



“העם הנבחר” והנרטיב האלטרנטיבי של אברהם יהושע השל

דרור בונדי

תקציר

סקרי דעת קהל שנעשו בישראל בעשורים האחרונים מלמדים כי “העם הנבחר”, שרבים מפרשים אותו כמקור לעליונות יהודית, הוא אחד הנרטיבים הדומיננטיים בחברה הישראלית בכלל, ובמערכות החינוך שלה בפרט. מאמר זה מבקש להציג נרטיב חלופי, כפי שעולה מהגותו של אברהם יהושע השל (1907–1972), פילוסוף יהודי אמריקני ופעיל זכויות אדם. המאמר מסביר את השיח שהשל בוחר כדי לפרש באמצעותו את המושג “העם הנבחר” במשמעות אוניברסלית ופולורליסטית.

“העם הנבחר” אינו מושג תיאורטי. סקר שערך המכון הישראלי לדמוקרטיה בשנת 2012 מצא כי 70% מתושבי ישראל היהודים מאמינים שהם בני “העם הנבחר”.¹ בסקר נוסף שערך המכון, בשנת 2019, חודדה השאלה, והנסקרים נשאלו אם הם מסכימים עם ההיגד: “העם היהודי הוא העם הנבחר, ולפיכך עולה על העמים האחרים”. 40% השיבו בחיוב למסקנה זו, ובקרב המגדירים את עצמם חרדים הסכימו להיגד זה 89%; דתיים – 71%; מסורתיים-דתיים – 69%; מסורתיים לא-דתיים – 32%; ואפילו 16% מהחילונים.²

למושג עתיק זה יש אפוא נוכחות ניכרת אצל יהודי ישראל, והוא כרוך לעומקו בתפיסת העליונות היהודית של רבים מהם.³ קשה להפריז בהשפעות החברתיות והפוליטיות של המושג, ועל כן יש המנסים לדכא את נוכחותו, להיאבק בו ולהעלים

* תודתי נתונה לשופטי המאמר, וכן לרב אמנון דוקוב, בן משפחתי, על שקראו את המאמר ותרמו לשיפורו בהערותיהם החשובות.

1 בקר, 2013, עמ' 10.

2 המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2019, עמ' 113.

3 לתולדות גלגולי המושג ראו: וייצמן, תש"ן.

אותו מהתודעה.⁴ אלא שלפי ממצאי הסקרים שלעיל, נראה שלפחות בטווח הקרוב – הוא כאן כדי להישאר.

עם זאת, עולה כי גם בקרב המאמינים שמשמעות המושג חלה עליהם מתקיימות מגוון פרשנויות למשמעותו. כך לדוגמה פורסם לא מכבר מאמר שניתח את מגוון משמעויותיו של המושג במקראות הלימוד של החינוך הממלכתי, הממלכתית-דתית והחרדי.⁵ אלא שלפחות לפי אותו מאמר, למרות ההבדלים בין הזרמים החינוכיים, ואף שבחינוך הממלכתי נעדרת משמעות של עליונות יהודית – בכל סוגי המקראות המושג נוכח, והוא בעל משמעות בדלנית וקורבנית. במאמרי אבקש להציע נרטיב אלטרנטיבי למושג קריטי זה, וכן להראות כיצד הוא עולה מהגותו של אברהם יהושע השל (1907–1972), פילוסוף יהודי-אמריקני ופעיל למען זכויות אדם.

הקדמה: באיזה שיח נבחר לפרש את משמעות המושג "העם הנבחר"?

דע שהימנעותנו מלדגול בקדמות העולם אינה בגלל הכתוב בתורה שהעולם מחודש [...] דע שעם האמונה בחידוש העולם נעשים הנסים כולם אפשריים ונעשית התורה אפשרית ונופלת כל שאלה הנשאלת בעניין הזה, כגון שאומרים: [...] ולמה ציווה האל בתורה זאת לאומה מסוימת ולא לאחרים? [...] תשובת כל השאלות האלה היא שייאמר: "כך חָפַץ" [...] ואין אנו יודעים את רצונו בכך [...] אבל אם יאמר מישהו "התחייב שכך הוא העולם", יתחייב בהכרח שתישאלנה השאלות ההן כולן, ואין מוצא מהן אלא בתשובות מכוערות [...] בשל זאת נמנענו אנו מדעה זאת.⁶

קולמוסים רבים נשברו על פרשנות דברי הרמב"ם הללו, גם בהקשר של המושג "העם הנבחר",⁷ ולא אעסוק בדבריו כאן כשלעצמם אלא אשתמש בהם כאילוטרציה,

4 בהקשר זה, חשוב לציין את מאמציו של מרדכי קפלן, הפילוסוף היהודי-אמריקני ומקים הזרם הרקונסטרוקטיבי, להעלים את המושג והשפעותיו מסידור התפילה. לסקירת מגוון הפרשנויות שניתנו למושג ביהדות האמריקנית, ראו: אייזן, 2010.

5 זיגלבוים, תשפ"א.

6 מורה נבוכים, ב, כה; בתרגום שורץ (ההדגשה שלי).

7 בהקשר לענייננו, ראו לדוגמה: כשר, ח' (תשע"ח) בפרק המיוחד לרמב"ם, ובייחוד בעמ' 71–73. כשר תומכת שם בעמדתו של הפרשן הימניימי רבי משה הנרבוני, ולפיה הרמב"ם השיב על

ואציע קריאה שלהם שתבהיר את השיח שבאמצעותו הציע השל את הנרטיב האלטרנטיבי למושג זה.

בדבריו שהובאו לעיל, מסביר הרמב"ם כי הכרעתו כנגד הגישה האריסטוטלית בדבר קדמות העולם, זו הרואה בעולם תוצאה של הכרח תבוני, קשורה לסדרה של שאלות שהוא מבקש להימנע מעצם העלאתן. לדבריו, דווקא גישת הקדמות מחייבת העלאת שאלות אלו, וממילא נדרש להשיב עליהן "תשובות מכוערות". לעומת זאת, לדבריו, לנוכח האמונה בבריאת העולם, שאלות אלו "נופלות" מראש, שכן אמונה זו כרוכה בחוסר אפשרות להשיב עליהן תשובה פוזיטיבית.

דברי הרמב"ם הללו אומרים דרשני: למה כוונתו שדווקא תומכי גישת קדמות העולם מעלים סדרת שאלות זו? הרי הוא עצמו כותב, גם בציטוט זה, שרק לפי האמונה בבריאת העולם התורה אפשרית, ואם כן – מדוע בכלל אמורות שאלות אלו להעסיק את תומכי גישת הקדמות? הלוא הם כלל אינם מאמינים בכל השיח הזה.

אין זאת אלא שיש נבוכים המערבבים בין התחומים: הם גדלים על תכני המסורת התנכית, אך מפנים כלפיה שאלות המבוססות על הפרספקטיבה הרציונליסטית של תומכי הקדמות, ומן הזיווג בין שני עולמות אלו נולדות להם "תשובות מכוערות". נביא לדוגמה את השאלה הנוגעת לענייננו, "למה ציווה האל בתורה זאת לאומה מסוימת ולא לאחרים?", ונראה לאיזו "תשובה מכוערת" היא עלולה להוביל כשמזווגים אותה עם רציונליסטיות. אם העולם הוא תוצאה של הכרח תבוני, ובה בעת קיימת בעולם זה אומה אחת בלבד שהאל, בתבונתו המושלמת, ציווה לה את התורה, הרי שעולה השאלה שלעיל – והתשובה המתבקשת לה היא שאומה זו שונה במהותה מכל שאר האומות. אם האל תבוני, אזי גם "העם הנבחר" הוא תוצאה של קשר סיבתי בין מהויות: מהות התורה ומהות האומה. ומכאן שאם האל ציווה את תורתו האלוהית דווקא לאומה זו, הרי שזה בהכרח בשל מהותה שאף היא אלוהית, ולפיכך עליונה על כל האומות.

לפי הרמב"ם, זו "תשובה מכוערת" ביותר, והעובדה שהיא נוצרת אצל יהודים היא שמביאה אותו לתמוך באמונה בדבר בריאת העולם. על פי פרשנותו – הגלויה – של הרמב"ם לאמונה זו, התערבותו של הבורא מורחקת מהעולם אל ה"רגע" שקדם להיסטוריה, וכך מונעת מאתנו לראות בגילויי רצונו תופעות תבוניות

שאלות אלו במקומות אחרים בכתביו. בניגוד לדבריי להלן, כשר אף מבקשת להציג את תשובתו של הרמב"ם לשאלת העם הנבחר, הניתנת לדעתה בפתיחת הלכות "עבודה זרה" במשנה תורה.

ומהותיות, בשונה מהטבע עצמו המתנהל בחוקיות. כלומר, אמונה זו מחוללת שיח שיסודו באל רצוני, שרק בהקשרו מתבארים מונחיה של המסורת התנכית – לדוגמה, "העם הנבחר" – באופן שאינו מהותני ומכוער. לגבי אל רצוני, אין טעם לשאול "למה?", שכן התשובה תהיה תמיד שרירותית – "ככה!" – מכאן שאמונה זו אינה משקפת התאמה תבונית בין האל לעם.

