

דיוקן המבקר כאיש כנסייה: יוזף רצינגר והקתוליזציה של הפרויקט המודרני

כרמה בן יוחנן

Is Critique Catholic?

בקובץ המאמרים *Is Critique Secular?* בוחנים טלאל אסד, ונדי בראון, ג'ודית באטלר וסאבא מחמוד – נציגיה ונציגותיה המובהקים של האקדמיה הביקורתית בגרסתה האמריקנית – את הקשר בין התיאוריה הביקורתית ובין החילוניות. באמצעות חקירה ביקורתית של הנחות היסוד של הביקורת, אשר עוד מימי קאנט מזהה את הסמכות הדתית כאיום על התבונה ועל חופש המחשבה (Brown 2009, 11), המחברים מראים כיצד הביקורת נשענת על ההבחנות הבינאריות המאפיינות את החילון – הבחנות בין דת לחילוניות, בין אמונה לתבונה, בין מרחב פרטי למרחב ציבורי ובין פרטיקולריות לאוניברסליות – ואף מקדמת הנחות אלו. בד בבד, חשיפת התנאים האפיסטמולוגיים שבהם מותנות החילוניות והתיאוריה הביקורתית כאחת מפקיעה אותן מן האוניברסליות שלהן ומגלה שהן משוקעות עמוק בתוך הקרקע האירופית הנוצרית שבתוכה צמחו. כלומר, מחד גיסא הביקורת היא חילונית ומחלנת, ומאידך גיסא היא איננה כה חילונית אחרי ככלות הכול. במילותיו של אסד (Asad 2009, 22–23):

יש סיפור שמספרים כותבים רבים, ובהם מרסל גושה (Gauchet) המצוטט לרוב: הנצרות היא הזרע המצמיח את ההומניזם החילוני, הורס בדרכו את האוריינטציה הטרנסצנדנטלית שלו ומאפשר את האוטונומיה הארצית ששוכנת כעת בלב החברה

* ראשיתו של מאמר זה בהרצאה שהצגתי בכנס "ישראל לאן: מה יחליף את הליברליזם הישראלי?", שארגנו ניסים מזרחי, כנרת שדה ואילון שוורץ ב-2015. אני מודה לשלושתם על הריאיוג המתמשך ועל הערותיהם החשובות. תודתי נתונה גם לאנטוניו ורגס, מנחם לורברבוים, פרנסיסקו מרטינס, שלמה פישר ואביעד קליינברג, שקריאותיהם העשירו את המאמר עד מאוד. תודה אחרונה וחביבה לשאול סתר, עורך תיאוריה וביקורת, ולשני קוראיו האנונימיים של המאמר על תרומתם המשמעותית לגרסתו הסופית.

הדמוקרטיה המערבית. [...] מן הנצרות, לבדה מכל ה"דתות", נולד העולם הפלורלי, הדמוקרטי; [הנצרות] לבדה מכל ה"דתות" הביאה לעולם את הסוכנות (agency) האנושית החופשית. את לקות היסוד האנושית, המאפיינת את כל הדתות, מנצחת באופן פרדוקסלי דת ייחודית: הנצרות. [...] סנטיאגו זַבָּלָה (Zabala) [...] מנסח זאת קצת אחרת וכותב כי החילון לא זו בלבד שהוא מופק מתוך העבר הנוצרי, אלא הוא מהווה עדות לנוכחות הנמשכת של הנצרות במצבה הפוסט-נוצרי (הציוויליזציה האירופית).

החילוניות היא אם כן תנועת ההתגברות של האוניברסלי על הפרטיקולרי, תנועה שהיא בעצמה מורשת הנצרות, ובעצמה מעידה שההתגברות לא הושלמה ואי-אפשר שתושלם לעולם. הנצרות נוצחה בידי החילון ובעת ובעונה אחת גם זכתה באמצעותו לניצחון. דיאלקטיקת השבר והרצף בין החילוניות והנצרות היא דינמיקה יסודית במערב, המבקש להיטהר מתחלואי הנצרות באמצעות החילון ושב ונופל בהם. אם הביקורת היא ענף אחד של הדינמיקה הנוצרית-חילונית הזאת – כפי שעולה מדיונו של אסד – הרי תפקידה של הביקורת על הביקורת הוא לחקור את המקף (במובן שייחס לו ז'אן-פרנסואה ליוטר בדיונו על יהודי-נצרות; ראו Lyotard 1994) המחבר בין הנצרות והחילוניות לכדי אחדות מערבית רציפה ושלמה.¹

ואולם, כיצד נראה המקף המחבר-מפריד בין הנצרות והחילוניות המערבית בעיני אלה שניצבים לפניו, ומביטים משם אל עברו האחר? כיצד נראית ביקורת התרבות הנוצרית-חילונית כאשר איננה מבית היוצר הפרוגרסיבי של אוניברסיטת קליפורניה בברקלי, אלא מזה של בזיליקת פטרוס הקדוש ברומא? האם נציגיו אדומי הכיפות של המשטר הישן, האובייקטים הבזויים ביותר של המבט המערבי הנאור, רואים בסדר החילוני של זמננו את ניצחון הנצרות, או שמא את תבוסתה? האם הם חשים בנוח עם חיבוק הרוב שמעניקה להם החילוניות, עם התפקיד שהוקצה להם כ-"*praeparatio moderna*"? האם גם להם יש מקום ליד השולחן בחדר הסמינרים בברקלי, שדלתותיו פתוחות אפילו לביקורת המודרניות מתוך שיח עם האסלאם, כפי שעשו טלאל אסד וסאבא מחמוד? כיצד משיבים אנשי הכנסייה הקתולית על השאלה שנשאלה בחדר ההוא, *is critique secular* – האם הביקורת חילונית? מכיוון שמצד אחד המערב האירופי הוא פטנט הרשום על שמה של הכנסייה הקתולית, ואילו מצד שני הכנסייה הקתולית היא קבוצה דתית בתוך מרחב "ניטרלי" המציית לעקרונות חילוניים, מבטה של הכנסייה הקתולית על שאלת הקשר בין הנצרות ובין המודרניות החילונית הוא אמביוולנטי. המאמר עוסק באמביוולנטיות זו כפי שהיא באה לידי ביטוי בהגותו של התיאולוג, איש ההיררכיה הכנסייתית והאפיפיור יוזף רצינגר,

1 ספרו של גיל אנדג'אר הוא דוגמה חשובה נוספת לביקורת על הליברליזם כמשמר רעותיה החולות של הנצרות (Anidjar 2014). על גלגולה של האמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהדות לתוך האמביוולנטיות המודרנית כלפי הנצרות ראו שמידט 2010; רז'קרוצקין 2015; Schmidt 2016b.

או בשמו האפיפיורי בנדיקטוס השישה-עשר (2005–2013). כפי שאראה להלן, רצינגר מתמקם בתווך שבין מורשת הנאורות ובין המסורת הנוצרית, מבקר את מערכת היחסים בין הכנסייה לחילוניות האירופית ומציע מודל חדש של זיקות ושל חלוקות עבודה בין מאמינים לחילונים. במערכת יחסים זו לביקורת יש תפקיד מפתח בכינונו של דיאלוג בין "שתי התרבויות הגדולות של המערב: תרבות האמונה הנוצרית ותרבות הרציונליות החילונית" (Ratzinger 2005e, 75).

במאמר אטען כי רצינגר קיבל את הביקורת הנאורה על הכנסייה והוא חושב מתוך מסורת קתולית שכבר עברה תהליך עמוק של מודרניזציה. בד בבד, אראה כיצד דווקא כהוגה שממוקם היטב בתוך מחשבת הנאורות רצינגר מבקר את הנחות היסוד שלה מנקודת מבט קתולית שמרנית. הוא אינו נואש מן הנאורות ואינו מצביע על כשליה על מנת להשיב את האנושות לעידן שקדם לה; להפך, ברוח ההגות של הברמס, שעזימה הוא מנהל דיאלוג, הוא מבקש לתקן את הנאורות ולחזק אותה. על מנת לעשות זאת, כך אטען, הוא חושף את התשתית התיאולוגית של התפיסות החילוניות של האדם והחברה ומעצב אותן מחדש לאור הדוקטרינה והמסורת הקתוליות. באמצעות תיקון המושגים המחולנים בשורשיהם התיאולוגיים רצינגר מבקש לעדכן את הנאורות לאור הנצרות וליצור מרחב סקולרי ותבוני על אדני האמונה הקתולית.

המפנה המודרני בכנסייה הקתולית

הכנסייה ניהלה מערכת יחסים מורכבת ואמביוולנטית עם המודרניות מאז המאה השמונה-עשרה. בעיני מבשרי הנאורות, הדת הקתולית ומוסדותיה היו הניגוד המופתי למודרניות, סמל למשטר הישן (*ancien régime*), לאמונות טפלות ולדיכוי החירות והתבונה. בשעה שבצרפת נפוצו אנטי-קלריקליות חריף ורחייה תקיפה של הדת, בגרמניה נדחקה הכנסייה הקתולית לשולי התרבות ואילו הנצרות הפרוטסטנטית הליברלית ברוח פרידריך שלאייירמאכר (Schleiermacher) ואדולף פון הרנק (Harnack) זוהתה עם הקדמה והחילון. מלחמת התרבות של ביסמארק סביב איחוד גרמניה העצימה את הקיטוב בין הקתוליות לפרוטסטנטיות, שאפיין את החברה הגרמנית מאז הסכמי אוגסבורג ווסטפליה, וקשרה אותו בקשר הדוק עם המתחים בין הנצרות למודרניות.

משאיבדה מידה ניכרת מאחיזתה באירופה, מצאה עצמה הכנסייה הקתולית בעמדה מתגוננת. ב-1869 כינס האפיפיור פיוס התשיעי את ועידת הוותיקן הראשונה (שנפסקה עם כיבוש רומא ב-1870) כדי להגדיר את הדוקטרינה הקתולית מול הרציונליזם, הליברליזם והמטריאליזם ולחזק את סמכות האפיפיור לנוכח סערות הזמן. בין היתר קבעה הוועידה את הדוגמה של חסינות האפיפיור מטעות בשעה שהוא מגדיר דוקטרינות מוסריות ורוחניות עבור הכנסייה (*infallibilitas*). בשנת 1879 פרסם האפיפיור ליאו האחד-עשר את האנציקליקה *Aeterni Patris*, שקראה למלומדים הקתולים לחזק את עיסוקם

בפילוסופיה הסכולסטית של תומס אקווינס במענה לפילוסופיה החדשה ולסכנות החילון. האפיפיור הבא, פיוס העשירי, הכריז על המודרניזם כ"סינתזה של כל סוגי המינות" (omnium haereseon conlectum) וב-1910 הטיל על ההיררכיה הכנסייתית כולה שבועה נגד המודרניזם (Sacrorum Antistitum). לפי הנחיותיהן של הצהרות אפיפיוריות אלו התמקדה התיאולוגיה הקתולית בת הזמן בעיסוק מעמיק בסכולסטיקה של ימי הביניים, ובפרט בפיתוח הזרם הניאורתומיסטי.

