

תאולוגיה חילונית: לביקורת החילוניות הישראלית דרך הגותו של הנס יונס

אבנר דינור

נֶאֱנִי קִרְבַּת אֱלֹהִים לִי טוֹב (תהילים עג כח)

לכאורה במונח 'תאולוגיה חילונית' יש סתירה. מקובל לחשוב שחילוני הוא זה שאינו מאמין באלוהים, ולכן אין סיבה שלהוגה חילוני תהיה 'תורת אלוהות'; אולם מבט מעמיק יותר במערבולת הזהויות היהודיות מעלה שהחיתוך בין תאיזם לדתיות רחוק מלהיות חד-חד-ערכי – יש דתיים אשר התאולוגיה כמעט אינה רלוונטית להשקפת עולמם, ויש חילונים רבים המאמינים באלוהים. ובכל זאת, במרבית הדגמים הנפוצים של חילוניות בישראל אין כמעט זכר לתאולוגיה. רוב הדוברים בשמה של החילוניות – כמו ס. יזהר, עמוס עוז, יעקב מלכין, ידידיה יצחקי, יהודה באואר, יאיר צבן, ירמיהו יובל ומנחם ברינקר (בהמשך הדברים אשתמש בכינוי 'הוגי החילוניות הישראלית' לציון קבוצת הוגים זו, שעל אף הבדלים מסוימים בין עמדותיהם מבטאים עמדה אחידה בשאלות רבות) – מניחים ששאלת החילוניות היא בעיקרה שאלה סוציולוגית, פוליטית ותרבותית, אך ודאי לא שאלה תאולוגית. אפשר לומר בהכללה כי דובריה הישראלים של החילוניות עסוקים בלהשיב לאורתודוקסיה המטיחה בפניהם כביכול, שוב ושוב, שיהדות היא דת, ולכן לשיטתה לא יכולה להתקיים חילוניות יהודית.¹ נראה שמתוך מאבק תרבותי זה ומתוך

* גרסה מצומצמת של מאמר זה הוצגה בסדנה במכון ון ליר: 'מצב האמונה: גישות תיאולוגיות, אנטי-תיאולוגיות וא-תיאולוגיות בזרמים יהודיים בזמננו', 31 באוגוסט-1 בספטמבר 2010. אני מודה על תגובותיהם של אבינועם רוזנק, הגר להב, חנוך בן-פזי ושאר משתתפי הסדנה. רבים מהרעיונות במאמר זה זכו לעימותים מעניינים עם תלמידי הקורס 'הזות יהודית חילונית' במכללת סמינר הקיבוצים, אביב תשע"א. מכולם השכלתי.

1 רבים כבר עמדו על כך שעיקר מאמצייהם של הוגי החילוניות מופנה לפולמוס נגד הדתיים. ראו למשל: גרעון כ"ץ, 'הסתייגות מפוליטיקה, פוסט ציונות ותפיסת היהדות כתרבות – מחשבות בעקבות ספרו של אליעזר שביד "לקראת תרבות יהודית מודרנית"', בתוך: יעקב מלכין (עורך), תרבות היהדות החילונית, כתר, תל אביב 2006, עמ' 281. כ"ץ טוען כי הוויכוח של הוגי החילוניות הישראלית עם הדתיים הוא 'ויכוח מדומיין' שהם מנהלים עם עצמם וכי הוויכוח העיקרי שלהם

רצון להשמיע טענות ניצחות אל מול 'הדתיים'² מתקבלת מכותבים אלה תמונה רדודה למדי של השקפת העולם החילונית ושל הנחות היסוד האמוניות שלה.

במאמר זה בכוונתי להציע אלטרנטיבה לתפיסה המשמשת את 'הוגי החילוניות הישראלית', אלטרנטיבה הנשארת בגבולותיה של החילוניות, ובכל זאת מכילה את התחום התאולוגי – 'תאולוגיה חילונית'.³ לשם העמקה זו של החילוניות אני נעזר בפילוסוף

צריך להיות נגד ישראלים 'פוסט-יהודים' ולא נגד הדתיים. ראו גם: גרעון כ"ץ, לעצם החילונית: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר ישראלי, יד יצחק בן-צבי ואוניברסיטת בן-גוריון בנגב, ירושלים 2011, פרק יא; וכן: Gideon Katz, 'Secularism and the Imaginary Polemic of Israeli Intellectuals', *Israel Studies*, 13 (2008), pp. 43-63. ראו עוד על המאבק בין חילונים לדתיים: אביעזר רביצקי, 'דתיים וחילוניים בישראל: מלחמת תרבות?', *חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית*, עם עובד, תל אביב 1999, עמ' 258-276.

2 להלן אשתמש במונחים 'אורתודוקסים' ו'דתיים' שימוש זהה פחות או יותר. מכיוון שההקשר של הדיון הוא ישראלי בעיקרו, נראה סביר לחבר בין שני מונחים אלה, שאינם חופפים בהקשרים לא ישראליים. זרמים דתיים אחרים בישראל – רפורמיים, קונסרבטיביים ורקונסטרוקציוניסטיים – שותפים בדרך כלל לביקורת של 'הוגי החילוניות הישראלית', ולכן, אף שמבחינת הגדרתם העצמית הם רואים את עצמם דתיים, בתוך מאבק הזהויות הישראלי דומה שהם נוטים למצוא את עצמם בצד ה'חילוני'. 'מסורתיים-מזרחיים' מאתגרים את הזהות החילונית והאורתודוקסית בדרכים אחרות, ולא כאן המקום לפרטן. במובן מסוים התאולוגיה החילונית שתוצג בהמשך הדברים, ממש כמו האלטרנטיבה המסורתית, מציבה את עצמה כדרך ביניים 'רכה', המכילה רעיונות דתיים ורעיונות חילוניים כאחד. מנגד, הבחירה לדון בתאולוגיה 'חילונית' ולא לוותר על המונח 'חילוני' צפויה להקשות על מסורתיים לקבל עליהם השקפה שכזו. ראוי היה לבחון במקום אחר את מידת הרלוונטיות של תאולוגיה חילונית עבור מסורתיים. לדיון תאולוגי על העמדה המסורתית ראו: יצחק בנימיני, *צחוק אברהם: פירוש לספר בראשית כתיאולוגיה ביקורתית*, רסלינג, תל אביב 2011, וכן: כ"ץ, לעצם החילונית. כ"ץ מוצא כמה הקבלות בין העמדה המסורתית ובין רעיונות תאולוגיים של שפינוזה. כמה מן הרעיונות האלה מקבילים במידה רבה לרעיונות של יונס שנראה בהמשך הדברים ('האל החיזור', דגש על מוסריות ועוד). אינני משוכנע כי רעיונות תאולוגיים אלו אכן מציגים באופן הולם את העמדה המסורתית משום שנדמה לי כי יש בה הדגשה רבה של תפיסת 'אלוהי ההיסטוריה', שמוצגת בהמשך מאמרי כרעיון מרכזי שנגדו מתנסחת התאולוגיה החילונית. לדיון בעמדה המסורתית בכלל ראו: מאיר בוזגלו, *שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת*, כתר, ירושלים 2009; יעקב ידגר, *מסורתיים בישראל: מודרניות ללא חילון*, כתר, ירושלים 2005; חנן חבר ואחרים (עורכים), *מזרחים בישראל: עיון ביקורתי מחודש*, מכון ון ליר, ירושלים 2002; Nissim Leon, 'The Secular Origins of Mizrahi Traditionalism', *Israel Studies*, 13 (2008), pp. 22-42; יהודה שנהב, *יהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתניות*, עם עובד, תל אביב 2003; יהודה שנהב, חלק א: 'האם יש בכלל תרבות יהודית חילונית?', <http://www.haaretz.co.il/literature/study/1.1441464>; הנ"ל, חלק ב: 'העיקר ש"כור ההיתוך" הצליח', 16.9.2007, *הארץ*: <http://www.haaretz.co.il/literature/study/1.1442670>.

3 יש לציין שבמונח 'תאולוגיה חילונית' השתמשו כמה תאולוגים מחוץ להקשר הישראלי, ברוב המקרים המונח משמש בהקשר של 'תאולוגיית מות האל' (Death of God Theology), ולכן לא ממש נוגע למאמר הנוכחי. ראו: Clayton Crockett, *Secular Theology: American Radical Theological Thought*, Routledge, London and New York 2001; Richard Rorty & Gianni

היהודי-גרמני הנס יונס, ומבקש לאפיין באמצעותו (אך לא להגדיר) זהות יהודית שהיא מצד אחד חילונית, כלומר אינה מחויבת למסורת זו או אחרת, לפרקטיקות חיים או לפולחן מסוים, לקהילה, למוסדות, לרבנים, לכנסיות, ואפילו לא לאמונה במובן המקובל של המילה, אלטרנטיבה שחילוניתה מתבטאת בהתנגדות חריפה לכמה רעיונות מרכזיים בתפיסות יהודיות דתיות, ובכל זאת היא גם תאולוגית, כלומר היא בוחרת להציב את המונח 'אלוהות' במרכז עולמה – להציב את האלוהות כבסיס לרעיונות פילוסופיים ומוסריים. שמו של הנס יונס אינו מוכר כל כך לקורא הישראלי. אין לראות במאמר זה ניתוח עומק של שיטתו התאולוגית,⁴ אלא שימוש ברעיון מרכזי של יונס לשם ביקורת על החילוניות הישראלית, והצעה להעמיק את החילוניות על ידי פיתוח נוסף של היסוד התאולוגי בתוכה, פיתוח שיונס עשה בו את הצעדים הראשונים בלבד, ויש מקום להרחיבו בעתיד הרחבה ניכרת בעזרת הוגים אחרים. בחלק הראשון של המאמר אסקור הגדרות שונות לחילוניות בתרבות הישראלית ואעמוד על הבעייתיות שבהגדרות אלו; בחלק השני אציג את הגותו של יונס כאלטרנטיבה תאולוגית הנשארת בגבולותיה של החילוניות; ובחלק השלישי אציע קווים כלליים לאפיונה של תאולוגיה חילונית ולרלוונטיות שלה להגדרות זהות יהודיות בזמן הזה.

1. 'הוגי החילוניות הישראלית'

שאלת הזהות היהודית-חילונית כרוכה בתהליך ההיסטורי של החילון, אך אי-אפשר למצותה בתהליך זה. במרכזו של תהליך החילון ניצבת המדינה המודרנית, המבוססת על

Vattimo, *The Future of Religion*, Columbia University Press, New York 2005; John D. Caputo, 'Atheism, A/theology, and the Postmodern Condition', in: Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, New York 2007, pp. 267-282. בהקשר הישראלי השתמש יהודה שנהב במונח 'פוסט-חילונית', ואפשר למצוא בינו ובין מה שיוצע להלן כמה נקודות השקה. ראו: יהודה שנהב, 'הזמנה למתווה פוסט-חילונית לחקר החברה בישראל', סוציולוגיה ישראלית, י' 1 (2008), עמ' 161-188. שנהב מציע ניתוח סוציולוגי של החברה הישראלית ואינו מנסה לעמוד על תוכנה של ההשקפה החילונית או הפוסט-חילונית. בעקבות שנהב אפשר לטעון שהצעתו להלן היא אכן פוסט-חילונית משום שהיא ניצבת על הגבול שבין דתיות לחילוניות, ובכל זאת בחרתי להימנע משימוש במונח 'תאולוגיה פוסט-חילונית' ולהעדיף 'תאולוגיה חילונית', שכן כפי שנראה בהמשך הדברים, תאולוגיה זו כוללת לרעתו ממד חשוב של שלילת רעיונות מרכזיים בהגות ובפרקטיקה היהודית-דתית. המונח 'חילוני' מדגיש את ממד השלילה הבלתי מוכחש שיש לדעתי בתאולוגיה החילונית.

4 לניתוח עומק של התאולוגיה של יונס ראו: אבנר דינור, 'יהדות ואוניברסאליות בהגותם של חנה אירנדט והנס יונס', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2009.

