

הדיאלוג בין הזרמים בעולם היהודי: בין המודרני לפוסטמודרני

אבינועם רוזנק

החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים

א. הקדמה

מאמר זה עניינו שתי סוגיות הנראות שונות זו מזו אך הן מחוברות בשורשן: האחת עוסקת בטיב הדיאלוג האפשרי בין הזרמים בעולם היהודי על רקע המעבר משיח מודרני לשיח פוסטמודרני; השנייה בוחנת את טיב הזיקה החדשה הנוצרת בין קבוצת המיעוט הדתית לבין קבוצת הרוב שמחוץ לדת במסגרת השיח הפוסטמודרני. בכוונתי לקשור בין השתיים ולהציג את המעמד החדש והייחודי של הדת בשיח הפוסטמודרני, ובתוך כך את האפשרויות החדשות שנוצרו לשיח בין־זרמי בעולם היהודי.

אירועים אחדים יכולים לשמש אנקדוטות המעידות על המתח בין הזרמים בעולם היהודי¹ בתחילת המאה העשרים היו ההבחנה והניגוד בין הזרמים מטושטשים בשל רצון משותף ליצור זהות המגוננת

* ברצוני להודות מקרב לב לקורא האנונימי של המאמר על הערותיו החשובות וכן לפרופ' תמר רוס ולד"ר אליק אייזקס על שקראו גרסה ראשונית של מאמר זה והעירו את הערותיהם. כל הנכתב במאמר זה הוא על דעתי ועל אחריותי בלבד.

¹ ראו אירווינג יצחק גרינברג, "שתי דלתות פתח הרב סולובייצ'יק - ולא עבר בהן: על עתידה של האורתודוקסיה המודרנית", אבינועם רוזנק ונפתלי רוטנברג (עורכים), **עינים בהשפעתו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק על תרבות, על חינוך ועל מחשבה יהודית**, ירושלים: מאגנס, תשע"א, עמ' 245-277. ממאמר זה נטלתי כמה מהאנקדוטות הקשורות לרב סולובייצ'יק המובאות להלן.

מהתבוללות ומטמיעה (ו"מחנה מסד" הוא דוגמה קלאסית לכך²), ואולם ברבות השנים גבר המתח בין הזרמים, והקצנתם לכיוונים שונים לא אפשרה עוד שיתופי פעולה. אפילו סְבָלָן של עגונות ומצוקת הממזרים לא הצליחו להפחית את המתח הזה ולהניע מאמץ לפתרון הבעיות האלה, למרות האפשרויות ההלכתיות הקיימות.³ גם הישיבה המשותפת של מנהיגי הזרמים זה לצד זה הוגבלה, ורבים אף פסלוה על הסף.⁴ ידועה החלטתו של הרב י"ד סולובייצ'יק לאפשר את השיח בין נציגי הזרמים במסגרת ארגון הרבנים של אמריקה, ואולם הוא הגביל את השיח עבור נציגי "הסתדרות הרבנים דאמריקה" (RCA) רק ל"ענייני חוץ", דהיינו להתנהלות מול העולם הלא יהודי. הוא לא ראה כל מקום לדיונים פנימיים עם הזרמים השונים בנושאים תיאולוגיים, אמוניים או הלכתיים.⁵

למתח הזה נמצא גם ביטוי הלכתי חריף בפסיקתו של הרב סולובייצ'יק בשנת 1959 שעדיף לאדם לישב בביתו בראש השנה ולוותר על מצוות שופר, ובלבד שלא יקיים את המצווה בבית כנסת קונסרוטיבי.⁶ צעד זה ביטא את הפרישה המוחלטת מהאחר הקונסרוטיבי (וודאי הרפורמי). היחס המזלזל הזה כלפי הזרמים הלא אורתודוקסיים לא פסק (ולפעמים הוא אף פתר בעיות הלכתיות,

² "מחנה מסד" הוא מחנה קיץ יהודי אמריקני על-זרמי שנוסד בשנת 1941. המחנה טיפח את הזיקה לעברית ולארץ ישראל והשפעתו על שאר מחנות הקיץ היהודיים בארצות הברית הייתה מכרעת. ראו שלמה ורבקה שולוינגר-שאר ישוב (עורכים), **קובץ מסד**, א-ג, ניו יורק: מחנות מסד, תשל"ט-תשנ"א.

³ לדוגמה, בשנת 1954 הגיעו הר"ד סולובייצ'יק ופרופ' שאול ליברמן, שכיחו ב־Jewish Theological Seminary (מוסד קונסרוטיבי), להסכמה שיש להכניס סעיף לכתובה ולכונן בית דין משותף למען פתרון בעייתן של עגונות. ואולם חוגים אורתודוקסיים תקפו את ההסכם הזה, והרב סולובייצ'יק נאלץ לחזור בו. ראו Louis Bernstein, *Challenge and Mission: The Emergence of the English Speaking Orthodox Rabbinate*, New York: Sheingold, 1982, pp. 64–71

⁴ בשנת 1956 אסרו אחד-עשר ראשי ישיבות שייצגו את מועצת גדולי התורה של העדה החרדית בארצות הברית על חברותם של רבנים אורתודוקסים במועצות הרבנים של אמריקה מכיוון שהיו בהן חברים קונסרוטיבים ורפורמים. בד בבד נמנע מארגון בתי הכנסת האורתודוקסיים המודרניים (Union of Orthodox Jewish Communities of America - UOJCA) להמשיך להיות שותף בוועד בתי הכנסת (The Synagogue Council of America) מכיוון שיש בוועד נציגים משלושת הזרמים. הוועד היה הגוף המייצג של יהדות ארצות הברית מול הממשלה בסוגיות רבות הקשורות לעם היהודי. וראו **דער טאג**, 6 במרץ 1956; ברנשטיין (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 146.

⁵ וזו לשונו של הרב סולובייצ'יק: "כאשר מעורבים ייצוגים של יהודים ושל אינטרסים יהודיים כלפי חוץ, על כל הקבוצות והזרמים להתאחד. אסור שתהיה מחלוקת בתחום זה, שכן כל מחלוקת במחנה היהודי יכולה להזיק לכלל כולו [...] [אולם] כאשר יש לייצג את האחדות במובנה הרוחני-אידיאולוגי של קהילה תורנית, נראה לי שאל לה לאורתודוקסיה לדור בכפיפה אחת עם הקבוצות האחרות המכחישות את אושיות תפיסת העולם שלנו, ואף אין היא יכולה להצטרף אליה" (**דער טאג**, 19 בנובמבר 1954). וראו אהרון רקפת רוטקוף, "ביוגרפיה של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק", אבי שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים**, ירושלים: ספריית אלינר, תשנ"ז, עמ' 28–29; Joseph B. Soloveitchik, "Confrontation," *Tradition: A Journal of Orthodox Thought* 6, 2 (1964), pp. 5–28

⁶ Joseph B. Soloveitchik, "On Seating and Sanctification," in Baruch Litvin (ed.), *The Sanctity of the Synagogue*, New York: Spero Foundation, 1959, pp. 114–118

למשל בענייני מזמרים⁸ ולא זו בלבד אלא שמגמות אלה אף מוחרפות בזמננו, בשל ההקצנה הדתית המאפיינת חוגים מסוימים בישראל ובארצות הברית כאחד.⁹

ואולם בצד גישה זו התפתחה לאורך השנים גישה חלופית, בעלת פנים אחרות. לדוגמה, תלמידים רבים של הרב סולובייצ'יק דנו ברלוונטיות של ההבחנה שהוא יצר בין דיונים של "חוי" לדיונים של "פנים" וטשטשוה.¹⁰ ביטוי מעשי לכך ראיתי במפגש בין־לאומי בין הזרמים ביהדות בנושא "חינוך, קהילה ונורמה", שארגנתי במכון ון ליר בירושלים בינואר 2005. אישים מכל קצוות הקשת הדתית והתרבותית הסכימו לפגוש זה את זה, ואצל רבים מהם ניכרה נכונות בסיסית לדו־שיח. חשוב להעיר: בראש כל אחד מהזרמים עומדים מנהיגים בעלי עמדות מגוונות, ולכן קשה להגיע להכללה באשר לטיבם של הזרמים ולקבל תמונה ברורה ונאמנה שלהם.

תיאור מפורט של ההתרחשויות בתחום זה חורג מגבולותיו של מאמר זה. עם זה דומני שקווי המתאר המסורטיים כאן מבטאים מגמות לא שוליות, שיש לראות בהן גילום של תהליכי עומק משמעותיים המתרחשים בכמה ממרכזיהם של הזרמים השונים. ברי לי שהדוגמאות והמקורות שהוזכרו לעיל אינם יכולים לשמש חלופה למחקר סוציולוגי־תרבותי ממצה הדרוש בסוגיה הנידונה. אבל אנקדוטות אלו עשויות לפתוח פתח לדיון פילוסופי־תרבותי בשני נושאים, כאמור לעיל: הנושא האחד הוא השינוי בזיקה בין הזרמים בעקבות השיח הפוסטמודרני, והוא יידון להלן בחלק ב; הנושא האחר הוא הבהרת מעמדה החדש של הדת בשיח הפוסטמודרני, והוא יידון להלן בחלק ג. דיון זה יכול לשמש מצע לצמיחת זיקה חדשה בין הזרמים השונים של היהדות בזמננו.

ב. השינוי בזיקה בין הזרמים ביהדות בעקבות השיח הפוסטמודרני

מדין תוכני לדיון פונקציונלי

הדיאלוג בין הזרמים בעולם היהודי יכול לשוב על סוגיות רבות: מושג האל, האמונה ב"תורה מן השמים", מעמדם וכוחם של חכמי ההלכה, בירור מושגי ההשגחה, מהות ההתגלות, "דעת תורה"

⁷ לדוגמה, נוכח היעדר שמירת ההלכה וסכנת התרבות המזרמים הוציא הרב משה פיינשטיין פסיקה הרואה בנישואין שסודרו על ידי רבנים רפורמים וקונסרווטיבים נישואין שאינם תקפים מלכתחילה: ממילא האישה לא הייתה זקוקה לגט, ועל כן ילדיה מנישואיה השניים לא נחשבו ממזרים. ראו משה פיינשטיין, **אגרות משה, אבן העזר**, א, ניו יורק: הוצאה עצמית, תשכ"א, סימן עו. כן ראו התבטאויותיו אצל הנ"ל, **אגרות משה, אורח חיים**, ב, בני ברק: מוריה, תשמ"א, סימן נ; שם, ג, סימן יב.

⁸ ראו כתב העת המקוון של World Union for Progressive Judaism, כז בתשרי תשנ"ח (28 באוקטובר 1997). לדוגמה לעמדות רפורמיות כלפי חוסר הסובלנות האורתודוקסית ראו Simeon J. Maslin, "The Fury of Orthodoxy," *Reform Judaism* (Fall 1998), <http://reformjudaismmag.org/Articles/index.cfm?id=2456>; גרינברג (לעיל הערה 1).

⁹ וראו תיאורו המלא של גרינברג (לעיל הערה 1).

¹⁰ וראו דברים שנכתבו בעקבות מאמרו של הרב סולובייצ'יק, www.bc.edu/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/index.html. כן ראו דוד הרטמן, **אהבה ואימה במפגש עם אלוהים: מורשתו התיאולוגית של הרב יוסף דב סולובייצ'יק**, בתרגום עדה פלדור, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו, עמ' 101–126.

ועוד. במאמר זה אבקש לארגן את הדיון סביב המושגים "חינוך", "קהילה" ו"נורמה" ואטען שהם משקפים מעבר מסוג שיח אחד למשנהו. המושגים האלה אינם מורים על תכנים דתיים שהזרמים השונים חלוקים עליהם, אלא הם משקפים פעילויות שבאמצעותן כל קבוצה מנסה לגבש בדרכה שלה את קבוצת מאמיניה. המושג "חינוך", למשל, נאמר ומפורש במובנים רבים, אך למרות השוני בתוכני החינוך אפשר ללמוד מהדינמיקה החינוכית של האחר. אף שקהילתו של האחר נושאת מטען תיאולוגי וערכי שונה משלי, לבטיו באשר לדרכי שימור קהילתו וחיזוקה יכולים ללמדני רבות: הם עשויים להאיר את לבטיו שלי ולסייע לי למצוא להם פתרונות במסגרת קהילתי. גם אם המחלוקת בין הזרמים היא נורמטיבית, התפקוד החינוכי של הנורמה מאפשר לימוד השוואתי והתעשרות מניסונו של האחר.

