

נבואה וסימפתייה

בנימין אופנהיימר

בדורנו ביקש אברהם יהושע השל לחדש הלכה בשאלת התודעה הנבואית. הוא הציג את שיטתו לראשונה בשנת 1936 בספרו הגרמני על הנבואה¹; בשנת 1962² יצאה המהדורה האנגלית בניו-יורק. מהדורה זו בנויה לפי מתכונת רחבה יותר: שעה שהספר הגרמני עניינו התודעה הנבואית בלבד, הרי בספרו האנגלי הוא ניסה לקשור את הניתוח הפינומינולוגי בתיאור היסטורי, בהוסיפו פרקים על תורותיהם של כל הנביאים מעמוס עד לישעיהו השני. בדיון הפינומינולוגי הוא הוסיף גם פרק מעניין על נבואה ופסיכוזה (עמ' 310–409). המשווה את שתי המהדורות זו עם זו ימצא שינויים מסוימים בניסוח הפרקים המקבילים; ברם, אין במהדורתו השניה משום חידוש לעומת ספרו הגרמני, מה גם שהפרקים ההיסטוריים העוסקים בתורותיהם של הנביאים כתובים בחפזון-יתר ונעדר בהם היסוד האנליטי בו מצטיין תיאורו הפינומינולוגי, שעניינו התודעה הנבואית. לפיכך לא ניזקק בהמשך דיוננו אלא לשאלה אחת ויחידה שהעסיקה אותו במהדורתו הראשונה: מה טיבה של התודעה הנבואית? לשון אחר: מה ייחודו של הנביא לעומת דמויות דתיות אחרות, כגון המיסטיקן או החוזה האפוקליפטי או המנטיקון? בכוונתנו לבאר את תשובתו, לעמוד על מקורות יניקתו הרוחניים, ולהביע את תגובתנו הביקורתית. אולם בראשית דיוננו נבקש לעמוד על מגמותיו של השל ולאתר את מקומו במגוון הזרמים הרוחניים שמתוכם הוא צמח.

בכל תולדות הרוח בישראל היתה שאלת הנבואה וההתגלות האלהית מן הבעיות המרכזיות שהעסיקו את ההוגים, דור דור והוגיו, דור דור ודורשיו. השיטות שרווחו בימי-הביניים היו מושגות על יסודות אריסטוטליים או אפלטוניים. בעזרתם ביארו חכמי ימי-הביניים תופעה זו, כאשר מגמתם האפולוגיטית המכוונת נגד הנצרות או נגד האיסלאם היתה בראש מעיניהם. שיטותיהן הן בבחינת אינטגרציה יהודית של השאלות התיאולוגיות שניסרו בחלל עולמם, ובסביבה התרבותית והדתית-הנוכרית בה פעלו.

חקר המקרא היהודי המודרני, שקם לנו במשך הדור האחרון, הוא במידה רבה בבחינת תגובה ואנטיטיזה למחקר המקרא הפרוטסטנטי שהחל לפרוח ולשגשג מן

המחצית השניה של המאה התשע-עשרה עד לימינו, וספרו של השל הוא בלא כל ספק חוליה במערכת זו. לפנינו נסיון של אינטגרציה מיוחדת במינה בין הגות פילוסופית ובין פרשנות המקרא – אינטגרציה שנמסרה בלשון הפילוסופית של ראשית המאה העשרים, ומגמתה לתת תשובה יהודית לשאלת התודעה או ההתנסות (experience) הנבואית בפרט ולשאלת התודעה הדתית בכלל. שאלת הנבואה נדונה על-ידי וולהאוזן עצמו, אך זכתה לעיון מיוחד בידי גוסטוב הילשר, בדרך שקבעה את כיווני המחקר עד עצם היום הזה. בספרו שיצא בשנת 1914: ציין הילשר, כי הנבואה היא תופעה אכסטטית, בנסותו לכונן את שיטתו הפרשנית על ההנחות של פסיכולוגיית-העמים מיסודו של וונדט, שהיתה רווחת באותם ימים. בספר מרשים זה משרטט הילשר את דמות הנבואה הישראלית על רקע תופעות מקבילות, במידה שהללו היו ידועות מתרבות המזרח הקדמון, ומגמתו להוכיח כי היא התפתחה באופן הדרגתי מן האכסטזה הדיוניסית ההמונית, ששטפה את איי הים האיגיאני ואת הארצות שליד החוף המזרחי של הים התיכון בסוף האלף השני לפסה"ג, בעקבות ההגירה הדורית. מדבריו עולה כי הנבואה היא תופעה חריגה מבחינה חברתית-פסיכולוגית, שהובאה לישראל בהשפעת הסכיבה הכנענית. מאז הופעת ספרו של הילשר עד עצם היום הזה, לא ירדה שאלת האכסטזה הנבואית מסדר-היום של חקר המקרא, ואף חוקר משיעור קומתו של ו. פ. אולברייט קיבל למעשה את שיטתו של הילשר כמות שהיא, שעה שהחוקרים בני האסכולה הסקנדינבית – מצד אחד מובינקל' ומצד שני לינדבלום – קיבלו שיטה זו תוך שינויים מפליגים פחות או יותר. ברם חוקרים כבובר, קויפמן, סגל, נהר והשל דחו את ההנחה האכסטטית מכול וכול. במיוחד יש להזכיר בהקשר עניינים זה את התנגדותו החריפה של השל לתיאוריה זו: בפרק ארוך ומפורט הוא ביקש להפריכה מכול וכול, כפי שנראה עוד בהמשך דיונו.

אך הוא לא הסתפק בהיגד השלילי אלא אף העז להציב כנגדו תפיסה אלטרנטיבית, האומרת כי הנבואה היא תופעה של סימפתיה; ולא נחה דעתו עד שהכריז כי הנביא הוא בבחינת *homo sympathetikus*. טענתו היא כי האכסטזה היא מצב חולף ורגעי, והאכסטטיקון אינו עומד ברשות עצמו, אלא מיטלטל ונדחף על-ידי כוחות נפש שאין לו שליטה עליהם; ואילו בעל הסימפתיה מכוון את עצמו במודע כנגד הפאתוס האלהי, כנגד עולם ההרגשות של אלהים. זהו מאמץ נמשך, בו מגלה אדם את האקטיביות שלו. אין בדעתי להיכנס לדיון עם השל על האכסטזה. רק זאת ייאמר: במידה שדבריו מכוונים אל האכסטזה הדיוניסית-שגעונית בוודאי יש יסוד רב לדבריו, אלא שזו אך צורה אחת של תופעה רבת-גוונים, שכן המושג אכסטזה כולל מיגוון רחב של שינויים החורגים הרחק מעבר לוואריאציה הדיוניסית. על שאלת זיקתה של הנבואה לאכסטזה

אפשר יהיה להשיב כהלכה רק על סמך פינומינולוגיה של תופעת האכסטזה. לצורך דיוננו נסתפק בהבחנתו הנ"ל של השל בין סימפטיה לאכסטזה. בטענת הסימפטיה הנבואית הוא חרג הרחק מעבר לאופקים של חכמת ישראל ושל הראיה של חקר המקרא ובא לפסוק הלכה כחוקר והוגה יהודי בתחום חקר הדת והתיאולוגיה המודרנית. הכתובת הפולמוסית שלו היא חוקר הדת הגרמני רודולף אוטו, אשר בעקבות שליירמכר תיאר את ייחודה של התודעה הדתית כהרגשת תלות מוחלטת, כהרגשת אין-אונים של אדם מול האל "האחר לגמרי" (das ganz Andere), הווה אומר האל הוא בבחינת "סוד מזועזע" (mysterium tremendum) המעורר בלב אדם אימת מוות. בעיני אוטו פסגת ההישג בתחום הדתי היא מה שקרוי unio mystica, כלומר, הייחוד המיסטי שעיקרו התבטלותו ומחיקתו העצמית של אדם על-מנת להתערות באלהות. כבר בובר קדם להשל בפולמוסו החריף נגד גישה זו, שיש בה משום הפחתת המעמד האנושי, והציב כאנטיתזה את השיטה הדיאלוגית. בנקודה זו נפגשת שיטתו של השל בזו של בובר; בהמשך דיוננו יהיה עלינו לעמוד על הזיקה ועל ההבדלים בין שניהם, היינו בין השיטה הדיאלוגית של בובר לבין מושג הסימפטיה של השל. הערות אלה מיועדות אך לאוריינטציה ראשונית בדבר מקומו של השל במפה הרוחנית של ראשית המאה העשרים. עכשיו ננסה לשרטט את השיטה גופה ואת מקורות יניקתה, תוך ציון הגלגולים הרוחניים שעברו על המושגים והדימויים שהוא נטל מן הפילוסופיה המערבית של ראשית המאה העשרים.

