

בדרכי נועם

הניו־אייג' כהטמעה של אתוס נוצרי־נבואי ביהדות בת זמננו

תומר פרסיקו

גתה אמר פעם על שקספיר: 'אף אחד לא עלה עליו בכוזו למלכוש החומרי; הוא הכיר יפה את לכוש האדם הפנימי, וכאן כולם דומים'.¹
פרידריך ניטשה, כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים

קיימות גם אותן שאיפות בנות זמננו לדת שתתמצה כולה במצבים פנימיים וסובייקטיביים, ושתיבנה באופן חופשי על ידי כל אחד מאתנו.²
אמיל דורקהיים, הצורות הבסיסיות של החיים הדתיים

1.

הספר מאורעות צבי: סיפור חלומות קץ הפלאות³ הוא ספר מוזר; בין נרטיב סיפורי להיסטורי, בין חיבור פולמוסי לדיווח משועשע, החיבור (שיצא לאור בשנת תקע"ד/1814) מביא לפני הקורא את סיפורו של שבתי צבי, ולמעשה הוא הרומן ההיסטורי הראשון שנכתב בעברית על משיח השקר הגדול מאיזמיר.⁴ הספר נכתב

תומר פרסיקו
הוא דוקטורנט
בתוכנית
לדתות זמננו
באוניברסיטת
תל־אביב ומורה
בבית הספר
הריאלי העברי
בחיפה

- * ברצוני להודות לפרופ' רון מרגולין על עזרתו ועידודו בכתיבת מאמר זה.
- 1 דמדומי שחר: כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים, תרגום ישראל אלדר, ירושלים תשל"ח.
- 2 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, tr. Joseph Ward Swain, London 1915, התרגום שלי.
- 3 מאורעות צבי: סיפור חלומות קץ הפלאות, דפוס ר' נתן שריפטגיססער, ורשה תרמ"ג.
- 4 גרשם שלום, שבתי צבי והתנועה המשיחית בימי חייו, תל אביב 1974, עמ' 100, 643; צבי מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, תל אביב 2008, עמ' 37. תודתי לר"ר מרק גם על שיחה פרטית שקיימנו בעניין הספר, שממנה למדתי רבות.

כנראה בגליציה או בוהלין ויצא לאור בידי המדפיס החסידי ר' ישראל יפה, שהוציא לאור באותה שנה ממש גם את הספר **שבחי הבעש"ט**.⁵ הספר, כפי שכותב צבי מרק, "בנוי כפרשנות דמונולוגית לדמותם של ש"צ וסיעתו",⁶ כלומר הוא אינו מגנה את מעשיו בפשטות, אלא מנסה לתת הסבר לפופולריות הגדולה שזכה לה, הסבר שלמענו הוא פונה אל הסטרא אחרא ואל כוחות השחור. על פי הספר, כוחו של שבתי צבי, העובדה שהצליח להוליך שולל ציבור רחב כל כך – אלה טמונים ביכולתו לגייס לעזרתו את ספירות הטומאה על כוחותיהן. דבר זה מסביר לא רק מדוע קסם האיש כל כך להמונים, אלא גם מדוע נחזו בכינוסי התנועה "התנבאויות" אקסטטיות המוניות: מסתבר שגם כוחות הטומאה יכולים לעורר אקסטזה דתית, אך אין בכך כמובן כדי להכשיר אותם או את דרכיהם.

ואולם הדבר שהוא אולי המעניין ביותר בספר הוא, שלבד מההסברים לכריזמה השבתאית האניגמטית נחשף הקורא גם לידע המעניין והמפתיע שהיה למחבר על דתות המזרח. כדי להסביר את כוחו של הסטרא אחרא מביא מחבר הספר דוגמאות לכשפים שמבצעים בעזרתו עובדי עבודה זרה למיניהם, מתוך הנחה שמקורו של כל פעלול שמי מהם מבצע ייחשב על ידי הקורא באופן אפרירי לטמא.

פעמים מספר המחבר לא יותר מאשר משמיץ,⁷ אולם מדי פעם הוא מביא עדויות על טקסים שאכן מתרחשים באותן ארצות אשר מעבר להימלאיה. כך למשל, בעת דיון צדדי על מעללי בר כוכבא⁸ ועל העינויים שעל פי הספר עברו עבדו חסידיו ושמענים עצמם גם חסידיו של שבתי צבי, הטקסט מפנה על ידי כוכבית להערת שוליים שבה מסופר כי

בני מארטאבן קדם סמוך למדינת פעאגו שבאינדיא מזרחית[...]. ביום אד [איד, חג] ע"ז [עבודה זרה] שלהם מוציאים כומריהן מגלה [צ"ל עגלה] ארוכה וגדולה של שבעים אופנים מבית ע"ז שלהם לרחובות[...]. ומושיבים ע"ז שלהם בראש העגלה[...]. ואחריה וסמוך לה מושיבים כמה כומרים מכובדים אשר עלו לכל ז' רקיעים שוא [שווא], ואשר הורידו אותן נבואות טומאה והופעות טומאה[...]. וכמה מאות בני אותה מדינה מושכים לאותה עגלה מרוב כובדה[...]. והחוטאים שבאותה אומה מקדישים ומכינים עצמם איזו חודשים קודם בוא יום אד ע"ז שלהם בתענית וסיגופים בלתי נשוא לכפרת נפשם[...]. ובעת שמושכין אותה עגלה עם הע"ז שלהם אחת הנה ואחת הנה ברחובות עיר[...]. מפילים הבעלי תשובה את עצמם מתחת לאופנים וברגע אחד יוחתכו מהאופנים לכמה גורים כשעיר המשתלח[...]. ומיתה זאת היא התשובה הגדולה מכל התשובות שלהן⁹

טקס כזה, שבו מוציאים לרחוב מרכבה עצומה שגובהה יכול להגיע לחמישה-עשר מטר, אכן מתקיים בכל שנה, ביום חג שחל בדרך כלל בחודש יוני, בעיר פוּרִי אשר

5 מרק, שם.

6 מרק, שם.

7 ראו למשל מאורעות צבי, דף ח, עמ' 15, שם מסופר שבמדינת "קינקאן" בארץ "אינדיא" שוכבים החתן והכלה בליל כלולותיהם לא איש עם זוגתו אלא כל אחד עם שד, החתן עם "המזיק בריאפוס" והכלה עם "המזיק פריפאפוס".

8 דמותו של בר כוכבא רחוקה בספר מהגיבור ש"קרא לדרור", כפי שעשתה ממנו הציונות החילונית. על פי הספר, שבתי צבי הוא "עצם נשמת בן כוזיבא" (שם, דף טו, עמ' 30).

9 שם, דף טז, עמ' 31.

במדינת אוריסה שבמזרח הודו.¹⁰ החג נחשב להזדמנות מצוינת למחיקת עוונות, ואכן ידוע שבכל שנה מתים כמה מקומיים תחת גלגלי המרכבה האלוהית. בהמשך הספר, כאשר המחבר כותב שהמתכוננים בשבתי צבי ובפמלייתו "השתוממו על המראה ועל הנביאים ונביאות שניבאו בהולכם",¹¹ הוא מפנה שוב להערת שוליים שבה הוא מדגים את בקיאותו בהלכות עבודה זרה ומבהיר:

והמראה היתה שראו לעת ערב בהחזרם קודם צאת הירח עת וזמן ממשלת המזיקים:] אור מול פני המלך המשיח,] וסברו שקרן עור פניו עצמו כאור פני משה רבינו!] ואל תתמה בצורת אור זה אשר נעשה רק ע"י השבעה, שכן ידוע כי ככה מצאו כמותו בראש כומר ע"ז במדינת שמים היא המארוי [?] הגדולה בארץ טיבעט,] סמוכה לאינדיא מזרחית,] בעיר הגדולה שלה ששמה בארבתאלא,] ושם תמיד הכומר הגדול שבכל כמרי ע"ז שלהם,] ששמו לאמא,] הוא אב הטומאה אשר הוציאו אותו הכומרים דשם מדרך עקלתון א' מרומי טומאה.] וענינו הוא כך:] הכומרים דשם הנקראים בראמיני' [ברהמינים, ולמעשה כך נקראים כוהני ההינדים, ולא הטיבטים] כנ"ל עשו גולם מן חמר בצורה אדם בקסמיהם עד שהעלו עליו עור בשר ועצמות וגידים,] ואח"כ השביעו בתוכו רוחנית (שד) מרוחי טומאה שבעקלתון ונראה כאדם חי ממש,] ודמיונו כמו הגולם אשר עושין הבעלי שמות שלנו מן חמר,] אשר עושה הכל במחשבת המקובל.] ככה להבדיל ישביעו לאותו רוחני מן ז' רקיעי שוא. ועל כל זה היו בקיעין אף בהשבעות פרצוף שבטומאה,] וע"י אותן השבעות פרצוף נראה תמיד אור מלפניו,] וגם נשתנה ונראה תמיד צורת פניו כצורת הלאמה (שד) שהיה לפניו... ולזמן אד פרטי שלהם נשאו אותו הכומרים בכסא מכוסה בסדינין ומסוה על פניו לרחובות עיר,] ופניו לא נראה להמון עם כי קדוש הוא לדעתם.] וכשמה עשו להלאמא שמושל אחריו כאשר עשו להלאמא שלפניו באותה השבעה והכומרים רימו באותו צורה את ההמון עם באמרם שהלאמא שלהם הוא אלוהות חי וקיים לעולם וקדוש ונורא הוא וכל א[חד] מההמון שזכה רק לשתות מהשתנות הלאמא (אשר השתינו הכמרים עצמם) נתקדש בקדושה פרטית וקדוש וטהור יקרא על שנתקדש בשתיית שתן זה בכל מני קדושות¹²

טקס כזה, שבו מאמינים שותים ישירות משתנו של לאמה לא קיים למיטב ידיעתי, אולם גלולה ובה תמצית שתן של לאמה אכן מוצעת לבליעה לחסידיו כאמצעי להשגת ברכה.

מחבר הספר מוסיף להעיר בשולי הטקסט פרטי פיקנטריה מהעולם, אך הנקודה המעניינת איננה המנהגים המשונים מסביב לגלובוס אלא כמובן העובדה המפתיעה שבאירופה של ראשית המאה התשע-עשרה ידעו עליהם יהודים שומרי מצוות.

10 אני עצמי ראיתי מרכבה כזו, שלא בתנועתה, כשביקרתי במקום בשנת 1997, אם כי עזבתי כמה ימים לפני החג ולא חזיתי בטקס עצמו. האל במקום נקרא Jagannātha, שפירושו "אדון היקום", וממנו מגיעה המילה האנגלית Juggernaut, שפירושה משאית גדולה, או בהשאלה כוח עצום בתנועה. טקסים מקבילים, מפורסמים פחות, מתקיימים בכמה ערים אחרות.

11 שם, דף כ, עמ' 39.

12 שם, דף כ, עמ' 39-40.

ההתעניינות במנהגיהם הדתיים של עמים אחרים, היכולת להשיג עליהם מידע¹³ וההתייחסות למידע הזה, גם אם הוא מפוברק, כראיה בפולמוס תאולוגי, מצביעות על הרצינות שבה התייחסו לפחות מקצת היהודים באותה תקופה לדתות אחרות בעולם, גם אם אלה נחשבו בכירור לעבודת אלילים.¹⁴ עם זאת הרצינות הזאת לא באה על חשבון הדבקות שלהם במסורת שהיו אמונים עליה, דבר שאינו מובן מאליו. די להביט בפנורמה הססגונית של תרבות הניו-אייג', שתורות המזרח מזינות אותה היטב, כדי להבין כיצד מידע על צורות אחרות של פולחן דתי, על מסורות רוחניות אלטרנטיביות ועל דרכים אחרות לערוך מסע טרנספורמטיבי לקראת המוחלט משחק תפקיד בזניחת מסורת האבות. כך למשל קובע סטיב ברוס, חוקר דתות מהחוג לסוציולוגיה באוניברסיטת אברדין בבריטניה, כי שטף המידע שמביא תהליך המודרניזציה הוא אחת הסיבות שבגללן המציאות שבה דת אחת מכפיפה תחתיה אוכלוסייה שלמה אינה יכולה עוד להתקיים.¹⁵ במילים אחרות: ריבוי מידע מביא תחילה לסובלנות כלפי ריבוי צורות פולחן, ועם הזמן גם מעשית לריבוי צורות פולחן.

מובן שהחסידים באירופה בתחילת המאה התשע-עשרה עדיין לא נגסו מהתפוח המודרני, וודאי שהבלייל הפוסט-מודרני של ימינו היה זר להם לחלוטין, אולם גם אם קשה להשוות בין תנאי החיים שלהם לחברה כיום – הרי לפחות מבחינת המידע שהיו אותם חסידים יכולים להשיג על דתות אחרות, נראה שגם הטקסים האוטוריים ביותר היו נגישים להם. אך המידע הזה, כאמור, לא רק שלא פגם בנאמנותם למורשתם, אלא גם שימש דוגמה קלה לאלילות על מנת להשחיר את יריביהם הקרובים ביותר, כלומר את השבתאות.