הפרדת דת ממדינה ועושה מן הדת עניין פרטי – זכות של היחיד.⁵ עוד באמצע המאה שעברה הבחין עקיבא ארנסט סימון בין דתות 'קתוליות', המתיימרות לגעת במלוא היקפם של חיי הפרט ובין דתות 'פרוטסטנטיות', הרואות בדת רכיב אחד בחיים.⁶ בהמשך להבחנתו של סימון אפשר לטעון שהחילון הוא תהליך הפיכתן של הדתות כולן לפרוטסטנטיות. משקיף מאוחר יותר, הפילוסוף צ'ארלס טיילור, מעמיק את אותה הבחנה בטענו שהחילון צמח כאשר בחברה המודרנית החלו לראות במדינה מכשיר ליישומו של מוסר כלל-אנושי ותבוני שאינו כרוך בהתגלות ושכל בני אנוש מחויבים בו.⁷ הסדר החברתי נתפס בעת החדשה כהסדר הכרחי ונוח יחסית (רעיון האמנה החברתית), אך לא כמשקף כוונה אלוהית נאצלת.⁸ חילון בעיני טיילור הוא תהליך שבו האמונה באלוהים הפכה מעניין לא בעייתי ומובן מאליו לאפשרות אחת מני רבות, כלומר העידן החילוני אינו מתאפיין בהכרח בפחות מאמינים, אלא בכך שלמרבית החברה, ובכלל זה המאמינים, האמונה כבר איננה מובנת מאליה, אלא היא עניין של בחירה מודעת.⁹ במובן זה טיילור מכתיר את העידן שלנו בשם 'העידן החילוני' – הוא טוען שחילוניות איננה תפיסה אלא היא הקונטקסט שתפיסות שונות פועלות בתוכו. חוקרים רבים אחרים מציבים את 'הפרטת' הדת כגורם מכריע שעיצב את העידן המודרני, ועומדים על כך שהעידן המודרני מאופיין דווקא בסובלנות רבה כלפי הדת, סובלנות שלא היתה קיימת בעידנים ה'דתיים יותר' לכאורה שקדמו למודרנה. הדת בעידן המודרני היא זכות של היחיד, ונראה כי לא זו בלבד שיש מקום לדת בעידן זה אלא שרק בעידן החילוני המודרני נפתח פתח של ממש לסובלנות כלפי דתות אחרות ולסובלנות של אנשים שאינם מאמינים כלפי אנשים מאמינים. מנגד, יש לשים לב למחירים שהדתות נדרשות לשלם על סובלנות זו כלפיהן. בחברה שהאמונה הדתית נעשת זכות ובחירה ולא חובה מובנת מאליה, הדתות מאבדות חלק ניכר מטעם קיומן, שכן מרבית הדתות טוענות כי בידיהן התפיסה הנכונה של המציאות ושל הדרך שבני אדם אמורים להתנהג במציאות זו. לפי ההיגיון החילוני, הדת אמורה להכיר בהיותה דרך אפשרית אחת מני רבות, ובתמורה תבטיח המדינה המודרנית שהזכות להיות דתי תישמר.

5 על כך כתבו רבים. למשל: Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1958, p. 253; Charles Taylor, 'Modes of Secularism', in: Rajeev Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford & New York 1998, p. 31; אליעזר שביד, היהודי הבודד והיהדות, עם עובד, תל אביב 1987, עמ' 193, הערה 1; הנ"ל, היהדות והתרבות החילונית, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1981, עמ' 10; טלאל אסר, כינון החילוניות: נצרות, איסלם, מודרניות (תרגם מאנגלית: זהר כוכבי), רסלינג, תל אביב 2010, עמ' 45.

6 עקיבא ארנסט סימון, 'האם עוד יהודים אנחנו' (פורסם לראשונה בעיתון הארץ, 1951), האם עוד יהודים אנחנו: מסות, ספרית פועלים, תל אביב 1982.

7 Taylor (above note 5), p. 35

8 Ibid., p. 40

9 Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2007, p. 3

גם טלאל אסד (שחולק על טיילור בכמה נקודות מרכזיות) מציע ניתוח פוליטי בעיקרו של העידן החילוני. אסד הוא אחד מני רבים המערערים על מה שמכונה 'תזת החילון' וטוענים שהמודרניות לא הביאה עמה למעשה כל ירידה בהשפעתה של הדת, אלא לעתים להפך, הציבוריות המודרנית מלאה רעיונות תאולוגיים, יותר מכל עידן אחר בהיסטוריה. התוכנות של 'התאולוגיה הפוליטית', אצל קרל שמיט ותלמידיו הרבים, מלמדות כמה דקה היא המסכה החילונית אשר המדינות המודרניות בכלל ומדינת ישראל בפרט עוטות על פניהן.¹⁰ ביקורות חשובות אלו על תזת החילון נשארות רובן ככולן כחלק מניתוח של החילוניות כתופעה היסטורית, סוציולוגית ופוליטית. בספרות הענפה על החילון במערב, החילוניות כמעט אינה מוצגת כתפיסה בפני עצמה. אפשר לומר בהכללה שהשיח האקדמי על החילוניות עוסק כולו ב'חילון' ונמנע מדיון של ממש על 'חילוניזם' – חילוניות כהשקפת עולם. לעומת זאת, כמה הוגים ישראלים עסקו בצורה נרחבת בהשקפת העולם החילונית וניסו לעמוד על טיבה, אולם ניסיונות אלו נתקלו בקושי מרכזי אחד שעליו עומדים רבים מהוגים אלה: קשה ואולי בלתי אפשרי להגדיר את החילוניות בלי להתייחס למה שהיא שוללת – לדת.

ההגות הישראלית העוסקת בחילוניות עמוסה ביקורת רבה כל כך על הדת היהודית עד שנראה לעתים כי החילוניות אינה אלא אנטי-דתיות.¹¹ ובכל זאת, בד בבד עם הביקורת

10 אסד, כינון החילוניות, עמ' 35. הגותו של שמיט הרשימה רבים במערב וסייעה לרבים להציג את הממדים התאולוגיים בתרבות המודרנית. ראו: קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורת הריבונות (תרגם מגרמנית: רן הכהן), רסלינג, תל אביב 2005. שמיט הכתיר את ספרו בכותרת 'תיאולוגיה פוליטית', אך לאמתו של דבר הספר עוסק בעיקר ב'פוליטיקה תאולוגית', כלומר במידת נוכחותה של התאולוגיה בתוך הפוליטי. הספרות על תאולוגיה פוליטית ועל ספרו של שמיט ענפה. בעברית ראו: יהודה שנהב, כריסטוף שמיט ושמשון צלינקר (עורכים), לפני משורת הדין: החריג ומצב החירום, מכון ון ליר, ירושלים 2009. ראו עוד על האלמנטים התאולוגיים בתנועה הצייונית: אניטה שפירא, 'המוטיווים הדתיים של תנועת העבודה', בתוך: שמואל אלמוג ואחרים (עורכים), ציונות ודת, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 301-327; עוז אלמוג, 'דת חילונית בישראל', מגמות, לז (1996), עמ' 314-339; אמנון רז-קרקוצקין, 'בין "ברית שלום" ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום', תיאוריה וביקורת, 20 (2002), עמ' 92. כמו רז-קרקוצקין, יהודה שנהב טוען שהציונות משתמשת בשני מנגנונים סותרים כדי להצדיק את קיומה, מצד אחד היא מחברת בין תאולוגיה ובין פוליטיקה כדי להציג את עצמה כהמשך לרעיון תאולוגי עתיק יומין (זכותנו על הארץ), וכך דוחקת את רגליהם של הפלסטינים, ומצד אחר הציונות מטהרת את הפוליטיקה מתאולוגיה כדי להציג את עצמה כפרויקט לאומי, חילוני, נורמלי ולגיטימי, ואגב כך דוחקת את רגליו של הציבור המסורתי והדתי; או בניסוח של שנהב: 'הלאומיות הצייונית מכילאה את החילוני עם הדתי, אבל בה בעת מטשטשת ומצפינה את פעולת ההכלאה באמצעות טיהורה מהדת' (שנהב, 'הזמנה למתווה פוסט-חילונית' [לעיל הערה 3], עמ' 183).

11 ראו לדוגמה את שירו של יהונתן גפן 'הם מסתירים את אלוהים', בתוך: יהונתן גפן ודני ליטאני, זה הכל בינתיים, בינתיים זה הכל (תקליט), הגר, תל אביב 1974. דוגמאות נוספות רבות אפשר למצוא בכתב העת יהדות חופשית ובאתר האינטרנט 'חופש'. באתר זה ובאתרים אחרים מסוגו

האנטי-דתית החלה החילונית הישראלית, מאז תחילת שנות השמונים של המאה ה-20 לפחות, לשאול את עצמה מהו התוכן החיובי של הזהות היהודית-חילונית. לשם מאמץ זה התגייסו כמה מהכותבים המוכשרים של הציונות החילונית והציעו הגדרות שונות. לרוגמה:

חילוניות היא השקפת עולם המבוססת על הרעיון ההומניסטי, הרואה באדם ריבון על עולמו, גופו, מעשיו ומחשבותיו, בניגוד להשקפה הדתית, המייחסת את הריבונות על האדם ועל עולמו לגורם על-אנושי, אלוהים, הקיים לפי תפיסתה מעבר לגבולות ההשגה של האדם. לכן להיות חילוני משמעו להחזיק בהשקפת עולם הומניסטית ולקיים אורח חיים שאינו נובע בעיקרו מהשקפת עולם דתית, אינו קשור לשום מסגרת דתית, ואין לו מחויבות למסגרת כזאת [...] הבנתה של החילונית תלויה במידה רבה בהבנתה של הדתיות, כי יש בחילוניות, כהשקפת עולם ואורח חיים, היפוך של הדתיות, אי קבלתן של השקפות, אורחות חיים ומסגרות דתיות. אין זה אומר, בשום פנים, שהחילונית היא במהותה אנטי-דתית ואין לה לפיכך ערכיות משל עצמה. החילוניות גם איננה הקלות בדת, 'פריקת עול תורה ומצות', כפי שמציגים אותה הדתיים. זוהי השקפת עולם עצמאית בעלת ערכים משלה, שאמנם יש בהם שלילה של תפיסת העולם הדתית.¹²

בדברים אלה של ידידיה יצחקי ניכר מתח של ממש בין ההכרה בכך שחילוניות אינה אלא שלילתה של הדת (יש לשים לב לזיהוי מלא שהמחבר עושה בין תאיזם ובין דתיות) ובין השאיפה לעמוד על הבסיס הרעיוני של השקפת עולם חילונית ואולי אף ליצור לה עיקרי אמונה (Credo) של ממש, כפי שכותרת ספרו מרמזת: בראש גלוי: עיקרים של חילוניות יהודית. באופן דומה מצייר עמוס עוז את החילוניות כהשקפת עולם המבוססת על יצירה עצמית:

ומכאן מסתעפת עוד הכרעה רוחנית גורלית: האם ציוויליזציה יכולה להתקיים כמוזיאון, או שמא יש לה קיום ורוח חיים רק כאשר היא לובשת צורת דרמה יוצרת? שומר המוזיאון מתייחס אל מורשת אבותיו יחס פולחני: על קצות אצבעותיו, ובחרדת

אפשר למצוא מאמרים רבים, ובהם טענות נגד 'חזרה בתשובה' ובעד 'יציאה בשאלה'. כך למשל אפשר למצוא שם חוברת בנושא 'כמה סיבות טובות שגורמות לאנשים לדעת שאלוהים הפרסונלי אינו קיים'. ראו: http://www.hofesh.org.il/misc/hofesh_material/hovrot/2/1.html (אוחזר ב-26.10.2010). דן וצופיה מלר הם מהכותבים הפעילים ביותר באתרים אלה. ראו גם את ספרם: צופיה ודן מלר, ציירי הנפשות: תשובה ל'תשובה', זמורה-ביתן, תל אביב 1998. להצגה מקורית של מהות הוויכוח בין חילונים לדתיים ראו: יעקב חזן, ראשית חדשה, ספרית פועלים, תל אביב 1988, עמ' 144. חזן מכנה את האורתודוקסים 'קראי התורה שבעל פה', וטוען שעל 'החופשיים' להילחם כדי להגן על היהדות מפני עצמה.

12 ידידיה יצחקי, בראש גלוי: עיקרים של חילוניות יהודית, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2000, עמ' 15-14.

קודש, הוא מסדר את המוצגים, מצחצח את הזגוגיות, מפרש בזהירות את משמעות פרטי האוסף, מוליך מבקרים משתאים, עושה נפשות ושואף להורישי, בבוא יומו, את מפתחות המוזיאון לבניו אחריו [...] אבל אינני מאמין כי יש קיום חי לציוויליזציה מוזיאונית. סופה שהיא מצטמקת ומסרסת את כוחות היצירה: תחילה מותר לחדש חידושים רק על יסוד הישן, אחר-כך החופש מצטמצם לכלל חופש לפרש, אחר-כך מותר רק לפרש את פירושי הפירושים, ולבסוף לא נותר אלא לשמר ולצחצח מוצגים וזגוגיות.¹³

עוז מציג דיכטומיה חדה בין 'שומר המוזיאון' הדתי, שמורשתו קפואה ולטווח ארוך אין לה קיום, ובין 'בעל הבית' היהודי-חילוני. החילוניות של עוז היא בראש ובראשונה תרבות סלקטיבית. החילוני רואה בעצמו יורש לגיטימי של התרבות היהודית, וככזה הוא מרשה לעצמו לרהט את ביתו בהתאם לרצונו ולהעדפותיו. כמו עמוס עוז, הציעו כמה הוגים נוספים – ס. יזהר, יעקב מלכין, ירמיהו יובל, יאיר צבן, מנחם ברינקר ואחרים – הגדרות משלהם.¹⁴ במרכז הטקסטים הללו עומדת דמות אחידה פחות או יותר של אדם חילוני שמציבה כנר לרגליה את ערכי ההומניזם: ריבונות,¹⁵ חופש, אוטונומיה, אחריות, סובלנות, פלורליזם ואימננטיות.¹⁶

13 עמוס עוז, 'ויכוח על החיים ועל המוות (ב)', פה ושם בארץ ישראל בסתיו 1982, עם עובד, תל אביב 1988, עמ' 108-109.

