

תאולוגיה יהודית כתשובה לתהליך החילון אצל גרשום שלום: עיון מאוחר

חגי דגן

אני מבקש לפתוח מאמר זה, שעניינו היחסים המורכבים שבין דתיות יהודית וחילון אצל גרשום שלום, דווקא בדברים של בן-פלוגתא של שלום — ברוך קורצווייל. בשנת 1970 כתב קורצווייל את הדברים הבאים: "הציונות ובתה, מדינת ישראל, שהגיעו אל הכותל בדרך הכיבוש הצבאי, כהגשמה של משיחיות ארצית, לעולם כבר לו יוכלו להפקיר את הכותל ולנטוש את חלקי ארץ ישראל הכבושים, מבלי להתכחש לעצם תפיסתן ההיסטוריוסופיות את היהדות. הציונות המגשימה נלכדה ברשת השגיה. לנטוש אותם, פירוש הדבר להודות בכשלונה כדוברה ומוציאה לפעל של רציפותה ההיסטורית של היהדות. המשיח החילוני אינו יכול לסגת; הוא יכול רק למות."¹

מדברים אלה של קורצווייל עולה שהציונות החילונית הכילה בתוכה מלכתחילה מוטיבים דתיים בכוח, שחזקה עליהם שיעלו מתוכה, יצאו אל הפעל ויגברו עליה משום שבסופו של דבר הם שוללים אותה במהותם. השקפה דיאלקטית זו מזכירה לא במעט דברים הנפרשים זעיר פה זעיר שם אצל שלום המשרטט במאמרים שונים עימות פורה ומאתגר בין החילונית המודרנית בכלל והחילונית היהודית-ציונית בפרט, לבין הדת היהודית הקופאת על שמריה. בסופו של דבר אמור עימות זה להביא לידי התחדשות דתית דווקא, לחולל התנערות של הדת המאובנת מסיגיה ולאפשר את התהוותה של דתיות חדשה, אותנטית ועדכנית יותר. זהו המהלך שבכוונתי לגולל כאן, תוך עמידה על כמה מן ההשתמעויות שלו ועל כמה בעיות שהוא עשוי לעורר.

השקפתו של שלום בעניין דגן מתנסחת באופן תמציתי בשורות הבאות:

1 מובא אצל י. אברמסון, "כאב עמוק על חילול המילה, שהוא חילול החיים, הוא המוליד את הבקורת", הארץ 24.10.1997, עמ' ד 2.

"יתכן שיחולו שינויים קיצוניים בתאולוגיה היהודית במדינת ישראל, משום שהחילוניות היא מציאות מלאת עוצמה שיש לחיות עם משמעותה ולהתמודד אתה ישירות. יהיה זה עימות בין ערכים טרנסצנדנטליים וערכים חילוניים, כלומר יחסיים. יהיה זה עימות פורה, כי הוא יחרוג מתחומים רוחניים מופשטים בלבד ויתרחש בקרב חברה חיה — של עם הנאבק על שחרורו."²

החילוניות נתפסת אפוא לשלום כדיסציפלינה העומדת על ערכים יחסיים, בעוד התאולוגיה היהודית עומדת על ערכים טרנסצנדנטליים. כבר כאן משייך עצמו שלום לאלה שתפסו את החילוניות כמה שאינו עומד על שום ערך המתעלה מעל לאמפיריה או למישור היומיומי המיידי, בניגוד לחוגים מודרניסטיים שניסו להחליף את אלהים בערכים כגון צדק ואמת ולנסות למצוא לאלה אחיזה שאינה זמנית ובלתי קבועה, אלא אוניברסלית. ידוע מכולם נסיונו של קאנט שניסה לבסס את המערכת המוסרית, כמו גם את המערכת המדעית, על התבונה האוניברסלית. לעומת זאת הבינו הוגים שהפנימו את התוכנות הניטשיאניות שהמשמעות הרדיקלית של מות האלהים היא העדר תוחלת בכל ניסיון לבסס מערכות ערכים ומושגים על משהו שמחוץ לחוויה ולאכזיסטנציה האנושית עצמה. נראה ששלום מספח עצמו אל מחנה זה. עם זאת הוא אינו סבור שלחילוניות, באשר היא נושאת בקרבה את רוח הטלטול והעקירה הניטשיאנית, נודעת משמעות הרסנית גרידא. נהפוך הוא: נודע לה דווקא תפקיד חיובי, כמובן זה שבכוחה 'להוריד' את התאולוגיה התלושה (ואף שקרית) לארץ, להחזיר אותה אל החול היהודי, אל קרקע המציאות ההיסטורית. לחילוניות מיוחס אפוא מעמד של שלילה, של טלטול וניעור מערכות-מושגים מנופחות ורעועות, מעין פעולתו המטלטלת והמזככת של הספק המתודי אצל דקארט. על ניעורם של מבנים אלו לברור את המוץ מן התבן, והתבן המעט שיישאר ישמש לבניית מבנה תאולוגי אמתי, להבדיל מזה השקרי שקדם לו. המבנה האמתי ייבנה מתוך המהלך המודרניסטי-חילוני, ולא תוך התעלמות ממנו. עם זאת, באשר התאולוגיה הליברלית הייתה בבחינת שלילה של היהדות החיה ורבת-הפנים, החילוניות משמשת כאן כשלילת השלילה, והתולדה הרצויה תהיה סנתזה, שתשקף במידה מרובה את הצירוף המיוחד במינו שנצטרף במחשבתו של שלום בין תודעה ציונית לבין פרשנותו לחשיבה הקבלית. סנתזה זו אמורה הייתה להיות מבוטאת גם — ואולי בראש ובראשונה — כדיסציפלינה של

2 "היהדות מהי" (תרגום דורית פינק), בתוך אברהם שפירא (עורך), עוד דבר, תל אביב תשנ"ב, עמ' 119-122, כאן עמ' 122.