כמעט 1,000 שנה חלפו מאז כתב הרמב"ם דברים אלו, ואין תְּמָה שתפיסת הקדמות שכה הטרידה בזמנו את הקהילה הדתית חלפה מן העולם. עם זאת, דומה כי למרות חלוף העתים, הקהילה הדתית עדיין משתמשת באותם מונחים. נראה שכך היא דרכו של עולם: התפיסות המדעיות משתנות, והמסורת הדתית ממשיכה לאחוז במונחי היסוד שלה ולראותם כנצחיים. כמובן, זו דרכה של מסורת השואבת את כוחה מנצחיותה. כיצד מצליחה אפוא המסורת לשמור על נצחיות מושגיה בעוד השיח שב ומשתנה? הפתרון המקובל על רבים הוא יציקת מושגים אלו לכליו השאולים של הזמן. כאן בדיוק ניצב הרמב"ם וממשיך להזכיר לנו את הפרדיגמה הנדרשת להתקיים תמיד לצדה של המסורת ולהזהיר אותנו: שימו לב לאילו כלים רעיוניים אתם יוצקים את מונחי המסורת, שאם לא כן היא עלולה לשאול שאלות שזרות לה, ולהיגרר להשיב עליהן "תשובות מכוערות!"

מהו אפוא השיח שעלינו להיזהר כיום מליצוק לתוכו את המושג המסורתי "העם הנבחר", ומהו השיח שלאורו מן הראוי לעסוק במושג זה כיום כדי להימנע מ"תשובות מכוערות"? ישעיהו ליבוביץ' התרה בזמנו היטב מפני הענקת עוצמתה של הדת למונחי הלאום,⁸ אך כאן באתי לעורר תשומת לב לנטייה הפוכה, שכבר העיר עליה אליעזר שביד: פירוש מונחי הדת בהקשר לאומי.⁹ עלייתה של הלאומיות במאה ה-19 והפנמתה בעולם היהודי באמצעות הציונות ניצבות בבסיס תפיסתם של יהודים רבים את יהדותם כתופעה לאומית. מהפכה זהותית זו צריכה עיון כשלעצמה, אך כשמערכבים לתוכה את המושג המסורתי "העם הנבחר" שוב נוצר הכרח להעלות שאלות ושוב ניתנות להן "תשובות מכוערות".

בדומה להנחת היסוד שלפיה "העולם הוא תוצר של הכרח תבוני", כך נקודת המוצא שלפיה "היהדות היא תופעה לאומית" מחייבת את מאמיני "העם הנבחר"

8 ראו ליבוביץ', תשל"ט, עמ' 233.

9 ראו שביד, 2016, עמ' 16-17. בספר זה כלול גם מאמר קצר שכותרתו "מקומו של השל בפילוסופיה היהודית של המאה העשרים", אך הוא אינו עוסק בסוגיית "העם הנבחר".

להעלות את השאלה, "ולמה ציווה האל בתורה זאת לאומה מסוימת ולא לאחרים?", שאלה שאינה יכולה עוד להסתפק בתשובת האל הרצונית. אם היהדות היא לאום, במנעד הגדרותיו האירופיות של המושג, הרי שיש לה "מהות" עצמית – מאפיינים זהותיים כגון מוצא, טריטוריה ושפה, או אפילו "רוח העם". לאומיות זו זוכה למעמד של הקשר עצמי, שבתוכו, או בזיקה אליו, מתקיים רעיון "האל". יהודי הרואה את זהותו כלאומית, ועדיין שואל מדוע העם היהודי הוא "העם הנבחר" – מוביל את עצמו לתשובה המכוערת שלפיה זהות לאומית זו עליונה או לפחות בדלנית, שכן היא נבחרה בידי האל באורח תבוני – ממשי או אפילו רעיוני בלבד – בשל אלוהיות מאפייניה העצמיים.

כפי שערכוב רעיון "העם הנבחר" עם שיח קדמות העולם העניק לרעיון זה מעמד של מהות, כך גם ערכוב הרעיון עם השיח הלאומי מעניק לו מעמד של מהות. מהו אפוא השיח האלטרנטיבי שמן הראוי להעמיד כיום כדי לחלץ את הרעיון מערכובו עם השיח הלאומי ומהידרדרותו לכדי "תשובות מכוערות"?

תכלית הגותו של השל: יהדות כשיח אלטרנטיבי

אברהם יהושע השל היה הוגה יהודי "אלטרנטיבי", שבמובנים רבים ביקש לנסח את היהדות כ"תרבות נגד", או ליתר דיוק כ"על-תרבות".¹⁰ מה בין הוגה אלטרנטיבי להוגה קונפורמי? בעוד שההוגה הקונפורמי מבקש לנסח את קיום זהותו בתוך ההקשר ההיסטורי המשתנה, הרי שההוגה האלטרנטיבי נאבק בגבולות ההקשר ומבקש לנסח את קיום זהותו כהקשר אלטרנטיבי להקשר ההיסטורי המשתנה. אמנם גם ההוגה האלטרנטיבי מפנים חלק מיסודות ההקשר ההיסטורי ומושגיו, אך המוטיבציה היסודית שלו הפוכה מזו של ההוגה הקונפורמי. מכל מקום, מאמר זה מבקש להתמקד בניחות פילוסופי להגותו של השל – הגות שההקשר ההיסטורי שלה כבר הוצע בידי רבים.¹¹

10 על היהדות כ"תרבות נגד" ראו בפרק שיוחד לכך בספרו של גרין (2023, עמ' 286 ואילך), תלמידו של השל. ייתכן כי המושג "יהדות כ'על-תרבות'" מייחד יותר את הגותו של השל, והשוו: Heschel, 1966, p. 109 על משימת היהדות "להתעלות מעל הציוויליזציה". גם ספרו של השל "השבת: משמעותה לאדם המודרני" (2012) כולל פרק שכותרתו "מעבר לציוויליזציה", ונראה כרומז נגד גישתו הקונפורמית של מרדכי קפלן, הבאה לידי ביטוי בשם ספרו הנודע "יהדות כציוויליזציה".

11 לסקירה תמציתית של חקר מקורות ההשפעה על הגותו של השל, ראו: Marmur, 2016, p. 7–9; על ההשפעה והמחלוקת בין היידגר להשל, ראו אצל בנדי, 2023.

השל משתייך לקבוצה של הוגים יהודים שיצרו את הגותם האלטרנטיבית לנוכח כישלוננו העמוק של המערב במלחמות העולם. אמנם גם הוגים אלו הושפעו מרוח הזמן, אך השפעה זו נחווה אצלם כשלילית, והם ביקשו להיחלץ ממנה ואף לפרש אותה מפרספקטיבה אחרת. כך לדוגמה, טבעו מרטין בובר ועמנואל לוינס את המושגים האלטרנטיביים "אני-אתה" ו"האחר" כנגד עליונות "הסובייקט" או "ההוויה" במחשבה המערבית.

פעמים רבות ההוגה האלטרנטיבי אף מפנה את הגותו אל מעבר לקהילתו הדתית או הלאומית, וכך אכן אירע גם בהקשרם של הוגים אלו. בכותבם את הגותם היהודית, קהל היעד שעמד לנגד עיניהם לא כלל רק את יהודי זמנם אלא את האנושות כולה שעבורה ביקשו לנסח את תרומתה הייחודית של היהדות. היבט זה אצל השל בא לידי ביטוי במגוון אופנים, והבולט שבהם בכותרת המשנה של ספרו הנודע ביותר, "השבת: משמעותה לאדם המודרני". השבתיות, "הארמון בזמן", חויית הרגע הקדוש – הם כולם תרומות רלוונטיות של היהדות לכלל בן-אנוש באשר הוא, לאו דווקא ליהודי.

אין להשוות בין ההנגדה קונפורמי-אלטרנטיבי לבין ההנגדה שמרני-פרוגרסיבי. פעמים רבות הוגים פרוגרסיבים ושמרנים כאחד מתגלים כהוגים קונפורמים. כך לדוגמה, אפשר למצוא ניסוח בהיר למודל הקונפורמי בהגדרתו של אביעזר רביצקי לאורתודוקס המודרני לעומת עמיתו השמרן (ההדגשה שלי):

האורתודוקס המודרני, להבדיל מעמיתו המסורתני, יגלה נכונות נפשית לפגוש את ה"חויץ", לשוחח עם האחר ו"לקבל אמת ממי שאמרה". הוא יתמודד עם תרבות ויגיב כלפי ספרות והגות שחורגות מתחומה הגדור של ההוויה היהודית. בקצת מהמקרים הוא גם יחיה בשני העולמות הללו באופן ממשי. אבן הבוחן המובהקת של נטייתו המודרניסטית תהיה, מהן השאלות הטורדות את מנוחתו, לאו דווקא אילו השקפות מוגדרות שאב מן החויץ.¹²

רביצקי מבחין בין האורתודוקס המודרני למסורתני, אך הגדרתו מחדדת עד כמה גם הראשון קונפורמי, ודווקא בהיותו מודרני. כאורתודוקס, תוכן השקפותיו אמנם אינו שאוב מבחויץ, והגותו עסוקה במגננה על ייחודיות זהותו; אך הוא "מודרני" בהיותו מוטרד משאלות בנות-זמנו ומכונן את השקפתו כתשובה להן. אכן,

12 רביצקי, תשנ"ז, עמ' 448.

השאלות חשובות מהתשובות, ובפועל נוצר כאן תוכן שמרני בהקשר של תרבות הזמן. כלומר, שמרנות כזו נובעת פרדוקסלית מהצורך להתאים את עצמה להקשר מודרני, ומשקפת קונפורמיות כלפיו.

