

## בין "ביקורת התבונה החילונית הטהורה" ל"ביקורת האמונה הטהורה": השיחה בין הברמס לרצינגר על תרבות פוסט-חילונית, מינכן 2004

כריסטוף שמידט

השיחה בין הפילוסוף יורגן הברמס, איש האסכולה הביקורתית, ובין הקרדינל יוזף רצינגר, לימים האפיפיור בנדיקטוס ה-16, מציינת מפנה חשוב ביחסים בין הנאורות החילונית למסורת הדתית – מפנה שזכה לשם "פוסט-חילונית". כינוי כללי זה נועד לסמן שינוי מהמגמות ה"קלאסיות" של הסתגרות ודה-לגיטימציה, שבאופן היסטורי אפיינו הן את הגישה של התרבות המודרנית החילונית אל הדת והן את הגישה הקתולית אל המודרנה החילונית. על רקע תחיית הדת במופעה הפונדמנטליסטי בזירה הגלובלית (ובפרט אירועי 9.11.2001), ובמקביל על רקע משבר התרבות החילונית, שתשתית הסולידריות החברתית שבבסיסה מאוימת על ידי הניאו-ליברליזם הכלכלי הגלובלי, ניסו שני ההוגים לסרטט את עקרונות גישתם לדיאלוג פוסט-חילוני בין הדת לפילוסופיה החילונית. הם הגיעו להסכמות מפתיעות. הברמס, הנציג המרכזי בזמננו של אסכולת פרנקפורט, שנוסדה על ידי תיאודור אדורנו ומקס הורקהיימר, פנה כבר בשנת 2001 למעין "ביקורת של התרבות החילונית הטהורה" (Habermas 2001).<sup>1</sup> בדבריו אז הוא הביע חשש מפירוק התשתית הסולידרית של החברה החילונית, וממה שכינה ה"נטורליזציה" של התבונה – כלומר הרדוקציה של החוויה האנושית לתהליכים ביולוגיים, ששיאה בהנדסה הגנטית. הברמס הציע גישה חילונית אחרת, שתעשה צדק עם המשך קיום החברות הדתיות בעולם הולך ומתחלן; גישה שלא תפגע בעקרונות היסוד של החירות והאוטונומיה, אך תחזק את מוסר הסולידריות אל מול גישות טכנולוגיות לאדם בעזרת הידברות עם הדת:

אלוהים נשאר "אלוהים של בני אדם חופשיים" רק כל עוד איננו מטשטשים את ההבדל האינסופי בין בורא לנברא. [...] אלוהים, משום שהוא בעת ובעונה אחת האל של הבריאה ושל הגאולה, אינו מחויב לפעול על פי חוקי הטבע כמו טכנאי או על פי כללי הקוד כמו מתכנת. קולו של האל הקורא את האדם לחיים נשמע מבראשית בתוך יקום בעל רגישות מוסרית (שם, 7).

1. הניסוח הוא כמובן פרפרזה על "ביקורת התבונה הטהורה" של קאנט.

הבהרה מפתיעה זו של הפילוסוף, שמגדיר את עצמו במפורש כלא דתי, מכוונת לדיאלוג עם הדת והכנסייה כשותפות במאבק על התובנות הבסיסיות של המוסר ורעיון צלם האדם – וכנגד ה"נטורליזציה" הטכנולוגית של מהותו. בשיחה עם הקרדינל רצינגר, שלוש שנים מאוחר יותר, התמקד הברמס בתהליכים חברתיים וכלכליים שמאיימים לפרק את החברה החילונית המודרנית – אם כי איום הטכנולוגיה הגנטית מחד גיסא והפונדמנטליזם הדתי והטרור מאידך גיסא הם עדיין רקע גם לשיחה זו. לאור הכלכלה הגלובלית, שמעבירה את מרכזי ההכרעה אל מחוץ למדינה, ולאור מגמות של אטומיזציה גוברת והולכת של הפרטים בחברה, הברמס מביע חשש כי החברה החילונית המודרנית לא תהיה מסוגלת לשמר את מערכת הערכים (ובעיקר את ערך הסולידריות) שעליה היא מושתתת. כדי לצמצם את החשש, הוא מציע בין היתר את הפנייה לדת ולקהילות הדתיות כאל מודל לשמירה על תשתית הערכים הזו בחיי היומיום. אם כן, הברמס מתכוון לעיצוב אחר וחדש של היחסים בין החברה החילונית ובין החברה הדתית והכנסייה, ליחס שמשתחרר מהשלילה הקלאסית של הדת על ידי התרבות החילונית. מכאן הוא מציע להכיר במושג האמת של האדם המאמין גם אם אמת זו נעדרת אפשרות של אימות אובייקטיבי:

בחברה הפוסט-חילונית הולכת וגוברת ההכרה כי שלבים מסוימים של "המודרניזציה של התודעה הציבורית" כרוכים בהטמעה ובשינוי רפלקטיבי של גישות דתיות וחילוניות כאחד. אם ישכילו שני הצדדים להבין את חילון החברה כתהליך לימוד משלים, יהיו להם טעמים קוגניטיביים להתייחס ברצינות לתרומות של הצד השני לדיון הציבורי בנושאים שנויים במחלוקת.<sup>2</sup>

אם כן, הנוסחה הפוסט-חילונית אמורה לסלול דרך חדשה לדיאלוג בין התרבות החילונית לדת, ללא הדה-לגיטימציה הקלאסית. אבל חשוב לא פחות – דיאלוג זה מתאפשר על בסיס ההכרה הברורה של הדת בערך החירות ובחוקה הדמוקרטית (ככל שזו קיימת).<sup>3</sup>

הברמס לא היה צריך לחכות לתשובתה של הכנסייה הקתולית להצעתו, שכן היא הכינה את תשובתה ארבעים שנה לפני כן, בוועידת הוותיקן השנייה שהתקיימה בשנים 1962-1965. *Libertas non datur sine veritate* ("החירות אינה ניתנת בלי אמת") היה משפט היסוד שעליו ביסס אז הקרדינל וויטילה (Wojtyła), לימים האפיפיור יוחנן פאולוס השני, את הדרישה ל"ביקורת האמונה האורתודוקסית

2. ראו להלן את דבריו של הברמס, עמ' 192.

3. לאחרונה פיתח והעמיק הברמס את הגישה הזו בספרו המונומנטלי ההיסטוריה האחרת של הפילוסופיה – ספר שמתאר את ההיסטוריה של הפילוסופיה המערבית משחר מימה ממסלול מקביל בין ידע לאמונה. ראו Habermas 2022.

הטהורה" (Kasper 1988, 26).<sup>4</sup> ביקורת זו תבעה את סוף ההתנגדות של הכנסייה הקתולית לחירות המודרנית ולתרבות החילונית על רקע האמת של הדוגמה הדתית. במסגרת ההחלטות שהתקבלו בוועידה הביעה הכנסייה חרטה על כך שנלחמה נגד צמיחת החברה החילונית החופשית, והגדירה את המשטר הדמוקרטי כמשטר ההולם את עקרונות האמונה הנוצרית בצורה הטובה ביותר, אך עם זאת הזכירה לחברה המודרנית הזו שחירות ללא אוריינטציה ערכית ברורה תביא לאובדנה – אותו אובדן שהביא את הברמס בטקסט שלהלן להתערבות הפומבית ולפנייה לכנסייה.

בן שיחו של הברמס במפגש במינכן, הקרדינל רצינגר, מפתח בטקסט שלפנינו את הגישה שהתבססה בוועידת הוותיקן השנייה. עם זאת – וגם את זה צריך לזכור – הוא עושה זאת ברוחו השמרנית יחסית של קודמו על כס האפיפיור, הקרדינל ויטילה, ובמטרה להיבדל מפירושים רדיקליים יותר של מסקנות הוועידה בחוגי השמאל של הכנסייה (למשל בתיאולוגיית השחרור הדרום-אמריקנית, על חיבוריה האידיאולוגיים עם המרקסיזם). רצינגר פיתח את תפיסת החירות והלגיטימציה של התרבות המודרנית על רקע מושג החוק הטבעי והבנתו במסורת התיאולוגית של תומאס אקווינס כערך אוניברסלי אובייקטיבי, החורג ממסגרת האוטונומיה של החברה המודרנית שמקורה בסובייקט. "החוק הטבעי", כותב רצינגר, "בייחוד בכנסייה הקתולית, נשאר הנושא הראשי שאיתו הכנסייה מבססת את ההבנה בדבר התבונה המשותפת עם התרבות החילונית הפלורליסטית, כמו עם קהילות אמונה אחרות. על בסיס חוק זה הכנסייה מחפשת את יסודות הקומוניקציה על אודות העקרונות האתיים של החוק בחברה החילונית הפלורליסטית". למרות הבדלי הגישה בדבר ה"יסודות הקדם-פוליטיים של התרבות הפוליטית הדמוקרטית" – הברמס נשען על תפיסת האוטונומיה של הסובייקט ואילו רצינגר על החוק הטבעי – נראה שהשיחה הביאה להסכמה מעניינת בין שני הדוברים בדבר הלגיטימיות של שתי הדרכים, החילונית והדתית, כנקודות מוצא לדיאלוג; הסכמה שמאפשרת מעין קואליציה ערכית שתוכל להתמודד הן עם הרדיקליזציה הדתית והן עם המשבר של התרבות החילונית. הקואליציה הפוסט-חילונית אמורה להתבסס אפוא על צורך משותף והדדי, שבכל זאת מאפשר ביקורת הדדית על בסיס נקודת המוצא השונה בתפיסת אמת הידע ואמת האמונה.

שני ההוגים מממשים למעשה גישה חלופית לנאורות הקלאסית החד-כיוונית, זו שהגיעה לניסוח אולטימטיבי בפילוסופיה של הגל ובאידיאולוגיות הפוליטיות החילוניות שנוסחו אחריו. במיוחד יש לציין כאן את ברוננו באואר, מקס שטיירנר וקרל מרקס, שדגלו כולם לא רק בחילון רדיקלי אלא גם במחיקת הדת, שאותה תפסו כמקור כל רע (קרי: שלטון וכוח).<sup>5</sup> נאורות חלופית זו התפתחה כבר בעידן הנאורות עצמה, אצל גוטהולד אפרים לסינג ועמנואל קאנט, אך נזנחה בלהט

4. להסבר מצוין נוסף על התיאולוגיה של הוותיקן השני ראו Boeckenförde 1982.