הנה כי כן, העניין בדיון בין הזרמים אינו מתמקד עוד בשאלות שניסרו בחללו של עולם בעבר, ולא משום שהושגה הסכמה בשאלות אלו. ההפך הוא הנכון: הובהר שפערי ההשקפה הנוגעים לתכנים בתחום התיאולוגי, ההיסטורי וההלכתי אינם ניתנים לגישור בשל נקודות המוצא השונות של הזרמים. ואולם דיון פורה יכול להתנהל בתחום הפעילות החינוכית והקהילתית. בנקודות אלו מקצת הלבטים ומקצת הפתרונות שהזרמים מציעים דומים זה לזה, וניתנים ללימוד ולליבון משותפים.

הנורמה ועיצוב הזהות של הזרמים ביהדות

הזיקה המחודשת בין הזרמים מתאפשרת, לדעתי, גם בשל השינויים המתחוללים כיום בכל אחד מהם. לא הרי השיח המודרני, שגגר עמו ניכור ועימות בין הזרמים, כהרי השיח הפוסטמודרני¹¹, היוצר גשרים וזיקות חדשות שלא היו מוכרות לנו בעבר. אחד השינויים הללו קשור למקומה ולתפקידה של הנורמה. לנורמה יש תפקיד מרכזי ביותר בהבניית הזהות של הזרמים השונים בעת החדשה ובהבנתנו את הזהות הזאת; ממילא השינויים בה מגדירים מחדש את גבולות הקהילה.

כל הזרמים היו מודעים לחשיבותה ולתפקידה של הנורמה בעיצוב הקהילה. התנועה הרפורמית נקטה את המהלך הראשון, שאחריתו כל הפילוגים המוכרים לנו בזמן המודרני. היא חוללה מהפכה בנסותה לעצב קהילה מתוך תפיסה שההלכה והנורמה המקובלות הן גורם שלילי שיש לנטרלו.¹²

¹¹ להבהרת המושגים "מודרנה" ו"פוסטמודרנה" ראו להלן בחלק ג, "השיח הדתי לנוכח המודרנה" ואילך.

¹² אברהם גייגר מתייחס להלכה כאל "משמעת של כלבים [...] המכשכים בזנב". ראו Abraham Geiger, "Der Formglaube in seinen Unwerth und in seiner Folgen," in Ludwig Geiger (ed.), *Geigers Nachgelassene Schriften*, Berlin 1875, p. 487, (מובא אצל מאיר סידלר, "ליפתרון הבעיות המרכזיות ביותר של התודעה היהודית": הסימבוליקה של הרב שמשון רפאל הירש על רקע תקופתו", בנימין איש שלום (עורך), *בדרכי שלום: עיונים בהגות היהודית - מוגשים לשלום רוזנברג*, ירושלים: בית מורשה, תשס"ז, עמ' 325, הערה 14. עוד ראו בהערה שם דבריו של לצרוס בנדוד, ממבשרי הרפורמה, שכינה את ההלכה (בשנת 1793) "פולחן בזוי וחסר תועלת". וראו עוד: "העם המפוזר בעולם כולו [...] איבד לבסוף כל יחס לערכי התבונה וכל חוש לאמיתות נעלות, אשר שימשו בסיס לדת המקורית. במקומם קוימו המצוות המעשיות בקפדנות מלאת חרדה. הבנין היפה של דתם נהרס, והניצולים מההרס חבקו את ההריסות של הפיגומים ולא את המקדש עצמו [...] אילו רוחם לא היתה שחה כל כך הם היו למדים בארצות אחרות ובתנאים אחרים לבטל את המצוות המעשיות כדבר שהפך למיותר לגמרי. בגלל הלך רוחם גדלה לעומת זאת יותר ויותר המסירות להן וככל שרבו

כנגד המהפכה הרפורמית התגבשה האורתודוקסיה - היא קידשה את הנורמה הידועה והנתונה אגב נטרול מנגנוני התחדשותה הטבעיים.¹³ בין שתיהן מיצבה את עצמה הקונסרוטיביות, על ביקורתה ההיסטורית הפוזיטיביסטית כלפי ההלכה.¹⁴ הקהילות עיצבו את גבולותיהן בין היתר על ידי מערכות נורמטיביות שונות ומגוונות, על אף חפיפות מסוימות ביניהן שנוצרו לאורך השנים (עובדה שגרמה למקצתן אינחת).¹⁵ אם כן, הנורמה הייתה גורם המעצב קהילה הן על ידי חיובה הן על ידי שלילתה.¹⁶ הקהילה והזרם קבעו את גבולותיהם והגדירו את עצמם בניגוד לאחרים באמצעות תפיסתם התיאולוגית-תיאורטית ובאמצעות המערך הנורמטיבי.

ואולם, כידוע (ודבריי להלן דורשים מחקר סוציולוגי מפורט), פרקטיקות שהיו בעבר סימן היכר של זרם זה או אחר הפכו לחלתם של זרמים שונים ומגוונים. לדוגמה, טקס בת המצווה שנהוג לראשונה ליהודית קפלן (בתו של ההוגה היהודי הרקנסטרקציוניסטי מרדכי קפלן) בשנת 1927 היה בבחינת חידוש מהפכני. מנהיגי האורתודוקסיה שללו את האירוע מכול וכול,¹⁷ אך התנגדות זו שככה

הרדיפות כן לחצו ביתר חרדה המורים חסרי שאר הרוח לשמירת מנהגים חסרי טעם" (דוד פרידלנדר, **איגרת להוד מעלתו האדון טלר** [1799], מגרמנית מרים דינור, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשל"ו, עמ' 15-16).

¹³ זהו רעיון "חדש אסור מן התורה" של החת"ם סופר. וראו יעקב כ"ץ, "קווים לביוגרפיה של החת"ם סופר", אפרים אלימלך אורבך, ר"צ ורבובסקי וחיים וירשובסקי (עורכים), **מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות: מוגשים לגרשם שלום**, ירושלים: מאגנס, תשכ"ח, עמ' 115-148; משה סמט, "האורתודוקסיה", **כיוונים** 36 (תשמ"ז), עמ' 99-114. והשוו אלעזר ברקוביץ, **ההלכה, כוחה ותפקידה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"א.

¹⁴ וראו בהרחבה דוד גולינקין, **הלכה לימינו: גישת התנועה המסורתית להלכה**, ירושלים: המכון לחקר ההלכה ויישומה שליד מכון שכטר ללימודי היהדות, תשנ"ח. וכן ראו אבינועם רוזנק, "גבולות וסטייה באורתודוקסיה: פסיקה קונסרבטיבית ואורתודוקסיה פוסט מודרנית", אביעזר רביצקי, יוסף שלמון ואדם פרזיגר (עורכים), **אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים**, ירושלים: מאגנס, 2006, עמ' 121-126.

¹⁵ לדוגמה, ראו תיאור של מגרשי החנייה המלאים בשבת של בתי הכנסת האורתודוקסיים באמצע המאה העשרים אצל יונתן סרנה, **היהדות באמריקה**, בתרגום אביבה גורן, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ה, עמ' 272-282, ובעיקר עמ' 279-282. וכן ראו הנ"ל, מכתב למערכת, **תכלת** 24 (קיץ תשס"ו), עמ' 12. ומנגד, המחיצה - שהייתה על פי סרנה הגורם המרכזי שפילג בין הזרמים - הייתה נהוגה בתנועה הקונסרוטיבית מתחילת כינונה ועד אמצע המאה העשרים.

¹⁶ וראו סידלר (לעיל הערה 12), עמ' 325.

¹⁷ הרב משה פיינשטיין כתב בי"א בשבט תשט"ז תשובה בעניין זה: "בדבר ענין החפצים להנהיג איזה סדר ושמחה בבנות כשנעשו בנות מצוה: הנה אין לעשות זה בבית הכנסת בשום אופן אף לא לבילה [...] והצערמאניע [טקס] של בת מצוה הוא ודאי רק דברי רשות והבל בעלמא ואין שום מקום להתיר לעשות זה בבית הכנסת. וכ"ש [וכל שכן] בזה שהמקור בא מהרפארמער וקאנסערוואטיווער [מהרפורמים והקונסרוטיביים]. ורק אם רוצה האב לעשות איזה שמחה בביתו רשאי אבל אין זה שום ענין וסמך להחשיב זה דבר מצוה וסעודת מצוה, כי הוא רק כשמחה של יום הולדת בעלמא" (**אגרות משה**, אורח חיים, א, סימן קד). אפילו הרב יעקב יחיאל וויינברג, בעל **שו"ת שרידי אש**, שיצא כנגד פסיקה זו, לא העז לבטלה לחלוטין, וזו לשונו: "ויש טוענים נגד ההיתר של חגיגת הבת מצוה, משום שהוא נגד מנהג הדורות הקודמים, שלא נהגו מנהג זה. אבל באמת אין זו טענה, כי בדורות שלפנינו לא הצטרפו לעסוק בחינוך הבנות לפי שכל אחד מישראל הי' מלא תורה ויר"ש [...] אבל עכשיו נשתנו הדורות שינוי עצום [...] עכשיו מוטל עלינו לרכז כל כחותינו בחינוך של הבנות. והרי זה דבר מכאיב לב, שבחינוך הכללי, לימודי שפות וספרות חילונית ומדעי הטבע והרוח דואגים לבנות כמו לבנים, ואילו

כיום בקרב האורתודוקסים המודרניים. זאת ועוד, מנייני נשים ושיתוף גובר של נשים בתפילה ובדברי תורה - שלא היו נהוגים בעבר בקהילות אורתודוקסיות - הולכים ורווחים במקומות רבים. אחד הרבנים האורתודוקסים אף טען ש"רוב ההבדלים בין היהדות האורתודוקסית לקונסרוטיבית נוגעים פחות לעניינים מהותיים ויותר לעניינים של רטוריקה וקצב".¹⁸ לא זו אף זו, כיום נמצא ששייכותו של פלוני לקהילה אורתודוקסית אינה מבטיחה עוד את רמת נאמנותו להלכה בכלל ולנורמה האורתודוקסית בפרט, ובנסיבות אחרות היה אפשר למוצאו בקהילה קונסרוטיבית ואף רפורמית.¹⁹ ומנגד, הגישה השלילית של הרפורמה למצוות - שאפיינה את התנועה בעבר - התחלפה ברוח אחרת, רוח מצוותית ואף חסידית אצל פרחי הוראה במוסדות היברו יוניון קולג' (HUC).²⁰ ערבוביה זו מאפשרת את כינונם של מניינים וקהילות שאינם משויכים לשום זרם מן הזרמים, ושחבריהן שייכים לזרמים מזרמים שונים.²¹ מצב זה עשוי להיות בבחינת איום עבור הזרמים, ושומרי הסף יתריעו מפניו;²² אולם בהקשרים פוסטמודרניים נמצא בו כר נוח ליצירת זיקות מורכבות של אותו אדם לזרמים ולדעות שהיו בעבר צרים זה לזה.²³

בחינוך הדתי, לימודי תנ"ך וספרות המוסר של חז"ל, וחינוך למצוות מעשיות שהנשים חייבות בהן, מזניחים לגמרי [...] ואף שנוטה אני להתיר חגיגת בת מצוה, מ"מ מסכים אני לדעת הגאון ר"מ פיינשטיין בספרו אגרות משה או"ח, שאין לחגוג חגיגה זו בבהכ"נ ואף לא בלילה אף שאין שם אנשים, כי אם בבית פרטי או באולם הסמוך לביהכ"נ. ובתנאי שהרב ידרוש בפני הבת הבוגרת דרשה מאליפה ולהזהירה להיות שומרת מהיום והלאה המצוות העיקריות בדברים שבינה למקום [...] הטיפול בחינוך הבנים, וחובת העידוד והחיזוק לבעל" (שו"ת שרידי אש, חלק ג, סימן צג, ועיינו עוד שם). לעיון ביקורתי בעמדת הרב פיינשטיין ראו אברהם ריינר, "היחס לטקסי בת מצווה: עיון משווה בפסיקה מודרנית", **נטועים** י (אלול תשס"ג), עמ' 55-77.

¹⁸ ראו תמר רוס, **ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם**, תל אביב: עלמא ועם עובד, תשס"ז, עמ' 402.

¹⁹ רוזנק, גבוליות (לעיל הערה 14), עמ' 144-145.

