

ישראל קורן

יהדות ואנתרופוסופיה
מחלוקות עתיקות בלבוש חדש

כרך ראשון



הסדרה למדע ורוח

עורך הסדרה: פרופ' אבי אלקיים

חברי המערכת:
פרופ' שלמה גיורא שוהם
פרופ' עודד מימון

ישראל קורן

יהדות ואנתרופוסופיה

מחלוקות עתיקות בלבוש חדש

כרך ראשון

הוצאת אֶדְרָא, תל אביב

Israel Koren

Judaism and Anthroposophy

Ancient Controversies in a Modern Garb

עיצוב עטיפה: ד"ר דפנא לוי

תמונה: המאבק עם המלאך על פי גרסת רמברנדט
ציור משנת 1659
מוצג בגמלדה-גאלרי, ברלין

הספר רואה אור בסיוע



מסת"ב: 978-965-92711-0-8 ISBN:

© כל הזכויות שמורות להוצאת אֶדְרָא, תל אביב

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי – אלקטרוני,
אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט
אלא ברשות מפורשת מאת בית ההוצאה לאור שתינתן מראש ובכתב.

נדפס בישראל תשע"ט – 2019

Copyright 2018 by Idra Publishing ©

Idra Press <IdraPublisher@gmail.com>

<http://idra.org.il/>

סידור, עימוד, לוחות והדפסה: א. אורן הפקות דפוס בע"מ, שד' רוטשילד 109, תל אביב

לגידי צור

"אִישׁ חֲמֻדוֹת, הֵבֵן בְּדַבָּרִים"

(דניאל י, יא)

שלמי תודה:

- תודות לד"ר יאן קוֹנֶה ולגב' איזבל כוֹהֵן על תרגום הנספחים ומקורות נוספים משפת המקור
- תודות לד"ר הגר גור אריה על עריכת הלשון והתוכן המקצועית, המוקפדת והמסורה
- תודות לכמה מידידי שתמכו בפרסומו של ספר זה והכירו בחשיבותו



כרך ראשון

עיקרי התורה האנתרופוסופית

תוכן העניינים

מבוא

הקדמה

- א. פתיחה. 15
- ב. האנתרופוסופיה כהמשך לפולמוס קדום עם היהדות. 18
- ג. היהדות כדת של עם ושל גזע. 23
- ד. האנתרופוסופיה כמדע רוחני אלטרנטיבי. 24
- ה. נחיצות מחקר שייבקר את התורה האנתרופוסופית. 26
- ו. עמדת פולמוס על שטיינר ועל משנתו. 29
- ז. כמה תחנות שעברתי ביחסי לתורה האנתרופוסופית. 33

פרק ראשון: מבנה הספר והערות מתודולוגיות ופרשניות

- א. מבנה הספר. 43
- ב. כמה הערות מתודולוגיות. 49
- ג. שתי גישות פרשניות נבדלות למשנתו של שטיינר. 55
- ד. גישתי בפירוש משנת שטיינר. 69
- ה. פרשנותי הברזמנית למחשבת שטיינר. 77

פרק שני: הוויכוח על אנטישמיות וגזענות בתורת שטיינר

- א. פתיחה. 85
- ב. הוויכוח על ציר כרונולוגי. 86
- ג. תמצית תגובותיהם של אנתרופוסופים לביקורת על שטיינר. 106

חלק ראשון: עיקרי התורה האנתרופוסופית

פרק שלישי: תורת האבולוציה והתפתחות האנושות

- א. פתיחה. 111
- ב. אבולוציית העולם והתפתחות האנושות. 126

134	ג. הישויות וההִיִרְכִיזוֹת הרוחניות.....
140	ד. כמה עקרונות ומסקנות הנלמדים מתיאורי ההתפתחות
158	ה. התפתחות האדמה
177	ו. עתידה של האנושות
	ז. החלוקה לגזעי אנוש והתפתחות הגזעים ושקיעתם במשנתו של שטיינר
182	

פרק רביעי: הכריסטולוגיה האנתרופוסופית

207	א. פתיחה.....
212	ב. מדע הרוח האנתרופוסופי כמדע כריטיאני
214	ג. אנתרופוסופיה והדת הנוצרית
217	ד. מאפיינים משותפים לאנתרופוסופיה ולדת הנוצרית
224	ה. הישות המשיחית וה"אני"
236	ו. פירושו של שטיינר לעקרון "השילוש הקדוש" בנצרות
244	ז. המסתרין של המשיח ועתידה של האנושות

פרק חמישי: דעת העולמות העליונים ומדע הרוח האנתרופוסופי

253	א. פתיחה.....
257	ב. האנתרופוסופיה כתופעה גנוסטית
271	ג. תפנית בחוכמת המסטריות הקדומות עם הופעת הנצרות
272	ד. יָדַע אֶזוֹטֵרִי-נוֹצְרִי ועליית הכנסייה הנוצרית
275	ה. אנתרופוסופיה והתופעה הדתית.....
280	ו. תודעה מיתית, מיתוסים ואנתרופוסופיה
287	ז. פילוסופיה, מדע וממשות החשיבה.....
299	ח. מהו מדע הרוח האנתרופוסופי?.....

חלק שני: מחשבתו הפילוסופית של שטיינר

פרק שישי: על מחשבתו הפילוסופית של שטיינר

323	א. פתיחה.....
330	ב. הפילוסופיה של שטיינר כפילוסופיה דו־רִבֵּדִית.....
351	ג. בעיות כתיבה וקשיים עיוניים

פרק שביעי: "חירות-הכורח" או בחירה חופשית?

- א. פירושו של שטיינר לאגרתו של שפינוזה על חירות האדם 361
- ב. הדרך אל החירות כשחרור מהתניות..... 370

פרק שמיני: על טבעה הסגולי של החשיבה

- א. פתיחה..... 377
- ב. כמיהת האדם לדעת 378
- ג. מאפייני החשיבה..... 381
- ד. הרהורים על מאפייני החשיבה של שטיינר..... 386
- ה. האני החושב והתודעה..... 393
- ו. החשיבה כממשות רוחנית (הטיעון האונטולוגי) 395
- ז. מעמד המושגים ביחסם לאינדיווידואליות האנושית:
אינטואיציה מחשבתית 397

פרק תשיעי: רושם, מושג ובעיית ההכרה

- א. רושם, התרשמות ודימוי 401
- ב. הוויכוח על מעמדם של הרשמים 402
- ג. הוויכוח על מעמד החשיבה והמושגים 408
- ד. המושג כממשות 413
- ה. העולם כאחדות של רשמים ומושגים 418
- ו. אין גבולות להכרה 423

**פרק עשירי: בעיית ההכרה ושאלת התכלית בזיקה
למטפיזיקה של שטיינר**

- א. השלכות הדיון במעמד הרשמים והמושגים על המטפיזיקה של שטיינר... 427
- ב. מסקנות הדיון בסוגיית ההכרה העולות מהמטפיזיקה של שטיינר..... 437
- ג. עולם מתפתח ללא-תכלית..... 441

פרק אחד-עשר: האינטואיציה המוסרית וחירות האדם

- א. פתיחה..... 451
- ב. ספֶרֶת החירות כהתלכדות האישי-פרטי עם הפְּלִיּוֹת..... 453
- ג. האינדיווידואליזם האתי והגורם הכופה שבחירות..... 460

- ד. עקרון השוויון בין הצדדים כתנאי לבחירה חופשית. 470
- ה. דוגמאות לעמדת שטיינר בעניין קיום גורמים שהם אפריוריים לדימויי החשיבה. 472
- ו. ערך האינדיווידואליזם האתי כמייצג מצבים של איחוד רוחני והתגלות אישית. 474
- ז. המודעות למניעי הפעולה. 475
- ח. התפתחות המוסר במשנת שטיינר. 477

פרק שנים־עשר: הפילוסופיה של החירות מנקודת מבט יהודית

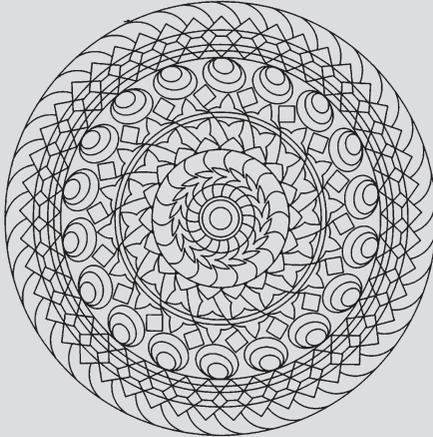
- א. פתיחה. 495
- ב. דחיית המונותיאזם ב"הפילוסופיה של החירות". 497
- ג. מציאות שמעבר לשִׁכָּל. 501
- ד. השלכת רעיון הָאֶחָד שמעבר לשִׁכָּל על סוגיית ההכרה. 508

תוכן עניינים באנגלית. 524

מפתח נושאים (ר' כרך שני). 1095

מפתח אישים (ר' כרך שני). 1133

מבוא



הקדמה

"ואהיה כמעורר יִשָּׁן שחושב להיות עַר כשאִינוּ מכיר במהות שנתו ובאמיתת תרדמתו".

(רבי אברהם אבולעפיה, שבע נתיבות התורה, עמ' 95)

א. פתיחה

הסיבה העיקרית לכתיבת ספר זה היא שלילת הלגיטימיות של הדת היהודית ושל הקיום היהודי, שביטא רודולף שטיינר (רודולף יוזף לורנץ שטיינר, 1861-1925), אבי התורה האנתרופוסופית. לעמדתו זו נתן שטיינר פומבי בעיתונות ובהרצאותיו, והיא כוונה לכלל היהודים בני זמנו, דתיים ושאינם דתיים, ובלשונו: "העובדה שהיהדות עדיין קיימת היא טעות של ההיסטוריה העולמית, שתוצאותיה היו בלתי־נמנעות. אין כוונתנו לצורותיה של הדת היהודית בלבד, אלא מעל לכול – לרוחה של היהדות, לדרך החשיבה היהודית" (שטיינר, הומונקולוס להמרלינג, עמ' 152).

אף שהכרתי זה מכבר את השקפתו של שטיינר, שהיהדות כדת סיימה את תפקידה ההיסטורי עם הופעת המשיח הנוצרי, ראיתי בעובדה ששלל את הלגיטימיות של הקיום היהודי (עובדה שנודעה לי בשלב מאוחר יותר), בקריאתו הפומבית ליהודים להכיר בחוסר התוחלת שבקיומם הפרטיקולרי, ובהצהרותיו שהיהודים והיהדות נושאים בתוכם כוח רוחני המעכב את התפתחות הציוויליזציה המערבית חציית קו אדום. בדבריו אלה נתן שטיינר ביטוי לעמדות שאינן עולות בקנה אחד עם הערכים ההומניסטיים והליברליים המודרניים, ועם סובלנות דתית. אדגיש, ששטיינר לא הסתפק בקריאה ליהודים – שהיא כשלעצמה לגיטימית בעיניי – להתערות בחברה ובתרבות האירופאית של זמנו מבחינת הפתיחות והאינטגרציה (integration), אלא הוא פנה אליהם בקריאה להתמזגות עם החברה הכללית באמצעות היטמעות והתבוללות (assimilation), שיביאו את העם היהודי ואת היהדות אל קצם.

אציין שקריאתו הפומבית של שטיינר ליהודים לוותר על זהותם האתנית, התרבותית והדתית לא לוותה אצלו בקריאה מקבילה לעמים האירופאיים. אומנם כבר מאז מפנה המאה העשרים הוא קרא לזניחת אידיאלים גזעיים ולאומיים ותפיסות המבדילות בין קבוצות אתניות, אולם פנייתו זו כוונה בעיקרה לאינדיווידואלים. כך, הוא לא קרא בפומבי לאנגלים לחדול מלהתקיים

כאנגלים, או ליוונים כיוונים ולגרמנים כגרמנים, אף שמוצא עמים אלו גם הוא קדום.

עיון ממושך בדברי שטיינר על שאלת היהודים,¹ הביא אותי למסקנה המצערת שהשקפותיו נובעות משילובם של שני גורמים: א. משנתו הכריסטולוגית, שהיא אבן פינה בהשקפת עולמו הכוללת, ולפיה, התקדמות האנושות קשורה במימוש האידיאל הכריסטיאני (להלן, פרק ד). ב. לפי תפיסתו את התפתחות העמים והגזעים – הם הופיעו עוד בעברה של האנושות, אבל מאז חלקם עבר תהליך של התנוונות, ולכן הם צריכים לפנות את מקומם להתפתחות אנושית נעלה יותר.² שני הגורמים הללו (הכריסטולוגי והגזעי) התלכדו במשנת שטיינר, משום שאת הופעתם של גזעים ועמים במהלכה של ההיסטוריה הוא קשר במימושו של האידיאל הכריסטיאני שלו. יש לומר שאת ההשקפות הללו הציג שטיינר לשומעיו כתולדה של עיסוק במדע רוחני אובייקטיבי ומדויק (מדע הרוח האנתרופוסופי) שאותו יסד, והוא נישא אל מעבר למדע של זמנו.

