

רדיקלית שם, שמרנית כאן: פלורליזם דתי, חילון ושאלות של כוח בהגותו של הרב יונתן זקס

שרגא ביק

א. מבוא

הרב יונתן זקס,¹ רבה הראשי לשעבר של בריטניה, היה אחת הדמויות הבולטות והחשובות ביותר בשנים האחרונות שניסו לעצב ולהבנות שיח יהודי פלורליסטי. הרב זקס פרסם חיבורים רבים העוסקים בהרחבה בשאלת השיח הבין-דתי ובמקומן ואחריותן של הדתות בקידום האנושות לכיוונים מעוררי תקווה כגון שלום, גשוג כלכלי וחברתי ועוד. חלק ניכר מספריו תורגם מאנגלית לעברית. פעילות ענפה זו זיכתה את הרב זקס בפרסום נרחב, והוא נתפס כאחד ההוגים היהודים המשפיעים והבולטים ביותר כיום בקרב חוגים אורתודוקסיים, ליברלים ושמרנים כאחד,² וכן,

* אני מבקש להודות לד"ר יונתן מוס על הערותיו המועילות לגרסאות מוקדמות יותר של המאמר, וכן להערות השופטים האנונימיים אשר אפשרו לי לחדד ולתקן חלק מהדברים. במהלך הזמן שבין תחילת כתיבת מאמר זה ועד לפרסומו ביקר הרב זקס פעמים אחדות בארץ, ובכל פעם קיוויתי לזכות לשוחח עמו על חלק מהנושאים שנידונים במאמר. התמהמהתי ולא עלה הדבר בידי, ובינתיים נלקח הרב לבית עולמו. לו יהיו דברים אלו לנחת רוח לפניו ולזכרו: 'דאמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב אגורה באהלך עולמים וכי איפשר לאדם לגור בשני עולמים? אלא אמר דוד: רבונן של עולם, יאמרו דבר שמועה מפי בעולם הזה. דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחי: כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפי בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר' (בבלי, בכורות לא ע"ב).

1 או: הרב הלורד ד"ר יונתן זקס. תאריי הרבים של הרב זקס מודגשים תדיר והם חלק בלתי נפרד מהאופן שבו יש להביט בפועלו ובמשנתו. תארים אלה אינם רק לשם כבוד, והרב זקס לקח חלק פעיל בכל אחד מהעולמות השונים המתגלמים בתארו.

2 הרב מאיר סולוביץ'יק, אחד מנציגי הבולטים של הזרם האורתודוקסי השמרני בארה"ב, נשען במידה רבה על זקס כאשר הוא מנסח את משנתו בנוגע לתפקידה של היהדות בעידן המודרני. ראו M. Y. Soloveichik, 'The Universalism of Particularity', S. Hain and R. S. Hirt

במידה מסוימת, גם כהוגה שנוי במחלוקת, אשר כתביו עוררו לא פעם פולמוס יהודי פנימי חריף, שהגיע אף להחרמת אחד מספריו בקרב חוגים חרדיים מסוימים.³ השפעתו של הרב זקס חורגת אל מעבר לגבולות השיח היהודי, ובשנים האחרונות הפכה הגותו לנקודת ההתייחסות עבור הוגים רבים מדתות ולאומים שונים בבואם לבחון סוגיות של פלורליזם, פרטיקולריזם, אוניברסליות ורב תרבותיות.⁴ עם זאת, בניגוד מוחלט

מן (eds.), *The Next Generation of Modern Orthodoxy*, New York 2012, pp. 36–49 הכיוון הליברלי די לציין כי את המבוא לספרו של זקס 'לרפא עולם שבור', ירושלים תשע"ב, כתב הרב בני לאו, מנציגיה הבולטים של הדתיות הליברלית בישראל. על מקומו הבולט של הרב זקס בשיח הפילוסופי היהודי העכשווי ועל הביוגרפיה האינטלקטואלית שלו ראו H. Tirosh-Samuels and A. W. Hughes (eds.), *Jonathan Sacks: Universalizing Particularity*, Leiden-Boston 2013, pp. 1–6. ספר זה, המביא פרקים נבחרים מהגותו של זקס, והוא חלק מסדרת ספרים על פילוסופים יהודיים עכשוויים. לסקירה קצרה של עמדותיו של זקס ביחס לסוגיות שלא אכנס אליהן במסגרת מאמר זה, כגון יחסי דת ומדע, ראו שם, עמ' 11–17. עם זאת, מעניין לציין כי במבוא לספר זה, החוגג כאמור את משנתו הפלורליסטית של זקס, קיימת התייחסות קצרה ביותר לשאלת יחסו לפלורליזם פנים-דתי (דהיינו, לזרמים יהודיים לא אורתודוקסיים), והיא למעשה מטשטשת את עמדתו יותר מאשר מציגה אותה במלואה (ראו שם, עמ' 7–8, חמש שורות בסך הכל), בניגוד בולט לדיון בעמדתו הפלורליסטית הבין-דתית המודגשת ומוצגת בהרחבה רבה, וכן בניגוד לדיון בעמדותיו הליברליות של זקס ביתר הנושאים הנידונים שם. גם בראיון הארוך המופיע בסוף הספר יש התייחסות קצרה ובלתי ממצה לסוגיית הפלורליזם הפנים-דתי (עמ' 125–126). לדיונים נוספים בהגותו ראו במאמרים השונים שהתפרסמו בקובץ לכבודו: M. J. Harris et al. (eds.), *Radical Responsibility: Celebrating the Thought of Chief Rabbi Lord Jonathan Sacks*, New Milford and Jerusalem 2012

על החרמת ספרו 'לכבוד השוני' ראו <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/1422145/Chief-Rabbi-revises-book-after-attack-by-critics.html> 3

על מקומו המרכזי של זקס בדיון הנוגע למקומה של היהדות במסגרת רב תרבותית ראו 4 S. L. Gilman, *Multiculturalism and the Jews*, New York and London 2006 (esp. pp. ix–xi). על השפעתו הרחבה על הוגים מדתות ומלאומים שונים, אשר חורגת אל מעבר לשיח הדתי בלבד ראו במאמרים השונים שקובצו בספר M. Mahdavi and W. A. Knight (eds.), *Towards the Dignity of Difference? Neither 'End of History' nor 'Clash of Civilizations'*, London-New York 2012. ספר זה מציג את הגותו של זקס כדרך שלישית בתוך המחלוקת הגדולה שבין סמואל הנטינגטון ופרנסיס פוקויאמה על התנגשות הציוויליזציות (עמ' 13–19). החיבורים השונים בספר דנים ברעיונו של זקס על 'כבוד השוני' בהקשרים בינלאומיים ומקומיים שונים, ובתשתית הספר כולו מונחת הפילוסופיה של זקס. כמו כן ראו *Radical Responsibility* (לעיל הערה 2), ובייחוד מאמרו של צ'רלס טיילור (שם, עמ' 127–138). לדיון נוסף בפלורליזם בהקשר נוצרי לאור רעיונותיו של זקס ראו S. Hauerwas, 'Pentacost: Learning the Language of Peace', P. G. Doerksen and K. Koop (eds.), *The Church Made Strange for the Nations: Essays in Ecclesiology and Political Theology*, Oregon 2006, p. 177; E. Brigham, *Sustaining the Hope*

לפעילותו החרוצה והענפה, הגותו טרם זכתה לבחינה מקיפה במחקר האקדמי.⁵ אני סבור שהגותו של הרב זקס ראויה לבחינה מעמיקה ומשמעותית, בהיותה תוצר של השקפות מודרניות ופוסט-מודרניות רבות, ומיוזגן אל תוך תפיסת העולם הדתית-האורתודוקסית שלו.⁶ כמו כן, וכפי שאראה בהמשך, הגותו הביין-דתית של זקס היא דוגמה כמעט יחידה, ויוצאת דופן, בתוך השיח היהודי-האורתודוקסי בכל הנוגע לתפקידן ומעמדן של דתות אחרות, והיא מציעה, לכאורה, עמדה רדיקלית ומהפכנית בנוגע לשאלת מעמדה וייחודיותה של היהדות. יתרה מזו, הרב זקס משמש גם סמל או ייצוג של תופעה יהודית אורתודוקסית רחבה יותר, שבה כוחות מנוגדים נפגשים ומתנגשים זה בזה בעוצמה. כלומר, במידה רבה דמותו של הרב זקס משמשת כמעין חלון לקבוצה רחבה יותר, וכראי לתהליכים מרתקים המתחוללים בחברה הדתית.

for Unity: Ecumenical Dialogue in a Postmodern World, Minnesota 2012, pp. 1–4

5 זאת בניגוד לכתיבה תאולוגית המוכירה או אפילו המתבססת על זקס (כאמור לעיל בהערה 4), או לכתיבה המציגה את הגותו ללא ניתוח ביקורתי. כמו כן, מרבית המחקרים שנכתבו התמקדו אך ורק בחיבורו 'לכבוד השוני' שעורר פולמוס חריף והוביל את זקס להוציא מהדורה שנייה מתוקנת. אלן יוטקוביץ דן בהעמקה בהגותו של זקס, אולם הוא ממקם את זקס אך ורק בתוך ההקשר היהודי, ונמנע לחלוטין מלדון במקורות השפעה חיצוניים, אשר לדעתי הם קריטיים להבנת משנתו. בשל היעדרה של מסגרת רחבה יותר, יוטקוביץ גם קורא את זקס כחלק משיח פוסט מודרני, ולא, כפי שלדעתי ראוי לקרוא – כמבטא שיח מודרני דווקא. בנוסף לכך, יוטקוביץ מצביע על כמה מהבעיות הפנימיות שעולות מהגותו של זקס, אשר לחלקן אתייחס להלן, אך נמנע מלהציע להן הסברים. ראו A. Jotkowitz, 'Universalism and Particularism in the Jewish Tradition: The Radical Theology of Rabbi Jonathan Sacks', *Tradition* (2011), pp. 53–67. דיונו של מרק שפירו מתמקד בעיקר בשאלה אם הגותו של זקס בחיבורו 'לכבוד השוני' יכולה להיחשב כעמדה יהודית 'מסורתית', וכתוצאה מכך גם בניסיון למצוא עוגנים יהודיים מסורתיים להגותו הרדיקלית של זקס. טענתו של שפירו היא כי על אף שאי אפשר לסווג את עמדתו של זקס כעמדה היהודית הדומיננטית, בכל זאת אפשר למצוא דמויות רבניות מקובלות (כדוגמת המאירי) שיתמכו בעמדותיו, ועל כן עמדתו אינה עומדת בניגוד גמור למסורת היהודית. ראו M. B. Shapiro, 'Of Books and Bans', *Edah* 3:2 (2003), pp. 2–16. אלון גושן-גוטשטיין ניתח את ההבדלים שבין שתי מהדורות הספר, וניסה להבנות מתוך הבדלים אלו שתי תפיסות שונות של פלורליזם בין-דתי (A. Goshen-Gottstein, 'Arguing For/Over the Dignity of Difference', available at <https://faith.yale.edu/sites/default/files/files/Goshen-Gottstein.pdf>). בניגוד לשלושת המחקרים הללו, שלא עשו כן, לדעתי לשם הבנה מלאה של עמדתו של זקס יש לקרוא את המכלול הרחב של הגותו, קשה למדוד באובייקטיביות את מידת חשיבותו של הוגה כלשהו, בוודאי הוגה עכשווי. עם זאת, זקס פרסם כבר יותר מ-25 ספרים, וכאמור – בשנים האחרונות מתנהל דיון נרחב סביב הגותו בהקשרים מגוונים. נוסף על כך, זקס זכה בשנים האחרונות בשני פרסים חשובים: הוענק לו פרס טמפלטון היקרתי לשנת 2016, על תרומה מחקרית-רוחנית יוצאת דופן; ובשנת 2017 הוא זכה בפרס קריסטול של מרכז המחקר האמריקני החשוב (The American Enterprise Institute for Public Policy Research).

במובן הזה הפופולריות הגואה שזקס זכה לה אינה אלא ביטוי להלכי רוח חברתיים ודתיים רחבים ועמוקים יותר.

חיבוריו של הרב זקס חושפים את מעורבותו הרבה בעולם הרעיונות היהודי המסורתי ובעולם הרעיונות המערבי הליברלי. אומנם יש לא מעט הבדלים בין ספריו השונים, בהתאם לנושא הספר ולקהל היעד שהספר מכוון אליו, אך במקומות רבים בולטת ביותר היכרותו של זקס עם הגותם של פיטר ברגר, אחד מאבותיה של תזת החילון בשנות השישים של המאה העשרים; ועם התיאולוג ג'ון היק, אחד מאבותיה של הגישה הפלורליסטית הבין-דתית. ואולם, בעוד אני טוען כי את הגותו הבין-דתית של זקס יש להבין בזיקה לברגר והיק, זקס עצמו מציג את משנתו כקריאה יהודית-מסורתית אותנטית, בלתי מושפעת. בחיבורים אחרים שבהם הוא עוסק בעניינים של סובלנות פנים-יהודית הוא מזכיר שני הוגים אלה במפורש דווקא על מנת לדחות אותם ולהראות את הסכנה שבפלורליזם הדתי.⁷ על כן בדבריי הבאים אפרוס בקצרה את משנתם של ברגר והיק, ואציע את התשתית הרעיונית אשר בזיקה אליה – בין אם מתוך קבלה, השפעה או התנגדות – פעל זקס. עם זאת, אין בדברים אלה כדי להציע תאוריה מקיפה של תזת החילון או ביקורת החילון, אשר הוסיפה להתפתח ולהשתנות מאז החל ברגר לפרסם את משנתו, וברגר עצמו אף הסתייג ממנה ברבות השנים. כאמור, המוקד והתכלית של הדיון התאורטי, ובפרט ההתמקדות הבלעדית בהגותו של ברגר, נובעים מכך שהגות זו, לטעמי, היא אחת מאבני הפינה בהגותו של זקס, ועל כן יש להכירה לשם הבנתה ולשם עמידה על עומק חדירתה של 'התודעה המחולנת', מושג שפיתח ברגר, אל תוך השיח של זקס.

