

תורת הארץ, תורת חוץ לארץ

יואב שורק (שלזינגר)

א. חוסר רלוונטיות

תינוק הנולד בדור הזה לעם ישראל הוא עוד חוליה בשושלת ארוכה של נושאי לפיד הבחירה בזהות היהודית. אך הלפיד הזה, בהגיעו לתינוק שלנו, שוב אינו מושך אותו ומלהיב אותו. חייבים כמובן לכבד את היהדות, שאם לא כן נימצא מביישים את אבותינו בקביעה שעמלם היה לשווא, ושמלחמתם היתה חסרת שחר. אך הרלוונטיות שלה ויכולתה להאיר את החיים ולתת להם כיוון בשלהי המאה העשרים – אלה הם היום נחלתם של "דתיים" בלבד, אנשים השבויים בקונספציה נושנה.

אמת – תפיסת חוסר הרלוונטיות נובעת גם מבורות ומדעות קדומות רווחות, שמניעים אותן פחדיה של העילית התרבותית החילונית-אשכנזית של ישראל. אך אין זו התמונה כולה: גם מאפייניה הבסיסיים של המסורת עצמה, המבטאים את תפיסת עולמה ואת עקרונותיה, מחזקים את טענת חוסר הרלוונטיות. המאפיין הבולט ביותר של נאמני המסורת ("הדתיים") כיום הוא, שיש בעולמם מימד נוסף: הם שותפים עם החילונים בעולם החול, וככל שהשיתוף עמוק יותר כך גם התפיסות הערכיות המשותפות רבות יותר. אך בצדו של עולם החול מתקיים עולם הקודש – מערכת של מצוות ואיסורים, שגם אליה הם מחויבים.

בזרותם של שני העולמות זה לזה ניתן לחוש לעתים דווקא כאשר יש נגיעה, או יותר נכון התנגשות, ביניהם. דרך ניהולה של חברת אל-על נחשבת עניין חילוני לגמרי – בתפיסתם של דתיים וחילונים כאחד; אך טיסה בשבת היא נגיעה של החול בתחומי הקודש. גם אם דתיים רבים יאמרו שאל-על תרווה יותר אם לא תטוס בשבת, ויביאו מקורות רבים מן המסורת לחיזוק תפיסתם, מכל מקום אין הם רואים בסוגיית הטיסה בשבת הזדמנות לתרום את תרומתה של המסורת לשיפור רווחיותה של חברת אל-על. אין כאן אלא התנגשות חזיתית בין שני עולמות – התנגשות שעדיף למנעה. ברור לכאורה, שאין לתורה מה לתרום לאותו עולם-חול, אשר דווקא סביבו התרקמו ערכיה של החברה בישראל, כפי שעוצבה על ידי הציונות החילונית.

המאפיין השני נוגע למצוות עצמן – "מרחב המחיה" של ערכי המסורת, מרחב שהוא במובנים רבים עולם טכני. ראיית עולם המצוות כעולם טכני מתבטאת גם בכינוי מקובל לשמירת מצוות – "עמידה בדרישות ההלכה", משל היתה ההלכה מכון תקנים בעל דרישות קפדניות ומפורטות. על פי רוב, ככל שאנשים או חברות מגדירים עצמם כ"חזקים" יותר מבחינה דתית, הם תופסים את ההלכה כטכנית יותר.

טכניות זו קשורה קשר אמיץ בתפיסה, שלפיה מטרת קיום ההלכה היא תיקונם של עולמות עליונים, שאין אנו מקבלים מהם משוב ברור, ולפיכך השכל הישר אינו יכול להדריכנו במלאכת התיקון, ואנו נזקקים לדבקות בדיוקנות טכנית. כאן אנו מתוודעים למאפיין השלישי: המצוות לא נועדו להשפיע על העולם שבו אנו חיים. תחום החול הוא עולם לעצמו והמצוות נאבקות עמו, במידה רבה, על שטחי מחיה. לדוגמה, מידת דבקותו של אדם עשויה להימדד על פי האופן שבו הוא מחלק את זמנו ואת כספו ל"מטרות חול" ול"מטרות קודש", והחינוך הדתי לצורותיו השונות מכוון לחזק אצל ילדים ובוגרים כאחד את הבחירה במטרות הקודש. התשובה המקובלת לשאלה, האם מטרת קיום ההלכה היא שיפור העולם בו אנו חיים, או שמא עולם זה הוא רק תחנת מעבר (מוזנחת במקצת) לעולם הבא, היא תשובה עמומה וחסרת החלטיות. גם אלה הרואים במצוות דרך לתיקון העולם, אינם מתכוונים לתיקון באותו מובן שבו מציאת תרופה חדשה מקילה על החולים; הקשר בין ההלכה ובין המציאות הוא קשר עקיף. הקב"ה מברך אותנו משום שאנו מקיימים את מצוותיו. המצוות הן "אינטרס" שלו, והעולם הזה הוא אינטרס שלנו (או של אלה מבינינו שטרם הבינו "כי הכל – בעולם הזה – הבל").

ומכך מגיעים למאפיין נוסף וחשוב של הדתיות כיום: הצייתנות, המחויבות לפעול על פי הוראותיו של הבורא. ההגדרות הישנות של "אדוקים" מול "חופשיים" נתפסות כמינוח לגיטימי גם בעיני האדוקים עצמם, ומדגימות את העניין. האדם הדתי, בניגוד לרטוריקה חרדית פופולרית, אינו רואה את עצמו בן חורין אלא מחויב; לא רק לבורא, אלא גם למסורת ולרבנים. החינוך הדתי דן רבות בשאלה, כיצד לחנך לנאמנות ולצייתנות, ופחות בשאלה כיצד לחנך לפתיחות וליצירתיות. בהתבוננות מבפנים עולה כי הבעיה העיקרית איננה המחויבות לרצון הבורא, אלא האופי המסגרותי שהמחויבות הזאת מקבלת: אין אני מחויב לעיקרון בלבד, אלא לדפוס מדויק של התנהגות. מחויבות זו קיימת גם כאשר שכלי הישר מתקומם – בטענה שהערך המבוקש אינו מתקיים במקרה זה דרך המסגרת.

המאפיין החמישי והאחרון הוא היחס בין הכלל לפרט. העברת המוקד מהעולם הזה אל העולם הבא מעבירה את המוקד מן העם או האנושות אל היחיד. גם ההלכה, מוקד החיים של היהודי הדתי, מתמקדת בפרט ובהתנהגותו. אין לגזור מכך, שהמגזר הדתי בחברה הישראלית נוטה בפועל להתמקדות בפרט. להפך: הסגידה לפרט בתרבות המערבית לא חדרה לעולם הדתי והוא מהווה מבצר של אחריות קהילתית, חברתית ולאומית. יותר מכך: הציונות הדתית יצרה שינוי משמעותי בדגשים הערכיים והעמידה במרכז עולמה את הכלל. אך גם בקרבה לא השתלבה עד היום תפיסה זו בצורה אורגנית בתוך החיים הדתיים. דוגמה לדבר היא האופן שבו מתבטאת הציונות הדתית בחיי הכלל: האמירה הדתית היא שלילית ונקודתית, בנוסח "הישמרו מפגיעה בערך פלוני". אין בצדה תפיסה אלטרנטיבית כוללת ואין ניסיון לתפוס עמדות מפתח במנהיגות הבכירה בישראל, זו העוסקת במדיניות, בביטחון, בכלכלה ובמשפט.

כל המאפיינים הללו הופכים את מסורת ישראל לתורה שאינה רלוונטית לשאלות הגדולות שהחברה הישראלית שואלת כיום. תורה הרואה בעולם החול עולם שאין לה מה לומר עליו, והעולם האלטרנטיבי שלה – עולם הקודש – אינו מתיימר להשפיע ישירות על העולם הזה, אינה יכולה להיות רלוונטית. אם נצרף לכך את המחויבות למסגרות ולסמכויות, ולהלכה שעיקרה עמידה בדרישות טכניות – לא יקשה להבין מדוע נמוך כל כך כוח המשיכה של מסורת ישראל בארץ, שבה, לכאורה, היה עליה להיות הגורם הדומיננטי ביותר.

ב. גורמים

אולם כל המאפיינים שנמנו לעיל עומדים בניגוד לתפיסות היסוד של אמונת ישראל, ולאופן שבו נתפסה התורה דורות רבים. אף בדורות אלה, רבים וחשובים בתוך המערכת הדתית רואים באפיונים אלה תוצאה של חולשה או של פגם בעל הצדקה היסטורית. מה, אפוא, יצר את התמונה הקיימת היום של החיים לאור המסורת?

תמונה זו נוצרה ממכלול גורמים. מבחינה היסטורית קל, כמובן, להצביע על שינויים מפליגים, שהמסורת לא הצליחה להתמודד עמם אלא בבריחה למחוזות האירלונטיות: ההשכלה והאמנציפציה, הטכנולוגיה המודרנית והשלכותיה החברתיות, וכן הצלחת הציונות החילונית. אך השאלה האמיתית אינה מה הם הגורמים אשר השפיעו על המסורת בכיוון זה, אלא מה הגורמים שמנעו ממסורת איתנה ומגוונת, בעלת כוחות אדירים, להגיב באופן אחר, תגובה שתצליח להשליך את עקרונות היסוד של אמונת ישראל על המציאות החדשה – כפי שהיטיבה לעשות בעבר לנוכח אתגרים גדולים, דוגמת חורבן הבית?

