1. מסמך היסטורי או ספר קדוש?

הניגש לקרוא באנתולוגיה המוכרת בשם המקרא, או התנ"ך, יכול לראותה משתי נקודות מבט שונות בתכלית. יהודים ונוצרים דתיים רואים במקרא **ספר קדוש** – היינו, טקסט הנוגע לחייהם ברמה הקיומית. הם מאמינים שעליהם להגיב על הכתוב בו, אם במחשבה ואם במעשה, על ידי הגדרה עצמית או על ידי השתייכות לקהילה. המקרא קשור למקור אלוהי, אף אם בני אדם הם שכתבו אותו בפועל. לעומת זאת, אנשי ביקורת המקרא רואים במקרא **מסמך היסטורי** – היינו, אוסף של טקסטים שמיים צפון־מערביים שנוצרו בתקופת הברזל ומעט אחריה. הטקסטים הללו פותחים צוהר לתרבות שהתקיימה לחופיו המזרחיים של הים התיכון במשך כמה מאות שנים. אוסף הטקסטים הזה מעורר עניין מאותן סיבות שכל ביטוי של תרבות אנושית מעורר עניין: הוא מתעד את ניסיונותיהם של בני אדם לבחון שאלות יסודיות של הקיום. יש אנשים, ובתוכם גם מבקרי מקרא, הרואים במקרא מסמך היסטורי מסוג מיוחד: **קלאסיקה**, יצירת מופת שהיא תמצית התרבות שייצרה אותה, והיא משמשת מודל לספרות ולהגות של תרבות מאוחרת יותר.[[1]](#footnote-1) בהיותו אחד המסמכים המכוננים של תרבות המערב, המקרא שופך אור על האומנות ועל תרבות הכתיבה המערביות. יהודים רבים מוצאים בו עניין משום שמצויים בו הביטויים הספרותיים הקדומים ביותר של אומה שהם חשים השתייכות אליה. עם זאת, הוגים הומניסטים, חוקרי תרבות המערב ואף יהודים יכולים לראות במקרא חשיבות עליונה גם אם אין הם מאמינים שיש בו קדושה: היינו, גם אם הם אינם מייחסים לו מעמד אונטולוגי המבדיל בינו ובין ביטויים אחרים של תרבות אנושית. המסורות השונות ועתיקות הימים של היהדות ושל הנצרות פיתחו הרגלי קריאה ופולחן המאפשרים לאנשים לראות במקרא את כתבי הקודש של דתם. המסורות שהתפתחו באוניברסיטאות המודרניות, שלמרות היותן חדשות למדי הן רבות ושונות במידה מרשימה, מציעות כלים לניתוח הטקסטים הללו כמסמכים היסטוריים.

 דרך נוספת שבה אפשר לתאר את ההבדל בין שתי נקודות המבט הללו היא על ידי הגדרת קהל היעד שלו. רבים ממבקרי המקרא רואים כמובן מאליו שהמקרא איננו פונה אלינו החיים בעולם המודרני, ואפילו לא אל אנשי ימי הביניים. חוקרים אלה סבורים כי הטקסטים הכלולים במקרא נכתבו בשביל קבוצת אנשים שחייתה באזורים מסוימים של המזרח הקרוב באלף הראשון לפסה"נ. לעומתם, אנשים המאמינים בקדושת המקרא מזכירים לנו שאנתולוגיה זו מציעה הגדרה רחבה יותר לקהל היעד שלה עצמה: היא פונה למשפחתם של אברהם, יצחק ויעקב לדורותיה.[[2]](#footnote-2) מהנקודה שבה דמויות אלה נזכרות לראשונה בספר בראשית, המקרא מתאר את קורות צאצאיהם (ראה למשל בראשית יב 2). קטעים המופיעים במקומות שונים במקרא נכתבו, נאמרו, שומרו ונערכו כדי שידברו אל אומה ששנותיה רבות מספור, ובניה העתידיים של אומה זו מעסיקים במיוחד את הטקסטים הללו.[[3]](#footnote-3) היות שכך, מי שרואה עצמו כשייך בדרך זו או אחרת למשפחתם של אברהם, יצחק ויעקב מחויב לקרוא במקרא כאילו הוא פונה אליו. מילוי חובה זו איננו קשה אולי לאנשים הדוחים את ממצאיה של ביקורת המקרא המודרנית – היינו, אנשים שאינם מודעים, או ששואפים לא להיות מודעים, לשפע הראיות שצברו מבקרי המקרא לכך שהטקסטים הללו פנו תחילה לאנשים שחיו בתקופת הברזל, בתקופה הפרסית ובתקופה ההלניסטית.[[4]](#footnote-4) אבל מילוי החובה להאמין שהטקסטים הללו קדושים ולציית להם קשה יותר למקבלים את המתודות ואת המסקנות של המחקר המודרני. בני הקבוצה השנייה חייבים להתמודד עם השאלה כיצד ייתכן שאנו נמעניהם של המסמכים העתיקים הללו שנכתבו באזורי ההר של ארץ כנען ובקרב אנשים שגלו משם, שכן האמונה שהמקרא פונה אף אלינו, נוסף על קהל היעד המקורי שלו, היא חלק בלתי נפרד מהאמונה שהוא ספר קדוש הנוגע לחיינו.[[5]](#footnote-5) יהיו מבקרים שייטענו אולי שיש מידה של אנכרוניזם בהצעתי שהטקסטים הללו פונים אף אלינו החיים היום, אבל המקרא עצמו מעודד את האנכרוניזם הזה: כל עוד משפחתם (ואולי משפחותיהם?) של אברהם, יצחק ויעקב ממשיכה להתקיים, הטקסט ממשיך לדבר אל בניה של משפחה זו.

 אנשים הרואים עצמם שייכים לקבוצה זו, ועם זאת אינם מתעלמים ממה שגילה המחקר המודרני, אינם יכולים שלא לראות במקרא הן מסמך היסטורי והן ספר קדוש. יתר על כן, אי אפשר לקרוא במקרא לסירוגין, פעמים כמסמך היסטורי ופעמים כספר קדוש. הבחירה לעשות כן תגרום לאדם ליצור חיץ בתוך עצמו, ולכפות על מוח חילוני ועל נפש דתית שאינם מתקשרים זה עם זה לשכון בכפיפה אחת. והנה, המקרא מצווה את נמעניו לאהוב את ה' "בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ" (דברים ו 5). על פי פסוק זה, עבודת ה' של אדם ששכלו מאמין בצדקת טענותיה של ביקורת המקרא אך אמונתו הדתית מתעלמת מכך היא חלקית ופגומה. אדם בעל יושר אינטלקטואלי המטה אוזן לקולו של המקרא בימינו אנו חייב לראות במקרא מסמך היסטורי ובה בעת להאמין בקדושתו.

 האם דבר זה הוא בגדר האפשר? האם אפשר, מעת שרואים במקרא מסמך היסטורי, להמשיך ולהאמין שהוא קדוש? שאלה זו איננה יכולה להיענות במנותק מהקשר ספציפי. בין הקהילות השונות שהמקרא הוא כתבי הקודש שלהן מעולם לא שררה תמימות דעים בשאלה מהם כתבי קודש – היינו, מה תפקידם במסגרת הקהילה, כיצד יש לקרוא בהם וכיצד אפשר להשתמש בהם במסגרת החיים הדתיים. אף על פי שחוקרים זיהו מערכת משתנה של מאפיינים של כתבי הקודש של דתות שונות ברחבי העולם,[[6]](#footnote-6) כל ניסיון הגדרה הוא מקומי; במקרה של האנתולוגיה שבה ענייננו, כל הגדרה ייחודית לסוג מסוים של יהדות או של נצרות.[[7]](#footnote-7) מסיבה זו אי אפשר לתאר תיאור כללי של הקשר בין מסמכים היסטוריים ובין כתבי קודש; אפשר לדון בעניין זה רק על רקע מסורת מסוימת. בספר זה אני מדבר על המקרא בתור כתבי הקודש של היהדות, ונקודת מבט זו היא ללא ספק מקומית וספציפית. עם זאת, העובדה שאני מדבר מנקודת מבט מקומית זו אין משמעה שהדיון יכלול קולות יהודיים בלבד. להפך, ממש כפי שאני מקווה שקוראים נוצרים ימצאו שדברי מעוררי מחשבה ומועילים, כך אני חושב שתרומתם של חוקרים שאינם יהודים רלוונטית ומחכימה. מסיבה זו אני משלב בדיון את עבודתם של מפרשי מקרא ותאולוגים נוצרים, וכן מחקרים מתחום חקר המקרא והמזרח הקדום, שאפשר לתארם כבתר־נוצריים או כחוץ־נוצריים.

ספר זה שייך אפוא לשני תחומי מחקר, האחד כללי ותיאורי והשני מצומצם וקונסטרוקטיבי: ביקורת המקרא מצד אחד,[[8]](#footnote-8) והתאולוגיה היהודית המודרנית מצד שני.[[9]](#footnote-9) מבחינה זו סוטה הספר מהמודל שציירו בדמיונם מרבית החוקרים שכינו את עצמם "תאולוגים של המקרא" במאתיים השנים האחרונות. למעט כמה יוצאים מן הכלל, החוקרים הללו העמידו פנים שעבודתם איננה מושפעת מהעמדות הדתיות המקובלות.[[10]](#footnote-10) בפועל, ניסיונות מוקדמים אלה לתאר את התאולוגיה המקראית שימרו במרבית המקרים קריאות נוצריות פרוטסטנטיות של המקרא. מסיבה זו קוראים שאינם פרוטסטנטים נוטים לחשוב שהם מלאים בסתירות פנימיות ואף פוגעניים, שכן משתמע מהם שרק הקריאות הפרוטסטנטיות נאמנות לכתוב.[[11]](#footnote-11) באופן פרדוקסלי, תאולוגיה מקראית הנושאת אופי מקומי בתכלית יכולה לתרום לא רק לקהילה שבה נוצרה, אלא גם לתחום הרחב יותר של לימודי דתות ולבנייתן של אמונה או זהות בקהילות אחרות.[[12]](#footnote-12) ההקשר המקומי שבו אני קורא במקרא עוזר לי לחשוף קשרים בין בני ישראל המקראיים ובין היהדות הבתר־מקראית, קשרים המתגלים כבעלי ערך אף מחוץ לגבולות היהדות. ללא ההקשר המקומי היינו עלולים שלא להבחין בקשרים הללו. לפיכך מחקר זה, העוסק במקרא מנקודת מבט יהודית־דתית, יחשוף היבטים חדשים של מחשבת ישראל הקדומה שלא רק אנשים הניגשים למקרא מנקודת מבט הדומה לשלי ימצאו בהם עניין, אלא גם אנשים שבעבורם המקרא הוא חלק מכתבי הקודש הנוצריים, ואפילו אנשים המנתחים אותו כמסמך היסטורי וכקלאסיקה.

בפרקים שלהלן אציע גישה המאפשרת ליהודים מודרניים לראות את המקרא הן כספר קדוש והן כמסמך היסטורי, בלי לפגוע בעקרונות המנחים של שתי נקודות המבט. כפי שנראה, הבנה עמוקה יותר של מאפייניו של המקרא כמסמך היסטורי עלולה להקשות על ההכרה בקדושת המקרא, אך היא יכולה גם להעשיר אותה. לפני שאתחיל במסע זה ברצוני להסביר מדוע קיים המתח בין ראיית למקרא כמסמך היסטורי ובין האמונה בקדושתו, ולהציג כמה מונחי יסוד ועקרונות שישמשו אותי לאורך הספר כולו.