השיטה ומקורותיה

מה הם עיקרי שיטתו ומה הם מקורותיה?

באומרו כי הוא בא לתאר את הנבואה ולא להעריך את אמיתותה הפנימית, מגלה השל את קירבתו לבית-המדרש הפינומינולוגי מיסודו של הוסרל. לשם הגדרת מגמתו העיונית הוא נזקק למושג "הבנה" (Verstehen, עמ' 127 ואילך), המכוון, לפי הפילוסופיה של דילתי, לקליטה חושית-אינטואיטיבית של תופעה על-פי גילוייה החיצוניים, במקום הניתוח השכלי האנליטי. בעקבות דילתי המבאר אירועים היסטוריים, יצירות ספרותיות ופילוסופיות כ"ביטויים" לגישות¹⁰ מיוחדות לחיים, הוא טוען כי הנביא רואה בכל מאורע "ביטוי" לאלהים. מכאן שהנביאים אינם מעוניינים במהותה הפנימית של האלהות, או בתוארי העצמות שלה, כפי שניסחו זאת הפילוסופים של ימי-הביניים, כי אם בגילוייה החיצוניים, בתוארי הפעולה שלה, לפי לשון ימי-הביניים, קרי בגילויי רצונה: Aüßerung des Willens, Willenskundgebung (עמ' 134–135).

הנחתם של נביאי ישראל היא כי אלהים, אלהי אברהם, יצחק ויעקב, הוא בעל

פאתוס, בניגוד לאלהי הפילוסופים, שהוא אל ללא כל היפעלויות ותחושות, הווה אומר: "אל אפאתי" (עמ' 153–154). לפי השל פאתוס מוסב על רצון ויוזמה ולא-דווקא על תחושות והרגשות בלבד, כפי שביארה המסורת הנוצרית. הוא דוחה מסורת פרשנית זו, באשר תחושות, היפעלויות והרגשות חוזרות אל האני החש והסובל, ואילו פאתוס מציין תנועה טרנסטייבית היוצאת מאלהים אל האדם מבלי לחזור אל האל (עמ' 135) בתורת תגובה רגשית כגון שמחה או עצב, או בתורת תוצאה כגון הנאה או שכר; התנועה היוצאת של הפאתוס היא ביטוי ל'אי הנגיעה המוחלטת' absolute Selbstlosigkeit (עמ' 147) של אלהים, לאחריותו ולדאגתו הפעילה לעולם (עמ' 145). באמצעות הפאתוס מתגלה אלהים לאדם ויוצר מגע אתו.

על הפאתוס האלהי אנו קוראים כדברים האלה:

פאתוס אינו מציין את רעיון הטוב כי אם דאגה פעילה, לא מופת קבוע ועומד כי אם אתגר יוצא, כלומר זיקה דינמית בין אלהים ואדם, לא הרגשה גרידא או היפעלות פאסיבית, כי אם מעשה או נקיטת עמדה המורכבת מיסודות רוחניים שונים. אין זה סיקור העולם מתוך התבוננות בלבד כי אם זימון נרגש.¹¹

ברם, נקודת המוצא האמפירית של דיוניו אינה הפאתוס האלהי אלא הסימפתיה, שהיא סגולה אנושית המיחדת את הנביא, החש את עוצמת הפאתוס האלהי. סימפתיה זו מה טיבה ומה מקורותיה?

המושג גופו *συμπάθεια* שאול מן הפילוסופיה הסטואית; כבר אצל אריסטו *συμπαθείς* הוא תואר-השם המציין את הסבל שסובל אדם עם זולתו, את השתתפותו של אדם בהרגשותיו ובתחושותיו של הזולת. הפועל *συμπαθέω* משמעו: לרחם, להשתתף בצער, וכיוצא בזה. הפילוסופיה הסטואית הסבה את השם *συμπάθεια* על הקוסמוס, הנתפס כגוף חי בעל כושר שכלי, שחלקיו מקושרים זה בזה בויקת הדדיות (TWBNT II 935). פיתוח מיוחד במינו של המושג סימפתיה מצוי בשיטתו של פוסידוניוס¹², איש אפאמיה (135–51 לפסה"נ), הכולל את האדם במערכת השיתוף הרגשי והתחושתי, המחברת את כל חלקי היקום זה בזה; לדעתו מותר האדם מן הבהמה הוא הכושר לנקוט עמדה, להכריע הכרעה מודעת (ערך *RGG*³, V Poseidonius).

בדור הקודם היה זה הפילוסוף היהודי מקס שלר אשר בניתוחו הפינומינולוגי מיקד את תשומת-לבו בסימפתיה בבחינת תחושה כלפי הזולת (fellow feeling, intentional reference); הוא מבאר זאת בהתיחסות מודעת (wissentliche Bezugnahme) אל השמחה או אל העצב שבתחושת הזולת; תחילת הסימפתיה היא בהתכוונות ובהתיחסות למצבים ולנסינות מיוחדים של הזולת.

מכאן הוא מפתח את הקרוי אצלו (Einsgefühl, the true sense of unity), כלומר המשמעות האמיתית של תחושת האחדות (או: ההתערות), והכוונה למעשה ההזדהות של האני עם האתה. ברם, כושר זה אינו מצמצם בתחום הבין-אישי; הוא מקיף את היחס כלפי עולם החי, כלפי כל אורגניזם חי¹³. "כדי לחוש בחיותו של איזה אורגניזם, אפילו כדי להבחין בין התנועה החיה הפשוטה ביותר לבין הדוממת, יש צורך במינימום של הזדהות בלתי מסויגת". (To be aware of any organism as alive, to distinguish even the simplest animate movement from an inanimate one, a minimum of undifferentiated identification is necessary).

מכאן: סימפטיה אינה מצמצמת בשיתוף רגשי; שלר מרחיב אותה לכדי קטיגוריה אפיסימולוגית, המציינת את כושרו של אדם להבחין ולזהות כל תנועה וכל רחש של חיות. כושר זה מיוסד על אינטרוספקציה, כדברי המשורר הגרמני שילר המובאים על-ידו לאמור: Willst du dich selber erkennen, so sieh, wie die andern es treiben, Willst Du die andern verstehen, blick in Dein eigenes Herz (רצונך להבין עצמך, ראה כיצד נוהגים אחרים, רצונך להבין את הזולת, הבט פנימה ללבך). אכן, יסוד הסימפטיה הוא יכולת ההזדהות של אדם עם זולתו ועם המצבים המיוחדים שהוא שרוי בהם. ברם, נקודת המוצא הראשיתית לכל זה היא ההתבוננות האינטרוספקטיבית של אדם, שמטרתה הבנת אדם את עצמו.

