

פולמוס סביב אופן הטיפול בטקסט תנ"כי

רפאל ירחי

תקציר

מאמר זה מציג מחקר איכותי, שעקב אחר היחס לתנ"ך ולהוראתו דרך איסוף דברי דוברים, שהתפלמסו בחמישה ימי עיון שהתקיימו בירושלים בשנים תשס"א-תשס"ב. הדוברים שהשתתפו בימי העיון הללו באו רובם מהציבור הדתי, ומיעוטם - מהציבור החילוני. במחקר זהו כ-12 גישות שונות ליחס לתנ"ך ולהוראתו, וגישות אלו הוצבו על רצף אידיאולוגי-דיסציפלינרי. פותחה שיטה לניתוח דברי הדוברים כדי לגלות בדבריהם תכנים אידיאולוגיים. מממצאי הניתוח עולה, שכל הגישות - כולל הגישות המדעיות - בבואן לעסוק בתנ"ך הן רוויות מתח אידיאולוגי מוסווה או גלוי. מסקנת החוקר היא, שלא ניתן לדבר על מתודת הוראה דיסציפלינרית בהכשרת מורים להוראת התנ"ך, היות שכל מתודה מוצעת מונחית על ידי אידיאולוגיה כלשהי.

מבוא

דומה שטיבו של הפולמוס, המתנהל בתקופה זו על היחס לתנ"ך ולדרכי למידתו, והגישות השונות המוצגות בו יוסברו טוב יותר באמצעות האידיאולוגיות של בעלי הגישות המתפלמסות מאשר באמצעות הלוגיקה של אנשיהן. משום כך אציג כמה הקדמות מתורת האידיאולוגיה (לם, תשס"ב), שיהיו בסיס לניתוח טיב הגישות המושמעות. (א) בני אדם מחזיקים באמונות אידיאולוגיות על העולם, והכול מנמקים את דעותיהם האידיאולוגיות בנימוקים מדעיים, לכאורה, אולם מאחורי העמדות מסתתרות אידיאולוגיות. אין שום מבחן המאפשר לבדוק את אמתותן של טענות אידיאולוגיות, ולכן הניסיון להוכיח את אמתות טענותיה של אידיאולוגיה הוא ניסיון כושל. לפי התאוריה של הסוציולוגיה של הדעת, ניתן להבין את דעותיהם ואת אמונותיהם של בני אדם לא על ידי טיב תכונות החשיבה ההגיוניות שלהם, אלא על ידי הבנת התנאים החברתיים שהם שרויים בהם, הבנת המאבקים שהם

מקיימים בתנאים חברתיים אלו והבנת המעמד החברתי שהם תופסים ברקמת היחסים החברתיים שלהם (שם, עמ' 25).

(ב) הדרך שבה בני האדם מנמקים את טיעוניהם ואת טיב הסבריהם להשקפותיהם האידיאולוגיות אינה שייכת לתחום הנימוקים וביסוס הטענות הנהוג בדיסציפלינות אקדמיות, אלא לדבקות באמונתם, המתבטאת בהשתתפות בפעולות הנדרשות ממנה (דברי D. J. Manning, 1980 אצל לם, תשס"ב, בפתיחה). לעניינו, סוג האמונה של המאמין בתנ"ך משקף את האידיאולוגיה שלו כלפי התנ"ך.

(ג) על סמך האמור לעיל, אידיאולוגיה אמנם נוצרת ונגזרת מתנאי חיים, מחברה ומתרבות בזמן כלשהו, אבל בשלב מסוים היא מגיעה לאוטונומיה ולזכות קיום מכוח עצמה. בכוח קיום עצמי זה היא מוסיפה לשלוט בתודעת אנשיה ומתמידה מדור לדור, דרך שיטות חינוך לדורות הבאים המסתגלים אליה, כאילו נולדו עמה, אף על פי שהרקע שהוליד אותה בדורות הקודמים חלף עבר (שם, עמ' 25).

(ד) מטרות החינוך המוצהרות של חברה מחנכת מנומקות לכאורה בנימוקים דיסציפלינריים ופילוסופיים, אולם לא המטרות הללו קובעות מה יהיה החינוך בפועל באותה חברה. שיטות החינוך בפועל אינן מתחייבות מן המטרות המוצהרות, אלא נובעות מהאידיאולוגיות של המחנך, והאידיאולוגיה הזו היא הקובעת את מה שנעשה בפועל במעשה החינוכי. לדוגמה, המטרה לחנך לאמירת אמת היא מטרה של שיטות חינוך שונות, שכוונתן להביא את התלמיד לְדבר אמת, אולם כדי להביאו לדבר אמת נוקטים בפועל שיטות שונות: יש המענישים את התלמיד על אמירת שקר (שיטת הסוציאליזציה); יש המחנכים אותו לעיון פילוסופי על משמעות אמת ושקר ועל תפקיד האמת בחברה האנושית (שיטת האקולטורציה); ויש המעודדים את התלמיד להתנסות באמירת אמת ושקר וללמוד מהניסיון על תוצאות השקר ועל ערך האמת ותוצאותיה (שיטת האינדיבידואציה) (שם, עמ' 16). כל אחת מהשיטות הללו אמורה להוביל לאותה מטרה חינוכית מוצהרת.

