

טבעו הראשוני של האדם: התפיסה המחשבתית של ביתא ישראל

שרון זאודה שלום*

תקציר

שאלת טבעו הראשוני של האדם היא סוגיה שעוררה מאז ומעולם מחלוקת בקרב אנשי דת, הוגים, פילוסופים ומדענים. עוד בתנ"ך מצוין כי "יצר לב האדם רע מנעוריו", ואף שיש פירושים שונים להקשר של הפסוק הוא שימש כנקודת מוצא עבור תאורטיקנים רבים כדי לקבוע שטבעו הבסיסי של האדם הוא רע. מאמר זה נכתב, בין היתר, כדי לנסות ולספק מענה לשאלה: מהי עמדתה של התאולוגיה האתיופית בשאלת טבעו הראשוני של האדם? חכמי הקהילה סבורים שלא ייתכן שטבעו של האדם הוא רע מיסודו, שהרי האדם נברא בצלמו של הקב"ה, ולא ייתכן אם כן שהקב"ה הטוב ברא אדם שביסודו רע. שאלה זו שימשה כנקודת מוצא עבור המורשת התאולוגית של התרבות הדתית של יהודי אתיופיה ביחס למהות האדם ולקביעה שבני האדם הם טובים מיסודם. עם זאת, במאמר זה אבקש לטעון שהשאלה שהעסיקה את התאולוגיה האתיופית, שהיא בעלת 'תודעה של כניעה', כפי שאראה בהמשך המאמר, איננה השאלה המטאפיזית בשאלת טבעו הראשוני של האדם, אלא השאלה הפנומנולוגית. כלומר הידיעה שהאדם נברא על ידי אלוהים הביאה אותם להבנה פשוטה שאלוהים אינו אדם והאדם אינו אלוהים. האמונה שהאלוהים ברא את האדם אינה רק אינפורמציה קוסמולוגית, כלומר ידע על מקורו של האדם, אלא יש בה כדי לבטא תפיסה לגבי מעמד האדם וזולתו. אמונה באלוהים נבחנת בראש ובראשונה בנאמנות וביחסים בין-אישיים. לכן המורשת התאולוגית של התרבות הדתית של יהודי אתיופיה ביחס למהות האדם אינה חשדנית וסקפטית, בבחינת "סור מרע", אלא דוגלת בגישה חיובית ובמתן אמון באדם – "עשה טוב". במאמר זה אעמוד גם על תפיסה זו – על מקורותיה ועל ההשלכות שלה במישור הדתי, החינוכי, המשפטי והחברתי. כבר בספרי 'מסיני לאתיופיה' עמדתי על כך שגישה הרואה את העולם והאדם כחסרים ומתוך כך היא מבקשת להשלים חוסר זה, היא זרה לעולמה של התפיסה האתיופית. על רקע תפיסה אופטימית זו ביחס לטבעו הראשוני של האדם, כפי שהיא משתקפת בתרבות הדתית של יהודי אתיופיה, ברצוני להציע הסבר אפשרי לנסיבות שהביאו את העולם המודרני למצב של ניכור וחוסר אמון הדדיים. רוצה לומר במאמר זה, בעקבות אבי שגיא אשר עסק בנושא זה בהרחבה, כי תחושת הניכור והזרות לעולם וחוסר אמון הדדי הם אחת הסיבות שהביאו את עולם ההלכה, וכמוהו את העולם המודרני, להעצמת התפיסה שהאדם רע מטבעו.

* שרון זאודה שלום, ראש הקתדרה הבינלאומית לחקר יהדות אתיופיה, החוג ליהדות, הקריה האקדמית אונו.

הקדמה

שאלת טבעו הראשוני של האדם היא סוגיה שעוררה מאז ומעולם מחלוקת בקרב אנשי דת, הוגים, פילוסופים ומדענים (בן דוד, תש"ף; גוטליב, תשס"ב; ויסטריך, תשנ"ח; קניג, 1966). תצפיות על טבעו של האדם חושפות התנהגות בלתי אחידה: אנו עדים בעת ובעונה אחת לתופעות אנושיות טובות ורעות, הגיוניות ובלתי הגיוניות, חברתיות ובלתי חברתיות, למלחמת זוועה ורצח עמים ובה בעת להתנהגות אלטרואיסטית (בן דוד, תש"ף). מכאן עולה השאלה – מהו טבעו הראשוני של האדם? במסגרת מאמר זה אדון בבחינת טבעו הראשוני של האדם במחשבה האתיופית. הגם שאיני מבקש להרחיב בשאלת טבעו הראשוני של האדם באופן כללי, אציין בקצרה את הדעות העיקריות. אחת מהן, שניתן להגדירה כדטרמיניסטית, אוחזת בדעה שהאדם הוא אגרסיבי, תחרותי והדוניסטי מטבעו. הוא סוג של עץ עיקש ועקום (Kant, 1963). גישה זו מוצגת על ידי פאולוס. על פי האנתרופולוגיה של פאולוס, קיים פער מובנה בין הרצון למעשה:

כי הדבר אשר אני עושה אראה ולא אבין כי לא כאשר רצתה נפשי עשיתי כי אם את אשר שנאתי זאת עשתה ידי [...] כי בקרבי ובשרי ידעתי לא ישכן טוב באשר החפץ לעשות טוב נמצא עמדי אך לבצע את חפצי לא תמצא ידי. כי אינני עושה את הדבר הטוב כאשר חפצתי אך את הרע אשר לא חפצתי ידי תבצענה [...] כי בתורת אלוהים חפצי כחפץ האדם הפנימי. (איגרת אל הרומיים ז, 15, 22)

מה שאני רוצה אינני מקיים, ומה שאני מקיים אינני רוצה. זהו ביטוי לפער שבין הגוף לנפש. עמדה אחרת גורסת שהאדם הוא יצור טוב מיסודו, והחברה היא זו שמשחיתה את טבעו הבסיסי הטוב. עם הסרת אזיקי החברה והחזרה לטבע ישוב האדם לטבעו הטוב. (סארטר, 1988; תומר, 2019)

גישה נוספת מצדדת בעמדה כי בהיוולדו האדם הוא דף חלק, אין הוא טוב או רע מיסודו (דלה מירנדולה, 1990). התפתחותו לאחר מכן מושפעת מהתרבות שגדל בה. כך למשל ויקטור פראנקל מביא בספרו 'האדם מחפש משמעות' תיאורים קשים על היחס המשפיל וההתנהגות השטנית של שומרי המחנה ומפקדיו לצד סיפורים על אסירים ומפקדים שהפגינו רגישות והתחשבות:

שני גזעי אדם בלבד היו בעולם הזה – גזע האדם ההגון וגזע האדם שאינו הגון. אתה מוצא שניים אלה בכל מקום ומקום, חודרים הם לכל שדרות החברה, שום חבורה של בני אדם אינה כולה אנשים הגונים או כולה אנשים לא הגונים. מבחינה זו שום קבוצה אינה "טהורת גזע" ולכן אפשר היה למצוא לפעמים אדם הגון גם בין זקיפי המחנה. (פראנקל, 1970)

לדעתו של פראנקל, האדם אינו כבול לגמרי על ידי תנאים אפריוריים, אלא ביכולתו לקבוע בעצמו אם להיכנע לתנאים או להיאבק בהם. רוצה לומר, אדם הוא בעל הגדרה עצמית. קיומו אינו מכאני ותו לא, אלא הוא מכריע בכל עת מה יהיה קיומו וגורלו – להיות רחמן וחנן או אכזר ומושחת.¹

1 עיינו עוד בעניין זה: הרמב"ם בשמונה פרקים, פרק ח.

דיון קצר זה בשאלת טבעו הראשון של האדם מביא אותנו לעסוק בהרחבה בשאלת טבעו של האדם בתאולוגיה האתיופית. עיסוק בשאלה זו הוא בעל ערך רב משום שהמסורת "ההלכתית" של ביתא ישראל עברה מאב לבן, מאם לבת, מקס לקס,² מקהילה לקהילה ומשמגלוץ' לשמגלוץ'.³ בהיותה מסורת שבעל פה אין בנמצא ספרים המרכזים בתוכם את המסורת ההלכתית באופן מסודר. זאת ועוד, ביתא ישראל אינה דומה לאף אחת מהקבוצות המרכיבות את הפסיפס היהודי-תלמודי. אין היא דומה אף לבני תימן, ובניגוד להם לא הכירה את עולם המשנה, התלמוד, הגאונים, הראשונים ואף לא את השולחן ערוך (ולדמן, תשנ"ב; שלום, תשע"ב). עובדה זו הופכת את קהילת ביתא ישראל ל"גניזה חיה", קהילה המשמרת מסורת קדומה, ככל הנראה מסורת קדם-תלמודית. אם מתעמקים יותר אפשר אף להיחשף למסורות הקודמות למעמד הר סיני שביתא ישראל אוחדת בהן. קהילת ביתא ישראל לא הושפעה כלל ועיקר גם מההתרחשויות ההיסטוריות היסודיות שליוו את התפתחות העם היהודי לאחר חורבן הבית השני (שלום, תשע"ב). רוצה לומר, ביתא ישראל היא קבוצה יהודית ללא כל שייכות לקנון הטקסטואלי היהודי אשר התפתח לאחר חורבן בית המקדש השני. לכל אלה היו השפעות מרחיקות לכת על עיצוב זהותם ועל מאפייני חייהם כיהודים באתיופיה (ארליך ועמיתים, תשס"ג). למרות זאת, עד כה ניסינו להבין את עולם המסורת של ביתא ישראל ולהסביר בכלים המשתייכים לדיסציפלינה של המסורת הרבנית חז"לית. מאמר זה מבקש לשנות את הגישה המקובלת ולבחון את המסורת של ביתא ישראל בכלים המשתייכים לדיסציפלינה של אותה קהילה, ומתוכם לנסות להבין כיצד יהודי אתיופיה הבינו את העולם היהודי בכלל ואת טבעו הראשוני של האדם בפרט.⁴ שאלת טבעו הראשוני של האדם לא העסיקה את התאולוגיה האתיופית במישור הספקולטיבי והאפיסטמולוגי, אלא אך ורק במישור הקונקרטי. עם זאת, היא שימשה נקודת מוצא עבור המורשת התאולוגית של התרבות הדתית של יהודי אתיופיה ביחס למהות האדם כדי לקבוע שהאדם הוא טוב. חכמי הקהילה סבורים שלא ייתכן שטבעו של האדם הוא רע מיסודו, שכן האדם נברא בצלמו של הקב"ה, והקב"ה הוא טוב. כיצד אפשר אם כן לטעון שהקב"ה, שכולו טוב, ברא אדם שביסודו רע? נשאלת השאלה: מהו המקור של תפיסה זו ביהדות אתיופיה? להלן אטען שהתפיסה הגיעה ליהדות אתיופיה מ'תודעה של כניעה', כפי שהיא משתקפת בתרבות הדתית של יהודי אתיופיה. לשם כך אבקש להסביר מהי תודעה של כניעה וכיצד היא תורמת לתפיסה שהאדם טוב מיסודו.

