

דבר אחר

בענייני מקרא ובשורה



דבר אחר

בענייני מקרא ובשורה

מוצא לאור ע"י נתיביה - אגודה לחקר כתבי הקודש

בשער:

"יום הכיפורים",
מאוריצי גוטליב, 1878.

עורכים:

אודי צופף, אלישבע וויקפילד

תרגום מאנגלית:

אודי צופף, ראובן קובנר

עיצוב גרפי:

שאול צופף

דואר אלקטרוני:

netivyah@netivyah.org.il

אתר אינטרנט:

www.netivyah.org

כתובת:

ת.ד. 8043, ירושלים 91080



4

רבי ישוע - יוסף שולם

7

אתנהלה לאטי לרגל הילדים - אודי צופף

12

אמנו היתה מואביה נודדת - אמברין טור בן-שמואל

14

החזון הנבואי - אלישבע וויקפילד

18

יסוד חדש ישן - שמואל רבינוביץ'

20

על ארבעה בנים דיברה התורה - יוסף שולם

23

ספר יונה - נבואת פורענות על תנאי - יהודה בחנה

'דבר אחר' מופץ בחינם. נא לשלוח שם וכתובת מלאה ל- netivyah@netivyah.org.il

דבר ראשון

'דבר אחר' היה פעם שמו של המדור הסאטירי של עיתון הפועלים 'דבר', שחדל מזמן מלהתקיים. ראינו לנכון לאמץ את הכותרת החיננית הזו לכתב העת העברי התקופתי של אגודת 'נתיביה' על אף העובדה שבמסורת ישראל זהו צירוף מילים טעון ורב משמעות שלילית. 'דבר אחר' הוא דבר לא כשה, בלשון עדינה, והכינוי 'אחר' לבדו מזוהה במקורותינו עם חכמי תורה שחרגו מן המסגרת, שנחשדו בכפירה ומינות ושנאסר להביא דבר בשם המפורש. כזה בדיוק היה גם הסיפור של ישוע, שאנשי הסנהדרין גזרו על תלמידיו שמעון ויוחנן שהובאו לפניו שלא ללמד דבר "בשם" מורם: "אך למען לא ירבה **הדבר** בעם ויפרוץ נזהירה אותם בגערה לבלתי **דבר** עוד לכל אדם בשם הזה. ויקראו אותם ויצווים אשר לא **ידברו דבר** ולא ילמדו בשם ישוע" (מעשי השליחים ד:17-18). ישוע משתבץ אפוא בגלריה מכובדת למדי של 'אחרים', אך לדידנו יש לכינוי 'דבר אחר' נגיעה חיובית אליו, בהיותו 'הדבר' בהא הידיעה. לפיכך, על אף הגוון השלילי שנילווה לביטוי במקורו ניתן להוציא מתוק מעז ולהעניק לו חיים חדשים – "הפוך על הפוך". ה'דברים' המוגשים בזה לקורא הם אמנם 'אחרים' במידה רבה ממה שמצוי בדרך כלל בפירסומים שמקורם בקהילה היהודית משיחית, ובוודאי מאלה שמקורם ביהדות המסורתית.

כבר שנים רבות אנו מפיקים את כתב העת באנגלית 'Teaching from Zion' המופץ באלפי עותקים ברחבי העולם הנוצרי בעיקר. בכך אנו נענים לדרישה הגדלה והולכת של מאמינים רבים להעמיק את היכרותם עם השורשים היהודיים של האמונה הנוצרית, שראשית צמיחתה על אדמת ישראל ובמסגרת היהדות של ימי הבית השני. מזה זמן שהמגמה הזו מחלחלת לאיטה גם בין שורותיה של התנועה היהודית משיחית בישראל, המצויה בתהליך מורכב מאד של בירור. יעבור עוד זמן עד שהתהליך הזה יבשיל וישא פרי ראוי לשמו, עד שנמצא את מקומנו הנכון בתוך מגוון האפשרויות שהחווייה היהודית פותחת לפנינו. אולם יש מקום לברך על עצם התמורה החשובה הפוקדת את התנועה המשיחית בארץ ובעולם, שעיקר החידוש בה הוא השיבה למקור היהודי ותיקון משמעותי ביחסם של המאמינים למסורת ישראל. כי אמנם ראוי שהמאמינים המתקראים "יהודים משיחיים" לא יפגרו אחרי אחיהם מן העולם הנוצרי שעמדו כבר מזמן על החיוניות שבחיבור לשורש היהודי של אמונתם. ולא בלבד שאל לנו לפגור אחרי המתקדמים שבין הנוצרים אלא חובה עלינו כיהודים לעמוד בחזית הקידמה ולהוביל. שליחות זו היא המנוע לפעילותה של אגודת 'נתיביה' בארץ ובעולם והיא גם המקור לחשיבות שאנו מייחסים להפצת מעיינותינו, פרי מחקר של שנים רבות, באמצעות ספרים, כתבי עת ותוכניות הרדיו של 'קול הישועה'.

'דבר אחר' איננו עיתון או מגזין במובן הרגיל של המילה שכן אין בו המיגוון הרחב של עניינים שעיתון עוסק בהם. 'דבר אחר' הוא לקט מאמרים עיוניים, לימודיים, בנושאים שונים שיש להם נגיעה למקרא, לברית החדשה, ליהדות ולנצרות ולכל מה שביניהן. יתרונו של לקט מאמרים כזה, להבדיל ממתכונת רגילה של עיתון, ביכולתו להכיל מאמרים רחבי יריעה שמאפשרים להקיף את נושאים בצורה מעמיקה. בגיליון ראשון זה קובצו מספר מאמרים שפורסמו בשנה האחרונה בגליונות שונים של 'Teaching from Zion'. כל המאמרים הם על דעת כותביהם ואינם מייצגים שום מערכת רעיונית לבד מהעמידה המשותפת על היסוד של אמונה באלוהי ישראל, במשיח ובנצח ישראל. כל השאר פתוח לעיון ולדיון ואנו שמחים להזמין כל מי שיש לו או לה מה לומר בנושאים שעל הפרק לתרום לנו ולקוראינו מכשרונותיהם ומידיעותיהם.

בברכת שנה טובה ומבורכת, שנת גאולה וישועה
העורכים

יוסף שולם

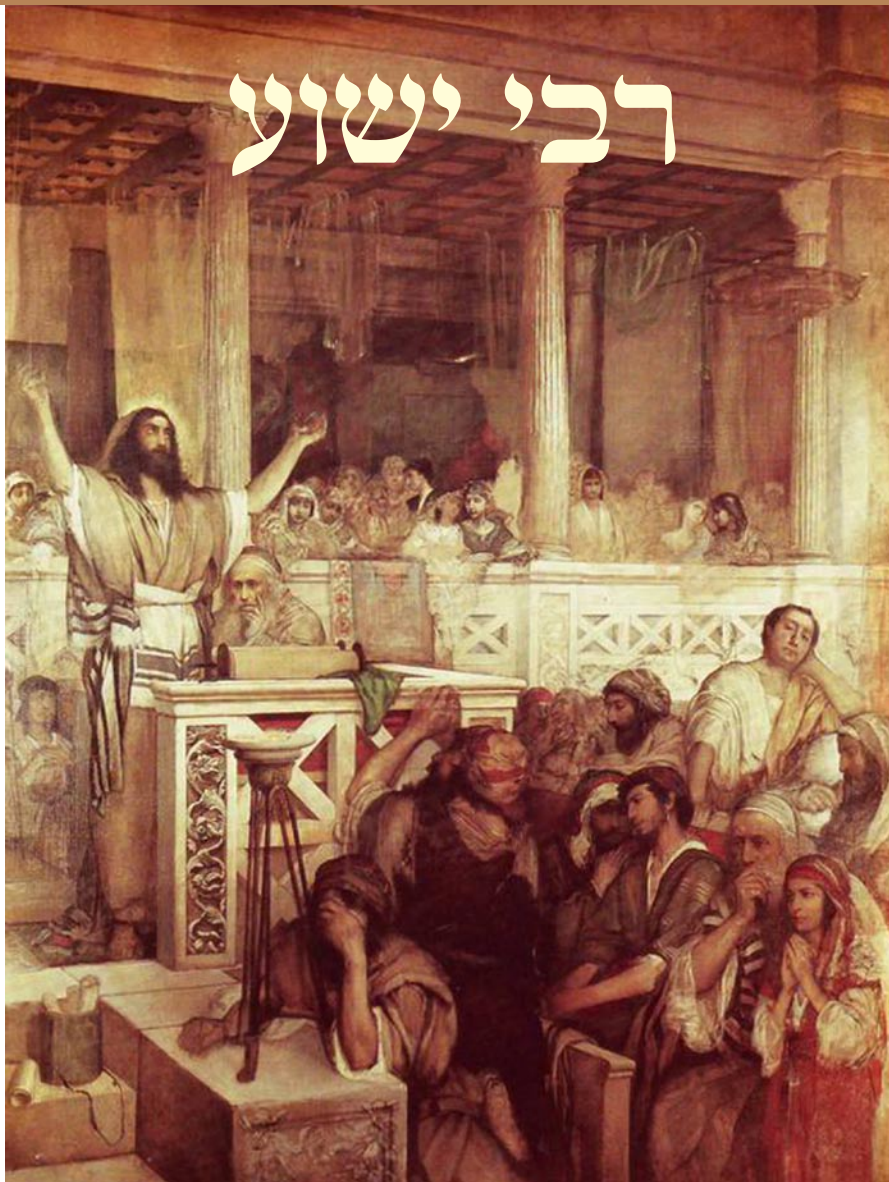
רבי ישוע

ענה ישוע: "כִּי בְּשֹׁר וְדָם לֹא גָלָה לְךָ אֶת זֹאת כִּי אִם אֲבִי שְׁבֻשָּׁמִים". במילים אחרות, העיקרי המזוהה עם ישוע כיום, "המשיח", הוא האחד שהתקבל רקע"יהתגלות. לעומת זאת הכינוי "רבי" השגור בבשורות אינו מצוי כלל באיגרות השליחים. אחרי מעשי השליחים כ"א 16, גם לא קיים יותר שימוש במילה "תלמידים".

מדוע זה קרה? הסבר הגיוני אחד הוא שהתפיסה של ישוע שהתפתחה אחרי שקם לתחייה הבליטה אספקטים שונים בדמותו. הזיכרון של ישוע כמורה תורה וכרב התעמעם עם התפוזות תלמידיו והפיכתם לקדושים מעונים. האנשים שהכירו את ישוע באופן אישי וראו אותו כמורה וכרב שלהם זכרו

אותו וכתבו את זיכרונותיהם במסמכים שכיום נקראים "בשורות". הדור הבא שלא הכיר את ישוע באופן אישי הדגיש אספקטים אחרים של שליחותו, ועל כן צמצם את תפקידו כרב והפסיק להשתמש במילה "תלמידים". גם היום רבים מהאנשים שטוענים שהם הולכים בעקבות ישוע שכחו את האספקט החשוב הזה בזהותו המשיחית. אולם ישוע היה רב גדול שהכניס בדבר ה' חיים ואור שעדיין מאיר יותר מכל הרבנים והמורים שאי פעם נגעו ברוח ובחשיבה האנושית. ישוע היה וישאר מורה כל עוד יש לו תלמידים שלומדים ומעבירים את הבשורות הטובות כאמת הנצחית של ה'.

כרב, ישוע השתמש בצורה מעמיקה באחד מכלי הלימוד הרבניים החשובים ביותר - המשל. במאות הראשונות לפנה"ס עד לספירה, הרבה מהלימוד של הרבנים כלל משלים, בדיוק כמו שישוע לימד. ישוע גם מבאר לתלמידיו את הטעם לשימוש במשלים: "וַיִּגְשׁוּ אֵלָיו הַתְּלָמִידִים וַיֹּאמְרוּ לָמָּה זֶה בְּמִשְׁלִים תְּדַבֵּר אֵלֵיהֶם. וַיַּעַן וַיֹּאמֶר



ישוע מלמד בבית כנסת בכפר נחום, מאוריצי גוטליב, 1879.

הכותרת הזו לבדה עלולה להכעיס נוצרים ויהודים כאחד. אנו מכירים את ישוע כמשיח, גואל, מושיע, בן האלוהים, נשגב ואנושי באותה עת. הוא העבד המעונה מישעיהו נ"ג שנושא שמות ותארים רבים ומכובדים. אבל אחד מהתארים השכיחים ביותר המיוחסים לו בברית החדשה הוא "רבי". כדאי שנתרגל לרעיון הזה משום שמכובד להוקיר את האמת ההיסטורית והתנכית.

המונח "רבי" משמעותו "המורה שלי". ברגע שמישהו מודה בעובדה שלישוע היו תלמידים, הוא בעצם הודה שהוא "מורה" או "רבי". בבשורות אנו רואים שאנשים, וביניהם תלמידיו של ישוע, פונים אליו בדרך כלל בכינוי הזה. בבשורת

יוחנן לבדה מופיע הכינוי "רבי" בשמונה מקרים שונים. להלן כמה מהם:

יוחנן א: 38-39: "וַיִּפֶּן יֵשׁוּעַ אַחֲרָיו וַיֵּרָא אֹתָם הֶלְכִים אַחֲרָיו וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם: מַה־תִּבְקְשׁוּ וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו רַבִּי אֵיפֹה תֵּלִין."

יוחנן א: 50: "וַיַּעַן נְתַנָּאֵל וַיֹּאמֶר אֵלָיו רַבִּי אַתָּה בֶן־אֱלֹהִים אַתָּה הוּא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל."

יוחנן ג: 2: "וַיָּבֹא אֶל־יֵשׁוּעַ לֵילָה וַיֹּאמֶר אֵלָיו רַבִּי יָדַעְנוּ כִּי אַתָּה מוֹרֶה מֵאֵת אֱלֹהִים בְּאֵת כִּי לֹא־יֻכַּל אִישׁ לַעֲשׂוֹת הָאֵתוֹת אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה בְּלִתִּי אִם־הָאֱלֹהִים עִמּוֹ."

בסך הכל נמצא בבשורות עשרים וחמישה מקרים שבהם התלמידים מכנים את ישוע "מורה" ורק מקרה אחד שבו הוא נקרא בפי התלמיד שמעון "המשיח, בן אלוהים חיים" (מתי טז: 17). על כך

כִּי לָכֵן נָתַן לְדַעַת אֶת־סוּדוֹת מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם וְלָהֶם לֹא נָתַן. כִּי מִי שִׁיִּשְׁלֹוּ נָתַן וְנָתַן לוֹ וְיַעֲדִיף וּמִי שֶׁאֵין לוֹ גַּם מִה־שִׁיִּשְׁלֹוּ יִנָּטֵל מִמֶּנּוּ. עַל־כֵּן בְּמִשְׁלֵים אֲדַבֵּר אֵלֵיהֶם כִּי בְּרֹאֲתָם לֹא יֵרְאוּ וּבִשְׁמָעָם לֹא יִשְׁמְעוּ אַף־לֹא יִבְיִנוּ" (מתי יג: 10-13).

המשלים אפשרו לרבנים להגיע לנושאים דתיים מסובכים ולנושאים פוליטיים, ללא חשיפה מלאה לאויבים ולמבקרים. זו כוונת ישוע באמרו "לכם ניתן לדעת את סודות מלכות השמיים ולהם לא ניתן".

לא ניתן במסגרת של מאמר קצר לערוך השוואה מקיפה בין השימוש במשלים של ישוע ושל הרבנים. אולם מספר דוגמאות נבחרות יבהירו היטב עד כמה הבסיס של הלימוד שלהם היה זהה לחלוטין, עד כמה היה ישוע נטוע, מצד התכנים והסגנון, במסורת הפרשנית הרבנית של זמנו.

משתה המלך: מיהם הצדיקים יורשי המלכות

אחד הדימויים הרווחים של אלוהים במשלי חז"ל הוא הצירוף של בעל בית שעורך משתה או סעודה לעבדיו ומשרתיו. תמונה זו מתקשרת בדרך כלל עם מוטיב אחרית הימים ויום הדין. כך למשל במדרש הבא של ר' יהודה הנשיא:

"משלו משל למה הדבר דומה? למלך שעשה סעודה וזימן אצלו אורחים. אמר להם: לכו ורחצו ונהצו וסכו, ורחצו בגדיכם, והתקינו עצמכם לסעודה, ולא קבע להם זמן אימתי יבאו לסעודה, והיו הפקחין מטיילין על פתח פלטינ של מלך, אמרין: כלום פלטינ של מלך חסר כלום?! הטיפשין שבהן לא השגיחו ולא הקפידו על דבר המלך, אמרו: שסופנו להרגיש בסעודת המלך, כלום יש סעודה שאין בה הטרחה?! וחברה אלו לאלו, והלך הסייד לסידו, ויוצר לטיטו, נפח לפחמו, כובס לבית המשרה שלו, פתאום, אמר המלך: יבואו הכל לסעודה! מהרום אלו באו בכבודם, ואלו באו בניוולם. שמח המלך על פקחין, שקיימו דברו של מלך, ולא עוד, אלא שכבדו פלטינ של מלך. וכעס על הטפשין, שלא קיימו את דבר המלך, וניוולו פלטינ של מלך. אמר המלך: אלו שהתקינו עצמן לסעודה, יבואו ויאכלו בסעודת המלך. ואלו שלא התקינו עצמן לסעודה, לא יאכלו בסעודת המלך. יכול ילכו ויפטרו להם. חזר המלך לומר: לאו, אלא יהיו אלו מסובין ואוכלין ושותין, ואלו יהיו עומדים על רגליהם לוקין ורואין ומצטערים" (מדרש רבה מגילת קהלת פרשה ט').