אבל תגובתה של הכנסייה ל"מודרניות" הייתה רחוקה מלהיות מקשה אחת. בשנות השלושים החלו להישמע, בעיקר בגרמניה ובצרפת, קולות שמחו על צמצום העיסוק בתיאולוגיה למחשבה הניאורתומיסטית בלבד, בטענה שזו אינה מספקת הזנה רוחנית. המבקרים ביקשו "לשוב אל המקורות", מה שכינו בצרפתית *ressourcement*. השיבה אל המקורות כללה, מבחינתם, עיסוק מחודש באבות הכנסייה, בליטורגיה ובכתבי הקודש גם יחד. הם ביקשו להיפתח לדיאלוג תיאולוגי עם העולם הסובב ופיתחו תיאולוגיה שהייתה רגישה יותר להיסטוריה, לאקזיסטנציאליזם ולמפנה הסובייקטיבי בפילוסופיה המודרנית (Daniélou 1946), מבלי לוותר על עמדה ביקורתית כלפי תפיסות מודרניות. תיאולוגים אלו, שלא בהכרח ראו עצמם כקבוצה, זכו לשם הגנאי *La Nouvelle Théologie*, ויריביהם טענו כי אין מדובר בשיבה למקורות אלא במסורת חדשה. הקולות ה"חדשים" הוסיפו להדהד בשולי העולם האינטלקטואלי הקתולי בשנות המלחמה ונפוצו בקרב הדור הצעיר של התיאולוגים באותה עת. בשנות החמישים הם זכו לתוכחה נמרצת מפי האפיפיור פיוס השנים-עשר, שהאשים אותם במודרניזם, אך קמעה קמעה החלו רעיונותיהם לחלחל אל הזרם המרכזי בתיאולוגיה הקתולית.

גם העיסוק בכתבי תומס אקווינס עצמם עמד בפני שינוי. המלומד התומיסטי החשוב אטיין ז'ילסון (Gilson) פיתח גישה חדשה לכתבי התיאולוג בן המאה השלוש-עשרה.² גישתו הייתה היסטורית וביקורתית יותר מזו שאפיינה את הניאורתומיזם המסורתי, משום שהייתה רגישה בהרבה להקשרים המדיאבליים שבהם כתב תומס ולהבדלים בינו ובין פרשניו המאוחרים. בה בעת, ז'ילסון ביקר את הפרשנות הניאורתומיסטית המסורתית וטען כי היא עצמה נגועה בלקויות מודרניות של עודף הפשטות ורצינוליזציות, והראה כיצד יש לקרוא את תומס כאלטרנטיבה נוצרית לבעיותיה של הפילוסופיה המודרנית.

הפילוסוף הקתולי הצרפתי המשפיע ז'ק מריטן (Maritain), שכמו ז'ילסון, כתב גם הוא בין שתי מלחמות העולם, פירש את הגותו של תומס אקווינס כמצע פילוסופי למחשבה פוליטית דמוקרטית, ובכך הרים תרומה מכרעת להתרחקותה של הכנסייה מנטייתיה המלוכניות והאינטגרליסטיות ולהתקרבותה לרעיונות דמוקרטיים וליברליים (Moyn 2015). על בסיס תובנותיו של מריטן הציג האפיפיור פיוס השנים-עשר (1939-1958) בדרשת חג המולד

2 מלומדים קתולים אחרים לקחו על עצמם מפעלים אינטלקטואליים משיקים בחקר תומס אקווינס, ובהם שניים מן הבולטים בתנועת השיבה למקורות – אנרי דה לובק (De Lubac) ומארי־דומיניק שני (Chenu).

ב־1944 את חזונו לשיקום אירופה: כינון סדר חברתי ופוליטי חדש שיגן על כבוד האדם וזכויותיו מתוך השתתת הדמוקרטיה על ערכי הנצרות ותורתה (Chamedez 2013, 260). לאחר המלחמה שימשו רעיונות אלו מסד אינטלקטואלי לפעילותם של הדמוקרטים הנוצרים במערב גרמניה, בהנהגתו של הקנצלר קונרד אדנאואר, במרחב גרמני חדש שבו ההגמוניה התרבותית שלאורך הריין היא קתולית ונשיא קתולי עומד בראשה.

תמורות פוליטיות ואינטלקטואליות אלו ליוו את הכנסייה לתוך המחצית השנייה של המאה העשרים וצידו אותה במורשת של יחס מעורב כלפי המודרניות, שמיזג בתוכו אימוץ והסתגלות לצד ביקורת וחשדנות. אבל בראשית שנות השישים עמדה הכנסייה הקתולית בפני תמורה נוספת, שעיצבה מחדש את מערכת היחסים שלה עם הקיום המודרני. ב־1962 התכנסה ברומא ועידת הוותיקן השנייה (או בשמה המקוצר, ותיקן 2), הוועידה שנתפסת עד היום כרגע הפיוס האולטימטיבי בין הדת הקתולית למודרניות. הוועידה התכנסה ביוזמתו של האפיפיור יוחנן העשרים ושלושה (1958–1963). יוחנן סבר כי הגיעה השעה "לפתוח לרווחה את חלונות הכנסייה" ולבחון מחדש את יחסיה עם העולם הסובב אותה. הוא קרא לעדכון, "אג'ורנמנטו" (aggiornamento), שיאפשר לכנסייה להגיב לרוח הזמן ולהתייבב מחדש בעולם שהחל להתאושש משידור המערכות של המלחמה. למעלה מאלפיים בישופים נטלו חלק בוועידה, שנמשכה מסתיו 1962 ועד סתיו 1965 (הוועידה נעלה בירי האפיפיור פאולוס השישי, שהחליף את יוחנן אחרי מותו באביב 1963).

מסמכי הוועידה ניסחו קווים לדיאלוג פורה יותר בין הכנסייה לעולם המודרני. הוועידה הביעה פתיחות כלפי דתות לא נוצריות וכלפי קבוצות נוצריות שאינן קתוליות; היא חיזקה את מעמדם של המאמינים הפשוטים בכנסייה, ועדכנה את הליטורגיה כך שתחזק את תחושת השותפות שלהם בטקסים ובחיי הדת; היא הפחיתה את הצנטרליזם האפיפיורי והרחיבה את סמכות הבישופים; היא עודדה היכרות וסינרגיה בין המחשבה הנוצרית למדע המודרני, הפילוסופיה הכללית, מדעי ההיסטוריה ואף ביקורת המקרא; וחשוב מכול לענייננו – היא אימצה את עקרון חופש הדת והביעה תמיכה במבנה השלטוני הדמוקרטי-ליברלי, ואף בהפרדה מסוימת בין דת ופוליטיקה. הוועידה כרתה אפוא ברית בין הכנסייה ובין הכוחות הליברליים שזה עתה ניצחו במאבק נגד הטוטליטריזם הפשיסטי-נאצי, ואימצה מרכיבים רבים מתפיסת העולם הליברלית (Moyn 2015; Chappel 2018).

ואולם טיבה המדויק של מערכת היחסים החדשה שכוננה הוועידה בין הכנסייה הקתולית ובין העולם המודרני נותר מעורפל. "מה פירוש אג'ורנמנטו?", תהה התיאולוג הפרוטסטנטי קרל בארת (Barth) בשעה שביקר בוותיקן לאחר נעילת הוועידה. "התאמה – למה?" (אצל 19, Rowland 2003). יוחנן העשרים ושלושה לא נדרש להגדיר בכירור את גבולותיה או את מטרתיה של מערכת היחסים המתחדשת, והבישופים שהשתתפו בוועידה היו חופשיים לפרשה כראות עיניהם. חילוקי הדעות באשר לפרשנות הנכונה של הוועידה הלכו וגברו אחרי פיזור, והם חוצים את העולם הקתולי הבתר-וועידתי עד ימינו אלה (O'malley 2008; Faggioli 2012).

את מגוון הפרשנויות שניתנו למסמכי הוועידה ולחזון שהציגה ליחסי הכנסייה עם העולם המודרני אפשר לחלק לשתי גישות עיקריות. הגישה האחת ראתה במשימה של הוועידה פרויקט שנועד לשכלל את כושרה של הכנסייה להשפיע על העולם הסובב אותה. כפי שמתאָר ריצ'י, המיסיונר הישועי שפעל בסין בראשית המאה השבע-עשרה, נדרש ללמוד היטב את התרבות הסינית ואף לנהוג בה כבוד על מנת להתאים את הבשורה הנוצרית לקהל היעד המקומי, כן היה זה מחובתה של הכנסייה במחצית השנייה של המאה העשרים לסגל לעצמה את שפת החול, הנאורות והמדע (Taylor 1996). מנקודת מבט זו, הוועידה הייתה נחוצה לטובת תהליך של אוונגליזציה, של תרגום הבשורה הנוצרית והתאמתה לקהל החילוני במערב אחרי מלחמות העולם. הוועידה נסכה אפוא יין בשן בכלי חדש כדי להתמיד ביתר הצלחה במשימתה המסורתית, היינו להפיץ את הבשורה הנוצרית בעולם.

הגישה האחרת הייתה כי מעבר לפעולת התרגום ולעבודה הקוסמטית שנעשו בוועידה, היה בה גם שינוי יסודי בתפיסתה של הכנסייה את עצמה ואת תפקידה בעולם, ואלה עורכנו לאור ערכים מודרניים מובהקים שמקורם חיצוני למסורת. מנקודת המבט הזאת הייתה הוועידה אירוע מהפכני, רדיקלי. היו שחגגו את המפנה הזה וראו בו ברכה שהכנסייה שיוועה לה כבר זמן רב, וקיוו לקחת את "רוח הוועידה" הלאה וליצור באמצעותה רפורמות ועדכונים נוספים. אבל בעיני אחרים, השאיפה להרחיב את האג'ורנמנטו של יוחנן עד בלי די ולפרש את הוועידה פרשנות רדיקלית הובילה לשבר מסוכן ברציפות המסורת הקתולית ולחדירה של כוחות החילון פנימה, אל תוך הכנסייה. במילותיו החרדות של האפיפיור פאולוס השישי שנים ספורות אחרי ותיקן 2 (Paul VI 1972), "דרך סדק כלשהו חדר עשן השטן למקדש האלוהים" (di Dio).

האינקוויזיטור הגדול

בקרב תיאולוגים ואנשי כנסייה שנחשבו לרפורמיסטים לפני הוועידה ובמהלכה, ואף נטלו חלק מרכזי בדיוניה, היו שותפים לחרדותיו של פאולוס השישי. אירועי מאי 1968 והמהפכה המינית של שנות השבעים הותירו עליהם רושם כבד. הם חשו שהרדיקליזציה המתחוללת במרחב הציבורי קשורה הדוקות לפרשנויות ליברליות שניתנו לוותיקן 2 וסברו כי הכנסייה מידרדרת במדרון תלול אל עבר החילון (Bouyer 1969; De Lubac 1969). בין התיאולוגים הללו היה יוזף רצינגר, ששירת כיועץ מומחה (peritus) בוותיקן 2. בזמן הוועידה נחשב רצינגר הצעיר ל"פרוגרסיביסט"; הוא היה מזוהה עם המגמות החדשות בתיאולוגיה הקתולית, ובפרט עם פתיחת התיאולוגיה לדיאלוג עם מדעי האדם החילוניים ברוח ה־ressourcement, והיה מקורב לכמה תיאולוגים רפורמיסטים אחרים (ובהם אדוארד שילביקס [Schillebeeckx] והנס קונג [Küngl]). אבל בשנים שאחרי הוועידה נראה היה

שרצינגר שינה את טעמו האינטלקטואלי.³ ב-1972 פרשו הוא וכמה מעמיתיו ממערכת כתב העת התיאולוגי *Concilium* (מילולית: ועידה) הפרוגרסיבי שהקימו כשמונה שנים קודם לכן, וייסדו כתב עת אחר – *Communio: Internationale Katholische Zeitschrift*. כתב עת זה ביקש לקרוא את מורשת הוועידה לתוך המסורת, כהמשך ולא כמהפכה, ובמידה רבה לצמצם את השלכות הוועידה (Boeve and Manion 2010, 3).

