

ההלכה ומלכודת השיח והרטוריקה

בשורות אלו רוצה אני להעיר הערות מספר על משמעותה של האורתודוקסיה המרכזית או המודרנית. הערות אלו נראות לי חשובות הן מבחינת ההתמודדות עם התרבות הסובבת אותנו, הן כתורמות לדו-שיח הפנימי העקרוני שבינינו לבין עצמנו.

בדו-שיח פנימי זה, חייבים אנו לתת לעצמנו דין וחשבון על שאיפותינו ועל חילוקי הדעות שבתוכנו, בהבנת מטרותיה ודרכיה האפשריות של אורתודוקסיה זאת. קיימות בינינו, גישות שונות, הנבדלות ביניהן, לא רק בהתייחסותן לפרטים הלכתיים שונים, אלא ביסודות עקרוניים של גישתם הרעיונית. על כך רוצה אני לדון כאן. בנוסף לכך, רוצה אני להתייחס לממד נוסף של הסוגיה. הבעיה לפעמים אינה נעוצה בתהליכים שאנו עוברים, ואף לא במהפכות שאנו עושים, אלא במהפכות שעליהן אנו מכריזים. הבעיה שתעסיק אותי כאן, אינה בעיה של המעשה, אלא של האידאולוגיה ובייחוד של השפה, של השיח והרטוריקה שבהם אנו משתמשים. סמנטיקה זאת נראית לי עקרונית וחשובה.

בתחומים שונים מתרחשות המלחמות; בתחום הצבאי והכלכלי, האידאולוגי והתרבותי. לאלה יש להוסיף חזית נוספת שבכוחה אין לזלזל, וזוהי חזית השפה והשיח. נלחמים אנו מלחמה תרבותית, ובמלחמה זאת השפה והרטוריקה הן כלי נשק חשובים ולפעמים קטלניים. השפה והרטוריקה המשתלטות על שיח זמננו, מעוררות בי פעמים רבות תחושת ניכור. מצד אחד פתוח שיח זה אל האחר, מהצד השני מורה הוא דה-לגיטימיזציה של אופציות אחרות, אופציות המותקפות ללא הרף, ללא התחשבות, ולדעתי אף ללא צדק. לפעמים, מביא אותי יצרי הרע לעמדת ייאוש. לו יהי כדברכם, אוסיף בקורטוב של ציניות, אולי עמדות מסוימות הן אכן ראקציוניות; אך עמדות ישנות וראקציוניות עדיפות פעמים רבות, לדעתי, על חלקים גדולים של מה שמוצע לנו. יתירה מזאת, מודה אני בעובדות ובהאשמות, אך אני כופר בסמכותו של בית הדין השופט אותי ובמערכת החוקים שלו.

א

את עמדותיי אנסה להבהיר באמצעות כמה תזות עקרוניות. את הראשונה שברצוני להציג כאן אכנה התזה של קומת הקרקע, וכפי שאנסה להראות יש בה שני צדדים. כדי להבהיר את חשיבותה, אדגים אותה בהתייחסות לתוכנית המועלית פעם אחר פעם בדבר אמנה

חברתית בין דתיים לחילוניים. אשתמש במטפורה כדי להסביר את דברי. נתאר לעצמנו את השאיפות התרבותיות כבניין בית קומות. דתיים וחילוניים חלוקים ביניהם בנוגע למהותה של המדינה, הבית המשותף, ובנוגע לחיים בה, היינו - לארכיטקטורה הפנימית בתוך הבית. לכל קבוצה קונצפציה שונה ביחס לבית. על כך אנו חלוקים. אולי נוכל למצוא מפתח לפלורליזם. ייתכן שניתן יהיה לבנות שני מגדלים שונים באותה קרקע. ולמרות זאת, אמנה חברתית פירושה שלא די בכך; עליהם לבנות קומת קרקע משותפת. זאת היא התשתית הצריכה להבטיח את מימושם של העקרונות המינימליים המשותפים של המדינה היהודית. מעבר לקומה זאת, יכולים המחנות השונים לבנות את דירותיהם בצורה הנראית להם.

