

אחדות המקרא

בירורי דברים עם האורתודוכסיה ועם הליבראליזם



מר רוזנהיים הנכבד מאוד,

.....

החילוק בינינו לבין האורתודוכסיה הוא בכך, שאמונתנו שלנו בקדושתהי יהודה של התורה ובנתינתה מגבוה אין בה כדי לאפשר מסקנות על תהליך התפתחותו ועל ערכו הבלשני של הנוסח שהגיע לידנו. אפילו היה הדין עם ולהאזין וכל השערותיו ואפילו היינו מסכימים שנוסחם של השומרונים עדיף, לא היה דבר זה מקפח את אמונתנו אף כמלוא נימה. הרי לך ניגוד עמוק בינינו לביניכם — ניגוד שדרך־ארץ מגשרת אותו, הבנה אינה מגשרת אותו. אני, לפחות, את היסוד האמונתי של פירוש ש. ר. הירש או של כתבי ברויאָר אינני מביין. מניין אפוא שבמלאכת תרגומנו¹ אנו חשים בכל זאת קרבה לזה של הירש יותר משחשים אנו לכל תרגום אחר?

בזמן האחרון הרבייתי להרהר בכך. נראה לי שאם אומר, שכנגד נכונותנו העקרונית לשינויי־נוסח בלשניים שקולה חששותנו הבלשנית, העקרונית אף היא, וחשדנותנו כלפי בחינת ה'שמא' הנודעת בהכרח לכל הצעה מדעית — לא תירצתי את השאלה כל־יצורכה. רצוני לרדת לסוף טעמו של דבר, עלי להעמיק חדור יותר מזה. אף אנו מתרגמים את המקרא בתורת הספר האחד. אף לדידנו יצירתו של רוח אחד הוא. את שמו של היוצר אין אנו יודעים; כי הוא היה משה, נבצר ממנו להאמין. בינינו אנו מציינים אותו באותו סימן המקובל במדע הביקורתי לסימון העורך שחתם, לפי סברת המדע הזה, את המקרא — באות R. אלא שאנו פותרים אות זו לא ב'רידאקטור' אלא ב'רבנו'. שכן אחד הוא מי היה ומה המקורות שהיו מצויים לו, מכל מקום הוא מורנו

¹ התרגום הגרמני למקרא מאת בובר־רוזנצווייג.

אחדות המקרא

והתיאולוגיה שלו היא תורתנו. לדוגמה: נניח שיש לקבל את גרסת הביקורת שבראשית א ובראשית ב בידי שני מחברים שונים נכתבו (דבר שאינני יודע להכריע בו, לאחר שאיש כערכו של פנו יעקב אומר לי שהוא אינו סבור כך)², עדיין מה שמצויים אנו לדעת על הבריאה לא נוכל להעלות מאחד משני הפרקים האלה בלבד, אלא משילוב-התוכן וצימוד-הקולות של שניהם יחד; ודווקא מצימוד הסתירות למראית-עין שביניהם, שבהן נאחזת הביקורת במלאכת הפרדתה, היינו: של הבריאה ה'קוסמולוגית', המוליכה אל האדם, שבפרק א, וה'אנתרופולוגית', הפותחת באדם, של פרק ב. רק מצירוף זה עולה ההוראה: סוף מעשה במחשבה תחילה. דוגמה אחרת: הר סיני העשן ופרשת יג המידות אין בהם לבדם כדי ללמדנו גילוי-שכינה מהו, אלא צריכים הם לשילוב עם 'משפטים' ועם מעשה המשכן, וכיוצא באלה עד אין סוף.

ועוד פן יש לקרבה זו שבה אנו מדברים, הלא הוא היחס למסורת. אף כאן היסוד האמונתי שונה, ואילו התוצאה דומה. אליבא דהידש התורה-שבבעל-פה היא פלג מקביל לתורה שבכתב, ושתייהן נובעות ממקור אחד. לדידנו, אחדותו של הספר הקרוא היא הבאה כהשלמה לאחדותו של הספר הכתוב. שתי אחדויות אלו, כזו כן זו, הן בגדר נס. לעין הבוחנת בחינה היסטורית שתייהן, הן התורה הכתובה והן התורה הקרואה, הן בחזקת ריבוי: ריבוי של דורות, של סופרים, של קוראים. ואילו בפני המבט שאינו מסתכל בספר מבחוץ, אלא מתבונן בו מתוך זיקה פנימית ושייכות פנימית, נגלית אחדותו לא של הספר הכתוב בלבד, אלא גם של הקרוא עמו. מה שם אחדות התורה, אף כאן אחדותו של תלמוד-תורה, אחדותו של תלמודי שלי עם תלמודם של דורות. המסורת ההלכית, ואין להוציא גם האגדית, אף היא בנותן טעם בתרגום. לא כגרסתו של הירש שלדידו היא קובעת את הפשט וחולשת עליו, אלא, כפי אמונתנו השונה משלו, היא באה להוסיף על הפשט ולהשלימו. לדוגמה: לא יכולנו להבטיח את עצמנו שהפירוש המסורתי למלים 'לא תשיך'³ אמנם פשט הוא. עם זאת ערבנו את לבנו להתעלם כליל מהלכה זו, הקורעת חלון אל לפני-ולפנים של היהדות. בחרנו אפוא בתרגום המניח פתח פתוח לשני הפירושים של הפסוק, כדרך המקור העברי. ושוב דוגמה מן האגדה: בשמות יז, טז נטינו מאוד אל התיקון המקובל בביקורת, הגורסת 'נס' במקום 'כס'; אולם בכך היינו משמטים את אחיזתו של המדרש המשיחי

² ג'לימים ביסס יעקב את השקפתו בפירושו הגרמני לספר בראשית — המתרגמן.