5. Brazil 1970; Habermas 1985; Löwith 1995; Rattner and Danzer 2005.

החילון ה"אסכטולוגי" הרדיקלי, שקשר את הצלחת החילון במחיקה המוחלטת של הדת. בדיון של לסינג עם הכומר גצה (Goeze) על אמת האמונה והפילוסופיה קשר לסינג את הדרישה שלא לזהות "כל תיאולוג עם רמאי" ו"כל פילוסוף עם אתאיסט" בתקווה "שעוד יופיע האיש, שמערער על אמת הדת ושמגן על אמת הדת כפי שחשיבות הנושא וכבודו דורשים זאת" (Lessing 1980, 21). קאנט, בספרו **הדת בגבולות התבונה בלבד** (קאנט 1985), ביקש להתוות בצורה שיטתית אפשרות של הידברות חדשה בין הדת לפילוסופיה. במסגרת הידברות זו, עקרון האתיקה האוטונומית עומד בפני עצמו ואינו זקוק לביסוס חיצוני (בוודאי לא תיאולוגי), אך חירות זו ניתנת לפירוש כ"מתנת" האל (זאת כשקאנט משחרר את האל מדמות הריבון והרוחן האולטימטיבי של המסורות האורתודוקסיות). קו זה של נאורות חלופית נדחק הצידה במלחמה בין כוחות הקדמה הפוליטית הדמוקרטית ובין הריאקציה הדתית הלאומית המונרכיסטית במאה התשע-עשרה; אך הוא שרד בגישות הייחודיות של סרן קירקגור ושל היינריך היינה לבעיית המודרנה, כששניהם אימצו את לסינג כמודל לדו-שיח בין הפילוסופיה לתיאולוגיה כתנאי לעיצוב תרבות החירות מעבר לפונדמנטליזם של התבונה והאמונה (Kierkegaard 1925; Heine 1996). משם אפשר לסרטט קו ישר לתיאולוגיה הפרוטסטנטית של קארל בארת, של רודולף בולטמן ושל פאול טיליך, בשנות העשרים של המאה העשרים, ששאפו לשילוב ביקורתי של המודרנה החילונית, על הישגיה הפוליטיים והמדעיים, בחשיבה הדתית התיאולוגית.<sup>6</sup>

נדמה שלדיון במינכן יש בהחלט השלכות מעבר להקשר האירופי, המערבי והנוצרי במהותו, משום שהוא מנסה לנסח את התנאים לאפשרות של דיאלוג בין אמונה לחילון בדתות אחרות, בלי לטעון כמובן לבלעדיות או לעליונות של המודל המוצע כאן על פני פתרונות אפשריים אחרים. ברור שכישלון המודרניזציה והחילון בהקשר של התרבות האסלאמית עומד תמיד ברקע הדרישה של שני ההוגים לעצב את יחסי התיאולוגיה והפילוסופיה מחדש במסלול פוסט-חילוני. מסלול זה מוצע באופן מובלע גם כאופק לעולם הערבי, שאחרי שנות שחרור מהקולוניאליזם שקע במלחמות האזרחים של האביב הערבי, ובהכללה נע בין דיקטטורה צבאית ("חילונית") לדגמים של משטר אסלאמי.

האם פוסט-חילוניות זו היא אופציה למודרנה היהודית, שגם היא נקרעת בין מודרניזציה מערבית-חילונית לבין המגמות הדתיות השונות המבקשות להישמר מפני "התבוללות" בתרבות החילונית הפלורליסטית? שאלה זו נוגעת לא רק לעצם אפשרות החילון במסגרת התרבות היהודית, אלא לשאלת האופציות הקיימות, במסגרת עולם המחשבה היהודי, לדיאלוג מהסוג שטקסט זה מציע. מלבד מקרים יוצאי דופן, נדמה שהתיאולוגיה האורתודוקסית היהודית לאורך השנים סרבה להכיר בתרבות היהודית החילונית, ובמקרה הטוב עשתה פשרות פוליטיות עימה לשם

6. Barth 1923; Bultmann 1960; Tillich 1964

הישרדותה. בוודאי אין בתיאולוגיה זו הכרה מפורשת בערך התרבות הדמוקרטית החילונית כמו שהיא התקבלה בוועידת הוותיקן השנייה. התיאולוגיה הרפורמית והתיאולוגיה הקונסרבטיבית, לעומת זאת, הצליחו למצוא מסלולים אמוניים רלוונטיים במסגרת המודרנה ואל מול התרבות החילונית הדמוקרטית. בדומה לתיאולוגיה הנוצרית הפרוטסטנטית הליברלית, הן הכירו באתיקה של החירות האוטונומית כתנאי לחירות האמונה, ואימצו דרך דיאלוגית כאופציה של תיקון הדת והחברה כפרקטיקה אמונית ("אורתופרקסיס"). מול המגמה הדתית והלאומית הגוברת של צמצום הממד הדמוקרטי של המדינה היהודית הדמוקרטית בשם היהדות, זרמים אלה פונים ל"דת התבונה ממקורות היהדות" כדי לשמור על החברה האזרחית, אם לא להרחיב את גבולותיה הדמוקרטיים.

---

7. ככותרת ספרו הקלאסי של הפילוסוף הגרמני היהודי הרמן כהן (1971).

## רשימת המקורות

כהן, הרמן, 1971. *דת התבונה ממקורות היהדות*, מגרמנית צבי וויסלבסקי וחנוך קלעי, ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק.  
קאנט, עמנואל, 1985. *הדת בגבולות התבונה בלבד*, ירושלים: מוסד ביאליק.

- Barth, Karl, 1923. *Der Römerbrief*, Zurich: Theologischer Verlag.
- Boeckenförde, Ernst-Wolfgang, 1982. *Staat, Gesellschaft, Kirche*, Freiburg: Herder.
- Brazill, William J., 1970. *The Young Hegelians*, New Haven: Yale University Press.
- Bultmann, Rudolf, 1960. "Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung," in Hans-Werner Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos*, I, Hamburg: Kaiser Verlag.
- Habermas, Jürgen, 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- , 2001. "Glauben und Wissen: Dankesrede des Friedenspreisträgers," *Glasnost*, Oct. 14, <http://www.glasnost.de/docs01/011014habermas.html>.
- , 2022. *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen; II: Vernünftige Freiheit: Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Heine, Heinrich, 1996. "Vorwort: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland," *Sämtliche Schriften*, III: Schriften zu Literatur und Politik, Düsseldorf and Zurich: Artemis & Winkler, pp. 507–513.
- Kasper, Walter, 1988. *Wahrheit und Freiheit: Die "Erklärung der Religionsfreiheit" des II. Vatikanischen Konzils*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Kierkegaard, Sören, 1925. *Philosophische Brocken* (Abschiessende Nachschrift, I), Jena: Eugen Diederichs Verlag, pp. 148–197.
- Lessing, Gotthold Ephraim, 1980. *Theologiekritische Schriften* (Werke, VIII), Munich: Carl Hanser.
- Löwith, Karl, 1995. *Von Hegel zu Ietsche: Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Rattner, Josef, and Gerhard Danzer, 2005. *Die Junghegelianer: Portrait einer progressiven Intellektuellen gruppe*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Tillich, Paul, 1964. "Mythos und Mythologie," *Gesammelte Werke*, V, Berlin: de Gruyter.

# הנחות יסוד מוסריות קדם-פוליטיות למדינה דמוקרטית חופשית

יורגן הברמס יוזף רצינגר

## עמדתו של פרופסור יורגן הברמס

הנושא שהוצע לדיון שלנו מזכיר את השאלה שארנסט-וולפגנג בקנפורד ניסח בצורה קולעת באמצע שנות השישים: האם המדינה החופשית המחולנת מבוססת על הנחות נורמטיביות שהיא עצמה אינה מסוגלת לערוב להן (Böckenförde 1991), 112]? ניסוח זה מביע ספק ביכולתה של המדינה החוקתית הדמוקרטית לחדש מתוך משאביה שלה עצמה את ההנחות הנורמטיביות לקיומה; כמו כן, הוא מבטא את ההשערה שמדינה כזאת תלויה במסורות אתיות ילידיות בעלות אופי קולקטיבי מחייב – בין שהן אידיאולוגיות ובין שהן דתיות. אומנם השערה זו מעמידה קושי לפני המדינה המחויבת לניטרליות אידיאולוגית – בייחוד נוכח מה שג'ון רולס כינה "עובדת הפלורליזם" – אבל מסקנה זו כשלעצמה אינה מהווה טיעון נגד ההשערה הזאת.

1. ראשית כול ברצוני לנסח את הבעיה הזאת ביתר דיוק משתי בחינות. מבחינה פוזיטיבית הספק הזה מעלה את השאלה: לנוכח העובדה שהמשפט נעשה פוזיטיבי בתכלית<sup>1</sup>, האם יש בכלל אפשרות להצדיק שלטון פוליטי באמצעות הצדקה חילונית, כלומר הצדקה שאינה דתית או פוסט-מטפיזית?
2. גם אם נהיה מוכנים לקבל לגיטימציה כזאת, מבחינת המוטיבציה האנושית ספק אם חברה בעלת פלורליזם של השקפות עולם יכולה להשיג יציבות נורמטיבית – זאת אומרת משהו מעבר למודוס ויונדי גרידא – באמצעות הנחה של הסכמה מובלעת שהיא לכל היותר פורמלית, כלומר מוגבלת לשאלות של הליכים ועקרונות.

\* Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2005, pp. 15–60. מגרמנית גדי גולדברג. ההערות בסוגריים מרובעים הן מאת העורכים.

1. [המונח "משפט פוזיטיבי" שימש במדע המשפט האירופי מאז ימי הביניים לציון החוקים שקבע המחוקק או בית המשפט, כלומר החוקים התקפים דה פקטו. הברמס מתייחס כאן אפוא למצב שבו שאלת המשפט – או הצדק – אינה אלא שאלה של החקיקה התקפה דה פקטו במדינה מסוימת.]

3. גם אם אפשר להסיר את הספק הזה, עדיין עומדת בעינה העובדה שסדר חברתי ליברלי תלוי בסולידריות של אזרחי המדינה. ואם תהליך החילון של החברה "יורד מהפסים", מעיינות הסולידריות הזאת עלולים ליבוש עד תום. את ההבחנה הזאת אי-אפשר לבטל כלאחר יד, אבל אין להבין מכך שהיא מעניקה "ערך מוסף" כלשהו למגיניה המשכילים של הדת.
4. במקום זה ברצוני להציע שאת החילון התרבותי והחברתי נבין כתהליך לימוד כפול, המאלץ הן את המסורות של הנאורות והן את התורות הדתיות לבחון בחינה רפלקטיבית את גבולותיהן.
5. ולבסוף עולה השאלה, המתייחסת לחברות פוסט-חילוניות: אילו גישות קוגניטיביות וציפיות נורמטיביות המדינה הליברלית צריכה לדרוש מאזרחיה המאמינים והלא מאמינים בכל הנוגע לאורחות החיים המשותפים שלהם?