בא השל והעביר מערכת-מושגים זו לעבר הזיקה אלהים-אדם. ברם, שעה שהמושג מיסודו של שלר עומד על ההזדהות של האני עם הזולת, הרי סימפטיה, לפי שיטתו של השל, מיוסדת על המרחק בין אלהים לאדם, שכן אדם אינו מזדהה עם אלהים, אינו מתבטל בתוך האלהות; הוא אך מזדהה עם הפאתוס האלהי, ואין זאת אלא היענותו האוטונומית מתוך הסיטואציה האנושית שלו. כאן מורגשת השפעתו של הרמן כהן, שהעמיד את היהדות על הקורילציה בין אלהים לאדם. השל הפך מושג זה ליסוד תורת הנבואה שלו, אלא שקורילציה הוא מושג רציונלי. המכוון לחיקוי מידותיו של האל, ואילו סימפטיה הוא מושג טראנס-רציונלי¹⁴, באשר הוא מכוון להתיחסות הספונטאנית של אדם לאלהים. אין כאן פועל-יוצא של הכרה שכלית בדבר מהותו ומידותיו של האל, כי אם פרי תחושתו האינטואיטיבית של אדם כלפי טיב זיקתו והתיחסותו של אלהים למצבים ממשיים.

על מקומו של הפאתוס האלהי בחיי הנביא הוא אומר כדברים האלה:

אף אם המטרה העיקרית של שליחות הנביא היא היענותו של העם למצוות אלהים, הרי סימן ההיכר המובהק של חייו אינו אלא הזדהותו האישית

הפנימית עם הפאתוס האלהי. לא דבר ה' והתורה כשהם לעצמם כי אם אופן המעורבות האלהית הוא מוקד תודעתו הדתית. הפאתוס האלהי משתקף בעמדותיו, בתקוותיו ובתפילותיו. מפעמת את הנביא חרדה עמוקה לעניין האלהי. משמע, סימפתיה היא במהותה האופן בו הוא נענה לסיטואציה האלהית. בכך הוא מקיים אישית את הפקודה שהיתה אליו בשעת ההתגלות¹⁵. ... ייחודה של סימפתיה דתית אינו כיבוש עצמי כי אם התמכרות, לא דיכוי רגשות כי אם הכוונתם מחדש, לא ציות דומם כי אם שיתוף אקטיבי עם אלהים, לא אהבה המכוונת אל ההווה האלהית גופה כי אם השתלבות הנפש בעניינו של האל. להיות נביא משמעו הזדהות עם עניינו של אלהים¹⁶.

השל מבהיר את שיטתו תוך עימות המושגים סימפתיה ואכסטזה. מתוך דבריו מתחוויר כי כוונתו לסוג האכסטזה שאפשר לכנותה בשם האכסטזה האפאתית הלתארגית, המצויה במיסטיקה על צורותיה וגילוייה. הנביא נשאר במישור התודעה האנושית, הוא שומר על מלוא שיעור קומתו האנושית העצמית, אף כי הוא פתוח לקראת הפאתוס האלהי; ואילו בעל האכסטזה מנוכר לעצמו, ולעולם הוא חותר להתמזגות עם האל (עמ' 27). אכסטזה היא חוויה רגעית המשקפת סיטואציה חולפת, היינו "חוויה של מצב" (Zustandserlebnis), ואילו סימפתיה היא זיקה, התיחסות נמשכת, הווה אומר "חוויה שמתוך זיקה" (Beziehungserlebnis, עמ' 36).

אכסטזה נמדדת על-פי ההישג, ואילו סימפתיה היא עניין שבהכוונה נמשכת לקראת תכנים מסוימים מתוך צלילות-הדעת (עמ' 48); להכוונה האנושית מקבילה ההתגלות האלהית (עמ' 29); ההדדיות מגיעה ממש לסימטריות בזוג המושגים anthropotropism – פניה אל האדם (מצד האל), ו־theotropism – פניה לאל (מצד האדם) (עמ' 115 ואילך).

ההתגלות, היינו הפניה של אלהים לאדם, היא מעשה של נתינה, הענקה, המעיד על זיקתו של האל לאדם (עמ' 109, 113) המכוון אליו, והסימפתיה היא ההיענות האנושית לאתגר זה. מכוח היענותו לפאתוס האלהי מתיצב הנביא כמוכיח בשער. כנגד אוטו, המדבר על חוויה דתית, היינו על הרגשה החתומה בנפש האדם פנימה, מדבר השל על התיחסות אקטיבית החותרת להגשמה מעשית¹⁷. כנגד מה שמכנה אוטו, בעקבות שליירמכר, תחושת תלות מוחלטת של האדם, תחושת "נבְּרָאוּת" (Kreaturgefühl), שעיקרה הרגשת אין-אונים ואימה מול האל הכל-יכול, מדגיש השל את ההדדיות שביחסי אלהים-אדם, שכן בהיותו שותפו של מקום הופך אדם לגורם בחיי האל. השל מרחיק לכת מחו"ל, שלפיהם אין על אדם אלא לחקות את מידותיו של ה'; בדומה לדברי אבא שאול בתורת כוהנים,

פרשת קדושים, א', על הפסוק "קדושים תהיו" (ויק' יח, א): "פמליה למלך, מה עליה לעשות? מחקה למלך", או כפי שאמר התנא אבא שאול: "מה הוא רחום וחנון אף אתה רחום וחנון" (מכילתא דר"י, מס' דשירה, פ"ג, עמ' 127)¹⁷. לדידו, הנביא הופך לשותפו של מקום בתיקון העולם מכוח שותפותו בפאתוס האלהי, המקיף את הצד האינטלקטואלי והרגשי-רצוני כאחד. הוא מסתייג מגישת חז"ל, שלפיה מידותיו של האל קבועות ועומדות, וטוען לדינמיות ולספונטאניות של יחס הנביאים, באשר הסימפטיה חייבת להיות מותאמת לסיטואציה החד-פעמית בה מתגלה האל.

סימפטיה וזיקה דיאלוגית

דומה כי השל הושפע בנקודה זו השפעה מכרעת מכתבי בובר, בעיקר מספרו "אני ואתה", בו מתוארת ההדדיות שביחסי אלהים-אדם בכשרון ספרותי רב. אף זאת, שם מסתייג בובר באופן נמרץ מן הנסיגות הרומנטיים שביקשו להעמיד את הדת על הרגש – והכוונה העיקרית היא לרודולף אוטו – שכן היחס אני-אתה אינו נשאר סגור בנפש האדם פנימה, אלא הוא טראנסטיבי ואף מבקש להתבטא במעשה.

על ההדדיות הוא אומר בין היתר:

אתה יודע ועד כי אתה זקוק לאלהים יותר מכל; וכלום אין אתה יודע גם זאת, שאלהים במלוא נצחיותו זקוק לך? היאך יכול היה האדם לבוא לעולם אלמלא אלהים יהא זקוק לו, והיאך יכולת אתה לבוא לעולם? אתה זקוק לאלהים כדי להיות, ואלהים זקוק לך – לזה דווקא שהוא תכלית חייך... העולם הוא משחק אלוהי, הוא גורל אלהי. מכבשונה של האלהות הוא שהעולם קיים, שקיים האדם, שקיימת האישיות שבאדם, שקיימים אתה ואני. (בסוד שיח, מוסד ביאליק, תשל"ג, עמ' 62–63)¹⁸.

בקטע שלהלן הוא מתפלמס במפורש עם אוטו:

אמרו להעמיד את היסוד המהותי של הזיקה לאלהים על רגש, כינוהו "רגש התלות", לאחרונה כינוהו ביתר דיוק: רגש הנבְּרָאוּת (Gefühl der Kreatürlichkeit). ככל שנכונות הטעמתו והגדרתו של יסוד זה, כן מחטיאה הדגשתו נטולת האיוון את אופיה של הזיקה השלמה. (בסוד שיח, עמ' 62 – תרגומו שונה)¹⁹.

בסכמו את משמעות המפגש הוא שואל:

מהי תופעת השיתין הנצחית הקיימת כאן ועתה, זו הקרויה בפינו התגלות?