כמעט הכול רואים בלימוד התנ"ך מטרה ערכית חשובה, אולם הגישות ללימוד התנ"ך ולחינוך להתייחסות נאותה כלפיו נובעות מהשקפות אידיאולוגיות ביחס אליו. התנ"ך הוא חלק מלימודי היהדות, ויש למיין את העמדות כלפיו וכלפי לימודו על פני רצף של עמדות והתייחסויות דתיות של לימודי היהדות, בשל הצורך להתמודד עם אתגרי העולם החילוני והמדעי (ראו ירחי, תשנ"ט, עמ' 199-253).

באותו מאמר (תשנ"ט) עסקתי בכלליות בגישות תאורטיות ללימודי היהדות ביחס לחילוניות ולמדע, המוצגות במקורות כהשקפות פילוסופיות ולא כקו פעולה חינוכי-חברתי ממשי של קבוצת אוכלוסייה מוגדרת. במאמר הנוכחי אני מבקש לבחון גישות מתפלמסות על אודות התנ"ך, המלוות בפעולות מעשיות בשטח. הרצף המוצע במאמר

מתשנ"ט מתייחס לעמדות כלפי לימודי היהדות ולא כלפי תחום מסוים בהם. במאמר הנוכחי אני עוסק בתחום מסוים מתוך לימודי היהדות - תחום התנ"ך, וכאן אני מביא עדות חיה בזמן אמת של התגוששות הגישות הללו זו בזו בפולמוס הולך ונמשך. קצוות העמדות במאמר מתשנ"ט, המוצגות ברצף, כוללות את מגוון העמדות שבמחנה הדתי האורתודוכסי. בעיון הנוכחי רצף העמדות כלפי התנ"ך אמור לכלול גם עמדות של הציבור החילוני. במאמר זה אנסה למקם את הגישות לתנ"ך מצד אחד על הרצף הזה, עד כמה שאפשר, אולם אציע מגוון קווי רצף נוספים למיון הגישות המתפלמסות, דבר הנובע מתוך הרב-ממדיות של הפולמוס ומתוך המורכבות שלו. הפרמטרים הרצפיים שאני מציע למיון הגישות הם: **רצף השקפתי** (אידיאולוגי/דיסציפלינרי), שהוא הרצף העיקרי במחקר זה (ראו לוח ג), ואליו נקשרים הרצפים האלה: **רצף מתודולוגי** (לא ביקורתי/ביקורתי); **רצף בעיות אקוטיות** (רגשי-מתלהם/ענייני-שקול); **רצף פתרונות** (חד-כיווני/מורכב); **רצף תכנים** (מסורתי/השכלתי). את הרצפים הללו מציע לס, והרציונל שלהם מפורט להלן במבוא לפרק הצגת פולמוס התנ"ך כהתנגשות אידיאולוגית.

כדי להציב את הרצף ההשקפתי אני רואה צורך לנקוט מהלך נפרד של ניתוח הגישות השונות לתנ"ך דרך הפריזמה של גישות אידיאולוגיות (לס, תשס"ב) לעומת גישות דיסציפלינריות. גישות אידיאולוגיות הן גישות, שאינן מפעילות בקרה של בדיקת אמת הטענות שלהן. כוונתן של גישות אלו לשכנע ולשלוט בציבור הלומד והמחנך לתנ"ך, ולהציג את דרכן לפתור בעיות בעולם העיוני של התנ"ך שנראות, לכל גישה לפי דרכה, חמורות וקיומיות. לעומתן, גישות דיסציפלינריות מחויבות יותר לבדיקת האמת של הטענות בכלים ביקורתיים ואובייקטיביים לפי המתחייב מהדיסציפלינה, ועומדות לשיפוט פומבי של המומחים בתחום. ההבחנה הזאת היא הבסיס לרצף האחרון.

בשני הפרקים הראשונים של מאמר זה יוצגו מערך המחקר ועמדות הדוברים כלפי התנ"ך. בפרק השלישי אנתח את העמדות המובעות ואציגן על רצפים, כפי שצינתי לעיל. אמקד את הדיון בעיקר ברצף האידיאולוגי/דיסציפלינרי, ולבסוף אנתח את הטקסטים כדי להראות סממנים אידיאולוגיים המצויים בהם.