³ כידוע, המסורת דורשת את המלים האלה לא על גביית ריבית, כי אם על מתן ריבית (ולא לשם אפולוגטיקה שאינה מחייבת, אלא על כל המסקנות ההלכיות הכרוכות בכך).

בשער המקרא

הנעלה שנתלה בפסוק הזה; והוא אשר הכריע לדידנו את הכף לטובת הנוסח המסורתי⁴. אף כאן יכול הייתי להוסיף ולגלות 'סודות מן החדר' ואין לדבר סוף.

המתרגם שמודה בשתי אחדויות אלה, זו של התורה הכתובה וזו של התורה הקרואה, מצווה להתחבט בקביעת מלות המינוח שלו, דבר שרוב התרגומים רואים את עצמם פטורים ממנו; וכאן, מן הסתם, נעוצה אותה קרבה בינינו ובין מפעלו התרגומי של הירש. מינוח האמוד כאן נאמר במובן רחב יותר ואף מעמיק יותר ממה שנהוג לראות בו. כי לא במושגים כגון רחמים וכיוצא באלו הכתוב מדבר, אלא אף במלים שהן 'בלתי־תיאולוגיות' מכול־וכול למראית־עין. חשיבות עקרונית נודעת, למשל, לדבר, שאותם חוטים הנמשכים מפרקי הסיפור אל פרקי החוקה שבמקרא, ניכרים יהיו גם בתרגום. והרי לך משל: חשוב מאוד שהתיבה 'ריקם' תתורגם בבראשית לא, מב; שמות ג, כא; בדברים טו, יג באותה מלה, ושהיא בת־היכר תהיה⁵; רק מכאן ניתן להבין כהלכה אותו פסוק בספר שמות, שכה רבים קטרגו עליו. — ולהעמקה יתרה צריך עניין המינוח, באשר לגבינו הוא חל לא על המלים בלבד אלא אף על שורשי־הן. כגון בויקרא יט, ד, בתרגום התיבה 'אלילים' צריך להירמז גם אל וגם אל. גם כאן יש בידי להביא דוגמה מכל פסוק ופסוק כמעט. אולם למי שיודע עברית אין צורך בכך; מאליו יבין על שום מה תרגמנו כפי שתרגמנו.

ומי שאינו יודע עברית, לדידו מוחזק תרגומנו תרגום 'אמנותי'. קמעה־קמעה השלמתי עם משפט־סלף זה, המתלווה אל תרגומנו מראשית הופעתו. תיתי ליה למשפט זה, אם הוא נאמר לגנאי; אולם, לצערי, על־פי הרוב הוא נשמע לשבח דווקא. מכל מקום אלה ואלה טועים טעות מגוחכת. לא היופי עיקר בו, אלא הנאמנות. לא 'יצירת־אמנות' עומדת כאן לדיון אלא תרגום, הנאמן הוא או לא. וכל הבא לדון חייב להכשיר או לפסול, בכולה או במקצתה,

⁴ שלפיו השמטת א מתיבת 'כסא' והשמטת האותיות ו, ה משם הויה מסמלות את התקופה של מלחמת ה' בעמלק מדור דור; ואילו לעתיד לבוא יצטרפו אותיות מושמטות אלה לתבה 'אוה' בחינת: 'אוה למושב לו'.

⁵ הפירוש המסורתי המפרש את 'שאלית' כלי הזהב עלידי יוצאי מצרים כתיבת שכן המגיע להם על עבודתם במשך מאות שנים הועלה לדרגת פרשנות מדעית על־ידי ב. יעקב (במאמרו ב־ *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, שנה סח, עמ' 281 ואילך); העבדים המשוחררים תובעים את ההענקה שהבעלים חייב להעניק לעבד המשוחרר על־פי החוק היהודי כיסוד חמרי לקיומו החפשי.

אחדות המקרא

את האמונה העומדת מאחורי נאמנות זו, דרכה ודרגתה. זאת זכאי לדרוש, אם לא המתורגם, מכל מקום המתורגם.

הנני מעריצך ומוקירך,

פראנק רוזנצווייג

פראנקפורט ע"נ מיין, 21 באפריל 1927

הערה :

כיוון שיודע אני כיצד קוראים הבריות דברים שבדפוס, הנני מוסיף לפרסור-מו של מכתב זה הערה, שאמנם לגבי הקורא המבקש לשמוע מן הכתוב את כוונת כותבו אין בה צורך כלל; אולם קורא מעין זה אינו קיים אלא לגבי הכתוב בדיו, ואילו חרתת-הדפוס תכונה מאגית יש בה שהיא הופכת את הקורא, וכל קורא במשמע, לאדם היודע בדיוק מלכתחילה, עם קריאת הכותרת, ואף עם קריאת שם המחבר, מה הוא עתיד לקרוא; ומכוח ידיעתו זו אמנם לא יקרא אלא את שהוא יודע. כיוון שכך, יש צורך בהערתני.

