

ספרים

נהרים: ממחשבתו של פרנץ רוזנצווייג

פנחס רוזנבליט

נהרים. מבחר כתבים מאת פראנץ רוזנצווייג. מבוא מאת ש. ה. ברגמן. תרגום מגרמנית והוסיף הערות יהושע עמיר. מוסד ביאליק ירושלים (תשכ"א).

פרנץ רוזנצווייג הוא אחד מרבים בקרב יהודי גרמניה — ואם יחיד ומיוחד במינו — שחזרו בצעירותם אל עמם ואל היהדות לאחר שנשלם מעגל נדודיהם הרחנניים. רווי תרבות אירופה ושקוע בים של התבוללות, ניצורה בו ובחבריו, בקצה ההתרחקות מן היהדות, הכמיהה לאמונה. אחרי עשרות שנים של שלטון השכל ושל רוחה מתמדת, גברו — הדבר היה סמוך לפרוץ מלחמת העולם הראשונה — פקפוקיהם של המעמיקים לחשוב שבהם, וגבר גם כוחו של הנסתר והאיראציונלי. היהדות היתה נטולת תוכן בעיניו ובעיני חבריו, ולכן החליטו להתנצר. אך הוא ביקש לעשות זאת כיהודי ולא כמשולל דת. והנה תפילת יום־כיפור בבית־כנסת של יהודי מזרח אירופה בברלין החזירה אותו ליהדות השלמה עם אלוהיה. זה היה המיפנה הגדול — לא רק בתודעתו, אלא בכל תחומי חייו.

שיבתו אל היהדות קדמה לחיבורים הכלולים בספר "נהרים" שיצא עתה בעברית, והוא מבחר מתוך הכרך "קליינע שריפטן", שיצא כמה שנים לאחר מותו של רוזנצווייג (הוצאת שוקן, ברלין 1937). בכך ניתנה לראשונה ההודמנות גם לקורא העברי לעמוד על טיבו של ההוגה הנעלה הזה.

מלכתחילה היה רוזנצווייג נתון בתחום ההשפעה של האידיאליזם הפילוסופי, שלפיו האדם הוא ההוגה בשכלו את העולם ואת האלהים. אך עוד כתלמידו של ההיסטוריון הדגול מיינקה, גבר בעיניו כוחו של העולם הממשי, ולמגע בין שני עולמות אלו הקדיש את מחקרו הראשון על "הגל ותורת המדינה". בהתאם לגישה זו, אך בעמדתו כבר איתן על קרקע היהדות, מקדיש הוא מחשבה רבה לבעיות החינוך היהודי ("עת לעשות", "השכלה הרבה אין קץ", "תלמוד תורה בנוסח חדש"). כמשימה ראשונה במעלה נראית לו יצירת תחום יהודי מיוחד שבו יהא היהודי עצמאי כלפי שאר עולם ההשכלה שלו: שלא יתייחס אל יהדותו ככוח שהיה בעבר, ולא כגורם זר בהווה, גורם השאוב מעולם שונה מסביבתו, אלא כמכוון אל העתיד. אך אין ללמוד את היהדות רק כעולם בפני עצמו, אלא כגורם רוחני עצמאי, ולהגשימה בחיים. חבל שפסוק זה לא נכלל בתרגום, וגם המשכו הדין בערך ליהודי מוד העברית ובפוליטיקה החינוכית בגולה הושמט, אף שעניינו וחשיבותו של בעיות אלו לא פגו גם היום לא בארץ ולא בחוץ־לארץ.