### 1. הצדקת המדינה החוקתית החילונית על בסיס המקורות של התבונה המעשית

הליברליזם הפוליטי (שעליו אני מגן בצורתו המיוחדת כרפובליקניזם קאנטיאני; Habermas 1996) רואה את עצמו כהצדקה לא דתית ופוסט-מטפיזית של הנחות היסוד הנורמטיביות למדינה החוקתית הדמוקרטית. תיאוריה זו היא חלק ממסורת של משפט התבונה, אשר דוחה את ההנחות הקוסמולוגיות ה"חזקות" או את אלו של תורות הגאולה,<sup>2</sup> המאפיינות את תורות משפט הטבע<sup>3</sup> הקלאסיות והדתיות. מובן שתולדות התיאולוגיה הנוצרית בימי הביניים – בייחוד הסכולסטיקה הספרדית המאוחרת – הן חלק מן הגנאלוגיה של זכויות האדם. אבל יסודות הלגיטימציה של רשות מדינית בעלת השקפת עולם ניטרלית שאובים מן המקורות החילוניים של הפילוסופיה במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה; ואילו התיאולוגיה והכנסייה התגברו על האתגרים האינטלקטואליים של המדינה החוקתית המהפכנית רק בתקופה מאוחרת הרבה יותר. ואולם, למיטב הבנתי, מבחינת הקתוליות, המפגינה יחס נינוח כלפי ה-"*lumen naturale*"<sup>4</sup>, אין שום דבר עקרוני העומד בדרכה של הנמקה אוטונומית של המוסר והמשפט (כלומר הנמקה בלתי תלויה באמיתות ההתגלות). במאה העשרים, ההנמקה הפוסט-קאנטיאנית של עקרונות החוקה הליברלית נאלצה להתמודד פחות עם תופעות הלוואי של משפט הטבע האובייקטיבי (ושל אתיקת הערכים המטריאלית), ויותר עם צורות היסטוריציסטיות ואמפיריציסטיות

2. [Heilsgeschichte; מונח שנטבע בתיאולוגיה הנוצרית באמצע המאה התשע-עשרה, ומציין תורות הרואות בהיסטוריה האנושית פעולות תכליתיות של האל המכוונות לקראת גאולה.]
3. ["משפט הטבע" הוא המונח המנוגד למונח "המשפט הפוזיטיבי". הוא מציין משפט נצחי שאינו תלוי בחוקי המדינה, ותקפותו נגזרת מסמכות האל או התבונה.]
4. [לטינית: האור הטבעי. מונח פילוסופי שכוונתו אור התבונה.]

של ביקורת. להשקפתי, די בהנחות "חלשות" בדבר התוכן הנורמטיבי של החוקה הקומוניקטיבית של צורות חיים חברתיות-תרבותיות כדי להגן הן על מושג תבונה לא תבוטני מפני קונטקסטואליזם, והן על מושג לא הכרעתי<sup>5</sup> של תקפות משפטית מפני פוזיטיביזם משפטי.

משימתנו המרכזית היא להסביר: (א) מדוע ההליך הדמוקרטי תקף כהליך של חקיקה לגיטימית: כל עוד הוא מספק את התנאים לגיבוש אינקלוסיבי ודיסקורסיבי של דעה ורצון הוא מבסס את ההשערה שהתוצאות יהיו קבילות מבחינה רציונלית; (ב) מדוע דמוקרטיה וזכויות אדם שלובות זו בזו כבר מראשיתו של תהליך ניסוח החוקה: המיסוד המשפטי של הליך החקיקה הדמוקרטי דורש ערובה בורזמנית הן לזכויות היסוד הליברליות והן לאלו הפוליטיות (Habermas 1992, chap. III).

במוקד אסטרטגיית ההנמקה הזאת עומדת החוקה שהאזרחים המאוגדים מנסחים לעצמם, ולא האימוץ וההתאמה של רשות מדינית קיימת, שכן הרשות המדינית הזאת צריכה ראשית כול להיוסד באמצעות ניסוח חוקה דמוקרטית. רשות מדינית כזאת, המכוננת על ידי חוקה (ולא רק מאולפת על ידה), היא מדינת חוק ומשפט לפני ולפנים, והרשות הפוליטית שלה חדורה לחלוטין חוק ומשפט. הפוזיטיביזם הנוגע לרצון המדינה, אשר שורשיו נטועים בימי הרייך הקיסרי ואשר שלט בתורות מדע המדינה הגרמניות (החל בפאול לבאנד וגאורג זלינק וכלה בקרל שמיט), עוד השאיר פרצה לסובסטנציה אתית בדמות "המדינה" או "הספרה הפוליטית", שלא נשלטה בידי המשפט; ואילו במדינה החוקתית אין סובייקט שלטוני הניזון מסובסטנציה טרום-משפטית (Brunkhorst 2003). לכן, היעלמות הריבונות של הנסיך כפי שהתקיימה בתקופה הקדם-חוקתית לא הותירה חלל ריק, שכעת יש למלאו באמצעות ריבונות סובסטנציאלית באותה המידה של העם ובדמות האתוס של עם הומוגני פחות או יותר.

לאור המורשת הבעייתית הזאת הובנה שאלתו של בקנפרדה כאילו בכוונתה לומר שלסדר חוקתי פוזיטיבי לחלוטין דרושה דת או איזה "כוח מאשש" אחר כערובה קוגניטיבית לתקפות שלו. על פי אופן הקריאה הזה, טענתו של המשפט הפוזיטיבי לתקפות צריכה להיות מושתתת על האמונות הקדם-פוליטיות-אתיות של קהילות דתיות או לאומיות, שכן סדר משפטי כזה אינו יכול להיות מתוקף אך ורק על בסיס התייחסות עצמית, כלומר על בסיס הליכי משפט שנוצרו באופן דמוקרטי. אם, לעומת זאת, נתפוס את ההליך הדמוקרטי לא באופן פוזיטיביסטי כמו שעשו האנס קלזן או ניקלס לוֹמֶן, אלא כמתודה ליצירת לגיטימיות מתוך גלילות, כי אז לא ייווצר "גירעון בתקפות" שניאלץ למלאו באמצעות הממד האתי. בניגוד להבנה של המדינה החוקתית על פי פילוסופיית המשפט של הגל, התפיסה

5. [nicht dezisionistisch; תורת ההכרעה (Dezisionismus) היא תיאוריה פוליטית-משפטית אשר טוענת כי כללי מוסר או עקרונות משפטיים הם תוצר של הכרעה של גופים פוליטיים או משפטיים.]

הפרוצדורליסטית, השואבת את השראתה מקאנט, דורשת הנמקה אוטונומית של עקרונות היסוד לחוקה, כלומר הנמקה העשויה להיות מקובלת מבחינה רציונלית על כל האזרחים.

## 2. כיצד נוצרת סולידריות בין אזרחי המדינה

להלן אני מניח כי החוקה של המדינה הליברלית יכולה לספק באופן אוטרקי את הצורך שלה בלגיטימציה, כלומר מתוך המלאי הקוגניטיבי של משק טענות בלתי תלוי במסורות דתיות או מטפיזיות. ואולם, גם בכפוף להנחה הזאת נותר ספק בכל הנוגע לשאלת המוטיבציה. אם נביא בחשבון את התפקיד שממלאים אזרחי המדינה אשר רואים בעצמם את כותבי החוק, נראה כי ההנחות המוקדמות הנורמטיביות לקיומה של המדינה החוקתית הדמוקרטית הן תובעניות יותר בהשוואה למקרה שבו אזרחי החברה ממלאים את התפקיד של נמעני החוק גרידא. מנמעני החוק מצופה רק שבשעת מימוש חירויותיהם (ותביעותיהם) הסובייקטיביות הם לא יחצו את הגבולות שהוא מתווה. ואולם, ציות לחוקי חירות מחייבים הוא דבר אחר מהמוטיבציות והגישות המצופות מאזרחי מדינה דמוקרטית בתפקידם כמחוקקים שותפים.

מאזרחים כאלה מצופה שיעשו שימוש אקטיבי בזכויותיהם לקומוניקציה ולהשתתפות, לא רק למען האינטרס האישי שלהם כפי שהם מבינים אותו, אלא מתוך התכוונות לרווחת הכלל. דבר זה דורש השקעה נכבדת למדי של מוטיבציה, שאי-אפשר לכפותה באמצעות חוקים. במדינה החוקתית הדמוקרטית חובת השתתפות בבחירות תהיה נטע זר בדיוק כמו סולידריות על פי צו. כשמדובר באזרחי קהילייה ליברלית, כל שניתן לעשות הוא להמליץ על הפעולה למען אזרחים אנונימיים שאותם לא יכירו לעולם, ועל הנכונות להקריב קורבן למען אינטרסים של הכלל. לכן, מידות טובות פוליטיות, גם אם "גובים" אותן במטבעות קטנים, הן חיוניות לקיומה של הדמוקרטיה. הן פרי החברות שבמהלכו מתרגלים לפרקטיקות ולדרכי החשיבה של תרבות פוליטית חופשית. במובן מסוים, הסטטוס של אזרח המדינה מוטמע בתוך החברה האזרחית הניזונה ממעיינות ספונטניים, או "קדם-פוליטיים" אם תרצו.

מכאן עוד לא נובע שהמדינה הליברלית אינה מסוגלת ליצור מחדש את ההנחות המוקדמות המוטיבציוניות שלה מתוך המאגרים החילוניים שלה עצמה. המניעים להשתתפות של האזרחים בתהליכים הפוליטיים שבהם מתעצבים דעה ורצון ניזונים ודאי מתוכניות חיים אתיות ומצורות חיים תרבותיות; אבל פרקטיקות דמוקרטיות מפתחות דינמיקה פוליטית משל עצמן. רק מדינה חוקתית נטולת דמוקרטיה – משהו שחוינו די והותר בגרמניה – עשויה להשיב בשלילה על שאלתו של בקנפרדה: "האם עמים שהתאחדו למדינות יכולים להיות אך ורק על בסיס הערובה של חירות האינדיווידואל, בלי קשר מאחד הקודם לחירות

הזאת?" (Böckenförde 1991, 111). שכן המדינה החוקתית הדמוקרטית עורבת לא רק לחירויות שליליות של אזרחי החברה הדואגים לרווחתם הפרטית; חופש הקומוניקציה שהיא מעניקה מביא גם לידי השתתפות של אזרחי המדינה בדיון הציבורי בנושאים הנוגעים לכול. "הקשר המאחד" הנעלם הוא הליך דמוקרטי שבו דנים, בסופו של דבר, בהבנה הנכונה של החוקה.