השאלה שארצה לנסות לענות עליה במאמר זה היא למה זה היה כך, כלומר למה, שלא כבימינו, מידע על דתות אחרות לא שימש בעבור אותם יהודים חסידיים שִׁמְן פלורליסטי המסייע לא רק לקבל תופעות דתיות אחרות, אלא גם להחליק מתוך המסגרת הדתית המקורית שלהם. כדי להדגים כיצד משמש מידע כזה בדיוק לכך, אביא תחילה דוגמאות ממה שהתרחש בערך באותו הזמן ביבשת אחרת, בעולם החדש. שכן, כשם שמידע על דתות המזרח הגיע לאירופה, הוא הגיע גם לארצות הברית, ושם מילא תפקיד במהפכה דתית-רוחנית רחבת היקף.

13 כמעט מיותר לציין שהגישה לאזורים רחוקים אלה, שלא לומר ההתחקות אחר מנהגי המקומיים, לא הייתה קלה. בהורו באותה תקופה כבר הייתה נוכחות כריטית לא מבוססת, אבל לטיבט במאה השמונה-עשרה הגיעו רק מיסיונרים נוצרים מעטים.

14 כמה התייחסויות נוספות למנהגי דתות המזרח התפרסמו באותה תקופה. כך הספר **מסעי ישראל של ישראל יוסף בנימין ממולדובה**, שיצא לאור במחצית המאה התשע-עשרה, מספר, למשל, על קדושת הפרה להודים (עמ' 66) ועל מנהגי הזורואסטרים (עמ' 67). **ספר שבילי עולם של איש תנועת ההשכלה מששון בלון מגליציה**, שפורסם עוד בשנות העשרים של המאה התשע-עשרה, יודע על המיתוסים ההינדים (עמ' נח), על אמונת "גלגול הנפשות" (עמ' נט, ק), על קביעת הבודהיזם שהכול בא מן "הריק" (עמ' צ), וגם הוא דואג להזכיר את עניין שתיית השתן של הלאמה בטיבט (עמ' ק) (תודתי הרבה לפרופ' דוד אסף ולאירים אירלסון על שהפנו אותי לספרים אלה). אפשר להניח שכל יהודי שבאמת רצה בכך היה יכול להיחשף למידע הזה. עוד משמעותי לענייננו הוא **ספר מאורעות צבי יצא לאור על ידי מדפיס חסידי חשוב**, כך שיש להניח שהיה נגיש לחסידים באזור, וממילא מסתבר שמידע אינטימי ביותר על דתות המזרח היה נגיש להם.

15 Steve Bruce, 'Cathedrals to Cults: The Evolving Forms of Religious Life', in Paul Heelas (ed.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford 1999, p. 23

2.

בשנת 1832, שנים ספורות אחרי שפורסם ספר מאורעות צבי, פרש רלף וולדו אמרסון מתפקידו כמטיף בכנסייה יוניטרית.¹⁶ ביומנו הוא כתב אז שהוא "לעתים חושב שכדי להיות נציג טוב של הכנסייה (minister) עליי לעזוב את הכנסייה. המקצוע הזה ארכאי. בעידן שהשתנה, אנחנו עורכים פולחן בצורות המתות של אבותינו".¹⁷ אמרסון חיפש צורות פולחן חיות, והוא מצא אותן במיסטיקה, ובעיקר במיסטיקה של הטבע (Nature Mysticism). ב-1836 יצא לאור חיבורו *Nature*, שבו הוא מקדם תפיסה פנתאיסטית של הטבע. הטבע לדידו הוא מלאות אלוהית שיש לחוש אותה בצורה בלתי אמצעית, ולא רק מגרש של חומר אשר אפשר לנצל לצרכינו. לקראת סוף החיבור אמרסון מבכה את ההתייחסות המצומצמת, "רק על פי ההבנה" של האדם לעולמו, ומביא דוגמאות ל"אחיזה רגעית" בהתבוננות השלמה יותר בטבע:

דוגמאות לכך הן מסורות הנסים הקדמוניות מהאומות כולן; ההיסטוריה של ישו; [...] נסי ההתלהבות, כפי שמדווחים סווינדבורג, הוֹגְנֵלְוֶה והשייקרים; [...] תפילה, רהיטות, ריפוי עצמי וחוכמת הילדים.¹⁸

שנתיים לאחר מכן נושא אמרסון הרצאה בפני החוג לתאולוגיה בהרווארד, הרצאה שזכתה לתהודה רבה ועדיין נחשבת לנקודת ציון בהגותו. בדבריו מתאר אמרסון "רגש דתי" (religious sentiment) אשר הוא "אלוהי והופך אותנו לאלוהיים", והוא "יפיו של האדם". אותו רגש

עומד בבסיס החברה, ויוצר את כל צורות הפולחן [...] וכל צורות הביטוי של אותו הרגש הן קדושות ונצחיות ביחס ישר לטוהר שלהן [...] אותו רגש] היה תמיד במעמקי נפשם של בני אדם במזרח הֶדְבֶק והקונטמפלטיבי. לא רק בפלשתינה, שם הוא זכה לביטוי הטהור ביותר שלו, אלא במצרים, בפרס, בהודו, בסין.¹⁹

אמרסון מדבר אפוא על רגש המשותף לדתות כולן, ושביטוייו השונים נבדלים רק ברמת ה"טוהר" שהם מפגינים. אך אם הבנו את מהותה של הדת, האם יש עוד צורך בכלל בביטוייה החיצוניים? אמרסון חושב שלא:

צורת הדת שלהם [של הפוריטנים באנגליה ובאמריקה] חולפת, ואין צורה אחרת שצומחת במקומה. [...] אנחנו הצבנו זו מול זו את הכנסייה ואת הנשמה. בנשמה,

16 יוניטריאניזם היא תאולוגיה נוצרית ליברלית ששורשיה בסוף המאה השש-עשרה ושצברה תאוצה בחוף המזרחי של ארצות הברית במאה השמונה-עשרה. היוניטריאנים מאמינים באל אחד בלבד (כלומר הם כופרים בכך שישו הוא אלוהים), אינם מקבלים את הדוגמה בדבר החטא הקדמון ומוכנים לפסול חלקים מכתבי הקודש כטעויות, אם אלה אינם מתיישבים עם ההיגיון. מדובר אפוא בנצרות רציונלית והומניסטית, שתומס ג'פרסון, מאבות האומה האמריקנית ורציונליסט מושבע, חשב ב-1822 שתהפוך "לדת הכללית של ארצות הברית". הציטוט של ג'פרסון מתוך Leigh Eric Schmidt, *Restless Souls: The Making of American Spirituality*, New York 2006, p. 13

17 Wilson Sullivan, *New England men of letters*, New York 1972, p. 6. התרגומים מכתביהם של המחברים האמריקנים הם שלי.

18 Ralph Waldo Emerson, *Nature*, Boston 1836, pp. 98-99.

19 הציטוטים כאן ולהלן מתורגמים מתוך הרצאתו של אמרסון שאפשר למצוא אותה כאן: <http://www.emersoncentral.com/divaddr.htm>

אם כן, יש לחפש את הישועה. היכן שבא האדם, שם באה מהפכה. הישן קיים עבור עבדים. כאשר בא האדם, כל הספרים קריאים, כל הדברים ברורים, כל הדתות הן צורות. הוא דתי. האדם הוא מחולל פלאים. [...]אתה הנך משורר חדש של רוח הקודש. השלך מאחוריך כל צורה של קונפורמיזם, והכר מיד ראשונה את האלוהות.

חשוב להבין את המהלך המחשבתי של אמרסון: אמרסון מציב זו מול זו את הכנסייה (החיצונית) ואת הנשמה (הפנימית). מכיוון שהדת לדידו היא רגש פנימי, ומכיוון שהוא מניח כמובן מאליו שכל בני האדם שווים, כל צורות הפולחן נובעות מאותו מקור, ולכולם היכולת, אם לא הצורך, להרגיש את אותו הרגש, להיות דתיים. אבל אמרסון מרחיק לכת אף יותר מכך: אם אכן צורות הפולחן נובעות מאותו מקור, מדוע עלינו לתת את נאמנותנו לאחת מהן, או אף למי מהן? למה לנו להסתפק ב"צורות", כאשר יש לנו נגיעה "מיד ראשונה" באותו רגש, באותו מקור? אם יש לנו מגע עם ה"פנימיות", אין לנו עוד צורך כלל ב"חיצוניות". הכנסייה והנשמה מוצבות זו מול זו. ואמרסון בוחר בנשמה.

לא סתם התעכבתי על אמרסון כאב־טיפוס למהלך הדתי השונה כל כך מזה של בעל מאורעות צבי. אפשר לומר שהמשורר וההוגה האמריקני הזה הוא־הוא נביא הרוחניות הניו־אייג'ית כפי שאנחנו מכירים אותה היום. סידי אהלסטרומ, פרופסור מאוניברסיטת ייל ומומחה לדת בארצות הברית, קבע שאמרסון "הוא למעשה התאולוג של מה שאפשר לכנות 'הדת האמריקנית'".²⁰ כלומר, כפאולוס לנצרות, אמרסון הוא מבשרה של דתיות אמריקנית שעומדת על רגש פנימי, אנטי־נומיזם ואנטי־מסורתיות, ורומנטיציזם ביחס לגוף ולטבע. הרולד בלום, בספרו הדת האמריקנית, מכנה את אמרסון "האב הקדמון האמריקני האולטימטיבי" של "פנטזיות הניו־אייג'", ומבחינתו מה שהתחיל אמרסון הפך בימינו למרקחת של גנוסטיציזם, אורפיזם, "התלהבות" ופונדמנטליזם.²¹

אכן, כבר בדורו של אמרסון הורגשה השפעתו, ורעיונותיו עשו להם נפשות במהירות. מהדורת הדפוס של הרצאתו אזלה חיש מהר,²² והוא נחשב לדמות הבולטת ב"מועדון הטרונסצנדנטיסטים" (שנוסד ב־1836), אותה חבורה של מיסטיקנים (על פי הגדרתם הם) שקיבלו את שמם מתורתו של קאנט והטיפו להשגת הממד הרוחני שהוא טרונסצנדנטלי לאופן תפיסתנו הרגיל. "מיסטיקה" בעבורם הייתה "נקודת השיא של החוויה הדתית האוניברסלית והאל־זמנית",²³ כלומר הביטוי השלם ביותר של הדת.

20 מצוטט אצל Christian-Harold Bloom, *The American Religion: The Emergence of the Post-Nation*, New York 1992, p. 42, וראו גם המאפיינים של אותה "דת אמריקנית".

21 שם, עמ' 182. גנוסטיציזם הוא שם כללי לזרמים דתיים שהיו נפוצים באזורנו בעיקר במאות הראשונות לספירה. בלום משתמש במילה כדי להדגיש את האופי הרוחני שנושא לדעתו הניו־אייג', המבקש לברוח מעולם החומר. אורפיזם, באופן דומה, מתייחס לכתות הלניסטיות שגרסו שנשמת האדם האלוהית, הנשגבה, כלואה בגופו החומרי, השפל. בהמשך מכנה בלום את אמרסון, לצד ג'וזף סמית, נביא המורמונים, בשם "חלוץ" הדת האמריקנית (שם, עמ' 53), מכריז שהוא "החיבור המכריע בין הספרות שלנו לדת האמריקנית" (שם), וקובע שאותה הרצאה של אמרסון בפני תלמידי הרווארד היא "המסמך האדיר ביותר של ביקורת הדת" בארצות הברית (שם, עמ' 23).

22 שמירט (לעיל, הערה 16), עמ' 33.

23 שם, עמ' 35.

חברי "מועדון הטורנסצנדנטליסטים" יצאו נגד התפיסה הנוצרית היוניטרית²⁴ שרווחה בראשית המאה התשע-עשרה בניו אינגלנד, שהיא עצמה הייתה ראקציה כנגד תפיסות השילוש והפרדסטינציה של הקלוויניזם שהביאו אתם רבים מהמהגרים מאירופה. את דרכו של אמרסון המשיכו חבריו מהמועדון, למשל הנרי דייוויד תורו שיצא להתבודדות באגם וולדן בשנות הארבעים של אותה מאה, ואשר רשימותיו משם התפרסמו ב-1854. בהגיונותיו, שאותם ניסח בעת התבודדותו, יוצא תורו כנגד התרבות החומרנית של ימיו וטוען כי

רוב המותרות, ורבות ממה שנקראות הנוחיות של החיים, לא רק שאינן הכרחיות, אלא שהן מעמידות מכשולים ממש בפני התעלותו של המין האנושי. בכל הנוגע למותרות ונוחיות, החכמים ביותר נהגו תמיד לחיות חיים פשוטים ומצומצמים יותר מהעניים. הפילוסופים הקדמונים, סינים, הינדואים, פרסים ויוונים, היו קבוצה שאיש לא היה עני ממנה מבחינה חיצונית, או עשיר ממנה מבחינה פנימית.²⁵

בחיבור אחר שלו, *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, שגם עליו שקד בעת שהותו באגם וולדן ואשר יצא לאור ב-1849, כותב תורו:

אני בטוח שרבים מוקירים את בודהה, ישו (Christ) או סווידנבורג גם כלי לשכון בארבע אמות של כנסייה. חובה לא להיות נוצרי כדי להעריך את היופי והמשמעות של חייו של ישו. אני יודע שמקצת הקוראים יקפידו עליי כאשר ישמעו את ישו שלהם מוזכר בצד שמו של בודהה שלי, אולם אני בטוח שאני מעוניין שהם יאהבו את ישו שלהם יותר מאשר את בודהה שלי, שכן אהבה היא העיקר, וגם אני מחבב אותו.²⁶

בשני הקטעים האלה יש לשים לב למה שתורו רואה בו את עיקרה של הדת: הפנימיות, האהבה. לכך יש קשר מהותי לנטייתו לאוניברסליזם, כפי שאסביר להלן. אך לא אוכל לסיים את סקירת פורצי גבולות הנצרות האמריקנים בלי להזכיר את מי שהיה בעבור דורות שלמים רוחה של ארצות הברית ממש, וולט ויטמן. ויטמן, משורר וכותב מסות שזכה לתהילה עצומה בזכות שירתו ה"כול-אמריקנית" הראליסטית, היה גם הוא אוניברסליסט מובהק. הוא נחשף לתורות דתיות רבות, ובשירתו הוא קורא לאמונה (Faith) אחת שנמצאת מעבר לכל צורותיה השונות. חיבורו המפורסם ביותר, **עלי עשב**, זכה להערצתם של אמרסון ושל תורו, והמלצותיהם הפומביות היו מן הגורמים לפרסומו. הנה חלק מ'שירת עצמי' שפורסמה במהדורת 1855:

24 ראו לעיל, הערה 16.