תאולוגיה יהודית כתשובה לתהליך החילון אצל גרשום שלום

מדעי היהדות, אשר עליה היה מוטל לשמש ראש חץ לייסודה של תאולוגיה יהודית מתוקנת.

ככוונתי לדון כאן במהלך הזה, להצביע על כמה בעיות שהוא מעורר ולבחון אותו לבסוף לאור כמה היבטים של המצב כיום.

'תאולוגיה' משמעה אצל שלום בדרך כלל תיאור מובנה של האלוהות ויחסיה עם האדם והעולם, המושגת על דוגמות,³ כלומר תאולוגיה במובנה הנוצרי, או המושגת לכל הפחות על עקרונות ברורים. במובן זה הוא ציין את הפילוסופיה היהודית בימי הביניים כבעלת אופי תאולוגי מובהק יותר מן הקבלה והמדרש. מאפיין נוסף הוא השימוש הסלקטיבי שהתאולוגיה עושה בכתבים שקדמו לה, מתוך גישה אפולוגטית.⁴ מעניין שבקבלה ובמדרש הוא לא זיהה שימוש מניפולטיבי-אפולוגטי במידה כזו. הוא זיהה בהם פתיחות מדרשית, בחינת שבעים ריבוא פנים לתורה, בעוד שבפילוסופיה היהודית של ימי הביניים הוא זיהה שימוש אפולוגטי בטקסטים.

שלום ציין גם כמה עקרונות שניתן לראותם כמעין עיקרי יסוד, אף אם לא בעלי אופי דוגמטי מחייב, של המחשבה היהודית — מונותאיזם, בריאה, התגלות, גאולה, השגחה, תורה מן השמים — וכד כבד ציין את הבעייתיות הגלומה בכל אחד מהם ואת הקושי לדבוק באופן עקבי בכל אחד מהם לחוד ובכולם יחד, כך שיהיו תואמים אלה לאלה. על הקרקע הרופפת-משהו הנותרת לאחר הסתייגויות אלו הוא לא נמנע מלהציב חלק מעיקרים אלה כבסיס לנוסחה התאולוגית (או האנטי-תאולוגית) שלו עצמו. כך למשל הוא תפס את עיקרון הגאולה הגלומה כבר כבריאה ונפרשת והולכת לאורך ההיסטוריה כעיקרון של גאולה דיאלקטית, אותה גאולת-מפנים ומעקשים, שבמסגרתה הציב שלום את הגורמים האנטינומיים ביהדות כצדדים מקדמי גאולה בחתרנותם. כפי שנראה, גם החילוניות נתפסה אצלו כגורם כזה.

אלא שהוא דיבר על תאולוגיה גם במובן רחב יותר מזה הדוגמטי, מובן מושאל שעניינו הגות על יהודים ויהדות. מובן שני זה אמור למעשה להיות חלופה למובן הראשון, הנוצרי או המנוצר. לכן, כאשר הטעים שלום שאין בידו 'תאולוגיה פוזיטיבית של יהדות בל-תמוש',⁵ כיוון לכך שגם לא צריך לשאוף לדוקטרינה מצמצמת ונוקשה מסוג זה. לכאורה זהו יתרון של האורתודוקסיה

3 "שלושה טיפוסים של יראת שמים יהודית", (תרגום: יעקב רבי) בתוך: אברהם שפירא (עורך), דברים בגו, ב', תל אביב תשמ"ב, עמ' 541-556, במיוחד עמ' 541.

4 "הגיגים על תאולוגיה יהודית", פתחים ד' (30), תשל"ד, נדפס שוב בתוך: דברים בגו, שם (תרגום: יהושע עמיר), עמ' 557-590 (ראו במיוחד עמ' 560).

5 שם, עמ' 557.

מחד גיסא ושל היהדות הליברלית מאידך גיסא, שהייתה בידיהן דוקטרינה כזו, אבל למעשה זהו חסרון המעיד על הפרספקטיבה החלקית והשגויה שיש לשתי תנועות אלו על היהדות. היהדות, ביקש שלום לטעון, פורצת כל גידור מושגי שכזה, שכן היא אורגניזם דינמי שאינו ניתן לגידור.⁶ רק מחשבה שתבטא את הדינמיות הזו תהיה תאולוגיה ראויה לשמה, אלא שאז היא כבר לא תהיה כלל תאולוגיה במובן המקובל של המילה, כאשר היא לא תוכל להיות מערכת סדורה ומובנית של מושגים. יוצא שתאולוגיה יהודית נכונה אינה אלא אנטי-תאולוגיה, אינה אלא דוקטרינה המראה למה כל דוקטרינה אינה מן האפשר, ברוחו של האנרכיזם הדתי של שלום.⁷

אנרכיזם דתי זה מוזג אצלו עם המוטיב הקבלי של הפוטנציאל האינסופי של משמעותיות הגלומות בשפה, שמקורה הוא האלוהות האינסופית עצמה. פוטנציאל זה ניתן למימוש באמצעות המדרש בכלל ובאמצעות המדרש הקבלי בפרט, אבל אם אנו מרחיבים את משמעותו של המושג 'מדרש', הרי שמדובר על כל סוג של יצירה, ואכן שלום זיהה מהלך מעין זה גם אצל קפקא.