יכולתה של המסורת בדורות האחרונים להגיב תגובה בעלת ערך לאתגרים חדשים היתה מוגבלת. חתימת התלמוד וניתוקה של מסורת הסמיכה¹ קיבעו את התפתחותה של התורה שבעל פה, לטובת היכולת לשמר את היהדות במשך דורות הגלות הארוכים. נותרה אמנם חיוניות רוחנית גדולה ונוצרה ספרות ענפה בכל תחומי ההלכה והאגדה באלף וחמש מאות השנים שמאז ועד היום, אך זאת רק בתוך תחומים מוגדרים. אלא שבעידן המודרני, לשם התמודדות עם אתגרים חדשים ומקיפים מאוד, היה צורך בכלים של מסורת חידוש וסמכות חידוש, שאינם קיימים בפועל מאז חתימת התלמוד. יתר על כן, בקרב היהודים צצה ועלתה תפיסה דתית לא־מחויבת, שהושפעה מהנצרות – הלא היא הרפורמה – והיא הביאה ליצירת מנגנוני הגנה חזקים של התנגדות לשינוי ולסכנותיו, מנגנונים שהביאו לעולם את הזרם המוכר היום כ"אורתודוקסיה", אשר סיגלה לעצמה תפיסה הגנתית במיוחד.

אך ישנו גורם נוסף, חשוב מאוד ומוכר הרבה פחות, אשר ניתן לכנותו: תורת חוץ לארץ. הכוונה היא לתפיסת עולם ייחודית, שחכמי ישראל בנו במודע ושלא במודע במשך דורות רבים, תפיסה העומדת בסתירה לרבים מעיקרי האמונה הישראלית. תפיסה זו מילאה במשך תקופה ארוכה תפקיד חיוני בעיצוב החיים

היהודיים, במקביל לתפיסות המקוריות של אמונת ישראל ולעמים אף במקומן. תורת חוץ לארץ הצליחה לעשות את התורה לרלוונטית במשך דורות רבים, שבהם היה צורך להחזיק עם שלם מחוץ לחיים ההיסטוריים. אך כיום הפכה תורת חוץ לארץ למכשול עיקרי לרלוונטיות של אמונת ישראל לדורנו. חלק מתורת חוץ לארץ נוסח במפורש; חלק נכבד אחר אינו אלא העדפות עממיות וגישות נפוצות להלכה, המהוות עמודי יסוד בחיים הדתיים של ישראל כיום, אף שאין להן כל גיבוי בספרות. תכונתה זו של תורת חוץ לארץ, וכן קיומה במקביל למסורת התורנית המקורית ובהרמוניה מסוימת עמה, גורמות לעמימות ולחוסר המודעות לקיומה. כדי לתאר באופן ברור ומקיף את תורת חוץ לארץ יש לעמוד, ראשית כל, על היסודות המבדילים בינה ובין תפיסת המסורת הישראלית המקורית: תורת הארץ.

ג. אמונה

כדי להבין היטב את מהותה של אמונת ישראל, עלינו להסיר במידת האפשר את המסננות שדרךן מגיע אלינו מסר האמונה, את העטיפות הדתיות וההיסטוריות הנוכחיות, ולהתבונן באמונה עצמה. לשם כך נעיין בדבריו המאלפים של הרמב"ם, שבהגדרות האמונה שלו התמקד במונחתיאיזם הטהור, אך כשתיאר את העבודה הזרה העמיד את מוקד המאבק נגדה על מישור אחר לחלוטין:

בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור, ואנוש עצמו מן הטועים היה; וזו היתה טעותם: אמרו: הואיל והאלהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם, ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו, ראויין הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד; וזהו רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו, כמו שהמלך רוצה לכבד העומדים לפניו וזהו כבודו של מלך.

כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להן קרבנות ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחוות למולם כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה, וזה היה עיקר עבודת כוכבים, וכך היו אומרים עובדיה היודעים עיקרה, לא שהן אומרים שאין שם אלוה אלא כוכב זה.

הוא שירמיהו אומר: "מי לא ייראך מלך הגוים כי לך יאתה, כי בכל חכמי הגוים ובכל מלכותם מאין כמוך. ובאחת יבערו ויכסלו מוסר הבלים עץ הוא". כלומר הכל יודעים שאתה הוא לבדך, אבל טעותם וכסילותם שמדמים שזה ההבל רצונך הוא.²

מהותה של העבודה הזרה היא אם כן התפיסה, שיש מתווכים בינינו ובין הבורא. זוהי "הטעות הבסיסית"³ של האנושות: המחשבה שיש כוחות שונים המעניקים הגנה, פריון או הצלחה – כוחות שאינם מקור החיים עצמו. אין זה משנה אם מדובר באל זר עשוי כסף וזהב, או בכסף וזהב עצמם: המחשבה שיש בכוחו של דבר מה להעניק חיים בעולם, שיש דבר מה, מלבד הקדוש ברוך הוא, שראוי להשתחוות לו ולשעבד לו את הנפש על מנת לזכות לתגמול – היא עבודה זרה.

יש לשים לב: אין כאן המרה של אלילים מסוג מסוים בשלטונו הלא-סובלני של אל אחד, אחר. האל האחד הישראלי אינו אחר, אינו זר,⁴ כי הוא מקור החיים, ולא דבר מה בחיים: הוא אינו בר הגדרה. בלשונם של חכמי ימי הביניים שלנו הוא קרוי "הבלתי בעל תכלית", ובלשון המקובלים "האינסוף ברוך הוא". הקשר בין האל והחיים באמונה הישראלית הוא אם כן בלתי אמצעי ומהותי.

מכאן מובנת מרכזיותם של החיים באמונת ישראל. לכן גם אין אמונת ישראל מתפשטת בעולם כמין מסר, כמין כתב קודש שהוגה דעות מכנס סביבו מאמינים; אמונת ישראל יכולה להתגלות רק בחיים, ודווקא בחיי אנוש, ועוד יותר בחיי אומה שלמה. רק קיומה של אומה שלמה, העובדת את ה' לבדו, וממילא חווה בפועל את האיחוד הגמור שבין קידום שאיפות החיים – ההתפשטות, הצמיחה והרווחה, ובין המוסר ותיקון עולם, מעמיד את האמונה כאלטרנטיבה לפני האנושות. רק מצב כזה יכול לשבור את התפיסה המקובלת, שלפיה שאיפות פרטיקולריות וכל שאיפות העולם הזה מנוגדות בהכרח לשאיפות אידיאליסטיות. ואכן, באמונת ישראל התגלות ה' בעולם היא הציר שסביבו נעה ההיסטוריה כולה. הזירה להתגלות זו איננה מערה שוממת מחוץ לציביליזציה, אלא חייו של עם שלם, העומד במרכז ההיסטוריה והתרבות תמיד. האמונה צומחת בתוך

התרבויות הגדולות של מסופוטמיה ומצרים, והיא מציבה מולן אלטרנטיבה של תרבות שלמה.

הברית שבין הבורא לעם ישראל היא ברית שתכליתה לאפשר את מימוש התגלות הבורא בעולם, והתנ"ך כולו עסוק בסוגיה זו. המצוות כולן הן חוקה לאומית לחברה שבה יכול לשכון הבורא, ואי שמירתן מביאה להסתלקות שכינה זו מישראל, וממילא לאובדן החיים הלאומיים.

ד. תיקון עולם

באמונת ישראל מטרתו של העולם נתונה בו עצמו, והיא הבאתו לתיקון ולשלמות. במצב זה לא רק העוולות המוסריות יתוקנו, אלא גם סתמיותו של העולם תיעלם: כוחו של האינסוף יתגלה בתוך הסוף, והמעשים אשר ייעשו תחת השמש יהיו תכלית לעצמם. המקרא אינו בורר במינוחים ובמשלים להדגמת האחדות בין שמים וארץ שתושג בעולם מתוקן: ישראל (המייצגים את האנושות החפצה בתיקון) ואלוהיו מתוארים בהקשרים שונים כזכר ונקבה, שפירודם הוא בדידות נוראה ואיחודם ארוטי ומסעיר.

חשיבותה של ההתמקדות בתיקון העולם הזה ברורה: כל עוד שלטת תפיסה שלפיה יש לממש את האמת במקום אחר – בעולם אחר, ושהעולם הזה איננו חשוב כשלעצמו – אין האמונה כוח המפרה את החיים והיא אינה רלוונטית לשאלות שהאנושות טרודה בהן. ההתרכזות בעיסוק בעולם הזה פירושה נטילת אחריות, והיא מעידה על אמונה אמיתית, העומדת תדיר במבחן.

זהו חידוש מוסרי, שעד היום הזה לא מוצה במלואו: היהדות עצמה גלתה מביתה הלאומי ושוב לא יכלה להמשיך ולנסות לממש את אמונתה. הנצרות, שבהפרדותה מהיהדות העתיקה שמרה רק על חלק מתכניה, הקפידה לעקר את עניין תיקון העולם ואת היחס לעולם המעשי בכלל. כפי שנראה לקמן, גם תורת חוץ לארץ צמצמה את מקומו של האידיאל הזה ביהדות, אם כי הוא נשאר ושומר.

