

מאמין באלוהים – מאמין באדם על חיים דתיים, ליברליים ודמוקרטיים

- א. הקדמה
- ב. דמוקרטיה
- ג. ערכי יסוד דמוקרטיים
- ד. הצד השווה והצד השונה
- ה. התפיסה הדתית לעומת הדמוקרטיה
- ו. צלם ודמות
- ז. כישלון ואמון
- ח. אמונה כמחאה
- ט. שוויון וחירות כערכים מכוננים באמונה
- י. חירות, ייחוד ואותנטיות
- יא. פלורליזם ואמונה מונותאיסטית
- יב. שיח של חובות ושיח של זכויות
- יג. סיכום

א. הקדמה

מדינת ישראל מרכזת אל מרכז הווייתה את אחת השאלות הגדולות של העת החדשה. שאלה זו העסיקה הוגים רבים בכל התרבויות המודרניות עם עליית קרנם של הדמוקרטיה והליברליזם, והיא השאלה בדבר היחס שבין הדמוקרטיה והליברליזם לבין הדת באשר היא. נקודה זו היא אחת מנקודת הרתיחה הנוקבות ביותר של החברה הישראלית היום. בשל הגדרתה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית, ממילא היא מדינה של "דילמות" שבמובנים רבים היא בוחרת לשהות בהן ולא להכריע. האם באמת אנו נדרשים להכרעה? או שמא עלינו לשהות בדילמה? אם אכן קיים מתח כזה – האם עלינו להדגיש אותו או לעמעם אותו? האם יכולה להיות מדינה שהיא יהודית לא רק לפי זהות תושביה ובאותה עת מדינה בעלת ערכים דמוקרטיים וליברליים?

במהלך לימודי לתואר השני במרכז הבינתחומי בהרצליה שמעתי לא אחת, הן מפי מרצים והן מפי חבריי לספסל הלימודים, כי הסתירה שבין הדמוקרטיה והערכים הליברליים לבין האמונה באלוהים בכלל וביהדות בפרט אינה ניתנת לגישור. הטענה הייתה ששתי תפיסות העולם הללו, "הדתית" ו"הדמוקרטית", חיות בעולמות מקבילים שלעולם לא יוכלו למצוא נקודת ממשק או מפגש. הדת, כך טענו בפני לא אחת חבריי לספסל הלימודים ומרצים בחוג, היא מצב שבו אדם משליך את יתרונו באופן מוחלט על אלוהים ולפיכך ממעיט בערכו שלו ובעצמאותו. לעומת זאת, הדמוקרטיה רואה באדם את המרכז, היא נותנת אמון בו, במחשבתו, ברגשותיו, במאווייו,

בשאיפותיו ובשכלו, ועל כן היא מעבירה את מלוא כובד המשקל בכל ההכרעות שהאדם מקבל – אליו עצמו.

אני אדם מאמין בכל נימי נפשי. אֵלֹהִים נוכח בכל מקום בחיי ואת תורתו אני חי, לומד, אוהב ומלמד. ויחד עם אלו מפעמים עמוק בתוכי ערכי הדמוקרטיה והליברליזם, מפעמים ואינם נותנים מנוח. בדרך כלל אני מרגיש השלמה בין שני העולמות: הערכיים ההומניים "זועקים" בעיניי מן המסורת היהודית ויותר מכך מעצם האמונה באֵלֹהִים. אולם אכן לא פעם מתעוררות שאלות נוקבות ושני העולמות נמצאים על מסלול התנגשות שנראה חסר פתרון.

אין מטרתו של מאמר זה להקיף את מכלול השאלות או לכוון השוואה מפורטת בין ערכים דמוקרטיים וליברליים לבין ערכים אמוניים ויהודיים. אולם מטרתו היא להראות שלא מדובר בעולמות מקבילים, והדוגלים בשניהם מסוגלים, אם ירצו בכך, לקיים שיח ומפגש של אמת בין העולמות. לכן לא אביא כאן את ההבדלים הגדולים שבין היהדות לתפיסה הדמוקרטית ולא אתיחס להבנות שונות של מערכות ערכים ולדקויות החשובות הקיימות ביניהם. עיקר מטרתו של מאמר זה הוא לדבר על הצד השווה שבין שתי מערכות הערכים הללו ולא על הצד השונה והמבדיל ביניהם.

ב. דמוקרטיה

מהי דמוקרטיה ועל מה היא נשענת? פנים רבות יש לתפיסה הדמוקרטית, והם נתונים במחלוקת עמוקה בין הוגיה השונים. יש שראו בדמוקרטיה סל שלם של ערכים ליברליים, ויש שראו בה צורת משטר. יש שרואים את ליבת הדמוקרטיה בהחלטת הרוב המדגיש את רצון העם, ויש הרואים בה דווקא את המגן האידיאולוגי על זכויות הפרט והמיעוט. יש המדגישים את זכויות האדם והאזרח, ולעומתם יש המדגישים את הצדק שבקבלת החלטות על פי רוב. יש המתמקדים בביטוי השלם יותר של רצון העם, ויש המתמקדים ביכולת לבטא את מכלול הדעות, הרצונות והמחשבות. אין בכוונתי לנתח את הפנים השונות של הדמוקרטיה, את מכלול ערכיה ואת המחלוקות הנוקבות המתקיימות סביבה בעולם בכלל ובמדינת ישראל בפרט. אולם יש צורך להגדיר לצורך דיוננו את נקודת הליכה הגרעינית שממנה שואבת כל תפיסה דמוקרטית באשר היא.

ג. ערכי יסוד דמוקרטיים

מקובל לראות את הדמוקרטיה כתפיסה הנעה על הציר שבין שוויון לחירות. שני ערכים אלו הם הערכים המכוננים של הדמוקרטיה, אולם בהגיעם למציאות הקונקרטית הם עשויים לסתור זה את זה. עקרון השוויון הפוליטי מתבטא בכך שקולו של פרופסור, שופט או רופא אינו שווה יותר מקולו של תפרן או מובטל. קולו של העשיר שווה לקולו של העני וקולו של הצעיר שקול לקולו של הזקן, של החזק לחלש וכן על זו הדרך. רעיון יסודי זה מבוסס על תפיסה בסיסית יותר: כל בני האדם שווים. כמוני כמוך! אין דרך להעדיף אדם אחד על פני חברו. במובנים רבים, השוויון הוא הבסיס לחיים חברתיים, הבסיס להתחשבות והרגישות הנצרכת כל כך בכל דינמיקה חברתית או ציבורית לשם קיומה של חברה. לדבר יש השלכות בנוגע למידת הפעלת הכפייה של המדינה או של הרוב על הפרט, וכן בנוגע לשאלות עד כמה על המדינה להתערב ב"שוק החופשי" ולפתור כשלי שוק, עד כמה עליה לאפשר שוויון הזדמנויות וכו'.

הערך השני – החירות – מבטא במובנים רבים את הצד ההופכי. החירות היא שירת הלל לכל אחד ואחד. היא עוסקת בייחודיותו של כל אחד, במיוחדות האנושית הפרטית והסובייקטיבית שיש לכל אדם בעולם. כאן ההבדלים זועקים לשמיים ומתנפצים אל הסלע לרסיסים. החירות

טוענת שכל אדם באשר הוא זכאי לבטא את עצמו, את רצונותיו, מאווייו, חלומותיו, שאיפותיו ותאוותיו באופן חופשי. הדבר מגיע עד כדי המידה שהשאיפה לחירות היא התקוממות כנגד החברה, כנגד המבנה החברתי באשר הוא המחייב אותי לאחר וממילא גם מגביל אותי.¹ הרצון להעניק שוויון הזדמנויות באמצעות המדינה, המחשבה שכולם שווים ולכן לכולם זכויות שוות המחייבת לחלק את העוגה בצורה שווה ולא בהכרח כפי שהפרט היה רוצה – פוגע ישירות בחירות הפרט.