25 Henry David Thoreau, *Walden*, New York 1882, p. 17. באותו חיבור תורו גם לומד מסיפור הינדי שתושבי ניו אינגלנד אינם רואים את המציאות לאשורה, אלא כאשליה שנתפסת כמציאות (עמ' 104), ומהלל את רוחב מוטת כנפיה של הדת ההינדית, החולשת על פני כל תחומי החיים (עמ' 238).

26 Henry David Thoreau, *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, New York (ND), p. 59. עמנואל סווידנבורג (Emanuel Swedenborg) הוא מיסטיקן נוצרי בן המאה השמונה-עשרה שהיה פופולרי מאוד בקרב נוצרים ליברלים בעלי נטיות מיסטיות במאה התשע-עשרה. בהמשך הספר הוא מספר שהוא אוהב ביותר לקרוא כתבי קודש, ושעד כה קרא את אלו של הסינים, היהודים והפרסים, וכעת הוא מגיע לאלו של "העבריים" (עמ' 63).

אמונה זו שלי גדולה שבאמונות ופחותה שבאמונות,
 רצוף תוכה דרך עבודה עתיק וחדש וכל שהוא בין עתיק לחדש -
 אאמין כי שוב אשוב עלי ארץ, כעבור חמשת אלפים שנה;
 אצפה למענה-לשון מפי אורקלין, אכבד את האלים, אסגוד לשמש;
 אעשה פְּטִישׁ מסלע או מגזע-עץ, ראשון יקרה לי, אקסם במקלות במעגל
 הָאֲבִי
 אסיע ללאמא או לברהמין, בהיטיבם את נרות האלילים;
 אכרכר עוד בחוצות בטקס-הזיכרות, אתפשט מן הגשמיות ואסתגף ביערות -
 אחד גימנוסופיסט;
 אשתה את הַתְּמֵד מגביע-הגולגולת, אעריץ את השססות ואת הַנְּדוּת, אשמור
 את
 חוקי הקוראן;
 אתהלך בתיאוקליס, נכתם בדם בצור והסכין, מכה בתוף, העשוי עור נחש;
 אקבל את ספרי הבשורה, אקבל אות ואיש שנצלב, יודע בוודאות שהוא
 אלוהי;
 במיסה הקתולית אכרע, אקום על רגלי בתפילת הפוריטני, או אשב באורך-
 רוח
 על המושב;²⁷

קל לראות שוויטמן מציג כאן אקלקטיות דתית שלא הייתה מביישת את אנשי העידן
 החדש בימינו. בניגוד גמור לצורה שבה התייחסו היהודים באירופה לדתות המזרח -
 אם התייחסו אליהן כלל - אצל ויטמן ורעיו האמריקנים דתות עובדי האלילים הן נכס
 שיש ללמוד ולחגוג אותו, גם אם אין מצטרפים ממש אל שורותיהן.
 אין ספק שלהבדל ביחסן של התרבויות הללו אל אותן דתות יש סיבות רבות,
 ובראש ובראשונה מצבן החברתי-פוליטי: ארצות הברית הייתה דמוקרטיה שבה הדת
 נעשתה עניין פרטי יותר ויותר, ואילו במזרח אירופה היהודים חיו בממלכות נוצריות,
 וקהילותיהם סבלו מיחס עויין של סביבתן כלפיהן. ודאי שלמשוררים האמריקנים היה
 קל יותר לומר את אשר חשבו בענייני דת. אולם לטעמי אין בכך כדי להסביר לחלוטין
 את ההבדל התהומי בגישות. עצם האפשרות להתבטא בחופשיות אינה מחייבת גילויי
 אהדה, ודאי שלא אהדה כה נמרצת. מנגד, לו היו יהודים שראו בדתות המזרח אלמנטים
 חיוביים, ודאי היו יכולים לכתוב זאת בצורה דיסקרטית או אזוטריית, דבר שהסופרים
 היהודים דאז היו מורגלים בו.²⁸

אם אנחנו מביטים בתרבות הדתית האמריקנית של אותה תקופה מצטיירת לנגד
 עינינו תמונה של קהילה שכאילו רק המתינה למידע על מנהגים דתיים של עמים זרים
 כדי להציגם בראש חוצות ככיוונים אותנטיים ולגיטימיים של הרוח האנושית, ביטויים

27 וולט ויטמן, **עלי עשב**, תרגום ש' הלקין, תל אביב 1952, עמ' 111. בכמה מקומות שיניתי את הכתיב ליתר בהירות.

28 דוגמה ליהודי יוצא דופן שהייתה לו האפשרות להביע בחופשיות יחסית את דעתו בענייני דת נמצא בשלמה מימון (1753-1800), שעזב את עיירת הולדתו נישוויז, על גבול ליטא-פולין דאז, והגיע לברלין משום החופש היחסי שהיה בה. אולם לא נמצא בין כתביו כל התייחסות חיובית לפולחן דתי זר או לדתות זרות בכלל.

שמצביעים על האוניברסליות של הרגש הדתי האנושי, ובתוך כך מכשירים את הרגש הדתי שמפעם בקרב רבים מהם, ללא תלות במסורת הנוצרית או בכנסייה. אמרסון, תורו וויטמן היו כמובן "וירטואוזים דתיים" (בלשונו של מקס ובר), אולם העובדה שהם זכו לתהילה עצומה עוד בחייהם מצביעה על כך שהיה צמא גדול למסר שהם הפיצו. מסר זה הלך כאמור וצבר פופולריות עד שהפך, במחצית השנייה של המאה העשרים, לשיטפון הניו-אייגי שאנו חוזים בו כיום.

גם ליהדות היו באותה תקופה וירטואוזים דתיים, ואף כאלה שמדגישים את החשיבות שבחויית המגע עם הקודש, בהתלהבות, בדבקות. אלה היו כמובן מנהיגי תנועת החסידות, אולם שלא כמו הוירטואוזים הדתיים האמריקנים, הם לא פרצו את מסגרת המסורת שלהם ולא גרסו שתופעות דומות לאלו של היהדות בדתות אחרות (למשל, נהרה השפוכה על פני המשמשים בקודש) נובעות מאותו מקור קדוש ואוניברסלי, אלא להפך, הם טענו שתופעות אלו מקורן בסטרא אחרא, כוחות הטומאה.²⁹

3.

כאמור לעיל, נדמה לי שלא נכון יהיה להסביר את ההבדלים הללו אך ורק על סמך תנאים חברתיים חיצוניים, ושיש לחפש את הסיבה לשוני הגמור ביחס לצורות זרות של פולחן גם בקווי האופי העקרוניים של הדתות עצמן, היהדות והנצרות. כוונתי היא בעיקר למה ששתי הדתות האלה תופסות כמוקד החיים הדתיים, כמרכז הכובד של הקשר עם האל. היהדות (הרבנית) והנצרות ראו כבר מתחילתן באופן שונה לחלוטין את המוקד הזה, ובגלגוליהן השונים כאלפיים השנים האחרונות אפשר לראות כיצד ההבדל הזה מימש את עצמו בהתפתחות השונה של כל אחת מהן.

עליי להוסיף עוד מילה אחת של הסתייגות: כל דיבור כללי על "היהדות" ו"הנצרות" הוא כמובן מתכון לאסון אקדמי. כשאנחנו מתבוננים בדברים ברזולוציה רחבה כל כך, ברור שפרטים רבים נבלעים ברקע, או גרוע מזה, אינם נראים כלל. אין ספק שהשימוש בפטיש אוויר מדויק פחות מהשימוש באזמל המנתחים, אולם ברצוני להציע שבעבודה מסוג זה לא הדויק, אלא התנופה היא העיקר. כאן לא נבקש ללמוד איזה הוגה השפיע על ממשכו, אלא נבדוק כיוון מסוים, רחב כנהר, של התפתחות. כאן לא נפתח מומחיות בהבחנה בין זנים שונים של חומר, אלא ניתן מבט מקיף בשכבות הגאולוגיות הנערמות אלו על גבי אלו, מתוך ניסיון להבין את דברי ימיהן. תקוותי היא שכמו בתמונה שמודפסת על דף עיתון, דווקא המרחק ממנה הוא שיאפשר את תפיסת תבניתה. אם כן, הקווים הכלליים שאצייר, הגם שיש בהם ודאי יוצאים מהכלל, מצליחים לטעמי לתפוס כיוון כללי של תנועה, וכך בכל זאת לתרום להבנתנו את התופעות הנידונות.

ובכן, כדי לעמוד על השוני במוקד החיים הדתיים בין שתי הדתות, אודקק להבחנה בין מה שאפשר לכנות "מרחב פנימי" של פעולה וכוונה ל"מרחב חיצוני", כלומר

29 גם כאשר קורה שיהודים באותה תקופה זונחים את מסורת אבותיהם - הם, המשכילים למיניהם, עושים זאת בשם הרציונליות ולא בשל החוויה הפנימית, כלומר בשם עקרונות אוניברסליים ולא בשם חוויה דתית. אין כאן הכשרה של דתות זרות. מקרה מובהק כאמור הוא זה של שלמה מימון.

ההבחנה בין המישור הסובייקטיבי, שנמצא לכאורה בתוך לבו וראשו של האדם ובו כלולים מחשבותיו ורגשותיו, ובין המרחב האובייקטיבי של פעולתו, שבו כלולים מעשי פיו, ידיו ורגליו.

כיום, לפחות בציבור המערבי הכללי, כמעט מובן מאליו שהקשר בין אדם לאלוהיו מתקיים באותו מרחב פנימי, כלומר בנפשו. האדם "מרגיש את נוכחות האל", "מכוון כוונות ומייחד ייחודים", "חווה חוויה רוחנית" או פשוט "מאמין באמונה שלמה". גם בקרב יהודים שומרי מצוות יהיו רבים שיתעקשו שלא כוונה, או לכל הפחות מודעות לקיום המצוות, אין בשמירתן בפועל כדי לספק את דרישות הדת.³⁰

לא תמיד זה היה כך. אם נביט לאחור אל המאה הראשונה לספירה נראה את נקודות הראשית של היהדות והנצרות, ואלה המשיכו לאפיין אותן עד המאה התשע-עשרה לפחות. היהדות הפרושית, כלומר הרבנית, מעצבת אז את עצמה כדת המקדשת את התנ"ך, את פרשנותו ואת שמירת המצוות שנגזרות מאותה פרשנות. הנצרות, בניגוד אליה, מעצבת את עצמה, בהנהגת פאולוס, כדת המבטלת את קדושת המצוות ומקדשת את האמונה בישו כמשיח וכבן האלוהים ואת ההתנסות ברוח הקודש.

הבנת הפיצול הראשוני הזה בין צורות עבודת האל של שתי הדתות הוא חיוני להבנת האופי השונה שלהן והדרכים השונות שבהן הן התפתחו. בכואי לבחון נושא זה אשתמש בהבחנה שהציע דניאל בויארין, שמחקריו עוסקים בנושא זה. בנוגע למהות המחלוקת שבין היהדות הרבנית לנצרות במאות הראשונות לספירה הוא כותב:

הרעיון המרכזי שלי... הוא שיהדות חז"ל ייחסה לגוף משמעות, שבתרבויות אחרות ייחסו אותה לנפש. כלומר, אצל חז"ל הוגדר היצור האנושי כגוף - שמחייה אותו, כמובן, נשמה - ואילו אצל היהודים ההלניסטים (כמו פילון) והנוצרים (לפחות אצל דוברי יוונית רבים ביניהם, כמו פאולוס), מהותו של היצור האנושי היא נשמה השוכנת בגוף. ברוב רחבי העולם היווני-רומי הפכה שניות אונטולוגית זו לדרך מחשבה טבעית, כמו השניות של המודע והתת-מודע אצלנו, אבל דומה שתלמידי החכמים הראשונים של ארץ-ישראל דחו אותה בתוקף. [...] בעת העתיקה המאוחרת הבינו הן יהודים והן נוצרים שההבדל בגישה לגוף הוא תחום מובהק של מחלוקת תרבותית ביניהם, והם נתנו לכך ביטוי מתוך עוינות הדדית.³¹

התרבות ההלניסטית, ובכללה היהודים ההלניסטים, תפסה את האדם כנשמה, השוכנת בתוך גוף. מקצתם ראו בגוף כלא שממנו הנשמה זועקת להשתחרר (כך אפשר למשל להבין מהניב הלטיני הקדום Soma Sema - "הגוף [הוא] קבר"), ואחרים ראו בו רק כיסוי זמני ומאתגר,³² אולם שררה תמימות דעים שהאדם עצמו, האישיות והרצון, האינטלקט והמודעות - הוא הנשמה.³³

30 אף על פי שגם אם יתעקשו שכך להלכה, פעמים רבות לא יתעקשו שזו תהיה מציאות חייהם.

