

אמונה דתית בראי התיאולוגיה הפוסט-ליברלית

חנה השקס

מרכז שלם

א. הקדמה

במאמר זה אתאר תפיסות תיאולוגיות נוצריות הדוחות את התיאולוגיות המבוססות על המטפיזיקה הפילוסופית המודרנית ביחס לאלוהות ולאופי החיים הדתיים. תפיסות אלה מציעות חלופות תיאולוגיות המבוססות על ביקורת פילוסופית של המודרנה במסורת הפנומנולוגית ובמסורת הפרגמטיסטית. אתרכז במיוחד בתיאולוגיה המכנה עצמה פוסט-ליברלית ואדון בנקודות מגע אפשריות בין תפיסות אלה לשיח תיאולוגי יהודי בן זמננו.

התיאולוגיה הפוסט-ליברלית היא תיאולוגיה שפיתחה קבוצת הוגים נוצרים דתיים באוניברסיטת ייל במהלך שנות השמונים של המאה העשרים. ההוגים הפוסט-ליברליים פעלו מתוך התייחסות לביקורת הפילוסופית שהופנתה במאה העשרים כלפי העליונות של השפה הלוגית-מדעית. כך אימצו פילוסופים אלה את ביקורתו של לודוויג ויטגנשטיין על הניסיון לקבוע את מובן השפה מתוך הסתמכות בלעדית על ניתוח הצורה הלוגית והתנהגות השפה המדעית. כמו ויטגנשטיין הם טוענים שאין לקבוע ערכי אמת של טענות בשפה שלא בתוך ההקשר הפרטיקולרי שבו הם נאמרים או נכתבים ובמנותק משימושי השפה היומיומיים. כמו כן אימצו הוגים דתיים אלה את "המפנה הלשוני" בפילוסופיה בעיקר מתוך התייחסות לעבודותיהם של פילוסופים כיוורן הברמס וז'אק דרידה ובעקבות הגישות הפרגמטיסטיות שפותחו בארצות הברית.

אתמקד בקצרה בעבודתו של הנס פריי, שכבר בשנות השבעים של המאה העשרים חתר ליצירת מהפך ביחס שבין הדיון הפילוסופי בדת ובאמונתיה לבין הקריאה הקהילתית־פרשנית בכתבי הקודש. כמו כן אציג את ביקורתו של ג'ורג' לינדבק כלפי גרסאות מסורתיות מחד גיסא ואקזיסטנציאליסטיות מאידך גיסא לשיח התיאולוגי, ואתאר את החלופה הפוסט־ליברלית שהוא מציע. על בסיס רעיונות אלה אציע מערך עקרוני לשיח שמתוכו יכולה לעלות תיאולוגיה יהודית בימינו.

ב. שאלת האלוהות בתיאולוגיה של ז'אן־לוק מריון

לפני שאתחיל בהצגת התיאולוגיה הפוסט־ליברלית של פריי ולינדבק ברצוני להציג בקצרה חלופה תיאולוגית אחרת, הנחשבת גם היא פוסט־מודרנית, אם כי היא פועלת במסורת מושגית וגיאוגרפית שונה מאוד. כוונתי למשנתו של הפילוסוף והתיאולוג הקתולי־צרפתי ז'אן־לוק מריון, הפועל בתוך המסורת הפנומנולוגית, ובעיקר מתוך התייחסות לפילוסופיה של מרטין היידגר. כמו עמנואל לוינס, מריון כותב את הפילוסופיה שלו כביקורת על הנטייה של הפילוסופיה המודרנית להגיע לרדוקציה של כל עולם התודעה והידיעה האנושיות למושג פורמלי של ה"אני". לוינס חיפש עוגן לציווי המוסרי החורג מהגבולות של האני החושב, וכך חולל מהפכה קופרניקאית בפילוסופיה המודרנית, שמאז עמנואל קאנט חיפשה את המקור לכל המושגים בתוך האני הטרנסצנדנטי, ומאז פרידריך ניטש'ה ואדמונד הוסרל גם את המקור ל"היות" עצמו.¹ לוינס מאפשר ל"אחר", מוחלט ואינסופי אך אנושי, לחדור אל תוך האגו הסגור ולטלטלו באופן שיוצר את התודעה המוסרית ומתוך כך את שאר הפילוסופיה. מריון, שהמוטיבציה להתפלספות שלו היא דתית, יוצר את הפילוסופיה שלו לא בתגובה לשבר המוסרי של המאה העשרים, אלא בתגובה לשבר הדתי, המתגלם במיתוס הניטשיאני של מות האלוהים. אי לכך הוא איננו מחפש עוגן טרנסצנדנטי למוחלטות של הציווי המוסרי אלא נגישות תודעתית אל אלוהים, אשר מצוי מעבר לעולם המושגי של האני.

מאחר שמריון פועל בתוך המסגרת של הפילוסופיה הפנומנולוגית הוא רואה באני מרכז של תפיסת ישים המופיעים בפנינו באמצעות האינטואיציה החושית. בדרישתו אחר פתח שמאפשר מסע מתוך עולם האגו הסגור אל עבר האחר האלוהי הוא נדרש להבחין בין חשיבה על **חריגה טרנסצנדנטית**, כזו המאפשרת לתפוס את מושג היש שמעבר לישים־התופעות, לבין חשיבה המאפשרת **התכונות אל האלוהי**. ההבחנה בין היש הפילוסופי לבין האלוהות היא הכרחית להסברת כישלונה של הפילוסופיה מאז אפלטון לתת מענה לבעיית האלוהות. העיסוק הכושל ביש הטרנסצנדנטי בפילוסופיה, והזיהוי של אלוהים עם יש זה, תרמו להידרדרות בתרבות הדתית יותר משתרמה לכך מגמת החילון במחשבה המודרנית. גם פילוסופים פנומנולוגיים, החל מהוסרל, אשר פעלו לשקם את מעמדו של היש הטרנסצנדנטי מבלי לאפשר לתודעתנו לחרוג אל מעבר לתודעת התופעות - נכשלו, משום שגם הם, כקודמיהם, הבינו את היש במונחים של אובייקט. משום כך הם נפלו שוב ושוב באותו פח: במקום לאשר את אחרותו המוחלטת של אלוהים הם החילו עליו את המושגים האנושיים והחזירו אותו בכך אל תוך אותו אני אשר בתוך תודעתו מתרחשת תפיסת האלוהים. מריון, שנקודת המוצא

¹ Jean-Luc Marion, "Metaphysics and Phenomenology: A Relief for Theology," trans. Thomas A. Carlson, *Critical Inquiry* 20, 4 (Symposium on "God"; Summer 1994), p. 586

של החיפוש הפילוסופי שלו נעוצה, כאמור, בתיאולוגיה נוצרית קתולית, מבחין בין חריגה של התבונה אל האחר הטורנסצנדנטי לבין מה שהוא מכנה "מרחק". המאמין אינו מתיימר לחרוג אל עבר היש הטורנסצנדנטי, משום שהוא מבין את המוחלטות של אחרות זאת. האחרות גם מונעת ממנו לראות בטורנסצנדנטי אובייקט, משום שהאובייקט, כמו הלוגיקה כולה, הוא תוצר של התבונה האנושית. המאמין, בניגוד לפילוסוף, שואף לצלוח את ה"מרחק" בינו לבין אלוהים, אבל הוא מוותר על היומרה להגיע אל העבר השני.

בספרו **הצלם ומרחק** (1977) מתאר מריון את צליחת ה"מרחק" כתנועה הדדית, אנושית ואלוהית, אשר מתגלמת בנצרות במושג האל כאהבה. רעיון זה, שמריון מפתח בעבודותיו המאוחרות יותר על התופעה כניתי, על המתן האלוהי ועל הצדקה, זוכה להבהרה באמצעות הבחנתו המפורסמת בין צלם לאיקונון. הכנסייה הקתולית הבחינה הבחנה חד־משמעית בין פולחן באמצעות איקונון לבין איליות. לטענתו אין ההבחנה בין הצלם לאיקונון כרוכה במסומן: גם הצלם וגם האיקונון מסמנים אלוהות **בלתי נראית** בעזרת חפץ **נראה**, אך הם שונים באופן שבו הנראות שלהם משמשת סימן לאלוהות.² הצלם, מעצם יצירתו, נועד לגרום לנו להסתכל עליו, וכך במקום לראות דרכו את האי־נראה שהוא אמור לסמן, אנו מתרכזים בפסל עצמו. הצלם כמובן משקף לא את האלוהות עצמה, שהרי זו בלתי נראית, אלא את הפנים של אלוהים כפי שהיוצר הבינם. אם כן הפסל משקף את האידיאל האנושי ומתפקד כראי, המחזיר לאדם את דמות עצמו, במקום להיות שקוף ולאפשר את המעבר לבלתי נראה.³ אופן זה של עבודת האלוהים מפצה על המרחק והאחרות המגדירים את היחס בין האדם לאלוהי אך בכך גם מעוות את האלוהי, משום שדווקא היעדר, דווקא המרחק והאחרות המוחלטים, הם אופן התגלותו של אלוהים לאנושות. לעומת זאת האיקונון הנוצרי מתפקד כסימן שדרכו אפשר למקד את התודעה במה שאיננו נוכח. האיקונון מאפשר את המעבר לבלתי נראה משום שבמקום לשקף את האני היוצר, הוא מזמן את הבלתי נראה "על ידי שהוא מאפשר לנראה להיספג אט אט על ידי הבלתי נראה".⁴ התקרבות זו מתאפשרת בדיוק מכיוון שהנראה מקבל את משמעותו מהבלתי נראה, או, במילים אחרות, משום שהבלתי נראה מאציל מעצמו עליו.⁵

על פי ניתוחו של מריון, המטפיזיקה המודרנית, האונטו־תיאולוגיה במונחיו של היידגר, נופלת בכשל האיליות בניסיונותיה להמשיג את האלוהי. המטפיזיקה המסורתית קשרה בין הישים הנבראים כפי שאנו מכירים אותם ובין האלוהים על ידי כך שהפכה את האלוהים ליש האולטימטיבי. מכיוון שהישים הקיימים, המוכרים לנו, מקיימים יחסים סיבתיים זה עם זה, הובן היש האולטימטיבי במונחים של סיבה אולטימטיבית לקיומם של כל הישים בעולם. וכך, בפועל, קבעה המטפיזיקה את טבע האלוהות על פי טבע הישים המוכרים לנו, כאובייקט המקיים יחסים סיבתיים עם סביבתו. הזיהוי בין היש האולטימטיבי, האונטו־תיאולוגי, לבין אלוהים יוצר צלם, כי הוא מזהה את אלוהים עם המושג "סיבה ראשונה". מושג זה משקף את החשיבה האנושית יותר מאשר את אלוהים. וכך, כשהבשילה

² Jean-Luc Marion, *God without Being*, trans. Thomas A. Carlson, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991, pp. 7, 9

³ שם, עמ' 11-15.

⁴ שם, עמ' 17. התרגום של המובאה הזאת ושל כל שאר המובאות במאמר הוא שלי.

⁵ שם.

ביקורת מושגי העצם והסיבתיות של הפילוסופיה הפוסט־קאנטיאנית וניצפה את הקיום העצמאי של ישות וסיבתיות - התנפץ עמם גם "אלוהים". אבל דווקא ניפוץ זה, מותו של האליל המטפיזי שעליו הכריז ניטשה, מאפשר להכיר במוחלטות של אחרותו של אלוהים.⁶ לטענתו של מריון, מות האליל המטפיזי יוצר דווקא חיפוש קנאי יותר שבו אלוהים מתבקש למפגש פנים אל פנים, למערכת יחסים במושגים של נישואין. המשימה, שהוא ממקד במושג המרחק, היא ללמוד שרק הפרדה יכולה להגדיר גישה, ורק נסיגה - התגלות.⁷

מסוף שנות השמונים עבודתו של מריון מתרכזת בניתוח מושג הניתנות, בעובדה שאנו חווים את העולם ואת עצמנו תמיד כשהם כבר ניתנים לנו. מושג הניתנות משמש תחליף פנומנולוגי למושג היש מבחינה אונטולוגית ואפיסטמולוגית: בניגוד למטפיזיקה הקלאסית, שחיפשה אחר בסיס ליש ולתקפות המחשבה עליו מחוץ לתפיסתו, על פי הפנומנולוגיה מה שניתן לנו כתופעה הוא תוצר של התפיסה החושית, או, במילים אחרות, האינטואיציה האמפירית שלנו. הניתן האמפירי הוא אפוא מה שמבסס את ישותנו וגם מה שמספק את ערך האמת למחשבה. ישנה כאן תפיסה אמפיריציסטית רדיקלית שבה האפריורי של התודעה הוא תמיד כבר אפוסטריורי, כלומר מגיע אל תפיסתנו ותודעתנו מבחוץ, באמצעות החושים, כי הוא מתחיל באינטואיציה. במאמר על המטפיזיקה והפנומנולוגיה מ-1994 מסביר מריון שכישלונה של המטפיזיקה המודרנית לבסס ישות טרנסצנדנטית באופן סיבתי גרם לכך שאפשר לדבר על אלוהים רק במסגרת אמונית, הנתפסת כניגוד של התבונה. במסגרת התבונה, כפי שטוען ויטגנשטיין, הדרך היחידה לדבר על אלוהים היא בשתיקה.⁸ ואולם אם בונים מטפיזיקה סביב מושג הניתן, אין צורך לעסוק בסיבתיות - לא כדי לבסס את הישים ביש אולטימטיבי ולא כדי לבסס את התודעה במושג מייצג של אני. מריון מונה במאמר זה שלושה כיוונים של שיח אפשרי על אלוהים שהם גם העקרונות של הפנומנולוגיה של הניתן. ראשית, בניגוד לאובייקטים המוגבלים מכל צדיהם, אלוהים ניתן כפתוח מכל צדדיו. הוא מתפזר, ולכן הוא נשאר עצמו. המתן במהותו הוא היציאה מהעצמי באופן שהוא הביטוי המושלם ביותר של העצמי. שנית, הניתן כשהוא לעצמו מוליך לאופן נוכחות רוחי: "הניתן מרווה את כל האופק בעדות מסנוורת".⁹ נוכחות כזו, שאין לה גבולות או אופק, אינה תופסת מקום, אינה תובעת תשומת לב ואינה מושכת מבט. ושלישית, דווקא בגלל הנוכחות המוחלטת, המתן, באופן פרדוקסלי, הופך לנישוא. בשל אי הנראות של תופעותיו רוויה כזו אפשר להחמיץ את עובדת הניתן ולא להכיר בו כתופעה. במילים אחרות, הנוכחות האלוהית ממלאת באופן טוטלי כל כך את חוויית המפגש שלנו עם המציאות, עד שהיא הופכת לשקופה, ואנו תופסים אותה כהיעדר במקום כנוכחות. כך החיפוש הכושל שלנו אחר האלוהים בעולם נחווה אצלנו במונחים של מרדף אחר הבלתי מושג.¹⁰

Jean-Luc Marion, *The Idol and Distance*, trans. Thomas A. Carlson, New York: Fordham University Press, 2001, pp. 5-21

7 שם, עמ' 23.

8 מריון, מטפיזיקה ופנומנולוגיה (לעיל הערה 1), עמ' 567.

9 שם, עמ' 589.

10 שם.

מריון מטפל במושג האינסוף הפילוסופי באופן שממחיש את הבלבול שבזיהוי התופעותיות הנעדרת כאובייקט עם אלוהים. לפי מריון, מושג האינסוף ומושג הניתן המוחלט הם מסגרת הכרחית לפעילות התבונית. במאמרו "הסיבה הפורמלית של האינסוף" משנת 2001 מבחין מריון בין מושג האינסוף שהונחל מהפילוסופיה היוונית לבין מושג האינסוף שהוא מציע.¹¹ לטענתו לאינסוף הקלאסי יש פונקציה שלילית בלבד, כמה שמצוי מעבר למה שנתפס. בתגובה לתפיסה שלילית זו הפכה הפילוסופיה המודרנית את האינסופי למרחב המושגי שבתוכו מצוי הסופי. בהגדירה את האינסופי כקודם מעתה לסופי, ולא כנובע ממנו, הכניסה הפילוסופיה המודרנית את האינסוף אל תוך מסגרת התבונה. כדי לדחות תפיסה זו מצביע מריון על הפרדוקסים שהשכנת האינסוף בתוך התבונה מייצרת, ומחפש מושג חיובי לאינסוף אשר איננו יוצר פרדוקסים אלה. החקירה הפנומנולוגית מאפשרת לו לתאר מושג אינסוף חיובי אשר איננו מצוי כתוכן בתוך התבונה אלא מתפקד כמסגרת הכרחית לפעילות התבונה. לטענתו, לכל תחום דעת יש אינסוף שביחס אליו המדע מתפתח, משום שלולי מושג של אינסוף לא הייתה מתודה ראויה שתחשוף למדע נושאים חדשים וטווח התקדמות חופשי, ללא גבולות נתונים מראש.¹² בשדה המתמטיקה ישנו האינסוף הפורמלי, בפזיקה זהו החלל ה"מצומצם" המכיל את החלקיקים והחיים, אבל גם החלל ה"רחב" שבו מצוי החומר, וכן הלאה. מבחינה זו עבור מריון האינסוף איננו טרנסצנדנטי אלא טרנסצנדנטלי; כלומר הוא איננו אובייקט המצוי מעבר לתבונה אלא הוא תנאי לתבונה, הוא המאפשר אותה, בעוד הוא עצמו איננו נתפס. "הצד האפיסטמולוגי של אינסופיות אונטולוגית הוא אי־נתפסות".¹³ דווקא אי־הנתפסות היא חלק מהותי של האינסוף, היא הסיבה הפורמלית שלו.

