

# בין יהדות לנצרו(יו)ת, בין אתנוגרפיה לפולמוס:

כתיבתו של אנטוניוס מרגריטה על הקבלה  
ב"האמונה היהודית כולה"\*

דניאל להמן

"האמונה היהודית כולה" (1530), חיבורו של היהודי המומר אנטוניוס מרגריטה, נודע בעיקר בשל התבוננותו ה'אתנוגרפית' על אורחות חייהם של יהודים בני התקופה. אך הספר אינו מסתכם בטקסיהם ובמנהגיהם של יהודי המאה השש-עשרה. מרגריטה פנה גם למחשבה היהודית, וחתם את החיבור בוויכוח "כנגד כל האמונה של היהודים". מאמרי בוחן את המפגש בין רכיבים ספרותיים-נושאים אלו על סמך קריאה צמודה בסגמנט לימינלי - כתיבתו של מרגריטה על הקבלה - המונח בין חלקיו האתנוגרפיים והפולמוסיים המובהקים של הספר ומשלב אלמנטים משניהם. מיזוג זה פותח צוהר לתגובתו של מרגריטה לסערה הדתית והחברתית שניטשה סביבו - הרפורמציה הלותרנית.

## א. אתנוגרפיה, פולמוס וקבלה

במרץ 1530 ראה אור בעיר אוגסבורג (Augsburg) ספר שעורר בתוך זמן קצר תהודה רבה

\* המאמר מבוסס על עבודה שנכתבה בקורס "חיבורים נוצריים-קבליים במאה ה-16" באוניברסיטה העברית בהנחיית ד"ר יהודית וייס בשנת תשע"ז.

בכל הקשור ליחסי נוצרים-יהודים במרחב הגרמני. "האמונה היהודית כולה" (Der gantz Jüdisch glaub) חובר על ידי יהודי מומר בשם אנטוניוס מרגריטה (Margaritha), ופחות מחודש אחרי הדפסתו הראשונה הודפס בשנית. חודשיים אחר כך זומן מרגריטה בהוראת קיסר האימפריה הרומית הקדושה, קרל החמישי, להגן בוויכוח פומבי מול השתדלן היהודי יוסף מרוסיהיים על כמה מן הטענות שהעלה בספר. בשנה שלאחר מכן הודפס הספר פעמיים נוספות, באוגסבורג ובלייפציג, ועד סוף המאה השש עשרה הוא שב והודפס שלוש או ארבע פעמים, בקלן ובפרנקפורט.<sup>\*</sup> ואולם, נוסף לתפוצתו הרחבה של הספר ולגלים שהכה מייד עם צאתו, ייתכן שחשיבותו לשיח הנוצרי-יהודי מונחת, בראש ובראשונה, בהשפעתו על קוראים ספציפיים. הדוגמה הבולטת ביותר היא בוודאי מרטין לותר, בכתביו המאוחרים והארסיים על אודות היהודים. כפי שכבר הדגימו חוקרים אחדים, "האמונה היהודית כולה" שימש את לותר כמקור מידע והשראה מרכזי, ובייחוד בחיבורו "על היהודים ושקריהם" (Von den Jüden und jren Lügen) משנת 1543, שבו תיאר את אמונותיהם הכוזבות של היהודים ואת התנהגותם הנבזית כלפי שכניהם הנוצרים, ואף הטיף לרדיפה קשה ואכזרית שלהם.

מה הפך את "האמונה היהודית כולה" ליצירה פופולרית ומשמעותית כל כך? הספר היה תוספת מהותית לסוגה ספרותית חדשה יחסית, שההיסטוריון יעקב דויטש מכנה "אתנוגרפיה פולמוסית". הז'אנר נוצר, בחלקו הגדול, על ידי אנשים הדומים למרגריטה – יהודים גרמנים שהתנצרו בראשית המאה השש עשרה – והורכב מטקסטים שתיארו את הריטואלים, המנהגים וההרגלים החברתיים של יהודים בני התקופה (כלומר טקסטים 'אתנוגרפיים'), אולם מנקודת מבט פולמוסית במובהק. התיאורים הללו הדגישו את הסתירות בין החיים היהודיים בהווה לבין התורה שניתנה בסיני, את ההיבטים האבסורדיים בפרקטיקות היהודיות, ואולי בעיקר את האלמנטים האנטי-נוצריים המושקעים לאורכו ולרוחבו של הפולחן היהודי העכשווי. לשון אחרת: האתנוגרפיות ביקשו לחשוף את 'סודותיהם' של יהודי הזמן ולהראות כי מאחורי המסווה של חיים יהודיים מסתתרים גידופים ונאצות נגד האמונה הנוצרית ונגד המאמינים הנוצרים. אך טבעי היה שאבות הסוגה היו

<sup>\*</sup> מלבד ההדפסות ב־1530 ו־1531, הספר יצא לאור ב־1540, 1544 ו־1561. הפנייה למהדורה נוספת של "האמונה היהודית כולה", משנת 1556, מובאת ב"קטלוג האיחוד הלאומי" (National Union Catalog) האמריקני (1974, עמ' 413). אולם דימלינג סבורה כי מהדורה כזו מעולם לא הודפסה ושמדובר בטעות סופר (2006, עמ' 308 הערה 18); גם אוסטן-סאקן מטיל ספק בקיומה של מהדורה זו (2002, עמ' 169 הערה 38). עם זאת, חוקרים אחרים מונים גם את מהדורה מ־1556 עם הדפסותיו השונות של הספר; ראו למשל: דויטש (2012, עמ' 44 הערה 34), אם כי במאמר קודם שלו, מהדורה זו אינה מוזכרת (2006, עמ' 346 הערה 43). מכל מקום, כל ההפניות ל"האמונה היהודית כולה" במאמר זה מכוונות למהדורה הראשונה, ממרץ 1530; התרגומים לעברית הם שלי.

יהודים שהתנצרו, כי מי לכאורה היה בקיא יותר ברוזי היהדות מן היהודי־לשעבר? ומי מוסמך יותר מן היהודי המומר לערטל את ה"אמיתות" האלה ולהציגן לעיני כול?<sup>א</sup> כנכד, בן ואח לרבנים הצטייר מרגריטה, מן הסתם, כמקור אמין ביותר בכל הנוגע ליהדות ולרוזיה. ללא ספק, "האמונה היהודית כולה" שיקף את רוחב ידיעותיו של מרגריטה על דת אבותיו. הספר היה החיבור השיטתי הראשון בסוגה האתנוגרפית מאחר שהקיף את מעגל החיים, מעגל השנה וחיי היום־יום של היהודים, והכיל גם את התרגום הראשון של סידור התפילה היהודי עבור קהל קוראים לא־יהודי. זאת לעומת כתבים אתנוגרפיים מוקדמים יותר, דוגמת אלו של יוהנס פפרקורן (Pfefferkorn), פרנסואה טיסאר (Tissard) וויקטור פון קרבן (von Carben), שהתייחסו רק לטקסים ספורים. פריסתו חסרת התקדים של הספר תרמה לבטח להצלחתו, לתפוצתו הזריזה ולהדיו הברורים בגרמניה של המאה השש עשרה בקרב קוראים נוצרים שביקשו לגלות את סודותיו של ה"אחר" היהודי השרוי בתוכם. עתה, הודות למרגריטה, נחשפו אותם נוצרים לממדיה האותנטיים של העונוות היהודית כלפיהם, להימצאותה בכל צעד ושעל של הקיום היהודי.<sup>ב</sup>

ברם קוראי "האמונה היהודית כולה" לא פגשו בפרקסיס בלבד. כפי שכותרת הספר מורה, עניינו של הספר אינו אורח החיים היהודי, אלא האמונה היהודית. מבחינה זו נדמה כי התיאורים האתנוגרפיים וסידור התפילה, המרכיבים את רובו הגדול של הספר, ממלאים תפקיד משני, או מכין, ביחס לחלקו האחרון: ויכוח "נגד כל האמונה של היהודים" (wider den ganzen glauben der Juden); ביטוי זה, השזור במשפט הראשון של הוויכוח, הוא בת קול לשמו של הספר כולו. חלק זה מוקדש, ברובו, לתפיסת הגאולה היהודית, שכן מרגריטה סבור כי "כל אמונתם ותקוותם היא שאלוהים עוד יושיע אותם בידי משיחם הבלתי־נודע". בהתאם, מרגריטה פותח את הוויכוח בשלילת ההבנה היהודית־תלמודית של המשיח, ובקביעה כי מאפייניו האמיתיים של המשיח מופיעים למעשה במקרא, כי המשיח המקראי כבר הגיע, וכי אינו אלא ישוע הנוצרי. בניגוד לפולמוס האתנוגרפי החדשני, טיעונים אלו משתייכים לסוגה 'קונבנציונלית' יותר: למסורת הפולמוסית הנוצרית משלהי העת העתיקה וימי הביניים. זו התיימרה להוכיח את צדקתה של האמונה הנוצרית מתוך כתבי הקודש

