**פתח דבר**

יותר ויותר, יהודים דתיים בעלי השכלה רחבה עלולים לגלות שהם אינם רואים בתורה מקור היסטורי מהימן בגלל מסקנותיו של המחקר האקדמי בתחומי המדע, ההיסטוריה, הבלשנות, ביקורת המקרא והארכאולוגיה. יתר על כן, ניסיונות להשיב את אמונם בתורה עלולים להיכשל. אם לא תעמוד לרשותם שיטה תאולוגית ההולמת את הבעיה החדשה שבה נתקלו, הם עלולים לוותר על היהדות לגמרי או לנטוש את החיים הדתיים. לחלופין, הם עלולים להדחיק קושי זה משום שאינם רואים כיצד יוכלו להתמודד איתו ועם זאת לשמר את נאמנותם לצורתה המסורתית של היהדות. הם יתנהגו **כאילו הם מאמינים** באמיתותה ההיסטורית של התורה, אך לא תהיה זאת אלא העמדת פנים.

אני עצמי נתקלתי בבעיה זו, ולפיכך אני מבקש להציע כעת שאדם שהאמין בקדוש ברוך הוא ובקדושת התורה ימשיך להציב את המסירות לה' ולקדושת התורה במרכז חייו. לשם כך יש צורך בשיטה תאולוגית המכירה בגודל האתגר, ומאפשרת ליהודי לשמור על נאמנותו למסורת היהודית. זוהי המשימה שנטלתי על עצמי בספר זה.

אחרים לפני ניסו לעמוד במשימה זו. ואולם, אני משוכנע שאחרים שניסו להתמודד עם בעיה זו התרחקו מן המסורת היהודית יותר מכפי ההכרח. התאולוגיות שהם מציעים ליברליות יותר מן הנדרש. השיטה שאני נוקט בספר זה היא לאמץ את "היהדות של פעם" כמה שרק אפשר, ועם זאת להכיר במצב החדש שאליו נקלעים עוד ועוד יהודים דתיים. הדרך לעשות זאת היא להתחיל לחשוב על ההתפתחויות החדשות לא כבעיה דתית, אלא כהזדמנות.

אני חב תודה לאנשים רבים שסייעו לי בכתיבת ספר זה. מנחם קלנר עודד אותי פעמים רבות כאשר התלבטתי אם להפסיק את הכתיבה. הוא העיר הערות מועילות רבות והפנה אותי למקורות ממחשבת ישראל בימי הביניים. אני מעריך מאוד את ידידותו.

אלן זייצ'יק קרא כמה פרקים בשלב מוקדם של הכתיבה. הוא הקשה קושיות פילוסופיות חשובות והשיא לי עצות טובות. אני מכיר לו טובה על שנות ידידותנו הרבות. הרב מיכאל גרץ קרא כמה פרקים מן הספר, ובקיאותו בספרות האגדה סייעה לי מאוד. יונתן מלינו קרא את מרבית הפרקים והודות למחשבתו הבהירה סייע לי לחדד את מה שניסיתי לטעון בספר זה. אף שאיננו מסכימים זה עם זה בשאלות של אמונה, הוא הואיל לנהל את הדיון בתנאיי שלי ובזכותו הספר טוב הרבה יותר משהיה אלמלא עזרתו.

ברוך שוורץ ענה לשאלותיי על המצב הנוכחי בעולם ביקורת המקרא. דוד גלעד בדק בנדיבותו חלק מטענותיי בדבר קריאת התיגר על ההיסטוריה בתורה בפרק 1. יהודה זירקינד העיר הערות מדויקות ונכוחות, אבל אינני יכול לומר שהוא מסכים עם העמדה המתוארת בספר זה. אני מעריך מאוד את תרומתו. אליוט סאקס קרא בעיון כמה מן הפרקים המרכזיים בספר. ההתמודדות עם הידע שרכש בלימודי הפילוסופיה בקיימברידג' הייתה אתגר של ממש. אני מודה לו על כך שאילץ אותי לפתור כמה עניינים מורכבים. חיים וקסמן השיא לי עצות טובות בכמה מקומות חשובים בספר. אני מודה גם לאליק אייזקס על תמיכתו ועצותיו הטובות. אני מבקש להודות גם לקאס פישר על הערותיו החשובות בעניין הדיבור הריאליסטי על אודות א–לוהים.

תמר רוס חשה כמוני שנושאו של ספר זה חשוב ביותר, ואני מעריך את עבודתה המלומדת ואת מסירותה לתורה ולהלכה. למרות זאת איננו מסכימים בשאלה מה יש לומר בנושא. רוס קראה כמה פרקים, והואילה להעיר עליהם הערות שונות. אני מודה לה על כך מאוד. הערותיה דחפו אותי לנסח כמה מעמדותיי ביתר זהירות, ולנסות להגן עליהן ככל יכולתי. בנימין זומר קרא ותיקן את הדברים שאני מייחס לו בספר זה ודן איתי בדעותיו. דעותינו חלוקות בשאלות מהותיות, אך אני מכבד את מסירותו לתורה ולאמת. אני מבקש להזכיר גם את עבודתו של סמואל פליישקר, המשמשת בת לוויה לפרויקט שנטלתי על עצמי בספר זה; קריאת מחשבותיו הועילה לי ביותר.

אני חב תודה למורי לפילוסופיה אלווין פלנטינגה, נוצרי אדוק שממנו למדתי את אומנות בניית הטיעונים ועל האומץ להגן על האמונה הדתית כאשר היא עומדת בפני מתקפה לא מוצדקת. אלמלא הדרכתו, הן באופן אישי והן בכתביו, ספר זה לא היה נכתב.

הרב ד"ר נתן לופס קרדוזו סובל מבעיה קשה – הוא מעריך את עבודתי יתר על המידה. עם זאת, על פגם זה מחפים העידוד המתמיד שהוא מעניק לי ונכונותו לעמוד לצידי. הוא סייע לי להחליט לפרסם את הספר הזה. המכללה על שם דוד קרדוזו בראשותו הזמינה אותי בנדיבותה להציג פרק מן הספר בשלב מוקדם של הכתיבה, וניסיון זה הועיל לי מאוד.

הרקע החסידי שליווה אותה בכתיבת הספר הושפע רבות מתורותיו ומרוחו של הרב יהודה לייב אשלג (1885–1954). למרבה הצער, במסגרת ניסיונותיהם של כמה אנשים להפיץ את הקבלה בקרב הציבור הרחב שונו ועוותו תורותיו של הרב אשלג. אני עצמי זכיתי ללמוד את כתביו בהדרכתו של מורה מוכשר ומסור, הרב אברהם מרדכי גוטליב, תלמידו של הרב ברוך שלום אשלג (1907–91) בן הרב יהודה אשלג. כמובן, הרעיונות המוצגים בספר זה מייצגים את דעותיי בלבד.

