

ניצחון ללא קרב: גישה דיאלקטית לתרבות בהגותו של הרב סולובייצ'יק

אלן בריל

מורכבותה של הפילוסופיה הנאראקאנטית הייתה נושא שעמו התמודד הרב סולובייצ'יק בעבודת הדוקטור שלו, והוא השתמש בדגמים מהמחשבה המדעית כבסיס למסות שכתב על ההלכה בשנות הארבעים של המאה העשרים.¹ בעבודתו המאוחרת יותר ניכרת השפעתם הגדלה של האקזיסטנציאליזם ושל התאולוגיה הדיאלקטית, למשל במובאות מקירקגור, מרודולף אוטו ומקרל בארת. על השפעות אלה נכתב כבר בספרות הכללית על סולובייצ'יק, וראיה להן העניין הרב שיש לו בסוגיות החוויה הדתית והמחויבות הדתית. ועם זאת, אחד היסודות בהגותו שלא זכו עדיין לחקר מעמיק הוא הישענותו על חשיבה דיאלקטית בחלק מעמדותיו הבסיסיות.

התאולוגיה הדיאלקטית של שנות העשרים, שהובילו אותה אמיל ברונר (Brunner, 1889–1966) וקרל בארת (Barth, 1886–1968), מחתה על שהנצרות זוהתה עם פעילות אתית במישור החברתי, או שנתפסה כהיבט אחר של התרבות הליברלית. כדי להגן על האמונה מפני הכוח השוחק של חוסר האמון שבלב השיח המודרני הציבו אישים אלה את האמונה מחוץ לחברה, ואפילו מחוץ לדת. יתרה מזאת, בהשפעת האקזיסטנציאליזם הם טענו שהאמונה אינה ניתנת להעברה, וכך יצרו דיכוטומיה בין אמונה כעניין פרטי לבין תרבות כציבורית. מכאן שהם התנגדו לתאולוגיות טבעיות, אפילו כאלה של הוגים ימייניימים. כהמשך לקו המחשבה הזו הסירה עצמה התאולוגיה הדיאלקטית מהתרבות למה שנמצא מעבר לה, והתנגדה למגמות הפייסניות של התאולוגיה האקומנית ולזיהויה של הדת עם המופשטות של הידע הנאראקאנטי.²

- 1 סולובייצ'יק הסתמך על ניקולאי הרטמן ועל מקס שלר (Scheler) בהבנתו את הנאראקאנטיות ובביקורתו עליה. על כך ראו Philip Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Athens 1995; Lewis White Beck, 'Nicolai Hartmann's Criticism of Kant's Theory of Knowledge', *Philosophy and Phenomenological Research* 2 (1942), pp. 472–500.
- 2 על התאולוגיה הדיאלקטית ראו J. M. Robinson (ed.), *The Beginnings of Dialectic Theology*, Richmond 1968; John Macquarrie, *Twentieth-Century Religious Thought*,

הגותו של אמיל ברונר התמקדה בהצבעה על כך שההתגלות גדולה יותר מכל חוויה אישית של ה־*homo religiosus*, היינו האדם הדתי. ברונר, תוך שהוא משלב את מה שהיה אז האקזיסטנציאליזם, מציג את האדם הטבעי כמבקש משמעות מתוך הייאוש של קיום שאין בו גאולה, וכעובר דרך נקודת מבט משתנה אל קבלת ההתגלות. כתאולוגיה דיאלקטית מתמידים שני היסודות הללו בתנודתם; האדם מקבל את העובדה שיש שני צדדים לקיומו.

ברונר התווה את הפילוסופיה החברתית שלו בספרו *The Divine Imperative* (1932). בעקבות לותר הציע ברונר בספר זה, שיש סדרים חברתיים טבעיים ביקום. האדם ניתן בציווי לחיות חיים מכובדים של קשר עם העולם, ליצור בעולם ולמשול בו, ולהתגבר על הבדידות באמצעות הנישואין. ההתגלות נמצאת במצב דיאלקטי לתחום האנושי, ועל המאמינים לדעת שהם נושאים נטל כריזמטי כפול של הכבוד הגשמי ושפלות הרוח הדתית. אף שלהגותו של ברונר אוריינטציה חברתית והיא מקבלת את חיי החולין, הדת, לטענתו, מכוננת את הביקורתיות על נקודת מבט חיצונית לזו של החברה.

בימינו מוכר בארת יותר מאשר עמיתו ברונר בקרב קוראיו של סולובייצ'יק, אף כי השפעתו של ברונר על סולובייצ'יק מכרעת, והוא הוא האחראי לחלק מעמדותיו הבסיסיות של הרי"ד.³

קרל בארת, התאולוג השווייצרי-גרמני, שהיה חבר בכנסייה הרפורמית השווייצרית ולימד בסמינר לותרני, עיצב את הקריירה שלו כאופוזיציונר. הוא ביקר את תמיכתה של הכנסייה בקיסר גרמניה וילהלם השני בשנת 1914, ומאוחר יותר הנהיג את ההתנגדות לניסיונותיהם של הנאצים להלאים את הכנסייה. בעיני בארת התהום בין האדם לאלוהים גדולה עד כדי כך, שרק התגלות יכולה לשאת עמה ידע דתי. בארת רואה את האדם במצבו הטבעי כחסר כל תקווה וכמי שזקוק לאקט דתי גואל המבוסס על שפלות רוח ועל כניעה. האדם רוכש משמעות דרך הצטרפות לקהילת הברית (covenantal community), היא קהילת המאמינים שלו, המעניקה לו גישה למסורת ההתגלות, התגברות על הבדידות באמצעות הנישואין, ואפשרות לבטא את מצבו הפנימי וכך לתקשר עם זולתו. בארת דוחה את הקבלה הבסיסית שמקבל ברונר את חיי החולין של איש ההוד (majestic man), ורואה את החולין כנתיב המורה על מצב אנושי טרגי שיש בו אומללות, מצב שאפשר להיחלץ ממנו רק בדרך האמונה שמכירה הקהילה המיוחדת, קהילה הנושאת את המסורת. בארת מרחיק את האמונה לגמרי מתחום התרבות.

London 1963; Emil Brunner, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, Philadelphia 1979; idem, *Our Faith*, London 1936; Karl Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh 1936–1969; Emil Brunner, *The Divine Imperative*, Philadelphia 1947

3 מעניין לציין, שהקורא האחרון ששאל את ספרו של ברונר *The Divine Imperative* מהספרייה בישיבה אוניברסיטה היה הרב אהרן ליכטנשטיין, והשנה הייתה 1957.

ריינהולד ניבור (Niebuhr, 1892–1971) היה איש הכנסייה הרפורמית האוונגליסטית, ולמעשה היה הפרשן האמריקני לענייני תאולוגיה דיאלקטית, וביקר את החברה בארצות הברית מנקודת מבט דתית. לשיטתו של ניבור החברה הליברלית החילונית מייאשת ונגועה ביוהרה ובגבהות לב. הוא ביקש להחדיר ערכים דתיים לחברה ולעשות זאת באמצעות הבהרה, שעל האדם להכיר במגבלותיו ולפנות אל ההתגלות. כבר בשנת 1948 הצביע ניבור על כך שעמדתם הדיאלקטית של ברונר ובארת היא 'ניצחון ללא קרב', שכן התאולוגים הללו מעולם לא נכנסו ממש אל תחום התרבות. נאמן לעקרונותיו ייעץ ניבור לפוליטיקאים בענייני חברה – בין השאר לנשיא אייזנהאואר, לשר החוץ דאלאס ולסגן הנשיא סטיבנסון.⁴

הרב יוסף סולובייצ'יק פיתח רבים מהרעיונות החברתיים שלו על בסיס הגישה הדיאלקטית של ברונר, בארת וניבור, והתאים את כתביהם להשקפה היהודית. מאמר זה יעסוק בחלק מנקודות ההשקפה שבין סולובייצ'יק ובין החשיבה הדיאלקטית בנושא התרבות. מטרת המאמר איננה רק להסביר את השימוש שעשה סולובייצ'יק בחשיבה הפרוטסטנטית, אלא גם להצביע על הערכים החברתיים והתרבותיים הסמויים שנבעו משימוש זה. אני רואה בסולובייצ'יק בראש ובראשונה הוגה הלכתי, וכמי שתעה במשעולי הפילוסופיה, הייתה האפיסטמולוגיה בראש מעייניו, וכאשר פנה לתאולוגיה הוא דן בחוויה האמונית האנושית. כאשר השתמש בהוגים דיאלקטיים על התרבות, לא היו הסוגיות התרבותיות במרכז הבנתו את המודרניות. הימנעותו מנושא התרבות יש בה מן הדמיון להימנעותו מההיסטוריה והסוציולוגיה.

במאמר זה תוגדר תרבות כעשייה האנושית הטבעית שההתגלות חודרת אליה ובכך מקבלת התרבות את משמעותה. התאולוגים הדיאלקטיים השונים מדברים על יחסים שונים בין תרבות להתגלות, וחשוב לציין זאת, שכן למרות העניין של סולובייצ'יק עצמו באפיסטמולוגיה, מלחמות התרבות הניטשות על פרשנות כתביו ומורשתו של סולובייצ'יק עוסקות בתרבות, לא באפיסטמולוגיה של האמונה.

מטרתי במאמר זה להציג מבט רחב על השפעתו של סולובייצ'יק; את המחקר המפורט בכל אחת מהמסות של הרי"ד ובדרך שבה השפיעה החשיבה הדיאלקטית על חשיבתו ההלכתית ועל הסתכלותו על מצוות מסוימות אני מניח למחקר העתידי. אני מניח שסולובייצ'יק קרא את בארת ואת ברונר בשפתם המקורית, גרמנית, בזמן לימודיו לדוקטורט, וסביר ששנה בהם שוב כאשר תורגמו לאנגלית

4 על ניבור ראו Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, New York 1943; על השפעתו של ניבור על הקהילה היהודית ועל טענתו שיש להשיב את הנצרות לשורשיה היהודיים ראו Eyal Naveh, 'The Hebrew Foundation of Christian Faith according to Niebuhr', *Judaism* 41, 1 (1992), pp. 37–56.

בסוף שנות החמישים של המאה העשרים. כתביהם מהווים את עמוד השדרה של השקפת עולמו, ובהגותו מופיעים מאות ניסוחים וחלקי מובאות מכתביהם. נראה אפילו שסולובייצ'יק נועץ ישירות בכתביו של ברונר בטרם התחיל לכתוב רבות מהמסות שלו. ועם זאת, ככל הנראה נועדו קשריו עם התאולוגים הללו רק לספוג את החומר ואזי לעבד את הרעיונות במילותיו הוא. שלא כמו כתביו של הרמן כהן, שאותם קרא סולובייצ'יק בדקדקות למדנית בשנותיו כסטודנט באוניברסיטה, את כתביהם של התאולוגים הדיאלקטיים קרא פחות בקפידה, אולי מפני שחש קרבה אישית לדעותיהם. את כתביו של ניבור קרא סולובייצ'יק באנגלית, כאשר יצאו לאור בשנות הארבעים, והוא מצטט מהם להעשרת טיעוניו.

