

תוכן העניינים

בפתח המהדורה העברית // 9
הקדמה // 13

פרק ראשון // 23
הבריתות

פרק שני // 37
קובצי החוקים

פרק שלישי // 53
כיבוש ומלחמת קודש

פרק רביעי // 67
שלטון המלכים

פרק חמישי // 87
נביאים וקהלם

פרק שישי // 101
נבואה ופוליטיקה בינלאומית

פרק שביעי // 117
גלות

פרק שמיני // 131
ממלכת כוהנים

פרק תשיעי // 145
הפוליטיקה של החוכמה

פרק עשירי // 165
משיחיות

פרק אחד עשר // 179
היכן הלכו הזקנים?

פרק שנים עשר // 191
פוליטיקה בצל

אחרית דבר // 205
מאת מנחם לורברבוים

ביבליוגרפיה // 217

בפתח המהדורה העברית

תרגומו העברי של הספר "בצלו של אלוהים" הוא מאורע משמח ביותר עבורי. אני משתוקק שספר זה ייקרא בישראל, יותר מכל מקום אחר בעולם, שכן הפוליטיקה המקראית היא משמעותית (וכמו כן מסוכנת) בישראל יותר מאשר בכל מקום אחר. אני מודה אפוא לאנשים שאפשרו את הוצאת המהדורה העברית החדשה: ליניב פרקש, שתרגם את הספר והעלה שאלות רבות ונוקבות על אודות דברים שביקשתי לומר אך לא אמרתי אותם בבהירות מספקת; למכון שלום הרטמן בירושלים, שמימן את הפרויקט כולו; לשמואל הר, העומד בראש ההוצאה לאור במכון שלום הרטמן, שפיקד על הוצאת הספר וערך את התרגום העברי; לישראל קנוהל, שנתן עינו הטובה על כמה עניינים הקשורים לחקר המקרא; לאנשי ההוצאה לאור במכון שלום הרטמן, עמרי שאשא ואיתמר בן עמי, שסייעו בעריכה ובהתקנה; ולסיום, לעמיתי ולחברי משכבר, מנחם לורברבוים, על אחרית הדבר שהוסיף למהדורה העברית.

את הספר כתבתי קרעים קרעים, במשך שנים רבות, כמעט כסוג של תחביב או כעמל של אהבה (ולא מתוך שאיפות מחקריות). בשנים בהן כתבתי אותו, או את רובו, לא צפיתי מראש – כשם שלא צפו אנשי מדע החברה או תאורטיקנים מהתחום הפוליטי – את התחייה הדתית שהתרחשה בחלקים רבים של העולם. דומני שעבור רובנו, חזרתה של הקנאות הדתית היא בעיקר מפתיעה. אין ספק כי התרחשויות אלו הופכות ספר כגון "בצלו של אלוהים" לרלוונטי יותר. עם זאת, אם הייתי צופה מראש את תחייתה של הקנאות הדתית, ייתכן שהייתי בוחר להתמקד בטקסטים אחרים. ללא ספק היה עליי למשל להתייחס לפנחס הקנאי ולמעשהו בבעל פעור, והייתי מרחיב את הדיון על כמה מהטקסטים הנבואיים הבוטים יותר. בעולם של מלחמות ג'יהאד, הייתי כותב ביתר חומרה על החרם המקראי ועל כיבוש הארץ בספר יהושע. כמו כן, הייתי מדגיש אפילו יותר את אופייה האנטי־פוליטי של המשיחיות.

אך גם ללא כל זאת, אני חושב ש"בצלו של אלוהים" הוא אזהרה נכונה, טובה, מפני הניסיון להפוך את המקרא למדריך לפעולה פוליטית, לכלי בוויכוח על אדמה או לטיעון המצדיק רדיפות ומלחמה. אם עלינו ללמוד דבר מה

מן המקרא, הרי זוהי יכולת ההאזנה לקולות השונים שבו והערצת העורכים הסופיים, שהקפידו שלא להשתיק ולו אחד מן הקולות הללו. בין אם אנו מאמינים ש"אלו ואלו דברי אלוהים חיים", ובין אם אנו סבורים שספר הספרים הוא חגיגת ניצחון של היצירתיות האנושית, יש להכיר בפלורליזם הקיצוני המאפיין אותו. כמו כתונת יוסף, זהו ספר של צבעים רבים, ספר של שונות פוליטיות ותאולוגיות. זאת, על אף שאין אחד מכותביו או עורכיו שהגן על השונה מתוך אידאולוגיה, ואף ששם האל הוא אחד, כפי שאומר זכריה הנביא (אם כי כנבואה לעתיד).

בשנים האחרונות, לצד עמיתים ישראלים, טענתי כי המצדדים במדינה חילונית ובחברה ליברלית, בישראל או בכל מקום אחר, צריכים לעסוק מקרוב בתרבויות הדתיות המסורתיות שמקשות על הליברליזם ועל חילונן של המדינה והחברה. אין זה אפשרי, וגם אין זה צודק, לשלול את התרבויות הללו, כאילו הן שייכות לעבר שחלף. הן מהוות חלק מרכזי במורשת של עמנו כמו בכל עם ועם.

דרך אחת להתמודד עם הדת המסורתית היא להפוך הכול לנחמד: אנחנו (יהודים, נוצרים, מוסלמים, הינדואיים, בודהיסטים וכדומה) היינו תמיד ליברליים, סובלניים, אוהבי שלום, ואפילו דמוקרטיים. ממילא, כל טקסט שמציג תמונה אחרת אינו אותנטי או שפשוט הובן בצורה שגויה. נדמה לי שאין זו הגישה הנכונה, שכן היא לא תשכנע אף אחד שקורא את הטקסטים עצמם בפועל.

ספר זה הוא ביטוי להתמודדות שלי עם הטקסט היהודי הראשון והחשוב ביותר. הוא ספקני, ביקורתי, ומלא הערכה – הכול יחד. טענתי היא שהמקרא פותח פתחים לליברליזם ולסובלנות, אך יש בו גם דוגמאות רבות לאמונות ולמעשים אנטי-ליברלים וחסרי סובלנות; יש במקרא שבח והלל לשלום, אך גם סנגוריה על מלחמת קודש; יש במקרא רגעים של התנהגות דמוקרטית במובן העמוק ביותר (הנביאים ברחובות העיר), אך המשטרים העיקריים המתוארים בו הם אוטוקרטיים (מלוכה) או אוליגרכיים (כהונה). יש לנו הרבה מה ללמוד מכל זה, אך הצדקות על גבי הצדקות ותיקוי אדוק הן לא דרכים טובות עבורנו, או עבור כל עם אחר, בגישתנו אל הקאנון הדתי.

אף שבצעירותי למדתי תנ"ך בעברית, בעבודה על ספר זה השתמשתי בתרגום אנגלי, בייחוד בתרגום המלך ג'יימס הנפלא, שהוא אולי הדוגמה היחידה בהיסטוריה כולה לפרויקט של ועדה כלשהי שהצליח לבסוף בצורה מיטבית.

עוד נועצתי בתרגום המואר המקסים של רוברט (אורי) אלטר לתורה, הדן ברבים מן הספקות המתעוררים בפרשנות החומש. עתה, אני מתרגש ומצפה שדבריי ייקראו על ידי אנשים ונשים שהעברית המקראית היא (כמעט) שפת אם עבורם, שקראו את התנ"ך בבית הספר, ושאף טיילו לאורכה ולרוחבה של הארץ המתוארת בו. ייתכן שהפוליטיקה המקראית תהיה חיונית עבורכם יותר מאשר היא עבורי. היא בהחלט הייתה חיונית עבור דוד בן-גוריון, שאת מאמריו על המקרא קראתי, ושנדמה לי כי התעכב יותר מדי על ספר יהושע דווקא.

ההיסטוריה המקראית אינה משהו שראוי כי מי מאיתנו יחפוץ לשחזר. היא כללה אסונות רבים מדי, והמשטר האחרון המתואר במסגרתה, מדינת המקדש התאוקרטית שנוסדה לאחר גלות בבל, הוא בהחלט משטר שכדאי להימנע מלחזור אליו. אך אתם זקוקים לנביאים חדשים משלכם שיאמרו לכם זאת.

מיכאל וולצר



ה ק ד מ ה

בספר זה אבקש לבדוק אילו רעיונות פוליטיים באים לידי ביטוי בתנ"ך ואילו תפיסות של חוק וממשל הוא משקף. מה חשבו מחברי המקרא על החיים הפוליטיים? לא אתיימר להשיב לשאלה זו כחוקר מקרא; איני מכיר את השפות העתיקות; העברית אינה שגורה בפי, וגם בהיסטוריה ובארכאולוגיה של העולם העתיק איני בקי ומומחה. אכתוב אפוא כקורא רגיל של הטקסט המקראי כפי שהוא בידינו היום.

ליתר דיוק, אכתוב כאיש מדע המדינה ואקרא בתנ"ך כמעט כפי שאני קורא בכתבי ג'ון לוק, בכתבי הפדרליסט, ובאלה של רוסו או הגל – ואשאל שאלות ההולמות טקסטים כאלה: כיצד נתפסת החברה הפוליטית? כיצד ראוי להשתמש בעוצמה הפוליטית? כיצד מתוארת הסמכות, כיצד מצדיקים אותה וכיצד מערערים עליה? באילו מקרים מוצדק לפתוח במלחמה? מהי ההיררכיה המשתמעת או המפורשת? אילו מחויבויות, חובות או משימות מוטלות על אזרחים או נתינים רגילים? כיצד מוגדר המרחב הפוליטי? כיצד מובן הזמן, כיצד משתמשים בעבר ומדמיינים את העתיד? וכמובן, שאלה אחת אחרונה, ששומה על כל קורא טקסט פוליטי לשאול: מה אפשר ללמוד מן הספר וממחבריו?

