

לבירור היחס הראוי לחטאי גדולי האומה

יהונתן אברהם דונל

ראשי פרקים

מבוא

הקושי בהיצמדות לפשט התנ"ך

דוגמאות לחטאי האבות

התייחסויות חז"ל לחטאים

התייחסות האחרונים לסוגיה

הדיון בימינו

הצעה לגישת ביניים

סיכום

מבוא

התנ"ך הוא ספר היסוד של היהדות, ותעודת הזהות של העם היהודי. סיפורי האבות בבראשית, מצוות הקורבנות בויקרא, כיבוש הארץ בימי יהושע ומלכות דוד, דברי חכמה של שלמה המלך במשלי, ומזמורי דוד בתהילים – כל אלו ועוד טקסטים קדומים המכוננים את הצביון הישראלי. ניתן למנות לתנ"ך כמה אפיונים כגון; ספר חוקים ומוסר, שטר בעלות על ארץ ישראל, ספר היסטוריה לאומי, חזון לאומי ועוד.

לתנ"ך יש רבדים שונים, המסומנים על יד חז"ל בראשי התיבות פרד"ס – פשט, רמז, דרש וסוד. מלבד הפשט, שלושת הרבדים האחרים עוסקים ברעיונות גבוהים המתחבאים בעומק הכתוב, בין השורות. לעומתם, רובד הפשט מנסה להבין את מה שעולה מן הקריאה הראשונית של הכתוב ללא העמקה יתירה.

אחד המכשולים בלימוד פשט תנ"ך הוא צורת ההתייחסות לאבות ולגדולי האומה. מחד גיסא, אנשים אלו היו בדרגות עליונות שאיננו יכולים להבין כלל. הם דיברו עם ה' בנבואה וזכו לאור אלוהי עצום, הם השורשים של עם ישראל, ובהכרח גם בעלי אישיות לעילא ולעילא

יותר מרוממות ומתקנות מאתנו. מאידך גיסא, הם אינם מלאכים אלא בני אדם, והתורה עצמה מתארת אותם כבעלי דחפים ויצרים אנושיים פשוטים, ולפעמים אף עם נפילות וחטאים, עליהם נענשו בהמשך.

דיסוננס זה בין היות הדמויות למעלה מכל הבנה שלנו, לבין היותן עדיין בגוף גשמי, יצר התייחסויות שונות אל הדמויות, אשר הובילו להסברות שונות לתיאורי החטאים שלהם, כאשר אלו הופיעו לפי פשט הכתוב. שיטת לימוד שהתחדשה בדורות האחרונים נקראת "תנ"ך בגובה העיניים", הקוראת להסביר לעתים גם חטאים של דמויות גדולות כחטאים אנושיים פשוטים. המתנגדים לשיטה זו יטענו שהיא שואבת מן החול והאקדמיה ויש בה שמץ של כפירה. טענה זו מקבלת נדבך נוסף בכך שחז"ל עצמם, עליהם אנו נסמכים ואליהם אנו מחויבים, מגסים פעמים רבות לתרץ חטאים אלו או לכל הפחות לרכך אותם.

מאמר זה יסקור את היחס לגדולי האומה לפי אלו הנוקטים בשיטה המכונה "תנ"ך בגובה העיניים" (תוך נאמנות לדבר ה' ולדרכה של תורה) ולפי הגישה המתנגדת לה. מן המקורות הראשונים שניתן לראות בהם תימוכין בשיטה, דרך הבעייתיות שבה וההתנגדות אליה, ועד להצעת פשרה וניסיון זהיר של שילובה בצורה מבוקרת בלימוד התנ"ך.

הקושי בהצמדות לפשט תנ"ך

במבט ראשון המונח פשט נשמע הכי פשוט (זהו גם אותו השורש). קריאת הטקסט והבנתו בלי ירידה לעומקי הפרטים. עם זאת, אחד האתגרים בלימוד פשט, הוא שעצם הבנת הכתוב בראשוניותו יכולה להיות מבלבלת ושנויה במחלוקת. עמד על כך הראי"ה קוק בהקדמתו לעין אי"ה, ספר פירוש שלו לאגדות חז"ל שבתלמוד:

דברי חכמים, המאירים לדורות עולם צריכים ומוכרחים להיות קצרים, בתור מועט מחזיק את המרובה, והם נזקקים לחכמי דורות המרחיבים דבריהם ומבארים או מפרשים אותם, וקל וחומר דברי תורה ודברי נבואה ורוח הקודש. לפי המובן הפשוט נדמה שכל יסוד עבודה זו, עבודת הפירוש או הביאור בכללה, היא עבודה מסופקת. הספק כרוך בעקבה, אם יבוא הדורש למטרתו, אם יכוין את האמת הנאמר במאמר או בפסוק שהוא דורשו (עין אי"ה ברכות א, הקדמה).

הרב קוק מעמיד את דברי חז"ל, וקל וחומר את דברי התורה, כדברים סתומים. דהיינו, מקרא קצר, המכיל עומק רחב, אך מביא אותו בתמצות רב וללא פירוט. לאור כך מבאר הרב שעבודת

הפירוש היא עבודה שהספק הוא דבר מובנה בתוכה, שמא הפירוש לא תואם את כוונת המשורר. עם זאת, בהמשך אכן הרב מתאר שהסתכלות זו על פירוש התורה כעבודה על דרך הספק גורמת להחמצת הלב, ומתוך כך הוא משנה את ההסתכלות על ידי הבחנה בין ביאור לפירוש, לפיה הפירוש הוא העמידה על כוונת המשורר עצמה, ואילו הביאור הוא העלאת מסרים מתוך הטקסט, אף בכוונה תחילה, שלא בהכרח התכוון אליהם הכותב:

ע"כ יש בטבע הענינים הנאמרים מאז והרעיונות שכבר נאמרו שני הענינים, האחד הוא להבין אל נכון יסוד אותו המאמר מצד עצמו, את המונח בו בכללו ופרטיו, זאת היא תכונת הפירוש, "מפורש" מלשון פרש, "יפרש השוחה לשחות" (אבות ו, א), הרחבה של עצם הדברים שכבר ישנם בתוכנו של המאמר אלא שהם מקופלים בו. ע"כ עלינו להרחיב הקמטים כדי לעמוד על כל הרחבתו של המאמר.

אמנם יש עוד יחש ידוע, כמה יש בכח כל אותם הרעיונות הכלולים במאמר לפעול על רעיונות שיש להם יחש עמהם לפעול עפ"י חוקי הקישור ההגיוני. וכל האופן שיש בכח מאמר זה, וכל הפרטים שבהרחבתו, להפעיל על טבע השכל לחולל ולהוליד דברים חדשים, גם זה הוא מכלל המאמר. לא מצד עצם תכונת המאמר הפרטי, כ"א מצד הגבורה האלהית שהכינה את העולם השכלי ערוך בכל צרכיו ומוכן להרחבה לאין קץ... זהו הצד העליון שבדרכי הדרישה, שהוא הנאה לשם ביאור, מלשון באר, באר מים חיים, ע"פ המדה הזאת יזלו מים חדשים לבקרים מכל הגה ורעיון של חכמת אמת שנפל לנו מורשה מדורות הראשונים, מאבותינו הקדושים ע"ה, בין דברי תורה עצמם שהם ודאי "כפטיש יפוצץ סלע" (ירמיה כג, כט), בין דברי חכמים ז"ל (שם).

ואכן בשיטת הביאור, כמו שמאריך הרב, החטאת פשט הטקסט המבואר היא רצויה לכתחילה, בתנאי שתוכן הביאור הוא כשר ומתאים לערכי התורה והשכל הישר. (כמו כן, אגדות חז"ל רבות נועדו אך ורק בשביל הביאור, בעוד קריאה ראשונית שלהן אינה מובנת ולעיתים אף עלולה להעלות גיחוך בקרב מי שלא יודע לכוון לעומק הדברים, מה שעודד את הרב לכתוב ספר ביאור על אגדות חז"ל).¹ ישנם אף ספרים מתוך התנ"ך המחייבים דווקא ביאור, הידועים

1 "זהו הצד האחרון, הצד הביאורי, הוא מתגבר ביחוד באגדות יותר מבהלכות... הם הוכנו לא רק למען תוכנם הפרטי, כ"א למען כל אותם המון הרעיונות הטובים והזכות שיוכלו לעורר ע"פ קשרים הגיוניים. כאשר נבא בזה הצד לבאר דברי חכמים וחידותם, כבר יש לנו עסק יותר כללי מפרטיותו של המאמר... (מתוך ההקדמה).

ביניהם הם שירי-השירים, או יחזקאל אותו אף רצו חז"ל לגנוז.²

אך בשונה משיטת הביאור, בבואנו לפרש ולהסביר את פשט הכתוב, אנו עומדים ניתן לראות מדוגמאות אקטואליות איך משפט של אדם עשוי להתפרש באופן הפוך משהתכוון, וזוה גם לעתים רבות חוטאים מבקרי המקרא (עליהם לא נרחיב במאמר זה) בנוגע להבנתם את התנ"ך. בנוסף להבנות הפוכות מבחויך, חלק מהתנ"ך מעמיד אותנו לגבי הבנת פשטו אפילו במחלוקת פנימית, בהיותו לא ברור מספיק מתוך הכתוב (כמו שציין הרב קוק לעיל). סקירה של מפרשי התורה - כגון רש"י, רמב"ן, אבן עזרא ורשב"ם - תעיד על הרבה מאוד מקומות בתורה בהן למפרשים היו הבנות שונות ואף סותרות.

