

אתגר האל האכפתי: התיאולוגיה של אברהם יהושע השל בראי ביקורתו של אליעזר ברקוביץ

נדב ברמן שיפמן
החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים

מה הסיבה שאנו נדחפים ללא־מנוס להניח, שבין כל הדברים
הקיימים יש משהו שהוא הכרחי־כשלעצמו, ועם זאת אנו נרתעים
מפני קיומו של יש כזה כמפני התהום? (עמנואל קאנט)¹

א. הקדמה

אחד המתחים המטרידים הוגים דתיים נוגע לצורך האנושי לדבר על האל במונחים מאנישים (אנתרופומורפיים). קושי זה התעצם בימי הביניים עקב הפירוש שנתן הרמב"ם לאיסור הגשמת האל בתורת התארים השליליים.² "התיאולוגיה השלילית" והטרנסצנדנטית של הרמב"ם ראתה בתיאורים מאנישים ייצוג כוזב של האל הלא מושג ואף עבודה זרה. מהלך סילוק המטפיזיקה בפוזיטיביזם

* המאמר מבוסס על הרצאה שנשאתי בכנס הבין־לאומי "אברהם יהושע השל: הגות ודרך במבחן הזמן" (מכון שכטר ומכון ון ליר בירושלים, 23-25 בדצמבר 2014). ברצוני להודות לאבינועם רוזנק על הערותיו היסודיות לכמה גרסאות של המאמר. תודה נתונה גם למנחם לורברבוים, למיכאל פייגנבלט, לדרור בונדי, לרועי ויסמן, לאלירז רעייתי ולשני הקוראים האנונימיים של המאמר.

¹ ביקורת התבונה הטהורה, מגרמנית ירמיהו יובל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2013, עמ' 499.
² לרעיון "דרך השלילה" (via negativa) יש במסורת היהודית בסיס בפסוק "לֹא־דָמְיָה תִהְיֶה" (תהלים סב, ב). לאור אריסטו פיתח הרמב"ם את תורת התארים השליליים לכדי משנה סדורה (ראו הרמב"ם, מורה נבוכים א, פרקים נ-ס, ובייחוד פרק נח).

הלוגי³ במאה העשרים החריף מאוד את האתגר מנקודת המבט של פילוסופיית הדת, שכן ההיגדים המטפיזיים נהיו לכאורה חסרי מובן לשוני.⁴ בחקר התיאולוגיה נשברים קולמוסים רבים על שאלת תוקפה של האמונה באל וכן על היכולת להצדיק את טענותיה מבחינה פילוסופית.⁵ קושי זה עומד ברקע משנתו של הרב פרופ' אברהם יהושע השל (1907-1972), שכן דיבורו על תארוי החיוביים של האל - למשל טענת השל שלפיה האל אכפתי - נעשה לכאורה חסר משמעות.

במאמר זה אבקש לבחון את ביקורתו של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ (1908-1992) על "תיאולוגיית הפתוס" שניסח השל. ברקוביץ, שלמד עם השל באוניברסיטת ברלין בתחילת שנות השלושים של המאה העשרים,⁶ משקף בביקורתו במידה רבה את הקושי התיאולוגי העולה מטענות הרמב"ם והמשתמע מהפוזיטיביזם הלוגי. אפתח בתיאור השקפתו של השל בדבר האל האכפתי (תיאולוגיית הפתוס) ובסקירת ביקורתו של ברקוביץ על רעיון זה. לאחר מכן אבחן את האופן שבו השיבו חוקרי השל על ביקורת זו ואציג כיוון פרשני שלא הובא בחשבון: האם ברקוביץ כהוגה היה חף מהכשלים התיאולוגיים שאותם ייחס להשל? מכיוון שיתברר שהתשובה על כך שלילית, תועלינה שתי שאלות: מדוע טרח ברקוביץ בכל זאת לבקר את התיאולוגיה של השל? האם יש דרך להתמודד עם הקושי התיאולוגי העקרוני המשותף לשניהם?

³ ראו בייחוד Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language," Alfred J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York: Free Press, 1959, pp. 60-81. רעיון סילוק המטפיזיקה קיבל ביטוי ניכר במשנותיהם של ישעיהו ליבוביץ ואליעזר גולדמן. ראו (בהתאמה) אבי שגיא, "דת ללא מטאפיזיקה?! בין ליבוביץ' לוויתגנשטיין", *מחשבות* 67 (תשנ"ה), עמ' 6-17, ובייחוד עמ' 8, 13-16; גילי זיוון, *דת ללא אשליה*, נוכח עולם פוסט-מודרני: עיון בהגותם של סולובייצ'יק, ליבוביץ, גולדמן והרטמן, ירושלים ורמת גן: מכון שלום הרטמן ואוניברסיטת בראילן, תשס"ו, למשל עמ' 135-136, 263-265.

⁴ יודגש שהפוזיטיביזם הלוגי אינו עוסק דווקא בתיאולוגיה אלא בתיאוריה בת תוקף (כפי שהוא מבין את התוקף הזה) של השפה האנושית. לעומת זאת, אצל הרמב"ם יש מקום רב למטפיזיקה, אלא שלאור פירושו לאיסור העבודה הזרה הוא שולל תיאורים מגשימים של האל.

⁵ לחקר התיאולוגיה מקום נרחב מאוד בשיח הדתי הנוצרי ומקום מצומצם יחסית בהקשר היהודי, אך לא כאן המקום להאריך בעניין זה.

⁶ על כך ראו מאיר רוס, "אליעזר ברקוביץ כתיאורטיקן של ההלכה", *עבודת דוקטור*, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א, עמ' 384. לא ידוע כמעט על דבר על קיומו של דיאלוג בין-אישי משמעותי בין השל לברקוביץ. ראו למשל את החלק השלישי בביוגרפיה של השל, העוסק בשנותיו באוניברסיטת ברלין: Edward K. Kaplan and Samuel H. Dresner, *Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness*, New Haven and London: Yale University Press, 1998.

ב. האל האכפתי כמשנת השל

התיאולוגיה של השל באה לידי ביטוי בכתביו הרבים,⁷ ומאמר זה אינו מתיימר להקיפה. ההיבט המרכזי בתיאולוגיה שלו הנוגע לעניינינו כאן מופיע בספרו הנביאים, שראה אור בשנת 1962.⁸ בחיבור זה הציע השל, לאור ספרי המקרא,⁹ תיאוריה בעניין אופי הפעולה של הנביאים, המעמידה במרכזה ישות אלוהית דינמית או את "המניע המונע ביותר" (most moved mover).¹⁰ תפיסת האלוהות האכפתית מתבטאת אצל השל בשני פנים: דת ההיענות (religion of sympathy) ותיאולוגיית הפתוס.

דת ההיענות היא הפן הסובייקטיבי של הנבואה. השל מבחין בינה לבין תיאולוגיית הפתוס: "חשוב להבחין בין הפן האובייקטיבי לפן הסובייקטיבי של התודעה הנבואית הקשורה לאל. בפן האובייקטיבי כוונתנו לדבר אשר נמסר לנביא כמציאות המרוממת את תודעתו. בפן הסובייקטיבי כוונתנו לגישתו האישית או לתגובתו של הנביא למציאות זו. הפן האובייקטיבי יכול להיחשב לעניין של התיאולוגיה הנבואית; הפן הסובייקטיבי יכול להיחשב לנושא של הדת הנבואית".¹¹ דת ההיענות היא אפוא התגובה האנושית הנבואית לקריאה האלוהית של השתתפות ממשית בסבלות בני האדם. לפי השל, הנבואה לא פסקה אחרי ימי המקרא¹² - בחינת "קול גדול ולא יסף" (דברים ה יט) במובן של

7 למשל אברהם יהושע השל, אלוהים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות, בתרגום עזן מאיר-לוי, ירושלים: מאגנס, תשס"ג. בספר זה מתוארים רכיבים מרכזיים באמונה היהודית: בני האדם, האל, השיחה האישית והקבוצתית-היסטורית המתמשכת עם האל, ההלכה, עם ישראל ועוד.

8 Abraham Joshua Heschel, *The Prophets*, New York: The Jewish Publication Society of America, 1962. הספר הוא הרחבה של עבודת הדוקטור של השל, שנכתבה באוניברסיטת ברלין בתחילת שנות השלושים וראתה אור בפולין בשנת 1936 בשפה הגרמנית: idem, *Die Prophetie*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1936.

9 על מקומם החשוב של המיתוסים במקרא ובספרות חז"ל ראו יהודה ליבס, עלילות אלהים: המיתוס היהודי - מסות ומחקרים, ירושלים: כרמל, תשס"ט, עמ' 30-31. לצד חותמה הניכר של התיאולוגיה המקראית בהשקפת השל אפשר למצוא בה גם את טביעות האצבע של ההגות החסידי, שהיה לה חלק חשוב בייחוסו המשפחתי ובמקורות ההשפעה שלו: מצד אמו התייחס לרב יצחק לוי מברדיצ'ב (1740-1809); מצד אביו התייחס לרב אברהם יהושע השל מאפטא (1748-1845), בעל האוהב ישראל. על תרומתו של השל להבנת עולמה של החסידות ראו Steven Katz, "Abraham Joshua Heschel and Hasidism," *The Journal of Jewish Studies* 31 (Spring 1980), pp. 82-104.