בין תודעה של כניעה לתפיסה שהאדם הוא טוב ביסודו

המעין בספרות האתיופית ייווכח שהספרות האפוקליפטית, אשר מדגישה את המרחק בינה ובין אֵל ועולם המלאכים באמצעות ערוץ הכניעה, תפסה מקום רחב בתרבותם הדתית של יהודי אתיופיה והייתה גורם בעל השפעה על אורח חייהם (שלום, תשע"ט). מה עומד ביסוד תגובה זו בעולם האמוני האתיופי? בראון (תשס"ה) מבדיל בין שני סוגי אמונה: אמונה תמימה ואמונת דעת (או אמונה תאולוגית). לדעתו המאמין התמים מקבל את אמונתו מכוח מסורת אבות, ואין הוא שואף לפתחה, לעדנה או לחקור אותה.

2 הכוהן (בנעז: לִטְל) הוא הסמכות הדתית הראשית בביתא ישראל. הליקה כהנת (לִיטְל אֶל - 'כוהן גדול') הוא כוהן הממונה לסמכות הדתית העליונה באזור רחב, וסמכותו גבוהה משל הכוהנים המקומיים.

3 שמגלה (בנעז: מִיִּיִּי; ברבים, אמהרית: שמגלוץ', תגריט: שמגלתת) הוא מונח חבשי שמשמעותו מבוגר, בכיר וזקן. לשמגלוץ' תפקידים רבים.

4 פן משלים לניתוח הטקסטואלי הוא ראיונות עם הקסים והשמגלוץ' - מי שמקובלים כזקני הקהילה המסורתית וכחכמים. אעיר כי הראיונות עם שכבה זו היו בגדר הזדמנות פז שאסור להחמיץ. רוב הידע והמסורת שבעל פה הקיימים אצל חכמי הקהילה האתיופית נמצאים כאן אך אינם חשופים לפנינו. יש לזכור כי זקנים וחכמים אלו לא יישארו איתנו לנצח. עצם קיום הראיונות הוא מטרה אתנולוגית כשלעצמה.

לעומתו המאמין התאולוגי אינו מסתפק באמונה התמימה, אלא הוא מבקש לבסס את אמונתו במערכת הגותית שיטתית, המסבירה את היחס בין א־להים, האדם והעולם.

התרבות הדתית של יהודי אתיופיה היא אמונה תמימה, כפי שאראה בהמשך. שתי התפיסות, אמונה תמימה ואמונת דעת, עולות בקנה אחד עם שתי תודעות שונות – מצד אחד תודעה של כניעה בדמות הנביא, ומצד האחר 'תודעה של כבוד' בדמות החכם. ההבדל בין שתי התודעות בא לידי ביטוי בתפיסת הא־ל, בתפיסת האדם ובמערכת היחסים ביניהם, כפי שמתאר זאת ארליך:

שתי התודעות מכירות בפער הקיומי שבין האל לאדם, אך רואות אותו באור שונה... תודעה של כבוד יוצרת אצל הצד הנחות צורך לרומם את עצמו כדי שיהיה ראוי לפגישה עם הגדול ממנו. על הצד הנחות, האדם במקרה הזה, לסגל את עצמו באופן זמני ומלאכותי למצב של מכובדות כדי לגשר על הפער בינו ובין הא־ל ולהיות ראוי לפגישה עמו. לעומת זאת תודעה של הכניעה יוצרת אצל הנחות צורך להנמיך את הופעתו ולהדגיש את הפער הקיים בינו ובין הגדול ממנו. על ידי נחיתותו והשפלה עצמית הנחות מבטא את תלותו בזולתו. רק מתוך הדגשה של התלות הזאת זכאי הנחות לעמוד לפני הגדול ממנו. (ארליך, תשנ"ד, עמ' 252)

דומני שההבחנה בין שתי תודעות הללו מביאה לזיהוי של ביתא ישראל כקהילה שאוחזת בפרדיגמה של כניעה ושל היהדות הרבנית ככזאת שאוחזת בפרדיגמה של כבוד (שלום, תשע"ב). במסגרת מאמר זה איני עוסק בהנחות היסוד אשר הביאו לגיבוש תפיסות העולם השונות בכל צד. הללו הם שני ערוצים שונים ליחסי אדם א־ל ללא כל העדפה ערכית בניהם.

כיצד למשל מתמודדות שתי התודעות עם השאלה מהי גאולה? הגאולה בעיני איש תודעת הכניעה היא תוצר של כניעה אבסולוטית לציווי אלוקי (דלה מירנדולה, 1990). לעומת זאת, הגאולה בעיני איש תודעת הכבוד היא תוצר של היעדר כניעה לציווי אלוקי.⁵ המסורת האתיופית מבוססת על ניסיון החיים ועל האמונה שהאדם הוא חלק מהעולם. הם מעולם לא ניסו להבין את העולם, ותחושת חידלון האדם ואפסותו הייתה חלק אינהרנטי מתודעתו של האדם האתיופי. האדם בעל תודעה של כניעה ראה את העולם הזה, הלא מובן, כביתו הבלעדי. בניגוד לכך, דומה שאדם בעל תודעה של כבוד עושה כל ניסיון לספק לאדם ודאות אפיסטמולוגית על המציאות שבתוכה אנו חיים. אולם בהיסטוריה של הרוח האנושית, כפי שגורס שגיא, התחוללו משברים "שהעמידו את האדם מפני תחושת של חידלון ואפסות. העולם פסק מלהיות מובן, הוא נעשה זר ומנוכר, שבו האדם אינו מוצא כלל את ביתו" (שגיא, תש"ס, עמ' 19). מי שהיטיב לבטא היטב את תחושת המשבר הזאת, לפי שגיא, היה מישל דה מונטן:

ילמדני נא האדם בכוח שכלו על אילו יסודות ייסד את היתרונות שיש לו לדעתו על יצורים אחרים. מי נטע בו את האמונה שהתנועה הנפלאה של כיפת השמיים שהאור הנצחי של אותם מאורות הסובבים כה גבוה מעל לראשו שהתנודות הנפלאות והנוראות של אוקיינוס אין סופי – שכל אלה

5 יתר על כן, דומני שזה מסביר מדוע עולם ההלכה האוחז בדגם של תודעה של כבוד מעוגן בחשיבה לינארית, בקווים ישרים, בחשיבה של סיבה ותוצאה. ההלכה מבוססת על ניסיון להבין את העולם בסדר לוגי. חשיבה זו יוצרת עולם שאין בו ספקות לכאורה, עולם מתמטי ברור, אלא שהמציאות אינה כזו. מכאן נובע פרדוקס של ממש: עולם ודאי בעולם חסר ודאות. ביתא ישראל, האוחזת בדגם של תודעה של כניעה, מציעה חלופה משמעותית: חשיבה לא־לינארית ואפילו כאוטית. לחיות בספק באמונה גדולה.

6 למחשבה נוספת בעניין עיינו: ליבוביץ, תשנ"ה.
7 על פי תרגומו של הרב ראובן טל יאסו.

החוכמה חיפשה מקום לינה ומחליטה, לא ברור מדוע, לרדת ולשבת בין בני האדם. מסיבה שאיננה ברורה החוכמה לא מוצאת את מקומה ביניהם. היא חוזרת לדור בשמים, בעולם של המלאכים. והרשעה אף היא יוצאת ממחבואה ולא מסכימה לשבת בתוכם. וחיה ביניהם כמטר במדבר וכטל בארץ ציה. מה חושב ספר חנוך על היחסים הקיימים בין החוכמה לרשעה? מדוע הרשעה פתאום יוצאת ממחבואה? האם זה קשור לחזרתה של החוכמה? מדוע החוכמה לא מצאה מקום בין בני האדם? ומהי המשמעות לעובדה שהיא חוזרת לדור בין המלאכים? כך או כך טוען אורבך: "התורה באה במקום החכמה אבל לא נמצא בשום מקום בדברי חז"ל, שהתורה חזרה למקומה לאחר שניתנה לבני ישראל" (אלימלך, תשכ"ט, עמ' 135). בהנחה שהתורה באה במקום החוכמה אנו רואים שוני תאולוגי עמוק בין חנוך ובין חכמים. על פי קס מנטסנוט, לספר חנוך הייתה השפעה רבה על התרבות הדתית של יהודי אתיופיה. בשל כך דומני שהחזרה של החוכמה בספר חנוך לעולם המלאכים מצביעה על נוכחותו של הרעיון התאולוגי בתרבות הדתית של יהודי אתיופיה. נוכחות זו הביאה את המאמין האתיופי לפעילות דתית וחברתית במישור הפנומנולוגי אקזיסטנציאליסטי ולא במישור המטאפיזי אפיסטמולוגי. רוצה לומר, ההבנה שהחוכמה איננה עוד בין בני האנוש יש בה כדי לחנך את האדם לעבודת אלוהים בתמימות, בצניעות, ללא רצון להבין מדוע זה כך ולא אחרת. ואכן כך מתבהר מתוך דבריו של החכם דניאל מנגשה. הוא טען "שהם שקרנים", שאלתי מי? הוא השיב "הדתיים פה בישראל, הם חושבים שהם יודעים את הכול, אבל הם לא יודעים כלום כי החוכמה נמצאת אצל 'איגזיבהר' [אלוהים]". לקראת סופו של מאמר זה אטען, בעקבות שגיא, כי באופן פרדוקסלי, הניסיון להבין את העולם עד תומו הוא שהביא את עולם ההלכה הרבני, וכמוהו את העולם המודרני, למשברים תאולוגיים ולתחושת הניכור והזרות ביחס לעולם וביחס לאדם. כל אלו ככל הנראה הובילו ליחסים חשדניים בין עולם ההלכה לעולם המודרני והעצימו את התפיסה שהאדם רע מטבעו. הבנת הדגם היהודי האתיופי כדגם של יהדות של תודעה של כניעה יש בה לפיכך כדי לתרום להסבר אפשרי מדוע עדיין קיימים במסורת האתיופית יחסי אמון הדדיים ואמונה שהאדם טוב מיסודו.⁸ שאלתי את הרב ראובן טל יאסו, תלמיד חכם יוצא אתיופיה, לדעתו על מחשבה זו כפי שהיא משתקפת אצל יהודי אתיופיה. הרב ראובן פתח בסיפור ואמר:

על אישה יהודייה שנהגה, בכל הזדמנות ובכל פינה, לתת צדקה לכל פושט ידו. היא מעולם לא דילגה על אף אחד או אחת שפשטו את ידם. [הרב ראובן שאל אותה] "תגידי לי את לא חוששת מרמאות? שכן ישנם אנשים שקרנים בעולם? למה את מאמינה לכל אחד?" היא ענתה "מי ששלח אליי את היד לצדקה, איני משיבה יד זאת ריקם. האם מושיט היד הוא רמאי או לא רמאי, זה איננו ענייני, אני לא השופטת. אלוהים הוא השופט. זה לא מענייני; לא מה הוא לובש, מה הוא מחזיק, איך הוא נראה. אם הוא מרמה אותי? אלוהים ציווה לתת לו צדקה, לכן מי ציווה לתת לו צדקה הוא ישפוט אותו. זה לא עניין שלי. זה עניין שבין המרמה לבין אלוהים. אני מקיימת את המצווה בגלל שאלוהים ציווה. אני מאמינה שאם אדם משקר ומרמה, אלוהים יסגור איתו את החשבון. אסור לחשוד באף אדם שמושיט יד. אם אני חושדת בו אני חושדת באלוהים. עכשיו אתה מבין למה בכל מקרה אסור להשיב ריקם אף יד מושטת אלא יש לתת מכל הלב? (מתוך לימוד בחברותא, אייר תשפ"א).

