

המקרא והערכים

האם יכולה מחשבת ישראל האקדמית וה'נייטרלית' לתרום תרומה משמעותית להוראת המקרא? בעיניי זוהי משימה כמעט בלתי אפשרית. בתי הספר מחולקים לזרמים שונים ואף מנוגדים בהשקפותיהם. גם החוקרים את המחשבה היהודית, למרות האצטלאות האקדמיות שהם לובשים, חלוקים בדעותיהם ובעמדותיהם. ואכן, במקום לחפש את האובייקטיביות הבלתי אפשרית, אכתוב שורות אלו מנקודת מבט אידיאית-אישית, ואציין כי זו רק אחת מנקודות המבט האפשריות. אין לי ספק שטענותי תהיינה שנויות במחלוקת בשל כך, ולמרות זאת נראה לי שמאמר זה יכול לתרום תרומת מה גם לאלה שאינם מסכימים עם הדעות המוצגות כאן.

מנקודת מבט אישית זו רוצה אני לדון בשאלה הערכית, אלא שאדייק בניסוחה: לא בערכי המקרא אני רוצה לדון, אלא במקרא כערך שבו באות לידי ביטוי מטרות הוראת המקרא, על פי ההשקפה שאני מבקש להבהירה כאן. בסקירתי אמצא עצמי מתעמת בעיקר עם גישות המצמצמות את הוראת המקרא לתחומי דעת אחרים, ומתוך כך, מבלי משים, למטרות אחרות. קביעת הגבולות שבין תחומי הדעת היא משימה ראשונה במעלה בהבנת מטרות הוראת המקרא. אם דבריי יתרמו לדין אודות מקומו של המקרא בחינוך ובתרבות הישראליים, יהיה זה שכרי.

המקרא והשפה היהודית

באחד מסיפוריו ('מעשה י"ב מבעל התפילה') כותב רבי נחמן על "בעל לשון ומליצה ודברן מופלג מאד מאד" המגיע למלוכה בזכות הרטוריקה. בספרו **הכנסת כלה** שם ש"י עגנון מוטיב דומה לזה בפיו של העשיל המשכיל, המסורטט על פי דמותו של המשכיל הרדיקלי יהושע השל שור. העשיל טוען, על פי ההגדרה האריסטוטלית, שהיות שהאדם הוא 'חי מדבר', הרי תחומי הדעת החשובים לו ביותר ללימוד הם הדקדוק והרטוריקה: "מה יתרון לאדם על שאר בעלי חיים, הלוא בשכל כדיבור ובכתיבה, אבל אם אינו מדקדק הרי הוא דומה לבהמה. מה בהמה זו גועה ואינה מדקדקת, כך הוא פועה ואינו

* דברים שנאמרו בכינוס 'הבנת המקרא בימינו: סוגיות בהוראתו', שנערך במרכז לחינוך יהודי ע"ש מלטון, האוניברסיטה העברית בירושלים, י-יא ניסן תשס"א. התפרסם לראשונה בתוך **עיונים בחינוך היהודי** ט, תשס"ד, עמ' רצג-שב.

מדקדק".¹ אכן, אחד ממוקדי היחס של ההשכלה למקרא היה השפה. המשכילים הראשונים העלו את המליצה, היא הרטוריקה, לדרגת אחד הערכים העיקריים, והמקרא היה עבורם המקור הראשי למהפכה הלשונית והספרותית שהם יזמו ואשר במידה מסוימת גם הוציאו אל הפועל.