31 דניאל בויארין, *הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד*, תל אביב 1999, עמ' 14-15.

32 דוד פלוסר מציג את התפיסות השונות לנושא בספרו *יהדות ומקורות הנצרות: מחקרים ומסות*, תל אביב 1979, 'כת מדבר יהודה והנצרות לפני פאולוס - ט': בשר ורוח', עמ' 346-355.

33 "בימי חיינו עושה הנשמה בלבד כל איש ואיש למה שהנו, וגופנו אינו אלא דמות של תעותעים הנלווית אלינו... האני האמיתי של כל איש מבינינו, הוא שאנו קוראים לו 'נשמתו בת האלמוות'". אפלטון, החוקים, יב, 959, *כתבי אפלטון*, תרגום יוסף ג' ליבס, תל אביב 1997, כרך 4, עמ' 409-410; "האדם הוא הנשמה... ומי שמכיר חלק מחלקי גופו, מכיר את שלו, אולם לא את עצמו". אפלטון,

לעומתם ראו חז"ל בגוף את האדם עצמו:

לפי השקפתם [של התנאים], הנמשכת גם מן המקרא, האדם אינו מורכב מאלמנטים שונים ומובחנים כמו גוף ונשמה, בשר ורוח. [...] האדם נתפש כיצור מורכב ורב פנים אך אחד במהותו. אישיותו - תחושותיו, מחשבותיו, הרגשותו וכיוצא בהן - נעוצה בהיותו בשר ודם. את הנשמה תפסו התנאים לעתים כעקרון החיים של הגוף, ולא כישות בלתי גשמית ונפרדת.³⁴

לדידם של חז"ל האדם אפוא הוא יצור קורפורלי, בשרי, ולא אתרי או ערטילאי. כדאי לשים לב, למשל, שרק על פי תפיסת העולם הזאת האמונה בתחיית המתים מקבלת טעם - הרי אם אני "באמת" הנשמה, למה שאראה צורך בתחיית גופי?³⁵ מה שעוד מקבל טעם הן כמובן המצוות. הקשר בין האל למאמיניו מכונן על ידי ביצוע ההוראות שהאל נתן להם - ביצוע בפועל ובגוף. מוקד הפולחן ומהותו הם במעשה הגופני, ולא במחשבה או בכוונה.³⁶ מכאן הדואליות הידועה של היהדות כדת וכלאום: יהודי הוא מי שנולד (גופנית) לאם יהודייה, ולא מי ש"נולד מחדש", רוחנית, לאמונתו. היהדות היא משפחה גדולה, "בני ישראל", ולכן גם אתנוצנטרית מאוד: את מי שהוא לא חלק מהמשפחה - אוהבים פחות.

נגד תפיסות אלה יצא פאולוס.³⁷ פאולוס, כיהודי הלניסטי, שם את מוקד האנושיות

אלקיביאדס, 130-131, שם, כרך 5, עמ' 253-254.

34 יאיר לורברבוים, **צלם אלוהים**, תל אביב 2004, עמ' 15-16. וראו גם אפרים אלימלך אורבך, "חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים 1969, עמ' 190-194. וראו למשל ירושלמי כלאיים ח, ג: "הלובן מן האיש שממנו מוח ועצמות והגידים. והאדם מן האשה שממנו העור והבשר והדם. והרוח והנפש והנשמה משל הקב"ה. ושלשתן שותפין בו".

35 ואכן, מי שתופס את עצמו כנשמה בדרך כלל מאמין בחיים חסרי גוף כגן עדן שמימי, או בגלגול נשמות.

36 הגדרת היהדות כדת "לגליסטית" או "משפטית" שאינה נותנת מקום לרגש או לכוונה היא כמובן אחת מצורות ההתקפה של פאולוס, והתאולוגים הנוצרים אחריו, כנגד היהדות הרבנית, אולם אי אפשר לומר שהטיעונים שלהם היו פולמוסיים בלבד. כבר בתורה ניתנת הגדרה כזו לישראל, כאשר נקבע "ומי גוי גדול, אֲשֶׁר־לו חֻקִים וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקִים, כְּכֹל הַתּוֹרָה הַזֹּאת, אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לְפָנֶיךָ הַיּוֹם" (דברים ד, ח) - כלומר ייחודה של היהדות הוא בחוקיה (על מקורם השמימי). בהמשך לכך, התפיסה ש"חובות האיברים" הן העיקר מאפשרת לנו להבין למשל את הסיפור הידוע על אותה אישה ("חנה") שהעדיפה לראות את בניה נטבחים מול עיניה ולא לכרוע ברך לפני פסל האליל. אם קשה לנו היום להבין מדוע לא "עשתה כאילו", מדוע לא מנעה אסון בכך שהייתה משתחוה ולוחשת בלבה שכל מעשיה אינם נחשבים מפני שממילא אינה מאמינה במה שהיא עושה, הרי זה משום שיש להבין שהממד הגופני (כריעה או אי-כריעה) הוא שהיה בשביל אותה אישה מוקד מערכת היחסים עם האל, ולא הממד האמוני, או האינטנציונלי-כוונתי. לדידה של אותה אישה, השתחוות לאליל היא עבודה זרה, והסירוב לכך - עבודה ה', יותר משהייתה כך האמונה הפנימית בזה או בזה.

37 אפשר גם להניח שכנגד התפיסות ההלניסטיות של פאולוס והנצרות בראשיתה נבנו תפיסות אלה של חז"ל. ראו למשל Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, Berkeley 1994, pp. 2, 8. מכל מקום ברור ששתי התנועות הדתיות הללו, היהדות הרבנית והנצרות, כוננו את עצמן בד בבד ומתוך פולמוס הדדי. אף שבמאה הראשונה לספירה היו עדיין שתי התנועות בתהליכי התגבשות, על פי בויראין "היו נטיות, שעל אף שלא היו מוגדרות בברור, כבר במאה הראשונה הבחינו בין דוברי יונית, שהושפעו באופן יחסי יותר מהתרבות ההלניסטית, לבין דוברי עברית וארמית, שפחות הושפעו. הנטיות הללו, על פי ההיפותזה שלי, הפכו קוטביות ככל שעבר הזמן, ובסופו של דבר הביאו לקרע בין ההלניסטים, שהתמזגו אל תוך הקבוצות הנוצריות, לבין האנטי-הלניסטים, שיצרו את התנועה הרבנית הצעירה" (שם, עמ' 14). אני מבסס את דבריי בין השאר על ההיפותזה הזאת.

בפנימיות האדם.³⁸ מובן מכאן שעבור פאולוס הקשר עם האל מתבצע בממד הסובייקטיבי: האדם מאמין, או עובר חוויה של קונברסיה (כמו פאולוס עצמו), ובזכות זה נגאל. אין צורך במצוות. למעשה, המצוות רק מפריעות:

אֲכַל עֵתָה פְּטוּרִים אֲנַחְנוּ מִן־הַתּוֹרָה כִּי מִתְּנּוּ לְאֲשֶׁר הֵינּוּ זְקוּקִים לֹא לְמַעַן נַעֲבֹד מִצְוַתָּה לְפִי חֲדוּשׁ הַרוּחַ וְלֹא לְפִי־יִשְׁן הַכֶּתֶב: (האיגרת אל הרומאים, 6, 6)
 כְּדֵי שֶׁתִּקְרָא צְדָקַת הַתּוֹרָה בְּנוֹ הַהֲלָכִים לֹא־כִדְרָךְ הַבֶּשֶׂר כִּי אִם־לְפִי הַרוּחַ: כִּי בְּנֵי הַבֶּשֶׂר יִהְיוּ בְּדַבְרֵי הַבֶּשֶׂר וּבְנֵי הַרוּחַ בְּדַבְרֵי הַרוּחַ: כִּי־מִחְשַׁבַת הַבֶּשֶׂר הִיא הַמּוֹת וּמִחְשַׁבַת הַרוּחַ הִיא הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם: (שם, 8, 4-6)
 וְעֵתָה הִנָּאִמְר שְׁהִגּוּם אֲשֶׁר לֹא רָדְפוּ אַחֲרֵי הַצְּדָקָה הִשִּׁיגוּ אֶת־הַצְּדָקָה הִיא הַצְּדָקָה אֲשֶׁר מִתּוֹךְ הָאֱמוּנָה: וְיִשְׂרָאֵל בְּרָדְפוּ תּוֹרַת צְדָקָה לְתוֹרַת הַצְּדָקָה לֹא הִגִּיעַ: וְעַל־מָה עַל־אֲשֶׁר־לֹא מֵאֱמוּנָה דְרָשׁוּהָ כִּי אִם־מִמַּעֲשִׂים כִּי הִתְנַגְּפוּ בְּאֲבֹן נֶגֶף: (שם, 9, 30-32)³⁹

פאולוס מבדיל בכיורו בין הדרך הישנה של המצוות, שפג תוקפה, ובה הולכים על פי החוק, על פי הכתב, על פי הבשר, ואשר סופה תסכול ומוות; ובין הדרך החדשה, שהביא לעולם ישו, ובה הולכים על פי הרוח ונפדים על ידי האמונה. מוקד הפולחן בדת החדשה שמייסד פאולוס הוא כאמור פנימי: חשוב פחות מה עושים, חשוב יותר מה מאמינים, מתכוונים, חווים. כאילוטרציה מובהקת לכך אפשר להביא את דבריו של פאולוס על מצוות המילה:

לְכֹן כְּאֲשֶׁר קִבַּלְתֶּם אֶת־הַמְּשִׁיחַ אֶת יְשׁוּעַ אֲדִינּוּ כֹן גַּם־הַתְּהַלְכוּ בוֹ: מִשְׁרֵי־שִׁים וְנִבְנִים בוֹ וְקִיָּמִים בְּאֱמוּנָה כְּאֲשֶׁר לְמִדְתֶּם וּמְרָבִים בְּתוֹרַת בָּהּ: [...] וְכוּ גַם־נִמַּלְתֶּם מִיֵּלָה שְׁלֵא בִידֵים בְּהַפְשַׁטְתׁ גּוֹף הַבֶּשֶׂר הִיא מִיֵּלַת הַמְּשִׁיחַ: (האיגרת אל הקולסים, 2, 6-7, 11)⁴⁰

ברית המילה הנחוצה היא זו אשר לא נעשית בידיים, על הגוף, אלא בלב, באמונה, והיא מתבצעת על ידי הפשטת גופם של המאמינים. "ישראל אשר לאלוהים", כמו שמכנה פאולוס את הנימולים-שלא-בבשר באיגרת אל הגלטים,⁴¹ אינם זקוקים לסימון גופם, שכן רוחם היא שעברה מילה.⁴²

38 "פאולוס מנסה כביכול להרחיב את מושג החוק לכדי טווח אוניברסלי, קוסמי: כאילו ביטול כל היצוניות, וכל תיווך של תורה, מעשים, והצבת טנדו של אדם באמונתו ואלוהים". פלוסר (לעיל), הערה 32, עמ' 366. וראו דיון מעמיק באתרופולוגיה של פאולוס אצל James D. G. Dunn, *Theology of Paul the Apostle*, Cambridge 1998, pp. 51-78.

39 הציטוטים מהברית החדשה הם בתרגומו של פראנץ דליטש.

40 יש מחלוקת במחקר אם האיגרת אל הקולסים אכן נכתבה בידי פאולוס. לטעמי העניין שולי, ראשית מפני שהרעיונות המובעים בה ממילא נחשבו לאורך ההיסטוריה הנוצרית לרעיונותיו של פאולוס, ושנית מפני שהציטוט המסוים שהבאתי תואם את דברי פאולוס באיגרת אל הגלטים, שלבטח נכתבה על ידו, ובה הוא טוען "כִּי־בְמִשְׁיחַ יְשׁוּעַ לֹא־הִמְלִיחַ תַּחֲשֹׁב וְלֹא־הַעֲרֵלָה כִּי אִם־הַבְּרִיאָה הַחֲדָשָׁה: וְכָל־הַנְּהַגִּים בְּשׁוֹרָה הַזֹּאת שְׁלוֹם וְרַחֲמִים עֲלֵיהֶם וְעַל־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר לְאֵלֵיהֶם: (6, 15-16).

41 ראו לעיל, הערה 40.