ואולם למריון לא די בכך. כגבול של התבונה האנושית, האינסוף מצוי גם בתוכנו בצורת אי־נתפסות נוספת, זו של האני.¹⁴ הכישלון לספק תוכן ייצוגי לאני הוא חלק מהותי מפשיטת הרגל של המטפיזיקה המודרנית. הוודאה בעובדה זו היא ההכרה בכך שמטעמים רציונליים אנו מוציאים את האני מהמרחב התבוני שלנו. וכך דווקא **אי־נתפסות רציונלית** היא ש"מגדירה במלואה את התבונה שמצויה במרכז התודעה והמחשבה של כל אני, אם הוא ראוי לאנושיות שבו".¹⁵ כדי להתגבר על הפרדוקסים הנוצרים מתוך הכנסת התבונה לתוך מסגרת של אינסוף שהתבונה עצמה אינה יכולה לתפוס, מריון ממליץ ללמוד לדבר באופן אחר מאשר במונחים של אובייקטיביות. במקום לנסות להבין באופן רציונלי הן את אלוהים והן את האדם ולחטוא באלילות, מריון מציע להתרכז בניסיון לראות אותם מבלי להפוך אותם לאובייקט להתבוננות. ראייה כזו גם מלמדת אותנו לראות כל אדם כיוצא דופן, כאחר, בלי להתייחס אליו כאל מי שנתון לאובייקטיבציה כמו שאר סביבתו. האחר

¹¹ Jean-Luc Marion, "The Formal Reason for the Infinite," in Graham Ward (ed.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2001, pp. 399–412

¹² שם, עמ' 401.

¹³ שם, עמ' 403.

¹⁴ הגרסה הדתית לאמירה זו היא שהאדם "נברא בצלם אלוהים" ועל כן אי־הנתפסות נמצאת מניה וביה כבר בעצם בריאתו. בגרסתה הנוצרית אמירה זו מאפשרת למריון לדבר על התגשמות של אלוהים בבשר כחלק מהרעיון הזה.

¹⁵ מריון, הסיבה הפורמלית (לעיל הערה 11), עמ' 409.

האנושי והאלוהים שותפים בזכות שיש להם להתגלות כמושא אך ורק בהיותם מעוררים "תחושה של אינתפסות".¹⁶ מריון זוקף כמובן לזכות עמנואל לוינס את המהפכה הקופרניקאית שאפשרה לפילוסופיה "לברז את האגו בכיוון פני האחר שהם כבר פתוחים, ניתנים וזנחים ובכך הם 'הניתן' של האחר. האגו איננו מבסס את תודעתו על ידי ייצוג עצמו; הניתנות של האחר תמיד מקדימה את האגו. האגו תמיד כבר חווה את עצמו כסביל, הצד המקבל של ההתכוונות הבלתי ניתנת להמשגה של האחר".¹⁷ על פי חוקי מושג "הניתן" של מריון, המקום של האגו, שהוא המקום השני ולא הראשון, הוא שמגדיר את המערך הפנומנולוגי של היות ניתן.

במובן זה, של הודאה בגבולות של התודעה, דהיינו הודאה בגבולות של מושגי הרציונליים, וכן במובן של הוצאת האלוהות אל מחוץ למסגרת התודעתית של האנוש ההידגריאני, זכתה התיאולוגיה של מריון להיחשב פוסט-מודרנית.¹⁸ הפילוסופיה הפוסט-ליברלית, שאדון בה להלן, מתחילה במקום שפנומנולוגיה זו מסתיימת. כלומר זו פילוסופיה שמניחה את אי-היכולת של השיח התבוני להכיל בתוכו את הטרנסצנדנטי ולכן, במקום לחפש גשרים מושגיים וחוויתיים כדי להתגבר על גבול זה, היא פונה לעיסוק בשאלות אחרות. במקום לשאול כיצד יכולים תודעה ושיח של תודעה אנושית לחרוג מעצמם אל אלוהים, הפילוסופים הפוסט-ליברליים שואלים מה תפקידו של אלוהים בהקשר של החיים הדתיים. הם בוחנים, בעקבות ויטגנשטיין ובעקבות הפרגמטיסטים האמריקנים, כיצד פועלים המושגים הדתיים כדי להזין חיי קהילה דתיים, וכיצד חיים אלה מזינים את חוויית החיפוש אחר האלוהי בתוך חיינו של האדם. ואולם המסגרת הפרגמטיסטית שתואר להלן, דווקא בשל נחישותה שלא לחרוג אל מעבר לתחומי השיח והידיעה כפי שהם מובנים במסורת הפרגמטיסטית, משאירה מאחור רכיב חשוב בתיאור החיים הדתיים. את הרכיב הזה מספק מריון, שאמנם דוחה את היש האלוהי כאובייקט ואת האמת כאובייקטיביות, אך מכניס לתוך מסגרת התודעה האנושית תנועה לעבר אלוהים והיענות אלוהית לחיפוש האנושי. במילים אחרות, כפי שאראה להלן, קשה להתחמק מההרגשה שתיאולוגיה פוסט-ליברלית מצליחה להציע תיאולוגיה לחיים דתיים שבמובנים מסוימים האלוהים נעדר מהם. אולם אם מקבלים את הפנומנולוגיה של מריון אפשר להכניס את אלוהים לשיח התיאולוגי בשתי צורות ובאופן שאיננו סותר את ההנחות של התיאולוגיה הפוסט-ליברלית. ראשית, פנומנולוגיה זו קובעת שהתודעה האנושית איננה מכילה את האינסוף אלא מותנית על ידי האינסוף, ואינסוף זה הוא עצמאי, כלומר אינו כלול בתוך התבונה. פנומנולוגיה כזו מצליחה למנוע את המוות שגזר ניטשה על אלוהים משום שהיא נמנעת מראש מיצירת האובייקטים המושגיים המשמשים לשפה ולתרבות קביים מטפיזיים. עם זה היא מודה שחידת ההווה האנושית, על ניסוחיה הפילוסופיים, התרבותיים, הביולוגיים והפסיכולוגיים, היא המניע והבסיס להתפתחות הפעילות האנושית כיצירה תבונית באופן שמבחין את האדם משאר היצורים החיים. שנית, פנומנולוגיה זו עושה צדק עם אותו גורם בתודעה האנושית שמערכת המושגים של הפילוסופיה המודרנית מזניחות אותו, והוא תודעה של קיום מעבר לדברים. האפשרות שתודעה זו, כחלק מהותי מהיות אנוש, היא האחראית להתפתחות ולשימור של אופני הקיום הדתיים ולא יחסי כוחות פוליטיים או מבנים

¹⁶ שם, עמ' 410.

¹⁷ מריון, מטפיזיקה ופנומנולוגיה (לעיל הערה 1), עמ' 586–587.

¹⁸ David Tracy, "Forward", אצל מריון, אלוהים (לעיל הערה 2), עמ' xiv.

חברתיים־כלכליים, מהדהדת לכל אורך הכתיבה הפילוסופית של מריון. ייתכן בהחלט שהכישלון של הפילוסופיה המודרנית לנסח מענה לרכיב זה של תודעת אנוש במסגרת השיח הרציונלי ובמסגרת הייצוג התבוני איננו תוצר של הכזב המהותי הכרוך בחוויה קיומית זו אלא הוא הכישלון שלה בלבד. כלומר, העליונות של תמונת העולם הנטורליסטית מחד גיסא ושל מוסריות המבוססת על אוטונומיה מוחלטת של האני מאידך גיסא איננה נובעת מאי־הרציונליות של הנהייה אחרי אלוהים בורא ומצִוָּה, אלא מהבנה מעוותת של הרציונליות האנושית. תפקידה של תיאולוגיה בעידן הנוכחי הוא לספק הנהרה של תודעת האלוהות אצל האדם ולו במחיר דחיית אמתות פילוסופיות שהתנחלו בינינו מאות שנים.

ג. הנרטיב הדתי במשנתו של הנס פריי

במקום לחפש מקום לאלוהים בתוך התבונה, על אפה ועל חמתה של הפילוסופיה המודרנית, הנס פריי מניח את אי־מובנותה של שאלת היחס בין עולם המושגים שלנו לבין היש החוץ־תבוני ומתרכז באופן שבו הנרטיב של כתבי הקודש מכתוב את מסגרות החיים הדתיים. פריי מציג את השפעתם של קרל ברט, אריך אוארבך וגילברט רייל¹⁹ כמקור לדחיית ההבחנות המודרניות המקובלות, כגון אלה שבין הגוף לנפש, בין הריאליזם הספרותי לפנטזיה ובין התבונה לאמונה, ולהדגשת ההקשר התרבותי בהבנת המבעים הלשוניים.²⁰ על פי הבנתו של פריי את אוארבך בספרו **מימזיס**, הצגת הסיפור המקראי כריאליסטי אין פירושה שהמקרא מציג תמונה אמיתית של האירועים בעולם כפי שהם התרחשו; לדעתו, אוארבך סבור שהבנה נכונה של הטקסט המקראי מובילה להבנה נכונה של העולם, וכל זאת בנפרד משאלת ההיסטוריות של האירועים. כלומר, בניגוד להומרוס, שמטרתו לבנות עולם ומלואו באופן שהקהל יישאב לתוכו וישכח את עולמו לשעה, המקרא, על פי אוארבך, מספר את סיפורו של הקיום במהותו וכך יוצר עולם התייחסויות שבמסגרתו יש להבין כל אירוע אפשרי בעולמנו.²¹ סיפורים אלה נועדו לקבוע, באופן שאיננו בר תחליף בנרטיב לא סיפורי, מהו העולם המשותף שבתוכו כולם חיים ונעים.²² פריי טוען שכך קרא התיאולוג הנוצרי קרל ברט את כתבי הקודש, וכך קראה אותם הנצרות המסורתית. אמנם אין הוא טוען שצריך לנתח את כל הברית החדשה באופן שמצמצם את קריאתה לנרטיב, וכן אין הוא מתנגד לקריאה סימבולית או אלגורית של כתבי הקודש, אבל יש להבין שכל הז'אנרים המקראיים הלא סיפוריים הם הקדמות או הנהרות של הסיפורים, וכל הקריאות האלגוריות הן משניות לקריאות הריאליסטיות.

¹⁹ Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London: Yale University Press, 1974, p. vii

²⁰ Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1953, pp. 13–15; Gilbert Ryle, "The Thinking of Thoughts: What is 'Le Penseur' Doing," *University Lectures* no. 18, The University of Saskatchewan, 1968

²¹ אוארבך (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 15.

²² פריי, שקיעת הנרטיב המקראי (לעיל הערה 19), עמ' 1–3.

פריי, שייחד את ספרו החשוב **שקיעת הנרטיב המקראי** משנת 1974 לתיאור האופנות ההרמנויטיות של חקר המקרא במאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה, דוחה את ההיפוך שחל בעת החדשה באופן הקריאה של כתבי הקודש: במקום להבין את עולמם הם במסגרת הסיפור של כתבי הקודש, נטו הפרשנים הפונדמנטליסטיים והרפורמיסטיים כאחד לפרש את כתבי הקודש במסגרת חוויית הקיום העכשווית שלהם. כך נוצרה הקריאה של תיאולוגים כגון ג'ון לוק, ג'וזף בטלר ורודולף בולטמן, המדגישים את המסר האוניברסלי שהסיפור מייצג;²³ וכך נוצרה גם ההבנה הפונדמנטליסטית, הדורשת לקרוא את הדברים כאמת היסטורית חד־משמעית ומזניחה בכך את מובנו האמתי של הסיפור עבור קהלו. פריי סבור שבמאות השמונה־עשרה והתשע־עשרה הניסיון האנושי והאמנות המוסכמות על אנשי התקופה קיבלו עליונות בקביעת תמונת העולם על פני האמנות שהציעה הדת, ולפיכך התבצרה התיאולוגיה באפולוגטיקה. אפולוגטיקה מניחה כנקודת פתיחה את התקפות של מערכת המושגים הנוכחית ומציגה גם את הקביעות של הדת במונחים אלה. במקום זאת ממליץ פריי ללמוד את הטקסט המקודש באופן "לא אפולוגטי ולא מנקודת מבט יחסית".²⁴ כלומר, משימתו של הפרשן היא לקבוע את מובנו של הטקסט מתוך עצמו, ולהפריד בין שאלת המובן שלו לבין שאלת משמעותו עבור התיאולוג ובני זמנו. כמובן, בעקבות פרשנות הטקסט מעוניין התיאולוג לקשר בינו לבין עולמו ואף להראות כיצד עולם המשמעות של הטקסט סופג את עולמו לתוכו. אולם מה שחשוב הוא שתיאולוגיה כזו מתארת את העולם כפי שהוא נראה למאמין (הנוצרי במקרה הזה) ודוחה תיאוריות היוצרות נרטיב־על המגדיר את התבונה, או הדת, או את האופן שבו יש לקרוא טקסטים מקודשים. פריי ממליץ אפוא לנקוט תיאולוגיה לוחמנית פחות, אשר במקום להתפלמס עם הנרטיבים החלופיים מתמקדת במשמעות עולם האמונה. תיאולוגיה כזו מתקבלת על הדעת כל עוד היא איננה דוחה מכול וכול את הכלים שהמדעים והפילוסופיה יכולים לספק לה אף שאין היא רואה בהם בעלי סמכות בנוגע לדת.²⁵

ואכן, כשנדרש פריי לשאלה התיאולוגית בדבר מהותו של ישו, הוא נשען על גישתו של רייל ביחס לאני. רייל טען שאי־אפשר להבחין הבחנה חדה בין הגוף לנפש, או בין החיצוני לפנימי: האני הוא סך הפעולות המכאנות שהאדם עושה, אלה הנובעות מרצונו ומחשיבתו. בדומה לכך, מי שמחפש את תיאורו של המושיע בדת הנוצרית, צריך לחזור אל הנרטיבים המתארים אותו ולבנות מתוכם את אישיותו.²⁶ שאלת האמתות ההיסטורית של הנרטיב היא שאלה טובה, אך התשובה עליה היא מורכבת מדי, והכוח שלה לשכנע את הספקנים אינו לב העניין. ישנם פרטים בנרטיב הדתי, כמו תחייתו של ישו, שבלעדיהם העולם שנבנה על ידי הסיפור מתמוטט, ולכן יש להתרכז בעיסוק במשמעותו של הסיפור, זה הבונה את עולם המשמעות הדתית, במקום להתפלמס על ההיסטוריות של האירוע. תיאור עקבי ולכיד של מבנה האמונה משמש למעשה, כמו דבריו של ברת על דוגמה

²³ שם, עמ' 128.

²⁴ שם, עמ' 40.

²⁵ William Carl Placher, "Introduction," in Hans W. Frei, *Theology and Narrative: Selected Essays*, ed. George Hunsinger and William Carl Placher, New York: Oxford University Press, 1993, p. 9

²⁶ שם, עמ' 12.

טובה, האפולוגטיקה המוצלחת ביותר.²⁷ התיאולוגיה הטובה ביותר מבחינת פריי היא זו הרואה בכנסייה תרבות במובן שניסח קליפורד גירץ: מערכת של כללים לא פורמליים ולא כתובים המכוונים את הקריאה הנכונה בטקסט המקודש.