10 הגדרה זו מכוונת נגד תיאור האל כמניע לא מונע אצל הרמב"ם, משנה תורה, ספר המדע, הלכות יסודי התורה א. במהלך חייו של השל החריפה ביקורתו על הרמב"ם בעניין זה, וראו על כך Michael Marmor, "Heschel's Rhetoric of Citation: The Use of Sources in *God in Search of Man*," Ph.D. dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 2005, pp. 154-183.

11 השל, הנביאים (לעיל הערה 8), עמ' 307 (התרגום כאן ובהמשך שלי, אלא אם מצוין אחרת). על דת ההיענות ראו שם, עמ' 307-323.

12 ליתר דיוק, אחרי נביאי בית שני: חגי, זכריה ומלאכי. ברוח זו עמד השל על כמה מגמות של הלכה נבואית בימי הביניים. ראו אברהם ל' השל, "על רוח הקודש בימי הביניים", שאול ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"י, עמ' קעה-רח; הנ"ל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, ג, ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ן, עמ' 36-38. וראו על כך אלכסנדר אבן-חן, קול מן הערפל: אברהם יהושע השל בין פנומולוגיה למיסטיקה, תל אביב: עם עובד ומכון שטרן, תשנ"ט, עמ' 103-113.

קול אלוהי שלא פסק¹³ - ולדעתו, סממנים מסוימים של דיאלוג נבואי עם האל הם רכיב של כל קיום אנושי דתי ראוי.¹⁴

תיאולוגיית הפתוס, שבה אתרכו בדיון הנוכחי, גורסת שהאל מביע דאגה עמוקה כלפי האדם ומציב בפניו תביעות מוסריות, אישיות וחברתיות. זוהי תורה המבוססת על רגשות אלוהיים של חמלה כלפי האדם, הזדהות עמו ואכפתיות למול סבלו:¹⁵ "פתוס אינו מציין אידיאה של טוב אלא דאגה חיה; לא דוגמה סטטית אלא אתגר מטלטל, יחסים דינמיים בין האל לאדם; לא תחושה בעלמא או התרגשות סבילה אלא מעשה או גישה בעלי יסודות רוחניים מגוונים; לא בחינה עיונית גרידא של העולם אלא קריאה נלהבת".¹⁶ דמות אל זו היא גם הבסיס לאופן שבו ראוי לאדם המאמין לחקות את האל.¹⁷ תיאולוגיית הפתוס של השל ספגה ביקורת מצד כמה הוגים יהודים,¹⁸ וכאמור אתמקד בביקורתו של ברקוביץ.

ג. אנושי מדי: ביקורתו של ברקוביץ

כמצוין לעיל, ברקוביץ יצא בעיקר נגד התיאורים המאנישים (אנתרופומורפיים) של תיאולוגיית הפתוס,¹⁹ וביקורתו מתארת שלושה כשלים עיקריים:

- ¹³ במובן רחב יותר, לדעת השל, "מלאות נבואית" היא החוויה הדתית האנושית הבסיסית ביותר.
- ¹⁴ ראו גם השל, אלוהים מבקש (לעיל הערה 7), עמ' 104-107, 135-141, 158-159. הנבואה היא לפי השל במובן מסוים "שאלתו של האדם על אודות אלוהים", שהיא עצמה גם "שאלתו של אלוהים על אודות האדם" (שם, עמ' 107).
- ¹⁵ ראו השל, הנביאים (לעיל הערה 8), עמ' 221-231. בכמה מקומות במאמר תרגמתי את המונח הזה "תיאולוגיית האכפתיות", אף שתרגום זה אינו מבטא במלואם את יסודות הרגש, החמלה והדאגה הגלומים במונח "פתוס", שבו השתמש השל. כמו כן, לאור קרבתו למונח sympathy תרגמתי את האחרון במילה "היענות".
- ¹⁶ שם, עמ' 224. תפיסת האלוהות האכפתית באה לידי ביטוי גם בכתבים אחרים שלו. ראו למשל Abraham Joshua Heschel, *Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1951.
- ¹⁷ יתרה מזו, תיאולוגיית חוסר השלמות והפגיעות המסוימת הזאת הן לפי השל גם ההסבר לקיומו של הרע בעולם ולדרך שבה יש להתמודד עמו. ראו Einat Ramon, "A Personal Partnership With God: Abraham Joshua Heschel's Pragmatic Theodicy," in Ken Kulton Fromm (ed.), *Thinking Jewish Culture in America*, Lanham: Lexington Books, 2014, pp. 221—246.
- ¹⁸ למשל יעקב פטוחובסקי, ארתור כהן ומרווין פוקס. באופן כללי, היו ששיבחו את המפעל התיאולוגי של השל והיו שהסתייגו מסוג האינטרוספקציה הפנומנולוגית שלו בקשר לתודעת הנביאים.
- ¹⁹ Eliezer Berkovits, "Dr. A. J. Heschel's Theology of Pathos," *Tradition* 6, 2 (Spring-Summer idem, *Major Themes in Modern Philosophies of* אצל ונדפס אצל 1964), pp. 67—104. המאמר שב ונדפס אצל *Judaism*, New York: Ktav, 1974, pp. 192—224. לסקירה של ביקורות כלפי התיאולוגיה של השל ראו Lawrence Perlman, *Abraham Joshua Heschel's Idea of Revelation*, Atlanta: Scholars Press, 1989, pp. 8—11.

1. חוסר שיטתיות פילוסופית אנליטית: תיאולוגיית הפתוס מבוססת על סתירות ומייחסת לאל מסתורין שאין בו הכרח או צורך תיאולוגי; לפתוס האלוהי מעמד תיאולוגי "רגשי" מיוחד, אולם השל טוען שרגשות שליליים כמו הזעם האלוהי אינם חלק מעצמותו.
2. יציאה מכלל תיאולוגיה: תיאולוגיית הפתוס, המניחה שיש באל השתנות, מושפעות ומסוגלות לשמחה, לצער, לעונג, לכאב ולכעס, היא בחזקת מעילה בעיקרי התיאולוגיה היהודית - המניחה את היות האל מושלם²⁰ - ולמעשה מוציאה את העניין מכלל תיאולוגיה; לא ברור מהי העודפות של האל או קיומו העצמאי מעבר לתפיסת האדם; השתתת היחסים בין האדם לאל על יחסי גומלין של אכפתיות מניחה חוסר שלמות באל; ההפרדה של השל בין עצמותו של האל לתכונותיו יוצרת שתי רשויות באלוהות.
3. אימוץ תיאולוגיה נוצרית: תיאולוגיית הפתוס מאמצת סממנים נוצריים²¹ של אל "אנושי, אנושי מדי",²² שהאדם נדרש להזדהות עם סבלו. אלו סממנים צורמים ואף חסרי משמעות בהקשר היהודי המסורתי.

כיצד התמודדו חוקריו של השל עם ביקורת זו? למיטב ידיעתי, השל עצמו לא הגיב על ביקורתו של ברקוביץ.²³ אך רבים מחוקרי הגותו - כגון סוזנה השל,²⁴ לורנס פרלמן,²⁵ אדוארד קפלן,²⁶ סטיבן

²⁰ בעניין זה נתלה ברקוביץ בתיאולוגיה הטרנסצנדנטית של הרמב"ם ובתורת שלילת התארים שלו.
²¹ מעניין להיווכח שלימים הופנתה כלפי השל האשמה הפוכה, מצדו של מתיו שלימ, שלפיה התיאולוגיה של השל היא "יהודית" מדי. ראו: Matthew R. Schlimm, "Different Perspectives on Divine Pathos: An Examination of Hermeneutics in Biblical Theology," *Catholic Biblical Quarterly* 69, (2007), pp. 673–694. ראו על כך דרוו בונדי, "גישתו הפרשנית של אברהם יהושע השל", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן, תשע"ב, עמ' 50.

²² בפרפרזה על שם ספרו של פרידריך ניטשה.
²³ לא מצאתי סימן לתגובה כזאת בחיבוריו של השל מזמן פרסום ביקורתו של ברקוביץ ועד מותו של השל בשנת 1972. עם זה, אליעזר שביד מעיר שהשל לא נהג לציין במפורש את ההוגים שעמם התכתב (אליעזר שביד, נביאים לעמם ולאנושות: נבואה ונביאים בהגות היהודית של המאה העשרים, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט, עמ' 234-254, וראו בייחוד עמ' 236 הערה 7).

²⁴ Susannah Heschel, "Theological Affinities in the Writings of Abraham Joshua Heschel and Martin Luther King, Jr.," *Conservative Judaism* 50, 2-3 (Winter-Spring 1998), pp. 126-143. סוזנה השל, בתו של א"י השל, טוענת שרעיון האל האכפתי נעוץ בשורשיו החסידיים של אביה ובמושג "צורך גבוה" המצוי שם (שם, עמ' 133).

²⁵ פרלמן (לעיל הערה 19), עמ' 9 הערה 3, וכן עמ' 92-99. לדעת פרלמן, הצבת רעיון הפתוס במנותק מההקשר הפנומנולוגי שבו השתמש השל היא אחד הגורמים לאי-הבנה של ברקוביץ (שם, עמ' 93).