אני אסיר תודה לאשתי אידי (אידית אסתר), שעודדה אותה ללא הרף לכתוב את הספר הזה. במשך תקופה לא קצרה התלבטתי אם לפרסם את הספר, משום שיש בו סטייה ניכרת מהדרך המקובלת בקהילה היהודית האורתודוקסית שאליה אני משתייך. ספר זה רואה אור הודות לעידודה הבלתי פוסק של אידי והבנתה לליבי. ספר זה מוקדש לה באהבה. ברוכה תהיה.

\*\*\*

הבה אספר לכם סיפור. יום אחד, בתקופה שבה התלבטתי אם לפרסם את הספר בגלל "סטייתו" מן הדרך האורתודוקסית, נכנסתי לבית כנסת סמוך כדי להתפלל תפילת מנחה. כאשר התיישבתי ראיתי על אחד המדפים לידי כמה כרכים של ה"אגרות קודש", אוסף מכתביו של הרב מנחם מנדל שנאורסון ז"ל, הרבי של חסידות חב"ד־לובאביץ'. אינני חסיד חב"ד־לובאביץ', אבל ידעתי שיש בין חסידיו של הרבי אנשים המאמינים שבאמצעות ה"אגרות קודש" הוא יכול להשיא עצה למי שפונה אליו. החסידים שואלים את הרבי שאלה. אחר כך הם בוחרים באקראי כרך של ה"אגרות קודש", ואז פותחים את הספר במקום כלשהו ובוחרים באקראי אחד משני העמודים שלפניהם. כאשר הם קוראים בעיון את העמוד שבחרו, הם אמורים למצוא בו את התשובה לשאלתם במילותיו של הרבי.

כאשר ישבתי שם וראיתי את כרכי ה"אגרות קודש" על המדף בבית הכנסת, והדאגה מה לעשות בספר הכבידה על ליבי, שאלתי פתאום את הרבי (בקול רם): "רבי, האם כדאי שאפרסם את הספר?", ובלי להתבונן במדף הורדתי ממנו את אחד הכרכים של ה"אגרות קודש". אז פתחתי את הכרך בלי להסתכל בו, והנחתי את ידי על העמוד בצידו הימני של הספר, שוב בלי להסתכל בו.

כשהתחלתי לקרוא את העמוד שבחרתי, נדהמתי. במשפט הראשון באותו עמוד שבחרתי באקראי, בתוך הכרך שבחרתי באקראי, היה כתוב, "אני מקווה שאתה מפרסם ושתפרסם".

אינני שוגה באשליות שהרבי היה סומך את ידיו על ספר זה, אבל אולי, רק אולי, הוא חשב שבכל זאת יש בו ערך. ואולי מסתבר יותר שהיות שחשב שבכל מקרה לא יוכל למנוע את פרסומו, הוא העדיף לתת לי את ברכתו כדי שהספר יהיה טוב מכפי שהיה אלמלא כן.

**מבוא**

היהדות כפי שהיא קיימת זה דורי דורות מצפה מבניה להאמין שהתורה היא תיאור היסטורי מדויק של אירועים שהתרחשו בימי קדם. בחוגים השמרניים יותר מאמינים גם שהקדוש ברוך הוא ברא את העולם בשישה ימים לפני פחות מששת אלפים שנה, שאדם וחוה היו בני האדם הראשונים בעולם ושהשפות השונות נוצרו במגדל בבל. אומנם יש יהודים דתיים אורתודוקסיים שיהססו לומר בפירוש שהסיפורים הללו הם תיעוד היסטורי, אבל ככלל הם אמורים לקבל אותם כאמת היסטורית. הם אמורים להאמין שאברהם נסע באמת לארץ כנען במצוות ה'; שליעקב היו שנים עשר בנים שנעשו שנים עשר השבטים; שיוסף נמכר למצרים והיה למשנה למלך פרעה; שבניו של יעקב ירדו מצרימה, היו שם עבדים במשך מאות שנים והיו לגוי גדול שמנה שני עד שלושה מיליון אנשים; ושה' הביא על המצרים עשר מכות כדי לשחרר את בני ישראל מעבדות. הם אמורים להאמין שבני ישראל נדדו במדבר במשך ארבעים שנה ואכלו מזון פלאי, שהקדוש ברוך הוא נתן להם את עשרת הדיברות ואת התורה בתיווכו של משה ושבני ישראל הביסו את הכנענים והתיישבו בארץ ישראל. לבסוף, הם אמורים להאמין שלהוציא קטעים ספורים, משה כתב את התורה כולה בהדרכתו של ה'.

במאתיים השנים האחרונות, ובייחוד במחצית השנייה של המאה העשרים, הוטל ספק בכל הטענות שנמנו למעלה. ממצאי המחקר בתחומי מדעי הטבע, לימודי המקרא, הארכאולוגיה ומחקר ההיסטוריה של תרבויות עתיקות הביאו את החוקרים לידי הסכמה רחבה ומבוססת שהתורה איננה מקור מהימן למידע היסטורי. יש המפליגים וטוענים שאין, או כמעט אין, יסוד היסטורי לסיפורי התורה. הרוב סבורים שרק פרטי הסיפורים אינם אמינים, אבל לפחות הסיפורים המרכזיים מעוגנים באופן חלקי בעובדות. על ההבדלים בין דעות אלה מגשרת ההסכמה הרחבה שאי אפשר לקבל את התורה כתיאור מדויק של המציאות ההיסטורית. מסקנה זו סותרת במופגן את הגישה המסורתית המאמינה במהימנותו ההיסטורית של הטקסט.

ספר זה נכתב בשביל אותם יהודים דתיים שהשתכנעו שאי אפשר לסמוך על התורה כמקור היסטורי ואי אפשר להניאם מדעה זו. הראיות המחקריות, המבוססות מכדי שיהיה אפשר לדחותן, שכנעו אותם.[[1]](#footnote-1) בעקבות זאת פוקד משבר את אמונתם בתורה ואת נאמנותם לה. האמונה החדשה בממצאי המחקר היא בבחינת סטייה חדה מהדרך שבה הלכה המסורת היהודית במהלך הדורות, אך עם זאת, עוד ועוד יהודים דתיים בעלי השכלה רחבה דבקים בה, אם בגלוי ואם בסתר. אני מאמין בכל ליבי שוויתור על מהימנותה ההיסטורית של התורה איננו חייב להוביל לנטישת חלקיה האחרים של המסורת היהודית ואף לא לאובדן האמונה בתורה. אני סבור שיהודי יכול לקבל את חוסר הדיוק ההיסטורי ועם זאת להמשיך להאמין בתורה מן השמיים, בהשגחה העליונה ובבחירת העם היהודי. ויתרה מזאת, יהודי שכזה צריך להמשיך ולשמור את מצוות היהדות.