²⁰ תופעה זו מוכרת לכל מי שמצוי בבית המדרש לרבנים של היברו יוניון קולג' בירושלים ובארצות הברית. מעניינת בהקשר הזה הערתו של הרב קן שפירו ממוסדות "אש התורה". בסיומו של פרק המסכם את עקרונות התנועה הרפורמית הוא מוצא לנכון להעיר: "כמעט 200 שנה לאחר ייסודה של הקהילה הרפורמית הראשונה, עברה התנועה הרפורמית שינוי צורה מהותי [...] [ש]הובילו למה שאי אפשר לכנות בשם שונה מ'שינוי דרמטי', בהתייחסותה של הגישה הרפורמית הן כלפי שמירת הדת הרפורמית והן לגבי הזהות הלאומית. שינויים עקרוניים אלה משתקפים היטב בכתב העקרונות של היהדות הרפורמית שאומץ על ידי הוועדה המרכזית של הרבנים האמריקאיים (CCAR) במאי 1999. הנשיא, הרב ריצ'רד לוי קרא להתחייבות גוברת לשמירת המצוות, ללימוד התורה ולארץ ישראל. היפרדות רדיקלית מהמצעים הקודמים של ה-CCAR", www.aish.com/jl/h/cc/48955721.html.

²¹ המבנה הסוציולוגי-תרבותי של קהילת "שירה חדשה" הוא דוגמה קלאסית לכך, על אף שיוכה לזרם האורתודוקסי-מודרני. כבר יש מניינים דומים ברחבי העולם: שלושה מניינים בישראל, מניינים באירופה ובאוסטרליה וכמעט עשרים מניינים בארצות הברית.

²² ראו רוזנק, גבוליות (לעיל הערה 14), עמ' 139-152.

²³ ראו משה מאיר, "גם דתי גם חילוני", **מימד** 14 (1998), עמ' 11-13; הנ"ל, "דת ומוסר: לקראת סינתזה", **אקדמות** יב (תמוז תשס"ב), עמ' 49-85; הנ"ל, **שניים יחדיו: פילוסופיה דתית-חילונית חדשה**, ירושלים: מכון ון ליר ומאנגס, תשע"ב.

זרמים בשיח על־זרמי

כאמור, השינויים המתחוללים בזרמים השונים ביהדות מתאפשרים בין היתר בשל מעבר משיח מודרני לשיח פוסטמודרני. התרבות המודרנית העצימה קטבים וחתרה להכרעה בדבר "האמת" שכביכול היא קניינה של צד זה או אחר. השיח המודרני יצר הגדרה ניוודית בין זרם אחד למשנהו: הרפורמי הוגדר כנגד הרבני; האורתודוקסי הוגדר כנגד הרפורמי; החילוני הוא מי שאינו דתי; והקונסרוויטיבי הוא המורד באי־היסטוריות האורתודוקסית ובהיעדר השיח ההלכתי של הרפורמה. השיח הפוסטמודרני עשוי לטשטש ניוגודים והבחנות אלו. איבוד המשענת האונטולוגית בשיח הפוסטמודרני, ויתור על היומרה לשקף באידיאלוגיה את מבנה העולם, וראיית התרבות כמערכת שחסרה נקודת משען מטפיזית חיצונית - כל אלה מאפשרים את טשטוש הקונפליקטואליות שהייתה מקובלת בין הזרמים בשיח המודרני. הבנת התרבות כנעדרת מטה־נרטיב, כתופעה אחת באוסף של נרטיבים רבים שאוחזים בהם אנשים שונים בעלי סיפורים מגוונים ומרובדים, הבנה זו יוצרת אפשרויות מורכבות, על־זרמיות (non-affiliated), לקיום בתי כנסת, קהילות, מוסדות צדקה ומערכות חינוך.²⁴

אכן, השיח הפוסטמודרני יכול להיתפס כאיום על מסגרות השיח, החינוך והקהילה בעולם היהודי, שכן הוא עשוי לסמן את סוף עידן הזרמים. יש שיראו בכך תופעה מדאיגה ויטענו שהוא מפרק את היכולת לעצב קהילות ושפת תרבות מוגדרת, שהן בסיס לקיומם של חיים תרבותיים בכלל (ויש שיכנהו "תת־תרבות").²⁵ בדבריי להלן אבקש לטעון את ההפך ולומר שהפוסטמודרניזם הוא תופעה מעצימה. אמנם, החשש מפני כמה מביטוייו אינו מופרך, אך אנסה להראות את האפיקים היכולים לצמוח ממנו.

ג. הבהרת מעמדה החדש של הדת בשיח הפוסטמודרני

השיח הדתי לנוכח המודרנה

המתחקה אחר מעמדה של הדת לנוכח השיח המודרני והשינויים שחלו במעמדה לנוכח השיח הפוסטמודרני, והמעין בספרות העכשווית בנושאים אלו (בעיקר בהקשר הישראלי) - יתקשה להתעלם מעובדה מתמיהה. היה אפשר לצפות שבמסגרת השיח הפוסטמודרני ישתחררו המחשבה כלל והדת בפרט מהשיח הביקורתי של המודרנה (שאפשר לתפוס אותה בכמה אופנים)²⁶ ויצאו

²⁴ תופעה של בתי ספר שאינם שייכים לשום זרם ומאגדים בתוכם תלמידים מזרמים שונים הולכת ומתפתחת בארצות הברית. ראו לדוגמה בית הספר "מרינה", www.marinasul.com/HebrewSchool.html; ובית הספר הקהילתי שברוד איילנד, www.jcdsri.org/podium/default.aspx?t=122139. לצד אלה מעניין לראות את מקבץ בתי הכנסת של ארגון "הלל" ברחבי ארצות הברית. בבניין אחד ואף באותה קומה אפשר למצוא בית כנסת קונסרוויטיבי לצד בית כנסת אורתודוקסי או רפורמי. המקבילה הישראלית של תופעה זו נמצאת בבתי הספר "דרור", "קשת" ו"רעות" בירושלים או ברשת החינוך של "מיתרים" במודיעין, ברעננה ובמקומות אחרים בישראל.

²⁵ ראו למשל אליעזר שביד, "פוסט־מודרניות והזהות היהודית", **צמתים** (תשס"א), עמ' 641-650; הנ"ל, **מסות גורדוניות חדשות: הומניזם, גלובליזציה, פוסט מודרניזם והעם היהודי**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ה.

²⁶ על הגדרתה של המודרנה כתנועת שינוי בכלל, או כתנועה המכילה מושגים ועקרונות ספציפיים שיש לרוכשם, ראו נתן רוטנשטריך, "היהדות בתרבות המודרנית ומולה", **על הקיום היהודי בזמן הזה**, תל

אל מרחב פלורליסטי שהמודרנה לא הכירה. ואולם נמצא שלמעשה הדת ככולה שנית, וביתר שאת, והמעין בספרות נוכח לדעת שהשיח הפוסטמודרני המצוי והחשיבה הדתית הפוסטמודרנית טומנים בחובם הנחות וטענות ששבות ומגבילות את החשיבה והדת מבחינת הדברים שאפשר או אי אפשר לומר לנוכח המסגרת השיפוטית החדשה.²⁷

מצב זה מזכיר מבחינה מבנית, ולפעמים אף תוכנית, את המפגש שבין הדת למודרנה. השיח המודרני הציב, כידוע, את אתגר תרגום היהדות למסגרת קבוצת הרוב (או "הרוב הקוגניטיבי", בלשונו של פיטר ברגר), ורבים ניתחו את הזיקות שנוצרו בין התרבות המודרנית על עקרונותיה וערכיה לבין התרבות היהודית. בהקשר הכללי, פיטר ברגר הציב שלוש זיקות אפשריות בין הדת למודרנה: **הסתגרות** (סגירות מצד החברה הדתית כלפי כל השפעה חיצונית בין באופן פסיבי בין באופן אקטיבי ולוחמני),²⁸ **כניעה קוגניטיבית** (וקבלת ערכי החברה הכללית) **ומשא ומתן** (שבו המיעוט הקוגניטיבי מקבל את מקצת ערכי החברה אך מבקש לשמור על זהות נפרדת ממנה).²⁹ בהקשר היהודי, ישעיהו צ'רלס ליבמן דיבר על **הסתגלות** (התאמת הערכים היהודיים

אביב: ספרית הפועלים, תשל"ב, עמ' 63-80, ובעיקר עמ' 63-64. רוטנשטריך מבחין שם בין "עובדת השינוי" ובין "עקרון השינוי". קבלת המודרנה היא קבלת העיקרון. כן ראו, Nathan Rotenstreich, "Religion, Modernity and Post-Modernity," *International Journal for Philosophy of Religion* 18 (1985), pp. 33-35. על טיבם של העקרונות המודרניים והעימות בינם לבין הדת ראו אבי שגיא, "ציונות דתית: בין סגירות לפתיחות", אבי שגיא, דודי שוורץ וידידיה צ' שטרן (עורכים), **יהדות פנים וחץ: דיאלוג בין עולמות**, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 126-127; אביעזר רביצקי, "חדש מן התורה? על האורתודוקסיה המודרנית", **חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית**, תל אביב: עם עובד, תשנ"ט, עמ' 161-177.

²⁷ הנה למשל דבריה של גילי זיוון: "אחת הדרכים להתגבר על הקשיים אלו [של הפוסטמודרניזם במפגשה עם הדת] או לפחות על חלקם, היא לחולל מהפך פרשני שיעניק למושגים הדתיים הקלאסיים מובן אחר [...] האם קיימת דרך שמאפשרת לשמור על מונחי השפה הדתית הקלאסית ועם זאת לשנות את משמעותם באופן רדיקלי? [...] האם ניתן לערוך עבודת פרשנות מקיפה שתיתן פירוש ההולם את התבונה הפוסט־מודרניסטית למונחים המהווים תשתית לתמונת העולם הדתית־קלאסית, ולמרות זאת עדיין תהא תמונת עולם חדשה זו ראויה להיחשב כתמונת עולם דתית? איזו מטמורפוזה צריך לעבור מושג ה'גאולה' - שמניח ידיעה מטאפיזית על מהלכו של העולם, על תוכניותיו של האל ועל סדר הדברים ומגמתם - כדי שיוכל להשתלב בתפיסה פוסט־מודרנית [...] מה מקומם של מושגים כמו **שכר ועונש**, **קדושה**, **השגחה**, **התגלות** או **רצון האל**? ולבסוף מהי משמעותו של המושג ההכרחי לכינונה של כל דת - 'אלוהים'? האם אין המהפכה הפרשנית הנדונה, עשויה להציל את השפה הדתית תוך שהיא מאבדת את האמונה במושאה המרכזי של הדת, באל?" (גילי זיוון, **דת ללא אשליה: נוכח עולם פוסט־מודרניסטי**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ו, עמ' 93). וכן ראו יוסף אחיטוב, **על גבול התמורה**, ירושלים: משרד החינוך, התרבות והספורט, תשנ"ה, עמ' 22-23.

²⁸ Peter L. Berger, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York: Free Press, 1992, pp. 41-46

²⁹ Peter L. Berger, *A Rumor of Angels*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1971, pp. 32-37. בעקבותיו דיבר מיכאל רוזנק על המושגים "היעדר תרגום" (הוא ההסתגרות), "תרגום מלא" (הכניעה הקוגניטיבית) ו"תרגום חלקי" (המשא ומתן). ראו מיכאל רוזנק, **צריך עיון**, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, עמ' 151-162; Michael Rosenak, *Roads to the Palace: Jewish Texts and Teaching*, Providence, R.I.: Berghahn Books, 1995, pp. 141-144. האם המסורת היהודית ניתנת לתרגום? צבי לם (עורך), **עיצוב ושיקום: אסופת מאמרים לזכרם של פרופ' עקיבא ארנסט סימון ופרופ' קרל פרנקשטיין**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ו, עמ' 164-182.