בשנים שלאחר מכן הלך רצינגר וקנה לו שם של תיאולוג שמרן, שעמדותיו אינן רלוונטיות מחוץ לחוגים קתוליים מסורתניים שעדיין לא התגברו על חששם מפני המודרנה. אחרי מותו של פאולוס השישי הפך ליד ימינו של האפיפיור החדש, יוחנן פאולוס השני (1978–2005), ששם לו למטרה לרסן את תהליכי הליברליזציה המואצים שפעלו בכנסייה מאז הוועידה. במשך מחצית היובל (1981–2005) שימש כראש הקונגרציה למען דוקטרינת האמונה, יורשתה של האינקוויזיציה, המוסד הכנסייתי האמון על הגדרת גבולותיה של הדוקטרינה הקתולית ועל השתקת הסוטים מן הדוגמה. בתפקידו זה פעל במרץ לריסון הוגים קתולים "פרוגרסיביים" (Duffy 2014, 272–273); יצא למתקפה עיקשת על הרלטיביזם;⁴ קרא להשיב את האמונה בישוע כמושיעה הבלעדי של האנושות כולה;⁵ דיכא עד עפר את תיאולוגיית השחרור הדרום-אמריקנית (Gibson 2006, 189–201); ומשמע תיאולוגים שנטו לפלורליזם דתי נרחב מדי.

רצינגר עזב את הקונגרציה למען דוקטרינת האמונה רק ב-2005, כאשר נבחר לאפיפיור בנדיקטוס השישה-עשר עם מותו של יוחנן פאולוס השני, מקץ 27 שנות כהונה. גם בשבתו כאפיפיור הוסיף רצינגר להוציא את הקתולים הליברלים משלוותם. הוא עשה מאמצים להביא קבוצות קתוליות פורשות אולטרה-שמרניות לאחדות עם הכנסייה, התיר למסורתנים לחזור ולחגוג את המיסה הלטינית הטרדינטינית, עסק ללא לאות בבעיותיה של אירופה המחולגת וטען טענות שנויות במחלוקת נגד האסלאם (לדוגמה Pera 2005). בעזרת כל אלה קנה לו מוניטין ציבורי של אירוצנטריסט מיושן, "האינקוויזיטור הגדול" ו"הרטוויילר של אלוהים", המאיים להגיף את הכנסייה מפני העולם ולהשיבה ל"עידן הקרח" (Lehmann 2008, 9).

ואולם ב-2013 ביצע רצינגר, האפיפיור בנדיקטוס השישה-עשר, מהלך כה מהפכני שגם המתקדמים שבקתולים הפרוגרסיביים לא היו מעלים אותו על דעתם: בפעולה שהייתה

3 אם כי הוא עצמו התעקש שלא עמדותיו הן שהשתנו, אלא עמיתיו; ראו Ratzinger 1985.
4 עדות לחששו העמוק של רצינגר מפני הרלטיביזם היא בחירתו להקדיש לכך את נאומו בפני קולגיום הקרדינלים בקונקלבה שבחרה אותו לאפיפיור; ראו Ratzinger 2005d.
5 טענה טריוויאלית לכאורה זו עוררה מחלוקת אדירה סביב המסמך המפורסם ביותר שראה אור בעת כהונתו של רצינגר כראש הקונגרציה למען דוקטרינת האמונה. ראו Congregatio pro Doctrina Fidei 2000.

כמעט חסרת תקדים בהיסטוריה של הכנסייה הקתולית,⁶ הוא פרש מן הכס הקדוש ופנה לחיי תפילה והתבוננות. כעבור שנים אחדות חזר לכתוב מאמרים תיאולוגיים ברוח שמרנית ולעורר תרעומת בקרב הקהילה הקתולית.⁷ האם יש להבין את המהלך הזה של רצינגר כצעד פרוגרסיבי-ליברלי, או אולי כמהלך רדיקלי ופנאטי? התפטרותו והמשך הפעילות שלו במעמד המוזר של "אפיפיור אמריטוס" שבים ומעלים את השאלה אם ההנגדה בין שמרנות לליברליות היא אמנם הפריזמה המתאימה ביותר לבחינת מפעלו האינטלקטואלי והכנסייתי.

ביקורת הכנסייה והכנסייה כמבקרת

כאמור, במהלך ותיקן 2 זוהה רצינגר עם מגמות חדשות בתיאולוגיה הקתולית. הוא היה שותף לרעיון שהכנסייה זקוקה להתחדשות, תמך בפיוס עם המודרניות וראה צורך בדיאלוג עם הנאורות, המחשבה והמדע המודרניים. כמו עמיתיו, גם הוא סבר כי יש לחלץ את הכנסייה מן המבצר הרוחני שנקלעה אליו ולתווך את תפיסת העולם הקתולית לעולם החילוני.

עם זאת, רצינגר היה ביקורתי כלפי האופן שבו אבות הוועידה ביצעו את המשימה הזאת. המסמך הוועידתי שכלפיו הפנה את הביקורת הנוקבת ביותר – הן בזמן הדיונים והן אחרי פרסום הנוסח הסופי – היה *Gaudium et Spes* (The Second Vatican Council 1965), החוקה הפסטורלית שהוקדשה ליחסה של הכנסייה לעולם המודרני. מסמך זה טיפל בשאלת השליחות של הכנסייה ושל המאמינים הקתולים בחברה המודרנית ונגע לשלל סוגיות – מפוליטיקה וכלכלה ועד אתאיזם, חיי משפחה וקידום השלום בין בני האדם. החוקה פותחת במילות ההזדהות "השמחה והתקווה, הצער והחרדה של האנשים בעת הזאת [...]" הם השמחה והתקווה, הצער והחרדה של חסידיו של כריסטוס". מי שראו בוותיקן 2 רגע של איחוד עם המודרנה, תפסו את החוקה כמפתח פרשני לכל מסמכי הוועידה.

רצינגר סבר שהחיבוק שהעניקה החוקה לסדר המודרני היה נלהב מדי. הוא הסתייג מן המאמץ של מנסחי החוקה "לתרגם" רעיונות נוצריים לשפה כללית באמצעות "חילוץ" ההיבטים האוניברסליים מתוכם והפיכתם, לכאורה, לרעיונות שווים לכל נפש. לדעתו, מרוב חשש להרתיע קוראים בעלי רגישויות מודרניות עשתה החוקה שימוש דל במקורות

6 סלסטינוס החמישי פרש מן הכס הקדוש ב-1294. בספרון המוקדש להתפטרות של בנדיקטוס השישה-עשר מתפקידו מזכיר ג'ורג'ו אגמבן כי באפריל 2009 הניח בנדיקטוס את הפאליום שקיבל בטקס האיננוסטיטורה שלו על קברו של סלסטינוס החמישי בסלמונה, וטוען כי הדבר מעיד שתכנן את התפטרותו במשך זמן רב ואף הבין אותה בזיקה לזו של סלסטינוס (Agamben 2017, 2).

7 עד כה פרסם האפיפיור אמריטוס שלושה מסמכים. הראשון הוא ריאיון עם פטר זיוולד (Ratzinger with Seewald 2016), השני הוא מאמר פולמוסי על יחסי הכנסייה והיהודים (Ratzinger 2018), והשלישי הוא מסמך שתולה את האשם בשערוריות ההתעללויות המיניות בתוך הכנסייה במנטליות של שנות השישים (Ratzinger 2019).

ובעיקרי האמונה הקתולית. מחבריה מיעטו להשתמש במושגים שיש בהם נופך נוצרי מובהק כמו השילוש, האינקרנציה או החטא הקדמון – מושגים שבעיניים מודרניות היו עלולים להיתפס כמושגים, מיתיים ואי־רציונליים:

[תחת זאת אימצו] את הפיקציה שלפיה אפשר לבנות תמונה פילוסופית של האדם שהיה מובנת לכול ושעליה יסכימו כל בעלי הרצון הטוב, כאשר הדוקטרינות הנוצריות הממשיות מתווספות לה כמעין הכתרה מסכמת. האחרונות [דהיינו הדוקטרינות הנוצריות] נוטות להיראות אז כמעין קניין ייחודי לנוצרים, שאחרים אמורים שלא להפוך אותן לסלע מחלוקת, אבל שאפשר, בשורה התחתונה, להתעלם מהן (Ratzinger 1969, 119).

המאמץ הזה לחילון הבשורה הנוצרית ולניטרליזציה שלה העיד, בעיני רצינגר, כי הוועידה אימצה כהנחת יסוד את החלוקה הנאורה הבינארית שמסלקת את הדת מן המרחב הציבורי, האוניברסלי, ודנה אותה לאי־רציונליות ולפרטיקולריות. אבל תפיסה זו של השיח החילוני כניטרלי וכאוניברסלי, ושל המסורת הנוצרית, להבדיל, כפרטיקולרית וכרלוונטית רק לקהל המאמינים, סופה שהיא מייתרת את הכנסייה ואת בשורתה לעולם. במילותיו של רצינגר, היא מעוררת בקוראי ההצהרה את התמיהה "מדוע צריך הסיפור של כריסטוס להעיק לפתע על האדם התבוני והחופשי לגמרי [המתואר בה]" (שם, 121). אימוץ שפת המרחב החילוני כשפת הקונסנזוס חותר, לפי רצינגר, תחת עצם המשימה שהוועידה נטלה על עצמה – לקרוא לכנסייה ליתר מעורבות בחיים המודרניים ובעולם המודרני. אם המסורת רלוונטית אך ורק לשיח הפנימי בכנסייה ומשמשת לזהות קהילתית פרטיקולרית, ועליה להותיר את הכנסייה מאחור כדי להיכנס למרחב אוניברסלי – פירוש הדבר שלילת הלגיטימיות של התיאולוגיה למציאות האנושית בכלל (Rowland 2009, 36). כל עוד לא תערער הכנסייה על החלוקה היסודית הזאת, ממילא לא תוכל להגשים את חזונה של ותיקן 2.

טענות אלו עשויות להזכיר לנו את ביקורת החילון של אסד (2010) על כך שהלגיטימציה של הדת בעולם ליברלי מותנית בהפרטה שלה, המתאפשרת אך ורק באמצעות משמעות שלה במסגרת מחשבתית נוצרית־פרוטסטנטית. רצינגר בהחלט חולק עם אסד את הביקורת הזאת, אך בניגוד לאסד הוא אינו מבקר את המערב המחולן מנקודת מבטו של ה"אחר" של המערב – האסלאם – אלא מתוך היכרות עם מערב אחר, דהיינו עם משאבים שקיימים בתוך המערב פנימה לניהול שונה של היחסים בין המרחב החילוני למרחב הדתי.