עד כאן פן אחד של הסיטואציה, הנראה לי בלתי ניתן לערעור. אולם, משוכנע אני שעלינו לקבל הנחה נוספת שאינה ברורה מאליה. אנו, הנאמנים לתורה ולמצוות, חייבים לבנות קומת קרקע משותפת עם החילוני, אולם אין זה אומר שהעמודים שעליהם מתבססת קומת קרקע זאת חייבים להיות משותפים. זאת אדריכלות פרדוקסית, שבה אנו משתמשים באותה רצפה, מבלי להישען על העמודים של הזולת. מבנה מוזר זה מאפיין לדעתי את חיי הרוח. אנו חלוקים לא רק במה שמצוי מעל ומעבר לקומת הקרקע. אנו חלוקים גם בבסיסו. במלים פשוטות, אנו יכולים לקבל את הפלורליזם דה-פקטו, את הכללים הדמוקרטיים ואת עקרונות המוסר החברתי, שבהם אנו שותפים למתוקנים שבחילוניים, אך אין זה מחייב אותנו לקבל עקרונות אלו מתוך עמדה פילוסופית משותפת אתם. עמדות חילוניות שונות מקבלות את הדמוקרטיה מתוך השקפות וטיעונים שבעיניי הם פסולים, ועליהם קורא אני: 'מעשך רצוי, כוונתך אינה רצויה'. אני מקבל את השיטה הדמוקרטית ומתחייב לנהוג על פיה, ואף מנסה להוסיף עליה אמנה בדבר מהותה של מדינתנו היהודית. אני מוכן להשתתף בבנייתה של קומת קרקע אחת משותפת. אך העמודים והבסיס הרעיוני שמתחתיה יהיו ייחודיים לי. זהותי ואמונתי הדתית באות לידי ביטוי במה שסמוי מן העין, בפילוסופיה המצויה מתחת לקרקע החוק והנהג.

בקומות העליונות יהיו הבדלים בינינו. לאחר שאנו בונים קומת קרקע משותפת, חייב כל אחד ואחד מאתנו לבנות את המגדל המיוחד לו. אולם ההתפלגות מתרחשת לא רק למעלה, אלא גם למטה, בבסיס וביסוד. למרות השותפות שעבורה אני נלחם, אני יכול ואיני רוצה לקבל את השפה ואת העולם הרעיוני השולטים מחוץ למחנה. לדבר זה תהיינה השלכות רבות על השיח שבו נשתמש ועל המושגים שאתם נעבוד. נבחר זאת על ידי דוגמה קונקרטית הנראית לי מוקד המחלוקת. כוונתי למושגי האוטונומיה והפלורליזם, שהם עמודים שעליהם עומדת העמדה הדמוקרטית הליברלית. אסביר את דבריי. הדמוקרטיה נתפסת בחלק 'הפרוגרסיבי' של הגות זמננו, כעמדה מוסרית

המתחייבת מכך שאין שום עדיפות לדרך אחת על פני השנייה. הרלטיביזם על גווניו השונים, בייחוד הפוסט-מודרניים, הופך מתוך כך לבסיס המוסרי של הפוליטיקה התקינה. בשם ההשקפה הזאת, עוררה גישה זו נוסטלגיה לתפיסה הפגנית, אשר האמינה בקיומם של אלים רבים, וממילא - בקיומם של אידאלים רבים. זאת לעומת הגישה המונותאיסטית, הנתפסת עתה כדוגמטיות הרוצה להשליט את האמת שלה על האחרים. ריבוי האלים מייצג את הפלורליזם; האמונה המקראית את הפנטיות.