היא שאדם יוצא מרגע המפגש הנעלה לא כשם שנכנס אליו. רגע המפגש אינו "חוויה" המתעוררת ושוככת בנפשו, שכן קורה דבר מה לאדם. לעתים זה דומה למשב קליל ולעתים להיאבקות. אחת היא: קורה דבר מה. לאדם הבא ממעשה הזיקה הטהורה יתרון־מה שלא ידע עליו קודם לכן ואת מקורו לא ידע לכנותו כמשפטו... מה כוונתו ביחס אלינו, מה רוצה מאתנו, המתגלה והמסתתרת? אינו רוצה כי נפרשנו – זה אינו בידינו – אלא נגשים אותו. אין זאת משמעותם של "חיים אחרים" כי אם של חיינו אנו. לא הָתָם כי אם הָכָא, בזה עולמנו. רוצה הוא כי נֶאֱמַת אותו בחיים אלה, בזה העולם²⁰.

מסתבר כי השל נטל את המוטיב הדיאלוגי שבסימפתיה מן הפילוסופיה הדיאלוגית של בובר, המכוונת אל כל מפגש – בין אם ה"אתה" הוא הַרְע האנושי, בין אם הוא אלהים. כידוע, בובר כפר בייחודה הסטרוקטורלי של כל התנסות דתית ועל אחת כמה וכמה בדיפרנציאציה בין סוגי־חוויה דתיים; הוא כופר באותנטיות של המושג המערבי "חוויה דתית", בהיותה חתומה בלב האדם פנימה. הוא מכיר רק במפגש בין אלהים לאדם, המקיף את כל רשויות ההוויה האנושית; יתירה מזו, המפגש עם "האתה הנצחי" אינו שונה במהותו מן המפגש עם "האתה האנושי".

ועוד זאת: כל מפגש אמיתי עם הזולת מצביע במהותו אל מעבר למפגש עם "האתה הנצחי"; כל "אתה" בודד הוא אשנב אל ה"אתה" הנצחי. הקווים המוארכים של הזיקות מצטלבים ב"אתה" הנצחי. כל "אתה" בודד הוא אשנב אליו. באמצעות כל "אתה" בודד פונה אבי־הדיבור אל הנצחי²¹. על־פי עמדה עקרונית זו הרשה בובר לעצמו לפסוח בכל מפעלו המקראי על שאלת ההתנסות הדתית, לרבות ההתנסות הנבואית. הנבואה מתיחדת לדעתו בבשורתה בלבד. לפיכך הוא כתב רק על "תורת הנביאים" והצטרף לגבי השאלה הפינומינולוגית אל המסורת הרציונליסטית. השל נטל מבובר את היסוד הדו־שיחי, אלא שצימצם אותו בהשפעת שיטתו של שְׁלֵר, ובמקום המפגש של שני אישים במלוא הווייתם הוא העמיד את ההתנסות הנבואית על ההכוונה העצמית של אדם לקראת הפאתוס האלהי.

אולם, בכך הוא נטל מפעולתו החברתית של הנביא את אופיה הספונטאני והבלתי־אמצעי כלפי המתרחש, שכן לידו אין היא אלא תגובה והיענות לפאתוס האלהי. מכאן מזדקרים הבדלים מהותיים נוספים בין השל לבובר לגבי טיב ההתנסות או המפגש ותוכנו: בובר ראה צורך להוציא את המושג "התגלות" מפשוטו המקראי, בחינת מאורע היסטורי חד־פעמי שאירע לעיני כל ישראל שעה שקיבל תורה ומצוות. באמרו כי "המפגש" זהה עם "מה שמכנים התגלות" הוא

הפך את האמור במקרא עניין למפגשים אינדיבידואליים רבים הקורים ליחיד ועירטל אותו מכל תוכן פוזיטיבי. "אדם מקבל, אך אינו מקבל 'תוכן' אלא נוכחות, נוכחות בחינת כוח" (בסוד שיח, עמ' 84)²². בכך הוא מנתק את המפגש מכל היגד נורמטיבי או דוגמטי, כאשר עיקרו העצמה ההיולית הזורמת אל אדם שזכה להציץ אל מאחורי הפרגוד. עצמה זו אינה מסוגרת בנפשו פנימה: היא פורצת החוצה ושואפת להגשמה בזיקת הגומלין עם הזולת. המפגש הוא הבסיס לאתוס: ברם, היוליותו של המפגש משאירה את התוכן הקונקרטי של האתוס להכרעתו האוטונומית של האדם, שעה שבהתגלות, לפי התפיסה המסורתית, נמסרו לעם שלם מצוות מפורשות מפי הגבורה. האמת היא, כי האל "הזורח"²³ בעד כל הדמויות, לפי לשונו המיטאפורית של בובר, קיפח למעשה את אופיו הפרסונלי; לפיכך אינו מסוגל עוד לצוות לא על היחיד ובוודאי לא על הרבים: הוא החוויר כדי אתגר לספונטאניות האנושית היוצרת; הוא כעין ניצוץ הבא להפעיל את ההכרעה האנושית האינדיבידואלית, ובכך הוא נוטל מן המצווה ומן הסדר הנורמטיבי את האופי הכולל והמחייב ומוריד את המצווה לעניין פרטי המסור ללבו של אדם. בא השל ומבקש להחזיר לאל המקראי את אופיו הפרסונלי, ולהתגלות את פשוטה כתנועה היוצאת מאת האל המודיע לאדם את רצונו במצוות מפורשות, בהיגדים ברורים. בכך הוא חילץ את התוכן המצוותי של ההתגלות מן הפרשנות הסוביקטיבית, בה היא נתונה במפגש אליבא דבובר, שכן על האדם לתרגם את העוצמה ההיולית הזורמת אליו ללשון תביעה מעשית, ואילו לפי השל הפאתוס עמוס תוכן רגשי ואינטלקטואלי, והוא הקובע את טיב הסימפטיה.

כפי שהבהרנו, פסקה, לפי שיטת השל, התוכחה החברתית של הנביאים מהיות תגובה אנושית ישירה למתרחש, פרי תחושת הצדק של הנביא, אלא היא פועל-יוצא של הפאתוס האלהי שאכן מותנה בהתנהגות העם. בדרך זו של גימוד הראשוניות האנושית ניסה השל לשמור על הדו-קוטביות הפרסונלית, הנשחקת במפגש של בובר, בו מקפח האל למעשה את הקונטרות האישיות שלו. מתוך שנאתו לאיון המיסטי של אדם בחיק האלהות, העביר בובר את כובד המשקל של המפגש לצד האנושי, עד שהאל הפרסונלי היה למיטאפורה ספרותית והחוויר כדי נוכחות ערטילאית, כדי מקור עוצמה היולית.

מאידך, הרחיב בובר את המשקל הפורמטיבי של המפגש, שכן לדידו הוא מוציא מן הכוח אל הפועל את "האני" הטבוע באדם מלידה. המפגש הוא אירוע רפלקטיבי המעוגן באדם, ב"אני" הטבוע בו. הווה אומר, ה"אני" אינו מתגשם אלא תוך כדי זיקתו אל ה"אתה". ואילו השל העמיד את תודעת הנביא אך ורק על הטראנסטיביות של "האני", על רגישותו כלפי גילויי תחושתו של האל. אין כוונתו ל"אתה" האלהי כשהוא לעצמו, כי אם אך ורק לאופני גילוי, המתבארים

לפי האנלוגיה האנטרופומורפית. לפיכך, אינו מיחס לאירוע זה אותו משקל פורמטיבי כלפי ה"אתה" האנושי כפי שמיחס בובר למפגש. רק זאת ייאמר: הסימפטיה מעמיקה בלב הנביא את ה"הבנה" לאל ולתחושותיו. בנקודה זו מסתייג השל מן האורתודוכסיה וטוען כי לא בא להחזיר עטרה ליושנה, שכן עם דחיית התביעה המסורתית של ההידמות לאל הוא עירער על האופי הכוללני והמחייב של היסוד הנורמטיבי. טענתו היא, כי יש משהו קפוא ומלאכותי בתפיסה הרציונליסטית של מידות האל הקבועות ועומדות, ובהכרזה כי חיקויין הוא התוכן הדתי העיקרי של העשייה. מאידך, הסימפטיה שאינה מכוונת לצד הקבוע של האל, היינו למידותיו, כי אם לאופני התגלותו, מחזירה לזיקת אלהים-אדם מידה מסוימת של חיות ודינמיות אותנטית. נמצאנו למדים, שהשל העביר את המתודה ההיסטורית של דילתי לתחום התיאולוגי כשביקש להבין את דברי הנביאים "כבטייים" של הפאתוס האלהי. גם מבחינת תוכנה יש בגישתו משום העברת המושג "סימפטיה" של שלר מן התחום החברתי-פסיכולוגי אל התחום התיאולוגי, כאשר השיטה הדיאלוגית מיסודו של בובר היא הרקע הרוחני שעליו הוא הרכיב את הסימפטיה, בחינת הכוונתו המודעת של אדם כנגד עולם הרגשותיו של אלהים.