לפיכך, הפולמוסים האקטואליים על רפורמה במדינת הרווחה, על מדיניות קליטת ההגירה, על המלחמה בעיראק ועל ביטול חובת השירות הצבאי נוגעים תמיד לא רק למדיניות הספציפית שבה מדובר, אלא גם לפרשנות של עקרונות החוקה – ובצורה מובלעת גם לשאלה כיצד ברצוננו להבין את עצמנו כאזרחי הרפובליקה הפדרלית של גרמניה וכאירופים לאור ריבוי אורחות החיים התרבותיים שלנו, ולאור הפלורליזם של השקפות העולם ושל האמונות הדתיות שלנו. במבט לאחור היסטורי, אומנם נכון שרקע דתי משותף, שפה משותפת ובעיקר התודעה הלאומית שהתעוררה לאחרונה תמכו ביצירת סולידריות מופשטת ביותר בין אזרחי המדינה; ואולם בינתיים הגישות הרפובליקניות התנתקו במידה רבה מן העוגנים הקדם-פוליטיים הללו – העובדה שאיננו מוכנים למות "למען אמת ניס" כבר אינה טיעון נגד חוקה אירופית. חשבו על הדיונים הפוליטיים-אתיים בנוגע לשואה ולפשעים ההמוניים: הם העלו לתודעתם של אזרחי הרפובליקה הפדרלית של גרמניה את החוקה כהישג. הדוגמה של "פוליטיקת זיכרון" המבטאת ביקורת עצמית (שכיום כבר אינה יוצאת דופן כלל, אלא נפוצה גם בארצות אחרות) מראה כיצד קשרים על בסיס פטריוטיות חוקתי עשויים להיווצר ולהתחדש במדיום הפוליטי. בניגוד להבנה שגויה נפוצה מאוד, פירוש המונח "פטריוטיות חוקתי" הוא כי האזרחים מטמיעים את עקרונות החוקה לא רק בתוכנם המופשט, אלא במובנם הקונקרטי מתוך ההקשר ההיסטורי הספציפי של תולדות הלאום שלהם. אם התוכן המוסרי של זכויות היסוד אמור לתקוע יתד בתפיסות החיים של בני האדם, כי אז אין די בהליך הקוגניטיבי לבדו. תובנה מוסרית וקונסנזוס עולמי בעניין תרעומת מוסרית על פגיעות נרחבות בזכויות אדם יספיקו רק לאינטגרציה של חברה חוקתית של אזרחי עולם (היה ותקום כזאת ביום מן הימים). סולידריות – מופשטת ככל שתהיה, ויהיה אופן תיווכה המשפטי אשר יהיה – עשויה להיווצר בין חבריה של קהילייה פוליטית רק כאשר עקרונות הצדק מעמיקים לחזור אל המרקם התרבותי של אוריינטציות אתיות.

### 3. כאשר הקשר החברתי ניתק

דיונו עד כה הראה כי בטבעה החילוני של המדינה החוקתית הדמוקרטית אין חולשה פנימית – כלומר כזו שאינהרנטית למערכת הפוליטית ככזאת – אשר עלולה להוות סיכון קוגניטיבי או מוטיבציוני לתהליך ייצובה העצמי. עם זאת, בכך לא הוצאנו מכלל אפשרות גורמים חיצוניים. ירידה מהפסים של תהליך

המודרניזציה של החברה בכללותה עלולה בהחלט לפורר את הקשר הדמוקרטי ולכלות את הסולידריות שהמדינה הדמוקרטית תלויה בה אבל אינה יכולה לכפותה באמצעות חוקים. דבר זה יוביל בדיוק לאותה התצורה שחזה בקנפרדה: הפיכתם של אזרחיה של חברה ליברלית משגשגת ושלווה למונדות מבודדות הפועלות למען האינטרסים שלהן עצמן, לבני אדם אשר רק משתמשים בזכויותיהם הסובייקטיביות כנשק זה כנגד זה. בהקשר רחב יותר, ראיות להתפוררות כזאת של הסולידריות האזרחית ניכרות בדינמיקה הפוליטית של כלכלה עולמית וחברה עולמית משולחות רסן. שווקים – אשר בניגוד למנגנון המינהלי של המדינה אי-אפשר להנהיג בהם דמוקרטיזציה – הולכים ומשתלטים על ההגאים בתחומי חיים שעד כה היו מלוכדים ליכוד נורמטיבי, כלומר על ידי מבנים פוליטיים או על ידי צורות התקשרות קדם-פוליטיות. עקב זאת, ספרות פרטיות מאמצות במידה הולכת וגוברת אוריינטציה של מנגנוני מסחר המכוונים לרווחים ולמימוש העדפות אישיות; ולא זו בלבד אלא שגם התחום הכפוף ללגיטימציה ציבורית הולך ומצטמצם. צמצום תחום הפעילות של אזרחי המדינה לספרה הפרטית גובר עוד יותר בגלל הייאוש מאובדן הפונקציונליות של הנוהל הדמוקרטי שבו מתגבשים דעה ורצון משותפים, נוהל שעובד במידת מה ורק לפעמים בזירות הלאומיות, ולפיכך אינו אפשרי כלל בתהליכי קבלת החלטות שהועתקו אל המישור העל-לאומי. גם התקווה המידלדלת באשר ליכולתה של הקהילייה הבינלאומית להיות כוח פוליטי מעצב מעודדת את מגמת הדה-פוליטיזציה של האזרחים. נוכח הקונפליקטים והעוולות החברתיות המשוועות בקהילייה העולמית המקוטעת עד מאוד, גדלה האכזבה עם כל כישלון נוסף בדרך להפיכת החוק הבינלאומי לחוקה (דרך שיצאנו אליה אחרי 1945).

תיאוריות פוסטמודרניות תופסות את המשברים הללו מנקודת המבט של ביקורת על התבונה, כלומר לא כתולדה של מיצוי סלקטיבי של הפוטנציאל התבוני הטמון במודרנה המערבית, אלא כתוצאה לוגית של התוכנית לרציונליזציה חברתית ורוחנית הנוטה להרס עצמי. אומנם ספקנות רדיקלית כלפי התבונה היא עניין חריג במסורת הקתולית, אך עד שנות השישים של המאה הקודמת התקשתה הקתוליות להתמודד עם החשיבה החילונית של הומניזם, נאורות וליברליזם פוליטי. גם בימינו עוד יש תהודה לטענה שרק אוריינטציה דתית כלפי נקודת התייחסות טרנסצנדנטית עשויה לעזור למודרנה המכה על חטא למצוא מוצא מן המבוי הסתום. בטהרן טען לפניי עמית אחד שמנקודת המבט של תרבות השוואתית ושל סוציולוגיה של הדת, החילון האירופי הוא בעצם הדרך המתבדלת הדורשת תיקון. הדבר מזכיר את האווירה ברפובליקת ויימאר, את קרל שמיט, את היידגר או את ליאו שטראוס. כשמעלים את השאלה אם מודרנה אמביוולנטית מסוגלת לייצב את עצמה אך ורק באמצעות כוחות חילוניים של תבונה קומוניקטיבית, אני כשלעצמי סבור שמוטב שלא להפריז בביקורת התבונה, אלא לעסוק בשאלה הזאת בלי דרמטיות ולהציגה כשאלה אמפירית פתוחה. כלומר את התופעה של המשך קיום הדת בסביבה הולכת ומתחלנת אני מבקש להכניס לדיון לא כעובדה חברתית גרידא: הפילוסופיה

צריכה להתייחס ברצינות לתופעה הזאת – מבפנים, אם תרצו – ולראות בה אתגר קוגניטיבי. אך לפני שאמשיך בנתיב הדיון הזה, ברצוני להזכיר בקצרה כיוון אחר של הדיאלוג בדמות שביל צדדי מתבקש. הנטייה לרדיקליזציה של ביקורת התבונה הובילה גם את הפילוסופיה לרפלקסיה עצמית, שבמהלכה היא התחקתה על מקורותיה הדתיים-מטפיזיים ונכנסה מפעם לפעם לדיון עם התיאולוגיה, אשר מצידה ביקשה לשמור על קשר עם ניסיונות פילוסופיים לרפלקסיה עצמית פוסט-הגליאנית של התבונה (Neuner and Wenz 2002).

הרחבה [אקסקורסוס]

נקודת הפתיחה לשיח הפילוסופי על התבונה וההתגלות היא רעיון חוזר ונשנה: לאמור, התבונה המתחקה על יסודותיה העמוקים ביותר מגלה כי מוצאה טמון בדבר מה אחר, ועליה להכיר בעוצמה הגורלית של המוצא הזה אם אין ברצונה לאבד את האוריינטציה התבונית שלה במבוי הסתום של תפיסה עצמית היברידיית. המודל לכך הוא אדם העושה תשובה (או לכל הפחות מתחיל בתהליך) בכוחות עצמו, המרה של התבונה באמצעות התבונה – ואחת היא אם נקודת הפתיחה של הרפלקסיה היא התודעה העצמית של הסובייקט המכיר והפועל (כמו אצל שליירמאכר), או ההיסטוריות של הביטחון העצמי הקיומי של האינדיווידואל (כמו אצל קירקגור), או ההתפרקות הפרובוקטיבית של הנסיבות האתיות (כמו אצל הגל, פוירברג ומרקס). בלי כוונה תיאולוגית התחלתית, תבונה הנעשית מודעת לגבולותיה חורגת מעצמה ומתעלה כלפי דבר מה אחר – אם בצורת התמזגות מיסטית עם תודעה חובקת עולם, אם בצורת תקווה נואשת לאירוע ההיסטורי של בשורת הגאולה, ואם בדמות סולידריות דוחקת עם החלכאים והנדכאים המבקשת להאיץ את הישועה המשיחית. האלים האנונימיים הללו של המטפיזיקה הפוסט-הגליאנית – התודעה החובקת כול, האירוע העתיק יומין, החברה הלא מנוכרת – הם טרף קל בשביל התיאולוגיה. מתבקש לפענח אותם בתור פְּסִידוֹנימים של השילוש של האל האישי המבשר על עצמו.