אין ברצוני לדון כאן בהלך מחשבה זה, ובהכשר שקיבלה הפגניות בעולם הפוסט-מודרני. אומר רק שאף אם נניח שהפגניות לא רצתה לכפות - ודברי ימיו של עם ישראל יוכיחו שהדבר אינו נכון - הפגניות גם לא יכלה ולא יכולה לפסול. היא לא יכולה לפסול עקרונית את הנאציזם, למשל, הביטוי הבוטה ביותר לנאו-פגניות מודרנית. כאמור, לא אדון כאן בשאלה זאת. רציתי רק להעיר על כך שאל מול הפלורליזם ללא גבולות מציבה המחשבה הדתית אלטרנטיבה של סובלנות כביסוס לדמוקרטיה. כשאנו מסכימים לחברה פלורליסטית, אין אנו טוענים שכל הדרכים נכונות או כשרות. אנו מאמינים בסובלנות, אף כלפי הטועים והמטעים, והם רבים. סובלנות פירושה שלא נשתמש בכפייה כדי להשליט ערכים, אך אין אנו פטורים מהחובה לבקר את המציאות, את התיאוריות ואף את האחר - ביקורת מוסרית. אם תרצו, זהו פטרנליזם מתנשא. ארחיק עודתי כדי שאהיה מובן. הפלורליזם טוען לקיומן של דרכים שונות, של אופציות תרבותיות, שאותן אין אנו רשאים לשפוט. המחשבה הדתית כופרת בדרך זאת. האמנם אין אנו יכולים לשפוט את העבדות, את הקניבליזם, את האונס הממוסד, הקיימים בחברות אחרות? האם עלינו להישאר אדישים לתופעות אלו, בעקבות דבקותנו בפלורליזם? האמנם כל מערכת מוסר היא פונקציה של ההקשר התרבותי, וממילא חסינה היא מפני הביקורת, או שמא מותר לנו לבקר את ההקשר התרבותי עצמו? אמנם כן, לא ארים יד, לא אעשה זאת באלימות, אבל שומר אני לעצמי את זכות המחאה כנגד תרבויות אחרות, רחוקות או קרובות. הפלורליזם הבלתי מבוקר איבד את אפשרות הביקורת הבין-תרבותית, וזה לדעתי מצב מסוכן.

ב

תולדות המושג 'אוטונומיה' כמוקד התודעה המוסרית, מהוות דוגמה נאה לתהליכים ולבעייתיות שאני מנסה לתאר כאן. תולדות משמעות המילה הזאת יכולים ללמד אותנו רבות על השינויים באקלים הרוחני שבו אנו חיים. המושג 'אוטונומיה' מדגים את המלכודות השונות ששיח זמננו טומן לאורתודוקסיה המודרנית. הוא מדגים את סוג ההתקפות הבאות מן החוץ, אך לפעמים הוא מבטא את ההלקאה העצמית שאנו מלקים את עצמנו. קשה להישאר שווה נפש מול המזוכיזם של הלקאה עצמית זאת. אין זה אומר

שאנו פטורים מחשבון הנפש ומתיקון עצמי. אולם המזוכים מתבטא בחוסר איזון בראייתה של התמונה הכוללת. מתוך כך אוכל להסביר למה סובר אני שיש בשימוש הנפוץ במושג זה טעות והטעאה.

טעות על שם מה? טעות בגלל שהשימוש במושג אוטונומיה מניח במובלע שעומדות בפנינו רק שתי אופציות: אוטונומיה והטרונומיה. הגישה האוטונומית טוענת שהמוסר עומד בזכות עצמו, הוא בלתי תלוי באלוהים. הגישה האחרת, ההטרונומית, נתפסת כטוענת שהמוסר תלוי בציווי השרירותי של הקדוש ברוך הוא: המשמעות אינה אלא המשמעת. נדמה לי שמאז המקרא, האמונה היהודית הצביעה על קיומה של דרך שלישית, שלפיה מוסרי הוא מה שמתאים למידותיו של הקדוש ברוך הוא, שהוא רחום וחנן. העוגן העמוק של המוסר הוא העיקרון "והלכת בדרכיו". זאת עמדה תאולוגית, שלפיה מצוות המוסר אינן שרירות דתית בעלמא, ולמרות זאת הן אינן החלטה אנושית גרידא. הן גילוי מה שמעבר לי. כפי שהרמן כהן ביטא זאת, השכל של האדם איננו שכלו של אלוהים, אבל מוסר האדם הוא המוסר האלוהי. במילים אחרות, ההומניזם הדתי הוא הומניזם תאולוגי, שבא לידי ביטוי בכך שהקדוש ברוך הוא בוכה על מעשי ידיו הטובעים בים, ואנו חייבים להזדהות אתו, עד כמה שהדבר אפשרי לבני אנוש.

