

## נוצרים, יהודים ו"אחרים": עיון במורשת הספרותית של אברהם אהרון קבק ושל שלום אש

### קציעה עלון

החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים

#### הקדמה

רגע המפגש של הסובייקט הציוני היהודי האירופי, הנטוע במשטר השיח האוריינטליסטי-קולוניאלי, עם האוריינט הממשי, הוא רגע מכריע בעבור המודל של הישראליות. בהיותו נתין של הפרדיגמה האוריינטליסטית נשא עמו סובייקט זה תבניות מדומיינות של ה"מזרח", ובהיותו יהודי — ולכן זר פנימי באירופה — נשא עמו תבניות מדומיינות של ה"מערב". לממלכת ייצוגים דמיונית זו נוסף גם "פחד ממשי": היהודי האירופי ראה את עצמו כמי שהפיתוי הנוצרי אורב תמיד לפתחו. לטענתי, כדי לפענח את אופן כינונה של הזהות היהודית ה"תקנית" יש להבין את הדיאלקטיקה שכווננו ארבעת מערכי השיח הללו:

1. אוריינטליזם — דרך מחשבה המבוססת על הבחנות אונתולוגיות ואפיסטמולוגיות מדומיינות בין המזרח למערב, כאשר המזרח נתפס תמיד פחות-ערך (סעיד [1978] 2000).
2. אירופוצנטריות — נקודת מבט הגמונית הרואה באירופה מקור בלעדי לתובנה ולמשמעות (שוחט 2001, 15).
3. פחד מפני התנצרות.
4. "שקילות סימבולית" בין אירופה לנצרות, ולכן יצירת מערך ממולכד של התרוצצות מבוהלת, עקרה, מן האוריינטליזם אל האירופוצנטריות ומן האירופוצנטריות אל האירופוביה. בבורחו מפני המזרח מבקש הסובייקט מקלט במערב, אולם גם כאן ניצבת לו סכנה.

\* ברצוני להודות לשני הקוראים האנונימיים מטעם תיאוריה וביקורת על הערותיהם מאירות העיניים. כמו כן ברצוני להודות לרות קרטון-בלום מהחוג לספרות עברית באוניברסיטה העברית בירושלים, על ההשראה שקיבלתי מהסמינרים שהעבירה על הדיאלוג עם הברית החדשה בספרות העברית. המאמר נכתב בעקבות השתתפותי בקבוצת מחקר בהנחייתו של כריסטוף שמידט במכון ון ליר בירושלים, שעסקה בדמותו של פאולוס. ברצוני להודות לכריסטוף שמידט על הליווי ועל התמיכה, וכן לציין במיוחד את חבר הקבוצה יותם חותם, שסייע בידי בדרכים רבות. לאה איילון, שכותבת בימים אלו עבודת דוקטור על שלום אש, חלקה עמי בנדיבות רבה את ממצאיה ואת תובנותיה. תודתי העמוקה לה על כך. העיסוק באברהם אהרון קבק מבוסס בחלקו על עבודה משותפת עם ידידי צבי סדן, ואני מודה לו על הרשות להשתמש בחומר זה.

הסובייקט הציוני היהודי האירופי ראה את עצמו כמי שנתון בין שני כוחות חובקי עולם, שעליו למלט את עצמו מפניהם: הפיתוי הנוצרי מחד גיסא וההשחתה המזרחית/הערבית מאידך גיסא. נוכח שני איומים עליו רק מבחון, אלא הם מצויים בלבה של ארץ-ישראל, משוקעים בטופוגרפיה שלה ומהלכים עליה כבני אדם חיים. כך נידונו הישראלים היהודים ללחימה אינסופית מבחון ומבפנים. התפיסות המדומיינות הללו הוטלו ועודן מוטלות על המציאות, והסובייקט היהודי הישראלי חי אותן כיום כממשות. אל מול אירופה, הישראליות מנהלת שיח מורכב של תשוקה, קנאה ופחד, ואל מול המזרח היא מנהלת שיח של אימה והתנשאות. במרכז הדיון במאמר זה עומדים שלושה ספרים: במשעול הצר, שנכתב ב-1937 בידי אברהם אהרון קבק (1883–1944); האיש מנצרת, שנכתב ב-1939 בידי שלום אש (1880–1957); והשליח (*The Apostle*), שנכתב ב-1943 בידי אש.<sup>1</sup> לטענתי, אם להשתמש במונח הלאקאניאני, ספרים אלו הם "נקודות כפתור" משמעותיות בשל מעגלי הדעת הנחתכים והנחצים בהם, ועל כן אפשר לקרוא אותם כ"סימפטום מהופך".<sup>2</sup>

לטענתי, הדרך שבה נתפענחה הייחודיות של קבק ושל אש מלמדת על תבניות יסוד בכינון הזהות היהודית והציונית המודרנית. הקונפליקט הפנימי שעליו כותב דניאל בויארין (2004) — כיצד להיות נוצרים בלי להתנצר — הוחצן ונפתר על ידי קבלת ספרו של קבק, במשעול הצר, ודחיית ספרו של אש, האיש מנצרת. שלום אש, למרות שמעולם לא התנצר, מסמן את קו הגבול של השקילות הסימבולית "אירופה/נצרות".

ספריהם של קבק ושל אש מתגלים כמראה דו-כיוונית, המשקפת ומפצחת את הקוד של ההווה ומאפשרת לקיים דיון פרדיגמטי באופייה של מדינת ישראל בימינו. העיון במורשת הספרותית והרעיונית של קבק ושל אש מלמד על המערכת הממולכדת שבה שרוי הסובייקט הישראלי מאז ועד היום.

במאמר שישה חלקים. החלק הראשון ממקם את קבק ואת אש ברב-מערכת הספרותית של התקופה ובוחרן כיצד התקבלו ספריהם של השניים. החלק השני מתחקה אחר קווי המתאר של האירוע המכונה פרשת ברנר, שבמהלכו קבע אחד העם קו גבול נוקשה וחד-משמעי של הזהות היהודית. החלק השלישי מנסח את הפרדיגמות התיאולוגיות שבתוכן היו שרויים קבק ואש, ומדגיש הן את הקרקע המשותפת לשניהם והן את השוני ביניהם. החלק הרביעי מציג דווקא את פאולוס כמודל ארכיטיפי בעבור אש, ובוחרן הצעה זו לאור כתביו העיוניים והספרותיים גם יחד. בחלק החמישי אני מציעה לסווג את הספרים הנדונים תחת הכותרת "ספרות תיאולוגית", תוך הצגת מערך פרמטרים המכוננים סיווג ז'אנרי זה. האפילוג מגדיר

<sup>1</sup> השליח הוא הספר השני בטרילוגיה שכתב אש; הספר הראשון בטרילוגיה הוא האיש מנצרת והשלישי הוא מרי (Asch 1949).

<sup>2</sup> "הסימפטום יוצר מוקד אטום בסובייקט משום שהוא לא התנסח, לא עבר לדיבור, והוא מתפרק ברגע שהוא עובר לדיבור", כך כתב ז'אק-אלן מילר (2002, 23). ספר, בהיותו סמל-על, מציג לנו את "הדיבור הדחוס" הספרותי המסגיר את "המחלות החברתיות", קרי את הלכי הרוח המשוקעים בו לעומק.

את ישראל כמדינה בהפרעה דו־קוטבית. נוכח השינויים הדמוגרפיים המתחוללים בישראל בשנים האחרונות — בעקבות ההגירות השונות של אתיופים ושל רוסים מכוּח חוק השבות ושל מהגרי עבודה — אבחן כיצד צפה ועולה מחדש תבנית ההתמלכדות בין "ערכיזציה" ל"נצרות", בבחינת "שובו של המודחק". התמלכדות זו היא־היא "הפרדיגמה הישראלית".

### 1. קבק ואש: מודל מהופך שבסיסו אחד — ישו

בשלהי שנות השלושים פרסמו אברהם אהרון קבק ושלוש אש — בהפרש של שנתיים זה מזה — רומנים עבי־כרס על חייו של ישו הנוצרי מנקודת מבט אוהדת: קבק כתב את ספרו **במשעול הצר** ([1937] 1951) ואש כתב את ספרו **האיש מנצרת** ([1939] 1959).<sup>3</sup> בקריירה של כל אחד מהם סימן הספר על ישו מפנה משמעותי ביותר, ספרותי ותיאולוגי גם יחד; קבק החל לקיים מצוות. הנושא המשותף לשני הספרים — ישו — עורר תגובות מקוטבות. שני הספרים שינו מן הקצה אל הקצה את דעת הקהל והביקורת כלפי מחבריהם. בעבור קבק היה הספר בבחינת נס (בנימין 1941, 247; הלקין 1937). ממעמד של סופר דחוי, "סופר הנשיקות הכותב רומנים לאספסוף" (לא חתום, הדים, 1934), הפך לסופר מכובד שהוציא תחת ידו מלאכת מחשבת מעולה (הלקין 1937; פליקס 1937, 272).

מעמדו של אש היה שונה לחלוטין. כבר בראשית דרכו הספרותית זרח כוכבו בספרות היידיש, ספריו תורגמו ל־36 שפות, מחזותיו הוצגו בגרמניה ובפולין ופרסומו בעולם היהודי הרקיע שחקים. לדברי גולדי מורגנטלר, "שלוש אש היה אחד הסופרים הידועים ביותר במחצית הראשונה של המאה ה־20, והסופר היידי היחיד, עד בשביס זינגר, שנהנה ממוניטין בינלאומי" (Morgentaler 1998, 219). אש כונה "דיקנס היידי", "מופאסן היידי" ואף "גורקי היידי" (מעריב, 1957). כבר בהיותו בן 26 הוצגו מחזותיו בתיאטרון הנודע של מקס ריינהרט בגרמניה ובתיאטראות בלונדון, בניו־יורק, בוולנה ובבואנוס־אירס. שמו הוזכר בנשימה אחת עם המינגווי ועם סטיינבק כמי שמצליחים לעורר הן את אהבת הקהל והן את הערכת הביקורת. כמעט כל ספריו שתורגמו לאנגלית היו רבי מכר, ושמו הוזכר תדיר ברשימות כגון "עשרת הסופרים החיים החשובים החיים" או "עשרת היהודים החיים החשובים". במסיבת יום הולדתו ה־50, שהתקיימה ב־1930, בירכו אותו אישים כמו אלברט איינשטיין וחיים ויצמן. אש היה מיודד מאוד עם פרנץ וורפל, עם מקסים גורקי ועם מרק שאגל, זכה בפרסים רבים על יצירותיו הספרותיות ואף היה מועמד פעמיים לפרס נובל, ב־1933 וב־1943 (Fichthel 1994).

אולם עם פרסום ספרו **האיש מנצרת** החל מעמדו להידרדר. קרע עמוק נפער בינו לבין קהל קוראיו היהודים; הוא נאלץ לעבור מניו־יורק לישראל, נותר מבודד ונשתכח מלב. דומה כי אין בספרות היהודית עוד מקרה של שינוי כה משמעותי במעמדו של סופר. ההשכחה

<sup>3</sup> מבחינה ספרותית, שני הספרים עומדים במבחן הזמן בכבוד ראוי לציון.

של אש עצמו, של ספריו ושל מורשתו היא אלימה כמעט. נראה כי אש נתפס כמאיים על קודש הקודשים של העם היהודי ושל התנועה הציונית גם יחד.

בהתייחסה לראשית המערכה נגד אש כתבה גולדי מורגנטלר: "אש הפך לקורבן של מסע הכפשה שהשחיר את שמו בעיתונות היידיש... מאחר שעיתוני היידיש החרימו אותו, התקשה אש למצוא מו"ל לספרו [האיש מנצרת], והוא הופיע ביידיש רק ב-1943, ארבע שנים לאחר שראה אור באנגלית" (Morgentaler 1998, 219).