שיטת המחקר

בדרך כלל הגישות לדרך לימוד התנ"ך והיחס כלפיו מציגים את עצמם באמצעות ספרים ומאמרים שכותבים בעליהם. אולם במחקר הנוכחי אני מבקש לבחון את העמדות השונות באמצעות דברים שנאמרו בכמה ימי עיון וסימפוזיונים בנושא, שבהם התנצחו בעלי הגישות זה מול זה (בנושאים שונים כגון: הטיפול בטקסט, פרשנות הטקסט והיחס לפרשנות, ביקורת דמויות בתנ"ך, מוסריות והלכה בתנ"ך

ואחרים). בפולמוסים מעומתים נחשפות ומתגלות חולשות ומגמות יותר מאשר בהצגת הגישה בספר בצורה מסודרת וכביכול משכנעת. כותב הספר לא תמיד מוצא לנכון, ופעמים נמנע בכוונת מכוון, להסביר במבוא את המתודולוגיה שלו ואת הנחות היסוד של שיטתו, והוא משאיר משימה זאת לקוראים. מאחורי כל ספר שנכתב מסתתר למעשה הספר שלא נכתב, דהיינו הדברים שהתעלמו מהם בכתובים, הטענות שביקשו לא להתייחס אליהן בפולמוס, הגיונו של הכותב, טוהר כוונותיו וניקיון חשיבתו. בסימפוזיון שבו מעמתים אידיאולוגיות, הטוען מתערטל ומתפתל מול קהל מאזינים בזמן אמת, ונחשפות ביתר שאת מגמות שהוא מבקש להסתיר בכתבתו. לכן, במאמר זה אבקש להציג את העמדות בעיקר כפי שהוצגו בחמישה ערבי עיון (סימפוזיונים ופאנלים) בשנת תשס"ב (2002), שהתקיימו סביב פולמוס אופן הקריאה בתנ"ך ודרכי לימודו, או שהתקיימו סביב השקת ספר של אחד המתפלמסים ובעלי שיטתו.¹

שלושה ערבי עיון נערכו מטעם **חוג ירושלים לתנ"ך**. חוג זה מתקיים מטעם מכון ואן ליר בירושלים במסגרת פעילות לציבור של המרכז לתרבות יהודית שלו. חוג זה עוסק בעניינים שבין התנ"ך לנושאים שעומדים על סדר יומה של החברה הישראלית. עם גרעין החוג נמנים אנשי תנ"ך ומחשבה, מחנכים, אנשי ציבור ואנשי אקדמיה. בנוסף לכל אלה מוזמנים אורחים ומרצים מאזורים שונים בארץ. החוג פתוח לציבור הרחב, שמשותף כצופה ולעתים גם מגיב.² שני ערבי עיון של חוג ירושלים לתנ"ך נערכו

1. ימי עיון וערבי עיון על אודות לימוד התנ"ך, שנערכו בתשס"ב: (1) 2 בינואר 2002 - יום עיון בחקר המקרא, ניתוח ספרותי של הטקסט התנ"כי. קמפוס הגבעה הצרפתית, (מכללות ליפשיץ ואפרתה); פרופ' אוריאל סימון; אהד תירוש; אסתר לפיאן; ד"ר ישראל רוזנסון; ד"ר יאיר ברקאי הכהן; (2) 16 בינואר 2002 - חוג ירושלים לתנ"ך (מכון ואן ליר, עיריית ירושלים, האגף לתרבות) התנ"ך בתרבות העברית החדשה. פרופ' אליעזר שביד, ד"ר חננאל מאק; (3) 13 במרס 2002 - חוג ירושלים לתנ"ך (מכון ואן ליר, עיריית ירושלים, האגף לתרבות) שלושה אוחזין בתנ"ך. הרב ישעיהו שטיינברג - ישיבת הכותל (עמדה חרדית); יוחאי רוזנבלט, מנהל מכון וילנאי (עמדה חילונית); יואל בן נון (עמדה דתית לאומית); (4) 28 במאי 2002 - במה לספרות (עיריית ירושלים, היכל שלמה, מעלה - המרכז לציונות דתית) ערב דיון בספרו של אליהו ידיד שבע הנביאות. הרב ד"ר יואל אליצור; הרב בן ציון קריגר; הרב ד"ר נריה גוטל, הרב אביגדור נבנצל. מנחה: הרב יצחק כהן; (5) 29 במאי 2002 - חוג ירושלים לתנ"ך, לימוד תנ"ך - מחסומים ופירוקם. מפגש חגיגי לדיון בספרו של אוריאל סימון בקש שלום ורדפהו. פרופ' יאירה אמיט; הרב שאר ישוב כהן; פרופ' משה הלברטל; פרופ' אוריאל סימון; מנחה: יוכי ברנדס. סיכום דברים שנאמרו בערב עיון זה התפרסם בגיליון "שבת שלום" מס' 245, פרשת פנחס, תמוז תשס"ב. הרצאות אמית וסימון בערב העיון הזה התפרסמו במימד, 24.

2. www.vanleer.org.il

בשיתוף **האגף לתרבות תורנית של עיריית ירושלים**, באולם הישיבות של העירייה. הנושאים שנידונו בערבי העיון היו: התנ"ך בתרבות העברית החדשה ושלווה אוחזין בתנ"ך. ערב עיון נוסף התקיים במכון ואן ליר ותוכנו: דיון בספר של אוריאל סימון, בקש שלום ורדפהו.