42 כך גם בענייני טומאה וטהרה. לעומת היהדות הפרושית והצדוקית של התקופה, שבה חוקי טומאה וטהרה הנוגעים לגוף נשמרים בקפדנות, ופרקטיקות פולחניות מיושמות על מנת לשנות את הסטטוס של הפרט בנושא, עבור הנוצרים הטומאה הופכת לעניין פנימי, אתי בעיקרו, והטבילה הנוצרית מיועדת לא לטהור של הגוף, אלא להבאתה של טרנספורמציה נפשית. ראו על כך רבקה ניר, *המצוות הקדומה: שלוש המאות הראשונות*, רעננה 2009, עמ' 206-207.

אם כך, מתברר שלא חייבים להיות יהודים, שהרי אם ב"בשר" אנחנו שונים, ברוח כולנו זהים:

הרעיון לפיו הקיום הפיזי אינו אלא סימן או צל של הממשי-האמיתי מאפשר הכחשה של המיניות ושל ההולדה, של חשיבות קשרי הדם ואילן היוחסין, והתכחשות למובן הקונקרטי, ההיסטורי של כתבי הקודש, ולמעשה של הזיכרון ההיסטורי עצמו. מצד שני, הדגש על הגוף בתור האתר המובהק של המשמעות האנושית אינו מאפשר פחותי ערך כאלה.⁴³

עבור חז"ל, יהודי הוא בן העם היהודי, בן אחד משבטי ישראל, כלומר יוצא חלציו של יעקב. עבור פאולוס, יהודי "אמיתי" הוא מי שמאמין באמת במשיח ישו. חז"ל כמובן מעולם לא קיבלו את ההנחה הפאולינית כי קיים אנטגוניזם בין הקשר הישיר עם האל ובין הציות לחוק. נהפוך הוא: עבורם הציות לחוק היה הוא עצמו הקשר עם האלוהות. לדידו של פאולוס, הקשר עם האל יכול להתקיים רק בלבו של אדם, על ידי אמונה נכונה, כוונה נכונה, ואף חוויה נכונה.⁴⁴

לא קשה אפוא להבין מדוע, כאשר השתכנע פאולוס שישו הוא המשיח, הוא התעקש להפיץ את הבשורה הטובה גם לאלו שאינם יהודים, מתוך ויתור מראש על חובת המצוות.⁴⁵ הבשורה שהפיץ פאולוס, שהתאפשרה מבחינתו לאחר המהפכה האמונית שהביא ישו אל היהדות, הייתה אוניברסלית. האוניברסליות שלה נעשתה אפשרית בדיוק משום שהיא הדגישה את האמונה, את הפיכת הלב, ולא את חובת האיברים. וכך כותב בויראין:

פאולוס היה מונע על ידי התשוקה ההלניסטית ל'אחד', שבין דברים אחרים קידמה איריאל של מהות אנושית אוניברסלית, מעבר להבדלים והיררכיה. יחד עם זאת, האנושות האוניברסלית הזו התבססה (ועדיין מתבססת) על הדואליזם של בשר-רוח, כך שבעוד הגוף הוא פרטיקולרי, ומסומן על ידי המעשה כיהודי או יווני ועל ידי האנטומיה כזכר או נקבה, הרוח היא אוניברסלית.⁴⁶

מתוך תפיסה כזו יכול היה פאולוס לכתוב את אחד המשפטים החתרניים ביותר שבאיגרותיו:

43 בויראין (לעיל, הערה 31), עמ' 15.
44 חז"ל לא קיבלו את האתוס הפאוליני מכמה סיבות: ראשית, בתור שמים, לא-הלניסטים, תפיסתם האנתרופולוגית הייתה שונה: האדם בעבורם לא היה נשמה בגוף, אלא גוף שמניעה אותו נשמה. על כן מובן שבגוף, על ידי "מצוות האיברים", יש לכונן את הקשר עם האלוהות. שנית, ייתכן שחכמי יבנה וממשיכיהם הבינו שעם ללא מדינה, המפורד בתפוצות, אם רוצה הוא להישאר עם אחד, הוא חייב לקדש ולשמור מנהגים משותפים, גם על חשבון חוויות פרטיות. ושלישית, כפי שטוען בויראין (לעיל, הערה 37, לא מן הנמנע שהחשיבה של החכמים הושפעה מהמאבק ומהפולמוס המתמיד עם הדת החדשה שהתמודדה מולם על לבותיהם של היהודים וששמה עצמה כ"ישראל האמיתית".
45 כידוע היו פולמוסים עזים סביב נושא זה בראשית הנצרות, כאשר היהודים שראו בישו את המשיח גרסו שאין לוותר על המצוות. לסיכום תמציתי של הפרשה ראו Joel Marcus, 'Jewish Christianity', in *The Cambridge History of Christianity*, vol. 1: Origins to Constantine, ed. Margaret M. Mitchell & Frances M. Young, Cambridge 2008, pp. 87-102.
46 (לעיל, הערה 32), 'הנצרות לאחר אסיפת השליחים', עמ' 381-396.
47 בויראין (לעיל, הערה 37), עמ' 7, וראו ציטוט בהערה 38.

כִּי־אַתֶּם כָּלְכֶם בְּנֵי אֱלֹהִים עַל־יְדֵי הָאֱמוּנָה בְּמִשְׁיַח יִשׁוּעַ: כִּי כָלְכֶם אֲשֶׁר לְמִשְׁיַח נִטְבְּלִיתֶם לְבִשְׂתֶם אֶת־הַמְּשִׁיחַ: וְאִין עוֹד יְהוּדִי וְלֹא יוֹנִי אִין עֶבֶד וְלֹא בְּנֵי־חֹרִינִין אִין זָכָר וְלֹא נְקֵבָה כִּי כָלְכֶם אַחַד אַתֶּם בְּמִשְׁיַח יִשׁוּעַ: וְאִם־לְמִשְׁיַח אַתֶּם הִנֵּכֶם זֶרַע אַבְרָהָם וַיּוֹרְשִׁים כְּפִי הַהֶבְטָחָה: (האיגרת אל הגלטים, 3, 26-29)

האמונה היא שמקנה, ראשית, זהות ואוניברסליות, ושנית, את הזכות להיקרא ישראל האמיתיים, זרע אברהם שאינו על פי הבשר (הנחות) אלא על פי הרוח. זוהי הברית החדשה, של הלב ולא של הבשר, שמקדם פאולוס.⁴⁷

נסכם את המהלך הפאוליני: על בסיס תפיסת האדם ההלניסטית, ותוך חריגה מזו של חז"ל, מציע פאולוס שמוקד הקשר עם האל יהיה פנימי ולא חיצוני, ב"רוח" ולא ב"בשר", על פי האמונה ולא על פי המעשה. בתוך כך נזנחת "הברית הישנה" על חוקיה ומוסדותיה ומאומצת "ברית חדשה" שבשלב זה היא כמעט נטולת חוקים או מוסדות ומתקיימת שלא במסגרת של מערכת יחסים בין עם מסוים לאלוהות, אלא במסגרת קשר ישיר בין הפרט לאלוהים, ובלבו של הפרט. המעבר המהפכני כאן הוא מדת לאומית, היררכית, שפולחנה בא לידי ביטוי במעשים, לדת פרטית, אנרכית, שפולחנה בא לידי ביטוי באמונה או בחוויה.

4.

ברצוני לטעון כי המהלך הפאוליני ביסס את עצמו באופן טבעי כאב־טיפוס לתפיסה הדתית הנוצרית, ועל כן, כאשר הנצרות הפכה לדת ממוסדת,⁴⁸ היה רק הראשון מני רבים כדוגמתו. אכן, אפשר לראות בהיסטוריה של הנצרות ניסיונות חוזרים ונשנים שנבנים על פי המודל של פאולוס ומנסים לקדם נצרות אותנטית יותר להבנתם. על פי ההיגיון הפנימי של המהלך הפאוליני צריך להיות ברור שכל ניסיון עתידי להיות "נוצרי יותר" ימשוך ממילא לכיוון "רוחני" יותר מתוך דחיית כל מה שנחשב "בשרי". כך, לאורך אלפיים השנים האחרונות, אפשר היה לחזות שוב ושוב בנוצרים שיוצאים כנגד הממסד הכנסייתי, כנגד חוקי הדת הפורמליים, ומנסים לקדם דתות פנימיות, סובייקטיביות, שוללת־גוף ושוללת־ממסד, ועל כן "טהורה", "גבוהה" וכמובן "רוחנית" יותר.⁴⁹

אציג כמה ציוני דרך במסע הנוצרי פנימה. כידוע, עד המאה הרביעית הייתה הנצרות דת מדוכאת, אם לא נרדפת ממש, במרחבי האימפריה הרומית, וממילא לא היה

47 יש לציין כמובן שהרעיון לברית חדשה הנכרתת על הלב מצוי כמובן כבר אצל הנביא ירמיהו (לא, ל-ג).

48 כמובן, עצם העובדה שהכנסייה התמסדה ולא נותרה ככת נוספת בין כתות הגנוסיס מראה לנו כי לבד מהאתוס האנטי־נומיסטי של פאולוס היו בכנסייה כוחות נומיסטיים בהחלט. הכנסייה הקתולית, עם כל הסתייגויותיה מהחומר (מהעולם ומהגוף), ידעה לשמור על איזון מינימלי הכרחי כדי להיות בכל זאת דת חיה, ואף דת עולמית. שלא כמו כתות הגנוסיס השונות למשל, הנצרות קידשה את התנ"ך ובכך קיבלה את קיום העולם כבריאה חיובית של האל. שלא כמו כתות הגנוסיס השונות הנצרות גם לא הייתה אליטיסטית, אלא פנתה אל האנושות כולה. ממילא היא קיבלה כך גם לגיטימציה, שלא לומר מחויבות, לבניית הכנסייה וביצורה, בצורה ממוסדת ואף היררכית.

49 זאת, שוב, בניגוד ליהדות הרבנית, שבה כדי להיות "דתי יותר" אדם מקבל עליו הגבלות הלכתיות נוספות ("מידת חסידות") ומכפיף עצמו לממסד הרבני.

ממסד נוצרי ראוי לשמו וראוי להתנגדות. רק אחרי שהחל קונסטנטינוס בתהליכי ניצור האימפריה וכינס את ועידת ניקאה (325 לספירה) נקבעה דוגמה מחייבת ולמעשה גובש בצורה רשמית המבנה של הכנסייה.

אולם גם ללא ממסד אפשר לציין מאבקים שבהם כוחות של "טהרנים" רוחניים ניסו לערער על הלגיטימיות של הכנסייה. כך למשל אפשר לתפוס לפחות חלק מהפולמוס עם כתות הגנוסיס, שדגלו בדואליזם חריף אף יותר מזה של פאולוס ומתחו ביקורת על יחסה החיובי במידת מה של הכנסייה לעולם הזה. העמדה הדוקטיסטית למשל, שפרחה במאה השנייה לספירה ואשר היו לה אוהדים בקרב נוצרים וגנוסטים כאחד, ערערה על התפיסה של ישו כבעל גוף אדם. ישו בעבורם היה ישות רוחנית לחלוטין. הכנסייה הייתה צריכה להסביר למה זה דווקא לא כך. התנועה המונטניסטית, שאנשיה התמחו בהתפרצויות אקסטטיות שעל פי עדותם זכו להן מרוח הקודש, ואשר היו על פי דעתם הביטוי האמיתי היחיד של הנצרות, הייתה אתגר נוסף שהונח לפתחה של הכנסייה המוקדמת. המונטניסטים קראו לסגפנות ולחוויה ישירה של רוח הקודש, וטענו שהכנסייה הסתאבה ושקעה בחיי העולם הזה.⁵⁰ הם הוכרזו ככפירה, כמוכן. ולבר מהיותה אתגר דוגמטי, היו רבים שפירשו את התנגדותו של פאולוס לחוק היהודי כרשיון להתעלם מכל חוק שהוא (פרשנות שבהחלט אפשר להסיק מתוך האיגרות), והכנסייה הייתה צריכה להדגיש את הצורך בהתנהגות מוסרית, כלומר את הצורך להגביל את התנהגות האדם על ידי נורמות ברורות, לכל אורך המאה השנייה לספירה.⁵¹

אחרי מיסוד הכנסייה במאה הרביעית כבר היה גוף שבו היה אפשר למרוד. הראשונים שעשו כן היו הסגפנים והמתבודדים למיניהם, שבמאמץ להתקרב אל האל ניסו להתרחק מהעולם, ונדרו למדבריות בחיפוש אחר רוחניות. הם לא נישאו, ולא עוד אלא שהם נמנעו במכוון מכל מגע עם החברה, וממילא עם הסמכות הכנסייתית. בעבור הכנסייה זו הייתה בעיה חמורה, לא רק מפני שנוצר מוקד סמכות חלופי שלא נשמע לה, אלא מפני שהסגפנים ביטאו בצורה שלמה יותר את אותו אידאל דואליסטי, "רוחני", שעליו דיבר פאולוס. כיצד יסביר לצאן מרעיתו בישוף עירוני היושב לבטח בבית מפואר שסמכותו הדתית גדולה מזו של סגפן מתנזר ומסתגף במדבר? אולם עד מהרה מצאה הכנסייה פתרון לעניין, והפתרון היה במיסוד: הסגפנים אוגרו בקבוצות. הוקמו המנזרים הראשונים.⁵²

עם הכניסה לימי הביניים הפכו המנזרים לאיים של השכלה (ואף רוחה מסוימת) בנוף האירופי, והרוח הקוראת אל החופש הרוחני הייתה צריכה לחכות להתעצמות כלשהי במצב הכלכלי-חברתי. זו הגיעה במאה האחת-עשרה, שבה אנחנו פוגשים את הקתרים, תנועה גנוסטית שהתבססה בחלקים שונים של אירופה, וכמו אבותיה

50 טרטוליאנוס, אחד ההוגים הראשונים של הכנסייה שאימץ בגיל מתקדם את "הנבואה המונטניסטית", כותב בקשר לכך ש"אכן, הכנסייה תתן מחילה לחטאים, אבל זו תהיה הכנסייה של רוח הקודש, על ידי האדם הרוחני, ולא הכנסייה שמורכבת מבישופים רבים". על הצניעות, פרק 21. ראו הספר כולו כאן: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.toc.html>. הניגוד בין "רוחניות" ל"ממסד" ברור כאן.