ב. פלורליזם בין-דתי ותזת החילון

החל מהמחצית השנייה של המאה העשרים נידונה בספרות המחקר שאלת השפעת תהליכי המודרניות והחילון על הדת. בין הגורמים השונים מקובל לציין כי להתפשטותו של פלורליזם בכלל, ולהתקבלות פלורליזם דתי בחברה בפרט, השפעה קריטית על הדת. לפי צבי ורבלובסקי, לדוגמה, בעבר היו כל הדתות פרטיקולריות, והן תפקדו כחלק מההגדרה העצמית של קבוצה מסוימת, ולכן במקביל הן היו סובלניות לגמרי לקיומן של אלים וחברות מקבילות. דווקא בגלל שהאל היה 'שלנו',

7 זקס מזכיר את שיטתו של ברגר במפורש פעמים רבות, וכן הוא מציין את היק. ראו בעיקר בהפניות חוזרות ונשנות בספרו *One People? Tradition, Modernity, and Jewish Unity*, London 1993, pp. 141–168

אפשר היה שלאחרים יהיו אליים 'משלהם'. המעבר לאוניברסליזם טומן בתוכו דווקא מעבר לחוסר סובלנות, שכן משמעותו שלכולם חייב להיות אל אחד – אשר בדרך כלל יהיה זה של החזק והשולט.⁸ ביהדות קיימת תופעה מעניינת: האל נתפס כפרטיקולרי אך ללא סובלנות של ממש לאלים אחרים, אשר נתפסים כנטולי ערך אמת ומשמעות – הם 'הבל וריק'.⁹ זוהי סובלנות פורמלית למדי, ולמעשה יש המיון רב בין אוניברסליזם לפרטיקולריזם המונותאיסטי היהודי: שניהם אינם סובלים את קיומם של אלים אחרים, והם נבדלים בעיקר בניסיון לכפות את האל הפרטיקולרי על שאר העולם. על כן הפלורליזם מציב בעיה מיוחדת עבור הדתות כולן: כיצד יש להתייחס לדתות אחרות – אשר באופן מסורתי נתפסו ככפירות שיש להכחידן, או

8 במסגרת מאמר זה איני מעוניין להיכנס לדיון בנוגע להגדרה המדויקת של המושגים אוניברסליזם ומונותאיזם, או על היחס בין שני מושגים אלו. על אף שיש קשר הדוק בין מונותאיזם לאוניברסליזם, הרי עצם האמונה בקיומו של אל אחד איננה גוררת אחריה בהכרח (מבחינה פילוסופית, אך גם מבחינה היסטורית) אוניברסליות פוליטית או דתית-תרבותית, והיא בוודאי אינה מחייבת נקיטת פעולות מעשיות (מיסיון, רדיפות) לשם שלילת אמונותיהם של אחרים (על הבחנות אלו ראו אצל G. Fowden, *From Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993, pp. 5–7. יתרה מזו, כפי שפאולה פרדריקסון טוענת, פעמים רבות האופן שבו מובן כיום המושג 'מונותאיזם' – כאל אחד בלבד שקיים – מושלך באופן אנכרוניסטי על המונותאיזם של העת העתיקה ושל שלהי העת העתיקה. לטענתה, בתקופות אלה מדויק יותר לתאר 'מונותאיזם' כאמונה באל אחד עליון בעולם המאוכלס באלים נוספים (ראו P. Fredriksen, 'Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time Has Come to Go', *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 35:2 (2006), pp. 241–243. יתרה מזו, העדויות ההיסטוריות מלמדות כי בתקופות רבות יהודים חיו די בשלום עם נוכחותם של פגאנים, אפילו בתוך בתי הכנסת שלהם, ולעיתים אף הואשמו בכך שהם אדישים מדי לעובדה ש'ראי האלוהים' הבאים בשעריהם מוסיפים לאחוז במנהגי אבותיהם. גם אם אין מדובר בסובלנות במובן המודרני, אפשר לומר כי המונותאיזם היהודי בשלהי העת העתיקה 'סבל', במידה כזו או אחרת, את נוכחותם של אלים אחרים במרחב הציבורי. ראו eadem, 'Judaizing the Nations: The Ritual Demands of Paul's Gospel', *New Testament Studies* 56:2 (2010), pp. 236–244

9 R. J. Z. Werblowsky, *Beyond Tradition and Modernity: Changing Religions in a Changing World*, London 1976, pp. 40–42. כמוכן, יש ביהדות עמדות שונות בנוגע למידת הסובלנות ביחס לקיומן של דתות אחרות, כפי שניכר מעמדותיהם המנוגדות של הרמב"ם והמאירי בסוגיה זו (ראו, בין היתר, 'י בלידשטיין', 'על הלגיטימיות של פולחן נכרי אצל הרמב"ם והמאירי', דעת 61 [תשס"ו], עמ' 41–47), והן גם עוברות שינויים מתקופה לתקופה, בהתאם לשינויים חברתיים, כלכליים, ותאולוגיים (ראו למשל M. Halbertal, 'Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishnah', G. N. Stanton and G. G. Stroumsa [eds.], *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, (pp. 159–172

במקרה הפחות גרוע, ככאלה שיש להתעלם מקיומן – במסגרת החברתית החדשה, המבקשת להכיר בערכן ובמקומן של הדתות השונות בחברה?
 אומנם, לשם כך יש להגדיר תחילה היטב את משמעות המונח 'פלורליזם' בהקשר זה. ג'יימס בקפורד (Beckford), למשל, מראה כי נעשה שימוש מבלבל במונח, תוך שלעיתים הוא משמש לתיאור נורמטיבי ולעיתים לתיאור דסקריפטיבי. הוא עצמו מבחין בין שלושה סוגים של פלורליזם: פלורליזם כעובדה דסקריפטיבית, כלומר, בחברה נתונה קיימות כעובדה כמה קהילות דתיות; פלורליזם כעובדה המקובלת ומוכרת על ידי החברה; ופלורליזם כערך חברתי, כלומר, לא רק שיש פלורליזם, והחברה מודעת לקיומו ו'סובלת' אותו, אלא שפלורליזם זה נתפס כדבר רצוי.¹⁰ בעולם המערבי, כך מקובל לחשוב, יש קבלה של פלורליזם בכל שלוש הרמות הללו. עם זאת, בהקשר של הגותו של זקס, אני מעוניין לבחון רמה נוספת של פלורליזם ערכי, שבו הפלורליזם אינו רק כלי אינסטרומנטלי אלא הוא עצמו בעל ערך דתי. כלומר, היתרון הערכי אינו בתחרות הנובעת ממנו, למשל, אלא בעצם העובדה כי השונות היא בעלת ערך דתי נורמטיבי משל עצמה. תפיסה זו באה לידי ביטוי פעמים רבות באמרה כי יש דרכים רבות להגיע אל האמת או אל אלוהים, וכולן לגיטימיות באותה המידה. הלגיטימיות אינה רק בכך שיש להן זכות קיום (כמו לערכים רבים בחברה סובלנית ופתוחה), אלא שדרכים אלו הן בעלות 'ערך אמת' והן נכונות. פלורליזם רדיקלי¹¹ כזה מעורר קושי רב לאור תפיסותיהן האקסקלוסיביות של הדתות. כמו כן, יש עמדה פלורליסטית מקובלת, שאפשר למצוא לה הדים בדתות שונות, ולפיה כל הדתות הן בעלות אחיזה מסוימת באמת, אולם הן כולן רק דרכים אל 'הדת האמיתית' (שהיא כמובן היהדות / הנצרות / ההינדואיזם וכו').¹² כלומר,

10 J. A. Beckford, *Social Theory & Religion*, Cambridge 2003, pp. 73–81

11 אני נמנע מלכנות זאת רלטיביזם, הן משום המטען השלילי הנלווה לעיתים למושג זה, והן כיוון שרלטיביזם עשוי להניח שאין אמת מוחלטת כלל, ואילו אני אבקש להראות שעל פי תפיסה זו של פלורליזם רדיקלי חרף קיומן של אינספור אמיתות, הרי קיימת גם אמת מוחלטת. זקס, למשל, נעזר במדרש בבראשית רבה ה, ה על השלכת האמת ארצה, על מנת לטעון כי 'בעוד בשמים יש אמת, בארץ יש אמיתות' (J. Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*, London 2002, p. 64 [first edition]). משפט זה והתייחסויות נוספות לזיקה שבין האמת האלוהית המלאה לבין האמת הארצית החלקית הושטו מן המהדורה השנייה של הספר. גם במהדורה המתוקנת מדגיש זקס כי בארץ בני אדם חיים 'על פי קנה מידה שונה של אמת' (לכבוד השוני: כיצד נוכל למנוע את התנגשות התרבויות?), 'ירושלים 2008, עמ' 56] התרגום העברי נעשה מתוך המהדורה האנגלית השנייה והמתוקנת. על מנת למנוע בלבול, כאשר אתייחס למהדורה הראשונה אשתמש בשם האנגלי, וכאשר אתייחס למהדורה השנייה – בשם העברי).

12 R. J. Z. Werblowsky, 'Universal Religion and Universalist Religion', *International*

כל הדתות הן לגיטימיות, אולם המערך ההיררכי ביניהן נשמר על כנו. בניגוד לכך, הפלורליזם הרדיקלי של זקס שאותו אבחן להלן, טוען לכאורה לביטול ההיררכיות לחלוטין, כך שאי אפשר לטעון לעדיפות של דת אחת על פני אחרת.

בספרו *The Sacred Canopy*¹³ בחן פיטר ברגר את השפעתם של תהליכים אלו על הדת, תוך שהוא טוען, כחלק ממגמה כללית בשנות השישים של המאה העשרים בקרב סוציולוגים של הדת, כי הפלורליזם הנובע מן המודרניזם יביא בהכרח להיעלמה של הדת. קביעה זו, שהייתה חלק מתזת החילון ששלטה באותם ימים במחקר, הושתתה בין היתר גם על תפיסתו של אמיל דורקהיים את תפקידה העיקרי של הדת כבעלת משמעות ללכידות חברתית. אם תפקיד הדת הינו לשמר את הלכידות החברתית, הרי בעידן שבו יש פלורליזם דתי בחברה, ופרטים שונים מאמינים בדברים שונים, הרי הדת מאבדת למעשה את תפקידה המלכד, ובעקבות כך את עצם מהותה. אכן, לאחר שנים רבות שעמדה זו זכתה לדומיננטיות ולאחדה רבה במחקר, בשלושת העשורים האחרונים היא קיבלה ביקורת רבה.¹⁴ ואומנם, לימים אף ברגר חזר בו מקביעתו המקורית, ולפיה הפלורליזם – המוביל לחילון התודעה – יוביל בפועל לנטישה מעשית של אורח החיים הדתי, וטען כי אי אפשר להכחיש שהדת, כתופעה, ממשיכה להתקיים ואף להתרחב חרף המודרניות. עם זאת, הוא שב והדגיש כי על אף שהדת ממשיכה להתקיים, הרי היא עוברת שינויים כבירים בעקבות המודרניזם. בכתיבתו המאוחרת ברגר שב וטען כי הדת הייתה אחד הדברים המרכזיים שהתקבלו בעבר כמובנים מאליהם. לעומת זאת, המודרניזם, החילון והפלורליזם הנלווה אליו,

1–13 *Journal for Philosophy of Religion* 2:1 (1971), pp. 1–13
 הלוגוס האלוהי התגלה לאורך ההיסטוריה בדתות ובתרבויות השונות, אופיינית להוגים מהכנסייה הקתולית שלאחר ועידת ותיקן השנייה, כגון יוחנן פאולוס ה-2 והכומר דופוי (Jacques Dupuis). על עמדותיהם הפלורליסטיות של שניהם – המשמרות עם זאת את עליונות הכנסייה הנוצרית – ראו G. O'Collins, *The Second Vatican Council on Other Religions*, Oxford 2013, pp. 167–196

13 P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967

14 טענה מרכזית כנגדה, אשר התבססה (בניגוד בולט לברגר) על נתונים אמפיריים, הייתה כי פלורליזם משמש דווקא כתמריץ חיובי לדת, בין היתר כיוון שהוא מעודד תחרות, ובעקבות כך – השתדלות, מאמץ והתחדשות בתוך כל אחת מהדתות בניסיון להשאיר בקרבן מאמינים ותיקים ולהוסיף מאמינים חדשים. ראו R. Finke and R. Stark, 'Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906', *American Sociological Review* 53:1 (1988), pp. 46–47. לעומת זאת, למסקנות הפוכות, אף הן על בסיס מחקרים אמפיריים ראו M. Chaves and Ph. S. Gorski, 'Religious Pluralism and Religious Participation', *Annual Review of Sociology* 27 (2001), p. 262

מפגישים את המאמין עם אנשים שעבורם אמונותיו אינן מובנות מאליהן. דבר זה אינו גורם למאמין לנטוש לחלוטין את אמונותיו, אך בהכרח גורם לו לתהות עליהן, ואולי – לראשונה – להיות חייב לבחור בהן. הבחירה באמונות מסוימות היא עצמה תוצר של המודרניזם והפלורליזם. כך, גם אם התוצאה הסופית אינה משתנה – והמאמין עדיין אוהו באמונתו – הרי הדבר כבר נעשה מתוך עמדה אחרת לחלוטין.¹⁵ הדוקטרינות והריטואלים יכולים להישאר בדיוק כמקודם, אך כעת המאמין עושה אותם (את אותם הדברים) עקב הכרעתו האישית לעשותם. הממד הזה אינו מחלן את הדת במובן הרחב – אנשים עדיין בוחרים לקיים את מצוות הדת, אך במובן התודעתי הדת עוברת תהליך של חילון.¹⁶ 'חילון' זה בא לידי ביטוי בשינוי באופן תפיסת הדת מגורל לבחירה (from fate to choice), שינוי שבו המאמין נוקט בטקטיקה של העדפה. על כן, לפי ברגר, תחת מסגרת פלורליסטית יהפכו כל הממסדים הדתיים להתאגדויות מבחירה במוקדם או במאוחר, והישרדותה של דת תהיה תלויה ביכולתה להתאים עצמה למנגנון שכזה:

תחת תנאים של פלורליזם, כל המוסדות הדתיים [religious institutions], הופכים במוקדם או במאוחר להתאגדויות וולונטריות – והם נעשים לכאלו בין אם הם רוצים בכך ובין אם לאו.¹⁷

ברגר משתמש במונח 'denomination' כדי לתאר את התפלגות הדתות לזרמי משנה רבים אשר מתקיימים בהדדיות ובסובלנות זה לצד זה. הישרדותה של דת, לפי ברגר, תלויה ביכולתה – בין היתר לאור המטען ההיסטורי שלה – לעבור תהליך של סובייקטיביזציה ובחירה.¹⁸ בנוסף לכך ברגר טוען כי למעשה בפני הדת עומדות שתי דרכי התמודדות ביחס לחילון ולמודרניזם: דחייה וקבלה. דחיית המודרניזם והחילון באה לידי ביטוי בהתפשטותן של תנועות פונדמנטליסטיות. הפונדמנטליזם,

¹⁵ 'Religious pluralism also has important implications for the subjective consciousness of individuals. This can be stated in one sentence: *Religion loses its taken-for-granted status in consciousness*' (P. Berger, 'Orthodoxy and Global Pluralism', *Demokratizatsiya: The Journal of Post-Soviet Democratization* 13:3 (2005), p. 440)

¹⁶ ברגר מזכיר כי המילה הַיְוִיָּה, כביטוי לכפירה, משמעה המקורי ביוונית הוא 'בחירה'. כלומר, הכפירה נובעת מעצם יכולת הבחירה.

¹⁷ P. Berger, 'Pluralism, Protestantization, and the Voluntary Principle', T. Banchoff (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford 2007, p. 24

¹⁸ כאשר לפרוטסטנטיות (שאליה הוא משתייך) יש, לטענתו, יתרון גדול לכאורה על יתר הדתות.