האגף לתרבות תורנית של עיריית ירושלים מקיים עיון בשיתוף מכון ואן ליר. במסגרת במה לספרות קיים האגף לתרבות תורנית ערב דיון פתוח לציבור, שהוקדש לספרו של אליהו ידיד: *שבע נביאות*. הדיון התקיים בבית כנסת "רננים" שב"היכל שלמה", ירושלים. המרצים נבחרו ממגוון הדעות של היהדות הדתית-לאומית: אנשי אקדמיה, אנשי ישיבות ומחנכים. הדיון שיקף מגוון דעות מקוטבות בתוך הציבור הדתי, הציוני-לאומי.

לעומת ערבי העיון האלה התקיים, מטעם **המכללה הדתית האקדמית למורים ע"ש רא"ם ליפשיץ ירושלים** ומטעם **המכללה למורות וגנות אפרתה ירושלים**, יום עיון בנושא: ניתוח ספרותי של הטקסט התנ"כי. קהל המאזינים היה ציבור המרצים והסטודנטים של שתי המכללות. בין המרצים היו אורח מבחוץ ומורים לתנ"ך וליהדות משתי המכללות. ימי עיון כאלה מתקיימים אחת לשנה, ומטרתם להציג בפני ציבור המורים והסטודנטים את מכלול הדעות של מורי המכללה ביחס לתנ"ך. ציבור המורים והסטודנטים של שתי המכללות נמנה בעיקרו עם הציבור הדתי ציוני-לאומי. גם במסגרת הומוגנית זאת, כביכול, עלו גישות שונות ביחס לתנ"ך.

את החומרים להגדרת הגישות ליחס לתנ"ך ולדרך לימודו אספתי בדרך המחקר האיכותי (צבר בן יהושע, 1995, עמ' 21-22), דהיינו איסוף אינפורמציה מאירועים, מדברי דוברים וממאמרים בעיתונות, שכולם ממוקדים בנושא היחס לתנ"ך ולדרך הוראתו, וכוונתם להתפלמס עם דעות יריבות. אני מבקש לעקוב אחר הפולמוס הזה. באיסוף החומר הרלוונטי אני מתייחס לדברים העולים מימי עיון ומערבי עיון, שתכליתם להציג את הפולמוס על במת הדיון בצורה ישירה ולעמת את המתדיינים זה עם זה, במבנה פאנל או סימפוזיון. אני מתייחס למסגרות עיון פולמוסיות, שהשתתפתי בהן בפועל כצופה המתרחש מן המתרחש בזמן אמת. לצורך המחקר האיכותי אני מתייחס גם למאמרים פולמוסיים ולמאמרי תגובה, שהתפרסמו בעיתונות באותו נושא ובאותו זמן.

יש מקום לציין, שאין המחקר מתיימר להציג את כלל היחס לתנ"ך בכל מגזר, כפי שהתגלה בכתובים בעבר (כמו ח"א זוטא, יוסף עזריהו, צבי אדר, יוסף שכטר ועוד), וכן אין הוא מייצג תכניות לימודים לתנ"ך במגזרים חברתיים שונים. כל תוקפו של המחקר הוא לשקף רק את מה שאני עקבתי אחריו וצפיתי בו בימי העיון הנ"ל,

שהתקיימו בירושלים במהלך שנת תשס"ב (2002), ולתאר את מה שנתגלה בהם לפי דברי הדוברים ולפי דברים שכתבו באותו עניין. אני מסתפק בחומרים שהובאו, שדי בהם כדי לאפשר לי להציג בצורה מספקת את מגוון הגישות השונות ממקור ראשון, שנאמרו או שנכתבו, במישרין או בעקיפין, על ידי אנשי הפולמוס עצמם, שהיו דוברים בימי עיון אלו, בבחינת הנחתום המעיד על עיסתו.

בנוסף לחומר שנאסף באירועים המצוינים, אני רואה גם בספרים ובמאמרים פולמוסיים בנושא היחס לתנ"ך חומר רלוונטי למחקר, כשהכותב מגדיר כנגד מה הוא טוען ומיהם אנשי מחלוקתו (למשל, בנימין אלישיב, תשס"ב; סימון, תשס"ב). לעומת זאת, אני מתייחס פחות לספרים שעוסקים בהשקפה גרידא כלפי התנ"ך או דרכי הוראתו, שאין כוונתם להתפלמס או שהפולמוס שלהם מוסתר, וכותבם אינו מגדיר עם מי הוא מתפלמס (למשל, ספרו של צ' אדר [תשט"ו], הערכים החינוכיים של התנ"ך). אני מודע לכך, שבהוויית הפולמוס המתמשך מתווספים חומרים חדשים, שייתכן ולא הובאו במאמר זה. בפרק העוסק בנייתוח הטקסטים המדובררים ובמסקנות, אני מביא מקורות פולמוסיים רלוונטיים, שהופיעו בסמוך לתקופת המחקר, כדי לאושש את ההשערה בדבר מגמות אידיאולוגיות הטמונות בעיסוק בתנ"ך.