שלום נזקק לעניין אינסוף המשמעותיות והדינמיקה של השפה בכמה מקומות,⁸ אבל לענייננו חשוב שהוא דן בכך דווקא במאמרו על תאולוגיה יהודית; שכן לדידו על תיקונה של התאולוגיה היהודית לצאת מתוך התוכנה הזו ביודעין, או לכל הפחות לשרת אותה שלא ביודעין, באופן דיאלקטי. תיאור דבר האל המוחלט אך הנסתר והסתום, הניתן לפירושים אינסופיים וחופשיים לחלוטין שאינם פוגמים במוחלטותו וטמירותו אלא רק מבטאים אותן, נקשר אצל שלום למושג של תאולוגיה שתהיה חופשית ובלתי-כבולה, אך תשמר משמעות דתית, כלומר זיקה ליסוד טרנסצנדנטי. מבלי זיקה כזו מתרוקנת החוויה הדתית מתוכנה, כפי שאירע, אליבא דשלום, להתגלויות האישיות נוסח מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג. הם ושכמותם נדחפו על-ידי הביקורת ההיסטורית אל המפלט האחרון המתאפשר להגות דתית שאינה מתעלמת מהשלכות המודרנה — החוויה הדתית כעניין אישי, כשכבה אותנטית של הקיום. זה הדין גם במופעים מחולנים של אלהים כ'רוח האומה' אצל אחד העם. אין כאן אלא הצבה של מושגים דתיים בסביבה רעיונית חילונית.⁹

6 "מיהו יהודי" (תרגום: יעקב רבי), שם, עמ' 591–597, (ראו במיוחד עמ' 591).

7 "החילוניתות ותמורתה הדיאלקטית" (מכתב לאהוד בן עזר), 1976, נדפס בתוך: עוד דבר (לעיל הערה 2), עמ' 124. שלום מצהיר שם שהוא ארכיסט דתי המאמין באלהים אך לא בתורה למשה מסיני.

8 למשל *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, pp. 262–303.

9 בדומה למה שכינה יעקב כ"ץ 'חילון של סמלים דתיים'. כ"ץ מביא כדוגמא לכך את

תאולוגיה יהודית כתשובה לתהליך החילון אצל גרשום שלום

החוויה הדתית של כוכר ורוזנצווייג היא אפוא חוויה דתית הנגזרת כבר מן הנסיבות התרבותיות-קיומיות של עולם חילוני. אבל מי שמגלם את רוחו של העולם החילוני הזה באופן מזוקק הוא פרנץ קפקא. ומהו הלך הרוח הדומיננטי של גיבורי קפקא? — ייאוש. זהו ייאוש, שבו "לא נותר מאלהים אלא האין בלבד", ייאוש המצמצם את העולם — במין וריאציה מודרנית-קיומית של הצמצום הלוריאני — "לכדי אין חסר משמעות." אבל קפקא של שלום הוא "אתאיסט ירא שמיים" והאין השואב אליו את כל עולמו הוא "אין של אלהים."¹⁰ לשון אחר — קפקא מגלם את המודרנה כחוויה קיומית של הֶעֱדָר. החילוניות שלו אינה חילוניות שאננה ובוטחת, אינה פוסט-מודרניזם אירוני ומשועשע, או לחילופין זחוח ואדיש, אלא היא הייאוש הגדול הבא לאחר רצח האל הניטשיאני. היא חילוניות של סבל צרוף, של תחושת התרוקנות, של תודעת מה שאיננו עוד ואולי לא ישוב לעולם. קפקא מגלם כאן עבור שלום את מה שגילמה דמות הצליין החילוני עבור יצחק אורפז — כמיהה מתמדת ונואשת אל משבצת ריקה שלא תתמלא עוד.¹¹ זוהי חילוניות חילונית מבחינת הכרתה, אך דתית מאד מבחינת מאורייה והתכוונותה הנפשית.

אפשר שזהו המפתח לתפקיד הפרודוקטיבי ששלום העניק לחילוניות: היא הרסה את הדתות של העולם הישן; פטישו של ניטשה וההיסטוריוציזם של תלמידי הגל מלודוויג פוירבך ועד אדוארד גאנו היו כלי נשק יעילים במיוחד לצורך זה; אבל על תורבות מה שנהרס צפו הבדידות הגדולה של האקזיסטנציאליסטים והייאוש של קפקא. ההתכוונות המתמדת אל המשבצת הריקה מניחה את הצורך של המתכוון למלא את המשבצת מחדש. צורך זה הוא כוח הבנייה הגדול ששלום ייחס ככל הנראה לחילוניות. על רקע זה ניתן להבין את דבריו הבאים:¹²

"אמונתי היא שאמנם רבו יותר הסיכויים שהחילוניות הגמורה מביאה בעקבותיה את תמורתה הדיאלקטית ותצמיח אנשי אמת ואנשי אמונה יותר מאשר העולם המסתגר של המסורת." הם יהיו אנשי אמת ואמונה משום שמצוקתם אמתית, משום שהם חיים באמת את המודרנה, על משמעויות ההרס והחידלון הגלומות בה, אבל גם על משמעויות ההינף היוצר המתאפשר על-ידי הצבת האדם כאוטונומי וחופשי לברוא עולמות ולהחריבם.

העתקת מושגים דתיים כמו 'ארץ הקודש' להקשר הציוני החילוני של התחיה הלאומית במולדת. ראו יעקב כ"ץ, לאומיות יהודית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 81.

10 הגיגים על תאולוגיה יהודית (לעיל הערה 4), עמ' 577.

11 כך לכל אורך החיבור הצליין החילוני, תל אביב 1982.

12 החילוניות ותמורתה הדיאלקטית (לעיל הערה 7), שם.

