

עיון

ציונות כתאופוליטיקה ואי־טבעיותה של הלאומיות היהודית הערות להגותו הלאומית של מרדכי בובר ומקורותיה

שלום רצבי

א. כללי

מטרת הדברים שלהלן היא להצביע על כמה מייחודיה התאופוליטיים של תפיסת הציונות הבובריאנית. הנחת היסוד התאופוליטית של בובר היא מחויבותם ואחריותם של היחיד ושל הקבוצה – ותהיה זו אתנית, דתית או לאומית – בפני אלוהים. על־פי תפיסה זו אל לו לאדם למדר את החיים לתחומים שבהם התתייבבות היא לפני אלוהים ולתחומים אוטונומיים שקני־המידה הערכיים שלהם תועלתיים־אנושיים בלבד (פוליטיים, כלכליים וכדומה). ואם כך הם הדברים בכלל, קל וחומר כאשר הם אמורים בעם ישראל. שכן בובר סבר שהעם היהודי הוא כנסייה דתית ועם (nation, people) בעת ובעונה אחת; כלומר, לתפיסתו, עם ישראל הוא הווייה שמאפיינה הוא התחייבותה ואחריותה בפני האלוהים. מציאות זו של היות עם ישראל כנסייה ועם כאחד שוללת מטבעה את העלאתם של ערכים אנושיים לדרגה של ערכים מוחלטים. נהיר הוא שמכאן נגזרת הן מתינותה הפוליטית הן מחויבותה החברתית של ההגות הציונית הבובריאנית.

על רקע זה יש להבין את מטרתו של המאמר. במרכזו הניסיון לעמוד על מקורותיה ועל מושגיה הבסיסים של הציונות התאופוליטית של בובר, או בניבוי: 'ההומיניזם העברי'. כפי שאראה להלן, שני מקורותיה הם ההגות הבובריאנית הכללית, שבמרכזה הפילוסופיה הדיאלוגית ותפיסת האלוהים כ'אתה המוחלט', וההיסטוריוגרפיה המקראית כפי שבובר הבינה, עיצבה ופירשה (כמובן, לא בלי זיקה למושגיה הבסיסיים של הגותו הכללית). טבעי הוא על כן שבמאמר זה יוצגו נדבכיה של הציונות הבובריאנית בויקתם לחקר המקרא של בובר, והחשובים שבהם – מושג 'הברית', שרכיביה הם אלוהים, עם ישראל וארץ־ישראל, ומושג האלוהים והזיקה אליו. כפי שאראה בדיון שלהלן, בובר טוען כי 'הברית' בין ישראל לאלוהיו היא שקבעה את הזיקה המיוחדת והלא־טבעית שבין עם ישראל לארצו, כשם שעיצבה את ייחודה של הלאומיות היהודית שבמרכזה התביעה לאי־מידורם של החיים ולאחריות בלתי־מסויגת של העשייה האנושית בפני האלוהים. ואם לא די בכך, הרי כפי שאטען במאמר זה, אחריות מוחלטת זו בפני האלוהים היא לגרסתו של בובר שורשה ותכליתה

של האידאה המשיחית כפי שעוצבה במקרא. משמעם של דברים הוא שהציונות, כפי שהבינה בובר, אינה תנועה לאומית במובן השגור אלא חידושו של הקשר בין העם לארצו, שנועד, כמובן, לממש את הבחירה ואת הייעוד בדרך של נטילת אחריות על החיים במלאותם. מכאן תובן גם ביקורתו של בובר על הציונות המדינית מיסודו של הרצל. בובר לא יכול לקבל תפיסה ציונית מצמצמת ומשווה זו, המתעלמת מייעודו התאופוליטי של העם היהודי. ציוניות המדינית של הרצל, פינסקר ונורדאו ולאחר מכן גם זו של בן-גוריון ואחרים נראתה לו כבריחה מייעודו של העם היהודי. ככלות הכול, סבר בובר, לאור ההיסטוריוגרפיה המקראית והנחותיה האידאיות אין אתה יכול להסביר את מהותו של העם היהודי אלא בהיותו עם וכנסייה דתית בעת ובעונה אחת.

ב. ארץ, עם ואלוהים בהגות הלאומית של בובר

שאלת הזיקה שבין עם ישראל לארץ־ישראל טרדה את מרבית הוגיה של הלאומיות היהודית המודרנית מאז פרסום מחברתו של יהודה ליב פינסקר אוטואמנציפציה. ככלות הכול, בתשובה לשאלה זו היו משום הכרעה באשר למקום שהציונות עתידה להתממש בו וגם משום הגדרת מקורותיה ואופיה של הלאומיות היהודית. כדי להירמו ולו גם במקצת למורכבותה של סוגיה זו מספיק להזכיר כי הרצל ופינסקר לפניו סימנו ל'חובבי ציון' ולתנועה הציונית את הכיוון לפתרון השאלה היהודית. פתרון זה היה פשטני ביותר והתמצה בשני יסודות: הקמת מדינה יהודית וקיבוץ גלויות, העתידים להתממש בדרך של פעילות מדינית. אך פתרון זה לא התקבל חד־משמעית ולא תמיד בצורה שעיצבו הרצל. יהודי מזרח אירופה, שברובם – שלא כהרצל – ינקו את יהדותם ואת זיקתם הלאומית ממקורותיה הקלאסיים של היהדות, היו רחוקים מעולמו הליברלי. אך טבעי הוא לכן שגישתם לשאלת היהודים היתה מורכבת ביותר. מחנה זה, שהצטיין ברבגוניות אידאית שהשתרעה מסוציאליזם מרקסיסטי ועד לזרמים של סוציאליזם אוטופי ומסוציאליזם ועד לתפיסות לאומיות אינטגרליות מובהקות, הוסיף לשני היסודות ההרצליאניים – הקמת מדינה וקיבוץ גלויות – ערכים ודרכי פעולה שלא היו מצויים בעולמו הציוני של הרצל. באלה תפסו מקום מיוחד 'ציון וירושלים', חלוציות, התיישבות ומרד בגטו היהודי ובתרבותו.

משמע, הרצל ופינסקר ראו בציונות תנועה פוליטית שמטרתה היחידה היא תיקון מדיני פוליטי של בעיית היהודים בעת החדשה, אך מרבית ציוני רוסיה ואף החילונים והסוציאליסטים שבהם לא הסכימו עם תפיסה זו. גם אם רבים מהם אכן ראו בציונות תנועה שמטרתה פתרון הבעיה הפוליטית של המיעוט היהודי, הרי גרסו כי הציונות אינה מתמחה בפתרון השאלה הפוליטית בדרך מדינית גרדא. הם אמנם ראו בתנועה הציונית תנועה פוליטית החותרת לפתור את שאלת היהודים, 'צרת היהודים' בשפת התקופה, אך זאת בארץ־ישראל בלבד. דהיינו, לתפיסתם, מטרת התנועה הציונית היתה גם המאמץ לחדש את הסוברניות היהודית בארץ־ישראל ולא רק לפתור את שאלת היהודים. ודוק: לפי גרסה זו, הציונות היא מטבע

ששני צדיה הם חידוש הסוברניות היהודית על ארץ־ישראל והפתרון הפוליטי מדיני, ורק שני צדדים אלה הם המגדירים את הציונות. ברור הוא שאת התפיסה הזאת אפשר לפרש בנקל כנובעת בדרך של המשך ושינוי מהרעיון המשיחי המסורתי. טעמו של דבר הוא, כפי שמציין הרצברג, ש'התוכן הרגשי העמוק הגלום בשם ציון הוא עצם מעצמותה [של התנועה הציונית ברוסיה, ש"ר] ותחושה זו מקורה לא בתורות החדשות אלא בספר הספרים'.¹ ואולם, תפיסה זו, הרואה בארץ־ישראל דווקא את שדה הגשמתה של הציונות, בין בהקמת מדינה יהודית ובין בתחייה תרבותית של העם, אינה פשוטה כלל ועיקר כאשר אנו מדברים בתנועה שרבים מחבריה, ובמיוחד הצעירים שבהם, אימצו תפיסה ציונית שאחד ממאפייניה היה שלילת הגלות, שנכרכה בה אף שלילת המסורת היהודית כפרי הגלות.² ככלות הכול, כיצד אפשר לשלול את המסורת היהודית מחד גיסא, ומאידך גיסא לטעון שהעם היהודי עשוי לחדש את נעוריו דווקא בארץ שהובטחה לאברהם מפי הגבורה?³

בובר מראשית דרכו הציונית קשר עצמו בדרך זו או אחרת למה שמכונה 'ציונות תרבותית'. גם הוא נדרש כמובן מאליו לשאלת הזיקה בין עם ישראל לארץ־ישראל.⁴ ואכן, כבר בשלושת הנאומים על היהדות שנשא לפני חברי אגודת בר־כוכבא בפראג בשנים 1900-1910,⁵ וביתר שאת במאמרו המפורסם 'ציון והנוער' משנת 1918⁶ ובמקומות אחרים, אפשר למצוא את ביטוייה הבשלים של התמודדותו עם סוגיה זו. אחד מביטוייה הברורים היה נאום שנשא בסניף 'ברית שלום' בגרמניה בשנת 1929 בעקבות אירועי הכותל. בנאומו שלל בובר את כוחה של הזיקה ההיסטורית עצמה כ'קלף מיקוח' בסכסוך היהודי־ערבי על ארץ־ישראל. תחת זאת הוא ניסח את טיבה של 'זיקתנו הקדמונית' לארץ־ישראל וביאר אותה באורח שונה לחלוטין. כזכור, הציונות נהגה לראות בדרך של שגרה את הזיקה של עם ישראל לארצו כביטוי לזכותו ההיסטורית על ארץ־ישראל.⁷ לא אלה הם פני הדברים לגרסתו של בובר. הוא סבר שזכות היסטורית 'אינה קיימת כלל', שכן 'לכל פרק בתולדות העולם המשמש להצדקת זכות מסוימת קדם פרק אחר, וזה בתורו יכול לשמש להצדקת זכות אחרת'. הזכות ההיסטורית אינה עשויה אפוא להקנות לעם ישראל זכות על ארץ־ישראל

1. אברהם הרצברג, הרעיון הציוני: קובץ מדברי ראשונים ואחרונים בצירוף מבוא ורשימות ביוגרפיות, ירושלים תש"ל, עמ' 4.
2. ראו למשל: אליעזר שביד, הגות יהודית במאה העשרים, ירושלים 1977; שלום רצבי, 'פולמוס "שלילת הגלות" בשנות השלושים ומקורותיו', הציונות, יח (תשנ"ד), עמ' 291-327.
3. הרצברג, הרעיון הציוני, עמ' 49.
4. על ראשית דרכו הציונית של בובר כאחד מפעילי הפרקציה הדמוקרטית ראו: Maurice Friedman, *Martin Buber's Life and Work: The Early Years, 1878-1923*, London and Tunbridge Wells 1982, pp. 34-75, ומקורות המצוינים שם.
5. ראו: מרדכי מרטין בובר, תעודה ויעוד: מאמרים על ענייני היהדות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 21-53.
6. מרדכי מרטין בובר, תעודה ויעוד: עם עולם: מאמרים על ענייני השעה, ב, ירושלים 1984 [תשכ"א], עמ' 215-221.
7. מרטין בובר, ארץ לשני עמים (ערך פול מנדס־פלור), ירושלים ותל־אביב 1988, עמ' 80. וראו גם: גדעון שמעוני, האידאולוגיה הציונית, ירושלים תשס"א, עמ' 321-320.

ולשול אותה משרידי העמים שקדמו לו בארץ-ישראל.⁸ כיוון שכך, במקום להידרש לזיקה ההיסטורית כדי להסביר את זיקתו של עם ישראל לארץ-ישראל ובשמה להציג תביעות פוליטיות, העדיף בובר להסתמך על מה שהגדיר 'זיקה נפשית-קיומית', הקשורה לתודעת הייעוד האמונית של עם ישראל. במרכזה, הוא הבהיר, הזיקה הבלתי-ניתנת להפרדה בין עם לבין ארץ, אך מקומה, הוא הטעים בחריפות, אינו במאבקים הפוליטיים בין עם לעם. היות שמדובר בזיקה נפשית-קיומית, מקומה הוא רק במאבק הפנימי של עם לבניינו של הציבור האמיתי.⁹ אך בובר לא הסתפק בקביעות כלליות אלה והבליט את אופיה המיוחד, האוניברסלי, של הלאומיות היהודית. הוא הדגיש שבצדק אין הדוגלים בציונות נקראים 'לאומיים יהודים', 'ארץ-ישראלים' וכדומה, אלא 'ציונים'. המילה 'ציון', הבהיר בובר, אינה מציינת מדינה או עם, כשם שאין היא כינוי גאוגרפי בלבד, שכן '[...] תמיד היה [ציון, ש"ר] שם למשהו, שעתיד לבוא במקום גיאוגרפי אחד בעולם, דבר שצריך היה לבוא בשכבר הימים ועדיין הוא עומד לבוא; ובלשון המקרא אפשר לומר: ראשית מלכות ה' על כל יושבי תבל'.¹⁰

ואם לא די בכך, בהידרשו לזיקה זו שבין עם לארצו הרבה בובר להדגיש שאין הדברים אמורים רק בזיקה ההיסטורית של העם כחטיבה אתנית קולקטיבית, אלא גם בזיקתו של היחיד, בן העם, אל הארץ. כך, לדוגמה, כדי שהיחיד היהודי יוציא לפועל באקט יצירתי את 'צורת הקדומים' הטבועה בו, נהיר לו לבובר כי 'צריכים אנו אותה ארץ, שבה לבדה היה עם זה בן-חורין ואדון לעצמו ובה לבדה יכול היה להיות בן-חורין ואדון לעצמו; צריכים אנו את ציון'.¹¹ ברוח דומה הוא הטעים, כמו מתוך ניסיון להסתייג מהלאומיות המודרנית השגורה, שכאשר הוא מדבר על 'ציון' כיעדה של הלאומיות היהודית אין הוא מדבר על ארץ סתם, אלא 'על משהו גדול יותר מאשר כבדת ארץ במזרח הקרוב; משהו גדול ממדינה'. שכן, פסק בובר בלשון החלטית ביותר: 'ציון – פירושה זכרון, תביעה, ייעוד. ציון היא אבן השתיה, יסוד מוסד לבניין המשיחי של האנושות. ציון היא תעודתה האין-סופית של נפש העם'.¹² שני יסודות מתבלטים אפוא בתפיסת הזיקה בין עם ישראל לארץ כפי שביטאה בובר: הפרטיקולרי והמשיחי-אוניברסלי. מושגים והנחות ששימשו אותו – כמו 'תעודתה של נפש העם', או 'ציון' כמקום היחיד שבו יכול עם ישראל לממש את חירותו באקט של יצירה שתהיה מבע אונטני של 'צורת הקדומים' הטבועה בו – מלמדים לכאורה שאנו עומדים על קרקע של תורות לאומיות המושתתות על התפיסה האורגנית-התפתחותית, הרואה במולדת מפעל אבן-שתייה לכינונם של חיי עם על כל ממדיהם.¹³ ואולם, למעשה אין בתורות אלה

8. בובר, ארץ לשני עמים, עמ' 81.

9. שם.

10. מרטין בובר, 'נאום בקונגרס הציוני הט"ז שבציריך (1929)', תעודה ויעוד, ב, עמ' 304.

11. בובר, 'ציון והנוער' (1918), שם, עמ' 219.

12. שם.