ביקורת פרשנית ותיאולוגית

השאלה המכרעת היא: מה הבסיס הפרשני לשיטה זו? לעניות דעתי, שני העמודים העיקריים לשיטת השל הם סיפור נישואי הושע (עמ' 75-84) (הו' א-ג)²⁴ ומעשה האיזור של ירמיהו (יר' יג 1-11). לפי פשוטם של הכתובים, מעשים אלה לא נבעו מלכתחילה מתוך רצון מכוון של הנביא להשתתף בפאתוס האלהי. לפי יר' יג, 1-11, אין ספק כי נתחווה לנביא משמעות זו לאחר מעשה בלבד. ואשר להושע, הדעת נותנת כי נקודת-המוצא שלו היתה נסיון חייו הוא, היינו אכזבתו מאשתו הבוגדת²⁵.

האמת היא כי הושע א כתוב בגוף שלישי, כנראה בידי אחד מתלמידי הנביא, והוא בא להשלים את האמור בפרק ג. מבחינה ספרותית פרק א שייך לסוג האגדה הנבואית. רק פרק ג, שהוא כנראה קטע אוטוביוגרפי, יש בו כדי לשמש עדות אותנטית על חייו הפנימיים של הושע. מכאן יש ללמוד, כי המשמעות הסמלית של גורלו נתחווה לו רק אחרי בגידת אשתו. הפירוש הסמלי של גורלו כאספקלריה לאכזבת ה' מישאל הבוגדת, הוא ההופך את מצוקת-נפשו להתנסות נבואית; נמצאת למד, כי רק מתוך מעמדו הקיומי המיוחד הוא מסוגל לפענח את תחושת האל כלפי ישראל ולהשתתף בה, הן בזעמו והן בגילויי האהבה והחסד כלפי ישראל. משמע, נקודת-המוצא של הושע היא היסואציה הקיומית שלו

עצמו. לא משום שהוא עוקר את עצמו מן הסיטואציה האנושית שלו, אלא משום שהוא מעגן את עצמו בה, הוא מסוגל לחוש את הפאתוס האלהי הזועם והאוהב ולהשתתף בו. אין, אפוא, לשני המעשים משמעות חינוכית דמונסטרטיבית כלרוב המעשים האליגוריים־הדרמטיים של הנביאים. מכוונים הם אל הנביא עצמו, לקירובו הנפשי לשליחותו. הסימפטיה אינה ההנחה המוקדמת והתשתית הפסיכולוגית של מעשים אלה, כי אם תכליתם ומטרתם, שנתחווה רק תוך כדי מהלך העלילה.

ביתר הדיונים הפרשניים, בהם מנסה השל לבסס את גישתו, מרובה הפרוץ על העומד. במהדורה הגרמנית הוא הוסיף, לשם ביסוס שיטתו, ניתוח קטעים מובחרים מתוך ספרי עמוס, הושע, ישעיהו וירמיהו, כשפרק אחד (עמ' 57–67) מוקדש לתיאור הפאתוס האלהי העולה מכל ספר וספר, והפרק הסמוך – לתיאור מקביל של הסימפטיה העולה משם (עמ' 67–97). הקריטריון להבחנה בין שני האספקטים הוא סגנוני: הקטעים בהם מדבר האל בגוף ראשון מגלים את הפאתוס, והקטעים שתוכנם הוא דבר הנביא עניינם הסימפטיה הנבואית²⁶. ברם, מבחן סגנוני זה אינו עומד בפני הביקורת ההיסטורית־ספרותית, שכן אחד מסימני ההיכר המובהקים של סגנון החזיים הווסאליים במזרח הקדמון, שהשפיע השפעה מכרעת על הריטוריקה המקראית, הוא המעבר התדיר מגוף ראשון לגוף שלישי, וחוזר חלילה. שם הדובר הוא המלך הריבון: הגוף הראשון בא להוסיף תוקף לאימויו ולהבטחותיו, הגוף השלישי – כדי לפארו בשלל התארים שהעניק לעצמו. מעברים תדירים אלה מצויים גם בהטפה ובקטעי המשפט של התורה ובדברי הנביאים גופם²⁷. יש שהנביא מוסר בסערת־תוכחתו על רגשות ה', כביכול, כגון עמוס ו, 8: "נשבע אנני ה' בנפשו... מתאב אנכי את גאון יעקב ואת ארמונותיו שנאתי". שם ז, 3, 6: "נחם ה' על זאת (גם היא) לא תהיה", או: יש' א, 10–20, 21–23, 24 ואילך. יש שהוא מביא את הדיבור האלהי הישיר מבלי לציין זאת במפורש, כאילו להבליט ביתר שאת את הזדהותו האישית, כגון עמוס ה 20–27. הושע ד 6–19; ה 1–4; 4–11; ז 1 ואילך; ט 10–13. ברם, דווקא במקומות אלה המעברים מגוף ראשון לגוף שלישי כה תכופים עד שתהיה זאת שרירות־לב לדבר פעם על פאתוס ופעם על סימפטיה. הנה דברי ה' אצל עמוס ה 20–27: "שנאתי מאסתי חגיכם" – הם המשך ישיר של פיסקה בה נזכר ה' בגוף שלישי. ואילו בהמשך להושע ה 1–4; ט 10–13 מזכיר הנביא את ה' בגוף שלישי. למעברים כאלה יש דוגמאות למכביר. ניתן אפוא לומר, כי הסימן הסגנוני שבנאום הנבואי, שהשל נשען עליו לשם הבחנה בין פאתוס וסימפטיה, מופרך מעיקרו. מעברים תדירים אלה משקפים את התגעשות הלב ואת התרגשותו של הדובר.

ועוד זאת, לעתים סערת הרגשות מגיעה לידי התפרצות ספונטאנית שיש בה

משום הבעת עצב, שמחה, אבל, זעם, אכזבה וכו', ללא קשר לאלהים: כאשר ירד משה מן ההר וראה את העם כְּרָעוּ חַרָּה אִפּוֹ, והוא שבר את הלוחות (שמ', לב 19); תגובה זו עולה בקנה אחד עם זעמו של האל. ברם, היש רמז דרמזו בסיפור כי משה כיוון כביכול את רגשותיו כנגד הפאתוס האלהי? כלום אין זאת תגובתו האנושית הספונטאנית? אצל כמה מן הנביאים הקלאסיים נשתמרו קטעים פיוטיים, שהם עדות ישירה להתפרצות אנושית ספונטאנית. כדוגמה מובהקת לכך נזכיר את ירמיהו ד 19; ח 23; ט 1; יג 17; יד 17 ואילך; טו 10 ואילך ועוד. אבסורד הוא לטעון, כי במקרים אלה מיחס הנביא לעצמו את תחושותיו של אלהים, או שהוא מביע אותם מתוך אנלוגיה לפאתוס האלהי. אדם אינו זקוק לשום אנלוגיה כדי להתרגז, להתאבל, לשמוח או להתאכזב.

