

# רליגיה

בית למחשבה דתית



גיליון ה  
סתיו תשפ"ג / נובמבר 2022



הלל צייטלין  
מנחם נאבת  
פרופ' אריאל אבן מעשה  
נדב כהן  
הרב חיים וידל  
הרב יותם הלפרין  
ד"ר ישראל לוינגר  
דסי שלום-נמני  
ד"ר הילה יניב  
רפאל ויינגרטן  
יעקב אגם  
ד"ר גווין היימן



# רליגיה

// בית למחשבה דתית



קודם  
קודש - דרך - מציאות

## רליגיה: בית למחשבה דתית

גיליון ה' / סתיו תשפ"ג / נובמבר 2022

**עורך מייסד**  
שאול דה מלאך

**עורכים**  
עוז בלומן  
מתנאל בראלי

**מערכת**  
אהוביה גורן  
זאב גינזבורג  
אביטל לוי

**מערכת שירה**  
משה ולדמן  
אושרי ברוך

**מערכת תרבות**  
יצחק כהן

**עריכת לשון**  
שמואל מרצבך

**עיצוב**  
סטודיו דוב אברמסון

**עימוד**  
סטודיו שיפט

**מו"ל**  
מרכז "קדם", מבית תנועת "עזרא"  
בית הדפוס 11, ירושלים  
contact.kedem@ezra.org.il

© כל הזכויות שמורות למרכז "קדם"  
אין להעתיק את הקובץ למחשב מבלי לשלם. לפרטים: www.kedemcenter.com

© המאמר "איזה אלוהים דוחה האתאיזם המודרני" מאת ד"ר גווין היימן תורגם מתוך הספר *A Short History of Atheism*, 2010, Publisher: I.B. Tauris, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc ברשות ההוצאה.

קטע הקריאה "אל האל האישי" מאת היינריך היינה לקוח מתוך "סולם", גיליון יב (פ"ד) ניסן תשט"ז בעריכת ישראל אלדד. נדפס לראשונה באחרית דבר ל"רומנצרו", 1851.

## תוכן עניינים

לְסַפֵּר בְּצִיּוֹן שֵׁם ה': מבואות 5

תרדמת התיאולוגיה מולידה מפלצות: על דלות התרגום התיאולוגי ונזקיו // הרב אושרי ברוך 7  
תיאולוגיה של כאוס והשם יתברך // עוז בלומן 16

אוֹתוֹת פּוֹרְחוֹת בְּאֵיזֵר: גנזים 35

הצימאון // ר' הלל צייטלין 37

קול קרא וְהִלַּכְתִּי: מסה 55

"עַד מַתִּי קִץ הַפְּלֹאוֹת": ההשגחה והנס כקטגוריות אפיסטמולוגיות ואתיות // מנחם נאבת 57

תיאולוגיה ניאור-חסידית: הלכה, דבקות ואינטימיות // הרב פרופ' אריאל אבן-מעשה 82

וְהָיוּ לְאַחֲדִים בְּיָדְךָ: לקראת תיאולוגיה של השלמה // נדב כהן 107

אַנְפִּין בְּאַנְפִּין: שיחות 137

הסוד והטוב, המצוי הראשון ואינסוף הפנים // הרב יותם הלפרין משוחח עם הרב חיים וידל 139

לְקַחַת חֶלֶק בְּתַנּוּעָה לְפָנֵים: על אפשרות של נטורליזם דתי // עוז בלומן משוחח עם ד"ר ישראל לוינגר 150

אין משיחין בשעת ההתגלות: תיאולוגיה במחלקה הסגורה // מערכת 'רליגיה' בשיחה עם דסי שלום-נמני, ד"ר הילה יניב ורפאל ויינגרטן 162

עם אֵלֵי הַנֶּפֶחַ: תרבות 175

ללמד את הילדים שלנו לראות // שאול דה-מלאך משוחח עם יעקב אגם 177

מָה לְמַעַלָּה מֶה לְמַטָּה: מחקר 189

איזה אלוהים דוחה האתיאיזם המודרני? // ד"ר גוויין היימן 191

{\*}

עדינה הרוש ~	
וְנָשִׁים עוֹלוֹת אֵלָיו	33
וּפָרַשׁ עָלַי	34
היינריך היינה ~ אל האל האישי	54
יורם ניסינוביץ' ~	
משורר מתראין	135
מָה יֵשׁ בְּאֵלֵהֶם הַזֶּה	135
רְלִיגְיוֹזָה חוֹלְפֶת	136
אֲנִי עוֹזֵר לָךְ	136
אבישלום פון שילוח ~ ואני המשתגע מרב כלות ותפארת	173
צבי (צ'יקו) ולדמן ~ הגענו אל עמק שְׁוֹה	188
דן סודרי ~	
מתוך מחזור שירים לאלוהים אחרים	207
אִמָּא שְׁלִי חוֹלְמַת גְּזֵרוֹת בְּד	207

