1. גישה יהודית מודרנית למקרא

האם יש למקרא ולמחקר המקרא המודרני מקום בתאולוגיה היהודית בת זמננו? הוגים יהודים רבים מאמינים שביקורת המקרא עוסקת בטקסטים עתיקים בלבד ולפיכך איננה נוגעת לשאלות של אמונה.[[1]](#endnote-1) הפילולוג יכול לקבוע מה הן משמעויותיהן של מילים; החוקר העורך מחקר השוואתי יכול להשוות בין אמונות ופרקטיקות המצויות במקרא ובין אלה שהתקיימו בתרבויות אחרות במזרח הקדום; העוסקים בביקורת המקורות ובהיסטוריה של מסורות יכולים לשחזר גרסאות קדומות של הטקסטים, גרסאות שישראל הקדומים הכירו. אבל כל אלה נתפסים כעיסוקים אקדמיים גרידא שאינם נוגעים למשימות הרובצות לפתחו של ההוגה המודרני או לעניינים המעסיקים את היהודי, ממש כפי שממצאים שארכיאולוג מוציא מן האדמה אינם נוגעים להם. למעלה טענתי שראוי שדעתם של יהודים דתיים לא תהיה נוחה מגישה זו, משום שהיא מוציאה את חבריה הראשונים של קהילת הברית אל מחוץ לשיח המתמשך של מחשבת ישראל. אחד מן ההישגים החשובים של המחקר המודרני היה שחזורם של מסורות ורעיונות ישראליים קדומים, שקשה היה לזהותם במקרא ללא עזרת הכלים הפילולוגיים המצויים בידי ביקורת המקרא. על ידי זיהוי שכבות טקסטואליות שונות במקרא ועל ידי הצגתו בהקשר התרבותי שבו נוצר, מחקר המקרא המודרני מאפשר לנו לשמוע מגוון עשיר של קולות שנאלמו דום בעקבות הזמן החולף ועריכת המקרא.[[2]](#endnote-2)

 אפשר לתאר את ההיסטוריה של מחשבת ישראל כסדרת מחלוקות לשם שמיים (כלשונה של משנת אבות ה, יט). ביקורת המקרא מאפשרת לנו לחקור את הקדומות שבמחלוקות אלה, ובכך היא מרחיבה את גבולות התורה. לעומת זאת, קוראים דתיים המתעלמים מממצאי ביקורת המקרא מוציאים את היהודים הראשונים אל מחוץ לשיח שאנחנו מקיימים, ויוצרים סוג חדש של תיאולוגיית חילופין, המפרידה בין ישראל המקראיים ובין היהדות. מטרתו של ספר זה היא להשיב למקרא את מעמדו כספר יהודי, וכדי להשיגה הצבענו על כך שהדרכים שבהם נידון נושא מסוים – ההתגלות – אצל חז"ל ואצל חכמי ישראל בימי הביניים ובתקופה המודרנית אינם אלא גלגולים של דיון המצוי במקרא עצמו. ההתחקות אחר הנתיב שדיון זה שרטט על מפת ההיסטוריה היהודית אפשרה למצוא למקרא מקום במחשבת ישראל המודרנית: המקרא הוא הגילוי המוקדם ביותר, ומבחינות מסוימות המשפיע ביותר, של התורה שבעל־פה.

 בפרק זה אבחן מה משמעות הדבר לקרוא בתורה שבכתב משל הייתה תורה שבעל־פה. אתאר את הקשר בין קריאה שכזו ובין הדרכים שבהן יהודים מפרשים ומייצרים כתבים הזוכים למעמד מקודש זה זמן רב, הבאות לידי ביטוי בפירושי המקרא מימי הביניים, במדרשים ובשינויים ובעריכה של ספרי המקרא שנעשו בתקופת המקרא. אסביר במה הצעתי לקרוא בתורה שבכתב כאילו היא תורה שבעל־פה שונה מתכניות מן התקופה המודרנית (המזוהות עם פרנץ רוזנצווייג ועם מפרש המקרא הפרוטסטנטי החשוב ברוורד צ'יילדס) שמטרתן להשיב את מעמדו של המקרא ככתבי קודש. לבסוף אתאר כמה השלכות תאולוגיות של הדעה שבה אני מצדד, הרואה במקרא חלק ממסורת ישראל. בתוך כך אני מקווה שאצליח להוכיח שיהודים הדבקים במסורת אבותיהם אינם צריכים לחשוש מממצאיה של ביקורת המקרא, ואף יכולים להפיק מהם תועלת מרובה.

**המסורת כדיאלוג**

בכל תרבות שהיא, כאשר אנשים מקבלים ומוסרים גוף של טקסטים, רעיונות וערכים, הם מאזינים ומדברים בעת ובעונה אחת; כאשר הם חוזרים על ששמעו הם משנים את נוסח הטקסט ומוסיפים עליו. התרבות הרבנית אימצה בחום את ההיבט הדיאלוגי של המסורת, והיא מוקירה את הדיון ואת המחלוקת במקומות רבים: בבית המדרש, כמובן, אך גם על גבי הדף הכתוב, ששם חכמים בני דורות שונים מתדיינים זה עם זה, מצטטים זה את דברי זה ומבקרים זה את זה. לימוד התורה המסורתי כרוך אפוא בהשעיה של הזמן ושל המרחב. אדם הלומד תורה מאזין לדברי חכמים שחיו לפני מאות שנים ומחזיר להם תשובה. הרב, ההוגה והפוסק המשפיע יוסף דב סולובייצ'יק מפליא לתאר פן זה בלימוד המסורתי:

כשאני יושב ללמוד הנני נמצא תיכף ומיד בחבורת חכמי המסורה. היחס בינינו הוא אישי. הרמב"ם מימיני, ר"ת [=רבנו תם] משמאלי, רש"י יושב בראש ומפרש, ר"ת מקשה, הרמב"ם פוסק, הראב"ד משיג. כולם הם בחדרי הקטן, יושבים סביב לשולחני. המה מביטים עלי בחיבה, משתעשעים עמי בסברא ובגמרא, מעודדים ומחזקים אותי כאב. אין תלמוד תורה רק פעולה דידקטית, אין עסק בדברי תורה רק עניין פורמלי טכני המתגשם בהמצאות וחילוף ידיעות. היא חוויה כבירה של התיידדות של דורות הרבה, הזדווגות של רוח ברוח, איחוד של נפש בנפש. אלה שמסרו את התורה ואלה שקיבלו אותה מזדמנים לפונדק היסטורי אחד... כשאני מיישב דברי הרמב"ם או הר"ת הנני רואה את פניהם המאירות... הנני מרגיש תמיד כאילו הרמב"ם והר"ת מעניקים לי נשיקות על מצחי ולחוצים את ידי. כאמור, אין זה דמיון... זוהי חווית מסורת תורה שבעל־פה.[[3]](#endnote-3)

מחקר המקרא המודרני מאפשר לנו לכלול את חכמי ישראל הראשונים בדיון זה, המתואר בספרו של חכם בן המאה העשרים. הודות לידע חדש שרכשנו בדבר אופיים הרב־שכבתי של הטקסטים המקראיים, אנחנו יכולים להבין שבתקופת המקרא הם מילאו את תפקידה של מסורת. מחקר הפרשנות הפנים־מקראית מלמד שמחברי הטקסטים המקראיים דיברו זה עם זה. תחיבות וגלוסות המצויות במקומות שונים במקרא מבארים את משמעות הפסוקים או מגיבים עליהם. טקסטים מאוחרים עונים לטקסטים שקדמו להם או משכתבים אותם מן היסוד. הממד הדיאלוגי של הפרשנות הפנים־מקראית בולט במיוחד בתופעה שיאיר זקוביץ' מכנה תופעת ה"בומרנג": טקסט מאוחר מגיב לטקסט מוקדם ממנו, ובעקבות זאת מחדירים סופרים לטקסט המוקדם חומר שניכרת בו השפעתו של הטקסט המאוחר. כך יש בטקסט המוקדם מענה לדיון שהוא עצמו החל.[[4]](#endnote-4) דברים אלה מוכרים בוודאי לאנשים שלמדו תנ"ך במסגרת יהודית מסורתית. ברבים מדפי חומש "מקראות גדולות" מתנהל דיון בין־דורי ועל־זמני. חכמים שדבריהם כתובים בעמודת טקסט אחת מביאים מדברי חכמים הכתובים בעמודה אחרת או מתנגדים להם, ופירוש המופיע בעמודה שלישית מגן על הדעה הראשונה או מבאר אותה. וכך ראב"ע בן המאה השתים עשרה מותח ביקורת על דברי רש"י, והרמב"ן בן המאה השלוש עשרה מגן על דעתו של רש"י מפני ביקורתו של ראב"ע.[[5]](#endnote-5) דיונים על־זמניים דומים מצויים בכל דף מדפי הגמרא.[[6]](#endnote-6) הודות למחקר הפרשנות הפנים־מקראית אנחנו יודעים כי דיונים ממין זה אינם מתקיימים רק בין עמודה אחת לחברתה ב"מקראות גדולות", אלא גם בין העמודה המרכזית לבין עצמה: דיוניהם ומחלוקותיהם של מפרשי המקרא נוצקו בתבנית הדיונים והמחלוקות של מחבריו.

בספר זה אני מפתח עוד קצת את המסקנה הזו, העולה ממחקר ביקורתי מודרני. מעת שהכרתי בכך שהמקרא הוא חלק ממסורת ישראל הרחבה, אני רואה את דבריהם של מחברי המקרא כאילו הם משוחחים לא רק זה עם זה, אלא אף עם חכמי ישראל מתקופות מאוחרות יותר. בפרק 2 תיארתי מחלוקת בין ס"א ובין ס"ד בעניין ההתגלות הישירה והלא־ישירה, והראיתי שסופר, שאותו כיניתי פרוטו־ראב"ד, החדיר לדברים ה 5 עמדה המנוגדת לעמדת ס"ד. כמו כן הראיתי שמחלוקת זו, שראשיתה בתקופת המקרא, מצויה גם בטקסטים מתקופת התלמוד ומימי הביניים. מפרשים מקסימליסטים (כמו המכילתא, רשב"ם, ראב"ע וספורנו) דומים לס"ד בכך שהם טוענים שכל ישראל שמעו את כל עשרת הדברות. מפרשים בעלי נטייה מינימליסטית (רב המנונא, ר' יהושע בן לוי, יוסף קרא, הרמב"ם, האדמו"רים מרימנוב ומרופשיץ ובסופו של דבר גם רוזנצווייג והשל) מפתחים שאלות ורמזים המופיעים בס"א. (ראינו גם שאף שרשב"ם וראב"ע מחזיקים בדעה מקסימליסטית בעניין עשרת הדברות, שאותם הם מאמינים שאלוהים אמר כלשונם, עמדתם בעניין שאר התורה מקסימליסטית והם סבורים שמשה ולא אלוהים הוא שחיבר את רובה.) דברי בנושא זה לא נאמרו בעיניו של חוקר מקרא בלבד, אלא מנקודת מבטו הרחבה יותר של חוקר מחשבת ישראל, המבקש להראות שהמקרא הוא חלק ממסורת חיה הממשיכה להתקיים גם בימינו אנו.

הסרת החומה המפרידה בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל־פה פותחת את שערי השיח של מחשבת ישראל, ומאפשרת לנו לשמוע דוברים מתקופת המקרא ומתקופות מאוחרות יותר משוחחים זה עם זה. כאשר רואים במקרא חלק מן המסורת היהודית ולא דבר הנפרד ממנה, אפשר להבין עד כמה עמוקים שורשיה של מחשבת ישראל. אופן הקריאה שאני מציע שם אפוא את הדגש בהמשכיות: הוא חושף דיון על אודות אופייה של ההתגלות המתנהל זה זמן רב, מראשית תולדות העם היהודי – היינו, מתקופת המקרא. אני יכול להתחקות אחר העקיבות המאפיינת את מחשבת ישראל מראשיתה אך ורק על ידי הכרה בחוסר העקיבות של התורה שבכתב. אם ברצוני להבין כיצד מינימליסט בן ימי הביניים או התקופה המודרנית מפתח נקודת מבט קדומה, עלי להשוות בין ס"א ובין ס"כ בשמות יט, ועלי לקרוא את דברי פרוטו־ראב"ד מול דברי ס"ד בדברים ה. השילוב בין ממצאיה של ביקורת המקורות ובין ראיית התורה שבכתב כתורה שבעל־פה מאפשר לנו לזהות נושאים העוברים כחוט השני לאורך תולדותיה של מחשבת ישראל.

אם כן, אני מחפש פירוד בתורה שבכתב כדי למצוא אחדות גדולה במסורת היהודית ככלל. דוגמה נוספת לשיטת עבודה זו תועיל לענייננו. בספרי "גופיו של אלוהים ועולמם של ישראל הקדומים" תיארתי תפיסה של אלוהות שהתקיימה במזרח הקדום, הגורסת שישויות אלוהיות נבדלות מבני האדם בכך בהיותן נזילות ולא־מוגדרות. לישויות אלוהיות שכאלה יכולים להיות כמה גופים, המצויים בשמיים ובכמה מקומות על פני הארץ בעת ובעונה אחת. (תכונה זו בולטת באופן מיוחד בטקסים שמטרתם לזמן את נוכחותו האמיתית של אל מסוים לתוך צלם שלו; מן הטקסטים העתיקים שבהם טקסים אלה מתוארים עולה בבירור שהם האמינו באמת ובתמים שהאל מתגלם בפועל בצלם או שוכן בו. היות שלכל אל היו צלמים רבים אשר שכנו במקדשים רבים באותו זמן, משמעות הדבר שלאל או לאלה היו לעיתים קרובות גופים רבים, ששכינתם בכמה בתים לא הייתה סמל גרידא אלא מציאות.) נוסף על כך, ישויות אלוהיות יכלו לפצל עצמן להופעות מקומיות רבות. הופעות או אווטרות (אם ננקוט מונח בשפת הסנסקריט) אלה נבדלו זו מזו וכל אחת מהן זכתה לפולחן משל עצמה. למרות כל זאת, הופעות מקומיות אלה היו ביסודן ישות אחת. כך היו אלות אחדות ששמן אישתר שהיו בסופו של דבר ישות אחת, ואלים רבים ששמם בעל או חדד שכולם היו "בעל חדד" אחד. תפיסה זו, שאותה אני מכנה "מודל הנזילות", איננה מצויה אך ורק בדתות של מסופוטמיה, כנען ומצרים הקדומות אלא אף במקרא, ובייחוד בס"א ובס"י בחמשת חומשי התורה ובמקומות שונים בתהילים, בספרי הנביאים ובספר שמואל. אפשר לזהות את עקבותיה גם בכמה כתובות עבריות קדומות שארכאולוגים מצאו במאה השנים האחרונות, שבהן מדובר על "ה' מתימן" ועל "ה' משומרון", ממש כמו שטקסטים מקראיים מדברים על "ה' מציון" ועל "ה' שבחברון". (בדומה לכך, טקסטים מהמזרח הקדום מדברים על "אישתר מארבלה" לצד "אישתר מנינוה", וכן על "בעלים" מקומיים רבים.) לפי טקסטים אלה, ה' אלוהים מתגשם בדרכים רבות; יכולות להיות לו הופעות נקודתיות קטנות, אשר במבט שטחי נראה כי הן נפרדות מהאלוהות השוכנת בשמיים, אך עם זאת ניכר שהן חופפות לה ושלעולם אין הן בעלות קיום עצמאי. ס"י, ס"א וטקסטים נוספים מכנים את גופיו הרבים של אלוהים השוכנים במקדשים שונים בארץ ישראל הקדומה בכמה שמות. עם הכינויים הללו נמנים "מצבה", "ביתאל" ו"אשרה". שני הכינויים הראשונים מורים על ההופעות הארציות של ישות אלוהית גם בטקסטים אחרים מהמזרח הקדום. טקסטים אלה מכנים את האווטרות הארציות של ה' "מלאך ה'" (בס"י ובס"א הכוונה בדרך כלל להתגלמות של ה' ולא לשליח מטעמו).

מחברי ס"ד וס"כ דוחים את צורת החשיבה הזו מכול וכול, והם טוענים בתוקף שלאלוהים יש גוף אחד בלבד. על פי ס"כ וספר יחזקאל הקשור אליו, גוף אלוהי זה שכן במשכן במדבר ואחר כך בבית המקדש בירושלים. (ביחזקאל ח–יא מתוארת שיבתו של אלוהים לשמיים זמן קצר לפני חורבן בית המקדש בשנת 586 לפנה"ס.) על פי ס"ד והספרים ההיסטוריים מיהושע ועד מלכים, ההולכים בדרכה של התאולוגיה של ס"ד מבחינות רבות, אלוהים שוכן תמיד אך ורק בשמיים. ס"ד טוען שה' אחד ואין לו הופעות מקומיות רבות המצויות בתימן ובשומרון, בציון ובחברון (ראה דברים ו 4). התגלמויות, הופעות או אווטרות של אלוהים אינן מתוארות כלל בס"כ ובס"ד. מחברי המקורות הללו אוסרים על בני ישראל להשתמש בחפצים הנחשבים להתגלמויות של אלוהים, המצויים במקדשים מקומיים – היינו, מצבות ואשרות (עצים או מוטות מקודשים) – ומצווים להשמידם (ויקרא כו 1–2; דברים ז 5, יב 3, טו 21–22). הם טוענים בתוקף שאלוהים (או על פי ס"ד, סמל לנוכחותו של אלוהים, שכן אלוהים נמצא אך ורק בשמיים) שוכן במקדש אחד ויחיד, ולפיכך רק שם אפשר להקריב קרבנות.

ס"כ וס"ד הם הקולות הדומיננטיים במקרא. שני המקורות הללו יחד מהווים כשני שלישים מן התורה,[[7]](#endnote-7) והאסכולות שחיברו אותם ערכו ועיצבו את צורתם הנוכחית של רבים מספרי המקרא. השפעתם הרבה על המקרא היא הסיבה לכך שקשה ביותר להבחין בקיומה של מסורת הנזילות בישראל, היות שהם מנסים לדכא אותה. (מסיבה זו הקדשתי בספרי "גופיו של אלוהים" שמונים ואחד עמודים לשחזורה של מסורת זו.)[[8]](#endnote-8) אבל מסורת הנזילות לא נעלמה מן היהדות. היא הופיעה בצורות חדשות, המשתמשות במונחים חדשים, בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים, במיוחד בחיבורים בתחום המיסטיקה יהודית כמו ספר הזוהר. דוקטרינת הספירות של הקבלה, המצויה בזוהר ובחיבורים נוספים הקשורים אליו, היא גרסה מורכבת להפליא של הרעיון שהאלוהות יכולה לחלק עצמה לישויות רבות שהן חלקים של שלם אחד. הספירות נתפסות בדרך כלל כעשר הופעות של אלוהים בעולם, ואילו מהותו של אלוהים מצויה מחוץ לעולם ואי אפשר לדעת עליה דבר. אף שיש מקובלים הסבורים שהספירות הן בריות נפרדות מאלוהים, מרבית המקובלים הקלאסיים תופסים אותם, כהגדרתו של משה אידל, "כחלק אורגני של העצמות האלוהית" שהקשרים המורכבים הקיימים ביניהם הם בבחינת ""דינמיות פנים־אלוהית".[[9]](#endnote-9) נראה שהדרכים שבהן עשר הספירות קשורות זו לזו מעידות על מידה מסוימת של קיום עצמאי. מתקיימים ביניהן קשרים מסוגים שונים, ביניהם גם קשרים בעלי אופי מיני, אשר מעידים שלכל אחת מהן זהות נפרדת. ועם זאת, המקובלים טוענים שכולן חלק מאלוהים האחד. דוקטרינת הספירות, עם הקשרים המורכבים שביניהן שאינם גורעים מאחדותו של אלוהים כל עיקר, היא השתקפות מאוחרת של מסורת הנזילות מן המזרח הקדום. מנקודת המבט של ס"כ, ס"ד, ויש שיאמרו שאף של צורתם הערוכה של חמשת חומשי התורה, תפיסת האלוהות של ספר הזוהר מסוכנת בחדשנותה. ואולם, כאשר בוחנים את דוקטרינת הספירות לאור העמדה התאולוגית השונה המצויה בס"י ובס"א, מתגלה כי אין היא אלא חזרה למודל קדום; היא הרחבה מסועפת ביותר של רעיון עתיק יומין.