לפי ברגר, אינו אלא הניסיון לבטל כל ממד של בחירה על מנת להציל את המבנה המסורתי של הדת.¹⁹

טענתו התיאורטית של ברגר הושמה במבחן אמפירי במחקר שנעשה לפני שנים אחדות בקנדה. לפי תוצאות המחקר, על אף שפלורליזם דתי אינו מוביל לחילון, הרי יש לו השלכות רבות על הדת עצמה:

דפוס זה מחזק את ההשערה כי פלורליזם דתי הוא מרכיב משמעותי יותר בהחלטה אם להשתתף מאשר 'בהחלטה' אם להאמין. היפותזה אפשרית היא שהתובנה בדבר 'הדרך האמיתית היחידה' המשויכת לאמונה ספציפית או לזרם מסוים מתדלדלת או מקבלת משמעות רלטיבית בסיטואציה של פלורליזם דתי, ובכך מוחלש הצורך בצורות אקסקלוסיביות של השתייכות.²⁰

לפי מחקר זה, בדומה לטיעונו של ברגר, פלורליזם דתי משפיע בעיקר על ההשתתפות בפרקטיקות הדתיות המשותפות (כגון הליכה לכנסייה וכדומה) ועל תפיסה לא אקסקלוסיבית של הדת, אך לא על עצם האמונה, והדת עוברת תהליך של מעבר לספרה הפרטית, לחוויה האישית של המאמין. במובן הזה, ייתכן שאנשים רבים עדיין מגדירים עצמם כדתיים ומנהלים אורח חיים דתי, אך למעשה הם בעלי 'תודעה מחולנת'. כך, חילון התודעה נושא ממד פחות דרמטי ממה שברגר טען (ושאליו ייחל?) מלכתחילה, אך הוא עדיין טומן בחובו שינוי מרחיק לכת בנוגע לעניינים תאולוגיים וחברתיים רבים.

במאמר זה איני מעוניין כלל להיכנס לשאלות אמפיריות אלא להישאר במישור הרעיוני-ההגותי בלבד, שכן מישור זה הוא שרלוונטי להגותו של זקס. בנוגע

19 'פונדמנטליזם הוא כל פרויקט להשבת המובנות מאליה בתודעת האינדיווידואל, ועל כן, בהכרח, בסביבתו החברתית או הפוליטית' (ברגר, פלורליזם [לעיל הערה 17], עמ' 26). אומנם, כפי שכבר הראה עמנואל סיוון, תוך שהוא משתמש במונחיה של מרי דאגלס, 'תרבות המובלעת' (כלומר, קהילה 'פונדמנטליסטית' החיה בתוך מסגרת ליברלית רחבה יותר) מבוססת אף היא על הצטרפות מבחירה, ולכן גם בה יש ממד מודרני מובהק, ועם זה היא מדגישה ומבצרת את השונות בינה לבין הסביבה (ע' סיוון, 'תרבות המובלעת', אלפיים 4 [1991], עמ' 45-98).

20 D. A. Hay, 'An Investigation into the Swift and Intensity of Recent Secularization in Canada: Was Berger Right?', *Sociology of Religion* 75:1 (2014), p. 149. בדומה לזה, רק 2% מהנשאלים בשווייץ הסכימו עם האמירה כי 'על אף שהם מכבדים את כל הדתות, רק שלהם היא הנכונה'. אמת המידה ל'אמיתות דתית' היא בעיקר אונטיות של המאמין, והדת עוברת תהליכים של פרסונליזציה וסובייקטיביזציה (D. Hervieu-Léger, 'In Search of Certainties: The paradoxes of Religiosity in Societies of High (Modernity)', *The Hedgehog Review* 8:1-2 (2006), p. 60).

לפלורליזם הדתי זקס מציע משנה נורמטיבית ולא דסקריפטיבית, ועל כן בהקשר הזה דווקא התיאוריה של ברגר, על מגרעותיה הרבות, יכולה להעשיר רבות את הדיון.²¹ זאת, כאמור, לצד עצם העיסוק וההתמודדות של זקס עם ברגר, אשר מלמדת כי יש לקרוא את הגותו תוך זיקה לתיאוריית חילון התודעה. לכאורה, זקס הוא נציג מובהק של הגישה הפלורליסטית-הדתית הרדיקלית, המעניקה תוקף שווה ואמיתי ליותר מדת אחת, אולם דווקא עיון מעמיק במשנתו עשוי לחשוף את הקשרים המהותיים בינו לבין תיאוריית החילון של ברגר. טענתי היא שאת הפלורליזם הדתי-הרדיקלי של זקס אפשר להבין רק על רקע תהליכי החילון בחברה ובעיקר על פי תיאוריית 'חילון התודעה'. ואולם, כלל לא ברור אם מדובר בתהליך שבו הדת 'מחולנת' או שמא מדובר בתהליך הפוך לחלוטין, שבו למעשה הפלורליזם מנוצל דווקא על מנת לבצר את הדת. כלומר, השאלה תהיה מי משתמש במי – האם מדובר בתוצר או בתגובת נגד? האם משנתו של זקס מנצלת לצרכיה את 'פרויקט החילון' לשם ביצור הדת או לחילופין מדובר בביטוי מובהק לאותה תודעה דתית מחולנת?

על מנת להבין כהלכה את משנתו החדשנית של זקס, יש לבחון בנוסף לשיטתו של ברגר גם את עמדתו של התאולוג הנוצרי ג'ון היק (Hick; 1922–2012). זקס לא הצהיר במפורש על קרבתו הרעיונית להיק (בין היתר כיוון שמדובר לטענתו ברעיון יהודי עתיק – כפי שאראה בהמשך), אך אין ספק שהכיר את כתיבתו והושפע ממנה.²²

21 כמובן, אין בכך כדי למצות את בחינת הגותו של זקס למול סוגיית ביקורת החילון. כתיבתו ופעילותו הפוליטית של זקס מסמלת במידה רבה את שובה של הדת אל תוך הפוליטיקה והמרחב הציבורי. בכך זקס משמש דוגמה נוספת ובלטת למגמות של פוסט-חילון בחברה המערבית. זקס עצמו שב וכתב בחיבוריו הרבים כי רק בכוחה של הדת לספק פתרון לכל בעיות העולם המודרני ותחלואיו. זקס אומנם התנגד לשילוב בין דת לכוח ובין דת לפוליטיקה, וטען בהתאם לדרכו כי 'המונותאיזם של אברהם היה כרוך כבר מתחילתו בתביעה לחילון הכח' (י' זקס, השותפות הגדולה: הדת, המדע והחיפוש אחר משמעות, ירושלים 2013, עמ' 260), אך עם זאת נראה שבכך הוא התכוון יותר למסירת הכוח הפוליטי הקונקרטי לידיהם של מנהיגים דתיים מתוקף סמכותם הדתית, ולא לעצם מעורבות הדת במרחב הציבורי. כפי שהוא מדגיש במקום אחר, הוא עצמו לא האמין בליברליזם נוסח ג'ון רולס, הגורס כי 'אנשים רשאים להחזיק באמונות דתיות שונות, אך אל להם להביאן עמם אל הזירה הציבורית [...] המחויבויות הדתיות הן פרטיות. במתחם הציבורי אנו מדברים בשפה אחרת, משותפת, חילונית במהותה'. במקום זאת זקס צידד בתפיסה שלפיה האדם אינו צריך להותיר את אמונותיו במרחב הפרטי אלא להביאן לידי ביטוי גם 'ברחוב, בקלפי ואפילו בפרלמנט' (זקס, לרפא [לעיל הערה 2], עמ' 133). לעמדה דומה, הקוראת לשילוב השיח הדתי במרחב הציבורי, בהדגשת מניעת הכפפתו למבני השיח הליברליים-החילוניים ותוך דיון בעמדותיהם המשפיעות של הברנס וטיילור, ראו C. Calhoun, 'Secularism, Citizenship, and the Public Sphere', *Hedgehog Review* 10:3 (2008), pp. 7–21

22 ראו למשל בספרו 'עם אחד' (לעיל הערה 7), עמ' 141, שם, במסגרת דיונו באינקלוסיביות ובפלורליזם דתי, זקס נשען על הגדרותיו של היק.

מבחינת המרחב התרבותי שניהם גדלו ופעלו בבריטניה, בזירה של אידאולוגיית הרב-תרבותיות, ואין ספק שיש לכך השפעה רבה על שניהם. לפי היק, לאל (האחד) יש שמות רבים, אך כל אחת מהדתות הגדולות קוראת לו בשם אחר. בדומה למהפכה הקופרניקאית בתחום המדע, טוען היק כי בעוד בעבר התפיסה הייתה שהאל סובב סביב דת מסוימת (נניח, הנצרות), הרי שהיום יש לעבור לתפיסה שלפיה המרכז הוא האל עצמו (בדומה לשמש), וסביבו נעות במעגלים דתות שונות. היק מדגיש שיש אמת אחת ואל אחד, הוא המוחלט שאי אפשר לאחוז בו, ובני אנוש אינם יכולים לתפוס אותו תפיסה מלאה, ודווקא בגלל זה הדתות האנושיות הן בהכרח אמיתיות למחצה, בהתאם ליכולת ההמשגה האנושית:

מדוע אמונה דתית צריכה לקבל מספר כה רב של צורות שונות? כיוון, כך אציע, שאמונה דתית איננה אלמנט מבודד של חיינו אלא היא קשורה בקשר קרוב עם תרבות אנושית ועם היסטוריה אנושית [...]. חובה עלינו להבחין בין האחד המוחלט כשהוא לעצמו, עם ההויה העצמית הנצחית שלו, מעבר ליחסים אל בריאה כלשהי, לבין האחד הנצחי ביחס לאנושות וביחס לאופן שבו הוא נתפס מתוך המצבים התרבותיים האנושיים השונים שלנו [...]. ה' של ישראל הוא פרסונה אלוהית אחת כזו. הוא מתקיים במערכת יחסים עם עם ישראל, והוא אינו ניתן לאפיון מלבד בתוך מערכת יחסים זו.²³

היק נשען במידה רבה על הבחנתו המפורסמת של קאנט בין הנומינה (noumenon), הדברים כפי שהם (לעצמם) לבין הפנומנה, התופעה. על בסיס הבחנה זו טוען היק שכל הדתות נכנסות אל תחום התופעה – כלומר, הן ביטויים אנושיים (באמצעות ריטואלים, שפה וכו') של מה שהוא נשגב מן ההבנה האנושית, האל המוחלט.²⁴ כתוצאה מכך הוא מגיע למסקנה שבניגוד למסורות של דתות רבות, אי אפשר לטעון לעליונות של דת אחת על פני אחרת, וכי בהכרח קיימת יותר מדרך אחת לעבוד את האל. הוא מוכן לקבל במידה מסוימת 'עליונות פסיכולוגית', כלומר, שכל קהילה דתית תראה בעצמה קהילה ייחודית וחשובה, אך רק בתנאי שתפיסה זו לא תגלוש לכדי אבסולוטיזם של התפיסה הדתית. עם זה, היק אינו סבור שיש חשש משמעותי שבעקבות הפלורליזם הדתי יחל תהליך של ניעות בין-דתית כיוון שלטענתו כל דת אינה אלא הביטוי התרבותי העשיר ביותר של כל חברה מאמינה, ולכן המרת דת מהווה

J. Hick, *God Has Many Names*, Louisville 1982, pp. 51–52 23

שם, עמ' 53. 24

שינוי זהות תרבותית-חברתית-אישית כבד וקשה.²⁵ עם זאת, ייתכן כי בשל הרקע הדתי הספציפי שלו (נוצרי-פרוטסטנטי), לא נראה שעניין המרת הדת הטריד אותו במידה רבה. כמו כן, נראה שהמודל הנוצרי-הפרוטסטנטי של תתי-זרמים (denominations) עומד בבסיס הפרדיגמה שלו לאחווה ופלורליזם בין-דתי:

מערכת היחסים ביניהן [בין המסורות הדתיות] יכולה להפוך דומה במובן מסוים לזו שבין הזרמים הנוצריים במדינה זו – כלומר, הן [מתנהלות] בצורה הולכת וגוברת במושגים חברותיים. הם מבקרים האחד בפולחן של האחר בחופשיות.²⁶

כך, חרף קיומו של אל אחד, היק אינו מעוניין להגיע למצב שבו יש רק דת אחת, אלא דווקא מגוון רחב ועשיר של ביטויים אנושיים, חברתיים ותרבותיים שונים.²⁷ הדתות במגוון רחב זה יכולות וצריכות לבוא במגע זו עם זו – ועל כן במידה רבה גם להיות מוכנות לקבל ולהשתנות בעקבות מפגשים אלו.²⁸

ג. כל העמים ילכו איש בשם אלוהיו:
הפרטיקולריזם היהודי כסמל לרבגוניות

זקס, בדומה להיק, סבר שאי אפשר לטעון לעליונות של דת מסוימת על פני דתות אחרות. לשיטתו, הבשורה האמיתית של היהדות מאז ומעולם הייתה התנגדותה לשבטיות מחד גיסא, ומאידך גיסא – לאוניברסליות.²⁹ לפי הרב זקס:

עם אחד סיכן את עצם קיומו בדבקתו בטיעון כי האנושות המשותפת שלנו קיימת מתוך ההבדלים שבינינו ובאמצעותם [...] כי אחדות האל מתבטאת ברבגוניות היצירה והתרבות האנושיות [...]. אפשר לומר, בשיא הפשטות, כי בחירת עם ישראל נובעת מן ההיגיון הטהור של הרעיון המונותאיסטי. אם אלוהים הוא המציאות של האדם, הרי שאלוהים אוהב באותה דרך שבה האדם אוהב – אהבה המופנית לכל אחד בנפרד, על שום ההבדלים בין בני האדם, ולא

25 שם, עמ' 56-57.

26 שם, עמ' 77.

27 שם.

28 שם, עמ' 122.

29 זקס, לכבוד השוני (לעיל הערה 11), עמ' 52-53.

על שום היותם זהים [...] אלוהים, בורא הרבגוניות, אוהב שוני. זו הסיבה שאף על פי שיש בעולם רק אל אחד, קיימות דרכים שונות למצוא אותו.³⁰

לפי זקס, רעיון האחדות המונותאיסטי אינו מאפשר את הדעה שלפיה האל בחר אך ורק בישראל ולא בשאר העמים. אם האל הוא אחד, הרי הוא בהכרח האל של האנושות כולה. אך אם כך הם פני הדברים, כיצד אפשר להסביר את 'אחד הרעיונות היהודיים השנויים במחלוקת ביותר',³¹ את רעיון 'העם הנבחר'? כיצד ייתכן שהאל האוניברסלי צמצם עצמו לעם אחד ולדת פרטיקולרית? התשובה של זקס מפתיעה ומקורית: אלוהים בחר אומנם בעם ישראל, אך בחירה זו אינה שוללת את האפשרות שבחר או יבחר בעמים נוספים.³² הבחירה – בדומה לאהבה – מאפשרת אינקלוסיביות.³³ באופן הזה האל אוהב דווקא את השוני הקיים בין לאומים שונים ואינו מצפה מכולם להיות זהים, כלומר – יהודים. הבחירה בצורה הפרטיקולרית של היהדות אינה שוללת

30 'זקס, רדיקלית אז, רדיקלית עכשיו – מורשת הדת העתיקה בעולם, ירושלים 2007, עמ' 64–65.

31 שם, עמ' 64.

32 השוו לדבריו של היק: 'אנחנו כולנו אנשים נבחרים, אך נבחרים בדרכים שונות ולתכליות שונות' (היק, שמות [לעיל הערה 23], עמ' 57).