כשמדובר על חטאיהם של רועי ישראל, המחלוקת קשה שבעתיים, והיא אינה מסתכמת בהבנה של מילה או משפט זה או אחר. יתרה מכך, אם לא היה מדובר בספר התנ"ך, בסיפורם של גדולי האומה, ייתכן שהיינו מבינים כולם את הכתוב בצורה די שווה. אולם לעיתים מקור הקושי הוא אמוני, האמירה כי אנשים גדולים ונעלים אלו חטאו. במקרים אלו המחלוקת סובבת סביב קונפליקט פנימי בין הבנה פשוטה של דבר ה' הכתוב בתנ"ך, לבין אמונת ישראל המכירה באנשים המדוברים כאנשים מרוממים, ולולא כך הם לא יכלו להיות האבות (הרוחניים או הביולוגיים) של אומתנו. לכאורה, לא יעלה על הדעת שאותם דמויות נערצות שכל ילד לומד עליהם ומוקיר אותם, יחטאו בחטא פשוט, ולעתים אף יצרי ביותר.

אל מול קונפליקט זה עומדים חז"ל, בניסיונם פעמים רבות להצדיק את הדמויות החוטאות. לכאורה המסורת פתרה לנו את הבעיה, אלא שדרשות חז"ל לעתים רבות הן דרשות יחיד, ויש מי בחז"ל שחולק עליהן. כמו כן, ישנם מקומות בהם חז"ל דווקא מחדשים חטא של אחת הדמויות, שאינו נראה מהכתוב במקרא, מה שמחזק את הסברה ששיטת חז"ל ביחס לאבות אינה אחידה.

דוגמאות לחטאי האבות

ירידת אברהם למצרים

לפני שנתחיל לדון בפרשנותם של מעשי האבות, נפתח בכמה מקרים שיהיו המצע עליו נבאר

2 "אמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב, וחנניה בן חזקיה שמו, שאלמלא הוא נגנו ספר יחזקאל, שהיו דבריו סותרין דברי תורה. מה עשה? העלו לו ג' מאות גרבי שמן וישב בעלייה ודרשן". (שבת יג, ב).

את המחלוקת שמולנו. המקרה הראשון מהווה מחלוקת עתיקת יומין בין שני המפרשים היסודיים של המקרא, רש"י ורמב"ן, אודות אבינו הראשון, אברהם. הסיפור של אברהם (שבתחילה עוד קרוי אברם) מתחיל בבית אביו תרח, שהיה עובד עבודה זרה, כשבחרן מתגלה אליו הקב"ה וקורא לו, בציווי הידוע של "לֶךְ לְךָ", לעזוב הכול וללכת אל ארץ כנען. אברהם מקיים את הציווי מיד, אלא שכאשר הוא מגיע לארץ, רעב מקומי גורם לו לרדת למצרים³:

ויאמר ה' אל-אברם לך-לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך. ואעשך לגוי גדול... וילך אברם כאשר דבר אליו ה' וילך אתו לוט ואברם בן-חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרן. ויקח אברם את-שרי אשתו ואת-לוט בן-אחיו ואת-כל-רכושם אשר רכשו ואת-הנפש אשר-עשו בחרן ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו ארצה כנען... {פ}. ויהי רעב בארץ וירד אברם מצרימה לגור שם כיי-כבד הרעב בארץ. (בראשית יב, א - י).

ניתן לראות מחד שפסוקי הציווי ופסוקי המעשה סמוכים זה לזה, מה שמעיד על צדקותו של אברהם שכאשר צווה ה', מיד ללא הרף הוא אסף את משפחתו וקיים את דברו. מאידך, באותה מידה גם פסוקי ההגעה לארץ סמוכים לירידה לארץ הכנען, מה שמתמיה, כיצד יכול היה אברהם אבינו לרדת למצרים מיד עם הגיעו לכנען? האם ייתכן שהוא רק רצה לצאת ידי חובת הציווי ו"לסמן וי", וכאשר המצב בארץ קשה הוא מיד עוזב?

רש"י (בראשית יב, י), נחלץ להגנת אברהם באומרו "רעב בארץ באותה הארץ לבדה, לנסותו, אם יהרהר אחר דבריו של הקב"ה שאמר ללכת אל ארץ כנען, ועכשיו משיאו לצאת ממנה". רש"י מפרש כי הרעב הוא ניסיון מאת ה' לראות האם הוא שואל שאלות על מעשי ה', המצווה אותו ללכת לארץ ואז מביא רעב על אותה ארץ, או שמא פועל בתמים. לפי פירושו יוצא, שבירידה למצרים אברהם אבינו דווקא הוכיח את צדקותו, בכך שתחילה הלך לכנען, ולאחר מכן נאלץ לרדת מיד למצרים, הכול לפי ה', אם בציווי בפה ואם על ידי הטבע.

לעומת רש"י שהצדיק את אברהם אבינו, הרמב"ן (שם) דווקא מפרש כי אברהם חטא: "גם יציאתו מן הארץ שנצטווה עליה בתחילה מפני הרעב עוון אשר חטא, כי האלהים ברעב יפרדו ממות, ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה, במקום המשפט שמה

3 מקרה זה שונה במקצת מהמקרים האחרים, משום שכאן מפשט הכתוב קשה להבין האם מתואר חטא או מעשה התמסרות, והמפרשים הם המכריעים בשאלה זו, כל אחד לפי שיטתו. בשונה מכך, במקרים האחרים שיוצגו לקמן פשט הכתוב מתאר חטא, והמפרשים, בעקבות חז"ל מנסים להצדיק אותו. עם זאת, אין בשוני זה למנוע מהמקרה להוות דוגמה למחלוקת על היחס לגדולי האומה.

הרשע והחטא". לפי הרמב"ן, קשה לומר כי היה על אברהם לעזוב את הארץ שנצטווה להגיע אליה (הרי זה אפילו הדיבור הראשון המתואר במקרא של ה' לאברהם), אלא יש לומר להיפך, הקב"ה ציווה ללכת לכנען והתכוון שאברהם יישאר שם גם ברגעים קשים. הרעב כנען היה ניסיון לאברהם, ואברהם נכשל בניסיון, כישלון אשר לפי הרמב"ן היה חטא גדול, עד כדי כך שהוא הגורם לשעבוד המר של בני ישראל במצרים. לאור זאת הרמב"ן גם מסביר שהשעבוד היה דווקא במצרים, בגלל שבמקום אשר חטא אברהם, שם היה ראוי שייענש. הרי לנו מקרה ראשון הנתון לפרשנות של חטא, ואף אכן מפורש כך על ידי אחד מגדולי המפרשים בכל הדורות.

ראובן ובלהה

לאחר מות רחל בלידת בנימין, התורה מתארת בחצי פסוק (שכן מתחילה פסקה חדשה באמצע הפסוק) מקרה מזעזע: "ויהי בשכן ישראל בארץ ההוא וילך ראובן וישכב את בלהה פילגש אביו וישמע ישראל" (בראשית לה, כב). הפסוק מעיד על ראובן, הבכור לשנים עשר השבטים, שוכב עם בלהה מיד לאחר מות רחל. בפירוש הכי מחמיר ניתן להבין מכך כי ראובן חטא בשני חטאים: ראשית, גילוי עריות, ששכב עם אשת אביו; ושנית, צער גדול לאביו, הן בגלל גופו של המעשה, והן בגלל התזמון (ישנם כמה מפרשים שאף הוסיפו שאסר את בלהה על יעקב). חטא זה של ראובן הוא דוגמה נוספת לחטא של אחד האבות⁴ וגם אותו לא מעט מפרשים "ריככו" או הצדיקו.

דוד ובת שבע

ויהי לעת הערב ויקם דוד מעל משכבו ויתהלך על־גג בית־המלך וירא אשה רחצת מעל הגג והאשה טובת מראה מאד. וישלח דוד וידרש לאשה ויאמר הלא־זאת בת־שבע בת־אליעם אשת אוריה החתי. וישלח דוד מלאכים ויקחה ותבוא אליו וישכב עמה והיא מתקדשת מטמאתה ותשב אל־ביתה. ותהר האשה ותשלח ותגד לדוד ותאמר הרה אנכי. (שמואל ב יא, ב - ה).

4 על לשון "אותה", ראו דברי הנצי"ב בפירושו לספר ויקרא (טו, לג), לפיהם מובן מדוע הקושיה רק על ראובן ולא גם על בלהה. ד"ה: "ולאיש אשר ישכב עם טמאה" - "יש לדעת דפעם כתיב בעילת אשה בלשון אותה. ופעם כתיב בלשון עמה. וההפרש הוא אם הוא ברצונה ובדעה אחת עמו כתיב עמה. ואם הוא בע"כ כתיב אותה. מש"ה בדינה ובתמר אחות אמנון כתיב וישכב אותה. שהיו בע"כ. ובאשת פוטיפר כתיב שכבה עמי".

5 על שיכות לשון "אבות" אצל שנים־עשר בני יעקב, ראה שיחות הרצ"ה בראשית פרשת וישב, עמ' 331, מהדורת ספריית חווה, תשנ"ג: "יש לזכור שבני יעקב הם אבותינו, החלק השני של האבות, 'אבות מספר ב'".