רוזנצווייג מתנגד לראיית היהדות כ"מקצוע", תחום מוגבל ומסוגר כלפי חוץ, שהרי היא כוח העובר את כל ישותנו. יהדות — זו שלמות אנושית, שצריכה אמנם להתגשם על ידי האדם היהודי. לכן אין להעמיד את היהדות כנגד עמים אחרים אלא כנגד הנצרות והאלימות, כי רק הן משקפות אינו כלליות שהיא. רוזנצווייג הוא הראשון שהתווכח עם הנצרות באופן חפשי — לאו דוקא על דרך האפולוגיה כנהוג עד כה — בהדגישו את המסור תף והמבדיל ביניהן. אין בנמצא משהו, אליבא דרוזנצווייג, שהוא יהודי מאליו ובאופן מכני, אף לא השפה העברית, אלא כל דבר נעשה יהודי, אם בעל הכרה יהודית קולטו ומעצבו. (ע' 184) "כולנו, כל אלה שהיהדות שוב נעשתה העובדה המרכזית של חיינו, יודעים שאמנם חיי־ביום אנו להקריב ליהדותנו את הכל, אבל אין אנו רשאים להקריב לה מאומה". כלומר שאין לנטוש ולהפקיר דבר, אלא יש להביאו הביתה ולבחנו לאורה של היהדות. "מן ההיקף אל המרכז מן החוץ, אל הפנים" (ע' 190). זו היתה דרך חדשה של לימוד שהגשים בבית המדרש "החפשי" בפרנקפורט: "תלמוד תורה בכיוון הפוך", לא מן התורה אל החיים, אלא מן החיים בחזרה אל התורה. לא זה העיקר כאן גלגול יחסים בין התחום היהודי לבלתי יהודי, או לנרדו מקרני האור של התלמוד על החיים, העומדים באי יהדותם, אלא לשאת את החיים כמות שהם לאט לאט אל המרכז היהודי, אל האוירה היהודית. "כי גם ארץ עדיין אינה ארץ יהודית בזה בלבד שמחוסמי גבולותיה צבועים בכחול־לבן" (ע' 192).

"הספר" ממלא את תחומי החיים היהודיים, ממלאם ללא שיוור, כי הכל בוי. (ע' 188) (דווקא שלוש מלים אלו שהדגישו חסרות מן התרגום העברי, והרי הן המכריעות לפי כונתו של רוזנצווייג, וכנראה לא עמד המתרגם על כוונה זו די הצורך). גם בנטו של ימי הביניים, אומר רוזנצווייג בצדק, ובניגוד לתפיסה מוטעית שהיתה רווחת, קלט הגטו בתוכו את החיים היהודיים, אך לא סגר עליהם סביב. היהודי לא היה ככול ביותר גם אז, אלא היה ניד ביותר, באופן יחסי, ואילו עתה מוצא הוא משכן לרוחו מחוץ לעולם היהודי. ומאידך גיסא, בעוד שקודם היה נושא עמו מולדת מיטלטלת על ידי קיום המצוה, הבית והתפילה, הרי כיום מציעה לו הציונות בגולה חוסר־מור לדת מיטלטלת. היא מבודדת את היהודי ככל האפשר, כיוון שהישועה תבוא מהקמתה של מדינה מבודדת (ע' 183), והרי רובם אינם מתכוונים להעתיק מושבם למולדתם האמיתית. רוזנצווייג עומד כאן על בעיה רוחנית וחינוך־כית המטרידה גם כיום כל מחנך אמיתי בגולה ובמידת־מה גם בארץ. הוא יוצא נגד אלו (כגון קלצקין) המצפים לתחיה רק מן העתיד, מכוחות הפלא של הגזע, הקרקע והלשון, מלאומיות "פורמאלית" מרוקנת מכל תוכן. זו־היא בעיניו "אמונת־נסים חסרת־יסוד ונטולת־סמך שלא נדרשה כמוה מעולם על־ידי המסורת משלומי אמוני ישראל" (ע' 194). הליברלים אף הם העלו חרס בידם

קציה עצמית של האדם. הם מסלקים את הפרץ שבין אלהים ואדם ובכך נפתחת הדרך לכל רוח אליית מודרנית, ונוצרת תפיסה של נצחיות קיומו של העם ללא שום תנאי והיוב — כמיתוס של העל-אנושי המתיילד מן ה'אנושי'. הקטביות שבין אלהים לאדם נהפכת למתיחות פנימית בתוך אופי העם היהודי.