היוצא מכאן הוא, שהפעולה האנושית המכוונת לשיפור המציאות היא עצמה הפעולה שהאמונה דורשת, היא מה שאלהים דורש מעמנו. אין כאן סתירה בין ערכי אנוש לערכי שמים, אלא להפך – הצבת ערכי האנוש כערכים שמקורם בשמים. יותר מכך: לפי האמונה, התבוננות עמוקה במציאות היא התבוננות

בערכים שטבע בה הבורא. השקפת האמונה היא השקפה המכבדת את המציאות ולומדת ממנה, בעוד שהשקפות הרואות בעולם מקום הסותר ערכי שמים, אינן יכולות ללמוד ממנו דבר בעל ערך מוסרי.

מאפייניה של תורת הארץ מבטאים היטב את תפיסת העולם העומדת מאחוריה. עיקר תורת הארץ הן המצוות. אך אלו הן מצוות בעלות משקל סגולי שונה ומשמעות שונה מאלו של המצוות בתורת חוץ לארץ: בראש ובראשונה הן חוקה חברתית. הן נאמרות לרבים כחלק מברית לאומית, והעונש עליהן הוא תמיד לאומי (הרחקת השכינה מישראל, או עצירת המטר) או בעל הקשר לאומי (למשל, כפרה על מצב שבו "נעשתה התועבה הזאת בישראל" או ענישה כדי ש"כל העם ישמעו וייראו").⁵ מן המקרא ברור, שהמצוות נועדו לקיום דווקא בהקשר של עם ישראל כשהוא על אדמתו; קיום המצוות בגלות אינו חלק מן הברית שבין הבורא לישראל, ואף אין בו כדי להביא למימוש המטרות המוסריות של המצוות.

אלו הן מצוות הפועלות על החיים ומתייחסות אליהם, ואינן יוצרות תחום עצמאי של "חיי קודש". חיי החקלאות והכלכלה, הבית והלבוש, יחסי האנוש והמשפט – אליהם מתייחסות רוב המצוות. אמנם, יש גם כמאתיים מצוות פולחניות – אך אלה מרוכזות בבית המקדש ובפעולתו. בית המקדש אינו אלטרנטיבה לחיים אלא השלמה להם – אתר שבו מתקשר העולם הזה עם מקור חייו, אתר שממנו באה הברכה לגורן וליקב, למשפט ולמלכות. חכמינו מספרים לנו, שחלונות המקדש היו מתרחבים כלפי חוץ; ללמדנו שמקדש זה אינו יונק את החיים מן החוץ כמין חור שחור, כמקובל בתרבויות אליליות, אלא להפך: מעניק חיים לעולם.⁶

כל עיסוקו של המקרא, שאיפתו, השכר והעונש שבו – כולם מכוונים לעולם שבו אנו חיים. לא קיים בו המושג "עולם הבא" ויש בו רק התייחסויות מעטות ושוליות לחיים שאחרי המוות. בעולם שהיה רווי פולחני מוות, בעולם שהעיסוק בעולם המתים נפוץ בו, העמידה התורה את התפיסה המרכזית הברורה של תיקון החיים, תיקון העולם, והשגת יעדים בתוך החיים האלה, אשר גם אם הם קצרים ליחיד – הם נצחיים לאומה.⁷

חשוב עוד יותר מכך לציין שבתורת הארץ אין למצוות אופי טכני גרידא. הדיוק אכן חשוב במצוות רבות; אך דיוק זה הוא כדיוקו של האומן, דיוק המבטא שאר רוח ואחריות, ולא דיוק של ראיית הממד הטכני כעיקר. הדמויות המוצגות לפנינו בתנ"ך ובספרות התלמודית כדמויות מופת מתוארות כדמויות שהצליחו ליישם בחייהן את תפיסת האמונה במעשי גבורה או חסד, ולא בדיוק במצוות.

זאת משתי סיבות: ראשית, ערכן העיקרי של המצוות הוא כחוקים, כנתיב לרבים, ולא כאמצעי התעלות ליחידים. אלה מתעלים בזכות איכויות המפותחות על ידי האמונה הישראלית עצמה. ושנית, אופיין של המצוות עצמן אינו טכני כלל, וצדקתן של אדם אינה נבחנת על פי הביצוע הטכני. המערכת המצוותית של תורת הארץ קובעת אמנם גם את מבני השלטון, ממלכות ועד משפט; אך אין עיקרה הכפיפות למסגרות גם כשאינן מיישמות כלל את הערכים שלשםם נקבעו, כפי שתורת חוץ לארץ גורסת. כל תוכחות הנביאים הן קריאה לערכים מוסריים ברורים, והתביעה ליישומם – לתיקון העולם – היא על פי רוב קריאה לפעולה נגד המקובל בחברה ונגד המסגרות השולטות.

ה. ניתוק

מתיאורנו עולה בבירור מה רבים כוחות הנפש הנדרשים למימוש אמונת ישראל. על מקבלי הברית להיות בוגרים, בני חורין וחזקים כדי שלא יתפתו לעבודה הזרה ולנוחות הקיומית והמוסרית שהיא משלה בהן את מאמיניה. ואכן, המקרא מתאר את ישראל זונח את הבורא, כמאמר הנביא: "אותי עזבו מקור מים חיים, לחצוב להם בארות, בארות נשברים אשר לא יכילו המים"⁸.

כך הולידה קריסת הברית את החורבן. אך חשוב לזכור: מסורת ישראל אינה מקבלת את התפיסה שלפיה חורבן הישות הלאומית פתח לפני עם ישראל הזדמנות מיוחדת במינה לתחייה תרבותית מחודשת. גם אם ביקש לו רבן יוחנן בן זכאי את יבנה וחכמיה, כדי שהאומה תשרוד בשנות גלותה הארוכות – אין הכוונה שצד זה של החיים הישראליים, התורה והאמונה, נותר בלתי פגוע. "כיון שגלו ישראל ממקומן – אין לך ביטול תורה גדול מזה"⁹, אומרים חכמינו. גלות ישראל היא ביטול התורה, חורבן האמונה, חילול השם. אכן, חורבן הכוחות הפיזיים מפנה מקום לפיתוח הרוח; אך אינו לה לרוח זו. זוהי רוח של פירוד, רוח של סתירה בין העולם הזה לעולם הבא, בין מקור החיים למקור האמת.

היהדות, כאמור, שמרה על תפיסתה היסודית. אך הצורך בבניית סדרי חיים שיאפשרו שימור לאומי לתקופה ארוכה בתנאי גלות הוליד תפיסות השונות מן האמונה הישראלית המקורית. תפיסות אלה, הבנויות על הבחנה בלתי פוסקת בין המצוי לרצוי, הן אותה "תורת חוץ לארץ", וביטוייה שזורים בספרות

התורנית לכל אורכה. רוח בהם הביטוי "בזמן הזה", לעומת "בזמן שבית המקדש היה קיים", ואף הביטוי "עולם הזה" שעיקר כוונתו לתקופת החורבן.¹⁰ הבחנה זו סייעה ליהודים לשמור על תפיסת היסוד הישראלית, ובמקביל להתנהג לפי תפיסה אחרת. הבעיה היא שהיום, כאשר בא הזמן לשוב אל תורת הארץ, מוצאים עצמם נאמני המסורת דבקים בתורת חוץ לארץ עד כדי כך שאינם מכירים בהיותה תורה חלקית ובעייתית. העמימות הזאת והטשטוש הזה מקשים עליהם להבחין בהבדל שבין תורת חוץ לארץ לתורת הארץ, ואינם מאפשרים לעם ישראל לשוב בארצו לחיים מלאים.