אבל איזו חלופה רצינגר מציע למודל של *Gaudium et Spes*? איך אפשר לכונן דיאלוג בין תפיסת העולם הנוצרית לזו החילונית מבלי להיפטר תחילה מריחה העבש של המסורת, על הדוגמות הקפואות שלה ועל מתקפותיה על השכל הישר, המתנגדות לתהליכי סובלימציה ורציונליזציה? כאמור, רצינגר לא היה מעוניין לדבוק במסורת מאובנת. כתלמידם של התיאולוגים הצרפתים במחצית הראשונה של המאה העשרים, גם רצינגר קיווה "לשוב אל המקורות" כדי לעמת את התפיסות האנתרופולוגיות והסוציולוגיות

הרווחות במערב המחולן עם התפיסות האורתודוקסיות הקתוליות, ולבקר את הראשונות לאור האחרונות. "בכתבי רצינגר", טוען ג'וזף קומונצ'ק, "יש שפע של ניגודים בין מושגי האמת, החירות והטבע הנוצריים ובין אלה של תרבות המערב העכשווית. האמונה [לפי רצינגר] צריכה להיות מוצגת כתרבות־נגד, כתביעה לנזקפנורמיות. [...] היא תובעת זאת באמצעות הצגת החזון הנוצרי בטוטאליות המורכבת שלו כמבנה מקיף של משמעות" (Komonchack 2005).

אני, בניגוד לקומונצ'ק, סבורה כי הלעומתיות בין תפיסת העולם הקתולית ובין זו החילונית איננה השורה התחתונה בהגותו של רצינגר. אמנם הוא אינו מעוניין לבטל כליל את המתח בין התפיסות; לשיטתו, כפי שנראה להלן, המתח הזה חיוני. אך אין פירושו הדבר שהוא חותר למחיקת החילוניות והמודרניות ולהשבת המערב אל העבר המפואר של הרספובליקה כריסטיאנה. לטענתי, רצינגר אינו מציע להתנגד לתפיסות המחולנות אלא לתקן אותן, לטהר את המודרניות החילונית מן ההיבטים ההרטיים שלה כדי לאחות אותה עם המסורת, שממנה נקרעה לפני זמן רב. הוא מבקש אפוא ליצור סקולריות מודרנית לאור עיקרי האמונה של האורתודוקסיה הקתולית. את זאת הוא עושה באמצעות חשיפת המקורות התיאולוגיים שמאחורי מושגי היסוד של החילוניות המודרנית (ברוח תיאולוגיה פוליטית של קרל שמיט; ראו שמיט 2005),⁸ ביקורת של המקורות הללו לאור הדוקטרינה האורתודוקסית ותיקונם. המשך המאמר יוקדש לדיון בכמה תיקונים מושגיים שכאלה, הנוגעים כולם לתפיסת האדם והתבונה.

כבוד האדם

רצינגר מבקר את השימוש החילוני הרווח במושג "כבוד האדם", מושג מהותי בתורת המוסר הליברלית. מובן מאליו שזהו רעיון מחולן, שמהדהד את רעיון הבריאה. ואולם בעיני רצינגר, בסופו של חשבון השימוש המחולן במושג הבריאה נשאר בלתי קוהרנטי. הרעיון שלפיו יש לאדם זכויות הנובעות מטבע בריאתו מהדהד תפיסת עולם דתית שבה הטבע משקף את כוונתו התבונית והמוסרית של הבורא. תורת החוק הטבעי, שהנצרות ירשה מן הפילוסופיה היוונית־רומית, הניחה כי הטבע הוא מעשה חושב וכי טבועים בו צווים מוסריים, צווים שאפשר לגלות באמצעות התבוננות בבריאה ובנבראים. לעומת זאת, כאשר מתבוננים בטבע מנקודת מבט דרוויניסטית הוא אינו נתפס עוד כתבוני באופן מהותי, אף שיש בו היגיון (המתבטא בתהליך הברירה הטבעית). בתוך פרדיגמה שמכינה את "המושג 'טבע' באופן בלעדי כאובייקט של המדע", מושגים כמו "טבע האדם" או "זכויות טבעיות",

8 רצינגר מאמץ את תפיסתו של שמיט שלפיה התרבות החילונית נשענת על מושגים תיאולוגיים, אף כי מצד תפיסתו הפוליטית הוא קרוב בהרבה ליריבו של שמיט, אריק פטרסון, שהנגיד את האמונה הקתולית האורתודוקסית לכל תיאולוגיה פוליטית.

שנובעות בעצם מרעיון הבריאה, מתקבלות כריקות וחסרות מובן [...], שריד של 'פילוסופיית טבע' ארכאית" (Ratzinger 2005b, 92). אם הטבע עצמו נתפס כעיוור מבחינה מוסרית, אין אפוא טעם לעגן את המוסר בטבע (Ratzinger 2005e, 69–70).

הסובייקט החופשי

כמו הרעיון בדבר כבוד האדם, גם הרעיון שלפיו האדם הוא חופשי מעצם טבעו מהותי לתפיסת העולם הליברלית. חירות הפרט היא ערך כה מרכזי במחשבה הליברלית עד כי החברה והממשל שואבים את הלגיטימציה שלהם מן ההגנה עליה. המערכת כולה חותרת לצמצם עד למינימום את ההתערבויות החיצוניות בחיי האדם, אלה שאינן פועל יוצא של רצונו החופשי. החברה האידיאלית היא אפוא זו שמאפשרת את ההרחבה הגדולה ביותר של חירות הסובייקט, של סוכנותו ושל זכותו להגדרה עצמית, שכן יכולתו של אדם "לכתוב את סיפור חייו בעצמו" נתפסת כטוב עליון, כמימוש אולטימטיבי של האנושי (Sandel 1998, 15–65).

רצינגר טוען כי מושג האדם הזה, שעיקרו הרחבת החירות האנושית עד אינסוף, גם הוא למעשה מושג מחולן הנשען על תפיסה תיאולוגית של האל כישות חופשית. לטענתו, האינדיבידואל החופשי נברא – או אולי ברא את עצמו – בצלמו של אל חופשי ומספיק לעצמו, "אנוכי באופן טהור", שאין כל מגבלות על כוחו או על רצונו.

אבל המטפורה התיאולוגית הזאת, לדבריו, איננה זהה לתפיסה האורתודוקסית של הכנסייה הקתולית את האל. האל הנוצרי איננו חירות טהורה אלא אל משולש. הזיקות בין שלוש הפרסונות שבו – האב, הבן ורוח הקודש – אינן משניות, אלא מהוות את עצמותו: "מטבעו הוא הווה-למען (האב), הווה מתוך (הבן) והווה עם (רוח הקודש)" (Ratzinger 2004, 248). דווקא השילוש, מושג שהאי-רציונליות המובנית בו בוודאי אינה מתאימה לטעם האינטלקטואלי המודרני, מספק לדידו של רצינגר מטפורה תיאולוגית עדיפה על זו שעומדת ביסוד המחשבה הליברלית. רצינגר סבור כי אם בני האדם יחשבו על המוחלט כיחסותי (relational) באופן מהותי, גם המטפורה הבסיסית של האנושיות תהיה יחסותית. כמו האל המשולש, גם האדם שנברא בצלמו מכונן באמצעות רשת של זיקות וקשרי תלות ואהבה עם זולתו, ואינו מונאדה מנותקת מהקשר. במקום לראות את בני האדם כאוסף של פרטים שמקיימים ביניהם זיקות (המגבילות את חירויותיהם הפרטיות), רצינגר מציע לראות אותם כרשת של זיקות, שהפרטים מאפשרים ומכלכלים אותן.

נשוב לרגע לטענה של רצינגר שלפיה הסובייקט החופשי של התפיסה הליברלית המודרנית נשען על תפיסות תיאולוגיות. בלי לומר זאת מפורשות, רצינגר נכנס כאן לדיון מתמשך באשר לטיבה של המודרניות וזיקתה לתיאולוגיה הנוצרית, שהתגלע במהלך המאה העשרים בקרב הוגים גרמנים כמקס ובר, קרל לווית' (Löwith) וקרל שמיט. בייחוד הוא מתפלמס עם חיבורו הידוע של הפילוסוף הגרמני הנס בלומנברג, הלגיטימיות של

המודרנה. כמו רצינגר, גם בלומנברג הקדיש מחשבה רבה לשאלת הקשר האינטלקטואלי בין המודרניות החילונית ובין מורשת הנצרות, אך המסקנות שהגיע אליהן היו שונות בתכלית. בלומנברג מתאר בחיבורו את נקודת השבר שבה התיאולוגיה הגיעה לקיצה והמין האנושי פנה לפרדיגמה חלופית, כזאת שאינה נדרשת לאלוהים שיהיה עקרון היסוד המסביר שלה. בלומנברג תוקף, למעשה, את רעיון ה"חילון" מפני שהוא משמר תמיד מעין עודפות תיאולוגית שממנה לעולם לא יוכל להיפרד לחלוטין – רעיון שלווית' ושמיט הם מנציגיו הבולטים (Blumenberg and Schmitt 2007). בלומנברג רואה את נקודת השבר, או את המבוי הסתום של התיאולוגיה, כפועל יוצא של תפיסה תיאולוגית ספציפית שהתפתחה בימי הביניים המאוחרים בקרב ההוגים הפרנציסקנים דנס סקוטוס וויליאם מאוקאם (איפרגן 2015; 139–259; Blumenberg 1996). מה שייחד את הזרם התיאולוגי הזה, הוולונטריזם, היה המשקל העצום שהוא ייחס לחירותו של האל, בניגוד למסורת הסכולסטית שקדמה לו ובפרט בניגוד להגותו של תומס אקווינס. סקוטוס ואוקאם (ואחריהם, כמובן, מרטין לותר) ביקשו להגן על חירותו האינסופית של האל מפני כל מה שאיים לגרוע ממנה (Oberman 1963). הם פיתחו תורה שראתה באל כוח מוחלט, *potentia absoluta*, וייחסה לו רצון שרירותי וריבונות שאינה מותנית בדבר. האל הזה יכול לבחור מתוך אינספור אפשרויות, ובני האדם לעולם לא יוכלו להבין את סיבותיו באמצעות תבונתם המוגבלת.

בלומנברג טוען שלהתפתחות התיאולוגית הזאת היו השלכות מרחיקות לכת על האופן שבו פנו בני האדם להתמודד עם חידת קיומם. לאט לאט התפתחה בקרבם ההבנה כי אם רצונו של האל לעולם חורג מן ההבנה האנושית, הרי אין טעם לנסות לקרוא את הטבע ואת הבריאה כמשקפים אותו, ולפיכך אין להתייחס לאל כאל מקור של משמעות או מוסר עבור המין האנושי. מרגע שהטענה הוולונטריסטית הופנמה כראוי, העולם לא נתפס עוד כראי לתבונתו ולמוסריותו של האל שברא אותו, כפי שראו זאת תומס אקווינס (בהשפעת הפילוסופיה היוונית-רומית), אלא כתוצר אי-רציונלי ונטול היגיון פנימי של אל שעוצמתו אינסופית.

