

התגלות ואנטי־תיאולוגיה בהגותו של מרטין בובר

יניב פלר

המחלקה למדע הדתות והמרכז למדעי היהדות, אוניברסיטת טורונטו

מבוא

מרטין בובר נחשב בעיני רבים לסמל של דיאלוג בין־דתי: ביתו לשעבר בהפנהיים הוא מקום מושבה של המועצה הנוצרית־יהודית הבין־לאומית (International Council of Christians and Jews), ומדליית בובר־זנצוויג מוענקת מדי שנה בשנה לאישים או לארגונים בגין תרומה מיוחדת לשיח הבין־דתי. מיכאל וישגורוד אף הגדיל לטעון כי "אין כמעט ספק שבשיחה בת אלפיים השנה בין היהדות לנצרות, הפרק המהווה את תרומתו של מארטין בובר הוא מן החשובים ביותר".¹ הכבוד שזכה לו בובר בהקשר הזה נוטה לעתים לעמעם את הביקורת החרפה שלו על הנצרות הפאולינית ואת השינוי המהותי של תמונת היהדות שהציע: עבור יהודים שומרי מצוות רבים היה בובר קרוב לנצרות יותר משהיה קרוב ליהדות, ושלילת המצוות שלו הייתה קיצונית מדי אפילו בעיני הרפורמה. מן הצד הנוצרי הוא ספג ביקורת על הניתוח שניתח את הנצרות, ובייחוד על האמירה שהוא רואה

* גרסה מוקדמת של מאמר זה הוצגה בסדנת חוקרים צעירים "על מצב האמונה" במכון ון ליר בירושלים, שנערכה באוגוסט-ספטמבר 2010. אני מבקש להודות למשתפי הסדנה על הערותיהם המועילות. תודה מיוחדת שלוחה גם ליהודע עמיר ולקורא הנוסף על הערותיהם המחכימות. כל הכתוב כאן הוא כמובן על אחריותי בלבד.

¹ מיכאל וישגורוד, "הערכתו של בובר את הנצרות: נקודת־מבט יהודית", יוחנן בלוק, חיים גורדון ומנחם דורמן (עורכים), **מרטין בובר: מאה שנה להולדתו**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1981, עמ' 403.

בישו את אחיו הגדול.² התיאולוג הקתולי הנס בלזר (Hans Urs von Balthasar) אף טען שבובר
בניתוחו את הנצרות הוביל את אפשרות הדיאלוג לקצה, והוא מנהל למעשה "דיאלוג בודד".³

במאמר זה אטען כי את הביקורת של בובר על הנצרות הפאולונית יש להבין באמצעות מושג
ההתגלות בהגותו ויחסו השלילי כלפי התיאולוגיה.⁴ בחלק הראשון אטען כי אפשר לראות בבובר
הוגה "אנטי־תיאולוגי", קרי הוגה שרואה סכנה בניסיונות לכונן משנה סדורה על אודות אלוהים.
בחלק השני אראה כיצד הצגת הגותו של בובר כ"אנטי־תיאולוגית" מאפשרת הערכה מחודשת של
ביקורתו על הנצרות הפאולונית וגם של ביקורתו על מעמדו של החוק ביהדות. בדרך סיכום אבחן
את החלופה שמציע בובר ואת מגבלותיה.

תיאולוגיה והתגלות

תיאולוגיה (מיוונית: theos logos) היא "מדע הנשגב" (science of things divine), ועיקרה
שיח רציונלי המורכב מאישושים לוגיים וקוהרנטיים על אודות האלוהות ופעולתה בעולם.⁵ המונח
"תיאולוגיה" מזוהה בעיקר עם הנצרות, שכן דת זו עסקה באופן מסורתי בשאלות על מהות האלוהות,
למשל בכל הנוגע לשילוש. לעומת זאת, היהדות נחשבת לדת המדגישה את הפרקטיקה של
האמונה יותר משהיא מדגישה את המשפטים התיאורטיים, עד שאפשר לטעון שבמובנים מסוימים
אין בנמצא תיאולוגיה יהודית במובן של משנה סדורה על האלוהות.⁶

² האמירה מופיעה בהקדמה לספרו **שני סוגי אמונה**, שיידון בהרחבה בהמשך. ראו Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1987, p. 15

³ כשם ספרו של בלזר. ראו Hans Urs von Balthasar, *Einsame Zwiesprache: Martin Buber und das Christentum*, Freiburg: Johannes Verlag, 1993

⁴ במאמר זה אעסוק על פי רוב בהגותו של בובר בתקופה הדיאלוגית, קרי לאחר פרסום **אני ואתה**.
לחלוקה לתקופות בהגותו של בובר ראו ניתוחו של פול מנדס־פלור, Paul Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog: Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zu "Ich und Du"*, Rivka גם trans. from the English by Dafna Kries, Königstein: Jüdischer Verlag, 1979
Horowitz, *Buber's Way to "I and Thou": An Historical Analysis and First Publication of Martin Buber's Lectures "Religion und Gegenwart"*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1978. דן אבנון מזהה עוד שלב בהתפתחות הגותו של בובר, שהוא מכנה בשם "דממה קשובה". לדעתו
השלב הזה התחיל ב־1938, בעת שבובר היגר מגרמניה הנאצית לפלשתינה. ראו דן אבנון, **מרטין בובר: הדיאלוג הנסתר**, בתרגום דפנה בריאון, תל אביב: עם עובד, 2012, עמ' 65–67.

⁵ הגדרה זו צרה במתכוון, אף כי היא תואמת את ההבנה המקובלת של המושג, והיא נועדה להדגיש את
הפולמוס של בובר עם תפיסה זו. לעומת זאת, ראו למשל "Theology," *Encyclopedia Judaica*, XV, 1971, p. 1103; "Christian Theology," *The Encyclopedia of Religion*, XIV, 1987, p. 455
וראו גם, Arthur Cohen, "Theology," in Arthur Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, New York: The Free Press, 1987, pp. 971–972

⁶ ראו "תיאולוגיה", אנציקלופדיה יודאיקה (לעיל ההערה הקודמת). מנגד ראו את אמירתו של פרנץ
רוזנצוויג שליהדות אין דוגמטיקה אך יש דוגמות: Franz Rosenzweig, "Apologetisches Denken," in *Franz Rosenzweig: Der Mensch und sein Werk: Gesammelte Schriften*, III, ed. Reinhold and Annemarie Mayer, Hague: Martinus Nijhoff, 1984, pp. 677–686

אף שבובר מרבה לעסוק בכתביו במפגש עם האלוהות, לטענתו אין מדובר בעיסוק בתיאולוגיה. בתגובה מפורטת לשורה של מאמרים שנכתבו לכבודו, תגובה שהיא גם אחד הטקסטים האחרונים שכתב ולפיכך מצדיקה תשומת לב מיוחדת, בובר מגדיר את המונח ומסביר מדוע הוא מתנגד לטענה שהוא עוסק בו:⁷ "מן המילה 'תיאולוגיה' אנו מבינים בוודאי תורה על אודות אלוהים, אפילו היא 'שלילית', שבה מופיעה במקום תורה על אודות טבעו של אלוהים, תורה על אודות דבר האלוהים, הלוגוס. אבל אני איני מסוגל כלל להורות את זה או את זה על אודות אלוהים, ואף איני נמצא בעמדה המאפשרת לי זאת."⁸ מהדברים האלה עולה בבירור שבובר דוחה את התיאולוגיה, אפילו תיאולוגיה על דרך השלילה. הסיבה לכך נעוצה לדעתי בהבנתו את ההתגלות האלוהית לאדם.