רביצקי מדגים שם את הגדרתו באמצעות הרב סולובייצ'יק, שניסח את הגותו האורתודוקסית בתוך הקשר מודרניסטי מובהק. לדבריו, הטיפולוגיה "איש ההלכה" שיצר הרב מוצדקת באמצעות "איש הדעת" הניאו-קאנטיאני; וגם הטיפולוגיה "איש האמונה הבודד" מוצדקת בקטגוריות דתיות השאלות מרודולף אוטו ומסרן קירקגור.¹³

השל, לעומת זאת, פיתח את מתודת "דיאלוג השאלות",¹⁴ שבה ביקש – בניגוד להגדרתו של רביצקי – לנסח שאלות אלטרנטיביות לשאלות המודרנה. כך לדוגמה, נפתח ספרו המרכזי, "אלוהים מבקש את האדם":

נהוג להאשים את המדע החילוני ואת הפילוסופיה האנטי-דתית בליקוי המאורות של הדת בחברה המודרנית. יהיה בכך משום כנות רבה יותר להאשים את הדת עצמה בתבוסתיה [...] הדת היא תשובה לשאלות העליונות של האדם. ברגע שאנו מאבדים עניין בשאלות העליונות, הדת נהיית בלתי רלוונטית ונקלעת למשבר. משימתה העיקרית של הפילוסופיה של הדת היא לגלות מחדש את השאלות שהדת היא תשובה להן.¹⁵

המגמה האלטרנטיבית של השל באה לידי ביטוי בשלושה אופנים בולטים. הראשון, במאבק הדיאלוגי שלו בעליונות ה"סובייקט" וה"הוויה" כאחד. בדומה ללוינס,¹⁶ אחד המושגים המרכזיים במשנתו הוא "מענה" – כך לדוגמה, שם חלקו השלישי של ספרו "אלוהים מבקש את האדם", ואף ה"אני" נולד מתוך מענה.¹⁷

13 ראו שגיא, תשס"ג, עמ' 42.

14 בונדי, תשס"ח, פרק ד.

15 השל, תשס"ג (שורות הפתיחה; בתיקוני תרגום שלי; ההדגשה במקור).

16 להשוואה בין שני ההוגים ראו: Meir, 2004, p. 153–186.

17 ראו, לדוגמה: Heschel, 1951, p. 73 (התרגום שלי): "במקום שהאסרטיביות חדלה; כשאנו מכירים בכך שהפליאה אינה הישג שלנו, שאין היא רק מכוונו שלנו; כשאנו מזועזעים בתדהמה רדיקלית – אז אין עוד בכוונו לטעון לתפקיד של בוחן-כול, של סובייקט המבקש לו אובייקט [...] סקרנות היא מצב של תודעה המבקשת ידע, ואילו פליאה מוחלטת היא מצב של ידע המבקש תודעה".

האופן השני הוא ניסיונו של השל לייצר מתודה אלטרנטיבית לכתיבה, למחקר ולפרשנות – ומוכן שגם בעצם ניסיון זה קדמו לו הוגים דיאלוגיים אחרים. מתודה זו צמחה אצל השל מתוך הפנומנולוגיה, אך כפי שהסביר בהקדמה לספרו "הנביאים", זו מתודה רדיקלית יותר שאינה מסתפקת בהשעיית השיפוט אלא מבקשת "להיענות" למחבר החי. מתוך גישתו הפנומנולוגית, השל אינו עוסק באלוהים כעובדה, אך עם זאת הוא אינו מסתפק בניתוח החוויה הדתית כ"התכוונות" בלבד, אלא בהתרחשותה הדיאלוגית.¹⁸

האופן השלישי, ובמובן מסוים הרדיקלי יותר – ובשונה מאוד מבוכר ומלוינס – הוא בהצבעה של השל על היות המענה הזה בראש ובראשונה מענה ל"פאתוס האלוהי". אצל השל, הדיאלוגיות מתרחשת בין הטרנזיטיביות האלוהית לבין ההיענות האנושית, בין הפרסון האלוהי שאכפתי לאדם לבין הפרסון האנושי שנענה לו. השל היה מודע היטב לאלטרנטיביות של גישתו, וכבר ב-1943 ניסח אותה כאתגר חייו:

היה היתה חבורה של מטפסי הרים חסרי ניסיון שהלכו בלא מדריכים ונכנסו בפזיזות לתוך ארץ לא נודעת. לפתע, מדרך סלע צנח תחת כפות רגליהם והם נפלו לאחור לתוך מאורה מפחידה. הם התאוששו מההלם באפלת המאורה, רק כדי למצוא את עצמם מותקפים על ידי נחיל של נחשים זועמים [...]. למרבה הפלא, אדם אחד נראה כאילו הוא מתעלם מן הקרב. כשקולות המחאה של עמיתיו הנאבקים גערו בו שאינו נלחם, קרא אליהם בחזרה: "אם נישאר כאן, כולנו נהיה מתים לפני הנחשים. אני מחפש דרך מילוט מן המאורה בעבור כולנו!" [...]

המשימה הגדולה ביותר של תקופתנו היא לחלק את נשמות בני האדם ממאורת הנחשים. העולם חווה בעבר את מעורבותו של אלוהים. הבה נזכור תמיד שהחוש שלנו למקודש חיוני בעבורנו כאור השמש. אין ולא יהיו טבע ללא רוח, עולם ללא תורה, אחווה ללא אבא ואנושיות ללא קשר עם אלוהים [...]. אלוהים נוכח בכל מקום או בשום מקום, אבא של כל אדם או של אף אדם.¹⁹

18 בונדי, תשפ"א.

19 השל, 2016, עמ' 224-227 (בתיקוני תרגום שלי).

מילותיו האחרונות של הציטוט מבהירות שהרדיקליות הרתית של השל באה לידי ביטוי ברדיקליות חברתית; ההיענות לאכפתיות של אלוהים כוללת מיניה וביה אכפתיות כלפי האדם. אין כאן פונדמנטליזם;²⁰ זוהי דתיות אלטרנטיבית שביטויה המובהק ביותר הוא המאבק בגזענות. במילים דומות מאוד זועק השל כעבור 20 שנה, בעומדו לצד מרטין לותר קינג בשיקגו, בשנת 1963:

מהי אלילות? כל אל שהוא שלי אך לא שלך, כל אל שאכפת לו ממני אך לא ממך – זהו אליל [...] שנאת-האחר על רקע גזעני או דתי מן ההכרח שתוכר בתור מה שהיא: כפירה, שטניות, נאצה כלפי שמיא [...]. אין תוכנה גלויה יותר: אלוהים אחד, והאנושות אחת. אין אפשרות מאיימת יותר: שמו של אלוהים עלול להתחלל. אלוהים הוא ייחוסו המשפחתי של כל אדם. או שאלוהים הוא האב של כל אדם או של אף אדם. צלם אלוהים קיים בכל אדם או באף אדם.²¹

יסודו של השיח האלטרנטיבי שהשל מבקש להציע נעוץ אפוא בהיענות האדם לאכפתיות של אלוהים לכל אדם. השל מדמה את אלוהים להורה, ומצביע על חוויה דתית שבה הפרספקטיבה ה"הורית" של אלוהים מחוללת אחווה בין-אנושית. בבסיס הדימוי מונחת הבנה עמוקה של ההורות כחריגה כלפי האחר, כאכפתיות עמוקה שטבועה בעצם אופייה של האחריות ההורית, של הקשר העמוק הורה-ילד, אף כשאין שום התאמה ביניהם. אכן, כהורים אנו נכשלים לעתים ומעדיפים את הילד הדומה לנו, והורה המפלה בין ילדיו מעורר ביניהם קנאה. לעומת זאת, הורות ראויה היא המקור העמוק ביותר לאהבת אחים – חריגתו של ההורה באהבה ובאחריות כלפי כל אחד מילדיו קוראת אותם מיניה וביה לחריגה הדדית ולאהבה ביניהם, ולעתים בהעדר הורה, נדרשים האחים לכונן אחווה זו בעצמם, ואולי מתוך כך תשוב דמות ההורה לנכוח.

20 ראו השל, תשפ"א, עמ' 945-946; 906-907: "ולא לאמונה שלמה אני מתכוון. אמונה שלמה היא אולי דבר שאין בעולם [...] אני מתכוון לאמונה ההולכת בד בבד עם מבוכה. בקשה, חיפוש, התאבקות, ייסורי מחשבה, ואף ספקות משוקעים בה [...] העניין החמור ביותר הוא לא ספיקות באמונה, אלא העדר כל ספיקות, כאילו עניין אמונה פג טעמו" (עורכי המהדורה הראשונה של חלקו השלישי של הספר, שראתה אור לאחר מותו של השל, השמיטו קטעים אלו ועוד רבים אחרים. הקטעים הושבו רק במהדורה החדשה, שראתה אור לא מכבר).

21 השל, 2011, עמ' 30-40.

אלא שלאור כל זאת עולה השאלה: כיצד מתפרש המושג "העם הנבחר" בהקשרו של שיח אלטרנטיבי כזה? האם בכלל נותר לו מקום עדיין?

"בחירה" – אינסטרומנטלית או אינטר־סובייקטיבית

כאמור, השל אינו דוחה את המושג "העם הנבחר" אלא מציע לו פרשנות חלופית, וגם זאת באמצעות השיח הדיאלוגי. ראו כיצד הוא מדגיש כאן את אופיו הדיאלוגי של השורש בח"ר בהקשר זה, בייחוד בפסקה השנייה:

החוויה של בני ישראל את אלוהים לא התפתחה מתוך חיפוש. עם ישראל לא גילה את אלוהים; עם ישראל התגלה על ידי אלוהים. היהדות היא בקשת אלוהים אחר האדם. התנ"ך הוא עדות על פניית אלוהים לעמו. יש בתנ"ך פסוקים רבים על אודות אהבת אלוהים לישראל, יותר מאשר על אודות אהבת ישראל לאלוהים. לא בחרנו באלוהים; הוא בחר בנו. לא קיים מושג של "אל נבחר", אך ישנו רעיון של "עם נבחר".