לפי התזה של בלומנברג, הוולונטריזם הפרנציסקני במאה השלוש-עשרה והארבע-עשרה הביא למותה של התיאולוגיה. מכיוון שהתהום הפעורה בין האנושות ובין האל הייתה כה גדולה עד שלא התאפשרה שום אנלוגיה בין הבריאה לאל, נואשו בני האדם בסופו של דבר מן הניסיונות להבין את רצון הבורא וחדלו לראות בו ספק של חוק ומשמעות, ותחת זאת פנו לדלות את המשמעות מתוך עצמם. כלומר, לפי בלומנברג המודרניות נולדה מעל גוויתיה של התיאולוגיה.⁹

9 הראשון שהתייחס לתיאולוגיה הפרנציסקנית של ימי הביניים המאוחרים כאל מפנה המודרניות היה הפיזיקאי והפילוסוף הקתולי פייר דוהם (Duhem), שהושפע עמוקות מן ההגות התומיסטית של המאה התשע-עשרה.

הטיעון של רצינגר טומן אפוא בחובו, באופן בלתי מפורש, פולמוס עם התזה של בלומנברג. כאשר רצינגר מצביע על תפיסת האל שעל גבה נשענת התפיסה המודרנית של הסובייקט החופשי, הוא מתייחס לאותה תיאולוגיה פרנציסקנית שגם בלומנברג התייחס אליה. הקישור הזה פירושו שלדירו של רצינגר המודרניות לא באמת יצאה לדרך חדשה (אף שהיא מבקשת, כפי שעולה מן החיבור של בלומנברג, לראות עצמה כחופשייה לכונן את עצמה בעצמה, כמו הסובייקט הליברלי), אלא היא עדיין ניזונה מן המטפורות הבסיסיות של התיאולוגיה.

בהקשר זה ראוי להזכיר קבוצה אחרת של תיאולוגים שרבים מרעיונותיהם מזכירים את אלה של רצינגר. ג'ון מילבנק וויליאם קאוואנו, הוגי האורתודוקסיה הרדיקלית (Radical Orthodoxy) האנגליקנית-קתולית, גם הם הושפעו כמו רצינגר מן "השיבה אל המקורות", ה־ressourcement הקתולי של המחצית הראשונה של המאה העשרים, ומן הגישה החדשה לתומס אקווינס ולאבות הכנסייה שהתפתחה באותה התקופה. כמו רצינגר, הם רואים את הנחות היסוד של האנתרופולוגיה, הסוציולוגיה והתיאוריה הפוליטית המודרניות כמינות שראשיתה בוולונטריות ובנומינליזם של ימי הביניים (המאוחרים לתומס).¹⁰ בסיפור הנוצרי המסורתי, טוען קאוואנו, "איננו יכולים לדבר על האדם בצורת רבים יותר משאנו יכולים לדבר על שלושה אלים" (Cavanaugh 1999, 183). כלומר, כמו אצל רצינגר, התפיסה הנוצרית של הברואה בצלם האל אנלוגית לתפיסת הטבע האלוהי, מבחינת היחס המהותי החקוק בה בין הריבוי והאחדות. במסורת הנוצרית, בריאת האדם בצלם האל מניחה הרמוניה יסודית בין בני האדם, הרמוניה שהופרה רק בחטא הקדמון. אוגוסטינוס סבר כי עם ה"נפילה" הביאו בני האדם על עצמם אלימות, מלחמה וכפיית הרצון של איש על אחיו (עיר האלוהים, ספר XIX). ההרמוניה בין בני האדם וההרמוניה בינם ובין האל קדמו אפוא למאבק בין אינדיבידואלים, ולא להפך. בגופו ביקש כריסטוס לשקם את האחוה האבודה ולאפשר לרבים לשוב לאחדות באמצעות השתתפותם בקומוניון של הכנסייה.¹¹

ואולם, כפי שטוען מילבנק, "במחשבתם של הנומינליסטים שבאו בעקבות סקוטוס, השילוש מאבד את משמעותו כמוקד העיקרי לדיון ברצון ובהבנה אצל אלוהים ובמערכת היחסים בין אלוהים ובין העולם, [ומקומו ניטל על ידי] אחדות אלוהית פשוטה" (Milbank 2006, 15) שרודה בברואיה באמצעות כוח טהור. דחיקת ההבדל (difference), או הטבע היחסותי של האלוהות, החוצה מן התיאולוגיה והחלפתו בתפיסת האל ככוח ורצון בלבד קשורות אפוא קשר הדוק להתפתחות תפיסה חדשה, שלפיה היחסים בין בני האדם משניים לפרטים שהווים עוד לפני קיומה של חברה. החברה מיוצרת אפוא על ידי בני האדם באופן

10 וולונטריות הוא, כאמור, תפיסה פילוסופית שמדגישה את הרצון על פני האינטלקט. נומינליזם הוא תפיסה שלפיה אוניברסלים אינם קיימים במציאות; הם רק שמות כוללים של פרטים.

11 המילה קומוניון מציינת הן את אחוות המאמינים הן את לחם הקודש, שבאמצעותו משתתפים חברי הקהילה בדמו ובכשרו של כריסטוס.

מלאכותי, כדי להגן עליהם אלה מפני אלה. שינוי זה בתפיסת הזיקות האנושיות עומד, בעיני מילבנק וקאוואנו גם יחד, ביסודה של התורה הפוליטית המודרנית: חשוב למטרותינו להבחין כי המיתוס הזה מכונן את הממשל האנושי לא על בסיס אחדות ראשיתית אלא מהנחת האינדיבידואליות המהותית של המין האנושי. כאשר רוסו אומר שבני האדם נולדו חופשיים, הוא מתכוון בראש ובראשונה חופשיים אלה מאלה; בניגוד לכך, בפרשנות הנוצרית לבראשית, התנאי לחירות אנושית אמיתית הוא נטילת חלק (participation) באלוהים עם בני אדם אחרים. הובס ידוע בזכות הרעיון בדבר מצב טבע של bellum omnis contra omnem [מלחמת הכול ככול], [...] אבל [גם] לוק הליברלי והארצי יותר מסכים בנוגע לאינדיבידואליות היסודית של המין האנושי במצב הטבע (Cavanaugh 1999, 186; ההדגשות במקור).

ההבדל בין בני האדם נתפס אפוא בהגות הפוליטית המודרנית לא כמקור להרמוניה אלא כמקור לסכנה ולקונפליקט, שהדרך להתמודד עימם היא להפקיד את הכוח ואת אמצעי הכפייה בידי ריבון שישמש כראשו של הגוף החברתי המלאכותי – הלוייתן של הובס. הריבון, המשחזר פעם נוספת את דמות האל האוקאמיסטית, תפקידו להגן על האוטונומיה של הפרט ולמנוע את פלישתם של הפרטים זה לזה. הסגת הדת למישור הפרטי נועדה אפוא למנוע מן הכנסייה, גופו של כריסטוס, לקרוא תיגר על כוחו הטהור של הריבון, שמושל באינדיבידואלים באמצעות מונופול על הזיקות ביניהם.¹²

כמו רצינגר, גם מילבנק וקאוואנו אינם מסתפקים בהצבעה על השורשים התיאולוגיים של תפיסת האדם המודרנית, דהיינו בתפיסה של רצף המוביל מן הנצרות אל החילונית המודרנית; הם מבקשים לתקן את המטפורות התיאולוגיות שבשורש המודרניות לאור התפיסה האורתודוקסית, המיוצגת בראש ובראשונה על ידי אוגוסטינוס ותומס. משימתה של התיאולוגיה, לדידם, איננה מסתכמת בתביעת זכות הקניין הרוחני על רעיונות שמקורותיהם נוצריים בתוך התרבות הכללית; תפקידה הוא בראש ובראשונה לבקר את התרבות המודרנית על השימוש המסולף שהיא עושה במסורת. כדי לעשות זאת, הם נדרשים תחילה להפוך את החילונית המודרנית לקטגוריה בתוך פולמוס סכולסטי בן כ-700 שנה.

ביקורת התבונה החילונית

ב-2004 התקיים במינכן המפגש המפורסם בין יוזף רצינגר לתיאורטיקן יורגן הברמס. להפתעת הציבור האירופי, בפגישה זו בין שני ההוגים – איש ההיררכיה הכנסייתית ואיש

12 שותף בולט נוסף לדיון על תפקידן של דוקטרינות תיאולוגיות, ובפרט זו של השילוש, בכינון של תיאוריות פוליטיות וכלכליות מודרניות הוא ג'ורג'יו אגמבן (Agamben 2011). וראו גם (Tonstad 2016; Leshem 2017).

הנאורות החילונית, שניהם גרמנים בני אותו הדור – הצטרף רצינגר להברמס במפעלו האינטלקטואלי להצלת הנאורות באמצעות הרחבת מושג התבונה אל מעבר למשמעו האינסטרומנטלי,¹³ ושניהם יחד ראו את הרגע הנוכחי כ"בתר-חילוני".

כדאי להשתתות לרגע על המינוי העצמי הזה של הקרדינל רצינגר, ראש הקונגרסציה למען דוקטרינת האמונה ואחד האנשים הבכירים ביותר בכנסייה הקתולית, למגן הנאורות מפני מלעיזיה. אפילו אחרי ועידת הוותיקן השנייה, שחנכה את הכנסתה הרשמית של הכנסייה לסדר המודרני, אין זה מובן מאליו שנציג הכנסייה לא יסתפק בברכה על המוגמר אלא יבקש לקדם בפועל את התורה שנתפסה באופן מסורתי כיריבתה הגדולה ביותר של הכנסייה באירופה.

בדיאלוג ביניהם, רצינגר מאמץ את העמדה של הברמס מול הפסימיזם של הורקהיימר ואדורנו ומסכים עימו כי למרות לקחי המאה העשרים, אסור שהביקורת על התבונה תוביל לייאוש מכוחה של אותה התבונה להביא לאמנסיפציה. הוא נכנס אפוא דרך הדלת שהברמס פותח ומציע גרסה משלו לטענה כי יש לבנות מחדש את מושג התבונה ולפתח אותו אל מעבר למובניו הטכניים והמדעיים, שהלכו ותפסו את מרכז הבמה במהלך הרציונליזציה החברתית של אירופה. התחום העיקרי שמעסיק את רצינגר הוא כמובן התחום הדתי: אף אם קיבל, ברוח ותיקן 2, את ההנחה הנאורה כי צריכה להתקיים הפרדה מסוימת בין דת לפוליטיקה (ובמקום אחר אפילו הודה לנאורות על שנישלה את הכנסייה מכוחה הארצי; ראו Ratzinger 2007, 48), רצינגר סירב בתוקף לקבל הנחה נאורה אחרת – ההנחה כי התבונה מתקיימת במנותק מן האמונה. לדידו, שורש הלענה של משבר המודרניות הוא ביטול הזיקות בין התבונה לאמונה (Ratzinger 2005e, 55–58).