לערכי המודרנה), **מידור** (הפרדה בין תחומים דתיים לתחומים מודרניים) ו**הרחבה והשתלטות** (הדגשת מקור הערכים הדמוקרטיים ביהדות מקדמת דנא);³⁰ ואילו דוד הרטמן דיבר על דגם מרובע של **סגירות** (כמו ההסתגרות שציין ברגר), **כפילות** (כמו המידור של ליבמן), **דחיייה** (כמו הכניעה הקוגניטיבית של ברגר) ו**שילוב** (תרגום של מושגי החברה הכללית אל מושגי היהדות מתוך שילובם המאוזן).³¹

העימות בין המודרנה לדת היה עימות צורני ותוכני כאחד.³² הממד הצורני דרש שיח דתי שיתאים את עצמו לאוזני הרוב הקוגניטיבי. מדובר בהתאמה שגם אם אין היא משנה את תוכני השיח הדתי, היא "נשמעת" נכון יותר באוזני הרוב התווה על תרבותו של המיעוט. בגינה השילו הרעיונות היהודיים מעצמם את השיח המניח את הסמכות ההטרונומית והתיאוצנטרית הבלעדית, ונידונו כמושגים הנגזרים גם מהחשיבה התבונית והאוטונומית. במסגרת זו אומצה רטוריקה מודרנית גם אם לכאורה לא אומצו תכנים ערכיים חדשים.³³

ואולם שינויים תוכניים דרשו יותר מכך. כאן נבחנו בחינה ביקורתית מושגי היסוד של הדת לאור עקרונות המוסר, התבונה וערכי הדמוקרטיה, ובגין כך נדרש בהם שידוד מערכות: עקרונות הדמוקרטיה הליברלית והחילונית תקפו במישרין את עקרונות הדת על ידי **הדרת האל** מהטבע, החברה, המוסר והפוליטיקה; **חילון העולם** והשארית העיסוק בו למדע האמפירי גרידא; והצבת **האדם** התבוני והאוטונומי כמקור הסמכות הבלעדי.³⁴ השינוי התוכני תבע פרשנות מחודשת של מושגי יסוד כגון "אלוהים", "אדם", "עולם", "התגלות", "בריאה" ו"גאולה". המודרנה תבעה נאמנות לעקרונות השוויון, החירות והאינדיבידואליזם, ואלה לוו בחשיבה חברתית ופוליטית דמוקרטית וליברלית ששינתה את תכניה ואת ערכיה של הדת.³⁵

³⁰ ישעיהו (צ'רלס) ליבמן, "התפתחות הניאומסורתיות בקרב יהודים אורתודוקסים בישראל", **מגמות** כז (תשמ"ב), עמ' 229-250.

³¹ על ההבחנה בין פתרון השילוב למושגים "התמימות השנייה" ו"התרגום החלקי" (מושגים שיידונו להלן) ראו אבינועם רוזנק, "עוד דבר על ההבדל והזיקה בין אקדמיה לחינוך דתי: הרהורים לאור מושגי שפה וספרות, תיאוריה ופרקסיס", יונתן כהן, אליק אייזיקס ואלי הולצר (עורכים), **שפות וספרויות בחינוך היהודי: מחקרים לכבודו של מיכאל רוזנק** (עיונים בחינוך היהודי, יא), א, ירושלים: מאגנס, תשס"ז, עמ' 81-83.

³² על הבחנה זו ראו אבינועם רוזנק, "אגדה והלכה: הרהורים על מגמות בהגות ובמחקר הפילוסופיה של ההלכה", עמיחי ברהולץ (עורך), **מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי**, תל אביב: ידיעות אחרונות ובית מורשה, 2003, עמ' 299-305.

³³ ברור שכל שינוי צורני גורם בסופו של דבר גם לשינויים תוכניים - אלה נוצרים על גביו במודע ושלא במודע. ואולם הממד הצורני - בניגוד לממד התוכני - אינו חותר לשינויים תוכניים מלכתחילה.

³⁴ אבי שגיא, "דוד הרטמן: הגות יהודית מודרניסטית - פרקי מבוא", אבי שגיא וצבי זוהר (עורכים), **מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן**, ירושלים ותל אביב: מכון שלום הרטמן והקיבוץ המאוחד, תשס"ב, עמ' 455-456; Peter Berger, *The Heretical Imperative*, Garden City, N.Y.: Anchor Press, 1979.

³⁵ משה הלינגר דיבר בהקשר הזה על שלושה רבדים של מתח וזיקה: הרובד הממשלי, הרובד העקרוני והרובד התשתיתי. ראו משה הלינגר, "מודרנה, הלכה ודמוקרטיה: הרב חיים דוד הלוי וישעיהו ליבוביץ המוקדם: ניתוח משווה", ברהולץ (לעיל הערה 32), עמ' 355.

מתח זה בין המודרנה לדת יצר כאמור את המגמה הרפורמית, שביקשה את ההשתלבות החברתית, התרבותית, האסתטית והנורמטיבית (Bildung) בחברת הרוב הקוגניטיבי. יש שראו במהלך כזה מהלך המחחד את תבונת גמישותה של התורה שבעל פה מקדמת דנא,³⁶ ויש שתפסו אותו כהסתגלות או ככניעה קוגניטיבית, שיש לראות בחיוב;³⁷ מבחינת אחרים היה במהלך זה משום הכנסת זמורת זר לכרם ישראל. כנגדם התכוננה המגמה הפוכה של ההסתגרות (האקטיבית והפסיבית) בדמות הססמה הקליטה של החת"ם סופר "חדש אסור מן התורה".³⁸ בין שני קטבים אלו נוצרו עמדות ביניים, השונות זו מזו ברב או במעט, ובהן הזרם הקונסרוטיבי, הניאוראורתודוקסיה והאורתודוקסיה המודרנית, וברי שכל אחד מהזרמים האלה מורכב גם הוא מתת-קבוצות מגוונות. עמדות אלו נעות בין ה"כפילות" או ה"מידור"³⁹ לבין ה"משא ומתן" או "התרגום החלקי" (תרגום הנדרש להבהיר את עולמו של המיעוט על פי דפוסי המחשבה של חברת הרוב); הוא יכול להיעשות על ידי יצירת התאמה חלקית בין התוכן של קבוצת המיעוט לתכנים של תרבות הרוב, או על ידי הבהרת התוכן בעזרת צורות חשיבה הנחשבות לרציניות ונכונות בחברת הרוב).⁴⁰ כאמור, במסגרת משא ומתן קוגניטיבי זה נדרשה היהדות להתמודד עם מושג ההתגלות ועם מעמדו של האל בהיסטוריה ולפרש אותם מחדש, וכן להבין הבנה ביקורתית או תמימה⁴¹ את המשמעות של "תורה מן השמים".⁴² בצומת

³⁶ "החוקים שאינם בכתב היו נלמדים רק מפה לפה ונשארו בלתי קבועים בתוך כוונות מובנות ונכונות. על כן היה מורה העם שבכל דור ודור חופשי לשנותם ולהתאימם לפי קנה המידה של הזמן והתנאים" (פרידלנדר [לעיל הערה 12], עמ' 11–18).

³⁷ "אנו מכירים בחוקי משה כמערכת שנועדה להכשיר את העם היהודי לייעודו בחיים הלאומיים בפלשתינה, וכיום אנו מקבלים עלינו רק את חוקי המוסר ושומרים רק על אותם טקסים המרוממים את רוחנו ומקדשים אותם, ודוחים כל מה שאינו מתאים להשקפה ולמנהגים של התרבות המודרנית" (מיכאל מאיר, **בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות**, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תש"ן, עמ' 448).

³⁸ ראו לעיל הערה 13.

³⁹ זו לדוגמה עמדת ישעיהו ליבוביץ. ראו רוזנק, אגדה והלכה (לעיל הערה 32), עמ' 295–297.

⁴⁰ רוזנק, גבולות (לעיל הערה 14), עמ' 152–153. ועיינו לורנס קפלן, "דיוקנו של היהודי האורתודוקסי המודרני", **תפוצות ישראל** יח, א (אביב 1980), עמ' 35–41.

⁴¹ הן במובן של תום ראשון והן במובן של תמימות שנייה. על כך ראו עקיבא ארנסט סימון, "אז איתם: על התמימות השנייה", **האם עוד יהודים אנחנו: מסות**, תל אביב: ספרית הפועלים, 1982, עמ' 135–169.

⁴² ראו לדוגמה שלוש עמדות מורכבות בהקשר הזה: "בשביל יהודים קונסרבטיבים התורה היא לא פחות קדושה ממה שהיתה בשביל אבות אבותיהם. אנו משתמשים במושג קדושה ככונה תחילה. התורה היא טקסט היסוד של היהדות, חוד של פירמידה הפוכה של פרשנות שאין לה סוף, לא משום שהיא משמיימת אלא משום שהיא מקודשת, כלומר: היא אומצה על ידי עם ישראל כמעין רוחני" (יצחק שורש, "ערכי היסוד של היהדות הקונסרבטיבית", **כיוונים** 10, 47 [טבת תשנ"ז], עמ' 5); "נכון שאנו טוענים שהתורה ניתנה לעם היהודי בסיועו שלפניך הלכות הגיור מקורן בסמכות אלוהית. גם אני מאמין בכך כמו כל היהודים האורתודוקסים. עם זאת, אינני יכול להתעלם מן העובדה שכל כמה שתהיה אמונתי בכך חזקה, אחרי ככלות הכל זוהי רק אמונתי האישית. וגם אם ישנם רבבות כמוני שזוהי אמונתם, האמונה בתורה מן השמים' תישאר עדיין האמונה שלנו. כל כמה שהסיבות וההוכחות שלנו לאמונתנו עשויות להיות משכנעות לדידנו, אין הן אלא סיבות והוכחות לדידנו, סיבות והוכחות המספקות אותי, צלולות ומשכנעות כשמש בהריים, ועם זאת חלק בלתי נפרד מתפיסתי הסובייקטיבית" (אליעזר ברקוביץ, "הגיור ודעיכתה של התורה שבעל פה", **מאמרים על יסודות היהדות**, בתרגום להד לזר, ירושלים: שלם, תשס"ד, עמ' 176); "דעת מאמינה' תובעת מעצמה לעמוד באמות המידה המחמירות

תרבויות זה שקלה היהדות מה בין הרציונליזם שבדת לבין מושגי ההתגלות והאמונה;⁴³ מה מקום האינדיבידואליזם בתרבות דתית חברתית;⁴⁴ מה בין מסורת ליצירתיות;⁴⁵ ומה בין האתוס האוטונומי למסורת ההטרונומית.⁴⁶

ביותר של הדעת, ועל כן לא יכול חוקר מקרא מאמין שלא להכיר בתוקף של רבות מהקושיות של חקר המקרא ושל חלק ניכר מתשובותיו. אך מכיוון שהחקירה נחותה לו אך בשום פנים לא מספיקה לו הריהו חוזר במעין 'תמימות שניה' לדבוק בשבחי התורה [...] תוך מחויבות אמונית בתר ביקורתית" (אוריאל סימון, "קדושת המקרא וחקירה מדעית", **בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה**, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2002, עמ' 21-46).

⁴³ וראו פרנץ רוזנצווייג, **הספרון על השכל הבריא והשכל החולה**, מגרמנית הראל קין, תל אביב: רסלינג, 2005; משה שוורץ, "המגמה האנטי-שכלית במחשבה היהודית", **שפה, מיתוס, אמנות: עיונים במחשבה היהודית בעת החדשה**, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשכ"ז, עמ' 15-53. ניתוח ברוח פוסטמודרנית יותר ראו אצל משה הלברטל, "על מאמינים ואמונה", משה הלברטל, דוד קורצווייל ואבי שגיא (עורכים), **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, ירושלים: כתר, תשס"ה, עמ' 11-38.

⁴⁴ ובלשונו של הרב קוק: "החברה, הסביבה, והחיים המעשיים, הם מונחים על דרכי כאבני מכשול, שאינם מניחים לתשוקתי הקדושה, המלאה אור הקודש של יראת ד', המוכללה באהבה תוכית, לצאת אל הגילוי בכל עת, להתאמץ בכל המדות כולן, והנני בכל עת בואי בחברת בני אדם בא במבוכה" (הראי"ה קוק, **שמונה קבצים: מכתב יד קדשו**, ג, חברון-קרית ארבע וירושלים: [חמ"ל], תשנ"ט, קובץ ח, פסקה קכב, עמ' רפא); אבינועם רוזנק, "אינדיבידואליזם וחברה, חירות ונורמה: קריאה חדשה בכתבי הראי"ה קוק", **אקדמות יד** (תשס"ד), עמ' 89-116; הנ"ל, "הציונות כמהפכה רוחנית א־מדינית במשנתו של הרב משה אביגדור עמיאל", אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), **מאה שנות ציונות דתית**, א: אישים ושיטות, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 287-306, ובעיקר עמ' 302-305.