ההימנעות של פריי משאלת הנכונות ההיסטורית של הנרטיב של כתבי הקודש, ותחת זאת בחינת העולם שהנרטיב יוצר מתוך עצמו, משקפות למעשה את התנגדותו לכל אמירה תיאורטית היוצרת מסגרת התייחסות ראויה, מבחינה ספרותית או פילוסופית, ליצירת תיאולוגיה. גישה זו נעוצה בדחייה של התמונה הפילוסופית שלפיה רק "נקודת המבט של אלוהים" מספקת אמת מידה קבילה לידיעה האמתית. מי שמגלים נחישות בעניין זה, מלבד ויטגנשטיין, הם הפילוסופים הפרגמטיסטים האמריקנים, שהחלו את דרכם בסוף המאה התשע־עשרה מתוך ביקורת הפוזיטיביזם הלוגי מחד גיסא והאידיאליזם הגרמני מאידך גיסא. רעיון זה, למרות הבסיס האמפיריציסטי שלו, דוחה את תיאוריית ההתאמה של האמת, כלומר את הרעיון שהידיעה האמתית היא שמתאימה לעולם שמחוץ לתודעתנו. במקום זאת מחפשים הפרגמטיסטים אמת מידה פנים־מערכתית ומושגית לאמת. פירושו של דבר הוא שרק מתוך מתודות החקירה הנקוטות עצמן, אפשר לבחון את אמונותינו בדבר העולם הממשי. מכאן שבניגוד לניסיונות הפילוסופיים בתקופה המודרנית, אין גורם המצוי מחוץ למדע העשוי להבטיח את אמתותן של אמתות המדע. יתרה מזו, אין הפרגמטיזם מכיר במובן אחר למושגים פרט למובן שהם תופסים בתוך הקשר אנושי של צרכים ומטרות. מובן מכאן מדוע דוחה הפרגמטיזם גם את הרציונליסטים, המייחסים אמת מוחלטת למושגים מחשבתיים, וגם את האמפיריציסטים, הסבורים שהחושים שלנו הם שמספקים מוחלטות זאת. לפיכך גם תיאוריות אלה ביחס לאדם ולעולם יכולות להיבחן במסגרת פרגמטיסטית, כלומר על פי השתמעותן בתוך עולם המושגים האנושיים והפעילות האנושית.

מי שהביא לידי פופולריזציה של הפרגמטיזם האמריקני היה ג'ון דיואי, ועל כן הפרגמטיזם נקשר עם רעיונות דמוקרטיים חילוניים ואולי אף רלטיביסטיים. ואולם צ'רלס סנדרס פירס, ויליאם גיימס והומניסטים אחרים ששמם נקשר בתנועה פילוסופית זו פעלו דווקא מתוך מגמה לתת מובן פילוסופי לתקפות של הדת והמדע. יש התאמה ניכרת בין הפרגמטיזם שהתפתח בארצות הברית לבין הפנומנולוגיה הקונטיננטלית בהימנעות מחריגה אל מעבר לתודעה האנושית. אבל בניגוד לפנומנולוגים, אשר מייחסים ממד אוניברסלי לתופעותיהם שהם מתארים, הפרגמטיסטים נמנעים מטענות אוניברסליות, ולכל היותר מגדירים עקרונות פורמליים מינימליים של תהליכי הסקת מסקנות לקידום הידע. גם חיפוש פנומנולוגי אחר התקרבות אל האחר האלוהי אינו יכול, על פי גישה זו, לקבל מעמד אוניברסלי. ייתכן שמריון וחבריו מעדיפים לראות באלוהות אחר שהוא "מרחק" במקום אחר שהוא "יש", וכך הם נמנעים מהחלת קטגוריות אובייקטיביות לוגיות על האלוהות; ייתכן שחקירתם את הנוכחות של התופעות מלמדת אותם שהם נישאים על כפי האהבה הנוצרית במסעם לקראת ה"מרחק", אך אין בכך אמירה מטפיזית בעלת תחולה אוניברסלית. פריי, כפרגמטיסט, איננו יכול לתמוך בטענות אוניברסליסטיות כאלה, ובמקום זאת הוא מתמקד במה שמלמדת אותו הקריאה בנרטיב המקודש הנוצרי. ואכן קריאה זו מלמדת אותו על אהבת אלוהים נוצרית ממין זה, ולכן הוא מציג את אמונתו הנוצרית כהקשר התרבותי שבתוכו מתנהלים החיים על פי אמונה זו. אולם אין הוא

זקוק לחיזוקים התיאורטיים שהניתוח הפנומנולוגי של האני החורג אל מעבר לעצמו מספק לנרטיב. די לפריי בכך שעל פי הסיפור בכתבי הקודש הנוצריים האב התגלם בכך, הבן מסר את חייו למען האנושות, ואחר כך קם לתחייה. הסיפור הזה, ומערכת הציפיות מההתנהגות האנושית שהוא מכתב, הם כל מה שהמאמין צריך כדי לחיות את חייו הדתיים.

ד. התיאולוגיה הפוסט-ליברלית של ג'ורג' לינדבק

ג'ורג' לינדבק נותן מסגרת תיאורטית יותר להרגלי הקריאה שפריי ממליץ עליהם, אולם גם הוא עושה זאת במסגרת הגישה הפרגמטיסטית. בספרו **על טבע הדוקטרינה** הוא שם לו למטרה להסביר כיצד הדוקטרינה הנוצרית יכולה לשמש מסגרת קבילה לחיים דתיים בימינו בהנחה שאין לתת לה צידוק שמקנה לה ערך אמת במובן הקלאסי של המונח. לינדבק מתאר שתי גישות שונות ליצירת תיאולוגיה בעולם המודרני: לגישה הראשונה הוא קורא הגישה הקוגניטיביסטית או הפרופוזיציונליסטית משום שהמחזיקים בגישה זו מדגישים את האופן שבו הדוקטרינות של הכנסייה מתפקדות כטענות אינפורמטיביות או טענות אמת ביחס לעולם. על פי תיאור זה הדת דומה לפילוסופיה או למדע כפי שהם נתפסים במובן הקלאסי: אמירות בנוגע לאובייקטים שיש לבחון את התאמתן או את ערך האמת שלהן ביחס לעולם כפי שהוא. לינדבק מייחס גישה זו למרבית התפיסות האורתודוקסיות, אך לטענתו היא תואמת במיוחד את המסורת האנליטית האנגלו-אמריקנית באופן שיוסבר להלן, אף שהפילוסופים האנליטיקנים האנגלו-אמריקנים פועלים מתוך ביקורת הדוגמות הדוקטרינליות של הכנסייה.²⁸

את הגישה השנייה שלינדבק דן בה, ומשום הפופולריות שלה זו הגישה שהוא מייחד לה את מרב תשומת הלב בחיבורו, הוא מכנה הגישה הסימבוליסטית או החווייתית-אקספרסיבית. על פי גישה זו הדוקטרינות הדתיות אינן אינפורמטיביות ואינן פועלות על פי כללי השיח הלוגי. האמתות הדתיות שהדוקטרינות מייצגות הן מערכות סמלים המביאות לידי ביטוי את העולם הנפשי הפנימי של האדם, את רגשותיו או את עמדותיו הקיומיות ביחס לעולם.²⁹ לינדבק מייחס את הפופולריות של גישה זו לשתי מגמות מקבילות בעולם המודרני, האינדיבידואליזם והפלורליזם הדתי. האינדיבידואליזם מחזיר את לינדבק כמובן לקאנט, אשר לא רק "הכשיר את הקרקע להריסת היסודות המטפיזיים והאפיסטמולוגיים של התפיסות הקוגניטיביות-פרופוזיציונליסטיות השולטות" אלא גם "צמצם את אלוהים לתנאי טרנסצנדנטלי למוסריות".³⁰ כך הוא אמנם ממקם את המצוות הדתיות במקום המבטא את החופש של הפרט, אולם הוא משאיר את הדת במובן המסורתי מרוששת מדי עבור עולמם הדתי של רוב המאמינים. לינדבק מציין את שמם של פרידריך שליירמאכר ושל רודולף אוטו כדוגמה לתיאולוגים שממקמים את המשמעות של הרכיבים הבסיסיים של הדת "בתוך העומק הקדם-תבוני של האני". לעומת זאת כל הרכיבים של הדת הניתנים לביטוי, הנרטיב של כתבי הקודש,

George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: The Westminster Press, 1984, p. 16 ²⁸

שם. ²⁹

שם, עמ' 20-21. ³⁰

הטקסים וההיררכיות של הכנסייה, האובייקטים המקודשים - כולם סמלים שנועדו לעורר ולבטא את נבכי הנפש האנושית.³¹ הפרטיקולריזם הדתי נפגע מגישה זו משום שכל הגורמים המייחדים את הדתות השונות נעשים משניים וזניחים לעומת החוויה הדתית, המתרכזת בפנימיות הנפש. גישה זו מביאה לידי דלדול מסוכן של תוכן החיים הדתיים ותורמת לחילון של החיים הציבוריים, למרות יומרתה לגאול את הדת.

לינדבק מציע חלופה ליצירת תיאולוגיה בת זמננו, שמכונה בפיו גישה תרבותית־לשונית, והיא בנויה על הבחנה בין הדת עצמה לבין הדוקטרינה הדתית. לינדבק רואה בדוקטרינות מערכת **מסדר שני** של עקרונות רגולטיביים, כללים שתפקידם לכוון את ההתנהגויות הטקסיות־סמליות ואת הטענות הדתיות הקבילות בתוך מסגרת הנצרות.³² בניגוד לדוקטרינות, הדת עצמה היא פרשנות מקיפה, המתגלמת במיתוסים או בנרטיבים שהם הטענות **מסדר ראשון** של הדת. נרטיבים אלה מקבלים ביטוי טקסי ובוניו את החוויה האנושית, את הזהות העצמית ואת ההבנה שלנו את העולם. יש כל מיני סוגים של נרטיבים קוסמיים כאלה, אבל כדי שסיפור יהיה נרטיב דתי, הוא צריך להיות מסופר מתוך רצון לזהות ולתאר את "מה שייחשב יותר מכל דבר אחר ביקום"³³ ולארגן את החיים על פי זה. אם משתמשים במתווה הפרשני או מספרים את הסיפור של הדת בלי לגלות עניין ב"נחשב ביותר", אותו קורפוס מאבד את תפקידו הדתי. תיאור הדת כנרטיב בונה עולם נשען על המפרך מושגי שכבר התרחש בדיסציפלינות של מדעי האדם - בהיסטוריה, באנתרופולוגיה, בסוציולוגיה, בפסיכולוגיה ובפילוסופיה - אך עדיין לא מצא את דרכו לתיאולוגיה פילוסופית. ואכן לינדבק מציע גם ניסוח טכני יותר, המעניק לגישה התרבותית־לשונית משמעות במסגרת אפיסטמולוגית פילוסופית. בניסוח זה גישתו מחוללת היפוך במערך הגומלין בין העולם החווייתי הפנימי לבין הביטויים התרבותיים ואף הקוגניטיביים שלו בהשוואה לגישה החווייתית־אקספרסיבית. על פי הגישה החווייתית־אקספרסיבית, הסמלים, האובייקטים והסיפורים הדתיים הם תוצר מוחצן של עיבוד רציונלי וקונטינגנטי של גורמים נפשיים פנימיים, ולכן מותנים הנרטיבים בגורמים הנפשיים. לעומת זאת על פי לינדבק ההתניה היא הפוכה: העולם הנפשי, הוא העולם הפנימי, תלוי בהקשר התרבותי והדתי - החיצוני.³⁴ לפיכך הוא מתאר דת כמסגרת תרבותית שמעצבת את כלל החיים והמחשבה:

הדת מתפקדת כמעין אפריורי קאנטיאני אף על פי שבמקרה זה האפריורי הוא מערך של מיומנויות נקנות שהיו יכולות להיות אחרות. הדת איננה בראש ובראשונה מערך של אמונות ביחס לאמתי ולנכון (אף שאלה עשויים להיות מעורבים בעניין) או אוסף סמלים המבטאים גישות או רגשות בסיסיים (אם כי אלה עתידים להיווצר). כמו תרבות או שפה, **הדת היא תופעה קהילתית שמעצבת את התודעה הסובייקטיבית של יחידים** [ההדגשה שלי] ולא התגלמות של תודעות אלה. הדת כפי שהיא מתוארת כאן כוללת אוצר מילים של סמלים תבוניים ורגשיים לצד לוגיקה ודקדוק מובחנים שאפשר לתעל אותם להפקת משמעות. ובדיוק כמו ששפה ("משחק שפה", במונחי של ויטגנשטיין)

31 שם.

32 שם, עמ' 19.

33 שם, עמ' 50.

34 שם, עמ' 34.

כרוכה באורח חיים מסוים, ובדיוק כמו שלתרבות יש ממדים קוגניטיביים והתנהגותיים, כך הדבר גם במקרה של מסורת דתית.³⁵

לינדבק דוחה את הצורך בהוכחה אמפירית של התניית העולם הפנימי בהתנסות חיצונית ונשען על הטענה המושגית שלפיה התקשרות בין־אישית קודמת בהכרח ליצירת סמלים ושפה.³⁶ לעניינו די לציין שההתפתחויות שחלו בעשרים השנים האחרונות במדעי הקוגניציה ובחקר השפה מאשרים את התלות של עולמנו הרגשי ושל עולם המושגים הבסיסיים שלנו בשפה נקנית ובתבניות חשיבה המונחלות במסגרת התרבות האנושית המקומית.³⁷ גישה זו לא רק מהפכת את הכיוון שנוקטים בעלי הגישה החווייתית־אקספרסיבית, אלא גם תורמת לדחיית הגישה הקוגניטיביסטית. הקוגניטיביזם נשען על הרציונליזם הקלאסי, המתיימר למקם את האובייקטיביות בהתאמה בין טענות ומושגים לבין העולם הממשי או, בגרסתו האנליטית, בתבניות לוגיות או מושגיות שהכרחיות לכאורה לחשיבה אנושית. ההיפוך שנכון בנוגע לעולם החווייתי נכון כמובן גם באשר למבנה התבונה האנושית. התבונה והמבנים הלוגיים שהיא מורכבת מהם תלויים גם הם בתקשורת הבין־אישית ובתנאי הקיום הקהילתיים ולא להפך: מה שיוצר את הייחוד התבוני האנושי הוא אופן הקיום הקהילתי והאילוצים שבונים אותו. השפה האנושית בכל רמותיה היא **תוצר** של תקשורת בין־אישית שנועדה לקיים את החיים האנושיים המשותפים - ולא בסיס נתון שמיחד את האנושות.

אחד היתרונות הבולטים של גישה זו הוא היכולת לתאר שינויים בדת באופן שעושה צדק עם היחסים המורכבים בכל מסורת דתית בין הקבוע למשתנה וכן בין הגרעין שמהותי למסורת לבין התנאים ההיסטוריים המשתנים המאפשרים את קיומה של המסורת. כמו הפרדיגמות המדעיות שמתאר תומס קון,³⁸ דתות משתנות לא מכיוון שיש חוויות חדשות ביחס לאני, לעולם או לאלוהים, אלא מכיוון שהמפגש בין מערכת הפרדיגמות של המסורת הדתית לבין המציאות יוצר אנומליות. אנומליות אלה מייצרות רגשות וחוויות שליליים גם במונחים של הדת עצמה. מה שדמויות נבואיות או רפורמטורים דתיים מצליחים לעשות הוא לגלות את המושגים היכולים להסיר את האנומליה. המושגים החדשים עצמם אינם נולדים בחלל ריק אלא הם התאמות חדשניות של מונחים ותבניות התנהגות שעולם החוויות והמסורת מציעים.

רכיב שני בגישה זו, שלינדבק מעדיף מן הגישות האחרות, הוא המגע האנושי עם האלוהי. לכאורה, קיומה של חוויה אוניברסלית של מגע עם עולם שהוא טרנסצנדנטי מאשש את העמדה החווייתית־אקספרסיבית. לינדבק איננו דוחה את קיומה של חוויה אנושית יסודית של משהו המצוי מעבר לנו, קשר כלשהו לאינסופיות שהוא מוכן לזהות עם "התחושה האוקיאנית", שדיבר עליה זיגמונד פרויד

³⁵ שם, עמ' 33.

³⁶ שם, עמ' 37-39.