בהתחשב בדרכי חקר המקרא המקובלות באקדמיה, ולאור הגישה הרווחת אליו בשיח הדתי והפוליטי, עליי להבהיר היטב מה איני מתכוון לעשות בספר זה. ראשית, אין בכוונתי להבין מה באמת קרה במאות השנים שבמהלכן נכתב המקרא. על פי רוב, היסטוריונים שחוקרים את התקופה מתייחסים לטקסט המקראי כאל סדרה של רמזים לפענוח מציאות המסתתרת מאחורי הטקסט. אני מניח שהטקסטים אמנם משקפים מציאות כלשהי. מבחינה עקרונית, לשאלה "מה קרה?" יש ודאי תשובה נכונה. אלא שאיני יודע אותה וגם איני מחפש אותה. מעניין אותי רק מה מחברי המקרא חשבו שקרה, וגם מה הם חשבו על מה חשבו שקרה. אני מתעניין בהיסטוריה שהם סיפרו או סיפרו מחדש, או אולי דמיינו.

שנית, איני מנסה למצוא סימוכין או תקדימים מקראיים לתפיסות הפוליטיות שלי. איני טוען שמחברי המקרא היו סוציאלי-דמוקרטים טובים, שהם בישרו

את עליית הליברליזם המודרני, או שהאמינו בזכויות אדם, במלחמות צודקות, בהתערבות הומניטרית, או בכל דבר אחר שבעצמי הגנתי עליו בספריי. לא אקרא את המקרא כמראָה שדמותי־שלי משתקפת בה. אף שקטעים רבים מן המקרא מוכרים לי, ואף שכמו קוראים רבים, קראתי בו כל חיי, אעשה כמיטב יכולתי להכיר בכך שהוא שונה מטקסטים בני זמננו ואינו משקף את ימינו אלה.

שלישית, לא אנסה לצייר תמונה יפה של הפוליטיקה בתקופת המקרא או לכתוב חיבור אפולוגטי שיצדיק אותה. במקרא פרקים יפים רבים, חוקים רבים שאני מעריך, סיפורים רבים שהדהדו לאורך הדורות. אבל יש בו גם פסוקים מכווערים רבים, חוקים שבשמחה הייתי מפר (ואני אכן מפר אותם), וסיפורים שהדעת אינה סובלת. ברצוני לתאר את הפוליטיקה של מחברי המקרא כפי שאוליבר קרומוול רצה שצייר החצר יצייר אותה: "בלי לטשטש את היבלות". אמנע מדרשנות — כזו שהכותבים על המקרא חוטאים בה כמעט כמובן מאליו. פרשנות, כמובן, נחוצה כאן, אבל קל מאוד להכביר בפרשנות יתר, והיא שגויה תמיד, בעיקר כאשר תכליתה להטיף. אפשר, למשל, לקרוא את סיפור מגדל בבל כטיעון אנטי־אימפריאליסטי או לחלופין כהגנה על פלורליזם תרבותי, אלא שזוהו תפקידם של דרשנים.

רביעית, לא אכתוב על השפעתם של רעיונות מקראיים על ההגות הפוליטית במערב — לא בימי הביניים, לא בראשית התקופה המודרנית (שבה התפתח חקר המקרא ונעשה שימוש רב בפסוקי המקרא), ולא בקרב פונדמנטליסטים דתיים היום. ספרי יציאת מצרים כמהפכה בוחן כיצד נעשה שימוש בסיפור מקראי אחד (סיפור השחרור מעבדות מצרים והמסע אל הארץ המובטחת) במדינות שונות ורבות לאורך השנים.¹ אבל כאן מטרתי אחרת. ברצוני לפענח מה חשבו מחברי המקרא בשעתם ובמקומם. די לנו בקושי הפענוח של הטקסטים המקראיים המצויים בידינו כיום כשלעצמו. קשה הרבה יותר לזהות את כוח ההשפעה של הטקסטים, שכן הוא אינו מסתכם רק באופן שבו השתמשו בהם במישרין או ציטטו אותם. כפי שכתב שייקספיר, "השטן יודע לצטט את התנ"ך לפי הצורך"; אם כי מותר לשער שהשטן אינו מושפע מכתבי הקודש.

אם כן, אין בכוונתי לברר מה אירע באמת, אין בכוונתי לבסס את דעותיי הפוליטיות, אין בכוונתי לכתוב חיבור אפולוגטי, ואיני מבקש לטעון שלפוליטיקה המקראית יש זיקה חשובה למחשבה הפוליטית של ימינו. מהי

1 וולצר, יציאת מצרים כמהפכה.

אפוא תכליתו של ספר זה? למה כדאי להציג דווקא לטקסט הזה את השאלות שאנשי מדע המדינה נוהגים לשאול? התנ"ך הוא מעל הכול ספר דתי – תיאור מקורותיה והתפתחותה של דת חדשה לחלוטין, מונותאיזם רב עוצמה שתובע בלעדיות. את הדת החדשה הזו נושא עם, שכמו עמים אחרים יש לו מנהיגים וחוקים; הוא סובל סכסוכים פנימיים מרים ונלחם בעמים אחרים, מתווכח בסוגיות סמכות ומדיניות, ומקשיב לביקורת ציבורית על ממשלו וקהילתו. ומה שעושה את הספרות של עם ישראל בעת העתיקה למעניינת במיוחד וראויה לחקירה מדוקדקת הוא שכל האמור לעיל מתרחש בצלו של אל כול-יכול. לכן המקרא מעורר שורה מיוחדת של שאלות: איזה מרחב ישנו לפוליטיקה כאשר אלוהים הוא השליט העליון? כמה מרחב נותר לקבלת החלטות מתוך שיקול דעת מעשי במסגרת אומה שכפופה למצוות אלוהיות וחוסה תחת הגנה אלוהית? האם האבסולוטיזם הדתי מוליד קנאות ומלחמת קודש, או שמא סתגלנות, פשרנות ושלוש? איני יודע אם ביכולתי להשיב לשאלות האלה. מכל מקום, אני בטוח שאין להן תשובה אחת ויחידה – במקרא נשמעים קולות רבים ושונים, ושמתי לי למטרה לברר כמיטב יכולתי מה אומרים הקולות האלה.

כאמור, התנ"ך הוא מעל הכול ספר דתי, אבל הוא גם ספר פוליטי. חלקיו ההיסטוריים מציגים בפנינו תיאור מרתק של מה שקרוי היום חילופי משטר – רודנותו של פרעה מתחלפת במנהיגותם של משה ויהושע; אחריה בא שלטונם הלא־רציף של השופטים, הקרוי גם מלכות שמים; את האפשרות הזו דוחים הזקנים והעם בדרישתם לשים עליהם מלך; והמלכים האלה מודחים כעבור מאות שנים בידי הצבאות הכובשים של אשור ובבל, ותחתם עולים שליטים נוכרים המאציילים סמכות לשלטון עצמי של כוהנים גדולים. כל זה מתואר בפרוטרוט, כך שאפשר למצוא במקרא את כל החומר הנחוץ לפוליטיקה השוואתית. יתר על כן, ספרי המקרא כוללים קובצי חוקים, דיני מלחמה, רעיונות על צדק ומחויבות, ביקורת חברתית, חזונות לחברת מופת ותיאורי גלות ונישול. ממש עד סוף התקופה המקראית, דת ישראל היא ארצית באופן מובהק; היא מגולמת בהיסטוריה, וגילומיה נגישים לניתוח ולפרשנות.

אלא שאין במקרא תאוריה פוליטית. תאוריה פוליטית היא המצאה יוונית. גם אין בו תפיסה ברורה של עולם פוליטי אוטונומי או מובחן, ואף לא של פעילות הקרויה פוליטיקה, או של מעמד המזכיר את האזרחות היוונית. אין במקרא

כל ניסיון שיטתי לגבש הגות שעוסקת בתחום הזה, שדנה בפעילות הזו, או מתייחסת למעמד הזה. המקרא אינו מתווה תפיסה פוליטית מגובשת, אין בו השוואות לתחומים, פעילויות ומעמדות אחרים. התרבות של עם ישראל המקראי היא תרבות דתית, שהטקסטים שלה משפטיים, היסטוריים, נבואיים, פולחניים, חוקמתיים ואסכטולוגיים – אך לעולם אינם פוליטיים במפורש. מחברי המקרא אמנם עוסקים בפוליטיקה, אבל כפי שאטען שוב ושוב לאורך הספר, הם אינם מתעניינים במיוחד בפוליטיקה, ולא במקרה, אלא מטעמים משמעותיים מאוד. ליתר דיוק, חלק מן המחברים מתעניינים בפוליטיקה, חלקם אדישים כלפיה, ואחרים מתייחסים אליה בעיונות בולטת. בטקסטים המקראיים ישנה נטייה אנטי-פוליטית חזקה, שמקורה ברעיון ש"ה' איש מלחמה" (שמות טו, ג) ומלך עליון, ומכיוון שכך, מה כבר נותר לאדם לעשות? התפיסה האנטי-פוליטית מופיעה לראשונה בסיפור יציאת מצרים: לא בני אנוש מוכרים ואוטונומיים מביאים את הגאולה, אלא האל בכבודו ובעצמו. תפיסה זו חוזרת כעבור מאות שנים בכתבי הנביאים.