33 מעניין להשוות עניין זה לעמדתו של הרב קוק: 'האהבה בטהרתה מתפשטת על הנפשות, הכוללות ומוקפות מהנפש האוהבת. הנפש האוהבת היא לעולם גדולה וארוכה מהנפש האוהבה. ויש שצריכה האהבה להתפשט במספר נפשות. לפי הכללתה של הנפש האוהבת והמקיפה [...] והדוגמא העליונה היא האהבה האלהית אל כל העולמים, כל המעשים, כל היצורים' (אברהם יצחק כהן קוק, אורות הקודש, כרך ד, פסקה כא, 'ירושלים תש"ן, עמ' תו). וראו גם שפיר, על ספרים (לעיל הערה 5), עמ' 11, ובעיקר אצל גושן-גוטשטיין, בעד ונגד (לעיל הערה 5), עמ' 26–27. כפי שמציין גושן-גוטשטיין, בחיבורו *Judaic Sources on Co-existence in a World of Difference* (available at: <https://www.scribd.com/document/20065780/Rabbi-Jonathan-Sacks-Dignity-of-Difference-Sources-in-Traditional-Jewish-Literature>), מנסה זקס להראות כי הגותו מעוגנת במקורות יהודיים קלאסיים, והוא מרבה לצטט מתוך כתביו של הרב קוק. על תפיסתו הפלורליסטית של הרב קוק, הקרובה לזו של היק, ראו ת' רוס, 'הראי"ה קוק ופוסט-מודרניזם; הערך ההכרתי של טענות אמת דתיות', אקדמות י (תשס"א), עמ' 185–224. עם זאת, תפיסת הסובלנות של הרב קוק אינה אחידה, פעמים שהוא קרוב לתפיסה סובלנית פילוסופית-עקרונית, ופעמים לתפיסה פטרנליסטית והייררכית יותר, בנוסף לפער הקיים בין סבלנותו המטפיזית לזו המעשית. ראו ת' רוס, 'בין פלורליזם מטפסי לליברלי: עיון מחודש בגישתו הסובלנית של הרב קוק', א' שגיאי ואחרים (עורכים), יהדות פנים וחוץ: דיאלוג בין עולמות, ירושלים 1999, עמ' 398–402. עוד על המתח בין סובלנות פילוסופית ומעשית כלפי האחר או הרשע האולטימטיבי ראו אצל U. Barak, 'Can Amalek Be Redeemed? A Comparative Study of the Views of Rabbi Abraham Isaac Kook and Rabbi Jacob Moses Harlap', *Da'at* 73 (2012), pp. xxix–lxi.

את קיומן של צורות פרטיקולריות אחרות אלא אך ורק את הצורה האוניברסלית-האימפריאליסטית של הדת. כך יש חידוש רב בתשובתו של זקס, שכן היא מכירה במעמדו האוניברסלי של האל, תוך סלידה מן האוניברסליזם הדתי והתנגדות ברורה לו. בהקשר זה מצטט זקס את ישעיהו ברלין אשר טען כי 'האמונה האחת' – כלומר, עצם האמונה שישנה אמונה אחת בהכרח – היא האחראית למעשי ההרג והטבח הגדולים בהיסטוריה האנושית.

ואולם, בתוך אוניברסליזם-פרטיקולרי זה, שזקס מכנה אותו 'פלורליזם דתי מונותאיסטי', נשאלת השאלה מהו מקומה של היהדות? מהם ייחודה ותרומתה? גם כאן תשובתו של הרב זקס מקורית: היהדות מיוחדת, למעשה, בכך שהיא הכי-לא-מיוחדת. הדגל של היהדות, הנבחרת של היהדות, היא דווקא העמדה שלפיה אין באמת העדפה ונבחרות לעם אחד על פני עם אחר.³⁴ רק כדי להמחיש את האמת הזאת, שלפיה אלוהים אוהב את השוני ואת השונות ולא דברים אחרים (כגון חזק,

34 'לא מוכרת לי שום אמונה אחרת שהורתה את העיקרון הזה בצורה כה בהירה, כה עקבית, וכה אמיצה [...] בין הדתות הגדולות, היא לבדה טוענת שיש אל אחד ואמונות רבות' (זקס, רדיקלית [לעיל הערה 30], עמ' 69). כאמור, גושן-גוטשטיין (בעד ונגד, לעיל הערה 5) טען כי בעקבות השינויים שערך זקס במהדורה המתוקנת של ספרו לכבוד השוני, אפשר לשרטט אצלו שתי תיאוריות מובחנות של פלורליזם בין-דתי. לפי גושן-גוטשטיין, בעוד בתיאוריה הראשונה זקס סבור כי כל הדתות והאמונות מקורן בהתגלות אלוהית, והן חלק מתוכנית אלוהית מכוונת, בתיאוריה השנייה, שאותה הוא מסווג כאינקלוסיבית ולא כפלורליסטית, זקס מאפשר מקום לדתות השונות רק בתוך הפרדיגמה של מצוות בני נוח, וכביטוי אנושי בלבד להגיע אל האל. ההבדל הבולט ביותר שגושן-גוטשטיין מצביע עליו בין שתי המהדורות הוא ההשקפה העקבית של התייחסויות לשונות דתית / אמונות שונות והחלפתן בהדגשת שונות תרבותית בלבד. על אף שבחלק מהמקרים השינוי הוא אכן דרמטי, הרי בניגוד לגושן-גוטשטיין אני סבור כי בחלקם השינוי הוא סמנטי בלבד, ולא פעם ניסיונו של גושן-גוטשטיין לשרטט שני מודלים מובחנים (שהוא עצמו מודע לכך שספק אם להם התכוון זקס) מוביל אותו שלא להבחין דווקא בדמיון הרב שבין שתי המהדורות (ראו למשל בדוגמה מעמ' 65–66 המובאת אצל גושן-גוטשטיין בעמ' 17, שם הוא אינו מבחין כי גם בנוסח המתוקן זהו עדיין האל אשר כותב את סיפורם של אנשים אחרים). יתרה מזו, כפי שהציטוט בתחילת ההערה מלמד, מראייה כוללת של חיבוריו השונים של זקס עולה בבירור כי אין ללמוד ולדייק מהתיקונים במהדורה השנייה של 'לכבוד השוני' על שינוי משמעותי בעמדתו. אומנם ספרו 'רדיקלית או רדיקלית עכשיו' יצא לאור באנגלית לפני ספרו 'לכבוד השוני', אך הוא תורגם לעברית, עם הקדמה מאת זקס, רק בשנת 2007, כך שגם לאחר תיקון 'לכבוד השוני' הוא מוסיף לאחוז בעמדותיו המקוריות. על כן, ועל אף שלעיתים התיקונים הם אכן משמעותיים, אני סבור בניגוד לגושן-גוטשטיין כי עמדתו של זקס נותרה אחידה, וכי יש לקרוא גם את המהדורה המתוקנת בתוך המכלול הרחב יותר של הגותו. סקירה של מכלול השינויים בין המהדורות נמצאת בבלוג 'הרהורים': <http://hirhurim.blogspot.com/2007/10/differences-of-dignity.html>. אני מודה לקורא האנונימי של המאמר על שהפנה אותי למאמרו של גושן-גוטשטיין.

כוח, עושר וכו'), בחר האל בעם ישראל שייחודו בעצם היותו שונה, חלש ודחוי. היהדות באה להדגיש שחרף השונות יש לכולם אל אחד (בניגוד לדתות 'שבטיות', כלשונו של זקס), וכי אותו אל אחד אינו חפץ בהאחדה אלא בפיוור ובשונות. אלוהים בחר 'בעם שלא היה שותף לאמונתם של אחרים אף שלא כפה על אחרים את אמונתו שלו, ללמדנו שאין דרך אחת להגיע אליו, כי אם דרכים רבות'.³⁵ זקס מוסיף וטוען כי רעיון זה אינו חדשני אלא הוא הרעיון היהודי העתיק ביותר, מאז מעמד הר סיני וימי הנביאים.³⁶ לפי זקס, רעיון זה, שלפיו 'האחדות נעבדת ברבגוניות'³⁷ ויש 'אל אחד בעל שמות רבים', אשר אפשר לשוחח אתו 'כל אמונה בשפתה, כל אמונה בדרכה',³⁸ קיים כבר בנבואות של מיכה 'פִּי כָּל הָעַמִּים יִלְכוּ אִישׁ בְּשֵׁם אֱלֹהָיו וְאָנַחְנוּ גִלְיָד בְּשֵׁם הַאֱלֹהֵינוּ לְעוֹלָם וָעֶד' (מיכה ד, ה). את ההליכה של כל אמונה בדרכה מכנה זקס בשם 'ברית'. ברית במובן זה היא אופן ההתגשמות הקונקרטי של רעיונות ואמיתות אוניברסליים-מוחלטים בתוך תרבות פרטיקולרית מסוימת. כך מדגיש זקס שאכן קיימים ערכים אוניברסליים ואמיתות מוחלטות, אך אלה לעולם מקבלים ביטוי פרטיקולרי, בהתאם לחברה נתונה:

ברית היא ניסיון ליצור שותפות בלי שליטה ובלי הכנעה [...] הברית היא רעיון ההולם את זמננו משום שהיא מאשרת את כבוד השוני [...] הבנת מושג הברית מאפשרת לנו להבין שאמונתנו הדתית היא צורה של מערכת יחסים עם

35 רדיקלית (לעיל הערה 30), עמ' 67.

36 קשה מאוד להבין כיצד זקס מבקש לשכנע את הקורא שלא זו בלבד שאפשר למצוא גישה זו במקורות היהודיים אלא שזוהי עמדת היהדות מאז ומעולם. במקום אחר הוא כותב: 'רק כאשר באה אמונת אברהם במגע עם האימפריאליזם היווני והרומי החלה להתפתח בה השאיפה לכבוש את העולם או להמיר את דתו' (לכבוד השוני [לעיל הערה 11], עמ' 173). כפי שמציין הריס במאמר ביקורת על הספר, במקרא אפשר למצוא לא מעט מקומות שמהם עולה גישה בלתי סובלנית כלפי אחרים (R. Harries, 'Jonathan Sacks's The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilisations', *Scottish Journal of Theology* 57:1 [2004], pp. 109–115, at p. 109). טענה זוהי משמיע גם יוטקוביץ (תאולוגיה רדיקלית [לעיל הערה 5], עמ' 61). יוטקוביץ טוען גם כי למעשה הגותו של זקס מתבססת באופן כמעט בלעדי על המקרא ולא על התורה שבעל פה (התלמוד והספרות ההלכתית), אשר באופן מסורתי נתפסו כמקורות הנורמטיביים של היהדות (שם). וראו גם שפירו, על ספרים (לעיל הערה 5), עמ' 11–12. שפירו, שם, מתאמץ להראות כי בכל זאת עשויים להימצא מעט (!) מקורות מסורתיים שיתמכו בעמדותיו הרדיקליות של זקס.

37 זקס, לכבוד השוני (לעיל הערה 11), עמ' 18. או בנוסח של המהדורה המקורית: 'Unity creates diversity'

38 זקס, רדיקלית (לעיל הערה 30), עמ' 68.

אלוהים – וכאמור, מערכת יחסים אחת אינה מוציאה מכלל אפשרות מערכות יחסים אחרות.³⁹

על־מנת להבהיר את עמדתו נעזר זקס בדוגמה מתחום הבלשנות:

נדגים זאת באנלוגיה פשוטה מתחום הלשון: אף שיש לכל שפה מאפיינים אוניברסליים, אין בנמצא שפת אחת אוניברסלית [...] והרי לא יעלה על דעתנו הרעיון המופרך שלשון אחת היא אמיתית, ואילו האחרות כוזבות. כך לא יעלה על הדעת הרעיון, המופרך באותה מידה, כי דת אחת היא אמיתית וכל האחרות כוזבות.⁴⁰

על מנת לדבר 'נכון' אין צורך ליצור הפשטה של כל השפות לכדי שפה מלאכותית אוניברסלית אחת, אך מנגד אין גם לדבר בכליל של שפות. במקום זאת יש להמשיך ולדבוק בשפה אחת תוך הכרה בערכן השווה של השפות האחרות. זקס מרחיב בנוגע לאנלוגיה זו בין דת לשפה גם במקום נוסף:

ביהדות יש אנלוגיה עמוקה בין אמונה ללשון. עם מסוים מדבר בלשון מסוימת; אין לשון פרטית ואין לשון אוניברסלית. נולדנו לתוך קהילה לשונית: איננו בוחרים להיולד להורים דוברי עברית או דוברי אנגלית, אך זו עובדה מכרעת ביותר בעיצוב מערכת הרגישויות שלנו. הדובר, בכל שפה טבעית שהיא, הופך שותף בהיסטוריה של תרבות מסוימת [...] לדבר בשפה כלשהיא משמעו להפנים את כללי הדקדוק והסמנטיקה שלה; ללא אלה לא נוכל להביע את עצמנו באופן רוט ומובן. ניישם רעיונות אלה ביהדות: האמונה אינה פרטית ולא אוניברסלית: היא תופעה של עם [...] לאמונה כללים היוצרים את בניינה הדקדוקי – ביהדות זו ההלכה – ובלעדיהם אין ביטוי דתי.⁴¹

39 זקס, לכבוד השוני (לעיל, הערה 11), עמ' 174–175 (ההדגשה במקור). בספרו רדיקלית כותב זקס כי בעוד אמיתות מוסריות הן מוחלטות, הרי הן עדיין מיסודות ברית, ועל כן 'אנו נקראים לחיות אותן לאו דווקא בדרך מסוימת, אלא כל תרבות ואמונה בדרכה שלה [...] דרך החיים שלנו אינה היחידה, אך היא הדרך היהודית – דוגמה אחת הממחישה את הכלל' (רדיקלית [לעיל, הערה 30], עמ' 68–69).

40 זקס, רדיקלית (שם), עמ' 70.

