« ( ) »

AL-ZMAN

Chronica of Agonistic
Jewish Islamic Thought

הזמן שאינו שלנו:
ראשיתות, שכחה ראשונית, והקטיעה הפאולינית של הנצרות, היהדות הרבנית והאסלאם

סרגיי דולגופולסקי



https://al-zman.org/the-time-that-is-not-ours

הזמן שאינו שלנו:

ראשיתות, שכחה ראשונית, והקטיעה הפאולינית של הנצרות, היהדות הרבנית והאסלאם

סרגיי דולגופולסקי

אל-זמן פירושו "הזמן", והוא רומז באופן סמוי על הזמן שעכשיו, ובמובן זה על "הזמן שלנו". אולם, בטרם נשאל כיצד עלינו לחשוב את הזמן שלנו, ראוי אולי לשאול תחילה מה בכלל הופך זמן ל"זמננו". כיצד תצורה היסטורית מסוימת מקבלת את הסמכות להציג את עצמה כהווה? מהם התהליכים שדרכם עכשיו מסוים נעשה מיידי כל כך, בלתי ניתן להכחשה כל כך ודחוף כל כך, עד שתנאי התהוותו שלו כבר לא דורשים בחינה?

שאלות אלה מקבלות דחיפות מיוחדת בתוך המערך הבין-דתי והבין-אישי שמפיח חיים ב**אל-זמן**: המערך של הנוצרי, היהודי והמוסלמי. דיונים במסורות השונות מאורגנים לעתים קרובות סביב נרטיבים של ראשית והחלפה [supersession], על-ידי פנייה למקורות אברהמיים, לבריתות שקוימו, להתגלויות שתוקנו או ליסודות שהושבו על כנם. ההצעה הפרוגרמטית של אנוש גנג'יפור מסרבת ל"המרה" אל נרטיבים שכאלה, במידה שנותרים, או שנעשים, שבויים בתיאורים העצמיים של המסורות הנדונות. בכיוון דומה, הרהוריו של אלעד לפידות על התבוסה בוחנים כיצד ניתן לעסוק במסורת דווקא דרך מה שנראה כשולל אותה, מבחוץ כמו גם מבפנים. שתי ההצעות הללו מזמינות אותנו לראות ביתר בהירות כיצד הכינוי "זמננו" נותר כבול להנחות הנוגעות לראשית והחלפה. ההרהורים שלהלן נוטלים חלק בשיחה זו בכך שהם שואלים אם הסמכות המיוחסת לראשיתות ולהחלפה אינה מסתירה מלכתחילה יחס אחר, אפשרי ואף הכרחי, לזמן ולדחיפותו של העכשיו.

חקירה כזאת צומחת מתוך עיסוק בעכשוויזם [presentism], אך אינה מתמצה בו. העכשוויזם מובן לעתים קרובות כעיסוק מופרז באירועים ובעניינים בני-זמננו. תיאור זה אינו שגוי לגמרי, אך הוא בלתי מספק. הבעיה אינה בכך שחוקרים בוחנים עניינים עכשוויים. כל חקירה מתחילה בהכרח מן הנסיבות שבהן היא מוצאת את עצמה. עכשוויזם מציין, אם כן, פעולה עדינה יותר, שבאמצעותה מה שהוא בן-זמננו חדל להופיע כמכונן באופן היסטורי, ובמקום זאת מתפקד כאופק המובנות עצמו, שאין עליו עוררין.

אולם מה שנדמה כמובן מאליו הוא עצמו תוצר היסטורי. מה שנראה כמיידי, לעולם אינו פשוט מיידי. מנקודת מבט זו, אפשר להבין את מה שהוא בן-זמננו לא כהיפוכו של ההיסטורי אלא כאחת מן התחפושות האפקטיביות ביותר של ההיסטוריה. העבר ניצב מולנו בעוצמה הגדולה ביותר דווקא היכן שהוא מופיע לא כעבר אלא כהווה. אנו נתקלים במלאכתן של מאות שנים בעודנו חווים רק את מיידיותו של הרגע הנוכחי.

סמכותה של הראשית

אולם ברגע שאנו קוראים את ההווה דרך עדשה היסטורית, אנו מבינים שסמכות ההווה וסמכות הראשית קשורות זו בזו באופן עמוק משנראה תחילה. העכשוויזם מערער על סמכות העבר רק משום שהעבר כבר נתפס כמשהו הממוקם מאחורינו, כרצף שלם של אירועים המוביל אל העולם בן-זמננו. מה שהוא בן-זמננו זוכה בעליונותו דווקא משום שהוא מתמקם בנקודת הסיום של נרטיב שכיוונו כבר נקבע. ובאופן הפוך, ניסיונות להתנגד לעכשוויזם לעיתים קרובות מגיבים אליו באמצעות השבת הסמכות אל המקור. מבקשים ראשית קדומה יותר, ירושה נשכחת, מסורת סמויה מן העין, חוכמה עתיקה המסוגלת לתקן את עיוורונו של הרגע בן-הזמן.