לְסֵפֶר בְּצִיּוֹן שֵׁם ה'

// מְבוֹאוֹת

{\*\*\*}





## תרדמת התיאולוגיה מולידה מפלצות: על דלות התרגום התיאולוגי ונזקיו

// הרב אושרי ברוך

אלי אלי למה עזבתני

~ תהילים כב, ב

אל תשאירו אותי לבד עם אלוהים

~ חנוך לוין, ייסורי איוב

בעמודים הקרובים לא נדבר אל אלוהים; זוהי תפילה. גם לא נדבר על אלוהים; זוהי תיאולוגיה. תחת שני אלו, נדבר על הדיבור על אלוהים. דיונים מעמיקים על ישותו ואופיו, רצונותיו ומידותיו, הופעותיו וגילוייו – מדע האלוהות שלא פסק מפיהם של חכמי ימי הביניים – הפכו במהלך המאה העשרים נחלתם של חוקרים, יחידי סגולה או מאמינים אדוקים. עיסוק ישיר מדי בנושאים אלה נראה ילדותי, שאלות רציניות מדי מעוררות מבוכה. מה אירע לו לשיח התיאולוגי? איך מקום כבודו – ומנוחתו?

השורות הבאות ישתדלו להתחקות אחר נדידתו של השיח התיאולוגי והתמוססותו אל מרחבים אחרים – פוליטיים, אתיים, פילוסופיים ותרבותיים. תופעת החילון, שנידונה מעל גיליונותיו הקודמים של כתב העת, לא נגעה רק לעיצובם מחדש של המרחבים הללו אלא השפיעה בצורות מגוונות על השיח התיאולוגי עצמו. "אלוהים" ומושגים דתיים נוספים עברו פירוש, תרגום, דילול, התמרה והטמעה מחדש. הדבר נעשה מסיבות שונות: החל ממענה לתחושת החוסר והחלל שיצרה המודרניות בתוך השיח הרליגיזי, וכלה בניסיון הרואי להפוך את המסמך האלוהי שהודח מכס מלכותו לבעל משמעות בעולם החדש. לא היו אלו רק החילונים; פעמים רבות

הדתיים עצמם היו מראשי המתרגמים. לצד השיח הדתי ה"ישן", החל להתפתח שיח דתי חדש, עדכני, מותאם. לעיתים היה הדבר לברכה. תיאולוגיה אינה צריכה לשקוט על שמריה, וחידושים מתודיים ותמטיים לא נפקדו ממנה במרוצת הדורות.

אלא שלעיתים היו המינונים מופרזים והתיאולוגיה דוללה ונבלעה כולה בתוך תחום אחר. אותו תחום, בתורו, עבר עקב כך שינויים רבי משמעות ולעיתים אף הקצנה של ממש. למרות כמה הצלחות זמניות ומקומיות – ובכללן כאלו שממשיכות להתקיים ולשגשג – נדמה שמדובר בכרוניקה של כישלון ידוע מראש. להלן סקירה של כמה מן התחומים תוך חשיפה של הצדדים התיאולוגיים שהותמרו אליהם; כל זאת בניסיון לדייק את התיאולוגיה ולאסוף אותה בחזרה אל מקום טרנסצנדנטי יותר ורליגיזי יותר.

### אלוהים והלאומיות

המשקעים התיאולוגיים שחלחלו אל הלאומיות המודרנית אינם צריכים לפנים. חוקר הלאומיות אנתוני סמית הדגים באופן משכנע כיצד החליפה מדינת הלאום את מקומו של האל: האומה קיבלה מעמד טהור, של ישות חפה מכל חטא; ההיסטוריה הלאומית קיבלה את תפקיד ההשגחה העליונה; המנהיג הלאומי הפך לנביא, וכתביו ונאומיו הפכו למעין "כתבי קודש"; החגים הלאומיים הפכו לריטואלים חדשים; הצבא הפך מצבא לוחמים מסורתי ל"צבא העם", שמתחנך להקריב את חייו למען האומה; העלייה לקברי החיילים הפכה לטקס מדיני מכונן ורב רושם; ועוד.