האמור במכתב זה אינו מכוון כנגד הפרדה בין 'מדע' ל'דת'. הפרדה זו, אותה סיסמה-שלפני-האחרונה של התיאולוגיה הפרוטסטנטית, דומה הגיע תורה עתה להיות חידוש-שבחידושים במחנה ה'איראציונאליסטים' שבתור-כנו, באותו איחור של רבע-מאה אקדמי הנהוג בתוכנו. צור מחצבתה הוא קאנט — אוי לו לקאנט שראינוהו בכך! ומתנגנת היא בנימתם של באתר וגוגארטן — אוי גם להם שנתפסו בקלקלתם!

כל-אימת שמדע ודת מתנכרים זה אל זה עם שמכירים זה את זה, לא יצלחו לא המדע ולא הדת. אין אמת אלא אחת. אין אדם ישר-דרך יכול להתפלל אל אלוהים שבתורת מדען הוא כופר בו. ואין האדם המתפלל בן-חורין לכפור באלוהים. אין תלמוד לומר שהמדען ימצא את אלוהים במבחנתו או בתוך מסמכיו. אבל יש לומר שבלא אלוהים לא היה במצא לא תוכנה של המבחנה ולא תוכנו של התיק. אין אלוהים ניתן עניין למדע; עניינו של המדע הוא העולם. אבל אלוהים הוא שבדא את העולם, שהוא עניינו של המדע. כלומר; אם נדבר לא בלשון פשוטה, שהיא בלתי-מובנת, אלא ננקוט לשון לעז המקור-בלתי, שהיא מובנת כביכול לכל נפש; אלוהים הוא אמנם טראנסצנדנטי למדע, אבל גם טראנסצנדנטאלי לו; אין הוא במשג'ידו של המדע, אבל בלעדיו לא היה המדע; אין הוא בתוך המדע, אבל המדע הוא מתחתיו.

ברם, דבר זה יוצא ללמד גם על הפרט. אמרתו של הלמהולץ שאילו נתן לו אופטיקן מכשיר אופטי כמות העין, היה מחזיר אותו לאלתר, חוקר מאמין לא יכול היה לאמרה; ולא דווקא שמחויב היה לטעון נגד הערכתו את העין

בשער המקרא

כמכשיר אופטי לקוי, אלא הוא היה מסיק את המסקנה, שאם כן, מסתבר שאין העין מכשיר אופטי בלבד. ומצד שני: כשמדבר ראנקה בהיסטוריה האנגלית על המלכה מרי שרגשות־בת ורגשות־אם מתרוצצים בקרבה, הוא אומר: מאמין אני בכנותם הפנימית של בני־אדם בהכרעות־נפש גדולות. הרי לך: ראנקה, מייסדה של המיתודה הביקורתית החדשה, מאמין. — והיסטוריון לא־מאמין כיצד היה נוהג? מכל מקום, נוהג שלא באמונה.

לא אמונה מזה ודעת מזה, אלא: דעת מאמינה לעומת דעת כופרת. והואיל ומותר הדעת המאמינה הוא בכך שבכלל המאמינה אף הכופרת, בעוד שבפני הדעת הכופרת זו המאמינה נשארת סתומה, אפשר לומר: דעת מאמינה־כופרת מזה, ודעת כופרת־מוגבלת מזה. ובעניינו של המכתב הנדפס לעיל: התחבטות בבעיות החדשות 'R' על־יד הבעיות הישנות ('P', 'E', 'J')⁶ מזה והכרה המצטמצמת בבעיות הישנות בלבד מזה. והתיבה 'מאמין' מורה כאן לא על הסתייגות דוגמאטית, אלא על הידבקות והיאחזות של האדם בכל־כולו. משמע שאף האפיקורס יש שהוא מאמין במונן זה והאדוק המובהק — כופר. כגון יחסו הלאומי של גרץ לדבריי־ימי־ישראל, שהוא יחס מאמין, בעוד שדעתו המשפטנית של ברויאר על דבריי־ימי־ישראל (ודוק: 'דעתו', כי נדמה לי שיחסו לאמתו מאמין הוא יותר מדעתו) — היא כופרת.

⁶ [הסימנים המקובלים בביקורת המקרא למקורות השונים של המקרא המרכיבים אותו לפי גרסתה. — המתרגמן.]

בשער המקרא

שאו אמנם ל' : יהא צורך בתרגום, אלא שלא יהא צורך בדיבור ובשמיעה גופם. וכן בדיבור ובשמיעה שבין האומות לא תדרוש שהתרגום שוב לא יהיה תרגום, אלא שיהיה הוא המקור ונמצא העם השומע מיותר, או שיהיה מקור חדש ונמצא העם הדובר מסולק. בין בזה ובין בזה לא תחפוץ אלא אנוכיות מטורפת שאין לה בעולמה אלא קיומה שלה, בין פרטי בין לאומי, וסביבה מבקשת היא לה מדבר-שממה. בעולם זה שלא תוהו בראו הבורא אלא הבדיל בו כל יציר למינהו, אין מקום להלך-רוח מעין זה.