נדמה לי שיש צדק בגישה העקרונית הטוענת שעל ידי הוראת המקרא אנו מלמדים שפה, אולם במשמעות שונה מזו שנתנו לה המשכילים הראשונים. אחת הבעיות הגדולות של תרבותנו הפוסט-מודרנית נעוצה בלא ספק באבדן הקשר עם מקורות השפה הכתובה. הגורמים המגבשים את שפתנו הם אמצעי התקשורת האלקטרוניים, דהיינו שפה שבעל פה, 'רוזה' הרבה יותר, על פי רוב נטולת ממד עומק ומנותקת משורשיה במקורות. מטרתם הראשונית של המשכילים מקבלת בימינו מובן חדש, לחלוטין לא מובן מאליו. השפה שאני מתכוון אליה כאן היא שפת המעמקים, שפת הדימויים של המודע, ובעיקר שפת הסמלים והארכיטיפים של הלא-מודע שלנו, הקולקטיבי והאישי. המקרא חייב לעצב שפה זו ולהנחיל לנו את הסמלים הבסיסיים של חיינו, למן גן העדן ועד לגלות ולשיבת ציון, תוך הבלטת העקדה, שחרור העבדים, פיתויי דלילה, כבשת הרש, הבן הקם על אביו, הרצח והירושה וכדומה. עיצוב זה חייב להיעשות גם בעקבות עולמם של חז"ל ועולמה של ההיסטוריה היהודית, אך למקרא תפקיד מכריע וראשון במעלה כמובן.

על חשיבותה של השפה דלעיל יכולות להעיד הטענות שהשפה הקלסית נתנה אנרגיה לעמדות אידאולוגיות מסוימות. אינני יודע אם טענות אלו נכונות, אולם הן מעידות על האנרגיה שיש לארכיטיפים ועל הצורך לשמור אותם בתור תשתית התרבות היהודית. בצורה פרדוקסלית אומר שהחינוך יצליח אם, ורק אם, בכעסו יכעס התלמיד על אלוהי ישראל, הוא האלוהים המקראי.

המקרא וההיסטוריה

טענתי השנייה קשורה לראשונה והיא עוברת מהשפה אל התוכן. אסור לנסות לרוקן את המעיין המקראי בכליקה של המתודה ההיסטורית, וודאי לא באלו של המתודה הפילולוגית-היסטורית. מטרת הוראת המקרא היא על-היסטורית. אמנם כן: ידיעת ההיסטוריה היא בעלת חשיבות מכרעת בהבנת המקרא. אולם לא על היחסים עם שומר, עם אכד ועם אוגרית להיות בראש מעיינינו, אלא ההיסטוריה האנושית כולה, על שני רבדיה, היא שצריכה להעסיק אותנו: הרובד החיובי - נוכחות המקרא, השתקפות הארכיטיפים של המקרא בספרות ובאמנות העולמית; והרובד השלילי - הניגוד לסמלים

1. ש"י עגנון, הכנסת כלה, ירושלים-תל אביב תשי"ג, עמ' סה.

של תרבויות ועמים אחרים. בן השיח של איוב ושל קהלת איננו איוב הבבלי אלא פאוסט.

טענתי זו נראית לי בעלת חשיבות מכרעת, והיא הקובעת את הגבולות שבין המקרא להיסטוריה. אינני רוצה להיכנס כאן לשאלת ההיסטוריות של טקסטים מקראיים. אני רוצה להדגיש יותר את שאלת ההקשר ההיסטורי, ויחד עם זה להגביל אותו ולהסתייג ממנו. במבואו ל'עין אי"ה', פירושו לאגדות התלמוד, מבחין הראי"ה קוק בין פירוש לביאור, וגורס שהם מייצגים שתי גישות פרשניות נבדלות.² לדבריו, הפירוש שואף להגיע להבנת הטקסט כפי שהוא, בהקשרו הספרותי והראלי, כשם שאנו פורשים נייר מקופל שקפליו אינם מאפשרים לנו לראות את הטקסט. הביאור, לעומת זאת, מנסה לדלות את מה שיש בטקסט, כמי שדולה מים מבאר עמוקה. עבור הפירוש הטקסט כבר 'מת'; המשמעות נקבעה כבר בשעת כתיבתו. לא כך עבור הביאור. הביאור חורג לחלוטין מהממד ההיסטורי. הוא חי ומקבל משמעות חדשה בכל עידן ועידן. הדוגמה הקלסית לכך מצויה לדעתי במתמטיקה. אדם יכול לגלות גילוי כלשהו בתחום מסוים, אך רק אחרי זמן, לפעמים דורות, מקבל אותו גילוי את משמעותו השלמה, עם התפתחותם של תחומים אחרים. ביאור הטקסט הוא משימה תרבותית מתמדת שלא תושלם. רעיונות מקראיים יכולים להיות מובנים במלוא משמעותם רק אם מעמתים אותם עם רעיונות השייכים לתחומים היסטוריים שונים מהם לגמרי, ואף לתחומים שאינם דתיים כלל וכלל.