שתי המחוות נותרות מאורגנות על ידי אותה הנחת יסוד: שהמחשבה חייבת לגזור את התמצאותה מן ההווה או מן הראשית, או, כפי שגורס הנס אורס פון בלתזר,[1] בדברו על הברית הישנה והברית החדשה, משתיהן גם יחד: החדש טמון בישן והישן נפרש בחדש, כך שכל אחד מהם מפעיל סמכות על חברו.

---

[1] Hans Urs Von Balthasar, Hans Urs and Alexander Dru (trans.) *Martin Buber and Christianity: A Dialogue Between Israel and Church* (London: Harvill Press, [1958] 1961) p. 20.

אולם, מה אם לאף אחד מהם אין את הסמכות שאנו מייחסים לו?

שאלה זו עולה ביתר שאת בצורות של ארכאולוגיה וגנאלוגיה בנות זמננו. הביקורת הארכאולוגית מבקשת לחשוף את השכבות הנסתרות שמהן צומחות המציאויות העכשוויות. הביקורת הגנאלוגית מתחקה אחר התהליכים המקריים שבאמצעותם יוצרו מוסדות וקטגוריות הנראים כטבעיים. פרויקטים שכאלה נותרים הכרחיים. אולם יש בהם גם עמימות אסטרטגית. הארכאולוגיה מחפשת *אַרְכֵּה* (*arche*). המונח היווני מציין לא סתם ראשית, אלא ראשית המפעילה סמכות. *אַרְכֵּה* היא מקור המתפקד בו-בזמן כעיקרון.

וכך, המחווה הביקורתית לעתים קרובות מתקדמת תוך החלפת נרטיב סמכותי אחד באחר. מה שהונח בעבר כמיידי מתגלה כנגזר מראשית סמויה. ההווה נדחק מפני היסטוריה עמוקה יותר. אולם, זכות היתר של הראשית נותרת על כנה. כל שמשתנה הוא הראשית המסוימת שלה מוענקת הסמכות.

אותה עמימות מופיעה, בצורה אחרת, במושג "הראשית האחרת" של היידגר. היידגר ביקש לחמוק מתפיסת ההיסטוריה כרצף של תקופות. הראשית האחרת לא נועדה להיות עוד אירוע הנוסף לרצף ההיסטורי. במונחיו של היידגר, היא מציינת דווקא הגעה מתמשכת בתוך ודרך יחסים משתנים בין המחשבה וההוויה. מעבר למונחיו, היא מציינת ראשית פותחת, ראשית הפועלת דרך וחרף התקופות. אולם למרות התקה רדיקלית זו, הראשית נותרה פעילה. המחשבה עדיין קיבלה את התמצאותה מן התחילה. הסמכות נותרה קשורה לראשית גם היכן שהראשית חדלה להיות כרונולוגית והפכה למכוונת עתיד ועבר למרות כל התקופות הכרונולוגיות.

מה שאני מציע אינו עוד ראשית אחרת, וגם לא כמה ראשיתות אחרות, יהיו רבות ככל שיהיו. אין זו גם ביקורת על ראשית אחרת אחת בשמה של ראשית אחרת אחרת. תחת זאת, אני מזמין לשאול אם הראשית עצמה לא הפכה לצורה שאין עליה עוררין, שבאמצעותה המחשבה המערבית מעניקה סמכות לעצמה.

השאלה, אם כן, אינה איזו ראשית צריכה להנחות אותנו. השאלה היא מדוע צריכה הראשית ליהנות מזכות יתר שכזו מלכתחילה.

השעיה ללא החלפה

זה המקום שבו שאלת ההחלפה נעשית חשובה. החלפה מובנת בדרך כלל כמבנה תיאולוגי שבאמצעותו ברית אחת באה על חשבון האחרת, התגלות אחת היא התגשמותה של אחרת, קהילה אחת מחליפה אחרת. אולם היגיון ההחלפה משתרע הרבה מעבר לתיאולוגיה. פילוסופיות שלמות של ההיסטוריה מאורגנות על פי הנחות מוצא החלפתיות. עידן אחד מחליף את משנהו. עולם אחד בא במקום קודמו. חשיפה אחת הופכת חשיפה קודמת למיושנת. אפילו מפעלים אנטי-החלפתיים משחזרים לעתים קרובות את אותו היגיון בטענה שעידן ההחלפה עצמו כבר הושאר מאחור.

ההחלפה מניחה שניתן לאסוף את ההיסטוריה אל תוך התפרשותה של הראשית. מה שבא אחר כך שואב את מובנותו ממה שבא קודם, ובו-בזמן טוען שהוא ממלא אותו, עולה עליו, או עובר דרכו ולעומתו.

כנגד היגיון זה אני מבקש להציע את מה שאפשר לכנות השעיה ללא החלפה . השעיה שכזו אינה דוחה ראשיתות. דבר מעין זה הינו בלתי אפשרי. הקיום האנושי נפרש דרך מוֹרָשׁוֹת, יסודות, רשימות ומסורות. מנגד, ההשעיה גם לא מכוננת עצמה כעוד ראשית. היא לא מכריזה על עידן חדש שמעבר להחלפה. היא מבקשת, תחת זאת, לרסן את הסמכות שהראשיתות תובעות לעצמן.