שלום ראה את הביטוי החיצוני הכולט ביותר של תהליך החילון בהשתלטות הטכנולוגיה והמטריאליזם הנלווה אליה על כל תחומי החיים. אלא שבדומה לר' יוסף דב הלוי סולוביצ'יק הוא היה מודע לכך שישנם תחומים בקיום האנושי שאינם נענים על-ידי תהליך זה. "האדם בעולם כזה הוא מכשיר חסר-ישע ביד כוחות הדורסים אותו, ואף פרט מבודד ואטומי, שאין לו כל מחסה מבדידות ומחוסר משמעות, המעיקים עליו וחונקים אותו."¹³ על אדם זה השליך שלום את יהבו, וזאת כהורס וככזה המאפשר ראשית בניה כאחד. הוא לא תפס את המצב החילוני כמצב סופי, והניח שרפואה לנפש יכולה לבוא רק מסוג מסוים של תודעה דתית כנה ומעודכנת. לא לחינם הזכרתי כאן את סולוביצ'יק. תובנה כזו הייתה נחלתם של אקזיסטנציאליסטים דתיים, מקירקגור ועד סולוביצ'יק. בכך הם נבדלו מן האקזיסטנציאליסטים החילוניים, שראו במצבו החופשי אך הבודד והתלוש של האדם המודרני מצב סופי, והניחו לו לחתור למשמעות רק במסגרת המאבק לאותנטיות כנגד המציאות המנוכרת והאטומה.

אצל שלום, לעומת זאת, דווקא השילוב של פיקחון מודרניסטי שאינו מדחיק דבר עם חוסר הנחת מן המצב הקיים הוא המנוף לשינוי ולתיקון. חוסר נחת זה נקשר גם לאנרגיה המשיחית ששלום זיהה במודרנה. המשיחיות הדתית אמנם חולנה; כעת האדם והחברה האנושית צריכים להגשים לבדם את האוטופיה; אבל הדחף המזוקק לתיקון עולם נותר בעינו, ולעתים אף צמח לכדי "אוטופיה אופטימית בלתי-מרוסנת", לאו דווקא מפוקחת.¹⁴

שלום דן גם בשאלת מעמדם של ערכים כמו 'קדושה' בעולם חילוני. הוא קבע כי עולם נטורליסטי זה אינו מאפשר ערכים כמו התביעה לקידוש החולין "המעוגנת במושג הדתי הטהור של הקדושה."¹⁵ לשון אחר — מושג הקדושה שואב את תוקפו מן החוויה של נוכחות טרנסצנדנטית. חילוניות עקבית — הנתפסת כאן כנטורליזם מטריאליסטי — מפקיעה את החוויה הזו ולכן מרוקנת את מושג הקדושה מתכנו. אם אין יסוד חיצוני המוגדר כקדוש כנגד כל מה שהוא אימננטי לעולם, כנגד כל מה שהוא 'עולמי', ממילא לא ניתן לקדש דבר בעולם מכוחו של גורם כזה. העדרו של יסוד חיצוני כזה מפקיע גם את מושג ההתגלות, ושלום מתריע: "אם חיים אנו בעולם, שההתגלות כנכס חיובי אבדה לו, הרי בעל כרחנו נשאל: האם אין פירושו של דבר חיסול היהדות..."¹⁶ כלומר כאן הוא

13 הגיגים על תאולוגיה יהודית (לעיל הערה 4), עמ' 584.

14 שם, עמ' 580.

15 שם, עמ' 584.

16 שם, עמ' 585.

תאולוגיה יהודית כתשובה לתהליך החילון אצל גרשום שלום

נוקט דווקא גישה תאולוגית לשיטתו — יש עקרונות וערכי יסוד שבלעדיהם היהדות, דינמית ככל שתהא, כבר הופכת למשהו אחר, שבינו לבינה יש לכל היותר שיתוף-שם. עקרונות אלו הם התבן שיוותר לאחר זריית המוץ. המוץ ייזרה על-ידי הטלטול שתטולטל היהדות על-ידי החילוניות העקיבה המביאה עד לניהיליזם. מהלך ניהיליסטי זה יטלטל את החיים היהודיים בכלל ואת הדת היהודית בפרט, אבל גם התבן שיוותר לבסוף כלול כבר באופן גלוי או לטנטי באותה דת יהודית ובחיים היהודיים, ולא בחילוניות המודרנית המופיעה כאן כאמור כגורם שולל ולא כמאגר חיובי של תכנים והלכירות.

בהקשר הישראלי, שהיווה מבחינת שלום את גולת הכותרת של ההקשר היהודי בזמן החדש, חילוניות משברת הרים זו לא הוצגה כסתם חילוניות, אלא כחילוניות בהקשרה הציוני, כלומר כזו המאפשרת להתבונן ביהדות כב"אורגניזם חי ולא רק אידיאה".¹⁷ התבוננות זו מתאפשרת דווקא על-ידי פירוש יהודי לא דתי של היהדות, ששלום הדגיש שהוא פירוש לגיטימי,¹⁸ והוסיף והטעים כי אין שום ניגוד בין אתאיזם לבין זהות יהודית.¹⁹

גם עניין זה נקשר אצלו לחופש בפירוש התורה, הנובע דווקא מן התפיסה הקבלית שלה, זו העשויה להציג אותה באור דמוקרטי-שוויוני: "נמצא שכל אדם מישראל — גישה לו משלו אל התורה..."²⁰ מאליו משתמע כי זו השקפה העשויה לייתר את הדרג הרבני המתווך.