13. לדיון נרחב בסוגיית הלאומיות האורגנית ראו: אברהם שפירא, 'למקורות תפיסתו הלאומית של מרטין בובר', הציונות, טז (1990), עמ' 97-99. ראו גם בספרי: *Between Judaism and Zionism*, Leiden, 2002, פרק ג. דיון מפורט בהתפתחות הלאומיות האורגנית במרחב התרבות הגרמנית ראו: Hans

כדי להסביר עד תומה את תפיסתו של בובר, הרואה ב'ציון' את ארץ היעד להתממשות הרעיון הלאומי. כך, לדוגמה, אין בהן כדי לספק הסבר מלא לפשר הזיקה שקשר בין החתירה לציון כיעדה של הציונות לבין היותה 'יסוד מוסד למשיחיות האנושית'. ודווקא קשר זה בין הגאולה המשיחית של האנושות לבין שיקומו של העם היהודי בארצו הוא אחת מאבני היסוד בתפיסתו הלאומית של בובר. די להזכיר בהקשר זה שב'מכתב גלוי' למהטמה גנדי, שפרסם בובר בשנת 1939, הוא הבהיר שהציונות ומפעלה נוגעים הן בלאומי-פרטיקולרי והן באוניברסלי.¹⁴ מצד אחד, טען בובר, יש בשיבת ציון משום תיקון עוול היסטורי,¹⁵ ואילו מצד שני היא תנאי וסמל לגאולה האנושית – כמובן, הוא מסייג מיד, בתנאי שאכן תגשים הציונות בארץ-ישראל חזון מוסרי וחברתי שהוא מעבר לתיקון העוולה הלאומית שנעשתה לעם היהודי. שכן אז, הוא מבהיר, 'אולי תהא אמת זאת בעלת משמעות לא רק לפתרון משבר האמונה הוזה ביהדות אלא לאנושות כולה. הקשר של העם הזה עם הארץ הזאת איננו רק עניין של היסטוריה עתיקה ומקודשת; אנו חשים כאן בסוד חבוי עוד יותר'.¹⁶

אין ספק אפוא שתפיסת 'ציון' של בובר הנרמזת בדברים שצוטטו לעיל מקיפה ועמוקה יותר מתפיסת מקומה של המולדת בתאוריות לאומיות המושתתות על תפיסות אורגניות-התפתחותיות. שלא כתורות אלה, תורתו של בובר אינה מסתפקת בקביעת הזיקה לארץ מתוך התייחסות לאומה היהודית ולתחייתה בלבד. נהפוך הוא, בחידוש הזיקה לציון ראה בובר אירוע ייחודי העשוי לסייע בפתרון 'משבר האמונה' לא רק בעולמה האינטימי של היהדות אלא אף בעולמה של האנושות כולה. משום כך, הדרך הטובה ביותר לעמוד על כל אופיה המיוחד של תפיסת 'ציון' והציונות של בובר ומניה וביה, כמובן, על ייחודה של הזיקה שבין עם ישראל לארצו היא להידרש אל ביטוייה לא בהקשר של תורות לאומיות אלה או אחרות אלא בהגותו הציונית של בובר עצמו, ובראש ובראשונה בפריה הבשל ביותר – בחיבורו בין עם לארצו: עיקרי תולדותיו של רעיון.

בין עם לארצו: עיקרי תולדותיו של רעיון ראה אור בשנת תש"ה (1945). הווה אומר, בובר עמל על חיבור זה בעיצומה של מלחמת העולם השנייה, כשגורל העם היהודי היה לוט בערפל; כך היה בשנות כתיבתו, ואילו כאשר ראה אור כבר נחשפו בכל אימתם ממדיה הנוראים של השואה והשלכותיה על גורלו ועל עתידו של העם היהודי. נוסף על כך, באותם

Kohn, *Nationalism: A Study in Its Origins and Background*, New York 1946, pp. 427-451. על מקורותיה של לאומיות, השלכותיה והשפעותיה ראו גם: George L. Mosse, *Germans and Jews: The Right, the left and the Search for a 'Third Force' in pre-Nazi Germany*, London 1971

14. ראו: בובר, 'מכתב לגאנדי (פברואר 1939)', ארץ לשני עמים, עמ' 103-114 [להלן: בובר, 'מכתב לגאנדי']. וראו גם בהערות המבוא של פול מנדס-פלור, שם, עמ' 103; אליעזר שביד, מולדת וארץ יעודה, תל-אביב 1979, עמ' 208.

15. ראו: בובר, 'מכתב לגאנדי', עמ' 107-109.

16. שם, עמ' 108-109.

ימים כבר היה ברור לכול שלנוכח התנגדותם של הערבים לרעיון המדינה היהודית אף עתידה של העשייה הציונית אינו צופן בחובו טובות. משום כך יש רגליים לסברה שספר זה נכתב גם כחשבון נפש יהודי וציוני של בובר – שקשר את חייו עם הציונות עוד בשנותיה הפורמטיביות, החל משנת 1898 – וגם כניסיון להציג משנה ציונית סדורה שתשמש חלופה ומצפן למדיניות הציונית, שלאחר שובו של בן-גוריון ממלון בילטמור שבניו-יורק ב-1942 שמה לה ליעד את כינונה של מדינה יהודית. טבעי אפוא למצוא שבבין עם לארצו שב ונגע בובר בכל אותן שאלות יסוד שליוו את הציונות מצעדיה הראשונים, כמו השאלה אם הציונות היא תנועה לאומית כשאר התנועות הלאומיות של שלהי המאה הי"ט באירופה, או שמא יש לראות בה תנועה של המשך, דהיינו תנועה שצמחה מתוך עולמה הפנימי והאינטימי של היהדות, אם כי בפנים חדשות שהלמו את דרישותיה של העת החדשה.¹⁷

במסגרת עיונית זו, שיש בה גם משום ראייה רטרופסקטיבית, דן בובר בהרחבה בזיקה שבין עם ישראל לארץ-ישראל בהסתמכו על מחקריו בשדה המחשבה היהודית של ימי הביניים והחסידות ועל הוגים בני זמנו כדוגמת פינסקר, הרצל, הרב קוק וא"ד גורדון. הידרשות נרחבת זו לזיקה שבין העם לארצו כמו מובנת מאליה. ככלות הכול, אופיה וייחודה של זיקת היהודים אל מולדתם הקדומה הם העשויים יותר מכול ללמד גם על אופיים הפרטיקולרי והלאומי-אתני של היהודים כעם וכלאום. לפיכך אך טבעי הוא שזיקה זו היא שתעמוד גם במרכזו של הניסיון הציוני לעצב מחדש את העם היהודי כקולקטיב אתני-לאומי. ואמנם, משורותיו הראשונות של בין עם לארצו משתמע בבירור שלדעת בובר, הזיקה בין עם ישראל לארץ-ישראל היא המגדירה את עם ישראל כעם והיא גם זיקה ייחודית ומהותית ביותר שרק באמצעותה ניתן להבין את ההיסטוריה שלו כעם. כך, לדוגמה, בדברי ההקדמה לספר הוא יבהיר: 'ספר זה מתכוין לחזק ולחדש בדרך עיון מבחינת תולדות הרוח את ההכרה, כי בין עם ישראל לבין ארץ ישראל קיים יחס מיוחד, שאינו ניתן להתכנס בנוסחה סיבתית'.¹⁸ ואם לא די בכך הוא מוסיף ומבאר: 'חיבור מיוחד זה [בין עם ישראל לארץ-ישראל, ש"ר] מציאות קדמונית הנהו. כוונתי בזה: לא רק מציאות תולדתית, אלא ישותית. לא רק מציאות שבהיסטוריה, אלא לפנייה וממעל לה'.¹⁹ בדברים אלה יש כדי להסביר משום מה משוכנע היה בובר, האמון על התאוריות האורגניות-התפתחותיות שלפיהן היחידה האתנית היא הקובעת את נטיותיו של היחיד, שהבהרת הקשר 'הישותי' שבין עם ישראל לארץ-ישראל, התפתחותו וגלגולי הצורה שעבר עשויה לספק מפתח להבנת מהותה של הציונות ומטרותיה כתנועת תחייה של עם, כשם שהיא עשויה להבהיר 'לאדם מישראל את שרשי הויתו, ומתוך כך – את תפקידו' כבן העם היהודי וכאדם כאחד.

ואכן, שנים לפני שראה אור ספרו זה, על יסוד הזיקה הייחודית שבין עם ישראל לארץ-ישראל, הציב בובר חיץ בל-יעבור בין הלאומיות המודרנית השגורה לבין מהותה

17. ראו: מרטין בובר, בין עם לארצו: עיקרי תולדותיו של רעיון, ירושלים ותל-אביב 1984, עמ' 9-10.

18. שם, עמ' 7.

19. שם, עמ' 8.

המיוחדת, הדתית וההומנית כאחת, של הציונות כתנועה לאומית. כך, לדוגמה, בנאום שנשא בקונגרס הציוני ה־29 ב־1929 הטעים בובר שהעובדה שהתנועה הלאומית היהודית נקראת לא על שם מקומות וחבלי אבות כמו 'כנען' או 'ישראל' אלא דווקא בשם המטפורי רב־המשמעות 'ציון' באה ללמד 'שאינן המדובר כאן בעם כשלעצמו, אלא בחבורו עם ארץ, עם ארץ מולדתו'.²⁰ ואמנם, כפי שנראה להלן, על בסיס ייחודיותה של זיקה זו בין העם לארצו יטען בובר שאין לזהות את הציונות כתנועה לאומית במובן השגור, דהיינו כתנועה לאומית שבה העם, עברו, עתידו וטיפוחו הוא עניינה המרכזי. הציונות, טען בובר, עיקרה השאיפה לתת לעם היהודי 'עיצוב חדש, המותאם לצורת התנועות הלאומיות במאה ה־19, של מציאות רוחנית עתיקת היום, דתית ועממית כאחת. ומציאות זו היתה הווג הקדוש, המרוכז בשם ציון, זווג של עם "קדוש" עם ארץ "קדושה"'.²¹

על משמעותם המלאה של דברים טעונים אלה, הנוגעים לאושיות מהותה של תפיסתו הציונית של בובר, אעמוד בהמשך. בשלב זה די לציין כי מדברים אלה נהיר שכמו א"ד גורדון, שראה בזיקה בין עם לארצו קשר טבעי שאינו מותנה בהיסטוריה, כך גם בובר ראה בזיקה שבין עם ישראל לארץ־ישראל יסוד מובנה בקיומו של העם, או בניבו: 'לא רק מציאות תולדתית, אלא ישותית'. מכל מקום נהיר שאין היא עשויה להתמצות באלמנטים היסטוריים אלא יש בה אלמנטים טבעיים ועממיים, הכרוכים בהוויתו הקדומה של עם ישראל. משמעם של דברים: הזיקה לארץ־ישראל היא לגרסתו של בובר זיקה בעלת ממדים מיתיים, ואכן, אין הוא נרתע מלייחד לה אף את הדימוי המיתי והקבלי של 'זווג קדוש'. על רקע של זיקה כמו־מיתית האמין בובר שבחירת הציונות בארץ־ישראל כמקום שבו יוגשם חזונה בדבר תחייתו של העם אינה מונעת רק, או בעיקר, מכוחם של טעמים פרגמטיים (כמו היותה ארץ נידחת בשולי האימפריה העות'מאנית או ארץ העשויה לגייס אליה יהודים רבים בשל טעמים דתיים, מסורתיים והיסטוריים).

תיאור הזיקה שבין עם ישראל לארצו כזיקה החורגת מגבולותיה של ההיסטוריה ולפיכך גם כזיקה שאינה מותנית בטעמים היסטוריים ופרגמטיים פירושו תיאורה כזיקה המובנית, כביכול, בעצם קיומו של הקולקטיב היהודי האתני. כיוון שכך אפשר לטעון לכאורה שלפנינו מעין נוסח של זיקה בין עם לארצו המובנית בתפיסות לאומיות היונקות מתורות אורגניות־התפתחותיות. ואולם, העיון בתיאורה ובהערכתה של הזיקה שבין עם ישראל לארץ־ישראל בחיבורו של בובר בין עם לארצו ילמדנו שלגרסתו לא זו בלבד שהיא אינה עולה בקנה אחד עם הזיקות האורגניות שבין עמים לארצותיהם, אלא שדרך התהוותה ואופיה שונים לחלוטין מאלה המאפיינים עמים אחרים. לתפיסתו, שונות זו עיקרה בכך שזיקתו של עם ישראל לארצו היא פרי בחירתו ורצונו ובשום פנים ואופן לא פרי ההתפתחות האורגנית הטבעית המאפיינת את זיקתם של עמים אחרים לארץ מולדתם.

20. שם, עמ' 9.

21. שם, עמ' 10.

למעשה, כבר בבחירת שמו של החיבור בין עם לארצו: עיקרי תולדותיו של רעיון יש כדי להעיד על הבדל מהותי בין השקפתו של בובר בנושא הזיקה שבין עם ישראל לארץ-ישראל לבין התפיסה השגורה בעניין הזיקה בין עם לארצו. הזיקה בין עם ישראל לארצו, כפי שמלמד שם הספר, היא לא-דווקא טבעית-אורגנית אלא זיקה שמוקדה ב'רעיון'. שלא כקשר אורגני, המובנה כביכול אפריורי בישות הפיזיו-פסיכית של העם ולפיכך מהווה גורם קבוע ובלתי-משתנה, ל'רעיון' יש 'תולדות', קרי היסטוריה. משמע, גם אם סבר בובר שאת הזיקה לארץ-ישראל שהיא 'ישותית' אין למצות בהסבר שעיקרו היסטורי-התהוותי בלבד ובלא להידרש אל מעבר לגבולות ההיסטוריה, הרי בה בעת סבר שאין הדברים אמורים בזיקה אורגנית-ביולוגית-פסיכית במובנה השגור. נהפוך הוא, את זיקת עם ישראל לארצו יש לתפוס, לדעתו, בראש ובראשונה כפריו של 'רעיון', ורעיון זה, יהיה מוצאו אשר יהיה, אינו יכול להתעצב ולהתגבש במנותק מההתפתחות ההיסטורית. הגיונם של דברים הוא: רעיון הוא מטבעו פרי של רפלקסיה ואינו נתון טבעי הבא מאליו כזיקה אורגנית שבין עם לארצו.²²

על יסוד הנחות אלה יכול היה בובר להבחין בין היחס של עם ישראל לארץ-ישראל כשהוא בבחינת רעיון או אידאה בצורתה הגולמית והתמציתית ובין אופני התגלותו וביטוי בהיסטוריה הקונקרטי של העם. על רקע זה יש להבין את מטרתו של הספר בין עם לארצו. כפי שאפשר ללמוד מדבריו של בובר, ספר זה נועד להציג את ביטוי של היחס שבין עם ישראל לארצו כמעין אינטראקציה בין הרעיון בצורתו הגולמית וההיולית לבין חומריה של המציאות הקונקרטית. הווה אומר: הזיקה בין עם ישראל לארצו היא אמנם זיקה המובנית בקיומו של עם ישראל, אך אין היא בגדר מהות אונטית אפריורית אלא פרי התפתחות שככל התפתחות קשורה בהיסטוריה קונקרטית. זיקה זו היא פרי רעיון שנוצר, התגלם, התעמק והתגוון במהלכה של ההיסטוריה. אך טבעי הוא לכן שאינך יכול, לדעת בובר, לעמוד על התפתחותה, על תכניה ועל מהותה של הזיקה בין עם ישראל לארץ-ישראל מתוך תפיסתה של זיקה זו כאורגנית אפריורית גרדא. רק בחינה היסטורית של הזיקה, קרי של הרעיון, או בניבו של בובר – של 'תודעת היחס' לארץ-ישראל ושל עיצובה במהלך הדורות, עשויה ללמד על התפתחותו של הרעיון מצורתו העוברית ועד צורותיו הברורות והמובהקות. אין תמה אפוא שבדברי הפתיחה לחיבור בין עם לארצו הבהיר בובר בצורה חד-משמעית ביותר: 'השתלשלות תודעה זו [ההכרה שבין ארץ-ישראל לעם ישראל יש יחס מיוחד, ש"ר] לא חלה תוך הלך רצוף, בכעין "התפתחות", אלא נגלו וחזרו ונגלו צדדים חדשים של אותה יחס והידועים כבר הוארו וחזרו והוארו מחדש ונתבהרו מחדש במהותם'.²³

22. ראוי לציין שאף אוריאל טל עמד על שני הפנים בתפיסת הזיקה של עם ישראל לארצו בהגותו של בובר: מצד אחד ההיבט האורגני של החייאת 'כוחות קמאיים' מיתיים ומיסטיים בצורת התחברות הדומה למיתוסים של דם ואדמה, ומצד שני – אידאל של סולידריות חברתית-הומנית. ראו: אוריאל טל, 'מיתוס, סולידריות, שיבת ציון בדרכו של מ' בובר', מיתוס ותבונה ביהדות ימינו, תל-אביב 1987, עמ' 6-7.

23. שם, עמ' 7.