המופץ הזה: "רומן על ישו מנקודת מבט אוהדת שנכתב בידי יהודי" הוא בבחינת "תוצאת קצה" שיונקת מזרמי מעמקים ארוכי שנים בעולם היהודי. יהדות מזרח אירופה — שהן אש, יליד קוטנא שבפולין, והן קבק, יליד ליטא, השתייכו אליה — התפתחה במשך מאות שנים בתוך העולם הנוצרי ובנתה את עצמה אל מול הנצרות, תוך התמודדות בלתי פוסקת עמה בכל תחומי החיים.<sup>4</sup> בראשית המאה ה-20 נשבר הטאבו המסורתי על העיסוק הספרותי בדמותו של ישו, וההתמודדות עם הנצרות מצאה את ביטוייה גם בספרות. לדברי חמוטל בר יוסף (Bar Yosef 2000, 7),

סביב שנת 1900, אחד הנושאים שהפכו למקובלים ביותר בספרות העברית הוא "הגיבור היהודי ואהובתו הגויה"... הדחף המיני העיוור המתואר בסיפורים אלו מייצג את קסמו של העולם הנוצרי בעיני האינטלקטואלים היהודים — קסם שאי-אפשר לעמוד בפניו. האינטלקטואלים היהודים הפנימו את עולם הסטריאוטיפים הנוצרי ופיתחו רגשי נחיתות.<sup>5</sup>

ההתייחסות לסוגיה היהודית-נוצרית זכתה בענף היידי של הספרות היהודית לגוון אחר, רדיקלי הרבה יותר. חוקר ספרות היידיש אברהם נובורשטרן (2003, 243) טוען כי ישו הפך לאורח רצוי בספרות המודרניסטית ביידיש. לדברי נובורשטרן, "באותן שנים [1900–1930] רווחו גם נטיות כריסטולוגיות מטושטשות אצל כמה סופרים, עד כי המבקר ש' רוזנפלד הקדיש מאמר לנושא" (שם, 112). חנא שמרוק (1999, 194) כותב כי "בשירה המודרניסטית ביידיש הפכה דמותו של ישו לאובייקט קבוע של התייחסויות סבוכות". נוסף על כך, כותב דוד רוסקיס (1993, 267), "בשנת 1909 החל העולם היידישאי לעסוק לפתע במה שמכונה 'שאלת הצליבה', בעקבות סיפוריהם של למד שפירא ('הצלב') ושלום אש ('בליל קרנבל')".<sup>6</sup> העיסוק בדמותו של ישו היה כה רב עד שכתב-העת היידי דאס נייע לעבן, שבו הופיע סיפורו

<sup>4</sup> ראו למשל, יובל 2000. קבק ואש היו חוליה ספרותית בשרשרת ארוכה של מפגשים שקיימו אנשי רוח והוגים יהודים — מברוך שפינוזה עד מרטין בובר — עם המורשת האירופית הנוצרית.

<sup>5</sup> בר יוסף מזכירה בהקשר זה את סיפוריו של ברדיצ'בסקי ("בלעדיה", "מחניים" ו"השניים"), את "מאחורי הגדר" של ביאליק ואת שיריו של טשרניחובסקי.

<sup>6</sup> בסיפורו "בליל קרנבל" הציג אש (1909) את תמונתם של היהודים המפחדים מליל הקרנבל הנוצרי, משום שהנוצרים נוהגים להתעלל ביהודים להנאתם בליל זה. בסיפורו של אש, ישו מצטרף אל היהודים המעונים.

של אש (1909), הקדיש מקום נרחב לשאלת מקומו של ישו בתרבות היהודית המודרנית (נובוורטרן 2003, 112; ורסס ושמרוק 1997, 243).

אם כן, לספריהם של קבק ושל אש קדם עיסוק ער בנצרות בכלל ובדמותו של ישו בפרט. ב-1906 החל להתפרסם בחלקים מחקרו רב ההשפעה של יוסף קלוזנר (תרצ"ג) על ישו הנוצרי, שפורסם במלואו ב-1922. קלוזנר כתב כי "ישו הוא בעל המוסר בהא הידיעה", ובכך הצטרף לדעה שרווחה אז בקרב משכילים יהודים, כי מבחינה מוסרית נעלה הנצרות על היהדות (ראו למשל ברנפלד 1910; 1911).

בסוף העשור הראשון של המאה ה-20 התחולל האירוע המכונה פרשת ברנר, שהתמשך אל תוך העשור השני. ראשית הפרשה היא במאמר שפרסם יוסף חיים ברנר ב-1910, שכותרתו "בחיים ובספרות", ובו כתב: "יכול אדם מישראל להיות יהודי טוב, מסור ללאומו בכל לבבו ונפשו ולכלי לפחד מפני הלגנדה הזאת כמו מפני איזו 'טריפה', אלא להתיחס אליה ברטט נפש רלגיוזי כלאונרדו דה וינצ'י הגוי בשעתו..." (ברנר 1924, 327). אחד העם יצא בתגובה נחרצת נגד הדברים. בהמשך אתייחס בהרחבה לפרשת ברנר, שעוררה תגובות ופרסומים רבים, וביניהם הקובץ העתידי בעריכת ש"י הורביץ, שבו כתב הורוביץ: "הנצרות המקורית היתה חלק מנשמת היהדות, ואם גם חלק בלתי רשמי... אנו היהודים קרובים יותר לנצרות בגילוייה הקמאיים המקוריים, מאשר אותם עמים אשר אימצו להם אמונה זו" (מצוטט אצל ורסס 1987, 334).

דיונים אלו התנהלו על רקע מציאות של המרת דת בקרב יהודים, ובעיקר בקרב נוער יהודי. בתגובה על דיונים אלו ביקשו כמה אנשי רוח – ובראשם אחד העם, שלמה שילר וא"ד גורדון – למתוח קו הפרדה קשיח בין הדתות, ללא פשרות. אולם, לדברי שמואל ורסס (שם, 331), "דומה כי טיעוני ההפרדה לא הטביעו חותם עמוק בספרות העברית לגילוייה". חמוטל בר יוסף כותבת אף היא כי "בראשית שנות העשרים התחולל המעבר של הספרות העברית ממזרח אירופה לארץ-ישראל, אבל במפתיע הנושא אינו משתנה... להפך, עניינם בדמותו של ישו אך גובר" (Bar Yosef 2000, 10).

חנן חבר (1996, 7) טוען כי רוב המשוררים העבריים שפעלו בארץ-ישראל בין שתי מלחמות העולם כתבו על המשיחיות. דיונו של חבר מתמקד בהבדל בין העמדה המשיחית האפוקליפטית של אורי צבי גרינברג ומחנהו לבין העמדה ההגמונית שיוצגה בפואטיקה של אברהם שלונסקי, של נתן אלתרמן ושל יצחק למדן, שעיצבו את המשיחיות באופן סימבולי כפשרה וכאיזון בין קטבים. בו בזמן חבר מבליט גם את הקרקע המשותפת לשני הצדדים היריבים: שניהם מדירים את האחר הערבי מהאפשרות להיות בן שיח. רובד הפשט של הטקסטים, הדנים בישו במילים ברורות ביותר, אינו עומד במרכז דיונו של חבר. עם זאת, הוא מביא טקסטים מתוך הקובץ קהילתנו, שבו דיברו חברי ביתניה עילית על עצמם כמונחים של ישו ותלמידיו (שם, 52).

כיצד אפשר להבין את שטף ה"נצרות" הזה? הסובייקט היהודי המזרח-אירופי היה בו בזמן אוריינטלי (בהיותו יהודי) ואירופי. אולם בהיותו נתון לפרדיגמה האוריינטליסטית

במלוא חריפותה, לא יכול היה לראות את עצמו כאיש האוריינט החוזר אל כור מחצבתו. לדברי אמנון רז-קרקוצקין (1999, 251), "כך היתה, באופן פרדוקסלי, היציאה מאירופה והשאירה להקים ישות נבדלת במזרח בבחינת דרך של השתלבות במערב הנוצרי... ההגות הציונית דחתה את הצגת היהודים כלאום אוריינטלי, ושאפה להגדיר את היהודים כלאום מערבי מובהק... הדגם הלאומי שימש בסיס להתיישבות לאומית במזרח, התיישבות שהוגדרה כ'אירופית'".

הסובייקט האירופי נזקק לתיווכה המרכזי של הנצרות כדי לפתור את מצב הקונפליקט שבו מצא את עצמו לפתע "ממזרח": "היות אירופי באוריינט כרוכה תמיד בהיות תודעה נפרדת מסביבתה ולא שווה לה", כך כתב אדוארד סעיד (1978 [2000, 142]). אולם הסובייקט האירופי לא מצא את עצמו ב"אוריינט" הגדול, במחוזות הסהר הפורה, אלא ספציפית בארץ-ישראל, שיכולה היתה להציע את הנצרות הקדומה.

דמותו של ארנסט רנן (1823–1892) מסמנת את ראשית הקשר ההדוק בין תפיסת העולם האוריינטליסטית לבין קידושה של הנצרות הקדומה תוך כדי חילונה. רנן היה מזרחן, ולמעשה המציא את תחום המזרחנות. על פי סעיד (שם, 119), תפקידו של רנן היה "לגבש את השיח הרשמי של האוריינטליזם, להשליט שיטה בתוכנותיו ולהקים את מוסדותיו האינטלקטואליים והארכיוניים". מבחינה רעיונית, יצר רנן גם את הפרדיגמה האוריינטליסטית. "על פי רנן", קובע סעיד, "השמים הם מונותאיסטים קנאים, שלא יצרו שום מיתולוגיה, שום אמנות, שום מסחר, שום ציוויליזציה. תודעתם צרה ונוקשה. כללו של דבר, הם מייצגים צירוף נחות של טבע האדם" (שם, 128).

כיצד יכלו הציונים, שהיו נתונים למשטר מחשבתי פרדיגמטי זה, להינצל מן הגורל האכזר שהמתין להם בהופכם לשמים גמורים? הרי כל מטרתם היתה להיפטר מן המרכיב המזרחי באורחותיהם (בויריין 2004). את התשובה סיפק בעבורם רנן עצמו, שבנה את המלכודת, אך לכאורה החזיק בידיו גם את הקוד לפתיחתה. ב-1865 כתב רנן את ספרו חיי ישו (Renan [1865] 1935), שזכה להצלחה אדירה ונקרא בשקיקה בכל רחבי אירופה. רנן, ששאף בצעירותו להיות כומר, חילן את ישו ופתח מרחב לדיון חדש בדמותו. ספרו של רנן מספק תשובה לשאלה, כיצד ניתן להציל את המזרח מעצמו, תוך שימוש במשאביו שלו? כדי לעשות זאת, כך עולה מספרו של רנן, יש להישען על מורשת הנצרות הקדומה, לחזור לישו. השקילות הסימבולית בין הנצרות לאירופה מעניקה לנצרות הקדומה ניחוח אירופי, מערבי, תרבותי ומתקדם. כך כתב סעיד (1978 [2000, 132]) על ספרו של רנן:

עלינו להבין שחיי ישו אינו שונה במאומה מהיסטוריה כללית ומחקר משהו של הלשונות השמיות: זהו מבנה שהתאפשר בזכות יכולתו של ההיסטוריון לבנות במיומנות ביוגרפיה אוריינטלית מתה (מתה בשביל רנן במובן כפול: אמונה מתה, ותקופה היסטורית אבודה, ועל כן מתה) — והפרדוקס ניכר מיד — כאילו היתה הסיפור האמיתי של חיים טבעיים.