מאחר שבימי העיון הוזמנו דוברים שהם הם אנשי המחלוקת עצמם, אתייחס לאנשים המזוהים עם העמדה כלפי היחס לתנ"ך והוראתו, אסכם עניינית את עמדותיהם, ואאפיין כל עמדה ועמדה. אמנם מהצגת הדוברים נראה שחלק הדוברים הדתיים בפולמוס גדול מחלק הדוברים החילוניים, אולם יחס זה משקף את דרגת ההתעניינות בתנ"ך מצד כל מגזר, כפי שהופיעו בימי העיון הללו, ואינו פרי בחירה של החוקר. גם ממצא זה הוא חלק ממצאי המחקר.

סיכומי גישות לתנ"ך

א. גישה חרדית

הסתייגות מהתנ"ך³

על פי עמדה זאת, ספר התנ"ך המוכר כיום כספר אחד, המכיל עשרים וארבעה ספרים, לא היה ואינו קיים בארון הספרים היהודי ובעולם הישיבות החרדיות. ספר התנ"ך, כמו שהוא מצוי כיום, הוא ביסודו יצירה נוצרית, וגם החלוקה שלו לפרקים משקפת תפיסה נוצרית. התנ"ך אומץ החל במאה ה-18 על ידי

3. גישת הרב ישעיהו שטיינברג.

המשכילים, ומאוחר יותר בסוף המאה ה-19 ובמאה ה-20 ועד ימינו השתמשו בו הציונים החילוניים, בגולה ובארץ, תוך שלילת אווירת הקדושה שבו. לכן בעיני היהודי החרדי ספר התנ"ך, כפי שהוא מצוי כיום, אינו נחשב שייך למסורת היהודית, ואינו כשר בעיניו ללימוד יהדות. אי לכך האיש החרדי נמנע מלהשתמש בספר התנ"ך כחלק מארון הספרים היהודי.

בעיני החרדי יש צד מרתיע אחר בלימוד התנ"ך כטקסט והוא הפן הסיפורי, המעורר חשש גדול. החשש נובע מכך, שבסיפור המקראי מצויות סוגיות בעייתיות רבות, שאדם מן השורה יכול להיכשל בהן באמונתו. בשל כך אנשי העולם החרדי מבקשים ללמוד את הסיפור המקראי דרך פרשנים קדמונים מוסמכים. את הפטור מלימוד התנ"ך כטקסט הם מבססים גם מבחינה הלכתית על הנאמר בגמרא (קידושין ל' ע"א): "לעולם ישלש אדם שנותיו (כלומר ימיו) - שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד". כבר בימי הביניים נפסקה ההלכה, שבלימוד התלמוד הבבלי יוצאים ידי חובת לימוד שלושת התחומים, באשר שלושתם כלולים בו, לפי המדרש (בראשית רבה י"א): "בבלי" - "בלול במקרא, בלול במשנה, בלול בתלמוד" (סנהדרין כ"ד, ע"א תוספות ד"ה "בלולה"). משום כך, פרשני המקרא מחד גיסא ופרשני הגמרא מאידך גיסא הם הסמכות ללימוד הסיפור המקראי והתנ"ך בעולם החרדי. הבעיה חריפה פחות בחלק ההלכתי של הטקסט התנ"כי, כי חלק זה מוגן על ידי התורה שבעל פה.

ב. גישות ציוניות דתיות-לאומיות

תרדים לאומיים (תרד"לים)

דמויות מקודשות⁴

כאן מוצגת גישה בעלת מקשה אחת (לדעת הרב אבינר). מתוך דברי שלושת הדוברים ודומיהם עולות ההשקפות האלה: דרישה להאדיר את דמויות התנ"ך ו"להלבין" את התנהגותם הבלתי מוסרית, כפי שעולה מן המסופר בסיפור המקראי, בטענה ש"החסרונות של דמויות התנ"ך אינם דומים לחסרונות שלנו והם ענקי רוח גדולי עולם כך גזר אדון כל המעשים" (הרב ש' אבינר [תשס"ב]), עלון אמת ואמונה, פרשת וירא). דרך אחרת היא ביסוס חלק מההתנהגויות הבלתי מוסריות בטענה שהתנהגויות אלו נדרשות על פי ההלכה. מתוך דברי הדוברים ניתן להבין, שהתנהגות הלכתית מבטלת התנהגות מוסרית, וטענות

4. גישותיהם של ידיד אליהו, קריגר בן ציון, הרב אביגדור נבנצל.