הניסיונות הללו לחידושה של תיאולוגיה פילוסופית אחרי הגל עדיין סימפטיים יותר מאותה ניטשיאניות אשר רק שואלת את הקונוטציות הנוצריות של המונחים "לשמוע" ו"לתפוס", "דבקות" ו"ציפייה לחסד", "ביאה" ו"אירוע", כדי לחזור אל התקופה שלפני ישו וסוקרטס ולמקם אופן חשיבה לא טיעוני בזמנים ארכאיים בלתי ידועים. כנגד זה, פילוסופיה המודעת למעמדה השברירי בין המבנים הנבדלים של החברה המודרנית ולהיותה מועדת לטעויות תתעקש על ההבחנה הגנרית (שאין בה כל כוונת זלזול) בין השיח החילוני, המבקש להיות נגיש לכול, ובין השיח הדתי, התלוי באמיתות ההתגלות. שלא כמו קאנט והגל, מתיחת הגבול הדקדוקי אינה כרוכה בימורה פילוסופית לקבוע בעצמה מה אמיתי ומה שקרי בתוכנו של המסורות הדתיות (מעבר לידע על העולם שהתמסד בחברה). הכבוד המלווה את השהיית השיפוט הקוגניטיבי הזאת מושתת על הכבוד לבני אדם ולצורות חיים אשר ניכר

כי הם שואבים את היושרה והאותנטיות שלהם מאמונות דתיות. אבל כבוד הוא לא כל הסיפור; לפילוסופיה יש סיבות טובות להיות מוכנה ללמוד ממסורות דתיות.

#### 4. חילון כתהליך לימוד כפול ומשלים

בניגוד למחשבה פוסט-מטפיזית המתנזרת מאתיקה, ולפיכך מתרחקת מכל מושג מחייב באופן אוניברסלי של חיים טובים ומופתיים, בכתבי הקודש ובמסורות דתיות אנו מוצאים תובנות הנוגעות לחטא ולגאולה וכן לפדיון מתוך חיים הנחווים כחסרי תקווה; תובנות אשר לאורך אלפי שנים בוארו בדקדקות ונשמרו חיוניות במעשה הפרשנות. זאת הסיבה לכך שבחיים המשותפים של הקהילות הדתיות יש משהו שנותר בלי פגם – כמובן, אם הן דואגות להימנע מדוגמטיות ומכפייה מצפונית – משהו שאבד במקומות אחרים ושאיי-אפשר להשיבו על כנו רק באמצעות ידע מקצועי של מומחים. כוונתי לאפשרויות מבע ולרגישויות מובחנות בכל הנוגע לחיים שסטו מדרך הישר, לפתולוגיות חברתיות, לכישלונן של תוכניות חיים אינדיווידואליות ולעיוותים של החיים המשותפים. מתוך האסימטריה של היומרות האפיסטמיות אפשר להסביר את הנכונות של הפילוסופיה ללמוד מן הדת, לא מטעמים פונקציונליים אלא (אם נזכור את הצלחת תהליכי הלימוד ה"הגליאניים") מטעמים תוכניים.

שכן החדירה ההדדית של הנצרות ושל המטפיזיקה היוונית הולידה לא רק את התבנית הרוחנית של דוגמטיקה תיאולוגית ואת ההלניזציה של הנצרות (שלא בכל מובן הייתה ברוכה); אלא גם קידמה הטמעה של תוכן נוצרי מקורי בתוך הפילוסופיה. עבודת ההטמעה הזאת הותירה חותם בדמות מערכי מושגים נורמטיביים כבדי משמעות, כגון אחריות, אוטונומיה והצדקה, או היסטוריה וזיכרון, התחלה חדשה, חדשנות וחזרה, או אמנציפציה ומימוש, או החצנה, הפנמה וגילום, אינדיווידואליות וקהילייה. אומנם הפילוסופיה עשתה טרנספורמציה למובן הדתי המקורי, אך בלי לרוקן מתוכן את המושגים הללו בתהליך של דלדול ושחיקה. תרגום כזה, המשמר את תוכנו של המושג, הוא למשל תרגום מושג האדם שנברא בצלם אלוהים אל מושג הכבוד הבלתי מותנה של כל בני האדם באשר הם. הוא מחלץ את תוכנם של מושגים מקראיים אל מעבר לגבולותיה של קהילייה דתית מסוימת ומגישו לציבור הרחב, ובכלל זה לבעלי אמונות אחרות ולמי שאינם מאמינים. ולטר בנימין היה פילוסוף שלפעמים עלו בידי תרגומים כאלה.

על בסיס החוויה הזאת של חילוץ מחלץ של משמעויות פוטנציאליות מתוך המעטפת הדתית, ביכולתנו להעניק לטענה של בקנפרדה מובן לא בעייתי. הזכרתי את ההבחנה שלפיה האיזון שהושג במודרנה בין שלושת אמצעי התיווך הגדולים של האינטגרציה החברתית נתון בסכנה, מאחר ששווקים וכוחה של האדמיניסטרציה דוחקים את הסולידריות החברתית (כלומר את תיאום הפעילות על סמך ערכים, נורמות ושימוש בשפה להשגת הבנה) מעוד ועוד תחומי חיים. לפיכך, האינטרס של

המדינה החוקתית הוא לנהוג משנה זהירות בכל המקורות התרבותיים המזינים את תודעת הנורמות ואת הסולידריות של האזרחים. התודעה הזאת, שנעשתה שמרנית, משתקפת בשיח על "החברה הפוסט-חילונית" (Eder 2002).

בזאת אין כוונתי רק לעובדה שהדת מוסיפה לעמוד איתן בסביבה הולכת ומתחלנת, ושהחברה מביאה בחשבון את המשך קיומן של קהילות דתיות בעתיד הנראה לעין. שכן הביטוי "פוסט-חילוני" מעניק הכרה ציבורית לקהילות הדתיות על התרומה הפונקציונלית שלהן לשימורן של מוטיבציות וגישות רצויות; ולא זו בלבד אלא שהתודעה הציבורית של החברה הפוסט-חילונית משקפת גם תפיסה נורמטיבית בעלת השלכות על יחסם הפוליטי של אזרחים לא מאמינים כלפי אזרחים מאמינים. בחברה הפוסט-חילונית הולכת וגוברת ההכרה כי שלבים מסוימים של "המודרניזציה של התודעה הציבורית" כרוכים בהטמעה ובשינוי רפלקטיבי של גישות דתיות וחילוניות כאחד. אם ישכילו שני הצדדים להבין את חילון החברה כתהליך לימוד משלים, יהיו להם טעמים קוגניטיביים להתייחס ברצינות לתרומות של הצד השני לדיון הציבורי בנושאים שנויים במחלוקת.

##### 5. כיצד אזרחים מאמינים ולא מאמינים צריכים להתנהג איש לרעהו

מצד אחד נכפה על התודעה הדתית לעבור תהליכי התאמה. כל דת היא במקורה "תמונת עולם" או "comprehensive doctrine" גם כמובן זה שהיא תובעת לעצמה את הסמכות להבנות צורת חיים בשלמותה. בתנאים שיצרו החילון של הידע, הנטרול של הרשות המדינית והאוניברסליזציה של חופש הדת, נאלצה הדת לוותר על התביעה הזאת למונופול על הפרשנות ולעיצוב מקיף של החיים. עם הבידול התפקודי של תת-מערכות חברתיות מתנתקים גם חיי הקהילות הדתיות מן הסביבות החברתיות שלהן. תפקידו של חבר הקהילה מתבדל מזה של אזרח החברה. ומאחר שהמדינה הליברלית תלויה באינטגרציה פוליטית של האזרחים, החורגת מעבר למודוס ויווני גרידא, אסור שהבידול של החברויות השונות הללו יתמצה בהסתגלות נטולת תביעות קוגניטיביות של האתוס הדתי לחוקים שמכתיבה החברה החילונית; תחת זאת הסדר המשפטי האוניברסליסטי והמוסר החברתי השוויוני צריכים להיות קשורים אינהרנטית לאתוס של הקהילה באופן שהאחד ינבע בעקביות מתוך האחר. ג'ון רולס משתמש בדימוי של מודול<sup>6</sup> כדי לבטא את "ההטמעה" הזאת: אף על פי שהמודול הזה של צדק חילוני הובנה בעזרת יסודות ניטרליים מבחינה אידיאולוגית, עליו להתאים למערך ההנמקה של כל אורתודוקסיה ספציפית (Rawls 1998, 76 ff.). הציפיות הנורמטיביות הללו של המדינה הליברלית מן הקהילות הדתיות מתיישבות עם האינטרסים שלהן עצמן, מפני שהן מאפשרות להן להשפיע על החברה בכללותה דרך הספרה הפוליטית הציבורית. אומנם המעמסה שהסובלנות

6. [יחידת תפקוד עצמאית בתוך מערכת].

הזאת מטילה על כתפי האזרחים אינה מתחלקת שווה בשווה בין מאמינים ובין לא-מאמינים – כפי שמראות למשל הרגולציות הליברליות פחות או יותר בנוגע להפלות – אבל גם התודעה החילונית משלמת מחיר תמורת חופש הדת השלילי, שכן מצפים ממנה לרפלקסיה עצמית על גבולות הנאורות. תפיסת הסובלנות בחברות פלורליסטיות בעלות חוקה ליברלית דורשת מן המאמינים – ביחסם כלפי הלא-מאמינים וכלפי בעלי אמונות אחרות – להבין שהגיוי לצפות שחילוקי הדעות יסיפו להתקיים; מנגד, תרבות פוליטית ליברלית דורשת גם מן הלא-מאמינים את אותה התובנה ביחסם כלפי המאמינים.

בשביל האזרח "חסר השמיעה המוזיקלית" בענייני דת נובעת מכך הדרישה – שאינה טריוויאלית כלל וכלל – לקבוע את היחס בין אמונה לידע מתוך ביקורת עצמית, על סמך הידע הכללי. שכן הציפייה להתמדתם של חילוקי הדעות בין אמונה לידע יכולה להיקרא "הגינות" רק אם הידע החילוני יעניק לאמונות הדתיות סטטוס אפיסטמי שאינו בגדר אי-רציונליות מכול וכול. זאת הסיבה לכך שבספרה הפוליטית הציבורית, להשקפות עולם נטורליסטיות, אשר מקורן בהטמעה ספקולטיבית של ידע מדעי ואשר רלוונטיות להבנה העצמית האתית של האזרחים (ראו לדוגמה Singer 2004), אין בשום אופן יתרון על פני תפיסות אידיאולוגיות או דתיות מתחרות.