מובן שתאולוגיה מתוקנת שתיבנה על בסיס השקפה כזו תהיה פתוחה במידה כזו שלא תתיר מקום משמעותי להלכה הכובלת את הגוף ואת ההתנהלות הפרטית והציבורית, או לדוקטרינות הכובלות את הרוח. שלום יצא כנגד שתי המגמות כאחת. כנגד העמדת היהדות על ההלכה הוא השמיע דברים נחרצים: "המגמה לצמצם אותה לגוף-המחוקק-מצוות גרידא נראית לי כהיסטוריון והיסטוריון של אידיאות, הבל ורעות רוח".²¹ מתוך שלילת מרכזיות ההלכה הוא יצא נגד ההגדרה האורתודוקסית של היהדות, ומתוך שלילת התאולוגיזציה שלה במובן הדוגמטי-אינדוקטרינרי הוא יצא נגד המגמה המאפיינת את חלק הארי של ההגות היהודית בגרמניה של העת החדשה. הוא הזכיר בהקשר זה את מוריס לצרוס, הרמן כהן, ליאו בק, מרטין בובר,

17 "חכמת ישראל בימים ההם ובזמן הזה", בתוך: דעות ד, תשכ"א, נדפס שוב בתוך: עוד דבר (לעיל הערה 2), עמ' 139.

18 "על חינוך ליהדות", שיחה עם מחנכים, עוד דבר, שם, עמ' 110.

19 שם, עמ' 111.

20 הגיגים על תאולוגיה יהודית (לעיל הערה 4), עמ' 565.

21 היהדות מהי, שם 120.

לאופולד צונץ ומוריץ שטיינשניידר. כל אלה נתפסו אצלו כבעלי מחשבה יהודית-פרוטסטנטית, השואפת להציג את היהדות באספקלריה רוחנית מזוככת, תוך התעלמות ממכלול הצדדים הדינמיים, הקשורים למציאות ההיסטורית, לחיי המעשה, לצד האתני-לאומי בהוויה היהודית, כמו גם לצדדים שהם אולי 'רוחניים', אבל לא דווקא רציונליים, אוניברסליים, ליברליים.

מה ייותר אפוא לאחר הריסת שני מבני המחשבה הללו וערעור הדומיננטיות שלהם? — יותר אפיון של היהדות כאורגניזם דינמי ופתוח לפרספקטיבות ולפירושים מפירושים שונים. עם זאת, שלום הצביע גם על מה שהוא זיהה כסכנה הכרוכה במידה כזו של חופש,²² ועל רקע זה דווקא גילה הבנה למהלך של מיסוד הדת וריסון הפרץ הספונטני של מפגש ישיר עם האלוהות באמצעות האוטוריטה של המסורת.

אלא שהביקורת המודרנית-חילונית על התפיסות הדתיות, ובראש ובראשונה הביקורת ההיסטוריוציסטית, ערערו את האוטוריטה של המסורת. ביקורת זו הייתה "הנשמה החיה של חכמת ישראל", והיא יכולה הייתה למלא את שליחותה "רק מתוך הלך רוח חילוני, אנטי-תאולוגי בעצם". כלומר אצל אנשי 'חכמת ישראל' התגלו שתי מגמות סותרות — הלך רוח חילוני, אנטי-תאולוגי מחד גיסא, ונטייה לתאולוגיזציה של היהדות מאידך גיסא. הוגיה הגדולים היו גם "אפיקורסים גדולים", אבל שירתו את האמונה באופן דיאלקטי, שכן "רק אמונה שבאה עד משבר יכולה לגלות אם נשאר בה גרעינים של חיוניות."²³ בין השאר האשים שלום את אנשי 'חכמת ישראל' גם ברומנטיזציה של העבר. מולם תוארה אצלו ההתבוננות הציונית כמפוקחת וריאליסטית, משום שהיא מתבוננת בהיסטוריה כבהתהוות חיה ומשתנה.²⁴ תיאור זה תואם אולי במידה מסוימת את ההתבוננות של שלום עצמו, או לפחות את המוטיבציה שעמדה בשורש התבוננות זו, אבל הציונות ככלל הייתה דווקא במידה רבה תנועה לאומית-רומנטית שהדגישה הלכי רוח רומנטיים מובהקים שהתנסחו בפראזות כגון 'נחדש ימינו כקדם'. מוזר גם שהוא רואה בתחיית האומה בסיס למחקר מדעי ומפוקח ונטול-פניות,²⁵ אך גם כזה האמור לשקף את המהלך הציוני. חלקה השני של ציפייה זו מבטל למעשה את חלקה הראשון, אבל גם החלק הראשון כשלעצמו תמוה, שכן אנו רגילים לחשוב על מחקר המתבצע

22 הגיגים על תאולוגיה יהודית, שם 564.

23 "הרהורים על חכמת ישראל", לוח הארץ (תש"ה), נדפס שוב בתוך: דברים בגו (לעיל הערה 3), עמ' 385–403, (הציטטה שכאן מעמ' 397).

24 שם, עמ' 388.

25 שם, עמ' 398.

תאולוגיה יהודית כתשובה לתהליך החילון אצל גרשום שלום

בצל אידאולוגיה לאומית כמחקר מגויס, או לכל הפחות מוטה. נראה שהוא עצמו היה מודע לסכנה מסוג זה, שכן הוא הסתייג מחזירת "המליצה הלאומית המתרברבת" למחקר.²⁶

עוד האשים שלום את אנשי 'חכמת ישראל' ב"ספיריטואליזציה של תולדות ישראל ההופכת את תולדות היהודים לתולדות היהדות".²⁷ האשמה זו עולה בקנה אחד עם תפיסתו את החיים היהודיים כמכלול גמיש ודינמי, אלא שהיא חושפת בעיה מסוימת באפיון זה, שהרי עמדה עקיבה כזו שומטת את הקרקע מתחת לכל אפיון של היהדות כמערכת אמונות ודעות. יותר מכך, גם הניסיון של שלום עצמו לעמוד בכל זאת על מספר עקרונות מכוננים, או לכל הפחות דומיננטיים במכלול, כגון מונותאיזם או התגלות, עשוי להיראות מלאכותי לנוכח אפיון היהדות כגוף פתוח לחלוטין. ועוד: אם המדד לקביעת דומיננטיות של עקרונות הוא היסטוריוגרפי, מדוע לא לראות דווקא את ההלכה, באשר היא מפעלה הכולט ביותר של היהדות הרבנית, בהיותה מערכת נורמות שהתעצבה כמעין חוט שדרה של היהדות ההיסטורית מאז התורכן? האם אין בניסיונו של שלום עצמו, לאחר שאפיינ את היהדות כאורגניזם פתוח, לשלול את מרכזיותה של ההלכה ולהציב לעומת זאת את הבריאה וההתגלות כערכים מרכזיים, דבר-מה מלאכותי?