ויהי בבקר ויכתב דוד ספר אל יואב וישלח ביד אוריה. ויכתב בספר לאמר הבו את־אוריה אל־מול פני המלחמה החזקה ושבתם מאחריו ונכה ומת. ויהי בשמור יואב אל־העיר ויתן את־אוריה אל־המקום אשר ידע כי אנשי־חיל שם. ויצאו אנשי העיר וילחמו את־יואב ויפל מן־העם מעבדי דוד וימת גם אוריה החתי (שם, יד - יז).

חטא דוד ובת שבע הוא אחד החטאים המרכזיים בכל הנוגע לסוגיה זו. הנביא מתאר כי דוד המלך מהלך על גג ארמונו, ורואה אישה מתרחצת על גג ביתה. דוד חומד באישה (כך לפי הפרשנות המחמירה) ומבקש לדעת מי היא. לאחר שמספרים לו כי שְׁמָה בת־שבע והיא אשתו של אוריה החיתי, הוא שוכב עמה והיא מתעברת ממנו. דוד קורא לאוריה אליו, שנלחם בינתיים במלחמה מול בני עמון, ומציע לו ללכת אל אשתו. לאחר יומיים בהם אוריה מסרב ללכת לביתו, בטענה שאינו מוכן להנות עם אשתו בעוד בני עמו במלחמה, דוד שולח אותו חזרה למלחמה, ומורה ליואב שר הצבא להציב את אוריה בחזית. יואב מציית לדוד, ובכך אוריה נהרג.

לכאורה נראה מפשט הפסוקים כי דוד פעל מתוך תאוות עריות, חטא בניאוף עם אשת־איש, וניסה להסתיר את חטאו על ידי הבאת אוריה אל ביתו, כדי שיאמרו שהוולד של בת־שבע הוא מאוריה. דוד אף הוסיף חטא על פשע, לאחר שהניסיון הראשון להסתרת החטא כשל, כאשר שלח פקודת מלחמה מיוחדת ששפכה את דמיו של אוריה, דבר שיתיר את בת־שבע לדוד, ובכך יחשבו שהתעברה ממנו בהיתר רק לאחר שבעלה מת. אל כובד החטא מצטרפת גם תוכחת נתן הנביא, אשר ממשיל את משל כבשת הרש המפורסם, בו איש עשיר חומד בכבשה של חברו העני, ולוקח אותה ממנו.

סיפור זה הוא אולי אחת הנקודות הרגישות ביותר בהיסטוריה היהודית. דוד המלך, האיש שמסמל בצורה הכי אידאלית את עם ישראל, ושממנו אמור להיות המשיח, לכאורה חוטא בשני חטאים חמורים של "ייהרג ובל יעבור". יתרה מכך, דוד המלך שהחליף את שאול בגלל שחטא, הוא אשר חוטא בעצמו, אך בניגוד לשאול, דוד ממשיך למלוך על ישראל למרות החטא, ועדיין נחשב לצדיק. אנו מתפללים בכל יום "את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח" (מתוך תפילת עמידה), וקשה מאד לתפוס כאילו אותו אדם שאנו מייחלים לגאולה ממנו, מימש את תאוותיו החמורות ביותר בצורה הפוגענית ביותר.

התייחסות חז"ל לחטאים

כל האומר פלוני חטא אינו אלא טועה

אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, שנאמר: "ויהיו בני יעקב שנים עשר" (בראשית לה, כב) - מלמד שכולן שקולים כאחת. אלא מה אני מקיים "וישכב את בלהה פילגש אביו" (שם) - מלמד שבלבל מצעו של אביו, ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה. (בבלי שבת נה, ב).

האמורא ר' יונתן מפחית מאד בפרשנותו את חומרת מעשיו של ראובן. הוא לומד מהמשך הפסוק שראובן לא נענש על מה שעשה, ובכך מבין שלא יכול להיות שהוא שכב עם בלהה. לאור זאת, הוא מפרש שהוא בלבל את מצעי יעקב אביו (דהיינו גרם ליעקב לשכב עם לאה על אף שרצה את בלהה), אלא שהתורה מעלה עליו כאילו שכב עם בלהה. הברייתא בשם רבי שמעון בן אלעזר המובאת בסמוך, מסבירה כי ראובן עשה את מעשיו בעקבות קנאה לאימו, בטענה שאם רחל אחות אימו הייתה צרה לאימו, אין זה נכון שאף שפחתה תהיה צרה לאימו. בדרכו של ר' יונתן הלך גם גדול מפרשי המקרא רש"י, והוא מתאר זאת בדרך ציורית, יחד עם הוכחה כי ראובן אינו חטא:

וישכב. מתוך שבלבל משכבו, מעלה עליו הכתוב כאלו שכבה; ולמה בלבל וחלל יצועיו? שכשמתה רחל נטל יעקב מטתו, שהיתה נתונה תדיר באהל רחל ולא בשאר אהלים, ונתנה באהל בלהה; בא ראובן ותבע עלבון אמו, אמר אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי? לכך בלבל.

ויהיו בני יעקב שנים עשר. מתחיל לענין ראשון, משנולד בנימין נשלמה המטה ומעתה ראויים להמנות, ומנאן; ורבותינו דרשו, ללמדנו בא, שכלן שוין וכלן צדיקים, שלא חטא ראובן: (רש"י בראשית לה, כב).

לפי הפרשנות שלעיל יש לשאול מדוע התורה בחרה לתאר את מעשה ראובן באופן הזה דווקא? ובכל אופן, קריאה של הכתוב לאור דברי ר' יונתן, אינה פותרת את ראובן מכל שמץ של חטא. אכן, בברכות יעקב לבניו מוכיח יעקב את ראובן על מעשהו, וכך מסביר רש"י:

יתר שאת - ראוי היית להיות יתר על אחיך בכהונה, לשון נשיאות כפים:
 ויתר עז - במלכות, כמו: "ויתן עז למלכו" (שמואל-א ב, י), ומי גרם לך להפסיד כל אלה?
 פחו כמים - הפחו והבהלה אשר מהרת להראות כעסך כמים הללו הממהרים למרוצתם, לכך
 אל תותר - אל תרבה לטל כל היתרות הללו שהיו ראויות לך, ומהו הפחו אשר פחזת?
 כי עלית משכבי אביך: (רש"י בראשית מט ג - ד).

גם את דוד מנסה ר' יונתן להצדיק. הוא טוען שהיות והנביא מוכיח שה' עם דוד, לא ייתכן
 שדוד חטא, ומתרץ שהוא רצה לשכב עם בת-שבע לפני שקיבלה גט (על פי רש"י בגמרא
 שם) אבל לא עשה כן בפועל:

אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה שנאמר
 "ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו" וגו' (שמואל א יח, יד). אפשר חטא בא לידו
 ושכינה עמו? אלא מה אני מקיים "מדוע בית את דבר ה' לעשות הרע" (שמואל ב יב,
 ט) - שביקש לעשות ולא עשה... "ואת אשתו לקחת לך לאשה" (שם) - ליקוחין יש לך
 בה דאמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט
 כריתות לאשתו. (בבלי שבת, נו, א)

לימוד זה מקבל סיוע בהמשך הגמרא מרבי יהודה הנשיא, צאצא דוד בעצמו, שטוען שהמילה
 "לעשות" ברעת דוד חריגה משאר הרעות שבהן נאמר "ויעש", מה שמעיד שאכן הדבר לא
 נעשה. כמו כן אומר ר' יונתן כי בת-שבע הייתה פנויה כיוון שלוחמי בית-דוד כתבו גט כריתות
 לנשותיהן. רש"י על המקום מסביר שגט כריתות הוא גט המותנה במיתת הבעל, ושלפעמים
 בגלל הזירוז הלוחמים שולחים אותו מתוך המלחמה. בכך מובן על פי רש"י שהגט ששלח
 אוריה מתוך המלחמה עוד לא הגיע לדוד כשביקש את בת-שבע, אבל כשבפועל שכב עימה
 היה זה לאחר שהגיע והיא הייתה פנויה, ומכאן שדוד לא חטא באשת-איש⁷.

גם לגבי הרג אוריה החיתי, רבי יהודה הנשיא בגמרא מסביר, כי אוריה החיתי היה מורד
 במלכות, ודינו של מורד במלכות הוא מוות. הוא מסביר שנתן הנביא מוכיח את דוד על
 שהרג את אוריה מבלי לדון אותו בסנהדרין, אך מוכיח מהפסוקים שדוד לא נענש על כך. עם
 זאת, בהמשך לומד רב ששילוח אוריה החיתי כן נחשב לדוד כחטא (אך לא לקיחת בת-שבע).

7 נציין שישנן הבנות נוספות של דברי רש"י, וכמו כן גם רבינו תם בתוספות שמבאר אחרת את המושג, אך מפאת קוצר
 המקום לא נביא אותם כאן.

יש לשים לב שבדומה לראובן, גם כאן אין הפירוש של ר' יונתן ורבי "מנקים" את דוד לגמרי מכל שמץ של חטא. אומנם הם הצליחו לנקות את דוד מחטאים של גילוי עריות ושפיכות דמים, או לכל הפחות לרכך את החטא לעומת מה שמוכן מקריאה ראשונית של הכתוב, אך מכל מקום התורה מתארת את תוכחת ה' את החטא ע"י הנביא. בהמשך נראה הסברים במה בכל זאת חטא דוד.