הניטרליות האידיאולוגית של הרשות המדינית, המבטיחה חירויות אתיות שוות לכל אזרח, אינה עולה בקנה אחד עם האוניברסליזציה הפוליטית של השקפת העולם החילונית. בתפקידם כאזרחי המדינה, האזרחים המחולנים אינם רשאים להכחיש באופן עקרוני את האפשרות שבהשקפות עולם דתיות טמון פוטנציאל של אמת; כמו כן אין הם רשאים לשלול מאזרחים מאמינים את הזכות לתרום את חלקם לשיח הציבורי בשפה דתית. יתרה מזו, תרבות פוליטית ליברלית רשאית אף לצפות מהאזרחים המחולנים שישתתפו במאמצים לתרגם תרומות רלוונטיות לשיח הציבורי משפה דתית לשפה הנגישה לציבור הרחב (Habermas 2001).

## עמדתו של הקרדינל יוזף רצינגר

הקצב המואץ של ההתפתחויות ההיסטוריות בימינו, אשר בעבר הלך והתגבר רק באיטיות, מתאפיין לדעתי בעיקר בשני גורמים: ראשית כולו אנו עדים להיווצרותה של חברה עולמית, שבה הכוחות הפוליטיים, הכלכליים והתרבותיים הולכים ונעשים תלויים זה בזה יותר ויותר, ותחומי המחיה השונים שלהם נושקים וחודרים זה לזה. שנית, אנו עדים להתפתחות של האפשרויות האנושיות, של כוחות הבנייה וההרס, דבר שהיום יותר מתמיד מעלה את השאלה הנוגעת לפיקוח החוקי והאתי על העוצמה. דבר זה מעניק דחיפות גדולה לשאלה כיצד תרבויות משיקות יכולות למצוא יסודות אתיים שינחו את יחסיהן בדרך הנכונה ויאפשרו להן להקים מנגנון משותף שיהיה בעל אחריות חוקית לריסון העוצמה ולהסדרת השימוש בה.

עצם זה שהפרויקט "אתיקה גלובלית" של הנס קינג [Küng] זוכה לעניין רב כל כך מראה, על כל פנים, שהשאלה הזאת אכן הועלתה; עובדה זו שרירה וקיימת גם אם מקבלים את הביקורת הנוקבת של רוברט שפמן על הפרויקט (Spaemann 1996). כי לשני הגורמים שהוזכרו לעיל מתוסף גורם שלישי: בתהליך המפגש והחדירה ההדדית של תרבויות התנפצו במידה רבה ודאיות אתיות שעד כה היו בבחינת יסוד מוסד. השאלה מהו הטוב (בייחוד בנסיבות הנוכחיות) ומדוע יש לעשותו גם במחיר נזק אישי – שאלת היסוד הזאת נותרה עד כה בלי מענה.

נראה לי מובן מאליו שהמדע ככזה אינו מסוגל לכונן אתוס, כלומר שתודעה אתית מתחדשת אינה יכולה להתהוות מדיונים מדעיים. עם זאת, אין עוררין על כך שלשני היסודי בתמונת העולם והאדם שחולל הגידול בהכרות המדעיות יש חלק מהותי בניפוץ הוודאיות המוסריות הישנות. מכאן שלמדע יש בכל זאת אחריות כלפי האדם באשר הוא אדם, ובייחוד יש לציין כי באחריותה של הפילוסופיה ללוות ליווי ביקורתי את התפתחות המדעים הספציפיים למיניהם, להאיר בביקורתיות ודאיות לכאורה ומסקנות נמהרות אשר למהות האדם, למוצאו ולתכלית קיומו. במילים אחרות, עליה לנפות את היסוד הלא מדעי מתוך התוצאות המדעיות שבהן הוא לעיתים מתערבב, וכך להרחיב את האופקים בכל הנוגע לפוליות ולממדים הנוספים של ממשות הקיום האנושי, שכן המדע אינו יכול להראות לנו אלא היבטים חלקיים של הקיום הזה.

### עוצמה ומשפט

מבחינה קונקרטית, תפקידה של הפוליטיקה הוא לאכוף את אמות המידה של המשפט על העוצמה וכך להסדיר את השימוש התבוני בה. לא החוק של בעל הכוח צריך להיות תקף, אלא כוחו של החוק. עוצמה המאורגנת על ידי המשפט ומשמשת בשירות המשפט היא הקוטב הנגדי לאלמות, מונח שפירושו עוצמה שאינה מציינת לחוק ומנוגדת לחוק. לכן חשוב שכל חברה תתגבר על החשדות נגד המשפט וסדריו, כי רק כך אפשר למגר את השרירותיות ולחוות את החירות כדבר מה שחולקים במשותף עם אחרים. חירות בלא משפט היא אנרכיה, ומכאן שהיא הרס של החירות. חשד נגד המשפט, התקוממות נגד המשפט, יפרצו כל אימת שהמשפט עצמו אינו נתפס עוד כביטוי של צדק המשרת את הכול אלא כתוצר של שרירותיות, כתפיסת חזקה על המשפט בידי מי שהעוצמה נתונה בידיהם.

המשימה לאכוף על העוצמה את אמת המידה של המשפט מצביעה אפוא על שאלה נוספת: כיצד נוצר משפט, ומה צריך להיות טיבו של המשפט כדי

7. [הנס קינג היה תיאולוג קתולי שווייצרי. ב-1993 ייסד את "הקרן לאתיקה גלובלית" (Stiftung Weltethos), שבמסגרתה נציגים של מעל ארבעים מסורות דתיות מרחבי העולם חתמו על מסמך שקובע עקרונות אתיים בסיסיים המשותפים לכל המסורות.]

שישמש מכשיר לצדק ולא פריבילגיה של מי שבידם העוצמה לקבוע את החוק? מצד אחד מדובר בשאלה שעניינה התהוות המשפט, אבל מצד אחר מדובר גם בשאלה שעניינה אמות המידה האינהרנטיות שלו. מכיוון שהמשפט צריך להיות ביטוי לאינטרס המשותף של הכול, ולא מכשיר העוצמה של מעטים, מתעוררת בעיה שלפחות במבט ראשון נדמה שנפתרה על ידי הכלים הדמוקרטיים לגיבוש רצון – מפני שהכול משתתפים בהתהוות המשפט, ולפיכך הוא המשפט של כולם וככה אפשר וצריך לכבד אותו. ואכן, הערובה הטמונה בשיתוף פעולה קולקטיבי בעיצוב המשפט ובניהול צדק של העוצמה היא הטיעון המהותי בעד דמוקרטיה כצורה ההולמת ביותר של סדר פוליטי.

למרות זאת, כך נראה לי, שאלה אחת נשארה פתוחה. מאחר שתמימות דעים בין בני האדם היא דבר קשה להשגה, אין מכשיר אחר לגיבוש הרצון הדמוקרטי מלבד נציגות או הכרעת הרוב; גודלו של הרוב הדרוש עשוי להשתנות על פי חשיבות העניין העומד על הפרק. אבל גם הרוב יכול להיות עיוור או בלתי צודק, כפי שההיסטוריה מראה בבירור. אם הרוב, ויהיה גדול ככל שיהיה, רודה במיעוט כלשהו – למשל דתי או גזעי – באמצעות חוקי דיכוי, האם אפשר בכלל לדבר כאן על צדק, על משפט? לפיכך, עקרון הרוב עדיין לא פותר את השאלה בדבר היסודות האתיים של המשפט, את השאלה שמא קיים דבר מה שלעולם לא יוכל להיות צדק, כלומר משהו שאינהרנטית תמיד יהיה עוול; או אדרבה, דבר מה שממהותו הוא צדק בלתי מעורער, משהו הקודם לכל הכרעת רוב ושכל הכרעת רוב חייבת לכבדו. העת החדשה ניסחה כמה וכמה יסודות נורמטיביים כאלה בהצהרות למיניהן על זכויות האדם, ובכך חילצה אותם מכפיפות למשחקי רוב. התודעה של זמננו יכולה כמובן להסתפק בביררות הפנימית של הערכים הללו; אבל גם הגבלה עצמית כזאת של עצם השאילה היא בעלת אופי פילוסופי. יש אפוא ערכים העומדים בפני עצמם ואשר נובעים ממהות האדם, ולפיכך אין לגזול אותם משום אדם. להלן עוד נשוב לדון בהשלכות של רעיון זה, בעיקר משום שהביררות הזאת בשום אופן אינה מוכרת כיום בכל התרבויות. האסלאם הגדיר קטלוג משלו של זכויות אדם, השונה מזה של המערב. וסין אומנם מתאפיינת כיום בצורת תרבות שנולדה במערב, המרקסיזם, ועם זאת, למיטב ידיעתי, היא מעלה את השאלה אם זכויות אדם אינן המצאה אופיינית למערב שיש להטיל בה ספק.

### צורות חדשות של עוצמה ושאלות חדשות על ההתגברות עליהן

כאשר מדובר ביחס בין עוצמה למשפט ובמקורות המשפט יש לבחון ביתר פירוט גם את התופעה הקרויה "עוצמה". אין בכוונתי לנסות להגדיר את מהות העוצמה ככזאת, אלא ברצוני לסרטט את האתגרים הנובעים מהצורות החדשות של עוצמה שהתפתחו בחצי המאה האחרונה. בתקופה הראשונה אחרי מלחמת העולם השנייה משלה בכיפה החרדה מפני עוצמת ההרס שהמצאת פצצת האטום הקנתה לאדם.

האדם הבין פתאום שביכולתו להרוס את עצמו ואת כוכב הלכת שלו. כך עלו כמה שאלות: אילו מנגנונים פוליטיים נחוצים כדי למנוע את ההרס הזה? כיצד אפשר לגלות מנגנונים כאלה ולעשותם ליעילים? כיצד אפשר לגייס כוחות אתיים שיגבשו צורות פוליטיות כאלה ויעניקו להן כושר פעולה? מה ששמר עלינו זה פקטו במשך תקופה ארוכה מפני אימת מלחמה גרעינית היה התחרות בין גושי המעצמות היריבים והפחד שהרס של האחר יוביל להרס עצמי. הגבלת העוצמה ההדדית והדאגה להישרדות עצמית התבררו ככוחות המציילים.