המקרא והערכים המוסריים

אחת המטרות החשובות ביותר בהוראת המקרא מצויה בתחום השאלות המוסריות. כאמור לעיל, איני יכול, ואף איני רוצה, למנות כאן את הערכים המצויים במקרא ולהגן עליהם מן המתקיפים את ה'אנטי-ערכים' המצויים בו. כאן רוצה אני להגן על טענה עקרונית המצויה מעבר לערכים הפרטיקולריים: עלינו ללמוד את המקרא כמקור לערכים. מתוך זה נובעת מסקנה חשובה ומכרעת, ואנסה להסבירה להלן. אך קודם עליי להוסיף מילות ספורות על אודות הערכים.

מהו ערך? יעיד עליו רעו. הערך הוא בן זוגה של העובדה. ערך אינו עובדה. המתודולוגיה המדעית יודעת, בצורה מתקבלת על הדעת, איך לחקור עובדות. ממילא היא מסוגלת לגלות חוקים וליצור תאוריות. אך המדע הוא עיוור בכל הנוגע לערכים. את הערכים עלינו לחפש במקורות אחרים, בעולם אחר. חיפוש אחר עולם מסתורי וקסום זה, עולם הערכים, מביא אותנו אל המקרא. האדם נתון פעמים רבות לשליטת יצריו

2. הרב רא"ה קוק, עין אי"ה - ברכות א, ירושלים תשנ"ה, עמ' יג.

ולתאוות הכבוד והשלטון: "אמר רב יהודה אמר רב: רוב בגזל ומיעוט בעריות והכל בלשון הרע" או ב"אבק לשון הרע" (בבא בתרא קסה ע"א). גם ההיסטוריה הקולקטיבית וגם חיי היום יום האישיים מעידים באופן טרגי על העובדה שהאדם נתון לכוח המשיכה של האינטרסים. הערכים הם יוצא מן הכלל לחוק משיכה כללי זה. האדם המדבר על ערכים טוען במובלע שכל יצור אנושי מסוגל לפעול על פי ערכים אלה, שאינם תלויים באינטרסים ושעל פי רוב הם אף מנוגדים להם.

בעיניי, גילוי הערכים, שמיעת בת הקול הקוראת לאדם להתעלות מעל לאינטרסים, הם ביטויים להתגלות, לקריאתו של הקדוש ברוך הוא לאדם. אולם אין הקורא במקרא מוכרח להשתמש בשפה הדתית שאני מאמין בה. אשאיר את שאלת מקורם של הערכים לא פתורה. חשיבותו של המקרא, ובייחוד של הנבואה על כל רבדיה, נעוצה בכך שהערכים שהמקרא נאבק עליהם הם אכן ביטוי לחריגת האדם מהאינטרסים שלו. אנו חייבים ללמוד את המקרא כפי שלומדים מקור לערכים, עדות לניסיון האדם לנצח את כוח המשיכה הפועל עליו. אמנם כן: לא כל ניסיון מוכתר בהצלחה. המקרא מתעד בגלוי את כישלונות האדם, ובייחוד את הכישלונות הכבירים של גיבורי האומה. אולם כישלונות אלו הם דווקא אותות כבוד גדולים ביותר. המלך הגדול נכשל, אולם דווקא כישלונו זה הוא עדות לניצחון, לקיומו של קנה מידה חדש המודד את המציאות לא לפי הצלחות וניצחונות, אלא לפי ערכים ועקרונות נפרדים מהאינטרסים וממה שהכוח מאפשר.

המקרא וההרמנויטיקה

הטענה הרביעית מביאה אותנו לעימות עם כיוון ישן-חדש בהבנת הטקסטים. כוונתי למה שניתן לכנות 'ההרמנויטיקה של החשד', דהיינו - פירוש מעשיו ורעיונותיו של האדם לאור האינטרסים האמיתיים או המדומים, הגלויים או החבויים שבו. נדמה לי שלא אטעה אם אקבע כי גישות הנפוצות בעת האחרונה בחקר המקרא נוטות לכיוון זה. פרקים שלמים במדע המקרא הפכו לתיאור האינטרסים העומדים ביסוד חלקים במקרא, בטקסטים עצמם או בעריכתם. נגד המגמה הזאת אני מוחה.