רעיון זה אינו מרמז להעדפת עם, על סמך אפליה בין עמים מספר. איננו אומרים שאנו עם נעלה. "עם נבחר" משמע עם שאלוהים פנה אליו ובחר בו. משמעותו של מונח זה עולה באמת רק מן היחס לאלוהים, ולא מן היחס לעמים אחרים. אין משמעה סגולה הטבועה בעם, אלא מערכת־יחסים בין העם לאלוהים.²²

הציטוט מכיל שני טיעונים. הראשון מחדד את הנרטיב התנכי על אהבתו של אלוהים לישראל, כמקור משמעותו של המושג. דומה כי השל מתפלמס כאן כנגד נטייה מודרנית ופגאנית כאחת. קיימת נטייה מודרנית לערוך היסט סובייקטיבי למונחי המסורת, ומתוך כך גם לנסח את רעיון "העם הבוחר". ואולם אל שנבחר על ידי עמו נברא מטבעו בצלמו ובדמותו של עמו: יורדי הים מאמינים באל הים; אנשי

22 השל, תשס"ג, עמ' 334. ציטוט זה מקורו בשורות הסיום של הספר, הנחתמות במשפט "אולי זהו סוד סיפורנו ההיסטורי: לבחור להישאר במדבר מלהינטש על ידי אלוהים". ראו בונדי, תשס"ח, פרק ז, שם טענתי כי שורה זו כוללת רמזו חריף של השל כנגד הציונות, שבחרה ללכת לארץ ישראל בלא אלוהים, ולהקים עם ככל העמים. פרשנותו של השל לרעיון "העם הנבחר" מוצגת אפוא כניגוד הכולל ברית עם אלוהי התנ"ך האוניברסלי, להבריל מהציונות הפרטיקולרית. כפי שהראיתי שם, בהמשך חייו השל תמך בציונות.

ההרים באל הגשם; וחקלאי המישור באל הנהר; וכך גם אל הנבחר בידי מאמיני עם ישראל בארץ ישראל על פי תורת ישראל – טוב ליהודים. בניגוד גמור לכך, התנ"ך פותח במעשה בראשית, ולא במצווה הראשונה שנצטוו בה ישראל, ומבשר לעולם על אל אוניברסלי, הבורא כל אדם בצלמו. רק בשלבים מתקדמים יותר אלוהינו מלך העולם הוא הבוחר בנו מכל העמים.

אך כאן עולה מאלה השאלה: כיצד יעלה על הדעת שאל אוניברסלי יבחר בעם פרטיקולרי? וכי אין כאן פרדוקס לוגי? וכי אין צדק מובן מאליו בטענה הנוצרית שלפיה אל אוניברסלי אמור לשלוח את משיחו לכל העמים, ואילו האמונה בדבר "העם הנבחר" משקפת כשל התפתחותי של היהדות, שלא הצליחה להימלט כליל מהתחום הפגאני?

כאן מגיע הטיעון השני שבציטוט – והוא עיקר ענייננו – ומסביר שאין כאן כל פרדוקס לוגי, שכן משמעותו של המושג "העם הנבחר" מקורה אינו בשיח לוגי אלא בנרטיב על מערכת יחסים של קשר בין פרסון לפרסון. השל מבקש להיחלץ בכך מפרשנות מחפיצה או אינסטרומנטלית של "העם הנבחר". כשסובייקט בוחר אובייקט, בחירה זו נובעת מקטגוריות ההכרה, או התשוקה, של הסובייקט. האובייקט המסוים נבחר מכיוון שהוא התאים לסובייקט, לתבונתו, לצרכיו או אפילו לשם תפקיד מסוים. כך גם אל התר אחר העם שיתאים לו יעדיף את העם שמשקף את אלוהותו.

בניגוד גמור לכך, טיעונו השני של השל, כפי שצוטט לעיל, מזכיר לנו שמשמעות המושג "העם הנבחר" עולה במקורה מהנרטיב התנכי האינטר-סובייקטיבי. כשסובייקט בוחר סובייקט, משמעות השורש בח"ר שונה לחלוטין. קשר עמוק, לדוגמה זוגי או הורי, אינו נובע מהחפצה הדדית אלא מהיענות הדדית. משמע, אני חורג מעצמי אל אהובתי/אהובי, מתוך קשב עמוק לאישיותו/ה, החורגת אף היא מתוך קשב עמוק אל אישיותי שלי. מערכת יחסים בין-אישית אינה עולה מתוך התאמה: אהבה זוגית אינה זהה להתאמה, וכאמור, הורות של אמת אינה זקוקה כלל להתאמה.

אמנם היסוד האוניברסלי מתקיים במגוון יצירות המחשבה היהודית לאורך הדורות, שהמשיכו לראות כי "חביב אדם שנברא בצלם" (רבי עקיבא, אבות ג, יד), אך לצד יסוד זה רווחה גם פרשנות של רעיון "העם הנבחר" כעליונות.²³ ביטוי

23 כך לדוגמה, מעיר השל (תשפ"א, עמ' 257), בהציגו את פרשנותו של רבי עקיבא למושג "העם הנבחר": "תשש כחו של רבי עקיבא, ונתעלם ממנו באותה שעה חזון הנביאים".

לפרשנות המחפיצה של המושג נוכל למצוא ברובד הגלוי של ספר הכוזרי, הטוען: "הם ללא ספק סגולה במובן שהם בטבעם ובמזגם סגולה ומולידים מי שהוא סגולה. באב הממרה נשמרת הסגולה המעורבת בו המופיעה בילדו או בנכדו בהתאם להזדככות טיפת הזרע".²⁴ כלומר, לפי ספר הכוזרי "העניין האלוהי" טבוע ביולוגית בעם היהודי – טיעון המסביר מדוע דווקא הוא "העם הנבחר", או ליתר דיוק, "המובחר", של אלוהים. מכיוון שבכל עם טבועים מאפיינים זהותיים מסוימים, הרי שבגישה מחפיצה זו אותם מאפיינים זהותיים נתפסים כבעלי משמעות מוחלטת. כך הופכת חלק מספרות המחשבה היהודית את המסורת היהודית המסוימת והמשתנה לתורת אל מוחלטת; את המולדת היהודית המסוימת לארץ הקודש שהיא בעלת ערך מוחלט; וקבוצה אתנית מסוימת לעם עליון.

כדי לחדד את ייחודיות גישתו של השל, חשוב להבחין בינה לבין הגישה האינסטרומנטלית, כפי שנוסחה, לדוגמה, אצל אנתוני סמית (תשע"א). סמית הבחין בין "עליונות" ל"נבחרות" והראה שההגדרות אינן מחייבות זו את זו. אלא שכדוגמה ל"נבחרות" שאינה כרוכה ב"עליונות" הוא הציג פרשנות זו לתפיסת "העם הנבחר" בתנ"ך: "שהאלוהי בחר כך למטרות מיוחדות, ואתה עומד ביחס מיוחד אליו" (שם, עמ' 76). ואולם "בחירה למטרה" היא עדיין בחירה אינסטרומנטלית, ובהיותה כזו היא שונה בתכליתה מהפרשנות הבין-אישית של השל.

דרכו של סמית נוכחת בגישתם של פרשנים מסורתיים ומודרניים, שביקשו להיחלץ מתפיסת העליונות באמצעות פרשנות "העם הנבחר" כתפקיד, אם כי גם כנגדם עומדת אזהרתו של הרמב"ם מפני פרשנות רציונליסטית של המושג. כך לדוגמה, אפילו הרמן כהן,²⁵ שבין גישתו הקורלטיבית לזו של השל קיימת קרבה,

24 כוזרי, מאמר ראשון, צה (בתרגום אבן שמואל; ההדגשה שלי). להסבר אפולוגטי של ביטויים כגון אלו בספר הכוזרי, ראו לדוגמה: שביד, תשל"ט, עמ' 59-61, אך גם הוא נאלץ להודות שרבי יהודה הלוי "מעדיף את העם היהודי" ושסגולתו היתרה של העם בתחום הנבואה ניתנה לו "לשם מילוי שליחותו" כ"לב בין האיברים" (וכי לב אינו עליון על שאר האיברים?). עם זאת, כפי שהראו חוקרים רבים, ספר הכוזרי טומן בחובו רובד נסתר המנוגד לציטוט זה, למשל, עצם הבחירה בדיאלוג בין יהודי למתגייר. ציטוט זה עצמו משובץ בתוך הסבר חטא העגל כנובע מצורך של המוני העם לחוש את הקדושה באמצעות אובייקטים – הסבר שממילא רומז גם כלפי קהל היעד של אותו ציטוט – קהל המשתוקק לחוש את קדושת עם ישראל כטבועה בגופם של היהודים.

25 על גישתו של כהן ראו כשר, תשע"ח, עמ' 180.

ראה ב"נבחרות" תפקיד – לשרת ככהן המונותאיזם האתי – ולכן אין להשוות בין ה"איזם" הרציונליסטי שלו לבין האינטר-סובייקטיביות של השל.

השל מדגיש כי פרשנותו שוללת פרשנות של "העדפת עם" – ובזאת ייתכן כי הוא מבקש להתרחק מהאופן שבו מתפרשת לעתים גישתו הקרובה של פרנץ רוזנצוויג. גם רוזנצוויג (1970, עמ' 195-198) הסביר ששורש ההתגלות טמון באהבה בין-אישית, אך הדגיש בהבנת האהבה את הייחוד: "לעולם אלוהים אוהב רק את מי ואת מה שהוא אוהב" (שם, עמ' 197).²⁶ כפי שנטען לעיל, השל מתנגד להבנה זו של אהבה ורואה את הבחירה כמובנה הבין-אישית כרגע שאין בו העדפה כלל, השונה במהותו מברירה של הסובייקט בין אובייקטים שונים. מכאן גם נובעת הבנתו של השל ש"עם נבחר" הוא תופעה שעמים נוספים עשויים להתנסות בה עם אלוהים, כפי שאבהיר להלן.