14 יהושע רש (עורך), כזה ראה וחרש: היהודי החופשי ומורשתו, ספרית פועלים, תל אביב 1986; דרי צוקר (עורך), אנו היהודים החילונים: מהי זהות יהודית חילונית?, ידיעות אחרונות, תל אביב 1999; יעקב מלכין, יהדות ללא אל: יהדות כתרבות, תנ"ך כספרות, כתר, ירושלים 2003; הנ"ל, במה מאמינים יהודים חילוניים? האמונות והערכים של יהודים חופשיים, ספרית פועלים, תל אביב 2000; גיזי רפפורט, בזכות אופצייה חילונית מסוימת: מן המונותאיזם אל הרצינליות, כרמל, ירושלים 2005; רוביק רוזנטל (עורך), שורש הדברים: עיון מחודש בשאלות עם וחברה, כתר, ירושלים 2005. לדיון מעמיק הרבה יותר מכל אלה על תוכנה של החילוניות ראו: יצחק אורפז, הצליין החילוני: מסה על היבט אחד בסיפורת המודרנית, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1982; חגי דגן, 'על מחלתו של הצליין החילוני', אלפיים, 22 (תשס"א), עמ' 103-114.

15 אליעזר שביד למשל מעמיד את החילוניות כולה על עקרונ הריבונות (שביד, היהודי הבודד והיהדות, עמ' 20), ועל בסיס טענה זו מציג את הסובלנות כלפי הדת כעיקרון מודרני וחילוני: 'לא רק שדתיות יכולה להתקיים בחברה חילונית, אלא גם תיתכן דתיות חילונית. כלומר: דתיות בלתי כנסייתית המכבדת את חירותו של כל יחיד לבחור בה או להתרחק ממנה. בתחום הדת תובעת החילוניות סובלנות ביחסים בין הדתות וביחסים שבין דתיים ולא-דתיים. מעבר לקביעה השלילית איננו יכולים להציע הגדרה לחילוניות כהשקפת עולם חיובית וכוללת, או כאורח חיים [...] אף על פי כן נראה לי כי החילוניות המערבית בכל גילוייה מבוססת על הענין האחד של ריבונות האדם, ריבונותו אפילו בתחום החיים הדתיים' (שם, עמ' 193, הערה 1).

16 גדעון כ"ץ עומד על המגמות האינדיבידואליסטיות המאפיינות את הוגי החילוניות הישראלים. לדבריו, הוגים אלה מציינים גיבור חילוני ניטשאני שהכרעותיו אינן יכולות להיות בסיס ליצירת חברה. כ"ץ עומד על חסרונו של ממד פוליטי בחילוניותם. ראו: כ"ץ, לעצם החילוניות, עמ' 207-212.

אין ספק שהמפעל של 'הוגי החילוניות הישראלית' הוא מפעל חשוב. נראה שלא מעט חילונים מבקשים להקנות ערך חיובי לחילוניותם ולהגדיר בצורה פוזיטיבית, לעצמם ולזולתם, את הערכים העומדים במרכז חילוניותם, את מערכת ההשקפות ואת נקודות המחלוקת העיקריות שבינה ובין מערכות דתיות שונות. אולם מניסיון זה להגדיר את החילוניות היהודית כתרבות סלקטיבית וחופשית הבוחרת לה מתוך התרבות היהודית המסורתית את המתאים והנכון עבורה, עולות כמה בעיות: ראשית עלינו לשאול אם 'שומר המוזיאון' של עוז הוא תיאור הולם של התרבות היהודית-דתית, כלומר אם נכון לומר שהיהדות הדתית-אורתודוקסית, בכללה או בעיקרה, אינה עוסקת בהגדרות של זהות, אינה מפתחת ומשנה את המערכת ההלכתית ואינה מחייבת את הפרט לבצע הכרעות אוטונומיות יום-יומיות. האם אין תיאור זה של הדת הכפשה פשוטה מדי המציגה את הדת כאמונה עיוורת ותו לא? שנית, עלינו לשאול אם תרבותו הסלקטיבית של 'בעל הבית' ראויה לשם 'תרבות' או שהיא מעין תוצר מלאכותי של חישוב מושכל. במילים אחרות, האין התיאור של עוז את 'בעל הבית' היהודי-חילוני מוביל ליצירתה של תרבות פלסטית, לא טבעית, שכל הכרעה בה מבוססת על בחירה שכלתנית? האם הבית שעוז חי בו הוא בית אמתי עם רהיטים אותנטיים שהכניסו אליו אבותיו או שמא מדובר במעין 'בית איקאה' שעיצבו טובי המעצבים כאן ועכשיו, וכבר מחר לא יתאים לצורכי הדייר הבא? ועוד, אפשר לתהות כיצד יתמודד 'החילוני הסלקטיבי' עם טקסטים מתוך התרבות היהודית אשר אינם לרוחו? האם החופש לרהט את ביתך אינו סוג של בריחה מהתמודדות עם רבדים נרחבים של התרבות היהודית, שגם אם אינם לרוחו של החילוני הסלקטיבי, הם חלק מהמורשת התרבותית של היהודי החילוני והם ראויים להתמודדות?¹⁷ ולבסוף יש לתהות מה מקומן של סמכות ושל מצווה בעולמו של בעל הבית הסלקטיבי – האם יש לו מקורות סמכות המסייעים בידי לבחור איזה רהיט לשים בסלון ואיזה לגנוז במרתף או שכל בחירתו היא בחירה קפריזית המבוססת על העדפה אישית ומידית?

'הוגי החילוניות הישראלית', שאת תפיסת החילוניות שלהם בכוונתי לאתגר במאמר זה, לא כתבו יש מאין. הרעיונות המנחים אותם הם פרי מאוחר של הגות חילונית ענפה וחשובה שנכתבה בעיקר בראשית הציונות ושהיא מעל ומעבר לגבולותיו של מאמר זה. אמירתו המפורסמת של ברל כצנלסון 'דור מחדש ויוצר איננו זורק אל גל האשפה את ירושת הדורות'¹⁸ הנחתה רבים שניסו לייסד יחס חדש בין התחייה היהודית הפוליטית והתרבותית ובין המורשת היהודית. הגות זו באה לידי ביטוי בספרות ובשירה, בשיח בעל פה בתנועות הנוער, בנאומים פוליטיים ובעוד דרכים רבות. הוגים כמו ביאליק, ברנר, טשרניחובסקי, ז'בוטינסקי, אחד העם (שבמובן מסוים בולט מעל לכולם), יהודה עמיחי (כעבור שנים) ועוד רבים אחרים. הוגים אלה תרמו תרומה מכרעת לחילוניות הישראלית, ואינני עוסק כאן בהרחבה בהגותם בעיקר משום שלהבדיל מאלה שכיניתי 'הוגי החילוניות

17 ביקורת בכיוון זה כבר מתח ארי אלון. ראו: ארי אלון, יה בשבט, בינה, רמת אפעל 1999, עמ' 53.

18 ברל כצנלסון, 'מקורות לא אכזב', דבר, י"ד באב תרצ"ד.

הישראלית', קשה למצוא בכתבים אלה דין וחשבון של ממש על מהותה של החילונית. הציונות החילונית בראשיתה 'עשתה' חילוניות, אך טרם עמדה על הצורך לבדוק מהי חילונית זו.

דויד ביאל סוקר את ההגות היהודית-חילונית בהרחבה ומוצא בה חיבור עמוק למקורות יהודיים-מסורתיים-דתיים. ביאל טוען:

רוב מבקריה המושבעים של הדת, מי שקרויים בפינו חילונים, לא היו יכולים להימלט מהמסורת שאותה הם מבקשים להפוך על פיה או לדחות כליל. חובם לעבר הוא לפעמים מודע ומפורש, כמו אצל ביאליק וגרשם שלום, אך לעיתים נדרשת חפירה ארכיאולוגית כדי לחשפו, כמו אצל הרצל וחנה ארנדט.¹⁹

לדבריו, בשל היעדרה (היחסי) של תאולוגיה דוגמטית ביהדות, ויסודות עמוקים אחרים במחשבה היהודית לדורותיה – היתה היהדות קרקע פורייה במיוחד לפיתוח רעיונות חילוניים.²⁰ מדבריו של ביאל עולה שאמנם החילונית איננה תופעה יהודית ייחודית, אולם להבדיל מחילונים בעולם המערבי שיצאו מתחומה של הנצרות ובמובנים רבים התרחקו מרחק רב מרעיונות נוצריים, ביהדות נשארה המסורת החילונית 'יהודית' מאוד – מחוברת בעבותות של ברזל לכור מחצבתה, ובכך מציבה דגם מיוחד של חיים מודרניים וזרם רב-חשיבות בהגות היהודית בכלל. אין זה מקרה כי ההוגים שכינתי 'הוגי החילונית הישראלית' מובאים בספרו של ביאל רק באחרית הדבר, וגם שם לא כחלק מניסיון לעמוד על התוכן החיובי של החילונית. התוכן החיובי של החילונית, לשיטתו של ביאל, מצוי בחיבור העמוק שלה למסורת היהודית, בהיותה גישה יהודית, אחת מני רבות, ולכן השאלה מה מייחד את החילונית היהודית מהגות יהודית מסורתית אינה רלוונטית לביאל; מטרתה היא להראות את הרציפות בין החילונית היהודית ובין מה שקדם לה.

'הוגי החילונית הישראלית' מהלכים על חבל דק בין הרצון להגדיר את החילונית הגדרה עצמאית ופוזיטיבית ובין ההכרה בכך שחילונית אינה אלא שלילתה של הדת.²¹ הסוציולוג ישעיהו (צ'ארלס) ליבמן טוען שליהדות שלושה רכיבים מובחנים (אף שהם מקיימים ביניהם קשרי גומלין): רכיב אתני, רכיב תרבותי ורכיב דתי. את הרכיב התרבותי ליבמן מגדיר, בעקבות כריסטופר קלאוסן, כך: 'אורח החיים המוחלט ("total way of life") של חברה נתונה, (על) מסורתיה, הרגליה, אמונותיה והאמנות שלה'.²² מובן שהגדרה זו

19 דויד ביאל, לא בשמים: מסורת המחשבה היהודית החילונית (תרגום מאנגלית: דוד שחם), מכון הרטמן, ירושלים 2012, עמ' 215.

20 שם, עמ' 15-16, 215.

21 דוגמאות נוספות למתח זה: יאיר צבן, 'התרבות העברית החדשה', בתוך: מלכין, תרבות היהדות החילונית, עמ' 300; דן מלר, מאמר באתר 'חופש', http://www.hofesh.org.il/books/secular_grace/secular_grace.html (אוחזר ב-24.6.2010); מנחם ברניקר, 'ללא דוקטרינה', בתוך: רוזנטל, שורש הדברים, עמ' 55-56.

22 ראו: ישעיהו (צ'ארלס) ליבמן, 'יהדות חילונית וסיכוייה', אלפיים, 14 (1997), עמ' 99.

של התרבות מכילה את הרכיב הדתי²³ וגם את הרכיב האתני. בדברים אלה ליבמן מניח יסוד לתפיסה נרחבת למדי המכונה לעתים 'יהדות כתרבות'²⁴ ולפיה היהדות היא תרבות גדולה וענפה שיש לה רכיבים שונים, הדת היא אחד הרכיבים בתוך התרבות הזאת, רכיב מוגדר פחות או יותר, שסביבו מתקיימים רכיבים אחרים. דויד ביאל עומד על המקורות של תפיסת היהדות כתרבות ומראה כיצד עצם הניסיון להבחין בין רכיבי השונים של הקיום היהודי הוא מודרני בעליל – 'היהדות כדת היא המצאה מודרנית לא פחות מהחילוניות היהודית'.²⁵ הוגים חילונים רבים מניחים שהיהדות היא תרבות, כלומר מקבלים עליהם פרדיגמה שאני מכנה 'מעגל בתוך מעגל'. הם טוענים שיש מקום ליהדות חילונית המתקיימת בתוך המעגל הגדול (תרבות) ומחוץ למעגל הקטן (דת). כפי שליבמן מראה,²⁶ תפיסת 'היהדות כתרבות' מותקפת משתי חזיתות: מצד אחד עומדים אורתודוקסים שונים הטוענים שיהדות היא דת ולכן כל רכיב תרבותי שאינו חלק מהמעגל הדתי איננו יהודי

23 דת לדברי ליבמן היא 'מערכת של אמונות וטקסים אשר נועדה לקשר בין המאמין הדתי למהות טרנסצנדנטלית – לאלוהים'. ליבמן, שם, עמ' 100. אמנם ליבמן מדגיש: 'במובן מסוים האבחנה בין דת לתרבות היא שרירותית לגמרי ולמעשה ניתן להגדיר דת כתרבות', אולם הגדרה כזו של הדת מחמיצה לדעתו את התפיסה העצמית של האדם הדתי בפעילותו הדתית. שם, עמ' 101.