האם העמדה הזאת היא הטרונומית? אינני יודע; אך היא ממזגת בתוכה את העמדה הדתית והעמדה המוסרית גם יחד. אנו מחפשים משהו שלא יהיה תלוי רק בנו, בסיטואציה המוגבלת שלנו, בדמיון שלנו, ביצרנו הרע או אפילו ביצרנו הטוב. ביטוי סימבולי לדברים אלה ניתן בתורה הראשונה בליקוטי מוהר"ן, שבה מתמקד רבי נחמן מברסלב בפסוק במשלי (י"ח, ב): "לא יחפץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו". בתורה זאת מפותחת הסימבוליקה הקבלית של ספירת המלכות. קיים ניגוד בין שני מצבים של ספירה זאת, או בלשון אחרת - בין מלכות דקדושה לבין מלכות דסטרא אחרא. 'מלכות' מתארת כאן, בפירושו של רבי נחמן, את הסובייקטיביות האנושית; היא חייבת לחפש את האמת ואת הנורמה שמעבר לה. זהו החיפוש אחר החכמה. בחיפוש זה, המלכות-התודעה דומה לירח המקבל אור מן השמש:

'לפני שמש ינין [ינון קרי] שמו' (תהילים ע"ב, יז), ופירש רש"י: 'לשון מלכות', וזה בחינת לבנה, כי הלבנה אין לה אור מעצמה כי אם מה שמקבלת מהשמש... וזהו בחינת מלכות, דלית לה מגרמה כלום, אלא מה שמקבלת מן החית, שהיא בחינת חכמה, בחינת שמש כנ"ל, ונעשה: 'אור הלבנה כאור החמה' (ישעיהו ל', כו). אבל מי שאינו מקשר עצמו אל השכל והחכמה והחיות שיש בכל דבר, זה בחינת עשו שבזה את הבכורה, כמו שכתוב: 'ויבז עשו את הבכורה' (בראשית כ"ה, לד); דהינו השכל כנ"ל, בחינת: 'לא יחפץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו' (משלי י"ח, ב), וזה בחינת מלכות הרשעה,

בחינת לבנה דסטרא אחרא, שעליה נאמר: 'וחפרה הלבנה' וכו' (ישעיהו כ"ד, כג), וזה בחינת יצר טוב ויצר הרע.¹

האפיון הקבלי של המלכות "דלית לה מגרמה כלום", מתאר את הירח, שצריך לקבל אור מהשמש. זוהי הסובייקטיביות, שצריכה גם לצאת מעצמה כדי לקבל את החכמה. באופן פרדוקסי דווקא העוני והמסכנות האינטלקטואליים מבטאים את גדולתה של המלכות. אין כאן ביטול טוטלי של הסובייקטיביות, יש כאן ביקורת ושעבוד למה שמעבר לה.

כי היצר טוב נקרא 'מסכן וחכם' (קהלת ד', יג), בחינת מלכות, שהיא בחינת עניה ודלה, דלית לה מגרמה כלום, כי אם מה שמקבלת מחכמה ויצר הרע נקרא 'מלך זקן וכסיל' (שם), בחינת מלכות דסטרא אחרא, שאינה חפצה בחכמה ושכל, בחינת 'לא יחפץ כסיל בתבונה' וכו'.²

"לא יחפץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו". אל מול התגלות הלב, היינו רוצים לשמוע את ההתגלות מסיני, שתבוא ותגלה לנו מה אמורים אנו לעשות במקרי גבול בעייתיים באתיקה רפואית, במצבי מלחמה, או בכלל ביחסנו אל האחרים. אני מחפש משהו שיפרוץ אליי מהחוץ, ויכניע אותי באמת שבו. הייתי רוצה לשמוע לרגע, לא מה שאחרים חושבים ואף לא מה שאני חושב, אלא את דבריו של אל חי, השם בפני חובה ואתגר מוסרי.

בין האוטונומיה וההטרונמיה מצויה האמונה האורתודוקסית בטרנסצנדנטיות של המוסר. לא הכל הוא יצירת אנוש; לא במתמטיקה, לא במוסר, ואף לא בדת. אולם טרנסצנדנטיות אינה נוקשות ודוגמטיות. אין זה אומר שאני צריך לתת תמיד את אותה תשובה. התשובה לדילמה מוסרית היא מעין פונקציה מתמטית בין ה-x של הנתונים, לבין ה-y של תגובתנו ופעולתנו. הפונקציה הפשוטה ביותר היא זאת המייחסת ערך קבוע לפונקציה, בלי קשר לערך המשתנים. ה-y קבוע! מאשימים את ההלכה בנקשות, ולעומת זאת בקזואיסטיקה, בנתינת ערך גדול מדי למקרים האינדיבידואליים, לפרטים. זאת בדיוק הדרך. אנו מצפים מפונקציה שתהיה גמישה, כלומר - שיהיו בה האפשרות וההכרח לתת תשובות שונות אם הנסיבות משתנות. הערכים תלויים בזמן, במקום ובסיטואציה. תגובתנו תשתנה, אך היא ביטוי לפונקציה מוסרית שאינה משתנית. זאת פונקציה מתמטית מסובכת, ואין אנו מכירים אף את כל המשתנים המשפיעים עליה. אם אני אתן היום אותה תשובה שנתתי בהזדמנות אחרת, אעשה מעשה בלתי מוסרי, ואף אוילי. אולם, אף מאחורי שינוי זה מסתתר הקב"ה. המוחלטות של המוסר נשמרת למרות יחסיות התשובות, ואינה סותרת אותן.