משל דומה מאד, בכלל ובפרט, אנו מוצאים בבשורת מתי: "וַיֵּסֶף יֵשׁוּעַ דַּבֵּר אֵלֵיהֶם בְּמִשְׁלִים וַיַּעַן וַיֹּאמֶר: דּוֹמָה מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם לְמַלְךְ בֶּשֶׂר וְדָם אֲשֶׁר־עָשָׂה חֲתָנָה לָבֵנוּ. וַיִּשְׁלַח אֶת־עֲבָדָיו לִקְרֹא הַקְּרוֹאִים אֶל־הַחֲתָנָה וְלֹא אָבוּ לָבוֹא. וַיֵּסֶף שְׁלַח עֲבָדִים אֲחֵרִים לֵאמֹר אֲמָרוּ אֶל־הַקְּרוֹאִים הִנֵּה עָרַכְתִּי אֶת־סְעוּדָתִי שְׁוֹרִי וּמְרִיאִי טְבוּחִים וְהַכֵּל מוֹכֵן בָּאוּ אֶל־הַחֲתָנָה. וְהֵם לֹא־שָׁתוּ לָכֵן לֹא־זָאת וַיִּלְכוּ לָהֶם זֶה אֶל־שְׂדֵהוּ וְזֶה אֶל־מִסְחָרוֹ. וְהַנְּשָׂאִים תִּפְּשׂוּ אֶת־עֲבָדָיו וַיַּתְּעִלּוּ בָם וַיַּהַרְגוּם. וַיִּקְצֹף הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁלַח צְבָאוֹתָיו וַיִּבָּדְדוּ אֶת־הַמִּרְצָחִים הָהֵם וְאֶת־עֵרְקָם שָׂרַף בָּאֵשׁ. אַזְּ אָמַר אֶל־עֲבָדָיו הֵן הַחֲתָנָה

מוכנה והקרואים לא היו ראוים לה. לכן לכו־נא לראשי הדרכים וכל־איש אשר תמצאו קראו אל־החתנה. ויצאו העבדים ההם אל־הדרכים ויאספו את־כל אשר מצאו גם־רעים גם־טובים וימלא בית־החתנה מסבים. ויהי כבוא המלך לראות את־המסבים וירא בהם איש אשר איננו לבוש בגדי חתנה. ויאמר אליו רעי איך באת הנה ואין עליך בגדי חתנה ויאמץ. ויאמר המלך למשרתים אסרו ידיו ורגליו ונשא אתם והשלכתם אותו אל־החשף החיצון שם תהיה היללה וחרק השנים. כי רבים הם הקרואים ומעטים הנבחרים" (מתי כב: 1-14).

שני המשלים מבוססים אפוא על אותו מוטיב, סעודת אחרית הימים שמכין הקב"ה לצדיקים. ישוע מתאר את המשתה הזה כחתונה, בכפוף למערכת הסימבולית של מגילת שיר השירים ונבואות אחרות המציגות את המשיח כחתן ואת עם ישראל ככלתו. משלו של ישוע קדום מזה של ר' יהודה והקירבה הרבה בפרטי הפרטים של שני המשלים מחייבת להניח שהיה לשניהם מקור משותף, או שהמשל של ישוע זכה לאחיזה רחבה בין תלמידי החכמים ולא־ינטרפרטציות מאוחרות יותר כמו זו של ר' יהודה הנשיא. זה בהחלט אפשרי משום שבימי התנאים היו עדיין חסידיו של ישוע חלק בלתי נפרד מהעולם היהודי והייתה להם השפעה לא מבוטלת בקרבן.

משלים דומים בתוכנם ובמגמותיהם אנו מוצאים גם בנושא השכר לצדיקים בעולם הבא; מדרש תהלים על הפסוק "פתחו לי שערי צדק" (תהלים קיח: 19) מבהיר מהם הקריטריונים שעל פיהם יפתחו לאדם שערי העולם הבא:

"לעולם הבא אמרו לו לאדם מה היה מלאכתך, והוא אומר מאכיל רעבים הייתי, והם יאמרו לו זה השער לה' מאכיל רעבים הכנס בו, משקה צמאים הייתי, והם אומרים לו זה השער לה', משקה צמאים היכנס בו, מלביש ערומים הייתי, והם אומרים לו זה השער לה', מלביש ערומים היכנס בו, וכן מגדל יתומים, וכן עושי צדקה, וכן גומלי חסדים, ודוד אמר אני עשיתי את כולם, יפתחו לי את כולם, לכך נאמר פתחו לי שערי צדק אבוא בס אודה יי" (מדרש תהלים קיט [יז]).

ישוע לימד את תלמידיו דברים זהים לחלוטין בגרסה ארוכה ומפורטת יותר של משל זה:

"וְהָיָה כִּי יָבוֹא בֶן־הָאָדָם בְּכָבוֹדוֹ וְכָל־הַמַּלְאָכִים הַקְּדוֹשִׁים עִמּוֹ וַיֵּשֶׁב עַל־כִּסֵּא כְבוֹדוֹ. וְנִאֲסָפוּ לָפָנָיו כָּל־הַגּוֹיִם וְהַפְּרִיד בֵּינֵיהֶם כַּאֲשֶׁר יִפְרִיד הָרֶעָה בֵּין הַכֹּבָשִׁים וּבֵין הָעֵתוּדִים. וְהָצִיב אֶת־הַכֹּבָשִׁים לִימִינוֹ וְאֶת הָעֵתוּדִים לְשִׁמְאָלוֹ. אַזְּ יֹאמַר הַמֶּלֶךְ אֶל־הַנְּצָבִים לִימִינוֹ בָּאוּ בְּרוּכֵי אֲבִי וּרְשׁוֹ אֶת־הַמַּלְכוּת הַמוֹכֶנָה לָכֵם לְמִן־הַנִּסָּד הָעוֹלָם. כִּי רָעַב הָיִיתִי וַתֹּאכִלְנִי צָמָא הָיִיתִי וַתִּשְׁקֵנִי אֶרְחָץ הָיִיתִי וַתְּבַשְׂמֵנִי עֵרֹם וַתְּכַסֵּנִי חוֹלָה וַתְּבַקְרוּנִי בְּמִשְׁמֶר הָיִיתִי וַתְּבָאוּ אֵלַי. וְעַנּוּ הַצַּדִּיקִים וַיֹּאמְרוּ אֲדִינֵנוּ מִתִּי רָאִינוּךָ רָעַב וַנִּכְלֹכְלָךְ אוֹ צָמָא וַנִּשְׁקָה אוֹתָךְ. וּמִתִּי רָאִינוּךָ אֶרְחָץ וַנִּאֲסָפְךָ אוֹ עֵרֹם וַנִּכְסֶּךָ. וּמִתִּי רָאִינוּךָ חוֹלָה אוֹ בְּמִשְׁמֶר וַנִּבָּא אֵלֶיךָ. וְהַמֶּלֶךְ יַעֲנֶה וַיֹּאמֶר אֵלֵיהֶם אָמֵן אֲמִר אֲנִי לָכֵם מִה־שִׁעֲשִׂיתֶם לְאַחַד מֵאֲחֵי הַצַּעֲרִים הָאֵלֶּה לִּי עֲשִׂיתֶם. וְאַזְּ יֹאמַר גַּם אֶל־הַנְּצָבִים לְשִׁמְאָלוֹ לָכוּ מַעֲלֵי אֲרוּרִים אֶל־אֵשׁ עוֹלָם הַמוֹכֶנָה לְשָׁטָן וּלְמַלְאָכָיו. כִּי

לקבל מן הנביא יחזקאל שמתאר את עתידו של עם ישראל כענף בצמרתו של עץ ארז גבוה ונשגב, שנשבר ע"י ה' ונשתל מחדש. הענף השבור הזה צומח ומביא פרי והופך לארז מלכותי, וציפורים מכל הסוגים מקננות בין ענפיו: "בְּהָר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל, אֲשֶׁתְּלַנּוּ, וְנָשָׂא עֲנָף וַעֲשֶׂה פְרִי, וְהָיָה לְאֶרֶץ אֲדִיר; וְשָׁכְנוּ תַּחְתָּיו, כָּל צִפּוֹר כָּל-כָּנָף--בְּצֹל דְּלִיּוֹתָיו, תִּשְׁכְּנֶנָּה. וַיָּדְעוּ כָל-עֵצֵי הַשָּׂדֶה, כִּי אֲנִי יְהוָה הַשֹּׁפֵלִי עַל גְּבוֹהַּ הַגְּבִהִיתִי עַל שָׁפֶל, הוֹבִשְׁתִּי עַל לֶחַי, וְהִפְרַחְתִּי עַל יָבֶשׁ. אֲנִי יְהוָה, דְּבַרְתִּי וַעֲשִׂיתִי" (יחזקאל יז: 23-24)

ישוע סיפר את משל גרגר החרדל לאנשי ישראל וקושר אותו למלכות השמיים בזמן שישראל הייתה תחת כיבוש רומי, ירושלים הייתה תחת שיעבוד, הכהונה הייתה מושחתת והאומה התחילה לאבד את התקווה לגאולה. מה שהוא רצה לומר כאן בין השורות הוא שעם ישראל הוא בהווה עם קטן ולא נעים, חריף וביקורתי, נרמס תחת רגלי המלכויות ולא נחשב לכלום, אך צפוי לו עתיד מזהיר. למרות הקניין המועט שלו יבואו בסופו של דבר בני האומות כולם לחסות בין ענפיו. אין שום ספק שהיהודים ששמעו את המילים הללו מפיו של ישוע הבינו בדיוק למה הוא התכוון – להפיח תקווה באנשים שמקננים בחושך ולא יכולים לראות כיצד ומתי (אם בכלל) ייגאלו מהדיכוי הרומי. ישוע מזכיר להם שישנה מלכות נוספת, מלכות השמיים, הפועלת לפי הבטחותיו של האל, שהוא המקור האמיתי לתקווה ולעתידו של עם ישראל.

את אותה הנימה אנו מוצאים במשל אחר באותו הפרק במתי: "וַיֵּשָׂא עוֹד מִשְׁלֹי וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם דּוֹמָה לְשָׂאֵר אֲשֶׁר לְקַחְתּוּ אִשָּׁה וְתִטָּמֵן בְּשֵׁלֶשׁ סָאִים קָמַח עַד כִּי יִיְחָמֵץ פָּלוֹ" (מתי יג: 33). בגלל המצב הפוליטי האכזרי, חלק נכבד מהאוכלוסייה היהודית בארץ עודד מרד ופעולות לשחרור העם מעול האימפריה הרומית האלילית ומהשחיתות בהנהגת ירושלים ובית המקדש. לכן דיבר ישוע במשלים על מלכות השמיים, שהיא מלכות אלטרנטיבית שאינה מתנהלת על פי חוקי הפוליטיקה של העולם הזה; זוהי מלכות שאותה הרומים וההנהגה המושחתת של ירושלים ובית המקדש לא היו מסוגלים לכבוש, לעצור או אפילו למצוא. המלכות הזו, אומר ישוע, תגדל ותתפשט בלי שאיש יתן את לבו לכך. זהו נצחונם של הקטנים והחלשים על החזקים. המלכות תתפשט לאט ובצנעה, ללא מהפכות פתאומיות וגדולות, כמו שקמצוץ של שאור שנטמן בגוש גדול של בצק עושה את עבודתו בהסתר, באין רואים.

אנו רואים אם כן כי אף שהמדרשים שהובאו להלן נכתבו כולם בתקופה מאוחרת משמעותית מדברי ישוע והם שונים בהיקפם וברמת המוסר שלהם, לא קשה לראות שהם משתמשים באותם אמצעים רטוריים ולצורך אמירות זהות בתוכנן. במילים אחרות, המשלים הללו התבשלו באותו הסיר כמו המשלים שבהם ישוע השתמש כדי ללמד את שליחיו ואת הציבור בכלל. הלך החשוב העולה מעיון מקביל במשליו של ישוע ובטקסטים מן המסורת היהודית הוא שאין להבין את דבריו של ישוע לאשורם ולמלוא עומקם אלא בקונטקסט ההיסטורי והתרבותי שבו הוא חי, ודרך אוצר הלשון והדימויים שבהם השתמשו חכמינו, אוצר שיסודו באוצר הלשון והסמלים של המקרא.

רַעֲב הָיִיתִי וְלֹא הֶאֱכַלְתָּם אוֹתִי צָמָא הָיִיתִי וְלֹא הִשְׁקִיתָם אוֹתִי. אֲרַח הָיִיתִי וְלֹא אֶסְפַּתְּם אוֹתִי עָרוֹם וְלֹא כִסִּיתָם אוֹתִי חוּלָה וּבִמְשָׁמֶר וְלֹא בִקְרָתָם אוֹתִי. וְעָנוּ גִסְיָהֶם וַאֲמָרוּ אֲדִינֵנוּ מִתִּי רָאִינוּךָ רַעֲב אוֹ צָמָא אוֹ אֲרַח אוֹ עָרוֹם אוֹ חוּלָה אוֹ בִמְשָׁמֶר וְלֹא שָׁרְתָנוּךָ. אֲזִי יַעֲנֶה אֹתָם לֵאמֹר אֲמֵן אֲמַר אֲנִי לָכֶם מִה־שְׁלֹא עָשִׂיתָם לְאַחַד מִן־הַצָּעִירִים הָאֵלֶּה גִסְלִי לֹא עָשִׂיתָם" (מתי כ"ה 31-45).

נבחן כעת את אחד מהמשלים המפורסמים של ישוע: "וַיֵּשָׂם לְפָנֵיהֶם מִשְׁלֵי אַחֵר וַיֹּאמֶר מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם דּוֹמָה לְגֶרְגֵר שֶׁל־חֶרְדֵּל אֲשֶׁר לָקַח חֹאֵשׁ וַיִּזְרַע בְּשָׂדֶה. וְהוּא קָטָן מִכָּל־הַזְּרָעִים וְכֹאֲשֶׁר צִמַּח גָּדוֹל הוּא מִן־הַיֵּרֻקוֹת וְהָיָה לַעֵץ עַד־אֲשֶׁר יָבֹאוּ עוֹף הַשָּׁמַיִם וְקָנְנוּ בְּעֵנְפָיו" (מתי יג: 31-32). ישוע משתמש במוטיב גרגר החרדל במשל נוסף: "וַיֹּאמֶר הָאֲדוֹן לִיהִיְתָה לָכֶם אֱמוּנָה כְּגֶרְגֵר הַחֶרְדֵּל אֲזִי תֹאמְרוּ אֶל־הַשֹּׁקֵמָה הַזֹּאת הֶעָקְרִי וְהִשְׁתַּלִּי בְתוֹךְ הֵימָּה וְתִשְׁמַע לָכֶם" (לוקס יז: 6).

במשל בבשורת מתי ישוע לא מדבר על אמונה, ונראה שהוא מתעלם לחלוטין מהאמת הבוטנית לפיה גרגר החרדל הוא ממש לא הקטן או הפחות ביותר משאר הזרעים. מלבד זאת, גרגר החרדל באזור שלנו לעולם לא גדל לעץ גדול או חזק דיו בשביל שציפורי השמיים יקננו בין ענפיו. לכן השאלה הנשאלת היא- אם גרגר החרדל מהמשל אינו מייצג את האמונה, במה מדובר?

על מנת לענות על השאלה, נצטרך לשער כמה נקודות.

- ישוע ידע בוודאות שגרגר החרדל אינו הקטן בזרעים.
- ישוע ידע בוודאות שעץ החרדל אינו גדול מספיק לקינון של ציפורים.
- ישוע אומר דבר חשוב על מלכות האלוהים במשל הזה.
- ישוע מסתיר משהו שהוא לא רוצה שכולם יידעו כשהם שומעים את הסיפור כי זו מטרת שימושו במשלים.

כעת, עם ההנחות המוקדמות הללו, ניגע במשל ונסה להבין אותו כמו שיהודי ישראלי במאה הראשונה היה מבין אותו. המפתח הראשון למשל זה הוא שהמילה "זרע" היא מילה קלאסית לתיאור עם ישראל בתנ"ך. הנה מספר דוגמאות: "וְאֵתָהּ יִשְׂרָאֵל עֲבָדִי, יַעֲקֹב אֲשֶׁר בְּחֶרְתִּיךָ; זָרַע אֲבֹרְהָם אֱהָבִי" (ישעיה מא: 8); "בִּיהִיְהָ יִצְדָּקוּ וַיִּתְּהַלְלוּ כָל־זָרַע יִשְׂרָאֵל" (ישעיה מה: 25); "כֹּה אָמַר יְהוָה, אִם־יִמְדוּ שָׁמַיִם מִלְמַעְלָה, וַיִּחְקְרוּ מוֹסְדֵי־אָרֶץ, לִמְטָה, גַּם־אֲנִי אֶמָּאֵס בְּכָל־זָרַע יִשְׂרָאֵל, עַל־כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה, נָאִם־יְהוָה" (ירמיה לא: 37).

עם ישראל ידוע בכתובים גם כעם המועט או הקטן מכל העמים. אם נוסיף לכך את הניב של "זרע ישראל", נראה שהחיבור של שני הרעיונות הללו יחד עוזר לנו להבין שהמשל לא מדבר על גרגר החרדל באופן מילולי אלא על זרע ישראל. ניתן למצוא עומק לשוני נוסף בשימוש של ישוע בזרע החרדל דווקא. במקרא מצוי צמח שנקרא אורות ("ויצא ללקט אורות וימצא גפן שדה" מל"ב, ד: 39). ה'אורות' מזוהה בתלמוד (יומא יח: עב) עם צמח החרדל, שנחשב כתרופה לעיניים. עם נוסף לדייסה שישוע מבשל כאן את התבלין הזה נמצא שמובלע כאן מוטיב משיחי חשוב נוסף, אורו של משיח הפוקח עיני עיוורים. תמיכה נוספת לזיהוי הזרע שבמשל עם עם ישראל ניתן

אודי צופף

אתנהלה לאטי לרגל הילדים



טבען המעורפל של הנבואות המשיחיות הוליד אצל חז"ל יותר מהשקפה אחת על הגאולה. קיומה של הנצרות כתנועה המשיחית המרכזית בהיסטוריה, וכמובן מוצאה מן היהדות של ימי הבית השני, היא עדות בולטת לשיטות מחשבה משיחיות שונות שצמחו ממקור אחד, אבל גם בתוך המסורת היהודית פנימה נמצא יותר מגישה אחת לנושא. בהכללה גסה, שאינה עושה צדק עם מורכבות העניין, ניתן לומר שטבעה של הציפייה לגאולה הלך בדרך כלל יד ביד עם טבעה של הפורענות האקטואלית שהכבידה על העם. בתקופת הבית השני למשל, כאשר הארץ הייתה נתונה תחת עול הכיבוש הרומי, רווחה הציפייה למשיח מן המודל הפוליטי, למצביא שימגר את שלטון הכיבוש וישיב את מלכות בית דוד על כנה. אפילו בברית החדשה, שבמרכזה עומדת אישיות משיחית מסוג שונה לגמרי, מוצאים אנו בדברי התלמידים של ישוע הדים לציפיה הארצית-פוליטית הזו שאיפיינה את התקופה. מאוחר יותר, בימי הגלות הארוכים והמרים של ישראל ציפו היהודים למשיח שיקבץ את נידחי ישראל מכל ארצות פוזרתם וישיבם לארץ ישראל. ציפייה זו עמדה למעשה עד לימי ראשית הציונות, והייתה למכשול לאלה שדבקו בתסריט הזה ומשום כך ראו בציונות סוג של משיחיות שקר, שמנסה להקדים את המעשה האלוהי בדרכים פוליטיות פסולות, ועוד בעזרת הנוצרים ר"ל. ה"קומבינה" הזו החשידה את המפעל הציוני לא במשיחיות שקר סתם אלא בשיתוף פעולה עם משיחיות שקר נוצרית. הנושא המשיחי היה מאז ומעולם רווי מתח פוליטי.