עוד אציין, שקריאתו זו של שטיינר ליהודים, להיטמע בחברה המערבית, נעשתה במרחב תרבותי (באוסטריה ובגרמניה של המאה התשע־עשרה, ושל הרבע הראשון של המאה העשרים), שבו, למן המאה השמונה־עשרה, עשו יהודים מאמצים ניכרים, בעת שהתאפשר להם, להשתלב בחיי החברה והתרבות האירופאיים. זאת, מבלי שהם ראו בהשתלבותם סתירה ליהדותם, וביהדותם – סתירה להשתלבותם, ומבלי שראו צורך לוותר לשם כך על זהותם הייחודית כיהודים. דוגמה ידועה אחת היא אמירתו המפורסמת של משה מנדלסון שהוא גרמני בן דת משה, וקריאתו לכינונה של דת אנושית כללית. לשמה של תכלית זו תפסו יהודים אלה את יהדותם בהתאמה לערכי המודרנה, ובכך עמעמו

1 **שאלת היהודים או בעיית היהודים** – הדיון הציבורי בשאלת מעמדם של היהודים באירופה, במחצית השנייה של המאה התשע־עשרה ובראשית המאה העשרים. לדיון זה נדרש גם שטיינר על פי השקפת עולמו המתבטאת בתורת ההתפתחות שלו (התפתחות ה"אני" והתודעה והתפתחות המוסר). הדיון התקיים מעל בימות שונות באירופה, במיוחד על רקע הדרישה של חוגים ליברליים בעידן הנאורות, למתן שוויון זכויות, חברתיות ומדיניות, ליהודים. גם חוגים שהתנגדו לאמנציפציה של היהודים השתתפו בדיון ב"שאלת היהודים", שהתפרשה אצלם יותר כ"בעיית היהודים". ראו על כך בהרחבה, להלן, בפרק יג.

2 **התפתחות** – באופן כללי התפתחות היא תהליך השתנות מודרך, שבו צורות פשוטות הופכות במשך הזמן למורכבות יותר (למשל, התפתחות הווחלים מהדר־חיים, והציוויליזציה המודרנית ביחס לציוויליזציות קדומות). מונח זה הוא מרכזי במשנת שטיינר, ושטיינר ממזגו עם אידיאל הקדמה, שלו יש משמעות ערכית. לפי מונח זה, הצורות הקשורות בשלבים המאוחרים של ההתפתחות עדיפות (טובות יותר) על המוקדמות (למשל, התפתחותה המוסרית של האנושות ביחס לעבר). **ההתפתחות** במחשבת שטיינר מתייחסת בעיקר להרחבת אופקי ההכרה והתודעה של בני האדם (שבכללם התפתחות המדע והטכנולוגיה) ולהתפתחות המוסר.

במידה לא מבוטלת את ייחודיותה והחלישו את כוחה. לכן ראיתי בקריאתו של שטיינר ליהודים עמדה מקוממת ולא הוגנת. כפי שציפיותי המוקדמות משטיינר וממשנתו היו גבוהות, כך גם עומק האכזבה והזעזוע שחשתי כשהתוודעתי עוד יותר להשקפותיו, וכשנתתי את הדעת למלוא משמעותן. מאז למדתי לקחת בעירבון מוגבל את הכרותיו הגורפות על אוניברסליות ועל אהבה.

שליילת ערך הקיום היהודי והלגיטימיות שלו מצידו של שטיינר אינה מייחדת את יחסו ליהודים וליהדות בלבד. משנתו היא בעיקרה התפתחותית, והתפתחות נאמדה אצלו בעיקר כהתפתחות של ה"אני"³, התודעה (להלן, עמ' 113-117, 132-133, 139-140) והמוסר (להלן, עמ' 477-493), ועל מצעה של טענה התפתחותית (כלומר, שיש בה הבחנה בין מה שמתאים לרוח הזמן לבין מה שאינו מתאים לה) הוא שלל את ערכן של תופעות תרבותיות מוקדמות נוספות (דתיות, פילוסופיות ומיסטיות) וקבע שתצורות אנושיות פרטיקולריסטיות מוקדמות (עמים וגזעים) הן אנכרוניסטיות ואף מעכבות את התפתחות האנושות. יחס דומה הפנה שטיינר גם כלפי גורמים בתרבותו שלו, ובכללם הדת הנוצרית והכנסייה. מימוש האידיאל הכריסטיאני כפי ששטיינר הבינו – אידיאל המתפתח ומופנם בהיסטוריה – חייב לפיו את השלתן של תצורות אנושיות מוקדמות ושל תרבויות ותופעות מוקדמות (כדוגמת התופעה הדתית), או את הטמעתן של אלה בגורם התפתחותי חדש. לכן, איני טוען בחיבור זה ששטיינר התנכל דווקא ליהודים, אלא אני מצביע על כך שבמסגרת הכוללת של משנתו, היהדות והמשכיות הקיום היהודי הן בעיה מיוחדת שלא נפתרה – היא ממשיכה להתקיים בעוצמה בתרבות המערבית בכלל, ומסכה נזק להתפתחות העולמית. עמדותיו אלו של שטיינר – כך אני טוען – אינן עומדות במבחן של מוסריות הומניסטית וליברלית ושל אידיאל הסובלנות המודרני (להלן, עמ' 554-560), וכפי שאראה כאן, הן אינן מושתתות על ראיות שהוכחו מדעית או אחרת (בכרך השני). יש הרואים בעובדה ששטיינר שלל לא רק את היהדות ואת הקיום היהודי, אלא גם תופעות אחרות, גורם הממתן את דבריו הקשים על היהודים (שבהם אעסוק בהרחבה בחלקו השלישי של הספר). אולם, איני רואה בכך גורם ממתן, אלא דווקא עניין המבליט את אופייה הבלתי-סובלני והבלתי ליברלי של מחשבתו.

3 ה"אני" – לפי תורת שטיינר – הגרעין הפנימי של הישות האנושית, שהוא ייצוג של רוח העולם באדם היחיד. לפיכך ניתן לומר, שה"אני" קרוב למונח אחר שטבע שטיינר – אדם-הרוח. לראשונה, בעבר הרחוק, הייתה זו ישות רוחנית ששטיינר מכנה יי-הרוח-אלוהים, שהאצילה את ה"אני" על הישות האנושית. התפתחות ה"אני" (התפתחות המודעות העצמית והתפתחות התודעה בכלל) היא אידיאה מרכזית בתורת שטיינר.

כך למשל, דבריו על שחורי עור מצערים ומכאיבים לא פחות מאשר דבריו על היהודים (להלן, עמ' 80, 198-199 ונספח 4, עמ' 1002-1004).

ב. האנתרופוסופיה כהמשך לפולמוס קדום עם היהדות

ככל שהעמקתי בבירור יחסו של שטיינר ליהדות וליהודים, כך התחוויר לי שאין המקור ליחסו המפלה כלפיהם נעוץ – כפי שטוענים חסידי – בעמדותיו המודרניות והחדשניות, או בבשורה שלא הייתה כמותה בתולדות האנושות, אלא במחלוקות עתיקות – תיאולוגיות, מטפיזיות ופילוסופיות – מראשית הספירה הנוצרית ואף לפנייה, שהגיעו אל העת החדשה, נקשרו בדעות קדומות על היהודים, ומצאו את דרכן אל משנתו. כאלו הן – המחלוקת היהודית-נוצרית הקדומה על המשיח הנוצרי ועל מעמדם של היהודים ושל היהדות אחרי הופעתו; המחלוקת הקדומה בין היהדות לאלילות; המחלוקת בין היהדות לתפיסות גנוסטיות בנוגע לאלוהי המקרא ולטבע האלוהות בכלל והמחלוקת בין היהדות למורשת הפילוסופית, שראשיתה ביוון במאות הראשונות לפני הספירה הנוצרית. מכאן גם שמו של הספר: "יהדות ואנתרופוסופיה – מחלוקות עתיקות בלבוש חדש". עבור שטיינר, כיורשן וכממששכך של מסורות מיסטיות,⁴ גנוסטיות⁵ ונוצריות קדומות – הקרויות אצלו מסטריות⁶ קדומות – עורר המשך

4 מיסטיקה – מיסטי ביוונית הוא "סגור", ומיסטיקה היא התרחשות שהיא סגורה בפני החושים וההכרה הניזונה מהם. המיסטיקן חותר לכינון קשר בלתי-אמצעי עם מציאות נסתרת מהחושים (אלוהית או אחרת), שלידו היא המציאות האמיתית והממשית. הקשר הבלתי-אמצעי של המיסטיקן עם מציאות זו מתממש ביצירת מצבי איחוד (אוניו-מיסטיקה – איחוד מיסטי) בינו לבינה. במובן האמור כאן, תורת שטיינר היא מיסטית.

5 גנוסיס (gnosis=מיוונית) – ידע שמקורו במצבי התגלות רוחניים ומסירתו מאפינת מגוון של תרבויות ודתות. ידע זה שונה מזה הנרכש באופן שכלי, באמצעות חשיבה אנליטית או היסקית, כנהוג במדע ובפילוסופיה. כתופעה היסטורית, גנוסיס הוא כינוי לכיתות בעלות השקפות מיסטיות שפעלו במאות הראשונות לפני הספירה ובשלהי העת העתיקה (עד למאה החמישית לספירה). רבות מכיתות אלה פעלו בסביבות הים התיכון ובפרס; חלקן היו נוצריות, ויש חוקרים הסבורים שהנצרות בתחילתה הייתה דת גנוסטית. הכיתות הגנוסטיות נבדלו מהדת היהודית ומהדת הנוצרית בכך שהן דגלו בהשגה רוחנית בדרך של התגלות מיסטית, בשונה מהיהדות והנצרות שהדגישו יותר את חשיבותה של האמונה. לפי שטיינר, הגנוסטיקנים היוונים היו המוכשרים ביותר להבנה מעמיקה של מסורתין המשיח הנוצרי: לידתו, חייו, מותו וקומו מן המתים.

6 מסטריות – שטיינר מתארן ככתי מדרש ללימודים גבוהים של מתלמידים נבואיים (מתקדשים), שבהם לימדו המורים את חניכיהם לתקשר עם ישויות רוחניות עילאיות וחוכמתן. שטיינר מבחין בין המסטריות הקדומות, שפעלו לפני הופעת הנצרות, לבין האחרות, שקמו לאחר הופעתה. מורי המסטריות היו גנוסטיקנים ומיסטיקנים, שהשפיעו מחוכמתם על כלל הציבור. שטיינר

הקיום היהודי בעיה מיוחדת. גם לתורת הגזעים והתפתחות הגזעים שרווחה באירופה בזמנו של שטיינר, ואף הוא החזיק בה בדרכו, יש שורשים קדומים בתרבות האירופאית.

מחלוקות קדומות אלו משתמעות מפרשנות המקרא והיהדות של שטיינר (להלן, בחלק הרביעי). למעשה דחה שטיינר את אמונת היסוד המקראית ואמונת היהדות בכלל – אמונה שאף הנצרות הקלסית אימצה כמורשת מהיהדות – שקיים אֵל אחד שהוא בורא כול וכל יכול. התהום הפעורה בין פרשנותו של שטיינר ליהדות, ובין מקורות היהדות לבין עצמם, בולטת בצורה הקיצונית ביותר בהשקפת שטיינר שלפיה, אלוהי המקרא, יְהוָה, הוא ישות הירח המחוללת את "האני" האנושי,⁷ והמשיח הנוצרי, המכונה אצלו כריסטוס,⁸ הוא ישות השמש המחוללת את "האני העילאי".⁹

ראה באנתרופוסופיה המשך למסטריות שמן העבר בתנאי ההתפתחות הייחודיים של העת החדשה. ראו על כך להלן, פרקים ד-ה.

7 יְהוּדָה – שטיינר רואה בו ישות רוחנית, או אלוהות, הקשורה בירח ובכוחותיו. ישות זו נוצרה כחלק מהתפתחות העולם לצורך בריאת האדם, באמצעות התאגדותן של כמה מישויות האלוהים, הנזכרות, לדבריו של שטיינר, בסיפור הבריאה המקראי. יְהוָה־אלוהים, כתלמיד של ישויות האלוהים, הוא בורא צלם האלוהים שבאדם, ששטיינר מזהה אותו כ"אני" שבו. לפי שטיינר, יְהוּדָה־אלוהים הוא מחולל החשיבה המופשטת שבאדם, הקשורה ב"אני" זה שהוא חולל. ראו על כך באריכות בפרקים יח-יט.