התוכן הממשי של אמונת ישראל הוא כאמור לעיל מערכת המצוות. אך מערכת המצוות הזאת מאבדת את משמעותה עם היציאה לגלות: מראש נועדו המצוות להתקיים בארץ, ותכליתן לבנות חברה ששכינה תשכון בה. עתה, כששכינה נסתלקה למרומים, וחברה אין – מערכת המצוות הופכת אי־רלוונטית. ובכל זאת, מסורת ישראל קבעה שגם בגלות יש לקיים את המצוות. אך קיום המצוות הזה שונה לחלוטין בתכליתו מקיום המצוות של תורת הארץ – אין מטרתו עוד לממש בעזרתן ערכים ולתקן את העולם, אלא רק לשמור בעזרתן על שלהבת הזהות הלאומית מדעיכה בגלות. וכך מלמד אותנו מדרש ההלכה לספר דברים, הספרי:

אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינים במצות, שכשאתם חוזרים לא יהו עליכם חדשים. משל למלך שכעס על אשתו וחזרה בבית אביה. אמר לה הוי מקושטת בתכשיטיך, שכשתחזרי לא יהו עליך חדשים. כך אמר הקדוש ברוך הוא לישראל: בני, היו מצויינים במצות, שכשאתם חוזרים לא יהו עליכם חדשים. הוא שירמיהו אומר [לא, כ]: הציבי לך ציונים וגו' – אלו המצות שישאל מצויינים בהם; שימי לך תמרורים – זה חורבן בית המקדש.... שיתי לבך למסילה דרך הלכת – אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: ראו באלו דרכים הלכתם ועשו תשובה, מיד אתם חוזרים לעריכם שנאמר שובי בתולת ישראל שובי אל עריך אלה.¹¹

זהו יסוד חשוב ראשון של תורת חוץ לארץ: המצוות הנן במובהק אמצעי שימור לאומי. כאן אנו יכולים לעמוד על המאפיין הבסיסי שפיתח את תורת חוץ לארץ: העמדת תכלית העשייה האנושית במקום אחר מאשר המציאות הקונקרטי. שמירת המצוות, כפי שהיא מתוארת במדרש זה, אינה בעלת ערך לעצמה; היא אמצעי לימים שיבואו בעתיד. כך משתרשת באומה ההכרה בדיכטומיה קבועה בין "הזמן הזה" או "העולם הזה" – ל"ימות המשיח". המצוות

טובות לכלל ולחברה – אבל אם אי אפשר להשיג את מטרתן בטווח נראה לעין, אין ברירה אלא להתמקד במאמץ הנעשה ולא בתוצאה המקווה – ולחזק את האמונה בשכר שיינתן על המאמץ ("לפום צערא אגרא", לפי הצער – השכר). נמצא שיצירתו של המושג "העולם הזה", לשם הבחנה בינו ובין ימים טובים יותר בעתיד הלאומי, מולידה מיניה וביה את המושג "העולם הבא" במשמעותו לכל יחיד בעם: עולם נשמות.¹²

סופו של התהליך הזה הוא דבקות במסגרתן של המצוות בלבד וניתוקן מתוכנן המקורי. זאת מכיוון שכאשר המטרה היא שימור – גם אם מתכוונים לשמור לא רק על הצורות אלא גם על תכניה של אמונת ישראל – המסגרת מתגברת על התוכן. אך אם המצוות הן רק כלים, ולא עיקר התוכן של חיי ישראל בגלות, מה בכל זאת מעצב את החיים היהודיים ובונה לנו שולחן-ערוך מפורט מן הקימה בבוקר ועד שעת השינה, ומן הלידה ועד פי הקבר?

זהו היסוד השני של תורת חוץ לארץ – הכוח המעצב בה אינו המצוות אלא ההלכה, הלכה שעיקרה מדברי חכמים ומרכז עניינה היחיד והקהילה המצומצמת. הלכה זו מתפתחת מכמה מקורות: פרשנות למצוות, מנהגי חסידות של חכמים ומנהגים של קהילות ישראל לדורותיהן. אופייה של מערכת ההלכה מנוגד לאופייה של מערכת המצוות. בעוד שמערכת המצוות פועלת על החיים ושואפת להוציא מן הכוח אל הפועל את כוחות הבנייה שבהם, את יכולת ההצלחה ואת שמחת החיים – מכוונת מערכת ההלכה של תורת חוץ לארץ לבנות תחליף לחיים.

אין לעם ישראל בעצם מה לעשות בעולם, מלבד לסבול, עד שיעלה רצון מלפני הבורא לחדש את הברית ולהקים חברה מתוקנת בארץ הבחירה. המסקנה הנובעת מכך היא – עלינו להיות בעולם הזה רק בגוף, ולהשתדל להניח את הנפש במחוזות טהורים יותר, טובים ואופטימיים יותר. לשם כך הקימה ההלכה שני עמודי תווך מוצקים לתורת חוץ לארץ – לימוד התורה והתפילה, פעילויות המתחרות על משאבי הזמן ועל תשומת הלב של היהודי הנאמן, ובונות מערכת מקיפה של עיסוק במצוות, המהווה – כאמור – תחליף לחיים.

המצוות הן תחליף לחיים בתורת חוץ לארץ גם במשמעות נוספת, שהיא היסוד השלישי של תורת חוץ לארץ: אותם כוחות חיים שאיבדו את משמעותם בעולם הזה חיים עדיין בתוך קיום המצוות, כבמין שמורת טבע. הלא כך לימדונו חכמים: "מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד".¹³ ד' אמות אלה מנקזות לתוכן את כל מה שהיה בעבר בעולם כולו – אור ה', משמעות העולם וערכו. דוגמה מרתקת לכך היא חג הסוכות. חג זה, המבטא המובהק של שמחת חיים בעולם הזה, קיבל כמובן בתורת חוץ לארץ

משמעות רוחנית יותר. ועם זאת יש בו, גם בצורתו הנוכחית, מצוות רבות והנחיות הלכתיות רבות הפותחות פתח למגוון התנסויות שכרגיל שייכות לעולם החול. וכך אותו יהודי, שבשאר ימות השנה רואה בבנייה הכרח בלבד, נעשה לנגר ולבנאי חובב בשעת בניית הסוכה, משקיע בכך מרץ רב ומשוחח בידענות עם שכניו על חוויית הבנייה. אותו יהודי הרואה בטבע רק עד אילם לחיי המצוות, הופך – כשהוא בוחר לו אתרוג – לבוטניקאי ולאסתטיקן, היודע להבחין בכל פרט בתלוליותיו הצהובות־ירוקות של אתרוגו.

יסודות אלה של תורת חוץ לארץ – החיים למען תכלית מרוחקת, המסגרתיות והפיכת ההלכה לתחליף לחיים, נובעים אפוא מעצם חוויית היסוד של הגלות, מעצם קטיעת מימוש הברית שבין ישראל לבוראו.

אפשר לגזור מהמדרש שהבאנו לעיל את כל מאפייניה של תורת חוץ לארץ; אלא שתפיסה זו של המצוות אינה רווחת במפורש במסורת. אף על פי שאיש אינו מתווכח עם המדרש וסמכותו, עדיף היה להצניע מעיני הרבים את המעמד האמיתי של המצוות בגלות, מחשש לזלזול בהן.

ואכן, סוד כוחה של תורת חוץ לארץ הוא חוסר המודעות. רוב היהודים, כמו שונאיהם, בטוחים שבשמירת ההלכה שלהם הם "שומרים מצוות". האחיזה במצוות מאפשרת לעם ישראל לשמור על קיומו, תוך העיזרות במקרא ובעוצמתו. זהו גורם המחזק הן את הזהות היהודית בגלות, והן את שימורה של תורת הארץ לימים טובים יותר שעוד יבואו. בדיוק כמו במשל האשה שרחקה מבעלה: ענידת התכשיטים בבית אביה מחזקת את הקשר שלה לבעלה – ושומרת על התכשיטים לקראת יום האיחוד מחדש.¹⁴

ו. תולדות

תהליך התפתחותה והתפשטותה של תורת חוץ לארץ היה אטי והדרגתי מאוד, אך ניתן להצביע על שלושה שלבים עיקריים בהיווצרותה: תקופת חז"ל, תקופת הראשונים ותקופת האחרונים.

תקופת חז"ל נפתחת בראשית התיעוד והכתיבה של התורה שבעל פה על ידי אנשי הכנסת הגדולה בראשית ימי בית שני (המאה החמישית לפסה"נ), ומסתיימת בחתימת התלמוד ושקיעת המרכז התורני בבבל (המאה התשיעית לסה"נ).

תקופה זו ראשיתה לאחר חורבן הבית הראשון, שהיה האירוע המהותי ששבר את אופי הקיום היהודי ואת התודעה הישראלית של תקופת המקרא, והוא

בעצם המפנה שממנו נולדה תורת חוץ לארץ. גם שיבת ציון והקמת הבית השני לא הביאו לשיקום מהותי של המצב הקודם עקב אופיים המוגבל: חלק ניכר מעם ישראל לא חזר לארץ, ובעיקר לא שוקמה האחדות הברורה בין החיים לאמונה, שהתקיימה בימי הבית הראשון.

תקופת חז"ל היתה תקופה מעצבת לתורת חוץ לארץ; אך תורת חוץ לארץ של תקופה זו קרובה עדיין יחסית לתורת הארץ, לעומת תורת חוץ לארץ של התקופות שאחריה. זוהי אפוא תקופת מעבר בין תורת הארץ לתורת חוץ לארץ; תקופת מעבר שאינה מאופיינת בחידוד הבדלים אלא בטשטושם.

מה בדבריהם של חז"ל מלמד אותנו על כינונה של תורת חוץ לארץ? ראשית, קיומו של העולם הבא. בעוד שבמקרא אין כמעט התייחסות למה שמעבר לחיי אדם ועם בעולם שלנו, עסקו חכמינו רבות בדינו של אדם אחר מיתתו ובקבלת שכר בעולם הבא. מפורסמת במיוחד אמרתו של ר' יעקב בפרקי אבות: "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא. התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין".¹⁵ לפי דבריו ברור, שההנעה העיקרית למעשים בעולם הזה איננה תיקון העולם והשראת שכינה בו – אלא הכנה לעולם הבא. אפשר, אמנם, שבביטוי "העולם הבא" התכוון ר' יעקב למצב היסטורי עתידי, בתוך עולמנו, שבו תשוב שכינה לשרות, אך מכל מקום ברורה החריגה מעולם המקרא, עולם שבו המטרה והאמצעי מצויים בתוך אותה מסגרת קיומית.