 ואולם, כתבים פילוסופיים יהודיים ממשיכים ומרחיבים את התנגדותו של המקרא למסורת הנזילות, בייחוד כפי שהיא באה לידי ביטוי בס"ד. על פי ס"ד, לאלוהים גוף אחד ויחיד השוכן בשמיים ולעולם איננו יורד לארץ. מסיבה זו לגופו של אלוהים אין למעשה כל נגיעה לאדם החי בעולם זה – שהוא העולם היחיד שס"ד מדבר עליו. במישור המעשי, יש צורך בדילוג מחשבתי קטן בלבד כדי להחליף את הדעה שגופו של אלוהים איננו קשור לעולמנו בדעה שלאלוהים אין גוף כלל. דעה זו הופיעה ביהדות לראשונה בכתביו של החכם בן ימי הביניים סעדיה גאון, ובהמשך בכתביו רבי ההשפעה של הרמב"ם.[[10]](#endnote-10) כמובן, כאשר הרמב"ם קובע שאלוהים נטול גוף הוא איננו רואה עצמו כמי שמצדד בס"ד ומתנגד לעמדת ס"י וס"א; הרמב"ם סבר שמשה היה מחברה האחד והיחיד של התורה, והוא היה נחרד לו שמע על השערת התעודות. אבל אנחנו, החיים שמונה מאות שנים אחרי הרמב"ם, יכולים לראות, באופן שהרמב"ם עצמו לא היה מסוגל לו, שרוחו של ספר דברים שורה על כתביו. (לאור זאת, אך הולם שמספר הפעמים שספר דברים מצוטט ב"ספר המדע" הפילוסופי גדול בהרבה ממספר הציטוטים מכל ספר אחר במקרא – למעשה, הוא גדול ממספר הפעמים שהרמב"ם מצטט מספרי התורה האחרים גם יחד.[[11]](#endnote-11) הוא הדין בכתביו של הרמן כהן, שזיקתו לספר דברים בולטת עוד יותר.)

 אין בכוונתי לפתח כאן דיון ביחס בין התפיסות המקראיות והימי־ביניימיות הללו. לענייננו חשוב שביקורת המקורות והמתודה ההשוואתית של ביקורת המקרא מאפשרות לנו לראות שהן התאוסופיה של ספר הזוהר והן דחיית הגשמת האל על ידי הרמב"ם מתאפיינות בדבקות במסורת קודמת. אלמלא ביקורת המקרא, שתי התפיסות הללו עלולות להיראות חדשות באופן רדיקלי עד כדי כך שאנשים עלולים לטעון שהן פשוט אינן יהודיות. כמו במקרה של הפרשנויות המינימליסטיות והמקסימליסטיות למעמד הר סיני, ביקורת המקורות היא שקושרת בין התורה מאמצע האלף הראשון לפנה"ס ובין תורה שנוצרה בראשית האלף השני לסה"נ. הבנת התפיסות השונות של גשמיות האל המצויות בתורה מעודדת את מחשבת ישראל המודרנית להתמודד עם פנים של אלוהים שמנהגה להתעלם מהם. לפיכך פרשנות המבוססת על ביקורת המקורות יכולה להעשיר את עולמו הדתי של יהודי מודרני.[[12]](#endnote-12)

בספר זה ובספרי הקודם, שבו חקרתי את שאלת גשמיות האל, המקרא מתואר כספר יהודי משתי בחינות. ראשית, אני קושר בין שלל הקולות התאולוגיים המצויים במקרא ובין קולות דומים ביהדות מתקופת חז"ל, מימי הביניים ומן התקופה המודרנית. שנית, אני קורא את המקרא, ובפרט את חמשת חומשי התורה, כתיעוד של מחלוקת ולפיכך כאב טיפוס לתרבות יהודית. למעשה, אפשר לומר כי היחידה המורכבת מחמשת חומשי התורה, הדוגלת במחלוקת ובריבוי דעות, היא החיבור היהודי הראשון – או ליתר דיוק, היצירה הראשונה במסורת הרבנית. כאן ראוי להביא את דברי שעיה כהן על חכמי בית המדרש ביבנה, שפעל בסוף המאה הראשונה ובמאה השנייה לסה"נ ושבו נוצרה המשנה. כהן אומר ש"תרומתה האדירה של יבנה להיסטוריה היהודית" היא

יצירתה של חברה הסובלת מחלוקות ואיננה מתפלגת בעטיין. בפעם הראשונה יהודים "הסכימו לא להסכים". המונומט הספרותי המרכזי שחכמי יבנה וממשיכי דרכם יצרו מעיד על הצלחת היוזמה החדשנית. שום חיבור יהודי איננו דומה למשנה משום ששום חיבור יהודי, הן מקראי הן בתר־מקראי, איננו... מייחס דעות משפטיות ופרשניות סותרות לאנשים הידועים בשמם, אשר למרות חילוקי הדעות ביניהם משתייכים לאותה אחווה. האתיקה השלטת איננה בלעדיות כי אם גמישות.[[13]](#endnote-13)

משה הלברטל אומר דברים דומים על המשנה: "[המשנה היא] הקאנון הראשון מסוגו שאנחנו מכירים, קאנון שמוסר את המסורת בצורת מחלוקת".[[14]](#endnote-14) ואולם, אני סבור שדעתם של כהן והלברטל שהמשנה היא החיבור היהודי הראשון המביא דעות סותרות זו לצד זו שגויה. כבוד זה שמור לחמשת חומשי התורה, המכילים סתירות בולטות ובלתי ניתנות ליישוב במצוות ובסיפור הדברים שבהם. אומנם נכון שבשונה מהמשנה, אין הם נוקבים בשם האסכולות שנשתמרו בהם, אבל הם מביאים בפנינו כתובים החולקים זה על זה בגלוי, ממש כמו המשנה. מבחינה מסוימת, חמשת חומשי התורה מתארים מחלוקות באופן קיצוני עוד יותר מהמשנה: בעוד שהמשנה מורה לעיתים קרובות איזו דעה היא הנכונה ואיזו דעה השגויה, חומשי התורה אינם מציעים כל הכוונה כיצד יש ליישב את הסתירות או כיצד להחליט באיזו עמדה לבחור.[[15]](#endnote-15) אם אפשר לומר שהמשנה היא בבחינת חידוש בהיסטוריה של הספרות היהודית, הרי שראשוניותה באה לידי ביטוי בעקיבות שבה היא מייחסת דעות הלכתיות ופרשניות סותרות לאנשים המזוהים בשמם. אבל אין היא הראשונה להכיר בערך ההסכמה לא להסכים, והתורה – חמשת חומשי התורה – ולא המשנה היא הספר היהודי הראשון.[[16]](#endnote-16) מסקנה זו תומכת בדעה שאפשר למצוא לתורה שבכתב מקום ביהדות על ידי סיווגה כחלק מן התורה שבעל־פה.

 קריאת המקרא כחלק מן התורה שבעל־פה מאפשרת לנו להעמידו במקום מרכזי הרבה יותר מהמקום השמור לו בזרמים רבים ביהדות הרבנית, וזאת בלי להוריד מערכה של המסורת הרבנית או לדבר סרה בפרשנות המדרשית. בכך נבדלת התאולוגיה המקראית המתמקדת בדיאלוג שאני מציע מניסיונות אחרים של יהודים בתקופה המודרנית לחזור למקרא. מאז שלהי המאה השמונה עשרה קראו כמה תנועות יהודיות מודרניות לשוב למקרא: עם תנועות אלה אפשר למנות את תנועת ההשכלה בגרמניה ובמזרח אירופה, את ראשית התנועה הרפורמית ואת הציונות החילונית. ואולם, החשיבות היתרה שהוענקה למקרא לוותה במקרים אלה בדחיית הספרות הרבנית או בהתרחקות ממנה, ובמקרים רבים אף בזלזול במדרש.[[17]](#endnote-17) לעומת זאת, אני מציע לשלב את התורה שבכתב בתוך הקטגוריה הרחבה יותר של התורה שבעל־פה, שילוב המותיר על כנה את חשיבות שתיהן. לאמיתו של דבר, הצעתי מעודדת קריאה מדרשית לפחות בה במידה שהיא מעודדת קריאה על דרך הפשט,[[18]](#endnote-18) ויש לכך שתי סיבות. ראשית, לעיתים מתגלה שקריאה בדרך הדרש הנראית רחוקה מפשט הכתוב נושאת דמיון בולט לפשט של מקור ממקורות חומשי התורה כפי שהתקיים לפני העריכה. הצעתם של האדמו"רים מרימנוב ומרופשיץ, שישראל שמעו בהר סיני תנועה יחידה ותו לא ועם זאת ראו את אלוהים מבחינה מסוימת, דומה לעמדותיהם של ס"י ושל ס"כ, שלשיטתם ההתגלות לעם במעמד הר סיני נראתה אך לא נשמעה. בדומה לכך, בספרי הקודם הראיתי שחלק מן הפרשנויות בספר הזוהר הסוטות סטייה רדיקלית מדרך הפשט של התורה הערוכה מפליאות לשחזר אינטואיציה תאולוגית המצויה בס"י ובס"א. שנית, אני טוען בתוקף שכל דעה המופיעה בכל מקור ממקורות חמשת חומשי התורה חשובה, מסיבה שתוקפה רב גם לכל קריאה מדרשית שהיא: נקודת מבטו של כל מקור ומקור, כמו נקודת מבטו של העורך הסופי של חומשי התורה (המכונה R), חשובה משום שהמקור, כמו העורך, הוא חלק מן התורה שבעל־פה. ראוי להיוודע מהי עמדתם של ס"א או של ס"כ, גם אם היא עומדת בסתירה לפשוטו של הטקסט הערוך. בדומה לכך, לכל קריאה בדרך הדרש יש ערך בהיותה קול השייך למסורת. בין שמדרש עולה בקנה אחד עם פשט הכתוב ובין שלא, סמכותו נובעת מאותו המקור שממנו נובעת סמכותם של ס"ד ושל ס"י: הם קולות המצויים בתורה שבעל־פה.[[19]](#endnote-19)

אם כן, על פי מודל זה הוגים יהודים מודרניים ירצו לקרוא במקרא מאותן הסיבות שהם קוראים בספרות חז"ל. (ראוי להעיר כי המשפט האחרון מצביע על עלייה במעמד המקרא במישור המעשי, ולא ירידה.) אינני ניגש למקרא בציפייה למצוא בו תמיד טענות המשקפות אמת מוחלטת. טענותיו של המקרא והשיח האלוזי והאסוציאטיבי שלו הם ראשיתו של דיון. בעיני התאולוגיה היהודית, טענות ספציפיות (ואין זה משנה מי אמרן: מחברי המקרא, קולות מאוחרים יותר מן המסורת או אנחנו עצמנו) חשובות פחות מתהליך ההתדיינות על אודותיהן. כדי שמלוא הפוטנציאל של הדיון כדיון יהודי יתממש, עליו לכלול גם את הקולות הקדומים ביותר בעם ישראל. אין משמעות הדבר שיהודי דתי חייב לקבל את כל דברי המקרא כאמת צרופה, אלא שהוא חייב לתת את דעתו על דברי המקרא ולהגיב עליהם.[[20]](#endnote-20) אם כן, המקרא, כמו המשנה או "מורה נבוכים" או "כוכב הגאולה", הוא חלק מן הגוף הרחב הנקרא "תורה", וכמוהם הוא משמש לנו מורה. חיבורים אלה מכוונים את צעדינו לדרכים אלה ואחרות, אבל אין הם מקור לדוֹגמה.[[21]](#endnote-21) למעשה, הם אינם יכולים להיות מקור לדוֹגמה היות שיש בהם רעיונות רבים הסותרים זה את זה. אינני פותח את מחקרי בתאולוגיה המקראית בטקסט המקראי וממשיך ממנו. מחשבת ישראל כולה, והמקרא בכלל זה, היא הטקסט שאני בוחן ושמשמש בסיס לרעיונותיי. אינני מתעניין במיוחד בעובדה שבנקודת זמן מסוימת קם אדם וצירף חלקים מהחומרים הקדומים ביותר ויצר את חמשת חומשי התורה, או שר' יהודה הנשיא צירף זה לזה חלקים אחרים מן החומר ויצר את המשנה בנקודת זמן אחרת. מטרתי היא לזהות יסודות של שיח ושל המשכיות החורגים מן הגבולות המלאכותיים שעורכי הקבצים השונים הקימו לאורך הדורות.[[22]](#endnote-22)

**קריאה צנטריפטלית וקריאה צנטריפוגלית**

מה דמות יש לאופן הקריאה שהצעתי, המאמץ את שיטות הניתוח של ביקורת המקרא, בהשוואה לדרכי הקריאה במקרא הנהוגות במסורת היהודית? כדי לענות על שאלה זו ראוי להעמיד את מה שאפשר לכנות קריאות צנטריפטליות של המקרא כנגד קריאות צנטריפוגליות. אופן הקריאה הצנטריפטלי שואף למרכז; הוא נושא אופי הוליסטי ומבקש למצוא אחדות. אופן הקריאה הצנטריפוגלי נמלט מן המרכז; הוא אטומיסטי ושואף לריבוי. שני אופני הקריאה מצויים בפרשנות המקרא היהודית, אבל הקריאה הצנטריפוגלית רווחת במיוחד בספרות חז"ל.

המדרש נוטה לדרך הצנטריפוגלית יותר משהוא נוטה לדרך הצנטריפטלית, וזאת משתי בחינות. ראשית, חז"ל (וגישות יהודיות קדומות אחרות) לא ראו חשיבות באחדות או בלכידות של ספרי המקרא. יחידת הטקסט הבסיסית שבה עסקו בעלי המדרשים היא הפסוק, והיחידה בעלת החשיבות שמעליה היא המקרא כולו, או אולי החלוקה בין חומשי התורה ובין הנ"ך. הספר שבו הפסוק הנידון מופיע איננו חשוב. ג'יימס קוגל מסביר:

המדרש מציע פרשנות לפסוקים מן המקרא ולא לספרים... להוציא את ההבחנה בין פסוק אחד למשנהו, אין כל גבולות בתוך גבולותיו של הקאנון עצמו – מצב דומה לזה הקיים בארגונים פוליטיים מסוימים שבהם אין מדינות, מחוזות וכיוצא בזאת, אלא כפר ואימפריה בלבד. אחת מהשלכותיו של מצב זה היא שכל פסוק במקרא קשור באופן עקרוני לפסוק הרחוק ממנו ביותר בה במידה שהוא קשור לשכנו הקרוב... למעשה, [בעל המדרש] נהנה לעיתים לבחור במקור המרוחק.[[23]](#endnote-23)

חז"ל האמינו שהיחידה נושאת המשמעות העיקרית במקרא היא הפסוק, או קבוצה בת שניים או שלושה פסוקים עוקבים. הם לא התעניינו ביחידות ספרותיות גדולות יותר, כמו שירה שלמה או סיפור שלם, ולא כל שכן בספר שלם. חז"ל לא ראו במקרא אוסף של שירות, חוקים וסיפורים. בעיניהם הוא אוסף של פסוקים.[[24]](#endnote-24) מבחינה זו המדרש הוא אופן קריאה פרגמנטרי: הוא בוחן מילים, פסוקים או קבוצות קטנות של פסוקים במנותק מההקשר שבו הם קבועים בספר מספרי המקרא. אומנם המדרש מתעניין בהקשר בדרכו שלו, אבל ההקשר שבו המדרש מציב פסוק מסוים הוא המקרא כולו. לכן אין פרשנות מדרשית לספר בראשית, למשל, או לסיפור מסוים.[[25]](#endnote-25) קובצי מדרשים לספר בראשית מכילים מדרשים על פסוקים בודדים מן הספר אשר סודרו על פי סדר הופעת הפסוקים במקרא, ובמקרים מסוימים גם על פי סדר רעיוני מסוים. ואולם, קבצים שכאלה אינם מגלים כל עניין בספר בראשית הקאנוני כיחידת טקסט, או אפילו בלכידותו של סיפור מסוים.[[26]](#endnote-26) תחת זאת הם מתעניינים בקשרים בין פסוק מסוים ובין פסוקים אחרים במקרא. למשל, מדרשים על בראשית כב 1 אינם מתעניינים במיוחד בקשר בין הפסוק ובין הפסוק שלפניו או לאחריו, או אפילו בינו ובין פסוקים הכתובים בהמשך הפרק. הקשרים בין פסוק זה ובין פסוקים רחוקים יותר מעניינות את המדרש הרבה יותר. בבראשית רבה נה, א (מהדורת תאודור–אלבק, עמ' 584–589), המדרש על בראשית כב 1 איננו בוחן את הפסוק במסגרת מה שפרשנות בתר־מדרשית מכנה סיפור עקידת יצחק. תחת זאת מביא המדרש פסוקים רבים ביותר מקצותיו המרוחקים של המקרא: תהילים ס 6, יא 5 ו־קי 4; קהלת ח 4; דברים כג 21; ויקרא יט 18; מיכה ו 6; שמ"ב ז 18; ומשלי כה 6 (וכן פסוקים נוספים). שני פסוקים בלבד מבין חמשה עשר הפסוקים המובאים בדיון על בראשית כב 1 בבראשית רבה נה מצויים בספר בראשית, ואפילו הם (בראשית כא 5 ו־כג 5) לקוחים מסיפורים סמוכים ולא מהסיפור שאליו שייך הפסוק הנידון.

 מנקודת מבטם של בעלי המדרש, העובדה שפס' 1 בבראשית כב כתוב בספר התורה ליד בראשית כב 2 ולא בצמוד לפסוקים מתהילים, מדברים, מישעיהו, מקהלת, ממיכה, משמואל וממשלי המובאים בבראשית רבה נה נובעת ממגבלות אפשרויות הכתיבה העומדות לרשות בני האדם. כאשר כותבים פסוק על גבי קלף, ואף כאשר מדפיסים אותו בספר, אי אפשר לכותבו לצד כל הפסוקים הקשורים אליו. כאן אנחנו פוגשים ביסוד מרכזי של תפיסת המקרא במדרשים. בעיני חז"ל, המקרא איננו ספר, כי אם היפרטקסט, מסד נתונים שקיימים בו קשרים פנימיים רבים בין כל חלקי הקאנון. הקשרים הללו מחברים כל פסוק לפסוקים רבים אחרים, שאף הם קשורים למספר גדול של פסוקים נוספים. לפיכך לכל פסוק יש כמה הקשרים ספרותיים, ומכל אחד מהם משתמעים הקשרים נוספים. טכנולוגיות אחסון הנתונים הפיזיות שעמדו לרשות האנושות בתקופה שבה נתחברו המדרשים (וכן בתקופות שאחריה, עד לפיתוחם של מאגרי נתונים ממוחשבים בשלהי המאה העשרים) אפשרו להציב פסוק לצד מספר קטן של פסוקים אחרים, ולא עוד. ואולם, חז"ל האמינו שהאמת היא שכל פסוק במקרא הוא חלק מגוף רחב של פסוקים, שכל אחד מהם מתקשר לקבוצות פסוקים חדשות וכך מעודד יצירת שילובים חדשים של פסוקים ושל טקסטים.[[27]](#endnote-27) אומנם כתיבה איננה מסוגלת לתעד נכונה את הקשרים המורכבים בין פסוקי המקרא, אך שינונם בעל־פה מאפשר לעשות זאת, לפחות במידת מה.[[28]](#endnote-28) גם כאן אנחנו רואים מה גדולה חשיבות ההעברה בעל־פה לתפיסה יהודית אותנטית של המקרא.