כאמור, ביקש שלום לראות בתחיה הציונית את המסגרת ההיסטורית שבמסגרתה תתוקן גם התאולוגיה היהודית. הוא אמנם הדגיש שהציונות אינה תנועה משיחית — "אין לראות בציונות מין של משיחיות... יהיה זה משגה חמור אם תייחס לעצמה התנועה המשיחית משמעות משיחית. והיא עלולה לשלם על כך ביוקר. תנועות משיחיות מועדות לכשלוך. הציונות היא תנועה בתוככי תהליך היסטורי, ארצי, אימננטי. אין היא נכספת לקץ הימים, אלא נוטלת אחריות במהלך דברי הימים, בתוך עולם בלתי פדוי, לא משיחי".²⁸ — אבל בד בבד שלל גם את הסיסמה "ככל הגויים": "מעולם לא היה חלקי עם אלה שראו בסיסמה זו ניסוח כהלכה למטרת הציונות. מובטחני, שההליכה אחרי סיסמה זו יכולה להיות רק שלב מעבר להעלמותו ולאבדנו של עם ישראל".²⁹ הוא תמך בנורמליזציה, אבל בתנאי שהערכים המרכזיים של עם ישראל, אף אם ישתנו, לא יאבדו לחלוטין. הוא האמין ב"מרכז מוסרי סגולי, המעניק לעם

26 שם, עמ' 402.

27 שם, עמ' 390.

28 היהדות מהי (לעיל הערה 2), עמ' 121.

29 הגיגים על תאולוגיה יהודית (לעיל הערה 4), עמ' 587.

ישראל את משמעותו בדברי ימי עולם" והודה שאמונה זו "שרויה מעבר לספרת החילון המלא."³⁰

ספרת החילון המלא היא דבר במקומו והיא נתפסה אצל שלום כשלב פורה מבחינה היסטורית דווקא בשל הפוטנציאל ההרסני שלה. עידן החילון אמור לא רק לזעזע, אלא אף לנסות להחריב את כל עולם הערכים היהודי-דתית. התוצאה יכולה להיות אכן חורבן מוחלט של המכלול היהודי, אבל יכולה להיות גם כי מה שישורוד את סופת ההרס החילונית יוכיח עצמו כעמיד ורלוונטי, כתקף גם מעבר לנסיבות של זמן נתון.³¹ במובן זה טען שלום שהציונות, "מאחורי כל החזית החילונית של בנינה", מקפלת בתוכה בכוח תכנים דתיים חזקים בהרבה מאלה המגולמים כיום, למשל בציונות הדתית.³² לא אל האורתודוקסיה המודרנית נשא אפוא שלום את עיניו כשדיבר על סינתזה מהסוג הזה.

אל שורת הערכים העשויים לעמוד בפני מתקפת החילונית, שאותה לוקח שלום כרצינות תהומית, מצטרפת אצלו גם האמונה. במקום אחד הוא כתב: "כל עוד שהאמונה באלוהים היא פנומן-יסוד של כל הנברא בצלם [!] ואינה ניתנת לחיסול 'אידאולוגי', נראה לי שחילון גמור של ישראל הוא מן הנמנע."³³ מתוך החילון הלא-גמור הוא עתידה הייתה לצמוח חכמת ישראל האמתית, המתקנת. "חכמת ישראל פירושה בשבילנו הכרת מהות עצמנו ותולדות עצמנו."³⁴ עניין זה צריך היה לכלול את הריאליה הדינאמית התוססת של העם היהודי, ולא להצטמצם בהיבטים 'רוחניים' גרידא, מנותקים מריאליה זו. מתוך הביקורת שלו על אנשי 'חכמת ישראל' במאה התשע-עשרה מתקבל לעתים הרושם שעצם האקדמיזציה של מדעי היהדות השתלבה אצלו במגמה שהוא ייחס להם³⁵ להביא את היהדות לקבורה נאה.

כאן ניתן לתהות: שלום הציב את התאולוגיזציה של 'חכמת ישראל' כמהלך מלאכותי ואת המוטיבציה לקבור את היהדות החיה במאות עמודי עובדות והערות שוליים כמוטיבציה הרסנית. מול אלה הוא הציב את הצדדים האי-רציונליים ביהדות — המיתוס, המיסטיקה והמאגיה, שנדחו על-ידי אנשי 'חכמת ישראל' — בתור 'חייה הגנוזים' של האומה, בתור התוך החי והפועם

30 שם, שם.

31 שם, שם.

32 שם, עמ' 588.

33 שם, עמ' 589.

34 חכמת ישראל (לעיל הערה 17), עמ' 133.

35 בעיקר ע"פ הסיפור על מוריץ שטיינשניידר המובא בתוך "הרהורים על חכמת ישראל" (לעיל הערה 3), עמ' 136.