1. ליקוטי מוהר"ן, ירושלים תשכ"ט, תורה א, א ע"א.

2. שם.

מצבנו, כמובן, קשה יותר ממצבו של המתמטיקאי, היות שאנו חייבים לחפש את אותה פונקציה מוסרית, כשאנו רחוקים מסיני. אנו מחפשים באופן אוטונומי את הלא-אוטונומי. אף מי שמאמין ב'דעת תורה', חייב עדיין להכריע לאיזה רב ילך, למי הוא יעניק את הסמכות של 'דעת תורה'. ואף הסנהדרין חייבת להגיע לתורה מן השמים, ללא עזרה מבת קול, שהרי "לא בשמים היא". מכאן הייחוד שבאוטונומיה הדתית. דרך האוטונומיה רוצים אנו להגיע לאמת שמעבר לה. הלוואי שהיינו יכולים לברוח מן האוטונומיה. בריחה זאת בלתי אפשרית היא. אוטונומיה פירושה חיפושי בעולם של אי-ודאות, אחרי האמת ואחרי הנורמה שמחייבת אותי, כאן ועכשיו.

מה שאמרנו עד עתה מכסה רק חלק ראשון של התפתחות מושג האוטונומיה. בהתפתחות מושג זה חלה טרגדיה נוספת, חמורה יותר. מייסדים אותנו, בשם הפילוסופיה של החינוך ובשמן של דיסציפלינות אחרות במדעי היהדות ומחוצה להם, על אי-קבלתנו את האוטונומיה. למען השם, איזו אוטונומיה? יותר ממאתיים שנה אחרי קאנט אנו עוד מוכים על החטא הקדמון, אי-קבלת האוטונומיה הקאנטיאנית? איזה מצב אירוני! מתווכחים אתנו, ואף אנו מתווכחים בתוך עצמנו, בשמה של האוטונומיה הקאנטיאנית, בעולם פוסט-מודרני, שמרד בנאורות, וממילא באידאלים הקאנטיאניים. האוטונומיה הקאנטיאנית התבססה על סמכותה האוניברסלית של התבונה. היום מתמודדים אנו עם עם אוטונומיה ניטשיאנית, אוטונומיה אישית, אנרכית. האוטונומיה הקאנטיאנית היא הדוגמה הטובה ביותר להטרונמיה ניטשיאנית. הדבר כבר נרמז במשל מופלא של שופנהאואר. למה משנתו של קאנט דומה, אמר שופנהאואר; לאדם המשתתף בנשף מסכות, בו הוא מכיר אשה מקסימה, ומתאהב בה. כשבחצות מורידים את המסכות, מגלה האיש להפתעתו שזאת אשתו. יש אמת במשל זה, הן לפי הפשט והן לפי הסוד. הוא מלמד אותנו רבות על האוטונומיה האנושית. בשיטת האוטונומיה שלו עשה קאנט מהפכה הומניסטית וחילונית, אך אם אנו מסירים את המסכה, נלמד לדעת שמאחורי המהפכה החילונית נשארה אותה שיטה דתית ישנה, האמונה בקיומה של דרך אחת ויחידה, שעליה נלמד מהתבונה. זאת היא תוכנית הנאורות, שעומדת היום בפני התקפות קשות, ולדעתי בלתי צודקות.