41 'זקס, משבר וברית: מחשבה יהודית מודרנית ופוסט־מודרנית, ירושלים תש"ס, עמ' 189. השוו: [...] יש הבדל בין אלוהים לדת. האל הוא אוניברסלי, דתות הן פרטיקולריות. דת היא התרגום של האל לשפה פרטיקולרית [...] לאורך ההיסטוריה האל דיבר אל האנושות בשפות רבות: דרך היהדות ליהודים, נצרות לנוצרים, אסלאם למוסלמים. רק אל כזה הוא טרנסצנדנטי באמת – גדול יותר לא רק מהעולם הטבעי אלא גם מהעולם הרוחני המגולם באיזושהי אמונה

אם כן, זקס מאמץ עמדה דתית פלורליסטית, המזכירה את זו של היק, שבה הדתות השונות אינן אלא ביטוי אחד מני רבים (או 'דרך אחת', 'שם אחד' וכו') לאלוהות ('אלוהי הבריאה', 'המוחלט' וכו'). אומנם חשוב לשים לב כי יש הבדל משמעותי בין היק לבין זקס: היק טוען כי הפער בין האל המוחלט לדתות הפרטיקולריות נובע מן הפער בין הנומנה לפנומנה, בין הדבר כשהוא לעצמו לבין התפיסה האנושית. לעומתו, זקס אינו רואה בדת מוצר אנושי (חסר וחלקי) אלא תוצר אלוהי שניתן בדרך של התגלות וברית. הדת היא אומנם חלקית אך לא עקב היותה אנושית אלא כיוון שהאל מכוון את התגלותו תמיד אל קהילה פרטיקולרית.⁴² עם זאת, בפועל העמדות קרובות למדי, שכן התוצר הסופי הינו מגוון של דתות שכולן נותנות ביטוי פרטיקולרי ותרבותי ספציפי לאל המוחלט.⁴³

זקס טוען אפוא שדבריו הם המסר הנצחי של היהדות, אך נראה שדווקא ההתעקשות על כך היא שחושפת את הרדיקליות המסתתרת בפרשנותו. בסופו של דבר, כפי שהזכרנו, באופן מסורתי דתות לא פוליטאסטיות (וכן הרבה אידיאולוגיות אחרות הטוענות משהו בנוגע ל'אמת', למטפיסיקה) נוטות לשלול, במידת כזו או אחרת, את אמונת האחר. לדעתי, הדרך להבנת הרדיקליות הפלורליסטית של זקס טמונה בקריאתה לאור ניתוחו של ברגר את תהליכי החילון העוברים על הדת באירופה ובצפון אמריקה, שלפיו החילון אינו בהכרח עזיבה של האמונה באל אלא קודם כל הפיכת הדת מגורל לבחירה. טענתי היא כי הפלורליזם הרדיקלי של זקס הוא תוצר של תהליך חילון זה, ובוד בבד הוא גם תגובת נגד: הפלורליזם הדתי של זקס מקבל את העובדה כי אי אפשר עוד במסגרת הליברלית המודרנית החדשה שנוצרה לשלול

יחידה, איזו שפה ספציפית [...] זה יצהיר שהאל הוא האל של כל האנושות, אך אף אמונה איננה, ולא צריכה להיות, אמונתה של כל האנושות' (*Dignity of Difference* [לעיל, הערה 11], עמ' 55). פסקה זו מבטאת את אחד הניסוחים הרדיקליים ביותר בחיבור זה, ואומנם במהדורה השנייה היא שונתה שינוי ניכר (ראו לכבוד השוני [לעיל, הערה 11], עמ' 47–48). אולם, כפי שאפשר לראות משתי המובאות האחרות מספריו, רדיקלית ומשבר וברית, עמדתו של זקס, כפי שהיא מנוסחת במהדורה הראשונה, היא עקבית למדי, ואף במהדורה השנייה של לכבוד השוני המסר נותר די זהה, חרף השינויים.

42 עוד על הבחנה זו ראו אצל גושן-גוטשטיין, בעד ונגד (לעיל הערה 5). בעזרת הבחנה זו מבחין גושן-גוטשטיין בין מה שהוא מנסה להבנות כשתי תפיסות מובחנות של 'כבוד לשוני' אצל זקס. עם זאת, גושן-גוטשטיין עצמו ממשיך ומראה כיצד למעשה הבחנה זו היא בעייתית מאוד (עמ' 21–22).

43 כמו כן יש לציין שבספרו 'לכבוד השוני' זקס מנסה לדבר על רמת ההפשטה הגבוהה יותר ולהציע מעין מתווה בסיסי של 'דת עולמית'. לפי זקס יש שבעה עקרונות אוניברסליים – שליטה, תרומה, חמלה, יצירתיות, שיתוף פעולה, שימור ופיס – אשר מוליכים אל העיקרון השמיני, הברית, ובוד בבד גם מתבססים עליו (לכבוד השוני [לעיל הערה 11], עמ' 15).

את קיומן של אפשרויות אחרות, ובכך הוא תוצר 'חילוני' מובהק. יתר על כן, מושג הברית שלו נראה קרוב מאוד לתיאור של ברגר את המעבר מגורל לבחירה. אולם, כאמור, זקס – כמו הוגים דתיים אחרים – מקבל זאת דווקא על מנת לבסס מחדש את מעמדה המרכזי והנצחי של הדת, ועל כן נראה כי בכך מתערער (שוב) המבנה הברור לכאורה של ברגר. זקס, כמו היק לפניו, עושה זאת על ידי יצירת רמת הפשטה אחת גבוהה יותר: אומנם הדתות הן יחסיות ונתונות לבחירה (או לברית וכו'), אך הן כולן כאחת מעידות על האמת המוחלטת של עצם קיומו של אלוהים. המגוון והיחסיות – שהם תוצרי החילון – מטרתם אינה אלא להעיד על הדת האמיתית, על האל הבורא, זה שקיים מעבר לכל ספק ומעל לכל פרטיקולריות.⁴⁴ כך הפלורליזם הדתי מן הסוג הזה מגיב בדיוק לעצם האתגר שמציב הפלורליזם בפני הדת, על ידי הפיכת המגוון לעדות האולטימטיבית על האחדות, על האמת המוחלטת והנצחית. במקביל, זקס מבטל את יכולת הבחירה החופשית של היחיד, משום שהוא מדגיש את היסוד הזהותי בדת ואת המשמעות של לידה לעם מסוים דווקא. בתיאוריה הכללית שלו יש אומנם הכרה בדרכים נוספות, אך לאדם מסוים אין 'דרך נוספת'. כך טענתו יוצרת מהלך כפול וסותר – מהלך שמגיב ל'ריבוי האפשרויות' המודרני וכמו מאמץ אותו, אך הלכה למעשה הוא מעצב תודעת מאמין בעלת אפשרות אחת בלבד.⁴⁵

זקס, יותר מהיק, דווקא מוטרד מתנועה בין־דתית (ואף פנים־דתית).

44 קיבלתי כאן את ההנחה של ברגר שהפלורליזם הדתי הוא אכן תוצר של תהליכי חילון, אך אפשר כמובן לטעון שפלורליזם דתי התקיים הרבה לפני המודרניות. חוזה קזנובה, למשל, טוען שלפחות ביחס לדתות מזרח אסיה, נראה שעמדות כאלה התקיימו ללא קשר להשפעות המודרניות והחילון: J. Casanova, 'Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective', *After Secularization* [The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture] 8:1–2 (2006), p. 18. עם זאת, אפילו אם הייתה קיימת בעבר כבר תופעה של פלורליזם דתי הרי תצורתה הנוכחית ותפוצתה בעולם המערבי היא בכל אופן, לדעתי, תוצר מודרני מובהק. כמו כן, יש לציין שזקס אינו ההוגה היהודי המודרני היחיד שעסק בשאלה זו. בכל הנוגע לעמדתו של הרב דוד הרטמן (עמדה הקרובה למדי לזו של זקס) ראו אצל ג' זיוון, 'דת בלתי אשלייתית – בין מודרניזם לפוסט מודרניזם: עיון בהגותו של דוד הרטמן', א' שגיא וצ' זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, תל אביב תשס"ב, עמ' 209–268 (ובעיקר עמ' 230–242). על מגמות ביהדות ארה"ב ראו ש' רצבי, בין גורל לייעוד: השיח התיאולוגי היהודי בארצות הברית, תל אביב תשס"ג, עמ' 235–242.

45 יש לציין שלפחות מבחינת תודעתו העצמית של זקס, הרי המהלך שלו בהחלט נועד לתת תגובת נגד לחילון, ובוודאי גישתו הפלורליסטית איננה תוצר של תודעה מחולנת. כך זקס כלל אינו מקבל את תזת החילון וסבור שהדת הולכת ומתגברת ברחבי העולם (לכבוד השוני [לעיל הערה 11], עמ' 4–6), וכי לדת כלים ייחודיים שנועדו לסייע בהשגת שלום עולמי, צדק חברתי, כלכלה מתוקנת ועוד, והכלים הללו חסרים לחברה החילונית (שם, עמ' 11–20; 167–168).

בסופו של דבר, דווקא בשל הפלורליזם שלו הוא נאלץ לנמק מדוע בכל אופן על יהודי להישאר כזה. זקס עצמו מבין שלכאורה מסקנה הפוכה עלולה להשתמע מתוך דבריו:

האם יתכן שהחברה בימינו גרמה לזהות היהודית להיות מיותרת? [...] אולי היום עצם מושג השוני חדל למלא תפקיד בחברות המגוונות, הפלורליסטיות והרב תרבותיות של המערב, חברות שבהן כל אדם הוא שונה וכל חברה מוגדרת כמיעוט? האם ייתכן שלא היהודים הם שחדלים להיות יהודים אלא שהכל נעשים יהודים?⁴⁶

לשאלה זו משיב זקס בשלילה, כמובן, אולם הוא עושה זאת מנימוק שנראה פרגמטי למדי: למרות התדמית הפלורליסטית, העולם עדיין רחוק מאוד מהגעה אל הייעוד הזה, ולכן 'תפקידו' של העם היהודי עדיין לא תם. קשה לראות כיצד נימוק זה יכול לשכנע אדם יהודי – אשר השתכנע שיש אינספור דרכים להגיע אל האמת – להימנע מלעבור לקהילה דתית אחרת אשר נפשו חשקה בה יותר מאשר בדת הוריו. דומה יותר שתשובה זו משקפת את הבעייתיות המהותית שעמה כל פלורליזם דתי נאלץ להתמודד: אם אומנם יש כמה דרכים לגיטימיות – מדוע לשמר דרך פרטיקולרית אחת על פני אחרת? או בניסוח חריף יותר – מדוע אסור (ולא רק לא מומלץ) לעבור לדת אחרת?⁴⁷ שאלה זו מקבלת משנה תוקף כאשר מתברר שהפלורליזם הדתי של זקס אינו מאפשר ניעות אף בתוך היהדות עצמה, בין זרם אחד למשנהו. לבחינה של אלמנט זה, קרי: של ניעות פנים־דתית בהגותו הפלורליסטית של זקס, יוקדש החלק הבא.

46 משבר וברית (לעיל, הערה 41), עמ' 147. וראו גם רדיקלית (לעיל, הערה 30), עמ' 72–73. מבלי להרחיב אציון רק ששאלה זו, אף שלא לכך זקס מכוון, מעלה את השאלה בדבר הפיכת היהדות לעמדה. כלומר, בדומה להפיכת הנשיות, למשל, ממאפיין של מין או מגדר לעמדה אנושית רחבה יותר, כך גם היהדות נתפסת לא כמוצא אתני או כאוסף של רעיונות (או פרקטיקות) אלא כעמדה, וכל אחד יכול להיות 'יהודי'. כיוון זה בנוגע ליהדות בולט בכתבתם של הוגים פוסט־מודרניים בולטים, בייחוד ממוצא יהודי־צרפתי, כו'אק דרידה, הלן סיקסו, אדמו'ן ז'אבס ואחרים.

47 ההבחנה בין שתי הרמות הללו חשובה כיוון שפעמים רבות, כמו במקרה של היק – ואפשר להסיק זאת גם מדבריו של זקס – הטיעון העיקרי הוא שהדת של ההורים היא המצע התרבותי של האדם, ולכן כל דת אחרת תהיה 'זרה', והדבר דומה לניסיון לחיות בארץ זרה או לדבר בשפה שאיננה שפת האם. אולם ברור כי טעון זה איננו יכול לשמש חסם מוחלט או איסור בפני המרת דת. פעמים רבות אפשר למצוא הצדקה למעבר בין תרבויות או לדיבור בשפה שאיננה שפת האם. יתר על כן, לעיתים עצם הזרות (ובייחוד תופעת ה'הזרה') יש בה כוח משיכה עצום.

ד. ברית, בחירה וכוח

עד עתה ניתחתי את הגותו של הרב זקס לאור שינויים רחבים יותר שהתרחשו במרחב התרבותי-המערבי שבתוכו הוא חי ופעל, כגון משבר המודרניות והחילון וההכרה שלא 'שמות רבים'. אולם עתה אפנה לעניין אחר אשר יתמקד בהגותו של זקס אל מול יריבים פנימיים מבית, מתוך היהדות, ואבקש לבחון את הגותו הפלורליסטית אל מול שאלות של כוח ואינטרסים.

בעשורים האחרונים הולכת וגוברת המגמה לבחון תופעות דתיות בהתאם למסגרת חברתית נתונה, על מוסדותיה ומערכות הכוח שלה, תוך הימנעות מיצירת הכללות מהותניות ואוניברסליות.⁴⁸ לפי גישה זו, דת נתפסת כהבניה או כעיצוב חברתי, וככזו היא נבחנת, בין היתר, לאור שאלות של אידאולוגיה, יחסים חברתיים ומערכות כוח.⁴⁹ הבניה זו איננה חד-פעמית אלא היא הבניה מתמשכת, אשר מנסה כל העת להמשיך ולבסס את התופעה כמו היה לה תוקף נצחי וממשי. כלומר, תהליכי ההבניה מתעדכנים ביחס ובהתאמה לזמנם, אך בה בעת מקפידים להציג עצמם כעתיקים וכמסורתיים. טימות'י פיזג'רלד (Fitzgerald), למשל, מתמקד בייחוד בתופעה של פלורליזם דתי, תוך שהוא מבקש לנסות ולחשוף כיצד 'מיתוס' זה, כהגדרתו (כלומר, המיתוס שלפיו יש אל טרנסצנדנטי מוחלט אחד, ואינספור דרכים וביטויים שונים להתייחס אליו), משרת את המשך הישרדותן של מערכות הכוח הקיימות, וכיצד מיתוס זה מסתיר את הקשר בין מערכות אלו לבין שימור יחסי הכוח בחברה.⁵⁰ גישה זו קיבלה את הביטוי המובהק והקיצוני ביותר בניסוחו של גרי ליס (Lease) המצהיר:

דתות הופכות אפוא לדוגמאות המדויקות ביותר של מבני כוח, לדפוסים של עוצמה אשר שולטים בחיים האנושיים ומכתיבים כיצד עליהם להתבצע. אל תטעו בעניין הזה: דתות כרוכות בכוח, מהותן היא על אודות הכוח שיכול להינתן לך ועל אודות הכוח אשר שולט בך.⁵¹

- J. Z. Smith, 'The Social Description of Early Christianity', *Religious Studies Review* 1:1 (1975), p. 20; T. Asad, 'The Construction of Religion as an Anthropological Category', idem, *Genealogies of Religion*, Baltimore 1993, pp. 34–42
- R. T. McCutcheon, 'Redescribing "Religion" as Social Formation: Toward a Social Theory of Religion', B. Courtney and Th. A. Idinopulos (eds.), *What Is Religion?: Origins, Definitions, and Explanations*, Leiden 1998, pp. 57–58
- T. Fitzgerald, 'A Critique of "Religion" as a Cross-Cultural Category', *Method & Theory in the Study of Religion* 9:2 (1997), pp. 107–108
- G. Lease, 'The History of "Religious" Consciousness and the Diffusion of Culture: Strategies for Surviving Dissolution', *Historical Reflections/Reflexions Historiques*

לפי גישה זו, הדת, אף בעידן המודרני, לא חדלה מניסיונה להפעיל כוח, אלא שהפעלת הכוח הועברה מן הספירה הגלויה והציבורית אל התודעה. 'התודעה הדתית' אינה אלא ניסיון לשמר ולבסס את יחסי הכוח החברתיים, בייחוד בעידן המודרני, שבו המבנה המסורתי של המוסדות הדתיים ויכולות הכפייה של אותם מוסדות חוו משבר ניכר והרסני. יש לציין כי 'החשד' להבניה חברתית המבקשת להסתתר תחת מעטה חשאיות גובר כאשר נעשה ניסיון לשוות לתופעות ולערכים הדתיים מעטה של 'טבעיות' ועתיקות. פעמים רבות מונחים חדשים נוצרים לראשונה רק בהקשר תרבותי-חברתי מסוים, אך בפועל נעשה ניסיון להקנות להם מעמד נצחי ומסורתי.⁵² כפי שהראיתי קודם לכן, זקס מנסה לעשות מהלך שכזה, עת הוא מבנה את הפלורליזם הבין-דתי שלו לא רק כרעיון שיש לו הדים ביהדות, אלא כרעיון היהודי האותנטי, העתיק והמהותי ביותר.