ואולם כעת לא מדאיג אותנו עוד במידה כזאת הפחד מפני המלחמה הגדולה, אלא הפחד מפני הטרור הרווח, העלול להכות ולפעול בכל אתר ואתר. כעת אנו נוכחים לדעת שהאנושות אינה צריכה מלחמה גדולה כדי להפוך את העולם למקום שאינו ראוי למגורי אדם. הכוחות האנונימיים של הטרור, העלולים להימצא בכל מקום, חזקים דיים כדי לרדוף את בני האדם כולם גם בחיי היומיום שלהם; ומה שמהלך עלינו אימים הוא שיסודות קרימינליים עלולים להשיג גישה לכלי משחית המוניים ולזרוע כאוס בעולם בלי תלות בסדר הפוליטי. לפיכך השתנתה השאלה בכל הנוגע למשפט ולאתוס; כעת אנו שואלים: מאילו מקורות ניזון הטרור? כיצד אפשר למגר מבפנים את החולי החדש הזה של האנושות? מחריד לראות שהטרור מספק הצדקה מוסרית לפעולותיו, לפחות באופן חלקי. המסרים של בן לאדן מציגים את הטרור כתגובה של העמים המדוכאים, חסרי העוצמה, לגבהות הלב של בעלי העוצמה, כעונש צודק על יהירותם ועל חילול הקודש השתלטני והאכזרי שלהם. גלוי לעין שמניעים כאלה יכולים לשכנע בני אדם בשכבות חברתיות מסוימות ובנסיבות פוליטיות מסוימות. ההתנהגות הטרוריסטית מוצגת בחלקה כהגנה על מסורות דתיות מפני חילול הקודש של החברה המערבית.

בנקודה זו עולות עוד שאלות שעלינו לחזור אליהן בהמשך: אם הטרור ניזון גם מקנאות דתית – ואכן אלו הם פני הדברים – האם הדת היא כוח מושיע וגואל, או שמא היא בעצם כוח ארכאי מסוכן, המכונן אוניברסליות מזויפת וכך משיא לאי־סובלנות ולטרור? כלום אין להשית על הדת אפוטרופסות של התבונה ולקבוע את גבולותיה בקפדנות? זה מעלה כמובן שאלה נוספת: מי יכול לעשות זאת? ואיך עושים זאת? אבל השאלה הכללית נותרת בעינה: האם יש לראות בביטול ההדרגתי של הדת, בהתגברות עליה, צעד הכרחי של האנושות כדי לעלות על דרך החירות והסובלנות האוניברסלית? או שמא ההשקפה הזאת מוטעית?

בינתיים עברה אל קדמת הבמה צורה אחרת של עוצמה, שבמבט ראשון נראית מועילה לגמרי וראויה לכל שבח, אבל למעשה עלולה להפוך לצורה חדשה של סכנה לאנושות. האדם מסוגל כיום לעשות בני אדם, ליצור אותם במבחנות, כביכול. האדם נהיה תוצר, ובכך משתנה מן היסוד יחסו של האדם אל עצמו. אין הוא עוד מתנת הטבע או האל היוצר; הוא תוצר של עצמו. האדם ירד אל מקור באר העוצמה, אל מעיין קיומו. הפיתוי ליצור כעת את האדם "הנכון", הפיתוי לעשות ניסויים בבני

אדם, הפיתוי לראות בבני אדם פסולת שיש לסלקה – הפיתוי הזה אינו הזיה של מורליסטים עוינים לקדמה.

אם לעיל דחקה בנו השאלה אם הדת היא בעצם כוח מוסרי חיובי, כעת צריך לעלות בנו הספק בדבר מהימנותה של התבונה. הרי בסופו של דבר גם פצצת האטום היא תוצר של התבונה; בסופו של דבר תרבות וברירה של בני אדם הן המצאה של התבונה. וכי אין פירוש הדבר שבעצם יש להטיל פיקוח על התבונה? אבל פיקוח בידי מי או בידי מה? או שמא על הדת ועל התבונה להגביל זו את זו הדדית ולהזכיר האחת לרעותה את מגבלותיה, וכך להעלות זו את זו על הדרך החיובית. בנקודה זו מתעוררת שוב השאלה כיצד אפשר – בחברה עולמית, על מנגוני העוצמה שלה ועל הכוחות שלוחי הרסן ועל ההשקפות השונות על משפט ומוסר – לגלות ודאות אתית יעילה, בעלת מוטיבציה וכושר פעולה שדי בהם כדי להתמודד עם האתגרים שתיארתי כאן ולאפשר לנו לעמוד בהם.

### תנאים מקדימים למשפט: משפט-טבע-תבונה

ראשית כול כדאי לבחון נסיבות היסטוריות בנות השוואה לאלו שלנו, עד כמה שדברים כאלה הם בכלל בני השוואה. על כל פנים כדאי לתת מבט חטוף ביון העתיקה, שכן גם היא ידעה תקופת נאורות שבה המשפט מטעם האלים איבד את ודאותו, ונעשה הכרחי לחפש אחר נימוקים עמוקים יותר למשפט. זה הוביל אל הרעיון שכנגד המשפט הפוזיטיבי – אשר יכול להיות גם מעוול – צריך לעמוד משפט הנובע מטבע האדם, מעצם הווייתו. את המשפט הזה יש לגלות כדי שיוכל לשמש תיקון למשפט הפוזיטיבי.

קרוב יותר לזמננו הוא השבר הכפול בתודעה האירופית שהתרחש בראשית העת החדשה והצריך רפלקסיה יסודית חדשה על תוכנו ומקורו של המשפט. ראשית כול מדובר בפריצת הגבולות של העולם האירופי, של העולם הנוצרי, שהתרחשה עם גילוי אמריקה. פתאום פגשו האירופים עמים אשר אינם משתייכים למערך הנוצרי של אמונה ושל משפט, מערך שעד כה היה מקור המשפט בעבור כולם והעניק לו את צביונו. לא הייתה שותפות משפט עם העמים הללו. אך האם פירוש הדבר כי הם נטולי משפט, כפי שטענו אחדים בזמנו וכפי שנהגו עימם לא אחת? או שמא יש משפט העומד מעל כל מערכות המשפט למיניהן, משפט המחייב את כל בני האדם באשר הם, ואשר מורה להם כיצד עליהם לנהוג איש ברעהו? בנסיבות אלו פיתח פרנציסקו דה ויטוריה רעיון שכבר היה חלק מרוח התקופה, הרעיון בדבר *ius gentium*, "משפט העמים". יש לציין שהמילה *gentes* כוללת גם את האסוציאציה של עמים פגניים, לא נוצריים. הכוונה היא אפוא למשפט הקודם לתבנית המשפט הנוצרית, ושתפקידו להסדיר את היחסים הנכונים בין העמים.

השבר השני בעולם הנוצרי התרחש בתוך הנצרות עצמה עקב פיצול האמונה, שהוביל לפילוג קהיליית הנוצרים האחת לכדי קהילות נבדלות, חלקן אף עוינות

זו לזו. שוב היה הכרחי לפתח משפט משותף, או לכל הפחות מינימום חוקתי, הקודם לדוגמה ושיסודותיו אינם נעוצים עוד באמונה אלא בטבע האדם, בתבונתו. הוגו גרוטיוס, סמואל פון פופנדורף ואחרים פיתחו את הרעיון בדבר משפט הטבע כמשפט התבונה; רעיון זה מרומם את התבונה אל מעבר לגבולות האמונה ומציב אותה כמכשיר לגיבוש משותף של המשפט.

משפט הטבע נותר – בייחוד בכנסייה הקתולית – ההנחה המרכזית בדיונים הנוצריים עם החברה החילונית ועם קהילות אמונה אחרות, הנחה שבעזרתה פונה הכנסייה לתבונה המשותפת ותרה אחר בסיס לקונסנזוס על העקרונות האתיים של המשפט בחברה פלורליסטית חילונית. ואולם, למרבה הצער המכשיר הזה קָהָה, ולפיכך אין בכוונתי להתבסס עליו בדיונו הנוכחי. הרעיון של משפט הטבע הניח מושג של טבע שלפיו יש חפיפה בין הטבע לתבונה, שכן הטבע עצמו הוא תבוני. השקפה זו על הטבע התרסקה עם ניצחונה של תיאוריית האבולוציה. הטבע כשלעצמו אינו תבוני, גם אם אפשר למצוא במסגרתו התנהגות תבונית: זו האבחנה שמציגה לנו תיאוריית האבולוציה, ודומה כי אין עליה עוררין בימינו.<sup>8</sup> מכל הממדים של מושג הטבע, שהיו מונחים בתחילה בבסיס משפט הטבע, נותר רק ממד אחד: המשפטן הרומי אולפיאן (Ulpian) סיכם אותו בראשית המאה השלישית במשפט המפורסם: *Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet*.<sup>9</sup> אבל זו אינה תשובה מספקת על השאלות שלנו, שכן איננו עוסקים במה שנוגע לכל "היצורים החיים" אלא במשימות ספציפיות לאדם, שאותן יצרה התבונה האנושית ושאינן לפתרון בלי תבונה.

היסוד האחרון שנותר על כנו ממשפט הטבע, שטען (על כל פנים בעת החדשה)

8. פילוסופיית האבולוציה הזאת, שנותרה דומיננטית למרות כמה תיקונים בפרטים מסוימים, מבוטאת בצורה המרשימה ביותר אצל ז'ק מונו (Monod 1973). להבחנה בין התוצאות העובדתיות של מדעי הטבע לפילוסופיה הנלווית אליהן אפשר להיעזר בספרם של ריינהרד יונקר וזיגפריד שרר (Junker and Scherer 1998). על הפולמוס עם הפילוסופיה הנלווית לתורת האבולוציה ראו Ratzinger 2003, 131–147.
9. [לטינית: "משפט הטבע הוא מה שהטבע מלמד את כל היצורים החיים"]. בנושא שלושת הממדים של משפט הטבע בימי הביניים – הדינמיות של ההווה בכלל, האוריינטציה של הטבע המשותף לבני האדם ולחיות [אולפיאן], האוריינטציה הספציפית של טבעו התבוני של האדם – השוו לדרך "משפט הטבע" בלקסיקון לתיאולוגיה ולכנסייה (Delhaye 1962). ראוי לציין גם את מושג "משפט הטבע" הנמצא בתחילת ה-*Decretum Gratiani* [קודקס של החוק הקנוני מהמאה השתים-עשרה]: *Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri* [לטינית: "המין האנושי נשלט בידי שני דברים: המשפט הטבעי והמנהגים. משפט הטבע הוא מה שנמצא בחוקים ובאווונגליון, ולפיו על כל אדם מצוה לעשות לרעהו מה שהיה רוצה לעצמו, ונאסר עליו לעשות לרעהו מה ששנא עליו"].

