

הקדמה

האח מרסל-ז'אק דיבואה: הנוצרי משורר ציון

אביטל וולמן יוסף שורץ

כאשר קרבה אל קצה השליחות שהטיל עליו האורקל מדלפי באתונה, שמע סוקרטס בחלומו קול שהאיץ בו להיות למשורר. שירה זו היתה בעבור סוקרטס אהבת החוכמה, הפילוסופיה. אבל מי הוא שיכון את מיתרי הנפש? כראוי לאוהב חוכמה שכמותו, הותיר סוקרטס שאלה זו לכל מי שבאו אחריו. כשמרסל אוגוסט הנרי דיבואה מגיע לישראל הוא בן 42 שנים. במסדר הדומיניקני, שאליו הצטרף בהיותו בן 18, שמו ז'אק, והוא כבר קנה לו שם של פילוסוף אריסטוטלי המיטיב לענות לשאלתו של סוקרטס, בהשלימו את משנתו של בן סטאגירה בדרכו של התיאולוג בן המאה ה-13 תומס אקווינס. השלמה זו, אשר בלבה תורת האנלוגיה של תומס אקווינס, היא מרכזית לשיטתו של "המורה המשותף" (כינויו של תומס בפי בני המסדר הדומיניקני) בניתוח השפה, בעמדתו בדבר הידיעה שיכולה להיות לנו על אלוהים ובדבר היחס שבין הפילוסופיה לתיאולוגיה. בעבור האח מרסל או האב דיבואה, כשני השמות שבהם נהג להציג את עצמו, היתה האנלוגיה בלב האופן שבו עיין בדבר האמת אשר האלוהים, בורא עולם, שבחר בישראל מכל העמים והשלים את תוכנית ישועתו בהיות דברו לאיש בישוע בן ישראל, גילה לבני האדם בכתבי הקודש. והנה, תוכנית הגאולה היא שעמדה לעיני הכנסייה הקתולית בוועידת הוותיקן השנייה (1962-1965), והיא שלאורה קיבל עליו האח מרסל את השליחות שהטיל עליו המסדר הדומיניקני כשהצטרף בשנת 1962 לשני אחיו בבית ישעיהו שבירושלים. בדרך הארוכה והפורייה שעשה במקום שהיה למולדתו השנייה בשנת 1974, השנה שהוענקה לו האזרחות הישראלית, מצא את מילותיה של שירת האהבה, שאפילו היא נוגה לעולם איננה נכזבת, שחיבר שנתיים קודם לתום שליחותו עלי אדמות:

יקירתי היא בת ציון שלאושרה נבחרה

כאהובת שיר השירים איננה פורעת את הנעימה לעולם (Dubois 2005, 135).

האפשר שנקרא זאת בלא שתיעור בנו תמיהה עמוקה? מי היא שעליה חשב האב דיבואה כשכתב את הדברים האלה? האם אלינו כיוון? מהי השלמות אשר לאורה פירש אותנו על אף מגבלותינו וחסרונותינו, הכה בהירים לעינינו? בעבורנו, הישראלים, הוא היה להזדמנות מופלאה להתוודע לקיום אנושי ולגישה שונה לאמונה. בחייו בתוכנו העיד כי אמונה ונזירות מתקיימות מתוך פתיחות עמוקה, רגישות נדירה ותבונה ספוגת תקווה. אבל שוב, מהו רז התקווה הזו?

אחד מסמיני ההיכר ליצירה גדולה הוא אין ספור האופנים שהשכיל היוצר

לערוך יחדיו לאחדות שהיא ריבוי, כלומר ליפה שהוא בעל ערך ומשמעות בעיניו. מעתה לא נותר לקורא, למתבונן או לשומע אלא לפרש את אותן אינטואיציות אשר הוודאות באמתותן היתה למקור תקוותו של היוצר האוהב שהיה מרסל־ז'אק דיבואה. זו המשימה שקיבלו עליהם המחברים של פרקי הספר שלפנינו, שהוא אות הוקרה למי שהיה נוצרי וישראלי, פילוסוף ותיאולוג, אריסטוטלי ותומיסט, הוגה מקורי אשר השכיל להבחין – אך בלי לנתק – בין תורה, עם ומדינה בישראל ובין מדיניות הוותיקן ואמונת הכנסייה הקתולית ברחבי העולם. המחברים הם רעיו ואחיו הדומיניקנים של דיבואה בישראל ובעולם, תלמידים ומורים באוניברסיטאות בישראל, נזירים בני מסדרים שונים, אבות כנסייה ונציגי הוותיקן, אשר ליווהו יובל שנים. יחדיו עשו המחברים להבהרת פיסות התמיהה הגדולה שלעל, ובכך העמיקו עוד את השתאותנו לנוכח הצמיחה והארגון של תפיסת עולם שמקורה במה שכינה פול קלודל ההרגל שמכפנים והמהלומה שמחוץ, אשר לאורה התמודד דיבואה עם מגוון הפנים של שליחותו לישראל.

מאמריהם של מרסל סיגריסט, מישל פרואדור, דייוויד ב' בורל, אוליבייה-תומס ונארד, האב רנה לורנטיין, פרנס באואן, בני הזוג פרה ויוחנן פלוסר מאירים את דרכנו בבקשנו להבין כיצד התאפשר למי שהיה בין ה"ספים" לפתוח לזולתו ולמצוא לעצמו שבילים מישראל של שנות השישים אל ישראל שלקראת תום העשור הראשון של האלף השלישי (חלק ראשון). מאמריהם של בנואה-דומיניק דה לה סוז'ל, הקרדינל ז'ורז' קוטייה, ז'אן-פייר טורל, אדריאן שנקר, ג'סטין טיילור, דייוויד מ' נויהאוס ודומיניק מילה-ז'אראר מציגים את מגוון האופנים של פרשנות כתבי הקודש, החשיבה התיאולוגית השיטתית וביקורת הספרות שבהם הכנסייה הקתולית מתמודדת עם השואה ועם העדנה שהיתה לעם היהודי במאה ה-20 – אותו מאמץ שהוביל למהפך שבא לידי ביטוי בוועידת הוותיקן השנייה (1962-1965), בהצהרת *nostra aetate* ("בזמננו", 28 באוקטובר 1965). מאמריהם של זאב הרווי ושל יוחנן פלוסר מתמודדים עם העמדה הקתולית מתוך הדגשת האופן שבו היא נתפסת מזווית המבט היהודית-ישראלית-עברית, ושל ברכה מאיר – מזווית המבט האקומנית (חלק שני). שמואל שקולניקוב, מיכאל רובק, עידית שקד, איילת אבן עזרא, דוד הר ורבקה פלדחי מבהירים את האור האחד אשר הורה את דרכו של דיבואה בעשותו בתבונה בתחומי התיאולוגיה, האונטולוגיה והאתיקה באחדו בלא שימזג בין אריסטו לאפלטון ובין תומס אקווינס לאוגוסטינוס. גבריאל מוצקין מעמיד את הקורא על תרומתם של דמדומי יום השבת של חג הפסחא לאופן המיוחד שבו הנוצרי מתנסה בנוכחות האלוהים בזמן (חלק שלישי). ברפים שלהלן ברצוננו להצביע על כמה קווים עקרוניים העולים מתוך העיון במאמרים שבשלושת חלקי הספר.

1. כדבר כותרת חיבורו הידוע של ז'אק מאריטן, "להבחין כדי לאחד או דרגות הידיעה" (Maritain 1932).

א. האח מרסל-ז'אק דיבואה: ספן וצוהר

רוז הנפש הקתולית הוא סגולתה להבחין במושלים המתמיד בתוך המסוים שבזמן. נקודת המבט הסקרמנטלית של דיבואה איננה זרה ליכולתו להיות לצוהר אשר בני אדם מתוודעים דרכו לזולתם, לספן המוליך אותם לעולמות זרים להם. האח מרסל סיגריסט, מומחה לאשורית מבית הספר המקראי והארכיאולוגי הצרפתי על שם סנט אטיין במזרח ירושלים, זוכר היטב את עוז הרוח וההתלהבות שלאורם עשה דיבואה בשנותיו הראשונות בישראל ואת הקסם שהילך על אחיו הדומיניקנים במנזר הלימודים – הסולשואר – כשתיאר לפניהם את העולם החדש והמגוון שנגלה לפניו: חרדים לבושי שחורים ממחרים לתפילה, בני קיבוץ במכנסי חאקי, חיילים-נערים ורובה שמוט על כתפיהם. רכוב על אופנוע ביקר דיבואה בקיבוצים דוברי צרפתית והציג לפניהם פרקים במשנות משוררים שאהב – שארל פגי ופול קלודל – ופתח אצלם פתח לנוכחות נוצרית (שלאחר השואה) ודומיניקנית (שלאחר האינקוויזיציה). משימה שכזו היתה הרפתקה אמתית ודרשה שילוב נדיר של הומור, ענווה, שאר רוח ופשטות, סגולות אשר אפיינו את דיבואה. זו אפוא העת שאפשר היה להעלות בה על הדעת שישראל, מדינתם של חילונים, משכילים שהיו לעובדי אדמה ומיעוט אורתודוקסים דבקים ב"גדר לתורה", היא מקום מיוחד במינו המתאים לעם שאינו ככל העמים. האח סיגריסט הגיע לבית הספר המקראי בשנת 1969: בית הספר לא היה עוד בצדה הירדני של החומה, מעבר מנדלבאום לא היה עוד אלא זיכרון, ושנות אי-הבהירות שמתאר האח מישל פרואדור מקהילתו שברובע מעוטי היכולת בליל שבצפון צרפת כבר חלפו עברו להן. פרואדור הגיע לבית הספר המקראי דרך קהיר ועמאן שבוע קודם למלחמת ששת הימים. מפגשו הראשון עם ישראל היה כרוך במגעו הפיזי של תת-מקלע הדוחף אותו אל מחוץ לבית הספר וידי מורמות. בשוך הקרבות מצא את דרכו לבית ישעיהו, הבית שהקימו בירושלים המערבית האח מרסל דיבואה, האח ברונזו הוסאר (מי שייסד לימים את היישוב נווה שלום) והאח ז'אק פונטיין. בית ישעיהו היה ה"צוהר" שדרכו התוודע פרואדור לקרע שהותירו בקהילות הנוצריות שמשני צדי ירושלים חרדת התבוסה ומצוקת הכיבוש מחד גיסא וצהלת הניצחון מאידך גיסא. במפגשיו עם עמיתיו של דיבואה מהאוניברסיטה העברית בירושלים, בשיחותיו עם ניצולי השואה, חרדים וחילונים, בקשריו עם משפחות ערביות אשר בכפריהן ביקר, ובפרט בהאזינו למחלוקות בקרב הישראלים על עתיד "השטחים הכבושים", הבין פרואדור עד כמה קשה להבחין הבחנה חדה בין הצד ה"צודק" לבין הצד ש"איננו צודק". כמו כן עמד על היהירות הנלווית לעמדתם של נוצרים מסוימים שמבטם מתנשא מעל לעולם הערבי ומעל לעולם היהודי והסיק את מסקנותיו על המשתמע מכך מבחינתו. פרואדור פועל כל ימיו לאור התקווה לאחוזה שבין בני אדם באשר הם, ומתוך כך הוא עומד על חשיבותם של פינוי מקום לספק ושל המרת הוודאות בשלמות ההבנה, בתקווה להגשמת הבטחה שלא הושלמה.

האב דייויד ב' בורל ממסדר "הצלב הקדוש", שימש החל בשנת 1980 במשרת

הרקטור של המכון האקדמי טנטור בין ירושלים לבית לחם. באותה השנה התוודע לבית ישעיהו והיה לידידו של דיבואה, פילוסוף ומאמין כמוהו. בלבו של בורל יקדה השאיפה להרחיב את ידיעותיו על הקשרים שבין יהדות לנצרות ולהתוודע בתוך כך גם ליחסים שביניהן לבין התרבות הערבית והמוסלמית. את שאיפתו זו ביקש להגשים בבית ישעיהו. ואכן, בבית ישעיהו מצא את החושים שישמשו אותו ב־25 השנים הבאות למעשה השתי וערב של המפגש היהודי-נוצרי-מוסלמי בימי הביניים, מקור השראה לספריו הרבים. דיבואה הציע לידידו למקד את עיונו במשנותיהם של הרמב"ם ושל תומס אקווינס, ובכך פתח לפניו צוהר לעולם שהיה זר לו עצמו כמו לרבים מהדומיניקנים שבצרפת, עולמם של בני שיחם המוסלמים של תומס אקווינס ושל משה בן מימון. כזו היא בשורת מקום שהוא "סף", תולדת ידידות בין מי שהאמת היא הן המקור הן היעד שפניהם מועדות אליו.