השל ממקם אפוא את המושג "העם הנבחר" בשיח הדיאלוגי, העולה מ"קריאה יחפה" של התנ"ך. "ולמה ציווה האל בתורה זאת לאומה מסוימת ולא לאחרים?" – בשיח הבין-אישית המאפיין את התנ"ך כלל אין לשאול שאלה זו, כפי שאין לשאול אותה כלפי בחירותינו הזוגיות או ההוריות. זוהי שאלה אינסטרומנטלית שאסור להפנות אותה כלפי לב-לבן של מערכות יחסים. אמנם, כפי שיגרסו הפסיכולוגיה והביולוגיה, תמיד יהיו מרכיבים תועלתניים במערכות יחסים, אבל בהיותנו שרויים באהבה אנו קמים כנגדן ואומרים: לא, מרכיבים אלה אינם סוד פשרם ההומני של הקשרים הזוגיים או ההוריים שלנו, כפי שהם מתרחשים בין חריגותינו ההדדיות, כמתואר בהרחבה לעיל.

כך גם הברית שבין אלוהים לעם ישראל אינה משקפת התאמה בין שתי הפרסונות. הנרטיב התנכי הזה הוא דרמה על מערכת יחסים בין-אישית, שהיא השיח היחיד שמתוכו אפשר להבין נרטיב זה. ככתוב בספר דברים: "לֹא מִרְבֶּכֶם מִפְּלֵ הָעַמִּים חָשַׁק ה' בְּכֶם וַיִּבְחַר בְּכֶם כִּי אַתֶּם הִמַּעַט מִכָּל הָעַמִּים. כִּי מֵאַהֲבַת ה' אֶתְכֶם" (ז, ז-ח) – אין כאן כלל התאמה לוגית אלא חשק ואהבה²⁷ – אל אוניברסלי

26 יש שהבינו מכך שרוזנצוויג מבין את משמעותו של המושג "בחירה" כ"העדפה", וראו לדוגמה, נאמן (תשע"ו, עמ' 44).

27 מובן שיש מגוון נרטיבים תנכיים, וכאן לא באתי אלא להציע את פרשנותו של השל. רק אעיר בקצרה שהשורש אה"ב אינו מוסב על יחסי אלוהים-ישראל בארבעת חומשי התורה הראשונים, והוא בבחינת חידוש של ספר דברים, השב ומשתמש בו 15 פעמים. מן ההכרח לציין שהופעת השורש חש"ק בפסוק שציטטתי (וכן בדברים י, טו) הוא נועז ביותר. המופע היחיד הנוסף של

שהתאהב בעם פרטיקולרי, ועם פרטיקולרי שנענה לאל פרסונלי, כפי שקורה לעתים בין בני זוג המתאהבים זה בזה למרות פערים תהומיים בהשקפת עולמם. הנה עוד פסקה של השל, המשלימה את צדה השני של התמונה האינטר-פרסונלית שעלתה מהציטוט הקודם שהבאתי מדבריו:

התגלות אינה מתרחשת בשעה שאלוהים ניצב לבדו. שני המונחים הקלאסיים לרגע מעמד הר סיני הם "מתן תורה" ו"קבלת תורה". היה זה הן אירוע בחיי אלוהים והן אירוע בחיי האדם. על פי אגדת חז"ל, ה' פנה לכל שבט ואומה והציע להם את התורה לפני שנתן אותה לישראל. הפלא של קבלת ישראל את התורה היה מכריע כפלא הבעתה בידי אלוהים. אלוהים היה בודד בעולם עד שעם ישראל התארס עמו. בסיני גילה אלוהים את דברו, וישראל גילו את הכוח להיענות. ללא הכוח להיענות, ללא העובדה כי היה שם עם שהיה נכון לקבל, לשמוע, את המצווה האלוהית, לא היה מתאפשר מעמד הר סיני. שכן מעמד הר סיני כולל הן הצהרה אלוהית והן השגה אנושית. זה היה רגע שבו אלוהים לא היה לבדו.²⁸

הדרמה התנכית מספרת על רגע מכונן שאירע בחייו של אלוהים, ועל רגע מכונן שאירע בחייה של האנושות. המדרש הנודע שנמצא כאן ברקע, ולפיו האדומים והישמעאלים דחו את הצעתו של אלוהים לקבלת התורה (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא בחודש, פרשה ה), מצטרף עתה בפרשנותו של השל לנרטיב התנכי. על פי פרשנות זו, אלוהים הציע את התורה לכל העמים, אלא שהם נצמדו למסורת שלהם, לאופיו של אביהם, ולכן לא זכו לקבל את התורה. לעומת זאת, ישראל קיבלו את התורה לאו דווקא משום שהיא מתאימה למסורת אבותם או לטבעם, אלא אדרבה משום שהצליחו להתעלות על עצמם ולהיענות לאכפתיות האוניברסלית של אלוהים לכל אדם – "נעשה ונשמע".

שורש זה בתורה מתגלה אף הוא בספר דברים – בפרשת "כי תצא" הדנה בעניין אשת יפת תואר.

28 השל, תשס"ג, עמ' 205.

"העם הנבחר" – לא עובדה בלעדית אלא אופן קיום לכל באי עולם

פרשנותו של השל למשמעות המושג "העם הנבחר" מאפשרת לו לבצע צעד נוסף – יש שיאמרו רדיקלי – ולטעון כי מדובר במושג בעל רלוונטיות אוניברסלית. באחרית ספרו "אלוהים מבקש את האדם" הוא כורך את ניסוחו למשימתה של המחשבה היהודית לאחר השואה עם פרשנותו למשמעות "העם הנבחר":

משימתה של הפילוסופיה של היהדות כיום אינה רק לתאר את מהות היהדות, אלא גם לחדד את הרלוונטיות האוניברסלית של היהדות, את השלכות תביעותיה על סיכוי של האדם להיות אנושי. העזרה הגדולה ביותר שאנו יכולים להשיג לאדם בן־זמננו, שכבר הידרדר לשפלות כה עמוקה עד כי אין הוא מסוגל אפילו להתבייש במה שהתרחש בימיו – היא להביא לאור את הודה העזוב של החשיבה היהודית [...]

מה שלמדנו מן ההיסטוריה היהודית הוא שאם אדם אינו יותר מאנושי, הרי הוא פחות מאנושי. היהדות היא הניסיון להוכיח שכדי להיות אדם, עליך להיות יותר מאשר אדם, שכדי להיות עם, עלינו להיות יותר מאשר עם. עם ישראל נוצר להיות "גוי קדוש". זו היא תמצית כבודו ותמצית מעלתו. יהדות היא קישור לנצח, "דומות משפחתית" למציאות המוחלטת.²⁹

בפסקה הראשונה של הציטוט השל מביא לידי ביטוי שוב את היותו הוגה אלטרנטיבי: אל לה לפילוסופיה של היהדות להייותר בתוך שיח הזהות היהודית; עליה לפנות לאדם באשר הוא אדם ולהציע לו נקודת ראות חדשה. הפסקה השנייה מוסיפה ומסבירה כי כפי שהיהדות לימדה את העולם שכדי להיות אדם אין די בהיותך "חי מדבר", כהגדרה האריסטוטלית – כך מוטל עליה בימינו, לאחר השואה, ללמד את העולם שכדי להיות עם אין די ב"מוצא, טריטוריה, שפה" ואף לא ב"רוח האומה" או ב"תרבות".

על פי השל, "צלם אלוהים" שבאדם, משמעו יכולתו של האדם לחרוג מעצמו (self-transcendence) באכפתיות שלו כלפי האחר: חידושו הגדול של התנ"ך הוא שלאֱלוהים אכפת, ושהאדם יכול ללכת בדרכיו.³⁰ ובאותו אופן, המושג "העם הנבחר" משמעו עם החורג מעצמו באכפתיות כלפי אלוהים ואדם; כדי להיות

29 שם, עמ' 331.

30 ראו: Heschel, 1966, p. 150–153.

ראויים להיחשב עם עלינו לפנות לעם אחר. ואת האופציה הלאומית הזו – את בשורתה של היהדות לאופן הראוי לכונן לאום מתוך מענה לאלוהי עולם – עלינו ללמד את העולם כולו.³¹ ואכן, כבר בספרו The Prophets, מציע השל פרשנות ברוח זו לדבריו של ישעיהו:

”בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יִשְׂרָאֵל שְׁלִישִׁיָּה לְמִצְרַיִם וּלְאַשׁוּר, בְּרִכָּה בְּקֶרֶב הָאָרֶץ. אֲשֶׁר בָּרְכוּ ה' צְבָאוֹת לְאָמֹר: בְּרוּךְ עַמִּי מִצְרַיִם, וּמַעֲשֵׂה יְדֵי אֲשׁוּר, וְנַחֲלָתִי יִשְׂרָאֵל” (ישעיהו יט, כד–כה). מצרים ואשור לכודות היו במלחמות מוות. אף ששנאו זו את זו, היו שתיהן אויבות של ישראל [...] כיצד הנביא ישעיהו – בן לעם המוקיר את הזכות להיקרא על ידי אלוהים, “עמי, מעשה ידיי” – מרגיש ביחס לאשור ולמצרים? אלוהי ישראל הוא גם אלוהי אויביה [...] האיבה בין העמים תיהפך לחברות. הם יחיו יחדיו כשהם יעבדו את אלוהים יחדיו.³²

לעתיד לבוא, אומר ישעיהו, יהיו עוד “עמים נבחרים”. אפילו מצרים ואשור יוכלו להיות כאלה, אם ירכו את האתוס הלאומי שלהם בברית עם אלוהי עולם. “אלוהי ישראל” הוא שמו של אלוהי עולם בפי ישראל,³³ וכל העמים יכולים לקרוא לו בשפתם ולבוא עמו בברית.