זכאי במקרא וחייב בחז"ל

אומנם ראינו כי ר' יונתן מצדיק את אברהם, דוד ודמויות נוספות מהמקרא, אבל במקום אחר בגמרא ניתן לראות מימרא אחרת שדווקא מחייבת את דוד בחטא שכלל לא מתואר בתנ"ך:

ואמר רב יהודה אמר רב: בקש דוד לעבוד עבודה זרה שנאמר, "ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם לאלהים" (שמואל ב, טו, לב), ואין ראש אלא עבודה זרה שנאמר "והוא צלמא רישיה די דהב טב" (דניאל ב, לב). (סנהדרין קז, א).

ניתן לראות כאן שרב יהודה, ראש ישיבת פומבדיתא וגדול הדור השני של אמוראי בבל, דורש מן הפסוקים, ומאשים את דוד בכך שהתכוון לעבוד עבודה זרה! אחד מהחטאים שבגדר "ייהרג ובל יעבור".

מימרא זו, ועוד כמה מהמימרות המפוזרות בש"ס, מערערות על הגישה המזכה שהצגנו לעיל. לא זו בלבד שהן לא "מסתפקות" בחטאים שהתורה מציגה, אלא אף מוסיפות חטאים אחרים, ומשתמשות בלשון לא קלה כלפי האבות הקדושים. עובדה זו מעלה את השאלה, מהו היחס הנכון לאישי המקרא לפי המסורת. מחד, כפי שראינו לעיל, חז"ל מתייחסים לאישים אלו בחרדת קודש, ולא מעלים בדעתם כי הם חטאו. מנגד, הם לא מפחדים להשתמש בכיטויים חריפים כנגדם, ואף מגלים לנו חטאים שאינם מצוינים בתורה.

התייחסות האחרונים לסוגיה

כפי שראינו, כבר המפרשים הראשונים, כמו רש"י ורמב"ן, פירשו בדרכים שונות את סיפורי המקרא, לזכות ולשלילה. עם זאת, הראשונים עסקו בעיקר במקרים נקודתיים, ולא התייחסו במפורש למכלול הסוגיה או לקונפליקט האמוני. מי שעסקו בשאלות אלו במפורש אלו האחרונים, ובייחוד אלו משתי המאות האחרונות. בנוגע למימרא שהצגנו בשם ר' יונתן, אודות חטאו של ראובן, כתב הרב קוק:

הרשימות הקדושות שכל המאורעות שע"פ החכמה האלהית העליונה צריכות הנה להכתב בתורה, איך הן ראויות לעשות עלינו, שקול הכל בפלס וקו משפט אלהי. וכאשר אותו המובן של הסיפור, היסוד הפנימי שבו שהוא צריך לרשום בנפש, אם יתואר כפי פשוטו, לא נוכל מרחוק לפעמים להבין את עיקר ערכו, אז נשקל בשקל הקודש ע"פ אל דיעות באיזה לבוש יתלבש הסיפור, באופן שכאשר יגיע אלינו, יהיה ערכו ממש אותו הערך הראוי שיעשה רישומו עלינו. ובוה המהלך תתאחד תורה שבע"פ עם תורה שבכתב, שאם במהלך הזמנים ימצא שאותו הרושם שהמעטפה של הענין פועל עלינו כבר יצא מגדרו מצדנו, והדבר פועל עלינו שלא כפי המובן הראוי, ע"כ תגלה אז לנו האורה של תורה שבע"פ, ע"פ רשומי הדרשות, להוביל את רעיונינו אל עצם המאורע כמו שהוא... (עין אי"ה, שבת, פרק חמישי, סימן מד).

הרב קוק מתייחס לנאמר בגמרא, וקובע כי התורה אינה מתארת תיאור היסטורי גרידא, אלא מציגה אותו בדרך הראויה ביותר להשפיע עלינו, אלא שהרושם שמתקבל מן הפסוק לפעמים "יצא מגדרו", ולפיכך אנו צריכים את התורה שבעל פה שתשלים לנו את התמונה. הרב קוק מלמד כי התורה שבכתב אינה מנותקת כלל וכלל מן התורה שבעל פה, ויוצא מכך שכאשר התורה מספרת לנו כי אדם גדול חטא, וחז"ל מורים להפך, משמעות הדברים שאין התורה מתכוונת כי אותו אדם חטא באופן הפשוט. אלא התורה רוצה ליצור לנו רושם כאילו אכן חטא, אך כאשר הרושם הזה עובר את גבולו, וגורם לזלזול בגדולתם של אישי התנ"ך, אנו נוקקים לחז"ל שיבארו לנו את המאורע שהתרחש בפועל. כך, השילוב ההרמוני בין רושם המעשה לבין המעשה עצמו, יוצר יחס נכון אל אישי התנ"ך.

פירוש נוסף ומעניין, ניתן לראות בדברי הרש"ר הירש על ירידת אברהם למצרים. הרש"ר הירש מתייחס לרמב"ן שאומר כי אברהם אבינו חטא, וגם כנגד פירוש זה הוא נעמד בקומה זקופה. הוא סובר שגם אם נקבל פירוש המחייב את אברהם אבינו באיזה חטא, פירוש זה לא אמור לשמוט לנו את הקרקע מתחת לרגליים, אלא להיפך, הוא פירוש מאוד מתבקש ולגיטימי. התורה לא רוצה להציג לנו יילוד אישה כתכלית השלמות, כדמות אליה צריך לשאוף להיות, כי תכלית השלמות היא רק הקב"ה בכבודו ובעצמו. לכן, כאשר התורה מספרת לנו מעשים מסוימים, לא רק כאשר הם מבטאים גבורה עזה או אמונה תמימה, אלא אף כאשר הם מעידים על חטא:

ויהי רעב בארץ. הסיפור הפותח במילים אלה יש בו כדי להתמיה במבט ראשון. אברהם

אבינו עזב את הארץ היעודה לו; הוא לא בטח בה', הזן ומפרנס גם בארץ ציה... והנה, אפילו אין בידנו ליישב את כל התמיהות, אפילו נאלצנו לגזור כדעת רמב"ן... הרי אין בכל זה כדי להביא אותנו במבוכה. אין התורה מציגה את גדולי ישראל כאידיאלים בתכלית השלמות; אין היא מאליהה⁸ אדם, ואין היא אומרת על איש "הנה לפניך האידיאל, באדם זה הפך האלהי לאדם!"... אם התורה רוצה לצייר לנו דמות, שנוכל ללמוד מדוגמתה, הרי אין היא מציגה בן אדם, שיסודו עפר ואפר, אלא הקב"ה מציג את עצמו לדוגמה... היא מספרת מעשים שהיו, - לא מפני שהיו מעשים מופתיים, - אלא מפני שהם מעשים שהיו. (רש"ר הירש בראשית יב, י - יג).

נוסף על כך, הרש"ר הירש מסביר שהסתכלות זו על גדולי האומה כאל בני אדם, אינה מנמיכה מגדולתם, אלא להיפך! היא רק מגדילה את עוצמתם. אם גדולי האומה היו ללא שום שמץ של חטא, היינו אומרים שזה כי הם נולדו מושלמים, ללא כל יצרים ותאוות. לא היינו מעריכים אותם יותר מדי, מכיוון שכל מעשיהם לא היו תלויים בהם אלא בקב"ה. לכן לדוגמה, דווקא הצגת אברהם אבינו כספקן באמונה במקום אחד, יכולה להעיד כמה מאמץ עשה על מנת להיות המאמין השלם, לאורך כל שאר חייו. באותה מידה גם מציין הרש"ר הירש, שכאשר משה רבינו כועס פעם אחת על ישראל באומרו "שמעו נא המורים" (במדבר כ, י), אנו יכולים להבין שמידת הענווה של משה, שהיה העניו מכל אדם, לא ניתנה לו במתנה מן שמיא, אלא שהוא עמל ויגע בשביל לקנות מידה זו, ובכך מגיעה לו עצמו הערכה רבה יותר. במידה רבה, טענתו של הרש"ר הירש דומה, להבדיל, לטענה של משה רבינו בפני המלאכים:

ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: "רבנו של עולם מה לילוד אשה בינינו?" אמר להן: "לקבל תורה בא". אמרו לפניו: "חמדה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? 'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו?' 'ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים!". אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה החזיר להן תשובה... "שוב: מה כתיב בה? 'לא תרצח', 'לא תנאף', 'לא תגנב'. קנאה יש ביניכם? יצר הרע יש ביניכם?" מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא, שנאמר: "ה' אדנינו מה אדיר שמך וגו'", ואילו "תנה הודך על השמים" לא כתיב (שבת פה, ב - פט, א).

כשמשה רבינו עלה השמימה, על מנת לקבל את התורה, תבעו המלאכים בפני הקב"ה

את התורה בשבילם, בטענה שהתורה היא גדולה ונעלה ואינה מתאימה לאדם החלש. המלאכים חשבו בהתחלה ששם ה' צריך להתגדל דווקא בשמיים, בין אלו שעושים רצונו תמיד. על כך מציין בפניהם משה, בהוראת הקב"ה, כל מיני מצוות, ומראה שאינן רלוונטיות עבורם. כל הסיבות שציין משה היו סיבות טכניות, פרט לסיבה האחרונה, זו שחתמה את הוויכוח, והיא שבקרב המלאכים אין קנאה ויצר הרע. על סיבה זו לבסוף הודו המלאכים ששם ה' צריך להתגדל בעולם הזה, שלנו בני האנוש, ולא בעולם העליון שלהם.