הסתירה אינה רק בין המושגים עצמם (חירות מול שוויון), אלא גם בין ערך החירות לבין ערך הדמוקרטיה גופא. ערך החירות בהופעתו הרדיקלית קרוב יותר לתפיסה אנרכיסטית שלפיה "איש הישר בעיניו יעשה". אולם הדמוקרטיה, יש לזכור, היא לכל הפחות צורת משטר, ועל כן היא מחייבת יסודות לשלטון השולל בהגדרה את האוטונומיה המוחלטת של הפרט. מרגע שממשלה נבחרת הכריעה, מחויב המיעוט לקבל את הכרעתה אף שרצונותיו שונים. ואף על פי כן, הדמוקרטיה נשענת על ערך החירות לא פחות מהישענותה על ערך השוויון. החירות מבטאת את ערכו של האדם וזכויותיו, את התפיסה היסודית שלפיה אדם הוא אדון לעצמו ועל כן הוא יכול, ואולי אף מחויב, לבחור את בחירותיו בעצמו, להתבטא בחופשיות, ליצור ולהתפתח. הניסיון לפתור את הסתירה יכול להגיע באופנים שונים. אולם ניתן להצביע על שלוש מגמות יסודיות: הראשונה, מבקשת להמיר את ערך חירות הפרט ב"חירות הקולקטיב" – דהיינו החירות של הפרט אינה אפשרית כלל ועיקר, והדרך להעניק חירות לאזרח או לאדם היא באמצעות הענקת חירות לקבוצה, לציבור שיבטא את רצונו הדומיננטי באמצעות בחירות. מגמה זו עולה מדבריו של הנס קלזן בספרו "על מהותה וערכה של הדמוקרטיה". לשיטתו, כדי שעיקרון זה יבוא לידי ביטוי באופן מלא, יש לצמצם למינימום את עקרון ה"ניצחון". לדבריו, יש להגיע לכמה שיותר הכרעות פה אחד, והיכן שלא ניתן, יש להגיע להכרעות בעלות רוב מוחלט ולא רוב יחסי קטן. מתוך רעיון זה גוזר קלזן את עקרון "הכרעת הרוב". לדידו, משמעותו של עקרון "הכרעת הרוב" אינה נגזרת מעיקרון השוויון, דהיינו מכיוון שכל הקולות שווים יש ללכת אחר הדעה הדומיננטית יותר, אלא מתוך ערך חירות הקולקטיב באופן הבא: "אם לא כל האנשים יכולים להיות חופשיים, אזי לפחות רבים ככל האפשר יהיו כאלה".² למעשה, דרך זו מגדירה כי חירות הפרט אינה ברת מימוש באמת – שכן המדינה, תהא אשר תהא, מגבילה את הפרט. הדמוקרטיה למעשה מעצבת פתרון לבעיה ומאפשרת לבני אדם להמיר את החירות הפרטית בחירות קולקטיבית.³

תפיסה זו יכולה למצוא את שורשיה בהגותו של רוסו, שדיבר רבות על המצב הטבעי כמצב של "חירות מוחלטת". לדידו של רוסו, מצב זה אינו מצב ריאלי, ועל כן יש צורך במדינה או באמנה חברתית שבמסגרתה מוותרים הפרטים מרצונם על חירותם כדי לכוון חיים חברתיים. במסגרת החיים החברתיים הללו, את החלטות יש לקבל באמצעות דמוקרטיה ישירה שיש לשאוף שתוצאותיה יהיו תמיד פה אחד. מכיוון שגם מציאות זו אינה ריאלי, רוסו עומד על שני מושגים: "רצון כולם" ו"הרצון הכללי". "רצון כולם" מייצג את הרצונות הנמוכים של בני אדם – שבדרך כלל נעים סביב האינדיבידואל, שכאגואיסט מבקש רק את טובת עצמו ולא את טובת הכלל "שלי שלי, ושליך שלך".⁴ "הרצון הכללי" לעומת זאת, מייצג את הרצונות הגבוהים של בני האדם

¹ ק' הנס, על מהותה וערכה של הדמוקרטיה, תרגם י' אנגלרד, ירושלים 2005, עמ' 227–234.

² שם, עמ' 32.

³ שם, עמ' 31.

⁴ משנה אבות, ה, י.

המכוונים לטובת הקולקטיב.⁵ למעשה, גם רוסו וגם קלזן מבקשים להפריד בין הדמוקרטיה לבין הליברליזם, הדוגל בחירותו הכמעט מוחלטת של הפרט.⁶ כיוון שונה מהותית ניתן למצוא אצל ג'ון סטיוארט מיל בספרו "על החירות". מיל מבקש לצמצם למינימום את סמכות הכפייה של המדינה, או כל צורת אחרת שלטון באשר היא, על הפרט. לדידו, הסכנה הגדולה ביותר בדמוקרטיה היא "עריצות הרוב" שתחליף את "עריצות השליט היחיד" הטרום דמוקרטי. לדבריו ערך חירות הפרט הוא כמעט מוחלט ויש רשות לשלול אותו רק אם חירותו פוגעת בזולת באופן אקטיבי, כפי שהוא מגדיר במבוא לספרו:

מטרתה של מסה זו היא לקבוע עיקרון אחד פשוט מאוד שיהיה זכאי למשול באופן מוחלט במגעייה של החברה עם היחיד בדרך הכפייה והפיקוח... לפי עיקרון זה, המטרה היחידה שלמענה מותר לבריות, הן כיחידים והן כקבוצה, להגביל את חופש הפעולה של מי מתוכן – היא ההגנה העצמית; שהתכלית היחידה אשר לשמה מותר בדין להשתמש בכוח הכפייה כלפי איש הנמנה עם חברה תרבותית היא מניעת נזק לאחרים.⁷

מיל למעשה מבקש להכריע את הכף לטובת חירות הפרט ולא לטובת חירות הקולקטיב. אדרבה! מבחינתו, הסכנה הגדולה ביותר היא העריצות של הרוב, דהיינו המחשבה כי הרוב יכול לכפות את עמדתו על כל פרט ופרט. הוא מוסיף ונותן טעם לדבריו: "בחלק הנוגע לו (הפרט) בלבד יש לו ובדין עצמאות מוחלטת. על עצמו, על גופו ונפשו שלו היחיד הוא הריבון!"⁸ על מהותו של רעיון זה עמד גם ישעיה ברלין, פילוסוף פוליטי יהודי-בריטי בן המאה ה-20, בחיבורו "שני מושגים של חירות".⁹ ברלין טוען כי קדושת החירות והחופש נועדה לאפשר את השוק החופשי של הרעיונות, שבלעדיו הציביליזציה לא תתקדם ותשקע לבינוניות המוחצת של החברה הרגילה. החופש מאפשר לגאונות ולספונטניות לפרוץ קדימה. בהיעדר החופש יעדרו האמת והקדמה. ההתמודדות השלישית עם הסתירה היא יצירת תלות בין הערכים באופן שערך החירות תלוי בשוויון. טענה זו ניתן למצוא בדבריו של אמרטיה סן, כלכלן מאוניברסיטת הרווארד, זוכה פרס נובל. במאמרו "החירות האישית כהתחייבות חברתית"¹⁰ טוען סן שערך החירות מתבטא רק באמצעות השוויון. הווה אומר: החירות האמיתית מתאפשרת רק כאשר המדינה מספקת שוויון הזדמנויות לפרטים שבה: "ילד שנמנעה ממנו ההזדמנות שמציע בית ספר יסודי איננו מקופח רק בצעירותו, אלא נותר מוגבל למשך כל חייו..."¹¹ אופן התמודדות זה מבקש למעשה לחייב מתוך החירות את השוויון באופן שבלעדי האחרון לא תיתכן חירות באמת: "המשימה היא אפוא, יצירת אפשרויות רבות יותר להחלטות ולבחירות משמעותיות בקרב אנשים שיכולים לאחר מכן לפעול בצורה אחראית על בסיס החלטתם".¹²

⁵ ש' אבינרי, רשות הרבים: שיחות על מחשבה מדינית, מרחביה תשכ"ו.

⁶ ה' קלזן, על מהותה וערכה של הדמוקרטיה, תרגם י' אנגלרד, ירושלים 2005, עמ' 32–33.

⁷ ג'ס מיל, על החירות, תרגם א' אמיר, ירושלים תשס"ז, עמ' 12–13.

⁸ שם.

⁹ י' ברלין, ארבע מסות על חירות, תרגם י' שרת, תל אביב תשמ"ז, עמ' 170–220.

¹⁰ א' סן, 'החירות האישית כהתחייבות חברתית', מקרוב, (2002), עמ' 82–99.

¹¹ שם, עמ' 83.

¹² שם, עמ' 84.