³⁷ ראו לדוגמה שניים מן המחקרים הרבים העוסקים בביסוס טענה זו: George Lakoff, and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980; Paul Thagard, *Mind: Introduction to Cognitive Science*, 2nd edition, Cambridge and London: The MIT Press, 2005, pp. 59-110

³⁸ Thomas E. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1962

בעקבות רומן רולן.³⁹ ואולם מאחר שברור שדתות שונות מחזיקות במושגים שונים מאוד של תחושה זו, והיא מקבלת גם ביטוי לא דתי כדוגמת אידיאל האחוה בהקשר של המהפכה הצרפתית, לינדבק דוחה את האפשרות להעניק לה המשגה אוניברסלית. הוא מתאר תחושה זו כהתכוונות אנושית בסיסית כלפי האני, האחר האנושי והקוסמוס. התכוונות זו איננה דבר מוגדר בעל אופי אוניברסלי שאפשר להצביע על מהותו, אם כי אפשר להראות מעין קרבת משפחה בין מגוון ביטוייה בתרבויות ובדתות שונות. במילים אחרות, הממדים המשותפים לתודעה זו רחבים ושונים בתרבויות ובדתות שונות, והקרבה המשפחתית ביניהם אין בה כדי לאפשר את צמצום למושג אחד, אוניקטיבי, בעל חלות אוניברסלית. שאלת היחס בין רכיבים אוניברסליים של התרבויות לבין הרכיבים שמפרידים ביניהן מעוררת את שאלת האמת במסגרת התיאוריה התרבותית-לשונית. דחיית הגישה הקוגניטיביסטית לדת מתבססת גם על העמדה שאין אמת מידה חיצונית לאמתות דוקטרינה זו או אחרת. לכן, אמירות הקשורות לנושאים אמוניים בכל דת יכולות להיבחן רק במסגרת אותה דת ובהקשר של המיתוס שבמסגרתו אותה דת מתפקדת. במסגרת הגישה התרבותית-לשונית, מי שטוען טענה דתית כדוגמת "ישו הוא המושיע", ומי שרוצה להעריך את אמתותה של הטענה ואת משמעויותיה, חייב לרכוש את מיומנות השיח בשפת הדת הנוצרית.

צריך להיות, אם אפשר להתבטא כך, בתוך ההקשר; ובמקרה של דת, פירושו של דבר שיש לרכוש את המיומנות הראויה, לדעת את אופן השימוש בשפתה ולהתנהג על פי אורח חייה לפני שהמשמעות המלאה של טענותיה מקבלת מובן מוגדר דיו שיהיה אפשר לדחותו.⁴⁰

לינדבק טוען בכך למעשה את הטענה המרכזית בפולמוס של הפרגמטיסטים האמריקנים, כמו שטוען ויטגנשטיין המאוחר בנוגע לפוזיטיביזם הלוגי: אין - ולא תהיה - נקודת מבט יחידה שממנה אפשר לשפוט את אמתות הטענות בשפה, והניסיונות להגדיר נקודת משען ארכימדית כזאת במסגרת הלוגיקה או מתוך אנליזה מבנית של השפה נידונו לכישלון. רק מתוך שפה נתונה, ומתוך רכישת המיומנות של השימוש בדקדוקה ובתכניה, אפשר לקבוע את ערך האמת של המשפטים שבתוכה.⁴¹ לינדבק טוען שרק כך אפשר ללמוד, להבין ולקבוע אמתות דתיות. וכך, לטענתו, "אמת ושקריות של טענות מאפיינות שפה דתית רגילה כאשר היא משמשת לניתוב אורח החיים באמצעות תפילה, שבח, דרשות והטפות. רק ברמה זו אנשים מפגינים במסגרת השפה את אמתותן או שקריותן, את התאמתן או את חוסר התאמתן למסגרת העליון".⁴²

³⁹ לינדבק (לעיל הערה 28), עמ' 40.

⁴⁰ שם, עמ' 68.

⁴¹ הפילוסוף האמריקני המזוהה עם טיעון זה יותר מכולם הוא דונלד דייווידסון, במאמרו המפורסמים "אמת ומובן", "פרשנות רדיקלית" ו"על עצם רעיון הסכמה הקונספטואלית". ראו, Donald Davidson, "Truth and Meaning," in *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York: Oxford University Press, 1984, pp. 17–42; idem, "Radical Interpretation," *ibid.*, pp. 125–140; idem, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme," *ibid.*, pp. 183–198.

⁴² לינדבק (לעיל הערה 28), עמ' 69.

ה. לקראת תיאולוגיה יהודית פוסט־ליברלית

בסעיף זה ברצוני להצביע על שלוש בעיות בתיאולוגיה יהודית שהרעיונות התיאולוגיים של מריון, פריי ולינדבק יכולים להאיר. שתי הבעיות הראשונות שאגע בהן כרוכות במעמד הקוגניטיבי של הבסיס לאורח החיים היהודי המסורתי. הראשונה היא שאלת הדינמיקה שמאפשרת המשכיות של חיים יהודיים לאורך תקופות ארוכות ומציאות משתנה. שאלה זו נוגעת בבעיית הרלוונטיות של אורח החיים היהודי המסורתי בעולם המודרני. בהנחה שבבסיס האמוני והחברתי לאורח חיים זה חל שינוי ניכר, אפשרות ההמשכיות התקינה של חיים מסורתיים מוטלת בספק. השאלה השנייה היא שאלת היחס לתורה ולאופן המסורתי של לימוד התורה לעומת גישת המחקר המודרני לשני אלה. השאלה השלישית שאעלה כאן, אם כי בקצרה, היא שאלת המקום של האלוהות, או הטרנסצנדנטי, בשיח היהודי. חשיבותה של שאלה זו בימינו מתעצמת משני כיוונים מנוגדים. הכיוון האחד הוא נטייה של הוגים בני ימינו להחזיק בגישה נטורליסטית, אשר מכחישה שיש מובן לשיח העוסק בכל מה שהוא על־טבעי או אל־טבעי. לכן, לדעתם, כל שיח שבמסגרתו אנו מחפשים מענה לבעיותינו צריך להתבצע בתוך הטבע, והשיח הדתי בכלל זה. כך נוצר החילון של התרבות, או, לחלופין, נולדת תפיסה דתית אשר מבינה הן את האלוהות, הן את הקדושה והן את אורח החיים הדתי במסגרת קטגוריות אנושיות טבעיות.⁴³ לעומת הכיוון הזה, ולעתים בתגובה לכך, התפתחה מגמה הולכת וגוברת של חיפוש אחר רוחניות, שכלולה בתוכה דרישה אחר מגע עם גורמים טרנסצנדנטיים בתוך הטבע ומעבר לו. חיפוש זה מבקש להתעלות מעל התרבות החומרנית המודרנית אך מתוך ביקורת המסורתיות של "הדת המאורגנת". הדת המאורגנת מתרגמת את המגע עם האלוהי למערך חברתי היורכי של סמכות, פולחן וערכים שנועדו לשמר מבני כוח חברתיים ולדכא אינדיבידואליזם. לעומת זאת מגמת החיפוש הרוחני מוצאת דרכי ביטוי מסורתיות יותר או פחות, הכרוכות באימוץ רעיונות יהודיים קבליים מחד גיסא ורוחניות אוניברסלית - באדם ובעולם - מאידך גיסא.⁴⁴

1. שאלת אורח החיים המסורתי בעולם המודרני

דיונו של לינדבק מכון להנהרה פוסט־ליברלית של תופעה המייחדת את הדת הנוצרית, הדוקטרינה. לינדבק מתאר את הדוקטרינות כאוסף כללים מסדר שני, או תחביר של הדת, המתאימים לחיים הנוצריים. כך הדוקטרינות אינן נתפסות כטענות אמת ביחס לעולם אלא ככללים שמטרתם להנחות את המאמין בשימוש בשפה הדתית ובהתנהגות במרחב הדתי. ואולם ביהדות מעולם לא הצליחו הניסיונות לנסח דוגמות לתפוס את המקום שתפסה הדוקטרינה בצורות. מהו אפוא הקורפוס

⁴³ מי שניסח תפיסה זו ביהדות באופן מוצהר ושיטתי הוא הרב מרדכי קפלן. התיאולוגיה שהוא מציע משמשת להלכה בסיס לתנועה האמריקנית ליהדות מתחדשת, אולם למעשה מבססת את תפיסת העולם הדתית של רבים מבני התנועות הדתיות הלא אורתודוקסיות בארצות הברית. ראו Mordecai Menahem Kaplan, *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of Jewish Life*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994 (The Macmillan-American Company, 1934)

⁴⁴ זלמן שחטר־שלומי ורות גן קגן, קרבת אלהים: על תיקון עולם ועל תיקון הלב, תל אביב: משכל - ידיעות אחרונות, 2006. הרב זלמן שחטר־שלומי, מקים התנועה להתחדשות יהודית, מיסטיקן ופעיל בדיאלוג בין־דתי, הוא אחד מנושאי הדגל של גישה זו בימינו.

המהותי ליהדות שביחס אליו יש ליצור תיאולוגיה? לצורך המהלך של מאמר זה, ומבלי להיכנס להצדקת בחירה זו, אתרכז במה שאני מכנה "המסורת הרבנית". המסורת הרבנית, על פי קביעה זו, כוללת את הספרות הרבנית שהתפתחה מסוף ימי הבית השני ועד לימי הביניים ואת אוסף ההנחות הפרשניות שאנו מוצאים בספרות זו, המגדירות את היחס שבין מסורת זו לבין המקרא.

זכור, כשלינדבק נדרש להגדיר מהי הדת הוא אומר שהיא תופעה קהילתית שמעצבת את התודעה הסובייקטיבית של יחידים.⁴⁵ הדוקטרינות של הדת הן אוסף של כללים הנלמדים במסגרת ההתנהגות בקהילה באופן מובלע ונידונים במסגרות תיאולוגיות באופן מפורש, ואשר מגדירים את אופן השימוש הנכון בשפה התרבותית שהיא הדת. לעומת לינדבק, שמשתמש בשפת חקר התרבות והלשון, ברצוני להרחיק את הגדרת הדת מההקשר הקהילתי והתופעתי שלה, ולדון בה במישור המושגי. כלומר, אני מבקשת להגדיר את התופעה הדתית כאופן המשגה של ההתנסות האנושית בעולם, המתמקד בדעת כשפה ולא בתרבות כשפה. להבחנה בין חקר התרבות והלשון לבין חקר העולם המושגי יש משמעות רבה מכיוון שאני מעדיפה להשתמש בשפה הפילוסופית של חקר הדעת האנושית. לפיכך אני מתייחסת אל התופעה הדתית כמונחי תורת ההכרה ומכנה אותה "אופק דעת". פירושו של דבר הוא שהדת, כמו המדע, קובעת תחום התייחסות מושגי שבמסגרתה היא חוקרת ומתארת את התופעות. אופק הדעת המדעי מגדיר תחום שאותו הוא חוקר, הטבע, ומערכת מתודולוגית מורכבת שבמסגרתה אפשר לקדם את הידע. מערכת מתודולוגית זו כוללת את המתמטיקה והלוגיקה, את העדות האמפירית, את העקרונות האקסיומטיים של המדעים השונים, וכן את הקהילה המדעית שבמסגרתה מתבצעת החקירה. אבל הטבע או העולם, שהוא הדבר המגדיר את האופק של הידיעה במסגרת המדע, הגבול התחום את הדעת, איננו נתון כאובייקט לחקירה של המדע עצמו. ההנחות שעליהן מושתתים המדעים משמשות אידיאות רגולטיביות ואינן ניתנות להוכחה. ואולם מבלי להניח הנחות אלה, למשל ההנחה שקיים עולם ושהוא מתנהל על פי חוקיות שאפשר לגלותה, אין המדע יכול לתפקד, ובלעדיו המתודולוגיה שלו חסרת מובן. חשוב לזכור שכל הטענות בנוגע לאידיאות אלו כאמת או כממשות אובייקטיבית מצויות מעבר לאופק הדעת, כלומר חורגות אל מעבר למה שקביל וניתן להוכחה בתוך המדע עצמו. מה שמעניק את ערך האמת לאמירות המדעיות הוא ההתקדמות בתוך אופק הדעת וההתאמה האמפירית שבין תוצאות המחקר של מקצועות המדע השונים לבין ההתנסויות שמניעות את המחקרים האלה. עוד חשוב לציין שלמושג "אופק דעת" אין מובן תיאורטי בלבד. גם חיי המעשה היומיומיים כלולים במונח "אופק הדעת" מכיוון שמערכת הידע האנושי נועדה לספק את הצרכים הקובעים את הקיום האנושי. כלומר בתוך המושג "אופק דעת" אני כוללת גם את המסקנות המעשיות של אופק הדעת, ועקב כך גם את התרבות האנושית, דהיינו את המוסדות התרבותיים השולטים בעולמנו, את עולם הערכים שלנו ואת אוסף ההתנהגויות המרכיב את חיי היומיום שלנו.

כמו המדע, ובד בבד עם סירובו של לינדבק לייחס מעמד קוגניטיבי להנחות הדוקטרינליות מחוץ להקשר של קהילת המאמינים, גם הדת מתנהגת כאופק דעת. ואולם במקרה של הדת, אופק הדעת מניח לא רק עולם או טבע במובן האמפירי ובמובן של חוקיות טבעית, אלא עולם במובן הערכי, שיש לו ממדים נוספים של התנהגות אנושית השונים מהתנסות אמפירית טהורה. כמו המדע והעולם

⁴⁵ לינדבק (לעיל הערה 28), עמ' 33.

הטבעי, שהוא אופק פעולתו של המדע, אי־אפשר לפעול בתוך אופק הדעת הדתי מבלי לקבל כהנחה את אותו יסוד המגדיר את האופק. שהרי יסוד זה קובע לא רק את תחום חלות התופעות שאופק הדעת מתאר אלא גם את המתודולוגיה שבמסגרתה מתבצעת ההתקדמות בתוך תחום הדעת. וכנגזרת של התקדמות זו קובע יסוד זה גם את כללי הפעולה המשמשים למעשה אורח חיים של קהילת המחקר הדתית.

בדמות המונותיאיסטיות אופק הדעת תחום בתוך מערכת שהאחראי לקיומה ולחוקיות פעולתה הוא אלוהים, שבד בבד עם היותו טרנסצנדנטי לעולם הוא גם מתערב בו. זו המורכבות שקובעת לא רק את תחום החלות של הדת בחיים האנושיים אלא גם את הלוגיקה של הדעת, הלוגיקה המתפתחת בתוך הדת. במקרה של הדת היהודית, ועל פי המסורת הרבנית, אלוהים, שהוא בורא העולם והאחראי להמשך קיומו, בחר בעם ישראל ונתן לו את התורה במסגרת התגלות חד־פעמית מרכזית וספיקי התגלות מאוחרים יותר. מצוות התורה מבטאות את רצון האלוהים ביחס לעם ישראל, אך בהיעדר גישה ישירה לנותן התורה היא נתונה לפרשנות אנושית. את העקרונות לפירוש התורה מכתובה הבנה זו של מקור התורה ונושאה, או, בלשונם של פריי ולינדבק, הנרטיב שתיארת. כמו הדוקטרינה הנוצרית כפי שלינדבק מתאר אותה, עקרונות פרשנות התורה של המסורת הרבנית משמשים מערכת כללים כמו־דקדוקית המגדירים את אופן ההתקדמות הנכון בתוך תחום הידע. אך בניגוד לדוקטרינה הנוצרית, וכמו אופק הדעת המדעי, נעדרים מהקורפוס של המסורת הרבנית ניסוחים כוללניים שיטתיים מחייבים, המקבלים גושפנקה של ממסד דתי מרכזי. ועוד בניגוד לתהליך יצירת הדוקטרינה הנוצרית, וכמו התפתחות אופק הדעת המדעי בעולם המודרני, ההתקדמות בתוך המסורת הרבנית היא מעין חקירה מתמשכת. כלומר, המסורת הרבנית המוכרת לנו מהספרות הרבנית מבוססת על שאילת שאלות קונקרטיים באשר למושגים או תופעות קונקרטיים, ועל חיפוש אחר הקטגוריה המתאימה לתאר אותם מתוך הקורפוס עצמו.⁴⁶

אם במסגרת המדע הסמכות לקביעת התוצאה ניתנת לכאורה בידי הטבע עצמו, שהמדיום שלו הוא התופעה האמפירית, אזי במסורת הרבנית הסמכות לקביעת התוצאה אמורה להיות נתונה בידי אלוהים. ואולם מכיוון שמסורת זו ויתרה על הפנייה לסמכות הישירה של אלוהים (על ידי ביטול הנבואה), הרי הסמכות החלופית היא התורה. כמדיום המכריע התורה מתגלמת רק חלקית בגרסתה הכתובה; באופן מקיף יותר היא מתגלמת במסורת שפיתחו נושאי, כלומר בתורה שבעל פה. במילים אחרות, פרשני התורה, שסמכותם נקנתה להם מתוך רכישת מעמד בתוך קהילת הדעת,⁴⁷ הם אלה שדבריהם משמשים עדות לנכונות של הצעה פרשנית מאוחרת יותר. דהיינו, כשם שהמפגש עם התופעה האמפירית הוא העדות הקבילה במערכת החקר המדעית, כך המפגש עם מאמר או מעשה

⁴⁶ בספרות הרבנית יש כמובן דיונים רבים שאינם קשורים לבעיה אקטואלית. איני נכנסת כאן לשאלה זו אלא מסתפקת בטענה החלשה שהדיון לרוב מוצג כמענה לשאלה קונקרטיית, בין שהיא שאלה פרשנית בנוגע לתורה או למאמר חז"ל, בין שהיא שאלה הלכתית. לדיון ממוקד יותר במורכבות זו ראו מאמרי Hannah Hashkes, "Studying Torah as a Reality Check: A Close Reading of a Midrash," *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 16, 2 (2008), pp. 149–193

⁴⁷ על היחס המורכב בין נשיאת הסמכות להעברת המסורת לבין רכישת המעמד הקהילתי המקנה סמכות זו כתבתי במאמרי שבהכנה, "Torah's Seventy Faces: Rabbinic Hermeneutics and Metaphysics"

של אישיות סמכותית מוקדמת (או קהילה סמכותית מוקדמת) הוא העדות הנחשבת קבילה במסורת החקר הרבנית. וכמו במדע, בסיכומו של דבר המבחן של אמתות הפרשנות הוא מבחן התוצאה: אם פרשנות מסוימת אפשרה את המשך הקיום הקהילתי במסגרת המסורתית, הרי הפרשנות הפכה לקבילה ומחייבת. אבל אם היא יצרה מחלוקות פנימיות ואי־התאמה עם גורמים אמפיריים חיצוניים, היא נדחתה. מבחן זה הוא מבחן ארוך טווח ומתמשך; הוא איננו מתועד בדת בשיטתיות ולא תמיד מגיעים הדברים לידי הכרעה.