שנית, חז"ל העלו על נס את יסוד לימוד התורה. יסוד זה בא להחליף, במוצהר, את המרכזיות של המעשים כפי שהיא עולה מן המקרא. חכמינו לימדו, שעיסוק בבירור לימודי בפרשת קרבן חטאת ערכו דומה להקרבת קרבן חטאת עצמו: "כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת".¹⁶ את הברכות שבספר ויקרא, שהן תוצאה של שמירת ברית המצוות – ובעיקר השמיטה, תלו חכמים בעיסוק בתורה. את התנאי הפותח: "אם בחוקותי תלכו ואת משפטי תשמרו ועשיתם אותם", דרשו: "אם בחוקותי תלכו – שתהיו עמלים בתורה".¹⁷

יסוד זה היה כה מושרש בבני התקופה, שחכמי התלמוד כבר חשו שדמויות מן התנ"ך, שאת גדולת רוחם מתאר המקרא בצבעי גבורה, ייתפסו – שלא בצדק – כאנשים מגושמים ונחותים. חשש זה הביא אותם לפרש מחדש את תיאורי גבורתם של חלק מגיבורי המקרא – כגילוי כוחם בעולמה של תורה. דוגמה לכך היא דברי חז"ל על בניהו בן יהוידע, אחד מן "הגיבורים אשר לדוד", המתואר במקרא כמי ש"הכה את שני אריאל מואב והוא ירד והכה את הארי ביום השלג".¹⁸ פסוק זה אמנם קשה, אולם ברור שהוא עוסק בעלילות גבורה. אך לפי דברי החכמים, הכאת הארי ביום השלג היא שבירת קרח כדי לטבול על מנת

לעסוק בתורה, או לימוד אחד ממדרשי ההלכה הקשים – ביום חורף.¹⁹ בהתאם לשיטה זו הן הדמויות החיוביות והן הדמויות השליליות בחצרו של דוד המלך עוסקות בתורה – מי ביושר ומי מתוך סילוף דבריה. והגיבורים שסביב מיטתו של שלמה, "ששים גברים... מגברי ישראל, כלם אחזי חרב, מלמדי מלחמה", הם מלומדים העוסקים במלחמתה של תורה.²⁰

למרות מאפיינים אלה של תורת חוץ לארץ שהחלו להתגבש, המנגינה הבסיסית של תורת הארץ הגיעה עד אלינו במידה רבה דווקא באמצעות דברי חז"ל. הקורא באגדות חז"ל מוצא בהן סימפטיה למציאות, רגישות לרשמים חושניים ותפיסת העולם המעשי כמבטא משמעויות רוחניות. הדוגמה העולה מאליה היא דווקא זו שהבאנו לעיל על בניהו בן יהוידע וחבריו: יכולתם של חכמים לזהות ערך רוחני בתוך עלילות גבורה מלמדת שהם היו שייכים לשני העולמות, ולפיכך יכלו "לתרגם מושגים".

כך, למרות שהמשנה והתלמוד עוסקים בהגדרות מופשטות, בפועל הם אוסף של תיאורי מקרים, מקומות וחפצים – וההגדרות כולן באות באמצעות המשל. חכמינו לא בנו עולם אינטלקטואלי או מעשי שהוא תחליף לשותפות בעולם הזה. הם ראו את התורה כנבדלת מחכמת בשר ודם, בהיותה עמוקה ואמיתית יותר, אך בשום אופן לא ראו בה דבר שאינו רלוונטי לשיח האוניברסלי בסוגיות שונות. התורה אומרת דברים על החיים ואל החיים, ואין היא מסגרת אוטונומית שכל חשיבותה בתוכה. התורה של חז"ל היא תורה שבעל פה, השומרת על עדכנות תמידית, וכולה נכתבת בשפה המדוברת – עברית במשנה, ארמית בבליית בתלמוד הבבלי וארמית ארץ-ישראלית בתלמוד הירושלמי.

אחת התוצאות של הקשר הפשוט שבין התורה לחיים בימי חז"ל היא קיומן של הנהגות ספונטניות רבות, שחכם נהג בהן מכיוון שכך ראה לנכון לבטא את ערכיו הרוחניים; דבר שנעלם בתקופות הבאות, כשהעדפת המסגרת התחזקה מאוד.

חשיבותו של העולם הזה בעיני חז"ל ניכרת במיוחד בברכות תפילת "שמונה עשרה" שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, והן עד היום עיקר התפילה. כולן מכוונות אך ורק לתיקון העולם הזה ולהבאת שפע ברכה, משפט, רפואה וחכמה לעולם הזה. גם את מדרגתו הרוחנית של אדם נטו חכמים להעריך בעיקר על פי מעשיו, ולא דווקא על פי מרכזיותם של לימוד המצוות או התפילה בחייו.

ואכן אנו מתוודעים דרך הספרות התלמודית לחכמים כבני אדם. בני אדם היודעים להבחין בערכים אסתטיים וחושניים, ואינם רואים בהם דבר זר או בלתי חשוב, בין אם מדובר בעוצמת המשיכה המינית של דמויות נשים בתנ"ך או ביופיו של דמויות מקראיות או של חכמים עצמם, ובין אם מדובר במנהגי נימוס

של אומות שונות, ביופיו של סדר אנושי או טבעי או בצלילותו של יין משובח. חכמים אלו ידעו גם לנתח תרבויות זרות ולהתמודד עמן, והיו בעלי חכמת חיים – הנעה ממסחר ועד רפואה, ובתלמודים אנו מוצאים תיאורי ויכוחים ושיחות בין גדולי התנאים לבין חכמי רומא ומנהיגיה.

חקופת הראשונים היא השלב השני בהתפתחותה של תורת חוץ לארץ: מחתימת התלמוד ועד גירוש ספרד (בערך 1000–1500 לסה"נ) התפתחה תורת חוץ לארץ והשתלטה בהדרגה על הקיום הישראלי. כאן נעלמה הסינתזה הנינוחה של חז"ל, שעמעמה במידה מסוימת את השינויים שהביאה עמה תורת חוץ לארץ. במקומה השתלטה ההכרה בכך שאנו בגלות, בשיא הגלות, והתורה שבידינו רחוקה מן החיים מחד, אך מאידך איננה עדיין תחליף מלא להם. הדיכוטומיה היתה מושלמת: יהודים היו נתונים דרך קבע במתח בין עולמם "הזה", עסקיהם והצלחתם, ובין שמירת התורה.

הרקע החיצוני – התרבות הנוצרית והמוסלמית של ימי הביניים – סיפק תפאורה מתאימה מאוד לשכלול הדיכוטומיה שבין גוף ונפש, בין צורכי העולם הזה לשאיפות העולם הבא. מבחינה זו לא היה ניתוק בין ישראל לאומות העולם – אלא בין הדת ובין החיים. ניתוק זה היה הנורמה המקובלת הן בתרבות המארכת והן בקרב היהודים – ואלה כמו אלה ינקו מן המונותאיזם השולל,²¹ השריד המשונה של האמונה הישראלית, שריד שבמרכזו אלהים שאין לו חלק ונחלה בעולם.

משלב זה ואילך לא התקיימה עוד תורה שבעל פה במובנה המקורי, שכן התלמוד הכתוב והחתום המנחה את חיי עם ישראל ניתק עצמו מהמשך יצירה והתחדשות – למעט בתוך גבולות המגרש התלמודי עצמו. היו אמנם חכמים מחכמי התקופה שהשיגו הישגים מרשימים בתחומים שמחוץ ללימוד התורה, משירה ותכונה (אסטרולוגיה בלשון הראשונים) ועד לפילוסופיה ומדינאות. אך חכמתם זו כבר לא נכנסה לקאנון הלאומי כתורה, כתרבות ייחודית לישראל – בניגוד למה שקרה לתלמוד עצמו; גם מקור יניקתה של חכמתם לא היה המסורת, אלא התרבות הסובבת.

מערכת היחסים שבין הבורא לעמו, כפי שהיא נתפסת מתקופה זו ואילך, מבוססת היטב בפיוטים, בקינות ובסליחות שחוברו בתקופה זו והיו מן הגורמים החשובים בסידור התפילה – במיוחד בחגים. בדגם המתואר בהם עם ישראל דבק במצוות למרות מצבו הקשה, והבורא שומר עליו למרות חטאיו. יש כאן מעין המתקת סוד בין שני שותפים, שהחליטו למחול על הסדרים המקובלים ולהרבות חסד זה עם זה. זוהי ברית של דבקות שאין ממנה רווח, מצד ישראל,

ונאמנות שאינה תלויה בדבר מצד הבורא. מערכת יחסים זו רחוקה ממערכת הברית העומדת במרכז תורת הארץ, מערכת שיסודה בשכר ועונש ציבוריים, ובה נאמנותם של שני הצדדים אינה ברורה מאליה. במערכת הברית המרכז לא היה עצם ההזדהות היהודית, אלא המעשים המוסריים וההתרחקות מעבודה זרה; במערכת החדשה אין מאבק בעבודה זרה, והדגש אינו במעשים בעלי משמעות בעולם. העיקר הוא עצם הנכונות להזדהות כיהודים, ולשמור על המסורת כמסורת.

