

יְמִימָה חֲדָד

# אי-טבעיותה של הלאומיות היהודית בראי התקופה

שלום רצבי, **דת ופוליטיקה בהגותו של מרטין בובר**. קריית שדה בוקר: מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות. 2025, 364 עמודים.

ספרו החדש של שלום רצבי, **דת ופוליטיקה בהגותו של מרטין בובר**, מציע לקורא סקירה מקיפה ומלאה תובנות על מחשבתו הפוליטית של מרטין בובר ועמדותיו בסוגיות השעה בימיו. רצבי מחדד ומעמיק את מחקריו הקודמים בנושא – פרקים מספרו **אנרכיזם בציון** ומחיבורו על אודות ברית שלום, וכן מאמריו המעמיקים על מחשבתו הדתית והפוליטית של בובר – ומציע לקורא מפת דרכים סדורה ומקורית להבנת מקומה של הדתיות בשורשי הציונות התרבותית של בובר. הספר מציג את הגותו ואת דרכו התיאופוליטית של בובר מימי אגודת בר כוכבא ומאמריו המוקדמים על היהדות (1909–1910), דרך נאומיו בקונגרס הציוני, פעילותו בתנועת ברית שלום והמשך דרכה ב"איחוד" (אגודה פוליטית), הוויכוח עם מהטמה גנדי ב־1938, עת נאלץ להימלט על נפשו מגרמניה הנאצית, ועד אחרי השואה והקמתה של מדינת ישראל כמדינת הלאום היהודי, עם האחריות והאתגרים הפוליטיים שהציבה בשעתה.

הספר נפתח במבוא מאת עופר חן, המדגיש את היעדרם של "תלמידים" לבובר בישראל בת־זמננו, ואת המתח המתמשך בין יסוד לאומי ליסוד אוניברסלי בהגותו של בובר, מתח שאנו חיים בזמננו ביתר שאת. המבוא מסייע בהכנת הקורא למתח הזה, וממקם כמעט כל

אחד מהפרקים על הציר שבין ייעוד לאומי לתביעה אוניברסלית. הישגו העיקרי של הספר בהבחנה העקבית שהוא משרטט עבור הקורא בין "דתיות" ל"דת" במחשבתו הפוליטית של בובר. רצבי מקדיש את הפרק הראשון, שאורכו כמעט כשליש מן הספר כולו, כדי לברר לעומקה את שאלת הדת והדתיות במשנתו של בובר. בניסוח קולע, בובר מבקש "לא חידושה של הדת, אלא של הדתיות" (עמ' 47) – כלומר של האופק הקיומי-מוסרי שממנו תיגזר גם הפוליטיקה. רצבי מזכיר לנו בכל שלב כי מה שמגדיר את הגותו הפוליטית של בובר הוא המוטיב הרלגיוזי, התובע התחדשות של היהדות בכל רגע היסטורי נתון לאור התעודה המקראית (הומניזם מקראי-הומניזם עברי) וספרות החוכמה (הגלותית) בחסידות. כבר בחלקו הראשון של הספר מבהיר רצבי כי בבסיס הקריאה הבובריאנית בציונות עומדת הדתיות כאתוס מחולל – ולא ממסד דתי, מנהיגות סמכותנית או מצוות והקלכות סדורות. אליבא דבובר: על הציוני, שהוא היהודי בן-זמנו של בובר, לפענח מתוך מורשתו ההומניסטית העשירה את חובות הפוליטיקה בת-זמנו – חובה שאינה מסתכמת בהבטחת הישרדותו, אלא קשורה קשר עמוק לייעודו (על המיצוע הזה בין חובת הקיום לחובה המוסרית רצבי מרחיב בדיונו על קו התייחום). דתיות, לפי בובר, אינה עומדת בשירות יעדים לאומיים, אך גם אינה מנותקת מהם: הפוליטי נתפס בצו השעה המתחדש מתוך המיצוע בין החובה הדתית-מוסרית לחובה להבטיח את הקיום. מתוך כך מתאר רצבי את הציונות הבובריאנית כתנועה של התחדשות דתית-יהודית – רנסנס לאומי-דתי שאינו נובע מצורכי לחץ קיומי בלבד או מניסיון לפתרון "הבעיה היהודית" בשפת ריבונות וכוח, אלא מתביעה של תיקון עצמי והצבתו כדוגמה ומופת לתיקון עולם בין העמים. הציונות של בובר אינה "פתרון טכני" למצוקה, אלא פרויקט של תיקון ויצירה מוסרית. מכאן עולה כי תפקידה של הציונות התרבותית לא הסתיים עם הקמת המדינה (להבדיל מהציונות הציונית הפוליטית), אלא דווקא התחיל מחדש, ואף ביתר שאת.