רעיון זה קיים גם הוא בהגותו של ישעיה ברלין, אם כי באופן שונה מעט. ברלין עומד על כך שחירות היא גם פונקציה של הזדמנויות שחברה מאפשרת:

”אם אדם עני מדי משיכול להשיג משהו שאין איסור חל עליו – כיכר לחם, מסע מסביב לעולם, יכולות להסתייע בבתי משפט – מְעֵטָה חירותו מבחינת יכולתו להשיג זאת, כשם שהייתה מעטה אילו נאסר עליו בחוק”.¹³ הוא מעמיק בדבריו וטוען שחירות בלתי מוגבלת שוללת את החירות מיניה וביה מהחלקים החלשים בחברה: ”וחופש טבעי ממיין זה היה מוליך אל תוהו ובוהו חברתי, אשר בו לא היו צרכיהם הבסיסיים של בני אדם באים לידי סיפוק. ואם לא זאת, הרי שהיו חירותיהם של החלשים מדוכאות על ידי החזקים”.¹⁴

ברלין לא מתחמק מבעיה זו ולכן הוא טוען שכל ערך או זכות הקיימים בחברה אינם מוחלטים, ולכן החברה מחליטה עד איזה גבול היא מקיימת את החירות ומהיכן היא מתעדת ערכים אחרים כמו צדק, שוויון וכיוצא באלו. לטענתו של ברלין, כמעט כל ערך חברתי מגביל את החירות והחופש של הפרט. יחד עם זאת, ברלין טוען שיש להבדיל בין שני מושגים של חירות: ”חירות שלילית” – המוגדרת בפשטות כתחום שבו בני אנוש אחרים אינם מונעים את הפרט מלממש את רצונותיו. כלומר, תחום החירות השלילית הוא כל אותם התחומים שבהם האדם חופשי לחיות על פי רצונו החופשי. לעומת זאת, ”חירות חיובית” מוגדרת על ידי השאלה: מי השליט? אני שליט על עצמי או שמא יש מישהו חיצוני ששולט עליי? ”החירות החיובית” אינה מבקשת לעסוק רק בשאלה עד כמה מרחב הפעולה שלי כפרט רחב, כי אם בשאלה: עד כמה אני השליט של עצמי או שמא אני נשלט בידי אחרים המבקשים לעצב את רצונותיי?¹⁵

טענתו של ברלין בדבר היחסים שבין ה”שלילית” ל”חיובית” היא טענה מורכבת, אולם נראה מדבריו, הן במאמר ”שני מושגים של חירות” והן במבוא הכללי לחיבור ”ארבע מסות על חירות”, כי השאיפה האידיאלית לחירות אינה רק בתחום ההגדרה של העובדה שאיני מנוע מלממש את רצונותי, אלא נבחנת באמצעות השאלה עד כמה נפתחים עבורי כפרט פתחים למימוש שאיפותיי ומענה לצרכיי.¹⁶

בכל דרך שנתבונן, נראה בכירור שהתאוריות הדמוקרטיות השונות (וכמובן שלא סקרנו אפילו מעט מן המעט) עוסקות במתח שבין ערך החירות לערך השוויון – ועל הרצף שבין הערכים הללו מתנהל המשחק הדמוקרטי, כאשר ברור לכולם, למיל מחד גיסא ולקלזן וסן מאידך גיסא, שהקצנה של הערכים הדומיננטיים בעיניהם עד הקצה האחרון תשבור את המבנה החברתי. נותר לבדוק מה עומד בבסיס שני הערכים הללו, מהו המכנה המשותף להם ובמה הם שונים. לדעתי, עיסוק בשאלה זו עשוי להפרות את הדיון בנושא שלנו: יהדות מאמינה ודמוקרטיה.

ד. הצד השווה והצד השונה

מה עומד בבסיסן של השוויון והחירות? מה הצד השווה שבהן ומה הצד המבדיל? לשאלה זו ניתן לענות מכמה כיוונים, אולם ברצוני להצביע על הכיוון המרכזי, לענ”ד, בשאלה זו. ערכי

¹³ ברלין (לעיל הערה 9), עמ’ 174.

¹⁴ שם, עמ’ 175.

¹⁵ שם, עמ’ 174–185.

¹⁶ שם, במבוא, עמ’ 38–42.

השוויון והחירות מעניקים לאדם משמעות נעלה. אין חולק על קביעה זו! בין הדוגלים בחירות ובין הדוגלים בשוויון ישנה הסכמה כי האדם הוא בעל ערך מיוחד המקנה לו מעמד מיוחד ויחס מיוחד – המחייב את החברה לראות בחייו, בכבודו, בחירותו ובקניינו דבר יקר ערך שאין לפגוע בו, לפחות לא באופן אקטיבי. ובמה שונה אפוא החירות מן השוויון?

החירות של האדם, בין אם מדובר על חירות פוליטית-מדינית ובין אם מדובר בחירות מחשבתית ואישית הקוראת לאדם להיות נאמן לאותנטיות שלו, מבטאת את האמון באדם ובהיותו ייצור תבוני ורציונלי המאפשר לו להתמודד בעצמו עם שאלות, דילמות ובעיות במישורים שונים ולהכריע בהן. עיקרון זה מצביע על עניין מהותי נוסף, והוא שההכרעות של בני האדם אינן חייבות להיות שוות. ישנן הכרעות רבות לגיטימיות, ולכן ניתן לאדם להכריע באופן חופשי עד המקום שבו ההכרעה שלו עלולה לגרום נזק לזולת, וכפי שמתאר זאת מיל במספר מקומות. כאן אנו שומעים את ההדים לעקרון הפלורליזם, החשוב כל כך בדמוקרטיה. לא רק סבלנות כלפי עמדות שונות בחברה האנושית נחוצה בחברה דמוקרטית, אלא אף הבנה שהאמת והצדק אינם נחלתו של אדם יחיד או קבוצה יחידה. כאן גם מתחדד ערך החירות עצמו. החירות, כפי שכבר כתבנו למעלה, מחדדת את ייחודיותו של כל אדם בפני עצמו, היא מעודדת את האדם להתפתח בכיוונים שנראים בעיניו, משחררת אותו מכבלי המחשבה והנורמות של האחר או החברה ומאפשרת לכל אדם להיות מי שהוא באופן אותנטי.

השוויון גם הוא כאמור רואה באדם ערך עצום, אולם לא משום שכל אחד ייחודי לעצמו אלא דווקא בגלל הצד השווה שבין בני אדם. לכולם יכולת אינטלקטואלית, רגשית, מוסרית ורצונית. בני אדם יכולים לברוא עולמות ולהחריבם, לחפש משמעות ולרוקן ממשמעות. הצד השווה בין בני אדם הוא הפוטנציאל האנושי העצום שעשוי להחיות ולרפא, לתקן ולגאול ואולם עשוי גם להחריב ולהמית. השוויון אף שהוא מגביל את הפרט כפי שכבר ראינו, מבקש לאפשר למכלול הפרטים לצמוח! הוא אינו רק אומר שלכולם ערך. אלא מבקש לוודא שכל אחד ואחד מבעלי הערך יוכל לבטאו בפועל.

את האמון באדם בערכו ובצלמו ניתן לראות בבירור דווקא באמצעות התבוננות על המשטרים הלא־דמוקרטיים. תפיסות דיקטטוריות בבסיסן אינן נותנות אמון באדם, ולכן הפקיעו מן הפרט את היכולת לחשוב ולבחור על פי צו מצפוננו. במדינות אלו, אימתן האמון באדם מוביל לריסוק ערך קדושת חייו. נקודה זו אפשרה ומאפשרת למשטרים דיקטטוריים להשליט טרור ופחד בציבור על מנת ליישר את כולם לקו מחשבה מסוים התואם את מחשבת השליט. ערך חיי האדם התרסק בכל המדינות הדיקטטוריות ובייחוד כלפי אזרחי המדינות ההן עצמן. למותר לציין כי במדינות אלו חופש המחשבה מהווה סכנה פוליטית וחברתית. הוויכוח מאיים על השלטונות, שכן הוא מציע אפשרויות נוספות לחשיבה ולמעשה.

אם נבוא לסכם הרי שיש בפנינו שלושה עקרונות העומדים ביסוד הדמוקרטיה: מתן האמון באדם וביכולתו לחשוב ולהחליט החלטות מתוך חשיבה תבונית ומוסרית; שנית, משמעות חיי האדם – ייחודיותו ויוקר חייו. ושלישית, ערך הפלורליזם הרואה זכות קיום ולגיטימציה במכלול שלם של עמדות ואידיאות הקיימות במרחב האנושי והציבורי. כל אלו נובעים משני ערכי היסוד של הדמוקרטיה: החירות והשוויון. השוויון כמייחד את בני האדם כקבוצה מובחרת ומאובחנת משאר יצורי עולם עקב הסגולות הטמונות בה; והחירות כיסוד המוצהר של הייחודיות של כל אדם באשר הוא.