אולם בעבור הציונים היה זה אכן סיפורם האמיתי של חיים טבעיים. כמעט כל

האינטלקטואלים הציונים קראו את הספר חיי ישו. הנצרות הקדומה הפכה למעין אסימון, שייצג בעיניהם כל מה שעזבו מאחור – המערב, הקדמה, התרבות.<sup>7</sup> עליית הנאצים לשלטון בגרמניה הטילה אור לא מחמיא על השימוש היהודי במוטיבים נוצריים, אולם גם תחת אור זה לא נטשו היוצרים היהודים סימבוליקה טעונה זו, אלא כאשר כלו כל הקצין. ואכן, אחת הסיבות לשוני הרב בהתקבלותם של שני הספרים, במשעול הצר (1937) והאיש מנצרת (1939), היתה פער הזמן. שנתיים גורליות אלו היו נקודת המפנה של רוח הזמן היהודי. קבק חתם למעשה את התקופה שבה השימוש במוטיבים נוצריים במסגרת הספרות היהודית נחשב סמן לאוונגרד רעיוני, תקופה שבה התאפשר מרחב דיון ברומנים מסוג זה. אש החמיץ את חלון ההזדמנויות בפסיעה אחת, פסיעה גורלית. מנקודת המבט של העם היהודי, שנת 1937 אינה דומה לשנת 1939. הנרטיב ההיסטורי השתנה שינוי בלתי הפיך. עם התקדמות הזמן, התחוללות השואה וגילוי ממדי האסון, חל השבר הגדול ביחס לנצרות, וסופרים רבים הדחיקו והעלימו את הפרק הנוצרי בכתיבתם. חלקם גילמו בגוף יצירתם את השינוי הרדיקלי: בעוד סיפוריו של ש"י עגנון מ-1928, "נפלאות שמש בית המדרש הישן" ו"מעגלי צדק" – שהציגו את ישו מנקודת מבט אוהדת – נדחקו לקרן זווית, נתפס הסיפור "האדונית והרוכל" מ-1942 כמייצג את יחסו של עגנון לנצרות. כך גם במקרה של אורי צבי גרינברג ובחלקים גדולים של ספרות היידיש. לדברי רוסקיס (1993, 275), "מנגר וסוצקובר מחו משירתם המוקדמת כל זכר לישו וללא יהודים... אצ"ג לא התיר לפרסם אף לא שיר אחד משירתו המוקדמת". עם סיום מלחמת העולם השנייה והקמת מדינת ישראל החל פרק חדש ביחסה של הספרות העברית אל הנצרות, יחס שהתכונן על בסיס אחר לגמרי.<sup>8</sup>

## 2. משטור השיח וקווי הגבול של הקהילה המדומיינת: פרשת ברנר

פרשת ברנר מעמידה בפנינו דגם ראשון לפולמוס פומבי סביב השאלה מהי הזהות ה"נכונה" של הקהילה המדומיינת. כאן קבע אחד העם באורח תקיף את גבולות השיח, גבולות שנשמרים עד ימינו. כאמור, ב-1910 פרסם יוסף חיים ברנר בעיתון הפועל הצעיר את מאמרו "בחיים ובספרות", שעסק בתופעת המרת הדת, שנפוצה אז מאוד בקרב צעירים יהודים ברוסיה והעסיקה את העיתונות העברית. לדברי ברנר (1924, 56), "בתוך ים האסונות שמצאו

<sup>7</sup> הרעיון המעלה על נס את ישו ומציגו כיהודי מקורי לעומת פאולוס, "ממציא הנצרות", מופיע אצל הוגים ציונים רבים ובהם יוסף קלוזנר, א"ד גורדון, מרטין בובר ומ"י ברדיצ'בסקי. הניסיון להציג את הנצרות הקדומה כגרסה של היהדות הרבנית, ולהבחינה מן הנצרות המאוחרת, הפאולינית, הפונה אל הגויים, כרוך בהסבת הביקורת היהודית המסורתית – שהתמקדה בימי הביניים בעיקר בישו ההיסטורי ה"יהודי" – אל פאולוס. מגמות אלו נובעות משני תהליכים היסטוריים הקשורים זה בזה: השיח האקומני במפנה המאה ה-19 וה-20, כפי שבא לידי ביטוי למשל בדמותו של ולדימיר סולובייב (1857–1900), והשימוש בדמותו של ישו כדמות מכוננת זהות, לעתים דווקא משום שהיתה דמות משלבת בין היהדות לנצרות. הדברים ניכרים למשל אצל קונסטנטין ברונר ואצל מרטין בובר.

<sup>8</sup> לדיון בסוגיה זו, ראו קרטון-בלום, בדפוס.

את כנסת ישראל בשנה האחרונה ושעמדה עליו עתונותנו ביחוד, נמנה והובלט החיזיון של המרת הדת". את זעמו של אחד העם עוררו השורות הבאות:

גם "הברית החדשה" ספרנו הוא, עצם מעצמינו ובשר מבשרינו. ואת זה, מה שאני מכניס בשבילי (לא כל חברי יסכימו לי — אני יודע!) את "הברית החדשה" לתוך ירושתינו הרוחנית, אין אני חושב כלל לאיזו מהפיכה ברוחי... אין אני רואה שום הבדל יסודי בין השקפת העולם הסגפנית והנכנעה לפני אלוהים של הנביא מענתות ושל הנביא מנצרת... ובאים ואומרים לי: אבל הלגנדה הנוצרית על בן האלוהים שנשלח לבני האדם ובדמו כיפר את עוון הדורות — ללגנדה זו המחלחלת בכל הקולטורה והספרויות האירופיות נוצריות — היאך אתה מתיחס?... יכול אדם מישראל להיות יהודי טוב, מסור ללאומו בכל לבבו ונפשו ולבלי לפחד מפני הלגנדה הזאת כמו מפני איזו "טריפה", אלא להתיחס אליה ברטט נפש רלגיוזי כלאונרדו דה וינצ'י הגוי בשעתו... (שם, 58).

אחד העם הגיב על הדברים בחריפות. ב-1911 כתב: "אבותיהם היו שוללים את האמונה הנוצרית ויוצאים להרג על שלילה זו דור אחר דור, והם, בעלי ההכרה הלאומית והחפשית, אינם שוללים את האפשרות להיות יהודי טוב ולהתיחס עם זה ברטט נפש רלגיוזי אל הלגנדה הנוצרית על בן האלוהים שנשלח לבני האדם ובדמו כופר עוון הדורות" (אחד העם 1963). הוא אף תבע להפסיק את תמיכתו של הוועד האודסי בעיתון הפועל הצעיר אם לא יסולק ברנר. בתגובה נודעקו הסופרים העבריים וטענו כי מדובר בצנזורה, אף על פי שחלקם לא הסכימו עם ברנר. כך החל פולמוס שנמשך שלוש שנים (גוברין 1991).

הפולמוס עורר שאלות מתחומים שונים, כגון גבולות חופש הביטוי, הזהות היהודית, היחס לנצרות וטיבה של הלאומיות היהודית בארץ-ישראל. לענייננו חשובים דבריו של בן ציון כץ, עורך הזמן והד הזמן, שכתב ב-3 במאוס 1911:

חשיבותה של השאלה מונחת בזה: הן הרבה מן הצעירים שלנו מתיחסים באמת ברטט רלגיוזי ללגנדה הנוצרית, ומביטים על "הברית החדשה" מבעד למשקפיו של ליאוב טולסטוי. ובכל זאת מרגישים צעירים אלה את עצמם בתור יהודים לאומיים וביניהם ישנם גם הכותבים עברית, שהתישבו בארץ ישראל והנם מסורים לעמנו כברנר — האם יש לפקפק בלאומיותם של יהודים אלה? (שם, 70).

במאמרו "הרחבת הגבולין" כתב ש"י עגנון (1914, 98) בעניין זה:

למי מאיתנו יש רשות להגיד ליהודי חברו, כל זמן שלא ניתק עדיין הקשר בינו ובין עמו, כל זמן שהלה חושב עצמו עדיין לאיבר מחובר לגוף האומה, למי מאיתנו יש רשות לקרוא ליהודי אשר כזה: יצא! מי מאיתנו יכול כיום להגיד לחברו: כזה וכזה תרגיש, כזה וכזה תשקיף, כזה וכזה תאמין — ואם לאו — לא לנו אתה עוד, ואין לך נחלה בישראל עוד? הן כולנו חניכי אמיתות מסופקות אנו.

דבריהם של כץ ושל עגנון מייצגים את קו המחשבה ה"נצרני" שבלט באותה תקופה



ומשקפים את ההתלבטויות שהיו מנת חלקם של רבים. אולם מעמדו וכוחו של אחד העם הקנו לו השפעה מכריעה. השקפתו האליטיסטית והטהרנית בעניין זה אופיינית לדגם הרעיוני שכוון, דגם שדיבר על הקמתו של מרכז רוחני יהודי בארץ-ישראל, שיורכב מאנשי העילית היהודית. בפרשת ברנר קבע אחד העם הלכה בישראל; הוא קבע מי ראוי להיות ברשיח ולמי הזכות להיכלל בקהילה העתידה לקום ביישוב החדש. קו הגבול שקבע אחד העם ניצב הרחק מן הקו שמעמידה ההלכה היהודית. ההלכה הנוקשה של אחד העם מעצבת במידה רבה את השיח הרווח עד ימינו.<sup>9</sup>

### 3. בין קבק לאש: פאולוס כנקודת החיתוך

ספריהם של קבק ושל אש עוררו מבוכה בציבוריות היהודית. כאמור, היחס לקבק היה חיובי מאוד,<sup>10</sup> על אף התמיהה על נושא הספר ועל נקודת המבט האוהדת המנחה אותו, ואילו מצבו של אש היה קשה הרבה יותר. העיתון היידי רב התפוצה פורוורטס,<sup>11</sup> שסיפק לאש אכסניה חמה במשך שלושים שנה, ואש אף נמנה עם חברי המערכת שלו, סירב לפרסם בהמשכים את האיש מנצרת, ועורכו, אברהם קאהאן, אף ניסה לדבר על לבו שלא לפרסם את הספר כלל.<sup>12</sup> משנכשל, פתח קאהאן במערכה נגד אש וקרא להטיל עליו חרם; כתוצאה, נבצר מאש למצוא מו"ל יידי ליצירתו. בצר לו, פנה אש לעיתון יידי שיצא בוורשה, היינט, שגם בו נהג לפרסם בקביעות, אולם בעלי העיתון סירבו לפרסם את ספרו מתוך פחד מפני הממשלה האנטישמית הפולנית.<sup>13</sup> בלית ברירה פנה אש לעיתון היידי הקומוניסטי פרייהייט, וזה פרסם את ספרו פרקים פרקים.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> דוגמה לכך מופיעה בפסק הדין רופאיזון מ-1962 (בג"ץ 62/72), שבו ציטט השופט משה לנדוי בהרחבה מתגובת אחד העם לדברי ברנר. בפסק דין זה, כמו בפסקי דין אחרים באותו נושא, הביע השופט חיים כהן דעת יחיד, המרחיבה את ההגדרה הצרה של "מיהו יהודי". בהקשר זה מעניין לציין את עניינו של כהן בישו ואת ספרו משפטו ומותו של ישו הנוצרי (כהן תשכ"ח). לבחינת הסוגיה מיהו יהודי, ראו שאקי 1976.

<sup>10</sup> בשנות החמישים המאוחרות הוכנס הספר במשעול הצר לתוכנית הלימודים של משרד החינוך לבתי הספר הממלכתיים, במסגרת תוכנית בהט, ונשאר חלק ממנה עד 1979. על פי מחקרה של קרטון-בלום (בדפוס), במקרים רבים שימש במשעול הצר דרך המלך להתוודעות לדמותו של ישו ולברית החדשה בקרב הקהילה היהודית בארץ-ישראל.

<sup>11</sup> בשיאו מכר הפורוורטס, שראה אור בניו-יורק, 250,000 עותקים מדי יום.

<sup>12</sup> גם כאן ישנה הקבלה בין אש לקבק: ברל כצנלסון, עורך דבר, סירב לפרסם בהמשכים את ספרו של קבק, במשעול הצר. בעניין זה, ראו שפירא 1984, 219.

<sup>13</sup> בעלי העיתון היינט היו למודי ניסיון בעניין זה: הם החזיקו בעבר בעיתון הפולני אופיניה, שפרסם פרקים מספרו של קלוזנר (תרצ"ג), ישו מנצרת. קביעתו של קלוזנר כי ישו היה יהודי עוררה את זעמה של הכנסייה הקתולית בפולין והעיתון נסגר. בעלי ההיינט לא היו מוכנים להסתכן ולהתגרות פעם נוספת בממשלה האנטישמית הפולנית. ראו מעריב, 1957.

<sup>14</sup> בעקבות פרסום ספרו בעיתון קומוניסטי, האשים הסנטור האמריקני מקרתי את אש באהדה לאויבי המדינה. אש השיב על כך: "אני מוכרח למצוא לי איזו במה. אחרי הכול אני סופר", מעריב, 1957.