**מסמך היסטורי ולא קדוש**

 ביסוד ההבדל בין שתי נקודת המבט שתוארו לעיל עומדת שאלת קדושת המקרא: האם למקרא מעמד מיוחד המבדיל בינו ובין טקסטים אחרים? יקל עלינו לענות על שאלה זו אם ננסח אותה אחרת: האם המקרא ייחודי מבחינה זו או אחרת, או האם הוא לכל הפחות שונה מהותית מיצירות ספרות ותרבות אחרות שנוצרו ברחבי העולם? האם אין הוא אלא פרי עטם של בני אדם, או שמא מקורו מחוץ לעולם זה? בעיני רוב הקוראים בעת העתיקה ובימי הביניים, יהודים ונוצרים כאחד, התשובה לשאלות אלה הייתה ברורה. המקרא קדוש משום שהוא הגיע מן השמיים. לשיטתם של רוב ההוגים היהודים הקלאסיים, לא משה ולא כל אדם אחר חיברו את התורה, אלא אלוהים הוא שחיברה. תוכנם של ספרי המקרא האחרים גם הוא בעל מקור אלוהי, אף אם בני אדם חיברו את מילותיהם המדויקות. השאלה אם לראות באנתולוגיה זו מסמך היסטורי או ספר קדוש כלל לא הייתה עולה בדעתם של הקוראים הללו.[[13]](#footnote-13)

קונצנזוס זה החל להתערער במאה השבע עשרה באירופה. כמה הוגים שדגלו במחשבה החופשית (למשל, הפילוסופים תומס הובס וברוך שפינוזה, וכן דיוויד היום במאה השמונה עשרה) החלו לתהות אם המקרא אכן קדוש – האם הוא אכן ייחודי מבחינה ספרותית ונובע ממקור אלוהי. בעקבותיהם החלו חוקרים, מרביתם פרוטסטנטים ובעיקר בצרפת בגרמניה, לחקור את מקורותיהם של הטקסטים הללו. חוקרים אלה הטילו ספק בכך שאפשר לראות בטקסטים המקראיים יחידות ספרותיות שלמות, ולא כל שכן יצירות מושלמות שאלוהים כתב. הם הראו שיש בספר בראשית קטעים הנראים קדומים יותר מאחרים, וקטעים אלה סותרים זה את זה בחלק מפרטי העלילה. המחבר (או עדיף לומר: העורך) של ספר בראשית צירף את המסמכים הקדומים זה לזה בלי ליישב את הסתירות ביניהם. היות שהמחבר־העורך התבסס על מסמכים קדומים שסתרו זה את זה ולא ידע כיצד ליישב את הסתירות, או לא היה רשאי לעשות כן, אין לנו אלא להסיק שמחבר־עורך זה לא היה ישות שמימית וכול־יודעת. חוקרי מקרא ראשונים אלה הניחו שהמחבר־העורך המדובר היה משה, אבל לא חלף זמן רב בטרם הבינו החוקרים ששיטת הניתוח שבעזרתה חקרו את מקורותיו של ספר בראשית יכולה לחול גם על הספרים שמות, ויקרא, במדבר ודברים, שבהם מסופר סיפורו של משה עצמו. מעת שהתברר שכל חמשת חומשי התורה הורכבו ממסמכים שקדמו להם, הרעיון שמשה היה המחבר־העורך של התורה נעשה בלתי סביר. אחרי הכול, משה לא היה נזקק למקורות רבים הסותרים זה את זה כדי לתאר אירועים שהתרחשו זה עתה, ושהוא היה המרכזית שבנפשות הפועלות בהם.

 חקר מקורותיה של התורה (שמרבים לכנותו ביקורת המקורות) התפתח לאטו בין המאה השבע עשרה למאה התשע עשרה. החוקרים הציעו כמה תאוריות המתארות בפירוט כמה מקורות היו לתורה, אילו פסוקים ופרקים שייכים לאילו מקורות, מהו הקשר בין המקורות השונים וכיצד הם הצטרפו זה לזה. המפורסמת בתאוריות הללו, המוכרת בשם "השערת התעודות", התגבשה באמצע המאה התשע עשרה. על פי השערה זו, התורה מורכבת מארבעה מקורות עיקריים שסומנו באותיות J (בעברית: ס"י), E (ס"א), P (ס"כ) ו-D (ס"ד). לענייננו שלנו אין כמעט חשיבות לשאלה אם אפשר לחלק את המקורות הללו לתתי־מקורות נוספים (ס"י1 וס"י2; תת־מקור של ס"כ שנקרא תוה"ק [H]), כפי שטענו כמה מתומכי השערת התעודות, או אם יש בתורה טקסטים שיש לייחס למקורות נוספים מלבד ס"י, ס"א, ס"כ וס"ד, כפי שהציעו חוקרים אחרים. כמו כן אין חשיבות גדולה לשאלה אם כפי שהציעו חוקרים רבים בשלהי המאה העשרים, תאוריה אחרת מיטיבה להסביר את הראיות הטקסטואליות המצויות בתורה בצורתה הנוכחית – למשל, תאוריה הטוענת שהתורה התפתחה מכמה גרעינים מקוריים שאליהם התווספו סדרת תוספות.[[14]](#footnote-14) הנקודה החשובה היא שלא זו בלבד שההסבר שמציע המחקר המודרני למקור התורה שונה מהסברן של המסורת היהודית והמסורת הנוצרית, אלא שהוא מטיל ספק באחדותה של התורה ובקשר שלה לישות מושלמת וכול־יודעת. (בהמשך נראה ששאלת יחסם של עורכי התורה למקורות שעליהם התבססו היא שאלה בעלת השלכות תאולוגיות; בבוא העת נעמיק לחקור בשאלה זו.)

 יהודים רבים חשים שביקורת המקרא מאיימת על שורש הדת היהודית בטענה שבראשית, שמות, ויקרא במדבר ודברים אינם ספרים של ממש אלא תערובת של טקסטים שנוצרו אחרי תקופתו של משה, שהיו נפרדים במקור ושסותרים זה את זה במידת מה. תאוריות דומות פותחו בדבר ספרים אחרים, והראו למשל שישעיהו לא היה יכול לכתוב את כל ספר ישעיהו ושלנבואותיו המקוריות של ירמיהו נוספו טקסטים שונים שסופרים או עורכים שפעלו אחרי תקופתו ייחסו לו.[[15]](#footnote-15) טענות שכאלה בדבר ספרי הנביאים והכתובים גם הן עוררו חוסר נחת אצל יהודים רבים, אף על פי שהן אינן נתפסות בדרך כלל כמתקפה על שורש היהדות. אבל הגילוי שמשה לא נתן, פשוטו כמשמעו, את החוקים הכתובים בספרים שמות, ויקרא, במדבר ודברים וההבנה שהתורה מכילה סתירות ולפיכך איננה מושלמת הסבו מורת רוח ליהודים רבים במהלך מאתיים השנים האחרונות. התורה, לב לבה של הדת היהודית, לא חוברה על ידי משה, וודאי שלא נכתבה על ידיו; והיות שחמשת חומשי התורה סותרים זה את זה, לא ייתכן שמחבר אחד חיברם, ולא כל שכן אלוהים.

 כפי שהראו ברוך שוורץ ואחרים, חששותיהם של יהודים מודרניים מביקורת המקרא התרכזו בעיקר סביב תאוריות שעניינן חיבורם של הטקסטים המקראיים.[[16]](#footnote-16) נוסף על כך יש יהודים המוטרדים מביקורת המקרא משום שהיא מטילה ספק במהימנות ההיסטורית של הטקסטים המקראיים. עם זאת, עניין זה הקשה על נוצרים – ובמיוחד פרוטסטנטים מודרניים – הרבה יותר משהוא הפריע ליהודים.[[17]](#footnote-17) דעת הכלל נוטה להפריז במידת חומרת האיום על מהימנותו ההיסטורית של המקרא בעבור מאמינים שאינם מוצאים עניין רב בדקדוקי עניות. בניגוד למה שנכתב לפעמים בתקשורת או נאמר על ידי אנשים שאינם מוסמכים לכך, אין בנמצא סיבות ארכאולוגיות או היסטוריות להטיל ספק ביסודות המרכזיים של תיאור תולדות ישראל שבמקרא: כלומר, שעם אבותיהם של בני ישראל נמנתה קבוצה חשובה שהגיעה ממסופוטמיה; שלפחות חלק מבני ישראל היו משועבדים למצרים ושוחררו מהעבדות במפתיע;[[18]](#footnote-18) שהם חוו התגלות שמילאה תפקיד מכריע בעיצוב הזהות הלאומית, הדתית והאתנית שלהם; שהם התיישבו באזורי ההר של ארץ כנען בתחילת תקופת הברזל, סביב שנת 1300 או 1200 לפסה"נ; שהם הקימו שם ממלכות כמה מאות שנים אחרי כן, סביב שנת 1000 לפסה"נ; ושהממלכות הללו הוחרבו בסופו של דבר על ידי צבאות אשור ובבל. נכון אמנם שהעובדה שאין סיבה להטיל ספק ביסודות אלה של הסיפור המקראי איננה מוכיחה ש**יש** סיבה להאמין בהם; כוונתי רק לעורר את תשומת ליבם של הקוראים לאופיין המטעה של הטענות שמה שארכאולוגים מצאו או לא מצאו סותר את יסודות העלילה הללו, או אפילו מערער את מהימנותם. אנשים הטוענים טענות שכאלה אינם יודעים כנראה מהן הראיות שיש ברשותנו; וחשוב מכך, נראה שהם אינם מבינים את טבען של ראיות – היינו, את מה שראיות יכולות או אינן יכולות להוכיח.

 בשונה מהחששות שתוארו לעיל, אני סבור שהאיום הגדול ביותר שביקורת המקרא מציבה בפני האמונה הדתית נובע מהאופן שבו הגישה ההיסטורית שביקורת המקרא נוקטת מערערת על אמיתות תאולוגיות. דבר זה הוביל למה שג'ון ברטון מכנה "מותם של כתבי הקודש", לפחות בקרב רבים מהאנשים המקבלים את עקרונות הביקורת ההיסטורית. (ברטון ממשיך וטוען בהיגיון שאין הכרח שהביקורת ההיסטורית תשפיע כך על אנשים שאמונתם רצינית, עשירה וגמישה.)[[19]](#footnote-19) בדומה לכך, מייקל לגספי מראה (בספר שכותרתו – "מות כתבי הקודש ועליית חקר המקרא" – מסכמת את הטענה המרכזית שלו) שחוקרי המקרא הגרמניים במאה התשע עשרה "מצאו סיפוק ביצירת חלופות משוחזרות בדרכים מדעיות לסיפור הגאולה (Heilsgeschichte) המוכר של המסורת הנוצרית; חלופות אלה אפשרו להם ולתלמידיהם לבחון ביתר בהירות את הדינמיקה הפוליטית, את הכוחות ההיסטוריים ואת היסודות האנושיים של החברות קדומות שייצרו את התנ"ך".[[20]](#footnote-20) למשל, רבים מחוקרי המקרא מפרשים כמעט את כל החוקים והסיפורים שבס"כ כמונעים מכוח השאיפה להאדיר את מעמד הכוהנים משושלת אהרון שייצר את ס"כ. כן הם סבורים שספר דברים משרת את הצרכים הכלכליים והחברתיים של מעמד הלוויים שמקובל לחשוב שממנו יצאו מחברי ספר זה. על פי גרסה קיצונית אך רווחת של פרשנות ממין זה (שאותה אנו חוקרי הדתות מכנים פרשנות רדוקציוניסטית), עניינם של הטקסטים הכוהניים ושל ספר דברים איננו באמת הדת או אלוהים; הטקסטים רק מקודדים במונחים דתיים את הטענות החברתיות, הפוליטיות והכלכליות של קבוצות אנשים מסוימות. קידוד זה יעיל במיוחד משום שהאנשים שבעבורם נכתבו חיבורים אלה **חשבו** שאלוהים עומד בלבם; וייתכן שאפילו מחברי הטקסטים חשבו שהם כותבים על אלוהים. אבל החוקר הרדוקציוניסט המודרני יטען שהוא מצליח לראות מבעד לאשליות שסימאו את עיניהם של המחברים ושל הקוראים הקדם־מודרניים כאחד.[[21]](#footnote-21) חוקרים מודרניים המציעים פרשנויות חלופיות לאירועים ההיסטוריים המתוארים במקרא דוחקים את ההסברים שמציע המקרא עצמו ממעמדם האבסולוטי: למשל, בעוד שהמקרא מספר שאלוהים גרם לכורש מלך פרס להעניש את הבבלים ולהשיב את גולי יהודה לארצם (ראה עזרא א 1­-50; דה"ב לו 22­-23; ישעיהו מד 28-מה 6), ההיסטוריון המודרני החוקר את תולדות בני ישראל ידבר על גורמים גאוגרפיים, כלכליים ואפילו סביבתיים שהובילו להיחלשות כוחה של האימפריה הבבלית ולעליית ההגמוניה הפרסית במזרח הקרוב. ביקורת המקרא מאפשרת לכוחות היסטוריים וטבעיים לתפוס את מקום הסיבתיות האלוהית (ואולי מחייבת את החילופין הללו).[[22]](#footnote-22)

