

# אמת ללא שיטה

עיונים במשנתו היהודית של מרטין בובר

יוחאי עדן

## מבוא

בשנת 1909 הוזמן מרטין בובר<sup>1</sup> על ידי אגודת הסטודנטים 'בר-כוכבא' בפראג להרצות על מהות היהדות. שלושת הנאומים שנשא בובר היוו את תחילתה של דרך רוחנית ארוכה שבה התחבט בובר בשאלות הנוגעות לכבשונה של היהדות. במשך חמישים השנים שלאחר מכן הוא המשיך לפרסם לסירוגין מאמרים נוספים בתחום היהדות במקביל לעבודותיו המונומנטליות בפילוסופיה, חסידות ומקרא<sup>2</sup>. מאמריו הושמעו בשעתם מתוך הצורך החיוני להגיב על בעיות השעה שהעסיקו את יהדות אירופה המודרנית, שעה שכבר שלטה במחשבה הארופית העמדה, שלפיה אין הדת ומושאה - האל, אלא צורה מיוחדת של עשייתו של האדם. התוצאה המעשית של הלכי רוח אלו הייתה רלטביוזם ופריקת עולו של המוחלט<sup>3</sup>.

אליבא דבובר נותרה שאיפתו הקמאית של האדם לגאולתו ולגאולת העולם בשלהי המאה ה-19 - כמיהה יתומה וכדבריו בנאומו 'חדושה של היהדות':

"לפנים היה היוצר הגדול נכון לשנות על ידי מעשיו את פני האדמה ולהטביע את חותמו על ההווה. לא ראה את עצמו משועבד לתנאי עולם כי חירות האלוהה הייתה חירותו ואת דבר האלוהים חש בהחלטותיו כמו שחש את הדם נזול בעורקיו. בטחון זה תָּרַב..."<sup>4</sup>

בנאומיו היהודיים ניסה בובר להחזיר לאירופה בכלל וליהדות אירופה בפרט את החיוניות הרוחנית שאבדה להם, לשיטתו, בעטייה של הפלוסופיה האירופית של המאה ה-19. למשנתו של בובר נודע הד עצום בקרב האליטה האינטלקטואלית היהודית הצעירה של מרכז אירופה ומערבה, אשר חיפשה באותה עת דרך רוחנית חדשה. בדרשותיו הוא השפיע השפעה מכרעת על דרכם של צעירים אלו אשר בעקבותיה מצאו את דרכם חזרה אל היהדות. על השפעה זו בנאומיו הראשונים ניתן ללמוד מעדותם של בני עליה רבים בתקופה זו. כותב שמואל הוגו ברגמן: "הספר הקטן 'שלוש דרשות על היהדות' שדרש מארטין בובר יכול להיות לנו - אם רוצים אנו בזה עצמנו - אבן פינה להשקפת עולם יהודית חדשה"<sup>5</sup>. גם רוברט וולטש, מי שהיה סטודנט בפראג באותם ימים מעיד כי "נאומו הראשון (של בובר) על היהדות היה בחינת התגלות של אמת שאליה נכספו (וולטש וחבריו) ושאפו בליבם... הוא הכניס בלב היהודי האירופי של שנת 1909. תקווה והציג לפניו מטרה... נאומים אלו עשו רושם חזק ושינו בתכלית את הלך הרוחות של הנוער היהודי במרכז אירופה"<sup>6</sup>. במאמרו על בובר<sup>7</sup> מספר גרשום

<sup>1</sup> מרדכי מרטין בובר, חוקר, סופר פילוסוף והוגה דעות יהודי. נולד בווינה ב-1878 ונפטר בירושלים ב-1965. בצעירותו קבל חינוך מסורתי בבית סבו ר' שלמה בובר ומשכנר למד באוניברסיטאות של וינה, לייפציג, ציריך וברלין. עיסוקיו האינטלקטואליים הקיפו תחומים רבים וביניהם פילוסופיה, אנתרופולוגיה, חסידות, מקרא ועוד. ראה עליו אצל עקיבא ארנסט סימון במאמרו על דרכו הפוליטית ותפיסתו הלאומית של מ. בובר, בתוך: **תעודה ויעוד**, ב', ירושלים תשמ"ד, עמ' 32-12, וכן **אנציקלופדיה עברית**, ז', עמ' 680-683 ובביליוגרפיה שם.

<sup>2</sup> שלושת נאומיו הראשונים של בובר שנאמרו בין השנים 1909-1911 נדפסו בשנת 1911 בפרנקפורט דמיין תחת השם *Drei Judentum Reden Über das* ("שלוש דרשות על היהדות"). שלושה נאומים נוספים שהשמיע בין השנים 1914-1912, נדפסו בספר *Vom Geist des Judentums* ("רוח היהדות") בלייפציג 1916.

נאומו השביעי של בובר "דרך הקודש" הושמע במאי 1918 ונדפס באותה שנה בפרנקפורט. הנאום השמיני "חירות על נוער ודת" נדפס בשם *Cheruth* בווינה 1919. אסיפה של שמונת הנאומים הנ"ל בתוספת הקדמה מאת בובר נדפסה בפרנקפורט בשנת 1923 בשם *Reden Über das Judentum* ("דרשות על היהדות"). לאחר הפסקה ארוכה הופיעו שוב נאומי בובר בנושא יהדות והפעם בעברית. תחילה הופיעו נאומיו החדשים של בובר תחת השם **הרוח והמציאות ושוב בממשבר הרוח שלושה נאומים על היהדות**, ירושלים 1951. כל הנאומים חזרו ונדפסו במקום אחד בספר **תעודה ויעוד**, א', ירושלים תשכ"ג.

<sup>3</sup> בציטטות מנאומו בובר נתיחס למקור האחרון (להלן: **תעו"א**).  
<sup>4</sup> סקירה מקיפה על יחסה של הפילוסופיה האירופית בעת החדשה לעניין ראה אצל שמואל הוגו ברגמן בחיבורו **אלוהים ואדם במחשבה החדשה**, ירושלים תשי"ז, וכן בספרו של בובר עצמו, **בעיית האדם - עיונים בתולדותיה**, תל-אביב תש"ג.

<sup>5</sup> **תעו"א**, עמ' 38.

<sup>6</sup> בתוך: "שלוש דרשות על היהדות", **השילוח**, כ"ו, תרע"ג, עמ' 550.

<sup>7</sup> בתוך הקדמתו ל**תעו"א**, עמ' 9 - 13.

<sup>8</sup> לדמותו של מרטין בובר ראה: **דברים בגו**, תל-אביב תשל"ו.

שלום על החוויה שבהאזנה לנאומי בובר: "והנה קולו של בובר קול דובר מתוך 'שלושה נאומים על היהדות'... הד עצום היה לקול זה בקרבנו: הוא הבטיח משהו, הוא קסם, הוא תבע... יותר מכל שאר דוברי הציונות, חדר הוא לתחום היהודי כפרט". בחוג המושפעים ניתן להוסיף ולמנות דמויות בולטות בחוג המשכילים היהודיים של מרכז אירופה כמו פראנץ רוזנצוויג, חברו ותלמידו של בובר, וכן את תלמידו המובהק עקיבא ארנסט סימון.<sup>8</sup> על אף שנאומיו של בובר נאמרו בשעתם כדי לענות על צורך חיוני של אותה שעה, דומה שעדיין יש בהם ערך הגותי החורג מהקונטקסט ההסטורי, החברתי והרוחני שלהם.<sup>9</sup> להלן, ננסה לעמוד על עיקרי משנתו היהודית של בובר כפי שזו באה לידי ביטוי במאמריו היהודיים שהושמעו בין השנים 1909-1951.

## א. חידושה של היהדות

בשעה שנשא בובר את נאומו הראשון על היהדות בשנת 1909, כבר עמדה בעיית היהדות במרכז ההגות היהודית האירופית יותר משישים שנה. במשך השנים הללו, נוצרו פתרונות שונים ומגוונים למה שכונה 'פתרון שאלת היהדות'.<sup>10</sup> בשנת 1904 פרסם ש"י איש הורוויץ מאמר פולמוסי חריף תחת השם 'שאלת קיום היהדות' שבו תקף את התפיסות השונות שרווחו בהגות היהודית החדשה ביחס לשאלת היהדות והיהודים.<sup>11</sup> מאמר זה עורר פולמוס שסחף את מרבית הוגי התחיה ובכללם גם מרטין בובר. מבחינה זו מעוגנת היטב הגותו היהודית של בובר בהוויה הרוחנית היהודית של תקופתו, ואכן, במסתו 'חידושה של היהדות' משנת 1910 הוא מתחסס במפורש להלכי הרוח הרוחניים שרווחו בסביבתו.<sup>12</sup> במסה זו הוא מגיב, לשני זרמים, אותם ראה כמרכזיים, שנוצרו מתוך הכרת הצורך בחידושה של היהדות בדרך של הכנתה וניסוחה מחדש:

הזרם הראשון, מיוצג בעיני בובר ע"י ההוגה היהודי מוריץ זארוס.<sup>13</sup> לדעתו של זארוס אין היהדות בחינת לאום אלא עדה דתית המקיימת את אמונתה במסגרת האומה הגרמנית. שיקומה של הקהילה היהודית גרמנית מבחינה רוחנית יבוא לה, לדעת זארוס, ע"י השאיפה להחיא את היהדות הנבואית. הדרך המעשית להגיע לשאיפה זו תתאפשר על ידי רפורמות ותיקונים ביהדות המסורתית באופן שיתאים את ערכיה לעולמו ומושגיו של היהודי המודרני.

