לא לחמוק מן המתארע, ולציית לו לכשיארע

**אחדות המקרא (בירורי דברים עם האורתודוקסיה והליברליזם)**

החילוק בינינו לבין האורתודוכסיה הוא בכך, שאמונתנו שלנו בקדושתה-ייחודה של התורה ובנתינתה מגבוה אין בה כדי לאפשר מסקנות על תהליך התפתחותו ועל ערכו הבלשני של הנוסח שהגיע לידנו. אפילו היה הדין עם ולהאוזן 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 ברויאר אינני מבין. מניין אפוא שבמלאכת תרגומנו אנו חשים בכל זאת קרבה לזה של הירש יותר משחשים אנו לכל תרגום אחר?

בזמן האחרון הרביתי להרהר בכך... 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 והתיאולוגיה שלו היא תורתנו. לדוגמה: נניח שיש לקבל את גרסת הביקורת שבראשית א ובראשית ב בידי שני מחברים שונים נכתבו, עדיין מה שמצווים 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 דהירש התורה שבעל פה היא פלג מקביל לתורה שבכתב, ושתיהן 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 שתיהן, 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' אמנם פשט הוא. עם זאת לא 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...

האמור במכתב זה אינו מכוון כנגד הפרדה בין 'מדע' ל'דת'... 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 בנמצא לא תוכנה של המבחנה ולא תוכנו של התיק. אין אלוהים ניתן עניין למדע: עניינו של המדע הוא העולם. אבל אלוהים הוא שברא את העולם, שהוא עניינו של המדע... 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; ולאו דווקא שמחויב היה לטעון נגד הערכתו את העין 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 החדישה, מאמין...

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) 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 במובן זה והאדוק המובהק – כופר. כגון יחסו הלאומי של גרץ לדברי ימי ישראל, שהוא יחס מאמין, בעוד שדעתו המשפטנית של ברויאר על דברי ימי ישראל (ודוק: 'דעתו', כי נדמה לי שיחסו לאמתו מאמין הוא יותר מדעתו) – היא כופרת .

**המקרא ולותר**

מאז אמצע המאה הי"ח נחלץ מדע שלם להאנשתו של המקרא... 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 לדעתם של הציירים העתיקים היה פראנציסקוס הקדוש מתהלך בעליל כשטבעת של מתכת ענודה לראשו. אלא מה שמספרת האגדה מפי עדי ראייה על קרינת עור פניו, תרגמו להם האמנים ללשון של צורות אמנותם, בין מקובלות בכלל בין שהזמן גרמן. ואם צייר בן דורנו יצייר את זיו הקדושה באופן אחר או לא יציירהו כלל, אין ראיה 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...

התרופפותו של מושג האמונה הישן המוגדר... היום נסתיים תהליך זה, במחציתו השלילית לפחות; עדים לכך החרדים למיניהם, שאף הם, אם כי בהצהרותיהם שבפרהסיה הם רואים 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. כל המנסה לומר כיום דבר של חיוב, על אחריותו שלו הוא אומר מה שאומר; ואם יש רבים היכולים לענות אמן אחרי אני מאמין שלו – הרי הוא אינו רואה אותם, ואין הקולות 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, 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 השרוי בחשכה, עתים מאיר כברת ארץ זו, עתים אחרת, עתים מתעמם, כן אדם זה – ימי חייו מאירים לפניו את המקרא, מגיהים 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 בכולו. 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.

**הכתוב והדיבר**

כל דיבר – דיבר שבעל פה הוא. הספר אינו מתחילה אלא כלי שרת לדיבר שבקול ובשיר ובשיח... אולם המכשיר הטכני – כוח מסוכן שמור בו לבעליו: עד כה וכה האמצעי מתגלגל בתכלית, הארעי בקבע, הטכניקה במאגיקה. הספר, תחת לשרת את הדיבר, נהפך ל'כתב קודש' הרודה בדיבר ואוסר אותו... האדם מבקש לפי טבעו להתיר עצמו מן הקללה. עם שהתורה נקבעת בכתובים, מיד מסתעפת ממנה תורה שבעל פה...

אולם יש ספר אחד, והוא אותו ספר דווקא שממנו נפתחה בעולם התרבות שלנו, בעולם היהודי הנוצרי, רעה זו של קביעת הדיבר בכתובים, ושבה הופעלה לראשונה אותה תרופה של תורה שבעל פה – ספר אחד, הוא לבדו בין כל הספרים של חוג התרבות שלנו, שלא די לו בתרופה זו של תורה שבעל פה העומדת בצדו; הוא דווקא, והוא לבדו, אף כשהוא ספר, אסור שיתגלגל כולו בספרות. תוכנו הסגולי אינו נותנו להיות כולו 'כתב' ללא שיור. דין הוא שיעמוד בו כוח הדיבור. למעמד אסתיטי עצמאי של ספר אינו יכול לזכות, מפני שאינו יכול לקיים את התנאי הראשון של מעמד זה, את המרחק. תוכנו, עיקר תוכנו, אינו נותן להעתיקו אל תחום המושא, אל תחום הדברים הערוכים מנגד, שזה סימנו של כל דבר ספרות. רק הטפל שבו הוא בגדר ספרות, ורק בו יכולה גישה ספרותית להיאחז. ואילו תוכנו המהותי הוא דווקא מה שאין לכוח הקובע והמרחיק של הכתב שליטה עליו: דבר אלוהים אל האדם, דבר האדם לפני האלוהים.