<sup>א</sup> מרבית החיבורים האתנוגרפיים נכתבו על ידי יהודים מומרים, ובהם תשעה מתוך עשרת החיבורים האתנוגרפיים שפורסמו במהלך המאה השש עשרה. אולם יש לציין כי מעמדם של היהודים המומרים כמקורות ידע מוסמכים לא היה בלתי מעורער. נוצרים מלידה שגילו עניין בשפה העברית ובטקסטים יהודיים – הבראיסטים נוצרים – טענו כי תיאוריהם האתנוגרפיים, המבוססים לא על היכרות אישית אלא על עיון מוקפד בספרות יהודית, מדויקים יותר, והצביעו לא פעם על שגיאות ואי־דיוקים בכתביהם של המומרים. ראו: קרליבך (2001), עמ' 200–221; דויטש (2012), עמ' 35–38, 238–242.

<sup>ב</sup> קשה לתלות את הצלחתו של "האמונה היהודית כולה" בביוגרפיה של מרגריטה עצמו, שכן חיבוריו האחרים לא זכו לתהודה דומה. עם זאת, בהחלט ייתכן כי מוצאו וייחוסו הרבני שימשו מעין גושפנקה לאמינות תיאוריו האתנוגרפיים; ראו: קרליבך (2001), עמ' 179–182.

היהודיים, והמחשה כיצד כתבים יהודיים בתר־מקראיים, כמו התלמוד, עיוותו את המסרים הכריסטולוגיים של המקרא והכילו היגדים אנטי־נוצריים מובהקים.

באופן מפתיע במקצת, נראה שחוקרים מסוימים מתעלמים מן הוויכוח האמוני בבואם לאפיין את "האמונה היהודית כולה". דויטש, לדוגמה, מעיר כי "אנטוניוס מרגריטה קרא לספרו 'האמונה היהודית כולה', הגם שלא הקדיש אפילו פרק אחד לדיון באמונות היהודיות", ואילו קרליבך מוציאה את הספר מגדר "פולמוס ישיר נגד הדת היהודית" – על אף שהוויכוח מצטייר כדברים האלו ממש: החלק האחרון בספר עוסק באמונות היהודיות ובפולמוס ישיר עם הדת היהודית. אולי העובדה שהערכות אלה שאולות מהתבוננויות כלליות בז'אנר האתנוגרפי, ולא מעיונים ממוקדים במרגריטה או בספרו, יכולה לתרץ, במשהו, את השמטת הוויכוח האמוני, גם אם אינה פותרת אותה לחלוטין. בולט שבניגוד אליהן, עיונים הממוקדים במרגריטה או בספרו אכן נוטים להצביע בבירור על מקומו של הוויכוח האמוני בתוך המבנה הכולל של "האמונה היהודית כולה".

אפשר, מכל מקום, להבחין בהד לחלוקה תמטית בין פרקסים לאמונה ובין אתנוגרפיה לפולמוס, ולו ברמה ההצהרתית, כבר בעמוד השער של הספר. לאחר הכותרת "האמונה היהודית כולה" מרגריטה מתמצת את תוכן החיבור. סיכומו מתחיל במילה "עם" (mit), ובעקבותיה הפירוט "הצגה מקיפה ואמיתית של כל המנהגים, הטקסים והתפילות" של היהודים. מעט אחר כך, אמנם, הכותב נוקב "עם" נוספת, ובעקבותיה, "ויכוח יפה ומבוסס כנגד אמונתם". כפילות זאת רומזת, כך נדמה, לפיצולו הנושאי של הספר, הנאמן לקווי המתאר ששורטטו לעיל: "המנהגים, הטקסים והתפילות" מכאן, ו"אמונתם" משם; "הצגה" מכאן ו"ויכוח" משם.

ואולם, בתווך בין אתנוגרפיה לפולמוס נתקלו הקוראים במשהו נוסף. לקראת סיומו של סידור התפילה המתורגם, ומעט לפני תחילת הוויכוח, מרגריטה מסייג את מבטו מן הליטורגיה היהודית כשלעצמה ומקדיש פסקאות ספורות לקבלה היהודית. מיקומן הלימינלי של פסקאות אלה הולם למדי, שכן עיסוקו של מרגריטה בקבלה מאגד בתוכו את שני רכיביו העיקריים של "האמונה היהודית כולה". מחד גיסא המחבר מציב זיקה ברורה בין התפילה היהודית לקבלה. שמותיו של האלוהים, שהם, לדידו, לב הקבלה היהודית, נוכחים בתפילות מסוימות, ואף מסוגלים, לטענת היהודים, להבטיח את התקבלותן. במישור הזה עניינו של מרגריטה בקבלה משתלב היטב בכתיבתו האתנוגרפית־פרקטית בספר. מאידך גיסא התייחסותו לקבלה מתמקדת דווקא בפרשנויות היהודיות לשמות האלוהיים, או בפרשנויות חלופיות שיכולות לאשש את האמונה הנוצרית. במובן הזה עיסוקו של מרגריטה בקבלה קרוב יותר לכתיבתו הפולמוסית־נוצרית הקונבנציונלית, הנדרשת לאמונות ולדעות של היהודים ולהפרכתן.

בשורות הבאות אעמוד על שניות זאת באמצעות השוואה עם תיאור אתנוגרפי הממוקם

**Der ganz Jüdisch glaub**  
**mit sampt ainer gründtlichen vnd war-**  
**hafften anzeygunge/ Aller Satzungen/ Ceremonien/**  
**Gebetten/ Haymliche vnd offentliche Gebreuch/ deren sich dye**  
**Juden halten/ durch das ganz Jar/ Mit schönen vnd ge-**  
**gründten Argumenten wyder iren Glauben. Durch**  
**Antonium Margaritham Hebrayschen Leser**  
**der Lößlichen Statt Augspurg/ beschri-**  
**ben vnd an tag gegeben.**



**M. D. XXX.**

איור 1. עמוד השער של "האמונה היהודית כולה", מהדורת מרץ 1530  
 חיבורו האתנוגרפי והפולמוסי המשפיע של מרגריטה; נדמה כי החלוקה הנושאת של הספר משתקפת בעמוד זה

בלב הוויכוח. דיונו של מרגריטה בקבלה מתכתב עם קטע אחר ב"האמונה היהודית כולה", שגם בו מיטשטשת החלוקה הסכמטית של הספר לאתנוגרפיה ולפולמוס; תיאור אתנוגרפי הממוקם בלב הוויכוח, ואף משהה אותו לזמן מה. באמצעות אתנחתא זו מרגריטה מטיל, למעשה, ספק בתועלתו של פולמוס אנטי-יהודי ברגע ההיסטורי המסוים שהוא כותב בו, ובייחוד לנוכח האפשרויות החדשות שהציבה הרפורמציה הלותרנית – שהלכה והתגבשה באותה עת – בפני יחסי נוצרים ויהודים. כפי שנראה, ייתכן שבעמדם הגבולות שבין אתנוגרפיה ופולמוס בדיגרסיה הקבלית של הספר יש כדי לשקף מודעות דומה להקשר ההיסטורי והדתי המיידי של מרגריטה. אולם, לפני הצגת השוואה זו מתבקשת היכרות מעמיקה יותר עם הקטע הקבלי המדובר.

## ב. מרגריטה והקבלה

בסוף תרגום תפילת השחרית – שהיא חלק הארי של התפילה היהודית היום-יומית, וממילא גם חלק הארי של הדיון בתפילה היהודית ב"האמונה היהודית כולה" – מציב מרגריטה תפילה נוספת המורכבת משבעים ושניים פסוקים שמקורם במזמורי תהילים, לצד ביאור קצר שלה.<sup>א</sup> מרגריטה מעיר כי האריך בעניינה של תפילה זו משום ש"ניתן לראות בה מהי הקבלה היהודית". הוא מסביר כי שבעים ושניים הפסוקים מכילים את שמותיהם של שבעים ושניים המלאכים, וכי יחדיו שמות המלאכים מתחברים לשמו המפורש של האלוהים, והוא "אולי הדבר הקדוש ביותר שיש ליהודים כעת". אגב כך מרגריטה מציין שמות המלאכים – ובהתאם, השם המפורש – מופיעים גם ברצף של שלושה פסוקים בשמות י"ד (19–21). סך האותיות בשלושת הפסוקים הללו הוא מאתיים ושש עשרה, סכום השווה לגימטרייה של המילה "אריה", המשמשת במקרא שם נרדף לאל.<sup>ב</sup> כיוון שכך, ממשיך מרגריטה, היהודים מאמינים שכל יצור ששומע את תפילת שבעים ושניים הפסוקים מוכרח למלא אחר רצונו של המתפלל.