שלייאֶרמאכר, שהוא עצמו קנה לו שם בין המתרגמים בהוצאת אפלטון שלו, הבחין פעם בשנינות רבה בין שני סוגים של מתרגמים : אלה המניחים ככל האפשר למחבר ומסיטים את הקורא לקראתו, ואלה המניחים ככל האפשר לקורא, ומסיטים לקראתו את המחבר². מחזור לנו על-פי האמור למעלה שני-גוד זה, אם אמנם מתכוונים בו לניגוד כמלוא חומרתו, אינו אלא אחיזת-עיניים. שאילו אמת כפשוטה בו, אילו לא היה המכוון בו רק להבהיר בדרך ההנגדה מציאות מורכבת ומעורבת שלעולם אינה מופרדת הפרדה ניגודית, כי אז היה האידיאל של תרגום אפלטון הוצאה בלשנית של נוסח המקור, או — ביקורת התבונה הטהורה לקאנט. אולם אם נפרשה כיאות לה, היינו לא בחינת אוראו אלא כאמצעי לבירורה של המציאות המעורבת, עשויה אמרה זו של שלייאֶרמאכר לפלס לנו דרך אל מחקרנו ולהילוות אלינו כברת-דרך. נלמד ממנה לשאול לגבי כל תרגום : באיזה יחס מעורבים בו שני היסודות האמורים — שאלה נכבדה מאוד, ככל השאלות הכמותיות, אך שאלה-אקדמה בלבד, ככל השאלות הכמותיות. לאחר שתבוא על תשובתה נגיע אל השאלה העיקרית : אילו חלקים הם בספר שבהם 'מוסט' הקורא ואילו הם שבהם 'מוסט' המקור ? מי שאינו אלא מכנה את הכוחות הפועלים כאן, לא אמר כלום ; הקובע את יחסי הכמות הנוהגים ביניהם, אמר מה שאמר, אך עדיין לא יצא ידי חובתו ; רק המציין את הנקודות שבהן כוח זה יוצא וזה נכנס — תשובתו תשובה.

[ב]

מהערתיו של לותר על מלאכת תרגומו זכו לפרסום אלה שבהן הוא מביע את רצונו לכתוב גרמנית, גרמנית השווה לכל נפש : 'לתת לשון ברורה ומובנת לכול, ההולמת את משמעות המקראות'³. ואמנם, הערות אלה הן המכריעות

² כל כתביו, ווי, וו, עמ' 218.

³ הקדמה לספר איוב (דפוס משנות 1524-1525).

המקרא ולותר

שבכולן. וההתקדמות הגדולה שבתרגומו לעומת כל תרגום גרמני שהיה לפניו בלטה לעיני הדור בעניין זה דווקא. עם זה ידע גם ידע את הצד השני של המטבע, את הסטת הקורא הגרמני אל המקור הזר, אל רוח־הלשון הזרה. בהקדמה המיוחדת ל'ספר המזמורים הגרמני' הוא מאריך את הדיבור גם על עניין זה. הוא קובע לעצמו 'כלל', שנתגלה לו והשממש נר לרגליו, ש'עתיים יש לנקוט את המלים כלשונו ועתיים לתת את משמעותן בלבד'. הטעמים, או, יותר נכון, הטעם המניע אותו לכפות לעתים את קוראו 'להניח מקום ללשון העברית' ו'להסכיין למלים כאלה', מתחזור לנו מתוך פסקה אחת שב־הקדמה הזאת: 'שוב, עתים העתקנו במישרין מלה במלה, אם כי היה בידנו לבחור בלשון אחרת ברורה יותר; על שום מה? על שום הנרמז במלים אלה... הן תורה ונחמה עולות למצפוני לבנו מדברי הכתוב, ואם כן יש לדקדק במלים ולהסכיין להן, היינו: להניח מקום ללשון העברית כשהיא מיטיבה לעשות מן הגרמנית שלנו'.

כאן מתבהר בבהירות מפליאה כיצד נתחמו שתי רשויות אלה, זו של הסטת המקור אל הקורא וזו של הסטת הקורא אל המקור. אין צריך לומר שהרא־שונה היא עיקר, הן לגבי לותר הן לגבי כל מתרגם שהוא. שאחרי ככלות הכול מתרגמים אל לשון הקורא ולא אל לשון המקור; ואם הרבה לותר דברים על צד זה של פעולתו דווקא, אותו נד שהוא בחינת מושכל ראשון, הרי זה משום שרשאי היה לראות את עצמו כראשון באמנות זו. תרגומי קודמיו שורצים היו לאטיניזמים, ולא מכוח העיקרון השני שלנו, אלא מחמת אולת־ידם של העושים במלאכה. העיקרון השני מופיע בתורת יוצא מן הכלל, לגביו כמו לגבי כל מתרגם. אנו כיום עניין לנו בצד זה דווקא, שכן משהוסכם על הכלל, היוצא־מן־הכלל הוא השנוי במחלוקת והמוטל בספק, וממילא מאלף ומעניין יותר מן הכלל. ובכן: היכן מתחיל לפי לותר ההכרח 'להניח מקום לשפה העברית' בתוך הגרמנית? במקום שהנאמר הוא חשוב ביותר, מתכוון כולו כלפינו, כלפי 'מצפוני לבנו', היינו: כל מקום שהכתוב הוא לגבי הנוצרי החי כיום הזה דבר אלוהים חי, תורה חיה, נחמה חיה. ואמנם 'התקבולת האמונתית' שימשה בידו זמורת־קסם שנתרעדה בכל מקום שנו 'הברית הישנה' 'מצמיחה את כריסטוס'. הווי אומר: כל מקום שדברי המקרא נש־מעים לו, לנוצרי, כדברי אלוהים חיים, שם, שם בלבד, אבל שם בהחלט, ראה חובה לעצמו לנקוט אותם במילוליותם ולתרגמם כלשונם ממש. ואילו בשאר המקומות, ולגבי 'הברית הישנה' אלה הם הרוב המכריע — שכן, לפי דבריו הנפלאים בהקדמה, באים ספרים אלה לתת משל ודוגמה למשטר

בשער המקרא

ולחיים 'בעיצומם' — המתרגם 'מרפה מן המלים העבריות ומביע דרך חירות את משמע הכתוב כיד הגרמנית הטובה עליו'⁴.