במישור הפוליטי מצא בורל דופי ביחסו המופשט של דיבואה לערבים ונרתע מהעוצמה הפואטית שנודעה ל"רו ישראל" בעיניו של מי שזכה להוקרת עמיתיו באוניברסיטה העברית וחש עצמו זר לאחדים מאחיו הדומיניקנים בבית הספר המקראי. מהחושים שתרמו לשתי ולערב שממנו ניזונה התוודעותו של דיבואה ל"נאיביות הציונית" שלו עצמו, בורל מציין את הפטריארך הלטיני מישל סבאח, הראשון שהיה ערבי יליד ישראל. הפטריארך הזמין את דיבואה להצטרף לוועידה התיאולוגית ליחסים בין־דתיים בארץ הקודש, ובפרט בירושלים, ובכך היה הספן שהוליך את דיבואה למקומות שהיו חדשים לו. דיבואה חצה את שער יפו, התקבל בחום בבית הספר המקראי ונהיה ער יותר ויותר לקושי שבמטלת "האמון באור בלב הצללים" (כותרת מאמרו מינואר 1982 [Dubois 1984b]), ועמד על הערך התיאולוגי שנודע ל"איחוד שאיננו ממזג" בין תקוות העם היהודי לתקווה הנוצרית ולהבחנתן מהתקווה הישראלית, כדבריו בספרו האחרון "נוסטלגיה לישראל" (Dubois 2006, 36). תרמו להתוודעות זו של דיבואה קשרי הידידות החדשה שצמחה בינו לבין מוסלמים אדוקים, זרים לריאליזם הפילוסופי התומיסטי של הגדרת האמת כ"התאמה", אך קרובים למכשולי המציאות שעליה מורה האמת.

האב פרנס באואן לא נמנה עם אלה שסברו בטעות שהאב דיבואה של 1962 עבר בהמשך חייו שינוי מהפכני בכל הנוגע לתפיסותיו הפוליטיות. במקום זה הוא שם את לבו למאמציו של האב דיבואה שלא להתכחש בעת חשכה לירושלים, אשר ייעודה בעיניו היה מאז ומעולם התגלות של אור. כך שב באואן ומעיד על היסוד הקונטמפלטיבי שנותר ביסוד כל ההבחנות, כדי לשוב ולהפוך את הרבגוניות למכלול הרמוני. עם זאת הוא גם מציין שפן הרועה שבאישיותו של דיבואה, שכל כולו מופנה לזולת, הוסיף להיות שבוי בקסם שהילך עליו חסד האלוהים שזיהה בו. אם כן, הוא היה רוב שנותיו "מחוץ לעצמו". מאחר שהחוץ נתגלה עתה לפניו כערכוביה של טעויות ואלומות, הגיעה בעבורו השעה ליישם את מה שהיה לעתים קרובות כל כך עיקר דבריו ולהיזכר שמלכות אלוהים היא בתוכנו. ספרו האחרון של דיבואה הוא פרי שיחותיו עם אחיו הצעיר האח אוליביה-תומס

ונארד, אשר שלושה דורות דומיניקנים מפרידים ביניהם. יש בכך כדי להעיד על מתת הידידות אשר האחים הדרשנים חולקים עם אביהם המייסד דומיניקוס (1170-1221). זאת ועוד. דיבואה וונארד, השונים כל כך זה מזה, מלמדים על ייחודו של המסדר הדומיניקני, אשר איננו מעלים את תווי פניהם האישיים של בניו כשהוא רותם אותם למפעל המשותף, אלא אף מעמיק אותם.

תיאורו החד של ונארד, המפרט את קשיי היומיום הנערמים על דרכם של מי שאינם יהודים בישראל, ובפרט הניתוח המעמיק שהוא מנתח את הסתירות שבלב השיח היהודי-נוצרי, חיוניים לכל מי שמבקש לעמוד על אומץ הלב ועל מקוריות החשיבה שאפשרו לדיבואה לשמר את הערך התיאולוגי המובהק שמצא בחייו בישראל ולכל מי שמבקש לעמוד אל נכון על השינוי שחל בעמדתו (מתוך הבחנה בין הפן הפוליטי של מדינת ישראל ובין הפן התיאולוגי שממנו נבע הערך המתמיד שייחס דיבואה לחייו בישראל).

את הפסקאות הבאות ניחד למעט מהקשיים הקיומיים שוונארד מציין בחלק הראשון של מאמרו ולבעיות התיאולוגיות המרכזיות שהוא דן בהן בחלקו השני. בחיי היומיום בבית הספר המקראי עמד ונארד על המכשולים ששלטונות ישראל עורמים על דרכם של נוצרים המבקשים לחיות בישראל: תלמידי בית הספר המקראי ומוריו מתקשים לקבל אישורי כניסה לארץ, חברי הקהילות הנוצריות אינם רשאים לעבוד לפרנסתם, והמסים הכבדים המוטלים על הקהילות מכבידים עליהן. למוסדות הכנסייה אין מעמד משפטי עצמאי במדינת ישראל, וונארד עומד על ההשלכות שיש למצב הזה כל אימת שמתגלעות ביניהם מחלוקות בנושאי קרקעות ורישיונות בנייה. כמו כן הוא עמד על החירות שנוטלת לעצמה המדינה להתערב בחיי הקהילות הנוצריות ולהשפיע על יחסי הכוח שבין ראשיהן ואף על עצם מינוים, ובייחוד בכל הנוגע לקהילה הנוצרית דוברת העברית, והכול באופן שיש בו כדי לפלג את הכנסייה הקתולית המקומית, אשר העומד בראשה הוא פלסטיני המשמיע את קולו ברמה ולבסוף, מאחר שוונארד עשה את שנותיו הראשונות בישראל בעת האינתיפאדה השנייה, הוא עמד על השבר האנושי, התרבותי והכלכלי שהכיבוש גורם בשטחים שמלאו מאחזים והתנחלויות. ונארד עובר אפוא לעיון קפדני במגוון הקשיים התיאולוגיים העומדים לפני הקתולי החי בישראל ומדגיש את השאלה המרכזית שהותירה ועידת הוותיקן השנייה (זו שבעקבותיה נשלח דיבואה לישראל) בלא תשובה:

מהו שעלי מדברים מסמכי הכנסייה כשהם מדגישים את שורשינו המשותפים עם ישראל או בעת שהם מזמינים להכיר ולאהוב את היהדות הבת-רנ"כית? היכן העם הנבחר אשר הנוצרים הם יורשיו ואחיו הצעירים? מי הם "אחינו הבכורים"? אלו שבפזורה? אלו שבישראל? (החלק הלוועזי, עמ' 67).

שאלה זו מדגישה את עיקר הוויכוח שלא תם בשאלת "מיהו יהודי" ובשאלת אופייה הדתי של המדינה, שאלה שמקורה בישראל ושפוגעת בכנסייה הקתולית כשהיא

שבה ומשתקפת בשיח שלה עם היהדות. הקושי העקרוני ליישב את הוויכוח על אופייה הדתי של מדינת ישראל בלא אוכדן זהות, קושי ששורשיו בזהות הנוצרית-קתולית, גדול כפליים כשהוא פוגש את בבואתו בדמות שיח הזהות היהודית. לבסוף ונאדר מדגיש את הבעיה המרכזית שדיבואה התמודד עמה בספרו האחרון. התודעה הקתולית המייחסת חשיבות לשיח התיאולוגי עם היהודים בישראל איננה יכולה להתעלם מסתירה עמוקה. הנוצרים מרגישים שהם מוזמנים לעמוד על ערכם הדתי של בני שיחם היהודים ומבקשים שממד אמוני זה יהא כפי שהם מבינים אותו, קרי "רוחני", המדגיש את היחס האינטימי שבין תודעת המאמין לאלוהים בהבחינו בין טבע לחסד, בין הקונקרטי לאוניברסלי, ובין הפרטי לציבורי, במילים אחרות, שיחא 'נוצרי מודרני' (החלק הלועזי, עמ' 71). די בבעיות האלה, אנו סבורים, לעורר את הקורא לתהות על האופן שבו השכיל דיבואה לשזור את הבעיות שהתמודד עמן לכלל "ייעוד רחב-לב ורבי-גודים", ככותרת מאמרו של רנה לורנטין.

האב רנה לורנטין, זקן המחברים המשתתפים בספר שלפנינו, פרשן כתבי הקודש, תיאולוג ומומחה לוועידת הוותיקן השנייה, התוודע לדיבואה בן השלושים והבחין בסגולות הרוח שאפיינו אותו כפילוסוף, תיאולוג ומורה. על יכולת החשיבה הביקורתית והיצירתית של דיבואה העיד חיבורו "הזמן והרגע לפי אריסטו", שבו השלים את החסר בתמונת העולם האריסטוטלית לכלל תפיסה המתירה להבחין בין בני אדם לשאר נמצאים מצד זה, ובין המשתנים בזמן לבוא המתמיד הנצחי מצד זה (Dubois 1967). דיבואה עסק בנושא זה באותה העת שבה מצא את שאר הרוח הנדרש ללוות ידידים וזרים בעתות משבר, את ההשראה שלאורה השתתף בעיוניהם של בני פריז צמאי דעת ואת זו ששרתה עליו כששימש כוהן דת לתלמידי רפואה בטולוז. עם זאת דיבואה, שהיה קשור בכל לבו ובכל נימי נפשו לתרבות צרפת, לגוני יופייה ולצלילי שפתה, לא נרתע ממשמע הקרע שהיה לשליחות שהטיל עליו המסדר הדומיניקני לישראל. בתקווה הנוצרית מצא עוז נפש, ונענה לקריאה להירתם למאמץ שנדרש מהכנסייה הקתולית כשקיבלה עליה להתמודד עם הטלטלה שפקדה אותה בתקומת מדינת ישראל – אחד הנושאים שנדונו בוועידת הוותיקן השנייה, ואף המרכזי שבהם לדעתו של דיבואה. העדנה שידע עם ישראל בתקומת המדינה העידה ש"העם הנבחר" אינו הטועה והחוטא, ולא זו בלבד, אלא שאף נקרא בשנית להשלים תפקידו בתוכנית הישועה האלוהית. מנקודת מבטו התיאולוגית המובהקת הבחין דיבואה במרחב ההווה שבו נדרשה הכנסייה לעיין ביחסים שבינה לבין העם היהודי שלצדה בלי לאבד את מעמדה שלה לנוכח ייעודה הקתולי. לורנטין מציין כי דיבואה הבין את שליחותו כתרומה לפיוס חובק עולם: בין יהדות לנצרות ובו בזמן בין מזרח למערב. נדגיש כי דיבואה הקדיש שנים ארוכות להשלמת שליחותו לאור ודאותו שמדינת ישראל היא אכן מקום מיוחד במינו, מקום שבו מתעמעם הפער שבין מצוי לראוי ואפשר לזהות את כוונות האלוהים במעשיהם הזמניים של בני האדם. לורנטין עומד גם על עומק ההשראה שנדרש לה דיבואה מסוף שנות השמונים, כשביקש לזהות את ייעוד העם הנבחר, ולו גם במעשי הפוליטיקה הישראלית שלאחר אוסלו,

והכול בלא לערער על הערך התיאולוגי שנודע לדעתו לחייו בשלושת הבתים שחי בהם בירושלים: בית ישעיהו שכרחוב אגרון 20, "בית הזית" שעל הגבול בין אבו טור היהודית לערבית שלאחר 1967 והבית שבשכונת בית צפפה.

אלו הם גם המקומות שעל שביל הידידות שבינו ובין דומיניק וברטרן פרה מטולוז. דיבואה היה בשבילם עדות לכוחה של התקווה הנוצרית. הידידות שבין דיבואה לבין הזוג הצעיר תרמה לעומק החדש שנגלה בבשורה הטובה לעיני מי שקוראים בה במשקפי התנ"ך ומזהים בה את חותם הברית, את הנוכחות שהותיר האלוהים במציאותם ובאורחות חייהם של בני העם הנבחר בישראל. דומיניק וברטרן זוכרים היטב את טקס מיסת חג המולד שערך האב דיבואה בכנסייה שבאבו גוש לפני קהל של ישראלים ושל מאמינים נוצרים שאותם הזמין לחגוג את בוא המשיח ולהגות ברחשי לבה של בת ישראל, מרים, אשר ראתה בדרך הנולד את התגשמות תקוות ישראל. לימים הם ליוו אותו במעבריו בין הבתים השונים וגם בחיבוטיו במתח שבין הרגע השלם, בחינת גבול הנבלע מעבר לעתיד, לבין הרגע בחינת נוכחות בהווה, בין שמירת התקווה הנוצרית לבין המודעות ההולכת וגדלה לסבלם היומיומי של הפלסטינים.

האח ונארד והאב לורנטין עמדו על גודל המשימה שהטילה הצהרת *nostra aetate* על התיאולוג הקתולי כמי שאמור להבחין כיום בערך המתמיד שנודע לישראל בתורת "העם הנבחר", בלי שיותר על ודאותו כנוצרי בשלמות ההתגלות שהיתה, ועודנה, למבחינים בדבר האלוהים בישוע. בפניה הרבגונית של הבעייתיות הזו עוסקים בספר הזה אישי ותיקן, תיאולוגים, פרשני מקרא ומבקרי ספרות קתולים והוגים ופילוסופים ישראלים. יחדיו הם תורמים להבהרת ממדי הנושא ולציון תרומתו המקורית של האב דיבואה בחינת תיאולוג – נושא החלק השני של הספר שלפנינו.

ב. האמונה בחיפוש אחר ההבנה: התיאולוג

האב בנואה-דומיניק דה לה סוז' מבהיר את שתי הדרכים שחסומות מאז ההצהרה של ועידת הוותיקן השנייה לפני התיאולוג הקתולי המבקש למצוא את מקומו במצב החדש שנוצר. הדרך האחת היא הדרך המסורתית, שלאורה נטלה הכנסייה, "ישראל האמתית", את מקומו של ישראל שטעה וחטא. הדרך האחרת היא התפיסה שלפיה ישראל והכנסייה מתוות שתי דרכים שונות ומקבילות לישועה.