בנקודה זו מרגריטה נזקק לפשרם של אחדים משמות המלאכים, ודיונו הגלוי בתפילה נגנז לפי שעה. הוא מציג פרשנויות יהודיות לשמות "והו", "סיט" ו"הזי", המושתתות כולן על גימטרייה. כך למשל הוא מסביר כי הגימטרייה של "והו" (שבע עשרה), שווה לגימטרייה של "אב זהב". "אב זהב", מצידו, הוא אחד משמותיו של האל, כיוון שהוא נתן לבני ישראל את זהב מצרים בעת שיצאו ממנה. אגב סקירת הפרשנויות היהודיות לשמות

<sup>א</sup> מרגריטה מציג את התפילה כאילו יש בה שבעים פסוקים, אף שבהמשך הוא מתייחס ומפנה לשבעים ושניים פסוקים; מרגריטה (1530), X2r-Y1v.

<sup>ב</sup> למשל עמוס ג 8.



אלה מרגריטה חושף גם טפח ממחשבותיו שלו על הקבלה. בין דבריו על "והו" ו"סיט" הוא פונה אל קוראיו הנוצרים ואומר:

מה משמעותו של דבר קדוש כזה עבור היהודים, ומה ראוי לחשוב על קבלה כזו – כל אחד יכול להכריע לעצמו. לו התאים לי, הייתי מסוגל בקלות להשתמש בקבלה כדי לברוא שטן מן האלוהים או אלוהים מן השטן. אולם לא אשולל מסיבה זו את הקבלה כולה, מפני שניתן למצוא בתוכה הרבה מן הטוב.

מרגריטה מפגין אפוא יחס אמביוולנטי כלפי הקבלה. האינטרפרטציה היהודית לשמות האלוהים והמלאכים תלויה ועומדת בפני הקורא הנוצרי, ועליו להחליט אם לאמצה או לא. בולט כי שתי האפשרויות קיימות, ומרגריטה אינו דוחה לגמרי את זו היהודית. מעבר

לכך, מרגריטה מתריע מפני הנזילות הפרשנית, המסוכנת לעיתים, שהקבלה מפרנסת. בחסותה אפשר להפוך את האל לשטן ואת השטן לאל. ואולם אין בכך כדי לפסול אותה, שהרי יש בה "הרבה מן הטוב". במילים אחרות, הקבלה מתגלה כבעייתית בעיני מרגריטה, אך לא כבעייתית מדי. בסופו של דבר, השיפוט נותר בידי כל קורא וקורא.

לאחר הערותיו על "סיט" ו"הזי" מבהיר מרגריטה כי שבעים ושניים הפסוקים אינם ממצים את כל שמות האלוהים. "היהודים יוצרים לאל הכול יכול שמות רבים נוספים שמבוססים על הקבלה, כפי שידוע היטב למומדיהם". בד בבד מודגש כי הקבלה אינה מצויה בחזקתם הבלעדית של היהודים. "מלומדים אחרים,

so sie haben mögen, so wil ich hie nu mit wenig worten ansey-  
gen wie sie zumail den namen gottes auß yeden namen der  
Engel ziehen / auch was sie darauff halten ic.

Von dem ersten engel.

Sie schreiben von dem ersten engel מן Dehu genant als  
so / das er in der zal sey 1 > vnd saige auff den אב אב אב  
sohon, das sey auch 1 > in der zal ist aber aff sohof auff teuffel  
so vil als ein vatter des goldes / vnd got werde mit diesem na-  
men darumb also genant / das er den Jfraheliten das gold  
vnd silber der Ägypter sey dem meer gebenn hab ic was sol-  
liches heiliges ding bey den Juden gelte / vnd warff sol-  
liche Cabala zuhalten sey, richtet ein yeder für sich selbs, wil  
solliches gülte wolte ich wol auß gott ein teuffel machen vnd  
auß dem teuffel ein got ic. wil aber darumb mit die ganz Ca-  
bala verworffen haben, dann man findet auch vil gütes darin  
nenn, vber den dritten namen סיט Sit genant / schreien sie  
also / das er in der zal in sich hab 7 > g. gleich wie das wort go-  
mel מלך das do ein vergelter haisset / legens sie also auß got  
haisset, Sit / Sit aber sey inn der zal als vil als gomel das ist  
vergelter / darumb das got den Ägyptern das böß vnd den  
Jfraheliten das güte vergolten haß / sey auch dz wort Sit /  
gleich in der zal diesen wortten אל El hagadol das do  
haisset der groß got / also legen sie alle 2. namen gott zu / wil  
aber hie nur etlich also aufflegen / daß alle hieher zu schreiben  
pr auchet ein eigen büch.

Der neundt engel haisset מן Hasi

Die auflegung des 9. namens hasi genant / ist das מן  
inn der zal 22. hat gleich wie אב אב אב Wean achad das do  
haisset der ainig vatter / verffe der das meer gespalten habe /  
daß alle namen diser Engel ziehen die Juden auff die spalt-  
ung des Meeres, darvon dann diese namen der Engel volge  
wie obsteet auß den drey versen Exo. 14. von spaltung des  
meers / Schreiben weiter von diesem namen / das er so vil inn  
der zal habe als dar wort חביר Chouin das da heisset gelie-  
24

איור 2. דף מתוך הטקסט של מרגריטה על הקבלה (Y2r)  
ביאוריו של מרגריטה לשמות המלאכים "והו", "סיט" ו"הזי". השמות השונים,  
וכן כמה מונחים אחרים, מובאים (גם) בכתוב עברי

כגון הנוצרי האדוק רויכלין (Reuchlin), שקראו את הקבלה, יודעים שמות נוספים". מרגריטה מוסיף ומונה את פיקו דלה מירנדולה (Mirandola) ופאולוס ריקיוס (Riccius) עם הנוצרים האחרים הבקיאים בקבלה. במקרה של ריקיוס מרגריטה אף טוען ש"עוד לא חי כדוגמתו, בקרב הנוצרים או בקרב היהודים, בידיעותיו בקבלה". יש בכך שמץ של אירוניה: דווקא בחיבור שנועד לחשוף את סודותיהם של היהודים מתברר שתורת הסוד היהודית כבר גלויה ומוכרת לנוצרים.

בשלב זה, מרגריטה מציב שאלה מפתיעה: "מהי קבלה" – אף שהדיון בקבלה כבר בעיצומו, ואף שמרגריטה כבר השיב, במובן מסוים, על תהייה זו בקבעו כי "ניתן לראות" בתפילת שבעים ושניים הפסוקים "מהי הקבלה היהודית". כאן מרגריטה אינו מתייחס לשמות האלוהיים, אלא מתרץ כי "קבלה משמעותה 'מסורת', תורה שאינה מיוחסת למורה או לרב מסוים". הוא מוסיף שיש המייחסים קבלות אלה לאדם הראשון, יש המייחסים אותן לנח ויש המייחסים אותן למשה. עוד הוא מסביר כי מלכתחילה הקבלה הועברה בעל פה, אולם כאשר השכילו היהודים להבין שהם עתידים לשהות שנים רבות בגלות הם העלו אותה על הכתב. ממילא, הוא מסכם, יש המייחסים את הקבלה בצורתה הכתובה לעזרא הסופר.

