



האוניברסיטה העברית בירושלים
הפקולטה למדעי החברה
המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה
המרכז ע"ש שיין למחקרים במדעי החברה

THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM
THE FACULTY OF SOCIAL SCIENCES
The Department of Sociology and Anthropology
The Shaine Center for Research in Social Sciences

דינאמיות בקתוליות:
קידוש החול באמצעות העבודה
ניתוח הרמנויטי של טכסטים ב- Opus Dei
נורית שטדלר

Changes in Contemporary Catholicism:
The Opus Dei's Sanctification
of Daily Work
Nurit Stadler

מחקרי עיון מס' 2
Shaine Working Papers No. 2

Summery

This study analyzes the ongoing changes occurring within contemporary Catholicism, thus highlighting the dynamic nature of religion in postmodern society. I propose to analyze these trends by examining the unique combination of the transcendental and the secular as exemplified in the Catholic religious organization called Opus Dei. The Opus Dei, was established in Spain in 1928 by Josemaria Escriva, who envisaged it as an organization dedicated to the “advancement of the universal call to holiness among ordinary lay people” (Questions People Ask About Opus Dei, pamphlet). I chose this organization because of the centrality it gives to the activity of work, as illustrated by its name, Opus Dei (the work of God), and the significance it gives in its publications (books and pamphlets) to the interpretation of labor.

This study uses a hermeneutical approach to religious texts in order to analyze and emphasize internal changes in the Catholic faith. Findings indicate that one of the main changes introduced into Catholicism by the Opus Dei is the sanctification of daily life through work. That is, followers of the organization are convinced that true spirituality can be attained through labor.

My assumption is that interpretation given to labor within the Opus Dei reveal a fundamental change in experiencing the holy in daily life. Most religions view ordinary work as part of the mundane sphere, separate from the sacred realm. Literature referring to the sacred and the mundane usually view these as “two ways of living in the world” (Eliade, 1959; Otto, 1917). Weber, in the "Protestant Ethic and the Rise of Capitalism", argued that the doctrine of predestination channeled the desire to be saved into a quest for proof of salvation in worldly conduct, thus stimulating anxious self-examination and relentless self-discipline (Swidler, 1986:276). The case of the Opus Dei, reveals that through worldly conduct (the work domain) the believer is actively involved in his own salvation. In contrast to Weberian analysis of the Calvinist work ethic, an individual in the Opus Dei can influence his destiny by acting in the work sphere in accordance with Christian theological virtues and practices. The Opus Dei, as part of the Catholic legacy, was greatly influenced by traditional texts interpreting the concept of labor. In the process of constructing a unique religious world view, the organization chose to integrate those interpretations that best suited its purposes.

A review of interpretations of work as presented by prominent Christian figures reveals two dichotomous attitudes towards work:

1. Work is interpreted as a punishment inflicted on man as a result of his original sin, in contrast to being perceived as man's participation in God's creation.
2. Emphasis is given to the utilitarian aspect of work, in contrast to its spiritual and contemplative quality.

The perception of work as a punishment is derived from the story of the expulsion from the Garden of Eden: “Cursed is the ground for thy sake in sorrow shalt thou eat of it all the days of thy life” (Genesis 3:17). Conceptualizations of work are expressed in terms such as, “hard labor” and “toil”, an attitude epitomized in the words of Saint Ambrose:

We must work, We must sweat, so that we chastise the body, so that we place it under the yoke and sow the things of the spirit (Kaiser, 1966:104).

In monasteries, the work was regarded above all as penitential, manual labor was linked with the Fall, the divine curse. Monks were therefore seen as professional penitents (Le Goff, 1980:80). This perception of work as punishment contrasts with the view of work as a blessed participation in God's creation. Man is conceived of as created in God's image, and as having received a mandate to control the earth and all that dwells therein "and to govern the world with justice and holiness..."(Documents of Vatican II, 1966:232).

In the second dichotomy, work is characterized on the one hand, by its contemplative aspects, God's work is done for its own sake, on the other hand, by its utilitarian aspect referring to the potential reward to be gained from it. The later view emphasizes that work has value if done in order to provide sustenance for the individual and his/her family and/or if it is beneficial to society (and not for the purpose of acquiring profit).

The dichotomies outlined above highlight an ambiguity within the Catholic faith toward the concept of work. The Opus Dei places emphasis on the transcendental qualities of everyday activities, activities that are commonly viewed as relating to the mundane sphere. The present study highlights three hermeneutic strategies by means of which the members of Opus Dei sanctify work:

1. ***Sanctifying Work Itself*** - This is done by fusing transcendental meanings with mundane work activities. Members are called upon to remain involved in ordinary life, to dwell among the operations and concerns of the world and serve God in the context of secular activities of human life. The mission of Opus Dei is through work to restore "...the world to its original goodness by leading it back to God and making of it an occasion of holiness" (Le Tourneau, 1984:32). In this way the laborious and penal elements associated with the work concept are minimized. The emphasis, rather is on other interpretations derived from the Catholic tradition, such as defining work as participation in divine creation, its function as a means of conducting a unique dialogue with God in the midst of ordinary life, and the notion that work is the "raw material" of one's holiness.
2. ***Sanctification through Work*** - This hermeneutical strategy transforms work into a realm capable of providing the opportunity to fulfill the Christian theological virtues, such as hope, charity and faith. Furthermore, the earthly sphere is linked through religious interpretation to contemplation. This combination grants sanctity to the workplace, legitimizing work as a means for personal salvation:

Our life is work and prayer, and, the other way round, prayer and work. The moment comes when we can no longer separate these two concepts, these two words, contemplation and action which end up meaning the same thing in our mind and in our soul (Escriva in Le tourneau, 1984:34).

3. ***Sanctifying Others through Work*** - This aspect transforms work into a realm by means of which the sanctification of society itself is made possible. Interpretations taken from the missionary and apostolic tradition are linked to professional activities: "Man who does his job conscientiously renders a direct service to society, takes weight off others, and helps provide assistance for less privileged individuals or countries" (Le Toureneau, 1984:34). In the Opus Dei, work and everyday activities provide the context of apostolate for the ordinary lay person. Josemaria Escriva expressed it this way: "Whoever said that to speak about Christ, and to spread his doctrine, you need to do anything unusual or

remarkable? Just live your ordinary life, work at your job, try to fulfill the duties of your state in life..." (Shaw, 1994:18).

It seems that the Opus Dei, in its own unique manner, participates actively within a historical Christian interpretative continuum dealing with the meaning of work. Part of this interpretative process includes the application of certain meanings to the realm of the sacred. For instance, in its writings, the Opus Dei de-emphasized the "crime and punishment" aspect while stressing the Creation narrative. Certain views are integrated into the realm of work, views derived mainly from the common Christian interpretation of contemplative and apostolic activity as well as such principles as hope, charity and faith. By this, everyday work is transformed into a pathway for social and personal deliverance.

The three strategies outlined above, indicate that the Opus Dei brought about a fusion between two spheres of life: the everyday-mundane and the divine-sacred. This combination gives every individual in the organization a chance to participate actively in his or her own sanctification and to change their destiny. In contrast to views that described the holy as "misterium tremendum" separated from worldly experience the Opus Dei, turns the profane into the sacred and the secular into the holy. This innovation is an example of the ongoing changes occurring in contemporary Catholicism and therefore illustrates the dynamic nature of religion in postmodern society.

המרכז על שם שיין למחקרים במדעי החברה
המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה חברתית
הפקולטה למדעי החברה
האוניברסיטה העברית, ירושלים

דינאמיות בקתוליות : קידוש החול באמצעות העבודה

ניתוח הרמנויטי של טכסטים ב- Opus Dei

נורית שטדלר

1996

עיצוב העטיפה: סטודיו רון, ירושלים

כל הזכויות שמורות
למרכז שיין למחקרים במדעי החברה
המחלקה לסוציולוגיה ואנתרופולוגיה
הפקולטה למדעי החברה
האוניברסיטה העברית, ירושלים

סדר מחשב הדפסה: דפוס "אחוזה", ירושלים

ירושלים, תשנ"ו - 1996

תוכן העניינים

1

פתח דבר

I חלק

דינאמיות בדת : רקע תיאורטי ומתודולוגי

6	<u>היבטים תאורטיים לחקר דינאמיות בקתוליות</u>
6	הדת כמסגרת סטטית
10	הדת כמסגרת דינאמית
10	הסברים חיצוניים לדינאמיות בדת
12	הסברים פנימיים לדינאמיות בדת
16	אוריינטציות דתיות בהיבט השוואתי
18	שילוב הקדוש והחול לחקר דינאמיות בקתוליות
22	מושג העבודה כקטיגוריה לניתוח השילוב בין הקודש לחול
23	גישות ומגמות שונות לעבודה

28	<u>הרמנויטיקה ככלי לבחינת שינויים בפרושים לעבודה באירגון דתי</u>
28	הרמנויטיקה כשיטת מחקר במדעי הרוח והחברה
35	ניתוח הרמנויטי של מושג העבודה ב- <i>Opus Dei</i>

39	<u>העבודה בקתוליות : דינאמיקה של פרושים ומשמעויות</u>
41	העבודה כעונש או השתתפות בבריאה?
41	בריאית העולם מול גרוש גן עדן
42	ישו כסמל העבודה
43	אבות הכנסיה : דגש על גאולת העבודה
44	העבודה הנזירית : סיגוף וכפרה על חטאים
46	מושגי העבודה בימי הביניים : בין קללה לישועה
47	התבוננות ואהבת האל משנתו של תומס מאקווינס
48	מועצת הותיקן השניה : האדם כשליט על הטבע
49	המשכיות המתח באיגרת האפפיור <i>Laborem Exercens</i>
51	המתח בין קונטמפלטיביות לתועלתנות
52	עבודת האל וקונטמפלטיביות כמטרה בפני עצמה
55	מקונטמפלטיביות לתועלתנות ציבורית
57	הערך האישי של העבודה : עבודה לשם קידום גאולה אישית
58	העבודה ותפישת האדם

II חלק

קידוש החול בקתוליות בת זמננו : פרוש העבודה ב- *Opus Dei* כמקרה מבחן לדינאמיות

61	<u>ה-<i>Opus Dei</i> רקע הסטורי והתפתחות</u>
61	חקר ה- <i>Opus Dei</i> כמקרה מבחן (<i>Study case</i>)
62	הרקע לצמיחת ה- <i>Opus Dei</i> וראשיתו
63	האירגון בימי פרנקו
65	חוסה מריה אסקריבה דה בלגר, מייסד האירגון
66	מעמדו החוקי ומבנהו של האירגון
68	ההצטרפות לאירגון
70	מטרות האירגון
71	קידוש העבודה באירגון

72	<u>קידוש החול באמצעות העבודה היומיומית ודינאמיות ב- <i>Opus Dei</i></u>
73	שלוש אסטרטגיות לקידוש העבודה
73	קידוש העבודה
78	הגשמת השלמות בעבודה
81	חופש ועבודה

82	עבודה כהשתתפות בבריאה
88	עבודה כתפילה
89	הערך השוויוני בעבודה
89	התקדשות בעזרת העבודה
92	צדקה
92	אמונה
93	תקווה
94	העבודה היומיומית כפעולה קונטמפלטיבית
96	גאולה אישית
97	קידוש האחר באמצעות העבודה
97	משמעויות אפוסטוליות בעבודה
102	עבודה כתרומה ציבורית
104	קידוש העבודה ודינאמיות בדת
106	דיון וסיכום
111	בבליוגרפיה
121	רשימת מקורות
124	נספח

פ ת ח ד ב ר

מתקופת ההשכלה (*Enlightenment*) ועד היום חזו רבים מן האינטלקטואלים המערביים את מותה של הדת, וניצחון ההגיון והתבונה על "האמונות התפלות". למרות זאת מתקיימת הדת לאורך ההסטוריה האנושית בכל חברה, ואף זוכה לתחייה מחודשת (הקצנה, פונדמנטליזם, כתות וסקטות חדשות). מודלים חילוניים שנתפסו על ידי חוקרים רבים כתחליף אלטרנטיבי לדת, כגון: מודלים אידיאולוגיים, פילוסופיים וכדומה, לא החליפו את הדת ובמקרים מסוימים אף עוררו והמריצו חדשנות דתית (Stark & Bainbridge, 1985:2). הדת, שנתפשה כמודל הולך ונעלם, נותרה גורם מרכזי בחיי היומיום של האדם בעידן החדש והיא מתאפיינת בחדשנות ושינוי.

המסורת הסוציולוגית התייחסה רבות לדת וחוקרים רבים התענינו בהשפעותיה על החברה ועל ההתנהגות האנושית. בין הגישות הללו יש שהצביעו על המאפיין הסטטי של הדת, סגירותה, וחוסר יכולתה ליצור שינויים. גישות אחרות הדגישו את האיכויות הדינאמיות שלה, את יכולתה לשנות, להשתנות ולהשפיעה על תחומים אחרים. מסורת זו התמקדה ברובה (במיוחד בעקבות מחקריו של וובר) בדת הפרוטסטנטית ותמורותיה. ניתן ללמוד על כך מדבריו של מומסן (1965:31):

מכתביו של מאקס וובר עולה, כי הפוריטנים היו הדוגמא הבולטת ביותר של תנועה דתית המשנה פני עולם. וובר אמנם חקר גירסות אחרות של הנצרות ושל דתות אוניברסליות גדולות מבחינת התוצאות החברתיות של תורותיהן (הודו, סין), אך אף אחת מהן לא השפיעה, לדעתו על ההתפתחות האנושית באופן כה מהפכני כפי שעשה זאת הזרם הפוריטני.

הרעיונות הפרוטסטנטיים, (בעיקר הקלוויניזם) נתפסו כמהפכניים, מחאתיים ודינאמיים (Weber, 1904-5; Walzer, 1963; Campbell, 1987). בהתייחס לנצרות הקאתולית נתקבלה לרוב הגישה הוובריאנית, לפיה בקאתוליות לא נמצאו האלמנטים הדינאמיים הדרושים לשינויים שנוצרו במערב¹. בהתייחס למחקרים אלו בחרתי להצביע על שינויים ותמורות בדת תוך התמקדות במקרה של הקתוליות בת זמננו. על מנת לבחון את קיומם של מרכיבים דינאמיים בדת הקאתולית בחרתי בארגון, שיהווה מקרה מבחן לשינויים וחדשנות בקתוליות. הארגון מכונה *Opus Dei*, הוא נוסד ב-1928, ובשלושים השנה האחרונות התרחבה פעילותו הן מבחינה מספרית והן מבחינה כלכלית² באזורים רבים בעולם. כיום ה- *Opus Dei* מהווה את אחד הארגונים הדתיים המרכזיים בספרד לקראת המאה ה-21.

¹ על הדינאמיות של הדתיות הפרוטסטנטית ניתן ללמוד ממחקרים רבים, ר' מאמרו של ש.נ. איזנשטדט "תמורה דתית, שינוי חברתי ומודרניזציה", בתוך: האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, עמ' 127-91.

² בגליון מיוחד של עיתון הארץ "100 מוקדי כוח עולמיים", מוזכר הארגון כמוקד כוח עולמי הנמצא במגמת התחזקות בקטגוריה של אמונה. מטרותיו מתוארות כך: "המטרה היא לספק להדיטות הוראה רוחנית שתתקרב לשלמות הנוצרית. הרשת מתפרשת על פני 87 מדינות. 77 אלף חברים עובדים ב- 500 אוניברסיטאות ומוסדות להשכלה גבוהה, 600 עיתונים, 52 תחנות רדיו וטלוויזיה ו- 38 סוכנויות ידיעות ופרסום. האופוס דאי מתחרה בישועים וכוחו ניכר במיוחד בספרד, מקסיקו, ארצות הברית ואיטליה. רכושו שווה 300 מיליון דולר, פי שלושה מההוצאות השנתיות של הכס הקדוש, והוא משמש בעיקר להרחבת השפעתו בחינוך ובכלי התקשורת באסיה ובמזרח אירופה" (הארץ, ינואר 1993).

הצלחת הארגון ברחבי העולם מעלה שאלות רבות ביחס לתגובה הקתולית לתהליכי החילון מחד, ולהתחזקות של תנועות פרוטסטנטיות מאידך³.

עבודה זו בוחנת את המרכיבים הדינאמיים בחיי היומיום של המאמין הדתי באירגון הנבחר. מן המחקר הסוציולוגי עולות שתי מגמות לניתוח דינאמיות בדת: מגמה אחת מתמקדת בהיבטים חיצוניים לדת על מנת להסביר שינוי חברתי, למשל בתהליכי מודרניזציה, שינויים פוליטיים, כלכליים וכד'. מגמה שנייה, יונקת מן המסורת הפרשנית, וובריאנית ומסבירה חידושים בדת כתוצר של גורמים פנימיים המרכיבים את הדת, ומתמקדת בביטויים המרכיבים את הדתיות כגון, פרושים, אורינטציות ומשמעויות הטבועות בדת.

על מנת להסביר שינויים בהבניית חיי היומיום אתמקד באותם ביטויים פנימיים, המרכיבים את הדתיות, זאת באמצעות ניתוח פרשני (הרמנויטיקה) של הביטויים הטבועים בדת. לשם כך בחרתי לבחון מתח מרכזי בהבנייה של החוויה הדתית, המתח בין הקדוש והחול. הספרות בתחום, הבחינה בין הממדים הללו והגדירה אותם בדרך כלל, כתחומים דיכוטומיים שהבנייתם כרוכה בשימוש באלמנטים שונים בחוויה הדתית של המאמין. כך, מתואר הקדוש כתחום ייחודי ונפרד בו מתקיימות תביעות מסוימות המאפשרות התקרבות אל המציאות העליונה. בעוד תחום החול מתאפיין בפעילות יומיומית, ארצית המתבצעת בתוך העולם הזה.

בניגוד לחלוקה דיכוטומית זו, תצביע עבודה זו על הייחודיות של האירגון הנחקר בשילוב של הקדוש והחול לממד אחד. הנחתי היא כי כוחה של הדת להשתנות ולהתחדש בעידן הפוסט מודרני טמון בחידוש זה, קרי בשילובם של האלמנטים הסקולריים היומיומיים עם ביטויים טרנסצנדנטיים. לשם כך אתמקד בדרך בה שזורים יחדיו הפרשנויות והמשמעויות המגדירות את תחום היומיום של המאמין עם אלמנטים טרנסצנדנטיים המבנים את הקדוש. כך בעוד שבספרות קיימת הפרדה ברורה בין תחום החול לתחום הקודש, בעבודה זו יוצע עיון ב"תחום הביניים", אשר בו מתקיימים בו זמנית אלמנטים ארציים עם אלמנטים טרנסצנדנטיים. חיבורם של אלמנטים אלו, אשר לכאורה הנם סותרים ובעלי פוטנציאל למתח, מהווים את המרכיב הדינאמי בארגון הנחקר ומהווים סמן לחיזוק וחיידוש בקתוליות של העידן החדש.

על מנת לבחון את "תחום הביניים" (אותו אגדיר בהמשך), המשלב בין הקדוש לחול, בחרתי להתמקד במושג העבודה. זאת משני טעמים: ראשית, אחד המושגים המרכזיים בהם נעשה שימוש טרנסצנדנטי ב- *Opus Dei* הוא מושג העבודה. שנית, העבודה נתפשת בדרך כלל כפעולה האינסטרומנטלית והסקולרית ביותר, בתרבויות שונות נתפשת העבודה כתחום הנפרד מספירת הקדוש ותפקידה מתקשר בדרך כלל לפרנסה וקיומיות ארצית. מכך שניתוח העבודה כספרה המשלבת את הקדוש עשוי לחדד את החידוש בניתוח הדת בעידן הפוסט מודרני.

וובר ניתח את השינויים בתפישת העבודה והמקצוע בקלוויניזם תוך התייחסות לשינויים שהציעה הדת למאמיניה בתחומים אלו. בעבודתו הראה כי שינויים פנימיים בהסברים תיאולוגיים הם המקור לשינויים בהתייחסות לממד העבודה היומיומית. בשונה מעבודתו של וובר עבודה זו איננה מנתחת את

³תהליכים אילו בולטים במיוחד בדרום ומרכז אמריקה. להרחבה ר' Deiros, 1991.

הקשרים האפשריים בין שינויים בדת לתמורות בספרות אחרות של החברה (כגון הופעת הקפיטליזם אצל וובר), אלא שהיא מתמקדת ביכולתה של הדת להיות תופעה רציפה לאורך זמן, המתאפיינת באופי משתנה, מתחדש המשלב אלמנטים סותרים בחוויה היומיומית של המאמין.

כדי לעמוד על תפישת העבודה הייחודית של האירגון הנחקר, תוצג סקירה של הפרשנויות למושג העבודה בנצרות הקתולית. תפישת העבודה בנצרות טומנת בחובה משמעויות סותרות ופרושים שונים. המתח המרכזי בו אדון מצביע על דו משמעות בתפישת העבודה: מחד, נתפשת העבודה כהשתתפות בתהליך הבריאה וההתקרבות לאל ומאידך, היא נתפשת כעונש על החטא הקדמון וכרוכה בקושי וסבל. דו משמעות זו עוברת כחוט השני לאורך ההסטוריה של הנצרות, כאשר כל קבוצה ומסדר מדגישה אלמנטים שונים התואמים את רוחה. מתח נוסף עולה ביחס למטרות המושגות מפעולת העבודה. כאן ניתן יהיה להבחין בגיוון פרשני, מהדגשת ההיבטים הקונטמפלטיביים (*For its own sake*) של העבודה ועד להערכת העבודה בהתאם לתרומתה הציבורית (*Common Good*) והאישית.

ניתוח הרמנויטי של מושג ה"עבודה", כפי שעולה בכתבי האירגון הנחקר, מראה כי האירגון בחר מן המורשת הנוצרית את הפרושים הטראנסצנדנטיים המקדשים את תחום העבודה. נשאלת השאלה כיצד הופך תחום העבודה לתחום קדוש? או כיצד מקדשת קבוצה מסוימת (סקטה, כת, ארגון דתי וכד') את הפעולה היומיומית? כיצד היא מזרימה איכויות טראנסצנדנטיות לפעולה השייכת בדרך כלל לספרה הסקולרית? בתשובה לשאלות אלו יוצגו שלוש אסטרטגיות ההרמנויטיות בהן משתמש הארגון לקידוש פעולת העבודה היומיומית:

1. **קידוש העבודה** - נעשה באמצעות השימוש במשמעויות טראנסצנדנטיות המשולבות עם הפעולה היומיומית. כאן נבחרים פרושים של שלמות וחופש בפרוש העבודה. דגש ניתן לפרושים המגדירים עבודה כהשתתפות בבריאה וכזירה לשיח עם האל.

2. **התקדשות בעזרת העבודה** - משמעויות ההופכות את העבודה לתחום בו ניתן להגשים את כל המידות הנוצריות המרכזיות: תקווה, צדקה ואמונה. כמו כן משולב התחום הגשמי עם הפרושים לקונטמפלטיביות, שילוב המקנה לעבודה ממד של קדושה והופך אותה לנתיב לגיטימי לקידום הגאולה האישית.

3. **קידוש האחר באמצעות העבודה** - ממד זה הופך את העבודה לתחום בו ניתן לקדש את החברה כולה. פרושים הלקוחים מן התחום המסיונרי והאפוסטולי משולבים בתחום המקצועי והופך לחלק מתוכנית ההפצה והשליחות הנוצרית וכך לתחום מרכזי לפעילות ציבורית.

נראה, כי ה- *Opus Dei*, בדרך ייחודית לו, נוטל חלק ברצף הפרשני הנוגע לפעולת העבודה. בתהליך זה בוחר האירגון בפרושים מסוימים הקשורים לתחום הקדוש. כך למשל, הוא מצמצם את ההיבטים של "חטא ועונש" ומדגיש את נרטיב הבריאה, את המשמעויות הקונטמפלטיביות והאפוסטוליות,

כמו גם את המידות הנוצריות (צדקה, אמונה ותקווה), המשולבות לתחום העבודה. בדרך זו מקודשת העבודה והופכת לנתיב לגאולה אישית וחברתית.

שלוש האסטרטגיות לקידוש העבודה, מצביעות על כך שב- *Opus Dei* נעשה שילוב בין התחום היומיומי, הארצי לתחום השמימי הקדוש. שילוב זה הוא שמסביר את השינויים החלים בקתוליות בת זמננו, ומצביע על כך שהאלמנט הסקולרי הופך לחלק אימננטי בהבנה וניתוח הדת בעידן החדש.

להלן החלוקה לפרקים שתעשה בעבודה זו:

העבודה בנויה משני חלקים:

חלק I : מורכב משלושה פרקים (1,2,3), במהלכם יוצגו המודל התיאורטי של העבודה, הגישה ההרמנויטית שתהווה כלי מתודולוגי לניתוח הטקסטים והרקע לתפישת העבודה בנצרות הקתולית.

חלק II : מורכב משני פרקים (4,5), במהלכם יוצג האירגון הנחקר וינתחו הטקסטים העוסקים בקידוש העבודה ב- *Opus Dei*.

בפרק הראשון של העבודה אסקור את הספרות העוסקת בסוציולוגיה של הדת משתי פרספקטיבות. "גישות סטטיות", התופשות את הדת כמערכת בלתי משתנה המתאפיינת בחוסר תנועה או שינוי וה"גישות הדינאמיות", אלו הרואות בדת מערכת משתנה וחדשנית, המעודדת שינויים בסדר החברתי. בין הגישות הדינאמיות יוצגו שתי מגמות: גישות המסבירות דינאמיות באמצעות הסברים החיצוניים לדת (חברתיים, כלכליים וכו') וגישות המסבירות דינאמיות באמצעות ניתוח של ההיבטים הפנימיים של הדת (פרושים, משמעויות ואוריינטציות).

בחלק השני של הפרק אתייחס למסורת ה"דינמית-הפנימית" לדת, ובאמצעותה אגבש את המסגרת התיאורית של עבודה זו. לשם כך אתמקד בניתוח תחומי הקדוש והחול וחלקם בהבניית החוויה הדתית. לשם כך, אנתח את שני מושגים כפי שהם באים לידי ביטוי בגישות תיאורטיות שונות. בעזרתם אציע את הטענה המרכזית של עבודה זו, לפיה השילוב בין הקדוש והחול לתחום אחד מהווה הסבר אלטרנטיבי לדינאמיות דתית. בסוף הפרק אסקור את הספרות העוסקת במושג העבודה, שהפרושים אליו יהיו את התחום המרכזי בו יחקרו ההיבטים של קדושה וחול.

בפרק השני תוצג השיטה ההרמנויטית לניתוח טקסטים בה השתמשתי בעבודה זו. במהלך הפרק אסקור את הגישות ההרמנויטיות במדעי הרוח והחברה. בחלק השני של הפרק תוצג הדרך בה נבחרו הטקסטים, מוינו ונותחו.

בפרק השלישי תוצג סקירה רעיונית של מושג העבודה בנצרות הקתולית למן המאה הרביעית ועד היום. הפרשנויות לעבודה ירוכזו בשני צירים מרכזיים: ציר אחד יתמקד במתח שבין תפישת העבודה כעונש בין תפישתה כהשתתפות בבריאת האל. ציר שני, יצביע על תפישת העבודה כפעולה

קונטמפלטיבית מול פרושה כפעולה תועלתנית. פרק זה יבהיר את המתח הטמון בפרשנויות למושג העבודה לאורך ההסטוריה הקתולית ואת הייחודיות הפרשנית שמעניק ה- *Opus Dei* לעבודה. בפרק הרביעי אתאר את ארגון ה- *Opus Dei* המהווה מקרה מבחן לתהליכי דינאמיות בקתוליות. אציג את היסטוריה של האירגון, את פועלו בתקופת שלטונו של פרנקו, את המבנה הארגוני שלו ואת מעמדו החוקי בוותיקן. כמו כן, אתאר בקצרה את מטרותיו המוצהרות ואת הדרכים להצטרף אליו. לבסוף יודגש המקום המרכזי המוענק לתפישת העבודה באירגון. בפרק החמישי אציג את הניתוח של מושג העבודה ב- *Opus Dei*. יובאו הטקסטים הקשורים בעבודה ומיונם על פי שלושת רמות הקדושה שמציע הארגון למאמיניו: קידוש העבודה, התקדשות בעזרת העבודה וקידוש האחר באמצעות העבודה. נראה כיצד הארגון מקדש את פעולת העבודה היומיומית ובאלו אסטרטגיות הוא משתמש. המיון והניתוח יאפשרו מבט מקרוב על האסטרטגיות בהן הופכת פעולה גשמית השייכת לספרת החול לפעולה המשלבת בתוכה אלמנטים של קדושה.

היבטים תיאורטיים לחקר דינאמיות בקתוליות

בפרק זה תוצג המסגרת התיאורטית לחקר דינאמיות בדת. על מנת להבין את אופייה הדינאמי של הדת, יש לבחון תחילה את המסורת התיאורטית והמחקרית העוסקת בה. לשם כך מוינו הגישות על פי שתי מגמות בסוציולוגיה של הדת: מגמה אחת מיחסת לדת אפיון סטטי ובלתי חדשני, גישות אלו יטענו בדרך כלל, כי מודלים חילוניים יחליפו את הדת וסופה להעלם, אלו יכוננו "הגישות הסטטיות". מגמה שנייה שמה דגש על האיכויות הדינאמיות הטבועות בדת. גישות אלו ישתמשו במושגים של חדשנות, התעוררות וטרנספורמטיביות של הדת, ויכוננו להלן, "הגישות הדינאמיות". שתי המגמות הללו מאפיינות את ניתוח הדת, כאשר האחת נוטה לבחון את הדת במונחים שלה (במסורת של אוטו וואליאדה) והשנייה מטפלת בה בהקשר רחב יותר של תופעות חברתיות אחרות. בין הגישות הדינאמיות נעשה מיון נוסף: גישות המסבירות שינוי תוך שימוש במושגים "חיצוניים" לדת כגון: היבטים חברתיים, כלכליים, מוסדיים וכו', לעומת גישות המסבירות דינאמיות באמצעות הסברים "פנימיים" כגון: משמעויות, פרשנויות, אוריינטציות וכו'. בעבודה זו תיושם המגמה הדינאמית הפנימית ולפיכך אתמקד בניתוח המשמעות.

אחת ההבחנות המרכזיות בהבניית חיי היומיום של המאמין הדתי, היא ההבחנה בין קודש לחול. זו תשמש בעבודתי לבחינת השינויים שמציע אירגון דתי למאמיניו במשמעויות המארגנות את חיי היומיום שלו. נראה כי בשילוב הייחודי של הקדוש והחול, במיוחד בהקשר לתפישת העבודה באירגון, חלו שינויים המצביעים על דינאמיות בהבניית חיי היומיום של המאמינים באירגון קתולי.

1. הדת כמסגרת סטטית

מרכס ודירקהיים, מאבות הסוציולוגיה, התייחסו לדת במחקריהם כל אחד בצורה שונה, כאשר המשותף לשניהם הוא המאפיין הסטטי העולה מכתביהם בהתייחסותם לדת. מרכס ראה בדת אמונה כוזבת השולטת בהכרת בני האדם. לדידו אין לדת עתיד וסופה להעלם:

...Religion is the sigh of the oppressed creature, the heart of a heartless world, just as it is the spirit of a spiritless situation. It is the Opium of the people. The abolition of religion as the illusory happiness of the people is required for the real happiness. The demand to give up the illusion about its condition is the demand to give up a condition which need illusions. The criticism of religion is therefore in embryo the criticism of the vale of woe, the halo of which is religion....

(Marx, 1975:37)

מרכס טען כי הדת משמשת לפרולטריון כפיצוי על מצבו, בהתאם לכך, הוא העריך כי בני האדם ינטשו (ולפיכך סופה של הדת) אותה כאשר יגיעו להכרה עצמית והבנה של ממצבם. מרכס הניח כי ערכים ואמונות פועלים על מנת להצדיק את האינטרסים העצמיים של קבוצות שונות, כך שהדת נתפסת כאידיאולוגיה (של המעמדות הדומיננטיות) המצדיקה את המצב החברתי הקיים (Roberts, 1990:61). מרכס מציע מודל אלטרנטיבי לדת- מוסדות קומוניסטיים שיחליפו את מקומה בחברה. בהערכתו את הדת טבועה ההנחה כי יש לצפות לתהליכי חילון מוגברים אשר ממילא יחליפו את הדת.

הגישה המרכסיסטית מתעלמת מאספקטים רבים של הדת ומפשטת תופעה מורכבת. תפישת הדת כפיצוי לשכבות הנמוכות מניחה כי מצבה של הדת חסר כל תנועה או התפתחות. כלומר, מרכס רואה בדת מקשה אחידה ומונוליתית המכוונת את ההמונים, ואינו מבחין בין טיפוסים ותכנים דתיים דיפרנציאליים (Hamilton, 1995:86). ניתן לבקר גם את כושר הניבוי של מרכס. כאמור, מרכס ניבא כי עם עלייתה של תודעה מעמדית תעלם גם הדת. בפועל לא נמצאו ממצאים שיתמכו בקשר זה (Ibid).

דירקהיים רואה בדת כוח לאינטגרציה חברתית, בספרו "הצורות האלמנטריות של הדת" הוא מגדיר את הדת כ"מערכת של אמונות ומנהגים המתייחסים לישויות או לכוחות טרנסנדנטיים הנתפשים כקדושים והמלכדים את המאמינים לקהילה מוסרית אחת" (Durkheim, 1948). הוא מפתח גישה לפיה באמצעות ההתבוננות בצורות הפרימיטיביות ביותר של הדת ניתן לחשוף את מאפייניה העיקריים של החשיבה החברתית: מרחב, זמן וכו'.

דירקהיים התמקד "במערכת הטוטם" (המהווה צורה אלמנטרית של התייחסות לקדוש) כמערכת סימבולית המייצגת כוח א-פרסונלי, וחברתי, לדעתו "אם הוא (הטוטם) באותו הזמן, הן סמל האלוהות והן החברה, האין זה משום שהחברה והאלוהות אחד הם?" (1915:206). גישתו של דירקהיים שמה דגש על האופן בו האמונה, ובמיוחד הטקס, מחזקים את הקשרים המסורתיים שבין הפרטים. הדת מהווה אמצעי בו מתעצם המבנה החברתי של הקבוצה וזוכה בכוח מתמשך באמצעות הסימול הטקסי והמיסטי של הערכים החברתיים הבסיסיים שעליהם היא מושתתת. כלומר הדת היא כוח קולקטיבי של החברה על הפרט, היא "מערכת של רעיונות אשר באמצעותה מציג הפרט לעצמו את החברה לה הוא שייך ואת היחסים הדו משמעיים והאינטימיים שיש לו עמה" (1915:225).

לפי דירקהיים, הדת איננה רק מערכת של אמונות ותפישות, היא בעיקר מערכת של פעולה הכרוכה בריטואליות. הרגשות המוסריים והחברתיים מתחדשים ומתחזקים באמצעות ההשתתפות בריטואלים הדתיים (Hamilton, 1995:101). הריטואלים מחזקים ומחדשים תחושות דתיות ואת תחושת התלות בכוחות מוסריים ורוחניים חיצוניים אשר הנם בעצמם החברה. חשיבות הריטואלים טבועה ביכולתם לשמר לכידות חברתית, ותפקידם חיוני לחיינו המוסריים בדיוק כשם שהמזון אחראי לתפקוד הגוף הפיזי (1951:382). בפיתוח גישה זו ניסה דירקהיים להסביר וריאציות של אמונות ופרקטיקות דתיות.

במשנתו הרואה בתפקידה של הדת ככוח אינטגרטיבי הפועל על הפרט ובמסקנתו, כי המושא של הדת אינו אלה החברה עצמה (וכך גם המוסר הוא לא אחר אלא "קולה" של החברה), עולה מאפיין סטטי של הדת מחד ומאידך כוחה העצום של החברה על הפרט (Hamilton, 1995:105). גישה כזו איננה

מאפשרת הבנה של הדת עצמה, תכניה, הסמלים וההיבטים הסמיוטולוגיים המבנים אותה ולכן איננה מאפשרת הבנה מעמיקה של חווית המאמין הדתי. ספק אם ניתן יהיה להסביר באמצעות גישה זו את העובדה כי פעמים רבות עולה כוחה של הדת על החברה בהשפעה על הפרט, עד למצבים קיצוניים של ניסיון לפרוש ממנה או לפעול נגדה. הופעתן של תנועות דתיות חדשות היוצרות קונפליקט, מתח ופלורליזם דתי המאפיינים את החברה בת זמננו מעלה בספק את השימוש בגישה של דירקהיים כהסבר. בהמשך לדירקהיים גישות פונקציונליסטיות לדת ראו בדת כמערכת המתפקדת למען ההמשכיות וההישרדות של החברה (ראה לדוגמה Malinowski ו-Radcliffe-Brown). גישות אלו התמקדו בפונקציה החברתית של הדת ובתפקיד שהיא ממלאת בשימור החברה:

We may entertain at least as a possibility the theory that any religion is an important or even essential part of the social machinery, as are morality and law, part of the complex system by which human beings are enabled to live together in an orderly arrangement of social relation. From this point of view we deal not with the origins but with the social functions of religions, i.e. the contribution that they make to the formation and maintenance of social order.

(Radcliffe - Brown, 1952 :154)

גישות ניאו-פונקציונליות ניסו להשלים את הניתוח בחפשמ אחר ההבטים היסודיים של הטבע האנושי. גישות אילו ביקשו לראות את הדת כנובעת מתוך צרכים אוניברסליים בסיסיים. כאן, ניתן לציין את גישתו של O'Dea (1966) המונה שש פונקציות של הדת עבור היחיד והחברה: תמיכה רגשית, המחזקת ערכים ומטרות; טכסים וריטואלים מעניקים בטחון רגשי וזהות, הדת מקנה יציבות לסדר החברתי ותומכת בשימור הסטטוס קוו; הדת מקדשת נורמות ומקדמת מטרות חברתיות (מעבר למטרות אינדוידואליות) ומעניקה לגיטימציה לסדר החברתי; הדת מספקת בסיס אתי לביקורת ומחאה חברתית; מקנה תחושה של זהות ומסייעת בידי היחיד להגיע להבנה עצמית; לבסוף הדת נוטלת חלק בתהליך החינוך, בתהליך ההתבגרות, ומלווה את היחיד במשברים ובתקופות מעבר בין סטטוסים. גירץ בספרו "פרשנות של תרבויות" מותח ביקורת על גישה זו (ועל ממשיכה כגון מאלינובסקי⁴) באמרו:

בסוגיה אחת, מכל מקום, היו הישגיו של הפונקציונליזם מרשימים הרבה פחות, וזוהי סוגיית השינוי החברתי. כפי שכבר ציינו מחברים אחדים, שימת הדגש על מערכות במצב של שיווי משקל, על הומיאוסטאזה חברתית ועל תמונות סטרוקטורליות אל זמניות גורמת למיקוד יתר של תשומת הלב בחברות "מתוכללות היטב" שהאזון שלהן יציב ולהבלטתם של ההיבטים הפונקציונליים באורחותיו ובמנהגיו של עם על חשבון האימפליקציות הדיספונקציונליות שלהם. בניתוח הדת הביאה גישה סטאטית ובלתי היסטורית זו לראייה קצת שמרנית מדי של

⁴מאלינובסקי בספרו הקלאסי מאגיה, מדע ודת, מציג גישה פסכולוגית חברתית לדת המדגישה את פעולתה של הדת על הפרט- האופן שבו היא מספקת את מאוויו הקוגניטיביים והרגשיים כאחד לעולם יציב, בר הבנה ובר כפייה, והאופן שבו היא מאפשרת לו לשמור על בטחונו הפנימי לנוכח האקראיות הטבעית (גירץ, 1990: 138).

תפקיד הטקס והאמונה בחיים החברתיים...נשתרשה הנטייה להדגיש בעקביות את היבט ההרמוניזציה, האינטגרציה והתמיכה הפסיכולוגית של דפוסים דתיים, ולא את היבטיהם גורמי הקרע, ההתפוררות והמצוקה הנפשית, להציג את האופן שבו משמרת הדת את המבנה החברתי והפסיכולוגי ולא את האופן שבו היא הורסת או משנה אותו.
(גירץ, 1990:138)

פיטר ברגר מנתח את הדת כמקור המרכזי להבניית המשמעות הקיומית של האדם. בגישתו (יחד עם השפעה וובראנית) ניתן לראות המשך למספר קווים הטמונים בכתביו של דירקהיים על הדת. ברגר טוען כי החברה היא תוצר דיאלקטי משום שהיא בו זמנית מהווה תוצר אנושי, ומציאות חיצונית הפועלת על האדם. כלומר מצד אחד, המדובר בתהליך בו האדם יוצר את עולמו החברתי באמצעות פעילות מנטאלית ופיזית ומצד שני, האדם חווה את העולם החברתי כמציאות חיצונית ועצמאית המעצבת את עולמו ומקנה משמעויות לחייו. הדת תפקידה לחבר את החברה עם הקוסמוס המקודש ונותנת לגיטימציה ומשמעות לסדר החברתי. כמו כן, הדת מעניקה משמעות לקיומיות אשר ללא הדת עשויה להיות הרסנית וכאוטית, לפיכך תפקידה המרכזי לשמר את הסדר החברתי ולמנוע אנומיה:

Religion is the human enterprise by which a sacred cosmos is established (1973:34); It is the audacious attempt to conceive the entire universe as humanly significant (1973:37).

תיאוריות של חילון שהושפעו מן הפונקציונליזם, צפו את החלשות הדת וירידת השפעתה בהדגישם תנאים שונים התורמים לכך כגון: תיעוש, מודרניזציה, התפתחויות כלכליות, רציונליזציה וצמיחתה של החשיבה המדעית. חוקרים אלו נטו להניח ארבע הנחות ביחס לתהליכי החילון: תהליכי החילון הם ליניאריים; ברגע שתהליכי החילון החלו הם בלתי נמנעים; הסיבה המרכזית לחילון הם תהליכי המודרניזציה; תהליכי חילון הם תופעה המאפיינת את התרבות המערבית וההשכלה (Duke & Johnson, 1989:210). גישות אלו התמקדו במיוחד בתהליכים ומגמות בלתי דתיות שהתפתחו בעידן המודרני כאשר הם מניחים שהדת, בשל הסטטיות שלה, לא תעמוד אל מול כוחות חילוניים בחברה ההולכים ומתחזקים.

גישות אלו הובילו להתעלמות מכל אותם תהליכים ותמורות המאפיינות מסגרות דתיות. הן התעלמו מהתחזקותם של האלמנטים הדתיים והשפעתם על שינויים ותמורות בספירות חברתיות רבות: כלכליות, פוליטיות, אדאולוגיות וכד'. גישות אלו ניתחו בעיקר את התהליכים אשר לטענתם התחזקו והפכו אלטרנטיבה לדת, לפיכך לא בלבד שלא ניתחו את הדת למרכיביה, אלא בודדו אותה כמרכיב נפרד ושולי ובכך דחקו אותה מן הזירה המחקרית. הגישות הבאות מדגישות כל אחד בדרך שונה את ההיבטים הדינאמיים בדת.

2. הדת כמסגרת דינאמית

לעומת גישותיהם של מרכס ודירקהיים צמחה מסורת של גישות ומחקרים המדגישים את ההיבטים הדינאמיים בדת. ההבדל הבולט בין גישות אלו הוא ביחסם למקורות הדינאמיות. כלומר, האם דינאמיות היא תוצר פנים דתי, קרי תוצר של שינויים בפרושים, אוריינטציות ומשמעויות בדת עצמה, או תוצר חיצוני של הדת, קרי שינויים חיצוניים לדת הכוללים היבטים: חברתיים, פוליטיים, סביבתיים, מוסדיים וכו'. כך למשל מכס וובר התייחס לשינויים ה"פנימיים" בקלוויניזם קרי, שינויים במשמעויות המיוחסות לפעולה הכלכלית. לעומתו Robert Wuthnow מתייחס לדינאמיות כתוצר יכולתה של תנועה דתית מסוימת לארטיקולציה עם סביבה משתנה. לפני שאציג את הגישה שגובשה בעבודה זו להסבר דינאמיות דתית, אציג סקירה קצרה של "הגישות הדינאמיות" על פי הדיכוטומיה פנימי-חיצוני.

א. הסברים "חיצוניים" לדינאמיות בדת

סטרק ובינברידג בספרם "עתידה של הדת" (1985), פותחים בהתנגדות לכל אותן גישות המצביעות על "עתיד ללא דת". הם מאשרים כי תהליכי החילון מהווים מגמה בולטת בעידן החדש, אבל מתנגדים להסברים של תיאוריות המודרניזציה המעידים על קו התפתחות ליניארי של מגמות החילון. התנגדותם המרכזית של סטרק ובינברידג היא ביחס להגדרתם של תהליכי החילון ככל אותם תהליכים השייכים לעולם הזה ולא למנטים הגשמיים שלו, והפרדתם מכל אותם עניינים הקשורים בכנסיה ובדת. כמו כן הם שוללים את ההשקפה המגדירה את החילון כהתרופפות האמונה בקיומם של כוחות טרנסצנדנטיים (1985:429).

על פי גישה זו, תהליכי חילון מצויים ופועלים ברפרטואר של כל חברה. אבל בעוד תהליכי חילון מתקדמים בחלקים מסוימים של החברה, פועלים מנגד כוחות מתחזקים של הדת בחלקיה האחרים. לעתים תהליכי החילון מתחזקים או נחלשים, אבל הארגונים הדתיים הדומיננטיים בכל חברה הופכים באופן פרוגרסיבי ליותר ארציים. התוצאה של מגמה זו לדידם, איננה היעלמותה של הדת, אלא שינוי בכיוון, כלומר חלופיות בין דתות שהיו בעלות אלמנטים ארציים לאמונות חזקות יותר ופחות ארציות (Stark & Bainbridge, 1985:2).

המחברים מציעים גישה דינאמית כשלטענתם, מתרחשים שלושה תהליכים בסיסיים הקשורים זה בזה, באופן מתמיד בכל הדתות: חילון, תחיה וחידוש. התהליכים מתוארים כמטוטלת: בתהליכי החילון, סקטות עוברות תהליך של גיבוש מוסדי והופכות לכנסיות. אלמנטים של *Otherworldliness* מצומצמים, ומוחלפים על ידי אלמנטים ארציים. תהליכים אלו הם המובילים לשקיעתו של הארגון הדתי הארצי, ולהיחלשותם של היסודות הטרנסצנדנטיים, המותירים אותם ללא האמצעים למלא אחר הצרכים של מחויבות דתית. כלומר, תהליכי החילון הם תהליכים בעלי מגבלה עצמית (*Self Limiting*) משום שהם המולידים תחיה דתית (קרי יצירת סקטות) וחידוש (התגבשותן של כתות חדשות). תנועות אלו הן

מסגרות מפצות, העולות לשם שיקום העצמה של המסגרות הדתיות המסורתיות כאשר הן מאבדות את כוח השפעתן על החברה (Ibid:435).

Wuthnow (1989) הציע "תיאוריה של ארטיקולציה חברתית" כפרספקטיבה להבנת המקורות החברתיים לשינויים תרבותיים, אשר נוצרו בעקבות תנועות אידיאולוגיות (ובכלל זה תנועות דתיות). באמצעות גישה זו ניתח Wuthnow את הרפורמציה הפרוטסטנטית, הופעת ההשכלה (Enlightenment) והסוציאליזם הארופאי. תיאוריה זו גורסת כי תנועות אידיאולוגיות "מצליחות" או "נכשלות", ממקמות עצמן במרחב חברתי מסוים, ורוכשות צורה ותוכן שונים דרך תהליך של ארטיקולציה עם הסביבה החברתית שלהן. מחד, ארטיקולציה היא התאמה או הלימה בין אידיאולוגיה לבין מבנה חברתי (כך שמספיק משאבים יושגו לשם הנצחת האידיאולוגיה), ומאידך רמה של דיסארטיקולציה המבנה אוטונומיה מסוימת של האידיאולוגיה מן המבנה החברתי שלה (1994:22). לפיכך, הצלחתה של תנועה דתית, לדעת Wuthnow, תלויה בארטיקולציה שלה עם סביבתה. אם מוצרים תרבותיים אינם עוברים ארטיקולציה קרובה דיה לסביבה, הקהל יחשיבם כבלתי רלוונטיים ובלתי רצויים ועל כן מוצרים אלו לא יזכו לתמיכה בקרב המאמינים. מאידך גיסא, אם מוצרים תרבותיים עוברים ארטיקולציה קרובה מדי לסביבתם החברתית, הם יחשבו כאזוטריים או תלויי זמן ועל כן לא יצליחו למשוך קהל. מכאן, שתהליך של ארטיקולציה מתאפיין באיזון דיאלקטי בין מוצרי תרבות לסביבה החברתית בה הם מיוצרים (Wuthnow, 1989:3).

מחקרים אודות הופעתן של תנועות דתיות חדשות (NRM), ניתן לראות גישות רבות המסבירות את הופעתן של תנועות, כתות וסקטות דתיות כתוצאה מגורמים חיצוניים. כך למשל⁵ מחקרו של Arjomand על התעוררותן של תנועות דתיות חדשות באיסלם. הוא מגדיר חמישה תנאים המזרזים לדעתו, את הופעתן של תנועות דתיות (1986:87): השתלבות במערכת הבינלאומית (קולוניאליזם, פעילות מסיונרית וכו'); פיתוח התחבורה והתקשורת ההמונית; תהליכי עיור; הפצת האוריינות והחינוך; מיזוג ההמון לתוך החברה הפוליטית. גישה זו היא דוגמא להסבר שאיננו מיחסת חשיבות לשינוי בביטויים הטבעיים באמונה האיסלמית בעידן החדש. חמשת התנאים להופעתן של תנועות איסלמיות חדשות, מוגדרים כתנאים "חיצוניים לדת" הקשורים כולם בתהליכים של מודרניזציה ושינויי חברתי מהיר.

הגישות שנמנו עד כה מציעות הסבר לדינאמיות בדת, אך הן מתעלמות מן האספקטים המבנים את הדת עצמה, כגון: ההיבטים הסמיוטיים, הפרשניים, האוריינטציות המרכזיות וכד'. כמו כן אין בגישות אלו משום מענה לשאלה כיצד הופכים, בתוך הדת עצמה, אלמנטים טרנסצנדנטיים לגשמיים? כלומר, כיצד מתחוללת טרנספורמציה מהסוג המוזכר.

איזנשטדט הציע, בעקבות הניתוח של הפרוטסטנטיות, גישה מוסדית וטען כי דינאמיות דתית נותנת על פי אספקטים שונים של ההתנהגות החברתית או של הארגון החברתי שבהם עשויה השפעה זו

⁵דוגמאות להסברים "חיצוניים" לדינאמיות דתית ניתן לראות גם במחקרו של Choi על תנועות בקוריא. לדעתו הופעתן של תנועות דתיות חדשות הן תגובה ל: תנאים כלכליים ופוליטיים, פתיחות ומתן חופש דתי, שינויים חברתיים מהירים ומוביליות וכישלון של קבוצות דתיות קיימות (1986: 114-115).

לבוא לידי ביטוי. האספקטים אותם הוא מציע כרוכים בהנעה, התפתחותם של תפקידים, ארגונים ומוסדות חדשים, ותמורות של סמלים וספירות מרכזיות בחברה (1984:110).

ניתן לומר כי גישתו של איזנשטדט נמצאת בתחום ביניים (בין "גישות דינאמיות" ל"גישות סטטיות" לדת), משום שהיא מדגישה מקומם של סמלים ואוריינטציות, למשל:

...נוכל לשער שהכוח התמורי של דת כלשהי יהיה גדול יותר כל כמה שתהיה נמרצת יותר ההטעמה של טראנסצנדנטאליזם, של אחריות ופעלתנות אישית, של יחס 'פתוח' ובלתי אמצעי של הפרט למסורת המקודשת, כולל האפשרות להגדירה ולנסחה שוב ושוב מחדש, ושל דרגה גבוהה של פתיחות חברתית בין קבוצות הפועלות בתחום הדת.

(1984:107)

גישה זו אכן מעלה את חשיבותם של הגורמים ה"פנימיים" בדת, אבל מדגישה כי מבחינה השוואתית, נודעת חשיבות רבה להבדלים בין אספקטים של האירגון החברתי של דת כלשהי, הקשורים ביחסים של מוסדות דת כיתתיים לבין מוסדות דת 'מרכזיים'. ניתן ללמוד על כך מן ההסבר של איזנשטדט על האיכויות הדינאמיות של הפרוטסטנטיות לעומת הקאתוליות:

בפרוטסטנטיזם הייתה התפתחותו של הכוח החדשני קשורה קשר הדוק עם מצב מיוחד שבו הכיתות הן שהחזיקו באמונות 'טהורות', 'ראצינליות', 'בלתי אמצעיות' יותר, אמונות שהיו בכל זאת מופנות אל 'העולם הזה', לעומת השמרנות הדתית הממוסדת של המרכזים הדתיים הקיימים, שהייתה דבקה יותר בפולחן. ואולם בדת הקאתולית, ויותר ממנה בנצרות המזרח, היה המצב שונה. כיתות רבות היו דבקות בטקסים ו/או נמנעו מליטול חלק פעיל בעולם החילוני. וכאשר נטלו חלק בחיים החילוניים, הייתה זו עשייה שמרנית, עשייה לצורך הסתגרות לסדר הקיים ולא כדי לחולל שינוי או תמורה.

(1984:107-108)

הציטוט מחזק את הטיעון הובראני ביחס לדינאמיות של הפרוטסטנטיות לעומת הסטטיות וההסתגרות המאפיינת את הקתוליות. כמו כן, גישה זו מדגישה את חשיבות האוריינטציות כמרכיב אימננטי המשתלב עם התנאים המוסדיים והחברתיים בו מצויה דת כלשהי. גישות אלו, שתוכנן הובא כאן בקצרה, מייחסות חשיבות רבה יותר לשינויים חיצוניים משמעותיים, כגון מוביליות, שינויים כלכליים או מוסדיים, בהסבירם תמורות בדת. משום כך הן ממעטות לעסוק באספקטים המרכיבים את הדת והמוטיבים המבנים את חווית המאמין. בשונה מהן, הגישות הבאות מייחסות חשיבות רבה יותר לשינויים במבנה הפנימי של הדת כגון: אוריינטציות, פרשנויות וכו'.