8 כריסטוס (המשיח הנוצרי) – תרגום ליוונית של המילה העברית משיח, שפירושה המקורי – זה שנמשח בשמן, כציון לבחירת האֵל בו למלך או לכהן. בהמשך הפך מובן מילה זו, משיח, לבחירו של אלוהים, גם במקרה שבו טקס המשיחה בשמן אינו מתקיים. לפיכך נקרא הגואל, נצר לבית דוד ביהדות ובנצרות – משיח. בנצרות ובתורה האנתרופוסופית כריסטוס הוא ישות אלוהית מרוממת, שהופעתה עלי אדמות בגופו, גוף בשר ודם, של ישוע הנוצרי, היא מכרעת לגאולת האנושות בכלל ונפש האדם היחיד בפרט. לפי שטיינר, ישות זו יכולה להופיע במובן רוחני בנפש האדם כ"אני" העליון שלו (להלן, בהערה הבאה). ישות רוחנית זו, ששטיינר מכנה גם אֵל (ישות או אלוהות השמש), היא לב ליבה של התורה האנתרופוסופית, וממנה יונקת תורה זו את השראתה. את הימצאות המשיח הנוצרי בנפש האדם כ"אני" העליון שלו קושר שטיינר במעבר מחשיבה מופשטת ומנוכרת לחשיבה רוחנית אוהבת. בעקבות האוינגליסט יוחנן, שטיינר זיהה ישות זו עם עקרון הלוגוס היווני.

9 "האני העילאי" או "האדם העילאי" – נולד כ"אני" הגבוה של האדם, זה שעליו להנכיח בתוך עצמו ובכוחו שלו. שטיינר מזהה את ה"אני העילאי" עם המשיח הנוצרי (ישות או אֵל השמש) – מקור "אני" זה, כפי ששטיינר קושר את ה"אני הטבעי" באלוהי המקרא – יְהוָה. "האני הטבעי", יסוד ה"אני" או "האני הארצי" – מרכיב ה"אני" באדם שביסודו לידת ה"אני" הגבוה יותר – "האני העילאי". כאמור, שטיינר קושר את ה"אני הטבעי" באלוהי המקרא יְהוָה־אלוהים. "אני" זה מכונה בשמות "טבעי" ו"ארצי" משום שהוא נקשר בתורת שטיינר בחשיבה מופשטת, הקשורה בעולם החושים, ומשום ש"אני" זה תופס את עצמו כחלק מישות לאומית וכהמשך ישיר של אבותיו, כלומר הוא אינו מבטא חשיבה חופשית מעולם החושים ואינדיבידואליים במילואם. והוא מכונה יסוד ה"אני" משום שהוא מהווה יסוד ל"אני" הגבוה

בכך חורגת מחשבתו של שטיינר מהוויכוח היהודי-נוצרי הקלסי, ובעצם, חורגת אל הוויכוח הקדום בין המונותיאזים היהודי לאלילות – ההשקפה המכפיפה את אלוהים, או את האלים, לחוקיות נצחית התוחמת את גבולם ואת כוחם (להלן, עמ' 156-158, 875-881). משום כך, ומשום יחסו של שטיינר לאמונה הדתית (בהנגדתה לידיעה רוחנית שבה דגל, להלן, פרק ה), יש להבדיל את תורתו מהנצרות הקלסית. ככלל, אתיחס אפוא לתורת שטיינר במונחים תורה כריסטולוגית¹⁰ או תורה כריסטיאנית. המשותף בכל זאת לנצרות הכנסייתית הקלסית ולכריסטולוגיה האנתרופוסופית הוא תפיסת המשיח הנוצרי כאלוהות, וראייתו כגורם המכריע בהתפתחות האנושות ובגאולתה.

דחיית המונותיאזים היהודי מצדו של שטיינר עולה גם ממחשבתו הפילוסופית, הדוחה את קיומה של טרנסצנדנטיות (מלטינית – מְעֵבֵר)¹¹ מכל סוג שהוא, כזו שאינה ניתנת לגישור, ובכללה את קיומה של אלוהות שהיא טרנסצנדנטית להכרה. לכן, במוקדו של הספר עומדות לא רק השקפותיו של שטיינר על היהודים (בחלקו השלישי של הספר) ופרשנותו ליהדות (בחלקו הרביעי של הספר), אלא מחשבתו הפילוסופית (בחלקו השני של הספר) שאומנם מתעמתת עם קיומה של טרנסצנדנטיות מכיוון שונה מזה הדתי, אך בבחינת הא בהא תליא (להלן, פרק יב). בכך חורג הספר מהמחקרים האחרונים על שטיינר ומשנתו, שהתמקדו בביקורת עליו מנקודת מבט ליברלית ומוסרית, ומכאן גם אופיו העיוני (הפילוסופי) והתיאולוגי של הספר.

פרשנותו הסינכרונית¹² של שטיינר את מאפייני היהדות, ובמיוחד הבנתו את המונותיאזים היהודי, מצריכות בחינה עיונית וביקורתית מקיפה שכלל הידוע לי לא נערכה עד היום. לפיכך מתפשטים תכניו של הספר אל פרשנות היהדות של שטיינר, ואל בחינה השוואתית בין האופן שבו הוא הציג את מאפייני היהדות לבין מאפייני היהדות העולים ממקורות היהדות עצמם ומספרות המחקר הנלווית

ממנו. הדרך שעושה אדם מה"אני הטבעי" ל"אני העילאי", היא זו שמקדמת אותו מ"הברית הישנה" לברית החדשה.

10 **כריסטולוגיה** – פרשנות נוצרית לברית החדשה, הרואה במשיח הנוצרי אלוהות (במכלול של "השילוש הקדוש"), ובלידתו, מותו ותחייתו את עיקרי בשורת הנצרות. על פי הגדרה זו, תורת שטיינר היא כריסטולוגית.

11 **טרנסצנדנטיות** – המונח מצביע על מציאות שמעבר לטבע המוכר באמצעות החושים (העולם הזה) או מציאות נתפסת אחרת כלשהי, ומעבר להכרת האדם. למשל, אל טרנסצנדנטי הוא אל שקיים מעבר למציאות נבראת כלשהי ואינו נתפס בהכרת האדם.

12 פרשנות סינכרונית היא זו שמייחסת למושאייה בִּרְזֻמְנִיּוֹת. תפיסה סינכרונית של היהדות תדגיש את כלל האמונות והדעות הברִזְמִנִּיּוֹת (הבלתי־משתנות) בתחומה, כמו אמונה באל אחד.

להם. כפי שאראה (בחלק הרביעי), בחינה השוואתית כזאת מביאה למסקנה, שפרשנותו של שטיינר ליהדות אינה מושתתת על הכרה מבוססת של מחשבת המקרא ושל מחשבת היהדות בכלל, היא אינה עומדת בקריטריון מחקרי כלשהו, ולמעשה היא מופרכת ברובה. לכל היותר, היא מצביעה על כך שפרשנותו משתייכת לזרמים רוחניים היסטוריים – כריסטולוגיים, אליליים וגנוסטיים – שהיו מנוגדים ליהדות, ושהמרחק בינם לבין היהדות הוא כנראה תוצאה של פרספקטיבות רוחניות ותרבותיות נבדלות. מכאן גם מסקנתי, שפרשנותו של שטיינר למקרא וליהדות היא למעשה הטלתה של מערכת דעת חוץ־יהודית על עולמה של היהדות, ושהטלה זו הוצגה על ידו כמדע רוחני אלטרנטיבי המציג תפיסה אובייקטיבית וחובקת כול של דתות ושל תרבויות.

שטיינר אכן ראה במשנתו את המשכה של חוכמת המסטריות הקדומה (במיוחד מסטריית השמש)¹³ ואת המשכה המובהק של הנצרות האזוטריית¹⁴ שמחוץ לנצרות הממוסדת – הנצרות הכנסייתית הממוסדת המשליכה את יהבה על האמונה והדוגמה הדתיות. הנצרות האזוטריית החוץ־כנסייתית סימלה עבורו שלב היסטורי חדש בחוכמת המסטריות שקדמה לה, ובתורתו האנתרופוסופית ראה את המשכה האותנטי בעת החדשה, ושלב הכנה לעתיד האנושות (להלן, פרקים ד-ה). במיוחד אפשר לזהות במחשבתו של שטיינר את עקבותיהם של השליח הנוצרי פאולוס ושל האוונגליסט יוחנן, שנטו, לדעתו, למחשבת יוון. הללו, יש לומר, ביטאו עמדות ביקורתיות במיוחד על היהדות ועל היהודים, בהשוואה לבשורות הקרויות במחקר סינופטיות (במובן של תצפית ב־זמנית על כמה דברים): מתי, מרקוס ולוקס.¹⁵ בפאולוס ראה שטיינר מתקדש נוצרי מן

13 על אלוהות השמש ופולחנה בתרבויות שונות בעולם העתיק, ראו בעבודת הדוקטורט של אופיר יעקבסון: "משמעות פולחן השמש במיתוסים אוניברסליים ובדתות קדומות".

14 **אזוטרי** (מיוונית) – יָדַע (אוקולטי) ששייך לחוג פנימי, שמסתיר יָדַע זה מהציבור מכמה סיבות: א. קדושתו – יש למנוע את זילותו. ב. הוא שונה מִיָדַע במובנו המקובל, יש קושי להבינו, ולכן הוא עשוי להיתפס באופן מוטעה. ג. גם אמיתות פילוסופיות מסוימות הן בגדר יָדַע אזוטרי, דהיינו, יש להסתירן מעין הכלל, משום שהן עשויות להתנגש עם גורמות מקובלות, לערער את סדרי החברה ולהעמיד את מפיצייהן בסכנה. ד. לרבים אין כל נגישות אל הידע האזוטרי, משום שהוא בעל אופי מיסטי (מסתורי, בהקשר זה).

בתורת שטיינר יש לראות נצרות אזוטרי־מיסטית, משום שאינה נשענת על עיקרי אמונה שבמסורת, על תיאולוגיה ועל חשיבה פילוסופית במובנה המקובל, אלא על התנסות רוחנית ישירה בתחום הנסתר. שטיינר ביקש להפוך את היָדַע האזוטרי שברשותו לנגיש לציבור, על פי הבנתו את רוח תקופתו – מוכנותה לִיָדַע זה ונחיצות הפצתו בתקופה שבה שולטת השקפת עולם מטריאליסטית.

15 **הבשורות הסינופטיות** (ביוונית: סינופסיס – לראות יחד) – שלוש הבשורות הראשונות בברית החדשה – של השליחים מתי, מרקוס ולוקס. הן נקראות במחקר סינופטיות משום שיש ביניהן

המעלה הראשונה, הן משום שקיבל עליו את האמת הנוצרית רק אחרי זוכה להתגלות ישירה של המשיח הנוצרי, הן בזכות הרקע היווני שלו שאפשר לו להפנימה. ואכן, איגרותיו של פאולוס שימשו מקור לא־אכזב להתגבשותן של עמדות אנטי־יהודיות בתולדות הנצרות ובהיסטוריה של אירופה. גם בשורת האוונגליסט יוחנן על הלוגוס שהפך לבשר,¹⁶ היא ללא ספק נדבך חשוב ביותר במחשבתו הכריסטולוגית של שטיינר. כפי שאראה, השילוב בין יווניות, נוצריות, וגרמניות (באפיקיהן המיתיים, הפילוסופיים והגנוסטיים) עומד ביסוד מחשבתו הכוללת של שטיינר וביסוד ביקורת היהדות שלו. לפי האנתרופוסופיה (מיוונית – חוכמת האדם),¹⁷ זהו האדם הנושא את עיניו אל הלוגוס שהתגשם בבשר (במשיח הנוצרי), ומייחל ללידתו המחודשת בנפש: "עם המְשִׁיחַ נִצְלָבְתִי וְלֹא עוֹד אֲנִי חַי, אֶלָּא הַמְּשִׁיחַ חַי בִּי" (איגרת שאול אל הגלטים ב, כ). לדידו של שטיינר סיפקה היהדות את הכלי הגופני עבור הופעת המשיח הנוצרי, אך הבנת המסותרין שלו נתונה לתמהיל הנוצרי־יווני הקדום, ולהסתעפויות הגרמניות והסקנדינביות שיצאו ממנו בהמשך.

דמיון רב, ולכן נהגו בימי הביניים להעתיקן זו לצד זו, ובמהדורות של הברית החדשה נהוג להפנות אל מראי המקומות בשלושתן במקביל. ההנחה הרווחת במחקר היא שהטקסטים האחרים שבברית החדשה – למשל הבשורה הרביעית (הבשורה על פי יוחנן) והאיגרות של פאולוס, שייכות לאסכולה נוצרית אחרת מזו של הבשורות הסינופטיות. עיקר ההבדל הוא בקרבה היחסית ליהדות בבשורות הסינופטיות, לעומת הריחוק ממנה בבשורה על פי יוחנן ובאיגרות של פאולוס, שההשפעה הניכרת בהם היא כנראה יוונית־גנוסטית. הקרבה ליהדות בבשורות הסינופטיות מתבטאת בהצגת ישוע כפרשן – אומנם מרחיק לכת – של היהדות, שמטיף לשמירת המצוות מתוך כוונה, ומחזק את האמונה בעולם הבא.

16 לוגוס – מונח מרכזי בפילוסופיה היוונית (מהמאה השביעית ועד המאה הרביעית לפני הספירה), ומשמעו – היגיון, תבונה, חוק, דָּבָר (כושר הדיבור) או שיח, כמושגים מהותיים ביקום. בתקופה ההלניסטית (מהמאה הרביעית עד המאה הראשונה לפני הספירה) קיבל הלוגוס משמע מטפיזי־תיאולוגי, כמקור העומד ביסוד הקיום. לאחר מכן אימצה את המונח התיאולוגיה הנוצרית, והוא קיבל בה משמעות דתית־מטפיזית, לפיה המשיח הנוצרי הוא רוח התבונה שהתגשמה בגוף בשר ודם (במשיח הנוצרי). במשנת שטיינר, לוגוס הוא תבונה, כאחד ממשמעיו בפילוסופיה היוונית, ואף רוח התבונה (הדיבר האלוהי) המזוהה עם המשיח הנוצרי, כמשמעו בתיאולוגיה הנוצרית.