51 ראו על כך Henry Chadwick, *The Early Church*, London 1990 (1967), pp. 67-68.
52 לכרוניקה מאלפת של התפתחות הסגפנות ופולחן הקדושים בנצרות ראו אביעד קליינברג, רגל החזיר של האז'ניפרו: סיפורי הקדושים משנים את העולם, תל אביב 2000.

מתחילת ימי הנצרות הובילה את ההיגיון הדואליסטי עד הקצה וגרסה שיש לפרוש מהעולם המרושע. הקתרים נטבחו על ידי הכנסייה במסע צלב בראשית המאה השלוש-עשרה.⁵³

במאה השתים-עשרה יצאה הקריאה אל הרוח מתוך הכנסייה עצמה. יואכים מפיורה, נזיר איטלקי שנחשב לנביא, חזה את "עידן הרוח" הקרב ובא. על פי חישוביו הייתה ההיסטוריה של העולם מחולקת לשלושה עידנים, אחד לכל אחת מישויות השילוש הקדוש. אחרי עידן האב של בית הכנסת, ועידן הבן של הכנסייה, אמור לבוא העידן של רוח הקודש, שבו דעת ה' כמים לים תכסה והמאמינים, נוצרים ויהודים כאחד, יעבדו את האל במישרין, ללא חוקים או ממסד. יואכים זכה לפופולריות עצומה בחייו ולהשפעה גדולה לא פחות אחרי מותו. תפיסותיו אמנם הוכרזו ככפירה ב-1255 (הכנסייה הרי לא באמת הייתה יכולה לסבול תחזית על סופה), אבל רעיונותיו ממשיכים ללוות את הנצרות עד ימינו.⁵⁴

במאה השלוש-עשרה אימצו את הרעיונות האלה חבריו הרדיקליים יותר של המסדר הפרנציסקני הטרי. אלו, שנקראו "הרוחניים" על שם זיקתם לעידן הרוח, ביקשו לקיים באדיקות את עקרון הדלות והפרישה מהעולם שהטיף לו פרנציסקוס מאסיו, שנחשב בעיניהם למבשר העידן החדש. הם נודו מהמסדר ודוכאו על ידי הכנסייה עד שאחרונייהם נטבחו בתחילת המאה הארבע-עשרה.⁵⁵

אך הניסיונות לרפורמציה רוחנית של הכנסייה לא פסקו, ואף על פי שרק במאה השש-עשרה עתידה להתחולל מהפכה אמיתית בדת הנוצרית, במאות השנים האלה רבו הרפורמטורים, והכנסייה על פי רוב דאגה להעלות אותם על המוקד. המהפכה שלבסוף הצליחה, זו של לותר, גם היא נולדה לא רק מפני התנאים הכלכליים והחברתיים שלכאורה חייבו את קיומה, אלא כניסיון של מנהיגיה לחזור לנצרות אותנטית יותר, כזו שהם זיהו עם חיי ההתלהבות והדלות של השליחים, שהיו הניגוד הגמור למערכת הקתולית המסואבת והמושחתת שהם ראו סביבם. לותר עצמו נדחף לקרוא את קריאת התיגר שלו על ידי חוויה מיסטית שחווה (בעת שהותו בשירותים) ב-1515.⁵⁶ כמאה שנים אחרי לותר שוב הרגישו נוצרים אדוקים שהכנסייה, הפרוטסטנטית הפעם, מסואבת ורחוקה מהנצרות "האמיתית". בגרמניה קמו הפייטיסטים, בהנהגתו של פיליפ ספנר, וביקשו לחזור ל"דת של הלב", בניגוד ל"דת של הראש" שבה לדעתם הייתה שקועה הכנסייה הלותרנית. בחיבורו מ-1635, *Pia desideria* ("התשוקה הכנה") הוא קובע שללותרנים "אשליה בשרית של אמונה" וקורא לדת שנובעת כמעין המתגבר

53 על מלחמות הכנסייה הקתולית בכפירה הקתרתית והאלביגניות (לא אכנס כאן לזוויכוח השורר היום בעניין הזהות או השוני בין תנועות אלה) ראו Carol Lansing, *Power and Purity: Cathar Heresy in Medieval Italy*, Oxford and New York 1998; Mark Gregory Pegg, *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom*, Oxford and New York 2008

54 על יואכים והשפעתו על ההיסטוריה של המערב ראו: Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985; Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages - A Study in Joachimism*, Oxford 2000

55 סקירה קצרה ונאה של סיפורם של "הרוחניים" אפשר למצוא בספרו של עמרם שייר, *הרוחניים: או מרד הפרנציסקנים*, תל אביב 1970.

56 על חווייתו המיסטית של לותר, שבה הוא מעיד ש"לפתע פתאום הרגשתי כאילו נולדתי מחדש ונכנסתי אל תוך גן העדן עצמו מבעד לשערים פתוחים. מיד ראיתי את כל כתבי הקודש באור אחר" ואשר על בסיסה בין השאר בנה את תורתו, ראו Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago 2008, pp. 106, 116, 125-126

ממעמקי הלב על ידי קבלתה הישירה של רוח הקודש, ואינה מסתפקת בסקרמנטים החיצוניים. לפייטיסטים היו מקבילות בחלקים אחרים של אירופה, כגון הקווייקרים באנגליה והקוויאטיסטים בצרפת. גם קבוצות אלה נרדפו לפרקים על ידי הממסד הכנסייתי (הפעם זה הפרוטסטנטי).⁵⁷

את דרכן של תנועות אלה המשיכו המתודיסטים במאה השמונה-עשרה, שבהנהגתו של ג'ון וסלי הדגישו את הצורך "להיולד מחדש" (מבחינה רוחנית) והיו ידועים בדרשוטיהם מעוררות ההתלהבות. רבים מהם היגרו לאמריקה, וצאצאיהם הרעיוניים הם האוונגליסטים שבימינו אלה קוראים גם הם ל"לידה מחדש" ועורכים את תפילותיהם הלהבות בכנסיות ענק (ואצטדיונים).⁵⁸

ההדגשה על דת טהורה של הרוח לא נעשתה רק על ידי פנייה אל הרגש או אל ההתלהבות הדתית, אלא גם על ידי הכפפת הדת לרציונל. עם בוא עידן התבונה ואחריו הנאורות, לימדו תאולוגים נוצרים שהנצרות עומדת בכל קריטריון רציונלי. בראשית המאה השמונה-עשרה היו אלה מתיו טינדל וג'ון טולנד, שניים מעמודי התווך של האמונה הדאיסטית, שהסבירו בספריהם שיש לזנוח כל אמונה שאינה הגיונית ולבסס את חייו רק על "הדת הטבעית" שטבעיותה נובעת מהיותה מוגבלת לצווי ההיגיון בלבד. טולנד קבע ש"אין שום דבר בכשורה הטובה שסותר את ההיגיון, או שנמצא מעליו",⁵⁹ וטינדל היה משוכנע ש"האל אינו יכול לדרוש מאתנו דבר מלבד האושר שלנו", וש"הדת הטבעית היא מושלמת, והתגלות אלוהית חיצונית אינה יכולה להוסיף לה דבר".⁶⁰ מובן שלא רק דוגמה אמונית (השילוש הקדוש, לידת הבתולין ועוד) נפסלת כאן, אלא גם חשיבותם של אנשי דת, טקסים, חגים ואף תפילות.

כמו בפנייה אל ההתלהבות הדתית, כלומר אל קבלתה של רוח הקודש, גם בפנייה אל הרציונליות יש העתקה של מוקד החיים הדתיים מהחוץ פנימה, מהגוף לנפש. גם זהו, כך אטען, המשכו האורגני של המהלך הפאוליני. להיות נוצרי טוב יותר פירושו להיות נוצרי גופני פחות, חיצוני פחות ופנימי יותר. אלא שעם ההפנמה של החיים הדתיים עוברת גם הסמכות להיות בלתי תלויה במסורת (החיצונית), ונסמכת יותר על חיי הנפש (הפנימיים) של הפרט, אם הרגשיים אם האנליטיים.

המעבר מכאן לקבלה פולרליסטית להפליא של דתות אחרות הוא הצעד הבא: אם הרציונליות שלנו פוסלת כל דוגמה בלתי הגיונית, אזי היא פוסלת בדיוק את כל מה שמייחד דת אחת מאחותה. ללא המיתוסים של השילוש או של זאוס יורה הברקים, ללא החגים השונים או הטקסים או החוקים הייחודיים, מה ההבדל בעצם בין הדתות? וממילא, אותה רציונליות פוסלת בכירור גם הכרזות בדבר ייחודיותה של דת מסוימת. ההתגלות האלוהית, כדברי טינדל, אינה יכולה להוסיף דבר על הדת הטבעית, המובנת, ובוודאי אין לקבל יומרה לאקסקלוסיביות דתית, שהרי לא ייתכן שהאל יצווה את חוקי ההיגיון רק דרך ישו. לא: ההיגיון הוא אוניברסלי, כולל-כול, ומחולק בצורה

57 על הפייטיסטים ראו Peter C. Erb (ed.), *Pietists: Selected Writings*, New York 1983
 58 על המתודיסטים ראו David Hempton, *Methodism: Empire of the Spirit*, New Haven 2005.

59 John Toland, *Christianity Not Mysterious*, London 1702, p. 6

60 Matthew Tindal, *Christianity as Old as Creation*, London 1732, pp 49-51

שווה לכול. כל מי שיכול להפעיל את השכל הוא חבר בדת הטבעית, ולאיש מנצרת אין קשר ממשי לעניין.⁶¹

זה אולי יספק את הדאיסטים למיניהם, אבל מה בנוגע לנוצרים אחרים, שרוצים לא רק לחשוב, אלא גם להרגיש את אלוהים? גם כאן אין בעיה: רגש דתי אפשר למצוא מסביב לעולם. אכן, גם הפגאנים מסוגלים להתלהבות דתית (ואולי הם במיוחד מסוגלים לה), ומי אנחנו שנקבע שהתלהבותם נחותה מהתלהבותנו? אם מוקד הסמכות והחשיבות עובר פנימה, אל הרגש הטהור, ממילא הצורה החיצונית אשר מעוררת את הרגש הזה איננה בעלת חשיבות רבה. הבורהיסט מרגיש הארה בזמן מדיטציה על ה"ריקות", נשמתו של ההינדי מתרחבת כאשר הוא מדליק קטורת מול פסל האלה, ואילו הנוצרי מתפעם מסיפור סבלה של הבתולה הקדושה. האם מקור ההתפעמות הוא שחשוב? ודאי שלא.

מכאן ברור מדוע במאה התשע-עשרה כבר היו יכולים אמרסון וחבריו לאמץ אל לבם את דתות העולם, ולהרגיש את "הרגש הדתי" ואת "הנשמה" (אמרסון), את "האהבה" (תורו) ואת "האמונה" האקלקטית (ויטמן). מכאן ברור מדוע הם יכלו לחגוג את הצורות הרבות של האל: זה הרי אותו אל שמתגלה, ורק צורותיו שונות. צורותיו שונות, אבל הצורות אינן העיקר. העיקר הוא מה שבפנים. ואף שמבחוץ אנחנו אולי שונים, מבפנים (בין שמדובר בכושר שלנו לרציונליות, ובין שמדובר ביכולת שלנו להתרגש) כולנו זהים.⁶²

61 קאנט צעד עוד צעד קדימה. בעבורו, לזו הנצרות הוא עקרונות המוסר, שהוא ממילא אוניברסלי. מרק לילה כותב שעל פי קאנט, "מאז הרפורמציה מתחוללת דרמה אידה, אשר במסגרתה הקליפה היהודית ושל החוקים והמנהגים שנשמעים להם ללא בחירה) מופרדת בהדרגה מהגרעין, שהוא ההוראות המוסריות של ישו. כעת אנחנו יכולים לקוות לדת אוניברסלית באמת, ללא כתות, שכן כתתיות יכולה להיווצר רק כאשר אנחנו מייבאים יסודות פגאניים לתוך הדת". Mark Lilla, *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, New York 2008, p.156-157. לדירו של קאנט, התהליך ההיסטורי הבלתי נמנע של "היטהרות" הנצרות יביא בסופו של דבר ל"המתת חסד של היהדות" (מצוטט שם).