 ייחוד תשומת לב לכל הכוחות הללו יוצר את התחושה שהמקרא איננו אדיר כפי שחשבנו: אין הוא נותן את דבר האלוהים בידי האדם, אלא הוא משקף את הנסיבות הפוליטיות, החברתיות והפסיכולוגיות של העולם הזה. בעיני קוראים רבים, אין ספק שאנתולוגיה הסותרת את עצמה, המשרתת את הצרכים האידאולוגיים של קבוצות אנשים מסוימות והמציעה פרשנויות מוטלות בספק להיסטוריה איננה אלא אוסף של יצירות ספרותיות ואיננה קדושה. המקרא כפי שהוא מצטייר במחקר ההיסטורי מצטמצם לכדי ערב רב של קטעי טקסטים התלויים בהקשרים היסטוריים ותרבותיים.[[23]](#footnote-23)

 **לנתק את המקרא מהיהדות**

מעמדו של המקרא ככתבי הקודש של היהדות ספג מהלומה נוספת מידיה של ביקורת המקרא המודרנית. היו בין מבקרי המקרא המודרניים שניסו לנתק, או לכל הפחות להחליש, את הקשר בין המקרא ובין הדת היהודית והעם היהודי.[[24]](#footnote-24) המטרות העומדות מאחורי ניסיון זה רבות ושונות, ולא בכל המקרים הן ראויות לגינוי. הן אינן נובעות אך ורק משנאת היהדות הבלתי מוסווית המאפיינת חלק ממבקרי המקרא, אלא אף מנחישותם הראויה להערכה של חוקרים לנקוט ריחוק היסטורי ממושא המחקר ומהשאיפה להימנע מפרשנויות אנכרוניסטיות. בלב לבה של ביקורת המקרא המודרנית עומד הניסיון להבין את הטקסטים המקראיים כפי שהבינו אותם קוראיהם הראשונים – בני ישראל. אם ברצוננו לבחון טקסט מקראי מבעד לעיניהם של בני ישראל איננו יכולים לקבל מיד את הפרשנויות הקלאסיות של הטקסט, אם יהודיות ואם נוצריות, משום שפרשנויות אלה התחברו מאות או אלפי שנים אחרי היווצרות הטקסטים. העובדה שרש"י או אוגוסטינוס הסבירו פסוק או קטע בדרך מסוימת איננה ראיה לכך שכך הבין את הפסוק או את הקטע קהל היעד המקורי של הטקסט.[[25]](#footnote-25) מבקרי המקרא המודרניים מנסים לראות את המקרא על רקע העולם התרבותי שבו הוא נוצר, ולא דרך עיניהם של חכמי ישראל או של אבות הכנסייה. זו הסיבה לכך שאנו מבקרי המקרא מקדישים זמן רב כל כך ללימוד שפות כמו אוגריתית ואכדית, ושואפים להכיר לעומק את התרבויות העתיקות שהתקיימו בכנען, בבבל ובאשור. אנחנו שואפים להכיר את התרבויות הללו לעומק ולהיטמע בתוכן כדי שנוכל לקרוא טקסטים מהמזרח הקדום מתוך הזדהות, וכך נוכל לשים לב למה שסביר להניח שהקוראים בעת העתיקה שמו לב אליו ולהגיב כפי שהם הגיבו.[[26]](#footnote-26)

כדי להשיג מטרה זו (ספקנים בעלי חשיבה פוסט־מודרנית יופתעו אולי ממידת ההצלחה המרשימה של הניסיונות הללו, אם לשפוט על פי המסקנות שאליהן הביא השימוש במתודה זו פעם אחר פעם), חוקרים יהודים ונוצרים נדרשים להשקיע מאמץ לא מבוטל כדי לשכוח את מה שלמדו אודות הטקסטים המקראיים מהמסורות שעל ברכיהן התחנכו. דוגמה מפורסמת לעניין זה היא סיפור אדם וחוה: זה זמן רב שבני תרבות המערב סבורים שסיפור זה המופיע בבראשית ב-ג מתאר את הולדת החטא ואת גירושם של בני האדם מלפני אלוהים. קריאה זו, המצויה כבר בכמה מקורות יהודיים קדומים,[[27]](#footnote-27) הפכה לפרשנות המקובלת בנצרות ולפיכך בתרבות המערב כולה בעקבות השפעתם של פאולוס ושל אחרים ממחברי הברית החדשה שדגלו בה (ראו למשל רומים ה 12­-19; קורינתים א טו 20­-23; טימותיוס א ב 13­-14).[[28]](#footnote-28) אבל יש יסוד להאמין שמחבריו וקוראיו הישראלים של ספר בראשית לא ראו בסיפור גן העדן כל רמז לרעיון החטא הקדמון או לנפילת האדם. חרף להיטותם של המספרים המקראיים להגדיר מעשים מסוימים כ"חטא", אין בבראשית ג אף לא מילה אחת משלל המילים שבהן מתאר המקרה חטאים.[[29]](#footnote-29) להפך, כמה חוקרים מודרניים, ביניהם ג'יימס באר, משה גרינברג ומיכאל פישביין, טענו בהיגיון שבלב הסיפור עומדת התפתחות עצמאות מוסרית ולא (או לא רק) התרחקות מאלוהים.[[30]](#footnote-30) אחרים, ובייחוד ברוס ניידוף וקרול מאיירס, טוענים שאין לראות בסיפור דיון אקזיסטנציאליסטי כללי בטבע האנושות, אלא ניסיון להסביר ולהצדיק את התנאים החקלאיים ששררו באזורי ההר של ארץ כנען בתקופת הברזל.[[31]](#footnote-31) מתפקידו של מבקר המקרא להציע פרשנויות שכאלה, הנראות לנו חדשניות אך לאמיתו של דבר ייתכן שהן מייצגות הבנות קדומות בהרבה, העולות בקנה אחד עם ההקשר המקורי שבו נוצר המקרא.

בדומה לכך, חוקרי המקרא המודרניים מבינים טקסטים בדרך שונה לחלוטין מהדרך שבה קראו אותם מפרשי המקרא היהודים. למשל, הפרשנות היהודית הקלאסית הבינה עשרות פסוקים בתהילים ובישעיהו כמדברים על המשיח. חז"ל פירשו שהפסוקים הללו מנבאים שבאחרית הימים יקום צאצא לבית דוד ויכונן ממלכה בארץ ישראל. כמה מהמוכרים שבפסוקים אלה מצויים למשל בישעיהו ט-יא ובתהילים ב ועב (ראה מדרש תהילים על מזמורים אלה [מהדורת בובר, עמ' 24­-33, 323­-327], וכן בבלי, סנהדרין צו ע"א-צט ע"א).[[32]](#footnote-32) אבל רבים ממבקרי המקרא מטילים ספק בכך שעניינם של פסוקים אלה הוא ייסודה מחדש של שושלת בית דוד או מערכת התפיסות המשיחיות המצויות במחשבת ישראל הבתר־מקראית. הם סבורים שהפסוקים הללו עוסקים דווקא במלכות בית דוד לפני היציאה לגלות. על פי פרשנות זו, טקסטים כמו ישעיהו ט-יא ומזמורים ב ועב בתהילים מנבאים שמלכות בית דוד לא תיפול לעולם. למחברי הטקסטים הללו לא הייתה כל סיבה לחשוב שיהיה צורך לייסדה מחדש.[[33]](#footnote-33)

הפער בין הפרשנויות היהודיות המסורתיות ובין ביקורת המקרא בולט במיוחד כשמדובר בטקסטים משפטיים. בשמות כא 2­-6 ובדברים טו 12­-18 מופיעים חוקים מפורטים המצווים להוציא עבדים עבריים לחופשי אחרי שש שנות עבדות. חרף העובדה ששני המקורות נחלקים בפרטים חשובים (למשל, אם גם אמה עבריה זכאית לכך), שניהם מתירים לעבד למחול על זכותו לצאת לחופשי ולעבוד את אדוניו "לעולם" – היינו, כל ימי חייו. גם בוויקרא כה 39­-43 נידון מעמדם של עבריים שנמכרו לעבדים לעברי אחר, אך החוק שם שונה מאוד. קטע זה איננו קובע שהעבד העברי זכאי לצאת לחופשי אחרי שנת העבדות השישית, כי אם בשנת היובל – השנה האחרונה במחזור לאומי מתוקנן בן חמישים שנה – ומניין שנות העבדות של העבד איננו משפיע אפוא על מועד שחרורו. יתר על כן, הכתוב בוויקרא כה איננו מציין שהעבד רשאי למחול על זכות זו. ההלכה יישבה את ההבדלים בין הכתובים השונים העוסקים בשחרור עבדים בקביעה שבשמות כא 6 אין כוונת התורה למשמעות הרגילה של המילה "לעולם", אלא "עד שנת היובל" (ראה מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין ב [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 250­-254]; בבלי, קידושין טו ע"א, כא ע"ב ובמקבילות). קריאה זו נראית אולי דחוקה, אך ייתכן שהיא האפשרות היחידה העומדת בפני קורא הרואה כמובן מאליו שהמקרא איננו סותר את עצמו: אם ידוע לנו שאין במקרא סתירת פנימיות, אזי לא ייתכן שהמילה "לעולם" בשמות כא 6 משמעה "לנצח", והיא נושאת בהכרח משמעות אחרת. לעומת זאת, בעיני מבקרי המקרא פירושם של חז"ל לפסוקים אלה והאקסיומות שעליהן הוא נסמך אינם מחייבים. אנשי ביקורת המקרא מאמינים שכתוב אחד במקרא יכול לסתור כתוב אחר משום שהם יצאו מתחת ידיהם של מחברים שונים. (במקרה שלפנינו, שמות כא שייך לס"א, דברים טו שייך לס"ד וויקרא כה שייך לס"כ [וליתר דיוק לתוספת לס"כ, תוה"ק]). במקום זאת שואפים מבקרי המקרא לקרוא את הפסוקים הללו על רקע ההקשר התרבותי שבו חוברו. חוקים רבים העוסקים בשחרור עבדים מוכרים מקובצי חוקים אחרים מהמזרח הקדום (למשל, חוקי ליפית-אישתר סע' 14, 25­-26; חוקי חמורבי סע' 117­-120, 280). לפיכך אין להתפלא על הימצאות גרסאות שונות של עניין שחרור העבדים אף בתרבות הישראלית הקדומה.[[34]](#footnote-34)