17 אנתרופוסופיה (מיוונית) – חוכמת האדם (אנתרופוס=אדם, סופיה=חוכמה). לפי הגדרתו של שטיינר, האנתרופוסופיה היא דרך חיים רוחנית שמובילה את האדם (בעיקר – מחשבת האדם) ההולך בה להתקשרות עם עולמות הרוח. על התקשרות זו נשען עקרונ הידיעה הרוחנית של שטיינר, שאותו הוא מכנה – "דעת העולמות העליונים".

ג. היהדות כדת של עם ושל גזע

השקפותיו של שטיינר על היהודים (שבהן אתמקד בחלקו השלישי של הספר) נקשרו אצלו במאפייני היהדות כפי שהבינם. עבורו לא הייתה היהדות רק תפיסת עולם שבמחשבה, או תיאוריה רוחנית על המציאות שקשורה גם בחיי המעשה, אלא היא ייצגה יחס מסוים אל המציאות הקשור לעצם ההוויה היהודית. לפי תפיסה זו, להיות יהודי משמעו להיות בעל זהות מהותית הקשורה בקשר בלתי־ינתק מהיהדות. המהות¹⁸ היא עניין מוגדר מלכתחילה, אובייקטיבי ומטפיזי, המבסס את יחסו של היהודי אל סביבתו ואל המציאות בכלל (להלן, פרק יד). במונחים של שיח הזהות, מדובר בזהות מהותית סטטית שמקורה מעבר להיסטוריה המוחשית, ובשונה מתפיסת זהות תרבותית, היא מייחדת את היהודי ברוחו, בנפשו ובגופו.

באותו אופן התקיימה עבור שטיינר זיקה בין היהודים והיהדות לבין אלוהי המקרא. לפי שטיינר, העם היהודי והדת היהודית, בעבר ובהווה, הם התגלמות תכונותיו של האל יי־הוה עלי אדמות. שלושת הגורמים הללו – העם היהודי, תורת היהדות ואלוהי המקרא – נקשרו במשנת שטיינר בשליחותם ההיסטורית של היהודים כמפלסי דרך להופעת המשיח הנוצרי, ושלושת הגורמים הללו נקשרו אצלו גם בהשקפתו בנוגע לנחיצות היטמעותם של היהודים בקרב אומות העולם אחרי הופעת משיח זה.

באופן שאולי יפתיע קוראים מסוימים, תפיסה זו של שטיינר על הקשר האורגני שבין היהדות, היהודים ואלוהי המקרא, דומה עקרונית לתפיסה ידועה ביהדות, שהודגשה בימי הביניים בהגותו של רבי יהודה הלוי ונפוצה בתורות הקבלה והחסידות. לפי תפיסה זו, היהודים, היהדות והאל יי־הוה אחוזים זה בזה כממשות אחת, ומכאן נובע שהשוני בין היהודים לבין בני עמים אחרים הוא שוני של טבע ושל מהות, ואינו מוגבל לעניינים שבאמונה, קיום או אי־קיום מצוות ותרבות. השקפה יהודית זו מצאה את ביטויה בקבלה המאוחרת ב"מטבע": "קודשא בריך הוא אורייתא וישראל חד הם" [=הקב"ה, התורה וישראל הם דבר אחד]. השקפה זו מניחה שבשונה מבני עמים אחרים, לעם היהודי יש קשר ישיר, אינטימי ומיוחד לאלוהים. מצד אחר, את ההשקפה הזאת

18 מהות – עצם הדבר, מה שמאפיין אותו ביחודיותו. היו פילוסופים שדחו את התפיסה שלדברים יש מהות (עצם דבר) שמעבר למאפייניהם, והיו שסברו שלא תיתכן תפיסה של מהותו של דבר כלשהו, אלא רק באופן שבו הוא נגלה לאדם. לפי שטיינר, מושג, כלומר תכּן של אובייקט, זהה למהותו (להלן, עמ' 424-425).

מבקרים בחריפות יהודים שהושפעו מהערכים המערביים-מודרניים (ובכללם אנתרופוסופים), ורואים בה עמדה בדלנית וגזענית. אולם, על אף הדמיון העקרוני בעניין זה בין שתי התורות, היהודית והאנתרופוסופית, יש ביניהן הבדל משמעותי: ההשקפה היהודית מאדירה את היהודים בראותה בהם עם נבחר, נצחי ובעל סגולות רוחניות ייחודיות, והיא מרוממת את ייחודה כאלוהי העולם וככל יכול. לעומתה, השקפתו של שטיינר מנמיכה את היהודים ואת אלוהי המקרא. במקום אחד אף הפליג שטיינר, בציינו שהיהודים אינם מוכשרים כלל להבנת המסתורין של המשיח הנוצרי ולהכללתו בתוכם.

ד. האנתרופוסופיה כמדע רוחני אלטרנטיבי

שטיינר ביקש להשתית מדע רוחני כולל שיפּרָה את כלל תחומי התרבות, האמנות והרוח, ובכתביו הפילוסופיים הוא ביקש להעמידו על הנחות יסוד אפיסטמולוגיות (הכרתיות), ועל תפיסת ה"יש", בדומה לתפקידה הקלסי של הפילוסופיה ביחסה לשאר המדעים (הפילוסופיה כאם או כמלכת המדעים). כך הציג שטיינר את האנתרופוסופיה וכך נהוג להציגה. את האנתרופוסופיה מכנה שטיינר מדע הרוח האנתרופוסופי, או "המדע האמיתי של הרוח", כהמשך למדעים המודרניים – מדעי הטבע, מדעי הרוח ומדעי החברה של זמנו. אלא שכפי שאראה (להלן, עמ' 299-320, 846-859), מדע הרוח האנתרופוסופי אינו בנוי כקומה נוספת על גבי קומת הבסיס של המדעים המודרניים במובנם המקובל, אלא הוא מדע רוחני החולק עליהם, הן בשיטת העבודה והן במרבית מסקנות המחקר. לכן, נכון יותר לומר שמדע הרוח האנתרופוסופי מְתַקֵן, מנקודת מבטו, את שגיאותיהם של המדעים המטריאליסטיים המודרניים, ויורד עד לפרטי פרטיהן. מכאן, שהשקפתו של שטיינר – שעל המדעים המטריאליסטיים (שהם כלל המדעים) להתמוסס בתוך המדע הרוחני החדש (להלן, עמ' 623-627) היא תיאור מדויק יותר של היחס ביניהם. כפי שאראה בכמה מקומות, גם לתיאור זה יש הקשר יהודי-נוצרי, משום שלפי שטיינר, המדע הרוחני החדש הוא מדע כריסטיאני (להלן, עמ' 212-214), ולעומתו נושאים עמם המדעים המטריאליסטיים המודרניים חותם יהודי של חשיבה מופשטת (להלן, עמ' 618-623). ישנו אם כן מתאם (קורלציה) בין גורלם המיועד של המדעים המודרניים, לבין גורלם המיועד של היהודים. במצבם הנוכחי, כלומר, בקיומם העצמאי, שניהם מעכבים את הופעת המדע החדש – הרוחני-כריסטיאני. גורם נוסף שמבדיל בין מדע הרוח האנתרופוסופי לבין המדעים במובנם

המודרני המקובל, הוא שהפרספקטיבה הרוחנית של שטיינר, הנובעת מהיותו "מתקדש" ו"רואה רוחני" (תארים מקבילים לנביא בספרות הקלסית), מעניקה לו נקודת מבט, ובעיני תלמידיו גם סמכות, החורגת מהאופי ההיפותטי וההיקשי של המדעים ושל הפילוסופיה. בשונה מהם, חוקר הרוח האנתרופוסופי, כלומר שטיינר, דגל בגישה ישירה וגלויה אל האמיתות הנצחיות של שאלות הקיום הגדולות, ואל יישומן הריאלי והנכון במציאות המוחשית עד לפרטים הקטנים. למעשה, סמכותו של שטיינר נשענת על צורה מסוימת של התגלות רוחנית (להלן, עמ' 797-803), המוצגת מצידו כמחקר רוחני. מחקר זה, לידו של שטיינר, מצביע על התקדמות בהשוואה לצורות התגלות אחרות (להלן, עמ' 803-804). בעצם, נקודת מבטו הרוחנית דומה לאופן שבו נתפסה הנבואה במחשבה היהודית בימי הביניים ובפתח העת החדשה – ככושר רוחני המתייחס בישירות לכלל האמיתות, המדעיות והפילוסופיות, ואף מעפיל מעבר להן (בתורת הרמח"ל, למשל). אומנם, שטיינר ביקש לגשר על הפער המשמעותי בין חוקר הרוח האנתרופוסופי לבין החוקר במובן המקובל, באמצעות הכוונת דבריו אל הבנתם של שומעיו וקוראיו ואל חווייתם הפנימית, אלא שהשקפותיו בשאלות הקיום הגדולות קשות מאוד לאישוש, ולטענתו, כלל לא משכנעות.

אציין שלדידי, אין בעיה עקרונית בכינונו של מדע אלטרנטיבי בתחומי הטבע והרוח, אם הוא אכן יכול להצדיק את השם המחייב הזה. אלא שמהשוואת פרשנות היהדות של שטיינר – המקראית והיהודית בכלל – עם מקורות היהדות עולה, שהיכרותו את המקרא היא חלקית ושטחית, את היהדות שבמחשבת ישראל המאוחרת למקרא לא הכיר כמעט כלל, ואת תורת הקבלה הכיר בשטחיות ובאופן שגוי (להלן, פרק כ). מכאן אפוא טענתי, שבתורת שטיינר מוטלת מערכת חוץ־יהודית על עולמה של היהדות, שאותה הציג כמדע רוחני.

יתרה מזאת, בכל הסוגיות שבהן אני דן בספר, ובכללן במחשבתו הפילוסופית של שטיינר, מחשבתו אינה עומדת בקריטריונים של ביקורת עיונית ומחקרית כלשהי. בצייני זאת, אני מודע לעמדת תלמידיו, שמי שטוען כך מחזיק בתפיסה צרה של האידיאל המדעי. ברם, איני מגדיר כאן תפיסה צרה או רחבה של המדע, אלא מתייחס רק למרחב שבו הוא באמת יכול להיקרא מדע, כשהוא כולל: הכרת תחום הדעת, דיוק בפרטים, בהירות מחשבתית ומחשבה אמינה. אך מכל הסוגיות שבחנתי בספר עולה, שמשנת שטיינר אינה עומדת בקריטריונים הללו. מסקנתי היא אפוא, ששטיינר – שהיה אוקולטיסט [=עוסק בידע הנסתר] בעל יכולות רוחניות מרשימות ובעל כושר ורבלי ודיקטי מופלג – פשוט רצה יותר מדי: כך בנוגע ליהודים – עמדותיו של שטיינר הן סטריאוטיפיות וחד־צדדיות (להלן, בחלק השלישי). בנוגע לפרשנותו למקרא וליהדות בכלל עמדותיו רצופות

אי־דיוקים, והן נובעות, כפי שציינתי, וכפי שאראה עוד באריכות (בחלק הרביעי), ממנטליות שזרה ליהדות. בהקשר הפילוסופי, מהלכיו הרעיוניים אינם מבוססים ואינם משכנעים. שטיינר נסמך יתר על המידה על טיעונים במישור החווייתי־התנסותי ועל רטוריקה, וכל אלה רחוקים מכוח השכנוע וההוכחה של ההגיון הפשוט (common sense), ולא אחת, האופן שבו הוא מציג את דעותיהם של הוגים אחרים הוא לקוי ומגמתי.

יוצא אפוא, שמהלך הדברים אצלי היה כזה, שבחינה השוואתית של פרשנות היהדות של שטיינר הובילה אותי לבחינה מקיפה יותר של כלל מחשבתו, שהיא בחלקה הגותו הפילוסופית. באמצעות הגות זו ביקש שטיינר להניח את היסודות לאובייקטיביות של משנתו כולה. מסקנתי האחרונה היא שבסוגיות שבהן אני דן בספר, מחשבתו של שטיינר היא השקפת עולם, שבה האידיאולוגיה כפתה את עצמה על התיאוריה (תיאוריה במונח של התבוננות וחקירה).

ה. נחיצות מחקר שיבקר את התורה האנתרופוסופית

התפשטות התורה האנתרופוסופית במדינת ישראל בשני העשורים האחרונים – במיוחד כתוצאה מהכרת משרד החינוך בחינוך האנתרופוסופי כזרם לגיטימי בחינוך הממלכתי – הופכת, לדעתי, את הסוגיות הנידונות כאן לרלוונטיות לציבור. ההתעניינות הציבורית במשנתו החינוכית של שטיינר הביאה גם לעניין גובר במשנתו הכוללת, מבלי שיעמוד לרשות הציבור ידע מקיף, עיוני וביקורתי של מחשבתו.