ב. הסברים "פנימיים" לדינאמיות בדת

וובר בחן בעבודותיו באיזו מידה היה חלק לאוריינטציות דתיות בעיצובה האיכותי ובהתפשטותה הכמותית של מה שהוא מכנה "רוח הקאפיטליזם". הוא תפש את הדת כמסגרת המעניקה משמעויות להוויה הקיומית של הפרט ונסה לעמוד על הזיקות המתקיימות בין צורות מסוימות של האמונה הדתית

לבין האתיקה של חיי המעשה. הוא הדגיש את ההיבטים הדינאמיים בדת, זאת במיוחד בתיאור שנתן להתפתחות הרציונאליות והדה-מיסטיפיקציה במערב. במושג הרציונליות בספרה הדתית, התייחס וובר לתהליך האלימינציה של האספקטים המאגיים והסרת הסתירות ודו-המשמעויות הטבועות בפתרונות לבעיית הגאולה. רעיונות דתיים, לטענתו, יש בהם נטייה להשפיע על הלכי החיים על החברה והציוויליזציה כולה. וובר שם דגש להשפעות הפרקטיות של המערכת ושל הרעיונות הדתיים, כאשר הוא התרכז בהשפעותיה של הדת הקלוויניסטית על הפעילות הכלכלית (Hamilton, 1995: 144).

ובר שם דגש רב ביכולתה של הדוקטרינה הדתית לשנות ולהשפיע על החברה, כך למשל ב"אתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם" טוען וובר כי: "...עלינו לבקש את הטעם העיקרי להבדל הזה (בעניין הרציונליזם הכלכלי) בתכונתה הפנימית המתמדת של כל דת ולא רק במצב פוליטי היסטורי חולף..." (ובר, 1984: 15). אלא שעיקר הדגש של וובר איננו בדרכים בהם הדת עצמה משתנה, אלא בשינויים ובתמורות שמחוללת הדת בעיקר בשדה הכלכלי, קרי 'יצירת הרוח החדשה להתפתחות הקפיטליזם המודרני'. כמו כן מדגיש וובר את מקומה של הדת הקלוויניסטית בטרנספורמציה כלכלית זו, ובמיוחד ב"תורת בחירת החסד" וב"גזרה הקדומה" הטבועות בפלג פרוטסטנטי זה. לעומת הפרוטסטנטיות טען וובר כי הנצרות הקתולית לא הכילה יסודות אלו ועל כן לא הביאה לשינויים הכלכליים והחברתיים הללו. כמו כן, וובר בהדגישו את מקומה של הפרשנות של קלווין בקידום הקפיטליזם, איננו מייחס לקלווין עצמו את הכוונות להביא לתוצאות הללו, כלומר הפעולה הכלכלית המכונה קפיטליזם מהווה תוצר לוואי של הדוקטרינה הקלוויניסטית ולא מטרה מוצהרת הטמונה בכתבים.

ובר התמקד בטיפוסים הרחבים יותר של אוריינטציות, הטבועות באתוס של כל דת, המשפיעות על הפעילות הכלכלית והנעתה ומכוונות אותה (איזנשטדט, 1984: 97). למרות הביקורות הרבות על התיזה שלו, חשיבותה לעניינינו בעיקר בכך שהיא מצביעה על המאפיינים הדינאמיים בדת ועל הפוטנציאל הטמון בה לשינוי. חוקרים רבים המשיכו קו מחקרי זה, כל אחד הצביע על השפעה אחרת הטבועה באתוס של כל דת. כך למשל וולצר בספרו "מהפכת הקדושים" טוען כי האוריינטציות הטבועות בפרוטסטנטיות מכוונות לתחום המדיני (Walzer, 1966), גולדסטון הדגיש את הנטייה לחדשנות ונסילות סיכון למן המאה ה-17 (Goldstone, 1987), קמפבל הדגיש את מהפכת הצריכה המטריאלית במאה ה-18 (Campbell, 1987).

קליפורד גירץ, מגדיר דת כ"מערכת סמלים שבפעולתה טובעת בבני אדם הלכי רוח ומוטיבציות עזים, מעמיקי חדור ומארכי ימים באמצעות ניסוח השקפות בדבר סדר עולם כללי והלבשתן של השקפות אלו בלבוש עובדתי כל כך עד כי הלכי הרוח והמוטיבציות נראים תואמים את הממשות במיוחד" (גירץ, 1990: 92).

גירץ מציע גישה המדגישה את אופייה התמורי של הדת, כשהוא מתנגד להשקפות על דתות אסיה ואפריקה כדתות סטטיות. לדעתו יש ליצור גישה דינאמית יותר לדת, המבחינה לדעתו בין ההיבטים התרבותיים וה"לוגיים משמעיים" של הדפוס הטקסי, לבין היבטיו החברתיים-מבניים וה"סיבתיים-

תפקודיים"⁶. הוא טוען כי ניתן לפתח גישה שונה מההשקפה הפונקציונליסטית, הפשטנית לדעתו, על תפקידה החברתי של הדת. זאת, לטענתו, באמצעות גישה מורכבת יותר של היחסים בין האמונה ופרקטיקות הדתיות, לבין חיי החולין החברתיים. לדעתו התיאוריה חייבת להביא בחשבון את העובדה שבמקרים רבים מתפצלות הדרכים של שני צרכים אנושיים בו זמניים- הצורך בקיומו של אורגניזם חברתי מתפקד והצורך שלו בעולם שהוא יכול לייחס לו משמעות כלשהי, עולם שלפי אמונתו יש להבין לעומק את תמצית מהותו (2-141).

גירץ, למרות הביקורת שנקב כנגד הפונקציונאליזם, ובמיוחד בהדגישו את חוסר יכולתה להסביר שינוי חברתי ומערכות דיספונקציונאליות (כדוגמת ניתוחו לטכס הלוויה ביווה⁷), נשאר במידה רבה במסגרת ההנחות הפונקציונאליסטיות. גירץ, למרות הצהרותיו, איננו מתייחס להיבטים הדינמיים של הדת ואינו בוחן את האוריינטציות, הפרושים והמשמעותיות המשתנות או המשנות בדת, ובכך איננו מבחין את התפקיד אותה נוטלת הדת בשינוי חברתי ובקונפליקט.

הגישות הדינאמיות⁸ העניקו מקום מרכזי לדת והמשותף להן שניסו להסביר ולאפיין בעזרתה תהליכי שינוי. הגישות הדינאמיות מוینו על פי הדיכוטומיה: פנימית- חיצונית. ראינו כי גישות המסבירות דינאמיות באמצעות תיאוריות "חיצוניות" במושגים של ארטיקולציה, תחיה דתית, או התאמה פונקציונלית לעידן משתנה, מצליחות להסביר רק חלק מן התופעה, בעיקר כתופעה ברמת המאקרו. השאלה הנשאלת היא כיצד נעשית הארטיקולציה, ההתאמה או התחיה הדתית המחודשת ברמת המסר

⁶ גירץ מבחין בין שני סוגים של אינטגרציה חברתית: אינטגרציה לוגית-משמעות האופיינית לתרבות, ואינטגרציה סיבתית-תפקודית האופיינית למערכת החברתית (גירץ, 1990: 140).

⁷ לפירוט ר' בספרו *פרשנות של תרבויות* (1990) עמ' 162-141.

⁸ גישות המתייחסות אל הדת כאל מודל דינאמי, ניתן למצוא גם בתחום המקבל תאוצה בשנים האחרונות, חקר הפונדמנטליזם. גישות אלו צופנות בחובן את ההנחה כי לדת יש היבטים של תחיה ודינאמיות בעידן החדש, מה שהחוקרים מכנים כ"הטבע הדינאמי של היחסים בין אמונות לתרבות" (Ammerman, 1994: 14). לפיכך כל החוזה את סופה או דעיכתה של הדת מתעלם מתופעות אלו.

רובם הגדול של המחקרים העוסקים בפונדמנטליזם עוסק בחקר מיקרים ולא עוסק בהגדרות ואפיונים תיאורטיים של התופעה. למרות זאת ניתן להשתמש בכמה מן המושגים בהם השתמשו החוקרים על מנת לאפיין את הפונדמנטליזם. מטיב הדברים אתרכז בעיקר באותם מחקרים העוסקים בפונדמנטליזם הנוצרי.

I. הגנה על אמונות אורתודוקסיות- מדובר בעיקר על הגנה על המידות המסורתיות וצורת החיים המסורתית. שימוש ב"שפת החזרה" לעבר הקדוש.

II. החזרה סלקטיבית של אלמנטים מן העבר המסורתי ושיזירה/הטויה מחודשת של האלמנטים הללו לתוך נוהגים ומחשבות חדשים. אלמנטים אלו משוכללים מותאמים ומאושרים ברוח של פרגמטיזם מחושב: אלו נועדו להדוף גורמים חיצוניים המאיימים להסיט את המאמצים לסביבה תרבותית סינקרטית, לא דתית או אנטי דתית, על מנת להגן על המסורת הפונדמנטליסטית חייבים לפרש ולמייין מתוך רפרטואר הנוהגים ואמונות, את ה"מרשם" המתאים לצורכי הזמן (Marty & Appleby, 1994: 1-6). ניתן לאמר, כי הפונדמנטליזם העכשווי הוא בו בזמן מיושן (לא מקורי, חוזר למסורת) ומחדש (ויטאלי, מקורי). להבדיל מן המחדשים הדתיים בעבר, הפונדמנטליזם איננו ניסיון לחזור לתור הזהב, למרות שהחזרה לרטוריקה המסורתית היא אחת מהקווים המאפיינים אותו. אלא שזהות דתית מחודשת זו הופכת לבסיס אקסקלוסיבי ומוחלט להבנייה מחדש של הסדר החברתי והפוליטי עם אוריינטציה לעתיד ולא לעבר. באמצעות סלקציה של אלמנטים מהמסורת ומהמודרניות, פונדמנטליזם מבקשים לעצב את העולם בשרות של מחויבות דואלית: לדרמת התגלות חזון אחרית הימים (על ידי החזרת כל הדברים למרות האל) ושימור עצמי (על ידי ניטרול האיום של האחר), ניסיון הדורש הנהגה אוטוריטטיבית וכריזמטית (Marty & Appleby, 1994: 12).

III. אקטיביזם ציבורי- במיוחד פעילות מסיונרית להפצת הדוקטרינה בעולם כולו.

IV. פונדמנטליזם מבנה תמיד צורה חברתית מובחנת, (כך רעיונות פונדמנטליסטיים נוצרים ונתמכים על ידי אירגון חברתי קונקרטי). יש צורות חברתיות המתקיימות מחוץ לספרה הציבורית הנראת לעין אבל לעתים פונדמנטליזם מקבל צורה אקטיביסטית, המבקשת לעצב מחדש את העולם המוסדי והתרבותי, מעבר לגבולותיהם. לעתים תנועות פונדמנטליסטיות היונקות מאותה מסורת דתית פועלות אגרסיבית נגד זרים, לעתים הן מתאפיינות בהתאמה והסתגלות.

V. ביקורת על התרבות והצעת חזון לשינוי. מחאה כנגד הסדר החברתי הקיים.

VI. תנועה פונדמנטליסטית היא ראקציה לתהליכי מודרניזציה חילוניים, אבל איננה מתאפיינת תמיד בראקציונריות.

למאמין- רמת המיקרו. כיצד הופכת הדת לחלק מרכזי בחייו של המאמין וכיצד היא חודרת לתודעה שלו ומשנה אותה. מה מביא לשינויים באוריינטציות דתיות מסוימות? כיצד נעשים שינויים בפרושים הדתיים ומה השפעתם על הבניית החוויה הדתית של המאמין? לסיכום, הגישות שהוצעו בספרות הסוציולוגית לחקר הדת ניתנות לחלוקה על פי הטבלה הבאה:

גישות דינאמיות"	גישות סטטיות"	
גישתו של ש.ג. איזנשטדט גישתם של סטרק ובינברידג גישתו של R. Wuthnow	גישתו של מרכס גישתו של דירקהיים גישתו של פיטר ברגר גישות פונקציונליות ונאו-פונקציונלית תאוריות של חילון	גישות חיצוניות
גישתו של וובר וממשיכיו גישתו של קליפורד גירץ גישות המנתחות הופעתן של תנועות דתיות חדשות (NRM)		גישות פנימיות

טבלה 1.1 מיון הגישות התיאורטיות על פי מידת הדינאמיות שהן מייחסות לדת.

ראינו כי גישות סטטיות (ובולטות מביניהן המרכסיסטיות), טענו כי הדת משמשת כמכשיר לשליטה וכי סופה להעלם, גישות של חילון טענו כי המודל הדתי יוחלף בעידן המודרני על ידי מודלים חילוניים, ואילו הגישות הפונקציונאליסטיות גרסו כי הדת מהווה מערכת נוספת המשמרת ומחזקת את הסדר החברתי (דירקהיים וברגר). לעומתן, הגישות הדינאמיות יחסו מקום מרכזי לדת בתהליכים חברתיים ואפיינו ככאלו המאפשרות תמורות. גישות אלו מוינו על פי הסברים המתייחסים להיבטים החיצוניים של הדת, כגון שינויים חברתיים, כלכליים, מוסדיים וכו'. לעומתן גישות שהתמקדו בשינויים "פנימיים" בדת כגון, אוריינטציות, תפישות וכו'. כמו כן, ראינו כי גישות דינאמיות התייחסו בדרך כלל לקבוצות הפרוטסטנטיות ואפיינו אותה בכוחות תמוריים (בהמשך למחקרו של וובר). בעוד שלקבוצות אחרות כגון הדתות המזרחיות מחד, והנצרות הקאתולית מאידך, יוחס ביטוי סטגנטי.

3. אורינטציות דתיות בהיבט השוואתי

על מנת להבין את יחודו של האירגון הנחקר בפירושו למאמין הדתי יש לבחון אותו בהיבט השוואתי כלומר אל מול אירגונים ותנועות בדתות אחרות. ניתוח ההבדלים באורינטציות ובפרושים לחווית המאמין בדתות שונות, יחדו את החידוש של האירגון על פני זרמים אחרים במיוחד בפרושים לפעולת היומיום. לשם כך יש צורך בהשוואה ממצה של ההיבטים ה"פנימיים" של הדתות הגדולות תוך התמקדות בכתות ותנועות חדשות, סקירה שלא תעשה כאן מפאת קוצר היריעה. על מנת להתייחס בכל זאת להיבטים הללו אציין בקצרה את ההבדלים באופן כללי כפי שהם מופיעים בספרות, כאשר אתייחס לכתות פרוטסטנטיות, תנועה חדשה בקתוליות, אורינטציות דתיות בהינדואיזם ובבודהיזם.

Wilson, בחקרו סקטות דתיות בפרוטסטנטיות, טען כי יש להן תפקיד חשוב וטרנספורמטיבי בהסטוריה האנושית. לדעתו, החברים בסקטה מפרידים עצמם מיתר האנשים בשל אמונתם הדתית. לדעתו ההבדל העיקרי של הסקטה מהכנסייה הוא בכך שהכנסייה נמצאת באינטגרציה עם העולם והסקטה נמצאת במתח עם העולם. מתח זה משתקף לדעתו באופנים בהן מציעה הסקטה למאמיניה דרכים אלטרנטיביות (מהכנסייה) לגאולה. *Wilson*, ערך טיפולוגיה של הדרכים בהן סקטות פרוטסטנטיות כגון, עדי יהווה, ה-*Christian Science* האיימיש, ההוטרים, ה-*Brotherhof* וכדומה, מציעות גאולה למאמין:

א. העולם הוא רע ולכן הגאולה ניתנת להשגה רק באמצעות שינוי עמוק בעצמי של המאמין, כלומר אימוץ קונספציה עצמית חדשה הכרוכה ב"לידה מחדש".

ב. הבנה כי העולם הוא רע ולכן גאולה תושג רק בהיפוך הסדר הקיים באמצעות פעולה טרנסצנדנטית.
ג. הכרה כי הרוע טבוע בבני האדם, ולכן על מנת להשיג גאולה יש לסגת מן העולם באמצעות הניסיון להינתק ולפרוש ממנו.

ד. חיפוש גאולה בעולם הזה על ידי שימוש באמצעים שאינם מוכרים לעולם: אמצעים אוטוריים, מאגיים וכד'.

ה. דרך נוספת היא באמצעות תפיסה צרה ופריטיקולריסטית של הגאולה. האינדיבידואל מנסה להשתחרר ממחלה נפשית או פיזית וזאת הוא משיג בפניה לכוחות על טבעיים. אין כאן תפיסה של הצורך בגאולת העולם, אלא בניסיון המידי להשתחרר ממתח או קושי עכשווי.

ו. העולם נתפש כמקום בו מתקיים רוע, אלא שניתן להתגבר עליו על ידי שינוי התודעה. במקרה זה יש צורך של פרוצדורות רציונליות המוצדקות על ידי השראות דתיות.

ז. הדרך השביעית איננה מבקשת לעזוב את העולם או לשנותו אלא שיש ניסיון לרקונסטרוקציה רדיקלית המבוססת על עקרונות דתיים. העולם נתפש כמקום רע ועל מנת לתקנו יש להשיבו לעקרונות הבסיסים להם התכוון הבורא. האמצעים הם אמנם רציונליים אבל לשם מימוש האוטופיה יש להשתמש בכוחות טרנסצנדנטיים.

המשותף לסקטות והכתות הפרוטסטנטיות ש- *Wilson* דן בהן, למרות שכל אחת מהן מבקשת להשיג את הגאולה בדרך אחרת, הוא היחס השלילי לעולם והניסיון לסגת ממנו או לשנותו באמצעים אוטוריים או על טבעיים. דוגמא ליחס מסוג זה לעולם מצוי גם בנצרות הקתולית בת זמננו, העולה ממקרה תנועת ה- *Comunione e Liberazione* באיטליה.

במחקרו של *Dario Zadra* (1994:129) על תנועת ה- *Comunione e Liberazione* באיטליה, עולה תפישה תיאולוגית ביקורתית כנגד תהליכי מודרניזציה. הגדרת החוויה הדתית מובאת במונחים טרנסצנדנטיים. הגאולה קשורה בקשר ישיר עם התגלותו של ישו בעולם, אירוע מרכזי בהווית המאמינים בתנועה זו. הגאולה, על פי תפישה זו, איננה תלויה באדם או במעשיו, אלא נקבעה אלפי שנים קודם לכן.

על כך ניתן ללמוד למשל מדבריו של מייסד התנועה *Giussani*:

According to Giussani, the religious spirit begins to be active in people's lives when they come to accept in faith an event that happened independently of their consciousness, two thousand years ago. "it is the perception of this event which revives and strengthens the elemental sense of dependence and the nucleus of original evidence to which we give the name of religious sense". This event introduces a new, active reality in the world. "What is in fact Christianity if not the event of a new man who, with a new character, becomes a new protagonist on the sense of the world.

(*Zadra, 1994:129*)

בהינדואיזם, הגאולה מושגת באמצעות הניתוק מן העולם הזה. כך למשל הקוד המוסרי של ה- *Kabir Panthis* מצביע על החשיבות הטמונה בנסיגה מן העולם, המוסברת משום שהתאוה והתשוקה, התקווה והפחד של המצב החברתי, כולם נתפשים כאויבי השלווה וטוהר הרוח, והם שמפריעים למדיטציה ולהבנה. כת זו רואה בחיים כמתת האל ולכן אסור שתהרס על ידי היצורים שניבראו על ידו (*Wilson, 1977:94*).

הבודהיזם מאופיין באוריינטציות חזקות אל העולם הבא. לדעת איזנשטדט, כל נטייה לפעלתנות או לאוטונומיה לא תהא מכוונת לפיכך להשתתפות פעילה ואוטונומית בספירה המדינית, אלא לברחה לתווך חיי הפרישות של קהילת המופת של הנזירים (1984:125).

האירגון הנחקר מתייחס בחיוב אל העולם והדרך לגאולה מכוונת באוריינטציה תוך עולמית. על רקע זה ניתן ללמוד על יחודו של האירגון בכך שהוא מחזק דווקא אלמנטים של העולם הזה (כפי שארחיב בהמשך).

לדיון בדינאמיות דתית בחרתי באירגון דתי חדש (כפי שיפורט בפרק הרביעי) השולח זרועותיו ומופץ בעולם כולו. כך, בניגוד לטענת החוקרים בנוגע להגברת תהליכי החילון, אצביע על התעוררות וחדשנות דתית. כמו כן, בניגוד לחוקרים הסבורים כי הקתוליות מתאפיינת בסטיות וקיפאון, אצביע על

דינאמיות במקרה של אירגון קתולי. זאת לעומת החוקרים שהתמקדו בתמורות שחלו בנצרות הפרוטסטנטית. כמו כן נראה כי, לעומת קבוצות דתיות שנימנו, המתאפיינות בסגירות, שלילת העולם ונסיגה ממנו, האירגון מתאפיין דווקא בפניה כלפי העולם הזה, ובהבניית חווית המאמין באוריינטציה המכוונת לעולם. לשם הבנת תהליך זה אתאר את המסגרת התאורטית שתיושם בעבודה זו לחקר הדינאמיות הדתית.

4. שילוב הקדוש והחול לחקר דינאמיות בקתוליות

בעבודה זו אציג גישה המדגישה את הדינאמיות של הדת, תוך התמקדות באיכויות הפנימיות שלה (קרי, "גישה פנימית" על פי הדיכוטומיה שנעשתה). כלומר, על מנת לחקור דינאמיות בדת יבחנו הפרושים והמשמעותיות המיוחסות לפעולות היומיומיות בחווית המאמין.

אחד מן הביטויים המורכבים ביותר המאפיינים את הדת היא ההבחנה בין הקדוש והחילוני. מהבחנת יסוד זו נובעות ההבחנות המרכזיות בחוויה הדתית: בין העולם הזה והעולם שמעבר; בין התחום הארצי והתחום השמימי; ובין דמותו של האדם לדמותו של האל (שיחור, 1983:9). משום כך, באמצעות התבוננות בטיבה של הבחנה זו, ניתן יהיה להבין טוב יותר את החוויה הדתית ומשמעותה. משום כך בחרתי להתמקד במיוחד בדרך בה מבנים את תחום הקדוש ואת תחום החול על מנת להסביר דינאמיות דתית.

שילוב שני המושגים (הקדוש והחול) יהוו בעבודה זו מונחי מפתח להבנת השינויים המתחוללים באירגון הנחקר. זאת לאור הפרושים והמשמעותיות המוענקים באירגון לפעולת היומיום. בעוד מחקרים הדנים בקודש וחול הפרידו, בדרך כלל, בין שני התחומים הללו, ואפיינו אותם כדיכוטומיים. אנו נראה כי קיים תחום ביניים, בו משולבים יחדיו אלמנטים טרנסצנדנטיים וגשמיים (כלומר קישור של הקדוש לעולם הזה), וחיבור ייחודי זה הוא המעודד דינאמיות וחדשנות דתית. על מנת להסביר דינאמיות באמצעות שני מושגים אלו, אסקור תחילה את הספרות התאורטית הדנה בנושא.

הקדוש והחול בספרות הסוציולוגית והפילוסופית

וובר יחס חשיבות מרכזית להשפעת הדוקטרינה הדתית והצביע על הקשר בינה לבין הפעילות בתחום הכלכלי. וובר מקשר את פועלו של הקלוויניסט בעולם לאופי התועלתני של האתיקה הקלוויניסטית, ובמיוחד לסגנון החיים האסקטי הנדרש בה. סגנון חיים המתאפיין לדעתו בראציונליזציה של התנהגות האדם בחיי העולם הזה לשם השגת הגאולה בעולם הבא, ובמיוחד ברעיון שהאדם צריך להוכיח את אמונתו בעשייה ארצית.

בחקירתו השיטתית של וובר בכתבים התיאולוגיים של הפרוטסטנטים הוא מסכם את הקשר שנעשה בין תחום החול בתפישה הדתית, לבין הקדוש, כך:

...ובייחוד יכול האדם לבדוק את מצב החסד שלו על ידי השוואת מצב נפשו לשל הנבחרים, למשל האבות, כפי שהוא מתואר בכתבי הקודש. הנבחר לבדו זוכה באמת ל"אמונה אפקטיבית", ורק הוא - בזכות "לידתו מחדש" וקידוש כל חייו הנובע מזה - מסוגל להאדיר את כבוד אלוהים על ידי מעשים טובים באמת ולא רק למראית עין...

(1984:55)

וובר הניח כי בניסיון לקרב את הגאולה, מחפש המאמין סמנים בעולם הזה, הוא לא בחן את הדרכים בהן מקדשת קבוצה דתית מסוימת את הפעולות הסקולריות שלה או את אסטרטגיות בהן משתמשת קבוצה דתית על מנת לקדש את פעולת היומיום. וובר הדגיש כי המאמין הקלוויניסטי נמצא במצב של חרדה והוא איננו יודע אם שייך ל"נבחרים" אם לאו. בהסברו הניח כי העבודה הפכה בקלוויניזם לסימן לקדושה ולא הסביר כיצד מתבצע שינוי פרשני מעין זה בתוך האמונה עצמה. ניתוח מסוג זה יכול לשפוך אור על תהליכי דינאמיות דתית.

ההתבוננות בחיים הדתיים הפנימיים של המאמין הדתי ובעיקר במתח שהוא חווה בין הקיום בעולם הקודש ועולם החול, יאפשר בעבודה זו את הניתוח של ביטויים מעולמות תפישתיים נוגדים (הדתי והחילוני). השאלה המתעוררת היא כיצד אלמנטים קדושים-טרנסצנדנטיים, משולבים בפעולה היומיומית-חולית וכיצד היא מתקדשת. קודם שנבחן את פעולת הקידוש עלינו לדון תחילה במושגי הקדושה והחול כפי שטופלו בספרות התאורטית.

דירקהיים טוען כי התכונה המשותפת לכל הדתות היא ההבחנה בין הקודש (*Sacred*) לבין חול (*Profane*). בין הממד הטרנסצנדנטי לבין הממד הארצי או האמפירי שתקפים בו יחסי סיבה ותוצאה. הממד הטרנסצנדנטי כולל את כל אותם דברים החורגים מעבר לתפישת החושים, ליכולת הידיעה התבונית והשליטה האנושית. כלומר, אלו הן ישויות בלתי אמפיריות אשר אינן נתפשות באמצעות החושים. ישויות אלו הן בעלות כוח השפעה עצום על האדם ועל העולם. כוח המקנה להם את קדושתם.

דירקהיים הגדיר את הקדוש כתחום אשר בו זמנית מושך ודוחה את האינדיבידואל, מכך שהקדוש איננו מרפא בלבד אלא שהוא גם מסוכן. דו-משמעות זו טמונה בחלקה בייחוס כוחות גדולים לקדוש ההופכים אותו לבעל פוטנציאל בונה כמו גם הרסני. האטרקטיביות של הקדוש איננה מבוססת על שיקולים תועלתנים בלבד אלא שהוא נתפש ככוח לא-אמפירי בעל ערך אינטרינזי. ככזה, הוא מספק מחויבות מוסרית על המאמין וכופה צוויים אתיים. דירקהיים טען כי תחום הקדוש שונה מעולם החול וניפרד ממנו, במקום, זמן וממד מציאותי שונה (Roberts, 1990:73). הקדושה עשויה להתגלם בצורות שונות בעולמנו ומובעת באופן סימבולי בפעולות ובחפצים. הקדושה מובלטת בטכסים דתיים, אולם היא מתקיימת במסגרת מערך שלם של מנהגים ואמונות אשר דרכם המאמין יכול להתחבר אל העולם הטרנסצנדנטי⁹, להכיר בקדושתו ולהבין את ציוויו. דוגמא ליישום החלוקה של דירקהיים בין הקדוש והחול עולה במחקר של Zablocki על הקומונה של ה-Broderhof:

⁹עבור דירקהיים, דרך אחת להתקרב אל העל-טבעי היא באמצעות הטכסים הדתיים למיניהם, במהלכם פונים המאמינים אל הקדוש בתפילה, בהעלאת קורבן וכו'.

The moral basis of any religious system has to do with the dichotomy between sacred things and profane things and with the necessity of keeping the sacred pure from contamination by the profane... What is unusual about the Bruderhof is that its chief sacred object is not a mountain, or a stone, or a book, but the community itself. To keep the community free from contact with profane objects, from without and within, is thus one of the major goals of the Bruderhof.

(1980:55-56)

רודולף אוטו, אחד הנציגים הבולטים של האסכולה הפנומנולוגית בוחן אף הוא כמו דירקהיים את מושג הקדושה, תוך התייחסות לפרדוקס בין הקדוש לחול. הדת נתפשת אצל אוטו כחוויה בעלת ממד קדוש השונה ונפרד מחיי היומיום. לפי גישה זו כל תופעה דתית כרוכה בחוויה אוטנטית זו, קרי, חווית הקדוש (James, 1958; O'Dea, 1966; Otto, 1954). אוטו חוקר את רעיון הקדוש כ- *nonrational* שכן הוא איננו רציונלי או בלתי-רציונלי. אוטו מתנגד למסורת הרציונלית הצרופה¹⁰ בפילוסופיה של הדת שהשתמשה במושג הקדושה כמושג רציונלי ומאשימה לפיכך, ברדוקציה. לדעתו, לקדושה במקורה יש ממד רחב יותר, ממד שאינו ניתן להגדרה בעזרת מושגים אינטלקטואליים. אוטו התמקד בעיקר בחוויה של הקדוש (יותר מאשר תאר את הקדוש עצמו).

אוטו טוען כי החוויה של ה- *mysterium tremendum* היא יסוד אוניברסלי הטבוע בכל ההתנהגויות הדתיות. הוא חושף אלמנטים המצביעים על ההתייחסות הפרדוקסלית של המאמין לאמונתו: היראה והפחד המלווה את המאמין ומאידך אלמנטים של שלווה, שמחה ונועם הכרוכים באמונה. לפיו קיימת דו משמעות אינטרינזית באמונה הדתית, קרי הרעיון הכפול ב- *Mysterium Magnum* (Wach, 1972:36), מחד, מכיל הקדוש אלמנט של יראה ופחד מן האל ולפיכך תחושה של סכנה ומאידך תחושת של ביטחון ושלווה (שיחור, 1983:18). המימד הבלתי רציונלי של הדת מכונה בכתביו נומינוס¹¹ (*Numinous*).

הנומינוס היא תחושתו של האדם הניצב אל מול כח עליון. אוטו נותן לכך הסבר משולש (כאשר שלושת האלמנטים קיימים בו זמנית): ראשית המודעות למסתורין (*Mysterium*) (למשהו שונה לחלוטין מאתנו). שנית, ה- *Tremendum* כלומר מה שמשרה יראה, ובו זמנית הממד הקסום, המרתק (*fascinating*), כלומר אותו מצב בו נמשכים המאמנים ליצירת מגע (Otto, [1917], 1954). הנומינוס, קרי חווית הקדוש נפרדת מן העולם הסקולרי ומהווה לפיכך מציאות אחרת. אוטו מכנה את חווית הקדוש "*mysterium tremendum et facinosum*". הוא מזהה חמישה איכויות של ה- *mysterium tremendum*: אלמנטים של יראה ופחד המלווים את המאמין כאשר הוא ניצב מול הקדוש; תחושת הכניעה של המאמין מול חוסר הגישה לקדוש; האנרגיה והכוח הטמונים בקדוש (*urgency*); חווית ה-

¹⁰ למרות הביקורת הברורה שאוטו מותח כנגד הרציונליות הצרופה, אין הוא מתנגד למסורת הרציונליות אלא שהוא מתמקד בהיבטים הבלתי רציונליים של הדת אותם הזניחה המסורת הרציונלית.

¹¹ מהמילה *Numen* בלטינית, משמע קדוש. המושג נומינוס בא לסמן את הצד הבלתי רציונלי של הדת. על התייחסותו לבלתי רציונלי ניתן ללמוד מן ההגדרה ל"רציונלי"- דבר הנתפש בידי האינטלקט, ניתן לניתוח באמצעות החשיבה והוא בר הגדרה (Otto, 1959:16).

mysterium tremendum הגורמת ליראה הבאה לידי ביטוי ב- "Wholly otherness" של הקדוש, זוהי תחושת המסתורין שבחוויה הטמון בטבע הבלתי מוכר והבלתי אמפירי שלה; לבסוף האלמנט הקסום והמושך הטמון בחוויה. למרות שהקדוש הוא בעל פוטנציאל לסכנה הוא מפיק תחושת התפעמות ורגשות של טוב. יש אנשים שהם יותר רגישים לנומינוס מאחרים, יש שאצלם הוא מוגשם בצורה מושלמת יותר אלו הם הנביאים, הקדושים וחכמי הדת (Martin, 1990:71).

גרילי מסכים עם ההבחנה של אוטו בין הקדוש והחול בטענה כי הקדוש הוא חלק נפרד מן ההווה היומיומית. אבל במקום לראות את הקדוש כמקור לכל ההתנהגויות הדתיות, לדעתו, אנו נוטים להפוך לקדוש כל דבר הזוכה להערכה חברתית גבוהה. כלומר, לדעת גרילי קדושה היא תוצר של תהליך הערכתי ואיננה הסיבה הראשונית לפעילות הדתית. לדעתו דת מתאפיינת בצורך להעניק משמעות לחיים, קרי הצורך בפרשנות ומתן משמעות לאירועים והצורך להשתייך לקבוצת אנשים, לאנושות וליקום כולו (1972:16). חווית הקדוש תהיה אטרקטיבית כל עוד היא יכולה לעזור לאנשים להעניק משמעות לעולמם ולהרגיש תחושה של שייכות. כך משיב גרילי את האלמנט הרציונלי שאוטו ביקש להפחית (Roberts, 1990:73).

אליאדה, משתמש בקטגוריה ה- *Sacred* על מנת לאפיין את תחום הקדוש. הוא איננו מתרכז בהבחנה בין האלמנט הרציונלי-לא רציונלי הטמון בדת, אלא מתמקד בהבדלים בין הקדוש לחול. בהגדרה כללית טוען אליאדה, כי הקדוש מהווה היפוך לתחום החול (*Profane*). האדם מבחין בקדוש משום שיש לו נטייה להתגלות ולהיחשף כדבר שונה לחלוטין מהחול. על מנת לתאר את פעולת ההתגלות של הקדוש משתמש אליאדה במושג *hierophany* - המציין שמהו קדוש נחשף. לטענתו, ההסטוריה של הדת, מצורותיה הפרימיטיביות ביותר, בנויה ממספר גדול של *hierophanies*, כלומר גילוי של מציאויות קדושות. מן הצורות האלמנטריות ביותר קרי, התגלות של קדושה באובייקטים רגילים כגון: אבנים, עצים, ועד להתגלויות עילאיות כגון: האינקרנציה של האל בדמותו של ישו. החוויה הדתית הזו מתוארת על ידי אליאדה כפעולה מסתורית של התגלות של משהו בעל סדר שונה לחלוטין, מציאות שאיננה שייכת לעולמנו, באובייקטים המהווים מרכיב אינטגרלי מהטבע שלנו, עולם החול (Beane & Doty, 1975:142-143).

הפרדוקסליות המצויה בהתגלות הקדוש קשורה בכך שבמהלך ההתגלות, כל אובייקט הופך ל"דבר אחר", בו בזמן הוא ממשיך להישאר "עצמו", משום שהוא ממשיך להשתתף בסביבה הקוסמית. כך שאבן קדושה נשארת קדושה ואין כל דבר המפריד בינה לבין אבנים אחרות. אבל לאותם האנשים אליהם נגלתה קדושתה, המציאות המיידית הופכת למציאות טרנסצנדנטית (Ibid.).

הקדוש והחול, לפי אליאדה, הם בעצם "שני דרכים של קיום בעולם" כלומר, שתי סיטואציות של קיומיות שנקבעו על ידי בני האדם לאורך ההסטוריה. אליאדה טוען, כי האדם הדתי איננו תופש את החלל כישות הומוגנית, אלא שהוא חווה בו הפרעות ושברים; חלקים מסוימים בחלל שונים באיכותם מאחרים. יש אזורים בחלל השייכים לתחום הקדוש, אלו הם האזורים המשמעותיים והמאורגנים, לעומתם מצויים אזורים שאינם קדושים, ולכן הם חסרי מבנה או עקביות. האדם הדתי, טוען אליאדה, מבחין בין התחומים הקדושים, הנתפשים כאזורים אמיתיים וברי קיימא, לעומת כל התחומים האחרים בחלל חסרי

הצורה והסדר. החוויה הדתית, המתאפיינת בחוסר הומוגניות של החלל, היא חוויה ראשונית אנלוגית לבריאת העולם. זו חוויה ראשונית משום שהיא קודמת לכל מחשבה על העולם. לטענתו, כמו בריאת העולם, הקדוש מכיל בתוכו את אפקט השבר בחלל, ובהופעתו, הוא המאפשר את בניית העולם. זאת משום שבגילוייו הוא חושף את הנקודה המתקנת, הציר המרכזי, לכל אוריינטציה עתידנית. כאשר הקדוש מתגלה ב- *hierophany* אנו מדברים בעצם על השבר בהומוגניות של החלל ובהתגלות של המציאות האבסולוטית בניגוד ל- *nonreality*. הקדוש בהתגלותו חושף את נקודת תיקון השבר, את המרכז (*Ibid*). המשותף לגישות שראינו כי כולם מצביעים על חשיבות ההבחנה ועל כי עולם החול ועולם הקדוש הם תחומים דיכוטומיים. דירקהיים טוען כי הקדוש מספק מחויבויות מוסריות על המאמין וכופה את הצווים האתיים החברתיים. לדעתו, כל דת מספקת למאמיניה מערך של מנהגים ואמונות באמצעותם לומד המאמין להכיר בקדושה ולפנות אליה. האמונות, הצווים והמנהגים הללו הם שמלכדים את המאמינים לקהילה מוסרית אחת ושומרים על סולידריות חברתית. אליאדה רואה בקדוש ובחול שני תחומים נפרדים, הקטגוריה של הקדוש היא היפוך לתחום החול (*Profane*). וחווית המאמין, כאמור, מעוצבת כ"שני דרכים של קיום בעולם", שתי סיטואציות שונות של קיומיות. אוטו רואה באמונה הדתית כחוויה שונה ונפרדת מחיי היומיום. הקדוש הוא החוויה האוטנטית של המאמין שאיננה ניתנת להסבר במונחים אינטלקטואליים. בהגדרתו את הקדוש במונחים של הנומינוס (כפי שראינו) הוא מראה כי חווית הקדוש המלווה ביראה ובקסם מהווה בעצם מציאות אחרת.

בגישות אלו יש הסכמה על ראייה דתית-דואלית של העולם, המחולק לחוויית הקדוש ולחוויית החול. הדיכוטומיה בין עולם החול לעולם הדתי מודגשת אצל כולם. באמצעות מקרה המבחן שנבחר לעבודה זו אראה כי בעידן החדש מקיימת הדת תחום שלישי בו שזורים אלמנטים של חול עם אלמנטים של קדושה. שילוב זה של שני התחומים, כלומר שזירתו של הקדוש עם אלמנטים הגשמיים ויומיומיים, הוא הגורם לשינויים ותמורות באירגון הקתולי הנחקר.

5. העבודה כקטגוריה לניתוח השילוב בין הקדוש והחול

על מנת לבחון כיצד נוצר השילוב של האלמנטים השמימיים עם החוליים נתמקד, במחקר זה, במושג חברתי אחד - מושג העבודה. מושג זה נבחר משתי סיבות, ראשית, מרכזיות המושג באירגון; ניתן ללמוד על כך כבר משמו של האירגון "עבודת האל" (*Opus Dei*), ושנית בשל החזרות הרבות של המושג בכל כתבי האירגון ומתוך שיחות שניהלתי עם חברי האירגון עצמו.

תפישת העבודה תשמש דוגמא למושג שהוגדר הן על ידי מסורות ודתות שונות והן בספרות המדעית כתחום חולי ואינסטרומנטלי הנפרד מן הקדוש. בחירה במושג בעל משמעויות גשמיות ידגיש את השינויים בשימוש בקדושה בנצרות הקתולית.

על מנת לבחון את החיבור בין תחום הקדוש לתחום העבודה יש להבין תחילה את מקומה של העבודה בתרבויות שונות ובמחקר הסוציולוגי. לשם כך אסקור בקצרה פרושים שניתנו לעבודה במסורות השונות: תרבות יוון, היהדות, האיסלאם והפרוטסטנטיות, זאת על מנת ליצור מעין רקע השוואתי

לפרושים וליחס לעבודה בתרבויות אחרות (בהשוואה לקתוליות). כמו כן, אסקור מעט מן הספרות המדעית העוסקת בעבודה.

6. גישות ומגמות שונות לעבודה

מושג העבודה הוא מן ההיבטים המהותיים של "מודל עולם" בכל חברה. היא מהווה קטגוריה פוליטית כלכלית מחד ויחד עם זאת קטגוריה של מוסר והשקפת עולם (גורביץ, 1993:165). העבודה יכולה להיתפס בתרבות מסוימת כקללה הרובצת על המין האנושי, או מידה נעלה המייחדת את האדם מיתר הבריא, וכך הופכת אותו לשליט על הטבע. לפיכך, יש לראות בתפישת העבודה ככזו המכתיבה צווי התנהגות ומעצבת אידאליים חברתיים ותרבותיים (שם). היחס וההגדרות לקטגורית העבודה משתנה מתרבויות, אידיאולוגיות ודתות שונות. בפרק זה אתן סקירה קצרה של תפישות ביחס לעבודה.

א. העבודה בעולם הקלאסי

היוונים ראו בעבודה¹², בעיקר עבודת כפיים, קללה שנכפתה על האנושות על ידי האלים והגדירו אותה כמשימה כבדה, מעייפת, וולגרית ובלתי מכובדת (Tilgher, 1962:11), משום כך הייתה העבודה נחלתם של השכבות הנמוכות, ובעיקר של העבדים (Watson, 1987:83). העבודה בעולם הקלאסי לא נחשבה מידה טובה ויתרה מזו, היא לא נתפשה כלל בתור סימן היכר מהותי של האדם:

אידיאל האדם של העת העתיקה הניח מראש כי האינדבידואל - בן הפוליס, אזרח המדינה - שקוע בחיים הציבוריים, הפוליטיים, התרבותיים אך לא בעבודה פיזית. עבודה זו הוטלה כאמור על כתפי העבדים והמשרתים. האזרח היה לוחם, הנוטל חלק באסיפה העממית, בתחרויות ספורט, במעמד הפולחני של הבאת קורבנות, הוא צופה בשעשועי תיאטראות ומבקר במשתאות רעים- לפנינו אישיות המפתחת את עצמה מחוץ לתחומי של הייצור החומרי.

(גורביץ, 1993:165)

אפלטון ואריסטו התייחסו בביטול ובבוז לעבודה. העבודה לשם פרנסה ממיטה חרפה על בן חורין ופוגמת בכושרו להגיע לחיי עיון, והיא מותרת רק לשם שעשוע או מתוך סקרנות. לימוד מקצוע לשם הפקת הכנסות מעבודה לא יכלל, אפוא, במסגרת חינוכם של בני חורין¹³. המונח *Ponos* המציין עבודה זכה למשמעות נוספת, שבתודעת אנשי יוון העתיקה השתזרה באופן הדוק עם העבודה: נטל, ייסורים, מצוקה, צרה. העבודה הפיזית, קרי הסבל והכאב, נתפשו כנחלת הלא-חופשיים והנחותים ביותר, עיסוק מייגע ומלוכלך, המשפיל את האדם ומקרבו אל הבהמה (גורביץ, 1993:166).

¹² ליוונים לא הייתה מילה כללית לעבודה, אלא שלוש מילים: *ponus*, משמע פעולה כואבת, *ergon*, משמע משימה (צבאית או חקלאית) ו- *techne*, משמע טכניקה (Grint, 1991:15).

¹³ אנציקלופדיה חינוכית, 1964, כרך ד', עמוד 100.

ב. גישת היהדות לעבודה

"ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת לה' אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך" (שמות, כ' ט').

היהדות העמידה את העבודה במעמד של כלי קיומי וכמעשה חיקוי אלוהי כאחד. מצד אחד שללה היהדות את קדושת העבודה, שכן ראתה את העבודה לא כמצב אידיאלי אלא כמצב של לית ברירה. עם זאת ראתה את החיוב בעמל וביגיעת כפיים לשם פרנסה וכאמצעי להציל את האדם מאסון הבטלה הגוררת חטא (הכט, 1977:115).

מקור המילה עבודה בשורש עבד. העבד הוא בעל המעמד הנמוך ביותר בחברה, ולפיכך המשמעויות הנלוות לעבודה הן שליליות. מושג העבודה קשור ביהדות לגרוש גן עדן ובמיוחד לקללה "בזיעת אפך תאכל לחם" (בראשית ג' 19). בדומה לתרבות היוונית, ראתה היהדות את העבודה כמצב המנוגד לפנאי. אולם, בעוד שהיוונים ראו את הפנאי כערך הקובע את אושרו של האדם, הרי שהיהדות תפשה את הזמן הפנוי כמיועד לשרת את האל. היהדות ראתה בלימוד תורה אידיאל, ובמלאכה כהכרח חיובי במובנו התועלתני. התורה היא המטרה כשלעצמה בעוד העבודה איננה מטרה, היא אמצעי להתקיים¹⁴.

ג. גישת האיסלאם לעבודה

האיסלאם מתייחס בדרך כלל לעבודה כפעולה חיובית. העבודה נתפשת כפרנסתו של האדם ונועדה למחייתו. הערך המרכזי של העבודה הוא הרווח המופק ממנה, כלומר העבודה נועדה לפרנסתו של האדם ומשפחתו. על תפישה זו ניתן ללמוד מפירושו של עבד אל-רחמאן אבן-ח'לדון, הוגה דעות ופרשן מוסלמי מן המאה ה-14. למשל על הרווח כערך העבודה ניתן ללמוד מן הפסוק הבא, המפרש את דברי הקוראן:

האדם זקוק, מטבע בריאתו, למזון ופרנסה בכל מצביו ושלבי חייו, מראשית גידולו עד בגרותו ועד זקנתו. 'אלוהים הוא העשיר שאינו זקוק לדבר, ואתם הנצרכים'. אלוהים יתברך ברא כל אשר בעולם בשביל האדם ונתן לו בחסדו את הכל, כפי שנאמר בפסוקים רבים בספרו, הוא הקוראן- למשל: 'הוא אשר ברא לכם את אשר בשמים ואת אשר בארץ, הכול יחדיו, וישם לכם למס עובד את הים ואת גלגל השמים ואת בעלי החיים', ועוד פסוקים רבים כיוצא באלה. ידו של האדם נטויה על העולם וכל אשר בו, מאחר שאלוהים קבע את האדם כממלא מקומו עלי אדמות.

(1966:269)

¹⁴ אמנם בדרך כלל זהו הפרוש אותו מצאתי בספרות אך פעמים רבות נתקלתי בפרושים המחזקים דווקא את ממדי הקדושה ביחס לעבודה, למשל בפסוק הבא: "מעלה גדולה היא למי שמתפרנס ממעשה ידיו- ומידת חסידים הראשונים היא. ובזה זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא, שנאמר: יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך (תהלים קכ"ח ב') "אשריך" בעולם הזה "וטוב לך" לעולם הבא שכולו טוב" (הלכות תלמוד תורה פרק ג' הלכה י"א).

תפקידה של העבודה היא בכלכלתו ופרנסתו של האדם, כשהאדם זוכה להם תמורת מאמץ בעבודתו:

אמנם לפעמים בא לו לאדם דבר בלא מאמץ מצדו- כגון הגשם, המועיל לגידולי השדה, וכיוצא בזה: אלא שדברים אלה הם תמיד גורמים מסייעים בלבד, ואי אפשר לו לאדם בלא מאמץ, כפי שעוד יבואר. הכנסות אלה הן לאדם בבחינת מחיה, אם הן מצויות לו במידת צרכיו ההכרחיים והחיוניים, אך אם הן עוברות על מידה זו, הרי הן לו בבחינת שפע והון מצטבר. אם ההכנסה- מה שהושג או נרכש- חוזרת אל האדם שהשיגה ורכשה, והוא נהנה מפרות הכנסותיו לפי שהוא מוציאן לסיפוק צרכיו ולטובת ענייניו- הרי אז קוראים לזה 'פרנסה', כדברי הנביא מוחמד: "מכל רכושך שלך הוא רק מה שאכלת וכילית, מה שלבשת ובילית, ומה שנתת כצדקה והוצאת". אם אדם אינו משתמש בהכנסתו לשום צורך ולשום חפץ, הרי הכנסה זו אינה קרויה- לגבי בעליה- בשם 'פרנסה'. מה שאדם רוכש במאמציו ובכוחו שלא לצורך פרנסה קרוי 'רווח'.

(שם:270)

בפסוקים אלו ורבים אחרים עולה כי העבודה היא שם נרדף לפרנסה וזו נועדה לשם סיפוק צרכיו של האדם ומחייתו ולא לשם רווח וטובות הנאה.

ד. תפישת העבודה בפרוטסטנטיות

לותר בהתנגדותו לתפישת העבודה בקתוליות מדגיש את חשיבות מלאכתו הארצית של האדם. לפיו לא זו בלבד שאורח חייו של הנזיר אינו מועיל כלל כאמצעי להיצדק לפני האלוהים, אלא שכל עצמו אינו אלא תולדה של אנוכיות נטולת אהבה והשתמטות מחובת העולם הזה. לעומתו, העבודה במשלח היד הארצי נתפשת כגילוי של אהבת הרע. תפישת המקצוע אצל לותר גורסת כי מקצועו של האדם הוא גזירת האלוהים, ועל האדם לקבלה ולהסכים עמה (ובר, 1984:36). לותר צמצם את המשמעויות השליליות שהיו טבועות בעבודה, וניסה לסלק את ההבדלים בין עבודת האיכר לעבודת הכומר.

קלווין אימץ את דבריו של סנט פאולוס לפיו "לא יאכל האדם אשר לא יחפץ לעבוד". ההצלחה והעושר שהיחיד משיג בעולם הזה יכולה להתפרש על ידי האדם כראייה לכך שהוא נמנה עם נבחרי האל שנועדו לגאולת נצח. ערך העבודה נמדד לא על פי קנה מידה של ציות לותרני, אלא על פי ערכה האובייקטיבי של העבודה והמאמץ שהושקע בה.

ההצלחה הכלכלית היוותה אפוא פיצוי על הדחקת המאווים ועל התנזרות מצריכה. נשאלת השאלה, כיצד יוכל האדם לדעת כי הוא שייך לנבחרים ולהשתחרר מאימת הקללה? לשם כך, פיתח קלווין שני גורמים (Eisenstadt, 1968): המקצוע (Calling), המהווה עדות לבחירתו של האדם והחתירה המתמדת לשלמות בעבודה.

מסקירה קצרה זו ניתן לראות כי תרבויות שונות פרשו את מושג העבודה פרושים מגוונים, על רקע זה יהיה ניתן להבין את היחודיות בה בחר האירגון הנחקר לפרש את מושג העבודה. לפני שאסביר

את השיטה בה ניבחנה תפישת העבודה באירגון אסקור בקצרה את הטיפול בתפישת העבודה במחקר החברתי.

ה. מושג העבודה בספרות התיאורטית

הטיפול במושג עבודה במחקר הסוציולוגי השתנה במשך השנים, מוקדיו הוסטו והדיסציפלינות מהן הושפע התחלפו. המשותף לרוב הגישות הוא ההתייחסות לערך האינסטרומנטלי של העבודה, כמו כן יש מגמה לחקור ממדים חברתיים של העבודה יותר מאשר ממדים תרבותיים שלה וכמו כן מעטים המחקרים שקשרו את העבודה לפרשנויות הדתיות של המציאות היומיומית. חקר העבודה בסוציולוגיה ניתן לחלוקה על פי מספר גישות עיקריות.

גישת האינטראקציה הסימבולית מתמקדת באקטורים יצירתיים ומתאפיינת בהתבוננות "פנים אל פנים". מחקרים בגישה זו מדגישים את השפעת היחסים החברתיים במקום העבודה ובקהילה על פעולת העבודה והעובדים. המחקרים מדגישים יחסים בינאישיים במשרד ובמפעל כשהם מתמקדים בשאלות של הסתגלות תרבותית של קבוצות מקצועיות, ומחקרים על מעמדות חברתיים וקבוצות אתניות. נושאי העבודה בגישה זו היו בעיקר: טכנולוגיה, (Mayo, 1933 ואחרים) ביורוקרטיזציה של הניהול (Gouldner, 1954, Warner & Low, 1947), ריבוד ומערכות סטטוס (Huges, 1945) ותהליכי דמוקרטיזציה (Lipset, Trow & Coleman, 1956). המחקרים בגישה זו התבוננו בתהליכים אלו כדברים שנלקחו בחשבון על ידי העובדים עצמם בהתנהגותם בעבודה, ולא ככוחות חיצוניים הנכפים על העובדים (Simpson, 1989:565).

גישות סטרוקטורליות- פונקציונליות, התמקדו בעיקר במוטיבציות האישיות של העובד ודרכי ההסתגלות שלו לעבודה. מחקרים אלו עסקו בערכים של עובדים, שביעות רצון ומשמעויות המיוחסות לעבודה (Blauner, 1964, Goldthorpe, 1968, Crozier, 1964). בהשפעתה של התאוריה הפונקציונלית, נתפשה העבודה כציר עליו מאורגנים חייו של העובד. לפיכך נראתה העבודה ככלי בידוי האדם בשימור מקומו בקבוצה, שיפור מעמדו החברתי וכד'. במובנים אלו, העבודה נתפשה כממלאת מספר רב של פונקציות בחיי האדם (Friedmann & Havighurst, 1954:3). ההסברים אותם הציעו גישות אלו, התמקדו בפונקציה של העבודה, תוך המעטת ערכן או תוך התעלמות מהמשמעות המיוחסת לעבודה מנקודת מבטו של העובד, או של התרבות.

קרל מרקס פיתח את גישת הסוציאליזם ההומנסטי וטען כי יחודו של האדם בהיותו **"Homo Faber"**, ("אדם יוצר"), כלומר האדם הוא יוצר עובד מטבעו. בעזרת העבודה יוצר האדם קשר עם הטבע, מעצבו וממש את כשרונותיו (מרקס, 1965). בעזרת תפיסה זו התנגד מרקס לעבודה בפזה הקפיטליסטית אשר לדידו יוצרת ניכור וקרא למהפכה. המרכסיזם רואה בעולם העבודה חלק אנהרנטי מתהליך הניצול, הכרוך בחוסר האיזון בין עבודה לשכר של האדם בחברה הקפיטליסטית (Grint, 1991:94). עבור מרקס, הגישה הקפיטליסטית המציאה דפוס מסוים של עבודה הפונה כנגד העובדים. העבודה מונעת מהעובדים את זכותם להגשמה עצמית והיא אחראית להקמת מערכת שלמה

דרכה הפכה העבודה לשורש האנטי-הומניזם ומקור עיקרי לניצול וזרות (בהמשך למרכס: Morris, 1983; Gorz, 1982, 1985, 1989).