עקרונות דתיים נוספים השתנו באופן יסודי במסגרת "הדת האזרחית": את האמונה בגאולה אישית החליפה גאולת העם; את הדמות המשיחית החליפה תפיסת זמן קולקטיבית-משיחית; אלמותיות הנפש והשאיפה ל"עולם הבא" הוחלפה ביחס המקודש לדורות הבאים. טרנספורמציה מרתקת נוספת פתרה את הבעיה הפילוסופית-תיאולוגית של מושג הנס, כאשר עשתה בו שימוש נרחב (בהתכה אוקסימורנית של "נס טבעי" כגון בביטויים "נס הניצחון" או "נס קיבוץ גלויות").

בהקשר הישראלי, בהופעותיה הקיצוניות של מגמת תרגום והתמרה זו, זוהה אלוהים כ"אלוהי ישראל" הלאומי, והדת – כתופעה פרטית של הלאומיות הישראלית. מגמות אלו היו גרסה ציונית משוכללת של עגלי ירבעם בן נבט, אשר הונחו בגבולות ממלכת ישראל והפכו את אלוהים לאלוהי הטריטוריה המקומית; כעת הותמר אלוהי העולם, האינסוף המטפיזי, לאלוהי הישראליות.

הרב אהרון שמואל תמרת ראה ביחס הדתי ללאום גלגול מודרני של עבודת אלילים, ובמלחמות הלאום – פולחן של הקרבת אדם. "המלחמה האלילית הקדמונית שנשארה לפליטה אצל העמים אף בדורות האחרונים", הוא קרא לה.<sup>1</sup>

עמדתה אחרת, מורכבת יותר, הציג הראי"ה קוק. הלה ראה אומנם בלאומיות הישראלית "שדה אשר ברכו ה"<sup>2</sup>, אך הגדיר את היחס שבין התיאולוגיה ללאום במילים "הנטייה הלאומית המעשית

של כנסת ישראל היא לבושה החיצון של הנטייה הרוחנית שלה, והאחרונה היא אורה ונשמתה של הראשונה<sup>3</sup>. מדובר ביחסי פנים-חוץ, נשמה-גוף – יחסים המעמידים את הלאום כנושא את הרוח הדתית אך איננו משמש לה תחליף או מקור. אכן, את דור החלוצים ראה הראי"ה קוק כיונק מנשמת כנסת ישראל באופן ישיר, גם שלא באמצעות חיי תורה ומצוות. הייתה זו בעיניו אנרגיה דתית הראויה לשלב ראשון והכרחי של תקומה; אך דווקא משום כך הוא גם הגביל אותה בזמן.

קידוש הלאום בישראל לא הרחיק לכת. על אף הניסיונות המרובים לערוך סינתזה לאומית-דתית-פוליטית סביב "חגי אייר" – יום העצמאות ויום ירושלים – נדמה כי שמחת הלב מגודל ההישג הציוני טרם הצליחה להתבטא בנוסחי התפילה השונים, אף לא בזביחת ה"מנגל" המסורתי. נראה ששפת הציווי המיוחדת ליהודים מעמידה רף קשוח ומצבור של אירוניה בפני החלטות עממיות מעין אלו ואיננה מאפשרת ליצור חגי לאום דלילים כמקובל בכל עם ולשון.

מאידך גיסא, הטמעת השפה הדתית אל השדה הלאומי הרחיקה לכת דווקא במגזר הדתי-לאומי עצמו והותירה בו רישום עמוק. הדבר ניכר בכמה תופעות מרתקות, בין היתר בהזמנת אתיאטיסטים מוצהרים לשאת דברים בבמות תורניות-לאומיות מפאת היותם בני סמכא מבחינה לאומית, או בהדרת יהודים חרדים עקב ביקורתם כלפי חלקים מהמפעל הלאומי. היו גם מי שהרחיקו לכת וטענו שאם המפעל הציוני יחדל מלהתקיים, תתבטל היהדות.

## אלוהים והטבע

תרגום עמוק יותר למושג "אלוהים" קשור לניסיון לחשוף את נוכחותו בטבעו של האדם, בטבעו של הקיום האנושי ובטבעו הכללי של היקום – מה שבא על חשבון היחס הדתי השגור, הפונה אל אלוהים באופן אישי ופרסונלי. לעמדה זו גרסה אירופית ששורשיה נעוצים בימי הביניים. השיח האימננטי – שנע מאבן-רושד, רמון ליוול וניקולס קוזאנוס אל פולמוסי שפינוזה ולייבניץ, צץ בכתביו של רוסו ופרח שוב באידיאליזם ובתנועה הרומנטית – הציג גרסאות-מספר של התבוננות ושיבה אל הטבע. הטבע הוא רוחני במהותו וקשור במישרין לאלוהים. ההיבטים הפרקטיים של גרסאות אלו ל"אמונה באלוהים" התגלמו בניסיונות מיסטיים לחדירה אל רזי ההוויה וברפרוף היסטורי מפתיע אל מחוזות הגנוסטיקה.