כהנחיית עבודה כללית נאמר כאן, שהסוגיות התרבותיות ב'איש האמונה הבודד' משקפות את השקפותיהם של בארת וברונר; מאמרו 'עימות' פותח בנקודת מבטו של ברונר, ועובר לביקורת של בארת על דרישה בידדתי; מסתו 'חמש דרשות' וכן רוב ההרצאות הפומביות שלו בשנות השישים נוצרו מתוך נקודת המבט של ברונר. לעומת זאת את חיבורו 'איש ההלכה' כתב סולובייצ'יק בעיקר מתוך ההשקפה האקטיביסטית של הליברליזם הנאו-קאנטי ושל ניבור, אך יש בו גם ביקורת של ברונר על ההומו רליגיוזוס.⁵

איש האמונה הבודד

קוראיו של סולובייצ'יק סבורים שהוא עצמו טבע מונחים ומושגים רבים, אבל אלה לקוחים למעשה מכתביהם של בארת וברונר. מבנה המסה 'איש האמונה הבודד' הוא כמבנה הדיון של בארת בבריאה בתוספת חומר רב של ברונר. המסה חבה לברונר את נקודת המבט ההתחלתית, שהבורא מעניק סדר מול חוסר המשמעות של העולם.⁶ היא גם חבה לברונר את דרך ההצגה של ההיבטים היצירתיים של האדם. בו בזמן את המתח בין החברה המודרנית לחברת הברית חבה המסה ל-"Church Dogmatics" של בארת (מאמר 41) ולמושגים המופיעים

5 בחיבורו 'וביקשתם משם' מופיעות אותן עמדות ליברליות כמו אלה שב'איש ההלכה', בכללן השימוש בכתביו של ויליאם ג'יימס בשילוב עם עמדות דיאלקטיות שונות ביחס לתאולוגיה הטבעית. כיוון שהוא מתמקד בחוויה הדתית ולא בתרבות, לא אדון בחיבור זה במאמר הנוכחי. די לציין שמסה זו מדגישה הדגשה יתרה את החיפוש אחר האלוהים יותר מאשר את ההכנעה הדיאלקטית. המשך ההשוואה בין סולובייצ'יק לבין המקורות שמהם 'נק', המתחילה במאמר זה, מופיע במאמרו של המחבר 'Elements of Dialectic Theology in Rabbi Soloveitchik's 'View of Torah Study', ח' קרייסל (עורך), לימוד ודעת במחשבה יהודית, באר שבע 2006, עמ' 295-296.

6 Joseph Dov Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, New York 1992, p. 43

שם, כגון 'אדם הראשון' ו'אדם השני', 'קהילת הברית', 'הבושה במיניות', 'עיונות' ו'אקט קרבני גואל'.

נמצא אפוא שהמבנה הארגוני העיקרי של 'איש האמונה הבודד', השימוש ב'אדם הראשון' וב'אדם השני' כביטויים של ההבדל בין 'איש ההדר וההוד' ל'איש הברית', מבוסס על בארת, ובארת למעשה נטל אבחנה זו מברונהופר (והוא אף מצטט גרסאות שהציגו הוגים אחרים).⁷ אותם פסוקים משמשים להצגת תמות דומות, ויידרש דיון נפרד כדי להעריך את היחסים בין בארת וסולובייצ'יק רק בנקודה זו. סולובייצ'יק אינו כולל בכתיבתו את הדיונים הצדדיים הרבים של בארת בחקר המקרא ולא את הניתוח של בארת על ספר בראשית כולו, אלא רק את המגמות הכלליות של מסקנותיו.

המתאר הכללי של התאולוגיה הדיאלקטית על הבריאה – קו מתאר המשותף לרוב המסות מאסכולה זו – הוא שהאדם האסתטי הטבעי עומד מול צלם האלוהים שלו ומקבל את אחריותו לעולם. הוא נגאל מתוך שיצר את קהילת הברית בעלת האמונה. התגלות היא תהליך שינוי, שבו בני אנוש מכירים במעמדם כברואים. הם עוברים אל צדם ההפוך, הטבעי, שאף משמרם בקיום האנושי ובאופניו השונים של האדם הטבעי. 'צלם אלוהים' הוא האחראי לסדרים החברתיים, ו'אנשי הברית' מצויים במערכת יחסים דיאלקטית אלה עם אלה. המאמינים מגיבים להתגלות לא בציות לרשימת הוראות, אלא בתחושה של נוכחות או הכנעה בחייהם.

לצלם אלוהים, שדרכו מבינים בני אנוש שהגורל והמשמעות נובעים מהאלוהות, תפקיד חשוב בחשיבה הדיאלקטית של בארת וברונר. הגדרתו של סולובייצ'יק את 'צלם האלוהים' כקבלה שלנו את עצמנו כיצורים יצירתיים, קבלה המעניקה לחיינו כבוד, היא ניסוח דומה לזה של ברונר בספרו *Creation and Redemption*. ברונר מגדיר 'הדר' כקבלת אחריות וכבניית בתי חולים.⁸

7 The Divine Imperative, pp. 8, 21 (הערה 2 לעיל); ובספר *Church Dogmatics*, מאמר 41, הדיון בשני סיפורי הבריאה, עמ' 80. על משמעות התנ"ך כמעבר להיסטוריה ראו עמ' 81–84, 90–92; כשני סיפורים, עמ' 224–249; על הסיבות לראות בהם סיפורים נפרדים המבוססים על שמות שונים של האלוהות בכל אחד מהסיפורים, האישה כחלק מהבריאה המקורית או עזר כנגדו עצמאי, על בריאת העולם כקודמת לבריאת האדם או להפך, ועל השאלה האם האדם רודה בעולם או משמר אותו, ראו עמ' 234 ואילך; על דחייתו של בנו יעקב את הגישה הגורסת שיש 'אדם הראשון' ו'אדם השני' ראו עמ' 239; על הקריאה לשליחות (discipleship) בדומה לדיון של סולובייצ'יק באלישע ראו מאמר 66, עמ' 543 ואילך.

8 *Lonely Man of Faith*, pp. 11, 14. שלא כמו בארת, ברונר מציג את שני פרקי בראשית כנקודת המבט האלוהית על התרבות שיש בה שני ההיבטים – העבודה השוטפת (stewardship) והיצירתיות. הדיכטומיה הסולובייצ'ית של אדם הראשון ואדם השני מבוססת על שיטתו של בארת, ועם זאת הוא משלב את שני ההיבטים באדם הראשון.

אחריות זו, והרצון החופשי הנלווה לה, הם מאפייניו ומגדיריו של האדם.⁹ בארת, לעומת זאת, מגדיר את 'צלם האלוהים' כיצירה של קהילת הברית בנישואין:

היכולת שיש לו לאדם לדעת היא אחד ההיבטים של איכות צלם אלוהים [...] זהו הכבוד האנושי והגורל המיוחד [...] ולכן מדע ודת חוברים זה לזה [...] אלוהים מעניק לאדם רשות לרדות בארץ – את היכולת להשתמש בה.¹⁰

וניכר לעין הדמיון בין ברונר לסולובייצ'יק:

רק האדם הבונה בתי חולים [...] בורך בכבוד [...] אדם הראשון מנסה לקיים את המנדט שנתן בידיו בוראו כאשר ציווה עליו 'ומלאו את הארץ וכבשוה' [...] בסיכום הגענו למשוואה משולשת: אנושות = כבוד = אחריות = הוד.¹¹

הגדרתו של ברונר את צלם אלוהים מהדהדת בדברי סולובייצ'יק הרואה בצלם האלוהים כוח יצירתי אנושי בלא הבדלים נראים לעין, והוא אפילו מפרש את הרעיון הקבלי בדבר האחריות לשימור העולמות העליונים בספרו של ר' חיים מוולוז'ין נפש החיים ככוחה האנושי של הבריאה.¹² לא כל שימוש בתאולוגיה דיאלקטית נותר בעינו כמו שקורה בהגדרה זו, אך רבים הניסוחים שיש בהם ביטוי דומה. מחקר רחב של התאולוגיה הדיאלקטית של סולובייצ'יק מעבר למותווה בהקדמה זו יחייב השוואה של פסקה מול פסקה.

בעוד שתפיסת כבוד האדם מבוססת על ברונר, המתח בין חוסר הישע של האדם הטבעי וגאולתו של איש ההוד מבוסס על בארת. לשיטתו של בארת האדם הטבעי חסר הישע מקיים את הציווי הלותרני להיות איש ההוד בכך שהוא משמר את הסדר הטבעי שיש לגאול אותו, בכך שמראים שהעולם נותר מחוץ לאלוהי.¹³

לדידו של סולובייצ'יק הקהילה הטבעית מבוססת על תחושת חוסר הישע של

9 בספר *Creation and Redemption*, עמ' 56–57, אנו למדים שאחריות היא חירות מוגבלת המבוססת על תפיסתנו את צלם אלוהים.

10 *Creation and Redemption*, pp. 30–31

11 *Lonely Man of Faith*, p. 15

12 השוו ללוינס ולקריאתו המעמיקה בספר נפש החיים, המשמרת את ההדגשה המקורית יותר על דבקות, על ההכנעה בפני האחר ועל התעלות מעבר לעצמי: Emmanuel Levinas, 'Prayers without Demand', S. Hand (ed.), *The Levinas Reader*, Oxford 1989

13 במאמר 60 בספר *Church Dogmatics*, עמ' 376, מופיע המתח שבין הכבוד לחוסר הערך; בעמ' 465 – טעות היא לדחות את חוסר הערך של הפרט... ללא עימות מצד אלוהים אין לנו עימות מצד האדם; בעמ' 467 – הצורך בבורא ובברוא; בעמ' 432–433 – כאשר אדם שם מבטחו בעצמו, הוא יוצר ניכור בינו לבין אלוהים – לדוגמה נרו, גיטשה, היטלר. לעומת זאת

האנושות, בדומה לרעיון של ברונר שבני אנוש זקוקים לקהילה כדי להצליח. כך למשל בדידותו של רובינסון קרוזו בעיני ברונר אינה דגם לחיים אנושיים, ואפילו דאגה פרגמטית אין בה די לבניית קהילה. אנו זקוקים לקהילה גואלת שיש לה עניין משותף עם אלו שאינם מאמינים ואשר מציעה ערכי מוסר חברתי. וזה לשונו של ברונר:

כל הפילוסופיה המודרנית איננה אלא מעשה רובינסון קרוזו, ניסיון להסביר את האדם היחיד אך ורק לאור אישיותו הוא, ואת החברה כהתמזגות של פרטים אלה.¹⁴

ובהשוואה לסולובייצ'יק:

להוגי תקופת התבונה לא העלה האדם כל בעיה [...] אמנם הם הודו כי מבחינה פונקציונלית הוא מקופח, אף על פי שהוא מסוגל, כמו רובינסון קרוזו, להתגבר על כך. אם היחיד שלם במהותו הרי זרה לו חוויות הבדידות.¹⁵

בהשוואה זו מאגד סולובייצ'יק את האנתרופולוגיה של ברונר, הדוחה את התפיסה הרווחת בחשיבה המודרנית באשר ליכולתו של הפרט לספק את צרכיו, עם תיאורו של ברונר את הבדידות הקיומית ואת הצורך בנישואין, נושאים שאותם הוא חקר ותיאר.¹⁶

לשיטתם של בארת וברונר יש רמת מחויבת נוספת לזו של רמת ההוד – האדם הגואל הנכנס לקהילת הברית בעלת האמונה.¹⁷ תקשורת זו מראה שאין הוא לבדו מבחינה אונטולוגית, ולפיכך הוא מבקש חברה כדי להתגבר על בדידותו.¹⁸ על פי גישה דיאלקטית זו האדם חובר בראשונה לקהילה כדי להתגבר על בדידותו. אבל גם בקהילה הוא מגלה שהמצב האנושי מבוסס על תבוסה וייאוש, ולכן כדי להחזיק כל איש וכל אישה בקהילה זקוקים שני הפרטים לאלוהים כשותף. באמצעות שותפות זו ממזג הפרט את הסופי והאינסופי, את הנצחי והחולף ואת

בספר *Divine Imperative*, עמ' 54 לא מדובר בחוסר ישע, אלא במשהו הקרוב יותר למושג של קירקגרד 'חולי עד מוות' (64), עמ' 154 ואילך על איש ההוד.
 14 *Lonely Man of Faith*, p. 22; *Creation and Redemption*, p. 46; *Divine Imperative*, p. 294
 15 *Lonely Man of Faith*, p. 21
 16 Brunner, *Divine Imperative*, pp. 340–355; idem, *Our Faith*, London 1936, chp. 27
 17 *Lonely Man of Faith*, p. 19
 18 *Lonely Man of Faith*, pp. 6–28. נושא שלא יידון במחקר זה הוא תפיסתו של סולובייצ'יק את התפילה כמשהו שמציע גאולה. רעיון זה תלוי ב"Church Dogmatics", §53, עמ' 87–115, כולל הדיון של בארת בנושאים הלכתיים כגון חשיבותו של הווידי שבעל פה כתפילת חובה, לעומת תפילה ספונטנית וחרטה.