השלכותיה של הצעה זו מתבהרות כשאנו פונים אל המסורות שממשיכות לעצב חלק ניכר מעולמנו העכשווי. מסורות אלה מקובצות לרוב תחת הכינוי "אברהמיות". המונח נראה אינקלוסיבי. הוא מדגיש יחסי שארות ומקור משותף. אולם דווקא משום כך הוא נותר קשור קשר עמוק לסמכותה של הראשית. היהדות, הנצרות והאסלאם הופכות למובנות תוך מציאת יחס לאב קדמון משותף. ההבדלים ביניהן מתפרשים על רקע מקור משותף. אך אולי המקור הוא לא מה שמקשר ביניהן באופן היסודי ביותר. אולי מה שקושר את המסורות האלה האחת לשנייה אינו

בעיקרו ראשית משותפת, אלא חשיפה משותפת לאי-יציבות. בנקודה זו הייתי מבקש להציג את מה שאני מכנה הרגע הפאוליני, אך אעשה זאת רק לאחר שאמקם אותו בתוך דרמה עתיקה הרבה יותר.

הא-ל המסרב לשם

דרמה זו לא מתחילה בפאולוס אלא בא-ל של ספר שמות. הסצנה המכרעת מתרחשת כאשר משה שואל את אלוהים לשמו. השאלה עצמה אינה תמימה. משה אינו שואל אם אלוהים קיים. הוא שואל מה יוכל להגיד כאשר ישראל ישאלו מי ששלח אותו. "מַה שְּׁמוֹ?" אינה רק בקשת מידע. זו שאלה מצרית מאוד. היא נוגעת לזיהוי, למובנות ולסמכות. היא מבקשת כינוי שבאמצעותו יוכל האלוהי להיות מזוהה, נזכר, נקרא ומובחן מכוחות אחרים.

בעולם המזרח הקדום, שאלה שכזו הייתה טבעית לחלוטין. שמות שייכים לכלכלת ההכרה. נתינת שם משמעה למקם. הכרת השם אינה רק החזקה בתווית, אלא היא כינון של יחס בתוך סדר של מובנות. ממילא, השאלה דורשת משהו שהוא יותר מאשר מילה. היא מבקשת מקום עבור האל בתוך מערכת של ידע.

המאפיין יוצא הדופן של ספר שמות הוא שהא-ל מסרב להשיב על השאלה בצורה שבה היא נשאלת. התשובה, "אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה", תורגמה בדרכים אין-ספור: "I am who I am", "I will be what I will be", "Ich werde dasein als, der ich dasein werde".[2] מה שחשוב כאן אינו הבחירה בין התרגומים הללו, אלא ההכרה בכך שאף אחד מהם אינו מתפקד כשם רגיל. משה מבקש שם עצם ומקבל ניסוח פועלי. הוא מבקש תו מזהה ומקבל סירוב להזדהות. התשובה אינה מספקת את השאלה. היא קוטעת אותה. הא-ל של ספר שמות אינו רק נמנע משיום. באופן רדיקלי יותר, א-ל זה מסרב להיגיון השיום עצמו, שבאמצעותו מבקשת השאלה תשובה.

אין משמעות הדברים שלא יופיעו שמות בשלב מאוחר יותר. מיד לאחר הסירוב בא ויתור. הא-ל המסרב לשם מתיר לכנותו אלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב. המסורת הרבנית המאוחרת תקיף את הסירוב הזה במנהגי יראה מורכבים, שבהם "השם" בא להורות, ביראה, על הסירוב לשיום. הסירוב, אם כן, אינו מבטל את השיום כליל. עם זאת, הוויתור המורכב הזה לעולם אינו מבטל את הסירוב. הא-ל של ספר שמות נעשה בר-שיום רק תחת סימנה של התנגדות קודמת להיקרא בשם.

מתח זה הוא מהותי, משום שהוא משנה את האופן שבו יש להבין את הזיכרון עצמו. לרוב, הזיכרון מניח נוכחות. משהו הופך תחילה לנוכח ולאחר מכן נזכר. השכחה מופיעה אז כתופעה משנית, אובדן של מה שהיה פעם זמין. הזיכרון הוא ראשוני; השכחה נגזרת. אולם הסיפור של ספר שמות מרמז על אפשרות אחרת.

מה אם השכחה ראשונית?

מה אם היחס לא-ל אינו מתחיל מאחיזה, אלא מאי-האפשרות לאחוז? מה אם אין נוכחות מקורית המסוגלת להיעשות זמינה לחלוטין עבור הזיכרון? במקרה זה, השכחה אינה נוצרת משום שמשהו שפעם היה נוכח אבד. תחת זאת, השכחה משתייכת ליחס מלכתחילה.

הא-ל המסרב לשיום אינו יכול להיעשות מושא של היזכרות שלמה. אפשר לזכור את הברית, את הגאולה, את המצוות, את האותות, את הדברים ואת הסיפורים. אולם אף אחד מאלה אינו ממצה את הדיבור מתוך הסנה הבוער. הא-ל של ספר שמות תמיד מתעלה על מה ששם יכול לשיים או שהזיכרון יכול לשמר.