על כן, בדבריי הבאים אנסה לבחון את הגותו של זקס על אודות הפלורליזם הבין-דתי לאור העמדה הביקורתית המבקשת לחשוף את יחסי הכוח שעצם הקטגוריות וההמשגות הדתיות הללו נועדו לבסס, מתוך הנחה שבכך תתאפשר הבנה טובה יותר בנוגע לפרדוקס מעניין לכאורה, שמצטייר בהגותו של זקס בנוגע ליחסי פנים וחוץ. עם זאת, בדברי אלו איני מבקש להוכיח את נכונותה של התיאוריה הביקורתית, ובסוף דבריי אבקש להראות גם כיצד המקרה הספציפי של זקס עשוי דווקא לאפשר הבנה מעודנת ומבוררת יותר של היחס בין דת לבין שאלות של כוח ושליטה.⁵³ לכאורה, פרשנותו היצירתית של זקס בנוגע למהות הפלורליסטית של היהדות – ושל הדתות כולן – מלמדת על התנערותו מזיהוי הדת עם מושגים של כוח, שליטה, כפייה ואבסולוטיות. כאמור, כיוון שהאל נשגב מכל שפה אנושית, הרי אי אפשר עוד לטעון לבלעדיות, ולכן במידה רבה גם לסמכות, כאשר השתייכות הדתית היא

474, p. (1994) 20. עמדה זו, הרואה את הדת בעיקר או רק דרך משקפיים של כוח ועוצמה, שואבת את מקורותיה בראש ובראשונה מכתירתו המוקדמת של מישל פוקו על מושג הכוח והשליטה.

52 דוגמה אחת לכך, ובפרט לאופן שבו קטגוריות דתיות נוצרות במענה לצרכים פוליטיים ואחרים, אפשר לראות אצל R. T. McCutcheon, 'They Licked the Platter Clean: On the Co-Dependency of the Religious and the Secular', W. E. Arnal and R. T. McCutcheon (eds.), *The Sacred is the Profane: The Political Nature of 'Religion'*, Oxford 2013, p. 121

53 מטבע הדברים, בחינת הגותו לאור שאלות של יחסי כוח מעבירה את הדיון במידה רבה מן הפילוסופיה אל הסוציולוגיה של הדת. עם זאת, איני בטוח כי ראוי לשרטט קו ברור בין שתי הדיסציפלינות האלה, וחלק ממסקנתי להלן אכן יהיה כי אי אפשר להפריד באמת בין הפילוסופיה לחברתי-פוליטי.

תוצר של ברית המבוססת על הסכמה ומחויבות הדדית. אולם נשאלת השאלה האם פלורליזם דתי זה אכן שונה במהותו מהאופן שבו דתות פעלו לאורך ההיסטוריה, ומן האופן שבו למעשה פועלות כל המערכות החברתיות; האם הגותו של זקס אכן מוכנה לוותר על יחסי הכוח, על סמכותה ועל שליטתה? בחינה זו מעניינת כאן במיוחד שכן סקירה קצרה של הוגים אחרים, אשר לא משתייכים לזרם האורתודוקסי, מגלה שעמדותיהם אינן כה רחוקות מעמדתו של זקס.

כך למשל יהודיע עמיר, אחד ממנהיגי היהדות הרפורמית בישראל, יוצא בבירור כנגד מושג בחירת ישראל, על אף שהוא מודע למרכזיותו של מושג זה בהיסטוריה ובמסורת היהודית, ול'שסע העמוק', כלשונו, שדחיית רעיון זה יוצרת בינו לבין המסורת היהודית.⁵⁴ עם זאת, במהלך שנראה כמעט זהה לחלוטין לזה של זקס, אף הוא משתמש במושג הברית במקום במושג הבחירה הבעייתי מבחינתו, באופן שמאפשר את שימור הפרטיקולריות היהודית (תרבות, הלכה וכו'), ועם זה אינו מחייב תפיסה אקסקלוסיבית. רעיון הברית מאפשר גם 'שאדון הכל יכרות ברית לא רק עם משפחה אחת, שהוא ייחד יותר מעם אחד בלבד',⁵⁵ וכך יכולות להתקיים במקביל כמה בריתות בעלות מעמד שווה:

ברית-עם איננה חוסמת מבט אוניברסלי. שלא כפרטיקולריות האנוכית, המציינת את מרבית התנועות הלאומיות המודרניות, רעיון ברית-העם מצמיח את ההכרה בערכן ובמשמען של בריתות-עם מקבילות ואת האידיאל של מעגלי ברית מתרחבים עם עדות ברית אחרות [...]. כשם שברית-העם שלי

54 ' עמיר, קול דממה דקה: מחשבות אמונה וביקורת, תל אביב 2009, עמ' 76–78. המושג 'בחירת ישראל' עמד, כידוע, במוקד של ויכוחים רבים בקרב הוגים יהודים מכל רחבי הקשת בעת המודרנית. בהקשר זה מעניין לציין גם את עמדתו של מרדכי קפלן, מקים הזרם הרקונסטרוקציוניסטי בארה"ב. בראשית דרכו ניסה קפלן, כמוהו כהוגים יהודים אחרים, להשאיר את המושג בתוך משנתו הכוללת – גם אם באופן אפולוגטי ועל ידי הענקת פרשנות מחודשת לו – אך בכתיבתו המאוחרת יותר זנח במוצהר את המושג הזה. בניגוד לזקס ולהוגים הרפורמים שיוזכרו כאן, כבר בכתיבתו המוקדמת של קפלן את הממד המטפיזי של הבחירה (כחלק משלילה נרחבת יותר של המטפיזיקה הדתית ושל ההתגלות האלוהית). ראו למשל M. M. Kaplan, *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*, New York 1957, pp. 253–263. על ההתמודדות עם מושג הבחירה ראו בין היתר D. Novak, *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*, Cambridge 1995. כמוכּוּן, שאלת ייחוד ישראל עוררה ספקות ומחלוקות כבר בתקופות מוקדמות יותר. ראו למשל לאחרונה אצל א' גורפינקל, 'ייחודו של עם ישראל כעיקר אמונה', דעת 81 (תשע"ו), עמ' 207–235.

55 עמיר, שם, עמ' 83.

מציינת את דרכו הייחודית של עמי לחיות נוכח אלוהי ההתגלות, כך בריתות- עם אחרות מציינות את דרכם של עמים אחרים לחיות נכחו.⁵⁶

כך עמיר, רב יהודי רפורמי, מוטרד מאותן השאלות שמטרידות את זקס, ומשיב תשובה אשר נראית על פניה קרובה ביותר, המבוססת על מושג הברית ועל יכולתו של האל לכרות בריתות מקבילות עם עמים שונים. כמו כן, שניהם יוצרים הבחנה בין האל הבורא (האוניברסלי) לבין האל המתגלה (הפרטיקולרי). באופן הזה כולם עובדים את אותו אל בורא אך עושים זאת בעזרת מנגנונים שונים שניתנו על ידי האל המתגלה. רעיון דומה מופיע גם בהגותו של יוג'ין בורוביץ, מההוגים הבולטים של היהדות הרפורמית בארצות הברית,⁵⁷ אשר כמו זקס נדרש גם הוא לשאלה מדוע להישאר נאמן לדרך פרטיקולרית מסוימת:

שוב אנו עומדים בפני שאלה טורדנית שמציב צידוק אינסטרומנטלי לפרטיקולריות: אם פרטיקולריות אחת עשויה להצליח באותה מידה שבה מצליחה פרטיקולריות אחרת, מדוע זה עלינו להקדיש עצמנו לדרך המיעוט, על מעמסותיה המיוחדות?⁵⁸

ואולם, חרף הדמיון (ואולי דווקא בגללו) בין זקס לבין הוגים אחרים (כגון עמיר ובורוביץ, אך גם אחרים), מקפיד זקס כל העת לשרטט את קו הגבול המבחין בינו לבין כל מי שאינו (מספיק) אורתודוקסי.⁵⁹ ניסיון זה בולט עוד יותר על רקע החרמת ספרו, לכבוד השוני, על ידי רבנים חרדיים מרכזיים, עד שנאלץ להוציא מחדש בתוספת שינויים וצנזורים.⁶⁰ עניין זה מראה שאין מדובר רק במחלוקות אינטלקטואליות או רוחניות אלא (גם) במאבק על סמכות ועל הגדרת עצם המושג אורתודוקסיה. כלומר, השאלה איננה רק 'מה אתה אומר' אלא גם 'מי אומר' ו'באיו סמכות'. כך למשל, הוא כותב על ישעיהו ליבוביץ ואליעזר ברקוביץ אגב דיון בתפיסת ההלכה שלהם ושל הוגים רפורמים:

- 56 שם, 87.
 57 'המקור לייחודיות היהודית אינו טמון ברעיונות שלה, שכן במידה ואלה אמיתיים, הם רעיונות אוניברסליים. הייחודיות היהודית נובעת מן התרבות היהודית [...] כך התגבשה והונחלה הגרסה המיוחדת של עם לתובנות האנושיות הכלליות' (י' בורוביץ, חידושה של הברית: תיאולוגיה ליהודים הפוסט-מודרנים, תל אביב 2014, עמ' 251).
 58 שם, עמ' 252.
 59 ראו למשל: זקס, משבר וברית (לעיל הערה 41), עמ' 113–130.
 60 ראו שפירו, על ספרים (לעיל הערה 5), עמ' 9.

ברור שליבוֹבִיץ וברקוביץ אינם פחות רדיקליים – ואף יותר – מההוגים הקונסרבטיבים שעסקנו בהם. השניים אינם מייצגים את האורתודוקסיה, ובחוגים מסוימים אף לא ייחשבו כלל אורתודוקסים.⁶¹

בדבריו אלה זקס אינו מבקש לקעקע באופן גורף את סמכותם של ליבוֹבִיץ וברקוביץ, ובהמשך הוא דווקא ממשיך ומראה כיצד חרף הדמיון בינם לבין הוגים קונסרבטיבים, שבהם דן קודם לכן, הרי למעשה בכל זאת יש הבדלים מכריעים ביניהם, המביאים לקבלה של אחדים ולדחייה של אחרים. עם זאת, חלוקת כוח וסמכות זו מפתיעה על רקע דבריו של זקס עד כה בכל הנוגע לייחודיות היהדות כמבשרת האולטימטיבית של הפלורליזם הדתי.⁶² יש לציין כי בחיבורים שבהם דנתי עד עתה רוב עיסוקו של זקס מתמקד בשיח בין־דתי, כמעט ללא התייחסויות מפורשות לעניינים 'פנימיים', כלומר, לזרמים יהודיים שאינם אורתודוקסיים, ועל כן אפשר לראות חיבורים אלו כפונים בעיקר, גם אם לא באופן בלעדי, לאזניים לא יהודיות.⁶³ עם זאת, בספרו *One People* הוא מתמקד דווקא בבעיות הפנים־יהודיות, ושם אפשר למצוא עמדות שנראות על פניהן הפוכות לחלוטין:

האסטרטגיה הסתגלנית [accommodationist strategy], כפי שראינו, מקבלת את אחת התכונות החזקות ביותר של המודרניות, מה שסוציולוגיים תיארו בתור 'המגוון של תפיסות־חיים' [Life worlds] [...]. הזרמים [denomination] הם האקוויוולנט המוסדי לתודעה הזו. היא מכריזה על עצמה בתור דרך אחת, אך לא הדרך היחידה, של היות דתי; במקרה הזה, של היות יהודי.⁶⁴

ואומנם, מסקנה זו אכן נראית מתבקשת מהתיאוריה הסוציולוגית שזקס מציין (ומפנה במפורש לברגר), אך גם כמסקנה מתבקשת משיטתו שלו. אולם לאורך כל ספר זה, העוסק כאמור בנושאים פנים־יהודיים, זקס מזכיר שוב ושוב את התיאוריה של ברגר כהוכחה לסכנה הנשקפת לדת כתוצאה מפלורליזם, שהוא – כפי שזקס מזהה

61 זקס, משבר וברית (לעיל, הערה 41), עמ' 129.

62 מעניין כי מבחינת זיהויו העצמי זקס מציג את עצמו כשמרן ולא כליברל: 'כאן המקום לוידוי אישי. אינני יהודי ליברלי. אני אורתודוקסי. כבר נקראתי פונדמנטליסט בידי עמיתיי הליברלים. ודווקא כאן האתגר הוא הדחוף ביותר. ברוב הדתות שבהן מתחוללת תחייה בעשורים האחרונים, האגף המתעורר הוא זה השמרני' (זקס, לכבוד השוני [לעיל הערה 11], עמ' 16). לפי זקס, התרופה לקנאות הדתית המתגברת בעקבות עיוותי המודרניות יכולה לבוא רק 'מתוך עין הסערה', דהיינו, דווקא מכיוון 'דת בצורתה נוגדת המודרניות' (שם).

63 ראו למשל לכבוד השוני (לעיל הערה 11), עמ' 2.

64 עם אחד (לעיל, הערה 7), עמ' 30–31.

נכונה – תוצר של תהליכי החילון.⁶⁵ כלומר, זקס מכיר בקשר ההדוק שבין תהליכי חילון ומודרניזציה לבין התפתחות הפלורליזם הדתי, אך בהקשר הנוכחי הוא עושה זאת דווקא על מנת לשלול את תוקפו של אותו פלורליזם, שמוזהה כ'חילוני' – ועל כן כמנוגד לכל מה שהוא 'דתי', או לכל הפחות, 'אורתודוקסי'. במקביל, לאורך כל ספריו האחרים העוסקים בשאלה הבין-דתית זקס אינו מזכיר את ברגר (או את התיאוריה שלו) כלל, ועמדתו הפלורליסטית מוצגת כעמדה היהודית האוטנטית. באופן הזה, למרות הדמיון הרב בין שיטתו שלו לבין התיאוריה של פיטר ברגר, לפחות במוצהר משתמש זקס דווקא בתיאוריה הזאת על מנת להתנגד לחילון ולפלורליזם הדתי. הבעיה עם הפלורליזם הדתי היא:

[ש]הוא מייבא פלורליזם לתוך היהדות. וזה כשלעצמו הסתגלות לחילון. אורתודוקסיה לא עושה, ואינה יכולה לעשות, את ההסתגלות הזאת [...] היא מכירה לפחות בכמה אמונות אחרות כאפשרויות דתיות תקפות עבור לא-יהודים [...] אבל היא איננה מכירה בלגיטימציה של פרשנויות של היהדות אשר נוטשות אמונות יסודיות או סמכות הלכתית. היא איננה נותנת תוקף, במובן המודרני, לפלורליזם של זרמים.⁶⁶

הבעיה העיקרית היא חדירתו של פלורליזם אל תוך היהדות. כל עוד הפלורליזם הוא בין-דתי אזי מדובר ברעיון יהודי, אך מרגע שהוא מתיימר לחולל רפורמה פנימית הרי מדובר ברעיון זר וחילוני. הטעות של הזרמים האחרים ביהדות, לפי זקס, היא שהם סבורים שהאורתודוקסיה אף היא רק זרם אחד מני רבים, שווה ערך לרפורמיות ולקונסרבטיביות. אולם למעשה, הוא מדגיש שוב ושוב, האורתודוקסיה אינה זרם אלא היא היא 'היהדות', היא המרכז ונקודת ההתייחסות האבסולוטית, וכל השאר הם תתי-זרמים שפרשו ממנה. גם כאן, בדומה ליחס לדתות אחרות, זקס משתמש באנלוגיה בלשנית, אך הפעם המסקנה הפוכה לחלוטין. לפי זקס:

אורתודוקסיה היא מגוונת. למרות שהיא אינה מכירה בקיומם של זרמים אלטרנטיביים היא כן מאמצת מגוון רחב של מבנים שונים [...] אולי האנלוגיה הטובה ביותר היא השפה. שפה מוגדרת על ידי כללים של תחביר ושל דקדוק.