ההתגלות בהגותו של בובר היא יחס של אני-אתה, זיקה בלתי אמצעית אל ה"אתה" הנצחי, אל אלוהים.⁹ אין מדובר בתופעה חד-פעמית אלא במצב קבוע: אדם באשר הוא אדם יכול לחוות התגלות בכל זמן בתנאי שהוא מכוון אליה בכל מאוּדו, בתנאי שהוא - בלשונו של בובר - מסיר את השריון ומאפשר לאותות להתרגש עליו.¹⁰ ההתגלות מתרחשת ב"ביניים" - בתווך שבין האדם לאלוהים.¹¹ לדברי בובר, התוצאה המנוסחת של ההתגלות "מורכבת מחלק אלוהי ומחלק אנושי."¹² עמדה זו בעייתית: כמו שציינו מבקרים אחדים של בובר, בעצם הדגשת המפגש וחלקו של האדם בו בובר תוחם את אלוהים במקום מוגדר, והופך את ה"אתה" הנצחי לדבר מותנה, לא מוחלט.¹³ אפשר אולי

⁷ טענה כזאת השמיע למשל אמיל פקנהיים. ראו Emil Fackenheim, "Buber's Concept of Revelation," in Paul Arthur Schlipp and Maurice Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber*, Illinois: Open Court, 1967, pp. 291-296

⁸ Martin Buber, "Replies to My Critics" אצל שליפ ופרידמן (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 690. כל התרגומים במאמר זה הם שלי. ראו גם ההערה הזאת של בובר, המדגישה את הקיום האנושי לעומת משפטים על האלוהות: "כשלעצמי עסקתי בבעיות תיאולוגיות רק כשהוצרכתי לכך, זאת אומרת כשהן הכבידו עליי בציווי אקטואלי", אצל Sydney Rome and Beatrice Rome (eds.), *Philosophical Interrogations*, New York: Harper and Row, pp. 109-110

⁹ כל יחס של אני-אתה - גם כאשר מדובר בזיקה בין שני אנשים או בין האדם לטבע - הוא גם יחס ל"אתה" הנצחי. ראו מרטין בובר, "אני ואתה", בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, מגרמנית צבי וויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק, 1999, עמ' 57. מושג האלוהים של בובר אינו בהיר ונע בין טענות על היות האל טרנסצנדנטי לבין טענות על היות האל אימננטי. ראו Paul Mendes-Flohr, "Buber's Conception of God," in *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit: Wayne University Press, 1991, pp. 237-282

¹⁰ בובר, "די-שיח", בסוד שיח (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 118.

¹¹ על הביניים כקטגוריה אונטולוגית בהגותו של בובר ראו מרטין בובר, "רחק וזיקה", פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים: מוסד ביאליק, 2000, עמ' 117-131; Robert Wood, *Martin Buber's Ontology*, Evanston: Northwestern University Press, 1969

¹² מרטין בובר, "חלקו של האדם במעלה ההתגלות", שושנה קיני (עורכת), היהדות בחברה הישראלית המודרנית: משנתו של יוסף בנטואיץ', באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, 1999, עמ' 122. הרצאה זו ניתנה במסגרת "החוג הדתי", כינוס של אנשי הגות שיזם יוסף בנטואיץ' והשתתפו בו, מלבד בובר, גם יצחק יוליוס גוטמן, עקיבא ארנסט סימון, שמואל הוגו ברגמן, גרשם שלום ואחרים. על חוג זה ועל חוגים דומים שפעלו בעקבותיו ראו יהודע עמיר, "מן 'החוג הדתי' עד 'פתחים'", שם, עמ' 91-102.

¹³ לביקורת מניין זו על היחס בין אני-אתה ובין ה"אתה" הנצחי ראו פקנהיים (לעיל הערה 7), עמ' 288-289. עבור נתן רוטנשטריך קושי זה הוא נקודת המוצא למחקרו הביקורתי. ראו Nathan Rotenstreich,

להסביר זאת בשני אופנים: ראשית, ישנו ממד פרדוקסלי בהתגלות האלוהית, דבר שבובר מודע לו. ההתגלות בעבורו היא מצד אחד "גזרה" מלמעלה ומצד אחר תולדת הרצון האישי, בבחינת "בי תלוי הדבר"; האל הוא כול יכול והוא נפלא מהשגתנו, אבל הוא מתגלה בתור אישיות.¹⁴ שנית, אלוהים יכול אולי לחייב את האדם לשמוע את קולו, אולם לאדם נתונה החירות לבחור אם להקשיב. זו הבחנה מהותית, ואחזור אליה בהמשך.

הבנת ההתגלות כחוויה של מפגש עם אלוהים מדגישה את ממד ההווה בהגותו של בובר, את ה"כאן ועכשיו".¹⁵ אפשר לחשוב באופן פשטני מעט על ציר זמן בהגותו של בובר: הבריאה היא העבר, הגאולה היא העתיד וההתגלות היא ההווה. עם זאת, חשוב לציין ששלושתן אמנם נבדלות אך אינן נפרדות, שכן ההתגלות היא ביטוי קונקרטי של הבריאה ושל הגאולה.¹⁶ מעצם היותה הווה קונקרטי ההתגלות היא ייחודית - וכך גם האל הנגלה בה, שאותו בובר מכנה "אל הרף־העין, אל להרף עין".¹⁷ מכיוון שהאל הנגלה הוא קונקרטי, אי־אפשר להסיק מחוויית המפגש הפרטית על ציווי כללי: "מה שקיבלנו - אין אנו יכולים לבוא לאחרים ולומר: עליכם לדעת זה וזה, וזה עליכם לעשות".¹⁸ לשון אחר, לא נתקבל תוכן בהתגלות - נתקבלה נוכחות.¹⁹ בובר בוחר בניסוח מקראי שבו האל מציג עצמו למשה מתוך הסנה הבעור: "דבר ההתגלות הוא: אהיה אשר אהיה. המגלה הוא המגלה. ההווה - הווה, ותו לא".²⁰ ניתוחו של בובר את ההתגלות המקראית הזאת עשוי אפוא להבהיר תפיסתו בעניין מהות ההתגלות.

לאחר שאלוהים מטיל על משה את השליחות להוציא את העם ממצרים, משה שואל לשמו של אלוהים, בתואנה שהעם ירצה לדעת זאת: "הֲנִי אֶנְכִי כָּאֵל בְּנִי וְשִׂרְאֵל וְאַמְרָתִי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם, וְאַמְרוּ לִי מִה שְׁמֹו מֶה אֶמַר אֲלֵהֶם" (שמות ג, יג). על כך משיב לו אלוהים: "אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה; וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי וְשִׂרְאֵל, אֲהִיָּה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם" (שם, ג, יד). נראה שיש כאן הכרזה של האל על מהותו, ומשום כך שימש פסוק זה מפתח עבור מפרשים ומתרגמים רבים של המקרא שניסו להבין את שם ההווייה (Tetragrammaton). בעבור בובר הצהרתו של אלוהים למשה באה

Immediacy and Its Limits: A Study in Martin Buber's Thought, Switzerland: Harwood, 1991, הערת המחבר בפתח הספר.

¹⁴ בובר, אני ואתה (לעיל הערה 9), עמ' 74; בובר, "מוקדי הנשמה היהודית" [1930], **תעודה ויעוד**, א: מאמרים על ענייני היהדות, ירושלים: הספריה הציונית, 1959, עמ' 195.

¹⁵ בובר, אני ואתה (לעיל הערה 9), עמ' 27.

¹⁶ מרטין בובר, "אמונת ישראל", מאמרים על ענייני היהדות (לעיל הערה 14), עמ' 190-192; הנ"ל, "בן־זורנו והמקרא", **דרכו של מקרא: עיונים בדפוס־סינגון בתנ"ך**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1997, עמ' 46-47. בטקסט זה בובר מודה לרוזנצוויג ולספרו **כוכב הגאולה** על הצגת הקשר בין בריאה, התגלות וגאולה.

¹⁷ בובר, דו־שיח (לעיל הערה 10), עמ' 123.

¹⁸ בובר, אני ואתה (לעיל הערה 9), עמ' 86.

¹⁹ שם, עמ' 84.

²⁰ שם, עמ' 86. יש לציין שזו התפתחות במחשבתו של בובר. תפיסה זו מופיעה למן המהדורה השנייה של **אני ואתה**. במהדורה הראשונה בובר מתרגם כדרך לותר, "הנני מי שהנני". ראו יהושע עמיר, "אימונה והתגלות אצל מרדכי מרטין בובר", **אוניברסיטת בראילן: ספר השנה למדעי היהדות והרוח** 22-23 (1987), עמ' 297.