אש פרסם את ספרו באנגלית ב-1939, ואילו המקור היידי פורסם רק ב-1943. הספר בתרגומו האנגלי הפך לרב מכר וזכה לביקורות אוהדות מאוד בקרב אומות העולם – אהדה שאך ליבתה את הביקורת היהודית כלפי אש: "אילו נדפס [ספרו] רק ביידיש לא היה עושה הדבר כל רושם. אבל כשנדפס גם באנגלית וזכה לקבלת פנים טובה מצד הציבוריות הנוצרית, נתעוררה נגדו סערה ביהדות האמריקנית... אילו כתב אש את ספרו רק בעברית כמו כרנר, לא היה הדבר מעורר שום רושם" (כץ תשט"ו, ההדגשה שלי).

הכעס נבע אפוא מהוצאת הדיון מן הזירה הפנים-יהודית הבטוחה אל הזירה ה"גויית" שבחוץ, הוצאה שהביאה למעשה לחסימת הדיון. כדי לנהל דיון פתוח במעמדו של ישו בציבוריות היהודית נזקקו הסופרים היהודים לדעת כי אין הם נתונים תחת עיניהם הפקוחות של הנוצרים. היידיש והעברית סיפקו מרחב לשוני ומחשבתי מוגן, אך לא כן האנגלית. עם זאת, לדעתי, למרות פרסומו של האיש מנצרת באנגלית, לו היה אש מסתפק בספר זה ולא כותב שני ספרי המשך לטרילוגיה – השליח ומרי – ולא היה מפרסם ספרים נוספים שבהם פירש והבהיר את השקפת עולמו, היה הקרע הגדול נמנע.

אולם הראיונות עם אש לאחר פרסום האיש מנצרת וכן הספר *What I Believe* (Asch 1941) – שנועד למרבה האירוניה להשיב למתקיפי האיש מנצרת – שפכו שמן על המדורה. בראיונות ובספר הציג אש את רעיונותיו האקומניים, המנסים לאחד בין היהדות לנצרות. "מצד אחד טען אש כי ברצונו להראות לנוצרים עד כמה אמונתם מושרשת ביהדות, ומצד אחר הוא רצה להחזיר ליהדות את ישו ואת פאולוס... יהדות ונצרות היו בעיניו אמונה אחת, שני זרמים הנובעים ממקור משותף" (Morgentaler 1998, 225).

אש התייחס לישו בהתלהבות גדולה והדגיש את יהדותו ואת היותו אוהב ישראל. למעשה, הוא דרש מהיהודים ומהנוצרים גם יחד לחזור אל הנצרות הקדומה, אל רגע היווצרות הקרע בין היהדות לנצרות, ולמנוע את ההיפרדות ביניהן. כך כתב אש: איבדנו נביא אשר חסר לנו עד היום. זה המחיר אשר שילמנו כעם על התפקיד שהוטל על אחד מבנינו – לשחרר את עובדי האלילים מחטאיהם באמצעות הרוח היהודית שלו, ולהביאם אל אמונה באל אחד. בהופעתו הראשונה לא נתקבל ישו על ידי היהודים, שכן כבר האמינו באל אחד. אולם מאז ועד היום ממתינים היהודים להתגלות המשיח, לבואו השני, למלכות שמיים (איילון, בהכנה).

בספר מאוחר יותר, *One Destiny* (Asch 1945), כתב אש דברים דומים ביתר חריפות: לפני פחות מאלפיים שנה הופיע בעולמנו מי שנולד בקרב העם היהודי... הוא מילא את העולם הריק ברוחו החיה של אלוהים... אף אחד לפניו או אחריו לא מילא כמותו את עולמנו בכבלי האהבה, החוק והצדק (שם, 4)... מי שאינו מסוגל להאמין בתחייתו של ישו כעבור שלושה ימים חייב לפחות להודות שבמובן מוסרי ורוחני הנצרותי קם מן המתים כל יום, כל רגע, כל שעה, בלבבותיהם של מיליוני מאמיניו (שם, 6)... הוא, שהיה תקוות ישראל, הוא, שהובטח לעם ישראל בידי נביאיו ואבותיו, הוא, שנתבקש להביא את ישראל לגבהים –

נעשה במקום זאת מקור המוות וההרס. כיצד אנו יכולים להאמין שישו הוא המשיח, כשהוא הפך למקור כל רע שנעשה לנו? זוהי הזעקה הנשמעת בכתבים היהודיים במשך מאות שנים (שם, 43).

אולם הקהל היהודי בשנות הארבעים של המאה ה-20 לא יכול היה להכיל עמדה מורכבת זו. אברהם קאהאן, עורך פורוורטס, וחיים ליברמן, חבר מערכת שחזר בתשובה, פתחו במהלך של טיהור ההיברידיות ותקפו את אש בחריפות מעל דפי העיתון. קאהאן (1941) כתב את ספרו שלום אש'ס נייער וועג (דרכו החדשה של אש), וחיים ליברמן (1953) פרסם בחלקים את נצרותו של שלום אש: תגובה על כתביו המיסיונריים, שהפך לספר ופורסם ביידיש, באנגלית ובעברית. אש הוצג כמומר בכוח, אם לא בפועל.

ציר מרכזי בפרשה הוא חיים טשרנוביץ, עורך כתב-העת בצרון. ב-1941 פרסם מאמר בן 25 עמודים שכותרתו "אלוהים אחרים"<sup>15</sup>, ובו יצא נגד אש וכינה את עמדתו "שמד יבש", היינו התנצרות ללא טבילה. כבר הספר האיש מנצרת עורר בטשרנוביץ חוסר נוחות, אולם נוכח ה"הוכחות" העולות מן הספר *What I Believe*, ונוכח הריאיון עם אש שפורסם בעיתון *Atlantic*, טען טשרנוביץ (1941) נחרצות כלפי אש:

כבר בסיפורו "ישו מנצרת" הראה אש חיבה יתירה לנצרות וצייר את "אותו האיש" ממש כפי שהוא מצויר בספרי האוונגליון... כבן אלוהים ממש... הוא מכנהו בשם "קדוש ישראל", "מלאך אלוהים"... אין לו לאש בכלל גישה ותפיסה חילונית לדמותו של ישו, גישה של איש העומד מן הצד לאמונת הנצרות, אין צריך לומר שאין בסיפור זה גישה יהודית כלל וכלל. אלא שאין שם אף גישה מדעית קרה של היסטוריון חופשי... הגישה שלו היא דתית מיסטי של נוצרי קתולי אדוק.

טשרנוביץ סיים את דבריו במילים:

כיצד נהפך אש מן הקצה אל הקצה? לעזוב את אלוהי אבותיו, אלוהי ישראל, ולרדוף אחרי אלוהים אחרים? הספר הזה שכתב אש היה יכול לכתוב לא אש שלנו, אלא אחד משלהם, מה שיש לנו זה די והותר. רודפי שלום כאלה כבר היו לעולמים ולא נשאר מהם אלא קופה של אפר... (שם).

מדוע לא יצא טשרנוביץ נגד קבק? קבק היה גיסו של טשרנוביץ, אולם עוד קודם לקשרי המשפחה היו השניים חברי נפש. במאמר "קבק במשעול צר" הבאנו, צבי סדן ואני, תכתובת מרתקת בין השניים, שממנה עולה שככל הנראה היה טשרנוביץ שותף לסודו של קבק — אמונתו בישו (סדן ועלון, טרם פורסם). בחוברת בצרון שיוחדה לזכרו של קבק כתב טשרנוביץ (1945):

15 המוטו למאמר הוא הדיבר "לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני".

כשכתבה אלי אחותי על המהפכה וביקשה אותי שאשאלו על סיבת הדבר [המהפכה הדתית של קבק], כתבתי אליו והוא ענני במכתב ארוך, שביקש ממני לקיים כבוד אלוהים הסתר דבר. מקצת מן הדברים גילה בעצמו בקהל... ומה שלא גילה – אין לי רשות לגלות. אבל מה שאפשר לי לומר הוא, שראה איזה מחזה שדי שהאמין בזה כל ימי חייו ונהפך לאיש אחר.

ואכן קבק, בניגוד לאש, לא נתפס בציבור הרחב כמאמין בישו. נראה כי עמימות זו מנעה מקבק גורל דומה. גורמים נוספים שכבר הוזכרו הם מרכיב הזמן – שנת 1937 לא דומה היתה ל-1939 (ולמעשה ל-1943, אז פורסם הספר ביידיש) – ולשון הכתיבה. קבק כתב בעברית, בהתאם למקום מגוריו – ארץ-ישראל – ולתפיסת עולמו הציונית. אש, לעומת זאת, היה אמביוולנטי מאוד ביחסו לציונות, גר בארצות הברית וחי בסביבה נוצרית מובהקת. גם שמירת המצוות של קבק שימשה בעבורו גלימת כיסוי.<sup>16</sup>

צורת ההתקבלות השונה של הספרים נבעה גם מאישיותם של המחברים: קבק היה איש אהוב מאוד; ביתו בשכונת בית הכרם בירושלים שימש בית לסופרים ולאנשי רוח, והקהילה הספרותית כולה שמחה בשמחתו על הצלחת הרומן במשעול הצר. אש, לעומת זאת, עורר קנאה בפרסום הרב שזכה לו ובעושרו מנקר העיניים<sup>17</sup> ונחשב מתנשא ובעל אופי נוקשה. ייתכן כי רבים, ובראשם אברהם קאהאן, חיכו להזדמנות להורידו מגדולתו.

בינואר 1940 פרסם ד"א פרידלנדר בעיתון ניב, שראה אור בניו-יורק, רשימת ביקורת משותפת על שני הרומנים. ברשימה שכותרתה "ישו הנוצרי: שתי גישות" כתב פרידלנדר (1940, ההדגשה שלי): "יש לנו כאן ענין בישו עברי וישו גלותי. האחד נוצר בצל האפולוגטיקה, יצור הפסיכיקה הגלותית... והשני הוא יצור ההתחדשות היהודית, וכתהליך טבעי של התחדשות זו". במאמר מאוחר טען שמואל ורסס (1987, 341), כי "מתערערת, עם העיון הרטרופקטיבי... אותה תדמית מקובלת, הפשטנית לא במעט, של הרומן של קבק בבחינת אנטי-תיזה יהודית-לאומית המציבה ישו 'עברי' בן ארץ ישראל, לעומת הגילויים של התבטלות יהודית גלותית ברומן מיסודו של שלום אש...".

נראה כי כל אחד מן השניים, פרידלנדר וורסס, הבחין בחלק מן האמת, אולם אף אחד מהם לא הצליח לנסח את מלוא הפרדיגמה התיאולוגית שבה היו שרויים קבק ואש. אכן, קיים דמיון ניכר בין שני הספרים, שנכתבו מעמדה אוהדת מאוד כלפי ישו וככל הנראה מתוך אמונה בו.<sup>18</sup> את הסתירה לכאורה בין קיום המצוות של קבק לבין האמונה בישו ניתן להבין על רקע דבריו של צבי היינריך גרץ ([תרנ"א-תר"ס] 1916), שכתב בספרו המפורסם

<sup>16</sup> על הזרם התיאולוגי הדוגל בשמירת מצוות יהודית יחד עם אמונה בישו, ראו סדן ועלון, טרם פורסם.

<sup>17</sup> בביתו בבת-ים נמצאו יצירות של אמנים דגולים וביניהם דגה, מודיליאני, פיקסו ושגאל. הבית היה מפואר מאוד אך מוזנח, ואיש לא ביקר בו.

<sup>18</sup> להוכחות בדבר אמונתו של קבק, ראו סדן ועלון, טרם פורסם. אבחנה חשובה זו, בדבר אמונתו של קבק בישו, אני חבה לידידי צבי סדן.

תולדות עם ישראל בפרק על ישו: "ביהדות המקובלת לא שלח [ישו] ידו וגם לא העלה על רוחו לשנות דבר בתורת היהודים או לחדש דבר בכלל" (מצוטט אצל ורסס 1987, 338). את הסתירה ניתן להבין גם על רקע דבריו של יחזקאל קויפמן (תרפ"ט-תר"ץ) בספרו גולה ונכר: "ישו הנוצרי היה יהודי בכל הלך רוחו, שמעולם לא עלתה על דעתו לייסד דת חדשה, שמעולם לא ביקש לפרוץ את גדר היהדות. על אחת כמה וכמה שלא עלתה על דעתו לייסד דת של גויים" (מצוטט אצל ורסס 1987, 338).