אין להמעיט במשמעות הדבר. הדרמה המרכזית של ישראל אינה עוד פשוט מאבק לזכור. היא נעשית המאבק לזכור יחס שעצם מבנהו חורג מהזיכרון. זו הסיבה שהשכחה מטרידה כל כך את ספר דברים. שוב ושוב מזהיר משה את ישראל שהכניסה לארץ תהפוך להתחלת שכחה. משייבנו בתים, יעובדו שדות ויכוננו מוסדות, ישראל

---

[2] Buber, Martin, and Franz Rosenzweig. 1930. *Die fünf Bücher der Weisung* (Berlin: Verlag Lambert Schneider, 1930) P.177

ישכח. האזהרה מתפרשת בדרך כלל כתוכחה מוסרית: השפע מוליד שאננות, ההצלחה מובילה לכפיות טובה. אין ספק שזה חלק ממשמעות הדבר.

אולם ייתכן שמשהו יסודי יותר מונח על הכף. הסכנה אינה רק שישראל לא יזכור דיו. הסכנה היא שההתיישבות בארץ, בכל ארץ, אפילו בארץ שיועדה על ידי הא-ל, מעודדת את האשליה שאפשר להבטיח את הזיכרון. הארץ מציעה יציבות. היציבות יוצרת מוסדות. המוסדות משמרים זיכרונות. אולם דווקא בתהליך זה אי-היציבות הרדיקלית שנחשפה ביציאת מצרים עלולה להיעלם מן העין. הארץ מציגה אפוא מתח שישלוט כמעט בכל מה שעתיד להתרחש. יציאת מצרים מציינת תנועה שאת מקורה אי אפשר לייצב. ההתיישבות דורשת ייצוב. יציאת מצרים מצביעה על אל המסרב להיכלל בסדרים קיימים של מובנות. ההתיישבות דורשת בדיוק סדרים שכאלה על מנת לקיים חיים קהילתיים.

המתח הוא בלתי נמנע. הוא גם פורה.

כינון המלוכה מספק אולי את הדוגמה הברורה ביותר לאי-יציבות זו ולניסיון לייצבה. המלך הראשון של ישראל הוא שאול. אין זה פרט מקרי, ועוד אשוב אליו. שאול ניצב בדיוק על הסף שבו המשיחה מבקשת להפוך להמלכה. המלך נקבע על-ידי בחירה נבואית (מסויגת משהו). אולם, בו-בזמן, המלוכה יוצרת מבנה פוליטי המסוגל להאפיל על המקור שממנו צמחה. המשוח נעשה שליט. השליט נעשה מוסד. המוסד נעשה קביעות.

בכל שלב גדל הסיכון שהא-ל שאינו ניתן לזכירה יוחלף בצורות של זיכרון הנראות כמסוגלות להבטיח את נוכחותו. הסיפור המקראי חוזר שוב ושוב אל הסכנה הזאת. שאול נכשל בדרך אחת. דוד מנווט אותה בדרך אחרת. שלמה מנסה מענה אחר לגמרי.

מקדש שלמה מייצג אולי את המאמץ השאפתני ביותר להתמודד עם הבעיה. אם לא ניתן לשכן את הא-ל של ספר שמות בתוך בית, אולי ניתן לשכן שם את שמו. אם אי אפשר להבטיח את הנוכחות האלוהית, אולי ניתן להבטיח את מקום הזיכרון; ולכל העמים כאחד. המקדש נעשה אפוא פשרה מופלאה בין סירוב לקביעות.

אולם הפשרה נותרת בלתי יציבה. הא-ל שסירב לשם אינו יכול בסופו של דבר להיות מוכל בבית המוקדש לשם. המתח שורד אפוא את המקדש כפי ששרד את המלוכה. ואכן, אפשר לומר שתולדות ישראל נפרשות דרך ניסיונות עוקבים להתמודד עם אי-יציבות זו מבלי לבטלה לעולם.

שאול, פאולוס והשעיית ההמלכה

אם נשוב אל הראשון שבניסיונות הללו, דמותו של שאול מקבלת חשיבות שלעיתים קרובות לא נותנים עליה את הדעת. שאול נזכר בדרך כלל כמלך הכושל שקדם לדוד, הניסוי הראשון בתולדות מלכות ישראל, שהיה הכרחי אך בסופו של דבר התברר כלא מוצלח. בסיפור המקראי, משמעותו מצטמצמת לעתים קרובות לתפקיד המבשר. הוא המלך שיש להתגבר עליו כדי שמלוכה אחרת והולמת יותר תוכל לצמוח.

קריאה כזו היא כבר החלפתית. שאול נעשה מובן רק דרך מה שבא אחריו. משמעותו טמונה בהכשרת הדרך לדוד. הכישלון משרת את ההצלחה. המלך הראשון זוכה למשמעות דרך השני. אולם אם נשעה את ההיגיון ההחלפתי השולט בחשאי בפרשנות זו, שאול מופיע בפנינו באופן אחר. שאול הוא לא פשוט מלך כושל. הוא התגלמותה של בעיה. הוא תופס את הנקודה שבה משיחה והמלכה מתחברות זו לזו, ובו-בזמן מתחילות להיפרד. בשאול, ישראל מקבל את מה שביקש: מלך ככל הגויים. אולם ההיענות לבקשה זו מאיימת במקביל על היחס לאל המסרב להתייצב.