תפיסת הגאולה על פי הבשורה היא מטאפיסית בחלקה, שכן היא מדברת על כפרה ועל סליחת חטאים, שהם עניינים מופשטים, שבמהותם שייכים למישור שבין האל והאדם ואין להם לכאורה שום משמעות פוליטית. המסורת היהודית מתעלמת בדרך כלל מהאספקט הזה של הגאולה ומתמקדת בתסריטים שהם כל כולם פוליטיים. במבט לאחור ניתן להגדיר שני דפוסי אב של גאולה שחז"ל משרטטים: גאולה קטסטרופלית וגאולה פרוגרסיבית. התסריט הקטסטרופלי גורס שאין המשכיות ורצף בין העולם הזה והעולם הנגאל, אלא שהגאולה באה בעקבות קטסטרופה עולמית שתביא קץ לעולם כפי שאנו מכירים אותו, באמצעות מלחמות עולמיות ("גוג ומגוג") או אסונות טבע קטלניים. אחרי הקץ יבוא העידן המשיחי שתהיה בו התחלה חדשה. השיטה השנייה מכונה "פרוגרסיבית" על שום היסוד העומד במרכזה, של התקדמות המפעל המשיחי בתוך ההיסטוריה, עד להשלמתו באחרית הימים, ללא הזעזועים הקוסמיים שמציעה השיטה הראשונה.

גרשום שלום, מהחוקרים החשובים של המיסטיקה היהודית, גורס שחז"ל אינם מתעניינים כלל בתסריט ה"פרוגרסיבי": "הרעיון המשיחי במקורות הראשונים והקלאסיים שלו אין בו כלום מיסוד ההתקדמות. הנביאים ובעלי האגדה לא ידעו את הדבר הזה. זהו סילוף או פירוש שהכניסו לתוך דבריהם. הם ידעו על מציאות חדשה

של העולם, על מעמד חדש של גאולה, שאיננו קשור כלל וכלל במה שקדם לו, שאיננו תוצאה של התפתחות רצופה של העולם שקדם לו. בשבילם קיימת תהום בין העולם הבלתי-נגאל והעולם במעמד הגאולה. לדעת הנביאים ולדעת בעלי האגדה, באה הגאולה כתוצאה של זעזוע עולמי, של מהפכה עולמית, של קטסטרופות, של פורענויות שאין להן דוגמה, שבהן מתמוטטת ונהרסת ההיסטוריה".

לא חסרים כיום מאמינים שמכנים בכיליון עיניים לקטסטרופה הזו שתסמן את קץ שלטונו של "שר העולם הזה", את קריסת "הזונה הגדולה מבבל", שתסמן את ההתחלה החדשה שמבשרים ימות המשיח. ויש לעומתם כאלה שמצביעים על אירועים מן העבר כסוג של קטסטרופה שמתוכה אמור היה להתחיל העידן המשיחי; כמו למשל חורבן בית המקדש בידי הרומים, או אפילו נפילתו של אדם הראשון בגן עדן, הנחשבת לסוג של תקלה קוסמית שתפקידו של עם ישראל, ושל המשיח, הם להביא לתיקונה ולהשיב את העולם לקדמותו. לתפיסה הזו יש ביטוי גם בברית החדשה, ואף שיש בה נבואות על מלחמות ופורענויות וקץ ההיסטוריה, הרי הפעולה המשיחית המהותית מתרחשת בתוך ההיסטוריה ולא בסופה. כלומר, יש לפנינו כאן תסריט שהוא בעיקרו "פרוגרסיבי", ועל פיו, בשורת הגאולה שיצאה מירושלים עתידה להשלים את מסעה סביב עולם ומלואו ולהגיע לארבע כנפות הארץ. רק אז, ב"מלוא עתות הגויים" יבוא איזושהו קץ, או לפחות נקודת ציון חשובה בהיסטוריה של האנושות.

לפיכך, את קביעתו הגורפת של גרשום שלום, שהנביאים ומקורותינו הפרשניים העתיקים לא ידעו דבר מיסוד ההתקדמות, ניתן לסייג בכמה וכמה טיעונים. ראשית, הברית החדשה היא טקסט

I (גרשום שלום, דברים בגו, א. עם עובד, ת"א, 196)

אדם, של אותו עבד. זהו עניין להיסטוריה שלמה.

בהקשר זה יש לקחת בחשבון שהקהילות שאליהן נשלחו במקור הכתבים והאיגרות שבספר הברית החדשה עמדו באופן עקי תחת רדיפות מצד הקיסרות הרומית. בנסיבות אלה לא היה לכותבים שום עניין שבעולם להבליט את האספקט הפוליטי של בשורתם, שהיה חתרני מבחינת שלטונות האימפריה וסיכן את קהילות המאמינים. ניתן לשער שזו הסיבה לכך שהרבה מן האינפורמציה הפוליטית הבעייתית שבברית החדשה עבר עיבוד אגדי-מדרשי כדי לעשותו מובן למי שצריך ובלתי מובן, או ליתר דיוק מובן בצורה אחרת, למי שעדיף שלא יבין. מכל מקום ברור שהטקסטים הללו נוצרו בחוגים של מיסטיקנים שלא קראו בתורה 'פשוט' וגם לא כתבו 'פשוט'. לצערנו אנחנו רחוקים מאד היום מההבנה שלהם בתורה ועל כן גם אין לנו די אומץ להוציא את דבריהם מפשוטם. במקרה הגרוע אף אין לנו את ההבנה שזה הדבר הנכון לעשות. אבל העובדה הזו איננה מועילה מאד להבנת הרבדים העמוקים של הרעיונות הגלומים בבשורה.

הזמן המשיחי: זריעה, צמיחה וקציר

ר' חייא ור' שמעון בן חלפתא חיו בשלהי תקופת התנאים, וציור הגאולה העולה מן המדרש - כההליך שמתחיל בצנעה ונשלם באחריתו - משקף בוודאי הבנה שהמפרשים הקדמונים שאבו מדברי הנביאים. על כן יש מקום לתמוה מאד על קביעתו הנחרצת של גרשום שלום, שגם הנביאים לא ידעו דבר מיסוד ההתקדמות ושכל הבנה כזו של דבריהם הריה בגדר סילוף; אנחנו יכולים לחשוב על לפחות שני מושגי יסוד - "צמיחה" ו"בניין" - המצויים תדיר בנבואות על מלכות המשיח; אלה מצביעים בבירור על יסוד איתן של התקדמות והתפתחות. שניהם מופיעים זה לצד זה בנבואה משיחית מרכזית מאד של זכריה: "כה אמר ה' צבאות לאמור הנה איש, צמח שמו, ומתחתיו יצמח ובנה את היכל ה'" (זכריה ו:12). תיאור זה של צמיחת המלכות מקביל לאמור בישעיה נג: "ויעל כיונק לפניו וכשורש מארץ ציה" (ישעיה נג:2), וכן בנבואה אחרת של ישעיה: "אני ה' קראתיך בצדק ואחזק בידך ואצרך ואתנך לברית עם, לאור גויים [...] הראשונות הנה באו וחדשות אני מגיד, בטרם תצמחנה אשמיע אתכם" (ישעיה מב:6,9). אלה רק כמה ביטויים מתוך מסכת עשירה של דימויים צמחיים בתיאורים של מלכות המשיח, שלא לחינם נקרא "צמח". זה אינו שם פרטי כי אם "שם פרוגרמטי", דהיינו, שם שמספר עליו משהו; שישועת האדם היא תהליך הסטורי, שיש לה תולדות, נקודת מוצא, גרעין או זרע, שממנו צומחת המלכות עד שהיא מבשילה לכדי מתן פרי. הנביאים הודיעו על ה"חדשות" של מלכות המשיח מבעוד מועד כדי שכאשר "תצמחנה", כלומר כשנראה אותן בהתגשמותן, יכירו כולם שיד ה' בדבר ולא יד המקרה.

מזריעת הזרע דרך נביטתו וצמיחתו לעץ נושא פרי, זהו תהליך שמתקדם בהיסטוריה האנושית, ושתובע גם מעורבות אנושית. כדי שהזרע יהפוך לעץ יש לטפל בו ולהשקותו ולדאוג לשמר מפני מזיקים. אם יופקר לגדול לבדו הוא ייבש וימות. ברוח הדברים האלה מזהה ישוע את עצמו בגוף ראשון עם סמל צמחי נוסף, הוא הגפן: "אנכי הגפן האמיתית ואבי הוא הכורם [...] עמדו בי ואני בכס. כאשר

יהודי מן המאה הראשונה לספירה והרעיון המשיחי העומד במרכזו שאב בהכרח את יסודותיו מן הנביאים ומן הפרשנות היהודית של אותה תקופה; אם יש בו משהו מיסוד ההתקדמות, הרי יש להניח שהכותבים שאבו אותו מהנביאים ומהפרשנות שקדמה להם. שנית, גם אם נתעלם לגמרי מן המקור הזה (מה שעל כל פנים לא נכון לעשות) בכל זאת נמצא ביטויים בולטים ליסוד ההתקדמות גם אצל הנביאים וגם בפרשנות היהודית הקדומה. שלום עצמו מזכיר במאמרו את הסיפור היפה על ר' חייא ור' שמעון בן חלפתא שהיו מטיילים עם שחר בבקעת ארבל שעל שפת הכינרת וראו את החמה בזריחתה; אמר ר' חייא: "כך גאולתן של ישראל. בתחילה קימעה קימעה, כל שהיא הולכת היא הולכת ומאירה. מאי טעמא? 'כי אשב בחושך ה' אור לי'" (ירושלמי ברכות פא:א).

דברי ר' חייא אינם רק בגדר של התפייטות במטאפורות; יש בהם עומק רב של תיאולוגיה. ראשית, יש בהם הכרה בכך שאור הגאולה זורח מתוך חושך, כלומר שגרעין הגאולה מצוי גם בשעה שסביבו עדיין חושך, כאמור בישעיה "קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה' עליך זרח. כי הנה החושך יכסה ארץ וערפל לאומים ועליך יזרח ה' וכבודו עליך יראה" (ישעיה ס:1-2). אור הגאולה זורח על ישראל תחילה בשעה ששאר העמים עדיין שרויים בחשכת האלילות. החכמים המהלכים בבקעת ארבל משולים לעם ישראל; הם מצויים במקום שממנו ניתן לחזות בקרני השמש הראשונות שהפציעו מעל לאופק; הם יודעים את התורה ולכן הם יודעים היכן ומתי לחכות כדי לראותה. אבל מה שהתחיל בהבלחה צנועה של אור קטן שרק מעטים שמו לב אליו עתיד, לעת הצהריים כשהשמש תעמוד במרום, להיגלות לכל בני האדם. יש במדרש זה ללא ספק סימנים להתקדמות של תכנית הגאולה; שכן על פי השעון ההיסטורי הזמן שחולף בין זריחת החמה לבין עמידתה במרכז השמיים הוא לא כמה שעות כי אם כמה תקופות. וניתן בוודאי למצוא סימליות מעניינת בעובדה שקרני הגאולה הראשונות מציצות דווקא במקום המזוהה כל כך עם חייו ופעלו של ישוע.

טענה רווחת כנגד הגישה המשיחית הנוצרית היא שהדגש בה עבר מן השטח ההיסטורי והקונקרטי לעבר המטאפיסי, מגאולה לאומית לגאולה פרטית וכו'. יש משהו בטענה זו, מעצם זה שהדגש בברית החדשה מושם על עניין הכפרה וסליחת החטאים. אולם בעלי הבשורה לא הזניחו את רעיון ישועתם של כלל ישראל, שמבחינתם הייתה כרוכה בישועתם של כל עמי הארץ. מבחינה זו ספר הברית החדשה מאד פוליטי, הרבה יותר ממה שנוטים לחשוב, שכן הוא עוסק בתנועה דתית בעלת תעודה היסטורית - לגזור כליה על עבודת האלילים של העולם העתיק ולהביא את כל גויי הארץ לידיעת ה'. זוהי תמצית של הבשורה, וזהו הצד המאד פוליטי שבמהותה: "הן עבדי אתמוך בו, בחירי רצתה נפשי. נתתי רוחי עלי, משפט לגוים יוציא [...] לא יכה ולא ירוץ עד ישים בארץ משפט ולתורתו איים ייחלו [...] אני ה' קראתיך בצדק ואחזק בידך ואצרך ואתנך לברית עם, לאור גוים" (ישעיה מב:1,6). גם בנבואה קלאסית זו על מלכות המשיח בולט בבירור יסוד ההתקדמות. לעבד ה' המתואר כאן יש משימת "כיבוש" עולמית והוא לא יחדל מפעולתו עד להשלמתה. ברור גם שאין מדובר במשימה שניתנת להשלמה בתקופת חייו של

בהיסח הדעת, כמצאיה או כעקרב כמו שאומרים חז"ל. התפיסה המשיחית הזו שמה דווקא את האדם במרכז התמונה ומעניקה לו תפקיד פעיל ביותר בשמירה על גן האלוהים ובטיפוחו.

היבט חשוב נוסף של התקדמות בנבואת זכריה על המשיח הוא תיאורו כאדריכל של בית חדש לה': "הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח ובנה את היכל ה'. והוא יבנה את היכל ה' והוא ישא הוד וישב ומשל על כסאו" (זכריה ו:12,13). זהו אחד המקורות לציפייה היהודית לבניין בית המקדש בידי המשיח כשיבוא, וישנם לא מעט יהודים שעוסקים במרץ בהכנת התשתית החומרית לעבודת הקודש לאותו יום שבו היא תושב למקומה. הדברים הללו של זכריה מציגים את אותו האיש "צמח" בתפקיד של אדריכל או קבלן בניה. פעמיים חוזר הנביא ומדגיש את תפקידו הפעיל של ה"איש-צמח" בבניית ההיכל, שבסופה יישב הוא עצמו ומשל על כסאו. המלך הוא גם האדריכל וגם קבלן הבנייה וגם הפועל וגם זה שיישב בסופו של יום וימשול. כל תפיסה של הדברים הללו על פי 'פשט' אינה אפשרית כאן. משום כך אנו מוצאים בברית החדשה מהלך של הפשטה מוחלטת בכל הקשור ב"היכל" זה ש"בונה" המשיח. הבית השלישי הוא "כלת המשיח". זהו בית וירטואלי שהמשיח, החתן, משמש לו כאבן פינה, וכל אחד מן המאמינים משול לאבן חיה בבנינו.

כאמור, בניית ההיכל, ללא קשר באיזה אופן מתפרש עניין זה, היא סימן נוסף שנותנים הנביאים לעיקרון ההתקדמות של מלכות המשיח. בניית בית, ממש כמו גידולו של צמח, היא תהליך. תחילה יוצקים את היסודות ומניחים את אבן הפינה; היא המבטיחה שהבית לא ייצא עקום, היא שנותנת לו את הכיוון. משהונחו היסודות מתחילה הבנייה להתקדם לאט לאט, שורת לבנים אחרי שורת לבנים, עד שנשלמת הבנייה של כל קומות הבית עד לגגו. באותו אופן בדיוק מתקדם תהליך הבנייה של ההיכל המשיחי בהיסטוריה האנושית, כשבכל דור ודור נוספת לו קומה של לבנים אנושיות. על כך מדבר שאול באיגרתו לאנשי קהילת קורינתוס: "אני נטעתי ואפולוס השקה והאלהים הוא הצמיח. על כן הנוטע והמשקה כאין כי אם אלהים המצמיח. והנוטע והמשקה כאחד המה וכל איש יקבל את שכרו כפי עמלו. כי עוזרים לאלוהים במלאכתו אנחנו. שדה האלוהים אתם. בנין אלהים אתם" (לקורינתים א, ג:6-9).

סביר מאד להניח שדימויי הצמיחה והבניה שבנבואת זכריה, והמצויים גם בנבואות רבות אחרות, משמשים מקור השראה לדברי שאול כאן. הוא גם מכיר את השימוש של ישוע באותה מערכת של מושגים ודימויים ברבים ממשליו, כמו ברצף המשלים הבא: "מלכות השמים דומה לאיש אשר זרע זרע טוב בשדהו" (מתי יג:25). המשל מדבר בהמשך על הקציר שיהיה בעתיד, באחרית הימים, ביום הדין, אז יפריד ה' בין אלה שעבדו אותו ביושר לבין אלה שלא. כלומר, מדובר במשהו שצומח לאורך שנים רבות. ועוד משל דומה שם ישוע לפני תלמידיו באותו עניין: "מלכות האלוהים דומה לגרגר של חרדל אשר לקחו איש ויזרעהו בשדהו. והוא קטן מכל הזרעים וכאשר צמח גדל הוא מן הירקות והיה לעץ אשר יבואו עוף השמים וקיננו בענפיו" (שם:31-32), ועוד: מלכות השמים דומה לשאור אשר לקחתהו אשה ותטמנהו בשלוש סאים קמח עד כי יחמץ כולו" (שם:33).

השריג בל יעשה פרי מאליו אם לא יעמוד בגפן, כן גם אתם אם לא תעמדו בי. אנוכי הוא הגפן ואתם השריגים. העומד בי ואני בו הוא יעשה פרי לרוב, כי בלעדי לא תוכלו עשות מאומה" (יוחנן טו:1, 4-5). כדי להבין למה מכוון ישוע באמרו "הגפן האמיתית" (להבדיל מזו שאיננה אלא משל), נפנה לברכת יעקב ליוסף, שם נמצא המשל: "בן פורת יוסף, בן פורת עלי עין, בנות צעדה עלי שור" (בראשית מט:22). ה"בן" כאן הוא גזעו של הגפן, וה"בנות" הן ענפיו. במילים פשוטות, התמונה המצטיירת בברכת יעקב היא של צמח הגפן השתול על יד מעיין, הוא מבורך בשפע של מים סהורים ועל כן הוא שופע פרי, עד שענפיו, ה"בנות", גולשים מעבר לגדר הכרם. זו כוונת המילים הקשות "בנות צעדה עלי שור". הגפן הזו מופיעה שוב במזמור תהלים פ', שהוא מזמור בעל תוכן משיחי דחוס מאד: "גפן ממצרים תסיע, תגרש גוים ותטעה. פנית לפניה ותשרש שרשיה ותמלא ארץ. כסו הרים צלה וענפיה ארזי אל. תשלח קצירה עד ים ואל נהר יונקותיה. למה פרצת גדריה וארוה כל עוברי דרך. יכרסמנה חזיר מיער וזיו שדי ירענה. אלהים צבאות, שוב נא, הבט משמים וראה ופקד גפן זאת. וכנה אשר נטעה ימינך ועל בן אדם אמצת לך. שרופה באש, כסוחה, מגערת פניך יאבדו. תהי ידך על איש ימינך, על בן-אדם אמצת לך" (תהלים פ:9-18).