24 כמו ליבמן גם ירמיהו יובל טוען במבוא לכרכי זמן יהודי חדש (מעין אנציקלופדיה ליהדות מנקודת מבט חילונית) שהיהודים החילונים 'תופסים את הקיום הקבוצתי היהודי – בין שהם קוראים לו עם ובין שהם קוראים לו אתנוס, או לאום, או קהילה על-לאומית או מצב אקזיסטנציאלי וכו' – כיחידה רחבה יותר מהדת היהודית', ירמיהו יובל, 'מבוא כללי', זמן יהודי חדש, א, עמ' xvii. להגדרה דומה של ברינקר ראו: ברינקר, 'ללא דוקטרינה' (לעיל הערה 21), עמ' 50. הגדרת היהדות כתרבות דווקא מופיעה בהגות היהודית מהמאה ה-19 בכתביהם של אנשי הוויסנשאפט ('חכמת ישראל') כאלטרנטיבה לתפיסת היהדות כדת, ראו על כך: אליעזר שביד, 'יהדות כתרבות – יחודה ומשמעותה בימינו', סקירה חודשית, 4 (1977), עמ' 4. בעיני שביד, הציונות החילונית אינה אנטי-דתית אלא אנטי-הלכתית, והוא חוזר במאמרים רבים על הצורך של החילוניות הישראלית לשלב בתוכה תכנים דתיים מרכזיים: 'בלי זיקה לערכים עליונים של הדת, לסמליה ולאורחות החיים המקיימים אותה, אין הנחלה קיימת של תרבות יהודית' (שביד, שם, עמ' 12). בעיניו, החילוניות היהודית היא בחירה שלא לקבל את האמונה הדתית ואת ההלכה הדתית, אולם הוא טוען שאי אפשר לשמור על אופי יהודי לתרבות החילונית בלי ליצור זיקות של ממש בין אורח החיים החילוני ובין מקורות דתיים מגוונים. אלכסנדר ברזל מציג את היהדות כ'תרבותה של עדה במציאות היסטוריות משתנות' (אלכסנדר ברזל, על מבנה היהדות, ספרית פועלים, תל אביב 1994, עמ' 43). לשיטתו של ברזל, היהדות היא מכלול הנוגע לכל תחומי ההוויה האנושית, ובכלל זה הדת ותחומים רחבים נוספים. לפי השקפת עולמו של ברזל, מכלול החיים היהודיים מבטא השקפת עולם המבוססת על שישה עקרונות יסוד – משיחיות; נבואיות; קהילתיות; מצוותיות; היסטוריות ואחדותיות. הקיבוצים לשיטתו אינם אלא הגשמה של עקרונות אלה (הוא חוזר על עקרונות אלה בכמה מקומות, ראו למשל: אלכסנדר ברזל, להיות יהודי: על זהות ועל השקפת עולם, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1978, פרק ג). עוד בעניין זה ראו ביאל, לא בשמים, עמ' 173 ומקומות נוספים בספר.

25 שם, עמ' 27.

26 ליבמן, 'יהדות חילונית' (לעיל הערה 22), עמ' 108.

כלל. אליהם מצטרפים חילונים שאינם מעוניינים בשום קשר עם היהדות, ולכן הם טוענים שיהדות היא דת. היהדות בעיני 'חילונים גמורים'²⁷ אלה מסואבת כל כך עד שהדבר היחיד הראוי לעשות בה הוא להתרחק ממנה ככל האפשר.²⁸ את שתי ההתנגדויות הללו כלפי היהדות החילונית אפשר לכנות 'פרדיגמת המעגלים החופפים' כי שתיהן מניחות שהתרבות היהודית והדת היהודית הן אותו הדבר עצמו ולכן אין קיום לתרבות יהודית מחוץ למעגל הדתי.

ברצוני לערער על פרדיגמת ה'מעגל בתוך מעגל' בלי להציע שהמעגלים חופפים ובלי לערער על האפשרות של תרבות יהודית-חילונית. אין ספק כי מה שאנו מכנים 'דת יהודית' ומה שאנו מכנים 'יהדות' או 'תרבות יהודית' אינן אותו הדבר ממש. העובדה שרוב רובם של היהודים בעולם מגדירים את עצמם יהודים שאינם אורתודוקסים-דתיים מספיקה כדי להוכיח זאת. ובכל זאת נראה לי שהניסיון לקבוע גבולות ברורים בין התרבות היהודית ובין הדת, שהיא חלק ממנה, אינו אפשרי ואינו רצוי. אתן דוגמה למקרה שהצבת הגבול בו בעייתית ומיותרת. כאשר יהודי אורתודוקס מדליק נרות בחנוכה הוא רואה במעשיו פעולה דתית. כאשר חילוני עושה את אותה פעולה ממש (ובדרך כלל הוא גם מברך את אותה ברכה ממש ופונה אל אותו 'אלוהינו מלך העולם'), סביר להניח שהוא רואה בפעולה זו חלק מהמעגל ה'חילוני-תרבותי' בזהותו.²⁹ על פי ההיגיון בבסיס פרדיגמת 'מעגל בתוך מעגל', החילוני הוא חילוני משום שהוא בוחר לשים את הדלקת הנרות בתוך המעגל הנרחב יותר של התרבות היהודית, ואת התפילה למשל הוא בוחר לשים במעגל הקטן יותר של הדת היהודית, המעגל שהוא נמנע ממנו, ולכן הוא אינו מתפלל. אולם מה מאפשר לו לחילוני לקבוע מה שייך לכל מעגל? האם יש קריטריון כלשהו שעוזר לו בבחירתו? האם העובדה שחברו האורתודוקס בוחר לשים את הדלקת נרות החנוכה בתוך המעגל הדתי אינה מערערת על הגבולות שבין המעגלים? נדמה לי שההפרדה בין התרבות היהודית ובין הדת היהודית היא מהותנית ומלאכותית והיא יוצרת בעיות יותר מאשר פותרת אותן. כנגד

27 גלעד ברעלי משתמש במונח זה כדי לאפיין חילונים שהתנתקו מכל קשר לתרבות היהודית. השימוש הבעייתי של ברעלי במונח זה הוליד פולמוס נרחב למדי ותגובות רבות. ראו: גלעד ברעלי, 'על תלמוד תורה שחולן', אלפיים, 17 (1999), עמ' 9-23; רות קלדרון, 'על תלמוד תורה: תגובה למאמרו של גלעד ברעלי', אלפיים, 18 (1999), עמ' 161-170; גלעד ברעלי, 'הבנה, פיקציה וחילוניות – על תלמוד תורה שחולן (ב') הערות הבהרה ותוספות', אלפיים, 20 (2000), עמ' 169-187.

28 נראה שמיעוט שולי למדי בחברה הישראלית חושבים כך, ובכל זאת עמדה זו מציבה אתגר של ממש בפני תפיסתה של היהדות כתרבות.

29 71 אחוים מהציבור היהודי בישראל השיבו בסקר של מרכז גוטמן לסקרים בשנת 2000 שהם 'מדליקים נרות חנוכה תמיד'. ראו: 'יהודים, ישראלים: דיוקן', אביחי והמכון הישראלי לדמוקרטיה, ירושלים 2000. סקר זה ואחרים מקיפים פחות שנתבצעו מאז זמינים באתר מכון גוטמן בכתובת: [http://www.idi.org.il/PublicationsCatalog/Documents/BOOK_10004/religioness\(2\)](http://www.idi.org.il/PublicationsCatalog/Documents/BOOK_10004/religioness(2).). (אוחזר ב-20.7.2011).

שתי הפרדיגמות הללו אפשר להציב פרדיגמה שלישית המאופיינת בגבולות מטושטשים, או במילים אחרות, להציב את החילוניות היהודית ואת הדתיות היהודית על קשת רחבה של גישות שונות שהגבולות ביניהן משתנים תדיר.

נראה לי שהצורך להציב גבולות ברורים בין הדתי לחילוני והצורך להגדיר את החילוניות בצורה עצמאית, לא רק כשלייתה של הדת, מעיד על חוסר ביטחון של החילוניות. מי שנכנס לדיון על זהות יהודית-חילונית מתוך תחושה של ביטחון בחילוניות עשוי לקבל ללא קושי את שתי העובדות האלה: (1) יש בזהותו מאפיינים דתיים רבי-חשיבות מכיוון שהגבולות בין חילוניות לדתיות אכן מטושטשים; (2) אכן, המאפיינים החילוניים בזהותו אינם ערכים פוזיטיביים עצמאיים, אלא הם שלילה וביקורת כלפי מרכיבים מסוימים בזהות הדתית, רכיבים שהחילוני עשוי אף למצוא (לעתים לצער) בזהותו שלו. במילים אחרות, החילוני הבטוח בחילוניותו עשוי לקבל את העובדה שהתוכן של חילוניותו הוא אכן שלילתה של הדת ואינו תוכן עצמאי. במובן זה התאולוגיה החילונית שאתמקד בה בהמשך הדברים אינה מתימרת להתנתק מרעיונות דתיים. היא קשורה קשר עמוק לתאולוגיות דתיות שקדמו לה, ועם זאת היא יודעת שחילוניותה מבטאת שלילה נחרצת של כמה רעיונות מרכזיים בהגות האורתודוקסית העומדת מולה. לפיכך שלא כדובריה הרהוטים של החילוניות הישראלית, המציגים את האתאיזם כרעיון הכרחי ומרכזי בחילוניות, אני מעוניין למקם בתוך הגישה החילונית מונח שנראה כלב לבו של המעגל הדתי – 'אלוהים'. מהי השקפת העולם החילונית? במה החילוני מאמין? שאלות מעין אלה עלו בקרב רבים מ'הוגי החילוניות הישראלית', אך נדמה לי כי התשובות שהוצעו נשארו במידה רבה על פני השטח. הן טובות כהסברים סוציולוגיים שמנתחים במידה זו או אחרת של הצלחה את מכנה החברה היהודית בהווה, אך נמנעים לחלוטין מלמלא את השקפת העולם החילונית בתוכן. נדמה לי שזיהוי היתר בין חילוניות לאתאיזם, המאפיין את הוגי החילוניות הישראלית, מקשה את יצירתו של רובד מעמקים להגות החילונית והבנתו. ברצוני להציע את התאולוגיה החילונית של הנס יונס כדרך אפשרית להעמקת החילוניות.

2. התאולוגיה של הנס יונס

הנס יונס היה פילוסוף יהודי-גרמני³⁰ שפעל בעיקר בארצות הברית במחצית השנייה של המאה ה-20. בימי חייו זכו כתביו לתהודה נמוכה יחסית. יונס כתב את עבודת הדוקטור שלו בשנות העשרים בהנחייתו של מרטין היידגר, לאחר מכן היגר לפלסטינה המנדטורית, לחם בבריגדה היהודית במלחמת העולם השנייה, ובצבא ישראל הצעיר במלחמת 1948.

30 על הרקע היהודי-גרמני של יונס כתבתי בהרחבה בעבודת הדוקטור שלי. ראו בעניין זה גם את מאמרי: אבנר דינור, 'משני צדי המקף: התרבות היהודית-גרמנית-אוניברסלית, לאומיות ופוסט-קולוניאליזם', טבור, 2 (2009), עמ' 127-154.

בתחילת שנות החמישים, בגיל מבוגר למדי, לאחר שלא מצא את מקומו באקדמיה הישראלית, היגר לקנדה, ולבסוף – לארצות הברית. כאשר חוקרי יונס סוקרים את דרכו האינטלקטואלית הם נוטים לחלק אותה לשלושה חלקים:³¹

1. הגנוזיס שעליו כתב עוד בגרמניה. הספר שכתב על כך פורסם עוד בשנת 1934 והיה לאבן דרך חשובה בניתוח התופעה הגנוסטית. יונס הציע ניתוח ייחודי – מושגי-פילוסופי של תופעה היסטורית ותאולוגית.

2. 'הפילוסופיה של החיים',³² בספרו *The Phenomenon of Life*, בשנים הראשונות לישיבתו באמריקה.

3. אתיקה בעידן הטכנולוגי, בעיקר בספרו *The Imperative of Responsibility*³³ – משנות השבעים עד מותו בתחילת שנות התשעים.