כנגד השקפות הרפורמים עומדת אלטרנטיבה רוחנית אחרת שמקורה בבית מדרשו של אחד העם. אחד העם גרס בניגוד לתפיסת הרפורמה, כי יסוד קיומו של עם ישראל מושגת על העיקרון הלאומי. האומה היהודית הינה תופעה אורגנית חיונית המונעת מתוך דחף אימננטי של "חפץ הקיום" המיוחד לה. תחייתה המחודשת של הלאומיות היהודית אינה אפשרית אלא ע"י יצירתו של מרכז רוחני יהודי בארץ ישראל. סביב המרכז הרוחני שיקום בארץ ישראל ומכוחו יתחדש הקיום היהודי האותנטי שנתנון במשך שנות הגלות הארוכות.

לדידו של בובר פסולות שתי האלטרנטיבות. הראשונה אינה אלא ה"גירסא היהודית לדבר שאלינו נתכוון לומר בדברו על החיאת הנצרות האוונגלינית; - "רצינואליוצייה של האמונה, צמצום עיקרי הדת, הקלת המצוות המעשיות - זה הכל! שלילה, שלילה בלבד... דברים אלו אינם תיקון הדת אלא תיקונים. לא שינוי פני הדברים אלא הקלה בלבד. לא חידוש היהדות אלא המשכה בצורה קלה יותר הדורה יותר אירופית יותר ויאה לטרקלינים".<sup>14</sup>

הרפורמה אינה טומנת בחובה בשורת התחדשות אמיתית של היהדות. אין היא אלא פרוגרמה שנועדה לשמר את הקיים תוך תיקונים חיצוניים בלבד. ביקורתו החריפה של בובר כנגד הרפורמה מבטאת אכזבה עמוקה מתורתו של זארוס, שכן במקום תורת אמת השואפת לממש את המוחלט במציאות הפכה היהדות לכלי שרת בידי

<sup>8</sup> השפעתו של בובר על רוזנצוויג מפורסמת. ביחס להשפעת בובר על סימון ראה למשל עקיבא ארנסט סימון, "מרטין בובר ואמונת ישראל", בתוך: דברי עיון מוקדשים למרטין בובר במלאת לו שמונים שנה, ירושלים תשי"ח, עמ' 20, וכן בחוברת המורשה החיה של מרטין בובר במלאת מאה שנה להולדתו, ירושלים תשל"ח.  
<sup>9</sup> דיון והערכה ביחס לחשיבות נאומיו של בובר על כרקע והטרמה לעבודותיו האחרות ראה אצל פנחס פלאי במאמרו, "דתיות יהודית נוסח בובר", בתוך: ספר היובל למרדכי מרטין בובר במלאת לו מאה שנה, תל-אביב 1981, עמ' 368 - 370.

וכן שמואל הוגו ברגמן, הוגי הדור, תל-אביב תרצ"ה.  
<sup>10</sup> סקירות מקיפות בנושא זה ניתן למצוא אצל נתן רוטנשטרייך בספרו המחשבה היהודית בעת החדשה, תל-אביב תשכ"ו, א'ב'; יחזקאל קויפמן, גולה ונכר, כרך ב', תל-אביב תשכ"א; אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, המאה התשע-עשרה, ירושלים תשל"ח.

<sup>11</sup> השילוח, י"ג, תרס"ד, עמ' 287 - 303.  
<sup>12</sup> תעו"י, עמ' 38.

<sup>13</sup> מוריץ משה זארוס נולד בשנת 1824 בעיר פילנה שבגרמניה ונפטר בשנת 1903 במרן. היה מיסדה של תורת הפסיכולוגיה של העמים וחבר פעיל בתנועת הרפורמה בגרמניה. לזארוס ראה עצמו כבן לאומה הגרמנית לכל דבר ולתפיסתו נודעה השפעה עצומה על יהודי גרמניה עד לשנת 1914. ראה נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, כרך ב', עמ' 45 - 54, יחזקאל קויפמן, גולה ונכר, כרך ב', עמ' 79 - 80, אינצקלופדיה עברית, כ"א, עמ' 1023 - 1024 וביבליוגרפיה שם.  
<sup>14</sup> תעו"י, עמ' 40.

צרכיה העלובים של השעה. מבחינה זו הוא מעדיף את "אותם הטומטמנים והמסורבלים העושים יום ביום בתום לב וללא תיקונים את שהם רואים כמצוות אלוהיים..."<sup>15</sup>.

לעומת הרפורמה, מציגה גישתו של אחד העם עולם עמוק ואמיתי לאין שיעור. ואולם גם כאן אין בוכר מוצא את רעיון חידושה הגמור של היהדות. קריאתו של אחד העם להקמת מרכז רוחני ותרבותי בארץ ישראל קריאה נכונה היא ואפשר שתצמח ממנה תועלת ערכית ומדעית חשובה. הקמתו של מרכז כזה עשויה גם לתרום להפצתן של האידיאות היהודיות שאליהן ישאף המרכז. ברם, הפתרון האמיתי לשאלת היהדות אינו טמון בהקמת מרכז רוחני מסוג זה. כדי לממש את החידוש יש צורך בזעזוע ומהפיכה פנימית עמוקים בלב כל אחד ואחד של בן העם היהודי. רק כאשר יכון מרכז רוחני מתוכו של החידוש תצלח המטרה שאליה שאף אחד העם.

מהו, אם-כן, אותו דבר שיש בכוחו לחולל זעזוע והפיכה אקזיסטנציאליים ושעל ידו תהפך היהדות לרלבנטית ולחיונית בקרב בנייה? לדעת בוכר, בכדי לענות על שאלה זו, יש לבצע תחילה ניתוח מדוקדק ומעמיק של היהדות כתופעה רוחנית-היסטורית. לשיטתו, הגדרת היהדות כדת, או למצער כתהליך רוחני שקיבל את ביטויו ביצירה תרבותית של בני עליה במהלך ההיסטוריה היהודית, מקפחת את מלא עומקה ותוכנה. הגדרות אלו אינן אלא תפיסה חלקית ובלתי ממצה של התהליך הרוחני הגדול ששמו יהדות: "רק מי שתפס את התהליך הזה על כל גדולתו על שפע יסודותיו ועל ריבוי התמורות והחליפות בהתגלותו ההיסטורית יעמוד על פירושו של דבר זה שאני קורא חידוש".<sup>16</sup>

בניגוד מהותי לעמדות הרלבנטיסטיות המקובלות, מציג בוכר תפיסה שונה לגמרי של היהדות. יהדות, אליבא דבוכר, איננה "תוצר" של יצירות רוח אשר יצרו יהודים אלא הרי היא "מגמה טבעית", "אובייקטיבית" ומוחלטת הקיימת באופיו של עם ישראל. מגמות ורעיונות אלו הם חיי העולם של ישראל. בהקדמתו לשמונת המאמרים מרחיב בוכר את השקפתו בעניין:

"המסות מדברים (צ"ל מדברות, י.ע.) ביהדות בחינת צורה של מציאות שבאמונה, ודבר זה אומר שיש מציאות של אמונה שנתלבשה ביהדות ונתגלתה על ידה לעולם: שבשבילה, שמכוחה ושעל פי דרכה היהדות מתקיימת. לפיכך לא זו שאנו שואלים: מה גדרה של היהדות? כלום בגדר תרבות היא או בגדר תורה, ישות היסטורית או רוחנית? שהרי הללו וכיוצא בהם שהם ציורי מקצת דבר אפשר שהיא כוללתם ומקיפתם: אבל אי אתה מגדירה אלא ע"פ מציאות שבאמונה זו, שנתלבשה ונתגלתה בה".<sup>17</sup>

בניגוד לתפיסה הרואה ביהדות תוצר תרבותי של סך כל יצירות הרוח והערכים שיצרו יהודים, אשר קבלו את ביטויים ביצירה היהודית לאורך הדורות, בוכר רואה כאן תהליך הפוך: היצירה הרוחנית היהודית היא תוצאה של מגמות פנימיות וטבעיות שהן הן גופה וטבעה של היהדות. היצירה היהודית מהווה אם כן את **תוצאת** מגמות אלו ולא **סיבתן**.

לדעת בוכר ההנחות הסוציולוגיות-רוחניות ביחס לעם היהודי אינן מייחדות אותו מיתר העמים ויש לבחון את טבעה המיוחד של היהדות על רקע המאפיינים המהותיים של שאר האומות. בכל אומה באים לידי גילוי מגמות ורעיונות יסוד המהווים את תשתיתה הרוחנית והערכית המיוחדת לה. מגמות אלו באות לידי גילויין ומימושן תוך כדי תהליך רוחני דיאלקטי של מאבק בין מגמות רוחניות סותרות; מחד, השאיפה למימושן של הרעיון הרוחני המוחלט, ומאידך מגמות יחסיות, עראיות וארציות הנאבקות כנגד מימושם של הראשונות. לכל אומה גם שני ממדים של קיום: הממד הראשון הוא הממד העראי החולף של קיום ארצי ויחסי אשר בסופו של דבר נגזר ונשכח בין אינסוף התרחשויות היסטוריות. השני הוא ממד הקיום המוחלט של העם, בו חי הוא את חיי הקבע שלו "בהתמדה ובמוחלט בעולמה של הרוח האנושית הנוודת והשואפת... החיים היחסיים מוסיפים להיות קנינה של תודעת העם ואילו החיים המוחלטים נכנסים אם במישרין ואם בעקיפין אל תוך תודעת האנושות".<sup>18</sup>

יותר מבכל אומה אחרת, באה לידי ביטוי המגמה הטבעית בטהרתה ובמוחלטותה בעם ישראל כתהליך רוחני המתממש בהופעתו העקבית. בחינה עמוקה של ההיסטוריה היהודית חושפת, לדעתו, תהליך רוחני שבו באה לידי ביטוי השאיפה למימושם של שלושה רעיונות או מגמות השלובות זו בזו: רעיון האחדות, רעיון המעשה ורעיון העתיד.

להלן נבחן בפירוט למה מתכוון בוכר בכל אחת ממגמות אלו.