העניין הרב במוצא שמציע המחבר טמון בחותם העליונות השמורה לדעתו לכנסייה הקתולית דווקא מתוך הבהרת הערך המתמיד שנודע מעתה מבחינתה לעם ישראל ולמצוות התורה. ראשית המחבר מציין כי הממד הנבואי שנודע לקורות ישראל בעיני ה"גויים" הוא פירושה של הכנסייה הקתולית לקורותיו, והיא ש"מתווכת" מעתה בין ישראל לבין שאר העמים. שנית המחבר מסביר כי ערכן המתמיד של מצוות התורה איננו פוגם בכורתם של הסקרמנטים שהותיר ישוע למאמינים בו.

הסקרמנטים הם אמצעים וסיכות שמקדשים מתוך טבעם ושמורים באופן ישיר על נוכחות דבר האלוהים שהיה לאיש כישוע. המצוות, לעומת זאת, הן "סימנים" אשר יכולתם לקדש היא בגדר "הזדמנות" שבה רחמי האלוהים מתחדשים בהתמדה, בחינת "מעשה שמעבר לחובה" בכל עת שבני ישראל מקיימים אותן. זאת ועוד. ההבדל שבין בני ישראל לשאר "גויים" נובע מעבודתם את האלוהים בהתאם לפרטי פולחן המיוחד ליהודים על שום חותם הבחירה שהם נושאים בזהותם. ייחוד זה אף מאיר על משמעות הסירוב של ישראל לקבל את אמת הבשורה הטובה וגם על האופנים השונים שבהם הוא נכשל בהשלמת ייעודו בימינו. דווקא ככישלונותיו של ישראל הכנסייה מוזמנת לבדיקה ולביקורת עצמית. דברים אלו, הנושאים עדיין את חותם דחיקת רגלו של האח הבכור שבאמצעותה הכנסייה מבקשת לפנות מקום לעצמה, וגם השימוש שהיא עושה בתוך כך בדמותו של אותו האח, מעוררים עניין בדיון ביקורתי בעמדות נוספות הנושאות את חותם דעתו של ז'אק בריין, המתבסס על מלאכי א, יא בבואו לטעון שיחסי היהדות והכנסייה הם יחסי "תחרות" ששני המתחרים בה ממריצים זה את זה להצטיינות יתרה בהשלמתו של ייעוד אחד ויחיד (Briend 1995).

הוד מעלתו הקרדינל ז'ורז' קוטיה זורה אור על התרומה העקרונית שהעלתה עמדתו של דיבואה לפעילותה של הוועדה התיאולוגית ההיסטורית. זו ארגנה בשנת 1997, במסגרת ההכנות לקראת חגיגות היובל להצהרת ועידת הוותיקן השנייה, כינוס בנושא "שורשי האנטייהדות בעולם הנוצרי". קוטיה מבחיר בתוך כך את גורל המשימה שקיבל עליו דיבואה בפעילותו כתיאולוג במדינת ישראל. בוועידת הוותיקן השנייה קראה הכנסייה הקתולית למאמיניה בני המאה ה-20 למאמץ רוחני כביר; האפיפיור יוחנן פאולוס השני תיאר לימים את המאמץ הזה כ"זיכוכ הזיכרון". הכנסייה דרשה מבניה להכיר בהיותו של העם הנבחר התשתית לקיומה ולקיומם ולהבין שפרשנותה העוינת למורשתו של העם הנבחר ומעשי השטנה שנעשו בהתאם לפרשנות הזאת הם שהוליכו אל השואה. עם זאת, מעיון בהצהרה ברור שלא היתה אלא צעד ראשון בדרך ארוכה, כפי שהבין זאת היטב דיבואה. בהצהרתה טיהרה הכנסייה הקתולית את העם היהודי כולו מאשמה במות ישוע; עמדה על עומק חובה לאבות העם הנבחר, שראתה בהם את אבותיה שלה; והכירה בערך המתמיד שיש לדעתה להבטחות שנתן האלוהים בתנ"ך לעם הנבחר – והכול בלא להתכחש למעמדה שלה, קרי למי שייעודה הוא לנהוג בהתאם לצו אהבת האדם באשר הוא, כפי שהורה ישוע למי שראו בו את דבר האלוהים.

דיבואה העמיד את מארגני הכינוס "שורשי האנטייהדות בעולם הנוצרי" על נקודת המבט הראויה לדיון בנושא, והבהיר שעליהם לאמץ את נקודת המבט שלאורה חיבר תומס אקווינס את ה"סומה תיאולוגיה", מכלול שאלות ששאל תומס כשהוא שם את עצמו בעמדתו של מי שאינו חושד או מטיל ספק, אלא מחכה לתשובה שאי אפשר שתעורר בו אלא חרטה או הכרת טובה. ייחודה של נקודת מבטו של התיאולוג, במהלכו האפוסטטורי, היא שהתיאולוג מוצא באמונה באמת המעשים שהיו את האור המנחה אותו בבקשו להבין את משמעותם בתוכנית האלוהית. מנקודת מבט

זו לא האלוהים הוא שכופה את רצונו הנצחי על המתרחש בזמן, אלא מעשי אנוש וצירופי נסיבות הם שמעידים על תוכנית ישועתו בעצם היותם מחבלים בה. דיבואה הזמין בכך את מארגני הכינוס, נציגי הכנסייה הקתולית, להתבונן בעצמם "מבחוץ" ומעל ומעבר, באופן שבו אלוהים עצמו מתבונן בתולדות ישראל ובתולדות הכנסייה, כשהם עומדים על הפער שבין הבנת בני האדם לבין טעמיו של אלוהים בורא ובוחר. זו אכן נקודת המבט שעליה המליץ תומס אקווינס ב"סומה תיאולוגיה" והבהיר כי מי שאינם רוצים לטעות, אל להם לנסות ולעמוד על הטעמים שמצא האל לבחור בישראל מכל העמים ולגלות את דברו בכך ישראל ישוע.²

על התרומה העקרונית שנודעת לכנסייה לעיון בנקודת המבט התיאולוגית של תומס אקווינס בן המאה ה-13 מלמד מאמרו של האב ז'אן-פייר טורל, המוקדש לעמדתו של תומס בעניין אחריותו של העם היהודי לייסוריו ולמותו של המשיח בשבע השאלות שבהן עסק בכך ב"סומה תיאולוגיה" (חלק שלישי, שאלה 46-52), ובפרט בששת המאמרים של שאלה 47. האב טורל מבהיר כי תומס עמד היטב על חיוניותן של הבחנות עקרוניות, אשר לו נעשו אפשר שלא היה עלינו לעמוד על גודל האסון שממיתים בורים ורשעים על עצמם ועל זולתם. על סמך ההבחנות האלה הקדים תומס את ועידת הוותיקן השנייה ב-700 שנה ופטר את היהודים הרבים שנכחו בצליבה מאשמה קולקטיבית בייסוריו ובמותו של ישוע בחינת משיח וכן אלוהים. תומס הבהיר זאת בהדגישו ראשית כי לצד היהודים אחראים לצליבה גם הגויים (שאלה 47, מאמר רביעי). שנית הדגיש כי יש להבחין בין מנהיגי העם היהודי, שלהם ייחס בקיאות רבה בדברי נביאים, לבין הרבים שנהו אחריהם, אשר לא ידעו לדעתו מאומה על המשיח שעליו בישרו הנביאים. שלישית טורל מדגיש כי תומס התלבט אף בדבר יכולתו של אותו מיעוט מלומד בקרב היהודים לזהות את דבר האלוהים (מאמר חמישי). טורל מסביר כי לנוכח שתי המסורות המנוגדות שקדמו לו הגן תומס בחיבורו התיאולוגי המוקדם, הפירוש לספרי הדעות של פטרוס לומברדוס,³ על העמדה שלפיה לא יכלו היהודים לזהותו כמשיח, אך שינה את עמדתו ב"סומה תיאולוגיה" (חלק שלישי, שאלה 47, מאמר חמישי, פתרון 3), שנכתבה בסוף ימיו. לבסוף תומס מבהיר את דעתו כי שומה עלינו לשפוט את בני האדם בחינת עושים אחראים: אין להרשיע אדם במעשה כלשהו בלי לברר תחילה אם הבין את שהוא עושה ומה היו כוונותיו בשעת מעשה. בכך כאמור ניקה תומס מכל אשמה את היהודים הרבים שהיו עדים לייסוריו ולמותו של ישוע המשיח, משום שלא זיהו בו "משיח" ולא פעלו אלא על סמך האמון שנתנו במנהיגיהם.

עם זאת טורל מבהיר את גודל המשימה שמקבל עליו תיאולוג המבקש ללכת בימינו בדרכו של תומס אקווינס. הוא מדגיש כי אין מדובר רק בסערת רגשות האשם לנוכח השואה אלא גם בהשלכותיה על הוודאות אשר לאורה פעל מורה הדומיניקנים כולם.

2. תומס אקווינס, סומה תיאולוגיה, החלק הראשון של החלק השני, שאלה 98, מאמר רביעי, גוף המאמר.

3. תומס אקווינס, פירוש לספרי הדעות, חלק שלישי, הבחנה 19, מאמר ראשון, סעיף 2.

טורל רימוז לכך במשפט שבו הוא מסכם את עמדתו של תומס: "אין ספק כי לדעתו של תומס פרי ייסוריו של ישוע הוא פיוס בין כלל בני האדם" (החלק הלוועזי, עמ' 134). הכנסייה העומדת על הפער שבין מעשיה לבין בשורת הפיוס סביר כי תתקשה לפנות מקום מיוחד ליחסים התיאולוגיים שבינה לבין היהדות, שכן מקום שכזה יחייב את הכנסייה להתמודד עם ערך האמת שהיא מזהה בעמדת היהדות השוללת את עמדתה, אף שהיא עצמה מחזיקה בתוקף האמת של עמדתה. ואולם כיצד אפשר להתיימר לשלמות הבנת ההתגלות שהיתה לכנסייה ביסוד בעיצומה של ביקורת עצמית נוקבת שהכנסייה שרויה בה לנוכח חלקה בשואה שבאה על ישראל? האין בכך כדי להעיד שלא פעלה כראוי, ולא זו בלבד, אלא אף לא עמדה על המשמעות הגלומה בהיותו של ישוע בן לעם היהודי? עם זאת, כיצד אפשר להחזיק בעת ובעונה אחת באמתותה של טענה מסוימת ובערך האמת של טענת הזולת? ברור כי הפתרון או הפתרונות שמצא דיבואה לבעיה עקרונית זו דורשים עיון מעמיק בכתביו שלו.

התרומה הגדולה במאמרו של האב אדריאן שנקר היא בהעמדתו על החשיבות העקרונית שנודעת לזהותו של החולק עלינו ולערכה בעינינו, לעצם נכונותו להתמודד עם שלילתו את האמת שלנו. יורשה לנו להעיר כי עמדה זו עקרונית מאוד להבנת הערך התיאולוגי שייחס דיבואה לפעילותו ולחיינו בישראל מראשית דרכו ועד סופה. שנקר מבהיר זאת באמצעות השוואה בין שני נוסחים של ספר ירמיהו: נוסח אחד שהוא מכנה "מסורתי" או "רבני", ונוסח אחר, שלא נותרו ממנו אלא שרידים בעברית, אבל הוא התגלגל לידנו בתרגומו ליוונית בתרגום השבעים. שנקר מטעים כי תרגום השבעים לספר ירמיהו נעשה במאה השנייה או השלישית לפני הספירה, ומכאן שהוא משווה בין שתי גרסאות "יהודיות" לספר ירמיהו. כמו כן הוא עומד על כך שהמתרגם היווני הצטיין במילוליות של תרגומו, כעולה מעיון בקטעים שלשונם כלשון התנ"ך הרבני. מכאן שבמקומות שיש בהם הבדל בין שני הנוסחים, יש לדעתו לקבל כי המתרגם היווני נותר נאמן ללשון הכתוב בעברית כפי שהיה לפניו, אף על פי שאיננו יכולים לאשש זאת. הקטע ששנקר עוסק בו הוא ירמיהו לא, ל-לג, ובייחוד פסוקים לב-לג שעניינם התורה. בהתייחסו לחידוש היחסים בינו ובין עמו, דבר האלוהים בפסוק לב בנוסח הרבני הוא: "כי זאת הברית אשר אכרת את בית ישראל אחרי הימים ההם נאום ה' נתתי את־תורתִי בקרבם ועל־לִבם אכתבנה והייתי להם לאלהים והמה יהיו־לי לעם". האלוהים מבחין בין "עבר" שבו נתן תורה בקרב עמו, קרי בחינת ציבור, לבין "עתיד" שבו יכתוב תורה זו עצמה בפנימיותם של בני העם. והנה, לאחר פתיחה זהה, דבר האלוהים על פי תרגום השבעים: "אחרי הימים ההם, נאום ה', אתן שתי תורות במחשבתם ובלבבם אכתבן והייתי להם לאלוהים והמה יהיו לי לעם". שני הבדלים שהם בגדר "כפירה" של ממש עולים בכהירות: לשון רבים לתורה וערעור על נצחיותה של הברית שבין אלוהים לישראל. מהו הטעם החזק שיכול היה להביא לידי שימור אבן הנגף הזו בנוסח היהודי אשר היה לעיני המתרגם היווני? כיצד אפשר היה ליהודים בתקופה שקדמה למאה השלישית או השנייה לפני הספירה לייחס חשיבות לעצם ההתמודדות עם הבעייתיות של הנאמר?