עם זאת, גם אנטי-פוליטיקה היא סוג של פוליטיקה, וגם לכותבים שאינם מתעניינים בפוליטיקה יש בכל זאת הרבה מה לומר, ודבריהם מעניינים מבחינה פוליטית. יתר על כן, מחברי המקרא מתעניינים בעליל, ובמפורש, בחוק ובצדק – אשר מבחינתנו, גם אם לא מבחינתם, הם תחומים פוליטיים עד מאוד. לפיכך, בספר זה אסרוק את הכתבים המקראיים באופן כרונולוגי פחות או יותר, ואבדוק את התייחסותם לבריתות השונות, אעייך בשלושת קובצי החוקים, אבחן את המשטרים המתחלפים, את המלחמות שהנהיגו שופטים ומלכים ואת חוויית הכיבוש האימפריאלי, ואציג את טיעוניהם של המחברים לגבי לגיטימציה, היררכיה וצדק חברתי (עד כמה שאפשר לזהות בטקסט המקראי טיעונים כאלה). אמנם לא אתמקד בהקשר ההיסטורי של הטיעונים הללו, ובכל זאת אניח הנחות היסטוריות כלשהן, שמתבססות על הקשרם של הטיעונים האלה בטקסט הספציפי שבו הם מופיעים. כפי שהתנ"ך הוא יצירה שלמה שמורכבת מספרים שונים, ולחלק מהסיפורים בו יש גרסאות שונות, כך הוא גם חיבור פוליטי המורכב מחיבורים פוליטיים שונים. לכל אחד מהם יש מקום משלו לצד האחרים וניתן להשוותם זה לזה. כאמור, בספר הזה כוונתי לשאול מהם המאפיינים של פוליטיקה ומחשבה פוליטית שצומחת בתרבות דתית, בנסיבות שבהן לכל משטר ולכל חוק יש זיקה אלוהית (או, לפחות, כך נטען), ושבהן לאף משטר ולאף קובץ חוקים אין אוטונומיה, לא בפועל וגם לא באופן תאורטי. במסגרת תרבות זו, איזה מקום או תפקיד יש למלכים

ולכוהנים, לבתי משפט ולחצרות מלכים, לשכירי חרב ולשופטים, לאספות בשערי העיר ובחצרות מקדשים, לנביאים דוברי "תְּלָקוֹת" (ישעיה ל, י) ולנביאים ביקורתיים?

אחזור ואעמוד בתוקף על כך שאין במקרא גרסה יחידה לחיים הפוליטיים הראויים, ועל כך שאין משטר מועדף. רבים ממחברי המקרא, אם לא כולם, היו מלוכנים, אבל הטקסטים מבטאים גם ביקורת חריפה על המלוכה. בהשוואה למלכות שמים, מלכות אנושית נתפסת כעבודת אלילים – יציר אנוש שאנו מייחסים לו כוחות השייכים רק לריבון האמיתי. אבל בעוד מלוכה אנושית היא משטר פוליטי, שלטון הריבון האמיתי איננו פוליטי במובן המדויק, ועל כן, עד כמה שמחברי המקרא חושבים באופן פוליטי, הם עושים זאת מנקודת המבט של המלך, כפי שטוען אלן סילבר.² רפובליקות ודמוקרטיות אינן מופיעות כלל בטקסטים המקראיים (אף שמפרשים שונים מצאו אותן שם); המשטר המקראי האחרון, אחרי ששבי ציון לא הצליחו לשקם את מלכות בית דוד, היה אוליגרכיה של כוהנים. לנוכח קיומם של סוגי שליטים שונים – שופטים, מלכים וכוהנים – ולנוכח המחלוקת לגבי המלוכה, לא ניתן למצוא במקרא חוקה פוליטית מוסמכת כלשהי. ספר דברים (או למעשה אחד מחלקיו: טז, יח – יח, כב) אולי נכתב בתקווה שישמש טקסט חוקתי, אבל הוא מעולם לא זוכה למעמד כזה – לא בספרי נביאים ראשונים, שחקר המקרא מייחס למקור הדוֹיטְרוֹנוֹמיסְטִי, ולא בדברי הימים. גם דגם המלוכה המוגבלת שמתואר בספר דברים לא שימש ככל הנראה כקוֹמֶנְחָה חקיקתי בשביל הנביאים.

באירופה של המאה השבע עשרה נעשו לא מעט ניסיונות מחקריים להבנות חוקה עברית במקרא, ומבנים רבים ושונים הוצעו.³ בקובצי החוקים השונים במקרא ובהיסטוריה בת שמונה מאות או תשע מאות שנה של עם ישראל בתקופת המקרא אפשר למצוא בלי ספק חומרי גלם שיאפשרו לחבר כתב הגנה על מלוכה אבסולוטית, על מלוכה מוגבלת, על תאוקרטיה, על ממשל רפובליקני, על "דמוקרטיה פרימיטיבית" של זקנים או על משטר של ממלכת כוהנים בתקופת הבית השני. אך השאלה האמיתית היא מדוע מחברי המקרא עצמם התעניינו מעט כל כך במבנים פוליטיים כאלה.

2 ראו את פירושו של אלן סילבר על הטקסטים המקראיים הקריטיים בסוגיה, בתוך: וולצר ואחרים, המסורת הפוליטית היהודית, עמ' 82-86.

3 ראו נלסון, הקהילה העברית. להבניה מבריקה, ההולמת היטב את רוחם של הקבראטיסטים בני המאה השבע עשרה שעליהם כתב נלסון, ראו חזוני, משנה פוליטית.

כוונתי לקרוא במקרא כמות שהוא, אבל לכל קורא מקרא מתברר במהרה עד כמה הוא זקוק להנחות יסוד כלשהן שיסבירו את פשר חלקיו השונים של הטקסט ואת סדר חיבורם. ישנה ספרות מחקר ענפה העוסקת בשאלות אלה, והמחלוקות בין חוקרים ומלומדים מכובדים הן עוצרות נשימה ממש. לפי האסכולה המקובלת בחקר המקרא – "השערת התעודות", המוכרת גם בשם "תורת המקורות" – חיבור התורה מיוחס למקורות שונים על פי המחברים והעורכים המושוערים. בתורה, הם מבחינים במקורות J היהוויסטי, E האלוהיסטי, P הכוהני, הדויטרונמיסטי – מחברו או עורכו של ספר דברים – ומקור H "ספר קדושה" המובלע בתוך המקור P הכוהני בספר ויקרא. ברבות השנים התפתחה הגישה והוסיפה מקורות מושוערים נוספים. בנוסף, חוקרי המקרא מבחינים בספרי הנביאים והכתובים בין טקסטים השייכים לסוגות שונות: ספרות החוכמה, ספרות נבואית וספרות היסטוריוגרפית, שיתכן שגם אותן או את חלקן ערכו המחברים והעורכים של אותן התעודות. על פי השערות אלה ואחרות, התנ"ך מורכב מחלקים וחלקי-חלקים, מעין פאזל משונה שאפשר להרכיבו בדרכים רבות ושונות – אם כי עד כה, כל פתרון מחקרי של הפאזל הותיר חלק מן הפיסות בחוץ בלא הסבר. אני מכיר בידע ובבקיאות של חוקרי המקרא, אני רוחש הערכה רבה לספרות העוסקת בתחום הזה וניסיתי ללמוד ממנה. אבל קשה מאוד לחלץ הבנה פוליטית, או כל הבנה אחרת, כאשר קוראים במקרא כמלאכת תשבץ. מובן שלא כך רצו מחבריו ועורכיו שייקרא. על כל פנים, העורכים האחרונים, יהיו אשר יהיו, התכוונו להוציא תחת ידם יצירה לכידה, וברוח זו אנו צריכים לקרוא אותה. בה בעת, אי אפשר להתכחש לתפרים הנגלים ביצירה, ואי אפשר להתעלם משונותם של חלקים בה – או לפחות של קצתם.

לכן, דרכי לקרוא במקרא היא פשרה: אני משתדל להתייחס במקביל גם לעורכים הקדומים שחיברו את היצירה למכלול, וגם לחוקרים המודרניים שפירקו אותה לחלקיה ואז ניסו להרכיבה מחדש. עם זאת, כיוון שחוקרים שונים הגו תאוריות וסברות שמתארות את חלקי הטקסט ומשחזרות אותו באופנים שונים כל כך, איני יכול להתייחס לכולן. אני יכול לכל היותר להניח על סמך סברות מושכלות משל עצמי אילו מהתאוריות נכונות יותר. בחרתי להיעזר בחוקרים שחשבת שייטיבו עם הפרויקט שלי – על פי רוב אלה חוקרים בני דורי (ותלמידיהם), שעמם גדלתי ושהיו מדריכיי הראשונים בקריאת הטקסטים הללו. נעזרתי דרך קבע גם בספרות המדרש והתלמוד, וגם בפרשני ימי הביניים, רש"י והרמב"ן. הקריאות המדרשיות הן לעתים פרועות להפליא (אם כי לא יותר מאלה של מבקרי מקרא מודרניים), ולעתים חריפות ומלאות תובנה.

ספרי התנ"ך מאורגנים אחרת מכפי שאורגנו כחלק מן "הברית הישנה" הנוצרית. הסדר השונה משקף רגישויות דתיות שונות: הנצרות רואה במקרא סיפור עלילה מפואר שנמתח מבריאה ועד גאולה; הגרסה היהודית משקפת מעורבות בלתי-גמורה בהיסטוריה. התיאור שלי לפוליטיקה המקראית מניח את המעורבות הלא-גמורה. אני רואה בנרטיב ההיסטורי של ספר דברי הימים את החלק האחרון בסיפור, ובממלכת הכהנים של שלהי תקופת הבית השני את אחרון משטרי המקרא. גיבוש הקנון המקראי היהודי היה תהליך ממושך, שהסתיים רק בעבודתם של חכמי יבנה, בסביבות שנת מאה לספירה.⁴ אבל הכתיבה הושלמה למעשה, פחות או יותר (אולי מלבד ספר דניאל), כשלוש מאות שנים קודם לכן. למטרותיי כאן, אם כך, התקופה שאחרי שנת מאתיים לפני הספירה היא בתר-מקראית. נושא הכתיבה שלי הוא ההיסטוריה הפוליטית של עם ישראל עד אז – אם כי, כאמור, איני עוסק במה שקרה באמת, אלא במה שכתבו מחברי המקרא, ובאופן שהם מספרים על כך.