רצבי מראה בעקביות שהמפתח להבנת הציונות של בובר מצוי בקשר המשולש בין עם ישראל, ארץ ישראל ואלוהי ישראל. בפרק השני בספר הוא מדגיש את מקומה של "ארץ ישראל כזירה למימוש רעיון דתי", ואת הצורך בחידוש הזיקה לארץ ישראל. שלא כמו הציונות המדינית של הרצל, פינסקר, נורדאו וז'בוטינסקי, ולהבדיל משאיפות לאומיות חילוניות באירופה, בובר שולל את הפיכת הלאום לערך כשהוא לעצמו ואת הארץ כתכלית עצמה. שלא כמוהם, הוא רואה בזיקה לארץ ישראל לא רק זיקה היסטורית או פתרון מעשי לבעיית "עם רעב לפיסת אדמה" (עמ' 133) – אלא זיקה שעניינה הרלגיוזי אינו מצוי רק בעבר (תעודה היסטורית), אלא גם בהווה ובעתיד (ייעוד). כאן מפגין רצבי את כוחו הפרשני: הוא מציע לקורא דוקטרינה תמציתית אך עשירה של

התיאופוליטיקה הבובריאנית, המחזיקה יחד מקרא, מיתוס, חסידות ומיסטיקה, מוסר ומדיניות, ואינה מטשטשת רכיבים לאומיים כגון הזיקה לארץ ישראל או מקומו של אלוהי ישראל בהבטחת הארץ ובבחירה בעם ישראל. עם זאת, התיאופוליטיקה הבובריאנית מדגישה את הבחנתם הברורה מן הלאומיות הנטורליסטית פולקיסטית, שהיא, אליבא דבובר, סכנה ממשית לציונות (כמו לכל תנועה לאומית חילונית מודרנית הרואה בלאום ובמדינה תכלית). בעקבות בובר, רצבי מדגיש את אי־טבעיותה של הלאומיות היהודית. לכל העמים יש זיקה אורגנית לארצם, אך זיקתו של עם ישראל לארצו אינה אורגנית – זוהי זיקה של שליחות: כינון מלכות שמיים על הארץ. בובר, כמובן, מרחיק את הרעיון הזה מן השלטון התיאוקרטי המודרני – שלטונם האבסולוטי של הכהנים המושחתים, תאבי שלטון המבקשים להנהיג את העולם בכוח הזרוע ולתפוס את מקום האל (על אף רצונו, עמ' 166). לפי בובר וקריאותיו בתעודות המקרא, שלטון האל הוא שלטון של אנרכיזם דתי, שבו כל אזרח נשמע לצו הדתי־מוסרי מכוח חירותו המוחלטת. עבור בובר לא ייתכן כלל לקיים את החזון התיאופוליטי האוטופי ללא ארץ ישראל וללא עם ישראל. לאומיותו של עם ישראל כרוכה בברית עם אלוהים (עמ' 140, 156). התהוות זו אינה אפוא התהוות אורגנית הקשורה בקרקע, בבית גידול ובמולדת. בזה שונה לאומיותו של ישראל מהלאומיות הטבעית של העמים: לאומיות הצומחת על אדמה מסוימת, שחבריה חולקים שפה, תרבות והיסטוריה משותפים. בעקבות בובר זורע רצבי אור על אי־טבעיותה של הלאומיות היהודית, שהיא לאום ודת בעת ובעונה אחת, ובה נעוצים קיומו הייחודי של ישראל בגולה, והמשך קיומו גם ללא ארץ. עם זאת, ברית זו תקפה אם – ורק אם – יבחרו ישראל לממש את החזון התיאופוליטי. ארץ ישראל אינה מתנת חינוך, אף לא רכוש של קבע, אלא תָּבֵל ארץ, פיסת אדמה, אשר הוקצו למען ייעוד מסוים בידי עם מסוים.