## 1. רעיון האחדות<sup>19</sup>

15. שם.

16. **תעו"י**, עמ' 42.

17. הציטוט מתוך ההקדמה לשמונת המסות שנדפסו בשנת 1923 (ראה לעיל הערה 2) **תעו"י**, עמ' 15.

18. **תעו"י**, עמ' 42. ברעיון זה ניכרת השפעתו של אחד העם על בוכר. דומה שבוכר מפתח אם כי בדרכו המיוחדת את רעיון "חפץ הקיום" היהודי של אחד העם. דיון מפורט ביחס לתפיסות לאומיות אורגאניות בהגות היהודית של התקופה ראה בספרו של אליעזר שביד, **תולדות ההגות היהודית במאה העשרים**, תל-אביב תש"ז, עמ' 97 - 105.

19. על היחס בין רעיון האחדות הבוכריאני כפי שהוא בא לידי ביטוי בנאומים היהודים שלו ובין משנתו הפילוסופית ראה אצל שמואל הוגו ברגמן, **הוגי הדור**, תל-אביב תרצ"ה, עמ' 179.

ברעיון זה טמונה "אחת מנטיות היסוד הנעלות שברוח האנוש"<sup>20</sup> דרכו של היהודי הוא לתפוס את המכלול כממשי יותר מהפרטים: "היער ממשי יותר מהעצים והים ממשי יותר מהגל"<sup>21</sup>. שאיפת היהודי לראות באדם היחיד על השניות הבסיסית הטבעית שבו, את האומה על ריבוי פרטיה, את המין האנושי והיקום כולו, כאחדות אחת של אלוהים ועולם. אחדות עליונה זו "מקפלת בתוכה את כל המושגים, משתיה אותם, מעטירה אותם, ומקרה אותם בחינת מושג המושגים ומקרכת אותם לאגודה אחת"<sup>22</sup>. עקרון זה בא לידי ביטוי בטירתו המוחלטת ברעיון האלוהות שבנבואה. תוצאתה של שאיפת האחדות היהודית היא שהביאה לעולם את מושג האל האחד,<sup>23</sup> רעיון הצדק העולמי, רעיון האהבה והרעיון המשיחי.

רעיונות אלו מהווים את שיאו של תהליך היצירה היהודית בהם באים לידי אחדותם קרעי השניות הקיימים במציאות על ממדיה השונים. הרצון לאחד את האני משניותו יצר את רעיון האל האחד, השאיפה לאחד את קרעיה של האנושות יצרה את רעיון הצדק החברתי. עיקרון האהבה מאחד את כל היצורים החיים אל הוויה אחדותית ואילו הרעיון המשיחי הריהו ניגודם של כל עקרונות השניות: "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". בחזון אחרית הימים המשיחי מקופלות כל התקוות כולן לאחדותם של כל המרכיבים הללו - אדם, עולם ואלוהים.

## 2. רעיון המעשה

מבחינת טבעו העצמי הרי שהיהודי מוטורי יותר מאשר סנסורי. משמעות הדבר היא שליהודי "נודעת יותר עצמות ויותר אישיות בשעה שהוא פועל יותר מבשעה שהוא תופס... לפיכך, כל אמנות יהודית למשל, היא עתירת תנועה ועצמאית יותר בהבעתה מבמשמעותה, ומשום כך מחשיב אדם בישראל יותר את המעשה מאשר את החוויה"<sup>24</sup>. בכך, דומה היהודי לבן המזרח שדמותו מתייחדת בקיומה המוטורי המגלה את העולם כביטוי לתנועה העוברת בו ללא מצרים וסייג. הטיפוס המזרחי חש את הדברים הבודדים אך אינו חש כל דבר בודד לעצמו אלא רואה את כולם רק כנקודות הצומת בתנועה אינסופית העוברת בו עצמו. בן המזרח נושא את האמת בחובם של חייו ומגלה אותה בעולם, עם שהוא נותן אותה לו. מתן זה וגילוי זה הוא האקט הריליגיוזי של בן המזרח.

משותף לכל דתות המזרח הרעיון שאין להסתפק בהגות האחדותית של העולם כרעיון שבמחשבה אלא יש להגשימו! העולם אינו ניתן לאדם אלא מוטל עליו. להפוך את עולם האמת שלו לעולם המציאות של ממש - כאן יבחן אופיו המוטורי של בן המזרח בשיא התעלותו!

אותם אפיונים של בן המזרח חלים על היהודי אלא שליהודי יחוד ועומק נוספים. יותר ממה שהוא רואה את הקרע בינו ובין העולם או בין חלקיו של העולם הרי הוא רואה את קרע השניות בתוך עצמו. מכאן השאיפה לאחות את הקרע בתוכו ומתוכו. היהודי מביא את העולם לידי אחדות בהכרעה שהוא מכריע. גורלו של העולם תלוי במעשהו של האדם במידה שאין הוא יכול לשער. השקפת היסוד של היהדות היא ההשקפה על הערך המוחלט של המעשה כהכרעה. בין כל יצורי הרוח של האנושות, היהדות היא היחידה שבה נעשית במידה כזאת הכרעת האדם תוך תוכו ולמשמעותו של הנעשה כולו.

למעשה ההכרעה, לפאתוס התביעה היהודי ישנה משמעות החורגת מעבר למעשה כשלעצמו בהגות הבובריאנית. כאן מתגלה במלא חריפותו ההבדל שבין בובר לבין כל הגות יהודית אחרת בת זמנו ביחס לתפיסת המעשה והמצווה ביהדות. למעשה ערך מוחלט ממשי בתוך המציאות. המעשה משנה את העולם וערכו אינו נמדד על-פי קריטריונים תרבותיים או אנושיים קונבנציונאליים אחרים. כך, טעות גמורה היא להבין את המצווה היהודית כביטוי של תוכן מוסרי. למעשה ערך דתי והוא כל תוכנה של הדתיות היהודית, הוא הדרך היחידה בה יכול האדם לבוא במגע עם המוחלט, ומימושו של האל בתוך העולם יתכן רק על-ידי המעשה.

לשיאו מגיע עיקרון המעשה ביהדות ברעיון התשובה היהודי. אין כוונת המושג "תשובה" בתיקונו של העיוות המוסרי אלא כמשמעו, שיבה - שיבה לרגליו של אל חי:

"שעה זו של האדם שבה הוא מכריע הכרעה אדירה ביציאתו מרפיונו של החטא הריהי השעה הגדולה ביותר לפני האל. שעת ההכרעה היא השעה האלוהית הגדולה ביותר בחיי האדם ואף בחיי העולם כולו. חיי חטא פירושה חיים נטולי חירות. החזור בתשובה מצית אש המסתורין שבהירות והרי הוא עולה מן התלוי אל המוחלט!"<sup>25</sup>

20 היהדות והאנושות, שם, עמ' 30.

21 שם, עמ' 43.

22 שם, עמ' 44.

23 ניסוח זה עשוי להטעות כאילו משתמע ממנו שהאל אינו אלא גילום של אידיאת האחדות ושאינו בו עצמו ממש. בהקדמתו לשמונת הנאומים מתקן בובר רושם זה ודבריו אינם משתמעים לשתי פנים: "והיוצא מזה שבכל מקום שאני אומר 'אלוהים' איני מדבר באידיאה מיטאפיסית ולא בחשבון של מוסר ולא ב'צילוי' של יצור פסיכי או סוציאלי ולא בשום דבר 'שנברא' בידי אדם או 'שנולד' בקרבו אלא באלוהים בלבד" (שם, עמ' 15). אלוהים, לפי זה, איננו יצירת האדם פרי חויה איממנטית שנוצרה בתודעתו של האדם בלבד אלא ממשות שבהוויה.

24 תעו"י, עמ' 45.

25 תעו"י, עמ' 42.

אולם, משמעותו הקונקרטי של המעשה אינה מכוונת למעשה טקסי או מאגי החסר טעם וערך בחינת "מצוות אנשים מלומדה". כאשר מדברים אנו על מעשה דתי הכוונה למימוש של היחס התמים והעמוק של האדם ביחס אל האלוהות. כך, לא באו המצוות המעשיות אלא לקיים את יחס המסתורין כלפי האלוהים וכן לא באו קרבנות בעלי החיים אלא לשמש תחליף סמלי להקרבת האדם את עצמו. גם בשעה שבה נתרקן המעשה מתוכנו עדיין היה בבחינת "חוקה חקקתי וגזירה גזרתי", משמע, המעשה הניטרלי שימש כבסיס של התכוונות האנושית כלפי האל: "במעשה מתגלה לה משמעותם האמיתית של החיים. העיקר כאן, לא מה הוא המעשה אלא כל מעשה הנעשה בקדושה - הווה אומר תוך התכוונות אל האלוהים, הוא דרך אל לב העולם. אין דבר רע בעולם כשלעצמו. כל תאוה עשויה להיות מידה טובה, כל יצר למרכבת אלוהים. לא חומר המעשה מכריע - מכריע קדושתו".<sup>26</sup>

עקרון המעשה וההגשמה כהשלמת ייעודו של האדם ע"פ דרכה של היהדות כפי שתואר עד כאן עוסק ביסודו ביחיד. העמידה אל מול האל ע"י הגשמתו של מעשה האל במציאות הינה עמידתו של היחיד כאשר לחברה אין תפקיד מיוחד בעמידה זו. לעומת זאת, במסתו 'דרך הקודש' משנת 1918 ניתן להבחין בהתפתחות רעיונית של עיקרון המעשה הבוכריאני: שוב, אין הגשמת האלוהים מתממשת במלואה בעמידה של היחיד אל מול המוחלט, אלא שיעוד ההגשמה, מימושו של האלוהים, מתקיים בחברה האנושית.<sup>27</sup> כבר עמדנו על כך שאין האדם מסוגל לחוש את אחדותו של האל על-ידי התכוונות מחשבתית ברעיון האחדות המופשט. האדם חש את כוליותו של האל רק בתוכם של העצמים, בתוכה של המציאות. אז אין האל בחינת חוויה בלבד אלא הופך לכוליות. אולם, גם מי שיחפוץ לחזות את האל בתוכם של העצמים אין יעלה הדבר בידו שכן "אין חושים את אלוהים בעצמים אלא בחינת ניצוצות". גם כאן אין האדם תופס אלא מקצת ממשותו של אלוהים בעולם. הדרך השלימה הקיימת עבור האדם לתפיסת כוליות זו של האל מתאפשרת בין העצמים ולא בתוכם של העצמים:

"...כשם שהשמש עצמות הווייתה שרויה בין הכוכבים ואעפ"כ זורם אורה בחלל העולם הזה, כך ניתן להם לברואים לחזות בקרבם מזיו שכינתו של שאינו בתפיסה. מדמדמת היא בברואים ככולם, בכל הברואים כולם, אך אין היא מזהירה בהם אלא ביניהם בלבד. בכל נברא טבועה הכוליות, אך היא לא תפתח אלא מתוך קשר זה שאותו נברא קשור ודבוק בממשותו של כל העולם כולו, מתוך גישת המישרין הצרופה של קיחה ומתן, האופפת אותו בספירה של אור ומשלבת אותו באחדותו של העולם... מקום ההגשמה האמיתי הוא החברה וחברה אמיתית היא חברה שבה מתגשם היסוד האלוהי בין בני האדם".<sup>28</sup>

כמיהה זו של הקמת משכן לאל בתוך המציאות על ידי יצירתה של "חברה של אמת" מהווה את תמצית הדתיות היהודית. החברה היהודית אינה מתאוה לאלוהים שמעבר לעולם אלא לאל שאיווה לו מושב בין בני תמותה, לאלוהים השוכן בתוך העצמים.

נמצאנו למדים שהיחס היחיד המאפשר מגע עם המוחלט - יחס המעשה - מתאפשר במלואו ע"י הקמתה של חברה אידיאלית. היחסים בין היחידים בחברה זו הם מעשה הגשמתו של הרוחני בתוך המציאות. מימושו הקונקרטי של רעיון זה יבוא לידי ביטוי בחיי שותפות מלאים וטהורים בין בני האדם, בברית של קדושה שתהא כרותה בין האדם ובין האדמה, כשרות תוך חירות לחברה בבחינת עבודת הבורא. בהגשמתו של יעוד זה ממלאים כל חלקי החברה תפקיד מכריע ומשלים: היחיד, הציבור, המנהיגות והאנושות בכללה.

רעיונותיו של בובר ביחס לעקרון המעשה ביהדות עומדים, באופן פראדוקסאלי, בניגוד עמוק למחויבות ההלכתית, כפי שזו באה לידי ביטוי במסורת היהודית. כפי שראינו מבליט בובר את משמעותו המוחלטת של המעשה בתפיסת היהדות. ההלכה היהודית, לשיטתו של בובר, אינה אלא אחת מהדרכים בהן בא לידי ביטוי עיקרון המעשה. להלכה אין משמעות מוחלטת. אדרבא, ההישמעות המוחלטת למעשה הקונקרטי מעקרת את כל תוכנו הדתי. עבודת האל ע"י הריטואל כשאין בו התכוונות דתית הנעשית מתוך חירות היא סקולריזציה של הדת. למעשה, יחסה של המסורת היהודית להלכה מבטא את היפוכו הגמור של עיקרון המעשה הבוכריאני שכן המחויבות הנוקשה למצווה, כפי שנתגבשה במסורת, מבטלת את רעיון החירות האנושית.

עמדתו האמביוולנטית של בובר ביחס לרעיון המעשה מצריכה דיון מפורט בעניין.

בנאומו לפני "ארבע האגודות הגרמניות להפצת הנצרות בקרב היהודים" בחודש מרס 1930 הכריז בובר: "יש בתוך 'היהדות' דבר אחד של עיקר שאין אני רואה עצמי רשאי לדון בו לפניכם וזוהי 'המצווה וההלכה'. בעניין זה חלוקה דעתי מדעת המסורת: ואין דעתי בגדר אנומיזם אבל גם לא נומיזם".<sup>29</sup> דומה שמשפט זה ממצה את

<sup>26</sup> שם, עמ' 47.

<sup>27</sup> שמואל הוגו ברגמן, "בובר והמיסטיקה", בתוך: דברי עיון מוקדשים למרדכי מרטין בובר במלאת לו

**שמונים שנה**, ירושלים תשי"ח, עמ' 13, מציין כי התפתחות רעיונית זו קשורה במאורעות מלחמת העולם הראשונה שעברו על בובר. מצוקות החברה ושברון האידיאליים שבאו בעקבות המלחמה השפיעו עמוקות על בובר והשפעה זו הביאה למיזוג האידיאות הדתיות של בובר עם האידיאות הרוחניות.

ברגמן עצמו מבקר בחריפות את בובר על מיזוג זה של מוסר ודת. לדעתו, "נתינת דמות לחברה היא תפקיד מוסרי... ומה פירוש הדבר שהתפקיד המוסרי הזה מובן כאן כתפקיד דתי?". הוא טוען כי מאמציו של בובר להבהיר עניין זה לא צלחו בידיו.

<sup>28</sup> תעו"י, עמ' 90.

<sup>29</sup> תעו"י, עמ' 193.

מלא מורכבותה של עמדתו של בובר ביחס להלכה היהודית, אותה דחה, ולעיקרון המעשה הדתי, אותו הוא מאמץ בחום.

כפי שראינו, חידושו הגדול של בובר בהשוואה להגות היהודית של תקופתו היא בהצבתה של הדתיות כתנאי היחיד לתחייתה של היהדות. מבחינה זו מקבל ומחייב בובר את יחסו של האדם אל המוחלט. אלוהים קיים ומצווה את האדם והאדם צריך וחייב להישמע לקולו. ואולם, ההשמעות לאלוהים וההיענות לציוויו של המוחלט אינה נעשית אלא דווקא מתוך חירות גמורה. ההכרעה מתוך חירות כדי להיענות לקולו של המוחלט היא תוכנו של מעשה ההכרעה והמעשה הדתי בכלל. ממילא, "לא תוכן המעשה עושה אותו לאמת אלא אם נעשה המעשה תוך תלות אנושית של בשר ודם או דרך חירות אלוהית. לא תוכן המעשה מכריע על כך, אם יעשה המעשה בעזרה, במלכות העצמים, או יחדור ויכנס אל קודש הקודשים, אלא עוז ההכרעה שהוא מוליד וקדושת הכוונה השרויה בו במעשה. כל מעשה ואפילו הוא חולי חולין הוא מעשה קודש ובלבד שיעשה בקדושה ובחירות שאין עימה תלות".<sup>30</sup> להיות ההלכה היענות לקולו של החוק הקשוח ולא לקולו הפנימי והחופשי של האדם, אין היא כלולה בקטגורית המעשה הדתי. עמדתו של בובר הופכת, איפוא, את ההלכה היהודית לגורם שלילי מבחינה דתית. תפיסה זו מעוררת תהיות רבות כנגד בובר, שכן מבחינה פנומנולוגית מהווה המצווה היהודית את עיקר משמעותה הרוחנית של היהדות בהתגלמותה ההיסטורית.

כדי להתמודד עם בעיה זו מציג בובר תפיסה הסטוריוסופית חדשה של התופעה היהודית. לשיטתו, ההיסטוריה הפנימית היהודית מבטאת מאבק נצחי בין שני טיפוסים מנהיגות - הנביא והכהן.<sup>31</sup> הנביא חפץ באמת, בעוד הכהן חפץ בשלטון. הטרגדיה היהודית היא נצחוננו של הכהן. הכהן מבטא את הכניעה לחוק המנוון, חוק האדם, שאין הוא אלא סתירה גמורה לקולו של המוחלט. אין החוק, או בגלגולו המאוחר ההלכה, אלא קידושו של הפולחן וכניעת המוחלט אל משפטו של היחסי. אמנם, אין ההלכה מבטאת ניגוד גמור אל תביעתו של המוחלט, בתנאי שאין היא אלא מסגרת חברתית המלבישה את הדתיות, שעה שזו שורה בין בני אדם. החוק אפשרי רק בתנאי שאין הוא מחניק את תביעת החירות האלוהית:

"אמנם, זקוקה הדתיות לצורות שעה שהיא באה ללבוש לכוש הגוף בתוך חברת בני אדם, כשהיא באה להתגלם בחינת עדה ולקימה, שעה שברצונה להתקיים בתורת דת, שכן רק בצורות חיים משותפות תיתכן עדה דתית מתמדת ועוברת מדור לדור. אולם כשהדת, תחת לאגד את בני האדם לצורך החירות באלוהים, כופה עליהם חוק ולא יעבור וגוזרת נידוי על שאיפות החירות שלהם, תחת לראות את צורתיה של הדת בחינת יסוד הקשר עליו תושבת חירות אמת הרי היא רואה אותה בגדר יסוד מחייב הגודר בפני כל חירות שהיא... שוב אין עימה משום עיצוב דמות של דתיות אלא שיעבודה בלבד..."<sup>32</sup>

לאור האמור אנו שואלים, מהו אם כן, אותו מעשה המוטל על היהודי בכחינת תביעתה של הרוח? כיצד ידע האדם להיענות ל"קול הפנימי" המצווה אותו מפנימיותו? כיצד ידע האדם שקול זה קולו של אלוהים הוא ולא קולו של השטן? נראה כי במכוון מערפל בובר את תפיסתו המעשית ואיננו שומעים במשנתו המעשית רעיונות קונקרטיים של ממש.<sup>33</sup> הסיבה לכך מובהרת בשלהי מסו' דרך הקודש:

"אין מענייני היום ליחד את הדיבור על בניין ציבור אמת בציון מחוץ לגבולם של דברים כללים ופנימיים אלה. אף אין זה מתפקידינו לכפות על העתיד להתרחש תבניות סכמטיות... חלילה לו (מהרוח) לכפות את עצמו על החיים, אלא חייב הוא להמתין עד שהוא עצמו יעלה ויצמח מן החיים תוך דיברה חדשה ותורה חדשה. אך בתוך אותם גבולות שהוא בעצמו הכירם. על הרוח להתחיל לחוקק ולפקד והוא אף יעשה את הדבר".<sup>34</sup>

משמע, משנה מעשית קונקרטית סותרת במהותה את תפיסת המעשה הבבוריאני. כאן חזרנו להגדרתו את המעשה בחינת התכוונות ולא בחינת חוק המוטל מלמעלה.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> תעו"י, עמ' 74.