שאול לפיכך אינו רק צייתן או רק סורר. הוא מתמקם בעמדה בלתי אפשרית מבחינה מבנית. עליו לגלם ריבונות תוך שהוא נשאר כפוף למה שאינו ניתן להכלה בתוך הריבונות. עליו להמיר בחירה אלוהית במוסד פוליטי מבלי לאפשר למוסד הפוליטי להחליף את הבחירה האלוהית.

המשימה הינה בלתי אפשרית. לא בגלל פגם אישי של שאול, אלא משום שהיחס עצמו בלתי-יציב. אפשר לומר שהטרגדיה של שאול היא בכך שנעשה מלך בדיוק ברגע שבו המלוכה מאיימת להאפיל על המקור שממנו היא שואבת את הלגיטימיות שלה. כך שכישלונו אינו פשוט פסיכולוגי או מוסרי. הוא חושף קו שבר בעצם הניסיון להפוך משיחה להמלכה.

משאול לפאולוס

הבחנה זו נעשית חשובה כשאנו פונים אל שאול התרסי. אין להתייחס להמשכיות בין השמות כאל צירוף מקרים גרידא. כמובן, פאולוס של האיגרות לא מזהה את עצמו עם המלך הראשון של ישראל במובן ישיר כלשהו. אולם השם מזמין בכל זאת עיון. שכן גם פאולוס מופיע בנקודה שבה המשיחה וההמלכה נפרדות.

ההבדל הוא מכריע. בעוד שאול הראשון שייך לתנועה השלמה מן המשיחה אל ההמלכה, שאול השני קוטע תנועה זו. עניינו של פאולוס אינו פשוט בכך שישוע הוא משוח או משיח. אמירה שכזו, כשלעצמה, מובנת לחלוטין בתוך הציפיות המשיחיות הקיימות. מה שמופלא הוא הצורה שהמשיחוּת [messiahship] לובשת. מכירים במשיח, אך ההמלכה מושעית. אפשר לטעון שפאולוס כותב מתוך המרווח הזה: "הַשָּׁעָה דְּחוּקָה" (**הראשונה אל הקורינתים** ז, 29) ו"תַּעֲבֹר צוּרַת הָעוֹלָם הַזֶּה" (**הראשונה אל הקורינתים** ז, 31).[3] ההכרה מתרחשת בלי המימוש במובן הפוליטי הרגיל. המשוח לא יושב על כס המלוכה שסביבו הציפיות ההיסטוריות התארגנו באופן מסורתי.

בכך נהיית הקטיעה מכוננת. המשיחוּת חדלה מלשמש כגשר המוביל מן ההבטחה אל הריבונות. הגשר נותר לעד בלתי-גמור. האופי הלא-גמור הזה הינו מכריע. שכן מה שפאולוס מגלה אינו עוד שלב ברצף התקופות ההיסטוריות. הוא מגלה, תחת זאת, דרך לשכון בתוך המרווח עצמו. האירוע המשיחי לא סוגר את הפער בין משיחה להמלכה.

הוא פותח את הפער.

אם לנסח את הדברים באופן קצת אחר, המשמעות של מחשבת פאולוס טמונה פחות בהגשמה מאשר בהשעיה. תיאורים מסורתיים מציגים לעתים קרובות את פאולוס כהוגה ההגשמה. המשיח מגשים את הנבואה. הברית החדשה מגשימה את הישנה. הגויים נכללים במה שהיה שייך קודם לכן לישראל. בין אם שופטים את ההתפתחות הזו לחיוב או לשלילה, המבנה שביסודן נותר החלפתי. משהו מוקדם יותר נעקף על ידי משהו מאוחר יותר.

לקרוא לאלה שאינם

הסוגיה המרכזית, כך אבקש לטעון, אינה הדוקטרינה. היא הקריאה. פאולוס מובן לעתים קרובות כמי שמוסר את הקריאה. אולם משמעותו טמונה במידה שווה בכך שהוא עצמו מכונן דרך הקריאה שהוא מוסר. שאול נעשה פאולוס, אך שאול לעולם אינו נבלע לחלוטין בפאולוס. השינוי לא מציג זהות שלמה אלא פיצול. הקריאה לא מיישבת את הפיצול הזה. היא מקיימת אותו.

אי-יציבות זו מתחדדת בקריאה המופנית אל הגויים.[4] אלה שאליהם מופנית הקריאה הם אלה שאינם. מזמנים אותם כאילו היו. הקריאה מכוננת את הקהילה שאליה היא מופנית. הנמענים אינם פשוט קיימים לפני הזימון ומשיבים לו אחר כך. הם נעשים נמענים דרך עצם מעשה ההיקראות.

---

[3] [תרגום: פרנץ דליטש].

[4] נסמכתי על Ophir ,Adi ,Zvi-and Ishay Rosen. *Goy: Israel's Multiple Others and the Birth of the Gentile* (Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2018) [עדי אופיר וישי רוזן-צבי, **מגוי קדוש לגוי של שבת: האחר של היהודים: קווים לדמותו** (ירושלים: כרמל, 2021)]. אבל כפי שהסברתי במקומות אחרים, אני מצמצם את מושג הגוי הפאוליני שלהם כך שיתייחס לא לכל ה"לא-יהודים", אלא רק לאלה שפאולוס מבנה כמי שמשיבים לקריאה שהוא מוסר לקבל את א-לוהי ישראל.