היות שהמדרש, בהיותו צורת קריאה אטומיסטית, קושר מילים או פסוקים ממקום אחד במקרא למילים או לפסוקים הכתובים במקום אחר, כמעט אין לרעיון קיומו של ספר מקום בגישתם של חז"ל למקרא.[[29]](#endnote-29) העובדה שרעיון קיומו של הספר והרצף הטקסטואלי שלו אינם חשובים יחסית עולה גם מהדרך שבו קוראים במקרא בבית הכנסת. ספרי הנביאים אינם נקראים בבית הכנסת במלואם; אנחנו שומעים קטעים נבחרים מתוכם, ולפיכך מרבית באי בית הכנסת אינם מכירים את ספרי הנביאים כיחידות שלמות. הוא הדין אפילו בחומשי התורה: קריאת התורה בבית הכנסת איננה משמרת את ההקשר הרחב של הספר כיחידה שלמה. אף על פי שהתורה כולה נקראת על הסדר, הקריאה מתבצעת בחלקים במהלך שנה שלמה; ובחלק מן הקהילות היהודיות הקדומות (שבהן היה נהוג מחזור הקריאה הארץ־ישראלי ולא הבבלי) קריאת התורה כולה נמשכה שלוש עד שלוש וחצי שנים.[[30]](#endnote-30) אם כן, הקריאה בתורה עודדה יהודים מימי קדם ועד ימינו אנו לראות במקרא סדרה של קטעים קצרים הקשורים זה לזה בהקשרים מקומיים, ולא מגילות שלמות.

 יש בחינה נוספת שממנה אפשר לתאר את המדרש, ולמעשה את כל עולמם האינטלקטואלי של חז"ל, כנושא אופי צנטריפוגלי ולא צנטריפטלי. קובצי מדרשים מביאים פרשנויות חלופיות לפסוק אחד בזו אחר זו, ומתעדים מחלוקות פרשניות שהתקיימו אצל חז"ל.[[31]](#endnote-31) הצגת חילוקי הדעות בין המפרשים בעמודות שונות בחומש "מקראות גדולות" יוצרת אפקט דומה. (לצורת הדף של "מקראות גדולות" נודעת חשיבות לעניין הדרכים שבהן המקרא נתפס ביהדות, היות שמימי הביניים ועד לפני זמן לא רב, מהדורות "מקראות גדולות" מרובות הכרכים, שבכל עמוד ועמוד בהן מצויים קולות רבים ושילוב של המקרא עם מסורת פרשנית, היו ספר התנ"ך שבו השתמשו רוב לומדי התורה. מהדורות בנות כרך אחד שכללו את המקרא כולו ותו לא היו נדירות בקרב היהודים עד המאה העשרים, והן עדיין אינן נפוצות מאוד בחברה החרדית.)[[32]](#endnote-32) המחלוקת והדיון עומדים בלב לימוד המקרא היהודי המסורתי. גם התלמוד מכיל בעיקר דיונים בעניינים שונים, בין שהם דיונים אמיתיים שהתנהלו בבתי המדרש ובין שהם יצירות ספרות.

 עובדת חשיבותו של ריבוי הקולות בתורה שבעל־פה עולה ביתר שאת מן המימרה המופיעה בבבלי, עירובין יג ע"ב וגיטין ו ע"ב: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". משפט זה נותן תוקף לשני צידי המחלוקת אף על פי שהם סותרים זה את זה.[[33]](#endnote-33) לאור מימרה זו היו בחז"ל שסברו שההתגלות עצמה לא נחתמה, היות שכל צידיו של כל דיון בתורה שבעל־פה חייב היה להינתן למשה בהר סיני. (יש לזכור שחז"ל האמינו שאלוהים נתן למשה את כל מה שתלמידים עתידים לשאול ושחכמים עתידים להורות.)[[34]](#endnote-34) הלברטל מעיר שבעיני מפרשי ימי הביניים כמו הריטב"א והר"ן,

חילוקי דעות... [היו] מעוגנים במבנה ההתגלות עצמה. גוף הידע שנמסר למשה לא היה מושלם וסופי... אלא פתוח, וכלל אף את כל המחלוקות שלעתיד לבוא. משה [קיבל בהר סיני תורה שבעל־פה שכללה חילוקי דעות,] העביר הלאה את גוף הידע רב הפנים הזה והותיר בידי כל דור ודור לקבוע מהי הנורמה.[[35]](#endnote-35)

החשיבות הגדולה שנודעה לריבוי קולות בעולמם של חז"ל ניצבת בקדמת הבמה בדברים המיוחסים לר' יהודה בר עילאי שחי במאה השנייה לסה"נ. לדברי ר' יהודה בר עילאי, במעמד הר סיני הקפיד אלוהים שכל ישראל ישמעו את משה ואת אלוהים מתדיינים, ובמהלך הדיון הסכים אלוהים לדברי משה (ראה מכילתא דרבי ישמעאל, בחודש ב [מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 210]; מכילתא דרשב"י יט, ט [מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 140]). אם כן, הדיון היה בהתגלות מראשיתה – ואלוהים הבטיח שנמענה האנושי של ההתגלות (או נכון יותר לומר, השותף האנושי בה) יצא וידו על העליונה.[[36]](#endnote-36) לשיטתם של חלק מחז"ל, מעמד הר סיני התאפיין בריבוי משתי בחינות. ראשית, ניתנו בו שתי תורות; אבל חשובה מכך העובדה שהתורה שבעל־פה שאלוהים נתן כללה דעות סותרות בנושאים שונים מראשית קיומה. דעה זו מדגישה הדגש היטב את הדינמיות ואת הנזילות העומדות ביסוד רעיון התורה שבעל־פה. היות שהתורה שבעל־פה איננה קבועה, לעולם לא יהיה לה הקיפאון המאפיין ישות שהיא אחת באמת ובתמים; איננו יכולים לדעת אילו הפתעות התורה שבעל־פה צופנת בחובה.

 קריאה בדרך הדרש שונה אפוא בתכלית השינוי מאופני קריאה הוליסטיים המדגישים את שלמותן של יחידות ספרותיות כמו שירות, סיפורים או ספרים שלמים. אין זאת שיסודות של אופן הקריאה ההוליסטי אינם צצים לעיתים בתורה שבעל־פה. מבחינה מסוימת יש למדרש נטייה חזקה להשליט הרמוניה: לעיתים קרובות הוא מצרף זה לזה שני פסוקים סותרים ומיישב את הסתירה כדי ששני הפסוקים יוכלו להיות ליחידה אחת. המדרש הוא אפוא אטומיסטי והוליסטי בעת ובעונה אחת: הוא עוסק בפסוקים בודדים ולא ביחידות ארוכות יותר, אבל במקרים רבים הוא עושה כן כדי ליצור הרמוניה ביניהם.[[37]](#endnote-37) בדומה לכך, פירושים רבים מימי הביניים אימצו את הדעה שגם התלמוד צריך להיות חף מסתירות, ולפיכך הם מנסים ליצור הרמוניה בין קטעים מספרים שונים או ממסכתות שונות שנראה שיש ביניהם סתירה. גוף של פירושים לתלמוד הבבלי, המכונה "תוספות", החל להתפתח בשלהי המאה האחת עשרה; מטרתו העיקרית היא להוכיח כי הקורפוס התלמודי כולו מתאפיין בהרמוניה, ושמור לו מקום מרכזי בלימוד הגמרא המסורתי. נוסף על כך, לא כל חכמי ישראל ראו ערך במחלוקת. בניגוד לאלה אשר, כמו הריטב"א והר"ן, האמינו שהמחלוקת טבועה בהתגלות עצמה, חכמים מימי הביניים כמו אברהם אבן דאוד טענו שכל התורה, בין שבכתב ובין שבעל־פה, הייתה במקור גוף אחד. לפי נקודת מבט זו, ריבוי המשמעות חדר לתורה שבעל־פה רק בשל חוסר יכולתם של בני האדם לזכור כראוי את מה שניתן בהתגלות. הוגים אחרים (הרמב"ם, למשל) האמינו שחילוקי דעות מותרים רק לגבי מצוות שלא ניתנו מן השמיים אלא חז"ל קבעו.[[38]](#endnote-38)

 תזוזה לקראת אופן הקריאה ההוליסטי התרחשה אצל חלק ממפרשי המקרא בימי הביניים, ובייחוד אצל חכמי צרפת שהמוכרים שבהם הם רש"י ורשב"ם – שהיו, שלא במפתיע, חותנו ובנו של אחד מראשוני בעלי התוספות. למעשה, רשב"ם עצמו היה מחשובי בעלי התוספות. מפרשים אלה יצרו שיטת פרשנות על דרך הפשט, שהדגישה דבר שהיה בבחינת חידוש בתרבות הרבנית: הקשר ספרותי מקומי.[[39]](#endnote-39) בכתביהם של רשב"ם ובני חוגו אפשר למצוא גישה צנטריפטלית הקרובה יותר לפרשנות הספרותית המודרנית. ואולם, גישה זו התפתחה בשלב מאוחר בתולדות פרשנות המקרא היהודית, ואף כיום היא שולית במידת מה. רשב"ם ופרשנות הפשט נשכחו מלב במידה רבה עד שמשה מנדלסון התחיל לייחד תשומת לב לכתביו של רשב"ם בשלהי המאה השמונה עשרה. אפילו כך לא זכתה פרשנות הפשט, הגם שהיא יקרה ללב חוקרי מקרא כמוני, למעמד מרכזי בקהילת לומדי התורה היהודים.[[40]](#endnote-40) למרות זאת, בפירושו רב ההשפעה ובעל הפופולריות העצומה של רש"י אנחנו רואים אופן קריאה המשלב ידע מדרשי עם הדגשת ההקשר הספרותי המקומי של הכתוב, ולפיכך אפשר לראות בו פירוש צנטריפטלי אף שהוא איננו דוגמה מובהקת למשמעות המקובלת של המונח "פרשנות פשט".[[41]](#endnote-41) אם כן, יש בדרכים שבהן יהודים קוראים במקרא הן מגמות אטומיסטיות השואפות לריבוי קולות והן כוחות הוליסטיים השואפים לאחדות; אבל הנטייה הצנטריפוגלית היא הנפוצה יותר.[[42]](#endnote-42)

ניצני שתי המגמות מצויים כבר במקרא עצמו. מצד אחד, נראה כי עורכי חומשי התורה לא התחשבו בשיקולים של אחידות ספרותית או הרמוניה רעיונית. כפי שברוך שוורץ הטעים, עריכת חומשי התורה יצרה טקסט שעלילתו רצופה סתירות פנימיות גלויות, ושהחוקים הכתובים בו סותרים זה את זה במופגן בשאלות רבות. העורך (או בלשונו של שוורץ, המחבר) גילה נאמנות מופלאה לארבעת המקורות שעליהם הסתמך, ומיעט ככל האפשר לשנות את מילותיהם כדי לשמר את הטקסטים המקוריים במידה המרבית, אפילו במחיר יצירת סתירות – לא רק בין שני טקסטים הרחוקים זה מזה במידת מה (כמו למשל במקרה של החומר המשפטי שבתורה) אלא גם בתוך סיפור אחד ובמרחק פסוקים ספורים.[[43]](#endnote-43) יואל ביידן מסכם את העמדה הזו ואת השלכותיה:

מידת הסתירה שהעורך הותיר על מכונה בטקסט המשולב שיצר מופלאה. החוקים למשל, עם כל הסתירות ביניהם, נותרו כפי שהם. הדעות המתחרות בשאלה מה היה אוהל מועד והיכן עמד; המספרים הסותרים של החיות שנוח נצטווה להכניס לתיבה; שמותיו השונים של חותן משה; השמות השונים של ההרים במדבר – מתברר כי עניינים אלה ורבים אחרים לא נתפסו כבעיות חמורות עד כדי כך שיש לתקנן... מטרתו העיקרית של העורך לא הייתה ליישב סתירות... [אלא] לשמר חלק גדול ככל שאפשר מן המקורות... בשמרו ארבעה מקורות נפרדים ושונים, אשר כל אחד מהם מציג גרסה משלו לראשית קורות עם ישראל ומצדד בתפיסה מסוימת של הדת הישראלית, טען העורך טענה תאולוגית חשובה... שום נקודת מבט יחידה איננה מתארת את חוויית הדת הישראלית הקדומה במלואה. שום מסמך בודד איננו מתאר את רוחב היריעה של התרבות הישראלית... לאמיתו של דבר, הקולות המתחרים שהשתמרו בתורה משלימים זה את זה בו בזמן שהם חולקים זה על דברי זה. התמונה מושלמת רק כאשר הם נקראים יחד... ניסיון לקרוא בתורה הקאנונית כאילו יש בה מסר תאולוגי אחד ויחיד, ויהא הוא מסר מאת העורך או אחד ממקורותיו, מעיד על חוסר הבנה חמור של משמעות צורתו הסופית של הטקסט, של מלאכתו של העורך.[[44]](#endnote-44)

אם כן, שיטת העבודה שעורך חמשת חומשי התורה נקט הייתה הופעתה הראשונה של הדעה שאלו ואלו דברי אלוהים חיים. גילוי פתיחות לנקודות מבט מרובות העומדות בעינן בלי ניסיון ליישב את הסתירות ביניהן היא מאפיין בולט של התרבות הרבנית, אבל ראשיתה לפחות בימי עריכת התורה.[[45]](#endnote-45)

מצד שני, הגישה הצנטריפטלית האופיינית לבעלי התוספות אף היא מצויה במקרא. אף על פי שהתורה איננה מורה שיש ליישב את החוקים הכתובים בה, הספרות ההיסטוריוגרפית מימי בית שני מנסה בכל זאת להשליט הרמוניה בין קובצי החוקים השונים. בפרק 3 ראינו שספר דברי הימים מציע כיצד אפשר לקיים את דיני הפסח כפי שהם מתוארים הן בספר שמות והן בספר דברים. אם כן, בעל דברי הימים רואה בתורה ישות מחוקקת אחת, ולא אוסף המשמר את נוסחיהם של מקורות קדומים בתוך מסגרת סיפורית רחבה אך מלאת חתחתים. לשיטתו של בעל ספר דברי הימים, האדם איננו יכול לבחור איזו גרסה משתי הגרסאות של מצוות הפסח ברצונו לקיים; אלא, בעזרת פרשנות מאולצת במידת מה עליו לנסות למלא אחר ההוראות הכתובות בשתי הגרסאות גם יחד. פרשנויות דומות מצויות גם במקומות אחרים בדברי הימים, וכן בעזרא–נחמיה. חוקרים הראו שמחברי הספרים הללו דורשים מדרשי הלכה כדי ליישב סתירות בין המצוות הכתובות בחמשת חומשי התורה.[[46]](#endnote-46) תופעה זו מתרחשת גם בסיפורים, אף שלעיתים רחוקות יותר. פסוק המדגים היטב את התופעה, ואף נוגע לענייננו, הוא נחמיה ט 13, המוקיר את ההרמוניה יותר שהוא חושש מן האוקסימורון: "וְעַל הַר סִינַי יָרַדְתָּ וְדַבֵּר עִמָּהֶם מִשָּׁמָיִם". הפסוק מתאר דבר שקשה לצייר בדמיון, אך הוא נוהג בכל הפסוקים הנוגעים לעניין בכבוד הראוי להם: בשמות יט 3, 11, 18 ו־20 אלוהים יורד על הר סיני לפני מתן תורה, ואילו על פי שמות כ 19 ודברים ד 26 אלוהים דיבר מן השמיים.

מדי פעם בפעם נקודת המבט הצנטריפטלית מופיעה אפילו בחמשת חומשי התורה עצמם. חוקרים הראו שפס' 18–26 בשמות לד נוספו למקומם אחרי עריכת חומשי התורה – כלומר, פסוקים אלה הם אחד הקטעים הנדירים בחמשת חומשי התורה שאפילו אנשי השערת התעודות החדשה אינם מייחסים לס"י, לס"א, לס"כ או לס"ד. טקסט משפטי זה, שבו סקירה של מועדי השנה, מבוסס על דיני המועדים הקדומים ממנו המופיעים בשמות כג 14–19.[[47]](#endnote-47) כפי ששמעון גזונדהייט כותב,

שתי פרשיות המועדים, המצויות בשמות כג 14–19 ו־לד 18–26... אינן טקסטים נפרדים, אלא הפסוקים בשמות לד הם שכתוב מדרשי של הפסוקים בפרק כג. תהליך המדרש הפנים־מקראי פתר קשיים, השמיט מילים וצירופים לא־ברורים והסיק מסקנות לאור סמיכותם של יסודות נפרדים בטקסט המוקדם. שימושי לשון ארכאיים הוחלפו בחדשים, ואי־ההתאמה בין לוח המועדים הקדום [בשמות כג] ובין המועדים המתוארים בטקסטים מאוחרים יותר בתורה יושבה... פס' 18–26 [בשמות לד] אינם מסמך נפרד כל עיקר אלא שכתוב של חומרים קיימים; אופיו המשני של השכתוב עולה ביתר שאת מתוך נוכחות ההשפעה הכוהנית והסגנון הדויטרונומיסטי.[[48]](#endnote-48)

האופן שבו גזונדהייט משתמש במילה "מדרש" ראוי לציון. חוקרים מודרניים רבים משתמשים במילה ברשלנות במובן "פרשנות" (או לעיתים "פרשנות נועזת"), אך גזונדהייט משתמש בה כיאות במובן מצומצם יותר: ב"מדרש" כוונתו לפרשנות של המקרא המצרפת פסוקים ממקומות שונים בקאנון המקראי כדי ליצור סיפור או מצווה חדשים.[[49]](#endnote-49) גזונדהייט ואחרים הראו שהקטע בשמות לד נוצר משילוב קטעים משפטיים ממקומות אחרים בחומשי התורה. הפסוקים הללו הם שכתוב של דיני המועדים של ס"א (הכתובים בשמות כג) לאור דיני מועדים וקורבנות מס"כ (שמות יב 10, ויקרא כג 15) ומס"ד (דברים ד 38, ט 4–5, יב 20, יד 8, יח 12). הפסוקים שנוספו מנסים ליצור לוח מועדים כולל, המסתמך על דיני המועדים הסותרים המצויים במקומות אחרים בחומשי התורה, ולפיכך הוא גם יוצר הרמוניה ביניהם. בניגוד לעורך (שהותיר על כנן כמה סתירות בין דיני המועדים במקורות שעליהם התבסס), בעל התחיבה בשמות לד 18–26 ניסה להראות שאפשר לצרף את לשונן של מסורות שונות ללא סתירות, או לפחות ללא סתירות בולטות לעין.

