

## גשר זהב או סולם חבלים

### יוסקה אחיטוב



על ספרו של עמית קולא  
**הוויה או לא היה: היסטוריה, שפה דתית ודמות האל,**  
 עין צורים 2011

ספרו של הרב ד"ר עמית קולא מתמודד עם שאלות ששואל עצמו הלומד המאמין בעידן המדע והמודרנה, כשאלת ההיסטוריות של התורה, שאלת מעמדה של ההתגלות בסיני ועוד. עיקר מגמתו של הספר הוא להעניק לגיטימציה להכלתן של תפיסות תאולוגיות שונות ומנוגדות בתוך המרחב ההגותי והאמוני של הציונות הדתית. בכך הוא יוצא כנגד מגמות ההסתגרות של הציונות הדתית בת ימינו, שהולכת ומאבדת את יכולת ההכלה של כל מי שחורג מכללי האמונה המקובלים.

רוב מוקדי לימוד התורה במוסדות הרבים והשונים של הציונות הדתית בימינו, ובכלל זה תנועת הנוער בני עקיבא והמכינות הצבאיות השונות, מאופיינים בהשלטה של חשיבה דתית אחידה. כולם עומדים בסימן תורתו של הרב קוק, המוצגת לרבים בגרסה אחת ויחידה. גם ספרו של עמית קולא עומד בסימן תורתו של הרב קוק, ורוב המובאות והאסמכתאות בו, גם במקרים שהיה מקום להצביע גם על הוגים אחרים שקדמו לו, לקוחות מכתביו, אבל מגמתו הפוכה: יציאה נגד הצגה מונוליתית ופשטנית של הגותו של הרב קוק.

סגנון כתיבתו של קולא ייחודי, לעתים מתרומם לרמה פואטית ולעתים יורד לרמה עממית של הוראה לצעירים. כתיבתו כולה נושאת אופי של וידוי אישי כן ומרגש. אף

את מאמר הביקורת הזה שלח יוסקה אחיטוב ז"ל לאקדמות חודשים אחדים לפני פטירתו. אנו מפרסמים אותו כאן לזכרו. חבל על דאבדון ולא משתכחין

כי לאורך כל ספרו הוא מציג עמדות אמוניות נועזות, החורגות מן המקובל בחברה הציונית דתית, לצדן הוא טורח שוב ושוב להצהיר על אמונתו האישית ("אני מאמין"), שהיא שמרנית למהדרין... עד כי לפעמים עשוי הקורא לשאול את עצמו האם אכן קולא מתכוון במלוא הרצינות והאחריות לאופציות האמוניות ה"כופרניות" שהוא מעלה, אלה שעל פי דבריו אין להדיר אותן והן ראויות להיכלל בעולם האמונה הדתית (אולי בהצהרתו על אמונתו הוא מקווה לזכות ב"כרטיס כניסה" לאותם מוסדות שארון הספרים שבהם מצונזר ואין בו חיבורים פרובוקטיביים מדי).

בהתמודדותו עם שאלות האדם המאמין בדורנו, עושה קולא שימוש מורכב בתוכנות המודרניות והפוסט-מודרניות של חקר השפה האנושית ושל תורת הפרשנות, המעניקות לגיטימיות לנרטיבים שונים של המציאות. השפה האנושית, יותר משהיא משקפת את המציאות הריאלית, משקפת את עמדתו של האדם המתאר אותה במילותיו, שמשמעויותיהן נובעות מתמונת עולמו שלו. בתפיסתו של עמית את ריבוי משמעויותיה של השפה האנושית הוא חובר לעולם הפוסט-מודרני, שזוכה לרוב לגינויים מפליגים בבתי המדרש הציוניים-דתיים המקובלים. אליבא דידם, הלגיטימציה הפוסט-מודרנית לריבוי הנרטיבים שוללת את מעמד הבכורה הבלעדי של התפיסות הדתיות המקובלות ועתידה להוליך לניהיליזם. בחוגים אלה מרבים להציג את הפוסט-מודרניזם בצורה שלילית ומוטה וכך חוסמים את הדלתות בפני קיום דיאלוג רציני עמו (בהקשר זה ראוי לציין את הרב שג"ר, שהיה יוצא דופן בולט בתחום זה וקיים עם הפוסט-מודרניזם דיאלוג מעמיק. אבל הוא נחשב כבר כמי שנמנה עם החוגים ה"פוסט-מרכזניקים").