טול את המקרה הלגיטימי ביותר של הכתב, את המכתב – לגיטימי הוא באשר הכרחי הוא, כשאין בידך בררה; וממנו בעצם נשאלה הלגיטימיות לכל שאר הסוגים הספרותיים – ומיד אתה רואה שלגיטימיות מעין זו לעולם לא תהיה נחלתו של הכתב המכיל דבר אלוהים ודבר האדם לפני אלוהים. אלוהים נוכח הוא, ואם על ידי שליח הוא עושה, הרי לא דוור הוא השליח, ולא דבר שלשום הוא מביא לי, שאפשר כבר נתיישן על ידי מה שנתרחש מאז, אלא במישרין, ברגע זה שלו, אלוהים מדבר מתוך גרונו ופועל מתוך מעשיו. לפיכך חיוני הוא לספר, לספר האחד הזה, שלא בצדו בלבד, אלא אף בתוכו ישתמר הדיבר. דיבר האלוהים אינו יכול לוותר על דיבר האדם, זה הדיבר הממשי, המדובר, הנשמע בקול. מכל ספריה של התקופה הספרותית, הספרותיים וקדם ספרותיים כאחד, המקרא לבדו כופה עלינו את דרך הקריאה הקדם ספרותית: 'קריאת התורה' בקול.

**מכתב לרודולף האלו, 5.6.25**

אתה כותב, שהבעיה היא, כיצד אנחנו בני אדם אשר איבדנו זה לא מכבר את התמימות שלנו (אולי חוץ מבימי ילדותנו) וחיים ועובדים לגמרי בעזרת מושגים, שיטות ומלים ששוב אינם תמימים, כיצד יחסנו אל אותו סיפור תמים יכול עדיין להיות בעל משמעות עמוקה יותר וערכיות גבוהה יותר מאשר אל כל סיפור תמים סתם. הדבר המיוחד שבסיפור זה, הוא הרי הנושא שלו. כלומר נושא, שכבר בעידנים הנאיביים לכאורה של האנושות, פיתה תמיד את הבריות לגישה בלתי תמימה. אם לא ניתן היה, או עדיין לא רצוי לפרש דבר – את העולם בכללותו, לעומת זאת, ביקשו תמיד לפרש. אך כאן מוותרים על כל פירוש. כאן לא מדובר על ענק או דרקון, שמשערותיו נבראו יערות, מעצמותיו ההרים. רק לגבי האדם מתחילה גם כאן הפרשנות. אך כאן מלמדים לראות את העולם בשלמותו, כפי שרואים אותו בפרטי היומיום: דהיינו, כפי שהוא 'נראה' לאמיתו של דבר.

הרי זו פשוט טעות שאתה 'חי ועובד לגמרי בעזרת מושגים, שיטות ומלים, ששוב אינם תמימים'. לו יכולת לערוך סטטיסטיקה של הרגעים, שבהם הדבר אמנם כך, היית מגיע אולי לחצי שעה ביום וגרטרוד אולי לחמש דקות. לגבי אסטרונום היית מגיע אולי לקצת יותר, מאשר לגביך, אם גם לא להרבה יותר משעה; אולי מתמטיקאי או פיזיקאי עיוני זקוק, בסיכומו של דבר, לצריכה גדולה יותר של חוסר תמימות. אך גם הם מבלים בוודאי עשרים שעות ביממה עם החיצוניות של הדברים... ומשום כך מהווה האגדה של בראשית א, המספרת בוויתור על כל פירוש, כיצד נבראו כל הדברים על ידי הדיבור בלבד, את ההצדקה הגדולה של השכל האנושי הבריא הנובע מן האמת. הפן הספרותי שלה טמון רק במבחר שבו היא מציגה את 'כל הדברים', חוץ מזה אין זו ספרות, אלא אמת... אף על פי כן, כל זה נשאר בגדר אגדה, ואינך צריך לדאוג לכך שלמחקר תולדות הספרות יאבד נושא לדיון. כל סיפור בתור שכזה הופך לאגדה. זה אנושי ואלוהים רוצה באנושי גם במעשה התגלותו שלו. אולם הנושא הנדון משנה הרבה יותר מכפי שמוכנים להודות בכך העוסקים במדעי הספרות והאמנות.

**מכתב להאנס אהרנברג, 29.1.1925**

בקשר לנסים – אני נמנע באמת מלהגיב. ייתכן שאוכל להאמין בכל נס. אולם אינני רוצה בכך. אינני רוצה להעמיס עלי עומס יתר. יכולתי להאמין למשל, שהפרקים מישעיה מ ואילך הם דברי נבואה של נביא מזמנו של חזקיהו, רק אם האמונה הזאת היתה לי לתועלת. ובכן מוכן אני להאמין רק במקום שאני נאלץ להאמין, או במקום שהאמונה באה לי מאליה. ובכן עדיין לא בקריעת ים סוף, ואפילו במעמד סיני לא אוכל להאמין כפי שאני מאמין בכללות כולה. כי אמנם התרחשו נסים באותה תקופה – זו מכל מקום דעתי המאוששת. אך הנסים שעליהם מספר התנ"ך ייתכן שתיאורם סולף, וייתכן שהנסים שהתרחשו באמת היו מופלאים עוד יותר. על כל פנים הכתוב רעל הוא, גם כתבי קודש. רק כאשר אנחנו חוזרים ומתרגמים אותם לדיבור שבעל פה קיבתי מסוגלת לעכלם.