לא אקרא את הטקסט כדברי אלוהים, אלא כטקסט שכתבו בני אדם. איננו יודעים מי כתב את הטקסטים הללו, פרט לנביאים הקרויים "נביאי הכתב" ולעזרא ונחמיה, שעל פי ההשערה המקובלת הם המחברים של הספרים הנושאים את שמותיהם (או למצער של חלקים מתוכם).⁵ איננו יודעים גם מתי בדיוק נכתבו הטקסטים, או מתי נערכו ועד כמה שוכתבו בעת העריכה. הפרשנות המסורתית עומדת על כך שאין רצף של זמן כרונולוגי בטקסט. הדברים נמסרו כולם בעת ובעונה אחת, ולפיכך, אין מוקדם ומאוחר בתורה (ואפילו ברצף העלילה ההיסטורית המקראית, מוקדם ומאוחר אינם קטגוריות רלוונטיות). כל פסוק יכול לבאר כל פסוק אחר. אף על פי כן, אני שיש רצף כלשהו של זמן בהתרחשויות המתוארות, ואעשה זאת, כמיטב יכולתי, בדרכם של חוקרי המקרא המתאימים לי ביותר לצורך העניין. כך למשל אקרא את חוק המלך בדברים יז כפרשנות על משפט המלך בשמואל א' ועל אופייה של מלכות שלמה, כמסופר במלכים א'. מייקל פישביין הציג באופן מבריק את הפרשנות הפנים-מקראית, ואני מנסה ללכת בעקבותיו ובעקבות חוקרים כמותו, בפרט במה שנוגע לפרשנות ולשכתוב של טקסטים משפטיים.⁶

ברצוני להבהיר שכאשר אני מייחס עמדות פוליטיות למחברים מקראיים אלה

4 על משמעות הקנוניזציה, ראו הלברטל, עם הספר.

5 אבל תמיד נחמד לנחש, ראו פרידמן, מי כתב את התנ"ך?.

6 פישביין, פרשנות מקראית.

ואחרים, אינני מזהה בפועל מחבר או עורך מוגדר. במובן מסוים, הטקסטים עצמם הם ה"סובייקטים" שלי — אף על פי שאיני קורא פוסט-מודרני. עם זאת, אני תמיד רואה בעיני רוחי מחברים אמיתיים כלשהם, בעלי רעיונות ומחויבויות משלהם, שאותם אני משתדל להבין.

בסופו של דבר, אין דרך מסוימת, מוסמכת ומוסכמת, כיצד יש לקרוא ולפרש את המקרא. הכמות והמגוון של הפרשנויות הדתיות, מצבורי המדרשים והניתוחים המחקריים עולים על כל דמיון. אפשר לבקר או להדוף מכול וכול רבים מהם, אבל אי אפשר בשום אופן לרכז ולנתב אותם לדרך אחת שבה יש לקרוא ולהבין את המקרא. הכותב על הטקסט הזה מצטרף לוויכוח שנמשך כבר אלפי שנים ושאינו צפוי להסתיים בקרוב. הנביא זכריה אומר כי באחרית הימים "יהיה ה' אחד ושמו אחד" (יד, ט). אבל אני בטוח שגם כאשר תתגשם הנבואה, דבר ה' לא יהיה אחד; מאמינים דתיים, וכמוהם גם ספקנים וכופרים, ימשיכו לחלוק על משמעות הטקסט המקראי והעמדות הפוליטיות של מחבריו, יהיו אלה אשר יהיו.

חוקרים דגולים יכולים לשער השערות ולהציע סברות מושכלות על משמעות הטקסט; קוראים רגילים נאלצים להסתפק בקריאה ובהבנה מושכלות פחות. הקריאה בתנ"ך מורכבת ומעלה סימני שאלה לרוב, אבל היא אינה דורשת אישור כניסה. הדלת פתוחה; כולנו, אם רק נרצה, מוזמנים לקרוא בו.

לראשונה למדתי מקרא עם הרב חיים גורן פרלמוט, מורה יוצא מן הכלל, בג'ונסטאון, פנסילבניה, בשלהי שנות הארבעים למאה הקודמת. קרוב יותר לימינו למדתי מקרא, ואני ממשיך ללמוד, יחד עם חברי המניין ה"מסורתית-שווינוני" במרכז לחיים יהודיים באוניברסיטת פרינסטון. בעקבות הדיונים השבועיים שלנו שם גמלתי בלבי החלטה לסיים את הספר הזה, שהעבודה עליו נמשכה שנים רבות. ראשיתו בקורס על פוליטיקה מקראית שלימדתי באוניברסיטת ניו סקול בניו יורק בשנת 1990. את הגרסה האחרונה הכנתי כאשר עבדתי כעמית במרכז תקווה בבית הספר למשפטים של אוניברסיטת ניו יורק ובמכון ללימודים מתקדמים שליד האוניברסיטה העברית בירושלים.

חוב מיוחד אני חב למשה גרינברג, שקרא איתי טקסטים מקראיים בירושלים לפני שנים רבות (בעת שעבדתי על ספרי יציאת מצרים כמהפכה), ועודד אותי לכתוב על המקרא מנקודת מבטו של איש מדע המדינה. משה היה חוקר נהדר ואיש נעים ועדין להפליא, ועידודו היה עבורי מעין רישיון כתיבה — אני

סבור שלא הייתי יכול לכתוב את הספר בלעדיו. דוד הרטמן העמיד לרשותי בית אינטלקטואלי בירושלים, וכמופת להתעמקות טקסטואלית ולמחויבות יהודית שאבתי ממנו השראה לעבודתי בעשורים האחרונים, לא רק על הספר הנוכחי אלא גם על הספר המסורת הפוליטית היהודית, שאותו ערכתי בצוותא עם עמיתים ממכון שלום הרטמן. מנחם לורברבוים, משה הלברטל, נעם זהר, חיים שפירא, אריאל פורסטנברג, יצחק בנבג'י ויובל ג'ובני קראו חלק מפרקי הספר, חזקו את ידי וסייעו לי בביקורת מועילה. למדתי המון משיחות עם ברנד לוינסון ועם אלן סילבר בשנים שעשו במכון למחקר מתקדם בפרינסטון, ועם אלן גם בפגישות בירושלים. גרי אנדרסון היה עמיתי במרכז תקווה, והוא שהציג בפניי כמה פרשנויות נוצריות חדשות לטקסטים המקראיים. חוב אינטלקטואלי אני חב לרוברט (אורי) אלטר, למייקל פישביין ולישראל קנוהל, שספריהם לימדו אותי איך לקרוא במקרא. בזכותם של דניאל אלעזר ואהרן וילדבסקי, מדעני מדינה קוראי מקרא, אזרתי עוז: אני הולך בעקבותם, הגם שפניתי לנתיב שונה משלהם. איש מן האישים הללו אינו אחראי ליזמרות של הספר או לשגיאות שבו. ג'ודית' וולצר קראה את כל הפרקים והאזינה למרבית ההרצאות שבהן תרגלתי את טענותיי (לפעמים יותר מפעם אחת); היא המבקרת התובענית ביותר שלי, אבל גם היא אינה נושאת באחריות לשגיאותיי.

שלושה מן הפרקים (הרביעי, החמישי והאחד-עשר) החלו כהרצאות על-שם סמינאל ואלתיאה סטרום באוניברסיטת וושינגטון – ותרמו להם דיונים נמרצים עם סטודנטים וחברי סגל שם. הפרק התשיעי, העוסק בספרות החוכמה המקראית, היה בראשיתו הרצאה שנשאתי במכון שלום הרטמן בירושלים ואחר כך באוניברסיטת טורונטו. עם הפרק השישי, העוסק בנבואה ובפוליטיקה בינלאומית, התנסיתי במכון טביסטוק בלונדון. הפרק השני, על קובצי החוקים, היה ההרצאה הראשונה ע"ש רוברט קאבר בפקולטה למשפטים בייל, ואחר כך פורסם בכתב העת למשפט ולמדעי הרוח (*The Yale Journal of Law and the Humanities*); הערות קוראיו תרמו לתיקונים הראשונים מני-רבים שביצעתי בו. גרסה מוקדמת לפרק השלישי, העוסק במלחמת הקודש, הופיעה לפני שנים בכתב העת *The Journal of Religious Ethics*, ובצדה תגובתו של ג'ון הווארד יוד. הפרק השביעי, העוסק בגלות, היה במקורו הרצאה שנשאתי לרגל זכייתי בפרס לאופולד לוקס באוניברסיטת טיבינגן; הוא פורסם בהוצאת מור זיבק תחת הכותרת "פוליטיקת הגלות במקרא" (*Exilpolitik*) "in der Hebräischen Bibel" בשנת 2001. הפרקים השישי והאחד-

עשה, העוסקים בנביאים ובזקנים, פורסמו בכתב העת *Hebraic Political Studies*. אני אסיר תודה לכל העורכים, המו"לים ומארגני ההרצאות שהעניקו לי את ההזדמנות לכתוב ולדבר על המקרא.

מעל שלושים שנה הייתי פרופסור (כעת אמריטוס) במכון ללימודים מתקדמים באוניברסיטת פרינסטון. קשה לי להעלות על הדעת מקום טוב יותר לעבוד בו, עמיתים טובים מאלה שהיו לי שם וסגל יעיל ומועיל יותר. במיוחד אני מוקיר תודה לאמיליה דיקמן, ללינדה גרט ולנסי קוטרמן, שמומחיותן המנהלית הקלה מאוד את כתיבת הספר הזה.

הוצאת הספרים של אוניברסיטת ייל העניקה את עזרתה המופרת והמעולה כתמיד. דרבניו העדינים של ויליאם פרוכט קידמו את הספר מהר יותר משהייתי מקדם אותו בעצמי, ועבודת העריכה המיומנת של מרי פסטי הפכה אותו לספר טוב יותר.