אחר 'הפוגה' זו מרגריטה חוזר לשמות המלאכים ומבאר את השם "אלד". אך עתה אין הוא מסתפק בהצגת הפרשנות היהודית לשמות, ומותיר את ההערכה הסופית בדבר טיבה של הפרשנות היהודית בידי הקורא הנוצרי. למען האמת, כלל לא ברור אם בדבריו על השם "אלד" מרגריטה נסמך על פרשנות יהודית. בולט שהוא שוזר את הביטוי "הם כותבים" לכל אחד מדיוניו ב"והו", "סיט" ו"הזי", אבל לא לדיונו ב"אלד". הוא רק מעיר כי הגימטריה של "אלד" זהה לגימטריה של "יהודי", וכי ניתן לכתוב את "שמו הגדול של האל" – יהוה – באמצעות האותיות של המילה "יהודי". מעובדה זו מרגריטה מסיק שקיימת שותפות מסוימת בין האלוהים לבין אדם ספציפי: היהודי בה"א הידיעה. דמות זו היא "ללא חטא ובן אלמוות", שכן האל אינו מסוגל לבוא במגע עם החטא והמוות. האדם המדובר מוכרח אפוא להיות המשיח – מי עוד אינו חוטא וחי לעד? – היהודי, כלומר בן לשבט יהודה, שהוא גם בנו של האלוהים "מאז ומעולם" וחולק עימו "מהות". "לו הבין זאת יהודי בבירור", מצהיר מרגריטה, "לא היה מתנגד כל כך לשילוש של האמונה הנוצרית". בהתאם, מרגריטה מצטט פסוקים אחדים מספרי ישעיהו (14; ט 5) וירמיהו (כג 6), המכנים את המשיח "אל" או "יהוה", כסימן לשותפות שבין המשיח לאלוהים. לדידו תופעה זו ניכרת גם בשמו של המשיח האמיתי, יהושע, שהורכב, על פי הסיפור המקראי (במדבר י"ג, 16), מחיבור בין השם הושע לאות י', הלקוחה מן השם יהוה. ברוח זו, הוא ממשיך ומצטט שני פסוקים נוספים מספרי ישעיהו (סב 11) וזכריה (ט 9) המורים כי שמו של המשיח הוא אכן יהושע.



מרגריטה חותם את כתיבתו על הקבלה בהתייחסות לשם נוסף: "השם הנכון של אלוהים".<sup>8</sup> "אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה" הוא השם שהאל נתן לעצמו בדברו עם משה (שמות ג 14). מרגריטה מבאר כי במילים אלה כלולים הזמנים כולם: עבר, הווה ועתיד. בד בבד הוא מסביר כי המילה "אהיה" אינה משויכת במקרא לשום בריאה מלבד החכמה (משלי ח 30). החכמה אינה אלא כריסטוס, שהרי "לעיתים קרובות, האלוהים עצמו מכנה את המשיח בשם 'חכמה' ו'חכמת האל'".

בדבריו של מרגריטה על השמות "אלד" ו"אהיה אשר אהיה" נשכחת האמביוולנטיות שלו כלפי הקבלה, וזו נרתמת להוכחת האמונה הנוצרית. העיסוק בשמות האלוהיים מוביל בבירור למשיחיותו של ישוע. תמורה זאת אומרת דרשני, וכך גם המבנה האקראי לכאורה של הקטע הקבלי כולו, ובפרט השאלה הכפולה "מהי קבלה?". נדמה כי מצגי הדואליות האלו מצביעים על דואליות מערכתית יותר, על פיצולו של הקטע לשני חלקים, סביב צמד ההסברים ל"מהי קבלה". החלק הראשון יוצא מתפילת שבעים ושניים הפסוקים, מבאר "מהי קבלה" באמצעות הפרשנויות היהודיות-קבליות לשמות "והו", "סיט" ו"הזי", וכולל גם הסתייגות מן הקבלה. החלק השני, לעומת זאת, מסביר "מהי קבלה" מתוך הפרשנויות הכריסטולוגיות של "אלד" ו"אהיה אשר אהיה". חלוקה זו מעמידה את הקבלה היהודית אל מול הקבלה הכריסטולוגית; ואכן בתווך, בין הפרשנות היהודית ל"הזי" לבין שאלת "מהי קבלה" השנייה, מרגריטה מסמן את המפנה הזה במעברו מן המקובלים היהודים ש"יוצרים שמות נוספים לאל הכול יכול בקבלה" אל המלומדים הנוצרים והישגיהם. הווה אומר, בשעה שמרגריטה נע מן הקבלה היהודית אל הקבלה הנוצרית, רתיעתו מן הקבלה מתחלפת באימוצה.

ברם, ייתכן שיש משהו פשטני מדי בחלוקה כזו בין יהדות לנצרות. "האמונה היהודית כולה" יצא לאור בזמן ובמקום שבהם הבחנות דיכוטומיות כאלה בין נוצרים ליהודים, בין "אנחנו" ל"הם", הלכו והתערערו. עד 1530 הספיקה הרפורמציה הלותרנית לנפץ את אחדותה של גרמניה הנוצרית: עתה היו נוצרים לותרנים ונוצרים קתולים. אחרים אף השליכו את יהבם על רפורמטורים רדיקליים יותר מלותר. יתרה מכך, בעת הדפסת "האמונה היהודית כולה" הקרע בין לותרנים לקתולים התרחב לממדים שלא נודעו לפני כן. הדיאט האימפריאלי השני בעיר שפייר (Speyer), שהתקיים בשנת 1529, ביטל הלכה למעשה את הסובלנות שגילתה האימפריה הרומית הקדושה כלפי האמונה הלותרנית בדיאט הראשון של שפייר, שלוש שנים קודם לכן. עבור הרוב הנוצרי בגרמניה של 1530, ה"אחר" המידי והמוחשי ביותר כבר לא היה אפוא בהכרח היהודי. גם השכן הנוצרי נעשה "אחר"

<sup>8</sup> בכותרתה של פסקה זו מרגריטה מציין כי בכוונתו להתייחס ל"שם הגדול של אלוהים, יהוה", הגם שאינו עומד בה על "יהוה" אלא על "אהיה אשר אהיה". מרגריטה (1530), Y3v.

פוטנציאלי. ממילא ההבחנה החדה בין נצרות ליהדות איבדה, באופן בלתי נמנע כמעט, מעוקצה. כי מהי בכלל "נצרות" במציאות החדשה והמפולגת הזאת? והיאך אפשר עכשיו לדבר או לכתוב עליה או בשמה?

כנוצרי־קתולי בגרמניה בשנות העשרים הסוערות של המאה השש עשרה,<sup>א</sup> בצילו של הדיאט בוורמס והחרם האימפריאלי שהוטל בו על לותר (1521), בזמן שמתחוללים מאורעות כמו מלחמת האיכרים (1524–1525) ומתכנסים שני הדיאטים בשפייר (1526 ו־1529) וועידת מרבורג (1529), במקביל למאמציו של לותר לכונן את כנסייתו החדשה, מרגריטה לא היה מסוגל, לכאורה, להתעלם בספרו מן הרפורמציה ומהשלכותיה. כפי שנראה, עקבותיה של הרפורמציה וערעורה של הדיכטומיה הנוצרית־יהודית נוכחים בספר, גם אם לא במפורש – וזאת דווקא בשיח הפולמוסי ובוויכוח כנגד האמונה היהודית כולה שמניח את הדיכטומיה הזאת כנקודת מוצא. לא זו אף זו, ערעור הדיכטומיה הנוצרית־יהודית מתגלה במובלעת האתנוגרפית שבתוך הפולמוס – היינו ברגע ערפול הגבולות בין אתנוגרפיה לפולמוס שמאפיין גם את כתיבתו של מרגריטה על הקבלה. אגש כעת לאותה נקודה בוויכוח שבה מתמוטטות ההבחנות בין נוצרי ליהודי ובין אתנוגרפיה לפולמוס, ואבחן אם יש בידה לשפוך אור על הצגת הקבלה של מרגריטה.

### ג. פולמוס עם היהודים, פולמוס עם לותר

מתחילתו, הוויכוח האמוני מתקדם בצורה מתודית למדי. מרגריטה פותח בהצהרה "אציג טיעונים מן הטבע ומן המקרא כנגד כל האמונה של היהודים", ומסביר מייד שכל אמונתם של היהודים היא שהאלוהים יגאל אותם בידי המשיח. על רקע זה הוא משתאה על שהיהודים אינם יודעים "כיצד ובאיזו דמות ימלוך המשיח". הוא מאשים את רבני התלמוד על שבדו מליבם את רעיון "משיח בן יוסף" רק כדי להציב חלופה לאמונה הנוצרית שהלכה והתמסדה בתקופתם.<sup>ב</sup> מרגריטה סבור שהמַצָּאוֹת כאלה מיותרות, כיוון שנביאי המקרא תיארו את המשיח האמיתי, והוא אדם "מסכן, צנוע וחסר חשיבות". הוא מוסיף וקובע שמשיח כזה כבר הגיע, ולאחר שעייגן את ההיגד הזה בהצדקות שונות, הוא ממשיך וטוען שאותו משיח אינו אלא "ישוע, שנצלב על ידי היהודים תחת פונטיוס פילטוס", ומבסס את דבריו בפסוקי המקרא. שלא כמו החלק על הקבלה, הוויכוח מצטייר כמאורגן היטב, מתפתח בשיטתיות

<sup>א</sup> מרגריטה התנצר בשנת 1521 או 1522: בקולופון של "האמונה היהודית כולה" הוא מציין כי הספר יצא לאור "בשנה התשיעית למן לידתי מחדש". אם הספר פורסם ב־1530, הרי ש"לידתו מחדש" של המחבר – קרי טבילתו – התרחשה בשנת 1521 או 1522; מרגריטה (1530), b4r.