<sup>31</sup> השהו את עמדתו של אחד העם ביחס לטיפולוגיה של דמות הנביא והכהן. ראה במאמריו של אחד העם 'כהן ונביא' ו'משה' בתוך: **על פרשת דרכים**, א', עמ' קע"ח-קפ"ד. גם אחד העם מבחין בין שתי דמויות אלו בהסטוריה הרוחנית של היהדות ואולם, בניגוד לבובר, אצל אחד העם שני הטיפוסים באים לידי סינטיזה והשלמה בעבודה משותפת של שני הטיפוסים כדי לקיים את החברה ולאשש את יסודותיה. בענין היחס שבין אחד העם ובובר בשאלת דמות הנביא עיין אביעזר רביצקי, "נביא מול חברתו במחשבה היהודית החדשה", בתוך: 'י' כהן (עורך), **חברה והסטוריה**, ירושלים תשמ"מ, עמ' 155.

<sup>32</sup> שם, עמ' 78.

<sup>33</sup> מלבד קריאתו בקונגרס הציוני 1921 - לתיקון היחסים עם הערבים. ראה **תעו"י**, ב', עמ' 102. וראה עוד התיחסות בקובץ **כאן ועכשיו**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 110.

<sup>34</sup> **תעו"י**, עמ' 116. בהקשר זה יש לציין כי בובר נמנע להתוות כיוונים קונקרטיים במשנתו החברתית גם בשל ביקורת המרכסיזם שלו. בובר התנגד לרעיון המרכסיסטי לפיו דרושה מהפיכה מעמדית לשם כיבוש השלטון וכפיית סדר חברתי חדש על ידי 'דיקטטורה של פרולטריון'. הוויכוח של בובר נגד המרכסיזם מרוכז בשני הפרקים הראשונים ובפרק השמיני של ספרו **נתיבות באוטופיה**, תל-אביב תשמ"ד, וכן בפרק השלישי של החלק הראשון בספרו **בעית האדם - עיונים בתולדותיה**, תל-אביב תש"ג.

<sup>35</sup> ראה התיחסותו של גרשום שלום לעניין זה בספרו **דברים בגו**, עמ' 372. שלום אומר כי "הפילוסופיה של בובר תובעת מהאדם שיקבע לו כיוון ויגיע לכלל הכרעה, אך אין היא אומרת דבר על כך מהו הכיוון ומהי ההכרעה. אדרבה הוא אומר בפירושו שכיוון ההכרעה אלה אי אפשר להם שיתנסחו אלא בעולמם של 'הלז' או 'ההוא' שבו העולם של אני ואתה החי מתעצם וגווע. אולם בעולם הזיקה החיה אי אפשר לו לשום דבר שיתגבש בניסוחים ואין חוקים ואין מצוות". עמדת בובר ביחס להלכה היהודית גררה בעקבותיה בקורות קשות נגדו. ראה דיון על כך להלן בפרק ד' של עבודה זו.

### 3. רעיון העתיד

המגמה השלישית ביהדות קשורה ברעיון העתיד. האדם היהודי הרי הוא "אדם של זמן". זרימת החיים היהודית קשורה אל תודעת הזמן באופן מהותי יותר מאשר קישורו אל המקום. לקשר ההסטורי שבין הדורות, חשיבות גדולה יותר בעיני היהודי, מאשר לתחושת הקיום בהווה. כמובן זה, גם הכרת האלוהים שבו ניוונה בעיקר מן הזיכרון והתקווה ההסטוריים. עצמיות יהודית זו באה לידי ביטוי אופיינית בצורת ההבעה הספרותית. כך, תיאורי המקרא מאופיינים בביטוי צליל ותנועה הנובעים מתודעת הזמן בעוד שאצל הומרוס, למשל, מתוארות הדמויות והעצמים במבע של צבע ודמות.

תודעת הזמן היהודית הביאה ליצירתו של הרעיון "המקורי והעמוק ביותר של היהדות" - הרעיון המשיחי. מה שבאומות אחרות היה למשאלת לב רחוקה שאולי תתממש ואולי לא, אותם כיסופים ותקוות לעתיד שבו ישררו חיים של אמת, הפך אצל היהודי למושג מוחלט. הרעיון המשיחי בישראל אינו רק משאלת לב, אלא אמונה במוחלטותה של הגאולה ההסטורית בעתיד. "אותו דבר לא זו בלבד שאפשר יבוא - על כורחו יבוא - שהרי כל רגע ערב לו, וערב לו הדם וערב לו אלוהים".<sup>36</sup> התקוות המשיחיות לעתיד הפכו ביהדות אמצעי למימוש המוחלט בהווה.

ניסוח זה של בובר עשוי להטעות וכאילו משתמע ממנו כי הרעיון האוטופי אכן עתיד להתממש מכח האמונה המשיחית. במקומות אחרים נדרש בובר לשאלה המשיחית ביהדות ובהם הוא מביע בצורה בהירה את תפיסתו המשיחית. בספרו, "בפרדס החסידות",<sup>37</sup> מסביר בובר כי "טעות היא לראות את המשיחיות הישראלית מתמצית באמונה במאורע יחיד פעם של אחרית הימים ובדמות אנושית אחת כמרכזו של מאורע זה... למשיחיות אחרית הימים קודמת משיחיות כל הימים שפוכה על פני כל הזמנים". כאן משמע במפורש כי אין האמונה המשיחית אלא הכח המניע למימוש חלקי של הרעיון האוטופי בהווה.<sup>38</sup>

### ב. דיאלקטיקה הסטורית

עד כה עסקנו בתיאור אידיאלי של המגמות והרעיונות העצמותיים המהווים את הופעת היהדות כתהליך רוחני. ואולם, כפי שכבר הערנו לעיל, תהליך רוחני זה הינו תוצאה של מאבקים בין מגמות סותרות בקרבה של היהדות ההסטורית ורק לאחר מעקב מעמיק ועקבי אחר גילגולם של הרעיונות הללו ניתן לבדודן ולהגדירן כליבה ותוכה של היהדות.

בנסיון ההסטורי להגשמת שלושת רעיונות היסוד היהודיים נחשפת תופעה בעלת מאפיינים קוטביים. זוהי גם בעייתה היסודית של היהדות "שכן זה טבעה וזה גורלה של היהדות, שהנעלה שבה כרוך בשפל שבה, והנאור אחוז במתועב. היהדות איננה פשוטה ובעלת פן אחד אלא שופעת סתירות... לעולם יתיצבו בפניך מחדש ללא מחיצה ההפכים הקופאים, הפכים שבשום יצור חברתי אחר לא עמדו זה בצידו של זה בקיצוניות גמורה שכזו: אמיתות נועזות ביותר מכאן, ושקרנות ביסוד היסודות של החיים מכאן. רצון והקרבה גמורה מכאן ושיא האנוכיות התאוותנית מכאן. אין עם שהעמיד מוקיונים ובוגדים כה שפלים כמותו ואף אין עם שהעמיד נביאים וגואלים כה נעלים כמותו".<sup>39</sup>

אכן, בחינת השתלשלותם של שלושת רעיונות היסוד של היהדות - אחדות, מעשה, ועתיד - במהלכה של ההסטוריה, חושפת את התהליך הרוחני שביהדות כמאבק רוחני אשר יעודו בהגשמת רעיונות אלו:

רעיון האל הטרנסצנדנטי שתורת הנבואה הישראלית הביאתו לשיא ביצירתה הרוחנית מתגלגל ומתנוון בשלטונם של אחרוני הכהנים בבית שני וראשוני התנאים. שוב אין הוא אל חי, איגודם של הכיסופים שבאדם המתאווים לו בשאיפתם לשלמותם המוחלטת. בתורת הכהנים הופך מושג האחדות של האל, שבא במקומם של כסופי האחדות שבאדם, לסכימה שאין בה רוח חיים.

גם רעיון המעשה שביהדות עובר גלגול דומה: מה שבמקורו נועד לקיים יחס בלתי אמצעי כלפי האל ע"י המעשה המוחשי, בתנאי שיהא המעשה נעשה תוך חירות אלוהית, הפך לחוקת פולחן כוהנית מאובנת המקפאיה כל רגש רלגיוזי; בצמצמה את המעשה הדתי אל תוך סכימות חוקתיות יצרה החוקה הכוהנית מציאות שבה אין לדתיות מקום: "בהנהגת הכוהן היה הסמל לתחליף. עבודת הקורבנות עובדה לכול פרטיה ודיקדוקיה

<sup>36</sup> תעו"י, עמ' 49.

<sup>37</sup> מרטין בובר, **בפרדס החסידות**, תל-אביב תש"ה, דף י"ט.