⁴⁵ ביטוייו של הרב סולובייצ'יק בעניין זה חריפים: "כח החידוש הוא יסוד המסורה והקבלה [...] ר' חיים, איש וולוז'שין, הקדיש את הפרק הראשון של ספרו 'נפש החיים' לביאור הכתוב 'ויברא אלהים את האדם בצלמו בצלם אלהים ברא אותו' [...] האדם מחיה ומהווה את העולמות שלמעלה ממנו" (הרב י"ד סולובייצ'יק, **איש ההלכה: גלוי ונסתר**, ירושלים: ספריית אלינר, תשל"ט, עמ' 72-73); "לא לחינם יודעת היהדות על דבר 'ספר יצירה' שהמטפל בו ויודעו יכול לברוא עולמות ולהחריבם [...] שיא השלמות המוסרית והדתית שהיהדות שואפת להגיע אליו, הוא האדם בתור יוצר [...] האלוהים מסר את מסתורין של הבריאה - ספר יצירה - לאדם, לא רק לשם עיון בלבד אלא לשם המשכת מעשה היצירה [...] תעודת האדם היא 'לצור ולחוקק' ולהפוך את הריקנות שבישות להוויה משוכללת ומקודשת" (שם, עמ' 84-85). ועוד ראו דבריו של ברקוביץ: "כלל גדול הוא בתלמוד שכוחה של הסברה, היינו של השכל האנושי הישר לקבוע הלכה, כמוהו ככוחה של התורה עצמה. החיוב שהסברה יוצרת הינו דינא דאורייתא לכל דבר ועניין" (ברקוביץ, **ההלכה** [לעיל הערה 13], עמ' 11).

⁴⁶ "איש ההלכה הוא שליט אדיר במלכות הרוח והשכל. אין שום דבר עומד לו לטשן על דרכו; הכל משועבד והכל כפוף ומציית לו [...] הקב"ה, כביכול התנצל את עדיו מעליו, את ממשלתו, ומסרם לישראל, לבית דין של מטה. בית דין של מטה גוזר, והקב"ה מקיים [...] איש ההלכה קיבל את התורה מסיני לא בתור מקבל פשוט אלא בתור יוצר עולמות, בתור שותף להקב"ה במעשי בראשית" (סולובייצ'יק, **איש ההלכה** [לעיל ההערה הקודמת], עמ' 72). וראו עוד הנ"ל, **ימי זיכרון**, מיידיש משה קרונה, ירושלים: ספריית אלינר, תשמ"ט, עמ' 86-92.

במסגרת השיח המודרני היה המאבק בין התנועות חסר פשרות, והביקורות ההדדיות היו קשות: הכניעה הקוגניטיבית נתפסה ככפירה בעיקר;⁴⁷ ההסתגרות נחשבה לניוון מנוול;⁴⁸ על הכפילות נאמר שהיא חסרת יושרה אינטלקטואלית (שהרי יהיו מי שיטענו שהיהדות חובקת כול); והמשה ומתן - או התרגום החלקי - נתפס כצעד קטן מדי מצד אחד (או כפעולה המתאימה לאורתודוקסים בלבד, שאינם מתמודדים עם המציאות המודרנית בכל חומרתה) או כפשרנות שסופה מי ישרנו מצד אחר.

השיח הדתי מול הפוסטמודרנה: שחרור או כבילות?

השיח הפוסטמודרני ניסה להגדיר את עצמו באופן אחר מהשיח המודרני,⁴⁹ וממילא גם המפגש שלו עם השיח הדתי היה אמור להיות שונה. כבר ראינו לעיל את ההבחנה בין המודרני לפוסטמודרני, ועתה ארחיב מעט את היריעה. הפוסטמודרניזם אמון, כידוע, על שלילת הנחות היסוד הדואליסטיות ושליטת המטפיזיקה שכוננה את דעות העבר. מה שנתפס בעבר כמטה־נרטיב - המתאר, לכאורה, את המציאות - הפך לנרטיב⁵⁰ תלוי פרשנות⁵¹ המוצדק במסגרת עצמו בלבד.⁵² הנרטיב אינו משקף אפוא את המציאות כשהיא לעצמה - ואין גם משמעות לניסיון להתחקות אחריה. כל זה כרוך

⁴⁷ ובלשונו של הרב משה צבי נריה: "מי שרואה עצמו רשאי להכניס תיקונים ושינויים כעולה על רוחו - סימן שהוא כופר ביסוד ההתגלות האלוהית שבדת, הם מבקשים מה שמוצא חן בעיניהם; צרמוניות חיצוניות וסמלים חיצוניים, בין מתוך התרפקות על זכרונות ילדות נעימים, או מכל מיני מניעים פסיכולוגיים אחרים. אבל אלה הם דברים שאין שום קשר בינם לבין אמונה דתית אמיתית. אפשר לו לאדם לאהוב 'גפילטע פיש' ולאכול אותם דווקא בליל שבת, אבל מה בין זה לבין קדושת שבת שהרפורמים רומסים אותה במגפיהם?" (הרב משה צבי נריה, **מעריב**, כ"א בשבט תשכ"א). או בלשונו של ליבוביץ: "אין מקום לטענות ולתביעות, המושמעות מפעם לפעם, לתיקון נוסח התפלה לשם התאמתה לצרכי האדם או להלך הרוח ולתחושה של הדור. תפלה המתאמת ומחושבת לצרכי האדם ולהלך רוחו פוסקת מלהיות מעשה דתי ונעשית אחת מפעולות האדם להנאתו ולסיפוק צרכיו הנפשיים" (ישעיהו ליבוביץ, "על התפילה", **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשל"ה, עמ' 388). ובמילים חריפות יותר: "המערב ספרי הגיון עם דברי תורה עובר על חורש בשור וחמור יחידיו ואם הוא מנהיג ישראל - הרי הוא מנהיג בכלאים" (משה סופר, **שו"ת חתם סופר**, א, אורח חיים, סימן נא, ד"ה "ידענא").

⁴⁸ ראו לעיל הערה 12.

⁴⁹ יש מי שטענו כי ניסיון זה לא צלח, וראו דבריו של אליעזר גולדמן: "נדמה לי כי תיוג תפיסות כמודרניות ופוסט מודרניות מוליד עיוותים. הרבה מהעמדות שאת מייחסת למודרניזם מקורן במסורות תרבותיות דתיות ופילוסופיות שהופיעו כבר בעולם העתיק" (זיוון [לעיל הערה 27], עמ' 297-298).

⁵⁰ "ההישענות על הסיפורים הגדולים אינה באה בחשבון [...] 'הסיפור הקטן' נשאר הצורה בה"א הידיעה" (ז'אן־פרנסוא ליוטר, **המצב הפוסט מודרני; שתי שיחות מתוך בצדק**, מצרפתית גבריאל אש ואריאלה אזולאי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999, עמ' 72).

⁵¹ Jacques Derrida, *Limited Inc*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1988, p. 93 ובלשונו של ליוטאר: "הפסקת השימוש במנגנון ההצדקה באמצעות סיפר־על (מטא־נרטיב) [גורמת לכך ש]פונקציה הסיפר מאבדת את מרכיביה, הגיבורים הגדולים, הסכנות הגדולות והמטרה הגדולה. היא מתפרקת ומתפזרת בעננים של יחידות לשוניות סיפוריות (נרטיבים) [...] שכל אחת מהן מביאה איתה סגולות פרגמטיות מיוחדות לה" (ליוטאר, **המצב** [לעיל ההערה הקודמת], עמ' 7-8).

⁵² "הסיפורים [...] קובעים אמות מידה של כשרות [...] הם מגדירים [...] למה יש זכות להאמר ולעשות בתוך התרבות, ומשום שגם הם עצמם חלק ממנה, נמצא שגם הם כבר מוצדקים" (ליוטאר, **המצב** [לעיל הערה 50], עמ' 33).

בהבנת תפקידה המרכזי של הלשון בעיצוב עולם התופעות שאנו חווים. המציאות היא מטפורה, ואין מקום לטעון לאמת המתארת ממשות אוביקטיבית; הלשון היא חזות הכול, ולכאורה אין מאומה מחוץ לה (במילים אחרות: האפיסטמולוגיה היא האונטולוגיה, ולהפך⁵³). עקב כך - ובניגוד מוחלט למודרנה - מתעצמים הפלורליזם והספקנות⁵⁵, ומתפתחת פרשנות דקונסטרוקציוניסטית למושגי יסוד של המודרנה, הדת והתרבות.⁵⁶ הפוסטמודרניות מבקשת להיות אנטי-מגלומנית (לשון אחר: אנטי-מודרנית) והיא יודעת את מקומו המצומצם של האדם.⁵⁷ כמגדל בבל, שבנינו נגדע בשל בלבול השפות, כך הדקונסטרוקציה גודעת את המגלומניות של המטה-נרטיב המודרני על ידי פתיחת האפשרות לכמה כיווני הבנה ופרשנות, ומתוך הכרה שאל ה"דבר" עצמו אי-אפשר להגיע.⁵⁸ העקרונות האלה משולבים בחשדנות כלפי השיח המודרני⁵⁹ ובהבנה פוקויאנית בדבר תפקידם של מושג הכוח ושל "רשתות כוח" - בכתיבתו של פייר בורדיה - שמצויים בשפה ובתרבות המכוננות תמונת מציאות, אידיאולוגיה, דת ועוד.⁶⁰ רעיונות אלה קיבלו כמה פרשנויות.

⁵³ Brian McHale, *Postmodernist Fiction*, London: Cambridge University Press, 1987, p. 11

⁵⁴ אילן גורזאב, אסכולת פרנקפורט וההיסטוריה של הפסימיזם, ירושלים: מאגנס, תשנ"ו, עמ' 282. "לא המציאות היא המעניקה משמעות ללשון. המציאות והבלתי מציאותי ניכרים על פי משמעות הלשון. יתרה מזו, הן ההבחנה בין מה שהוא בגדר מציאות לבין מה שאינו בגדר מציאות, והן מושג ההתאמה עם המציאות, שניהם שייכים ללשונו [...] אם ברצוננו אפוא להבין את משמעותם של מושגים אלה, חובה עלינו לבדוק את השימוש הנעשה בהם בפועל - במסגרת השפה" (Peter Winch, "Understanding a Primitive Society," in Bryan R. Wilson [ed.], *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell, 1970, p. 72; ההדגשות שלי).

⁵⁵ Alan Wild, *Horizons of Assent*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992, p. 10. וכן ראו דברי וילאם ג'והנס ברטנס: "ברוב ההגדרות, ולמעשה בכל ההגדרות המאוחרות של הפוסטמודרניזם, סוגיית חוסר הביטחון האונטולוגי היא בעלת חשיבות עליונה" (Willem Johannes Bertens, *The Idea of the Postmodern: A History*, London: Routledge, 1995, p. 46).

⁵⁶ "אוטופיות הפוכות למעשה, אוטונומיה לתלות, אמנסיפיציה לדיכוי, רציונאליות לאיוולת" (יירגן האברמאס, *חברה וזהות בימינו: ראינות ומסות*, מגרמנית דוד ארן, כינס, העיר והקדים מבוא אברהם יסעור, תל אביב: ספריית הפועלים, 1991, עמ' 106-107).

⁵⁷ ז'אן-פרנסוא ליוטר, "על פשר ה'פוסט' במונח פוסט מודרניזם", מצרפתית בני ציפר, *הארץ - תרבות וספרות*, 18.2.1994.

⁵⁸ Avinoam Rosenak, "Kernels of Post Modernism in היהודי ראו בהקשר היהודי ראו Modern Nationalist Thought," *Common Knowledge* 18 (Spring 2012), pp. 292-311. אני מציע שם את "תורת אחדות ההפכים" כמצע לחשיבה פוסטמודרנית יהודית שיש לה יתרונות ייחודיים שמסגרת מאמר זה צרה מלהכילם.