בברכת יעקב ליוסף מקופלת אמת היסטורית חשובה. שכן יוסף, ה"בן", הוא אב-טיפוס של גואל, והיחס שבינו לבין ה"בנות" מוקרן על דברי ישוע לתלמידיו. למעשה ישוע לא מדבר אל תלמידיו בלבד, אלא המצויים סביבו בשעת מעשה, כי אם גם לתלמידיו לעתיד, בכל דור ובכל מקום שהבשורה תבוא בשערי. אם אלה לא יהיו מחוברים לגזע ישראל הם לא יישאו פרי, והם אף עלולים להתייבש ולמות מבחינה רוחנית. דברים דומים כותב גם השליח שאול אל הגויים, כשגם הוא משתמש באחד הדימויים הצימחיים הבולטים של עם ישראל, הוא עץ הזית: "...אם התרומה קודש העיסה קודש כמוה ואם השורש קודש הענפים קודש כמוהו. וכי ניקפו מקצת הענפים ואתה זית היער הורכבת תחתיהם ונתחברת לשורש הזית ולדשנו – אל תתפאר על הענפים ואם תתפאר דע שאתה לא תישא את השורש כי אם השורש נושא אותך" (אל הרומים יא:16-18).

שאול נחשב כידוע לאביה הרוחני ולמייסדה בפועל של הנצרות. טוב יעשו אפוא הנוצרים המחזיקים ב'תוראת ההחלפה' - שעל פיה יורשת הכנסייה את מקומו של עם ישראל שסרח והושלך לפח האשפה של ההיסטוריה - אם יתנו את מלוא תשומת הלב לדברים ששאול אומר כאן. ברוח דברים דומים שאמר ישוע, על כך שעץ טוב לא יניב פרי רע ושעץ חולה לא יניב פרי טוב, גוער שאול בגויים המתנשאים על עם ישראל ומזכיר להם שהם עצמם אינם אלא ענפים של עץ בר שהורכבו לעץ זית משובח. עם ישראל הוא השורש הנושא אותם והם יונקים את קדושתם מקדושתו, שבלעדיה אין להם כלום. אותם הדימויים בדיוק משמשים אפוא את ישוע ואת שאול לצורך העלאת טיעונים דומים. הנביאים גייסו תמיד דימויים מעולם הטבע והנגלה כדי לצייר באמצעותם עניינים מופשטים הרחוקים מהשגתו של האדם. אין ספק שהשימוש בדימויים מעולם הצמחים לתיאור מלכות המשיח בא לתאר תהליך היסטורי שיש לו זרע ושורש וגזע וענפים, משהו שצומח במהלך ההיסטוריה ולא משהו שנופל מן השמים

מבני בעולה אמר ה'. הרחיבי מקום אהלך ויריעות משכנותיך יטו, אל תחשכי, האריכי מיתריך ויתדותיך חזקי, כי ימין ושמאל תפרצי וזרעך גוים יירש, וערים נשמות יושיבו. אל תיראי כי לא תבושי ואל תכלמי כי לא תחפירי, כי בשת עלומיך תשכחי וחרפת אלמנותך לא תזכרי עוד. כי בועליך עושיך ה' צבאות שמו, וגואלך קדוש ישראל אלהי כל הארץ יקרא" (ישעיה נד:1-5).

אלוהים עצמו מוצג כאן כמי שבועל את אותה אשה עקרה, שהיא דימוי לעם ישראל שלא הצליח לעשות את הפרי שהאלוהים ציפה ממנו לעשות, כפי שעולה מנבואות רבות, שבהן גם רווח השימוש בסמלי הכרם והגפן שישוע מרבה להשתמש בהם. מן ה'דבר' שזורע המשיח נולד לו אותו עם, וכך הופך ישוע ה'בן' ל'בן' גם במובן הצמחי של ברכת יעקב ליוסף, כלומר לגזע המצמיח את אותן "בנות" הן הענפים. גם רש"י בפירושו על הברכה ליוסף מוציא לגמרי את הדברים מידי פשוטם ואומר שה"בנות" הן בנות מצרים שהיו הולכות על החומות כדי לחזות ביופיו של יוסף. רש"י יודע היטב שזו איננה כוונת הפשט. אבל יש לו סיבה טובה להוציא את ה"בנות" מהקשרן הצמחי ולהלבישן בדמות אנושית שאותה הוא שואל מן התכנים המשיחיים של מגילת שיר השירים: "אחת היא יונתי תמתי, אחת היא לאמה, ברה לילדתה, ראוה בנות ויאשרוה, מלכות ופלגשים ויהללוה" (שה"ש ו:9).

לפנינו אפוא שתי מערכות סמלים חופפות, הצמחית והאנושית, שמספרות את אותו הסיפור: לידתו וצמיחתו של עם האלוהים מבחינה פיסית ורוחנית כאחד. אם נרצה לתפוס לעומק את הרעיון המסתתר מאחורי הכינויים הסימליים של המשיח, 'ילד', 'נער' ו'איש' – שכאמור אין להם שום אחיזה בביוגרפיה הפרטית שלו על פי פשוטם של הדברים – הם יוכלו לקבל משמעות היסטורית ממשית דווקא אם נחיל את הביטויים הללו על הקולקטיב שאנו מכנים "גוף המשיח", על אותו עם שנולד, שגדל ומתבגר במהלך ההיסטוריה עד שהוא הופך ל"איש". עניין זה יתברר יותר אם נבחן כמה מנקודות המפתח שבהן התארים הללו מופיעים ונעמוד על ההקשר המשיחי שלהם. ההקשר הזה אינו תמיד מובן מאליו אבל הוא מתבקש מעצם העובדה שנוכחות התארים האלה במקומות מסויימים צורמת את האוזן משום שהם אינם הולמים מבחינה כרונולוגית את הדמויות שאליהן הם מתייחסים. כלומר, אין להם שם משמעות על פי פשט. דוגמה בולטת ביותר היא משה רבנו, שהוא כמובן הפרוטוטיפוס המובהק ביותר של גואל שהמקרא מכיר. כאשר משה התינוק הונח בתיבת הגומא נאמר על בת פרעה: "ותפתח ותראה את הילד והנה נער בוכה" (שמות ב:6). משה היה תינוק בן שלושה חודשים באותה עת. לכנות אותו "ילד" זה גבולי אבל "נער" בהחלט לא מתאים בשום אופן. ממש כשם שכיניו זה אינו הולם את מצבו הביוגרפי של יצחק בשעה שהוא מובל אל העקידה: "ויאמר אברהם אל נערי: 'שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם'" (בראשית כב:5). על פי המסורת יצחק היה גבר בשנות השלושים לחייו בעת ההיא, בהחלט לא "נער". יוסף, שהוא דמות פרוטו-משיחית חשובה, מכונה 'נער' בתחילת הסיפור, בהיותו בן שבע עשרה שנים (בראשית לז:2). כאן לפחות יש התאמה בין הכינוי 'נער' לגילו של יוסף, אבל ההתאמה הזו קצת צולעת כאשר מאוחר

הזרע עצמו מייצג בדרך כלל במשלי ישוע את דבר האלוהים, אולם במקרה של זרע החרדל נראה שהוא מכון לעם ישראל, שהוא הקטן מכל העמים, הוא הגרעין או הזרע שהופך ברבות הימים לעץ גדול. לו היה מדובר כאן על דבר האלוהים לא היה שייך להציגו כ"קטן מכל הזרעים". על כל פנים ברור שמשלים אלה של ישוע מקיפים פרספקטיבה היסטורית רחבה שמלכות האלוהים צומחת מתוכה.

ילד – נער – איש; קיצור תולדות 'גוף המשיח'.

אחד הציורים היותר יפים להתקדמות הפרוגרמה המשיחית על ציר הזמן בא לידי ביטוי בכינויים שהנביאים משתמשים בהם לסימון נקודות המפתח העיקריות בביוגרפיה של המשיח; אלה שלושה בעיקר: 'ילד', 'נער' ו'איש'. כינויים אלה מופיעים בכמה נבואות משיחיות חשובות. מדרך הטבע יחשוב הקורא מיד על הנבואה הקלאסית של ישעיה: "כי ילד יולד לנו, בן ניתן לנו, ותהי המשרה על שכמו, ויקרא שמו פלא יועץ אל גיבור אבי עד שר שלום" (ישעיה ט:5). לוקס נדרש לנבואה הזו בפתח בשורתו כאשר הוא מספר על המלאך שהופיע לפני הרועים בבית לחם ואמר להם: "כי הנני מבשר אתכם שמחה גדולה אשר תהיה לכל העם. כי היום יולד לכם מושיע אשר הוא המשיח האדון בעיר דוד" (לוקס ב:10-11).

נראה לכאורה שלוקס מאשר בדיעבד את דברי ישעיה ומספר לנו שאותו ילד אכן נולד. יש לשים לב לכך שהוא משתמש, כמו ישעיה, בצורה הסבילה של הפועל 'ילד'. שניהם לא מדברים על ילד שנולד כי אם על ילד שיוולד. ההבדל הדק הזה הוא שמסביר מדוע הנביא טורח לספר בכלל על לידתו של המשיח. שהרי אם הוא נולד ככל האדם, מדוע לספר מה שמובן מאליו, שהוא נולד? ומדוע לספר שהמשרה מונחת על כתפו של הילד שיוולד; האם המשיח נושא משרה בהיותו ילד – על פי 'פשט'? צריך להיות ברור שלא זו כוונת המסורה. הוא רוצה לרמוז לנו שאין מדובר בלידה שגרתית אלא במשהו שהוא מחוץ לגדר הטבע; כאילו נכפתה הלידה הזו בידי גורם חיצוני שצריך היה להתערב כדי לזרז אותה, או שאולי הילד הזה לא כל כך רצוי להוריו, לאותו קולקטיב המספר "ילד יולד לנו".

אכן, ההיסטוריה מלמדת שהלידה הזו הייתה קשה לעם ישראל ושהוא לא ממש רצה בה. אנחנו מפרשים בדרך כלל את הנבואה הזו על המשיח עצמו, אבל נראה שנכון להשליך את תוכנה על 'גוף המשיח' בכלל, כלומר על הכנסייה, ובמלים אחרות על העם אשר הקים ה' כדי להקניא את עם ישראל ככתוב: "הם קנאוני בלא אל, כעסוני בהבליהם. ואני אקניאם בלא עם, בגוי נבל אכעיסם" (דברים לב:21. ר' אל הרומיים יז:19). על לידתו של העם הזה מספר גם מזמור התהלים כב, שיש לו תוכן משיחי מובהק ועל כן רבות ההתייחסויות אליו בברית החדשה. בחתימת המזמור נאמר: "כי לה' המלוכה ומושל בגוים. אכלו וישתחוו כל דשני ארץ, לפניו יכרעו כל יורדי עפר ונפשו לא חיה. זרע יעבדנו יסופר לאדני לדור. יבואו ויגידו צדקתו לעם נולד כי עשה" (תהלים כב:29-32). ישעיה מדבר על עקרותה של האשה שהייתה אמורה על פי הטבע ללדת את העם הזה, ואף על פי כן לא יהיה בכך כדי לעכב את תוכניותיו של האל: "רני עקרה לא ילדה, פצחי רינה וצהלי לא חלה, כי רבים בני שוממה

הם "חייליו" של ה"גבר" או של ה"גיבור" שהוא המשיח. כמובן שאין מדובר במלחמת חרבות ובשפיכות דמים. חרבו של המשיח היא דברו היוצא מפיו. זהו גם נשקם של חייליו "בני הנעורים" ה"מדברים" את אויביהם בשער. עם האלוהים ש"ילד" באותה לידה שהקדימה את זמנה, הגיע לגיל הנעורים והוא כבר גדול מספיק כדי לדבר בשמו של המשיח, כדי לעשות את מלחמותיו בעולם האלילי. הכינויים 'ילד' ו'נער' משקפים אפוא נקודות ציון שונות בביוגרפיה הקולקטיבית של 'גוף המשיח' ולא בביוגרפיה הפרטית של האיש העומד במרכזו של המפעל הזה; רק כך ניתן להעמיד מאחורי הכינויים הסימליים האלה תוכן ממשי ומובן, וכך הם גם נותנים ביטוי נוסף ליסוד ההתקדמות של המשיחיות בתוך ההיסטוריה.

את ה'נער' שצמח והיה ל'איש' אנו פוגשים בכמה נקודות מפתח במקרא, והן גם נקודות מפתח בביוגרפיה של המשיח ושל עם ישראל. שתי הביוגרפיות הללו נושקות זו לזו בדברי הפרידה של ישוע לתלמידיו: "ביום ההוא ידוע תדעו כי אני באבי ואתם בי ואני בכם" (יוחנן יד:20). התלמידים שהאזינו לדברים המדהימים הללו לא יכלו להבין את תוכנם כפי שאנו יכולים להבין היום, כשאנו מתבוננים בהיסטוריה של עם ישראל במבט מפוכח לאחור. המפגש המחודש של יהודים וישראלים עם ישוע אכן נשען הרבה מאד על העובדות ההיסטוריות. מכאן ועכשיו אנו מסוגלים לראות ולהבין דברים שבוודאי נראו סתומים או מופרכים לתלמידיו. תמונה נבואית של המפגש המחודש הזה, שקורה בד בבד עם שיבת עם ישראל מגלותו, טמונה בסיפור שובו של יעקב מגלותו בארם, גלות שאליה יצא מתוך מטרה מאד משיחית, לשאת נשים על מנת להרבות את צאן ה'. כאן נפגוש במשיח הילד-נער שהפך לאיש: "ויותר יעקב לבדו ויאבק איש עמו עד עלות השחר" (בראשית לב:25). בפרשנות היהודית קיימת קריאה אלגורית של קורות יעקב ועשו, המתפרשים כתבנית יסוד שבה לדי ביטוי בהיסטוריה במאבק הבכורה המתמשך בין ישראל לכנענייה, המכונה "אדום" או "עשו". במסגרת הקריאה הזו מזהים את אותו ה'איש' הנאבק ביעקב כ"שרו של עשו" שהוא כינוי נרדף לישוע. זו אבחנה יפה מאד שכן אותו האיש אכן מגלה ליעקב את פני האל באופן שישוע מגלה לנו אותם היום, כשאנו יודעים כי ישועת עם ישראל איננה בגדר של הבטחות סרק אלא דבר ממשי מאד. לאחר ששני האחים האויבים התפייסו מיהר עשו לשוב למקומו והזמין את יעקב ללכת עמו אולם יעקב בחר להתקדם בקצב שלו: "יעבור נא אדוני לפני עבדו ואני אתנהלה לאטי לרגל המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים" (בראשית לג:14). ה"ילדים" שיעקב חושב עליהם אינם רק ילדיו, כי אם כל צאצאיו לעתיד, שיזכו לראות את ישועת ה'. הילדים גדלו וגם נעוריהם כבר מאחוריהם, והם כולם ניצבים מולנו כיום כאיש אחד כדי לגלות לנו את פני ה' ולבשר לנו שהשחר כבר עלה.



יותר בסיפור, כשראובן חוזר לבור כדי להוציא משם את יוסף הוא מספר לאחיו: "הילד איננו ואני אנה אני בא" (שם:30). מובן שניתן לתרץ את הכינוי 'ילד' בכך שראובן היה אחיו הבכור של יוסף ומתוקף כך אחראי לשלומם והוא מבחינתו 'ילד' גם אם היה כבר איש צעיר באותה עת. ובאותה עת צריך להיות ברור שהכינוי 'ילד' כאן, דווקא בגלל חריגתו מהכרונולוגיה הטבעית, יש בו כדי לצרף גם את המקרה של יוסף למשה ויצחק, שאצלם הופיע הכינוי 'נער' בחריגה מופרזת בעליל מן הכרונולוגיה.

הנבואה המוכרת ביותר שבה מוצג המשיח כ"נער" היא חזון אחרית הימים של ישעיה; אחרי שהוא מציג את עבד ה', שוב בטרמינולוגיה צמחית – "ויצא חוטר מגזע ישי" וגו' – ואחרי שהוא מספר על אותו צמח שהוא יחסל את הרשע וישליט בעולם את הצדק האלוהי, עובר ישעיה לתאר את המציאות שתשרור אז ביקום: "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבע ויעל וכפיר ומריא יחדו, ונער קטון נוהג בס" (ישעיה יא:6). את החזון התמים הזה יש המפרשים כפשוטו. על פי זה מדבר הנביא על שיבת הארץ למצב שהיה לפני הקילקול, למצב של איזון קוסמי ושלווה ושלוש בין בני האדם ובין כל חלקי הבריאה. אפילו חיות הטרף האימתניות יתנהגו אז כגורי חתולים חמודים, עד שגם נער קטן וחסר ניסיון יוכל לנהוג אותם כרצונו. זו התמונה שבה משתלב הנער הקטן כמטפורה. אולם חז"ל הרחיקו את פרשנותם מעבר לתמונה הנאיבית הזו, וראו בכל הבהמות הנזכרות לעיל סמל לאומות העולם, לאימפריות האליליות הדורסניות שהעם היהודי הכיר היטב משחר ההיסטוריה שלו. הדימוי של "כבש בין זאבים" הוא תמונת יסוד שדבקה בעם ישראל בכללו ויש לו כמובן נגיעה מיוחדת למשיח של הברית החדשה.