כמו כן, לציבור הנחשף למשנתו של שטיינר חסר לרוב ידע בסיסי בשאלות הרוח – שאלות אלה עוסקות, למשל, ביחס בין אמונה לידיעה, בין דת למדע ובין חוויה לידיעה. לרוב חסר לציבור ידע ביהדות, וידע הנוגע למסד הרעיוני וההיסטורי של דתות ושל זרמים רוחניים, והוא נסמך יתר על המידה על חוויה אישית ועל רגש הזדהות החסרים בהקשר העיוני והביקורתי. כך, צעירים התרים אחרי דרכים רוחניות, כדוגמת האנתרופוסופיה, הם חסרי ידע רעיוני והיסטורי בסוגיות מהותיות ששנויות במחלוקת, כדוגמת הוויכוח ההיסטורי בין הדת לבין הפילוסופיה לגבי הדרך לבירוך האמת (התגלות לעומת ידיעה אנושית), או הפולמוס היהודי־נוצרי, ולעיתים הם אף לא מודעים לעצם קיומן של המחלוקות. אנתרופוסופים רבים אף הם חסרי ידע בסוגיות שציינתי, וגם ביהדות ובחשיבה ביקורתית. הם נסמכים על פרשנות היהדות של שטיינר, המצדיקה את הבחירה האישית שלהם, וכך מטעים את הבאים אחריהם. בעקבות שטיינר הם מציגים את התורה האנתרופוסופית כמדע אובייקטיבי ואוניברסלי המעפיל אל מעבר

לדתות ולהישגים התרבותיים של המערב. אני מצביע כאן על חסך בעומקה של מערכת החינוך הישראלית-ציבורית בארץ, בסוגיות שצינתי. האופן שבו מוצגת האנתרופוסופיה בציבור קשור גם בהסתרה ובדיסאינפורמציה. לא מובהר לציבור שהאוניברסליות שבה דוגלת האנתרופוסופיה היא כריסטיאנית (אחדות כלל אנושית במשיח הנוצרי), כלומר, שמדובר באוניברסליות מאוד מסוימת – ולא מובהר שתפיסת ה"עצמי" באנתרופוסופיה היא גם כן כריסטיאנית (לידת "האני העילאי" כלידת המשיח הנוצרי בתוך האדם). מאפיינים מהותיים אלו במשנתו של שטיינר נותרו מוצנעים למדי בספרי היסוד שלו, ובארץ תלמידיו הם שמצניעים מאפיינים אלה. משום כך נוצר רושם מוטעה, שאחד מתחומי עיסוקו של שטיינר היה פרשנות לנצרות, בעוד שלמעשה הוא ראה במשנתו האנתרופוסופית כולה מדע רוחני כריסטיאני אותנטי, ואף העמיד את עצמו בשורה אחת עם ארבעת האונגליסטים של הברית החדשה (לארבע הבשורות של הברית החדשה הוסיף שטיינר בשורה חמישית).

כך, גם תפיסת התפתחות התרבויות של שטיינר, הנאמדת, כנזכר, במובן של התפתחות התודעה האנושית, מוצגת לציבור כהעברת "לפיד ההתפתחות" של האנושות מתרבות אחת לזו שאחריה, מבלי שיובא לידיעת הקורא שהיא נסמכת בעיקרה על התפתחות גזעית, ועל התנוונותם של גזעים קדומים, כלומר שתפיסת התפתחות התרבויות שלו היא מהותנית (נסמכת על תכונות מהותיות אימננטיות של עמים וגזעים) ולא סביבתית-נסיבתית. בנוגע ליהדות, נאמר לציבור ששטיינר התנגד ליהדות משום שהיא כבר מילאה בעבר את תפקידה האבולוציוני, מבלי שייאמר שהוא התנגד להמשך הקיום היהודי בכלל, כולל יהודים חילוניים שעזבו את דתם, אך לא את יהדותם. כך, גם לא נאמר שהאנושיות הצרופה, האינדיווידואלית והאוניברסלית באה לידי ביטוי בעידן¹⁹ הנוכחי בקרב העמים הגרמאנים והסקנדינבים, אלא נאמר שהתרבות הגרמנית נושאת בעת החדשה את אידיאל הקדמה האוניברסלי. אין ספק, שכדי להכיר את מחשבתו של שטיינר יש להכיר את ספרי היסוד שלו, אך באותה מידה, מי

19 עידן – בלשון האנתרופוסופיה – כינויים של רוב פרקי הזמן הנכללים בשבע התקופות העיקריות הקרויות התגשמויות פלנטריות (להלן, עמ' 126-129). חלוקת ההתגשמות הפלנטרית הנוכחית (האדמה) לעידנים נעשתה בהתאם למשך שלטונן בעולם, או שגשוגן, של תרבויות שונות (התרבות המצרית, היוונית, וכו'), והן קרויות גם על שם היסודות הנפשיים המצטרפים אל ההתפתחות (נפש התחושה משויכת לתרבות המצרית, הכשדית והאשורית, הנפש השכלית משויכת לתקופת יוון רומי, וכו'). בתורת שטיינר, העידנים קשורים בהתפתחותם והתנוונותם של גזעים (גזעי שורש) ותת-גזעים (להלן, עמ' 182-206).

שמתוודע רק אליהם, ומי ששומע על השקפת עולמו רק באמצעות תלמידיו, ודאי שאינו מתוודע להשקפת עולמו במלוא היקפה, עומקה ומשמעותה. דיסאינפורמציה זו קשורה גם לאי־מסירת מידע מהימן בנוגע למגמות אנטישמיות²⁰ בולטות בקרב חלק מממשיכיו של שטיינר, בגרמניה, בנורווגיה, בשווייץ ובאיטליה. מחקרים מהשנים האחרונות מצביעים על תמיכה די רחבה בקרב אנתרופוסופים באידיאלים הגזעניים של התנועה הנאצית, בזיקה ברורה לתפיסת התפתחות הגזעים של שטיינר (להלן, עמ' 87-92). אומנם אין בכך כדי להכתים את כלל ממשיכיו של שטיינר, אולם, ניתן לקבוע חד־משמעית שאין מדובר בכמה עשבים שוטים, וברור שהמגמות האנטישמיות בקרב תלמידיו מסתמכות על דברי שטיינר על היהודים. השקפותיו של שטיינר על אצילותם של העמים הגרמאנים והנגדתה לרוח היהדות (להלן, עמ' 568-576), שימשו מסד לטיפוח עמדות אנטי־יהודיות בקרב כמה ממנהיגי התנועה ובקרב חלק מחבריה, בתקופה שבין שתי מלחמות העולם ומלחמת העולם השנייה, ויש להדגיש, שאין מדובר באי־הבנה של השקפותיו של שטיינר בקרב ממשיכיו. אף בקרב האורתודוקסיה המודרנית בארץ ישנם צעירים הנחשפים לתורתו של שטיינר, בחיפושם אחר דרכים אלטרנטיביות שבאמצעותן יוכלו להפרות את החינוך היהודי. מגעם עם תורתו קשור גם בשאלות הלכתיות, והדיסאינפורמציה נוגעת להם באופן שהוא משמעותי אולי עוד יותר.

גם למי שיהדותו אינה כה חשובה לו, ולמי שמחזיק בהשקפת עולם חילונית ליברלית יכול ספר זה לתרום. תורתו של שטיינר נסמכת, כאמור, על השקפותיו בנוגע להתפתחות הגזעים. בשני העשורים האחרונים הופיעו באירופה ובארצות-הברית פרסומים ומחקרים המבקרים בחריפות את השקפותיו של שטיינר ושל חלק מממשיכיו, תוך השוואתם לערכי הנאורות המודרניים. כאמור, הביקורת על שטיינר אינה מוגבלת לעמדותיו על היהודים, אלא היא עוסקת באמירות נוספות שלו על עמים ועל גזעים שמבקרו תופסים אותן כמפלות וכגזעניות. לקהלי היעד הללו אני מציע כאן תיאור מקיף למדי של התורה האנתרופוסופית, וניתוח ביקורתי של השקפת עולמה בכלל ושל יחסה ליהודים וליהדות בפרט. עיון ממושך בפולמוס העכשווי על שטיינר, שלוש השנים שבהן למדתי בקולג' אנתרופוסופי באנגליה (להלן, עמ' 35-38) ועיסוקי רב־השנים במשנתו של שטיינר (כולל כתיבה מחקרית), אפשרו לי להציג את הבעייתיות

20 **אנטישמיות** – מונח מודרני, שעניינו אמונות עוינות וסטריאוטיפיות בנוגע ליהודים. בשונה מהאנטישמיות הנוצרית המסורתית, שנוצרה מטעמים דתיים, בזמנו של שטיינר הוצגה האנטישמיות כעובדה מדעית שלפיה גזע היהודים הוא נחות ומנוון, ולכן מזיק לסביבתו התרבותית.

שבה ולמקמה בהקשריה הרחבים ביותר. כמו כן, עיסוקי כמרצה וכחוקר במדעי היהדות אפשר לי לבחון את פרשנות היהדות של שטיינר הן באופן ביקורתי הן באופן השוואתי, אל מול מקורות היהדות וספרות המחקר הנלווית. מטרת הספר היא שהקוראים יוכלו להתרשם בעצמם מהדיון בסוגיות שבהן הוא עוסק, ולגבש את עמדתם מתוך ידיעה והבנה מקיפות יותר ומעמיקות יותר. היכרותי רבת־השנים עם ממשיכי תורת שטיינר הביאה אותי למסקנה שבסוגיות רגישות הקשורות במחשבתו, הם אינם האינסטנציה המתאימה להבנת מורכבותה, להכרת צלליה ולהצגתה בציבור.

1. עמדתי בפולמוס על שטיינר ועל משנתו

אנתרופוסופים בארץ ובעולם בכלל מגיבים לביקורות נגד שטיינר. חסידי שטיינר רגישים מאוד לייחוס עמדות לא מוסריות לאיש ולמשנתו, וקרוב לוודאי שבארץ הם חוששים מהנתנכלויות. את דברי החוקרים שעמדו על השקפות בעייתיות במשנתו הודפים אנתרופוסופים בטענה שאותם חוקרים אינם מכירים דיים את התורה האנתרופוסופית, ושהבנתם אותה שטחית ופרשנותם מגמתית. הם רואים בביקורות הללו עיוות של משנתו (להלן, פרקים א-ב) הנובע מהוצאת דבריו מהקשרם, מאי־ראיית כלל מחשבתו, מהיעדר הבנת עומק של משנתו ומהיאחזות באמירות ספורדיות של שטיינר שמספרן הכמותי קטן ובטל בשישים, לעומת כל הטוב שהיה לו להציע לאנושות. עוד אומרים ממשיכי שטיינר, שההומניזם הצרוף שהוא ביקש לבסס ולהפיץ נסמך על תפיסת ה"אני" האוניברסלי שלו, המתנגש עם הבחנים פרטיקולריים. כפי שביטא זאת לא מכבר אחד מהאנתרופוסופים בארץ, הביקורת על שטיינר נעשית על פי קריטריונים הלקוחים מן העבר, ומבלי להבין את חדשנות בשורתו. דחיית טיעוניהם של מבקריו של שטיינר נעשית גם באמצעות מיסטיפיקציה של עמדותיו בידי ממשיכי דרכו, המתבטאת בטיעון שמבקריו חסרי הבנה רוחנית־פנימית של רעיונותיו (להלן, עמ' 58-60). להבנתי, גם אם לא במוצהר, מוטלת המיסטיפיקציה על חלק ממבקרי, שהם בעלי מזימות הנתונים מדעת או שלא מדעת להשפעת כוחות הרוע (כוחות דמוניים). המבקשים לעכב את ההתפתחות ששטיינר דגל בה ויחל לה. בשנים האחרונות התמקדתי בלימוד יחסו של שטיינר ליהודים וליהדות, ובלימוד תורת התפתחות הגזעים שלו. כן למדתי להכיר את התגובות האנתרופוסופיות לביקורת על שטיינר, הן בחו"ל, הן בארץ. בחינתי את טיעוני הצדדים בפולמוס עליו הביאה אותי למסקנה שמבקר שטיינר צודקים בעיקר טיעוניהם לגבי אלמנטים גזעניים ואנטישמיים בהגותו. אציין שהתגובות של

אנתרופוסופים מסוימים לביקורות על שטיינר רק העמיקו בי את ההכרה באשר לנחיצות חיבורו של ספר זה.

ברם, מבחינה עקרונית אחת אני מסכים עם אנתרופוסופים המגוננים על שטיינר, ולפיה יש להעמיד את תפיסותיו את היהודים ואת היהדות במסגרת השקפת עולמו הכוללת, ובמיוחד במסגרת תורת האבולוציה וההתפתחות שלו. אין ספק שעמדותיו של שטיינר בסוגיות שנויות במחלוקת תובנה במלוא היקפן רק בסיוע מבט כולל על משנתו. לכן נקטתי בכרך הראשון גישה תיאורית מקיפה שדנה בהקשריה הרחבים ביותר של משנת שטיינר (פרקים ג-יב), כדי להראות באמצעותם, ובאמצעות החלקים העוקבים להם, את יחסו ליהודים וליהדות. מכאן, שהמבוא שלי לאנתרופוסופיה הוא המקיף ביותר שנכתב בשפה העברית, והוא המבוא המחקרי-ביקורתי היחיד בשפה זו.