בספר זה אני מציע ליהודי הדתי שהשתכנע שהתורה איננה מקור היסטורי מהימן נקודת מבט שונה על העניין; אני מציע לו להאמין שיד ההשגחה היא שהביאה את העולם לזהות את חוסר המהימנות ההיסטורי של התורה. קשה לחשוב שלא כך הוא. נוסף על כך, כעת היהודי הדתי צריך לחשוב שההשגחה העליונה מבקשת בוודאי להובילנו לחפש בתורה משמעות הנסמכת על קריאות א־היסטוריות. ה' בכבודו ובעצמו הביא להצטרפות הנסיבות שאפשרו לשאלות על ראיית התורה כעדות היסטורית להישאל, כדי להדריך אותנו שעלינו להדגיש את משמעויותיו העמוקות של הטקסט. אדם שאיננו יכול עוד לחשוב שהתורה מתארת אמת היסטורית איננו צריך להתייאש מהאמונה שהתורה הגיעה מן השמיים, אלא לומר מתוך אמונה שלמה, "מאת ה' הייתה זאת". זוהי הטענה המרכזית בספר זה.

כדי להוכיח טענה זו אני מפתח כאן שיטה תאולוגית עכשווית, המביאה בחשבון את קריאת התיגר על מהימנותה ההיסטורית של התורה, אך עם זאת מעודדת יהודים לשמור אמונים לתורה ולקיום המצוות. התאולוגיה שאציע בספר זה קרובה למסורת היהודית יותר מדעותיהם של אחרים שניסו להתמודד עם העניין לפניי. היא תפיסה תאולוגית "של פעם", שהותאמה לקושיות שהוקשו על ההיבט ההיסטורי של התורה. התאולוגיה שלי תסתמך על ספרות החסידות כשאציע כיצד אפשר לנהוג בנסיבות החדשות. לפיכך ספר זה יכול להיקרא גם "מחקר המקרא והחסידות".

בשלב זה ראוי שאתאר כמה כלי עבודה תאולוגיים בסיסיים שבהם אשתמש לאורך הספר. בשער השני יתווספו לארגז הכלים התאולוגיים שלי כלים נוספים.

אפתח במה שאכנה "קריטריון האישוש" שלי לגישה אקזיסטנציאליסטית קבילה של היהודי הדתי כלפי יהדותו:

קריטריון האישוש: גישה עכשווית למסורת היהודית חייבת לספק לאדם מניע דתי מוצדק להקריב קורבנות אישיים גדולים לשם יהדותו, וללמד את ילדיו (ואחרים, במקרים הרלוונטיים) לנהוג כך.[[2]](#footnote-2)

קורבנות אישיים גדולים יכולים להתקיים ברמות שונות: הנכונות להקשות מאוד על החיים; הוצאת סכומים כסף גדולים, גם במחיר קשיים כלכליים; הקרבת מערכות יחסים חשובות; ואפילו מסירת החיים עצמם. הקריטריון שהצגתי למעלה איננו מציין מהי מידת ההקרבה הנדרשת, כלומר, אם היא חייבת לכלול את מסירת החיים. אני אומר זאת למרות העובדה שהיהדות אכן דורשת מן האדם למסור את חייו על קיומן של חלק ממצוותיה. ואולם, אני סבור שבעולם של היום קשה מאוד לצפות שיהודים דתיים רבים יקריבו את חייהם על מזבח יהדותם, אף אם היא חשובה להם במאוד מאוד. בנסיבות שכאלה, תאולוגיה יהודית תיחשב מוצלחת בעיניי אם היא מעודדת את האדם להקריב קורבנות אישיים גדולים וללמד את ילדיו לעשות כן, אף אם אין היא מפרטת בדיוק באילו קורבנות מדובר.

קריטריון האישוש עולה ישירות מן העובדה שאני מצדד באמונה דתית "אולטימיסטית" ככלל, וביהדות בפרט. באופן כללי,[[3]](#footnote-3) אפשר לומר שאמונה דתית היא "אולטימיסטית" כאשר

1. האדם מאמין בלב שלם שישות, נסיבות, אמת או אופן קיום מסוימים הם עליונים, כלומר, הם משקפים את האמת העמוקה ביותר של טיבה של המציאות, ושהטוב העליון מושג על ידי היקשרות בהם; וכאשר
2. האדם חש מחויבות עליונה לפתח את השגת הטוב העליון באמצעות השתתפות מאורגנת עם אנשים אחרים במסורת הכוללת כתבים, טקסים ו/או פעילויות אחרות שיש בהן ביטוי, קידום או הבנה של האמור בסעיף 1 וניהול החיים לפי האמור שם.[[4]](#footnote-4)

כאשר אנשים חשים "מחויבות עליונה" הם מציבים במרכז חייהם את הצורך לחיות בהתאם לסטנדרטים הנובעים מקיומם של ישות, אמת או אופן קיום אולטימטיביים, שהטוב העליון מושג מתוך היקשרות בהם. מחויבות שכזו משפיעה על האדם באופן עמוק יותר מכל מחויבות אחרת בחייו, לפחות באופן עקרוני.[[5]](#footnote-5) במובן שלו כוונתי, אמונה אולטימיסטית מחייבת את האדם לכל הפחות להכיר בכך שעליו לשאוף לאמונה אולטימיסטית שלמה.

קריטריון האישוש שהצגתי נובע מן האמונה האולטימיסטית, משום שאני מניח שאדם שזו אמונתו יהיה נכון לקורבנות הגדולים המתחייבים מהגדרה זו. כמו כן, הדת האולטימיסטית לבדה כדאית שיקריבו בשבילה את הקורבנות העצומים שאליהם כוונתי.

לפיכך אני דוחה דרכי התמודדות עם חוסר המהימנות ההיסטורית של התורה שאינן עונות על קריטריון זה ועל הגדרתי לאמונה האולטימיסטית. למשל, אני דוחה פתרונות לבעיית ההיסטוריה המעודדים אותנו פשוט להיצמד למסורת היהודית המוכרת לנו משום שזה נוח: פשוט להמשיך לדבר על ההיסטוריה תוך התעלמות מהשלכותיה. דוגמה נוספת: דעתי אינה נוחה מפתרונות הפונים לתחושת הזהות האישית שלנו כיהודים דתיים השייכים למסורת היהודית. וכך במקום להקשות על זהות זו, אפשר פשוט להמשיך לדבר ולדבר על ההיסטוריה ולהתעלם ממשמעותה. העובדה שהחיים הדתיים עשירים ומספקים מעודדת בוודאי ויתורים מסוימים, אבל קשה להאמין שדי בכך להביא את האדם להקריב קורבנות גדולים, במיוחד כאשר החיים הדתיים אינם עשירים ומספקים כל כך, כפי שאכן קורה לעיתים. ואומנם אנשים מקריבים לעיתים דברים החשובים להם בשל הזהות העצמית שלהם, אבל בעולם של היום זהויות עצמיות אינן מונוליתיות, אם בכלל היו כאלה אי פעם. סביר יותר שיש לאנשים מערכת מורכבת של זהויות, שחשיבותן משתנה על פי נסיבות חייו ורצונותיו של האדם. היום קל מאי פעם לשנות את הזהות העצמית ולהתאימה לנסיבות שונות. שני אלה – התועלת שבחיים הדתיים והזהות העצמית – אינם ביטויים לאמונה אולטימיסטית ואינם עונים על קריטריון האישוש.