ובכל זאת, אפשרות נוספת מתגלה אם שמים לב למעמדה המיוחד של הקריאה עצמה. הקריאה של פאולוס אינה פותרת את אי-היציבות. היא מפיצה אותה. נמעני הקריאה אינם מוזמנים אל סדר שכבר הושלם. הם מזומנים אל תוך אותו מרווח שהקטיעה המשיחית פתחה. הם נקראים להצטרף לשייכות שחסרה את הערובות הרגילות של שייכות.

ולכן הביקורת של טלאל אסד על "דת" כקטגוריה מכלילה,[5] ועוד יותר מכך תיאורו של אלן באדיו[6] את פאולוס כהוגה של "פנייה אוניברסלית" חוצת הבדלים, נותרים חשובים, אף שאף אחד מהם אינו תופס לגמרי את מה שעומד על הפרק. הגויים לא רק נכללים בקהילה שהתקיימה קודם לכן. וגם אינם פשוט עוברים אוניברסליזציה. הקריאה מכוננת אותם דרך פעולה מיוחדת במינה. פונים אליהם כאילו כבר היו שייכים אל מה שהם שאינם שייכים אליו; כאילו היו מה שאינם.

פאולוס מנסח היגיון זה ב**איגרת אל הרומים**, כשהוא מדבר על "הַקּוֹרֵא לְמַה־שֶּׁלֹּא־הָיָה כְּמוֹ (או כאילו היה) הוֶה" (**רומים** ד, 17).[7] משפט זה אינו נוגע רק לבריאה יש מאין. הוא מציין היגיון מיוחד במינו של פנייה: אל *ta me onta* [אלו שאינם] פונים כמו (כאילו היו) *ta onta* [אלו שהינם]; אלה שאינם, מזומנים כאילו היו. הקריאה מכוננת בכך את השולח ואת הנמענים שאליהם היא מופנית. היגיון זה חל הן על הייצור האינסופי של הגוי מתוך ה-*ethnoi* והן בנוגע להגחתו של פאולוס מתוך בן-שמו, שאול. הקריאה קוראת אפוא את חסר-ההוויה אל ההוויה: לא חסר-הוויה לחלוטין, כמובן, אלא חוסר-הוויה חברתי, פוליטי ושנוגע לברית. אל אלה שאינם חלק מישראל פונים כאילו כבר היו מעורבים בהבטחות שניתנו לישראל. הקריאה מכוננת בכך את אלו שאליהם היא פונה.

הגויים נעשים נמענים של זימון היוצר את עצם התנאי שבו הם יכולים לקבלו.

וזה מציב אותם בעמדה בלתי יציבה אף יותר מזו של פאולוס עצמו. פאולוס לעולם אינו חדל מלהיות שאול, משום שהוא לעולם לא חדל להשתייך לישראל. הפיצול שהקריאה מציגה מתרחש בתוככי שייכות קודמת. הגויים, לעומת זאת, נקראים מבחוץ. שייכותם מכוננת כל כולה דרך הזימון עצמו. הם מתקיימים אפוא במצב של אי-יציבות כפולה. הם נעשים מה שהם רק דרך יחס שאינו יכול להתבסס על יוחסין, טריטוריה או רישום שעבר בירושה.

האקלסיה צומחת מתוך אי-יציבות זו של הקריאה, *הקלסיס*. לא כעם יציב. לא כאומה. לא כתחליף לישראל. אלא כהתכנסות המכוננת דרך יחס בלתי פתור למה שקורא לה. מי שבאמת מקבל את איגרות פאולוס אולי בכלל אינו העמים (*ethnoi*).

העמים הם ללא ספק נמענים, אך הפנייה אליהם נעשית בתוך דרמה שמרכזה נותר ישראל. עניינו היסודי של פאולוס הוא יחסו של ישראל לא-ל של ספר שמות, הא-ל שאי אפשר לא לשכוח ולא לזכור. הקריאה לעמים הופכת לדרך מסוימת לחשוב את היחס הזה מחדש. היא אינה מותירה את ישראל מאחור. להפך, היא מעצימה את שאלת ישראל.

מסיבה זו, במהלכו של פאולוס יש לראות לא נטישה של הדרמה המקראית, אלא רדיקליזציה של אחד המתחים העמוקים ביותר בה. היחס הבלתי פתור בין יציאה להתיישבות, בין משיחה להמלכה, בין זכירה לשכחה, מופיע כעת בצורה חדשה. הקטיעה שרדפה את המלוכה נעשית לעיקרון של קיום קהילתי חדש.

חשיבותו של הרגע הפאוליני אינה טמונה אפוא לא בראשית חדשה ולא בדוקטרינה חדשה. חשיבותו טמונה בכך שהוא חושף בעיה שלא המלוכה, לא המקדש, לא הזיכרון ואף לא ההכרה המשיחית יכולים לפתור באופן סופית.