מוסריות המיוחסות לתנ"ך באות מעולם לא יהודי או זר ליהדות או ממקור חילוני.⁵

מתוך הדברים הנאמרים ומצורת הדיבור ניתן ללמוד, שהדוברים מביעים את התנגדותם למי שמעז לייחס לדבר שבקדושה מחשבות של חולין. הם דוחים ייחוס התנהגות בלתי מוסרית דרך היקשים לוגיים, הנשענים, לכאורה, על הנחות מבוססות, כמו הטענה שלא ייתכן שנעים זמירות ישראל יחטא באשת איש (כלומר הכחשת החטא) או כמו הטענה, שכל החוטאים שבסיפורי התנ"ך (ראובן, בני עלי, דוד) עשו תשובה, ולכן נמחק להם החטא (כלומר יש הודאה בחטא אלא שעשו תשובה).⁶ דרך אחרת שלהם לדחות את מעוררי הביקורת על הדמויות המקודשות היא השימוש של הדוברים בשפה המעוררת אמוציות של הערצה לדמויות מקודשות בעיניהם או של סלידה מהתנהגות של יריבים, שיש בהם בעיניהם ביזוי הקדושה. (למשל הדוברים משתמשים במילים מעוררות רגשות בעד או נגד כמו: "מי אנחנו לעומת..." "אנחנו כחמורים לעומתם..." או "המעז לדבר סרה בגדולי ישראל סופו יורש גיהנום" וכיו"ב. שימוש בביטויים מטפוריים אופייני לשפה אידיאולוגית.)

כנגד ביקורות על דמויות מקראיות, שנמצאות בדברי פרשנים קדמונים (רמב"ן, אבן עזרא, רש"ה ועוד), טוענים הדוברים, שדברי ביקורת אלו עדיין אינם מתירים לנו לבקר את הדמויות המקראיות מחמת ההבדל שבין שיעור קומתם ויראת השמים של הפרשנים לבין שיעור קומתנו הבהמי והטמא (אנחנו כחמורים). דהיינו, אנחנו נחותים לא רק כלפי הדמויות המקראיות אלא גם כלפי פרשני המקרא. דרך נוספת להלבנת התנהגות בלתי מוסרית של דמויות המקרא, גם לפי פרשנים קדמונים ביקורתיים, היא לפרש את כוונת הפרשן כאילו דבריו נשמעים ביקורת לכאורה, כפי מה שמבינים מתוך דבריו, אולם לאמתו של דבר זו טעות בהבנה שלנו, והפרשן אינו מתכוון לומר דברי ביקורת על הדמויות.

כסנגוריה של הדוברים על דמויות מקראיות הם מביאים דברי אגדה ומדרש, המצויים במקורות המשנה והתלמוד. אולם את דברי האגדה הללו הם בוררים, ומביאים רק את מי ואת מה שמשבח את הדמות של אבותינו או את מי ואת מה שמגנה את הדמות שאינה של אבותינו (עשו, ישמעאל). הדוברים מודים שהם מתעלמים במתכוון ממדרשים ומאגדות המגנים את התנהגות אבותינו או

5. דברי הברטל בערב עיון על ספרו של סימון. דרך אגב, זו גם גישתו של ישעיהו ליבוביץ', אלא שהוא מסיק מסקנות אחרות.

6. דברי הרב נבנצל.

המשבחים התנהגות של דמות רשעה כביכול. בחירה זו (לפי ידיד וקריגר) נעשית במודע וכוונתה דידקטית-חינוכית (כלומר נטילת תפקיד של שומרי החומות), או שהיא נעשית כך לפי "השכל הישר" שלהם (כפי שמתבטא בהיקשים ובשפה האמוציונלית המובאים לעיל). לפי המשתמע מדבריהם של הדוברים, הם משתמשים בכוח הסלקציה לפי "השכל הישר" שלהם, בעוד הם שוללים מאחרים את השימוש בשכל הרציונלי לצורך ביקורת על הדמויות.

טכניקה פרשנית אחרת להלבנת התנהגות בלתי מוסרית היא להצדיק התנהגות בלתי מוסרית כלפי רשעים. לשם כך נעשה שימוש במדרשים ובאגדות, המשחירים את כל גיבורי סביבתה הרשעה של הדמות ואת כל מה שנמצא בהקשרה. (אוריה מרד במלכות, כי לא עשה כמצוות דוד לסור לביתו ולכן נשלח אל פני המלחמה;⁷ עשו עבר חמש עברות באותו יום, ולכן מוצדק לרמות אותו בגנבת הבכורה; ישמעאל לימד את יצחק לעבוד עבודה זרה, ולכן מוצדק לשלח אותו למדבר; בלעם בא על אתונו, לכן המלאך מתעלל בו.) גישה מוסרית כזו מוגדרת על ידי הלבטל כהתייחסות מוסרית כפולה: "מיקרו-מוסר" ו"מאקרו-מוסר". ה"מיקרו-מוסר" מצומצם וחל רק על "תוך-יהודיות". ה"מאקרו-מוסר" מורחב וחל גם על "חוץ-יהודיות". הגישה של מגני הדמויות של גיבורי המקרא היא של "מיקרו-מוסר", כלומר המוסר נע בתוך העם היהודי הקדוש ומתייחס רק ליראי ה' שבתוכו. גישה "מיקרו-מוסר" קיצונית; היא מוציאה מתחום המוסר את מי שהוא אמנם דתי אך אינו ירא ה', ולכן אינו חלק מהעם היהודי הקדוש. בגישה זו מוצגת עמדה לאומנית קיצונית, כך שכל התייחסות הומניסטית, שיש בה כעין ויתור לגוי, היא בבחינת חטא ולא טעות בשיקול הדעת. במילים אחרות, הגוי אינו ראוי להתייחסות מוסרית.