להדגיש את היותו נוכח, ולא את נצחיותו: "רגילים לפרש, כי ה' מסמן את עצמו כאת ההוה או אפילו כאת ההוה-לנצח, המתמיד בהיותו ללא שינוי [...] אלא שאותו פעל אין בו כלל בשפת המקרא משמעות של ה'יהוה טהור; הוראתו היא: התרחש, התהוות, היות כאן, היות נוכח, היות כך וכך, ולא היות כשלעצמו".²¹ תרגום המקרא של בובר ורוזנצוויג מדגיש נקודה זו. במקום לתרגם את שם ההויה בתור "הנצחי" (der Ewige) כמו מנדלסון, או בתור "אדוני" או "האדון" כמו לותר (der Herr), הם מתרגמים את שם ההויה בתור כינוי גוף, על בסיס "אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה".²² תפיסה זו של התגלות בובר מיישם גם בפירושו לסיפורים מקראיים אחרים. כך למשל הוא מבין את תשובתו של ה' לתלונותיו של איוב: אין מענה לגוף הטענות אלא פשוט נוכחות של האל; בעצם ההתגלות מן הסערה יש משום תשובה (איוב לח, א).²³

השילוב בין תפיסת ההתגלות כקונקרטי לבין הבנת המהות האלוהית כנוכחות חושף את הביקורת של בובר על התיאולוגיה. התיאולוגיה כושלת בכך שהיא הופכת את חוויית ההתגלות לדבר מנוכר, היינו להפשטה של דבר מה קונקרטי - היא הופכת יחסי אני-אתה ליחסי אני-לז. ממקרה ייחודי וחד-פעמי התיאולוגיה מנסה לכנות שיטה סדורה, מנסה לתת סדר וסימנים באלוהות.²⁴ דבר זה נוגד, כאמור, את מהות ההתגלות כמו שבובר מבין אותה:

לא באה הפגישה של האדם עם האלוהים כדי שיתעסק באלוהים, אלא כדי שיקיים תוכו ומשמעו של העולם [...] במקום שיתעסק בעולם הוא רוצה להתעסק באלוהות. ושוב אין "אתה" עומד לעומת המופנה המחזיר פניו לאחור, אין בידו אלא להכניס ולערוך אלוהות-לז אל תוך מערכת העצמים, אינו יכול אלא להאמין באלוהים בחינת לז ולדבר עליו כדבר על לז.²⁵

²¹ מרטין בובר, *משה*, תל אביב: שוקן, 1963, עמ' 51.

²² על הדינמיות בתרגום שם ההויה ראו מרטין בובר, "תרגום המקרא, כוונתו ודרכיו", דרכו של מקרא (לעיל הערה 16), עמ' 357. ראו גם מאמרו של רוזנצוויג, "הנצחי": Franz Rosenzweig, "Der Ewige," in Martin Buber and Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken, 1936, pp. 184–210. פטר גורדון הראה כיצד התרגום של בובר ורוזנצוויג לשם ההויה נועד להדגיש את המפגש עם האלוהים. אף שגורדון מתייחס בניתוחו רק לרוזנצוויג, נראה שכוחם של הדברים יפה גם להגותו של בובר. ראו Peter Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, Berkeley: University of California Press, 2003, pp. 237–274.

²³ מרטין בובר, *תורת הנביאים*, תל אביב: דביר, 1961, עמ' 180. על פרשנותו של בובר לאיוב ראו David Forman-Barzilai, "Agonism in Faith: Buber's Eternal Thou after the Holocaust," *Modern Judaism* 23, 2 (2003), pp. 156–179. תפיסת האלוהות של בובר היא בה בעת גם פולמוס עם "השערת הקינים", שרווחה בזמנו, שלפיה האל הנגלה לישראל בהר סיני ואלוהי האבות אינם זהים. ראו מרטין בובר, *מלכות שמים: עיונים בספרי שופטים ושמואל*, מגרמנית יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק, 2000, עמ' 23–29.

²⁴ מרטין בובר, "דת ופילוסופיה", פני אדם (לעיל הערה 11), עמ' 248–249.

²⁵ בובר, אני ואתה (לעיל הערה 9), עמ' 89. לדעת בובר אנשים נושאים לעתים קרובות את שם אלוהים לשווא. וראו מרטין בובר, "ליקוי האור האלוהי", פני אדם (לעיל הערה 11), עמ' 224–226. בנקודה זו ראו גם ההשוואה המעניינת לתיאולוג הפרוטסטנטי פול טיליך. הלה היה קרוב לבובר בנקודות רבות, גם ביחס לאלוהות, אולם ניסה בכל זאת לגבש משנה תיאולוגיה סדורה. ראו Malcolm Diamond, "Dialogue and Theology", שליופ ופרידמן (לעיל הערה 7), עמ' 244–247.

מודגש כאן הממד האנטי־תיאולוגי: במקום לדבר על אודות האלוהים יש לנסות ולקיים את הזיקה אליו בחיי העולם הזה.²⁶

מהניתוח לעיל מתברר מדוע בובר הוא אנטי־תיאולוג. לדעתו הניסיון לומר משפטים על אודות האלוהים נוגד את מהות ההתגלות האלוהית, ולכן יש לדחותו מכול וכול; בעבורו התיאולוגיה מדברת על אלוהים במקום ללמד את האדם לדבר עם אלוהים. בזאת היא מתרחקת מן הדיאלוג האמיתי והופכת את המקרה הייחודי של הפגישה לדבר מאובן, למעין פסל ומסכה מחשבתיים, וכך אין בידי האדם "אלא להכניס ולערוך אלוהות-לז אל תוך מערכת העצמים, אינו יכול אלא להאמין באלוהים בחינת לז ולדבר עליו כדבר על לז".²⁷ כנגד בובר אפשר להשמיע טענה דומה: האם בהצהירו על המפגש עם האל כנוכחות אין הוא עוסק בתיאולוגיה, כלומר מדבר על ההתגלות האלוהית ומהותה?²⁸ לי נראה שבובר אינו מבקש להציע שיטה שלמה אלא מנסה להסב את תשומת לבו של האדם לנקודה שלעתים נשכחת: שאלוהים נוכח, ושעל האדם להיות קשוב לקול האלוהי ולא רק לשמוע אותו. היכולת לשמוע את הקול האלוהי נתונה לאדם, אבל עליו גם לנסות ולהבינו כמיטב יכולתו. מימוש ההבנה נעשה לא פעם באמצעות הדת הממוסדת, אך לדעת בובר דת זו מסלפת לעתים קרובות את משמעות ההתגלות בתור נוכחות אלוהית. קשר זה בין התגלות לבין אנטי־תיאולוגיה יודגם בניתוח שמנתח בובר את הנצרות הפאולינית.

הנצרות הפאולינית

בספרו **שני סוגי אמונה** (*Zwei Glaubensweisen*), אשר נכתב בירושלים בזמן מלחמת העצמאות, בובר מקיים פולמוס חריף עם הנצרות הפאולינית. הוא מגדיר בספרו שני סוגי אמונה, האחד מתבטא ביהדות המקראית והאחר בנצרות הפאולינית. האמונה במשמעותה היהודית, מן השורש א־מָן, שבובר מגדיר "אמונה ב...", היא ביטחון באל (Vertrauen), ובמילותיו של רבי מנחם מנדל מקוצק: "אמונה פירושה נאמנות [...] נאמן, נאמן, אני מחזיק בזה העניין".²⁹ לעומת זאת האמונה הנוצרית, הפיסטיס (πίστις), היא "אמונה ש..." (Glauben dass), אמונה שעובדה מסוימת היא

²⁶ דיון במימוש זיקה זו חורג מהיקף מאמר זה, ואציין רק שמדובר לא רק ביחס שבין אדם לאלוהים אלא גם ביחסים בין בני אדם, בהקמת קהילה שוויונית - בין השאר במישור הכלכלי - קהילה שתהיה מבוססת על זיקה בין חבריה. ראו מרטין בובר, "שלושה פרקים של סוציאליזם דתי", **נתיבות באוטופיה**, תל אביב: עם עובד, 1983, עמ' 180-182. לדגש על מושג החברותא בהקשר הזה ראו פול מנדס־פלוך, "חברותא וחיידושה: דרשיח כעקרון מטא־סוציולוגי", **קידמה ונפתוליה: מאבקם של אינטלקטואלים יהודים עם המודרנה**, תל אביב: עם עובד, 2010, עמ' 336-343; אבנן (לעיל הערה 4), עמ' 215-225.