המתואר לעיל מעורר בי מחשבות נוגות. כדי לבטא אותן אשתמש בדברי המקרא. בתחילת ספר איוב, במה שמכונה 'סיפור המסגרת', מתוארת ההתערבות של הקדוש ברוך הוא עם השטן. הקדוש ברוך הוא מעיד על איוב שהוא "איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע" (איוב א', ח). כנגד זה השטן עונה: "החנם ירא איוב אלהים?" (שם, ט). השטן אינו מאמין שיש בעולם יראה או אהבה אמיתיות; הוא אינו מאמין שהאדם מסוגל לעשייה אידאליסטית, לא אינטרסנטית. במילים אחרות: השטן מניח שאין נתינה או עשייה 'חינם', ממניעים של חסד גרידא; השטן מאמין שהכול מונע מאינטרסים. 'צאצאי

השטן' או תלמידיו, במדעי הרוח ובייחוד במדעי החברה, חוזרים לא אחת על דבריו ויוצרים ומפתחים תאוריות על פי דרכו. המקרא הוא מבצרו של אלוהים, וככזה צריך ללמד אותו. קריאתו במשקפיו של השטן מחסירה ממנו הרבה.

אכן נכון הדבר: המקרא עומד על חולשותיו ועל חטאיו של האדם, ואף של הגדולים בבני האדם והמורמים מעם. עלינו כמובן ללמוד את התמונה הפסימית הזאת על דמות האדם שהמקרא עצמו מתעד. ולמרות זאת, אנו חייבים לחשוף את אותם המקומות - בעשייה האנושית, בדברי הנביאים או במצוות ובחוקים - שבהם אנו רואים חריגה מהאינטרסים. זהו לב לבו של המקרא. כפי שאמרנו, זוהי ה'התגלות' או הגילוי שבו. וזהו, לדעתי, התנאי הראשון להוראת מקרא נכונה.

הדברים דלעיל מתקשרים לתופעה נוספת שאנו עדים לה בזמן האחרון - אכנה אותה 'ההרמנויטיקה הפרטית'. אני סבור שהרמנויטיקה זו, חסרת הגבולות והמעצורים, עושה מהטקסט מסך שהמפרש והלומד משליכים עליו את עולמם ואת ערכיהם. בעניין זה נעוצה אחת הסכנות החמורות ביותר שהמקרא עומד לפניה בדורנו. אביא דוגמה אחת, למרות ייסורי המצפון שהבאתה גורמת לי. כוונתי לפירוש הניתן לידידות שבין דוד ליהונתן. ערך מופלא של ידידות הופך בעיני כמה מבני דורנו לכיטוי לאהבת בשרים, אשר בלי ספק הייתה מזעזעת את גיבורי המקרא הללו. תוצאות ההרמנויטיקה הפרטית מצביעות על מעין 'אלצהיימר תרבותי' המסכן אותנו מאוד.

המקרא וביקורת המקרא

נחטא למקרא אם נתעלם מהממד הדתי שבו. הסברת ממד דתי זה היא משימה שאין ביכולתי לעשותה בצמצום. בעניין זה נכנסים אנו לשדה מוקשים אידאולוגי. נראה לי שאיני יכול שלא להיזקק למשנתו של פרנץ רוזנצווייג ולמסתו המופלאה של מרטין בובר 'בן דורנו והמקרא'³. המסה משמשת חלופה לגישתה של ביקורת המקרא לא משום הוויכוח שהיא מנהלת עם הנחות היסוד של ביקורת המקרא, אלא מפני שהיא מגלה את המטרה העיקרית של לימוד המקרא, שביקורת המקרא עיוורת לחלוטין לגביה. המקרא משמש, על פי רוזנצווייג ובובר, עדות לוועוד בין היחיד והעם לבין הקדוש ברוך הוא. במילים אחרות, יש לקרוא את המקרא כפי שקוראים תיעוד של חוויה דתית שבמהלכה האדם והעם פוגשים את הקדוש ברוך הוא. כל היתר פירוש הוא, ויכול להיות נתון לוויכוח. לא כך עצם המפגש, ההתגלות.