ה. התפיסה הדתית לעומת הדמוקרטיה

ומה בין זה ליהדות ולאמונה באלוהים? האם אמונה באלוהים אינה אומרת את ההפך? האם היא אינה מבקשת להפקיע מן האדם את היכולת להתמודד, לחשוב ולהכריע בעצמו בדילמות חייו? האם הדת אינה רק "אופיום (סס) להמונים" המבקשת להפקיע מהם את יכולת החשיבה, ההרהור והערעור? האם הדתות יכולות לקבל את ערכי החירות והשוויון כפי שהצגנו לעיל, חירות כקריאה לאוטנטיות ולמימוש עצמי ושוויון כקריאה לאיחוד כל באי עולם תחת קורת גג של זכויות משותפות? האם אמונה מונותאיסטית אינה סותרת באופן ישיר את התפיסה הפלורליסטית, המדברת על ריבוי הדעות, התרבויות והמנהגים כדבר לגיטימי ואף נצרך בחברה האנושית? ובכלל, יאמר מי שיאמר: בשם הדתות המונותאיסטיות, בשם אלוהי הצדק והרחמים התאכזרו המאמינים זה לזה, בשם אלוהי החיים רצחו הם זה את זה, בשם אלוהי הצדק עשו עוולות איש ברעהו – וערך האדם נקבע לא בזכות היותו אדם אלא רק על פי אמונתו? ! ערך חיי האדם, כבודו וחירותו נפגעו קשות כתוצאה מהמפעל הדתי – ואולי חייב כל מי שרוח דמוקרטית באפו לזנוח לאלתר את רוח האמונה?¹⁷

האמונה היהודית מציעה אמונה אחרת מכפי שהוצגה כאן. אמונה שמעלה על נס כמה מן העקרונות שעליהם דובר בחלקו הראשון של חיבור זה: חירות, שוויון, פלורליזם, ערך החיים והאדם, הצבת אלטרנטיבות, הרהור וערעור על מוסכמות וכן כל כיוצא באלו – כיסודות דתיים. ברצוני להראות במסע קצר איך הדברים באים לידי ביטוי בתורה ואיך דווקא האמונה באלוהים מולידה אמונה באדם, בערכו, בחירותו, בחובותיו ובזכויותיו.

ו. צלם ודמות

התורה מצהירה בפרק א בספר בראשית כי האדם נברא בצלמו של אלוהים. האדם נברא ככבואה של אלוהים. אלוהים הטיל על האדם תפקיד: "לעבדה ולשמרה". האדם הנברא הופקד לשמור על עולמו של הבורא ולאפשר את קיומו. אולם לא רק לשמור על העולם ולקיימו הופקד האדם, כי אם נצטווה בציווי דרמטי יותר, ציווי המופיע שם, בפרק א בספר בראשית: "פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹשְׁתֶּיהָ וּרְדוּ בְּדָגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּה הָרֶמֶשׂת עַל הָאָרֶץ"¹⁸! כאן צווה האדם להתרבות, למשול ולשכלל את העולם שברא אלוהים. משל לאומן שנתן את יצירותיו לשוליה שלו ואמר לו: הא לך יצירותיי! הוצא מהם מה שאני לא הוצאתי, שכלל אותם למקום חדש! כך אמר הקב"ה לאדם: הא לך עולמי שבראתי, כבוש אותו, משול בו, חקור אותו ושכלל אותו. האם אין בכך הצהרה עצומה של אמון באדם ובמעשיו? האם הצהרה זו אינה מאחדת את האמונה בא-לוהים יחד עם האמונה באדם?

הדים לרעיון זה אנו מוצאים בדבריו של רבי עקיבא בתשובה לטורנוסרופוס הרשע,¹⁹ ששאל: מעשי מי נאים יותר – מעשי בשר ודם או מעשי שמיים? ענה לו רבי עקיבא באופן מפתיע: "של בשר ודם נאים יותר!" כדי להבהיר את דבריו הביא רבי עקיבא בפניו שיבולים וגלוסקאות (עוגות) ושאלו: מי נאים יותר? ענה לו (טורנוסרופוס): הגלוסקאות נאות מהשיבולים! אמר לו רבי עקיבא: שיבולים מעשה הקב"ה, וגלוסקאות מעשי ידי אדם! רבי עקיבא ממשך את שירת ההלל

¹⁷ הדברים נכתבו בהשראה מספרו של הרב י' זקס, השותפות הגדולה: הדת, המדע והחיפוש אחר המשמעות, תרגם צ' ארליך, ירושלים 2013, במבוא לספר.

¹⁸ בראשית א, כח.

¹⁹ תנחומא, תזריע, ה.

של התנ"ך לאדם – הקב"ה טמן בעולם פוטנציאל ונתן באדם אמן וסגולה להוציאו מהכוח אל הפועל. התורה רואה באדם שותף של הקב"ה, ושותפות זו נובעת מגבהותו ומצלם אֱלֹהִים שניתן בו.

ז. כישלון ואמון

מפליא במיוחד לראות את אחד הסיפורים הראשונים שבוחרת התורה לספר לנו, סיפור רצח הבל בידי קין אחיו. התורה מספרת על ריב בין אחים שכנראה התעורר סביב מחלוקת או קנאה דתית, "וַיִּשַׁע ה' אֶל הַבָּל וְאֶל מִנְחָתוֹ. וְאֶל קַיִן וְאֶל מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה"²⁰. התורה מבינה את הפוטנציאל הטמון בקנאה דתית והיא עומדת עליו: "וַיִּיחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְלוּ פָּנָיו"²¹. אֱלֹהִים אינו מתעלם מן הכעס והעלבון של קין ומייד פונה אליו ואומר לו: "הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תִּשׁוּקָתוֹ וְאִתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ"²². אֱלֹהִים מטיל את האחריות על קין ואומר לו, באפשרותך למשול בכעס שלך, ברגשותיך, במאווייך, בתחושות הנקם והשנאה אשר בך – הבחירה בידיים שלך, הכרעה בידיים שלך: האם להיטיב את דרכך, לזנוח את הקנאה או לממש אותה. אֱלֹהִים אינו מחליט עבור קין אלא משאיר בידו את הבחירה ואף אומר לו: "וְאִתָּה תִּמְשָׁל בּוֹ", הווה אומר, "אני, אֱלֹהִים, נותן בך את כל האמון שתצליח לעשות זאת". ואומנם קין כשל. "וַיְהִי בְהִיוֹתָם בַּשָּׂדֶה וַיִּקָּם קַיִן אֶל הַבָּל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ"²³. הסיפור הזה יכול להיתפס בטעות כסיפור שבא לערער את האמון באדם – אולם ממנו עצמו ניתן לשמוע צליל דומה לסימפוניית הדמוקרטיה. הקב"ה אומנם מעניש את קין ומחייבו לשאת באחריות למעשיו, אולם הוא נותן לו הזדמנות ומאפשר לו לתקן את דרכיו. רעיון התשובה טמון עמוק במורשת היהודית, ובמובנים רבים הוא אחד מהצירים המרכזיים שלה.

העיקרון הדרמטי יותר עולה מעצם מיקומו של הסיפור. בפתחתו של ספר האמונה התורה מציבה את הסכנה העצומה שטמונה בה, את האימה השוררת בעולם הדתי. ומדוע? כדי להבהיר שאיבוד ערך חיי האדם בשם הדתיות, בשם הקרבה לאֱלֹהִים, הוא עיוות מפלצתי שאֱלֹהִים סולד ממנו. אין לשום להט דתי לגיטימציה לפגוע באדם אחר. ומה שאנו רגילים לייחס לאמונה, שהיא מקטינה את האדם אל מול האֱלֹהִים האינסופי – מתגלה בסיפור קין והבל בבראשית כתעותע שווא. האמונה לא רק שאינה פוגעת בערך האדם אלא מקדשת אותו: הפגיעה באדם היא כפגיעה באֱלֹהִים, בצלמו ממש, "שִׁפְךָ דַם הָאָדָם כְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ כִּי בְצַלְמֵ אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם"²⁴. גם בזמן שבו ניחם אֱלֹהִים על בריאת האדם, ערב מחיית כל חי אשר על פני האדמה, האל מוצא תקווה באיש אחד שלא התרסק לבארות הרשע, ועתיד להעמיד את העולם מחדש, "וַיִּנְחַח מְצָא חַן בְּעֵינַי ה'"²⁵.

ח. אמונה כמחאה

מרתק מכולם הוא סיפורו של אברהם. המחשבה הרווחת על אודות הדתיות מדברת על כך שהיא מפקיעה מהאדם את היכולת להיות ריבון לעצמו, להכריע בשאלות ובדילמות מוסריות ומעבירה

²⁰ בראשית ד, ד–ה.

²¹ שם, ה.

²² שם, ז.

²³ שם, ח.

²⁴ בראשית ט, ו.

²⁵ בראשית ו, ח.

את אלו לא־אלוהים. מקור הסמכות, לכאורה, אינו האדם כי אם הישות החיצונית הקרויה אלוהים. דברו של אלוהים חיצוני לאדם, ועל האדם להיות כפוף לו באופן מוחלט. כאשר אדם רוצה לדעת מה טוב ומה רע הוא פונה לאלוהים. כדי לדעת מה נכון עבורו ומה יהיה לו לרועץ עליו להיוועץ באלוהים או לכל הפחות בניצגיו עלי אדמות. וכך גם במחשבה המדינית הדתית: סמכותו של המלך ניתנה לו מאת האלוהים, לא מסמכות העם ולא מבחירתו. לכאורה נראה כי האתוס הדתי המחייב את האדם לאלוהים, הקורא לו להיות ירא מאלוהיו, חווה את חוויית הקטנות נוכח גדולתו של האל, אוהבו ומכניע את רוחו בפניו – מרדד את האדם ומפקיע ממנו את הבחירה ואת העצמאות, המודגשת כל כך בתפיסות הדמוקרטיות והמודרניות השונות. אלא שאברהם אבי המאמינים, מי שהעלה על נס את האמונה באלוהים ואת המחויבות אליו, מציב דמות מאמין שונה לחלוטין.