תוספות מאוחרות ממין זה נדירות בנוסח המסורה, שהוא הנוסח המחייב ביהדות. עם זאת, הן מופיעות לעתים קרובות יותר בנוסח השומרוני של התורה – בייחוד בקטעים המתארים את מעמד הר סיני. נוסח זה (שבו הקהילות השומרוניות בחולון ובהר גריזים משתמשות עד היום) הוא גרסה מאוחרת של הטקסט המצוי בנוסח המסורה, ולעיתים הוא מפתח או משנה חומר מהגרסאות הקודמות כדי ליצור יצירה ספרותית הרמונית יותר. הנוסח השומרוני מחדיר חומר מדברים ה 21–28 (ששם מתואר מה קרה מיד אחרי נתינת עשרת הדברות) לתוך הקטע המקביל בשמות כ. נוסף על כך הוא מחדיר פסוקים מדברים כז 1–7 אל תוך הפסוקים שאחרי עשרת הדברות בשמות ובדברים. לבסוף, הוא מיישב הבדלים קטנים בלשון הכתוב בעשרת הדברות בשמות ובדברים. למשל, בספר דברים השומרוני המשפט האחרון הוא "לא תחמוד", כמו בשמות, ולא "לא תתאווה" כבספר דברים בנוסח המסורה. בדומה לכך, בספר שמות השומרוני הפועל המופיע בציווי על השבת הוא "שמור" כבספר דברים, ולא "זכור" כגרסת נוסח המסורה בשמות. בעוד שנוסח המסורה מספר שני סיפורים שונים מעט על אודות מה שאירע מיד אחרי אמירת עשרת הדברות, האחד בשמות והשני בדברים, בנוסח השומרוני שני הסיפורים דומים זה לזה הרבה יותר. בדומה לכך, הנוסח השומרוני משלב חומר בדבר מינוי שוטרים ושופטים שמקורו בדברים א 9–17 בתוך הסיפור המקביל המופיע בסוף שמות יח. ראוי לציון היא העובדה שלהוציא את שמות לד ואולי גם כמה טקסטים אחרים, ניסיונות הרמוניזציה מדרשיים מסוג זה נדירים בנוסח התורה שהתקדש ביהדות. אם כן, בניגוד לדת השומרונית, היהדות משמרת קול צנטריפוגלי טהור יותר בקודש הקודשים של המקרא (חמשת חומשי התורה), ואילו חלקים אחרים של המקרא (עזרא–נחמיה, דברי הימים) מבשרים את מגמות ההרמוניזציה הבאות לידי ביטוי בחלק מדברי חז"ל.

אפשר להבחין בנטיות הללו – האחת מדגישה את האחדות והשנייה שואפת לריבוי – גם כאשר מייחדים תשומת לב לניסיונות שלא צלחו של חלק מהטקסטים המקראיים לתפוס את מקומם של טקסטים קדומים מהם. בפרק הקודם הערנו שקרוב לוודאי שמחברי ס"ד התכוונו שמערכת המצוות שלהם תחליף את קודמתה המצויה בשמות כא–כג. אחרי הכול, מטרת מלאכת השכתוב הייתה ליצור מערכת מצוות שתכלול את המיטב מן המערכת הישנה ותשפר אותה בדרכים שונות. מעת שמערכת המצוות החדשה קיימת, הפרטים הייחודיים למערכת הישנה יובילו בוודאי את האדם לסטות מדרך הישר. בדומה לכך, בספר דברי הימים משולב חומר רב שנלקח מילה במילה כמעט מן הספרים שמואל ומלכים. בעלי ספר דברים נטלו מן היצירה הקדומה את מה שהחשיבו לבעל ערך והניחו את מה שהיה בעיניהם בעייתי או לא־ראוי, וקרוב לוודאי שהם התכוונו שהיצירה החדשה תתפוס את מקום המקורות שעליהם היא מבוססת. הספרים דברים ודברי הימים שאפו לאחדות במובן הבסיסי: מחבריהם רצו שלרשות הקוראים תעמוד יצירה אחת ויחידה המתארת את הנושא הנידון בכל אחד מהם, תורת משה כאן ותולדות המלוכה בישראל כאן. ואולם, ניסיונותיהם של ס"ד ושל בעל דברי הימים לא צלחו, שכן בסופו של דבר חומשי התורה כוללים הן את ס"ד והן את שמות כא–כג, ובמקרא נמצא מקום לא לדברי הימים בלבד אלא גם לשמואל ולמלכים. אם כן, הגרסה הסופית של הקאנון מתאפיינת בריבוי. בשמות יב מצויה דוגמה קטנה אך מרתקת לדינמיקה זו, שבה הניסיון להחליף מסורות קדומות כדי ליצור טקסט המדבר בקול אחד סוכל בידי עורך שביכר את הריבוי משום שלא היה נכון להשלים עם אובדן מסורות. שמעון גזונדהייט הראה ששמות יב כלל במקור גרסה קדומה של קטע שהתעצב בסופו של דבר לכדי מה שמוכר לנו כפס' 12–14 בפרק. גזונדהייט מסביר שכעבור זמן, עורך אחר השיב על כנה את הגרסה המקורית של החומר שעמד בבסיס פס' 12–14 ומיקם אותה כנספח בסוף הפרק, ושם היא מצויה היום כפס' 22–24.[[50]](#endnote-50) גם כאן אנחנו מתרחקים מן האחדות פרי השכתוב ובוחרים במגוון פרי הצירוף.

יש חשיבות לכך ששתי המגמות הללו מופיעות במקרא: מצד אחד, ס"ד ודברי הימים שמים את הדגש באחדות פרי שכתוב בנסותם להדיח ממקומו חומר קדום כדי שהטקסט הנותר יהיה בעל עקיבות פנימית. מצד שני, עורכי התורה ותהליך הקאנוניזציה סולדים מהרעיון שחלק מן המסורת יאבד. לפיכך הם מציגים כמה פנים לאמת, חרף העובדה שבחירתם זו מייצרת אנתולוגיה מאתגרת ובעלת סתירות פנימיות. חשובה גם העובדה שהקבוצות שסירבו להניח למסורות הקדומות להיעלם ושביכרו את הריבוי על פני האחדות הן שאמרו את המילה האחרונה.

**רוזנצווייג, R וביקורת הקאנון**

אנשים דתיים נוטים לראות את ביקורת המקרא בעין רעה משום שלטענתם, אנשים דתיים שואפים לראות במקרא גוף אחד, ואילו ביקורת המקרא קוראת בו קריאה אטומיסטית. למשל, הן רוזנצווייג והן ברוורד צ'יילדס, אשר ביקש להשיב את המקרא למעמדו ככתבי הקודש של הנצרות, מייחסים משנה חשיבות לגרסה הסופית של הטקסט, שהם רואים כשלם אינטגרטיבי, ולא לחלקים שמהם נוצר שלם זה. רוזנצווייג וצ'יילדס אינם דוחים מעיקרא את הטענות בדבר חיבור חמשת חומשי התורה, אבל שניהם סבורים שאופני קריאה צנטריפוגליים אינם נוגעים ביותר לענייני דת. לאמיתו של דבר, רוזנצווייג והשל מכירים בתקפות האינטלקטואלית של ביקורת המקרא, אך בה בעת הם מורידים מחשיבותה לאנשים דתיים הקוראים במקרא או אפילו דוחים אותה הלכה למעשה. רוזנצווייג והשל יכולים אפוא להתנער מאשמת הפונדמנטליזם ובה בעת לחמוק מהשפעת מחקר המקרא המודרני בשאלת התחברות הטקסטים המקראיים ועריכתם. מטרתו של ספר זה היא לפרוץ את המגבלה שרוזנצווייג והשל כפו על עצמם (הכוללת לדעתי גם סתירה מיניה וביה), ולהראות שקריאה בתנ"ך היוצאת מנקודת מבט דתית הדבקה במסורת יכולה לקבל את מה שג'ון לוונסון מכנה "תפקיד דתי פוזיטיבי של הצורות החדשות ללימוד מקרא שקמו אחרי תנועת ההשכלה".[[51]](#endnote-51) קבלת דבר זה אפשרית משום שראוי שהטענה שמחקר דיאכרוני של התחברות המקרא איננו מעניין מבחינה דתית לא תקנה את ליבם של יהודים המבקשים לקרוא במקרא בדרך יהודית אותנטית. הלוא ראינו שאחרי הכול, הפרשנות במדרשים איננה רואה חשיבות בצורתם הסופית של ספרי המקרא כיחידות שלמות. נוסף על כך, ההבנה שהתורה שבכתב איננה קטגוריה נבדלת מבחינה אונטולוגית חותרת תחת הטענה שיש להעניק את הבכורה לקריאה סינכרונית וצנטריפטלית. האחדות בתוך גבולותיו הצרים של המקרא איננה חשובה ביותר ליהודי המודרני הרואה עצמו מחויב להבנה זו; יהודי שכזה יבכר למצוא אחדות מסוג שונה בקטגוריה הרחבה "תורה" – בכתב ובעל־פה גם יחד. מאחר שסיווגה של התורה שבכתב כתורה שבעל־פה עולה בעקיפין מתוך עבודתו של רוזנצווייג עצמו, אך הגיוני שתאולוגיית ההתגלות של רוזנצווייג, אם נביא אותה לידי גמר, תקרא תיגר על גישתו ההרמנויטית לטקסטים המקראיים.

גילוי מפורסם של דעתו של רוזנצווייג באשר לדרך שבה ראוי שיהודים יפרשו את המקרא מצוי במכתב שכתב ליעקב רוזנהיים בדבר תרגום המקרא לגרמנית שרוזנצווייג תרגם עם מרטין בובר. במכתב זה (שפורסם כמאמר עוד בחייו של רוזנצווייג), רוזנצווייג מסביר שהוא ובובר מאמינים שהתורה היא ישות ספרותית אחת. אומנם, הוא מבהיר, הם אינם מקבלים את התפיסה שאלוהים נתן למשה את כל התורה, ובאופן עקרוני הם פתוחים לאפשרות שהשערת התעודות או תאוריה דומה אחרת מתארת נכונה את התפתחותה ההיסטורית של התורה. אבל, הוא אומר לרוזנהיים, התפתחות זה איננה נוגעת לעניין פרשנות המקרא או לשאלות תאולוגיות. מסיבה זו הדרך שבה הם קוראים בתורה איננה שונה ביותר מדרך הקריאה האורתודוקסית:

גם אנו מתרגמים את התורה כספר אחד – ספר הספרים. גם עבורנו זו יצירת רוח. איננו יודעים רוחו של מי; כי היתה זו רוחו של משה, נבצר ממנו להאמין. אנו מכנים אותו בסימן R., שמדע ביקורת המקרא, המניח את דבר קיומו של עורך סופי של הנוסח, מציינו כך. אלא שאנו משלימים R לא ב"רדאקטור" [עורך] אלא "רבנו". שכן יהא הוא אשר יהא, ויהא החומר המונח לפניו אשר יהא, מורנו ורבנו הוא, ותיאולוגיה שלו היא תורתנו. משל אחד: גם אם צדקה הביקורת, ובאמת היו בראשית א ובראשית ב כתובים בידי מחברים שונים... גם אז לא היה אפשר ללמוד מתוך אחד משני פרקים אלה בלבד את שאנו חייבים לדעת על הבריאה, אלא רק מתוך קיומם זה לצד זה, מתוך הצליל המשותף העולה מהם, ודווקא מתוך הצליל המשותף של הסתירה שלכאורה עולות ביניהם, אשר מהן באה ההפרדה הביקורתית; כלומר בין הבריאה "הקוסמולוגית" המובילה אל האדם בפרק הראשון לבין "האנטרופולוגית" שראשיתה בריאת האדם, בפרק השני. רק "סוף מעשה במחשבה תחילה" – זו התורה.[[52]](#endnote-52)

נקודת מבט דומה ממלאת תפקיד מרכזי בעבודתו של ברוורד צ'יילדס, שהיה מחלוצי ביקורת הקאנון. כך הוא כתב:

טעות חמורה היא מצד חוקרים נוצרים להניח ששחזור התפתחותה ההיסטורית של הספרות יכול להחליף את מחקר צורתם הקאנונית של חומשי התורה... צורתם הנוכחית של חומשי התורה מציעה פרשנות מסוימת – ולמעשה וידוי – באשר לדרך שבה קהילת האמונה צריכה להבין את המסורת. לפיכך אני סבור כי חשוב ראשית כל לתאר את המאפיינים שיש לצורה הקאנונית [של התורה] בפועל, ושנית, לקבוע את משמעותה התאולוגית של צורה זו.[[53]](#endnote-53)

צ'יילדס איננו דוחה את מסקנות ביקורת המקרא המודרנית בדבר השכבות השונות של כתיבה ושל הוספה שיש במקרא, אך הוא טוען כי צורתו הסופית של הטקסט משקפת את מלאכתם של העורכים ושל חותמי הקאנון שיצרו יחידה שלמה וסגורה ולא אוסף של חלקים, וכי צורה סופית זו היא הדבר שהפרשן הדתי צריך לתת עליו את הדעת. הפרשן הדתי איננו נדרש להתעלם ממה שידוע לנו בעניין ריבוי הקולות בטקסט; להפך, צ'יילדס סבור שאחת המטרות המרכזיות של הקריאה הדתית היא לראות כיצד העורך עיצב חומרים שונים ומגוונים לכדי ישות אחת. בקשת אחדות מורכבת זו היא בעיני צ'יילדס המטרה העליונה, לא רק בפרשנותו של קטע מסוים אלא אף בקריאת ספרי המקרא כיחידות שלמות.[[54]](#endnote-54) אומנם הנטייה לפרשנויות מוכוונות אחדות ממלאת תפקיד חשוב במיוחד אצל צ'יילדס וממשיכי דרכו, אבל היא מופיעה גם בעבודתם של תאולוגים של המקרא שאינם שייכים לאסכולת ביקורת הקאנון. רבים מחוקרי התאולוגיה המקראית מאמינים שאחת המשימות החשובות ביותר המוטלות עליהם היא למצוא את ליבם כתבי הקודש, את הרעיון המאגד את המקרא לידי יחידה אחת או את קבוצת הטקסטים שמהם נבעו הטקסטים האחרים.[[55]](#endnote-55) לעיתים קרובות הם משתמשים במילה הגרמנית Mitte כדי לתאר את היסוד המרכזי הזה. כך למשל ולטר אייכרודט בונה ניתוח תאולוגי של הברית הישנה סביב רעיון הברית.[[56]](#endnote-56) בעיני גרהרד פון ראד, רעיון ההיסטוריה של הגאולה ותהליך ההעברה והשינוי של החומר המקראי מהווים יחד את העניין המרכזי המעסיק את הקאנון ואת התאולוג המפרש אותו.[[57]](#endnote-57) סמואל טריין סבור שבמוקד כתבי הקודש הנוצריים עומד המשחק בין הופעתו של אלוהים ובין היעדרו.[[58]](#endnote-58)

אך הולם שבקשת האחדות תאפיין קריאות פרוטסטנטיות במקרא, שכן הנצרות הפרוטסטנטית נוטה להניח שהמקרא מדבר כישות אחת.[[59]](#endnote-59) (לאור ההיסטוריה של התאולוגיה והשוואה לדתות אחרות אפשר לטעון שהנחה זו יוצאת דופן במידת מה.)[[60]](#endnote-60) מנקודת מבט פרוטסטנטית, מעת שחוצים את גבולות הקאנון עוברים למחוזות שונים ונחותים יותר, ולפיכך מה שתחום בתוך הגבולות חייב להיות בעל שלמות או אחדות רעיונית. אבל היהדות הרבנית לסוגיה, כמו הנצרות הקתולית והאורתודוקסית, טוענת כי מעמדה של המסורת מחייב כמו מעמד המקרא, ואולי אף יותר ממנו. לפיכך אחדותן הספרותית של הישויות השוכנות משני עברי הגבול חסרות חשיבות. מאחר שמפרשי המקרא היהודים הקלאסיים נוטים לצד הקריאה הצנטריפוגלית לפחות בה במידה שהם נוטים לקריאה הצנטריפטלית, הרי שהדגש שרוזנצווייג וצ'יילדס שמים על האחדות הטקסטואלית ייראה לא־שייך בעיני הקורא היהודי.[[61]](#endnote-61) אם כן, ביקורת הקאנון איננה רלוונטית במיוחד לניסיון להשיב את המקרא לחיק התאולוגיה היהודית; אבל גישות שאפשר להגדיר כגישות המבקרות את המסורת ככלל (שבתוכן אפשר לכלול את ביקורת המקורות) אכן נוגעות לפרויקט זה.

מסיבה זו אינני רואה מדוע מנקודת מבט יהודית, קולו של עורך חמשת חומשי התורה חשוב מקולותיהם של מחברי ס"ד או ס"כ שפעלו לפניו או מקולותיהם של המפרשים השונים שפעלו אחריו.[[62]](#endnote-62) בדברים אלה אין בכוונתי לטעון שלכל הקולות חשיבות זהה או שכל הדעות תקפות במידה שווה. (למשל, בחלוף הדורות הבהירה המסורת היהודית שפירוש רש"י למקרא חשוב מפירושו של חזקוני, שחי בערך באותו הזמן, והשתוספתא היא חלק מן התורה אבל ספר היובלים נמצא מחוץ לה.)[[63]](#endnote-63) אני מבקש רק להצביע על כך שמעת שמבינים שהתורה היא מִקבץ כתבים ולאו דווקא ספר, אין כל סיבה לחשוב שהמְקבץ קדוש יותר, מחייב יותר או אפילו מעניין יותר מהמקובצים.