השלב השלישי של התפתחות תורת חוץ לארץ הוא תקופת האחרונים: התקופה שמגירוש ספרד ועד ימינו. בראשיתה של תקופת האחרונים נתחבר ה"שולחן ערוך" (סביב 1550 לסה"נ);²² תורת הקבלה התפשטה בעם ישראל ועמה התקבלו ונפוצו ההכנות לגאולה. תהליכי העיצוב של תורת חוץ לארץ התעצמו ונשלמו, עד לשיא פריחתם במזרח אירופה של ערב השואה; פיצול המחנה היהודי בין חילוניות, רפורמה ואורתודוקסיה תרם גם הוא תרומה חשובה להאצת התהליך. חכמי ישראל חדלו מעיסוק בחכמות חיצוניות; יהודים שומרי מסורת לא נטלו כמעט כל חלק בתרבות הכללית – ואף לא התעניינו בה; והזהות היהודית, עם כל קשייה, נתפסה לא רק כזהות אהובה אלא גם כזהות היחידה האפשרית. ההלכה נעשתה טכנית יותר ויותר, מפורטת, ומלאה בהידורים ובמידות חסידות. הלימוד נעשה מופשט ומסובך יותר ויותר, והתפתחה נטייה חזקה לפלפל ולהתעסקות לא יעילה בתורה, למרות מחאות גדולי התורה בכל דור.

תורת חוץ לארץ השתלטה על הדת ועל החיים: החיים כולם נבלעו בתוך התורה. יותר ויותר יהודים גילו חוסר עניין אמיתי בעולם הזה, ובמקביל גבר מאוד העניין הן במצוות והן בגאולה העתידה.²³ כאן החלה פריחת הקיץ של תורת חוץ לארץ: נוצרה ההתאמה בין העם ובין "תורתו" – תורת חוץ לארץ, התאמה שתוארה בחום ביצירות כמו "כנר על הגג".

ננסה להדגים את העניין בסוגיית הסעודה השלישית. חייבו חכמים את האדם מישראל לסעוד שלוש סעודות בשבת. המעשה הזה – כיבוד השבת בסעודה נוספת (הקדמונים היו רגילים לשתי סעודות ביממה), למרות אילוצים כלכליים או הסתפקות במועט – נועד לעשות את השבת ליום עונג, ככתוב במקרא. השלכותיו המעשיות ברורות; תכליתו לגרום עונג, ולהפוך את השבת לנעימה יותר משאר ימי השבוע. אך ההלכה המאוחרת לא יכלה לראות בשביעה ובהנאה את תכליתה העיקרית של סעודה זו. הדגש הוסב לערך המופשט שבעריכת שלוש סעודות דווקא (כנגד אברהם, יצחק ויעקב, או כנגד שלוש בחינות קבליות של גילוי שכינה), ערך שאין לו דבר עם תחושתו הגשמית או האסתטית של

האדם האוכל. התוצאה היא שגם כאשר האוכל הוא לזרא, כתוצאה מאכילה רבה או מסידור השבת באופן כזה שהסעודות קרובות מדי, לא עולה כלל השאלה, אם אין במצב הזה כדי לפגוע במהותה של מצוות הסעודה השלישית. המעשה המכונה "סעודה שלישית" הוא מעשה טכני הדורש עמידה בתקן מסוים, וא פעולת אכילה עם כל המשמעות הפסיכופיזיות הנוגעות לה. הכוונה והדיבור הקשורים בסעודה הופכים עיקר. הנה כי כן, מושם דגש על מעשה – אך ניטלת ממנו כל משמעותו האמיתית כמעשה, והוא מקושר למשמעות מופשטות הקשורות רק במניעים למעשה ובהגדרתו המופשטת.

חשוב להדגיש כי למרות הכל, התנ"ך, המשנה והתלמוד הוסיפו להיות – בכל התקופות – המקורות המוסמכים של תורת ישראל, וכמוהם גם ספרי הרמב"ם וראשונים אחרים. יותר מכך: גם חלק גדול מהחומר שנכתב בתקופת הפריחה של תורת חוץ לארץ הוא חומר שאינו עומד בסתירה ליסודות החשובים של אמונת ישראל המקורית – תורת הארץ. מאפייניה של תורת חוץ לארץ השתלטו על התפיסה העממית בישראל לא באמצעות שכתוב טקסטים "קלאסיים" או ביטולם, אלא על ידי שינוי הגישה אליהם. ספרות המוסר העוסקת בהנעה למצוות, הדרשות בציבור, ההדרכות החינוכיות – אלה היו המעצבות החשובות של תורת חוץ לארץ, למרות עיסוקן בתנ"ך ובדברי התלמוד. כך גם בהלכה: הלכות לא נמחקו ולא שוכתבו, אך סדרי העדיפויות, מידת העיסוק בסוגיות מסוימות והנחות היסוד המובלעות – הן שהפכו את ההלכה המאוחרת לתורת חוץ לארץ.

תמונתה של תורת חוץ לארץ כפי שהיא נראית היום היא בעיקרה התמונה שעוצבה בתקופת האחרונים: תקופה שבה השהות בגלות השתלטה כמעט לגמרי על המסורת היהודית, אך גם תקופה שבה דווקא התלאות וחוסר הסיכוי של עידן הגלות יצרו תקוות ממשיות לשינוי מהותי במצב.

זהו שיאו של משבר, שיא הלילה הגלותי (תורת חוץ לארץ מכונה במקורותינו "מחשכים")²⁴, אך גם נצנוצה של הגאולה. תיאור קבלי ידוע מדמה את שלהי הגלות לשעות האחרונות של הלילה: החשכה מתגברת, אולם שעת הזריחה קרבה והולכת. כמו במשל גם בנמשל – בשיא עלייתה של תורת הגלות חל מפנה: קמו יותר ויותר יהודים שסירבו להשלים עם הגלות, וביקשו לעשות מעשה כדי לסיימה. תרמה לכך גם חכמת הקבלה המתפשטת, שלימדה רבים כי עליהם מוטלת המשימה להביא את הגאולה בעיקר בכוח רצונם האיתן בגאולה ובכוחם של תפילות ותיקונים מיוחדים שנועדו "לתקן" את גלות השכינה. תחושת הצורך לעשות לסיום הגולה ותחושת היכולת לעשות כן הבשילו בסופו של דבר בציונות המעשית.

ז. משבר

תורת חוץ לארץ הניבה פירות מרשימים מאוד לדורות רבים. היא חיזקה את הזהות היהודית והעניקה ליהודים טעם לחייהם גם בתנאים קשים מאוד. אולם מששבו היהודים בהמוניהם לארץ ישראל, ועם ישראל שב אל זירת ההיסטוריה העולמית – הפכה תורת חוץ לארץ לבעיה.

הבעיה אינה טעונה תיאור מפורט. עובדה היא, שכיום רוב עם ישראל מחובר למסורתו רק באופן חלקי ובעייתי – וגם זאת רק במקרה הטוב. מאידך, למרות אכזבות רבות ובעיות לא מעטות, עדיין מדינת ישראל היא הדבר היהודי החשוב ביותר בעולם – גם למתנגדיה; כך שהדרך חזרה, לזהות הנשמרת רק על ידי התורה – אינה קיימת עוד.

מבחינות רבות, מגמותיה של הציונות החילונית מקבילות לשיבה אל תורת הארץ. הציונות השיבה למציאות את כבודה, היא שבה אל עקרונות יסוד של דרך ארץ שקדמה לתורה, ואל ראיית המשמעות הרוחנית שבחומר שבארץ ישראל. אך מגמה זו נקטעה ונגדעה. הציונות היתה חסרה את תחושת הרציפות, ואת המחויבות למסורת ישראל. אילולא העירוב בין תורת חוץ לארץ לתורת הארץ, לא היתה הציונות צריכה לבעוט במסורת; די היה לה לומר שהגיעה העת לשוב אל תורת הארץ.

במעבר הזה, שבין תורת חוץ לארץ לציונות החילונית, איבדנו הרבה מאוד. נבנתה כאן מדינה שלא שימרה אלא מעט מן הסגולות העמוקות יותר של עם ישראל. המסירות והאמונה קיימים, לרוב במודחק; אך אצילות החיים, עומק התרבות, הגניוס היהודי – אלה כמו נעלמו. במקום התורה שניטשה לא באה בשורה רוחנית או אינטלקטואלית מרשימה. בימי הסער של העשייה הציונית הפרו האנרגיות שלה גם שירה והגות. אך כיום, חיי הציבור בישראל מתנהלים אפילו ללא חיים אינטלקטואליים שיש בהם בנייה ולא רק הרס.

לאן נעלם הגניוס היהודי? מדוע אין כאן שיטת ממשל מבריקה, כלכלה משגשגת או חברה בעלת נורמות מוסריות גבוהות?

התשובה היא שכבני עם ישראל, שחרת על דגלו את החיים לאור המשמעות, אין אנו יכולים להסתפק בחוויית חיים פשוטה, טכנית, של "איש תחת גפנו ותחת תאנתו". לכן איננו מצליחים להקים כאן "סתם" חברה מתוקנת, סתם דמוקרטיה מערבית סובלנית ונינוחה; בחיקוי איננו טובים, ויצר קיום לאומי מן הסוג הפשוט, ה"נורמלי" – פשוט אין לנו.