בניגוד לפרידלנדר, ורסס עמד על שוויון ערך זה בין אש לקבק. אולם קיים גם שוני, ופרידלנדר עמד עליו. ישו של קבק, כדברי קבק עצמו, הוא ישו "יהודי". "יהודיות" זו ניכרת בספרו בכמה יסודות בולטים. הורתו ולידתו של ישו אינם פלאיים; נהפוך הוא, על פי סיפורו של קבק, חייל רומאי אנס ככל הנראה את מרים, וממזרותו של ישו רודפת אותו כל חייו.<sup>19</sup> במשעול הצר מסתיים בקריאה "אלי אלי למה עזבתני?" – ללא כל אזכור של תחייה מחדש. לאורך כל הספר אין התייחסות למוטיב הכפרה והתחייה מחדש.

בספרו של אש (1939 [1959]), לעומת זאת, מופיעות אמירות נוצריות הרבה יותר, כגון: "ופתאום פנה אל המסובים ואמר: ואני, אני בן האדם, כיון שאקום מן האדמה אמשוך אלי את כל הבריות" (שם, 443); "אני אור העולם אני. ההולך אחרי לא יתהלך באפילה, שיראה אור החיים" (שם, 390); "באזני שמעתי אותו אומר 'כל מי שיטה אוזן לדברי לא ימות לעולם'. כלום גדול הוא מאברהם אבינו? ... השיב לו רבנו: כוונתו לחיי נצח, לחיים בעולם הבא, במלכות השמיים" (שם, 496). בפרק האחרון של הספר מסופר על יהודה איש קריות:

וכך, רץ ומתחבט וזועק ומיילל התקרב ובא אלינו. "לטובתנו הוא נוטל עליו יסורים! למעננו, בשבילנו! חייב משיח לעבור את שבעת מדורי הגהינום, חייב הוא, חייב... באה הישועה בעד השער הצר של היסורים. ראו, עוד מעט וחמה תעריב והדרך תגיע לסופה קרובה הישועה, הנה, עוד מעט היא באה! (שם, 546).

בסיום הספר אומר יוחנן, אחד המספרים:

רדפתם אותם [את המאמינים בישו]? שואל אותי הפאן. "לרדוף?" אני שואל מופתע, למה? מה פלוגתא היתה בינינו ובינם שבגינה נמצא לנחוץ לרדוף אותם? ... התפללנו אותן תפילות... אנו היינו מאמינים כי משיח עתיד לבוא. והם אמרו: משיח עתיד לחזור. ופלוגתא חשובה כזו לא גרמה לשום פולמוס ביניכם? ודאי שהיו ויכוחים על כך... אבל זו היתה מחלוקת פנימית... כולנו היינו שיכים לקהילת אלוהים אחת (שם, 561).

ישו של אש, כך אפשר לומר, קרוב יותר להשקפות הפאוליניות כפי שהבינן אש. לקן המחשבה התיאולוגי של קבק, לעומת זאת, ניתן למצוא מקבילה בדבריו של יעקב, אחי ישו,

19 כאן השתמש קבק באגדה התלמודית על מוצאו של ישו.

כפי שמתואר במעשי השליחים כ"א: "אתה רואה אחינו, כמה רבבות יהודים נהיו מאמינים וכולם קנאים לתורה!".

#### 4. פאולוס כמודל ארכיטיפי בעבור אש

אחד המודלים הארכיטיפיים לדמותו של האמן היא תבנית סיפורו של ישו: גילום שאיפות מודחקות, הבאת בשורה חדשה, הוקעה וצליבה, והכרה רק לאחר המוות. אולם נראה כי אש הזדהה עמוקות דווקא עם דמותו של פאולוס. ב-1943 פרסם אש את ספרו השליח ובו תיאר את דרכו של שאול התרסי לאורך 750 עמודים. תיאורו של אש עוקבים בדקדקנות אחר סיפורי הברית החדשה, והוא תיאר בפרטי פרטים את האפיזודות השונות המוזכרות במעשי השליחים ובאגרות פאולוס. את הבנת מותו המכפר של ישו, את ביטול המצוות בידי פאולוס ואת שליחותו לגויים הציג אש כתוצאה של התגלות עמוקה שניתנה לפאולוס. דוגמה מייצגת עולה מן ההשוואה בין הדברים הכתובים בברית החדשה לבין ספרו של אש. במעשי השליחים, י"ג, 2-3, נכתב: "בעת ששרתו בקודש את האדון וצמו אמרה רוח הקודש: הבדילו לי את בר נבא ואת שאול לעבודה אשר קראתי אותם אליה. לאחר שצמו והתפללו סמכו את ידיהם עליהם ושלחו אותם." אצל אש נכתב: "הם צמו והתפללו לקדושת המעשה, ובהיותם משוכנעים שזהו רצון האל, שמו ידיהם על שאול ועל בר נבא ושלחו אותם אל ערי הגויים, לבשר את בשורת המשיח תחילה ליהודים ולאחר מכן לגויים" (Asch 1943, 287).

פרסום הספר השליח מאיר באור חדש אפיזודה מוקדמת בחייו של אש. ב-1907 נטל אש מיוזמתו חלק בפולמוס שהסעיר את הקהילה היהודית בוורשה. תינוק יהודי נפטר קודם שנימול. חברה קדישא סירבה לקבורו לא נימול, והגופה נימולה למרות התנגדותם התקיפה של ההורים החילונים. אש פרסם מכתב גלוי בעיתון פולני בעל נטיות אנטישמיות ובו הביע הזדהות עם האב, כינה את המילה מנהג ברברי שאינו מתאים עוד לתקופה, יצא נגד הרבנים והניד בראשו לקהילה היהודית הנתונה לשליטתם. המכתב החריף עורר תגובות סוערות נוספות. ניתן למתוח קו מקשר בין תפיסת העולם שהציג אש ב-1907 לבין דבריו של פאולוס: "הן לא על פי מראית עין יהודי הוא יהודי, ולא מה שרואים בגוף זו מילה. יהודי הוא זה שבתוך תוכו הוא יהודי ומילה היא זו שבלב, לפי הרוח" (אל הרומיים, ב, 28-29). גם בספרו משה הציג אש (1959) את דעתו על אופיים הזמני של החוקים: "לא ברור מפני מה אסר משה על בני ישראל אכילת אי אלה בעלי חיים, אי אלה דגים, וכל מיני שרצים... סברתנו היא שכל חוקי המאכלות והטהרה שהוציא משה מכוונים היו לשמור על בני ישראל מהרעלה... דומה היה כי חוקים אלה טבוע בהם חותמו של צורך ארעי..." (שם, 233-234). לא זו בלבד שחוקי הכשרות הוצגו כלא רלבנטיים לתקופתנו; אש זיהה למעשה את החילון עם המהפכה הפאולינית. הוא התייחס גם לחוקי הקורבנות ולסדר העבודה בבית המקדש והציגם כנובעים מלחצם של בני אהרן, ולא כחלק מציווי אלוהי מקורי: "הנה עת

הכושר לפניך להראות את משה כי אין די בחוקים ומשפטים יבשים לכלכל עם. יידרשו לעם משכן ומקדש ומזבח ומעלות כהונה" (שם, 200). ייתכן כי גם חורבן בית המקדש והתבטלות חוקי הקורבנות היו בעבור אש מעין אישור בדיעבד לתפיסה הפאולינית. בהקשר זה יש לציין כי בצעירותו נחשב אש מיועד להיות רב, וייתכן שראה את עצמו כמי שמגשים את צוואת פאולוס בימינו וכמי שמגשר בגופו בין היהדות לנצרות ומציע בשורה חדשה-ישנה. השליח הוא יצירת המפתח וקו השבר בכתביו של אש ובחייו. "אילו לא כתב אלא את 'האיש מנצרת' הייתי מקבלו", כתב שבתאי קשב (1955) בעיתון דבר. גולדי מורגנטלר (Morgentaler) מציינת כי "ישו דיבר אל יוצרים יהודים נוספים, בעוד פאולוס נשאר זר" (1998, 230).

אולם לדעתי, אש לא יכול היה שלא לכתוב את השליח. ייתכן אף שכתב את האיש מנצרת כדי שישמש מצע אמנותי ותיאולוגי לספרו השליח. בספרו השליח נתן אש דורר לדעותיו, והסערה שפרצה בעקבות האיש מנצרת נדמתה אך כחזרה כללית. אש כונה עתה "מומר להכעיס", משום ש"המחאות נגד האיש מנצרת לא גרמו לו ייסורי מצפון והוא המשיך לכתוב את השליח ואת מרי" (איילון, בהכנה).

באותה עת הלכה ונתגלתה תמונת האימים שבה נתונה היתה יהדות אירופה. המבקר א' לקאשין השווה את אש לנירון קיסר, שניגן בשעה שרומא עלתה באש. "כך אש יושב ושר שירי הלל לאותו האיש בשעה ששמי העם היהודי מכוסים בלהבות אש שמקורם במאמיניו וחסידיו" (שם). השליח, שנכתב במקור ביידיש, ראה אור רק בתרגום לאנגלית. גם הרומן מרי מעולם לא פורסם ביידיש, עקב ההתנגדות והחרם.

בינואר 1944 פורסם בעיתון *Christian Herald* ריאיון עם אש, ובו הצהיר על אמונתו בישו באופן שכמעט אינו משתמע לשתי פנים. אש אמר גם כי המחשבה לכתוב את הספר האיש מנצרת עלתה בו עוד ב-1907, וכי ביקוריו בארץ-ישראל נבעו מרצונו לחזות במו עיניו בארצו של ישו.

עוד בצעירותי התעורר בי הרצון לכתוב את תולדות חיי ישו, אולם היסטתי במקצת... חיפשתי מה שרבים מאיתנו מבקשים – אותו ביטחון, אותה אמונה, אותה משענת רוחנית בחיי, אשר תביא לי מנוחה ושלווה... אני מכריז כאן חגיגית שמצאתי זאת בישו... ישו הנוצרי הוא עבורי האישיות הגדולה ביותר בכל התקופות ובכל הדורות גם כן אלוהים וגם כן אדם... כל מה שאמר או עשה ישו יש לו ערך בשבילנו, העם היהודי, כיום, כיון ששום מורה רוחני לא היתה לו השפעה עצומה כל כך על העולם כמו לנוצרי, ושום מנהיג דתי לא הפך חלק אישי של האנושות כאיש מנצרת... כדי לכתוב על ישו דרוש היה לי ביקור בארץ-ישראל, כדי להתמלא בהתלהבות... היתה לי התלבטות כיצד להגיע לאמת בדבר הנוצרי, נסעתי לשם ב-1907... ההיסטוריה עמדה מולי, כל הנוף בארץ-ישראל נשא את סימני עקבותיו. כל שיח כל עץ וכל אבן להטו באישו...<sup>20</sup>

<sup>20</sup> איילון, בהכנה. ריאיון זה זעזע את אמות הספים. ראו למשל את דבריו של מנחם ריבולוב (1946), במאמר שכותרתו "שלום אש מה הוא: יהודי או נוצרי?": "שיחתו האומללה עם עורך *Christian*

הקושי לזהות את הפרדיגמות התיאולוגיות של קבק ושל אש, והנטייה לסווג את דבריו של קבק כיהודיים לכל דבר – ומנגד, לסווג את אש כמומר בכוח – נובעים בין היתר מן הפער שבין המסמנים למסומנים. במפגש בין אנשי הרוח היהודים והציבור היהודי בכללו לבין קבק מכאן ואש מכאן, מערכת הסימנים המוסכמת קורסת, שכן מתברר כי המסומנים נתונים במחלוקת, והסימנים יכולים להתפרש בצורה שונה לחלוטין. סימן שנחשב קשיח מתגלה כחלקלק: קבק מקיים מצוות, ואש מבקר בארץ-ישראל שבע פעמים, נבחר לחבר הסוכנות היהודית וכותב ספר בשם שירת העמק (אש תשי"ז), שבו הוא מספר על החלוצים בארץ-ישראל. מתגלה אפוא כי המסמנים אינם מסמנים בהכרח ציונות, אמונה בתורת ישראל וחזרה בתשובה במובן המקובל.