על חוסר-המשמעות התיאולוגית של חילופי הגופים בהזכרת הדיבור האלהי למדים אנחנו מתוך עיון בנאומו הפוליטי של ישעיהו (לו) בימי מצור סנחריב והשוואתו לדוֹ-שיח הדמיוני שבפרק י 5 ואילך. צורתם של שני הנאומים הוא רב־שיח בין ה' והנביא מזה לבין מלך אשור מזה. בנאום בפרק לו 22 ואילך, הפותח במלים "זה הדבר אשר דבר ה' עלי", מתחלפת תדירות הזכרתו של ה' בגוף ראשון ובגוף שלישי; תחילה הוא מדבר על "קדוש ישראל" (פס' 23) ועל אדני (ב 24) ואח"כ הוא עובר לגוף ראשון מבלי לציין במפורש כי הוא מצטט את דברי ה' (פס' 26, 27, 28, 29), והוא ממשיך "קנאת ה' צבאות תעשה זאת" (32). אף הקטע האחרון פותח במשפט: "אכן כה אמר ה' אל מלך אשור" (33), והוא מסתיים במשפט: "וגנותי על העיר הזאת להושיעה למענני ולמען דוד עבדי" (35). מכאן ראייה מכרעת, כי חילופי הגופים שבהזכרת ה' הם מגופי הריטוריקה הנבואית. לפי מתכונת זו בנוי גם הנאום שבישעיהו י 5 ואילך:

פס' 5-6: גוף ראשון; שבט אפי, זעמי, עם עברתי, אשלחנו, אצונו.

פס' 14: גוף שלישי + ראשון; והיה כי יבצע אדני את מעשהו בהר ציון... אפקד את פרי גודל וכו'.

פס' 16: לכן ישלח האדון אדני צבאות במשמניו רזון.

פס' 23: כי כלה ונחרצה אדני ה' צבאות עושה בקרב כל הארץ.

פס' 24-25 הם מובאה של דברי ה': לכן כה אמר אדני ה' צבאות: אל תירא עמי... בשבט יככה ומטהו ישא עליך... ואפי על תָּבֵל יָתֵם²⁸.

פס' 26: גוף שלישי (המשך ישיר): תזרר עליו ה' צבאות שוט... ומטהו על הים ונשאו בדרך מצרים.

פס' 33: הנה האדון ה' צבאות מסעף פארה במערצה.

יא = גוף שלישי.

יוצא מכאן כי רק בעל גישה פונדמנטליסטית, המעלים עין מן המנהגים הספרותיים של הנביאים, עשוי להוציא מסקנות תיאולוגיות מחילופי הגוף

שבהזכרות הדיבור האלהי. האמת היא שחילופים תדירים אלה משקפים את העלויות והירידות בהתגעשות לבו של הנביא. משמע, אין כל שחר להיגד הדוגמטי, המסביר את תגובות הנביאים באופן כוללני בדרך העקלתון של הזדהות עם הפאתוס האלהי. אדרבה, תגובותיהם הן בראש-זכרון ביטוי לספונטאניות האנושית הישירה: המחאה והתוכחה החברתית שבפיהם משקפות באופן בלתי-אמצעי את תחושת הצדק שלהם.

משה שבר את הלוחות משום שחרה אפו עד להשחית משראה את העם כרעו. התקוממותו של עמוס כנגד אי-הצדק והעושי, בדומה לזו של יתר הנביאים, היא קודם-כל ביטוי למחאתו החברתית, הנובעת מרגשי הצדק והמשפט שלו עצמו, כשם שדברי ישעיהו מבטאים קודם-כל את הגיונותיו הוא על ההיסטוריה העולמית והמטרה שאליה חותרת היסטוריה זו, היינו, אחרית הימים. הפתיחה לחזון אחרית הימים היא, אכן: "הדבר אשר חזה ישעיהו בן אמוץ על יהודה וירושלים" (ב 1). לא נאמר: כה אמר ה', וכיוצא בזה. אף זאת, אילו סימפטיה היתה הקטיגוריה התואמת את פשוטם של מקראות אלה, לא היה מקום להגיונותיהם ההיסטוריים השונים של הנביאים המשקפים מזג אישי וייחוד אינדיבידואלי, ולעתים גם ניגודים רגשיים ואינטלקטואליים ניכרים. מאידך, אין לתמוה על הרציפות הפנימית שבנאומיהם, שכן כולם נתחנכו על ברכי האמונה העממית המנוסחת בדברי התורה, בספרות המזמורית ובספרות החכמה. הנה בכמה פרקים בס' ישעיהו ניכרת ההשפעה על סיפורי יציאת מצרים: ס' ירמיהו עומד בסימן ההשפעה של ס' תהלים וס' דברים, ובס' יחזקאל ניכרים הרישומים של ס' ויקרא ושל המסורת הכהנית המשוקעת ביתר ספרי התורה. משמע: בדימויי האל של הנביאים עולה בקנה אחד תחושתם הבלתי-אמצעית עם הערכתם האוטונומית את המציאות ההיסטורית, בעוד שהמסורת שעל ברכיה נתחנכו פועלת ככוח פורמטיבי. קרי: הנסיון הקולקטיבי של עם ישראל האצור במסורת הלאומית משפיע על עיצוב הערכתם החברתית ועל מערכת רגשותיהם כאחת. הסכימה פאתוס-סימפטיה של השל היא פשוט יתר, שכן יש בה משום העלמת-עין מהתיחסותם האוטונומית של הנביאים לסביבה ולחברה וממשקל המסורת הלאומית.

הנחה נוספת הטמונה בסכימה פאתוס-סימפטיה אומרת כי קיימת הקבלה, התאמה, הרמוניה, בין תודעתו הפעילה של האל לבין תודעת אדם. ברם, זאת אמת חלקית בלבד, שכן התודעה הנבואית עומדת על הדיאלקטיקה שבין הזדהות עם הפאתוס האלהי והשתתפות אקטיבית בו לבין התרחקות מודעת הימנו, המגיעה לעתים אף לידי עימות וניגוד²⁹. יתירה מזו, הפער בין תודעת אדם ותודעת האל הוא התנאי המוקדם לכל תפילה, ואין נפקא מיניה אם בעל התפילה הוא נביא, משורר, או סתם מאמין. כעדות אחת מרבות נזכיר את תפילת משה

אחרי מעשה העגל: "אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ועשו להם אלהי זהב; ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת" (שמ' לב 30–31). משה התרחק בתפילה זו באופן קיצוני מחרון-אפו של אלהים המבקש להשמיד את העם החוטא. אף תפילתו של עמוס "סלח נא מי יקום יעקב כי קטן הוא" (עמ' ז 4, 5) מצביעה על פער בין הפאתוס האנושי לאלהי. ביר' יד–טו משתתף הנביא בזעקת השבר של העדה המתפללת, והתשובה האלהית הקשוחה והמחרידה (טו 1–4) חושפת את התהום שבין תחושת הנביא והעם לבין תחושת האל. מסתבר, כי בתפילה עומד אדם במלוא הפאתוס האנושי לפני האל ומבקש להטות אליו את הפאתוס האלהי: הוא תובע "סימפתייה" מצד האל.