---

[5] Asad, Talal *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

[6] Badiou, Alain. 1997. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

[7] כך בתרגום דליטש. אמנם, את התרגום האנגלי בו משתמש המחבר ניתן לתרגם כך: "הקורא אלי הוויה את מי [או את מה] שאינם, כפי (או כאילו) שהינם".

יחס למה שאינו יכול להיעשות נוכח במלואו. יחס למה שנותר, באופן מכונן, חשוף לשכחה. יחס שאת אי-יציבותו כל מסורת יורשת, גם כאשר כל אחת מהן מבקשת לייצבו בדרכה.

לא צאצאים ולא ממשיכים

מה שחשוב כאן אינו הדוקטרינה הנוצרית כשלעצמה. ועל כן גם הקריאה בפאולוס שלעיל לא הייתה דוקטרינרית. אכן, משמעותו של הרגע הפאוליני חורגת מעבר לנצרות, ולמעשה מעבר לכל דוקטרינה. אי-היציבות שפאולוס חושף נעשית זמינה לקבלות רבות, טרנס- וחוץ-דוקטרינריות. הנצרות מפתחת תגובה אחת, עצומה ומורכבת לאי-יציבות זו. המסורות הרבניות מפתחות תגובה אחרת. ניתן למקם את המקבילה הרבנית להשעיה הפאולינית בקטיעה של התקת עבודת המקדש והמלוכה אל הלימוד כאתר המועדף של אי-השכחה דרך פרשנות מתמדת ואי-הסכמה מתמדת. גם כאן, הראשית או האירוע המקורי של היציאה ממצרים נותרים נוכחים באופן סמכותי רק דרך צורות של מסירה וזיכרון המתקרבות תמיד אל התנועה של יציאת מצרים ולעולם אינן חופפות אותה. בהתאם, אין התגברות על אי-היציבות שנפתחה ביציאת מצרים ובהגעה אל הארץ, אלא היא שוכנת במובן הרבני במישור אחר: זה של מחלוקת מתמדת ללא יישוב דוקטרינרי. מאוחר הרבה יותר, המסורות האסלאמיות יירשו את אותה אי-יציבות, תוך שהן מעצבות מחדש את היחס בין התגלות, כתיבה, דקלום וקהילה במישור אחר לגמרי.

לפיכך, האסלאם יכול גם הוא להיות מובן כגוי המשיב למה שפאולוס מנסח כ*קלסיס* של הגוי, אך מבלי ליטול על עצמו את אותו ממד של הקריאה הכבול לישראל – או, ליתר דיוק, לכתבי הקודש של ישראל, בין שנכתבו על קלף ובין שנחקקו על לוח הלב. אין להבין זאת כטענה בנוגע לתלות היסטורית, להתקבלות טקסטואלית או לגזירה גנטית. פאולוס אף לא נתפס כאן כמקור, כעֵד הראשון או כנושא המיוחס של התצורה בה אנו דנים. מה שפאולוס מנסח כ*קלסיס* של הגוי נבחן, במקום זאת, כניסוח אחד של תצורה שאין לזהותה עם אף אחד מביטויה. השאלה אינה, אפוא, שאלה של השפעה, גנאלוגיה או קדימות. הנצרות והאסלאם אינם, במובן אליו אנו מכוונים כאן, לא צאצאים ולא ממשיכים של פאולוס. כל אחד מהם מנסח, בדרכו, מתחים השייכים לתצורה החוצה אותם מבלי להשתייך באופן בלעדי לאף אחד מהם. אף ניסוח אינו מעניק סמכות לתצורה מכוח היותו מוקדם יותר; אף ניסוח אינו ממצה אותה מכוח טענתו להיות מאוחר יותר. וגם פאולוס, שאול המלך ואפילו משה אינם ראשיתות. הם רק ניסוחים של דרמה המוחזקת בהשעיה על ידי הסירוב הראשוני לתת שם שמתוכו הדבר שאין לשכחו עשוי להיות נזכר.

ההצעה שלהלן מוצעת אפוא כתצורה פוסט-ארכאולוגית של אי-ראשיתות, ולא כתיאור היסטורי מוכרע. היא מוגשת מתוך ציפייה לתגובות, לעדכונים ולתיקונים מצד המחקר הביקורתי על ומתוך האסלאם, ומצד לימודי האסלאם, בין שמחקר זה נובע מתוך האסלאם כמסורת דוקטרינרית ובין אם לא. תגובות כאלה אינן חיצוניות לטיעון, אלא שייכות לעצם שיטתו. אם התצורה המתוארת כאן חורגת מכל אחד מניסוחיה ההיסטוריים, הרי שאף ניסוח יחיד – כולל המסה הנוכחית – אינו יכול לטעון שהוא תוחם את היקפה.

אם ניגשים אליו מתוך הגישה הזו, האסלאם חושף מתח נוסף בתוך מה שפאולוס מנסח כ*קלסיס* של הגוי. ישראל וכתבי הקודש מופיעים כבלתי נמנעים ובו-בזמן כבלתי הכרחיים. אי אפשר פשוט לוותר עליהם, אך הם גם אינם מתפקדים באותו אופן שבו הם מתפקדים בניסוח הקריאה של פאולוס עצמו. המתח אינו נעוץ בשאלה אם ישראל נשאר, אלא באופן שבו ישראל נשאר.