והעתיד לבוא קרוב, מיחל השל, כשלאחר מלחמת ששת הימים הוא משבץ את הציטוט הזה בהקשר אקטואלי, וחותם: “ויהי רצון שמשא השלום, משאת נפשנו וחדמת לבנו, לא יהיה שיר מזמור לעתיד לבוא, אלא יתקיים במהרה בימינו”.³⁴ הנה כי כן, לפנינו עוד תרומה של הבנת משמעות המושג “העם הנבחר” לאור השיח התנכי. במקום להתגונן ולנסות להסיט את משמעותו הגזענית של המושג, שהתעצמה בימי הביניים, שב השל לשיח התנכי שממנו עלה המושג, ומאיר מתוך כך את תרומתו האוניברסלית והפלורליסטית. במקום קונפורמיות המפנימה את שיח הלאומיות של המאה ה־19 ומבינה את משמעות היהדות כתופעה של לאום אירופי, השל מציע ללאומי כל העולם את אלטרנטיבת “העם הנבחר” כתפיסה לאומית חדשה, העולה מהשיח התנכי.

31 השוו לדבריו של גורדון, תשמ"ג, עמ' 264 ואילך.

32 Heschel, 1962, p. 185–186; ראו גם את פרשנותו של השל לדברי הנביא עמוס (שם, עמ' 33–32).

33 Heschel, 1996, p. 268–271.

34 השל, תשל"ג, עמ' 89; בתיקוני תרגום שלי.

"העם הנבחר" והשיח הבין-אמוני

גישתו הבין-אמונית של השל מוסיפה את תרומת פרשנותו למושג "העם הנבחר" במישור הזהות הדתית. כך, כנאומו המפורסם *No Religion is an Island*, שנישא ב-1965 בהקשר למעורבותו בוועידת הוותיקן השנייה,³⁵ ביקש השל להראות כיצד דווקא דתות המאמינות באל אחד עשויות לכונן ביניהן שיח בין-אמוני עמוק, הנובע מתוך הבנה של אקט האמונה:

הסוגיה העליונה כיום אינה ההלכה עבור היהודים או הכנסייה עבור הנוצרים – אלא ההנחה השוכנת בבסיס שתי הדתות, דהיינו, האם ישנו פאתוס, האם ישנה מציאות אלוהית שאכפת לה מגורל האדם [...] הסוגיה העליונה היא האם אנו חיים או מתים נוכח האתגר של אל חי והציפייה שלו [...] האנושי הוא גילוי של האלוהי, וכל האדם אחד הוא בתשומת לבו של אלוהים לאדם [...] לפגוש בן-אנוש זו היא הזדמנות לחוש בצלם אלוהים, בנוכחות של אלוהים [...] כאשר אני קושר שיחה עם אדם בעל מחויבות דתית שונה ומגלה כי אנו חלוקים בנושאים המקורשים לנו, האם צלם אלוהים שעמד נכחי נעלם? האם אלוהים חדל לעמוד לפני? האם ההבדל הקיים במחויבות הדתית הורס את אחוות הקיום האנושי? האם העובדה שאנו שונים במושגינו על אלוהים מבטלת את שיש לנו במשותף? צלם אלוהים?³⁶

אקט האמונה של השל שונה לחלוטין מה"נומינוזי" של אוטו (1999 [1917]), שכה השפיע על הרב סולובייצ'יק.³⁷ "הפאתוס האלוהי" – מושג היסוד בספרו של

35 לתרגום עברי של המאמר ולהקדמה קצרה על הקשרו, ראו: השל, 2011, עמ' 157 ואילך.

36 שם, עמ' 161 ואילך.

37 והשוו לנאום הפוך של הרב סולובייצ'יק, *Confrontation*, שנישא באותה שנה. כנאומו, ביקש הרב להבהיר מדוע פרש מכל מעורבות בוועידת הוותיקן השנייה, ומדוע הוא מתנגד עקרונית לכל שיח בין-אמוני, ומתוך כך ניסח את מהות אקט האמונה בעיניו (התרגום שלי): "כל קהילה מחויבת למחווה נורמטיבית ייחודית המשקפת את טבעו הנומינוזי של אקט האמונה עצמו [...] בפרט כאשר אנו מדברים על קהילת האמונה היהודית, אשר עצם מהותה בא לידי ביטוי בעשייה הלכתית" (Soloveitchik, 1964, p. 18–19). פסקה זו, משמעותה היא שההלכה אינה אלא הבעה מעשית לאחרותו המוחלטת של אלוהים. בעיני הרב סולובייצ'יק, כל דת מונותאיסטית רואה את עצמה כהשתקפות אובייקטיבית של "האובייקט המוחלט", ולכן אל לה לשוחח עם דת מונותאיסטית אחרת על לבת אמונותיהן, שכן הדבר יביא בהכרח לידי עימות (Ibid, p. 28–29). כך סיכמה גם ועידת הרבנים שבראשה עמד, בנוסח שנספח לפרסום הנאום: "היחסים יכולים

השל "הנביאים" – הוא האופן שאלוהים מתגלה לאדם לא כ"אובייקט מוחלט" כי אם כ"סובייקט מוחלט". וממילא הדתות השונות חדלות להתיימר לשקף את האובייקטיביות המוחלטת של אלוהים. מעתה, הן אינן אלא תוצאותיו המגוונות של הדיאלוג בין אותו "סובייקט מוחלט" לבין האדם שאינו אלא סובייקט יחסי. ואולם יש לשים לב כי יחסותם של כל אדם ושל כל מסורת דתית אינה מותירה אותם לכודים בעצמם. האמונה היא אקט של היענות, שבו האדם מבקש להתעלות על יחסותו ולהיענות לאכפתיות האלוהית. עם זאת, היענות אינה שליטה – היא דיאלוג שיש בו שניים, הנענים זה לזה בהתרחשות משותפת. ולכן, כל הדתות יחסיות, ובה בעת כולן מבקשות לעמוד לפני אותה אכפתיות אלוהית. לכן, דווקא מתוך אמונה, "אף דת אינה אי", כשם נאומו של השל שהוזכר לעיל:

בעוד שהדוגמות וסגנונות עבודת האל מסתעפים, אלוהים אחד הוא [...] ישנן רמות קיום שבהן יהודים ונוצרים נפגשים ככנים וכאחים [...] כל בני האדם הם בני אב אחד [...] אין זה קשר דם או בשר; הכבוד וקבלת העול הם המקיימים את הזכות להיות בן. אנו טוענים להיותנו אחים לאור כפיפותנו למצוותיו של אלוהים. אנו אחים בשעה שאנו קשובים לאב, כאשר אנו משבחים ומכבדים אותו [...] התנאי המוקדם, הראשון והחשוב ביותר, לשיח בין-אמוני הוא האמונה.³⁸

הנה כי כן, השל מיישם את פרשנותו למושג "העם הנבחר" על היהדות ועל הנצרות בזמנו. אמנם הנצרות כלל אינה עם, ואין היא מציעה כל אפשרות מתוקנת לזהותו האתנית של האדם ולשילובה עם המחויבות לאכפתיות האוניברסלית של אלוהים, ואולם השיח הבין-אמוני שבין היהדות לנצרות יכול להתרחש בדרך דומה לפרשנות שהציע השל לנבואת ישעיהו. דווקא ההיענות לאכפתיות האלוהית שמעבר לכל לאום ודת – היא המהווה מקור לאכפתיות לאחר.

להיות בעלי ערך רק אם הם לא ייצרו קונפליקט בנוגע לייחודה של כל קהילה דתית, שכן כל קהילה דתית היא ישות אינדיווידואלית [...] 'כי כָּל הָעַמִּים יִלְכוּ אִישׁ בְּשֵׁם אֱלֹהֵיו (במקור: god) וְאֶנְחֵנוּ נִלְךְ בְּשֵׁם ה' אֱלֹהֵינוּ (במקור: God) לְעוֹלָם וָעֶד'. לביקורת הגישה לאלוהים כ"אחר מוחלט" ראו בפרק הפותח את החלק השני בספרו של השל (Heschel, 1962) The Prophets, וכן בספרו "אלוהים מבקש את האדם" (השל, תשס"ג, עמ' 100). גם לוינס דוחה את ה"נומינאליזם", וראו לדוגמה: לוינס, 2007, עמ' 66; 165.

נישואי תערובת או ברית?

בריאיין לרשת NBC האמריקנית זמן קצר לפני לכתו בטרם עת מהתקף לב בשנת 1972, הצהיר השל על עמדתו הפלורליסטית:

עד כמה שאני יכול לשפוט, ואני מנסה לשפוט את רצון אלוהים על סמך ההיסטוריה, נראה לי כי רצונו של אלוהים הוא שתהיה יותר מאשר דת אחת. חושבני כי נפלא להיווכח בזאת. אילו הייתי שואלך על אפשרות ש"מוזיאון מטרופוליטן" ינהג כי כל התמונות המוצגות בו יהיו דומות כולן זו לזו, או לו הייתי מציע כי כל בני האדם יהיו דומים זה לזה, כיצד היית מגיב על הצעתך? [...] חושבני כי רצון אלוהים הוא שיהיה פלורליזם של דתות.³⁹

עד כמה רדיקלית גישתו הפלורליסטית של השל? האם פלורליזם כזה כולל לדוגמה גם לגיטימציה לנישואי תערובת?