דברים אלה קשורים בסוגיית המימוש העצמי, השונה באופן קוטבי ממושג ההגשמה העצמית הזכור לנו מימים עברו. ההגשמה העצמית הייתה קרובה לאוטונומיה במובן הראשון, עיצוב החיים על פי האידאל. המימוש העצמי פירושו עתה - עיצוב אנרכי של החיים, הקיום יקבע את המהות. המסקנות הן מרחיקות לכת, ובגללן אינני רואה כלל וכלל את האפשרות לביקורת אוטונומית של ההלכה. באוטונומיה מסוג זה רואה אני את אפשרות החטא, ועל זה אעמוד להלן, אך לא את אפשרות היצירה יש מאין של

אלטרנטיבה לאמונה ולדת. מול האוטונומיה האינדיבידואלית עומד החיפוש שלי אחרי המוסר והערכים כמידותיו של הקדוש ברוך הוא.

אנו מחפשים באופן אוטונומי את ההטרונומיה. ואנו עושים זאת בתודעה שהמציאות מסובכת, שהעמדה המוסרית היא פונקציה של משתנים רבים, אך קיימת תשובה. יתרה מזאת; יכול להיות שאין זה יחס חד-חד ערכי. ייתכן שיש תשובות נכונות שונות לשאלות המוסריות, אולם יש תשובות בלתי נכונות, ועל כך הוויכוח. ההבדלה הזאת היא משימתי העיקרית. זהו חיפוש שאיננו תלוי ברצון האנושי. אני נמצא בחיפוש זה אל מול החופש המוחלט, במצב של אי-ודאות, אולם תוך אמונה שאנו מחפשים את האמת ואת המצווה והן קיימות.

הפרכת האוטונומיה האיומה והטרגית ביותר נכתבה על ידי הרבי מפיסצ'נה בגטו ורשה, בפורים תש"ב - 1942. ארשה לעצמי לשחזר באופן חופשי את דבריו. הרבי מצביע על העימות המתרחש מול עיניו בין שתי גישות. מצד אחד הפילוסופיה, חכמת גרמניה - לפי היידגר היורשת האוטנטית של חכמת יוון. אחד מנציגיה הבולטים, ואולי הבולט בין כולם, היה קאנט. בצלה של חכמה זאת נבנתה תרבות גרמניה האחרת, זאת האחראית לגטו ולשואה. האם היה קשר בין שתי הגרמניות? תשובתו של הרבי היא חד-משמעית: "וכשצריכים או רק רוצים, אז כל אותם החכמות והשכליות שבדאו מקודם מלבם לדרוש על יופי המדות, עתה ממציאים חכמות ושכליות לדרוש על גנבה, גזלה, רציחה ושאר הזוהם שהם טובות".

בגטו נפגשו האוטונומיה הגרמנית וההטרונומיה היהודית. הרבי מפיסצ'נה עומד עתה בפני המצווה ההטרונומית ביותר: לחגוג פורים בגטו. הקדוש ברוך הוא דורש ממני לשמוח בפלנטה אחרת? ! מצווה זאת לא היתה עולה אף פעם מנבכי האוטונומיה האישית של האדם, ולמרות זאת הוא מחוייב לכך: "שפורים כיום כיפורים... לא אם רוצה אותם האדם לעשותם עושה, רק בין אם רוצה בין לא, מקיימם מפני גזרת הקב"ה. כן גם שמחת פורים לא רק אם האדם מעצמו בשמחה או עכ"פ במצב שיכול לשמח את עצמו צריך הוא לשמח. רק גם אם הוא בשפלות ובשבירת הלב, המוח וכל רוחו נרמס, חוק הוא שצריך על כל פנים איזה ניצוץ של שמחה להכניס אל לבו". זהו המפגש בין האוטונומיה של הרוצחים, לבין ההטרונומיה של מקדשי השם.

ג

זהותנו עומדת בצבת קשה; אנו מחפשים דרך שלישית בין הסגירות החרדית לבין האנרכיה החילונית. בהקשר הזה רוצה אני להדגיש את הגבולות המפרידים בינינו לבין האלטרנטיבות האחרות, וזאת כדי להבין שהדרך אינה דרך של פשרה, אלא של עקרונות.