מכיוון שאני מציגה כאן הצעה לקראת תיאולוגיה, ולא עבודה תיאולוגית קונקרטי, לא אכנס לפרטי האופן שבו נקשרת גישה זו למסורת הרבנית ולא אפרט את יתרונותיה לתיאור הדינמיקה של התפתחות המסורת והעברת הסמכות.⁴⁸ ואולם חשוב לציין שעל פי גישה זו מושג המפתח להבנת ההתפתחות של המסורת הרבנית וההתנהגות הדתית הוא תלמוד התורה. הקביעה הזאת עומדת בניגוד לניסיון להגדיר את המסורת הרבנית ובעקבותיה את היהדות דווקא באמצעות אוסף אמונות מסוים, באמצעות אוסף התנהגויות קהילתיות שמרכיבות תרבות, או לחלופין באמצעות תיאור הדת במונחים של מערכת משפט אזרחית. גישות אלה, כמו הגישות הקוגניטיביסטיות שלנדבק דוחה, מתנות את התקפות של עיקרי המסורת הרבנית בסבירות המדעית או הפילוסופית של הטענות שזו טוענת ביחס לעולם, או במוסריות של החוקים שהיא מכתבה. אם הדת היא אוסף אמונות, ואמונות דתיות מוכחות באופן כלשהו כשקריות, הדת מתפוררת. בכך חוטאות תיאולוגיות אלה ביומרה של המסורת האינטלקטואלית המערבית, שהפרגמטיזם חושף אותה, והיא הניסיון לשפוט תופעות "מנקודת מבט של אלוהים". לעומת זאת, אם ניגשים אל הדת כאל אופק דעת, הדת מתאפיינת בכך שהיא בונה עולם שלם של התייחסויות, או, בלשונו של לינדבק, "הדת יכולה להיות מתוארת כמדיום או מסגרת תרבותית ו/או לשונית המעצבת את כלל החיים והמחשבה".⁴⁹ מכאן ברור שהדת מאפשרת את עיצובה של טוטליות של חוויית קיום. פירושה של טוטליות זו הוא שבתוך תחום הדעת כל אזור מקבל מענה, ואין להבחין בין תחומי החיים השונים, כגון תחום המשפחה לעומת תחום החוק; וכמובן אין מקום להבחנה בין האמונה לבין הידיעה או התבונה, ובין מערכת הידע לבין האופן שבו אנו מארגנים את חיינו למעשה. תלמוד התורה, על פי רעיון זה, הוא המסגרת שבונה את העולם בהתאם למסורת הרבנית והוא שמכתיב את כללי ההיגיון של תהליכי הסקת המסקנות בתוכה, שממנה נגזרת ההתנהגות למעשה. כללי ההיגיון אלה כוללים הן אמירות קוגניטיביות בעלות הוכחה אמפירית, כגון "בשנת 70 לספירה נחרב הבית השני והתחילה הגלות"; הן אמירות אמוניות, כגון "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ";⁵⁰ והן אמירות מעשיות, כגון "מאימתי קורין את שמע בשחרית: משיכיר בין תכלת ללבן".⁵¹ המושג "תלמוד תורה" כולל בתוכו לא רק את האמונה ואת ההלכה, אלא גם את העולם הרגשי של היחיד, שכן הוא בונה את עולם ההתייחסויות שהיחיד נע בתוכו. בנרטיב שלה התורה מעצבת את סיפור עליותיה ומורדותיה של ההיסטוריה של עם ישראל, ובמערכת הטקסטית

⁴⁸ פירוט בנושא זה אפשר למצוא בשני מאמריי שבהכנה: "God Transcendent and Immanent: Levinas' *Other* and Marion's *Distance* as Paradigm for Rabbinic Reasoning"; "God in Rabbinic Tradition: Human Reasoning and Divine Authority"

⁴⁹ לינדבק (לעיל הערה 28), עמ' 33.

⁵⁰ שמות כ, יא.

⁵¹ משנה, ברכות א, ב.

שלה היא מעצבת את מעגל חיי היחיד והקהילה. תלמוד התורה במסורת הרבנית מציב את כלל ההתנסות האנושית בתוך מסגרת של משמעות דתית ועל ידי כך הוא נותן מובן לאירועים, ובזאת מסגרת התייחסות למצב הנפש שהם מעוררים אצל היחיד ואצל הקהילה. מאליו מובן מדוע הגישות החווייתיות־אקספרסיביות, שהתפתחו בעיקר בקרב התנועות הליברליות לתיאור טבעה המהותי של היהדות, חוטאות לטוטליות זו: המסגרת של המסורת הרבנית איננה מבחינה בין עולם הנפש הפנימי לבין הביטויים הרעיוניים או ההלכתיים של הדת ומוסדותיה. בוודאי אין המסורת הרבנית רואה את עצמה כמערכת סמלים קונטינגנטית שיש להבחינה מהתודעה הנפשית של היחיד המאמין.

ההתמקדות בתלמוד התורה כמושג שמבטא את אופק הדעת הדתי כמערכת הוליסטית, בניגוד להתמקדות בהלכה מזה או באמונה מזה, חושפת את הפרגמטיזם הפירסיאני שמהדהד ברעיון זה. על פי פירס, מושג מקבל משמעות רק מתוך ההשתמעות המעשית שלו. המשמעות המעשית בעבור פירס איננה בהכרח מטריאלית או קשורה לפעילות למעשה. מבחינתו הפרגמטיות של המושגים מתבטאת בכך שיצירתם נובעת תמיד מתוך צורך אנושי קיים המבקש מענה. הפרגמטיות של המושגים מתגלה גם בכך שתמיד יהיה להם ולטענות המורכבות מהם תוצר מעשי מסוים, אם כי הוא עשוי להיות תיאורטי, או לציין מחשבה או רגש, כלומר אין הוא חייב להתקיים בפועל. פירס דוחה את המשמעות של ספקולציות שהן תיאורטיות בלבד ואין להן שום משמעות פרגמטית. אבל הוא מקבל אמירות מטפיזיות בתנאי שהחשיבה עליהן נובעת מתוך ספק שקיים למעשה בתוך מסכת החיים, ובתנאי שהמושג שהן מטפלות בו הוא בעל השלכה פרגמטית, ממשית, בחיינו. וכך מושג האלוהים, או הצייון המוסרי, אינם ספקולציות ריקות בעלמא, כמו השד המתעתע הקרטזיאני. אם אנו מנהלים את חיינו על פי הרעיון שיש לאלוהים עניין מוסרי באנושות, פירוש הדבר שרעיון האלוהים הטרנסצנדנטי המוסרי הוא חלק ממערכת שמתנה תוצאות מסוימות. כך אלוהים מתפקד באופן פרגמטי בחיינו, וזו משמעות המושג. תיאורו של פירס את אופן התפתחות הידע גם הוא נוגע להצבת תלמוד התורה במרכז השיח התיאולוגי של המסורת הרבנית. בעבור פירס אין ידיעה או אמת שאינן מתחילות מחקירה, ואין חקירה שאיננה מתחילה מבעיה ממשית המבקשת יישוב. וכך, על פי הלוגיקה הסמיוטית שלו, ובהתאם להנחת היסוד שכל ידיעה מתחילה מחקירה, מושג המפתח ביחס לידע ולאמת הוא "תהליך החקירה". כלומר, על פי פירס ידע ואמת הם פועל יוצא של תהליך החקירה האנושית והמתודה שלה, ולא להפך. הנחישות של לינדבק להפוך את הסיבתיות הפילוסופית ביחסים שבין האני המתנסה לבין השפה והתרבות גם היא מקורה בביקורת הפירסיאנית. מבחינתו של פירס, השאלות שמתחילות את תהליך החקירה יכולות להתעורר רק במפגש של מערכת המושגים וכללי הפעולה הקיימים עם התנסות חווייתית בלתי מספקת. כישלון זה גורר הטלת ספק ביכולת המושגים שאנו משתמשים בהם לפעול כראוי לארגון החוויית הקיומיות שלנו. עקב כך נפתחת חקירה, והיא מסתיימת רק עם יישוב הספק. ואולם חקירה זו, מכיוון שהיא מתחילה מאי־התאמה של מושג לחוויית המציאות, מתנהלת אך ורק במסגרת מושגית קיימת, כלומר בקרב קהילת חוקרים מסוימת. רעיון קהילת החוקרים, שרק במסגרתה אפשר ליישב קשיים וספקות במערכת המושגית, מלמד על התפיסה המרכזית כל כך למסורת הפרגמטיסטית - שמערכת מושגית אנושית יכולה להיוולד רק במסגרת אנושית חברתית. מכאן נובע שהשיוך הקהילתי הוא גורם הכרחי ליצירת דעת, כלומר לקיומה של מערכת מושגים המארגנת עבור היחיד את עולמו. רק במסגרת השיח בקהילה זו יכולים הקשיים של מערכת המושגים שלה להתיישב.

על פי התיאולוגיה המוצעת כאן הדת גם היא בבחינת קהילת חוקרים, המתנה את האופן שבו אנו חווים את העולם בעזרת מושגיה. ואולם אני מבקשת להציג כאן טענה חזקה יותר. מכיוון שכל קהילה בונה עולם מושגים מקיף, הרי הנחות היסוד שלה הן התנאים ההגיוניים להתפתחות בתוכה. אם הגורם הטרוסצנדנטי בכל מסגרת מושגית מתנה את אופק הדעת של אותה מסגרת, הרי המושג הטרוסצנדנטי מתנה את הלוגיקה של אותו אופק דעת. לפיכך, כמו שבקהילת החוקרים המדעית אפשר לטעון שקיומו של עולם או טבע בעל חוקים אחידים מתנה את הלוגיקה המדעית, כך אפשר לטעון שאלוהים טרוסצנדנטי בדתות המונותיאיסטיות מתנה את הלוגיקה של קהילת המחקר הדתית.⁵² והנה שוב שינינו את היחסים בין המושגים לבין ההתנסויות, או, ליתר דיוק, בין האמונה לבין התבונה. במקום לומר, כפי שיטענו תיאולוגים קוגניטיביסטיים או חווייתיים־אקספרסיביים, שהידע על העולם מבוסס על התבונה, והאמונה הדתית מבוססת על הרגש והיא חסרת מובן קוגניטיבי, הגישה שאני מציעה מציעה מיפוי חדש ליחס בין כל אלה. האמונה באלוהים מתנה את התבונה: הנחת אלוהים טרוסצנדנטי המעוניין באופן מוסרי בעולם, הנמצא מעבר לאופק הדעת ולכן איננו יכול להיות כלול בתוך תחום הדעת, קובעת את התבונה, כלומר את עקרונות ההיגיון של הדת. בהתאם לכך, בתוך ההקשר של דת מונותיאיסטית העיקרון התבוני קובע שיש לתופעות סיבתיות הקשורה לרצונו של אלוהים. לפיכך התופעות הפיזיות אינן יכולות להתפרש אך ורק על פי הסיבתיות הפיזית, האמפירית, הנחקרת בתוך אופק הדעת המדעי. כל תופעה בתוך ההקשר הדתי מתפקדת גם כחלק ממערכת סיבתית דתית, הכרוכה ברצון האלוהים. ברור מכאן גם מדוע דתות שונות מפרשות באופן שונה את אותם כתבים מקודשים: אלוהים טרוסצנדנטי שבחר בחירה נצחית בעם ישראל לקיים את מצוותיו מתנה לוגיקת קריאה אחרת של סיפורי התורה מאלוהים טרוסצנדנטי שהסיר את הבחירה מעם זה בנקודה מסוימת בהיסטוריה, כפי שהנצרות טוענת. מכיוון שרעיון זה של האלוהות מצוי מעבר לאופק הדעת ולא בתוכו, הוא מתנה את כללי ההיגיון המצויים בתוך אופק הדעת, כלומר את הכללים שבאמצעותם מבינים את האירועים. עקב כך האלוהות מתפקדת כהנחה הכרחית של השיח, וקיומה וטבעה אינם ניתנים לאימות או להפרכה במסגרת השיח הדתי המושתת על הנחה זו. המסורת הרבנית המבוססת, כמו אופק הדעת שלה, על אלוהות שבחורת, מתגלה, מונעת התגלות, מצווה, גומלת ומענישה - מסורת זו פיתחה מסכת עקרונות המרכזים סביב העיסוק בתלמוד התורה שהם למעשה עקרונות פרשנות, המשמשים לוגיקה של תחום הדעת שלה. ואולם מכיוון שמסורת זו ויתרה על ההתגלות הישירה כמתודה לחקר האמת; מכיוון שבניגוד לנצרות היא נמנעה מלנסח עקרונות אלה בצורת אמיתות דוקטרינליות; ומכיוון שהיא מעולם לא הצליחה להעמיד סמכות דתית מרכזית ממסדית - התפתחה במסורת הרבנית תרבות של תלמוד תורה מסוג מסוים מאוד. לתרבות זו יש יחס מורכב לסמכות דתית וסממנים אינטלקטואליים מודגשים ובד בבד היא מכוונת לחיי

⁵² תפיסה דומה לזו מציע הרב יוסף דב סולובייצ'יק. ראו בספרו Rabbi Joseph B. Soloveitchik, *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, New York: The Free Press, 1986, pp. 44–50, 85–99, ובמסתו **איש ההלכה: גלוי ונסתר**, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, 1992. על ההבדלים בין התפיסה המוצגת כאן לזו של הרב סולובייצ'יק כתבתי במאמרי, תלמוד תורה כחקירת המציאות (לעיל הערה 46), עמ' 167–168, וביתר פירוט במאמרי שבהכנה, "פילוסופיה של ההלכה ותורת הכרה: ההתרחשות ההלכתית כבקשת ידע".

המעשה.⁵³ כמו כן יש בה מידה של שוויוניות מעמדית (אם כי לא מגדרית), היא מפגינה מידה לא מבוטלת של פלורליזם מחשבתי, והיא מבוססת על פרוצדורות הכרעה מורכבות.