8 אבל גם להבנת השבר והמשבר הכרוכים בעליית יהודי אתיופיה עם המפגש שלה עם תודעת הכבוד.

הרב ראובן טל יאסו הרחיב ואמר ש"הגישה שהאדם הוא טוב, כפי שהיא קיימת בעולם האתיאי, איננה מתעלמת מהאפשרות שהאדם מולך הוא רמאי או שקרן. אלא היא משאירה זאת לאלוהים". רוצה לומר, אם אתה מאמין שהאלוהים הוא טוב אז אלוהים מזמן לך את האפשרות שתעשה טוב.⁹ שאלתי את קס מנטוסנוט וונדה כיצד ייתכן שיהודי אתיופיה התמקדו בטוב אף על פי שטבעו הראשוני של האדם היה שנוי במחלוקת גדולה בן אנשי דת מכל הדתות, ואפילו באורית התורה מציינת כי "יצר לב האדם רע מנעוריו". על כך הוא השיב:

אנו לא נכנסים לחשבונות של אלוהים. מה שאנו רואים ופוגשים זה קיים ומה שאין אנו רואים ופוגשים איננו קיים. אנו לא השופטים. אלוהים הוא השופט. גם אם אלוהים כתב באורית שיצר לב האדם מנעוריו אנו לא אלוהים משאירים זאת לקב"ה.

כלומר תודעה של כניעה, שביסודה היא תפיסה תאוצנטרית – כפי שהיא קיימת בעולם האמוני של יהודי אתיופיה, מאפשרת באופן פרדוקסלי להרחיב את גבולות האחריות. המאמין האתיאי מגלה אחריות לזולתו ועסוק בהדגשת הטוב שבאדם. פסיביות שמביאה לידי אקטיביות. תפיסה זו בכוחה לעצב דיספוזיציה של קשב אבל אקטיבי בין אדם לזולתו; כפי שגורס שגיא "הדיאלוג מניח פסיביות אקטיבית" דהיינו הכרעה מודעת לאימוצה של עמדה פסיבית שבה ברגעים לא מעטים הזולת הוא הגיבור ולא האני" (שגיא, תשס"ז, עמ' 11). בשורות להלן אטען שתודעת הכניעה מאופיינת, בין היתר, באימוץ חיים קולקטיביים שבמרכזם עומדת תודעת ה"אנחנו" ולא תודעת ה"אני".

הקולקטיביזם כמנוע צמיחה לתפיסה שאדם לאדם מלאך

יסוד התודעה הקולקטיבית הוא יסוד מכונן בעבודת ה' בעולמו של המאמין האתיאי. באשר זאת, דומני שיסוד התודעה הקולקטיבית הקיים בתרבות האתיאית יש בו כדי להצביע, בין היתר, על ההבדל הנועץ בין המסורת הרבנית למסורת האתיאית. הקולקטיביזם דוגל בהשקפה פילוסופית, פוליטית, דתית, כלכלית או חברתית, המדגישה את קיומה של תלות הדדית בין אנשים. מנגד האינדיבידואליזם דוגל בגישה פילוסופית פוליטית המדגישה את ריבונותו של הפרט על חייו. כלומר השאלה היא האם הפרט נתפס כיחידה עצמאית העומדת בפני עצמה, וככזה הוא המשמעותי והחשוב, או שמא האדם קובע מה נכון עבורו ביחס למטרות הכלל, ואם כך – הקהילה היא החשובה והמשמעותית. שאלתי את החכם האתיאי דניאל מנגשה לדעתו: מה נכון יותר? מה זה חופש המחשבה? האם טובת הקהילה עדיפה על טובת הפרט או שטובת הפרט עדיפה על טובת הקהילה? כולו בווער כמו אש ענה כך:

בישראל [הכוונה ביהדות], בדת שלנו, אין דבר כזה חשבון נפש פרטי, האדם הוא לא לבד הוא תמיד חלק ממשנהו, מהקהילה. בשעה שאוכלים אוכל באתיופיה כולם אוכלים מצלחת אחת וכאן בישראל כל אחד יש לו צלחת משלו. כל אחד חושב שהוא אלוהים, באתיופיה חיינו באמונה ש"אין עוד מלבדו" ורק אדוני הוא הגדול. כולנו עובדים את אדוני פירוש לעבוד את אדוני שאין "אני"

יש "אנחנו".¹⁰

9 אצל המאמין האתיאי תפילת "לשם ייחוד" (תפילה קצרה שיש נוהגים לאומרה לפני קיום מצוות) היא זרה בעולמו. המאמין האתיאי נותן צדקה בגלל אחריות אישית לעזור לזולת בכל מצב ולא בגלל חובת מצווה מצד אחד, ומצד שני לא לחשוך באף אחד כי אלוהים ציווה לתת צדקה. 10 דניאל מנגשה היה הדוד שלי. השיחה התקיימה בבאר שבע, מספר חודשים לפני מותו. חבל על דאבדין ולא משתכחין. בתוך הקהילה קיים אוצר של ידע גדול וחשוב, יש לראיין ולתעד את זקני הקהילה כדי להציל ידע זה.

לפי דניאל מנגשה, דרך חיים קולקטיבית מאפשרת לנו לא להרגיש בודדים. הבדידות בקיום האנושי היא שורש הפחד. באופן פרדוקסלי, תודעה של כניעה מעבירה את האדם האתיופי מהרגשה מכווצת וחרדה תדיר להרגשה של שלווה עמוקה ומשחררת לחלוטין מפחד; מהרגשה שחיה וחווה את עצמה בצמצום – להרגשה שחיה וחווה את עצמה במלוא שלמותה; מתודעה רדומה לתודעה ערה לחלוטין. כיהודי ממוצא אתיופי העוסק בחקר מורשת יהדות ביתא ישראל, אני מאמין שמסורת יהודי אתיופיה מציעה חלופה משמעותית: חשיבה לא־לינארית ואפילו כאוטית.¹¹ כלומר בתרבות האתיופית נאמנות נבחנת בראש ובראשונה ביחסים בין־אישיים, וזאת הסיבה לכך שיהודי אתיופיה לא עסקו בשאלה המטאפיזית בדבר טבע האדם הראשוני. אורח חייהם הקולקטיבי לצד תודעה של כניעה הביא אותם להאמין שהאדם הוא טוב מטבעו, אבל לא בהכרח. רוצה לומר תודעה של כניעה, כפי שהיא קיימת בתרבות הדתית של יהודי אתיופיה, מעצימה את התפיסה כי האדם הוא טוב מטבעו. יתר על כן, התרבות הדתית האתיופית מדברת על עולם מסתורי, רווי בספק, וזה מסביר מדוע תרבות זו נוטה להתמקד בכוונה של האדם ולא במעשה המצווה. כלומר התמקדות בקבלת המצוות ולא בכוונתו של האדם היא הניסיון לקבוע דברים ברורים ומוחלטים, קרי חתירה לתת תשובות חד־משמעיות, אוניברסליות, על החיים. תפיסה זו, כך נראה, זרה לעולם האתיופי. להלן אבקש להדגים באמצעות הדיון בהלכות גרים הנהוגות ביהדות האתיופית לעומת המסורת הרבנית שתפיסה זו עלולה להיות גורם מרכזי לפגיעה באמונו של הסובייקט ובחיזוק החשדות כלפיו.

במה למעשה מותנית שייכותו של אדם לקהילה היהודית? לשאלה זו, כאמור, יש תשובות אפשריות רבות (שאקי, תשל"ז), בעיקר מתוך היבטים סוציולוגיים ומשפטיים. יש מי שמבקש להדגיש את הצד הסובייקטיבי שבעניין ולומר כי יהודי הוא מי שבעיני עצמו הוא יהודי,¹² אך אי אפשר להתעלם כמובן מן הקריטריון האובייקטיבי של ההלכה היהודית. יהיה מעניין אפוא לראות כיצד ביתא ישראל התמודדה עם סוגיה זו, ומתוך כך להיחשף לגישה הייחודית שבאמצעותה היא בחרה לכונן את זהותה היהודית. לצורך בירור שאלה זו פניתי אל כבוד כהן (קס) ברהן יהייס ושאלתי מהם הקריטריונים לקביעת הייחוס ומיהו יהודי ביהדות אתיופיה. על כך השיב הקס:

גוי שבא להתגייר, על מנת לנקות את המעיים ממאכלים לא כשרים הוא נהג לאכול גרגרי חומס למשך שבוע. למעשה אחד התנאים הראשונים שמציבים בפני גוי שבא להתגייר הוא ניקוי הגוף מהמאכלים הטמאים שאכל בהיותו גוי. ברגע שגוי מביע רצון להתגייר ולהצטרף אל העם שלנו אסור להטיל ספק בכנות שלו, מאמינים לו מייד שהמניע הוא אמיתי. אין עיכובים מיותרים. לאחר שאכל חומס למשך שבוע ולאחר שטבל בנהר, נהגנו לבצע ברית מילה. בין שהוא צעיר ובין שהוא מבוגר. כיוון שבגיל מבוגר המילה מורכבת יותר נהגנו לשפוך עלים כתושים על מקום המילה כדי לעצור את הדימום.

11 להלן כמה עקרונות יסוד מחשיבה זו – הם אומנם אינם מודרניים באופיים, אך יכולים לסייע לנו להתחקות אחר התודעה הקולקטיבית. בתרבות זו אלוהים במרכז – כולם מתייחסים לקב"ה בצורה שווה, וזהו מנוע צמיחה באמונה באדם. האדם הוא טוב מטבעו, האמן בו. זאת מסורת שבעל פה, המאמינה שכל אדם הוא ספר חי ולא כל ספר הוא אדם חי. בין מחויבות לבין דבקות שוכנת הנאמנות בין איש לרעהו, אישה לרעותה. מי שמתבונן ארוכות ביצר הטוב, יצר הטוב מביט בו בחזרה. אין יודעים לתאר את דברי קודמיהם טוב יותר, אך חיים אותם במלואם.

12 גרשום שלום, דברים בנג, במאמר "מי הוא יהודי" 1971: "יהודי הוא אדם, שאחד מהוריו יהודי ושמזדהה כיהודי מתוך שהוא נוטל עליו את החובה והזכות של היות יהודי". וראו: כהן, 2003, עמ' 26–27: "כל אדם זכאי להחליט לעצמו אם יהודי הוא אם לאו. אחד הנימוקים שנתתי לפסקי הוא, שכיוון שנמנע המחוקק מלקבוע בחוק מבחן אובייקטיבי, כלומר הגדרה מחייבת למונח "יהודי" סימן הוא... שהמבחן יהיה סובייקטיבי, אינדיבידואלי... סבור אני שיהודי הוא כל מי שמצהיר בתום לב על יהדותו".