התורה מדגישה את אהבתו של אברהם לאלוהים, את יראתו והכנעתו מפניו. הסיפור הממחיש אולי יותר מכל נקודות אלו הוא סיפור העקדה, המביא לידי הקצנה את המתח שבין האדם לאלוהים. אלוהים ניסה את אברהם – האם ישמע לקולו הפנימי או שמא ישמע לקולו של אלוהים? עמידתו של אברהם בניסיון ונכונותו להעלות את בנו לעולה מוכיחה לכאורה את הטענות שהבאתי לעיל בדבר הסתירה האימננטית הקיימת בין דמוקרטיה וליברליזם לבין אמונה באלוהים. אלא שדמותו של אברהם מורכבת יותר, והתורה טורחת להנכיח בפנינו את המורכבות הזו בכל תוקפה והדרה. הסיפור המרכזי שאולי ממחיש יותר מכל את הצד השני המתגלה באברהם הוא סיפור הפיכת סדום.

אברהם מקבל דיווח מאלוהים על השמדתה של סדום עקב מעשיהם הרעים של תושביה. דיווח הדומה מאוד לדיווח שקיבל נח ערב המבול. נח השלים עם דבריו של האל ופנה מייד לבניית התיבה. אולם אברהם נוהג אחרת. הוא פורץ בנאום תוכחה כלפי אלוהים: "וַיִּגַּשׁ אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲאֵף תִּסְפֶּה צְדִיק עִם רָשָׁע?!"²⁶ אברהם תוהה על מעשיו של אלוהים! הוא אף מציע דרך לצאת מן התסבוכות: "אולי יש חֲמִשִּׁים צְדִיקִים בְּתוֹךְ הָעִיר, הֲאֵף תִּסְפֶּה וְלֹא תִשָּׂא לְמַקּוֹם לְמַעַן חֲמִשִּׁים הַצְדִּיקִים אֲשֶׁר בְּקִרְבָּה? ! חֲלֵלָה לָךְ מַעֲשֵׂת פְּדָבָר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע וְהִיא כְּצְדִיק כְּרָשָׁע חֲלֵלָה לָךְ הַשֵּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?!"²⁷ אברהם לא רק תוהה על מעשיו וכוונותיו של האל אלא אף פוצח בנאום תוכחה בוטה כלפי אלוהים ממעמקי נפשו ומטיח בו שמעשיו אינם צודקים ואינם ישרים. אם חשב מישוהו שייחר אפו של אלוהים באברהם כתוצאה מתוכחה זו הרי שטעה, שכן לא רק שלא מוזכר בשום מקום כעס או תוכחה של אלוהים על אברהם, כדוגמת "אִיפֹה הָיִיתָ בְּיַסְדֵי אֶרֶץ?"²⁸ כדברי ה' לאיוב, אלא שאלוהים הולך עם אברהם ומוכן לוותר על השמדת סדום גם בעבור עשרה צדיקים (אלא שלא נמצאו כאלו).

סיפור אברהם וסדום נלמד בכל גן, יכול להיות שלא בדגשים שאנו שמים כאן, אולם הוא אתוס דתי של ממש. הוא מקפל בתוכו בראש ובראשונה עצמאות של האדם המאמין בפני האל. היכולת לשקול שיקולים ואף לערער על דבריו של האל באמצעות הקול הפנימי האנושי הקורא מתוך האדם. לא מאמינים הנגררים אחר אמיתות שרירותיות מבקש אלוהים, ולא מאמינים הסרים לדבריו מבלי לשאול ומבלי להפגיש את דבר אלוהים עם האני העצמי, אלא מאמינים המבקשים את אלוהים באמת, יראים ממנו ואוהבים אותו כל כך עד שהם לא מוכנים לעוברו בלי לשאול שאלות, מבלי לראות במחשבתם, במוסריותם, בקולם הפנימי מקור של סמכות. במובנים רבים

²⁶ בראשית יח, כג.

²⁷ שם, כד-כה.

²⁸ איוב לח, ד.

ניתן לומר כי האמונה מגביהה את הקול האנושי והופכת אותו לקול אלוהי. רמז לכך נאמר כבר בפרשה הזו עצמה: "וזה אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עשה. ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום ונכרכו בו כל גוי הארץ. פי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליי".²⁹ כלומר, אלוהים מודיע לאברהם על החלטתו רק מפני שהוא מצפה לתגובתו של אברהם. אלוהים מצפה לקריאת הצדק שתזעק מעולמו של המאמין גם כאשר היא נראית לכאורה סותרת את דבר ה'. קריאת הצדק והמשפט קרויה בפיו של אלוהים "דרך ה'". הווה אומר, אלוהים אינו מתגלה רק מן התוך אלא גם מבפנים. **מחאתו של אברהם היא אמונתו!**

בדרך זו נהג גם ממשיכו הרוחני של אברהם, משה. משה התמודד עם אלוהים, הטיח דברים כלפי מעלה ואף הזכיר לאל את רחמיו כדי למנוע את השמדת העם. חז"ל קוראים בדרך דומה את תפילתה של חנה לבן – לא כתפילה המלאה בהכנעה, אלא כמחאה ודרישה מהקב"ה לענות לתפילתה.³⁰

חידוש זה אינו פלא לאור הצהרתה של התורה בדבר מהותו של האדם כצלם אלוהים. ההצהרה שהאדם נברא כבבואה של אלוהים מעניקה לנו את האפשרות לראות בו עצמו מקור של טוב, של מוסר, של צדק ורחמים, חוכמה, יצירה ותיקון. אולם המודרנה ביקשה להעביר את מקור הסמכות מאלוהים לאדם, אולם היא ביקשה לעשות כן רק משום שהתפיסה הדתית שהכירה הייתה תפיסה דתית נוצרית בעיקרה, שנחזה את האמון באדם, בסגולתו לעמוד כנגד הרע ולהתדמות לבוראו. לעומת התפיסה הנוצרית, התפיסה היהודית מצווה על האדם לדבוק באלוהים וללכת בדרכיו משום שהיא רואה בכך דרישה הראויה לאדם, "פי קרוב אליך הדבר מאד פפיד ובלבבך לעשותו".³¹ האתוס היהודי הזה מצביע, לדעתי, על קשר עמוק בין תאוריות יהודיות לבין תאוריות מערביות על אודות האדם וערכו. על פי מסורות אלו, כבוד האדם גדול כל כך לא רק בעיני האדם אלא בעיני בוראו, והוא מזמין אותו כל העת לתגובה עצמאית גם בפניו הוא.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק עסק רבות בשאלות של מוסר ותורה. לדידו של הרב קוק, הקול המוסרי הנובע מתוך האדם, מטבעו של האדם, הוא הד לקולו של אלוהים. לפיכך הרב קוק קובע כי "סימן ליראת שמיים טהורה הוא דווקא כאשר המוסר הטבעי הנוטע בטבע הישר של האדם הולך ועולה על פיה (יראת שמיים) במעלות יותר גבוהות ממה שהיה עומד מבלעדה".³² כלומר, עבודת ה', האמונה והקשר עם אלוהים חייב לעבור דרך עולמו של האדם, טבעו, מוסרו, שכלו וסגולותיו. כפי שהראיתי, הרעיון הזה אינו חידוש של הרב קוק, אלא פרי מסורת שורשית שמתחילה אצל אברהם אבינו. אין לי ספק כי רעיונות אלו מעמיקים כמה מהרעיונות היסודיים הקיימים בעולם המודרני-הדמוקרטי-הליברלי ביחס לאדם. עולם זה העלה את קרנם של בני האדם, את שכלם, תבונתם, רגשותיהם ומצפונם. עולם האמונה לא רק שאינו מוותר על כל אלו אלא אף מכריח אותם להיות נוכחים בקשר של האדם עם אלוהים.

זווית אחרת לרעיון זה ניתן למצוא במסורת ישראל על פי הכלל המצוי רבות בתלמוד ש"אין משגיחים בבת קול".³³ על פי עיקרון זה, הבנת התורה ורצון ה' מבני אדם בקביעת ההלכה נעשים באמצעות כלים אנושיים. המכריעים בפרשנות הם חכמי ישראל, בני האדם, ומשם גם נובע כוחם

²⁹ בראשית יח, יז–יט.

³⁰ בבלי, ברכות לא ע"ב.

³¹ דברים ל, יד.

³² א"י קוק, אורות הקודש, חלק ג, ירושלים תשמ"ה, ראש דבר, עמ' כז.