לפי רצינגר, הנתק בין התבונה לאמונה מייצר פתולוגיות משני סוגים: ראשית, אם הדת אכן שייכת כל כולה למישור אמוני-פרטי, אי-אפשר להכפיפה לאמות מידה מוסריות אוניברסליות. צו מצפוננו של האדם הדתי, במובן זה, אינו נשמע לשום חוק כללי (Ratzinger 2006b, 75–99), ואי-אפשר למתוח ביקורת על אמונותיו ברמה התבונית אלא רק לרסן את ההשלכות המעשיות של אמונות אלו בכפייה ובכוח. דת שאינה מכפיפה עצמה לחוקים תבוניים מובילה לפנאטיות, לאלימות ולטרור (Ratzinger 2004, 63–65). רצינגר מבקר כאן כמובן את האסלאם הפונדמנטליסטי, אך יש לשים לב שהוא אינו טוען, כמקובל במערב, כי הטרור הוא תוצאה של חריגת הדת מן התחום הפרטי אל הציבורי, אלא להפך – הוא נועץ את הבעיה בעצם הפרטתה.

מנגד, רצינגר טוען, גם התבונה נעשית מסוכנת כשהיא מתנתקת מן האמונה, כלומר מכל מה שאינו נתון לחושים או למדידה מתמטית. הגבלת התבונה לפוזיטיביזם מדעי ולפיתוח

13 טקסט היסודי על האינסטרומנטליזציה של התבונה ראו הורקהיימר 2009. הברמס בונה את החלופה שלו בראש ובראשונה בשני הכרכים של ספרו החשוב *The Theory of Communicative Action* (Habermas 1981).

טכנולוגי מבטלת את סמכותה להציב סטנדרטים מוסריים למדע, לפוליטיקה, לכלכלה ולדת, משום שאמיתות מוסריות – שלעולם אינן ניתנות להוכחה בסרגל ובשעון – מסולקות אל המישור הרוחני, שנתפס כפרטי וכבלתי רציונלי (וכך בעצם נפגע מעמדן כאמיתות). הגבלת התבונה לפונקציה הרזה של שליטה בעולם החומר מטילה עליה מגבלות קשות, אך בה בעת היא גם מציידת אותה ביומרה לחירות, כאילו איננה כפופה לשום אמת מידה שמקורה בעולם הרוח. כשהתבונה חופשייה לכאורה ממוסרות המוסר, היא נעשית הרסנית ואדישה לאדם (מבחינת רצינגר הרסנות זו מתבטאת בטכנולוגיה של ההפריה המלאכותית לא פחות מאשר בפצצת האטום) ומאבדת את מהימנותה כמשענת אוניברסלית המבטיחה את טובת המין האנושי ועתידו (שם, 65-66).

במילים אחרות, בדיוק כפי שהכנסייה זקוקה לתבונה החילונית ולמורשת הנאורות שירסנו אותה מפלישה אל התחומים הארציים, כן התרבות החילונית זקוקה לכנסייה שתחסן אותה מניכוסן של כל שאלות המשמעות הגדולות באמצעות רדוקציה שלהן לתהליכים ביולוגיים וכימיים. כדי שהכנסייה תוכל להעניק לנאורות את העזרה הנחוצה לה, דרושים סינרגיה ודיאלוג חדשים בין רעיונות חילוניים לדתיים ובין הנשאים הדתיים והחילוניים של רעיונות אלו, כמו הדיאלוג בין רצינגר והברמס עצמם. רצינגר מציג אפוא את הכנסייה כשותפה הראשית לפעולה הקומוניקטיבית של הברמס, פעולה תבונית המכוונת להבנה הדדית, שבלעדיה לא ייתכנו סולידריות קהילתית ושיחה חופשית במרחב הציבורי (אורם 2010, 73-88). לפיכך, במקום מרחב חילוני ליברלי הנוטה לדת חסד כל עוד אינה מאתגרת את הפרדיגמה הכללית, מוטב להניח לשתי תפיסות העולם – החילונית והדתית – להתחכך זו בזו ולבקר זו את זו:

ראינו כי יש בדת פתולוגיות מסוכנות ביותר, שמכריחות ולהעמיד את הדת לביקורת תחת אור התבונה האלוהי. הדת מוכרחה להרשות לעצמה להניח לתבונה לטהר ולהתוות אותה, וזו הייתה גם דעתם של אבות הכנסייה. עם זאת, ראינו [...] כי יש גם פתולוגיות בתבונה, אף על פי שהמין האנושי באופן כללי איננו מודע לעובדה הזאת באותה המידה. לתבונה יש היכרס מסוכן לא פחות. [...] לפיכך יש להזהיר גם את התבונה כי עליה להישאר בתחומה, וכי עליה לפתח נכונות להקשיב למסורות הדתיות הגדולות של האנושות. אם היא קורעת את עצמה לחלוטין ודוחה את הנכונות ללמוד, את הקרבה הזאת, התבונה נעשית הרסנית. קורט הובנר [Hübner] ניסח לאחרונה דרישה דומה. הוא כותב שטענה כזאת אין פירושה "שיבה לאמונה", אלא משמעותה "שחרור של עצמנו מן העיוורון האופייני לעידן שלנו, דהיינו מן הרעיון שלאמונה אין מה להציע מלבד סתירה לרעיון ההומניסטי שלנו בדבר התבונה, הנאורות והחירות". אני רוצה אפוא לדבר על קרבה חיונית בין התבונה לאמונה ובין התבונה לדת, שנקראות לטהר זו את זו ולעזור זו לזו. הן צריכות זו את זו, ועליהן להכיר בצורך הזה (Ratzinger 2005e, 78).

רצינגר אינו קורא לחברה להניח לכנסייה לכפות עליה את טעמה המוסרי, כפי שנהגה לעשות לפני מהפכת הנאורות, וממילא מנגנוני הכפייה אינם נתונים בידי הכנסייה אלא בידי הרשויות החילוניות. דווקא משום שהכנסייה מופרדת מן העולם החילוני ואיננה חלק ממשחקי הכוח המתחוללים בו, הוא סבור כי ראוי לאפשר לה להתערב בכל מישורי החיים – לא כמוסד פוליטי או ככוח שוק, אלא כסמכות מוסרית וכשותפה בעיצוב האתוס הקודם לפוליטיקה ולחוק (Ratzinger 1986). בני התרבות מוזמנים לקבל את סמכותה הרוחנית באופן חופשי ותבוני, כמגדלור שיאיר את דרכם בתוך המרחב הציבורי החילוני (Ratzinger 2005e, 75). אם כן, הכנסייה נחוצה כמבקרת לחברה האירופית, וכמשתמע – לעולם כולו.

בחזרה לפסקל

בעיני רצינגר, אם כן, האמונה הנוצרית והתבונה החילונית נדרשות זו לזו כדי להגן עליהן מפני עצמן. בנאום שנשא בפני קהל חילוני בסוביאקו שבאיטליה באפריל 2005, ערב מותו של יוחנן פאולוס השני (שבעקבותיו התכנסה הקונקלבה שבחרה בו לאפיפיור), ביטא רצינגר וריאציה אחרת של הרעיון הזה. נאום סוביאקו מהותי להבנת הטיפול שלו ביחסי האמונה והתבונה ולהבנת עמדתו ביחס למעמד האמונה במרחב הציבורי, ולכן אביא את הדברים באריכות:

כמאמין, אני רוצה להציע הצעה לחילונים. בעידן הנאורות נעשה ניסיון להבין ולהגדיר את הנורמות החינוכיות של המוסר באמצעות האמירה כי הן תהיינה תקפות *etsi Deus non daretur*, אפילו במקרה שהאל אינו קיים. בהתנגשות האמונות הדתיות ובמשבר המאיים של דמות האל, נעשו ניסיונות לשמור את הערכים המוסריים החינוכיים מחוץ למחלוקת ולזהות בהם את האיכות הברורה מאליה, שתהפוך אותם לבלתי תלויים בריבוי המחלוקות ובחוסר הוודאות של הפילוסופיות הרבות ובשוני בין האמונות. הכוונה הייתה להבטיח את בסיס החיים בחברה, ובאופן רחב יותר, את הבסיס לקיומה של האנושות. בשעתו זה נראה אפשרי מכיוון שבמידה רבה, עקרונות היסוד הגדולים שיצרה הנצרות נשארו על עומדם. אבל כיום אין זה המצב עוד. החיפוש אחרי ודאות מנחמת שכזאת, אחרי משהו שיוכל להיות בלתי מאתגר למרות כל המחלוקות, לא צלח. אפילו המפעלים הכבירים באמת של קאנט לא הצליחו ליצור את הוודאות הנחוצה שתהא מקובלת על כולם. קאנט הכחיש שניתן לדעת את האל במסגרת תחומה של התבונה הטהורה, אך בה בעת הוא הציג את אלוהים, את החירות ואת הישארות הנפש כפוסטולטים של התבונה המעשית, וסבר כי בלעדיהם אין כל אפשרות קוהרנטית להתנהגות מוסרית. האם מצב העולם כיום אינו עשוי לגרום לנו לשוב ולתהות אם אמנם קאנט צדק? [...] הניסיון [...] לעצב את ענייני האדם מתוך ההדרה המוחלטת של האל מוביל אותנו יותר ויותר אל פי התהום, לעבר איון האדם. עלינו אפוא להפוך את האקסיומה של הנאורות ולומר: אפילו זה שאינו מצליח למצוא את דרכו לקבל את קיום

האל מוכרח למרות זאת לנסות ולחיות ולנהל את חייו *veluti si Deus daretur*, כאילו היה אלוהים קיים. זוהי העצה שפסקל נתן לחבריו הלא מאמינים, וזוהי העצה שאני רוצה לתת לידידינו שאינם מאמינים כיום. גישה זו אינה כופה מגבלות על חירותו של איש; היא תומכת בכל ענייניהם של בני האדם ומספקת קריטריון שחיי האדם זקוקים לו בדחיפות (Ratzinger 2005c).

ההצעה הצנועה הזאת, בעלת הניחוח האגנוסטי, לחזור לפסקל ולקאנט, חותרת תחת דחיקתה של האמונה למרחב הפרטי. חיבוטי נפשו של הפרט אינם מעניינים את רצינגר, שאינו עסוק בשאלת גאולת הנשמה אלא בשאלת גאולת המערב. ממילא ברור לו כי הן המאמינים והן אלה שאינם מאמינים אכולי ספקות (Ratzinger 2000 [1968], 42–45). אביר האורתודוקסיה הקתולית אינו קורא אפוא לגרש את צללי הספק מפני הוודאות אלא להכריע באופן תבוני לטובת האמונה, דווקא משום שהספק קיים; תבוני יותר להאמין מאשר לא להאמין.

רצינגר מדגיש כי הוא אינו מעוניין לפגוע בחופש הדת או בחופש ממנה, ואף לא לוותר על חלוקת העבודה בין הכנסייה למוסדות החילוניים; הוא מבקש לשנות את הנחות היסוד שמאחורי חלוקת העבודה הזאת מהנחות אתאיסטיות להנחות אמוניות. לדידו, הוגי הנאורות שחיפשו אמיתות מוסריות נצחיות שיתעלו מעל לפולמוסים הדתיים, ולצורך כך שמו את אלוהים בסוגריים, טעו בדיאגנוזה. הם הניחו כי הכוח שקרע את אירופה היה האמונה, ולכן היה צורך להדיר את האמונה מן המרחב הציבורי ולהמליך תחתיה את התבונה;¹⁴ אבל לטענת רצינגר, אירופה לא נקרעה בגלל האמונה אלא בעטיו של הפיצול בין האמונה לתבונה. אם הפיצול הוא הבעיה, הרי גם המרחב שהתבונה פועלת בו מבלי להידרש לאמונה הוא מרחב מסוכן. כדי שבני האדם יוכלו לתת אמון בתבונה, עליהם להאמין תחילה באל.