כחלק מהשלב השלישי, בעיקר לקראת סוף ימיו של יונס, הוא פרסם כמה מאמרים בעלי אופי תאולוגי ייחודי. בשנות החמישים, שנותיו הראשונות של יונס באמריקה, לאחר שנשט את העיסוק בגנוזיס, נדמה היה שתם עניינו בתאולוגיה, אולם באחרית ימיו חזרה התאולוגיה לקדמת הבימה והציעה תובנות מרתקות על הרעיונות שעסק בהם יונס בכתביו האקולוגיים והביולוגיים, וכך למעשה המאמרים התאולוגיים מסכמים את כל כתיבתו של יונס ומחברים אותה לכדי מסכת אחידה. יונס הציב את עצמו כתאורטיקן של העידן הטכנולוגי. השקפת העולם הטכנולוגית-מדעית מובילה לדעתו לניהיליזם, ובו האנושיות

31 לביקורת על חלוקה זו, שאף יונס עצמו השתמש בה, ראו: דינור, 'יהדות ואוניברסליות בהגותם של חנה ארנדט והנס יונס'. שם אני טוען כי שלושת השלבים בהגותו של יונס מונעים על ידי אותם אלמנטים יהודיים וכי המאמרים התאולוגיים מציגים מעל פני השטח מעין חוט שני שנוכח גם בכתביו המוקדמים יותר.

32 לספרו של יונס ראו: Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966. יונס משתמש במונח 'פילוסופיה של החיים' (Hans Jonas, 'Wissenschaft as personal experience', *The Hastings Center Report*, 32, 4 [2002]: <http://find.galegroup.com/itx/infomark.do?&contentSet=IAC-Documents&type=retrieve&tabID=T002&prodId=ITOF&docId=A90980264&source=gale&srprod=ITOF&userGroupName=bengurion&version=1.0>) ומתכוון לפילוסופיה של הביולוגיה. חשוב להבדיל בין מונח זה ובין 'פילוסופיית חיים' (Lebensphilosophie), שהמייצג המובהק שלה היה לודוויג קלאגס (Klages). יותם חותם טוען שהרעיונות המרכזיים של פילוסופיית החיים מובאים גם בהגותו של יונס. יותם חותם, 'לעמית הגנוסטית': עוד סיפור ידירות – גרשם שולם והנס יונס', *חידושים בחקר תולדות יהודי גרמניה*, 7 (2005), עמ' 15, 32. לניתוח נרחב של היסודות המרכזיים בפילוסופיית החיים ראו: הנ"ל, גנוסיס מודרני וציונות: משבר התרבות, פילוסופיית החיים והגות לאומית יהודית, מאגנס, ירושלים 2007, פרק שני, בעיקר עמ' 31-43. חותם מחבר בין פילוסופיית חיים, גנוסטיקה, וציונות בהגותו של יונס. להבדיל מחותם, לי נראה כי יונס נשאר מרוחק למדי מהמגמות הרומנטיות והמיסטיות שחותם מזהה אצל הוגי 'פילוסופיית החיים'. חותם, שם, עמ' 32-33.

33 Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago 1984

עצמה נעשית אובייקט הנתון להסתכלות מדעית, והעולם כולו מוצג כמכניזם חסר כיוון. תמונת עולם זו עיקרה לדעתו את העולם ממשמעות, ממובנות ומתכליתיות, וגולה מהאדם את החופש שלו.³⁴ העידן המודרני מאופיין לדעתו בחיבור בעייתי בין כוח אדיר שקיבל האדם מהטכנולוגיה – תוצרתו של המדע המודרני – ובין הימנעות המדע מכל יומרה לכוון את הדרך שישתמש בה האדם בכוח שניתן לו. לדעתו של יונס, המדע המודרני הדיח את הדת מהמונופול שלה על שני תחומים – האמת והאתיקה. בתחום האמת המליך המדע את עצמו תחת הדת בהצלחה מרובה והתיימר לספק תמונת עולם מדויקת יותר, רחבה ואמינה מזו שסיפקה הדת, ואילו בתחום האתיקה, כלומר בהכוונת בחירותיו של האדם, הדיח המדע את עצמו מראש ולמעשה לא טען מעולם לכתר.³⁵

יונס מציג את ערכי המודרניות והמדע כשלילה של ערכי היהדות המשתקפים במקרא בכלל ובסיפור הבריאה בפרט. המדע שולל את תפיסת 'הטוב' היהודית שעל פי הסיפור המקראי נעוץ בקיום ('וירא אלוהים כי טוב'). היהדות, ובעיקר סיפור הבריאה, מוצגים בכתבי יונס כדרך מפלט מהדטרמיניזם המדעי.³⁶ בריאת האדם בצלם אלוהים מעמיסה לדעתו על כתפי האדם משהו מהנטל האלוהי של אחריות לעולם. באופן מפתיע למדי, יונס אינו מבסס את טענותיו על סיפור הבריאה כפי שהוא מופיע בבראשית אלא מנסח 'מיתוס בריאה' שלדעתו משקף רעיונות יהודיים מסורתיים, ובעיקר את תפיסת ה'צמצום' הקבלית:

אני מבקש לחזור כאן אל רעיונות ניסיוניים שהרהבתי עוז לנסח בעבר במסגרת ההתמודדות עם השאלה הרחבה יותר של הישארות הנפש. הצל של אושוויץ הבלתי כבד בהם. נעזרתי אז במיתוס שבדיתי [...] בתחילה, מסיבה לא ידועה, החליט יסוד ההוויה האלוהי למסור את עצמו ביד המקרה, בידן של התעוזה והרבגוניות האינסופית של ההתהוות. למסור את עצמו ללא שיוך: מכיוון שנכנסה האלוהות להרפתקת החלל והזמן, לא חסה על שום דבר מעצמה. שום חלק ממנה לא נותר בלתי מעורער וחסין [...] על אימננטיות בלתי מעורערת זו מבוססת הרוח המודרנית. העזה או ייאוש, ובכל מקרה כנות מרה, הם שגורמים לה לקחת במלוא הרצינות את היותנו-בעולם – לראות את העולם כעזוב לנפשו, את חוקיו כלא סובלים כל התערבות ואת שייכותנו במלוא חומרתה, אשר אינה מרוככת על ידי שום השגחה שמחוץ לעולם. אותו דבר עצמו תובע גם המיתוס שלנו, מיתוס ההיות-בעולם של אלוהים.³⁷

Lawrence Troster, 'Hans Jonas and the Concept of God after the Holocaust', 34
Conservative Judaism, 55, 4 (2003), p. 18

הנס יונס, 'הגבולות המוסריים של הקדמה' (תרגום מאנגלית: דורון לבנה), תכלת, 12 (2002), עמ' 158.

שם, עמ' 160.

הנס יונס, מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים (תרגום מגרמנית: דנית דותן), רסלינג, תל אביב 2004, עמ' 69.

יונס מבדיל כאן בין שלוש תפיסות שונות: (1) התפיסה המסורתית-דתית; (2) 'הרוח המודרנית' המאפיינת את המדע; (3) תפיסת עולמו שלו, המצטיירת ממימוש הבריאה וניצבת במידת-מה בין שתי התפיסות האחרות. יונס מקבל עליו את האימננטיות של התפיסה החילונית-מדעית ומודה ב'כנות מרה' שאנו עוזבים לנפשנו בעולם ושום השגחה חיצונית אינה יכולה להציע מרפא לאימננטיות זו. בכך הוא מהדהד את תפיסת המושלכות האקזיסטנציאליסטית, המרכזית כל כך אצל היידגר, מורהו, וגם את הזרות כלפי העולם, האופיינית לכיתות הגנוסטיות של שלהי העת העתיקה.³⁸ אולם אף שיונס מקבל עליו את הלך הרוח האימננטי, הוא מתעקש, להבדיל מהגישה הגנוסטית-אקזיסטנציאליסטית-מדעית, שהאדם איננו סתם 'היות שם' (dasein) או 'היות בעולם'. האדם הוא 'היות בעולמו של האלוהים'. כלומר לשיטתו של יונס, האלוהים אינו מציע נחמה או מפלט מתחושה זו של היות מושלך אל העולם, ולא זו בלבד אלא שהוא אף מחמיר אותה בדרישתו כי נכיר בכך שעולם זה אשר אנו חיים בו אינו שלנו ועלינו למלא בו תפקיד.

יונס אינו מציע להתעלם מממצאי המדע ולהתעקש על אמיתותו של סיפור הבריאה המקראי כפי שפונדמנטליסטים נוצרים רבים (וגם כמה יהודים) נוהגים. מיתוס הבריאה שהוא מתאר איננו סותר לא את ממצאי האבולוציה³⁹ ולא את תאוריית המפץ הגדול,⁴⁰ אלא מכיל אותם. העובדה שהוא בוחר להציג את הבריאה כמיתוס מעידה שהוא אינו מנסה לענות על השאלה כיצד נוצר העולם. המיתוס מוותר מראש על היומרה המדעית לקבוע מהי האמת ומקפיד לעסוק בתחום שממנו המדע נמנע – האתיקה.⁴¹ לפי המיתוס של יונס, בתהליך הבריאה הסיר האל מעל עצמו את הכוח הבלתי מוגבל שלו כדי לאפשר לסובייקטיביות אחרת, לאדם, להתקיים ולבחור. יונס אומר שהאדם נברא לא בצלם אלוהים אלא למען צלם אלוהים (man) was created 'for' the image of God.)⁴² (rather than 'in' his image).

38 יש לציין שיונס ראה נקודות דמיון רבות בין האקזיסטנציאליזם המודרני ובין הגישה הגנוסטית והאשים את היידגר, מורהו, שהוא מעין גנוסטיקן מודרני. ראו על כך: דינור, 'יהדות ואוניברסאליות בהגותם של חנה ארנדט והנס יונס', פרק 16. עיקר מתקפתו של יונס על היידגר נמצא במאמר: Hans Jonas, 'Heidegger and Theology', *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Harper & Row, New York 1966, pp. 235-261

39 הנס יונס, 'חומר רוח בריאה', מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים, עמ' 116.

40 שם, עמ' 126.

41 בעניין זה הגותו של יונס קרובה מאוד לקדימותה של האתיקה על האונטולוגיה בכתבי עמנואל לוינס. הקורלציות בין שני תלמידים ומתנגדים אלה של היידגר טרם נחקרו בצורה מספקת. לעיון משווה ראשוני ראו: Lawrence Vogel, 'Jewish Philosophers After Heidegger: Levinas and Jonas on Responsibility', in: Winston Davis (ed.), *Taking Responsibility: Comparative Perspectives*, University Press of Virginia, Charlottesville & London 2001, pp. 121-146.

42 Jonas, *The Phenomenon of Life*, p. 278

שנטבע בחותם אלוהי. האדם מגשים בעצם קיומו משהו מהמהות האלוהית. שלא כתמונת העולם המדעית, המזהה ביקום רצף של כוחות מנוגדים וחסרי כיוון,⁴³ יונס מעוניין לחזור לתיאור בריאה שיש בו תכלית ברורה.⁴⁴ במידה רבה זהו מהלך של חזרה מן המדע המודרני לתפיסת עולם אריסטוטלית – עולם של תכליות. לשיטתו של יונס העולם הוא מצד אחד 'עולמו של האל', כלומר על האדם להבין שהוא רק חלק ממערכת גדולה יותר, שהוא אינו עומד במרכזו וששיקולי הנוחות שלו אינם השיקולים היחידים שאמורים להנחות את פעולותיו; ומצד אחר מערכת זו היא זנוחת אל, כלומר לאחר הבריאה אין לאל עוד יכולת להשפיע על העולם ולכוונו. האחריות כולה מוטלת על כתפיו של האדם, שהוא הישות היחידה המסוגלת להבין עובדה קיומית זו. לדעתו של יונס, בני אנוש הם 'נשאי הרוח' (היחידים המוכרים לנו),⁴⁵ ומכאן מקור אחריותנו על העולם.