לא כאן המקום לדון ביתרונותיה של גישה זו לתיאור המסורת הרבנית במובן המצומצם ולתיאור היחס בין התפתחות לבין שינוי במסורת היהודית במובן הרחב.⁵⁴ אציין רק ששתי מגמות ברורות מאוד בחקר האדם בימינו מלמדות שגישה כזאת לדת בכלל ולדת היהודית בפרט משמשת פתח לשיח רציני על משמעות החיים הדתיים בימינו. המגמה הראשונה היא ההכרה הגוברת בכל מדעי האדם בכך שהתפתחות התבונה האנושית תלויה למעשה בתצורות חברתיות אנושיות. המגמה השנייה היא ההבנה שהיחס אל אופנות חשיבה מסוימות, ובראש ובראשונה האופנה האירופית המודרנית, כאל בעלות פריבילגיה בשיח התרבותי האנושי, נובע מיחסי כוחות פוליטיים וחברתיים הרבה יותר משהוא נובע מתקפות לוגית או אמתות ערכית של אופנות אלה. מכאן שמראיית הדת כמערכת אשר מתארת את העולם ככפוף לעיקרון טרנסצנדנטי מסוים מתבקשת מתודת הערכה פרגמטית ושונה מאוד מזו הנהוגה מאז המודרנה.

2. התורה ומעמדה הקוגניטיבי

הנס פריי הוא שמספק את מתודת הקריאה בכתבי הקודש שלינדבק מחיל על כל המרחב הסמיוטי. הוא מכנה את המתודה הזאת "אינטרא־טקסטואלית" וטוען שבמקום למקם את המובן הדתי מחוץ למערכת המושגים הדתית, בממשות האובייקטיבית או בנפש פנימה, מתודה זו קובעת את המובן לפי הביטויים של הדת עצמה. הסיבה לכך היא, כאמור, שהמשמעות הדתית היא כול מקיפה, ואין לחפש משמעויות מחוצה לה. המערכת הדתית איננה מערכת סמלים כמו המתמטיקה או הלוגיקה, אלא "תיאור גדוש" של עולם ההתייחסות התרבותית המבטא את מלוא הרוחב והעומק של החוויה האנושית.⁵⁵ שיטת הלימוד המדרשית שהתפתחה במסורת הרבנית, ופרשנות התורה ההרמוניסטית, מממשות מהלך כזה בדיוק. כאשר צרכים משתנים, ושאלות ביחס להלכות ואמונות עולות בחיי היומיום של הקהילות בכל מיני תקופות ומקומות, המאמץ הפרשני מתרכז בחיפוש הקטגוריה הדתית שיכולה לספק מענה לצורך זה, והקהילה הפרשנית המסורתית רואה את עצמה תמיד כמי שעוסקת בפרשנות פנים־מערכתית ולא בפרשנות מחדשת. גם אם למעשה פרשנות מסוימת היא מהפכנית או יצירתית, המתודה המדרשית מאפשרת "לגייר" את הפירוש אל תוך המערכת באופן שלא יסכן את המשכיות קיומה. לינדבק עצמו מסביר כיצד דווקא היצירתיות היא חלק בלתי נפרד מתיאור פרשני מסוג זה משום ש"אין פעילות שתובעת מחוש הדמיון וההמצאה שלנו יותר

⁵³ שאלת היחס בין תלמוד התורה לעשיית מצוות היא שאלה טעונה מאוד בהגות חז"ל. אחת מגרסאותיה החשובות מצויה בבבלי, קידושין מ ע"ב. העמדה המוצגת כאן, הפרגמטיסטית, היא שתרבות תלמוד התורה של חז"ל מאבדת ממשמעויותה במנותק מקהילת הלומדים במובן המצומצם וקהילת העושים במובן הרחב. על ההשתמעות המעשית והרעיונית של קביעה זו ראו מאמרי, תלמוד תורה כחקירת המציאות (לעיל הערה 46).

⁵⁴ אני פורסת עניינים אלה במאמרים אחרים (ראו לעיל הערות 47, 48).

⁵⁵ לינדבק (לעיל הערה 28), עמ' 115. לינדבק מבסס את ההבחנה בין תיאור סמלי לתיאור גדוש של התרבות על עבודתו של האנתרופולוג האמריקני קליפורד גירץ (1926–2006).

מאשר הבחינה כיצד אפשר לתעל שפה, תרבות או דת כדי לתת מובן לתחום חדש במחשבה, בממשות ובפעולה⁵⁶. ואכן במסגרת התיאולוגיה של מסורת חז"ל, ברור כיצד הנרטיב המקראי, החל מסיפורי הבריאה, מספק את העולם, הממשות או האמת שבתוכם הדת פועלת. נרטיב זה, על פי גישת פריי, מגדיר לא רק את תחום הדעת שבאופק שלו נמצא האל הבורא, אלא גם את הקבוצה החברתית, המשפחתית המורחבת, שמגדירה את נושאייה (הסובייקט הדקדוקי) של הדת הזאת. מבחינה זו, ההיסטוריה שמספר המקרא איננה בת תחליף מכיוון ששום אמת מדעית חלופית בדבר ההיסטוריה הקדומה של עם ישראל לא תיצור את גבולות הזהות הקבוצתית ולכן לא תספק את מסגרת ההתייחסות הנדרשת לקיום הדתי. מובן מכאן כי הסיפור המקראי על התהוות עם ישראל ועמו דת ישראל מתנה את הקיום העתידי של הדת לא פחות מהמצוות המוסריות, שרוב פרשני הדת והיהדות לדורותיהם מחשיבים אותן לגרעין של הקיום הדתי. ללא סיפור ההתהוות הקובע את הבסיס המשפחתי־לאומי של נושאי הברית של עם ישראל ובריתו עם האלוהים מתדלדל אופק הדעת הדתי לא פחות משהוא מתדלדל כאשר רואים באלוהות את האובייקט של ההצרנה הלוגית במסגרת מטפיזיקה פילוסופית.

התמקדות בקריאת הטקסטים המקודשים ויצירת מרחב קוגניטיבי לעיסוק הפרשני משמשות בסיס לתיאולוגיה שפיתחה מאז שנות התשעים קבוצת פילוסופים יהודים אמריקנים בהנהגת פיטר אוקס. אוקס, שפרשנותו הייחודית להתפתחות הפילוסופיה הפרגמטיסטית של פירס זכתה להכרה פילוסופית רחבה, מציע תורה סמיוטית לקריאה המדרשית של חז"ל את המקרא.⁵⁷ בספרו **פירס והלוגיקה הפרגמטיסטית** הוא מסביר את המעבר שעשה פירס מהמאמרים הפרגמטיסטיים שלו מסוף המאה התשע־עשרה לכתובה שהוא מכנה "פרגמטיציסטית" מ־1905 - כתנועה של קריאה מחדש, על פי לוגיקה הקרויה בפיו "לוגיקה מקראית"⁵⁸. בבסיס הבנתו של אוקס את פירס עומד הרעיון

56 ש.ם.

57 Peter Ochs, *Peirce, Pragmatism and the Logic of Scripture*, New York: Cambridge University Press, 1998

58 תרגום המונח שאוקס משתמש בו הוא בעיה סבוכה. אוקס מכנה את שיטת פירס "the logic of scripture" בעקבות שימושו של פירס במונח זה כדי לתאר את ההצרנה הגרפית שמאפשרת לכל טענה מטפיזית להיבחן בראי העולם הניסיוני והלוגיקה. בסדרת מאמרים בכתב העת *The Monist* שפורסמו בשנת 1905 פורס פירס את עמדתו הפרגמטיסטית מתוך הבהרת עמדתו המוקדמת כדי להתנער מהזיהוי בין הפרגמטיזם שלו (שעתה הוא מכנה אותו פרמטיציזם) לבין גרסת הפרגמטיזם שאימצו ויליאם גיימס ופרדיננד שילר. בשניים מהמאמרים הוא נדרש לקשר שבין תהליכי חשיבה לוגיים לבין האמונה באלוהים על פי המסורת המונותיאיסטית שמבוססת בסיפור הבריאה המקראי. אוקס מקשר בין השימוש הטכני הגרפי במונח scripture לבין הידרשותו של פירס ל־"scripture" במובן של כתבי הקודש כדי לתת ביסוס ערכי לרעיונותיו וטוען שפרשנותו את פרשנות פירס, ופרשנות פירס את עצמו, יכולות להיעשות רק בתוך מסגרת של מסורת פרשנית מסוימת, במקרה זה המסורת הנוצרית לפירוש סיפור הבריאה המקראי. חיבור זה של הטקסט הגרפי שעומד בבסיס הלוגיקה עם הטקסט המקראי שעומד בבסיס המסורת הפרשנית הוא המנחה את בחירתו של אוקס בביטוי "the logic of scripture" כדי לתאר את הפרשנות שלו לדברי פירס. בית המדרש הבין־דתי לקריאה ופרשנות של כתבי קודש של שלוש הדתות המונותיאיסטיות, שאוקס ייסד ושהוא משמש כמנהיגו הרוחני, מכונה "Scriptural Reasoning" על בסיס רעיונות אלה. בעברית, דווקא המילה "כתב" מבחינת שורשה עושה צדק עם שני המובנים של ביטוי זה, ויש לשקול תרגום זה בכובד ראש. ואולם מכיוון שבעיסוק העכשווי בעברית במקרא ובספרות חז"ל לא נפוץ הביטוי "כתבי קודש" כפי שאנו מוצאים בתלמוד,

שביקורת המודרנה הפילוסופית, ובכללה התיאולוגיה, איננה דוחה את המודרנה אלא קוראת אותה מחדש. הקריאה מחדש מחייבת סרטוט של הבסיס הלוגי של הפילוסופיה מתוך הנהרת המונחים המעורפלים בפילוסופיה הנחקרת, וכך בכך חשיפת האמונות הבלתי מוטלות בספק שהפילוסופיה הנחקרת מניחה. הבהרת המונחים המעורפלים, וחשיפת האמונות היסודיות המובלעות, מובילות לקריאה מתקנת. ואולם קריאה מתקנת כזו, כדי שתהיה משמעותית עבור הקהילה שמתוכה היא עולה, מתבצעת בתוך הקהילה ועל פי מסורות הקריאה שלה, שהן עצמן מניחות אמונות אשר אינן מוטלות בספק. קריאה משמעותית עבור קהילה נתונה היא קריאה המאפשרת שיח הנענה לסבל של חברי הקהילה ולפיכך עונה על הצרכים שמתעוררים מהמפגש הקיומי של הקהילה עם המסורות האינטלקטואליות שלה. מתיאור זה עולה שגם קריאה זו איננה סופית. כל קריאה מתקנת היא בסיס לקריאה שתתקן אותה, תבהיר את המונחים המעורפלים הבונים אותה ותחשוף את האמונות המונחות בבסיסה.

גישה זו מתבססת על פרשנותו של אוקס את תורתו הלוגית-סמיוטית של פירס. פירס רואה בהתפתחות התיאוריות המדעיות מהלכים מחשבתיים המפרשים את הסמלים הלוגיים שבונים את התיאוריות. סמלים אלה, הטומנים בחובם משפטים שהמדע דורש לאמת אותם מבחינה אמפירית, נתונים במהלך מתמיד של ליטוש בידי המתודה המדעית והשכל הישר. פירס מתאר בכל מיני דרכים את אופיו של תהליך זה, בין היתר על ידי המתודות האינדוקטיביות והסטטיסטיות המדעיות. ואולם מה שמעניין במיוחד את אוקס הוא העובדה שמדובר בתהליך מתמשך שאי אפשר לקבוע את סופו כל עוד מתבצעת חשיבה אנושית. נוסף על כך חשוב לו להדגיש שמערכת הידע שמתפתחת בצורה כזו פועלת בהכרח בתוך מסורת חשיבה פריטיקולרית ושהיא מטפלת באופן דיאגרמטי ומתקן במונחים, בסמלים ובהיפותזות של מסורת החשיבה הנתונה.⁵⁹

האמירה התיאולוגית שנובעת מן המהלך הפרשני-פירסיאני של אוקס היא שהקריאה הדיאגרמטית מתקנת של המסורת היא היענות של הקורא הפרשן והקהילה הפרשנית לצו הנבואי המקראי לקבלת אחריות מוסרית על גורלו של היחיד ולהקלת סבלו. בדיוק כפי שהנביא מצא עצמו חלק מחברה שמפרשת את הציווי הדתי באופן שמאפשר לה לעשוק את החלש בחברה, והוא קורא לתקן את העוול במסגרת הצו הדתי, כך הקריאות הפילוסופיות המתקנות של דקארט את הסכולסטיקה, של קאנט את דקארט, של פירס את קאנט ושל אוקס את פירס - כל הקריאות האלה נועדו ביסודן לרפא תחלואים חברתיים. קריאה מתקנת מסוג זה איננה, כפי שאוקס מדגיש, קריאת הפשט של

ומכיוון שקשה להשתמש במונח זה בהטיות, בחרתי להשתמש דווקא במונח "מקרא". מונח זה אמנם איננו מסמן את הצד הגרפי שיש במונח שבשימושו של פירס (מלבד אולי בביטוי "מקרא מפה"), אבל הוא מבטא יפה את הרעיון המרכזי של הפרגמטיזם הפירסיאני של אוקס - הרעיון שאי אפשר לערוך ביקורת פילוסופית, כמו זו שעושה פירס לדקארט, לקאנט ולפילוסופיה המוקדמת שלו עצמו, שאיננה בעצם קריאה מחדש. קריאה מחדש היא קריאה מנתחת (diagramming) ומתקנת (corrective) של הטקסט הפילוסופי המבוקר לנוכח סבל אנושי קונקרטי שנובע מהקריאה הישנה, שאיננה עומדת עוד במבחן ההתנסות האנושית. קריאה זו, מלבד הפרגמטיזם והלוגיקה שבה, נדרשת גם מצד המחויבות הדתית-המוסרית של כל קהילה הבנויה על אושיות הרעיונות הנבואיים של כתיב הקודש - מחויבות לעצמה, לעברה ולקהילות הסובבות אותה.

הכתובים.⁶⁰ זו קריאה מדרשית, הרואה בטקסט המקודש מקור מושגי שבמסגרתו מתנהל הדיון כולו, אך מפרשת אותו באופן שמביא בחשבון עוד נקודות מבט. הטקסט המקודש, באופן שבו הוא מבין את המציאות ונותן לה מובן, מייצר מצבי מצוקה ליחידים החיים לאורו. התיאולוג בוחן מצבים אלה מתוך הטקסט המקודש אבל גם מתוך קריאתו בעין ביקורתית ושואף להיטיב את מצבם של היחידים הסובלים על ידי קריאה מתאימה יותר של אותו טקסט.

על פי רעיון זה מתאר אוקס את ההגות של הרמן כהן, של מרטין בובר ושל פרנץ רוזנצווייג, ואת הגותו של מורו ורבו מקס קדושין, כתיאוריה **גואלת** של ידע. זו הגות המבקרת את הפילוסופיה הטרנסצנדנטלית של קאנט אך גם ממשיכה אותה וכך היא מציגה גישה המשמשת יסוד לסמיטיקה של חז"ל. "זו תיאוריה בדבר האופי הסמיטי והגואל [ההדגשה במקור] של הידע שלנו ביחס לעולם, לבני אדם אחרים ולאלוהים. וזו גם הטענה שתיאוריה כזו מונחת בבסיס הספרות הקלאסית של חז"ל."⁶¹ אוקס עוסק במאמריו הרבים בעיקר בהמשגה של רעיון זה ובפירוש רעיונותיהם של תיאולוגים בסביבתו האינטלקטואלית במונחים של "ידע גואל".⁶²

ביוזמתו ובהנהגתו של אוקס נוצרו חברות של תיאולוגים יהודים העוסקים בלימוד המקורות על פי גישה זו.⁶³ הגוים אלה תופסים את עצמם בין היתר כתיאולוגים פוסט-ליברליים ורואים בהגותו של ג'ורג' לינדבק בסיס פילוסופי-תיאולוגי לפרשנותם הדתית היהודית ופתח לשיח דתי-אינטלקטואלי עם תיאולוגים נוצרים. שיח זה מתבסס על לימוד משותף של מקורות מקודשים לשלוש הדתות המונותאיסטיות במפגשים קבועים, שכותרתם, הלקוחה מעבודתו הפירסיאנית של אוקס, היא "מחשבה מקראית" ("Scriptural Reasoning").

הרעיון שתיארת לעיל, שעל פיו "תלמוד התורה" הוא מונח המפתח ביצירת תיאולוגיה, מקיים קשרים מושגיים הדוקים עם גישתו של אוקס. ואולם על פי הגישה שתיארת תלמוד התורה יוצר מערכת ידע טוטלית, שאמנם מקיימת קשרי גומלין עם מערכות אחרות אך בונה תמונת עולם מספיקה לעצמה. כשנושאי המסורת הרבנית נדרשים לערכים ולסמלים שמחוץ למערכת הידע הדתית שלהם, הם "מגיירים" אותם על ידי שילובם בתוך רשת המונחים והסמלים הבונים את מערכת הידע

⁶⁰ שם, עמ' 5-6.