הנה דבריו המרירים ומלאי התדהמה של חיים ליברמן (1953, 222) על אש: מתוך הדברים המובאים [הכוונה לריאיון ב-*Christian Herald*], ברור למדי שמלכתחילה לא היה לאש חלק בבית ישראל, הוא לא היה מאנשי שלומנו, וכי התעניינותו בארץ ישראל לא היתה התעניינות של יהודי. אותו עניינה ארץ-ישראל רק כרקע לדרמה הנוצרית. ולשם כך בעצם הוא נסע לשם – פעם פעמיים ושלוש. לא לשם בנין ארץ-ישראל. ו"שיר העמק" לא היה אלא תוצרת לוואי. נראה שאין לו שום מוסר כליות, לאש, בספרו לנו את סיפורו בגילוי לב מפורש שכזה, לחלוטין חסר תחושה, לקראת מעמקי התרמית, גניבת הדעת והכזב, שהוא חטא בהם במשך כל השנים, כלפי עם שהאמין בו. תהום אפילה שאין לה שיעור. הוא התהלך עם הציונים ועם התנועה הציונית כאחד משלהם, כחבר נאמן לתנועה, ומהם שאב נחת וכבוד ושפע. ברם, כל אותו זמן, לכו היה אי שם במקום אחר, אצל אותו האיש... "בן האלוהים". וכפילותו עולה לגובה דמיוני בהחלט, בשעה שהוא מסכים, בשנת 1929, כי יבחרוהו כחבר הסוכנות היהודית כנציג יהדות פולין.

תביעת הגאולה המתנסחת אצל אש ואצל קבק מדברת על גאולה אישית באמצעות אמונה בישו. קבק ואש הם האתר-גופא שבו מתאחדות שתי תפיסות קרובות להפליא, כפי שמציין אמנון רז-קרקוצקין (1999, 265):

חשוב במיוחד לעמוד על הדמיון בין העמדה התרבותית הגלומה במושג "השיבה אל ההיסטוריה" בהוראתו הציונית, לבין תפיסת השיבה של הפרוטסטנטים. אלה האחרונים ראו כידוע את התנאי לרפורמה דתית, ואת הבסיס להגדרת ההווה כעידן חדש, כשיבה אל מקורות הנצרות ואל הכנסייה הקדומה, אשר ערכיה הושחתו בתקופת ההגמוניה של הכנסייה הקתולית... ה"שיבה" של היהודים בתפיסה הציונית התייחסה גם היא אל הדימוי של התקופה וההוויה ההיסטורית ששררו בארץ-ישראל בתקופת הבית השני. יתר על כן, גם הדימוי התרבותי-לאומי שנוסח בשפה זו היה קרוב לדימויים שהתפתחו בהקשר הפרוטסטנטי: את

*Herald* [שבה] פרץ את כל הגדרות, הרס את כל התחומים ונכנס לרשות שאסור היה לו להיכנס אליה".



מקום הדימוי של הכנסייה הקדומה החליפה בספרות הציונית הקהילה היהודית הריבונית של תקופת המקרא ותקופת הבית השני, רגע לפני הופעת הנצרות.

במקרה של אש ושל קבק, היה זה רגע לאחר הופעת הנצרות. בהמשך מאמרו מזכיר רוֹקְרוֹצְקִין את התפיסה התיאולוגית המקובלת בקרב חוגים פרוטסטנטיים, הרואה בהקמת מדינת ישראל ובקיבוץ היהודים בה שלב ראשון בדרך לגאולה ולביאה השנייה של ישו. ככל הנראה, זו היתה גם השקפת עולמו של קבק. לגבי אש, נראה כי קו מחשבה זה עשוי להסביר את השינוי שחל בו ביחס לציונות. בעוד שבראשית דרכו הגדיר את עצמו אש לא ציוני, הרי עם מעברו לישראל בתחילת שנות החמישים שינה את דעתו, נטל על עצמו את ההגדרה ציוני ודיבר בחיוב על קיבוץ הגלויות של העם היהודי בארצו.<sup>21</sup>

אש וקבק הביאו לשיא את "חיקוי הנוצרים" ללא ההתנצרות. אש, בשל גילוי לבו — או כדברי המבקרים, בשל רצונו להידמות ללב טולסטוי — לא הסתיר כמעט דבר וניסח את השקפת עולמו התיאולוגית ללא פחד. הוא קיבל על עצמו את התיאולוגיה הנוצרית הפאולינית כפי שהבין אותה, אולם בו בזמן חי בקרב העם היהודי ולא רצה להתנתק ממנו. כך דן את עצמו למתח תיאולוגי וסוציולוגי בלתי פתיר. קבק מנע מעצמו את המתח הסוציולוגי על ידי טשטוש המהפך האמוני שחל בו, ואת המתח התיאולוגי פתר במידה מסוימת על ידי דחיית פאולוס.

אש הציב בפני החברה היהודית בכלל, ובפני החברה הציונית-ישראלית בפרט, מראה רבת עוצמה למערכת היחסים שניהלו עם הנצרות — יחסי תשוקה-דחייה — ולהיותם שטופים בעצמם ברעיונות ובמושגים נוצריים. תהליך ייצורו של אש כ"אחר", תרתי משמע, והרחקתו מחוץ למחנה, אפשרו למחנה לדמיין את עצמו כהומוגני. בפאוליניות שלו החזיר אש לציונים את המבט הנוצרי שממנו ברחו, אולם משום שנשאר יהודי יכולה היתה הקהילה לשפוך עליו קיתונות של רותחין ובכך לחסלו ולהישאר טהורה בעיני עצמה. ספרו של קבק, לעומת זאת, טמן בחובו מענה לתשוקה העמוקה ביותר של הציונים: הם ביקשו לנכס לעצמם את הנצרות ולראות את עצמם בתור הנוצרים האמיתיים, האותנטיים.

<sup>21</sup> השוו בין דבריו של אש בריאיון עמו שפורסם בעיתון מעריב ב-1954 (רות 1954) — "הנני ציוני ונאמן למדינת ישראל" — לבין דבריו במכתב לידידו יוסף לפטויץ, שהופיע ב-*American Hebrew* ב-20 בינואר 1950, ובו התייחס אש למגוריו באמריקה ולא בארץ-ישראל: "עם ישראל שלי, ידיד יקר, אבד. אין מדינת ישראל נבנית על ידי היהודים שלי, כי אם על ידי אוריינטלים. בעיני היא הופכת ארץ של אוריינטלים. אנכי — אירופי הנני, וכל הקרוב וקדוש לאדם האירופי, קרוב הוא ויקר וקדוש לי". הדברים מצוטטים בספרו של ליברמן (1953, 219), נצרותו של שלום אש, שכל כולו התקפה חריפה על אש, ולכן כה מאלפת היא תשובתו של ליברמן לדברי אש: "היהודי האוריינטלי" — חשיבות מיוחדת לו בישראל והוא חביב ביותר. והאוריינטלי שבכולם, היהודי התימני, מצטיין בתמימותו היהודית, בנאמנותו למסורת... לאחר שיהדות אירופה נכרתה, מי הוא אשר יעז לזלזל אף בפחות שבינינו?" (שם, 221). יש לציין כי התבטאות זו של אש פגעה בעצב רגיש אצל האינטליגנציה הארץ-ישראלית, ואליעזר שטיינמן (1954), למשל, כתב: "אין אנו ערב רב של אוריינטלים".

בדרמה האוריינטליסטית שלפנינו מזהים הפלסטינים עם היהודים הקדמונים, אולם ישו נשמר באופן בלעדי בעבור הציונים. הם-הם נושאי המורשת ה"אמיתית" שלו. השלכת היהודיות על הערבים, תוך ניכוס דמותו של ישו, חושפת בעוצמה את קו המחשבה הקולוניאליסטי-אוריינטליסטי ואת הפנמתם של מושגי השיח הדכאניים בידי הציונים.<sup>22</sup>

##### 5. שאלת הסיווג הז'אנרי: ספרות כעבודה תיאולוגית, טקסט כפעולת דיבור

הרומן של קבק במשעול הצר והטרילוגיה של אש האיש מנצרת, השליח ומרי משייכים באופן מסורתי לז'אנר הקרוי רומן היסטורי – ז'אנר מוכר, שנחקר בידי גאורג לוקץ' (Lukacs [1937] 1989). הרומן ההיסטורי, כך טוען לוקץ', מתאר את גורלו של הגיבור כנקבע באופן דטרמיניסטי בידי תהליכים היסטוריים. גיבור הרומן ההיסטורי מייצג את רוח הזמן של תקופתו.<sup>23</sup> אולם סיווג "קלאסי" זה של ספריהם של קבק ושל אש עורר את זעמם של המבקרים. ליברמן (1953, 14) כתב כי "אנשים הוטעו לחשוב, כי רומן 'היסטורי' לפנייהם", וטשרנוביץ (1941, 320), בהתייחסו לשימוש שעשה אש באגדות יהודיות המיוחסות לחכמים שונים לגבי דמותו של ישו, כתב: "אש התיר לעצמו ציורים כאלה, מפני שנכתב בצורת סיפור, וכלל הוא – מספר חופשי הוא בדמיונות! אבל סוף-סוף הרי ציור היסטורי הוא, וסיפור היסטורי מחויב להיות מיוסד על מקורות היסטוריים ידועים ולפחות אינו יכול להיות זר ומתנגד לגמרי לעובדות ההיסטוריות".

ליברמן וטשרנוביץ מצביעים על הפער בין היסטוריה, הטוענת לערך האמת, לבין ספרות, שאינה מתיימרת לעובדותיות, ועל המתח המתקיים בין שני התחומים בסיווגו של הרומן ההיסטורי. אש וקבק מבצעים פעולה מורכבת של "פירוק מיתי" מצד אחד, ושל בניית מבדה ספרותי בעל ערך סוגסטיבי כה רב, עד כי מקופלת בו טענה לאמת היסטורית, מצד אחר. מתח זה אימננטי לכל רומן היסטורי, אולם כאן משיקות זו לזו "האמת ההיסטורית" ו"האמת התיאולוגית". בעוד ברומן היסטורי "רגיל", התשובה לשאלה מהם מניעיו של הכותב היא שקופה בדרך כלל, הרי ברומנים אלו מתחדדת נקודה עדינה זו.

מה ניסו למעשה אש וקבק לומר לנו? האם אי-קבלתו של ישו בידי העם היהודי היא חטא היסטורי, או אולי טעות בת-תיקון? דומה כי כל המבקרים שהתייחסו לעבודותיהם של

<sup>22</sup> מראשית הציונות הפך ישו לאתר של טובין פוליטי. קו ישר מחבר בין אימוץ במשעול הצר לבין ריטואל קבוע שהתנהל בימיו של ערפאת, אז נהגה ישראל להתיר או לא להתיר לערפאת להיות נוכח במיסת חג המולד בבית לחם. שיח אחד מנביע את שניהם: בעקבות השקילות הסימבולית בין הנצרות למערב, נאבקים הצדדים על השאלה מי קשור יותר לנצרות, קרי למערב. כל אחד מהצדדים משתמש בכלים המזומנים לו: היהודים משתמשים במורשת היהודית-נוצרית, ביהודיותו של ישו ובעברה האירופי של האליטה ההגמונית היהודית, ואילו המוסלמים משתמשים בתיאולוגיה של האיסלאם המקבלת את ישו כנביא, ובעובדה שהלאום הפלסטיני כולל בתוכו גם נוצרים.

<sup>23</sup> רות שיינפלד (1986) דנה בנושא ומבחינה בין רומן היסטורי אוניברסלי לרומן היסטורי לאומי, ומציינת כי הרומנים ההיסטוריים העבריים שייכים כולם לסוג הלאומי.

השניים לא יכלו שלא להבחין בשאלות אלו. כאן עולה בחריפות סוגיית היחסים בין הסופר הממשי לבין המחבר המובלע. המחבר המובלע הוא התודעה השליטה ביצירה כמכלול, מקורה של מערכת הערכים המגולמת בה... המחברים המובלעים עולים תכופות, בתבונה ובאמות מידה מוסריות, על הסופרים הממשיים, שאינם אלא גברים ונשים בשר ודם... לא חייבת להיות, ולעתים קרובות אכן אין, זהות בין השניים... המחבר המובלע שונה לא רק מן הסופר הממשי, אלא אף מן המספר (רמון-קינן 1994, 85).