נמצא שאמונתו של לותר היא הקובעת לפרטי־פרטים כיצד תיעשה מלאכת־המיצוע הגדולה, היינו: היכן יש 'להניח' לכתוב והיכן למאזין; אמונתו של לותר — ומאחר שלא תיתכן אמונה מבודדת, הרי הכוונה למושג־האמונה המקוים בידו, שמכיל תוכן אמונתי מסוים ומוגדר. ברם, אם יקום דור שאבד לו מושג־התגלות זה, והוא מיחל, בין ברורות בין עמומות, להתגלות תוכן־אמונתו הרצוי לו דווקא באותו מרחב שלותר סילק אותו מעל הגרעין האמונתי של הספר, זה המוצק והנגלה והגדור לעד, והציג אותו כמשל בעלמא לחיים — זה רשאי יהיה, אף מצווה יהיה, לשוב ולהציג בפני הספר את הבעיה האמונית של התרגום. שאר אומות ולשונות אירופיות — לגביהן בעיה זו אינה בעיה. ואילו בגרמניה בעיה היא, וכבדת משקל. כי אמנם לגבי לותר עצמו עבודתו לא באה לעולם על המוגמר; עוד בערוב ימיו קבל, שעתה לא תהא שהות בידו לעבד את כל תרגומו מחדש, ותלה תקוותו בעתיד שיבא ויִוסיף וישפר⁵. ואילו לגבי עמו, ניתק התרגום מעל חייו האמונתיים של בעליו והיה לספר־יסוד לא לכנסייה בלבד — לא בכך עיקר חשיבותו — אלא ללשון הלאומית גופה. והנה רשות זו ומצווה זו, על ההעזה והרצינות הכרוכות בהן, מתנגשות בשער הנעול של הנמנע.

[ג]

יש שדורות על דורות שפה נמסרת גם בכתב בלי שייחוצר בה מה שאנו מכנים בכינוי מיוחד: 'שפה ספרותית'. אמת, עד מהרה מעצב לו הכתב צורות־ביטוי הצמודות למסיבותיו שלו, אולם מחוץ לתחום של חיי הכתב עדיין פורייה ובת־חורין היא השפה. משל למה הדבר דומה? לתינוקות של בית רבן, שבבית־הספר ניטל מהם הדיבר ואילו בבית מפטטים הם לתיאבון. רק משאוחז אותם בולמוס הקריאה, לכל המאוחר משמתחילים הם לקרוא עיתון נים, עולה העול על כוחם הלשוני. מכאן ואילך מדבר אדם כמות שהוא כותב, יותר נכון: כמות שכותבים הבריות, אלא אם כן תתקוף עליו התרגשות מיוחדת. אף בחיי העמים כך; יש שעה שהכתב חדל להיות עבד ללשון ונעשה לה גביר. וזו שעה שבאים להעלות על הכתב דבר שכל חייה של אומה זו כרוכים בו; שמעתה קיים ספר שכל אדם מן היישוב 'חייב בקריאתו'. מאותה

⁴ על־פי הופף, Würdigung der Lutherschen Bibelübersetzung, 'מ' 126.

⁵ שם, שם.

המקרא ולותר

הפסיונים לבאך, וכן — במאות הי"ח והי"ט את לשון משוררי הקלאסיקה והרומאנטיקה עד ל'פאוסט' לגיתה ועד בכלל; אולם לא חזר שנית להיות לסופה המסעידה את מימי החיים הלאומיים בטרם ייקבעו אלה באפיקיהם — ומן הנמנע היה שיהיה, לאחר שנעשה הוא עצמו לקניין. אף היחיד, שעה שנחלץ להגנתו, על קניין הוא מגן, קניין כנסייתי, לאומי, תרבותי. דשות לכך יש לו, הרשאה לכך אין לו.

מבחינה היסטורית אין זה מקרה שעד למאה הי"ח לפחות התנהלה ההיסטוריה הפנימית של הכנסייה הפרוטסטנטית הדוברת גרמנית בצמוד לתרגום זה, ואילו מאז אמצע המאה הי"ח צצים הניסיונות, ראשונה בצורה מגוחכת, להמיר אותו בתרגום אחר, והם כעין שרטוטי-שוליים קאריקאטוריסטיים לטכסט היסטורי כבד-משמעות: התרופפותו של מושג-האמונה הישן המוגדר, זה שמכוחו עוצב, כפי שהוכחנו למעלה, תדגומו של לותר על כל פרטיו. היום נסתים תהליך זה, במחציתו השלילית לפחות; עדים לכך ההרדים למיניהם, שאף הם, אם כי בהצהרותיהם שבפדהסיה הם דואים צורך להתחשב בקשרם לימי-הביניים שלהם ולספיחיהם החיים בתוכם, מכל מקום בפני עצמם שוב אינם מנמקים את אמונתם בדרך ימי-הביניים. ואילו לחיוב החל תהליך זה רק עתה, אם כי גם צד זה נעוץ בתחילתו של התהליך. אף דבר זה מתבהר ביתר שאת במחנה ההרדים, באשר גם הם אינם חוששים להנמיק את עמדתם בהנמקות השאלות מיריביהם. הווי אומר: כל המנסה לומר כיום דבר של חיוב, על אחדותו שלו הוא אומר מה שאומר; ואם יש רבים היכו-לים לענות אמן אחרי אני-מאמין שלו — הרי הוא אינו רואה אותם, ואין הקור-לות מצטרפים למקהלה. עם זאת מה שבפיו, עד כמה שמביע הוא מלה-במלה ניסיון של אמת, אינו 'סובייקטיבי'. ואותו מדע שנתחבב על חכמי-חלם של הדור, 'פסיכולוגית-הדת', זו המפרקת מתוך כובד-ראש את המשקפת על-מנת למצוא בה את הכוכבים, אבד שחרה לגביו.