כללם של דברים: בובר סבר שבין עם ישראל לארצו קיים 'יחס ישותי' (כלומר אונטי, קדם-היסטורי), אך בה בעת הוא גם סבר שאין לתפוס יחס זה כחיס אורגני אפריורי בלבד, אלא דווקא 'כרעיון' שקיבל את אופיו הקונקרטי באמצעות צורות ביטוי ומשמעויות שונות ומגוונות שהוטמעו בו ועיצבו אותו בכל פעם מחדש. משום כך, גרס בובר, אין אתה יכול לדבר על הזיקה לארץ-ישראל כזיקה נתונה ועומדת אלא כרעיון המתפרש באמצעות חומריה של המציאות. מכאן יסיק בובר שהבנתה של הזיקה שבין עם ישראל לציין כזיקה חיה המובנית בקיומו של העם מחייבת חקירה היסטורית של 'תודעת היחס הזה שצמחה [...]. בשלביה השונים של התודעה',²⁴

בשתי נקודות מרכזיות ניכר שוני בין דברים קודמים שאמר בובר על הזיקה שבין העם היהודי לארץ-ישראל – אם בשלושת נאומיו על היהדות (1909-1911) אם במאמרו 'ציון והנוער', שבו כבר עוצבו עיקרי תפיסתו הציונית הבשלה – ובין תפיסתו המגובשת בספר בין עם לארצו. ההבדל הראשון קשור למקומה של התפיסה הלאומית שיסודה במצען של התורות האורגניות-התפתחותיות. שלא כבמאמריו המוקדמים – שלוש הדרשות על היהדות והמאמרים 'דרך הקודש', 'ציון והנוער' וכדומה, שבהם המצע האורגני-התפתחותי בולט במיוחד, כפי שאראה להלן – בספר בין עם לארצו הוא אינו מופיע, ולכל היותר נוכל למצוא רק קונוטציות למצע זה. שוני נוסף הוא שבחיבורים קודמים של בובר היה הדיון בזיקה לארץ-ישראל אבסטרקטי-משהו, ואילו בכין עם לארצו קוויה הברורים והמגובשים ביותר של זיקה זו אינם מתוארים בצורה מופשטת ועקרונית. נהפוך הוא, עיקרו של החיבור ומטרתו הם לנתח את התפתחותו והתגוונותו של רעיון היחס שבין עם לארץ במהלך קורותיו של העם ולעקוב אחריהן, או בלשונו של בובר – לעמוד על 'תודעת היחס' בין עם ישראל לארץ-ישראל, 'שצמחה לעם ישראל בשלביה השונים של דרך תולדתו'.²⁵ אך הגיוני הוא שעתה נדרש בובר לבריור התפתחותה של 'תודעת היחס' החל במקרא (ובראש ובראשונה במעמד הר סיני, שבו הפכו שבטי ישראל לעם), עבור דרך חז"ל, חכמי ימי הביניים ומוריה הגדולים של החסידות, וכלה במקומו ובאופיו של 'היחס הזה' בתפיסת מוריה ומנהיגיה של התנועה הציונית.

פירושם של דברים אינו אלא שאת ביטויי המגוונים של החיבור שבין עם ישראל לארצו יש לשחזר מתוך תעודותיו ההיסטוריות הראשונות של עם ישראל, תעודות שעניינן הברית שבין עם ישראל לאלוהיו. ואכן, כפי שמתברר כבר בעמוד הראשון של הספר בין עם לארצו, נקודת המוצא להבנת הזיקה הייחודית שבין עם ישראל לארצו בכלל ולהבנת הציונות בפרט היא אליבא דבובר תולדות היחס בין עם ישראל לאלוהיו.²⁶ כיוון שכך נהיר הוא שאת מערכת היחסים המיוחדת שבין עם ישראל לאלוהיו, שהיא אבן-השתייה בעיצוב היחס שבין עם ישראל לארץ-ישראל, אפשר להבין רק מתוך הבנת מושג האלוהים ומעמדו במשנה הבוריאנית.

24. שם.

25. שם.

26. ראו גם: אליעזר שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל-אביב 1995, עמ' 251 ואילך.

הנחת היסוד של תפיסת האלוהים הבוריאנית, שמצאה את ביטוייה הברור ביותר לראשונה בספרו המונומנטלי אני ואתה, היא הטרנסצנדנטיות והפרסונליות של האלוהים בחינת 'אתה נצחי'.²⁷ על-פי תפיסה זו האלוהים אינו זהה לטבע, ואין לראות את הטבע, ובכלל זה כמובן את האדם, כזהים במהותם עם האלוהים, או אם תרצה – למכלול. לטבע ולאדם יש קיום ותכונות נבדלים משלהם. יתר-על-כן, הם אינם מהווים הוויה אלוהית. אמנם האדם והטבע פתוחים למפגש עם האלוהים, אך לעולם אין הם מאבדים את זהותם הייחודית בשל כך. יתרה מזו, לא זו בלבד שהאלוהים אינו זהה למכלול, אלא שמבחינת האדם והעולם האלוהים הוא 'האישיות המוחלטת' או 'האתה הנצחי', קרי 'אתה' שלעולם אינו עשוי להיפך ל'לז'.²⁸ משמעם של דברים שביכולתו של האדם ה'אני' לפגוש את האלוהים בחינת 'האתה' שלו, ולהפך: האדם עשוי להיתפס כ'אתה' של האלוהים בחינת 'אני'. כך, לדוגמה, יבהיר בובר: 'אין אתה מוצא את אלוהים כשאתה נשאר בתוך העולם, אין אתה מוצא את אלוהים כשאתה יוצא מן העולם. מי שיוצא בכל ישותו אל האתה שלו ומגיש לו את העולם ומלואו, מוצא אותו, את זה שאי אפשר לחפשו'.²⁹ הווה אומר, בכוחו של האדם לעמוד בזיקה בלתי-אמצעית אל האלוהים, ולא זו בלבד אלא שאדם החותר לזיקה בלתי-אמצעית אל האתה שלו' סופו לבוא בזיקה עם האלוהים בחינת 'אתה'. ואם לא די בכך, בובר אף יבהיר שאין פירוש הדבר הפיכת האלוהים ל'אתה' במובן השגור. אמנם אף עתה הוא יישאר בגדר 'האחר כולו',³⁰ אך עם זאת הוא 'האלוהים', 'הנוכח בכולו' ואף 'הקרוב' יותר מן ה'אני' של האדם, בהיותו נוכחות טוטלית.

תפיסה זו של האלוהים כ'אתה נצחי' וכ'אחר' המצוי ביחסי 'אני ואתה' עם האדם יש להבין על בסיס הבחנתו היסודית של בובר בין שני הפנים שבהם מתגלה העולם לאדם, העומדים כנגד שני 'אבות הדיבר' שבידי האדם לנקוט ביחסו אל העולם. בובר סבר שאין ה'אני' של האדם חד-ממדי אלא צדה האחד של מילת היסוד 'אני-אתה' או של מילת היסוד 'אני-לז'. תפיסה זו משמעה: אין ה'אני' בחינת מהות הקיימת לעצמה. על-פי גרסה זו, ה'אני' בא לעולם רק עם הפנייה אל העולם. לפיכך אין ה'אני' מופיע לעולם כסובייקט בלבד, כשם שאין העולם מופיע כאובייקט לעצמו. אם ה'אני' פונה אל העולם מתוך צורכי ההתמצאות (אוריינטציה), הרי שה'אני' שלו אינו אלא ה'אני' של מילת היסוד 'אני-לז'. לא כן ה'אני' של ה'אני-אתה', שהוא צדה האחר של מילת היסוד 'אני-אתה'. וכך יסכם בובר: 'אבות הדיברות נאמרים בישותו של אדם. נהגה הדיבור 'אתה', אף האני של זוג הדיברות

27. הניסוחים המדויקים בדבר אופיו הפרסונלי והטרנסצנדנטי של האל מופיעים בעיקר בחלקו השלישי של הספר. ראו לדוגמה: בובר, 'אני ואתה', בתוך: בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההוויה, ירושלים 1973, עמ' 57-58, 60 [להלן: בובר, 'אני ואתה'].

28. ראו: בובר, 'אני ואתה', עמ' 57-58, 85, 101-103.

29. שם, עמ' 60.

30. שם.

"אני-אתה" נהגה עמו. נהגה הדיבור "לו", אף האני של זוג-הדיברות "אני-לו" נהגה עמו. אין אב-הדיבר "אני-אתה" יכול להיאמר אלא בכל ישותו של האדם.³¹ משמעם של דברים, כפי שמבדיר בובר עצמו: 'אין לך אני לפי עצמו, אלא האני של אב-הדיבר אני-אתה והאני של אב-הדיבר אני-לו בלבד'.³² כפועל יוצא משתי דיספוזיציות אלה שבהן נפנה האדם אל העולם נמצא את עולם ה'לו' מכאן, ואת עולם הזיקה, המושתת על זיקת ה'אני-אתה', מכאן. אפיונו של עולם ה'לו' הוא היותו מושתת על היחס של סובייקט-אובייקט. האדם אינו נפגש עם העולם ישירות, מידית ובכל ישותו. נהפוך הוא, הוא מציב את העומד מולו במסגרות של זמן, של מקום ושל סיבתיות וכך הוא אוסף 'ידיעות' עליו. ברור כי לאדם זה אין רגע העמידה מול האובייקט שלו רגע של פגישת 'אני-אתה'. ככלות הכול, הוא ניגש אל הדברים לא בכל ישותו, שרק היא עשויה להבטיח פגישה של אמת, אלא בשם אינסטיינקט או צורך מסוים. יתר-על-כן, אין לו עניין בדבר כשהוא לעצמו אלא בדבר כשהוא משובץ בהקשרים של זמן, של מקום ושל סיבתיות שהוא מטיל עליו. הוא נודע את הדברים אפוא לשם הידע שיפיק מהפגישה גופא או לשם תכלית המצויה מחוץ להם. לכן, הרגע בשבילו הוא נקודת זמן מופשטת בין העבר, על המודלים שלו ועל הידיעות המופקות ממנו, לבין העתיד, המלא ביותר ידיעות וביכולת להשתמש ביותר 'לזים'. ידיעות אלה מותנות ב'סובייקט' בלבד והן עניינו בלבד. לאובייקט אין חלק בהן.³³ לא כך הם הדברים כשהם אמורים באב-הדיבר 'אני-אתה'. 'הזיקה לאתה', יבהיר בובר,

ללא חציצה היא. בין האני ובין האתה אין חציצת מושגיות, אין דעת-קדומה ואין מעשה-דמיון, ואף הזיכרון גופו משתנה, מכיוון שחורג הוא מן הפרטות ונופל אל הכללות. אין בין האני ובין האתה חיץ של תכלית, של תאוה, של קפיצת-דרך; ואף הכיסופים עצמם משתנים והולכים, מכיוון שהם פורצים מן החלום אל ההופעה, כל אמצעי – עכבה הוא. רק במקום שקלים ומתערערים כל האמצעים-המחיצות שם מתארעת הפגישה.³⁴

דברים אלה, הנכונים ככלל, נכונים מקל וחומר כשהם נוגעים לאלוהים, היאתה הנצחית. כיוון שכך אין הפגישה עם ה'אתה' מביאה לאדם ידיעה כלשהי. הידיעה, אליבא דתפיסתו הדיאלוגית של בובר, לעולם מצויה בעולם ה'לו'.³⁵ ה'אתה' של עולם הזיקה אינו מצוי במסגרת הקשרים של זמן, מקום וסיבתיות כלשהם: הוא אינו בחינת טיב שישנו בידיעה, בתיאור, אינו צרור רופף של תכונות בנות שם וכינוי. אלא: אתה הוא ללא שכנות וללא

31. שם, עמ' 3.

32. שם, עמ' 4.

33. שם, עמ' 4-5.

34. שם, עמ' 10.

35. כך, לדוגמה, יכתוב בובר: 'ברם לא ידיעות בלבד מביאות לו לאדם את העולם. שכן הללו מביאות לו לאדם רק עולם של לו ולו ולו, של הוא והוא והיא והיא ולו'. ראו שם, עמ' 5.

שילוב. לא בחינת: הוא ואפסו עוד, אלא: כל השאר חי באורו שלו.³⁶ האדם יכול אפוא לדבר אל האלוהים ולבטוח בו, אך אינו יכול לחוות דבר על מהותו של האלוהים.³⁷ ברוח זו, בחיבורו 'דת ופילוסופיה', יבהיר בובר קטגורית: '[...] לא הופעת האלוהי בדמות אישית כשהיא לעצמה היא מכריעה לגבי מהימנותה של הדת, אלא זה שאני מתייחס אליו כאל מי שהווה נכחי, אף אם לא כהווה רק נכחי. [...] אין צורך לדעת משהו על אלוהים כדי להתכוון אל אלוהים באמת'.³⁸

מבחינה זו האלוהים הוא לאדם 'האחר המוחלט'. כיוון שכך, תביעת בובר מהאדם להגשים את האלוהים אינה עשויה להיות אלא הגשמתו ומימוש של הדיבור האלוהי, או של הצו האלוהי.³⁹ 'הדיבור האלוהי' או הצו האלוהי הוא המייצג את הנוכחות הממשית של ה'אני' האלוהי ל'אתה' במסגרת הכאן והעכשיו, המהווים את מסגרתה ההכרחית והקונקרטי של הפגישה, ואילו פעולת ההאזנה והקשב מציינת את הנוכחות של ה'אתה'. ה'דיבור' מבקיע כביכול אל עצמותו של המאזין, השרוי, כפי שצוין לעיל, בזיקה של בלעדיות וייחודיות מול ה'אתה' שלו. הווה אומר: חרף הפנמת ה'דיבור', 'הצו האלוהי', בישותו של ה'אתה', קרי הגשמתו, עדיין נותר החיץ המהותי, זה שאי-אפשר להצותו, בין האדם לאלוהים, בין ה'אני' ל'אתה הנצחי' שלו. על כן, פגישה עם האלוהים אין פירושה אלא הגשמת הדיבור האלוהי. ואכן, כפי שהראיתי במקום אחר, על יסודה של תפיסת אלוהים טרנסצנדנטית ופרסונליסטית מובהקת זו השתית בובר את תפיסת ה'דתיות' (religiosity) היהודית המיוחדת לו,⁴⁰ כשם שבעזרתה הוא הבהיר את זיקתו של עם ישראל לארץ-ישראל ואת ייעודו. על-פי תפיסה זו, זירת התגשמותם של הדיבור האלוהי ושל האחריות כלפי האלוהים – כפי שמלמדות כבר תעודותיה הראשונות של היהדות, שאינן מפרידות בין חובותיו הדתיות של היחיד לחובותיו המוסריות ולא בין חובותיו של היחיד לחובותיו של העם – זירה זו חובקת את מעגלות חייו של היחיד ואת מעגלות חייו של הציבור בחינת 'אני קולקטיבי'. שכן פירושה של תפיסה זו אינו אלא שבטבע מצויים כוחות עצמאיים כביכול, ובהם גם כוחות רוע,⁴¹ ולפיכך הטבע, ובכללו כמובן גם האדם כיצור טבע, עשוי מטבעו אף להתנכר לאלוהים.⁴²

36. שם, עמ' 7.

37. כך, לדוגמה, כותב בובר: 'אי אתה אומר: אפשר להסיק את אלוהים מתוך משהו [...] אי אתה אומר, שמשוהו אחר הוא בחינת "נתון" והוא המוסק והנגזר ממנו, אלא הוא הנוכח לעומתנו ללא מיצוע ובהתמדת עולם; שאפשר בעצם רק לקרוא אליו ולא להביע אותו' (שם, עמ' 61). בדומה לזה הוא מבהיר: 'האדם מקבל, ואינו מקבל "תוכן" אלא נוכחות, נוכחות בחינת כוח' (שם, עמ' 84).

38. מרדכי מרטין בובר, 'ליקוי האור האלוהי', פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים 1965, עמ' 239. ההדגשה במקור.

39. ראו לדוגמה בובר, 'אני ואתה', עמ' 84-85.

40. שלום רצבי, 'מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר', עיונים בתקומת ישראל, 10 (2000), עמ' 641-671.

41. ראו, לדוגמה, מרדכי מרטין בובר, 'נביאי שקר', דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי-סגנון בתנ"ך, ירושלים תשל"ח, עמ' 119-120.

42. ראו גם שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, עמ' 253.