מן הקריאה המדרשית על נבואת ישעיה יוצא שהנער הקטן הנוהג באותן בהמות אינו סתם נער כלשהו כי אם כינוי סמלי למשיח עצמו. אבל גם כאן אנו נאנסים להוציא את הדברים מידי פשוטם כיוון שברור שהם אינם מתייחסים באופן ריאלי לביוגרפיה הפרטית של המשיח. אם מכניסים את ישוע לתוך התמונה הנבואית הזו הרי ברור שאין זה שייך לתארו כנער בשעה שהוא רועה את אומות העולם. את העבודה הזו הוא עושה באמצעות שלוחיו, דורות רבים אחרי שהוא בגופו הסתלק מן העולם הזה. ולפיכך נוכל למצוא את יסוד הנעורים, שהמשיח מזהה איתו בלשון יחיד, עובר הסבה לתיאור קולקטיבי של חסידיו: "הנה נחלת ה' בני שחר פרי הבטן. כחצים ביד הגיבור כן בני הנעורים, אשרי הגבר אשר מלא את אשפתו מהם; לא יבושו פי ידברו את אויבים בשער" (תהלים קכז:3-5). הדימויים האלה של המזמור עולים בקנה אחד עם תיאור המשיח של ישעיה: "שמעו איום אלי והקשיבו לאומים מרחוק. ה' מבטן קראני, ממעי אמי הזכיר שמי. וישם פי כחרב חדה, בצל ידו החביאני וישימני לחץ ברור, באשפתו הסתירני" (ישעיה מט:1-2). בני הנעורים שהם כחצים ביד הגיבור



אמברין טור בן-שמואל

אמנו היתה מואביה נודדת

כדמות אב, וכיצד שני טיפוסים אלה מהווים תמונת יסוד למקומנו שלנו כזרים בארץ, כפי שמשתקף בברית החדשה.

כאמור, היסוד המכונן המשותף לרות ולאברהם הוא היותם גרים בארץ לא להם. הדימיון בין סיפורה של רות לזה של אברהם ניכר כבר מתיאור מסעותיהם לארץ כנען עם תחילתו של הסיפור: "וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-אַבְרָם, לֵךְ-לְךָ מֵאֶרֶץ וּמְוֹלָדֶיךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ, אֶל-הָאֶרֶץ, אֲשֶׁר אֲרָאךָ" (בראשית יב:1). מאוחר יותר אנו מוצאים את המוטיב הזה של הגרות חוזר ביחס ליעקב: "ארמי אובד אבי" (דברים כו:5). כך גם מבוסס הסיפור של רות מתחילתו על היסוד של זרות בארץ נכריה. תחילה זרותה של נעמי העבריה במואב ובהמשך מתמקד הסיפור בכלתה רות, שעתידיה לעזוב את מולדתה ולהיות נכריה בארצה של נעמי: "ותאמר נעמי לשתי כלותיה, לכנה שובנה אשה לבית אמה; יעשה ה' עמכם חסד כאשר עשיתם עם המתים ועמדי. יתן ה' לכם ומצאנה מנוחה אשה בית אשה. ותישק להן ותשאנה קולן ותבכינה

סיפור מגילת רות מתרחש בימי השופטים, ומשמש למעשה חולייה מקשרת בין תקופה זו לימי המלכים. אף שאין תמימות דעים לגבי זמן חיבורה של המגילה או זהותו של המחבר, כוונותיו של הסיפור המיוחד הזה ברורות; עיקרו של הסיפור נוגע להשתלבותם של הגרים בקרב עם ישראל. יש הגורסים שהמגילה נכתבה בימי הבית השני לצורך פולמוס כנגד התיקונים של עזרא ונחמיה; על רקע הכוונה להרחיק מישראל את הנשים הנוכריות קורא הסיפור הזה לאמץ את הקהילה הלא-ישראלית ויראת האלוהים שקיימת בארץ, ומזכיר לבני ישראל שתוכנית הגאולה האלוהית נועדה לכל העמים. יש גם הרואים בסיפורה של רות ניסיון לארוג נימה של פמיניזם להיסטוריה העברית הקדומה באמצעות דמות-אם חזקה, אסרטיבית והגונה, המשתבצת בלב משפחת המלוכה ושושלת בית דוד. למרות ייחודה של מגילת רות ניתן למצוא קשרים אינטרטקסטואליים ענפים בינה לבין ספרים אחרים במקרא, ובין השאר לנבואות משיחיות. במאמר זה אתמקד בהשוואה בין רות כדמות אם, לבין אברהם אבינו

במקום שבו אנו נמצאים. "הפתרון להיותך זר בדרך הלא נכונה אינו היטמעות, כי אם להיות זר בדרך הנכונה [...]. בלב הזהות המשיחית ניצב שינוי מוחלט של נאמנות, מתרבות נתונה עם אלוהיה לאלוהי כל התרבויות"^{III}. זהו בדיוק מה שהשליח שאול ממליץ למאמינים לעשות בחתימת האיגרת לפיליפיים.

הגנרלים הרומיים מרקוס אנטוניוס ואוקטבינוס אכלסו את העיר פיליפי בשנת 24 לפנה"ס. רבים מהחיילים שלהם קיבלו אדמות בעיר ומסביב לה והתיישבו שם. כאשר היו זקוקים לשרותם ברומא הם היו מתגייסים לעזרה. חיילים אלה היו אזרחים רומיים ותפקידם היה להשריש במושבותיהם את התרבות הרומית, את החוק הרומי ואת הפולחן האימפריאלי – את עבודת הקיסר כאל ומושיע. על רקע זה מגיע שאול לשיא טיעונו האנטי-אימפריאליים באיגרתו לפיליפיים: "אחי הָיוּ חֲבֵרִים לַהֲלָכִים אַחֲרֵי וְהָבִיטוּ אֶל-הַלָּכִים כִּן כְּאֶשֶׁר אָנַחְנוּ מוֹפֵת לָכֶם ... כִּי אֶזְרְחוּתֵנוּ בְּשָׂמִים הָיָא וּמָשָׁם מִחֲפָזִים אָנַחְנוּ לְמוֹשִׁיעֵנוּ אֲדֹנֵינוּ יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ. אֲשֶׁר יִחְלִיף אֶת-גּוֹפְנוּ הַשָּׁפֵל לְהִיטוֹ דּוֹמָה לְגוֹף כְּבוֹדוֹ כְּפִי-פְעֻלַּת יְכָלְתוֹ לְכַבֵּשׁ הַכָּל תַּחְתָּיו. לִכְן אֲחֵי הַחֲבִיבִים וְהַנְּחָמָדִים שְׂמֵחָתִי וְעֵטְרַת רָאשֵׁי עַמְדוֹנָא כִּן בְּאֲדִינִי חֲבִיבִי" (אל הפיליפיים ג: 17, 20. ד: 1).

האזרחות הרומית היא המודל שעל פיו מתאר שאול את ה"אזרחות בשמיים". הנקודה באנלוגיה ששאול עושה בין שני סוגי האזרחות איננה לומר שקוראי האיגרת צריכים לשאוף לעלות ממקום מושבם הנוכחי אל ארץ אזרחותם (מפיליפי לרומא או מהארץ לשמיים), או שהאזרחות בשמיים משמעה שיש להם שם טריטוריית מגורים חלופית. ההפך הוא הנכון; המאמינים שייכים למלכות השמיים והם כשגיריה על הארץ; הם מלבישים את הארץ בלבוש המלכות כביכול. אולם ה"ירידה" הזו של המלכות ארצה איננה נושאת את האופי הכוחני של השיטות הרומיות, של כפייה ושיעבוד. שאול קורא לאלה החיים תחת החוק הרומי לחגוג את הכבוד הייחודי של ישוע המשיח, ולהיות מוכנים לוותר על זכויות היתר של האימפריה כפי שהוא עצמו היה מוכן לוותר על יתרונות מעמדו כפרושי^{IV} ולהפוך לנשע זר לעמו על מנת לדבוק במשיח, כפי שגם רות המואביה הייתה מוכנה לוותר על משפחתה ועמה ועל תרבותה כדי לדבוק באלוהי ישראל, שעליו שמעה מנעמי.

רות ואברהם היו זרים בארץ ההבטחה. ההבטחה לאברהם היתה שארץ מגוריו תהיה בעתיד שלו, שהוא לא יהיה יותר זר בה. לרות לא הובטח דבר, אולם נאמנותה לנעמי ואמנותה באלוהי ישראל הובילו לגאולתה והעניקו לה תפקיד מפתח בגאולת העולם. שניהם הראו נאמנות לה' (אחד ממאפייני האזרחות בשמים) גם שכנדהקו לשולי החברה שבקרבה חיו. אם אנו חפצים ללכת בעקבות המופת של אברהם כדמות אב ושל רות כדמות אם, גם עלינו לבחור להיות נוכרים בארץ ולהתפלל שייעשה רצונו של ה' בארץ כפי שהוא נעשה בשמים, ושנהיה גם אנחנו, כמו רות אמנו, גאולים ובאותה שעה גואלים לאחרים.

[...] ותישק ערפה לחמותה ורות דבקה בה. ותאמר, הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלוהיה, שובי אחרי יבמתך. ותאמר רות, אל תפגעי בי לעזובך לשוב מאחריך, כי אל אל אשר תלכי אלך ובאשר תליני אליך. עמך עמי ואלהיך אלהי [...]. ותשב נעמי ורות המואביה כלתה עמה השבה משדי מואב, והמה באו בית לחם בתחילת קציר שעורים" (רות א: 8-9, 14-16, 22). כמו אברהם, רות עוזבת את ארצה, את מולדתה ובית אביה, והולכת בעקבות נעמי לארצה, לבית אביה, לעמה. וכמו אברהם שקיים מצוות "לך לך" כך גם מתואר המעשה של רות במושגים של הליכה: "כִּי אֶל-אֲשֶׁר תֵּלְכִי אֵלָיו."

אברהם ורות עזבו את ביתם, מולדתם ועמם חסרי כל, והלכו לארץ לא נודעת. בספר בראשית אנו למדים על עקרותה של שרה, ששם היא עניין מודגש, וגם במקרה של רות אנו נרמזים לעובדת היותה עקרה בימי מגוריה בארץ מואב שכן היא לא ילדה שם בנים בשנות נישואיה הראשונות. אברהם ורות עזבו הכל מאחריהם מתוך נאמנות לאחר; לאל במקרה של אברהם ולנעמי במקרה של רות, אף שגם כאן מצויה בסופו של דבר הנקודה האלוהית מאחורי הדברים: "עמך עמי ואלהיך אלהי". אברהם ורות הם בחזקת גרים בארץ המובטחת. בעוד שלאברהם מובטחת הארץ עצמה, וגם זרע, בשכר נאמנותו ואמנותו, לרות לא ניתנות שום הבטחות ממין זה. מירוסלב וולף, תיאולוג נוצרי רב השפעה מגדיר את המהפכה האמונית של אברהם ב"אומץ לנתק את קשריו המשפחתיים והתרבותיים ולנטוש את אלילי אבותיו הקדמונים (יהושע כד: 2) מתוך אמונים לאל של כל המשפחות וכל התרבויות [...]. עזיבת הארץ שהכיר והאמון בה" שיביא לו ירושה, הפכו את אברהם לאב הקדמון של כולנו".

סיפורה של רות מהווה הרחבה ופיתוח של המודל האברהמי. הבחירה שלה להיות נוכריה ולצאת למסע הפכה אותה לבתו הרוחנית של אברהם. וולף אומר "להיות בן לאברהם ושרה ולהיענות לקריאה של אלוהיהם פירושו לצאת, להתחיל מסע, להפוך לנוכרי" (בראשית כג: 4, כד: 1-9)^I. אולם תפקידה של רות חורג בהרבה מזה של "בת" בלבד. היא הופכת לאם: "וַיִּקַּח בָּעֹז אֶת-רוּת וְתָהִי-לוֹ לְאִשָּׁה, וַיָּבֵא אֶלֶיהָ; וַיִּהְיֶה לָּהּ הַרְיוֹן, וַתֵּלֶד בֵּן ... וַתִּקְרָאנָהּ לוֹ הַשִּׁכְנָת שֵׁם לְאִמָּהּ, יֵלֶד-בֶּן לְנַעֲמִי; וַתִּקְרָאנָהּ שְׁמוֹ עוֹבֵד, הוּא אָבִי-יֵשׁוּעַ אָבִי דָּוִד" (רות ד: 13, 17). מתי מזכיר את הייחוס הזה בשושלת היוחסין של המשיח: "וּבְעֹז הוֹלִיד אֶת-עוֹבֵד מְרוֹת וְעוֹבֵד הוֹלִיד אֶת-יֵשׁוּעַ. וַיֵּשִׁי הוֹלִיד אֶת-דָּוִד הַמֶּלֶךְ" (מתי א: 5). רות נזכרת כאן בין ארבע נשים אחרות. אם ניקח בחשבון את המכנה המשותף לכל הנשים הללו נבין מיד את כוונותיו של המבשר; כל הנשים הנזכרות – תמר כלת יהודה, רחב הזונה הכנענית, רות המואביה ובת שבע אם שלמה המלך – כולן נכריות ובכך גם הן מבטאות מוטיב זה של גרות במקום זה. רות אינה רק אם שושלת המלוכה של בית דוד אלא נמנית בין ארבע אמהותיו של המשיח. כמו אברהם לפניו, עזבה רות את ארצה ומולדתה ואת בית אביה ובאה לארץ המובטחת, ילדה בן, ובכך מצאה עצמה לא רק נגאלת אלא גואלת, לא רק לנעמי אלא גם לעמה ולאנושות כולה. בהליכתנו אחרי המשיח ברוח רות ואברהם אנו הופכים לזרים

III וולף, שם, 39-40

IV Wright, N.T. The Resurrection of the Son of God, Minneapolis: Fortress Press, 2003, p. 235.

I Volf, Miroslav. Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation, Nashville: Abingdon Press, 1996, p.29.

II וולף, שם, 39



אלישבע זויקפילד

החזון הנבואי

הזו כוללת, לצד ספרי הנבואה הקלאסיים של "נביאים אחרונים" כישעיה, ירמיה, יחזקאל וכו', גם את ספרי "נביאים ראשונים" הנחשבים היסטוריים: יהושע, שופטים, שמואל ומלכים. על אף ההפרדה המלאכותית בין שתי חטיבות אלה של ספרי נביאים עצם הכללתם של ספרים אלה במחלקת הספרות הנבואית באה ללמד שלא רק ההווה והעתיד העסיקו את הנביאים כי אם גם העבר. הנביאים אמנם לא היו היסטוריונים במובן המקובל אך ההיסטוריה והנבואה כרוכות אצלם זו בזו. אפשר ללמוד הרבה מאד על האפשרויות העתידיות מתוך לימוד של העבר; הנביאים היו מסכימים בוודאי עם הקביעה שמי שאינו לומד משגיאות העבר עתיד לחזור עליהן. גם הספרים ההיסטוריים וגם ספרי הנבואה הקלאסיים מכוונים לעניין אחד: הדרישה לצדק חברתי ולתיקון עולם במלכות שדי, דרישה המבוססת על הזיכרון ההיסטורי, של הברית שכרת ה' עם האבות ושל גאולת מצרים ושאר ניסים ונפלאות שעשה ה' לאבותינו.

על שאלת היסוד "מהי תכליתה של הנבואה המקראית" ישיבו מאמינים רבים: "להודיע לבני האדם את שעתיד לקרות באחרית הימים". אמנם נכון שיש גם צד זה בנבואה, אך בהחלט לא נכון לראות בתיאורי אחרית הימים את עיקר תכליתה. גם יהודים משיחיים נוטים לפעמים להתמקד בנבואות על המשיח, כאילו הנביאים התכוונו לערוך מעין רשימת קניות של סימנים למשיח, כדי שנוכל להכיר אותו בבואו ולשכנע אחרים להסכים אתנו ולהאמין בו. אולם אף שהנבואות על ימות המשיח הן ללא ספק נדבך מרכזי מאד של הנבואה גם הן אינן עיקר תכליתה. הנבואה המקראית מורכבת מאד בתכניה ועלינו להכירה על כל מגוון פרטיה וענייניה כדי למקם כל אחד מהם במקומו הנכון.

יש לזכור גם שלא כל הספרים הכלולים בקטגוריה של ספרי 'נביאים' בתנ"ך אכן הולמים את הסוגה הספרותית הזו, שכן הקטגוריה

זרע מרעים בנים משחיתים. עזבו את ה', ניאצו את קדוש ישראל, נזורו אחור. על מה תוכו עוד, תוסיפו סרה. כל ראש לחולי וכל לבב דווי. מכף רגל ועד ראש אין בו מתום. פצע וחבורה ומכה טריה. לא זורו ולא חובשו ולא רוככה בשמן" (ישעיה א: 4-6). הפניה אל העם במילה "הוי" מעצימה את ביטויי הצער של הנביא נוכח החזון הקודר שהוא מפרט בהמשך. האב גוער בבניו ומכנה אותם "זרע מרעים", כאילו אין זה מתאים יותר לכנותם בניו. הנימה הזו של ההתכחשות וודאי אינה באה לומר שהאב נטש את בניו. הבנים נשארים בכל תנאי בנים, גם כשהאב כועס עליהם ואפילו כשהם עושים מעשים המביישים את שמו הטוב, כפי שהאל אכן מתלונן במקומות אחרים. אכן, לעתים קרובות מעשינו היו מתאימים יותר לאב מסוג אחר.

לאחר סדרה של שאלות רטוריות מזכיר אלוהים לעמו את הסבל הרב שהוא סובל בגין מרדנותו, ומתאר את מצוקתם הפיזית והרוחנית כפצעים פתוחים. מילים כמו "מכה", "חבורה", "חולי" שהנביא משתמש בהן כאן יוצרות שוב גשר לשוני וענייני לתיאורו של המשיח בפרק נג של הספר: "איש מכאובות וידוע חולי [...] אכן חליינו הוא נשא ומכאובינו סבלם ואנחנו חשבנוהו נגוע, מוכה אלוהים ומעונה. והוא מחולל מפשעינו, מדוכא מעוונותינו, מוסר שלומנו עליו ובחבורתו נרפא לנו [...] וה' חפץ דכאו החלי" (ישעיה נג: 3, 4-5, 10). מצירופם יחד של פסוקים אלה עולה הבחירה בין נשיאה בעול חטאינו בעצמנו או בהנחתו על כתפי "משיח בן-יוסף" שבא לשאתם עבורנו. הזיקה בין הפתיחה של ספר ישעיה לבין התמונות שהוא מצייר בהמשכו הולכת אפוא ומתרחבת מפסוק לפסוק.

פסוקים 7-8 של פרק א מתארים את כיבוש יהודה בידי סנחריב בימי המלך חזקיה. את האפיזודה הזו ישוב הנביא ויתאר בפרטים בפרקים לו-לז. הקטע בפרק א' מדגיש את בידודה של ירושלים בעת היותה נתונה במצור: "ארצכם שממה, עריכם שרופות אש, אדמתכם לעיניכם זרים אוכלים אותה ושממה כמהפכת זרים. ונותרה בת ציון כסוכ בכרם, כמלונה במקשה, כעיר נצורה". כאן ממזג הנביא שירה עם תיעוד היסטורי כשהוא מתאר את מצבה של העיר הנצורה. הציור של סוכת השומר הנטושה בכרם ממחיש את מצבה העלוב של העיר העומדת במוקד ההרס והחורבן שמסביבה.