המקרים שלפנינו מתייחדים בכך שקיימת בהם "הזדהות מיוחדת במינה בין הסופר לנושאו", כדבריו של הלקין (1937) על ספרו של קבק. בשני המקרים מיטשטשים התחומים בין הסופר המוכר בקהלו לבין המחבר המובלע. בהתייחסו לספר השליח כתב ד' פרידלנד (1947): "סיפורי אש על הנצרות הם יותר מסיפורים בלבד. הם נתכוונו להיות 'חדירה אל האמת', כהודאת בעל הדין בעצמו. ובוזה רוצה אש להודיענו, כי סיפוריו על ישו ופאולוס הם יותר מסיפורים... הדידקטיקה מאפילה על ערכה האומנותי של יצירתו. אש הוא המדבר מתוך גרונות נפשותיו. ופאולוס הוא שופרו של אש...". בעוד קבק שמר בקפידה על המתח בין המחבר המובלע לסופר הממשי, טשטש אש את התחומים, ובכך אפשר ביקורת אישית נוקבת כלפיו.

הן אש והן קבק הוסיפו מעין תפילת הודיה על סיום הרומן, או נדר לכתוב את הרומן. בסיומו של השליח כתב אש את המילים הבאות:

הסופר מוסיף: אני מודה לך, ומהלל אותך, אדון העולם, על שנתת לי את הכוח לעמוד בכל הפיתויים ולהתגבר על כל המכשולים, אלו שנוצרו על ידי ואלו שיצרו אחרים, ולהשלים את שתי עבודותיי, האיש מנצרת והשליח, שהן עבודה אחת. אולי אשא דרכן את זכות ישראל, ישראל אשר בהם בחרת להביא את אור האמונה לאומות העולם, למען תהילתך ומתוך אהבתך לאנושות (Asch 1943, 742).

ואילו ברשימה שפרסם קבק בעיתון דבר ב-13 בינואר 1939, שכותרתה "למה כתבתי את ספרי במשעול הצר?", כתב: "בכיתי מרוב שמחה ואושר. ואז גם נדרתי נדר: אם יקימני אלוהי מחוליי, אכתוב ספר אשר בו אספר לאדם אומלל כמוני שאין הוא יתום עזוב בעולמו של הקדוש ברוך הוא, ושהוא אינו אבק פורח..." (קבק 1939). רשימה זו היא הגרסה הכתובה של הרצאה שנשא קבק בפני תלמידי גימנסיה רחביה בירושלים, שבה לימד. מסמך מרתק זה הוא למעשה סיפור התגלותו של ישו לקבק, כפי שהבין זאת קבק. גם אצל אש הופיע מעין טקסט נלווה שהסביר את המניעים לכתובת הרומן: היו אלו שני ספריו — *What I Believe* (Asch 1941) ו-*One Destiny* (Asch 1945) — שפרשו את משנתו התיאולוגית. טקסטים ספרותיים דוגמת במשעול הצר והטרילוגיה של אש מנסים להתקרב ככל יכולתם לקוטב הפרפורמטיבי של השפה. טקסטים אלו מבקשים לחולל שינוי במציאות, לומר היגד שהוא פעולה טרנספורמטיבית הנמדדת במונחים של הצלחה וכישלון. זוהי

ספרות כ"פעולת דיבור" (Austin [1955] 1975), ספרות המנסה לגייס את כל משאביה כדי להשפיע ולשנות, ספרות כפעולה פוליטית-תיאולוגית. הן אש והן קבק חיפשו אחר תכלית לכתובתם. כך אמר אש על י"ל פרץ, שסייע בידו רבות ובצעירותו אף הצילו לא פעם מחרפת רעב: "המתנה היקרה ביותר שקיבלתי ממנו ושאני חש תודה עמוקה עבורה היתה החיפוש אחר מציאת התכלית בכתיבה", ואילו קבק (1938), במכתב לאריה ליפשיץ, כתב:

ירשה נא לי להעיר לו שגם ברשימתו מצאתי אותו ליקוי המצוי בביקורת שלנו בכלל: העדר ניתוח אידאולוגי. הסיפור, הרומן, אינם, מבחינת היצירה, רק צורה אומנותית בלבד או רק תיאורי מאורעות וטיפוסים בלבד. הנה, למשל, ב"במשעול הצר" הלא רציתי להגיד מה שהוא. הלא היה מה שהוא שדחף אותי לכתובת הספר. מפני מה לא מצאתי בכל מאמרי הביקורת שנכתבו על הספר הזה ושנכתבים אצלנו על ספרים בכלל את ה"משהו" האידאולוגי הזה, אם לשם ניסיון של ניתוח או לשם ויכוח וברור וליבון הדעות?

בעקבות זאת החליט קבק להרצות על משנתו בגימנסיה בירושלים. סביר להניח שההתעלמות מהמטען האידאולוגי ביצירתו נועדה להגן על קבק ולמנוע ממנו גורל דומה לזה של אש. גם קבק עצמו, כאמור, חלק את סוד ההתגלות ואת אמונתו החדשה רק עם מתי מעט. בשני המקרים, קני המידה האסתטיים מתנגשים עם ה"אתיקה". ה"יפה" עומד אל מול ה"טוב". פער שאינו ניתן לגישור נפער בין ההבנה החברתית לבין הבנתו של היחיד את מושג ה"טוב". מסוף שנות השלושים ואילך נזהרה החברה הארץ-ישראלית מן ההשלכות העמוקות של טקסטים דוגמת אלו של קבק ושל אש, וכלפי שניהם ננקטו פרקטיקות שונות של דחייה אידאולוגית: עיקור המסר האידאולוגי העמוק הטמון בספר במשעול הצר, והשכחה גורפת במקרה אש. ההגמוניה הציונית הבינה כי עבר, הווה ועתיד אלטרנטיביים מקופלים בטקסטים אלו, וכי השאלות כיצד ניתן לגאול את התקופה הקודמת, מה משמעותה של הגלות ומהו ייעודו של עם ישראל זוכות בטקסטים אלו לתשובות שונות לחלוטין מן הקו ההגמוני הציוני הרשמי.

לפנינו, אם כן, מערך של פרמטרים: התחייבות דתית לכתובת הרומן, קיומו של טקסט חיצוני ליצירה הספרותית המתייחס אליה ומסביר את מניעה, תשוקה לאקט טרנספורמטיבי ממשי שיחולל הספר במציאות הקונקרטי, וזהות בין המחבר המובלע לבין הסופר. לאור זאת, ראוי לכנות את הז'אנר הזה רומן תיאולוגי, יותר מאשר רומן היסטורי.

6. אפילוג — ישראל כמדינה בהפרעה דו קוטבית: בין "ערכיזיה" ל"נצרנות"

תבנית ההתמלכדות בין "התמזרחות" ל"נצרנות", הרצון לנתק את היהדות מן השמיות והתשוקה לדמיון יהודי-נוצרי מול האיסלאם — "המזרח הפרוע" — חוזרים עתה

במהדורה מחודשת. מתוך פחדים אוריינטליסטיים פרימורדיאליים מפני "השתלבות במרחב", "התמזרחות" ו"ערביזציה", שהם הפחד מפני האוטוכטוני,<sup>24</sup> נפלה ישראל להתמלכדות שיצרה לעצמה — שהיא היא "הפרדיגמה הישראלית".

בספרו היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות, כותב יהודה שנהב (2003, 115, ההדגשות שלי):

ניתן להבחין בשוני בין דפוסי התגובה לאי־יהדותם של מהגרים מחבר המדינות בהשוואה לאי־יהדותם של מהגרים מאתיופיה... מדוע לא הופעלה מעולם תביעה דומה לגיור כלפי המהגרים מברית המועצות לשעבר? מהגרים מחבר המדינות, גם אם אינם יהודים, או אינם יהודים למהדרין, עדיין ממלאים תפקיד חשוב באירופיזציה של החברה הישראלית ובדה־ערביזציה שלה.

"אי־יהדות" היא הגדרה על דרך השלילה. ואולם, מהי אכן דתם של המהגרים הנזכרים? גם אם המהגרים מברית המועצות לשעבר הם אתאיסטים, הרי זהו אתאיזם המונח על שכבת יסוד דתית ותרבותית נוצרית. יש לשים לב לעובדה כי גם במקרה האתיופי מדובר בנצרות. המהגרים מאתיופיה מגלמים בגופם את הקונפליקט: האם מעוניינים בהם משום שהם נוצרים, או שדוחים אותם משום שהם "מזרחים"? התשובה ברורה. לו היו אנשי הפלשמורה מוסלמים ולא נוצרים, עניינם כלל לא היה מובא לעין הציבורית. לדברי שנהב (שם, 120), "מדינת ישראל מייבאת לישראל מהגרי עבודה לא יהודים מכל העולם על מנת להשלים חוסרים בשוק העבודה המקומי וכדי לפצות על ההתנתקות האלימה משוק העבודה הפלסטיני".

האמירה "המוסלמים הם הכושים של העולם" — היינו תבנית היסוד של "הפועל הזר" היא מוסלמית — נכונה במקומות רבים. באנגליה אלו הם הפקיסטנים, בצרפת אלו הם האלג'יראים, הטוניסאים והמרוקנים. האם היה עולה על דעתה של מדינת ישראל לייבא פועלים זרים מוסלמים? הפועלים הזרים מובאים בקפידה מרומניה, מהפיליפינים, מתאילנד ומסין.

יש לשים לב לפעולה הדיאלקטית של השקילות הסימבולית בין אירופיזציה לנוצריות: אין לדבר על ניצור היהודים, חלילה,<sup>25</sup> אלא על הבאתם של נוצרים. כך נוצר מצב שבו האליטה מטוהרת לכאורה מכל סממן "זר" — ואין לדבר כאן חלילה על ערבים, על מוסלמים או על נוצרים גופא, כי אם על "מתמזרחים" או על "מתנצרים" בקרב אלו המוגדרים יהודים. הקהילה המנהלת את השיח איננה מדומיינת, אלא דמיונית ממש, ורק חבריה הם בני שיח. המושג "הדרה מן השיח" הוא אפוא מושג בעל רצף: מתחת לאליטה ישנו ה"עם" — היהודי־מזרחי

<sup>24</sup> על הזיהוי בין ה"מקומיות" ל"פראיות" והפיכה ל"עם הארץ", ראו גורביץ וארן 1991, 13, 29, 33.  
<sup>25</sup> בהקשר זה ראוי לבחון את החוק נגד המיסיון הנוצרי, המגדיר על מי יש להגן ומפני מה.

— תחתיו ישנו "עם העבדים" ה"ישראלי"-נוצרי, ובכור התחתית ישנו "העם שאינו ראוי" — הפלסטינים.

זיגמונט באומן (2002), בספרו גלובליזציה: ההיבט האנושי, מדבר על אליטה גלובליסטית מול אוכלוסייה מקומית שיוצרת תרבות לוקלית. הוא מנתח את המושג גלובליזציה בפרמטרים של זמן ומרחב ומתאר מצב שבו האליטה היא ניידת, מהירה ואינה קשורה למקום, לעומת המקורקים העניים, שזמנם אינו יקר ולכן אינו נחשב, שאיטיותם הופכת אותם לפחותי ערך. בהקדמה לספר כותב אורי רם:

ביישום למקרה של מדינת ישראל, המציאות המתהווה בה החל משנות התשעים ניתנת להבנה, בהתאם, כשקיעה של מדינת הלאום המודרניסטית, הציונית ממלכתית... שני קטבים הנאבקים על ההגדרה המחודשת של ישראל: פוסט לאומיות ליברלית אזרחנית של האליטות, והניאר-לאומיות האתנו-יהודית של השכבות הנמוכות (שם, 25).

אולם מיהן השכבות הנמוכות? על פי רם, אלו הם "האתנו-יהודים הניאר-לאומיים". רם מתייחס לשכבות הנמוכות השייכות ל"עם", כלומר לעם היהודי, ואינו בוחן את היחסים המורכבים המתכוננים בין השכבות הנמוכות: המעמד הנמוך היהודי, העובדים הזרים והפלסטינים — אזרחי ישראל ואלו שאינם אזרחיה.<sup>26</sup>

שנהב (2003, 120) מזכיר

אפיזודה פוליטית המלמדת אף היא על מעמדה הבלתי מעורער של היהודיות בקרב הציבור החילוני בעיני עצמו... חוק יסוד שיעגן את דמותה של ישראל כמדינה יהודית, ציונית ודמוקרטית... ביוזמת נחום לנגנטל מהמפד"ל וטומי לפיד משינוי... [לנגנטל:] "טומי אמר לי שבציבור החילוני שהוא מייצג הוא מרגיש שחיקה כזו... אני למשל, חושש שבעוד כמה שנים אולי תרקם ברית בין העולים הלא יהודים מחבר המדינות לבין הציבור הערבי, להגדרת ישראל כ'מדינת אזרחיה'".