נוסף על כך, הדברים המפורסמים על אודות R שציטטתי ממכתבו של רוזנצווייג בעייתיים מנקודת מבט פרשנית. רוזנצווייג טוען שמה שיש ללמוד מספר בראשית איננו עולה מהמסופר בכל אחד מסיפורי הבריאה בפני עצמו, אלא "רק מתוך קיומם זה לצד זה, מתוך הצליל המשותף העולה מהם". אבל הפרשנות שהוא מציע בקיצור – שהבריאה הייתה אנתרופוצנטרית – יכולה לעלות מעיון בכל אחד מסיפורי הבריאה כשלעצמו. בסיפור הראשון, שמקורו בס"כ, האנושות היא מטרתו ושיאו של תהליך הבריאה, ואילו בסיפור השני, שמקורו בס"י, האנושות היא נקודת ההתחלה. שני הסיפורים מדגישים את חשיבותה של האנושות בבריאה, אף על פי שהם עושים זאת בדרכים שונות. הפרשנות של רוזנצווייג איננה מחייבת יישוב של שני הסיפורים, היות שדעותיהם של ס"כ וס"י אינן חלוקות בעניין זה.[[64]](#endnote-64) ואולם, כאשר רוזנצווייג מדגיש את הרעיון המשותף לשניהם הוא מחמיץ את מה שיכול להיות הדבר המעניין ביותר בטקסט הערוך: הדרכים השונות בתכלית שבהן שני הסיפורים מתארים את טבעה של האנושות ואת מערכת היחסים בין אלוהים ובין בני האדם. על פי ס"י, האדם נוצר מעפר; על פי ס"כ, אלוהים ברא את האדם בצלמו. אליבא דס"י, ה' שוכן בארץ והוא ולא אחר נפח נשמת חיים באפיו של אדם, ואילו לפי ס"כ, אלוהים רחוק מהעולם שברא. צורתו הסופית של ספר בראשית מעמידה בפנינו שתי תורות תאולוגיות ושתי תורות אנתרופולוגיות, ו־R איננו מורה לנו כיצד אפשר ליישבן זו עם זו, ואף איננו רומז שיש לעשות כן. ההכרה בכך שאלו ואלו, ויהיו הן שונות ככל שיהיו, הן דברי אלוהים חיים היא פרקטיקה יהודית מקובלת; השלטת הרמוניה, או הרמוניה לכאורה, על ידי הצבעה על המשותף לשני הסיפורים תוך התעלמות מן ההבדלים ביניהם איננה דרך טובה יותר לקרוא טקסט, אם בהקשר היהודי ואם בכלל.[[65]](#endnote-65)

רוזנצווייג מביא דוגמה שנייה לקריאה הפוסט־ביקורתית שהוא מציע בהמשך מכתבו לרוזנהיים: "לא סיני המעלה עשן והפרק של שלוש עשרה המידות לבדם יכולים ללמדנו התגלות מהי אלא שילובם של מסורות אלה עם המשפטים ועם האהל".[[66]](#endnote-66) גם כאן הדגש שרוזנצווייג שם על R מתוך נטייתו הצנטריפטלית איננו מועיל ואף מביא לידי הפסד. השילוב בין חוק ובין סיפור איננו פרי מלאכתו של העורך. הוא קיים כבר בס"א, בס"כ ובס"ד, ובאופן שונה אף בס"י. נוסף על כך, ס"כ קושר בין המצוות ובין נוכחות אלוהים כאשר הוא מבהיר שהסיבה המרכזית שבשלה ישראל צריכים לשמור את המצוות היא ששמירתן מאפשרת לאלוהים לשכון באוהל מועד. לפיכך אין באימוץ עמדתו של R יתרון על פני נקודת המבט של ביקורת המקורות. לאמיתו של דבר, הטענה התאולוגית שרוזנצווייג מוצא בכתוב תקבל משנה תוקף אם נראה גם בס"כ, בס"א, בס"י ובס"ד, ולא רק ב־R, את רבותינו. במקרה זה, אפשר להצביע על תמימות הדעים השוררת ביניהם בעניין חשיבות המצוות, ולפיכך כוחה של הטענה גובר. אין זו דעתו של חכם אחד אלא אמונה המשותפת לכמה מחברים ואסכולות.[[67]](#endnote-67)

טיבה הבעייתי של גישתו של רוזנצווייג כלפי הקריאה בתורה ניכר גם בביקורת שכתב על הכרך הראשון של "אנציקלופדיה יודאיקה" הגרמנית. רוזנצווייג מתח ביקורת על כך שהאנציקלופדיה הפרידה את הדיונים במקרא עצמו מפרשנותו אצל חז"ל וחכמי ימי הביניים. הוא קורא לייסד דרך חדשה לחקור את המקרא, שאת ממצאיה הוא מקווה לראות בספר כלשהו שיפורסם בעתיד:

מתוך גישה זו ייכון מדע מקרא חדש, שלא יעלים עין מכל בעיה מבעיות הביקורת החדישה, אלא שיגולל את כולן, בין שנתעוררו מכבר בין אלה שרק הוא עשוי לעוררן, מבחינתו של העורך האחרון, או לשון אחרת: מבחינתו של הקורא הראשון. ומדע זה ממילא יחזור ויחדש את חיבורו למדע המקרא היהודי של העבר, שאף הוא, אם כי מתוך דוגמאטיזם שלא מדעת, יצר מנקודת ראות דומה. ודוק: חיבור – הן, שעבוד – לא! כל דרך במדע לא תהיה פסולה בעיניו. אבל ככל שיפנה זרקורו את תחומי העבר, לעולם לא ישכח שהוא עצמו, הוא הרואה, נין ונכד הוא לאותו עבר. והאנציקלופדיה אשר תחובר בימים ההם אפשר תוותר על הפרדה קפדנית זו בין מה שכתוב במקרא למה שאמרו חז"ל ולמה שסבור המדע החדיש.[[68]](#endnote-68)

בשלב זה כבר אמור להיות ברור שאחת ממטרותיו המרכזיות של הספר שאתם קוראים היא להצביע על הטעות הטמונה בהפרדה קפדנית זו. מבחינה זו, ומבחינות רבות אחרות, אני הולך בדרכו של רוזנצווייג. ועם זאת, שתי בעיות מעיבות על דבריו של רוזנצווייג. ראשית, רוזנצווייג מזהה את נקודת מבטו של העורך הסופי עם זו של הקורא הראשון. הוא מניח שבטרם מפעלו של R לא היה מקרא, ולפיכך לא ייתכן שהייתה פרשנות מקרא. ואולם, אחת ממסקנותיו החשובות ביותר של מחקר המקרא המודרני היא שהקוראים הראשונים של המקרא חיו דורות רבים לפני עורכיו האחרונים. ס"ד קורא את ס"א ואת ס"י ומגיב עליהם לאורך ספר דברים. מחברי ס"כ הוסיפו לדיני הפסח הערות הבהרה שהפכו את הנוסח הקדום לטקסט של שמות יב שאנחנו מכירים. ישעיהו השני קורא את ס"כ ואת ס"י – ומגיב עליהם בדרכים שונות ביותר, המעידות שנביא זה הכיר אותם כמסמכים נפרדים.[[69]](#endnote-69) המקורות השונים נצטרפו זה לזה ויצרו את הגרסה הראשונה של החיבור שאנחנו מכנים "חמישה חומשי תורה" רק אחרי שהקדומים שבמפרשים ייצרו את הקריאות הללו. גם אז לא נחתמו חומשי התורה, שכן פרשת המועדים בשמות לד נוספה להם אחר כך. החלטתו של רוזנצווייג לתת משנה תוקף לעבודתו של העורך מבוססת על הנחתו שהקריאה המשחזרת את חווייתם של הקוראים הראשונים היא הקריאה הנכונה ביותר; אבל כדי לקרוא בתורה מנקודת מבטם של ראשוני הקוראים עלינו לפרש את המקורות שמהם היא חוברה, ולא אותה עצמה. אם כן, אם נשמע לעצתו של רוזנצווייג ונכיר בממצאיה של ביקורת המקרא במקום להעלים עין מהם, עלינו להכיר בכך שיהודים קראו בטקסטים שהיו מקודשים להם עוד לפני שהמקרא נוצר, ושהקריאות הללו נוצרו על ידי חכמים שדבריהם הם חלק מעולמה של התורה.

שנית, הן כאן והן במכתב לרוזנהיים רוזנצווייג מניח ששומה על מחקר המקרא היהודי להדגיש את אחדותו של הטקסט. לפיכך הוא סבור שהקריאות האטומיסטיות המודרניות, המפרקות את הטקסט למרכיביו, אינן נוגעות ביותר ליהדות. רוזנצווייג טוען כי יהודי המחפש במקרא הדרכה לחייו לא ימצא משמעות בקריאות אלה, מאחר שהמפרשים הקלאסיים אינם מפרקים את הטקסט אלא קושרים אותו לכדי יחידה אחת. ואולם כפי שראינו, חלק גדול מהקריאות היהודיות הן אטומיסטיות. מדרשים מוציאים בדרך כלל פסוקים מן ההקשר המיידי שלהם וקושרים אותם לפסוקים ממקומות אחרים, ובפועל יוצרים טקסט חדש לחלוטין.[[70]](#endnote-70) לאור כל האמור לעיל, אמור להיות ברור שהחלפת המילה "מדרש" במשפט הקודם במילים "ביקורת המקורות" תיצור משפט אמיתי. למעשה, הדחף הפרשני המניע את ניתוקם של פסוקים מהקשרם ויצירת הקשר חדש במדרשים ובביקורת המקורות הוא אחד: הן המדרש והן ביקורת המקורות מנסים ליצור עקיבות בטקסט שצורתו הנוכחית איננה קוהרנטית במקרים רבים.[[71]](#endnote-71) מכמה בחינות חשובות, הקריאה המדרשית קרובה לדרכם של יוליוס וולהאוזן וברוך שוורץ יותר משהיא קרובה לפרנץ רוזנצווייג או לברוורד צ'יילדס.

**תאולוגיה ופשט**

הגענו אפוא למסקנה מפתיעה. מסורות יהודיות מאמינות שהקאנון היהודי מתאפיין באחדות כוללת שגבולותיה נמשכים מעבר למקרא וכוללים את ספרות חז"ל ואת הספרות הבתר־חז"לית. תפיסה יהודית מודרנית של ההתגלות מחזקת את תוקפה של אחדות זו בכך שהיא כוללת את התורה שבכתב בתוך התורה שבעל־פה – או למעשה, בכך שהיא משיבה את התורה שבכתב למעמד של תורה שבעל־פה, כפי שהיא הייתה במקור. אבל אחדות זו של הקאנון איננה דומה לאחדות מהסוג שאליו שואפים רבים מן התאולוגים של המקרא. אחדות זו נושאת אופי צנטריפוגלי ולא צנטריפטלי, והיא מעודדת את הוגה הדעות היהודי להרהר במסעה של התורה בנתיבים שבהם טרם הלכה, ולהכיר בכך שרעיונות סותרים יכולים להיות נכונים שניהם, ושאפשר לקדש את המחלוקת.[[72]](#endnote-72)

נקודת המבט שאני מתאר מציעה תשובה לשאלה הנשאלת פעמים רבות בחוגים דתיים: איזו תועלת אפשר להפיק מקריאה ביקורתית מודרנית במקרא? בהקשר היהודי אפשר לנסח זאת כך: מהי חשיבותה הדתית של פרשנות על דרך הפשט, שבמקרים רבים עומדת בסתירה לפרשנות הדרש המצויה בתורה שבעל־פה?[[73]](#endnote-73) רבים וגדולים סבורים שלפרשנויות שאינן מבוססות על התורה שבעל־פה אין מקום בגישה יהודית למקרא, אף על פי שאפשר שהן מעניינות ותקפות. במסגרת דיון רגיש בשאלה מהי קריאה בטקסטים יהודיים, מיכאל סטלאו טוען שהקורא מפיק משמעות יהודית מתוך טקסטים יהודיים בפרשו אותם מנקודת מבטה של המסורת שעברה בעל־פה – היינו, של התורה שבעל־פה.[[74]](#endnote-74) כמובן, סטלאו טוען, אפשר לקרוא טקסטים יהודיים קלאסיים גם מנקודות מבט אחרות, שאף הן ראויות מבחינה אינטלקטואלית, אבל המשמעויות שיופקו מקריאה זו אינן משמעויות יהודיות.

ואולם, תפיסה זו בגרסתה הקיצונית ביותר עלולה להוציא אל מחוץ למחוזות הפרשנות היהודית לא את פרשנויותיהם של חוקרי המקרא המודרניים בלבד, אלא אף את אלה של חכמי ימי הביניים הקלאסיים האוחזים בדרך הפשט, כמו רשב"ם, ראב"ע ורד"ק. מפרשים אלה ודומיהם דוחים באופן שיטתי קריאות בדרך הדרש ומבכרים פרשנויות המבוססות על ההקשרים הלשוניים והתרבותיים של הטקסטים המקראיים עצמם. האומנם אין לפרשנויות אלה מקום בעולם הפרשנות היהודית למקרא? לאור דיוננו ברור למדי שלא כך הוא. הטקסטים המקראיים שמפרשים אלה מסייעים לנו להבין בהקשרם המקורי הם עצמם חלק מהמסורת היהודית; הם הקולות הקדומים ביותר, ובמקרים רבים אף הרפים ביותר, הנשמעים בתורה שבעל־פה. לפיכך כל ניסיון להיטיב לשומעם – בקולם שלהם, בהקשרים ההיסטוריים והפילולוגיים שלהם עצמם – מפיק משמעות יהודית מתוך טקסט יהודי. הבה נציג את הדוגמה המאתגרת ביותר לכך: פירושיו של רשב"ם לקטעים המשפטיים במקרא סותרים פעמים רבות הסברים המופיעים בתלמוד, שהם הבסיס לפרקטיקה ההלכתית; למעשה, פירושיו של רשב"ם לקטעים אלה במקרא עומדים בסתירה לפסיקותיו שלו עצמו בפירושיו לתלמוד.[[75]](#endnote-75) אבל פירושים אלה אינם באים לבטל את פסיקות התורה שבעל־פה, אלא לשפוך אור על קול קדום ונטול כל סמכות משפטית המצוי בה. רשב"ם מנהל שני דיונים נפרדים, האחד אקדמי והשני מעשי. היות ששני הדיונים מקבילים זה לזה ואינם מצטלבים, לעולם אין הם סותרים זה את זה. דרכו של רשב"ם במקרים שכאלה נוגעת לנקודת המבט היהודית לא פחות מהחלטתם של עורכי המשנה לכלול בה דעות הלכתיות שחז"ל כבר דחו. יש ערך בהבאת דעותיו של שמאי, שנדחו פעמים רבות, לצד דעותיו של הלל, אף על פי שהן לא נפסקו להלכה. מאותה סיבה יש ערך בפירושיו של רשב"ם לקטעים המשפטיים בתורה חרף העובדה שהם אינם עולים בקנה אחד עם דברי חז"ל. בדומה לכך, כאשר סמואל רולס דרייבר או מנחם הרן משחזרים, למשל, חומר שמקורו בס"י ומפרשים אותו תוך השוואה לס"א, הם משמיעים קול שאבד מן המסורת היהודית.[[76]](#endnote-76) (העובדה שדרייבר, אחד מגדולי מפרשי המקרא באלף השנים האחרונות, לא היה יהודי איננה גורעת מיכולתו ללמד יהודים תורה.) פרשנויותיהם של האנשים הללו תורמות לניסיוננו להבין את המסורת היהודית לכל גווניה.[[77]](#endnote-77)

לקריאות על דרך הפשט, ובתוכן לקריאות ביקורתיות מודרניות, יש חשיבות דתית משום שהן מאפשרות לנו לשמוע מסורות דתיות שהיו עלולות להישכח אלמלא הן. מסורות אלה יכולות להשפיע בדרכים שונות וחשובות על קולות מאוחרים יותר המצויים בתורה שבעל־פה: לחזק אותם, להעשיר אותם, להבהיר את כוונתם, להקשות עליהם ולערער עליהם.[[78]](#endnote-78) כפי שראינו, התורה נושאת אופי ייחודי: היא מתאפיינת בשיח, במחלוקת ובהתפתחות. אין כל סיבה שקריאות ביקורתיות המשחזרות קולות אבודים המשתתפים בדיון יחתרו תחת תהליך זה. להפך, הן מרחיבות את גבולותיה של התורה.

**קדושה וחוסר שלמות בכפיפה אחת**

בפרק 3 פיתחתי את רעיון הנבואה כתרגום, העומד בלב התאולוגיה ההשתתפותית של ההתגלות. על פי תפיסה זו, אלוהים מסר את רצונו למשה ולנביאים באופן על־לשוני – למעשה, באופן שמעבר לכל צורות התפיסה הרגילות וקטגוריות ההבנה הקשורות אליהן. משה, הנביאים וחז"ל תרגמו את ההתגלות העל־לשונית למילים ולמצוות המצויות במקרא ובמסורת היהודית. הדעה שלהוציא את נבואת משה, הנבואה כרוכה במה שאני מכנה פעולת תרגום הייתה נפוצה למדי בקרב חז"ל וחכמי ימי הביניים (אף שהיא לא הייתה הדעה היחידה). יתר על כן, אפשר למצוא בדבריהם גם רמיזות לכך שאפילו נבואת משה הייתה כרוכה בתרגום בדרכה שלה.

לתפיסת הנבואה כתרגום יש השלכה חשובה שיש לתת עליה את הדעת. שום תרגום איננו מושלם. תרגום טוב מתקרב למקור, אבל לעולם אין הוא זהה לו בדיוק.[[79]](#endnote-79) כך כאשר מתרגמים משפה אנושית אחת לשפה אנושית אחרת, ועל אחת כמה וכמה כאשר מתרגמים מסר אלוהי על־לשוני ללשון בני אדם. המקרא והמסורת, שניהם פרי פעולת תרגום זו, משקפים את הדרכים שבהן בני האדם מבינים את ההתגלות – וכן את הדרכים שבהן הם שגו בהבנתה.[[80]](#endnote-80) שגיאות שכאלה הן מחויבות המציאות כאשר הטרנסצנדנטי נעשה אימננטי. ווילפרד קנטוול סמית מעיר שכאשר נותנים את הדעת על מטרתו הפרדוקסלית של המקרא,

מגלים – וגילוי זה בריא בהחלט – שהצורה המסוימת שבה הקבוצה שהאדם שייך אליה הופגשה עם הטרנסצנדנטי הייתה למעשה צורה מסוימת, אנושית וסופית; לא־מושלמת, כמו כל דבר אנושי; נקודת מגע עם הטרנסצנדנטי המשתמשת בכלים מסוכנים בארציותם... אנו בני האדם – כל אחד ואחד מאיתנו וכולנו יחד – חיים במה שאני מכנה ההקשר הכפול של הגשמי והטרנסצנדנטי: גשמיות ששזורה בה טרנסצנדנטיות, טרנסצנדנטיות שאנחנו תופסים בדרכים שהן לעולם גשמיות – ולעיתים קרובות מעוותות, לפעמים אף שטניות, ותמיד בנות שיפור.[[81]](#endnote-81)

העיוות המצוי בהכרח במקרא איננו חייב לעוות את המסר האלוהי,[[82]](#endnote-82) אבל היושר האינטלקטואלי והענווה הדתית מאלצים אותנו להכיר בכך שדבר זה קורה לפעמים. עובדה זו מסבירה את נוכחותם של הטקסטים הקשים שהזכרתי בתחילת פרק 2 – היינו, הטקסטים שאנחנו חשים כי לא ייתכן שאל חנון ורחום כתבם. אינני יכול להבין את הקריאה להרוג את כל העמלקים – גברים, נשים וילדים – בדברים כה 17–18 אלא כתולדה של שגיאה חמורה בהבנת רצונו של אלוהים. הבנתם של ישראל שאלוהים מעוניין שיגנו על עצמם וייפרעו מאויביהם בהם הורחבה בקטע זה הרחבה מופרזת והפכה לחוק הקורא לנקמה משולחת רסן.

כמו רבים מן הרעיונות החדשניים לכאורה העולים מגרסתי שלי לתאולוגיה ההשתתפותית של ההתגלות, טענה זו איננה חסרת תקדים כפי שאפשר היה לחשוב. טקסטים תלמודיים וימי־ביניימים כבר דחו את הדעה שמובנם הפשוט של פרשת עמלק ושל דינים אחרים שעניינם היחס לכנענים מבטא את כוונתו האמיתית של אלוהים; מסורות הלכתיות מחייבות אלה הגבילו את אפשרות יישומם של הדינים הללו הגבלה רדיקלית עד כדי ביטולם הלכה למעשה.[[83]](#endnote-83) ועם זאת, פסוקים אלה אינם יוצאים מידי פשוטם, ולכן הם מוסיפים להיות מסוכנים.[[84]](#endnote-84) עלינו להכיר בסכנה זו ולקרוא לה שם; הקורא המודרני איננו יכול להקהות את שיניהם של פסוקים אלה אלא אם יכיר בכך שאין הם משקפים את רצונו האמיתי של אלוהים. בעשותנו כן נימצא חורצים דין על הספר הקדוש לנו, עמדה צודקת ולא־נעימה כאחד, אף שמנקודת מבט מעשית יש לעמדה זו תקדימים רבים במסורת שלנו אנו.