הסוגיה כל כך חשובה עד שהיא טעונה הבהרה נפרדת. סובר אני שקריאת טקסטים - וליתר דיוק: טקסטים מסוימים - פירושה ניסיון לחדור מעבר למסך המילים ולהגיע

3. מ"מ בובר, דרכו של מקרא, ירושלים תשנ"ז, עמ' 41-58.

מתוך כך להתרחשות האמתית, להתנסות המובעת בטקסט. כפי שרוזנצווייג הדגיש בביקורתו על הערך 'אנתרופומורפיזם' באנציקלופדיה היהודית בשפה הגרמנית, קיימות שתי טקטיקות לקריאת כתבי הקודש. האחת מתאימה לטענה התפלה שהאדם ברא את האלוהים בצלמו. דרך משכילית זו - אליבא דרוזנצווייג - פירושה לחבוש לראש הבעיה כובע ליצן ולגלגלה ככדור שעשוע לילדים. זו דרך חסרת משמעות ומובן, שאינה נותנת כבוד לחוויה המשתקפת דווקא בטקסט. הדרך השנייה מקבלת את החוויה הדתית, את העדות להתרחשות שאנו חייבים ללמוד עליה.⁴ ארשה לעצמי להשוות את הדרך הראשונה עם שיר אהבה שיכול להיתפס כמלאכותי ואף אולי כמחובר למחשב בעל עצמה חישובית אך חסר רגש. אולם אפשרית גם דרך אחרת. הטקסט יכול להיעשות נקודת מוצא, ניסיון לתפיסת חוויה ורגש שהמחבר מעביר דרך הטקסט. יש כאן מקבילה לשיטה שוויליאם ג'ימס השתמש בה כדי ללמוד את הטקסטים הדתיים הבסיסיים. הקורא את הטקסט המקראי אף בלא אמונה איננו חייב לקבל הנחות אמוניות על המקור האלוהי של הטקסט; אולם הוא חייב להכיר בכך שהנביא חווה חוויה של התגלות. במידה זו או אחרת הדבר נכון אף בסוגות ספרותיות אחרות. אני משוכנע שכתביו של פרימו לוי למשל אינם רק 'ספרות יפה', אלא משמשים קודם לכול עדות - עדות לחוויות ולמאורעות. זאת נקודה ארכימדית להבנת הטקסט; מוקד שחוקרי המקרא לא הבינו אותו די צורכו. במילים אחרות, לפנינו חוויה אותנטית המתארת התנסות. השפה הפרטית, למרות החרמות של לודוויג ויטגנשטיין ותלמידיו, מנסה לפרוץ דרך המילים. אף אם לא נקבל את פירושה של האמונה הדתית למהות המפגש, הרי עצם המפגש אינו נתון לוויכוח. אף המורה שאינו דתי יכול, ולדעתי חייב, ללמד את המקרא כתעודה דתית, ולמרות זאת נראה שאפשר להגדיר מטרה שתהיה כמעט משותפת לכל אנשי החינוך היהודי באשר הם. כוונתי להצגה הוגנת של האופציה הדתית, אף אם המורה איננו מקבל אותה. אמרתי "מטרה כמעט משותפת", מפני שעמדה אחת תושאר בחוץ. אנסה להסביר את דבריי. אני סבור שקיימות בנמצא שתי גישות עקרוניות לשלילת הדת: האחת שוללת את הדת בטענה שהיא אשליה; השנייה שוללת את הדת בטענה שהיא מזיקה. הגישה הראשונה מודה שהאמונה הדתית תורמת לבניית אישיותו של האדם ומעניקה לו כוח ועצמה כדי לעמוד בפני הקשיים והמלכודות של החיים. אולם ביקורת אקזיסטנציאליסטית זאת סוברת שאף על פי כן הדת אינה אלא אשליה, וזאת הטרגדיה האנושית האיומה ביותר. זהו המקור לזעקה 'אלוהים מת', דהיינו - לא ניתן לספק את הצורך הדתי, הצורך העליון ביותר שלנו. הגישה השנייה, גישה הומניסטית או פסבדו-הומניסטית, טוענת שהאדם חייב להשתחרר מהדת כדי לממש את עצמו; כדי להגיע למלוא האנושיות שבו. לפי גישה זו האמונה הדתית היא גורם הרסני, ועל האדם,

4. פ' רוזנצווייג, 'על האנתרופומורפיזם', נהריים, ירושלים תשל"ח, עמ' 40-34.