פרק ראשון

הבריתות

עם ישראל נוצר פעמיים: פעם כמשפחה – קבוצת שאָרים, ופעם כאומה – קהילה פוליטית ודתית; ובשתי הפעמים הוא נוסד באמצעות כריתת ברית. הברית הראשונה נכרתה עם אברהם (היא מתוארת פעמיים, בבראשית טו ובבראשית יז), והיא כרוכה בהבטחה ובנבואה על זרעו. אברהם יהיה "אב המון גוים" (יז, ה), אבל מכל צאצאיו יקום עם אחד, שברבות הימים יירש את ארץ כנען. זו ברית בין הבתרים, ברית דמים. היא נצחית כמרוצת הדורות ונחתמת בכרית המילה. הברית, או לפחות חתימת הברית, חלה גם על בני גויים אחרים, אבל רק על אלה מהם – עבדים או משרתים – החיים בבית אברהם ויורשיו: "יליד בית ומקנת כסף מאת בן נכה, נמלו איתו" (יז, כז). הלכה למעשה, הבטחתו של אלוהים היא משפחתית, זכות מלידה העוברת מדור לדור!¹

הברית השנייה נכרתה עם עם ישראל בסיני – ולא, יש להדגיש, עם משה וצאצאיו. משה משמש מתווך בלבד. הוא עולה ויורד בהו, נושא הודעות, אך במה שנוגע לברית, אינו אלא אחד העם. יחד עם כל האחרים הוא חולק בהבטחה הכללית. דבר לא נאמר על "זרעו", ובהמשך לא נודע כמעט דבר על צאצאיו.² הברית בסיני היא ברית התורה, והיא נמסרת במילים ולא באקט גופני. "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצַוֶּךָ היום, על לבבך. ושננתם לבניך" (דברים ו, ו-ז). כעבור זמן מאשימים נביאי ישראל את בני עמם כי הם "ערלי לב", משום שלא שמרו אמונים לברית בסיני, כי לא קיימו את התורה. ברית זו

1 הברית המשפחתית עם אברהם היא המודל לברית הנכרתת עם דוד וצאצאיו, שבה אעסוק בפרק השלישי. ראו הילרס, ברית, פרק 5.

2 על השוויוניות בברית, ראו הילרס, ברית, עמ' 78-89.

אינה מסומנת בבשרם. תוצאותיה אינן ודאיות, ממש כמילים, ואפילו מילים שהקפידו על שינון.

אף על פי שבספר דברים כתוב שאת דבר אלוהים יש להעביר ולשנן לבנים, הרי אפשר ללמד ולהורות אותו לכל אדם באשר הוא. אלוהים עצמו אינו מדבר רק אל צאצאי אברהם אלא גם אל ה"ערב רב" שעלה איתם ממצרים (שמות יב, לח), ובמעמד חידוש הברית בדברים כט, הגרים שבמחנה, יחד עם בני ישראל – גברים, נשים וטף – שותפים לברית ומחויבים לה. בית האב הוא עדיין היחידה הבסיסית של קהילת הברית הזו, והגרים בספר דברים הם "מחטב עציף עד שאב מימין", ומקבילים למשרתי אברהם, אם כי עכשיו הם רבים יותר ובעלי משפחות משלהם. כעת הברית מאגדת יחדיו משפחות רבות, חלקן ממוצא ידוע וחלקן לא.

כעבור מאות שנים, תלו חז"ל את אשם מרידותיו של עם ישראל ותלונותיו לאלוהים ולמשה בשנות הנדודים במדבר ב"ערב רב" זה. מההאשמה הזו עולה מחויבות חזקה למודל השאריות של בית האב. לאמור: לא ייתכן שזרע אברהם חטא עד כדי כך ולעתים תכופות כל כך. שלא כחז"ל, המקרא מאשים את בני ישראל עצמם בתלונותיהם. חריג יחיד מצוי בספר במדבר יא, ד: "והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה". ורש"י מפרש: "אלו ערב רב שנאספו אליהם בצאתם ממצרים". מכל מקום, קבוצה זו אינה מוזכרת שוב. ככל הנראה נטמע ה"ערב רב" בישראל, אם כי לא ברור אם נטמע בעם או בבית האב שאליה הסתפח, אם מכוח הברית או בנישואי התערובת.

שתי הבריתות האלה משקפות, בסיכומן של דבר, את התפיסה המקראית של מאפיין שכיח בקהילות פוליטיות ודתיות: אנשים על פי רוב נולדים לתוכן, אך יכולים גם להצטרף אליהן ולהיטמע בהן בתהליך כלשהו של קבלה לקהילה (התאזרחות או המרת דת ותרבות). ישנו מתח קבוע, טבוע, בין מודל הלידה למודל ההצטרפות.³ הראשון מצדד בפוליטיקה של העדפת ילידי הקהילה והדרת זרים (כמו בספרי עזרא ונחמיה), ואילו השני בפוליטיקה של פתיחות וקבלה, גיור והתרחבות (ואפילו המרה דתית ותרבותית כפויה, כבימי החשמונאים, אף על פי שההצטרפות אמורה להיעשות מתוך בחירה). נישואי תערובת מעמידים במבחן את כוחן היחסי של שתי הבריתות. אברהם, על ערש דווי, משיב את משרתו הזקן וכנראה הנאמן ביותר, "אשר לא תקח אשה

3 המתח הזה נבחן באופן מועיל אצל אלעזר, קרבת דם והסכמה.

לבני מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בקרבן. כי אל ארצי ואל מולדתי תלך” (בראשית כד, ג-ד). נחמיה תובע הבטחה דומה מאנשי יהודה במאה החמישית לפני הספירה: “ואשר לא נתן בנתינו לעמי הארץ ואת בנתיהם לא נקח לבנינו” (י, לא). ספר רות, לעומת זאת (שנכתב, אולי, מתוך התנגדות למדיניותם של עזרא ונחמיה, ומכל מקום משקף רגישות אחרת), מספר סיפור על נישואי תערובת, ויתרה מזו — על הצטרפות מתוך בחירה: “עמך עמי ואלהיך אלהי” (א, טז). רות יכלה להוסיף “תורתך תורתי”, כי חייה כבת ישראל נקבעו באמצעות דיני הנישואים.

עקרונית, ברית התורה פתוחה בפני כל מי שמוכן לקבל את עולה. על כן, יכולה להתקבל על הדעת הטענה שאין עם נבחר, אלא רק בני עם שבוחרים. אבל הטענה שהברית השנייה, ברית התורה, מחליפה את הראשונה — ברית בין הבתרים — אינה נכונה. לאורך ההיסטוריה המקראית, דוקטרינת ההצטרפות מתוך בחירה עומדת בצלה, ולעתים אף נדחקת מפניה של דוקטרינת השארות וקרבת הדם, שמבחינתה הבחירה היא היפחרות. התקווה המתחדשת-תמיד שאלוהים לא ייטוש את עמו, אף על פי שבניו עוברים שוב ושוב על חוקיו, נשענת על מודל השייכות המשפחתית ועל רעיון הנבחרות. בוויכוח הממושך בסוגיית הגיוו, שהחל כנראה במהלך גלות בבל ונמשך מאות שנים, המצדדים בגישת ההצטרפות מבחירה ניצחו בסופו של דבר, אם כי נדמה שניצחונם לא היה מכריע: בקרב בני הברית נותרה חשדנות עמוקה כלפי המתגיירים. האליטות של עם ישראל התגאו בייחוס שלהן (עד ימי חז”ל, שנחלקו בסוגיה). ברית הכהונה עם אהרון וברית המלוכה עם דוד מושתתות שתיהן על ההבטחה האלוהית לאברהם: אלה בריתות של דם, של זרע, ושל מוֹרְשָׁה לדורות.

מהותו הפולמוסית של ספר רות מתגלה כאשר הדמות הראשית בו, אישה מואבייה, גרה, זוכה למקום של כבוד בשושלת בית דוד. ספר דברים, לעומת זאת, מדגיש את קרבת הדם של המלכים כהיבט הכרחי: “מקרב אחיך תשים עליך מלך, לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא” (דברים יז, טו). השוואת הפסוק הזה לעיקרון החוקתי האמריקני, שלפיו נשיא חייב להיות אזרח מלידה ולא מי שהתאזרח, יכולה לשמש ראיה לכך שהמתח שבין שתי הבריתות אינו קדמוני בלבד. הוא שריר וקיים גם בזמננו, והוא חילוני ולא רק דתי. מכל מקום, איני בטוח אם בנה או אפילו נינה של מואבייה שהתגיירה היה מתקבל כמלך לגיטימי על ישראל על פי חוק המלך של ספר דברים. אשר לכוהנים, פְּשֻׁרוֹתם תלויה, לפי ספר ויקרא, בהיותם מזרע אהרון. מי שלא יכול להוכיח זאת נפסל לכהונה — כמו שקרה לכמה מגולי בבל ששבו ליהודה בשנת

538 לפני הספירה: "אלה בקשו כתבם המתִיֶחֶשִׁים — ולא נמצאו, ויגָּלוּ מן הכֶּהֵן" (עזרא ב, סב).

הברית בסיני, שנכרתה בעקבות היציאה ממצרים, מעבדות לחירות, הייתה החשובה מכל בריתות ישראל, ונדמה כי מחברי המקרא אינם מפקפקים בכך שהייתה תלויה בהסכמת העם לקבל את התורה ולא בקרבת דם. משה קרא בפני העם את כל התורה כולה — כדי שידעו בדיוק למה הם מתחייבים. "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם, ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (שמות כד, ז). גם חז"ל מבהירים זאת הבהר היטב, ואף טוענים במדרש מפורסם — שאין לו זכר בטקסט המקראי — שאלוהים הציע את בריתו לעמים אחרים, והם סירבו לקבלה. אפשר לזהות כאן את התנאים ההכרחיים למה שמכונה כיום תורת ההסכמה.⁴ הכרה שלמה ואפשרות סירוב מראש, הם תנאי לתקפותה של הסכמה.

עם זאת, האם באמת אפשר לסרב לאל כול־יכול? קושי זה נרמז בתלמוד, בסיפור ספקני ואירוני. מסופר שם על אלוהים שהניף את ההר, אחז בו מעל ראשי בני ישראל הנאספים ואמר להם: "אם אתם מקבלים התורה מוטב, ואם לאו, שם תהא קבורתכם". אחד החכמים, תאורטיקן מובהק של גישת ההסכמה, אומר על הסיפור הזה שמדובר ב"מודעא רבה לאורייתא", כלומר הסתייגות חד־משמעית מקבלת התורה. הכפייה, המבוססת על כוח ולא על התחייבות מבחירה, מפוגגת את תוקף המחויבות למצוות התורה ולחוקיה.⁵ ספר שמות אינו מתייחס כלל לסוגיות התאורטיות הללו. מנגד, הוא בהחלט טוען בתוקף שהעם אכן הסכים, ובכך פותח פתח לכר נרחב של הנחות ופירושים מאוחרים יותר.