לגרסתו של בובר, בהקשר זה יש להבין את ההיסטוריה כזירה שבה האדם מתרחק מן האלוהים או מתקרב אליו. ההיסטוריה היא אפוא פרי מאבקו של האדם, פרי השניות שבין הפתיחות לדיבור האלוהי ובין ההתנכרות לו, שביטויה הוא התמעטות כוח הפגישה של האדם עם האתה' שלו.⁴³

במסגרת היסטוריוסופית זו – שעיקרה כאמור ההתמודדות בין פתיחות לאלוהים כ'אתה נצחי' לבין התנכרות לו, התמעטות כוח הפגישה והתעצמותו של עולם ה'לז' – יש להבין לגרסתו של בובר הן את התהוותו הלא-טבעית של עם ישראל, הן את זיקתו הייחודית לארץ-ישראל. את גורלו וייעודו של עם ישראל, כמו את ההיסטוריה בכלל, יש להבין אפוא מתוך הפרספקטיבה הרחבה של האנושות ושל שאלת יחסה לאלוהים. על תשתיתן של תפיסות אלה זיהה בובר במקרא את התעודה המביעה את ההיסטוריה הזאת של פגישת העם עם אלוהיו ושל מענהו לדיבור האלוהי. שכן, לפי בובר, ייחודו של המקרא הוא בראש ובראשונה בנוכחותו של 'הדיבור האלוהי' ובדו־שיח המתנהל בין העם לבין אלוהיו. כך, לדוגמה, כתב בלשון חד־משמעית ביותר: 'אין לך [...] שום ספר כמותו של המקרא, שהדושיח בין השמים והארץ ממלא את כל חללו. הוא מספר לנו על אלוהים הקורא אל האדם וחוזר וקורא אליו, ועל האדם הקורא אל האלוהים וחוזר וקורא אליו [...]'.⁴⁴

וכך מסיים בובר בדרך של הכללה וסיכום חד־משמעיים: 'זה גופה של תורה הממלאה את חללו של המקרא – שחיינו הם שיחה שבין מעלה ומטה'.⁴⁵ ודוק, בובר מעולם לא התכוון לתדור אל הרבדים הטרנסצנדנטיים של הדיבור האלוהי.⁴⁶ תחת זאת הוא היה מעוניין בדיבור המוחשי, בדיבור החד־פעמי של שעת המפגש בין האדם או העם לבין האל. משום כך לא האמין שההתגלות האלוהית 'היא אי פעם מתן חוקים'.⁴⁷ הגיונם של דברים נהיר. בובר סבר שמבעד לנכתב במקרא אי־אפשר להגיע אל הדיבור החי של האלוהים, שהרי שפת המקרא גופא היא תרגום של הדיבור האלוהי הבלתי־אמצעי. על רקע זה נהיר הוא שמה שאכן אפשר לשמוע מהמקרא, לגרסתו של בובר, הוא רק קולו של מי ששמע את הדיבור האלוהי הבלתי־אמצעי ואשר תרגמו לנו ללשון בני־אדם. מהנחה זו שאין אנו שומעים במקרא אלא את קולו של מי ששמע את אלוהים, וליתר דיוק – של מי שחווה את ההתגלות, נגזרה אף התנגדותו של בובר לקבל את החוק כביטויה של ההתגלות. כך הוא יבהיר: 'ובעובדה שתמיד היא [ההתגלות, ש"ר] מתגלגלת במתן חוקים, אני רואה את העובדה של המרי האנושי, את העובדה של האדם', דהיינו: החוק הוא תרגום אופרטיבי של מענהו של העם או

43. כך, את חלקו השני של החיבור אני ואתה מקדיש בובר לבחינת התמעטות כוח הויקה של האני' מכאן ושל התעצמותו של עולם ה'לז' מכאן.

44. מרדכי מרטין בובר, במשבר הרוח: שלושה נאומים על היהדות, ירושלים תשי"ג, עמ' מה.

45. שם, עמ' מז.

46. ראו גם: בנימין אופנהיימר, 'בובר ומחקר המקרא', בתוך: יוחנן בלוך, חיים גורדון ומנחם דורמן (עורכים), מרטין בובר: מאה שנה להולדתו, תל־אביב 1981, עמ' 175-176.

47. מכתב בובר אל רוונצווייג מ־24 ביולי 1924, בתוך: מרדכי מארטין בובר, חילופי איגרות, ב, ירושלים 1990, עמ' 175.

של החווה אל ההתגלות.⁴⁸ משמעם של דברים הוא שאין מצווה אלוהית אוניברסלית שאפשר להסיקה מחוויית התגלות. לכל היותר נוכל לדבר על מצווה אלוהית חד-פעמית המופנית ליחיד או לציבור בשעה היסטורית וקונקרטיית מאוד.

כדי לרדת לעומק משמעותה של תפיסה הרואה במקרא עדות למפגש בין האל לבין העם והאדם באמצעות הדיבור האלוהי מן הראוי להידרש, ולו בקצרה, לתפיסת המיתוס הייחודית של בובר. כפי שמדגיש אופנהיימר במאמרו 'בובר ומחקר המקרא',⁴⁹ התקוממותו של בובר בשנת 1913 בנאמו 'המיתוס היהודי' נגד זיהויה השגור של אמונת הייחוד היהודית כאמונה אנטי-מיתית – שכן לאל הטרנסצנדנטי אין היסטוריה או גורל – היא 'אבן הפינה הן בהתפתחותו של בובר, והן בדרכה של חכמת ישראל עד עצם היום'.⁵⁰ 'המיתוס הוא פונקציה נצחית שבנפש האדם', קבע בובר, וכך הגדירו: 'קוראים אנו בשם מיתוס כל סיפור על התרחשות חושנית ממשית, סיפור הרואה אותה כהתרחשות אלהית ומוחלטת ומתאר אותה בתורת שכזו'.⁵¹ ברוח הגדרה זו הוא יבהיר את מה שיכנה 'תפיסת-היסוד של הדתיות היהודית' כראיית כל התרחשות 'בעולם בחינת מבע אלהים, כל התרחשות בחינת התגלותו של המוחלט'.⁵² לגרסתו, היהודי לא היה יכול לספר דבר אלא בדרך המיתוס, שכן כל התרחשות שלא נשאה לדעתו משמעות הקשורה במוחלט, קרי באלוהים, לא היתה ראויה להיות מסופרת. מכאן מסיק בובר:

כל ספרי המקרא הסיפוריים בעלי תוכן אחד הם: תולדות ויעודיו של ה' עם עמו. ואף בשעה מאוחרת יותר, כאשר עבר ה' מעמוד הענן הנראה לעין, מן הרעמים שמעל להר סיני, הנשמעים לאוזן, אל הערפל הבלתי-מוחש ואל דממתו, אינה נפסקת רציפות הסיפור המיתי; הוא עצמו שוב אינו בתפיסה, אבל ניתנות לתפיסה כל הבעותיו בטבע ובהיסטוריה, מהן נבנה והולך נושאו האינסופי של המיתוס שלאחר המקרא.⁵³

תכונותיו הייחודיות של המיתוס היהודי כפי שהוא מתבלט במקרא וביתר שאת בתנועת החסידות בדורותיה הראשונים הן לגרסתו של בובר 'תפיסת השפעתו של האדם ומעשהו על גורלו של אלהים'.⁵⁴ את התפיסה הזאת של המיתוס היהודי הסביר בובר ביתר פירוט במחקריו המקראיים שהופיעו לאחר מכן. כך, לדוגמה, בספרו מלכות שמים הוא הרחיבה בדונו בחוויה הקולקטיבית שעניינה הוא חוויה היסטורית של עם. לגרסתו, את חוויית המפגש בין האל לבין העם עיצבה 'הפונקציה המיתית' ל'אגדה קדושה', שכן 'היא לגבי מספר זה אפשרות

48. שם.

49. אופנהיימר (לעיל הערה 46), עמ' 167-196.

50. שם, עמ' 176-177.

51. בובר, 'המיתוס היהודי' (1913), תעודה ויעוד, א, עמ' 85.

52. שם, עמ' 87.

53. שם.

54. שם.

ציונות כתאופוליטיקה ואייטבעייטות של הלאומיות היהודית

ההבעה הישירה והיחידה של ידיעתו את המאורעות שאירעו.⁵⁵ וכך יסכם בובר את דיונו בעיצובה של 'האגדה הקדושה':

'ידיעה' זו כלי-עצמה ידיעה אגדית היא, היינו ידיעה המתארת את פועל ה' בעמו כפי אמונתה, והיא מתארתו בדרך פעולה אורגאנית של זיכרון-שהופך-מיתוס. יש כאן בפועל ממש משום ראייה-היסטוריה דתית [...] לא כוח-המדמה הוא הפועל כאן אלא כוח-הזיכרון, אלא שזה זיכרון-שבאמונה של נשמות-קדומים ודורות-קדומים, שכיוון שנתרגש מכוח המאורע המופלא, הוא בונה לו, מתוך הכרח, את הרקע המופלא - זיכרון מפייט בלי ספק, אבל מפייט מתוך אמונה.⁵⁶

טבעי הוא על כן שאם היה רצונו של בובר לעמוד על 'הדיבור האלוהי' החי ברגעי המפגש שבין העם ומנהיגיו לאלוהיו, היה עליו לגשת אל המקרא, שבו הדיבור האלוהי החי אל העם ואל האדם תורגם ללשון בני-אדם.

ג. עם ישראל כלאום וככנסייה

1.1. ארץ-ישראל כמצע לברית בין עם ישראל לאלוהיו

ואכן, לטענת בובר, סיפור קורותיו של עם ישראל כפי שעוצב במיתוס המקראי מלמד שאין להבין לא את התהוותו של עם ישראל ולא את קורותיו וייעודיו במנותק מזיקתו לארץ-ישראל. בובר השתית הנחה זו על עיוניו המקראיים בביטוייה הקדומים ביותר של הזיקה הזאת, עיונים המלמדים לדעתו שאין לראות בה את הזיקה השגורה שבין עם למולדתו. נהפוך הוא, לגרסתו, הזיקה בין עם ישראל לארצו אינה טבעית ומובנת מאליה, כשם שעם ישראל אינו עם במובן השגור. ייחודה של הזיקה בין עם ישראל לארץ-ישראל, כפי שהיא מוארת במקרא, הוא דווקא באי-טבעיותה ובהיותה מעשה בחירה. אין היא אפוא אלא פרי הרצון המודע. לאישוש טענה זו ציין בובר בראש ובראשונה את העובדה שעם ישראל אינו עם שהתהווה והתפתח בדרך אורגנית מתוך הטבע וההיסטוריה. אמנם כמקובל בתורות לאומיות המושתתות על גישות אורגניות-התפתחותיות הדגיש בובר את הזיקה ההדדית שבין עם ישראל לארץ-ישראל, אך בה בעת הוא גם הדגיש שזיקה הדדית זו מובנת רק בשל נוכחותו של צד שלישי, האלוהים, ומותנית בנוכחות זו. הגיונם של דברים פשוט: בין עם ישראל לארץ-ישראל יש זיקה הדדית, שמקורה אינו ביחסים אורגניים ביניהם אלא במעשה אלוהי שעניינו

55. ראו: מרדכי מרטין בובר, מלכות שמים: [עיונים בספרי שופטים ושמואל], ירושלים 1965, עמ' 54-55. זאת כשם שבמקום אחר הבהיר בובר בעניין חווייתו של היחיד שהמיתוס הוא תעודה לפגישה של שתי ישויות: הוא בא להביע אמת שאי-אפשר לנסוח מושגי, ולפיכך מביע את האמת שלו במבע מוחשי ציורי ישיר של הפגישה. ראו: בובר, פני אדם, עמ' 356 ואילך.

56. בובר, מלכות שמים, עמ' 55.

בחירת ארץ־ישראל מכאן, בחירת עם ישראל מכאן, וקישורם זה בזה באמצעות הברית שכתת האל עם עם ישראל.

מצויים אנו אפוא מול זיקה שגורמיה הם אלוהים, עם וארץ. אך בסיסה של זיקה זו הוא דווקא הברית שבין עם ישראל לאלוהיו, דהיינו: הייעוד והאחריות כלפי אלוהים. במסגרת ברית זו ארץ־ישראל היא גורם קבוע, שבלעדיו לא תיכון הברית. אופיה המיוחד של הזיקה שבין עם ישראל לארץ־ישראל מקורו בכך שהיא פרי מעשה בחירת האלוהים. הוא בחר בשניהם, בארץ ובעם, 'כדי להנהיג עם זה, שהוא עמו מבין כל העמים, אל ארץ זו, שהיא ארצו מבין כל הארצות, ולחברם זה עם זו'.⁵⁷ הווה אומר, מעשה הבחירה האלוהי הוא הגורם המכריע בעיצובה של הזיקה בין עם ישראל לארץ־ישראל, ופירוש הדבר שזיקה זו מיוחדת בכך שאינה הזיקה הטבעית, האורגנית או ההיסטורית שבין עם לארץ מולדתו, אלא פרי הרצון והבחירה של אלוהים. הוא בחר בארץ ובעם מסוימים לתכלית מסוימת ועל יסוד בחירה תכליתית זו הוא בא אתם בברית משולשת. כיוון שכך סבר בובר שאת הזיקה בין עם ישראל לארצו יש להבין לא בעזרת קטגוריה אורגנית־ביולוגית או היסטורית אלא בעזרתה של קטגוריית הקדושה. כך, בלשון שאינה משתמעת לשני פנים, הוא מדגיש: 'בחירתו [של אלוהים, ש"ר] מקדשת את העם בחינת הסיעה, שהוא מצוה עליה במישרים, ואת הארץ בחינת כסא מלכותו ומזיקה אותם זה לזו'.⁵⁸

גם כשניתח בובר את תפיסתו הציונית של י"ל פינסקר ואת יחסו לארץ־ישראל הוא הבהיר באופן דומה את משמעותה של קדושת ארץ־ישראל. כך, לאחר שהביא את דברי פינסקר שלא ארץ־ישראל וירושלים הם 'אשר עשו את מכורתנו הקדומה לקדושה' אלא 'רעיון האלהות' ו'ספרי המקרא', כתב בובר בביקורתיות חריפה ביותר: 'כאן חוסם כמו במקרים כה רבים "רעיון האלהות" את דרכו של האל החי, והמקרא בבחינת קנין כללי חוסם את דרכו של הנאמר במקרא. כמובן לא ארץ ישראל עשתה את עצמה לארץ הקודש, אבל מה שעשה אותה לארץ הקודש היא הבחירה וההבטחה על ידי האל החי, אשר תעודתה היא המקרא'.⁵⁹

ארץ־ישראל היא אפוא ארץ הקודש והעם הוא עם קודש לא בשל איזו תכונה אונטית המצויה בהם אפריורית ומובנית בהם, אלא אך ורק בשל בחירת אלוהים בהם ובשל הייעודים וההבטחות הקשורים בהם. וכך פסק בובר: 'זוהי קטיגוריה מיוחדת של הקדושה, קטיגוריה יותר פוליטית, תאופוליטית, מאשר פולחנית: הפולחן אינו עדיין אלא המבצע המרוכז של שלטון אלהים'.⁶⁰ דברים אלה מכוון בובר בראש ובראשונה נגד התפיסה השגורה של ביקורת המקרא החדשה, התולה את החלת מושג 'הקודש' המקראי הן על הארץ הן על המקדש והעם בהשקפה כוהנית מאוחרת. לפי גרסה זו, המושג 'קדוש' בא מעיקרו רק כדי לציין את קביעת המקום המיועד למעשה הפולחני כמקום מוקדש.

57. ראו: בובר, בין עם לארצו, עמ' 10.

58. שם.

59. שם, עמ' 139.

60. שם, עמ' 10.

נהיר הוא שתפיסת הקודש שאימצה 'ביקורת המקרא' מקורה במושג הקדושה שאפיין שלבים 'פרימיטיביים' בתולדות הדת, היינו בתפיסת הקודש של 'השבטים הקרובים לטבע'. בשל זיקתם לטבע חשו אותם שבטים פרימיטיביים שהן האדם הן האדמה קשורים בכוח סקנלי המחלחל בהם וכמו מאחדם לחטיבה אחת.⁶¹ לא כן לטענת בובר. לגרסתו, את המושג 'קדוש' שציב המקרא יש להבין מתוך מושג הטרנסצנדנטיות של האל. גישתו של האדם אל הטבע ואל האלוהים, מטעים בובר, שונה לחלוטין מזו של השבטים שקרבתם לאל ולטבע בלתי-אמצעית בלבד. מן הטרנסצנדנטיות הזאת נגזר אחד מייחודיה של אמונת המקרא. בשל הריחוק והטרנסצנדנטיות של האלוהים אין הקדושה שהמקרא מקנה לעצמים – ויהיו אלה ארץ, עם, או אביזר פולחני אחר – קדושה אונטית המצויה בעצמים, כדוגמת המאנה. הקדושה המקראית היא תכונה הקשורה לפעולת בידול. לפיכך, הקדושה שהמקרא מקנה לכוהנים, לעם ישראל או לארץ-ישראל לעולם אינה תכונה המצויה בהם כשלעצמם בחינת תכונה מובנית, ואין היא אלא פועל יוצא של מעשה הבחירה התכליתי של האלוהים – הבחירה להפריש או לבדל.⁶² הדברים אמורים אפוא בקדושה שאינה תכונה אונטית של המקום כמקום פולחני מוקדש, או של המזבח ככלי מוקדש, אלא בקדושה שהיא פרי התחושה של השתייכותם של העם ושל הארץ לאל בשל בחירתו. משום כך, טוען בובר, קדושה זו היא 'לא לבד בעתים ובמקומות המוקדשים לפולחן ובסמל הפולחני, אלא בצורה כל-מקיפה ועובדאית, בכל מלוא חיי הצבור, בבחינת עם ובבחינת ארץ. רק בזמן מאוחר מתיחדת הקטיגוריה של הקודש לפולחן, היינו במדה שתחום חיי הצבור מופקע מיד שלטון האלהים'.⁶³ שני מושגי המפתח – הכרוכים בעיקרו של דבר זה בזה – החיוניים להבנת מהותה, משמעותה והשלכותיה המחייבות של הזיקה בין עם ישראל לארץ-ישראל הם אפוא קטגוריית הקדושה והעשייה התאופוליטית. ואף שבספר בין עם לארצו, שעניינו כאמור תיאור התפתחותה של תודעת ההכרה ביחס הייחודי והמובנה שבין עם ישראל לארצו, צמצם בובר את דבריו על משמעותה של קטגוריית הקדושה, הוא הבהירה היטב בחיבורו האחרים שעניינם חקר המקרא, ובעיקר בתורת הנביאים.⁶⁴ הכוונה היא בעיקר לדרך שבובר מפרש בה את התואר 'קדוש' בדונו במושג 'שארית ישראל' וגורלו שטבע ישעיה, דהיינו באלה שייוותרו בחיים לאחר הפורענות שתפגע בישראל,⁶⁵ כאמור בפסוקים: 'וְהָיָה הַנֶּשֶׁאֶר בְּצִיּוֹן וְהַנּוֹתָר בִּירוּשָׁלַיִם קְדוֹשׁ יֵאמָר לוֹ כֹּל הַכְּתוּב לְחַיִּים בִּירוּשָׁלַיִם',⁶⁶ או: 'כִּי נִשְׂאוּ מִבְּנֵיהֶם

61. שם, עמ' 10.