בהתבגרו, להשתחרר ממנה. נדמה לי שהוראת המקרא יכולה לחיות עם הגישה הראשונה, אך לא עם השנייה. עלינו לקבוע באומץ שלפי הגישה השנייה אסורה עלינו הוראת המקרא בכלל.

לפי הגישה הזו אסור ללמד מקרא; ואולי עלי לדייק יותר: היה מותר, ועתה אסור. כדי להבין זאת עלינו להדגיש עובדה שהיא בעצם מובנת מאליה: היחס אל המקרא הושפע ביותר מההתפתחויות האידאולוגיות בהיסטוריה היהודית החדשה. בהכללה אפשר לומר שהמקרא נתפס מאז תקופת ההשכלה כמוקד למרד רדיקלי כנגד התרבות הדתית. באותה עת התרחש תהליך של רנסנס, ניסיון לדלג מעל לעידן הגלותי הפתולוגי אל העבר הבריא ומלא ההדר של המקרא. המקרא שימש המוקד של המודרניזם היהודי. הביטוי הראשוני של תהליך זה התגלם, כפי שכבר הוזכר קודם לכן, בשפה. ההשכלה באה לידי ביטוי בחזרה אל שפת המקרא, תוך נטישת העברית הרבנית של ספרי היראים ואגב מאבק עיקש נגדה. המקרא שימש מוקד לפרקים נוספים בהתפתחות זו. החזרה אל המקרא התבטאה בשינוי במודל האידאלי של היהודי - איש המקרא כנגד החסיד ואיש המעשה של העיירה היהודית. די להצביע על אהבת ציון ועל אשמת שומרון של אברהם מאפו כדי להבין את משמעות התהליך.

אידאולוגיות ציוניות שונות הודרכו בידי חזון אנטי-דתית לוחמני. עובדה זו גרמה לניכורם של דורות שלמים מהמסר המקראי. הטיה אנטי-מקראית זו אוזנה במגמה אחרת. אותם דורות הודרכו בידי האתוס הציוני והאתוס היהודי המודרני. המקרא היה מוקד עיקרי בהזדהות עם האתוס הזה. תפיסה זו כבר אינה רלוונטית לבני דורנו. לדורנו אין במי להילחם, ולכן מלחמתו, המפלגתית למשל, היא על פי רוב נגד המקרא עצמו.

המקרא והתאולוגיה

בובר מצביע על עקרון ההתגלות, על החוויה הדתית, שהמקרא הוא ביטוי שלהם. אנו יכולים להתעלל בטקסט המקראי, כפי שעושה מדע המקרא, אולם אסור לנו להתעלם מחוויה יסודית זו. בעניין זה מצוי הגבול של העמדה שאפשר לכנותה 'רליגיוזית'. כאן רוצה אני להוסיף טענה הנראית לי חשובה בנוגע למקומו של המקרא בעולם ה'דתי' המכונה 'אורתודוקסי'. ההגות הדתית בונה את יסודותיה לא רק על ההתגלות, אלא גם על קדושת הטקסט. במקום אחר טענתי שקדושה זו אינה נעוצה באמונה היסטורית בהתפתחות המקורות, אלא בהנחת יסוד בדבר התגלות שבאה לידי ביטוי בטקסט כפי שהוא נמצא לפנינו, על גלגוליו הרֵאליים וההיפותטיים.⁵ גם בעניין זה אני בטוח שעל

5. ש' רוזנברג, 'חקר המקרא במחשבה היהודית הדתית החדשה', בתוך: א' סימון (עורך), המקרא ואנחנו, תל אביב תשל"ט, עמ' 119-86.