לפי ההסבר ששנקר מציע, הם יכלו לעשות זאת משום שהנביא ירמיהו ישב בקרבם ובשל החיוניות, תולדת ההערכה הרבה שרחשו לנביא. שנקר מניח כי "לו שוחח ירמיהו עם רב" (ככותרת מאמרו) סביר שהיה מבין היטב את הטעם שבשלו נדחה לימים דבר האלוהים שבישר, אבל אין ספק שהיה מברך על זכרו שהתגלגל לתרגום השבעים. תרגום השבעים קורא מעתה לשיח תיאולוגי של ממש בין יהדות לנצרות ונענה בכך למשאלתו של דיבואה.

ואולם האין זאת משאלת לב גרידא בימים שמוכנס של המונחים המשמשים לשני בני השיח נושא חותם של קרע שהיה לזרות? מה בין הנושאים בעול מצוות לנוכח התהום שבין האלוהים האחד בורא עולם שבשמים לבני האדם שעל האדמה ובין מי שבעבורם הושלמו המצוות בדברו, בבנו ישוע המעיד לפניהם על אהבת אביו הבורא לאחיו בני האדם? במילים בוטות אך פשוטות: מה בין המונותאיזם היהודי לבין הפגניזם של השילוש הקדוש הנוצרי? תרומתו הגדולה של האב ג'סטין טיילור היא בניסיון להשיב על שאלה זו, כפי שמרמזת כותרת מאמרו, "מונותאיזם השילוש הנוצרי", על סמך המוכן שהיא מקבלת ממעשה השתי וערב של פרשנים והיסטוריונים של יהודים ונוצרים בני זמננו שהוא פורש לפני הקורא. טיילור ניעור לחקירתו מתוך הוודאות שאין להעלות על הדעת כי ישוע עצמו, הוא ואלה שדיבר אליהם, לא עמדו על הכפירה העקרונית שהיום היא ברורה מאליה לרבים. את שורשי ההבנה שהיתה להם הוא מבקש במורשת היהדות של ימי בית שני. מתוך עיונו בה הוא מסיק כי התפיסה שהאלוהים האחד הוא אב, בן או דבר, ורוח קודש, אינה פרי עיון שיטתי ברו טבעו של האלוהים, אלא שמקור האמונה הנוצרית באלוהים שהוא שילוש טמון כל כולו בהתנסותם של תלמידי ישוע, מעט לאחר מותו, בנוכחותו המתמדת בקרבם. התנסותם זו היא שלאורה הבינו מעתה את השכנוע הרב שבו דיבר על האלוהים כאביו. והחיוניות העמוקה של התנסותם זו היא שלאורה חוו את הרוח האלוהית כאישיות של ממש, כמתת שהעניק להם האלוהים. המילים שנדרשו לביטוי התנסותם המשותפת בקרבה שבין האב האחד לישוע הן ששימשו לארבעת מחברי הבשורה הטובה (שלושה מהם היו יהודים) והן ששימשו לפאולוס באיגרת שבה קרא לאחיו בקורינתוס להתרחק מעובדי אלים רבים (הראשונה אל הקורינתיים ח, 5-6).

מילים אלו נמצאו לראשונה הנוצרים בתנ"ך ובספרות היהודית האפוקריפית, כפי שהיא משתקפת בין השאר אצל מחברי חוכמת שלמה, בן סירא, משלי, דניאל, ומזמורי תהלים. מצדה תרמה ספרות זו לדחייה שחשו הנוצרים מהדוגמה שמרים היא מי שהודות לה היה האלוהים לאביו של ישוע. ואולם מניין מובן המילים הנדרשות לציון אלוהים שהוא אב, בן – או דבר – ורוח? במילים אחרות, היכן הדגם היהודי לשילוש? טיילור מייחס חשיבות גדולה להצעתו של גדליהו סטרומזה שמעמדם של צמד מלאכים עליונים – המזוהים לעתים כשני כרובים ולעתים כמלאך אדוני ורוח אלוהים – הוא שאפשר היה שיופיע לעיני חוגים יהודיים מסוימים כפתרון בעיית האנתרופומורפיזם. זאת ועוד. טיילור ואחיו הדומיניקני האב אטיין נודה (Nodet) עמדו על התרומה הגדולה שיכלו למצוא אותם חוגים יהודיים אשר ביקשו מילים

לדבר על אלוהים אחד שהוא אב, רוח וכן, ב"שבועות הנוראות" של טקסי החניכה בכת האיסיים שמביא יוספוס פלביוס. החברים החדשים נשבעו בשם אלוהים ומשה וקיבלו את רוח הקודש, המופקדת על יישום חוק משה "כאן" ו"עכשיו". טיילור מסיים את מאמרו בהדגישו כי ישוע לא התכוון ואף לא הציע שום חידושים משלו, כפי שמעיד הדמיון הרב שבין דבריו לדברי יוחנן המטביל. את ההשראה הנדרשת לשינוי הצמד משה/תורה – המבטא את היחס שבין האלוהים לרוח – לצמד בן-דבר/ישוע, מצאו כאמור תלמידי ישוע בעצם נוכחותו בתוכם.

זאת ועוד. אין תמה שהתנסות זו עצמה משרה מצדה על קריאה בתנ"ך המבליטה את אופיים הבעייתי במיוחד של פרקים מסוימים. כאלה הם הפרקים ו-יב בספר יהושע, נושא מאמרו של דייוויד מ' נויהאוס. המחבר בוחן את מורכבות הפרשנות למקרא, כאז כן היום, מצד היהדות והנצרות המתבססות עליו כעל טקסט מכונן. הוא עושה זאת באמצעות הצגת ארבע גישות פרשניות לפרקים הטעונים והקשים המתארים את כיבוש הארץ בידי שבטי ישראל. הקושי העולה מן הטקסט נוגע הן למורשת האלימה של יחסי עם-ארץ שהוא מנחיל לקורא, מורשת שלובשת משמעות מבהילה במיוחד אצל הקורא בן זמננו, והן לתיאור דמותו של האל, המגיע כאן לשיאים של קנאות אלימה וצמאת דם. ארבעת המהלכים הפרשניים שנויהאוס מצביע עליהם הם "צנזורה" של הכתוב או התעלמות ממנו; אלגוריה שיטתית של הנאמר; ביקורת הטקסט; או לבסוף הניסיון להציע "קריאה חדשה". שתי האפשרויות הראשונות מאפיינות בעיקר את "עידן האמונה" של ראשית הנצרות וימי הביניים; השלישית מיוצגת היטב בביקורת המקרא של המאה ה-17 וברוח הנאורות הצומחת מתוכה, בהמשכן במחקר הארכיאולוגי למן המאה ה-19 ובפרשנות המקרא הצומחת מתוך הארכיאולוגיה המקראית. המחבר מבאר את מה ששלושת המהלכים הפרשניים הללו מותירים בלי הסבר במיוחד משום שאינם עומדים על הערך המתמיד שצומח למאמינים מקריאתם בחלקיו השונים של המקרא כמאירים אהדדי על דבר האלוהים. קריאה זו היא הקריאה החדשה שהוא מקדיש לה את עיקר המאמר. במסגרת זו צומחות ומשתרגות זו בזו שתי קריאות קונטקסטואליות: הקריאה היהודית המפרשת את הפרקים שלפנינו לאור "המשך הארוך" של דרך החתחתים הכרוכה במימוש ההבטחה האלוהית לישראל, ולעומתה הקריאה הנוצרית, שבאמצעות הברית החדשה מרחיבה באופן רדיקלי את אופקי הקריאה והפרשנות של אירוע כיבוש הארץ. כך או כך, יש לפנינו קהילות קריאה השבות ומגלות את דברו החי של האל באות שבה התגלם בראשיתו, בעת שברורה חיוניות הקריאה בצוואת והביקורתיות הנהוגה בחברות. שני אלה נדרשים כדי להתמודד עם סכנת הסובייקטיביזם המאיימת על הקוראים בקהילות השונות.

כאן ברצוננו לקטוע את הצגת דבריהם של המחברים כדי לזרות אור על הבעיה העומדת בלב פעילותו של מרסל דיבואה בישראל. דיבואה חונך על כרכי הקריאה והפרשנות של כתבי הקודש על דרך הטיפולוגיה ונותר נאמן לערך העקרונות שייחסה לה הכנסייה הקתולית למן אבות הכנסייה וייחס לה הוא עצמו בתורת בן

נאמן לכנסייה זו. ואולם הוא היה גם ממייסדי השיח בין יהודים לנוצרים בישראל ונטל חלק פעיל בקריאה החדשה, הניזונה מידידות ומביקורת הדדית בין מאמינים שאינם שייכים לאותה קהילה. כפילות עקרונית זו חיונית להערכת דבריו בספר שהקדיש לפול קלודל, נציג מובהק של קריאת ההתגלות לאור הגשמתה בבשורה הטובה, אשר עמו ניהל דיבואה שיח פנימי מתמיד. בספרו "ישראל משורר האלוהים: הייעוד הפואטי וייעוד ישראל על פי פול קלודל" דיבואה מסביר כי קלודל, משורר ופרשן כתבי הקודש, הוא עד נאמן למיטב מסורת הכנסייה בדרכם של אבותיה, אבל באותה הנשימה הוא מציין כי בני שיחו היהודים אינם מצוידים בכלים הדרושים לפירוש הכתוב באופן שיאפשר להם לעמוד על מעלותיו. כדבריו: "עלינו ללמוד לקרוא באבות הכנסייה ובכתבי קלודל כדי למקם בשלמות הזוהר שלאורו הם כותבים" (Dubois 1977, 86). עם זאת, הקושי העקרוני היה נעוץ לדעתו בכך שלא "אינפורמציה" היא שחסרה לבני שיחו היהודים, אלא עצם העניין והיכולת לעיין במסורת הנוצרית, והללו אי-אפשר שיהיו אלא פרי "אוירה" אוהדת הניזונה מאמון, אורך רוח וחיבה אין קץ (Dubois 2006, 214-215).

דיבואה עמד על כך הודות לרגישותו המופלאה, אשר כבר מראשית שנותיו בישראל אפשרה לו להבחין בכפל הפנים של הרז המכונן את הנפש היהודית. רז זה נובע מפגיעות עמוקה מחד גיסא ומעוצמה כבירה מאידך גיסא, ושתי אלה הן שביססו את שני אופניו של השיח החדש שיצר עם ידידיו היהודים בישראל. הפגיעות השורשית היתה לדעתו חותם הייסורים שהותירו תולדות ההתנכרות, העוינות והשנאה של כל אלה שבגללם היה הצלב, בשורת תקווה, לחותם של אוכדן (שם, 192). פגיעות זו היתה מבחינתו נקודת מוצא שממנה עמד על עיקר שליחותו בישראל ולאורה העריך את כובד המשימה שהוטלה עליו, והיא שכוננה את המוקד של הראשון משני אופני השיח התיאולוגי המיוחד שעליו המליץ. בהיותו נציג הכנסייה הקתולית, בהיותו נזיר דומיניקני, היה עליו להעיד על הבשורה הטובה לאמתותה, להירתם ליצירת האווירה שתציור בקרב יהודים את האמון המחודש ואת הפתיחות הנדרשת כדי לפנות מקום לתפיסת העולם הנוצרית שלו עצמו. בעשותו זאת פעל דיבואה לאורה של הבשורה הטובה, שבה אין האל מספק תשובה לשאלה בדבר פשר הכאב והייסורים, אלא רק חולק עם השואל את תלואותיו (שם, 214). עמדה זו היא שניצבת בבסיס המאמרים שבהם קרא לכנסייה להתאזר בסבלנות וברצון טוב, במטרה להעמיק את עמדתה האוהדת (וכאלה הם מרבית המאמרים שכתב בין השנים 1962 ל-1982 וראו אור בקובץ "גלות ומולדת: יומן מסע של נוצרי בישראל" (Dubois 1984a)). שינוי יסודי שכזה בעמדתה של הכנסייה כולה היה מבחינתו של דיבואה תנאי חיוני שבלעדיו לא היה אפשר להשלים את השליחות שהטיל עליו המסדר הדומיניקני כששלח אותו לישראל בראשית שנות השישים.

בהמשך דרכו, תחת צללי הפוליטיקה הישראלית, עמד דיבואה על הקושי העקרוני לזהות את כוונותיו של האל במעשי בני העם הנבחר במקום ובזמן. אז גם התבהר לו כמה עמוק חוסר העניין של יהודים, חילונים ואורתודוקסים גם יחד, במשמע

ההתגלות של דבר האלוהים בישוע.

אין מקרה הממחיש את גבולות ההבנה היהודית בעוצמה גדולה יותר מסיפורו של הפרופסור דוד פלוסר (כפי שהוא מתואר במילים חיות במאמרו של בנו יוחנן פלוסר). שלא כמו ישעיהו ליבוביץ, ואף שממש כמוהו היה יהודי מאמין ושומר מצוות, השקיע דוד פלוסר את מיטב שנותיו במחקר אינטנסיבי בניסיון לפענח את משמעות הבשורה של ישוע הנוצרי – שאותו הקפיד לכנות בכינוי היהודי, ישו – ומצא עניין בדבריו. דיבואה מציין כי כששוחח עמו על ישוע נהג פלוסר לומר "מורי ואלוהיך" (Dubois 2006, 62). דווקא הקרבה לכאורה שבין עיסוקו המחקרי של פלוסר בישוע לבין חייו של דיבואה לאור משמעות בשורתו היא שמדגימה ביתר שאת את מגבלותיו של אופק ההבנה היהודי-נוצרי במפגשם בארץ ישראל. דרך חברותם העמוקה יכול דיבואה להכיר מקרוב את הלבוש ההיסטורי-מחקרי שמאפשר ליהודי הארץ ישראלי למצוא לישוע מקום בתפיסת עולמו.