גם האבות הקדושים הם בני אדם, עם התמודדויות ואף חטאים, ודווקא משום כך יש להם את הזכות הכי גדולה, להגיע למדרגה הקדושה שהגיעו אליה. ומה באשר לירידת אברהם?:

כל זה - אילו נאלצנו באמת לומר כדעת הרמב"ן: "חטא אברהם חטא גדול בשגגה". אולם, בטרם נחרוץ משפט, נתבונן בעובדות המסופרות כאן... אחד היה אברהם, ולא היה אברהם לפניו. וגם אחרי הנסיון הזה הרי חובה על האדם לעשות את שלו במסגרת גבולות המותר; ורק אחרי שעשה את המוטל עליו, ישליך על ה' יהבו. אברהם היה רשאי לומר: "אין סומכין על הנס". (רש"ר הירש, בראשית יב, י - ג).

לאחר שהרש"ר הירש הסביר למה היה יכול להיות לגיטימי לומר כי אברהם חטא, הוא מסתייג מאמירה זו. הוא סובר כי אברהם כבר נתנסה בניסיון אחד של לעזוב את מקומו וללכת אל ה"לא נודע". ניסיון זה היה ציווי מפורש מאת ה', ולכן היה עליו לצאת ולסמוך על ה' שידאג לו. לעומת זאת, אחרי שכבר הגיע לארץ, לא נצטווה להישאר שם גם בנסיבות הרעב. החובה לסמוך על ה' היא רק איפה שמותר, ורק אחרי שאדם עשה את כל המאמצים, הוא יכול להשליך עצמו על ה'. לכן, הירידה למצרים הייתה נצרכת, כדי שאברהם אבינו יוכל לדאוג לעצמו, ולא לסמוך על הנס.

על אף שהרש"ר הירש הסביר שניתן, כפי שעשה הרמב"ן, לומר כי אברהם אבינו חטא, הוא מתיירא מ"לחרוץ משפט", ומסיק שבסופו של דבר נראה שאברהם לא חטא. ניתן לנתח, שהיות שאברהם אבינו הוא אבי האומה, המאמין הגדול בהיסטוריה, על כן הרש"ר הירש עושה כל מאמץ להימנע מ"גזר דין" שלילי זה כלפי אברהם. בסנגוריה זו, מראה לנו הרש"ר הירש דוגמה אישית, שעל אף שהאבות הקדושים היו בני אדם, עלינו להתייחס אליהם בחרדת קודש. אל לנו להקל ראש, ולהכריז באדישות על אברהם, משה או דוד כי הם אנשים חוטאים. נראה מדבריו, שאמנם כמובן שיש להתור לחפש את האמת, אולם חלק מן החיפוש אחר האמת

היא ההבנה שהצעד המתבקש הוא לחפש קודם כל כיצד ניתן לראות את זכאותם של גדולי האומה. כך גם עולה מדברי הרב אבינר כשנשאל על פירוש כגון זה של הרמב"ן: "שאלה: יש כמה מקומות בהם יש אצל הרמב"ן ורבי אברהם אבן עזרא פירושים בגובה עיניים. אז מה הבעיה? תשובה: גם אם זה נכון, התשובה נמצאת בשאלה עצמה: רק כמה מקומות, לעומת אלפים ועשרות אלפים שלא".⁹

הדין בימינו

המניע של דוד המלך

מי שדנו בסוגייה באופן מפורש אף יותר הם הרבנים שעודם מתהלכים בין החיים. בספר "דוד ובת-שבע - החטא, העונש והתיקון", בן 170 העמודים, שוטח הרב יעקב מדין את משנתו בסוגייה, תוך ביאור חטא דוד ובת-שבע שהצגנו לעיל. במבוא לספר זה, מתייחס הרב מדין בכללות אל הסוגייה, ושם הוא מתרץ את מאמר ר' יונתן:

אנו ראינו בנפשו של דוד הר געש שממנו מתפרצים אבני קודש בצד אפר. שדה מערכה, שבו מתנגשים זה בזה יצרים עזים (של כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו) עם אהבת אמת ושיקולי צדק. הנביא, הוא המכריע בסופו של דבר מה עיקר ומה טפל. מה ניתן למחילה ומה יישפט במלוא חומר הדין. אי אפשר לנו לשפוט את גדולתו של דוד ברגע החטא, בלא להביא בחשבון את תגובתו לתוכחת הנביא, כשם שלא יכולנו להתמודד עם פשטי המקראות בפרקנו בלא לראותם קשורים ואחוזים בחיי דוד בכלל.¹⁰

הרב מדין לא שולל את האפשרות כי דוד נכנע ליצרו ותאוותו, אך הוא ממקד את המבט על מכלול אישיותו של דוד, ובכך מצדיק את דוד, לטעמו, בלי להתעלם מפשט המקרא, כל אדם יכול להעיד מחוויית החיים שלו כיצד על אף שרוב הזמן הוא צדיק אשר לומד תורה בשקידה או עוזר לחבר עם חיוך רחב, ישנם רגעים בהם הוא חוטא חס ושלום. את אותה חוויה משליך הרב מדין על דוד, שלמרות שיצרו התגבר עליו, בכל זאת מכלול אישיותו הוא קדוש ונעלה. כמו כן, הוא מראה מתגובת דוד לתוכחת נתן הנביא כי דוד נשאר בצדקותו, וחטא זה נבע רק מהדואליות הטבעית של הנפש האנושית.

9 לימוד תנ"ך בגובה העיניים (שו"ת), אבינר-פדיה, <http://shlomo-aviner.net>.

10 הרב יעקב מדין, "דוד ובת-שבע - החטא, העונש והתיקון", הוצאת תבונות תשס"ב (עמוד 23).

הרב מדן כותב ש"היצרים העזים" של דוד היו לו בבחינת "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו" (סוכה נב, א), מה שמצדיק את דוד עוד יותר מבלי להתעלם מהעובדה שהוא חטא. דוד היה אישיות דגולה, והיו לו כוחות נפש עצומים. בהחלט רוב הזמן דוד ניצל כוחות אלו לטוב, הוא הרחיב את מלכות ה', למד תורה בשקידה והיה קרוב לה' יותר מכל אדם. עם זאת, ברגעים קשים של התגברות יצר העריות, גם הכוחות הרעים שבקברו התגלו בצורה חריפה מאדם רגיל, עד כדי כך שדוד ביקש לבעול אשת־איש, אפילו אליבא דר' יונתן.

דבר נוסף שהרב מדן מסתייג ממנו הוא היחס השיפוטי כלפי דוד. היות ומכלול אישיותו של דוד היא כמובן גבוהה וטובה מאד, צריך לבחור האם למקד את המבט לחטא רגעי זה או שמא להזניח אותו. החלטה זו היא החלטה גורלית, ורק הנביא המקבל הוראותיו מה', יכול להחליט החלטה זו. בהמשך הספר מתאר הרב מדן האם לשיטתו דוד חטא באופן מעשי או לא, אבל בנוגע ליחס לגדולי המקרא, מייצג הרב מדן את שיטת "תנ"ך בגובה העיניים". הרב מדן מסתכל על דוד, ומתוך כך על שאר דמויות המקרא, כאנשים רגילים בעלי סתירות פנימיות טבעיות, אלא שאצלם סתירות אלו מתבטאות בצורה חזקה הרבה יותר בגלל הכוחות החזקים שבהם. הרב מדן שולל את הקטרוג הגמור והיחס הרדוד והמשמיץ המתקבל מצד מבקרי המקרא, אולם גם אינו מצדיק את הפיכתם של אישי התנ"ך ל"מלאכים".

מי שמציג כיוון הפוך מזה של הרב מדן, ואותו אף מזכיר הרב מדן בספרו, הוא הרב אביגדור נבנצל. הרב נבנצל מתייחס לחטא דוד ומציין שתי שיטות המתרצות את מעשה דוד בת שבע ומנקות אותו מחטא:

ומי שחושב שאפשר להיות גם מחבר ספר "תהילים" ברוח הקודש, וגם רוצח או מגלה עריות – הרי שזוהי סתירה לכל התנ"ך כולו! סתירה לכלל הבסיסי המצוי בכל אות בתנ"ך, שרוח הקודש שורה רק על הדבקים בה' בכל רגע מחייהם. ולכן, כל האומר שדוד חטא מתוך דחף של יצרים שלא יכול היה לעמוד בהם – אינו אלא טועה בהבנת כל הפשט התנ"כי, האומר שהתנ"ך הוא דבר־ה' המתגלה ליראיו בלבד. ואכן, תירוץ הגמרא ב"כתובות" (ט, א), שאוריה החיתי כתב גט לאשתו קודם שיצא למלחמה – כמנהג היוצאים לקרב באותה תקופה – תירוץ זה עולה לנו בקנה אחד עם דמותו המוכרת של דוד המלך, ולפיו פשוט שלא היה חטא בדבר, שכן בת־שבע הייתה גרושה.¹¹

11 הרב אביגדור נבנצל, שיחות לספר בראשית, ירושלים, תשמ"ט (עמ' שעז).