³³ בבלי, בבא מציעא נט ע"ב. ועיינו גם בבלי, עירובין יג ע"ב.

לשנות את ההבנה מדור לדור. "כי המצווה הזאת אשר אנכי מצווך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא: לא בשמיים היא לאמור מי יעלה לנו השמימה וייקחה לנו וישמיענו אתה ונעשנה" (דברים ל, יד). רבי אליעזר בן הורקנוס נודה מבית המדרש ביבנה עקב סירובו לקבל את הכרעת הרוב האנושי וביקש להסתמך על קולו החיצוני של אלוהים. המדרש במסכת בבא מציעא מספר שאפילו אלוהים, שהסכים לכאורה עם דעתו של רבי אליעזר, שמח על סירובם של חכמים להכריע הלכה מן השמיים, "נצחוני בניי" אמר ודבק גם הוא בהכרעה האנושית.³⁴

לסיכום חלק זה נאמר כי האמונה כפי שהיא מצטיירת במסורת ישראל אינה דוחקת את האדם להתנער מעצמו, היא אינה מבקשת ממנו לסתום את הגולל על שאלותיו, תהיותיו או סברותיו, היא אינה מבקשת להפקיע ממנו את חובת ההכרעה והסמכות. אדרבה! מסורת זו רואה באמונה באלוהים מקור לאמון באדם בעצמו, בכוחותיו, סברותיו, שאלותיו ותהיותיו. היא דוחפת, ואף מחייבת, את האדם להבין את דבר האלוהים בכלים האנושיים שלו ודורשת ממנו להכריע. מקור הסמכות העליון הוא כמובן אלוהים, אלא שאלוהים מתגלה לאדם גם דרך עצמו. כמובן, לא כל דבר שאדם חש ומרגיש הוא בהכרח נכון, ולא לכל רצון יכול האדם לתת ביטוי, והדברים מורכבים מכפי שהוצגו כאן. אולם בפירושו לא ניתן לומר כי מסורת ישראל דוחפת את האדם לזנוח את עצמו למען אלוהיו, כי אם להפך: ישנה דרישה שהאדם יחיה את עצמו למען אלוהיו.

ט. שוויון וחירות כערכים מכוננים באמונה

אין ספק שכאשר אנו מדברים על חירות ועל שוויון מנקודת מבטה של ההלכה אנו נתקלים לא מעט בסתירות למקובל בעולם הליברלי. התורה אומנם עוסקת בחירות דרך האתוס של יציאת מצרים ושחרור מבית עבדים – אולם מדובר בחירות מדינית ולאומית ולא דווקא בחירות הפרט לנהוג על פי תפיסת עולמו. גם ערך השוויון מוצא לא פעם מתנגש עם הנאמר בתורה ובהלכה. בהלכה ישנה העדפה ברורה לישראל על פני הגויים: בצדקה, בתרומות ובמעשרות, לקט, שכחה ופאה; יש אסימטריה מוחלטת בין מעמדם של העבדים הכנעניים לבין העבדים הישראליים ועוד היד נטויה. אולם נראה כי גם בתורה וגם בתפיסה החזו"לית יש מגמות עקרוניות המאפשרות לנו הצצה לעמדה בסיסית המבטאת חירות כאותנטיות וייחודיות לצד שוויוניות המתקיימת בין בני האדם.

המשנה במסכת סנהדרין עוסקת בתהליך בדיקת נאמנותם של העדים שעדותם עלולה להכריע בדיני נפשות, כגון שהיא עלולה להביא למותו של החוטא. כחלק מן התהליך העדים עוברים בדיקה מדוקדקת של טיב העדות ואמינות העדות, ובסופו מתואר מעמד מאיים למדי שבו הדיינים מעמידים את העדים על המשמעות של הריגת אדם ומתוך כאן נוגעים גם בשאלת מהותו של האדם. נשים לב כבר כאן כי חז"ל בוחרים להדגיש בפנינו את הערכים שעליהם נדבר מיד לא ביחס לאדם הנורמטיבי, הפועל על פי רצון האל או החברה, אלא דווקא ביחס למי שחרג מהנורמה החברתית והדתית, דווקא דרך "הרשע".

במעמד הזה אומרים לעדים: "הו יודעין שלא כדיני ממונות דיני נפשות. דיני ממונות, אדם נותן ממון ומתכפר לו. דיני נפשות, דמו ודם זרעיותיו תלוין בו עד סוף העולם, שכן מציינו בקין שהרג את אחיו, שנאמר: 'דמי אחיך צועקים' (בראשית ד, י), אינו אומר 'דם אחיך' אלא 'דמי אחיך', דמו ודם זרעיותיו".³⁵ רוצה לומר, אי אפשר לראות את האדם העומד מולך רק כ"כאן

³⁴ בבלי, בבא מציעא נט ע"ב.

³⁵ משנה סנהדרין, ד, ה.

ועכשיו" אלא בראייה של נצח. יש כאן רמז לעוד רעיון ביחס לצלם האלוהי המצוי באדם. כשם שהאל נצחי גם באדם יש יסוד נצחי שנוכח בו באמצעות יכולתו לקיים את זרעו ואת זכרו אצל צאצאיו אחריו. לאור תובנה זו צומחת אחת הקביעות המרתקות ביותר במסורת היהודית: "לפיכך נברא אדם יחיד, ללמדך, שכל המאבד נפש אחת, מעלה עליו הכתוב כאלו איבד עולם מלא. וכל המקיים נפש אחת, מעלה עליו הכתוב כאלו קיים עולם מלא".³⁶ הרעיון המובא כאן מעמיד בפנינו שוב את העיקרון שעליו עמדנו לעיל בדבר ערך האדם, וכאן גם יש לו נגזרת מעשית ברורה: השמירה על חיי אדם היא ערך עליון, ופגיעה בהם היא מעשה בלתי הפיך!

לשאלה "מדוע נברא האדם יחיד" ישנה תשובה נוספת, עמוקה לא פחות: "מפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחברו אבא גדול מאביך". האדם נברא יחיד כדי להדגיש בפני כל באי עולם שראשית כולם היא ממקור אחד ולפיכך אין לאחד יתרון על חברו. בריאת האדם יחיד צווחת כנגד כל גילוי של גזענות; אין זרע או גזע מועדף, כולם בניו של אדם הראשון. לערך השוויון יש גם משמעות ממשית במציאות: "שלום הבריות". שלום הבריות אינו דבר של מה בכך, הוא היסוד המרכזי המקיים כל חברה ואולי את החברה האנושית בכלל. המאה העשרים הוכיחה מה קורה כאשר בני אדם אומרים זה לזה "אבא גדול מאביך". שלום הבריות הוא הבסיס לאמנה חברתית בין כל באי עולם שלפיה אין מישהו מועדף. אין אדם יכול לטעון ליתר זכויות או משאבים על פני חברו. ואם לא די בכך הרי שבסמיכות לכך מודיעה המשנה עניין נוסף: "ושלא יהו מינים (כופרים) אומרים: 'הרבה רשויות בשמים'". דהיינו, אם היו נבראים בני אדם רבים היה מקום לכל אחד לומר שהוא יציר כפיו של אל אחר. אך מרגע שנברא יחיד, וכל באי עולם מכירים בהיותם צאצאיו, הרעיון בדבר ריבוי הרשויות נופל. בריאתו של האדם מעצבת ומשפיעה על האמונה עצמה: בניגוד לתפיסות המשוטטות באוויר העולם, ולפיהן הדתות מדברות על "נבחרים" או היררכיה הקיימת במציאות בין בני אדם, האתוס שמשנה זו מבקשת להנכיח הוא הפוך.³⁷ אמונה בריבוי אלים, עבודה זרה, מרבה גזענות ואישוויון, אמונה באל אחד שברא את כולם מחייבת התייחסות שווה ליצירי כפיו שנבראו בצלמו.³⁸

³⁶ שם. יש לציין שהבאתי את הנוסח הקדום המצוי בכתבי היד קאופמן, פארמה, מינכן והרצוג, ולא את הנוסח המשובש והמאוחר שחדר לדפוס וילנה, שלפיהם קביעה זו נאמרה על ישראל בלבד ולא על הגויים. בכל כתבי היד הקדומים המצויים בידנו, וכן בנוסח שכתב הרמב"ם בספר ההלכה שלו (משנה תורה, הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להן, יב, ג) לא מופיע זכר למילה "ישראל", אלא זו אמירה חדרשמעית ביחס לכל אדם באשר הוא אדם. **הערת העורך:** אכן במקום שצוין במשנה תורה מופיע "שכל המקיים נפש אחת" ללא תוספת המילה "מישראל", אך בהלכות רוצח ושמירת הנפש, א, טז, מופיע "שכל המקיים נפש אחת מישראל". ואומנם שם ההקשר הוא מצוות "לא תעמוד על דם רעך", ולכן דווקא שם נאמר "מישראל" ולא בהלכות סנהדרין בהקשר של חקירת עדי אדם שנחשד ברצח. להרחבה בעניין שינוי הנוסח במשנה וברמב"ם עיינו במאמרו של א"א אורבך, "כל המקיים נפש אחת..." [סנהדרין ד, ה]: גלגוליו של נוסח, תהפוכות צנוורה ועסקי מדפיסים, תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 268–284.