האסלאם, לא פחות מהניסוח הנוצרי של הגוי, אינו יכול לוותר על ישראל. אולם הוא קולט את ישראל באופן אחר. בעוד שהאקלסיה הנוצרית, בהשיבה למה שפאולוס מנסח כ*קלסיס* של הגוי, באה לכנות את עצמה "ישראל החדש", ובכך הופכת את ישראל ל"ישראל הישן" ומקבעת אותו בתבנית ה"יהודי", האסלאם מעצב את יחסו דרך גנאלוגיה אחרת. הוא מזהה את עצמו עם ישמעאל, ומשמר את ישראל כצאצאי יצחק. ישראל, אם כן, לא נמחק ואף לא פשוט מוחלף. תחת זאת, מקומו בתצורה מחולק מחדש. עם ישראל הולך ומתנתק בהדרגה מן היוחסין כמקום המיוחס של הבחירה האלוהית, והוא מנוסח מחדש בעיקר במונחים דתיים – שבאופן אירוני, "יהודי" הופך להיות גם שמם.

מבחינה זו, הפעולה ההחלפתית שונה מן המקבילה הנוצרית שלה מבלי לחדול מלהיות החלפתית. אם הגוי שפאולוס מנסח כבר משעה את האתניות כקריטריון המכריע של השייכות, הניסוח האסלאמי הופך את ההשעיה הזו לגלויה אף יותר. ישראל נותר הכרחי, אך באופן הולך וגובר כדת ולא כעם. ההחלפה, אם כן, אינה תחליף (שלעולם אינו מוחלט), אלא עיצוב מחדש: ישראל נשמר, בעוד אופן שייכותו משתנה במונחי הגנאלוגיה ישמעאל-ישראל/יהודי.

האם תצורה זו אכן ניתנת לזיהוי בתוך המסורות הטקסטואליות, המשפטיות והתיאולוגיות של האסלאם – זוהי לא קביעה אלא שאלה הדורשת חקירה מפורטת. ברוח האגוניזם האחראי, המטרה כאן אינה להכריע בשאלה זו אלא לפתוח אותה. ההשערה היא שהגוי אינו מציין לא זהות נוצרית ולא המצאה פאולינית, אלא תצורה שניסוחיה חורגים מכל טענה למקור, לקדימות או לבעלות בלעדית.

שלוש תגובות לאי-אפשרות משותפת

הנקודה המכרעת היא, אפוא, שאף אחת מן המסורות הללו אינה פשוט מתחילה. כל אחת מהן מגיחה כתגובה. כל אחת יורשת מתח שלא היא יצרה. כל אחת מבקשת צורות של יציבות מבלי להתגבר אי-פעם לגמרי על אי-היציבות שממנה צמחה.

מנקודת מבט זו, הרגע הפאוליני לא מתפקד כראשית. הוא מתפקד כהיפוכה של ראשית. הראשית מכנסת; מסבירה; מייסדת. הרגע הפאוליני מערער כל מהלך שכזה. הוא חושף אי-שלמות מכוננת בלב הקיום הקהילתי וההיסטורי. הוא מגלה שהמסירה אינה מתקדמת מראשית בטוחה אל קץ מוגדר, אלא מקטיעה שאי אפשר לסגור באופן סופי.

מה שמשותף לשלוש המסורות, אם כן, אולי אינו אב קדמון משותף, אלא חשיפה משותפת לקטיעה זו. תולדותיהן, הדוקטרינות שלהן והפרקטיקות שלהן שונות זו מזו באופן עמוק. אולם שלושתן נותרות עסוקות, בדרך זו או אחרת, בבעיה של קיום יחס למה שאינו יכול להיעשות נוכח במלואו ואינו יכול להפוך ליסוד יציב.

השאלה היא לכן אם יש לראות באי-יציבות זו פגם הממתין לפתרון, או שמא היא מציינת דבר מה יסודי יותר. אולי מה שהמסורות מנסות שוב ושוב לייצב הוא בדיוק מה שאינו ניתן לייצוב. אולי הייצור האינסופי של מוסדות, פירושים, מערכות משפט, סינתזות תיאולוגיות, התחדשויות מיסטיות, רפורמות ורסטורציות מעיד לא על כישלון, אלא על אי-האפשרות להשלים את המשימה.

אם כך, משמעותו של הרגע הפאוליני אינה טמונה בהתחלה של היסטוריה חדשה, אלא בגילוי הסיבה לכך שההיסטוריה לעולם לא נשלמת. הוא חושף יחס למה שחורג מן הזיכרון, חורג מן הריבונות וחורג מכל ניסיון לכנס את הזמן לתוך נרטיב יחיד שהולך ונפרש, להפוך אותו ל"*הזמן*", אל-*זמן*. זהו היחס, אני מבקש להציע, המאפשר לנו לשקול מחדש את היהדות, הנצרות והאסלאם לא כשלושה ענפים הצומחים משורש משותף, אלא כשלוש תגובות מתמשכות לאי-אפשרות משותפת.