⁵⁹ זהו מה שפול ריקר מכנה "hermeneutic of suspicion". וראו Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. from the French Denise Savage, New Haven: Yale University Press, 1970

⁶⁰ "היחסים בין רציונליזציה לשימוש מוגזם בכוח הפוליטי ברורים. אין אנו צריכים לחכות לביווקרטיה או למחנות ריכוז כדי להכיר בקיומם של יחסים אלו" (Michel Foucault, "Why Study Power: The Question of the Subject," in Hubert Dreyfus and Paul Rabinow [eds.], *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, Sussex: The Harvester Press, 1982, pp. 209-210). וראו עוד idem, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, in Colin Gordon, Leo Marshall, John Meplam and Kate Soper (eds.), Brighton,

אבקש להדגיש שעקרונות הפוסטמודרניזם אינם אמורים לטעון טענות המאשרות או שוללות טיעון תוכני זה או אחר. להפך, טיעוני הפוסטמודרנה הם מגבילים, ודאי לא תוכניים ופוזיטיביים. הם מורים על **מוגבלותו** של כל טיעון וכל נרטיב, הם מלמדים על **תלותו** בשפה ובפרשנות, הם פותחים אפשרות לפרשנות אחרת והם חושפים את שיקולי הכוח שביסוד כל פירוש שנוצר (ובכלל זה, בהכרח, הפירוש והשיח הפוסטמודרניים). שיטה זו אינה צריכה לתבוע פירוש מסוים,⁶¹ והיא שוללת עמדה חד־משמעית בהקשר התוכני. מניה וביה, במפגש שבין המיעוט הקוגניטיבי (שבמקרה שלנו הוא הציבור המבקש להיות קהילה דתית יהודית) לרוב הקוגניטיבי (אם הפוסטמודרנה מוכנה בכלל לטעון לקיומו של מגזר מוגדר כזה) שום טיעון אינו יכול להיחשב למטה־נרטיב אלא לנרטיב בלבד, כאמור לעיל. כלומר הפוסטמודרניזם אינו מכיל חיוב ושילוח של טיעונים דתיים ספציפיים אלא רק טיעון צורני באשר למעמדם ולסמכותם של טיעונים דתיים. הוא אינו מכיל טענת אמת או שקר כלפי תכניו של הנרטיב אלא רק שולל את מעמדו המטפיזי.

ההתמודדות הדתית עם הפוסטמודרנה

במחקר המחשבה היהודית עוצבו כמה וכמה דרכים להתמודדות עם השיח הפוסטמודרני,⁶² ותמר רוס כבר הורתה עליהן בכתביה.⁶³ אָתְלָה בהבחנותיה כדי להבהיר את דבריי ואציע ניסוח אחר לפתרון הבעיה הנידונה.

יש הנוקטים גישה המכונה "פרשנות אלגורית־סימבולית". גישה זו מקורותיה קדומים, והיא מוצגת בכל תפארתה בספרות ימי הביניים. יש בה תרגום של תכנים, והיא יוצרת פרשנות אלגורית וסימבולית למסורת ישראל בניסיון להתאימה לדעות שנדלו מהרוב הקוגניטיבי (התבוני, המוסרי, האוטונומי

Sussex: The Harvester Press, 1980; מישל פוקו, **תולדות השגעון בעידן התבונה**, מצרפתית אהרן אמי, ירושלים: כתר, 1972; שרה מילס, **מישל פוקו**, בתרגום אהד זהבי, תל אביב: רסלינג, 2005, עמ' 53–108.

⁶¹ בכונה אני אומר "אינה צריכה" ואיני אומר "אינה תובעת", מכיוון שלשיח הפוסטמודרני פנים רבות. לא אחת נכשלים ההוגים הפוסטמודרניים בהצבת טענות קטגוריות ופוזיטיביות הנגזרות לכאורה מעמדתם הפוסטמודרנית, ובכללן טענות פוסטקולוניאליסטיות וניאו־מרקסיסטיות. מדובר בעמדות תוכניות בעלות פן אידיאולוגי, אף על פי שהן נאמרות בשם הפוסטמודרניזם. זאת ועוד, הפסימיות הקיצונית המאפיינת ספרות זו נוכח אפשרות של שוויון ושאר אוטופיות חברתיות אינה רק צורנית; יש לה גם פן תוכני שאינו עולה בקנה אחד עם האופן שבו מוצגים כאן החזון התרבותי של השיח הפוסטמודרני והחידוש הפרשני והביקורתי הטמון בשיח הזה. לא ייפלא אפוא שגם פרשנים פוסטמודרניים מוצאים עצמם מתבטאים באותו האופן. ניתוחי על אתר בא להציג את הבעייתיות בהתבטאויות אלה נוכח הפער שבין מודרניזם לפוסטמודרניזם.

⁶² הספרות המתמודדת עם הפוסטמודרניזם בהקשר הנוצרי והיהודי נזכרת בעבודתה של גילי זיוון. ראו זיוון, דת ללא אשליה (לעיל הערה 27), עמ' 99, הערות 1–3. וראו מאמר הביקורת על ספרה - ברוך כהנא, "אשליה ללא דת", **הצופה**, 23.6.2006; וכן הנ"ל, "לאן נושבת הרוח? מחשבה דתית עכשווית לנוכח הפוסט־מודרניזם - סקירה וביקורת", **אקדמות** כ (תשס"ח), עמ' 9–38.

⁶³ תמר רוס, "משמעותם של היגדים דתיים בעידן פוסט־מודרני", אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), **תרבות יהודית בעין הסערה: ספר יובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב**, תל אביב ועין צורים: הקיבוץ המאוחד ומרכז יעקב הרצוג ללימודי היהדות, תשס"ב, עמ' 459–483.

וכדומה).⁶⁴ זוהי עמדת התרגום המלא או החלקי שתוארה קודם לכן. היווצרותה של עמדה זו, בהקשר הפוסטמודרני, דורשת הנחת יסוד שלפיה העמדה הפוסטמודרנית מכילה טענות תוכניות בדבר הנכון, המוסרי והראוי - ואולם כפי שציינתי לעיל, הנחה זו אינה עולה בקנה אחד עם עמדה זו.

דרך התמודדות אחרת עם השיח הפוסטמודרני היא הטענה שהשפה הדתית אינה מתימרת לתאר את העולם - כמו טענת הכפילות שהוזכרה לעיל - כלומר שהיגדים דתיים אינם מבקשים להתאים את עצמם למצב העניינים העובדתי בעולם.⁶⁵ על פי גרסה אחרת של עמדה זו, שכנתה "הגישה החווייתית-ליברלית", השפה הדתית עוסקת ב"הבעה או חשיפה של חוויה סובייקטיבית של הממד האלוהי במקום תיאור קוגניטיבי של מציאות חיצונית".⁶⁶ תגובה פוסטמודרנית זו מחדשת שיח דתי רומנטי שהיה מקובל במאה התשע-עשרה, שיצא חוצץ נגד ההתקפה המודרנית בדמותו של הפוזיטיביזם הלוגי, ששלל את השיח הדתי כחסר פשר מדעי.⁶⁷ בתגובה הגדיר השיח הדתי את עצמו כשיח אישי, סובייקטיבי, לא קוגניטיבי, רגשי ואינטואיטיבי. כך נעקרה יומרת הדת לטעון באשר לעובדת קיומם ההיסטורי של סיפורי הבריאה או באשר למציאותם של חלל וזמן קדושים בעולם. רוס מצביעה על זיקתה של עמדה זו לגישתו של לודוויג ויטגנשטיין - ממיסדי התובנה הלשונית של הפוסטמודרניזם - שלפיה התחום המיסטי הוא תחום שהשתיקה יפה לו.⁶⁸ ואולם כאמור, גם ההכרעה לראות בדת שיח אישי וסובייקטיבי היא טענה הנושאת בחובה ביקורת תוכנית (כמו הביקורת של הפוזיטיביזם הלוגי). טענה זו שוללת את יכולת הטיעון האונטולוגי של הדת; ממילא היא יוצרת תרגום כבד מדי של מערכות הדת על ידי הגבלתן לתחום זה בלבד; והיא נוטלת מהן, כאמור, את היכולת לנהל שיח על "העולם" (יהיה משמעם של מושג זה ושל שיח זה אשר יהיה).

גישה אחרת להתמודדות עם השיח הפוסטמודרני היא "הגישה הרלטיביסטית-תועלתנית". גישה זו רואה בדת מערכת אינסטרומנטלית, פרגמטית ופונקציונלית, ללא שום יומרה אמפירית או מטפיזית. הדת נידונה על סמך הצלחתה לספק את צורכי היחיד והחברה (צרכים ביולוגיים, פסיכולוגיים, נפשיים ומוסריים, שלפי עמדה זו הדת מספקת אותם). עמדה מורכבת יותר של גישה זו מעלה רוס במאמרה "על סיכויי השיח הבין-דתי בימינו".⁶⁹ שם היא מתחקה אחר אפשרות הקרבה הבין-דתית. קרבה זו

⁶⁴ שם, עמ' 461.

⁶⁵ שם, עמ' 462.

⁶⁶ שם, הערה 5. רוס מעירה על ההבדל שבין פרשנותה לפרשנותו של שגיא את המושג הנידון. וראו אבי שגיא, "האקסקלוסיביזם הדתי, הדילמה של יום וביסוסו של פלורליזם בין-דתי", עיון מה (תשרי תשנ"ז), עמ' 436-438. לטענת רוס, "החווייתיות של שגיא היא יותר תועלתנית בלשוני. ואילו החווייתיות שלי היא יותר ריאליזם דתי לאור שגיא" (רוס, היגדים דתיים [לעיל הערה 63], עמ' 462-463).

⁶⁷ רוס, היגדים דתיים (לעיל הערה 63), עמ' 462. וראו רודולף קארנפ, "דחייתה של המטאפיזיקה", ליאו ראוך (עורך), פילוסופיה: מקראה בפילוסופיה בת זמננו, בתרגום דורית בראון, תל אביב: יחדיו, תשמ"ג, עמ' 40-52. בד בבד יש לשים לב שזהו בדיוק המקום שהפוזיטיביזם הלוגי העניק לדת: תיאור של חוויות גרידא. תגובה שונה להתקפה זו אפשר למצוא בספרו של הרב סולובייצ'יק: Joseph Dov Soloveitchik, *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, New York: Seth Press, 1986.

⁶⁸ רוס, היגדים דתיים (לעיל הערה 63), עמ' 463.

⁶⁹ תמר רוס, "על סיכויי השיח הבין-דתי בימינו", דברים שנאמרו בכנס בין-דתי לכבוד ביקורו של האפיפיור בירושלים ונדפסו אצל רבקה הורביץ ואחרים (עורכים), ספר זיכרון לפרופסור זאב פלק ז"ל: מאמרים ממדעי היהדות ובשאלות השעה, ירושלים: מישרים, תשס"ה, עמ' 385-392.

מתאפשרת, לטענתה, בשל חוויות אנושיות משותפות או בשל ניתוח אינטלקטואלי מורכב. ואולם היא מצביעה על הממסד הדתי השולט במרחב הסוציולוגי-תרבותי כמחולל גישה פרטיקולריסטית ומבדלת. כדי לאפשר קרבה יש, לטענתה, לראות את העבודה הדתית כבעלת תפקיד אינסטרומנטלי ולא תפקיד אקספרסיוניסטי. נוסח אחר: העבודה הדתית אינה ביטוי פנימי, תיאולוגי או מטפיזי אלא כלי המעצב זהות ודימוי פנימיים של קהילת מאמינים ונאמנות עדתית.⁷⁰ בשיח הדתי לא התקפות האונטולוגית, הלוגית או המטפיזית היא עיקר - אלא האפשרות היעילה "ליצור מנטליות או הלך נפש מסוים" המתבטאים ב"שפה של מיתוס ודרמה פולחניים".⁷¹ לטענתה, כדי להימנע מדרדר ההיגדים הדתיים למעמד היררכי⁷² ולתיאורי מציאות אובייקטיבית אמיתית ומוחלטת⁷³ יש להקפיד על התפקיד האינסטרומנטלי של הדת. ואולם דומה שגם בגישה זו יש משום רדוקציוניזם לשיח סוציולוגי⁷⁴ או פרגמטיסטי. זאת ועוד, ניסוחיה של רוס - שעוצבו בעקבות קריאתה את תורת הרב קוק⁷⁵ - הם בעלי ממד התפתחותי.⁷⁶ היא רואה את התפיסה הדתית מתפתחת מעמדה אנתרופומורפית לגישה

⁷⁰ רוס, השיח הבין-דתי (לעיל ההערה הקודמת). יסודותיו של רעיון זה טמונים בתיאור שמתארת רוס את משנת הרב קוק במאמרה "הראייה ופוסט מודרניזם", *אקדמות* י (תש"ס), עמ' 185-224. להבהרה נוספת של התשתית הרעיונית של גישה זו עיינו: George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster John Knox Press, 1984; Bruce D. Marshall (ed.), *Theology and Dialogue: Essays in Conversation with George Lindbeck*, Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1990; John E. Thiel, *Nonfoundationalism*, Minneapolis: Fortress Press, 1991

⁷¹ וכל זאת אף על פי שאלה מובילים "למסרים הרחוקים מאוד ממגמתם המוסרית המוצהרת של החיים הדתיים או אף סותרים אותה" (רוס, השיח הבין-דתי [לעיל הערה 69], עמ' 390). לניסוח עמדה דומה באשר למשמעות הדוקטרינות הדתיות ראו Howard Wettstein, "Doctrine," *Faith and Philosophy* 14 (1997), p. 428

⁷² "עדיין ניתן לסווג אמתות חלקיות אלו על פי ערכן היחסי, כיוון שבטייפ מסוימים מצליחים יותר מאחרים להוביל למימוש האידיאלים המשותפים למסורות הדתיות העיקריות" (רוס, השיח הבין-דתי [לעיל הערה 69], עמ' 391).