גישות ביקורתיות- רדיקליות שהושפעו בעיקר מן הכלכלה, ראו בעובד כאובייקט פסיבי הנשלט על ידי כוחות קפיטליסטיים. שלושת הנושאים המרכזים לדיון היו: תהליך העבודה, שוק עבודה מפולח (דואלי) והשמת דגש על דטרמיננטים של חלוקת השכר בשוק העבודה. בשלושת תחומי המחקר הללו הגדרות כלכליות של עובדים ועבודה הגדירו את שאלות המחקר והסיטו את תשומת הלב מתפישת האינדבידואל כיצור חברתי להבנתו כישות כלכלית (Simpson, 1989:572). גישות אלו ראו בעובדים בדרך כלל כאובייקטים פאסיבים הנתונים למניפולציה של אירגון (Ibid).

ניתן לסכם ולומר כי במחקר הסוציולוגי זכתה העבודה בעיקר לפרושים אינסטרומנטליים גם ברמת המיקרו וגם ברמת המאקרו. במחקר זה יבחנו הממדים האקספרסיביים של העבודה וזו תשמש לבחינת התחום בו משולבים יחד אלמנטים חוליים עם אלמנטים טרנסצנדנטיים. לשם כך יבחנו הפרושים והמשמעויות הניתנות למושג העבודה בטקסטים של הארגון הנחקר.

בעבודה זו תשמש העבודה תחום לבחינת השילוב הייחודי בין הקדוש לחול, או במילים אחרות שילובם של אלמנטים טרנסצנדנטיים עם אלמנטים גשמיים. זאת משום שהעבודה, כפי שראינו, נתפשת בדרך כלל כתחום השייך לחול והיא מפורשת באמצעות ביטויים גשמיים השאובים מן העולם הזה. כמו כן תפישת העבודה מופיעה כתפישה מרכזית בכתבי האירגון והיא קטגוריה מרכזית (כפי שניראה בהמשך) להבניית האמונה ב- *Opus Dei*.

כדי להבין את הקונטקסט בו צמחו פרושים ייחודיים למושג העבודה ושילובם עם אלמנטים מתחום הקדוש יש להבין את הפרושים למושג העבודה בנצרות כפי שאלו באו לידי ביטוי לאורך ההסטוריה הקתולית. על הפרושים המרכזיים למושג העבודה בקתוליות אדון בפרק השלישי של העבודה. בפרק הבא אבחן את השיטה ההרמנויטית שתהווה כלי לבחינת השינויים בפרושים לעבודה ב- *Opus Dei*.

הרמנויטיקה ככלי לבחינת שינוי פרשני לעבודה באירגון דתי

בפרק זה תבחן הגישה ההרמנויטית במדעי הרוח והחברה, שיטה שתשמש כלי לניתוח הטקסטים בעבודה זו. בתחילת הפרק אתאר את הטיפול בהרמנויטיקה במדעי הרוח והחברה ולאחר מכן אציג את שיטת המחקר, איסוף הטקסטים וניתוח ה"משמעות" שלהם בהקשר לאירגון הנחקר.

1. הרמנויטיקה כשיטת מחקר במדעי הרוח והחברה

"הרמנויטיקה היא אמנות או אומנות, העוסקת בתרגום, בהסברה ובפרשנות, על מנת להבהיר היגד לשוני קשה להבנה. מדובר בדרך כלל בטקסטים דתיים, הסטוריים וספרותיים, לרבות הבעיות עולות בעת תרגומו של טקסט משפה לשפה. לפיכך, הרמנויטיקה התהוותה ופועלת מפני שהיו קיימים טקסטים ומוסיפים להתקיים טקסטים".

(לוי, 1989:9)

המונח "הרמנויטיקה" נכנס לשימוש במאה ה-17, למרות כי "אמנות הפרוש" *art (interpretandi)*, נמצאה כבר למן המחשבה הקלאסית העתיקה. בראשית דרכה הייתה ההרמנויטיקה קשורה הדוקות לדת, כלומר לפרשנות כתבי הקודש. בעת החדשה החלה להישען על יסודות מדעיים-תיאורטיים, תוך השתחררות מן הכפיפות לתאולוגיה. מכאן ואילך משולבת ההרמנויטיקה עם הדיסציפלינה המדעית והופכת עצמאית ואוטונומית. במאה ה-19 ההרמנויטיקה חוברה למדעי הרוח כשעיקר עניינה בהצעת מתודות מתאימות לחשיפת המשמעויות הנסתריות של טקסטים, ובתרומה להבנתם. במאה ה-20, מיושמת ההרמנויטיקה גם במדעי החברה ומציעה מטרה נוספת, אמצעי לחקר הבנת האדם: טבעו, מצבו ומעמדו החברתי.

לא ניתן לדבר על דיסציפלינה כללית אחת של הרמנויטיקה, אלא קיימות מתודולוגיות, תיאוריות ומגמות הרמנויטיות שונות¹⁵. בסקירה זו אתמקד במגמה המדעית תוך התייחסות לחמש השקפות הרמנויטיות: תיאורטית, פילוסופית, ביקורתית, פנומנולוגית וסטרוקטורלית. ההרמנויטיקה התיאורטית משמשת כלי מחקר למדעי הרוח והיא מתמקדת בניסיון למציאת תיאוריה מוכללת של פרשנות (Bleicher, 1980:I). שליירמאכר ראה בהרמנויטיקה המודרנית תיאוריה אוניברסלית של ההבנה ואינטרפרטציה והוא שהניח את היסודות להרמנויטיקה שיטתית. לפי שליירמאכר ההרמנויטיקה היא:

¹⁵ המגמות המסורתיות כגון ההרמנויטיקה של חז"ל, אשר התייחסו אל המקרא, ובראש ובראשונה אל התורה, כאל טקסט המבטא מסר אלוהי לאדם. היצירה הרוחנית של עם ישראל מתייחדת במעין דיכטומיה, אשר בקצה האחד עומד ה"טקסט" המוגבל בזמן ובמקום שהוא אחד וסופי ומצד שני ה"פרוש" שהוא אין סופי. ביהדות מהווה אפוא הפרשנות אחד הביטויים או אף הביטוי המובהק, של יצירתה הספרותית-רוחנית-דתית. כמו כן ההרמנויטיקה הנוצרית ראתה את עיקר משימתה באינטרפרטציה אלגורית ואנגוגית (כלומר, הפרוש האלגורי לכתבי הקודש). מטרתה לגלות בתנ"ך (הברית הישנה) את ראיית הנולד וניבוי להתרחשויות המתוארות ב"ברית החדשה" (לוי, 1989).

A General Hermeneutics which sets forth the art of understanding every linguistic statement, oral and written. This theory is to have both philosophical and practical significance. It would analyze the conditions under which understanding takes place and prescribe a method by which understanding could be achieved. The descriptive analysis is to undergird the method, and the method is to foster and enhance understanding.

(Schleiermacher, 1985:3)

ההבנה (*Verstehen*) היא מרכיב מרכזי בהרמנויטיקה של שליירמאכר ומטרתה המרכזית היא גישור בין המרחק והזמן (בו נכתבה היצירה) בין הקורא המודרני והטקסט, או במילים אחרות בין הקורא (המעין ביצירה היום) והמחבר. תפקידה של ההרמנויטיקה אם כך הוא בהבטחת ההבנה.

דילתי השתמש במושג ההבנה במחשבה הפילוסופית המודרנית והפך אותה למתודה העיקרית של מדעי הרוח. לדעתו ההבנה היא שמאפשרת להגיע לידיעה תקפה ואובייקטיבית במדעי הרוח (בניגוד למושג "ההסברה" במדעי הטבע). דילתי התייחס לטקסטים מן העבר כאל "נתונים" המשקפים אובייקטיוויזציות היסטוריות שניתן לפענחן באמצעות טכניקות הרמנויטיות, דהיינו, על ידי כינון יחס נאות בין הפרשן לטקסט (לוי, 1989:96). "הבנה" לפי דילתי, אינה מצטמצמת עוד לגילוי סיבות ותוצאות, שהוא העיקר במדעי הטבע, אלא מתחשבת בהקשר הכולל, מתחקה אחר היחסים בין החלק והשלם והעיקר: גזרת מן החיצוני- הגלוי, אל הפנימי- הסמוי (שם).

בטי המשיך את מפעלו של דילתי בכך שראה גם הוא בהרמנויטיקה כמתודה הכללית של מדעי הרוח. הוא ניסה להמיר את הממד הפסיכולוגי של דילתי בממד הסטורי הנשען על משנתו של הגל והשפעה של הפנומנולוגיה של הוסרל ואלמנטים מהחשיבה הנאו-קנטיאנית במיוחד של ניקולאי הארטמן (Bleicher, 1980:27). לפי בטי "תפקידה של ההרמנויטיקה להביע את אשר לא נאמר, אבל הונח או הוסתר על ידי המחבר, בנוסף על כך עליה להבהיר ולהשלים ביטויים שנשארו מקוטעים, לוקים בחסר או בלתי שלמים, וכך לשפוך אור על אותם מוטיבים, שלא הוזכרו במפורש או אך נרמזו" (לוי, 1989:102). ההרמנויטיקה הפילוסופית של המאה ה-20 מייצגת כיוון חדשני ושונה. לעומת הקו הסובייקטיוויסטי והפסיכולוגיסטי ברוח הרומנטיקה שהודגש בהרמנויטיקה התיאורטית, פונה ההרמנויטיקה ה"חדשה" להיבטים של אונטולוגיה של הלשון. עיקר בקורתם כלפי קודמיהם טמונה, לדעתם, בחוסר המשקל המספק שניתן לממד הזמן ובניסיון ה"תמים" (לפיהם) לשים עצמם במקום המחבר שהיה שייך לתקופה הסטורית רחוקה. מן השמות הבולטים בגישה זו הם מארטין היידגר והאנס ג'יאורג גאדמר.

היידגר ראה בהרמנויטיקה מושג יסוד של אונטולוגיה, לדעתו את עצם המשמעות של היש (*Sein*) ניתן להשיג רק באמצעות המאמץ הפרשני, משום כך מכונה גישתו הרמנויטיקה- אונטולוגית- אקזיסטנציאלית. כלומר, ההבנה המושגת באמצעות הפעילות הפרשנית איננה עניין של מתודה או טכניקה מחקרית, אלא ביטוי להוויתו של האדם בעולם (Heidegger, 1962:161):

Existential- Ontological interpretation is concerned with the constitution of Being rather than its "theoretical-critical" generalization. But neither the ontical depiction of entities within the world nor the ontological interpretation of their Beings is such as to reach the phenomenon of the 'world'.

אצל היידגר בולט השימוש במושג "המעגל ההרמנויטי"¹⁶, על פיו כל "הבנה" כוללת "סטרוקטורה מעגלית" ועל כל פרוש שמוטל עליו להבטיח הבנה, כבר צריך היה להבין את אשר יש לפרשו (על כך הוא מפרט בספרו הישות והזמן). מעגל ההרמנויטי מעין זה מהווה כעין חוק יסוד של ההבנה. במובן זה ההבנה והפרשנות לפי היידגר מלכתחילה אינן צריכות להציב לעצמן את האידיאל של מדע נטול הנחות מוקדמות. מטרת ההבנה היא לכן איננה לצאת מהמעגל כי אם לחדור לתוכו בצורה פרשנית נאותה (היידגר אצל לוי, 1989:107).

בניגוד לבטי, היידגר טוען כי בפרשנות ההבנה לא הופכת ל"משהוא אחר". ההבנה איננה רכישה של ידע נוסף על העולם, אלא שהעולם, שכבר הובן, מקבל פרוש (Bleicher, 1980:101). היידגר רואה במשימתם להפך לבני זמנם של המחבר והקורא המקוריים משימה בלתי אפשרית, משום שלדעתו אינך יכול להשתייך לזמן שאינך נמצא בו, גישה הנוגדת את השקפתם של שליירמאכר ודילתיי לפיה, ההרמנויטיקן מבין כביכול את דברי המחבר יותר טוב מהמחבר עצמו. מכך המשמעות לפי היידגר¹⁷ היא:

The concept of meaning embraces the formal existential framework of what necessarily belongs to that which an understanding interpretation articulates. Meaning is the 'upon-which' of a projection in terms of which something becomes intelligible as something, it gets its structure from a fore-having, fore-sight, and a fore conception.

(Heidegger, 1962:193)

ההרמנויטיקה על פי גאדאמר (בספרו אמת ומתודה) איננה אמורה לחפש אחר מתודה מדעית להבנת הטקסטים (בניגוד לגישתם של שליירמאכר ודילתיי), אלא תפקידה להבטיח הבנה "אמיתית" של מדעי הרוח, כלומר הוא מבקש לדעת איזה סוגים של הבחנות ואמיתות ניתן לחשוף בתחום של מדעי הרוח (Hekman, 1986:93). ההרמנויטיקה על פי גאדאמר היא:

The best definition for hermeneutics is: to let what is alienated by the character of the written word or by the character of being distanced by

¹⁶המושג "מעגל הרמנויטי" הופיע כבר אצל שליירמאכר, דרויזר ודילתי, אבל נוסח בצורה פילוסופית ברורה אצל היידגר.

¹⁷ישנם משנתו ההרמנויטית של היידגר ניתן לראות אצל בולטמאן. הוא מיישמה במסגרת ההשקפה התיאולוגית נוצרית. שאלתו המרכזית היא כיצד ניתן לחלץ את הקריגמה הנוצרית (בשורתו של ישו) מן הסיפורים המיתולוגיים הסובבים אותה, וכך לעשותה בעצם מובנת יותר לאדם המודרני.

cultural or historical distances speak again. This is hermeneutics: to let what seems to be far and alienated speak again.

(Gadamer, 1980:83)

שאלה המרכזית הנשאלת על ידי גאדמר היא: כיצד מתאפשרת ההבנה? הנחת היסוד המרכזית שלו היא "כל הבנה היא פרשנות", לכן, ההבנה הופכת בגישתו לבעיה המרכזית של הליך הפרשנות, והאמת לדעתו, ממוקמת הרבה מעל לשאלת המתודה. הרמנויטיקה לפי גאדמר, מבקשת להבין את המסורת באופן נכון, דהיינו, ללא השפעות של מושג קדום (*Prejudice*) ובאורח תבוני:

A person trying to understand a text is prepared for it to tell him something. That is why a hermeneutically trained mind must be, from the start, sensitive to the text's newness. But this kind of sensitivity involves neither 'neutrality' in the matter of the object nor the extinction of one's self, but the conscious assimilation of one's own fore-meaning and prejudices. The important thing is to be aware of one's own bias, so that the text may present itself in all its newness and thus be able to assert its own truth against one's own fore-meaning.

(Bleicher, 1980:109)

הטקסט שייך למסורת ספציפית, כ"משהו שמדבר", הוא איננו זר למסורת ולכן הוא צמוד להסטוריה ממנו הוא בא (Aylesworth, 1991:64). הפעולה ההרמנויטית היא חקר ה"יש" (Being), כלומר חקר השפה משום שה-"יש" הניתן להבנה מצוי בשפה (Hekman, 1986:94). לפיכך ממקם גאדמר את ההבנה בממד הלינגוויסטי. בעוד גישות קודמות גישרו בין הטקסט לפרשן באמצעות תפיסות פסיכולוגיות, מדבר גאדמר על תהליך ההבנה כמתקיים באמצעות היגדים לשוניים. לפיכך העובדות נחשפות בלשון, אין עולם מחוץ ללשון ועצם ההתנסות בעולם היא הלשון. גאדמר מאמין כי הטקסט יקרא באופן המוצלח ביותר כתגובה לשאלה, כך שהמפתח לפרשנות טמון בהבנת השאלה שהטקסט מציג. מתוך תפישה זו ניתן להבין כי גאדמר מנסה להגיע להבנה שתחשוף את האמת המצויה בטקסט (Aylesworth, 1991:64). השיטה ההרמנויטית של גאדמר איננה רחוקה ממדעי הטבע, על כך הוא אומר:

In spite of the diversity of methods, the 'differences' with the natural sciences no longer exist- since in both cases we address questions to an object already fully present, to an object which contains every answer.

(1979:127)

ההרמנויטיקה התיאורטית וההרמנויטיקה הפילוסופית שונות בכך שהן מציבות דגש שונה ואף קונפליקטואלי על תפקידו של הפרשן. המשותף להן הוא, ששתיהן מטפלות בשאלת התוכן של האובייקט המפורש, ואין כל ניסיון להעניק מידת שיפוט בטקסט (Bleicher, 1980:143). ההרמנויטיקה הביקורתית לעומת זאת, רואה בתפקידה לא רק בפעילות פרשנית אלא גם חובת השיפוט ונקיטת העמדה. ההרמנויטיקה הביקורתית משלבת אם כן שתי רמות: ביקורת הטקסט וביקורת התוכן. דוגמא לניסיון כזה ניתן לראות אצל אָפֶל, גישתו שואבת מן הפסיכואנליזה ומביקורת האידיאולוגיה ברוח מרקס, אשר המשותף להן ששתיהן מנסות להסיר את הגורמים הלא מודעים המעקבים הבנה. בדומה לפסיכואנליטיקן המבין טוב יותר את המטופל, כך הפרשן מצוי בעמדה בה הוא מוכשר להבין טוב יותר את הטקסט הכתוב מהמחבר עצמו (Bleicher, 1980:148).

הברמאס הציג בראשונה את הרלוונטיות של הניתוח ההרמנויטי למדעי החברה (Colburn, 1986:367). הברמאס רואה בתפקידה של ההרמנויטיקה לא רק כדיספלינה מתודית אלא שהיא מהווה גם ביקורת דרכה יובהרו משמעויות חבויות הנראות כבלתי ניתנות להבנה. ההרמנויטיקה משרתת את מדעי החברה על ידי כך שהיא משמשת כלי לביקורת האידיאולוגיה המסורתית. בעוד שעבור גאדאמר¹⁸ משמשת ההרמנויטיקה מכשיר מתודי להשגת ההבנה במדעי הרוח, במובן זה בא גאדאמר ומפרש את המסורת על מנת להבין את משמעותה, הברמאס לעומתו מבקר את משמעותה על מנת לשנות את המסורת עצמה. הברמאס מתנגד לקבלת האוטוריטה והמסורת אצל גאדאמר וטוען:

Hermeneutics merge into a social science in the form of a critique of ideology when traditioned Meaning is interpreted in reference to given levels of societal labour, i.e. economic development, and existing forms of domination.

(Bleicher, 1980:155)

אנו רואים כי המסורת אצל הברמאס מתפרשת כאספקלריה של יחסי ייצור ועבודה, תהליכים כלכליים וחברתיים כלומר צורות קיימות של אדונות (לוי, 1989:138). גישתו של ריקייר, מהווה את קו התפר שבין ההרמנויטיקה המתחשבת בטבע הקונטקסטואלי של הפרשנות, לבין ההרמנויטיקה הסטרוקטורלית המבקשת את האוטונומיה של הטקסט, הווה אומר התעלמות מן הגורמים הקונטקסטואליים החיצוניים. תרומתו של ריקייר היא ב"תיאוריה של טקסט"¹⁹. בעוד ההוגים הגרמניים ראו בהרמנויטיקה מעין מדע או אמנות שנועד לפרש את האובייקטיביות של הרוח האנושית, טוען ריקייר כי תפקידה המוגדר של ההרמנויטיקה הוא בפרשנות של טקסטים. ריקייר

¹⁸ הפולמוס בין הברמאס לגאדאמר החל בשנות השישים והוליד פרסומים רבים של שני הכותבים וגם של חוקרים אחרים. לא כאן המקום לדון בכל מרכיבי הפולמוס, והכתוב מהווה סיכום קצר של המחלוקת המרכזית בניהם.

¹⁹ "תיאוריה של טקסט" הנשענת במידה רבה על הפילוסופיה בת זמננו, על הפנומנולוגיה, האקזיסטנציאליזם והסטרוקטורליזם.

מסיט את העניין בכוונותיו האוטנטיות של המחבר אל המשמעות של הטקסט בשביל העולם (האוטנטיות הגלומה בטקסט עצמו). הפרשן בגישה זו מעוניין בהיבטיו הסמליים של הטקסט ולא במובנו המילולי. ההרמנויטיקה של ריקייר שואפת לפרש את הלשון הסמלית והמיתית (בדרך כלל של כתבי הקודש) על מנת להגיע למסקנות חברתיות. ריקייר מחבר בין שתי פעולות: פעולת ההסבר ופעולת הפרוש (בעוד אחרים הפרידו בניהם: ההסבר למדעי הטבע והפרוש למדעי הרוח), לדעתו, ההסבר משמע לדון בטכסט מבלי להתייחס למחבר או לעולם, אלא להבינו על סמך יחסיו הפנימיים, בעוד שלפרש, משמע לקשר את הטכסט עם המציאות ואז לחברו בהקשר ספציפי²⁰.

ריקייר מחבר בין השיטה הסמיוטית והלינגוויסטית סטרוקטורלית. לדעתו יש להסביר את הטכסט על ידי ניתוח סטרוקטורלי, זהו השלב הראשון המהווה מעין "פרוש נאיווי", פעולה זו מוליכה אל השלב השני, הפרוש, זה נעשה באמצעות שיחזור קונטקסטואלי. מתודת ההסבר של ריקייר שואבת מן הסטרוקטורליזם (למרות שהוא מתנגד לרדוקציה של השפה אצל הסטרוקטורליסטים), בעוד מתודת הפרוש שלו מושפעת מן הפנומנולוגיה של הוסרל ומן האקזיסטנציאליזם של סרטור. לדעתו קיים יחס דו כיווני והדדי בין ההסבר לפרוש והוא מכנה יחס זה "*Hermeneutical arc*" כלומר מערכת היחסים בין ההסבר לפרוש היא המניבה את ההבנה הנדרשת (Ricoeur, 1971:557).

ריקייר מחבר בין ההרמנויטיקה לפנומנולוגיה של הוסרל, אובייקט הפרשנות, הוא הטקסט, יש לו מאפיין אוטונומי לאחר שהוא נוצר, לכן אין זה מדויק להתייחס למשמעות המקורית שלו, הטקסט איננו מכיל משמעות קבועה, אלא שהוא מזמין קריאה פלורליסטית ופרשנות. על בסיס זה טוען ריקייר, התהליך הוא פתוח וללא גבולות (Bleicher, 1980:220). במאמרו "המודל של הטקסט", מציג ריקייר ניתוח סטרוקטורלי של השפה. הוא מאשר את הצורך להסתכל על השפה כאירוע (*Parole*) יחד עם ההסתכלות על השפה כמערכת של סימנים (*Langue*). על פי חלוקה זו ריקייר בונה את הפרדיגמה של הטקסט הנתפשת לפיו כ"אובייקטיבית".

לעומת הסטרוקטורליסטים המעוניינים בחשיפתן של סטרוקטורות אוניברסליות, ריקייר טוען כי השיח הוא המפתח להבנה²¹ והוא מדגיש כי יחסים דיאלקטיים מתקיימים בין ההבנה להסבר. ריקייר משתמש במושג השיח (לעומת הסטרוקטורליסטים העוסקים בשדר), שיח לפיו הוא מה שמתרחש בין המדבר לשומע, שיח מבוסס על דיאלקטיקה של אירוע ומשמעות. השיח נתפש כאירוע משום שהוא בעל קיום טמפורלי "*Temporal Existence*" ומשום כך, ריקייר מעדיף את השיח על הקוד אשר לדעתו הוא בעל "*Virtual Existence*" בלבד (Lawlor, 1991:83). בספרו "תפקיד המאטפורה" אומר ריקייר:

Such, then is the instance of discourse: an event which is eminently repeatable. This is why this trait (of discourse) can be mistaken for an element of langue, but what we have here is the repeatability of an event, not of a system.

(1977:70)

²⁰ על פי גישתו של ריקייר, ההסבר מתעלם מן ההקשר בו נכתבו הדברים, בעוד שהפירוש מתחשב בהקשר.

²¹ בניגוד לדילתיי שאפיין את ההבנה כאינטואיציה מנטאלית בלבד.

רייקר טוען כי פרשנות תקפה חייבת להכיל אלמנט של הסבר, כלומר הסבר טקסטואלי הכרוך בהבנה שתושלם רק אם וכאשר זו תתייחס לעצמי של האדם ולעולמו (Ricoeur, 1971:158).

בשנות השישים מתעוררת תנועה דומיננטית בצרפת המכונה התנועה הסטרוקטורליסטית, שמחליפה את הפנומנולוגיה האקסיסטנציאליסטית ששלטה עד כה (לוי שטראוס, רולנד ברת ולקן²²). הגישה של לוי שטראוס השפיעה רבות על המחקר במדעי החברה. לוי שטראוס טוען כי האדם נולד עם כושר לבנות סטרוקטורות מנטאליות ולהבין את העולם באמצעותן. כושר זה מתגלם בכל החברות והתרבויות, בין שהן נמנות עם אלו הקרויות "פראיות" או הנחשבות "מבויתות"²³. האדם ניכר בכושרו ליצור סטרוקטורות- מחשבה ומערכות תקשורתיות, כאשר השפה משמשת לו מערכת תקשורתית מרכזית.

לוי שטראוס הבחין בין סטרוקטורות עיליות, הנגלות על פני השטח לבין סטרוקטורות תשתיות או עומק, אלו קבועות בעיקר במישור הבלתי מודע. סטרוקטורות התשתיות ערוכות על ציר של ניגודים בינאריים ותפקיד החוקר לחשוף בראש ובראשונה סטרוקטורות סמויות אלו, כלומר, הפעילות הפרשנית כולה היא החיפוש אחר הסטרוקטורות אוניברסליות.

את סיכום הגישות בחקר ההרמנויטיקה ניתן לראות בטבלה הבאה:

גישה	נושא העיון	תפקיד הפרשן והיחס לטקסט ולמחבר הטקסט
הרמנויטיקה תאורטית	פרשנות והבנת המשמעות האוטנטית של הטקסט (כלומר כוונת המחבר).	הודות להזדהות ולאמפתיות הסובייקטיבית עם מחבר היצירה, מבין הפרשן במידה טובה יותר את כוונותיו האוטנטיות של המחבר כפי שהן משתקפות בטקסט המקורי.
הרמנויטיקה פילוסופית	פרשנות והבנת המשמעות האוטנטית של הטקסט.	הבנה לעומק של אווירת הרקע בזמנו של המחבר, יחד עם אווירת הרקע ההסטורית בו פועל הפרשן מאפשרת הבנה מקיפה ואובייקטיבית יותר של הטקסט. כלומר, אין מדובר בהבנה טובה יותר אלא הבנה חדשה ואחרת.
הרמנויטיקה ביקורתית	ביקורת הטקסט וביקורת התוכן של הטקסט.	הודות למומחיותו של הפרשן הוא מסוגל להתבונן על היצירה מפרספקטיבה רחבה יותר, פרשנותו אובייקטיבית ומקיפה וכך יכול הפרשן להבין את היצירה טוב יותר אף ממחברה ולהימנע מטעויות.

²² לוי שטראוס עם האנתרופולוגיה הסטרוקטורלית (כפי שיוסבר בהמשך), לקן עם הפסיכואנליזה הסטרוקטורלית ורולנד ברת עם הביקורת התרבותית. גישות שהושפעו בעיקר מן הסמיוולוגיה של דה סאוסר.

²³ תפישה זו מנוגדת לניתוח של דירקהיים ומוס בספרם על הקלסיפיקציות (Durkheim & Mauss, [1903] 1963:9), טוענים כי סכמה של קלסיפיקציה איננה תוצר ספונטני של ההבנה המופשטת, אלא תוצר של תהליך מורכב. הם בוחנים מערכות קלסיפיקציות "פשוטות ביותר" (שלדעתם מצויות באוסטרליה) מתוך ההנחה שאלו יתנו תשובה למערכות חשיבה "מורכבות יותר". כלומר הם מניחים בניגוד ללוי שטראוס כי מערכות חשיבה "מתורבתות" לעומת "מערכות קלסיפיקציה פרימיטיביות" מצויות על רצף התפתחותי- אבולוציוני. ההסכמה בין החוקרים מתמקדת במיוחד בהנחה המשותפת כי שתייהן מנסות לקשר רעיונות, לאחד ידע, ולכן גם "מערכות קלסיפיקציה פרימיטיביות" הן מדעיות וכוללות טבע פילוסופי ראשוני.

הרמנויטיקה פנומנולוגית	משמעות הטקסט עבור העולם (ולא עבור המחבר).	תפקידה של ההרמנויטיקה לפרש ולהבין את תוכנו של הטקסט בתור ביטוי של משמעויות, הנוגעות לבעיותיו הקיומיות של אדם בן זמננו.
הרמנויטיקה סטרוקטורליסטית	חשיפתן של סטרוקטורות הצפונות בטקסט	גילוי אותן סטרוקטורות המונחות מתחת לפני השטח, הצפונות בטקסט, אשר באמצעותן אפשר להציע הסבר הולם של יחסים חברתיים.

טבלה 1.2 סיכום הגישות ההרמנויטיות במדעי הרוח והחברה

2. ניתוח הרמנויטי של מושג העבודה ב- *Opus Dei*

ניתוח הרמנויטי של טקסטים מרכזיים באירגון יאפשר את בחינת הייחודיות בתפישת העבודה ב- *Opus Dei*. הבחירה בניתוח הטקסטים כשיטת המחקר נובעת מן העובדה כי הטקסט הוא כלי הפצה מרכזי באירגון ודרכו ובאמצעותו נעשות רוב הפעילויות של האירגון. כפי שראינו, חשיבות הטקסט (על פי ריקייר), טמונה במשמעות שהוא מעניק לעולם ובמיוחד בהיבטים הסמליים שהוא מעניק לקוראיו. הטקסט הוא הכלי המבנה את התפישה של המאמינים מעבר לגבולות הזמן והמקום בו הם נמצאים. האירגון משתמש בטקסטים בדרכים הבאות:

- הטקסטים מופצים בכל רחבי העולם.
- הטקסטים מתורגמים לשפות רבות.
- הטקסטים פשוטים לקריאה ולהבנה לכל שכבות האוכלוסיה, כלומר טקסט אחיד מופץ לאוכלוסיות שונות.

משום מרכזיותו של הטקסט ומקומו בהפצת הרעיונות של האירגון וצירופם של מאמינים חדשים, בחרתי לבחון את מושג העבודה כפי שהוא מוצג ומפורש לחברי האירגון ולמאמינים הפוטנציאליים בספרים, בעלונים ובחוברות ההסברה של האירגון.

לניתוח מושג העבודה אשתמש בהיבטים מסוימים של המתודולוגיה הסטרוקטורלית לחקר הטקסט (הצורה של הטקסט) בשילוב עם ההרמנויטיקה הפנומנולוגית נוסח ריקייר. הפעולה הפרשנית תשלב חשיפת סטרוקטורות מסוימות הצפונות בטקסטים מרכזיים של האירגון הדתי הנחקר ופרוש הרמנויטי ברמה החברתית - קרי, ההשלכות החברתיות של הטקסט (ולא המשמעות האסתטית, ספרותית, פסיכולוגית או ביקורתית).

גישתו של ריקייר כאמור, מעמידה במרכז את הניסיון לחשוף את האוטנטיות הגלומה בטקסט עצמו (ולא אוטנטיות הכוונה של המחבר, או המפרש) והיבטיו הסמליים של הטקסט (ולא מובנו המילולי) כאשר המטרה המרכזית היא הבנה חברתית רחבה יותר. אשתמש בעיקר בשיטה ההרמנויטית של ריקייר

במה שהוא כינה ה- "*Hermaneutical arc*", הכוללת שתי פעולות: פעולת ההסבר, כלומר ניתוח סטרוקטורלי של הטקסט ובשלב השני פעולת הפירוש וחיבורו לתופעות החברתיות רחבות יותר. המחקר מתבסס על ניתוח הרמנויטי של מקורות ראשוניים וכולל 17 ספרים, 12 עלונים ו-8 דפי הסבר שנאספו בזמן תקופת המחקר (ראה טבלה 1.3). נבחרו מספר סוגים של מקורות על מנת לבחון היבטים שונים של השימוש בטקסטים באירגון הנחקר:

- א. ספרים שנכתבו על ידי מייסדי האירגון, הכוללים: דרשות, עצות ותשובות לשאלות.
- ב. ספרים שנכתבו על ידי אנשים בכירים באירגון, הכוללים: דיון ברוחניות של האירגון, במעמדו החוקי, בהיסטוריה ובמבנה שלו.
- ג. חוברות ועלונים המתפרסמים ומתורגמים באמצעות הוצאות של האירגון ונועדו להפצה בעולם כולו, אלו כוללים: דיון קצר בסוגיות אמונה המרכזיות באירגון, דרכים להצטרפות, מכתבים ממאמינים ושאלות ותשובות לגבי מהות האירגון.

מגוון זה של מקורות משקף את הדרכים השונות בהן בוחר האירגון להציג את עקרי אמונתו בפניה לקהל מאמיניו. הטקסטים נאספו ומוינו על פי נושאים מרכזיים, כגון: דרכי הצטרפות, הסטוריה של האירגון, מושגים עיקריים באמונה, מעמדו החוקי של האירגון, המבנה שלו וכו'. מקריאה שיטתית של הטקסטים ושיחות בלתי פורמאליות עם חברי האירגון²⁴ (במרכז בישראל) עלתה תפישת העבודה כהיבט מרכזי המאפיין את האירגון. בכל ספרים והחוברות מוקדש פרק שלם לעבודה ובעלונים מוקדש מקום מרכזי לסוגיה זו בדיון על רוחניות האירגון והחידוש שהוא מציע למאמיניו.

לניתוח מושג העבודה נבחרו אותם הטקסטים העוסקים בעבודה, כלומר, בכל אחד מהספרים והעלונים סומנו ומוינו טקסטים בהם מופיע המילה עבודה בכל ההקשרים וכן פרקים שהוקדשו לדיון ופרוש המושג. המושג עבודה עולה בטקסטים בכמה ווריאציות סמנטיות, באנגלית: *Work* או *Labor*; בספרדית, *Obra* או *Trabajo* או *oracion*; בלטינית, *Opus*. בכל אחד מן הטקסטים (המובאים בנספח) סומנו המילים המבטאות את המושג עבודה. הטקסטים העוסקים בעבודה מוינו על פי ההקשר בו מופיע המושג "עבודה" בכל אחד מן הטקסטים (קידוש העבודה, קונטמפלטיביות, מסיונריות וכו'). בשלב השני נעשה ניתוח פרשני של כל טקסט בנפרד על פי קטגוריות המיון.

²⁴ השיחות הללו נערכו במרכז של ה- Opus Dei בירושלים משנת 1993-1995 במפגשים וביקורים שלי במרכז.

הכתבים מהם מוינו הטקסטים העוסקים בתפישת העבודה מובאים בטבלה הבאה:

ספרים	עלוני	דפי הסבר
(1) "הדרך" 2) Christ is passing by. 3) Friends of God. 4) What is Opus Dei? 5) Fieles y Laicos en la Iglesia 6) Maria Ignacia Escobar, Una Mujer del Opus Dei. 7) Anos de Juventud en el Opus Dei. 8) What is Opus Dei? 9) Opus Dei. 10) La santificacion del trabajo 11) Trabajo Cultura, Liberacion 12) Vocacion, Trabajo, contemplacion 13) El Opus Dei, Una Explicacion 14) El Opus Dei, Prelatura Personal 15) Josemaria Escriva De Balaguer, Interario de la Causa de Canonizacion 16) Historia Oral del Opus Dei 17) Forja	1) Blessed Josemaria Escriva: Founder of Opus Dei. 2) Blessed Josemaria Escriva: Founder of Opus Dei, Special issue. 3) The Servant of God: Josemaria Escriva, Founder of Opus Dei, 1988. 4) The Servant of God: Josemaria Escriva, Founder of Opus Dei, 1989. 5) Josemaria Escriva de balaguer, Fundador del Opus Dei, 1977. 6) Josemaria Escriva de balaguer, Fundador del Opus Dei, 1978. 7) Beato Josemaria Escriva de Balaguer Fundador del Opus Dei. 8) Siervo bueno y fiel. 9) El Siervo de Dios Josemaria Escriva de Balaguer, Fundador del Opus Dei, 1979. 10) El Siervo de Dios Josemaria Escriva de Balaguer, Fundador del Opus Dei, 1982. 11) El Siervo de Dios Josemaria Escriva de Balaguer, Fundador del Opus Dei, 1985. 12) El Siervo de Dios Josemaria Escriva de Balaguer, Fundador del Opus Dei, 1987.	1) Questions People Ask About Opus Dei 2) Ordinary Christians in the World. 3) Etica y trabajo. 4) ...Y trabajar que sentido Tiene? 5) 26 Preguntas a Mons. Alvaro del Portillo, Prelado del Opus Dei. 6) Cristianos en Medio del Mundo: Algunos Aspectos del Trabajo Apostolico de los Miembros del 7) 20 Preguntas a Mons. Escriva de Balaguer. Opus Dei 8) Santificacion del trabajo ordinario

טבלה 1.3 מיון המקורות הראשוניים

הדרכים למיון הטקסטים על פי קטגוריות של משמעות וניתוחם יובאו בהרחבה בפרק הממצאים (בחלקה השני של העבודה). על מנת להבין את הייחודיות בפרשנויות של מושג העבודה באירגון הנחקר,

יש להשוותם לפרושים המרכזיים במסורת הקתולית. לשם השוואה זו יש לבחון את הפרושים והמשמעויות שהוענקו לעבודה בטקסטים קתוליים מרכזיים. לשם כך יוקדש הפרק הבא לדיון בפרושים למושג העבודה כפי שהם באים לידי ביטוי בכתביהם של הוגים דתיים (אבות הכנסייה, הוגי דעות וכו'). פרק זה יהווה בסיס לניתוח הפרשני שיעשה בפרק החמישי.

העבודה בקתוליות: דינאמיקה של פרושים ומשמעויות

"העבודה גורמת לנו להתנסות באופן מייגע בתופעת התכליתיות החוזרת ונהדפת ככדור, לעבוד כדי לאכול, לאכול כדי לעבוד...אם נראה אחד מן השניים כתכלית, או את זה ואת זה בנפרד, אנחנו אבודים. המחזור מכיל את האמת".

(סימון וייל, 1947:207)

בפרק זה אבחן את הפרשנויות למושג העבודה בנצרות הקתולית. נראה כי הדיון במושג העבודה הוא דיון בעל שורשים עמוקים, כל מסדר, תנועה או זרם התחבטו בו ופרשו אותו מחדש, כל אחד על פי הבנתו פרש את הפסוקים הרלוונטיים בכתבי הקודש ואת פירושיהם של אבות הכנסייה. סקירה זו מצביעה על כך שאלמנטים דינאמיים טבועים בפרושים השונים שניתנים למושג העבודה בכל תקופה או מסדר (זאת בניגוד לסטטיות שהניחו חוקרי הדת כפי שראינו בפרק הראשון). הצגת גלגולם של הפרושים למושג, בכתביהם של אישים ותנועות מרכזיות בקתוליות, תראה מחד על דינאמיות ביחס למושג זה ומאידך, תאפשר הבנה מעמיקה יותר של הפרושים הייחודיים שניתנו לעבודה בטקסטים של ה- *Opus Dei*. בחינתם של הפרושים באירגון מול הפרושים מן המסורת הקתולית, תחדד את השינויים שמציע האירגון למושג העבודה (קרי קידוש העבודה) ואת השינוי שמציע אירגון זה למאמיניו.

מושג העבודה בנצרות נוגע למישורים רבים וכרוך בהיבטים תיאולוגיים, היסטוריים, כלכליים וחברתיים. קצרה היריעה מלהכיל את כלל ההיבטים הרלוונטיים, המתקשרים לתפישת העבודה בנצרות. פרק זה יעמיד במרכזו שני מתחים פרשניים מן ההיסטוריה הנוצרית, באמצעותם נטיב להבין את חשיבותו של מושג העבודה בבחינת שינויים בקתוליות מחד ומאידך, את הרקע הרעיוני ממנו צמחה אתיקה של עבודה הייחודית ל- *Opus Dei*.

מקדמת דנא, עסקה הנצרות בסוגיית ה"עבודה" והעניקה לה פרשנויות שונות. גם בימינו, הבין הממסד הקתולי את החשיבות הטמונה בהתייחסות חדשנית לסוגיה זו בעולם המתאפיין בשינויים חברתיים מהירים. בשנת 1981, מקדיש האפיפיור ג'ון פאול השני איגרת בנושא "עבודת האדם". באגרת עולה לידי ביטוי עמדת הכנסייה לנושא ה"עבודה":

Through work man must earn his daily bread and contribute to the continual advance of science and technology and, above all, to elevating unceasingly the cultural and moral level of the society within which he lives in community with those who belong to the same family. And work means any activity by man, whether manual or intellectual, whatever is nature or circumstances, it means any human activity that can and must be recognized as work, in the midst of all the many activities of which man is capable to which he is predisposed by his very nature, by virtue of humanity itself. Man is made to

be in the visible universe an image and likeness of God himself, and he is placed in it in order to subdue the earth. From the beginning therefore he is called to work. Work is one of the characteristics that distinguish man from the rest of creatures, whose activity for sustaining their lives cannot be called work. Only man is capable of work, and only man works, at the same time by work occupying his existence on earth. Thus work bears a particular mark of man and of humanity, the mark of a person operating within a community of persons. And this mark decides its interior characteristics, in a sense it constitutes its very nature.

(1981:3-4)

ניתן לדבר על שני מתחים הנרמזים באגרת האפיפיור: הראשון נוגע למוטיב הסבל הכרוך בעבודה והוא עומד מול תפישת העבודה כהשתתפות בבריאה, ואילו השני מתייחס למטרת העבודה הנעה בין ההיבט הקונטמפלטיבי שלה (כפי שיוסבר בהמשך) לעומת ההיבט התועלתני (אישי או ציבורי). מתחים אלו מלווים את הנצרות הקאתולית לאורכה.

המתח הראשון טמון בטיבה של העבודה, אנו נראה כי מחד נתפשת העבודה כעונש על החטא הקדמון, מאידך גיסא נתפשת העבודה כנטילת חלק במעשה הבריאה. ניתן לראות את ראשיתו של מתח זה בפרושים לסיפור הבריאה בספר בראשית. קבוצות שונות הדגישו בזמנים שונים כל פעם היבט אחר (פעם עמל ופעם השתתפות בבריאה) אבל המתח מלווה את הכתבים המרכזיים לאורך ההסטוריה.

המתח השני מתמקד בהערכת העבודה ובתפקידה. גם כאן ניתן להבחין בהדגשים שונים המוקנים לעבודה. ראשיתו של מתח זה בנרטיב הנזירי המדגיש תפישה של "עבודת האל" ומפרידה מעבודת הכפיים. עבודת האל (היא הפעולה הקונטמפלטיבית) עולה בפרשנות זו בחשיבותה מעבודת הכפיים שנועדה לקיומו הפיזי של הנזיר. במאה ה-12 חלה תפנית מסוימת והעבודה זוכה להערכה ערכית בהתאם לתועלת שלה לכלל. מתקופה זו לערך מוערכות העבודות גם על פי תרומתן לקהילה, כך למשל, מקבלת פעולת המסחר גושפנקא דתית. בעידן החדש מצטרף למושג העבודה גם ערך של תרומה והגשמה אישית של האדם מן העבודה, הפרוש המדגיש מימוש עצמי הוא אלמנט המודגש במיוחד באירגון הנחקר. הגלגולים בפרושים למושג העבודה ניתנים לסיכום באמצעות הטבלה הבאה:

מתח 1	עבודה כעונש על החטא הקדמון: גרש גן עדן כפרה על החטא הקדמון וסיגוף קללה	עבודה כחלק מהשתתפות בבריאה: נטילת חלק בבריאה העולם ישו כסמל לעבודה עבודה וישועה
מתח 2	הערך הקונטמפלטיבי בעבודה: עבודת האל התבוננות כערך בפני עצמו	הערך התועלתני בעבודה: חברתי או אישי עבודה לשם תרומה לקהילה עבודה לשם קידום מטרות אישיות

טבלה 1.4 סיכום שני המתחים המרכזיים הנידונים בפרק זה

1. עבודה כעונש או השתתפות בבריאה?

המתח בין העבודה ככפרה על החטא הקדמון לבין תפישתה כהשתתפות בבריאה עובר כחוט השני לאורך ההסטוריה הרעיונית של הנצרות הקתולית. עסקו בו הוגי דעות נוצריים שעיצבו את תפישת העבודה בנצרות הקתולית. ניתן לראות במהלך ההיסטוריה כי הוגים שונים הדגישו היבט זה או אחר בתקופות שונות. הדיון יתחיל בכתבי הקודש, קרי בתנ"ך ובברית החדשה, יעבור דרך כתבי אבות הכנסייה, הפרשנות הנזירית, הופעתו (עם כי עקיפה) בכתבי תומס אקוונס, ההדגשה הייחודית שניתנה לעבודה במועצת הותיקן השניה ועד לאגרת שהוקדשה כולה לעבודה על ידי האפיפיור ג'ון פאול השני.

א. בריאת העולם מול גרוש גן עדן

העבודה בספר בראשית²⁵ מוצגת כחובה הכרחית המבוצעת על יד האדם כסמל לנאמנות לאל. האדם הושם על ידי האל בגן עדן למטרה ברורה: "וינחחו בגן עדן לעבדה ולשמרה" (בראשית, ט"ו), כלומר מבראשית נברא האדם כ"יצור עובד" (McCabe, 1960:215). הדמויות המרכזיות המופיעות בספר מתוארות על פי שיוכם המקצועי: "הבל רועה צאן וקין היה עובד אדמה" (בראשית, ד' 2) נח היה איכר, אברהם חוואי, יצחק ויעקב בורכו בפרי האדמה. הבריאה עצמה מתוארת כתהליך דרמטי של עבודה אשר בסופו מנוחה:

"ויכלו השמים והארץ וכל צבאם, ויכל אלוהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה" (בראשית, ב, א' ב').

מכאן שהבריאה הופכת לתבנית ולדגם של עבודה ומנוחה של האדם:

"זכור את יום השבת לקדשו, ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, ויום השביעי שבת ליהוה אלהיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ובהמתך וגרך אשר בשערך, כי ששת ימים עשה יהוה את השמיים ואת הארץ את הים ואת כל אשר במ וינח ביום השביעי על כן ברך יהוה את יום השבת ויקדשהו (שמות ז'-י')."

תהליך הבריאה הופך למודל המרכזי של האדם, הוא עובד שישב ימים וביום השביעי נח מכל מלאכתו. הפרשנות הנוצרית לפסוקים אלו מדגישה כי האדם בעבודתו מחקה את האל ולפיכך נוטל חלק בתהליך הבריאה. עבודת האדם כרוכה בעבודת האל ומעשה בריאת העולם מהווה את הדגם לעבודת האדם (Kaiser, 1966:52). בבד בבד עם התפישת היצירתית והשמימית של העבודה מתלווה דימוי נוסף לעבודה, של חטא, עמל וסבל שראשיתם בפרשנויות של נרטיב גרוש גן עדן:

"ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חייך: וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה:

²⁵לפרק זה חשיבות רבה משום שהעבודה בספר בראשית היא מקור לפרושים ולמחלוקות ולפיכך לשינויים בפרשנויות למושג העבודה.

בזעת אפיך תאכל לחם עד שובך אל האדמה כי ממנה לקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב"
(בראשית, י"ז-י"ח).

ב. ישו כסמל העבודה

לצד המתח הנובע מספר בראשית, עומדת דמותו של ישו, המהווה את הסמל המרכזי למתח זה. ישו הוא הגיבור המרכזי של הברית החדשה ובסיפור חייו מגלם את המתח המתואר. כבר בבשורה של מרק מודגש כי ישו היה נגר²⁶ אשר עבד בין אנשים פשוטים שעמלו למחייתם (Paul, 1981:22). ישו הוא סמל לאדם העובד בצניעות ובנחישות כחלק מהשרות של האל. הבשורה מלאה בתיאורים מפורטים של עבודתו ובדברים שאמר ביחס לעבודה. לדברי קיזר, ישו משתמש במושג העבודה ושיתוף הפעולה (של האדם) עם הטבע, כשעור ספיריטואלי למאמיניו. המילה עבודה קדושה ושליחותו היא עבודה, המרת העולם והפצת האמונה על ידי השליחים נתפשת גם היא כעבודה (Kaiser, 1966:67). בברית החדשה, בבשורה על פי יוחנן אומר ישו:

"ויאמר אליהם ישוע מאכלי עשות רצון שלחי ולהשלים מעשיהם: הלא אתם תאמרו עוד ארבעה חדשים והקציר בא הנה אני אמר לכם שאו עיניכם וראו בשדות כי - כבר הלבנו לקציר: והקוצר יקח שכרו ויאסף תבואה לחיי עולם למען ישמחו יחדיו גם הזורע גם הקוצר: כי בזאת יאמן המשל כי זה זורע ואחר יקצור: אנוכי שלחתי אתכם לקצור את אשר לא עמלתם בו ואחרים עמלו ואתם נכנסתם בעמלם".

(יוחנן ד' 34-38).

בעוד ישו הוא הסמל הנוצרי הראשון לעבודה ומהווה דוגמא לכלל, המגנה-קרטה הנוצרית של העבודה מוצגת בתפישתו של הקדוש פול. משנתו מורכבת מארבע איכויות של העבודה: חובת העבודה לשם קיום עצמי; עבודה כאמצעי לטיפול בנזקקים (לצדקה); עבודה בשם האל; ועבודה אפוסטולית (אשר הוא עצמו מגלם את הסמל והדוגמא לעבודה זו). תפישה זו היא נקודת ציון מרכזית בהסטוריה הרעיונית של העבודה, ובה טבוע המתח בין הערך החיובי של העבודה לבין הסבל והעמל הכרוכים בה. אלו טמונים בעיקר בהתייחסותו הישירה לעבודה כפי שעולה באגרת השניה שלו אל התסלוניקים (השנית אל התסלוניקים ג' 7-12):

ההלוא אתם ידעתם שצריכים אתם להתהלך כמונו כי לא העוינו את דרכנו בתוכם: גם לא אכלנו לחם איש חנם כי בעמל ותלאה לילה ויומם יגענו לבלתי היות לאיש מכם למשא: לא מפני שאין לנו הרשות הזאת כי אם לתת אותנו לכם למופת ללכת בעקבותינו: כי גם בהיותנו אצלכם ציווינו אתכם לאמור אשר לא ירצה לעשות גם לא יוכל: כי שמענו שיש בכם מעקשים ארוחתם ואינם עושים דבר ומבלים ימיהם בהבלים: ואנשים כאלה נצווה אותם ונזהירם באדונינו ישוע המשיח לעבוד בנחת למען יאכלו את לחמם משלהם²⁷.

²⁶על מקצועו של ישו ניתן ללמוד מהברית החדשה מן המשפט הבא (Mark, 6:3):
"Is not this the carpenter the son of Mary, the brother of James, Joseph, Jude, and Simon?"

²⁷ הטקסט באנגלית:
For you yourself know how you ought to imitate us; for we were not unruly while with you, neither did we eat any man's bread at his cost, but we worked night and day in labor and toil, so that we might not

כפי שנראה בהמשך, הפרשנויות והמחלוקות ביחס למושג עבודה נובעות מהטקסטים שהובאו. סיפור הבריאה וההשתתפות של האדם בעיצובו באמצעות העבודה ולעומת זאת הסבל והעמל שנלוו לעבודה בסיפור הגרוש, פורשו על ידי הוגי דעות שונים כאשר כל אחד נותן משקל שונה לאיכויות סותרות אלו. האמרה של פאול "אשר לא ירצה לעשות גם לא יאכל" הוסיפה למתח זה משקל רב בפרושים לעבודה ואף החריפה אותו.

ג. אבות הכנסייה: דגש על גאולת העבודה

בכתביהם של קלמנט (Clement) ואוריגן (Origen) ניתן לראות ניסיון ראשוני בחיזוק האלמנטים החיוביים של העבודה. הם עושים זאת באמצעות פרשנות המדגישה בעיקר אלמנטים סימבוליים. לשם כך מתוארת עבודת האדם בגן עדן תוך ניסיון להפחית ממשקלו של סיפור הגירוש והקללה. כך, קלמנט מאלכסנדריה מדגיש בעיקר את חשיבותה ומרכזיותה של העבודה עבור בני האדם כולם, והוא מצביע על הכבוד הנרכש באמצעותה. כמו כן, מחזק קלמנט את ערכה הרב של עבודת הכפיים לכשעצמה, בין אם היא נושאת פרי (מטריאלי) או לא (Kaiser, 1966:87).

אורגן, ממשיך קו זה, הוא מחזק במיוחד אלמנטים של הכבוד הנרכש מן העבודה ואת חיוניותה. בעשותו כך הוא מקשר את העבודה לפעולת הבריאה ולהשגחה האלוהית (Ibid:88). טרטוליאנוס (Tertullian) טוען כי עבודה זוכה במשמעות שלילית רק כאשר היא מקדמת את ה"רע", קרי כאשר העבודה היא חלק משיתוף פעולה עם פעילות פגאנית²⁸ וקידום עבודת אלילים (Ibid:90). לפיכך עבורו רק עבודת אלילים נחשבת בזויה, בעוד עבודתו של האדם הנוצרי מכובדת.

Saint Ambrose (397 לספירת הנוצרים) ממקם את האדם מעל יתר הבריאה משום חובת עבודתו. לפיו, העבודה קשורה בתהליך הבריאה, ומהווה חלק מן הממד התבוני של האדם. האדם עובד ובכך הוא מבטיח את מקומו מעל החי והצומח ואת שליטתו בהם. יחד עם זאת, ניתן להבחין בתפישתו של סנט אמברוז גם אלמנטים של עול וסבל הטבועים בעבודה:

We must work. We must sweat, so that we chastise the body, so that we place it under the yoke and sow the things of the spirit.

(Kaiser, 1966:104)

burden any of you. Not that we did not have right to do so, but that we might make ourselves an example for you to imitate us. For indeed when we were with you we used to charge you: if any man will not work, neither let him eat. for we have heard that some among you are living irregularly, doing no work, but busy at meddling. Now such persons we charge and exhort in the lord Jesus Christ that with quietness they work and eat their own bread... (II Thess. 3:6 ff.)