הדוברים רואים את התנ"ך רק לאור מדרשי חז"ל, המפרקים את הפסוק ודורשים את חלקו מבלי להתייחס לחלק הנותר שבו ולהקשר המלא שלו. כך מופיעים הפסוקים בגמרא, וכך לומדי גמרא מכירים את התנ"ך דרך הפסוקים המקוטעים המצויים בה.

החלק הנחשב מתון בגישה של שומרי החומות יאמר, שהוא לא פוסל גישה ביקורתית או מחקרית לטקסט המקראי אבל לא בבית המדרש וגם לא אצל התלמידים והתלמידות הרכים (כך דבריו), בני 20 ומעלה (קריגר). אל ממצאים אפיגרפיים וארכיאולוגיים מתייחסים הדוברים מתוך לוגיקה של דבר והיפוכו: אם הממצאים סותרים מסורת, הם טוענים שבין כה וכה מה שאומרים הארכיאולוגים היום

7. דברי הרב נבנצל.

מתגלה מחר כלא נכון, ולכן אין להתייחס לממצאים ארכיאולוגיים כאל מסמכים מהימנים. וכאשר הממצאים מאשרים מסורת, או כאשר מתגלים דברים חדשים שבדרך כלל מצדיקים את האמונה היהודית, הם מבססים עליהם את אמונתם. הדוברים לועגים לארכיאולוגים (כך קריגר ביחס לנחמן אביגד ולכל חשיפותיו ומסקנותיו בארכיאולוגיה של ירושלים המקראית). לטענתם, האמת התנ"כית על מציאות ארץ ישראלית (היסטורית, גיאוגרפית וארכיאולוגית) תלויה יותר בדרך שהפרשן תופס אותה באינטואיציה שלו, וזו חשובה יותר מהאמת התלויה בשיטה המדעית, הנשענת על מה שכתוב ועל מה שנצפה (קריגר קבע, למשל, כי מבחינה ארכיאולוגית אינטואיטיבית, בית עובד אדום הגתי היה על הר הבית, וכי היה יישוב יהודי בעיר העליונה בימי בית ראשון). לדעת ידיד, יש שכל חילוני ויש שכל דתי. השכל החילוני, המטיל ספק בדברים לא מוכחים, זר ליהדות. "השכל הישר" הדתי הוא כל מה שהרמוני עם אמונות ודעות התואמות יהדות.

הדוברים מבחינים בין עיון מחקרי לבין צורך ללמוד ולהבין ואפילו לא לפרש (אבינר, תשס"ב). הלימוד מיועד לחזק כל מה שקשור לאמונה ולסלק כל מה שסותר אותה.

דתיים לאומיים

גישה מוסרית⁸

עיקר דאגתו של הדובר מתבטאת במפגש שבין מוסר לתנ"ך או בהתנהגות מוסרית בסיפורי התנ"ך. הדובר מודאג מהפער הקיים, בעיני מאמינים דתיים בציבור לומדי התנ"ך, בין קדושת התנ"ך מחד גיסא לבין מתן לגיטימציה להתנהגות בלתי מוסרית של גיבורי התנ"ך מאידך גיסא. בספרו דן הדובר בהתנהגות מוסרית לא רק בין אדם לחברו אלא גם בין עמים. הוא מבקש לראות את המוסר כמסר עיקרי של התנ"ך, ולא כדבר זר שמחוצה לו. עוד הוא מבקש לראות קשר בין הלכה לבין דרישה להתנהגות מוסרית. הדובר מדגיש בספרו נקודות שיש בהן מסרים מוסריים. הוא מתפלמס עם הקצוות שבחברה הישראלית, שכל אחד בדרכו מחלל את קדושת התנ"ך: הדתיים הלאומיים רומסים מוסר תנ"כי ולפעמים מנמקים את רמיסתם זו בטעמים הלכתיים. החילונים השמאלניים רואים בתנ"ך לא יותר מטקסט אידיאולוגי מגמתי, שאינו מאושר בממצאים ארכיאולוגיים עובדתיים (ראו בהמשך ביקורת על גישתו).

8. גישת אוריאל סימון.