אדם זה אינו בגדר מאמין ואינו בגדר כופר. הוא מאמין והוא מפקפק. איננו אפוא לא זה ולא זה, אבל הוא חי; ביתר דיוק: אין לו אמונה ואין לו כפירה, אבל אמונה וכפירה מתארעות לו. אינו מצווה על דבר זולתי זה; שלא לחמוק מן המתארע, ולציית לו לכשיארע. כל עוד אתה עומד מנגד, גם זה וגם זה נראה לך כמו לא-כלום; אולם על צד האמת קשה הוא עד כדי כך שאין לך אדם שעמד בכך תדיר, ואף לא שעמד בכך יותר מעתים ספורות בלבד.

מי שדרך זו היא דרכו, ייגש אל המקרא אך מתוך נכונות לאמונה ולכפירה,

בשער המקרא

ולא מתוך אמונה שבהגדרה, שלה ימצא בו אימות. ברם, אף נכונותו בלתי-מוגדרת, בלתי-מסויגת היא. לדידו הכול אפשר שיהיה בן-אמון, אף זה שאינו מעורר-אמון. ולדידו מה שהוא בן-אמון אינו משוקע במה שאינו-מעורר-אמון כעורקי-מתכת אלה המשוקעים בסלע, ולא שהם אחוזים זה בזה כמו התבן עם הבר; אלא כזרקור זה העובר על הנוף הזרוי בחשכה, עתים מאיר כברת-ארץ זו, עתים אחרת, עתים מתעמם, כן אדם זה — ימי חייו מאירים לפניו את המקרא, מגיחים לפניו בתוך מעשי-אנוש שבמקרא את שלמעלה-מן-האנושי — היום כאן ומחר שם, ואין בהיום כל ערובה למחר. אמרנו: בתוך מעשי-אנוש, כי אנושי הוא המקרא בכלו. אלא שבכל מקום שבו עלול אנושי זה, תחת קרני אורו של יום מימי החיים, להיעשות שקוף, ולפתע יימצא כתוב בכבשון לבו של אותו אדם, ולמשך פעימת-לב אחת יהיה האלוהי שבכתב-אנוש זה ודאי ונהיר לו ממש כמו קול קורא ששמע לבו אותה שעה. לא כל מה שבמקרא שייך לו, לא היום ולא לעולם. לא. אבל יודע הוא גם יודע שהוא שייך לכול. נכונות זו, היא לבדה, כשהיא מכוונת למקרא, היא אמונתו.

וכי לא מחזור שעל יסוד אמונה מעין זו יש לקרוא וממילא גם למצע את המקרא שלא כפי שקראו ומיצעו לותר? לותר כטעמו: מקום שעלתה לו 'תורה ונחמה למצפוני נפשנו' ראה להניח ללשון העברית ולהרחיב את יריעת השפה הגרמנית עד שתיאזר למלים העבריות; אנו שאין אנו יודעים מאיזו מלה יצמחו לנו תורה ונחמה, והמאמינים שמכל מלה ומלה שבספר עשויים לבקוע מעיינות טמירים אלה — וכי לא דין הוא שמכאן תתיילד לנו יראת-כבוד לכל מלה? וכי לא דין הוא שמכוח יראת-כבוד זו תתחדש גם קריאתנו, גם הבנתנו, וכמתחייב מהן: גם תרגומנו?

[ה]

כל שהוא חדש — קודמת לו השתלשלות, שלילית לפחות. מאז אמצע המאה הי"ח נחלץ מדע שלם להאנשתו של המקרא. ואמנם, השתדלות מדעית זו נתפסה כולה לעירוב-תחומים מוזר בין שתי שאלות: מה משמע הכתוב? ומה ביקש הכותב להשמיענו בו? והרי אותם המלומדים, אילו כתבו ביקור-רות-ספרים, היו מתריעים נמרצות כנגד בלבול-יוצרות מעין זה — ובצדק. מכל מקום את מטרתה הביקורתית לפחות השיגה תנועה זו: הילת-הקודש, שעטרה את הספר כעין חושן או ציץ-זהב, נשרה ממנו. כל הבא להסיק מכאן שהספר שוב אינו קדוש, מעיד על תמימותו, משל למי שמדמה בנפשו כאילו