²⁶ Edward K. Kaplan, "Language and Reality in Abraham J. Heschel's Philosophy of Religion," *Journal of the American Academy of Religion* 41, 1 (March 1973), pp. 94–113. Philip E. Wheelwright, *The Burning Fountain: A Study in the Language of Symbolism*, Bloomington: Indiana University Press, 1954, esp. chaps. 5, 9. ההגנה הפרשנית שווילרייט מנסה להעניק לשפה הסימבולית אכן משרתת את האינטרס התיאולוגי של השל, אף שיחסו של השל לסימבוליזם בהקשר הדתי היה מסויג. ראו אברהם יהושע השל, התפילה: תשוקת האדם לאלוהים, בתרגום דרוו בונדי, תל אביב: ידיעות ספרים, 2016, עמ' 189-221.

כך, ²⁷ שאול טננזף, ²⁸ ג'ון ק' מרקל, ²⁹ אלכסנדר אבן-חן, ³⁰ מיכאל א' צ'סטר, ³¹ מיכאל מרמור ³² ושי הלד-³³ - התייחסו לטענותיו של ברקוביץ, וביקורתו התקבלה אצלם ברגשות מעורבים. ³⁴ רובם נטו להפריך את טענותיו אחת לאחת בעזרת טענות הנגד האלה:

1. **על טענת חוסר השיטתיות הפילוסופית-אנליטית:** לפי כך, ברקוביץ התייחס לעמדת השל בפשטנות יתר, מתוך קריאה מילולית צרה של ספרו הנביאים. מבט רחב על כתביו של השל מעלה שהוא היה מודע לבעייתיות של השפה ולא התיימר לשעבד את האלוהות להבנה התיאולוגית האנושית. ³⁵

2. **על טענת היציאה מכלל תיאולוגיה:** מרקל טוען שהשל וברקוביץ יצאו מהנחות מוצא פרשניות ותיאולוגיות שונות, ³⁶ ולכן דברי ברקוביץ אינם ביקורת של ממש על עמדת השל אלא תיאור

Steven T. Katz, *Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought*, ²⁷ New York: New York University Press, 1983, chap. 3, esp. pp. 125—133

Sol Tanenzapf, "Abraham Heschel and his Critics," *Judaism* 23, 91 (1974), pp. 276—286 ²⁸

John C. Merkle, "Heschel's Theology of Divine Pathos," in *Abraham Joshua Heschel: Exploring His Life and Thought*, New York: Macmillan, 1985, pp. 66—83 ²⁹
 המעמקים של השל, המתמקדת לא בתוכני האמונה אלא במעשה האמונה ובמקורות יניקתה, ראו idem, "The Sublime, the Human, and the Divine in the Depth-Theology of Abraham Joshua Heschel," *The Journal of Religion* 58, 4 (October 1978), pp. 365—379

אבן-חן (לעיל הערה 12), עמ' 44, 95. ³⁰

Michael A. Chester, *Divine Pathos and Human Being: The Theology of Abraham Joshua Heschel*, London and Portland: Vallentine Mitchell, 2005, pp. 57, 132, 146—150, 187—189, 284 ³¹

ראו מרמור (לעיל הערה 10), עמ' 4, 15-14, 25. ³²

Shay Held, *Abraham Joshua Heschel: The Call of Transcendence*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2013 ³³

Edward K. Kaplan, *Spiritual Radical: Abraham Joshua Heschel in America, 1940—1972*, New Haven and London: Yale University Press, 2007, pp. 212—213 ³⁴

ראו כך, דיאלוגים (לעיל הערה 27). מודעותו של השל לבעיה תיאולוגית זו ניכרת כשהוא מציין את "ייחודה המטה-סימבולי" של השפה הדתית (השל, אלוהים מבקש [לעיל הערה 7], עמ' 82) וכשהוא כותב על הצורך ב"ביעור ההאנשה" בשפה הדתית (שם, עמ' 151).

לדברי מרקל, התיאולוגיה של השל קרובה יותר לאמונה המקראית מזו של ברקוביץ (מרקל, התיאולוגיה של השל [לעיל הערה 29]). לפי מרקל, מתפיסת הפתוס אין מתחייב שהאל עצמו משתנה, שכן אין מתחייב ממנה שאלוהים הוא הפתוס. לדברי צ'סטר, השגותיו של ברקוביץ אינן עומדות בביקורת משום שהשל דיבר על מובן "מצביע" (indicative) של האלוהות בתוך ספרות המקרא ולא על מובן פשטני ומתאָר (descriptive) שלה (צ'סטר [לעיל הערה 31], עמ' 148). לצד הטיעונים בדבר ההבדל בין השל לברקוביץ ראוי להזכיר שגם השל כתב שהשמעות הבסיסית של האלוהים היא מושג המוחלטות (השל, אלוהים מבקש [לעיל הערה 7], עמ' 99).

אחת התכונות המרכזיות הלגיטימיות של התיאולוגיה של השל.³⁷ העמדה הרמב"מית שבשמה ברקוביץ מבקר את השל בדבר "האל המושלם" לא עמדה בפני הביקורת אפילו בימי הרמב"ם.³⁸

3. על טענת אימוץ התיאולוגיה הנוצרית: טננזף טוען שהשימוש במוטיבים מסוימים מן המקרא והיהדות, שהנצרות הבליטה אותם מאוחר יותר, אינו פסול.³⁹ יתרה מזו, כך טוען כי דווקא העמדה החסידיית שבחסותה ברקוביץ מבקר את השל פיתחה במידה רבה את רעיון האלוהות האכפתי.⁴⁰

³⁷ השל היה מודע באופן עמוק לבעיית היומרה של ייצוג הממד האלוהי בשפה הדתית. ראו אברהם יהושע השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, א, לונדון וניו יורק: דפוס שונצין, תשכ"ב, עמ' 198-183. כידוע, בספרו זה הוא מסרטט את קווי המתאר של שתי אסכולות מרכזיות בספרות חז"ל, של רבי ישמעאל ושל רבי עקיבא. הוא טוען כי "הרגישו בבית מדרשו של רבי ישמעאל, שאין בכוח הלשון למסור את דעתו של הקדוש ברוך הוא כהווייתה, כשם שאין בכוחו של בשר ודם לשמוע את קולו של הקדוש ברוך הוא בגבורתו" (שם, עמ' 188) - בניגוד לרבי עקיבא ובני חוגו, שלא בחלו ב"מטבעות של לשונות נועזות" לתיאור האל (שם, עמ' 194). הצגת עמדותיהם של ר' ישמעאל ור' עקיבא ממחישה את מודעותו של השל לסוגיית מורכבותה של השפה הדתית. ראו גם אבן-חן (לעיל הערה 12), עמ' 44 הערה 163, וכן Alexander Even-Chen and Ephraim Meir, *Between Heschel and Buber: A Comparative Study*, Boston: Emunot, 2012, esp. pp. 76-77. הם מבססים מודע לשימוש שלו באתרופומורפיזמים, המתפקד בתוך ההבעה הנובואית הפואטית". הם מבססים זאת על ציטוט מדברי השל: "אל לנו לשכוח שיש הבדל בין תפיסות מאנישות לבין ביטויים מאנישים" (השל, הנביאים [לעיל הערה 8], עמ' 51).

³⁸ השל העיר שבכל דיבור "יש מחוסר הדיוק. הדיבור כרוך בפשרות ובווייתורים. על כן שומה עלינו לזכור תמיד שרעיונות מוחלטים אינם ניתנים להבעה" (השל, אלוהים מבקש [לעיל הערה 7], עמ' 97). לעומתו טען כך שאם מאמצים את עמדת "האל המוחלט" עד תום, השלכתה הבלתי נמנעת היא פנתיאיזם ודטרמיניזם (שאותם לא היה מוכן ברקוביץ לאמץ) (כך, דיאלוגים [לעיל הערה 27]). טננזף אף הרחיק לכת ותהה, בעקבות דויד יום, על מושג האל הראוי אליבא דברקוביץ, אל שהוא שונה ומרוחק כל כך מהאדם עד כי לא ברור מהו ההבדל העקרוני והמעשי בינו לבין אל שהוא נעדר לחלוטין (טננזף [לעיל הערה 28], עמ' 285; דויד יום, דיאלוגים על הדת הטבעית, בתרגום משה שטרנברג, ירושלים: מאגנס, תשס"א, עמ' 159-160).

³⁹ טננזף טוען שההשפעה הנוצרית על השל אינה רלוונטית משום שממילא מקורה העיקרי הוא עולם אמונות המקרא (טננזף [לעיל הערה 28]). צ'סטר מוסיף שהנביאים נכתב עוד בברלין, לפני שיכלה להיות על השל השפעה נוצרית ממשית, ושלעומת זאת אצל המקובלים היהודים אנו מוצאים שילוב בין תפיסה תיאולוגית דינמית לבין מושג אל עצמתי יציב, בדמות מושג האינוסוף (צ'סטר [לעיל הערה 31], עמ' 284). אפשר להזכיר בהקשר זה גם את ביקורתו של מרק קרל על התיאודיציה של ברקוביץ לנוכח השואה. לפי קרל, ברקוביץ עשה שימוש רב במוטיבים נוצריים בטענו שהפסיביות וחוסר הכוחניות מייחדות או מאפיינות את מצבם של היהודים בשואה. לפי קרל, אסטרטגיה פרשנית זו מזכירה מאוד את השימוש הנוצרי בדמותו של "עבד ה'" המתייסר, שמקורו בנבואת ישעיה (פרק נג), ואת החלוקה של אוגוסטינוס בין "עיר האלוהים" ל"עיר האדם". ראו Marc A. Krell, "Eliezer," *Berkovits's Post Holocaust Theology: A Dialectic between Polemic and Reception*, *Journal of Ecumenical Studies* 37, 1 (Winter 2000), pp. 28-45.