היציר והיוצר לכלל קיום אחדותי. החיים הם עבודה משותפת של האדם ושל אלוהים, והגאולה איננה מגיעה אך ורק מאלוהים.¹⁹ יש מקומות שנראה בהם שסולובייצ'יק מסדר שני היבטים אלה בסדר הייררכי, שבו ההוד זקוק לגואל כדי להגיע לשלמות. במקומות אחרים נשאר סולובייצ'יק נאמן למקורותיו התאולוגיים, והוא מציג אותם כשני אופנים סימולטניים של חיי הדת שלנו.

ברונר ייחס את צלם האלוהים שלנו לרצון החופשי ולאחריות, ולשיטתו הנישואין הם חלק מהסדרים שנוצרו עם הבריאה.²⁰ הנישואין הם נקודת הסיום בתפקוד הסדר הטבעי, סדר שייצודו הוא להתגבר על הבדידות.²¹ לעומת זאת לדעת בארת צלם האלוהים שלנו תלוי באדם השני ובמעשהו הגואל – נישואין ובניית קהילה. סולובייצ'יק הולך בעקבות שני ההוגים הללו, ומציג את הנישואין הן כחלק מסדרי הבריאה והן כאקט גואל.

ברונר רואה בהתחייבות הרצונית לקהילה וברצון לקיים מצוות את היסוד האמוני החשוב. אין הוא מדבר על תחושה סובייקטיבית; ההתנהגות הנכונה היא היא הגורם המכריע.²² בכתביו של סולובייצ'יק יש אמירות רבות בנוסח זה על הרצון שדרוש לאדם כדי שינהג בהכנעה, בציות, ועל פי המצוות. מעניין להשוות את הציות לחוק הפורמליסטי של סולובייצ'יק עם התוצאותיות (consequentialism) של אליעזר ברקוביץ, הגורס, שעל מצוות הטרונומיות להיות בעלות השפעה כלשהי על העולם. לדידו של סולובייצ'יק, לעומת זאת, קהילת הברית היא, מעצם היותה, קיום גואל; ואילו לדעת ברקוביץ ההתנהגות הנאותה מחייבת את האדם להיות ער לתוצאות הדתיות של מעשיו. עמדתו של ברקוביץ קרובה יותר לאקטיביזם של ניבור מאשר להכנעה של ברונר. ועם זאת נראה, שקריאה ליברלית בכתביו של סולובייצ'יק מקרבת אותו לברקוביץ ולניבור, ולא לציות הפורמלי שהוא עצמו מחייב.

לעומת זאת, קרל בארת תופס את הבריאה כמלמדת על רצון אלוהי ואת קהילת הברית כמתפקדת מכוח האהבה האלוהית, בעוד סולובייצ'יק רואה הן בבריאה והן בקהילה ישויות המבוססות על רצון. ועם זאת, הגדרתו של בארת את האמונה כענווה וכציות יש בה קרבה להגותו של סולובייצ'יק.²³ בתקופה שבה

Lonely Man of Faith, p. 13 19

ראו *Divine Imperative*, עמ' 184–200, על היחסים בין גברים ונשים, ובמיוחד באשר לשלטון האדם בעולם, עמ' 185–187, 188. 20

על ההבדל בין הגבר לאישה בסדרי הבריאה ראו *Divine Imperative*, עמ' 211. 21

ראו *Creation and Redemption*, pp. 224–225. ברונר רואה את רצון האל כמכוון אל הפרט, ומדגיש את המשמעות הכוללת של המצוות – המחויבות האקסילוגית. 22

ראו *Church Dogmatics*, §61, pp. 618–620; §63, pp. 760–761. סולובייצ'יק נסמך רבות על פסקות אלה. 23

כתב את *Church Dogmatics* טען בארת שאמונה היא ציות, וציות בלבד, ואין היא מבוססת על כל דוקטרינה, תאוריה, סיפור מקראי או תאולוגיה שמוצגת בקהילה או על ידי הקהילה.²⁴ מעניין לציין, שבארת מצטט מתוך הברית החדשה פסוקים המספרים על ישוע כדי להוכיח את הצורך בענווה ובציות. מאליו יובן שסולובייצ'יק אינו יכול להיעזר בפסוקים אלה כדי לייצג קווי אופי אלה, ובמקום זאת הוא משתמש בסיפורי המקרא; לדוגמה, קריאה ברוח קירקגור של סיפורי אברהם.²⁵

בחיבור 'איש האמונה הבודד' שואל סולובייצ'יק שאלה גדולה יותר, שאלת הדת בעולם המודרני. סולובייצ'יק טוען, שאדם מערבי המשווה לדת המאורגנת ותומך בה ברוחב יד עדיין עומד מול הסיכון, שיאבד את המודעות הדיאלקטית שלו ואת הקוטביות המטפיזית.²⁶ אם נשתמש במונחים שטבע פיטר ברגר, המבנה המסתבר של האמונה נשבר, ויש לארגן אותו מחדש בצורות חברתיות חדשות. תאולוגיה דיאלקטית אינה מדמה את הדת לתצורות החברתיות החדשות הללו, והיא מעמידה עצמה בודדה וביקורתית מול העולם המודרני, כמהה לאורתודוקסיה מטפיזית שפסה מן העולם.

בעוד שלרבים מן התאולוגים באוניברסיטאות היה מאפיין אנטי-מודרני, נקטה התאולוגיה המשפיעה ביותר במאה העשרים עמדה אחרת. קרל בארת פיתח את התאולוגיה שלו כתאוריה אוונגרדית של החילון. בארת תופס את התאולוגיה כיריבה של הדת. נראה שהרעיון שיש נצרות ללא דת תאם היטב את העולם המדעי, הרציונליסטי והפלורליסטי. הכוונה הייתה לא לקשר בין האמונה הנוצרית לבין הסביבה התרבותית, אלא לאסוף את קבוצת המאמינים הקטנה. לתאולוגיה לא היה אכפת מהחברה כולה, ולא היה עליה לגלות אכפתיות כלפי החברה. לשינוי דוגמטי זה נלווה מחיר כבד – התאולוגיה בודדה עצמה לא רק מבעיות החברה, אלא גם מהקהילה המדעית.²⁷

24 הציווי האלוהי מאשר את המפגש בין האיש לאישה (ובין ילדים להורים). הפרט מוצא את שליחותו באנושות ובקהילה, ולומד את החשיבות של אני-אתה בקבלת החלטות. על כך ראו *Church Dogmatics* 2, 2, §54, p. 116. בהמשך (עמ' 118) בארת משווה את עמדתו הוא לעמדתו של ברונר.

25 הוא השתמש בדרך כלל בכך שאברהם רצה להעלות את יצחק לעולה. לקריאה ברוחו של בארת ראו *Majesty and Humility*, *Tradition* 17, 2 (Spring 1978), pp. 25–37. מעניין להיווכח, שנראה שאפילו חלק מהמובאות הפילוסופיות נסמכות על בארת. כך, לדוגמה, השוו *Lonely Man of Faith*, עמ' 27: שם הוא מציין את דקארט ואת שופנהאואר כשתי גישות חלופיות, כפי שעושה בארת בספרו *Church Dogmatics* 3, 1, pp. 350 ff.

Lonely Man of Faith, p. 56

Rolf Schieder, 'Religion and Modernity from the Perspective of Theology: Three 27

סולובייצ'יק מכיר בהיבטים הפרגמטיים של האמונה ובכך שאפשר למצוא ערך מרפא בדת המאורגנת, אך הוא מזהיר שיש משבר בין איש האמונה ובין איש ההוד היוצר את הסדרים החברתיים.²⁸ הוא מכיר בכך שגם עכשיו אפשר, חלקית, לתרגם את האמונה למונחים תרבותיים,²⁹ אך הוא גם טוען בעוז, בעקבות הביקורת התרבותית של קרל בארת, שהאדם מנוכר מהנשגבות. אבל אם אפשר לתרגם אמונה לתרבות, יכול האדם לשחרר את עצמו מבידודות נפשית. ברם האמונה תמיד חומקת מניתוח קוגניטיבי ומתרגום תרבותי. לשיטתו אין דרך לפרוט את המחויבות המוחלטת של איש האמונה לערכים קוגניטיביים. זוהי הדילמה הבלתי פתורה של האמונה בעיני סולובייצ'יק, השאלה מהו תפקידו המעשי של איש האמונה בעולם המודרני.³⁰ הרי גם כשהוא מוקף בכל השפע שבבריאה האדם תמיד לבדו.³¹ בארת מנסח זאת אחרת, ואומר, שהדוקטרינה הלותרנית בדבר איש ההוד הנושא את התמצית האלוהית אל התמצית האנושית שגויה היא, ושעולמנו נשאר מחוץ לאלוהי אלא אם האדם מרומם עצמו לדרגת האלוהות.³²

בקריאתי את סולובייצ'יק אני מדגיש את תפקידה הדיאלקטי של האמונה בחברה, וזהו קושי גדול שאתו אני מבקש להתמודד במאמר זה. השאלה איננה השאלה האמפירית, האם התרבות איננה ניתנת לתרגום. אלא שסולובייצ'יק רואה עצמו כנמצא מחוץ לתרבות. ניתוק זה, המבטא את איכות המחשבה הדיאלקטית, הוא שניבור כינה 'ניצחון ללא קרב'. הדת נמצאת מחוץ לתרבות, ובו בזמן האמונה מציעה גאולה חברתית. סולובייצ'יק טוען במובהק, שתרגומה של האמונה לתרבות הוא תבוסה. הוא חושב את האמונה למשהו יחיד, טהור ומיוחד. האמונה מתגברת על כל הסופי והחולף.³³ הוא מניח שההלכה פותרת בעיות חברתיות משום שההלכה היא אמונה, כלומר היא מצויה מחוץ לתרבות ויש בה ייחודיות

Ways of Coping with Modernity', http://www.iue.it/Personal/Strath/Archive/Conferences/Religionmod/abstract_schieder.htm

28 *Lonely Man of Faith*, pp. 57–60. בחלק מהטקסטים של התאולוגיה הדיאלקטית נתפס ההמון כבור, קרתני וחסר רגישות. סולובייצ'יק מבקר את בורותו ויחירותו של האדם המודרני אך אינו מבקר ישירות את קהילת ההוד ההלכתית, וכך מאפשר לקורא להניח שכל חברי קהילת ההוד הם בעלי יכולת ורגישים.

