקה עלינו שנמצא – באיזה אופן שהוא ובאיזה זמן שהוא – בכל דיבור ובכל מעשה של אבותינו את עצמנו, ומקוים אנו שגם מעשינו ודברינו שלנו לא יהיו בעיני בנינו ובני בנינו כאילו לא נעשו ולא נשמעו. שכן מהיותנו 'בנים' הננו 'בונים'.<sup>79</sup>

בובר לעומתו מבקש לקרוא קריאה שיכולה להישמע לאוזן כדברו של נביא, אולי אפילו של נביא מקראי. כשאני קורא את הציפייה של בובר להתחדשות הקול האלוהי באופן חי אני חושב על ימי עלי ושמואל כאשר 'בימים ההם דבר ה' יקר אין חזון נפרץ'.<sup>80</sup> בימים שהאנשים מחכים – או כבר אינם מחכים – לחזון ולנביא, ובימים אלה אומר בובר, בלשון של אזהרה, אנו עלולים למצוא את עצמנו במחשבה ציונית, המבוססת לא על הרוח ועל הצדק, אלא על הפוליטי.

אני מבקש לסיים מאמר זה בקריאתו של בובר אל אותם שרוצים לרדד את ההתחדשות היהודית של העת הזאת לתוך שיח פוליטי. ייתכן שקריאה ברברי בובר מתוך הפרספקטיבה של לוינס מאפשרת לחשוב מחדש על משמעות הפנייה אל הרוחני, המוצעת על ידי בובר, כפנייה אל הצייווי המוסרי ואל הצדק; ובאופן עמוק, שניהם מציעים כי ההתייחסות לשאלה היהודית מנקודת המבט המוסרית היא מענה גם לחשש מפני היהירות של הלאומיות:

למי שאינם אלא אנשי פוליטיקה בלבד ייאמר נא דרך-אגב דבר אזהרה. אומרים אנו להקים חברה יהודית בארץ-ישראל. ואם תהיה זו חברה, שקיום חילוני עלוב לה, כמותן של מדינות קטנות אלה הומות ומהמות, חברה שבה נפרדים זה מעל זה [...] חברה זו שבה יבוא יצר שררה במקום הויה, בה יבוא ניצול הרדי במקום עזרה הרדית, ואין הבריות נמנעים מלהשמיד זה את זה, אלא משום יראה שיראים הם זה מפני זה או שזקוקים הם זה לזה; אם תוקם חברה יהודית בארץ-ישראל, המכניסה עצמה בעוביה של מלחמת כולם נגד כולם, ואפילו תכריז הכרזות החוזרות ונשנות לאין ספור, כי

79 עיינו: פרנץ רוזנצווייג, 'הבונים', נהריים (תרגום: יהושע עמיר), מוסד ביאליק, ירושלים 1977, עמ' 84-89. הציטוט מעמ' 92.

80 יהושע עמיר, 'אמונה והתגלות אצל מרדכי מרטין בובר', בר-אילן, כב-כג (תשמ"ח), עמ' 287-302.

ניטראלית הנה – חברה כזו תיבלע ותיחנק במערבולת המזימות. רק אם תיעשה זו כוח רוחני, רק אז תחזיק מעמד [...] מזיגה ודביקות הדדית של רוח ועם. פירושו עקירת השניות שבין אמת ובין מציאות, בין אידיאה ועובדות, בין מוסר ומדיניות. [...] פירושו – דת, דת של חיי שיתוף, דת, שבה מתגלה אלהים בחברת האדם, דת הנחיית. שום דבר אחר בעולם לא יעמוד בשעת מפנה־רוח זה בחינת כוח רוחני בפני איתני הדור, כדרך שעמד משה בשעתו בפני פרעה. בדבר יחידי זה יצליח ציבורנו: כי הארץ, שבה נתמלאה ראשונה משאלת לבו – תהיה לבית מקדשם החדש של העמים, והעם, שקדם להם במצוות ההגשמה, יכהן בו לדורי דורות באין מהריד.<sup>81</sup>