על יחודו של העם, וממילא על טיבה המיוחד של ההיסטוריה היהודית, דן רוונצווייג בהרצאה מעניינת על שנת שבעים. רבים, נוצרים, ציגנים, וגם יהודים ליברלים, הדגישו — אמנם נקודות-ראות שונות ומנוגדות — את המחיצה ששנה זו העמידה בהיסטוריה היהודית. כל מה שאירע אחרי שנה זו הוא לזעזע, מנוגד לכל מה שקדם לה, שהרי קודם ישב העם בארצו, ומכאן ואילך נתפור בין הגויים. אך לא כן היה באמת. החוליה המקשרת והפסגה היא התלמוד, ובכך בטלה הפרדת התקופות ועמה ההיסטוריה של עם ישראל שהוכיח עצמו כעם עולם. רוונצווייג כתב את החיבור הזה בשנת 1919. אך היום, כשאנו יודעים הרבה יותר על תקופה זו, מתאשרת גי' שתו של רוונצווייג.*

אך המפעל החשוב ביותר, ששיקע בו את כוחו הרור-הני והנפשי בשנותיו האחרונות, היה תרגום המקרא, שעסק בו יחד עם מרטינ בובר (ואשר הושלם רק עתה על ידי בובר). תרגום זה היה ביטוי לתפיסה אמנותית על היחס בין אדם למקום כזיקת הגומלין אשר יסודה הונח בספר הזקונים של הרמן כהן ובספרים המאוחרים יותר של בובר. התנ"ך מעיד על השיח בין האלהים וה'אדם, על תביעתו של האלהים ועל הענותו או התכחשותו של האדם. אם כל תרגום הוא פעולת גישור בין שתי תרבויות, הרי תרגום זה מבקש לקרב את הקורא אל לשונו המקורית של הספר עד קצה גבול האפשר. על פי התפיסה הדיאלוגית מודגש כאן צד הפעולה (האלוהית או האנושית), ולא דוקא המצב והתכונה. כך, למשל, ה"קרבן" הוא ביטוי לפעולת ה"קירוב" הנדרשת מהאדם, בתרגום "פסח" מודגש שהאלהים פסח על בתי ישראל, ובתרגום "אוהל מועד" — העובדה שבמקום זה נוכח האלהים ונועד עם בני אדם. "לא מכוח שמיעת הסיפור", אומר רוונצווייג, במאמר המעניין "בסוד הצורה של סיפור המקרא", "יועתיק האדם מן היום הזה אל תחת הר סיני; רק צינתו הפעיל מקרב את סיני אליו — המצוה ולא הסיפור". חבל שהמתרגם השמיט מן המאמר "המקרא ולותר" (בעמ' 55) פיסקה חשובה מאד העוסקת בהבנת המלים מועד, עדות, עדה, שנודעת לה חשיבות נוקבת בתפיסת רוונצווייג לגבי תרגום המקרא. מלים אלו, המ' ציינות את הנוכחות במקום ובזמן, ממחישות את ההי' דברות בין האלהים ובין האדם ואת חידוש הברית הנדרש בכל עת תמיד.

באופן מקורי ובהתאם לתפיסת יסוד זו מסביר רוונצווייג את האנתרופומורפיזם בתנ"ך. הוא מתקומם על התפיסה השגרתית, הגורסת רוחניות מוחלטת של אלוהים, אך לשם המחשת פעולתו ומשום צמצום המחשבה האנו' שית נזקקת היא ללשון אנתרופומורפיסטית. לאמיתו של

כשנהגו בפזרנות תירה במלים הגדולות ביותר, כמו אנו' שות, אידיאליזם, סוציאליזם וכו', והשבו לכבוש ליה' דות בפסוקים מתחומי החיים הרוחניים, במקום לטפל בכל תחום טיפול הראוי לו, ולכבוש אותו בנושק קצר-הטווח של ההלכה. אך העולם סולד מטיפול שטחי זה. כאיש שלא הודה עם אף אחד מן המחנות המקובלים והקבועים ידע רוונצווייג לחדור בחריפות עוד לפני ארבי' עים שנה אל בעיות-היסוד של חיינו הרוחניים.