תאולוגיה יהודית כתשובה לתהליך החילון אצל גרשום שלום

שלה. במגמה של 'חכמת ישראל' הוא זיהה שלילה או התכחשות עצמית, שעליה ביקש להחיל את התחיה הציונית בתור שלילת השלילה.³⁶ אבל האם לא ניתן לראות בעצם הרצון לחנוט, לקבור, בעצם השלילה העצמית הזו העולה מתוך מפעלם של אנשי 'חכמת ישראל', כפי שהוא מתואר אצלו, צד אותנטי של זהות והתנהלות יהודית? באיזה מובן בדיוק אותנטיים יותר המעשים הזרים של הפרנקיסטים או העולם עתיר הדמונים של הקבלה הקסטייליאנית מן היהדות הבררנית והאנינה של צונץ או מן התאולוגיה של אברהם גייגר, שאותה כינה שלום 'היסטוריוסופיה גלחית-ליברלית'?³⁷ כיצד מודדים את האותנטיות הזו? גם עניין היחס שבין מדע לאידאולוגיה משיק אצל שלום לחזונו בדבר תפקיד החילונית היהודית. כאן התרוצצו אצלו שתי מגמות במקביל. כלקח מן המדע שלשיטתו שירת אצל אנשי 'חכמת ישראל' אידאולוגיה הרסנית, קרא שלא לחרוג מן העיסוק במדעי היהדות לשם המחקר בלבד והזהיר מפני רתימתם לאידאולוגיות ולמאבקים חברתיים. למעשה ביקר שלום את מראית-העין של הניתוק מהאידאולוגיה אצל אנשי 'חכמת ישראל', מראית-עין שמאחוריה זיהה אידאולוגיה מסתרת של חיסול. בד כבד בירך על התהוותם של "מדעי היהדות בתפישה לאומית-ציונית" המיועדת "לחילון ולציוניזציה" של מדעי היהדות,³⁸ כלומר בפירוש בירך על עיסוק בתחום המונע על-ידי אידאולוגיה, אם כי בתנאי שזהו רק שלב דיאלקטי שיפתח פתח לאפשרויות חדשות. אצל שלום עצמו ניתן לאתר דווקא זיקה ברורה למדי בין הדגשת התחום הקבלי במחקר לבין זיהוי עצמו כאנרכיסט דתי, וזיהוי הקבלה כתחום הפתוח לאנרכיזמים דתיים. עיסוקו המחקרי בקבלה נתפס אצלו אפוא כבעל משמעות אידאולוגית ברורה. זיקה זו ניתנת לזיהוי, משום ששלום נתן ביטוי נרחב ומגוון להשקפותיו, המשיקות לתחום מחקרו אבל המרחיבות אותו, חורגות ממנו, מעגנות אותו בהשקפת עולם כוללת לגבי יהדות, עם ישראל, דתיות, עניינים פוליטיים, וזאת אף אם הדברים לא נוסחו כמשנה סדורה.

כאמור קיווה שלום, שהחילוניות הספקנית, הארצית, המפוכחת, תציב חלופה דיאלקטית לספיריטואליזציה של 'חכמת ישראל' מזה ולאורתודוקסיה מזה, ושמתוך ההתנגשות, כמו גם מתוך הצורך הגלום בחילוניות ממין זו הכאובה, הכנוסה סביב העדר, תצמח תודעה דתית חדשה, אולי מסוג התודעה הדתית האנרכית שלו עצמו. הוא קיווה שתודעה כזו תצמח דווקא במסגרת

36 שם, עמ' 399.

37 שם, עמ' 393.

38 חכמת ישראל (לעיל הערה 17), עמ' 144.

העיסוק הפורה — בהקשר הציוני — בחכמת ישראל, שיתרכז באקדמיה הציונית החדשה, אשר בה יחליטו אנשים מתוך תודעתם הציונית "להתמסר כליל למדעי היהדות" שלא מתוך אינטרסים רבניים או "זיקה תאולוגית"³⁹. כעת, אם נתבונן בחטף במצב כיום לאור חזונו של שלום, הרי שתתקבל תמונה לאו דווקא מרנינה, לכל הפחות עבור אלה המצדדים בחזון מעין זה. האם חל בחברה הישראלית המעבר המקווה מאורתודוקסיה ומתאולוגיה ליברלית, דרך מצוקת הריק של החילוניות מצד אחד ודרך התחייה הציונית מצד שני, אל תודעה דתית קולקטיבית חדשה, פתוחה ודינמית, אך גם בטוחה בעצמה לאחר שבוררו ממנה כל הסיגים וכל טפלויות העבר? — נראה כי ניתן להשיב על כך בלאו מוחלט. החברה הישראלית ככלל אכן נטשה במידה רבה את החילוניות המודרניסטית ונשאבה אל מעין מצב פוסט-חילוני. היא נשאבה אליו מכוח איזה ריק, שנוצר דווקא כתוצאה מדשדוש הנרטיב הציוני, ומכוח גאיתן של אפנות הניו-איגי, בחסות תרבות הצריכה בעולם המערבי כולו. מצב פוסט-חילוני זה עניינו בליל-מושגים גמיש, שלא לומר נטול גבולות והבחנות, הכולל הכול אבל אינו כולל דבר, והמעודד בורות בכל עניין אפשרי. מתוכו מתבלטים ערכים אמורפיים כגון 'רוחניות' ו'בריאות' ושלל מונחים השאולים מן המיסטיקה ומתורות איזוטריות ומתפרשים כעת בעיקר כמושגים מקדמי איכות חיים.

דתיות ניו-איגיית קלילה ועצלנית זו ויתרה על המוחלט והיא רלטיביסטית לחלוטין. היא ויתרה גם על נוכחות טרנסצנדנטית, חוץ מדיבורים מעורפלים ככוונה תחילה ולא מחויבים לדבר, בנוסח 'אני מרגיש שיש שם משהו'. בשוליה היא מפרטטת עם מינוחים אורתודוקסיים, אבל למעשה מטה גם אותם לכיוונה. הקיטוב של החברה החילונית עם החברה האורתודוקסית נוצר בעיקר על רקע חברתי-פוליטי, ולא על רקע של השקפת עולם. השקפת עולם היא משהו שחדל לעניין את מרבית החברה הישראלית, חילונית ואורתודוקסית כאחת.