⁶¹ שם, עמ' 290.

⁶² כך, לדוגמה, הוא מפרש את מקס קדושין. ראו במאמרו Peter Ochs, "Max Kadushin as Rabbinic Pragmatist," in idem (ed.), *Understanding the Rabbinic Mind: Essays on the Hermeneutic of Max Kadushin*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1990, pp. 165-196. בקובץ מאמרים אחר idem (ed.), *Reviewing the Covenant: Eugene Borowitz - ראו B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, Albany: State University of New York Press, 2000, ובקובץ נוסף, שבו הוא מסכם שתיים-עשרה שנים של עבודה תיאולוגית בסגנון הפרגמטיסטי המתואר, הוא מפרש באופן זה את עבודתו של דוד הלבני. ראו Peter Ochs and Nancy Levene (eds.), *Textual Reasonings: Jewish Philosophy and Text Study at the End of the Twentieth Century*, Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

⁶³ אוקס, חזרה לברית (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 3-34; אוקס וליון, מחשבה טקסטואלית (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 2-14; Steven Kepnes, *Jewish Liturgical Reasoning*, New York: Oxford University Press, 2007.

של תלמוד התורה ומאפשרים למושגים החדשים האלה לקיים קשרים מושגיים ופרגמטיים עם שאר מונחי המערכת. לעומת זאת אוקס מתאר תמונה שעל פיה בעיה קונקרטיה הקשורה לקריאת המקור המסורתי המקודש מצד אחד ולמצוקה הקיומית של קהילת קוראים מצד שני מצויה במוקד העשייה הדתית. חברי הקהילה רואים בטקסט המקודש חלק מזהותם האינטלקטואלית והתרבותית, אולם אין הוא משקף בעבורם את התמונה כולה. מכיוון שהטקסט המקודש, ועמו הנהגים הרווחים בחברה המסורתית המצויה ברקע זהותם, יוצרים מצוקות לחברי הקהילה - הם נזקקים לקריאה מחודשת של אותו טקסט מקודש. אך מכיוון שזהותם מורכבת גם ממסורות אינטלקטואליות אחרות, הקריאה המחודשת איננה מחויבת למונחים הערכיים והמתודולוגיים של המסורת הדתית דווקא, אלא להקלת המצוקות של היחידים והקהילות המזוהים עם מסורות קריאה מסוימות בטקסטים מקודשים מסוימים.

גישתו של אוקס מייצגת נאמנה את התובנות ההגותיות של הקהילה הדתית האמריקנית הלא אורתודוקסית בימינו. בחוגים אלו גוברת המודעות לחשיבותם של נכסי הרוח האינטלקטואליים של המסורת היהודית לביסוס השייך הקהילתי היהודי בעולם המודרני, ובעיקר לחשיבותה של המסורת התלמודית, שההנהגה הרוחנית עד למלחמת העולם השנייה זנחה אותה. ואולם, כפי עולה מחיבורו החשוב של יוג'ין בורוביץ **חידוש הברית**, אין קהילה זו מעוניינת לאבד את שיוכה התרבותי למסורות האינטלקטואליות והממשיות של הנאורות והמודרנה, ובעיקר לרעיונות החופש האישי והאוטונומיה של היחיד העולים מהם.⁶⁴ בגישתו מבטא אוקס את סירובה של קהילה זו להכפיף את עצמה לקיום דתי וקהילתי שיש בו טוטליות באופן המתואר כאן. הבעייתיות בנישה זו מתעוררת במישור הקהילתי ובמישור המושגי. במישור הקהילתי נשאלת השאלה אם הפעילות האינטלקטואלית שרעיונות אלה מקדמים יוצרת מסגרות תרבותיות מוצקות דיין להזין קיום קהילתי מתמשך. לא אדון בשאלה זו כאן משום שהעיסוק בה מניח הנחות שאינן ממין העניין בדיון פילוסופי. אבל גם במישור המושגי אפשר לשאול אם הפעילות האינטלקטואלית שמתאר אוקס עושה צדק עם העשייה הדתית מבחינה אינטלקטואלית וקהילתית.

במאמרי תגובה לחיבורו של בורוביץ, המקובצים בספר **חזרה לברית**, טוענים יודית קורנברג גרינברג ודוד נובק שמונח החובה הדתית שהוא מציע כחלק מתמונת הברית המשולשת בין אלוהים, התורה ועם ישראל - חלש מדי, מכיוון שבמקום לראות בתורה חוקה הנשענת על ציווי מחייב הוא רואה בה יצירה מתמשכת הבנויה על דושיח בין אלוהים לישראל. מושג חובה מוחלש כזה איננו יכול לתפקד כמונח בונה קהילה במובן שעולה מברית סיני. נובק טוען שמונח זה אצל בורוביץ איננו מביא בחשבון את אי-הסימטריה בין אלוהים לאדם ביוזמה לכריתת הברית ובמחויבות כלפי מצוותיו.⁶⁵ קורנברג גרינברג מטילה ספק ביכולתם של אלוהים מוחלש, העולה מתיאורו של בורוביץ, של "אני" המבצע את בחירותיו באופן עצמאי לגמרי ושל תורה משוללת תוקף סמכותי לשמש בסיס למושג

Eugene B. Borowitz, *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew*,⁶⁴ Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1991, pp. 17–19, 284–299 ולאורך הספר.

כולו.

65 אוקס, חזרה לברית (לעיל הערה 62), עמ' 84–87.

חובה יהודי כלשהו, גם אם מדובר בערכים מוסריים הכרוכים בצדק חברתי.⁶⁶ חוסר התוקף הסמכותי של התורה והחלשתו של אלוהים במשנתו של בורוביץ, וכן החופש המוחלט של הפרשן וקריאתו המתקנת המתוארים במשנתו של אוקס, מצטרפים יחד ליצירת תמונה של עשייה דתית שאיננה עולה בקנה אחד עם הפנומנולוגיה של הקיום הדתי הקהילתי באופן שמתאר ז'אן-לוק מריון ובאופן שחווים בפועל אנשים המקיימים אורח חיים דתי. כפי שהעיר אליעזר חדד בנוגע להצגת ההלכה כאירוע פרפורמטיבי הפתוח לפרשנות אינדיבידואלית שאיננה מתוחמת על ידי סמכות קהילתית או טקסטואלית, הפנומנולוגיה של ההלכה חייבת לכלול בתוכה את חוויית הציווי האלוהי ואת ההיענות לסמכות אלוהית.⁶⁷ כאשר מריון מציע לראות באלוהות נוכחות שאיננה ניתנת לאובייקטיבציה, אך נוכחותה מרווה את כל התופעות, וכאשר הוא מציע לראות בחפצים דתיים ערוצים ליציאה לדרך לקראת אלוהים למרות אינסופיות המרחק, הוא מתאר מערכת העושה הרבה יותר צדק עם החוויה הקוגניטיבית-הפרשנית שבונה קהילה דתית. המודל שהצעתי לעיל מציג את פרשנות התורה המתעדת את דבר האלוהים כפעולה שנועדה לצרכיה הקיומיים של קהילה דתית ממשית העסוקה בדרישה אחר מילוי רצונו של האל. מודל כזה, כפי שאתאר להלן, מאפשר להנכיח את האל באופן המרווה את המציאות הקיומית היומיומית מבלי לשלול מהמסגרת הקהילתית ומהיחיד שבתוכה את ההכרה בחופש האינטלקטואלי שלהם ובמציאות העולם המשתנה ומתפתחת תדיר.

3. האם היהדות רוחנית?

ההחלשה של הנוכחות והסמכות האלוהית בתיאור הקיום הדתי עשויה להתעורר כבר בעת קבלה גורפת של התיאולוגיה הפוסט-ליברלית מבית מדרשם של פריי ולינדבק. גם אם הפרגמטיזם שלהם משכנע דיו להטיל ספק בגישה הקוגניטיביסטית לדת ובבסיס הפילוסופי של הגישה החווייתית-אקספרסיבית, נשאלת השאלה אם הוא מצליח לעשות צדק עם הגודש החווייתי של החיים הדתיים. לינדבק אינו מוכן להמשיג את "החוויה האוקיאנית" האוניברסלית הנקשרת עם אלוהים משום שלטענתו כל תרבות וכל דת חווה אותה באופן שונה לגמרי. לכן כל תיאולוג אמור להסתפק בתיאור של חוויה זו במסגרת הדת שבה הוא עוסק ושביחס אליה הוא כותב את התיאולוגיה שלו. לינדבק ופריי אינם עוסקים בשאלה זו במפורש, משום שדי להם באופן שבו אלוהים מתפקד במסגרת החיים הדתיים המוחצנים, למשל כאובייקט לתפילה, ומשום שהם מתעניינים בשאלה כיצד אנשי הדת מתארים תודעה זו יותר מאשר בהמלצה על הדרך הנכונה לקבוע מהי התודעה הדתית הראויה. לעומתם, מריון עוסק בתיאור פנומנולוגי של תודעת האלוהות, ומכיוון שאין הוא מחויב לגבולות שהפרגמטיזם קובע להתפלספות, הוא איננו מקפיד להגביל את התיאור שלו לתודעה הדתית המסוימת, אלא מחיל אותה באופן אוניברסלי על התודעה האנושית. מריון מצליח, לדעתי, במשימה הכפולה שהוא מקבל עליו: ראשית, למצוא דרך להכניס את האלוהים הטרנסצנדנטי לתוך התודעה האנושית מבלי לפגוע בטרנסצנדנטיות שלו; ושנית, לתת ביטוי לעומק חוויית המפגש עם האלוהי באופן שקושר את החוויה התודעתית הבסיסית של חיפוש אלוהים עם הנרטיב הדתי. ואולם דווקא

⁶⁶ שם, עמ' 57-59.

⁶⁷ אליעזר חדד, הערה בעל פה בכנס "הלכה כהתרחשות", מכון ון ליר והאוניברסיטה העברית, ירושלים,

במובן זה מריון סוטה מתפקידו כפנומנולוג ומאפשר לדת־תרבות שהוא מדבר מתוכה להכתיב לו את המונחים שבעזרתם הוא מתאר את החיפוש האנושי אחר האלוהי: מונחים של נתינה, אהבה ומסע הדדי להתחברות. במובן הזה אפשר לבחון אם אמירתו של מריון היא דתית על ידי מבחן הדוקטרינה שמציע לינדבק: אם אכן התיאור של מריון תואם את מערכת הכללים שמציעות הדוקטרינות הנוצריות המהותיות, הרי זו תיאולוגיה נוצרית מתקבלת על הדעת.

מה יכולה להיות התרומה של השוואה זו לתיאולוגיה יהודית? במאמר זה התרכזתי במה שקראתי "מסורת רבנית" ומיקדתי את ההבנה של מסורת זאת במושג "תלמוד תורה". במסגרת המושגית של "תלמוד תורה" אין לדבר על דוקטרינה שחושפת כללים להתנהגות דתית נאותה ולאמירות הלגיטימיות בתוך הדת היהודית, אלא על מרחב מושגי מתודולוגי וקהילתי שבו מתפתח אופק הדעת הזה בלבד. כך אפשר לעמוד על שני היבטים של תיאולוגיה, במובן המדויק של המונח: תיאולוגיה שלילית, המספקת מונח מסגרת לאופק הדעת, דהיינו תוחמת את אופק הדעת, ותיאולוגיה חיובית, הנותנת לאלוהות "פנים" לצורך ההתנהלות הדתית הקהילתית הקיומית. עבור שני היבטים אלה מושג המפתח הוא אותו תלמוד התורה. כזכור, בחקירתו הפנומנולוגית מריון מגדיר את מושג האינסוף במונחים של תנאי טרנסצנדנטי לתבונה וכך דוחה את החשיבה על האינסוף כאובייקט. בזאת הוא הופך את האינסוף לגורם המצוי מעבר לאופק הדעת ומתנה את תחום הדעת ואף את ההיגיון שלו. תיאורים אחרים של מריון בנוגע לניתנות של התופעות מכוונים לאותו רעיון. על פי מריון, התופעות בתוך תודעתנו תמיד כבר "ניתנות", ולכן זו המסגרת הפנומנולוגית הבסיסית של התופעות. ואולם מכיוון שהתופעות תמיד כבר מופיעות, אנו יכולים "לשכוח" עובדה זו, ולהתרכז אך ורק בממדים האמפיריים שלהן. גם בתוך אופק הדעת הדתי אפשר להתעלם מאותו הדבר שמגדיר את האופק. האפשרות לפרש את התורה בתוך ההקשר הקהילתי, ובעזרת מערכת היררכית של קטגוריות ובעלי סמכות, מקבילה לאופן שבו התודעה היומיומית שלנו מפרשת את המידע שהחושים מספקים לנו. בשני המקרים התפקוד היומיומי מאפשר לנו, או אף מאלץ אותנו, להתעלם מהגורם שמתנה את הסמכות של הפרשנות הזאת: אלוהים מצווה במקרה של תלמוד התורה, והמסגרת של הניתנות במקרה של ההתנסות האמפירית היומיומית. אבל כשם שאפשר להשוות בין שני אלה, חשוב גם להבחין ביניהם: ההיגיון שמכתיב אלוהים מצווה אינו אותו היגיון שמכתיב גורם טרנסצנדנטי מעניק־תופעות, ולכן הפרשנות של תלמוד התורה איננה הפרשנות האמפירית של התופעות. במילים אחרות, יש שתי מערכות חלופיות, הטבעית והדתית, ושתיהן מכתובות חוויות שונות וטרנסצנדנט שונה. במובן הזה מריון אכן מספק את המסגרת הפורמלית לתיאולוגיה שלילית, אך כשהוא מנסה לתת לתודעה זו תוכן חיובי הוא מערבת בה את הנרטיב הנוצרי ומאבד את הטענה שלו לאוניברסליות של התיאור.

מהי אפוא התיאולוגיה החיובית הנובעת מאופק הדעת של תלמוד התורה? התשובה הפוסט־ליברלית היא שהדברים יכולים להילמד אך ורק מתוך הקורפוס של תלמוד התורה, ופירושו של דבר - רק מתוך מערכת ההתנהגויות הכלולות בפעילות האינטלקטואלית של פרשנות התורה ומתוך קיומה למעשה. אחד מציוני הדרך המרתקים בהתפתחות הפנומנולוגיה־תיאולוגיה במחצית השנייה של המאה העשרים הוא העבודות המקבילות של מריון הקתולי ושל לוינס היהודי. שניהם כתבו פנומנולוגיה של אינסוף, ושניהם מצאו את עצמם כותבים אתיקה תיאולוגית. שניהם הגדירו "אחר" שהוא טרנסצנדנטי לאגו, ועבור שניהם "אחר" זה מתנה את האגו ולא נקבע על ידיו. ואולם לעומת

ה"אחר" של מריון, שהוא אלוהי מוסרי־קתולי - אוהב ומעניק, ה"אחר" של לוינס הוא אנושי מוסרי־יהודי - מצווה ומוכיח. הוגים אחרים במאה העשרים שהשפיעו רבות על התיאולוגיה הפנומנולוגית כפרנץ רוזנצווייג ומרטין בובר, ותיאולוגים אמריקנים כיוג'ין בורוביץ ופיטר אוקס, שהוזכרו לעיל,⁶⁸ כותבים כולם מתוך מטרה לתת "פנים" ל"אחר" האלוהי באמצעות מושגים יהודיים דתיים - ברית סיני, המצווה המוסרית, התפילה, התשובה, הציפייה לגאולה ועוד. מושגים אלה מתפקדים בתור ה"דקדוק" של היהדות ומכתיבים את אופק הדעת היהודי. אך במסגרת תיאולוגיה של היהדות נדרשים מושגים אלה להיות מובנים ומתוארים כנובעים מתוך אופק הדעת שהוא תלמוד התורה. לפיכך יכולה תיאולוגיה זו להילמד רק מתוך ההקשר המסורתי היהודי ועל ידי נושאייה של המסורת, ולא להיקבע באופן נורמטיבי על ידי מערכות ערכים החיצוניים לה.