⁴⁰ כך, דיאלוגים [לעיל הערה 27].

נוסף על ליקויים באופן הצגת משנת השל בידי ברקוביץ, החוקרים עמדו גם על טיבה האורתודוקסית הלעומת־מגננתי של ביקורתו של ברקוביץ, שהיה רקע חשוב לביקורתו על הוגים יהודים נוספים במאה העשרים המשויכים לצד הליברלי של הזהות היהודית.⁴¹

ד. ברקוביץ והשל: "נאמנים פצעי אוהב"

למרבה האירוניה, נראה שקווי ההגנה הפרשניים (המוצלחים) הללו של חוקרי השל עשו לברקוביץ פחות או יותר מה שעשה הוא להשל:⁴² הם התייחסו לביקורתו של ברקוביץ על השל ללא פרספקטיבה רחבה על הגותו של ברקוביץ עצמו.⁴³ אפשר לראות בהימנעות הזאת מעשה פרשני גגון, שהרי בחינת עמדותיו של ברקוביץ על האלוהות הייתה הופכת את תגובת חוקרי השל לברקוביץ לטענת אד־הומינים,⁴⁴ ואפשר שזו הסיבה לכך שבחינה כזאת כמעט לא נעשתה. אלא שבחקר הרטוריקה נטען דווקא שטיעוני אד־הומינים עשויים להיחשב הגונים כאשר יש להם השלכה ישירה ורלוונטית לנושא הנדון.⁴⁵ וכיוון שנראה שיש לעמדותיו של ברקוביץ השלכה על ביקורתו על השל, והיות שהתיאולוגיה הטרנסצנדנטית של הרמב"ם ודאי אינה היחידה הקיימת באורתודוקסיה המודרנית,⁴⁶ ראוי לשאול: האם ברקוביץ החזיק בתיאולוגיה טרנסצנדנטית גרידא? כדי לענות על השאלה הזאת, דמותה של האלוהות בכתביו תיבחן כאן בקצרה בשלושה הקשרים: תיאולוגיית האכפתיות של ברקוביץ, פירושו לקדושת האל כאכפתיות ושלילת רעיון האל האדיש בשואה.

⁴¹ כמו הרמן כהן. ראו George Y. Kohler, *Reading Maimonides' Philosophy in Nineteenth Century Germany: The Guide to Religious Reform*, Dordrecht: Springer Science, p. 15 n. ת. ראו גם להלן.

⁴² ארנולד איזון העלה טענה כזאת בעניין המנעד הטקסטואלי המצומצם מדי, שמבעד לו התבונן ברקוביץ (לצד מבקרים אחרים של השל) על התיאולוגיה של השל. ראו Arnold Eisen, "Re-Reading Heschel on The Commandments," *Modern Judaism* 1, 9 (February 1989), pp. 1–33, esp. p. 1.

⁴³ אמנם היו מי שטענו באופן כללי שברקוביץ פסל במומו. כך למשל הלד, המבקר את ברקוביץ בעזרת ציטוט דבריו המצדדים ברעיון דאגת האל לעולם (הלד [לעיל הערה 33], עמ' 156–157).

⁴⁴ על טענות אד־הומינים ראו Christopher W. Tindale, *Fallacies and Argument Appraisal*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 81–97. טינדל ממפה ארבעה טיפוסים של טענות אד־הומינים. הטיפוס המופנה כאן כלפי ברקוביץ הוא טענת tu quoque, כלומר "גם אתה". הכשל במקרה זה הוא סתירה בין האמירות והמעשים של האדם ובין הביקורת שהוא מביע. מדובר באי־עקביות שטינדל מציג אותה כלגיטימית. לעומת זאת, ישנן טענות אד־הומינים שאינן רלוונטיות ולכן פוגעניות ולא הוגנות. אני מקווה שהניתוח הנוכחי אשר לביקורתו של ברקוביץ על השל אינו פוגעני במובן הזה, וכי הוא ייטיב לבאר את שורש מחלוקתם ולא רק את פני השטח של הוויכוח (החד־צדדי למעשה) ביניהם.

⁴⁵ ראו שם, עמ' 81–82.

⁴⁶ להתנגדות בולטת להנחות המוצא התיאולוגיות של הרמב"ם ראו Michael Wyschogrod, *The Body of Faith: Judaism as Corporal Election*, New York: The Seabury Press, 1983.

1. תיאולוגיית המפגש והאכפתיות לפי ברקוביץ

בסיס התיאולוגיה היהודית של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ הוא הנחת קיומה של התגלות אלוהית היסטורית לעם ישראל בהר סיני.⁴⁷ על סמך אירוע ההתגלות בסיני ולאור עמדתו האנושית של ברקוביץ, הוא פיתח תיאולוגיה של דיאלוג אשר בה האל לא רק נמצא בשיחה עם בני האדם אלא גם שרוי במערכת יחסים עמוקה עם, המבוססת על אכפתיות אלוהית.⁴⁸ דבריו של ברקוביץ בעניין זה דומים להפליא לדברי השל: "לא הקביעה שאלוהים ישנו היא אבן היסוד של הדת, אלא הקביעה שאלוהים מתעניין באדם ובעולם; שאלוהים, משברא את העולם הזה, לא נטש אותו והפקירו להסתדר לבדו; שאלוהים אכפת מבריאיתו. עיקר הוא בדת התנ"כית שאלוהים דואג מספיק לאדם כדי לפנות אליו, ומעריך מספיק את האדם כדי להיעשות נגיש לו".⁴⁹

2. מושג הקדושה המקראי לפי ברקוביץ

אחת הטענות המפתיעות של ברקוביץ בספרו **אדם ואל: עיונים בתיאולוגיה מקראית**⁵⁰ עולה מניתוחו את מופעיו של מושג הקדושה במקרא. מתוך ויכוח עם עמדתו של רודולף אוטו,⁵¹ שזיהה את קדושת האל עם הטרנסצנדנטיות ועם המסתורין הבלתי מובן בעליל שלו,⁵² ביקש ברקוביץ לתאר את קדושת האל באופן המניח מכנה מוסרי משותף בין האל לאדם.⁵³ לדעתו, מכנה משותף זה הוא "אהבתו וחמלתו האכפתית של אלוהים", שהן "תחום הפעילות של קדושתו".⁵⁴ ברקוביץ גורס

⁴⁷ לביטויים בולטים של התיאולוגיה ההתגלותית-דיאלוגית במשנת ברקוביץ ראו אליעזר ברקוביץ, **אלוהים, אדם והיסטוריה**, בתרגום להד לזר, ירושלים: מכון שלם, תש"ע, בעיקר עמ' 3-68.

⁴⁸ שני מקרי מבחן אפשריים נוספים שלא אבחן כאן הם עמדתו של ברקוביץ אשר לרעיון צלם אלוהים, ועד כמה הוא מבקר את המושג השכלתני הצר של הרמב"ם בהקשר זה; ודרך השלילה של הרמב"ם - האם היא תיאור דתי-יאולוגי נכון לדעת ברקוביץ.

⁴⁹ ברקוביץ, **אלוהים (לעיל הערה 47)**, עמ' 12-13.

⁵⁰ Eliezer Berkovits, *Man and God: Studies in Biblical Theology*, Detroit: Wayne State University Press, 1969. בספר זה ברקוביץ בוחן ומפרש היבטים מרכזיים בתורת האלוהות במקרא.

⁵¹ רודולף אוטו, **הקדושה: על הלא-רציונלי באידיאת האל ויחסו לרציונלי**, מגרמנית מרים רון, ירושלים: כרמל, תשנ"ט.

⁵² אוטו מדבר על "המסתורין הנורא" המאפיין את האל ועל היותו "אחר לגמרי", לא רציונלי ו"יחיד במינו" (sui generis). ראו שם, עמ' 17-39. על התנגדותו של ברקוביץ להבנת קדושת האל אצל כמה חוקרי מקרא ראו ברקוביץ, אל ואדם (לעיל הערה 50), עמ' 218, וכן הנ"ל, "על הקדושה", **מאמרים על יסודות היהדות**, בתרגום להד לזר, ירושלים: מרכז שלם, תשס"ד, עמ' 30-84, במיוחד עמ' 75.