העוצמה הכבירה שזיהה ברו הנפש היהודית היא שסייעה לו לשמר את הערך התיאולוגי שהיה לדעתו לחייו בישראל והיא שנעשתה מעתה למוקד של אופן השיח השני שעליו המליץ. דיבואה זיהה את העוצמה המיוחדת במינה המכוננת את הנפש היהודית לאור ודאותו בנוכחותו המתמדת של הממד הדתי בנפשם של הדבקים במוחלט ואפילו אינם מודעים לכך (Dubois 1996, 65).

עמדה זו היא שלאורה הבהיר בשנת 1966 כי ה"אתאיזם" בישראל מיוחד במינו ואין להשתמש במונח אלא בין מרכאות (Dubois 1983, chap. 7). עוצמה זו היא שהיתה לדעתו שורש ה"הן" העמוק לאלוהי אברהם, יצחק ויעקב, שהדהד באוזניו ב"לאו" הקיבוצי הנחרץ של העם היהודי לבשורת האלוהים בישוע (Dubois 2006, 196-197). דיבואה היה משוכנע כי עוצמה זו, על כל הזרות והסירוב כלפי העמדה הנוצרית שהיא נושאת בחובה, היא העמדה שעל הנוצרי להפנים. אם יעלה בידהם של המאמינים בישוע להפנים את מלוא משמעו של הסירוב הזה, חשב, הם יצליחו ליצור בעומק זהותם את תבנית אמונתם שלהם, בנוטלם חלק במבטו של האלוהים עצמו. בבקשו להבהיר זאת הסביר דיבואה כי בכך יעלה בידם לחקות את מרים הבתולה עצמה, ולו גם מתוך מתח מתמיד ומאבק פנימי, קרי כחלק מחוייית ה"עתה", כמפריד בין עבר לעתיד. כך, שכן מרים, בת ציון, היא שב"הן" שביטאה היתה לנושאת דבר האלוהים שנעשה לאיש יהודי מסוים בעבור כלל בני האדם. באורח זה, ציין דיבואה, היתה הבתולה בעצם מציאותה לאחדות שבין שתי הבריתות, בקבלה עליה את רצון האלוהים (שם, 66-70), קרי ל"עתה" בחינת מאחד בין עבר לעתיד. דיבואה הסביר כי על המאמין כי האלוהים היה לאיש וכי תולדות הישועה ראשיתן בבחירת עם, ליטול חלק בנקודת מבטו של האלוהים שכך רצה. גורל הנוצרי מבוסס על גורל ישראל, והטעם לכך שמור לאהבת החינם של אלוהים עצמו. תומס אקווינס, הוסיף דיבואה, היטיב להבהיר זאת במאמר הרביעי של שאלה 98, בתחילת החלק השני של "סומה תיאולוגיה" (שם, 160-161). נציין את המקום המרכזי שנודע למרים ביצירתו של פרשן כתבי הקודש והמשורר פול קלודל בבואו להאיר את הקשר העקרוני שבין

שתי הבריות, קשר שלאורו פירש את כלל כתבי הקודש בדרכם של אבות הכנסייה. על הבעייתיות העמוקה שיצרה עמדתו של דיבואה בשל המרחב ששרטט בין שני קטביו של השיח התיאולוגי המתמיד שהיתה הכנסייה הקתולית אמורה לנהל עם היהודים, מעידה היטב פרופ' דומיניק מילה-ז'ראר. המחברת, האמונה על משנתו של קלודל, בחרה לעיין במכלול כתביו של דיבואה לאור השיח הפנימי המתמיד שלו עם משוררו הנערץ קלודל מאז היותו נזיר דומיניקני צעיר ועד סוף דרכו. ההשוואה המפורטת ומאירת העיניים שהיא עורכת בין חיבוריו של קלודל עצמו לבין הפרשנות שמציע להם דיבואה והשימוש שהוא עושה בהם, מעידה לדעתה כי דיבואה עמעם את החשיבות המרכזית שנודעה למותו ולתחייתו של ישוע במסכת יצירתו של המשורר הנוצרי ואת משקלה של הקריאה הטיפולוגית בפרשנותו לכתבי הקודש. עם זאת, מילה-ז'ראר מציעה שאפשר שהטעם לכך היה בקהל שאליו כיוון את דבריו (החלק הלועזי, עמ' 189). על הפשר התיאולוגי המובהק שאפשר לתת לעמדתו זו של דיבואה מעידים הדברים שנאמרו לעיל. עוד היא מדגישה כי הנזיר הדומיניקני לא הבהיר את הערך המוחלט שייחס קלודל לייעוד כהן הדת, שאליו שאף בלי שיעלה בידו להגשים את משאלתו, ולפער שבין ייעודו זה לבין הייעוד הפואטי (שם, עמ' 192). דיבואה אכן ציין כי קלודל מצא דרך לגשר על הפער הזה לאור פירושו למעמדו ולייעודו של העם הנבחר בכתבי הקודש (Dubois 1977, chap. 2). מילה-ז'ראר מציינת, בצדק רב לדעתנו, כי ה"נוסטלגיה" שבכותרת ספרו האחרון של דיבואה מכוונת לישראל שאת גבולותיה הפואטיים שרטט משוררו האהוב פול קלודל לאור חזון האחדות שבין שתי הבריות. עם זאת, המחברת מַצֵּרה על כי דיבואה לא הקפיד להסיר מקלודל כל שמץ של מעורבות בעמדה הרואה בתקומת מדינת ישראל ערך כלשהו מחוץ לתקווה הנוצרית לאור שלמות ההתגלות של דבר האלוהים בישוע.

לנוכח הבעייתיות שיוצרים שני קטביו של השיח התיאולוגי במובהק שבמסגרתו פעל דיבואה בארבעים שנותיו בישראל מתבררת חשיבות התרומה של טענתו של זאב הרווי בדבר הקרבה שהיתה מונחת לדעתו בתשתית השיח של דיבואה עם ליבוביץ. חשוב לזכור שבעת שהתנהל השיח הזה ליבוביץ שוב לא מצא במדינת ישראל אלא ערך פרגמטי גרידא. כמו כן נדמה כי בדיבורים על אודות "סגולת הנפש היהודית" היה מזהה דבר מה שבין שמץ גזענות לבין נופך של אלילות. אין ספק כי מכל ידידיו של דיבואה ומכל עמיתיו בחוג לפילוסופיה באוניברסיטה העברית בירושלים היה ליבוביץ הזר ביותר לתפיסת העולם הנוצרית והַרְגִיש פחות מכולם לפיוטיות שלה. עניין רב אנו מוצאים בדבריו של הרווי האומר כי אפשר שהיה מדובר בזרות שלכאורה בלבד וזורה אור על מלוא המשמעות של כותרת מאמרו של דיבואה, אשר אפיין את המפגש הזה כ"דיאלקטיקה של מה שאין להביעו במילים וגבול הדיאלוג" (Dubois 1995).

מאמרו של הרווי מבוסס על דיון בנושא "אמונה וסובלנות" שהשתתף בו בשנת 1993 לצדו של דיבואה. הצגת עמדתו של דיבואה במהלך הדיון מסייעת בידינו לנסות ולעמוד גם על פשר ההבנה העמוקה והדיאלוג המתמיד שקיים דיבואה עם ליבוביץ

על אף מה שנראה במבט ראשון כהוֹם שאין לגשר עליה הפעורה בין עולמם האמוני של השניים. הבחנתו של דיבואה בין "אמונה" ל"דת" מסייעת לו בבואו להתמודד כנוצרי עם הסתירה הפנימית שבין האמונה שמנחה את המאמין הקתולי לבין מעלליה של הכנסייה הקתולית לאורך הדורות, קרי ה"דת". את האמונה הנוצרית, להבדיל מן הדת, אפיין דיבואה כמתת האל הקודמת לכל חקירה, ובכך הרווי מזהה את הקרבה שבינו לבין ליבוביץ. המעשה היהודי, אליבא דליבוביץ, הוא פרי ראשוניותה של קבלת עול תורה ומצוות הקודמת גם היא לכל חקירה, ותמימות דעים זו, לדעתו של הרווי, היא שבסופו של דבר אפשרה לשניים לגשר על הפערים שביניהם ולפנות מרחב לשיחה בתוך עולמם האמוני. עיקר טענתו של הרווי היא שדיונים אלו לא היו רק פוריים ומועילים לשניהם, אלא היו מוקד משיכה לקהל ישראלי רחב "דווקא משום שלשני הפילוסופים הירושלמים היתה שפה אמונית משותפת" (החלק העברי, עמ' 58). במובן זה הוא רואה בשיחה ביניהם המשך ישיר לדיאלוג שהתנהל בימי הביניים בין ההגות היהודית להגות הנוצרית, דיאלוג שמסומל בראש ובראשונה בשתי דמויות המופת של דיבואה וליבוביץ: תומס אקווינס והרמב"ם. יורשה לנו להעיר כי דברים אלו מדגישים דווקא את הניגוד הגדול שבין המורים לתלמידיהם, שכן השיח בנושא תוארי האלוהים התבסס על עמדתם האריסטוטלית של אקווינס ושל הרמב"ם בעניין מעמדה האונטולוגי של התבונה בעולם, אשר לאורה בני האדם מבקשים להשלים את תשוקתם אל הידיעה. ועוד נעיר כי השיח של שני תלמידיהם התאפשר למרות המחלוקת האמונית ביניהם (מבחינתו של ליבוביץ) והודות לה (מבחינתו של דיבואה). נדמה כי את עיקר חיוניותו חב השיח ביניהם למתח הפנימי שבין הערך הדתי המתמיד שייחסו לעמדה היהודית האמונית והטעמים השונים שהביאו אותם לכך מחד גיסא, ובין היחס שבין ארץ ישראל לזהות היהודית מאידך גיסא. לא ניגע כאן אלא בעניין הראשון. האב דיבואה עיגן את הערך המתמיד שייחס לעם ישראל כרצון האלוהים שבחרו וטעמו עמו. תמידות הערך האמוני שנודע לדעת ליבוביץ לעמדת היהודי לנוכח האלוהים היא בקיום מצוותיו לשמן – הדרך הנאותה היחידה לבטא את אמת הפער המוחלט שבין אלוהים שבשמים לבין בני האדם שבארץ. עם זאת, אין ספק כי העניין הרב והתרומה העקרונית במאמרו של הרווי מקורם באור שהוא זורה על ייחוד עמדתו התיאולוגית של דיבואה, אשר עמד, בעקבותיו של תומס אקווינס, על הפער העקרוני שבין הבנת בני האדם את דבר התגלותו לבין טעמי האלוהים הנסתרים עמו.⁴ לסיום נציין כי לו שמעו ליבוביץ ודיבואה על הדמיון שהרווי מוצא בין עמדותיהם העיוניות מבחינת הטרנסצנדנטיות שהם מייחסים לאלוהים, היו תגובותיהם המנוגדות מעמיקות מאוד את התרומה הגדולה שבדבריו. אין ספק שהאב דיבואה היה שמח על הדברים, ובאותה מידה ברור כי הפרופסור ליבוביץ היה מתקומם כנגדם.

אף נראה לנו ראוי לשוב ולהדגיש את המקום שהיה לדמותו של דיבואה כפי

4. תומס אקווינס, סומה תיאולוגיה, חלק ראשון של החלק השני, שאלה 98, מאמר 4, גוף המאמר.

שהצטיירה בעיניו של אותו קהל ישראלי שראה בו לאורך שנים זר גמור ובו בזמן גם ידיד אינטימי קרוב. דורות רבים שימשו יהודי אירופה בתפקיד האחר הדתי הפנימי של התרבות האירופית הנוצרית. המבט הנוצרי הטבעי אל היהודי במורדנה נותר במידה רבה המבט ההגמוני המתבונן בשוליים התרבותיים שלו. מבט זה מתהפך כאשר הנוצרי הוא חלק ממיעוט דתי במדינה יהודית, שאינה בהכרח סובלנית ביותר לאחרים הדתיים המתקיימים כמיעוטים בתוכה. היפוכו של דבר ביהודי הישראלי, שבעבורו, שנולד וגדל במדינה היהודית, הנצרות אינה עוד בגדר מציאות שמקיפה את הווייתו אלא היא נדחקת למעמד של חוויה אקזוטית, שאפשר ללמוד אותה, להתבסס עליה במספרות, באמנות החזותית ובמוזיקה, לטייל אליה, לעתים אף להתגעגע אליה. זה המצב שבו שימש דיבואה צוהר של אמת ואופציה תרבותית נדירה כשקיבל עליו את הזרות והפך לגולה מרצון בקרב קהילה שונה כל כך מקהילתו שלו. זה גם היה מקור הכריזמה המופלאה שהיתה לו בעיני תלמידים מתחומי לימוד שונים שבאו לשמוע את דבריו. אכן, דיבואה לא ניצב לפני תלמידיו בעמדה של המורה יליד המקום הדובר בז'רגון המקובל והרהוט, אלא כמי שעושה מאמץ מתמיד לתרגם את עצמו ולגשר בכך על פער מנטלי שנותר תמיד ברקע הדברים. מעטים מאותם תלמידים עשו את הנצרות ואת הסכולסטיקה לתחומי עיסוקם, אך כל אחד מהם נשא עמו מן המפגש דוגמה חיה לנצרות תבונית, קשובה, מלאה רגש ואהבה.