תוכנה נוספת שבה עושה קולא שימוש מרתק כדי להרחיב את שדה האמונה הלגיטימית קשורה בהבחנה שמקורה ברמב"ם, ושגם הרב קוק, למרות המרחק הגדול בין עולמות האמונה שביניהם, עושה בה שימוש מפתיע: ההבחנה בין "אמונות אמיתיות" ובין "אמונות הכרחיות". "אמונות הכרחיות" אינן בהכרח "אמיתיות", אבל הן חיוניות כדי להבטיח התנהלות חברתית תקינה. ובלשונו של הרמב"ם<sup>1</sup>:

ויש שאותה אמונה הכרחית להרחקת העשק ההדדי או להקניית מידות טובות, כגון האמונה שהאל יכעס מאוד על מי שעשק, כמו שאמר: "וחרה אפי והרגתי [אתכם בחרב. והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתמים]" (שמות כב, כג), וכגון האמונה שהוא יתעלה נענה מייד לשוועת העשוק או המרומה: "והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני" (שם, כו).

הניסוח של הרב קוק לרעיון זה מרחיק לכת מעבר לדברי הרמב"ם: הוא מעלה את האפשרות שהאמונות ההכרחיות עשויות להיבטל ככל שהתודעה והתוכנות של הדורות במהלך ההיסטוריה ישתנו ויתקדמו, ואז שוב לא יהיה בהן צורך.

כך מציג הרב קוק את הרעיון בשמונה קבצים, קובץ א, קנ"ה<sup>2</sup>:

[האמונות] המוכרחות הנן כמו קליפה ושומר לפרי, לפי הערך של כל עם וכל קבוצת המתאחד תחת דגלה של איזה אמונה [...] לפעמים יבוא זמן, יגלה כח

1 מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כח.

2 לא בכדי לא פורסמו פסקאות אלה לפני חשיפת שמונה קבצים בתשנ"ט. אמנם ציונה שם הקבלה לפסקה מתוך ספר אורות האמונה, שפורסם - מתוך מורת רוח של חוגי מרכז הרב - בתשמ"ה, אם כי שם אין הדברים אמורים בניסוח חד כמו כאן.

הכרחי לסלק איזה דבר מן האמונות המוכרחות מתוך חוג האמונה, מפני שכבר הגיע מצב הקבוצה ההוא למדה זו, שאיננו צריך עוד להיות נסעד בצד ההכרחי ההוא של ציור אמונה זו.

אז תוחל איזה מין תסיסה, מצד אחד נראה הדבר כפרצה ביסוד האמונה, ומצד שני כהארה והזרחת אור על האופק האמוני, והוספת כוח ליסודה. ובאמת שני הצדדים הם אמת. לא כל האנשים ולא כל הסיעות יבוכרו בפעם אחת ובתקופה אחת, ויזדמן הדבר שחלק אחד כבר בא עד אותה המדה בפתוח הכרתו ותרבותו, עד שאיננו צריך עוד לאותו הכרח של איזה צד מן האמונה המוכרחת, וכיון שכן הרי הענין דבר יתר אצלו, שהוא מעכב על מהלך רוחו, קרושת נשמתו ותעופתה. אבל באותו החוג שלא בא עדין למדה זו, וההכרח הוא עומד לו בעינו, סילוק ענין מוכרח זה היא קציצה בנטיעות והריסת האמונה. (ההדרגות כאן ובהמשך שלי, י"א)

לפי הרב קוק, עתידות האמונות ההכרחיות הללו להיבטל במהלך הקדמה של התודעה האנושית לאורך ההיסטוריה, מהלך שהאמונה בו הייתה מרכזית בתורתו. או אז אותן אמונות הכרחיות תהיינה מיותרות. ערכי המוסר והצדק יהיו אז מופנמים עמוק כל כך בתודעה האנושית הכללית, עד כי לא יהיה בהן צורך. יתרה מזו, באותו שלב עלולות האמונות ההכרחיות להפוך "לעול על האמונה האמיתית", כיוון ש"ש מצבים שהאמונה ההכרחית חונקת את רוחה של האמונה (האמיתית), ואף משמשת חסם בפני הנפש להתודע אל עומקה וחיותה של האמונה ולהתבסס מאורה" (קולא, עמ' 108).