⁵³ בכך שותף ברקוביץ להשל, שביקר גם הוא את תפיסת האל כ"אחר לחלוטין" (השל, הנביאים [לעיל הערה 8], עמ' 226-228). זאת ועוד, במקום אחר בספרו **הנביאים** ביקר השל את מה שאפשר לכנות "אלוהיות היתר" המיוחסת לישויות אלוהיות עקב החרדה האנושית הדמיונית מכוון הנורא לכאורה - לא רק בימי קדם אלא גם בתפיסות מודרניות מן המאה העשרים (השל מביא את הגותו של אוטו כדוגמה לכך). ראו שם, עמ' 242 הערה 30. כן ראו שם, עמ' 296 הערה 20, על העיוות שהוא מזהה בהבנת הזעם האנושי אצל אוטו.

⁵⁴ ברקוביץ, על הקדושה (לעיל הערה 52), עמ' 77. מאמר זה הוא תרגום הפרק הרביעי בספרו של ברקוביץ **אדם ואל**. הטענה שלפיה מהות האל נגישה לאדם בעיקר דרך מעשי האל מקבלת ביטוי גם בפירושו של ברקוביץ לנושא שמות האל (ברקוביץ, אדם ואל [לעיל הערה 50], עמ' 85-140). הדגשת פעולת האל ודרכיו בעולם הזה (בניגוד למהותו הלא מושגת של האל) באה לידי ביטוי גם בפירושו

שהקדושה במקרא משקפת את דרכי הנהגת העולם של האל, את הצדקה והמשפט שלו, ולא את עצמותו הנבדלת, שהיא בלתי מושגת:

מצאנו שהמילה "קדוש" אינה מבטאת את הטבע האלוהי, תהא אשר תהא הדרך שבה טבע זה נתפס. [...] אדרבה, היא תכונה ספציפית של האלוהות, והיא מופיעה בעקביות לכל אורך התנ"ך באותו מובן [...] אין היא מצביעה על טרנסצנדנטיות, ונראה דווקא כי לא ניתן להפרידה מרעיון האימננטיות. משמעותה רחוקה מלציין חוסר נגישות, אדרבה, היא מכוונת לקרבה ולחיבור. היא אינה "המסתורין הנורא", ואם אנו נדרשים למושג זה בכלל, לתפיסתנו היא מייצגת את היפוכו המוחלט.⁵⁵

3. שלילת רעיון האל האדיש בהקשר של השואה

בדיונו בסוגיית מקום האל בשואה,⁵⁶ ברקוביץ דבק בטענת הסתר הפנים האלוהי כהסבר לשתיקתו בזמן השואה. הוא עשה זאת במסגרת השקפתו המעניקה משקל כבד לאוטונומיה ולאחריות האנושית.⁵⁷ אלא שהשקפה כזאת מתפרשת בקלות רבה כביטוי לתיאולוגיה טרנסצנדנטית מסוימת שבה האל אדיש לגורל האדם: "ישנה דרך פשוטה לפתור את משבר האמונה שהתעורר בעקבות מה שחוו היהודים במחנות ההשמדה. אפשר להתמודד עם הבעיה בגישה שלילית בתכלית ולומר שמה שקרה התאפשר רק משום שאלוהים נטש את היהודי, היות שאין הוא מתעניין במה שקורה לאדם."⁵⁸

אולם ברקוביץ התנגד לדגם שבו האל מרוחק ומנותק מבני האדם. לדעתו, "האל השותק" אינו מבטא באופן מפורש את "אדישותו" אלא מותיר אותנו עם הדיאלקטיקה הקשה של קיום הרע במציאות: "זו הטרגדיה הבסיסית של הקיום: רחמי אלוהים ואורך רוחו, אהבתו את בני האדם, הם הם אלה המחייבים את נטישתם של כמה בני אדם לגורל שעל פי התנסותם שלהם הוא אדישות אלוהית כלפי הצדק וכלפי סבל אנוש. זהו הפרדוקס של האמונה: דאגתו של אלוהים לחטאים היא

של ברקוביץ למושג המשפט במקרא (שם, פרק חמישי). כמו כן, בעניין מושגי הצדק והצדקה הוא טוען שהבנתם השלמה חייבת להיבחן לאור מימושם בעולם הזה (ראו במיוחד שם, עמ' 348).

⁵⁵ ברקוביץ, על הקדושה (לעיל הערה 52), עמ' 84. בקטע זה אפשר לראות גם מקור אפשרי לרתיעתו של ברקוביץ משימוש של השל במונח "מסתורין". מונח זה משמש פעמים רבות (למשל אצל אוטו) הצדקה ליסודות אנטי-רציונליים או טרנסצנדנטיים באלוהות. ייתכן שברקוביץ סבר שבתיאולוגיה האימננטית של השל מונח זה עלול להפוך חרב פיפיות.

⁵⁶ אין להמעיט בחשיבותה של הגות ברקוביץ בהקשר זה, אך נראה שהנושא זכה לטיפול רב לעומת הצדדים המחשבתיים-הלכתיים שלו. ראו אבינועם רוזנק, "אליעזר ברקוביץ: הלכה ואורתודוקסיה מודרנית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כב (תשע"א), עמ' 615-645, ובייחוד עמ' 616 הערה 4.

⁵⁷ על אף מחירה התיאולוגי בכל הקשור למושג ההשגחה המסורתית במקרה זה. ראו David Hazoni, "Human Responsibility in the Thought of Eliezer Berkovits", Ph.D. dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 2011, esp. pp. 146 ff.

⁵⁸ אליעזר ברקוביץ, אמונה לאחר השואה, בתרגום אביב מלצר, ירושלים: יד ושם ומכון שלם, תשס"ו, עמ' 67.

האחראית למידה רבה כל כך של כאב וצער עלי אדמות".⁵⁹ ברקוביץ התנגד לתיאולוגיה הרדיקלית שאימצה את הרעיון הניטישיאני בדבר מות האל,⁶⁰ במידה רבה בגלל עמדתו הבסיסית בדבר דאגת האל לעולם שברא, לאנושות בכלל ולכל אדם בפרט, ולנוכח הקושי שזיהה לבסס ערכים מוסריים ואת מעמדם המחייב מפרספקטיבה אנושית: אוטונומית בלעדית.⁶¹ במסגרת זאת הסביר ברקוביץ את קיומו של הרע בעולם דווקא לאור האחריות וחופש הבחירה שהאל מעניק לבני האדם.

4. ברקוביץ נגד ברקוביץ?

משנוכחנו בקווי הדמיון התיאולוגיים בין השל לברקוביץ אשר לממד האכפתיות של האל נוכל להפנות את הטיעונים שהעלה ברקוביץ נגד השל כלפי הגותו של ברקוביץ עצמו:

א. **חוסר שיטתיות פילוסופית:** ברקוביץ, כמו הרמב"ם, אחז בתפיסה נטורליסטית למדי, בחינת "עולם כמנהגו נוהג". אם כך, כיצד אפשר להסביר את האמונה בהתגלות הנסית בסניני? הלא הדבר נראה כחריגה וכמסתורין המבטאים חוסר שיטתיות תיאולוגית. בעניין השואה, נראה שברקוביץ אוזח בחבל בשני קצותיו: מקפיד על שמירת אופיו הנבדל והטרנסצנדנטי של האל,⁶² אבל בה בעת טוען שאלוהי ישראל הוא אלוהי המפגש והדיאלוג.

ב. **יציאה מכלל תיאולוגיה:** אם האל אינו אנתרופומורפי, איך אפשר לייחס לו תכונות אנושיות כמו דאגה ואכפתיות? כמו כן לא ברור כיצד אפשר להשעין את האמונה היהודית על ההתגלות בסניני, המניחה פעולה רצונית של האל במהלך הזמן ההיסטורי והמנוגדת לדרך השלילה הרמב"מית אשר בה לכאורה דגל ברקוביץ.

ג. **אימוץ תיאולוגיה נוצרית:** את הטענה שהאל ההשליאני מזכיר את האל הנוצרי, שהוא אנושי ואכפתי מדי, אפשר להפנות גם כלפי האל של ברקוביץ, המתעניין באדם ופונה אליו כשותף בעל אחריות בעולם.⁶³

⁵⁹ שם, עמ' 99-100. לצד ברקוביץ אפשר לציין גם את הנס יונס כמי שלא היה מוכן לוותר על הפן האימננטי באלוהות, ולכן הסתייג מתיאולוגיות טרנסצנדנטיות רדיקליות. ראו הנס יונס, מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים, מגרמנית דנית דותן, עריכה מדעית רון מרגולין, תל אביב: רסלינג, 2004.

⁶⁰ על האופן שבו ביטא זאת בפילוסופיה של ההלכה שלו ראו מאיר רוט, אורתודוקסיה הומאנית: מחשבת ההלכה של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשע"ג, עמ' 209-210.

⁶¹ ראו שם, עמ' 237-244. לבחינת עמדתו של ברקוביץ בשאלת היחס בין הלגיטימציה המוסרית לבין הסמכות הדתית ראו Yonatan Y. Brafman, "Critical Philosophy of Halakha: The Justification of Halakhaic Norms and Authority," Ph.D. dissertation, Columbia University, 2014, pp. 231-473.

⁶² עניין זה מובלט עוד יותר כאשר ברקוביץ מבקר את התיאולוגיה הנטורליסטית של מרדכי קפלן (ראו מרדכי מ' קפלן, ערכי היהדות והתחדשותם, בתרגום אברהם רגלסון [בהשתתפות המחבר], ירושלים: ראובן מס, 2003). ראו ברקוביץ, נושאים (לעיל הערה 19), עמ' 149-191.