62 אפשר אף לראות שהרגש ממלא את תפקידה של הדוגמה הדתית במקום שבו הרציונליות הייתה לה לרועץ: עם עלייתה של החשיבה המדעית, ודאי עם כניסתנו לעידן הפוסט-מודרני, כמעט אין עוד מקום למטפיזיקה: הדתות נאלצות להסתדר ללא מגדלים פורחים באוויר (בדמות גן עדן שממיו, ישו החוזר פעם שנייה רכוב על סוס ובידו חרב, עץ הספירות ועוד). אף האמונות הבלתי הגיוניות מוצאות אט-אט מן המשחק הדתי, כפי שראינו אצל הדאיסטים. התוצאה היא שלמעשה מה שיותר לאדם הדתי הוא אך ורק הרגש שלו, הסובייקטיבי. על זה ואת זה אי אפשר לערער, והדת הופכת תלויה כולה על חוט השערה הרגשי. ביתניים הרציונליות עוברת לצד החילוני, ומקדמת ערכי מוסר ואת "הדת האזרחית".

הוגה הדעות הקנדי המפורסם צ'רלס טיילור מציג זווית נוספת לעניין: "תגובה אחת לדת הקרירה והמדודה של הזהות המרוחקת [זו הדת הסובייקטיבית, הרציונלית, במאה השמונה-עשרה] הייתה לשים את הדגש בהרגשה, ברגש, בדת חיה שמניעה אותנו. אנחנו רואים את זה בפייזיס ובמתודיזם. זה [הרגש] חשוב יותר מדיקו תאולוגי. מובן שהתנועות הללו רצו להישאר בתוך האורתודוקסיה, אבל לא ירחק היום והדגש יוסט יותר ויותר אל העוצמה והאותנטיות של ההרגשה במקום לטבעו של מה שמעורר אותה. [...] ויש בכך הגיון. במקום שלפנים הייתה אמונה לוחטת, ועניינים של חיים ומוות היו דוקטרינאליים, עתה נוצרה תחושה כללית שהטעם עצמו של הדת הולך לאיבוד בריחוק הקריר של האורתודוקסיה האינטלקטואלית, גם אם היא מרשימה. [כעת חשוב שיוכל אדם לקשור עצמו לאלוהים רק על ידי תשוקה. עבור אלה שחשו כך העוצמה של התשוקה הפכה לערך עיקרי, שניתן לשלם תמורתו בקלות במטבע של חוסר-דיוק תאולוגי. בעידן שנשלט על ידי רציונליות מרוחקת, הערך הזה נראה חיוני יותר ויותר". Charles Taylor, *Varieties of Religion Today*, Cambridge, 2002, pp. 100-101. התרגום שלי.

מנגד, החסידים במזרח אירופה, על אף תשוקתם לרגש דתי אותנטי,⁶³ לא היו יכולים לוותר בשם הפנימיות על החיצוניות, על הצורה, כלומר על כל המבנה ההלכתי של היהדות. המבנה הזה, שכולל שמירת מצוות ושיוך אתני, הוא שנובע כאמור מתוך התפיסה שהקשר עם האל מתקיים על ידי ציות לחוקיו בפרהסיה והשתייכות לאותה פרהסיה. מבנה זה הוא שגם הביא את החסידים לתפוס את הדוגמאות לצורות פולחן זרות כעבודה זרה (במובן השלילי ביותר של המונח). בניגוד לטרנסצנדנטליסטים, הם לא היו יכולים להגיע למסקנה שרגש אלוהי אחיד פועם בלב כל הבריות כולן, מפני שמראש לא רק אל לכותיהם של הבריות כיוונו את מבטם, אלא בפירוש גם אל איבריהם ומעשיהם, כאשר האחרונים קובעים עבורם את טיב המילוי של הראשונים. כך שייכו באופן בלתי נמנע את הפולחנים של מאמיני דתות המזרח אל הסטרא אחרא.

5.

כיום אותה הפנמה של החיים הדתיים ניכרת היטב בכל העולם המערבי. בכל המדינות המתועשות, ובכללן ישראל, אנשים בעלי נטיות רליגיוזיות מתעניינים ב"רוחניות" על סוגיה וגווינה, בין שהם נולדו כחילונים בין שנולדו אל תוך מסגרת דתית ממוסדת. המהלך הזה, שבו הדתות עוברות הפנמה, הוא למעשה רק פן אחד של מהלך תרבותי כולל שעובר על התרבות המערבית, ושמוכונה במחקר "המפנה הסובייקטיבי הגדול של התרבות המודרנית". הכוונה היא להעברת מרכז הכובד של החיים, מבחינת החשיבות, המשמעות והעניין, מהשדה החיצוני, האובייקטיבי, אל הממד הפנימי, הסובייקטיבי. פול הילאס ולינדה וודהד מסכמים את העניין:

'הפנייה' היא כינוי להתמרה תרבותית עצומה שאנחנו כולנו חווים בצורה כזו או אחרת. זו פנייה מחיים שמתנהלים מתוקפם של תפקידים, חובות או חיובים חיצוניים או 'אובייקטיביים', אל עבר חיים שמתנהלים מתוך זיקה לחוויות הסובייקטיביות (האינדיבידואליות ואלו שבתוך מערכת יחסים) של הפרט. [...] הפנייה היא הרחק מעולמות שבהם אנשים חושבים על עצמם כשייכים בראש ובראשונה לסדר ממוסד ו'נתון' של עניינים שמקורם בעבר ואשר נעים קדימה אל העתיד. [...] מה שמשמעותי [בחיים כאלה] הוא לחיות כחבר בקהילה או מסורת מסוימת, הבאות לידי ביטוי בצורת מערכת משפחתית, פאודלית, לאומית, מעמדית או כחברות בדת מסוימת. מה שמשמעותי [כאן] הוא לציית, להתאים עצמך ולהיות חלק מצורות חיים שעומדות מעל ומעבר לפרט ומעניקות משמעות לחיים. סמכויות גבוהות אלו מכוונות את חייו של הפרט ומעניקות להם ערך כאשר זה ממלא את תפקידיו ומקיים את חובותיו.

[...] מנגד, החיים הסובייקטיביים] עוסקים במצבים תודעתיים, מצבים נפשיים, זיכרונות, רגשות, תשוקות, הרגשות, חוויות גופניות, חלומות, מצפון פנימי וזיקות רגשיות פנימיות - ובכלל זה זיקות רגשיות מוסריות, כמו חמלה.

63 על תהליך ההפנמה שעברה החסידות, שבה עבר מוקד החיים הדתיים מהחוץ פנימה (אך ללא מחיקת החוץ), ראו רון מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה.

הפנימיות של כל פרט הופכת לעוד מקור, אם לא למקור היחיד, של משמעות, מובן וסמכות.⁶⁴

אנחנו כולנו עדים ל"מפנה הסובייקטיבי", ואנחנו כולנו שותפים בו. די אם נציין כמה מופעים בולטים שלו: בחינוך, המעבר הוא מעיצוב הילד בבית הספר על פי תבנית מוכנה מראש, לפיתוח עצמיותו ועצמאותו, ולמתן האפשרות למימוש הפוטנציאל שלו; בפוליטיקה, חשובות לנו לא רק דעותיו ומעשיו של המועמד, אלא גם איך אנחנו מרגישים כלפיו, וגם רגשותיו הוא (אם הוא "קר" או "ידידותי"); בכריאות, חשובים לנו לא רק היעלמות הסימפטומים של המחלה, אלא גם הרגשתו של החולה במהלך הטיפול ובסופו, ואם הטיפול תרם לשלמותו הנפשית; בעיתונות אנחנו מוצאים לא רק דיווחים של העיתונאי על מה שקרה או מה שראה, אלא גם על הרגשתו, וזו גם השאלה הראשונה שעיתונאים מפנים למרואייניהם; ובכל מקום ואתר, אנו עדים לנסיגה מנתינת סמכות בידי מסורות ומסגרות חיצוניות, ולהעברת מוקד הסמכות פנימה, אל שכלנו ורגשותינו. עצם הדבר שאדם יכול לנמק את מעשיו על ידי אמירת "אני מרגיש שזה נכון", או "אני לא מתחבר לזה", אמור להבהיר לנו מהו מקור הסמכות הכמעט בלעדי של האדם בזמננו.

האם ייתכן שהדת לא תהיה מושפעת מכך? ודאי שלא. הדתות הממוסדות, הוותיקות, נמצאות במשבר בדיוק בשל כך,⁶⁵ כאשר עוד ועוד אנשים פונים אל "שיטות רוחניות" שמדגישות את החוויה הפנימית, ולא את החובות או המסגרות החיצוניות. כמו בשדות חברתיים אחרים, גם המעבר כאן הוא מחיי דת הנשענים על סמכות וחובות הטרונומיות (מביקור בכנסייה בכל יום ראשון ועד שמירת כשרות) לחיי דת אוטונומיים, המתרחשים רובם ככולם בתוככי ראשו ולבו של האדם, ללא כל תלות בסמכות שנמצאת מחוצה לו.

תופעת התרבות הרוחנית של הניו-אייג', אפשר לומר, היא-היא הביטוי הדתי המובהק של המפנה הסובייקטיבי. עבור מרבית היהודים היום ההלכה איננה מסגרת מחייבת. אך האתוס היהודי שעל פיו הפולחן החיצוני הוא החשוב נשכח לא רק מבחינה פרקטית, אלא גם כפרדיגמה רעיונית. רוחניות הניו-אייג' מציעה אתוס רוחני על טהרת הפנימיות, ומבחינתם של בני הדור השלישי של חילונים, אין בזה כל בעיה. יהודים שפונים לרוחניות ניו-אייג' עושים זאת אפוא כחלק מהמפנה הסובייקטיבי, ולהם מובן מאליו שדתיות יכולה להיות רק עניין פנימי. הניו-אייג' הוא בעבורם מענה לכמהות הרוחניות, מענה אשר היהדות ההלכתית, המקפידה על פולחן חיצוני, אינה יכולה לתת.

כמוכך, גם בדתות הוותיקות אפשר למצוא התמרה של מוקד הקשר עם האל בקרב האוונגליסטים בארצות הברית אפשר לראות דגש ברור על הטעימה החווייתית של רוח הקודש, ולעיתים אף דרישה מפורשת לחוויה אקסטטית,⁶⁶ דבר שכאמור הוא לדידי

Paul Heelas & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way* 64
to Spirituality, Malden 2005, pp. 2-4. התרגום שלי.

65 ולא בשל ה"חילון", שהשמועות על ניצחונו היו מוגזמות בהחלט.

66 ראו למשל את החלטת "המועצה הכללית של אסופות האל", האיגוד הגדול ביותר של הנצרות הפנטקוסטלית בעולם, מ-11 באוגוסט 2000. תחת הכותרת 'הטבילה ברוח הקודש: החוויה הראשונית והעדות הנמשכת לחיים מלאי רוח', נמסר בין השאר כי "עצם המהות של הפנטקוסטליזם היא ההכרה שחווית הקונברסיה, אף שהיא יקרה מפז, איננה ממצה את שפעו של האל בכל הנוגע למה

המשך ברור של אותו קו שאפיין את הנצרות מתחילתה. אך גם ביהדות האורתודוקסית אפשר למצוא התעוררות "נבואית", בעיקר בצורותיה החסידיות יותר. בחסידות ברסלב לזרמיה השונים ניתן דגש רק על "התלהבות", התבודדות, כוונה בתפילה ודבקות. העלייה לרגל לאומן גם היא מצווה שאינה כתובה בתורה,⁶⁷ ומשמשת לשומריה מרחב מוגן לחוות התלהבות רליגיוזית ומגע עם הקודש. גם בחב"ד מודגשת "פנימיות התורה" ובכלל זה חוויותיו של המאמין, ואולי לא מקרה הוא ששתי חסידויות אלה פופולריות ביותר בתקופתנו בקרב חוזרים בתשובה. הרב יצחק גינזבורג, יוצא חב"ד, הפופולרי מאוד גם הוא בקרב חוזרים בתשובה (ומתחרד"לים), שם גם הוא דגש בחווייה הרוחנית, ולצורך כך משתמש, בין השאר, בשיטות "הקבלה הנבואית" של אברהם אבולעפיה.⁶⁸ ספריו של אבולעפיה, המלמדים איך להגיע לחווייה נבואית, מודפסים היום (אחרי חרם של מאות שנים)⁶⁹ ונמכרים גם בחנויות ספרים חרדיות, ובשנים האחרונות גם כתבי הרב קוק זוכים לעיון מחודש, בדגש על הפן המיסטי-חוויתי שלהם, ולא הפוליטי.⁷⁰ לסיום, חובה להזכיר כמובן את ההתעוררות הרוחנית הגדולה של יהדות ארצות הברית, שזכתה כבר לפני כמה עשורים לכינוי Jewish Renewal, ואשר בה מושם דגש בחווייה הדתית של היחיד, ולעתים קרובות נעשה שם שימוש גם בפרקטיקות דתיות מזרחיות, כגון מדיטציה בודהיסטית.⁷¹ בין שכל זה נעשה כניסיון מודע לתת למאמינים את מבוקשם, ובין שזו התפתחות טבעית, התואמת את הכיוון שאליו הולכת התרבות המערבית, נמצאת כאן ללא ספק הפנמה של מוקד החיים הדתיים, בהמשך ישיר למהלך הדומה שליווה את הנצרות מראשיתה.