רון מרגולין טוען שלדעת יונס האל מתעורר באדם, בעזרת האדם, וניכר בחייו הפנימיים של האדם.⁴⁶ לעומת זאת, לורנס ווגל טוען שבבסיס תפיסתו של יונס מסתתרת תפיסה פנתאיסטית.⁴⁷ לי נראה ששתי ההצעות המנוגדות הללו בעייתיות. אמנם יונס מזהה תכנית אלוהית בסדר הכולל של הקיום, אולם מכאן עד זיהוי עמדה פנתאיסטית או לטענה שהאל נמצא במובן מסוים בנפשו של האדם, המרחק רב. יונס חשב כי האל הוא טרנסצנדנטי לגמרי וכי נסיגתו מן העולם היא נסיגה חד-כיוונית שאינה ניתנת להיפוך או לעצירה; עם זאת, הוא האמין שעבור האלוהות יש ערך רב לעצם חייו של האדם ושכאופן מקביל אמורה להיות משמעות רבה לאלוהות אצל בני האדם. האל בעיני יונס הוא בדיוק מה שהמציאות איננה – הוא אינו העולם, אלא הוא הטוב המנוגד לעולם. תפיסת האל כטוב המנוגד לעולם רע מדגישה את הגורם המניע החשוב ביותר של הגותו של יונס. הזוועות של ההיסטוריה האנושית, והשוואה בראשן, הן שמביאות את יונס לתפיסה ייחודית של היחסים שבין האל ובין ההיסטוריה האנושית:

עבור היהודי, הרואה בעולם הזה את אתרם של הבריאה, של הצדק ושל הגאולה, אלוהים הוא בראש ובראשונה אלוהי ההיסטוריה. בעניין זה אפילו עבור המאמינים, 'אושוויץ' מציבה את מושג האל בכללותו בסימן שאלה. כפי שניסיתי להראות, אושוויץ מוסיפה למעשה להתנסות ההיסטורית היהודית יסוד שלא היה שם מעולם

Ibid., p. 214 43

44 יונס מתאר את מיתוס הבריאה בכמה מאמרים שונים, כמעט באותן מילים. ראו את המאמר 'מושג האלוהים' ואת המאמר 'חומר רוח בריאה' (שניהם בספר מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים); וכן ראו את המאמר 'Immortality and the Modern Temper' בתוך: Jonas, *The Phenomenon of Life*

45 יונס, 'חומר רוח בריאה', מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים, עמ' 127.

46 רון מרגולין, 'מחקר הגנוסיס ועד מושג האלוהים אחרי אושוויץ: קווים לתולדות חייו ולהגותו של האנס יונס', הקדמה לספר: יונס, מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים, עמ' 30.

47 Lawrence Vogel, introduction to: Hans Jonas, *Mortality and Morality: A Search for the Good After Auschwitz*, Northwestern University Press, Evanston 1996, p. 34

קודם לכן, יסוד שאין אפשרות לעבד באמצעות הקטגוריות התאולוגיות הישנות. אך מי שאינו רוצה פשוט להרפות ממושג האל – ואפילו לפילוסוף יש זכות לא לרצות בכך – חייב, כדי לא להיאלץ לזנוח אותו, לחשוב אותו מחדש ולחפש תשובה חדשה לבעיית איוב הישנה. את 'אלוהי ההיסטוריה' קרוב לוודאי שיצטרך להשאיר מאחוריו. אם כך: איזה מין אל יכול היה להניח לזה לקרות?⁴⁸

מדוע יונס מתעקש כי 'אפילו לפילוסוף' יש זכות שלא להרפות מהמונח 'אל'? יונס לא היה מחובר לשום קהילה דתית כל חייו, הלך לבית כנסת לעתים נדירות בלבד, קיים את החגים המרכזיים והקפיד שילדיו יהיו מודעים ליהדותם, אך לא הפגין כל מחויבות יהודית-דתית מעבר לזה. בעיקר בשנותיו האחרונות של יונס בולטות בכתביו שאלות תאולוגיות ומתברר החיבור שבין התאולוגיה שלו ובין הרעיונות הביולוגיים והאקולוגיים. כאשר שאלתי את לורי יונס, אלמנתו, אם בתקופה שכתב את המאמרים התאולוגיים השתנה משהו באורח חייו או בגישתו לשאלות דתיות, האם הלך יותר לבית הכנסת, נפגש עם תלמידים יהודים או הקפיד על מצוות ומנהגים שלא הקפיד עליהם לפני כן, היא השיבה בצחוק גדול ואמרה ששום דבר לא השתנה. 'More Kant than Jehovah!... excuse me', כך תיארה לורי יונס בצורה מבודחת את מקורותיו היהודיים של בעלה המנוח.⁴⁹ לורי יונס חשוב להציג את בעלה כפילוסוף כללי ולא כתאולוג יהודי.

ובכל זאת, אם אכן אין ליונס כל מחויבות דתית, מה דחף אותו לעיסוק מתמשך בתאולוגיה במהלך כל כתיבתו ומה הוביל אותו להציב באחרית ימיו דמות מאתגרת כל כך של אלוהות חלשה ושל מיתוס בריאה? אפשר להכניס ללא קושי את כל הגותו של יונס לתוך סל תאולוגי אחד שמחבר בין תפיסות תאולוגיות של העת העתיקה המאוחרת (הגנוזיס) ובין התבוננות בפלאים של הבריאה, החיים והסובייקטיביות (בספר *The Phenomenon of Life*), ובין תפיסה של אחריות אנושית לגורלו של המפעל האלוהי (בספר *The Imperative of Responsibility*).

כל המהלכים הפילוסופיים הללו עשירים ברעיונות תאולוגיים, אך זוהי תאולוגיה שאינה נובעת מתוך מסגרת יהודית דתית בעלת סממנים כמו פולחן, תפילה, שמירת כשרות, שבת או מצוות אחרות. אלה הם מהלכים פילוסופיים של תאולוג שמצד אחד אינו מקיים אורח חיים דתי, אך מצד אחר אינו יכול להימנע משימוש במונח 'אלוהות' מסיבות פילוסופיות שעיקרן התנגדות חריפה לרלטיביזם ולניהיליזם. אין זה מקרה שמאמרו המפורסם ביותר של יונס בתחום התאולוגיה נקרא 'מושג האלוהים אחרי אושוויץ' ולא 'אמונה באלוהים אחרי אושוויץ'. אכן, בעיני יונס האלוהות היא מושג בלבד. יונס מציע מיתוס בריאה מקורי ומשמעות מקורית למושג 'אלוהות', אולם הוא אינו עושה זאת כדי ליצור דת חדשה. יונס יוצר תאולוגיה שהיא לדעתו דרך מחשבה נכונה, בעלת השלכות

48 יונס, מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים, עמ' 68-69.

49 ריאיון שערכתי עם לורי יונס ב-9.9.2008 (לא פורסם).

אתיות-מעשיות רבות-חשיבות, אך אין לה השלכות פולחניות, טקסיות או קהילתיות. זוהי תאולוגיה המחוברת לחוויית חיים חילונית לחלוטין, ובכל זאת – תאולוגיה חשוב להדגיש שיונס עצמו לא טען מעולם שהוא 'חילוני'. בכמה הזדמנויות הוא הציג את עצמו בפירוש כאדם דתי, אולם נראה כי התוכן שייחס יונס לדתיות זו היה בעיקרו אמוני, כלומר הוא משתמש במילה 'דתי' במובן של 'יהודי מחויב' ובמובן של 'מאמין באלוהים', אך לא במובנים אחרים של מילה זו, המשמשים בציבוריות הישראלית כדי להגדיר דת. ליונס לא היתה תשובה פשוטה לשאלה 'האם אתה מאמין באלוהים'. ובכל זאת, בכמה הזדמנויות הוא העיד שתשובתו היא 'כן' יותר מ'לא'.⁵⁰ הוא האמין בקיומה של אלוהות שיש לה חשיבות גדולה עבור האתיקה האנושית וחשב שאלוהות זו היא העומדת במרכזה של היהדות:

As a religious person, I would say that God, but not nature, has a stake in our existence. There, I would agree that it's blind. Can't even say that it doesn't care. It's not the kind of being to which one can ascribe caring or not caring. But within nature caring arises and has its place, its home, its seat, in whole communities of being. One can say that in an enormous variety of settings there is care and that things do make a difference, and that according to this difference action also occurs.⁵¹

מדוע יונס טוען שלאֱלוהים, אך לא לטבע, יש עניין (או חיבור, משמעות, רלוונטיות) בקיומנו? אם נחבר רעיון זה למיתוס הבריאה של יונס שראינו קודם לכן, נראה שיונס מייחס חשיבות לקיומו של האדם כחלק מהתכנית האלוהית. רון מרגולין כינה את מחשבתו של יונס 'דתיות חילונית' והשווה אותה להוגים אחרים שלדעתו דרך מחשבתם דומה: מרטין בובר, א"ד גורדון, פרנץ רוזנצווייג והרמן כהן.⁵² הצעתי כאן עולה בקנה אחד עם הצעתו של מרגולין ועומדת על כל הרכיבים החשובים הללו, אולם מדגישה יותר את היסוד התאולוגי. נדמה לי שיונס מדגים את האפשרות של הגות חילונית אשר אינה מחויבת, לא לפרקטיקות וגם לא לדוקטרינות דתיות כאלה או אחרות (ובמובן זה נראה לי שהמילה 'דתיות' אשר מרגולין משתמש בה אינה מתאימה), אולם הגות זו בכל זאת מציבה את האלוהות כאלמנט מרכזי שבלעדיו המערכת ההגותית כולה נראית בעייתית וחסרה.

Hans Jonas, *Memoirs* (trans. by Krishna Winston; ed. Christian Wiese), Brandeis University Press, Hanover & London 2008, pp. 215-216 50

Harvey Scodel, 'An interview with Professor Hans Jonas', *Social Research*, 70, 2 51 (2003): http://findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_2_70/ai_107489496 (retrieved 9.7.2009)

Ron Margolin, 'Hans Jonas and Secular Religiosity', in: Hava Tirosh-Samuelson & Christian Wiese (eds.), *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill, Leiden & Boston 2008, p. 234 52

נרמה לי ששימוש כזה באלוהים כמושג בלבד הופך את התאולוגיה של יונס לתאולוגיה חילונית, ובכך יונס פורץ דרך שיכולות להיות לה השלכות מרתקות על התפתחותה של המחשבה האנושית בהווה. בחלק האחרון של המאמר אבחנו כיצד עשויה התאולוגיה של יונס להשתלב בתוך מערך הזהויות היהודיות-חילוניות ולהעשיר את החילוניות היהודית על ידי חיזוק היסוד התאולוגי בתוכה.

3. מהי תאולוגיה חילונית?

'הוגי החילוניות הישראלית' שהצגתי בחלק הראשון של המאמר כתבו בעקבות הקיטוב שאפיינו את החברה הישראלית בין חילונים לדתיים בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-20. המניע העיקרי לכתיבתם על הנושא היה החשש מפני כפייה דתית והצורך להציב תוכן עצמאי שיעמוד בבסיס החילוניות ויחזק אותה במלחמת התרבות הישראלית על דמותה של היהדות. בעשורים שחלפו מאז אפשר לזהות התגוננות רבה בהגדרות הזהות הישראלית. הדיכטומיה הברורה – חילוני או דתי – נפרשה בעשורים אלו למניפה סגונית של זהויות שונות ומגוונות, כמה מהן חדשות, כמה מהן ישנות שהמודעות אליהן עלתה: דתי לאומי, חילונית, חופשי, מסורתי, דתל"שית (דתייה לשעבר), דתי לייט, לא דתי (לפי ס. יזהר), רפורמית, קונסרבטיבי, חרדית, חרדי-מזרחי-ש"ס, נוער הגבעות, חרד"לי (חרדי לאומי), חלוני (לפי בארי צימרמן), חילוני הלומד בבית מדרש פלורליסטי, מתחזק, חוזר בתשובה, חילוני הנשוי לדתייה ולכן שומר בביתו על כמה כללים בסיסיים למרות התנגדות לכללים הללו, ועוד-ועוד.⁵³ התמונה מסתבכת עוד יותר אם מכירים בכך שכל אלה אינן הגדרות זהות נפרדות שאין בינן קשר אלא הן משפיעות זו על זו. בין כמה מהן יש אזורים של השקה או חפיפה, ואפשר לראות בכמה מהן שמות שונים לאותו הדבר עצמו. האופנים המגוונים הללו של 'היות יהודי' מציגים את היהדות כחדר של מראות שזהויות משתקפות בו זו בזו, מאתגרות זו את זו, מחזקות או מחלישות זו את זו, וכך מערערות על עצם השימוש במונח 'דתי' או 'חילוני'. דומה שאפשר בנימה פוסט-מודרנית לטעון שבימינו מניפת החילוניות-דתיות מפוררת את כל ההבחנות. אין עוד דתי ואין חילוני, והתרבות היהודית אינה אלא אוסף אדיר ממדים של פרקטיקות, כתבים, מוסדות, מדינה, אנשים, בניינים, אמונות, ועוד-ועוד, שאי-אפשר ולא צריך להשליט בו כל סדר. הביקורת שהצעתי בחלק הראשון של המאמר על מה שכיניתי 'החילוניות הסלקטיבית' של עמוס

53 ניסיונות מעניינים להציע טשטוש חדש ומכוון של ההבחנה בין חילוני לדתי אפשר למצוא בקרב כותבים צעירים מהמגזר הדתי-לאומי. ראו למשל: יואב שורק, 'האתגר: ביטול החברה הדתית', מקור ראשון, י"א בניסן תשע"א, 15.4.2011; אלחנן שילה, 'יהדות רצופה בין הלכה לחילוניות', מקור ראשון, כ"ג באייר תש"ע, 7.5.2010 (שני המאמרים מובאים גם בגרסה מקוונת באתר 'מקור ראשון'). דוגמה מעניינת נוספת לעניין זה היא ספרו של משה מאיר, שניים יחדיו: פילוסופיה דתית-חילונית חדשה, מאגנס, ירושלים 2012.