⁶³ לביקורת על האשמת השל בהשפעה נוצרית, כלומר לטענה שמדובר בהעצמה של מוטיבים פנים-מקראיים, ראו לעיל.

ה. מחלוקת ברקוביץ-השל: היבט פרשני והיבט תיאולוגי

ביקורת עצמית מונחת בבסיס כל הצורות של השיח הביקורתי [...] עירור ביקורת עצמית הוא [...] המטרה החשובה ביותר של כל הניסיונות השקולים לבקר (מנחם פיש ויצחק בנבגי)⁶⁴

מהו אפוא פשר ביקורתו של ברקוביץ על השל? אציע שתי הערות העשויות להאיר זאת. האחת מתייחסת לתפקידה החיובי של הביקורת בהיבט האישי והחברתי, והשנייה מנסה להיענות לקושי התיאולוגי המשותף העומד בבסיס הגותם של השל ושל ברקוביץ.

1. ביקורת על הזולת כדרך לשכלול עצמי וחברתי

רבים תופסים ביקורת כביטוי לחוסר אהדה. הדבר נובע אולי משיח התקינות הפוליטית הסולד משיפוטיות, ואולי מחששם של נמעני הביקורת מפני ערעור מחשבתו. מכל מקום, ההבנה השלילית הזאת של הביקורת אינה הכרחית. המקרא, למשל, מצביע בפסוק "הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא ט, יז) על החובה להעמיד את הזולת על טעותו כאשר הוא שוגה. אדרבה, קל יותר לאדם לבחון בביקורתיות את הזולת מאשר את עצמו, וחז"ל נתנו לכך ביטוי בכלל "אדם קרוב אצל עצמו"⁶⁵.

השדה הפסיכולוגי מאפשר להעמיק את התובנות הללו, לאור טענת זיגמונד פרויד כי נכונות ופתיחות לביקורת עצמית הן תנאי הכרחי לשם גישה הוגנת ומוצלחת אל הזולת.⁶⁶ תפיסה פסיכולוגית מורכבת של תופעת הדיאלוג והמחלוקת עשויה להתנסח גם לאור השערת קרל גוסטב יונג בדבר זיקת הניגודים.⁶⁷ רעיון זה, בייחוד באופן שבו פיתח אותו אבשלום אליצור,⁶⁸ מלמד שרגשות שליליים המושלכים החוצה ומיוחסים לאדם אחר⁶⁹ עשויים להתגלות כביטוי לקרבה לאדם זה, ואולי גם

⁶⁴ Menachem Fisch and Yitzhak Benbaji, *The View From Within: Normativity and the Limits of Self-Criticism*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2011, p. 206 (ההדגשה במקור).

⁶⁵ בבלי, סנהדרין ט ע"ב - י ע"א. על נחיצותו של הזולת לשם ביקורת עצמית ראו גם אבשלום אליצור, *לפני ולפנים: עיונים פסיכואנליטיים במקרא וביהדות*, תל אביב: ירום - אליצור, 1987, עמ' 147; פיש ובנבגי (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 266-271.

⁶⁶ ראו James Strachey (ed.), *Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, XII, London: Hogarth Press, 1958, p. 117.

⁶⁷ ראו קארל גוסטב יונג, *הפסיכולוגיה של הלא-מודע*, מגרמנית חיים איזק, תל אביב: דביר, תשל"ד, עמ' 30-51. הניגוד הוא "צד הצל" של האדם, והצל "הוא חלק נחות של האישיות" (שם, עמ' 42). לפי יונג, האופן הפרודוקטיבי של החיים האנושיים כרוך בהעלאת "צד הצל" המודחק אל המודע, שכן רק "במקום שנמצא השיפוע, שם מתקדם מהלך החיים. אבל אם אין מתח של ניגודים, אין אנרגיה" (שם, עמ' 41).

⁶⁸ ראו אליצור (לעיל הערה 65), עמ' 135-137, וכן הנ"ל, "אבל אשמים אנחנו על אחינו: על האחר" בספר בראשית", חיים דויטש ומנחם בן-ששון (עורכים), *האחר: בין אדם לעצמו ולזולתו*, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2001, עמ' 307-341.

⁶⁹ אפשר לראות את הביקורת כביטוי לרגש שלילי כאשר היא נאמרת בכעס. בהקשר זה ראו למשל את דברי ברקוביץ על השל, שהסיפא שלהם מביע טינה: "האמת היא שאף על פי שהתנ"ך מכנה רק את בריאת האל 'מושלמת', והוא לעולם אינו מתייחס לאל כ'מוחלט', הרי ה'מוחלטות' כמוסה במושג

לקיומם של עניינים מודחקים, אשר לא התבררו דיים, אצל המשליך עצמו.⁷⁰ ברוח זו הבחין זלי גורביץ בין "גבול עבה", החוצץ באופן חמור בין העצמי לזר, לבין "גבול דק", העובר גם בתוך העצמי ומבחינה מסוימת מכיל גם את הזר.⁷¹

אם יש אמת בכך, הרי ביקורתו של ברקוביץ על השל עשויה לבטא רצון לברר קשיים הגותיים במשנת ברקוביץ עצמה, וגם הערכה וקרבה בסיסית שחש כלפי ראיית האל כאישיות אכפתית ודיאלוגית.⁷² שניות זו באה לידי ביטוי גם בביקורת אחרת שהשמיע ברקוביץ, כנגד התיאולוגיה הרקונסטרוקציוניסטית של הרב מרדכי מ' קפלן, בראש ובראשונה כיוון שהתנגדותו של ברקוביץ לתיאולוגיה הנטורליסטית של קפלן (שבמרכזה ניצב אל הנתפס ככוח ולא כאישיות) מבטאת קרבה של ברקוביץ לעמדת השל: אפשר לומר שאם קפלן "המית" את אישיות האל מתוקף תפיסתו ככוח וכתהליך קוסמיים, השל מצדו ביצע באישיותו של האל מעשה של "החייאה" או האנשה. אלא שבעיני ברקוביץ זו הייתה "האנשת יתר". עם זאת, לצד הביקורת הקשה של ברקוביץ על התיאולוגיה של קפלן, אפשר לזהות אצל ברקוביץ אהדה מסוימת כלפי כמה מרעיונותיו, למשל רעיון היהדות כציוויליזציה.⁷³ טענות בדבר יחסי גיוני-קרבה אפשר להעלות בקשר לברקוביץ גם בנושאים אחרים, כמו הפולמוס היהודי-נוצרי: ברקוביץ טען רבות נגד תפיסת האדם וגופניותו בנצרות הקדומה, אבל יש הטוענים שישנן דווקא כמה נקודות דמיון בין השקפותיו להשקפות נוצריות.⁷⁴

2. ביקורת כמעשה אמפתי בעל ערך חברתי

היו שטענו שברקוביץ אינו קשוב לקול ה"לא אורתודוקסי" של השל וכי הוא מתייחס אליו מעמדה נורמטיבית-שמרנית צרה.⁷⁵ טענה זו עשויה להתאשר לאור העובדה שברקוביץ היה אחד ההוגים המרכזיים באורתודוקסיה המודרנית בארצות הברית שעמד במה שנראה לא פעם כחזית התקפית מול התנועות הליברליות.⁷⁶ אך מן הדיון דלעיל עולה כי התעלמות מטיעונו של הוגה אינה סימן להערכה יתרה כלפיו, ודווקא ביקורת עשויה להעיד על אכפתיות שגלומה בה קרבה מסוימת.

המקראי של האל [...] אם ד"ר השל חושב אחרת, שיאמר כך" (ברקוביץ, נושאים [לעיל הערה 19], עמ' 203). עם זאת, אין מתחייב מכך שביקורת באשר היא צריכה להיחשב ביטוי שלילי. אדרבה, ביקורת יכולה להוציא מתוק מעז אם היא נאמרת באופן מכבד.

⁷⁰ הבעה חיובית של ביקורת כזאת עשויה לפי יונג להביא לתהליכי השלמה עצמית פוריים. ראו למשל Gerhard Adler, "C. G. Jung's Contribution to Modern Consciousness," *The British Journal of Medical Psychology* 20, 3 (1945), pp. 207–220, esp. pp. 217–220.

⁷¹ זלי גורביץ, על המקום, תל אביב: עם עובד, תשס"ז, עמ' 184–223.

⁷² על השיתוף התיאולוגי הזה בין השל לברקוביץ ראו הקדמת מנחם קלנר אצל ברקוביץ, אלוהים (לעיל הערה 47), עמ' ז-ח.

⁷³ ראו Eliezer Berkovits, "Judaism - A Civilization," *Judaism* 30, 1 (Winter 1981), pp. 53–58.

⁷⁴ ראו למשל קרל (לעיל הערה 39).

⁷⁵ ראו כץ, דיאלוגים (לעיל הערה 27), עמ' 97. טענתו משקפת תפיסה נפוצה, שברוחה מוסברות פעמים רבות מחלוקות בעולם היהודי המודרני (למשל בין האורתודוקסיה למתנגדיה או לזרמים ליברליים) כמשקפות הבדלים בין-זרמיים מהותיים.