היהדות רואה במחויבות לקדוש ברוך מחויבות עליונה. משפט זה מוביל אותי להסביר איזו תפיסה של ה' באה לידי ביטוי בעמודים שלפניכם. בדומה לרובם המכריע של המאמינים בא–לוהים (למעט יוצאי דופן ראויים לציון), כאשר אני כותב על א–לוהים אני חושב עליו כעל מציאות מטפיזית אמיתית ופועלת הקיימת באמת ובפועל, אשר לה מאפיינים משלה שאינם תלויים באופן שבו אנחנו חושבים עליה. אני מחזיק אפוא בתפיסה "ריאליסטית" של ה', כפי שמכנים זאת הפילוסופים. אני דוחה הבניות "בלתי ריאליסטיות" של דיבור על אודות א–לוהים, שאינן רואות בא–לוהים מציאות מטאפיזית אמיתית ובלתי תלויה. אדם המחזיק בתפיסה בלתי ריאליסטית יאמין אולי שה' הוא בדיה יצירתית שנועדה לעודד מחויבות לאורח חיים מסוים או לסייע לנו לבטא את המחויבות הזו. המחזיק בתפיסה בלתי ריאלסטית יכול לחשוב שדיבור על אודות ה' הוא דיבור "סימבולי" בעלמא, דרך אמוטיבית להדגיש מאפיינים חיוביים של המציאות. והוא יכול גם לקבוע שהא–ל הוא "רעיון רגולטורי" שמטרתו להשליט סדר בהיבט זה או אחר של החיים, בלי להאמין שה' קיים באמת.

אני מטיל ספק בעצם האפשרות להביע במונחים של המסורת היהודית תפיסה בלתי ריאלסטית של ה', תפיסה שאיננה מאשרת את קיומו האמיתי, הממשי והנפרד. היהודי מְצֻוֶּה לאהוב את ה' בכל ליבו, בכל נפשו ובכל מאודו (דברים ו, ה). הרמב"ם מורה לנו כיצד ראוי לאהוב את ה': "שיאהב את ה' אהבה גדולה יתירה רבה עזה עד מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד... בין בשבתו בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה".[[6]](#footnote-6) ספר החינוך בן המאה השלוש עשרה הולך בדרכו של הרמב"ם ומונה שש מצוות תמידיות, כלומר מצוות שחיובן אינו תלוי בזמן ויש לקיימן בכל עת. מחברו עלום השם של הספר כותב "שראוי לו לאדם... [ש]יעשה כל יכלתו להרגיל מחשבות לבו כל היום באמונתו ויחודו, עד שלא יהיה רגע אחד ביום ובלילה בהקיצו שלא יהא זוכר אהבת אדוניו בכל לבו".[[7]](#footnote-7)

אחד מגדולי הרבנים במאה העשרים, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, הציב בראש ההקדמה שכתב לפירושו לסידור התפילה את הכותרת "התפילה המתמדת של הנפש".[[8]](#footnote-8) רעיון זה מצוי בתהילים טז, ח: "שִׁוִּיתִי יְהוָה לְנֶגְדִּי תָמִיד".

במילים אחרות, האידאל שאליו היהודי הדתי נדרש לשאוף הוא הימצאות מתמדת במצב של קרבה אוהבת לקדוש ברוך הוא. כמובן, בני אנוש פשוטים שכמונו אינם יכולים לצפות להצליח להתמיד בדבקות מודעת שכזאת. ומעטים הם יחידה הסגולה שהצליחו להגשים אידאל זה, אם בכלל היו כאלה. ועם זאת, במישור העקרוני אנחנו אמורים לראות בדרישה זו אידאל בלתי מושג של המסורת היהודית, אף על פי שאנחנו מוצאים שאיננו מסוגלים לעמוד בה.

המסקנה העולה מדברים אלה היא שאין בחיי היהודי הדתי זמן שבו אפשר אפילו לנסח את התפיסה הבלתי ריאלסטית שתוארה למעלה. ניסוח התפיסה הבלתי ריאלסטית של הא–ל מחייב אותנו להשעות את ידיעתנו המתמדת את ה' הקיים ולהגות בא–ל חיצוני, רפלקטיבי ופילוסופי, ולומר שה' איננו קיים באמת ובפועל. אם נעשה זאת, בכל עת שהיא, נימצא פועלים בניגוד לאידאל שמצבו הדתי של האדם ישלוט בתודעתו. התפיסה הבלתי ריאליסטית מצמצמת את השיח על אודות ה' לרשימת "מטרות" התופסת את מקום הדיבור על אודות א–ל חי שאיתו עלינו לעמוד בקשר מתמיד. לפיכך התפיסה הבלתי ריאליסטית של ה' היא סתירה מיניה וביה בצורתה המסורתית של היהדות. אין זמן שבו אפשר לבטא תפיסה זו או להגות בה. אין מקום שאיננו מלא דעת ה' ואפשר לדבר בו על א–ל בלתי ריאליסטי.

אין כל דרך להגיע להבנה בלתי ריאליסטית של א–לוהים בלי לפרוץ את גבולות השפה הדתית ולהתבונן בה מבחוץ. הלכה למעשה, האדם המחזיק בתפיסה דתית בלתי ריאלסטית איננו יכול לשאוף לחיים של דבקות דתית שלמה, בשונה מן האדם המאמין בא–ל הקיים באמת.[[9]](#footnote-9)

היו פילוסופים, כמו דיוויד יום, עמנואל קאנט ואנשי הפוזיטיביזם הלוגי, שטענו כנגד אפשרות קיומו של עולם מטאפיזי, ולפיכך נגד קיומו של א–ל מטאפיזי. דעה זו עומדת בסתירה לתפיסה הריאליסטית של א–לוהים ומשרתת את הגישה הבלתי ריאליסטית.

מפורסמים דבריו של דיוויד יום:

ניטול לידינו ספר כלשהו, של מדעי הדת או של אחת האסכולות המטאפיזיות, למשל, ונשאל את עצמנו, האם יש בו היסקים מופשטים בנוגע לכמות ומספר? לא. האם יש בו היסקים ניסיוניים בנוגע לעניינים שבעובדה ובקיום? לא. השליכו אותו אפוא אל האש, שכן אין בו דבר מלבד פלפולי שווא ואשליות.[[10]](#footnote-10)

קאנט דחה את המטאפיזיקה בעקבות מערכת מורכבת של עקרונות פילוסופיים בדבר טיבה של בינת האדם.[[11]](#footnote-11) אנשי הפוזיטיביזם הלוגי, כמו אלפרד ג'ולס אייר, טענו בתוקף שרק אמיתות וטענות לוגיות הניתנות לאימות באמצעות החושים יכולות לשאת משמעות סמנטית.[[12]](#footnote-12) כל אלה שוללים אמונות מטאפיזיות, שהראשונה בהם היא קיומה של א–לוהים (אף שקאנט עודד אותנו "להניח" שא–לוהים קיים מסיבות מוסריות).