<sup>38</sup> עוד על היחס שבין ריאליזם לאוטופיה אצל בובר ראה במאמרו "דרך הקודש", תעו"י, עמ' 89 - 117 וכן בספרו **נתיבות**

**באוטופיה**. דיון בנושא זה ראה אצל אליעזר שביד, **תולדות ההגות במאה העשרים**, עמ' 173 - 175. ביקורת על גישתו זו של בובר לתפיסת הגאולה ראה אצל שמואל הוגו ברגמן במאמרו "בובר והמיסטיקה", עמ' 16. ברגמן חושש כי תפיסתו הרוחנית של בובר את רעיון אחרית הימים היהודי "דוחקת את רגלי האמונה המוחשית בגאולה אחרונה באחרית הימים, בגאולת הטבע והאדם, בנצחון המוחלט על הכוחות השטניים בעולם את האמונה בנצחון על המוות... חובתינו היא ודווקא בזמן הזה להחזיק בממשות של המטרה האחרונה של הגאולה ולטפח את התקוות המשיחיות כמו שעשה זאת בימינו יידישו של בובר ליאונהרד גראץ בין הגויים ובתוכנו הרב קוק, ולמדוד את ההתקדמות האנושית ע"י מידת התקרבותה אל המטרה הזאת".

<sup>39</sup> תעו"י, עמ' 31.

עד שבכל מצב בחיי האדם, בכל רגע שבגורל האדם, מצוי מן המוכן קרבן מצווה לקיים מגע עם האלוהים... שוב אין מן הצורך שבשעת צרה שתפגע בכ תידבק באלוהים תוך מאבק, מסירות נפש וסערת ההכרעה עד שזעקת השבר של היצור הנכבד תידום ותיאלם מפני הקול שבמסתרים. אדם עושה כמצווה עליו ואלוהים מתרצה".<sup>40</sup>

המגמה השלישית שביהדות - הרעיון המשיחי, גם הוא בא לידי גילוי של שניות הסטורית. הרעיון הטהור של המשיחיות, שמגמתו מיצויים המוחלט של הכיסופים לאחדות כוללת של העולם עם אלוהיו באחרית הימים, גורר איתו תופעות הסטוריות שליליות. לעיתים מתגלגל הרעיון המשיחי בניונו ובעכירותו בהובילו את היהודי אל תוך מערבולות של תכליות המכוונות כולן אל דור העתיד, ונמצא שהחיים כולם מכוונים אל העתיד. ההוה איננו אלא תופעה חולפת, ללא ממשות וללא שאיפת השלמות המוחלטת בחיים ההווים הקונקרטיים. האידיאל המשיחי שנוצר כביטוי הטהור לכיסופי היהודי לאחדות בחייו הממשיים הפך בגלגולו הטפל את הרעיון לאי רלוונטי.

היהדות בהופעתה ההסטורית מהווה, איפוא, החמצה! מהותה ותוכה של הבשורה היהודית לעולם התעטפה בקליפות כה רבות עד כי דרוש ניתוח מדוקדק כדי לחשוף את שורשיה האונטניים מתוך תופעות הלוואי שדבקו ביהדות במהלך הנסיונות למימושה של רוח הדתיות היהודית. מצבה של היהדות בתחילת המאה העשרים הוא כשל 'מת מתגבר'.<sup>41</sup> על מנת לשחרר את הכח החי - אך המשועבד - שביהדות מתחייבת מהפיכה אשר תעורר לתחיה מחדש את התכנים הנשגבים הגנוזים במהותה הרוחנית.

בובר לא היה היחיד ואף לא הראשון מבין הוגי התחיה, אשר בקשו לחדש ולהחיות את היהדות ע"י חשיפת תכניה החיוניים של היהדות האחרת התת קרקעית. בכך, קדמו לבובר רבים כמו יל"ג, אחד העם וברדיצ'בסקי.<sup>42</sup> החידוש במשנת בובר על פני נסיונות קודמים הוא באופיו המקורי של האנרכיזם שייצג. אם נשתמש בלשונו של ברוך קורצווייל, הרי שהמאפיין את האנטינומיזם של בובר הוא "דתיות אנרכית".<sup>43</sup> אצל בובר השלילה והסלקטיוויות בהם הוא נוהג כלפי תופעות בהסטוריה וברוח היהודית באים מתוך הדחף הדתי הפנימי. לדידו של בובר אין בברירה של הטהור והנצחי שבמסורת משום פעולה שרירותית. נהפוך הוא! הוא רואה בברירה שכזו השמעות לקולו של המוחלט ואף מילוי תפקיד שבמסורת: "רצון נעלה יותר פועל את פעולתו בתוך רצוננו האישי. אנו שומעים לקולו כשאנו משמיעים את דברינו ואנו מצייתים לו כשאנו מצווים".<sup>44</sup> בכך שונה בובר הן מהוגי התחיה והן מסוללי דרך הרפורמה, שכן בשני המחנות התיקון והשלילה אינם תוצאה של הדחף הדתי עצמו אלא מגמות חיצוניות שנועדו לשם השגת תכלית רוחנית ולאומית.

על אף הביקורת הנוקבת שהייתה לבובר כלפי הניוון הרוחני שהיה מנת חלקם של רעיונות היסוד של היהדות במהלך ההסטוריה היהודית היה יחסו ליהודים כאומה שונה בתכלית. מתוך דבריו של בובר במקום אחר ניכר כי על אף שדחה תופעות מרכזיות בהסטוריה היהודית, גרס כי יש לקבל את היהדות ההסטורית כשלמות אורגנית. על היהודי לקבל את הויתו ההסטורית כמות שהיא, על השפל והנאדר שבה. זהותו של היהודי אינה נוצרת על-ידי הכרזה שיכריזו האדם כי בובר הוא את היהדות הגרעינית ומשליך את המוץ. ההסטוריה היהודית מבטאת שלימות אורגנית אחת שיש בה חיוב ושלילה והיא שמעצבת את הגניוס היהודי ומבעבעת בתוך דמו של דור ההמשך:

"חובה עלינו לדעת זאת לא רק טבעם של אבותינו אלא גם גורלם עוניים תלאותיהם ועלבונם, כל אלה הם הגורמים שעיצבו את יחוד תכונותינו. מצווים אנו לחוש ולדעת זאת כשם שמצווים אנו לחוש ולדעת שבקרבנו נוססת סגולתם של נביאי ישראל משורריו ומלכיו...".<sup>45</sup>

קריאתו של בובר אל בן זמנו היא אמירה פוזיטיווית. היהודי צריך לקבל את עצמו כחלק אורגני של העם היהודי על מורשתו ההסטורית. חיוב כולל למורשת היהדות יש בו מן הטראגיות שכן באומרך "יהודי אני" הרי שאומר אתה כי הנך שייך גם אל הניוון והשלילה שהייתה נחלתה של היהדות. אבל, אינן זה יש בו גם כח עצום של גאולה: "אותה שעה אנו מרגישים גם זאת שעוד כמוסים בנו דברים שעדיין לא יצאו לאוויר העולם, שעדיין כוחות נוססים בתוכינו המצפים לשעתם".<sup>46</sup> הכרה פנימית של היהדות חושפת אמנם גם את פניה השלילים אולם יש בה גם הכח להביא את היהודי לידי טיהור עצמי מסיגי השיעבוד הזר ואיחוי הקרע שבנפשו.<sup>47</sup>

תעו"י, עמ' 75 - 76. 40

תעו"י, עמ' 111. 41

גם אצל מתקני הרפורמה היווה המאבק כנגד ההלכה והצחיחות של המיסוד הדתי אותם ראו כיסוד מנוון ביהדות את אחד 42

הנושאים העיקריים בפולמוס כנגד האורתודוקסיה. ראה צבי זהבי, **תנועת ההתבוללות בישראל**, תל-אביב תש"ג, עמ' 86

ואילך. בקשר ליחסה השלילי של הספרות העברית ליהדות המסורתית ראה ברוך קורצווייל, **ספרותינו החדשה המשך או**

**מהפיכה**, תל-אביב תשכ"ה, בפרק "בעיות יסוד" וכן אליעזר שביד, **היהדות והתרבות החילונית**, תל-אביב 1981, עמ' 68 -

74.

בניגוד לאנרכיות שמושאה הוא הדת. ראה ברוך קורצווייל, **במאבק על ערכי היהדות**, תל-אביב תש"ל, עמ' 179. 43

**דרך הקודש**, עמ' 113. 44

תעו"י, עמ' 26. 45

תעו"י, עמ' 28. 46

והשוה את עמדת אחד העם ביחס לשאלת רציפות התודעה הלאומית. ראה מאמרו "עבר ועתיד", **כל כתבי אחד העם**, 47

עמ' פ"א.



## ג. סגולה, בחירה, ויעוד

ראינו, כי אחד החידושים החשובים של בובר היה התנגדותו לרליטיביזם הדתי והלאומי. בובר הגן באופן נחרץ על הרעיון לפיו קיומו של עם ישראל הוא ביטוי למגמות ממשיות ומוחלטות הקיימות באופיו הלאומי.<sup>48</sup> עם כל מקוריותה, מעוררת תפיסה זו בעיה קשה שכן קצרה הדרך מכאן לעמדה לאומנית אנטי הומניסטית. מובן שבובר ההומניסט הגדול לא יכל להזדהות עם פרשנות מסוג כזה להגותו. ואכן, הוא התייחס לבעיה זו בדברים שאינם משתמעים לשתי פנים. במקום אחר הוא אומר:

“דת ישראל דווקא אין בה מקום לעבודה זרה של הקבוציות, לפי שעמידתה של הדת כלפי הקבוציות הריהי מטבע עצמותה עמידה של בקורת ושל תביעות ודרישות. מי שרואה את האומה או החברה כהוויה העומדת על עצמה ואינה כפופה לתנאים, הריהו כופר בדת ישראל.”<sup>49</sup>

משפט זה מבחיר את עמדתו של בובר ביחס לרעיון הלאומי הישראלי. בובר איננו מקבל עקרונית את העמדה המצדדת ביחודו של עם ישראל בחינת עם סגולה במובנו הפשוט. קבלתה של חברה כנתון מקודש ולא כדבר הטעון התקדשות, הריהי כפירה וסטייה מדת ישראל. כל מהותו של המעשה הדתי הריהו התהוות, התהוות של קדושה ע”י המעשה הדתי, שאומנם גם בו אין סגולה כשלעצמו, אלא בהתכוונות הדתית המלווה אותו. העיקרון המנחה ברעיון הלאומיות היהודית איננו סגולה לסגולת האומה, אלא דווקא תביעה לשלימות דתית ומוסרית. תביעה שכזו מחייבת את היחיד והציבור למאמץ רוחני מתמיד במאבק נגד הניוון שכופה עליו המציאות ההסטורית.<sup>50</sup>

לאור האמור יש לשאול, מהי משמעות היחוד היהודי לאור משנתו של בובר, שהרי אין הוא מוותר על עיקרון היחוד והבחירה האלוהית בעם ישראל?