ואולם מן הנאום בסוביאקו אפשר להסיק בטעות כי רצינגר מוכן להסתפק במושג של אל מופשט, אולי כמו אלוהיו של קאנט, שאיננו אלא תבנית ריקה שנועדה לספק ערובה למוסר. כך אכן הסיק הפילוסוף והפוליטיקאי האיטלקי מרצ'לו פֶּרָה, שאף כתב ספר עם בנדיקטוס השישה-עשר (Pera 2005, 21). כפי שראינו לעיל, מושגים מופשטים ורציונליסטיים שמתאימים לרגישויות המודרניות נדחים על ידי רצינגר בעקביות בטענה שהם אינם מספקים למין האנושי את המטפורות התיאולוגיות שהוא זקוק להן. את המטפורות האלה צריך, לדעתו, לדלות ממעמקי הדוקטרינה הקתולית (ולמותר לציין כי מאחורי הטענה המוסרית-אפיסטמולוגית מסתתרת גם ההנחה שרק המטפורות האורתודוקסיות משקפות

14 ראו ביקורתו של קאוואנו (Cavanaugh 2009) על התפיסה ההיסטורית שלפיה המלחמות שקרעו את אירופה לגזרים במאה השבע-עשרה היו מלחמות דת.

את האמת). ואולי לא בכדי רצינגר מצרף את קאנט לפסקל, שבחר דווקא באלוהי אברהם, יצחק ויעקב על פני אלוהי הפילוסופים. כפי שנראה להלן, האיזון הראוי בעיני רצינגר בין אמונה לתבונה עומד על התלכיד של המוחלט כמושג פילוסופי עם האל הפרסונלי של המקרא.

הלוגוס

רצינגר דן במושג התבונה הנוצרי, המלכד בתוכו את התבונה ואת האמונה, בהרצאה הידועה שנשא ב-2006 כאפיפיור טרי באוניברסיטת רגנסבורג (שם שימש פרופסור לתיאולוגיה עד בחירתו לארכיבישוף של מינכן ב-1977). ההרצאה ברגנסבורג נודעה ברבים בעיקר בעטייה של התבטאותו החריפה ביחס לאסלאם, שאת אלוהיו השווה עם האל הפרנציסקני החופשי שנרון לעיל, האל שהוא רצון טהור ואשר איננו כפוף לחוקי התבונה. ברגנסבורג הציג רצינגר את תפיסת האל הנוצרית האורתודוקסית כחלופה וכתיקון למושג האל הפרנציסקני-פרוטסטנטי-מורדני-מוסלמי שאותו הוא מבקר.¹⁵ ההבנה הנוצרית של מושגי האל והתבונה נעוצה בפרולוג של הבשורה על פי יוחנן:

יוחנן התחיל את הפרולוג של הבשורה שלו במודיפיקציה של הפסוק הראשון במקרא כולו: "בראשית היה ה-λόγος [הלוגוס, הדבר]". [...] האל פועל *σὺν λόγῳ*, עם לוגוס. לוגוס פירושו גם תבונה וגם מילה – תבונה שהיא יצירתית ומסוגלת לתקשורת, בדיוק משום היותה תבונה. [...] בראשית היה הלוגוס, והלוגוס היה אלוהים, אומר המבשר (Ratzinger 2006a).

הפרולוג של הבשורה על פי יוחנן מעיד כי התבונה הנצחית, המוחלטת, התגשמה בכשרו של המשיח היהודי מנצרת. ההתגשמות בכשר מגשרת על הפער שבין התבונה וההתגלות, משום שהיא מהווה התגלות של התבונה. בה בעת, היא גם מגלה את "ההרמוניה היסודית בין מה שהוא יוני במובן הטוב ביותר של המילה ובין ההבנה המקראית של האמונה באל", דהיינו מגלמת את שיאו של תהליך התקרבות בין התרבות ההלניסטית למקראית. התבונה האוניברסלית, האימפרסונלית, האדישה כלפי ההיסטוריה, של הפילוסופיה היוונית מתגלה כאחת עם אלוהי ההתגלות של העברים, אלוהי אברהם, יצחק ויעקב, האל שמתערב בהיסטוריה ובוחר, מתוך אהבה, בישראל מכל העמים, ובישוע למשיחם.

15 על אלוהי האסלאם הפונדמנטליסטי כשובה של טראומת הוולונטריזם המערבי שהמורדנה הרחיקה, ראו הרצאתו של כריסטוף שמידט "Das Trauma der exzessiven Transzendenz Gottes: Die Regensburger Rede als performativer Widerspruch zwischen Polemik und Dialog" (<https://tinyurl.com/y2fz1pz>). שמידט רואה בסקנדל המובהק שעורר רצינגר ביחס לאסלאם אסטרטגיה תרפויטית שנועדה להציף את הטראומה התיאולוגית אל פני השטח.

ההתגשמות בבשר היא אפוא אירוע שבו האל מגלה את תבונתו לבני האדם, מתפלש בתוך ההיסטוריה וממשמע את המציאות האנושית כולה. דווקא האירוע השערורייתי ביותר בכל קנה מידה תבוני הוא זה שנותן טעם ותוקף לתבונות האנושיות. מאהבתו לאדם, האל מוכן לחצות את גבולות התבונה ולהעניק לאנושות את בנו. הבן הנותן את עצמו לבני האדם מגלה לאנושות, כפי ששב רצינגר והצהיר בהזדמנויות רבות, כי אלוהי התבונה הוא גם אלוהי האהבה: "הלוגוס [...] הפרימורדיאלי הוא בעת ובעונה אחת מאהב, [אחוז] תשוקה של אהבת אמת" כלפי האנושות (Ratzinger 2005a). בעיני רצינגר, האמונה הנוצרית היא בראש ובראשונה הכרעה בעד נגישותה של האמת למין האנושי. אף שההתגשמות בבשר היא למעלה מטעם ודעת, מי שמאמין בה מאמין מניה וביה בתוקף המטפיזי של התבונה, שהיא אחד מביטוייו של האל ואינה מנוגדת לו (Ratzinger 2004, 181).

הדיון של רצינגר באינקרנציה של הלוגוס מוביל למסקנה שהמתת הגדולה שמעניק האל לאנושות בכנו היא משמעות, יכולת להכיר את האמת ולבוא איתה במגע גם מתוך הקיום האנושי המותנה. הבן מונע את הקרע בין המוחלט ובין השכל האנושי. רצינגר נוקט אפוא את מושג התבונה הנוצרי, ליבה הפועם של המסורת, כדי לקרוא תיגר על התבונה הא-היסטורית ונטולת ההקשר של הפילוסופיה המערבית. באמצעות הלוגוס הוא לוקח את "התבונה הקומוניקטיבית" (Kommunikative Rationalität) של הברמס הביתה, אל הנצרות; הלוגוס המתגשם בבשר הוא הרגע האולטימטי שבו התבונה-המילה מוסרת את עצמה לבני האדם ומאפשרת להם להשתתף בה.

יתרה מזו, טענתו של רצינגר כי האינקרנציה של הלוגוס, התבונה הקומוניקטיבית, היא רגע של דיאלוג עמוק בין שתי תרבויות משליכה גם על מערכת היחסים בין החילוניות לדת במערב של ימינו. הלוגוס הוא המקף המחבר בין רצינגר והברמס, בין התבונה החילונית ובין האמונה הנוצרית; מול התבונה האינסטרומנטלית, הפוזיטיבית-מדעית, הלוגוס הוא זה שבכוחו לאפשר שוב אינטגרציה של המורשת האירופית, שהתפרקה למרכיביה לאורך ההיסטוריה האינטלקטואלית של המערב. גם כאן נחשפות נטיותיו התומיסטיות של רצינגר, המדגיש את תרומתם של הפרנציסקנים להתהוותו של הפיצול:

במלוא הכנות, [...] מגמות בתיאולוגיה של ימי הביניים המאוחרים עתידות היו לפצל את הסינתזה בין הרוח היוונית לזו הנוצרית. בניגוד למה שמכונה ה"אינטלקטואליזם" של אוגוסטינוס ותומס, עם דנס סקוטוס צמח וולונטריזם, שבהתפתחותיו המאוחרות הוביל לטענה שאנחנו יכולים להכיר אך ורק את ה־voluntas ordinata של האל [דהיינו רק את הבחירה שעשה בפועל, את רצונו כפי שככל את עצמו לסדר הנוכחי של הדברים]. מעבר לכך נמצא התחום של החירות האלוהית, ולאורה האל יכול לעשות בדיוק את ההפך מכל מה שעשה בפועל. [...] זה עלול להוביל אפילו לדימוי של אל קפריזי, שאינו כבול אפילו לאמת ולטוב. הטרנסצנדנטיות של האל והאחרות שלו נעלים כל כך מעל התבונה שלנו, מעל מושגי הטוב והאמת שלנו, עד שאינם מהווים עוד מראה אותנטית של האל, והאפשרויות העמוקות ביותר שלו נשארות לעולם בלתי ניתנות להשגה ונסתרות

מאחורי החלטותיו האקטואליות. בניגוד לכך, אמונת הכנסייה התעקשה תמיד שבין האל ובנינו, בין רוח הבורא הנצחית לתבונתנו הנבראת, קיימת אנלוגיה של ממש, אשר כפי שוועידת לטרן הרביעית הצהירה ב-1215 – אף שחוסר הדמיון ביניהן עולה לאין שיעור על הדמיון, האנלוגיה ושפתה אינן מתבטלות לגמרי. האל אינו נעשה אלוהי יותר כאשר אנו מרחיקים אותו מאיתנו באמצעות וולונטריום חריף ובלתי חדיר; אלא, האל היחיד שאלוהותו אמיתית הוא האל שגילה את עצמו כלוגוס, וכלוגוס הוא פעל ומוסיף לפעול באהבה למעננו. כמובן, כפי שאומר פאולוס, האהבה "נַעֲלָה עַל כָּל דַּעַת" ולפיכך יכולה להשיג יותר מן המחשבה לבדה (אל האפסים 3, 19); עם זאת, היא ממשיכה להיות אהבתו של אל שהוא לוגוס. לפיכך, אם לצטט שוב את פאולוס, עבודת האל הנוצרית היא *λογικη λατρεία* [עבודה תבונית], עבודת אלוהים שמתקיימת בהרמוניה עם דבר האל הנצחי ועם תבונתנו (Ratzinger 2006a; ההדגשות במקור).

באמצעות המתקפה הזאת על התיאולוגיה של ימי הביניים המאוחרים, רצינגר שוזר יחד את התרבות החילונית וה"תבונית" עם האסלאם – שהוא תופס כפנאטי ו"אנטי-תבוני" – ורואה בהם שני צדדיו של אותו מטבע. שניהם סובלים מבעיה אחת: ההתרחקות מנקודת המרכז, מן הלוגוס, שיוצר איוון בין אמונה לתבונה – איוון חיוני להשרדותה של התרבות המערבית וליכולתה לקיים שיח עם תרבויות אחרות.