מנהג הגויים באתיופיה למול את בניהם ולכן לרוב לא היה צורך במילה. לאחר מכן הגוי הולך לנהר, טובל ולאחר הטבילה הוא מקריב קורבן. הקורבן¹³ הוקרב על ידי המתגייר לפני הקס בחצר "יצולות בית" [בית התפילה]. למעשה מרגע זה הוא יהודי.

כאשר שאלתי את הקס אם הגר חייב בקיום מצוות הוא הופתע והשיב: "הוא עכשיו יהודי נקודה. ברגע שגוי מביע את רצונו להתגייר ולהיות ישראל [המילה יהודי לא הייתה בשימוש אצלם] אסור להטיל ספק בכנות שלו, מאמינים לו מייד שהמניע הוא אמיתי". המשכתי לשאול את הקס ברהן יהייס: "למה לא חשדתם בו? אולי הוא משקר?" ועל כך הוא השיב: "בישראל יש להם זמן מיותר. הם מבזבזים את הזמן הזה לחשוד באנשים. באתיופיה עבדנו כדי לחיות. לא היה לנו זמן לחשוב אם האדם רע. היינו חייבים להאמין שהאנשים הם טובים, שהם ישרים והטבע שלהם הוא טוב".

שאלתי את קס מנטסנוט: "אתם לא חששתם שמי שהוא מהגרים מערים עליכם? אולי מאחורי הרצון של המתגייר חבויים אינטרסים אישיים? וכל הרצון שלו לתהליך הגיור איננו לשם שמים?" הוא השיב:

באתיופיה אנו לא פוגשים אנשים שמחפשים לשקר לפני אלוהים. אנו לא מעלים בדעתנו שיש משהו שישקר לפני אלוהים. מחשבה כזאת היא עצמה לא בסדר. אני מתבייש לחשוב שיש משהו שרוצה לשקר את אלוהים. מחשבה כזאת הביאה אותנו להאמין לכל אחד. אני לא פגשתי משהו כזה. אם אני מאמין שיש אנשים לא טובים אולי אפגוש אנשים לא טובים. באתיופיה לא האמנו שיש אנשים רעים. אבל גם אנו מכירים אחד את השני. אפילו בין גויים ליהודים יש קשר טוב. כאשר מגיע כריסטאן להתגייר הוא לא מגיע משום מקום, הוא לא זר לנו. תמיד יהיה משהו שיכיר אותו. זה מתחיל בהיכרות.

מתשובותיהם של הקס ברהן והקס מנטסנוט נראה ששאלת טבעו הראשוני של האדם כלל לא העסיקה אותם. זו שאלה ספקולטיבית, אפיסטמולוגית, שכאמור רחוקה מעולמו של המאמין האתיופי בעל תודעת הכניעה. באשר זאת על פי האמונה האתיופית האדם טוב מיסודו. האמונה שאדם לאדם מלאך אינה תוצאה של מחקר מקיף במישור המטאפיזי, אלא של ניסיון החיים. כלומר מה שהם פוגשים במציאות או מה שהם חושבים על המציאות. עניין מוסרי זה איננו רק בתחום הגיור, אלא זו גישה השזורה כחוט השני בעולמם הדתי של יהודי אתיופיה. כך למשל, בכל הקשור למנהגי הכשרות של יהודי אתיופיה היו הממד הפולחני והממד המוסרי שלובים זה בזה. מנהגי הכשרות, הטומאה והטוהרה העצימו את הסולידריות, האמון ההדדי ללא מעצורים, בין האנשים. יתר על כן, אף שיהודי אתיופיה שמרו בדבקות על המנהג שלא לבוא במגע עם הגויים, הם דאגו להזמין את שכניהם הנוצרים לכל האירועים והשמחות, בשל האמונה שהאדם טוב מטבעו.¹⁴ מנהג זה מלמדנו שמנהגיהם הדתיים היו מעוגנים ביסוד מוסרי, לפיו כולם שווים לפני הקב"ה. תודעה זו יוצרת את צורת החיים הקולקטיבית כפי שהיא הייתה בתרבות האתיופית, ואף יוצרת מחויבות לכך. בהמשך המאמר אעמוד על השאלה אילו השלכות יש לתפיסה זו במישור הדתי, החינוכי, המשפטי והחברתי.¹⁵ אתחיל במקומו של הממסד בעולמה של תודעת הכניעה.

13 סוג הקורבן בהתאם למצבו הכלכלי של המתגייר. הקס אמר: "המרבה והממעט ובלבד שיכוון לבו לשמים" (כדברי חז"ל בגמרא).

14 אומנם ישבו בנפרד ודאגו לשחיטה כפי מנהג הנוצרים, אבל הכבוד שרר בין היהודים ובין הנוצרים.

15 עיינו עוד: שלום, 2017.

א. מקומו של הממסד בעולמה של תודעת הכניעה

בעבודת הדיסרטציה שלי עמדתי בהרחבה על כך שקהילת ביתא ישראל מאופיינת בתפיסה תאוצנטרית, שבה יש מקום להשגחה העליונה באופן בלעדי (שלום, תשע"ט). רוצה לומר, הישועה וההצלה בעיני איש הדת האתיופי הן תוצר של כניעה מוחלטת לציווי אלוקי. המסקנה המתבקשת לפי זה היא שבתודעה זו אין מקום לשלטון דמוקרטי, אלא אך ורק לשלטון תאוקרטי. להלן נראה שהקהילה האתיופית הצליחה לחבר, חרף תודעתה התאוצנטרית, בין כמעט כל סוגי השלטונות – השלטון הכוהני, המלוכני, התאוקרטי והדמוקרטי. מאז ומעולם כונו המנהיגים הרוחניים של יהודי אתיופיה כוהנים. לא משום שהם צאצאי אהרן הכהן (בביתא ישראל אין כוהנים ולוויים מיוחסים, כולם ישראלים), אלא משום שממש כמו אהרן הכהן בשעתו ניחנו בתכונות הדרושות לשליח ציבור: אוהב שלום, עושה שלום, בעל שיעור קומה בהליכותיו, יודע תורה, פוסק הלכה בענייני דיומא, בעל יכולת השפעה, צנוע ומכובד.

סמכויותיו של הקס הן עיסוק בענייני משפט וצדקה, דיני אישות, דיני מזונות, דיני נפשות, דיני חברות, ענייני טומאה וטהרה, הוצאה של סורים מהקהילה וקבלה של גרים ליהדות, מקריב קורבנות, מורה הדור וחזן תפילות. שאלתי את החכם דניאל מנגשה מה כוחו של המנהיג הדתי באתיופיה, ובמה נמדד כוחו – הכוח הדרשני או כוח הייחוס? מה כוחו לחדש ולהתייחס לדברים חדשים? הוא ענה:

כאשר אתה הולך בלילה חשוך ואין אתה יודע את הדרך, מה אתה עושה? מדליק נר. קס הוא הנר של הקהילה. מי הדריך את עם ישראל במדבר ביום וגם בלילה? אדוני הלך איתם בלילה על ידי עמוד האש וביום על ידי עמוד ענן.

כהין ברהן יהייס נוהג לומר: "למה התורה באתיופיה נקראת אורית? משום שהתורה היא לפיד האור, והיא מאירה לקהילה את הדרך שילכו בה. והקסים הם שמחזיקים את הלפיד". על פי דניאל וקס ברהן נראה שכוחו של הקס לא מגיע מכוח הפלפול, אלא מכוח האמונה וקבלת סמכותו מעצם התפקיד. הקס הוא סוג של נביא. הוא נחשב לשליחו של אלוהים ודבריו אמת. באשר זאת יהודי אתיופיה לא יקבלו את האמירה של חז"ל ש"חכם עדיף מנביא". יתר על כן, בעיני הכוהנים אמירה כזאת איננה מתקבלת על הדעת. מי רשאי להיות קס ומהם תפקידיו? מהו אופן הסמכתו לקס ומי המסמיך שלו? על פי עדותו של קס מנטסונט וונדה ישנם שלושה שלבים בתהליך ההסמכה: בשלב הראשון התלמיד מקבל את ההסמכה מרבו האישי. בשלב השני הוא מקבל את ההסמכה מהנזיר היהודי. לאחר מכן הקס מקבל קהילה. לאחר שירות של הקהילה בכפר במשך שנה הקהילה מקבלת אותו כקס. כלומר מי שמסמיך את הקס כמנהיג רוחני של קהילה הוא הקהילה עצמה, ולא הממסד, ומרגע שהיא מקבלת אותו כמנהיג רוחני היא מקבלת אותו ללא כל עוררין. אותו קס שראשו עטוף במצנפת לבנה אוזז ב'מזמורי דוד' (תהילים) או ב'מצהפה קידוס' (הספר הקדוש) וקורא ממנו דומה בעיני הקהילה למלאך צבאות. תאוקרטיה טהורה, טוען הברטל:

נדונה להידרדר לשלטון כהנים ולטענות נבואיות. כיוון שאלוהים אמור להיות המלך, כל מהלך פוליטי ירומם כמחלט באמצעות סוכניו האנושיים. התפיסה המתונה שהמלך אינו אלוהים, מספקת הגנה טובה יותר מפני האלוהה, אף כי היא מאפשרת סמכות פוליטית; מכך שהיא מציעה ספרה אנושית של פוליטיקה שבה לאלוהים אין מונופול, היא משאירה מקום לפועלים אנושיים שאינם טוענים לייצוג רצונו המוחלט של אלוהים. (וולצר ועמיתים, תשס"ז, עמ' 90)

המודל האתיופי לשלטון הקס, כפי שראינו לעיל, הוא חיבור מעורר השתאות בין השלטון הכוהני, המלכוני, הדמוקרטי והתאוקרטי. ההסמכה למלוך ולכהן כקס נעשית בידי הנזיר/הכוהן, וקבלתו כמנהיג בפועל מתרחשת על ידי הקהילה/העם, ולאחר מכן הוא נחשב כמלאך צבאות. העמדת האל במרכז – ולא את הממסד – מצביעה על האמון והאמונה שתודעה זו מייחסת לאדם. אבל יותר מזה היא מעידה על האיזון הקיים בין הפולחן בדמות הממסד למוסר בדמות הקהילה. רוצה לומר, אנו רואים את הזיקה בין היסוד הפולחני ליסוד המוסרי.¹⁶ מכאן מובן אפוא הרקע לצמיחתה של הנבואה הקלאסית. ברקע עומד משבר חברתי ודתי עמוק. נביאי התקופה יוצאים נגד הקיטוב המעמדי החריף, ומגנים את העשירים על זניחתם את הצדק החברתי ועל מסירותם הריקה מכל תוכן לפולחן. דומני ששורש הסיבה לדיכטומיה הזאת הוא חשדות בדבר חוסר אמון הדדי בין האדם לזולתו.¹⁷ מצב זה יכול להסביר את התפתחותה של המדינה הריכוזית בעת תחילת המודרנה. רוצה לומר, לנסות להצביע על הנסיבות למעבר מתקופת ימי הביניים, שהתאפיינה בשלטון ביזורי¹⁸, לתקופת ימי הביניים, שהתאפיינה בשלטון ריכוזי. כלומר תופעת השלטון הריכוזי היא תוצר של חוסר אמון הדדי בין האדם לזולתו.¹⁹ לפי זה אפשר להבין מדוע באתיופיה מי שממנה את מנהיגי הדת הוא הקהילה ובישראל מי שממנה את הרב הוא הממסד. אבל יתר על כן, אם אמרנו שהריכוזיות היא תוצר של חוסר אמון, הרי שהפרטה היא מצב של אמון בפרט, כפי שנראה להלן באמצעות סוגיית הגיור.