כעת אפשר להבין מדוע כותב הרמן כהן בתחילת המאה העשרים את הדברים האלה:

שניתן למאמינו. המקורות מראים שכל המאמינים זוכים לרוח הקודש (אל הרומאים, 9: 8, 16). ברם, הרעב המתמיד ל'עוד מאלוהים' הוא לבו החי של הפנטקוסטליזם. זה נכון במיוחד כאשר במקורות אנחנו מוצאים עוד חוויה משנת-חיים המזומנת לכל מאמין. הטבילה ברוח הקודש אינה מטרה, אלא אמצעי. האידיאל המוצהר על ידי המקורות הוא להיות מלא ברוח הקודש כל הזמן (אפסיים, 5: 18). הטבילה ברוח הקודש היא המאורע המסוים שמוזמן את המאמין לתהליך המתמשך של החיים מעוצמי-הרוח. אף שדיבור בלשונות הוא סממן חיצוני של הטבילה ברוח, הוא נועד על ידי האל להיות הרבה יותר מסממן. דיבור מזדמן בלשונות מביא העשרה לחיי המאמין כאשר משתמשים בו לצורך תפילה פרטית" (התרגום שלי) - כלומר יש כאן דרישה לא רק לקונברסיה, "הפיכת הלב", שהיא חוויה משנת-חיים שבה האדם "נולד מחדש" כנוצרי, לא רק לטבילה ברוח הקודש, אלא גם ל"דיבור בלשונות", כלומר מלמול הברות שלכאורה באות בהשראה אלוהית, כעדות לחיים אמוניים אמיתיים ול"תפילה פרטית". ראו המסמך המלא כאן: <http://ministers.ag.org/pdf/HolySpirit.pdf>.

77 על פי המינוח האקדמי, מדובר אפוא בפרקטיקה א-נומית, עוקפת הלכה, המיועדת להביא טובין שאין למצוא בדרך כלל בהלכה.

78 על כך ראו יחיאל הררי, 'מיסטיקה כרטוריקה משיחית בכתביו ופועלו של הרב יצחק גינזבורג', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב, 2005, עמ' 141-150.

79 יהונתן גארב, 'יחידים סגולות יהיו לעדרים: עיונים בקבלת המאה העשרים, ירושלים, 2005, עמ' 18. שם, עמ' 85.

71 לרונגמה, ראו ספרו האחרון של ג'יי מיכאלסון, אחת הדמויות הבולטות בתנועה הזאת בארצות הברית, Jay Michaelson, *Everything is God: The Radical Path of Non-dual Judaism*, Boston, 2009, שבו הוא מנסה לשלב, רעיונית ומעשית, בין היהדות לתובנות העולם מתוך דתות המזרח. כתבתי על כך בהרחבה מסיימת כאן: <http://www.notes.co.il/tomer/62458.asp>.

הדת היהודית שלנו כבר למעשה נכנסה לקשר תרבותי-היסטורי עם הפרוטסטנטיות... בכל השאלות האינטלקטואליות של הדת אנחנו חושבים ומרגישים את עצמנו ברוח הפרוטסטנטיות.⁷²

הרמן כהן מודה שההפנמה הרציונלית שעברה על הנוצרים עברה גם על היהודים שחיו ביניהם, אולם כיום ברור כי גם ההפנמה הרגשית-חוויתית אינה פוסחת על היהודים, כאשר בארץ ישראל ומחוצה לה נשמעת הקריאה לרוחניות חופשית, אנרכית וחוייתית. ורוחניות כזו, אם היא במקרה נתקלת במכשול הלכתי, היא פשוט מתעלמת ממנו, ויקבור ההר האקסטטי את הדין היבשושי.

דווקא משום כך אמור להיות ברור שמה שהיה, כאמור, טבעי לנצרות, קשה כקריעת ים סוף עבור היהדות. ההפנמה וההרחנה של הדת, כפי שראינו, היא מהלך אורגני לנצרות, ובו היא עוסקת מראשיתה. עבור היהדות זו במידה רבה פנייה כנגד הכיוון שהתוו חז"ל. הרב יובל שרלו עמד על כך במאמר שפרסם לפני כמה שנים:

אי אפשר להכחיש כי ההלכה התפתחה בכיוונים מסויימים והזניחה כיוונים אחרים. כפי שנראה, היסוד הנבואי-אידיאלי שליווה את ההלכה בתחילת דרכה, התכנס לתחומים מסויימים מאוד, ופינה את מקומו ליצירת מערכת הלכתית-משפטית-פורמלית.

ההלכה פסקה כי מצוות צריכות כוונה... ברם, עיון מדוקדק בפסק זה מלמד כי למעשה מדובר בהפך הגמור. ההלכה עיקרה כוונה זו מיסודה.

עם עליית קרנה של התפישה הקיומית הסובייקטיבית שבעולם המודרני והפוסט מודרני מביא אופיה האובייקטיבי של ההלכה וצורת ניסוחה המשפטית לתחושת זרות. החשיבות הגדולה שבעולמנו לאותנטיות ולעצמיות, לחרות הפנימית ולבחירה, עומדת בסתירה לדמותה של ההלכה.⁷³

כך בפירושו: "המפנה הסובייקטיבי" עומד בסתירה לדמותה של ההלכה.

כפתרון למצוקה זו מציע הרב שרלו שמה שיש בו צורך הוא "פיתוחו של מהלך ההטמעה הגדולה של ההלכה הנבואית בקרבנו",⁷⁴ כלומר יניקת יסודות סובייקטיביסטיים מתוך הנבואה, שכאמור הייתה פן "פנימי" יותר ביהדות.⁷⁵ למעשה, אם נתבונן מהזווית "הנבואית", אפשר יהיה לומר שבמאות הראשונות לספירה התפצלה יהדות בית שני לשתי תנועות עיקריות: הנצרות, שדחתה את המצוות, אימצה (או ניכסה) את האתוס הנבואי והפכה אותו למוטיב המנחה של דרכה, ומנגד היהדות הרבנית, שדחתה קו זה,⁷⁶ ובנתה את עצמה כשומרת הלכה, כמדקדקת בנוגע לחוק ולפרשנותו. לא קשה לראות כי הרגש שהושם בפנימיות האוניברסלית הוא שאפשר, בין השאר, לנצרות להפוך

72 Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, Berlin, 1924, 3:34 מצוטט אצל לילה (לעיל, הערה 61), עמ' 239.

73 יובל שרלו, 'דמותה של ההלכה הנבואית - תשתית עיונית להתחדשות ההלכה', אקדמות, יב (תמוז תשס"ב), עמ' 7, 16, 40.

74 שרלו, שם, עמ' 48.

75 הנביאים כידוע מתאפיינים בקריאה כנגד הזנחת הממד הפנימי, של הכוונה והרגש, של הדת, ולעיתים אף מבכרים אותו על קיום "מצוות האיברים". כך אפשר לשמוע בדבריהם כמיהה לברית חרשה "בקרבים ועל לבם" (ירמיהו לא), ולחלופין ביטול של "דברי עולה וזבח" (ירמיהו ז).

76 ראו לעיל, הערה 44.

לדת הנפוצה בין עמי העולם, כפי שלא קשה לראות שהבניין ההלכתי הוא ששמר על היהודים הפזורים בין עמי העולם כעם אחד. נראה שכעת, עם השינויים הרבים של העידן המודרני (ועם שיבת היהודים לארצם), מאמצים היהודים את הלך הרוח הנבואי חזרה אל חיקם. נמצאת כאן אפוא התעוררות מחודשת של האתוס הנבואי בתוך היהדות, שבאה אחרי גלגוליו בהיסטוריה של הנצרות, ובהשפעתה של זו. בהקשר לכך יש לשאול, מה יהיה כעת על האתוס ההלכתי?

ברצוני להודות: לדעתי אותו מפנה סובייקטיבי הוא תהליך חיובי ואמיתי. עיגון הדת במסגרת רציונלית מחד גיסא ורגשית-חוויתית מאידך גיסא, יכול להפוך את הקשר שבין האדם הדתי לאלוהיו לאוטנטי וחי. ממילא, זהו הכיוון שהאנושות הולכת אליו. השאלה היא כעת אם היהדות מסוגלת למהפכת התחדשות כזאת, כלומר לאימוץ הממד הנבואי שהלך בה לאיבוד, וזאת מתוך שמירת המסגרת ההלכתית והקהילתית שלה. מהלך כזה ישמש כאמור ניכוס מחודש של אותו יסוד נבואי שליווה את היהדות המקראית, הטמעה של אור הנבואה בכלים ההלכתיים-מסורתיים, וזאת – אף שכמה מהם ודאי יישברו – ללא ויתור מוחלט עליהם כפי שמכוון האתוס הנוצרי בואכה ניר-אייגי. לדעתי מהלך כזה הוא מן ההכרח.

אם נתבונן בהיסטוריה היהודית נראה שהיו ניסיונות להחיות את אותו יסוד נבואי בעבר. הירדוע (והכושל) שבהם הוא אולי זה של הרמב"ם בספרו **מורה נבוכים**, שם הוא מנסה ללמד את תלמידו (וקוראיו) כיצד להגיע לנבואה. ואולם, כאשר הרמב"ם ניסה זאת הוא היה כקול קורא במדבר. כיום, לעומת זאת, כבר אי אפשר להתעלם מהקולות שעולים מהשטח. הרמב"ם ניסה להנהיג את המהפכה שלו "מלמעלה", ואילו כיום הנבואה בצורותיה השונות היא בראש ובראשונה אתערותא דלתתא. להתעוררות הזאת חייבת היהדות הממסדית לתת מענה על ידי מהלך מודע.

יש להבין שאותם יהודים שמבקשים לכוון את הקשר שלהם עם האל בצורות "רוחניות", פנימיות יותר, לא יהיו יכולים להסתפק בכל צורה אחרת של פולחן, ואחת היא אם (כמעשה בעל 'מאורעות צבי') נבואותיהם יחשבו על ידי הממסד האורתודוקסי ל"טמאות" או נובעות מהסטרא אחרא. הם עצמם ירגישו שנבואותיהם אותנטיות, והרגשתם הסובייקטיבית תהיה עבורם גושפנקה מספקת. אכן, אחד השינויים ההכרחיים במסגרת אותה מהפכה נבואית היא זניחת הקטגוריות הגסות של כוחות אור וחושך, טומאה וטהרה, לכל הפחות כאשר החלוקה הזאת מתבססת על קווים אתניים או דתיים. ההפנמה מערערת את התפיסה המהותנית של גבולות כאלה, כפי שראינו (ולדעתי בצדק). שמירתה של מסגרת של לאום מתוך ויתור על הפן המהותני (וההיררכי) שלה היא אפוא אחד האתגרים הניצבים לפתחה של אותה מהפכה נבואית.

ואין זה האתגר היחיד. אם נתבונן בתהליכי הניו-אייגיזציה המתחוללים בארצות הנוצריות נוכל לראות עד כמה גם עבור הנצרות, כדת ממוסדת, מהלך כזה הוא הרה סיכון: נוצרים רבים כיום אינם מבינים מדוע עליהם להישאר נאמנים לכנסייה שאליה נולדו, והם יוצאים לחפש רוחניות אקלקטית וסינקרטיטית.⁷⁷ זהו, כאמור, הכיוון הטבעי כאשר הקשר עם האל מוגדר כפנימי במהותו.

77 בסקר שממצאיו פורסמו בדצמבר 2009 נמצא שלוששים וחמישה אחוזים מהאמריקנים מבקרים בכנסיות שונות כחלק מפולחן דתי, ועשרים וארבעה אחוזים – בכאלו ששייכות לזרמים נוצריים שונים. עשרים וארבעה אחוזים גם משלבים אמונות שמקורן בדתות המזרח, כגון גלגול נשמות

היהדות, אם תרצה להישאר דת אחת, קהילתית, אף לאומית, תיאלץ לשמור על ההכרה בנחיצותן של המסורת הייחודית לה והמצוות "החיצוניות", ועם זאת להטעין אותן במשמעות ובחוויה. לאחוז בזה, וגם מזה לא להניח ידה. ייתכן שדבר זה ידרוש גם ריכוך של המשיכה, הטבעית כאשר הקשר עם האל מוגדר כחיצוני במהותו, לדקדוקי עניות ולהקפדה על כל קוצו של יוד, וייתכן שזה יצריך התמודדות מחודשת, ברוח הנביאים, עם תופעת "מצוות אנשים מלומדה". מה שברור הוא שזהו מהלך טרנספורמטיבי עבור המסגרת ההלכתית, ושינויים אינם דבר קל. אולם ללא ניסיון כזה עתידים יהודים רבים שמרגישים שהממד הפנימי הוא המכריע בקשר שלהם עם האל - ואלו רק ילכו וירכו, אם לא תיפסק לפתע פתאום התקדמותו של "המפנה הסובייקטיבי" - לזנוח את היהדות כולה, קלה כחמורה, לפחות כמערכת דתית; להשליך, כפי שכתב אמרסון, "כל צורה של קונפורמיזם", ולצאת להכיר "מיד ראשונה את האלוהות".

ויוגה (כתרגול רוחני, ולא רק גופני) - ואחוזים אלה נמדדו רק בקרב האמריקנים שלהם חיי דת נוצריים פעילים. סיכום ממצאי הסקר כאן: <http://pewforum.org/docs/?DocID=490>, והוא ניתן להורדה כולו כקובץ pdf כאן: <http://pewforum.org/newassets/images/reports/multiplefaiths/multiplefaiths.pdf>.