עוד בימי לימודיו באוניברסיטה הושפע השפעה עמר-קה מהרצאותיו ומאישיותו של הרמן כהן. בו, וברב נ. צ. נובל (לו הוקדש המאמר "ההוגה"), ראה את הגשמת הסינתזה של העולם הלא-יהודי והיהודי. המבוא של רוונצווייג לכתביו היהודים של הרמן כהן, הנכלל מקובץ זה, הוא אולי המאמר הטוב ביותר שנכתב עליו. במאמר זה מתוארת האוירה המיוחדת של האוניברסיטה הגרמנית לפני מלחמת העולם הראשונה וגודל חשיבותה לעיצוב התרבות הלאומית. אך ביחד ניתן כאן ציור חי ומענין לדרכו ולבטיו של הרמן כהן. הוגה דגול ונעלה זה אף הוא מפלס לו דרך תשובה ליהדות, ובחביבה יתירה מתאר רוונצווייג את הפרטים האישיים ואת המבנה הרעיוני הח' דש, כפי המצטרף מתוך ספרו העיקרי שהניח בעזבונו, "דת התבונה ממקורות היהדות", ומתוך שאר כתביו היהודיים. רוונצווייג עומד על המפנה המכריע במחשבת כהן בשנותיו האחרונות, ואשר בו מסתמן גם המפנה העמדי במחשבה הפילוסופית של האנושות. אלהים, אנו' שות, טבע נתפסו עד כה תפיסה פילוסופית כיצירות התבונה, ואילו כהן גילה מושג יסוד חדש, הקורלאציה, הלא הוא יחס הגומלין בין אדם לאלהים. "האדם שלפני האלהים שוב אינו אותו 'אני עצמו' שבאתיקה, שאינו לגבי עצמו אלא מטלה נצחית, אלא האדם הממשי בסבלו ובדווי של הרגע המושכו בחבלי עוון", העומד לפני האל, נתבע ונענה. בניגוד לעבר מדגיש עתה כהן את קשרו לא רק עם הנביאים אלא גם עם הפרושים. ההלכה (לאו דוקא "המצוה", כפי שתורגם כאן Gesetz) אינה מכוונת רק לבודד את האדם, אלא היא הגוף הנצחי של העם ומטרתה להעלות כל מעשה אדם על ידי ביטול הת' חומים בין קודש לחול ועל ידי יחסו לרצון האל.

לפי עדותו של רוונצווייג השמיצו דעות אלו השפעה מכ' רעת עליו. "יהודי גרמני זה, גרמני מתוך תודעה עילאית, חפשית ומבוססת, אפשר היה בנבניה העמוקים של נפשו יהודי, אך יהודי יותר מאותם הרבים הנושאים היום את נפשם ודעתם ורצונם להיות אך יהודים". חוויית היסוד של רוונצווייג היחה עובדת היות האדם נברא ונתון בין החיים והמות. על כן כהן בעיניו "יחיד היה בדורו ואף בדור שלאחריו, שאת שאלות הנצח של האנושות, את אלה הנסבות על חיים ומות, לא סילק מלפניו במחזי יד זחתי, מדעי-כיכבולי... אלא ניגש אליהן בגדולה ובטה' רה... היה איש ירא שמים" (עמ' 163).

מיד לאחר הכרעתו העקרונית הובהרו לו לרוונצווייג דרך העם היהודי ותפקידו היהודי. מבחינה זו מתנגד רוונצווייג לכל טשטוש של הרעיון הדתי, בראשון מאמר ריו "תיאולוגיה אֵתאיסטית" יוצא הוא נגד אלו מבני דורו (ובתוכם כלל אז את בובר בעל "גלות הנאומים על היהדות"), אשר במקום להעמיד את האנושי תחת מרותו של האלהי, מבקשים להעמיד את האלהי כפרויי-

* ראה י. בער, ישראל בעמים, עמ' 19; ג. אלון, תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד, חלק א', מבוא וכו'.