⁷⁶ תודתי לארתור גרין על שהעמידני על עניין זה.

טענה ברוח זו העלה מייקל וולצר בספרו *פרשנות וביקורת חברתית*.⁷⁷ לדעתו, המאפיין המרכזי של המבקר החב"י הנאמן אינו העמידה מנגד אלא דווקא הקרבה.⁷⁸ מכאן יוצא שהביקורת של ברקוביץ כלפי השל עשויה דווקא להעיד על הערכה,⁷⁹ ובלשון ספר משלי "נאמנים פצעי אוהב" (משלי כז, ו). מסקנה זו, חשוב להדגיש, אינה נשענת על היגד מפורש של ברקוביץ אלא על הרקונסטרוקציה ההשוואתית-פרשנית שפותחה במאמר זה.

מכך עולה לקח רחב יותר: אפשר לתפוס ויכוחים בין-זרמיים בעולם היהודי כנובעים מעניין רוחני-אינטלקטואלי כן ולא כהתנצחויות בין-מחנאות גרידא. ראוי להזכיר בהקשר זה שהחתירה לאמת נתפסת במסורת היהודית כערך המחייב בירור רעיוני משותף.⁸⁰ יתרה מזו: דווקא היעדרה של ביקורת עמיתים נתפס כאות לקונסנזוס מזויף או כפוי או כסימן מדאיג להיעדר אפשרות להשמעת ביקורת.⁸¹

לסוגיית המחלוקת ודרכי השיח שהועלתה כאן בעקבות העיון בביקורתו של ברקוביץ על השל עשויות להיות השלכות רבות על השיח היהודי הבין-זרמי ועל השיח הבין-דתי.⁸² אתיחס כרגע לשיח הפנים-יהודי. דומני שאחד האתגרים של השיח ביהדות זמננו (ובייחוד בישראל) הוא ראיית זהות זו או אחרת כניצבת באופן מהותני בתוך המחנה "שלנו", הנתפס כמחזיק באמת באופן בלעדי, או לחלופין מחוצה לו.⁸³ כפי שציין דרור בונדי, השל עצמו הוא, כמדומה, אחד הקורבנות של שיח זהויות מהטיפוס הזה,⁸⁴ דבר המסביר במידה מסוימת את השפעתו המצומצמת יחסית על העולם

77 Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1987, pp. 33–66

78 לפי וולצר, אף שבתוך נפשו של המבקר נמצאת העמדה של "העצמי השני", הבוחן בעיניים קרות את האדם ואת החברה שהוא חי בה, ה"עצמי הראשון" שלו נותר מעורב רגשית בתוך סביבתו (שם, עמ' 49). פיש ובנג'י חולקים עליו וטוענים שדווקא יכולת ההתייבבות מרחוק היא המאפשרת את זיקוק הביקורת, ובייחוד כלפי הנחות המוצא של הדיון (פיש ובנג'י [לעיל הערה 64], עמ' 224-225).

79 דיאלוג, כפי שהציע רוזנצווייג, אינו מצב של אישור הדדי מנומנם אלא דווקא מצב של קשב שבו מופעלת מחשבה ערנית. ראו פרנץ רוזנצווייג, *כוכב הגאולה*, מגרמנית יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, תש"ל, עמ' 190-235. על עמדת רוזנצווייג בעניין הדיאלוג ראו Leora Batnizky "Dialogue as Judgment, Not Mutual Affirmation: A New Look at Rosenzweig's Dialogical Philosophy," *The Journal of Religion* 79, 4 (October 1999), pp. 523–544.

80 ראו למשל אפרים א' אורבך, "על בקשת האמת כחובה דתית", אוריאל סימון (עורך), *המקרא ואנחנו*, רמת גן: המכון ליהדות ולמחשבה בת זמננו, תשל"ט, עמ' 13-27.

81 כך עולה מהעמדה שלפיה החלטת סנהדרין דיני נפשות שהייתה מתקבלת פה אחד הייתה נפסלת מעיקרה: "אמר רב כהנא: סנהדרין] שראו כולן לחובה - פוטרין אותו" (בבלי, סנהדרין יז ע"א).

82 על חשיבותה של משנת השל בהקשר זה ראו Harold Kasimow and Byron L. Sherwin (eds.), *No Religion is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue*, New York: Orbis Books, 1991.

83 על כך ועל ההבדלים בין שיח זהות מהותני לבין שיח זהות הבנייתי (קונסטרוקטיביסטי) בהקשר של שיח הזהויות היהודי-ישראלי ראו אבי שגיא, *המסע היהודי-ישראלי: שאלות של תרבות ושל זהות*, ירושלים: מכון הרטמן, תשס"ו, עמ' 208-256.

84 דרור בונדי, "אלטרנטיבה רוחנית ל'זהות': שאלת הזהות המגזרית ואברהם יהושע השל", דעות 46 (תש"ע), עמ' 32-35.

היהודי־ישראלי בכלל ועל העולם הציוני־דתי המודרני בפרט.⁸⁵ מן הסתם, באשר יהיו אנשים (ובוודאי: באשר יהיו יהודים) תהא מחלוקת, אבל דומי שאתגר חשוב טמון בניסיון למקדה במישור הענייני והבונה ולאפשר לביקורת ההדדית להישמע מתוך הבנת תפקידה החיובי בשיח החברתי ובעיצוב זהות המשתתפים בו.

1. לשאלת "זכותן" של תיאולוגיות אימננטיות להשתמש כמושגים מאנישיים

איני מבין לאיזו שפה, לאיזה מחשב, לאיזה ניסיון יכולים אנו להשוות את שפתנו, מחשבנו, ניסיונו, כדי לציין אותם בציון "בלתי־מספיק" (פרנץ רוזנצוייג)⁸⁶

סעיף מסכם זה מחזיר אותנו לשאלה שהוצבה בראשית המאמר אשר לחוסר היכולת התיאולוגית לכאורה לומר כל היגד חיובי על אודות האל ביחס לעולם ולאדם. בעניין זה, כפי שראינו לעיל, פסל ברקוביץ גם במומו שלו. "הגול התיאולוגי העצמי" הזה נובע מכך שבכל תיאולוגיה אימננטית המניחה זיקה כלשהי של האל כלפי האדם טמון, מנקודת המבט הטרנסצנדנטית, קושי תשתיתי: הנחת החיסרון באל האמור להיות מושלם.

השאלה הבסיסית יותר היא אפוא אם אפשר להיחלץ מהאשמת התיאולוגיות האימננטיות בהאנשת האל ובנטישת תואר השלמות של האל.⁸⁷ האם יש מוצא תיאולוגי כלשהו מהפשטת היתר של האל בהגויות הטרנסצנדנטיות?⁸⁸ חוקרי השל שנדרשו לביקורתו של ברקוביץ נדרשו למעשה לשאלה זו, גם אם לא פיתחו דיון שיטתי בנושא. ברי כי יש מקום לכפל הפנים של האל, הטרנסצנדנטי והאימננטי, ולשניהם יש תפקיד חשוב בשיח הדתי.⁸⁹ אולם דומה כי על פי הגרסה הרדיקלית של התיאולוגיה הטרנסצנדנטית נשללת אפילו האפשרות להשתמש במטפורה "כפל הפנים של האל",

⁸⁵ דרור בונדי עורר את הדיון בישראל בהגותו של השל. ראו דרור בונדי, איפה? שאלתו של אלוהים ותרגום המסורת בהגותו של אברהם יהושע השל, ירושלים: שלם, 2008. לצד ספרים אחרים של השל שתרגם בונדי, ראו את אסופת תרגומו לכתבי השל: הנ"ל, אלוהים מאמין באדם: היהדות, הציונות והצדק החברתי של אברהם יהושע השל, ירושלים ואור יהודה: מכון שכטר, בית מורשה ודביר, תשע"ב. עם זאת, השל נותר במידה רבה מעבר לים בעבור קוראים יהודים־ישראלים רבים.

⁸⁶ "על האנתרופומופיזם", נהריים: מבחר כתבים, מגרמנית יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח, עמ' 35.

⁸⁷ דומה שתיאולוגיות אימננטיות אכן עלולות להוביל לפוליתאיזם אם ייטשו לחלוטין את רעיון האל המוחלט, למשל בפוליתאיזם של ויליאם ג'יימס (William James, *A Pluralistic Universe*, London: Longmans, Green and Co., 1909, pp. 311–318). על כמה נקודות דמיון ושוני בין מחשבת השל למחשבת ג'יימס ראו Stephen Frank, "Abraham Joshua Heschel and William James," *Conservative Judaism* 59 (Winter 2007), pp. 12–25.

⁸⁸ ישראל אפרת, הפילוסופיה העברית העתיקה: הסתכלות במטפיסיקה ובאתיקה, תל אביב: דביר, תשכ"ה, עמ' 158.

⁸⁹ על נחיצות ממד האימננטיות והטרנסצנדנטיות באלוהות כבסיס לשיח הדתי ראו Hannah E. Hashkes, *Rabbinic Discourse as a System of Knowledge*, Leiden and Boston: Brill, 2015, pp. 46–110.