65 שם, בעיקר עמ' 147, זקס מתאר במפורט את הקשר שבין פלורליזם דתי להגותו של ברגר, אולם כאמור, תוך שימוש בקשר הזה דווקא כדי לשלול את התוקף של פלורליזם דתי בהיותו תוצר של תהליכי חילון. התייחסותו לעובדה כי הפלורליזם הבין-דתי שלו אף הוא תוצר של תהליכים אלה נעדרת לחלוטין מכתבתו.

66 שם, עמ' 31.

אבל בתוך אותה שפה אפשר לומר מספר אינסופי של משפטים או לכתוב אינסוף ספרים. בתוכה יכולים להיות גם מבטאים מקומיים ודיאלקטים.⁶⁷

כפי שזקם ממשיך להסביר שם, כללי הדקדוק של 'השפה היהודית' הם ההלכה (האורתודוקסית) ועל כן בתוך מסגרת לשונית זו אפשר לעשות כמעט הכל (כלומר, לחלוק זה על זה), אך הכרחי להיצמד לכללי התחביר הלשוניים. הזרמים האחרים ביהדות אינם מבטאים עמדות אחרות באותה השפה (עמדות שאותן יש לכבד), גם לא דיאלקטים 'עבריים' שונים, אלא הם פשוט מדברים לא נכון, ובאופן פרדוקסלי הם אפילו לא מדברים שפה אחרת לחלוטין (בעלת מבנה פנימי סמכותי משלה) – שכן במקרה כזה זקם היה מכיר בלגיטימיות שלהם. כלומר, בעוד זקם מקבל את העושר של השפות (כלומר, של הדתות), הוא מתעקש כי עדיין לכל שפה חייבת להיות הקוהרנטיות הפנימית שלה, כלומר המבנה הסמכותי שלה. הפלורליזם הבין-דתי בהיבט הזה לא נועד לערער על הגבולות אלא דווקא לבצר אותם.

קשה שלא לתמוה על הפער הקיים בין הסובלנות כלפי חוץ וחוסר הסובלנות כלפי פנים אצל זקם: הרי לכאורה, כך היה אפשר לחשוב, כיוון שלא שמוות רבים – ודרכים רבות – מדוע דרכה של דת אחרת (כגון הנצרות, האסלאם), זרה לחלוטין ליהדות, היא לגיטימית, ואילו דרכה של קבוצה קרובה יותר (כגון היהדות הרפורמית או הקונסרבטיבית) אינה לגיטימית?⁶⁸ מדוע היהדות מבטאת את 'הכבוד לשוני' של האחר המוחלט, הזר, הגוי, אך לא את הכבוד הפנימי לזרמים אחרים? מהו ההבדל המהותי בין השניים?⁶⁹ מדוע רפורמיות, למשל, איננה 'שפה' לגיטימית להגיע

67 שם, עמ' 92.

68 במכתב – אשר לא יועד לפרסום – שכתב זקם לרב חנוך פדווה, אב ביה"ד של 'התאחדות קהילות החרדים' בלונדון (UOHC), בעקבות ביקורת חרדית על השתתפותו בטקס זיכרון לאחד מראשי הקהילה הרפורמית, התנער זקם לחלוטין מתמיכה ברב שנפטר וכינה אותו 'מחריבה של היהדות'. על המכתב והסערה שהתפתחה בעקבותיו ראו G. Alderman, *Controversy and Crisis: Studies in the History of the Jews in Modern Britain*, Brighton 2008, pp. 338–339

69 כזכור, היק דווקא ביסס את כל התאוריה שלו על יסוד הסובלנות הפנים-פרוטסטנטית, ומשם יצא החוצה אל דתות זרות. בנוסף לכך, זקם הרי 'מברך' על הפסקת המלחמות הדתיות בתוך הנצרות במאה השש עשרה, למרות שאף אז הנצרות הקתולית זיהתה עצמה, במידה מסוימת של צדק, פשוט בתור 'הנצרות'. נדמה שאפשר להשליך זאת גם על האסלאם (הזרם הסוני והזרם השיעי תופסים עצמם פשוט כ'אסלאם') או על כל דת אחרת. לכן קשה להבין מה ההבדל בין האורתודוקסיה היהודית לכל אורתודוקסיה אחרת. בהקשר הזה חשוב לציין כי נראה שהוגים לא-יהודים אשר ביקשו ליישם את הגותו של זקם במסגרת הדתית שלהם (ראו בחיבורים המוזכרים בהערות 4 ו-5) אינם מודעים כלל להבחנה החשובה הזו שמבחין זקם בין פלורליזם פנימי וחיצוני. האם הם היו חוגגים את הגותו הפלורליסטית של זקם לו היו מודעים למכלול

אל האל?⁷⁰ האם אכן הכרחי שהיא תפרוש לחלוטין מהיהדות (כלומר, מהיהדות האורתודוקסית) כדי לקבל לגיטימיות? ובאותו האופן – במקרה של התקרבות של האסלאם ליהדות, או לחלופין, אם הנצרות מעולם לא הייתה מתפתחת כדת נפרדת לחלוטין – האם הן היו מאבדות את הלגיטימיות הדתית שלהן בעיני זקס? זקס אכן מודע לפרדוקס הזה:

אבל היהדות, כפי שהיא נתפסת באופן מסורתי, מודה בפלורליזם במובן הזה רק ביחס לאמונות אחרות. דבר זה, על כן, מייצר את הפרדוקס הטרגי ולפיו האורתודוקסיה יכולה להיענות לבקשה של היהודים הרפורמיים רק במחיר של ראיית הרפורמיות כדת אחרת לחלוטין.⁷¹

חרף הפרדוקס הזה, זקס מתעקש כי האורתודוקסיה היהודית אינה יכולה להכיר בפלורליזם פנים־דתי, שכן הכרה כזו תשלול למעשה את עצם הגדרתה של האורתודוקסיה, דהיינו, כזו שמשמרת את המסורת ההלכתית (אשר איננה מכירה בלגיטימיות של כפירה בהלכה).⁷² כיוון שפלורליזם מנוגד, מעצם הגדרתו, לאורתודוקסיה, נוצר מצב בלתי אפשרי שבו קבלת האחר (רפורמיות) תוביל לשלילה עצמית ולמעשה לחוסר פלורליזם. לכן, למעשה, ביחס להכרה פנים־דתית זקס מציע דווקא את העמדה האינקלוסיבית, שבה היהדות (האורתודוקסית) אינה מקבלת את הלגיטימיות של התנועה הרפורמית (או של כל זרם אחר), ועם זאת אינה מגרשת או מנדה מקרבה את בני האדם המשתייכים לקבוצה זו אלא ממשיכה לראות בהם, גם אם הם טועים, חלק ממנה (בין היתר דרך הגדרתם כשווגגים, כתינוקות שנשבו וכדומה):

אינקלוסיביות מבטיחה כי ישנן מערכות סמכותיות של אמונות המגדירות את האמונה היהודית [...] התכחות לפרופוזיציות אלו איננה יכולה להיות מובנת, כפי שפלורליסטים יטענו, כדרך לגיטימית במידה שווה להבנת הברית.

ההיבטים של הגותו?

70 שאלה זו הובעה גם על ידי יוטקוביץ, תיאולוגיה רדיקלית (לעיל הערה 5), עמ' 62.

71 עם אחד (לעיל, הערה 7), עמ' 30–31.

72 'האורתודוקסיה אינה יכולה לתמוך בפלורליזם במובנו העכשווי, כיוון שאורתודוקסיה הינה ההחלטה להמשיך ולהבין את המסורת באופן מסורתי, כאמת אובייקטיבית וסמכות חיצונית' (שם, עמ' 148). כמובן, טענה זוהי יכולה להישמע ביחס לפלורליזם בין דתי: פלורליזם כזה לא ייתכן כיוון שבבסיסן של הדתות מונח טיעון אוניברסלי/פרטיקולרי/אינקלוסיבי. אולם ברור שכאשר זקס כתב את הטיעון שלו בנוגע ל'לכבוד השוני' הוא ביקש מהדתות לבצע שינוי תפיסתי – אך בנוגע לדיונו הפנים יהודי שינוי זה נתפס מלכתחילה כפרדוקס.

במקום זאת, מדובר בטעות. אבל – וזוהי המהות של העמדה האינקלוסיבית – זוהי טעות שאפשר לסלוח לה, שאין ליחסה למרי או להתרסה.⁷³

וכך, בסופו של דבר, מגיע זקס למסקנה החד-משמעית, שלפיה:

פלורליזם יהודי פנימי אשר יכיר דה-יורה בזרמים שונים ביהדות נשלל על ידי עצם ההגדרות הקלסיות של היהדות. בדיוק בגלל שהיהדות היא דת של לאום, אחד המושגים המרכזיים שלה הוא ההלכה [...] פלורליזם אשר יכיר באופן רשמי בהתיישנות ההלכה (היהדות החילונית) או בשעבודה לעצמי האוטונומי (רפורמיות) או באתיקה המקומית של זמן ומקום (קונסרבטיביות) לא יהיה הצעה לאיחוד היהדות אלא, במקום זאת, הוא יכריז על התפרקותה.⁷⁴

כיצד אפשר, אם בכלל, להסביר את הפער בין אופן התייחסותו לדתות אחרות לעומת התייחסותו לזרמים פנימיים בתוך היהדות? זאת ועוד, מהציטוט האחרון אפשר לראות שזקס למעשה מאמץ לחלוטין את טענתו הראשונית של ברגר על השפעה ההרסנית והמוחלטת של הפלורליזם על הדת, שכן, לפי זקס, הפלורליזם 'יכריז על התפרקותה' של הדת. אולם 'אימוץ' זה נעשה רק ביחס לאורתודוקסיה היהודית, ואילו ביחס לדת בכללותה זקס דווקא סבור כי פלורליזם הוא רצוי והכרחי, וכי אין כל סתירה בין דת לבין פלורליזם אלא להפך, במובן העמוק ביותר הדת – ובפרט היהדות – היא (צריכה להיות) מבשרת הפלורליזם. מדוע מה שנכון עבור כל הדתות – אשר נתבעות לעבור תהליך דוקטרינרי תאולוגי וחברתי משמעותי – אינו נכון עבור היחסים הפנימיים ביהדות?

לכאורה, סתירה זו עשויה הייתה להורות על הטענה כי בסופו של דבר התאוריה הכללית של זקס מושפעת במידה רבה מאינטרסים של שלטון וכוח, שלא לומר – מבוססת עליהם. מבעד למשקפיה של מסגרת תאורטית סוציולוגית זו המיוענת מיחסי כוח, טיעוניו של זקס אכן עשויים להיתפס כניסיון מתוחכם לשמר את יחסי הכוח החברתיים שבתוכם הוא פועל, וכך, כל עוד העמדה האחרת היא זרה לחלוטין ואינה מסכנת אותו – לא את ההגמוניה הקהילתית שלו וגם לא את עזיבתם הממשית של בני הקבוצה אליה – הרי היא לגיטימית לחלוטין. אך מרגע שמדובר בקבוצה המתחרה על משאבים סמליים וחומריים משותפים (תקציבים, חברי קהילה, עמדות השפעה, מסכות דתית) הרי העמדה הפלורליסטית החדשנית נעלמת ובמקומה מופיעה עמדה

73 שם, עמ' 142.

74 שם, עמ' 214.

אורתודוקסית קלסית של פְּנים וחוץ, אמת וכפירה.⁷⁵ פער זה בולט גם באופן שבו חיבוריו השונים אינם משוחחים זה עם זה. כאמור, בחיבוריו בנוגע לשאלה הבין-דתית זקס כלל אינו מזכיר את היק וברגר, ואילו בספרו על הבעיות הפנים-יהודיות הם מוצגים רק כהוכחה למקור החילוני של הפלורליזם.⁷⁶

עם זה, ניתוח שכזה משטיח במידה מסוימת את הטיעונים הפילוסופיים והדתיים של זקס ומבקש לעשות להם רדוקציה פשטנית למדי, כשבאופן ספציפי אני סבור כי דווקא המקרה של זקס עשוי לאפשר הבנה מדויקת יותר של טיב הקשר בין כוח לאידאולוגיה.⁷⁷ חרף הניתוח של עמדתו של זקס, הקריאה בכתביו אינה מעלה תחושה של מניפולציה (של אינטרסים על חשבון אידאולוגיה), ותחושה זו (שאינה מזהה מניפולציה במושג המחקר) עולה פעמים רבות כאשר נתקלים בביקורת מחקרית מבית המדרש של 'תיאוריית העימות', המבקרת את מושג המחקר מכיוונים של יחסי כוח ואינטרסים.⁷⁸ עם זאת, ייתכן שהידרשות למושג הפוקויאני 'סדר השיח', במקום

75 ביקו פארק עומד על הקשר ההכרחי בין רב-תרבותיות כלפי פנים וכלפי חוץ בתרבויות השונות. לפי פארק 'תרבות אינה יכולה להעריך את ערכם של אחרים אלא אם כן היא מעריכה את המגוון הקיים בתוכה [...] תרבות אינה יכולה להרגיש בנוח עם הבדלים מבחוץ כל זמן שהיא איננה מרגישה בנוח עם ההבדלים הפנימיים שלה. דיאלוג בין-תרבותי דורש שכל תרבות תהיה מסוגלת לרצות להיפתח להשפעה של אחרים וללמוד מהם, ודבר זה מניח את קיומה המוקדם של ביקורת עצמית ושל רצון ויכולת לקחת חלק בדיאלוג עם עצמה' (B. Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge MA 2000, (pp. 337–338).