ואולם, כל ההוגים הללו ניסחו את טיעוניהם מנקודת הראות של אפיסטמולוגיות שנבנו מן היסוד כדי לשלול את קיומו של הא–ל כמציאות מטאפיזית ממשית. אף לא אחת מן האפיסטמולוגיות הללו משכנעת מנקודת מבט פילוסופית. מרבית הפילוסופים דחו את האפיסטמולוגיות של יום ושל הפוזיטיביזם הלוגי בטענה שהן פשטניות ובעלות סתירות פנימיות, והם חלוקים מאוד בשאלת האפיסטמולוגיה של קאנט. מכל מקום, בעולמה של הפילוסופיה כמעט איננו מוצאים הוכחות חותכות הפותרות את כל הספקות.

לאור ריבוי האפיסטמולוגיות השונות העומדות בפנינו, אין כל סיבה שאדם המאמין שה' הוא ישות ממשית יחוש מחויב להתאים עצמו לאפיסטמולוגיה שנויה במחלוקת שנועדה למנוע ממנו להחזיק באמונתו. אדם שכזה צריך להציב את אשרור אמונתו כתנאי הכרחי לאפיסטמולוגיה מתקבלת על הדעת, כל עוד דרישה זו לא נסתרה באמצעות טיעונים פילוסופיים חזקים שאינם בבחינת הנחת המבוקש. הסיכוי שטיעונים שכאלה יימצאו זעיר.

יש שיטענו שהא–ל המטאפיזי טרנסצנדנטי לחלוטין, ולפיכך איננו יכולים לומר על אודותיו דבר שיש בו ערך. א–לוהים איננו יכול אפוא להימצא בשיח הפילוסופי: הוא לוקה בטרנסצנדנטיות לשונית. הפרקטיקה הדתית מתירה לנו להחזיק בדימויים (שגויים) של א–לוהים משום שהם משרתים את הצרכים המעשיים של החיים הדתיים. גישה זו איננה בלתי ריאליסטית ממש, אבל בפועל היא זהה כמעט לעמדה הבלתי ריאליסטית בדבר הא–ל.

אומנם נשמעו בהיסטוריה היהודית קולות שתיארו כך את חוסר יכולתנו להשיג את ה', אבל תפיסות שכאלה עושות עוול לרגשותיהם של אנשים כלפי א–לוהים בדתות השונות. הבנה זו איננה עומדת בפני תחושת מציאותו של א–לוהים, בייחוד בעת תפילה. הדגשת חוסר יכולתנו להשיג את א–לוהים עד כדי העלמתו קרובה מאוד לתפיסה בלתי ריאליסטית שלו. שתי הגישות מאיינות את א–לוהים בחיים הדתיים. אין ספק שחיים כיום כמה אנשים המאמינים בא–ל בלתי מושג שכזה באמת ובתמים, אבל הרעיון יכול לשמש כלי בידיו של מי שרוצה להתחמק ממרותו של א–לוהים.

המחשבה הדתית פיתחה כמה תפיסות רציניות א–לוהים, המשמרות את שונותו המסתורית ובה בעת מאפשרות לנו לומר דברים אמיתיים על אודותיו. למשל, תומס אקווינס פיתח שיטה **אנלוגית** לדיבור על א–לוהים, המשמרת את זרותו. לפי שיטה זו, לא–לוהים ולבריות אותן התכונות, אבל הן מתבטאות אצלם באופנים שונים בתכלית – אין־סופי וסופי. חכמתו של א–לוהים שונה מן החכמה הארצית שלנו, אבל הן אלוהים והן אנו בריותיו חכמים.[[13]](#footnote-13)

יש גם הסברים "פונקציונליסטיים" לדיבור על אודות הא–ל. ויליאם אלסטון פיתח תפיסה שכזו על יסוד הרעיון הפונקציונליסטי שלהלן:

מושג האמונה, הרצון או הכוונה הוא המושג של פונקציה מסוימת בכלכלה הפסיכולוגית, "עבודה" מסוימת שהנפש מבצעת. אמונה היא מבנה המבצע את העבודה, וסוג המצב הפסיכולוגי הזה – כלומר, היותו אמונה, ואמונה בעלת תוכן מסוים – נקבע לפי סוג העבודה... המונחים הפסיכולוגיים הרגילים שבהם אנחנו מדברים אינם אומרים דבר על מהותו של המבנה, על טיבו הנוירו־פיזיולוגי או הנפשי... אם כן, לפי שיטה זו, מושגים פסיכולוגיים הם פונקציונליים כפי שהמושגים של חפצים רבים הם פונקציונליים, כמו למשל מושג הרמקול.[[14]](#footnote-14)

אם כך, אפשר לומר שלא–ל יש "אמונה" אם בכך כוונתנו שיש לו דבר מה המתפקד אצלו באופן שבו אמונה מתפקדת אצלנו. אבל מימושה של האמונה אצל הא–ל שונה מאוד ממימושה אצלנו. ועם זאת, אמונותיו הא–ל ואמונותינו שלנו מבצעות את "אותה העבודה" – והוא הדין בתכונות האחרות המיוחסות לא–לוהים.

אני מבקש להציע משל לדיבור על אודות א–לוהים העולה בקנה אחד הן עם הגישה האנלוגית והן עם הגישה הפונקציונליסטית. חשבו על הקשר בין השבב והכונן הקשיח במחשב ("הפנים") מצד אחד ובין מה שמוצג על המסך מצד שני:

1. מה שבפנים שונה לגמרי ממה שמוצג על גבי המסך. בפנים אין הצבעים או הצורות של התמונה שעל המסך. גם אם נתבונן בפנים במיקרוסקופ החזק ביותר לא נראה תמונות של אנשים או מילים.
2. ואולם, יש במחשב מנגנון "תרגום" המייצר את מה שמוצג על המסך כביטוי נכון של מה שמצוי בפנים.
3. לפיכך, מה שמוצג על גבי המסך נובע ממה שמצוי בפנים. שינוי בתוכן הפנים יוביל להצגת דבר מה שונה לגמרי על גבי המסך.
4. מה שמוצג על המסך עלול להתעוות בגלל גורמים נוספים מלבד תוכן הפנים והמנגנון המתרגם מהפנים אל המסך, כמו למשל הפרעות אלקטרוניות, וירוסים או לכלוך על גבי המסך. אפילו כך, בפנים המחשב מוטבע נתיב למסך שיציג על המסך ייצוג נכון של הפנים.