אם כן, אחת ממטרות היסוד של פרשנות המקרא המחקרית המודרנית היא להבחין בין מה שכתוב במקרא ובין מה שחז"ל ואבות הכנסייה אומרים שכתוב בו. בפרק 4 אעסוק בשאלה אם מן ההכרח שההבדלים בין הפרשנויות המסורתיות והמודרניות יהיו מקור למתח בעבור יהודים דתיים. לעת עתה ברצוני לציין שרבים מחוקרי המקרא הרחיבו את גבולותיה של המטרה שתוארה לעיל – יצירת אבחנה בין המקרא ובין הפרשנויות היהודיות הקלאסיות למקרא. חוקרים אלה יצרו נתק מוחלט בין המקרא ובין היהדות, והתעקשו שהמקרא איננו ספר יהודי כלל וכלל. נקודת המוצא שלהם הייתה מודל "או-או" של זהות טקסטואלית, והם קבעו שהיות שהמקרא הוא ספר מהמזרח הקדום, הוא איננו יכול להיות גם ספר יהודי. מבקרי מקרא רבים, תחילה נוצרים ואחר כך גם יהודים, הציבו חיץ בין הדת המקראית ובין התרבות היהודית, בין ישראל ובין היהדות.[[35]](#footnote-35) בכתביהם ועוד יותר מכך בהרצאותיהם הם טענו שראיית המקרא מבעד לעיני היהדות הרבנית איננה לגיטימית, וששימוש בתפיסות ובערכים היהודיים הקלאסיים כדי לבחון את המקרא הוא בבחינת עיוות אינטלקטואלי.[[36]](#footnote-36) לאמיתו של דבר, הדגש ששמו כמה חוקרים על הניתוק בין המקרא ובין היהדות איננו חדש; אין הוא פרי המצאתו של העולם המודרני. הוא גלגול חדש של תאולוגיית החילופין מהעת העתיקה ומימי הביניים – היינו, הרעיון שעם עליית הנצרות חדל העם היהודי להיות קהילת הברית שמתוארת במקרא ושנולדה בזכותו; הכנסייה הנוצרית החליפה את היהודים כישראל האמיתיים, והיא הראויה לרשת את המקרא. (רעיון זה זכה לגינוי מצד נוצרים מודרניים רבים; דוגמה מפורסמת וחשובה לכך היא דחיית הרעיון על ידי הכנסייה הקתולית בוועידת הוותיקן השנייה.)[[37]](#footnote-37) לאור זאת מוזר ביותר שרבים כל כך מקרב מבקרי המקרא היהודים השתכנעו ממה שאפשר לכנות מנטליות החיץ.[[38]](#footnote-38)

אף על פי שרעיון החיץ יושם במיוחד לגבי היהדות, אפשר להחיל צורת חשיבה שכזו אף על הנצרות, ובמידת פורמליות פחותה משהיא מיושמת לעיתים לגבי שתי הדתות. כאשר מחילים את צורת החשיבה הזו על שתי המסורות הבתר־מקראיות הללו אין היא אנטי־יהודית דווקא. אבל לפחות בפועל היא עודנה אנטי־דתית מבחינה זו שהיא מפקיעה מידי שתי הדתות את כתבי הקודש שלהן.[[39]](#footnote-39) השלכותיה של הפקעה זו עלולות להיות הרסניות, במיוחד בעבור אנשי דת שלמדו בסמינרים מודרניים. כמה דורות של אנשי דת ליברלים, הן פרוטסטנטים הן יהודים, ניגשו למלא את תפקידם הציבורי בהיותם משוכנעים שכל דבר בעל אופי דתי שיאמרו על המקרא יהיה מן הסתם שגוי, ושכל ניסיון לקשור בין המקרא ובין חייהם של בני הקהילה שלהם יהיה אנכרוניסטי, תמים, ונגוע ברמאות אינטלקטואלית.[[40]](#footnote-40) ייתכן בהחלט שהשפעתה של חשיבה זו על הפרוטסטנטים הייתה החמורה ביותר; יהודים ונוצרים קתולים שהמקרא נלקח מהם יכולים עדיין לבסס את האמונות ואת הפרקטיקות הדתיות שלהם על מסורת עשירה, אך ערעור מעמד המקרא בקהילה שעקרון ה"סולה סקריפטורה" הוא עיקרון מנחה בה מותיר את המאמין ללא כל עוגן להיאחז בו.

בין שהיא לובשת צורה אנטי־יהודית ובין שהיא לובשת צורה אנטי־דתית, מנטליות החיץ מדגישה שהמקרא הוא מסמך היסטורי מהמזרח הקדום, ושאין ליהדות כל קשר למשמעויותיו המקוריות. לא ייפלא אפוא שמרבית היהודים ההולכים במסורת אבותיהם מאמינים שביקורת המקרא – היינו, הגישה הרואה במקרא מסמך היסטורי – היא אויבת היהדות. מנגד, יש יהודים מודרניים שמאחר שאימצו אל ליבם את שיטות הניתוח המודרניות של המקרא אינם מסוגלים עוד להאמין בקדושתו לעם היהודי. (נכון יותר לומר שהם אינם מאמינים שהוא קדוש, וייתכן שחלקם אף אינם חושבים שיש לו קשר ליהדות.) שתי הקבוצות הללו מניחות שרעיון קדושת המקרא איננה עולה בקנה אחד עם היותו מסמך היסטורי: אם אפשר לחקור אותו באמצעות מתודות המחקר ההולמות יצירה שהושפעה מהתנאים ההיסטוריים ששררו בתקופת הברזל הרי שאין הוא יכול להיות חיבור ייחודי מבחינה אונטולוגית שאי אפשר לנתח בעזרת מודלים רגילים של פרשנות ושל ניתוח.

הגישות המודרניות לחקר המקרא תרמו רבות לערעור התפיסה שלמקרא מעמד המבדיל אותו מתוצרים אחרים של התרבות האנושית. לכן יהודים הנכונים לקבל שיטות מחקר אקדמיות ובעלות אוריינטציה היסטורית לחקר היהדות מתקשים לקבל את טענת המקרא בדבר קדושתו. היות שהם אינם מסוגלים להאמין בלב שלם שמקור המקרא בהתגלות או ברוח הקודש כפי שהיה (ועדיין) מקובל לחשוב בצורות קדם־מודרניות של היהדות, רבים מבין היהודים הללו נוטים לראות במקרא מסמך היסטורי, קלאסיקה, או מושא נוסטלגיה. מערכת היחסים שלהם עם המקרא נושאת אופי אתני ולאומי, והיא יכולה להיות גם אינטלקטואלית והומניסטית; אך אין היא דתית. יהודים המצדדים בגישה זו אינם קושרים בין המקרא ובין אלוהים, והם אף אינם משתמשים בו כדי ליצור קשר בינם ובין אלוהים. הם יכולים לייחד לטקסטים הללו מקום של כבוד בהיותם ראשית הספרות של העם היהודי ובעלי תפקיד חשוב בתרבות היהודית החילונית, אך האופן שבו הם רואים את המקרא איננו מותיר מקום לתפיסה יהודית־דתית רצינית משום שקדושתו של המקרא הופקעה ממנו.[[41]](#footnote-41) קוראים מודרניים או פוסט־מודרניים אחרים מנסים ליצור מערכת יחסים דתית עם המקרא על ידי התנערות זמנית מהתודעה ההיסטורית שלהם, המאפשרת להם לקרוא במקרא מתוך תמימות מזויפת. בעיני המצדדים באפשרות זו, ההתייחסות למקרא כמסמך היסטורי מוציאה מכלל אפשרות את ההתייחסות אליו כספר קדוש. מסיבה זו הם יכולים להחליט שיש לדחות את ממצאי מחקר המקרא המודרני כדי לשמר את הרלוונטיות הדתית של המקרא, או שיש להתעלם מהם. אם הם בוחרים באפשרות השנייה, משמעות הדבר שהם מכבים את יכולת החשיבה הביקורתית ואת ידע ההיסטוריה שלהם כאשר הזהות הדתית שלהם פעילה. אפשרות זו בעייתית ביותר משום שהיא מציעה להשתית את האמונה היהודית על יסוד רמייה והיא מציבה חיץ בין הדת ובין האמת.[[42]](#footnote-42)

הבחירה להתכחש לתודעה ההיסטורית ולהעמיד פנים שממצאי ביקורת המקרא אינם קיימים בעייתית גם מסיבה נוספת. לא זו בלבד שהיא מוציאה את מבקר המקרא אל מחוץ לסִפְרה ההולך ונכתב של מחשבת ישראל, אלא חמור מכך, היא מוציאה אל מחוץ לעולם זה אף את ראשוני היהודים. מחשבת ישראל ידועה בטבעה הדיאלוגי שאיננו מייחס חשיבות גדולה ביותר למסקנה שאליה אפשר להגיע בשאלה מסוימת, אלא דווקא לתהליך הלמידה מדמויות נערצות העוסקות בשאלה זו. למשל, בעיני המסורת היהודית השאלה אם אדם מסכים עם דעותיהם השונות של הרמב"ם או של האר"י בעניין ההשגחה הפרטית חשובה פחות מלימוד הנושא בכתביהם. אם אפשר לראות בשיח ובדיון, בשקלא וטריא של התלמוד את המודל הראוי לפיתוח התאולוגיה היהודית,[[43]](#footnote-43) הרי שעם היושבים לשולחן הדיונים יש למנות לא רק את ההוגה הפוסט־מודרני, את הפילוסוף הנאו־קנטיאני, את המיסטיקן הדתי ואת התנא. יש לשמור מקום גם לישראלים הקדומים. יתר על כן, אין להתיר אך ורק את כניסתם של האחרונים מבין אותם ישראל קדומים, אשר ערכו טקסטים שנוצרו לפני זמנם ויצרו את ספרי המקרא המוכרים לנו. יש להזמין לשולחן גם את מחבריהם של הכתבים ששובצו בגרסה הסופית של הקאנון המקראי, וייתכן שאף את האנשים העומדים מאחורי מחברים אלה, שהעבירו את המסורות הללו בעל־פה. הוצאת ממצאיה של ביקורת המקרא, מעוררי קושי ככל שיהיו, אל מחוץ למחשבת ישראל המודרנית משמעה הדרתם של היהודים הראשונים וקבלת תאולוגיית החילופין המנתקת את המקרא מן היהדות. קולותיהם של ישראלים קדומים אלה הם הם הקולות שמחקר המקרא המודרני משחזר.

**מסמך היסטורי קדוש**

בפרקים שלהלן אציע תשובה לשאלה כיצד יכול המקרא אליבא דמבקרי המקרא להמשיך למלא את תפקידו ככתבי הקודש של היהדות המודרנית. נוסף על כך אני מציע גישה תאולוגית במפורש למקרא, הבוחנת את הקשרים בין המקרא ובין הדתות שנוצרו ממנו ואת הדרכים שבהם המקרא והמחשבה הדתית שאחריו מקשים זה על זה, מפתחים זה את זה, מעשירים זה את זה ומתקנים זה את זה.[[44]](#footnote-44) באופן מפתיע, מטרות אלה נדירות למדי אפילו בקרב חוקרי מקרא יהודים בעלי אוריינטציה דתית, וכאשר הן מופיעות בעבודותיהם של חוקרים אלה הן אינן מצוינות במפורש בדרך כלל.[[45]](#footnote-45) אין ספק שהניסיון לשלב את מסקנות ביקורת המקרא בפרויקט תאולוגי קונסטרוקטיבי עלול להראות מאיים או נוגד את ההיגיון. כפי שאמר אוריאל סימון, "מוצאו המאוחר, הנוכרי, ולעיתים אף העוין, של חקר המקרא מקשה מאד על קליטתו במערכת אמונית אותנטית, אך זהו קושי פסיכולוגי ולא עקרוני, שצריך ואפשר לגבור עליו".[[46]](#footnote-46) אני נוקט שתי אסטרטגיות כדי לגבור על קושי זה.