ודומה כי הדבר מעורר את הקושי שהשל וברקוביץ התייחסו אליו. מענה עקרוני לקושי זה עשוי אפוא ללמד זכות על שניהם, ששניהם החזיקו במושג של אל שיש לו ממדים אימננטיים וטרנסצנדנטיים. כפי שציין אדוארד קפלן;⁹⁰ ישנן שתי עמדות אשר לשימוש בשפה הדתית:

1. אין ממש בשפה הדתית,⁹¹ והשימוש בשפה לתיאור האל הוא אילוץ חברתי-הסכמי גרידא.
2. היאחזות בשפה היא דרך ביטוי לגיטימית בכל הנוגע לאלוהי, שהוא לכאורה בלתי ניתן לתיאור (ineffable).⁹²

השל בחר באפשרות השנייה: הוא טען בזכות אפשרות השימוש בדימויים בשפה הדתית⁹³ ועסק בניסוח דרכי אפשרות הזיקה בין האדם לאל על דרך החיוב.⁹⁴ כך למשל קביעתו שהמוקד התיאולוגי אינו הטענה שהאל קיים אלא הטענה שהוא חי, כלומר נמצא בזיקה פעילה לעולם.⁹⁵

לצד זה, אפשר לנמק את הלגיטימיות של הנחת הזיקה בין האל לאדם גם על דרך השלילה. כך לדוגמה טענתו של השל שלא כל מה שוודאי גם אפשרי להוכחה.⁹⁶ השל אף הציע טיעון לביסוס אפשריותה של הנבואה על דרך האלימינציה. לדעתו השאלה "אינה רק אם אנו יכולים להאמין בהתגלות, אלא אם אנו יכולים להאמין בשלילתה [...] השאלה על המקרא היא שאלה על העולם. זוהי שאלה מוחלטת. אם לאלוהים לא הייתה כל זיקה לנביאים, אזי אין לו זיקה לאנושות. ואם לאלוהים הייתה זיקה כלשהי לנביאים, אזי הם אינם שקרנים או מתחזים".⁹⁷ אפֶּתַח כעת את הכיוון האלימינטיבי הזה במישור אונטולוגי רחב יותר, מתוך כוונה שהביקורת על הנחות היסוד של

⁹⁰ קפלן, שפה (לעיל הערה 26), עמ' 97.

⁹¹ על בסיס תורת התארים השליליים של הרמב"ם, שכאמור השל היטיב להכירה. לניסיון לרקונסטרוקציה תיאולוגית של מחשבת השל לאור פירושו לרמב"ם ראו בונדי, השל (לעיל הערה 21), עמ' 84-129.

⁹² כך מתאר זאת משה הלברטל: "נראה כאילו הלשון שלנו אינה עשירה דיה בשביל ללכוד את אופיו של היחס המורכב המגולם בפועל 'להאמין' (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).

⁹³ על התיאולוגיה כהיגדים מטפוריים על האל ראו Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia: Fortress Press, 1982.

⁹⁴ Edward K. Kaplan, *Holiness in Words: Abraham Joshua Heschel's Poetics of Piety*, Albany: SUNY Press, 1996, pp. 45—53. ראו גם William P. Alston, *Divine Nature and Human Language*, Ithaca: Cornell University Press, 1989, pp. 17—38.

⁹⁵ השל, אלוהים מבקש (לעיל הערה 7), עמ' 99-101. השל הדגיש כמה וכמה פעמים את הרבותא שיש לתואר החיים על פני תואר הקיום. ראו למשל: Abraham Joshua Heschel, *Who is Man?*, Stanford: Stanford University Press, 1965, pp. 67—72. שלעומת האונטולוגיה, העוסקת ב"קיום בתור קיום" ("being as being"), התיאולוגיה שואלת על "קיום בחינת בריאה [או 'יצירה']" ("being as creation"). ראו שם, עמ' 71.

⁹⁶ ראו Abraham Joshua Heschel, "The Quest for Certainty in Saadia's Philosophy," *JQR* 33, (January 1943), pp. 265—313. השל מציג את רס"ג כמי שביקש להוכיח "את יכולת האדם לדעת ואת זכות היהודי להאמין" (שם, עמ' 273).

⁹⁷ השל, אלוהים מבקש (לעיל הערה 7), עמ' 186-187.

התיאולוגיה הטרנסצנדנטית הרדיקלית תאפשר, על דרך האלימינציה, להציע קרקע יציבה יותר לתיאולוגיה הטוענת כי יש לאלוהות ממד אימננטי.⁹⁸

מטרת המהלך הזה איננה הוכחת קיום האל, אלא ביסוס הטענה שאם האל קיים, ואם אין מקבלים את התפיסה הפנתאיסטית (דוגמת זו של שפינוזה), המזהה את האל עם העולם הזה, אזי יש קושי יסודי לתאר את האל במושגים המנותקים לגמרי מעולמנו ומקיומנו האנושי. אפשר לכנות זאת "הטיעון מתוך עצם הקיום בעולם לא מושלם":

1. יש עולם, או למצער הוויה כלשהי שבה אנו נתונים כבני אדם.
2. הוויה זו אינה מושלמת.
3. אם האל אכן קיים, הוא אחראי אונטולוגית (ביחס תלות או בכל יחס אחר) לקיומה של הוויה זו.
4. מכאן יוצא שניטל עוקצה של טענת הפער האונטולוגי המוחלט והבלתי ניתן לגישור מילולי בין האל לבין העולם.
5. כיוון שיש קשר אונטולוגי כלשהו בין האל לעולם (ולפיכך זיקה כלשהי לאדם), מותרות לשימוש מטפורות אנושיות על האל, בתנאי שאינן זונחות את תואר השלמות של האל, ובתנאי שאינן מתיימרות לתיאור ממצה של האל.

במילים אחרות, עצם קיומה של ההוויה שאנו נתונים בה⁹⁹ עשוי מבחינה פילוסופית לדחות תיאולוגיה שלילית חמורה (או רדיקלית) דוגמת זו של ליבוויץ.¹⁰⁰ שכן עצם קיום העולם והישויות הלא מושלמות הנמצאות בו סותר את הרעיון שהאל המוחלט נותר בחביונו ולא גרם לשינוי קוסמי כלשהו (יהא זה בריאה, השתלשלות הכרחית נצחית מהאל או כל שם אחר שנבחר למציאות הארצית המוכרת לנו). עולה מכך שהנחת הטרנסצנדנטיות החמורה של האל מופרכת (או למצער מוטלת בספק) מעצם קיום ההוויה הארצית אשר בה אנו שרויים.

המהלך הזה משיג שני דברים: ראשית, הוא מגלגל את "תפוח האדמה התיאולוגי הלוהט" בחזרה למגרשן של התיאולוגיות הטרנסצנדנטיות הרדיקליות; שנית, על דרך החיוב, הוא מעניק לגיטימציה פילוסופית לתיאולוגיות אימננטיות, ובכללן אלו של השל וברקוביץ, כל זמן שאינן זונחות את ייחוס

⁹⁸ לניצנים של מהלך טיעון כזה ראו שם, עמ' 96-98.

⁹⁹ בהנחה שאנו מסכימים שקיומנו בעולם הזה אינו אשליה, כלומר שטיעון החלום או הספק הקרטזיאני הכולל (שעל כשלו נכתב רבות) אינו נחשב בעל תוקף פילוסופי ממשי.

¹⁰⁰ ישעיהו ליבוויץ ביצע רדיקליזציה של משנת הרמב"ם בדבר שלילת התארים. דוגמה נוספת היא משנתו של אליעזר גולדמן (ראו על כך לעיל הערה 3). לביקורת על מה שאפשר לכנות "טרנסצנדנטיות יתר" של הוגים אלו ראו דני סטטמן, "קיום מצוות בעולם שנתרוקן ממשמעות דתית", דעת 41 (קיץ תשנ"ח), עמ' 31-45. סטטמן טוען כי "ניתוק משמעות המצוות מטענות על אודות האל והעולם, סופו ערעור עצם המשמעות הדתית שלהן". לדעתו, הגותו של גולדמן מעוררת את הרושם "שהיהדות מבוססת על סוג של אמונה באבסורד" (שם, עמ' 38). לנוכח זה מובנת מאוד הערתו של סטטמן שגולדמן הצר על ש"לא הצליח לפתח תיאוריה של התגלות" (שם, עמ' 42 הערה 45). על הנושא בכלליות ראו גם Aaron Segal, "Religiously Sensitive Jewish Philosophical Theology," *The Torah u-Mada Journal* 16 (2012—2013), p. 190

תואר השלמות לאל, וכל זמן שהן עוסקות בתוארי הפעולה של האל ואינן מתיימרות לתיאור ממצה של עצמותו.

לסיכום, הראיתי שהשל וברקוביץ ניסחו תיאולוגיה המבוססת על הנחת האכפתיות של האל כלפי העולם ויצורי האנוש שברא. ביקורתו של ברקוביץ על השל התבררה גם כביקורת עצמית, שהביאה לחיפוש התוקף התיאולוגי האפשרי של הגותם של השל וברקוביץ כאחד. כמו כן, מדיון זה הופקו כמה לקחים בעניין עיצוב היחס כלפי מחלוקות וביקורת באשר הן.