אולם בית המדרש היהודי, תוך חשדנות מסוימת כלפי תובנות אלו, סלל את דרכו באופן שונה. חלק מבעלי הקבלה והחסידות הכירו אומנם את דרכי האימננטיות אך זו נותרה ידועה ליודעי חן. מאוחר יותר, נוכחותו של אלוהים בטבע נשורה עם שיבת ציון ועם הפריזמה החדשה על מושג ה"כלל". העם שב למקומו ה"טבעי" – אל האדמה, אל הייצור ואל בניין החברה – ואלוהים שורה בכל תחומי חייו. כך הפכה החלוקה הבינארית בין קודש וחול לכמותית: הקיום היהודי בגלות הוא חלקי, ואילו הקיום החדש, על מושגי ה"חיים", ה"תודעה" וה"ציבוריות" שלו, רחב ומקיף יותר.

נוכחות אלוהים והמפגש עמו נעשים דרך החיים עצמם והתגברותם; האדם נדרש לנוע מן היחיד, הילדותי, הכרוך בעבר, החלקי, החלש והעסוק בעצמו – אל עבר הציבורי, הבוגר, הנוכח בהווה, השלם, המוסרי והצודק.

הציונות טיפחה סוגים שונים של נטורליזם – דתיים יותר ופחות. תנועה זו טשטשה את הממד הטרנסצנדנטי של אלוהים, שהרי האלוהות חבויה בדברים עצמם. העולם הישראלי שנוצר מתנועה זו מצא את הקודש בתוך המבנה הכללי של החברה, בתוך חייה, בתוך ערכיה – שעברו גם הם מטמורפוזה עם השנים בתנועות אידיאולוגיות שונות. חילון הרליגיוזיות הדתית הוביל לאימוץ שלל הגדרות כגון "נורמליות" "בריאות" ו"טבעיות" – מונחים שהמסורת היהודית סלדה מהם עקב היותם מסמן קבוע של העולם החילוני (החילוני ה"ניטרלי" מול הדתי ה"זר"). עמדה זו הקשתה מאוד על פנייה אישית אל האלוהות ועל קיום המצוות. "אלוהים" הפך בה לשלל שמות אחרים.

בשדה הסוציולוגי, תנועה זו לוותה כל העת בשלילה חזקה של הדת העממית על תוצריה הגסים, ואף בוז לאמונה דתית תמימה המאפיינת חוגים מסורתיים שלמים בחברה הישראלית – הן מצד המחנה החילוני הנאור, הן מצד שוכני בית המדרש האלטיסטיים.

## אלוהים וההיסטוריה

תרגום אחר ומפורסם לא פחות ל"אלוהים" ערך גו"פ הגל. האיחוי שערך בין אלוהים וההיסטוריה עורר הדים עצומים. הזמן ההיסטורי אינו רק עדות להשגחת האל או מצע להתגלותו; ההיסטוריה האנושית היא התהוותו העצמית של אלוהים. בתיאור ההגליאני, האל המוחלט והאינסופי איננו ממשי מלכתחילה אלא הופך לכזה דרך התהוות ההיסטוריה של הציוויליזציה האנושית. זוהי גרסה חילונית לתפיסת המשיחיות וההיסטוריה הדתית. המוטיבים הנוצריים הנלווים לסיפור זה – דוגמת רעיון השילוש וגילום האל בבשר – הובילו הוגה מעמיק כר' נחמן קרוכמל להעמיד לו גרסה משלו. אף שרנ"ק קיבל את התפתחות הרוח והתקדמותה בהיסטוריה, הוא עמל להבחין בין הממד הרוחני החלקי, הממד המתפתח בתוך הזמן, לבין הממד הרוחני המוחלט בעצמו. הבחנה זו אינה מאמצת את הדיאלקטיקה של ה"שימה לעל" ההגליאנית אלא מפתחת מעברים היסטוריים אחרים, בעלי פניות לא היררכיות, ואף משאירה קצוות פתוחים.