ב. השפעה של התפיסה שהאדם הוא טוב מיסודו על שאלת מיהו יהודי

שאלת מיהו יהודי, על כל המשמעויות שלה, קיבלה את חשיבותה הרבה בעולמנו עקב השינויים שחלו בתוך הקהילה היהודית – החל בתקופת האמנציפציה, לאחר מכן בעידן ההשכלה, וביתר שאת בעידן שאחרי הקמת מדינת ישראל. נראה שגיור בתנאים של התמורות המודרניות והקמת מדינת ישראל, אשר הוסיפה ממד חדש היוצר הקשר הצטרפות משלו בדמות חוק השבות, מאתגר היום את עולם הגיור המסורתי. אין ספק שעלייתה של הלאומיות היהודית גוררת עימה תפיסה שונה של זהות חברי הקהילה היהודית, וממילא גישה שונה לאופייה של ההצטרפות לקולקטיב היהודי ושל היציאה ממנו. למעשה, כפי שגורס הרטמן בספרו 'שונא שקרים ה': "עיון במסורת חושף מתח רעיוני לא פתור בנוגע למעמדו של הגר: בין זהות הנובעת מבחירה והתנהגות לבין זהות שמקורה במתנה ביולוגית מאת אֵלֹהֵי ישראל. איזו מהן היא הרכיב המרכזי של מערכת יחסי הברית עם אלוהים?" (הרטמן, תשע"ח, עמ' 101)

16 הריאיון התקיים בבאר שבע מספר שבועות לפני מותו.

17 דבר זה אין לראותו בנקל שכן ניתן כבר לראות שלאורך התנ"ך ישנה חלוקה היסטורית בין הספרה המוסרית-החברתית ובין המכלול הפולחני. הפרדה זו נובעת, גורס קנוהל, באמצעות הבחנה "היסטורית" בין תקופת בראשית והאבות לבין העידן שלאחר מכן – תקופת משה וישראל; קנוהל, תשנ"ג, עמ' 120–197.

18 פתרונה הקיצוני של הנבואה הקלאסית לתופעות אלו הוא דחייה של הפולחן הריטואלי והצנת טוהר המוסר כדרישה העליונה שדורש האל. מחד גיסא, אסכולת הקדושה שומרת על מרכזיותם של מוסדות הפולחן – המקדש, הקורבנות ומעמד הכוהנים נדונים בהרחבה בתורתה ומיוחסת להם קדושה יתרה, והדגשה רבה ניתנת לשבתות ולחגים; מאידך גיסא, אסכולה זו מקנה משקל מכריע לשמירת המוסר והצדק החברתי. היא מבטלת את החיץ שהקימה תורת כהונה בין המוסר והפולחן, ומשלבת אותם תחת מושג ה"קדושה" המורחב. הקריאה "קדושים תהיה כי קדוש אני" מוגשמת רק בהקפדה על חוקי הפולחן עם שמירה על אורחות המשפט ואהבת הרע והגר. כנגד תפיסתם המעוותת של המדקדקים במצוות השבת כשידים אוחזת במאזני מרמה. על רקע תמורות הללו, קל להבין את תפיסת הנבואה לפיה אין להפריד בין המוסר לפולחן. מתוך כך הנבואה באה להוכיח את העם לחזור מתפיסה דיכטומית זו; קנוהל, תשנ"ג, עמ' 120–197.

19 ואלה תולדות מסורת ומודרנה בעת החדשה בתולדות העמים ובתולדות ישראל.

המשבר המודרני בשאלת מיהו יהודי מאתגר עוד יותר את המערכת ההלכתית של היום. הוא "מעמיד את ההלכה במצב שכלי העבודה התקניים שלה - התקדים והפרשנות - מוצאים מכלל פעולה. הניסיון להביא ראיה מהתקדימים הימי ביניים בעייתי, משום שהוא מניח המשכיות שאינה קיימת למעשה. בשאלה זו על בעלי ההלכה לבצע הכרעה הלכתית, ואני סבור שאל להם להפוך את הגיור לטקס מעבר אל הלאומיות היהודית" (הלברטל, 2006, עמ' 7). בדברים אלו הלברטל מזכיר את בעלי ההלכה שאסור להם לפעול מתוך לחצים פוליטיים "ולהשתמש בגיור במכשיר שיקל על הטקס המקביל של ההצטרפות האזרחית למדינת הלאום", והוא מציע לבתי הדין הרבניים "להעניק מובן אחר למשמעות החברות בקהילה היהודית. הגר הוא במעמדו של בן ישראל משום שעבר כדברי הרמב"ם, אותה דרך שעשה אברהם, הגר הראשון ומשום קבלת מצוות הוא חוזר על הריטואל הקולקטיבי של כניסה בברית סיני". (הלברטל, 2006, עמ' 7)

זוהר ושגיא, אחר דיון מעמיק בשאלה מיהו גר, מסכמים:

יוצא שגיור אינו ברית אישית בין הגר לא־ל, אלא כניסה של נוכרי למסגרת של קהל ישראל, אשר כל השייכים לו מחויבים לברית סיני, הקיימת ועומדת ממילא. הגיור הוא איפוא אנלוגי ללידה, כלומר: על ידי הגיור נחשבת מי שהיה נוכרי כמי שנולד עתה כיהודי. (זוהר ושגיא, תשע"ה, עמ' 226)

למעשה, גישה זו עולה בקנה אחד עם הליכי הגיור המקובלים בביתא ישראל, וכפי שהעיד הקס ברהן יהייס, ביתא ישראל לא הרבתה לעסוק בהגדרות השונות של מיהו יהודי. להיות יהודי פירושו לחיות אורח חיים יהודי. ברגע שהנוכרי טבל בנהר יוצא הוא נחשב כמי שנולד מחדש לתוך ביתא ישראל. גישה זו, הרואה בגרים כאלה שנולדו מחדש, מתעלמת באופן מוחלט מעברו. "הקדימות הניתנת לזהות הביולוגית והחרדה הנגרמת מהיעדרותה [שלא כנהוג בביתא ישראל] הן העומדות איפוא בבסיס הגישה ההלכתית לשמר את מעמדם הקודם של הגרים" (הרטמן, תשע"ח, עמ' 106). כאמור, בשאלת הייחוס המשפטי אצל יהודי אתיופיה הכול נקבע לפי האב. ייתכן שהדבר נובע מהשפעתה של התרבות הפטריארכלית (שבה מעמדו של האב הוא הדומיננטי), ואולם אפשר שדרך זו מקורה בהלכה הקדומה שלפני קבלת התורה או לפני תקנת עזרא, כפי שמתארה הרטמן:

עזרא שבפניו עמד האתגר לבנות מחדש קהילה בעלת תחושה חלשה יותר של ריבונות מדינית בארצה, העביר את הדגש בתהליך מהשתלבות חברתית למחויבות דתית. הוא חשש מהאיום של סינקרטיזם דתי שהציבו רבבות חתנים וכלות עובדי אלילים. וכך, במהלך מכונן, הגדיר איום זה במושגים ביולוגיים וכונן את רעיון זרע הקודש - דהיינו הולדה מהורים יהודים ביולוגיים - כקריטריון מכריע בזהות היהודית בסטייה חדה מן המדיניות הקודמת... המהלך של עזרא לא הביא אמנם לביטולה של אפשרות הגיור לדורות, אך גרם לשינוי יסודי במשמעות, על ידי כך שהדגיש את הטהרה הביולוגית ככלי מגן מפני האיום הגלום בזיהום שבמוצאם של המבקשים להצטרף לקהילה היהודית. (הרטמן, תשע"ח, עמ' 107-108)

מתוך כך אנו למדים שככל שצועדים אחורה במנהרת הזמן במסורת היהודית אנו מוצאים שהתפיסה ביחס למהות גיור הייתה אותה תפיסה שהציג הקס ברהן, קרי קבלת המצוות היא אומנם חלק ממרכיבי הגיור אבל לא עיקר מהותו. רוצה לומר, ההבדל בין שתי התפיסות הוא הנתח והמקום שתופס רעיון "זרע הקודש". גישה שמאמצת קריטריון השתייכות בסיסית לקולקטיב היהודי המבוסס על רעיון זרע הקודש, היינו אתני-ביולוגי,

תראה בקבלת עול המצוות גורם הכרחי והמרכיב המשמעותי ביותר המשקף את מהות הגיור כתמורה פנימית בזהות המגייר. מנגד, גישה הגורסת שקריטריון ההשתייכות הבסיסית לקולקטיב היהודי איננו מבוסס על הרעיון של זרע קודש ושהחיים היהודיים אינם מושתתים על "אילן יוחסין מיתולוגי", לא תראה בקבלת עולם המצוות גורם הכרחי החשוב ביותר המשקף את מהות הגיור, אלא את מחויבות האמונה, על ידי קבלת ייחוד הבורא ואורח חיים מסוים. בגישה זו, "התבנית המארגנת של הזהות היא זיקת הברית ותו לא" (הרטמן, תשע"ח, עמ' 110). גישה זו תואמת להפליא לביתא ישראל ומבטאת בצורה מובהקת דרך מוסרית. אבל יותר מכך, דרך זו מבטאת את התפיסה שמה שמכונן את העולם הדתי של יהודי אתיופיה הוא הכוונה ולא המעשה והאמונה שכוונתו של האדם טובה. דומני שתפיסה זו יכולה לשמש בסיס לתפיסה פלורליסטית, ובמידה רבה היא מאפשרת ערוצים מגוונים בעבודת ה'. מכל מקום, ככל שצועדים אחורה במנהרת הזמן של המסורת היהודית, נראה שמבחן הכוונה – ולא המעשה – הוא המכונן את העולם הדתי. כפי שזה עולה מדברי חז"ל במשנה "נאמר בעולת הבהמה אשה ריח ניחוח... ובמנחה אשה ריח ניחוח, ללמד, שאחד המרבה ואחד הממעט, ובלבד שיכוין אדם את דעתו לשמים" (משנה מנחות יג, יא). לפי זה חשיבותו של הקורבן אינה נמדדת בערכו, "בכמות המצוות", אלא בכוונת ליבו של המקריב.