למותר להזכיר בהקשר זה את נבואות ההקדשה החושפות את הפער בין הפאתוס האלהי לבין התודעה האנושית: רוב הנביאים אינם מוכנים לשליחות המוטלת עליהם; משה מסרב וחוזר ומסרב (שמ' ג 1–4, 17) עד שאלהים מטיל עליו שליחותו בכוח. נכונותו של ישעיהו לשליחות "הנני שלחני" מוסכרת על רקע פחד-המוות שהיה נתון בו³⁰ משזעק: "אוי לי כי נדמיתני"; אך אין בכך כדי ביטוי של השתתפות בפאתוס הזועם של אלהים. גם ירמיהו מסרב לשליחותו, ואלהים שם את דברו בפיו במגע-יד (יר' א 4–10); יש שהוא מתאונן על דבר ה', על זעם ה' הממלא אותו (טו 17; כג 9); ה' פיתה אותו, גבר עליו (כ 7); דבר ה' כאילו משכר אותו (כג 9); הוא כאש בוערת וכפטיש יפוצץ סלע (כ 91; כג 29). וידויים אלה של ירמיהו מלמדים על התגוששותו ומאבקו עם דבר ה'; הם מעידים על מתח רב בין תודעתו לבין שליחותו, בינו לבין הפאתוס האלהי. ה' כפה עליו שליחות מבלי שרצה בכך. לכל היותר אפשר ללמוד מכאן שההזדהות עם הפאתוס האלהי היא פועל-יוצא של מאבק ארוך אשר ראשיתו כפיה מצד האל וסופו כניעה וקבלת-הדין. אך רק לעתים רחוקות מגיע אדם לידי הזדהות או לידי השתתפות פנימית, כמו, למשל, ירמיהו: "נמצאו דבריך ואוכלם ויהי דברך לי לששוק ולשמחת לבכי כי נקרא שמך עלי" (טו 16). הוא הדין בנוגע ליחזקאל הנופל ארצה כשהוא רואה את המרכבה והקם על רגליו בעזרת רוח ה' (יחז' א 28; ב 1 ואילך), המועתק ממקום למקום, היושב שבעת ימים משמים בתוך הגולה (ב 8–ג 14; ח–יא; מ–מח) והמבצע מעשים תמהוניים אנוס על-פי הדיבור (ד 1–12; יב 1–16, 17–20). במעשים אלה אין משום ביטוי לסימפתייה האנושית, אלא הם נכפו עליו כדי לעורר תשומת-לב ציבורית; מטרתם היא ציבורית-חינוכית דימנסטרטיבית. בדומה לכך הוא אנוס על-פי הדיבור להימנע מהתאבל על מות אשתו האהובה ולהחניק בלבו את רגשותיו העמוקים ביותר (כד 15 ואילך); זהו ניגוד גמור לסימפתייה. מאידך, מסותיו ההיסטוריות (טו, כ, כג) עומדות בסימן השתתפות מלאה בפאתוס הזועם של אלהים, אגב הינתקותו המוחלטת מרגשי אהבתו אל עמו. גזר-הדין הכוללני והאכזרי שהוא הוציא על כל דורות ישראל

ממצרים עד לימיו מעיד על כך, כי ערב החורבן היו רגעים בהם הגיע לידי הזדהות עם הפאתוס האלהי הזועם; אך הביטוי הספרותי לכך קיפח את הבלתי־אמצעיות, שכן הוא עוצב בהשפעת ההיסטוריוסופיה האצורה במסורת הכהנית שבתורה. אשר למעשיו האליגוריים, קיים בהם איזון בין היסוד הכפיייתי ומגמת הסימפטיה. נמצאנו למדים כי ההשתתפות של ירמיהו ושל יחזקאל בפאתוס האלהי מסמנת אך תחנה בנתיב היסורים והמאבקים לתוכו הושלכו עם הקדשתם לנביאים. הרקע למיגוון זה של תגובות הוא הדיאלקטיקה בין הפתעה, זרות ומרחק בין אדם לאלהים, שהוא נקודת־המוצא הנפשית של השליחות הנבואית ברוב המקרים מזה – ובין החתירה לקירבת אלהים, לזיקה אינטימית עם אלהים, מזה. בכל המקרים המנויים לעיל דרגת ההזדהות או הקירבה לפאתוס האלהי היא פרי יכולתו או אי־יכולתו הנפשית או פרי רצונו או סירובו של אדם. שונה הדבר בשמואל א, ח 7: אלהים מצווה על שמואל במפורש להינתק מן הפאתוס האלהי, מן העלבון של אלהים, ולהמליך מלך בשר ודם: "כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם". הקנאה האלהית היא ההרגשה השלטת בקרב סיפורי אליהו, להוציא את פרק יט 12, בו מסופר עלי־כך כי אלהים התגלה "בקול דממה דקה". משם הוא למד שיש צד אחר של האלהות: הדממה, העולה על קנאתו. הקורא בעיון רב את מל"ב ט–י³¹ יבחין בין השיטין בביקורת חמורה ונוקבת של הסופר על השתתפותם של הנביאים הלוחמים בקנאה האלהית. כותב הסיפור – דעתו אינה נוחה משפיכות הדמים הנוראה שנגרמה עלי־ידי קנאתם של אליהו ואלישע ותלמידיהם. ביקורתו משמשת נקודת־מוצא לדרכם של הנביאים הקלאסיים, אשר נמנעו מהתערב התערבות צבאית אלימה בענייני המדינה. מכאן עולה הבעייתיות של מושג הסימפטיה גופו; מירווח הביטויים של הפאתוס האלהי נע בין קנאה לבין חסד ורחמים. שעה שאלהיו חש את קנאת ה' צבאות, התנסה הושע באלהי החסד והרחמים, ואילו עמוס – באלהי הצדק והמשפט. בסופו של דבר נשענת תורת הסימפטיה על תורת המידות האלהיות, שעליה רצתה להתגבר, שכן טיב הסימפטיה הוא פרי הכרעה מוסרית־אתית במסגרת הנורמטיבית של תורת המידות האלהיות.

עוד זאת: יש שדבר ה' בפי הנביאים רווי עוצמה מאגית (מל"א יג; כמו כן סיפורי אליהו ובעיקר סיפורי אלישע³² ויר' א 9; וכן האמור על חמת ה': יר' כג 19–24; כה 19 ואילך) או פסיכולוגית (יר' כ 7–9; כג 28–29). במקרים אלה מופיע דבר ה' כישות אובייקטיבית העומדת ברשות עצמה, כשהוא מנותק לחלוטין מן הפאתוס והוא פועל את פעולתו על אדם ככוח חיצוני, ללא כל קשר למידת ההזדהות של אדם אתו. ועוד: כאשר דבר ה' הוא בגדר מצווה קיימת ועומדת, המנותקת מכל זיקה אל הפאתוס האלהי, הרי סימפטיה אינה אלא אחת ממיגוון התגובות האנושיות למפגשו של אדם עם האל.

השל אכן חש בקושי זה. לפיכך הוא ניסה (במהדורה השניה) להרחיב את המושג סימפתיה באמרו:

צורת היענותו של אדם לאלהים תואמת את התוכן האלהי, כפי שהוא חש אותו. כאשר הוא חש את האל כשלמות סודית, המענה הוא אימה ופחד, כאשר הוא חש אותו בבחינת רצון מוחלט – המענה הוא ציות ללא תנאי, אם פאתוס – המענה הוא סימפתיה³³.

ברם, קשה לקיים את ההכרזה החגיגית כי הנביא הוא בבחינת homo sympathetikos בצד ההודאה כי הסימפתיה היא רק אחת משלל התגובות האפשריות למפגש עם האל. ועוד, קשה לדבר במשיכת קולמוס אחת על סימפתיה ועל תדהמת ישעיהו, על סירובו והתקוממותו של ירמיהו, על נפילתו אפיים ארצה של יחזקאל ועל הרעד של דניאל. ההזדהות של הושע עם הפאתוס האלהי, היינו, השתתפותו באכזבת אלהים, והאימה הנומינוזית של ישעיהו אינן דרות בכפיפה אחת. כאן נסיון אקטיבי מצד אדם לשתף את עצמו בהרגשות האל, וכאן הרפלקס בלתי-רצוני שאין לאדם שליטה עליו, תגובה פסיכולוגית המוסכרת הסבר סיבתי מתוך גורמיה הנפשיים. לדבר ללא הבחנה עקרונית על סימפתיה ועל הרפלקס שמתוך אימה, משמע שטטוש מהותה הפנימית של הסימפתיה, שהיא לאמיתו של דבר תגובה רצונית טראנסטיבית, היוצאת מאדם לזולתו או מאדם לאלהיו.

סוף דבר: כשם שהאכסטזה על צורותיה ועל דרגותיה קובעת במידה מסוימת את הנסיבות הפסיכולוגיות של החוויה הנבואית, כן מסמנת הסימפתיה אחת ממיגוון התגובות הרגשיות של אדם במפגשו עם אלהים, אך בשום פנים אין היא התגובה הדומיננטית. זכותו של השל בכך שאיתר גורם נפשי זה. ברם, הוא הפריז במשקלו הסגולי כשניסה להעמיד את הנבואה עליו.