כאן אנחנו נוכחים בתועלת שיש בראיית התורה שבכתב כחלק מהתורה שבעל־פה. אדם הסבור שכתבי קודש מושלמים בהכרח יגלה שהמקרא, על הטקסטים הקשים והסתירות שבו, איננו יכול לשמש כתבי קודש. (והוא הדין בכל טקסט אחר המוכר לאנושות.)[[85]](#endnote-85) יתר על כן, אם כתבי הקודש אובדים לקהילה שבה הם מקור הסמכות הדתית היחיד, הרי שקהילה זו מאבדת את דתה לחלוטין. לעומת זאת, יהודים המצדדים בתאוריה ההשתתפותית של ההתגלות ופוגשים בחוסר השלמות של המקרא אינם צריכים לחשוש מאובדן אמונתם או הסיבות לשמירת המצוות. מאז ומעולם נתנו יהודים סמכות דתית מעשית בידי התורה שבעל־פה, ולא הוטרדו מכך שיסודות אלוהיים ואנושיים משמשים בה בערבוביה. הכול מסכימים שהתורה שבעל־פה איננה מושלמת, אף על פי שיש מחלוקות בשאלת המידה וההיקף של חוסר השלמות. סיווגו של המקרא כתורה שבעל־פה מאפשר לנו להכיר בפגמים האתיים שבו, להעמיד מולם חומרים אחרים ממסורת זו וכך להקהות את עוקצם של הפגמים.[[86]](#endnote-86) ביטול תוקפו של דין מסוים פה ושם מותיר על כנו את מעמדו של הציווי האלוהי העומד ביסוד המערכת ההלכתית ככלל, ממש כפי שנטייתה של ההלכה להתעלם במרוצת הזמן מפרקטיקות מסוימות איננה מובילה לעזיבת היהדות או לקריסת הברית בין ישראל ובין אלוהים. בגישה שאני מתאר כאן, הנאמנות העמוקה להלכה שלובה במודעות לכך שלעיתים ניכר בחוק צידו האנושי. אחד מגדולי חכמי ישראל, סולומון שכטר, תיאר יפה את הגישה הזו לפני למעלה ממאה שנה. כך הוא כתב על התפיסה תאולוגיה העולה מזרם המחקר ההיסטורי שהחל בצונץ, ושאליו הוא עצמו השתייך: "ככלל, אפשר להגדיר את גישתה לדת כספקנות נאורה השלובה בשמרנות עיקשת שיש בה יסוד מיסטי מסוים".[[87]](#endnote-87) מרתק לראות שמשפט זה מתאר היטב גם את רוזנצווייג ואת השל – וכן את ס"א, המדגיש את מרכזיות המצוות בברית עם אלוהים ובו בזמן מאלץ אותנו להרהר בשאלת מקור פרטי המצוות.

האם חסידי התאוריה ההשתתפותית מכירים בהשלכה זו של גישתם למקרא? ראשית כול, יש להודות שהרמב"ם איננו מכיר בה. אומנם לשיטת "מורה נבוכים" מקור מילות חמשת חומשי התורה הוא עטו של משה ולא פיו של אלוהים (שאיננו קיים), אך הרמב"ם איננו מייחד תשומת לב לנוסחם האנושי, ולפיכך הלא־מושלם. בעיניו, התורה שמשה חיבר הוא, כדברי לורנס קפלן, "חיקוי מושלם, מנוסח במונחים ארציים, של האידאה של החוק הקוסמי שמשה השיג".[[88]](#endnote-88) רוזנצווייג איננו מתנגד למסקנה זו, אך אין הוא מעורר את תשומת ליבנו אליה. בדבריו "אנושי הוא המקרא בכולו"[[89]](#endnote-89) גלום הרעיון שהמקרא איננו מושלם, אבל הוא איננו מרחיב את הדיון בנושא. גישתו של השל לרעיון שהמקרא איננו מושלם מורכבת יותר. השל קרוב לומר זאת ב"אלוהים מבקש את האדם", כאשר הוא מדבר על "קטעים קשים" "הנראים כאילו אינם עולים בקנה אחד עם ודאותנו שאלוהים הוא אל רחום וחנון".[[90]](#endnote-90) ואולם, בסופו של דבר הוא נמנע מהנושא וטוען שאיננו מבינים את הקטעים הללו כראוי. אני סבור שאמירה זו היא התחמקות מהתעמתות עם הנושא. דיונו בקטעים שאנחנו מכנים כעת "טקסטים קשים" מתאפיין בנימה מתחמקת ומתגוננת. אם נחשוב על תפיסתו התאולוגית של השל לעומק נבין שהיא מובילה אותנו לסווג את התורה שבכתב כתורה שבעל־פה; והסיווג החדש יכול לעודד אותנו למתוח ביקורת על קטעים מן המקרא באופן גלוי יותר משהיה מקובל עד כה ביהדות. אבל השל איננו אומר בפירוש את המסקנה הזו, העולה מעבודתו שלו. התורה הארצית שלו עודנה מושלמת, אף על פי שאין היא נשגבת כתורה השמימית.[[91]](#endnote-91) היא ראשיתה של ההתגלות ולא ההתגלות כולה, אבל הוא איננו מודה ממש שיש בה בעיות.[[92]](#endnote-92) ובכל זאת, המשפט שהשל בחר לשמש כהקדמה לכרך השני של "תורה מן השמיים" מעורר את תשומת ליבנו לאפשרות לתקן ולשפר את התורה הארצית: "כשנתן הקדוש ברוך הוא תורה לישראל, לא נתנה להם אלא כחיטין להוציא מהן סולת, וכפשתן להוציא ממנו בגד."[[93]](#endnote-93) ציטוט זה, הלקוח מתנא דבי אליהו זוטא ב, א, רומז שאומנם התורה שבכתב איננה יצירה מושלמת, אך אפשר להפיק ממנה דבר בעל ערך רב עוד יותר בעזרת מסורת הפרשנות והרפלקסיה המצויות בתורה שבעל־פה המתהווה כל הזמן.

אחד החכמים המודרניים המעטים שהתמודדו עם עניין זה ישירות הוא דויד וייס הלבני. הלבני טוען שחמשת חומשי התורה שבידנו הם גרסה "מזוהמת" של ההתגלות המקורית.[[94]](#endnote-94) לדבריו, התורה המקורית נאמרה למשה במילים, אך חלקים ממנה נשתכחו או נפגמו בשל חטאי בני ישראל, מחטא העגל ואילך. זמן רב לאחר מכן שחזרהּ עזרא הסופר במומחיות, אבל לא באופן מושלם. אם כן, לשיטתו של הלבני, חמשת חומשי התורה המצויים בידינו אינם תורתו של משה, כי אם של עזרא. התורה שבכתב, כמו התורה שבעל־פה, נגועה במידת מה בטעויות אנוש. הטעויות שהלבני מתאר אינן קשורות לחולשה מוסרית, אלא הן סתירות פנימיות וחוסר דיוק היסטורי – במילים אחרות, התופעות שהובילו חוקרים מודרניים להציע את השערות התעודות ותאוריות נוספות בדבר מקור חמשת חומשי התורה. אם כן, רעיון התורה ה"מזוהמת" שהלבני מתאר איננו מרחיק לכת כמו הדעה שאני מציע בספר זה. יתרה מזאת, ראשיתו איננו בתפיסת ההתגלות כנושאת אופי לא־מילולי, והמחויבות שהלבני מפגין כלפי תאוריה ההשתתפותית של ההתגלות איננה עמוקה כמחויבות העולה מדברי רוזנצווייג והשל. עם זאת, גישתו של הלבני מבהירה מדוע ניתן להשתמש בכלים ביקורתיים במחקר חמשת חומשי התורה, וכיצד התורה, שמילותיה ניתנו למשה (לשיטתו של הלבני), יכולה להוליד חיבור שיש בו הסתירות הפנימיות שאנשי ביקורת המקורות מצאו.

אם אומנם יש במקרא ובתורה שבעל־פה פגמים, הרי שכדאי ליהודים לתקן את הפגמים הללו, לעבד את החיטין ולהוציא מהן סולת. למעשה, משימה זו היא לב ליבה של התאוריה ההשתתפותית, שכן קבלת מה שנמסר ועיבודו הם דרכו של כל דור ודור להשתתף בדיאלוג שראשיתו בהר סיני. הקריאה להשתתף בשיח מעוררת שאלות דוחקות בדבר היחס בין חדשנות ובין המשכיות בברית סיני, ובהן נעסוק בפרק הסיכום של ספר זה.

**תאולוגיה מקראית יהודית?**

נותרה השלכה אחת אחרונה של התאוריה ההשתתפותית שראוי שניתן עליה את דעתנו. אם אין כלל תורה שבכתב, והתורה שבעל־פה נפתחת במילים "בראשית ברא", אין לנו אלא להסיק שלא תיתכן תאולוגיה מקראית יהודית; יש רק תאולוגיה יהודית. הניסיון לחלץ אמיתות על אודות אלוהים וקשריו עם העולם אך ורק, או אפילו בעיקר, על סמך הכתוב בטקסטים המקראיים איננו ניסיון יהודי; שתי התורות שניתנו לישראל חייבות להימצא בכל שיטה תאולוגית יהודית. התורה שבכתב איננה המקור העיקרי למחשבת ישראל, וודאי שאין היא המקור היחיד. שומה על המחשבה הדתית שתתבסס על שתי התורות גם יחד, או על התורה שבעל־פה הכוללת בתוכה את התורה שבכתב.

המסקנה שלא תיתכן תאולוגיה מקראית יהודית איננה צריכה להיות בגדר הפתעה. אחרי הכול, החוקרים היהודים המעטים שעסקו בנושא התאולוגיה המקראית הקדישו את מרב זמנם לניסיון להוכיח עד כמה בעייתי הוא רעיון קיומה של תאולוגיה מקראית יהודית.[[95]](#endnote-95) תאולוגיה יהודית שומה עליה לחזור למקרא ולהשתמש בו לצד כתבים אחרים שנתקדשו, כך שכל הטקסטים הללו ישפכו אור זה על זה, יקשו זה על זה ויחדשו זה את זה. ייתכן שהשם הראוי למשימה שכזו איננו תאולוגיה מקראית יהודית, כי אם תאולוגיה יהודית בעלת אוריינטציה מקראית.[[96]](#endnote-96) אפשר לכנותה גם תאולוגיה מקראית דיאלוגית, שכן היא יוצרת דיאלוג בין טקסטים מקראיים ובתר־מקראיים.[[97]](#endnote-97) תאולוגיה שכזו –שאת דמותה תיארנו בספר זה – מתמקדת בטקסטים המקראיים בדרכים חדשות וביתר מרץ משהיה מקובל במאות השנים האחרונות. היא מחפשת בטקסטים המקראיים תשובות לשאלות תאולוגיות בתר־מקראיות. היא מראה שחלק מהעניינים המעסיקים את האדם המודרני אינם מודרניים בלבד, אלא העסיקו אף כותבים בימי קדם. השיח שהתאולוגיה המקראית הדיאלוגית מעודדת בין התורה שבעל־פה הראשונה (היינו, הטקסטים הקבועים במקרא) ובין צורות מאוחרות יותר של התורה שבעל־פה יוצרת תורה שבעל־פה חדשה. בעשותה כן היא מרחיבה את גבולותיו של הקאנון ומפיחה בו חיים חדשים.