בהקשר זה מציע קולא, בין השאר,

לראות בפרקים אלו מעין ניסיון להפשיט את האמונה היהודית ממלבושיה הרבים - הכוללים הנחות ואמונות משנה לא חיוניות; להסיר את משמניה עד קצה גבול היכולת, להותירה 'רזה' ככל האפשר. ניסיון זה טומן בחובו סיכון, שכן 'תכנית ההרזיה' עלולה לגרום לחיורון, לאבדן החיוניות, שלא לומר לבושה; במילים אחרות, תיאורה המינימליסטי של האמונה היהודית עלול להקשות עליה להמשיך ולשאת את משא המסורת, ההלכה ולשדה הפנימי, אך ייתכן כי דיוקא מודעות לסיכון זה מאפשרת התנהלות מושכלת, החותרת להצעה מחודשת של האמונה, הצעה שרזונה עומד לה ליתרון. (עמ' 4)

בעוד שהפרשנות השמרנית של כתבי הרב קוק תדחה את הביטול הנועז של האמונות ההכרחיות הללו לאחרית הימים, אל קץ ההיסטוריה, ובכך תשמור על העמדה האורתודוקסית המקובלת, הרי שקולא מוכן לקרוא את דברי הרב קוק בעניין זה כאקטואליים כבר לימינו אלה, ובכך, שוב, לפתוח את השער להכלה רחבה של מאמינים שונים. הוא עושה זאת מתוך אחריות רבה ולא בלב קל. הוא מודע לכך שלא כל בני האדם נמצאים באותה רמה של אמונה, ויש כאלה שדחיית האמונות ההכרחיות עלולה להזיק להם. וכבר הזהיר על כך הרב קוק, כנזכר לעיל, כי "באותו החוג שלא בא עדין למדה זו, וההכרח הוא עומד לו בעינו, סילוק ענין מוכרח זה היא קציצה בנטיעות והריסת האמונה".

קולא, שמעביר חזון עתידי זה של הרב קוק אל ימינו אלה, איננו נמנע מהתלבטויות קשות ושואל:

האם מכוח הספק יש להעדיף תמיד מדיניות של 'שב ואל תעשה' - כלומר, אל תשנה? יש להדגיש שנית: אם לא ייעשה הצעד אל החדש יתיחסם האורה והחושך יאפיל. מצד שני - הפרשנות החדשה עלולה להסתיים בהתרסקות אל התהום והאברון [...] כנגד היחידים שתפיסה זו פותחת בעבורם צוהר של אורה, של תקווה ושל חידוש ברית בעולמם האמוני, יהיו אחרים שללא הדבקות בעיקרון אי ההשתנות כפשוטו אמונתם תתערער. (עמ' 110)

## שאלת האמת ההיסטורית

קולא כולל במרחב הלגיטימיות של עולם האמונה הדתי גם את התפיסה השוללת מהמקרא ומחז"ל אמת היסטורית. עמדה זו איננה חדשה ואיננה רק יצירה בת זמננו. כבר המקובלים ראו את אברהם אבינו, למשל, לא רק כדמות "היסטורית" אלא גם כייצוג של ספירה אלוהית, וקדם להם הרבה פילון האלכסנדרוני, כפי שהראה יפה יהודה ליבס בספרו "תורת היצירה של ספר יצירה" (אף שאין בדבריהם של המקובלים או של פילון הכרזה מפורשת בדבר אי-אמיתותם הריאלית של גיבורי המקרא). המחבר איננו נרתע מן האפשרות להתייחס לסיפורי המקרא כאל מיתוס, בתנאי ש"המבחן להצלחת הניסוי" יהיה "אם אחרי שהעתקנו את המעמד מן הזירה ההיסטורית לשפה הספרותית, הוא עדיין ממשיך לספק לנו אותם יסודות חיוניים לחיי האמונה". בניסוח נוקב הוא שואל: "האין די בקבלת סמכותו המוסרית של האל בלא צורך להאמין כי מעמד הר סיני התרחש בממשות ההיסטורית". מאידך גיסא הוא מודע לזהירות ולאחריות הנדרשות בהפצת עמדה זו, "שכן הליכה מתמדת בדרך זו עלולה להביא לעקירה מדורגת ואטית של נשמת התורה, של היסוד האלוקי שבה [...] תהיה זו תורה חסרת שאר רוח אלוקי [...] אוסף המיתוסים של היהודים" (עמ' 130-131).