76 איני מעוניין להיכנס לכך כאן, אך ייתכן גם שעמדתו של זקס מושפעת מהאופן השונה שבו היחסים בין פלורליזם ורב-תרבותיות מוכנים באופן מסורתי באנגליה ובארצות הברית. באנגליה, כך מקובל לטעון, הפלורליזם מוביל לרב-תרבותיות שהיא קבוצתית-קהילתית, וכך השונות היא לעולם קולקטיבית, במסגרת של קהילה מוגדרת ומתוחמת (זאת, בין היתר, בזיקה למודל ההיסטורי של בריטניה אשר הייתה מורכבת מכמה קבוצות אתניות שונות בעלות זהות מובחנת וברורה). לאור זאת קל יותר להבין את התעקשותו של זקס כי לכל 'שפה' או 'דת' עדיין יש גבולות ברורים המעצבים ומגדירים אותה. לעומת זאת, מקובל לטעון כי בארצות הברית מדובר בפלורליזם שהוא הרבה יותר אינדיווידואלי, ולפיו הפלורליזם הוא הכרה בלגיטימיות של כל פרט לנהל את אורח חייו בהתאם לאמונתו, תוך הדגשה רבה יותר של ההיטמעות ב'מדינת המהגרים' הגדולה. הבדלים אלו נובעים בין היתר מהאופנים שבהם התגבשה הזהות הלאומית של כל מדינה אל מול גלי ההגירה שפקדו אותה (ראו למשל C. Joppke, 'How Immigration is Changing Citizenship: A Comparative View', *Ethnic and Racial Studies* 22 [1999], (pp. 629–652).

77 באותה מידה גם איני סבור כי אפשר להסביר את הפער פשוט בכך שזקס משנה את מסרויו במודע בהתאם לקהילות הפרשניות שאליהן הוא כותב. הסבר זה, כמו הסבר המבוסס על אינטרסים וכוח, מניח פעולה מודעת ומכוונת של שינוי וניסוח עקב אילוצים חברתיים-קהילתיים.

78 ביקורת חריפה על עצם הדומיננטיות של כיוון זה בחקר הדתות, תוך דיון בהיבטים השונים של

למונחים של כוח ושליטה (על אף הזיקה העמוקה בין מונחים אלה אצל פוקו), עשויה לאפשר גם הבנה אחרת. לפי פוקו, השיח מעצב ומגדיר את המחשבה, הוא מאפשר את גבולות הדיבור, את מה שיכול להיאמר ואת האופן שבו אפשר לומר זאת. אולם, בניגוד למה שלא אחת נוטים לחשוב, פוקו אינו טוען שמאחורי השיח עומד אדם, גורם או קבוצה כלשהי (כמו בתיאוריה המרקסיסטית) – אלא להפך: כולם שבויים בתוך השיח, גם הנשלטים וגם השולטים-לכאורה. במובן הזה, זקס אינו מבצע מניפולציה אלא הוא עצמו ביטוי של סדר השיח, וחשוב מכך – דרכו אפשר לנסות ולהצביע על השיח עצמו. כלומר, אפשר לטעון שזקס היה מעוניין לטעון טענה מסוימת – נניח, טענה פלורליסטית-דתית רדיקלית – אך הוא חייב לפעול, במודע או שלא במודע, בתוך מגבלות השיח האורתודוקסי. מנגד, יש גם אפשרות הפוכה ושיח הפוך: זקס היה מעוניין לטעון טיעונים 'אורתודוקסיים' אך הוא כפוף לשיח המערבי-הליברלי וחייב לפעול במסגרתו.⁷⁹ בתוך מפגש הצֶבֶת של שני סדרי שיח מקבילים

I. Strenski, 'Religion, Power, and Final Foucault', *Journal of the American Academy of Religion* 66:2 (1998), pp. 345–367

79 מ' פוקו, סדר השיח, תל אביב 2002, עמ' 31, 35. דוגמה זו גם מראה בכירור כי אי אפשר לדעת מה 'באמת' רצה זקס לומר ואיזה שיח נכפה עליו. כנראה כבר אי אפשר לבצע הבחנה מלאכותית של ממש בין הסובייקט לבין מערכות השיח והכוח המופעלות עליו, אלא רק להבחין בתוצר המוגמר שהוא ערובב ושטטוש של שניהם גם יחד. כלומר, הדוגמה הנ"ל מראה שזקס יכול להיות 'באמת' 'ליברלי' או 'שמרן', ומכל מקום – שהוא כפוף והוא תוצר של שתי מערכות השיח הנבדלות הללו. לביקורת נוקבת על האופן שבו הפלורליזם הבין-דתי מאמץ למעשה שיח מחולן ומודרני ראו J. Milbank, 'The End of Dialogue', G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll NY 1990, pp. 174–191. על אף שאפשר למצוא לא מעט קווי השקפה בין זקס לבין תנועת האורתודוקסיה הרדיקלית (Radical Orthodoxy) בצורות, שמילבנק הוא אחד מהוגיה המרכזיים והבולטים ביותר – ובעיקר עצם הטענה כי האורתודוקסיה אינה צריכה להתבייש או להחביא את ערכיה מפני העולם הליברלי-המודרני אלא להציב את עצמה כאלטרנטיבה היחידה שיכולה להביא לתיקון החברה – הרי בכל הנוגע לשיח בין-דתי ולפלורליזם-דתי נראה שקיים ביניהם פער גדול. ראשית, בניגוד לזקס, אשר הקדיש חלק ניכר מאוד מכתביו ופועלו לסוגיות אלה, בהגות של האורתודוקסיה הרדיקלית כמעט אי אפשר למצוא התייחסויות לשאלת הפלורליזם הבין-דתי. באחד המקרים המעטים שבהם קיימת התייחסות כזאת – במאמרו המוזכר לעיל של מילבנק שהופיע בכרך מיוחד שנועד להציע תגובות-נגד נוצריות לפלורליזם הדתי מבית מדרשו של ג'ון היק – הביע מילבנק עמדה שלילית מאוד ביחס לעצם האפשרות והיומרה לדיאלוג בין-דתי. גם אם דבריו כוונו בעיקר כנגד היק והוגים פלורליסטים נוצרים, הרי הם יכולים לשמש באותה מידה כנגד השקפותיו הפלורליסטיות של זקס. בסיכום דבריו כתב מילבנק: 'מוטב יהיה להחליף "דיאלוג" ב"חשד". ביחס לתאולוגיה ולפרקטיקה נוצרית עלינו פשוט להמשיך את הפרויקט הכנסייתי של הבטחת הרמוניה דרך הבדל (harmony through)

זקס מתמרן ומתומרן כאחד, ועל כן אין לתמוה על מה שנדמה לא אחת כחוסר קוהרנטיות. עם זאת, ניתוח זה מעביר את המוקד משאלות של מניפולציה ואינטרסים ('כוח' זר שמפעיל המחבר) לשאלות של סדרי השיח ('כוח' זר שמופעל על המחבר). בכך אני מקבל את נוכחותם המכרעת של השפעות וכוחות חברתיים בתהליכים הדתיים והפילוסופיים, אך אני מבקש להימנע מלתת להם מעמד אקסקלוסיבי וכן נמנע מלאפשר להם לספק מענה חד-משמעי, ולעיתים קל מדוי, לסתירות שיחניות אשר עליהן מוטב רק להצביע, מבלי להציע הסבר סגור וחובק-כל.

זאת ועוד, הגותו של זקס יוצרת גם הלכה למעשה מרחב שיח יהודי אורתודוקסי חדש, אשר כפי שכתבתי בראשית דבריי, מעצם התקבלותה הנרחבת יש בה כדי ללמד על תהליכים חברתיים רחבים יותר. במרחב שיחי זה הפלורליזם והמדרגוניזציה מאפשרים תהליכים של היפתחות לאחר מסוים – על פי רוב האחר הנצרי המערבי – תוך תהליך מקביל של התנגדות הולכת וגוברת ביחס לאחרים קרובים יותר מבית, כלומר, לזרמים (כאשר עצם הכינוי הזה, כאמור, מוכחש על ידי זקס) יהודיים שאינם אורתודוקסיים. השיח הבין-דתי – על הפלורליסטיות הכרוכה בו – משמש כדי לבצר את הכרחיותה ומוחלטותה של הדת, כקטגוריית-על מוחלטת וחובקת כל, ואת המוסדות 'הרשמיים', הממוסדים, הרשאים לפעול ולייצגה בעולם התופעות האנושי, על מגונו העצום. כך המגוון מעיד על האחדות, וזו בתמורה מעניקה

(difference) ובעזרת שיחה היסטורית מתמשכת שאינה מוגבלת לאילוצים הסוקרטיים של דיאלוג סביב נושא ניטרלי משותף. במהלך שיחה כזו אנו אכן צריכים לצפות לקבל שוב את ישוע דרך תגובותיהם הרוחניות הייחודיות של תרבויות אחרות. אבל אני לא מעמיד פנים שהצעה זו פירושה דבר אחר מלבד המשך פעולת המיסיון' (שם, עמ' 190, ההדגשה שלי, ש"ב). כפי שאפשר לראות מדברים אלו, מלבד השימוש בכינוי 'רדיקלית', עמדה זו הפוכה לחלוטין מזו של זקס. על אף שכאמור נושא זה אינו עומד במרכז הדיון של הוגי תנועה זו, הרי גם בהתייחסויות הקיימות עולה בבירור התנגדותם לפלורליזם בין-דתי.

ראו למשל, F. C. Bauerschmidt, 'Aesthetics: The Theological Sublime', J. Milbank, C. Pickstock and G. Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London and New York, pp. 210–211. לביקורת על עמדתו של מילבנק, המבקרת גם את האופן הסטראוטיפי שבו הוא מתאר דתות אחרות, ראו, בין היתר, P. Hedges, 'Radical Orthodoxy and the Closed Western Theological Mind: The Poverty of Radical Orthodoxy in Intercultural and Interreligious Perspective', L. Isherwood and M. Zlomislic (eds.), *The Poverty of Radical Orthodoxy*, Eugene OR 2012, pp. 130–139; idem, 'The Rhetoric and Reception of John Milbank's Radical Orthodoxy: Privileging Prejudice in Theology?', *Open Theology* 1 (2014), pp. 24–44

את העוצמה לכוחות מסוימים לאכוף, לסדר ולסווג מחדש את אותו המגוון, בהתאם למערכות ולסדרי הכוח.⁸⁰

סוף דבר

במאמר זה תיארתי כיצד אפשר להבין טוב יותר את התפיסה הפלורליסטית-הדתית של הרב יונתן זקס לאור תיאוריית החילון של פיטר ברגר, ובראש ובראשונה לאור מה שברגר תופס כמעבר התודעתי מגורל לבחירה. בניגוד להוגים אורתודוקסים רבים, זקס מוכן לוותר על מעמדה העליון של היהדות בהייררכיית הדתות, ולקבל את תוקפן של דתות אחרות, תוך שבאופן מרתק ופרדוקסלי הוא מוסיף לשמר עליונות זו – דרך הצגת היהדות כמעין מסמן ריק של האמת המוחלטת הנעדרת מן העולם האנושי, וכביטוי האולטימטיבי לחיבתו של האל למגוון ולשוני האנושי. כמו כן, המקרה של זקס שימש, במידה מסוימת, גם כחיזוק לעמדתו המאוחרת יותר של ברגר – דהיינו, שתהליכי החילון התודעתיים אינם מביאים בהכרח להיעלמותה של הדת אלא בעיקר מכריחים אותה להתמודד עם תהליכים אלו ולעבור שינויים בהתאם. לאור זאת טענתי כי בסופו של דבר הרב זקס משתמש בפלורליזם הדתי דווקא כדי לבסס ולבצר את הדת, אפילו אם הוא עושה זאת בדרך של העלאת הדת לרמת הפשטה גבוהה יותר (אלוהי הבריאה; המוחלט) – שבה היא מוסיפה להתקיים כאמת מוחלטת וודאית.

בחלק השני של המאמר עמדתי על הפרדוקס הטמון בבסיס הגותו של זקס. חרף דמיון רב להגותם של הוגים יהודים מזרמים אחרים, וחרף העובדה כי התיאוריה הפלורליסטית הבין-דתית נולדה למעשה מתוך המגוון הפנים-דתי בנצרות, ובעיקר על אף שזו לכאורה המסקנה הלוגית המתבקשת מתוך הגותו, כאשר זקס דן בזרמים יהודיים שאינם אורתודוקסיים הוא בוחר בעמדה אינקלוסיבית ולא בעמדה הפלורליסטית. בחירה זו נעשית כיוון שלטענתו עמדה פלורליסטית פנים-דתית

80 אפשר לראות זאת, בין היתר, באופן שבו הרב מאיר סולוביצ'יק, כאמור – מנציגיה הבולטים של היהדות השמרנית בארה"ב כיום, משתמש בפלורליזם בין דתי, ובפרט בזה של זקס, על מנת לחזק את הנאמנות הפנים-יהודית. לפי סולוביצ'יק 'היהדות התעקשה שההבחנות בין העמים לעולם לא ייעלמו, וצפתה ריבוי בתוך האחדות המונותאיסטית. בשום שלב אהבתו של האל לא תדרוש שהאדם יכריז על אי הרלוונטיות של מורשתו, על השתייכותו המשפחתית והלאומית' ('האוניברסליות של הפרטיקולריות' [לעיל הערה 2] עמ' 48). עם זאת, לפי סולוביצ'יק, יותר משהיהדות היא ההתגשמות הלאומית של 'רעיון השונות והריבוי שבאחדות', היא התגשמות של רעיון הנאמנות הפמיליאלית. היות יהודי משמעה – מלבד קבלת עול תורה ומצוות – 'ההכרה שאדם נולד לתוך משפחה [...] ושלא משנה כמה ננסה אנחנו קשורים בדם ובאחוזה' (שם, עמ' 40). יהודי אינו יכול, כפי שרוצה המודרנה, 'להיות מי שאתה רוצה, בלתי תלוי' (שם).

ביהדות איננה אפשרית, והיא כרוכה בהכרח בביטול גמור של הנחות היסוד של האורתודוקסיה היהודית. פער זה בין יחסו לדתות אחרות לבין עמדתו ביחס לזרמים יריבים פנימיים עשוי לדעתי להאיר באור חדש את הגותו, ובעיקר לחשוף במידה רבה את היחס והקשר בין עמדות תאולוגיות ודתיות לבין שאלות של יחסי כוח ואינטרסים. במקרה של זקס, אשר היה מעורב גם בכמה פרשיות שבהן שאלות של כוח ואינטרסים חדרו במובהק לתוך העיסוק התאולוגי (כגון במקרה של ההשתתפות בהספד על הרב הרפורמי באנגליה; בהחרמת ספרו בידי רבנים חרדיים ועוד), נראה כי אכן אי אפשר להפריד בין הפוליטי לדתי. עם זאת, אין בהכרח פירוש הדבר כי זקס מבצע מניפולציה פוליטית בקוראיו, אלא שדרך הקריאה בכתביו אפשר להיחשף למלכוד השיחני, שזקס עצמו נתון בו, בין שיח מערבי-פלורליסטי רב-תרבותי לבין שיח אורתודוקסי אקסקלוסיבי, או לכל הפחות, אינקלוסיבי. דווקא על רקע תהליכי ההתפשטות וההתקבלות של הגותו הפלורליסטית של זקס והפיכתה לאבן פינה בשיח הבין-דתי בהקשרים מגוונים ורחבים, חשוב לתת את הדעת לאופן שבו הוא מתנגד לרעיון של פלורליזם פנים-יהודי ולדרכים שבהן הוא מנסה להצדיק הבדל זה בין פנים לחוץ.

שרגא ביק, החוג למדע הדתות, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,

ירושלים 9190501

Shragabick@gmail.com