התבטאויות חדות של השל בכיוון המנוגד נשמעו סביב מאבקו על נוסח ה־*Nostra Aetate* – הכרזת הכנסייה על יחסיה עם הדתות הלא־נוצריות – של ועידת הוותיקן השנייה.⁴⁰ מעורבותו של השל בהכנת ההכרזה הייתה בהזמנת האפיפיור יוחנן ה־23, אלא שהאפיפיור נפטר בטרם הושלם התהליך, ובהנהגת מחליפו, פאולוס השישי, ניסתה הכנסייה להותיר בניסוח נימות מיסיונריות. השל פעל בחריפות נגד אפשרות זו, ועדויות על התבטאויות חריפות שלו פורסמו בעיתונות. כך לדוגמה, צוטט השל כאומר: "כפי שחזרתי והצהרתי לדמויות מובילות בוותיקן, אני נכון ללכת לאושוויץ בכל עת, אם תוצב מולי האלטרנטיבה של המרת־דת או מוות".⁴¹

39 השל, 2019, עמ' 67. השוּו גם השל, 2011, עמ' 171: "אולי זהו רצון אלוהים שבעידן שלנו ראוי שיתקיים מגוון של סגנונות הרבקות באלוהים והמחויבות כלפיו? בעידן זה מגוון של דתות הוא רצונו של אלוהים".

40 לפרספקטיבה המשקפת את גישת מבקריו של השל, ראו בביוגרפיה שנכתבה עליו: Kaplan, 2007. לדחיית גישה זו, ראו: Spruch, 2008. בתו של השל חשפה קטעי יומן שלו להבהרת גישתו: Heschel, S. (2011), p. 28–34, וכן ראו: השל, 2011, עמ' 193 ואילך, לאיגרת שכתב בעניין וחתם ברמז: "הרב סולובייצ'יק חטא נגדי". כתבי יד נוספים של השל שעשויים לזרות אור על העניין שמורים בארכיון אוניברסיטת Duke שבארה"ב, וקוראים אף הם לתיקון הביוגרפיה. Bruteau, 2003, 223–224 41

עבור השל, יסודו של הנרטיב היהודי בברית בין אלוהים לישראל שהיא נצחית ובלתי ניתנת להתרה. אין כאן רעיון ותו לא; לחיות סיפור של קשר בין-אישי, להעיד על חיים בברית, משמע להיות מחויב לאחר,⁴² ומחויבות לאחר אינה ניתנת להתרה חד-צדדית:

מאז אותו יום שבו הכריע אותנו קולו של אלוהים בהר סיני, לעולם לא נהיה עוד כפי שהיינו. לעולם אין עוד באפשרותנו לסגת לדור שקדם לאירוע מעמד הר סיני. דבר מה חסר תקדים התרחש. אלוהים גילה את שמו עלינו, ואנו נקראנו בשמו.⁴³

עם כל אמונתו העמוקה של השל כי יכולים להיות עוד "עמים נבחרים" וכי יש עוד דתות לגיטימיות שאלוהים נוכח בהן, הוא חש מחויבות עמוקה לברית בין אלוהים לעם ישראל. אכן, שני צדדים לברית זו. בה נעוצה המחויבות לאלוהים, ובה עצמה נעוץ גם מקור המחויבות לעם היהודי:

מדוע השתייכותנו לעם היהודי היא קשר מקודש עבורנו? עם ישראל הוא עדה רוחנית (spiritual order), שבה האנושי והמוחלט, הטבעי והקדוש נכנסים לברית נצחית; שבה "דמיון משפחתי" עם אלוהים אינו שאיפה אלא מציאות או גורל. עבורנו היהודים, לא יכולה להיות קירבה עם אלוהים ללא קירבה עם עם ישראל. בנוטשנו את עם ישראל, אנו זונחים את אלוהים [...] יש לנו אמונה באלוהים ואמונה בעם ישראל. אף שכמה מבניה כצאן תעו, ישראל נותרה בת-זוגו של אלוהים. איננו יכולים לשנוא את שאלוהים אוהב.⁴⁴

ומכל מקום, על רקע כל זה, מעניין לגלות את רמיזותיו של השל ליחסו לסוגיית נישואי התערובת שכה מאתגרת את יהדות ארה"ב. בכתב היד של החלק השלישי בספרו "תורה מן השמים באספקלריה של הדורות" – שפורסם לא מכבר במהדורה המתוקנת (תשפ"א) – השל מייחד כמה פרקים לשאלות "עבירה לשמה", כלומר למצבים שאדם מרגיש שהמחויבות שלו כלפי אלוהים באה לידי ביטוי בעבירה על ההלכה. חלק ניכר מהדוגמאות שהשל מביא בפרקים אלו עוסק במצבים שבהם

42 השל, תשס"ג, עמ' 160–163.

43 שם, עמ' 135.

44 שם, עמ' 332–333.

אדם חש את נוכחות אלוהים באהבה שאסורה הלכתית, ובפרט בנישואי תערובת. ייתכן אפוא שהשל – שכה האמין בחייו הפנימיים של היחיד, ובה בעת במחויבותו של היהודי לברית – ביקש לרמוז כך על פתרונו הייחודי לשאלה זו ברובד האישי.

"העם הנבחר" או רב־תרבותיות

חלף יותר מיובל מאז ניסח השל את פרשנותו למשמעות "העם הנבחר". נראה שבזמנו היא לא הובנה, וספק אם זכתה להד כלשהו. ואולם נראה כי דווקא כיום היא עשויה להיות רלוונטית שוב. דור הולך ודור בא, והמחלוקת שבין אוניברסליות לפרטיקולריות פושטת ולובשת צורה. בימינו, נראה כי היא באה לידי ביטוי במחלוקת החריפה שבין השמרנים, המבקשים לכצר את זהותם ולעתים אף את עליונותה, לבין הפרוגרסיבים, המבקשים להתעלות מעבר לכל זהות או לייצר עולם של רב־תרבותיות.

לסיום, או כסיכום, אבקש לנסות להציע את פרשנותו של השל כאלטרנטיבה לגישה הרב־תרבותית, דווקא משום הקרבה הקיימת ביניהן.⁴⁵ הגישה הרב־תרבותית מציעה להתמודד עם הזהות באורח מפוכח. היא מכירה בכך שאדם נולד לתוך זהות מוגדרת ומסורת מסוימת, אך מציעה לו "להתבגר" ולהכיר בעובדה שמסורתו אינה אלא עוד אחת ממגוון מסורותיה של האנושות שיש ביניהן יחסי כוח משתנים. אמנם לגישה זו תרומה של חשובה, אך כאן אצביע על שלושה חסרונות שלה:

חיסרון ראשון – מרוב הכרתה בלגיטימציה של הריבוי, גישה זו מאבדת לעתים את עוצמת תקפותה של האוניברסליות עצמה. האם בכלל עדיין קיים "אדם" אחד, מעבר למגוון פניה של האנושות? האם הרב־תרבותיות עודנה הומניסטית? או בניסוח דתי: מרוב הכרתה בכך שלכל מסורת האל שלה, גישה זו מאבדת לעתים את נוכחותו של האל האחד, אל הצדק שמעבר לכל מסורת. אכן, אין כאן עבודה זרה של האלהת המסורת שלך, אך האם לא נותרנו בעולם של ריבוי אלים ותו לא?

חיסרון שני – פגיעה של הגישה הרב־תרבותית בערך הדיאלוגיות. לעתים, מרוב הכרה בתפיסה שכל אדם והמסורת שלו, אנו מתקשים לנהל דיאלוג עמוק עם מסורת אחרת. מרוב הכרה בכך שאני כבול לשדה השיח של המסורת שלי ושאתה כבול לשדה השיח של המסורת שלך, אנו מתקשים לומר "אתה" ונותרים בגבולות

45 והשוו: Marmor, 2016.

ה"אני". זאת ועוד, גם אם נצליח לעבור בין מסורת למסורת, ולראות כל אחת מתוכה, נתקשה לנהל שיח בין-דתי עמוק, מתוך ההכרה שכל דת והשיח שלה.

חיסרון שלישי – אובדן האהבה והפליאה. אדמה זאת שוב ליחסים בין-אישיים. גישה מפוכחת מבינה שאין שום ייחודיות עמוקה בבחירה הזוגית או ההורית שלנו. בני זוגנו או ילדינו אינם "מיוחדים", ועקרונות בני אדם אחרים יכולים היו למלא את מקומם. לכל הורה יש ילד, אך יחס זה יכול היה לקרות לי עם אדם אחר; וכך גם לכל אדם יש זהות ומסורת, אך יחס זה יכול היה לקרות לי עם זהות ומסורת אחרת. כשם שאין הבדל בין ילדי לכל ילד אחר, כך אין הבדל בין מסורתי לכל מסורת אחרת. האם פיתחון זה אינו מביא לידי ניכור?

החיסרון הראשון של הריבוי הרלטיביסטי הוא מקור כוחה של הפרוגרסיביות ההומניסטית הרדיקלית, המבקשת להתכחש לכל זהות ומסורת, ואף מקור כוחה של המונותאיזם השמרני, המבקש לדבוק במסורתנו כפי שהיא. החיסרון השני עלול להביא לידי חוסר הפריה בין מסורות. והשלישי – לניכור, הדוחף בני אדם למצוא תחושה אינטימית דווקא בשמרנות או בפונדמנטליזם.

פרשנותו של השל למשמעות "העם הנבחר" מציעה אלטרנטיבה לגישה הרב-תרבותית, ובה בעת אינה כושלת בחטא העליונות. היא נמנעת מהחיסרון הראשון שכן בבסיס השיח שלה עומדת הפרספקטיבה של אל אחד, האכפתי לאדם באשר הוא אדם. פרספקטיבה זו מופנית לכל אדם, וקוראת לו להתעלות אליה ומתוך כך לראות את "צלם אלוהים" הקיים בכל אדם.