"הסירוב הגדול"

באיזה מובן נכון לדבר על רצינגר כעל הוגה שמרן? כפי שראינו לעיל, רצינגר היה חשדן מאוד כלפי פרשנויות מסוימות של ועידת הוותיקן השנייה, ומתח ביקורת נוקבת על הכניעות שהפגינה הכנסייה ברגע חניכתה ה"רשמי" לסדר המודרני. הוא הטיח את תוכחותיו במגוון רחב של תופעות מודרניות לכל אורך הקריירה שלו, והגן על הדוקטרינה כאמת שאין בלתה. אולם בד בבד, ההתייצבות הזאת של רצינגר לעומת המודרניות החילונית משקפת הפנמה עמוקה של תמורות העיתים: האינקוויזיטור המודרני, שאין בידו כוח כפייה – שאינו שורף ואינו מעלה על המוקד, אינו מצנזר ואינו מחרים – אינו אמן אלא על ביקורת החילון; על קריאת התרבות לאור מפת הדרכים של הדוקטרינה כפי שטוען רנה ז'יראר, רק האפיפיורות הנלעגת והחלשה של העת החדשה, שהובסה כליל בידי הכוחות החילוניים, חופשייה באמת להגשים את ייעודה, דהיינו להציב את האלטרנטיבה הרוחנית שלה כנגד הטוטליטריות של הכוח הארצי מבלי לכרוע ברך בפניו ומבלי ליטול בו חלק (Girard 2010, 195–209).¹⁶ הפולמיות של עמדותיו אינה מפנה גב

16 על יחסו של ז'יראר לאפיפיורות בכלל ולבנדיקטוס השישה-עשר בפרט ראו Schmidt 2016a.

למודרניות אלא להפך, זוהי פעולה קומוניקטיבית ויצירת תנועה במקום שער לא מזמן הייתה בו הסתגרות וסטגנציה.

ואולי, כפי שטוען אגמבן בספרון שהקדיש להתפטרות של בנדיקטוס השישה-עשר, גם את פרישתו מן הכס הקדוש יש לפרש לאור התורה הדואלית המבחינה בין הכוח הרוחני והכוח הארצי, "שהיא הירושה היקרה ביותר של התרבות האירופית": פרישתו של רצינגר היא, בעיני אגמבן, "סירובה הגדול" של הסמכות הרוחנית להכפיף עצמה לשיקולים של כוח, סירוב שהוא עצמו האקט האולטימטיבי של הביקורת (Agamben, 2017, 18). דווקא מתוך הפנמה עמוקה של הביקורת המודרנית על הכנסייה, אשר רוקנה את ההיכרטי של הכנסייה מאוויר, היא יכולה להישיר בעצמה מבט ביקורתי בסדר החילוני המודרני.

אקדמיית פולונסקי, מכון ון ליר בירושלים

ביבליוגרפיה

- אורם, מתן, 2010. תקוות הנאורות: מחשבה ביקורתית ותיאוריה פוליטית בהגותו של יורגן הברמס, ירושלים: מאגנס.
- איפרגן, פיני, 2015. "החילון: קטגוריה של עוולה היסטורית? דיון בספרו של הנס בלומנברג 'הלגיטימיות של העולם המודרני'", יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות: היבטים בין-תחומיים, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 91-107.
- אסד, טלאל, 2010. כינון החילוניות: נצרות, איסלם, מודרניות, בתרגום זהר כוכבי, תל אביב: רסלינג.
- הורקהיימר, מקס, 2009. ליקוי מאורות התבונה, בתרגום אביעד שטיר, ירושלים: שלם.
- רז-קרוצקי, אמנון, 2015. "חילון והאמביוולנטיות הנוצרית כלפי היהדות", יוכי פישר (עורכת), חילון וחילוניות: היבטים בין-תחומיים, ירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 108-136.
- שמידט, כריסטוף, 2010. "קנון, גנוסיס ומודרנה: הנס בלומנברג והלגיטימיות של המודרנה", מנחם בן-ששון, ירחמיאל ברודי, עמיה ליבליך ודנה שלו (עורכים), הקנון הסמוי מן העין: חקרי קנון וגניזה, ירושלים: מאגנס, עמ' 463-479.
- שמיט, קרל, 2005. תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורת הריבונות, בתרגום רן הכהן, תל אביב: רסלינג.

Agamben, Giorgio, 2011. *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, trans. Lorenzo Chiesa (with Matteo Mandarini), Stanford, CA: Stanford University Press.

- , 2017. *The Mystery of Evil: Benedict XVI and the End of Days*, trans. Adam Kotsko, Stanford: Stanford University Press.
- Anidjar, Gil, 2014. *Blood: A Critique of Christianity*, New York: Columbia University Press.
- Asad, Talal, 2009. “Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism,” in Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler and Saba Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, CA: The Townsend Center for the Humanities, The University of California Press, pp. 20–63.
- Blumenberg, Hans, 1996. *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, Hans, and Carl Schmitt, 2007. *Briefwechsel 1971–1978 und weitere Materialien*, eds. Alexander Schmitz and Marcel Lepper, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boeve, Lieven, and Gerard Manion (eds.), 2010. *The Ratzinger Reader: Mapping a Theological Journey*, London: T & T Clark.
- Bouyer, Louis, 1969. *La décomposition du catholicisme*, Paris: Aubier-Montaigne.
- Brown, Wendy, 2009. “Introduction,” in Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler and Saba Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley, CA: The Townsend Center for the Humanities, The University of California Press, pp. 7–19.
- Cavanaugh, William, 1999. “The City: Beyond Secular Parodies,” in *Radical Orthodoxy: A New Theology*, eds. John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, London and New York: Routledge, pp. 182–200.
- , 2009. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford: Oxford University Press.
- Chamedez, Giuliana, 2013. “The Vatican and the Making of the Atlantic Order, 1920–1960,” Ph.D. dissertation, Columbia University.
- Chappel, James, 2018. *Catholic Modern: The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, 2000. “Dominus Iesus: Declaratio de Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica” (online).
- Daniélou, Jean, 1946. “Les orientations présentes de la pensée religieuse,” *Études* 79, pp. 5–21.
- De Lubac, 1969. “L’église dans la crise actuelle,” *Nouvelle Revue Théologique* 91(6), pp. 580–596.
- Duffy, Eamon, 2014. *Saints and Sinners: A History of the Popes*, New Haven: Yale University Press.

- Faggioli, Massimo, 2012. *Vatican II: The Battle for Meaning*, New York and Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Gibson, David, 2006. *The Rule of Benedict: Pope Benedict XVI and His Battle with the Modern World*, San Francisco: Harper Collins.
- Girard, René, 2010. *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, trans. Mary Baker, East Lansing: Michigan State University Press.
- Habermas, Jürgen, 1981. *The Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy, Cambridge: Polity Press.
- Komonchack, Joseph A., 2005. "The Church in Crisis: Pope Benedict's Theological Vision," *Commonweal* (May 26).
- Lehmann, Karl, 2008. "Nicht grenzenlos belastbar: Zur Diskussion um die Karfreitagsfürbitte im jüdisch-christlichen Dialog, Gastkommentar," in *Glaube und Leben: Kirchenzeitung für das Bistum Mainz* 64(14), p. 9.
- Leshem, Dotan, 2017. *The Origins of Neoliberalism: Modeling the Economy from Jesus to Foucault*, New York: Columbia University Press.
- Liotard, Jean-François, 1994. *Un trait d'union*, Sainte-Foy Québec: Le Griffon d'argile.
- Milbank, John, 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, London: Blackwell.
- Moyn, Samuel, 2015. *Christian Human Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Oberman, Heiko A., 1963. *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- O'Malley, John M., 2008, *What Happened at Vatican II*, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Paul VI, 1972. "Omelia di Paolo VI, Solennità dei Santi Apostoli Pietro e Paolo," June 29 (online).
- Pera, Marcello, 2005. "Introduction," in Joseph Ratzinger, *Christianity and the Crisis of Cultures*, trans. Brian McNeil, San Francisco: Ignatius Press, pp. 7–22.
- Ratzinger, Joseph, 1969. "The Dignity of the Human Person," in Herbert Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II (V)*, trans. W. J. O'Hara, New York: Herder and Herder, pp. 115–163.
- , 1985. *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo u.a.: Ed. Paoline.
- , 1986. "Church and Economy: Responsibility for the Future of the World Economy," *Communio: International Catholic Review* 13(3) (Fall), pp. 199–204.

- , 2000 [1968]. *Introduction to Christianity*, trans. J.R. Foster and Michael J. Miller, San Francisco: Ignatius Press.
- , 2004. *Truth and Tolerance: Christian Beliefs and World Religions*, trans. Henry Taylor, San Francisco: Ignatius Press.
- , 2005a. “Deus Caritas Est,” December 25 (as Benedict XVI) (online).
- , 2005b. “*In the Beginning...*” *A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, trans. Boniface Ramsey, Edinburgh: T&T Clark.
- , 2005c. “L’Europa nella crisi delle culture,” April 1 (online).
- , 2005d. “Pro Eligendo Romano Pontifice,” April 18 (online).
- , 2005e. “That which Holds the World Together: The Pre-Political Moral Foundations of a Free State,” in Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, trans. Brian McNeil, C.R.V., San Francisco: Ignatius Press, pp. 52–80.
- , 2006a. “Glaube, Vernunft und Universität: Erinnerungen und Reflexionen,” September 12 (as Benedict XVI) (online).
- , 2006b. *Values in a Time of Upheaval*, trans. Brian McNeil, San Francisco: Ignatius Press (as Benedict XVI).
- , 2007. *Christianity and the Crisis of Cultures*, trans. Brian McNeil, San Francisco: Ignatius Press (as Benedict XVI).
- , 2018. “Gnade und Berufung ohne Reue: Anmerkungen zum Traktat ‘De Iudaeis’,” *Communio* 47, pp. 387–406 (as Benedict XVI).
- , 2019. “The Church and the Scandal of Sexual Abuse,” trans. Christoph Wimmer, *Catholic News Agency*, April 10 (as Benedict XVI).
- Ratzinger, Joseph (as Pope Benedict XVI), with Peter Seewald, 2016. *Last Testament: In His Own Words*, trans. Philipps Jacobs, London: Bloomsbury.
- Rowland, Tracy, 2003. *Culture and the Thomist Tradition After Vatican II*, London: Routledge.
- , 2009. *Ratzinger’s Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford: Oxford University Press.
- Sandel, Michael J., 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmidt, Christoph, 2016a. “Die katholische Legitimation der Neuzeit: Zwischen Rene Girards Apokalypse und der Regensburger Rede von Papst Benedikt XVI,” in Wilhelm Guggenberger and Wolfgang Palaver (eds.), *Eskalation zum Äußersten? Girards Clausewitz interdisziplinär kommentiert*, Baden-Baden: Nomos, pp. 117–136.

- , 2016b. “Rethinking the Modern Canon of Judaism–Christianity–Modernity in Light of the Post-Secular Relation,” in Emmanuel Nathan and Anya Topolski (eds.), *Is there a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*, Berlin and Boston: De Gruyter, pp. 165–184.
- Taylor, Charles, 1996. “A Catholic Modernity?” *Marianist Award Lectures* 10.
- The Second Vatican Council, 1965. “Gaudium et Spes,” December 7 (online).
- Tonstad, Linn Marie, 2016. *God and Difference: The Trinity, Sexuality, and the Transformation of Finitude*, New York and Oxford: Routledge.