בהמשך מציב המחבר מגבלה לחופש הפרשנות, והיא ש"כל פרשנות מחדשת צריכה לעלות בקנה אחד עם מה שמוכר כ'אמונה יהודית' או לפחות לא לסתור אותה במישרין, שהרי היא היא הנבחנת כאן [...] עלינו להטיל על עצמנו [...] למצער, הגבלה של משחק הספקולציות המשוחרר שניהלנו עד כה [...] הנפש מסרבת לתמוך בטיעון השכלי הצרוף. לא די לה בקביעה לפיה התורה יכולה להיות אמיתית גם אם לא התרחשה בהיסטוריה [...] הפרשנות ההיסטורית נותנת לאמונה רגליים יציבות על הקרקע, השתלבות קלה במסורת ותחושת ממשות שאין לה תחליף". והוא תוהה האם "אפשר למזג בין שתי הגישות, האפשר לחיות בשני העולמות?" (עמ' 154, 160).

במהלך חשוב ודרמתי זה פותח קולא דלת לריבוי תפיסות פרשניות באשר למהותם של סיפורי המקרא וסיפורי חז"ל, ומשחרר אותנו מן ההכרח "להוכיח" אותם היסטורית וארכאולוגית. כידוע, רבים בחוגים דתיים שונים, גם אלה שאינם בני ברית, מתאמצים להוכיח את אמיתותם ההיסטורית של סיפורי המקרא, בין השאר מתוך החשש מפני "המדרון החלקלק", דהיינו, החשש ששלילת האמת ההיסטורית מסיפורי המקרא ומחז"ל עלולה לגרור אחריה גם שלילת המחויבות למצוות.

החשש מפני "המדרון החלקלק" הוא אחד המכשולים המונעים מן היהדות האורתודוקסית בזמן החדש להתמודד "חזיתית" עם רעיונות ותובנות חדשים, להיות

נכונים - כלשונו של הרמב"ם - "לקבל את האמת ממי שאמר" ולקיים עמו דיאלוג פתוח וכן. חשש זה הוא המצדיק כפייה של "אמונות הכרחיות" על כל יהודי שרוצה בלב תמים ובכל מאורו להיות שומר תורה ומצוות, גם אם אמונות אלה יוצרות אצלו לעתים דיסוננס כמעט בלתי אפשרי. מציאות זו נתפסת או אמורה להיתפס כ"קורבן" שעליו להקריב לאמונתו וליהודיותו. לא עלה בירי לעקוב אחר הופעתו הראשונה של המושג "המדרון החלקלק" בשיח הציוני-דתי, אבל במהותו הוא נעוץ כבר בימיה הראשונים של האורתודוקסיה. מושג זה הוא אחיה התאום של הכרזתו הידועה של החת"ם סופר "חדש אסור מן התורה". ואגב, זוהי ההצדקה הרווחת מאוד בימינו, כולל בציונות החרד"לית, להחמרות המוגזמות בתחום הצניעות, למשל, שבו כמעט ואין סוף לסייגים המתחדשים עלינו חדשים לבקרים, ואכמ"ל.

אם נחזור לספרו של קולא, אפשר לומר כי ניתן בו פתח להשתחרר מהאילווצים הללו. זאת משום שהמחבר טורח לצטט דווקא מקורות "פנימיים" שיש בהם כדי לעודד חשיבה דתית פתוחה, בלא חשש מפני ה"חיצוניים".