קיימות מגמות שונות מאחורי סקירות היסטוריות ממין זה ואלה תלויות במאורע המתואר, עם טוב הוא או רע, חיובי או שלילי. אבל בכל מקרה יש להן מטרה אחת משותפת, לספר את גדולתו של ה' כפי שהיא מתבטאת בפעולתו בהיסטוריה ולקרוא לעמו להללו בזכות מעשיו אלה. אזכרתם של מאורעות חיוביים נועדה להפיח בעם תיקווה לעתיד בעוד שמניין כשלונות העם ומחדליו נועד להזהיר, מתוך נסיון העבר, מפני התוצאות הצפויות במקרה של סטיה מדרך הישר.

פסוק 9 מתאר את תגובת ישראל לסבלות כיבוש סנחריב: "לולי ה' צבאות הותיר לנו שריד כמעט כסדום היינו, לעמורה דמינו". הפסוק הזה מעביר כמה מסרים במקביל, החל ברעיון החשוב של השארת הנותרת נאמנה לאלוהים גם כשהעם כולו כופר בו. האיזכור של סדום ועמורה בא כאן כדי לתת תמונה של חורבן מוחלט, של קץ שאין אחריו תקומה, שהיה צפוי לעם ישראל אלמלא אותה שארית.

הנביאים עשו שימוש במגוון רחב של אמצעים רטוריים על מנת להעביר את דבר האלוהים אל בני האדם. בין אלה הרווחים בימים שטרם הגלות אנו מוצאים - תיעוד היסטורי, הופעה דרמטית בבתי המשפט, דברי תוכחה קשים, נבואות חורבן וקיינות, ולצד זה גם דברי עידוד ושירי נחמה לעתיד מזהיר ולשיקום הברית שבין העם לאלוהיו. מודל טוב לסגנון ולתכנים של הספרות הנבואית הוא ספר ישעיה, שהוא אולי המוכר והידוע שבין נביאי המקרא; ספרו הוא אחד מן השיאים הנשגבים של ספרות העולם העתיק, והוא ממזג ביד אומן בין העבר, ההווה והעתיד. קטע הפתיחה של ספר ישעיה משמש מעין מבוא לספר כולו, ובקריאה זהירה נוכל לגלות בו רכיבים רבים שיופיעו שוב, ביד מכוון, בהמשך הספר:

"חזון ישעיהו בן אמוץ אשר חזה על יהודה וירושלים בימי עזיהו אחז יחזקיהו מלכי יהודה. שמעו שמים והאזינו ארץ כי ה' דיבה בנים גידלתי ורוממתי והם פשעו בי. ידע שור קונוה וחמור אבוס בעליו. ישראל לא ידע, עמי לא התבונן" (ישעיה א: 1-3). הפסוק הפותח מונה את ארבעת המלכים שבימיהם התנבא ישעיה כדי להודיע שפתיחה זו משמשת מעין הצגה כללית של נושאי הספר שיבואו לידי ביטוי בהמשכו. הקב"ה עומד כאן בתפקיד התובע במשפטו של עם ישראל שפשע נגדו, ומזמן את השמים והארץ על תקן של עדי התביעה. אנו שומעים כאן הד למאמרו של משה בראש פרשת האזינו: "האזינו שמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי" (דברים לב: 1). גם כאן קורא האל לשמים ולארץ, אלה שני הנבראים הראשונים שדבר לא נסתר מעיניהם, לעדות נגד עמו הסורר.

בפיסקה הפותחת של ספר ישעיה מצוי צירוף של שלושה ביטויים חשובים מאד; אלה הפעלים "שמעו" ("שמעו שמים"), "ידע" ו"התבונן" ("ישראל לא ידע, עמי לא התבונן"). לדעת את האל ולשמוע בקולו הם הדברים החשובים ביותר שהתורה דורשת מהיהודי. בהקדמה לשירת העבד המעונה שבישעיה נ"ג, פרק העומד כידוע במוקד הפולמוס היהודי-נוצרי, אנו מוצאים את הביטויים "שמעו" ו"התבוננו" מתייחסים לגויים: "הנה ישכיל עבדי, ירום ונישא וגבה מאד. כאשר שממו עליך רבים כן משחת מאיש מראהו ותארו מבני אדם. כן יזה גוים רבים, עליו יקפצו מלכים פיהם, כי אשר לא סופר להם ראו ואשר לא שמעו התבוננו" (ישעיה נב: 13-15). כלומר, אין זה משנה מה ישראל שמע והגויים לא שמעו לגבי האל, רק ראיית המשיח תאפשר לבני האדם להבין אותו.

ההשוואה על דרך השלילה בין מרדנותו של העם לבין צייתנותו של בעלי חיים, כמו גם השימוש על דרך משל בגרמי שמים, עונות השנה, ותופעות טבע אחרות, כל אלה אמצעים שגורים ברטוריקה הנבואית. האמירה "אפילו החמור נבון יותר מכם" היא נועדה להביך את שומעיה ולזרז אותם לדרוש את ה' ולעשות תשובה. אם ננמיק קצת את לשונה של האמירה הזו נגיע לפורמולה המנצחת של האם היהודיה המצויה: "אני הוצאתי את הנשמה שלי לגדל אתכם וככה אתם מתנהגים אלי עכשיו, יותר גרוע מחיות?"

בהמשך לפתיח של ספר ישעיה אנו מוצאים שירת קינה על תוצאותיו המרות של מרד העם באלוהיו: "הוי גוי חוטא עם כבד עוון,

שומע. ידיכם דמים מלאו". כשאלוהים חדל מלשמוע לתפילותינו, זהו המצב הרע ביותר שאפשר למאמין להיות בו. הסיבה לנתק הזה היא שידינו מלאות דמים. המשמעות הראשונית של הביטוי "דמים" מכוונת למעשי רצח ואלימות אולם על פי חז"ל, וגם על פי ישוע, גם עבירות פחותות כמו רכילות והלבנת פני אדם ברבים חמורים לא פחות מנשילת נפשו ומשולים לרצח. המילה "דמים" גם יכולה לכוון למשמעות של כסף, שוחד, עושיק וכו', כך שהיא מכסה טווח נרחב של עבירות וגישות מושחתות. אם חיינו מלאים בחטאים כאלה הרי הגישה שלנו לה' חסומה.

בסדרה של ציוויים תמציתיים, פסוקים 16-17 מונים את הסוגיות העבירות היותר כבדות של העם וקוראות אותו לתשובה: "רחצו, היזכו, הסירו רוע מעלליכם מנגד עיני חדלו הרע. למדו היטב דרשו משפט, אשרו חמוץ, שפטו יתום ריבו אלמנה". פסוקים אלה מדגישים את החשיבות של הצדק בעיני ה'; על השופטים הארציים להיות זהירים במיוחד בדינם של החלשים שבחברה.

בפסוקים 18-20 קורא האל לעמו להתפייס עמו ומזכיר להם במונחים פשוטים ביותר את הברית שכרת עמם בערבות מואב: "לכו נא ונינוכחה יאמר ה'. אם יהיו חטאיכם כשנים, כשלג ילבינו, אם יאדימו כתולע, כצמר יהיו. אם תאבו ושמעתם, טוב הארץ תאכלו, ואם תמאנו ומריתם חרב תאכלו, כי פי ה' דיבר". הדימוי של החטאים האדומים כשני משלים את סיכום חטאי העם במלים "ידיכם דמים מלאו". הבטחה זו לסליחת חטאים היא קרן אור של תקווה לאנשים שעולמם טבול בחטא. חבל רק שלעיתים מזומנות מדי מוצא הפסוק הזה מהקשרו ומובן כאילו יש בו הצעה למחילה גורפת, מוזלת, של חטאי האדם ללא כל דרישה כלפיו. אולם השימוש בנוסחת ההתניה של ספר דברים מודיע בבירור לאן צריכים השבים לשוב, דהיינו, לצדק ולמוסר של התורה. רק אז מובטחת להם אותה חנינה על חטאי העבר.

הנביאים מרבים לכתוב בתבניות מעגליות, כשכל מעגל עוקב בתוכו לזה שקדם לו באותן טענות או הבטחות, אולם ביתר תוקף וביתר פירוט, דוגמת דברי התוכחה הקשים הבאים בפסוקים 21-23: "איכה היתה לזונה קריה נאמנה, מלאתי משפט צדק ילין בה, ועתה מרצחים. כספך היה לסיגים, סבאך מהול במים. שריך סוררים וחברי גנבים כלו אוהב שוחד ורודף שלמונים, יתום לא ישפוטו וריב אלמנה לא יבוא אליהם". זוהי קינה על ירושלים הטובעת בשחיתות ואי-צדק. הנביא ממשיך את מצבה לאשה נאמנה שהייתה לזונה, למתכת יקרה שהתערבבה בזולה, ליין המשומר שנמהל במים, כדי להמחיש את הדרך שבה מעשי עוול ושחיתות מטמאים את ירושלים. הדימויים של כסף ויין מתמגים היטב עם דימוי הזונה; הם מסמלים את שכרה של הזונה ואת הוללותה, "השחתה של הכסף והשחתה למען הכסף". כך חוזרים פסוקים אלה ומחזקים את הדברים הקודמים בנושא הצדק.

כעת, מש"כתב התביעה" הרשיע את האשמים והזכיר את העונש המגיע להם, מוסר השופט את תגובתו בפסוקים 24-26: "לכן נאום

סדום הייתה ניצלת אילו נמצאו בה עשרה צדיקים ויתכן גם שהנביא מזכיר את גורלה על דרך הניגוד כדי לומר שבזכות קומץ צדיקים שהיו בירושלים, כמו המלך חזקיה שבטח בה' והתפלל להצלת העיר (ישעיה לז), האל לא הניח לסנחריב לכבוש אותה.

בניגוד לתיאור השארית הנאמנה שבזכותה האל שומר על ירושלים, פסוקים 10-14 מטיחים דברים קשים במנהיגים המושחתים של יהודה ובהמון המסרב לשוב אל ה'. אף שאלה הציגו עצמם בפסוק 9 כצדיקים יותר מאנשי סדום ועמורה, אלוהים הופך את הטרמינולוגיה שלהם על ראשה וגוער בהם: "שמעו דבר ה' קציני סדום, האזינו תורת אלהינו עם עמורה" (פס' 10). פסוקים 11-14 ממשיכים בדברי גנאי ומיאוס חריפים ביותר: "למה לי רוב זבחיכם יאמר ה'. שבעתי עולות אילים וחלב מריאים, ודם פרים וכבשים ועתודים לא חפצתי. כי תבואו לראות פני, מי ביקש זאת מידכם, רמוס חצרי. לא תוסיפו הביא מנחת שוא, קטורת תועבה היא לי, חודש ושבת קרוא מקרא לא אוכל און ועצרה. חודשיכם ומועדיכם שנאה נפשי, היו עלי לטורח, נלאיתי נשוא".

יש המוציאים מדברי התוכחה האלה ומדברים דומים שאומרים הנביאים במקומות רבים אחרים את הלקח הלא נכון, כאילו אין ולא היה לאלוהים מלכתחילה כל עניין בפולחן המקדש. מסקנה כזו אינה עולה בקנה אחד עם העובדה שספר שלם במקרא מחייב עבודה זו על כל פרטיה ודקדוקיה. אך כשהנביאים צועקים שאין לאל עניין בזבחים ובקורבנות הרי זה כדי להעמיד את הדברים בסדר הנכון, ולומר שבהיעדר אמונה ומוסר חברתי כל הטקסים והפולחנים הטקסיים הם מעשה ריק של צביעות מתחסדת. הסיפור המקראי והנביאים עושים לעתים שימוש בלשון מוגזמת בכדי להבהיר נקודה זו או אחרת. ממש כשם שהאלוהים אומר שהוא אוהב את יעקב ושונא את עשו זו לשון הגזמה. אלוהים אינו שונא איש, אבל הוא רוצה שיהיה ברור עד כמה איתנה בחירתו ביעקב והעדפתו. גם הסיפור על לאה שהייתה האשה ה"שנואה" על יעקב בא להעיד עד כמה הוא העדיף את רחל ולא על יחס של שנאה שהוא רחש ללאה. כך גם יש להבין את ה"שנאה" שאלוהים מגלה כלפי הזבחים והמועדים. הוא היה מכבד אותם מאד אילו תוכן חייהם של היהודים היה מלא באמונה ובחסד כל הימים. באותה רוח בדיוק גוער ישוע בפרושים (לוקס יא: 42) על שהם מקפידים על קוצו של יוד בכל מיני מצוות שוליות בעוד שהם עוברים בגסות על גופי תורה עיקריים של אמונה ומוסר חברתי. הוא לא טען כנגדם שהקפדתם על המצוות השוליות מיותרת אלא אמר שאין לה הרבה ערך כשלעצמה כשהם מזניחים את העיקר; "החפץ לה' בעולות וזבחים כשמוע בקול ה'?" הנה שמוע מזבח טוב, להקשיב מחלב אילים" (שמואל א, טו: 22).

יש כאן לקח חשוב גם לימינו; ה' לא חפץ ברוב אספות התפילה שלנו, בלילות ההלל שאנו עורכים לכבודו, בשבתונים וקבוצות הבית או בפעילות הנוער של קהילותינו, אלא כשהם קשורים לחיים של הליכה בדרכי ה', תוך ציות למצוות "ואהבת לרעך כמוך".

פסוק 15 מתאר את התוצאה של עבודת האל הצבועה שנמאסה בעינינו: "ובפרישכם כפיכם אעלים עיני מכם. גם כי תרבו תפילה אינני

I Watts, John. D.W. Isaiah 1-33. Word Biblical Commentary. Vol. 24. Waco, TX: Word Books, 1985, p. 26.

מעובדי האלילים הפכו עצים מסויימים לאובייקטים של פולחן, כמו למשל פולחן האשרה המוזכר תדיר במקרא.

עצים פורחים משמשים לעתים קרובות כדימוי לצדיקים בעוד שעצים יבשים ונבולים מייצגים את הרשעים (ירמיה יז:5-8, תהלים א:3-4). גם סיפור בראשית וגם מגילת שיר השירים מתארים את זירת המפגש בין האל לבין האדם בדמות של גן. פרשנים רבים ראו את ציורי גן העדן כתבנית אלוהית של קדושה ששוחזרה אחר כך במבנה הקונצנטרי של המשכן והמקדש. טרמינולוגיה צמחית גם רווחת מאד בתיאורי המשיח והגאולה ובקיצור, צמחים וגנים מרבים לסמל דמויות, אתרים ומצבים רוחניים. הקהל שישעיהו פונה אליו בחר במנהיגים ובפולחנים הלא נכונים, שבסוף הושחתו כליל בגלל נטישת ה'. ישראל חמד את הגנים ואת האילים שאין בהם מועיל, שעתידיים להשרף כקש ביום הדין. המושיע האמיתי היחיד הוא אותו עבד ה' ש"לא מראה ונחמדו" (ישעיה נג:2).

המתכונת השגורה בדברי הנביאים מצמידה בדרך כלל חזון של תקווה גם לדברי התוכחה הקשים ביותר. וכך אנו מוצאים מיד בעקבות הפרק הראשון של ישעיה את שירת הנחמה הנשגבה של אחרית הימים: "הדבר אשר חזה ישעיהו בן אמוץ על יהודה וירושלים. והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונישא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים. והלכו עמים רבים ואמרו, לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלוהי יעקב, ויורנו מדרכיו ונלכה בארחותיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים. ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות. לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה. בית יעקב לכו ונלכה באור ה'" (ישעיה ב:1-5). חזיון זה של תקומת ישראל, של מלכות המשיח ושל ידיעה אוניברסלית של האל, היה שיא שאיפותיהם ותכלית שליחותם של הנביאים. כמוהם גם אנו חולמים, מתפללים ושואפים לתשובה שלמה של עם ישראל ושל אומות העולם לשלטון הצודק והישר של אלוהי ישראל ושל משיחו ישוע.

האדון ה' צבאות אביר ישראל, הוי אנחם מצרי ואנקמה מאויבי. ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סיגך ואסירה כל בדילך. ואשיבה שופטך כבראשונה ויועצך כבתחילה אחרי כן יקרא לך עיר הצדק, קריה נאמנה". הפתרון האלוהי לבעיית אי הצדק האנושי הוא להתערב בעצמו כדי להביא משפט צדק על הרשעים ולטהר את ארצו. כאן חוזר על דרך הניגוד הדימוי מפסוק 22 של מתכת שהושחתה, ומתוך כך מתברר כי מי שטימא את המתכת היקרה הם השופטים שהשחיתו את דרכיהם. כאן גם חוזרת ירושלים להקרא "קריה נאמנה" לאחר שבפתח דבריו קונן הנביא על הפיכתה של הקריה הנאמנה לזונה. התקווה להשבת משפט הצדק לירושלים שמביע הנביא בפסוק 26 היא היסוד לברכה האחת עשרה בתפילת העמידה: "השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה והסר ממנו יגון ואנחה ומלוך עלינו אתה לבדך בחסד וברחמים וצדקנו במשפט. ברוך אתה ה' מלך אוהב צדקה ומשפט". החזון לעתיד אידיאלי חוזר לעבר האידיאלי, לימי מלכותו של האלוהים שימנה שופטי צדק בישראל. משפט האלוהים נועד לטהר את העם ולהשיבו לדרך הישר ולא רק להעניש את הרשעים ולכלותם. זה מה שמתברר מהפסוקים הבאים, 27-28: "ציון במשפט תיפדה ושביה בצדקה. ושבר פושעים וחטאים יחדיו ועוזבי ה' יכלו". הקב"ה חפץ בשובם של הרשעים אך יש גבול לחסדו ולרחמיו. המתמידים במרדנותם ישפטו במלוא חומר הדין.