²⁷ בובר, אני ואתה (לעיל הערה 9), עמ' 89. ראו גם דיונו של בובר בהגותו של הרמן כהן: מרטין בובר, "האהבה לאלוהים ואידיאת האלוהים", פני אדם (לעיל הערה 11), עמ' 262-264. עוד ראו, Leora Batnitzky, *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered*, Princeton: Princeton University Press, 2000, pp. 18-29; idem, "The Image of Judaism: German-Jewish Intellectuals and the Ban on Images," *Jewish Studies Quarterly* 11 (2004), pp. 259-281

²⁸ לסוג כזה של טיעון, העוסק באפיסטמולוגיה של ההתגלות אצל בובר, ראו פקנהיים (לעיל הערה 7).

²⁹ מרטין בובר, **אור הגנוז: סיפורי חסידיים**, ירושלים ותל אביב: שוקן, 2005, עמ' 392.

אמתית.³⁰ דוגמה לפיסיטיס היא ה"אני מאמין" הנוצרי (Credo), שבו על המאמין להצהיר שהוא מאמין שאירועים מסוימים התרחשו במציאות: "אני מאמין באלוהים אחד, האב הכל יכול, בורא שמיים וארץ; בישו המשיח בנו יחידו, אדוננו; אשר הורה לרוח הקודש ונולד למרים הבתולה; סבל בימי פונטיסוס פילאטוס, נצלב, מת ונקבר; ירד לשאול; ביום השלישי קם לתחייה מן המתים".³¹

ההבחנה בין שני סוגי האמונה מקבילה להבחנה בין אני-אתה לאני-לז: האמונה היהודית הקדומה היא יחס של אני-אתה, משמע נכונות לפתח דיאלוג עם האל ולחוות התגלות. לעומת זאת, האמונה הנוצרית היא ניסיון לומר משפטים עובדתיים על אודות אלוהים, ובכך היא יחס של אני-לז.³² באמצעות מושג ההתגלות שנידון קודם לכן מתגלה אפוא מלוא חומרת הביקורת של בובר על הנצרות: בנצרות ההתגלות ומהות הגאולה חוברו יחד בגופו של המשיח. כך מרחיקה הנצרות לדעת בובר את האדם מהדיאלוג עם אלוהים, מכיוון שהיא מנתקת את הקשר הבלתי אמצעי עם אלוהים ומציבה מתווך, ישו, בתור השער והדרך היחידה אל אלוהים (יוחנן 14: 6; 10: 9).³³

עמדתו האנטי-תיאולוגית של בובר מבוססת על מושג ההתגלות שלו והיא ניצבת בשורשי ההבחנה שלו בין סוגי האמונה. ואולם, את השורשים האלה יש להבין על רקע היחסים בין הנוצרים ליהודים בזמנו של בובר. על אף ניסיונות לקיים דיאלוג ויחסי רעות וקרבה בין הוגים יהודים לנוצרים, מקצת התיאולוגים הנוצרים טענו שיש להתנתק מן "הברית הישנה", ובאופן מרומז או מפורש - מן היהדות או היהודים. גרסה אנטישמית לקריאה זו ישנה כבר בכתביו של פול די לגרד (de Lagarde), אולם גם מהעמדה הפרוטסטנטית-ליברלית נשמעה קריאה דומה.³⁴ הבולט שבתיאולוגים הליברלים האלה היה אדולף פון הרנק (von Harnack), שבספרו על אודות הכופר הנוצרי מרקיון טען שניתוק כמעט מוחלט מהברית הישנה הוא תנאי הכרחי לתחייה רוחנית

³⁰ בובר, שני סוגי אמונה (לעיל הערה 2), עמ' 11. ההבחנה בין סוגי האמונה מופיעה אצל בובר בניסוחים שונים עוד לפני פרסום ספר זה. ראו למשל ההקדמה למהדורה הראשונה של ספרו **תורת הנביאים**, תל אביב: מוסד ביאליק ע"ד דביר, 1942; בובר, מוקדי הנשמה היהודית (לעיל הערה 14), עמ' 194. עם זאת, הספר **שני סוגי אמונה** הוא הביטוי המלא והמפורט של עמדה זו. על מקורות ההבחנה הזאת בהגות הפרוטסטנטית ראו Zwi Werblowsky, "Reflections on Martin Buber's *Two Types of Faith*," *Journal of Jewish Studies* 39, 1 (Spring 1988), pp. 98-101

³¹ קרל בארת, **יסודות הדוגמטיקה הנוצרית**, מגרמנית רן הכהן, תל אביב: רסלינג, 2004, עמ' 17.

³² ראו עקיבא ארנסט סימון, "בובר ואמונת ישראל", **יעדים-צמתיים-נתיבים: הגותו של מרדכי מ' בובר**, תל אביב: ספרית פועלים, 1985, עמ' 97-98.

³³ בובר, בן דורנו והמקרא (לעיל הערה 16), עמ' 46. יש לציין שהבחנה זו שייכת לשלב הדיאלוגי בהגותו של בובר. בתקופה המוקדמת בהגותו ראה בובר בחווייה המיסטית של מיסטיקנים נוצרים דרך אותנטית להגיע אל מקור ההוויה, אל אחדות עם אלוהים והעולם. ראו קובץ הווידויים האקסטטיים שערך בתקופה זו, שכלולים בו וידויים רבים של מיסטיקנים נוצרים, Martin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1984

³⁴ על התנגדותו של בובר לדי לגרד ראו בובר, תרגום המקרא (לעיל הערה 22), עמ' 347. בובר מציין שם שאחד המניעים שלו ושל רוזנצוויג בתרגום המקרא היה לשחרר את הטקסט מהשפעת התרגום הנוצרי במובהק של לותר. על התיאולוגיה הפרוטסטנטית-ליברלית ויחסה לנצרות ראו ספרו החשוב של אוריאל טל, **יהדות ונצרות ב"רייך השני" (1870-1914): תהליכים היסטוריים בדרך לטוטאליטריות**, ירושלים: מאגנס, 1969.

מחודשת של הכנסייה.³⁵ נקודה זו ביקר בובר בחריפות, ובנאאמו "רוח ישראל בפני המציאות הנוכחית" הוא קשר בין קריאה זו לבין עלייתו של היטלר לשלטון.³⁶ במילים אחרות, בעבור בובר הדגשת הממד היהודי של האמונה, שלה היה שותף לדעתו גם ישו, היא תגובה הכרחית למשבר הרוח של התקופה.³⁷

ההבחנה המוצעת בין שני סוגי האמונה ספגה ביקורות רבות. על אף הערך האנליטי שלה, קרי ההבנה שמושג האמונה מקפל בתוכו שתי משמעויות, מבחינה פילולוגית ההבחנה ככל הנראה שגויה: לפיסטיס ביונית יש אותה קשת משמעויות כמו של השורש א־מִן בעברית.³⁸ כמו כן אפשר לטעון שכל אחת מהדתות מכילה בתוכה את שני סוגי האמונה גם יחד. להגיד שהאמונה הנוצרית היא אך ורק "אמונה ש..." פירושו להתעלם מהביטחון של המאמין הנוצרי בישו, וזו נקודה שבובר היה ביקורתי כלפיה אבל בהחלט מודע לה.³⁹ למעשה, בחיבורו של קרל בארת **יסודות הדוגמטיקה הנוצרית** אחד הדיונים הראשונים נושא את הכותרת "להאמין פירושו לתת אמן".⁴⁰ נראה שבובר עצמו היה מודע לחסרונות אלו, ובפתח החיבור **שני סוגי אמונה** הוא מדגיש שמדובר במעין טיפוסים טהורים של אמונה, ולמעשה היום כל אחת מהדתות מערבת את שניהם.⁴¹ חיזוק לטענה זו ישנו בסמינר "אמונה ומנהג" (Glaube und Brauch) שבובר לימד בשנים 1930–1931, ובו מוצגת עמדה פייסנית יותר כלפי הנצרות. בובר מבחין בסמינר בין שני סוגי האמונה אולם טוען שכל הדתות מכילות במהותן את שני הסוגים גם יחד, בדגשים שונים.⁴²