<sup>ב</sup> מרגריטה מסתמך כאן על הסוגיה התלמודית בבבלי סוכה נא ע"ב – נב ע"א.

מעניין לעניין, עד לטענה המכריעה ולפיה ישוע הוא המשיח. ואולם בנקודה זו מרגריטה מפסיק לפתע את המהלך הפולמוסי, ומכריז:

אם ירצה האל, אחבר ספרון ובו דו־שיח עם היהודים שבו אלקט יחדיו את כל האמירות של הברית הישנה המתייחסות לכריסטוס ושל יחידים, לדחיית היהודים ולקבלת הגויים, ואראה ואבאר כיצד אמירות אלה מתקיימות בכריסטוס ושל יחידיו. כל זאת, לתהילת הגואל שלי ישוע כריסטוס, וליהודים, כדי שישקלו את זה, ורבים יזכו להארה. אמן.

מרגריטה עוצר אפוא את הפולמוס הנוכחי כדי להודיע כי בכוונתו לכתוב חיבור פולמוסי אחר, אידיאלי. הפולמוס החדש יכיל את "כל האמירות של הברית הישנה" שעשויות להוכיח את האמת הנוצרית, זאת אף שמרגריטה עדיין שרוי בעיצומו של ויכוח נגד "כל האמונה של היהודים". אכן, לו התיימר טקסט מסוים להיות הפולמוס המושלם, כלום לא היה זה הטקסט שבפנינו, המבקש להפריך את האמונה היהודית בשלמותה?

ואמנם מרגריטה ממחר לנמק מדוע הפולמוס האידיאלי חייב להידחות ומדוע מאמציו הנוכחיים נידונים לכישלון. "הארה כזו לא תתאפשר אלא אם כן מסלקים מהם את ההלוואה בריבית הארורה". התנהגותם של היהודים בני התקופה מאיינת את התועלת של הפולמוס הזה, או של כל פולמוס אחר, לצורך העניין. היהודים לא יתנצרו בהמוניהם כל עוד הם ממשיכים להלוות לנוצרים בריבית וכל עוד הרשויות הנוצריות נותנות לכך יד: הסטטוס־קוו הכלכלי רק מעודד את היהודים ומחזק את עיוורונם הדתי. בניסוח הטיעון הזה מרגריטה ממיר את הישענותו על פסוקי הברית הישנה בתיאור אתנוגרפי. כך הוא מספר בפירוט רב כיצד היהודים מוודאים שיוורשו להמשיך ולהלוות בריבית, תוך מתן שוחד לשלטונות הנוצריים, או

מנחות ותשורות בראש השנה, בליל יום מרטין הקדוש, בליל הצום ובחנוכה.<sup>8</sup> היהודים גם נותנים משהו יפה וקטן לאשתו וילדיו [של הסמכות הנוצרית]. היהודים מביאים לו משהו שנופח במיומנות רבה, ונותנים לו כסף מזומן, ואומרים לו "חכמתכם אכן יכולה לנצר אותנו יהודים עלובים".

מצויד בביקורת זו כלפי התנהלותם של היהודים, מרגריטה מפנה את חמתו למקום אחר:

יש כאלו שאומרים ומלמדים, שאין לחסום את דרכם הארצית של היהודים, אלא יש לאחוז בידיהם, לשבת עימם בכלוך ובזוהמה, לא לבזו להם, לא לפחד מהם, אלא יש

<sup>8</sup> מרגריטה אינו מתכוון, כמובן, לראש השנה ולחנוכה שבלוח השנה היהודי, אלא למועדים נוצריים. אשר ל"חנוכה" (תרגום מילולי של Kirchweyhe – שהיא חנוכה כנסייה) ראו: דימלינג (2000), עמ' 3–1.

להפגין כלפיהם ידידות, אהבה ואחוזה, כדי שיבואו מהר יותר לאמונה הנוצרית. לכך אני אומר, ככל שמתנהג נוצרי בידידות, באחוזה ובטוב רצון כלפי יהודים, כך מרבה היהודי לקלל, לבוז וללעוג לו, יחד עם כריסטוס ואמונתו, וחושב לעצמו, "הנוצרי הזה יודע שאני עוין, מקלל אותו ולועג לו, וגם לאלוהיו ולאמונתו. ועדיין, האל דואג לכך שהוא חייב לאהוב אותי. וזהו הסימן הנכון לגאולתנו ולביאת משיחנו [...]".

אזהרותיו של מרגריטה לא היו לשווא. כפי שהראה ההיסטוריון תומאס קאופמן, התבטאויות כגון אלה של "האומרים והמלמדים" נעשו שכיחות יותר ויותר בגרמניה של 1530, וליתר דיוק, בגרמניה עד 1530. שורה שלמה של כתבים נוצריים התאפיינה בסובלנות הולכת וגוברת כלפי היהודים. תופעה זו נבעה בחלקה הגדול ממקור אחד, משמעותי למדי, והוא חיבורו של לותר מ־1523, "היות ישוע המשיח יהודי מלידה" (Das Jesus Christus ein geborner Jude sey), שעד מהרה שב והודפס עוד פעמים מספר, הן במקור הגרמני הן בתרגום ללטינית. לותר מבקר ביצירתו זו את היחס ההיסטורי של הכנסייה הקתולית כלפי היהודים, ואפילו מודה כי ניתן להבין מדוע יהודים בחרו שלא להמיר את דתם לאוילות הקתולית. לטענתו, ניצורם יתאפשר רק באמצעות חשיפתם לדוקטרינה הנוצרית הנכונה, ורק אם הדבר ייעשה באופן הנכון. "הייתי מבקש ומייעץ שיתנהגו כלפיהם [היהודים] בעדינות, וילמדו אותם מן המקרא; אז, חלקם יבואו".

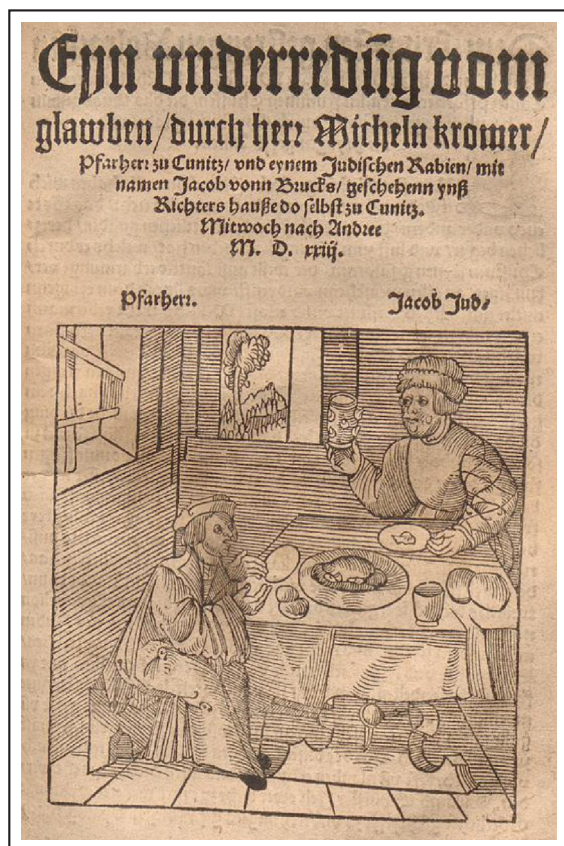
בקשתו ועצתו של לותר התקבלו בקרב תומכיו בחיוב. בחודשים ובשנים שלאחר פרסום החיבור יצאו לאור פמפלטות אחדים ובהם דיאלוגים בין נוצרים ליהודים ששרטטו "תוכניות ליישומם בפועל של היחסים ה'ידידותיים' שעודד לותר". עם הקונטרסים הללו נמנים: "שיח על אמונה" (Eyn underrung vom glawben), חיבורו של מיכאל קרמר מדצמבר 1523; החיבור האנונימי משנת 1524, "דו שיח בין נוצרי ויהודי, שהוא גם בעל פונדק" (Ein gesprech auff das kurz zwischen eynem Christen unn Juden, auch eynem Wyrth ו"על עונשים ומגפות" (Von den straffen und plagen) מאת קספר גיטל (Güttel) משנת 1529. דיאלוג נוסף שפורסם ב־1529, "ויכוח" שכתב בעברית ההבראית הפרוטסטנטי סבסטיאן מינסטר (Münster), מתאפיין ב"טון ידידותי" וב"מגמה פייסנית", כפי שמעריך ההיסטוריון ג'רום פרידמן. גם יצירות שפורסמו בתקופה זו ולא נכתבו במתכונת דיאלוגית נקטו נימה אוהדת. בחיבור אנונימי מ־1523, "על המון רב של יהודים ועוצמתם" (Von ainer grossemerng unnd gewalt der Juden), הובעה "תקווה יסודית שישראל ישוב לאיתנו והאמונה היהודית 'תגדל'". מוכר יותר, כמדומה, הוא הגיוני התקיף שפרסם התיאלוג הלותרני אנדריאס אוסיאנדר (Osiander) בשנת 1529 נגד עלילות הדם כלפי היהודים. אפילו כתבים יהודיים בני התקופה, כמו איגרת ששיגר המקובל היהודי אברהם בן אליעזר