הרב נבנצל מגדיר כלל עקרוני בלימוד תנ"ך, לפיו רק מי שעובד את ה' בכל רגע פנוי זוכה לרוח הקודש. לפי כלל זה אברהם, יצחק ויעקב, משה ואהרן, דוד ושלמה, כולם לא הסיירו לרגע אחד את מחשבתם מה' יתברך. דוד הוא פְּנִיָּה של האומה, מלך המשיח ונביא בפני עצמו, ניתן לראות בספר שמואל ובספר תהילים איך דוד הוא שליח ה' בכל רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו. לכן לא יכול להיות שאחד מעמודי התווך של אומתנו אומת ה', יממש את יצריו הגשמיים ולא יהיה מבוטל לה'. לא רק מפני גדולתו של דוד אנו יודעים שהיה עובד ה' בקביעות, כי אם מעצם העובדה שזכה לגילוי אלוהי זה של רוח הקודש.

לפי זה, עולה שדוד, כמו שאר גדולי האומה, כלל וכלל אינו במדרגה שלנו. ניסיון להציג את דוד כאדם מן השורה וכאדם שגם לו יש רגעים קשים, הוא מוטעה. לא יעלה על הדעת להנמיך כך את אותה אישיות דגולה לרמת דלי העם. לא ייתכן לומר שדוד נכנע ליצר העריות וחטא. אדם שלא מסיח את דעתו לרגע מן הקב"ה, לא יכול לחטוא בחטא אנוכי כל כך של חמדת עריות. לפי זה מתיישב להסביר כמו ר' יונתן, כי בת־שבע הייתה גרושה. עם זאת, על גבי תירוצו של ר' יונתן מביא הרב נבנצל תירוץ אחר, שעל אף שטוען כי דוד אכן חטא מְעֻשֵׂית באשת־איש, הוא לוקח את עיקרון ההדבקות בה' צעד נוסף קדימה:

אמנם, בנוסף לדעה שבת־שבע היתה גרושה כשבאה אל דוד, ישנה גם בעניין דוד דעה נוספת (כתובות ט, א). הטוענת שהיוצא למלחמת בית דוד אינו כותב גט לאשתו, ונמצא שבת־שבע היתה אשת־איש בבואה אל דוד – אבל גם כאן, חייבים אנו לומר... דוד הגיע למסקנה זו – שעליו לקחת את בת־שבע -, מתוך הכרה צלולה... דוד המלך עליו השלום ראה ברוח קודשו, שאותו משיח שהובטח לו שיצא מזרעו (שמואל ב ז, ח - טז) עתיד לצאת דווקא ממנו ומבת־שבע – כפי שאכן היה בסופו של דבר -, ושבת־שבע ראויה להיות אשתו; וכפי שאמרו גם בגמרא: ראויה היתה בת־שבע לדוד מששת ימי בראשית - "אלא שאכלה פגה [קודם זמנה]" (סנהדרין קז, א). האופן בו לקח דוד את בת־שבע – היה שגוי. דוד עשה זאת בצורה שגרמה חילול השם גדול בישראל, וע"כ נענש קשות, כמבואר בתנ"ך (שם, עמודים שעז - שעח).

כמו הרב מרדן, כך גם הרב נבנצל מאפשר לנקוט פשט הפסוקים, ולא מתירא לומר כי דוד שכב עם אשת־איש. אלא שבניגוד לרב מרדן, הרב נבנצל לא מוכן לקבל את התפיסה שדוד נכנע ליצרו. לפי העיקרון שהציג הרב נבנצל, הוא מבאר כי דוד ראה ברוח הקודש שמלך המשיח עתיד לצאת דווקא ממנו ומבת־שבע, ועל כן לקח אותה, אפילו בהיותה אשת־איש,

בתורת "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהילים קיט, קכו).

ניתן להקשות על פירוש זה מתיאור הכתוב של דוד רואה את שבע מתרחצת, שבפשטות מראה שיש כאן ברקע עניין של תאוה. לא מצאתי התייחסות לכך בדברי הרב נבנצל, אך ניתן לתרץ בעזרת דברי הרב קוק שהבאנו לעיל, שהתורה תיארה כפי הרושם של החטא, שאכן חטאו של דוד חמור כאילו עשה זאת מתוך תאוה. לעניות דעתי אפשר גם לתרץ אחרת, שרוח קודשו של דוד אינה אומרת כי הוא היה אדיש ליצר, אלא שבמקום שהיצר יהיה המחליט הוא יהיה כלי, שכך היא דרכה של תורה שלא למחוק את הטבע האנושי, כי אם "ואליך תשוקתו אתה תמשל בו" (בראשית ה, ז). במילים אחרות, שאכן דוד פעל נקודתית מתוך היצר, אך עשה זאת בהסתכלות כללית הרבה יותר של רוח הקודש, ולולא היא לא היה מאפשר ליצר להשפיע עליו.

לפי פירוש זה, שדוד הונע מרוח הקודש, יוצא שהטעות של דוד עליה מוכיח אותו נתן הנביא, היא האופן המעשי שבו דוד קיים את רצון ה'. בלקיחת בת־שבע עוד בהיותה אשת־איש, גרם דוד המלך לחילול ה' גדול. כל העם הסתכל על מי שמייצג את ה' בעולם ופועל על פיו, וסלד מהעובדה שהיה נראה שהוא חטא בחטא גמור של גילוי עריות, "ייהרג ובל יעבור". תירוץ זה, שמלך המשיח צריך להיוולד מבת־שבע, מתאים רק לדוד, אבל אחרים שאין להם רוח הקודש, ורק בעוד דוד או שניים יראו במלכותו של שלמה, חושבים שהוא חטא. אנשים שתמיד ניסו להידמות לדוד, שראו בו עובד ה' באמת, כעת עלולים לראות בו תאוותן. אנשים שהיו בטוחים שישנה אלטרנטיבה כשרה למלכויות אומות העולם, של מלך שכל מה שמעניין אותו זה הוספת טוב, פתאום עשויים להסתפק במחשבה זו.¹² דוד בטעות הראה דוגמה אישית רעה, ועל כך נענש. ניתן לומר שהעובדה שסוגיה זו גם היום, מעסיקה את לומדי התורה בכלל והתנ"ך בפרט, גם לאחר אלפי שנים, ושמעשה דוד נתן פתח להנמכת קדושתו של התנ"ך ואישיו, מעידה על מידת חילול השם שנגרמה בסופו של דבר ממעשיו החיצוניים של דוד בפרשה זו.¹³

אבל כאמור, מעשה בת־שבע היה רק בשוגג, וגם החטא אינו המעשה עצמו כי אם תופעות הלוואי שלו. כוונתו של דוד הייתה מוצדקת לגמרי, בשוכבו עם בת־שבע אינו ראה את עצמו

12 דוגמה להבדל בין דוד למלכי אומות העולם ניתן למצוא במאמר דוד על עצמו בברכות: "כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, לא חסיד אני? שָׁפֵל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה. ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי, ואומר לו: 'מפיבשת רבי יפה דנתי? יפה חייבתי? יפה זכיתי? יפה טהרתי? יפה טמאתי?' ולא בושתי" (ברכות ה, א).

13 סברה זו צוינה ע"י הרב נבנצל עצמו בשיחה אחרת, המובאת באותו ספר בעמ' שצא.

לנגד עיניו אלא רק את ה'. טעות גמורה היא "לנרמל" את דוד, הוא לא היה נורמלי, הוא היה מסור באופן מוחלט לה', אלא שתופעות הלוואי הן נזק חמור מאוד. דוד אכן חטא ונענש, אבל לא באשת-איש, אלא בחילול ה' בשוגג. כל מנהיג חוטא, כל מי שמקדם את האידאל האלוהי פה בעולם, שעושה מעשים גדולים מועד בהכרח לטעות.

הסבר זה כי דוד לא התכוון לספק את יצרו, מתכתב בצורה טובה עם תגובת דוד לתוכחת נתן הנביא. נתן הנביא מערים על דוד, וממשיל לו משל, כאשר דוד עצמו הוא הנמשל. כשנתן הנביא שואל את דוד מה גור דינו של הפושע במשל, דוד לא מתמהמה ומחמיר עליו מאוד. כאשר נתן מפרש בפני דוד כי הוא הנמשל, החוטא, דוד מיד מתוודה ושב בתשובה. האם יכול להיות שאדם שחטא לא יכיר בזה במבט ראשון, וכאשר יוכיחו אותו הוא מיד יתוודה ויקבל תשובה בחדות כזו כמו של דוד? מסתבר שלא. אם נפרש כי דוד אכן חטא מכוח תאוה, הרי שהקוטביות בין דוד שלפני החטא ולדוד שאחרי החטא, אינה מתאימה לאדם הרגיל.