Lonely Man of Faith, p. 56

30 שם, עמ' 9.

Church Dogmatics 3, 1, p. 292

32 שם, כרך 4, ספר 2, עמ' 101.

Lonely Man of Faith, pp. 62–64

ומיוחדות.³⁴ כך גם בארת אומר שהנצרות היא יחידה ומיוחדת, האמונה מיוחדת משום שההתגלות נותרת מחוץ לכל מה שיש לתרבות להציע.³⁵

פרשנו של סולובייצ'יק שעמדותיהם ימניות מבקרים את הערכים המערביים ומבקשים להתגבר על הדיאלקטיקה בכך שהם יוצרים תרבות הלכתית המנוגדת לערכי המערב, ואילו פרשנו הליברליים מסיטים את ביקורת התרבות. שני הצדדים אינם משמרים את האמונה הדיאלקטית שמחוץ לתרבות. חלק מהבלבול נובע מכך שסולובייצ'יק הולך בדרכו של ניבור ומבקר את קירקגור ובארת על כך שהם פסיביים ודוממים ואינם מתעמתים עם אירועים היסטוריים או קוראים לצאת ולפעול.³⁶ אולם הצעתו שלו ללכת בדרכי ההלכה ללא פעילות חברתית או פוליטית ממקמת אותו קרוב יותר לדת הפנימית של בארת מאשר לניבור.

בארת ביקר את קירקגור וחש שציות לסדר הבריאה ממקם את האדם מעל הטראומות הנפשיות של האדם הטבעי. עבור ברונר הסדרים הטבעיים המצויים בקהילה מעניקים מה שהוא מכנה 'הומניזם נוצרי', המשתרע מעבר לדאגה הליברלית לעצמי ולאנדידואליות ופונה לאלוהים, לקהילה ולנישואין. ההומניזם הנוצרי גם נמנע מהפשטות ליברליות של האנושות לקשרים אישיים.³⁷ סולובייצ'יק חפץ בטוב שבשני העולמות כאשר הוא מקבל את היסודות הפסיכולוגיים האישיים של החיים האנושיים גם בתוך קהילת הברית. הוא רואה במצוות שבקהילת הברית אמצעים להבעת מצבים של עומק אנושי. סולובייצ'יק משמר את העצמי, כפי שנראה בשימוש שהוא עושה בהבנות אקזיסטנציאליסטיות של המצוות, ופתוח להפשטה של האנושות בצלם האלוהים של העצמי. לדוגמה, כאשר סולובייצ'יק דן ב'הוד', הוא מוסיף הערת שוליים בעניין התפיסה ההלכתית של הכבוד כפי שהיא מיוצגת בתפיסה של 'כבוד הבריות', כגון במקרה של מתן כסות לערום. לשיטתו של סולובייצ'יק כאשר אנו נותנים כסות לערום אנו מבטאים את דאגתנו לכבודם של אלה שהם, כמונו, בני אנוש. הציווי הוא מחווה סמלית המביעה את הבנתנו את משמעות הקיום בכבוד. האדם העושה את הכסות צריך לשמר את כבודו בהתעטפותו, וזה הנותן לו כסות חייב לקשור את המחווה לראיית עולם

34 על מושג המיוחדות (singularity) ראו Church Dogmatics, כרך 2, ספר 2, מאמר 34, עמ' 196. במאמר 37, עמ' 566 החוק מוצג כחסד אלוהי שיש לו כוחות טלאולוגיים. כל שהאדם עושה יש לו מיוחדות גדולה, בהיותו האישוש האנושי של ההחלטה האלוהית.

35 כשהם משתמשים בשפתו של סולובייצ'יק רבים מתלמידיו מטיפים על הייחודיות (uniqueness) של מצוות מסוימות. המובן המקורי של ייחודיות זו היה שהיא מחוץ לתרבות, אך התלמידים משתמשים במילה להביע איכות תרבותית סימבולית.

36 Lonely Man of Faith, p. 61. אליסטר מקינטיר (Macintyre) טוען גם הוא שהאתיקה היא היסטורית באופן שהוא אהיסטורי. דיון זה חורג מתחומו של מאמר זה.

37 Divine Imperative, p. 191. ראו עמ' 320–329 לדיון על כך שהקהילה גוברת על הבדידות.

דתית רחבה יותר. בארת אינו רואה בהם מצבים פרגמטיים שיש לשמרם, אלא מצבים אונטיים; אדם מעומת, גם אם הוא מגולה, אינו מאבד מכבודו.³⁸ מכאן שלעומת התאולוגים הדיאלקטיים סולובייצ'יק רואה נתק קטן יותר בין החיים הטבעיים הליברליים לבין חיי ההלכה הגואלים. פרשניו הליברליים של סולובייצ'יק גורסים בצדק שהגותו שימרה ליברליזם, אוטונומיה ודאגה לעצמי, ואילו פרשנים מסורתיים מבינים באופן חולם מה טיבן של ההשלכות של חשיבתו על הקהילה, וטוענים שיש צורך לכוף ראש בפני הקהילה כולה ולקבל את המסורה.

ולבסוף, במונחים סגנוניים, מכיוון ש'איש האמונה הבודד' היה מלכתחילה הרצאה לציבור, דעותיו מובעות באורח תמציתי יותר מאשר בכתביהם המייגעים של קודמיו. במסה אחת כורך סולובייצ'יק את הבריאה עם האנתרופולוגיה, עם פרשנות מקראית, עם תפילה, עם גאולה, עם התגלות ועם המצב האנושי בלא להתייחס למקורות לדבריו או לטיעונים, ומשאיר מקום רב לעמימות.

עימות

התאולוגיה הדיאלקטית דוחה את המגמות הפייסניות של התאולוגיה האקומנית, ובארת טען בצורה שאינה משתמעת לשני פנים, שמי שאינו חלק מהנצרות אינו יכול להבין את אמירותיה. את המסה 'עימות' כתב סולובייצ'יק בתגובה לדרישה הקתולי-יהודי בחסות הוועידה האקומנית השנייה, ובה גם הוא יוצא חוצץ נגד דרישה ברוח דיאלקטית דומה. אין בכוונתי לעסוק בהשלכותיה הבינ-דתיות של המסה, אלא בהשלכות התרבותיות. המסה נפתחת בסיכום של תפיסתו של ברונר שהעימות האלוהי מעניק לאדם אחריות, וממשיכה ועוברת לסיכום דעותיו של קרל בארת על דת ותרבות.

ברונר רואה באדם הטבעי ישות ללא מודעות וללא אחריות, אך כאשר הוא תופס את האחרות (otherness) הקיומית שלו, הוא מתעמת עם התחושה שיש בורא. בהכרה שהאדם הוא יצירה מלפני הבורא, אדם מעומת, רואה ברונר התגלות.³⁹ יש מתח של ההתגלות ושל התבונה הטבעית שבהן חוסר המוסריות האסתטית של המדע והאינטלקטואלים הורסת את חיי הקהילה והאמונה.⁴⁰ בה במידה, כשמדובר בסולובייצ'יק הרי שלדידו האנתרופולוגיה מניחה שהישות הפשוטה והטבעית של האדם יש בה שמחה ללא פרדוקס, ללא ביטול עצמי וללא

Lonely Man of Faith, p. 13 38

על פי *Creation and Redemption*, עמ' 4-5, אנו נטועים בסטטוס שלנו של בוראנברא לא 39

תאולוגיה טבעית אלא כהתגלות. ראו 151-153 pp. *Divine Imperative*

Divine Imperative, p. 498 40

עומק.⁴¹ האדם הטבעי אינו חוסך דבר מעצמו; אין הוא מודע להתנגדות בעולם החיצון או לאבסורד הטמון בחיפוש אחר ההנאה.⁴² זהו יצור לא מעומת אשר אינו מודע ל'אחרות' הקיומית שלו כמי שזומן בידי יוצרו לגדולה טרגית.⁴³ סולובייצ'יק משליך פרדיגמה זאת על התחום החילוני כולו בקבעו שאפילו תרבות גבוהה, חיים אינטלקטואליים וכס הלימוד הדוניסטיים ואסתטיים הם. האדם זוכה לחירות מהסדר הטבעי על ידי העלאת קרבן גדול לאלוהים. (אין דין ברונר ו'עימות' כדין הענווה וחוסר הישע של בארת ושל 'איש האמונה הבודד').

לדעתו של ברונר אדם עומד מול בחירה עקרה – להאמין בייעודו או להתבוסס בייאוש.⁴⁴ לאחר שנתקל האדם בזולת השונה ממנו לגמרי ומודע לייחודיותו, הבחירה שיש לו היא בין כיבוש לייאוש.⁴⁵ בעקבות ברונר טוען סולובייצ'יק שהאדם המעומת מקבל אחריות ומסוגל להעריך באופן ביקורתי את מצבו אל מול סביבתו, ובגלל הערכה זו האדם המעומת דוחה את הנירוונה שטומן בחובו חוסר המעש.⁴⁶ האדם נוכח לדעת שיש לו צורך לא רק במחוות קוגניטיביות, אלא גם במחוות נורמטיביות.⁴⁷ המחווה הנורמטיבית החדשה נמצאת בהחלטה האנתרופולוגית הנצחית להתייחס לייעודנו הנעלה.⁴⁸ (במסה 'עימות' מדגיש סולובייצ'יק את הצורך לקבל נורמות, אף כי ב'קול דודי דופק' נשמע קולו של הייעוד ברור יותר מקול הגורל).

סולובייצ'יק קובע, שיש ליהודים עימות כפול של התנהגות מתוך כבוד יחד עם דרישות נפרדות של קהילת הברית:

אנו מאמינים שאנו נושאים משא כריזמטי כפול. משא כבוד האדם ומשא קדושתה של קהילת הברית. בתפקיד קשה זה אנו נקראים בידי האל, שגילה עצמו לפנינו הן ברמת הבריאה האוניברסלית והן ברמת הברית האישית, לקחת על עצמנו שליחות כפולה – זו האנושית אוניברסלית וזו של העימות הייחודי עם הברית.⁴⁹

41 'Confrontation', *Tradition* 6, 2 (1964), pp. 5, 21

42 שם, עמ' 8.

43 שם, עמ' 7.

44 Emil Brunner, *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*, Philadelphia 1946, p. 38; idem, *Our Faith*, pp. 17–20 and chap. 20 (הערה לעיל).

45 *Creation and Redemption*, p. 126. הדיאלקטיקה של האדם, של הגדולה ושל האומללות מקבילה לתפארת ולנפילה.

46 *Confrontation*, pp. 9–10

47 שם, עמ' 13.