ראשית, אני קורא את הטקסטים המקראיים כדי לראות מה הם יכולים לתרום לדיונינו שלנו בעניין סמכות, התגלות, מסורת וקאנון. בהידרשם לנושאים אלה הטקסטים המקראיים אינם טוענים טענות מפורשות כדרכם של הוגים מערביים. במקום זאת, הם מדברים במונחים הקונקרטיים האופייניים למרבית המחשבה הספקולטיבית במזרח הקדום, ומאמצים רטוריקה שאף שאיננה שיטתית יש בה עקיבות פנימית.[[47]](#footnote-47) לפיכך גילוי רגישות לצורות החשיבה והביטוי שרווחו במזרח הקרוב יסייע לנו להבין מה חושבים הטקסטים המקראיים על הנושאים העומדים בלב הדיונים התאולוגיים המודרניים.

שנית, אני מתאר את מחשבת ישראל כקשת רחבה הנמתחת בין ספרות המקרא ובין ספרות יהודית בתר־מקראית. באופן פרדוקסלי, קשת רחבה זו מצטיירת דווקא כאשר מְאמצים מתודות המדגישות את חוסר ההמשכיות ואת המגוון בתוך המקרא עצמו ומזהות בספרי המקרא רבדים שונים של חיבור ושל עריכה. היות שמתודות אלה מזהות בטקסטים המקראיים קולות רבים, הן מאפשרות לנו להבחין בתפיסות שקדמו למחשבה הבתר־מקראית שקשה היה להבחין בהן, או שהיו נסתרות לחלוטין, לפני עליית הביקורת ההיסטורית. נובע מכך שכאשר מבקרי המקרא מפרקים את הטקסטים המקראיים למרכיביהם הם גם מביאים להתחדשותם. בשונה מחיבורים רבים מהמאה העשרים שעניינם תאולוגיה מקראית, הקריאה בעלת האוריינטציה היהודית־תאולוגית שאני מציע איננה מייחסת משנה חשיבות לעבודתם של העורכים שיצרו את הספרי המקרא כשצירפו יחד טקסטים קדומים. במקום זאת יוצרת הצעתי מרחב שבו נשמע קולם של האנשים שחיברו את הטקסטים הקדומים הללו – מחברי ס"י וס"ד וס"כ, ואחרים שקולותיהם הם הד קלוש הנשמע בטקסטים הכתובים הראשונים של העם היהודי. קריאה זו חושפת קשרים מפתיעים ושבה מאחדת חברי נפש משכבר הימים. דווקא כאשר נטה אוזן קשבת לדוברים הרחוקים ביותר נמצא את עצמנו בלב הדיון העכשווי ביותר בתאולוגיה היהודית. שיח זה בין סמכויות דתיות מודרניות וקדומות נעשה אפשרי כאשר מתעקשים התעקשות היסטוריציסטית ובלתי אופנתית בעליל שמחקר המקרא המודרני מאפשר לנו לשמוע את קולותיה של יצירה יהודית נשכחת, ושיש להציב אפוא את מבקרי המקרא לצד מפרשי ימי הביניים ולצד אוספי המדרשים של חז"ל. אני מקווה שביצירת שיח בין חז"ל, מפרשי ימי הביניים והחוקרים המודרניים אוכיח לקוראים המכירים ולו אחד מסוגי הספרויות שעליהן אני נסמך שהסוגים האחרים מעניינים לא פחות. מתודות קריאה היסטוריציסטיות מודרניות, שקוראים בעלי אוריינטציה דתית דוחים פעמים רבות, עוזרות לנו לשחזר אבחנות שיש בהן עניין מיוחד מנקודת מבט תאולוגית. מחקר ביקורתי יכול אפוא לשמש כלי עבודה מועיל ביותר בידי תאולוגים מודרניים, משום שהוא מקים לתחייה קולות נשכחים של יצירה דתית מראשית ימיו של עם ישראל.

חלק ניכר ממחקר המקרא ההיסטורי­־ביקורתי מוקדש לשחזור קולותיהם של מחברים רבים ושונים מתוך טקסטים שמרבית הקוראים הדתיים מאמינים שיש להם אחדות פנימית. המטרה העומדת לנגד עיניהם של רבים מחוקרי המקרא המודרניים היא להתיר את הכבלים הקושרים את חלקי האנתולוגיה זה לזה. לעומתם, אני משתמש בביקורת ההיסטורית כדי להצביע על ההמשכיות בתוך התרבות היהודית מהמקרא ואילך. אני מראה שהאבחנות שהחוקרים המודרניים מזהים בטקסטים המקראיים יִיצרו, או לכל הפחות הקדימו, אבחנות דומות המצויות בספרות חז"ל ובספרות היהודית בימי הביניים. ספר זה מחבר בין ביקורת המקרא הדיאכרונית ובין מחקר ההיסטוריה של הפרשנות, ובכך הוא מתחקה אחר נתיבים העוברים כחוט השני במסורות ישראל, וקושרים בין מסורות ישראליות שקדמו לעריכת המקרא ובין הספרות היהודית הבתר־מקראית. אם נהיה נכונים לשאת במחיר אובדן החוטים המאגדים את המקרא נזכה לגמול רב בדמות חידוש היכולת לראות את האחדות המהותית של המקרא ושל המסורת היהודית לדורותיה.

אם כן, אני משתמש במתודות אקדמיות מודרניות כדי לטעון כנגד הניסיון ליצור נתק בין המקרא ובין היהדות. בכך אני חוזר למטרה שעמדה לנגד עיניהם של חלק מהחוקרים היהודים שפעלו בראשית ימי מחקר היהדות המודרני. בנקודה זו ראוי לעצור ולהיזכר בדברים שסולומון שכטר, אחד המשפיעים שבחוקרי היהדות המודרניים, כתב בשלהי המאה התשע עשרה במאמרו על יום־טוב ליפמן (לאופולד) צונץ, החוקר בן אמצע המאה התשע עשרה הנחשב לאבי המחקר המודרני של הספרות היהודית. ברומזו למנטליות החיץ שתיארתי למעלה, שאיננה אלא תאולוגיית החילופין בלבוש חדש, העיר שכטר שבקרב החוקרים הפרוטסטנטים הגרמנים,

התלמוד והמדרשים נחשבו לעיוות של התורה ושל ספרי הנביאים, והתפילה היהודית נתפסה כפרפרזה בלתי מוצלחת של מזמורי תהילים... להשמיד את התפיסות השגויות הללו, לגשר על תהום זו הנראית רחבה ועמוקה, להשיב את החוליות החסרות בשרשרת המחברת בין המקרא ובין המסורת, להוכיח את המשכיותה ואת התפתחותה של מחשבת ישראל במרוצת ההיסטוריה, להראות את עומקן הדתי ואת השפעתן המוסרית והנעלה, ללמדנו כיצד ימינו שלנו המלאים תהפוכות רעיוניות יכולים בכל זאת להיות שלב בהתפתחות המתמדת של הערכים היהודיים ויכולים לעשות את השלבים הקודמים לחלק מהתהליך המתרחש בהם – זו הייתה המטרה הגדולה שלה הקדיש צונץ את חייו.[[48]](#footnote-48)

כפי שהעיר דיוויד פיין, קשה להאמין שאך במקרה המילים הללו מתארות אף את שכטר עצמו; המאמר שכתב שכטר על צונץ הוא בחלקו אוטוביוגרפיה מוסווית.[[49]](#footnote-49) דבריו של שכטר מתמצתים אחת מן המטרות העיקריות של הספר שאתם קוראים כעת.[[50]](#footnote-50) עובדה זו עומדת בעינה אף על פי ששכטר היה בוודאי מופתע, וייתכן שאף היה חש מורת רוח, מכך שאני מאמץ את המחקר הביקורתי של מקורות התורה; בעיניו לא היה אפשר להפריד את המתודה המחקרית הזו משנאת יהדות במסווה אקדמי.[[51]](#footnote-51) אני מקווה שעד לסוף הספר אצליח להראות שאפשר להפריד בין המתודה עצמה ובין המניעים הפסולים של חלק מאנשי ביקורת המקורות. ההכרה במגוון הקולות המצויים בתורה יכולה להעשיר גישה מסורתית כלפי המקרא: היא מסייעת לנו לראות שהמקרא הוא חלק מהמסורת היהודית ושהוא מעודד את התפתחותה. הנושא השזור בספר זה כחוט השני הוא אפוא ההמשכיות, צורותיה המפתיעות והופעותיה הבלתי צפויות.

1. בעניין היחס בין הקטגוריות "כתבי קודש" ו"קלאסיקה" ראה: סמית, כתבי קודש, עמ' 176­-195; סטנדל, המקרא כקלאסיקה. [↑](#footnote-ref-1)
2. מבחינה זו אנשים המאמינים שהמקרא שייך לקטגוריית כתבי הקודש קרובים לתיאור מטרתו המקורית יותר ממבקרי המקרא העומדים על כך שהמקרא איננו מדבר אלינו. אין להתפלא על כך שטקסט קדום מדבר אל אנשים החיים מעבר לזמנו שלו; ריצ'רד טאפר הסב את תשומת לבי לדברי תוקידידס שכתב כי "ספר זה נתחבר כקניין לדורות, ולא לשם שעשוע לשעה בלבד" (תוקידידס, מלחמת פילופוניס, עמ' 13). [↑](#footnote-ref-2)
3. בעניין פניית התורה אל כל עם ישראל ראה גרינברג, מחקרים, עמ' 11­-24, ובמיוחד עמ' 11­-12. ראה גם את דבריו הנכוחים של רייט, הנצחה, עמ' 443­-444. כפי שנראה בפרק 5, ספר דברים בייחוד מבהיר במפורש שהוא מדבר אל כל האומה כולה, ובכלל זה אל הדורות שטרם נולדו. [↑](#footnote-ref-3)
4. בין הראיות הללו נמנות נקודות דמיון בין המקרא ובין טקסטים נוספים מהמזרח הקדום. המוסכמות הספרותיות שבהן השתמשו מחברי המקרא אופייניות לספרות המזרח הקדום. נוסף על כך, הטקסטים המקראיים מניחים שנמעני הטקסט מחזיקים בתפיסות שהיו מקובלות במזרח הקדום; למשל, מחברי המקרא יוצאים מנקודת הנחה שהם מאמינים שהארץ צפה על פני ים קוסמי ועמודים מעגנים אותה למקומה. [↑](#footnote-ref-4)
5. ניסיוני לקרוא את המקרא כמסמך היסטורי וכספר קדוש בעת ובעונה אחת דומה לניסיונו של אוריאל סימון להגיע למה שהוא מכנה "פשט קיומי" – קריאה אקזיסטנציאליסטית של המקרא על רקע ההקשר הספרותי והתרבותי שבו נוצר. אנשים השואפים למצוא פשט קיומי משתמשים בשיטות קריאה ביקורתיות מודרניות, ובה בעת רואים עצמם כנמעניו של הטקסט המקראי. ראה סימון, בקש שלום, עמ' 44­-45. בעניין הקורלציה בין שאלות תיאוריות וקונסטרוקטיביות ראה גם את דבריו הנכוחים של לוונסון, אישור וביקורת, עמ' 25­-28. [↑](#footnote-ref-5)
6. ראה: סמית, כתבי קודש; גראהם, מעבר למילה; וכן ראה את הדיון הקצר אך מאיר העיניים אצל גראהם, כתבי קודש. למרבה הצער חוקרי מקרא בני זמננו אינם מרבים להשתמש במחקרים החשובים והמאלפים הללו. [↑](#footnote-ref-6)
7. בעניין התשובות הרבות והשונות לשאלות מהם כתבי קודש ומה תפקידם בצורותיהן השונות של דתות אלה, ראה את המאמרים בתוך הולקומב, תאולוגיות נוצריות, ובתוך זומר, תפיסות יהודיות. [↑](#footnote-ref-7)
8. אין זה מפתיע שיש במחקר הגדרות שונות לביקורת המקרא. אני משתמש במונח זה על פי גישתו השקולה והנבונה של ברטון, ביקורת המקרא. במונח "ביקורת המקרא" כוונתי לאופן קריאה אשר: (1) "עוסק בזיהוי של ז'אנרים בטקסטים [מקראיים] ובמה שנובע מכך לעניין משמעותם האפשרית"; (2) לו ולענפים אחרים של מדעי הרוח יש "עניין משותף בראיות ובהגיון", והוא אינו נסמך על מסורת דתית מחייבת; (3) "שואף להיות 'אובייקטיבי', היינו, הוא מנסה לעסוק במה שהטקסט אכן אומר ולא להכניס לתוכו משמעויות זרות", ובה בעת הוא מכיר בכך שאי אפשר להשיג מטרה זו במלואה או להגדיר מה בדיוק זר לטקסט (הציטוטים לקוחים מתוך ברטון, ביקורת המקרא, עמ' 5­-7). נוסף על כך, אף על פי שבדומה לגישות קדם־ביקורתיות ובתר־ביקורתיות, ביקורת המקרא מתאפיינת ב"שאיפה לקרוא את הטקסט כיחידה קוהרנטית... מבקרי המקרא אינם מניחים שאפשר לקרוא את כל הטקסטים קריאה הוליסטית שכזו", וייתכן אפוא שהם יגיעו למסקנה שטקסט מסוים מורכב מטקסטים אחרים (ברטון, ביקורת המקרא, עמ' 30). ברצוני להוסיף שניסיונותיה של ביקורת המקרא להבין את ז'אנר הטקסט ולהימנע מלכפות עליו קריאות זרות תלויים במיוחד בהצבת הטקסטים המקראיים בהקשר הלשוני, ההיסטורי והספרותי של המזרח הקדום. לפיכך הם כרוכים פעמים רבות בהשוואות עם התרבויות הכנענית, המסופוטמית, המצרית, החיתית, הפרסית והיוונית העתיקות. בעניין החשיבות המיוחסת לראיית המקרא בהקשרו המקורי כמעט בכל סוגי ביקורת המקרא, ראה קולינס, ביקורת ופוסט־מודרניזם, עמ' 4; והשווה: ברטון, ביקורת המקרא, עמ' 80­-86.