²⁸ טרטוליאנוס מכריז על המקצועות השליליים, השחקן המופיע בתאטרון הפאגני הבלתי מוסרי, האסטרולוג ופרקטיקת המאגיה שלו ואפילו המורה בגלל הקשר שלו עם הקלאסיקה, המתאר לדעתו, את הפעולה והפולחן הפאגניים. הפעולה השלילית ביותר היא השתתפות בפעולת הפולחן של הפאגנים ועבודת אלילים.

מפרוש זה ניתן ללמוד על כך שהעבודה כרוכה בסבל ובעמל אך היא גם זו המאפשרת להתעלות מעל החומר ולהגיע למצב רוחני גבוהה. תפישה זו מצביעה גם על ראשית ההערכה החיובית יותר לעבודת ה- *Mind* לעומת עבודת הגוף ואצילותה של הראשונה על השניה. פרוש זה פותח מאוחר יותר על יד *Saint Jerome* (419 או 420 לספירת הנוצרים) אשר טען כי העבודה מהווה כלי מרכזי לסגפנות (תפיסה שפותחה במיוחד בתפקיד הנזיר כפי שנראה בהמשך).

הקדוש אוגוסטין (430 לספירה) מחזק את האלמנטים החיוביים של העבודה. הוא מדגיש את היותה חלק מפעילות האדם בעיצוב הבריאה. אוגוסטין יוצר הקבלה בין עבודתו של האל לעבודתו של האדם. לפיו, מלאכת האל בעיצוב העולם והסדרתו מקבילה לפעולותיו של האדם בארץ, התורמות אף הן (כמו פעולות האל) למניפולציה של מרכיבים בטבע. עבודת האדם במשנתו של אוגוסטין היא אמצעי להגשמת ביצוע ושלמות של עבודת האל. ביחס לסיפור הגרוש והעול המלווה לעבודה, טוען אוגוסטין כי הן לפני והן אחרי גירוש גן עדן נותרת השמחה הנלווית לעבודה, שכן העבודה הייתה נחלת האדם גם לפני גירוש גן עדן. לפי פירוש זה החטא הקדמון שינה רק את התנאים לעבודה, ולא את טיבה. האל, בגירוש גן עדן, החדיר את עמל הגוף ואת חרדת הקיום לאפיון העבודה, אבל לא שינה את ערכה המרכזי כשיתוף פעולה בבריאת האל. המתח בין העמל והסבל של העבודה לערכה מנוסח אצל אוגוסטין כך:

For toil cannot cease as long as the object of a man's love can be wrested from him against his will. When we love things that can be lost against our will, we toil in misery; deep in worry over temporal care, we scheme and plot to get what we want, each one endeavoring to snatch it for himself and forestall or extort it from another...Hence toil is the germ of iniquity; to conceive toil is to conceive sin, that initial sin which consists in falling away from God...

(Kaiser, 1966:111)

בפרשנות של סנט אוגוסטין אלמנט הסבל איננו מופרד מן העבודה, אלא מהווה חלק אינטגרלי ממנה. אולם, העבודה עצמה מקודשת וערכה החיובי נשמר כהשתתפות ביצירה השמימית (Ibid). אבות הכנסייה, בפירושיהם לפעולת העבודה, ביקשו (מתוך מודעות למתח) לחדד את האלמנטים החיוביים בעבודה יותר מסיפור הגרוש והקללה הנלווית לעבודה כתוצאה ממנו. גלגול נוסף לפרשנות הדו-משמעית נוכל למצוא בקרב העבודה הנזירית.

ד. העבודה הנזירית: סיגוף וכפרה על חטאים

המתח בין היסוד השמימי בעבודה לבין הסבל הכרוך מודגש בפרושים סביב צורת חייו של הנזיר. מחז, מודגשת עבודת הכפיים כערך מרכזי בחיי הנזיר, אולם מאידך, מחודד היבט הסבל והעונש הכרוך בעבודה. בפרשנות הנזירית אלמנטים של סבל מקבלים ביטוי פיזי יותר ולפיכך העבודה הופכת כלי לעינוי הגוף והנפש שנועדו לשם כפרה על החטא הקדמון. בספר החוקים של בנדיקטוס הקדוש (480-

547) מצויה התייחסות מפורשת לעבודת הנזיר והתנגדות חד משמעית לחיי הבטלה. שלושת הפעילויות המרכזיות של הנזיר במשך היום היו: עבודת האל; הזמן המוקדש לתפילה מנטאלית כמו גם וורבאלית; עבודת כפיים, הכוללת את כל סוגי העבודה הגשמית היומיומית; קריאה ספיריטואלית- זמן הנועד ללימוד ומחשבה. שלושת הפעילויות הללו נעשו באופן יומיומי ותפקידן להכשיר את הנזיר ברמות השונות: רוחנית, אינטלקטואלית וגופנית. בדרך זו יצרו עבור הנזיר סדר יום הרמוני ומאוזן (Parry, 1984: xv), הכרוך בעבודה פיזית קשה המכינה את הגוף לקראת תפילה והרהור באל.

בספר החוקים של סנט בנדיקט מובאים מספר חוקים הקשורים בעבודתו של הנזיר. חוקים אלו מגדירים באופן מדויק את הזמן (שעות, עונות, חודשים) המוקדש לעבודה והאופן בו היא נעשית. עיון בחוקים אלו חושף גם את המשמעויות והפרושים הטמונים בעבודה על פי מסדר זה. לדוגמא, החוק לגבי עבודת הכפיים אומר:

Idleness is the enemy of the soul. For this reason the brethren should be occupied at certain times in manual labor, and at other times in sacred reading. Hence we think that times for these two duties may be arranged as follows:

From Easter till 14 September, they should set out in the morning and work at whatever is necessary from the first hour till about the fourth. from the fourth hour until about the sixth, they should be engaged in reading. After the sixth hour, and when they have had their meal, they may rest on their beds in complete silence, or if anyone has a mind to read, he may do so, but in such a way as not to disturb anyone else. ..

(Rule No. XLVIII)

החוק ממשיך ומתאר את הזמנים המדויקים בהם עוסק הנזיר בעבודת הכפיים, מתי הוא יכול לנוח מעבודתו, מה משך הזמן בו הוא אמור לעסוק בקריאה ובהרהור. כמו כן נמנים העונשים המצופים מכל סטייה מהעיסוקים הללו או מן הבטלה המצטיירת כאויב מרכזי של הנזיר. החוק הבא מראה כיצד יש לנהוג בנזיר המתבטל:

But if anyone is so careless and idle that he is either unwilling or unable to study or read, he must be given some other task so as not to be unemployed.

(Rule No. XLVIII)

חוקי המסדר מבחינים בין עבודת האל²⁹ לעבודת הכפיים, כאשר רואים עדיפות ברורה לעבודת האל. ניתן ללמוד על כך מן הסנקציה המשמעתית הצפויה לנזיר המאחר להצטרף לעבודת האל:

²⁹ההפרדה בין עבודת האל ועבודת הכפיים נשמרת גם באמצעות סימן ייחודי המסמל מעבר זה:

As soon as the signal for the Divine Office is heard, the brethren must leave whatever they have been engaged in doing, and hasten with all speed, but with dignity, so that foolishness finds no stimulus, Nothing, therefore, is to be given preference over the Work of God.

(Rule No. XLIII)

החוקים הבנדיקטינים מדגישים את חשיבות העבודה, בין אם זו עבודת הכפיים או עבודת האל. יחד עם זאת, עבודת הכפיים מהווה רק כלי להכנת נפשו של הנזיר להרהור באל ומודגשת משמעות הכרוכה בעונש הגוף ובסגפנות. המתח בין האיכויות של העבודה מגיע לכדי שיא משום שהחוק הבנדיקטיני כפה עבודה על הנזירים בשתי צורות: עבודת כפיים ועבודה אינטלקטואלית (בעיקר פעולות של העתקת הכתבים). שתי הפעילויות פורשו במנזרים של המאות הראשונות כעונש וכפרה על חטאים³⁰, כלומר העבודה שימשה ככלי מרכזי לחרטה והנזיר הפך בלשונו של *Le Goff* ל"מעונה הפרופסיונלי" שבעבודתו שימש דוגמא לסגפנות וסבל (1977:80).

התאולוגיה של העבודה במנזרים בכלל ובבנדיקטינים בפרט הייתה קשורה בפרשנות הרואה בעבודה תוצר ישיר של החטא הקדמון על כן היא הייתה מלווה בביטויים של עונש וסבל. מאידך גיסא כפי שראינו בחוק הבנדיקטיני, נלוותה לעבודה גם השקפה הרואה בה תרופה לבטלה (שהיא המצב השלילי ביותר). לפיכך, נתפשה העבודה כמחיצה העומדת בפני הפיתויים לדרך הרע (Le Goff, 1977:111).

ה. מושגי העבודה בימי הביניים: בין קללה לישועה

התפישה של ימי הביניים כלפי העבודה מתאפיינת בהערכה ובחיבורה למצבו הנורמלי של האדם. אבל יש לשים לב כי מצב זה הפך להכרחי לא כפועל יוצא מבריאת האדם, אלא כתוצאה מן החטא הקדמון, כלומר בעבודה ראו גם עונש. יחד עם זאת מתפתחת גישה שלילית ביחס לבטלה ולכן הדרישה היא כי כל אדם ימלא את תפקידו המוגדר, למרות שלא כל העיסוקים מקרבים את האדם אל האל במידה שווה (גורביץ, 1993:166).

ניתן להבין את התפישה האמביוולנטית כלפי העבודה גם מהיחס של הכנסייה הנוצרית בימי הביניים לצבירת הרכוש. הרכוש והבעלות הפרטית לא נתפשו כפועל יוצא מרצונו של האל, אלא תוצאה

"To give the signal for the Work of God, Whether by day or by night, is the responsibility of the Abbot. He may do it himself or he may lay the charge on a brother sufficiently responsible to ensure that everything is performed at the correct time" (Rule no. XLVII).

³⁰על סבלם של הנזירים הבנדיקטינים בעבודתם האינטלקטואלית, קרי העתקה ורישום הכתבים, אנו למדים מתיאורו של אומברטו אקו בספרו "שם הורד":
"...באותה תקופה ביליתי אך מעט מחיי בסקריפטוריום כגון זה, אך ימים רבים ביליתי בו אחר כך ומודע אני לסבלו של המעתיק, של רושם הטורים ושל המלומד, היושבים ליד שולחניהם שעות רבות בחורף ואצבעותיהם הקפואות אוחות בחרט (כשאפילו במעלות חום רגילות נתפשות, מקצה שש שעות כתיבה, אצבעות הנזיר בהתכווצות הנזיר הנוראה והבוהן כואבת כאילו נמעה)..." (1987: 114).

מרדיפתו של האדם אחר הבצע, האופיינית לטבעו הבלתי מושלם לאחר גרושו מגן עדן. תפישה זו קושרת את הרכוש הפרטי לחטא הקדמון והייתה מרכזית בימי הביניים. התפישה הייתה כי יש לנהוג כמו ישו, לחיות ללא כל רכוש, חיי עוני מושלמים וכדוגמתו היה על כל הנוצרים לנהוג. לכן, נהוג היה לראות את הצדיק כעני, כיוון שהעוני נתפש כמידה טובה והרכוש וצבירתו נתפשו כהתגלמותם של האינטרסים הארציים, המפריעים לאדם להגות בחיי העולם הבא ולדאוג לישועת נשמתו. האמונה דרשה אם כן, להתעלם מן העיסוקים והאינטרסים הארציים משום שהם מהווים מכשול בפני אהבת האל, מעוררים רגשות אנוכיים ורגשות חמדנות ואיבה הדוחקת את אהבת הרעים (שם: 188).

גורביץ מסכם את עמדתה של הכנסייה ביחס לעבודה בשתי עמדות סותרות. הוא טוען כי מצד אחד, ראתה הכנסייה את הכרחיות העבודה עבור האדם כתוצאה וגילוי של טבעו הבלתי מושלם. כל עוד נמצאו אדם וחווה בגן עדן הם היו תמימים ולא דאגו למזונם. החטא הקדמון גרם להענשתם בידי האל, עונשם התבטא בכך שאלוהים דן את המין האנושי להשיג את לחמו בזיעת אפיו, וגירש את האדם הראשון מגן העדן, כדי שיעבד את האדמה שממנה נלקח (בראשית ב, 23). הערכה מקראית זו של העבודה כעונש נכללה כמרכיב אינטגרלי בהלכות המוסר של ימי הביניים הנוצריים. ישו, לפי הפרוש של אנשי הכמורה בתקופה זו, לא עבד ובאוספו אליו את התלמידים, הוא שכנע אותם לעזוב את עיסוקיהם החילוניים ולהיות "דייגי אדם", לא אנשי עמל. שליחי ישו לא היו צריכים לדאוג לפת לחם, כיוון שרובם יכול היה להשביעם ללא כל עבודה. כך, הימצאותו של האדם במחיצת האל לא הצריכה כל עבודה. על האנשים הוטל לאו דווקא לדאוג למזונם ורווחתם הפיזית, אלא יותר לישועתם הרוחנית לחיי הנצח ("לא על הלחם לבדו יחיה האדם"). התיאולוגים של ימי הביניים החשיבו את חיי ההתבוננות, המקרבים את האדם לקדושה יותר מחיי המעשה הפעילים. משום כך זכתה העבודה להערכה נמוכה.

מצד שני טוען גורביץ, הכנסייה הכירה בעבודה כבעיסוקו ההכרחי של האדם. היא הבינה כי בחיי השגרה הארציים אין האנשים יכולים שלא לעבוד. התורה החברתית של ימי הביניים התבססה על התפישה בדבר טיבעה האורגני, בדבר התפקידים שממלאים חבריה וחלקיה השונים למען קיומם השלם. ה- *laboratores* וה- *aratores* היוו יסוד בלתי ניתן להפרדה, והכרחי לא פחות מאשר ה- *oratores* - אנשי הכמורה וה- *ballatores* - האבירים. הכנסייה ראתה בשירותי התשלום את ההנמקה לצורך ההכרחי בעבודה היצרנית. לשם כך ניסתה הכנסייה במיוחד במאות השנים עשרה והשלוש עשרה להדגיש לא רק את הסבל מן העבודה אלא רעיונות אחרים, למשל שהאדם הראשון עבד כבר בגן העדן, כלומר שקודם היוותה אמצעי לכפרה, היוותה העבודה עיסוק מבורך על יד האל (שם: 203-207).

1. התבוננות ואהבת האל במשנתו של תומס מאקווינס

תפישתו של תומס מאקווינס (1225-1274) לעבודה, ניכרת בעיקר מן הפרשנות לאמרתו של פאולוס "מי שאינו רוצה לעבוד גם לא יאכל". לדעתו נחוצה העבודה ל- *naturali ratione* כלומר לקיום היחיד והחברה. במקום שהושגה המטרה הזאת בטל תקפה של המצווה. אקווינס ראה בהתבוננות צורת פעולה רוחנית העדיפה ממצוות העבודה. התנאי הראשון לדעתו להשגת האהבה המושלמת הוא חיי העוני

שבחרים מהם מתוך רצון חופשי (מתוך ה- *Summa Theologica II, 2, 66*). העבודה הארצית, טוען אקווינס, גם אם היא רצויה בעיני האל, אינה אלא עניין של הבשר, היינו דבר גשמי, היא אמנם היסוד הטבעי ההכרחי לחיי האמונה, אך כשלעצמה נטולה כל משמעות מוסרית כאכילה וכשתייה (וובר, 1982:36).

אקווינס סבר, כי החטא הקדמון הוא הסיבה להופעת הרכוש הפרטי והפך את קיומו לבלתי נמנע. לדעתו, אדם השקוע בחטא אינו יכול במצבו הארצי, שלא לדאוג לעצמו ולענייניו. לכן, הוא טרוד במשקו ועושה למען עצמו בשקדנות יתרה. לפי הגדרתו, "אהבת הבצע היא חטא, שבגללו שואף האדם לצבור או לשמור יותר ממון, משהוא זקוק לו לסיפוק צרכיו"³¹ (מתוך ה- *Summa Theologica II, 2, 66*). יחסו השלילי³² של אקווינס לעבודת הכפיים, מבטא תפישה זו כמו גם הצדקתו את השעבוד כפרי של החטא הקדמון (לה-גוף, 1993:169).

ז. מועצת הוטיקן השנייה³³: האדם כשליט על הטבע

בכתבי מועצת הוטיקן השנייה מודגש בעיקר אלמנט של ההשתתפות בבריאה בעזרת העבודה. ההתייחסות היא בעיקר לפסוק בבראשית המדגיש את שלטון האדם על הבריאה בהיותו נברא בדמות האל. העבודה לפיכך הופכת לדרך להגשמת השלטון השמימי על הארץ. ההשתתפות של האדם בתכנית האל מפורשת כמנדט הניתן לאדם על ידי בוראו. האדם שנברא בצלמו של האל, קיבל מנדט לשלוט בארץ לכן פעולותיו הן חלק מרצון האל:

Throughout the course of the centuries men have labored to better the circumstances of their lives through a monumental amount of individual and collective effort. To believers, this point is settled: considered in itself, such human activity accords with God's will. For man, created to God's image, received a mandate to subject to himself the earth and all that it contains, and to govern the world with justice and holiness; a mandate to relate himself and the totality of things to Him who was to be acknowledged as the Lord and Creator of all. Thus, by the subjection of all things to man, the name of God would be wonderful in all the earth.

(The Documents of Vatican II, 1966:232)

³¹ מתפישה זו עולה היחס לעניים וחסרי האמצעים שנחשבו לקרובים יותר לישו מאשר בעלי הרכוש, נהוג היה לראות בהם את דמותו של המשיח עצמו. לפיכך זכתה גמילות חסדים כלפי עניים לעידוד נרחב ביותר (גורביץ, 190: 1933).

³² ניתן ללמוד על כך מן הסתירה אותה מציג Le Goff בספרו על האינטלקטואלים בימי הביניים בין עבודת האינטלקטואל לעבודת הכפיים. שם הוא אומר כי אקווינס וזרם הסקולסטיציזם לא הצליחו לתת מקום מרכזי לעבודת הכפיים ובכך נתנו כבוד גדול יותר לעבודה האינטלקטואלית והפרידו את האינטלקטואל מן העובדים האחרים (1993: 104).

³³ מועצת הוטיקן השנייה נפתחה ב- 11 לאוקטובר 1962 ברומא. מטרתה להציג את הרוח החדשה של הקתוליות בעידן החדש.

מנדט זה שניתן לאדם בא לידי ביטוי בפעולות היומיומיות הרגילות ביותר, בינהן העבודה. ניתן לראות כי תהליך הבריאה והשתתפות בעבודת האל מתקשרים בקטע הבא עם תפישה חיובית של העבודה, קרי בשיפור תנאי החיים של האדם:

...For while providing the substance of life for themselves and their families, man and women are performing their activities in a way which appropriately benefits society. They can justly consider that by their labor they are unfolding the Creator's work, consulting the advantage of their brother men, and contributing by their personal industry to the realization in history of the divine plan...

(The Documents of Vatican II, 1966:232)

בפרקים המוקדשים לעבודה ופנאי, חוזרת התפישה כי עבודת האדם נועדה להביא את בריאת האל לשלמות. כאן עולה דמותו של ישו כסמל לעבודה והאדם המקדיש את עבודתו לאל קושר את פעולתו לפעולת העבודה של ישו ולגאולתו (Ibid, 1966:275).

ה. המשכיות המתח באיגרת האפפיור - *Laborem Exercens*

איגרתו של האפפיור פאול השני, (1981) מוקדשת כולה לנושא העבודה. גם כאן ניתן להבחין בהתגלמות המתח. יחד עם זאת, בדומה לקולות המשתקפים בכתבי מועצת הוטיקן השניה, מודגשים יותר ההיבטים הרואים בעבודה מהלך ביצירה השמימית. תחילה, מדגיש האפפיור את חשיבות העבודה משום היותה מאפיין מרכזי המבדיל את האדם מיתר הבריאה³⁴. הוא מדגיש כי רק האדם יכול לעבוד ומשום כך "האדם דרך עבודתו, הופך יותר ויותר לאדון הארץ... בכך הוא ממלא את הציווי הראשוני... לקחת חלק בתהליך העצום אשר בו האדם "ישלוט" ("וירדו בדגת הים ועוף השמים" - בראשית כ"ה, 26) בארץ, דרך עבודתו" (1981:16).

האפפיור מדגיש כי האדם קיבל מאלוהיו מנדט לשלוט על הארץ וכל שבתוכה. האדם שנברא בדמות האל, משתתף בעבודתו בפעולת הבורא. במסגרת הגבולות של יכולתו כאדם, הוא משפר את עבודתו ומתקדם תוך כדי גילוי המשאבים והערכים הטמונים בבריאה (1981:86). האפפיור משתמש בפסוקים מספר בראשית, ומדגיש כי פעולת הבריאה עצמה מוצגת בצורה של "עבודה" שנעשתה על ידי האל במשך שישה ימים ומנוחה ביום השביעי. הוא מפרש את מהלך הבריאה האלוהית כראשיתה של "בשורת העבודה". זאת מאחר והיא מעידה על הכבוד הטמון בעבודה: הוא מלמד כי האדם צריך לחקות את האל באמצעות העבודה, משום שבאדם טמון חלק מהטבע האלוהי. "על האדם לחקות את האל בעבודה

³⁴תפישה זו שאובה מן התנ"ך, ספר בראשית, כ"ח, "ויברך אתם אלוהים ויאמר להם אלוהים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ועוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ". לטענת האפפיור, למרות שהמילים אינן מכוונות ישירות לעבודה, הן מסמנות באופן בלתי ישיר את העבודה כפעילות האדם לביצוע בתוך העולם ודרכה שולט האדם בארץ. משום שהאדם נוצר "בצלמו" "ובדמותו" של האל, פעולתו בעולם היא חלק מהבריאה של היקום (Paul II, 1981:14).

ובמנוחה כשם שהאל הציג את תהליך היצירה שלו בצורה של עבודה ומנוחה". (1981:87). מצד שני הוא איננו מתעלם מערך הסבל הטבוע בעבודה. הוא מציין כי כל סוגי העבודה, בין אם מדובר בעבודת כפיים או בעבודה אינטלקטואלית, קשורות לעמל³⁵ (toil):

...הברכה הראשונית הכרוכה בעבודה מוכלת בנבכי הבריאה. זו מתקשרת לעילוי של הדימוי האלוהי. זו מובאת בהנגדה לקללה שהחטא הקדמון הביא עמו "...ארורה האדמה בעבורך בעיצבון תאכלנה כל ימי חייך: וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת עשב השדה, בזיעת אפיק תאכל לחם עד שובך אל האדמה" ... עמל בהתחברו עם של העבודה, מסמן את אורח חייו ומותו של האדם.

(1981:85)

לצד טענה זו נעשה ניסיון לגשר על המתח שנוצר, באמרו כי הסבל הטבוע בעבודה מגולם בדמותו של ישו הצלוב, כאשר בעבודתו האדם בעצם "נושא במעמסת הצלב" יומיום בעבודתו:

...Sweat and toil, which work necessarily involves in the present condition of the human race, present the Christian and everyone who is called to follow Christ with the possibility of sharing lovingly in the work that Christ came to do. This work of salvation came about through suffering and death on a cross. By enduring the toil of work in union with Christ crucified for us, man in a way collaborates with the Son of God for the redemption of humanity. He shows himself a true disciple of Christ by carrying the Cross in his turn every day in the activity that he is called upon to perform.

(1981:96)

העבודה בפסוק זה מקושרת למשמעויות של סבל, אבל יחד עם זאת היא מקושרת לחייו של ישו ומכונה "עבודת גאולה" שמתבצעת בדרך הסבל בדיוק כפי שזה מתבטא בצליבתו של ישו. כאן ניתן לראות, כי באמצעות הסבל בעבודה, משתתף האדם, יחד עם בנו של האל, בתוכנית הישועה. המטאפורה בה משתמש האפפיור לעבודה ולביצועה היא נשיאת הצלב במקום ישו. מטאפורה זו מצביע גם על המשכיותו של המתח בין סבל להשתתפות בבריאה אותו ראינו לאורך כל הפרק. ניתן לסכם ולומר כי המתח, בין תפישת העבודה כקללה ועונש לבין תפישתה כהשתתפות בבריאת העולם ובגאולתו, קיים בכל הפרשנויות שנתנו לעבודה ומראה על מרכזיות וחשיבות המושג. כמו כן ראינו כי כל זרם נתן דגש אחר למתח שהוביל לשינוי ביחס לעבודה בכל תקופה או מסדר.

³⁵ המקור מתוך איגרת האפפיור (1981:96):

The original blessing of work contained in the very mystery of creation and connected with man's elevation as the image of God is contrasted with the curse that sin brought with it: "cursed is the ground because of you, in toil you shall eat of it all the days of your life". This toil connected with work marks the way of human life on earth and constitutes an announcement of death: "In the sweat of your face you shall eat bread till you return to the ground, for out of you were taken..."

בחלק השני של פרק זה יבחן המתח הטמון בפרושים למטרות העבודה ולתוצריה. בנרטיב הנזירי עולה חשיבותה של עבודת האל וההתמקדות היא בערך הקונטמפלטיבי של העבודה. בפרושים מאוחרים יותר, בעיקר בפירושו של תומס אקווינס, עולה גם חשיבותה של התרומה הציבורית והתועלת הכללית המופקת מן העבודה, בכתבים חדשים יותר ניתן לראות גם פרושים המדגישים את התועלת האישית הטמונה בעבודה. שינויים אלו מצביעים על המחלוקות הרבות בהקשר לעבודה, גם כאשר מדובר על עבודה הנזיר וגם כאשר מדובר בעבודת ההדיוטות. המעבר מן הדגש על עבודת האל והקונטמפלטיביות לערך התועלתני בעבודה יאפשר הבנה טובה יותר של הפרושים לעבודה ב- *Opus Dei* המשלבים בין שני פרושים אלו כפי שנראה בהמשך.

2. המתח בין קונטמפלטיביות לתועלתנות

המתח השני הבולט בכתבים הנוצריים הוא המתח בין האיכויות הקונטמפלטיביות הטבועות בעבודה (המרכיב ההגותי) לבין מרכיב התועלתנות שבעבודה, אם בתרומתה הציבורית או האישית. על מנת להבין מתח זה יש להגדיר תחילה את מושג הקונטמפלטיביות כפי שזה בה לידי ביטוי בקתוליות. קונטמפלטיביות³⁶ היא סוג של דעת, המלווה במידה מסוימת, בהתפעמות מן האובייקט עליו מתבוננים. כפעולה קוגניטיבית היא יכולה להיות מלווה בחוויה התגלותית, דמיונית או איטלקטואלית. כסוג של דעת היא ניסיונית וטבעית, אינטואיטיבית ולא דיסקורסיבית (Aumann, 1967:258). הקונטמפלטיביות כוללת שלושה אלמנטים:

- a) On the part of the object contemplated: truth or some aspect thereof sought for its own sake.
- b) on the part of the faculty used: the speculative intellect, not in its function as a reasoning power but of intuitive vision, though utilizing other cognitive powers as auxiliaries.
- c) on the part of the experience: a loving gaze that arouses delight and admiration, extending to the appetitive powers by which the delight is intensified (Ibid).

ניתן לומר כי הקונטמפלטיביות היא סוג של דעת לשם דעת, כלומר היא ערך בפני עצמו ונעשת במטרה להיעשות (*for its own sake*). לעומת זאת המרכיב התועלתני בעבודה מתייחס לתרומה הפוטנציאלית שיכולה להיות מושגת מן העבודה, בין אם היא אישית ובין אם חברתית.

³⁶ מבחינה אטימולוגית המילה קונטמפלטיביות נובעת מן המונח *templum* שמשמעו המרחב המסומן על ידי הנביא כאזור המיועד להתבוננות. מאוחר יותר הפכה המילה לזו המתייחסת לפעולת ההתבוננות עצמה המתבצעת על ידי הנביא. המקור היווני של המילה מתייחס להתבוננות במופע או בטקס. גם בלטינית וגם ביוונית למילה משמעות כללית המתייחסת גם ללמידה ספקולטיבית, התפעלות מן היופי והתייחסות לחכמה (Aumann, 1967:258).

ראשיתו של המתח בין קונטמפלטיביות לתועלתנות, טמון בהוויה המנורית. בקונטקסט זה בא המתח לידי ביטוי בעיקר בין הצורך בעבודה למען הקיום העצמי של הנזיר והמנזר, לבין עבודת האל המתאפיינת בהתבוננות ותפילה. המתחים בעבודת הנזיר קשורים גם להבחנה בין המושגים הלטיניים *Opus Mannum* ל- *Opus Dei*³⁷, כלומר בין עבודת הכפיים לעבודת האל, המאפיינים את המתח בחיי היומיום של הנזיר בין דחיית העולם להשתתפות בו באמצעות עבודת הכפיים.

א. עבודת האל והקונטמפלטיביות כמטרה בפני עצמה

ראשיתו של המתח בדברי פאולוס, והוא נסב כאמור סביב משנתו ביחס לעבודה. בעניין זה, במיוחד בולט הויכוח סביב המשפט "מי שלא עובד לא יאכל". בעקבות פרשנותו של סנט אוגוסטין, היו שפרשו זאת כעבודת כפיים, בעוד זרמים אחרים פרשו משפט זה דווקא כעבודה רוחנית. אלו האחרונים אימצו את אמרתו של מתי: "הביטו אל עוף השמים וראו הן לא יזרעו ולא יקצרו ולא יאספו לאסמים ואביכם שבשמים מכלכל אתם הלוא אתם נעליכם עליהם מאוד". אלו הצביעו על הצורך לחקות את הציפורים בשמיים, אשר אינן עמלות ונתונות לחסדי האל המאכילן ובכך הן קרובות אליו (Kaiser, 1966: 112).

אוגוסטין הקדוש קורא לעבודת כפיים ומחבר בין העבודה לפעולה הקונטמפלטיבית. לדידו, כל עבודה היא בעלת כבוד, קרובה לאדמה וכרוכה באופן אינטימי להרהור רוחני. העבודה לדעתו צומחת מן ההקשר הקיים בין סוגי העבודה לבין הבריאה. משפטו המרכזי ביחס לעבודה מתאפיין בפניה ישירה לאל:

*"O Lord, I am working hard in this field,
and the field of my labors is my own self"*

אוגוסטין הקדוש התמודד עם בעיית המתח בין דחית העולם לבין השתתפות בו באמצעות פרשנות ייחודית לעבודת הכפיים. ב- *De Opera monachorum* הוא אומר כי "האדם חייב לעבוד", אבל הוא מוסיף לכך פרוש משלו, "ללא כל דאגה מפרות עבודתו", האל יספק לאדם את כל צרכיו אם הנזיר לא יכול לספק זאת לעצמו. אבל עבור הנזיר המסוגל לעבוד מבחינה פיזית הבטלה מסוכנת והיא היפוך גמור למשנתו של פאולוס הקדוש. אוגוסטין הטיף לשילוב נכון בין עבודת הכפיים לעבודת האל וטען כי שניהם רצויים מבחינה אישית וקהילתית. תוצרי העבודה יחולקו על פי הצרכים האישיים של כל אחד וכמו כן יחולקו כנדבות לנזקים. עבודת הכפיים עבור אוגוסטין מגשימה ערך מוסרי ושווינוי בין הנזירים. זאת משום שהיא מונעת כל ניסיון לתחושות עליונות אצל הנזירים (Ovitt, 1986).

³⁷ המונח הלטיני *Opus Dei* פירושו "עבודת האל". במונח זה השתמשו על מנת להבחין בין עבודת הכפיים לפעולות התפילה וההתבוננות. יש לשים לב כי נעשה שימוש במושג זה מקדמת דנא ואין לבלבל בינו לבין שמו של האירגון הנחקר. יחד עם זאת כינוי האירגון באותו מונח לטיני אינו אקראי אלא שהוא נבחר על מנת להדגיש את הפרשנות הייחודית שניתנה לעבודה באירגון.

אוגוסטין מחדד את המשמעות הרוחנית של העבודה אשר לפיו מובילה לשלמות ולקודש. לפיו, עבודה קשורה לנטישה של החומר (ולא השגתו). בפעולת "העבודה המחשבה והלב ישוחררו למען שרות האל" (Keiser, 1966: 114). כלומר ההדגש מושם על הפעולה עצמה, ולא על התוצאה הגשמית. מכתבי אוגוסטין עולה תפישה המדגישה את הצורך בעבודת הכפיים, כאשר מטרתה ברורה והיא נועדה לשחרור האדם תוך הכנתו לעבודת האל. תוצרי עבודתו של הנזיר³⁸ נועדו לקיום הקהילה בה הוא חיי ולהגשת עזרה לעניים. לכן הוא מגנה כל עבודה הקשורה במרדף אחר רווחים הנתפסת, לדעתו, כחמדנות ולא כשרות האל³⁹.

גם בכתבי *Cassian* עולה חשיבות ערך העבודה לעומת הנזק המיוחס לבטלה. הוא מתנגד לקבלת הנדבה מאלו המסוגלים לקיים את עצמם. אלו חייבים לעבוד על פי משנתו של סנט פול. ב- *De institutis* הוא מקדיש מספר פרקים לדיון על חשיבות העבודה בחיי הנזיר והמנזר. טענתו הייתה כי הנזירים משלימים תפילתם בעבודתם. לדעתו, החיים הרוחניים האידיאליים הם אלה המאזנים בין המידות הטובות של הגוף והנפש. לפיו, פעולת העבודה משמשת ככלי לפיקוח ובקרה על הלב והנפש, הנתפשים לדעתו כבלתי יציבים. *Cassian* מתאר צורה של עבודה שמטרתה הן בראש ובראשונה ספיריטואליות. העבודה, לפי פרשנותו למשפט של פאולוס, מחזקת ומגנה על הרוח, והיא המאפשרת את מתן הנדבה. לדעתו אי קיום של עבודת הכפיים מהווה איום כפול: לנפשו של הפרט ולקיומו הכלכלי של המנזר. אולם, אין לחשוב כי רק הגורם המטראלי הוא המטריד את *Cassian*. לדעתו, פרודוקטיביות איננה מטרה כשלעצמה, אלא אמצעי ליצירת התנאים המולכים לחיי הרוח של הנזיר (Ovitt, 1986: 16). לפיכך עולה מגישתו פרשנות מרכזית לעבודת הכפיים, אבל, כאמצעי בלבד לביצוע בעל החשיבות המרכזית- עבודת האל.

ממשנתם של אוגוסטין ו- *Cassian* ניתן לראות כי עולה תפישה של חשיבות עבודת הכפיים. אולם יש לשים לב (בשני המקרים) כי זו באה על מנת לאפשר את קיומו הפיזי של המנזר ושל הנזיר. כאשר זו באה, כאמור, על מנת ליצור את התנאים לחיי הרוח שלו, ואיננה מקפלת בתוכה תנאים שווי ערך לעבודת האל. סנט גרגורי טוען כיי קיימים שני סוגים של חיים לנוצרי: החיים האקטיביים (בניהם העבודה) והחיים הקונטמפלטיביים:

החיים האקטיביים הם: חלוקת לחם לרעבים, לימוד דברי חכמה לבור, טיפול בחולים... בעוד שהחיים הקונטמפלטיביים הם: שמירה מכל הלב את האהבה לאל, הימנעות מכל פעולה חיצונית, לדבוק רק ברצונותיו של האל...

(Butler, 1961: 96).

³⁸ אוגוסטין אמנם מדבר על קבוצת הנזירים אבל הוא מתייחס בדבריו לקונטקסט רחב יותר לחברה כולה, כאשר ניתן לראות במשפט זה את ניצניו של הצדק החברתי בהקשר ל"common good" (Keiser, 1966: 114).

³⁹ תפישה זו קשורה לחלוקה בין "עבודות טובות" ל"עבודות רעות", חלוקה מרכזית בנצרות הקתולית. ממשנתו של אוגוסטין אנו למדים כי עבודה טובה ובעלת כבוד תהיה זו אשר איננה פוגעת בחוק האל. תפישה זו קבלה אינטרפרטציות שונות בהסטוריה הנוצרית ויש סוגי עבודה שהפכו עם הזמן ל"עבודות טובות" למרות שגונו בעבר.

שתי צורות הקיום הללו מתחברות יחדיו בתפיסת חייו של הנזיר משום שרק באמצעות החיים האקטיביים, קרי העבודה ניתן להגיע לממלכת האל. אבל יש לשים לב להמשך הטיעון של סנט גרגורי, החיים האקטיביים יכולים להגיע לשלמותם בעולם הזה ובו הם מסתיימים. לכן, רק מימוש החיים הקונטמפלטיביים (המתחילים כאשר האחרונים מסתיימים), יכול להוביל לשלמות הנדרשת לסלילת הדרך לממלכת שמיים. החיים האקטיביים הם אמנם יותר פרודוקטיביים אבל הקונטמפלטיביים ראויים וטובים יותר. לחיים האקטיביים תפקיד מרכזי בהכנת הקרקע לפעילות קונטמפלטיבית (Butler, 1961:97).

סנט בנדיקט (המאה השישית): יחס משמעות מרכזית לעבודת הכפיים. לפיו, העבודה מהווה חלק בלתי נפרד מהפעולות המכוונות לקראת עבודת האל. בנדיקט, בדומה ל- *Cassian*, ראה בעבודה כהגנה מפני הבטלה (כפי שראינו בפרק הקודם). עבודת הכפיים, הדורשת פעולה פיזית, תפשה חלק נכבד מיומו של הנזיר. סנט בנדיקס הדגיש, כי כאשר הנזירים עובדים בעזרת ידיהם, כמו האבות והאפוסטולים, רק אז, הם באמת נזירים. עבורו עבודה ותפילה כרוכות זו בזו, כלומר הם אספקטים משלימים של הקיום הקומונלי הטוטאלי. המנזר נתפש כ"בית מלאכה" של נפשות, המעוצב כך שיספק את עצמו חומרית, ואשר איננו תלוי בחברה סביבו. העבודה עוברת תהליך של מוראליזציה, כלומר תוצרי כפיו של הנזיר ימכרו במחיר נמוך על מנת שהאדם מחוץ למנזר יוכל לעמוד בתשלום. זאת, לא מתוך כוונה לצמצום תחרות כלכלית, אלא משום שלדעתו, כל פעולה נושאת עמה הלל ותפילה לאל. לטענת בנדיקט, אין זה משנה עד כמה חשובה העבודה להמשכיות הקהילה, אסור שיהא זה על חשבון המוסר והרוח של הנזיר. לשם כך מציע בנדיקט כלים רוחניים לעבודת הכפיים: פרישה, משמעת, ענווה, סבלנות, צייתנות, ויראת דין, אלו ועוד, הן המבנות את הרקע ומכשירות את הנזיר לביצוע עבודת האל.

חשיבות של עבודת הכפיים מוזכרת פעמים רבות בחיי הנזירים, אבל כאמור היא משולבת תמיד עם עבודת האלוהים. *Opus mannum* ו- *Opus dei* משולבות זו בזו בחייו של הנזיר ולשתיהן הוא מחויב על מנת להגיע לשלמות. למרות זאת מן הקצה השני עולה פעמים רבות האידיאל הנזירי להתעלות מעל הדאגות הארציות, לחיות בדממה תוך שיכחת העצמי, בתפישות אלו הנזיר הטוב והנעלה הוא המהרהר שהתעלה מעל העבודה האקטיבית לספרה הרוחנית ועוסק בה בלבד. מתח זה בין פרשנות הארמיטיזם (*Eremiticim*), כלומר פרשנות הטומנת אלמנטים של דחית העולם, לבין הקנוביטיזם (*Cenobitism*), המדגישה את עבודת הכפיים ואלמנטים של פרודוקטיביות, מאפיין את הויכוח לגבי העבודה בנזירות הקדומה. אבל, יש לשים לב כי בשתי האסכולות (שהניבו סוגי מנזרים שונים) עבודת הכפיים נחשבה כמקור קיומי (Ovitt, 1986:6) וגם אם עבודת הכפיים במנזרים הקנוביטים, במאה הרביעית והחמישית, הייתה מרכזית בחיי הנזירים, אין להשליך על כך "אתיקה של עבודה", משום שאפילו במנזרים הקנוביטים היעוד הראשוני היה ספיריטואלי⁴⁰.

ניתן לסכם ולומר כי הנזירות בצורתה הקדומה הדגישה את החשיבות של מושג העבודה ומרכזיותה בחיי הנזיר. בפרושים מודגשת ההבחנה בין עבודת האל לעבודת הכפיים, כך שהעבודה שימשה כתנאי מוקדם לתפילה והרהור (Ovitt, 1986:17), ולא נועדה לשם רווחיות או תועלת מכל סוג

⁴⁰ למשל ניתן ללמוד זאת מדבריו של ג'רום, "תשכח את כל מה שנשאר שמאחור ופנה להשיג את מה שלפניך". כלומר כלפי חיי הרוח שלפניך.

אחר. עבודת הכפיים במנזרים שימשה כאמצעי בו השתמשו הנזירים על מנת לפנות את זמנם לפעילות החשובה והחיונית יותר קרי *Opus Dei*, עבודת האל שפרושה, תפילה וקונטמפלטיביות (Le Goff, 1977).

הנצרות של המאה החמישית עד השמינית ראתה את תורת החיים הקונטמפלטיבית כראויה לשבח. ההרהור באל נחשב כעבודה המועדפת וכאידיאל של חיי האסקטיות בימי הביניים (Le Goff, 1977:78). עבודת הכפיים נעשתה על מנת לפנות את הזמן לעיסוק בהגיגים רוחניים. כל עבודה אחרת נחשבה באותם הזמנים כחתיירה להישגים מטריאליים, ועל כן סווגה כ"חלק הרע של היקום" ונחשבה בזויה (Le Goff, 1977:109).

ב. מקונטמפלטיביות לתועלתנות ציבורית

להבנת מתח זה, נראה כיצד משתנה במשך המאות היחס לעבודה. ראינו כי במנזר המתח הוא בין הצורך הקיומי של הנזיר למידת הרוחניות שלו, כאשר ההתבוננות וההרהור באל זוכים לעדיפות ברורה. *Le Goff* טוען כי, כתבי המאה ה-12 מצביעים על טרנספורמציה ערכית ביחס לעבודה, תחילה במנזר ולאחר מכן מחוצה לו. במאה זו מתקרבת הנצרות הקתולית יותר ויותר לאומה ולחברה ולכן מייחדת יותר מקום לעבודה ולפירותיה. מכתביו של תומס אקווינס אנו לומדים על כך שהעבודה היא זכות טבעית וחובה כאחד ויחד עם זאת כבסיס העיקרי של החברה כולה.

במנזר, השינויים בעמדות כלפי העבודה נוצרו בהשפעת הויכוח על אורח החיים האקטיביים לעומת הקונטמפלטיביים. ויכוח זה ניטש בין הנזירים לבין מחוקקי הכנסייה. עבודת הכפיים זוכה למשמעות שונה וחיונית יותר בתקופה זו (מאות 11 ו-12) במיוחד אצל הסיסטרסיאנים וכמו כן גם אצל ה- *Carthusians* וה- *Premonstratensians*. מסדרים חדשים אלו מצביעים על השינוי בתפישה הבנדיקטינית לעבודה, והתפישה של עבודה כעונש (במיוחד עינוי הגוף כאמור) הוחלפה על ידי הרעיון של עבודה כאמצעי חיובי לגאולה (Le Goff, 1977:115).

התנועות הנזיריות המתקנות החדירו מחדש את אורח החיים המצרף פרישות עם עמל כפיים. בדרך זו טענו, ניתן יהיה לשוב אל החיים האוונגליים, אל חייה של הכנסייה בראשיתה, אל חיי השליחים- כלומר אל החיים האפוסטוליים האמיתיים (לה גוף, 1993:118-119). תנועות נזיריות אלו שהחדירו מחדש אלמנטים של עבודה גופנית זכו להתנגדויות רבות מצד אנשי הכנסייה וזרמים נזיריים שונים. הויכוח נסב סביב השאלה עד כמה יאה היא (עבודת הכפיים) לאנשי כנסייה ואיזה ערך רוחני יש ליחס לה. כך למשל מחבר "ספר המסדרים" מביע דעתו על נזירי פרימונטה:

שבח אני את גודל נפשם של נזירים אלה, שלם אני עם צניעותם, אוהב אני את נמיכות רוחם, אבל אני מזהיר כי בכל יש לשמור על המידה. כי כאשר אני שומע אומרים שהכמרים ואפילו אב המנזר במסדר הקאנוניאלי הזה מתעסקים בחליכת כבושתיהם ובניקוי הדירים, כמעט איני יכול להאמין למשמע אזני...רוצה הייתי ביתר הדרת כבוד אצל אנשים המקיפים את המזבח בכל יום ויום, אצל כמרים שבכל יום הם נוגעים בגופו של כריסטוס, וזאת מתוך יחס של כבוד לגוף הזה הנערץ הנקי מכל דופי.

(לה גוף, 1993:121).

מתנגדים אלו פרשו את דברי בנדיקטוס הקדוש באמרם כי הוא המליץ על עמל כפיים אך בלי לכפותו וכי הוא הדגיש באזני ה'מקנאים לעמל כפיים' את בכורת עבודת האלוהים (*Opus Dei*) (שם). מחוץ למנזר מתחילות העבודות לזכות בהערכה על פי תרומתן לקהילה ומושג העבודה החל להקשר לתפישות של צדק חברתי. עבודות כגון מסחר⁴¹, חליפין או הלוואה בריבית שנחשבו עד כה בזווית, זוכות בלגיטימציה חברתית, וכמו כן ניכר שינוי ביחס לכסף ולרווח⁴². עבודות רבות שנחשבו עד כה לבזויות, מקבלות לגיטימציה, או לגיטימציה חלקית⁴³ כאשר חשיבותן נמדדת על פי תרומתן ותועלתן לקהילה. כלומר מעבר מהערכת העבודה הקונטמפלטיבית יותר מכל עבודה אחרת, להערכת סוגי העבודה שיש בהם משום תרומה לקהילה. היחס לשכר ולרווח הניתן מן העבודה מקבל לגיטימציה, אבל מדובר ברווח לשם קיום עצמי או לקיום הקהילה, מה שמכונה "רווח טהור" (*Pure gain*). בעוד שעבודה, לשם רווח בלבד, מגונה ונחשבת בלתי ראויה (Keiser, 1966: 171). ניתן ללמוד על כך מדבריו של סנט תומס אקווינס:

...There is a twofold exchange of things: one indeed is natural and necessary. This is the barter of one things for another, or the exchange of things for money, because of the necessity for living. Such exchange does not really pertain to tradesmen but rather to the economists or the politicians who must provide the necessities of life for the family or the state. But there is another kind of exchange, either of money for money, or goods of whatever kind for money, not for things essential for life, but for the purpose of acquiring profit. And this is really negotiation proper to the tradesman...The first type is praiseworthy, because it serves a natural need. But the second is justly condemned, because in itself it serves the craving for lucre, which knows no limits but tends to infinity itself...

(Kaiser, 1966: 171-172)

המעבר המרכזי, מבחינת ערך העבודה הוא מהגדרת העבודה על פי היצירתיות שלה, קרי מקומה בתהליך הבריאה, לתרומתה של העבודה ותועלתה הציבורית. כאמור, הדוגמא הבולטת ביותר בשינוי זה היא פעולת המסחר המקבלת במאה זו לגיטימציה משום שרותיה לטוב הכללי "*Common Good*" והתועלת החברתית של אותה עבודה. לפיכך, העבודות סווגו על פי תועלתן והלגיטימציה שלהן למה שמכונה "הטוב הכללי" (Le Goff, 1977: 65). תומס אקווינס מסכם זאת כך:

⁴¹ הטכניקות המסחריות נשארו ראשוניות ביותר, החליפין התנהלו בעיקרם ביד, הכתיבה עדיין נתייחדה למומחים, ואליהם היו הסוחרים צריכים לפנות, ועדיין היה הסוחר אנוס להיות קודם כל נודד. תורת החשבון התפשטה לאט לאט אך בצורות גולמניות. בתי ספר עירוניים התחילו מן הסתם להורות חשבון לילדים במרכזים מסוימים, קשה לאתר את בתי הספר הללו לפני המאה הי"ד (לה גוף, 1993: 160).

⁴² דוגמא לכך ניתן לראות במקרה של מרצים באוניברסיטה אשר מקבלים את הכרתם, ומתחילים לקבל תשלום עבור ההוראה בצורה של משכורת, אותה קבלו מהרשויות. זאת בניגוד לתפישתה של הידע כמתנת האל אשר לא ניתנת למכירה שהייתה מקובלת אצל הנזירים (Le Goff, 1977).

⁴³ האיסורים הכנסייתיים העתיקים עדיין רבצו על כל סוג של 'נשך' ופסלו הלוואות בריבית וצורות רבות של אשראי. מאידך נוצר למשל זרם בכנסיה שתמך במתן הכשר לחלק מן הפעולות המסחריות הנושאות ריבית ובהרמת קרנו של הסוחר בחברה הנוצרית, בזכות הסיכונים שהוא מקבל עליו והטרחות שהוא טורח (לה גוף, 1993: 160).

אם פונים אנו למסחר כדי להביא תועלת לציבור, אם רצוננו שלא יחסרו בארץ דברים
הדרושים לקיומנו, אזי הרווח אינו עוד מטרה נשאפת אלא הוא רק נדרש כתמורה העבודה"

(לה גוף, 1993:160).

ניתן לומר כי העבודה בימי הביניים מתאפיינת בכך שלא נשאה תוכן כלכלי בלבד, אלא
שימשה בראש ובראשונה מקור לסיפוק מוסרי. אדם שעבד בתחום עיסוקו בהצלחה ביסס בכך את זכותו
לחברות בגילדה, וחיזק את כבודו העצמי, את מעמדו החברתי והשתייכותו לקורפורציה. העבודה בחברה
זו נתפסה כאחריות חברתית משותפת, בזכות פעולתו היצרנית משתתף הפרט בחייו במעשים של הכלל,
כגון גילדה, עיר או חברה (גורביץ, 1993:210).

ג. הערך האישי של העבודה: עבודה לשם קידום גאולה אישית

בעידן החדש, העבודה מתקשרת בפרושים הקתוליים, בנוסף לקהילה כפי שטבע זאת תומס
אקווינס, גם לתפישת האדם. מתחיל להתגבש הרעיון כי האדם פועל בזמן ובמקום כישות עצמאית,
ומתפתח באמצעות עבודתו. העבודה הופכת לזירה בה האדם מגשים עצמו ואת הפוטנציאל הגלום בו
והיכולות שלו.

תפישת העבודה המחוברת לאדם החופשי טמונה (על פי פילוסופיים מודרניים) במחשבה
הטומיסטית. העבודה, על פי תפישה זו, קשורה בפעולה ובמעשה. הרעיון הוא כי האדם הבלתי אקטיבי
מאבד ממשמעות הקיום. הפעולה הכרוכה בעבודה היא אישית, חופשית ומייצרת ערכים. האדם המחפש
אחר חינוך, הוראה, תרבות, מדע, דת ומוסר יממש את כל אלו באמצעות העבודה. ישנו תהליך של
התפתחות אישית של האדם דרך עבודתו. לפיכך זו הופכת לביטוי רוחני של ההווה האנושית ביקום:

*Humanity has developed, reached its full stature, through work. Wherever
the urge to work has remained primitive and static, the human person,
individuals and social, has stayed at a low level for thousand of years. It
is a metaphysical necessity: absence of work is absence of the use of
essential and personal force...Without work the person is a non-viable
plasma, a half-reality...*

(Abbott, 1966:122)

מועצת הוטיקן השניה (1966:233) פונה עם מסר ברור ביחס לעבודה אל החילונה. בכתביה,
היא מחדדת את נושא ההגשמה העצמית דרך העבודה: "כאשר האדם עובד, הוא איננו רק משנה את פני
הדברים ואת החברה, אלא שהוא גם מפתח את עצמו. הוא רוכש ידע, מטפח את משאביו והולך מעבר
ומחוץ לגבולות עצמו, האדם מגשים את עצמו באמצעות עבודתו... (Abbott, 1966:233). הנורמה של
הפעולה האנושית היא זו המתנהלת על פי התוכנית האלוהית, הנעשת בהרמוניה עם הטוב הכללי של הגזע

האנושי, ומאפשרת לאדם כאינדידואל וכחלק מהחברה להתמיד ולהגשים את ייעודו..." (Ibid). בנוסף, מאגדת בתוכה העבודה גם את התפישה של טובת הכלל:

In a sense, the person stamps the things of nature with his seal and subdues them to his will. It is ordinarily by his labour that a man supports himself and his family, is joined to his fellow men, and serves them, and is enabled to exercise genuine charity and be partner in the work of bringing God's creation to perfection.

(Abbott, 1966:275)

מכאן אנו למדים כיצד ערכים קולקטיביים המחברים בין הפרט וקבוצת השתייכותו (קרי משפחתו, והחברה בכללה), מובעים באמצעות עבודת היחיד. הערך התועלתני של העבודה מובלט כאשר יחד עם התועלת הציבורית של העבודה מושם דגש רב גם על ערכה האישי. העובד יכול לפתח את כישוריו האישיים באמצעות העבודה:

The opportunity should also be afforded to workers to develop their own abilities and personalities through the work they perform. Though they should apply their time and energy to their employment with a due sense of responsibility, all workers should also enjoy sufficient rest and leisure to cultivate their family, cultural, social, and religious life.

(Abbott, 1966:276)

ד. העבודה ותפישת האדם

באיגרת האפפיור קשורה העבודה בתפישת האדם: "...חיי האדם ניבנים מדי יום ביומו על ידי העבודה, מעבודתו האדם שואב את כבודו..." (1981:6). העבודה קשורה לשליטה של האדם על הארץ ולמימוש צרכיו האישיים: "... השליטה בארץ היא השופכת אור על עבודת האדם, משום ששליטתו על האדמה מושגת על ידי העבודה עצמה. שליטת האדם נעשית על ידי כך לעבד את אדמתו ואז לעשות שינויים בתוצריה לפי צרכיו..." (1981:17). תפישת העבודה מחוברת באיגרת לשלטון האדם על הבריאה:

...האדם מחויב לרדות בארץ ולשלוט בה משום שנברא ב"דמות האל". כלומר, האדם נתפש כישות סובייקטיבית, המסוגלת לפעול בדרך מתוכננת ותבונית, המסוגלת להחליט עבור עצמה וככזו בעלת נטייה להגשמה עצמית. כאדם עובד, הוא מבצע פעולות שונות הקשורות בתהליך העשייה. כל הפעולות הללו חייבות לתרום להגשמה של האיכויות ההומניות של הפרט. זאת על מנת לקיים את קריאת האל להיות אדם (1981:20).