62. שם.

63. שם, עמ' 11.

64. בעברית רוכזו מרבית מחקריו המקראיים של בובר בספריו: תורת הנביאים, ירושלים תש"ב [כל ההפניות שלהלן מכוונות לתורת הנביאים, מהדורה שנייה ומתוקנת, תל-אביב תש"י]; מלכות שמים, ירושלים 1975; דרכו של מקרא; משה, מהדורה חדשה, ירושלים ותל-אביב 1999.

65. בובר, תורת הנביאים, עמ' 122-125.

66. ישעיה ד:ג.

לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם וְהִתְעַרְבוּ וְרַע הַקֹּדֶשׁ בְּעַמֵּי הָאָרְצוֹת וַיֵּד הַשָּׁרִים וְהַסִּגְנִים הֵיטָה בְּמַעַל הַזֶּה רְאִשׁוֹנָה.⁶⁷ בּוֹבֵר מִפְרֵשׁ אֶת 'קְדוּשׁ' כְּמוֹשֵׁג הַבֵּא לְצִיֵּן אֶת הַיִּשְׁרָדוֹתָהּ שֶׁל שְׂאֵרֵי־הָעַם לֹא 'בְּדֶרֶךְ הַטְּבַע, אֲלֵא עַל מַעֲשֵׂה-מִבְּחָר עַל יְדֵי הַסֵּרָה [בְּמַעֲשֵׂה הַפּוֹרְעָנוֹת, ש"ר], תַּחֲיָה עַל יְדֵי מִבְּחָר [בְּגֵאוּלָּה שֶׁלֹּאֲחֵר הַפּוֹרְעָנוֹת, ש"ר], קִידוּשׁ עַל יְדֵי תַּחֲיָה.⁶⁸ לְשׁוֹן אַחֵר: הַקְּדוּשׁ מְצִיֵּן יִיחּוּד וְהַבְּדֵלָה מִצְדָּה שֶׁל הָאֱלוֹהוֹת.

בְּרוּחַ זֶה, בְּתֹארוֹ אֶת תְּהִלַּת הַתַּפְתָּחוֹתָיו שֶׁל הַמוֹשֵׁג 'קְדוּשׁ' כִּשְׁהוּא נוֹגֵעַ לְיִשְׂרָאֵל הַצִּיּוֹנִי בּוֹבֵר כְּמוֹשֵׁג הַמַּתְפַּתַּח מֵתוֹךְ תְּפִיסַת הַבְּחִירָה וְהַבְּרָרָה הָאֱלוֹהִית.⁶⁹ אִם יִשְׁעִיהָ הָרֵאשׁוֹן, מִבְּהִיר בּוֹבֵר, מִצָּא לְפָנָיו רַק אֶת הָאֲמוּנָה שֶׁהַפּוֹרְעָנוֹת תִּיתֵם כְּאִשֶּׁר הָעַם יּוֹפַחַת עַד כִּדִּי 'עֲשִׂירֵיהֶּ', כִּפִּי שְׂמַעֲיִדִים פְּסוּקִים אַחֲדִים בְּעֵמוֹס,⁷⁰ הָרִי הוּא שֶׁהַעֲנִיק לְיִשְׂרָאֵל שְׁנוֹתָרָה לְאַחֵר מַעֲשֵׂה הַבְּרָרָה הָאֱלוֹהִי כְּבִיכּוֹל אֶת הַתּוֹאֵר 'קְדוּשׁ'. כְּפּוֹעַל יּוֹצֵא מִכֶּךָ, בְּתַקּוּפַת שִׁבְתַּת צִיּוֹן הַגְּדֵרַת שְׂאֵרֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֲמִצְעוֹת הַכִּינּוּי 'קְדוּשׁ' 'נַעֲשֵׂתָה זֶה כִּבְר לְמוֹנַח מְקוּבֵל שֶׁל הַרְגָּשָׁה עֲצֻמִּית'.⁷¹ דֵּהִינּוּ, יִשְׁעִיהָ הָרֵאשׁוֹן הוּא שְׂטַבַּע אֶת אֹפִיּוֹ הַמִּיּוּחַד שֶׁל מוֹשֵׁג הַקְּדוּשׁ, בְּרֵאוֹתוֹ בְּעַם יִשְׂרָאֵל עִם שְׂקִימוֹ אֵינּוּ כְּדֶרֶךְ הַטְּבַע אֲלֵא פְרִי מַעֲשֵׂה הַשְּׂגָחָה וּבְרָרָה אֱלוֹהִית. וְכֵךְ פּוֹסֵק בּוֹבֵר:

קִידוּשׁ הוּא בְּעֵינָיו דְּבַר הַתְּנוּעָה שֶׁל קְדוּשַׁת אֱלֹהִים אֶל הָעוֹלָם, אֶל הָאָדָם; אִם אוֹמֵר הוּא 'הַר הַקְּדוּשׁ' (יִשְׁעִיָּה) [י"א, ט], הָרִי כּוֹוֹנָתוֹ לְמִקּוֹם, שֶׁשֶׁם מֵתְרַחֵשׁ בְּאֲמַת קִידוּשׁ יִשְׂרָאֵל בִּיְדֵי יְהוָה, אֲשֶׁר בָּאִים 'לְרֵאוֹת אֶת פָּנָיו' [...] וּבִכֵּן מִשְׁמַעוֹ שֶׁל 'זֶרַע הַקְּדוּשׁ' הוּא כֵּאֵן סוּג שֶׁל הַמְּשַׁכַּת קִיּוֹם הָעַם, הַמִּיּוּחַד בְּהַתְּעַרְבוֹת הָאִישִׁית שֶׁל אֱלֹהִים הַמְּסִיר וְהַנוֹצֵר, סוּג שֶׁל קִיּוֹם הַמּוֹלִיךְ אֶת הָעַם דֶּרֶךְ הַמּוֹת אֶל הַחַיִּים, אֶת הָעַם הַזֶּה, שֶׁמַּעֲשֵׂה הַקִּידוּשׁ נַעֲשֵׂה בּוֹ לְאַחֵר שְׁנַתְּחַדֵּשׁ.⁷²

עַל יְסוּד הַבְּנוֹת אֱלֹה נּוֹכַל לְהַתְּקַרֵּב לְכוּוֹנָתוֹ שֶׁל בּוֹבֵר בְּדַבַּר הַזִּיקָה שֶׁבֵּין עַם יִשְׂרָאֵל לְאַרְץ-יִשְׂרָאֵל. אֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל אֵינָה אֶרֶץ מוֹלַדְתּוֹ שֶׁל הָעַם הִיְהוּדִי בְּמוֹבֵן הַשְּׂגוּר שֶׁל הַמוֹשֵׁג, דֵּהִינּוּ אֶרֶץ שְׂגוּבָשׁוּ בְּהַמְּשַׁחֲוֹת לְבַת־אֵב, בְּתִי-אֵב לְשִׁבְטִים וְשִׁבְטִים לְעַם בְּתִהִלַּת טְבַעֲי שֶׁל הַתְּרַחְבּוֹת וְהַתְּחַבְּרוֹת שֶׁל יְחִידוֹת קְטָנוֹת לְיְחִידוֹת גְּדוּלוֹת יוֹתֵר, כִּשֶׁם שֶׁעַם יִשְׂרָאֵל אֵינּוּ פְרִי הַתַּפְתָּחוֹת טְבַעֲיָת שֶׁל קִיבוּצֵי-אָדָם אֲתֵנִיִּים הַמְּצוּיִים עַל אֲדַמְתָּם. נִהְפּוֹךְ הוּא, כִּפִּי שִׁיבְהִיר בּוֹבֵר, מְדוּבֵר בְּסִיעוֹת נוֹדֵדִים שֶׁהַתְּאֲחָדוֹ וְהַתְּגַבְּשׁוֹ לְבְרִית-עַם סְבִיב 'הַהִבְטָחָה לְאֲבוֹת, וְהַלּוּהִטִּים בְּיוֹתֵר שְׂבִינֵיהֶם רָאוּ אֶת הָאֵל עֲצָמוֹ כִּשְׁהוּא הוֹלֵךְ לְפָנָיו הָעַם אֶל הָאֶרֶץ'.⁷³ לֹא בְּמַסְגֵּרָתָהּ שֶׁל אֶרֶץ וְלֹא כְּפּוֹעַל יּוֹצֵא שֶׁל הַתַּפְתָּחוֹת הִיסְטוֹרִית-טְבַעֲיָת נְתוּנָה, הַמְּכוֹתַבַּת

67. עוֹרָא ט:ב.

68. בּוֹבֵר, תּוֹרַת הַנְּבִיאִים, עִמ' 123.

69. שֵׁם, עִמ' 122-123.

70. רָאוּ: עִמוֹס ה:ג.

71. בּוֹבֵר, תּוֹרַת הַנְּבִיאִים, עִמ' 123.

72. שֵׁם.

73. בּוֹבֵר, בֵּין עַם לְאַרְצוֹ, עִמ' 11.

על-ידי קשרים נסיבתיים של זמן ומקום, התהווה ועוצב עם ישראל. הוא התהווה 'מסיעות נודדים' שהתלכדו סביב הבטחה לארץ שיועדה להם והם יועדו לה. הבטחה זו מקורה באבות ובאלוהים, והמוטיבים הדומיננטיים שבה הם הבחירה והייעוד. יתרה מזו, הבחירה וההבטחה אינן מתמצות רק ביחס לארץ, אלא כוללות כהנחה מוקדמת את האמונה באלוהים כבורא עולם וכמלכו, קרי כשליטו היחיד של עולם. משום כך ברור לו לבורר כי 'מן הנמנע הוא להתקין במחשבתנו ישראל היסטורי, שהוא בלי האמונה באלוהיו ויהא מקבל אותה רק אחר כך: דוקא על ידי בשורת ההנהגה המשותפת מתלכדות הסיעות הנודדות ונעשות לעם'.⁷⁴

גם מציאותו וגם הווייתו של העם היהודי אינם ממוקדים אפוא סביב מולדת וארץ כנתונים טבעיים כדרך שגורסת כל תפיסה לאומית המושתתת על גישות אורגניות-התפתחותיות. עם ישראל ממוקד כעם סביב 'האמונה באלוהיו', והיא בעצם מה שמבריה את שבטיו לעם. ואם לא די בכך, הרי אמונתם של שבטי ישראל היא בה בעת האמונה בהבטחה האלוהית בנוגע לארץ שראשיתה בימי אברהם. אמונתם המשותפת של השבטים בבחירת אלוהים בהם ובארץ היא אפוא הגורם שליכדם לעם.

ברור כי אמונה זו אינה אמונה דתית במובן השגור. ככלות הכול אין הדברים אמורים בתחום מסוים המוגדר ברגיל כתחום של הדתי. נהפוך הוא, מדובר באמונה שמתבטאת לא במעשה הפולחני אלא במישור ההיסטורי, כלומר לפנינו 'אמונת-היסטוריה לחלוטין'.⁷⁵ ומתפיסה היסטוריוסופית-מקראית זו נגזרת מניה וביה גם תפיסת ייחודיותה ואי-טבעיותה של הלאומיות היהודית. עם ישראל אינו עם טבעי ואף אינו תופס עצמו כלאום טבעי כדרכם של עמים אחרים. לאומיותו של עם ישראל כרוכה ב'ברית' עם האלוהים, ברית שרק באמצעותה התלכדו השבטים לעם. ארץ-ישראל לא היתה קרקע ובית-גידול, מולדת, להתהוותו של העם. היא היתה הבטחה שראשיתה כבר בימי האבות.

מתוך תפיסות פרשניות אלה יש להבין את דברי בובר במאמרו 'הומאניות עברית', שנכתב בשנים הראשונות להשתקעותו בארץ-ישראל ופורסם בשנת 1941.⁷⁶ במאמר טען בובר חד-משמעית: עם ישראל הוא עם שאין כדוגמתו בין העמים, ולא משום שניחן באי-אלו סגולות מיוחדות, אלא מהסיבה הפשוטה: ' [...] הוא העם היחיד בעולם, שמראשיתו הוא לאום וציבור דתי כאחד'.⁷⁷ והוא ממשיך ומבהיר על אתר צירוף ייחודי זה של 'לאום' ו'ציבור דתי' על יסוד התהוותו של עם ישראל הקדום: בשעה מסוימת בהיסטוריה, על יסודה של ברית בין האלוהים לבין השבטים, 'צמח' העם מתוך השבטים, לא כעם במובן הרגיל, דהיינו לא כהתלכדות סביב אינטרסים הנעוצים בקיומו ובתנאי הזמן והמקום, אלא בתור מקבל

74. שם.

75. שם.

76. בובר, 'הומאניות עברית' (1941), תעודה ויעוד, ב, עמ' 124-132.

77. שם, עמ' 130.

ונושא 'של התגלות'. על כן, הבהיר בובר, הברית שכרתו השבטים זה עם זה, זאת שעשתה אותם ל'ישראל', יש לה דמות של ברית משותפת עם אלוהי 'ישראל'.⁷⁸ ואם לא די בכך, לטענתו של בובר, רק באחדות ייחודית זו, שבה הלאום והציבור הדתי חופפים, יש כדי להסביר את סוד הישרדותו של העם היהודי. הגיונם של דברים נהיר: בתור עם בלבד, קרי בתור קולקטיב אתני, לא היה בכוחו של העם היהודי לשרוד בתנאים של גלות. ואכן, כמו שכבר הראה קויפמן, כל עם שגלה מארצו לסביבה נוכרייה התבולל בסביבתו, ולו מהמת יצר החיים של יחידיו.⁷⁹ לא כך כשהדברים אמורים בציבור דתי. אחדותו נשמרת לא בזכות קניינים חיצוניים אלא בזכותם של ערכים רוחניים ואמוניים. דווקא העובדה שהקולקטיב היהודי הוא בעיקר ציבור דתי היא אפוא הסיבה להישרדותו גם כציבור אתני-לאומי יהודי. בציבור מעין זה התלכדו לא רק זכרונות ושאיפות של קיבוץ אתני-לאומי אלא גם שאיפות, חובות ותקוות של ציבור דתי. לפיכך, מסכם בובר בכוונו את דבריו לסממת הנורמליזציה שאפיינה את הזרמים המרכזיים בציונות, 'מי שמנתק קשר זה מנתק חיי ישראל'.

תפיסה זו כורכת לחטיבה אחת את הטבע, קרי את הלאום כחטיבה אתנית, עם ההיסטוריה, קרי עם הקולקטיב המתארגן סביב ייעוד, במקרה דידן ייעוד דתי המעצבו כמו מחדש לציבור דתי הקשור בברית עם אלוהיו. האלוהים נתפס בראש ובראשונה כמנהיג. הופעתו של האל כמנהיג ראשיתה לפי המסורת העממית-הדתית כבר בימי האבות, והמשכה ב'הנהגת העם בעתים היסטוריות מסוימות אל הארץ' לשם הגשמתן של 'מטרות אלהיות-היסטוריות'.⁸⁰ כך יכול היה בובר למצות את אופיין המיוחד הן של ההווה הלאומית-אתנית הישראלית הן של זו הדתית בנוסחה: 'אין כאן לא "אומה" כשלעצמה ולא "דת" כשלעצמה, אלא רק עם התופס את נסיונותיו ההיסטוריים כמעשי אלוהיו'.⁸¹

נהיר הוא אפוא שיהדות אינה תרבות דתית בלבד וגם לא רכיב בלבד של תרבות לאומית כוללת. היהדות היא דתו של ציבור המוגדר באמצעותה כציבור דתי ובה בעת – מכוח צורת ארגונו, מכוח קשריהם של היחידים, המשפחות והשבטים זה לזה – הוא מתפקד גם כציבור אתני-לאומי. זירת התגשמותה ומימושה של דת ישראל החובקת את מלוא חייו של הציבור היא לכן ההיסטוריה והמציאות האנושית הכרוכה בזמן ובמקום.