הסיפור מסופר פעמיים, בשמות יט ובשמות כד — דבר שמאפשר להעלות את הסברה שיש כאן מסורות שונות שנתפרו יחדיו. המילים החשובות מופיעות בשתי הגרסאות, וגם אם אלה אכן מסורות שונות, הן אינן נבדלות בסוגיית הסכמת העם. בשמות יט משה נושא מסר אלוהי קצר מאוד, ובעקבותיו: "ויענו כל העם יחדיו ויאמרו: כל אשר דָּבַר ה' נעֲשֶׂה". בשמות כד, לאחר הקראה ארוכה של חובות הברית, חוזר עם ישראל על התשובה: "כל אשר דָּבַר ה' נעֲשֶׂה

4 על הברית בסיני ועל תורת ההסכמה כתבתי בעבר: וולצר, יציאת מצרים כמהפכה, פרק 3.
5 בבלי, שבת סח ע"א. ראו וולצר ואחרים, המסורת הפוליטית היהודית, עמ' 16, ואת פרשנותו של מיכאל סנדל שם, עמ' 17-19.

ונשמע". ההסכמה גורפת. כל העם מקבל את כל התורה. אין התייחסות כלשהי לדיון שנערך בקרב בני ישראל. אין זו ברית שנתקבלה לאחר משא ומתן. בפרק הבא אטען שלא ייתכן שתוכן החוקים לא נדון כלל, אם לא בו במקום, כי אז ברבות השנים. שהרי יש לנו שלושה קובצי חוקים שונים, שעל כולם נאמר כי התגלו בסיני. נראה שלמעשה הם מייצגים התפתחות או מחלוקת באשר למה שהתכוון אלוהים לגלות, או לכוונותיה של ההתגלות. עלינו לדמיין כוהנים, נביאים וסופרים מתווכחים ביניהם, שאם לא כן, בהתחשב בכך שאלוהים אינו משנה את דעתו או את תורתו, ההבדלים בין שלושת הקבצים אינם סבירים. העורכים שקיבצו את התיעוד הכתוב לגרסה האחרונה, היו ודאי מודעים לפלורליזם המשפטי שקיבלו (המונח "פלורליזם משפטי" הוא אנכרוניסטי, ובהמשך אסייג אותו).

המיתוס המכונן, אף שהוא מתעקש על הסכמה, אינו פותח פתח לוויכוח. השותפים לכריתת הברית אינם שווים זה לזה. חתימה על הסכם עם אלוהים אינה דומה כלל לחתימת עסקה. למה היא דומה? חוקרים מספר טענו שישנו דמיון רב בין הברית בסיני לבין חוזים סוֹרְנִיִּים במזרח הקדום – בין מלכים לאריסים.⁶ הדמיון אכן גדול דיו כדי להניח בסבירות רבה שחוזים כאלה היו מוכרים למחברי המקרא ושהדפוס הזה שימש להם כדוגמה. בברית בסיני, אלוהים כמוהו כמלך ישראל, ועם ישראל הוא אריסו, עבדו. גם המניעים לכריתת הסכם הברית מזכירים אולי את אלה שהובילו לקבלת הסוֹרְנִיִּית החילונית: שילוב כלשהו של הכרת תודה, שיקול דעת וצורך. אבל למרות הדמיון ניכרים גם הבדלים מהותיים בין החוזים הסוֹרְנִיִּים לבריתות בין עם ישראל לאלוהים, כלומר החוזה המוכר שימש כדוגמה, אבל שונה.

חוזים מסוג זה הם בינלאומיים באופיים, נכפים בידי שליטים חזקים על שליטים חלשים מהם, וקובעים רק את המחויבויות ההדדיות בתחום יחסי החוץ – או לפעמים רק את המחויבויות של החלש בהם, שמבטיח לעולם לא לפנות אל סוֹרְנִיִּי אחר. עם ישראל מבטיח הבטחה דומה: לא לעבוד אלים אחרים. אבל בריתו היא ביתית, משפחתית במהותה – העם מתחייב לאורח חיים מסוים. כאמור, לא נחתם כל הסכם מיוחד עם מנהיג העם, וההסכם גם אינו מוגבל למעשי המנהיגים. תנאיו המפורטים ביותר מתייחסים לשגרת היומיום של כל אדם ואדם. במובן מסוים, כפי שטוען אחד המפרשים, אין

6 הילרס, ברית, פרק 3; וכן: מנדנהול, חוק וברית; ברייט, ברית והבטחה, פרק 1; ויינפלד, ספר דברים, חלק א, פרק ב.

ברית יחידה אלא שש מאות אלף בריתות בין אלוהים לבין כל אחד ואחת מבני ישראל בסיני. כל הסכמה בפני עצמה היא בה בעת מעשה של הצטרפות לקהילת הברית והסכמה להיות נאמן לה. הברית המקראית, שדפוס החוזה הקדום שימש לה כדוגמה, תשמש בבוא העת (במאות השש עשרה והשבע עשרה) כדגם לפיתוחה של האמנה החברתית המודרנית.⁷

הדגש על דבקות ונאמנות אישית מעלה מניע נוסף לברית, שאינו ממלא תפקיד כלשהו בחוזים סוזרניים – האמונה באלוהים המסוים הזה והערצת תורתו. בספר דברים, שאפשר לקרוא אותו כמסמך ברית אחד ארוך, משה דוחק בעם לא רק להכיר תודה אלא גם להתפעל:

כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו, רק עם חכם ונבון, הגוי הגדול הזה [...] ומי גוי גדול אשר לו חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום? (דברים ד, ו-ח).

התורה מתארת את אורח החיים הטוב והנכון ביותר, לא רק משום שמלך אלוהי וכול-יכול ציווה אותה, אלא משום שבני האדם – כל בני האדם, בני כל העמים, ולא רק מי שחוו את חווייתם ההיסטורית של בני ישראל – יכולים לזהותה כחכמה וצדיקה. לכאורה, לפי הפסוקים האלה, הכרת הצדיקות אינה פועל יוצא של החוקים והמשפטים. היא קודמת להם – כאינטואיציה או כידע משותף. שאלות קשות למכביר מתעוררות כאן, שלא נראה כי מחברי המקרא, ובהם מחברי ספר דברים, שמים לבם אליהן. מכל מקום, על פי הכתוב, נראה כי הם סבורים שלעם יש סיבה לקבל את התורה – חוקיה ומשפטיה טובים, ועל כן מן הראוי שיקבלוה. אבל הם מחויבים לתנאיה רק אם אמנם יקבלו אותה.

אחד התנאים, כפי שראינו, דורש מבני קהילת הברית ללמד ולשנן את התורה לילדיהם. האם הצאצאים מחויבים לציית למה ששיננו – או שמא דרושה גם הסכמתם בטרם תיחשב המחויבות לתקפה? השאלה הזו אמנם עולה במקרא, אבל קשה לחלץ מהכתוב מענה עקרוני נהיר. המתח בין קרבת הדם להסכמה בולט כאן מאוד. בפתחה של ספר דברים משה סוקר את ההיסטוריה ואומר

⁷ דניאל אלעזר בונה על מודל הברית דוקטרינה פוליטית מקראית שלמה, אבל מדובר בסופו של דבר בקונסטרוקציה ולא בממצא. הברית קיימת בטקסטים; הדוקטרינה, כך נראה לי, איננה. ראו אלעזר, ברית ומשטר.

לעם: "ה' אלהינו כרת עמנו ברית בח'ב. לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת, כי אתנו, אנחנו אלה פה היום פלנו חיים" (ה, ב-ג).

מבחינה היסטורית, האמירה הזו אינה מדויקת. בזמן שמושה נושא את נאומו, המבוגרים שהשתתפו במעמד הר סיני כבר מתו כולם (פרט ליהושע ולכלב); העם שאלי הוא פונה כאן מורכב ממי שהיו ילדים במעמד הר סיני או שטרם נולדו אז. השימוש שמושה עושה בגוף ראשון רבים מתייחס כביכול אל קבוצה גניאלוגית, שירשי הדור שנוכח במעמד הר סיני מהווים אותה. מעלותיה של החירות הועברו אליהם. האם ירשו גם את מחויבויות הברית? התשובה לשאלה זו אינה ברורה. במובן מסוים התשובה שלילית, שהרי תכלית נאומו של משה היא לשכנע את "אלה פה היום" לכרות את הברית מחדש, לאיש את המחויבות של עם ישראל. ונדמה שעקרונית, האישוש פתוח לבחירה חופשית בפעם השנייה כשם שהיה בפעם הראשונה. "החיים והמוות נתני לפניך, הברכה והקללה", אומר משה; "ובחרת בחיים" (דברים ל, יט).

במובן אחר, נדמה כי לבחירה אמנם יש השלכות החורגות מהשגתם של האנשים הנגשים המסוימים שאמורים להחליט ולבחור. וגם כאן הטקסט מפורש:

ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת. כי את אשר ישנו פה, עמנו עמד היום, לפני ה' אלהינו, ואת אשר איננו פה עמנו היום (דברים כט, יג-יד).

בפסוקים אלה לא נאמר שכל העולם מחויב בברית, אלא רק "אשר איננו פה", כלומר דורות העתיד של ישראל, שנתפסים כאילו הם נוכחים במעמד כריתת הברית. בכל הנוגע אליהם, כך נדמה, הברית על כל מחויבויותיה אכן מורשת. הקבוצה הגניאלוגית, "אתכם לבדכם" או "אשר... עמנו" שעמדו בסיני, מופיעה מחדש מדי דור וקובעת את ההתייחסות הנדרשת כל אימת שההסכם העתיק מחדש.