כי בשורשו הוא משפט התבונה, הוא זכויות האדם. את זכויות האדם אין להבין בלי ההנחה המוקדמת שלפיה האדם באשר הוא אדם, כלומר מעצם השתייכותו למין האנושי, הוא סובייקט של זכויות, ובעצם הווייתו טמונים ערכים ונורמות שיש לגלות – אך לא להמציא. בימינו ייתכן שצריך להרחיב את תורת זכויות האדם באמצעות תורת חובות האדם ומגבלות האדם; זה עשוי לעזור לנו להבין מחדש את הרלוונטיות של השאלה אם יש בטבע תבונה, ולכן יש משפט תבונה בשביל האדם ובשביל קיומו בעולם. שיח כזה חייב להיות בימינו בין-תרבותי, הן במבנהו והן בדרך שאנו מבינים אותו. מבחינת הנוצרים הוא יעסוק בבריאה ובבורא. בעולם ההודי המושג המקביל יהיה המושג "דהרמה", החוקיות הפנימית של ההווה; במסורת הסינית האידיאה המקבילה תהיה אידיאת הֶסְדָּרִים השמימיים.

### בין-תרבותיות והשלכותיה

לפני שאפנה להסקת מסקנות ברצוני להרחיב עוד קצת בנקודה שצינתי זה עתה. בין-תרבותיות נראית לי כיום ממד הכרחי בשיח על שאלות יסוד של ההווה האנושית, שכן אי-אפשר לנהל שיח כזה רק בתוך העולם הנוצרי או בתוך מסורת התבונה המערבית. שני העולמות הללו רואים בעצמם אוניברסליים כמובן מאליו, וייתכן שהם אכן כאלה דה יורה; ואולם דה פקטו עליהם להכיר בכך שהם מקובלים רק בחלקים מהאנושות וגם מובנים רק בחלקים ממנה, אם כי מספר התרבויות המתחרות קטן, כמובן, הרבה יותר משנראה במבט ראשון.

בעיקר נראה לי חשוב לציין שגם בתוך הספרות התרבותיות למיניהן לא שוררת עוד אחידות, אלא כולן מתאפיינות במתחים עמוקים בתוך המסורות התרבותיות שלהן עצמן. במערב הדבר גלוי לעין לגמרי. גם אם התרבות החילונית המתאפיינת בתבונות חמורה – שמר הברמס סרטט לנו תמונה מרשימה שלה – מושלת בכיפה כמעט בכל מקום ומבינה את עצמה כחוט המקשר בין בני האדם, הרי ההבנה הנוצרית את המציאות מוסיפה להיות כוח משפיע. הקרבה והמתח בין שני הקטבים הללו אינם קבועים: לעיתים הם מוכנים ללמוד זה מזה, לעיתים הם דוחים זה את זה בהחלטיות גדולה יותר או קטנה יותר. גם מרחב התרבות המוסלמי מתאפיין במתחים דומים; קשת רחבה נפרסת בין האבסולוטיזם הפנטי של בן לאדן ובין עמדות הפתוחות לסובלנות רציונלית. מרחב התרבות הגדול השלישי, התרבות ההודית, או מוטב לומר מרחבי התרבות של ההינדואיזם ושל הבודהיזם, מתאפיינים גם הם במתחים דומים, גם אם בעינינו הם נראים דרמטיים פחות. גם התרבויות האלה צריכות להתמודד עם תביעותיה של הרציונליות המערבית ועם השאלות שהאמונה הנוצרית מעלה, מאחר ששתיהן נוכחות בהן; הן מטמיעות את זו ואת זו באופנים שונים, ועם זאת מבקשות לשמר את זהותן העצמית. להשלמת התמונה אפשר לציין את התרבויות השבטיות באפריקה ואת התרבויות השבטיות באמריקה הלטינית ששבו והתעוררו לחיים בידי תיאולוגיות נוצריות מסוימות. מבובנים רבים

נראה שהן מטילות ספק ברציונליות המערבית, אבל גם ביומרה האוניברסלית של ההתגלות הנוצרית.

מה נובע מכל האמור לעיל? ראשית כול, כך נראה לי, העובדה ששתי התרבויות הגדולות של המערב – התרבות של האמונה הנוצרית וזו של הרציונליות החילונית – אינן אוניברסליות, אף על פי ששתיהן מטביעות את חותמן (כל אחת בדרכה) בכל העולם ובכל התרבויות. במובן זה השאלה של העמית מטהרן, זו שהזכיר מר הברמס, נראית לי בעלת משקל: רוצה לומר השאלה שמא מנקודת המבט של תרבות השוואתית ושל סוציולוגיה של הדת, החילון האירופי הוא בעצם הדרך המתבדלת הדורשת תיקון. אני כשלעצמי לא הייתי מצמצם בהכרח את השאלה הזאת למצב הרוח של קרל שמיט, מרטין היידגר או לוי שטראוס, כלומר לנסיבות שבהן אירופה נלאתה מרציונליות. על כל פנים, עובדה היא שהרציונליות החילונית שלנו אינה מובנת מאליה לכל רציו (אף על פי שלתבוננתו שעוצבה במערב היא מובנת מאליה), וכי מעצם היותה רציונליות היא נתקלת בגבולות בנסותה להוכיח את ודאותה. ודאותה כרוכה למעשה בהקשרים תרבותיים מסוימים, ועליה להכיר בכך שאי-אפשר לשחזר את ההקשרים הללו בכל האנושות, ולפיכך היא אינה יכולה להיות ישימה למכלול האנושות. במילים אחרות, לא קיימת נוסחה רציונלית או אתית או דתית שתהיה מוסכמת על דעת הכול ותאחד את כל האנושות; מכל מקום, אי-אפשר להשיגה בהווה. זאת גם הסיבה לכך שמה שנקרא "אתוס עולמי" אינו אלא הפשטה.

## מסקנות

אם כן, מה עלינו לעשות? אשר להשלכות המעשיות אני מסכים עם רוב רובם של הדברים שפירט מר הברמס בקשר לחברה הפוסט-חילונית ולנכונות של כל צד ללמוד מהאחר ולהגביל את עצמו. את השקפתי שלי עצמי ברצוני לסכם, לסיום, בשתי תזות:

1. ראינו שבדת יש פתולוגיות מסוכנות ביותר אשר מצריכות מכשיר פיקוח בדמות האור האלוהי של התבונה; הדת צריכה להניח לתבונה לטהר ולארגן אותה פעם אחר פעם. זו הייתה, דרך אגב, גם עמדתם של אבות הכנסייה.<sup>10</sup> אולם דיוננו הראה שיש גם פתולוגיות של התבונה (דבר שהאנושות בימינו אינה מודעת לו באותה המידה), היבריס של התבונה; פתולוגיות שאינן מסוכנות פחות אלא טומנות בחובן פוטנציאל מעשי מסוכן עוד יותר: פצצת אטום, האדם כמוצר. לפיכך יש להזכיר גם לתבונה את גבולותיה וללמדה להישמע במידת הצורך למסורות הדת הגדולות של האנושות. אם

10. זה מה שניסיתי להציג בספרי **אמונה-אמת-סובלנות** (Ratzinger 2003); השוו גם Fiedrowicz 2001.

היא תשלֵחַ מעליה כל רסן ותדחה את הנכונות ללמוד, את הנכונות לזיקה הדדית, היא תיעשה הרסנית.

קורט היבֶנֶר ניסח לאחרונה דרישה דומה ואמר כי מטרתה של תזה כזאת אינה "חזרה אל האמונה", אלא "להשתחרר מן העיוורון של תקופתנו, שלפיו כבר אין לה (כלומר לאמונה) מה לומר לאדם של ימינו מפני שהיא נוגדת את האידיאה ההומניסטית של תבונה, נאורות וחירות" (Hübner 2003, 148). בהתאם לכך אני מדבר על זיקה הכרחית של תבונה ואמונה, תבונה ודת, הנקראות לטיהור ולריפוי הדדיים; הן זקוקות זו לזו וצריכות להכיר בכך.

2. הכלל היסודי הזה צריך לקבל צורה קונקרטית בהקשר הבין-תרבותי הנוכחי. אין ספק כי שתי השותפות הראשיות בזיקה ההדדית הזאת הן האמונה הנוצרית והרציונליות החילונית המערבית; אפשר וצריך לומר זאת בלי אירופוצנטריות מזויפת. שתיהן משפיעות על מצב העולם במידה שאין לה אח ורע בהשוואה לכוחות תרבותיים אחרים. אבל אין פירוש הדבר, כמובן, שאפשר להתייחס בביטול לתרבויות אחרות בבחינת *quantité négligeable* [גודל זניח]. על היבריס מערבי כזה אנו עתידים לשלם ביוקר, ובמידה מסוימת אנחנו כבר משלמים עליו. חשוב ששני הרכיבים הגדולים של התרבות המערבית ילמדו להקשיב לתרבויות האלה ולקיים עימן זיקה אמיתית. חשוב לכלול אותן בניסיון לקיים זיקה פוליפונית, שבה הן עצמן יוכלו להיפתח כלפי מהותן המשלימה של תבונה ואמונה, ומכאן יוכל לצמוח תהליך אוניברסלי של טיהורים, תהליך שבו הערכים והנורמות המהותיים, הידועים במידת מה לכל אדם (או מורגשים על ידו), יזכו בוורח חדש, והיסוד המלכד את העולם יהיה שוב בעל כוח השפעה בקרב האנושות.

## רשימת המקורות

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang, 1991 [1967]. "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation," in *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 92 ff.
- Brunkhorst, Hauke, 2003. "Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus," *Leviathan* 31(3), pp. 362–381.
- Delhaye, Philippe, 1962. "Naturrecht," in Josef Höfer and Karl Rahner (eds.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, 2<sup>nd</sup> edition, pp. 821–825.
- Eder, Klaus, 2002. "Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?" *Berliner Journal für Soziologie* 3, pp. 331–343.
- Fiedrowicz, Michael, 2001. *Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, 2<sup>nd</sup> edition, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Habermas, Jürgen, 1992. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- , 1996. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- , 2001. *Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hübner, Kurt, 2003. *Das Christentum im Wettstreit der Religionen: Zur Frage der Toleranz*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Junker, Reinhard, and Siegfried Scherer, 1998. *Evolution: Ein kritisches Lehrbuch*, 4<sup>th</sup> edition, Giessen: Weyel.
- Monod, Jacques, 1973. *Zufall und Notwendigkeit: Philosophische Fragen der modernen Biologie*, Munich: Piper.
- Neuner, Peter, and Gunther Wenz (eds.), 2002. *Theologen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ratzinger, Joseph, 2003. *Glaube–Wahrheit–Toleranz: das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg: Kerle.
- Rawls, John, 1998. *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Singer, Wolf, 2004. "Keiner kann anders sein, als er ist," *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, January 8, p. 33.
- Spaemann, Robert, 1996. "Weltethos als 'Projekt'," *Merkur* 570/571, pp. 893–904.