המקרא ולותר

לדעתם של הציירים העתיקים היה פדאנציקוס הקדוש מתהלך בעליל כשי טבעת של מתכת ענודה לראשו. אלא מה שמספרת האגדה מפי עֲדֵי־רֵאִיָּה על קרינת עור פניו, תרגמו להם האמנים ללשון של צורות אמנות, בין מקובלות בכלל בין שהזמן גרמן. ואם צייר בן־דורנו יצייר את זיו הקדושה באופן אחר או לא יציירה כלל, אין ראייה מכאן שאין הוא מאמין בקדושתו של הקדוש. הצמדת האמונה לצורת־מבע של זמנים שחלפו היא תחבולה זולה של מי שעצם האפשרות, ש'בימינו' יש מי שמאמין, מסמרת שערות־ראשו. המדע הביקורתי לא נשתבש בשיבוש זה. מתחילתו חתר, בין מדעת בין שלא מדעת, אל מושג חדש של קדושת המקרא. אמנם, ניסיונות אלה החזירו וקירבו אותו תדיר אל מושג ההתגלות הנוקשה והמפריד שאותו גרסה הדוגמה הישנה. אפשר שהסיבה העיקרית לכך נעוצה, לא כפי שהיהודי נוטה לשער, בכבילותם הקונפסיונאלית של חכמים אלה, אלא באותו בלבול, שעליו הצִ- בענו למעלה, בין מה שנכתב לתוך הספר ובין מה שמדובב מתוכו. בכך הולכתם שולל גישתם ההיסטורית, שכן מטיבה של גישה היסטורית לתור אחרי מגמותיו של תהליך, וכשהיא נזקקת לענייני־הזוה, תתווה גם בו את קוויה של מגמתיות זו, וכאן נקרשים הם ונעשים קווי תיחום והפרדה; 'פאוסט' כפי שהגה אותו גיתה והעלה על הכתב, וכפי שמלמדה היסטוריון־ הספרות, אינו זהותי כלל עם אותו 'פאוסט' שהוא כתבו; 'פאוסט' הנכתב אפשר הוא זה שאחד הנעריט קורא אותו מתוך חוברת זולה כשלחיו לזוטות.

[1]

לותר עצמו ראה את חשיבותה המדעית של מלאכתו בכך שהוא התבסס על המקור. גם יריביו, אם כי מתוך מוסר־כליות של מי שמסרב לתביעת השעה, ראו בכך את המהפכני שבה. עם זאת המהפכן עדיין קשור היה קשר נפשי למה שהפך. הרי הוולגאטה (התרגום הרומי) משמעה לגבי האדם הנאור של המאה הט"ז דומה היה — ועל כך מעידים דבריו של 'מר חכמוני' שהבאנו למעלה — לזה של תרגום־לותר בימינו: נכס שעליו אָמוֹן האדם — בין באמת ובין מן השפה ולחוץ, היום יותר מן השפה ולחוץ, — ומכל מקום סס־מרגיע למצפון ומרפד לדלת חדר־העבודה התרבותי כנגד קולות מפריעים הבוקעים מהוץ. אולם אף לותר עצמו נוסח הוולגאטה מעורה היה בכל עצמותיו. הוא שספר־המזמורים הגרמני אפשר הוא שיא הישגיו התרגומיים. עוד בערוב ימיו, שעה שתקפו עליו לבטי הוץ או פנים והוא נסוג לומר כמה מזמורי תהלים על מנת להדש כוחו — אכן, 'בעל תהלים גדול' היה — אמר את הנוסח

על מדע המקרא היהודי

(מתוך מאמרים על Encyclopaedia Judaica)¹



יש בדעתי לצרף לכל מאמר ביקורת על כרך חדש של האנציקלופדיה רשימה, הדנה באחד הנושאים המובאים באותו כרך. העמדה ביחס למקרא היא אבן-הנגף שאליה ניפצים אצלנו תדיר הניסיונות לאחד את כל המחנות לקראת מפעל יהודי-רוחני משותף. עליפי רוב אין אנו מבהירים לעצמנו, שהאורתודוקסיה היהודית היא היחידה בכל האורתודוקסיות המצויות כיום באירופה, הרואה חובה לדבוק בדוגמה של תורה-מן-השמים, תורה במלותיה ואף באותיותיה. אף הכנסייה הקאתולית נותנת כיום היתר לביקורת הנוסח — ואמנם אין רבותא בכך, באשר הנוסח המקודש ששמירתו עליה תרגום הוא ולא מקור. רק האורתודוקסיה שלנו נוהגת בה איסור גמור. והדיוטות שבה רואים את ביקורת המקרא לא כניסיון להגיה את הנוסח משיבושים שנשתרבו לתוכו, אלא כביקורת עוינת הפוגעת בתכנים המקראיים. ואמנם, יש שבביקורת-נוסח בלשנית כרוכה גם זו, אך אין כל הכרח בכך. ואין צורך להזכיר את מבקרי-נוסח-המקרא הרבים, כגון פראנץ דליץ' וכיוצא בו, שחדורים היו יראת הרוממות בפני 'הברית הישנה' ואמונה עמוקה במוצאה האלוהי; אף זה המוחזק מסית ומדיח בה"א הידיעה בעיני האורתודוקסיה שלנו, ולהאזון וכת דיליה — וכי לא הדריך אף אותנו, ככל שנחלוק עליו, אל הבנה מכוונת של הנביאים, שפרקים רבים בהם לא היו בעינינו קודם אלא גיבובי פסוקים סתומים? אין אני מעז לשפוט אם אמנם אנוסה האורתודוקסיה שלנו לנקוט עמדה זו; מכל מקום אין ספק, שבכך היא שוללת מעצמה כל השפעה רוחנית מחוץ לתחומי היהדות וכל כוח-משיכה בתוך תחומיה.