מאוחר יותר שכלל הרב קוק את הרעיון המסורתי של ההשגחה באמצעות מושגים אימננטיים נוספים; אך בעוד אצל הרב קוק ביטויים אלה מצאו את מקומם בתוך מארג עשיר של צורות יחס של האדם לאלוהיו, הרי שבכמה בתי מדרש ישראליים – בכללם בתי המדרש של חלק מתלמידיו – תובנות אלו הוקצנו והאל הטרנסצנדנטי הפרטי פינה את מקומו לטובת "הרוח הכללית" או "הנשמה הכוללת של ההווה". פעמים גם שההתקדמות האנושית במדע, בטכנולוגיה ובתחומים

נוספים הפכה להיות אמת המידה להוכחה קיומית ומוחלטת למציאות האל. מעתה, אין אלוהים אלא "הקודש" או "ההתעלות", ושמות התואר של האל מתפרשים כמתארים את הרובד הפנימי של המציאות או את דרגת המציאות הגבוהה ביותר.

באחת מאיגרותיו סנט פרנץ רונצוויג במבנה חשיבה זה וכתב: "אם ההיסטוריה היא אלוהית, הרי שאין אנו זקוקים יותר לאלוהים".<sup>4</sup> גם אם לא נאמץ ביקורת נוקבת זו במלואה, ברי כי אחיזה בלעדית באחת הפריזמות – בבחינת "החוכמה" האלוהית, בהשמטת בחינת "הרצון" האלוהי – משנה באופן קריטי את צורת החשיבה הדתית הקלאסית, שנעה באופן מובהק במתח שבין הבחינות השונות.

### אלוהים והמוסר

במאה העשרים נכתב פרק חדש בהיסטוריה של היחס המורכב שבין אלוהים והמוסר – פרק השונה לחלוטין מכל הפרקים שקדמו לו ועסקו בנושא עתיק יומין זה. בעבר, הציגה האמונה הדתית טעמים מוסריים למצוות האלוהיות, ומן העבר השני נתפס המוסר כתלוי בדת במובנים שונים. כמה הוגים מודרניים הצדיקו את האמונה והדת באמצעות קטגוריות החשיבה המוסריות; כזה הוא למשל מפעלו של חוקר המקרא יעקב מילגרומ, שהסביר את ספר ויקרא כולו – ובכלל זאת הקורבנות, תורת הנגעים ותורת הטהרה – במונחים מוסריים. צורה מוקצנת של התופעה התקיימה בתנועות הרפורמה במאה התשע עשרה, שהעמידו את המוסר האנושי כאבן בוחן למצוות התורה והכריעו באמצעותה אילו מצוות יישמרו ואילו ייפלטו.

במובן מסוים, ההיבט המוסרי של הדת איים מאז ומתמיד על הרליגיוזיות; הוא יצר פוטנציאל לרדוקציה מתמדת של הדת והדתיות לממד המוסרי שלהן ואפשר לתרגם את האלוהות – בעלת הממדים הסתומים והמיסטיים – למונחים אנושיים מובנים. בכך נפתח הפתח לעיקור הטוטאליות הטמונה באלוהות. הדתיות – הכמהה למלכות שמיים, ומתוך כך עומדת במתח אל מול סדרי החברה והפוליטיקה – תורגמה לחבילת תכנים ו"ערכים" מוסריים, שבכוחם לעצב את הרובד הבסיסי ביותר של החברה האנושית.

אך במאה העשרים נפתחה אפשרות חדשה ורדיקלית לחיבור שבין אלוהים והמוסר – אפשרות המתמירה את אלוהים כליל אל תוך הפרויקט המוסרי. שתי דוגמאות מרכזיות ומפורסמות לכך הן משנותיהם של מרטין בובר ועמנואל לוינס. בובר ראה ביחס הדיאלוגי שבין אדם לאדם את הדרך שבה ההוויה יוצאת מסתמיותה הלא-פרסונלית. בבסיס יצירתו המפורסמת "אני ואתה" עומדת ביקורתו על העולם המודרני, שבו כל תופעה, מקום ואף אנשים אחרים מוחפצים והופכים ל"לז" – בין היתר בשל תמונת העולם המדעית-סיבתית. בובר טען, לעומת זאת, כי האדם נוצר דווקא על ידי זיקתו אל ממד ה"אתה" של חברו; האדם מתקיים דווקא מתוך כינון התבוננות פנימית וחודרת אל הקו העדין והנסתר של ההוויה. המפגש עם קו זה הוא תוצאה של זיקה שבין נפש לנפש, המוציאה את האובייקטים הסתמיים מהראייה המכנית-סיבתית ומעצבת

אותם כסובייקטים. לשיטתו, רק מתוך תהליך נפשי זה יכול האדם לפנות אל "האתה המוחלט" – דהיינו אלוהים – שהוא אשר עומד מאחורי האפשרות לראות ולפגוש כך את הקיים. משום כך, כל התייחסות לאלוהים כאל "הוא", בגוף שלישי, נפסלה על ידי בובר – כסוג של אלילות, כיצירת פסל או תמונה.