מסתבר, כי על אף שבובר מרבה להשתמש במונח בחירה וסגולה ביחס לעם ישראל, הרי שמושגים אלו עוברים אצלו טרנספורמציה רעיונית אשר מעניקה להם מובן שונה ממשמעותם המסורתית המקורית. במסתו ‘היהדות והאנושות’,<sup>51</sup> מעמיד בובר את יחודו של עם ישראל בחינת בשורתו לאנושות ברעיון האחדות. היהדות צריכה היתה, ותהיה צריכה לעולם ליהדות בשל היותה נשאת של רעיון האחדות האלוהי: “שואפים אנו אל האחדות שבנפשינו... לגאולת היהדות לשם צורך מעשה באנושות... ומעולם, זהו כפי שהעלינו ערכה ותפקידה של היהדות למען האנושות: מציגה היא לפנינו וחוזרת ומציגה היא את תביעת האחדות. זו האחדות שלידתה בקרעים שבתוך עצמה ובגאולה מקרעים אלה. אין בידי היהדות לתת, כדרכם של עמים אחרים לה לאנושות תכנים חדשים. אין קשרו של האדם מישראל אל המציאות הממשית אל העצמים חזק כל צרכו בשביל נתינה זו. אין בידה אלא לתת לה לאנושות אחדות חדשה לבקרים לצורך תכניה, אלא לפתוח לה אפשרויות חדשות לסינטזות חדשות... העלה תעלה שוב לעומת אותה אנושות מפולגת בפילוגיה ומסוכסכת בסיכסוכיה את תביעת האחדות ותשמיע שוב באזני האנושות: כל דבר שאתם מבקשים ושאתם עוסקים בו, כל דבר שאתם שואפים אליו ורודפים אחריו, כל זה הבל וריק הוא דברים בטלים הם אם אין עמהם אחדות.”<sup>52</sup> נמצא שאין היהדות אלא נושאת בשורת האל לאחדות העולם ולאחדות האדם והאנושות.

במקום אחר, מעמיד בובר את יחודה של היהדות כמבטאת את המודל הטהור של האדם השלם. אמנם, אין הוא חידושה הגמור של היהדות, אולם מהווה הוא אידיאל משופר שמקורתיו מצויים בתרבות המזרח. במסתו ‘רוח המזרח והיהדות’ הוא מבחין בין שני טיפוסים אדם - המזרחי והמערבי. האדם המזרחי, שביטוי לרוחו הן דתות המזרח, מבטא שלימות הרמונית ואחדותית שלו ביחס לעולם וביחס לאלוהים. מבחינה זו היהודי הריהו אדם מזרחי. כאן שולל בובר ביודעין את רעיון הסגולה מעם ישראל. סגולת היהודי הריהי סגולת המזרח בכלל ואין היהודי אלא מגלם ביתר שלימות את המודל של הטיפוס המזרחי. כאן יש לשאול, מהו א”כ יחודה של היהדות? שהרי אינה אלא פיתוח של אידיאל קודם. תשובתו של בובר ניתנת בשני מימדים: ראשית היהודי אומנם טיפוס מזרחי הוא ביסודו. אולם מה שבא לידי ביטוי חלקי בהגות המזרח בא לידי מימוש השלם בטיפוס היהודי הטהור. שנית, היהדות עלתה על בימת ההסטוריה בצומת דרכים חשוב בו, מחד, שוקעת התרבות המזרחית, ומאידך, עולה תרבות המערב וכובשת לה מקום מרכזי על בימת ההסטוריה. התרבות המערבית ידעה למצות את מיטב כשרון הדעת של האדם אולם לא ידעה כיצד ליצוק את המשמעות האמיתית והשלימה של דעת זו. וזו בשורת היהדות לעולם המערב: במקום שנכשל המערב וכבש את המזרח תוך שהוא מבטל את יסודות הרוח הנשגבים שבו, באה היהדות ומפנימה אותם בטהרתם ובשלימותם. היהדות באה לעולם בדיוק במקום ובזמן לה הוא זקוק. בצומת הדרכים הגיאוגרפי וההסטורי - רוחני, בין מזרח ומערב. תפקידה של היהדות להיות שליחת המזרח אצל המערב. תפקידה של היהדות להעניק לתרבות אירופה את מה שאיננה מסוגלת לתת לעצמה:

<sup>48</sup> על התייחסויות שונות לרעיון הסגולה בהגות היהודית החדשה ראה אליעזר שביד, “היחס הדו ערכי לרעיון הסגולה בהגות זמננו”, מאזנים מ”ט, תשל”ט, עמ’ 315 - 324.

<sup>49</sup> תעו”י, עמ’ 238.

<sup>50</sup> עמדתו של בובר קרובה מאוד להגותו של א.ד. גורדון בשאלה זו. ראה שביד, שם, עמ’ 322 - 323.

<sup>51</sup> תעו”י, עמ’ 30.

<sup>52</sup> שם.

"מה הוא הדבר החסר לאירופה שלא זקוקה היא מבלי שתוכל להולידו מתוכה? לה הדעת הכוללת והמשוכללת ביותר והיא אינה מוצאת בכוח עצמה את המשמעות, את התוך. לה המשמעת החמורה והמדוקדקת ביותר והיא אינה מוצאת בתוך עצמה את הדרך. לה האמנות העשירה והחופשית ביותר והיא אינה מוצאת מתוך עצמה את האות. לה האמונה הלכבית והישרה ביותר והיא אינה מוצאת מתוך עצמה את האלוהים... חסרה היא את בלעדיותה של הבשורה על חיי האמת."<sup>53</sup>

למערב, בגילגולו הנוכחי עכשווי, חסר את אידיאל חיי האמת, את מימושה של האמת במציאות, את תורת ההכרעה והתשובה היהודית!

אליבא דבובר יש להבין, איפוא, את רעיון הסגולה במובנו המודרני שמשמעו סגוליות, כלומר ייחוד מהותי. יחודו של עם ישראל איננו יחוד בעל תכונות אקסקלוסיביות, וכשם שלעם היהודי יש יחוד, כך לכל אומה ואומה יש יחוד עצמותי משלה. ואולם, בעם ישראל טמונה סגוליות אשר חסרה עדיין בתרבות האנושית. על עם ישראל מוטל התפקיד להעניק לאנושות את מימד הקיום שזקוקה היא לו. תפקידה ותכליתה של הסגוליות הישראלית הוא לחרוג ממסגרת הקיום היהודי הפרטיקולארי באופן שתהא נחלת העולם כולו. לעם היהודי אחריות עצומה כלפי העולם שכן הוא נושא ומבטא את האידיאל השלם של האדם וכך מצביע הוא לפני אומות המערב את אתגר רוחני גדול. ואולם, דוקא בשל תפקידו הרוחני המרכזי של העם היהודי אין הוא יכול להתנשא עליהם בשל סגולותיו אלו:

"לפיכך, לא ידמה עצמו ישראל לעמים שכן יודע הוא שהוא בכור וראשון למגשימים, ואף לא יתנשא עליהם ברוח שכן מפגר הוא ורחוק מאחורי הדמות שהועמדה לו..."<sup>54</sup>

## ד. סכום ובקורת

השאלה שהטרידה את בובר החל מנאומו הראשון 1909-, 'היהדות והיהודים' ועד לשאלה הנסתרת משנת 1951 הייתה, האם עוד יהודים אנחנו? כלום יהודים אנחנו בדרך חיינו שאנו חיים, בעוד היהדות עומדת בהיותה? הגותו היהודית של בובר ניסתה להתמודד עם שאלה נוקבת זו בדרכה ההגותית-קיומית המיוחדת. לדעת בובר, מוטלת החובה על היהודי, הרוצה בהמשך קיומו החי, לחשוף, ראשית כל, את זרם החיים הנסתר של היהדות מבין שלל הופעותיה ההסטוריות והרוחניות. תהליך זה יאפשר לסלול את הדרך אל היהדות על ידי נכונות נפשית תמידית של התיחסות דיאלקטית, הנעה בין עבר לעתיד, היוצרת את ההווה.

יותר מכל הוא הדגיש כי תהליך זה של גילוי והתחדשות רוחנית היא תנועה נפשית פנימית הנובעת דווקא מתוך חירות גמורה ומובן שאין תהליך זה בא לידי מימושו רק על ידי חידוש מסגרות קיום יהודיות. הרי הוא אומר: "אלוהים יש לו אמת אבל אין לו שיטה"<sup>55</sup>. מתוך העיקרון הזה נגזרת התנגדותו הנחרצת של בובר אל ההלכה היהודית בהיותה הכנעות לצו המוטל על האדם מבחוץ. התוצאה שהייתה לעמדה זו של בובר הייתה ראיית תופעת ההלכה ביהדות כגורם טפל ואף שלילי.