אם הברית מורשת, מדוע צריך עם ישראל לכרות אותה מחדש שוב ושוב? ישנם חוקרים הטוענים שבטקסט יש עדות לטקס שנתי שבו מעמד הברית המקורי משוחזר; לא כדי לחדש את רציפותו הבסיסית, השרירה והקיימת ממילא של הקשר המשפטי והמוסרי, אלא כדי להזכיר את תולדותיו ולחקוק אותו מחדש בתודעה העממית.⁸ ואולם, האירועים הממשיים של חידוש הברית אינם נראים טקסיים, או מכל מקום אינם טקסיים בלבד. עניינים נכבדים בהרבה מכללי

טקס חוזר מונחים על כפות המאזניים במעמדים הללו. ביהושע כד, למשל, בסיומו לכאורה של כיבוש כנען, לקראת התפזרות השבטים לנחלותיהם, חידוש הברית נושא תכלית פוליטית מובהקת. ויהושע, התובע את החידוש, נשמע כמי שמתכוון להתנגדות:

ואם רע בעיניכם לעבד את ה', בחרו לכם היום את מי תעבדו; אם את אלהים אשר עבדו אבותיכם אשר מעבר הנהר ואם את אלהי האמרי אשר אתם יושבים בארצם; ואנכי וביתי נעבד את ה' (יהושע כד, טו).

גם כאן, כמו בספר שמות ובספר דברים, ניתנת לעם בחירה אמיתית, או לפחות כך רוצה המחבר שנאמין, אולי משום שהוא חולק עמנו את התפיסה שבאין ברירה אין גם מחויבות.

שני חידושי הברית הגדולים האחרים מתרחשים בימי הרפורמה של המלך יאשיהו, לאחר מציאת ספר התורה בבית המקדש, ובימי הרפורמה שהנהיג עזרא, לאחר השיבה מגלות בבל, כאשר עוד ספר תורה מוצג בפני אספת העם. יאשיהו כינס את "כל העם, למקטן ועד גדול, ויקרא באזניהם את כל דברי ספר הברית הנמצא בבית ה'". אחר כך ביאר את המחויבויות הכרוכות בהסכמתם: "ללכת אחר ה' ולשמר מצותיו [...] בכל לב ובכל נפש [...] ויעמד כל העם בברית" (מלכים ב' כג, ב-ג). אין ויכוחים – שוב ישנה אחדות דעים – אבל האירוע בבירור אינו טקסי. העם נדרש לקבל את התורה בטרם תיאכף – בקפידה, ובמחיר יקר לחלק מבני הקהילה.

הוא הדין בברית של עזרא, שם ידוע לנו כי להסכם הייתה תכלית פוליטית מוגדרת, אשר נתקלה בהתנגדות עזה. בפרקים ח, ט ו-י בספר נחמיה כנראה מתנהלים במקביל שני אירועים שונים מאוד: הראשון, קריאת "ספר תורת משה" "לפני הקהל, מאיש ועד אשה", בנוכחות הלויים המבארים לכל העם את משמעות הדברים: "ויקראו בספר בתורת האלהים מפרש ושום שכל, ויבינו במקרא" (ח, ח). באירוע השני נכרתה ברית צרה יותר, ואולי אף כיתתית, שאליה מצטרף רק חלק מן העם, "הבאים על החתום". את מה שקרה שם באמת אין בידי להסביר. המחלוקות בין המלומדים העוסקים בסוגיה זו מרתקות, אם כי כנראה אינן רלוונטיות לענייננו. אבל הדבר המובהר כאן יותר מבכל מקום אחר הוא המרכזיות והרציניות של הברית בחשיבה של עם ישראל. העם מבין את תנאי ההסכם, הסירוב אפשרי (וכנראה גם ממשי מצד חלקם), ולהסכמה לקבל את הברית יש תוצאות פוליטיות מיידיות.

מכל האמור עולה, לכאורה, שמנהיגי ישראל זקוקים להסכמת העם ברגעים

מכריעים: כאשר נשקלת מדיניות חדשה לגמרי או כאשר נראה להם שנחוצה רפורמה דתית. השאלה היא אם עם ישראל עצמו קם ומתהווה שוב ושוב באמצעות ההסכמים האלה. האם מי שסירבו להסכים נפלטו מן הקהילה? האם צעירים התקבלו כחברים מלאים רק לאחר ששמעו את קריאת "ספר התורה", והבינו את פשר הדברים, וקיבלו על עצמם את עול המצוות? התשובה לשאלה זו היא שאין בידינו תיעוד כלשהו להליכי הסכמה לברית וקבלה לקהילה כאלה (למשל, כמו ההטבלה-מחדש בבגרות שהנהיגו האנבפטיסטים במאה השש עשרה) עד לעת – שרובה בתר-מקראית – שבה נפוצו יותר ההתגיירות והמרת הדת והתרבות. מי שהתכנסו מעת לעת לשמוע את קריאת התורה כבר היו בני עם ישראל, שנכללו בקבוצה הגניאלוגית. כמו באומות היסטוריות אחרות, גם בעם ישראל, קרבת הדם והברית, המוצא וההסכמה, פועלים כולם יחדיו. מה שמעניין במיוחד במקרא הוא המודעות העזה לשני הממדים: ברית זו, הדורשת את הסכמתנו בטרם תיכרת על מנת שתחייב אותנו, היא גם "ברית אבות", זו שכבר הסכמנו לקבלה ושהיא מחייבת אותנו.

למה מחייבת הברית את החותמים עליה? מה אמור להיעשות אחרי שהעם אומר "נעשה"? כל אדם שמצטרף אל ה"אנחנו" הזה חייב לציית לתורת אלוהים. וככל הנראה, יפה שעה אחת קודם, כפי שבני ישראל עושים בשמות יט – הם מקדימים להסכים עוד לפני שהתוודעו אל מלוא היקפו של החוק ואל מספרן המדויק של המצוות. מכל מקום, הם מתחייבים לקיים את המצוות, לציית, לשמור על נאמנות דתית. העובדה שההתחייבות הזו נתפסת במונחי ברית באופן עקבי, לאורך מאות שנים, עולה מן הדימוי הנבואי השגרתי של הפרת אמונים, המתאר את עם ישראל כאישה בוגדנית ואת אלוהים כאהוב וכבעל נבגד. אלוהים אינו מופיע כדמות אב לעתים תכופות בכתבי הנביאים (הוא מופיע לעתים קרובות יותר כאלוהי אבותינו), ועם ישראל אינו נתפס כילד – אלא כבגיר שנתן את הסכמתו.⁹ כל אחד ואחד מבני העם אף הוא בבחינת בגיר שנתן את הסכמתו, ומחויב לקיים את התחייבותו.

9 למותר לציין שלא כל נשות המקרא מסכימות לנישואיהן; חוזה הנישואין (הכתובה) הוא המצאה פוסט-מקראית. אבל קיים המודל של רבקה, הנשאלת "התלכי עם האיש הזה? ותאמר: אלך" (בראשית כד, נח). כאשר הנביאים מציירים את אלוהים כבעל של ישראל, נדמה שגם הם רואים בעיני רוחם דימוי של כלה המסכימה לנישואיה. על הנישואין במקרא, ראו מאירס, גילוי חוזה, עמ' 182-187.

אבל כל שהבטיחו הוא ציות ונאמנות. דבר בטקסטים המקראיים אינו חורג מזה. אין כל דרישה מן היחיד לפעול פוליטית להבטחת ציות ונאמנות כלליים או לעזור בכינון קהילה קדושה או צודקת. הסוגיה אינה עולה כלל, הפעילות הפוליטית של פשוטי העם אינה נושא לדיון במקרא, וגם אין כל הכרה מפורשת במרחב פוליטי, באגורה או בפורום, שם נאסף העם להתווכח על מדיניות הקהילה ולהכריע בה. "שערי העיר" הם המקבילה המקראית למרחב הציבורי, אבל לפי הטקסטים שבידינו, מתנהלים שם ענייני משפט ולא פוליטיקה. בדברים טז-יז, בפנייה לעם כולו, העם מצווה (או מורשה) להמליך עליו מלך, ולמנות שופטים ("שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך... לשבטיך" [טז, יח]), אבל בהמשך לא בא כל תיאור של העם הנאסף להכריע במינויים הללו. בזכות הבריתות העם מתקיים כקולקטיב, אבל לא נראה שהוא פועל קולקטיבית.¹⁰

ישנם אנשי ציבור רשמיים וחצי-רשמיים שאחריותם חורגת מגדר הציות לתורת אלוהים, והם אמורים להכריע משפטית במהות החוק, לקבל החלטות מדיניות, ולמתוח "ביקורת חברתית", כפי שאנו קוראים לכך כיום. חלק מן האנשים האלה, כמו הכוהנים והמלכים המאוחרים (את המלכים הראשונים, מייסדי השושלות, בחר אלוהים באמצעות נביאיו), נולדים לתפקידיהם, וחלקם ממונים, כמו השופטים – אך איננו יודעים מי מינה אותם וכיצד. באשר לנביאים, אלוהים מתגלה אליהם ומייעד אותם לתפקידם, ותכופות מספרים לנו את סיפור ההתגלות והייעוד. אם הם ממונים מטעם עצמם הם נחשבים נביאי שקר. אבל אזרחים במובן היווני, שמבינים כי עליהם להתעניין בפוליטיקה ולהגן על טובת הכלל, אין במקרא. זקני ישראל, שאפשר לומר עליהם שהם מייצגים את האזרחים, מוזכרים תכופות, אבל אין להם נוכחות דוקטרינרית כלשהי (ראו להלן בפרק 11). מעט מאוד נאמר על תפקידם או על סמכותם – בניגוד בולט למלכים, לכוהנים, לנביאים ולשופטים, שעליהם ועל אודותיהם הטקסט מרבה דברים.