Adolf von Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Berlin: Akademie Verlag, 1960, p. 217 ³⁵

מרטין בובר, "רוח ישראל בפני המציאות הנוכחית", **תעודה ויעוד**, ב: עם ועולם, מאמרים על ענייני השעה, ירושלים: הספריה הציונית, 1984, עמ' 107. לניתוח מפורט של נאום זה ושל יחסו של בובר להרנק ראו "Buber and the Metaphysicians of Contempt", מנדס-פלור, אינטלקטואלים יהודים (לעיל הערה 9), עמ' 226–219. לניתוח בראי התנגדותו של בובר לגנוסיס ראו Yaniv Feller, "From Aher to Marcion: Martin Buber's Understanding of Gnosis," *Jewish Studies Quarterly* (forthcoming) ³⁶

בובר, שני סוגי אמונה (לעיל הערה 2), עמ' 179. ³⁷

אני נסמך בהקשר הזה על דבריו של דוד פלוסר. ראו David Flusser, "Buber's *Zwei Glaubensweisen*," in Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1987, p. 190. על הערך האנליטי של ההבחנה ראו משה הלברטל, "על מאמינים ואמונה", משה הלברטל, אבי שגיא ודוד קורצווייל (עורכים), **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, ירושלים: כתר, 2005, עמ' 12–13. ³⁸

ראו למשל תיאור שיחה שלו עם כריסטיאן ראנג, שני סוגי אמונה (לעיל הערה 2), עמ' 140. ³⁹

בארת (לעיל הערה 31), עמ' 19. ⁴⁰

בובר, שני סוגי אמונה (לעיל הערה 2), עמ' 14. ⁴¹

ארכיון בובר, בית הספרים הלאומי בירושלים, Ms var. 350 1/y. על קיומו של טקסט זה נודע לי ממאמרו של גיא סטרומזה, המתאר הרצאות אלו בהרחבה. ראו Guy G. Stroumsa, "Buber as an Historian of Religion," in Paul Mendes-Flohr (ed.), *Martin Buber: A Contemporary Perspective*, Jerusalem: The Israeli Academy of Sciences and Humanities, 2002, pp. 25–47 ⁴²

בעבור בובר, מייסד האמונה הנוצרית הוא פאולוס, הנתפס כתיאולוג הראשון. הוא שהפך את האמונה לסדרה של משפטים שצריך לקבלם כאמת - בניגוד לישו, שלדעת בובר, כמו לדעת הוגים יהודים - גרמנים אחרים, שייך לחלוטין למסורת היהודית.⁴³ לכן, על פי העמדה האנטי-תיאולוגית שהוצגה קודם ברור מדוע דמותו של פאולוס היא המטרה העיקרית לחצי הביקורת של בובר. ואולם נראה שבנקודה מסוימת בובר ופאולוס דווקא קרובים זה לזה: בדחייתם את החוק היהודי כחוק מחייב. פאולוס נחשב בעיני רבים, בפרט בזמנו של בובר, למי שביטל את קיום מצוות היהדות בעבור המאמין הנוצרי, בין היתר על ידי פירוש מחודש של הפסוק מחבקוק "וְיִצְדִּיק בְּאִמּוֹנָתוֹ יְהוָה" (חבקוק ב, ד). לפי פאולוס פסוק זה מוכיח שהאמונה עצמה היא המצדיקה את האדם - ולא קיום המצוות (אל הגלטים 3: 17; אל הרומים 1: 17). החוק היהודי, התורה, אינו הכרחי עוד לבעלי האמונה במשיח.⁴⁴

גם בובר דחה את החוק היהודי כמחייב, אבל מטעם אחר, הקשור למושג ההתגלות כמו שהוא נידון לעיל: מכיון שההתגלות אינה בעלת תוכן מוגדר ומנוסח אי-אפשר לגזור ממנה הלכה מחייבת.⁴⁵ במילים אחרות, ההתגלות משפיעה רק על מקבלה ואינה ניתנת להכללה. נראה שבכך הוא דוחה תפיסה מקובלת ביהדות של "תורה מן השמים", של התורה גופא כהתגלות.⁴⁶ הסיבה לכך נעוצה בהבנתו את המקרא: אמנם בובר ראה במקרא ביטוי של התגלות אמתית, אולם אין הוא ההתגלות עצמה; המקרא הוא העלאה של מסורת מדוברת על הכתב, הוא עיבוד של ההתגלות לשפת אדם, אולם הטקסט עצמו אינו מן השמים, ולפיכך אינו בהכרח מחייב.⁴⁷ מכיון שבהתגלות ובפירושה יש

⁴³ התפיסה שישו פעל מתוך ההגות היהודית רווחה בקרב הוגים ביהדות גרמניה. אחד הראשונים שניסחו אותה באופן סדור היה אברהם גייגר, במענה לתיאולוגיה הנוצרית השלטת בזמנו. ראו Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998

⁴⁴ במקומות אחרים פאולוס אף כותב כי התורה היא שמובילה לחטא, ראו אל הגלטים 3: 13; אל הרומים 7: 9-7. זהו הגרעין המובחן של הפאוליניזם לדעת פלוסר. ראו דוד פלוסר, "פאוליניזם אצל פאולוס", *יהדות ומקורות הנוצרות*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1979, עמ' 361. על המקורות היהודיים של תפיסה זו, שלפיה בימי המשיח יחול שינוי מהותי בחוק התורה, ראו Gershom Scholem, "Die Krise der Tradition in jüdischen Messianismus," *Judaica*, III, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 154. התפיסה שפאולוס דוחה את החוק ספגה ביקורת קשה במאמרו של כריסטר שטנדל. Kriste Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West," *Harvard Theological Review* 56 (1963), pp. 199-215. בשנות השבעים החלו חוקרים להדגיש את הממד היהודי בכתיבתו של פאולוס. אחד המייצגים הבולטים של התנועה הזאת, המכונה "גישות חדשות בחקר פאולוס" (New Perspectives on Paul), הוא א"פ סנדרס. לאחת מעבודותיו הרבות בנושא ראו Ed P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia: Fortress Press, 1977. אני מודה לראיין אולפרט על שהסב את תשומת לבי לדיונים העכשוויים בספרות המחקרית על אודות פאולוס.

⁴⁵ לניתוח ברוח זו ראו Leora Batnitzky, "Revelation and Neues Denken: Rethinking Buber and Rosenzweig on the Law," in Michael Zank (ed.), *New Perspectives on Martin Buber*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, pp. 149-164

⁴⁶ לתפיסה זו ראו Shalom Rosenberg, "Revelation", כהן ומנדס-פלור (לעיל הערה 5), עמ' 815.

⁴⁷ בובר אינו יוצא דופן בתפיסתו שהתורה היא עיבוד של ההתגלות לשפת אדם. הדבר מובע למשל בדיון על היות התורה שקיבל העם התורה השנייה, האנושית, קרי זו שמשנה כתב לאחר ששבר את הלוחות בזעמו על פולחן עגל הזהב. ראו אצל שלום (לעיל הערה 44), עמ' 186-188.