⁷³ כפי שכותב הפילוסוף פטר פרדריק סטרוסן: "אם אדם שותף לעמדה מסוימת, לא סביר לדבר על סובלנות ביחס אליה, ואם אדם חולק על עמדה מסוימת, אזי הוא מחויב לדחותה". ראו Peter F. Strawson, *Freedom and Resentment*, London: Methuen, 1974, p. 47

⁷⁴ ראו Emil Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. from the French Joseph Ward Swain, London: Allen & Unwin, 1982. וכן ראו רוס, היגדים דתיים (לעיל הערה 63), עמ' 464.

⁷⁵ וראו לדוגמה דברי הרב קוק: "לפעמים יבא זמן שיגלה כח הכרחי לסלק איזה דבר מהאמונות המוכרות, מתוך חוג האמונה מפני שכבר הגיע מצב הקיבוץ שהוא למדה זו שאיננו צריך עוד להיות נסעד בצד ההכרחי שהוא של ציור אמונה זו, אז תוחל איזה מין תסיסה, מצד אחד, נראה הדבר כפרצה ביסוד האמונה ומצד השני, כהארה והזרחת אור על האופק האמוני, והוספת כח ליסודה" (הראייה קוק, אורות האמונה, בעריכת הרב משה גורביץ, ירושלים: מאלף ועד תו, תשמ"ה, עמ' 48; ההדגשה שלי). וכן ראו הערתה של רוס באשר להמונים שלא הבינו את דברי הרמב"ם בשל היותם "פחות מתוחכמים" (רוס, הראייה [לעיל הערה 70], עמ' 224).

⁷⁶ גישה התפתחותית זו, המיוסדת על הרצף המטה-נרטיבי "פרימיטיבי-מפותח" - על שלל הסתירות שבין מטה-נרטיב זה לבין הרעיון השולל מטה-נרטיבים, כאמור לעיל - מאפיינת רבים. וראו לדוגמה קן וילבר, קיצור תולדות הכול, בתרגום יובל אידו, אור יהודה: כנרת, 2006, עמ' 93.

מורכבת ואמתית יותר כלפי האל. השימוש בשיח הדתי הוא למען צמיחתו והתפתחותו של האדם. מניח וביח, לטענתה, הדת צריכה לקבל (אם כי במגבלות התפתחותו של האדם וצרכיו הדתיים, הרוחניים והפסיכולוגיים) תבניות אמתיות ומורכבות יותר של האל.

כל העמדות האלה - במודע או שלא במודע, בעקיפין או במישרין - דורשות כניעה של העמדה הדתית לתכתיבים מודרניים (או מה שנתפס כתכתיב פוסטמודרני) בכל הקשור לדברים שאפשר לומר ושאי אפשר לומר במסגרת השפה הדתית (אמירה כזאת מאפיינת גם את מה שמכונה "קונסטרוקטיביזם חזק"⁷⁷). תופעה דומה נמצא, לדעתי, בכמה מכתבי החוקרים המורים על הזיקות שבין הפוסטמודרנה לבין ההגות היהודית, בעיקר לאור כתיבתם של הוגים כגון אליעזר גולדמן, הרב י"ד סולובייצ'יק, ישעיהו ליבוביץ' ודוד הרטמן.⁷⁸ אבי שגיא, לדוגמה, מראה כיצד ההוגים האלה אכן שותפים לשיח הפוסטמודרני. לדבריו, הרטמן בכתיבתו "וויתר כליל על הוודאיות והערביות המטפיזיות"⁷⁹; גולדמן מתאר את "משחק השפה" של העולם הדתי⁸⁰ ומסלק את המטפיזיקה מהדת; ודבר דומה מתרחש "בהגותו של ליבוביץ' [...] המתבטא [...] [ב]שליטת התיאולוגיה [...] [...] [ו]שליטת קיומן של 'עובדות דתיות'".⁸¹ סימנים למפכנות זו נמצא, לכאורה, אצל כולם - ובכללם הרב סולובייצ'יק - בשיח על אודות התיאודיצאה⁸² וביצירת תיאוריה כוללת בדבר טיבה של ההלכה, שאינה עוסקת באידיאה או במטפיזיקה אלא בתיקון עולם בלתי אשלייתי.⁸³ וזו לשונו של שגיא: "משותפת לנו (לי ולליבוביץ')⁸⁴ תפיסה רדיקלית של הטרנסצנדנטיות האלוהית השוללת כל אימנציה של קדושה אימננטית. עולם

⁷⁷ עמדה זו רואה בכל דבר תוצר של הבניה חברתית ותו לא. ממילא כל שיח שאינו מכיל את התובנה ההבנייתית הוא בעייתי מכיוון שאינו מודע לאמת זו. וראו שם, עמ' 95-97. עמדה זו מאופיינת גם היא בסתירה פנימית: היא שוללת את כל המטה-נרטיבים - למעט ההנחה המטה-נרטיבית של הקונסטרוקציוניזם החזק, שבה היא אוחזת ובגינה היא מכריזה על מותה הוודאי של האמת.

⁷⁸ מגמה פוסטמודרנית אחרת נמצא למשל אצל זיוון. היא תוהה באשר ליכולתה המוגבלת של הפרשנות לגעת בדבר עצמו, וממילא תובעת פלורליזם פרשני ונמנעת מכל אמירה פוזיטיבית בעניין הפרוש הרצוי. ראו גילי זיוון, "חינוך לדמוקרטיה והוראת התנ"ך", גיליון: ביטאון תנועת נאמני תורה ועבודה (כסלו תשנ"ח), עמ' 14-22.

⁷⁹ אבי שגיא, **אתגר השיבה אל המסורת**, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ג, עמ' 156.

⁸⁰ עיינו שם, עמ' 282-300.

⁸¹ שם, עמ' 389. לאורך הפרק "דת ללא מטאפיזיקה: פתיחה להגות יהודית חדשה" (שם, עמ' 386-407) שגיא משווה בין ויטגנשטיין לליבוביץ'.

⁸² שם, עמ' 408-446.

⁸³ "את המציאות האנושית יש לקבל כמות שהיא וללא אשליות כי נוכל להיחלץ ממנה. מציאות זו ובה יש לעבוד את האלוהים כי זה כל האדם" (אליעזר גולדמן, **מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה**, בעריכת דני סטמן ואבי שגיא, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז, עמ' 361). ראו שגיא, **אתגר השיבה** (לעיל הערה 79), עמ' 467. שגיא גם דן בטיבה של הציונות הדתית לאור מושגי הפוסטמודרנה, וראו אבי שגיא, "הציונות הדתית בעידן הפוסט", **נקודה** 198 (1996), עמ' 66-68.

⁸⁴ "ההלכה מושתתת על האמונה, אולם היא-היא גם המבססת את האמונה הזאת. לשון אחר: הדת היהודית יוצרת את האמונה שעליה היא מושתתת" (ישעיהו ליבוביץ', **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשל"ה, עמ' 20).

עצמו כמנהגו נוהג, כלומר על פי מבנהו הסיבתי הפנימי [...] מכאן נובעות עמדות דתיות אשר העיקרית שבהן הן מרכזיות ההלכה בחיים הדתיים ושחרור המוטיבציה הדתית משכר ועונש".⁸⁵

בכל הפתרונות שהזכרנו, התרגום אל השפה הפוסטמודרנית משנה את מושגי היסוד של היהדות - בריאה, התגלות, גאולה, תפילה, השגחה ועוד. אם זה טיבו של השיח הדתי הפוסטמודרני, אזי אין בין המודרנה לפוסטמודרנה דבר. אך בכל הקשור בטיב המפגש עם הדת לא התרחש שום שינוי בין השיח בעידן המודרני לבין השיח בזמננו; זו אותה גברת בשינוי אדרת - וממילא המתח בין הזרמים השונים יישאר כשהיה.

הפוסטמודרניזם הדתי כגישה תרבותית-לשונית

הפתרון שאבקש לסרטט חובק תובנה שמקורה הן בשיח הפילוסופי הן בהגות ובמחשבה היהודית שבאו בעקבות שיח זה.⁸⁶ רוס במאמרה המוקדם מטילה את יהבה על "הגישה התרבותית-לשונית", הרואה בדת שפה פנימית שיש להבינה רק מתוך מערכותיה שלה. גישה זו כוללת תובנות חדשניות ביותר, כיוון שכמו גישתו של ויטגנשטיין **בחקירות פילוסופיות**, היא אינה מתחייבת שמשפטיה אכן מתאימים לאמת מוגדרת מראש הקיימת "אי שם"; אך בד בבד יש בה ממד מסורתי ושמרני "כמעט ריאקציונרי ופונדמנטליסטי במחויבות המוחלטת להנחיות המכוונות של המסורת ולסמכותן הפנימית".⁸⁷

רוס, כאמור, הגבילה עצמה רק אל המחויבות הנורמטיבית, שגיא הרחיב זאת אל השפה התרבותית,⁸⁸ ואני אבקש להחיל את דבריה גם במישור התיאולוגי. לטענתי, הגישה הפוסטמודרנית אינה שוללת את המטפיזיקה כטיעון קטגורי. הפוסטמודרניזם אינו נושא אמירה ברורה על טיבו של העולם; להפך, הוא שולל את היכולת לטעון טענות כאלו. הוא אינו שולל מטה-נרטיבים בשל תוכניהם אלא את צורתם או את השימוש בהם כמטה-נרטיבים. אמנם, ברוח זו ראוי שגם השיח הדתי הפוסטמודרני יראה עצמו כנרטיב גרידא - אבל מסגרת זו עדיין מאפשרת לו להמשיך ולדבוק בנרטיב שלו על שלל המיתוסים (ההיסטוריים, התיאולוגיים והמטפיזיים) והנורמות הגלומים בו. זהו "פוסטמודרניזם מתון", ויש מי שיכנהו "קונסטרקטיביזם מתון";⁸⁹ ובהקשר הדתי: זהו מושג "הדת הרכה" של הרב שג"ר.⁹⁰

⁸⁵ אבי שגיא, "שפה דתית בעולם מודרני - שיחה בין פרופ' גולדמן ואבי שגיא", מאיר רוט (עורך), **הציונות הדתית בראיה מחודשת**, עין צורים: נאמני תורה ועבודה, תשנ"ח, עמ' 69-70. וראו מאיר רוט, "יהדות בין המצרים של מודרנה ופוסט-מודרנה", איש שלום (לעיל הערה 12), עמ' 41-42.

⁸⁶ הוגה בולט בהקשר הזה הוא הרב שג"ר, וראו על כך להלן. כתיבתו של הרב שג"ר, פתרונותיו והבעיות הטמונות בהם דורשים מסגרת דיון נפרדת.

⁸⁷ רוס, היגדים דתיים (לעיל הערה 63), עמ' 466.

⁸⁸ וראו אבי שגיא, **המסע היהודי-ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות**, ירושלים: מכון שלום הרטמן, 2006, עמ' 185-207. גישתו של שגיא בספר זה קרובה מאוד לעמדותי שתוצג להלן ושונה מהתבטאויותיו בכתיבתו המוקדמת, בעת שתיאר את משנותיהם של גולדמן, ליבוביץ, סולובייצ'יק והרטמן.

⁸⁹ בהקשר של וילבר (ראו וילבר [לעיל הערה 76], עמ' 97) עמדה זו היא התפתחותית, ולא לכך כוונתי.