48 *Divine Imperative*, p. 122. ההתגלות היא רגע ההחלטה עצמו, לא העבר ולא העתיד.

49 *Confrontation*, p. 17

ברונר גם הוא מציג עימות כפול כאדם וכנוצרי, עימות שיש בו כבוד וקדושה או שגב וענווה. 'כבורא עולם האל דורש מאתנו להכיר בסדרים שהוא יצר ולהתאים עצמנו אליהם. זוהי חובתנו הראשונה. חובתנו השנייה היא להכיר בו כגואל ולהתאים את עצמנו אליו'.⁵⁰ ברמה הספרותית ממזג סולובייצ'יק בהצגת הדברים שלו את לשון קהילת הברית של בארת. ברמה הממשית דורשת החובה הנוצרית השנייה של ברונר שהאדם ילך בעקבות חזון אוניברסלי גבוה יותר, ואילו סולובייצ'יק משתמש בלשון של בלעדיות ושל מצוות אישיות בהצביעו על קהילת ההוד בחלקה השני של המסה.

סולובייצ'יק רואה רמה שלישית של קבלת הקהילה כאשר 'שני אנשים, גלמודים וחסרי ישע בבדידותם, נפגשים ונוצרת הקהילה הראשונה'.⁵¹ קהילה מבוססת על תקשורת שבה אנו מבטאים את רחשי לבנו העמוקים ביותר. ועם זאת אנו ממשיכים להיות ערים להבדלים מטפיזיים נוכח אנשים אחרים; מודעים להיותנו כלואים בפרדוקס של הקהילה והבדידות. בשונה מברונר, שלדידו נישואין וקהילה הם חלק מהעימות השני, סולובייצ'יק מפתח רמה שלישית הכוללת שיבה לתחושת ניכור. וכך בעוד אצל ברונר גוברים הנישואין על הניכור והופכים חלק מהסדר המוסרי, אצל סולובייצ'יק הקהילה היא רמה נוספת שבה חוזר במפתיע הניכור האנושי.⁵²

סולובייצ'יק שב לנרטיב הראשוני שלו בעניין העימות הראשון של האדם, וקובע שיהודים שותפים לעימות האוניברסלי הגדול שבין האדם לסדר הטבעי. כחלק מהמחויבות שלהם לעימות הראשון יהודים דתיים נלחמים במחלות, מקלים את הסבל האנושי ומגנים על זכויות האדם.⁵³ יש לשים לב שההגנה על זכויות האדם נמצאת מחוץ לעימות השני בתורה, ושכל מה שאתי הוא אוניברסלי. בעוד שבמסה 'איש האמונה הבודד' האמונה היא תנודה בין חיי החולין לחיי הדת, ב'עימות' התנודות הן בין התפקיד האנושי לעבוד למען העימות האוניברסלי לבין הצרכים של המחויבות לאמונה בברית.

אולם בחלקה השני של המסה, החלק שבו סולובייצ'יק מתווה את המחויבות האמונית, הוא עורך שני שינויים. הוא ממיר את התנודות בין מחויבויות לתנודה בין מחויבות לאמונה מפורשת, והוא סוטה מהעימות הדואלי בנוסח ברונר – העימות בין האוניברסלי לפרטי – אל המתח של בארת בין דת שבתרבות ובין אקט אמוני מפורש. חלק זה של המסה של סולובייצ'יק חב חוב גדול לבארת ול-"Church Dogmatics".⁵⁴

Divine Imperative, p. 208 50

Confrontation, p. 14 51

שם, עמ' 14-16. דבר זה עומד בניגוד לכתוב ב-"Divine Imperative", עמ' 340-355. 52

שם, עמ' 20. 53

חשוב לציין שבארת עצמו ריכך את עמדותיו במרוצת השנים, במיוחד לאחר הכינוס האקומני 54

בארת מסביר אמונה זו. זוהי אמונה הדוחה את היסודות התרבותיים של הדת לא כיסוד שני בעימות דואלי, אלא כניגוד לעימות כזה.

כאשר אנו מאזינים להתגלות שמימית, האמירה היחידה שנעזר להגות היא אמירה של אמונה, [שכן] ההתגלות אינה נקשרת בדת אנושית קיימת ופועלת. ההתגלות מנוגדת לדת כזו, כשם שהדת הייתה בעבר מנוגדת להתגלות. אין אנו יכולים להדגיש הדגשה חזקה מספיק את הקשר בין האמת של הדת הנוצרית לבין החסד שבהתגלות [...] איננו יכולים להבחין ולהבדיל בין הכנסייה לבין דתות אחרות על יסוד תפיסה כללית באשר לטבעה של הדת.⁵⁵

בארת רואה בדת אִי־אמת, בניגוד להתגלות,⁵⁶ כאשר האוניברסליות והברית אינן יכולות לחיות בכפיפה אחת. מכאן שתקשורת המעוגנת באוניברסלי יכולה להתקיים רק בתחום החולין.

בחלקה הראשון של המסה כבר רמז סולובייצ'יק לדוקטרינת הפרטיקולריזם והבלעדיות של בארת בהצגתו את החובה השנייה על פי ברונר, ואילו בחלקה השני של המסה ממקם סולובייצ'יק את הבלעדיות בלב העניין. סולובייצ'יק, בעקבות ניבור, מקבל את האתיקה היהודית־נוצרית כתרבות המוסר האמריקאי. ועם זאת הוא מפריד את התרבות המוסרית מפעולות אמוניות שאינן ניתנות לתרגום, כאלה שהן מעבר לתרבות:

נכון הוא שאפשר, באופן לגיטימי, לדבר על מסורת יהודית־נוצרית [...] ברם כאשר אנו מסיטים את המוקד מממד התרבות לממד האמונה – אל המקום שבו יש צורך במחויבות ובמעורבות מוחלטות וללא תנאים – הרי שהרעיון בדבר מסורת של אמונות ורצף של דוקטרינות שמקורן בהתגלות הופך לאבסורד מוחלט.⁵⁷

הנקודה השנייה של סולובייצ'יק באשר לחוסר היכולת להעביר אמונה אינה מתייחסת לדיון אקדמי, פנומנולוגי או קוגניטיבי, שהרי סולובייצ'יק ציטט בחופשיות את דבריהם של קירקגור ובארת והשתמש בהם כחומרי בנייה להיכל היהודי שבנה. הוא עמד על כך שיהודים רק יכולים לדון בדתות אחרות בהתבסס על הקיום הארצי, עמדה הסותרת מסורת בת מאות שנים של הגות דתית תאולוגית. החילון שעושה סולובייצ'יק לחיים הטבעיים משקף שאיפה לפגוש

השני. ראו Willem A. Visser't Hooft, 'Karl Barth and the Ecumenical Movement',

Ecumenical Review 32 (1980), pp. 129–151

Church Dogmatics 1, 2, §17, p. 336 ff

55 שם, עמ' 301.

56 *Confrontation*, p. 21

את העולם המודרני כעולם חילוני, ומתוך כך כעולם שהוסרו ממנו הסוגיות התאולוגיות שהוצגו לעיל:

המילה האמונית מייצגת את האינטימי, הפרטי, את ההשתוקקות הבלתי מובעת של הפרט לבוראו ואת הקשר שלו לבורא. המילה האמונית משקפת את האופי האלוהי ואת המוזרות של האקט האמוני של קהילה מסוימת, אקט שאדם השייך לקהילה אמונית אחרת לא יבין כלל ועיקר.⁵⁸

כמו בארת סולובייצ'יק מציג עמדה חילונית של חברה אשר בה

כולנו מדברים בשפתו הארצית של האדם המודרני. למעשה, האינטרסים המשותפים שלנו אינם בתחום האמונה אלא בתחום סדרי החול [...]. אולם אם ייסוב הדיון בענייני אמונה, אזי אחד המתעמתים יהיה מוכרח להשתמש בשפה זו.⁵⁹

סולובייצ'יק מצייר תמונה של חברה חילונית ושל אמונה פרטית הנוגדת את הערותיו כמה עמודים קודם לכן, כאשר, בעקבות ברונר, היה צורך להערות ערכים דתיים לחברה החילונית שלו.

אף שחלק זה ב'עצמות' הוא פרפרזה על הדיכוטומיה של קרל בארת שבין חברה לאמונה, סולובייצ'יק מוסיף הערת שוליים מפתיעה: אחד מקוראיו כינה אותה 'עקב אכילס של הרב'. בהערה זו מוסיף סולובייצ'יק את הערתו של ניבור שהוא (סולובייצ'יק) 'משתמש במונח "סדרים חילוניים" על פי פשטם הסמנטי המקובל, אך לאדם המאמין הסדר בבריאה הוא סדר קדוש'.⁶⁰ ייתכן שהוא נסוג לעצמות הראשון של ברונר מראשית המסה, ואולי, כמו ניבור, סולובייצ'יק זוכר את המחויבויות ההלכתיות הארציות ב'איש ההלכה' ומוסיף הערת שוליים המסבירה את השימוש שהוא עושה בניבור ב'איש ההלכה'. כך או כך, בהקשר הנוכחי עדיין יש לנו הגמוניה דתית שאינה מאפשרת דרשית, שלא כמו בגרסה הרחבה של ניבור.

'חמש דרשות'

מהמסות שכתב סולובייצ'יק משנת 1959 ועד לסוף שנות השישים נראה שהוא עסק בקריאת כתביו של ברונר ועשה בהם שימוש נרחב. בחמש הדרשות על

58 שם, עמ' 23.

59 שם, עמ' 24.

60 שם, שם, הערה 8. ראו Eugene Korn, 'The Man of Faith and Religious Dialogue: Revisiting "Confrontation" after Forty Years', http://muse.jhu.edu/journals/modern_judaism/v025/25.3korn.html וכן מאמרו בכרך זה.

הציונות הדתית מורגש המתח בין הקהילה הדתית לחברה. כאן מקומה של הקהילה הדתית הנדרשת כדי לבקר את החברה. לשיטתו של סולובייצ'יק ההלכה מתפקדת כמי שנדרשת לבקר את הציונות, ומתייצבת מנגד ככוח אופוזיציוני. סולובייצ'יק מקבל את היסודות הפרגמטיים של המדינה הציונית החילונית ומשבח את תרומתה לגורל העם היהודי, אך אינו מתמודד עם סגויות של בניין אומה וממשלה. במקום זאת הוא מציג הצדקה הלכתית למדינה בשילוב ביקורת הלכתית. סולובייצ'יק מתאר את דת אברהם כדת 'העבריי', כלומר האמונה שמעברו השני של הנהר, וזאת בניגוד לתרבות החילונית. המשבר של האדם המודרני זוכה לתשובה בשמירת ההלכה בתוך החברה בלא צורך לבנות מחדש את החברה הלכה למעשה.⁶¹

סולובייצ'יק רואה את הגאווה כחטאו של האדם המודרני, גאווה הגורמת לו לחשוב שאדם אינו מחויב לחוק. ברעיון זה יש הד לעמדתו של ניבור, עמדה שדולדלה עד מאוד בשנות החמישים של המאה העשרים, ולפיה הגאווה גורמת לאדם המודרני לחרוג מחוץ לתחום היכולת שלו.