עם זאת אומר, שביסוד קו הגנה זה בקרב חסידי שטיינר קיימות שתי טעויות עקרוניות ולדעתי אף מסוכנות: א. משתמע מקו הגנה זה שרק מי שמכיר תורה באופן מקיף ופנימי יכול לבקר אלמנטים בתוכה. ב. קו הגנה זה מניח למעשה שאפשר לקבל שתורת התפתחות מכל סוג שהוא תצדיק את שלילת הלגיטימיות של קיומו של עם.

עצם הטיעון, שהבנה של תורת שטיינר בהקשריה הרחבים ומנקודת מבטה יכולה להצדיק את עמדותיו, מטיל, לדעתי, פגם, גם בממשיכי דרכו. אני בהחלט רואה בניסיונם של אנתרופוסופים לגונן על עמדותיו של שטיינר ביטוי להיעדר יכולת לבקר, ולהיותם נתונים בסנוור רוחני. ידוע היטב לאן הובילו תפיסות כאלו על התפתחות עמים וגזעים באירופה – הן שללו את זכות הקיום של עמים מסוימים בשם הקדמה וההתפתחות. לטיעון האנתרופוסופי הרווח, שרב המרחק בין השקפותיו של שטיינר על היהודים לדעות שרווחו עליהם בגרמניה הנאצית, אין על מה לסמוך (להלן, עמ' 61 ובפרק ב). למחשבת שטיינר ולאדיאולוגיה הנאצית משותפת ההשקפה שהקיום היהודי בהווה הוא בגדר תקלה והפרעה להתפתחות האנושות. אנתרופוסופים ניסו להוכיח באמצעות ביקורות והשמצות נגד שטיינר שהשמיעו חברים ואגפים בתנועה הנאצית, שיש ריחוק תהומי בין ההשקפות, אך מסקנתם אינה חושפת את התמונה ההיסטורית במלואה. גם העובדה ששטיינר ביקר את האנטישמיות של זמנו אינה מעידה על היעדר אנטישמיות במשנתו, אלא היא מעלה את השאלה, אולי הקריטית בביורו יחסו ליהודים – כיצד ייתכן שאדם הדובר נגד האנטישמיות מביע בעצמו עמדות כאלו (וראו הצעת הלן, עמ' 735-747). עם כל זאת, חשוב להדגיש ששטיינר הבחין הבחנה ברורה בין השקפותיו על היהודים לבין השלכות חברתיות ופוליטיות-מעשיות שעוללות להיגזר מהן. שטיינר לא תמך בהגבלת צעדיהם

של היהודים – יהודים יכלו להיות חברים בתנועה האנתרופוסופית, ובוודאי שהוא התנגד לרצח עם. אך מצד שני, הבחנה גמורה בין המישור האידיאולוגי לבין המישור הפוליטי והחברתי היא מאולצת, כי יכולה להיווצר בנקל זליגה מהמישור האידיאולוגי למישורים המעשיים.

יש לציין, שהמגוונים על משנת שטיינר בארץ הם לרוב גם מבקריה של הדת היהודית ומבקרי עמדותיהם של יהודים כלפי ערביי ישראל וכלפי אומות העולם בכלל. אני רואה בכך ביטוי למוסריות כפולה. יש הרואים בשלילת זכות קיומו של עם על פי אידיאל אוניברסלי עניין נעלה יותר משלילה דומה הנעשית על רקע לאומי. אני שותף לעמדה זו, כפי שאיני סבור שתפיסת עולם אוניברסלית היא בהכרח סובלנית ונאורה יותר מתפיסה המטפחת עקרונות לאומיים. אידיאלים לאומיים אינם אידיאלים לאומניים, ואינם סותרים את אידיאל הסובלנות ואת האידיאל האוניברסלי. אני רואה בגורם הלאומי את מקור הרוע האנושי. ההקצנה במחלוקות במדינת ישראל בין הימין לשמאל הפוליטיים ממחישה לדעתי את הבעייתיות הטמונה בקצוות של שתי הגישות: הגישה הלאומנית השוללת את האחר, לעומת הגישה האוניברסלית, העל-לאומית, השוללת את מי שאינו שותף לחזונה. כך מותקף אידיאל הסובלנות משני הצדדים: מצד הלאומניות הרדיקלית ומצד האוניברסליות הרדיקלית. אני בהחלט רואה בעמדה התומכת בהשקפותיו של שטיינר על היהודים ועל היהדות ביטוי לשמאל רדיקלי כזה, שבעיניו אידיאל הסובלנות הליברלי בהקשרו היהודי הוא רעיון לא-מציאותי.

אולם, כפי שציינת, אין כל האמור כאן בא לערער על הדרישה המוצדקת בקרב חסידי שטיינר, שעמדותיו תוצגנה ותבורנה בהקשרן ובמלוא היקפן. אומנם דרישה כזאת צריכה להיות מופנית לשני הצדדים – הן למבקרי שטיינר הן לתלמידיו – כי מלימוד האפולוגטיקה האנתרופוסופית עולה שממשיכי דרכו של שטיינר עצמם הם שמוציאים את דבריו מהקשרם, בוחרים בציטוטים הנוחים להם, ומפרשים את דבריו כדי הדמיון הטובה עליהם. דוגמה אחת לשימוש כזה ביד הדמיון הטובה היא הניסיון להסביר את כשלון האידיאל הגרמאני בכלל ושל שטיינר בפרט, כפי שהתגלה במלחמת העולם השנייה. חסידי שטיינר טוענים שבמלחמה זו התגברו כוחות השחור, אלה ששטיינר התריע מפניהם עוד בחייו, ומנעו את מימושן של אידיאל זה; הסבר ספקולטיבי כזה, יותר משהוא מספק פרשנות שמניחה את הדעת, נועד לשמר את צדקתו של המורה הרוחני ואת המיתוס ההיסטורי האנתרופוסופי.

נוסף על כך, מקורות בכתבי שטיינר שהם בעייתיים ושנויים במחלוקת מוצנעים מהציבור, וחלקם אף לא תורגם משפת המקור לשפות אחרות, או

שהושמט במתכוון מהתרגום. אך בעת שמקורות אלו נחשפים, אנתרופוסופים מציגים אותם כמשניים בחשיבותם, וכיוצאים מהכלל שאינם מעידים על הכלל. לימוד התכנים הקשורים לנושאי הספר ובחינת טיעוני הנגד האנתרופוסופיים גרמו שלא אחשיב את האפולוגטיקה האנתרופוסופית המבקשת לאזן את דברי הביקורת של שטיינר על היהודים ועל היהדות, באמצעות הישענות על התפקיד האבולוציוני החשוב ששטיינר ייחס לעברם של היהודים, או על ההערכה הרבה שלו לתיאורי הבריאה בספר בראשית, ולשליחותם ההיסטורית של אבות עם ישראל. לטענתם של אנתרופוסופים אלה, הצגה כוללת כזאת משקפת פרופורציה מדויקת יותר ביחס לעמדותיו על היהודים, בחשפה לא רק את ביקורת היהדות שלו, אלא גם את התפקיד החשוב שהוא ייחס לה בעבר, בהתפתחות התרבויות. כפי שאראה (בחלק הרביעי), יש למקם את פרשנות המקרא של שטיינר במסגרת מבנה היסוד של הפרשנות הנוצרית לדורותיה. לפי פרשנות זו, חשיפת האמת העמוקה של המקרא (ובכללה של משמעות קיומם המוקדם של היהודים), הקרוי בפי הנוצרים "ברית ישנה", מבשרת את האמת של הברית החדשה ומובילה אליה, זו האמת שנעלמה מעיני הבשר של היהודים בתקופה העוקבת להופעת המשיח הנוצרי. מכאן גם נבעה הגישה החיובית, בעיקרון, של הנצרות ליהדות המקראית, כשלב מכין לנצרות עצמה. עם זאת, הנצרות שללה באופן מוחלט את היהדות של אחרי הופעת הנצרות, והיא ראתה בה תופעה מיותרת, עם כל ההשלכות ההיסטוריות שהיו לכך על היהודים. במובן זה אין במחשבת שטיינר כל חידוש מהותי. תפיסה כזו של היהדות, לא רק שאינה סותרת את אפשרות קיומה של אנטישמיות נוצרית או אנתרופוסופית, אלא היא יכולה דווקא לאשש אותה. זאת, בסיוע דיכוטומיות ידועות מתולדות הנצרות של בשר לעומת רוח, חומרנות לעומת רוחניות, עיוורון לעומת פיקחון ובדלנות פרטיקולרית לעומת אחווה אנושית אוניברסלית. הדיכוטומיות שקבע פאולוס כדי להצביע על הפער בין היהדות לנצרות וכדי לשלול את היהדות, שימשו מקור בלתי-נדלה לאנטישמיות הנוצרית לדורותיה, ורישומן ניכר גם במחשבתו של שטיינר (להלן, פרקים יד-טו). דיכוטומיות אלה מצביעות על החטוטרות ההיסטורית שהאנתרופוסופיה נושאת על גבה כירושה מהנצרות. כך גם פירושו של שטיינר לאגדה הנוצרית הנודעת מימי הביניים ומראשית העת החדשה על היהודי הנווד "אחשוור", שנידון לנדודי עולם בגין דחייתו את המשיח הנוצרי. אגדה זו היא דוגמה מובהקת למיקומה של מחשבתו של שטיינר במסגרת הקונפליקט היהודי-נוצרי (להלן, עמ' 644-652). היה זה המלומד ההומניסט שמואל הוגו ברגמן – שאנתרופוסופים בארץ רואים בו תומך גדול במפעל האנתרופוסופי – שראה בעמדותיו של שטיינר על היהדות

ועל היהודים דעות קדומות ומוטות, ויש לדעתו זו של ברגמן עדויות רבות לסמוך עליהן.

לידי, אין זה משנה מהבחינות העקרונית והמהותית, אם דעותיו של שטיינר על היהודים ועל היהדות היו דעות אישיות שלו, פרי של מחקר רוחני כפי שטען, או מזיגה כלשהי בין השניים. די בכך שהשקפותיו בסוגיות הנידונות כאן אינן עומדות במבחן ביקורתי, ושהן אינן הולמות את ערכי המוסר הליברליים המודרניים. כך או כך, על אדם לשאת באחריות להשקפת עולמו, גם אם היא מושתתת על התנסויות רוחניות, ובוודאי שעליו לשאת באחריות לדעות שהוא מפיץ בפומבי. וכשמבינים שאפשר שהשקפותיו של שטיינר לוקות בשני המובנים שציינתי, המדעי והמוסרי, מתחיל להתרופף המגדל של מדע הרוח האנתרופוסופי כמדע רוחני אובייקטיבי. כל דבר ודבר ששטיינר ביטא מצריך בחינה מחודשת וביקורתית. כך, מתחוורת הבעייתיות שבהסתמכות על דבריו של אדם אחד בנוגע לאמיתות שלא ניתן לאשש אותן. לטעמי מוצדקים כאן דברי אזהרתו של ניטשה באשר ליחסי מורה ותלמידיו: "היזהרו לנפשכם מלהיקבר בהימוט עליכם אנדרטה" (כה אמר זרתוסטרא, עמ' 76).

ז. כמה תחנות שעברתי ביחסי לתורה האנתרופוסופית

"כָּלֶם נָשָׂא הָרוּחַ, כָּלֶם סָחַף הָאוּר, שִׁירָה חֲדָשָׁה
אֶת־בְּקָר חַיִּיהֶם הָרְנִינָה; וְאָנִי, גּוֹזֵל רָף, נִשְׁתַּכַּחֲתִי
מִלֵּב תַּחַת כַּנְּפֵי הַשְּׂכִינָה."
(ח"נ ביאליק, לבדי)

דרך נוספת להכניס את הקורא לנושאי הספר ולדיון בסוגיות המורכבות שבו, התאפשר, כך חשבתי, באמצעות תיאור אישי של כמה תחנות שעברתי במרוצת השנים ביחסי לשטיינר ולמשנתו. זאת אעשה במבט רטרוספקטיבי, בצירוף של כמה תובנות שהתגבשו והתחדדו אצלי במהלך הזמן. ביחסי לאנתרופוסופיה עברתי שלוש תקופות ושלושה שלבים:

- א. בתקופה הראשונה (1982-1987) התמקדתי בלימוד תכניה והשקפת עולמה של האנתרופוסופיה ובהפנמתה במישור הרעיוני והחזויתי.
- ב. התקופה השנייה (1988-2009) התאפיינה בהסתייגותי ממרכיבים בתורת שטיינר הקשורים לפרשנותו ליהדות וליחסי יהדות-נצרות. באותה עת התגבשה אצלי הדעה שפרשנות היהדות של שטיינר שטחית, ושיחסו

לחוקה המקראית פשטני. כמו כן, חשתי הסתייגות גוברת כלפי הקהילה האנתרופוסופית בישראל. במיוחד הפריע לי שאנתרופוסופים בישראל אימצו את הכריסטולוגיה האנתרופוסופית ואת החגים הנוצריים כנקודות שיא במעגל השנה. ראיתי בכך הכרעה משמעותית שלהם שאינה מקובלת עליי ואליה לא פיללתי. בתקופה זו המשכתי לפרקים בלימוד כתבי שטיינר, ואליה משתייכים שני מחקרים שפרסמתי על שטיינר: "יחסו של ש"ה ברגמן למשנתו של רודולף שטיינר" (2000), ו"מרטין בובר ורודולף שטיינר – רחק או זיקה?" (2001).²¹

ג. בתקופה השלישית (מ-2010 ואילך) עלתה בי הסתייגות חד-משמעית מן התורה האנתרופוסופית. ראשית, מן הטעם שציינתי, שרק אז נודעו לי במלוא היקפן ומשמען השקפותיו של שטיינר על היהודים. לתקופה זו שייכים שני מאמרי הביקורת שלי שהתפרסמו במוסף השבת של "מקור ראשון": "רודולף שטיינר והיהודים: העובדה שהיהדות עדיין קיימת היא טעות של ההיסטוריה" (2012), ו"ראיה רוחנית או עיוורון היסטורי?" (2015).