על יסוד תפיסה זו הסביר בובר גם את ייחודו של המוסר היהודי. בניגוד לתפיסה השגורה, הרואה בו מוסר נחות בשל אופיו ההטרונומי מכאן ובשל הבטחת השכר והעונש המצויים לצדן של מצווה ועברה מכאן, בובר מציין כי ייחודה של היהדות בתמורה שהיא מחוללת בתפיסת המוסר. בהקשר זה נדרש בובר למסורת פילוסופית יהודית פנימית שראשיתה

78. שם.

79. ראו: יחזקאל קויפמן, גולה ונכר: מחקר היסטורי-סוציולוגי בשאלת גורלו של עם ישראל מימי קדם ועד הזמן הזה, תל-אביב תרפ"ט, עמ' 456-558.

80. בובר, בין עם לארצו, עמ' 11.

81. שם.

בשפינוזה והמשכה במשנתו של משה מנדלסון. על־פי מסורת זו, ההתגלות במעמד הר סיני לא נועדה להעביר תכנים דתיים מטפיזיים כלשהם. לפי גרסה זו, מעמד סיני הוא מעין מעמד של מתן חוקה שהיא אמנה בין השבטים לבין אלוהיהם. אמנה זו, שביטויה הוא הברית, היא חוקה מדינית־חברתית שקבלתה עושה את השבטים לעם. גם לגרסתו של בובר יש לראות במעמד הר סיני מעין מעמד שהמושל האלוהי מעניק בו חוקה לעמו בשעת המלכתו, ו'מצוותיה של חוקה זו, הן הטקסיות הן המוסריות, כולן מיועדות להוליך מעבר לעצמן אל הספירה של "הקדושה": המטרה המוצבת לפני העם היא לא שיהיו "טובים" אלא שיהיו "קדושים".⁸² התביעה המוסרית שמצאה את ביטויה בחוקה מוסרית־דתית זו לא נועדה אפוא אלא לנשא את האדם ואת העם אל הרשות שבה המוסרי, שעקרוננו הוא הטוב, נבלע בדת, בקודש. וכך, מבהיר בובר, המטרה שהוצבה לפני עם ישראל היתה אחת:

'קדושים תהיו, כי קדוש אני ה' אלוהיכם'. הידמות האדם לאלוהים, למען 'ילך בדרכיו', עשויה כדרך־הטבע להתממש רק באותם התארים האלוהיים המכוונים לאֶתֹוס האנושי, בצדק ובאהבה, וכל התארים כולם שקופים אל הקדושה שמעבר לתארים, והאדם עשוי לסגלה רק במימד שונה ממנה בתכלית, במימד האנושי. הציווי המוחלט ניתן רק כדי להורות את הדרך המוליכה אל פני המוחלט.⁸³

עיקרה של הדתיות היהודית במקרא יסודו בתביעה המוטלת על האדם ללכת בדרכיו של האל, להיעשות ל'קדוש', לממש בממד האנושי של המקום ושל הזמן את התארים המיוחדים לאל, ל'אחר המוחלט', ל'אתה הנצחי', כמו אהבה, צדק וכדומה. החיבור בין עם ישראל כעם קודש לארץ־ישראל כארץ קודש כפי שנגלה במקרא בברית האבות בסיפורי השעבוד, יציאת מצרים ומתן תורה אינו חיבור המצוי ועומד אלא חיבור התלוי במימושם של הייעוד ושל המטלה: 'העם בא אל הארץ כדי למלא תפקיד זה; [...] ונביאיו היו מופקדים לפרש גורל שבעבר ושבעתיד מתוך כך, שהעם לא הקים את מדינת־הצדק של האלהים, המדינה שלשם הקמתה הועלה לארץ. בשום תקופה ישראלית לא היתה ארץ זו סתם קנינו של העם; תמיד היתה בה יחד עם זה כעין דרישה לעשותה מה שאלהים רצה שתיעשה'.⁸⁴

הבחירה האלוהית והייעוד, שמישור התממשותם הוא המקום והזמן, או אם תרצה – הטבע וההיסטוריה, רק הם העושים את ציון לארץ קודש ואת עם ישראל עם קודש, כשם שהם הכורכים אותם זה בזה. לא עם ישראל ולא ארץ־ישראל עשויים למלא את ייעודם, קרי בחירתם, כשהם בדלים זה מזה: 'כמו שהעם וקוק לארץ כדי לקנות את חייו המלאים, כן זקוקה הארץ לעם כדי לקנות את חייה שלה המלאים'.⁸⁵ מבחינת השלכותיה המעשיות של זיקה ותלות זו – שמקורה בבחירתו של צד שלישי, האלוהים, והאחריות בפניו – נגזרת אף

82. בובר, 'ליקוי האור האלוהי', פני אדם, עמ' 304.

83. שם, עמ' 304-305.

84. בובר, בין עם לארצו, עמ' 12.

85. שם.

בהגותו הציונית של בובר, כמו בהגותו של גורדון, קריאה לחיים של שיתוף עם הארץ והימנעות מניצולה. בין העם לבין הארץ שוררים יחסים הדדיים ומחויבות הדדית, שלהם אחראים הן העם והן הארץ בפני האלוהים. ארץ-ישראל נבחרה ובשל כך היתה לקדושה, אך בחירתה מותנית בישראל. בדומה לזה עם ישראל נבחר להגשים את אחריותו במקום מסוים, בארץ-ישראל, ולפיכך הוא קדוש בשל קדושת ארץ-ישראל. כך לדוגמה מטעים בובר, בהידרשו לתלותם ההדדית כשני מרכיביה של הבחירה האלוהית, שאך ורק 'בשתוף הפעולה בין החי חיים מלאים ובין זו החיה חיים מלאים יתבצע המפעל המוטל על זווגם'.⁸⁶

2.2. האידאה התאופוליטית והרעיון המשיחי

אם את הויקה בין עם ישראל לארץ-ישראל יש להבין במסגרתה של קטגוריית הקדושה, הרי מניה וביה יש להבין את משמעותה של הברית בין עם ישראל לאלוהיו – היינו הברית שמכוחה נוצרה הויקה שבין עם ישראל לארץ-ישראל כארץ קודש – כקטגוריה תאופוליטית מובהקת.⁸⁷ כשם שמשמעותו המלאה של המושג 'קודש' והשלכותיו על הויקה שבין עם ישראל לארץ-ישראל קיבלו את מבעם הברור במחקריו המקראיים של בובר, כך גם התאופוליטיקה. את זרעיו הראשונים של הרעיון התאופוליטי מצא בובר כבר בסיפור המקראי על קורותיו של אברהם, המכריז על אדנותו של אלוהים על הארץ בכל מקום שהאלוהים נגלה אליו; ואילו את הופעתה של 'השעה התאופוליטית', היינו של התביעה התאופוליטית כקטגוריה מדינית קונקרטיה, זיהה בובר בנבואותיו של הנביא ישעיה הראשון.⁸⁸ כזכור, אליבא דבובר, הקדושה שעם ישראל וארץ-ישראל ניהנו בה אינה קדושה אונטית. לגרסתו יש לראותה בבחינת 'פרישות' ובידול לשם תכלית מסוימת, שאינה אלא פועל יוצא של אקט הבחירה האלוהית בעם מסוים ובארץ מסוימת ושל הברית שכרת האלוהים עם העם. בהסתמך על תפיסת קדושה זו אפשר לומר בדרך של פישוט שהרעיון התאופוליטי הבובריאני משמעו התביעה להגשמתן ולמימושן של ה'בחירה' ושל ה'ברית' בפני האלוהים. הוא בחר בעם ישראל ובארץ-ישראל והוא שבא בברית עם עם ישראל. ואכן, בספרו מלכות שמים: [עיונים בספרי שופטים ושמואל], שפורסם לראשונה בגרמנית בשנת 1932, ואחר-כך בחיבוריו תורת הנביאים ודרכו של מקרא עמד בובר באופן מקיף ביותר על מהותם של היחסים בין עם ישראל לאלוהיו ברוח רעיון תאופוליטי זה. על יסוד הנחה זו, בחיבורו מלכות שמים, הוא ביקש לעקוב אחר מערכת היחסים המיוחדת שנרקמה במשך הדורות בין עם ישראל כקיבוץ אתני-לאומי לבין אלוהיו, כשמטרתו להוכיח בראש ובראשונה שמהמושג 'ה' המלך' התפתחה האידאה של המלך המשותף ואחר-כך של המשיח, שעליו להיות רַע האלוהים, כאידאה היסטורית פוליטית קונקרטית, קרי תאופוליטית, ובשום פנים ואופן לא כאידאה אסכולוגית.

86. שם.

87. שם, עמ' 10.

88. ראו: בובר, תורת הנביאים, עמ' 117-142.

הנחת היסוד של בובר היא שהרעיון המשיחי התגבש במקרא ובישראל כפרי מאמציהם המודעים של עם ישראל, שופטיו ונביאיו לעצב צורה של משטר פוליטי שיהיה מושתת על כינון יחס של אחריות העם כלפי אלוהים כבוראו וכשליטו של העולם. רעיונה המרכזי של מגמה אידאית-פוליטית זו, שאת ראשיתה מוצא בובר כבר בסיפור קורותיו של אברהם, התנסח במטבע 'מלכות שמים', דהיינו שלטון שלם של אלוהים על האדמה.⁸⁸ אמנם, מבהיר בובר, אנו מוצאים את אברהם מקריב קורבנות, היינו מבצע מעשה פולחני, בכל מקום שאלוהים נגלה אליו בארץ כנען. ואולם, טורח בובר להבהיר, אין הדברים אמורים במעשה פולחני במובנו השגור, כלומר לא היה זה מעשה פולחני שמבצע כוהן שיועד לעבודת אלוהים, או מעשה שמקומו דווקא בתחום הדתי הבדול מהעשייה היומיומית והארצית. נהפוך הוא, אברהם הקריב את קורבנו בכל מקום כשהוא קורא בשם האלוהים. דהיינו, בובר מבהיר כי בהקריבו את קורבנותיו לא ביצע אברהם מעשה פולחני פרוש מהחיים הארציים; הוא הקריב קורבנות לאלוהים כמעשה תכליתי שעיקרו קניין הארץ והכרזה מעין-פוליטית 'על אחיזתו המלכותית' של הבורח בו ובארץ, כלומר של אלוהים הבורח בארץ. אברהם מילא אפוא את הייעוד שקבע לו אלוהים, ומעשה הקרבת הקורבנות, כהכרות שייכותו שלו ושייכותה של הארץ לאלוהים, ביטא את מימושו של הייעוד האלוהי שהוטל עליו. לכן, לא מעשה פולחני לפנינו אלא עשייה שניתן בנקל לכנותה 'תאופוליטית'⁸⁹ – שכרגע נוכל להסתפק באפיונה כעשייה בעלת ממדים פוליטיים-ציבוריים מובהקים וגלויים כמו רכישת ארץ, הכרעות בדבר יציאה למלחמה או הימנעות ממנה, כריתת בריתות וכדומה⁹⁰ – אך אשר מכוונת אל האלוהים כמצווה וכריבון הבלעדי.

ברם, אף שכבר בסיפור קורותיו של אברהם מופיע רעיון שלטונו המוחלט של אלוהים, הרי ביטויי העיקרי כמאמץ לממש צורת שלטון תאופוליטי התגלם בראש ובראשונה במטבע 'ה' המלך'. אידאה זו של 'מלכות אלוהים' או 'מלכות שמים' היא גם האידאה המרכזית שגולמה ב'ברית סיני', הברית שנכרתה בין ישראל לבין אלוהים ובה קיבלו עליהם בני-ישראל להיות 'ממלכת כוהנים וגוי קדוש'.⁹² לברית סיני זו, מטעים בובר, היו שני פנים: 'לפי תוכנה החיובי, הוא שהשבטים הנודדים מקבלים על עצמם את יהוה למלכם "לעולם ועד"; לפי תוכנה השלילי פירושה ששום ילוד-אישה לא ייקרא מלך על בני-ישראל'.⁹³

89. שם, עמ' 10-11.

90. על משמעות המושג תאופוליטיקה במרחב התרבות הגרמנית ראו: אוריאל טל, 'לברור המושג תאולוגיה פוליטית – פרק בתולדות המחשבה המדינית-דתית במאה העשרים', תיאולוגיה פוליטית והרייך השלישי, תל-אביב 1991, עמ' 49-71.

91. ראו: בובר, תורת הנביאים, עמ' 124-142. כך לדוגמה מבהיר בובר שתאופוליטיקה היא סוג של מדיניות שכל פעילות פוליטית עניינה תיקון מצב היסטורי מסוים, אך בניגוד לפוליטיקה השגורה היא עושה זאת בעצם כפיפותה לשלטון אלוהים, 'עד שיתקרב העם הזה למלוי תפקידו להיות ראשית ממלכת אלהים' (שם, עמ' 125).

92. ראו: בובר, מלכות שמים, עמ' 120.

93. שם.

כיוון שכך, שלא כמו השלטון הפולחני התורשתי של הכהנים, השלטון המדיני נמסר רק לאיש שה' גילה את הסכמתו לשלטונו, ואף זאת רק לתקופה מוגבלת. השלטון התאופוליטי הוא מבחינה זו כריזמטי במהותו:⁹⁴ רק האיש שזכה לחסד ה' ושה' גילה לעיני כול את החסד שהוא נושא, רק הוא ראוי להיות מנהיגו של העם. מקור הנהגתו וכוחו אינו בו אלא בחסד ה' השורה עליו כביכול, ואין בידי המושל הכוח להוריש את שלטונו לבניו. ואכן, בימי השופטים, למשל בימי גדעון-אבימלך ושמואל, נבעו המשברים השלטוניים מנסיון הורשה שלטוני. כללם של דברים, מסכם בובר: 'אין בישראל הקדם-מלכותי שלטון-מעצמו, שכן אין קיים תחום מדיני מחוץ לתיאופוליטי, וכל בני ישראל עומדים ביחס בלתי-אמצעי ליהוה ("כוהנים" כמשמעו הראשוני של השם), שהוא הבוחר והמואס'.⁹⁵

המשטר התאוקרטי והמאבק לכינונו אינם פשוטים כלל. את התאוקרטיה מאפיין מה שבובר מכנה, בדונו בברית סיני, 'הפאראדוקס של כל תיאוקרטיה ראשונית ובלתי-אמצעית'.⁹⁶ פרדוקס זה מקורו בכך שהתאוקרטיה כמשטר המושתת על אקט של אמונה משמעותה אינה אלא היענות 'ליצרו של האדם להיות בלתי-תלוי באדם'. אך זאת, מבהיר בובר על אתר, לא לשם החירות כערך עצמאי אלא דווקא 'לשם השעבוד העילאי'.⁹⁷ 'העומק האפסיסטנציאלי של פאראדוקס זה', כניבו של בובר, מתגלה בכך ש'שעבוד עילאי זה', המושתת כאמור על אמונה, אינו יודע כפייה, היינו:

שקיומו מסור בכל רגע לספירת האמונה של המשועבד: יכול הוא לחתור במצוותה לקראת חיי עדה מושלמת מרצונה החופשי, לקראת מלכות-אלוהים, ויכול הוא, מתוך הסתמכות עליה, לשקוע באי-סדר של קפיאה או הפקרות. או מבחינת התוצאה המדינית: אותו עיקרון, שכל מקום שמופיע בעל-המשימה האמיתי, האדם ה'חאריזמטי', הוא שנותן אישור ארצי לסמכותו, במקום שחסר אדם זה הוא מסתלף כדי מתן גושפנקה למי שמחקה אותו, או להעדר-שלטון ריקן. אמור מעתה שעל אמיתותו של העיקרון הכרח להילחם, והמלחמה דתית-מדינית היא.⁹⁸

הווה אומר: מחד גיסא, יחסו של האדם אל האלוהים שהוא פרי האמונה אינו סובל כפייה, אך מאידך גיסא, כפי שמיטיב להאיר חברו-תלמידו של בובר, ע"א סימון, 'מלכות אלוהים', ככל מלכות, מושתתת מטבעה על יסוד של שליטה.⁹⁹ קוטביות זו מסבירה את המתחחות המלווה כל משטר תאוקרטי בשל היותו משטר. התגברות יסוד השליטה, כאשר הדברים אמורים ב'מלכות אלוהים', פירושה מניה וביה שלטון כוהנים, ואילו התגברותו של עקרון

94. שם.

95. שם.

96. שם, עמ' 122.

97. שם.

98. שם.

99. עקיבא ארנסט סימון, קרי-התיחום, גבעת חביבה 1973, עמ' 11.