המחשבה הדתית להתגבר על השאלות ההיסטוריות. נראה לי שזה אשר יבנה את היכולת התורה מעל לממד ההיסטורי יהיה נאמן לאחד האפיקים שהראי"ה קוק דיבר עליהם. המסתכל מלמעלה על צומת יחשוב לפעמים שעתידה להתרחש התנגשות ודאית. לפעמים הוא אינו מבחין שלפניו מחלף בעל שני מפלסים, שתי שיטות, שתי רמות, שאינן בהכרח סותרות.

לא אוכל להיכנס כאן לדיון במשמעות המקרא במחשבה הדתית. אתעלם לחלוטין ממקומו של המקרא בעולם החרדי. נראה לי שמקומו בעולם הדתי הוא עקרוני. המודל המופלא ביותר למקום זה מצוי בספר חסידים. המקרא בא להשלים את ההלכה. הוא פותח לנו צוהר לדיני שמים, לרבדים נוספים שאנו זקוקים להם. מושג המפתח להבנת תורת המוסר של ספר חסידים הוא 'דיני שמים'. עלינו לחלק בין דיני אדם לבין דיני שמים:

דברה תורה כנגד עונשין שתלויין בבית דין שלמטה ודברו נביאים וכתובים לפי שהשעה צריכה ו[לפי] עונשין שתלויין בבית דין שלמעלה, כי איך יתכן שהעני שבשעת רעבון ואין חומל ומרחם עליו והוא מוטל ברעב וגנב לעשיר שיש לו בהמות שה מהעדר, שהכתוב אומר 'וארבע צאן תחת השעה' (שמות כ"א, לז), וכי יתכן זה הדין להיות לעשיר שגנב מעני? אלא משה לא דבר כנגד עונשין שלמעלה, אלא כנגד בית דין שלמטה.⁶

סוגיית דיני שמים היא דו-ממדית. שני תכנים, לכל הפחות, לדיני שמים. במובן הנורמטיבי הם מקבילים לדיני היושר אשר צריכים להשלים את ההלכה. אולם כלול בהם מושג נוסף המשתמע מהם, שאינו קשור עם הנורמה אלא עם הסנקציה. 'דיני שמים' הם אותם עניינים אשר השמים מענישים עליהם. הניגוד אינו בין 'דיני שמים' ל'דין תורה', אלא בין 'דיני שמים' ל'עונשי בית דין של מטה' שפוסקים דיינים בשר ודם: "דע והבן כי לא כל העונשים שלמעלה נכתבו בחומש".⁷ עלינו ללמוד את דיני שמים מחמישה חומשי תורה, אך בעיקר מספרי הנביאים והכתובים: "דברה תורה כנגד עונשין שתלויין בב"ד שלמטה ודברו נביאים וכתובים לפי שהשעה צריכה ו[לפי] עונשין שתלויין בב"ד שלמעלה". אני גורס כי שני הרבדים מצויים בהלכה ובדברי חז"ל. אולם הערה קיצונית זו של ספר חסידים לא על עצמה באה ללמד אלא על הכלל כולו: על המקרא להמשיך להיות מקור מתמשך לערכים המדריכים אותנו בחיינו, גם במחשבה הדתית.

6. **ספר חסידים**, מהד' מקיצי נרדמים, ברלין 1891, עמ' 317; סימן תתפ"ט בכתב יד פרמה.

7. שם, עמ' 291; סימן תתש"מ.