בדבר הקשר בין א–לוהים כשלעצמו ובין האופן שבו אנחנו חושבים עליו אפשר לומר:

1. באופן כללי, א–לוהים עצמו ("הפנים") שונה לגמרי מהחשיבה המסורתית על אודותיו ("המסך").
2. ואולם, יש מנגנון "תרגום" מטאפיזי שא–לוהים יצר, המייצג את א–לוהים עצמו במסורת ("המסך") בצורה נאמנה.
3. לפיכך, החשיבה המסורתית על א–לוהים נובעת מא–לוהים עצמו. לו א–לוהים היה שונה, החשיבה המסורתית על אודותיו הייתה שונה.
4. מה שמיוצג במסורת עלול להתעוות בגלל שיבושים שונים במנגנון. ואולם, אפילו כך טבוע במנגנון המטאפיזי נתיב מא–לוהים למסורת שיביא לידי ייצוג נאמן של א–לוהים על גבי מסך העולם.

יוצא אפוא שטענות על אודות א–לוהים אמורות להיות טענות אמיתיות ועובדתיות. האמירה "הא–ל חנון ורחום" מיתרגמת אפוא לטענה העובדתית הזאת: "יש בא–ל דבר מה שמיוצג נאמנה בעולם בהיותו חנון ורחום, אף על פי שאין בא–ל עצמו דבר שאפשר לתאר כך".

\*\*\*

שער א, "אתגר ומענה", נפתח בפרק 1, "האתגר". פרק זה משמש בסיס לדיון בשאר הספר, ומציג נקודות מרכזיות בטיעון נגד מהימנותה ההיסטורית של התורה. טיעון זה שכנע אנשים רבים, אם באופן חלקי ואם לגמרי. הדיון בפרק יתמקד בעיקר באירועים מרכזיים בתורה: גלות מצרים ויציאת מצרים.

כללתי בפרק את הטענות העיקריות המצויות במחקר ממאתיים השנים האחרונות, בתחומי הארכאולוגיה, לימודי המקרא ומדעי הטבע. המסקנה המרכזית המקובלת בעולם המחקר היא שהתורה איננה מסמך היסטורי מהימן. ואולם, חוקרים רבים מן הזרם המרכזי יסכימו שהטיעון נגד מהימנותה ההיסטורית של התורה איננו סותר את קיומו של יסוד היסטורי מסוים למוטיבים המרכזיים בסיפורי התורה. למרות זאת, אני מבקש להדגיש שהרעיון המרכזי בספר זה איננו מסתמך כל עיקר על הנחת קיומו של גרעין היסטורי בסיפור מסיפורי התורה. הספר יהיה הגיוני בעיניכם אף אם אתם סבורים, כמו ה"מינימליסטים", שדבר מן האמור בתורה לא התרחש באמת.

פרק 2, "מענים אמוניים", דן בשני סוגים של מענים אמוניים לקריאת התיגר על אמיתותה ההיסטורית של התורה. "המענה האמוני הקשה" פשוט מבטל את טענות עולם המחקר בנושא. הוא מכריז כי מסקנות החוקרים אינן משכנעות משום שהם אינן עולות בקנה אחד עם האמונה שהתורה היא תיאור היסטורי מדויק. אני סבור שהמענה האמוני הקשה לגיטימי, אבל אך ורק כאשר האדם שנוקט אותו ממלא תנאים מסוימים.

 בשונה מהמענה האמוני הקשה, מענה אמוני רך איננו מבטל את ממצאי המחקר מכול וכול. מענה אמוני רך מבקש להראות למאמין כיצד אפשר לפרש את ממצאי המחקר לאור העובדה שהתורה מדויקת מבחינה היסטורית. המענה הרך מתמודד ישירות עם טענות המחקר; הוא מסביר אילו מסקנות היו מסיקים החוקרים אילו האמינו בתורה. הוא שואף להחליש את מעמדו של המחקר בעיני המאמין במידה שדי בה לבטל את מהימנותו. המענה הרך, כפי שאני רואה אותו, מנסה ליטול את עוקצו של המחקר על ידי קבלת ראיות רבות ככל האפשר תוך כפיפתן להבנה אמונית המסיטה אותן מדרך ההסבר הנטורליסטי. אני מבקש לטעון שאף על פי שתגובה זו מחלישה אולי במשהו את הראיות נגד המהימנות ההיסטורית של התורה, בסופו של דבר לא די בה להביא לשינוי של ממש.

אם המאמין איננו מאמץ לו את המענה הקשה, הוא ייטיב לעשות אם יפנה לטעון טיעונים אפולוגטיים נגד המחקר כדי להתגונן מפני טענותיו. בפרק 3, "אפולוגטיקה", אציג תשובות ממין זה לטענות נגד אמיתותה ההיסטורית של התורה. תשובות אפולוגטיות אינן אמורות להסתמך על אמונה כמו המענים האמוניים, כי אם להתמודד עם האתגר בשדה הקרב של המחקר. הכינוי "תשובות אפולוגטיות" איננו בא לגנות תגובות שכאלה לכתחילה כלל וכלל. אני משתמש במונח "אפולוגטיקה" כפי שמקובל להשתמש בו בנצרות, לציון הגנה שקולה ורצינית על האמונה.

אני מראה ששום תשובה מן התשובות האפולוגטיות שאני מציג כדי לייצג את הז'אנר, אם ביחד ואם לחוד, איננה מערערת באופן ניכר את קריאת התיגר על התורה. לעיתים קרובות מדי מפגינים אפולוגטיקנים חוסר ידע בנושאים הנידונים, או גרוע מכך, נוקטים הטעיות מכוונות או מסלפים החומר הנידון כדי להגן על עמדתם.

פרק 4, "הוכחת נגד", מוקדש לניסיון ספציפי "להוכיח" את מהימנותם ההיסטורית של האירועים המרכזיים המתוארים בתורה, ובייחוד של מעמד הר סיני. כוונתי ל"טיעון הכוזרי", הנקרא על שם טיעון המיוחס ליהודי המתדיין עם המלך בספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי. טיעון זה הולך וצובר פופולריות בקרב אפולוגטיקנים יהודים דתיים.

הטענה העומדת בלב הוכחה זו היא שלולא התרחשו האירועים המופלאים המתוארים בתנ"ך, ובייחוד מעמד הר סיני, והם היו פרי המצאה, איש לא היה מאמין בהם. אנשים היו טוענים שאילו התרחשו האירועים הללו באמת, בוודאי כבר היו שומעים עליהם. היות שאנשים האמינו בסיפורים, אין זאת אלא שהאירועים אכן התרחשו.

בתגובה לטיעון זה אני אומר שהתורה, שנכתבה לפני אלפי שנים, תיארה אירוע רב הוד ובעל משמעות מופלאה, אירוע מכונן מדהים שבו נכחו, לפי המסופר, כל ישראל. האינטואיציה אומרת שסיפור זה יכול לשמש ראיה לכך ש**משהו** רב רושם התרחש אז, אם בסיני ואם במקום אחר. אבל אינטואיציה מינימלית זו איננה מצרה את צעדי הטענה נגד מהימנותה ההיסטורית של התורה. טיעון הכוזרי כשלעצמו איננו יכול להוסיף דבר על כך. אף אם הטיעון תקף, הוא איננו מצליח להוכיח את מסקנתו אם מביאים בחשבון את כל הראיות; אף אם הוא תקף, הוא איננו מצליח להוכיח את שרבים מסיפורי התורה אמיתיים; והוא איננו מצליח להוכיח שהאירוע בהר סיני, אם אכן התרחש, היה התגלות א–לוהית. לפיכך טיעון הכוזרי איננו יעיל ביותר כהוכחת נגד לטענה בדבר חוסר מהימנותה ההיסטורית של התורה.