כך למשל אם אדם יקריב קורבן יקר בלי לכוון ליבו לשם שמים, ערך קורבנו יהיה פחות מערך קורבן פשוט וזול אשר הוקרב עם כוונת לב שלמה. מהם הפרמטרים הקיימים במדידת מידת כוונתו של האדם? אמון בו והאמונה שטבעו הראשוני של האדם הוא טוב. באופן פרדוקסלי, אמון הדדי זה מושג באמצעות אימוץ תפיסת העמדה התאוצנטרית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בדגם של תודעת כניעה. גדלות הקיום ואפסות האדם מעצימות את מרכזיות האדם ואפסות הקיום. כפי שאמר לי דניאל מנגשה, "זאת חוצפה והעזה לפני האלוהים לנסות להתיימר להתחקות אחר כוונתו של האדם". שאלתי את קס מנטסנטוט: כיצד לא חשדתם ברמאות במי שמגיע להתגייר? יותר מזה כבר אלוהים אומר על האדם שיצר לב האדם רע מנעוריו? הקס ענה לי:

הקס יודע את מה שענינו רואות, את הכוונה אנו משאירים לקב"ה. הכריסטיאן [הגוי] שבא להתגייר מאמין שאצל האלוהים הכוונה היא שקובעת. הכריסטיאן מאמין שהוא לא עומד לפני הקס אלא לפני קב"ה. האלוהים יודע מהי כוונתו ובכך כל בני האדם שווים. החברה שלנו באתיופיה היו קשרים אחד עם השני, לא היינו מנותקים. כל היהודים ואפילו לא יהודים הכירו אחד את השני. אם לא מכירים אז שואלים אפילו את הגויים. כי אף אחד לא מעלה דעתו לשקר לאלוהים. האדם באתיופיה לא חי לעצמו לבדו הוא חי עם כולם.

עולים פה מספר עקרונות חשובים. ראשית החברה שבתוכה חיו לא הייתה מנוכרת. לפי דברי הקס למתגייר יש רשת חברתית גדולה וקיימת אפשרות לברר מי הוא ומאיפה הוא הגיע. שנית כל בני האדם מתייחסים לקב"ה בצורה שווה.²⁰ אין חשוב יותר וחשוב פחות, כולם פרטים וחלק מהישות האלוהית בצורה שווה. מתוך זה אנו יכולים לדבר על התפיסה הבסיסית ביחס לטבעו הראשוני של כל אדם, שהיא טוב.²¹ מתוך כך אנו למדים שככל שצועדים אחורה במנהרת הזמן במסורת היהודית אנו מוצאים התאמה בין המסורת המקראית למסורת של

20 נראה מכאן שאחת הסיבות לחוסר האמון ההדדי בין בני האדם היא התפיסה ההיררכית. אומנם כולם פרטים וחלק מהישות האלוהית, אבל בתוך זה ישנם חשובים יותר וחשובים פחות.

21 מקובלני מסבי אבא דגין (גדעון) מנגשה זצ"ל שבבסיס התפיסה התאולוגית בעולמה של ביתא ישראל עומדת התפיסה כי "יצר לב האדם טוב מטבעו". אולי זו הסיבה שקיום מצוות אצל יהודי אתיופיה הושתת במידה רבה על פלורליזם דתי.

ביתא ישראל. למשל התפיסה ביחס למהות גיור הייתה כאותה תפיסה שהציג הקס ברהן, לפיה קבלת המצוות היא אומנם חלק ממרכיבי הגיור, אבל לא עיקר מהותו. דבר זה לטענתי מתאפשר בזכות האמונה בטוב של האדם, כפי שהיא משתקפת בתרבות הדתית של יהודי אתיופיה. בשורות הבאות ארחיב על השלכותיה של תפיסה זו במישור החברתי.

ג. אינדיבידואליזם כמקור הזנה לניכור ולאמונה שהאדם לאדם זאב

כמעט כל תרבות מפגינה רצון מסוים להתבדל מתרבויות אחרות, לאשש ולבצר את זהותה ולהתוות גבולות בין "אנחנו" ו"הם"²². לפי זה יש לשאול: באיזו נקודה הופך האתנוצנטריזם "נורמלי" לשנאת זרים, לגזענות או לאנטישמיות? האמונה שטבע האדם טוב מושגת, באופן פרדוקסלי, באמצעות אימוץ תפיסת העמדה התאוצנטרית, כפי שהיא באה לידי ביטוי בדגם של תודעה של כניעה. גדלות הקיום ואפסות האדם מעצימות את מרכזיות האדם ואפסות הקיום. להלן ברצוני לעלות את האפשרות שככל שהאדם מדגיש את תודעת הכבוד שמאופיינת כאמור בתפיסה אנתרופוצנטרית, שבה אתוס התבונה משמש מקום מרכזי בהובלת ההיסטוריה, קיימות סבירות גבוהה ליצירת יחס סקפטי ביחס לטבעו הראשוני של האדם.

רוצה לומר, יחס סקפטי זה ביחס לטבעו הראשוני נוצר עם תהליך האינדיבידואליזציה, ותהליך זה מוביל לפקפק במהימנותו של האדם, לזרות וניכור, ומשם לשנאה. ככל שהאינדיבידואליות תופסת מקום מרכזי יותר בתודעת הקיום האנושי כך תחושת הניכור תורגש יותר בתודעת הקיום האנושי. בשורות להלן אעמוד בהתבסס על שגיאה על הזיקה האפשרית בין תודעת הקיום האינדיבידואלי לתחושת הניכור.

לפני שנעמוד על הזיקה הקיימת לפי שגיאה בין אינדיבידואליזציה לתחושת הניכור שמבטאת תחושה עמוקה של זרות וניתוק, יש לעמוד על השאלה האם המונח ניכור (alienation) הוא מושג חדש – תוצאה של המודרנה – או שמא הוא קדום. שגיאה מציין שהשימוש שעושים רוסו ומרקס במושג שונה מזה שעושה בו הגל:

בצורה פחות אופיינית מזו שבה נעשה שימוש בימינו. בעיניו [של הגל] הניכור הוא מרכיב בתהליך ולא במצב מוחלט, הוא מציין... הניכור הוא תהליך של ניתוק... האדם מפסיק לתפוס את עצמו דרך תפקודיו החברתיים, הוא נעשה זר לחברה שנית, האדם מתנתק מעצמו כישה החי באופן בלתי אמצעי וראשוני הוא הופך את עצמו לאובייקט של הכרתו ובכך הוא מתנכר לעצמו. (זוהר ושגיאה, תשע"ה, עמ' 11–12)

עם זאת, שגיאה מציין שבתפיסתו של הגל הניכור אינו אלא שלב בתהליך המוביל את האדם בסופו של דבר לגילוי המהות האמיתית שלו, כלומר הניכור הוא תהליך של התכנסות פנימה, ובמצב הביניים הזה קיימת תחושת הניכור. בסוף התהליך האדם מרגיש שהוא מצא את מקומו הייחודי שלו בקיום, כלומר התהליך הוא תהליך חיובי. בניגוד להגל, מרקס משתמש במושג הניכור לציון תהליך שהוא שלילי. בלשונו של שגיאה:

הניכור אינו שלב שממנו שב האדם אל אחדותו הראשונית. המציאות של הניכור מזוהה עם השתעבדות של האדם לעבודתו, למוצריו; השתעבדות שכתוצאה ממנה מאבד האדם את זהותו ועצמיותו. (שגיאה, תש"ס, עמ' 19)

22 דומה שדברים רבים מקורם בפחד ובחוסר ביטחון.

בסופו של התהליך הזה האדם חש שאיבד את הייחודיות שלו – הוא הופך להיות "בורג" במציאות החברתית. הרגשה זו מובילה לניכור שמבטא תחושה עמוקה של חוסר רלוונטיות ומוביל, בסוף התהליך, לתחושה של זרות וניתוק. כך או כך, עולות שאלות רבות כמו מהו האובייקט שכלפיו מוסבת תחושת הניכור – העולם, האל, הזולת, הוא עצמו? זאת ועוד, האם תופעת הניכור היא תופעה מודרנית או תופעה אינהרנטית של הקיום האנושי?²³ שגיא מניח כי הצדק עם התאורטיקנים הסבורים שהניכור הוא תופעה חדשה יחסית והוא חלק מהווית העולם המודרני. ויש לכך הסבר לטענת שגיא:

הניכור מתגבר כאשר תמונת העולם המסודרת והמאורגנת שבה חי האדם נשברת. ככל שהמציאות המאורגנת נעשית פחות מובנת כך מתגברת גם תחושת הניכור. ניכור הוא הגילום של ההיות לא בבית או ההיות בחוץ בתקופות שבהן חי האדם בהרגשה, שהעולם הוא ביתו ושהוא מבין אותו ואת חוקיו הוא לא התנסה ככל בתחושת הניכור. במילים אחרות חווית הניכור קשורה לעלייתה של תודעה עצמית מסוימת, המייחדת את האדם מן העולם ומפרידה אותו ממנו. (שגיא, תש"ס, עמ' 22)

מרטין בובר דיבר על מצבו של האדם המיטלטל בין שתי תקופות יסודיות המעצבות את הרוח האנושית – תקופות של אחוזת בית ותקופות של חוסר בית – בסדרת הרצאות בשם בעיית האדם שנשא בשנת 1938 (ופורסמו אחר כך בקובץ כתביו הפילוסופיים-אנתרופולוגיים, 'פני אדם'):

מבחין אני בקורות חיי הרוח בתקופות של אחוזת בית ותקופות של חוסר בית. בתקופות של ישיבת בית שרוי האדם בעולם כבביתו, ואילו בתקופות של ישיבת חוץ חי הוא עולם כבשדה פתוח תחת כיפת השמים, ולפעמים אינו מוצא אפילו ארבע יתדות לנטות אהלו. (בובר, תשכ"ו, עמ' 14)

בתקופה של אחוזת בית האדם חי בתחושה של ביטחון; להיות בבית משמעו חוויה של התמצאות בעולם ושל ביטחון עצמי – של הרמוניה עם העולם והזולת. ואולם בהתמוטטות של הבית מתערערת תחושת הביטחון של האדם בעולמו; הוא חש זר ומבודד בעולם, ונעשה, בלשונו של בובר, "בעיה לעצמו" (שגיא, תש"ס, עמ' 22). נראה שהמשברים שהתחוללו בהיסטוריה האנושית כפי שטוען שגיא "העמידו את האדם מפני תחושות של חידלון ואפסות. העולם סק מלהיות מובן, הוא נעשה לעולם זר ומנוכר שבו האדם אינו מוצא כלל את ביתו" (שגיא, תש"ס, עמ' 19). מה גורם לאדם להרגיש זאת? שגיא, בעקבות הוגים כמו מונטן ובובר, טוען שהגורם לכך הוא המהפכה הקופרניקנית: "היא שהשמיטה מתחת רגלי האדם את אחיזתו בעולם, שהיה עד אז ביתו. האדם ניצב לפתע בחלל האין סופי לבדו כיצור זעיר שאינו מוצא עוד את מקומו בעולם" (שגיא, תש"ס, עמ' 21). מכאן נראה שככל שתתגבר תודעת הקיום האינדיבידואלי כך תלך ותעמיק תחושת הניכור. בלשונו של שגיא (תש"ס), "שהרי מרגע שמזהה האדם את עצמו כיחיד השונה מזולתו ומסביבתו, הולכת ומשתחררת בתוכו תחושת הזרות והניכור" (עמ' 21). כלומר קיים פה תהליך טרנספורמטיבי במעמדו של האדם, הנובע כאמור מתודעה אינדיבידואליסטית. זה ועוד זה, הניכור והזרות אינם רק מול העולם, אלא גם מול החברה האנושית. האדם נעשה זר לחברה, והמערכת החברתית המשומנת תובעת ממנו לעטות מסכה על עצמו. בכך האדם חש שהחברה נוטלת ממנו את קיומו שלו. החברה מהווה גורם מעכב ומפריע במימוש רצונו של האדם. לדברי שגיא, המודרנה התובענית הקפיטליסטית ועליית כוחה של המדינה הריכוזית גרמה לכך:

23 להרחבה עיינו: שגיא, תש"ס, עמ' 13.