החלק השני בספר מוקדש בעיקר למחלוקות מעצבות בהגותו הפוליטית: הוויכוחים המוקדמים – עם גוסטב לנדאוואר ועם הרמן כהן לפני הקמת המדינה – משמשים רקע לוויכוחים המאוחרים עם ז'בוטינסקי ועם בן־גוריון, שבהם פורש רצבי את משנתו התיאורטית של בובר בתוך נסיבות היסטוריות קונקרטיות וביחס לתפיסות עולם מנוגדות לזו שלו. רצבי מצביע על "הפיכת הלב" שעבר בובר בעקבות פולמוס מלחמת העולם הראשונה עם גוסטב לנדאוואר, טרנספורמציה שחידדה את חשדו בכוח המדינה ואת העדפתו להכרה במגבלות הכוח ובצורך לצמצם את השימוש בו למינימום האפשרי. להבדיל מציונות של הרצל, פינסקר ובן־גוריון, הגורסת שאויבנו עשו אותנו לעם – בניסיון לנסח תשובה פוליטית לבעיה פוליטית ("ציונות קטסטרופלית", עמ' 276), נדרש בובר, כמו אחד העם לפניו, לבעיה הרוחנית הכרוכה באתוס של העם. בשנים שלפני הקמת

המדינה, קרי בשנים של תנועת ברית שלום, ואחר כך בפעילותו הפוליטית ב"איחוד", שלל בובר את הקמת המדינה הלאומית. לאחר הקמתה ביקש לקבל אותה כמעין רע הכרחי בניסיון לעצב ולהתוות את דרכה של המדינה הצעירה (עמ' 181). לפי בובר, על המדינה היהודית להפוך לאמצעי ולא לתכלית – אמצעי להשגת ההומניזם העברי (עמ' 176), שאותו מזהה בובר עם המטלה המשיחית – לכוון חברה המושתתת על עקרונות הצדק עלי אדמות. הבסיס למדינה הדו־לאומית של בובר הוא סוציאליזם פדרטיבי במקום מדינה ריכוזית (עמ' 191). בובר מודאג מהשתלטות העיקרון הפוליטי (הריאלי-פוליטיק) על הציונות בת־זמנו. ההתנגדות של בובר למדינת הלאום קיבלה ביטוי בדו־שיח דמיוני בין מתנגד לתוכנית בילטמור לזה שתומך בה, כשבובר מייצג את עמדתו מנקודת מבטו של "הבוגד" כביכול, ומסביר אותה (עמ' 200): המדינה היא מפעל הַצְלָה אך לא מפעל תחייה (עמ' 202). בובר סבור שיש להקים מדינה דו־לאומית אפילו בכפייה – השאיפה ביחסי יהודים-ערבים אינה צריכה להיות שלום, אלא שיתוף פעולה מלא בחיי היומיום. ואולם שיתוף פעולה זה כבר חסר היה בפעילות תנועת ברית שלום, שהתפרקה ב־1933 בשל חילוקי דעות. גם הציונות של בובר, יותר משהגתה אתוס של שיתוף פעולה, האתוס שלה היה מרוכז בחינוך העם היהודי ובתקומתו הרוחנית (משימה עצומה ומקיפה ומעוררת השראה בפני עצמה), אבל לא היה בה כדי לכוון אתוס דתי **משותף** ליהודים וערבים, שיעורר השראה וחזון לחיים משותפים על אדמה אחת.