הסירוב לקבל את האוטונומיה על משמעותה החילונית, משותף הוא לדעתי לכל הכיוונים האורתודוקסיים. אולם יש משהו מיוחד בזהותנו האורתודוקסית המודרנית; ואגב, בעידן הפוסט-מודרני יש למילה 'מודרנית' צליל שמרני המענג את אוזניי. עבורנו, החיפוש אחרי המוסר איננו תוצאה של מרד של המרכיב החילוני שבתודעתנו, אלא ביטוי לרצוננו להחזיר את ה'לכתחילה' להווייתנו. זהו אחד ההבדלים היסודיים המבדילים בין האורתודוקסיה המודרנית שלנו לבין העולם החרדי. למרות הפרדוקסיות שבדבר, העולם החרדי בנוי על הבדיעבד, ואנחנו בנויים על הלכתחילה. אביא דוגמה מוחשית. כשהגמרא קובעת שבגלל שאומות העולם עברו על שבע מצוות, עמד והתיר ממונם לישראל, היא מלמדת אותנו שהיחס המפלה את הגוי הוא תוצאה בדיעבד של סיטואציה היסטורית, 'רשימו' של לילותיה של ההיסטוריה, שאולי עברו ואולי לא. ייתכן שהשוויון המוחלט הוא אידאל שאינו יכול להתממש עדיין, ולמרות זאת אנו חייבים לשאוף למימושו. הדבר נכון בתחומים רבים. כשאנו קוראים שחטא מגדל בבל הוא מקור הלאומיות, לומדים אנו שהמתח בין הלאומים הוא מציאות המנוגדת לאידאל. מובן שכאן, כמו במקומות אחרים, מסוכן להאמין בטרם עת, שהמשיח כבר הגיע. אנו חייבים לבדוק את האידאלים, כדי לקבוע מה מותר לנו לממש עתה. העיקרון הזה נכון גם לגבי היחס בין המינים, איש ואישה. התורה מלמדת אותנו שהרבה מסבלה של האישה הוא תוצאה של קללה. עובדה זאת היא קריטית. ההבדל בין המינים אינו תוצאה של המטפיזיקה, אלא של קללה, ואנו עתידים להשתחרר מהקללה, בדיוק כמו שאנו משתחררים מקללת העבודה והעמל המפרך, או מקללת הכאבים. כפי שאמר הראי"ה קוק במאמרו המופלא 'טללי אורות', באחרית הימים עתידים אנו לקרוא לא רק את השחור שעל גבי הלבן, אלא גם את הלבן שעל גבי השחור. החיפוש אחרי החזרה לאידאלים בכל התחומים, ל'לכתחילה', הוא השאיפה העיקרית שלנו. זוהי שאיפת ה'לכתחילה'. החזרה לדתיות היהודית האידאלית.

הגבול עם העולם החילוני הוא גבול שיש בו לא מעט ניכור. העולם הפוסט-מודרני מתענג בניפוץ מיתוסים, ניתוץ אלילים, שחיטת פרות קדושות, דקירת בלונים, וכד'. על כך גאוותה של ההגות החילונית הפופולרית. אולם, כאן יש דבר חשוב שעלינו לומר לעולם החילוני, שאתו אנו באים במגע. כדי שניתן יהיה להרוס, מישוהו צריך קודם לבנות. כדי שתוכלו לחלל קדושה, צריך מישוהו קודם כל לקדש. ראיתי פעם תמונה המייצגת לדעתי נאמנה את גורלה של הפילוסופיה, ואולי של התרבות בכלל. בתמונה נראה כריש אימתני, המפיל את חיתתו על סביבתו, כשמעליו כמה דגים קטנים שנעצו את שיניהם החדות בכריש. פרזיטים קטנים בעלי חוש אנליטי אכזרי, מוצצים את דמם של הכרישים הגדולים ומתפרנסים מהם. דפים אין ספור בפילוסופיה הם תוצאה של

פרזיטיות על דמם של גדולי הדורות. קל מאוד להתנכל לתמימותה של האורתודוקסיה; אולם ללא בנייתם של התמימים, לא ייתכנו ההרס וסתירת החכמים.

ד

מופלא להיווכח שגם בהגדרת האורתודוקסיה ואפיונה מצוים אנו בפני מאבק בתחום השיח. האורתודוקסיה נתפסת בביקורת פנימית וחיצונית כהמצאה חדשה, כראקציה - פתולוגית אולי - נגד הרפורמה והחילוניות. לא כך היו אבותינו, טוענים נגדנו שוב ושוב. האמנם בימי התלמוד היה קיים מושג מעין זה?