שהאדם הלך ונעשה זר יותר ויותר לחברה. הוא גילה כי הוא עבד למערכות שהוא עצמו הקים. דומה, שהתחושה הזאת של הניכור חברתי רווחת מאוד בימינו. עתה, לא זו בלבד שהעולם פוסק להיות ביתו של האדם, גם החברה, שבה אולי ציפה למצוא ניחומים, נעשתה זרה ומנוכרת לו; אין הוא מוצא את עצמו בתוכה. ליתר דיוק, כדי להשתלב בתוכה עליו לוותר על כל הייחודי שבו ולהיעשות ליצור סתמי חסר זהות וייחוד. (שגיא, תש"ס, עמ' 27)

אם כך, תהליך העצמת התודעה האינדיבידואלית אצל האדם המודרני גורמת לאדם לחוש שהוא זר בעולם. העולם הפסיק להיות ביתו. אבל גם החברה שבתוכה הוא חי, המונעת ממנו לממש את עצמו הייחודי, יוצרת את תחושת הניכור, הניתוק והזרות. ברצוני לטעון לפיכך כי מצב זה של חוסר ביטחון טוטאלי בזיהוי הייחודי, חוסר הביטחון האונטולוגי, מוליד אצל האדם חששות ביחס לעולם וביחס לעצמו ולזולת ולמציאות כולה. ובכך הוא מזהה את העולם ואת האדם כמאיימים על מעמדו המעורער. במילים אחרות, ככל שהמציאות המאורגנת נעשית פחות מובנת כך מתגברת גם תחושת הניכור ותחושת "ההיות לא בבית" או "ההיות בחוץ" כדברי בובר, ומצב זה של האדם מביאו לחוסר ביטחון המוליד את הרוח הרעה, חרדות, הסתגרות פנימה והתגוננות תמידית. האדם עם תודעת הניכור הופך להיות חסר. חוסר זה יתבטא בפחד שהעולם והחברה מנסים לפגוע בו, להזיק לו. ואז הפחד מכונן את דרכו של האדם המודרני שיביאו לנקוט בגישה מתגוננת ומסתגרת.

נראה לפיכך שהאדם המודרני עבר טלטלה קשה. בעבר הוא היה נתון בוודאות האפיסטמולוגית שהייתה אופיינית לעולם הקלאסי, אלא שבמרצת הזמן הוא איבד הכרה זו ובמקומה צמח לו הספק האונטולוגי בקיומו. אם נחזור עתה ליהודי אתיופיה, נראה שבניגוד לאדם המודרני הם לא עברו טלטלה זו. כפי שצינתי לעיל, יסוד התודעה הקולקטיבית הוא יסוד מכונן בעבודת האֵל בעולמם, ויסוד זה, כפי שהוא משתקף בתרבות האתיופית, סיפק ביטחון אונטולוגי בקיום האדם, אשר הדגיש את קיומה של תלות הדדית בין אנשים. כלומר באופן פרדוקסלי דווקא התודעה הקולקטיבית ולא האינדיבידואלית היא שהצליחה לספק משמעות ייחודית לאדם. האדם האתיופי אינו בעיה לעצמו, הוא בעיה של כולם. תודעה זו הרחיקה מהאדם את תחושת הניכור, הניתוק והזרות. תודעה זו הצליחה לחבר בין ההכרה לבין המציאות – מעין תפיסה הוליסטית. האדם מזהה את עצמו חלק מהעולם ולא מחוצה לו. תודעה זו מובילה אותו לעסוק, כפי ששגיא טוען, במשמעות בחיים ולא במשמעות החיים. הפילוסופיה הקלאסית עסקה במשמעות החיים, בחקר המטפיזיקה. שם נשאלות שאלות כמו מהי משמעות החיים?²⁴; "מהי תכלית החיים?"; "מהי סיבת קיומנו?"; "מהו האדם?"; כלומר, לאיזו מטרה אנו קיימים? מה אנחנו אמורים לעשות עם החיים שלנו? איך נוצרנו? מהו טבענו?²⁵ לעומת זאת, חיפוש אחר "משמעות בחיים" מתמקד בשאלות כגון מה עליי לעשות בתוך הקיום, וכיצד עליי לצקת משמעות ותוכן לחיי הפרטיים. על פי דניאל מנגשה, האמונה אצל האדם האתיופי היא השלמה עם המציאות הטבעית. האדם הוא יש שחי בתוך הטבע כחלק ממנו וכפוף לחוקותיו. הוא לא משתוקק לחרוג מן הטבע אלא חש שהטבע הוא ביתו. כך אמר לי דניאל:

אנחנו הישראלים באתיופיה הבנו שרק אדוני הוא הגדול. הבעיה כאן בישראל שאנשים רוצים להחליף את אלוהים. הם רוצים להבין את העולם. זה חוצפה גדולה אבל הם עושים טעות.

24 את המונח משמעות אפשר להבין בהקשר זה כמציין תכלית, סיבה, טעם, פשר, מובן, מטרה או דבר הראוי לבחירה. מגוון מובנים זה אינו מכונן בהכרח למשמעות אחת, וייתכן שיש להקיש ממנו על ריבוי משמעויות.

25 שאלת משמעות החיים מתמקדת בחיפוש התשובה האחת, האובייקטיבית, ההגיונית והכללית, המסבירה את החוקיות ואת התכלית של כל תופעות החיים. שאלת משמעות החיים מניחה עיקרון אחד שממנו ניתן להסיק על מבנה המציאות.

כי הם לא יגיעו לשום דבר. באתיופיה האמנו ש אדוני הוא הגדול. לא ניסינו להבין אותו, לא ניסינו להבין את העולם אלא ניסינו לחיות על פי האורית, על פי מה שיש בחיים בעולם של אלוהים.

לפי דניאל, מה שמאפשר לאדם האתיופי לחיות בתודעה זו הוא האמונה התאוצנטרית לפיה האלוהים עומד במרכז. אמור מעתה תודעתו התאוצנטרית של המאמין האתיופי, באופן פרדוקסלי, איננה קטליזטור למגמת הטרנסצנדנציה המביאה את האדם לכדי הרגשת זרות בעולם או רצון לחרוג ממנו. אלא אמונה זו מביאה את האדם האתיופי לקבל את העולם כמות שהוא בכל מצב. מצב זה אינו עולה בקנה אחד עם האמונה כפי שתפס אותה ליבוביץ: "האמונה היא ניגוד להרמוניה האנושית מבחינת האדם איננו משלים ואיננו יכול להשלים עם המציאות הטבעית". (ליבוביץ, תשמ"ב, עמ' 57)

בתודעתו של האדם האתיופי, על פי דניאל, לא קיים ניגוד בין מעמד האדם בעולם לבין מעמדו לפני אדוני. המחשבה שהאדם הוא כיש חורג מהמציאות הטבעית היא יוהרה גדולה, ויוהרה זו היא שהביאה אותו לעסוק ב"משמעות החיים", שהוא עיסוק בעיון ספקולטיבי, ולא ב"משמעות בחיים", שהוא עיסוק בפעולה הממשית. דא עקא, החיפוש אחר הסוד הכמוס שבבריאה והרצון לתפיסתו מוליד את תחושת האבסורד "הוא עתה הניגוד שבין הציפיה למשמעות לבין העדר המימוש של ציפייה זאת" (שגיא, תשס"ז, עמ' 371). לפי דניאל מנגשה, פער זה לא מורגש אצל המאמין האתיופי שכן תחום עיסוקו הוא במשמעות בחיים, מה שמאפשר למאמין לצמצם את הפער בין מה שהיינו רוצים להיות לבין מצבנו הנוכחי.²⁶ לפי זה מובן אפוא מדוע האדם האתיופי אינו חש ניגודים ולכן גם צורך בהכרעה. זה מצב נתון. העולם הוא ביתו ואין הוא זר לאדם, אלא העולם והאדם חד הם. באשר זאת המילה אבסורד כפי שהציג אותה קאמי היא זרה למאמין האתיופי, שכן "העולם הזה כשהוא לעצמו איננו הגיוני, וזה כל מה שאפשר לומר. אבל אבסורדי הוא העימות בין האי רציונאלי לבין השאיפה המטורפת של האדם לבהירות, שאיפה שקריאתה מהדהדת במעמקי נפשו של האדם. האבסורד תלוי באדם כפי שהוא תלוי בעולם". (קאמי, 1978, עמ' 30)

כיצד המאמין האתיופי מצליח להינצל מעימות זה? משום שתודעת הכניעה לצד תודעתו הקולקטיבית יש בכוחה לספק ביטחון לקיום האונטולוגי של האדם. רוצה לומר, באופן פרדוקסלי היעדר מושג האישיות האינדיבידואלית – יש בו כדי למנוע את התחושה של חוויית הניכור. וככל שתגבר תודעת הקיום האינדיבידואלי כך תלך ותעמיק תחושת הניכור (שגיא, תש"ס). נמצאנו למדים אפוא שכשם שהחווייה הקולקטיבית היא מנוע צמיחה לאמון הדדי, בן אדם לזולתו, הרי שהחווייה האינדיבידואלית ותחושת הניכור יכולות לשמש מנוע צמיחה לחוסר אמון הדדי ולהעצמת חשדות בין אדם לזולתו.

המאמין האתיופי חי בתוך העולם מתוך תודעת כניעה מוחלטת כלפי אדוני. חרף מפגשו עם עולם בלתי מובן הוא אינו משתוקק להבינו. הוא אינו רואה עצמו חורג מהטבע ואינו חש את היותו שונה מהעולם. העולם הוא ביתו. בצורה כזאת, באופן פרדוקסלי, המאמין האתיופי הצליח להעצים את נקודת האחיזה שלו בחירות ובאחריות המוחלטת המוטלת עליו (שגיא, תש"ס). כלומר יהודי אתיופיה האמינו בטוב ליבו של האדם מעצם בריאתו של אלוהים. עם זאת, היה ברור להם שהבורא והאדם שונים הם. האדם אינו אלוהים והאלוהים אינו אדם. הבנה זו הביאה להכרעה ערכית המעוגנת לא על חובה כלפי אלוהים, אלא על נאמנות כלפי הזולת.