רמוי, הממללים מלל ציוני שאינו מחייבם לשנות את דרך חייהם (עמ' 160). על חריפות ראייתו מעידה הערתו באחד ממכתביו על קשרי הארץ והגולה בעתיד (אגרותיו, בגרמנית, עמ' 200). הציונים, כך טען, יאבדו, אם יפקירו את הקשר לגולה. יהודי הארץ יהיו זקוקים ליהודי הגולה לא פחות — ואולי יותר — מאשר יהודי הגולה להם, משום שרק על ידי קשרם עם הגולה יאִחזו במטרתם וישארו יהודים.

תרגומו של יהושע עמיר נראה נאה וכהיר בכללו, אם כי יש מקומות שאינו יורד לסוף דעתו של המחבר, או שאינו מצליח להביעה בעברית. "עריסה ששפינוזה ערק ממנה" (עמ' 83), ולהבעת הדור-משמעי שבמקור די ב"צא". בדברו על הלימוד "החדש" אומר רוונצוייג ש"מוכשר לכך ביותר כיום הוא מי שמביא עמו יותר מנכסי נכר", ואילו בתרגום שלפנינו נאמר: "תלמוד תורה שבו כל המרבה בנכסי נכר הרי זה משובח...". לעומת זה יש שהתרגום מעלה חן על המקור כגון 'בניך אב' ל"קונסטיוטיבי". ראוי לו לספר, שרובי בעיר תיו לא נתיישנו, והן מוצגות בעוז ובעמקות נדירים, שייצא בידי רבים, וכיחוד בין טובי הנוער, התוהים על בעיות היסוד של קיום עמנו.

המיטיאור הנאצי

שאול אש

The Rise and Fall of the Third Reich, by William L. Shirer. Simon and Schuster. New York 1960.

לפנינו ספר על "עלייתו ומפלתו של הרייך השלישי". אילו ניתן ל"רייך בן-אלף השנים" אפילו חצי זמנו הנכסף, אפשר שלא היה צורך לשנות מן המטבע שטבע גיבון בשעתו. כיוון שלא שחק לו מזלו — למולנו שלנו — וגרמניה הנאצית לא הוציאה אפילו שלושי-עשרה שנים לקיומה לא היה טעם לדבר על תהליך "שקיעה ומפלה", ועליכן העדיפו כמה מחברים (בהם ט. ל. יארמאן, וכן פרישואר בספרו על גארינג במהדורתו הגרמנית) לדבר על "עלייה ומפלה".

דומה, שמימי נאפוליאון לא ראה העולם בעלייתו של אדם אחד לפסגות-ההצלחה המדינית-הצבאית בשנים מור-עטות כל-כך כפי שראה בדרכו של אדולף היטלר. ואולי זכר היטורי זה גורם, שבשנים האחרונות, עם התרחקותו מן המאורעות עצמם, גוברת הנטייה במשקיפים ההיסטוריים — לרבות היסטוריונים, ובהם גם בעלי שיעור-קומה — לתלות את התפתחותה המדינית של גרמניה בשנות 1933—1945, גם עלייתה גם ירידתה, באיש המדהים שעמד בראשה באתו פרק הזמן. אם לפני עשרים או שלושים שנה עוד היה מקום לספק, מי האיש בדברי ימי הזמן החדש שזכה למספר הגדול ביותר של פרי-סומים עליו, בין ספרים מדעיים בין ספרים פובליציסטיים, אם נאפוליאון הוא אם ביסמארק, הרי כיום נראה שאין עוד ספק, שמבחינה זו, לפחות, כבר עולה-היטלר על כולם. ועדיין זרם הפירסומים עליו ועל ממי-