בשיחותיו עם ידידים ותלמידים, וגם בבירורים הנוקבים עם חברו ישעיהו ליבוביץ, ביסס לעצמו דיבואה עמדה ייחודית בין יהדות לנצרות. ייחודיותה של זו היא נגזרת ישירה לא רק של העמדה התיאולוגית שניסח אלא גם של העמידה האנושית היסודית, כלומר של המקום הגיאוגרפי, הפוליטי והתרבותי שממנו בחר לשאת את דבריו. בכך כאמור הוא מתייחד מכל יתר התיאולוגים הנוצרים הבולטים, קתולים ופרוטסטנטים כאחד, שפעלו לאחר מלחמת העולם השנייה.

מתוך עמדה ייחודית זו יש להבין גם את ביקורתו הגוברת והולכת על המעשה הציוני הכוחני והברוטלי, עמדה שעוררה תגובות קיצוניות בקרב נוצרים ויהודים גם יחד. התגובות הללו אינן חורגות בדרך כלל מהתגובה לביקורת על הפוליטיקה הישראלית שמשמיעים נוצרים, ובייחוד נוצרים אירופים. כבר בשנת 1967 הגיב כך מבקר הספרות הנודע ברוך קורצווייל – שבעצמו יצא חוצץ נגד המשיחיות המיליטריסטית שלאחר 1967 – על ניסיונו של שארל דה גול לבקר, למרות הזדהותו עם גורל העם היהודי לאורך הדורות ובעיקר במלחמת העולם השנייה, את הפיכתו לישות כובשת ומדכאת.⁵ במאמר מאגך דחה קורצווייל על הסף כל אפשרות של מה שנתפס בעיניו כהטחת אשמה מצדו של נוצרי כלפי העם היהודי בארצו. הוא הסביר כי אין כל דרך להפריד בין האיש דה גול, הצרפתי המשכיל והמדינאי המנוסה, לבין הרקע הקתולי שמתוכו הוא דובר. מי שבמשך אלף שנה לא נתנו ליהודים לחיות בכבוד

5. כפי שכתב דה גול במאמר שהתפרסם בעיתון הצרפתי "לה פיגארו" ב-28 בנובמבר 1967.

בתוכם ולבסוף גם לא זיכו אותם בזכות למות בכבוד, אין להם כל זכות לעמוד מול היהודים בארצם ולהטיף להם מוסר: "מלכי הנוצרי, האבירי! ודאי אתה יודע להעריך את רצונו של עם עתיק-יומין לאיזה מות הוא יבז. כאן גבולות הוויכוח שבינינו. ואת השאר – והוא רב – תשאיר לוויכוח פנימי, בינינו, היהודים" (קורצווייל 1998, 39). נראה שהעצבים נותרו חשופים והרגשות לא השתנו הרבה מאז ועד היום. אפשר לומר שהוויכוח בין יהודי ישראל לאירופה נסב גם היום בעיקר על עצם הזכות להביע עמדה ביקורתית כלפי ישראל. ואולם את התהליך שעבר דיבואה עלינו לבחון בו בזמן גם בהקשר הרחב של התהליכים שעברה החברה הישראלית בעשרות השנים שבהן ליווה אותה מתוך קרבה כה רבה. אסור לקרוא את ביקורתו, כפי שקרא בשעתו קורצווייל את ביקורתו של דה גול, כביקורת שהיא במהותה חיצונית ושחיצוניותה עומדת כל כולה בסימנה של מסורת ארוכה המביטה על היהודי כעל האחר הדתי ומתרגמת את המבט הזה לרפוסים של לאומיות עכשווית. סכנתה הגדולה של תפיסה מעין זו, גם אם היא מובנת במידה זו או אחרת, היא בעידוד שהיא מעודדת את הנוצרי לקבל את העמדה הציונית בלא תנאי ואף בדרישתה ממנו לעשות זאת. במידה רבה התפיסה הזאת מעצבת היום את הברית הפוליטית בין ישראל ותומכיה לבין הימין הנוצרי באירופה ובעיקר בארצות הברית.

עמדתו של דיבואה לעומת זאת אינה נופלת אף לאחת משתי המלכודות הללו ואינה נתפסת לא לביקורת האוטומטית ולא לקבלה חסרת הגבולות. היא נובעת כל כולה מאינטימיות של התבוננות, ממבט אוהב שברמה האנושית אין בו דבר מן החוץ, ואילו ברמה הדתית הוא מוסיף ומשמר את הייחודיות התיאולוגית של המבט הנוצרי על היהדות. במילים אחרות, יש בה משום עמידה אותנטית של נוצרי מאמין המשתתף בהתרחשות האנושית בסביבתו ומתעקש לחשוב עליה מבפנים במושגיו שלו.

בשורש הייחודיות התיאולוגית של המבט הנוצרי על היהדות מונחת ההתנסות המסמנת את גבול הדיאלוג שזיהה דיבואה בינו לבין ליבוביץ, קרי נוכחותו של ישוע בחינת עדות לקשר שבין אלוהים לאדם. כיצד למנוע מגבול הדיאלוג להיעשות לתהום של זרות? ממקומו שעל הגבול בין נוצרים פלסטינים לנוצרים ישראלים בלב הכנסייה הקתולית הציע דיבואה שייפגשו לתפילה משותפת למען השלום בירושלים, בתנאי, הוסיף, שיעשו זאת בדממה, שכן גם השפה היא גבול (Dubois 1984a, 255). על ייחודה של הליטורגיה שניהל האב דיבואה עצמו בשפה העברית כותבת ברברה מאייר. מאייר הוסמכה לכמורה בכנסייה הלותרנית והיא עוסקת בתיאולוגיה אקומנית וברוגמטיקה. מאחר שהיא מרצה על נושאים תיאולוגיים באוני סטודנטים ישראלים, היא חווה מקרוב את ההתמודדות עם הסוגיה שעמדה בבסיס מחשבתו של דיבואה: כיצד למנוע – גם על רקע היחסים בין גרמניה לישראל ובין הנצרות ליהדות אחרי השואה – את הבלתי אפשרי לביטוי מלהפוך לקרע שאין לו איחוי.

מאייר פנתה לדיבואה בראשונה כדי ללמוד ממנו על ניהול המיסה בשפה העברית, ובתוך כך גם לשוחח עמו על תפיסתו את התיאולוגיה הנוצרית שלאחר השואה. בתחילה היא התאכזבה מהיעדרו לכאורה של מענה תיאולוגי שיטתי לשבר האמוני

שלאחר השואה מצדו של דיבואה. ואולם עם השנים התחלפה האכזבה בהכרה ש"התיאולוגיה שלאחר אושוויץ" אינה חייבת להיות "תיאולוגיה" בנוסח המסורתי ואף אינה חייבת לעסוק ישירות בשואה. מאייר ראתה עד כמה המיסה העברית שניהל דיבואה לא ביטאה "פנייה אל המקורות" ברוח הרפורמציה. לא העברית המקראית העומדת בשורשי הנצרות היא שעמדה לנגד עיניו של דיבואה, אלא העברית העכשווית, שפת התחייה והחיים של אחיו ואחיותיו בני העם הנבחר.⁶ בפעולתו זו מאייר מוצאת תיאולוגיה מעמיקה המעוגנת בתפילה הנוצרית כחזרה אל אקט ההוראה היסודית של ישוע לתלמידיו. לכן היא בסיס לפיתוחה של כריסטולוגיה חדשה שיש בה משום נקודת מוצא לדיאלוג יהודי-נוצרי שונה.

ג. "על המונחים המשמשים במובנים רבים": הפילוסוף

לשילוב שבין אינטואיציה פילוסופית לוודאות אמונית ביחס שבין המשתנה למתמיד, בין החלקי לשלם ובין המסוים לכולל, נודע מקום מרכזי בהגותו של דיבואה. עמדה זו הורתה את דרכו ממנזר הלימודים שבסולשואר לירושלים, היא שלאורה עסק באוניברסיטה העברית בפילוסופיה היוונית ובפילוסופיה של ימי הביניים, והיא שעמדה לנגד עיניו כשפתח מקום לקשר בין יהדות לנצרות בתוכנית הישועה האחת. מן הראוי לציין שהעמדה בדבר הקשר שבין המתמיד לבין המשתנה ניצבה בבסיס תפיסתו של ההיסטוריון והתיאולוג האב מרי-דומיניק שנו (Chenu), אשר שימש רקטור האוניברסיטה הדומיניקנית, הסולשואר, ומורה בפקולטה לתיאולוגיה בשנת 1939, בעת שהיה מרסל דיבואה לדומיניקני והחל את לימודיו בפקולטה לפילוסופיה שם.⁸

בספר שחיבר בשנת 1937 הבהיר שנו את עמדתו, אשר היתה בבסיס מקוריותה של

6. נזכיר בהקשר זה כי אחת ההוראות של ועידת הוותיקן השנייה היתה המעבר לתפילה בשפות הוורנקולריות.

7. זו כותרת המשנה לפירוש שחיבר דיבואה לספר דלתא של המטפיזיקה לאריסטו ואשר ראה אור בשפה העברית בשנת 1998. ייחודו של ספר דלתא בהיותו אוצר המונחים של שפתו הפילוסופית של אריסטו. ייחודו של הפירוש בכך שהוא מעמיד את הקורא על השלמתה האפשרית של הפילוסופיה האריסטוטלית לאור אונטולוגיה של בריאה והשתתפות. נציין כי, כפי שנראה בהמשך, זו התובנה השורה על חיבורו הפילוסופי הראשון של דיבואה, "הזמן והרגע על פי אריסטו" (Dubois 1967).

8. מרכז לימודי הדומיניקנים בצרפת, הסולשואר, כלל פקולטה לפילוסופיה ופקולטה לתיאולוגיה. בשנת 1937 היו בו 22 מורים ו-125 תלמידים. תוכנית לימודיהם כללה שלוש שנות לימודי פילוסופיה ואחריהן ארבע שנות לימוד בפקולטה לתיאולוגיה. האוניברסיטה באטיל, בקרבת פריז, הוקמה בשנים 1937-1939. בשנת 1972 הועברו מרכז הלימודים וספרייתו הגדולה למנזר סן ז'אק בפריז. הספרייה עדיין עומדת לרשות החוקרים, אף ששתי הפקולטות חדלו מפעילות ההוראה האוניברסיטאית בשנת 1974. ראו Chenu [1937] 1985, 7, n.1.

האוניברסיטה הדומיניקנית. כדבריו:

תפקידי כהיסטוריון בצוות הסולשואר היה מרכזי. רז האמונה אינו בר-מובן אלא לאור ההיסטוריה שבה הוא נפרש בתולדות הישועה. ברור כי בכך אנו יוצאים כנגד תפיסה על-זמנית של התיאולוגיה בבחינת ידע שנותר חסר תנועה ובלתי משתנה במרוצת הזמן ובשינויי המקום. והנה, התיאולוגיה נגדרת לרלטיביזם, קרי למשחק המורכב של יחסים, אשר בלא שייגעו כמובן בתוכן של עיקרי האמונה, הם משנים בהתמדה את אופני ניסוחו (Chenu) (1937| 1985, 8).

הטענה שעל התיאולוג להיעזר במתודה המשמשת את ההיסטוריון ולהתייחס למצבי עניינים ולנסיבות לא זכתה כמובן להסכמה כללית. כעבור חמש שנים, בשנת 1942, נודע לאב שנו כי הספרון שהציג בו את עמדתו הוכנס לרשימת הספרים האסורים וכי הוא נדרש לחדול מהוראה. כעבור עשרים שנה, כשהתכנסה ועידת הוותיקן השנייה בימי כהונתו של האפיפיור יוחנן ה-23, היתה עמדתו של האב שנו לעמדתה של הכנסייה הקתולית.

השילוב שבין אינטואיציה פילוסופית לוודאות אמונית שמדובר עליו לעיל הוא שעמד כאמור בבסיס עיונו של דיבואה בתולדות הפילוסופיה. תפיסתו זו התירה לו להבחין באופן המיוחד שבו אימץ אריסטו בשמונת ספרי הפיזיקה את עמדת מורו אפלטון ב"טימאוס" בדבר "הצלם הנע של הנצח" הנקרא בפיו "זמן",⁹ בהבהירו את לב המחלוקת שבינו לבין בעל "תורת הצורות". אריסטו היה תמים דעים עם אפלטון בדבר התמדתן של הצורות, אך חלק עליו אשר לזהותן של הצורות הללו. אפלטון סבר שהן "הסוגים הגדולים" האורגים את שיח התבונה, כדבריו ב"סופיסטס" וב"פרמנידס". אריסטו סבר שהן צורות המינים שעליהם מעידים פרטי אותם מינים בתמידות השינויים המתרחשים בהם. אפלטון ואריסטו היו אפוא תמימי דעים בערך הרב שייחסו לזיהויו של "משהו" כ"משהו אחר". עם זאת, דיבואה הבחין אף בשאלה העקרונית אשר אריסטו הותיר בלא מענה ושהתשובה עליה חרגה ממשנתו. שאלה זו עניינה ראשית בכירור טעם **מציאותן** של הצורות המסוימות המכתיבות את האופנים שבהם משתנים פרטיהם היוצאים מ"כוח" ל"פועל", ושנית – בהבהרת האופן שבו נשזרות יחדיו צורות המינים השונים לכלל המערך הלכיד שעליו מעיד העולם, בחינת המושא שבו נשלמת תשוקת האדם לידיעה. בתפיסה שלאורה עיינו אוגוסטינוס ותומס אקווינס בעולם ובמעמד המיוחד שהוקנה בו לבני האדם מצא דיבואה את התשובות המבוקשות. אוגוסטינוס ותומס ייחסו גם הם חשיבות גדולה לזיהויו של "משהו" ב"משהו אחר", אבל בעבורם היה מדובר באופן שבו העולם מעיד על יוצרו, והשאיפה האנושית להבנה מעידה על בורא שהוא אב ובן שיח. השאלה הפילוסופית שהותיר אריסטו מתגלגלת מעתה לשתי שאלות תיאולוגיות: ראשית נשאלת השאלה מה טעם מצא האלוהים לברוא את זולתו, המוגבלים הרכים שבזמן; ושנית נשאלת

9. אפלטון, טימאוס, 37d-e.