כאשר חשב שלום כמושגים של טלטול ערכים ושל השקפת עולם חדשה ואמיצה, הוא חשב כמודרניסט. החברה הישראלית דהיום כבר הותירה את המודרניזם הזה הרחק מאחור. אין כאן אנרכיזם דתי אלא מסמוס של הדתיות והחילוניות גם יחד אל תוך הוליזם אסקפיסטי נבוב. והאקדמיה?

ספק גדול אם ניתן לאתר בחוגים למחשבת ישראל את הלהט של מעורבות, אקטיביזם ושליחות חינוכית ששלום פילל להם בהתבטאויות כגון "פה ושם

תאולוגיה יהודית כתשובה לתהליך החילון אצל גרשום שלום

תמצא עוד גוברין יהודאין, אבירי-לב הרחוקים מצדקה והשונאים משהו ואף אומרים זאת, אנשים המוציאים מן האורינטציה הכללית שלהם מסקנות לוחמות. "40 נראה שמדעי היהדות דהיום מתנהלים דווקא במידה רבה בצלמם ובדמותם של אנשי 'חכמת ישראל' מן המאה התשע-עשרה, באשר הם מתרכזים בהיסטוריה של הרעיונות ומקפידים על הפרדת עולם האמונות והדעות הפרטי שלהם מתחום המחקר, כמו גם על ניתוק הזיקה האפשרית שבין תוכנות העולות מן העיסוק בחכמת ישראל לבין המציאות החברתית-פוליטית הקיימת. הפרדה זו נשמרת בחוגים אלה, כך נדמה, הרבה יותר מאשר בחוגים אחרים של מדעי הרוח כגון פילוסופיה, ספרות, היסטוריה או בלשנות. דווקא אלה ששלום קיווה שיהיו חוד חנית של אקדמיה מתחדשת, מחנכת, מטביעת-חותם על החברה, מצטנעים להם בדל"ת אמות של מחקר.

עניין זה תמוה דווקא לנוכח העיסוק הגובר בחברה הישראלית — מצדה הנייר-אייגי ואף במעגלים מתרחבים של הציבור המסורתי — בתכנים של יהדות, מאגיה ומיסטיקה. האין זה מפליא שדווקא כיום, כאשר הקבלה המעשית והמאגיה הפכו להיות כל כך פופולריים בחברה הישראלית, כאשר הן משתלכות — בגרסאות פוסט-מודרניות או ככלי בידיה של פוליטיקה חרדית — במדיה ובשיח הציבורי, שדווקא כיום אין איש כמעט מכל הנושאים את מילת הקסם 'קבלה' על שפתיהם מכיר ולו בדל מאמר של 'ישעיה תשבי, משה אידל או יהודה ליבס, או אף של שלום עצמו? כיצד זה אירע שהחוגים למחשבת ישראל הציבו — ברוחו של שלום — את הקבלה בראש סדר היום שלהם, ועם זאת סדר היום הזה אינו מחלחל כלל אל ציבור עצום שהציב גם הוא את הקבלה והמיסטיקה בראש סדר היום שלו, ומקורות הידע היחידים שלו הם מקורות חוץ-אקדמיים שכל עניינם מאגיה לשם רווח או 'רוחניות' שאינה אלא חיוב הכורות והרדידות?

בין שני קטבים בלתי-מקושרים אלה נוצר מעין תווך, מעין תחום אפור שאינו מחקרי אבל גם אינו מעוניין ברוחניות נמוכה, אלא בחיבור משמעותי יותר לטקסטים, לריטואלים ולתכנים. בתווך הזה מתקיימת התרכות של הקהילות הלומדות ו'בתי המדרש החילוניים'. בכתב עת שהחל לצאת לאחרונה — 'ארץ אחרת' — הועלתה הטענה שדווקא שם, בתווך הזה, מתהווה אותה תודעה חדשה, שאינה דתית ואינה חילונית, שתופסת את היהדות ואת החיים היהודיים כמכלול דינמי ופתוח העומד על כך ששערי הדרש פתוחים לרווחה והיהדות היא תרבות של שיח ומחלוקת בין חכמים. ייתכן שיש לא מעט בטענה זו,

40 הרהורים על חכמת ישראל (לעיל הערה 23), עמ' 397.

אלא שהתווך הזה, המתקיים כבר שנים לא-מעטות, מקיים בעיקר תורה שבעל פה ועד עתה עוד לא עלו מתוכו טקסטים מרשימים. וכך חוזרת ומתייצבת הקושיה לפתחה של האקדמיה: מדוע העיסוק המשמעותי יותר בסוגיות שעל סדר היום הציבורי נוצר דווקא מחוץ לאקדמיה? האם זה מחויב המציאות שהאינטלקט המעורב יהיה תופעה חוץ-אקדמית, או שאיש מחשבת ישראל, ברצונו להיות אינטלקטואל מעורב, יעשה זאת בשעות הפנאי שלו, רחוק מגבולה של האקדמיה?

שלום האשים את אנשי 'חכמת ישראל' בכך שהם חנטו את היהדות החיה בשורות אינסופיות של הערות שוליים. כיום, אל נוכח מציאות כה שונה ונבדלת מן המהלך הדיאלקטי של שלום, נראה כי מדעי היהדות הולכים ומתרחקים מחזונו, הולכים ושוקעים שוב בעיסוק שרובו ככולו נראה בעת הזאת כהערות שוליים.