קדם לשני המאמרים עיון מחודש שלי, לצורכי הוראה, בספרו הפילוסופי של שטיינר "הפילוסופיה של החירות". ספר זה היה חשוב מאוד בעיני שטיינר ותלמידיו, ולמעשה, הוא עדיין משמש כ"ספינת הדגל" של התורה האנתרופוסופית. בספרו זה ביקש שטיינר לערער על הדטרמיניזם של שפינוזה ועל הסובייקטיביזם של קאנט, ולבסס ספֶרָה אנושית שהיא חופשית מהתניות פנימיות וחיזוניות ונסמכת על חשיבה טהורה ואובייקטיבית. בספר מצאתי מהלכים לא משכנעים, אי־דיוקים ופרשנות מגמתית לדבריהם של פילוסופים הנוכרים בו (להלן, חלק ב). הצהרותיו של שטיינר על מדעיות אלטרנטיבית למדע הרגיל נראו לי אז כהבטחה בלא כיסוי גם מצדה של הפילוסופיה שלו. אתייחס ביתר הרחבה לשלושת התקופות והשלבים הנוכרים.

התקופה הראשונה

אל האנתרופוסופיה התוודעתי לראשונה בשלהי תקופת שירותי הצבאי, בתיווכו של חבר שעמו ניהלתי אז ובשנים העוקבות שיחות נפש ורוח רבות.

21 עוד אציין שבשנים אלו שני בניי (רפאל וניצן) למדו בבתי ספר אנתרופוסופיים, וכן אשתי (ביאטריס) לימדה בבית ספר אנתרופוסופי (ומלמדת עד היום). על יחסי לחינוך "ולדורף" האנתרופוסופי, ראו בפרק המסיים. כמו כן אציין, שנהגתי בשנים אלו לשלב בשיעורי כמרצה לחינוך וידקטיקה כמה מרעיונותיו החינוכיים של שטיינר.

כשנה אחרי שחרורי מהצבא (1981), החלה אצלי תקופה של חיפוש דרך, שכללה, לא רק עניין באתרופוסופיה, אלא גם ביהדות – בכתבי שלמה קאלו, בפילוסופיה (במיוחד של ניטשה) ובתורת הנפש. עיון בספרי היסוד של התורה האנתרופוסופית והשתתפות בשיעורים ובחוגי בית הרשימו אותי אז מאוד. במבט לאחור אומר, שהרשים אותי במיוחד השילוב בין מה שנראה היה כמחשבה שיטתית ומסודרת, לבין לימוד המכוון להתקשרות ישירה רוחנית-מיסטית עם הרוח. באותה עת פעלו עליי כתבי שטיינר במישור הרוחני, בהתאמה לדבריו על האופן שבו עשוי הלימוד בכתביו להשפיע על נפש הלומדים בהם. כמו כן, קסם לי גם ההיבט האוניברסלי של התורה האנתרופוסופית – היותה שווה לכל נפש. כך נראתה לי אז האנתרופוסופיה – אנושית, אמינה, עמוקה ונקייה מכל בחינה אפשרית, כפי שהיא נתפסת בקרב ממשיכי דרכו של שטיינר. זכורה לי אחת מאמירות המפתח של שטיינר, שאנתרופוסופים מרבים לצטטה, ולפיה, על כל צעד בהתפתחות רוחנית (התפתחות התודעה), חייב אדם לצעוד שלושה צעדים בתחום המוסר, וכן, אמירה נודעת נוספת השייכת לאידיאל המימוש באנתרופוסופיה: "כל אידיאה (רעיון) שאינה הופכת בך לאידיאל (משאת נפש), ממיתה כוח מסוים בנפשך; כל אידיאה שהופכת לאידיאל, יוצרת בך כוחות של חיים" (דעת העולמות העליונים, עמ' 28).

נסיבות החיים הובילו אותי זמן קצר אחר כך לאנגליה, ללימוד מסודר של התורה האנתרופוסופית. כך למדתי שלוש שנים בקולג' האנתרופוסופי "אמרסון קולג'", על שמו של הפילוסוף האמריקאי הנודע ראלף וולדו אמרסון, שדגל באינדיווידואליזם ובאותנטיות. הקולג' היה ממוקם בכפר Forest Row שמדרום ללונדון, בסמוך לכמה מוסדות אנתרופוסופיים נוספים. בלימודי בקולג' התמקדתי בלימודים אנתרופוסופיים כלליים ובחינוך אנתרופוסופי, והוכשרתי בו כמורה "ולדורף" ("ולדורף" הוא שם רשת החינוך האנתרופוסופי).

יש לי דברי שבח רבים לומר על הקולג', וכן כמה דברי ביקורת. החיים בקולג' ובסביבתו אפשרו מפגש מפרה ויוצא דופן עם צעירים ובוגרים מרחבי העולם. האווירה שבו הייתה אוהדת ותומכת, הוא הצטיין בחיי חברה ותרבות עשירים, וגם, יש לומר, במזון אורגני משובח. האווירה הכפרית בקולג' ובסביבתו הייתה קסומה, והערפילים האנגליים תרמו לקסם הכללי. השהייה בקולג' אפשרה מרחב ללימוד, להכשרה מקצועית ולבירור אישי עבור מחפשי דרך שביקשו להסתייע במשנתו של שטיינר. ניתן היה לרכוש בקולג', וכן בכמה מוסדות אנתרופוסופיים סמוכים, הכשרה מקצועית בכמה תחומים: חינוך, חקלאות, תיאטרון ודרמה – בהתפתחות כפרית וחברתית ובאומנויות.

המורים והמנחים היו לרוב קשובים, מסורים ונגישים. היו ביניהם מורים

רציניים, ידעניים, טובי לב ובעלי כשרון בתחומי דעת ספציפיים: אסטרונומיה, שירה, תולדות האומנות, חינוך והאומנויות השונות. הרשימו אותי במיוחד שתי דמויות: האחת – מי שעמד אז בראש הקולג', אדם משכיל בשם ג'ון דייווי, שבו ראיתי הומניסט צרוף, בעל מידות טובות ושאר רוח. הוא נפטר ממחלה קשה בסוף השנה הראשונה ללימודיי. השנייה – מי שעמד אז בראש המסלול לחינוך – ג'ון תומפסון, שהיה איש משכיל, רציונלי ומעשי, אדם משכמו ומעלה. עם זאת אציין, שבתחום ההתפתחות הרוחנית (דרך ההארה וההתקדשות), שְׁעֵינִן אותי אז במיוחד, היה העיסוק בקולג' דל, במיוחד בהשוואה למקום שהוא תופס במחשבתו של שטיינר.

האווירה בקולג' הייתה לתחושתי פלורליסטית, כיאה להשקפת עולם אוניברסלית וחובקת כול. לא נתקלתי שם בגילויים של חוסר סובלנות כמו ביטויים אנטישמיים. חיי התרבות העשירים כללו הרצאות בנושאים שונים גם מחוץ למערכת השעות של הלימודים הסדירים, מפגשים חברתיים שהועשרו באמצעות קטעי מוזיקה וקטעי הווי ובידור, וכן מופעים והצגות.

מקום מיוחד הוקדש בקולג' לחגים הנוצריים ולהכנה הלימודית לקראתם: חג המלאך מיכאל, המקביל בזמנו לחגי תשרי העבריים, ההכנה [Advent=] לקראת חג המולד וחג המולד עצמו, "הלילות הקדושים" שאחרי חג המולד, חג הפסחא, אירוע העלייה לשמיים של ישוע הנוצרי [Ascension=] ביום הארבעים לצליבתו וחג השבועות הנוצרי [Pentecost=]. השתתפתי בעניין בלימוד לקראת החגים וצפיתי בטקסים ובהצגות שעסקו בסיפורי הברית החדשה. תוכן החגים היה קשור לרוב לפרשנותו של שטיינר לברית החדשה, לבשורת הנצרות על פי מחשבתו ולמעגל השנה. החגים בקולג' שימשו אירועי שיא במערכת הלימוד השנתית. כך מצאתי את עצמי מתעניין בפרשנותו של שטיינר לברית החדשה, וספריית הקולג' סיפקה את כל החומרים הדרושים ללימוד ולהעמקה בתחום. במבט לאחור, נראה שהאווירה הפלורליסטית ששררה בקולג' היא זו שאפשרה לי לגלות אז עניין גם בכריסטולוגיה האנתרופוסופית, שהיקפה ומרכזיותה בתורה האנתרופוסופית התבררו לי רק בהדרגה, מבלי שאחוש מאוים בדרך כלשהי.

כאמור, אכזבה מסוימת נכונה לי בקולג' בנושא ההתפתחות הרוחנית. ודווקא ההתפתחות הרוחנית הייתה אחת הסיבות שבגינן רציתי ללמוד בקולג' אנתרופוסופי. שטיינר החשיב מאוד את ההתפתחות הרוחנית, הרבה לדבר בה, והנחיותיו הרבות למימושה פזורות בספריו ובהרצאותיו. הנחיות אלה כוללות תרגילי ריכוז, התבוננות והשתקעות (מדיטציות). להפתעתי, נוכחתי לראות שעיסוק זה נחשב בקולג' לאזוטרי, ומעטים הם הסטודנטים והמורים המקדישים ממרצם לפיתוחו. כבר אז נראתה לי ההתפתחות הרוחנית נושא שהעיסוק בו

צריך להיות מרכזי עבור המפעל האנתרופוסופי, כדי שלא יהפוך למסורת מיובשת המצטטת ללא הרף מדברי שטיינר, או לסוג של חסידות ודתיות הצועד בנאמנות עיוורת אחר דבריו. לימים למדתי לדעת שמדובר ב"מחלה כרונית". בעוד שבתחום העשייה המפעל האנתרופוסופי נראה מרשים למדי, והשראת משנתו של שטיינר פועלת על נפשות תלמידי ומחדירה בהם כוחות של עשייה, הרי שחיי העיון וההתפתחות הרוחנית נראו לוקים בחסר ובמידה רבה מפגרים מאחור. במשך הזמן חשתי יותר ויותר שבהצאות, דברי שטיינר "נלעסים" שוב ושוב.