חששות אלה עומדים גם ביסוד הפחד מפני החוכמות החיצוניות, העלולות ליצור בלבו של המאמין דיסוננס בין תובנות שיקלוט מן העולם הפתוח ובין אלו שהוא אמור ומחויב, לכאורה, לקבל אותן, מפני שהן המייצגות את עולם האמונה התמים והשלם. חששות אלה הוליכו את המחנכים בכמה ממוסדות התורה של חוגים חרד"ליים לצנזר את ארון הספרים ובכך לחסום את התלמידים והתלמידות ולמנוע מהם חשיפה לא מבוקרת לחוכמות החיצוניות.

## דת ומדע

קולא, המבהיר כי הוא "מתעניין בעולמו האינטלקטואלי הרוחני והרגשי של איש האמונה ובתנועת המטוטלת חסרת המנוח בין קטבי השונים של עולם זה" (עמ' 3), בוחר בסוגיית המתח בין דת למדע כמקרה מבחן לכדיקת אפשרות הכלתה של החשיבה המדעית בתוך עולם האמונה הלגיטימי.

גם בנקודה זו ראוי להזכיר את עמדתו של הרב קוק, שכתב בלשון חריפה וחדה:<sup>3</sup>

לפעמים יש שהאדם שונא חכמות חיצוניות, ושנאתו באה משום שנאת התורה והחכמה בכלל, אלא שהוא מוכרח לבלום שנאתו אל התורה מפני יראת העונש, שהרי שמע וקיבל כי גדולה היא מצוות תלמוד תורה, ושופך את חמתו ושנאתו על כל מה שהוא דבר חול לפי דעתו.<sup>4</sup>

כאמור לעיל, מקום חשוב תופס בספרו של קולא הדיון על השפה, השפה האנושית בכלל והשפה הדתית בפרט, מתוך הפנמה של תובנות מודרניות ופוסט-מודרניות באשר לריבוי הזיקות האפשריות בין השפה ובין המציאות שאליה היא מתייחסת. כך ניתן, מחד גיסא, להכיל בתוך השפה הדתית המובהקת גם תובנות הנחשבות כחורגות

3 הוספות לאורות התורה, ט, ז (לא פורסם). מובא במאמרו של נחום רקובר, 'שיבוט גנטי - תחרות במעשה ה', שנה בשנה (תשס"ב).

4 וראוי להשוות לדבריו את התפילה הבאה, מתוך ליקוטי תפילות של ר' נחמן, חלק ראשון, תפילה יג: "רחם עלי לבל אטעה בעצמי בשום חכמות של העולם המבלבלין הרבה".

מגבולות הדת, ומאידך גיסא להכיל בתוך השפה האנושית הכללית תוכנות דתיות מובהקות.

בכך מנסה קולא, כלשונו, "לקיים או לחשוף או ליצור שפה אמונית, אשר זוכה בכפל כוח על ידי הפנים השונות שלה; שפה אשר תצליח להתמודד עם הקשיים הנובעים מן התודעה התרבותית, המדעית והעכשווית. תפיסה אמונית מורכבת ומקוטבת זו מקיפה ורלוונטית הרבה יותר מכל אחת מהאפשרויות בפני עצמה" (עמ' 160).

לכל אורך ספרו מנסה קולא לברוק את האפשרות להכיל את שתי הגישות, ובכך לא לדחות ולא להדיר את מי שבתודעתו הוא רואה עצמו כלא-מאמין. לשם כך "מגייס" המחבר את החוויות האנושיות ועמן את התוכנות בתחום השפה. הפרשנות הלא-היסטורית של התורה איננה חוסמת בהכרח את היכולת לחוות חוויות של אמונה ואפילו של קבלת עול המצוות. והרי כבר הפילוסופים מכאן והמקובלים מכאן היטיבו לפרש את המקראות כמייצגים נאמנה את עולמות האמונה שלהם, על שונותם התהומית. האם ניתן להסיק מכך גם על האפשרות להכיל אל תוך עולם האמונה את החילוני בן ימינו? תשובתו של קולא חיובית, וזאת בתנאי שהחילוני בן ימינו יהיה מוכן לתאר את חוויותיו ואת התפעמותו מאירועים שהוא חווה, את "חוויות הקיצון" בלשונו של קולא, כחוויות "דתיות". "האלוקים יכול להיות מצוי למי שנכון להתבונן בחייו ולתת לחוויותיו את הכותרת המתאימה [...] אין כאן ויתור סתמי בלשון, שכן 'חוויות קיצון' אינה (על פי הגדרה) חוויית שוליים [...] זוהי חוויה שמאפשרת לאדם להכריז עליה: זה אלוקים". במקום אחר מציע קולא ש"גם מי שהשפה הדתית אינה שפת-האם שלו - אפשר להציע לו בזהירות להשתמש בה לקרוא בשם ה'" (עמ' 187).