¹ [עם הופעת ארבעת הכרכים הראשונים של האנציקלופדיה היהודית בשפה גרמנית כתב רוונצ'וייג מאמרי-ביקורת שנתפרסמו בכתב-העת 'זר מורגן' (הבוקר). אנו מלקטים כאן מתוך מאמר זה והבא אחריו את החלקים שערכם לא לשעתם בלבד. — המתרגם]

בשער המקרא

אולם לעומקו של הנגע עדיין לא ירדנו. כיצד עוקפת האנציקלופדיה את אבן־הנגף הנ"ל? בערכים המקראיים הגדולים היא מקצה פרקים נפרדים, הכתובים על־פי רוב ביד מחברים שונים וערוכים ביד עורכים שונים, למה שכתוב במקרא גופו, למה שתורמים לנושא הנידון תלמוד ומדרש, פירושים שמביאה פרשנותנו מימיהבינים, ולבסוף למה שיש בפי המדע החדש לומר באותו עניין. ואמנם, קשה למצוא מוצא אחר מן המבוכה שצינינו, אם כי אף הוא אין בו, כמובן, כדי למלא את דרישותיה של האורתודוקסיה; שכן הפרדה זו גופה טופחת על פניה של השקפתה, הרואה במסורת זרם רוחני השוטף ועובר מאות ואלפים בשנים בזרימה אחת, אם כי בערוצים שונים. ומושגנו החדש על המדע — אין היא טופחת גם על פניו שלו? וכי ניתן למסור נתונים ספרותיים, כגון הסיפור המקראי על אברהם, בתלישותם מכל השקפות מאוחרות, לרבות השקפות דורנו? ושוב: האם עניין של ממש לנו בתולדות הפרשנות, במקרה דידן: בתלמוד, במדרש ובפרשני ימי־הביניים, כשהם מוצעים בניתוקם מן המדע המודרני ומן הנושא שלו, היינו המקרא העתיק? אותה אחדות שעליה מצווה האורתודוקסיה בשמה של המסורת, אנו חייבים לעמוד עליה בשם אחדות המדע, שלאורך ימים אין לפניו חשבונות נפרדים.

ורק כאן מקיף אתה בדעתך את כל המכשלה הזאת תחת ידנו, שהביאה בעקבותיה את ההפרדה הזאת. איש כמו הארנאק² חולש על מדע הקאנון של 'הברית החדשה', על תולדות הדוגמות של ימי־הביניים, על מהות הנצרות כפי שהיא נראית לו בהווה, ותכנים שונים אלה של מדעו מפרים אלו את אלו. מדע־המקרא אצלנו, במידה שהוא שואף להיות בן־זמננו, ניתק את חיבורו הפנימי לעבר היהודי־המדעי והוא משים עצמו חלק ממדע 'הברית־הישנה' הפרוטסטאנטי.

כיצד אפוא נגדיר את משימתנו, לא בלשון שלילה בלבד, אלא בלשון חיוב? הווי אומר: בל ניתקע בפרוזודור של תולדות התהוות הנוסח — דבר שהוא עיקר למדע הפרוטסטאנטי; ואין תימה בכך, שכן המשך טבעי יש כאן למגמה הנוצרית־הדוגמאטית העתיקה לעשות כל דבר יהודי אקדמה, פרוז־דור — אלא ניכנס לטרקלין, לפענוח כוונתו של הנוסח שלנו; כי אמנם הנוסח כמות שהוא כוונה יש לו; הוא לא רק דבר שנכתב — בכך מתמצית התענ־יינותו של מדע המקרא הפרוטסטאנטי; הוא גם אומר: קראני — והבינני!

² [אדולף הארנאק, גדול המדענים התיאולוגיים הפרוטסטאנטיים שבתחילת המאה העשרים בגרמניה. — המתרגם]

על מדע המקרא היהודי

ולהבינו יש כמשמעותו של הכתוב הערוך והחתום, ולא כמשמעותם של המקור-רות למיניהם שאפשר לקלוף ולשלוף ממנו. ממש כשם שיש לקרוא את 'פאוסט' כמות שהוא ולא כמות שיודעת בלשנות-גיתה לחלקו לפי שכבות ביוגראפיות והשפעות רוחניות-היסטוריות. מתוך גישה זו ייפון מדע-מקרא חדש, שלא יעלים עין מכל בעיה מבעיות הביקורת החדשה, אלא שיגולל את כולן, בין אלה שנתעוררו מכבר בין אלה שרק הוא עשוי לעוררן, מבהינתו של העורך האחרון, או לשון אחרת: מבחינתו של הקורא הראשון. ומדע זה ממילא יחזור ויחדש את חיבורו למדע-המקרא היהודי של העבר, שאף הוא, אם כי מתוך דוגמאטיזם שלא-מדעת, יצא מנקודת-ראות דומה. ודוק: חיבור — הן, שעבוד — לא! כל דרך במדע לא תהיה פסולה בעיניו. אבל ככל שיפנה זרקורו אל תחומי העבר, לעולם לא ישכה שהוא עצמו, הוא הרואה, נין ונכד הוא לאותו עבר. והאנציקלופדיה אשר תחובר בימים ההם אפשר תוותר על הפרדה קפדנית זו בין מה שכתוב במקרא למה שאמרו חז"ל ולמה שסבור המדע החדש.