לסיכום, **דת ופוליטיקה בהגותו של מרטין בובר** הוא ספר חשוב, הכתוב בבהירות ובזהירות, המעמיד את בובר לא כזיכרון היסטורי, אלא כבן־שיח תובעני לימינו. הוא מאיר היטב את שלישיית היסוד עם-ארץ-אל, מבהיר את אמביוולנטיות המדינה בעיני בובר, ומציע "מיתוס-נגדי" כאתיקה פרשנית המחייבת צניעות פוליטית ("אנרכיזם בציון"). דווקא בעת הזאת, הקריאה שמציע רצבי – להפוך את הדתיות למנוע מוסרי של הפוליטי – אינה נסיגה, אלא העמדת רף גבוה יותר לשיח הציבורי. רצבי מצליח להחזיר את בובר אל הדיון הישראלי בן־זמננו, ומציע לקוראים כלי מחשבה מועילים בשעה קשה זו – כלים שמבקשים לבחון כוח מתוך אחריות, וייעוד לאומי מתוך חובות אוניברסליים. השאלה שראויה אולי להעמקה רבה יותר היא חולשתה של התיאוריה התיאופוליטית של בובר לנוכח המציאות הפוליטית הישראלית. מדוע עודנו עוסקים בבובר ובהגותו התיאופוליטית בשעה זו? מה אנו מקווים ללמוד ממנה בהווה ובעתיד על תקופתנו ועל האתגרים והמכשולים שעומדים בפנינו בשעה זו? בובר מחדד עבורנו את הצורך – בייחוד בימים קשים אלה – לחשוב על שאלת הייעוד לצד שאלת הקיום, ולא להסתפק בהבטחת הקיום המושתתת על החרב. שכן, לדידו, הזיקה בין עם ישראל לארץ ישראל אינה היסטורית – אינה נטועה בזכות

אבות, אלא דווקא בייעוד שטרם הושלם – ארץ ישראל היא תנאי להגשמת הייעוד (עמ' 122–123), ייעודה של הארץ הוא להפוך לציון "ראשית מלכות ה' על כל יושבי תבל" (עמ' 125). ייעוד זה יכול להתמלא רק בשיתוף תושבי הארץ הערבים. דווקא השתיקה של רצבי בסוגיות בנות-השעה מותירה חלל למחשבה. לנוכח הריק הזה מתעוררות השאלות הנוקבות ביותר, והקורא יכול לבחון אותן לפי דרכו. רצבי מותיר לקורא המשכיל לבחון את המציאות בכלים הפרשניים ולאור משנתו של בובר. להבדיל מאופיו הצעקני של הדיון הפוליטי בן-זמננו – שתיקתו שלו מותירה לקורא זמן להתעכב ולחשוב מתוך אחריות ובאופן מדוד על הזמן שבו אנו חיים ועל הצעדים שיש לנקוט לנוכח מציאות כואבת מדממת ומשוסעת, שבה יהודים וערבים זקוקים לחזון אחר. אולי לא חזון תיאופוליטי, כפי שכתב בובר במפנה המאה בימיה האחרונים של רפובליקת ויימאר, אלא חזון ברוח בובר, חזון דיאלוגי שנטוע בארץ הזו ובחיים הללו על האדמה הזו בארץ ישראל, שבה חיים יהודים וערבים מתוך ידידות, איבה וזיקה – למען חיזוק הכוחות הדיאלוגיים וחפצי החיים. חזון משותף, שמבטיח לא רק את הקיום – אלא יש בו אתוס של דו-קיום מְפָרָה בין התרבויות והדתות. ועל כך יש להודות לשלום רצבי שכתב ספר מעורר מחשבה על התיאולוגיה הפוליטית של בובר, שמציג בפנינו את המורכבות מבלי ליפול לסיסמאות ולאידאולוגיות נוקשות, ושההווה נשקף ממנו באופן לא מתווך, נדרש ומתפרש מתוך רפקלסיה על אודות העבר.



**פרופ' ימימה חדד**, הפקולטה לתיאולוגיה, אוניברסיטת לייפציג  
דוא"ל: [yemima.hadad@uni-leipzig.de](mailto:yemima.hadad@uni-leipzig.de)