חלק אנושי, יש מקום לטעות גם בטקסט כמו המקרא. דבר זה נכון גם באשר להתגלויות אשר מכוננות את תרבויות העולם, למשל התגלות ה' למשה:

ההתגלות עצמה אינה נותנת דברים מנוסחים. האדם מקבל בהתגלות כוח וכיוון לשם תפישת דבר ה' שאיננו יכולים להגיד עליו "זהו" [...] משה מתרגם את ההתגלות. אבל לא תודעתו של משה עושה זאת, אלא עצמותו. מה שאנחנו יודעים בבחינת התגלות שייך להיסטוריה, כלומר לאי-שכלול האדם [...] ההתגלות על יד משה משאירה מקום למאוס בה. אחרת (לו משה היה מוסר את הדבר הטהור) היא הייתה מסיימת את ההיסטוריה.⁴⁸

הדין בחוק היהודי בהגותו של בובר נסב עד כה בעיקר על המחלוקת המפורסמת שלו עם פרנץ רוזנצוויג. אולם לענייננו הנקודה הרלוונטית היא לאו דווקא חוסר ההסכמה עם רוזנצוויג אלא מה שנראה במבט ראשון הסכמה מפתיעה עם פאולוס.⁴⁹ מהו אפוא ההבדל בין בובר לפאולוס ביחס לתורה? נראה שבראש ובראשונה ההבדל הוא במעמד ההתגלות: מבחינתו של פאולוס התגלותו של האל על הצלב מחייבת את כולם, ואילו אצל בובר אין ההתגלות מחייבת אלא את מקבלת הישיר, או לחלופין את המקבל את דבר ההתגלות מתוך הטקסט. הבדל נוסף קשור לעצם תפיסת החוק, המובעת באמצעות משמעות המילה "תורה": בעבור פאולוס תורה שווה לחוק, מכיון שהטקסט היווני מדבר על "נומוס" - νόμος. לעומת זאת אצל בובר המילה "תורה" פירושה הוראה, הצבעה על דרך. לשיטתו, תורת ישראל אינה רק חוק סטטי אלא היא בעלת אופי דינמי של כיוון, כמו המילה "מורה", שפירושה רחוק ממחוקק.⁵⁰ בובר אינו מתכחש להימצאות חוקים בתורה, אולם לדעתו הם אינם תקפים אם הם נעשים ללא כוונה אמיתית, ללא שמיעת הקול האלוהי מתוכם. באמירה אישית מדגיש בובר עמדה זו: "ערך המצווה תלוי ביחסו של האדם אליה. יש, לכן, הבדל יסודי בין מצוות שאדם מקיים מתוך הכרה, לבין המצוות שהוא מקיים בשל קונבנציה, גם אם יש בהן כוח מחנך או שהן מהוות אמצעי לקיום עם ישראל. מוצא המצוות מן התורה איננו עיקר. אם ההלכה היא עיקר ביהדות, הרי אין לי רשות לקרוא לעצמי יהודי."⁵¹

הסיבה להתנגדותו של בובר למיסוד הדת כמערכת חוקים, בין ספקולטיביים בלבד כמו בתיאולוגיה הנוצרית בין מעשיים כמו בהלכה, נובעת מהכרתו העמוקה כי הדת הממוסדת מאבנת את האדם

⁴⁸ בובר, חלקו של האדם (לעיל הערה 12), עמ' 122. באופן דומה, ב"פרגמנטים על אודות ההתגלות" כותב בובר: "סמכות אותנטית יש בדת, כמו בעולם בכלל, רק במידה שרצון האל מוכר". Martin Buber, "Fragmente über Offenbarung," in *Nachlese*, Gerlingen: Lambert Schneider, 1993, p. 100

⁴⁹ המחלוקת בין רוזנצוויג לבובר מתועדת היטב. לדין בה ראו פרנץ רוזנצוויג, "הבונים: על המצוות", נהריים: מבחר כתבים, מגרמניה והושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק, 1977, עמ' 83. על חשיבות הכוונה במילוי המצוות ראו שם, עמ' 88-89. ראו גם עקיבא ארנסט סימון, "בובר והיהדות הגרמנית", יעדים (לעיל הערה 32), עמ' 62-83; בטניצקי, התגלות והחשיבה החדשה (לעיל הערה 45).

⁵⁰ בובר, שני סוגי אמונה (לעיל הערה 2), עמ' 59. והשוו לאמירתו זו: "ואני, אין לי תורה: אין לי אלא אצבע שלוחה המורה על מציאויות כאלה. מי שמצפה לשמוע ממני תורה, שהיא דבר אחר מהוראה, יתאכזב תמיד". ראו מרטין בובר, "לעניין 'גוג ומגוג'", **תקוה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות**, תל אביב: עם עובד, 1992, עמ' 160-161. וראו גם בובר, תשובות (לעיל הערה 8), עמ' 689.

⁵¹ בובר בדין לאחר הרצאתו של עקיבא ארנסט סימון על ההלכה. ראו ארנסט סימון, "ההלכה - כסימן הבחנה מובהק בין היהדות והנצרות", קיני (לעיל הערה 12), עמ' 110.

ומאפשרת לברוח מהאחריות המוסרית הנובעת מהמפגש הקונקרטי עם אלוהים על ידי מערכת נוקשה של "עשה" ו"אל תעשה". בכך הדת שונה מהדתיות, שהיא ברוח הדיאלוג עם האל: במקום להאמין בעצם חשיבות החוק, כלומר "אמונה ש...", יש לפעול על פי תחושת הלב, על פי הזיקה לה.⁵² עמדה זו, שמקורה כאמור במרכזיות הדתיות בתפיסתו של בובר, מופיעה עוד בתקופה המיסטית בהגותו, אבל נשמרת בניסוחים דומים גם בתקופה הדיאלוגית.⁵³ לנוכח תפיסת ההתגלות של בובר ברור מדוע הוא אינו יכול לקבל את חוקי התורה ככתבם וכלשונם. בעבורו "נִעְשָׂה וְנִשְׁמַע" (שמות כד, ז) פירושו שהעם שמע את הקול בלי להבינו ולהפנימו, מכיון שעל פי בובר משמעות השורש ש-מ-ע במקרא היא שמיעה במובנה האקוסטי-חושי ורק לאחר מכן הבנה.⁵⁴ לשון אחר, אין פירוש הפסוק "נעשה ואז נשמע את הקול האלוהי", כפי שאחדים מפרשים, אלא להפך: נשמע את הקול האלוהי ורק מתוך שמיעה זו והניסיון להבין את הקול האלוהי - נעשה.⁵⁵

האתגר הגדול ביותר שעמו צריכה להתמודד עמדתו של בובר באשר לקיום המצוות קשור למתן התורה בהר סיני ולשאלת מעמדם של עשרת הדיברות. התפיסה שבובר מציע עשויה להוביל לביטול עקרונות שהיה מסכים אתם, כגון "לֹא תִרְצָח" (שם, כ, יב), מכיון שהם מאבדים ביסוס תיאולוגי בהופכם מצו גורף לקטגוריה סובייקטיבית שתלויה באדם. בביקורת חריפה על עמדתו של בובר כלפי החוק ביהדות טען עקיבא ארנסט סימון שדחיית החוק היהודי יכולה להידרדר לעמדה פאולינית. אי-אפשר להבין את מעמד הר סיני בלי להודות שהאירוע קרה באמת ושהייתה התגלות. ואולם להכיר בעובדה שהיה אירוע כזה פירושו להכיר בטענה מסוימת כאמת, קרי אמונה במעמד הר סיני בתור "אמונה ש...", והנה שב וחוזר לו המתח המובנה בתוך כל דת בין שני סוגי האמונה.⁵⁶

בובר היה משיב על כך שאף על פי שההתגלות בסיני היא אכן אירוע שקרה, "אמונה ש...", הרי המוקד הוא המהות האמונית של המאורע. ובמקרה של מעמד הר סיני מדובר דווקא ב"אמונה ב...", אמונה במשמעה היהודי. לדעת בובר, הדגש בעשרת הדיברות הוא על אופיים הדיאלוגי של הציוויים, שכן הם כתובים כפנייה אל האדם, אל הקורא הנוכחי של הטקסט. ה' פונה במישרין אל האדם,

⁵² על ההבחנה בין דת לדתיות ראו למשל מרטין בובר, "דתיות יהודית", מאמרים על ענייני היהדות (לעיל הערה 14), עמ' 70-71. בהבחנה בין דת לדתיות הושפע בובר מגיאורג זימל. ראו מנדס-פלור, מהמיסטי לדיאלוג (לעיל הערה 4), עמ' 83-86, וגם הנ"ל, "הלאומיות שבלב: היבטים פילוסופיים בהומניזם העברי של מרטין בובר", קידמה ונפתוליה (לעיל הערה 26), עמ' 292.