העבודה הופכת לתחום בו האדם יכול לפעול למען הגשמה עצמית, "הגשמת האיכויות ההומניות שלו", בכך הוא מקדם את עצמו למען הגאולה. בפסקה הבאה ניתן לראות את השינוי שמציג האפיון בפרשנות לעבודה:

...Work is a good thing for man- a good thing for his humanity- because through work man not only transforms nature, adapting it to his own needs, but he also achieves fulfillment as a human being and indeed, in a sense, becomes more a human being (1981:33).

העבודה היא ערך חיובי, עבור האדם כאינדבידואל ועבור האנושות כולה. כאן משתמש האפיון בשתי המשמעויות החיוביות לעבודה ולשתייהן איכויות תועלתניות מן העבודה לאדם: הוא יוצר שינויים בטבע לתועלתו ומתאימם לצרכיו האישיים ובו בזמן הוא מגשים את עצמו באמצעותה. הסוגיה של עבודת האדם עלתה כנושא מרכזי במועצת הוותיקן השני. האפיון ג'ון פאול השני טוען באיגרתו כי הטיפול בה נעשה בציון המקורות שלה בכתבי הקודש, כאשר תחילת העיון בספר בראשית ועיקרו בבשורה ובכתבי השליחים.

* * *

ניתן לסכם ולומר, כי קיימים מתחים וסתירות בדיונים הרבים על מושג העבודה בכתבים הנוצריים. בחרתי לדון בפרושים אלו על רצף של שני מתחים; המתח בין משמעויות העונש והסבל הנגזרים מגרוש גן עדן לבין תפישתה כחלק מהשתתפות בבריאה וקידום הישועה; והמתח הנע בין הערך הקונטמפלטיבי שניתן לעבודה לבין ההיבטים התועלתנים שבה.

ראינו כי בתקופות שונות בהסטוריה זוכה עבודת הכפיים (במנזרים) לעניין מחודש, די שנחזור לציטוט מ'ספר המסדרים' ("...רוצה הייתי ביתר הדרת כבוד אצל אנשים המקיפים את המזבח בכל יום ויום, אצל כמרים שבכל יום הם נוגעים בגופו של כריסטוס, וזאת מתוך יחס של כבוד לגוף הזה הנערץ הנקי מכל דופי") על מנת שנבין כי עבודת הכפיים נחשבה בדרך כלל משנית בעוד שהעבודה הקונטמפלטיבית, הצטיירה כאידיאל של אחדות עם האל ודבקות בחיי הגות והתבוננות, אין זה פלא כי ערכה היה תמיד גבוה יותר מהראשונה ורק היא פורשה כזו המובילה לגאולת הנצח. השינוי המרכזי אותו ראינו בפרושים במיוחד מחוץ למנזר, מראה כי בימי הביניים זוכה העבודה גם להערכה מבחינת ערכה הציבורי (במיוחד מכתביו של אקווינס) והתועלת הקהילתית שלה. במועצת הוותיקן השני ובאיגרת האפיון ניתן אף לראות כי ערכה של העבודה מקושר גם לתפישת האדם. כאן ראינו כי לא רק שגדלה התועלת הציבורית של העבודה אלא שגדלה גם התועלת האישית המופקת ממנה. האדם בעבודתו משנה את הטבע כרצונו על פי צרכיו האישיים וכן גם מגשים את עצמו באמצעותה. התועלת מן העבודה היא כפולה גם חברתית וגם אישית.

מתחים אלו והשינויים הפרשניים הכרוכים בהם יהוו רקע להבנת צמיחתם של ובחירתם של פרושים ייחודיים לעבודה באירגון הנחקר. כפי שראינו הנצרות איננה חד משמעית ביחסה למושג העבודה. בתקופות שונות קיבלה העבודה פרושים שונים וכל זרם ותנועה בחרו בפרושים אחרים על מנת לדון בה. ה- *Opus Dei* כחלק מהמסורת הקתולית איננו מנותק מן והמחלוקות והדיונים הללו. להפך אנו נראה כי האירגון מתאפיין בעיסוק רב במושג העבודה ובבחירת פרושים מסוימים "ממחסן הפרושים" שתואר. פרושים אלו מצביעים על התחדשות ושינוי בקתוליות של הזמן החדש. על מנת להסביר שינויים אלו יש לנתח באופן שיטתי את הפרושים שניתנו לעבודה באירגון הנחקר ואת ייחודים ביחס למסורת הפרשנית שהוצגה.

בטרם אנתח את הטקסטים של האירגון, אסקור את ההסטוריה שלו, שורשיו בספרד של שלהי שנות השלושים, מטרותיו, מעמדו בותיקן, מבנהו הפנימי ואת מקומה של תפישת העבודה ומרכזיותה ב-
Opus Dei

ה-Opus Dei : רקע הסטורי והתפתחות

בפרק זה אסקור בקצרה את ההסטוריה של האירגון ואת פועלו בספרד בראשית שנות העשרים. הפרק ידון בהקמתו של האירגון, פועלו בתקופת שלטונו של פרנקו, תאור קצר של מוסד האירגון, תאור מעמדו החוקי ומבנהו הייחודי של האירגון, הדרכים להצטרפות לאירגון, מטרותיו המוצהרות ולבסוף מרכזיותו של מושג העבודה ב-Opus Dei. תחילה יוצגו ההיבטים המתודולוגיים לבחירת ה-Opus Dei כמקרה מבחן לדינאמיות בקתוליות בת זמננו.

1. חקר ה-Opus Dei כמקרה מבחן (Study case)

מקרה (Case) מהווה מרכיב יסודי של המחקר החברתי. על פי רוב, משתמשים בו על מנת לתאר מרכיב או מערך מרכיבים ברי השוואה בתופעה חברתית נחקרת. המקרה יכול להיות יחידה שכיחה כגון יחידים, תאגידים וכו' או מאורע פרטי כגון 'מלחמת האזרחים'. מהו "המקרה" אם כן תלוי בהקשר המחקרי, ובמסגרת האנליטית שהוא מעוגן בתוכה (Ragin, 1994:184). לדעת Ragin (1992:8-9), ניתן לחלק את הגישות לניתוח מקרה על שני צירים דיכוטומיים.

הדיכוטומיה הראשונה, מפרידה בין הגישות הרואות במקרה כיחידה אמפירית או כמבנה תיאורטי. כאן הוא מצביע על ההבחנה הפילוסופית בין ה"ראליזם" ל"נומינליזם". בעוד הראליסטים מאמינים כי המקרים (המוגדרים אמפירית פחות או יותר) נמצאים "אי שם בחוץ" והם נתפשים כדבר נתון או אמפירי, הנומינליסטים סבורים שמקרים הם מבנים תיאורטיים קיימים קודם כל על מנת לשרת את האינטרסים של החוקר, כלומר הם תוצרים של תיאוריות או קונבנציות.

הדיכוטומיה השנייה, קשורה בשאלה האם המקרה נתפס כספציפי או כללי. כלומר, האם המקרים נבחרים ספציפית ומתפתחים לאורך המחקר או האם הם כלליים וחיצוניים למהלך המחקר. המקרים הכלליים קיימים קודם המחקר (פרירית) והם מזוהים כיחידות תקפות על ידי הקהילה המחקרית (לפחות חלק ממנה). מקרים ספציפיים לעומת זאת, נובעים או מתוארים במהלך המחקר עצמו. מן הדיכוטומיה שתוארה לעיל עולות ארבע גישות לחקר המקרה:

- א. המקרים מצויים (cases are found): לפי גישה זו המקרים קיימים אמפירית אבל הם גם ספציפיים. הם חייבים להיות מוגדרים ומבוססים בתהליך המחקרי. החוקר בגישה זו יחפש דרך להגדיר גבולות אמפיריים למקרה שבחר. גבולות אלו יהוו עבורו חלק אינטגרלי מתהליך החקירה.
- ב. מקרים הם אובייקטים (cases are objects): לפי גישה זו המקרים קיימים אמפירית, אבל אין צורך להגדירם או לבסס את גבולותיהם במהלך המחקר משום שהמקרים הם כלליים ומוסכמים (למשל: אירגונים, משפחות, מדינות וכו'). מחקרים מסוג זה מבססים את בחירת המקרה שלהם על הגדרות הקיימות בספרות המדעית.

ג. מקרים נוצרים (*cases are made*): לפי גישה זו מקרים הם מבנים תיאורטיים ספציפיים הנוצרים ומתגבשים במהלך המחקר (כלומר המקרה נבנה מן האינטראקציה בין רעיונות לעדויות). המקרה אינו קיים אמפירית ואיננו נתון, אלא שהוא מוטל על עדויות אמפיריות ומקבל צורה במהלך זמן המחקר.

ד. מקרים הם קונבנציות (*cases are conventions*): לפי גישה זו מקרים הם הבניות תיאורטיות כלליות, מבנים אלו הם תוצר של עבודה ואינטראקציה קולקטיבית של אנשי מחקר. מקרים לפי תפישה זו, הם מבנים תיאורטיים המעצבים את הדרך באנו רואים את החיים החברתיים ומשתתפים בתהליך היצירה המדעית של מדעי החברה. המקרים הם תוצרים קולקטיביים של הקהילה המדעית והם המעצבים אותה. חקר המקרים יכול להשתנות עם הזמן כתוצאה משינוי באפנות התיאורטיות המנחות את מדעי החברה (Platt, 1992).

ה- *Opus Dei* הוא אירגון קאתולי ניא-אורתודוכסי, שנוסד בראשית המאה העשרים. צמיחתו המהירה ויכולתו להפוך בזמן קצר יחסית לאירגון גדול בעל מעמד ייחודי בותיקן, מחדדים את ייחודיותו כמקרה מבחן לתהליכי שינוי ודינאמיות בנצרות הקאתולית. לאור העובדה כי הקתוליות תוארה בדרך כלל כדת סטטית שאיננה משתנה או מתאימה עצמה להלכי הזמן, אירגון מעין זה מהווה מקרה ייחודי למחקר דינאמיות (מקרים הם אובייקטים, על פי החלוקה). כמו כן בהיותו משלב בין אלמנטים טרנסצנדנטיים עם אלמנטים ארציים, הוא מהווה מקרה ייחודי לבחינת גישות "דינאמיות-פנימיות" כפי שהוסבר בפרק התיאורטי. על מנת להבין את יחודו של האירגון, אפרט בפרק זה בקצרה, את הקמתו, רוחניותו ומבנהו, הדרכים להצטרפות אליו ומטרותיו.

2. הרקע לצמיחת ה- *Opus Dei* וראשיתו

ה- *Opus Dei* הוקם באוקטובר 1928 בספרד, בימי הדיקטטורה הקצרה של *Primo de Rivera*. בשנותיו הראשונות התבסס האירגון על פעילותו של המייסד *Escriva* שפעל בספרד ובצרפת עם קומץ מאמינים ובעיקר סטודנטים. אולם רק בתקופה שלאחר מלחמת האזרחים (סוף שנות השלושים), החלה פריחתו של האירגון ומאז ועד היום עובר האירגון תהליכי צמיחה והתחזקות כלכלית ופוליטית. מראשיתו העמיד האירגון כמטרה פעילות מעבר לגבולות ספרד וכיום הוא מפעיל מרכזים ברחבי העולם כולו.

למרות פעילות רבה בתחומים שונים במשך שנים שנה, אין תיעוד הסטורי שיטתי של האירגון ופועלו⁴⁴. ספרים, חוברות ועלונים המחולקים למאמינים מתמקדים בעיקר בחייו של המייסד ופועלו תוך שימת דגש רב על כתביו. כמו כן ניכר עיסוק רב בתהליך החוקתי שעבר האירגון, כאשר בסופו קיבל מעמד כנסייתי של *Personal Prelature* (Walsh, 1992:21) עליו יורחב הדיון בהמשך. האירועים המדוברים והמתועדים ביותר קשורים בחייו של המייסד, ובמיוחד מושם דגש רב על תאריך השני

⁴⁴יתכן והעובדה כי אין תיעוד הסטורי של האירגון (לעומת תיעוד שיטתי במסדרים וקבוצות קתוליות אחרות) תורמת לחיזוק האלמנטים הכריזמטיים של האירגון וכך גם את כוחו ויכולת התפשטותו בעולם כולו.

לאוקטובר⁴⁵ 1928 המהווה את היום בו הגה המייסד את הקמת האירגון. תאריך המהווה לדעת מאמיניו את יום הולדתו הרוחני של ה- Opus Dei. על פי האמונה, תוכנו הרוחני של האירגון עלה אצל מיסדו בשעת התבודדות דתית. הביטוי המקובל בספרים הוא שהמייסד "ראה", השימוש הוא במילה *vio* בספרדית, את מה שכינה מאוחר יותר ה- Opus Dei. למילה "ראה" פרשנויות רבות, יש הטוענים כי הייתה זו התגלות של האלוהים⁴⁶, למרות שאֶסקַרְיֶה עצמו מעולם לא טען כך. רק בשנת 1930 טבע המייסד את השם Opus Dei, בלטינית, משמע "עבודת האלוהים". בספרדית מכונה האירגון *Obra de Dios* ובאנגלית הוא מכונה בקצרה *The Work*.

מדיווחיהם של ראשוני המאמינים שהצטרפו לאירגון, ניתן ללמוד כי ההצטרפות ל- Opus Dei נבעה בעיקר מן הצורך להינתק מהשגרה של הקאתוליות הרומית. הרעיון המקורי היה להגשים באופן טוטאלי את דברי הבשורה ודרישותיה על מנת להפוך לחסידיו של ישו. הדגש הושם על רצונם של המאמינים שהלכו אחר *Escriva* להשאיר אנשים חילוניים (*Lay*), הפועלים על פי הבשורה כחייליו של ישו, ללא צורת חיים מיוחדת או מובחנת משאר האנושות⁴⁷.

שנותיו הראשונות של האירגון, שנות השלושים, התאפיינו בהתנגדויות הולכות וגוברות לדת ובקשיים שעברה הכנסייה בספרד⁴⁸. למרות הקשיים, האירגון מתחיל להתגבש מבחינה מוסדית וההצטרפות לשורותיו גדלה במידה ניכרת. זאת במיוחד לאור העובדה כי בשנים אלו פותח האירגון את שורותיו גם לנשים. מלחמת האזרחים, שפרצה בשנת 1936, לא פגעה או הרסה שלבים ראשונים אילו, אך בלמה את התרחבותו. ראשית, משום שלא ניתן היה לקדם את מעמדו החוקי בותיקן, ושנית בשל ההתנגדויות לדת נאלץ *Escriva* להסתתר ולבסוף אף לחיות בגלות בצרפת. רק לאחר המלחמה התחילה התעצמותו המהירה של האירגון.

3. האירגון בימי פרנקו

מלחמת האזרחים הביאה את ספרד לאפיסת כוחות מוחלטת, להיחלשותה של המדינה, ולשאפה עזה ליציבות וסדר (בן-עמי, 1977). הנהגתו של פרנקו מילאה דרישה זו בישום של משטר ארוך ורווי טכניקות דיכוי. הדת בתקופתו זוכה בתוקף וממד חדישים. עיקר פועלו של פרנקו בתחום זה הוא בחיזוק הקשר בין דת ומדינה. פרנקו מחזיר את "חוק חופש הפעולה הדתית" משנת 1937, ודורש את החזרתם של כל המסדרים הדתיים לפעולה תוך קריאה לפיקוח קאתולי נוקשה על החינוך ומוסדותיו כמו גם על מוסדות התקשורת לסוגיה. כך למשל, ב-1943 מחוקקים את "חוקי האוניברסיטאות" לפיהם כל האוניברסיטאות יאמצו את הדוגמה הקאתולית ויהיו תחת פיקוחה של הכנסייה (Cooper, 1975:12).

⁴⁵ השימוש בתאריך השני לאוקטובר אינו חסר משמעות, זהו היום בו הקאתוליים מנציחים את סעודת המלאכים השומרים.

⁴⁶ אחד מהמאמינים הגדיר זאת כ"זרע שמימי שפל מן השמיים" (Like a divine seed falling from heaven).

⁴⁷ הדברים מובאים בעיקר מתוך דבריו של Raimundo Pennikar בראיונות שנעשו עמו על ידי Walsh (1992: 23-24).
⁴⁸ המסדר הישועי מסולק מהמדינה, כנסיות ומנזרים נשרפים, צלבים מוסרים מבתי הספר ומערכת החינוך עוברת תהליכי חילון, רכוש של הכנסייה מועבר לידי המדינה, מתקבלת הסכמה על גירושין וכד' (Walsh, 1992:28).

ספרד תחת פרנקו הופכת למודל של חברה קאתולית. המדינה מתאפיינת בשימור הכוח והבירוקרטיזציה, הרס הפלורליזם הפוליטי, החזרתו והחדרתו של הצבא למערכת, חיזוק הפרוטגוניזם הפוליטי וחיזוק האידיאולוגיה של הכנסייה הקאתולית (Clark et.al, 1987:25). חוקי חופש הדת אמנם נחקקו, אבל היו חד צדדיים, על תרבויות שאינן קאתוליות נאסרה כל פעילות. פיקוח הכמורה הקאתולית התעצם, כל נושא שעמד לפרסום עבר תחת הצנזורה של הכנסייה ובתי הספר התנהלו בצל מרותה⁴⁹. המדינה תמכה בתהליך, ושילמה מיסים למוסדות הדתיים ולכמורה תוך סבסוד שיקום הנזקים שנגרמו עקב מלחמת האזרחים (Cooper, 1975: 12).

בשנים אלו פרח האירגון והרחיב פעילותו שנבלמה בזמן מלחמת האזרחים. הוא מתחיל לפעול בכמה מישורים. במישור החינוכי, הפיכת הספרה החינוכית לספרה דתית פותחת אפשרויות רבות וחברי ה- *Opus Dei*, אשר בניהם אנשי אוניברסיטה רבים, פעילים מאוד בתחום וזוכים במשרות מרכזיות באוניברסיטאות. כמו כן, באותם שנים נפתחים מרכזים רבים, ובשנים אלו מתחילים התהליכים להכרת מעמדו החוקי של האירגון בותיקן. בתחום הפוליטי, הגנרל פרנקו בוחר אנשים מן האירגון לאייש משרות בממשלתו⁵⁰. בתחום הכלכלי: על פי מחקרו של קזנובה⁵¹ ל- *Opus Dei* היה מקום מרכזי בהגברת תהליכי תיעוש ומודרניזציה, משנות השישים ואילך (1983:27). כמו כן נעשה שימוש רב בשימוש באמצעי המדיה: עיתונות, חברות טלוויזיה, בתי ספר לתקשורת.

הרעיון של אירגון המנוהל על ידי הדיוטות, קסם למייסד למרות הדילמות בעניין יכולתם של הדיוטות להנהגה רוחנית של הארגון. ניתן להבין זאת מן הדברים הבאים (Walsh, 1992:44):

"אני אוהב את התנאים של ההדיוטות באירגון עד מאוד, עד כי כואב לי מאוד להפכם לכמרים, אבל מצד שני הצורך בכמרים כל כך ברור והסמכתם רצויה מצד האל ולכן בני חייבים להיות מוסמכים לכמורה".

החלטתו הייתה לשלוח חלק מהמאמינים להסמכה לכמורה וכמו כן הוקמה הסקציה לכמרים (*The Sacerdotal Society of the Holy Cross*), שקבלה היתר סופי באוקטובר 1943 ואפשרה לכמרים לקבל את ההסמכה. בשנים אלו החל האירגון לפרוש את זרועותיו גם מחוץ לספרד⁵². עיקר הקשיים של האירגון להתרחב ולגדול היה טמון בכך שהיה מורכב משני איגודים: "איגוד של הדיוטות" (*Pious Union*) ו"איגוד של כמרים". שאיפתו העיקרית של המייסד הייתה לקבל מעמד והכרה בתוך

⁴⁹ המאמץ של פרנקו היה בהחזרת הדפוסים המסורתיים והוא עשה זאת במיוחד תוך שימוש ברפורמות בשדה החינוך. לימודי דת הפכו ללימודי חובה בכל מוסדות ההשכלה כולל האוניברסיטאות, כמו כן הוקם גוף המפקח על המחקר המדעי (CSIC) שנוסד על מנת "לשפר את הסטנדרטים החינוכיים בספרד" (Walsh, 1992:38).

⁵⁰ במספר ספרים ומאמרים אף נאמר כי מספרם הרב יחסית של אנשי האירגון בממשלת פרנקו מצביעים על הניסיון להשתלט על המדינה כולה, לצבור כוח או לקשור קשר (Walsh, 1992:133).

⁵¹ במחקרו של קזנובה מיושמת התזה של וובר על המקרה של ה- *Opus Dei* בספרד. לדעתו תרם האירגון להאצת תהליכי המודרניזציה בספרד בשנות השישים. הוא טוען כי האתיקה של ה- *Opus Dei* מייצגת וורסיה קתולית לאסקטיות תוך עולמיות. בהמשך לוובר, טוען קזנובה כי להשקפה רציונלית יש קשר (elective affinities) לתהליכי מודרניזציה וקפיטליזם. כך, כפי שהאתיקה הקלוויניסטית הצמיחה את הקפיטליזם במערב במאה השש עשרה כך, ה- *Opus Dei* תרם לתהליכי מודרניזציה בספרד של המאה העשרים (Casanova, 1983).

⁵² בהתחלה לפורטוגל ואיטליה מאוחר יותר לאירלנד, צרפת, דרום אמריקה ואפריקה.

הכנסייה הקתולית. בשנת 1950 קיבל האירגון מעמד פורמאלי בותיקן של "מוסד סקולרי" (*Secular Institute*). בתקופה זו פרש זרועותיו גם בצרפת, אירלנד, מקסיקו, ארה"ב וצ'ילה. כמו כן החל האירגון לגייס לשורותיו גם חברים נשואים⁵³ וגם אנשים שאינם קאתולים, התורמים ופועלים עבור האירגון (*Co-operators*).

4. חוסה מריה אסקריבה דה בלגר⁵⁴, מייסד האירגון

אסקריבה נולד בספרד ב- 9 לינואר 1902, ילד שני במשפחה בת שישה ילדים. אביו ניהל עסק עם שני שותפים (טקסטיל) ואמו הייתה בת למשפחה ממוצא צרפתי. מילדותו הקנו לו הוריו חינוך בעל אופי נוצרי-קתולי. המשפחה עברה אסונות רבים, בתקופה של שלוש שנים בלבד מתו שלושת הבנות הצעירות, האב ירד מנכסיו ונאלץ לעזוב את משפחתו על מנת לפרנסם. לעתים קרובות, מוזכרת כחלק אינטגרלי מהביוגרפיה שלו תקרית שחוזה כנער בן 16 שנים, אשר לפי הגדרתו, שינתה את חייו. מספרים כי ביום שלג הוא צעד בדרכו הרגילה, עד שלפתע, הבחין בעקבות טריות של רגליים יחפות על השלג. הוא הלך בעקבותיהן וראה כי הן שייכות לנזיר כרמלי יחף. הוא תאר תקרית זו כ"רמזים הראשונים של אהבת האלוהים" אשר ראה בה מעשה והלאה כזו הממלאת את חייו (Le Tourneau, 1984:10).

בשנת 1918 החל את הכשרתו לכמורה בלימודים בעיר *Logrono*. בשנת 1920 קיבל תואר בתאולוגיה באוניברסיטת סרגוסה, ונרשם ללימודי משפטים באותו המוסד. בהיותו בן 20 מונה ל-*Superior*. במרץ 1925 הוסמך ככומר. הוא עבר למדריד, שם פעל במסגרות שונות תוך הענקת תשומת לב ייחודית לעניים, נכים ושכונות מצוקה, כמו כן התנדב גם בבתי חולים. יחד עם פעילות זו המשיך להרצות באוניברסיטה והשלים את לימודיו לדוקטורט במשפט אזרחי.

בשנת 1928 ייסד את ה-*Opus Dei* כאשר המשימה העיקרית שלו הוגדרה אז כסלילת דרך חדשה לקדושה בתוך הכנסייה הפתוחה לאנשים מכל הסוגים והשכבות, שיצטרפו לאירגון מבלי לשנות את המצב בו הם נתונים, יקדשו את עצמם ואת עבודתם היומיומית באמצע העולם.

בתקופת מלחמת האזרחים (1936-1969) המשיך להיות מסור לשליחותו ולפעול למען האירגון למרות הקשיים והסכנות שהציבו בפניו אותן השנים בשל היותו איש דת⁵⁵. סופה של המלחמה ועלייתו של פרנקו לשלטון אפשרו את חידוש הפעילות הדתית בספרד ומחוצה לה. ב- 26 ליוני 1975 נפטר ברומא מהתקף לב פתאומי.

⁵³ למרות ההתנגדות הראשונית להכנסת נשואים, עליה ניתן ללמוד מעצה 28 בספר של המייסד "הדרך": "הנישואים יפים לטוראי צבא המשיח אך לא לחברי המפקדה. בעוד שכל אדם זקוק למזון, הולדה היא צורך המין ויש בכוח הפרט לוותר עליה. תשוקה לבנים? בנים, בנים לרוב, ושבית זוהר לא ידעך נשאר בעקבותינו אם נקריב את אנוכיות הגוף".

⁵⁴ הביוגרפיה של המייסד נכתבה בספרים רבים של האירגון, אך היא מלווה בתיאורים דתיים רבים, בסיפורים ואנקדוטות על המייסד. לכן סוכמו רק מספר אירועים מרכזיים מחייו בפרק זה.

⁵⁵ בזמן מלחמת האזרחים נרדפו, נאסרו והומתו אנשי דת רבים, גם אסקריבה נאלץ להסתתר ולבסוף אף לברוח לצרפת. ייסוריו והסכנות שעבר, במיוחד בחציית הגבול באמצע המלחמה, מתועדים בספרים ובסרטים שהאירגון מפיץ, אלו מלווים באמצעים דרמטיים המוסיפים למייסד ממד הרואי מחד וממד של קדושה מאידך.

5. מעמדו החוקי ומבנהו של האירגון

מעמד האירגון, כ"מוסד סקולרי", לא תאם, לפי השקפת המייסד, את רוח החיים הדתיים שלו. בשנת 1962, המייסד החל בצעדים הראשונים לשינוי מעמדו של האירגון⁵⁶. כאמור, בשנת 1975 נפטר *Escriva* והוחלף על ידי עוזרו *Alvaro del Portillo* שהמשיך הן בדרכו הרוחנית והן בניסיון לשנות את מעמדו של האירגון. במרץ 1983 קיבל האירגון מעמד פורמאלי בותיקן במעמד של "*Personal Prelature*" שאושר על ידי האפיפיור ג'ון פאול השני. במעמד ייחודי זה ראש ההיררכיה (*Prelate*) נמצא תחת חסותו הישירה של האפיפיור ללא תיווכה או התערבותה של ההיררכיה המוסדית - כנסייתית. האירגון פועל בתוך הותיקן ומהווה חלק אינטגרלי של הכנסייה הקתולית כשהוא נאמן לדוקטרינה ולמוסר של הכנסייה כמו גם להיררכיה שלה. המעמד הייחודי מוגדר על פי התקנון כך (מתוך: *El Opus Dei, Prelatura Personal*):

- לפי תקנות המשפט הכללי ומשפט ה- *Prelatura* עצמו אנשי הכנסייה (*incardinatos*) שייכים לכמורה החילונית לכל הצרכים.
- החילוניים המשולבים ב- *Prelatura* אינם משנים את מצבם האישי התיאולוגי או הקאנוני כמאמינים חילוניים מן השורה, וככאלה הם מתמסרים לפעולה האפוסטולית.
- הרוח של האירגון מדגישה את הערך המקדש של העבודה הפרופסיונלית הרגילה, כלומר קיימת החובה לקדש את עצמך בעבודה זו ולקדש אותה וכך להפכה לכלי אפוסטולי. זו הסיבה שעבודתם של חברי האירגון נעשת בדרך כלל במבנים ומסגרות של החברה החילונית, תוך שמירת ההנחיות הכלליות של הכס הקדוש או הבישופים המקומיים בנוגע לפועלם של החילוניים.
- באשר לאפשרויות בתחום המקצועי, החברתי, הפוליטי וכו' המאמינים החילוניים השייכים ל- *Prelatura*, בגבולות המוסר הקאתולי והמשמעת הכנסייתית, נהנים מאותו החופש כמו יתר הקאתוליים, והאירגון אינו אחראי במובן זה על הפעילויות המקצועיות, חברתיות, פוליטיות, כלכליות וכו' של אף אחד מחבריה. כל חבר באירגון היינו חופשי לבחור את מקצועו עבודתו ודרכו הפוליטית, כמו כן מטרת האירגון היא מטרה רוחנית בלבד, אבל אין הכוונה כי יש התעלמות מן התוכן האתי, המוסרי של העבודה של כל אחד מן החברים. כדי להצטרף ל- *Prelatura* חייבים לעסוק בעבודה הגונה, ההכשרה הדוקטרינלית והאסקטית שמקבלים ב- *Opus dei* תורמת לביצוע מלאכה זו בנאמנות רבה תוך כדי תרומה לחברה ולשרות האחר, תוך הרחקת האלמנטים האנוכיים או כל צורה של חוסר צדק. ללא יסודות אלו יהיה זה בלתי הולם לדבר על קידוש העבודה וקידוש העצמי על ידי העבודה.

⁵⁶ הסיבות לצעדים אלו של המייסד לשינוי מעמדו של האירגון אינן ברורות, חברים באירגון טוענים כי מוסד סקולרי איננו עונה על הצרכים הרוחניים של החברים בעוד שמתנגדים לאירגון טוענים כי הניסיון היה לצבור כוח בותיקן.

המבנה האירגוני של ה- *Opus Dei* מתאפיין בהיררכיה נוקשה וברורה המבוססת על שכבות סטטוס. מקומו של האדם נקבע על פי קריטריונים קבועים מראש הנבדקים על ידי החברים בראש ההיררכיה. בתקנון של האירגון נאמר, כי האנשים מסווגים בקריטריונים של "אמונה", כלומר, רמת המחויבות שהם נוטלים על עצמם, זו נקבעת על פי מצבם האישי. כך מבחינה ערכית, מסווגים האנשים באירגון לפי "תנאי חייהם" ולא על פי קטגוריזציה ריבודית⁵⁷ (Gomez-Perez, 1992:122).

בראש האירגון עומד ה- *Prelate*, בחירתו היא חובה לכל החיים. הדרישות ממנו מנוסחות כך (Walsh, 1992:99):

א. כומר החבר בקונגרס הכללי, חבר באירגון לפחות 10 שנים ומוסמך לפחות 5 שנים. נולד בנישואים לגיטימיים, בעל מוניטין, לפחות בן 40.

ב. מתאפיין בצניעותו ואדיקותו, מהווה דוגמא לאהבה וצייתנות לכנסיה. מצטיין במסירותו ל- *Opus Dei* בנדיבותו כלפי חברי האירגון ובקנאותו.

ג. מצויד ברמה גבוהה של השכלה חילונית וכמו כן בעל דוקטורט בדיסציפלינה כנסייתית.

בראש סולם היוקרה של האירגון נמצאים הכמרים (מהווים למעשה כ- 3% מהאירגון) הנחלקים לשני סוגים: המוסמכים, שהפכו חברי האירגון ונשארו תחת חסותו של הבישוף הממונה. כמרים אלו חיים ברוח האירגון ומשתתפים בחלק מהפעילות הספיריטואלית של האירגון בעודם נשארים בקהילה המקורית שלהם. קבוצה שנייה של כמרים הם אלו שהיו חברי האירגון לפני הסמכתם לכמורה⁵⁸ ומקדישים את רוב זמנם לגיוס חברים חדשים ל- *Opus Dei*. מטרתם המרכזית היא שמירת הצרכים הרוחניים של חברי האירגון (Walsh, 1992:92).

תחת הכמורה נמצאת החילונית (*Layman*) המאורגנת בשני מחנות אוטונומיים ונפרדים לפי מין.

אלא מאוחדים אדמיניסטרטיבית תחת השליטה של הנשיא הכללי (ה- *Prelate*). כל מחנה גברים/נשים⁵⁹ מחולק (על פי התקנון, *Estatutos*) לארבע קטגוריות של שייכות (Pilapil, 1971:214-217):

א. *Numeraries* - מהווים את קבוצת החברים החיים חיי פרישות ומקדישים את רוב זמנם לעבודה עבור האירגון⁶⁰. הכנסתם מן העבודה עוברת כולה לאירגון. השייכות לקטגוריה זו מותנת בכך שעל

⁵⁷ בספרו של Gomez-Perez, ספר מפורט על האירגון ודרכי ההצטרפות אליו, מודגש בפרק על חיי היומיום באירגון, כי כל אדם יכול להצטרף לאירגון, בכל מצב אישי ובכל גיל, מה שמרמז על כך שאין הבחנות קטגוריות של אנשים אלא שהתנאים השונים בהם מצטרפים הם שיוצרים את ההבחנות:

El hecho de que cualquier persona, de cualquier condicion y edad - mayor de edad- puede formar parte del Opus Dei implica que las situaciones individuales resulten ser muy distintas. Por eso, aunque, segun el espiritu del Opus Dei hay un solo tipo de vocacion- y por tanto, no hay diversas categorias de miembros - si existen situaciones que implican que la misma vocacion se viva de un modo o de otro (Gomez-Perez, 1992:122).

⁵⁸ חברים אלו לא היו כמרים לפני הצטרפותם, הם הוסמכו לכמורה לאחר שהצטרפו משתי הקבוצות - ה- *numéraires* או ה- *oblates* (Walsh, 1992:92).

⁵⁹ הנשים באירגון מסווגות על פי קריטריונים דומים, בהתאם לארבעת הקטגוריות שהוסברו. אך אין להסיק מכך שמעמדן שווה, כך לדוגמא ביחס להשכלתן:

"אם רצונכם להתמסר לאלוהים בעולם הזה, חשוב פחות שתהיו מלומדים (הנשים אין חייבות להיות מלומדות: די שתהיינה נבונות) משתהיו הוגים באלוהים, צמודים ודבקים באדונו על ידי תפילה: שומה עליכם לעטות גלימה סמויה אשר תכסה את כל חושיכם וכשרונותיכם כאחד: תפילה, תפילה, תפילה, תשובה, תשובה, תשובה.

⁶⁰ גם בתוך הקבוצה הזאת קיימת היררכיה, למשל: יש חברים האחראים על פעילויות של האירגון ועל ניהול המרכזים, לעומת אלו המשתתפים בבחירות או אלו שיכולים להיבחר לתפקידים בחירים באירגון.

חבריה להיות בעלי תארים אוניברסיטאים גבוהים, הם חייבים להיות במצב בריאותי מצוין וללא כל פגם גופני וכאמור הם אינם נישאים. החברים נשבעים את שבועת הנזיר הכוללת התחייבות לחיי עוני, נדיבות, צייתנות ומשמעת. בנוסף ללימודים אקדמאים, עוברים החברים בקטגוריה זו הכשרה קשה וקפדנית, במיוחד בפילוסופיה ותאולוגיה. חלק מהקבוצה הופכים לכמרים מוסמכים. חיהם מנוהלים במרכזים⁶¹ קהילתיים של האירגון הממוקמים באזורים מרכזיים של הערים. הכניסה לקבוצה דורשת גם תקופה מסוימת של ניסיון והוכחת צייתנות ומשמעת לממונים⁶². הכשרה חינוכית היא בעלת חשיבות עליונה⁶³. הכשרתם כוללת שנתיים של לימודי פילוסופיה וארבע שנים לימודי תאולוגיה וכמו כן התמחות (דוקטורט) בתחום כנסייתי מסוים.

ב. *Aggregati* (או *Oblates*) - בדומה לקבוצה הקודמת גם להם חובת הפרישות, שבועת הנזיר, פעילות סגפנית, עבודה אפוסטולית אבל הם אינם עומדים בחלק מסוים מהדרישות הגבוהות והאיכויות של חברי ה- *Numeraries*. הם אינם מתגוררים במרכזים ותרומתם הפיננסית לקהילה קטנה יותר שכן הם מגיעים מסטטוס נמוך יותר ובמיוחד משום שחלקם עוזרים בפרנסת משפחתם (הוריהם או קרובים אחרים).

ג. *Supernumeraries* - החברים הנשואים⁶⁴, כלומר אלו שאינם עונים על הדרישה לחיי פרישות, משום כך באופן טבעי הם אינם יכולים להקדיש עצמם לקהילה, כפי שעושים זאת שתי הקטגוריות העליונות. למעשה, חובותיהם מצומצמות בהרבה מהקבוצות שלעיל, הם אינם מחויבים בהכשרה או בלימודים, תרומתם הפיננסית נעשית בצורה של "תרומה וולנטרית" והם אינם מקדישים את כל זמנם לאירגון. למרות כל המגבלות הללו האנשים מקטגוריה זו אקטיביים ביותר למען האירגון ומהווים את רוב החברים בו.

ד. *משתפי הפעולה* - הקטגוריה הנמוכה ביותר בסולם היוקרה של האירגון. חבריה הם אנשים התורמים בזמנם ובכספם להגשמה והפצה של האמונה הדתית של האירגון. משתפי פעולה אלו אינם חייבים להיות נוצריים, הם יכולים להישאר נאמנים גם לדתם תהיה זו אשר תהיה (זאת בהסכמת ה"כס

⁶¹ המרכזים מכונים "Casas de familia" כלומר הם אינם רק מקום מגורים, אלא שמתקיימים בהם חיים על פי המודל המשפחתי, שהוא בעל חשיבות רבה באירגון (Gomez-Perez, 1992 : 123).

⁶² על פי וובר ניתן לכנות קבוצה זו "אריסטוקרטיה רוחנית" או "וירטואוזיות דתית". בקבוצה זו מתקיימים הכללים הנוקשים אותם ראינו במסדרים קתוליים קודמים (למשל: הישועים). נשאלת השאלה כיצד אלו נשמרים על ידי הגבולות שמטילה ההיררכיה של האירגון. ומצד שני כיצד הם משתלבים עם הדרגות הנמוכות יותר של האירגון והמאפיינים העממיים יותר המיישמים שם כתנאי להצטרפות וקיום.

⁶³ משמעות רבה מיחס המייסד לחינוך והשכלה והוא מקדיש לכך מקום רב בדרשותיו, למשל: "שקוד על לימודיך. למען היות מלח ואור דרושים לך ידיעות וכישורים, או שמא סבור אתה כי חיבוק ידיים ואהבת נוחיות יפיהו בך מדע" (הדרך, עצה 340). "תרבות! תרבות! טוב ויפה! אל תיתן ויעלה עלינו איש בשאיפה לרכוש תרבות. אולם תרבות, האמצעי היא ולא המטרה" (הדרך, עצה 345).

"אינך שוקד אלא על הרחבת השכלתך. ובעצם את נשמתך עליך לפתח. שהרי אז תעבוד את המשיח כראוי. למען קיים את מלכות אדוננו עלי אדמות, יש צורך באנשים בעלי השפעה אשר יקדישו את עצמם בעיניים נשואות לשמים, לכל פעולות אנושות ואשר יעסקו דרך פעולות אלו, בשקט ובאורח יעיל, בעבודת שליחות מסוג מקצועי" (הדרך, עצה 347).

⁶⁴ בספרים רבים המתייחסים לנישואין יש התייחסות ברורה למסורת הנוצרית המעריכה פרישות על נישואין. הפניה לקטגוריה זו של מאמינים מציינת כי למרות התאולוגיה הרואה בפרישות מצב ראוי יותר לשרות האל ונעלה יותר ממצב הנישואין, אין זה אומר כי שהמצב הראשון מבטיח קדושה, משום שהקדושה תלויה בראש ובראשונה בנאמנות לאל (Gomez-Perez, 1992:125).

הקדוש"). שלא כיתר הקטגוריות מחויבותם היחידה היא בפעולה רוחנית יומיומית למען ה- *Opus Dei* המתבטאת בתפילה, בעבודה ותמיכה רוחנית, כמו כן בהשתתפות כספית על בסיס וולנטרי.

6. ההצטרפות לאירגון

התנאים להצטרפות לאירגון מוגדרים כך: "כל גבר או אישה שמלאו להם שבע עשרה שנים⁶⁵...רווקים, נשואים או אלמנים, אזרחים או *Ecclesiastics*, אבל לא אנשים דתיים הקשורים בכל מסדר כלשהו" (Gomez-Perez, 1992:117-118). ההצטרפות מבחינה פורמאלית כרוכה בהצהרה חוזית בין שני הצדדים (Le Tourneau, 1984:80): האירגון, מבטיח להעניק הכשרה והדרכה בעניינים דוקטרינליים, ספיריטואליים ואפוסטוליים. כמו גם עזרה אישית מכמרים של האירגון. החבר המצטרף, מצהיר באורח וולונטרי כי הוא מעוניין לחפש אחר הקדושה בכל כוחו ולבצע את האפוסטוליות על פי רוח ה- *Opus Dei*. הוא מבטיח להישאר תחת שיפוטו של ה- *Prelate* ולהקדיש עצמו למטרותיו, להגשים את כל החובות שלו כחבר באירגון, להתנהג על פי הנורמות והאוטוריטות בענייני ניהול, רוח ואפוסטוליות. על פי התקנון, אין המאמין נשאר באירגון כנגד רצונו. כאשר אדם מבקש לעזוב הוא יכול לעשות זאת באופן חופשי:

No one remains in the Prelature against his will. Everyone is there, as the founder said, "because he feels like it, which is the most supernatural reason of all". He made it quite clear that while a person needs to knock insistently on the door to be let in, the door is wide open to let him leave. This is not to say that people are not helped to preserve with the appropriate spiritual guidance.

(Le Tourneau, 1984:80)

למרות ההצהרות הללו קיימות עדויות⁶⁶ רבות בהם מתואר הקושי הרב לעזוב את האירגון לאחר ההצטרפות. צרף מאמינים לאירגון היא אחת החובות הראשוניות של כל חבר. הדרך לקירוב מאמינים מתוארת כך:

כאשר חבר מוצא עבודה במקום בו המסר של האירגון עדיין איננו מוכר, מתחילה פעילות אפוסטולית-פרסונלית, כלומר יוצרים חברויות ומארגנים מפגשי בית. האמונה צומחת וכך גרעין קטן של מאמינים מתחיל להתגבש. כומר של ה- *Opus Dei* מתחיל לבקר גרעין זה באופן קבוע לאחר הסכמה של הבישוף המקומי. בשלב מאוחר יותר, נמצאים בתים ההופכים למרכזים זמניים ולאחר מכן נבחר המרכז הקבוע. בדרך זו ממלאים החברים אחר ההצעה של

⁶⁵ החוק לגבי הצטרפות אחרי גיל שבע עשר גרם להתנגדות רבה לאירגון וסיפורים רבים של מתנגדים קשורים לסעיף זה. טעונים רבים מתייחסים לגיל הצעיר, לניתוק מהמשפחה ולהצטרפות ללא כל התייעצות עם ההורים. יש המשווים זאת לפעילות של ה- Moonies, שם ההצטרפות נעשת בכפיה תוך ניתוק בגיל צעיר מהמשפחה והסביבה.

⁶⁶ דוגמא לכך ניתן לראות בספרה של Maria Angustias Moreno שהייתה חברה באירגון תקופה ארוכה La otra cara del Opus Dei (הפרצוף האמיתי של ה- Opus Dei). לעומת זאת יש סיפורים רבים של אנשים שסולקו מהאירגון, כדוגמת סיפורה של Maria del carmen tapia או סיפורו של Raimundo Pannikar.

המייסד: "עליכם להיות מופצים בכל העולם, בין כל המקצועות, כאשר כל אחד מכם מביא עשרה מאמינים ויותר ואילו את חבריהם...עליכם להיפתח כמניפה.

(Le Tourneau, 1984:20)

7. מטרת האירגון

המטרה המרכזית היא הפצת הרוחניות של ה- *Opus Dei*, על מנת להרחיב את מספר המאמינים השייכים לאירגון בעולם כולו. על כן, חיפוש אחר מאמינים היא אחת החובות החשובות ביותר של החברים באירגון (בהמשך למסורת האפוסטולית-נוצרית) המשימה העיקרית מוסברת באמצעות המושג "שליחות" (*Apostolate*), אבל הפעולה היא גיוס מאמינים כשהשימוש הנפוץ הוא בדימויי הנוצרי של הדייג (הדרך, עצה 978):

"לכן אחרי ואשימכם לדייג אנשים".
לא לחינם משתמש אדוננו במילים אלו: בני האדם, כדגים נתפשים מהראש. מה רב עומקה השליחות של "השליחות האנטלקטואלית"
בעלון המופץ באמצעות חברי הארגון למטרות מסיונריות מוצג ה"אני מאמין" הרשמי של הארגון, העקרונות מתוארים כחדשניים ואף "מהפכניים":

- What was (or is) New - or even "Revolutionary" - about Opus Dei ?
1. An active fostering of the universal call to holiness among ordinary lay people.
 2. A spirituality based on the sanctifying value of ordinary work.
 3. An organization in the Church dedicated to these ideals, comprising men and women, married single and widowed, priest and laity of all races, ages and social backgrounds, all trying to follow this same spirituality.
 4. The spreading of this ideal to the five continents in the relatively few years since its foundation.
 5. A deep respect for the autonomy of lay people in the laity's proper environment (the vast panorama of secular society), seeing them not as some kind of *agents* of the clergy, but as full members of the Church, acting in response to a call received at Baptism and confirmed at Confirmation. They act in the secular world with full freedom and personal responsibility, as they apply their different intellectual or manual skills, their arts or sciences, their professional training and expertise, to their work and other rules and duties in society.

(Questions People Ask About Opus Dei ,pamphlet)

העקרונות "החדשניים" של האירגון מתייחסים ראשית לאופייה האוניברסלי של "הקריאה" לקדושה והיותה נחלת החילונה, כלומר אנשי החילונה יכולים וצריכים לחפש אחר קדושה בקונטקסט של חייהם הרגילים. הדגש הוא על ההתקדשות דרך העבודה היומיומית ועל השוויוניות של האירגון בכל הקשור למין, גזע ומוצא. הפצת הרעיונות הללו לחמשת היבשות בתקופה קצרה יחסית מהווה חזון הצלחתו של האירגון, ולבסוף מודגשת האוטונומיה והחופש של החילונה באירגון לעסוק בכל שיבחרו בעולם הגשמי.

8. קידוש העבודה באירגון

אחד מן הנושאים שעומדים במרכז הרוחניות של האירגון, הוא קידוש העבודה היומיומית. הייחודיות היא, שהקריאה לחיפוש אחר קדושה בעולם, בעבודה, איננה מובנת מבלי שהאדם יהיה משוכנע כי הדברים הארציים יכולים להיות מקודשים ויכולים לקדש את העוסק בהם. בתקנון נאמר, כי המאפיין הפרטיקולרי של ה- *Opus Dei* שחבריו יכולים להשיג קדושה בחייהם הפרופסיונליים. בחוק מספר 86 בתקנון נאמר (Walsh, 1992:95):

עבודה היא ערך מרכזי בחיי האדם, היא חיונית לשימור כבודו ואמצעי לקדמה חברתית. העבודה היא גם ההזדמנות הייחודית והאמצעי לאיחודו של האדם עם ישו, בכך שהוא מחקה את חיי צייתנותו ושירותו. עבודתו של האדם מהווה אם כן, כלי לשיתוף פעולה בבריאה ובשיועו העולם.

הטענה המרכזית העולה מן הכתבים מצביע על יחס ייחודי לקדושה. *Le Tourneau* מסכם זאת:

האבולוציה של המצב הדתי מתאפיינת בתנועה המתחילה מחוץ לעולם, אבל הולכת לקראתו ומחפשת את קיומה שם. לעומתה הספיריטואליות הסקולרית של ה- *Opus Dei* יש לה קיום בתוך העולם, היא מתחילה בתוך העולם ופועלת להפיכתו לקדוש מבפנים, להובילו לאלוהים. היא מאחדת יחדיו נוצרים מכל הסוגים, אשר בדבריו של המייסד "נמצאים בתוך העולם משום שהם עצמם 'אנשים חילוניים רגילים' השואפים להגיע לשלמות הנוצרית באמצעות העבודה, כך מצבנו בתוך העולם הוא הנתיב היחיד שלנו לקדושה ואפוסטוליות (1984:29).

הדרך אל הקדושה (או סוד הקדושה) מקושרת באופן ישיר אל המצב הסקולרי של המאמין, גישה זו מסוכמת פעמים רבות על ידי המייסד (Ibid:30):

כל מי שחושב שהחיים הטרנסצנדנטיים שלנו נבנים על ידי כך שנפנה גבינו מהעבודה איננו מבין את ייעודינו. עבורינו העבודה היא אמצעי ספציפי לקידוש. חיינו הפנימיים כחיים קונטמפלטיביים בתוך העולם ראשיתם ודחפיהם טמונים בחיים החיצוניים של העבודה של כל אחד מאתנו.

הרוחניות של ה- *Opus Dei*, ובמיוחד זו הבאה לידי ביטוי בכתביו של המייסד (כבר בספרו הראשון: "הדרך") ובתקנון של האירגון, איננה מצביעה על חידוש דוקטרינלי או אידאי. כל התבססות או ציטוט ניזון מן הכתבים התיאולוגיים הקתוליים המסורתיים. במה אם כן מחדש האירגון? מה השינוי שהוא מציע למאמינים? ניתן לומר כי מטרותיו הרוחניות מצביעות יותר על פרקטיקות חיצוניות, הבאות לידי ביטוי בעיקר בספיריטואליות המיוחסת לעבודת היומיום ובהפיכתה למקור ונתיב של קדושה. בפרק הבא ינותחו הפרושים הייחודיים שניתנו לעבודה באירגון הנחקר וימוינו על פי קטגוריות המהוות את האסטרטגיות הפרשניות לקידוש העבודה ב- *Opus Dei*. בכל אסטרטגיה יבחנו הפרושים באמצעותם מקודשת העבודה. התבוננות בפרושים אלו, תבהיר את השילוב הייחודי הנעשה בין תחום הקדוש לתחום החול. שילוב, אשר כאמור יהווה חלק מן ההסבר לדינאמיות בקתוליות.

קידוש החול באמצעות העבודה היומיומית ודינאמיות ב - *Opus Dei*

בפרק התיאורטי ראינו כי הקדוש והחול הן קטגוריות מרכזיות המבנות את חיי היומיום של המאמין הדתי (אוטו, אליאדה ודירקהיים). ראינו גם כי בספרות נהוג היה לראות את שתי הקטגוריות כנפרדות ונתפשו כשתי דרכים להתמודד עם העולם. בעבודה זו שילובן של שתי הקטגוריות הללו מהווה סמן לשינויים בדת הקתולית. כמו כן ראינו בפרקים הקודמים כי העבודה מהווה מרכיב מרכזי בחיי היומיום והיא מושג המקבל הדגש מיוחד באירגון הנחקר. קידוש העבודה באירגון הוא הגורם המאפשר את השינוי בהבניית חיי היומיום ולכן בפרק זה אבחן את הדרכים בהן קידוש זה נעשה.

בפרק זה יבחנו הטקסטים העוסקים בעבודה. אלה ישמשו להבנת הממד הייחודי המתקיים ב- *Opus Dei*, המשלב בין היבטים שמימיים וארציים יחדיו. שילוב זה של הממד הטרנסצנדנטי והחולי, יהווה עבורינו סמן לתהליכי דינאמיות בדת. השאלה הנשאלת בפרק זה היא, כיצד משתלבים ומתחזקים אלמנטים טרנסצנדנטיים לתוך התחום הגשמי תוך חיזוק האוריינטציה של "העולם הזה" (*This Worldly*).

אסטרטגיות הקידוש ימוינו בשלושה ממדים הרמנויטיים:

- א. **קידוש העבודה** - כיצד מקדשים פעולה יומיומית הנתפשת כחלק אינטגרלי מן העולם החולי-גשמי.
- ב. **התקדשות בעזרת העבודה** - כיצד יכול האדם באמצעות ביצוע העבודה היומיומית להפוך לקדוש ב"תוך העולם" (*This Worldly*).
- ג. **קידוש האחר באמצעות העבודה** - כיצד מתקדשת החברה כולה באמצעות פעולה סקולרית-יומיומית.

בכל ממד יבחנו האלמנטים הפרשניים בעזרתם זוכה העבודה למעמד של קדושה וטרנסנדנטיות: הצלע הראשונה במשולש הקידוש קרי, קידוש העבודה, מלווה בפרשנויות המתייחסות אל העבודה כהשתתפות בבריאה תוך צמצום ממדי הסבל והעונש שהיו כרוכים בה מימי ראשית הנצרות. העבודה הגשמית מתפרשת כתפילה וכמו כן זוכות כל העבודות, לפרוש שווה ערך. הצלע השנייה, התקדשות בעזרת העבודה, העבודה הופכת לנתיב מרכזי בו יכול האדם להגשים את כל המידות הנוצריות: צדקה, אמונה, תקווה וצדק. האיכויות הקונטמפלטיביות זוכות בפרושים המעניקים שווה ערך לעבודת היומיום וכמו כן באמצעותה ניתן להגיע לגאולה אישית. הצלע השלישית, קידוש האחר באמצעות העבודה, העבודה מתפרשת כדרך להגשמת האפוסטוליות (שליחות) ודרך להגשמת המסיונריות. כמו כן מודגשת התרומה החברתית-ציבורית של העבודה.

האסטרטגיות ההרמנויטיות לקידוש העבודה ומרכיבן סוכמו בטבלה הבאה:

קידוש העבודה	התקדשות בעזרת העבודה	קידוש האחר באמצעות העבודה
שלמות ועבודה	צדקה	אפוסטוליות
חופש ועבודה	אמונה	מסיונריות
השתתפות בבריאה	תקווה	תרומה לקהילה
עבודה כתפילה	קונטמפלטיביות	
שוויוניות בעבודה	גאולה אישית	

טבלה 1.5 שלושת האסטרטגיות לקידוש העבודה

על החלוקה לשלושת האסטרטגיות של קידוש העבודה ניתן ללמוד מן הטקסט הבא:

...This is what led the founder of Opus Dei to sum up life on earth by saying that one must "sanctify work, sanctify oneself in one's work and sanctify others (other persons and things) through one's work". The three things are interconnected: personal sanctity ('sanctify oneself in one's work') and Apostolate ('sanctify through work') are not things one can achieve just by 'using' work, or operating in a working context, as through work were juxtaposed with them and separable from them. Sanctity and Apostolate are achieved through working, while this same work constitutes a central part of man's very existence and so itself needs to be sanctified...