סולובייצ'יק רואה בישראל מדינה חילונית, והאדם הדתי בה חי על פי אתוס סותר של ההלכה; ועם זאת הוא גם מצפה שההלכה תאמר את דברה על המדינה. המתח של ברונר הוא בין הפרט הנוצרי וקהילתו לבין האדם הטבעי החי בחברה חילונית, ואילו החברה ההלכתית של סולובייצ'יק שופטת את החברה החילונית. מעניין לציין שסולובייצ'יק אינו משתמש בתאוריות של ברונר בנושאי עבודה וכלכלה, תאוריות הדורשות דיאלקטיקה בין החיים החילוניים ובין אתיקת האהבה הנוצרית.⁶² מבחינתו של סולובייצ'יק הקפיטליזם מניח את הדעת, ואין צורך בחלופה דתית. כמו כן אין הוא נסוג לעמדה אישית כפי שעושה ברונר, ובמקום זאת הוא הולך בדרכו של ניבור ונמנע מהבחנה חדה מדי בין האישי למוסדי.⁶³

אצל סולובייצ'יק חסרה תאוריה של היסוד הדתי בתרבות החילונית. הוא מרעיף שבחים על ישיבת כרם ביבנה ורואה בה הישג גדול, ללא תאוריה של תרבות חילונית. ניבור סבר שיחידות הקהילה של ברונר היו בלתי יעילות, ושהיה צורך בראליזם נוצרי שיחדור לפוליטיקה וישנה את החברה. סולובייצ'יק נשאר בתוך הקווים שהתווה ברונר, שכן ברונר כתב שלא תיתכן תכנית חברתית נוצרית ולא תשובות פוליטיות.⁶⁴ איש האמונה ממשיך להיות ביקורתי כלפי התרבות החילונית, בעוד שהמטלה המוטלת על האדם המכובד היא ליצור תרבות, ומכאן

Soloveitchik, *The Rav Speaks: Five Addresses on Israel, History and the Jewish People*, Lakewood, NJ 2002, pp. 115–119 (speech 3, section 4) 61

Divine Imperative, pp. 384–439, esp. 434 62

ראו Gilkey, *On Niebuhr*, pp. 64, 194 (הערה 4 לעיל). 63

Divine Imperative, p. 339 64

שלא יכולה להיות תרבות נוצרית.⁶⁵ לשון אחר, כפי שכבר ציין אבי שגיא, בציונות של סולובייצ'יק ההלכה מתפקדת כמקור לערכים, ומצמצמת את תפקידה של התרבות הציונית החילונית.⁶⁶

הלכה ומסורה

הצורך שהיה לסולובייצ'יק לטעון לרלוונטיות של ההלכה ולהציע חזון שבו משולבים לימודי חול מיתן משהו מהשקפות דיאלקטיות אלה. ב'איש ההלכה' הרי"ד מציג עמדה חיובית יותר באשר ליכולתו של האדם לתרום לחברה באמצעות ידע, תורה, מצוות ותשובה. היסודות התרבותיים ב'איש ההלכה' משקפים את נקודת המבט האקטיביסטית של ניבור כפי שהיא מתמזגת עם ניסוח ההלכה של סולובייצ'יק, ניסוח שיש בו מהרמב"ם ומהדרך הנאריקאנטית. במסה זאת לא שולטים המתחים בין התרבות לאמונה.

הצהרתו של סולובייצ'יק ב'איש ההלכה', שההלכה היא דת של העולם הזה, שלא כמו הנצרות' קשורה לדיוננו. מכאן שאפילו על מצוות תשובה ויום הכיפורים – שהן המצוות הרוחניות ביותר – חלה החובה לחולל שינוי בעולם הזה. בהערת שוליים הוא זוקף קריאה זו של היהדות כמנוגדת לנצרות להנגדת האמונה המקראית עם האמונה הנוצרית המאוחרת יותר, על ידי ניבור.⁶⁷ וכך אנו נותרים עם חומר רב למחשבה על אודות שיטתו והשלכותיה. ציוניו של סולובייצ'יק ביהדות מושרשים בתאולוגיה המודרנית אף לפני שהוא מבהיר את ערכם התאולוגי. במקרה זה התאולוגיה הדיאלקטית של ניבור התקבלה כחזרה לעבריות של העולם הזה לעומת הנצרות של העולם הבא.⁶⁸ בעקבות נטייתו של ניבור לראות חשיבה דיאלקטית כ'חשיבה עברית' סולובייצ'יק מבקר את אלה הרואים אמונה כמשהו רוחני שאינו כרוך במחויבויות חומריות.⁶⁹

כחלק מהדגשת העולם הזה ממשיך סולובייצ'יק בקו הביקורתי הרחב של ברונר כלפי ה'הומו רליגיוזוס' בכלל וכלפי המיסטיות בפרט.⁷⁰ בשנת 1924 קרא סולובייצ'יק בגרמנית ספר שהיה רב מכר – ספרו של ברונר *Die Mystik und*

65 שם, עמ' 489.

66 אבי שגיא, 'ציונות דתית בין סגירות לפתיחות', א' שגיא, ד' שוורץ וי"ז שטרן (עורכים), יהדות פנים וחזן, ירושלים 1999, עמ' 165–166.

67 *Halakhic Man*, p. 149, n. 41

68 על ניסיונו של ניבור ליצור מחשבה עברית ראו אייל נווה במאמרו הנזכר לעיל בהערה 4.

69 *Creation and Redemption*, p. 60 וכן במקומות שונים אצל Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, New York 1941

70 *Divine Imperative*, p. 310

das Wort. כרך זה הוא ביקורת דיאלקטית של 'הומו רליגיוזוס' ושל רגשות דתיים, ויש מקום להשוות בינו לבין איש ההלכה. ברם שלא כמו 'איש האמונה הבודד', ששם השתמש הרי"ד באינדיווידואליזם של המשפחה והקהילה בנוסח ברונר, ב'איש ההלכה' מבסס הוא את ההלכה ברעיונו של בארת בדבר הקהילה הנושאת את התגלות האמונה. סולובייצ'יק היה בעיקרו של דבר מורה הלכה, והוא פיתח את חזון המשכיותה של ההלכה דרך תפיסת המסורה המתפקדת בדרך דומה לזו של kerygmatic community אצל קרל בארת. הקהילה כולה עדה למסר הקריגמטי (הטפה, העברת מסר דתי), ובהתגלות זו אין כל בחירה אישית עצמאית: 'יש עד למסורת בקהילה'.⁷¹ על פי בארת הידע של האמונה ידוע דרך עדות כתבי הקודש והקהילה.⁷² הוא כותב:

שלא רק החיים הם המדברים והפועלים. אבותיהם, המילים שלהם ומעשיהם, ההיסטוריה שלהם שאינה תמה עם הסתלקותם, אלא שבהסתלקותם היא רק נכנסת לשלב המכריע בקרב צאצאיהם, וניצבת ביחס שאין להפר אותו עם ההיסטוריה של ההווה.⁷³

סולובייצ'יק עצמו מגדיר את המסורה כקהילת הברית, קהילה שאינה עשויה מבני אנוש כפרטים, אלא מדורות על גבי דורות שהגיעו אל הקשר הפרדוקסלי של העבר והעתיד. המסורה עוברת כחוט השני מדור לדור.⁷⁴ ואגב, הסיאנס שבו הרמב"ם ורבנו תם מדברים עם סולובייצ'יק כדי להוכיח את המשכיותה של קהילת ההלכה דומה דמיון רב לקהילה של בארת, קהילה שבה חברים החיים והמתים. לדברי בארת 'הקהילה הנראית לעין חיה על פי כנסיית השליחות הסמויה, עטרת ניצחון עוטרם המתים והחיים כאחד'.⁷⁵ סולובייצ'יק מרחיב עמדה זו בעזרת הדימויים החיוביים של ברונר למנהיגות.

71 Church Dogmatics 2, 2, §34, p. 196; § 62, p. 669

72 ראו גם במקומות שונים שם, כרך 4, ספר 1, מאמר 63.

73 שם, מאמר 62, עמ' 669, 672. לכל קהילה מקומה-סביבתה והמסורת שלה, אך כולן קשורות לאותו אל ונמצאות תחתיו. 'כל תיווך אנושי של אחדות זו [...] יכול להיות אך ורק שירות אנושי חופשי', ואינו יכול ליצור אחדות. הכנסייה המאוחדת אינה ניצבת כאידאל או כשלמות מאורגנת; כל כנסייה קיימת לגמרי לכשעצמה בכל קהילה שהיא (עמ' 673). על פי מאמר 67, עמ' 614-615, הקהילה היא עבודתם המופשטת של בני האדם, והיא תוצאה של אלוהים הנובע מתוך ישוע ועל ידי רוח הקודש.

74 Lonely Man of Faith, p. 47. סולובייצ'יק משתמש בחלק מהרעיונות של היידגר הנמצאים בכתביו של בארת. עוד יוער כאן, כי הרב סולובייצ'יק משתמש בכתביו באנגלית במילה ההלכתית מסורה, לא במילה העברית מסורת ולא במילה האנגלית tradition; וכוונתו לרציפות תאולוגית של ההלכה, בהתאם למחשבת קרל בארת.

75 Church Dogmatics, §62, p. 669

מכאן שלדידו של הריי'ד מושתתת קהילת הברית על העיקרון ההלכתי המשפטי של דיון חופשי ועל הדגם של מנהיג, מורה ורועה.⁷⁶

מעניין לבקש את מקומם של סולובייצ'יק וקוראיו בדיון שבין הנס פריי (Frei, 1922–1988) וקרל בארת על טקסטואליות לעומת קהילה בקריאת המסורת. בארת, התאולוג הדיאלקטי, סבר שהקהילה העבירה את המסר הקריגמטי בשמחה כעימות עם האל, ומסר זה נותר גדול מכל טקסט נתון.⁷⁷ הנס פריי, התאולוג הפוסט-ליברלי, ביקר את בארת ומיקם את משמעותה של ההתגלות בטקסט ובפרשנויו העכשוויים.⁷⁸ סולובייצ'יק רואה את המסר הקהילתי כמשהו שיידוע דרך הטקסט כפי שמפרשים אותו נושאי המסורה, ולימוד התורה הוא אירוע חווייתי. סולובייצ'יק מזהה מסורה עם לימוד טקסטואלי ועם ההיסטוריה של הפרשנות, אך זיהוי זה יש בו פנים לכאן ולכאן. בין קוראיו של סולובייצ'יק יש הסוברים שהייתה לו תפיסה פוזיטיביסטית של החוק, ושהוא ראה את משמעות ההלכה בפנייה לקורא המלומד ולא לקהילה. אחרים מדגישים את התפקיד המיוחד של ראש ישיבה כמקשר היחיד בין העבר לעתיד.