למרות עוצמתה הדתית של ראיית עולם זו, בובר הסיק ממנה את המסקנה העקבית והמתבקשת: התנגדות לעולם המצוות וההלכה הדתית. רק פתיחות אינסופית למצבי האדם מאפשרת את הפיכתו ל"אתה" – ומכאן קצרה הדרך למסקנה שהדת הממוסדת מוליכה להתאבנות היחס ולהסתרה של האלוהים. לדבריו, כל מערכת חוק ממוסדת, תהא אשר תהא, מבריחה את האדם מאחריות מוסרית הנובעת מהמפגש האישי והחד-פעמי עם אלוהים. "נעשה ונשמע", יאמר בובר, הוא היכולת לשמוע את הקול האלוהי, הדיאלוגי, בהווה – ורק מכוחו ללכת ולעשות.

בובר העביר אפוא את האמונה תהליך עמוק של שידוד השפה הדתית, תוך התעלמות מהצד הדיאלוגי שטמון במצווה עצמה (רוזנצווייג מתח עליו ביקורת בנקודה זו). נוסף על כך, "אלוהים" הפך להיות רק אלמנט פורע חוק, המתגלה בכאוס ובאנרכיה. זו התעלמות מהיכולת לייצר פרקטיקה מוסרית מעוצמת ההתנגשות האישית עם גבולות הקיום; דהיינו עם החוק. לולא החוק ותנועת החיים הנובעת ממנו, הרי שכל התבוננות פנימית מתמוססת לכדי אמורפיות תלושה ואינה מסוגלת לאפשר כינון של קהילה או מבנים פוליטיים אחרים הבנויים על סדר יציב ואיתן. אלוהים מוצג כשליה של הסדר האנושי וכחתירה סיופית לאוטופיה לא ממומשת.

מפעלו הדתי-אתי של עמנואל לוינס היה שונה. בעבור לוינס, קיימת התגלות של אלוהים שאינה רק אישית וחד-פעמית; אלא שגם במשנתו ההתגלות האלוהית בנויה על יסוד הכרת ה"אחרות" האנושית. ה"אחר" הוא עקבת האל, המתגלה דרך פני הזולת. "הפנים נוכחים בסירוב שלהם להכלה", יטען לוינס.<sup>5</sup> הם אינם נתפסים באופן מלא על ידיו; הם חורגים מתבנית העולם השגורה, ועל כן הם מעין וקטור המצביע החוצה, אל האינסוף. האינסופיות קיבלה אפוא מובן מוסרי רדיקלי, כשמקורה הפך להיות חוסר היכולת להתעלם מפניו של הזולת.

בכך ניסה לוינס לחבר בין המוסרי לקדוש בנתיב מקורי. קונסטרוקציה מרהיבה זו פוררה את ההבדל שבין הכרה ופעולה מוסרית להכרה ופעולה דתית – בין אם באמצעות הפיכת המוסרי לקדוש, בין אם באמצעות הפיכת הקדוש למוסרי. אבן היסוד המיסטית של האמונה – אותו "רגש אוקייאני", כפי שכינה אותו פרויד – תורגם למישור היחסים הבין-אישיים, והמפגש שבין האדם לאלוהים מסוגל להתממש אך ורק באמצעות היחס המוסרי לזולת. ברם גם תרגום זה אינו חף מקשיים. המצוות שבין אדם למקום נדחקות הצידה, למקום משני. ומעבר לכך – את הקריאה בכתביו מלווה החשש שיחס זה יקדש את האחר האנושי מתוך רגש של אשמה תמידית, ובכך יעמיד פרקטיקה מוסרית הקרובה מאוד לאהבה הנוצרית. במחלוקתם של רבי עקיבא ובן פתורא, בנוגע ל"שניים שהיו מהלכין בדרך" – נראה שלוינס מצדד בדעת בן פטורא, שדרש "מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו" – מכיוון שבאין אחר איתו, גם אין אלוהים איתו.