הלוי בשנת 1525, שיבחו את לותר ומפעלו, הואיל ו"כל הגויים בכל הארצות [...] אשר פשטה יד האיש ההוא הנעלה הם מנשאים את היהודים".

מרגריטה דוחה את ההתפתחויות הללו לחלוטין. אחווה נוצרית כלפי היהודים רק מקשיחה את ליבם ומנציחה את חוסר התועלת שבפולמוס הנוצרי. האתנוגרפיה של מרגריטה, המבוססת על היכרותו האישית עם העולם היהודי, נועדה להבהיר את הנקודה הזאת. גם אם לותר ראה ברפורמציה עילה לעיון מחודש ב"שאלת היהודים", הרי מרגריטה רואה הערכה מחדש זו כמוטעית מיסודה. ניתן אפוא לקרוא את הוויכוח האמוני של מרגריטה כתגובה לשינוי הפוטנציאלי שהביאה הרפורמציה ביחסי נוצרים-יהודים. ויכוח זה מעוגן ברפורמציה, ולא רק במובן ההיסטורי-כרונולוגי של המילה.

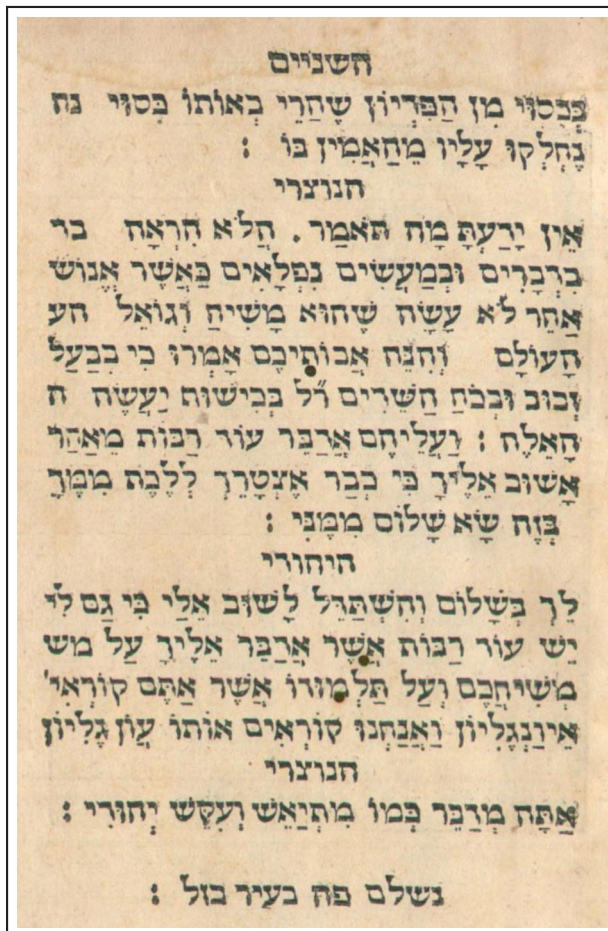
לדידו של מרגריטה, צורת החשיבה החדשה של לותר באשר ליהודים הופכת את הפולמוס

הקונבנציונלי עימם לבלתי אפשרי. עתה דרושה סוגה חדשה שתגלה את טבעם האמיתי של היהודים לנוצרים תמימים כמו לותר. לכן מרגריטה מפסיק את הפולמוס שלו וחוזר לאתנוגרפיה, או לאתנוגרפיה בעלת אוריינטציה פולמוסית. ייתכן שזהו אחד המניעים לבחירתו בסוגה האתנוגרפית מלכתחילה, חרף עניינו המוצהר של הספר באמונה היהודית ולא באורח החיים היהודי. מרגריטה גורס כי אין זה מעשי להתייחס לאמונותיהם של היהודים בטרם הובהר מי הם וכיצד הם חיים. כלומר, אתנוגרפיה, או אתנוגרפיה פולמוסית, היא תנאי הכרחי לקיומו של הפולמוס הנוצרי המסורתי ולתועלת שבו.



איור 3. עמוד השער של "שיח על אמונה" מאת מיכאל קרמר (1523)  
קרמר עצמו (משמאל) והרב יעקב וון ברוקס (vonn Brucks, מימין)  
בדיון סביב שולחן האוכל





איור 4. סיומו של ה"ויכוח" מאת סבסטיאן מינסטר (1529)  
הד לטון הידידותי של הדיאלוג מופיע בדברי הפכדה של הנוצרי והיהודי זה מזה: "שא  
שלום ממני", "לך בשלום"

לפסוקים, אלא מסתפק בציון עובדת קיומן. גם הנחמה השלישית מובאת ואינה נידונה, לפחות לא עם היהודים:

שלישית, הם מנחמים את עצמם כעת בפרט מכיוון שנוצרים מסוימים נהיו, כבר זמן מה, ידידותיים ויותר חברותיים כלפיהם. עד כדי כך, שהם יכולים עכשיו לסחור

מרגריטה ממשיך את הוויכוח בנימה אתנוגרפית מובהקת, הגם שהוא עובר לנושא שונה במקצת. לאחר שהשיב לאותם נוצרים "שאומרים ומלמדים" יחס אמפתי כלפי היהודים, הוא מונה שש "נחמות" שבעזרתן היהודים מעודדים את עצמם בגלותם הנוכחית. השתיים הראשונות מתייחסות לענייניהם הממוניים ולהישגיהם הכלכליים – ועל כל אחת מהן הם דורשים פסוק מן המקרא כראייה לעלינותם על הנוצרים או לישועתם העתידית.<sup>א</sup> מרגריטה אינו חולק על הנחמות הללו, ואינו מתווכח עם הפרשנות היהודית

<sup>א</sup> לדוגמה, נחמתם הראשונה של היהודים היא שהם מלווים לנוצרים בריבית. על עיסוקם זה דורשים הם את הפסוק "וְעָבַד לַיהוָה לְאִישׁ מְלָנָהּ" (משלי כב 7), כראייה לאדנותם על הלויים הנוצרים; ראו: מרגריטה (1530), a.4r.



בגלוי ולנוע בחירות במקומות מסוימים, היכן שבעבר הם לא היו יכולים ללכת. כמו כן, הם עכשיו מפגינים כלפיהם הרבה רצון טוב, דבר שקרה אך בקושי בעבר.

שוב, נדמה שמרגריטה מתכתב עם עמדות לותרניות בנות תקופתו. אפשר שיש בדברים אלו הד לאזהרתו של לותר עצמו ש"עלינו לקבל אותם בלבביות, ולאפשר להם לסחור ולעבוד עימנו", כדי לתת ליהודים "הזדמנות להתקשר אלינו, לשמוע את הוראתנו הנוצרית, ולראות את חיינו הנוצריים". גם כאן, מרגריטה מדגיש בפני אחיו לאמונה את חוסר התועלת שבסובלנות כזו, שהרי הטבע של היהודים גורם להם לגמול רעה תחת טובה. רק בהגיעו לנחמה הרביעית של היהודים מניח מרגריטה לחמלה הנוצרית כלפי היהודים וחוזר לסגנון הפולמוסי. ביסוד הנחמה הרביעית עומד מוצאם של היהודים מאברהם: הם זוכרים את החסדים שעשה האלוהים עם אבותיהם המקראיים, ומקווים כי יושיע אותם כפי שנשבע לאבותיהם. לכך משיב מרגריטה בטענה ששום יהודי בתקופתו אינו מסוגל להצהיר בוודאות כי הוא מזרע אברהם, יצחק ויעקב. אך לפני שעונה, מרגריטה מקדים ומכריז "תשובה" (Antwort) – כביכול להבליט את שובו של הפולמוס, חזרתו של השיג והשיח בין טיעון יהודי לטיעון נוצרי. מנקודה זו ועד סוף הוויכוח מרגריטה אינו מותיר שום קביעה יהודית ללא מענה נוצרי. עכשיו, לאחר שהרפה משאלת יחסם של שכניו הנוצרים כלפי היהודים, הוא יכול לחזור לפולמוס המסורתי.