למיטב הבנתי, בתקופת המקרא השאלה אם אחריות הפרט של כל אחד מבני ישראל חורגת מגדר קיום המצוות, אינה נשאלת לעולם. מאוחר יותר, חכמי התלמוד עסקו בה והתווכחו עליה בינם לבין עצמם. כבר הזכרתי את אחד

10 יהושע ברמן, טוען באופן משכנע בזכות חשיבותו של קולקטיב הברית הזה. אבל מוגזם לטעון ש"הגוף הפוליטי הראשון במעלה במדינה זו הוא אותו 'אתה' / 'אתם', ציבור האזרחים המקיים בתוכו שוויון ואחווה". ראו ברמן, נבראו שווים, עמ' 94. אפשר היה לצפות מן "הגוף הפוליטי הראשון במעלה במדינה" שיפעל באופן פוליטי; אבל אין כל סימן לכך שהדוֹיטרונמיסטים, או כל מחבר מקראי אחר, העלה אי פעם בדעתו פעילות פוליטית מסוג זה.

החכמים שטען כי שש מאות אלף בריתות נכרתו בסיני, כאשר כל אחד ואחד מבני ישראל נשבע אמונים לאלוהים. חכם אחר אמר שהיו 600 אלף כפול 600 אלף בריתות, כיוון שכל אחד מבני ישראל נשבע אמונים לכל אחד מבני ישראל האחרים לקיים את תורת אלוהים. "מאי בינייהו? אמר רב משרשיא: ערבא וערבא דערבא" [כלומר אחריות אישית וערבות הדדית].¹¹ אינני סבור שמחברי המקרא חשו או חשבו שבני ישראל כיחידים אחראים זה להתנהגותו של זה. הם היו אחראים, כפי שעוד נראה, זה לרווחתו של זה. הברית דרשה מהם לשים לב לצורכי החלשים ביותר בקהילה. אבל אחריות פוליטית לא הייתה להם: במקרא לא עולה הטענה שהעשירים והחזקים מבני ישראל, אלה שהנביא עמוס מכנה "צררי צדיק לקחתי כפה, ואביונים בשער הטו" (ה, יב), היו צריכים לעמוד לביקורתם של בני העם (בנוסף לנביאים), או שמפלגה או תנועה של אזרחים נועמים הייתה צריכה לקרוא עליהם תיגר. אין זכר במקרא לסוג כזה של ביקורת או ערעור שלא ממקור מוסמך – אלא אם נראה בנביאים מבקרים שמינו עצמם בלא סמכות, למרות הסיפורים שהם מספרים.

קשה להעלות על הדעת את תוכחות הנבואה בלי המחויבות לברית, שכן הנביאים לא המציאו מחויבויות עבור העם. הם הזכירו לעם מחויבויות שהיו לו מלכתחילה, ושבני העם ידעו שהם מחויבים בהן.¹² עוד ראוי לציין שהנביאים לא הגיעו כולם מן האליטה של החברה הישראלית, אלא מכל שכבות החברה. גם כאן הברית עשויה הייתה למלא תפקיד, כאשר אפשרה לאדם כמו עמוס, "בוקר... ובולס שקמים" (ז, יד) להתעמת עם כוהנים ומלכים. אפילו הברית המצומצמת מכולן בהיקפה, זו שנכרתה ביהושע כה, רק בנוכחות הגברים ראשי המשפחות בישראל – הייתה כוללת את עמוס. רשימת העם הנאסף בספר דברים כוללת כמעט את כולם (נשים לא נשואות אינן מופיעות שם). יאשיהו, כאמור, אוסף למעמד הברית שלו "למקטן ועד גדול", ואילו עזרא קורא את התורה "לפני הקהל, מאיש ועד אשה". אבל פרט לספרי הנביאים, האנשים הללו לעולם אינם מתוארים בתפקיד פעיל, לעולם אין הם מנצלים את ההזדמנות להוקיע את מפרי חוקי הברית – לא כשהם רבים ולא כשהם מעטים. אולי יש בכך ראייה לעוצמת ההיררכיה החברתית. אבל בה בעת, גינויי הנביאים מעידים דווקא על פגיעות ההיררכיה.

11 בבלי, סוטה לו ע"א-ע"ב.

12 את הטעון הזה העליתי לפני שנים בפרק השלישי בספרי: וולצר, פרשנות וביקורת חברתית.

העם אמור היה להתעניין בהפרות של הברית – או כך לפחות מורה השכל הישר, לאור העובדה שהעם כולו נושא שוב ושוב באחריות להפרות הללו. העונשים שמשית אלוהים הם כמעט תמיד קולקטיביים באופיים. בשאלת האחריות הקיבוצית אדון במפורט בפרק 7. כאן די אם נאמר שלתבוסה הצבאית, לכיבוש ולגלות תוצאות מכלילות לא פחות מאשר לבריתות. הברית מחייבת את כולם, וכולם סובלים מן הענישה האלוהית. לפעמים העונש מוטל על השושלת ולא על העם כולו, כמו על יורשי שלמה וירבעם. לעתים נדירות יותר העונש אישי, כמו שנענשה איזבל. אבל האסונות שמבשרים הנביאים הם על פי רוב עונשים גורפים, אף על פי שהחטאים שהנביאים מוקיעים הם כמעט תמיד חטאי העשירים והחזקים. מן הסתם אין כל רבותא בכך: אומות רבות סבלו בוודאי כתוצאה מרשעות האליטות שלהן. אבל אם יש בכל זאת חידוש בישראל, הרי הוא שהציווי לסור מרע אינו חל על המנהיגים לבדם אלא על האומה כולה. לאור כריתת הבריתות הנשנית, החוק המוסרי קיבל צביון דמוקרטי רדיקלי מבחינה עקרונית, גם אם לא מבחינה מעשית.

“סור מרע” הוא בדיוק הביטוי הנכון כאן (אבל ראו את דיוני בסוגיה זו להלן בפרק 9), משום שהוא עוזר לנו להבין מה קרה למנהג כריתת הברית במאות השנים שחלפו אחרי גלות בבל. הדוגמאות המובהקות ביותר הן בתר-מקראיות, מן המאות האחרונות לפני הספירה. כת קומראן מעידה על הצורה החדשה של קהילת הברית. פרקים ט ו-י בספר נחמיה עשויים לייצג דוגמה מוקדמת של אותו הדבר: נראה שכריתת הברית שם מערבת רק חלק מובחן מן העם כולו – “כל הנבדל מעמי הארצות אל תורת האלהים” (י, כט) – אשר מתיימר לייצג את האומה. המחלוקת הפרשנית לגבי האירוע הזה גדולה מכדי שנוכל לומר עליו משהו מוחלט: איננו יודעים מי נכלל ב”עמי הארצות” או מי היו הבדלנים (אף שידועים לנו חלק משמותיהם).¹³ הפועל “נבדלו” מצביע כנראה, כפי שרמזתי מוקדם יותר, לקבוצה כיתתית שחבריה היו מעוניינים בתיקון חייהם שלהם יותר מאשר בתיקון החיים הקיבוציים של העם שבקרבו חיו – ומחבר הטקסט נראה כאוהד את עניינם. זהו מאפיין מובהק של כיתתיות בדת ובפוליטיקה כאחת. בשם הברית, קנאים מאוחרים יותר נטלו על עצמם מחויבויות מיוחדות להאדרת הטהרה והצדיקות, שאת שתיהן הגדירו בחומרה יתרה. את כל האחרים, יהיו אשר יהיו, הותירו לבוסס בשחיתותם. בעצמם ראו “שארית” וקיוו להחליף יום אחד את הקהילה שהידרדרה, שפעם היו חלק ממנה.

13 ראו: מאירס, עזרא ונחמיה.

בהיסטוריה הפוליטית של המערב, הכיתתיות היא לעתים קרובות תגובה לכישלון המעשה הפוליטי. בתולדות עם ישראל, הכיתתיות עולה, כך נראה, בהיעדרה של פרקטיקה פוליטית ממשית כלשהי – אבל גם בעקבות שתי אכזבות פוליטיות דרמטיות: הראשונה, אי-יכולתם של שבי ציון לקומם את מלכות דוד; והשנייה, כעבור כמה מאות שנים, עם הפיכתם של המורדים לבית חשמונאי – אחרי ניצחונם הצבאי – למלכים-כהנים הלניסטיים. המקרה השני מעניין במיוחד משום שהמרד החל בקריאה נלהבת לאישורה-מחדש של הברית הלאומית. כך קורא מתתיהו במודיעין: "כל המקנא לתורה והעומד בברית יצא אחרי!" (מקבים א' ב, כז). המילים מזכירות במכוון את קריאתו של משה בימי עגל הזהב: "מי לה' אלי!" (שמות לב, כו). יותר מאלף שנה מפרידות בין משה למתתיהו, ובכל התקופה הזו אין קריאה דומה להתגייסות פוליטית (איש מנביאי ישראל מעולם לא ניסה לארגן תמיכה עממית). כאשר הכזיבו החשמונאים את הציפיות שעוררו, צדיקי ישראל ניצבו בפני הברירה הקלאסית, בין מה שאלברט הירשמן כינה "השמעת קול" ו"פרישה" – מחאה פוליטית או היבדלות.¹⁴ בהיעדרה של תרבות מחאה עממית, היבדלות הייתה האפשרות הסבירה יותר; והמחויבות שהטילה הברית לחיות בדרך מסוימת הותאמה בקלות למטרות כיתתיות. אבל כמוה הותאם גם רעיון הבחירה: אם בראשיתו התייחס לקבוצה הגניאלוגית, לאומה כמשפחה, כעת נראה כי שירת היטב לא פחות את ה"שארית" הבדלנית. אילולא שימרו ה"פרושים" תחושה חזקה של חיבור לאומי, עם ישראל עלול היה להתפרק להמוני כיתות יריבות. איני יודע אם הייתה זו קרבת הדם או דווקא אמונת הברית ששימרה בסופו של דבר את אחדות האומה. במקרא מתואר עם ישראל כמי שקם והתהווה על יסודות שתייהן כאחת.

14 הירשמן, פרישה, השמעת קול ונאמנות.