הקטע החותם את הפרק ממשיך את התמה המרכזית של משפט האלוהים ומשתמש במטאפורה קצת מוזרה של בעירת עצים: "כי יבשו מאילים אשר חמדתם ותחפרו מהגנות אשר בחרתם. כי תהיו כאלה נובלת עלה וכגנה אשר מים אין לה. והיה החסון לנעורת ופועלו לניצוץ ובערו שניהם יחדיו ואין מכבה" (פסוקים 29-31). לא קל לפענח את משמעויותיו המדויקות של הקטע הקשה הזה אך אפשר להבין את השימוש בדימוי העצים הבוערים על רקע הייחוד והחשיבות שיש לעצים במזרח התיכון. באקלים המדברי אין לעץ או גן כל סיכוי לשרוד אלא אם יש לו מקור מים קבוע. היות שצמחייה פורחת ייצגה בעולם העתיק דימויים של חיים ופריון, אצל רבים





שמואל רבינוביץ

העתיקות ולהקריין את תוכנן על אירועי ההווה או העתיד הקרוב. החיבור בין הפרשנויות הללו לבין המציאות הוליד מגוון של השערות בקשר לגאולה ולמשיח. לא רק זהותו של המשיח הייתה נתונה להשערות וניחושים כי אם כל הכרוך בימות המשיח ובגאולה. שאלת היום הייתה: כיצד אני מסביר נבואה פלונית, במיוחד על רקע אירועי השעה. למעשה, הכנסייה ירשה במידה רבה את הדגש האפוקליפטי הזה באמצעות כתבי הברית החדשה שנוצרו בזמנים ובנסיבות שתיארנו.

ככל שחשיבותן של הנבואות המשיחיות גדולה, עלינו לזכור שהן לא מצויות במוקד ההתעניינות של היהודי המסורתי. היהדות עסוקה כיום בעיקר בבעיות הלכתיות ובאתגרים שמציב אורח החיים המודרני לשומרי מצוות התורה. אפשר להצטער על כך שנבואות אלה אבדו את מקומן המרכזי וגם להאשים את הפרשנות הרבנית בסטיה מחושבת מן האמת על מנת למנוע מאתנו לבשר את הבשורה. אולם עלינו לזכור שהסריס האתיופי היה זה שהעלה את השאלה ושגם היום עדיין יש ששואלים שאלות כנות ומוכנים לתשובה "ישוע".

אף שחשיבותם של כתבי הנביאים לא נופלת היום במאומה ממה שהייתה בעבר, יש לדעתי מקום לשינוי בדרך שבה אנחנו עושים בהם שימוש. היסוד להשענות שלנו על טקסטים מן הנביאים נראה מעורער בעיני היהודי, כתוצאה מכך שאנו נתפסים כמי שדוחים את היהדות ומתכחשים ליעודו של עם ישראל, משמיצים את הרבנים ומזלזלים בפרשנים היהודים; לעתים אנחנו חושבים שהם פשוט טועים ולעתים מייחסים להם סילוף מכוון ושקר, אבל קופצים בשמחה על כל מאמר חז"ל שמזכיר מרחוק פרשנות נוצרית. לכן אין זה משנה כמה יהודי ההקשר שבו נציג את דברי הנביאים או את מאמרי חז"ל הם עדיין יהיו לא רלוונטיים בניסיון לשכנע.

המסורת היהודית מאפשרת להצביע על פסוק מקראי ועל פירושו, על פי פשט או על פי דרש, כמעין "הוכחה" לאמת כלשהי.

עוצמתן של הנבואות המשיחיות הייתה ברורה כבר מראשית ימיה של קהילת המאמינים הקדומה. נבואות אלה היו חלק אינטגרלי מאמצעי הבישור של המאמינים הראשונים שטענו להתגשמותן בישוע. עד היום משמשות אותנו הנבואות הללו כאשר אנו מציגים את ישוע ואת הרעיון המשיחי של הברית החדשה לזולתנו. טעות רווחת מאד בגישה כלפי בישור הבשורה ליהודים היא שאנחנו משתמשים בנבואות אלה כאילו שיש בהן הוכחה חד משמעית, מדעית, מתמטית, לעובדת משיחיותו של ישוע. אחד ועוד אחד שווה ישוע ולא יכול להיות אחרת. הצגת המשוואה בצורה פשטנית כזו משמשת לעתים קרובות כמנוף לתביעה של הצהרת אמונה, כאילו לאחר שהצגנו את האמת בצורה כה משכנעת שאין להרהר אחריה, כל מה שנותר לכל בר דעת הוא לאשר אמת זו בפה מלא.

בנוסף לכך, יש בגישה הזו כמה כשלים יסודיים בשעה שאנו נוקטים בה כלפי אחינו היהודים. ראשית, אנו יוצרים מצב של בידול, של "אנחנו" ו"הם", כאילו מדובר באנשים שמאמינים מול כאלה שאינם מאמינים באמת האלוהית. הצגת טענה, והציפיה לקבלתה באופן אוטומטי, מעלה בזכרון את הפולמוסים מימי הביניים שבהם עשו הכמרים הנוצרים שימוש בטקסטים מהנביאים ומן התלמוד כהוכחה לטענת משיחיותו של ישוע. הגישה הזו מניחה בטעות שהמאמין בישוע הופך לנוצרי ואינו משתייך יותר לעם ישראל. במקום להדריך את איש שיחנו לפתח ולהעמיק את הקשר שלו עם האלוהים אנו משתמשים בנבואות המשיחיות כדי לתבוע ממנו שינוי מוחלט בקשר שכבר יש לו עם האל, שינוי שלא בהכרח רצוי בעיני האל.

נוכל לעיין לדוגמה במפגש בין התלמיד פיליפוס לבין הסריס האתיופי. ההסבר של פיליפוס על משמעות פרק נ"ג בישעיה בא בתשובה לבקשת האתיופי. זוהי נקודה יסודית. האתיופי לא התעניין בשאלות האלה רק מתוך נטיות אישיות משלו, אלא משום שכולם התעניינו בשאלת המשיח באותם ימים. זו הייתה תקופה של ציפיות אפוקליפטיות. ליהודים היו שיטות רבות לפרש את הנבואות

חפץ לחלוק את דבר אמונתם עם אחרים, אבל יש חולשה מיוחדת שדווקא ממנה הם פוחדים. זה עניין אחד לפנות למישהו כשאתה משוכנע בכוח צדקתך ולנסות להעבירו למחנה שלך. זה עניין אחר לגמרי להסתגל לתוך המערכת התיאולוגית של הצד השני, תוך וויתור במידה מסויימת על שליטה. אנחנו מוצאים עצמנו יותר פגיעים בתנאים אלה. יש לנו פחד מתמשך מפני חדירה למערכת הרבנית שעלולה לשפוט את דרכנו לרעה ברגע שנהיה כפופים לה. אני מאמין שזו אחת הסיבות המרכזיות ליחסנו השלילי כלפי המסורת היהודית. אולם אנחנו לא נכנסים לשם בידיים ריקות כי אם מצויידיים בהתגלות עמוקה שיש בכוחה להאיר את דרכנו. התגלות זו היא המאפשרת לנו לנוע בבטחה בשבילי המסורת היהודית ומדריכה אותנו לעשות שימוש נכון ומושכל בחומריה. מה שחסר לנו זו האהבה והכבוד למסורת הזו, שאותן קל יהיה יותר לרכוש אם נצליח להשתחרר מפחד הדחייה כאמור.

אני מאמין שהירושה הנבואית שהופקדה בידי המאמינים יכולה למזג את ישוע ואת האמונה בו בתוך מסגרת היהדות. הרוח שהדריכה בעבר את הנביאים יכולה, במידה מסויימת, להדריך גם אותנו היום באופן יצירתי ואחראי למטרה הזו. כדי לדעת מתי לעשות שימוש באוצרות המסורת ומתי ואיך לחדש אנו זקוקים לחוכמה אלוהית. זהו לב ליבה של הנבואה, לקשר בני אדם עם האלוהים, לעודד ולטפח את הטוב ולתקן את הטעון תיקון. לעתים אנו טועים לחשוב שהרקע התרבותי או התיאולוגי שלנו הוא הטוב ושכל דבר שאינו מתאים איתו ראוי לגינוי. אולם נביאי האמת של ימינו צריכים לדעת להתעלות מעל לקודים התרבותיים שהפכו להם טבע והרגל ולדרוש את דברו של ה'.

אולם הוכחה כזו כפופה תמיד לעקרונות פרשניים נתונים השאובים מן התיאולוגיה והשקפת העולם היסודית של היהדות. כשאנו מצביעים על פסוק שעוסק במשיח אנו עושים אחד מן הדברים הבאים; אנו עשויים להצביע על פסוק שאינו שייך למסגרת התיאולוגית היהודית ועל כן גם הפרשנות שלנו תיראה לא שייכת לעניין. מאידך, אנו עשויים לספק מקבץ גדול של פסוקים ולנסות לשכנע שיש פגם בצורת הבנתם כמכלול ושכתוצאה מכך אין מנוס אלא לקבל את פרשנותנו החלופית. אך לטעמי זוהי טעות לטעון שההבנה היהודית של הנבואות פגומה ביסודה. עלינו להשלים את החסר ביהדות, בעיקר בקשר למשיח, להוסיף לה ולא לנסות לקעקע אותה.

הסיבה שיהודים אינם מתרשמים בדרך כלל מן הרעיונות שלנו לא נובעת מכך שהדוגמאות שאנו מציגים אינן מוצלחות, אלא מכך שאנו מנסים לערער על אמונתם כדי לשכנעם לקבל מערכת אמונית אלטרנטיבית, לא מוכרת, חשודה בנסיות אליליות. מחד, זה די שגרתי שרעיונות חדשניים מתקבלים בחשדנות ולא מתעכלים בקלות. אבל עלינו להזהר שלא לפגוע באושיות האמונה של הזולת בבואנו להציג לו רעיונות חדשים. היה נכון לנהוג כך כלפי עובדי אלילים או אנשים שאין להם שמץ של ידיעת האל. במקרים כאלה כל מה שיהיה לנו לומר להם יהיה רדיקלי ויערער על השקפת עולמם. אולם ברור שאין זה נכון להכניס את היהודים ויהדות לקטגוריה זו. עלינו לכבד את יסודות היהדות ולנסות להוסיף ולבנות עליהם.

מצב עניינים זה מחייב אותנו לבחון מחדש את המסגרת התיאולוגית העומדת מאחורי מה שאנו מייצגים. כדי להיות רלוונטית, מסגרת זו צריכה לאפשר שמירת מצוות ואינטראקציה עם המסורת היהודית. עלינו להכיר בפעולתו של האלוהים בתוך המערכת הרבנית ובאותו זמן להתמודד ביושר עם פגמיה, ועלינו לעשות זאת מבפנים ולא כמבקרים מבחוץ. ההבדלים בהשקפה, המתבטאים בעיקר בכל הקשור באמונה המשיחית המסוימת שנגזרת מהברית החדשה, יכולים להתיישב אם נדע להציג את האמונה בכלים שהיהדות המסורתית ידעה תמיד להשתמש בהם כדי לאפשר חדשנות. אף שגישה זו חיונית ביותר, לא יהיה לה כל ערך ללא קבלת המסגרת היהודית שהיא לבדה הנותנת לה את ערכה.

בניה של יסוד חדש זה מעמידה אתגר לא קטן בפני הקהילה היהודית-משיחית. זו לא בעייה גדולה לעשות מחוות קטנות כלפי היהדות המסורתית כדי לשוות לבשורה נופך יותר יהודי. אבל השימוש בסממנים חיצוניים שמזוהים כיהודיים הוא רק עניין חיצוני ושטחי, שממילא לא עושה רושם על איש משום שאנו נחשדים בהעמדת פנים לצרכי הטעיה. אולם יסוד איתן שמבוסס על האמונות והמעשים של היהדות יחייב נאמנות גדולה יותר למצוות התורה ולהלכה היהודית. אך חוששני שאם ננסה להתקדם בדרך זו עלולים אנו להתקל בסופו של דבר בחוסר רצון והתלהבות מצדנו לשמור ולקיים את מכלול מצוותיה של היהדות המסורתית.

סוגייה נוספת שעלינו להתמודד איתה היא הפחד מפני הדחייה, שמלווה בדרך כלל את המאמין במפגשו עם יהודים, או עם היהדות עצמה. למראית עין קשה אולי לייחס יראה כזו לאלה שיש להם





יוסף שולם

על ארבעה בנים דיברה התורה

גם קרן דקה של אור. היהדות של המאה הראשונה לספירה הייתה מודעת מאד לכל הניואנסים הללו ועל כן אנו מוצאים ביצירותיה את החלוקה הסכמטית של המציאות לארבע קטגוריות - טוב, רע ושני גוונים של אפור שהכילו תערובת של השניים. גם הלימוד של ישוע מאופיין בחלוקה זו, שהייתה ברורה בחייו ובלימוד שלו. הדוגמא הטובה ביותר לכך היא משל הזורע, שגם בו מצויה אותה חלוקה לארבעה סוגי אב שונים:

"וַיֵּצֵא יֵשׁוּעַ מִן הַהֶרֶץ וַיֵּבֶא הָעוֹף וַיֹּאכְלֵהוּ. וַיֵּשׁ אֲשֶׁר נָפַל עַל-מָקוֹם הַסְּלָעִים אֲשֶׁר אֵין שָׁם אֲדָמָה הִרְבֵּה וַיִּמְהַר לְצַמֵּחַ כִּי אֵין לוֹ עֵמֶק אֲדָמָה: וַיְהִי כַּזֶּרֶחַ הַשָּׁמֶשׁ וַיִּצְרַב וַיִּיבֶשׁ כִּי אֵין-לוֹ שָׂרֵשׁ. וַיֵּשׁ אֲשֶׁר נָפַל בֵּין הַקִּצִּים וַיַּעֲלוּ הַקִּצִּים וַיִּמְעַכְהוּ. וַיֵּשׁ אֲשֶׁר נָפַל עַל-הָאֲדָמָה הַטּוֹבָה וַיִּתֵּן פְּרִי זֶה מֵאָה שְׁעָרִים וְזֶה שְׁשִׁים וְזֶה שְׁלֹשִׁים. מִי אֲשֶׁר לוֹ אָזְנִים לְשִׁמֹּעַ יִשְׁמָע" (מתי יג: 9-4)

המשל מדבר על זרעים שנזרעים בארבעה סוגים שונים של אדמה - השונים זה מזה ביכולת הקליטה והשימור של הזרע הנופל

הגדת הפסח הנקראת בליל הסדר מכילה שתי מערכות של ארבע שאלות, הנענות בהמשך ההגדה.

המערכת השנייה מציגה ארבעה טיפוסים של בנים - טוב, רע, תם ושאינו יודע לשאול. ארבעת הבנים הללו מייצגים את נקודת המבט של היהדות העתיקה על האדם. להבדיל מן ההשקפה היוונית שנוטה לחלק את המציאות לשני קטבים מנוגדים, טוב ורע, שחור ולבן וכו', נקודת המבט היהודית רואה את המציאות בצורה יותר מורכבת. שהרי במציאות האמיתית איננו פוגשים בדרך כלל את המצבים הקיצוניים והברורים אלא בעיקר את הבינוניים, האפורים, ולעיתים אף בגוונים שונים של אפור. נדיר שישנה בחירה בין דבר טוב מאוד לדבר רע מאוד. במקרה כזה הבחירה אינה קשה, ורוב האנשים הישרים יבחרו בלי היסוס בדבר הטוב.

אולם האמת של החיים מלאה בדקויות ובמצבים שקשה לראות בהם באופן מונוליתי את הטוב או הרע המוחלטים. יש לפעמים צל שמעיב על דבר "טוב מאוד", ובכל דבר "רע מאוד" עשויה להימצא

וְשִׁרְשָׁתָם גַּם אֶת־הַחֲטִיִּים. הִנִּיחוּ אֹתָם וַיִּגְדְּלוּ שְׁנֵיהֶם יַחַד עַד־הַקֶּצִּיר וְהָיָה בַּעַת הַקֶּצִּיר וְאִמְרָתִי לְקוֹצְרִים לְקַטּוֹ בְּרֹאשׁוֹנָה אֶת־הַזֹּנִין וְאֶגְדּוּ אֹתָם אֲגָדוֹת לְשָׂרְפָם וְאֵת הַחֲטִיִּים אֶסְפוּ לְאוֹצָרִי" (מתי יג:24-30).

העולם על פי ישוע אינו עשוי מרשעים וצדיקים בלבד, שאם כך היה יכול היה האלוהים להבדיל בין אלה לאלה ולהביא את יום הדין כאן ועכשיו. אלא שהעולם רובו ככולו בינוניים, שאינם צדיקים גמורים ואינם רשעים גמורים אך ביכולתם להיות זה וגם זה, תלוי בדרך שבה יבחרו. למען אלה העתידים לבחור בטוב מאריך האל את אפו ודוחה את יום הדין. אפילו במעשיהם של אלה שהתנגדו לו יכול היה ישוע למצוא איזה צד לחיוב:

"וַיֵּעַן יוֹחָנָן וַיֹּאמֶר מוֹרָה רָאִינוּ אִישׁ מְגֻרָשׁ שְׂדִים בְּשָׂמָךְ וְנִכְלָא אוֹתוֹ כִּי אֵינָנו הוֹלֵךְ עִמָּנוּ. וַיֹּאמֶר יֵשׁוּעַ אֵלָיו אַל־תִּכְלָאוּ כִּי כָל אֲשֶׁר אֵינָנו לְצָרֵינוּ לָנוּ הוּא" (לוקס ט:49-50).

קשה לדמיין גישה כזו בקהילה נוצרית או אפילו יהודית חרדית, אך זו הייתה הגישה של ישוע משום שהוא היה ספוג ברוחה של המסורת היהודית. הוא הבין שהשוטים והנבוכים אינם בהכרח רעים, אלא שיש בהם תערובת של שחור ולבן עם גוונים שונים של אפור ובין השאר גם תכונות חיוביות.

כעת נחזור לארבעת הבנים מהגדת הפסח ולשאלות ששאלו. הטקסט הזה הוא כלי חינוכי ששובץ בסדר הפסח כמדריך לכל דור ודור. העלאת שאלות בזמן הארוחה היתה תרגיל חינוכי הלניסטי עתיק. אבי המשפחה היושב בראש השולחן צריך להעביר לילדיו את סיפור החג בצורה שתקים לתחייה את הנרטיב ההיסטורי העתיק, שתיתן לילדים כלים להתמודד עם החיים ולהישאר נאמנים לאלוהי ישראל. המסר צריך להיות מעניין עבור הילדים ולעורר בהם סקרנות וציפייה.

כל אחד מארבעת הבנים שואל שאלה על אודות חג הפסח, והתשובה שכל אחד מהם מקבל משקפת את הנימה שבה הציג את שאלתו, ככל שזו מעידה על גישה השואל כלפי החג עצמו וכלפי האלוהים. למעשה, האב בוחר כל בן כדי לראות איזה בן הוא, בהתבסס על ניסוח השאלה. לדוגמא - הבן הרשע אומר "מה העבודה הזאת, לכם". הוא הרשע כי הוא אומר "לכם" ולא "לנו", ובכך מפריד את עצמו מהעם. הניסוח ה"מרדני" של השאלה מעיד על התנתקותו של השואל מהציבור ועל כן הוא מעלה את השאלה בנימה של זלזול. במילים של ימינו הוא היה אולי שואל "מה זה השגעון הזה שתפס אתכם?"