## אלוהים והשואה

אָנִי מִזְמִינָךְ, אֵל אַבְרָהָם, לְבוֹא אֶל הַנִּיר שֶׁל  
הַרוּגִי, לְחַדֵּשׁ אֶתִי אֶת הַבְּרִית עַל הַבְּתָרִים  
~ אורי צבי גרינברג, שיר היחס הגדול

ההבנה שהשואה היא אירוע חסר תקדים בהיסטוריה היהודית ובהיסטוריה האנושית כולה חלחלה לאיטה אל שדה התיאולוגיה. אם השואה היא אכן 'רעידת אדמה שהרסה את מכשירי המדידה הסייסמוגרפיים שלה',<sup>7</sup> כמאמר ליוטר, הרי שהיא מתפקדת כטראומה, כפנומן שלא ניתן להכלה בתוך הנפש – האישית וגם הקולקטיבית. אם בדור הראשון היה צורך לברוח אל תבניות דוגמטיות של נימוקים מצדיקים ("היכן היה האדם בשואה?") תיאודיציאיות קלאסיות של צידוק הדין או תנועת התרסה כלפי שמיא, הרי שבדורות הבאים הטראומה הולכת ומפלטת לה נתיבים אחרים ומנסה לגשש אחר שפה תיאולוגית חדשה שגם בה אלוהים מתמוסס – הפעם לא אל תוך הטבע או ההיסטוריה אלא אל תוך ההיעדר.

שורה של הוגים ואנשי רוח ניסחו תובנות אלו בדרכים שונות. הנס יונס טען ששלושה עקרונות יסוד תיאולוגיים נשברו בשואה: שאלוהים כול יכול בפעולתו בעולם; שהעולם נברא כראי לטוב האל; ושנתינת התורה היא עדות על מובנותו של אלוהים. לשיטתו, האמונה היהודית מכירה אומנם בסתירות פנימיות הקיימות בין שלושת היסודות הללו – סתירות שאינן מאפשרות להחזיק בשלושת היסודות בו־זמנית – אולם השואה הביאה לאבסורד קיומי שהקריס את שלושת העקרונות הללו גם יחד.<sup>8</sup>

הרב דוד הלבני, ניצול שואה בעצמו, ניסח אף הוא את המצב התיאולוגי לאחר אושוויץ באומרו כי "שני אירועים תיאולוגיים מרכזיים התרחשו בהיסטוריה היהודית: ההתגלות בסיני וההתגלות באושוויץ. באירוע הראשון התגלתה נוכחותו של האל, ובאירוע השני התגלתה היעדרותו של האל".<sup>9</sup> מרגע זה, היעדרותו של האל איננה פונקציה של מעשי האדם היהודי אלא של ישותו. באופן דומה הבין הרב אליעזר ברקוביץ' את הפסוק "אֵיךְ אֶתָּה אֵל מְסִתֵּר" (ישעיהו מה, טו) כמלמד על הגדרה מחודשת של הקשר של האל עם העולם – ולא על הנהגה מסוימת, אפשרית מני רבות, הקיימת בו.<sup>10</sup> השואה היא הביטוי הרדיקלי ביותר לרעיון האל המסתתר מפני שהיא מספקת את ההוכחה האכזרית ביותר לחופש הבחירה האבסולוטי של האדם.

את הביטוי העכשווי ביותר לתיאולוגיה של ההיעדר משמיע ישי מבורך. הלה טוען כי האמונה, התפילה והדת אומנם ישנן בעולם – אך הן מתקיימות כמסמנים ריקים ויש לקוראן ללא כל תקווה או עתיד. היהדות שלאחר השואה היא בעצמה ניצולת שואה, ומשום כך היא נוכחת יותר כהפרעה לסדר הנורמלי והמחולן מאשר כמעריך מסודר, מובן ובעל משמעות.<sup>11</sup>

ניסוחים אלה הם אומנם בעלי עוצמה תיאולוגית גדולה, אך תרגומו של אלוהים לשפת החסר וההיעדר איננו מאפשר אחיזה בחיי האמונה היהודיים – שהרי מושג האלוהים מתהפך כחומר חותם בתודעה הדתית ומתנגש עם מסורת הדורות ועם חלקים נרחבים מהפילוסופיה התנ"כית.

שמא יש להמתין עוד קמעא – לקבל את ההבנה שהשואה היא אירוע משנה סדרי בראשית אך להשלים עם העובדה שמוקדם עדיין לנסח תיאולוגיה המפנימה אירוע זה אל תוככי השפה והאמונה הדתית; שמא יש להשאיר אופציות פתוחות גם לדורות הבאים.