(Le Tourneau, 1984:30-31)

החדרת אלמנטים של קדושה לעבודה נעשים בשלושת ההיבטים שנמנו: האדם מקדש את העבודה, מקדש את עצמו באמצעות עבודתו, ומקדש את האחר (אנשים ודברים). שלושת המשמעויות קשורות זו בזו: קידוש פרסונלי (קרי, קידוש העצמי באמצעות העבודה) וקידוש החברה (קידוש האחר באמצעות העבודה) מושגים דרך העבודה, אשר מהווה חלק מרכזי ממצבו הקיומי של האדם. נבחן כעת כל אחת מן האסטרטגיות ונראה את מרכיביה ההרמנויטיים-טרנסצנדנטיים.

1. שלוש אסטרטגיות לקידוש העבודה ב- Opus Dei

א. קידוש העבודה

האסטרטגיה הפרשנית הראשונה היא קידוש העבודה, הנעשת באמצעות הוספת ה"ממד הטרנסצנדנטי" לפעולה היומיומית (עצה 359, הדרך):

"הוסף מטרה על טבעית לפעולתך המקצועית הרגילה ותקדש את עבודתך"

המייסד מדגיש כי הקריאה השמימית ניתנת לכל אדם דווקא כאשר הוא מצוי במרכז החיים הרגילים-בעולם הגשמי. השארות המאמין בעולם אינה נתפשת כסימן לכך שישו שכח אותו (את המאמין) או לא קרא לו, אלא יש לראותה כסימן לכך שהאל הזמין אותו להישאר בין הפעילויות והדאגות של העולם במכוון. ההסבר לכך נעוץ ברצונו של האל שהאדם יבין כי ייעודו כלומר, מקצועו וכשרונו, לא הושמטו מהתוכנית האלוהית, אלא שהאל קידש אותם והפכם למנחה המקובלת עבור האל:

*I dream, and the dream has come true of multitudes of God's children, sanctifying themselves as ordinary citizens, sharing the ambition and endeavors of their colleges and friends. I want to shout to them about this divine truth: if you are there in the middle of ordinary life, it doesn't mean Christ has forgotten about you or hasn't called you. **He has invited you to stay among the activities and concerns of the world.** He wants you to know that your human vocation, your profession, your talents, are not omitted from his divine plans. He has sanctified them and made them a most acceptable offer to his father.*

(Christ is Passing By, 1974:45)

הקריאה השמימית לקדושה מתקשרת בקטע זה ישירות לפעילות היומיומית ובעיקר לעבודה. האל קורא לאדם לשרתו באמצעות הפעולה האנושית הרגילה, החומרית והסקולרית. לפיכך, האל מצפה למאמיניו כל יום במקומות העבודה השונים (מעבדה, צבא, מפעל וכו'). על כל מאמין להבין את הנקודה המרכזית בהקשר לעבודה: קיים ניצוץ קדוש, שמימי, החבוי בכל מצב ולו הרגיל ביותר, ולכן תפקידו של האדם מונח בחשיפה וגילוי של קדושה זו. כלומר בפני כל אדם נפתחת אפשרות להיות אקטיבי בחשיפת הקדושה ובהשתתפות בה, הרשות להשתתף ניתנת וכל שהאדם צריך לעשות הוא לבחור בעבודה:

God is calling you to serve him in and from the ordinary, material, and secular activities of human life. He waits for us everyday in the laboratory, in the operating room, in the army barracks, in the university, in the factory, in the workshop, in the field, in the home and in the immense panorama of work. Understand this well: there is something holy, something divine, hidden in the most ordinary situations, and it is up to each one of you to discover it.

(Homily Given at the University of Navarre, October 8, 1968. in R. Shaw, 1994 Ordinary Christians in the World)

בקטע שלהלן מובלטת המטרה המרכזית של האירגון בהושטת עזרה לכל נוצרי להגשמת הקדושה באמצעות פעילותו היומיומית ובמיוחד בקידוש העבודה. כלומר מן הרגע שבו בחר האדם לענות לקריאת האל, מציב האירגון את עצמו כמקור מרכזי לתמיכה ועזרה בקידוש העבודה:

What exactly is Opus Dei? It is a personal prelature of the Catholic Church which helps lay people seek holiness in and through their everyday activities and especially through sanctifying the work.

(Questions People Ask About Opus Dei)

קידוש העבודה יתבצע על ידי המאמין תוך קבלת תמיכה וסיוע של האירגון בתוך העולם הזה (כלומר תוך שחרור הצורך בפרישה ממנו). פרוש זה מתקשר לתפישה כי העולם עצמו הוא טוב, משום שהוא נוצר בידי של האל. הרוע הטבוע בעולם הוא תוצר ישיר של החטא הקדמון של אדם וחווה ושל החטאים הפרטיים של בני האדם (תפישה נוצרית הסטורית). החטאים הללו הם שהשחיתו את העולם והרחיקו אותו מהאל. על פי הפרשנות המוענקת על ידי ה- *Opus Dei*, ניתן לתקן שבר זה באמצעות העבודה הפרופסיונלית.

ניתן לומר כי השקפת האירגון ביחס לעולם היא אופטימית. כלומר, העולם נתפש כמקום חיובי ויעודם המרכזי של המאמינים הנוצריים, בהשבתו לאתנו על ידי החזרתו לאל והפיכתו לאירוע של קדושה. הפרשנות המוצגת לפנינו איננה משמעות של ביזוי וביטול העולם, או של נסיגה ממנו, אלא של אהבת העולם משום היותו מקום מחייתו ולפיכך, המקום בו בני האדם מחוייבים לקדש את עצמם ואת האחר. ניתן לראות כי האירגון מתאפיין בגישה המדגישה את 'חיוב העולם הזה'⁶⁷ המכוונת את התנהגות הפרט למעשים בעולם הזה, במקרה הנחקר, העבודה הפרופסיונלית. כאן מתחדד המתח בין הקודש לחול משום שדווקא את העבודה, כלומר פעולה השייכת לתחום החול על המאמין לקדש ודווקא בעזרתה הוא יכול להפוך לקדוש.

כך למשל מתוארת העבודה הגשמית כחלק מהתהליך בו 'מוחזרת הבריאה אל האל עצמו', זאת משום שהעבודה נתפשת כשיחזור של אירוע הבריאה. שילוב האלמנטים של חיוב העולם ופעולה בתוכו עם אלמנטים מתחום הקדוש ניתן לראות למשל בשימוש שנעשה באגדה על המלך מידס. האגדה מספרת כי בנגיעת יד הפך המלך מידס כל דבר לזהב. באמצעות דימוי זה מפרש האירגון את תפקידה של עבודת האדם בעולם. הנגיעה בעולם ואהבתו באמצעות העבודה חייבת להפוך לעבודת אל, כלומר לעבודה טרנסצנדנטית המובילה לגאולה:

The first element of this trio is the sanctification of work carried out in the world. The world in itself is good, because it has come from God's hands. The hatred, pride, violence, rivalries, and so on, to be found in it, are the result of the original sin of Adam and Eve and of the personal sin of

⁶⁷ על הקשר בין 'חיוב העולם הזה' לאלמנטים טרנסצנדנטיים בפרוטסטנטיות, ראה ניתוחו של ש.נ. איזנשטדט (1984: 98).

individual men and women. These sins corrupt the world and turn it away from god.

As regards the world, the spirit of Opus Dei is optimistic: the Christian has the mission of restoring it to its original goodness by leading it back to God and making of it an occasion of holiness. Instead of the 'contempt of the world' and 'leaving the world' characteristic of the religious vocation, Mgr. Escriva preached love of the world 'because it is where we live, because it is our battlefield- a splendid battle of love and peace- and because it is there that we must sanctify ourselves and sanctify others'. He saw the whole of creation as needing to be led back to God, just as King Midas transformed all the touched into gold, human work need to become 'through love, the Work of God, Opus Dei, operatio Dei, a supernatural work'.

(Le Tourneau, 1984:32)

על מנת לקדש את העבודה, על העובד לבצע אותה עם הכוונות הנכונות, על ידי הוספת המוטיב הטנסצנדנטי. המטרה האולטימטיבית של העבודה היא בחשיפת הטוב האבסולוטי, קרי גילוי האל. מטרה אולטימטיבית זו היא חלק מתוכנית הישועה, היא מכילה את כל המטרות המתוכננות של האדם ומרימה אותם למצב החסד:

For work to be sanctified the worker must do it with a right intention, supernaturally. Mgr. Escriva sums it up like this: 'Add a supernatural motive to your daily work and you will have sanctified it'. In addition, one must sanctify one's work by using the insight of faith to discover its ultimate purpose- the absolute good, God- and by learning to carry it out with charity and hope. This supernatural 'ultimate purpose' is part of the plan of redemption, it incorporates and elevates all the intermediate purposes of man (natural ends and the plan of creation), raising them to the order of grace. An essential part of the sanctification of ordinary work consists in 'doing work well, with human perfection also, and fulfilling all professional and social obligations well'.

(Le Tourneau, 1984:33)

הקריאה לקידוש עבודת החול מופנית אל המאמינים הרגילים, החילוניים (Lay) החיים בתוך העולם. במרכז עומדת הקריאה לשאוף ל"קדושה הרואית" (נועזת) מבלי לשנות את מצבם או את מקצועם:

החילוניים, ברובם המכריע מבצעים את אותה המלאכה או המקצוע בה עסקו או הוכשרו לפני שהשתייכו ל- Opus Dei. באמצעות עבודה זו משיגים המאמינים את אמצעי המחיה האישיים והמשפחתיים. הם מבצעים בסביבתם המקצועית והמשפחתית פעולה אפוסטולית מתמדת ומעודדים מאמינים באמצעות דוגמא אישית תוך יצירת קשרי ידידות קרובים. זו בעצם אותה אפוסטוליות של הנוצרים הראשונים שהפיצו את האוונגליזם לעולם הפגאני.

(26 Preguntas a Mons. Alvaro del Portillo, Prelato del Opus Dei, 1986:

14)

הקדושה מתקשרת באופן ישיר לחשיבות פעולת העבודה. כלומר, העבודה הרגילה איננה רק התנאי בו האדם יכול להפוך לקדוש, אלא מהווה את חומר הגלם (יסוד) של קדושתם (של המאמינים). בהתרחשות הרגילה של עבודת היומיום מגלים המאמינים את ידו של האל ומוצאים את הגוף הממריץ את חיי התפילה שלהם. בטכסט הבא ניתן לראות כי קדושה, תפישת האפוסטוליות וחיי החולין של המאמינים באירגון מאוחדים, כלומר מקבלים משמעות שווה. על כן, העבודה מפורשת כציר לחיי הרוח של המאמינים. כל עבודה מכובדת (על פי המסורת הנוצרית) יכולה להוות אמצעי לקדושה. כלומר בפני האל כל העבודות שוות בערכן וכולן בעלות חשיבות טרנסצנדנטית:

For him [Escriva] it is the material work which must be turned into prayer and sanctity. There is nothing complicated or obscure about the purpose which Opus Dei has in view - holiness and apostolate in and through ones' ordinary work, using the traditional practice of the internal life. What is new is that Opus Dei encourages ordinary lay people living in the world to aspire to heroic sanctity without changing their state of life or occupations. In response to a question from journalists, Blessed Josemaria explained the importance of work: "Ordinary work is not only the context in which people should become holy: it is the raw material of their holiness. It is there in the ordinary happening of the days' work that they discover the hand of god and find the stimulus for their life of prayer". He added that "holiness, Apostolate, and the ordinary life of the members of Opus Dei come to form one and the same thing, and that is why work is the hinge of their spiritual life". To blessed Josemaria any honest work can be a means for holiness. "In god's service there are no second class jobs. All of them are important... Sanctity, for the vast majority of men and woman, implies sanctifying their work, sanctifying themselves in it, and sanctifying others in it.

(Ordinary Christians in the World , 1994:8)

העבודה היומיומית איננה מהווה רק את ההקשר שבו אנשים מתקדשים, אלא היא משמשת כ"חומר הגלם" לקדושתם. כלומר החומר הטבעי (הבלתי מעובד) והגשמי המשמש לבניית הקדושה. העבודה כחומר גלם לקדושה הופכת לציר של החיים הרוחניים של המאמין משום שהיא מגלמת בתוכה את כל יסודות הקדושה: הבשורה, התפילה, הגאולה והפעולה האפוסטולית (כפי שנראה בהמשך). הקישור בין עבודת החולין למעשה הקודש טמון בפרשנות של אחדות המאמין עם ישו בעולם: קידושן של כל המציאויות האנושיות עוררו בנשמות רבות את השאיפה להשיג איחוד אינטימי עם ישו במצבים הרגילים ביותר:

...His message about sanctifying all human realities has stirred up in countless souls a desire to achieve an intimate union with Christ amidst the most ordinary circumstances...

(Bulletin No.7, 1988:4)

הטקסטים שהובאו מצביעים על כך שהאירגון מפרש את העבודה כציר המרכזי, תוך שימת דגש לערכו החיובי של העולם ולחשיבות שבפעילות בעולם הזה. כך מקשר האירגון בין תחום החול לתחום הקדוש ומשלב את האלמנטים המבנים אותם. השאלה היא כיצד מקדשים את העבודה? נתמקד במספר דרכים: הפיכת העבודה לתחום בו מושגת השלמות הנוצרית, החופש, ההשתתפות בבריאת האל, העבודה כתפילה והדגשת הערך השוויוני בעבודה.

הגשמת השלמות בעבודה

שלמות פיזית ורוחנית היא מוטיב מרכזי בנצרות. בטקסטים של האירגון ניתן לראות כי באמצעות העבודה יכול האדם להשיג שלמות רוחנית אם יעשה את עבודתו בדבקות, במסירות, במשמעת וללא רבב. למשל: "אל תדחה עבודתך למחר" (עצה 15, הדרך), או "תירוצים- לעולם לא יחסרו עת תרצה להשתמט מחובתך. אילו פלפולים! אל תעצור להרהר בהן. היפטר מהם ומלא חובתך" (עצה 21 הדרך), עצות אלו מדגישות את משמעות העבודה כנתיב להשגת השלמות הנוצרית⁶⁸:

מדריך רוחני דרוש לך למען תתמסר, למען תקריב את עצמך... תוך משמעת. ומדריך רוחני המבין את שליחותך, היודע מה ברצון האלוהים, יוכל לזרז ביעילות את פעולת רוח הקודש בנשמתך, בלי להעבירך ממקומך. במלאו אותך בשלוות נפש ובהראותו לך איך תוכל עבודתך לישאת פרי.

(הדרך, עצה 62)

המקור הבא מדגים בפנינו את תפישת הדבקות במשימת העבודה:

It is no good offering to God something that is less perfect than our poor human limitation permit. The work that we offer must be without blemish and it must be done as carefully as possible, even in its smallest details, for God will not accept shoddy workmanship... For the reason, the work of each one of us, the activities that take up our time and energy must be a offering worthy of our Creator. It must be operatio Dei, a work of God that is done for God: In short, a task that is complete and faultless.

(Friends of God, 1990:84)

העבודה, על פי הקטע שלעיל, מובאת בהקשר של עבודת האל, ומראה כי העבודה היא גם התחום בו ניתן להשיג את השלמות הנוצרית. ביצוע העבודה באופן המושלם תוך חיקוי עבודתו של האל, מאפשרת להגשים שלמות שהיא חלק ממרכיב הקדושה. דוגמא נוספת משתקפת בקטע הבא:

⁶⁸הרחק מעליך אותן מחשבות חסרות ערך אשר, במקרה הטוב ביותר, אינן אלא בזבוז זמן (עצה 13 הדרך).

...Indeed, if the fact that God sees us were fully impressed on our consciences, and if we realized that all our work, absolutely all of it is done in his presence - for nothing escapes his eyes- how carefully we would finish things and how differently we would react! this is the secret of the holiness which I have now been preaching for so many years. God has called on all us to imitate him. He has called you and me so that, living as we do in the midst of the world - and continuing to be ordinary everyday people ! - We might put Christ on the top of all human activities.

Now you will understand even better that if anyone among you didn't love work, his own particular job, if he didn't feel sincerely committed to some Nobel occupation in this world so as to sanctify it, or if he were to lack a professional vocation, then the person would never be able to understand the supernatural substance of what this priest is saying to you, for the very good reason that he would be lacking, an indispensable condition for doing so: that of being a worker.

(Friends of God, 1990:87-88)

העבודה מתבצעת תחת פיקוח האל, משום ש'דבר איננו נסתר ממנו', לכן על המאמין לבצע את העבודה עד שתושלם, זהו סוד הקדושה. בקטע הובלט נושא הפיקוח השמימי על עבודת האדם כמו גם המחויבות והדבקות המצופות ממנו. העבודה צריכה להיעשות בדמותו הרוחנית של האל, תוך כדי חיקוי מלאכת הבריאה. הקריאה לעבודה תמומש ב'מרכז העולם' (*the midst of the world*) על ידי אנשים 'רגילים' שיעסקו בה תוך דבקות ומחויבות אין סופית. ללא פעולת העבודה לא תהיה הבנה של הישות הטרנסצנדנטית לה הטיף המייסד.

המייסד מכוון את דבריו גם נגד הבטלה. כפי שראינו (בפרק- העבודה בקתוליות) הקתוליות מתנגדת לבטלה תפישה שפותחה במיוחד במנזרים הבנדיקטינים בהם נחקקו חוקים רבים להלחם נגדה. על פי המסורת הנוצרית יש ניסיון לעודד את המאמינים להשקיע מאמצים בעבודה ולבצע אותה על הצד הטוב ביותר. גם המנוחה של המאמין מעבודתו איננה מתפרשת כבטלה אלא שהיא מוגדרת כ"ביצוען של מטלות הדורשות פחות מאמץ":

You must fight against the tendency to be too lenient with yourselves. Everyone has this difficulty. Be demanding with yourselves! Sometimes we worry too much about our health, or about getting enough rest. Certainly it is necessary to rest because we have to tackle our work each day with renewed vigor. But, as I wrote many years ago, "to rest is not do nothing. It is to turn our attention to other activities that require less effort.

(Friends of God, 1990:93)

מסירות טוטאלית בעבודה נדרשת מהמאמין, היא מהווה את הדרך לשרת את האל, כך מושגת הנאמנות לאל. המאמין מחויב במאמץ ובהקרבה עצמית בהגשמת המחויבות הפרופסיונלית שלו. מושגים כגון: עצלות, חוסר סדר, חוסר אמינות וכו' נתפשים כחוסר יכולת להגיע לרמת השלמות הספיריטואלית המתבקשת מהנוצרי המאמין:

Since we should behave at all times as God's envoys, we must be very much aware that we are not serving him loyally if we leave a job unfinished. If we don't put as much effort and self sacrifice as others do into the fulfillment of professional commitments, if we can be called careless, unreliable, frivolous, disorganized, lazy or useless... Because people who neglect obligations that seem less important will hardly succeed in other obligations that pertain to the spiritual life and are undoubtedly harder to fulfill.

(Friends of God, 1990:94)

סוגיית השלמות המושגת כאמור באמצעות העבודה היומיומית זוכה להתייחסות בטקסטים רבים (ראה נספח). עבודה הנעשית על הצד הטוב ביותר, היא הגישה העיקרית לאל והיא כרוכה באמצעים טרנסצנדנטיים להגשמתה:

And I think that if you and I really want to, we will work better than the best, because we will use all the honest human means as well as the supernatural ones which are required in order to offer our Lord a perfect job of work, finished like filigree and pleasing in every way.

(Friends of God, 1990:96)

העבודה הופכת לזירה המרכזית בה הנוצרי ממלא את מחויבויותיו כלפי האל וכלפי הקהילה ומהווה דוגמא לשאר המאמינים בדרך להפיכתו לקדוש:

We must avoid the error of thinking we can reduce the Apostolate to the performance of a few pious practices. You and I are Christians but at the same time, and without any break in continuity, we are citizens and workers with clear obligations, which we have to fulfill in an exemplary manner if we really want to become saints.

(Friends of God, 1990:91)

נוצרי טוב משמע עובד טוב ומסור הנותן בעבודתו את מלוא תשומת הלב ומלוא המסירות. עבודה רגילה מתקדשת כאשר היא מבוצעת מתוך מסירות ונאמנות והיא הציר המרכזי לחיי רוח אמיתיים עבור אלו שהחליטו לחיות קרוב לאל אבל בו בעת להישאר בעולם הזה, תוך התערבות מלאה בענייני

חולין (temporal affairs). שאיפה זו נתפשת כשאפתו של הנוצרי המאמין כאשר הוא מנסה לחזור לצורת החיים של הנוצרים הראשונים:

Professional work, Whatever it is, becomes a lamp to enlighten your colleagues and friends. That is why I usually tell those who become members of Opus Dei, and the same applies to all of you now listening to me: "What use is it telling me that so and so is - a good Christian - but a bad shoemaker?" if he doesn't try to learn his trade well, or doesn't give his full attention to it, he won't be able to sanctify it or offer it to our Lord. The sanctification of ordinary work is, as it were, the hinge of true spirituality for people who, like us, have decided to come close to God while being at the same time fully involved in temporal affairs.

(Friends of God, 1990:92)

השלמות והמסירות בה נעשת העבודה מארגנת למאמין את החיים ומבנה את הסדר הקוסמי שלו:

כל עבודה אנושית הגונה, בין אם אינטלקטואלית או פיזית, חייבת להיעשות על ידי הנוצרי בשלמות המרבית: בשלמות אנושית (כלומר תחרות מקצועית) ועם שלמות נוצרית (המתבטאת באהבה לרצון האל ולשרותם של האנשים). כיוון שעבודה שנעשת באופן כזה, ככל שתראה צנועה וחסרת משמעות, תורמת לאירגון של המציאויות עלי אדמות על פי הסדר הנוצרי. כמו כן היא תורמת להפגין את הממד האלוהי - ומתקבלת ונכללת במפעל המופלא של הבריאה והישועה של העולם: כך מתרוממת העבודה לרמת החסד, מתקדשת והופכת לעבודה האל, *Opus Dei, Operatio Dei*.

(26 Preguntas a Mons. Alvaro del Portillo, Prelato del Opus Dei, 1986:14)

החופש והעבודה

אחד המאפיינים הטמונים ברוחניות האירגון הוא מושג החופש. מוטיב החופש קשור במידה רבה לתדמית הסקולרית של האירגון. המשמעות הניתנת לחופש מתבטאת בעיקר בתפישה לפיה בכל העניינים הפוליטיים, הפרופסיונליים והחברתיים יפעל החבר על פי מצפוננו, ולפיכך הוא האחראי על מעשיו בכל אחד מן התחומים. תפישת החופש מתקשרת לא רק לחופש הפעולה והבחירה של המאמין אלא גם לתפישות פלורליסטיות ולקידום הפלורליזם החברתי. חופש הבחירה של המאמין במסגרת האירגון בא לידי ביטוי בפסקה הבאה:

It is true that Christian spirit lays down certain general ethical principles for temporal reactions- respect and support of the Magisterium of the Church; noble and loyal behavior, fostering charity; understanding and respect for the opinions of others; true love of one's country, free from narrow nationalism; promotion of justice; readiness to make sacrifices in

serving the interests of the civic community, etc. However, on the basis of these principles each person chooses, from among the different possible solutions or options open to him, whatever he thinks best.

(Le Tourneau, 1984:38)

חופש המאמינים ב- *Opus Dei* מתגשם בראש ובראשונה בתחום עבודתם- כלומר בחופש הבחירה המקצועית שלהם ובבחירה לבצע את עבודתם על הצד הטוב ביותר. הפעילות היומיומית והשגת הקדושה לא תתאפשר בעצם ללא מוטיב החופש:

The programme of personal holiness and Apostolate in ordinary life, particularly in the sphere of everyday work, cannot be successful without the freedom that is the birthright of men and women created in the image of God. Personal freedom is essential in Christian life, especially when each person assumed full responsibility for his own affairs.

(Le Tourneau, 1984:39)

העבודה כהשתתפות בבריאה

בפרק שעסק בפרשנויות לעבודה בקאתוליות ראינו, כי מוטיב מרכזי המבנה את היחס לעבודה הוא המתח בין היותה חלק מההשתתפות בבריאה, לבין קיומה כתוצר של החטא הקדמון. ראינו, כי מתח זה עובר כחוט השני במסורת הפרשנית הקתולית. משמעויות לעבודה נעו בין פרושה ככלי לחיקוי פעולת האל בשעה שברא את העולם, לעומת פרשנויות אחרות שהדגישו את סיפור הגרוש והעונש הכרוך בעבודת כפיים קשה (למשל בהוויה המנזרית).

האירגון גם הוא נוטל חלק מן המסורת הפרשנית, הוא בוחר להדגיש את המשמעויות הרואות בעבודה כחלק מההשתתפות בבריאה וחיקוי מלאכת האל. שימוש בפרושים הללו ולא באחרים (גרוש גן עדן, סבל וכו') מהווה אסטרטגיה נוספת לקידוש העבודה. מושג העבודה, כפי שהוא עולה מספר בראשית, מתפרש באירגון לאור האמרה כי האדם נברא "על מנת לעבוד" מאחר ועבודה אנושית התקיימה טרם הגרוש. פסוק זה מפורש על ידי המייסד באומרו כי העבודה היומיומית משמשת כציר המרכזי של קידוש האדם והאחר. כמו כן, ניתן דגש רב לכך שמשפט זה מובא בספר בראשית לפני ביצועו של החטא הקדמון והגרוש מגן עדן.

האדם נברא על מנת לעבוד 'ut operaretur' ועובדה זו מעידה כי העבודה עומדת ביסודו של הטבע האנושי. לפיכך מודגשת הפרשנות האומרת כי הממד המפרך והמעייף של העבודה הוא העונש על החטא הקדמון, ולא סוגיית העבודה כולה כקטגוריה אחת. העבודה כשלעצמה היא טובה ומכובדת והיא המבחינה בין האדם ליתר הבריאה והיא המחזקת את עליונותו של האדם על הבריאה:

Mgr Escriva shows that Genesis (2:15) means when it says that man has been created to work- 'ut operaretur'. If that is the human condition, then ordinary work is the very hinge of man's sanctification and the right human and supernatural environment for him to help his fellow men.

The fact that this statement in Genesis about work comes before the original sin of our first parents, shows that work is of the very essence of human nature. Only the laborious and tedious side of human activity is the punishment of original sin. Work in itself is good, is noble. Man is wholly fulfilled by his work, by being conscious of what he does. That is precisely what constitutes his superiority over other created beings.

Work, taken in its widest sense, is part of God's plan for mankind. It is 'a means by which man shares in creation. Hence work, any kind of work, is not only worthy, it is also a means of attaining human- that is, earthly, natural- perfection, as well as supernatural perfection'.

Man is a co-creator as well as a co-redeemer with God. Christ worked. St Joseph taught him his carpenter's trade, work therefore is something which in turn has been redeemed. It is not just the framework of human life, it is a path to sanctity, something that sanctifies and that can be sanctified. For man in-the-world work becomes the hinge on which the whole task of sanctification turns.

(Le Tourneau, 1984:31)

כפי שראינו הפרשנויות הדו-משמעיות לעבודה, במסורת הקתולית, ראשיתן בספר בראשית. המשמעויות שניתנו לעבודה, התמקדו בדרך כלל בסיפור הבריאה ובשינוי שחל במעמדו של האדם עקב גרוש גן עדן. כמו כן ניתן דגש רב למושג העמל שהתווסף אל העבודה לאחר הגירוש. הפרשנות של האירגון מדגישה כי האדם נברא על מנת לעבוד, המושג הלטיני "ut operaretur" הוא מושג מרכזי באירגון והוא מסמל את ההיבטים הביצועיים בפעולת העבודה. המשמעות המרכזית ניתנת דווקא לסדר ההתרחשויות בספר בראשית. התייחסות רבה במיוחד ניתנת לפסקה המצביעה על כך שהאדם עבד בגן עדן בטרם החטא הקדמון⁶⁹. פרשנות זו מצביעה על כך שהעבודה היא אלמנט יסודי בטבע האדם, והיא המעניקה לו את כבודו.

סיפור הבריאה מובא כאירוע מרכזי והעבודה נתפשת כהשתתפות בתהליך הבריאה. להשתתפות שתי משמעויות אקטיביות 'co-creator' ו-'co-redeemer' כלומר, בבריאה ובישועה. שתי הפרשנויות הללו קשורות בשיתוף פעולה עם האל באמצעות פעולת העבודה. כך מקושרת משמעות העבודה לפעולה המרכזית והראשונית של האל, בריאת העולם וכך מתווסף אליה אלמנט פרשני אותנטי של קדושה. הפרוש של העבודה כהשתתפות בבריאה השמימית, קשור גם להיבט של התרומה לעיצוב הסביבה. העבודה מאפשרת לאדם לטבוע חותמו בבריאה. התערבות האדם באמצעות העיסוק בבריאה היא בהחזרת הטוב השמימי לעולם תוך השבתו לסדר ה"אמיתי" שלו, בניגוד למצב הכאוטי בו הוא שרוי כעת. כלומר יש ניסיון להחזיר את העולם למצב הא-פריורי (במושגיו של אוטו) שלו, למצב הקדושה בה היה

⁶⁹...ויקח יהוה אלהים את-האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה" (בראשית ב', טו).

בעת בריאתו. העבודה ככלי של בריאה משפיעה באופן חיובי על העולם ומחזירה את מצב החסד על פי הדוקטרינה החברתית של הכנסייה:

...The Christian is led to evaluate his environment to see how he can contribute to 'restoring to the world the divine goodness of its true order', and to exerting a good influence on it in accordance with the social doctrine of the Church. Through work man leaves his stamp on creation.

(Le Tourneau, 1984:33)

בדרשה הבאה מחוזק הקשר בין העבודה החומרית לדימוי של ההשתתפות בבריאה. גם כאן שוב מודגשת העובדה, כי לפני כניסתו של החטא לעולם ובעקבותיו העונש והסבל, ברא האל עבור האדם וצאצאיו את העולם: "לעבדו ולשמרו" (בראשית, י"ד:15). העבודה לפיכך איננה תוצר של החטא הקדמון ואיננה המצאה של העידן המודרני, אלא מהווה אמצעי לקיום ולהשתתפות בכוח היצירתי של האל. השימוש במשפט "האדם נברא לעבוד כשם שהציפורים נבראו לעוף" מתפרש בהקשר זה באופן הבא: העבודה בעת ובעונה אחת, מהווה אמצעי קיומי ופרי לחיי אלמוות:

From the beginning of creation man has had to work. This is not something that I have invented. It is enough to turn to the opening pages of the Bible. There you can read that, before sin entered the world, and in its wake death, punishment, and misery, God made Adam from the clay of the earth, and created for him and his descendants this beautiful world we live in, ut operaretur et custodiret illum ("so that we might cultivate it and look after it").

We must be convinced, therefore, that work is a magnificent reality, and that it has been imposed on us as an inexorable law which, one way or another, binds everyone, even though some may try to seek exemption from it. Make no mistake about it. Man's duty to work is not a consequence of original sin, nor is it just a discovery of modern times. It is an indispensable means which God has entrusted to us here on this earth. It is meant to fill out our days and make us sharers in God's creative power. It enables us to earn our living and, at the same time, to reap "the fruits of eternal life", for "man is born to work as the birds are born to fly.

(Friends of God, 1990:85)

העבודה מפורשת כחלק אינטגרלי מסיפור הבריאה, היא נתפשת בו זמנית כמציאות מופלאה מחד, וכחוק נוקשה שהוטל על האנושות כולה מאידך. המייסד מפרש את פעולת העבודה כפעולה שאיננה נובעת ישירות מהחטא הקדמון, אלא כאמצעי הכרחי שהאל הפקיד בידי האדם. בביצוע העבודה יש משום השתתפות בעוצמת הבריאה. כמו כן, העבודה מקפלת בתוכה הן אמצעי פרנסה והן את המפתח לחיי נצח. העבודה מהווה חלק בלתי נפרד מחיי האדם וכרוכה במאמץ, לאות, עייפות, שהם הסימנים לסבל ולמאבק המלווים את הקיום האנושי וקשורים למציאות החטא ולצורך בישועה.

בכתבים אין התעלמות מן היחס הדו-משמעי אל העבודה בהסטוריה של הפרשנויות הנוצריות, אלא קיים ניסיון לפתור מתח זה, בטענה כי העבודה כשלעצמה, על פי הכתוב, איננה נתפשת כעונש או קללה אלא שהיא מתפרשת כמתנת האל, כסמל לשליטת האדם על הבריאה, וככלי לתרומה לחברה ולאנושות כולה. כמו כן מודגשים דווקא הפסוקים המתארים את הבריאה ואת העבודה כסמל לשליטת האדם בטבע ולחיקוי פעולת האל, למשל:

For a Christian these horizons extend and grow wider. For work is a participation in the creative work of God. When he created man, and blessed him, he said "be fruitful, multiply, fill the earth, and conquer it. Be masters of the fish of the sea, the birds of heaven, and all living animals on the earth". And moreover since Christ took it into his hands, work has become for us a redeemed and redemptive reality. Not only it is the background of man's life, it is a means and path of holiness. It is something to be sanctified and something which sanctifies.

(Christ is Passing By, 1974:107-108)

ניתן לסכם ולומר, כי השימוש בכתבי הקודש, ובעיקר בסיפור הבריאה, נעשה תוך הדגשת האלמנט המציין כי עבודה נתפשת כהשתתפות של האדם בבריאה וחיקוי פעולת האל תוך מתן דגש מרכזי לאדם כשולט בבריאה. כך הופכת העבודה היומיומית למתנת האל לאדם ולכלי מרכזי ודרך להשגת הגאולה והישועה:

Work is part and parcel of man's life on earth it involves effort, weariness, exhaustion: sign of the suffering and struggle which accompany human existence and which point to the reality of sin and the need for redemption. But in itself work is not a penalty or a curse or a punishment: those who speak of it that way have not understood sacred scripture properly.

It is time for us Christians to shout from the roof tops that work is a gift from God and that it makes no sense to classify men differently, according to their occupation, as if some jobs were nobler than others. Work, all work, bears witness to the dignity of man, to his domination over creation. It is an opportunity to develop one's personality. It is a bond of union with others, the way to support one's family, a means of aiding in the improvement of the society in which we live and in the progress of all humanity.

For a Christian these horizons extend and grow wider. For work is a participation in the creative work of God. When he created man, and blessed him, he said "be fruitful, multiply, fill the earth, and conquer it. Be masters of the fish of the sea, the birds of heaven, and all living animals on the earth". And moreover since Christ took it into his hands, work has become for us a redeemed and redemptive reality. Not only it is the

background of man's life, it is a means and path of holiness. It is something to be sanctified and something which sanctifies.

(Christ is Passing By, 1974:107-108)

שימוש נוסף בכתבי הקודש למען קידוש העבודה נעשה באמצעות משל הכרם מתוך מתי (כא')

: (33-44)

שמעו משל אחר איש בעל בית היה אשר נטע כרם ויעש גדר סביב לו ויחצוב יקב ויבן מגדל בתוכו ויתנהו אל כורמים וילך בדרך מרחוק. ויהי בהגיע עת הבציר וישלח עבדיו אל הכרמים לקחת את פרי; ויחזיקו הכורמים בעבדיו את זה הכו ואת זה הרגו ואת זה סקלו; ויוסף שלח עבדים אחרים רבים מן הראשונים וגם להם עשו כן; ובאחרונה שלח אליהם את בנו כי אמר בפני בני יגורו; ויהי כראות הכרמים את הבן ויאמרו איש אל אחיו זה הוא היורש לכו ונהרגהו ונאחזה בנחלתו; ויחזיקו בו וידחפוהו אל מחוץ לכרם ויהרגו אותו; ועתה כי יבוא בעל הכרם מה יעשה לכרמים ההם; ויאמרו אליו ירע לרעים ויאבדם ואת הכרם יתן לכרמים אחרים אשר ישיבו לו את פריו בעתו; ויאמר אליהם ישוהכי לא קראתם בכתובים אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה מאת יהוה היתה זאת היא נפלאת בעינינו; על כן אני אומר לכם כי תקח מכם מלכות האלוהים ותסוב לגוי אשר יעשה את פריה.

'בעל הבית' משמש דוגמא לאדם שעזב את כרמו והפקידו בידי אחרים. סיפור זה הוא משל לחטא הכרוך בנטישת ה"כרמים", כלומר לתחום העבודה ופעולת העבודה שהאל הפקיד בידי המאמינים לבצע בעולם. נטישת הכרם מסמלת מצב של שכחה, שיכחת המצב היסודי של האדם כיצור עובד ואחראי למקום עבודתו לפעולתו:

I come immediately to the conclusion that we Christians must not abandon the vineyard where God has placed us. We must direct our energies to the work before us, within these walls, toiling in the winepress. And then taking our rest in the tower when our day's work is over. If we were to give in to comfort, it would be like telling Jesus, "Look, my time is mine, not yours. I don't want to tie myself down to looking after your vineyard."

במשל הכרם נעשה שימוש כפול, הן כמטאפורה לתיאור מקום עבודתו של המאמין המהווה על פי המשל תחום מוגדר שאין לעזבו משום שהוא נתפש כחלק מן המשימה הקיומית של סיפוק מזון למשפחתו ולקהילתו של המאמין (הפרשנות הנוצרית למשל) והן לחיזוק הפרשנות של האירגון, העבודה בכרם כנתיב לישועה. נטישתה (של העבודה) מסמלת חוסר רגישות למטרה שהפקיד בידינו האל לשמש כלי בידי על מנת לזכות בישועה אישית וציבורית:

Our Lord has given us a present our very lives, our senses, our faculties, and countless graces. We have no right to forget that each of us is a worker, one among many, on this plantation where he has placed us to cooperate in the task of providing food for others. This is our place, here

within the boundaries of this plantation. Here is where we have to toil away each day with Jesus, helping him in his work of redemption. The workers in the marketplace had all day to spare. The one who buried his talent wanted to kill the passing hours. The one who should have been looking after the vineyard went off elsewhere. They all prove insensitive to the great task the Master has entrusted to each and every Christian, that of seeing ourselves as his instruments, and acting accordingly, so that we may Co-redeem with him, and of offering up our entire lives in the joyful sacrifice of surrendering ourselves for the good of souls.

(Friends of God, 1990: 71-72)

תפישת העמל המתלווה לעבודה מובאת כאן בהקשר לעזרה בקידום הישועה והגאולה של ישו. מודגשת כאן הפרשנות לפיה כולנו עובדים על מנת לשתף פעולה בבריאה. תפישת האדם ככלי בידי הבורא להגשמת מטרותיו של האל מתחברת עם תפישה של האדם כבעל פוטנציאל לגאולה אישית. באמצעות משל הכרם מודגשת מרכזיות העבודה למאמין הקתולי כשהיא עומדת כנגד הבטלה. האדם העובד מיישם לדעתו את רצון האל, לעומת הטראגיות הנגזרות על הבטל וה"נוטש את אדמתו" (כדוגמת בעל הכרם). כפי שראינו בפרשנות הנזירות, במיוחד אצל בנדיקטוס, מפורשת העבודה כהיפוך לבטלה. כאשר הבטלה מקבלת פרושים שליליים, בטלה נתפשת כחטא וכמכשול לשליחות, ניתן לראות פרשנויות אלו בעצות המייסד בספרו "הדרך":

לא אבין איך תוכל לקרא לעצמך נוצרי עת תחיה חיי בטלה וסרק.
השכחת את חיי העמל של המשיח?

(עצה 356)

נראה' אמרת 'שכל חטאי העולם מחכים לרגע הראשון של בטלה. בעצם הבטלה עצמה חטא היא!
המקדיש עצמו לעבודת המשיח אל יתבטל אף רגע שהרי לא בבטלה המנוחה אלא במעשים הדורשים פחות מאמץ.

(עצה 357)

אין להבין איך יוכל בעל נפש שליח להיות בטל.

(עצה 358)

אם בעל עמדה רשמית אתה, יש לך זכויות וחובות הקשורות בה.
סר אתה מדרך השליחות אם לרגל, או באמתלת, מעשה מצווה תזניח תפקידך.
שהרי בזאת תאבד את שמך המקצועי הדרוש לך בתור "דייג נשמות" כ"פיתיון".

(עצה 372)

יפה בעיני סיסמת השליחות שלך: "עבודה בלי הרף".

(עצה 372)

הבחירה של האירגון בשימוש בפסוקים ובפרושים המדגישים את השתתפות הבריאה, שלילת הבטלה ושלטון האדם על יתר הבריאה, מאפשרת צמצום המתח שהיה קיים בפרשנויות קודמות וכך ניתן

אף להעלות את הפרושים לרמה טרנסצנדנטית גבוהה בהוספת מוטיבים של גאולה וישועה באמצעות העבודה.

העבודה כתפילה

התפילה במסורת הקתולית, מהווה ביטוי למאויי היחיד לגבי עצמו והאחר מן האל, הנתפש כמקור הטוב הגשמי והטרנסצנדנטי. כך, התפילה מהווה מוקד המארגן את השיח של היחיד עם האל והיא מכילה ארבעה מטרות (Healy, 1967:670): סגידה (*Adoration*) ; הבעת תודה (*Thanksgiving*) ; פיוס (*Propitiation*) ; בקשה (*Petition*). באירגון מקושרת התפילה וכל משמעויותיה, למושג העבודה והיא הופכת אמצעי נוסף להחדרת אלמנטים של קודש לתחום החול. זאת על ידי הפיכת העבודה עצמה לתפילה⁷⁰ אישית. העבודה כמו התפילה, מתפרשת ככלי לשיח עם האל:

If we want our meditation to develop right away into a personal dialogue with our Lord (for which the sound of words is not necessary), we must shed the cloak of anonymity and put ourselves in his presence just as we are. We must avoid hiding ourselves in the crowd that fills the Church, or diluting our prayer into a meaningless patter that does not come from the heart and is little better than a reflex habit, empty of any real content.

To this I now add that your work too must become a personal prayer, that it must become a real conversation with our Father in Heaven. If you seek sanctity in and through your work, you will necessarily have to strive to turn it into personal prayer. You cannot allow your careers and concerns to become personal and routine, because if you were to do so, the divine incentive that inspires your daily tasks will straightway wither and die.

(Friends of God, 1990:97)

העבודה בפרוש זה הופכת עצמה לתפילה (*to turn it into personal prayer*) משום שבאמצעותה ניתן להגשים את ארבעת המטרות: סגידה, הבעת תודה, פיוס ובקשה. בניגוד לשגרה המקצועית המאפיינת את החיים הפרופסיונליים בעידן המודרני, הופכת העבודה לזירה טרנסצנדנטית, קרי להגשמת מטרות התפילה, כך החבר באירגון מקבל עידוד שמימי שנותן השראה למשימות היומיומיות שלו. הפיכת העבודה לחלק מן השיח עם האל הופך לגשר נוסף לבקשה ותחנונים מן האל לגאולה.

⁷⁰ על משמעות התפילה בכתבי האירגון ניתן ללמוד מן העיצות הבאות: כתבת לי: "תפילה שיחה עם האלוהים היא. אולם, על מה?" על מה? - עליו, עליך: דברי ששון ויגון, ניצחונות ומפלות, שאיפות נעלות, דאגות יומיום, חולשות, תודה ובקשות אהבה ותשובה. בקיצור - להכיר אותו ואת עצמך - "לעשות הכרה" ("הדרך", עצה 91). על התפילה כנתיב לקדושה ניתן לראות בעצה הבאה: "קדושה ללא תפילה? איני מאמין באותה קדושה" ("הדרך", עצה 107).

הערך השוויוני בעבודה

כל עבודה כשרה ובעלת ערך כאשר היא מופנת לשרות האל, זאת משום שערכה תלוי באהבת האל הכרוכה בביצוע. המייסד נמנע מכל ניסיון לסווג אנשים על פי סוג עבודתם וטען כי באמצעות כל סוג של עבודה ניתן להתקדש, הקטע הבא מצביע על היסודות השוויוניים המוענקים לעבודה:

No work is to be rejected. All employment's are of value in God's service. All of them are of the greatest importance, because in the end 'their value depends on the love of god with which they are carried out'. Mgr Escriva rebelled against any attempt to classify people according to their occupation, as though some jobs were noble than others. He declared, 'What does it matter to me if he be a cabinet minister or a road sweeper? What I care about is that he sanctify himself in his work'.

(Le Tourneau, 1984:32)

ערכה השוויוני של העבודה מצמצם את ההיררכיה בין עבודות הנחשבות ליוקרתיות יותר לעבודות הבזויות (איש קבינט לעומת מנקה רחובות), פרוש הנותן לגיטימציה להתקדשות דרך עבודות שונות, כל אחד על פי יכולתו. כמו כן יש צמצום של הפער המתואר בפרק השלישי (על משמעויות העבודה בנצרות) בין "עבודת האל" ל"עבודת הכפיים". כך, מדגיש האירגון כי העבודה היומיומית הפרופסיונלית היא הציר לקדושה ולא רק "עבודת האל" כפי שפורש במסורת הקתולית.

ב. התקדשות בעזרת העבודה

כאמור, חולקו האסטרטגיות בהן משתמש האירגון, לשילוב בין תחום הקודש לתחום החול (קרי, העבודה) לשלוש. ראינו, כי האסטרטגיה הראשונה היא קידוש העבודה, הכרוכה בשימוש בביטויים של: שלמות, חופש, שיווין, השתתפות בבריאה ותפילה. האסטרטגיה השנייה להענקת ממד ספיריטואלי לעבודה, היא התקדשות האדם בעזרת עבודתו היומיומית. באסטרטגיה זו העבודה הופכת למקום בו ניתן לממש ערכים נוצריים מרכזיים: צדקה, אמונה ותקווה. כמו כן העבודה מקבלת ערך של פעולה קונטמפלטיבית ובאמצעותה ניתן להגיע לגאולה אישית.

עבוד! חיי נשמתך משתפרים כשאתה שקוע בעבודה מקצועית. ואגב השתחררותך מרוח הטלת הדופי המאכלת אותך, יגדל שעור קומתך.

(הדרך, עצה 343)

מאורעות ציבוריים גרמו שתיכלא מרצון, הנסיבות שהביאו לכך גורמות שאולי כליאה זו גרועה ממאסר. ולקתה אישיותך, ומרגיש אתה שמכל צד סגרו עליך: אנוכיות, סקרנות, אי הבנה, לשון הרע. ובכן מה בכך? השכחת על רצונך החופשי ביותר ועל עוצמתך, עוצמת "ילד" - חוסר עלים ופרחים (פעולות חיצוניות) אינו מונע צמיחה ופעולה מהשורשים (חיי הפנים).

(הדרך, עצה 697)

התקדשות האדם באמצעות העבודה היא המטרה המרכזית באירגון (כפי שעולה מן התשובה לשאלה הבאה). הארגון טוען כי הוא מעניק סיוע לכל אדם בפעילותו היומיומית באמצעות תמיכה רוחנית. כמו כן, ניתן להבחין בהשקפה מהפכנית (לטענתם) לפיה כל יחיד המקבל את הקריאה האלוהית, הופך להיות קדוש. הדרך להפוך לקדוש נעשית תוך כדי השגרה היומיומית באמצעות העבודה:

...What Does Opus Dei as an Organization Do? - It helps ordinary people live up to their Christian calling in their day to day affairs, by giving them the spiritual support and formation they need to achieve this. It promotes an awareness of the universal call to holiness - the radical idea that every single person is called by god to be a saint - especially holiness in and through one's ordinary work and daily routine. This goal is pursued through retreats, doctrinal talks, courses in spirituality, mornings / evenings of recollection, personal spiritual guidance, for members first of all, but also for others who may wish to avail themselves of these spiritual services.

What Do Individual Members Do? For the most part they do their job and live their family and social lives like anyone else, doing exactly what they would do as if they were not in Opus Dei. The spirituality of Opus Dei encourages them to make these daily tasks worthy to offer to god and a better service to family, friends and society. In this way they try to grow in Christian virtue in and through the work and other day to day activities, and encourage others to do likewise. To achieve this they frequent the sacraments and give some time each day to prayer, spiritual reading and other acts of devotion. They try to practice Christian self denial - mostly in small things - at work, in family life, in putting others first, in attention to details and so on. They attend retreat every year, as well as classes or courses on the faith and on aspects of developing the spiritual life.

(Questions People Ask About Opus Dei, Pamphlet)

הקטע שהובא לעיל מגדיר את החברות בארגון באמצעות העבודה היומיומית, שלא על ידי שינוי מהותי באורח החיים כמקובל בדרך כלל בתפישות דתיות. הארגון איננו דורש מאדם שינוי במצבו ובעבודתו, אלא שהוא טומן היבטים רוחניים בפעולותיו. ההיבטים הרוחניים הם המקנים ערך לפעולה היומיומית של המאמינים. כמו כן, מקושרת העבודה להגשמת טובת הכלל של משפחת המאמין והחברה כולה. פעולת העבודה מקושרת גם להגשמת היושר הנוצרי ולהמשכיותו המתבצעת באמצעות

הסקרמנטים, פרישה והפעילויות המקובלות בנצרות הקתולית. אין כאן דחייה או שינוי של ההיבטים הקתוליים, אלא מובלטת החזרה לאורתודוקסיה⁷¹ הנוצרית.

האדם איננו מחויב לשנות או להתאים את אורחות חייו באמצע את דרך היעוד והקריאה השמימית. כל מאמין חי על פי הסגנון המתאים לו ועובד בעבודה לה הוכשר לפני ההצטרפות ומתקדש בעזרתה (Shaw, 1994:16):

Despite the different forms of membership and differences in life styles that they entail, members believe they all share essentially the same vocation. This concept of a calling is central to Opus-Dei, and its idea of vocation focuses especially on work. "The vocation to Opus-Dei in no way changes or modifies a persons' condition or state in life", blessed Josemaria once said "and since mans' condition, his lot, is to work, the supernatural vocation to holiness and Apostolate according to the spirit of Opus Dei confirms this human vocation to work.

על מנת לבחון את הדרכים בהם מתקדש האדם באמצעות עבודתו נבחנו הפרושים שניתנו לפעולת העבודה. הטרנסצנדנטיות נבנת תחילה על ידי שימוש במידות רוחניות מרכזיות במסורת הנוצרית: צדקה, אמונה ותקווה, מידות המקושרות באופן ייחודי לתחום העבודה.

העבודה כזירה מרכזית להגשמת המידות: צדקה, אמונה ותקווה

העבודה מתפרשת כציר המרכזי לרוחניות אוטנטית (חיצונית ופנימית) והופכת למקום המרכזי בו כל המידות הנוצריות הטובות מתממשות. עבודת האלוהים היא תפילה מתמשכת, משום שהיא כוללת מידות תיאולוגיות המהוות את פסגתם של החיים הנוצריים, צדקה, אמונה ותקווה:

Work becomes the prime place where almost all virtues are brought into play. Indeed, work done in the presence of God is a continuous prayer, since it involves the theological virtues that are the peak of Christian life namely charity, faith and hope.

(Le Tourneau, 1984:34)

בטקסטים הבאים נראה כיצד נעשה קישור בין האלמנטים הרוחניים: צדקה, אמונה ותקווה וכיצד הם משולבים בהקשר להתקדשות האדם באמצעות עבודתו.

⁷¹ החזרה לצורת חיים דתית-אורתודוקסית וחזרה לכתבי הקודש ולפרשנות המסורתית, מתקשרת לטעונוס התיאורטיים של הגישות העוסקות בפונדמנטליזם. אחת הטענות של גישות אלו מצביע על כך שהתנועות הפונדמנטליסטיות מתאפיינות בחזרה להשענות על כתבי הקודש שלהן. במובן זה ניתן למצוא בפרק זה סימוכין לטענה זו. בטקסטים המובאים מודגשת החזרה לפרשנות האורתודוקסית.

הצדקה בדוקטרינה הקאתולית היא המצב בו האדם מגיב לאהדה ולאהבת האל. באופן ספציפי יותר המקום בו ממשים את האהבה מקרב לב לאלוהים. מבחינה אקטיבית, זו היא הפעולה בה נדיבות לב כלפי הנזקקים באה לידי ביטוי (Gilby, 1967:464-465). המאמין המבצע את עבודתו משרת באופן ישיר את החברה במיוחד בהענקת עזרה לנזקקים⁷² (דוגמאות רבות לכך ניתן למצוא בחוברות ההסבר שנשלחות למאמינים שם מפורטים מעשים הנכללים תחת הקטגוריה של צדקה, ראה נספח).

הצדקה בטכסטים שלפננו מתוארת בעיקר בעזרת דימויים השאובים מחייהם של השליחים (המהווים דוגמא) אשר פעלו בעולם מושחת ופגאני. הצדקה מתפרשת כ"זרם שופע של צדק". האל ציווה שהדרישה הראשונה לצדק היא בעשיית החובות: כאשר החובה הראשונה היא עשיית עבודת היוםיום אשר באמצעותה מקדיש המאמין את עצמו לאחר. העבודה עצמה הופכת לזירה למימוש פעולה רוחנית-פעולת צדקה:

*First, it involves practicing **charity**, by striving to seal all one's all souls. The man who does his job conscientiously renders a direct service to society, takes weight off others, and helps provide assistance for less privileged individuals or countries. The problems of mankind cannot be solved by justice alone. Charity is also needed, as in the time of the Apostles, they opened up a pathway in the corrupt pagan world of their day by means of this supernatural virtue, charity is 'a generous overflow of justice', and God has ordained that the first requirement of justice is to do one's duty. 'the way to start is by being just, the next step is to do what is most equitable...' To do this means working for others. God puts a choice before us: either to work selfishly, for ourselves, or to dedicate ourselves fully to the service of others.*

(Le Tourneau, 1984:34)

אמונה

ההיבט השני הקשור בהתקדשות באמצעות העבודה הוא אלמנט ה**אמונה**. האמונה (*faith*) בדוקטרינה הנוצרית מתקשרת לשני מובנים מרכזיים, המובן האובייקטיבי והמובן הסובייקטיבי:

1. האמונה היא יישום של גוף ידע המתייחס לאמת מסוימת (למשל: האמונה הנוצרית) אותה ניתן למצוא ב"אני מאמין" ובהגדרות של האנשים המקובלים: במועצות הכנסייה, בכתבים ומעל הכל בהתגלות הבאה לידי ביטוי בתנ"ך. מכלול דוקטרינלי זה מגלם או מנסה להתחקות אחר הבשורה של ישו.