מסקנתו של שער א היא שאם אדם השתכנע בצדקת הטיעון נגד מהימנותם ההיסטורית של סיפורי התורה, לא די בתשובות שניתנו עד כה כדי לשנות את דעתו. ספר זה נכתב בדיוק בשביל אנשים אלה: אנשים שהשתכנעו שאי אפשר לקבל את סיפורי התורה כתיאורים היסטוריים מדויקים, לפחות בפרטיהם, ושניסיונות לשכנעם מחדש במהימנותה ההיסטורית של התורה לא צלחו.

בשער ב בספר, "כלי עבודה תאולוגיים", אני פונה למלאכת בנייתה של שיטה תאולוגית עכשווית לראיית התורה כתיאור היסטורי, שיטה המכירה בהצלחתו של האתגר ושומרת על הנאמנות המסורתית לתורה ולשמירת המצוות. בחלק זה אני מפתח שני כלי עבודה תאולוגיים (נוסף על אלה שהוצגו לעיל) שאזדקק להם בהמשך.

בפרק 5, "ההשגחה העליונה", אני מפתח תפיסה בדבר ההשגחה העליונה. אחרי שאתאר את מה שאני מכנה השגחה "מקסימלית" ו"מינימלית", אתמקד במה שאני מכנה "השגחה מתונה". רעיון ההשגחה המתונה מתיר התערבויות א–לוהיות בסדר הטבעי מדי פעם בפעם, אבל בדרך כלל ההשגחה המתונה משפיעה על העולם השפעה הוליסטית מלמעלה, ואולי גם באמצעות התערבות א–לוהית ברמה הקוונטית. יוצא אפוא שה' מנהל את העולם, אך איננו מעורב בהכרח בקביעת הפרטים, או לפחות רבים מהם.

הפרק מגן על רעיון ההשגחה המתונה מפני טענות "נטורליסטיות" שונות, השוללות את האפשרות שה' פועל בעולם מכול וכול, ומפני הטענה שההשגחה המתונה מפרה את חוקי המדע. אני מסיק שטענות אלה אינן פוגעות ברעיון ההשגחה המתונה. הטיעונים בפרק זה נוטים להיות טכניים ומורכבים. קורא המבקש לוותר על קריאת פרק זה בעיון יכול לעשות זאת ללא חשש, ובלבד שיחפש בו את הגדרת ההשגחה המתונה, את ההסבר לדרך פעולתה ואת הסיבות מדוע ראוי לאמצה.

בפרק 6, "בלשון בני אדם", אני סומך את ידי על הרעיון שהתגלותו של ה' לבני האדם מותאמת לרמתה השכלית, המוסרית והרוחנית של האנושות בזמן ההתגלות. נובע מכך שאין הכרח לקבל את כל מה שכתוב בתורה כפשוטו. אני מראה שאף שלרעיון זה שורשים ארוכים במסורת היהודית, איש בעבר לא צפה את מידת ההתרחקות מן ההיבט ההיסטורי שעמה אנחנו מתמודדים היום. שילוב רעיון ההשגחה העליונה המתונה והרעיון שהתורה מדברת בלשון בני אדם מכין את השטח לתיאור השיטה התאולוגית של התורה כהיסטוריה שאני מציע.

שער ג, "מאת ה' הייתה זאת", הוא ליבו של הספר. בפרק 7, "מאת ה' הייתה זאת", אני מעודד את היהודי המאמין בה' ובתורה אך מטיל ספק במהימנותה ההיסטורית לראות את יד ההשגחה העליונה במצב הנוכחי; כלומר, להאמין שה' הביא את המחקר המודרני לדחות את התורה כמקור לידע היסטורי כדי להוביל אותנו לקרוא בתורה באופן א־היסטורי. ה' הביא אותנו לצומת דרכים חדשה בתולדות העולם. מאת ה' הייתה זאת. בנסיבות אלה, מסתבר לאמץ את רעיון ההשגחה המתונה על פני שני הסוגים האחרים. הרעיון ש"דיברה תורה כלשון בני אדם" נוגע לדרכי החשיבה ההיסטורית המקובלות בקרב בני האדם לא פחות משהוא נוגע לתחומים אחרים בתרבות האנושית. בפרק זה אני מברר כיצד מתיישבת התאולוגיה שלי עם ממצאי המחקר המדעי והאם היא קבילה מבחינה דתית.

בפרק 8 מוצגת דעתי על הרעיון שהתורה היא "מן השמיים". אני סבור שהאמונה שהתורה היא מן השמיים איננה עומדת לבדה. היא קשורה באמונה שהעובדה שהעם היהודי עודנו קיים אף היא מהשמיים מבחינה מסוימת. היא קשורה באמונה שכל צורות החיים היהודיים שהתקיימו במרוצת הדורות, על כל הקשיים וחולשות האנוש שבהם, הן מן השמיים. והיא קשורה באמונה שדברי חז"ל וכל חכמי ישראל אף הם מן השמיים מבחינה מסוימת. רוצה לומר: כל אלה הם נס אחד גדול. אמונה מורכבת זו היא האמת שבה מאמין היהודי הדתי.

אם כן, התורה היא מן השמיים במובן זה שהיא נוצרת כאשר הקדוש ברוך הוא מעצב את ההיסטוריה באמצעות השפעה מן השמיים לארץ המשובצת התערבות א–לוהית ישירה. והתורה נוצרת בצורה המשקפת את העובדה שה' התאים את דבריו לרמות ההיסטורית, המדעית והמוסרית שהתקיימו בזמן חיבור התורה. התורה קדושה בהיותה פרי שילובן של שתי פעולות וכוונות א–לוהיות אלה. קיומו של העם היהודי בעבר ולעולם וכל צורות החיים היהודיים הן מן השמיים באופן שכזה. וגם התורה שבעל־פה היא מן השמיים באופן שכזה. אני מראה כיצד הבנה זו מסייעת להתמודדות עם קריאת התיגר על התורה כהיסטוריה.

אחר כך אני סוקר שתי תפיסות אחרות של רעיון ה"תורה מן השמיים" שהוצעו. הראשונה בהן היא המודל שנורמן סולומון הציע, שלפיו התורה היא "המיתוס המכונן" של העם היהודי, וככזו היא "אמת מיתית" ולא אמת היסטורית. התפיסה השנייה היא "התאולוגיה ההשתתפותית" של בנימין זומר, שלפיה התורה היא פרי תהליך דיאלוגי שהקדוש ברוך הוא עומד בצידו האחד ובני האדם בצידו השני. עמדתו של זומר ודעתי דומות מכמה בחינות, אבל אני סבור שזומר מייחס להתפתחויות במחקר חשיבות תאולוגית רבה מדי על חשבון המסורת היהודית.