ברטון מדגיש בצדק את העובדה שאנשים היוצאים כנגד ביקורת המקרא (אם מסיבות דתיות ואם מסיבות ספרותיות) נוטים להדגיש יתר על המידה את הממד ההיסטורי של תחום מחקר זה. לאמיתו של דבר, רבים ממבקרי המקרא אינם מתמקדים בעניינים דיאכרוניים; בלב ביקורת המקרא המודרנית עומד נושא זיהוי הז'אנרים. (ראה במיוחד ברטון, ביקורת המקרא, עמ' 31­-68; לטענה שביקורת המקרא נושאת אופי ספרותי ולשוני, ולא היסטורי, ראה גם: באר, כתבי קודש, עמ' 105­-126.) אבל הסכנות שאנשים דתיים סוברים שביקורת המקרא מציבה בפני הדת נובעות בעיקר מהיסודות הדיאכרוניים של ביקורת המקרא. מסיבה זו אני מתמקד דווקא ביסודות הדיאכרוניים הללו. העובדה שאני עוסק בעניינים היסטוריים ובנושא חיבור המקרא בספר זה איננה ראיה לכך שאלו המשימות החשובות היחידות העומדות בפני חוקר המקרא המודרני. [↑](#footnote-ref-8)
9. לאמירה דומה (ולפחות בעבורי, גם רבת־השפעה) בדבר השתייכות התאולוגיה התנכית לשני תחומי מחקר ולשני סוגים של מחויבות, האחד מחקרי והאחר אישי, ראה גושן־גוטשטיין, תאולוגיה תנכית, עמ' 629­-630. [↑](#footnote-ref-9)
10. ראה: לוונסון, המקרא והברית הישנה, במיוחד פרקים 1, 2 ו־4; זומר, תאולוגיה דיאלוגית, במיוחד עמ' 8­-14. הרמייה העצמית של תאולוגים של המקרא המאמינים שעבודתם תיאורית בעיקרה משמשת משקל נגד לעבודתם של היסטוריונים של המקרא, היות ש"מרבית ההיסטוריונים של המקרא מתגלים כתאולוגים במסווה", כפי שאמר ברטון, ביקורת המקרא, עמ' 38­-39. [↑](#footnote-ref-10)
11. אני חושב למשל על הנחת היסוד של ולטר אייכרודט שיש "קוהרנטיות מהותית" המאחדת את הברית הישנה עם הברית החדשה (אייכרודט, ברית ישנה, א, עמ' 31) – רעיון המאלץ אותנו להודות שקוראים יהודים אינם מסוגלים להבין את מהות כתבי הקודש שלהם היות שהברית החדשה איננה נכללת בהם. לדוגמאות נוספות ראה את דבריו של לוונסון בהערה הקודמת. לא כל התאולוגים הפרוטסטנטים של המקרא מניחים הנחות מעין זו; ראה ברויגמן, ברית ישנה, ורנדטורף, תנ"ך. [↑](#footnote-ref-11)
12. כוונתי בעיקר לספרים כמו באר, אמונה מקראית; אומינג, תאולוגיות מקראיות; לוונסון, סיני וציון; לוונסון, בריאה; אנדרסון, חטא קדמון; אנדרסון, מקורות המקרא; אנדרסון, משכן ומקדש. כל המחקרים הללו, הנושאים אופי מקומי מובהק, יכולים ללמד רבות כל אדם החוקר את המקרא. בעניין התועלת שאדם המחזיק בנקודת מבט אחת יכול להפיק ממחקר הנובע מנקודת מבט אחרת ראה וורד, דת והתגלות, עמ' 36­-42. [↑](#footnote-ref-12)
13. העובדה שקונצנזוס זה היה רווח אין משמעה שאיש לא קרא עליו תיגר. בעניין ספקות שהוטלו בעת העתיקה ובימי הביניים בעקיבות הפנימית ובדיוק של הטקסטים המקראיים, ובעניין תגובות יהודיות מסורתיות לספקות הללו, ראה סולומון, תורה מהשמיים, עמ' 113­-132. בעניין הדעה שספרי הנביאים והכתובים היו פרי תקשורת בין אלוהים ובין בני האדם ושבני אדם כתבו את נוסחם המדויק אצל חז"ל ואצל חכמי ימי הביניים, ראה את המאמר העוסק בתפיסות יהודיות של הגורם האנושי בנבואה במקרא אצל גרינברג, מחקרים, עמ' 405­-419. בעניין דעותיהם של כמה מחכמי ימי הביניים שמשה חיבר את רובה של התורה, ראה את מחקריו השונים של ויזל הנזכרים בביבליוגרפיה. [↑](#footnote-ref-13)
14. מחקרים רבים מציגים את השערת התעודות ותאוריות אחרות בדבר חיבור התורה, מתארים את התפתחות התאוריות הללו ומנתחים את סוגי הראיות התומכות בהן. לסקירה מעניינת ואלגנטית של הגישה המוכרת כהשערת התעודות החדשה (הגורסת כי התורה חוברה מארבעה מקורות בלבד, להוציא כמה טקסטים אחרים שנוספו לה פה ושם), ראה: שוורץ, התורה; ביידן, חיבור התורה. תיאור קל לקריאה אך גם משונה מעט של השערת התעודות נמצא אצל פרידמן, מי כתב. מחקר מפורט של התפתחות השערת התעודות ושל ההנמקות שלה נמצא בכרך הראשון של קרפנטר והרפורד-בטרסבי, הקסטיוך. (קרפנטר והרפורד־בטרסבי מציגים את הגרסה הקלאסית של השערת התעודות, המבחינה בין שכבות שונות בס"י ובס"א, להבדיל מהשערת התעודות החדשה האלגנטית יותר המזוהה עם שוורץ.)