⁵³ בולט בהקשר הזה נאוומו של בובר על אודות היהדות - "חירות". ראו מרטין בובר, "חירות: משא על נוער ודת", מאמרים על ענייני היהדות (לעיל הערה 14), עמ' 119. לניסוח הדברים מהתקופה המאוחרת בהגותו ראו מרטין בובר, "דרכי הדת בארצנו", תקוה לשעה זו (לעיל הערה 50), עמ' 93-100.

⁵⁴ בובר, חלקו של האדם (לעיל הערה 12), עמ' 121.

⁵⁵ בובר, רוח ישראל (לעיל הערה 36), עמ' 102-103. והשוו גם אמירתו בספר משה שלפיה כשמשא מכנס את אוסף השבטים לכדי עם הוא חושב שיוכלו להתחיל את מלכות אלוהים על בסיס ההתנדבות, "על ה'עשייה והשמיעה' ללא כפייה, הוא נשען על אותו האופי הבדואי שאינו רוצה להכיר בלבון אחר זולת רבוננו של עולם". ראו בובר, משה (לעיל הערה 21), עמ' 183. על הבדל אפשרי בין משה לבין העם בתפיסת ההתגלות בסיני, המובע בשני המובנים של השורש ש-מ-ע שהוזכרו לעיל, ראו בובר, חלקו של האדם (לעיל הערה 12), עמ' 121-122.

⁵⁶ סימון, בובר ואמונת ישראל (לעיל הערה 32), עמ' 99.

"אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ" (שם, כ, ב), ומדבר אליו.⁵⁷ המענה לדיבר האלוהי, ההקשבה לו, עדיין נתונים בידיו של האדם, אך על כל אדם להכיר שבו מדובר, שה' הוא הדובר אליו. אין בכך פתרון ממשי לשאלת הסובייקטיביות של קיום המצוות אלא הדגשת הממד הדינמי, הממד של הדו־שית. בטקסט קצר שנקרא "מה יהא על עשרת הדיברות?" מסכם בובר את עמדתו: "ובכן, מה עלינו לעשות בעשרת הדיברות? אף אני אענה לכם: מעשה זה שגם אני עצמי משתדל לעשותו מצדי, לקרוב אליהם; לא אל מגילת הספר, ואפילו לא אל לוחות האבנים שנחרתו עליהם 'באצבע אלוהים' סמוך לאמירתם אלא אל הַדְּבָרִיּוֹת הַדְּבֻרָה".⁵⁸

השתדלות לקיים את מצוות התורה אינה רק הוראה על הדרך אלא גם הדרך עצמה, דרך אשר מתממשת בקיום העם היהודי לאורך הדורות: "התורה והמורשת הן עצמן דרך. את מלוא תוכן לא יכל שום ספר, שום קובץ חוקים, שום נוסח [...] יש צורך במפגשם החוזר־ונשנה של דורות, ובמהלכם תלבש התורה את דמות המחוייבות האנושית, ודווקא עלידי כך תעורר ותפעיל בנו את מחוייבותנו לאבינו".⁵⁹

בנקודה זו ציין בובר שאחד הדברים המבדילים אותו מן הנצרות הוא שהוא מעוניין "באמת ההיסטורית שאין להגשימה אלא ע"י זה שישראל יהיה לעם אמיתי".⁶⁰ מעמד הר סיני חייב להתחדש בחייו של כל אדם, בחינת "בכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו כאילו יצא ממצרים", או בלשונו של הבעל שם טוב: "אנו אומרים: 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב', ואין אנו אומרים: 'אלהי אברהם יצחק ויעקב', כי יצחק ויעקב לא סמכו על חקירת אברהם ועבודתו, אלא חקרו בעצמם לאחדות הבורא ועבודתו".⁶¹ בכך אפשר לראות את תשובתו של בובר לא רק לתפיסות האורתודוקסיות ביהדות, אלא גם לפאולוס. התורה אינה פסולה מעיקרה, אלא מתגשמת בחייו של האדם, בין היתר באמצעות חיי הקהילה, לא על ידי ציות עיוור אלא על ידי קשב לקול האלוהי. התורה בעלת תוקף כשהיא מתגשמת בחייו של האדם, במעשים מלאים בכוונה שלמה.⁶²

הזכרנו את חשיבותו של הפסוק "יִצְדִיק בְּאִמְנֹתוֹ יְיָהּ" (חבקוק ב, ד) בתיאולוגיה הפאולינית. תרגום המקרא של בובר ורוזנצוויג חושף את הקשב לקול האלוהי בפסוק, באמצעות מה שנראה כהתמודדות

⁵⁷ אלמנט זה הדגישו בובר ורוזנצוויג בתרגומם לעשרת הדיברות, וכך במקום להיקרא כרשימה מודגש בהם הממד הדיאלוגי. הטקסט נפתח בכינוי הגוף של ה', ובמקום התבנית Du sollst [...] keine, של לותר, שמדגישה את האיסור, התרגום מדגיש את האדם בדיאלוג: Nicht sei dir. ראו Martin Buber and Franz Rosenzweig, *Die fünf Bücher der Weisung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992, p. 205

⁵⁸ מרטין בובר, "מה יהא על עשרת הדיברות? תשובה על משאל", דרכו של מקרא (לעיל הערה 16), עמ' 102. והשוו הערתו החותמת את הדיון בלוחות הברית: לאחר הצבת הלוחות במקדש "בשעה סתומה הם הולכים לאיבוד. רק הדיבור קיים ועומד". בובר, משה (לעיל הערה 21), עמ' 136. משתמע מקטעים אלו שלדעת בובר משה כותב את לוחות הברית, אולם הדברים נאמרים ברוח ה'. ראו שם, עמ' 132.

⁵⁹ מרטין בובר, "הלימוד והמעשה", תקוה לשעה זו (לעיל הערה 50), עמ' 80-81. ייתכן שמושג הדרך הושפע מעיסוקו של בובר בטאו. ראו Martin Buber, "Die Lehre vom Tao," in *Hinweise: Gessamelte Essays*, Zürich: Manesse, 1953, pp. 44-83

⁶⁰ בובר לאחר הדיון בהרצאתו של סימון. ראו סימון, ההלכה (לעיל הערה 51), עמ' 110.

⁶¹ בובר, אור הגנוז (לעיל הערה 29), עמ' 63.

⁶² השוו הסיפור החסידי "אור הגנוז" בפתח הספר הנושא את אותו השם - בובר, שם, [ללא מספר עמוד].

הן עם האתגר הפאוליני והן עם התפיסה האורתודוקסית של התורה כחוק נוקשה.⁶³ אף שרוזנצוויג נפטר לפני תרגום חבקוק, הרי את ההחלטה העקרונית על משמעות השורש צ־ד־ק קיבלו השניים כבר בתרגום ספר בראשית, ששם נכתב על אברהם "וְהָאֱמֶן בְּה' וַיִּחְשְׁבֶהָ לוֹ צְדָקָה" (בראשית טו, ו). לדעת בובר ורוזנצוויג יש שתי משמעויות לשורש צ־ד־ק: האחת היא צדק, במשמעות של טענת אמת על אודות מקרה מסוים, והשנייה היא צדקה, שאותה הם מפרשים בעקבות הפסוק לעיל בתור הפנמת ערך מסוים וביטוי בחיים. לפיכך הם מתרגמים "צדקה" בתור *Bewährung*, שפירושו אישוש באמצעות מעשה, ניסיון שהוא עמידה במבחן.⁶⁴ כך מתבררת המשמעות של האמונה ושל הקשר שלה לצדקה לדעת בובר: החיים עם ה' הם ניסיון מתמיד.⁶⁵

תרגום צדקה בתור ניסיון רומז על הקשר נוסף של מילה זו, ההקשר של "תקופת ניסיון" - כך נשמר ההקשר המשפטי הקושר בין צדק לצדקה ומובע עניין הניסיון. ההקשר של תקופת ניסיון מרמז גם על אופיו: בתקופת ניסיון לעתים על האדם לעשות מעשים, כמו בתקופת ניסיון בעבודה, ולעתים עליו להימנע מלעשות דבר מה, כמו בתקופת מבחן לאדם שביצע פשע. בכך מודגש שהניסיון שהאדם מתנסה בו מערב את כל ישותו גם אם לכאורה אין נדרשת פעולה, שכן גם האי-עשייה היא במובן זה עשייה.⁶⁶ משמעות ניסיון זה היא להקשיב לקולו של ה' הבוקע מתוך התורה ומתוך הקיום האנושי. תרגומם של בובר ורוזנצוויג מציע אפוא מענה הן לאורתודוקסיה היהודית, שבשם החוק נמנעת מלהתמודד עם הניסיון, והן לפאולוס, שטוען שהניסיון פסול מטבעו. התיאולוגיה ומערכות חוקים הלכתיות גורמות לאדם שלא להקשיב לקול האלוהי הקונקרטי ולכן הן פסולות. במקום להעמיד את האדם במבחן, התיאולוגיה וההלכה יוצרות תחושה של ביטחון כוזב, ואותה בובר מבקש לנפץ.