ב'איש האמונה הבודד' מתאר סולובייצ'יק את הקהילה כמשחררת מעצלות ומסבל. הוא גם מתאר את הקהילה כמתווכת בין העבר לעתיד. כמו אצל בארת כך גם אצל סולובייצ'יק יש הגדרה שלילית חדה של הקהילה כנדרשת לשמר גורל, כבוד ומשמעות.⁷⁹ הן סולובייצ'יק והן בארת רואים את הקהילה כדורשת הכנעה.⁸⁰

שלא כתאולוגים הדיאלקטיים האחרים, המכירים בסדר היום התרבותי שלהם, ניתוח הקהילה ההלכתית של סולובייצ'יק רואה אותה כנצחית. בהתחשב בדעתו על הקהילה ברי שהמודעות העצמית של סולובייצ'יק באשר לתאולוגיה שלו לוקה בחסר; וזאת לעומת בארת, הכותב שעלינו לראות את הפן ההיסטורי הגלוי של הכנסייה. לדעתו אין כל 'ארץ פלאות'.⁸¹ בארת מתריע מפני חילונה של הכנסייה, וטוען שעליה להיות מגן בפני שחיתות, חומריות וסתגלנות עצמית בעולם. הוא טוען שהכנסייה גואלת משום שהיא משרתת את העולם ואיננה רואה את עצמה כעולם ומלואו.⁸² סולובייצ'יק חסר את ההתרעה בדבר הבלבול שבין

Lonely Man of Faith, p. 29 76

Church Dogmatics 3, 2, §72, p. 802 77

Hans Frei, *Eclipse of Biblical Narrative*, New Haven 1974; David Demson, Hans Frei 78

and Karl Barth: *Different Ways of Reading Scripture*, Grand Rapids, MI 1997

בנושא זה ראו Brill, 'Elements of Dialectic Theology' (הערה 5 לעיל).

Lonely Man of Faith, pp. 22–23; *Church Dogmatics* 4, 1, §62 passim; §65, pp. 403ff 79

Church Dogmatics, מקומות שונים במאמרים 62, 68. 80

שם, מאמר 62, עמ' 654. 81

שם, כרך 4, ספר 2, מאמר 67, עמ' 666–669. 82

הצגת הדברים האידאליים שלו לבין הקהילה ההלכתית כפי שהיא, הוא חסר את ההכרה באנושיות ובפוטנציאל לשחיתות שיש לנושאי המסורה, ומתאר את ההלכה כגואלת מניה וביה, ואין הוא מוסיף ומתריע.

זאת ועוד. סולובייצ'יק, כמו בארת, טוען שהמסורה נמצאת מחוץ לתרבות אך אין הוא מתמודד עם היסודות האנושיים שבה. אפשר ללמוד רבות מההשוואה בין סולובייצ'יק לבארת בנושא הקהילה. בארת כותב שכמוסד אנושי הקהילה היא 'תופעה בהיסטוריה העולמית שאפשר לתפוס – כמו כל תופעה אחרת – במונחים היסטוריים, פסיכולוגיים או סוציולוגיים'.⁸³ לו השלכנו את התובנה של בארת על המסורה, הרי שהמסורה, כשהיא נתפסת בהיבטיה האנושיים, יכולה להיות כפופה להיסטוריה ולסוציולוגיה. בארת דוחה את דוקטרינת הכנסייה הדוצטית (docetism) הדוחה את הכנסייה הארצית. הכנסייה, לשיטתו של בארת, קיימת בזמן ובמרחב. סולובייצ'יק לעומתו דוחה את ארציותה של המסורה.

השלכות

מאמר זה הצביע על דוגמאות אחדות בארבע נקודות זמן בהגותו של סולובייצ'יק. ניתוח מלא צריך לכלול את כל כתביו, במיוחד אלה הקשורים לנושאים שנידונו כאן. וכן מתבקש ניתוח נפרד ל-*Majesty and Humanity* ול-*Family Redeemed*, שראה אור באחרונה. שני הספרים הללו נטועים ביסודות ההגות הדיאלקטית. מטרת לא הייתה להראות כיצד הסכים סולובייצ'יק עם שלושת ההוגים הדיאלקטיים האלה או כיצד התאים עצמו אליהם, וגם לא להראות שהגותו כפופה הייתה להגותם או לקבל את הביקורות של ניבור על ברונר ובארת. כוונתי הייתה לפתוח דרך חדשה לחשיבה על השפעתו התרבותית של סולובייצ'יק כשימוש יהודי בתאולוגיה דיאלקטית על אודות התרבות.

כאשר הציג ט'פ טורנס ב-1962 את התאולוגיה של התרבות של בארת, הוא תלה את הצורך לפתח גישה דיאלקטית לתרבות בבעיה שנוצרה 'מאחר שהנצרות נטמעה כל כך בתרבות הבורגנית של האדם המודרני, שהיא הופיעה בכל מקום כביטוי לתרבות זאת'.⁸⁴ כוונתי הייתה להראות שסולובייצ'יק שותף לחלק גדול מנקודת המבט של בארת, ואף התאים אותה לרעיונותיו. מעבר לנקודה הכללית הזאת ניתוח זה של השקפתו הדיאלקטית של סולובייצ'יק על התרבות יש בו

83 שם, מאמר 62, עמ' 652.

84 Thomas. F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to his Early Theology*, New York 1962. לדיון בחלק מהסוגיות התרבותיות באורתודוקסיה המודרנית ראו Alan Brill, 'Judaism in Culture: Beyond the Bifurcation of Torah and Mada', *Edah Journal* 4, 1 (2004), pp. 1–26.

משום פתיחת צוהר אל התפצלותם של תלמידיו לעמדות מודרניסטיות ופאך הלכתיות. אלה שהלכו בדרך המודרניסטית בוחרים במובאות הדוגלות בעימות עם העולם המודרני בלא רגישות לכך שהוא הצהיר על 'ניצחון ללא קרב', ואילו אלה שהלכו בדרך הפרוהלכתית בוחרים במובאות המתנגדות לתרבות, והם יוצרים תרבות הלכתית. קיימת גם השפעתו של ברונר, המבחין בין הקהילה הדתית לבין החברה; סולובייצ'יק מעמיד הבחנה דומה ב'איש האמונה הבודד'. ברם יש כאלה, במיוחד הפרשנים הליברליים, המתעלמים מההבחנה ומבקשים ליצור ברית חיה של חברת ההוד – בעוד שהימין לוקח את הקהילה הדתית אל תוך החברה.

ברצוני לשוב לשאלה הבסיסית של התרבות. במקומות שונים במאמרי מופיעות אמירות דומות הנסמכות על מקורות שונים. כך לדוגמה ב'איש האמונה הבודד' בתוך שלושה עמודים בלבד הוא הולך בעקבות רעיונותיו של ברונר על שני התחומים השונים ועל הצורך בשיבה לקהילת ההוד:

ההלכה מחייבת שיבה להוד [...] לא כדיאלקטיקה אלא כתנועה משלימה [...] לא כמנוגדת למפגש הבריתי אלא כתגובת רפלקס שנגרמת ממפגש זה כאשר האדם מרגיש את מגעה הרך של יד האלוהים מונחת על כתפו והוא מקבל את הזמנתו של אלוהים לחבור אליו בברית.⁸⁵

לאחר מכן הוא מנסח ניסוח אחר את גישתו של ניבור, גישת העולם הזה. 'להלכה יש גישה אחדותית למציאות, והיא שוללת – ללא כל סייגים – כל סוג של דואליזם'.⁸⁶ בהמשך הוא חותם באמונתו של בארת, אמונה שיכולה לגבור על תחום החולין ולכפות את הנורמה שלה, משום שתחום החולין ריק מערכים. 'כאן אשתמש במטפורה. הייתי אומר שהנורמה לדעתה של ההלכה היא הזרוע שבעזרתה נצמדת הברית, כשם שנצמד הקיסוס, אל עולם ההוד ומתפשטת בו'.⁸⁷ כיוון שהמובאות הללו קצרות, והיות שההבדלים בין שלושת המקורות דקים מאוד, אין באפשרותנו לערוך הנגדות מנוסחות היטב. אולם ברונר לא היה מדבר על אחדות או על הברית המתפשטת על פני ההוד, וניבור לא היה סובל נוכחות עדינה בתחום החולין. משפטים אלה מעידים על הדרך הכללית שבה הטמיע סולובייצ'יק את מקורות התאולוגיה הדיאלקטית ושילב אותם במשהו משל עצמו.

מקום חשוב בתאולוגיה הדיאלקטית יש להפרדה שבין ידע קוגניטיבי לבין אמונה. כמה קוגניטיבית היא האמונה לשיטתו של סולובייצ'יק? ב'*Halakhic Mind*, חיבור שלא נידון במאמרנו זה, הוא כותב במפורש שבארת וברונר

Lonely Man of Faith, pp. 1–50 85

שם, עמ' 51. 86

שם, עמ' 52. 87

צודקים בדחייתם את הדת שיש בה רק סובייקטיביות, רומנטיות ונורמות אתיות. בארת וברונר עושים את האמונה למשהו שאיננו קוגניטיבי ואיננו תרבותי. על פי הגישה ההלכתית, לעומת זאת, לאחר האקט האמוני יש שיבה אל תוך הקוגניטיבי.⁸⁸ ההשלכה היא הגישה ההלכתית השונה מהנצרות. בכתיבה מוקדמות זו משתמש סולובייצ'יק בניבור כדי לעזור לגבש יהדות ארצית יותר מאשר הנצרות של בארת וברונר. ב'איש ההלכה' חוזר סולובייצ'יק ליחסים שבין המערכת התרבותית והמערכת ההלכתית. שאלתו של ניבור נותרת ללא מענה – היכן אין הדת שוקעת לתוך זהות עם תצורות תרבותיות? תשובה אפשרית היא שסולובייצ'יק חשב שחדירתה של ההלכה אל תוך הליברליזם והתרבות היהודית של שנות הארבעים של המאה העשרים היא מטבעה דיאלקטית מספיק ועומדת מעל לתרבות. ברם אם נחשוב על ההלכה כמשהו שהוא מעבר לתרבות, הרי שבעיניה נותרת השאלה בדבר עתידם התרבותי של יהודים החיים על פי ההלכה; יהודים הרואים את אדיקותם ההלכתית כמובנת מאליה. איפה קיים עדיין היסוד הדיאלקטי? במקור שלישי, 'איש האמונה הבודד', משיב סולובייצ'יק תשובה חד-משמעית, שאי אפשר לתרגם את האמונה לכלי ההכרה, בלא לחזור ולהבהיר את טיב אמירותיו ב'איש ההלכה'.

אינני חושב שיש לפתור סתירות אלה, אלא נכון לראות בהן שברים של שאלות תרבותיות שלא היו בראש מעייניו של סולובייצ'יק בהגותו האפיסטמולוגית וההלכתית-נורמטיבית. חוסר המודעות העצמית שלו, שכבר צוין, ליסוד האנושי שבקהילה ההלכתית, היעדר חשיבה סוציולוגית והיסטורית, והעובדה שלא התמודד עם היסודות החילוניים בתרבות הישראלית – כולם מובילים למסקנה זו.

יתרה מזאת, בעוד בארת וברונר מסירים את חרדת המרכיבים העל-טבעיים לאחר הגאולה, סולובייצ'יק ממשיך ואוחז בחוסר השקט של סוף המאה התשע עשרה שאפיין את דוסטויבסקי ואת טולסטוי, אפילו לאחר שהגיעו לקיום שיש בו כבוד. אחרי האמונה עדיין יש חרדה. אני סבור, שסולובייצ'יק חש שהדת איננה מעניקה רווחה למצב האנושי כפי שכתוב בהערת השוליים המפורסמת ל'איש ההלכה'.⁸⁹ ועם זאת, אם החברה הדתית מנוכרת במידה שהוא מתאר, הרי שהשימוש בביטויים שיש בהם הד לחברה המחוברת (engaged society) של ניבור או לחברת הברית של בארת מאבדים מיכולתם הגואלת לבקר את החברה החילונית. תאולוגיה דיאלקטית שואבת את הכוח לבקר את החברה מתוך הריחוק שלה לאחר הגאולה מדחפים ארציים וחרדה קיומית. מהיכן ימצא אדם שממשיך להשתייך לחברה טבעית שלא נגאלה את נקודת המבט שממנה יוכל לבקר אותה?