התמוססות השיח הדתי אל מחוזות אחרים לא רק שהחלישה אותו אלא גם חוללה נזקים. שלל התרגומים שהוצגו כאן למושג "אלוהים" מציפים את היעדרו של השיח התיאולוגי הישיר. ייתכן ששיח זה נזנח עקב בעייתיות פנימית או חוסר עניין, אך שאלותיו עודן מהדהדות ודורשות מענה – על יחסי אלוהים ועולם, על מבעו האנושי של האל, על גבולות הכוח וההתערבות האלוהיים, על אפשרות הנס, ועוד ועוד. אלו שאלות נוקבות שהדהדו את תמיהות היסוד של הקיום האנושי והוחרפו בעקבות מסורת ההתגלות היהודית. ניסיונות התרגום מעידים דווקא על הצורה והרצון לממש את האלוהות ולהביאה לידי ייצוג, אלא שבניגוד לאמונה דתית הנושאת ביטויים מעשיים, מדובר בייצוג יתר – תכונה שאפיינה את העולם הפגאני, זה שלא הסתפק באלוהי ישראל הנעלם אלא שאף לגילום חי של האלוהות בתוך המרחב הפיזי. את אותה חתירה למימוש ולגילום ניתן למצוא גם בסמלי המדינה, בהאלהת ה"אחר", בסגידה ל"טבעי" או ל"חברתי", וכן בקידוש ה"היעדר".

איזו תיאולוגיה דרושה לנו? מהם פני האלוהים לעת הזאת? איזה סוג של דיבור דתי על אודות אלוהים כדאי לעורר, ומהו המקום הראוי לו בחיינו? האם בעידן שלאחר הביקורת ניתן עוד לחשוב תיאולוגיה, והאם יש בכך צורך? האם בעולם פוסט-חילוני אנו שבים לאלוהים פרסונלי, כזה שקיים "בפשטות" – או נענים מחדש לתביעה העתיקה "דע את אלוהי אביך"?

ואולי לא נכון לקבוע תחומים ולשרטט מפות אלא לתת לכיוונים שונים לצוף מתוך חזרה אל ארון הספרים הגדול – ודווקא אל מדפיו המעלים אבק.



## הערות

- 1 אהרן שמואל תמרת, כנסת ישראל ומלחמות הגויים, ירושלים וברלין: בלימה, תשפ"א, עמ' 16.
- 2 הראי"ה קוק, אורות, אורות התחיה, פסקה יב (=שמונה קבצים, קובץ א, פסקה תשמד).
- 3 שם, אורות ישראל, פרק ו, פסקה א (=קבצים מכתב יד קודשו, חלק א, פנקס פ"א פסקאות, פסקה כה).
- 4 פרנץ רוזנצווייג, מבחר אגרות וקטעי יומן, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ז, עמ' 31.
- 5 עמנואל לוינס, הומניזם של האדם האחר, מצרפתית: סמדר בוסתן, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"א, עמ' 78-85.
- 6 ראו בבלי, בבא מציעא סב ע"א.
- 7 ראו ז'אן פרנסואה ליוטאר, "הדיפרנד", תיאוריה וביקורת, 8 (1996), עמ' 139-150.
- 8 האנס יונס, מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים, מגרמנית: דנית דותן, תל אביב: רסלינג, עמ' 26, 78-82.
- 9 דוד הלבני, שבירת הלוחות: תאולוגיה יהודית לאחר השואה, מאנגלית: דוד ענקי, ירושלים: טובי, 2010, עמ' 13.
- 10 אליעזר ברקוביץ, אמונה לאחר השואה, ירושלים: מרכז שלם ויד ושם, תשס"ו, עמ' 91.
- 11 ישי מבורך, היהודי של הקצה: לקראת תיאולוגיה של אי-הלימה, תל אביב: רסלינג, תשע"ח, עמ' 92-106, 131-142.





וארא את כל העוברים ושבים המגידים לי את כל אלה, והנה עוד לא השָׁבְרוּ  
את השבר הגדול ועוד לא ידעו את התוגה הגדולה. טרם ידעו את התהום  
וטרם יראו את השאול. את השטן לא ידעו ואת האלוהים לא יכירו. יודעים  
הם אלוהים של שיטות ושל דתות ושל דברים. ואולם אינם יודעים אלוהים  
שאליו קוראים בשעה שאובדים את הכול...

ואני את הכול אבדתי, ואשמע קול קורא אליי מתחום הנצח: בקשני נא!...

~ הלל צייטלין, הצימאון, עמ' 42



קדם  
קודש ~ דרך ~ מציאות