בקולג' למדו גם ישראלים, וכדרכם של ישראלים נוצרה מעין קבוצה שנהגה להיפגש לאירועים חברתיים, וחגגה בצוותא את חגי ישראל. חשתי אז שמקצת הישראלים שלמדו בקולג' אימצו חיש מהר את משנתו של שטיינר בכללה ואת משנתו הכריסטולוגית בפרט. מנקודת מבטי היה זה ביטוי לנמהרות, למחשבה לא-מעמיקה, לסוג של דתיות – ולא במובן הנשגב של המילה. חשבתי שהתמסרות לדרך רוחנית צריכה להיות מלווה במאמץ מחשבתי, ברכישת ידע רחב והשוואתי ובהתחבטות נפש. הדילוג על היהדות וההסתמכות על פרשנות היהדות של שטיינר נראו לי כבר אז מעשה שטחי למדי. תמהתי ביני לבין עצמי – כיצד אפשר שאלו החפצים להיות אנשי-רוח לא יכירו את מורשתם ממקור ראשון? הידע של קבוצת הישראלים בנושאים יהודיים היה אכן קלוש, והוא ניזון במידה זו או אחרת – בדומה למגמה הרווחת בקרב הציבור החילוני בארץ – מסטריאוטיפים שנוגעים לדתיים וליהדות, יחד עם אי-רצון או חוסר יכולת להתנתק. חלק ניכר מהישראלים שלמדו בקולג' היו בני קיבוצים, צאצאיו של דור שמרד במסורת, אך הם, בשונה מאבותיהם, כבר לא ידעו ממש במה הם מורדים. האנתרופוסופיה מילאה אצלם את החלל הריק שנוצר כתוצאה מנטישתם את היהדות, ומאימוצם של אידיאלים חלוציים-חילוניים שהחל לאבד עליהם הכלח. אצל חלקם לפחות, נתפסה האנתרופוסופיה כאלטרנטיבה ליהדות, והיא נישאת מעליה בכל מובן אפשרי: תרבותי, רוחני ואוניברסלי, וכהעפלה אל מעבר להישגי התרבות המערבית בכלל. האוניברסליות האנתרופוסופית נתפסה כמייצגת עמדה מוסרית נעלה יותר מהרגש הלאומי ומהדת הפרטיקולרית – תורת הדעת האנתרופוסופית נתפסה כמעפילה אל מעבר לדת (להלן, פרק ה). בקיעים בתחושת ההרמוניה הנעימה שחוויתי בקולג' הופיעו אצלי בעת שנודעו לי כמה היגדים צורמים של שטיינר על היהדות ועל היהודים. זכור לי במיוחד תסכולו של חבר ישראלי קרוב (שלו מוקדש ספר זה), שהשתתף בעיר אחרת בכנס שדן בסוגיית יחסי היהדות והנצרות. הוא סיפר לי שהיו אלו דווקא אנתרופוסופים שהשתתפו בכנס, שביטאו בו את העמדות הנוצריות השמרניות

ביותר. לחברי גם צרם מאוד ששטיינר ציין באוטוביוגרפיה שלו, שכומר שהיה נערץ עליו בילדותו היה נושא דרשות אנטישמיות, וששטיינר לא גינה זאת בתוך ציון הדברים. כמו כן הוא סיפר לי שהוא שמע שיהודים נולדים כיהודים (בגלגול נשמות, הקרוי באנתרופוסופיה היוולדות חוזרת) משום שהם לא קיבלו עליהם את בשורת הנצרות. בכנס דובר על "בעיית היהודים" ולחברי הפריעה העובדה שהקיום היהודי הוצג בו כבעיה.

כמו כן, זכורה לי היטב פגישה שנערכה לבקשת כמה ישראלים עם מייסדו הקשיש של הקולג', כדי שישמיע את עמדתו באשר ליחסה של האנתרופוסופיה ליהדות. שמו היה פרנסיס אדמונדס, ועל פי השמועה, לפניו הוא היה יהודי. בתקופת החגים אדמונדס היה נושא דרשות נוצריות נלהבות, כמעט אקסטטיות, על דמותו של המשיח הנוצרי ועל שליחותו. זכור לי שתמהתי אז – מה בין גישה דתית כזו ובין האנתרופוסופיה הקרויה מדע הרוח האנתרופוסופי? בפגישתנו הקצרה הבהיר לנו אדמונדס בשפתו הקצרה והגולמית, שהיהדות סיימה את תפקידה ההיסטורי עם הופעת הנצרות. הכרזתו זו לא נעמה לי. ליבי כבר ניבא שהאוניברסליות האנתרופוסופית היא עניין מורכב, ושביסודה לא ניצב עיקרון פלורליסטי ושוויוני. חשתי כבר אז שאני מתקשה למצוא את מקומי בתוך האוניברסליות הזאת.

באותו פרק זמן הכרתי אדם מבוגר בשם ג'פרי ג'יביאן, שחי בכפר הסמוך לקולג'. ג'פרי היה יהודי במוצאו, אנתרופוסוף שהיה נשוי למרגרט, אישה נוצרייה ואצילה. זוג אנשים יקרים מאוד. ג'פרי היה מורה, ידען גדול, סופר, בעל מחשבה עצמאית ואדם מאוד כריזמטי. נהגנו להיפגש לעיתים קרובות כדי לשוחח על יחסי יהדות ואנתרופוסופיה. יכולתי לשטוח בפניו את טיעוני המתגבשים, ותמיד מצאתי אצלו אוזן קשבת.

התקופה השנייה

התקופה השנייה התחילה פחות או יותר עם חזרתי לארץ (1987). התמקמתי עם משפחתי בקרית טבעון, בכוונה להשלים לימודי תעודת הוראה ולהתחיל בלימודי יהדות מסודרים במסגרת אקדמית. באותה עת גם הצטרפתי לקבוצת לימוד של כתבי שטיינר. בתוך זמן קצר התקבצו במקום כמה ממכריי שלמדו איתי בחו"ל, וכן אנשים נוספים בעלי עניין בתורה האנתרופוסופית. למעשה נוצרה בקרית טבעון קהילה אנתרופוסופית קטנה, ובתוך זמן קצר גם הוקם גן אנתרופוסופי. כדי לתמוך בפעילות החינוכית המתפתחת הוקמה עמותה בשם "עמותת שקד" (שבהקמתה נטלתי חלק), המרכזת עד היום את הפעילות החינוכית האנתרופוסופית בקרית טבעון.

בנוגע לחינוך האנתרופוסופי הייתה דעתי אז שאין צורך לחקות את המודל החינוכי האנתרופוסופי. לנגד עיניי עמד אז חזון של בית ספר יהודי-הומניסטי הניזון גם מרעיונותיו של שטיינר, אך לא כפוף להם. דעתי הייתה דעת מיעוט, כי התברר שדידי הקרובים רצו להגשים את האידיאלים האנתרופוסופיים במלואם במדינת ישראל, ובכללם הקמת ענף ישראלי של המרכז האנתרופוסופי בשווייץ וכיתת לימוד פנימית המיועדת בעיקר לחברים בתנועה.

מחלוקת קשה עלתה אז בעניין חגי הקהילה. רוב החברים רצו לחגוג את החגים – האנתרופוסופיים והיהודיים – במועדי החגים הנוצריים; כלומר, לחגוג את חג המולד ואת חג החנוכה ביחד בתאריך של חג המולד. זכורים לי גם חילוקי דעות בין האגף ה"יהודי" יותר בקהילה לבין האגף ה"נוצרי" יותר, על אופי הטקסים ועל תוכני החג. שוב נוכחתי שהאוניברסליות האנתרופוסופית היא עניין חמקמק מאוד. המחלוקת בנוגע לתאריכי החגים והתכנים הקשורים בהם הייתה גורם מרכזי לפרישתני המוקדמת מהקהילה האנתרופוסופית. חשתי שלא לנער הזה התפללתי, ולא לזה כיוונתי כשנסעתי ללמוד לימודים אנתרופוסופיים בחו"ל. בתקופה זו, שאחרי עזיבתי את הקהילה האנתרופוסופית ואת חוג הלימוד, המשכתי להתעניין באנתרופוסופיה, אבל הסתייגתי ממנה ומהאנתרופוסופיה הארץ ישראלית הלכה וגברה, ויחסי לשטיינר הפך ליותר ויותר אמביוולנטי. לימודי היהדות במכללת "אורנים" הבהירו לי שהיהדות היא תופעה עשירה, עמוקה ורלוונטית, ולכן, הטעון האנתרופוסופי הנפוץ – שהיהדות סיימה את תפקידה עם ראשית הנצרות – הוא חד-צדדי, ולא רק שאינו מוכח, אלא שלמעשה הוא מופרך. בשלהי תקופה זו, העומד בראש התוכנית להכשרת מורי "ולדורף" במכללת דוד ילין ביקש ממני לבוא וללמד מחשבת ישראל במסלול זה. הצורך עלה הן בשל דרישות לימודי היהדות במכללה, הן משום שלימודי המקרא ודמויות מקראיות הם חלק מתוכנית הלימוד של החינוך האנתרופוסופי. אחרי זמן התבקשתי ללמד קורס על ספרו הפילוסופי של שטיינר "הפילוסופיה של החירות", וכתוצאה ממחלוקות שהתעוררו מביקורת על הספר עזבתי מיוזמתי את ההוראה במסלול.

התקופה השלישית

התקופה השלישית ביחסי לאנתרופוסופיה (מ-2010 בערך) עומדת, כאמור, בסימן של הסתייגות כמעט גמורה משטיינר וממשנתו. לביקורת שלי על מחשבתו הפילוסופית הצטרף עניין נוסף. בסיום אחד משיעורי במכללת "אורנים" (הקרויה עתה: אורנים – המכללה האקדמית לחינוך), שבה אני מלמד מ-1997 (ובה גם התחלתי את לימודי בשנת 1987), ניגשה אליי

סטודנטית שלא הכרתי, ושאלה אותי האם לדעתי רודולף שטיינר היה אנטישמי. היא סיפרה לי שבעלה מתנגד לשלוח את ילדם לחינוך "ולדורף" האנתרופוסופי משום שהוא טוען ששטיינר היה אנטישמי. השבתי לה שכל הידוע לי שטיינר לא היה אנטישמי – אומנם הוא סבר שהיהדות סיימה את תפקידה ההיסטורי והתנגד לציונות, אולם זו אינה בהכרח השקפה אנטישמית. את השקפותיו של שטיינר, כך הסברתי לה, יש לראות במסגרת משנתו האוניברסלית, וכך הדבר גם בנוגע ליחסו לציונות. לא כל דעה ששוללת את היהדות היא ביטוי לאנטישמיות.

אלא שבכך לא תם העניין. הסטודנטית מסרה לידי חוברת של ארגון "יד לאחים", ארגון אורתודוקסי-חרדי הפועל נגד פתות רוחניות ותופעת המיסיונריות בארץ. בקרב חלק מהציבור הלא-אורתודוקסי בארץ, ארגון זה נחשב למגמתי ואפילו למוקצה, ובוודאי שכך הדבר בקרב אנתרופוסופים. בחוברת הופיעו ציטוטים של שטיינר על היהדות ועל היהודים, ובקוראי אותם חשכו עיניי. מהציטוטים עלה, שלא רק שהיהדות מיצתה את עצמה כבר מזמן, אלא שאין לה זכות קיום בחיים המודרניים. ולא זו בלבד שליהדות אין זכות קיום, אלא שגם צורת החשיבה היהודית צריכה להיעלם.

כפי שציינתי בראשית דבריי, התבטאויות אלו היו עבורי חציית קו אדום, ואודה שגם סדין אדום. מבחינתי היה הבדל מהותי בין ההכרזה של שטיינר, שאותה הכרתי, על סיום תפקידה האבולוציוני של היהדות, לבין ההכרזה – שפרסם שטיינר מעל דפי העיתונות – על שלילת זכות הקיום של היהדות ושל היהודים. קיום חומרים אלו לא נודע לי קודם לכן, משום שאלו מעולם לא הוזכרו בקולג' שבו למדתי, וגם לא תורגמו משפת המקור הגרמנית. לכן גם לא יכולתי לדעת שהסיבה להתנגדותו של שטיינר לציונות קשורה בהתנגדותו לעצם הקיום היהודי. כך גם לא שמעתי מעודי שלשטיינר הייתה תפיסה בעניין התפתחות והתנוונות של גזעים, הקשורה גם ביחסו ליהודים.

היות שהמקורות שצוטטו בחוברת של "יד לאחים", חלקם בשפה הגרמנית, לא היו מוכרים לי, ומשום שהם נראו לי חמורים, קבלתי עליהם בפני אחד ממכריי האנתרופוסופים, והבעתי בפניו את דאגתי ואת מורת רוחי. ציינתי שאני מוטרד מאוד מהדברים שקראתי, ואני חושש שצעירים הנחשפים לתורתו של שטיינר יושפעו מעמדותיו. תשובת המכר הייתה שהדברים הקשים המיוחסים לשטיינר הוצאו מהקשרם. תשובה זו נראתה לי סתמית ובהחלט לא מספקת. לימים למדתי לדעת שזוהי תשובה שגורה בפייהם של אנתרופוסופים: **הוצאתם של דברים מהקשרם.**

באותה עת גמלה בי ההחלטה לכתוב כמה מאמרים ביקורתיים על משנתו

של שטיינר, הן בהקשר הפילוסופי הן בהקשר היהודי; וספר זה הוא תוצאת ההחלטה הזו. בקיץ של אותה שנה (2011) טסתי למרכז האנתרופוסופי בעיירה דורנאך שבשווייץ, במטרה לאסוף חומרי קריאה ולבדוק את נכונות הטענות של ארגון "יד לאחים", כולל בדיקת מראי המקומות ותרגומם לעברית. אספתי חומרים ששטיינר כתב והרצה על היהודים, על היהדות, על אלוהי המקרא, יי-הויה, וכן התייחסויות של שטיינר לאנטישמיות. עם שובי לארץ ארגנתי את החומרים כך שאוכל להגיע לכלל שיטה סדורה של המקורות, המעוגנת בהקשריה הכוללים של התורה האנתרופוסופית. בתרגום משפת המקור הגרמנית נעזרתי בשני מתרגמים. באותו זמן גם התחלתי להתוודע לספרות המחקר והפולמוס על שטיינר, והיה זה במיוחד מאמרו של שטאודנמאייר על "שטיינר והשאלה היהודית" שתרגם לי תרומה גדולה.

עומס בעבודת ההוראה עיכב בכמה שנים את כתיבת הספר, אולם נסיעה לחו"ל למשך כשנה אפשרה לי מרחב פיזי ונפשי לכתיבת הספר. ואידך זיל גמור.