היום כבר איננו יכולים לדחות את בניית החיים מלאי המשמעות לעתיד, ל"ימות המשיח" או ל"עולם הבא", שכן כבר חזרנו לעולם ואנו נמצאים בתוכו. עכשיו האתגר שלנו הוא לפגוש מחדש את המהות. הקושי למצוא את המשמעות כאן ועכשיו אינו מבחין בין "חילונים" ל"דתיים". בקרב ה"חילונים" רבים מחפשים ערכים ומשמעות, למרות שהאליטה החילונית העכשווית מנסה – באופן נלעג משהו – לכונן כאן דולצ'ה־ויטה אירופאית־לבנטינית, תרבות של אנינות יין וקונצרטים ווקאליים, מתוך אמונה שההמון ייותר תמיד בחיק הטפשות של צפייה בטלוויזיה ומשחקי פיס.

ה"דתיים", לעומת זאת, נוטים להתלונן על הריקנות שבחיים החילוניים, ולהציע במקומם את מסגרת החיים הדתיים. אלא שהחיים הדתיים בנויים אף הם על חוסר משמעות להווה: ההווה אינו אלא אמצעי לעתיד. העובדה שרוב היהודים בישראל אינם דתיים מאפשרת לציבור הדתי לפטור עצמו מעיסוק במטרת החיים בהווה. המטרה המוצהרת של ציבור זה כרגע היא שכולם יחזרו בתשובה; ואחר כך כבר יהיה בסדר. שיטה זו של דחיית הבעיה לימים אחרים בולטת גם במערכת החינוך הדתית:²⁵ במשימה הקשה של בניית נאמנותו של הצעיר לעולם הדתי, על קשייו ואיסוריו, משליך בית הספר היסודי את המשימה לעבר הישיבה התיכונית. זו האחרונה טורדת עצמה במשימה החשובה מכל: דאגה לכך שהחניך יגיע למוסד האולטימטיבי, ישיבת ההסדר או הישיבה הגבוהה (לבנים). ומה קורה שם? שום דבר. הצעיר ממשיך להתחנך לשמירת המסגרות, ובעצם אינו מקבל שום כלים שיסייעו לו להשליך את אמונתו על חייו – על כל היבטיהם, ולהפכה למקור חיים לו ולסביבתו. הישיבה הגבוהה, למרות יומרותיה, אינה עושה דבר הפורץ את הדיכוטומיה שבין התורה לחיים.

למעשה המצב בעולם הדתי מסובך עוד יותר. הציבור הדתי, הדבק בתורה מחד, ושותף במערכות החיים השונות מאידך, נכנס למבוכה של סתירה פנימית. שוב אין הוא אומר שהעולם אינו חשוב – שהרי הציונות קיבלה על עצמה לשוב לזירת ההיסטוריה ואף עשתה זאת, עד למשבר האחרון, בהצלחה לא מבוטלת; אך המסורת שלמסגרותיה הוא מחויב ממשיכה לראות בעולם הזה מקום שולי. התוצאה היא דיכוטומיה חמורה: כל הערכים הקשורים לעולם הזה – מתקנות השלטון ויעילות הצבא ועד לרמת ההשכלה בציבור – נחשבים לחלק מן הפן החילוני שבחיים, ואילו הדתיות מוגבלת לתחומים שרק היא עוסקת בהם: הקהילה הדתית, טקסים ואיסורים.

התוצאה היא שפשוט יותר להיות דתי אם אינך נוטל חלק של ממש בעשייה ערכית בתחומים החילוניים – שכן אם אתה איש מדע, מנהיג פוליטי או קצין בכיר, אתה מוצא את עצמך נתון תחת שני מקורות סמכות ערכיים: מקור סמכות חילוני ומקור סמכות דתי. ככל שהדברים שאתה עושה בחיך חשובים יותר – הדת נעשית חשובה פחות, או שאתה נתון תדיר בתהייה כואבת בשאלת מידת הרלוונטיות של התורה לעיסוקך בעולם.

אך גם מי שאינו עסוק בסוגיות ערכיות בחיי החול מתרגל לחיים שיש בהם סתירה פנימית. כיוון שאופייה של תורת חוץ לארץ הוא ריחוק מהחיים, השיקולים המופעלים בשיקול דעת הלכתי ובאפולוגטיקה דתית הם לעתים כאלה שלא היו עומדים בכל מבחן של שכל ישר, שבו משתמש האדם בחייו הרגילים. הדוקים היום-יומי בין היגיון מובן לחלוטין, שעל פיו מקבלים החלטות עסקיות או משפחתיות, ובין הנמקות סתומות למדי שעל פיהן מנהלים את החיים הדתיים, מגביר את השניות בנפשו של האדם הדתי.

דוגמה לתוצאותיה של השניות הזאת היא סוגיית השטחים. בעוד שהציונות הדתית של תש"ח קיבלה את ההכרעות החילוניות של מנהיגות המדינה בכל הסוגיות שלא היו בעלות אופי דתי מובהק, חידשו בני דור הציונות הדתית של ימי מלחמת ששת הימים ואילך את ראיית התחום המדיני כתחום פעילות דתי. אך דוק: במקום לשוב לתורת הארץ, דהיינו לתפיסה שלפיה התורה אומרת משהו על מציאות החול, אמירה הצריכה להתיישב עם כל מה שאנו יודעים מסברותינו האנושיות, נקטה הציונות הדתית החדשה טקטיקה הפוכה. היא העבירה את סוגיית שטחי ארץ ישראל לרשימת העניינים ה"דתיים"²⁶: עניינים הלכתיים, טכניים, כמעט פולחניים.

מהלך זה חיזק חיזוק אדיר את היכולת להילחם למען תפיסות לאומיות, על ידי העמדת כוחה של המסורת לצדה של ארץ ישראל. אך העברת סוגיית ארץ ישראל למחנה העניינים ה"דתיים" גרמה גם לבעיה חמורה: הדיון בנושא חדל להיות מציאותי. עד היום הזה לא נעשה בזרם המרכזי של גוש אמונים, ובוודאי לא בין תלמידי החכמים, ניסיון להציג תפיסה אסטרטגית כוללת למדינת ישראל, מול התפיסה המפא"ניקית או השמאלנית. הכוחות הפועלים במזרח התיכון, יכולת התמרון בין המעצמות, מבנה הכוחות של צה"ל והתנאים המקילים עליו להילחם – כל הסוגיות הכבדות האלה אינן נתפסות כלל בעלות חשיבות כלשהיא, וזאת דווקא משום שהסוגיה הפכה ל"דתית", כלומר לסוגיה שאין לה היבטים של העולם הזה.

ח. החיפוש

ניתן לסכם את המשבר הערכי הנוכחי בהצגת הסימביוזה הסמויה המקשרת את החברה הדתית עם זו החילונית. החברה הדתית יונקת את כל התרבות הממשית שלה מהעולם החילוני: שירה וספרות, אך גם נורמות ציבוריות, דפוסי חשיבה ותפיסת עולם הבנויים על המדע ועל התרבות המערבית. ניתן לומר, כי המגרש שהיהדות הדתית משחקת בו הוא מגרש חילוני, ובתוכו היא "השחקן הדתי". עם כל התלונות שהיא משמיעה על תוכני התרבות החילונית, אין היא מעמידה לעת עתה אלטרנטיבה של ממש: זו יכולה לצמוח רק מפרישת כנפיים של התורה עצמה, אל מחוץ לד' אמותיה של הלכת-הגלות.

גם החברה החילונית מרוויחה כיום רווח-כסילים מחלוקת התפקידים הנוכחית. השאלה מי אנחנו ומה משמעות זהותנו היהודית מטרידה אמנם חילוניים רבים, אך לעת עתה לא כעניין שיש להם אחריות בוערת לגביו. הישראליות החילונית יכולה לשאת ברמה דגלים אוניברסליים, כיוון שהדתיים נושאים את דגל התרבות הלאומית, דגל שמישהו חייב לשאת.

אך הסימביוזה הבעייתית הזו אינה יכולה להימשך עוד לאורך זמן: ה"חילונים" מואסים באופן שבו ה"דתיים" נושאים את הדגל, ובאופן שבו הם עצמם מתעלמים ממנו. ה"דתיים" מואסים באופן שבו ה"חילונים" שומרים עבורם על הצד הארצי, על הציונות ועל עצם כללי המשחק התרבותי-פוליטי, ומבינים יותר ויותר שאין להם אלטרנטיבה בשלה.

תורת הארץ יכולה להיות מקום המפגש: מקום המפגש בין התורה לחיים, בין אמונת ישראל העתיקה לבין יכולת היצירה של אדם בעידן פוסט-מודרני. התורה שבעל פה, אותו כוח חיים המחבר שמים וארץ, תקום לתחייה על ידי "חילונים" ו"דתיים" כאחד, שיעזו להשליך את האמת ארצה ולהשקות אותה עד לבניין האיתן של הבית השלישי.