⁹⁰ הרב שג"ר, **כלים שבורים: תורה וציונות דתית בסביבה פוסט מודרנית**, בעריכת אודיה צוריאלי, אפרת: ישיבת שיח יצחק, תשס"ד, עמ' 16.

עמדה דתית פוסטמודרנית יכולה אפוא להיות עמדה שמרנית, אולם היא תטען את טענותיה מצד האדם (על אודות אלוהים) ולא מצד האלוהים כשהוא לעצמו.⁹¹ זה ההבדל הגדול בין זיקת הדת אל הרוב הקוגניטיבי במודרנה מכאן לבין זיקתה אל הרוב הקוגניטיבי בפוסטמודרנה מכאן. בניגוד לדתיות המודרנית, הדתיות הפוסטמודרנית אינה נדרשת לשנות את תוכני אמונתה, אבל היא משנה את יחסה ל"אחרים". היא אינה נדרשת ליצור תרגום תוכני של עמדתה אלא תרגום פונקציונלי-צורני. במסגרת תרגום צורני זה היא מודעת למשמעות המוגבלת של השיח הדתי, בהיותה תחומה בגבולות הקהילה הדתית שאימצה שיח זה. הנה כי כן, לא תוכני אמונתה משתנים אלא תוקפם באשר לנרטיבים חלופיים. אין ספק, פלורליזם זה עלול להתדרדר בכל עת לסובלנות גרידא, אולם סכנה זו אינה מובנית בהכרח - היא תוצאה של אי-הפנמה של המושגים הפוסטמודרניים ושל מעמדם המגביל.

איני תמים די הצורך לסבור שמהפכה זוטא זו, לכאורה, אינה נושאת בחובה משמעויות תוכניות נלוות. ברי לי שמרגע שרואים בדת נרטיב בלבד - ולא מטה-נרטיב - משתנה שינוי עמוק היחס של המאמין לאמונתו. זיקתו לאחר ולנרטיבים החלופיים נעשית פתוחה הרבה יותר. פתיחות זו יכולה להוביל גם לשינויים תוכניים - והיא אכן גורמת לאחיזתם של אישים מסוימים בתמונת עולם המורכבת מנרטיבים שונים של קהילות מדומיינות שונות⁹² - ואולם אין היא חייבת להביא לידי שינויים כאלה. לדעתי, השינוי התוכני אינו חלק מההגדרה הפוסטמודרנית; הגדרה זו היא אפשרות גרידא הפתוחה בפני המאמינים.

הזרמים ביהדות לאור המושגים "חינוך", "קהילה" ו"נורמה": שיח יהודי פוסטמודרני

מעתה לא הרי השיח הבין-זרמי בעידן המודרני כהרי השיח הבין-זרמי בעידן הפוסטמודרני. הוויכוח שבין הזרמים בעידן המודרני היה יוכוח על טיבם של מושגי היסוד היהודיים המשקפים ומבארים את טיבן של המטפיזיקה כשהיא לעצמה, של ההיסטוריה ושל הפרשנות הקנונית המחייבת והאחת. במסגרת זו הדמוניצייה של האחר היא תוצאה הכרחית. הרפורמי או החילוני - הנתפס בעיני האורתודוקס כחוטא - אינו פוגע רק בעצמו אלא פגיעתו היא ב"כלל ישראל", שהוא ישות אונטולוגית ומטפיזית. משום כך גם יהיה אפשר לטעון שחטאיו של האחר והיעדר היכולת להחזירו בתשובה פוגמים בהיסטוריה היהודית וגוררים עונש שאפשר למדוד אותו בהיסטוריה הקולקטיבית.⁹³

⁹¹ הבחנה זו בין הטענה מצדו של אלוהים לבין הטענה מצדו של האדם נטלתי מתוך מאמרה של תמר רוס, "שני פירושים לתורת הצמצום", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ב), עמ' 156-157.

⁹² ראו לעיל הערה 19.

⁹³ רטוריקה זו נשמעה במקרים ובהקשרים שונים, לדוגמה ביחס לסוגיית התיאודיצאה שלאחר השואה. ואלה דברי הרב שך: "בודאי שיש חשבון לכל זה, הרי מאות בשנים לא קרה מקרה כזה כהשואה הנוראה הזו. ברור הוא שהתשובה ברורה עד למאד. הקב"ה ניהל חשבון אחד לאחד, חשבון ארוך המשתרע על פני מאות שנים [...] על כן צריכים אנו לפחד ולרעוד על העתיד. כלומר: הלא ייתכן מאוד שלאחר השמדת שישה מיליוני יהודים מתחיל חשבון חדש עם עם ישראל, ואין לנו מושג כלל מתי תתמלא הסאה [...] לאור המצב הרוחני הירוד שאנו נמצאים כהיום. מי יודע מה מחכה לנו? והדבר הזה צריך לזעזע את מצפוננו" (אהרן ישעיה רוטר, שערי אהרן - ההסתר והגילוי: יומן אישי מתקופת השואה על מחנת ההשמדה בטרנסניסטריה, בני ברק: א"י רוטר, תשנ"ח, עמ' קעא-קעב).

שונים הדברים בעת שמניחים את ההנחה הפוסטמודרנית בוויכוח הבין־זרמי. אולי הטיעונים התיאולוגיים וההלכתיים (התוכניים) שנטענו בעבר ונטענים בהווה נשמעים זהים, אבל מסגרת הוויכוח השתנתה. מרגע שהפוסטמודרניזם הבהיר את כוחן של הפרשנות והשפה בעיצוב עולמות חלופיים, ומרגע שהמתווכחים נעשו מודעים ליחסיות עמדתו של האחר וגם ליחסיות עמדתם שלהם - אזי התעמם להט הוויכוח. מעתה יתמעט הפולמוס על טיבו של האל, על העולם ועל ההיסטוריה. בעניינים האלה לכל זרם יש תמונת עולם משלו, המיוסדת על מערך תרבותי מגוון ורחב, ואין לו ציפייה לשכנע את האחר להמיר את תמונת עולמו. אין עובדה המצויה "בחוץ" או "שם" היכולה להכריע בין תמונת עולם אחת לאחרת. עיקר הדיון שנותר בין הזרמים הוא דיון פונקציונלי בסוגיות חינוך, קהילה ונורמה. במילים אחרות: לא בעובדות מטפיזיות או בטיבו של המטה־נרטיב עסקין, אלא בצורת הנחלתה של תמונת העולם ובעיצוב הזהות הקהילתית והאישית. הזרמים השונים חלוקים באשר לפרשנות שהם מאמצים ושהם בוחרים להציב בפני תלמידיהם. שוני זה נובע ממעגלי סיבתיות מורכבים, ובהם - כדברי הרב קוק ותמר רוס - היתרונות והחסרונות החינוכיים של הנרטיבים השונים. אך בניגוד לדעתו של הרב סולובייצ'ק, שהגביל את השיח הבין־זרמי, דומה שבחלוף המחשבה שאפשר לשכנע נפתח גם הפתח להקשבה לומדת.⁹⁴ דומני שמעגל סיבתי־חינוכי זה הוא מכנה משותף פורה לשיח הבין־זרמי.

בנקודה זו ראוי להזדקק להבחנתו של מרדכי רוטנברג בין נרטיב לאגדה. לטענתו, הנרטיב הוא סיפור שאדם מספר לעצמו על ידי "שִׁלְחָן" עברו, כלומר ארגון וסיפור מחדש של העבר.⁹⁵ האגדה היא אותו סיפור עצמו, אך בסיפור האגדה שותפים גם אחרים. האגדה היא עניין כללי; הנרטיב הוא עניין פרטי.⁹⁶ אם כן, הנרטיב אינו יכול להיות תרבות - לשם כך עליו להפוך תחילה לסיפור או לתמונת עולם ששותפים להם גם אחרים היוצרים קהילה. החינוך נעשה מושג משמעותי מכיוון שהוא מופקד על הנחלתו של סיפור זה. על כן, הדיון המעניין יותר ייסוב על כשלו ויתרונותיו של זרם זה או אחר בעיצוב קהילות ובהנחלת חינוכו, ועל השאלה עד כמה מושג הנורמה מאפשר לו להצליח במשימתו החינוכית. אפשר לעקוב אחר מושגי קהילה שונים ולבחון את הבעיות הפנימיות המתעוררות לנוכח כל אחת מן ההגדרות המוצעות. כיצד יוצרים מערכת חינוכית שפתוחה לריבוי נרטיבים של יחידים אך חותרת לזהות קהילתית מוגדרת? מה תפקיד הנורמה בעיצוב הזהות, וכיצד אפשר לשלבה נוכח תובנות פרשניות פוסטמודרניות? כיצד אפשר לקיים קהילה בעלת נרטיב שמרני מתוך זיקה

⁹⁴ הקשבה לומדת זו אינה צריכה להוביל אל המסקנה ש"הכול הולך", כפי שקורה בשיח הפוסטמודרני הרדיקלי. אמנם ביטול תודעת המטה־נרטיב מאפשרת פלורליזם עמוק (וראו אבי שגיא, "הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם", עין מד [ניסן תשנ"ה], עמ' 175-200), אולם השיח הפוסטמודרני המתון מודע לסכנה הטמונה בפלורליזם כזה. ראו Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980; idem, *Contingency, Irony and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989; מנחם פיש, "לשלוט באחר - האתגר ההלכתי בחידוש הריבונות", חיים דויטש ומנחם בן־ששון (עורכים), *האחר: בין אדם לעצמו ולזולתו*, תל אביב: ידיעות אחרונות - ספרי חמד, 2001, עמ' 225-259. כן ראו רוט (לעיל הערה 85), עמ' 47.

⁹⁵ על המושג "שִׁלְחָן" ראו מרדכי רוטנברג, *שכול והאגדה החיה: לא המעשה עיקר אלא המעשייה*, תל אביב: משכל, 2005.

⁹⁶ מרדכי רוטנברג, "בין הנרטיב האישי לאגדה החברתית", איש שלום (לעיל הערה 12), עמ' 123.

לקהילות יהודיות מגוונות? מהם הקשיים והכשלים של הנרטיב הליברלי בהגדרת החינוך היהודי? והאם בעיות דומות אינן נחלתן של קהילות נרטיביות אחרות בעם היהודי?

ראינו שמרגע העמדת העמדה התרבותית באור פוסטמודרני, מתבטלת החובה לתרגם את עולמו של המיעוט הקוגניטיבי אל עולמו של רוב קוגניטיבי כלשהו. יתר על כן, מתברר שאין בנמצא כלל "רוב קוגניטיבי" מוגדר. מדובר ברוב הטרוגני המאופיין בעמדות שונות ובפרשנויות מגוונות שאינן מצטרפות לכלל השקפה מכריעה וברורה. אם כן, על כל קהילת תרבות המנסה להנחיל את מורשתה לשאול את עצמה: מה אפשר ללמוד מן האחר המתנסה גם הוא בתהליך ההנחלה של מורשתו התרבותית?

חשוב לציין ששאלות תפקודיות ומעשיות אלו וכן הפחתת להט הוויכוח אינן נובעות מגישה פרגמטיסטית או מאימוץ מושג ה"אמת" מבית מדרשו של ג'ון דיואי. דיואי, בניגוד לשיח הערכי שהתקיים לפניו (המנסה להבחין בבירור בין שלילי לחיובי), אימץ לכאורה הגדרה חדשה של "אמת" המתבססת על חשיבות העמידה באתגרים שהאדם ניצב בפניהם ו"חגיגת החיוניות של החיים", יהיו תוכניהם אשר יהיו, במגבלות בסיסיות בלבד, המגדירות את ה"ראוי" ואת ה"מגונה" כשהם לעצמם. לא זו היא תמונת העולם הפוסטמודרנית המוצעת לעיל. התמונה שניסיתי לסרטט מבקשת לתאר חיים המאופיינים במתח שבין נאמנות למערכות ערכים פרטיקולריות מתוך **אמונה** כי יש בהן אמת, לבין מודעות שאמתותיו המוחלטות של האחד נתפסות כנרטיב גרידא בעיני האחר. בעל העמדה הפרטיקולרית **מחליט** לתפוס נרטיביות זו כמטה-נרטיביות, אולם מתוך מודעות עצמית מורכבת. עמדה מורכבת זו עשויה לשמש מצע לתפיסת עולם שיש בה איפוק בזיקה לאחר ואפשרות להיות קשוב לעולמו ולתובנתיו בד בבד עם היעדר רלטיביזם ביחס לתפיסת עולמך שלך.⁹⁷