סיכום של דבר, כאשר מרגריטה מתעמת עם לותר ועם הרפורמציה והשלכותיה על יחסי נוצרים-יהודים, הפולמוס נגד היהדות נקטע. יתרה מכך, הפולמוס חייב להיקטע. מרגריטה כבר אינו נושא ונותן עם היהודים, אלא על היהודים, ולפיכך ממיר את הארגומנטציה הפולמוסית בתיאורים אתנוגרפיים. ה"אחר" שמרגריטה התמודד עימו כבר אינו יהודי, אלא לותר הנוצרי. הרפורמציה שיתקה את הפולמוס נגד היהודים – וממילא חתרה תחת הדיכטומיה הנוצרית-יהודית של הוויכוח.

## ד. דחיית הקבלה היהודית: סיכום

מה יכול הוויכוח ללמד אותנו על תפיסת הקבלה של מרגריטה? האם גם בסגמנט הקבלי מורגש מתח פנים-נוצרי? האם ההתמודדות עם המתח הכרחית לקטע הקבלי כפי שהיא הכרחית לקיום הפולמוס?

שלא כמו בוויכוח, בכתיבתו הקבלית מרגריטה אינו מתנצח חזיתית עם נוצרים אחרים. להפך, התייחסותו המפורשת לנוצרים אחרים – רויכלין, מירנדולה וריקיוס – חיובית ביותר. אולם, במקום אחד נראה כי הוא מעלה את האפשרות של פילוג בתוך המחנה הנוצרי. כאמור, אחר הצגת הפרשנות היהודית לשם "והו" מרגריטה פונה לקוראיו הנוצרים ומצהיר

שכל אחד ואחד רשאי להכריע בעצמו "מה משמעותו של דבר קדוש כזה עבור היהודים, ומה ראוי לחשוב על קבלה כזו". רוצה לומר, מרגריטה מעודד גיוון מחשבתי בקרב הנוצרים, ואפילו מחלוקת: אם כל קורא יכול להחליט לעצמו, סביר להניח שתתקבלנה דעות שונות. המחלוקת הצפויה לנוכח הזמנתו של מרגריטה את קוראיו לא הייתה שאלה אקדמית גרידא. מידת ההסתמכות על פרשנות יהודית, בפרט למקרא, הייתה בתקופת הרפורמציה סוגיה שנויה במחלוקת. היא הפרידה לא רק בין קתולים לפרוטסטנטים, אלא גם בין הפרוטסטנטים לבין עצמם. הגישות השונות שפותחו כלפי סוגיה זו לא הובילו לפיצולים בין הכנסיות, אך לבטח ייצגו השקפות עולם נבדלות. גם בהקשר הספציפי של הקבלה דומה שמרגריטה משכיל להבין כי המחלוקת שהוא מקדם אינה "סתם" מחלוקת. הוא ממקם את פנייתו לקוראים הנוצרים אחרי הערותיו על השם "והו", אך לפני התייחסותו לשמות "סיט" ו"הוי". אפילו אם אפשר לתרץ את הבחירה המבנית המעט-תמוהה הזאת, הגם שניתן היה – ואפילו מתבקש – להזמין כל נוצרי לגבש את עמדתו בנוגע ל"מה ראוי לחשוב על קבלה כזו" לאחר הצגת הפרשנויות היהודיות כולן, ולא רק ל"והו", הרי מתקבלת כאן סמיכות עניינים בעלת משמעות. כפי שראינו, מרגריטה מבאר שהגימטריה של "והו" שווה לזו של השם האלוהי "אב זהב", שמקורו ברכוש המצרי שהעניק האל לבני ישראל בעת יציאתם ממצרים. והנה דווקא התמה הזאת, מתנת הזהב של המצרים, נמנית עם ההוכחות שהוא מביא בוויכוח לחוסר התועלת שבאמפתיה נוצרית כלפי היהודים. הרי במקרא, טוען מרגריטה, מסופר כי לקראת יציאתם ממצרים נשאו בני ישראל חן בעיני משעבדיהם לשעבר, ולקחו מן המצרים את כל אשר להם (שמות יב 35–36). לאור התקדים הזה מרגריטה מתריע כי יהודים בני התקופה יתפסו כל מחווה של "ידיעות, אהבה ואחוה" מטעם הנוצרים כסימן לגאולתם הקרבה, כראיה לכך שהם עתידים לרשת את כל ממונם של הנוצרים וכהבטחה אלוהית להענשתם. עבורו צירוף כמו "אב זהב" היה עשוי להעלות אסוציאציות שחרגו מן הדרמה המקראית או מן הקבלה היהודית. קצרה מכאן הדרך לפולמוס עם לותר, ולקרעים העמוקים שהתהוו בתוך העולם הנוצרי בימי הרפורמציה.

הרצף הדיסקורסיבי המאגד את המחלוקת הפנים-נוצרית עם התערבותו של מרגריטה במחלוקת זו, שופך, כמדומה, אור על הסאבטקסט של הקטע הקבלי כולו. חלקו הראשון נועד לא רק להצגת הקבלה היהודית הספק-משכנעת, הרעועה למדי, בהשוואה לקבלה הנוצרית ולמסריה הכריסטולוגיים המתחייבים. מרגריטה מותח בו ביקורת גם על אחיו הנוצרים, ובייחוד על יחסם ליהודים ולקבלה היהודית. בקשתו כי כל אחד ישפוט את הקבלה היהודית לעצמו אינה תמימה, אלא רטורית. הוא דוחק בקוראיו להתבונן שוב ביציאת מצרים, במתנת הזהב ובהשלכותיהן ההכרחיות. ברור לו שיש רק שיפוט אחד נכון של הקבלה היהודית, כפי שקיימת רק גישה אחת ראויה ליחסי נוצרים ויהודים. אין לחמול

על היהודים ואין לאמץ את קבלתם; הקבלה היהודית מאיימת להרוס את הנכון והראוי, "לברוא שטן מן האלוהים או אלוהים מן השטן".

מרגריטה מזהיר אפוא את קוראיו הנוצרים מפני הקבלה היהודית. אולם הוא מודה כי אין בעיוורון היהודי כדי לפסול את הקבלה מכול וכול; בסופו של דבר, "ניתן למצוא הרבה מן הטוב בתוכה". יש קבלה ראויה, והיא הקבלה הנוצרית. כדי להגיע אליה מרגריטה נדרש להרחיק קודם את קוראיו הנוצרים מן הקבלה היהודית – למרות העניין ההולך וגובר שגילו מלומדים נוצרים בספרות הקבלה היהודית בתקופתו, או בתגובה לכך. כמו בוויכוח האמוני, מרגריטה נעזר בסגנון האתנוגרפי כדי לשלול את העמדה היהודית. הוא מציג את הפרשנויות היהודיות לשמות האלוהיים, פרשנויות המושרשות בעולם התפילה היהודי, ודי בכך, לטעמו, כדי להפגין את ההבל היהודי. מבחינה זו כדאי לשים לב לכך שמרבית הפניות לגימטריה נוגעות לפרשנויות היהודיות לשמות האלוהיים. בדבריו ה"נוצריים" על "אלד" ו"אהיה אשר אהיה", לעומת זאת, הוא מבכר את צו ההיגיון ופשוטו של מקרא. אם היהודים מסתמכים על חפיפה אקראית-לכאורה בין הערך המספרי של שתי מילים שונות, הרי הנוצרים נוקטים מתודה שיטתית ורציונלית בהרבה. אולי משום כך הוא כותב כי המקובלים היהודים "יוצרים הרבה שמות נוספים לאל" – כאילו שבדו אותם מליבם – ואילו המלומדים הנוצרים רק "קראו את הקבלה", ולפיכך "יודעים שמות נוספים". הקבלה הנוצרית מצטיירת אפוא כמפעל אינטלקטואלי רציני בהרבה מן הקבלה היהודית. את הביקורת הזאת מצליח מרגריטה להעביר בלי לבטא אותה במפורש – אלא רק באמצעות התיאור התייעודי-אתנוגרפי, האובייקטיבי כביכול, של הקבלה היהודית.