יואב שורק (שלזינגר) הוא עמית מחקר במרכז שלם – המכון לתרבות ישראל.

הערות

1. התלמוד הבבלי נחתם במאה החמישית לסה"נ. על כך כתב הרמב"ם: "...נמצאו רבינא ורב אשי [חותמי התלמוד] סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים [המעבירים] במסורת] תורה שבעל פה, ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל ובכל מקומות מושבותם. ואחר בית-דין של רב אשי שחיבר הגמרא וגמרו בימי בנו, נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר... ונתמעט תלמוד תורה... ובכל בית דין שעמד אחר הגמרא... לא פשטו מעשיו בכל ישראל... אבל כל הדברים שבגמרא בבליית חייבין כל ישראל ללכת בהן...". רמב"ם, ההקדמה למשנה תורה.
2. רמב"ם, משנה תורה, הלכות עבודת כוכבים וחוקותיהם א, א.
3. בדומה למונח "טעות בסיסית" בפסיכולוגיה האדלריאנית. משמעות המונח היא קיבעון בתפיסתו של אדם שנוצר בשנות חייו הראשונות, ומתנה את תחושת הערך העצמי של אותו אדם במצב מסוים – הצלחתו, תמיכת ההורה בו, יושרו, יכולתו להועיל וכדומה. האדם ה"מקובע" מפנה את כל מאמציו להשגת המצב המאפשר לו לחוש ערך עצמי; כל עוד הוא נתון בתוך טעותו הבסיסית הוא מנוע מלממש את יכולותיו בדרכים אחרות.
4. הביטוי "אלוהים אחרים" המופיע פעמים רבות במקרא ביחס לעבודה זרה, בואר על ידי חכמי ישראל גם באופן הבא: "אלהים אחרים – שאחרים הם לעובדיהם. וכן הוא אומר [ישעיה מו:2] 'אף יצעק אליו ולא יענה מצרתו לא יושיענו'". ספרי דברים, מג; מכילתא, יתרו ו. והובא מזה ברש"י, שמות כ:ב.
5. "נעשתה התועבה", דברים יג:טו, יז:ד. "ישמעו וייראו", דברים יז:יג, כא:כא.
6. מבוסס על דברי חז"ל לפסוק במלכים א ו:ד, בבלי מנחות פו ע"ב (לפי הנוסח המתוקן שם), הפירוש למילים "ויעש לבית חלוני שקפים אטמים", וברש"י שם, ד"ה "שקופים".
7. על העולם הבא במקרא ראה מאמרו המצוין של ד"ר ישראל רוזנסון, "לשאלת הזכרתו של 'העולם הבא' במקרא", דרך אפרחה ב, התשנ"ב, עמ' 13-30.
8. ירמיה ב:יג.
9. בבלי חגיגה ה ע"ב.
10. "הזמן הזה" ו"העולם הזה" – ביטויים רווחים מאוד בשפה הכתובה והמדוברת של המסורת. הביטוי "העולם הזה" רווח מאוד בכל ספרות הדרשה והמוסר (ונקלט במשמעות זו

בעברית החדשה) כניגוד ל"עולם הבא", ורק לעתים רחוקות הוא מופיע כניגוד לגאולה. הביטוי "הזמן הזה" מקובל בספרות ההלכה לכל סוגיה, ומבטא את ההתייחסות לעובדה שבניגוד להנחות היסוד של מערכת המצוות אנו איננו חיים בארץ ישראל, ואין לנו סנהדרין ובית מקדש, דיני קרבנות ודיני טומאה וטהרה, סמכות שיפוטית בדיני נפשות, עלייה לרגל ועוד. ספרי ההלכה האקטואליים עוסקים תמיד ב"זמן הזה".

11. ספרי דברים, מג.

12. ראוי לציין שהשימוש בביטוי "עולם הבא" כמציין את החיים שלאחר המוות אינו מובן מאליו בספרותנו. יש לפחות שלוש משמעויות לביטוי זה כפי שהבינוהו הראשונים: העולם כפי שיהיה אחרי תחיית המתים, העולם כפי שיהיה לאחר סיום הגלות (לפני תחיית המתים), והעולם שאליו מגיע היחיד לאחר מותו. הוויכוח נסוב ממילא גם על משמעותה של אמרת חז"ל "כל ישראל יש להם חלק בעולם הבא" ודומותיה, המציבות את העולם הבא כמקום קבלת השכר. לא מקרה הוא שכל שהתרחקנו מחיינו הלאומיים, ככל שהעמיקה הגלות, נתבססה בתודעה העממית דווקא משמעות העולם הבא כ"עולם נשמות", שהוא מבחינה מסוימת קרוב יותר למימוש, וניתן לאדם לפי מעשיו הפרטיים ורצונו הטוב, ללא תלות בחברה שהוא חי בה. אמנם יש לציין שגם עולם נשמות פרטי זה נתפס על פי רוב כמעין מקום ממשי, שאיננו פרטי אלא ציבורי – ובו נפגשים כל הצדיקים בצד אחד וכל הרשעים בצד שני.

13. אמרתו של ר' חייא בר אמי בשם עולא, בבלי ברכות ח ע"א.

14. ספרי דברים, מג.

15. משנה אבות ד, טז.

16. דברי ר' יצחק, בבלי מנחות קי ע"א. רבא נוקט שם עמדה חריפה בהרבה שלפיה "כל העוסק בתורה אינו צריך" את הקרבנות. וראה גם את דברי ריש לקיש שם.

17. ויקרא כו:ג; ספרא שם; רש"י שם.

18. שמואל ב כג:כ.

19. על בניהו בן יהוידע ראה בבלי ברכות יח ע"א-ע"ב.

20. שיר השירים ג:ז-ח. מימרא של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן, בבלי יבמות קט ע"ב; בבלי סנהדרין ז ע"ב.

21. תפיסה שפותחה בימי הרמב"ם ואחריו, והקפידה לייחס לאל תארים שוללים בלבד, כדי לשמור על טהרת המונותאיזם.

22. השולחן ערוך הוא החיבור הידוע הראשון במסורת היהודית שלא הועתק מעולם בכתב יד אלא נשלח ככתב יד לדפוס. גם עובדה זו מממלת, כנראה, את פתיחת תקופת האחרונים.

23. גירוש ספרד נתפס בתודעת עם ישראל כזעזוע ייחודי לעולם הגלות וכקריאה לגאולה. תוצר חשוב של הזעזוע הזה היה אופיו של המרכז הרוחני שכוון בצפת בעקבות גירוש ספרד. מרכז זה ראה עצמו דור ראשון לגאולה ואף חידש לזמן מה את הסמיכה (חידוש שלא הצליח להתבסס). בהקשר זה השתלבה גם פעילות האר"י בצפת באותה התקופה, פעילות שנודעה לה חשיבות אדירה בתולדות ישראל עקב השפעתם של כתביו ואישיותו. מכאן החלה התפשטות מואצת של לימוד הקבלה בכל תפוצות ישראל, וזו הולידה את כל התנועות החשובות (לחיוב

ולשליה) של היהדות מאז: את השבתאות, את החסידות, את תנועת תלמידי הגר"א, ולדעתי עדיף גם את הציונות.

עליית השפעתה של הקבלה והרחבת העיסוק בה מדגימות אולי יותר מכל את החיבור הפרדוקסלי שהתקיים בתקופת האחרונים בין ההתרחקות מהעולם מחד ובין התגברות העניין בהבאת הגאולה מאידך. הדבר ניכר, למשל, במנהג "תיקון חצות": מנהג זה מתואר בהרחבה בזוהר, והוא התקבל בציבור רחב במזרח ובאשכנז גם יחד. מקיימי המנהג כמו בחצות הלילה, אמרו תחינות וקינות על החורבן ולמדו תורה עד עלות השחר. בניגוד לתפילות הרגילות, מנהג זה נתפס כפעילות שנועדה ליצור שינוי קונקרטי היסטורי – הוצאת השכינה מן הגלות והערת הגאולה. הקימה בלילה בשעה בלתי רגילה מייצגת, מחד, את היוזמה שנוטל היהודי לידי עול מנת לעורר את הגאולה; ומאידך, את ביטול ערכם וחשיבותם של החיים היצרניים המתנהלים במשך היום, חיים הזקוקים למנוחת לילה בלתי מופרעת כדי להתנהל כראוי.

24. ר' ירמיה, בבלי סנהדרין כד ע"א.

25. התייחסתי כאן לציבור הדתי שאינו חרדי, זה המכונה דתי-לאומי, שכן הוא המתמודד כיום עם העימות המודע בין הקודש לחיים העכשוויים. הציבור החרדי משתדל ברובו הגדול להימנע מן המפגש עם "חיי החול", ועוד יותר מכך הוא מתרחק מן הלגיטימציה של המציאות ומן התפיסה שלפיה כבר איננו נמצאים בגלות. למשל, הביטוי "מיום שחרב בית המקדש אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה" מוכר בציבור החרדי יותר כ"אין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה" בלבד, כלומר כאמירה בדרך החיוב. אך לא כאן המקום להרחיב בנושא.

26. ראה דבריה של ורד נועם בלקודה 198, תשרי תשנ"ז, עמ' 69–71.