דבר, לא אנו מדמים את האלהים רואה, שומע וכו', אלא, לפי גישת היסוד של רוונצוייג, אנו יכולים לראות, לשמוע ולדבר רק משום שאלהים רואה, שומע וכו'. האדם נברא בצלם אלהים, ועל כן מותר לתאר את האל באופן אנושי. ביטויי ההגשמה במקרא מציינים לדעתו את הנסיון של ויעוד בין האלהים והאדם. לא הוגד על אלהים שום דבר, אלא על ההתארעות בין האלהים וה-אדם. ההנחה היא כאן שכל מה שאנו מתנסים באלהים ממנו הוא בא, והאלהים אף הוא נכנס אל הממשות המור-חשית, הגופנית והנפשית של היצור בצורה ממשית זו, לכן כל תאור כזה אינו מכון לדיוקן, אלא לפגישה חולפת בין האל ובין האדם ברגע מסויים. ומאידך גיסא, ככל שהאדם הרחיק את האלהים מעליו, נהפך לאלהי הרוחות בלבד, ואילו את החלל שבין האל ובין איכלס במתווכים. כך היה בתקופת ההלניזם (פילון והנצרות), וחזר בפילוסופיה של ימי הביניים, שביקשה להגדיר רק באופן שלילי את מושג האלהים, ובתשוקת הקבלה לגלות מחנות של רשיוות-ביניים. האנשה זו של אלהים, המבטאת את ההתגלות המתחדשת של האלהים ברגע מסויים, היא הערובה היחידה נגד נסיגה אלילית.

רוונצוייג לא הסתפק בלימוד, אלא התחיל מקיים חלק גדול מן המצוות. אין לצפות עד שיגיע אדם למדרגת כוונה, אלא עליו להתחיל במעשה, ואו יגיע גם לידי כוונה. אין להכיר את המצוות ולהרגיש במשותן אלא מתוך קיומן. בכך חלק על בוכר, ולויכוח אתו הקדיש אגרת מיוחדת "הבונים", אחד החיבורים החשובים שב-ספר. בוכר הסכים עמו שבלימוד היהדות אין להבחין בין טפל לעיקר, כי רק לאחר שישקע הלומד את עצמותו בלימודיו יוכל לבחור לפי כוחו ויכלתו מחכמתו של כל דור ודור.

בדומה לכך רואה רוונצוייג את תחום העשייה. אין זו רק שאלה של תחומת תחומים קבועים, כגירסת החרדים. לא כל מה שמחוץ לתחום היהודי מבחינת ההלכה הוא בחוקת מותר. רק מתוך עשייה אפשר להגיע להכללות, ולא להפך, כמנהג שנהגו הליברלים. רוונצוייג קיבל את דין ההלכה, אם כי כל אדם חייב לחפש את הפרטים המחייבים לפי יכולתו ההוייתית — ולא הסובייקטיבית-מקרית, אך ההלכה צריכה להיות שוב למצוה של היום הזה, ורק על ידי כך להיות גם לחוקת עולם. חיובו של רוונצוייג את המצוה צמוד בלי ספק להערכתו את העולם יממשי לעומת הרעיון הערטילאי. מכאן מסתברת גם גישתו המיוחדת והמסויגת אל הציונות. חיי תורה לא יתכנו בלי ארץ ישראל, בעבר, בעתיד, ולכן גם בהווה. ואין כאן סמל בלבד, אלא יש צורך במציאות ממשית, כדי שיהיה מקום לסמל: בכל מקום חיי יהודי אפשריים הם — גרם רוונצוייג לפני ימי דור ומעלה — אך הללו לא יתכנו בלי קיומה של ארץ-ישראל המיועדת הממשית. אולם רוונצוייג, כמו הרמן כהן, לא יכול להשלים עם תפיסה, המבקשת להפוך את העם היהודי לעם תקין ככל הגויים, או, כדברי הרמן כהן על הציונים: "חבראי אלו רוצים להיות מאושרים!". עם זאת הוא מעיר: "אילו רואים היינו את הציונות לא כראות אפיוודה, היינו (לא) נהפכים לציונים, אבל) עולים לארץ". "אפיוודה" היה ביטוי של הרמן כהן על הציונות. רוונצוייג חי בזיקה עמוקה לציון — בניגוד לאלו שהוא קורא להם "ציוני סן