השאלה הנוגעת ללב לכה של הבשורה הטובה: מה טעם מוצא אב אוהב בייסורי בני האדם העושים את דרכם אליו? נקודת המבט שלאורה נפרשת הדרך שהתבונה עושה לאור האמונה, היא שאמורה להורות את דרכנו שלנו בעיון בספרו של דיבואה "הזמן והרגע על פי אריסטו".¹⁰

הניתוח הזהיר והביקורתי שהקדיש דיבואה לארבעת הפרקים המוקשים במיוחד שבהם עסק אריסטו בנושא הזמן הוא חיבור שהשלים בהיותו בן 40, שנתיים קודם שבה לישראל. את השליש הראשון של ספרו הקדיש לעיון בפרשנים בני זמנו. לאחר מכן רתם דיבואה את עיונו בפרשנויות הללו לקריאה מעמיקה בדברי אריסטו, אשר הבחין היטב באותה האפוריה שלימים התמודד עמה אוגוסטינוס מידו: "מה שגור על לשוננו ומוכר לנו יותר מן הזמן? [...] מהו איפוא הזמן? אם אין אני נשאל, אני יודע; אם אני רוצה להסביר לשואל, אינני יודע"¹¹ – תהייה שאריסטו עמד על השלכותיה האונטולוגיות: "וראשית, האם הזמן הוא בקבוצת הדברים הקיימים או בקבוצת אלה שאינם?"¹²

כוונתו של דיבואה בספרו היא להעמיד את הקורא על מלוא משמעות ה"עתה", ה"הווה" הנוכח, ולידי כך הוא מקווה להביא אותו כשהוא עומד על כפל השימוש של אריסטו בתפקיד ה"רגע", ראשית לציון משך התנועה, כמאפיין את העצמים הטבעיים, ושנית לציון ההבחנה שבין "עבר" ל"עתיד" המשוקעת בתנועה עצמה. כוונתו של דיבואה היא להזמין את הקורא לעמוד על מקומו של ה"עתה" מנקודת מבטו של הבורא, שהיא נקודת מבטם של אוגוסטינוס ושל פסקל, אשר תולדות בקשתם את האלוהים העידה על תמידות נוכחותו בעבורם. נקודת מבט זו היא שלאורה יוכל הפרשן לעמוד על מלוא משמעותה של טענתו האנליטית של אריסטו "כל שהנו הוא עתה"¹³ ולאפשר מקום לבורא נצחי בלב קורות הימים.

שמואל שקולניקוב ומיכאל רובק, עמיתיו של דיבואה להוראה בחוג לפילוסופיה באוניברסיטה העברית בירושלים, הקדישו את מאמריהם בספר זה לספרו של דיבואה על "הזמן והרגע לפי אריסטו". התרומה הגדולה של רובק היא בעיונו בו לאור פרשנויותיהם של בני זמננו שלנו לאותם פרקים שהקדיש אריסטו לנושא הזמן בפיזיקה. הוא מציין כי העניין שבהם לא פג, ובהמשך לתהייתו של דיבואה אשר להבחנה שבין "מספר" לבין "מידה" הוא מבהיר את מה שוודאי היה מפליא מאוד את אריסטו – תרומתו הרבה של המתמטיקאי להבהרת עמדתו של הפיזיקאי, ובייחוד להבהרת אזהרתו של איש סטאגירה: "בל נשכח שהזמן הוא מספר, לא בחינת מה שמשמש לספירה, אלא בחינת נספר".¹⁴ תרומתו העקרונית של שקולניקוב מתבטאת

10. אריסטו, פיזיקה, ספר רביעי, פרקים 10-14.

11. אוגוסטינוס, וידויים, ספר 11, פרק 17; הציטוט מתוך תרגומו של אביעד קלינברג, עמ' 299.

12. אריסטו, פיזיקה, ספר רביעי, פרק 10, 217b31.

13. שם, 218a25.

14. שם, פרק 12, 220b8-9.

בהעמידו את הקורא על המשקל המכריע המיוחס בעיונו של דיבואה לפרשנות הפילוסופיה הנוצרית בימי הביניים, בפרט להגותם של בואתיוס, אוגוסטינוס ותומס אקווינס. שקולניקוב מבהיר כי מרכז הכובד של חיבורו הוא הקשר שבין האדם לאלוהים, ולכן הוא מציע לעמוד על הגשר שמציב דיבואה בין האתיקה לפיזיקה בהגותו של אריסטו. אין ספק שקשר זה בהיר יותר לעיני מי שקורא באריסטו לאור עמדתו שעולם בעל משמעות הוא מעשה הבורא אשר מי שנברא בצלמו מבקש להבין אותו.

נושא מרכזי בהוראתו של דיבואה היה הגות ימי הביניים. את דרכו שלו בין אמונה לתבונה ובין פילוסופיה לתיאולוגיה מצא דיבואה לאורה של האנלוגיה המונחת בשורש חמש הדרכים שהציע תומס אקווינס אל האלוהים ב"סומה תיאולוגיה" (חלק ראשון, שאלה 2, מאמר שלישי). הדרכים הללו הבהירו את מוגבלותה של החשיבה האנושית, ובכך היתה טמונה לדעתו של דיבואה מעלתן הגדולה. הן תרמו להארת האחד והיחיד שהוא המציאות. כאמור, תפיסת עולמו של דיבואה התייחדה בשכנועו שיש באמונה כדי להאיר את דרכה של התבונה וכי במרחב התבוני ההיררכי הנחשף כך אפשר "לאחד בלא למזג" בין הפילוסופיה לתיאולוגיה. עם זאת, דיבואה הבחין היטב בהבדלים בין תפיסת עולם זו, שאותה חלק עם מורו תומס אקווינס, לבין תפיסתם של רוב תלמידיו ועמיתיו לחוג הפילוסופיה. בכך הוא היה שותף לעמדתו של תומס אקווינס ושל אחרים מבני זמנו, שבעבורם היה הוויכוח שבין הפילוסופיה לתיאולוגיה עקרוני ביותר. בין שתי האסכולות, שכל אחת בעלת מתודולוגיה משלה ואמות מידה להצדקה, היתה נטושה בעת ההיא תחרות על תואר "מלכת המדעים" והשלמת האדם, ואין פלא שנמצאו מי שנפשם נקרעה בין בקשתם להשביע את תשוקתם לידיעה בדרכו של הפילוסוף לבין מחויבותם להתייצב נוכח הבורא. הסדר ההיררכי של מגוון הישגים הנמצאים בעולם (מדוממים לבעלי חיים, לבני אדם, למלאכים) העיד מבחינתם של אותם מלומדים על תבוניותו של העולם הנגלה לאדם, ובכך טמון הייחוד של התקופה. מנקודת מבטו של תומס אקווינס, חוקי טבע התיישבו עם אקראי ומזל, וגם הפורענויות לא ערערו על עובדת ההשגחה, כל עוד נשמרה ההבחנה העקרונית שבין טבע לחסד. זאת ועוד. בלא לערער על הדמיון שבין בני האדם כמבינים וכפועלים אחראים, יוחסה חשיבות גם להבדלים שביניהם, ובעיקר לעמדה שהערך המוחלט היחיד הוא הערך שלאורו הם עושים את דרכם אל אלוהים.

מנקודת מבטם של מרבית עמיתיו ותלמידיו של דיבואה הפך הוויכוח שבין פילוסופיה לתיאולוגיה לנלעג לנוכח הצלחת המדעים בעת החדשה, ובפרט לנוכח "מצעד הניצחון" של מדע הפיזיקה. הפיזיקה מאפשרת תיאור עולם עשיר ביותר ב"משקפי החומר", במונחי חלקיקים ובחישובים של הסתברות המפגשים שביניהם. ה"אינטנציונליות" נסוגה לתחום הפרטי במובהק כשפינתה תמונת עולם היררכית מקום להומוגניות הנמצאים, והעמדה בדבר הבדלים משמעותיים בין בני האדם הפכה למבישה לנוכח התפיסה הרואה בזכותו של האדם לשוויון ערך עליון. בלא שערער על הישגי המדע היה דיבואה משוכנע כי יש בתפיסת העולם הקודמת כדי

לתרום לתפיסת עולמנו כיום. על הצדק שבכך מעיד מאמרו של דוד הד, שהעניין בו משולש: ראשית, משום שהוא עומד על פוריותה של נקודת המבט התיאולוגית להבנתן של סוגיות פילוסופיות ושואב השראה מהגותו של מרסל דיבואה לדיון בסוגיה אתית עכשווית; שנית, משום שהוא מזמין את הקורא לראות שתמונת עולמנו כיום עשויה לתרום להתנערותנו מאחריות לשיקול ערכי; ושלישית, משום שהוא מזמין את הקורא לעיין במשמעות של כוחן הניכר של אמונות טפלות מסוימות דווקא בתרבותנו המודרנית. הסוגיה האתית העכשווית שהד דן בה היא השימוש בהגרלות להכרעה במצבים שבהם קצרה ידם של השיקול הרציונלי והיכולת הקוגניטיבית של האדם לקבוע את הפתרון הנכון מבחינת תוכנו. לעיון בכך הוא נעזר בשאלה 95 בחלקו השני של החלק השני של "סומה תיאולוגיה", שבה דן תומס אקווינס ב"אמונה הטפלה שבהגדת עתידות", ובפרק 74 ו-75 בחלק השלישי של "סומה נגד הגויים", פרקים שעניינם שלמות ההשגחה, שתבונות העולם מעידה עליה.

האנלוגיה כמבססת את חמש הדרכים שהציע תומס להוכחת קיום האלוהים היא שעמדה במקור תרומתו הגדולה של דיבואה לנושא חקירתה של עידית שקד: בירור התיאולוגיה השלילית בפילוסופיה של יוהנס סקוטוס אריגנה, ה"ברברי" שהיה ל"מורה מלומד" בחצר הקרולינגית של המאה התשיעית. בשיחותיה עם דיבואה נפגשה עמדה זו עם עמדתו של תומס אקווינס, השואב את ההשראה לניסוח תורת האנלוגיה שלו מהתמודדותו הביקורתית עם עמדת הרמב"ם בסוגיה זו.

מה היתה יכולה להיות תגובתו של תומס אקווינס, לו שוחח עם הרמב"ם, שהיה מוצא בדבריו של אריגנה בשבח השלילה כאמצעי לידיעת האל אישור לעמדתו שלו? אפשר להעלות על הדעת שתומס היה מציין תחילה את האמת שבדבריהם ואף מבהיר את טעמיו לכך. הוא היה מציין כי משמע מונח ה"מציאות" המשמש בטענה האמתית "אלוהים נמצא" חורג מהבנתנו. הוא היה מסביר זאת ומציין כי כשמדובר בנמצאים בעולם אפשר להבחין בין מציאות למהות המתייחסות זו לזו כ"כוח" ל"פועל" וכי המציאות היא תנאי למהות ולא להפך. להבדיל מנמצאים זולתו, אין באלוהים הבחנה בין מהות למציאות, וברור כי נפלאה מאתנו מהות שהנה המציאות, כלומר אינה מציאות מסוימת כמציאותם של בעלי מהויות. חורגים מהבנתנו אף תוארי שלמות בלתי מוגבלים כ"טוב" ו"אמת" וכמו כן חורגת מהבנתנו אותה מציאות בלתי מוגבלת שהיא מהות האלוהים. עד כאן בעניין ההסכמה שבין תומס לבין נציגיה של תורת השלילה אשר לאורה היה עליו להמשיך בשיח ולהבהיר בתוך כך את הקושי העקרוני שהוא מוצא בדבריהם. הקושי הוא שתלמידו האהוב של הרמב"ם, נמענו של מורה הנבוכים ותלמידו של אריגנה, שאותו הזמין להתלוות אליו ל"ספינה" במסעם המשותף אל האלוהים, אכן יישארו "תלויים באוויר", כדברי שקד (החלק העברי, עמ' 89). אם יימנע מהם לייחס לאלוהים אף את המונח "סיבה", שכן תומס סבר כי את מציאות אלוהים אנו מבינים רק באנלוגיה למציאות הדברים בעולם, וכי רק דרכם, לאורה של האנלוגיה, אפשר להגיע בחמש הדרכים שהציע אל האלוהים. אין אנו מבינים לא את מציאות האל ולא את מהותו אלא רק בתור מה שהוא סיבה, ולכן אנו נזקקים להוכחה

שאכן ישנה סיבה כזו. תורת האנלוגיה, הדרך שממצעת בין רב־משמעות המונח לבין הסינונימיות הגמורה, מרכזית בניתוח השפה ובדיון באופן ההכרה שיכולה להיות לנו את האלוהים. כדי לאפשר דיבור אנלוגי דרוש כמובן לכונן קשר מתאים בין שני הדברים שהאנלוגיה מיוחסת להם, וככל שהדברים אמורים באלוהים, היחס הזה הוא היחס הסיבתי שבינו לבין העולם. לנוכח היחס הזה אנו יכולים לומר "אלוהים הוא טוב", ומשמע הטענה: "אלוהים הוא סיבת הטוב (החלקי והמוגבל) הנמצא בכל הנבראים". האם אפשר לקוות שתומס אקווינס היה נוחל הצלחה בשיח שכזה? על ההצלחה שהיתה לדיבואה בשיחות שלו עם עידית שקד מעידים מכל מקום דבריה בסיום מאמרה, והיא מאששת בכך את תחושתו של דיבואה עצמו כפי שבאה לידי ביטוי בספרו האחרון: "לעתים זיהוני נכוחה, באוניברסיטה למשל, בחינת עד לאהבה [...] (Dubois 2006, 193).