לנגנטל מגדיר במדויק את הפרדיגמה הישראלית של ההתמלכדות: ערבים אזרחי ישראל מצד אחד ועולים לא יהודים מצד אחר; או ערביזציה או נצרנות. הפחד הוא פן הם יתאחדו ביניהם, אולם האיחוד כבר התחולל. ב-6 בנובמבר 2003 הוסמך הבישופ ז'אן בטיסט גוריון לראש הקהילה הקתולית דוברת העברית. קהילתו, כך הוא אומר, מורכבת מעובדים זרים, מעולים מחבר העמים ומקתולים אחרים דוברי עברית, שחלקם ערבים. הדיווח על המינוי הדגיש את השוני בינו לבין הפטריארך, מישל סבח הערבי, אולם שניהם עומדים על בסיס משותף רחב מאוד: הנוצריות. ז'אן בטיסט גוריון הוא בן-גוריון של המדינה האלטרנטיבית הנוצרית.

<sup>26</sup> אחת הסיבות ל"ניאר-לאומיות" של ה"אתנו-יהודים" היא מדיניות ההפרד ומשול שנוקטת האליטה, מדיניות שמניבה תחרות בלתי פוסקת על מקומות העבודה בין המזרחים, מהגרי העבודה והפלסטינים.

אלה שוחט (2001, 8) מבחינה בין רב־תרבותיות כעובדה – מציאות של תרבויות רבות – לבין רב־תרבותיות כמפעל ביקורתי בעל סדר יום פוליטי. ישראל נמצאת כיום במצב שבו התפרים בין המציאות הקונקרטי – שהיא רב־תרבותית, רב־לשונית ורב־דתית – לבין האתוס התיאורטי־רעיוני שכונן אותה כמדינה יהודית נמתחים ומתפקעים מדי יום. למעשה, הסובייקט הישראלי־יהודי חי במקום שהוא רעיון מדומיין.<sup>27</sup>

האם לא הגיעה העת לפתוח את ההגדרה הצרה מבית מדרשו של אחד העם, הגדרה הדורשת התאמה מוחלטת בין המוצא האתני, דת ההורים ונטיית הלב הדתית, ולפנות לאפשרות חדשה של השתייכות, אפשרות המבוססת על הזדהות ועל רצון ליצירת חברה משותפת? השתייכות זו אינה "טבעית", אלא היא תוצא של שיח מכוון. השקפת עולם זו אינה מייחסת טבע מהותני לפרטים ולקהילות, אלא מגמישה ומרחיבה את הגבולות ויוצרת חברה שבה גם מי ש"אינם שייכים" משמיעים את קולם.

תהליך הפיוס עם הטופוגרפיה יצמיח מנעד שלם של פרקטיקות אחרות, חדשות: לא שימוש במשאב דתי למטרות פוליטיות, בדמות הגבלת תפילתם של מוסלמים על הר הבית חדשות לבקרים, אלא הזמנת מנהיגים דתיים מוסלמים להתפלל במקום הקדוש להם; לא רדיפת כנסיות "לא חוקיות" ברחובות תל־אביב, אלא סיוע בהקמתן; לא הסתגרות מפוחדת, אלא היפתחות אל מה שהממשי מזמן, ויצירת דגם חדש של סובלנות דתית.

### ביבליוגרפיה

- אחד העם, 1963. על פרשת דרכים, ב, דביר, תל־אביב.
- איילון, לאה, בהכנה. "דיון במעשה האמנות של שלום אש, סיפור ומבנה, באמצעות עיון מדגם ברומן: דער מאן פון נצרת (האיש מנצרת)", עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, חיפה.
- אש, שלום, 1909. "בליל קרנבל", דאס נייע לעבן 7.
- , תשי"ז. שירת העמק, תרגם דוד סיון, קרני, תל־אביב.
- , [1939] 1959. האיש מנצרת, תרגם דוד סיון, קרני, ירושלים.
- , 1959. משה, תרגם אהרון אמיר, קרני, ירושלים.
- באומן, זיגמונט, 2002. גלובליזציה: ההיבט האנושי, תרגם גרשון חזנוב, הקיבוץ המאוחד, תל־אביב.
- בוירין, דניאל, 2004. "נשף המסכות הקולוניאליות: ציונות, מגדר, חיקוי", קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי, ערך יהודה שנהב, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל־אביב, עמ' 358–386.
- בנימין, ר', 1941. "נס קבק", מאזניים (שבט – אדר תש"א): 245–247.
- ברנפלד, ש', 1910. "נבוכי הזמן", הד הזמן, 9.12.1910.
- , 1911. "נבוכי הזמן", הד הזמן, 4.1.1911.
- 27 על ישראל כ"רעיון מדומיין", ראו גורביץ וארן 1991.

- ברנר, יוסף חיים, 1924. כתבים, ג, שטיבל, תל-אביב.
- גוברין, נורית, 1991. מאורע ברנר, יד יצחק בן-צבי, ירושלים.
- גורביץ, זלי, וגדעון ארן, 1991. "על המקום" (אנתרופולוגיה ישראלית), אלפיים 4: 9–44.
- גרץ, צבי היינריך, [תרנ"א–תר"ס] 1916. תולדות עם ישראל: מיום היות עם ישראל לעם עד ימי הדור האחרון, שמונה כרכים, י' אלפון, ורשה.
- הלקין, שמעון, 1937. "בשדה הספר: במשעול הצר", גליונות ז–ח, אלול תרצ"ז–תשרי תרצ"ח: 104–105.
- ורסס, שמואל, 1987. "על רומן היסטורי של הזו שלא נגמר – וסביביו", ממנדלי עד הזו, מאגנס, ירושלים, עמ' 329–362.
- ורסס, שמואל, וחנא שמרוק, 1997. בין שתי מלחמות עולם: פרקים מחיי התרבות של יהודי פולין ללשוונותיהם, מאגנס, ירושלים.
- חבר, חנן, 1996. בשבי האוטופיה: מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ-ישראל בין שתי מלחמות העולם, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע.
- טשרנוביץ, חיים, 1941. "אלוהים אחרים", בצרון י"א–י"ב (22), אב–אלול תש"א: 293–318.
- , 1945. "צרור מכתבי משפחה", בצרון י"א–י"ב (70), אב–אלול תש"ה: 320–327.
- יובל, יעקב ישראל, 2000. שני גויים בכטנך, עלמא ועם עובד, תל-אביב.
- כהן, חיים, תשכ"ח. משפטו ומותו של ישו הנוצרי, דביר, תל-אביב.
- כץ, בן ציון, תשט"ו. "רשומות – מפנקסו של זקן העיתונאים העבריים", הדואר ה, ח כסלו תשט"ו: 84.
- ליברמן, חיים, 1953. נצרותו של שלום אש, תרגם מאנגלית ומיידיש דוד יוסיפון, ערך והעיר צבי הרכבי, נצח, תל-אביב.
- מילר, ז'אק-אלן, 2002. בדרכו של לאקאן, תרגמה סוזי פיצ'וטקה, כתר, תל-אביב.
- מעריב, 1957. "עד סוף ימיו סבל אש מדיבת השמד", מעריב, 14.10.1957, לא התום.
- נובוורטרן, אברהם, 2003. קסם הדמדומים, מאגנס, ירושלים.
- סון, צבי, וקציעה עלון, טרם פורסם. "קבק במשעול צר".
- סעיד, אדוארד, [1978] 2000. אוריינטליזם, תרגמה עתליה זילבר, עם עובד, תל-אביב.
- עגנון, ש"י, 1914. "הרחבת הגבולין", מאין ולאן: מאמרים בעניני היהדות והיהודים, ערך שאול ישראל הורביץ, אחיספר, ברלין, עמ' 82–103.
- פליקס, ברש אשר, 1937. "במשעול הצר", מאזניים ו (ל"א–ל"ו), חשון–כסלו תרצ"ח: 271–272.
- פרידלנדר, ד', 1947. "השקפת עולמו של אש", עתים, 23.11.1947.
- פרידלנדר, ד' 1940. "ישו הנוצרי: שתי גישות", ניב ב (ג), טבת, ינואר 1940.
- קאהאן, אברהם, 1941. שלום איש נייער וועג, חמו"ל, ניו-יורק.
- קבק, אהרון אברהם, [1937] 1951. במשעול הצר, עם עובד, תל-אביב.
- , 1938. "קבק לליפשיץ", ארכיון גנזים, תיק 93, מסמך א-21149, 12.6.1938.
- , 1939. "למה כתבתי את ספרי במשעול הצר?", דבר, מוסף לשכתות וחגים, כ"ב בטבת תרצ"ט, 13.1.1939.



- קויפמן, יחזקאל, תרפ"ט-תר"ץ. גולה ונכר, שלושה כרכים, דביר, תל-אביב.
- קלוזנר, יוסף, תרצ"ג. ישו הנוצרי: זמנו, חייו ותורתו, א"י שטיבל, ברלין ותל-אביב.
- קרטון-בלום, רות, בדפוס. "המטפחת של ורוניקה", ספר היובל לכבוד דן מירון, מוסד ביאליק, ירושלים.
- קשב, שבתאי, 1955. "למה כתב מה שכתב?", דבר, 4.3.1955.
- רוסקיס, דוד, 1993. אל מול פני הרעה, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- רוז-קרוצקין, אמנון, 1999. "השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה", הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ערכו ש"נ אייזנשטדט ומשה ליסק, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, עמ' 249-276.
- רות, א', 1954. "שיחה עם שלום אש", מעריב, 29.10.1954.
- ריבולוב, מנחם, 1946. "שלום אש מה הוא: יהודי או נוצרי?", הדואר ג, י"א בכסלו תש"ו.
- רמון-קינן, שלומית, 1994. הפואטיקה של הסיפורת בימינו, ספרית פועלים, תל-אביב.
- שאקי, אבנר, 1976. מיהו יהודי בדיני מדינת ישראל, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב.
- שוחט, אלה, 2001. זיכרונות אסורים: לקראת מחשבה רב-תרבותית, קדם, תל-אביב.
- שטיינמן, אליעזר, 1954. "פרשת שלום אש", 22.10.1954.
- שיינפלד, רות, 1986. ממלך המשיח למלך בשר ודם, פפירוס, תל-אביב.
- שמרוק, חנא, 1999. הקריאה לנביא, מרכז זלמן שזר, ירושלים.
- שנהב, יהודה, 2003. היהודים הערבים: לאומיות, דת ואתניות, עם עובד, תל-אביב.
- שפירא, אניטה (ערכה), 1984. אגרות ברל כצנלסון, ו, תר"ץ-תרצ"ז, עם עובד, תל-אביב.
- Asch, Sholem, 1941. *What I Believe*, tran. Maurice Samuel. New York: G.P Putnam.
- , 1943. *The Apostle*, tran. Maurice Samuel. New York: Putnam's Sons.
- , 1945. *One Destiny*, trans. Hindus Milton. New York: Putnam Sons.
- , 1949. *Mary*, tran. Leo Steinberg. London: Macdonald.
- Austin, J.L., [1955] 1975. *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bar Yosef, Hamutal, 2000. *Jewish-Christian Relations in Modern Hebrew and Yiddish Literature*. Cambridge: CJCR Press.
- Fichthel, Hannah, 1994. "Sholem Asch and the Shift in his Reputation: The Men from Nazarat Culprit or Victim," Ph.D Thesis, New York: The City University of New York.
- Lukacs, G., [1937] 1989. *The Historical Novel*. London: Merlin Press.
- Morgentaler, Goldie, 1998. *Ecumenism in Sholem Asch's Christian Trilogy*, Prooftext 8, pp. 219-244.
- Renan, Ernest [1865] 1935. *The Life Of Jesus*. London: Watts.