⁷²על הקשר בין צדקה לעבודה ניתן ללמוד מן העצה הבאה: "מה רבו אמצעי הקדושה שבעוני! התזכור! ברגעי מצוקה כספית בעבודת שליחותך נתת בלי נקיפה את פרוטותיך האחרונות. והוא - כוהן האלוהים - אמר לך: 'גם אני אתן לך כל אשר לי'. בכריעת ברכ שמעת: 'ברכת האלוהים הכל יכול, האב, הבן ורוח הקודש, תבוא עליך ותהיה אתך לעולמי עד'. ואכן עדיין משוכנע אתה כי נאה שלמו לך 'יהדרך', עצה 638).

2. אמונה היא הראשונה משלושת המידות התיאולוגיות אותן העמיד פאולוס הקדוש לצידן של התקווה והאהבה. היא התגובה האנושית לאמת השמימית המוחדרת בבשורה. על פי תיאולוגיים אורתודוקסיים האמונה (במובן הסובייקטיבי), הנה המעשה הטרנסנדנטי. הנוצרי יכול לבצע פעולת אמונה רק כאשר האל נמצא בנשמתו (Cross, 1957:491).

התאולוגיה של האמונה (כפי שהוגדרה ב- *Council of Trent*) מגדירה את האמונה כמתנת החסד של האל למאמיניו. האמונה, היא ראשיתה של גאולת האדם היסוד והשורש לצדק הנוצרי. מועצת הותיקן הראשונה אף טוענת, כי האמונה היא ראשיתה של הגאולה האנושית ולכן היא מידה טרנסנדנטית שניתנה על ידי האוטוריטה של האל עצמו (Rahner & Vorgrimler, 1981:169).

האמונה ב- *Opus Dei* והמשמעויות שלה כפי שהוגדרו במסורת הנוצרית, הופכות חלק אינהרנטי מפעולת העבודה. שילובם והחדרתם של האלמנטים הטרנסצנדנטיים שבאמונה לעבודה, מעלים את ערכה בעיני האל והיא (העבודה) כאמונה, הופכת חלק מרכזי לקידום תוכנית הגאולה. האמונה היא גם קיומו של ישו בכל נשמה והיא מהווה זרז מתמיד להרהור (קונטמפלטיביות), זאת משום שכפי שראינו העבודה ותפילה משולבות זו בזו ולא ניתן להפריד בין שתי איכויות אלו שהן בעצם הפעולה הקונטמפלטיבית (כפי שנראה בהמשך). על מנת להתקדש צריך המאמין לחזק את מרכיב האמונה, בעת ביצוע עבודתו המכילה (משום קדושתה) את התפילה ואת הקונטמפלטיביות:

Faith is also present in work. On the one hand, Mgr Escriva is convinced that a person's normal occupation, however ordinary and commonplace it might seem, has great value in the eyes of God and has its place in the plan of salvation. On the other hand, for him, the presence of Christ in the center of the soul activates one's faith, and is a constant stimulus to contemplation. "Our life is work and prayer, and, the other way round, prayer and work. The moment comes when we can no longer separate these two concepts, these two words, contemplation and action, which end up meaning the same thing in our mind and in our soul". If the ordinary Christian does not work, if he does not carry out his obligations, he can have no life prayer, no contemplative life. Without contemplative life, there is no point in wanting to work for Christ.

(Le Tourneau, 1984:34)

תקווה

המרכיב השלישי נוגע לנושא התקווה, אחת משלושת המידות התיאולוגיות הקתוליות (Cross, 1957:654). תקווה בברית החדשה מהווה את נקודת ההצטלבות בין תכניתו של האל ואהבתו שנחשפה באינקרנציה, לבין הגישה האחראית של האדם כלפי תוכנית זו בצפייה שלו לגאולה. התקווה היא עשייה של האל, זוהי מידה הקשורה קשר חזק עם מוטיב החסד האלוהי אבל בו בעת היא קשורה באמונה והאהבה הפרסונלית (Rahner & Vorgrimler, 1981:221).

בכתבי ה- *Opus Dei*, האדם מקדש עצמו באמצעות עבודה בכך שהוא מלא תקווה לזכות בתגמולים הרוחניים אשר עבודתו מזכה אותו. לכן, האדם חייב לעבוד ולהתגבר על קשיים ומכשולים עד שעבודתו תושלם והוא מחויב להוות דוגמא בחייו ועבודתו. חיבור מוטיב התקווה עם העבודה היומיומית מקשר בין אהבת האל לבין הצפייה לגאולה. העבודה בהקשר זה מפתחת מידות חברתיות כגון, נאמנות, צייתנות, צניעות ו- *naturalness*, המאמין איננו מחפש אחר סיפוקים אישיים מידיים אלא פועל על פי רצון האל בלבד, כאשר הוא מלא תקווה לזכות בגאולה:

One hopes to be able to sanctify one's self through one's work and to obtain from God the reward that this work deserves, for no sincere effort is in vain. One must also have the fortitude to preserve day after day, however difficult things become, whatever the external circumstances, until the task is completed, overcoming setbacks and the occasional lack of resources, trying always to be an example. One also requires prudence, which enables one to see what must be done in each situation and how to set about doing it. Work also develops other social virtues such as loyalty, faithfulness to commitments and to ties of friendship overcoming restraints of work, etc., and naturalness which avoids anything strange, anything that does not fit in with one's position. This naturalness is a sign of the human and spiritual maturity of a person who fully accepts his responsibilities; it also shows his humility in not seeking personal satisfaction, but the will of God alone.

(Le Tourneau, 1984:34-35)

העבודה היומיומית כפעולה קונטמפלטיבית

הקונטמפלטיביות (כפי שראינו) היא סוג של דעת המלווה במידה מסוימת של התפעמות האובייקט עליו מתבוננים. כפעולה קונטיטיבית היא יכולה להיות מלווה בחוויה התגלותית, דמיונית או אינטלקטואלית. כסוג של דעת היא ניסיונית וטבעית, אינטואיטיבית ולא דיסקורסיבית (Aumann, 1967:258), כמו כן ראינו כי ההתבוננות היא ערך בפני עצמו הקשור לתחום הקדוש. בטקסטים הקלאסיים נתפשה הקונטמפלטיביות בדרך כלל כפעולה המרכזית של המאמין וככזו המתאפשרת לאחר עבודת כפיים קשה (במיוחד בטקסטים שעסקו בעבודתו של הנזיר). ההרהור וההתבוננות באל תפשו מקום מרכזי בפעולה הדתית ונתפשו כשיאה. כמו כן, ההתבוננות תוארה במילים ובמשמעויות המבחינים בינה לבין עבודת החול היומיומית. זו אומנם מאפשרת את קיומה, אך נופלת ממנה בערכה. בעוד עבודת הכפיים שויכה לעולם החול, הוגדרה הקונטמפלטיביות במונחים המבנים את חווית הקדוש כחוויה הנפרדת ממנו, וכאמצעי ליצירת מגע עמו (תחושת הנומינוס כפי שהגדיר זאת אוטו). בטקסטים הבאים ניתן לראות כי הקונטמפלטיביות משולבת במשמעויות של עבודה גשמית ואיננה מופרדת ממנה. הקונטמפלטיביות והעבודה הפרופסיונליות הופכות לפעולה אחת בעלת שני צדדים.

המרחב הקונטמפלטיבי והמשמעויות הנגזרות ממנו משולבות בתחום העבודה ובמשמעויות הארציות. כך נבנה הקישור בין תחום החול לתחום הקדוש, כשם שההתבוננות פורשה, כערך בפני עצמו, כך נבנת גם הפרשנות לעבודה. בעוד תחום העבודה היומיומית הוגדר במונחים תועלתניים ומכשיריים במסורת הנוצרית, הוא מפורש כאן במשמעויות קונטמפלטיביות וכך הופכת העבודה לערך בפני עצמו ולביטוי של הקדוש.

בטקסט הבא ניתן להבין את הקישור בין הפרושים הקונטמפלטיביים לפרושים הגשמיים של העבודה. פרשנויות לחיים הקונטמפלטיביים משולבות בפעילות בעולם הזה, ההסבר לכך מובא באמצעות המחשה מטפורית של גוף האדם. החיים הפנימיים (קונטמפלטיביות) והחיצוניים (עבודה) אינם מפריעים זה לזה כשם שדפיקות הלב אינן מפריעות לפעילות האדם:

A text of the founder reveals the full scope of the kind of sanctification he preached: 'Anyone who thought that our supernatural life is built up by turning our back on work would no understand our vocation. For us, in fact, work is a specific means to sanctity. Our interior life - as contemplatives in the midst of the world- take its origin and its impulses from the external life of work of each of us. We cannot separate our interior life from our apostolic work: it is all one. External work should not cause any interruption in prayer, just as the beating of our heart does not interrupt the attention we give to our activities, whatever they may be'...

(Le Tourneau, 1984:30-31)

פרושים נוספים המשלבים איכויות קונטמפלטיביות לתחום העבודה מובאים בדרשה הבאה של הקרדינאל Poletti:

*In defending the demand of reaching the fullness of contemplation in the middle of the world, Msgr. Escriva has shown man's intrinsic dependence on God and the orientation of all creation to God. Any Break between man's condition and the life of grace has been healed. **Everything thus becomes a means to encounter god**, matter for personal sanctification, and occasion to serve one's neighbor generously. In this way all of man's activity is taken up into the mystery of redemption.*

(Bulletin No.7, 1988:4)

הקונטמפלטיביות שהוגדרה כתחום הנפרד מן המציאויות הסקולריות מקושרת בטקסטים שהובאו לתחום החול. העבודה הגשמית נבנית באמצעות הטקסטים כחוויה התגלותית והגותית שאיננה נפרדת מתחום הקדוש.

הפרושים שראינו עד כה הכוללים: צדקה, אמונה, תקווה וקונטמפלטיביות, מאפשרים את הבניית הקדושה של המאמין באמצעות העבודה. פרושים אלו מתקשרים לביטוי נוסף הנובע מן העבודה והוא הגאולה האישית. מן הטקסטים עולה כי ניתן בעזרת ביצוע העבודה לקדם ולהגשים את הגאולה. בטקסטים ניתן לראות כי השבר שנבע מן החטא הקדמון, אשר הוליד את התפישה לפיה העבודה נתפשת כעונש "נרפא". באמצעות הקישור הישיר שנעשה בין מה שמכונה "תנאי האדם" לבין החסד, כל פעולה הופכת לפוטנציאל אפשרי להשתתפות במעשה האלוהי. כמו כן, כל פעולה אנושית נתפשת כתורמת לקידום הגאולה הפרטית ("*Personal Sanctification*").

כפי שראינו באיגרתו של האפיפיור, ג'ון פאול השני, שהוקדשה לעבודה, מודגש הערך האישי שבעבודה בקידום גאולתו האישית. בהתאם לכך, מדגיש האפיפיור ערך זה בבאטיפיקציה שנערכה לכבוד אסקריבה בותיקן:

With the supernatural institution, Blessed Josemaria untiringly preached the universal call to holiness and Apostolate. Christ calls everyone to become holy in the realities of everyday life: hence work too is a means of personal holiness and Apostolate, when it is done in union with Jesus Christ... The relevance and transcendence of this spiritual message, with its deep roots in the Gospel, are evident as is also shown in the fruitfulness with which God has blessed the life and work of Josemaria Escriva.

(Newsletter - Special Issue p.3)

גם בדבריו של הקרדינאל *Poletti*, אותם ראינו קודם בהקשר לקונטמפלטיביות ניתן לראות את הדגש המושם ב- *Opus Dei* על הפעולה של האדם בדרך להגשמת הגאולה האישית:

*In defending the demand of reaching the fullness of contemplation in the middle of the world, Msgr. Escriva has shown man's intrinsic dependence on God and the orientation of all creation to God. Any Break between man's condition and the life of grace has been healed. Everything thus becomes a means to encounter god, matter for **personal sanctification**, and occasion to serve one's neighbor generously. In this way all of man's activity is taken up into the mystery of redemption.*

(Bulletin No.7, 1988:4)

עד כה תוארו שתיים מתוך שלוש האסטרטגיות בהן משתמש האירגון לשילוב של אלמנטים טרנסצנדנטיים עם אלמנטים גשמיים בתחום העבודה. האסטרטגיה הראשונה דנה בשימוש בפרושים שנועדו לקדש את העבודה היומיומית. פרושים אלו כוללים שימוש בביטויים של שלמות, חופש, השתתפות בבריאה ותפילה. האסטרטגיה השנייה כרוכה בבחירת פרושים המגדירים את העבודה כתחום שניתן להתקדש באמצעותו. ביטויים אלו כוללים ערכים כגון: צדקה, אמונה, תקווה, קונטמפלטיביות וגאולה אישית. בטקסטים הבאים נראה, כיצד הופכת העבודה לכלי באמצעותו ניתן לקדש את האחר. לשם כך נעשה שימוש בפרושים של אפוסטוליות, מסיונריות ותרומה לקהילה. על מרכזיותם של פרושים לעבודה כתחום בו ניתן לקדש את האחר ניתן ללמוד מן העצות הבאות:

לאחר גמר עבודתך עשה עבודת אחיך: עזור לו למען המשיח, בעין יפה ובענווה, לכל יחשוב אף הוא כי מרבה אתה לעשות מהדרוש בצדק.
מידה טובה היא היפה לבן אלוהים.

(הדרך, עצה 440)

ייעודו ושליחותו של האדם, בעולם הזה הם חלק ממה שמכונה "התוכנית השמימית" (Divine Plan). המאמין מחפש אחר הקדושה למען עצמו ומשפחתו, אך יחד עם זאת גם למען קהילתו (כפי שראינו אצל אקווינס). העבודה לפיכך הופכת לכלי אשר באמצעותו ניתן לקדש את האחר, ואת כל התנאים הסביבתיים בהם חיים בני האדם:

...I remind you once again that all that is not foreign to god's plan. Your human vocation is a part - and an important part - of your divine vocation. That is the reason why you must strive for holiness, giving a particular character to human personality, a style to your life, contributing at the same time to the sanctification of others, your fellow man, sanctifying your work and your environment: the profession or job that fills your day, your home and family and the country where you were born and which you love.

(Christ is Passing By, 1974:106)

משמעויות אפוסטוליות בעבודה

האפוסטוליות מוגדרת כהפצת ממלכתו של ישו בכל מקום מתוך כוונה להלל את האל, הפעילות השליחותית היא שתביא להשתתפות של כלל האנושות בהצלה ובישועה. באמצעותה כל העולם יובא לתוך מערכת יחסים עם האל. כל פעולה מיסטית של הגוף (Mystical Body) המכוונת להשגת מטרה זו מכונה- אפוסטוליות והכנסייה משמרת פעילות זו בדרכים שונות באמצעות מאמיניה. האפוסטוליות מהווה חלק אינטגרלי מייעודו של הנוצרי המאמין... (Abbott, 1966:491). הפעולה האפוסטולית היא מעין

אבהות רוחנית (*spiritual paternity*), דרכה יחסים אמיתיים נרקמים בין השליח למאמין אליו נשלח (Klostermann, 1967:688).

ב- *Opus Dei* מהווה האפוסטוליות מוטיב מרכזי וחלק מן החזרה לנצרות הראשונית ובאופן ספציפי יותר לחייהם של שליחים. על מרכזיותה של האפוסטוליות ניתן ללמוד מן העיצות הבאות:

למען קיים את מלכות אדוננו עלי אדמות, יש צורך באנשים בעלי השפעה אשר יקדישו את עצמם בעיניים נשואות לשמים לכל פעולות האנושות ואשר יעסקו דרך פעולות אלו, בשקט ובאורך יעיל, בעבודת שליחות מסוג מקצועי.

(הדרך, עצה 347)

טבעו של אדם לזלזל במה שאינו עולה ביוקר, לפיכך אמליץ לך על "שליחות הסירוב". לעולם אל תימנע מדרוש את המגיע לך בצדק וביושר בעד עבודתך המקצועית, אם מקצועך הוא כלי עבודת שליחותך.

(הדרך, עצה 979)

מי ייתן ולא יהיו חייך סרק- היה מועיל, השאר עקבותיך, האר באור אמונתך ואהבתך. טהר בעבודת שליחותך את הכתם הנפשע והמזוהם שהכתימו הטמאים, זורעי השנאה. והאר את דרכי הארץ בלהבת המשיח אשר אתה נושא בלבבך.

(הדרך, עצה 1)

האפוסטוליות כביטוי של הרוחניות הנוצרית וכפעולה מיסטית של הגוף לקידום הישועה בעולם מקושרת כאן לתחום העבודה. השילוב בין התחום המקצועי של המאמין לתחום פעולת השליחות שלו נעשה באמצעות ההסבר כי האדם העובד יוצר שורה של קשרים חברתיים, משפחתיים ומקצועיים. קשרים חברתיים אלו מתוארים כקשרים כנים ביותר שאינם מבוססים על אינטרסים אלא על הקרבה הדדית, והם המביאים אותו אל המצב הטוב ביותר- אל האלוהים. הבנייה של יחסי ידידות ואמון בתחום העבודה מאפשרים למאמין להפיץ לאוזניהם של ידידיו את הבשורה אלו מכונים "אפוסטוליות של ידידות":

One's vocation to work in some professional trade cannot be cut off from one's condition as a Christian, but should be a "lamp that gives light" to colleges and friends. The sanctification of temporal structures is, in Mgr Escriva's view, an aspect of Apostolate that is inseparable from apostolic action with individual persons. Each person's occupation and social situation creates a series of links with colleges, as well as other professional, family and social connections. This is usually how family and social relationships are built up. Sincere, true, disinterested friendship leads to the greatest good - God himself. As a result of this friendship, based on sacrifice, trust is born spontaneously. The heart of a friend is attentive to all one's problems, desires and feelings: "Those well timed words, we spared in the ear of your wavering friends, the helpful conversation that you managed to start at the right moment, the ready professional advice that improves his university work, the discreet

indiscretion by which you open up unsuspected horizons for his zeal. This all forms part of the "Apostolate of friendship".

(Le Tourneau, 1984:36)

בקטע שלהלן ניתן להבחין בפיתוח הייחודי של מושג האפוסטוליות בנוסח ה- *Opus Dei*. מן הקטע עולה תפישת העבודה כאמצעי להגשמת הפעילות האפוסטוליות הקדושה. האפוסטוליות מוגדרת על ידי הארגון "כתגובה טבעית של אדם המנסה לחיות חיים נוצריים, ובסייעו לאחרים לעשות כמותו". על מנת לעשות זאת אין צורך בפעולה יוצאת דופן המחייבת הכשרה או ידע, אלא שיש רק לחיות את החיים הרגילים, לעבוד ולמלא את החובות שמכתיבים החיים:

Work and the round of everyday activities provide the context of Apostolate for the ordinary lay person. As Opus Dei sees it, Apostolate is simply the natural response of a person trying to live as a Christian and help others do the same. Blessed Josemaria expressed it this way: "whoever said that to speak about Christ, and to spread his doctrine, you need to do anything unusual or remarkable? Just leave your ordinary life, work at your job, try to fulfill the duties of your state in life... be loyal ; be understanding with others and demanding of yourself. Be mortified and cheerful. This will be your Apostolate.

(R.Shaw, 1994, Ordinary Christians in the World p.18)

אסקריבה בדרשותיו מוסיף נדבך ייחודי להגדרת האפוסטוליות. בעוד נתפשה בעבר כפעילות דתית גרידא, כלומר כזו המבוצעת על ידי אנשי דת בלבד, המייסד משלב את ההיבטים הקדושים המקופלים בה ומזרימם אל תוך חיי החול של האדם בעבודתו. כך הופך כל אדם בעבודתו לשליח של האל וממלא אחר פעולה קדושה זו. העבודה הפרופסיונלית מקבלת פרשנות אפוסטולית והופכת להזדמנות דתית לתרום למען האחר, כמו כן היא מהווה את הדרך לחשוף את ישו בפני האחר ולקרבו לאל. מן הקטע הבא אנו למדים על הדרך בה משולבות יחדיו שתי תפישות ביחס לעבודה, האחת בסיסית- קיומית והשניה רוחנית; באחת העבודה נעשת 'לשם הוצאת הלחם מן הארץ', כלומר על מנת לענות על הצרכים הקיומיים, זאת בשילוב עם הלחם השמימי שנועד להשביע את הרוחניות של האדם. הפרוש שניתן כאן לעבודה מציירה ככלי באמצעותו נפרשות אפשרויות שיחה ודיון על מימוש האפוסטוליות:

Professional work is also an Apostolate, an opportunity to give ourselves to others, to reveal Christ to them and lead them to God the Father - all of which is the overflow of the charity which the Holy Spirit pours into our hearts. When St. Paul explained to the Ephesians how their conversion to Christianity should affect their lives, one of the things he said was: "anyone who was a thief must stop stealing, he should find some useful manual work instead and be able to do some good by helping others who are in need". Man needs earthly bread to sustain them in their lives on

earth, they also need bread from heaven to enlighten their minds and inflame their hearts. With your work, taking advantage of the opportunities it offers, in your conversations and your dealings with others, you can and should carry out this apostolic precept.

(Friends of God, 1990:109-110)

בקטע הבא העבודה נתפשת כחלק בעשייה האפוסטולית הנאבקת בבערות. הבערות מצטיירת כאויב המרכזי של האל שיש להלחם נגדו. העבודה האפוסטולית מאפשרת יצירה של תנאים טבעיים להזדמנויות לשיחה על נושאים טרנסצנדנטיים, על האלוהות, ועל הגישות אותן מתבקשים המאמינים לאמץ בסיטואציות שונות שהחיים ה"רגילים" מציבים בפניהם:

In the words of the founder, Opus Dei is "a great work of catechizes", that fights ignorance - "God's greatest enemy" - through the Apostolate of example and doctrine. This apostolic activity is in the main the work of individuals, who carry it out in their work situation, with their colleges, creating in a natural way opportunities to talk about God, about supernatural topics, and about the sort of approach a Christian must have in all the different situations that ordinary life throws up.

(Le Tourneau, 1984:36)

על הקשר הישיר בין העבודה הפרופסיונלית לבין הפעילות האפוסטולית ניתן ללמוד מן הקטע

הבא:

Work well done gives good example. The Christian must bring to it all the perfection he or she is capable of on the human or natural level (professional competence), and on the divine level (for love of God and as a service to souls), so that by objective standards his or her work is seen to be well done. It is difficult for work to be sanctified unless the worker tries to do it perfectly. Without that perfection it will be almost impossible to acquire the necessary prestige, described by Mgr Escriva as the 'professorship from which you will teach others to sanctify their work and adapt their lives to the demands of the Christian faith'. Hence the need for on-going professional training to acquire all the natural knowledge one can. To win over others, a person must take to heart his need to carry out his duties as well as the best of his companions, and if possible, better than the best.

Obviously, therefore, Apostolate is not just some pious exercises that have no connection with what takes up the greater part of one's time. 'The apostolic concern which burns in the heart of ordinary Christians' is intimately bound up with everyday work.

(Le Tourneau, 1984:37)

מסיונריות היא כוח המאורגן על מנת להפיץ את הקתוליות ברחבי העולם. גם ההיבט המסיונרי מתקשר בכתבי ה- Opus Dei לתחום העבודה. באמצעותה פועל המאמין להפצת הממלכה הנוצרית בעולם כולו, באזורים בהם הנצרות הקתולית איננה הדת המרכזית וגם באזורים קתוליים שם דעכה האמונה:

With your work you will help to spread Christ's kingdom in every continent. You will offer up hour after hour of work for far - of lands which are being born to the faith, for the peoples of the east who are being cruelly forbidden to profess their faith, and for the traditionally Christian nations where it seems that the light of the gospel has grown dim and souls are struggling in the obscurity of ignorance... Then, how valuable your hours of work becomes as you persevere a little longer, a few minutes more, until the job is finished! In a simple and practical way, you are converting contemplation into Apostolate, seeing it as an imperative necessity of your heart, which beats in union with the most sweet and merciful heart of Jesus, our Lord.

(Friends of God, 1990:103)

ביטוי נוסף לשליחות המוטלת על המאמין בהפצת הדוקטרינה הנוצרית באמצעות העבודה באה לידי ביטוי מן הקטע שלהלן:

We should never have time on our hands, not even a second - and I am not exaggerating. There is work to be done. The world is a big place and there are millions of souls who have not yet heard the doctrine of Christ in all its clarity. I am addressing each one of you individually, if you have time on your hands, think again a little. It's quite likely that you have become lukewarm, that supernaturally speaking, you have become a cripple. You are not moving, you are at a standstill. You are barren, you are not doing all the good you should be doing to the people around you, in your environment, in your work and in your family.

(Friends of God, 1990:63)

העולם מתואר כמקום בו מתקיימות נשמות רבות שלא שמעו על הדוקטרינה הקתולית והמאמין על פי המסורת הנוצרית מתבקש להיות חלק מהמשימה המרכזית בהפצת האמונה. השימוש בהגדרות המקובלות בנצרות להפצת האמונה משולבות כאן לתחום העבודה היומיומית וזו הופכת למקום המרכזי של פעילות מסיונרית.

היבט מרכזי בתפישה הנוצרית הוא ההיבט של העבודה כתרומה ציבורית לכלל החברה. ראינו בפרק השלישי כי על פי משנתו של אקווינס, העבודה היא מקום מרכזי לפעילות למען קידומה של החברה. ניתן לראות כי האירגון מקדיש טקסטים רבים לתרומה הציבורית של האדם הנוצרי העובד. בטקסטים רבים מתחברת תפישה זו של תרומה לקהילה עם מסרים אוניברסליים, הקוראים לאנשים מכל הסוגים להצטרף לשורות האירגון.

בקטע הבא מפרט המייסד את מאפייני המאמינים המצטרפים לאירגון. מיעוט של כמרים, ובעיקר מספר רב של נשים וגברים מארצות שונות, בעלי שפות, גזע, ולאום שונים, המרוויחים את לחמם באמצעות עבודתם הפרופסיונלית. רובם הוא מדגיש נשואים והאחרים רווקים, משימתם המרכזית היא הפיכת החברה ל"הומאנית וצודקת יותר". תפישת העבודה כפי שמשתקפת בקטע זו קשורה בהגשמת הזכויות החברתיות והאזרחיות:

Who are the man and women accompanied this poor sinner, following Christ? A small percentage of priests... and finally a great multitude of men and women of different nations, and tongues, and race, who earned their living with their professional work. The majority of them are married, many others singe. They share with their fellow citizens in the important task of making temporal society more human and more just. And they work, let me repeat, with personal responsibility, shoulder to shoulder with their fellow men and experiencing with them success and failure in the noble struggle of daily endeavor, as they strive to fulfill their duties and to exercise their social and civic rights. And all this with naturalness like any other conscientious Christian, without considering themselves special blended into the mass of their companions, they try at the same time to detect the flashes of divine splendor which shine through the commonest everyday realities.

(Newsletter No.8, 1989:3)

מדבריו של אסקריבה בולטת הקריאה האוניברסלית לכל אדם: ללא הבדלי שפה, גזע ולאום. החוט המקשר במגוון הרחב של האנשים הוא בכך שהם עובדים לפרנסתם. משמעות העבודה הנה כפולה: ראשית, במילוי חובותיהם תוך מיצוי זכויותיהם החברתיות והאזרחיות. שנית, העבודה מתחברת לקידום ערכי צדק והומניות לחברה. היא כוללת מאמץ קיום יומיומי וזוכה אצלו למעמד "נעלה". אסקריבה מאמין ביכולתם של המאמינים להבחין בהוד השמימי הטמון בחיי היומיום. סימוכין נוספים לתפישת ההתייחסות האוניברסלית עולה מדבריו של האפיפיור, ג'ון פאול השני, בדברים שנשא בטכס הבאטיפיקציה:

The universality of the task to which god called him [Escriva] - to announce that all earthly realities are paths to holiness - has been

confirmed in a solemn and tangible way. His beatification is for all Christians a new call to holiness, a new reason for hope, an example of faithfulness and docility to God in the fulfillment of daily work.

(Newsletter - Special Issue p.3)

משימתם של המאמינים מוגדרת כמשימה אוניברסלית, וכל המציאויות הארציות מהוות נתיב לקדושה. תהליך הקידוש (באטיפיקציה) של אסקריבה מסמל את הקריאה החדשה לקידושם של כל הנוצרים ברוח האירגון. פעולה זו מהווה דוגמא ייחודית לנאמנות וצייתנות לאל תוך הגשמת העבודה היומיומית. הדוגמא באה להראות כי הקדושה איננה נשמרת לנשמות מיוחדות, קרי אנשי דת, או אלו שפרשו מן העולם, אלא לכל אדם העובד בעולם הזה וכאן יחודו של המסר והסיבה שהוצג כמהפכני. בקטע זה הוא אף מפרט יותר את פתיחותו של האירגון לשכבות שונות: כל גבר ואישה מכל רקע חברתי, גזע, תרבות, שפה, מצב מקצועי, צעירים וזקנים, רווקים או אלמנות, חולים או בריאים, כמרים או חילוניים. כל אלו יכולים להגיע לקדושה בעבודתם. הקדושה אחת היא ולפיכך דומה לכל אדם: משמעותה הזדהות פרוגרסיבית עם האל, אשר בצלמו ובדמותו האדם נברא. כל אדם חייב לחפש אחר קדושה באותו מצב פרטיקולרי בו הוא חי, קרי בעבודתו הפרופסיונלית, מצבו המשפחתי, יחסיו חברתיים, שעות הפנאי שלו וכו'.

*Holiness cannot therefore be reserved to a few privileged souls - those who have been ordained to the priesthood, or whose religious vocation sets them apart from the world. The message of the founder of Opus Dei was much more optimistic and open when it was first proclaimed it was revolutionary: All men and all women of every social background, every race, culture, language, and professional situation, young and old, widowed or single, ill or healthy, priest and lay people, can and should see holiness, as the Second Vatican Council wants to declare thirty-five years later. **Holiness** is one and the same for all: it means progressive identification with God, in whose image and likeness men has been created. Each person must seek holiness in his own particular situation - professional work, family life, social relationships, leisure, and so on.*

(Le Tourneau, 1984:35)

העבודה מאפשרת לאדם לפרנס את משפחתו, לתרום לשיפור החברה, ולקידום האנושית כולה. העבודה הופכת את האדם ליותר הומאני ולכן פתוח יותר לקבלת המסר הרוחני ולהשגת הגאולה:

Work enables him to support his family, to contribute to the improvement of society, and to the progress of all mankind, by developing ways of life, of coexistence and fraternity that help make his fellow men more human and so more open to receiving the supernatural message of salvation.

(Le Tourneau, 1984:33)

ראינו כי על מנת להפוך את העבודה לכלי לקידוש האחר, שולבו שלוש משמעויות מרכזיות מן המסורת הנוצרית: האפוסטוליות, המסיונריות והתרומה לקהילה. הביטויים הרוחניים של פרושים אלו שולבו בתחום העבודה וחיברו אותו עם תחום הקודש.

2. קידוש העבודה ודינאמיות בקתוליות

בפרק זה הוצגו שלוש אסטרטגיות עיקריות לשילובם של אלמנטים טרנסצנדנטיים בתחום העבודה. שלושת האסטרטגיות שנמנו הן: קידוש העבודה, התקדשות בעזרת העבודה וקידוש האחר באמצעות העבודה. על מנת לשלב אלמנטים מן התחום הקדוש בתחום הסקולרי, בחר האירגון בפרושים מן המסורת הפרשנית - קאתולית ושזר אותם לתוך הבניית תחום החול, קרי העבודה.

על מנת לקדש את העבודה נעשה שימוש במשמעויות טרנסצנדנטיות המשולבות עם הפעולה המקצועית היומיומית. ביטויים של הגשמת השלמות הנוצרית משולבים באמצעות הנחיות לביצוע העבודה הגשמית בדבקות ובנאמנות המבטיחים שלמות רוחנית זו. כמו כן, משמעויות של חופש מוחדרות למושג העבודה, זאת במיוחד לאור הטענה כי כל חבר רשאי לבחור את התחום המקצועי בו הוא מבקש לעסוק, ואין צורך לשנותו עם ההצטרפות לאירגון. הקדושה מושגת עם הכנסת מוטיב החופש למסגרת פעילות העבודה.

העבודה מתקדשת מחד, באמצעות פרושים ומשמעויות המדגישים אותה כתחום בו האדם משתתף בפעולת הבריאה וחיקוי מלאכת האל. מאידך, העבודה מתקדשת על ידי צמצום מקומן של הפרשנויות המדגישות את העונש והסבל המתלווים לעבודה. לכך מתלוות הפרשנויות המצביעות על העבודה כאל זירה לשיח עם האל, כלומר לתפילה וקונטמפלטיביות.

על מנת להתקדש באמצעות העבודה, ולהקנות ממד רוחני לפעולה, נעשה שימוש בפרושים ההופכים את העבודה לתחום בו ניתן לממש את הערכים הנוצריים המרכזיים: צדקה, אמונה ותקווה. באמצעות פרושים אלו הופכת העבודה לציר המרכזי להגשמת המידות הנוצריות התיאולוגיות המהוות את פסגת האמונה: הצדקה כמקום בו ממומשת האהבה לאל בנדיבות כלפי הנזקקים, האמונה כתגובה האנושית לאמת השמימית הבאה לביטוי בבשורה וראשית הדרך לגאולתו של האדם והתקווה הקשורה בחסד האלוהי ובהשתתפות האדם בציפייה לגאולה.

בנוסף למידות הנוצריות משולב תחום העבודה הגשמית עם הפרושים של חיי הקונטמפלטיביות. התיאולוגים של ימי הביניים החשיבו את חיי ההתבוננות, המקרבים את האדם לקדושה יותר מחיי המעשה הפעילים. החיים הקונטמפלטיביים היו הנתיב המרכזי לקדושה המופרדת מתחום החול. לעומת ההפרדה הזו משולבות המשמעויות הקונטמפלטיביות בתחום העבודה. לפיכך, הופך תחום זה לחוויה התגלותית, אינטואיטיבית המלווה בהתפעמות דתית. כמו כן הופכת העבודה (בשילוב עם פרושי הקונטמפלטיביות) לערך בפני עצמו, המנותקת משיקולי תועלת. כל הפרושים הללו מבנים את תחום העבודה כתחום של

קדושה ומובילים לקראת הביטוי של גאולה אישית. כלומר באמצעות העבודה ניתן לקדם את הגאולה הפרסונלית.

על מנת לקדש את האחר באמצעות העבודה, משולבת העבודה עם משמעויות אפוסטוליות ומסיונריות והיא הופכת כלי מרכזי לתרומה לקהילה. השילוב עם משמעויות אפוסטוליות הופך את העבודה לתחום בו ניתן לממש את השליחות של הנוצרי המאמין בהפצת ממלכתו של ישו בעולם כולו. הקשרים המשפחתיים, החברתיים והמקצועיים הנרקמים באמצעות העובד במקום עבודתו מקרבים אנשים רבים יותר לאמונה. אלו מאפשרים את הפעולה המסיונרית והפצת הקתוליות. יחד עם מוטיב ההפצה והשליחות מפורשת העבודה כתרומה ציבורית. כלומר, כתחום מרכזי לפעילות למען קיומה וקידומה של החברה.

שלושת האסטרטגיות שנמנו והמשמעויות הנגזרות מהן מאפשרות לאירגון את השילוב הייחודי בין תחום הקדוש לתחום החול. בעוד כל הפרושים הללו הגדירו בעבר את תחום הקדוש, כגון: תפילה, קונטמפלטיביות, אמונה וכו', הם משולבים לתחום העבודה היומיומית. בדרך זו מבנה האירגון פרושים חדשים לתחום גשמי ומעודד את הפעולה היומיומית כמו גם את האוריינטציה כלפי העולם הזה.

הגישות התיאורטיות לדינאמיות בדת התמקדו בדרך כלל בהסברים חיצוניים, המדגישים שינויים בתנאים חברתיים, פוליטיים, כלכליים או מוסדיים. גם הגישות שהתמקדו בהיבטים הפנימיים של הדת, קרי האלמנטים המבנים אותה כגון, פרושים ואוריינטציות לא הסבירו כיצד משתנים הפרושים הדתיים ובאיזה הקשרים נעשה חילוף של משמעויות. ניתוח הרמנויטי של מושג העבודה אפשר עיון מעמיק בבחירת הפרושים מתוך הרפרטואר הקתולי להבניית תחום החול למאמין. שלושת האסטרטגיות שהוצגו לקידוש העבודה, פועלות יחדיו לשינוי של תחום העבודה ופירושו כתחום של קדושה: קונטמפלטיביות, אפוסטוליות ותפילה.

דיון וסיכום

בעבודה זו הוצגה גישה פרשנית לחקר דינאמיות בדת. לשם כך נבחר אירגון קתולי, המכונה *Opus Dei*, על אף תיאורים מוקדמים של הספרות, המבחינה בקתוליות כסטגנטית ובלתי משתנה, הארגון מתאפיין בצמיחה, התרחבות ומהווה דוגמא לגלגול חדשני של הזרם הקתולי. על מנת לגבש הסבר לדינאמיות, נעשה דיון בגישות התיאורטיות לחקר הדת במסורת הסוציולוגית. הגישות מוינו על פי חלוקה בין "גישות סטטיות" ל"גישות דינאמיות". בגישתו של מרכס, נותחה הדת כמערכת סטטית המשמשת כלי פיצוי לשכבות הנמוכות. הדת, על פי גישה זו, איננה נטייה אינהרנטית בטבע האדם אלא תוצר של תנאים כלכליים ספציפיים. בהתאם לכך, ברגע שהתנאים הללו ישתנו תעלם הדת. במסורתו של דירקהיים וממשכי דרכו, הדת נתפשת כמכניזם חברתי הפועל על הפרט לשם חיזוק סנטימנטים משותפים וסולידריות. מסורות אלו התעלמו מיכולתה של הדת להשתנות ולשנות, כמו גם מן ההיבטים המרכיבים אותה ומשמעותם לחווית המאמין. "הגישות הדינאמיות" לעומתן, הגדירו את הדת במושגים של חדשנות, התעוררות וטרנספורמציה. בין תיאוריות אלו ניתן להבחין בגישות מגוונות שהסבירו דינאמיות כתוצר של ההיבטים ה"חיצוניים" לדת, כגון: היבטים כלכליים, חברתיים, מוסדיים וכד'. גישות אלו אמנם הדגישו את האלמנטים הדינאמיים של הדת, אבל טיפלו מעט מאוד בביטויים המרכיבים את הדת עצמה כגון: שינויים בסמלים, מחלוקות על פרשנות של כתבי הקודש, משמעויות לפעולה היומיומית של המאמינים וכדומה. ניכר כי הגישות הללו, שכונו בעבודה גישות "דינאמיות פנימיות", מעטות במחקר הסוציולוגי. גישות אלו, המנתחות את ההיבטים התיאולוגיים והפרשניים של הדת, המייחסות חשיבות לאוריינטציות ולמשמעויות שמבנה הדת בעיצוב תפישת העולם של מאמיניה, מסבירות טוב יותר שינויים בדת, הופעתן של קבוצות דתיות חדשות ואת התחזקותה של הדת בחברה הפוסט מודרנית.

על מנת להציע הסבר לדינאמיות דתית תוך שימת דגש על ההיבטים ה"פנימיים" של הדת, בחרתי להתמקד באחת מהבחנות היסוד של החוויה הדתית, היא ההבחנה בין הקדוש לבין החול. הבחנה זו מבטאת מתחים מרכזיים בחוויה הדתית: בין העולם הזה לעולם שמעבר; בין התחום הארצי-גשמי לבין התחום השמימי; ובין דמותו של האדם ומקומו לבין דמותו של האל ותכונותיו. חלוקה זו מבטאת את אחד המתחים המרכזיים שמציבה הדת בפני מאמיניה: הקיום בו זמנית בין שני מישורים נוגדים בטבעם.

הספרות העוסקת במתח זה, הצביעה בדרך כלל על ניסיונות להפריד בין שני התחומים הללו. דירקהיים אפיין את שני המצבים הללו כדיכוטומיות, כשהגדיר את הדברים הקדושים כנפרדים ואף אסורים. אצל אוטו, חווית הקדוש שונה מחיי היומיום והיא כרוכה בחזרה למצב אוטנטי של ה-"נומינוס", המהווה מציאות אחרת "טרנסצנדנטית", הנפרדת מתחום החול. אליאדה טען כי הקדוש מהווה היפוך לתחום החול, והוא ראה בדיכוטומיות הללו כמשקפות שתי דרכים לקיום בעולם. המשותף לגישות אלו היא ההבחנה הדיכוטומית בין העולם הגשמי לשמימי. בעוד בעבודה זו, הובחן תחום שלישי המצביע על שילובם של האלמנטים הגשמיים עם השמימיים בתוך העולם הזה. לשם דיון בשילוב ייחודי זה והשינוי

הנובע ממנו, בחרתי להתמקד בפעולה השייכת לתחום הסקולרי, היא פעולת העבודה היומיומית. הנחת הייתה על מנת להבין את הדינמיות והכוח המתחדש של הדת בעידן החדש יש להתמקד בשזירת הביטויים החוליים עם מרכיבי הקדוש בתחומי הפעילות השונים.

בחרתי להתמקד במושג העבודה, משום שמושג העבודה מוגדר בדרך כלל כתחום סקולרי השייך לעולם הזה ונתפש ככזה שנועד להבטיח את הקיומיות הפיזית של האדם. מושג העבודה מלווה בדיונים ומחלוקות תיאולוגיות בתקופות שונות ובין זרמים שונים, אירגון ה- Opus Dei מהווה חלק ממסורת זו והוא מייחס חשיבות מרכזית לעבודה ולכן שימש כמקרה ייחודי להתבוננות בשילוב של החול עם אלמנטים של הקדוש.

בניתוח מושג העבודה בקתוליות ראינו כי הוא הווה תחום מרכזי לדיונים ומחלוקות בין זרמים, מסדרים והוגי דעות. מן העיון במושג העבודה בקתוליות, עולים שני מתחים עיקריים המצביעים על היחס הדו-ערכי כלפי העבודה והופכים אותה למושג מפתח להבנת שינויים בדת. המתחים סוכמו על פני שני רצפים; מתח ראשון, בין העבודה כסבל ועונש לבין העבודה כהשתתפות בבריאה ומתח ב': בין האיכויות הקונטמפלטיביות הטובעות בעבודה לבין איכויות תועלתניות הכרוכות בה. המתח הראשון ראשיתו בפרושים לכתבי הקודש ובמיוחד לסיפור הבריאה וגירוש גן עדן. קבוצות שונות בהסטוריה הקתולית בחרו להדגיש פרושים שונים לעבודה. כך למשל אבות הכנסייה ניסו להפחית ממשקלו של סיפור הגירוש והקללה, ולהדגיש את היותה חלק מן ההשתתפות של האדם בתוכנית האלוהית, וכלי לשליטה על החי והצומח. לעומת זאת הפרושים הנזירים הדגישו את ההפרדה בין "עבודת האל" ל"עבודת הכפיים", כאשר האחרונה הוותה חלק מסיגוף הגוף והנפש והכשרת הרקע לעבודת האל. בהמשך לתפישה זו גם תומס מאקווינס הדגיש את המאפיינים הגשמיים של העבודה והיותה אמצעי בלבד לשלמות חיי האמונה. בניגוד לפרושים אלו במועצת הותיקן ואף באגרת של האפפיור בחרו להדגיש דווקא את הפרושים המתייחסים לתהליך יצירת העולם וחיקוי פעולת האל בתוך העולם.

המתח השני הוא בין הקונטמפלטיביות ליחס התועלתני לעבודה. האיכויות הקונטמפלטיביות הודגשו במיוחד בנרטיב הנזירי. הדגשת איכויות אלו יצרו מתחים רבים בחיי היומיום במינור: כיצד ניתן לעסוק בעבודת האלוהים הדורשת טוהרה רוחנית ופיזית ובו זמנית להתקיים פיזית באמצעות עבודת כפיים? ממתח זה צמחו מחלוקות ופרשנויות רבות הנעות לקראת הדגשת המאפיינים התועלתניים בעבודה, תחילה במשנתו של אקווינס שהתייחס לתרומה הפוטנציאלית שיכולה להיות מושגת מן העבודה, כלפי הקהילה ועד לאגרת האפפיור המשלבת אף תועלת אישית מן העבודה.

מתוך "מחסן הפרושים" לעבודה, המתאפיין במגוון רב של משמעויות פוטנציאליות, בוחר ה- Opus Dei את התייחסותו לעבודה, ומבנה את תפישת עולמו של המאמין והתנהגותו בחיי היומיום. על מנת להבין את הפרושים והמשמעויות שנבחרו על מנת לעצב את מושג העבודה באירגון נערך ניתוח הרמנויטי שיטתי של מקורות ראשוניים של האירגון הדנים בעבודה ופירושה. טכסטים אלו נכתבו על ידי מייסדי האירגון ועל ידי חברי האירגון האחראים על הפצת רוחניותו של האירגון בעולם. ניתוח זה הראה כי תחום העבודה באירגון מקודש, וכתחום סקולרי לכאורה משתלבים בו אלמנטים שמימיים עם גשמיים. ראינו כי קיימות שלוש אסטרטגיות עיקריות לשילוב העבודה עם תחום הקדוש:

א. **קידוש העבודה**: הפיכת תחום העבודה עצמו למקום מקודש, זאת באמצעות ביטויים של שלמות רוחנית המושגת באמצעות הדבקות בעבודה והנאמנות לאל. כמו כן, נבחרות הפרשנויות המצביעות על העבודה כתחום בו משתתף האדם בתהליך הבריאה וחיזוק הפרושים המעמידים את האדם כיצור בעל המנדט לשליטה בטבע ועליונות על יתר הברואה. כמו כן משולבים הפרושים התיאולוגיים לתפילה עם תחום העבודה והוא הופך, כמו התפילה, לזירה של שיח ישיר ובלתי אמצעי עם האל. בדרך זו יכול כל אדם, ללא הבדלים מקצועיים או תפקידיים, ליצור שיח ישיר עם האל באמצעות פעולת העבודה.

ב. **התקדשות בעזרת העבודה**: לשם כך נבחרים הפרושים המאפשרים את הפיכת תחום העבודה לנתיב לקראת הקדושה. לשם כך הופך תחום העבודה לציר בו ניתן לממש את הערכים הנוצריים המרכזיים: האמונה, התקווה והצדקה. ערכים אשר על פי המסורת הנוצרית הם המקדמים את גאולתו האישית של המאמין ומקרבים אותו לאלוהים. כמו כן משתלבים הפרושים לקונטמפליביות, שהיו נפרדים מחיי המעשה, עם תחום העבודה. כך הוא הופך לערך בפני עצמו, אשר בהגשמתו מושגת קדושה.

ג. **קידוש האחר באמצעות העבודה**: כאן הופכת העבודה לתחום בו ניתן לשתף בקדושה גם את משפחתו, חבריו והסביבה הקרובה למאמין. שילוב הביטויים האפוסטוליים בנצרות, הופך את העבודה לתחום בו ניתן לממש את השליחות ואת הפצת הדוקטרינה של ישו, קרי פעולה מסיונרית. כך, הופכת העבודה לתחום של תרומה ציבורית וקידום הגאולה הכללית בעולם.

שלושת האסטרטגיות הללו מצביעות על כך, שהאירגון בחר לפרש את העבודה באמצעות שילוב ייחודי של משמעויות שמימיות וגשמיות. משמעויות אלו הדגישו כי תחום העבודה הוא תחום הקדוש, הטרנסצנדנטי המוביל לגאולה. פרושים אלו הדגישו כי ניתן להשיג כל זאת באמצעות התמדה ומשמעת בפעולת העבודה הסקולרית, היומיומית, של כל אדם. שילוב זה בין הקדוש לחול וההבניה של תחום זה בתוך העולם הזה, משנה את טיבה של הדת בעידן המודרני ומסמנת דינאמיות בנצרות הקתולית. כך שבניגוד לאותן גישות שנטו להפריד בין ממדי הקדוש לקיום היומיומי והגדירו אותו כ- *misterium tremendum* (במיוחד במשנתו של אוטו) עולה תופעה שונה לחלוטין בה הקדוש הופך לסקולרי והסקולרי לקדוש ודווקא ערבובם הוא המחזק את כוחה של הדת.

בניגוד לטיעונים של גישות החילון כי הדת תעלם, ראינו כי הדת מפתחת מודלים אלטרנטיביים המאפשרים לה להמשיך להתקיים בווריאציות שונות ומגוונות. כמו כן בניגוד למסורת הווריאנטית, שהקנתה דינאמיות דתית דווקא לנצרות הפרוטסטנטית ויחסה אלמנטים אורתודוקסיים וסטטיים לקתוליות, מקרה המבחן של ה- *Opus Dei* מצביע על שינויים ודינאמיות בתפישת העבודה בקתוליות. יתרה מזאת, דווקא באירגון שמרני ונאו-אורתודוקסי מוצעים שינויים בתפישה ובהבניית החוויה הדתית היומיומית למאמין.

המחקר שהוצג בעבודה משיק למסורת ארוכה של דיונים בטיבה ובמקומה של הדת בחברה ובתרבות. ניתן לראותו כחלק מהדיון בתנועות וזרמים חדשים בדתות השונות. לשם כך ניתן יהיה

להשתמש בהסבר המוצע על קידוש החול ובאסטרטגיות שנמנו להפיכת העבודה לאלמנט טרנסנדנטי, לחלק מהסבר כללי אודות שינויים בתחום הדת בעידן החדש. הסבר מסוג זה יראה כי קידוש החול הוא תהליך אימננטי לשינויים שעוברת הדת בעידן החדש (פוסט מודרני), שינויים בהם משולבים מוטיבים מן התחום החומרי לשמיימי. לשם כך יש להציב את המקרה הנבחן בתוך הקשר השוואתי רחב יותר, כלומר מול אירגונים ותנועות מדתות שונות. כך למשל בחינת הכתות החדשות בהינדואיזם, בהן אלמנטים של נסיגה מן העולם נתפשים מרכזיים וכך גם הדרך לגאולה והפרושים המבנים יחס של ביטול לעולם הזה.

להשלמת התמונה התיאורטית שהוצגה בעבודה זו, יש לבחון מספר אספקטים בהם לא עסק המחקר, החיוניים להבנת דת והשינויים בה. כך למשל, יש לבחון את השינויים החברתיים הקשורים בשילוב תחום הקדוש והחול. כלומר, כיצד באים לידי ביטוי הפרושים והמשמעויות בהתנהגות היומיומית של המאמינים. לשם כך יש לערוך מחקר העוסק בתצפיות או ראיונות שיאפשר בחינה קרובה של השתנות ברמת ההתנהגות היומיומית של המאמינים. מחקר מסוג זה יעמוד על הביטויים החיצוניים של ההתנהגות, וכמו כן יבחן את העמדות והתפישות של המאמינים עצמם ביחס לשינויים שמציעה האירגון למאמיניו בכתביו.

מהפרדוקס המרכזי, העולה בהקשר של מחקר הבוחן את התנהגותם היומיומית של המאמינים נגזרת השאלה, כיצד החזרה לפרשנות האורתודוקסית של כתבי הקודש, במושגים של חזרה לחייהם של הנוצרים הראשונים, קשורה בו בעת להתנהגות מודרנית המלווה בהתערות והשתלבות עם החיים בעידן החדש? או במילים אחרות, כיצד ניתן לבצע שנויים ולהסתגל למציאות החדשה? על מנת לתת מענה לשאלה מרכזית זו יש לבחון את השינויים המוצעים באירגון בקונטקסט החברתי והכלכלי של ספרד משנות השלושים (בהן הופיע האירגון) ועד היום.

כמו כן בניתוח המוצע, לא נלקחו בחשבון ההיבטים המבניים הייחודיים לארגון, הכוללים את המבנה ההירארכי (שתואר בפרק הרביעי). מחקר עתידי, אשר ישלב את האלמנטים המבניים, יחד עם ההיבטים הפרשניים יוכל להרחיב את הניתוח המוצע. למשל, ניתן יהא לבחון את ההבדלים בפרושים לעבודה המופנים לכל רובד באירגון. מחקר מסוג זה ימין סוגים שונים של פרשנויות למושג העבודה, כטיפוסים שונים של דעת הקשורים ברשתות של כוח נוסח פוקן⁷³.

כך למשל, באירגון ניתן לבחון קשרים של דעת וכוח בהתאם לארבעת הקטגוריות של ההשתייכות. ניתן לומר כי אחד האלמנטים המרכזיים המבדילים את חברי האירגון זה מזה קשורה בבחירת העומס, ואופי המחויבויות שכל מאמין נוטל על עצמו. כפי שראינו, קיים טווח של רמת הפעילות ב- *Opus Dei* מה- *Numerrarios* המקפידים ונוטלים על עצמם אורחות חיים ודפוסי התנהגות המאופיינים בנוקשות יתר, ועד למשתפי הפעולה המביעים השתתפות מינימלית. הגשמת החיים הנוצריים באירגון מתבטאת, כפי שראינו, גם בפעולת העבודה. מקומו של האדם באירגון (בארבעת הקטגוריות

⁷³ פוקן מראה כי, אירגונים בני זמננו, נשמרים לא על ידי קונצנזוס ולא על ידי כפייה של מערכת החוק של המדינה, אלא על ידי מערכת נסתרת של פיקוח גוף ומשמעת המובנות לתוך ובתוך מסגרת האירגון (Grint, 1991: 146). מערכות של כוח זורמות בגוף החברתי ומארגנות את היחסים בין סובייקטים, מה שפוקן מכנה, המיקרו-פיסיקה של חיי היומיום. כלומר מדובר ב"כח-נימ" (מלשון נימים בגוף) הנעשה פנימה בתוך הגוף החברתי ולא מעליו (Foucault, 1980: 39), מתוך כך לא כל הסובייקטים שווים בתוך מערכת של יחסי הכוח המגדירה אותם.

שצוינו), נקבע על פי סוג וכמות העבודה שהוא מחויב אליה. כלומר, ניתן לראות את העבודה כחלק ממערכת של רשתות הכוח, המשמשת כגורם מארגן ומפקח על פעולתו של המאמין ואת היחסים החברתיים בתוך האירגון. כך, ניתן יהיה לומר, כי מערכת הכוח הפנימית הנוצרת באירגון נקבעת בראש ובראשונה על ידי בחירת עול העבודה המבוצעת באירגון: הרבדים העליונים מבצעים סוגים רבים יותר של עבודה (כוללת את הסוגים שהוצגו), בעוד שרבדים אחרים מבצעים קונסטלציה שונה ופחותה של סוגי עבודה.