1. רבים מן הפילוסופים והתאולוגים היהודים העוסקים בטקסטים המקראיים מניחים שביקורת המקרא איננה נוגעת למטרה שנטלו על עצמם, ואולי אף מנוגדת לה. כדוגמה לכך מן התקופה האחרונה אפשר למנות את חזוני, פילוסופיה. חזוני מבקש לקרוא תיגר על ההבחנה בין השכל ובין ההתגלות, ולהראות כי הטקסטים המקראיים מרגשים מנקודת מבט הומניסטית ומאתגרים מבחינה פילוסופית. חרף זאת, הוא איננו עוסק כמעט בחוקרי מקרא מודרניים המבארים את ההיסטוריה של הרעיונות בטקסטים המקראיים ואת הדרכים שבהן טקסטים אלה יוצרים משמעות. דברים דומים אפשר לומר גם על שביד, הפילוסופיה של המקרא. בדומה לכך, נובק, חוק טבעי, עמ' 31­–61, איננו מזכיר כמעט מבקרי מקרא העוסקים ביחס שבין הטקסטים המקראיים ובין התאולוגיה הטבעית, כמו למשל באר, אמונה מקראית וקולינס, תקדים. ברטון, חוק טבעי, נזכר אצל נובק פעם אחת; זהו אחד מארבעת האזכורים היחידים למחקר המקרא המודרני המופיעים ב־106 הערות השוליים הנלוות לפרק העוסק בטקסטים המקראיים בספרו של נובק. [↑](#endnote-ref-1)
2. מחקרים מן הזמן האחרון שהיטיבו במיוחד לתאר את הרב־קוליות של המקרא הם גולדינגיי, מגוון תאולוגי; ברויגמן, תאולוגיה; קנוהל, סימפוניה אלוהית; קרסיק, קולות המקרא (כדאי לשים לב במיוחד לקורת הרוח שקרסיק מביע מעניין זה בעמ' 18). לדיון קצר יותר ראה שארפ, להיאבק במילה, עמ' 59­–75. [↑](#endnote-ref-2)
3. סולובייצ'יק, וביקשתם משם, עמ' 232. [↑](#endnote-ref-3)
4. זקוביץ', ספר הברית. [↑](#endnote-ref-4)
5. לתיאורים רגישים של ריבוי הקולות בפרשנות היהודית המסורתית ראה: גרינשטיין, פירושים, עמ' 214­–215, 256­–257; גילמן, דת ותרבות, עמ' 101­–102. [↑](#endnote-ref-5)
6. ראה לוינס, מעבר לפסוק, עמ' 183. [↑](#endnote-ref-6)
7. לפי ספירה שיואל ביידן ספר (תכתובת פרטית), ס"כ הוא המקור ל־47 אחוזים וס"ד הוא המקור ל־17 אחוזים. חילוקי דעות בעניין פסוק זה או אחר לא ישנו את השיעורים הללו שינוי ניכר, אפילו לשיטתם של חוקרים חדשים הדוחים את השערת התעודות ואת השערת התעודות החדשה. [↑](#endnote-ref-7)
8. זומר, גופים, עמ' 12­–57, 179­–213. [↑](#endnote-ref-8)
9. אידל, קבלה, עמ' 154–156; הציטוטים לקוחים מעמ' 154, 155. [↑](#endnote-ref-9)
10. בעניין תפיסת האלוהים האנתרופומורפית בתכלית המצויה במקרא כולו ראה: קויפמן, תולדות האמונה, א, עמ' 221­–224; פון ראד, ברית ישנה, א, עמ' 145, 219, 237, 287, 366; סמית, מונותאיזם, עמ' 87­–88; הנדל, אניקוניזם, עמ' 207­–208; מופס, אישיותו של אלוהים, עמ' 38–39; זומר, גופים, עמ' 1­–10. בעניין תפיסת האלוהים האנתרופומורפית הבאה לידי ביטוי בעקיבות בספרות חז"ל ראה: גושן־גוטשטיין, הגוף; לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 14­–22, 292­–335; השווה שלום, צורה מיסטית, עמ' 34­–35. [↑](#endnote-ref-10)
11. גרינברג, מחקרים, עמ' 422­–423. בדומה לכך, הרמב"ם ב"מורה נבוכים" מגלה כלפי ספר דברים יחס חיובי יותר מיחסו כלפי כל ספר אחר. אומנם הוא מזכיר את ספר בראשית בערך באותה התדירות שהוא מזכיר את ספר דברים, אבל ברבים מאוד מהמקרים הוא עושה כן כדי לתרץ את התיאורים האנתרופומורפיים הרבים שבספר בראשית. לעומת זאת, ספר דברים נזכר מסיבות חיוביות יותר. ראה את מפתח המקורות בתוך רמב"ם, מורה נבוכים, ב, עמ' 791­–799. [↑](#endnote-ref-11)
12. לדוגמאות נוספות המראות שעיון בעריכת חומשי התורה מאפשר לנו לזהות הקבלות בין מחשבת ישראל המקראית והבתר־מקראית שהיו לוטות בערפל אלמלא כן ראה: זומר, עריכת במדבר יא; זומר, תאולוגיה דיאלוגית, עמ' 43­–50; קנוהל, בין קול לדממה. [↑](#endnote-ref-12)
13. כהן, יבנה, עמ' 46. [↑](#endnote-ref-13)
14. הלברטל, עם הספר, עמ' 45. [↑](#endnote-ref-14)
15. מאפיין זה של חמשת חומשי התורה הוא ייחודי כמעט בהקשר של המזרח הקדום. מרבית יצירות הספרות הגדולות במסופוטמיה נוצרו משילוב של כמה מקורות שהיו נפרדים במקור, ושלהם נוספו השלמות פרי עטם של הסופרים ששקדו על מלאכת העריכה (כפי שמראה טיגאי, מודלים). עם זאת, אין ביצירות גדולות אלה הכפילויות הרבות והסתירות הבולטות האופייניות כל כך לחומשי התורה. היות שחומשי התורה נראים שונים כל כך מעלילות גילגמש, מה"אנומה אליש" ומחוקי חמורבי מסתבר שתהליך עריכתם היה שונה מתהליך העריכה של יצירות אלה. מבחינה זו, מה שנראה לכאורה כחולשה של השערת התעודות החדשה של הרן, שוורץ וביידן (ראה לעיל, הערה 14 לפרק 1) – היינו, המודל הייחודי של עריכת התורה שהם מציעים – הוא למעשה אחת מנקודות החוזק שלה: עורכי חומשי התורה שימרו בדרך כלל את המקורות שבהם השתמשו כמות שהם, ואילו מרבית העורכים במזרח הקדום עיבדו את המקורות בעת שצירפום זה לזה. שוורץ ואנשי חוגו מציעים צורת עריכה יוצאת דופן לחיבור יוצא דופן. [↑](#endnote-ref-15)
16. בעניין הקשר בין פרשנות חז"ל ובין הריבוד המורכב של הטקסטים המקראיים כפי ששוחזר בידי חוקרי המקרא המודרניים ראה: גרינברג, על המקרא, עמ' 345­–349; לוונסון, המקרא והברית הישנה, עמ' 53­–56. [↑](#endnote-ref-16)
17. בעניין שינויי מוקד אלה בתרבויות יהודיות מודרניות ראה למשל: עמיר, קול דממה דקה, עמ' 187­–191, 200­–201; לוונסון, תנ"ך מודרני, עמ' 122­–125. לדוגמה טובה להיבט אנטי־רבני זה של השיבה למקרא ראה בן־גוריון, התנ"ך זורח. עמיר, קול דממה דקה, עמ' 193, מוסיף ששיבתם של רבים מן ההוגים הללו למקרא התאפיינה בהעדפת קבוצה מסוימת ומצומצמת, ובעיני אף בלתי מייצגת, של טקסטים נבואיים. עמיר, דעת מאמינה, עמ' 284, מעיר גם שאף שהרמן כהן ורוזנצווייג לא השתייכו למגמה אנטי־רבנית זו, מבחינה זו שניהם דמו למשה מנדלסון ולשמשון רפאל הירש. ראה גם לוונסון, תנ"ך מודרני, עמ' 36­–37, 42­–44 (ששם הוא מצביע על מורכבות עמדותיו של מנדלסון ומעיר שיהודים גרמנים אחרי זמנו פישטו את גישתו בכך שהתעלמו מהדגש ששם על המסורת הרבנית), 49­–55, 62­–63 ו־67­–71 (בעניין בֶּנו יעקב). בעניין השיבה למקרא בכתביהם של הוגים יהודים־גרמנים דתיים בשלהי המאה השמונה עשרה ובראשית המאה התשע עשרה ראה גם ברויאר, גבולות הנאורות, וגוטליב, פרוטסטנטיות יהודית. [↑](#endnote-ref-17)
18. להגדרת המושג ראה לעיל, הערה 107 לפרק 3. בעניין צידודי שלי כחוקר מקרא בדרך הדרש השווה סימון, בקש שלום, עמ' 43, הטוען בצדק שעיון זהיר בביקורת המקרא בהקשר יהודי דתי איננו מוביל למתח בין פשט ודרש אלא דווקא לפשט בשל המודע למגבלותיו שלו. [↑](#endnote-ref-18)
19. הצעתי דומה לדעת רשב"ם בעניין הפשט ושונה מדעתו של ראב"ע. רשב"ם סבור שפשט ודרש הם שתי צורות חשיבה לגיטימיות אך שונות. הם מקבילים זה לזה, ולפיכך לעולם אין הם נפגשים או מתחרים זה בזה, במיוחד ככל שהדברים אמורים בהלכה (ראה: מאורי, כיצד נתייחס; טויטו, הפשטות המתחדשים, עמ' 110, 177­–178). בדומה לכך, לאור דיוני שלי בתורה שבעל־פה לעיל, הן פשט והן דרש הם צורות ביטוי לגיטימיות של התורה שבעל־פה – הפשט הוא ביטוי לצורה הקדומה ביותר של התורה שבעל־פה (היינו, המקרא), והדרש הוא ביטוי לצורות החדשות יותר. לעומת זאת, ראב"ע נוקט גישה הרמנויטית מוניסטית. הוא דוחה את תקפותו של הדרש ומצדד בפשט לבדו – ובעקבות זאת הוא נאלץ להסביר הסברים דחוקים ברצותו לקבל את פסיקות התורה שבעל־פה כחלק בלתי נפרד מהתורה שבכתב. ראה ווייזר, ראב"ע כפרשן. (עיינתי בכתב העת ואשר וויזר הוא שכתב את המאמר, ולא סימון) [↑](#endnote-ref-19)
20. השווה סמואלסון, התגלות, עמ' 219. [↑](#endnote-ref-20)
21. כפי שמורה השל, עמ' 170: "שורש האמונה היהודית אינו נעוץ אפוא, בתפיסה שכלית של עקרונות מופשטים, אלא בהתקשרות פנימית לאירועים קדושים. האמונה אינה מתמצה בקבלת אמיתותה של מערכת עיקרי האמונה; להאמין משמעו לזכור". ראה גם קרסיק, קולות המקרא, עמ' 17, המדבר על "המקומות הרבים... שבהם נראה שהמקרא **דורש** שיקשו עליו". [↑](#endnote-ref-21)
22. אני מודה לגרג שטרן שעודד אותי לפתח את דעתי בעניין זה. ייתכן שכדאי להציג כאן דוגמה ספציפית שתמחיש את הטענה התאורטית שלעיל. כיצד המסורות הנזילות שאני מתאר בספרי "גופיו של אלוהים" נוגעות לי כיהודי דתי? אינני מבקש לומר שיהודי חייב להאמין שאלוהים שוכן ממש בסלע זה ובשיח זה, אך לא באחרים. אני טוען שמסורת הנזילות היא קול מנחה. היא מסייעת לי להבין עד כמה אלוהי היהדות שונה, זר ובלתי מובן, ועם זאת גם קרוב, בכוח אם לא בפועל. מסורות נזילות מציאות לי עזרה שמסורות המתנגדות לרעיון הנזילות (ס"כ, ס"ד, רשב"ם) אינן מסוגלות להציע, וכשלעצמן אף מקשות עלי. [↑](#endnote-ref-22)
23. קוגל, שתי הקדמות, עמ' 145. ראה גם פראד, משה והמצוות, עמ' 416. [↑](#endnote-ref-23)
24. השווה ברטון, נביאים, עמ' 150. [↑](#endnote-ref-24)
25. למעשה, כפי שהטעים באוזני רוברט האריס, אין בדברי חז"ל כל ראיה לכך שהם תפסו את מה שאנחנו מכנים "סיפור עקידת יצחק" כיחידה סיפורית אחת. סיפור העקידה הופיע בספרות היהודית רק בימי הביניים, כאשר מפרשים יהודים החלו לחשוב על יחידות טקסט ארוכות יותר. המונח "עקידת יצחק" מופיע פעמיים בלבד בספרות המדרשים: מדרש תנחומא (בובר) וירא מו ואגדת בראשית לח. יתר על כן, גם בשני מקומות אלה אין כוונת המדרש ליחידה הסיפורית אלא למה שקרה ליצחק בבראשית כב 9. [↑](#endnote-ref-25)
26. לפיכך, כפי שמעיר קוגל, בבית פוטיפר, עמ' 255, "קובצי המדרשים שבידינו מטעים במידת מה היות שנראה שיש בהם פרשנות רציפה על ספרים שלמים מהמקרא, בעוד שלאמיתו של דבר רובם הם אנתולוגיות של פירושים נפרדים העוסקים בפסוקים בודדים, שקובצו יחד בידי עורך". [↑](#endnote-ref-26)
27. ראה פישביין, מלבושי תורה, עמ' 124. [↑](#endnote-ref-27)
28. בעניין החשיבות המיוחסת לשינון במדרש והקשר שלו לנטיית המדרש להתמקד בפסוקים בודדים ראה קוגל, שתי הקדמות, עמ' 146­–147. [↑](#endnote-ref-28)
29. ייתכן שאפשר לראות במשנה, מגילה ד, ד אמירה היוצאת מכלל זה; המשנה פוסקת שבקריאת ההפטרה אפשר לדלג מקטע לקטע בתוך ספר אחד, אך אין לעבור לספר אחר. מכך אנו למדים שההלכה רואה חשיבות מסוימת בהיותו של הספר יחידה אחת. עם זאת, עומדת בעינה העובדה שחז"ל, כמו כל המפרשים היהודים הקדומים, לא התמודדו עם ספר שלם כיחידה אחת. [↑](#endnote-ref-29)
30. לתיאור קצר של מחזורי קריאה אלה ראה: שטמברגר ושטרק, מבוא, עמ' 262­–264, אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 117–127. יש בתי כנסת מודרניים שפיתחו מחזור תלת־שנתי שקוטע את רצף התורה עוד יותר ממקבילו הקדום. [↑](#endnote-ref-30)
31. מחלוקות פרשניות מילאו תפקיד שולי בהרבה בצורות היהדות הלא־רבניות שהתקיימו בעולם העתיק. למשל, ביהדות קומראן נחשבה מלאכת הפרשנות, לפחות כשמורה הצדק הוא שעסק בה, למוכוונת בידי השראה אלוהית (ראה למשל פשר חבקוק טור ז שורות 2–4 האם הבנתי נכון את פשר ההפניה?, [מהדורת קימרון, עמ' 251]), ולפיכך לא היה כל צורך להעלות על הכתב כמה פירושים אפשריים. חז"ל התדיינו בשאלה כיצד יש להבין את פסוקי המקרא בדיוק משום שהם האמינו שפירושיהם אנושיים ולפיכך עלולים להיות שגויים. ראה פראד, ממסורת לפרשנות, עמ' 3­–5, 9, 13. [↑](#endnote-ref-31)
32. ראה: מאלדר, העברה, עמ' 116­–121; זפרן, מהדורות המקרא. מחקרים אלה חיוניים להבנת הדרכים שבהן יהודים תופסים את המקרא. רשימת מהדורות הדפוס המוקדמות במאמרו של זפרן מראה כי רק כ־13 מתוך 142 המהדורות העבריות של טקסטים מקראיים ופירושים למקרא שנדפסו בשנים 1469­–1528 כללו את כל המקרא. תגובתם של בעלי בתי הדפוס לביקוש בשוק מלמדת כי מעל לכול רצו יהודים מהדורות של התורה עם פירושיה; פחות מכך הם רצו חלקים אחרים מן המקרא הנקראים בבית הכנסת; והיה גם ביקוש מועט לספר תהילים. מחקרו של זפרן עוסק במאה השנים הראשונות של הדפוס העברי; מגמות דומות הוסיפו להתקיים עד המאה העשרים, שבה נפוצו בעקבות הציונות וגורמים אחרים מהדורות של כל המקרא בכרך אחד. ועם זאת, ביקור בחנות ספרי קודש מוכיח שמהדורות מרובות כרכים הכוללות פירושים – לרוב של חמשת חומשי התורה בלבד (או של התורה ושל ההפטרות) – נפוצות ביותר עד עצם היום הזה. [↑](#endnote-ref-32)
33. בעניין השימוש במימרה זו בתלמוד עצמו ראה שגיא, אלו ואלו, עמ' 10­–24. בשאר הספר בוחן שגיא הבנות שונות של מימרה זו בתרבויות יהודיות אחרי חז"ל, הן בימי הביניים והן בתקופה המודרנית. ראה גם את אבחנותיו הנכוחות של ברייטרמן, אלו ואלו, המותח ביקורת על את השימוש הרשלני שנעשה במימרה זו על ידי תאולוגים יהודים ליברלים והוגים פוסט־מודרניים כאחד. ראה גם שביד, הפילוסופיה של התנ"ך, עמ' 38–39. לדיון ימי־ביניימי מעניין במיוחד הנוגע לענייננו, ראה את הקטע שכותרתו "מעלת אלו ואלו דברי אלוהים חיים" אצל הורביץ, שני לוחות הברית, קצט ע"א (מהדורת אמסטרדם) = א, מג ע"א (מהדורת ורשה). בעניין הגישות השונות כלפי פלורליזם הלכתי ומגבלותיו בספרות חז"ל (למשל, החשיבות הפחותה המיוחסת לו בתלמוד הירושלמי לעומת התלמוד הבבלי), ראה הידרי, מחלוקת לשם שמיים. [↑](#endnote-ref-33)
34. ראה: ירושלמי, פאה ב, ו (יז ע"א); חגיגה א, ח (עו ע"ד); בבלי, מגילה יט ע"ב; שמות רבה מז, א1; ויקרא רבה כב, א (מהדורת מרגליות, עמ' תצז); וקהלת רבה א, כט ו־ה, ו. [↑](#endnote-ref-34)
35. הלברטל, עם הספר, עמ' 64, וראה גם עמ' 161­–162 הערות 40­–41; והשווה ספראי, תורה שבעל־פה, עמ' 49. לדעה שונה על הריטב"א ראה הלבני, תפקיד האדם, עמ' 43­–44. [↑](#endnote-ref-35)
36. ראה פראד, משה והמצוות, עמ' 402­–409. [↑](#endnote-ref-36)
37. בעניין מערכת היחסים שבין תפיסת המקרא כגוף אחד ובין ריבוי הפנים במקרא בפרשנות חז"ל, ראה פישביין, מלבושי תורה, עמ' 123­–124. [↑](#endnote-ref-37)
38. בעניין גישה שלילית זו כלפי מחלוקות ראה: הלברטל, עם הספר, עמ' 54­–63; הלברטל, משנה תורה, 142–143; סילמן, קול גדול, עמ' 72­–76; הלבני, פשט ודרש, עמ' 163­–167; הלבני, תפקיד האדם, עמ' 36­–44; אלמן, ר' צדוק, עמ' 1­–5. בעניין תגובתו של השל לנקודת מבט זו ראה אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 164­–165. [↑](#endnote-ref-38)
39. ראה: האריס, פרשנות המקרא, עמ' 604­–612; האריס, רש"י; קמין, רש"י, עמ' 14­–15; טויטו, הפשטות המתחדשים, עמ' 126­–134. מגמות דומות הופיעו כמה מאות שנים קודם לכן בקרב יהודים שחיו בעולם דובר הערבית, אף על פי שלא היה בהן אותו דגש על אחדות ההקשר הטקסטואלי המקומי; ראה פוליאק, ארצות האסלאם. בעניין מבשריה של הגישה ההקשרית במקורות תלמודיים מאוחרים, במיוחד בבבל, ראה הייז, תפיסה עצמית, בייחוד עמ' 255­–262, 286­–289. [↑](#endnote-ref-39)
40. יפת, כיווני מחקר, בייחוד עמ' 17–18, 31; ברויאר וגפני, מחקר יהודי, עמ' 296­–302. [↑](#endnote-ref-40)
41. להבדלים בין רש"י ובין רשב"ם בעניין הפשט ראה קמין, רש"י, עמ' 266­–274. [↑](#endnote-ref-41)
42. לדוגמה טובה להימצאות שתי דרכי הקריאה בדף אחד ראה בבלי, שבת ל ע"ב (ד"ה "רב יהודה בריה דרב שמואל"). במקור זה הדברים המוקדמים הכתובים עברית הם צנטריפוגליים ואילו המימרה הארמית המאוחרת יותר היא צנטריפטלית. ראה גם פרנקל, ארץ כנען, עמ' 387­–388. [↑](#endnote-ref-42)
43. ראה בייחוד שוורץ, התורה, עמ' 211­–218. [↑](#endnote-ref-43)
44. ביידן, חיבור התורה, עמ' 221­–228. השווה שביד, הפילוסופיה של התנ"ך, עמ' 39, אף ששביד מניח ללא הצדקה שהעורך מעוניין שהקורא יישב את הסתירות שהעורך הותיר בטקסט. אלטר, אומנות הסיפור, עמ' 150–175, וגרינשטיין, מכירת יוסף, טוענים שהעורך מצרף בכוונה תחילה סיפורים מסוימים כך שכל סיפור שומר במידת מה על זהותו. לפיכך, אומר גרינשטיין, "אם יש בטקסט שאנחנו מקבלים כתוצר הסופי סתירות בולטות בין פסוק אחד למשנהו, איננו מניחים שהעורך ניסה להסירן ונכשל במלאכתו. תחת זאת אנחנו מכירים באפשרות שהעורך ידע יפה שיש סתירות וביקש להשאירן בטקסט" (עמ' 117). אומנם גרינשטיין מדבר כאן על בראשית לז, אך דבריו יפים לכל חמשת חומשי התורה. [↑](#endnote-ref-44)
45. בעניין הרעיון "אלו ואלו דברי אלוהים" במקרא ככלל ראה גם בלנקינסופ, נבואה וקאנון, עמ' 94­–95. בעניין היעדר הדגש על האחדות הטקסטואלית של ספרי המקרא בספרים עצמם ראה היינמן, דרכי האגדה, עמ' 56­–57. [↑](#endnote-ref-45)
46. קויפמן, תולדות האמונה, ד, עמ' 291­–293 (ששם הוא מדבר על "מדרש הלכה בעזרא"), 327­–329, 331­–338 (על הברית בנחמיה י–יא כפרי פרשנות מדרשית של טקסטים מהתורה), 341­–342, 346­–350 (ששם הוא מדבר על "מדרש התורה וראשית תורה שבעל־פה"). ראה גם יפת, שיבת ציון, עמ' 415–428, וכן דוגמאות רבות אצל פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 107­–162. הנחתו של ספר עזרא–נחמיה בעניין אחדות התורה היא אירונית, משום שספר עזרא–נחמיה עצמו הוא פחות ספר ויותר אוסף מסודר ברישול – ואולי אפילו לא מסודר – של טקסטים מראשית ימי בית שני. מבחינת הז'אנר והארגון אפשר להשוותו לקובץ מקורות לקורס, אולי כזה שכריכתו נפלה. [↑](#endnote-ref-46)