איילת אבן עזרא מתחקה במאמרה על השלבים המוקדמים בהתגבשות מוסדות הידע ומושגי היסוד שבהם עסק דיבואה בתורת נזיר דומיניקני ובתורת מורה אקדמי המציב לפני תלמידיו מופת של חיי עיון. היא עושה זאת באמצעות בחינה מדוקדקת של פירושו של הוגו מסן ויקטור, מחשובי ההוגים הנוצרים במחצית הראשונה של המאה ה־12, לחיבורו של דיוניסיוס מהאריאופג "על ההיררכיה השמימית". פירושו של הוגו מתכתב בכל מיני דרכים הן עם רעיונות מרכזיים של הפטריסטיקה היוונית והן עם התרגום הלטיני של יוהנס סקוטוס אריגנה, המלווה לעתים בתוספות והערות משל המתרגם. הבעיות שאבן עזרא מורה עליהן נוגעות בעיצוב דמותו של המורה הכריזמטי אל מול התלמיד מחד גיסא ואל מול הטקסט כמושא מתמיד של התבוננות ופרשנות מאידך גיסא. עוד יותר מכך הן מערבות שורה של שאלות מתחומי ההכרה בכלל וההכרה הדתית בפרט. את התיאולוגיה הארצית הוגו מציב באופן שיטתי כנגד התיאולוגיה האלוהית, כאשר האחת נשענת על מראה העולם הזה, ואילו האחרת פונה כל כולה לאנושיותה של המילה שהתגשמה בבשר. מעל לכל נפתח כאן פרק יסודי חדש בהגות האירופית הנוצרית, מעבר לפרק שהצביעה עליו עידית שקד בעיסוקה באריגנה. פרק זה מגיע לשיא בשלילה החריפה של תורת המלאכים של הכנסייה המזרחית כתורה של ישויות מתווכות בין ההכרה האנושית לבין חזיון פני האל. תורה זו אינה קשורה רק במצבו של האדם כבן העולם הזה וכמי שמשתתף בעצמיות המערבת גופניות, אלא נובעת ישירות מתפיסה מטפיזית כוללת שאינה מאפשרת את התגלותו הישירה של האל, גם לא לעיני הקרובים לו ביותר. המטפיזיקה האוגוסטינית שאימץ הוגו, ואבן עזרא מצביעה עליה, אפשרה לו לטעון כי תנועתו המהורהרת של האדם פנימה, המתבססת על החסד היסודי של יציאת האל מתוך עצמו בפעולת הבריאה ושוב בבריאת האדם בצלמו ולבסוף בפנייתו שלו אל האנושי, תאפשר בסופו של דבר להגשים את שאיפתה של ההכרה האנושית לחזות בפני האמת ללא מיצוע. התנועות הללו גם מאפשרות יחס מורכב, לעתים אף חצוי, למילה, לדימוי ולאקט הפרשני, בתנועתם רצוא ושוב בין החיקוי האפל לבין אור האמת, בין המוגבל למושלם. אין ספק כי חזות האמת ללא מיצוע היא שעליה מוותרים הבאים אל האלוהים על

דרך החשיבה המדעית, ואפילו הם עושים את דרכם זו לאור האמונה והאנלוגיה. זה נושא מאמרה של **רבקה פלדחי**. פלדחי עסקה רבות בחקר התפתחות המדע מתוך ניסיון להבין את השינויים שחלו בתפיסת הידע במערב בראשית העת החדשה. בחלק הראשון של מאמרה היא יוצאת מתוך ניתוח ההגדרות הקלאסיות של ידיעה, סברה ואמונה, כפי שהן מנוסחות בהגות האפלטונית והאריסטוטלית. לאחר מכן היא בוחנת כיצד מושג האמונה מוטען במסורת הנוצרית בתכנים חדשים – פוליטיים ואפיסטמיים כאחד – שחורגים מעבר לדיון הקלאסי ב"פיסטיס". שיאה של התפתחות זו בהבחנות השיטתיות שמציע תומס אקווינס בתחילת החלק השני של "סומה תיאולוגיה". בחלקו השלישי של המאמר פלדחי בוחנת כיצד פירשו את רעיונותיו אלו של תומס המלומדים הישועים בראשית העת החדשה וכיצד שימשו אותם לצורך ניסוחה של פרוגרמה חינוכית מקיפה הנשענת על מושג האמונה. בכך היא מצביעה על החוליה ההיסטורית המרכזית בתהליך שהוסיף לעמוד במרכז של כל הגות קתולית מודרנית בכלל ובמרכז הגותו של דיבואה בפרט: ההישענות על התובנות שהציע תומס מתוך היכרות מעמיקה עם מרחב הידע ועם השינויים ההיסטוריים שמוכילים ליצירתן של דיסציפלינות חדשות של הידע במדע המודרני.

מרחב השיח התבוני שמאפשר להוגים נוצרים מתומס אקווינס ועד דיבואה לדבר על הקשר שבין הזמני למוחלט נולד מתוך מושג האנלוגיה שמכונן מרחב חשיבה שבתוכו מתגלה עולם מושגים שלם הנתון לנו בהתגלות. גם דבר זה עולה בבירור מפירושו של דיבואה למטפיזיקה דלתא של אריסטו, כאשר דיבואה קורא בו לאור השלמתו האפשרית בעיונם של אוגוסטינוס ותומס. מה שאפשר להוגים נוצרים אלו לקרוא ולהבין כך את אריסטו הוא המפנה היסודי בתפיסת הטבע והזמן שמתחולל במעבר מהתכונות שבה חי וחשב אריסטו לזמנם שלהם, מעבר שמצוין באירועי הפסחא. זה גם המעבר שעומד במוקד דיונו של **גבריאל מוצקין**, שיוצא מתוך ההבחנה בין תפיסת הפולחן הפגנית, שבמסגרתה המאמין מתאמץ להפעיל את השפעתו על האלים כעל ישויות היסטוריות, כלומר משתנות, הפועלות על העולם הפיזיקלי, לבין תפיסת התפילה המונותאיסטית היהודית, הממקמת את האל מחוץ להיסטוריה בחינת תכליתה ומציבה מולו סובייקט אנושי, המופקע בתוך כך מן העולם הפיזיקלי אל המרחב ההיסטורי. במעבר אל העת החדשה, מוסיף מוצקין וטוען, היוצרות מתהפכות. הקסם הוסר מן העולם הטבעי, שבני העת העתיקה עסקו בו באמצעים של מאגיה וחיזוי עתידות, ועתה עוסק בו המדע ה"מדויק". בו בזמן עברה ההיסטוריה מן התחום הוודאי והקבוע של הדברים שהתרחשו אל התחום הנסתר והנתון לפרשנות, ולכן גם למניפולציה. בתודעתו של מי שמתפלל לאלוהים כאל תכליתה של ההיסטוריה, המניפולציה של העבר היא כלי הכרחי בעיצובו של העתיד. בתוך כל זה מוצקין משלב את דיונו בתפיסת הזמן הנוצרית כשהוא שב ומשחזר בתוכה את עקבותיהם של דמדומי יום השבת של פסחא. ההשקפה של הטרנסצנדנטי בזמן התחוללה כאשר התגשמה התכלית ההיסטורית והפכה לאירוע היסטורי המעביר את הנוצרי מקיום עתידי לקיום בהווה מתמשך של חסד וגאולה.

אפילוג

בסיום פתח הדבר לביוגרפיה של אוסוולד רופאייזן, הוא האב דניאל, ציטט דיבואה מדברים שאמר הקרדינל אטצ'גאריי (Etchegarey) במפגש של המועצה הבינלאומית ליחסים שבין יהודים לנוצרים: "אמונתו של ישוע מאחדת אותנו. האמונה בישוע מפרידה בינינו" (Dubois 2002, 17). כשעמד על השלכת המתח הזה על חייו של רופאייזן שהיה לאב דניאל, ידידו, אבחן דיבואה: "יהודי בקרב נוצרים, נוצרי בין יהודים, בעצם נוכחותו בישראל היה האב דניאל עד לפצע הזה. אופן הסבל המיוחד שחווה כל שנות חייו היה מה שהפליא לנסח פ' לובסקי: 'קרע ההיעדר' (שם). וראו גם (Lovsky 1971).

ואם אכן זה המצב, מהו שעשוי להנחות את פעילותם של מי שחיים על גדות הקרע הזה, כלומר כלל העושים למען המפגש שבין יהודים לנוצרים, וכיחוד בישראל? דיבואה השיב על כך בניסוח של ייחודה של התקווה הנוצרית בחינת סוף דבר לקובץ מאמריו "גלות ומולדת". וכך כתב במאמר "להאמין באור בירושלים של צללים" החותם את אותו קובץ, בהבהירו את הכלל שהורה את דרכו שלו, כי זו היתה "הוודאות בתקווה שאין לנצחה. יהיו אשר יהיו הצללים והליל, חובה על הנוצרי החי בירושלים לאמץ את מילותיו של קובנטרי פטמור (Patmore) ולחזור ולומר לעצמו: 'אל תתנכר בעת מחשכים למה שראו עיניך באור'" (Dubois 1984b, 251). אין פלא אפוא שאותה תקווה שהולדתה בין צללי יום השישי הקדוש לבין שחר יום ראשון של האור בחג הפסחא היא שעמדה לדיבואה גם כשמצא את עצמו ניצב לפני קרע שני המאיים אף היום על לכידותה של החברה הישראלית, קרע שאת הכאב שהסב לו חלק עם הפרופסור ליבוביץ. עם זאת, הצללים שהתעבו לא היו בעבור דיבואה אלא לרקע שסייע לו להבחין בגוני אור התקווה שחלק עם האב דניאל.

ליבוביץ, אשר בראשית דרכו של החלום הציוני פעל להגשמתו, ליווה אותו עד מותו בשנת 1994 במבט חמור של יהודי אורתודוקסי ושל אדם אמיץ במיוחד האמון על משנתו של קאנט. בעקבות התקוממות הפלסטינים בשטחים הכבושים והתגובה האלימה ושלוחת הרסן של כוחות הביטחון הישראליים השמיע דברים אשר עצם אזכורם לא חדל לקומם נגדו רבים מהישראלים. באותה תקופה הלך גם דיבואה ונעשה מודע יותר ויותר למתח שבין "התקווה הישראלית" לבין "התקווה היהודית", שאיננה כה שונה מ"התקווה הנוצרית" (Dubois 2006, 36). באותה תקופה גם קבע את משכנו במקומות שנותרו בעייתיים בעיני רבים מהישראלים – בעיני אותו ציבור אשר למענו ביקש דיבואה ליצור את האווירה הרוחנית החיונית לקבלת "המבט החדש" של הכנסייה הקתולית שלאחר ועידת הוותיקן השנייה. אלא שבכיקורת הפעולות של הפוליטיקה הישראלית לא מצא דיבואה אלא עידוד להעמקת הריאליזם של התקווה הנוצרית. מבטו שהתחדד סייע בידו להבחין בדו־המשמעות המכסה היום על הברית הפוליטית שבין מדינת ישראל לבין זרמים מסוימים הפועלים לדעתם בהשראת הנצרות. יתר על כן, כשעיין בזהותו הנוצרית מנקודת מבט שהלכה ונהייתה

ריאליסטית יותר ויותר, עמד דיבואה על שורש תקוותו המעוגנת ברצון האלוהים אשר טעמיו עמו.

אכן, דברו של מכונן עולם הוא שבחר בישראל מכל העמים והוא שהיה לאיש בישוע בן ישראל (ככותרת מאמרו השני של דיבואה בספרו "מפגשים עם היהדות בישראל"). התקווה להגשמת ההבטחה האלוהית היא שחייבת היתה לדעתו של דיבואה להאיר את דרכם של יהודים כנוצרים ולהעמידם על הפער שבין ייעודם לבין מי שהנם. התקווה הזאת היא שתאיר, כך אנו מקווים, את דרכם של הקוראים בפרקיו של הספר המונח כאן לפניכם.

אנו מבקשים להודות מקרב לב למכון ון ליר בירושלים ולעומד בראשו, פרופ' גבריאל מוצקין, על התמיכה האיתנה והמתמשכת בפרויקט. כמו כן אנו מודים לאנשי מחלקת הפרסומים במכון על עמלם וסיועם במלאכה המורכבת של הכנת הספר והוצאתו לאור: שרה סורני, לשעבר מנהלת המחלקה; ד"ר טל כוכבי, ראש המחלקה והעורכת הראשית; יונה רצון, מפיקה; ורונית טפיירו, אחראית תחום העריכה. תודה גם לאילנה דנון על עריכת המאמרים בעברית, לד"ר רפאל זגורי-אורלי על עריכת המאמרים בצרפתית ובאנגלית ולד"ר סילבי עוזיאל על הגהת הטקסטים בצרפתית. לבסוף, אנו מודים להוצאת הקיבוץ המאוחד ולאנשיה על השותפות בהפקת הספר.