עמדתו של בובר בעניין מחייבת דיון בקורתי נרחב, שכן מבחינה פנומנולוגית מתעלם בובר מאחד הגורמים הדומיננטים ביותר בעולמה של היהדות ההסטורית והרוחנית. אכן, התנגדותו הקיצונית של בובר לעולם ההלכה היהודי-מסורתי גררו ביקורות נוקבות של הוגים יהודיים רבים בני זמנו. בהקשר זה נציין שתי ביקורות הגותיות מרכזיות. האחת של חברו פראנק רונצוויג והאחרת של תלמידו וידידו הקרוב עקיבא ארנסט סימון. ביקורתו של רונצוויג כלפי בובר מובאת במאמרו הידוע 'הבונים'<sup>56</sup>. מאמר זה מופנה כל כולו להתמודדות עם תפיסתו של בובר את המצוות. לפי רונצוויג, בובר איננו מצליח להתמודד במשנתו הפילוסופית עם אחד המרכיבים המרכזיים של היהדות - המצוות. העניין בולט יותר על רקע התמודדותו המוצלחת של בובר ביחס לאמונה היהודית. כאן חולל בובר מפנה אמיתי בתפיסת היהדות כמכלול אחד, בניגוד לתפיסות הליברליות של היהדות, שאפיינו את המאה ה-19, וגרסו ברירת העיקר והשלכת הטפל באמונת היהדות. ואולם התמודדותו של בובר עם המצווה היהודית לא הועילה ולא כלום שכן בסופו של דבר אין המצווה אלא ספחת לעיקרה של היהדות שכל יחסינו אליה, לדידו, אינו אלא יחס של כבוד מהול באדישות מעשית:

"התורה הזאת, שהייתה שרויה בעניות מפוארת של כמה עיקרים שעליהם העמידה אותה המאה הי"ט - לא בפעם הראשונה אך בפעם הראשונה בפסקניות מעשית נמרצת לה הייתה אתה גואל ובכך הצלת אותנו מן הסכנה שהייתה נשקפת לנו שנראה את שייכותינו הרוחנית ליהדות בשאלה אם יכולים אנו להיות קנטיניאנים או לא. אך ראה זה פלא, סמוך לאותה פריצת דרך גאולה חדשה לתורה כשנדרש אתה לשאלה מה חייבים אנו לעשות היינו לשאלת המצווה משאיר אתה את המצווה ואותנו עימה באותם כבלים שכבלה אותנו המאה הי"ט, כשם שכבלה את התורה. מה שנראה לך כדיוקנה הלגיטימי של המצווה שעימו אתה מתמודד ולאחר שהתמודדות זו

53 .שם

54 .שם

55 תעו"י, ב', עמ' 141.

56 נהרים-מבחר כתבים, ירושלים, 1977, עמ' 80.

כפי שאפשר היה לצפות מראש לא העלתה דבר אתה פונה לה עורף ואינך רואה חובה לעצמך ולנו השואלים אלא להכירו מתוך יראת כבוד אך אדישות מעשית והמנעות אישית".<sup>57</sup>

לדעת רוזנצוויג החמיץ בובר את ההזדמנות להפוך את המצווה היהודית לערך רלוונטי של היהודי הנבוך בעת החדשה. התמודדותו לא העלתה ולא כלום, שכן בסופו של דבר נותרה המצווה היהודית חסרת ערך ממשי ולכל היותר בעלת ערך סנטימנטלי בלבד.

עקיבא ארנסט סימון מציין כי בעניין היחס למצוות מהווה בובר תופעה שאין לה אח וריע בין כל ההוגים הגדולים של היהדות.<sup>58</sup> לדעתו, קרובה משנתו של בובר אל העמדה הנוצרית הפאולינית וזאת על אף שבובר חוזר ומבליט את ההבדלים המהותיים שבין היהדות והנצרות. הבדלים אלו שיצר בובר הינם בחלקם מלאכותיים, שכן לאחר שהוא מנטרל את ההלכה מתוך הגותו היהודית - מה שבאופן הטבעי ביותר מהווה את ההבדל המהותי שבין הנצרות דת האמונה והיהדות דת המעשה - לא נותר לו אלא למצוא חילוקים בתוך עולם האמונה היהודי והנוצרי.

ביקורת חשובה נוספת של סימון קשורה לתורתו הדיאלוגית של בובר, התופסת את היחס שבין אלוהים והאדם כיחס של "אני ואתה". לתפיסה זו היו השלכות גדולות ביותר על ההגות האנטי הלכתית של בובר היהודי. בובר הגדיר את הנצרות כמבטאת את יחס "אני והוא" ואת היהדות כמהותו של היחס "אני והוא" עם האל. ניתן לדעת סימון להראות בקלות כי היהדות מכילה בתוכה גם את יחס "אני והוא" דבר שלדעת סימון אין לוותר עליו ושוב אנו רואים כי הקונספציה שהנחתה את בובר ביחסו למצווה היהודית מאלצת אותו למצוא חילוקים לכאורה שבין היהדות והנצרות.<sup>59</sup>

בעיה חמורה נוספת שמציבה ההגות הבובריאנית היא העירפול שבו הוא נוקט בבואו לעסוק במתחייב מתוך משנתו. היטיב לבטא זאת גרשום שלום בהערכתו את דרשותיו של בובר. לדעתו, "הייתה בהן כפילות עמוקה: כח מעורר מצד אחד וסתמיות מוזרה מצד שני. סתמיות שבובר לא הודה בה מימיו".<sup>60</sup>

דומה שבובר עושה עם תלמידיו רק את מחצית הדרך הרוחנית, שכן הוא אומר וחוזר ומדגיש בבחירות גדולה את עמדתו הנגטיבית לגבי עניינים שיש להטהר מהם בבחינת "סור מרע". אך בבואו להציב משנה פוזיטיבית נותר הוא בערפל רוחני אינדבידואלי. קריאתו של בובר לחידוש גאולת האדם תוך אמונתו באל ממשיכה להשאיר קריאה יתומה, שכן אין הוא יכול ומוכן לפרוס בפני תלמידיו שולחן ערוך של מצוות המוטלות עליו מכח ההשמעות לצו המוחלט. בובר העפיל אל הערפל אשר שם האלוהים אך הותיר את תלמידיו בערפל זה מבלי יכולת לפלס לעצמם דרך ממשית בעבודת האלוהים וגאולת האדם.

לדעת ברוך קורצווייל בנקודה זו טמון המימד הטראגי בהגותו של בובר. הוא אומר: "נראה לי, שברצונו של בובר להעביר את וודאותו האמונתית-חוויתית העמוקה שהיא החוויה האכזיסטנציאלית של המאמין היחיד למימד של תוקף המתחייב וקובע את חיי העם והחברה ללא קבלת עול של אי אלו מצוות נורמטיביות, כאן טמונה הטראגיות שבדרכו כמורה ומחנך הדור, ומכאן מסתבר גם ההד הרב של דבריו בעולם הנוצרי...".<sup>61</sup>

קיימת מעין סתירה פנימית בין אמונתו של בובר כי האמונה חייבת להתלבש במציאות של החייב, ובין חוסר יכולתו של בובר להגדיר בצורה קונקרטית את התלבשות זו של אמונה.

ושמא, דוקא בעייתיות זו שמציבה משנתו היהודית של בובר טומנת בחובה פוטנציאל רוחני מעורר בהיותה מקור השראה ולא מקור סמכות. בעידן שבו הויכוח הציבורי אודות עתיד אופיה של מדינת ישראל מתמצה במתח שבין דמוקרטיה מחד והלכה מאידך דומה שיש בהגותו של בובר לסמן כיוון אלטרנטיבי.

יותר מכל דבר אחר הדגיש בובר את עניין חידושה של היהדות כתנועה פנימית הנובעת מבפנים ולא כחידוש של מסגרות חיים יהודיות. היהדות היא תהליך רוחני נסתר ואיטי המתחולל בפנימיותו של כל יחיד ויחיד. עלינו לסלול את הדרך אליה ע"י נכונות נפשית תמידית שהיא ביסודה תוצר דיאלקטי של התייחסות אל העבר היוצרת את ההווה ומכוונת כלפי העתיד.

למרות שבובר הזדהה עם התנועה הציונית בכל ליבו לא ראה בה את אחרית הכל אלא רק כלי מועיל למהפכה היהודית שתבוא מבפנים. אין הגורמים החיצוניים כשלעצמם מבטיחים את יהדותו של היהודי בציון, אלא עליו לבחון את היחסים היסודיים הניצבים ועומדים בפני כל אדם. כיום, כאשר המסגרת הלאומית מאבדת ממשמעותה עשויה תורה הומניסטית יהודית "שורשית" שאינה רואה בלאומיות או במסגרות החיים החיצוניות את חזות הכל למצוא מקום בלבבות. מבחינה זו אין החזון הציוני אלא נקודת בראשית שממנה עשויה לצמוח התחלה חדשה ליהודי בפרט ולאנושות בכלל. עתידה של היהדות תלוי בחידוש כוחות היצירה שבנשמת העם ותחילתו של חידוש זה הוא בנשמת כל יחיד באשר הוא בן העם.

57 שם, עמ' 83.

58 עקיבא ארנסט סימון, "בובר ואמונת ישראל", ספר היובל למרטין בובר, ירושלים, עמ' 19.

59 וראה גם במאמרו של צבי קורצווייל, "פולמוס בין מחנכים - ע"א סימון מבקר את משנתו החינוכית של מ' בובר", בספרו

כיוונים בחינוך היהודי, תל אביב תשמ"א, עמ' 165 - 177.

60 דברים בגו, עמ' 458.

61 ברוך קורצווייל, "מרטין בובר - הדמות והגותו", בספרו לנוכח המבוכה הרוחנית של דורינו, עמ' 94.