מתוך כך, גישתו של השל נמנעת גם מהחיסרון השני, שכן אין כאן רק עמיתים אלא אחים שמקור אחוותם בהורות האכפתית. לפיכך, גישה זו רוויה בדיאלוגיות: האכפתיות האלוהית מופנית לאדם באשר הוא אדם, וממילא תובעת אכפתיות בין-אנושית. המצוות שבין האדם למקום והמצוות שבין האדם לחברו כרוכות זו בזו.

ולבסוף, גישתו של השל רוויה אהבה ופליאה. אמנם, במבט מפוכח זוגיות והורות יכלו לקרות לנו עם כל אדם אחר מאשר אהובינו, אך לפיו אין זו בחירה מנוכרת. כמואר, זוגיות והורות הן בחירות של התעלות, של חריגה הדדית, והיחס הבין-אישי אינו נובע משום תכונה או מאפיין שמצאנו אצל אהובינו, כאילו היו אובייקט, חס ושלום. מכאן שהיחסים שנוצרים בין אוהבים אינם מקרה אלא נס.

והעיקר – אין כאן עליונות. אכן, משום שאנו בני אדם, ברגע נתון אחד פנינו אינם יכולים להיות מופנים אלא לאדם אחד, "פנים בפנים", ולכן גם יחס בין-

אישי אינו קורה לנו ברגע נתון אחד אלא עם אדם אחד. אך אלוהים הוא "סובייקט מוחלט", ופניו פונות בעת ובעונה אחת לכל האדם, ויכולות לקיים בעת ובעונה אחת כמה "עמים נבחרים".

הנרטיב האלטרנטיבי של השל והחברה הישראלית

האם הנרטיב האלטרנטיבי שמציע השל לנרטיב "העם הנבחר" יכול לפגוש את החברה הישראלית ולחולל בה שינוי? בשנת 2000 טען אדמיאל קוסמן שהניגוד בהגותו של השל בין שפתה רוויית הדתיות לבין מסריה האוניברסליים הוא העומד ביסוד העובדה שהגות זו אינה מוצאת את מקומה בחברה הישראלית.⁴⁶ לעומתו, בשנת 2017 כתב חכם דוד מנחם, רב הקהילה הספרדית במבשרת ציון:

בחודשיים האחרונים קראתי את כל כתביו של אברהם יהושע השל שתורגמו לעברית ומצאתי תעוזת יושר וצדק. השל, שנולד למשפחת חסידית, הצליח לתרגם את תורת החסידות הפרטיקולרית לתורה חסידית אוניברסלית. פעמים הרבה ראיתי בדבריו ניסוח בכיוון שונה לרעיונות יהודיים שהרגלתי עצמי בהם.⁴⁷

האם מה שנתפס כמכשול בעיני קוסמן בשנת 2000 מתגלה דווקא כמקור הצלחתו של השל ב-15 השנים האחרונות, שבהן נוכחותו הולכת ומתגלה במקומות מפתיעים בחברה הישראלית?

מקובל לצפות שנרטיבים חלופיים יגיעו ממחוזות חלופיים, והנה השל מפתיע ומציע נרטיב חלופי לרעיון "העם הנבחר" דווקא מקריאה "יחפה" של התנ"ך, בשמו של אלוהי התנ"ך האינטר-פרסונלי, ובשפה רוויית חוויה דתית.

רוב הקוראים הישראלים מופתעים מהשילוב המתקיים בהגותו של השל בין נוכחותו העוצמתית של האלוהים לבין מסריו האוניברסליים, האנטי-גזעניים והפלורליסטיים, אם כי נראה שיותר ויותר ישראלים זקוקים בדיוק לשילוב הזה, ובהתאם הגותו של השל ראוייה להוות בסיס ליצירת מקראות חלופיות לאלה הרווחות כיום במערכת החינוך.

46 קוסמן, 2000, עמ' 4.

47 מתוך דף הפייסבוק של הרב דוד מנחם, 15.1.2017.

האם דווקא מתוך דבקות במסורת היהודית, בשפתה הדתית ובחוייתה תוכל החברה הישראלית להיפתח לנרטיב חלופי – אוניברסלי ופולורליסטי – למשמעות "העם הנבחר"?

מקורות

- אוטו, ר' (1999 [1917]). **הקדושה** (מ' רון, מתרגמת). תל אביב: כרמל.
- אייזן, א' (2010). **העם הנבחר באמריקה: מחקר באידיאולוגיה דתית-יהודית**. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.
- בונדי, ד' (תשס"ח). **איפה?: שאלתו של אלוהים ותרגום המסורת בהגותו של אברהם יהושע השל**. ירושלים: הוצאת שלם.
- (תשפ"א). **אחרית דבר**. בתוך: השל, א". **תורה מן השמים באספקלריה של הדורות**. ירושלים: קורן.
- (2023). **מיהו האדם ש"אינו נאצי"?. בתוך: השל, א". מיהו האדם? (ד' בונדי, מתרגם)**. ראשון לציון: משכל (עמ' 11–48).
- בקר, א' (2013). **מיהו העם הנבחר? סיפור מאבק הרעיונות הגדול בהיסטוריה**. תל אביב: משכל.
- גורדון, א"ד (תשמ"ג). **מבחר כתבים**. ירושלים: הספרייה הציונית.
- גרין, א"י (2023). **לשם ייחוד: עולם, שנה, נפש במבט ניאור-חסידי (ד' בונדי, מתרגם)**. ידיעות ספרים, ספרי חמד.
- המכון הישראלי לדמוקרטיה (2019). **מדד הדמוקרטיה הישראלית 2019** (ת' הרמן, א' ענבי, ו' קביסון, א' הלר, עורכים). ירושלים: הוצאת המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- השל, א"י (2011). **אלוהים מאמין באדם: היהדות, הציונות והצדק החברתי של אברהם יהושע השל (ד' בונדי, עורך ומתרגם)**. אור יהודה: דביר.
- (2012 [1951]). **השבת: משמעותה לאדם המודרני (אלכסנדר אבן-חן, מתרגם)**. ידיעות ספרים.
- (2016 [1954]). **התפילה: תשוקת האדם לאלוהים: עיון בתפילה ובסמליות (ד' בונדי, מתרגם)**. ראשון לציון: ידיעות ספרים.
- (2019). **אדם מהלך בעולם: שיחות עם אברהם יהושע השל (פ' פלאי, עורך)**. ראשון לציון: ידיעות ספרים.
- (תשל"ג [1969]). **ישראל: הווה ונצח (ד' בר לבב, מתרגם)**. ירושלים: הספרייה הציונית.
- (תשס"ג [1955]). **אלוהים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות (ע' מאיר-לוי, מתרגם)**. ירושלים: מאגנס.

- (תשפ"א). תורה מן השמים באספקלריה של הדורות. ירושלים: קורן.
וייצמן, מ' (תש"ן). הביטוי "עם הנבחר" – הופעתו והיעלמותו. מחקרים בלשון ד, עמ' 101-128.
- זיגלבוים, א' (תשפ"א). אין אנו כשאר העמים: השתקפותה של התפיסה המתבדלת במקראות הלימוד. ראשית ה, 112-136.
- כשר, ח' (תשע"ח). עליון על כל הגויים: ציוני דרך בפילוסופיה היהודית בסוגיית העם הנבחר. תל אביב: אדרא.
- לוינס, ע' (2007). חירות קשה: מסות על היהדות (ע' בסוק, מתרגם). תל אביב: רסלינג.
- ליבוביץ, י' (תשל"ט). יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל. ירושלים: שוקן.
- נאמן, א' (תשע"ו). אמר ואש. אלון שבות: תבונות.
- סמית, א' (תשע"א). עמים נבחרים. ירושלים: מוסד ביאליק.
- קוסמן, א' (2000). להיאבק למען האדם זו מצווה. עיתון "הארץ", מוסף "ספרים" (405).
- רביצקי, א' (תשנ"ז). חדש מן התורה? על האורתודוקסיה ועל המודרנה. אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק (א' שגיא, עורך). ירושלים: ספריית אלינר (עמ' 445-460).
- רוזנצוויג, פ' (1970). כוכב הגאולה (י' עמיר, מתרגם). ירושלים: מוסד ביאליק.
- שביד, א' (תשל"ט). מולדת וארץ יעודה. תל אביב: עם עובד.
- (2016). רעיון העם הנבחר והליברליות החדשה. ירושלים: עמותת הלל בן חיים.
- שגיא, א' (תשס"ג). אתגר השיבה אל המסורת. ירושלים: מכון שלום הרטמן.
- Bruteau, B. (2003). *Merton and Judaism, holiness in words: Recognition, repentance, and renewal*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- Heschel, A. J. (1951). *Man is not alone: A philosophy of religion*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- (1962). *The prophets*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- (1966). *The insecurity of freedom: Essays on human existence*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- (1996). *Moral grandeur and spiritual audacity: Essays*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Heschel, S. (2011). *Abraham Joshua Heschel: Essential writings*. New York: Orbis Book.

- Kaplan, E. K. (2007). *Spiritual radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940–1972*. New Haven: Yale University Press.
- Marmur, M. (2016). *Abraham Joshua Heschel and the sources of wonder*. Toronto: University of Toronto Press.
- Meir, E. (2004). La notion de révélation dans “la théologie des profondeurs” de Heschel et la métaphysique éthique de Lévinas. In G. Rabinovitch (ed.), *Abraham J. Heschel – un tsaddiq dans la cite*. Paris: Alliance israélite universelle.
- Soloveitchik, J. B. (1964). Confrontation. *Tradition* 6(2), 5–29.
- Spruch, G. (2008). *Wide horizons: Abraham Joshua Heschel, AJC, and the spirit of Nostra Aetate*. New York: AJC.