עתה, משמגרעותיה של הקבלה היהודית הובהרו לקוראים הנוצרים של "האמונה היהודית כולה", מרגריטה מסוגל לפנות לקבלה הראויה, זו הנוצרית. עתה אפשר להציע תשובה ראויה לשאלה "מהי קבלה?". אפשר לעבור מן הגימטריות היהודיות ללמדנות של רויכלין, מירנדולה וריקיוס. עתה, כשהנוצרים כולם יודעים מהי קבלה יהודית, אפשר לגשת לקבלה ה"נכונה" ולהוכיח, כמו בוויכוח, את האמת הנוצרית, על אפם ועל חמתם של היהודים.

## מראי מקום

1. אוסטן-סאקן (2002), עמ' 171–173; וולטון (2012), עמ' 74–78.
2. דימלינג (1999), עמ' 207–211; אוסטן-סאקן (2002), עמ' 162–230; ברנט (2017), עמ' 200–183.
3. דויטש (2012), עמ' 120–121, 246–248, והשוו: שח (1994).
4. דויטש (2001), עמ' 283–284.
5. קרליבך (2001), עמ' 181–182.
6. וולטון (2012), עמ' 1–15.
7. דויטש (2012), עמ' 49–65.
8. דימלינג (1999), עמ' 207–233.
9. מרגריטה (1530), Z3v-b3r.
10. מרגריטה (1530), Z3v.
11. פונקנשטיין (תשכ"ח), עמ' 125–144.
12. דויטש (2001), עמ' 288; קרליבך (2001), עמ' 180.
13. וולטון (2012), עמ' 91–98; ברנט (2017), עמ' 185.
14. מרגריטה (1530), A1r.
15. מרגריטה (1530), X2r-Y4r.
16. מרגריטה (1530), YIv.
17. מרגריטה (1530), Y1v-Y2r.
18. מרגריטה (1530), Y1v.
19. מרגריטה (1530), Y2r.
20. מרגריטה (1530), Y2r.
21. מרגריטה (1530), Y2v.
22. מרגריטה (1530), YIv.
23. מרגריטה (1530), Y2v.
24. מרגריטה (1530), Y2v.
25. מרגריטה (1530), YIv-Y2r.
26. מרגריטה (1530), Y2v.
27. מרגריטה (1530), Y3r.
28. מרגריטה (1530), Y3r-Y3v.
29. מרגריטה (1530), Y4r.
30. מרגריטה (1530), Z3v-a2v.
31. מרגריטה (1530), a2v-a3r.
32. מרגריטה (1530), a3r-a3v.
33. מרגריטה (1530), a3v.
34. פרידמן (1979), עמ' 238–259; קאופמן (1998), עמ' 429–461; קאופמן (2000), עמ' 191–237.
35. קאופמן (2017), עמ' 54–75, 82–79.
36. לותר (1900), עמ' 314–315.
37. לותר (1900), עמ' 336.
38. קאופמן (2017), עמ' 68.
39. קאופמן (2017), עמ' 68–71.
40. פרידמן (1979), עמ' 243–244, והשוו: פרידמן (1983), עמ' 234–244; ברנט (2000), עמ' 190–168.
41. קאופמן (2017), עמ' 68.
42. אצל שלום (תר"ץ-תרצ"א), עמ' 444.
43. השוו: קאופמן (2000), עמ' 200–201; אוסטן-סאקן (2002), עמ' 183; וולטון (2012), 73–74.
44. מרגריטה (1530), a4r-b2r.
45. מרגריטה (1530), a4r.
46. לותר (1900), עמ' 336.
47. מרגריטה (1530), a4r-a4v.
48. מרגריטה (1530), a4v-b1r.
49. פרידמן (1983), עמ' 120–137, 165–176; ברנט (2004), עמ' 181–210.
50. מרגריטה (1530), a3v-a4r.
51. וייס (2016), עמ' 13–16, 23–18.

## מקורות

### מקורות ראשוניים

Luther, Martin (1900), 'Das Jesus Christus ein geborner Jude sei [1523],' *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 11, Weimar.

Margaritha, Anthonius (1530 [March]), *Der gantz Jüdisch glaub*, Augsburg.

### מקורות משניים

י"ס, יהודית (2016), משיח קבלי-נוצרי ברנסנס: גיוס פוסטל וספר הזוהר, תל אביב. פונקנשטיין, עמוס (תשכ"ח), 'התמורות בווכות הדת שבין יהודים לנוצרים במאה הי"ב', ציון, לג.

- שלום, גרשום (תר"ץ-תרצ"א), 'פרקים מתולדות ספרות הקבלה', קרית ספר, ז.
- Burnett, Stephen G. (2000), "A Dialogue of the Deaf: Hebrew Pedagogy and Anti-Jewish Polemic in Sebastian Münster's Messiahs of the Christians and the Jews (1529/39)," *Archiv für Reformationsgeschichte*, 91.
- Burnett, Stephen G. (2004), "Reassessing the 'Basil-Wittenberg Conflict': Dimensions of the Reformation-Era Discussion of Hebrew Scholarship," Allison P. Coudert and Jeffrey S. Shoulson (eds.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia.
- Burnett, Stephen G. (2017), "Luther's Chief Witness: Anthonius Margaritha's *Der gantz Jüdisch glaub* (1530/1531)," Jonathan Adams and Cordelia Heß (eds.), *Revealing the Secrets of the Jews: Johannes Pfefferkorn and Christian Writings about Jewish Life and Literature in Early Modern Europe*, Berlin.
- Carlebach, Elisheva (2001), *Divided Souls: Converts from Judaism in Germany, 1500–1750*, New Haven.
- Deutsch, Yaacov (2001), "A View of the Jewish Religion: Conceptions of Jewish Practice and Ritual in Early Modern Europe," *Archiv für Religionsgeschichte*, 3.
- Deutsch, Yaacov (2006), "Von der Iuden Ceremonien: Representations of Jews in Sixteenth-Century Germany," Dean Phillip Bell and Stephen G. Burnett (eds.), *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*, Leiden.
- Deutsch, Yaacov (2012), *Judaism in Christian Eyes: Ethnographic Descriptions of Jews and Judaism in Early Modern Europe*, Oxford.

- Diemling, Maria (1999), *Christliche Ethnographien über Juden und Judentum in der Frühen Neuzeit: Die Konverten Victor von Carben und Anthonius Margaritha und ihre Darstellung jüdischen Lebens und jüdischer Religion*, Doctoral dissertation, Wien.
- Diemling, Maria (2000), "Chanuko-Kirchweyhe," *Kalonymos*, 3.
- Diemling, Maria (2006), "Anthonius Margaritha on the 'Whole Jewish Faith': A Sixteenth-Century Convert from Judaism and his Depiction of the Jewish Religion," Dean Phillip Bell and Stephen G. Burnett (eds.), *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*, Leiden.
- Friedman, Jerome (1979), "Sebastian Münster, the Jewish Mission, and Protestant Antisemitism," *Archiv für Reformationsgeschichte*, 70.
- Friedman, Jerome (1983), *The Most Ancient Testimony: Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia*, Athens, Ohio.
- Hsia, Ronnie Po-Chia (1994), "Christian Ethnographies of Jews in Early Modern Germany," Raymond B. Waddington and Arthur H. Williamson (eds.), *The Expulsion of the Jews: 1492 and After*, New York.
- Kaufmann, Thomas (1998), "Das Judentum in der frühreformatorischen Flugschriftenpublizistik," *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 95.
- Kaufmann, Thomas (2000), "Die Theologische Bewertung des Judentums im Protestantismus des späteren 16. Jahrhunderts (1530–1600)," *Archiv für Reformationsgeschichte*, 91.
- Kaufmann, Thomas (2017), *Luther's Jews: A Journey into Anti-Semitism*, Lesley Sharpe and Jeremy Noakes (trans.), Oxford.
- Osten-Sacken, Peter von der (2002), *Martin Luther und die Juden: Neu untersucht anhand von Anton Margarithas 'Der gantz Jüdisch glaub' (1530/31)*, Stuttgart.
- The National Union Catalog (1974), Pre-1956 Imprints*, 361, London.
- Walton, Michael T. (2012), *Anthonius Margaritha and the Jewish Faith: Jewish Life and Conversion in Sixteenth-Century Germany*, Detroit.