עוז ו'הוגי החילוניות הישראלית' האחרים עשויה להוביל לכיוון זה בדיוק. אם אנו מניחים שהבחירה במאפיינים יהודיים הנוחים לאדם ומתאימים לו היא מלאכותית ובעייתית, נדמה שהאפשרות ליצור הבחנות מתערערת לחלוטין. גם התחזקותה של המגמה המסורתית-מזרחית מוסיפה לטשטוש ההבחנות ומבקשת כביכול שלא להכריע חד-משמעית בין דתיות לחילוניות. מנגד, מובן שגם האפשרות לקבל את התרבות היהודית כולה כמקשה אחת אינה פתוחה בפני שום אדם. התרבות היהודית היא אוסף גדול כל כך של עניינים (כמה מהם סותרים זה את זה) שאיש אינו יכול לאמץ את כולו. אנחנו נדרשים לבחור.

גם התאולוגיה החילונית של יונס ושל הוגים אחרים מוסיפה לטשטוש הגבולות שבין דתיות לחילוניות. אפשר לומר, בלשונו של אליעזר שביד, שהתאולוגיה החילונית היא סוג של חילוניות העומדת 'על סיפה של הדת'.⁵⁴ באותה מידה אפשר לטעון שתאולוגיה זו גם עומדת על ספה של החילוניות. תאולוגיה חילונית מובילה לזהות ביניים, אחת מני רבות, לחילוניות הכרוכה באמונה, ושיש בה ממד רליגיזי חזק ובלתי מוסווה (להבדיל מהממד התאולוגי המוסווה בציונות החילונית, שעליו עמדו תלמידי קרל שמיט אשר הוזכרו למעלה). במובן זה התאולוגיה החילונית עלולה להיות בבחינת סיכון וסיכוי של ממש עבור החילוני ועבור הדתי גם יחד. האם יהיה החילוני מוכן לקבל עליו רעיון רליגיזי משמעותי כל כך בלי לוותר על דבר באורח חייו, על אמונתו ועל תחושת החופש שלו? האם יהיה הדתי מוכן להודות כי התאולוגיה הדתית שהכיר מובילה לבעיות רבות שהתאולוגיה החילונית פותרת אותן (למשל בעיית הרע⁵⁵)?

54 שביד, 'היהדות והתרבות החילונית', עמ' 231. עמדתו של שביד היא תשתית מוצקה לרעיונות שאני מציע במאמר זה. שביד טען שהחילוניות הישראלית מציגה 'מעגל של התלבטות עקרה: דחיית התכנים הדתיים מזה, אייכולת ואי-רצון להינתק מהם מזה; ראיית החילוניות כמנוגדת לדת מזה, ואי-הסתפקות בתכנים חילוניים מזה [...] אם רצונו של הציבור החילוני להתנער מן המעגל הלאה של ההתלבטות העקרה בין דתית ותכניה ובין ההיזקקות להם, עליו לבחון מחדש ובאורח ביקורתי את התפיסה המקובלת עליו של החילוניות, ואת ההערכה המקובלת עליו של הדת. העניין הטעון בדיקה מנקודת ראות זו הוא: האם מושג החילוניות, כפי שנתפרש כיום כמושג הרווח מתוכו את הדת ותכניה, די בו כדי להנחות יצירה תרבותית מספקת ליוצריה?'; שם, עמ' 222-223. מהלכו של שביד הוא מהלך של שבירת הדיכוטומיה בין חילוניות ובין דת, ובכך הוא תורם לפרישת המניפה שתיארתי כאן. הוא מעורר את ההגות החילונית להעשיר את עצמה על ידי שילוב של תכנים דתיים, ואף טוען שיש מקום לאמונה באורח חייו של היהודי החילוני. שם, עמ' 234-237. אולם דווקא בדברים אלה על אמונה ניכר ההבדל הגדול בין גישתו של שביד ובין מה שאני מציע לשאוב מכתביו של יונס. שביד הוא צופה מיומן והיסטוריון עקבי המזהה את הצורך בתכנים דתיים בתוך החיים החילוניים, אך אין הוא מציין את הרעיונות התאולוגיים החסרים בהשקפת העולם החילונית, וודאי אין הוא מציע הכנה חדשה וחילונית של מונחים כמו 'אלוהים', 'בריאה' ו'צמצום'. הוא מצביע על מהלך נחוץ, אך אין הוא מבצע אותו. לדעתו מטרת הקריאה לציבור החילוני היא בעיקר להכיר את התרבות היהודית דתית וללמוד את מקורותיה, שהם כמובן תחום התמחותו. מובן שאין לראות בדבריו מהלכים תאולוגיים כמו אלה שיונס מציע.

55 ראו את דיונו הנרחב של יונס על בעיית הרע במאמר 'מושג האלוהים לאחר אושוויץ'. ראו ניתוח נרחב של פתרונו של יונס בהשוואה לפתרונות יהודיים אחרים של בעיית הרע בתוך: דינור, 'הדתות ואוניברסאליות בהגותם של חנה ארנדט והנס יונס', פרק 4.

למרות שטטוש הברדלים מבורך זה, ברצוני לאפיין עתה, בעקבות יונס, את ייחודה של תאולוגיה חילונית לעומת הגדרות זהות יהודיות אחרות. ברצוני לטעון כי דווקא משום שתאולוגים חילונים מגדירים את זהותם זהות ביניים הנמצאת על ספה של הדת ומבוססת על קבלה של רעיונות רליגיוזיים מרכזיים, הם יכולים לראות את עצמם חסונים מפני הביקורת שאֵתה התמודדו רוב 'הוגי החילונית הישראלית', ועל פיה החילונית אינה אלא שלילה של הדת. במובן זה התאולוג החילוני עשוי להרגיש נוח לדבר על תאולוגיה חילונית ולא על תאולוגיה פוסט-חילונית,⁵⁶ כלומר התאולוגיה החילונית כוללת חלק נכבד שעניינו שלילה של הדת, שלילה שהתאולוג החילוני עשוי לעשות מתוך היכרות עמוקה עם הדת היהודית ומתוך מוכנות לצלול לעומקה של הדת ולהיות חלק ממנה, אגב מתייחסת ביקורת נוקבת עליה. יונס מציב הגות יהודית שהיא בבחינת התנגדות לדתיות, אולם אינה מנוגדת לאמונה באל, שהיא בעיניו רעיון נשגב וראוי המנוגד לאמונה באליל השומע את תפילותינו, מתערב בעולמנו, מכתוב את מהלך ההיסטוריה, וביום מן הימים גם ישלח לנו מושיע שיהפוך את סדרי העולם לראויים ונעלים.

הַצָּעָתִי לראות בתאולוגיה של יונס תאולוגיה חילונית מבוססת על הרעיון שהעולם אינו מקום מלכותו של האל, ובכל זאת הטרנסצנדנטי אינו מאבד מחשיבותו עבור האדם.⁵⁷ זוהי תאולוגיה סקולרית הממוקדת בסקולום, העולם הזה, הן במובן טמפורלי (העידן הזה) והן במובן מרחבי (המקום הזה),⁵⁸ ומניחה כהנחת יסוד שהעולם איננו נתון לחסד אלוהי. במובן הזה יונס טען, כפי שראינו, כי פילוסוף שאינו מעוניין לנטוש לחלוטין את האמונה באל מחויב לאחר אושוויץ לנטוש את האמונה 'באלוהי ההיסטוריה' (רעיון שהדגיש רבי יהודה הלוי). יונס טען כי לאחר אושוויץ עלינו להאמין שהאל אינו כל-יכול ושבשל חולשתו לא מנע את זוועות השואה. נדמה לי שטענה זו מדגישה יותר מכול את הסקולריות של התאולוגיה של יונס. נקודת המוצא של תאולוגים חילונים היא משבר אקזיסטנציאלי⁵⁹ המזהה את הרוע שבעולם ודורש לתקן אותו מתוך שאיפה אל טוב אלוהי שהוא מעל ומעבר לעולם.

56 בהקשרים ישראליים לא תאולוגיים הציע שנהב שימוש במונח זה. ראו: שנהב, 'הזמנה למתווה פוסט-חילונית' (לעיל הערה 3). בהקשר התאולוגי מציעה הגר להב בספר שבכתובים שימוש באותו מונח (הערה זו על סמך התכתבות עם להב).

57 להבדיל מחילונית אתאיסטית, המאפיינת רבים מהוגי החילונית שהזכרנו, שעיקרה התרחקות מן הממד הטרנסצנדנטי בחייו של האדם. כ"ן טוען – ובצדק – שירמיהו יובל מעמיד את החילונית על האימננטיות ועל 'סילוק האופק הטרנסצנדנטי מן הקיום האנושי', כ"ן, לעצם החילונית, עמ' 226. עמדתו של יובל מאפיינת חילונים רבים אחרים.

58 רבים התייחסו לכך. ראו למשל: יעל תמיר, 'מהפכה ומסורת', בתוך: צוקר (עורך), אנו היהודים החילונים, עמ' 178.

59 כפי שכבר ציינתי, יונס היה תלמידו של היידגר, אחד הפילוסופים האקזיסטנציאליסטים הבולטים. חלק ניכר מהגותו של יונס הוא תגובה לרעיונות אלו. בעבודת הדוקטור שלי אני מציע לראות ביונס תגובה יהודית לאקזיסטנציאליזם של היידגר. ראו: דינור, 'הירות ואוניברסאליות בהגותם של חנה ארנדט והנס יונס', פרק 16. נדמה לי שגם פילוסופים (יהודים) אחרים שהושפעו מרעיונות

מנקודת מבט חילונית, בהכללה גסה למדי ובכל זאת לא לגמרי מוטעית, אפשר לטעון שתאולוגיה דתית מייחסת שתי פונקציות מרכזיות למונח 'אלוהות': ראשית, האלוהות היא הדבר שאליו יש לשאוף, כלומר היא נוגעת לתחום האתי ולתחום הרוחני, היא מגדירה את הטוב, היא אופק רוחני הנפתח בחייו של האדם ומעניק להם משמעות; ושנית, האלוהות היא הגורם האחראי במובן מסוים למציאות. האל הוא בורא העולם ואחראי לתפקודו כ'אלוהי ההיסטוריה'.⁶⁰ אם כן, לאלוהות בעולמו של הדתי יש תפקיד אתי ואונטולוגי. כל הברכות השונות שהיהודי הדתי משתמש בהן מבוססות על המאפיין השני. במרכז עולמו הדתי של היהודי הדתי עומדות התפילה והברכה. על מה מברכים? על הרעה וגם על הטובה, על חסדו של האל שהעניק לנו את עולמו, מברכים את 'אל אדון על כל המעשים' (שחרית לשבת), אשר 'רצון יראיו יעשה, ואת שועתם ישמע ויושיעם' (מזמור 'אשרי'). 'אלוהי ההיסטוריה' עומד במרכז החוויה הדתית-היהודית. אמנם לעתים העמדה הדתית היא שהאל מסתיר את פניו ולכן לעתים שולט רוע בעולם, אולם הסתר פנים זה אינו המצב הרגיל, והוא נובע מהחלטה אלוהית שיש בכיסה היגיון פנימי (שאינו מובן לנו). אל המסתיר את פניו בכל זאת הוא אלוהי ההיסטוריה ואחראי בלעדי למהלכה. צריך להעיר גם שתאולוגיה דתית כוללת ממד של אחריות אנושית לקיים את מצוותיו של האל, אך הנחת יסוד בה שאחריות זו היא חלק מהדרך הכוללת שהאל מכוון בה את עולמו. אינני טוען שבבסיס כל הגות דתית עומדת בהכרח האמונה באלוהי ההיסטוריה. יש ביהדות מסורת דתית רציונליסטית ענפה ובה כמה מתנגדים ברורים לרעיון זה, בהם למשל ישעיהו ליבוביץ' – אולי הדוגמה המובהקת ביותר לטענה שאין ליחס לדת כל אמירה אונטולוגית.⁶¹ טענתי רק שההגות הדתית והפרקטיקה הדתית הממלאת את 'סדר היום הדתי' (גם את סדר יומו של ליבוביץ') עמוסות תפילות וברכות המבטאות ציפייה להתערבות אלוהית בעולם, ובכך ממוקד חלק ניכר מביקורת הדת של חילונים בכלל ושל תאולוגים חילונים בפרט.

תאולוגיה חילונית אינה מוותרת על משמעותה של אלוהות ועל חשיבותה (תפקיד רוחני-אתי), אך היא אינה מזהה את האלוהות בתוך העולם הזה (תפקיד אונטולוגי). אין זה מקרה שהתאולוגיה החילונית של יונס מופיעה בעולמה של היהדות לאחר השואה. התאולוגיה שלו מונעת מתחושה של רוע גדול הפועל בעולם ודחיפות גדולה לפעול נגדו ולמנוע את המשך זוועותיו. זוהי תאולוגיה המזהה את העולם לא כמקום של חסד

אקזיסטנציאליסטיים – כמו לוינס ובובר – נופלים בקטגוריה של תאולוגיה חילונית, אולם קצרה היריעה מלדון בהגותם כאן.