על כן בהכרח עלינו לומר שהסיבה שדוד לא מזהה את הנמשל, זה מכיוון שהנמשל לא היה ולא נברא בעיני דוד, וזאת משום שדוד בכוונתו היה צדיק. הסיבה שהוא שב בתשובה בקיצוניות שכזו היא משום שהוא כלל וכלל לא התכוון, ולכן גם אין אף שמץ של חטא שנשאר בו. ההודאה המפורשת של "חטאתי לה'" יכולה לרמז על תדהמה, שרק עכשיו דוד שם לב שהוא חטא. יוצא שדוד חטא, ואף בחטא גדול, כפי שנראה מהעונשים שקיבל. אלא שחטאו אינה בגלל קטנותו, אלא בגלל גדולתו. דוד לא חטא בכך שלקח אשת-איש, שכן בשיקולים עליונים של רוח הקודש היה זה מעשה מוצדק. הוא חטא בשוגג בגלל שהוא שעט קדימה מהר מדי, לקח את בת-שבע בשביל להוליד את המשיח, ושכח להישיר את המבט אל הפרשנויות בעיני העם והשלכות החיצוניות אך החשובות שעלולות לקרות ממעשהו באופן בו נעשה.

קריאות שונות של רבני דורנו על פי חז"ל

בספר "צדיק באמונתו יחיה", מבאר הרב טאו מדוע חשוב ללמוד את התנ"ך דווקא על פי מסורת ישראל ואמונת חכמים. הוא ממשיל את התורה לירח או כוכב רחוק, ואת הטלסקופ שמאפשר לנו לראות אותו כשורה - לאמונה ולחז"ל:

כך אף ביחס לכתבי הקודש: אנו רחוקים כל כך מהנבואה, עד שכאשר אנחנו מסתכלים עליה אנחנו קוראים בה את עצמנו, את שכלנו, את הסברות ואת הקטנות שלנו. זה כמו להסתכל על הירח בלי טלסקופ! מהו ה"טלסקופ" שלנו, באיזה כוח אנחנו יכולים לדלג

מעל המרחק העצום שבין המדרגות האלה? בכוח האמונה... עם כל זה שאיננו נביאים, זכינו לחז"ל שהיו קרובים לנבואה. בתורה שבעל פה הם שמלמדים אותנו ומגלים לנו עומק גדול יותר מכל מה שעיינו הטרוטות מסוגלות לראות. הידיעה שדרך חז"ל רואים את העומק, היא ידיעה הכרחית.¹⁴

הרב טאו מבחין כי התקופה התנ"כית שונה בתכלית מהתקופה שאנחנו מכירים. בתקופה התנ"כית הייתה נבואה, או חס וחלילה עבודה זרה, בעולם. ההכרה האלוהית הייתה חזקה וטבעית, היו ניסים גלויים וה' היה מעורב בצורה משמעותית בחייו של האדם. אם כן, איננו יכולים להבין את מהלכי תקופה זו כפי שאנו רואים את תקופתנו. אם ננסה ללמוד תקופה זו על פי אמת מידתנו, אזי נראה שם את עצמנו. משום כך אנחנו צריכים איזה כלי שישלים את הפער ויעזור לנו לקרוא את מאורעות התנ"ך ולהבין אותם על פי תנאי החיים, מלאי ההופעה האלוהית, של אז.

כלי זה הוא חז"ל. חז"ל אינם עומדים במרחק עצום כל כך מן הנבואה, הם היו מעט דורות יחסית מן הנביאים, וסיפורים וחוויות מתקופת הנבואה היו מושרשים אצלם. בשל קירבתם אל הנבואה הרי הם מכירים את מציאותה טוב יותר מאיתנו, ומתוך כך הכרתם את הסיפורים שהתרחשו בעת זו היא אותנטית יותר. עובדה זו מקנה לחז"ל בלעדיות על פירוש הפשט, ולא משאירה מקום לפירוש אחר הנוגד את דבריהם.¹⁵ חז"ל שמחוברים לעולם הנבואה מחד, ונמצאים בתוך ולקראת המשך עולם נטול נבואה מאידך, הם היחידים שיכולים להנגיש עבורנו את התנ"ך, ולהסביר לדורות שלנו שבהם מעורב בעיקר המימד החומרי את העולם המופלא זה, שבו מימד הרוח והנבואה מעורבים שתי-וערב עם הטבע החומרי. אם כן, יוצא שאמנם באמות מידה נבואיות ראובן חטא עם בלהה, ודוד עם אשת-איש, אך חז"ל "מתרגמים" את זה עבורנו ומסבירים שלא כך היה במציאות בפועל.

גם המצדדים בעד גישת לימוד תנ"ך "בגובה העיניים" נאמנים למסורת חז"ל, ועל כן מראה הרב אמנון בזק ששינה הטרונוניות בדברי חז"ל, ובכלל זה גם על פירושו של ר' יונתן יש פירושים אחרים. הרב בזק מציע בספרו "עד היום הזה" הסבר ראשון לגישה המצדיקה של ר' יונתן:

14 צדיק באמונתו יחיה, מכון בניין התורה, תשס"ו, (עמ' יא).

15 נראה לנכון להזכיר שוב את החילוק של הרב קוק בהקדמה בין פירוש לביאור. מתוך כך ייפתח עוד פתח לביאורים נוספים ומאוחרים יותר על התנ"ך, נוסף על פירוש איפה שחז"ל נמנעו מלפרש, והשאירו לנו את המשך מלאכת הפרשנות.

נראה, שהגישה המנקה את ראובן מחטאו, לא נבעה מפשטי הכתובים אלא מגישתם העקרונית ביחס לצדיקי המקרא, וכפי שמוכח במדרש בראשית רבה (פרשה צז): "וכי ראובן זנה? חס לצדיק!" לא ייתכן שראובן יחטא בחטא חמור כזה. רבים רגילים להציג את השיטה הנ"ל כ"דעת חז"ל" אולם רבי אליעזר ורבי יהושע סוברים שאכן הדברים כפשוטם, וראובן זנה עם בלהה... אף שאין הם מטילים ספק בצדיקותו של ראובן על-פי שיטתם, לא היה בצדיקות זו כדי למנוע אותו מלחטוא.¹⁶

הרב בוק מחלק בין שתי השיטות. הוא מציין את שתי הסברות של השיטה המזכה את ראובן מחטא גילוי עריות ממש: האחת, שמהמשך הפסוק "ויהיו בני יעקב שנים עשר" מובן שראובן שווה בצדקתו לשאר אחיו, והשנייה שלא ייתכן שהשבת שאביו שכב עם פילגש אביו, יעמוד על הר עיבל וייצג את הקללה על מי ששוכב עם אשת אביו. מתוך כך הוא מנמק ששיטה זו מפרשת על בסיס הנחות יסוד מסוימות (שכפי שהודגם ניתן למצוא להן סימוכין בתוך הפסוקים), כמבואר בציטוט: "וכי ראובן זנה? חס לצדיק!", ועל כן הוא מחלק בין שיטה זו לבין השיטה המחייבת שמעדיפה את פשט הפסוקים על פני הנחות יסוד אלו, ולא רואה סתירה בין צדיקותו של ראובן לבין חטאו. עולה איפוא מדברי הרב בוק שהקושי בו אנו נתקלים כיום, הוא קושי שכבר נתקלו בו חז"ל ומפרשי המקרא בעקבותיהם.

הרב מדן ממשיך את רעיון ההטרונגיות בחז"ל, ומביא, כניגוד להצדקותיו של ר' יונתן, מקרים בהם חז"ל חייבו את אישי המקרא בחטאים חמורים שלא מתוך פשט הכתוב (מקרה אחד כבר הבאנו לעיל אודות דוד). לאור זאת מסביר הרב מדן מה מתכוון לומר לנו ר' יונתן בהצדיקו את ראובן ודוד:

לנו נראה שכוונתו של ר' יונתן במדרש הייתה ללמדנו את דרכה של הביקורת המקראית על אישי המקרא. ביקורת זו אינה לשונו של מספר אובייקטיבי, החייב להיות "מאוזן", אלא ביקורת נבואית לוחמת, המדגישה חטאים ומתארת אותם במילים קשות במטרה להילחם בהם... ר' יונתן דרש על ראובן, דוד ודומיהם, וכוונתו, לדעתנו, הייתה לומר שהנביא משתמש בכוונה במילים חריפות כדי לגנות חטא הנראה אולי קל, אך לדעתו של הנביא – חמור הוא.¹⁷

הרב מדן מסביר שהתורה, דבר ה' המתגלה אלינו בנבואה, נוקטת בלשון קשה כלפי חטאים

16 הרב אמנון בוק, עד היום הזה, משכל 2013 (עמ' 446).

17 הרב יעקב מדן, דוד ובת-שבע, הוצאת תבונות תשס"ב (עמ' 14-15).

קלים יחסית, מכיוון שמגמתה של התורה היא להילחם בחטאים אפילו קלים (כל שכן כשמדובר באנשים גדולים). מתוך כך נוצר הפער בין החטא החמור המתואר בתורה, לבין החטא הפחות חמור המתואר בדברי ר' יונתן. התורה בכוונה תיארה את החטא בצורה חמורה יותר משהיה, משום שהיא מתייחסת לאותו חטא קל ומבקרת אותו באותה חומרה קשה. אותו חטא שהיה קל במציאות הפיזית הריהו קשה במציאות הנבואית.