החירות, שמקורו בעובדה שהיחס לאלוהים כאמונה אינו סובל כפייה, פירושה אנרכיה.¹⁰⁰ כיוון שכך נהיר לבובר שבמישור ההיסטורי – כפי שהוא מבאר בעיונו בבקשת העם משמואל להמליך עליהם מלך ככל העמים – יש להשתית את 'מלכות האלוהים' על מעין פשרה בין שתי אפשרויות לא־רצויות אלה. אולם אין הדברים אמורים בפשרה כדרך האמצע, כ'שביל הזהב הקלאסי הנמצא בין שתי הקצוות'. הפשרה שבובר מתארה היא מילוי הבקשה תוך כדי נטרול כוחה המרדני. כך במקרה של המלכת שאול התבטאה פשרה זו במילוי בקשת העם ובאי־מילויה בעת ובעונה אחת.¹⁰¹ כזכור, על חששו של שמואל שבקשת משלחת העם 'שימה לבנו מלך לשפטינו ככל הגוים' מלמדת שהעם מאס בו עונה לו ה': 'שמע בקול העם לכל אשר יאמרו אליך כי לא אתה מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם: ככל המעשים אשר עשו מיום העלתי אותם ממצרים ועד היום הזה ויעזבני ויעבדו אלהים אחרים כן המה עשים גם לך: ועתה שמע בקולם אך כי העד תעיד בהם והגדת להם משפט המלך אשר ימלך עליהם'.¹⁰² לכאורה הדברים נראים תמוהים מאוד.¹⁰³ אם אלוהים לא רק קיבל את טענת שמואל שבקשתם של זקני ישראל 'שימה לבנו מלך' היא סימן לכפיות טובה ואי־אמון בהנהגתו של שמואל, אלא שאף הבהיר לו כי בקשה זו חמורה יותר שכן 'לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם', מהו אפוא הטעם לבקשתו משמואל: 'ועתה שמע בקולם?' מדוע נעתר אלוהים והסכים לבקשת העם, שפירושה מאיסה ב'מלכות אלוהים?' ובמיוחד שאין הדברים אמורים בהסכמה שמקורה בהסתר פנים של אלוהים וזעם, אלא פשוט בתגובה שמשמעה 'העם יקבל מידי את המלך שהוא מבקש'. ולא זו בלבד, מציינ בובר, אלא שאין לקבל את סברת הטוענים ש'מאחורי ההסכמה עומדת הכוונה לענוש את העם בידי מלכים רעים', שכן 'דבר זה נוגד מכול־יכול את רוחו של סיפור־לאמיתו'.¹⁰⁴ לכן, לדעת בובר, את הטעם האמיתי להסכמת אלוהים לבקשתו הקנטרנית של העם יש לפרש על רקע המאבק למימושה של התאוקרטיה ולחתיירה להגשמת עקרון 'שלטון אלוהים': 'התגובה הראשונה של הנביא או הנביאים היא הדחייה; הם מגינים על ה"דבר", הם מחפים על ה'. אך "אלוהים אינו רוצה שיחפו עליו". הנביאים נכנעים. הם מוותרים על הסיכמה של שלטון אלוהים, כדי לשמור על ממשות שלטונו. הנה זאת היא, לדעתי, משמעות ה"משיחה", מבחינת תולדות־הרוח'.¹⁰⁵ ברוח זו מבאר בובר לא רק את הסכמת אלוהים לבקשת העם 'שימה לבנו מלך' אלא גם את סיועו בבחירת המלך. הסכמת האלוהים אינה בגדר הסכמה גרדא או מילוי רצון העם כפשוטו.

100. שם. על מושג האמונה ביהדות ובנצרות כפי שהבינו בובר ראו: Martin M. Buber, *Two Types of Faith*, New York 1961

101. ראו: בובר, 'מעשה המלכת שאול', דרכו של מקרא, עמ' 206-208; הנ"ל, 'המאבק על מלכות אלוהים', מלכות שמים, עמ' 122 ואילך.

102. שמואל א, ח:ז-ט.

103. ראו גם דיונו של סימון בסוגיה זו: סימון, קו־התיחום, עמ' 11 ואילך.

104. בובר, 'משאלת העם', דרכו של מקרא, עמ' 170.

105. בובר, 'שמואל והשתלשלות הרשויות בישראל', שם, עמ' 269.

תחת זאת נמצא בסיפור המקראי את המעשה האלוהי המורכב, שעיקרו: האלוהים 'נענה' ואינו נענה לבקשת העם: תוך כדי מילויה חלה תמורה במהותו של הדבר המבוקש.¹⁰⁶ האלוהים אמנם הסכים להמליך להם מלך, אך רק באמצעות משפט המלך, וכשם ש'משפט-הפסח' קובע את הנורמות וההליכות של כל הבא לחגוג את הפסח, כך 'משפט-המלך' מקיף את החוקים המחייבים את 'המלך' באשר הוא מלך.¹⁰⁷ ואם לא די בכך, הרי כשם שכל חוקה שבמקרא, כדוגמת 'חוקת העדה' או 'חוקת הפסח', הוטלה מלמעלה והאחריות לביצועה היא כלפי מעלה, כך גם 'חוקת המלך' היא חוקה 'שהוטלה' "מלמעלה" מאת ה', והמלך המוסמך עליה יהיה אחראי לפניו, לפני "קודמו" במלוכה, שאינו בהדחה, על שמירתה; יתירה מזו, אין זה מחויב כלל שתכלול החוקה הזאת חובות מפורטות כלשהן, אלא רק את עצם הקביעה היסודית של אחריות זאת. [...] זו נציבות ממש היא, הנושאת באחריות כלפי מעלה, ולפיכך אף ניתנת להדחה מלמעלה, ויש וה' מואס את בעליה ממלך.¹⁰⁸

כללם של דברים, מטרתה של משלחת העם כפי שמציגה בובר היתה להנהיג בישראל משטר מדיני ריכוזי חדש שיהיה בידו לענות על המצוקה המדינית שהתעוררה בשל העימות עם הפלשתים. זאת, כמובן, לאחר שנוכחו בכשלון נסיונו של שמואל לכוון ריכוז מדיני באמצעות שלטון כריזמטי שושלתי, דהיינו: האיש שניחן בחסד האל ושהאל גילה את נכונותו לראות בו את נציגו, כפי שהיה בימי השופטים, מעביר את משרתו ליורשיו.¹⁰⁹ על רקע זה, הדילמה הקונקרטי ששמואל היה נתון בה, לגרסתו הפרשנית של בובר, התבטאה בשאלה אם עתה, כשגם חוגי הנביאים רואים במלחמה באויבי ה' את מטרתם, כפי שעולה משירת דבורה,¹¹⁰ יש להקריב למענה גם את ההנהגה הבלתי-אמצעית, הצריכים הם לשים אדם למלך לראשם, כבקשת משלחת העם?¹¹¹ לשון אחר: מה יהא על אידאת 'שלטון ה' / שכאמור פירושה הראשון והמידי הוא שלילת כל שלטון שאינו שלטון אלוהים עצמו. במציאות זו, הפתרון שסיפק אלוהים בדבריו אל שמואל היה אפוא ויתור על הסממה 'שלטון אלוהים', אך זאת כדי 'לשמור על משמעותה' באמצעות שעבוד המלך ל'משפט המלך' והפיכתו מניה וביה ל'משיח ה'.'¹¹² ההנהגה שלפנינו היא אפוא 'נציבות' [...] הנושאת באחריות כלפי

106. בובר, 'משאלת העם', שם, עמ' 173.

107. שם, עמ' 172.

108. שם, עמ' 173. וראו גם: שמואל א, טו:כג.

109. ראו: בובר, 'שמואל והשתלשלות הרשויות בישראל', דרכו של מקרא, עמ' 260-268.

110. שופטים ה:לא.

111. ראו: בובר, 'שמואל והשתלשלות הרשויות בישראל', דרכו של מקרא, עמ' 269.

112. סימון רואה בפתרון זה פתרון הנגזר מ'קו-התיחום' הבובריני, שעיקרו בחירת הדרך שבה יתאפשר רק מיעוטו של הרוע ההכרחי. וכך כתב: [...] יש להעדיף [לגרסתו של בובר, ש"ר] את המציאות המותנית על-פני הסממה המוחלטת, המנותקת מתנאי מימושה ההכרחיים. שוב אין כאן אלא יישום חדש של כלל "קו-התיחום" (ראו: סימון, קו-התיחום, עמ' 12). לאמיתו של דבר ספק הוא בעיני אם אכן כך הדבר. 'שלטון אלוהים' הוא בבחינת אידאה מתפתחת המקבלת את ממדיה ואת אופיה על-פי התנאים שבהם היא מתממשת. בזמן של ארגון חברתי ריכוזי ביטויה יהיה במה שבובר מכנה, כפי שצוין, 'נציבות' אלוהים.

מעלה' יותר משהיא מלכות שושלתית במובנה השגור, ו'לפיקך', מסכם בובר, 'אף ניתנת להדחה מלמעלה...'¹¹³

תפיסה זו, הרואה את ביטויה הברור ביותר של הסממה 'שלטון אלוהים' במעמד הברית בהר סיני, היא למעשה תפיסת היסוד ואבן הפינה של הרעיון התאופוליטי והיא גם נקודת המוצא להבנת הרעיון המשיחי והתפתחותו אליבא דבובר, בהעניקה משמעות ממשית ומצע פוליטי קונקרטי ביותר לרעיון התאופוליטי. את תפיסת האידאה 'שלטון אלוהים' או 'אלוהים הוא המלך' תמצת בובר תוך כדי דיון פרשני בפרשת ההתנגשות בין אחז המלך לישיעיה הנביא.¹¹⁴ שורשי העימות ביניהם הם לגרסתו התנהגותה של אותה 'נציבות' של המלך 'כלפי מעלה'. לאחר היענותו כביכול של אלוהים לבקשת העם 'מחכה הוא עתה למענה אחד המשוחים', כלומר למענהו של אחז.¹¹⁵ בהקשר זה יש להבין גם את מפעלם-מאבקם של הנביאים בכלל. הם נתנו מבע לציפייה האלוהית, או בניבו של בובר: 'הם בטאו את החכוי שחכה הוא, בטוי בקר ת'.¹¹⁶ וזה שורש מאבקם במלכים שפעלו כנציגים סרבנים - מאבק שבא לידי ביטוי דרמטי ביותר בעימות בין ישעיה לאחז.¹¹⁷ בציפייה למשיח אין לכן פנייה אסכטולוגית ל'אחרית הימים'. הנביא נאבק בנציג הסרבני של העם, המלך, כדי שזה יקבל עליו את הבחירה הנכונה. האלוהים ממתין למענה האנושי. 'העניין טובב אפוא על דבר שצריך לבוא מצד האדם', מסכם בובר.¹¹⁸ וברוח זו הוא יבהיר גם את עיקרו של הרעיון המשיחי בכלל. הרעיון המשיחי אינו בגדר ציפייה אפוקליפטית, חזון 'אחרית ימים' אסכטולוגית שתבוא בדרך סטיכית של פריצת האיין-סופי לתוך הסופי וסיימה של ההיסטוריה האנושית. שכן, מדגיש בובר, 'גם הנבואה ה"משיחית" ברירה צפונה בה. גם היא אינה בחינת הגדת עתידות, אלא הגשת הצעה כביכול. הצדיק, שיש לו לאלוהים, צריך לקום מתוך עפר-האדם ההיסטורי הזה'.¹¹⁹

על תשתיתה של הנחת-אב זו יבהיר בובר את מלוא משמעותה של התאופוליטיקה. לכאורה, מקשה בובר, מה תפקידו של המשיח ב'ציור הקדום של תקופת הישועה',¹²⁰ דהיינו מה מעמדו של הרעיון המשיחי בצורתו השגורה במסגרת ציור התערבותו הישירה של האלוהים בהיסטוריה האנושית? ותשובתו ברורה וחד-משמעית: יש להבין את משמעות הרעיון המשיחי מתוך התפתחותו של רעיון שלטון האלוהים משלטון ישיר כפי שהיה לפני הנהגת מוסד המלוכה - שאז הנהיג האלוהים 'את העם לפי כוונתו בידי הנאחזים ברוחו', לשלטון באמצעות 'נציביו המשוחים בשמו'.¹²¹ מכאן ואילך, כדי לממש את 'מלכות אלוהים' מוטלת על המלך,

113. בובר, 'משאלת העם', רכבו של מקרא, עמ' 173.

114. ישעיה ו-י.

115. בובר, 'השעה התאופוליטית', תורת הנביאים, עמ' 133.

116. שם. ההדגשה במקור.

117. ראו שם, עמ' 117-131.

118. שם, עמ' 133.

119. שם.

120. שם, עמ' 140.

121. שם.

שאינו אלא נציבו של האלוהים ובשל כך גם מנהיגו של העם, החובה לבחור בין דרכי הפעולה האפשריות הניצבות לפניו. מאחר שהדברים אמורים לא במשטר פוליטי המתנהל בדרך השגורה אלא בשלטון אלוהים, הרי, קובע בובר חד־משמעית, 'כדי שמשטר אלהי יהא ריאלי באמת, צריך, שיהיו כפופים לו כל החיים הממשיים של הצבור. משטר זה אין לצמצמו בתחום ה"דתי", כלומר ב"ספירות העליונות" של ההויה, אין להעמידו על זמני קודש מיוחדים ומקומות קודש מיוחדים בלבד. העיקר הוא האל הקדוש, הדורש הכל ונותן הכל. משטרו אינו יכול אפוא להיות אלא פוליטי במובן גדול ומקיף'.¹²² נציגות שתממש את החובה המוחלטת והמקיפה של הסדר האלוהי, שאינה מוגבלת לתחום הפולחני בלבד, אינה עשויה לכן להימלא באמצעות נציגיו של מעמד הכהונה הדתית אלא באמצעותם של השופט או של המלך. ואמנם, שלטון השופטים עובר לשלטון המלוכה רק כאשר מסתבר 'כי אין לממש עוד את סדר־העם אלא בבחינת סדר־מדינה'.¹²³ לגרסתו של בובר, בהקשרים אלה באה לידי ביטוי התחייבותו של המלך, המשות, כלפי 'משפט המלוכה', שנועד למנוע את התבססותה של המלוכה כמוסד הניצב בכוח עצמו בלבד.

מפעלם של הנביאים הוא אפוא רק פועל יוצא של סירוב המלכים לציית ל'משפט המלוכה'. מכאן גם נגזרת שונותה של שליחות הנביאים מזו של השופטים. פעולת השופטים היתה לשעה. הם היו מנהיגיו הכריזמטיים של העם. לא אישיותם היא שעמדה כאן למבחן. בחירתם היתה בחירה לשעה בלבד, וחסד ה' ששרה עליהם היה הגורם המכריע. במידה שסר חסד זה פסק כוח שלטונם. מבחינה זו, את תקופת השופטים אפשר עדיין לראות כתקופה שבה ה' הוא המלך. לא כך הם הדברים מרגע שהתייצב מוסד המלוכה. המלכים, לא מעט בסיועם של הכהנים, ניסו 'לזכך את התפקיד רק למידה של חסד עליון שאין עמה חובה', כדוגמת מלכי המזרח שראו עצמם כבני האל וכמיופי כוחו. וכנגד מגמה זו, שבחשבון אחרון עניינה 'נורמליזציה', היינו היות ככל הגויים, יצאו הנביאים כשהם מעמידים 'את הריאליזם התיאופוליטי, שאיננו נותן לבריות לצאת ידי חובתם באמונה כביכול המתנדפת והולכת עם עשייה "דתית" בלבד'.¹²⁴ ומתוך מאבק זה בין המלך, 'נציגו של יהוה על כסא המלוכה', לבין הנביא המטיף והמוכיח נולד הרעיון המשיחי. שכן, מבהיר בובר, 'המשיח [...] הוא המקיים, הוא האדם המקיים סוף סוף את תפקיד הנציבות, הוא האיש שעל ידו יצא לפועל דבר ממושו של סדר־העם בהנהגת יהוה, דבר ראשיתו של סדר־העולם בהנהגת יהוה. בא הוא המשוח להקים בכחות אנוש ואחריות אנוש את הסדר האלהי של צבור אנושי'.¹²⁵

הרעיון המשיחי כפי שעיצבו לראשונה ישעיה הראשון אינו חורג מגדריה של המציאות הקונקרטית. הוא מבע אידאי לדמות ש'צמחה מן ההיסטוריה'. המשיח אינו דמות אלוהית מיתית. אמנם הוא יזכה ברוח אלוהים, אבל אין להבין זאת ברוח מיתית. דמיונו לאלוהים

122. שם. ההדגשה במקור.

123. שם, עמ' 141.

124. שם.

125. שם.