60 אפשר לטעון שבניתוח מכליל זה של תפיסת העולם הדתית בולט בחסרונו התחום המיסטי (ספרות הקבלה ודומיה). דומני שתחום זה כולל רעיונות רוחניים, אתיים וגם אונטולוגיים. מכאן שהתאולוגיה החילונית המוצגת בהמשך דבריי כקבלת התחום הרוחני-אתי ודחיית התחום האונטולוגי עשויה בהחלט לכלול רעיונות מיסטיים.

61 ליבוביץ' חוזר על עניין זה במקומות רבים. ראו למשל: ישעיהו ליבוביץ', 'המרע ודת ישראל', יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, שוקן, תל אביב 1975, עמ' 337-346.

אלוהי, ורק לעתים כמקום של חסד אנושי.⁶² התאולוגיה החילונית מבוססת על עיקרון טרנסצנדנטי חזק הרבה יותר מהתאולוגיה הדתית, והיא מתחברת למגמות המדגישות את הטרנסצנדנטיות האלוהית במסורת הדתית (הרמב"ם למשל) ולמגמות רציונליסטיות המתנגדות לתפיסת אלוהי ההיסטוריה בתוך המורשת הדתית.

מכיוון שהתאולוגיה החילונית שוללת רעיונות דתיים מרכזיים, היה אפשר לטעון שתאולוגיה זו שוללת לא רק את האמונה ואת השקפת העולם הדתית (אלוהי ההיסטוריה) אלא גם את הפרקטיקה הדתית (המצוות), אולם נראה לי שתאולוגיה חילונית עלולה לצאת מופסדת מהצגתה כתאולוגיה שוללת מצוות. לדעת חילונים רבים, המסורת היהודית היא 'מקור השראה ולא מקור סמכות'.⁶³ דומה שבעיני רבים 'נוסחה' זו פותרת את בעיית הזהות החילונית ואת יחסה למקורות משום שבציבוריות הישראלית מתקיים זיהוי עמוק בין דתיות ובין שמירת מצוות.⁶⁴ חילונים רבים מעדיפים להשתמש לא במונח 'חילוני' אלא בציורף 'יהודי שאינו שומר מצוות'⁶⁵ או 'יהודי שאינו מחויב להלכה', וכך הלאה. תאולוגיה יהודית-חילונית עשויה להציע משהו שונה ואפילו מנוגד לתפיסות כאלה של החילוניות הישראלית וליחסה למערכת המצוות. לדעתי, הביקורת של התאולוגיה החילונית כלפי הדת נעוצה לא במערכת המצוות שלה, אלא, כפי שטענתי למעלה, בעיקר במערכת התפילות והברכות דווקא. תאולוג חילוני עשוי להפגין יחס חיובי בהחלט לחלקים גדולים במערכת ההלכתית היהודית ולקבל אותה עליו. קבלה כזאת של מנהגים, מצוות ופרקטיקות אחרות עשויה לסמל עבורו מצד אחד שייכות ורציפות היסטורית, ומצד אחר המצוות שהוא בוחר עשויות להיות דרך להדגיש את חשיבותה של המצווה בעולם המודרני. מיונס אפשר ללמוד כי אחד האלמנטים החסרים ביותר בעולם הפוסט-מודרני שאנו חיים בו הוא דגש חזק יותר על מחויבותו של האדם כלפי סביבתו, האנושית והטבעית. מחויבות כזאת עומדת במרכז הגותו המאוחרת של יונס, אך יונס עצמו מייחס אותה לא למחויבות היהודית המסורתית

62 להצעה מעניינת בעניין זה, ומנוגדת כמעט לחלוטין לרעיונות התאולוגיים של יונס, ראו: דנה פרייך-חפץ, חסד חילוני, רסלינג, תל אביב 2009.

63 לא מצאתי את מקורו של 'פתרון' זה לבעיית הזהות היהודית-חילונית. סביר להניח שהוא שימש לראשונה כמה מאבות הציונות החילונית. תנועת הנוער העובד משתמשת בו כאחת ממטרות התנועה: 'בוגר הרואה את מסורת ישראל כמקור השראה ולא כמקור סמכות' (ראו את אתר האינטרנט של התנועה). הוא מובא בדברי כותבים חילונים רבים מאוד.

64 ראו את סקרי מכון גוטמן כדוגמה. בסקרים אלה ניכר כי הסוקרים מניחים שדתיות מתבטאת במידת ההקפדה על שמירת מצוות.

65 למשל: אלעזר שטורם, בתוך: צוקר (עורך), אנו היהודים החילונים, עמ' 204: 'החוויה היהודית שלי מתמצה באותו יצור ערפילי משהו הקרוי בלשונו של רבי ומורי אליעזר שביד "היהדות כתרבות", כלומר, אני אדם שאכן בחר שלא לקיים מצוות, אבל אני בן התרבות היהודית, שהיא התרבות הראשונית שלי, והיא התרבות המחייבת אותי, משום שאני בנה ויציר כפיה. התרבות היהודית משפיעה עמוקות על חיי. אלא שאני בנה מתוך ביקורתיות. אכן היא אמי התרבותית, אבל לא כל מה שהיא מייצגת אכן תקף לגבי. המעשה הדתי והמצווה הדתית, למשל, אינם תקפים לגבי. האם בכך היא חדלה להיות אמי הורתי התרבותית? מובן שלא'.

אלא לרעיונות פילוסופיים. יונס מעדיף, בהמשך לקאנט, לדבר על ציווי (imperative) ולא על מצווה (commandment). ובכל זאת הדיון על חשיבותן של מצוות בעולם המודרני נראה לי המשך ישיר וטבעי להגותו של יונס.⁶⁶ האם משמעותה של טענה זו היא שתאולוגים חילונים מחויבים ליצור עבור החילוניות היהודית מערכת חדשה של הלכה חילונית מחייבת? לא בהכרח. הוגים חילונים רבים מדגישים – ובצדק – שחילוניות היא מנייה וביה תפיסה שאינה עולה בקנה אחד עם דוקטרינה ברורה וחד-משמעית. ובכל זאת אני מבקש להציג את התאולוגיה היהודית החילונית כהשקפה שהחובה והאחריות ניצבות במרכזה. האלוהות בעיני תאולוגים חילונים איננה מקור להשראה בלבד, אלא מקור לחיוב אתי שעשוי לעתים להיות נוקשה ותובעני מאוד.⁶⁷ בתחילתו של מאמר זה ראינו שבעידן המודרני הדת נתפסת כזכות של היחיד ולא כחובה, וטענתי היא שלמרות הסובלנות הרבה המתקבלת מתפיסה זו, היא גם מעוררת קשיים בדתות בכלל ובדת המעמידה במרכזה את המצווה בפרט. תאולוגיה חילונית עשויה לעורר שיח פוליטי חדש המציב במרכזו לא 'זכויות אדם' אלא 'חובות אדם'. לפי הצעתי, התאולוגיה החילונית מקדמת תפיסת עולם השואבת מתוך היהדות המסורתית את מרכזיותן של מצוות מחייבות ואת תפיסת האל כמקור המצווה, אך מסרבת לקבל את התפיסה היהודית-מסורתית בדבר גורם רב-כוח שאמור לעזור לנו ברגעים קשים ואליו יש להתפלל.

סיכום

אפשר לטעון ש'הוגי החילוניות הישראלית', עם החילוניות הסלקטיבית שלהם ועם ההתרחקות מכל צורה של תאולוגיה, הם שלב, הכרחי אולי אך רק שלב, בדרך אל חילוניות עשירה הרבה יותר, הכוללת גם את התאולוגיה החילונית של יונס ותאולוגים חילונים אחרים. ייתכן כי בסביבה שתופסת את היהדות בצורה אורתודוקסית יתר על המידה, כמו החברה הישראלית, אכן יש צורך להתחיל את הדרך בשלילה גורפת של דבר מסוים, כדי שבשלב הבא יהיה אפשר להגדיר את החיוב שבחילוניות בלי לשקוע אל תוך 'התלבטות עקרה [בין]: דחיית התכנים הדתיים מזה, אי-יכולת ואי-רצון להינתק מהם מזה; ראיית החילוניות כמנוגדת לדת מזה, ואי-הסתפקות בתכנים חילוניים מזה',⁶⁸ כלשונו של שביד. אין ספק שהוגי החילוניות הישראלית שירתו מטרה חשובה מאוד עבור החילוניות הישראלית, ועבור מעגלים מסוימים בהם עדיין מציעים משהו בעל ערך

66 גדעון כ"ץ מראה שעמדה כזאת הציגו נתן רוטנשטריך, ביאליק ואחרים. ראו את ביקורתו של כ"ץ על עמדה זו: כ"ץ, 'לעצם החילוניות', עמ' 215.

67 מדברים אלה מתבררת החשיבות הרבה של עמנואל לוינס עבור פיתוחה של תאולוגיה חילונית. לוינס הציג ברבים מכתביו את האלוהות כמקור לרעיונות אתיים בלבד, ולא כעיקרון הקובע את מהלך ההיסטוריה. לוינס ידוע בהצגת האתיקה האלוהית כדרישות אי-סופיות וכ'חירות קשה'.

68 שביד, 'היהדות והתרבות החילונית', עמ' 222-223.

רב. תאולוגים חילונים מאפשרים להעמיק ולהרחיב את הביקורת של הוגי החילוניות הישראלית למחוזות אחרים. יונס הוא דוגמה אחת לתאולוגיה כזאת, אך יש כמובן דוגמאות רבות נוספות. גרעון כ"ץ למשל מזהה רעיונות מקבילים רבים במחשבתו של שפינוזה.⁶⁹ רעיונות מקבילים אחרים נמצאים בביקורת הדת של קאנט, ואפשר לטעון שרבים מהרעיונות התאולוגיים (המקוריים לכאורה) של המאה ה-20 אינם אלא הד רחוק של שני הוגים גדולים אלה. 'תאולוגים חילונים' הם הוגים המעמידים את האלוהות במרכז מחשבתם, ולמרות זאת אינם משתבצים היטב לתוך מסגרת דתית זו או אחרת. הם יוצאים מתוך תפיסה יהודית מסורתית, מורדים בה, אך בדרך כלל עושים זאת כדי לחזור ולאשר את הרלוונטיות של מסורת זו לחיינו בהווה. אפשר להציע שורה של כותבים שבמידה זו או אחרת מתאימים לאפיון זה, למשל: מרטין בובר, עמנואל לוינס, מרדכי קפלן, גרשום שלום וריצ'רד רובינשטיין. אפשר כמובן לטעון שכל ההוגים הללו, ובהם יונס, אינם ראויים לשם 'חילוני' משום שבכתבי כולם מפעמת רוח רליגיוזית חזקה וכולם מבססים את דבריהם על אמונה באלוהות, אולם ביקורת כזאת חוזרת לזיהוי הבעייתי בין חילוניות לאתאיזם שהתמודדתי אתו בתחילת מאמר זה. דומני שיש חשיבות גדולה לדיון רחב ועמוק יותר על כתבי הוגים אלה ועל כתבי אחרים שעשויים לסייע בידינו לעמוד על תרומתה של תאולוגיה חילונית לזהות יהודית בהווה ובעתיד.

ליאו שטראוס טען פעם: 'איש אינו יכול להיות גם פילוסוף וגם תאולוג [...] אבל כל אחד מאיתנו יכול להיות, ומן הראוי, שיהיה אחד מהשניים, הפילוסוף שפתוח לאתגר התאולוגיה, או התאולוג שפתוח לאתגר הפילוסופיה'.⁷⁰ ייתכן שיהיה מדויק יותר לקבוע כי יונס הוא 'פילוסוף הפתוח לאתגר התאולוגי'. תאולוגיה חילונית היא תמיד אתגר, יותר מאשר הצגת תפיסה שלמה, מובנית ודוגמתית. היא תמיד מפעל בלתי גמור הדורש בחינה מחודשת ומתחדשת של היחסים שבין האל ובין האדם בעידן הפוסט-מודרני ובעידנים שיבואו אחריו. נראה שכל ניסיון להציע הגדרה ברורה מדי יעלה, ובצדק, חשד בנוגע לחילוניותה של תאולוגיה זו. בסופו של דבר אל להם לתאולוגים חילונים לוותר על המסורין שבאלוהות המלווה את האדם משחר ההיסטוריה.

69 כ"ץ, לעצם החילוניות.

70 ליאו שטראוס, ירושלים ואתונה: מספר כתבים (תרגם מאנגלית: אברהם הוס, ערך: אהוד לוז), מוסד ביאליק, ירושלים 2001, עמ' 419.