מאחורי כל זה מסתתר שוב קונפליקט סמנטי. אך כיצד מגדירים אנו את האורתודוקסיה? האורתודוקסיה המודרנית מתאפיינת, לדעתי, בהיותה אורתודוקסיה לא פונדמנטליסטית. חובה עלינו להבדיל בין שני מושגים אלה. הפונדמנטליזם פירושו דבקות ב'פשוט' שבאמונה. לעומת זאת, אורתודוקסיה פירושה שמירה על כללי משחק בפסיקה, על ההמשכיות והרצף עם העבר ונאמנות למה שהגיע אלינו מן העבר השני של עולמנו הסובייקטיבי.

מאחורי ההגדרות ישנם אינטרסים שונים ופרוגרמות שונות. בעקבות כך, רוצה אני להציע הגדרה כללית, פנומנולוגית, שמתארת לדעתי את האינטואיציה הבסיסית שמתחת להגדרות קונקרטיות יותר של האורתודוקסיה. אורתודוקסיה היא נאמנות לתורה ולמצוות. בצורה פרדוקסית נובע מכך, שאורתודוקסי הוא בעל עברות. בצורה צינית יש לומר שהיחיד שיכול להיות בעל עברה, הוא היהודי האורתודוקסי; הוא היחיד שיכול להיות בעל עברה מבחינה דתית, ונראה לי שאף מבחינה מוסרית. יהודי שאינו מאמין יכול לעשות שגיאות ולגרום אסונות, אך אינו מסוגל לחטוא. ואף אם יחטא, סוציולוגים, פסיכולוגים ולא מעט פילוסופים, יוציאו ממנו את הדיבוק של רגשות האשמה. מצד שני, יהודי שהרב יכול לקבוע עבורו שהעברות לא תהיינה עברות, איננו יכול להיות בעל עברה.

כאן התהום שבינינו לבין הרפורמה. או לנו כי אשמנו וחטאנו. אשרינו, שאשמנו וחטאנו. אשרינו שאנו מסוגלים להרגיש את האשמה. זה מה שעושה אותנו לאורתודוקסים. מכאן שהוידוי הוא, ללא ספק, אחד השיאים של חיינו הדתיים. המסקנה מדברים אלה היא שהחטא הוא זכותה הבלעדית של האורתודוקסיה.

אולם, יש גם מסקנה רדיקלית יותר. לא תמיד חייבים אנו להטיל על הרב את המשימה לפתור את הבעיות, להתאים את ההלכה לחיים. ההלכה חייבת להיות לפעמים באופוזיציה. האדם יכול לחטוא כנגד ההלכה, אך פגיעה בהלכה, תוך כדי כיפופה לצרכינו או לרצוננו, היא מסוכנת הרבה יותר מהחטא. ייתכן שעולמי התרבותי, שבשמו אני מבקר את ההלכה, אינו אלא תוצאה של אופנה ערכית שתשתנה מחר. ההיסטוריה

הוכיחה זאת שוב ושוב. כך, למשל, בנוגע ליחס לשפה העברית בראשית ימיה של הרפורמה הדתית במאה הי"ט. ברור היה לרבים שהשפה העברית מהווה מעמסה על התפילה, ומחסום בדרכו של האדם לקב"ה. ההלכה האורתודוקסית, ששמרה על שפת התפילה, למרות תקדימים חז"ליים נגדיים לכאורה, תרמה ללא ספק תרומה חיונית לשמירתה של השפה העברית, וממילא לתודעתנו כעם אחד. וזאת משום שהיא הייתה באופוזיציה. היחס ללאומיות הוא דוגמה נוספת. נראה היה בסוף המאה הי"ט ובמחצית הראשונה של המאה הכ', כי הלאומיות היא המוקד האמתי והיחידי של הווייתנו היהודית. הדת הייתה צריכה לשנות את אופייה ו/או להיעלם. אחד העם ביטא קונצפציה זאת בכתביו, ולאור תורתו גובש חלק הארי של החינוך הציוני החילוני. המציאות היום היא עדות עגומה לקריסתו של ערך זה; קל וחומר בנוגע לערכים החברתיים של הסוציאליזם.

אורתודוקסיה פירושה האמונה שיש בהלכה תורה שהיא מעבר לאפנות הערכים. אורתודוקסיה פירושה לא להיכנע לערכים ולאידאליים זרים. אורתודוקסיה פירושה להיות באופוזיציה, אפילו כנגד עצמי.