Halakhic Mind, New York 1986, p. 129 n. 93 88

Halakhic Man, pp. 139–143 n. 4 89

לעומת זאת, אם סולובייצ'יק מקבל את החברה ואת ההלכה כצור מחצבתם של החיים, ומקבל את ההלכה כמסוגלת לשמש נקודה טובה שממנה אפשר לצפות בחברה, אזי הצגת הניכור התהומי איננה הולמת. אם ההלכה מתפקדת כמדע נאור-קאנטי המכונן את תשתיתן של הבריאה ושל הפעולה האנושית, הרי שהן התהום והן הביקורת על החברה אינן במקומן הנכון. אף שהרמן כהן מבקר את הניהיליזם והפוזיטיביזם של חברתו הוא, ומשתמש לשם כך בתאוריית הבריאה שלו, הוא מקבל את הליברליזם של חברה זו.⁹⁰ כתלמידו של כהן קרל בארת מבקר את הליברליזם, ועושה זאת בכך שהוא ממקם את האמונה מחוץ לתרבות.

יש גם בעיה בשימוש שעושה סולובייצ'יק בדיון בנוסח בארת באמונה שמעבר לתרבות, משום שאמונה בנוסח בארת היא חסרת תוכן או מצויה רק בקהילה חיה, ואילו ההלכה מלאת התוכן של סולובייצ'יק, שהביאה לעולם כרכים רבים של פרשנות לתלמוד, אינה מקבילה לאמונה הרצונית שמחוץ לספרים, האמונה משוללת התרבות של בארת. אין דין הכנעה לחוק חיצוני כדין הכנעה לציווי אלוהי מופנם. בעוד שסולובייצ'יק הלך בעקבות גישתו של ברונר, כלומר טען שהאמונה נודעת בנקודת מגע טבעית עם העולם, ברונר סבר שהלגליזם שוגה בחשבו שהוא יכול לתת מענה לדברים שהם ציווי אלוהי.⁹¹ יתר על כן, בארת דחה את עמדתו של ברונר משום שעל פי עמדה זו אפשר יהיה שוב לעגן את האמונה בישות תרבותית של הדת. אינני עומד להגן על ברונר או לדון בתלמידיו, אך כדאי לציין שהביקורת של בארת יכולה להתאים גם לסולובייצ'יק, המטשטש את הקווים שבין מחויבות אמונית בל תתואר ובין התחום ההלכתי הקוגניטיבי.⁹² לפנינו אפוא שלוש עמדות:

- א. תחום יחיד שמתפשט מתוך תחום החולין, כמו בשיטתו של ניכור, אלא שסולובייצ'יק חסר את הפעילות הראליסטית.
 - ב. דיאלקטיקה של אמונה נפרדת ושל תרבות נפרדת כמו בשיטתו של בארת, אלא שסולובייצ'יק אינו מאפשר לאמונה לגאול את האדם מהמצב האנושי.
 - ג. אתיקה דתית בנוסח ברונר המשליטה סדר בקיום המכובד שלנו ומבקרת את האתיקה החילונית.
- ברם בהלכה על פי סולובייצ'יק לא קיימת הדיסהרמוניה בין החול לקודש, אלא בנושא הציונות. סולובייצ'יק אינו מתאים בדיוק לשום הוגה משלושת ההוגים הללו.

Gabriel Motzkin, 'Herman Cohen's Integration of Science and Religion', *ASSR* 60, 1 90
(1985), pp. 43–53

Divine Imperative, p. 122 91

Natural Theology: Comprising 'Nature and Grace' by Emil Brunner and the Reply 92
'No!' by Karl Barth, Eugene, Or 2002

לו ניסיתי למזג את הגישות בכתביו, הייתי אומר שיש לו סדר דתי בחיים החילוניים וסדר זה נהפך להפשטה נאורקאנטיאנית המרוחקת מפעילות אנושית רגילה. בכך משקף סולובייצ'יק את הקדושה שמעניקים הרבנים לחיי השגרה כפי שאלה מוגדרים באוטונומיה הבריסקית של תחום ההלכה. ועם זאת, ההרמוניה העדינה שקיימת ב'איש ההלכה' איננה תוצאה של ההיגיון של כל אחד ממרכיביו. 'איש האמונה הבודד' מנוכר מהחברה, 'חמש דרשות' הן מאמרי ביקורת על הציונות מנקודת מבט הלכתית, 'עצמות' מכיל הפרדה בין אמונה לתרבות, והוא רואה את המסורה כקהילה שהיא גדולה מהתרבות שבה שתולות האמונה והתרבות. כך גם אין הרמוניזציה שמשקפת את הפירושים השונים מימין ומשמאל של כתביו, של אלה המוצאים ביקורת של התרבות החילונית בכתביו, או של אלה השומעים ציווי של הברית להתערב בעולם המודרני, או של אלה המוצאים בו תחום הלכתי ייחודי שאין שני לו.

זאת ועוד. הצהרות גלויות של התאולוגיה של סולובייצ'יק אינן תואמות את הדרך שבה קוראים אותן. לדוגמה, סולובייצ'יק יצא חוצץ נגד הפרגמטיות, אך האם קהילות הברית ההלכתיות שיצרו תלמידיו מכוונות גם הן נגד הפרגמטיות כפי שהוא עצמו דרש? ומכאן מתבקשת שאלתי הבאה – מה פירושה של חשיבה דיאלקטית בימינו?

כאשר ניבור היה יועצו של אייזנהאואר, וכאשר בשנת 1954 טבעה ארצות הברית את המילים 'in God we trust' על מטבעותיה, הייתה הדת הייעוד האמריקני המוצהר נגד הקומוניזם האתאיסטי. השקפות דיאלקטיות על התרבות היו מקובלות. רק שנים מעטות לאחר מכן, בשנות השישים, השנים האופטימיות של המאה העשרים, נתפסה התאולוגיה הדיאלקטית כמי שמחזירה את הקדרות לעידן שכבר חלף.⁹³ כאשר ציטט ג'ימי קרטר את ניבור בשנות השבעים, כבר נדחתה התאולוגיה הדיאלקטית כדקדקנות יתר וכלוקה בחסר ביקורתי.⁹⁴ ובשנות התשעים כשצוטטה תאולוגיה דיאלקטית נשמע הצד הביקורתי כדת אוונגליסטית, כזו הדוחה את החברה הליברלית אך אינה שותפה לראיית החיים כטרגיים.⁹⁵ מכיוון שחשיבה דיאלקטית משמשת היום בסיס לחשיבה אוונגליסטית, חשוב לציין שחמש מתוך התכונות שמנה קריסטיאן סמית לחשיבה אוונגליסטית הן מתוך התאולוגיה הדיאלקטית: גבולות חזקים נגד הליברלים, אמת סופית, עליונות מוסרית, אורח חיים מובחן ותחושת שליחות חברתית.⁹⁶

93 ראו במקומות שונים אצל Martin Marty, *Modern American Religion*, Vol. 3: *Under God*, Indivisible, 1941–1960, Chicago 1996

94 James Burnham, 'Politics and Morality', *National Review* (1976), p. 1226

95 Alistair E. McGrath, *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism*, Downers Grove, IL 1999

96 Christian Smith, *American Evangelicalism*, Chicago 1998, pp. 120–154

אם נפנה להגותו של סולובייצ'יק, עלינו לשקול חלק מאותו משחק גומלין שבין המקור לקורא. במקום להכניס את משנתו להקשר של פתיחות למודרנה לעומת האידאולוגיות היהודיות הכיתיות עלינו להעריך את טבעה של מחויבות אידאולוגית זאת. היבטים רבים במודרניות של סולובייצ'יק קרובים יותר לתאולוגיה הדיאלקטית מאשר לאפשרויות האחרות שהוצגו באמצע המאה העשרים, וביניהן ליברליזם, פרסונליזם, נארתומיזם (Neo-Thomism), פעילות חברתית או פנומנולוגיה. התאולוגיה הדיאלקטית שבה בחר סולובייצ'יק כדגם התאולוגי שלו זכתה לקבלת פנים שונה בעשורים השונים. בשנת 1967, כאשר פרסם את 'איש האמונה הבודד', היו שראו במסה זו דחייה של הליברליזם, אחרים חשו תחושה טרגית קיומית כאילו החיים הם חלק מתכנית לימודים במדעי הרוח, והיו כאלה שרק שמעו את קולו של איש ההוד החובק את היצירתיות. בדינוי בחיים האמריקאים שנכתבו בשנות השבעים של המאה העשרים הוא משבח את ארצות הברית ואת הצורך שיש לפוליטיקה בדת, ועם זאת, הוא מבקר את החומרנות בארצות הברית ואת חוסר האמונה השורר בה:

במלחמת העולם הראשונה ניסה האמריקאי להציל את העולם למען הדמוקרטיה. במלחמת העולם השנייה הציל האמריקאי את העולם מעבדות, והעמים ששחרר ראו בו מלאך [...] ברם חולשתו היא שהוא התנווד. החברה האמריקאית מבולבלת יותר מאשר חברות אחרות, הציביליזציה המערבית תמיד מנסה לפתור את כל בעיותיה בכוחות עצמה במיוחד בשלושה תחומים מובחנים – החיים (הנצח), הידע והמוסר.⁹⁷

ביקורת זו, שבאה בעקבות השבחים, חבה חוב לניבור.⁹⁸ יש מתלמידיו של סולובייצ'יק ששמעו את חיבוקה של התרבות האמריקאית, אחרים שמעו את הביקורת הדיאלקטית, ואחרים החלו מנסחים רעיונות שלפיהם ההלכה היא מבצר אוונגליסטי. ועם זאת, סולובייצ'יק עדיין ראה בסביבה המוסרית של המסורת היהודית-נוצרית תרבות, ולא ישות המבוססת על אמונה:

ברגע שמסיים אדם השני המודרני לתרגם את הדת לשפת התרבות ומתחיל לדבר בשפה ה'זרה' של האמונה, הוא מוצא עצמו בודד, עזוב, לא מובן ולפעמים אפילו מושא ללעגו של אדם הראשון.⁹⁹

סולובייצ'יק עצמו הבין את הבעיות שבתרגום אמונה דיאלקטית לשפת התרבות, אולם מפרשיו נותרים בתוך התרבות. חשיבות גדולה יותר נודעת לכך שהחשיבה

⁹⁷ 'American Jewish Experience', shiur given on November 22, 1975, <http://www.613.org/rav/notes1.html#American%20Jewish>

⁹⁸ ראו Gilkey, *On Niebuhr*, pp. 80–84 (הערה 4 לעיל).

⁹⁹ *Lonely Man of Faith*, p. 65

הדיאלקטית עצמה הייתה גישה תרבותית מוגדרת הנטועה בשפה תרבותית מוגדרת ובתקופה מוגדרת, וחשיבה זו אי אפשר להתעלם ממנה התעלמות דוצטית, כשם שאי אפשר להכריע בסוגיות תרבותיות בהצהרה על ניצחון ללא קרב.