הבן החכם שואל מדוע היהודים נוהגים במנהגי החג ומעוניין ללמוד אותם ("מה העדות, והחוקים והמשפטים אשר ציווה ה' אלוהינו אתכם"). הוא כולל את עצמו בציבור באמרו "ה' אלהינו" ומכיר בסמכותה של המסורת שעברה לו בירושה מאבותיו ("אשר ציווה ה' אלהינו אתכם"). הבן החכם לא רק רוצה לשמוע אלא גם לקיים את מצוות ה'. התורה היא לגביו לא איזה מסמך עתיק ששייך לעבר הרחוק אלא הוא רואה את עצמו כמי שעמד עם אבות אבותיו לרגלי הר סיני.

By Madison Murphy



עליהם. הזרעים הראשונים נפלו בשולי הדרך- שם האדמה לא מתאימה כלל להצמיח דבר. הזרעים אפילו לא חדרו לאדמה ובסופו של דבר נאכלו ע"י ציפורים. סוג האדמה השני היה אדמת טרשים. הזרעים צמחו מהר, אך התייבשו כשזרחה השמש משום שהשורשים לא היו מספיק עמוקים. האדמה השלישית הייתה קוצנית- והקוצים חנקו את מה שצמח. רק הסוג הרביעי של האדמה היה טוב והזרעים שנפלו בה הביאו פרי. אולם כל חלקה באדמה זו הניבה כמות אחרת של פרי, זו מעט וזו הרבה. במילים אחרות, אפילו באדמה הטובה היו חלקות משובחות יותר ומשובחות פחות.

בדרך כלל כשמלמדים את המשל הזה מתייחסים בחיוב רק לדוגמה הרביעית, של האדמה הטובה שעשתה פרי. כל השאר אינו נחשב. אבל אצל ישוע אנחנו מוצאים התייחסות יותר מורכבת כלפי התחומים האפורים של החיים, שמתקיימים בין הטוב המוחלט לרע המוחלט. המשל על החטים והעשבים השוטים יבהיר נקודה זו:

"וַיֵּשֶׁם לְפָנֵיהֶם מִשַּׁל אַחֵר וַיֹּאמֶר מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם דּוֹמָה לָאֶדֶם אֲשֶׁר זָרַע זָרַע טוֹב בְּשָׂדֵהוּ. וַיְהִי בַּהִיּוֹת הָאֲנָשִׁים יִשְׁנִים וַיָּבֹא אֵיבּוֹ וַיִּזְרַע זֹנִין בֵּין הַחֲטִיִּים וַיֵּלֶךְ לוֹ. וְכַאֲשֶׁר פָּרַח הַדָּשָׁא וַיַּעַשׂ פְּרִי וַיֵּרָאוּ גַם־הַזֹּנִין. וַיִּגְשׁוּ עֲבָדֵי בַעַל־הַבַּיִת וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אֲדֹנֵינוּ הֲלֹא־זָרַע טוֹב זָרַעְתָּ בְּשָׂדֶךָ וַיֵּמָּאֵן לוֹ הַזֹּנִין. וַיֹּאמֶר לָהֶם אִישׁ אֵיב עָשָׂה זֹאת וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו הָעֲבָדִים הַתְּחַפְּצִין כִּי־נִלְכֵּךְ וְנִלְקֹט אֹתָם. וַיֹּאמֶר לֹא פֶן־תִּלְקְטוּ אֶת־הַזֹּנִין

נוכחים בסדר. הדבר נכון גם לגבי ארבע האדמות במשל של ישוע; כולן קיבלו את אותו זרע טוב מהזורע. אפילו הן הרשע נוכח ומגלה עניין פעיל (אמנם מרדני) במה שקורה. למרות שהוא מפריד את עצמו מהשאר, עדיין יש תקווה שביום מן הימים גם הוא יחכים ושכל ארבעת הבנים שנוכחים בסדר יצייתו לה' וישמרו את מצוותיו בלב שלם.

בימינו, עם הבלבול הרוחני הקיים, יש עוד סוג של ילד - ה"בן החמישי" שנעדר מהסדר ולא מעוניין בשום אופן בתורה ובמצוות ה'. הוא לא מעוניין כלל בעשיית רצון האל כי לימדו אותו שאין עוד צורך לעשות דבר אלא לדבר ולדרוש חסד במקום חוקים ומצוות. מה הוביל לתופעה הכול כך נפוצה של ה"בן החמישי"? זו תוצאה של פסיכולוגיה מוטעית ותיאולוגיה שגויה שיצרו סביבה מוזרה שמדברת על אהבה ועל חסד ואין להן שורשים באפיונים האלוהיים הנפלאים הללו. ה"בן החמישי" הזה הוא זר בנחלתו וזר בכנסיה או בבית הכנסת שלו כי אין לו ערכים ועקרונות שהוא מוכן למות או אפילו לחיות בעבורם.

במציאות של ישראל ה"בן החמישי" הזה מיוצג בדמותו של החילוני המוחלט. ואינני מתכוון לאנשים שלא חיים על פי הנורמות של הדת.

כאלה ישנם רבים שהם אנשים מאד רוחניים. אני מתכוון לחילוני הגמור, זה שליבו גם בכל דבר שהוא רוחני, אדם ששקוע כל כולו בהבלי העולם הזה ואין לו שום עניין בזהותו, בשורשים שלו, בשאלה מי היו אבותיו ולמה הם מי שהם ומה שהם. הטיפוס הזה קיים גם במקומות אחרים בעולם, במיוחד בעולם הנוצרי. גם להם יש את ה"בן החמישי" הזה, שלא רוצה להבין מה המשמעות של היותו נוצרי, והוא מנותק לגמרי משורשיו. ה"בן החמישי" תמיד מחפש את עצמו בכל מקום מלבד החצר שלו. הוא מוצא פגם בכל דבר בהיסטוריה ובוהות האישית שלו, ומחפש באופן קבוע סביבה חדשה בתקווה שבית-כנסת חדש או כנסייה אחרת יפתרו את הבעיות שלו. הוא לא מבין שהעושר שקבור בחצר שלו הוא בדיוק מה שהוא מחפש - יחס של קירבה לאל הרם והנישא, בורא העולם.

אם יש לפסח משמעות בעיני האדם המודרני, יהודי או נוצרי, זו העובדה שאנו מקבלים זהות חדשה כאנשים שה' פדה מעבדות לחירות ומחושך לאור. ההבנה שהעולם והמין האנושי מורכבים יותר מסתם "שחור ולבן" או "צדיק ורשע" היא מפתח חשוב במציאת הזהות שלנו באדון. משמעותה היא שאסור לאדם להתייאש רק משום שהוא איננו מצליח להיות צדיק מושלם שאיננו חוטא נגד האלוהים במאומה. כי אין דבר כזה. מרבית בני האדם מצויים באותו תחום אפור שמייצגים שני הבנים הבינוניים או שני סוגי האדמה הבינוניים. המרווח הזה של התחום האפור הוא בדיוק המקום שבו פועל חסד האלוהים.

נעבור כעת לדון בשני הבנים ה"בינוניים". ה"בן התם שואל את שאלתו בנימה של אדישות. נראה שמנהגי הפסח אינם מטרידים אותו. הוא רק רוצה איזה הסבר כללי על מעשיהם של האנשים בחג אבל הדברים לא ממש נוגעים לו. הוא לא משכיל מספיק כדי להבין את הכתוב בהגדה וכדי לשאול שאלה מעמיקה יותר. הוא רק מבין שיש משהו מיוחד בפסח ורוצה להבין מהו. השאלה שלו היא "מה זאת?". הסובבים אותו מזכירים לו את כל הניסים והנפלאות שעשה ה' לאבותינו במצרים ועל ישועתו בכל דור ודור.

ה"בן הרביעי" כנראה צעיר מכדי לשאול שאלות ועל כן הוא שותק. הוא לא יודע מה לשאול או אפילו כיצד לשאול שאלה. כתוצאה מכך, זו אחריותו של האב ושל המסובין לפתוח בפניו את הנושא ולהסביר לו אותו. הם מספרים לו את סיפור ההגדה בתיאום עם המצווה שכתובה בתנ"ך: "וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ, בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר: בְּעֶבְרָא זֶה עָשָׂה יְהוָה לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם" (שמות י"ג).

ארבעת הבנים שבהם עוסקת ההגדה מקבילים לארבעת סוגי האדמה במשל הזורע, שגם הם למעשה מייצגים על דרך המשל ארבעה סוגים של תלמידים. אף שארבעת הבנים שונים זה מזה בהסתכלות שלהם על סדר הפסח, יש להם דבר אחד במשותף: כולם



ספר יונה - נבואת פורענות על תנאי

יהודה כחנה

גזר על בנו: "וַיִּבְקֹשׁ דָּוִד אֶת-הָאֱלֹהִים, בְּעֵד הַנֶּזֶר; וַיֵּצֵא דָּוִד צֹם, וּבָא וְלָן וַשְׁכֵּב אַרְצָה" (שמואל ב, יב:16). הצום לא הואיל והילד מת. דוד מפסיק אז את הצום ואומר: "בְּעוֹד הַיֶּלֶד חַי, צִמְתִּי וְאַבְכָּה: כִּי אֶמְרָתִי מִי יוֹדֵעַ, יַחֲנִי (וְחַנְיָ) יִהְיֶה וְחַי הַיֶּלֶד. וְעַתָּה מֵת, לָמָּה זֶה אֲנִי צֹם--הָאוֹכֵל לְהִשְׁיבוֹ, עוֹד" (שם:22-23). ברור מכאן שדוד צם על מנת לנסות לשנות את רוע הגזרה ומרגע שהוא קיבל "תשובה" שלילית הוא הבין שאין טעם לצום עוד.

בזמנים האחרונים מרבים להזכיר שוב במקומותינו את שמה של סדום, שכמוה כניווה, עיר חוטאת שהרוע והפשע, הרצח והזנות, שוד וגזל וכל סוג של שחיתות פרטית וציבורית שולטים בה. אנחנו אמנם חיים במציאות שהיא כנראה לא טובה בהרבה מזו שהייתה בימי סדום וניווה ובדרך כלל אנו נוהגים בדומה ליונה בשעתו; ישובים תחת איזה קיקיון ומרגישים בטוחים בישועתנו, מוגנים מחרון אפו של האלוהים ומצפים לכך שהוא יעשה דין ברשעים, באלה ש"מגיע להם", באלה שפגעו בנו או באחרים. אולם אחד השיעורים החשובים שספר יונה מלמד אותנו הוא שזו לא הגישה הנכונה. אסור לנו לחסות בצל הקיקיון ולצפות שה' יעשה דין בעבריינים. עלינו לקום ולעשות מעשה, להזהיר מפני התוצאות של התנהלות לא מוסרית, לעמוד בשער ולהתפלל לתשובה מלאה של העם כולו. בראש ובראשונה עלינו כמובן לעשות תשובה בעצמנו, לשמש לאחרים דוגמה לאמונה חיה ופועלת, ולהיות בין אלה שיכריעו את כף משפטו של האל לצד החסד, הסליחה והרחמים.

ספר יונה הוא ספר מדהים שאפשר ללמוד ממנו הרבה על מגוון רחב של נושאים כמו נבואה, רחמים, סליחה, ומוסה. אולם הלך החשוב ביותר שהספר מציג לפנינו הוא שכל הבריאה היא יצירת המופת של האלוהים וכל בני האדם הם בניו.

אלוהים הטיל על יונה שליחות ללכת לניווה ולהעביר להם נבואת פורענות כדי להחזיר את אנשיה בתשובה, אך יונה ברח מהשליחות הזו ונשאלת השאלה, מדוע? יונה הרי הכיר היטב את מידותיו של האלוהים – שהוא "אֵל-חַנוּן וְרַחוּם, אֶרְךָ אֲפִים וְרַב-חֶסֶד, וְנָחֵם עַל-הָרָעָה" (ד:2), כך שלא הייתה לו עילה להתנגד לשליחות זו אל הגויים. אולם נראה שדווקא מתוך ההיכרות הזו עם אופיו של האלוהים סבל הנביא ממין "חרדה מקצועית"; הוא חשש מכך שהאל יחוס בסופו של דבר על אנשי ניווה, שנבואת הפורענות שלו לא תתגשם ושהוא יוצג כנביא שקר.

כאן עולה מאליה השאלה, מדוע בכלל שלח האלוהים את יונה להזהיר את אנשי ניווה מפני הרעה; מדוע לא החריב פשוט את העיר הרעה והחוטאת, כפי שעשה לסדום? התשובה לשאלה זו מעמידה עיקרון מרכזי וחשוב בספרי הנבואה: המטרה של נבואת הפורענות היא להחזיר אנשים בתשובה, לפתוח פתח לישועה. אפשר להגיד שנבואות הפורענות הן נבואות על תנאי. זאת ניתן ללמוד מדוגמה נוספת: "רָגַע אֲדָבָר, עַל-גּוֹי וְעַל-מַמְלָכָה, לְנִתּוֹשׁ וְלְנִתּוֹץ, וּלְהָאֲבִיד. וְשָׁב, הַגּוֹי הַהוּא, מִרְעָתוֹ, אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי עָלָיו--וְנִחַמְתִּי, עַל-הָרָעָה, אֲשֶׁר חֲשַׁבְתִּי, לַעֲשׂוֹת לוֹ" (ירמיהו יח:7). כאשר קוראים את ספר יונה "לאחר מעשה" כלומר, לאחר שהסיפור הסתיים בכי טוב, מבינים שמטרת האל הייתה מלכתחילה להציל את העיר ניווה ולא להשמיד אותה.

נהוג לראות בתשובתם של אנשי ניווה את הלך המרכזי של סיפור יונה, אבל לדעתי לא זה העניין העיקרי שהספר מעלה אלא העובדה שישועתם של כל בני האדם נחשבת בעיני האלוהים יותר מכבודו של הנביא, מהתגשמותה של נבואתו או מפגיעה אפשרית באמינותו. הרעיון הזה בא לידי ביטוי בולט בסוף הספר כשהאל גוער ביונה על עמדתו כלפי המצב שבו הוא מצא את עצמו; אם יונה חס והצטער על צמח הקיקיון שהוא לא טרח בו, כיצד לא יחוס האל על ברואיו, יצירי כפיו, שכולם בניו ובנותיו? שיבוצו של הרעיון הזה בחתימת הספר מעידה על מרכזיותו.

בפרק ג פסוקים 5-9 אנו קוראים שאנשי ניווה הכריזו על צום ציבורי כללי, של כל אדם ובהמה, ועל חזרה בתשובה של כל יושבי העיר. כדאי לציין שרבים ממקרי הצום הנזכרים במקרא יש להם תכלית דומה: להשפיע על אלוהים לשנות את הכרעתו לטובה. הצום לא בא להכות על חטאי העבר כי אם לשם מניעת העונש לעתיד לבוא. לדוגמה, דוד המלך צם כדי להסיר את עונש המוות שהאלוהים



מטמוני מסתרים

שיטות פרשנות ומדרש של חז"ל בברית החדשה

יוסף שולם

פרשנות הברית החדשה מעסיקה בעיקר את עולמה של הנצרות, על אף העובדה שספר זה נכתב בידי יהודים, בתוך הקשר היסטורי-תרבותי-אמוני יהודי. לבד מהיותם נכסי דת מקודשים להמוני המאמינים הנוצרים, הטקסטים של הברית החדשה משמשים בדורות האחרונים מקור בלתי נדלה למחקר על ההיסטוריה וההגות היהודית בשלהי ימי הבית השני, שהיו פרשת דרכים מכריעה בתולדות עמנו: מחד, אסון החורבן העומד בפתח, של הפולחן הדתי ושל הקיום הלאומי בארץ ישראל. מאידך, ודווקא בצל הפורענות, התפתחה המסורת התורנית בימיהם של גדולי התנאים - משמאי והלל ועד לרבן יוחנן בן זכאי ורבי עקיבא - והגיעה לשיאים שעיצבו את פניה של היהדות עד היום.

יש הטוענים שהיהדות היא דת קפואה, עמוסה במצוות ומטלות המקיימות בצורה מכנית על חשבון החווייה הרוחנית האמיתית של קרבת האל. סכנה כזו אמנם אורבת תמיד לכל מאמין בכל דת, אולם המסורת הדתית של ישראל היתה מאז ומעולם, וגם במאה הראשונה לספירה, רבת פנים ודינמית בהרבה ממה שנהוג לחשוב, ונתנה ביטוי לדפוסי מחשבה מתקדמים ונועזים ביותר בפרשנות הטקסט המקראי. היכרות מעמיקה של המסורת הפרשנית הזו היא מרכיב הכרחי בכל ניסיון רציני להתמודד עם הטקסטים של הברית החדשה, כפי שמבינים כבר מזמן כל העוסקים בחקר המקורות האלה בחוגי המלומדים.

כישראלים ויהודים החיים בעת הזו התברכנו באפשרות לבחון את כתבי הקודש העתיקים בראייה חדשה, שלא מתוך פולמוס עם מסורות המתנצחות זו עם זו והמבקשות לבטל זו את זו, אלא מתוך שאיפה כנה לרדת לסוף דעתם של בעלי הבשורה ולהבין את חזונם על רעיון הגאולה. התפתחות חיובית זו באה בד בבד עם צמיחתה של הקהילה היהודית-משיחית בארץ ובגולה. לפנינו שעת כושר שלא הייתה כמוה לגשת אל הבשורה הטובה בדרך החדשה-ישנה שסללו אבות האמונה ולרענן את חזוניה של הקהילה המשיחית ברוחה של הקהילה הראשונה. לפיכך ראינו לנכון להוסיף על העיסוק העיקרי בנושאי הפרשנות והמדרש גם כמה מחשבות וקווים מנחים לגבי סוגיות הלכתיות וחינוכיות המונחות לפתחה של הקהילה המשיחית בימינו.

ספר זה מהווה סינתזה של הרצאות ושיעורים שניתנו במשך מספר שנים לפני קהל שהוא בעיקרו חסר השכלה במקורות היהדות. לרבים מחסידי ישוע הישראליים יהיה זה אולי מפגש ראשון עם פן שחשיבותו רבה לגישה נכונה לכתבי הקודש. אולם גם לקורא האמון מכבר על דרכי הפרשנות והמדרש של חז"ל יתחדש משהו בגיליון של אלה, "שתי וערב", לאורכו ולרחבו של ספר הברית החדשה.



ניתן להזמין מאתר האינטרנט של נתיביה www.netivyah.org


www.netivyah.org