שער ד, "התורה היום", נפתח בפרק 9, "לקרוא בתורה עם חסידים", שבו אני מציע למצוא בתורה רובד א־היסטורי. אני מציע לאמץ את גישתה של ספרות החסידות, שקריאותיה בתורה מתאפיינות בהתרחקות ממשמעותו הפשוטה של הכתוב. מטרתן של קריאות שכאלה היא לסייע לאדם להתפתח ולחדול להיות יצור המרוכז ושקוע בעצמו, כפי שאנחנו בראשית חיינו. להתפתחות שכזאת נודעת חשיבות דתית עצומה, שכן אנחנו נקראים להידבק במידותיו של הקדוש ברוך הוא. נוסף על כך, אופן הקריאה החסידי מסייע להקל כמה מהקשיים המוסריים שבני העולם המודרני נוטים למצוא בחלק מדיני התורה.

יתרונה של הצעתי ניכר, בייחוד בימינו אנו, לאור חוסר האיזון הקיים היום בחברות המערביות בין כוחם העצום של הערכים הליברליים, המתמקדים בזכויות הפרט, ובין חולשתם היחסית של הערכים הקהילתניים, המדגישים את ערך הקהילה והעצמי השותף בקהילה. מאז ומעולם העדיפה היהדות את הקהילתניות על פני הליברליות. עלינו להשיב את האיזון בין השניים על ידי חיזוק הערכים הקהילתניים. קריאות המעודדות את האדם להשתנות מקדמות מאוד מטרה זו.

בפרק העשירי והאחרון בספר, "תפילה ושמירת מצוות", אני מציב את משמעות התפילה ושמירת המצוות במסגרת הצעתי לדרך חדשה לקרוא בתורה. התפילה הופכת כעת לאפיק המרכזי לשינוי עצמי מכמה בחינות. האירועים ההיסטוריים הנזכרים בתפילות מוסטים ממשמעותם הפשוטה לשם תהליך השינוי העצמי. בפרק זה אני גם מגן באופן עקרוני על הצורך להמשיך לשמור את המצוות, אף כאשר הן קבועות בהקשר היסטורי בתורה. אני מציע כיצד אפשר להבינן כך שקיומן ככתבן וכלשונן שורד את המעבר לגישה הא־היסטורית. ואני מעלה השערות בדבר המטרות המקוריות של קביעת המצוות בהקשר היסטורי.

הפרק נחתם בכמה מחשבות כלליות על אודות המצוות הנתפסות כמנוגדות לערכים מוסריים, ובייחוד למוסריות הפרוגרסיבית שזה מקרוב באה. למעלה טענתי שאפשר לייחס את הבעייתיות של הפן היסטורי להשגחה העליונה, המבקשת להוליכנו לקרוא בתורה באופן א־היסטורי. אבל האם איננו אמורים אפוא להסיק שההשגחה העליונה מדריכה אותנו לנטוש או לפרש בצורה חופשית את המצוות שנראות לנו היום בלתי מוסריות? אף על פי שטיעון זה נשמע משכנע, אני טוען שהוא בעייתי מבחינה תאולוגית, משום שהוא מתעלם מהבדלים מכריעים בין שינוי המצוות ממניעים מוסריים ובין שינוי הסיפור לאור המחקר ההיסטורי. עם זאת, אל לנו להניח להבדלים אלה למנוע בעדנו לנצל את כל הכלים ההלכתיים שבידינו כדי להימנע מקיום המצוות שהקושי המוסרי בהן ניכר בבירור.[[15]](#footnote-15)

הערה של לנה: אני חושבת שאולי אני מחמיצה משהו במשפט האחרון. האם יש לו משמעות מעבר למשמעות הפשוטה?

1. ראו פרק 2, שבו אני מציע מענה אמוני לאתגר זה. [↑](#footnote-ref-1)
2. אני מודה למנחם קלנר שסייע לי בניסוח קריטריון זה. אדם עשוי להקריב קורבנות אישיים גדולים ממניעים שאינם דתיים, כמו למשל לטובת העם היהודי. קורבן שכזה איננו נובע ממניע דתי כי אם ממניע לאומי. (כמובן, מניעים דתיים ולאומיים יכולים להתערבב זה בזה.) [↑](#footnote-ref-2)
3. "באופן כללי", משום שיכולתי לתאר את המאפיינים שלהלן ביתר פירוט. ואולם, לצורך ספר זה די במה שאני מציג כאן. [↑](#footnote-ref-3)
4. האופן שבו אני משתמש במונח "אולטימיזם", וכן ההגדרה שלי לדת, הם עיבוד שלי לדבריו של ג"ל שלנברג; ראו: J. L. Schellenberg, *The* *Will* *to* *Imagine:* *A* *Justification* *of* *Skeptical* *Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 2009) (להלן: שלנברג, רצון). [↑](#footnote-ref-4)
5. על פי שלנברג, רצון, עמ' 18. [↑](#footnote-ref-5)
6. רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה, פרק י. [↑](#footnote-ref-6)
7. ספר החינוך, מצוות כ"ה, כ"ו, תי"ז, תי"ח, תל"ב, שפ"ז. [↑](#footnote-ref-7)
8. אברהם יצחק קוק, הקדמה לעולת ראיה (ירושלים: מוסד הרב קוק, 1963–1964). [↑](#footnote-ref-8)
9. אני מודה לאליוט סאקס על ניסוח זה של הדברים. [↑](#footnote-ref-9)
10. דיוויד יום, מחקר בדבר בינת האדם, תרגם גיא אלגת (תל אביב: רסלינג, 2008), עמ' 186–187. [↑](#footnote-ref-10)
11. נושא זה קשה מאוד; ראו: Karl Ameriks, “The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology,” in *Cambridge* *Companion* *to* *Kant*, ed. Paul Guyer (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 249–79 [↑](#footnote-ref-11)
12. A. J. Ayer, *Language,* *Truth,* *and* *Logic* (London: Penguin, 2001) [↑](#footnote-ref-12)
13. לתיאור טוב של תאוריית האנלוגיה של אקווינס ראו: Ralph McInerny, *Aquinas* *and* *Analogy* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1996) [↑](#footnote-ref-13)
14. William P. Alston, “Functionalism and Theological Language,” in *Divine* *Nature* *and* *Human* *Language:* *Essays* *in* *Philosophical* *Theology*, ed. William P. Alston (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), 67–68 [↑](#footnote-ref-14)
15. בספר אחר אני דן בקשיים המוסריים העומדים בפני היהדות; ראו: Jerome Yehuda Gellman, *Perfect Goodness and the God of the Jews* (Boston: Academic Studies Press, 2019) [↑](#footnote-ref-15)