מכאן שהמשימה מועתקת אל השפה. לכאורה, צריך "רק להסביר לו" שעל אף שהוא איננו מודע לכך שחוויותיו הן בבסיסן חוויות אמוניות - בפועל הן כאלה; ולכל הפחות חוויות אלה יכולות להיות התשתית, השלבים הראשונים ב"סולם החבלים" שעליו יטפס ויגיע אל האמונה (משום מה, טענה זו מזכירה לי טענות שהיו רווחות מאוד בחוגי "מרכז הרב" לפחות עד מחצית שנות התשעים של המאה העשרים. הללו נהגו לפנות אל החילוני ולומר לו שהוא עצמו איננו מודע לפנימיות נפשו, ועל אף שהוא מצהיר שהוא איננו מאמין - האמונה שוכנת בלבו, אלא שהוא איננו מודע לכך). לאחרונה יצא לאור ספר מרתק של אבי שגיא, "פצועי תפילה: תפילה לאחר מות האל", שבו הוא קורא בשירים וביצירות רבות של מחברים חילונים, החל באנשי העלייה השנייה ועד סופרים ומשוררים בני ימינו, ומגלה בהם שימוש עמוק וקבוע בלשונות של תפילה. מסקנתו היא שהתפילה היא תופעה אנושית בסיסית. האדם הוא יש מתפלל, והתפילה מייצגת סירוב של האדם לקבל את המציאות הקיימת והשתוקקות להריגה אל מעבר לה. לכן כל אדם מסוגל להתפלל. המאמין יפנה את תפילתו אל האל, והאחר עשוי להפנות אותה ל"כתובות" שונות אחרות. בפועל, שגיא מציג לפנינו מהלך ההפוך בדיוק למהלך של קולא. בעוד שקולא מנסה "לתרגם" את החוויות האנושיות לחוויות דתיות, הרי ששגיא "מתרגם" את חוויית התפילה לחוויה אנושית בסיסית.

מרחב ההכלה שקולא מציע בספרו זה הוא אכן נועז ומרשים. ועם זאת, דומה שהוא בנוי על כמה תשתיות בסיסיות של תורת הרב קוק, ובראשן האמונה באימנצייה האלוהית הנוכחת בעולמנו, זו ש"לית אתר פנוי מינה כלל". על בסיס זה אפשר לזהות חוויות קיצון פסיכולוגיות שונות כחוויות אלוהיות. בעקבות קולא יש מקום לחשוב

האם אפשר להציע מסלולים נוספים ואחרים להכלה, כמו, למשל, להכיל גם את מי שמוכן לראות בנפלאות הטבע ובהדרו את תבונתו של הבורא, אך אין כאן המקום להרחיב בכך.