סיכום

מאמר זה ביקש להראות כיצד באמצעות מושג ההתגלות בהגותו של מרטין בובר אפשר להבין את התנגדותו העזה לתפיסות תיאולוגיות המנסות לומר דבר מה נחרץ על אודות אלוהים. ההבנה שאפשר לראות בבובר "אנטי-תיאולוג" מאפשרת גם להעריך מחדש את ביקורתו על הנצרות

⁶³ Michael Fishbane, "Justification through Living: Martin Buber's Third Alternative" מנדס־פלור, מרטין בובר (לעיל הערה 42), עמ' 128.

⁶⁴ Martin Buber, "Über die Wortwahl in einer Verdeutschung der Schrift," *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken, 1936, pp. 156-157. מייקל פישבין מתרגם את הפועל המקביל (bewähren) במילים "putting to the proof in action". על מורכבות מושג זה בהגותו של בובר עמד גם מרטין קבקא - הוא מתרגם אותו במונח "verification". ראו Martin Kavka, "Verification (Bewährung) in Martin Buber," *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 20, 1 (2012), pp. 75-77. במהדורה האנגלית של אגדות החסידים מציין בובר כי צדיק משמעו מי שעמד במבחן. ראו Martin Buber, *Tales of The Masters*, I, trans. from the Hebrew and Olga Marx, New York: Schocken, 1947, p. 1.

⁶⁵ פישבין (לעיל הערה 63), עמ' 121, 132.

⁶⁶ רמז לכך יש בדיון על הפסיביות האקטיבית של עבד ה' ב"המסתורין המשיחי: ישעיהו נ"ג", הרצאה שנשא בובר בשנת 1925 בברלין לרגל פתיחת האוניברסיטה העברית. היא נדפסה אצל תאודור דרייפוס, "מרטין בובר: המסתורין המשיחי", דעת 5 (קיץ 1980), עמ' 126.

הפאולינית, לא רק כביקורת חברתית על גרמניה הפרוטסטנטית אלא גם כביקורת כללית יותר על עצם ניסוח תיאולוגיה באשר היא, הן כדוגמה נוצרית והן כהלכה יהודית.

במקום הביטחון הכוזב שמציעה התיאולוגיה, בובר מציע כאמור את הניסיון. פירושו של ניסיון זה הוא שהאדם, כשהוא מוכן בכל ישותו לדיאלוג עם אלוהים, יכול לשמוע את הקול האלוהי ואולי אף להבינו. בדרך של סיכום אני מבקש להעלות שאלה באשר לסיכויי ההצלחה לעמוד בניסיון שבובר מציע, דהיינו באשר ליכולת להבין את דבר ה'. נראה שלדעת בובר בני האדם נכשלים פעם אחר פעם: גם כשהם שומעים את קול ה', הם אינם מקשיבים לו כראוי.⁶⁷ טקסט אוטוביוגרפי קצר שלו הוא דוגמה מאלפת לכך. בובר מתאר שיחה עם יהודי שומר מצוות על סיפור שמואל ואגג (שמואל א טו). בסיפור זה מתואר כיצד הממלכה נקרעת משאל מכיוון שחמל על אויבו, אגג מלך עמלק. בשיאו הדרמטי של הסיפור שמואל משסף בעצמו את אגג. בתגובה לסיפור זה אמר בובר לעמיתו כי הוא אינו מאמין שדבר האלוהים היה להמית כך את אגג. על שאלתו החוזרת של חברו במה הוא מאמין, משיב בובר: "מאמין אני ששמואל לא ירד לסוף דעתו של אלוהים".⁶⁸ בסיום הסיפור הזה בובר מציין את הקושי שבעמידה בניסיון. גם במקרא עצמו, הטקסט שמכיל עיבוד של ההתגלות, מעורבות זו בזו הבנה ואי-הבנה; ומי ידע מה נכון ומה שגוי? על כך עונה בובר: "אין בידנו כל מבחן או ביקוטיבי להבדיל על-ידי בין זו לזו; יש לנו רק האמונה - כשיש לנו האמונה. שום דבר לא יביא לידי אמונה באלוהים העונש את שאל על שלא המית את אויבו בחרב".⁶⁹

האתגר אפוא אינו רק בשמיעת הקול, אלא גם בהקשבה לו, בהגשמה הנכונה של דבר ה' במעשים ובחיים עם אנשים אחרים. אם כן, נשאלת השאלה: כיצד התגלות והגשמתה הן מן האפשרי? האם אפשר להבין בכלל את דבר ה'? דבריו של "היהודי" מפשיסחה, דמות שהייתה אהובה על בובר, מעניקים תשובה שנראית עגומה: "אנוס אני להרהר בלי-הרף שאחרי משה באו השופטים, ואחרי השופטים באו הנביאים, ואחרי-כן באו אנשי כנסת הגדולה, ואחרי-כן באו התנאים והאמוראים, וכן הלאה עד למוכחים, וכשנתקלקלו גם אלה וקמו הרבה מוכחי שקר, עמדו הצדיקים. ולכן אני נאנת, כי רואה אני, שגם זה יתקלקל. מה יעשה ישראל?".⁷⁰

"היהודי" נפטר לפני כמעט מאתיים שנה, אולם שאלתו עדיין מהדהדת: מה יעשה ישראל? מה נעשה אנו? התשובה שבובר מציע היא האמונה. דווקא מתוך הפתיחות להתגלות בחיי היומיום יש לדחות כל ניסיון תיאולוגי להפוך את אלוהים לדבר מנוכר, למערכת חוקים שאינה רלוונטית לחיינו. במקום זאת יש לחיות את החיים כמבחן בלתי פוסק, כניסיון שקשה לעמוד בו. האם הדבר אפשרי? זו השאלה ששואל גם היום האדם המאמין, זו השאלה על אודות "מצב האמונה".

⁶⁷ מרטין קבקא מפרש את תפיסת ההיסטוריה של בובר אחרת וטוען כי באני ואתה בובר אמנם רואה את ההיסטוריה כהליכה מדחי אל דחי, אבל בה בעת יש בהליכה זו אל האבדון גם אישוש (Bewährung) מתמיד: "אישוש חייב להיכשל, אבל בה בעת כישלון זה הוא בדיקת הסימן של הצלחתו (הסופית) של האישוש". ראו קבקא (לעיל הערה 64), עמ' 87.

⁶⁸ מרטין בובר, פגישות, ירושלים: מוסד ביאליק, 1964, עמ' נא. אף שבובר רואה בנבואה ולא בכהונה את דבר ההתגלות האמתית, נראה שכאן הוא חושב דווקא שה' התגלה אל שמואל, אולם שמואל לא הבינו נכון. על יחסו הביקורתי של בובר לכהונה - לעומת הנבואה - ראו בובר, דתיות יהודית (לעיל הערה 52), עמ' 75.

⁶⁹ בובר, פגישות (לעיל הערה הקודמת), עמ' נג.

⁷⁰ בובר, אור הגנוז (לעיל הערה 29), עמ' 367.