יהיה כשל האדם שנברא בצלם אלוהיו. כשם שעל האדם מוטלת החובה להידמות לאלוהים שבצלמו נברא, כך גם על המשיח להידמות לאלוהים-המלך שהוא נציבו. לכן יכול בובר לכתוב בפשטות כי למעשה המשיח אינו אלא 'קולט את התפקיד ומבצע אותו, משום שאלהים רוצה לפעול בעניני האדם בידי האדם'.¹²⁶ נקל להבין שתפקידו של המשיח היעוד הוא בעיקרו של דבר תפקיד פוליטי. עליו להיות 'נציב' שאחריותו 'כלפי מעלה'. ואולם, לאחר שהמלכים שנמשחו קלקלו חוששים הנביאים מלכנותו 'מלך' או 'משיח'. כללם של דברים, מסכם בובר: 'חוששים הם [הנביאים, ש"ר] לכנותו בשם מלך, לא משום שהתחום הפוליטי רחוק הוא ממנו כביכול – הוא דמות "פוליטית" ונשאר בכך, – אלא משום שמעמידים הם נגד תעיותיהם של ה"מלכים", המתהדרים עוד בהיסטוריה, את האמת של המלך האמתי היחיד, שגם האדם הנעלה ביותר יכול להתקרב אליו רק עם מה שהוא עובדהו'.¹²⁷ התאופוליטיקה משמעה אינו אלא נקיטת מדיניות קונקרטיה ו'משיחית' בעת ועוננה אחת, היינו מדיניות שהיא אחראית בפני אלוהים וחותרת לממש את אותה ברית סיני, שעיקרה שלטון אלוהים.

מצוידיים בתובנות אלה נוכל להבין את מלוא משמעותם של דברי בובר בעניין הזיקה בין עם ישראל לארץ־ישראל. כאמור, לגרסתו, זיקה מובנית זו יש להבין על יסוד הקטגוריה של הקדושה ושל התאופוליטיקה. מה שנתבע העם לעשות בעקבות ה'ברית' עם אלוהים, ברית שרק בעקבותיה נעשו השבטים הנודדים לעם, הוא למלא את התביעות הלא־מתפשרות של ה'ברית' וה'בחירה'.¹²⁸ בהקשרים אלה בלבד יש להבין את משמעות הזיקה שבין עם ישראל לארצו ואת התביעה למימושה הקונקרטי בהגותו של בובר. זיקה זו אינה מתמצה בקיומו הלאומי או האתני המבודד של עם ישראל. נהפוך הוא, בחירת ישראל, הברית והזיקה בין עם ישראל לארצו נועדה להטרים ולהורות את הדרך לכינונה של נציבות אמת האחראית על העולם בפני האלוהים. לפיכך, בחירה זו קשורה לאנושות כולה. כך, על יסוד סיפור הבריאה המקראי וקורותיה של משפחת האדם מבריאתו של האדם הראשון ועד בחירתו של אברהם מפתח בובר את תפיסתו ההיסטוריוסופית־מיתית, שעניינה מאבקן של האלוהות ושל האנושות לכינון נציבות אחראית של אמת. 'בראשית', כפי שמלמד סיפור הבריאה, 'הופקד האדם' על הבריאה כולה.¹²⁹ היה עליו לשמש מעין 'נציב' כלפי מעלה. אך כפי שמלמד המיתוס המקראי, 'האדם ממרה הוא ובוגד, על־כן מודח הוא מכסא נציבותו'.¹³⁰

מכאן ואילך מצביע בובר על תהליך היסטורי ארוך, שהמקרא מתארו בספר בראשית בסיפור המיתי של קורות המין האנושי מגירושו של האדם הראשון מגן־עדן ועד הבחירה

126. שם, עמ' 142.

127. שם.

128. ראו גם: סימון, קריהתיחום, עמ' 13 ואילך.

129. ראו: בובר, 'בחירת ישראל', דרכו של מקרא, עמ' 93.

130. שם.

באברהם והועדת זרעו להיות עם נושא ברכה.¹³¹ עיקרו של סיפור מיתי זה הוא תהליך כשלונם של בני־האדם לכוונן נציבות כנה לאלוהים. תחת זאת מתגלה רצונם 'לכבוש לעצמם ישיבה בשמיים בכוח הכישוף [...] למשול בכיפה'.¹³² כפועל יוצא של התגברות הנטייה הכוחנית והאינטרסנטית אך טבעי הוא שמשפחת האדם מתפלגת דווקא לאחר נסיונה לכוונן אחדות, המתבררת כ'אחדות אווין', כפי שמעיד המיתוס של מגדל בבל. הניסיון לכוונן 'נציבות' אחראית כלפי מעלה בדמותו של האדם כאינדיבידואל שנברא בצלם אלוהים כשל. הדרך שנתרה אפוא לכינונה של 'נציבות' אחראית כלפי מעלה היא להשתית נציבות זו על קיבוצי־אדם ולא על האדם כיחיד. 'מעטה' מסכם בובר, 'אין האנושות, אם תבוא לעולם, יכולה להתחבר עוד אנשים אנשים, אלא עמים עמים. גם עתה לא הופקעה המשרה מידי האדם; אבל מעתה לא יוכל לקיימה כראוי אלא אם כן יתחברו העמים לאנושות אחת בלא להפר את ההבדלה, שאינה בטלה; מעתה זו האנושות שעליה לקיים את מלכותו של אלוהים בארץ ביד נציבות אנושית'.¹³³

הדרך לבניין אנושי חדש צריכה על כן להתחיל בדוגמה מטרימה ומנחה של הלכות חיים ואורחות חיים שממש קיבוץ אנושי, שעיקרם כינונה של נציבות אחראית בפני אלוהים. מתוך כך, לשיטתו של בובר, יש להבין את בחירת ישראל. בחירת ישראל, כפי שמלמד המקרא, ראשיתה ביחיד ובמשפחה והמשכה בעם. משכשלה האנושות הבנויה על היחיד בהקמת נציבות אחראית בפני אלוהים, הועבר תפקיד זה אל העם כקיבוץ האורגני הגדול ביותר. על העם, מבהיר בובר,

להתהלך קבל עמי העולם במישרים כמצוות אלוהים עליו. עליו להיעשות מחטיבה, שהיא אומה ביולוגית־היסטורית בלבד, גוי בלבד (מלשון גווייה, שפירושו גוף, פגר מת), לציבור ולעם של אמת [...] שבניו אינם מחוברים זה עם זה מכוח יחסין וקורות בלבד, אלא הם קשורים זה בזה גם בנגיעת הלב [...] ואין יכול לעשות דבר זה אלא עם־אלוהים שבו הכול קשורים זה בזה מכוח החיבור שכולם מחוברים אל אמצע הקודש [...].¹³⁴

עם ישראל רק ראשיתו נעוצה אפוא בהתפתחות אורגנית טבעית. שכן אף שראשיתו ביחיד והמשכו במשפחה, כלומר תהליך התפתחותו זהה לזה של כל קיבוץ אתני באשר הוא, בסיומו של תהליך זה הוא הפך לעם המאורגן לא סביב זיקות אורגניות־טבעיות בלבד, קל וחומר לא בעיקר, אלא דווקא סביב מה שבובר מכנה 'נגיעת לב', היינו על־ידי־כך שכל בניו קשורים ומחוברים בכרית האלוהים. לפנינו אפוא חיבור שרכיביו הם אורגני־ביולוגי וגם היסטורי־רצוני.

131. מן הראוי לציין כי בתיאורו של בובר ניכר שהוא מושפע מתיאורו של ריה"ל בדבר בחירת משפחת אברהם בדרך של בירור. ראו: יהודה הלוי, הכוזרי (מהדורת ציפרינוביץ), ורשה תר"ץ, מאמר א, צה.

132. בובר, 'בחירת ישראל', דרכו של מקרא, עמ' 93.

133. שם.

134. שם, עמ' 93-94.

בדרך של הכללה נוכל לומר: מימוש הברית, ככל שהדברים אמורים באלוהים, אינו אליבא דבובר מימוש של זיקה במובן הדתי השגור בלבד, היינו של זיקה לארץ הקדושה במובן הפולחני. לטענתו, את עיקרה של הברית יש לחפש דווקא בהתחייבות למימוש האחריות שהוטלה על עם ישראל בנוגע לארץ. כאמור, אחריות זו הוטלה על האדם כאדם אך הוא נכשל במימושה. כיוון שכך ניטלה האחריות על הארץ כולה מהאדם כאדם, כלומר מהיחיד הבודד, והוטלה באמצעות המשפחה ובית־האב על הקולקטיב הלאומי־אתני כולו. חודו של הרעיון התאופוליטי ומרכז הכובד שלו מצויים משום כך דווקא בשעבודם של החיים על כל מלאותם, או בלשונו של בובר 'בצורה כל־מקיפה ועובדאית, בכל מלוא חיי הצבור, בכחינת עם ובכחינת ארץ'.¹³⁵

פירושה של דברים אינו אלא שכדי שיוכל היחיד בן העם היהודי לממש את ה'ברית' של 'והייתם לי לעם ואני אהיה לכם לאלוהים', על עם ישראל כקולקטיב אתני־לאומי מוטלת החובה לכונן מסגרת חברתית אתנית־לאומית רחבה שתוכל לקבל אחריות על הארץ. רק במסגרת זו יוכל כל יחיד ויחיד לממש אף הוא את התחייבותו כבן העם שעליו הוטלה האחריות הכבדה על הארץ. אך קיום חברתי־אתני מעין זה מותנה במציאותו של קיום לאומי, כלומר במציאות של עם האחראי לממדי קיום רחבים שאין בכוחו של הפרט לשלוט בהם ולהיות אחראי להם. ובהקשר זה יש לראות את משמעותה ועניינה של הברית. היא קבעה את המסגרת הארצית שבה על העם היהודי כציבור לאומי ודתי כאחד ועל יחידיו לממש את ההתחייבות שאלוהים הטיל עליהם בנוגע לארץ ולחיים בה. אלוהים בחר בארץ שתהיה מסגרת לקיומה של האחריות האנושית הבסיסית על הארץ, כשם שהוא בחר בעם שעליו הוטל לממש את האחריות כמעין בניין־אב לדוגמה. בבחירתו של עם ישראל, בויקתו אל הארץ ובעצם קיומו כעם מגולמת לכן דרישה שנוצקו בה גם ההיסטוריה וגם הטבע: 'תחומי הטבע וההיסטוריה הנפרדים בתודעתנו – עליהם להתאחד, כמו שהיו מאוחדים בבריאת האדם, להתאחד במפעל, שלשמו ישתפו פעולה ארץ הבחירה ועם הבחירה. זווגם הקדוש מכוון לזווג ספירות היש'.¹³⁶

על בסיס זיקה הדדית זו של טבע והיסטוריה, של ארץ ועם, שביסודה ה'תפקיד', ה'ייעוד' וה'בחירה', ובשום פנים ואופן לא על בסיס המציאות הנתונה, ינסח בובר את ייחודה של הציונות. אין לו ספק שאם הרעיון הלאומי עניינו הדגשת אחדותו וייחודו של העם, טיפוח תרבותו וקנייניו התרבותיים והפיכתם ל'תעודה',¹³⁷ הרי גם הציונות היא תנועה לאומית כשאר התנועות הלאומיות ילידות שלהי המאה ה־19 והמאה ה־20. אך לא היבט זה הוא לדידו של בובר הצד העיקרי שברעיון הציוני. 'הצד העיקרי של הרעיון, הוא יבהיר, הוא 'דוקא מה שמבדילו מכולם'.¹³⁸

135. ראו: בובר, בין עם לארצו, עמ' 11.

136. שם, עמ' 12.

137. שם, עמ' 9.

138. שם.

ד. סיום: הציונות כהומניזם עברי

הרעיון הציוני אינו אפוא לגרסתו של בובר רעיון חדש כדוגמת הרעיון הלאומי המודרני, שהוא 'פרי ההפיכות החברתיות והמדיניות, שביטויין [המובהק] היתה המהפכה הצרפתית'. הציונות, סבר בובר, היא לאמיתו של דבר תנועה שעניינה מימושה של הברית התאופוליטית שבין עם ישראל לאלוהיו, ברית שבמרכזה תיקון מלכות עולם במלכות שדי. הווה אומר: היא תנועה של רציפות והמשך של מציאות רוחנית עתיקת היוםיין, דתית ועממית כאחת, אם כי בעיצוב חדש 'המותאם לצורת התנועות הלאומיות במאה הי"ט'.¹³⁹ כלומר, שלא כבתנועות הלאומיות השגורות, לא שרידותו, טיפוהו וחיזוקו של העם הם נקודת הכובד של הציונות; לא אחדותו, מורשתו וצרכיו האחרים של העם הם תעודתה המרכזית, אף שגם בהם יש לה עניין כלשהו. רעיונה המרכזי של הציונות והמניע שלה חורגים מן הדאגה לשרידותו של העם כקייבין אתני. במרכזה החתירה למימושה מחדש של הזיקה ההדדית שבין עם לארץ, להגשמת הייעוד והאחריות שהוטלו על העם היהודי בכל הנוגע לארץ. לשון אחר, ביסודה של הציונות עומד הניסיון ליטול מחדש את האחריות הטוטלית שהטיל אלוהים בחינת שליט ומצווה על עם ישראל ועל יחידיו. כללם של דברים, יסכם בובר: 'אף אם היא נראה עם ישראל כעם בין העמים וארץ ישראל תהא נראית כארץ בין הארצות: ביחסם זה לזו, ובתפקידם המשותף הם דבר יחיד שאין דומה לו. ובחינת סוד הוא וישאר בחינת סוד, מה שקרה, קורה ויקרה בין שניהם; למרות כל הנתפס תפיסה טבעית והיסטורית ישאר סוד'.¹⁴⁰

ואכן, על יסוד תפיסה זו, הרואה בציונות ניסיון לחדש את הקשר בין העם לבין ארצו על מנת לממש את הבחירה והייעוד של 'ממלכת כוהנים וגוי קדוש'¹⁴¹ בדרך של נטילת אחריות על החיים במלוא היקפם, ביקר בובר את התפיסה הציונית המדינית מיסודו של הרצל. בובר לא יכול לקבל תפיסה ציונית מצמצמת ומשווה זו, המתעלמת מיייעודו התאופוליטי של העם היהודי. ציוניותם המדינית של הרצל, פינסקר ונורדאו ואחר-כך של בן-גוריון ואחרים, שעיקרה 'תינתן לעם היהודי כמו לכל עם אחר התפתחות חפשית של כל כחותיו בארצו, למעלה מזה אין צורך [...]...', נראתה לו כווייתור מדעת על ייעודו הדתי-אנושי של העם היהודי¹⁴² ולפיכך כהתבוללות.

לא ייפלא אפוא שבדברי הסיום של המבוא לבין עם לארצו: עיקרי תולדותיו של רעיון - ספר שעניינו, כאמור, בחינת ביטוייה הרוחניים-תרבותיים של הזיקה 'הישותית' שבין עם לארצו ב'תולדות הרוח' - נפנה בובר אל המציאות הפוליטית של זמן כתיבת הספר, שנת תש"ה (1945). ברוח תפיסתו שהיהדות אינה דוגמות או אורח חיים אלא מגמת חיים, המתורגמת כל פעם מחדש במענה לנסיבות שלפניהן היא ניצבת, נהיר לבובר שאף התפקיד והייעוד

139. שם, עמ' 10.

140. שם, עמ' 13.

141. שם, עמ' 12.

142. בובר, שם, עמ' 13, ראו גם דיון במשנותיהם הציוניות של פינסקר והרצל, שם, עמ' 134-157.

של הארץ והעם אינם חד־פעמיים¹⁴³ אלא נקבעים על־פי הסיטואציה הקונקרטית. וכך שב וקובע בובר בהחלטיות: 'לכל פגישה חדשה של עם זה עם ארץ זו מתיצב התפקיד בדמות חדשה, מתוך המצב ההיסטורי ובעיותיו'.¹⁴⁴ כיוון שכך אין לו ספק שאף עתה, אם הפצה הציונות להגשים את תעודתה, עליה לברר בראש ובראשונה מהו תפקידה וייעודה ברוח מגמותיה של היהדות. בסיטואציה החברתית והפוליטית הנוכחית על הציונות לברר לעצמה האם היא בדמותה עתה עשויה להצליח בכינון 'סוג חדש של החבירות האנושית'? האם תצליח 'להקים בארץ סדר־חיים של צדק', משימה קשה במיוחד 'תחת מרותה של מעצמה זרה'? ומה שתמור, מסוכן וקשה אף יותר, מוסיף בובר: האם תצליח בכך תוך כדי התחשבות במציאותו של עם אחר בארץ?¹⁴⁵

143. ראו גם: רצבי, לעיל הערה 40.

144. בובר, בין עם לארצו, עמ' 14.

145. שם.