47. ראה: שם, עמ' 194­–197; קאר, מתודה; גזונדהייט, שלוש פעמים, עמ' 12­–43. [↑](#endnote-ref-47)
48. שם, עמ' 36­–37. [↑](#endnote-ref-48)
49. בעניין הבנה זו של המדרש ראה בייחוד בויארין, מדרש תנאים, וזומר, לשון המקרא. [↑](#endnote-ref-49)
50. גזונדהייט, שלוש פעמים, עמ' 44­–95. [↑](#endnote-ref-50)
51. לוונסון, אישור וביקורת, עמ' 50. דברי לוונסון על השל בעמ' 39­–40 מתארים יפה אף את רוזנצווייג. [↑](#endnote-ref-51)
52. רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 363; ההסבר בסוגריים שלי. בעניין הקריאות המאחדות של רוזנצווייג ראה עמיר, קול דממה דקה, עמ' 181, ועמיר, דעת מאמינה, עמ' 284­–285, המראה שרוזנצווייג האמין שקריאה דתית ביצירתו של העורך דומה לגישתו של המדרש הקלאסי. אני חושב כי דעה זו של רוזנצווייג מעידה שלא היה מודע לטבעו האטומיסטי של המדרש. [↑](#endnote-ref-52)
53. צ'יילדס, הברית הישנה, עמ' 711, 715. [↑](#endnote-ref-53)
54. ראה שם; צ'יילדס, מבוא; צ'יילדס, תאולוגיה מקראית. לסקירה נוחה ולהקשר של המתודה של צ'יילדס ראה פרדו, הברית הישנה, עמ' 109­–114; פרדו, הרמנוטיקה, עמ' 215­–216. לדיון רגיש ואוהד בהצעותיו הפרשניות והתאולוגיות של צ'יילדס ראה סייץ, מילה, עמ' 102­–109. לתגובות ביקורתיות ראה: ברטון, ברית ישנה, עמ' 77­–103; באר, תאולוגיה, עמ' 378­–438; זומר, מגילת ישעיהו; זומר, ביקורת. [↑](#endnote-ref-54)
55. בעניין תפקיד ה־Mitte בתאולוגיה המקראית ראה באר, תאולוגיה, עמ' 337­–344. [↑](#endnote-ref-55)
56. אייכרודט, ברית ישנה. [↑](#endnote-ref-56)
57. פון ראד, ברית ישנה. אף על פי שפון ראד מתיימר לדחות את רעיון ה־Mitte (ראה שם, א, עמ' 114; ב, עמ' 362; אולנברגר, מרטנס והאזל, פריחה, עמ' 121), טענתו זו איננה נכונה לגמרי. כתביו חדורים ברעיון הגאולה: הוא משמש כקריטריון שלפיו פון ראד קובע קביעות פרשניות וביקורתיות. דוגמה הממחישה זאת היטב היא אמונתו בקיומו של הקסטיוך שסופו הגאולה בכניסה לארץ כנען בהנהגת יהושע ("ה' הושיע", המזוהה גם עם ישו). יתר על כן, באר, תאולוגיה, עמ' 47, 339­–340, וקאר, תשוקה לאלוהים, עמ' 1­–2, מראים שהדגש שפון ראד שם על העברה ושינוי (או במילים אחרות, על התגלותו של אלוהים בהיסטוריה) משמש כ־Mitte, אף ש־­Mitte זה הוא תהליך ולא רעיון. [↑](#endnote-ref-57)
58. טריין, נוכחות חומקנית. [↑](#endnote-ref-58)
59. עם זאת, ברויגמן, תאולוגיה, הוא דוגמה לניסיון פרוטסטנטי ליברלי לקרוא את המגוון התאולוגי שבמקרא כבעל ערך דתי. לניסיון אוונגליסטי לעשות זאת ראה אֶנס, השראה, עמ' 72­–112. ראה גם ברטון, אחדות ומגוון; גולדינגיי, מגוון תאולוגי. [↑](#endnote-ref-59)
60. בעניין נטייתם של קוראים נוצרים להשליט הרמוניה ולהכליל, ולפיכך להתעלם מחלק ניכר מהראיות המצויות במקרא, ראה ברויגמן, תאולוגיה, עמ' 327. בעניין התפתחות הנטייה לראות במקרא את "כתבי הקודש" במקום אוסף של כתבים קדושים בנצרות המערבית (החל בשלהי האלף הראשון לסה"נ וכלה ברפורמציה), ראה סמית, כתבי קודש, עמ' 13­–14, 53­–54. סמית עושה דה־מיתולוגיזציה לעמדה זו ומראה שהיא יוצאת דופן ביותר בהיסטוריה של הדתות (ראה עמ' 126­–127). לאור דבריו של סמית מתברר שההנחה שהניחו צ'יילדס וממשיכי דרכו, היינו שקיומו של קאנון מעיד בראש ובראשונה על אחדות, איננה אלא הנחה ולא מאפיין טבעי או בלתי נמנע של כתבי קודש. דעה זו הושפעה ממהלך ההיסטוריה, ואין היא משקפת את עולמם של יוצרי הקאנון (כפי שכותב באר, כתבי קודש, עמ' 49­–74, 130­–171), אלא את התקופה שאחרי המצאת הדפוס ואחרי הרפורמציה שבה פעל צ'יילדס. [↑](#endnote-ref-60)
61. להגנתו של רוזנצווייג יש לומר שהאחדות שעליה הוא מדבר היא בסופו של דבר אחדות של המקרא והמסורת, לפחות במידת מה, ולפיכך היא אחדות שיש בה רב־קוליות. ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ' 125­–127. [↑](#endnote-ref-61)
62. לגישה דומה ראה פרנקל, ארץ כנען, עמ' 385. על כך ששאלות בדבר מחברוּת אינן נוגעות לעניין הדתי ראה את דבריו של ברטלר בתוך ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 54­–55. [↑](#endnote-ref-62)
63. בעניין הרעיון שקהילות יהודיות המחויבות למסורת אינן קובעות רק מהי ההלכה אלא אף מהי יהדות, ראה את ההפניות לעיל, הערה 122 לפרק 3. [↑](#endnote-ref-63)
64. אפשר להגיע למסקנתו של רוזנצווייג אף מקריאה של הטקסט בדרכה של ביקורת המקורות. לאמיתו של דבר, עמיר, דעת מאמינה, עמ' 303 הערה 6, מצביע על כך שרוזנצווייג קורא ב"כוכב הגאולה" קריאה מפורטת של בראשית א בפני עצמו – כלומר, של הסיפור בס"כ ללא הקטע המקביל בס"י. [↑](#endnote-ref-64)
65. נטייתה של פרשנות המקרא של רוזנצווייג להתעלם מהבחנות שבולטות כאשר מבדילים בין המחברים והאסכולות השונות שבמקרא, הבחנות שיש בהן עניין מנקודת מבט דתית, מצויה גם אצל השל, נביאים. לוונסון, אישור וביקורת, עמ' 43­–44, מעיר כי שם "החשיבה והחוויה של כל הנביאים נוטה להתמזג... לו ייחד השל תשומת לב קפדנית לקול הייחודי הנשמע בכל קובץ נבואי כפי ששוחזר בידי המחקר הביקורתי הוא היה יכול... לעזור לחשוף פן נוסף משבעים הפנים אשר לתורה שעליהם מדברת המסורת היהודית". אבל, לוונסון מראה, השל לא עשה כן. יש בכך מן האירוניה, שכן הפרויקט התאורטי שלוונסון מתאר יכול היה להתיישב יפה עם התאולוגיה של השל. אפשר לסכם את עבודתי שלי (בספר זה, בספרי "גופיו של אלוהים" ובמחקרים אחרים) כניסיון למלא את החוסר הזה בעבודתו של השל, ולפיכך להציע קריאה "השלית" של המקרא, שאיננה מצויה בכתביו של השל עצמו. [↑](#endnote-ref-65)
66. רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 363. [↑](#endnote-ref-66)
67. לשימוש דומה בביקורת הגבוהה כעדות למרכזיותה של אמונה המקובלת על הכול ראה פרנקל, ארץ כנען, עמ' 382. פרנקל מעיר שלמרות ריבוי הדעות שבמקרא לגבי הארץ, "לעולם אין מוצאים... במקרא תפיסה של ייעודם הסופי של ישראל כאומה שאין בה בדרך כלשהי... חיים לאומיים בארץ כערך עליון". [↑](#endnote-ref-67)
68. רוזנצווייג, נהריים, עמ' 33. [↑](#endnote-ref-68)
69. זומר, אלוזיה בישעיהו, עמ' 132­–151. [↑](#endnote-ref-69)
70. ראה בייחוד בויארין, מדרש תנאים. [↑](#endnote-ref-70)
71. בעניין היבט זה של ביקורת המקרא, אשר מוזנח לעיתים קרובות, ראה ברטון, ביקורת המקרא, עמ' 43­–44. [↑](#endnote-ref-71)
72. לפי ר' צדוק הכהן מלובלין, ההתגלות נמשכת ודעת אלוהים גדלה הודות לדיאלקטיקה של התורה שבעל־פה (ולא בעקבות קביעוּתה של התורה שבכתב); ראה אלמן, ר' צדוק, עמ' 19­–20. בעניין תפקידה החיובי של אי־הוודאות (המובילה לצנטריפוגליות האופיינית כל כך לתורה שבעל־פה) במחשבת ישראל לפי ר' צדוק, ראה את דברי אלמן בעמ' 20. [↑](#endnote-ref-72)
73. ראה: סימון, משמעותם הדתית; גרפינקל, פשט יישומי. אין צורך להכביר מילים על חשיבות מאמריהם של סימון ושל גרפינקל לפרויקט שעניינו האל"ף שהייתה קול דממה דקה. על השימוש בהקבלה בין הפשט ובין המחקר הביקורתי המודרני, ולמגבלותיה של הקבלה זו, ראה יפת, כיווני מחקר, בייחוד עמ' 24–27, 33. [↑](#endnote-ref-73)
74. סטלאו, תורה שבעל־פה, עמ' 264­–267. [↑](#endnote-ref-74)
75. ראה יפת, המתח; לוקשין, מסורת או הקשר; הלבני, פשט ודרש, עמ' 169­–171; טויטו, הפשטות המתחדשים, עמ' 117­–121, 177­–188. בעניין בעיה דומה אצל רד"ק ראה: ברגר, פירוש רד"ק; גרינהויז, אתגר המסורת, עמ' 123­–142. [↑](#endnote-ref-75)
76. מרדכי ברויאר מרחיק לכת אף יותר: בהבחינו בין מה שמכונה בביקורת המקרא ס"י וס"א, הוא מבקש לאפשר לנו לשמוע קולות שונים של אלוהים. ראה את הפרקים "יישוב המקרא על פי פשוטו" ו"שמות ה' והנהגותיו" בתוך ברויאר, פרקי בראשית, א, עמ' 11­–19, 48­–54, וכן ראה את הדיון אצל כרמי, מרדכי ברויאר. [↑](#endnote-ref-76)
77. השווה מאורי, כיצד נתייחס, עמ' 219: "שבעים פנים לתורה, והפשט הוא אחד מהם. אם ה'תורה אור' (משלי ו 23), אזי אף פני הפשט צריך שיהיו פנים מאירות". [↑](#endnote-ref-77)
78. לדוגמה לשחזור של קולות במקרא שמתגלה כחושף נקודות השקה חשובות עם טקסטים יהודיים מאוחרים יותר, השווה את דיוני בדעתו של ישעיהו השני לגבי המלוכה, הנמצא בתוך זומר, אלוזיה בישעיהו, עמ' 84­–88, 112­–119, עם הדיון ביחס של תפילת העמידה למלוכה המצוי אצל קימלמן, עמידה וגאולה, וקימלמן, המשיח. לדוגמאות לקריאות פשטניות המקשות על קריאות מדרשיות באופן שיש בו תועלת דתית, ראה סימון, משמעותם הדתית, עמ' 149–152, וראה גם את השימוש במחקרו הקלאסי של גרינברג בעניין עונש המוות, ""Some Postulates of Biblical Criminal Law (= גרינברג, מחקרים, עמ' 25­–41) אצל גרפינקל, פשט יישומי, עמ' 26. בעניין מערכת היחסים המאתגרת והמפרה בין הטקסטים המקראיים ובין המסורת המאוחרת להם בנצרות, ראה: בראון, מסורת ודמיון, במיוחד עמ' 1­–2; אומינג, תאולוגיות מקראיות, עמ' 232­–241; גולדינגיי, מגוון תאולוגי, עמ' 97­–133; וקונגר, מסורת, עמ' 125, שאף על פי שהוא מדגיש את חשיבות המסורת במחשבה הקתולית, בכל זאת הוא מסביר גם כי "המגיסטריום והכנסייה חייבים לחזור תמיד לנקודת המוצא... בעשותם כן הם משקעים עצמם בשלמות הגדולה מהם; יש במקור יותר מהזרם שהוא מזין" (וראה גם עמ' 160­–161). להסבר בדבר חשיבותו הדתית של הפשט ראה פישביין, התכווננות, עמ' 65­–68, 71­–74, ובייחוד את דבריו החשובים: "קריאה בחיפוש אחר הפשט כרוכה בהכפפת העצמי למילות הטקסט כפי שהן מופיעות... יש בה מסירה סבלנית של העצמי לידי זרותה של הלשון שבחר המחבר" (עמ' 66, 71). [↑](#endnote-ref-78)
79. כפי שאמר לי הלל בן־ששון (תכתובת פרטית), על פי התאולוגיה ההשתתפותית ההתגלות "כופה על האדם טענה נורמטיבית, שהאדם בתורו נדרש לעצבה לכדי תוכן מפורט יותר, תוכן שישאף תמיד להגיע למוחלט אך לעולם לא יגיע אליו". [↑](#endnote-ref-79)
80. הוגים שונים הכירו בכך שמה שאני מכנה תאוריית הנבואה כתרגום מעיד על חוסר שלמותה של הנבואה. ראה את הדיון העוסק בה"ה ראולי, קארל בארת, אמיל ברונר ופרדריק ווטסון אצל מקדונלד, תאוריות, עמ' 252­–253, 257, 278, וכן ראה ראולי, רלוונטיות, עמ' 28. למבשרים של רעיון זה בקרב הסכולסטיקה, ראה מקדונלד, התגלות, עמ' 255 הערה 1. הרעיון שכתבי הקודש עלולים לשגות – ושהמסורת היא תגובה מן השמיים לאפשרות זו – פותח במיוחד אצל בראון, מסורת ודמיון, עמ' 54­–55, 159, 165­–166, 366, 374­–375, וכן אצל וורד, דת והתגלות, עמ' 25, 92 (השווה לעמ' 44). לעומת זאת, נראה שה-*Dei Verbum* (החוקה הדוגמטית בדבר התגלות האלוהים שהתחברה בוועידת הוותיקן השנייה) מתרחק מאפשרות: "כפי ש'דבר האלוהים' נעשה דומה לאדם בכל, אך הוא "בלי חטא" (עבריים ד 15 [תרגום דליטש]), כך כל דברי אלוהים המנוסחים בלשון אנושית נעשים דומים לדיבור אנושי בכל מלבד אפשרות הטעות". עם זאת, כפי שמעיר הרינגטון אצל ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 87, חוקרים קתולים ודמויות קתוליות מרכזיות מכירים בעובדה שהמקרא איננו חף מטעויות ככל שהדברים אמורים בהיסטוריה או במדעים; אבל הוא חף מטעות ככל שהדברים אמורים בגאולה – ואני מניח שעניינים אתיים נכללים בכלל זה. אם כן, גישתה של הכנסייה הקתולית דומה לדעתו של ר' ישמעאל שהמקרא מדבר בלשון בני אדם ולפיכך יש להבינה על רקע ההקשר התרבותה של לשון זו, אך הכנסייה איננה מסיקה את המסקנה שאליה הגעתי ממעמדם של כתבי קודש כחלק ממסורת מעורבת – אלוהית ואנושית. למרות נקודות הדמיון הרבו בין תפיסות ההתגלות הקיימות ביהדות ובקתוליות המודרניות, אנחנו רואים כאן הבדל ברור בין הצעתי שלי ובין פסיקה חדשה למדי של המגיסטריום של הכנסייה. בדומה לכך, אֶנס, השראה, הוא דוגמה לניסיון אוונגליסטי לבנות דבר מה הדומה לתאוריה ההשתתפותית, שלפיו המקרא, כמו ישו, הוא אנושי ואלוהי כאחד; אבל משום שאֶנס משתמש באנלוגיה זו כדי להציע שאפשר לראות את המקרא כאנושי בתכלית וכאלוהי בתכלית (ראה במיוחד את דבריו בעניין ועידת כלקדון בעמ' 17), נראה לי שהוא איננו יכול להכיר בכך שאנושיותו של המקרא מביאה בהכרח לידי פגמים דתיים ומוסריים. למעשה, הוא כלל איננו נזקק לפגמים שכאלה. [↑](#endnote-ref-80)
81. סמית, טרנסצנדנטיות, עמ' 41, 49. [↑](#endnote-ref-81)
82. כאן אנחנו רואים הבדל בין התאולוגיה ההשתתפותית אליבא דרוזנצווייג והשל ובין הבנת ההתגלות אצל מרטין בובר. קפנס, התגלות, עמ' 213­–216, מתאר את כל שלושת ההוגים הללו כרואים בתורה ובמצוות ביטוי פנומנלי לחווית ההתגלות הנואומנלית. קפנס מראה כי בעיני בובר, הפנומנליזציה הזו (או כפי שאני מכנה זאת, התרגום) מורידה את חווית האני­–זולת של ההתגלות לכדי מערכת יחסים של אני–דבר. בעיני רוזנצווייג והשל אין הכרח שהפנומנליזציה תמלא תפקיד שלילי שכזה. ראה גם סמואלסון, התגלות, עמ' 175 ואבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 82­–84, 183; שניהם מבקרים את בובר שראה בהחדרת התוכן להתגלות נטולת התוכן צעד לקראת כפירה או אנתרופומורפיזם. ראה גם עמיר, קול דממה דקה, עמ' 179­–180. [↑](#endnote-ref-82)
83. ראה: שגיא, עונשו של עמלק; לאם, עמלק ושבעת העממים; שטרן, הרמב"ם על עמלק; גרינברג, הסגולה והכוח, במיוחד פרקים 1 ו־3; גרינברג, מורשת בעייתית; סולומון, תורה מהשמיים, עמ' 121­–125; הלברטל, מהפכות פרשניות, עמ' 42­–68. [↑](#endnote-ref-83)
84. ראה את השימוש בפסוקים שעניינם עמלק והכנענים בתנועת "כך" בשלהי המאה העשרים. אין עוררין על כך שהשימוש שעשו בפסוקים אלה שגוי מנקודת מבטה של ספרות ההלכה הקדומה, הימי־ביניימית והמודרנית, ובכל זאת הוא רווח בקרב חלק מהקהילות האורתודוקסיות. [↑](#endnote-ref-84)
85. כפי שמעיר סמית, טרנסצנדנטיות, עמ' 41, כתבי הוקדש של דתות אחרות מכילים כולם פגמים אתיים דומים. [↑](#endnote-ref-85)
86. השווה: אומינג, תאולוגיות מקראיות, עמ' 235­–237; בראון, מסורת ודמיון, א, עמ' 374­–375. [↑](#endnote-ref-86)
87. שכטר, מחקרים א, עמ' xvii. [↑](#endnote-ref-87)
88. קפלן, אני ישנה, עמ' 145, 139­–140. בלנד, משה והמצוות, עמ' 64, טוען טענה דומה. [↑](#endnote-ref-88)
89. ראה לעיל, הערה 10 לפרק 2. [↑](#endnote-ref-89)
90. השל, אלוהים מבקש, עמ' 210–217; הציטוט לקוח מעמ' 213. [↑](#endnote-ref-90)
91. השווה אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 184, המעיר שהשל קושר לתפיסת התורה שלו את הרעיון הקבלי ששלמות האור של אלוהים נסתרת בקליפות בעולם הזה. התורה שבעולם הזה איננה טהורה או שלמה כתורה השמימית. [↑](#endnote-ref-91)
92. ראה גם השל, אלוהים מבקש, עמ' 208–209 בהערות 18–19. השווה לעמ' 205 שבו השל טוען כי "חלקו של הנביא מתגלה לא רק במה שהיה בכוחו לתת, אלא במה שלא היה בכוחו לקבל... הקביעה שכל המילים במקרא מקורן ברוח הקודש שגיאה היא. דברי הנאצה של פרעה, אמירותיו הממרידות של קרח, תחבולות אפרים ושיחת החיילים במחנה מדין – כל אלה נבעו מתוך רוח האדם". גם כאן מרמז השל לרעיון שהמקרא העשוי לשגות, אך בסופו של דבר נסוג לאחור – הוא איננו מזהה את הקולות הקשים שבמקרא עם מחבריו אלא עם שמחברים אלה דנים לכף חובה. פרלמן, כעדות להתגלות, עמ' 36, מייחס להשל את הרעיון שהתורה "מעולם לא הייתה ולעולם לא תהיה טקסט מושלם. אבל היא הייתה ותהיה כלי העמוק ביותר להעברת מסר מאלוהים". פרלמן הולך בדרכו של השל ועובר מיד מהזכרת דבר מה שאיננו מושלם לתיאור עומקו של דבר, שאין לו אח ורע. הלד, השל, עמ' 119­–124, מחפש בדברי השל רמזים להכרה בחוסר שלמותו של המקרא, והוא מעיר שהפרקטיקות הפרשניות שהשל מעודד יכולות להעיד על הכרה בצורך לתקן פגמים. הלד קורא ברגישות את המשתמע מאמירות שונות של השל, אך השל עצמו איננו מתעמת עם עניינים אלה באופן ישיר כמותו. בעניין הודאותיו של השל שהדת יכולה לשמש מקור לרוע גדול ראה הלד, עמ' 238­–239 הערה 84. [↑](#endnote-ref-92)
93. ההקדמה מופיעה בעמוד שאחרי תוכן העניינים של הכרך השני של השל, תורה מן השמיים. הציטוט מופיע גם בנקודה חשובה בהשל, אלוהים מבקש, עמ' 218. [↑](#endnote-ref-93)
94. הלבני, התגלות; ראה גם הלבני, פשט ודרש, עמ' 132­–136, 148­–154. [↑](#endnote-ref-94)
95. לדוגמה מפורסמת לכך ראה את המאמר "מדוע יהודים אינם מתעניינים בתאולוגיה המקראית" ("Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology"), בתוך לוונסון, המקרא והברית הישנה, עמ' 33­–61. [↑](#endnote-ref-95)
96. השווה שם, עמ' 38. בעניין ניסיונם של חלק מחוקרי המקרא היהודים להגדיל את תשומת הלב המוקדשת למקרא, ראה את דברי ברטלר בתוך ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 22. [↑](#endnote-ref-96)
97. ראה זומר, תאולוגיה דיאלוגית. [↑](#endnote-ref-97)