שני הוגים יהודים שונים מאוד זה מזה עוסקים ביצירה תיאולוגית מסוג זה: סטיבן קפנס ותמר רוס. קפנס, המזוהה עם קבוצת "ההוגים המקראיים" שתיארתי לעיל, מפתח בספרו **מחשבה ליטורגית** מודל של פילוסופיה יהודית הבנויה על פעילות התפילה בבית הכנסת כמונח מפתח. פעילות זו היא ליטורגית, כלומר פעילות קהילתית קבוצתית שמבטאת ואף קובעת את עולם המושגים והרעיונות של הקהילה. קפנס טוען שהפעילות הליטורגית יוצרת מרחב שבתוכו מתרחשת חשיבה יצירתית ביחס לנושאים קיומיים, מטפיזיים ותיאולוגיים. הליטורגיה איננה רק כלי לחברות אלא מפעל פילוסופי שמוביל את היחיד לדרישת האמת, הטוב והמוסרי. האיכות הפעילה והציבורית של הליטורגיה מספקת לקפנס את הבסיס לטענה חזקה יותר, והיא שהליטורגיה היא מודל לפילוסופיה יהודית ואף לא יהודית. על פי מודל זה, הפילוסופיה, והאמת שהפילוסופיה דורשת, הן תהליכים קהילתיים טקסיים - ולא, כפי שמקובל לחשוב, מהלכים מחשבתיים תיאורטיים של יחידים.⁶⁹ קפנס מציג את גישתו כמענה קונסטרוקטיבי לפילוסופיה ולתיאולוגיה המודרנית והפוסט־מודרנית הדקונסטרוקטיביסטית. הוא כמובן מייחס את רעיונותיו לתיאולוגיה הפוסט־ליברלית, ובעיקר לתיאולוגיה הפירסיאנית והפרגמטיסטית, שהוא, פיטר אוקס ורוברט גיבס כינו "מחשבה מקראית".⁷⁰ בספרו עוקב קפנס אחר הרעיונות התיאולוגיים של הרמן כהן, משה מנדלסון ופרנץ רוזנצווייג וטוען שהם יכולים להיחשב למבשרי המחשבה המקראית הפוסט־ליברלית. לטענתו, מובן שיש בהגות של כל אחד מהם השפעות ניכרות שהתיאולוגיה הפוסט־ליברלית מתאמצת להתגבר עליהן - הנאורות האנטי־מסורתית, הרציונליזם והאקזיסטנציאליזם. ואולם ניתוח זהיר של המהלכים הפילוסופיים הטקסטואליים - ולעתים הסותרים - של הוגים אלה מעלה גרעין של מחויבות עמוקה למקורות הטקסטואליים של היהדות, ולכן לתפיסה שבמרכזה עומדת העשייה הקהילתית האינטלקטואלית־טקסטית. אצל מנדלסון זו ביקורת הידע התיאורטי והעדפת הידע שנובע מפעילות טקסטית;⁷¹ אצל כהן זהו ה"אני" המוסרי התבוני, שנוצר על בסיס ההתגלות כפי שהיא מבוטאת בתורה ושכסופו של דבר בונה גם את הקהילה;⁷² ואילו אצל רוזנצווייג זהו רעיון הזמן ביהדות שמבטא בשפת התפילה ובונה

⁶⁸ בורוביץ, חידוש הברית (לעיל הערה 64); Peter Ochs (ed.), *Understanding the Rabbinic Mind: Essays on the Hermeneutic of Max Kadushin*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1990

⁶⁹ קפנס (לעיל הערה 63), עמ' 3-5.

⁷⁰ שם, עמ' 48.

⁷¹ שם, עמ' 31-37.

⁷² שם, עמ' 45-52, 75-76.

את מעגל הזמן היהודי וכך גם את העולם האנושי והקהילתי.⁷³ מכיוון שהגויים אלה כתבו לפני השואה, קפנס מייחד פרק בספרו לאופן שבו הפילוסופיה הליטורגית שהוא מפתח מייצרת מענה תיאולוגי לאירועים ההיסטוריים שמגדירים את הקיום היהודי במאה העשרים - השואה והקמת מדינת ישראל. לסיום הוא מציע סמיטיקה של סידור התפילה, כלומר תיאולוגיה שבנויה על התנהלות התפילה הקהילתית בפועל. ואולם, כפי שהוא מציין בהקדמה לספרו, מכיוון שמחשבה ליטורגית היא בעיקרה פעילות קבוצתית, ומכיוון שהכתיבה על הליטורגיה מתרחשת בעיקר לפני הפעילות או אחריה, או כהכנה לה, ספר על מחשבה ליטורגית מפרי עטו של אדם אחד הוא מוגבל מטבעו.⁷⁴ לכן הוא קורא לעשייה תיאולוגית שכרוכה בקריאה פרשנית של טקסי התפילה ותכניה ושל הדיון הרבני ההלכתי והאגדי שקשור ביצירתה של פעילות דתית זו.

תיאולוגית נוספת שדנה ברעיונות הפוסט-ליברליים של פריי ולינדבק היא תמר רוס.⁷⁵ רוס טוענת שהגישה התרבותית-לשונית אכן מחזירה לקהילה הפרשנית את סמכותה הדתית והמוסרית ומטפלת בפער שבין המסורות הדתיות לבין הידע המדעי המצטבר. עם זה, לדעתה, אין גישה זו מרחיקה לכת דייה לטפל בדיסוננס שנוצר בין השפה והדימויים המוסורתיים לבין רגישויות מודרניות ברמה המוסרית. טענתה השנייה היא שהרעיונות הפרגמטיסטיים-פרשניים שהתיאולוגים הפוסט-ליברליים מציעים אכן מספקים מענה לבעיות חשובות במישור התיאורטי אבל הם מחלישים את תחושת השכנוע והמחויבות של המאמין במישור הפסיכולוגי. באשר לבעיה הראשונה, רוס רואה דווקא במהלכים של המסורת הרבנית וההלכה מהלכים שנועדו לטפל בדיסוננסים מוסריים שנוצרים בשל דימויים טקסטואליים מטרידים. כך למשל היו פוסקי הלכה בכל הדורות גורם ממתן במקרים שבהם הבנה מילולית של אמירות מקראיות בפרט ודתיות בכלל הייתה עלולה להוביל לתוצאות מוסריות הרות אסון. במקרים כאלה השתמשו הפוסקים בטקטיקות הלכתיות-משפטיות יצירתיות כדי לשמר את התורה כמקור סמכות ובד בבד לתת מענה למורכבות של המצבים החדשים שנוצרו. לדוגמה, הם דחו למועד בלתי מוגבל - ביאת המשיח - מימוש פסקי דין חמורים כגון סקילתו של בן סורר ומורה, או טענו שטבעו של המושא האנושי של החוק השתנה באופן כזה שהחוק אינו חל עליו עוד. אם מתייחסים לשפה הדתית ולהתאמתה למציאות לפי הגישה התרבותית-לשונית, טוענת רוס, אפשר להמשיך להשתמש בשפת המסורת, שהיא הבסיס לעולמנו הערכי והממסדי, גם כאשר השפה והדימויים הדתיים אינם עולים בקנה אחד עם הרגישויות המוסריות הנוכחית שלנו.

לדעת רוס, הבעיה השנייה שהפוסט-ליברליזם מעורר חמורה יותר מבחינת הקיום הדתי, משום שאף על פי שהגישה הלשונית-תרבותית מסבירה את האופן שבו השפה הדתית מתפקדת, היא מתעלמת מהצורך האנושי בוודאות וכן מההנחה, שהיא חלק יסודי כל כך של שימושינו בשפה, שמושגים חלים על אובייקטים בעולם. יתרה מזו, רוס סבורה שגישה תרבותית-לשונית מספקת מענה ברמה הפילוסופית להתקפות על הדת ועל המאמינים מצד אינטלקטואלים, אולם מכיוון שאין

⁷³ שם, עמ' 102-120.

⁷⁴ שם, עמ' 4.

⁷⁵ תמר רוס, "שמעונו של היגדים דתיים בעידן פוסט-מודרני", אבי שגיא ונחם אילן (עורכים), **תרבות יהודית בעין הסערה: ספר היובל ליוסף אחיטוב**, עין צורים: הקיבוץ המאוחד ומרכז יעקב הרצוג, תשס"ב, עמ' 459-483; Tamar Ross, "Religious Belief in a Postmodern Age" (forthcoming).

היא מספקת רפרנציה ממשית לסמלים שלה, אין היא יכולה להזין להט דתי משמעותי. ביקורת זו כלפי התיאולוגיה הפוסט־מודרנית מקבלת מענה, כפי שטענתי לעיל, כאשר מניחים פנומנולוגיה כמו זו של מריון בבסיס השיח הלשוני שיוצר את העולם הפרטיקולרי. כלומר, אם עולם השיח הדתי מניח שעולם התופעות, האובייקטים והערכים רוויים כולם נוכחות אלוהית, אפשר להיחלץ מהעמדה המרוחקת, האירונית,⁷⁶ שהשיח הפוסט־ליברלי כרוך בה. כך האלוהות, שכאינסופיות שאיננה אובייקט אינה יכולה להיות מושא לסימן לשוני במובן הרגיל של המילה, מתפקדת בהכרח כנוכחות בעולם החוויות שנובע מהשיח הדתי. ואם עולם השיח הדתי הוא עולם תלמוד התורה, שבו האלוהים הוא אלוהי ישראל, הרי אי־אפשר לנוע בתוך עולם זה מבלי לחוות את נוכחותו של אלוהי המקרא.

גם בנושא זה, הצורך של המאמין בקרבה חווייתית לאלוהים, רוס בוחרת להראות כיצד המסורת הדתית עצמה מטפלת בבעיה זו תוך שהיא מתמודדת עם המתח שבין הטרנסצנדנטיות המוחלטת של אלוהים לבין היומרה הדתית לדעת או לחוות את אלוהים. במילים אחרות, כמו התיאולוגים הפוסט־ליברליים "המקראיים" שתיארתי לעיל, היא רואה בחזרה לטקסט המסורתי את הדרך הראויה לעסוק בתיאולוגיה. ואולם בניגוד לתיאולוגים מבית מדרשו של אוקס, שמתעניינים בעיקר בפרשנות המדרשית של חז"ל לטקסט המקראי ומדגישים את המתודה לקריאה מתקנת של המסורת, רוס מביאה דווקא את דבריהם של מיסטיקנים מודרניים שפירשו את מושג הצמצום בקבלת האר"י. על פי המושג הקבלי אלוהים צמצם עצמו כדי לאפשר את קיומו של העולם הסופי בחלק מהאלוהות. לטענת רוס, חסידים ומתנגדים כאחד שאימצו את קבלת האר"י הבחינו בין תפיסת האלוהות עבור בני האדם ובין האלוהות כשהיא לעצמה ("מצדנו" ו"מצדו"), אבל הם מסבירים אחרת את האופן שבו בני האדם יכולים לגשר על הפער הזה. לדוגמה, עבור רבי שניאור זלמן מלאדי, מייסד חסידות חב"ד, הפער האיכותי בין העולם האנושי לעולם האלוהי מחייב כניסה למצב רוחני נבדל, עד כדי ביטול היש, כדי להגיע לדבקות באלוהים. לעומת זאת הרב חיים מוולוז'ין רואה בפער בין אלוהים לעולם פער כמותי, ועל כן לתפיסתו תלמוד התורה וקיום המצוות בעולם הריאלי מספיקים כדי לגשר, באורח אונטולוגי, בין העולם לאלוהות. במיוחד קוסמת עבור רוס היא גישתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אשר כמו החסידים רואה בפער בין האלוהות לעולם פער איכותי, אך סבור, כמו המתנגדים דווקא, שאפשר לייצר תעתיק נאמן של האלוהות בעולם האנושי. תעתיק זה מושג על ידי ייחוס רכיבים רבים ככל האפשר בעולמנו אל האלוהים מבלי למחוק בכך את ייחודם הפרטיקולרי. גישה זו מאפשרת לנו לשאוף במעשינו לאמנות מוחלטות בד בבד עם ההבנה שלעולם לא נצליח להגיע לאמתות אלה. לדעת רוס, גישת הרב קוק מאשרת מחדש את חשיבות המטפיזיקה ברוח של ריאליזם ביקורתי משום שכך הבסיס המטפיזי של האמתות מצוי בתהליך המגביר תדיר את הזהות עם הממשות האינוסופית שבה אנו שואפים להידבק. לפי הרב קוק, וכמו שכתב ויליאם ג'יימס, צמיחה רוחנית כזו מקבלת אופי פרגמטי משום שהיא מתבטאת בהעצמת כוחות החיות הנפשיים,

⁷⁶ על עמדה "אירונית" המליץ הפילוסוף האמריקני ריצ'רד רורטי לאחר שפסק כי אין שום דרך לטעון לאמת אובייקטיבית של שום שיטת מחשבה אלא מתוך עצמה, ואין אמות מידה לוגיות או אחרות לאובייקטיביות מלבד האישור שדבריי מקבלים מקבוצת העמיתים שלי. העמדה ה"אירונית" היא עמדתו של האינטלקטואל המבין שאין לו אלא לשבת בתוך עמו ולדבר בשפת קהילתו, אך הוא מבין גם את היחסיות של עולם המושגים שלו. ראו Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989

ואפילו הפיזיים, של המאמין. רוס מציינת שלמרות הדמיון בין גישות אלה לבין גישות פילוסופיות מודרניות, הן נבדלות בכך שהגישות המיסטיות מכירות בריבוי רבדים בעולם, למרות המודעות לגבולות התפיסה האנושית. לטענתה, מה שנראה התפתחויות מטפיזיות סתומות של שפה דתית הוא בעצם ניסיון להתגבר על מתח בין שתי תובנות דתיות, פנתיאיזם ותיאיזם, על ידי פיתוח מערכות מושגים מורכבות ומתואמות היטב שמאפשרות לשתי אלה לחיות יחד בשלום.

באשר לעיסוק בתיאולוגיה, רוס סבורה שמערכות מחשבתיות מסוג זה מסמנות דרכים פוריות למחשבה דתית בעידן הפוסט־מודרני. על פי דרכי המחשבה האלה, אין פירושה של תיאולוגיה בת זמננו כפיפות למחשבה פוסט־מודרנית במקום כפיפות למחשבה מודרנית. עשיית תיאולוגיה בעידן הפוסט־מודרני פירושה ההבנה שהפילוסופיה איננה היחידה שיש לה הזכות לקבוע את סדר היום של התיאולוגיה. הדת עצמה, ובכללה הפרשנות המסורתית שמעולם לא הפסיקה להתמודד באופן מנהיר ומתקן עם מושגים דתיים מעורפלים, היא הקובעת את סדר היום. רוס מציינת שגישה חדשה זו לדת מתאפשרת בין היתר משום שהפוסט־מודרניזם פירושו גם לחוות את העולם באופן עשיר יותר מאשר באמצעות הקיום הקטוע והאטומיסטי של המדע, ושחוויה הוליסטית זו קרובה לגישה המיסטית הקדם־מודרנית יותר מאשר לגישה המודרנית. רוס מציינת את שמוניהם של הרב שג"ר ושל דניאל שליט כהוגים שקישרו בין מושגים קבליים לבין מגמות פוסט־מודרניות ואשר עבודתם יכולה להשתתף בשיח העוסק בקריאה מתקנת של המקורות והמציאות.⁷⁷ בעבור רוס, התיאולוגיה הפוסט־ליברלית שמתארת את הדת כמרחב מושגי, ועמה הגות דתית המחפשת אחר קיום רוחני המתחבר לגורם המצוי מעבר לעולמנו, מסמנות כיוון פורה להתפתחות השיח הדתי.

לסיכום, סקירה זו מראה שהתיאולוגיה הפוסט־ליברלית ומקורותיה הפילוסופיים מייצרים שפה שעשויה להפיח חיים בשיח התיאולוגי היהודי בזמננו ולסמן בו מגמות חשובות. תיאולוגיה כזו יכולה להיווצר - ואף נוצרת זה מכבר, כפי שהראיתי - הן במעגלים מחשבתיים שיוצאים מתוך השיח המודרני והפוסט־מודרני בפילוסופיה ובתרבות, והן בשורותיהם של אנשי בית המדרש המסורתי. כך ממשיך שיח זה מסורת ארוכה של מפגש הגותי בין הקיום היהודי המסורתי לבין מסורות אינטלקטואליות בתרבות הסובבת. לולי מסורת ארוכה זו לא הייתה הדת היהודית יכולה להמשיך ולהתקיים, לא מערכת רעיונית בת קיימא ולא כתרבות אנושית שמאפשרת חיים, ואף מזינה ומעצימה אותם.

⁷⁷ רוס, אמונה דתית (לעיל הערה 75). וכן ראו הרב שג"ר, כלים שבורים: תורה וציונות דתית בסביבה פוסט־מודרנית, בעריכת אודיה צוריאלי, ירושלים: ישיבת שיח יצחק, 2004; דניאל שליט, ספר הקניין: המדריך השלם לקניין העולמי, ירושלים: ספריית בית אל, 2005.