## רצוא ושוב

בסוגיית הקריאה ההיסטורית והקריאה הסימבולית של סיפורי המקרא מציע קולא לפתח שתי דרכים להבנת היחס ביניהן. האחת היא זו שתטרח לחפש ולמצוא נוסחה של רצף בין השתיים: "כך, למשל, יכול הקורא להאמין בהיות אברהם אבינו דמות היסטורית-ממשית בעולם הזה, ויחד עם זאת, להבין שהליכותו וקורותיו מבטאות את דרכי ההשגחה ומצוות ערכים ומוסר אלוקי לדורות הבאים אחריו". הדרך הלגיטימית האחרת איננה טורחת להציג הרמוניה בין שתי הגישות, משום ש"אין צורך להביא להרמוניה - אפשר לפרש בשתי פנים: אברהם אבינו היה דמות היסטורית-ממשית, אך ייתכן שהיה דמות ספרותית בלבד. העולם נברא בשישה ימים ואפשר שנברא במשך מיליארדי שנים. כך, ללא הכרע [...] רצוא ושוב". קולא מעריך "שהנפש בת דורנו יכולה לעכל ניגודים שכאלה", והוא מצהיר בהקשר זה במפורש כי "רכישת האפשרויות השונות וביסוסן בהשקפת עולם מאפשר הכלה, לא רק של מגוון אמונות אלא גם מרחב גדול יותר של מאמינים" (עמ' 169).

בפרק האחרון בספרו מציע קולא שתי דרכים לבניית גשר בין "שפה תרבותית-אמונית" לבין "שפת האמונה המסורתית". לאחת הוא קורא בלשונו הציורית "גשר הזהב", ולשנייה - "גשר החבלים".

"גשר הזהב", לדירי, הוא היכולת להתפעל מההיסטוריה המיוחדת של עם ישראל, שאין לה הסבר אחר מלבד השגחה אלוהית צמודה. לכן, כביכול, כל מי שמתעניין בתולדות העם היהודי ומתפעל מיכולת שרידותו ומאופן הופעתו בעולם איננו יכול שלא להגיע להכרה אלוהית, החורגת מהסברים טבעיים של עמים אחרים. לשם כך הוא "מגייס" את ר' יהודה הלוי, את הרב צבי יהודה קוק וגם את הרב עמיטל; כל אלה רואים בתולדות העם היהודי ובהתנהלותו ההיסטורית ביטוי ברור למעמדו המיוחד, ייחודיות שאין לפרשה אלא כהשגחה וכהכוונה אלוהית.

ברור שאמירה כזאת היא בעייתית מבחינה הגותית, והיא טומנת בבסיסה כמה וכמה הנחות יסוד שאינן פשוטות כלל ועיקר, ולא כאן המקום לדון בהן בהרחבה. אי-אפשר לנתק את "ההוכחה מן ההיסטוריה" מהנחות תאולוגיות, וחשוב לפחות להיות מודע לאחריות הרבה הכרוכה במסקנות מסוג זה (למשל, התפיסה שגורלו של עם ישראל איננו מותנה בשיקולים ריאליים ופרגמטיים, ולפיכך ניתן להכריז "בוודאות" ש"היה לא תהיה", ואכמ"ל).

הדרך האחרת המוצעת על ידי קולא היא "גשר החבלים", דרך שבבסיסה ציפיות ותקוות לכך שבעזרת השימוש בשפה הדתית לתיאור החוויות השונות שאדם חווה במהלך חייו ניתן יהיה להגיע אל קצה הסולם, אל האמונה. קולא מודע לכך שאולי הצעותיו אינן הולמות בהכרח את כל בני האדם, והוא מצהיר בכנות כי "כל מגמתנו אינה אלא לפתוח פתחים באמונה, לתווך בין שפתה לבין האנשים והלכי הרוח הרווחים

בעולם, ומי שימצא מזור בפתחים אלו, מי שימצאם ראויים לו, יוכל להיכנס בהם אל עולם האמונה" (עמ' 197).

ספרו של קולא הוא אכן ספר מרתק וחשוב מאין כמוהו. הוא נועז בכך שהוא מוכן להציף שאלות יסוד באמונה של בני זמננו, הפתוחים לקליטה של תובנות מודרניות ופוסט-מודרניות ולעומת עם הדיסוננס שלכאורה סותר את האמונות המקובלות. עם שאלות היסוד הללו הוא מתמודד בפתוחות וביושר לבב. יש לקוות כי ספר זה, ספר יוצא דופן בנוף החיבורים הרבים היוצאים לאור בימינו בחוגי הציונות הדתית, יקבל את הלגיטימציה, ובעקבותיו יעזו גם אחרים להגות ולחשוב בקול רם את מחשבת האמונה הראויה לבני דורנו.