26 נראה שהעיסוק במשמעות החיים ולא במשמעות בחיים מעצים את הפער התמידי הקיים בין הפנטזיה למציאות ובין החיים הדמיוניים לחיים הקונקרטיים.

סיכום

מחקר זה אינו מתיימר לסתום את הגולל על שאלת טבעו הטוב או הרע של האדם. הנושא הזה מורכב מדי לשם כך. אבל נראה שדווקא בשל פשטותה יש באמונה האתיופית כדי לעורר מחשבה רצינית ולהציע פתרון לשאלה זו. תחום עיסוקו של המאמין האתיופי אינו במשמעות החיים אלא במשמעות בחיים, כפי שצינו הרב יאסו, הקס מנטוסנוט ודניאל מנגשה. הרב יאסו ציין שהגישה שהאדם הוא טוב, כפי שהיא קיימת בעולם האתיופי, איננה מתעלמת מהאפשרות שהאדם מולך הוא רמאי או שקרן. אלא היא משאירה זאת לאלוהים.

אלוהים יסגור איתם את החשבון. לסיכום נראה שהמאמין האתיופי שוכן, בלשונו של שגיא, עמוק בתוך משמעות בחיים. יהיה העולם אשר יהיה, האדם האתיופי חש ביטחון בכל מצב בעצמו ובסביבתו. הוא אינו חש את תחושת הזרות. תודעה תאוצנטרית לצד התודעה הקולקטיבית שהיחיד הוא חלק מהקהילה הביאה את המאמין האתיופי להרגיש שהעולם הוא ביתו והחברה היא משפחתו. נוכל לשער לפי זה שהגורם המרכזי שטלטל את האדם המודרני לתחושת הזרות בעולם היא היוהרה לספק לאדם ודאות אפיסטמולוגית תוך עיסוק במשמעות החיים.

כך או כך, המאמין האתיופי לא עסק בשאלות אפיסטמולוגיות או אפירוריות בשאלות הבסיסיות ביותר על טבע האדם – האם הוא טוב או רע מיסודו? גם אם אלוהים מעיד עליו שהוא רע, אמר לי קס מנטוסנוט, "אנחנו לא נכנסו לשאלות האם האדם טוב מיסודו אלא זה מה שראינו וזה מה שהאמנו. אנו לא אלוהים. האחריות שלנו זה לראות את הטוב". יהודי אתיופיה האמינו בטוב ליבו של האדם מעצם בריאתו על ידי אלוהים. עם זאת היה ברור להם שהבורא והאדם שונים הם. האדם אינו אלוהים והאלוהים אינו אדם. הבנה זו הביאה להכרעה ערכית ולבניית יחסים המושגים לא על חובה אלא על נאמנות. מציאות זו ככל הנראה חינכה את המאמין האתיופי לראות בעולם את הטוב ולהאמין שהאדם הוא טוב. בקיצור, תודעת כניעה וזיקה מוחלטת לאלוהים, באופן פרדוקסלי, מביאה אותי להתייב מול הזולת מתוך נאמנות ואחריות. לפיכך שימשה תודעה של כניעה זו כנקודת מוצא עבור התרבות הדתית לקביעה ללא כל פקפוק שהאדם הוא טוב מיסודו.

לתפיסה זו, כפי שראינו, יש השלכות במישור הדתי, החינוכי, המשפטי והחברתי. כאמור תודעה של כניעה יוצרת נאמנות גמורה של האוהב כלפי האהוב. האמונה באלוהים איננה מגבילה את התבונה האנושית אלא מעצימה אותה. מטרת האמונה באלוהים, בין היתר, איננה הימנעות מהחטא אלא העצמת המצווה. אין סתירה בין המוסר לאמונה. רוצה לומר, האמונה באלוהים על פי הפילוסופיה האתיופית מעצימה את כבודו של האדם בעולם.

כעת נוכל להבין מדוע אפוא בעיני רוחו של המאמין האתיופי בלשונו של יהושע השל "המצווה ממשיית יותר מן העברה ושגורה בפיו ביתר תדירות ובאופן בולט יותר ממנה" (השל, תשס"ג, עמ' 286). המטרה של החכם האתיופי היא להוציא את הטוב מהאדם בחינת "עשה טוב". בעולם המושגים של המאמין האתיופי המושג מצווה תופס מקום רחב יותר מאשר המושג עבירה. באוצר המילים של הנוצרי, טוען השל, "מסמנת מגמה הפוכה הנצרות לא אימצה את המושג 'מצווה' וכאמור אין בלשונות המערב מושג השקול נגדו. לעומת זה קיבל המונח 'חטא' משמעות לוואי של דבר מה ממשי ומוצק, משמעות שאינה מובלעת במילה עבירה" (השל, תשס"ג, עמ' 286). כלומר קיימות שתי תודעות – תודעה של מצווה ותודעה של עבירה.

דומני, ואני אומר זאת בזהירות, כי במקרים לא מעטים בעולם ההלכה היהודי של היום הופך המונח חטא לממשי ומוצק יותר מאשר המונח מצווה. ובאשר זאת גישתן של קבוצות אלו ביחס לאדם הוא יחס חשדני. מטרתן הדתית במקרה הזה הופכת להיות השמירה עליו מחטאים בחינת "סור מרע". דומני שבמקרים רבים שורש הקונפליקט שהתגלע עם העלייה לישראל בין ההלכה הרבנית להלכה האתיאופית טמון בשתי תפיסות עולם שונות. הלכות ומנהגים שונים בשני התרבויות מצביעים על התייחסות שונה למהות האדם. בעוד שההלכה הרבנית נוקטת במקרים רבים קו יחס חשדני-סקפטי כלפי האדם, בבחינת "סור מרע", הרי שההלכה האתיאופית בולטת דווקא בגישה של יחס חיובי ומתן אמון באדם – "עשה טוב".

רשימת מקורות

- אלימלך, א' (תשכ"ט). **חז"ל: פרקי אמונות ודעות**. מאגנס.
- ארליך, א' (תשנ"ד). **דרכי התפילה ומשמעותן בתקופת המשנה והתלמוד** (עבודת דוקטור). האוניברסיטה העברית בירושלים.
- ארליך, ח', סלומון, ה' וקפלן, ס' (עורכים). (תשס"ג). **אתיופיה: נצרות, אסלם, יהדות**. האוניברסיטה הפתוחה. מרטין בובר, מ' (תשכ"ו). **פני אדם**. מוסד ביאליק.
- בן דוד, י' (תש"ף). **איך להיות טוב: מדריך מקוצר לפסיכולוגיה של המוסר**. דביר.
- בראון, ב' (תשס"ה). שובה של האמונה התמימה: תפיסת האמונה החרדית וצמיחתה במאה התשע עשרה. בתוך מ' הלברטל, ד' קורצווייל וא' שגיא (עורכים), **על האמונה – עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית** (עמ' 403–443). כתר.
- גוטליב, א' (תשס"ב). בחינה מחודשת של הפסוק כי יצר לב האדם רע מטבעו. **בשדה חמד**, 2–3, 111–125.
- דה מונטיין, מ' (2012). **המסות, כרך ב** (א' ברק, תרגום). שוקן.
- דלה מירנדולה, ג"פ (1990). **נאום על כבוד האדם** (ג' שילוני, תרגום). כרמל.
- הלברטל, מ' (2006). **תנאים לשגשוגה של מדינת ישראל – זהויות יהודיות מודרניות ומדינת ישראל**. הטכניון, מכון טכנולוגי לישראל.
- הרטמן, ד' (תשע"ח). **שונא שקרים ה': המסורת היהודית: חשבון נפש**. מכון שלום הרטמן.
- השל, א"י (תשס"ג). **אלוהים מבקש את האדם**. מאגנס.
- וולצר, מ', זהר, נ' ולורברבוים, מ' (תשס"ז). **המסורת הפוליטית היהודית**. מכון שלום הרטמן.
- ויסטרך, ר' (תשנ"ח). השטן, היהודים ושנאת האחר. **בשביל הזיכרון**, 26, 13–16.

- ולדמן, מ' (תשנ"ב). יהדות אתיופיה – מוצא זהות ומעמד אישי. בתוך י' הקלמן (עורך), **על מדין**. איראל – מפעלי תורה, יהדות וחברה בישראל.
- זוהר, צ' ושגיא, א' (תשע"ה). **גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה**. מוסד ביאליק.
- כהן, ח' (2003). מי הוא יהודי? **יהדות חופשית, 26-27, 5-9**.
- ליבוביץ, י' (תשמ"ב). **אמונה היסטוריה וערכים**. אקדמון.
- ליבוביץ, י' (תשנ"ה). **חמישה ספרי אמונה** (מ' עופרן, עריכה). כתר.
- סארטר, ז'יפ (1988). **האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם** (י' גולומב, עריכה ותרגום). כרמל.
- פראנקל, ו' (1970). **מבוא ללוגותיראפיה: האדם מחפש משמעות: ממחנות המות אל האקזיסטנציאליזם** (ח' איזק, תרגום). דביר.
- קאמי, א' (1978). **המיתוס של סידפוס** (צ' ארד, תרגום). עם עובד.
- קנוהל, י' (תשנ"ג). **מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכהנית שבתורה**. מאגנס.
- קניג, ש' (1966). **האדם והחברה: תורת היסוד של הסוציולוגיה**. מסדה.
- שאקי, א"ח (תשל"ז). **מיהו יהודי בדיני מדינת ישראל**. המכון לחקר המשפחה ודיני המשפחה בישראל ע"ש הרב רבינו עובדיה שאקי ומוסד הרב קוק.
- שגיא, א' (תש"ס). **אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד** (א' רגב שושני, עריכה). משרד הביטחון.
- שגיא, א' (תשס"ז). **אתגר השיבה אל המסורת** (א' שגיא ו"צ שטרן, עריכה). הקיבוץ המאוחד.
- שלום, ש' (תשע"ב). **מסיני לאתיופיה** (א' ונגרובר, עריכה). ידיעות ספרים.
- שלום, ש' (2017). **אמנות או נמות – לא תעשה לך פסל וכל תמונה, התרבות הדתית של יהודי אתיופיה**. בתוך ט' דקל, א' ירדאי, א' עלמו וקסלר וש' קשת (עורכות), **הנזיר והאריה: אמנות אתיופית חזותית עכשווית בישראל** (עמ' 13-27). אחותי – למען נשים בישראל.
- שלום, ש' (תשע"ט). **מפגש בין שתי תודעות הפוכות באמונה היהודית: תודעת 'ברית מצרים' (ביתא ישראל) ותודעת 'ברית סיני' (היהדות הרבנית)**. **דעת, 87, 657-681**.
- תומר, א' (2019). **"יצירתיות בחלל חינוכי. השילוח, 14, 57-81**.

Kant, I. (1963). An old question raised again: Is the human race constantly progressing

(R. E. Anchor, trans). In L. White (Ed.), *On history* (pp. 154-167). Bobbs-Merrill Company.