אמנם הנסיבות הפסיכולוגיות של השליחות, והתגובות הנפשיות של אדם, הן עניין לחקר הנבואה, אך הפוסח על מוטיב השליחות, כפי שעשה השל, מתחייב בספיריטואליזציה של תופעה, המוסכרת במידה רבה על-פי האספקטים החברתיים שלה. לא מידת ההזדהות האישית של אדם עם הפאתוס האלהי היא עניינו המרכזי של הנביא, כי אם ההגשמה של שליחותו החברתית. דרכו הפנימית ואופיו של כל נביא הם פועל-יוצא של המתח הנפשי התדיר בינו לבין שליחותו. ביטוייו של הפער בין הפאתוס האלהי לבין הפאתוס האנושי הם התפילה הנבואית וההתרסה כלפי מעלה.

- A.J. Heschel, *Die Prophetie*, Verlag der polnischen Akademie der Wissenschaften (Krakow 1936) 1
- .A.J. Heschel, *The Prophets* (New York 1962) 2
- סימתי העמודים שלהלן יתיחסו אל המהדורה הגרמנית, אלא אם־כן אציין את המהדורה האנגלית במפורש. הטכסטים שיובאו להלן הם על־פי המהדורה האנגלית.
- .G. Hölscher, *Die Propheten* (Leipzig 1914) 3
- W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, (Baltimore 1942; 2nd ed. 1946), 231 ff. 4
- לכיבולוגרפיה עיין במאמרי, נבואה, אמ"ה 690–732. 5
- J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Philadelphia 1962). 6
- י. קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, מפתח: נבואה, נביאים, אכסטזה; מ"צ סגל, מבוא המקרא ב' 229–271; מ. בובר, תורת הנביאים (ת"א תשכ"א); A. Neher, *L'essence du prophétisme* (Paris 1955). בגישתו של נהר יש משום צירוף מענין של שיטת השל והתפיסה הדיאלוגית של בובר. 7
- עמ' 26–39. 8
- R. Otto, *Das Heilige* (1925). 9
- Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, *Gesammelte Schriften* V, 317 f. 10
- E. Spranger, *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie*, *Volkelt-Festschrift*, p. 357, *Psychologie des Jugendalters*, pp. 3.
- Pathos denotes, not an idea of goodness, but a living care; not an immutable example, but an outgoing challenge, a dynamic relation between God and man; not mere feeling or passive affection, but an act or attitude composed of various spiritual elements; no mere contemplative survey of the world, but a passionate summons. (p. 224) 11
- K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie* (München 1926), pp. 92-138; 12
- I. Heinemann, *Poseidonius' metaphysische Schriften* (Breslau 1928), p. 114.
- M. Scheler, *The Nature of Sympathy*, transl. from German by Peter Heath *Wesen und Formen der Sympathie*. 13
- נתן רוטנשטרייך הדגיש הקבלה זו במאמרו המאלף, *On Prophetic Consciousness*, *JR* 54 (1974), pp. 185-198. הוא עמד גם על השפעת דילתיי. 14
- עיין במאמרו הנ"ל של נתן רוטנשטרייך. 14
- Even if in the first place the people's practical compliance with the divine demand is the purpose of his mission, the inner personal identification of the prophet with the divine pathos is, as we have shown, the central feature of his own life. Not the word and the Law in themselves, but the mode of 15

divine involvement is the focal point in his religious consciousness. The divine pathos is reflected in his attitudes, hopes, and prayers. The prophet is stirred by an intimate concern for the divine concern. Sympathy, then, is the essential mode in which he responds to the divine situation. It is the way of fulfilling personally the demand addressed to him in moments of revelation. (p. 307-308).

The unique feature of religious sympathy is not self-conquest, but self-dedication; not the suppression of emotion, but its redirection; not silent subordination, but active co-operation with God; not love which aspires to the Being of God in Himself, but harmony of the soul with the concern of God. To be a prophet means to indentify one's concern with the concern of God. (p. 309). 16

Sympathy, however, is not an end in itself. Nothing is further from the prophetic mind than to inculcate or to live out a life of feeling, a religion of sentimentality. Not mere feeling, but action, will mitigate the world's misery, society's injustice or the people's alienation from God. Only action will relieve the tension between God and man. Both pathos and sympathy are, from the perspective of the total situation, demands rather than fulfillments. Prophetic sympathy is no delight; unlike ecstasy, it is not a goal, but a sense of challenge, a commitment, a state of tension, consternation, and dismay. (p. 309) 17

א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 334-335. * 17
Dass du Gott brauchst, mehr als alles, weisst du allzeit in deinem Herzen; aber nicht auch, dass Gott dich braucht, in der Fülle seiner Ewigkeit dich? Wie gäbe es den Menschen, wenn Gott ihn nicht brauchte, und wie gäbe es dich? Du brauchst Gott, um zu sein, — und Gott braucht dich — zu eben dem, was der Sinn deines Lebens ist. Die Welt ist nicht göttliches Spiel, sie ist göttliches Schicksal. Dass es die Welt, dass es den Menschen, dass es die menschliche Person, dich und mich gibt, hat göttlichen Sinn. (Ich und Du, Schocken Verlag, (Berlin 1936) s. 97. 18

Man will als das wesentliche Element in der Beziehung zu Gott ein Gefühl ansehen, das man Abhängigkeitsgefühl, neuerdings genauer Kreaturgefühl nennt. So richtig die Heraushebung und Bestimmung dieses Elements ist, so sehr wird durch dessen gegengewichtslose Betonung der Charakter der vollkommenen Beziehung verkannt. (S. 95). 19

פיסקה זו מתורגמת בסוד שית, עמ' 84, 85 - תרגומו הנ"ל שונה. 20
שם, עמ' 57. 21

Der Mensch empfängt, und er empfängt nicht einen "Inhalt", sondern eine Gegenwart, eine Gegenwart als Kraft. (S. 127). 22

באחד ממאמריו-הזקתים שלו הוא כותב: ממשות האמונה של הפגישה עם הפוגש, הזורח בעד כל הדמויות והוא עצמו חסר דמות, אינה יודעת, בתור זיקה טהורה של אני-אתה שום תמונה שלו, שום דבר שניתן לתפסו כעצם - כלומר, אינה יודעת אלא 23

- את נוכחותו של הנוכח (פני אדם, עמ' 255).
- 24 עיין מאמרי, נישואי הושע כסמל נבואי, ספרדים, (ירושלים תשי"ח), עמ' 269-279. עיין שם השגותי על השיטות של הַשָּׁל וקויפמן: בעקבות קויפמן הלך גם ח"י גינזברג, מחקרים בהושע א-ג, ספר היובל ליחזקאל קויפמן (ירושלים תשכ"א) עמ' 50-69.
- 25 עיין במאמרי הנ"ל; אשר ליר' יג 1-11, עיין להלן.
- 26 עיין גם במהדורה האנגלית, עמ' 309-310, הערות 3, 4.
- 27 עיין בספרי, הנבואה הקדומה בישראל (ירושלים, תשל"ג), עמ' 76 ואילך.
- 28 לפי תיקונו של שד"ל. המסורת גורסת: על תבליתם.
- 29 לדוגמא השווה את ירמיהו ד 19; ח 23; ט 9; יג 17; יד 17 ואילך; טו 9 ואילך.
- 30 עיין מאמרי, הקדשת ישעיהו וגלגוליה במסרות חז"ל, המקרא ותולדות ישראל, מחקרים לזכרו של יעקב ליוור, (תל-אביב תשל"ב), עמ' 18-50.
- 31 עיין ספרי הנבואה הקדומה בישראל, עמ' 258 ואילך.
- 32 עיין שם, עמ' 289-292.
- 33 The nature of man's response to the divine corresponds to the content of his apprehension of the divine. When the divine is sensed as mysterious perfection, the response is one of fear and trembling; when sensed as absolute will, the response is one of unconditional obedience; when sensed as pathos, the response is one of sympathy.