 לאחרונה החלו חוקרים רבים, בעיקר באירופה, להטיל ספק בחלק מהיבטיה של השערת התעודות והציעו מודלים חלופיים להבנת התגבשות התורה, במיוחד בעניין החומר שהשערת התעודות מגדירה כשייך לס"י ולס"א. התאוריות החדשות הללו מדגישות לא רק את צירופם של מסמכים שהיו נפרדים במקור, אלא אף סדרה של תוספות שנוספו לגרעיני הטקסטים הקדומים המקוריים ותחיבות (אינטרפולציות) של סופרים או עורכים, המאגדות יחד חומר רב ומגוון לכדי יצירה אחת. מחקרים חשובים שהכשירו את הקרקע לגישות החדשות הללו הם רנדטורף, תהליך העברה, ובלום, מחקרים. סקירה מועילה במיוחד של התאוריות הללו נמצאת אצל קאר, מחלוקת והתכנסות. ספר נוסף מן הזמן האחרון שבו מופיע תיאור אוהד של המגמות הללו הוא סקה, מבוא. סקירות של התאוריות הישנות והחדשות מצויות אצל רופא, מבוא, עמ' 21­-117, ואצל גרץ ואחרים, מדריך, עמ' 237­-351 (שניהם מצדדים בתאוריות החדשות), וכן אצל ניקולסון, תורה (המגן על התאוריות הישנות מפני מתקפות המחקר החדש). הגנה מפורטת ובהירה על עמדת השערת התעודות החדשה בדבר החומר שסביבו מתגלעות רוב המחלוקות בין השערת התעודות ובין המודלים החדשים מצויה אצל ביידן, עריכת התורה. מאמרים המייצגים את שני זרמי המחשבה הללו מופיעים אצל דוזמן, שמיד ושוורץ, מבט בין־לאומי. השוואה בין ביידן, המשכיות, ובין שמיד, בראשית ושמות, יכולה ליצור תמונה טובה של המחלוקת בין שתי האסכולות. [↑](#footnote-ref-14)
15. יש בנמצא סקירות רבות של התאוריות הללו. מקורות שימושיים במיוחד לסקירות קצרות באופן יחסי הם מילונים מקראיים כגון סקנפלד, מילון; פרידמן, מילון; האנציקלופדיה המקראית; וכן ספרי מבוא שונים למקרא, כמו רופא, מבוא; ברטלר, כיצד לקרוא; קולינס, מבוא. [↑](#footnote-ref-15)
16. ראה שוורץ, תגובות מודרניות. למחקרים אחרים בעניין זה ראה במיוחד את דבריו החריפים של לוונסון, המקרא והברית הישנה, ובייחוד פרק 4; קופר, לימודי מקרא ויהדות; סמואלסון, התגלות, עמ' 85­-89; לוונסון, תנ"ך מודרני. בעניין המגוון הרחב של התגובות לביקורת ההיסטורית בקרב הוגים יהודים ראה סולומון, תורה מהשמיים, עמ' 158­-271. פוטוק, בראשית, יכול לשמש חוקרים כמקור לידע רב בעניין ההיבטים התאולוגיים, ההיסטוריים והפסיכולוגיים של השפעותיה של ביקורת המקרא על יהודים דתיים, וכן כדוגמה לסוג אחד של תגובה אליה. [↑](#footnote-ref-16)
17. בעניין חומרת איום זה על קהילות נוצריות שונות ראה למשל קולינס, ביקורת ופוסט־מודרניזם, עמ' 6­-7; בעניין השלכותיו על הנצרות הפרוטסטנטית, ראה את דבריו של אנז בתוך ברטלר, אנז והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 149­-156. בעניין נטייתם של יהודים לייחס חשיבות פחותה לטענות היסטוריות ומדעיות כנגד סיפורי המקרא, ראה ברטלר, אנז והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 51­-53, 164. [↑](#footnote-ref-17)
18. חוקרי מקרא ישימו לב לכך שאני מנסח את דברי בזהירות. ראה: הנדל, שמות, במיוחד עמ' 604­-608; נאמן, יציאת מצרים. שניהם מציעים שייתכן שאזכורים של שעבוד מצרים במקרא מבוססים על זיכרון השעבוד לאדונים מצרים בארץ כנען בתקופת הברונזה התיכונה או המאוחרת. לאזכור אפשרי של בני ישראל המשועבדים במצרים עצמה, ראה רנדסבורג, תאריך, במיוחד עמ' 517­-518. לביקורת קשה על הטענות המודרניות שלא ייתכן שסיפור יציאת מצרים מבוסס על זיכרונות היסטוריים אמיתיים, ראה הופמאייר, ישראל במצרים, והופמאייר, ישראל בסיני. איננו חייבים לקבל את המסקנות החיוביות שהופמאייר מסיק, המפליגות הרבה מעבר לראיות שבנמצא, כדי להכיר בכך שהוא חושף את הבורות ואת הפגמים בטיעוניהם של אלו המכחישים את אמיתותו של הגרעין ההיסטורי של סיפור יציאת מצרים. [↑](#footnote-ref-18)
19. ראה ברטון, ביקורת המקרא, עמ' 31­-33. ברטון מציע שהביקורת ההיסטורית יכולה להיות בעלת ממד תאולוגי נכבד בלי שהדבר יפגע באיכות הביקורתית או ההיסטורית שלה; ראה ברטון, מחקר תאולוגי, והשווה: ברטון, תאולוגיה. ראה גם באר, כתבי קודש, עמ' 23­-48, 105­-126. וורד, דת והתגלות, עמ' 197­-200, 232­-258, 342, מציע פשרה דומה: הוא דוחה את הגישה ההיסטוריציסטית היהירה השוללת את האפשרות לבסס אמונה דתית על טענות היסטוריות, ובה בעת הוא מכיר בתרומתה של הביקורת ההיסטורית לפיתוח ענווה והבנת עצמי אצל מאמינים. [↑](#footnote-ref-19)
20. לגספי, כתבי קודש ומחקר, 30. [↑](#footnote-ref-20)
21. דוגמאות לגישה הרדוקציוניסטית לטקסטים המקראיים, שעובדת היותה מועילה כמודל מסביר מעת לעת איננה גורעת מרדידותה הכללית, נפוצות כל כך במחקר עד שאצטרך ספר שלם כדי למנות את כולן. אזכיר דוגמה מפורסמת אחת: תופעה זו רווחת אצל פרידמן, מי כתב. פרידמן מדבר על ארבע התעודות של התורה אך ורק במונחים של הצרכים הפוליטיים, החברתיים והכלכליים שכל אחת מהן משרתת לכאורה, והוא כלל איננו בוחן את האפשרות שייתכן שהטקסטים הללו היו קשורים לרעיונות דתיים או הומניסטיים. האפשרות שההבדלים בין ארבעת המקורות הללו נובעים מן הדרכים השונות שבהן הם תופסים את אלוהים, את העולם ואת האנושות כמעט איננה נרמזת בספר, להוציא כמה הערות עמומות בדבר ההטרוגניות הדתית שנוצרה בעקבות עבודתו של העורך, המופיעות בפרק הסיכום (עמ' 207­-217). גישתו הרדוקציוניסטית של פרידמן בספר זה ראויה לציון במיוחד לאור העובדה במקומות אחרים (במיוחד בפרידמן, היעלמות האל) הוא דן ברגישות במשמעויות הדתיות וההומניסטיות של הטקסטים המקראיים. לדיון נרחב יותר בתופעה זו במחקר המקרא ראה זומר, תיארוך.