³⁷ לכאורה הדבר סותר באופן מהותי את תפיסת "העם הנבחר" או "סגולת ישראל" המצויה במסורת ישראל. פסוקים מפורשים מצביעים על כך שאילוהים בחר בעם ישראל מכל העמים. גם ברכת התורה, שאותה אומרים בכל בוקר, מצהירה אמונים לתפיסת עולם זאת: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו". ביטוי חריף ביותר לתפיסת עולם זו מצויה בספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי במאמר הראשון. ריה"ל טוען כי ישראל הם מדרגה חמישית בטבע מעל האדם. מכל מקום, לדעתי אין כאן סתירה, אולם אין זה המקום להרחיב בכך. יש לומר ש"בחירת ישראל" בהגות היהודית אופיינה בדרך כלל בחיוב המצוות, דהיינו בנשיאת אחריות, ולא בקבלת זכויות על פני שאר העמים.

³⁸ לעיון נוסף ראו א"י השל, "גזענות היא כפירה... מהי אלילות? כל אלוהים שהוא שלי אך לא שלך", בתוך: אלוהים מאמין באדם: היהדות, הציונות והצדק החברתי של אברהם יהושע השל, ערך ותרגם ד' בונדי, אור יהודה תשע"ב,

קיומם של ערך השוויון, "שלום הבריות" או "דרכי שלום", מצוי במקומות רבים בהלכה ובהגות היהודית. משום דרכי שלום הושוו עניי עובדי עבודה זרה לעניי ישראל,³⁹ נקבעו תקנות חברתיות שביקשו למנוע קטטה או מריבה בתוך החברה האנושית. למשל, נקבע כי בסדר הקריאה בתורה יעלו כוהן, אחריו לוי ואחרי הלוי ישראל – מפני דרכי שלום. דהיינו לא מפני שאחד גדול מחברו אלא כדי לייצר סדר שלא יביא לידי קטטה.⁴⁰ תכונתו של רודף השלום, היא שלצד ההכרה בעצמי האדם מכיר גם באחר וחי עמו, נותן לו מקום גם בתוך החברה שלו פנימה וגם ביחס לחברות ותרבויות אחרות. השלום נתפס לא כערך שולי שנועד רק למנוע בעיות או מריבות, אלא כערך עליון שאליו התורה מכוונת "כל התורה מפני דרכי שלום היא, שנאמר: 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' (משלי ג, יז)".⁴¹ דהיינו, כל הדרכים של התורה מובילות לפסגה הרוממה של השלום, לפסגה שבה האדם מכיר בעצמו ומכיר גם באחר ובאחרות, ואף רוצה בחיים לצינו. החיים בשלום הם דווקא לצד מי ששונה ממני, ולמרות השוני אני מכיר בערך העצמי היסודי שלו. המלחמה היא בדרך כלל נגזרת של ההבנה שהאחר העומד כנגדי אינו שווה אליי. יש מצבים צודקים למלחמה שהיא במהותה צורך שעה בלבד, כאשר האיוון מתערער עקב מעשיהם הרעים של בני אדם. אולם המטרה היא השלום, ואין שום יכולת להגיע לפסגת השלום מבלי לדגול ולחיות את ערך השוויון, הרואה ערך בכל אחד ואחד מיצרי כפיו של אלוהים.

י. חירות, ייחוד ואותנטיות

האם די לנו בשוויון או בשלום? כפי שכבר כתבתי לעיל, החירות המתוארת בתורה היא חירות שהיא בעיקרה פוליטית. עם העבדים העברי נגאל על ידי שליח של אלוהים מעבודת לחירות ולעצמאות. החירות הדמוקרטית כפי שראינו עוסקת בייחודיותו של האדם וביכולתו לבטא אותה במחשבה, בדיבור ובמעשה. לדעת חלק מההוגים (מיל, על החירות), ההגבלה על החירות קיימת רק כאשר ישנה פגיעה אקטיבית בזולת. לדעת אחרים (ישעיהו ברלין), החירות היא מתן האפשרות לכלל הפרטים לנצל את הפוטנציאל הטמון בהם. ראינו גם גישה הרואה בחירות הפרט דבר שאינו ברמימוש כלל ויש להמירו בחירות הקולקטיב (קלזן). אולם היכן נמצאים הדברים במסורת ישראל? האם ניתן לדבר על חופש דיבור או מחשבה? האם יש בה זיק של קריאה לאותנטיות או למימוש עצמי?

יש לומר שגם כאן ניתן למצוא שורשים לרעיונות הללו במסורת ישראל הנובעת מאמונה באלוהים דווקא. לשאלה מדוע נברא האדם יחידי מופיעה תשובה נוספת בסוף המשנה שבה עסקנו עד כה: "ולא הגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומים זה לזה; ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחברו. לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר, בשבילי נברא העולם".⁴² האדם נברא יחידי לא רק ללמד על יסוד הנצח שלו, לא רק ללמד על מלאותו ולא רק כדי לבסס את ההכרה שכולם שווים, אלא גם כדי לייחד כל אחד מחברו. לכל אחד מבאי עולם יש ייחוד משל עצמו, ייחוד שברגע שנגדע אותו חלילה לא יהיה אחר כמוהו. זו אמירה מלאת הוד ופליאה: כל בני האדם שווים, כל בני אדם באו מאדם אחד ובורא אחד, אבל כל אחד ייחודי לעצמו, יש לו

³⁹ משנה גיטין, ה, ח.

⁴⁰ בבלי, גיטין נט-סא.

⁴¹ שם, נט ע"ב.

⁴² משנה סנהדרין, ד, ה.

משמעות וערך מוסף אחר שאין לחברו. איבוד אדם יחיד היא איבוד עולם מלא מכיוון שאין עוד עולם כזה, אין לו תחליף שכן הוא ייחודי.

השאלה היכן האדם חייב לשאוף לשוויון והיכן הוא חייב לשאוף לחירות עולה כאן בכל הדרה. אלוהים טבע את כולם באותה מטבע, לכן לכולם פוטנציאל שווה ואף חובות שוות. השוויון מבטא את הצד שבו האדם הפרטי מחויב לאחר והחברה מחויבת אליו. החירות היא השינוי והייחוד, ההכרה בריבוי הקיים בין בני האדם ובמקום שיש לתת להם, "כשם שפרצופיהם שונים כך דעותיהם שונות".⁴³ אסור שערך השוויון בזכויות ובחובות של הפרט יטשטש את הייחודיות שלו, את יצירתו העצמאית, את עולמו האישי של כל אחד ואחד – שאם לא כן אנו עלולים ליפול לבור שממנו הזהיר ישעיהו ברלין "בינוניות מחשבתית". מרתק לראות שדווקא אמונה בא'ל אחד מבססת את התובנות בדבר הייחודיות והשוויון בין בני האדם. גדולתו של א'ל לווהים מתבטאת בכך שכולם שווים וגם כולם ייחודיים, ומה שמאפשר זאת הוא הפלא שבמעשה האלוהי המסוגל להכיל בעצמו הפכים בעת ובעונה אחת.

יא. פלורליזם ואמונה מונותאיסטית

נקודה אחרונה שברצוני להתעכב עליה מעט היא הפלורליזם, חופש הביטוי, המחשבה והדעה שעליהם הכריזו מיל וברלין כמבצרים של חירות שאסור לחברה או לשלטון, יהא אשר יהא, לפלוש אליו – האם ערכים אלה ילכו יחדיו עם אמונה בא'ל אחד? לכאורה א'ל אחד היינו אמונה אחת, תפיסת עולם אחת לגיטימית, וריבוי אלים שווה לריבוי דעות או לריבוי אמונות ותפיסות עולם. ברצוני להתייחס לנקודה זו בקיצור:

ראשית, המדיום שבאמצעותו המסורת היהודית עוברת לדורותיה הוא המחלוקת. אין דף גמרא שאין בו מחלוקת. ההלכה רוויה במחלוקות כמו גם ההגות היהודית. המדיום הזה הוא קריטי משום שהוא מותיר את הרושם שדבר ה' אינו מתפרש באופן אחיד: "אחת דיבר אלוהים שתיים זו שמעתי".⁴⁴ מרגע שהדברים יצאו מעולמו של אלוהים לעולמו של האדם הם נתונים לפרשנות ומכיוון שכך גם למחלוקת. באלוהות הכול אחד, ובמציאות האנושית האחד הזה מתחלק לגוונים שונים. האם אין מדיום פלורליסטי מזה? האם אין בכך דבר המבטא יותר מכל את החירות הפרשנית, את הייחודיות האישית של כל אחד ואחד ואת המקום שיש לתת לדעות שונות במרחב הדתי והציבורי? האם יסוד זה אינו מקיים את חירות המחשבה, הביטוי והדיבור שעליהם מדברים מיל, הובס, ברלין ואחרים? התלמוד הבבלי יודע לספר על הדחתו של נשיא ישראל רבן גמליאל, שהנהיג את חכמי ישראל בתקופת יבנה מייד לאחר חורבן בית שני. הדחתו התבצעה משום שתלמידי בית המדרש לא השלימו עם "סתימת הפיות" שהנהיג רבן גמליאל כנגד רבי יהושע. התלמוד אינו חוסך במילים ומספר שביום שבו הודח רבן גמליאל התווספו בבית המדרש כמה מאות ספסלי לימוד.⁴⁵ ומדוע? כדי להדגיש את הצרה הגדולה שבהצרת המחשבה. ההלכה אומנם נדרשת להכרעה שלעיתים באה בצורה של איזון בין הדעות השונות ולעיתים נובעת משיקולים שונים המצריכים לבחור צד, אך אין בהכרעה איבוד של היסוד הפלורליסטי, אלא הבנה שבעולם המעשה יש להגיע לנקודה הכרעה מסוימת. ובכלל מכלול הדעות, גם הדחיות תמיד נשמע בבית המדרש!

⁴³ בבלי, ברכות נח ע"ב.

⁴⁴ תהילים סב, יב.

⁴⁵ בבלי, ברכות כח-כט.

כשמעמיקים בבסיס הרעיון הפלורליסטי הזה, מניין הוא, מגלים דבר פלא. אנו מגלים שהתפיסה על האל האחד לא די שאינה מולידה בהכרח השקפת עולם אחת נוקשה, אלא היא מולידה מגוון עצום של תפיסות והשקפות עולם: "בעלי אסופות" (קהלת יב, יא) – אלו תלמידי חכמים שיושבים אסופות אסופות ועוסקים בתורה: הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלים והללו מכשירין".⁴⁶ הקוד הגנטי של התורה הוא מחלוקת, ועל כך המדרש שואל: "שמה תאמר, היאך אני לומד תורה מעתה?", והוא עונה: "תלמוד לומר: כולם נתנו מרועה אחד" (שם) – איל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב: 'וידבר אלוהים את כל הדברים האלה' (שמות כ, א)".⁴⁷ הריבוי בתפיסות העולם אינו ריבוי אלים, במקום זאת מוצעת תפיסה אחרת עמוקה יותר: "אף אתה עשה אוזנך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי המטמאים ואת דברי המטהרים, את דברי האוסרים ואת דברי המתירים, את דברי הפוסלים ואת דברי המכשירים".⁴⁸ המחלוקת או הסתירה אין פירושה ריבוי ישויות פרסונליות אלא ריבוי הצדדים של "האמת האלוהית" שיש צורך של ממש להטות אוזן ולפתוח את הלב אליהם, ועל כולם נאמר: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים".⁴⁹ אחדות האל מולידה את ההבנה שהוא המקור של הכול, ולכן "אין לך דבר שאין לו מקום".⁵⁰ ברור שמצופה מהאדם ללכת אחרי הדעה שעומה הוא מסכים ומזדהה, אולם ההכרה שהדעה החלוקה עליו מקורה גם היא מאותו רועה מחייבת אותו להתייחס אליה בכבוד ולהביא אותה בחשבון במכלול השיקולים שלו. פלורליזם אין משמעו שאין לאדם דעה שהוא תומך בה ולוחם למענה, אלא שיש לו דעה אבל הוא מעצב אותה תוך שיח ומפגש גם הדעות החלוקות עליו.

בית הלל המשיכו לחלוק על בית שמאי ולהפך, אף שנאמר על שניהם: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים",⁵¹ שכן לכל אחד מהבתים הייתה עמדה והוא לחם עבודה, אולם ההלכה נפסקה כבית הלל דווקא משום "שהיו נוחים ועלובים ומקדימים דברי בית שמאי לדבריהם".⁵² בית הלל הבינו לעומק את הרעיון הפלורליסטי ולפיו יש להם עמדה, אולם העמדה שלהם נאמרה מתוך המכלול ולא כשלעצמה באופן מנותק.

יב. שיח של חובות ושיח של זכויות

מבלי שנפתח כאן את הנושא ביתר אריכות רק אזכיר כי הערכים השונים שעליהם דיברנו מקבלים ביטוי ביהדות דווקא בצורה של חובות או אחריות ולא בצורה של זכויות. הווה אומר, הזכות לחיים אינה מנוסחת כזכות של הפרט אלא כחובה של החברה כולה לדאוג לכך שלא יפגעו בחייו של אדם, בדמות האיסור "לא תרצח" ובחובה לקבל אחריות על חיי אדם בדמות המצווה "לא תעמוד על דם רעך". כך גם הזכות לשוויון מנוסחת באמצעות כמה מצוות המדגישות עיקרון זה כחובות חברתיות: מצוות השמיטה והיובל, עבד עברי, מצוות השבת המשווה את המנוחה בין כל השכבות הסוציאליות שבחברה ועוד. "כבוד האדם" מתבטא באמצעות הכלל המפורסם "גדול

⁴⁶ בבלי, חגיגה ג ע"ב.

⁴⁷ שם.

⁴⁸ שם.

⁴⁹ בבלי, עירובין יג ע"ב.

⁵⁰ משנה אבות, ד, ג.

⁵¹ בבלי, עירובין יג ע"ב.

⁵² שם.

כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה"⁵³. הזכות לקניין באמצעות האיסורים המפורשים על גזל וגנבה, השבת אבדה, ועוד היד נטויה. על כל פנים, ראוי לעמוד על כך שלתאוריה הגבוהה שתוארה לעיל יש ביטוי מעשי וממשי במציאות באמצעות חובות ואחריות שהתורה מטילה על קהל מאמיניה.⁵⁴

יג. סיכום

במאמר זה ביקשתי להראות שרבים מעקרונות היסוד של העולם הליברלי והדמוקרטי אינם סותרים בהכרח את האמונה באלוהים דרך הפריזמה של מסורת ישראל. התאולוגיה היהודית, כפי שהראיתי, בקצרה אומנם, אינה מבקשת לאפס את האדם, להפקיע ממנו את חירותו, את ערכו או את האמון בו. האמונה אינה מצטיירת ככלי לדיכוי הקולות האנושיים הפורצים אלא להפך: האמונה באלוהים על פי מסורת ישראל מלמדת את האדם את ערכו, מלמדת אותו שאלוהים נותן בו אמון ומצפה ממנו למענה. הראיתי כיצד דווקא האמונה בא"ל אחד מעודדת את האדם לחשיבה עצמאית, לדרישת הצדק אפילו כלפי אלוהים, לעידוד הייחודיות של כל איש ואיש. הראיתי כיצד האמונה באלוהים מתעבת את התפיסה הגזענית, וכיצד דווקא תפיסה זו מניחה את היסודות לשוויון שהתפתח כל כך בעולם שלנו. לבסוף הצבעתי על היסוד הפלורליסטי כעמוד בבסיס ההווה של מסורת ישראל.

יהיה זה שקר לומר כי ישנה זהות בין היהדות ויסודות האמונה שהיא מציבה לבין ערכים ליברלים ודמוקרטיים של ימינו. אולם יהיה זה שקר לא פחות גדול לומר כי שניים אלו לא יכולים לדור בכפיפה אחת. שכן רבים מן היסודות הראשוניים של הליברליזם מצויים עמוק באמונה היהודית ובתורת ישראל. רבים מיסודות אלו לא התפתחו ביהדות כפי שהתפתחו בליברליזם, אחרים מותרים אותנו במבוכה וללא מענה ברור. אולם מטרת מאמר זה הייתה להראות שהגשר קיים ואנו לא חייבים לבחור בין תהומות. נכון וראוי לשהות בשאלה ובדילמה ופעמים להראות שאין באמת דילמה, מותר גם להכריע ולהיות מודע למחיר – וכאלו הם החיים, תנועה על ציר רב ממדי. טענתי היא שהאמונה באלוהים בכלל והאמונה היהודית בפרט מודעת לכך באופן מובהק ונוקב! לפיכך האמונה באלוהים היא המחוללת את האמון באדם והיא זו שעשויה למגר את תופעות הגזענות והשנאה ולאפשר קיום של שיח סבלני ופלורליסטי.

⁵³ בבלי, ברכות יט ע"ב.

⁵⁴ עוד על עניין זה ראו בהרחבה בספרו של הרב י' ברנדס, יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש, ירושלים תשע"ג.