ממצאי עבודה זו, קשורים גם לחקר הפונדמנטליזם, תחום מרכזי במחקר העכשווי. גישות אלו מניחות כי הדת בעידן החדש משנה את פניה ומתאפיינת בדינאמיות ושינוי מסוג חדש. במסגרת מחקרית זו ניתן יהיה להעמיד את ה- *Opus Dei* כתנועה דתית המתחזקת ומרחיבה את השפעותיה החברתיות דווקא בהיותה מחזקת אלמנטים של *thisworldly*. באמצעות ההסבר המצביע על שילובם של אלמנטים מתחום הקדוש עם אלמנטים מתחום החול החול, ניתן יהיה להוסיף מאפיין נוסף לבחינת תנועות פונדמנטליסטיות. למשל, בהשוואה לתנועות פונדמנטליסטיות המתאפיינות בטרנסצנדנטיות, כלומר תנועות שלא שילבו אלמנטים ארציים עם איכויות מן הקדוש, ה- *Opus Dei* מהווה דוגמא להתחזקות הדת באמצעים של התערות בחיי היומיום ושימוש באלמנטים הסקולריים של הדת על מנת לחזק הצטרפות. שילוב ההיבטים המבניים וההתנהגותיים יחד עם ההיבטים הפרשניים שהוצעו בעבודה זו, יאפשרו הצגת הסבר הולם יותר לשילובו של המוטיב הסקולרי בדת, ויהוו פתח ליצירת גישה שתסביר דינאמיות והתחדשות דתית בעידן החדש.

בבליוגרפיה

- איבן-ח'לדון, ע. 1966, אקדמות למדע ההסטוריה ('מוקדמה'). תרגום מערבית, ע. קופלביץ, ירושלים: מוסד ביאליק.
- איזנשטדט, ש.נ. 1984, "תמורה דתית, שינוי חברתי ומודרניזציה", אצל: ש.נ. איזנשטדט (עורך), האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם. תל-אביב: עם עובד.
- בן-עמי, ש. 1977, ספרד בין דיקטטורה לדמוקרטיה. תל אביב: עם עובד.
- גורדון, א.ד. 1947, כתבי א"ד גורדון. ברגמן, ש.ה. ושוחט, א.ל. (עורכים), ירושלים: הספריה הציונית.
- גורביץ, א. 1972/1993. תמונת העולם של אנשי ימי הביניים. ירושלים: אקדמון, בית ההוצאה של הסתדרות הסטודנטים של האוניברסיטה העברית.
- גירץ, ק. 1990. פרשנות של תרבויות. ירושלים: בית הוצאת כתר.
- הכט, י. 1977. אידיאולוגיה של עבודה וחינוך למקצוע: המקרה של ישראל בתקופת הישוב ובתקופת המדינה. עבודת M.A., אוניברסיטה העברית בירושלים.
- ובר, מ. (1904-5) 1984. האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם. ש.נ. איזנשטדט (עורך), תל-אביב: עם עובד.
- וייל, ס. (1947) 1994. הכובד והחסד. ירושלים: הוצאת כרמל.
- יום, ד. (1779) 1982. דיאלוגים על הדת הטבעית. ירושלים: הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית.
- לה-גוף, ג'. (1965) 1993. ימי הביניים בשיאם 1054-1330. תל אביב: דביר, הוצאת לאור.
- לוי, ז. 1989. הרמנויטיקה. תל אביב: הוצאת ספרית פועלים.
- לוי - שטראוס, ק. (1966) 1987. החשיבה הפראית. תל אביב: הוצאת ספרית פועלים.
- מרקס, ק. 1965, כתבי שחרות. מרחביה: ספריית פועלים.
- פוקו, מ. (1972) 1992. תולדות השיגעון בעידן התבונה. ירושלים: בית הוצאה כתר.
- שיחור, ר. 1983. פרקים בפילוסופיה של הדת. תל-אביב: אוניברסיטה משודרת.

Abbot, A. 1993. "The Sociology of Work and Occupation", Annual Review of Sociology 19:187-209.

Abbot, B. (Ed.). 1966. The Documents of Vatican II. New York: Guild Press.

Almond, P.C. 1982. Mystical Experience and Religious Doctrine. New York: Mouton Publishers.

Ammerman, N.T. 1994. "The Dynamics of Christian Fundamentalism: An Introduction", Marty, E.M. & Appleby, R.S. (Eds.). Accounting for Fundamentalism: The Dynamic Character of Movements. Chicago: University of Chicago Press.

Arjomand, S.A. 1986. "Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Islam". Beckford, J.A. (ed.). New Religious Movements and Rapid Social Change. Sage Publication.

Aumann, J. 1967. "Contemplation". New Catholic Encyclopedia. 3:258- 263. Washington: The Catholic University of America.

Aylesworth, G.A. 1991. "Dialogue, Text, Narrative: Confronting Gadamer and Ricoeur". H.J. Silverman (Ed.) Gadamer and Hermeneutics. London: Routledge.

Barr, J. 1988. Fundamentalism. London: SCM Press Ltd.

Beane, W.C. & Doty, W.G. 1975. Myths, Rites, Symbols: A Mircea Eliade Reader. London: Harper Colophon Books.

Beckford, J.A. (ed.) 1986. New Religious Movements and Rapid Social Change. Sage Publication.

Bennett, J.W. 1967. Hotterian Brethren: The Agricultural Economy and Social Organization of a Communal People. Stanford: Stanford University Press.

Berger, P. L. 1967. The Sacred Canopy. New York: Doubleday.

Berger, P. 1973. The Social Reality of Religion. Harmondsworth: Penguin.

Best, F. 1973. The Future of Work. Prentice Hall, Inc.

Bleicher, J. 1980. Contemporary Hermeneutics. London: Routledge & Kegan Paul.

Butler, D.C. 1961. Benedictine Monachism: Studies in Benedictine Life and Role. Cambridge: Speculum Historiale.

Campbell, C. 1987. Romanticism and the Spirit of Modern Consumerism. Oxford: Blackwell.

Casanova, J.V. 1982. "The First Secular Institute: The Opus Dei as a Religious Movement- Organization". The Annual Review of Social Science of Religion. 6:243-285.

Casanova, J.V. 1983. "The Opus Dei Ethic, The Technocrats and The Modernization of Spain". Social Science Information. 22:27-50.

Colburn, K. Jr. 1986. "Critical Theory and the Hermeneutical Cycle". Sociological Inquiry. 56(3):367-380.

Cooper, N.B. 1975. Catholicism and the Franco Regime. Sage Publication Ltd.

Cross, F.L. (ed.) 1957. "hope". The Oxford Dictionary of the Christian Church. London: Oxford University Press, pp.654-655.

Cross, F.L. (ed.) 1957. "faith". The Oxford Dictionary of the Christian Church. London: Oxford University Press, pp.401-402.

Deiros, P.A. 1991. "Protestant Fundamentalism in Latin America", in Marty, E.M. & Appleby, R.S. (Eds). Fundamentalism's Observed. Chicago: University of Chicago Press.

Dias-Ambron, Ortega, A.J. 1982. "The Transition to Democracy in Spain". Spain Conditional Democracy. New York:ST. Martin's Press.

Dinges,W.D. & Hitchcock, J. 1991. "Roman Catholic Traditionalism and Activist Conservatism in the United States". Marty, E.M. & Appleby, R.S. (Eds). Fundamentalism's Observed. Chicago: University of Chicago Press.

Duke, J.T. & Johnson, B.R. 1989. "The Stages of Religious Transformation: A Study of 200 Nations". Review of Religious Research, 30(3):209-224.

Durkheim, E. 1915. The Elementary Forms of the Religious Life. London: Allen and Unwin.

Durkheim, E. 1960. *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press of Glencoe.

Durkheim, E. & Mauss, M. (1902-1) 1963. *Primitive Classification*. London: Cohen & West.

Edie, J.M. 1987. *Edmund Husserl's Phenomenology*. Indiana University Press.

Eisenstadt, S.N. (ed.) 1968. *The Protestant Ethic and Modernization*. New-York: Basic Books.

Eliade, M. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace & World.

Eliade, M. (ed.) 1987. "Work". *The Encyclopedia of Religion*. 15: 441-444. New York: Macmillan Publishing Company.

Eliade, M. (ed.) 1987. "Holy, Idea of the". *The Encyclopedia of Religion*. 6:431-437. New York: Macmillan Publishing Company.

Foucault, M. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings (1972-1977)*. (Trans. Gordon C. et. al). New-York: Pantheon Books.

Friedmann, E.A. & Havighurst, R.J. 1954. *The Meaning of Work and Retirement*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gadamer, H.G. 1975. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward.

Gadamer, H.G. 1979. "The Problem of Historical Consciousness", in P. Rabinow & W.M. Sullivan (Eds.). *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley: The University of California Press.

Gadamer, H.G. 1980. "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences". *Research in Phenomenology*, 9:74-85.

Gilby, T. 1967. "Charity". *New Catholic Encyclopedia*, 3:464-470. Washington: The Catholic University of America.

Goldstone, J.A. 1987. "Cultural Orthodoxy, Risk, and Innovation: The Divergence of East and West in Early Modern World". *Sociological Theory* 5(2):119-135.

Goldthorpe, J.H et. al. 1968, The Affluent Worker: Industrial Attitudes And Behavior. Cambridge: Cambridge University Press.

Greeley, A.M. 1972. The Denominational Society. Glenview, Ill.: Scott, Foresman.

Grint, K. 1991. The Sociology of Work. Cambridge: Polity Press.

Hamilton, M.B. 1995. The Sociology of Religion. London: Routledge.

Hastings, J. (ed.). 1915. "Holiness". Encyclopedia of Religion and Ethic, VI:731-751. New York: Edinburght & T. Clark.

Hastings, J. (ed.). 1915. "Work". Encyclopedia of Religion and Ethic, VIII:784-785. New York: Edinburght & T. Clark.

Healy, K.J. 1967. "Prayer (Theology of)". New Catholic Encyclopedia, 11:670-678. Washington: The Catholic University of America.

Heideger, M.1962. Being and Time. New York: Harper & Row.

Hekman, S.J. 1986. Hermeneutics and the Sociology of Knowledge. Polity Press.

Hosteler, J.A. 1963. Amish Society. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

James, W. [1902] 1958. Varieties of Religious Experience. New York: New American Library.

Jackson, S.M (Ed.). 1953. "Good Works". The New Schaff-Herzog Religious Encyclopedia, V:19-23. Michigan: Baker Book House.

Kaiser, E.G. 1966. Theology of Work, The Newman Press, Wastminister, Mary Land.

Kaiser, E.G. 1967. "Work, Theology of". New Catholic Encyclopedia, XIV: 1015-1017, Washington: The Catholic University of America.

Klostermann, F. 1967. "Apostolate". New Catholic Encyclopedia 1:688. Washington: The Catholic University of America.

Lawlor, L. 1991. "The Dialectical Unity of Hermeneutics: on Ricoeur and Gadamer", H. J. Silverman (ed.) Gadamar and Hermeneutics. London: Routledge.

Le Goff, J. 1980. Time, Work & Culture in the Middle Ages. Chicago: The University of Chicago Press.

Le Goff, J. 1993. Intellectuals in the Middle Ages. Cambridge: Blackwell.

Leyser, H. 1984. Hermits and the New Monasticism. London: Macmillan press.

MaCabe, H. 1960. Theology and Work. Work, an Inquiry into Christian Thought and Practice. M. J. Todd (ed.), London: Darton, Longman & Todd Ltd.

Martin, J.A. 1990. Beauty and Holiness: The Dialogue Between Aesthetics and Religion. Princeton: Princeton University Press.

Martinson, O.B., & E.A. Wilkening. 1983. "Religion, Work Specialization and Job Satisfaction: Interactive Effects". Review of Religious Research, 24 (4):347-356.

Marty, E.M. & Appleby, R.S. (Eds) 1991. Fundamentalism's Observed. Chicago: University of Chicago Press.

Marty, E.M. & Appleby, R.S. (Eds) 1993. Fundamentalism's and the State. Chicago: University of Chicago Press.

Marty, E.M. & Appleby, R.S. (Eds) 1994. Accounting for Fundamentalism's: The Dynamic Character of Movements. Chicago: University of Chicago Press.

Marx, K & Engels, F. 1957. On Religion. Moscow: Progress Publisher.

Marx, K. 1969. "Religious Illusion and the Task of Religious History". Birnbaum. B. & Lenzer. G. (Eds.), Sociology and Religion. Englewood Cliffs, N.J.

Nosow, S. & Form, W.H. Man, Work and Society. New York: Basic Books.

O'Dea, T. F. 1966. The Sociology of Religion. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.

Ormiston, G.L. & Schrift, A.D. 1990. The Hermeneutic Tradition, From Ast To Ricoeur. State University of New York Press.

Otto, R. 1959 (1917). The Idea of the Holy. London: Penguin Books.

- Ovitt, G. 1986. Manual Labor and Early Medieval Monasticism. *Viator* 17: 1-18.
- Parry, D. 1984. *The Rule of Saint Benedict*. London: Darton, Longman & Todd.
- Paul, J. 1981. *Laborem Exercens, Encyclical Letter of the Supreme Pontiff John Paul II on Human Work*. London: Incorporated Catholic Truth Society.
- Perez-Diaz, V. 1993. *The Return of Civil Society, The Emergence of Democratic Spain*. Harvard: Harvard University Press.
- Pilapil, V.R. 1971. "Opus Dei in Spain". *The World Today*, 27:211-221.
- Platt, J. 1992. "Cases of Cases...of Cases". C.C. Ragin & H.S. Becker (eds.), *What is a Case?*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quintanilla, A.R. & Wilpert, B. 1988. "The Meaning of Working-Scientific Status of Concept". De Keyser, V. et.al (eds). *The Meaning of Work and Technological Options*. New York: John Wiley & Sons.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West.
- Rahner, K. & Vorgrimler, H. 1981. "Holy, The Sacred". *Dictionary of Theology*. New York: Crossroad, p. 214.
- Rahner, K. & Vorgrimler, H. 1981. "Faith". *Dictionary of Theology*. New York: Crossroad, pp. 167-172.
- Rahner, K. & Vorgrimler, H. 1981. "Hope". *Dictionary of Theology*. New York: Crossroad, pp. 221-222.
- Ragin, C.C. 1992. "Introduction: Cases of "What is a case?". C.C. Ragin & H.S. Becker (eds.), *What is a Case?*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ragin, C.C. 1994. *Constructing Social Research*. London: Pine Forge Press.
- Ricoeur, P. 1971. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text". *Sociological Research*, 38(3):529-562.
- Ricoeur, P. 1974. *The Conflict of Interpretation*. Northwestern University Press.

- Ricoeur, P. 1977. The Rule of Metaphor, Toronto: University of Toronto Press.
- Ritzer, G. & Walczak. D. 1986. Working: Conflict and Change. Third Edition: Prentice- Hall.
- Ritzer, G. 1989. "Sociology of Work: A Metatheoretical Analysis. Social Forces, 67 (3):593-603.
- Roberts, K.A. 1990. Religion in Sociological Perspective. California:Wadsworth Publishing Company.
- Schleiermacher, F.D.E. 1977. Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts. Montana: Scholars Press.
- Sharma, A. 1986. "New Hindu Religious Movements in India", in: Beckford, J.A. (ed.). New Religious Movements and Rapid Social Change. Sage Publication.
- Silverman, H.J. (ed.) 1991. Gadamer and Hermeneutics. London: Routledge.
- Simpson, I.H. 1988. "The Sociology of Work: Where Have the Workers Gone?". Social Forces, 67 (3): 563-581.
- Smith, J.E. 1992. The Experience of the Holy and the Idea of God. Twiss, S.B. & Walter, H.C. (Eds.). Experience of the Sacred, Reading in the Phenomenology of Religion. Brown University Press.
- Stark, R. & Bainbridge, W.S.1985. The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation. Berkeley:University of California Press.
- Stark, W. 1966. The Sociology of Religion, A Study of Christendom. London: Routledge and Kegan Paul.
- Swidler, A. 1986. "Culture in Action: Symbols and Strategies". American Sociological Review, 51: 273-286.
- Thompson, P. 1983. The Nature of Work: An introduction to Debates on the Labour Process. Hong-Kong: Macmillan Press.
- Tilgher, A. 1962. "Work through the Ages". Nosow S. & W.H. Form (Eds.). Man, Work and Society. New York: Basic Books.

Twiss, S.B. & Walter, H.C. (Eds.). Experience of the Sacred, Reading in the Phenomenology of Religion. Brown University Press.

Vecchio, R.P. 1980. "A Test of Moderator of the Job Satisfaction - Job Quality Relationship: The Case of Religious Affiliation". Journal of Applied Psychology. 65: 195-201

Wach, J. 1972. Types of Religious Experience Christian and Non-Christian. Chicago: The University of Chicago Press.

Wallman, S.1979. Social Anthropology of Work. London: Academic Press.

Walsh, M. 1989. Opus Dei: An Investigation Into the Secret Society Struggling for Power Within The Roman Catholic Church. Harper San Francisco.

Walzer, M. 1963. The Revolution of the Saints. Cambridge, Mass:Harvard University Press.

Weber, M. 1964. The Sociology of Religion. Boston: Beacon Press.

Wiener, P.P. (Ed.) 1973. "Holy (The Sacred)". Dictionary of the History of Ideas, II: 511-514. New York: Charles Scribners Sons Publishers.

Wilpert, B. & W.T.Whitely, 1987, "Why Study the Meaning of Working?". Warr, P (ed.). The Meaning of Working. New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers.

Wilson, B.R. 1970. Religious Sects. London: World University Library.

Wilson, B.R. 1990. The Social Dimension of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society. Oxford:Claredon Press.

Wilson, H.H. 1977 [1861]. A Sketch of the Religious Sects of the Hindus. New Delhi: Cosmo Publications.

Wuthnow, R.1989. Communities of Discourse Ideology and Social Structure in The Reformation, the Enlightenment and European Socialism. Cambridge Mass: Harvard University Press.

Wuthnow, R. & Lawson, M.P. 1994. "Sources of Christian Fundamentalism in the United State". Marty, E.M. & Appleby, R.S. (Eds) 1994. Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements. Chicago: University of Chicago Press.

Zablocki, B.1980. The Joyful Community. Chicago:The University Of Chicago Press.

Zadra, D. 1994. "Comunione e Liberazione: A Fundamentalist Idea of Power".
Marty, E.M. & Appleby, R.S. (Eds) 1994. Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements. Chicago: University of Chicago Press.

רשימת מקורות ראשוניים

אסקריבה, ח.מ. 1939. 7777. בואנוס איירס: אדיסיונס מרימר.

20 Preguntas a Mons. Escriva de Balaguer. 1974. Colombia: Centro de Estudios Doctrinales.

26 Preguntas a Mons. Alvaro del Portillo, Prelado del Opus Dei. 1986, Guatemala: Ediciones Lendel.

Apostolico de los Miembros del Opus Dei. Vicepostulacion del Opus Dei en Colombia.

Beato Josemaria Escriva de Blaguer Fundador del Opus Dei. Hoja informativa/ Numero Extraordinario.

Blessed Josemaria Escriva: Founder of Opus Dei. Newsletter - Special Issue, London: Office of the Vice-Postulator of Opus-Dei in Britain.

Byrne, A. Santificacion del Trabajo Ordinario. Madrid: Oficina de Informacion de la Prelatura del Opus Dei..

Cejas, J.M. 1992. Maria Ignacia Garcia Escobar Una Mujer Del Opus Dei. Madrid: Ediciones Palabra.

Cummings, D.1993. Cristianos en Medio del Mundo: Algunos Aspectos del Trabajo Apostolico de los Miembros del Opus Dei. Vicepostulacion del Opus Dei en Colombia.

De Torre, J.M. 1986. Trabajo, Cultura, Liberacion, Enseñanzas sociales de la Iglesia. Madrid: Ediciones Palabra.

Del Portillo, A. 1981. Fieles y Laicos en la Iglesia. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

El Opus Dei, Prelatura Personal. 1983. Guatemala:Ediciones Lendel

El Siervo de Dios Josemaria Escriva de Blaguer Fundador del Opus Dei, Hoja informativa No. 3, 1979, Montevideo.

El Siervo de Dios Josemaria Escriva de Blaguer Fundador del Opus Dei. Hoja informativa No. 4, 1982, Montevideo.

El Siervo de Dios Josemaria Escriva de Blaguer Fundador del Opus Dei. Hoja informativa No.6, 1986, Montevideo.

El Siervo de Dios Josemaria Escriva de Blaguer Fundador del Opus Dei. Hoja informativa No.7, 1987, Montevideo

Escriva De Balaguer, J. 1977, (Translated From Spanish-1973). Christ is Passing By. Manila: Sinag-Tala Publishers.

Escriva De Balaguer, J. 1990 (1977). (Translated From Spanish-1981). Friends of God, Manila: Sinag-Tala Publishers.

Escriva De Balaguer, J. 1991. Itinerario de la Causa de Canonizacion. Madrid: Ediciones Palabra.

Escriva De Balaguer, J. 1992. Forja. Mexico: Editorial Minos, S.A. de S.V.

Etica y Trabajo. SEDS, Servicio Especial De Informaciones.

Gomez-Perez, R. 1992. El Opus Dei, Una Explicacion. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.Segunda Edicion.

Illanes, J.L. 1980. La Santificacion del Trabajo. Madrid: Ediciones Palabra.

Josemaria Escriva de Blaguer Fundador del Opus Dei. Hoja informativa No.1, 1977, Montevideo.

Josemaria Escriva de Blaguer Fundador del Opus Dei. Hoja informativa No. 2, 1978, Montevideo.

Le Tourneau,D.1984. What is Opus Dei?. The Mercier Press.

Moncada, A. 1987. Historia Oral del Opus Dei. Barcelona: Hurope, S.A.

Orlandis, J. 1994. Anos de Juventud en el Opus Dei. Madrid: Ediciones Rialp, S. A.

Questions People Ask About Opus Dei (pamphlet), London: Opus-Dei Information Office.

Rodrigues, P. 1987. Vocacion, Trabajo, Contemplacion. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

Shaw R., 1994. Ordinary Christians in the World, US: Office of Communication, Prelature of Opus-Dei in the United States.

Siervo Bueno y Fiel, Especial Mundo Cristiano, En El Muerte de Monsenor Alvaro del Portillo.

The Servant of God: Josemaria Escriva, Founder of Opus Dei, Bulletin No.7, 1988, New-York.

The Servant of God: Josemaria Escriva, Founder of Opus Dei, Newsletter No.8, 1989, London: Office of the Vice-Postulator of Opus-Dei in Britain.

...Y Trabajar Que Sentido Tiene? SEDS, Servicio Especial De Informaciones.

נספח

מבחר מקורות ראשוניים

1. דרשות מתוך הספר "Friends of God"
2. פיוטים רוחניים מהספר "Forja"
3. קטעים נבחרים מהספר "What is Opus Dei"
4. קטעים נבחרים מהספר "La Santificacion del Trabajo"
5. קטעים נבחרים מחוברת ההסבר "Cristianos en Medio del Mundo"
6. דרשות מהספר "Christ is Passing By"
7. עצות למאמין מתוך הספר "הדרך"

"Friends of God" דרשות מתוך הספר

He wants all men to come to him to enjoy his kingdom forever. We have to work a lot on this earth and we must do our work well, since it is our daily tasks that we have to sanctify. But let us never forget to do everything for his sake. If we were to do it for ourselves, out of pride, we would produce nothing but leaves, and no matter how luxuriant they were, neither God nor our fellow men would find any good in them.

Friends of God, 1990:319

מתוך הדרשה של האפיפיור, ג'ון פאול השני:

Work... takes on a central role in Christian sanctification and Apostolate. The special connection between the dynamism of human action and supernatural grace shows clearly how the supernatural life of union with Christ occupies a central place, while it also leads the faithful to make a determined effort to transform the world. In this context, venerable Josemaria Escriva has highlighted all the redemptive power of the faith, and its capacity to transform both individuals and the social structure in which men and women work out their ideas and their ambitions.

Newsletter - Special Issue

The Christian virtue of justice is more ambitious. It enjoins us to prove ourselves thankful, friendly, and generous. It encourages us to act as loyal and honorable friends, in hard times as well as in good ones. To obey the law, and to respect legitimate authority. To amend gladly when we realize we have erred in tackling a problem. Above all, if we are just, we will fulfill our professional family, and social commitments without fuss or display, working hard and exercising our rights, which are also duties.

I don't believe in the justice of idle people because, their *dolce fer niente* (sweetly doing nothing), as they say in my beloved Italy, they fail, sometimes seriously, in that most fundamental principle of equity, which is work. We must not forget that God created man *ut operatur* (that he might work), and others (our family and our country, the whole human race) also depends on the effectiveness of our work. My children, what a poor idea of justice those people have who would reduce it to the mere distribution of material goods!

Friends of God, 1990:262

פיוטים רוחניים מהספר "Forja"

כל עבודה אפילו היא הפשוטה ביותר וחסרת המשמעות, כאשר היא מוקדשת לאל היא נושאת עמה את כוח החיים של האל!

רוח הסגפנות הטובה ביותר היא השקדנות וההתמדה בעבודה שזה עתה החלה: כאשר היא נעשת בתקווה וכאשר היא כרוכה בקשיים.

חקה את הבתולה הקדושה: רק ההודאה הברורה על אפסותינו עשויה להפוך אותנו ליקרים בעיניו של הבורא.

אנו חייבים לעבוד ולעבוד מתוך מודעות, בתחושה של אחריות, באהבה ובהתמדה, ללא קלילות דעת: כי העבודה הנה צו האלוהים ולא להימנע צריך לציית- בשמחה!

עבוד תמיד ובכל דבר, תוך מאמץ, זאת על מנת לשאת את ישו בפסגתן של כל הפעילויות האנושיות.

אין לשכוח שכל עבודה מכובדת, אצילית והגונה, והיא יכולה וחייבת! להתרומם לרמה העל טבעית ולהפוך לעשייה האלוהית.

אם רצון כנה בנו לקדש את העבודה עלינו לקיים ללא עוררין את התנאי הראשון: לעבוד! ולעבוד היטב! ברצינות אנושית ועל טבעית!

המלאכות המקצועיות- גם עבודות הבית הן מקצוע ממדרגה ראשונה- עדות לכבוד האנושי, הזדמנות לפיתוח האישיות, לקשר ולאחדות עם האחר, מקור למשאבים, אמצעי לתרומת שיפורה של החברה בה אנו חיים וכלי לטיפוח קידמה של האנושות כולה...עבור האדם הנוצרי תפישות אלו אף מתרחבות יותר, כיוון שהעבודה הופכת לאמצעי ודרך לקדושה.

האחריות הנוצרית בעבודה איננה מתורגמת למילוי שעות אלא ליעילות טכנית ומקצועית...ומעל לכל לאהבת האלוהים.

מאחר שכל המקצועות ההגונים חייבים להיות מקודשים, אין אדם הזכאי לומר: אין באפשרותי לבצע אפוסטוליות.

לעולם לא אהיה שותף לדעה- גם כאשר אני מכבד אותה- של אלו המפרידים בין התפילה לחיים הפעילים, אנו, בני האלוהים חייבים לחיות חיים קונטמפלטיביים: אנשים במרכז העולם המוצאים שקט נפשי תוך שיח מתמיד עם האל: ולהביט בו כמו שמביטים באב, בחבר שאוהבים אותו עד טירוף.

THE SANCTIFICATION OF WORK

Basic principles

A text of the founder reveals the full scope of the kind of sanctification he preached: 'Anyone who thought that our supernatural life is built up by turning our back on work would not understand our vocation. For us, in fact, work is a specific means to sanctity. Our interior life – as contemplatives in the midst of the world – takes its origin and its impulse from the external life of work of each of us. We cannot separate our interior life from our apostolic work: it is all one. External work should not cause any interruption in prayer, just as the beating of our heart does not interrupt the attention we give to our activities, whatever they may be.'

Mgr Escriva shows what Genesis (2:15) means when it says that man has been created to work – 'ut operaretur'. If that is the human condition, then ordinary work is the very hinge of man's sanctification and the right human and supernatural environment for him to help his fellow men.

The fact that this statement in Genesis about work comes before the original sin of our first parents, shows that work is of the very essence of human nature. Only the laborious and tedious side of human activity is the punishment of original sin. Work in itself is good, is noble. Man is wholly fulfilled by his work, by being conscious of what he does. That is precisely what constitutes his superiority over other created beings.

Work, taken in its widest sense, is part of God's plan for mankind. It is 'a means by which man shares in creation. Hence work, any kind of work, is not only worthy; it is also a means of attaining human – that is, earthly, natural – perfection, as well as supernatural perfection.'

Man is a co-creator as well as a co-redeemer with God. Christ worked; St Joseph taught him his carpenter's trade; work therefore is something which in turn has been redeemed. It is not just the framework of human life; it is a path to sanctity, something that sanctifies and that can be sanctified. For man-in-the-world work becomes the hinge on which the whole task of sanctification turns.

This is what led the founder of Opus Dei to sum up life on earth by saying that one must 'sanctify work, sanctify oneself in one's work and sanctify others [other persons and things] through one's work.' The three things are interconnected: personal sanctity ('sanctify oneself in one's work') and apostolate ('sanctify through work') are not things one can achieve just by 'using' work, or operating in a working context, as though work were juxtaposed with them and separable from them.

Sanctification of work

The first element of this trio is the sanctification of work carried out in the world. The world in itself is good, because it has come from God's hands. The hatred, pride, violence, rivalries, and so on, to be found in it, are the result of the original sin of Adam and Eve and of the personal sins of individual men and women. These sins corrupt the world and turn it away from God.

As regards the world, the spirit of Opus Dei is optimistic: the Christian has the mission of restoring it to its original goodness by leading it back to God and making of it an occasion of holiness. Instead of the 'contempt of the world' and 'leaving the world' characteristic of the religious vocation, Mgr. Escriva preached love of the world 'because it is where we live, because it is our battlefield – a splendid battle of love and peace – and because it is there that we must sanctify ourselves and sanctify others'. He saw the whole of creation as needing to be led back to God; just as King Midas transformed all he touched into gold, human work needs to become 'through love, the Work of God, Opus Dei, *operatio Dei*, a supernatural work'.

Sanctifying oneself in one's work

The second aspect of the spirituality of work as conceived by Mgr. Escriva has to do with personal sanctification through work: 'What use is it telling me that so-and-so is a good son of mine – a good Christian – but a bad shoemaker? If he doesn't try to learn his trade well, or doesn't give his full attention to it, he won't be able to sanctify it or offer it to our Lord. The sanctification of ordinary work is, as it were, the hinge of true spirituality.'

Sanctifying others through work

One's vocation to work in some profession or trade cannot be cut off from one's condition as a Christian, but should be a 'lamp that gives light' to colleagues and friends. The sanctification of temporal structures is, in Mgr. Escriva's view, an aspect of apostolate that is inseparable from apostolic action with individual persons. Each person's occupation and social situation creates a series of links with colleagues, as well as other professional, family and social connections. This is usually how family and social relationships are built up. Sincere, true, disinterested friendship leads to the greatest good – God himself. As a result of this friendship, based on sacrifice, trust is born spontaneously. The heart of a friend is attentive to all one's problems, desires and feelings: 'Those well-timed words, whispered in the ear of your wavering friend; the helpful conversation that you managed to start at the right moment; the ready professional advice that improves his university work; the discreet indiscretion by which you open up unsuspected horizons for his zeal. This all forms part of the "apostolate of friendship".'

"La Santificación del Trabajo" קטעים נבחרים מהספר

“El carácter secular es propio y peculiar de los laicos... A los fieles corrientes pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando según el querer de Dios los asuntos temporales. Viven en el mundo, es decir, en todas y cada una de las actividades de la vida familiar y social con las que su existencia forma un único tejido”. Con estas palabras la Constitución *Lumen gentium* perfila, en su capítulo cuarto, las notas distintivas del laicado como elemento integrante del pueblo de Dios¹.

Se supera así la descripción puramente negativa del laicado (los que no son ni clérigos ni religiosos), para dar paso a una descripción positiva en la que se subrayan, de una parte, la pertenencia al pueblo de Dios y la incorporación a Cristo; de otra, la realización de una misión en el mundo, en el núcleo mismo de las estructuras temporales².

El esfuerzo de penetración teológica en la comprensión y descripción del laicado, que se realiza a todo lo largo del capítulo cuarto de esa Constitución, encuentra su lógica prolongación en el capítulo quinto: la llamada universal a la santidad. “Todos los fieles —proclama el Concilio—, cualquiera que sea el estado o régimen de su vida, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad... Todos los fieles, en cualquier condición de vida, de oficio o de circunstancia, y precisamente por medio de todo eso, se pueden santificar cada día más, siempre que todo sea recibido con fe de la mano del Padre celestial; siempre que se coopere con la voluntad divina al manifestar a todos, incluso en un servicio temporal, la caridad con que Cristo amó al mundo”³.

Una frase resulta especialmente significativa dentro del párrafo que se acaba de citar: el inciso donde se aclara que no sólo se puede aspirar a la santidad desde cualquier estado de vida, sino que debe aspirarse “precisamente por medio de ese estado de vida”. Poco antes, y aludiendo a quienes se dedican al trabajo manual, los Padres conciliares han escrito: “los que viven entregados al trabajo, con frecuencia duro, conviene que a través de esa misma tarea humana busquen su perfección”⁴.

La conexión entre esas afirmaciones de la Constitución *Lumen gentium* es clara: si los seglares, por vocación divina, deben estar en las estructuras temporales, ha de ser ahí donde encuentren los medios para su santificación. El trabajo, la tarea humana, se nos presenta así como algo que se injerta hondamente en el terreno de lo sobrenatural⁵.

Esta formulación de la *Lumen gentium* encuentra su aplicación y complemento en otros documentos conciliares o pontificios, hasta darnos los elementos centrales para una reflexión sobre el valor santificador del trabajo:

a) Por una parte, los documentos conciliares recogen y glosan aquellos aspectos del dogma cristiano que fundamentan la dignidad del trabajo humano. Quizá ninguna frase más gráfica en este sentido que el siguiente párrafo de la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*: "Una cosa es cierta para los creyentes: que el trabajo humano, individual o colectivo, es decir el conjunto ingente de los esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios... Esta enseñanza vale igualmente para los quehaceres más ordinarios. Porque los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia"⁶. En palabras más breves e incisivas, Pablo VI expone la misma doctrina en la Encíclica *Populorum progressio*: "Dios, habiendo adornado al hombre con el intelecto, el pensamiento y los sentidos, le ha dado los instrumentos necesarios para que, la obra que El había incoado, en cierto modo la completara y perfeccionara"⁷. En suma, la actividad humana, el trabajo, forma parte del orden querido por Dios, que no es un orden estático, sino dinámico, que refleja la perfección de Dios no sólo en su simple estar hecho, sino en el obrar⁸.

b) Por otra parte, esos mismos documentos prolongan esas perspectivas dogmáticas y cósmicas, que se acaban de señalar, para, ya a un nivel más inmediatamente antropológico, poner de manifiesto la importancia del trabajo para la perfección del hombre, también para su perfección sobrenatural. El documento del Vaticano II donde este aspecto se encuentra más desarrollado es el Decreto *Apostolicam actuositatem*, en los párrafos destinados a perfilar algunos de los rasgos generales de la vida espiritual de los seglares: "Los laicos deben servirse de estos auxilios (las diversas prácticas espirituales y la liturgia), de tal modo que, al cumplir como es debido las funciones propias del mundo en las circunstancias ordinarias de la vida, no separen la unión con Dios de su vida personal, sino que crezcan en esa unión realizando su trabajo según la voluntad de Dios... La vida espiritual de los laicos debe tomar su nota peculiar a partir del estado de matrimonio y familia, de celibato o viudedad, de la situación de enfermedad, de la actividad profesional y social. No dejen, pues, de cultivar con asiduidad las cualidades y dotes que, adecuadas a esas situaciones, les han sido dadas, y hagan uso de los dones recibidos en propiedad del Espíritu Santo"⁹.

La actitud ante el trabajo en la historia de la espiritualidad

Las perspectivas dogmáticas a las que se acaba de hacer referencia son hondamente evangélicas y, desde un punto de vista especulativo, han sido comentadas y glosadas por los Padres y Doctores de la Iglesia, aunque, de ordinario, sin explicitar y poner de manifiesto sus implicaciones de orden espiritual por lo que se refiere al valor santificable y santificador del trabajo. Como en páginas anteriores, ese hecho suscita una pregunta: ¿qué condicionamientos históricos, qué factores explican la ausencia de esa consideración? También como antes hay que decir que, si bien una respuesta exhaustiva resulta inalcanzable, cabe atribuir una importancia decisiva a la orientación que tomó la teología a partir del monaquismo. Y ello no sólo porque, a partir de esa fecha, la atención de la teología espiritual se centró en otras cuestiones, sino además porque al contemplar el trabajo ante todo como medio ascético, como ejercicio manual que mantiene despierto el ánimo, la reflexión teológica quedó encerrada dentro de unos límites muy estrechos que impedían alcanzar resultados satisfactorios: una consideración teológica integral del trabajo implica, en efecto, partir de una visión completa del mismo y, por tanto, referirse no sólo al trabajo manual, sino a la división de funciones que implica la estructuración social, al problema del sentido de la historia, a la substantividad de la vocación secular y laical, etc.³².

No olvidemos que, a partir del monaquismo primitivo, el estado religioso que de él deriva ha experimentado una amplia evolución, enriqueciéndose con nuevas y sucesivas aportaciones, distintas en muchos aspectos del monaquismo original. Ni que a lo largo de los siglos ha habido momentos en los cuales el tema del trabajo ha aflorado, desde una u otra perspectiva, pero fue de forma que no llegó a cuajar. El proceso es interesante y merece la pena observarlo con cierto detalle. Estudiémoslo pues, aunque sea brevemente.

El ideal monástico tiene su punto central de referencia en la búsqueda personal de la perfección evangélica: la idea de un apostolado directo, de una cura de almas, no son consideradas expresamente. Se ha podido así comentar, por ejemplo, que en la Regla de San Benito no hay ninguna alusión a actividades apostólicas del monje fuera del monasterio, y señalar que, después de exponer en el capítulo IV las normas de vida que inspiran el ideal monástico, San Benito concluye tajantemente: "la oficina donde hemos de practicar con diligencia todas estas cosas es el recinto del monasterio"³³.

"Cristianos en Medio del Mundo" קטעים נבחרים מחוברת ההסבר

"Dios os llama a servirle **en y desde** las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana: en un laboratorio, en el quirófano de un hospital, en el **cuarter**, en la cátedra universitaria, en la fábrica, en el taller, en el campo, en el hogar de familia y en todo el inmenso panorama del trabajo, Dios nos espera cada día. Sabedlo bien: hay **un algo** santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir" (*Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, n. 114).

El nombre de la institución fundada por Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, el 2 de octubre de 1928, es en sí mismo muy elocuente respecto a su naturaleza y significado: Opus Dei, trabajo de Dios. Su Fundador decía: "Lo que he enseñado siempre –desde hace cuarenta años– es que todo trabajo humano honesto, intelectual o manual, debe ser realizado por el cristiano con la mayor perfección posible: con perfección humana (competencia profesional) y con perfección cristiana (por amor a la voluntad de Dios y en servicio de los hombres). Porque hecho así, ese trabajo humano, por humilde e insignificante que parezca la tarea, contribuye a ordenar cristianamente las realidades temporales –a manifestar su dimensión divina– y es asumido e integrado en la obra prodigiosa de la Creación y de la Redención del mundo: se eleva así el trabajo al orden de la gracia, se santifica, se convierte en obra de Dios, **operatio Dei, opus Dei**". Y continuaba: "Vemos en el trabajo –en la noble fatiga creadora de los hombres– no sólo uno de los más altos valores humanos, medio imprescindible para el progreso de la sociedad y el ordenamiento cada vez más justo de las relaciones entre los hombres, sino también un signo del amor de Dios a sus criaturas y del amor de los hombres entre sí y a Dios: un medio de perfección, un camino de santidad".

"Christ is Passing By" דרשות מהספר

WHAT AWAITS US

125 The apostolic task that Christ entrusted to all his disciples leads to specific results in social matters. It is inconceivable that a Christian, in order to fulfill his task, should have to turn his back on the world and become a defeatist with regard to human nature. Everything, even the smallest occurrence, has a human and a divine meaning. Christ, who is perfect man, did not come to destroy what is human, but to raise it up. He took on himself our human nature, except for sin. He came to share all man's concerns, except for the sad experience of willful evil.

A Christian has to be ready, at all times, to sanctify society from within. He is fully present in the world, but without belonging to the world, when it denies God and opposes his lovable will of salvation, not because of its nature, but because of sin.

The feast of our Lord's ascension also 126 reminds us of another fact. The same Christ, who encourages us to carry out our task in the world, awaits us in heaven as well. In other words, our life on earth, which we love, is not definitive. "We do not have a permanent dwelling-place here, but we seek that which is to come,"⁴² a changeless home, where we may live forever.

Still, we must be careful not to interpret the Word of God within limits that are too narrow. Our Lord does not expect us to be unhappy in our life on earth and await a reward only in the next life. God wants us to be happy on earth too, but with a desire for the other, total happiness that only he can give.

In this life, the contemplation of supernatural reality, the action of grace in our souls, our love for our neighbor as a result of our love for God—all these are already a foretaste of heaven, a beginning that is destined to grow from day to day. We Christians cannot resign ourselves to leading a double life—our life must be a strong and simple unity into which all our actions converge.

⁴² Heb 13:14.

Christ awaits us. We are "citizens of heaven,"⁴³ and at the same time fully-fledged citizens of this earth, in the midst of difficulties, injustices and lack of understanding, but also in the midst of the joy and serenity that comes from knowing that we are children of God. Let us persevere in the service of our God, and we will see the growth in numbers and in sanctity of this Christian army of peace, of this co-redeeming people. Let us be contemplative souls, carrying on an unceasing dialogue with our Lord at all hours—from the first thought of the day to the last, turning our heart constantly toward our Lord Jesus Christ, going to him through our Mother, Holy Mary, and through him to the Father and the Holy Spirit.

If, in spite of everything, Jesus' ascension into heaven leaves a certain taste of sadness in our souls, let us go to his Mother, as the Apostles did. "They returned to Jerusalem... and they prayed with one mind... together with Mary, the Mother of Jesus."⁴⁴

HIS REIGN IN OUR SOUL

181 Our Lord and our God: how great you are! It is you who give our life supernatural meaning and divine vitality. For love of your Son, you cause us to say with all our being, with our body and soul: "He must reign!" And this we do against the background of our weakness, for you know that we are creatures made of clay⁴⁵—and what creatures! Not just feet of clay, but heart and head too. Only through you can we live a divine life.

Christ should reign first and foremost in our soul. But how would we reply if he asked us: "How do you go about letting me reign in you?" I would reply that I need lots of his grace. Only that way can my every heartbeat and breath, my least intense look, my most ordinary word, my most basic feeling be transformed into a hosanna to Christ my king.

If we are trying to have Christ as our king we must be consistent. We must start by giving him our heart. Not to do that and still talk about the kingdom of Christ would be completely hollow. There would be no real Christian substance in our behavior. We would be making an outward show of a faith which simply did not exist. We would be misusing God's name to human advantage.

With the amazing naturalness of the things of God, the contemplative soul is filled with apostolic zeal. "My heart was warmed within me, a fire blazed forth from my thoughts."²⁵ What could this fire be if not the fire that Christ talks about: "I have come to cast fire upon the earth, and what will I but that it be kindled?"²⁶ An apostolic fire that acquires its strength in prayer. There is no better way than this to carry on, throughout the whole world, the battle of peace to which every Christian is called, to fill up what is lacking in the sufferings of Christ.²⁷

Jesus has gone up to heaven, as we have seen. But a Christian can deal with him, in prayer and in the Eucharist, as the twelve Apostles dealt with him. The Christian can come to burn with an apostolic fervor that will lead him to serve, to redeem with Christ, to sow peace and joy wherever he goes. To serve, that is what apostolate is all about. If we count on our own strength alone, we will achieve nothing in the supernatural order. But if we are God's instruments, we will achieve everything. "I can do all things in him who gives me strength."²⁸ God, in his infinite goodness, has chosen to use inadequate instruments; and so, the apostle has no other aim than to let the Lord work in him and through him, to put himself totally at God's disposition, allowing him to carry out his work of salvation through creatures, through that soul whom he has chosen.

An apostle—that is what a Christian is, when he knows that he has been grafted onto Christ, made one with Christ, in baptism. He has been given the capacity to carry on the battle in Christ's name, through confirmation. He has been called to serve God by his activity in the world, because of the common priesthood of the faithful, which makes him share to a certain degree in the priesthood of Christ. This priesthood—though essentially distinct from the ministerial priesthood—gives him the capacity to take part in the worship of the Church and to help other men in their journey to God, with the witness of his word and his example, through his prayer and work of atonement.

Each of us is to be *ipse Christus*: Christ himself. He is the one mediator between God and man.²⁹ And we make ourselves one with

him in order to offer all things, with him, to the Father. Our calling to be children of God, in the midst of the world, requires us not only to seek our own personal holiness, but also to go out onto all the ways of the earth, to convert them into roads that will carry souls over all obstacles and lead them to the Lord. As we take part in all temporal activities, as ordinary citizens, we are to become leaven³⁰ acting on the mass.³¹

Christ has gone up to heaven, but he has given to all honest human things a specific capacity to be redeemed. St Gregory the Great expresses this reality in a striking way: "Thus Jesus went away to where he had come from, and came back from the place he continued to dwell; for, in the very moment in which he went up to heaven, he brought together, by his activity, heaven and earth. On today's feast we should proclaim solemnly that the decree of our condemnation has been suppressed, and the judgment which made us subject to corruption has been lifted. That nature which heard the words, 'You are dust, and to dust you shall return,' that same nature has gone up to heaven today with Christ."³²

And so I keep on repeating to you that the world can be made holy. We Christians have a special role to play in sanctifying it. We are to cleanse it from the occasions of sin with which we human beings have soiled it. We are to offer it to our Lord as a spiritual offering, presented to him and made acceptable through his grace and with our efforts. Strictly speaking, we cannot say that there is any noble human reality that does not have a supernatural dimension, for the divine Word has taken on a complete human nature and consecrated the world with his presence and with the work of his hands. The great mission that we have received in baptism is to redeem the world with Christ. We are urged on by the charity of Christ³³ to take upon our shoulders a part of this task of saving souls.

The Lord will grant you the ability to discover many other aspects of the faithful response to grace of the blessed Virgin. And to know these facets of her life is to want to imitate them: her purity, her humility, her fortitude, her generosity, her fidelity.... But now I want to speak to you of an aspect that in a way encompasses all the others because it is a condition for spiritual growth. I'm speaking of her life of prayer.

To take advantage of the grace which our mother offers us today and to second at any time the inspirations of the Holy Spirit, the shepherd of our souls, we ought to be seriously committed to dealing with God. We cannot take refuge in the anonymous crowd. If interior life doesn't involve personal encounter with God, it doesn't exist—it's as simple as that. There are few things more at odds with Christianity than superficiality. To settle down to routine in our Christian life is to dismiss the possibility of becoming a contemplative soul. God seeks us out, one by one. And we ought to answer him, one by one: "Here I am, Lord, because you have called me."¹⁶

We all know that prayer is to talk to God. But someone may ask, "What should I talk about?" What else could you talk about but his interests and the things that fill your day? About the birth of Jesus, his years among us, his hidden life, his preaching, his miracles, his redemptive passion and death, his resurrection. And in the presence of the Triune God, invoking Mary as our mediatrix and beseeching St. Joseph, our father and lord, to be our advocate, we will speak of our everyday work, of our family, of our friendships, of our big plans and little shortcomings.

The theme of my prayer is the theme of my life. That's the way I speak to God. As I consider my situation, there comes to mind a specific and firm resolution to change; to improve, to be more docile to the love of God.

It should be a sincere and concrete resolution: And we cannot forget to ask the Holy Spirit, with as much urgency as confidence, not to abandon us, because "you, Lord, are my strength."¹⁷

We are ordinary Christians. We work at the most varied professions. All our activity takes place amid everyday circumstances. Everything follows a customary rhythm in our lives. The days seem the same, even monotonous. But don't forget that our condition which is apparently so common has a divine value. God is interested in everything we do, because Christ wishes to become incarnate in our things, to vivify from within even our most insignificant actions.

This thought is a clear, objective, supernatural reality. It is not a pious consideration to comfort those of us who will never get our names inscribed in the annals of history. Christ is interested in the work we do—whether once or thousands of times—in the office, in the factory, in the shop, in the classroom, in the fields, in the exercise of any manual or intellectual occupation. He is likewise interested in the hidden sacrifices we make to keep our bad humor or temper to ourselves.

Review in your prayer these thoughts. Take occasion of them to tell Jesus that you adore him. And thus you have a formula to become contemplatives in the middle of the world, amid the noises of the street, at all times and in all places. This is the first lesson we should learn in the school of intimacy with Christ. And in this school, Mary is the best teacher, because the Virgin always kept this attitude of faith, of supernatural vision, regardless of what happened around her: "and his mother kept all these words in her heart."¹⁸

Let us ask the blessed Virgin to make us contemplatives, to teach us to recognize the constant calls from God at the door of our heart. Let us ask her now: Our mother, you brought to earth Jesus, who reveals the love of our Father God. Help us to recognize him in the midst of the cares of each day. Stir up our mind and will so that we may listen to the voice of God, to the calls of grace.

עצות למאמין מתוך הספר "הדרך"

"יפה עשית...אף כי השפלת פול. יפה עשית כי הצנעת לכת, כי חזרת לדרך הטובה, כי התמלאת אמון, ואמון זה החזיר אותך לאהבת אדוננו.

אל תסתכל עלי בתימהון: יפה עשית: ניצבת על רגליך "קום" הוסיף וקרא הקול הכביר, "והלך", עכשיו- לעבודה" (עצה 264 הדרך).

"כשתהיה בעל סדר יפרה זמנך: וכך תוכל להרבות הדר לאלוהים בהרבותך לשרת לו" (עצה 80 הדרך).

"רצונך שאומר לך כל מה שאני חושב על "דרכך"? טוב הקשב! אם תתכוון לקריאה, תעבוד את המשיח כאחד הצדיקים. אם תהיה איש תפילה תינתן לך הכוונה אשר עליה דיברתי זה עתה ותבקש, בכמיהה להקרבה עצמית, את התפקידים הקשים ביותר...ותהיה מאושר בעולם הזה ובעולם הבא" (עצה 255 הדרך).

"אורח חיים על טבעי, עניין של תכסיסנות הוא. מנהל אתה את המלחמה, את הקרבות היום יומיים של חיי הפנים שלך בעמדות מרוחקות מחומות מבצרך. והאויב יוצא להתקיף בעמדות אלו- בסיגופך, בתפילתך היומיומית, בעבודתך הסדירה בתכנית חייך, וקשה לו ביותר להגיע למקומות הפגיעים בחומות מבצרך. ואם יגיע, הרי כבר יהיה אפס כוח" (עצה 307 הדרך).

"מחנך: אין כל ספק שאתה משתדל בלהיטות למצוא ולהשתמש בשיטה הטובה ביותר להקניית דעת אנוש לתלמידך" (עצה 344 הדרך).

"היכול להיעשות מלומד ואינו נעשה, אין סולחים לו" (עצה 332 הדרך).

"שקוד על לימודיך, למען היות מלח ואור דרושים לך ידיעות וכישורים. או שמא סבור אתה כי חיבוק ידיים ואהבת נוחיות יפיחו בך מדע" (עצה 340 הדרך).

"קבורים בשלג, סמויים היו השתילים, והאיכר, בעל השדה אמר בקורת רוח: "עכשיו גודלים הם מבפנים". חשבתי עליך: על חוסר הפעולה שכפו עליך. אמור לי: האם גם אתה גודל מבפנים?" (עצה 294 הדרך).

"הלא צבא לאנוש עלי ארץ", אמר איוב לפני דורות רבים. ובכל זאת קיימים עדיין אוהבי נוחיות שאינם מכירים בעובדה זו" (עצה 306 הדרך).

"עבודה לא חסרה. ואין להרשות כי יחלידו המכשירים: ונגד רטיבות והחלדה יש אמצעים, אין אלא לאחוז בהם" (עצה 486 הדרך).

"המגע הרוחני הוא מקור חסד עצום, קיים אותו תכופות ותשיג נוכחות האלוהים וקרבת יתר אליו במעשיך" (עצה 540 הדרך).

"חיו חיי ברית קדושים מיוחדים...וכל אחד מכם ירגיש בשעת מאבק פנימי כבשעת עבודה מקצועית את הגיל והעוז שבאי הבדידות" (עצה 545 הדרך).

"כמה פורייה היא השתיקה! יעילות עבודתך מופחתת במרץ המבוזבז על ידי אי שמירת לשונך. היה שקול דעת (עצה 645 הדרך).

עבוד: עוד ישתנו הדברים ותרבה להניב פרי מלפנים ופרותיך יהיו יותר ערבים" (עצה 697 הדרך).

"המשך להקפיד על חובת השעה. אותה עבודה צנועה, חד גוונית, קטנה- תפילה הנאמרת במעשים היא המכשירה אותך לחסד אותה העבודה האחרת הגדולה הרחבה והעמוקה- אשר אתה נושא בנפשך" (עצה 825 הדרך).

"מה רבו האנשים ברוצים לעבור ממקומם! צא וחשב מה יקרה אם ירצו כל עצם וכל שריר בגוף להימצא במקום שאינו מתאים להם. זוהי הסיבה למבוכה השוררת בעולם. הישאר באשר אתה בני: מששם תוכל לעשות הרבה לקיום מלכות אדוננו (עצה 832 הדרך).

"העבודה מפרכת את גופך ואינך יכול להתפלל. זכור כי תמיד אתה נמצא בנוכחות אביך, אם אינך מדבר אתו העף עינך בו, מפעם לפעם, כילד קטן, והוא יחייך לך" (עצה 895).

"ולמלכותו אין קץ. הלא ישמך לבבך לשרת מלכות כזאת" (עצה 906 הדרך).

"מספרים על נפש אשר אמרה לאדוננו בתפילה: "ישוע אהבתיך" והשיבו לה מן השמיים: מעשים הם אהבה ולא אמרי שפר" בחן בלבבך אם אינך ראוי לנזיפה רכה זו" (עצה 933 הדרך).

"רבה תהיה אכזבתך אם תשער בנפשך כי יש בתפקיד אחראי בעבודת המשיח דבר חוץ מנטל" (עצה 950 הדרך).