היות שביקורת מקורות התורה מוצמדת פעמים רבות לגישה רדוקציוניסטית פסאודו־היסטוריציסטית, ראוי להדגיש שאפשר לעסוק במחקר מקורות התורה בלי לוותר על החיפוש אחר משמעות בכתוב. לניסיונות לתאר את ההבדלים בין ארבעת מקורות התורה כשיקוף של הבדלים גדולים יותר בתפיסות התאולוגיות והאנתרופולוגיות שלהם ראה למשל: פון ראד, ברית ישנה, א; ויינפלד, זרמים תאולוגיים; בלום, מחקרים, עמ' 287­-332; שוורץ, מקור, עמ' 252­-265; ברויאר, פרקי בראשית, במיוחד הטענות שם, א, עמ' 11­-19, 48­-54; זומר, גופים. [↑](#footnote-ref-21)
22. מבחינה זו ביקורת המקרא איננה אלא ביטוי אחד למגמות ההיסטוריציסטיות הרחבות יותר הרווחות באירופה המודרנית. לתיאור המגמות הללו ולביקורת דתית עליהן אצל הוגים כמו ארנסט טרולטש, ראה למשל מאיירס, היסטוריציזם, במיוחד עמ' 2; בעניין יחסן לתאולוגיה המקראית באופן ספציפי, ראה את דבריו של הרינגטון על טורלטש בתוך ברטלר, אנז והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 94­-95, וכן וורד, דת והתגלות, עמ' 232­-235. כמו הרינגטון וּוֹרד, אני דוחה את הטענה שמן ההכרח שמחקר היסטורי יוביל למסקנות רדוקציוניסטיות ואנטי־רוחניות. לדוגמה לחשיבה אנטי־היסטוריציסטית שעם זאת מייחסת חשיבות להיסטוריוגרפיה, ראה אצל מאיירס, היסטוריציזם, עמ' 40, 50­-51, את הדיון העוסק בשאיפתו של הרמן כהן למחקר היסטורי שאיננו היסטוריציסטי או רדוקציוניסטי, וכן ראה זומר, תיארוך, עמ' 104­-107. ראוי לציין כי שאיפתו של כהן התגשמה בחיבורו העצום של קויפמן, 'תולדות האמונה הישראלית', הנוקט גישה היסטורית אך לא־רדוקציוניסטית. רבים הבחינו בהלימה בין 'תולדות האמונה הישראלית' ובין תפיסת המונותאיזם המקראי של כהן; ראה למשל שביד, בין חוקר למפרש. [↑](#footnote-ref-22)
23. השפעה זו של ביקורת המקרא איננה פרי המקרה. הורדת מעמדו של המקרא (ובייחוד הגבלת השפעתו הפוליטית) הייתה אחת המטרות העיקריות שעמדו לנגד עיניהם של ראשוני מבקרי המקרא, במיוחד שפינוזה והובס. ראה למשל: לוונסון, תנ"ך מודרני, עמ' 14, 19, 21; לגספי, כתבי קודש ומחקר, עמ' 3­-26. [↑](#footnote-ref-23)
24. בעניין ההפרדה בין דתם של ישראל הקדומים (שזכתה להערכה חיובית) ובין הדת היהודית (חסרת החיים והקופאת על שמריה) בעבודתם של אנשי הביקורת ההיסטורית, ראה לוונסון, המקרא והברית הישנה, עמ' 42. על ניסיונו של מיכאליס ליצור נתק בין היהודים הבתר־מקראיים ובין המקרא ראה לגספי, כתבי קודש ומחקר, עמ' 84­-93, המקבל באופן מעורר תמיהה את טענותיו של מיכאליס. [↑](#footnote-ref-24)
25. השווה: קולינס, ביקורת ופוסט־מודרניזם, עמ' 5, והשווה לעמ' 10­-11. [↑](#footnote-ref-25)
26. בעניין חשיבותה של מתודה זו לביקורת המקרא ראה: ברטון, ברית ישנה, עמ' 10­-19; ברטלר, כיצד לקרוא, עמ' 23­-27. בעניין הרלוונטיות של ספרויות המזרח הקדום להשגת מטרה זו ראה למשל גרינשטיין, פרשנות המקרא. [↑](#footnote-ref-26)
27. ראה למשל: בן סירא כה 24 (מהדורת סגל, עמ' קנה); חזון ברוך א יז 3 (מהדורת כהנא, עמ' שעד); יט 8 (עמ' שעה); כג 4 (עמ' שעז); נד 19 (עמ' שצב), נו 6 (עמ' שצג); חזון עזרא ה 11­-15 (מהדורת כהנא, עמ' תרכו). [↑](#footnote-ref-27)
28. בעניין התפתחות התפיסה שעניינם של פרקים ב-ג בבראשית הוא החטא, ראה אנדרסון, אדם וחוה, במיוחד עמ' 197­-199, 207­-210. [↑](#footnote-ref-28)
29. ככל שידיעתי מגעת, הראשון שהבחין בחשיבות העדר זה היה פרום, והייתם כאלוהים, עמ' 20­-21. בירד, נשים ומגדר, עמ' 191­-193, מציגה תפיסה מורכבת של החטא בסיפור גן העדן. [↑](#footnote-ref-29)
30. ראה: פישביין, טקסט, עמ' 18; אוונס, גן עדן, עמ' 19­-20; זומר, גופים, עמ' 112­-115. אפילו המוות הנגזר מהגירוש מגן עדן יכול להיחשב לעלייה מוסרית ולא לעונש; ראה גרינברג, על המקרא, עמ' 218­-220. לתיאורים שקולים של המערכת המורכבת של נפילה ועלייה בבראשית ב-ג ראה במיוחד: ג'ובלינג, מיתוס, עמ' 20­-24; באר, גן עדן, עמ' 4­-14; קרוגר, נפילה. [↑](#footnote-ref-30)
31. ניידוף, אדם; מאיירס, נשים, עמ' 47­-94, ובייחוד עמ' 87­-88. [↑](#footnote-ref-31)
32. למקורות נוספים ראה: אורבך, חז"ל, עמ' 585­-623; שפר, מחקרים, עמ' 198­-213. [↑](#footnote-ref-32)
33. ראה: פון ראד, ברית ישנה, א, עמ' 308­-323; ב, עמ' 169­-176. בעניין המתחים בין הטקסטים המקראיים הסבורים שהבטחותיו של אלוהים לשושלת בית דוד אבסולוטיות ובין טקסטים מקראיים שבעיניהם ההבטחות מותנות, ראה פריש, לתפיסת המלוכה, עמ' 61­-65. לדיון מעמיק ביחס בין הקריאות הללו של ההבטחות לשושלת בית דוד בתוך מחקר המקרא עצמו ראה ווטס, תהילים ב, ובמיוחד עמ' 74­-76. [↑](#footnote-ref-33)
34. למקבילות נוספות ראה פאול, ספר הברית, עמ' 46­-52, וכן את הדיון המועיל אצל טיגאי, דברים, א, עמ' 421­-425 {הסרתי את ההפניה להערות היות שחלקן מופיעות בגוף הטקסט בעברית. האם להוסיף את ההפניה בכל זאת?}. אף אם לא נרחיק לכת כמו רייט, להמציא חוק, הקובע שספר הברית תלוי ישירות בחוקי חמורבי, ברור כי קובצי החוקים המקראיים לכל הפחות נובעים מאותה המסורת המשפטית שיצרה את קובצי החוקים המסופוטמיים. [↑](#footnote-ref-34)
35. לדוגמה מפורסמת ורבת־השפעה לאבחנה זו ראה ולהאוזן, אקדמות, עמ' 175­-226. ולהאוזן טוען (או מניח) שהדת הישראלית בצורתה הראשונית והטהורה ביותר הייתה טבעית, רעננה, ספונטנית ונתונה בידי האינדיבידואל; כעבור זמן הצטמצמה דת זו לכדי המערכת המלאכותית של החוקים והמוסדות המצויים בטקסטים כוהניים כמו ספר ויקרא. (אני מסכם את עמדתו של ולהאוזן על פי עמ' 215­-216, 226. בעניין היותו של ספר דברים נקודת המעבר המכריעה בין שתי הדתות הללו ראה עמ' 170­-171.) [↑](#footnote-ref-35)
36. ראה למשל את השימוש המזלזל במונח "מדרש" שם, עמ' 58. חוקרים אחרים אחרי ולהאוזן, הן יהודים והן נוצרים, הראו שהמסורת הפרשנית היהודית היא כלי עזר חיוני המשמש את מבקר המקרא המודרני. ראה למשל: צ'יילדס, שמות, עמ' x, xv­-xvi (ראה את השימוש החיובי במונח מדרש אצל צ'יילדס, כותרות); רנדטורף, פרשנות רבנית; גרינברג, שמות, עמ' 4­-7. [↑](#footnote-ref-36)
37. במיוחד במסמך *Nostra Aetate*, המצוי בקישור שלהלן (ראה בייחוד את סעיף 4): <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html>. [↑](#footnote-ref-37)
38. גורם נוסף התורם לכך שחוקרים יהודים מאמצים את מנטליות החיץ הוא נטייתן החזקה של קבוצות מסוימות ביהדות הרבנית להמעיט בחשיבותו של חקר המקרא. התלמידים בישיבות המסורתיות מקדישים זמן מעט מאוד, אם בכלל, ללימוד תנ"ך. הסמכה לרבנות ביהדות האורתודוקסית תלויה בידע בתלמוד ומעל לכל בידע הלכתי, ולא בלימוד תנ"ך. אם כן, אימוץ תיאולוגיית החילופין על ידי חלק ממבקרי המקרא המודרניים משתלב היטב עם הנהוג בקרב יהודים דתיים מאוד השייכים למסורת הרבנית, שבעבורם היהדות היא דת התלמוד ולא דתם של ישראל הקדומים. מנטליות החיץ סותרת אמונות יסוד של היהדות בדבר השרשרת המתמשכת מאברהם ומעל לכול ממשה אל ראש ישיבה בן זמננו, אבל ברמה המעשית היא איננה יוצרת בעיה של ממש; המקרא כשלעצמו, בניגוד למקרא כפי שהוא מופיע במדרשים, כבר נותר מבחינות רבות מחוץ לדל"ת אמותיהן של ישיבות רבות בין כה וכה. [↑](#footnote-ref-38)
39. ראה דייויס, לאבד חבר, 94-83. [↑](#footnote-ref-39)
40. הזמן שביליתי במרכז וובש להוראה וללימוד של תיאולוגיה ודת (Wabash Center for Teaching and Learning in Theology and Religion) תרם רבות לגיבוש מחשבותיי בעניין זה. בתקופת שהותי במרכז דנתי בנושא עם עמיתים מסמינרים שונים בצפון אמריקה. לדברים נוקבים על מצב עניינים זה ראה סייץ, מילה, עמ' 3­-27, ובייחוד עמ' 9­-10, 14­-15, 27. [↑](#footnote-ref-40)
41. תומכיה של תפיסה פוסט־דתית זו של המקרא, במיוחד בקרב חילונים ישראלים, מדברים מתוך רצינות ויושרה אינטלקטואלית. ראה למשל זקוביץ', מקרא וחילוניות. ראה גם את אוסף המסמכים אצל שפירא, תנ"ך וזהות ישראלית. בעניין השיבה למקרא בציונות ובראשית ימי מדינת ישראל ראה לוונסון, תנ"ך מודרני, עמ' 96­-132; עמיר, קול דממה דקה, עמ' 200­-201. עם זאת, ניסיונות אלה אינם יכולים ליישב את דעתו של אדם השואף להיות יהודי דתי, אף על פי שהיהודי הדתי המודרני יכול ללמוד מהם רבות. [↑](#footnote-ref-41)
42. ראה גם אורבך, בקשת האמת, לצד אוסף הטקסטים מספרות חז"ל הקשורים למאמר זה, המצויים בעמודים 41-28. ראה גם הרטמן ובקהולץ, שונא שקרים ה'. כאשר אני אומר שדחיית מחקר המקרא נגועה בחוסר יושר אני מדבר על יהודים מודרניים שמקבלים ברמה האינטלקטואלית את תקפות הממצאים העיקריים של ביקורת המקרא, אך מסיבות דתיות מעמידים פנים, על ידי יצירת מחיצות בתודעה או רמייה עצמית, שהם אינם סבורים שהממצאים הללו תקפים. אין כוונתי ליהודים שמאמינים באמת ובתמים בתפיסות המקרא שרווחו בשלהי העת עתיקה ובימי הביניים. אחרי הכול, חלק ניכר מהראיות שבהן נעזרים החוקרים המודרניים כדי לטעון למשל שהתורה יצאה מתחת ידיהם של מחברים רבים כבר היו ידועות לחז"ל. ההנחות שהניחו חז"ל בדבר טבעה של לשון המקרא אפשרו להסביר באופן מבודד כל אחד ואחד מהפרטים החריגים שהובילו לפיתוחה של ביקורת המקורות מאות שנים לאחר מכן (בעניין הנחות אלה ראה זומר, לשון המקרא). אנשים המאמינים בהנחות יסוד אלה באמת ובתמים אינם חשים איום מצד ביקורת המקרא. עם זאת, למי שאיננו מקבל את ההנחות הללו ככתבן אין מנוס מהתמודדות עם האתגר שביקורת המקרא מציבה בפניו. [↑](#footnote-ref-42)
43. נכון אמנם שלא כל חז"ל וחכמי ימי הביניים היו סומכים את ידיהם על טענת ה"אם" הזו. היו חכמים, ביניהם הרמב"ם ואברהם אבן דאוד, שראו במחלוקות הללו תוצאה טרגית של מגבלותיהם של בני האדם. בעניין זה ראה במיוחד את הדיון החשוב אצל הלברטל, עם הספר, עמ' 54­-64, 161­-162. [↑](#footnote-ref-43)
44. לניסיון דומה בהקשר פרוטסטנטי (המגלה פתיחות ראויה להערכה לאפשרות של ניסיונות דומים בהקשרים שאינם פרוטסטנטיים), ראה אומינג, תאולוגיות מקראיות, עמ' 232­-241, ובמיוחד את הצעתו של אומינג לדיון דינמי ודו־כיווני בין הטקסטים המקראיים ובין התאולוגיה המאוחרת (עמ' 235). (בעניין התפקיד החיוני שממלא המקרא בהתחדשות המסורת, ראה גם קונגר, מסורת, עמ' 125.) כאשר אני פותח את הדיון במסקנותיה של ביקורת המקרא המודרנית אבל מתעקש שאל לנו לעצור שם, אני מציע מקבילה יהודית למה שברוורד צ'יילדס ניסה לעשות, ותלמידו כריסטופר סייץ הצליח לעשות. ראה סייץ, מילה, עמ' 14­-15. [↑](#footnote-ref-44)
45. למרות זאת, עבודתי הושפעה מכמה חוקרים שקדמו לי, אף על פי שהם אינם מצהירים על המטרות הללו במפורש כמוני. ראה את דיוני בשלושה חוקרים (משה הלברטל, יעקב מילגרום ויוחנן מופס) שהשפיעו רבות על עבודתי שלי: זומר, המקרא כספר יהודי. אלן לוונסון מצביע על פרויקט דומה בעבודתם של כמה חוקרים יהודים. דיונו העוסק בבֶּנו יעקב מעניין במיוחד מבחינה זו; ראה לוונסון, תנ"ך מודרני, עמ' 65­-71. ראה גם את הדיון העוסק ביחזקאל קויפמן אצל ג'ינדו, קויפמן, עמ' 231, 241­-242. עבודתי שלי נבדלת מעבודתם של חלק מהאנשים הללו בשאיפתי להשיב את מקומו של המקרא לא רק כקלאסיקה, אלא ככתבי הקודש של היהדות. מטרה זו איננה זוכה לדגש רב בעבודתם של מרבית מבקרי המקרא היהודים, אבל היא עמדה במרכז עבודתם של בובר ושל רוזנצווייג; ראה כהן, רוזנצווייג ובובר. מטרה זו עומדת גם בלב עבודתו של מורי ורבי מיכאל פישביין; היא נאמרת במפורש בפישביין, מלבושי תורה (במיוחד בעמ' 33­-36, 121­-133) ובפישביין, התכווננות (במיוחד בעמ' 46­-107), אבל היא נרמזת גם בפישביין, טקסט ובפישביין, פרשנות מקראית. [↑](#footnote-ref-45)
46. סימון, בקש שלום, עמ' 283. לתיאורים מאירי עיניים של הקשיים שגישות מודרניות לחקר המקרא מציבות בפני פרוטסטנטים אמריקאיים, ולדיונים המבהירים ששורש הבעיות הללו פסיכולוגי וחברתי ולא תאולוגי, ראה שארפ, להיאבק במילה, במיוחד עמ' 1­-6, 45­-48. [↑](#footnote-ref-46)
47. בעניין נטייתם של הוגים במזרח הקדום להימנע מניסוח רעיונות מופשטים והעדפתם לבטאם במונחים קונקרטיים ולרמוז למורכבות בעזרת שינויים קלים, אלוזיות ומשחקי מילים, ראה פרנקפורט ופרקנפורט, מיתוס ומציאות, עמ' 6­-15; גלר, תעלומות, במיוחד עמ' 6; גלר, משחקי מילים, עמ' 65­-66; מילר, מלך, עמ' 16­-20. [↑](#footnote-ref-47)
48. ראה שכטר, לאופולד צונץ, עמ' 98. להדגשה דומה של ההמשכיות העולה על ההבדלים שבהם הבחינו מוחות פרוזאיים יותר, ראה רוזנצווייג, נהריים, עמ' 192. [↑](#footnote-ref-48)
49. ראה פיין, סולומון שכטר, עמ' 17. ניסיונו של שכטר להילחם במה שאני מכנה מנטליות החיץ בולט גם בכתיבתו על ספר בן סירא. לסקירה מרתקת של עניין זה ראה הופמן וקול, גניזת קהיר, עמ' 43­-61. [↑](#footnote-ref-49)
50. לא במקרה אני חבר סגל בבית המדרש לרבנים שבראשו עמד שכטר בשנים 1902­-1915 וילדי לומדים בבית הספר על שם סולומון שכטר בברגן קאונטי בניו ג'רזי (ולפני כן הם למדו בבית הספר על שם סולומון שכטר בשיקגו). [↑](#footnote-ref-50)
51. הדוגמה המפורסמת ביותר לכך היא מאמרו "Higher Criticism – Higher Anti-Semitism" המופיע בתוך שכטר, דרשות, עמ' 35­-39. העמדות המתוארות בנאום קצר זה שנישא בערב שנערך לכבוד קאופמן קוהלר אינן הדברים המתוחכמים ביותר שאמר שכטר על חקר המקרא. בפרקים הבאים יזדמן לנו לצטט אמירות מתוחכמות יותר שאמר על מקומו של המקרא ביהדות. אפילו בנאום קצר זה שכטר איננו מתנגד למתודות של הביקורת הגבוהה, או אפילו לכל מסקנותיה, אלא לניצולן למטרות אנטי־יהודיות. בעניין עמדותיו המורכבות ראה פיין, סולומון שכטר. [↑](#footnote-ref-51)