המקרא והחינוך הדתי

הבעייתיות בגישה הדתית למקרא עולה גם בפולמוס חריף וחשוב המתנהל בימינו אלה ממש. אומר רק שבפועל נדמה לי שהמחשבה הדתית זקוקה לשלוש מסגרות חלופיות: השמרנית, הסינתטית והרדיקלית. השמרנית - כממשיכתה של פרשנות הדורות; הסינתטית - כניסיון למזג בין המחקר המדעי או הפסבדו-מדעי לבין המסורת; והרדיקלית - הבונה את המחשבה הדתית אף על בסיס המסקנות מרחיקות הלכת של המחקר 'החופשי'. המתח בין הגישות ברור. הקצה הרדיקלי ייתפס ככפירה, הסינתטי כאפולוגטיקה, והשמרני כסגירות וקנאות. ייתכן שכל אחת מהגישות צודקת במשהו, כל אחת - במקצת מהבעיות. על כל פנים, רק בפלורליזם זה בתוך המחנה הדתי, למרות העוינות התאולוגית, יתקיים החזון הגדול של "לבלתי ידח ממנו נידח" (שמ"ב י"ד, יד): אסור שתלמיד ילך לאיבוד; אסור שתלמיד לא ימצא את מקומו במסורת. רק כך, מתוך מאבק בין השקפות, תוכל היהדות הדתית לבנות את התאולוגיה העתידית שלה. ומוכרח אני להדגיש שמחויבותנו איננה לגיבורי המקרא אלא לקדוש ברוך הוא. רק ביחס אליו אפשר לדבר בקטגוריות של 'קידוש השם'.

אוסף מילים מספר בנוגע לשלושת הכיוונים שרמזתי עליהם קודם לכן. את התאולוגיה של הגישה השמרנית הביע בצורה מופתית ליאו שטראוס.⁸ קריאת הטקסט הדתי משתנה לחלוטין נוכח הנחות היסוד של הקורא. התגלות פירושה נס. אין אנו יכולים להוכיח שיש נסים, אך הנס הוא בהחלט אפשרות, משום שקיימת האפשרות שאי-אפשר להפריכה שאלוהים קיים כישות כל יכולה. הניסיון האנושי יכול להראות לנו רק שאין תוקף להיקש המוכיח את קיומו של אלוהים מתוך העולם. אולם אותו ניסיון אינו יכול לפרוץ אל מעבר לעולם, וממילא אינו יכול לפתור את שאלת קיומו של אלוהים. המסקנה מכך היא שאפשרות ההתגלות קיימת, עם נבואותיה אך גם עם סתירותיה. הפרדוקס הקלסי "הכל צפוי והרשות נתונה" מלמד אותנו שפריצת 'המעבר', הטרנסצנדנטי, אל העולם, חייבת להתבטא בסתירות. רעיונות אלו של שטראוס מושרשים באינטואיציות של פרנץ רוזנצווייג, אך יש להם מקבילות ברורות בספרות החסידית. רב-גוניותה של ההתגלות במקרא היא הבסיס לעבודותיו של הרב מרדכי ברויאר.⁹ ביקורת המקרא נפגשת כאן עם האמונה, מניחה לפניה את ממצאיה, אך נסוגה מפני התאולוגיה הקיצונית.

הערה קצרה אחרונה הנראית לי חשובה ביותר. אני סובר כי אין ללמד מקרא בלא מעורבות קיומית של המורה. אנו לא אובייקטיביים בהוראת המקרא, ובטוח אני כי אֵל לו

8. ל' שטראוס, **ירושלים ואתונה: מבחר כתבים**, ירושלים תשס"א, עמ' 310 ואילך.

9. ראה, למשל: מ' ברויאר, **פרקי בראשית**, אלון שבות תשנ"ט.

למורה להיות אובייקטיבי. עליו להיות מעורב באופן קיומי בהוראת המקרא, ובממד כלשהו - גם מחויב לו. וְלֹא, אין מתקיים חינוך למקרא. זו תופעה פרדוקסלית, אבל היא כורח המציאות. מכאן הדיאלקטיקה המחויבת בהוראת המקרא בפרט ובהוראת מקצועות היהדות בכלל.

אנו מעונינים בפלורליזם; אנו שואפים לאפשר לכל תלמיד למצוא מקום לעצמו במכלול. את זאת ביטאתי קודם ברעיון היהודי הקלסי: "לבלתי ידח ממנו נידח". אנו מעונינים בפלורליזם, אך אנו זקוקים למחויבות לטקסט. הפתרון הדיאלקטי נראה לי אפשרי. אל הפלורליזם אפשר להגיע על ידי ריבוי מורים וריבוי דעות, ולא מתוך המבוכה שמורה אחד זורע. הכרח הוא שכל תלמיד יחוש את המחויבות של כל מורה לדעותיו הוא ואת נאמנותו היסודית למקרא.