הצעה לגישת בנייים

אני מתקשה להבין את דברי הרב נבנצל לפיהם המניע של דוד היה טהור באופן מוחלט בכל מעשיו, "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ). אני מזדהה יותר עם הכיוון של הרב מדין שטוען שכמעט כל תולדותיהם של ראובן ודוד לחיוב פרט לאותו חטא נקודתי בו חטאו, ושכל אדם מועד לחטוא, ומתוך כך אם התורה חורגת מהתיאור החיובי ומציגה חטא, אין צריך להימנע מלהגיד שזה אכן חטא. מנגד, כמו שקשה לקחת דמות נערצת בימינו ולהגיד עליה שגילתה עריות, כך קל וחומר שקשה להגיד זאת על ראובן או דוד, וגם חסרה לעניות דעתי התייחסות בדבריו של הרב מדין להיותה של הנבואה מדרגה הנעלית בצורה איכותית מחיינו החומריים, דבר שבלט בדבריו של הרב נבנצל.

על כן, אני רוצה להציע גישה המשלימה את שני החלקים. לגבי ראובן, שם התורה קיצרה מאוד בדבריה והכניסה אותם לחצי פסוק, נראה לי לנכון לפרש את הכתוב כדרך משל, שראובן בלבד יצועי אביו ולא חטא בגילוי עריות, כפי שיטתם של ר' יונתן ובעקבותיו רש"י, ולפי הסברו של הרב קוק. לגבי דוד המצב יותר מורכב, שכן שם התורה הקדישה פרק שלם לתיאור החטא ופרק נוסף לתוכחה. איני יכול לשים עצמי בין דעות האמוראים בנוגע להימצאותו של חטא במעשה, אך נקודתית בנוגע למניעו של דוד, נראה לעניות דעתי כי אלמנט רוח הקודש אף במקרה זה הוא תוספת גדולה מדי לטקסט המקראי, ואין לדבר סוף. שאם אף במקרה קיצוני זה פעל על פי רוח הקודש, קל וחומר ששאר חטאים הפשוטים מזה שמתוארים בתורה היו תחת רוח הקודש, ונמצאנו חסרי הבנה לגמרי בדבר ה' בתנ"ך.

עם זאת, למרות שיוצא מכך שנצטרך לגזור כי אכן דוד היה מונע ממידה מסוימת של תאוה, צריך להגיד שתאוותו אינה כתאוותנו. כמו שלאהבת אישה יש צורות ותרכובות שונות - אצל אדם רדוד תהיה זו מלאה באנוכיות ואהבת העצמי, ואילו אצל אדם ערכי היא תהיה יותר אלטרואיסטית, ואם הוא תורני תכלול זו גם איזה קשר ויחס לה' - ואף על פי כן תקראנה

כולם "אהבה", בשיתוף השם בלבד.¹⁸ באותה מידה כך גם דוד המלך חטא מתוך יצריות, אולם אי אפשר להגיד שזו אותה יצריות שאנו ה"פשוטים" מכירים, אלא זוהי יצריות אחרת. יוצא מכך שאין האמירה כי דוד הונע מיצרא דעריות מחייבת אותנו להנמיך אותו לקומתנו. בקוראנו את התנ"ך, אומנם הרינו אומרים על דוד כפי שעולה מפשט הכתוב, שאכן הונע מיצר עריות, אך אין אנו מנסים להשליך את חווית יצר העריות שלנו על דוד. ההגדרות זהות, שכן אי אפשר למצוא מילה לכל ניואנס קטן חוויה. כל אחד יכול להעיד איך מעבר לרגשות ה"קלאסיים", כגון שמחה, כעס, פחד, ביטחון וכדומה, ישנם עוד אינספור רגשות שמלווים אותו ביום-יום, אך עצם הדבר אינו זהה.

סיכום

במאמר זה סקרנו חלק מהפולמוס סביב הסוגייה המכונה "תנ"ך בגובה העיניים" – בעניין היחס לגדולי האומה והדרך הנכונה לקריאת פסוקי התנ"ך, מהמקורות ועד האחרונים בני זמננו. ראינו שלוש דוגמאות לחטאים של האבות, החטא הראשון עליו העיד הרמב"ן שאברהם חטא בכך שירד למצרים עם בואו לכנען, ושני חטאים נוספים העולים מפשט הכתוב, אודות ראובן ששכב עם בלהה ודוד עם בת-שבע. על שני החטאים האחרונים הבאנו את האמורא ר' יונתן, שמכריז כי ראובן ודוד לא חטאו, והצגנו גם את ההסברים המובאים בגמרא לתירוץ בין קביעה זו לבין פשט הפסוקים.

לאחר שהבאנו את המקרא עצמו ואת חז"ל, ראינו שני רבנים, את הרש"ר הירש מהמאה ה-19 ואת הרב קוק מהמאה ה-20, אשר עסקו שניהם בסוגיה. הרש"ר הירש, בפירושו על ירידת אברהם למצרים, הביא את הרמב"ן אודות עצם האמירה כי האבות חטאו. הוא קבע כי באמירה זו אין פגיעה באמונה אלא להיפך, יש בה מוסר מאוד גדול, אך גם הסתייג בסופו של דבר מפירושו של הרמב"ן והצדיק את אברהם. כפילות זו ניתחנו כדוגמה אישית – מצד אחד לחתור לחפש אחר האמת כרמב"ן, להסביר אותה באופן הראוי ולא להימנע ממנה גם כשהיא נראית מאיימת במבט ראשון; ומצד שני להתאמץ שלא להקל בדרגתם של האבות ולחפש כיצד ניתן בכל זאת להצדיק דרכם גם כשזה לא בהכרח ההסבר היחיד. הבאנו גם את דברי הרב קוק שביאר את המימרא של ר' יונתן המצדיקה את ראובן, והסביר שהתורה כותבת את

18 כעין זה אומר הרמב"ם לגבי נפשות של מינים שונים של בעלי חיים והאדם, בהקדמה למסכת אבות (שמונה פרקים), פרק ראשון (עמוד רכט, במהדורת הרב שילת תשנ"ו).

המאורעות באופן כזה שיצור את הרושם הראוי, אלא שכאשר הרושם, כלשונו, "יצא מגדרו", נאמנים עלינו חז"ל שמשלימים את התמונה ונותנים תיאור מעשי של המתרחש.

לבסוף עסקנו בעיקר הנקודה וסקרנו שיטות של רבנים בני זמננו אודות הסוגייה, וחילקנו סקירה זו לשני חלקים. החלק הראשון עסק במניעים של האבות, ובו הבאנו מחד את דברי הרב מדין הטוען כי דוד (וכמוהו שאר דמויות המקרא) הוא כמו כל אדם, ואין פסול בלומר שיצר העריות התגבר עליו (אדם שכוחות חייו עצומים כמו דוד גם יצר העריות אצלו גדול). מנגד הבאנו את דברי הרב נבנצל, שטוען שמתוך ששרתה על דוד רוח הקודש מוכרח שהוא עבד את ה' בכל רגע, ולכן גם אם נגיד שהוא גילה עריות, הרי זה מתוך הסתכלות פנימית של רוח הקודש והבאת המשיח, אלא ש"תופעות הלוואי" היו חמורות והביאו עליו תוכחה ועונש.

בחלק השני עסקנו בחובתנו לקרוא את הפסוקים לצד חז"ל ובהסברן של שיטות שונות בחז"ל. הצגנו את דברי הרב טאו, שהמרחק העצום בין מציאות נבואית תנ"כית לבין מציאות חסרת נבואה של ימינו, מחייב גוף מגשר שיעזור לנו להבין כשורה את התנ"ך, והרי הוא חז"ל. הרב בזק והרב מדין הראו כי ישנו מגוון פרשני בחז"ל, ובכלל זה גם בחטאים שהצגנו, והביאו שני הסברים להצדקת ר' יונתן בניגוד לפשט הכתוב. לפי הרב בזק, ר' יונתן הצדיק את ראובן או דוד מתוך שקשה לו לומר כי דמויות צדיקות אלו חטאו, והוא גם מוצא רמזים בפסוקים לשיטתו. לפי הרב מדין, ר' יונתן מחלק בין התיאור המקראי שהוא יחס הנבואה אל החטא, לבין החטא במציאות הארצית.

בשולי הדברים, ברצוני להציע (בזהירות) גישה הבאה להסביר את מניעו של דוד בחטאו, מתוך דבריהם גם של הרב מדין וגם של הרב נבנצל. הצעתי כי ניתן לראות שישנם דברים שונים שמקבלים אותו שם, אולם זאת משום קוצר השפה וחוסר היכולת להכיל את כל פרטי הפרטים של העולם הזה, במיוחד הדבר נכון לגבי תחושות וחוויות שונות שכל אחד חווה אחרת. מתוך כך הצעתי לגזור כי דוד המלך אכן הונע מיצר העריות, אך בד בבד אין להשליך את חווייתנו עליו. אני מקווה שיצא פרי מהצעתי והדברים יוסיפו לליבון סוגיה רחבה זו. כמו כן, הצעתי אינה בהכרח עונה על כל הלבטים העולים בסוגיה, שכן סוגיה זו רחבת היקף, וקשה לסרטט קו אחיד שיקיף את כל צדדיה.

נראה כי רבו הדעות בסוגיה זו והיא תמשיך ללוות אותנו, ואינה תיפתר ביום אחד. עם זאת יש לזכור שבין כך ובין כך, התנ"ך הוא הספר הקנוני שלנו והזהות הלאומית והארצית שלנו.

אשרי אלו שממשיכים ללמוד ממנו לאורך כל הדורות עד לימינו אנו, ומוטב לחלוק על איך ללמוד, בלבד שהדבר נעשה לשם שמיים, ולא להזניח חלילה את לימוד התנ"ך.