גישה לאומית⁹

הדובר מצהיר שיש לו אהבה כפולה לתנ"ך: אהבת המסורת הפרשנית, שנתגבשה סביב התנ"ך במשך הדורות, ואהבת הארץ התנכ"ית והנוכחית. הדובר רואה בתנ"ך מעין מדריך טיולים ומראי מקומות בארץ ישראל של ימינו. בנושא זה הוא מתחבר למגמת "מכון וילנאי" בלימוד התנ"ך, המבסס את לימוד התנ"ך על קשר גיאוגרפי עכשווי לארץ. את לימודי התנ"ך הוא מבקש לעגן בקריאה ביקורתית יצירתית, ואינו חושש מפני שאילת שאלות על אודות התנהגות דמויות. בלימוד פרקים אחדים בתנ"ך הוא מבקש ליישם פרשנות המתייחסת לדורנו ולמצבנו כיום. בפאנל הנוכחי הוא ניתח את חזון העצמות היבשות (יחזקאל י"ז) וטען, שהעצמות היבשות כוונתן לגלות ישראל, שעוד תשוב לארץ. עץ אפרים (מלכות ישראל) ועץ יהודה (מלכות יהודה) יתאחדו בארץ ישראל ויהיו לעץ אחד. את "ישראל" הוא מזהה עם הארץ הגיאוגרפית ועם עבודת האדמה, ואת "יהודה" הוא מזהה עם רוח היהדות ומסורת חז"ל, והאיחוד ביניהן הוא שילוב אהבת הארץ עם רוח המסורת. הדובר מצהיר שהשילוב הזה מנחה את גישתו לתנ"ך. דוגמה אחרת של פרשנות כזאת מצויה במאמר שפרסם בעיתון "הצופה" (ערב יום העצמאות תשס"ב, 16.4.02) בשם "שיר מזמור ליום עצמאותנו", שבו הוא מנתח את "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו" (תהלים ק"ז). את הביטוי במזמור "מארצות קבצם" הוא מפרש בכך "שהתגשם רק בקיבוץ הגלויות של מדינת ישראל מארבע כנפות הארץ בנתיבי המדבר במטוסים ובאוניות בדרך היס". ב"נ קובע שפרק זה הוא פרק נבואה המתייחס במובהק לתקופתנו, ולדבריו "... אין מנוס מהקביעה שהגאולה המתוארת במזמור התקיימה ע"י התנועה הציונית". הגישה מציינת השקפה של קבוצה אידיאולוגית חברתית מסוימת.

גישה מדעית דתית¹⁰

הדובר מציג שתי קבוצות קיצוניות משני קצוות גוני הקשת, המבקשות להשתיק את התנ"ך: ארכיאולוגים קיצוניים מזה ושמרי חומות קיצוניים מזה. שני קצוות אידיאולוגיים אלו מגלים אינטרסים משותפים בהשתקת התנ"ך ובעיקר בהשתקת החלקים העובדתיים שבו, וכאילו קיימת ביניהם ברית שלא לאפשר את הפשרה בהתייחסות לטקסט המקראי. במגמות פרשנות של דמויות יש זהות בין "חסידים" ובין מכחישים. ה"חסידים" מבקשים לזהות את הדמויות העלומות

9. גישת יואל בן נון.

10. גישת ד"ר יואל אליצור.

על ידי מדרשים, והמכחישים (ארכיאולוגים והיסטוריונים) מבקשים לזהותם על ידי הקבלות מדעיות. אלו ואלו אינם משאירים שום פתח לפשרה, כדי להותיר את האנונימיות של הדמויות וכדי להשאיר את הספק שבזיהוין. ביחס לפרשנות הסיפור המקראי, שומרי החומות מבקשים לא לחלוק על דברי פרשנים קלאסיים תוך הטלת איסור על עצמנו להבין דבר כלשהו בטקסט התנ"כי, לפי שכלנו. אלו מבקשים מהלומד הדתי לא לשפוט שום דבר בשכלו, אלא רק ללכת בעקבות פרשנים קודמים של הטקסט התנ"כי ולהשתדל להבין את דבריהם. לשיטתם, לימוד התנ"ך הוא לימוד הטקסטים הפרשניים על התנ"ך ולא לימוד הטקסט התנ"כי גופו. כמו כן שומרי חומות אלו מתנגדים לשימוש במדעי עזר בלימוד המקרא. לעומתם, הארכיאולוגים וההיסטוריונים הקיצוניים מכחישים את אמתות הסיפור המקראי עד למסמוסו. לטענת הדובר, הקצוות הללו מונעים את הפשרות הנדרשות בלימוד התנ"ך. הדובר טוען שאם מתמקדים בלימוד המקורות המסורתיים על התנ"ך, התנ"ך מצד אחד חדל להיות רלוונטי לחיינו, ומצד אחר הציבור הדתי אינו יכול להיות בן-שיח למכחישי הסיפור המקראי, כי אינו מכיר את טענותיהם ואת נימוקיהם ואינו מסוגל להפריכם. הגישה שמציע הדובר לציבור הדתי בלימוד התנ"ך היא להתייחס מצד אחד לממצאים ארכיאולוגיים בני זמננו המאשרים דברי קדמונים, ומצד אחר לחפש בפירושים הקלאסיים של הקדמונים את אלה שיישבו סתירות שקיימות במקראות. הדובר טוען ששתי גישות אלו אינן מתאימות לא ל"צדיקים" (הדתיים) ולא ל"רשעים" (החילוניים).

גישה מדרשית¹¹

עולה השאלה מי מחליט מה רלוונטי ומה לא רלוונטי בלימוד התנ"ך, ובעיקר בלימוד התנ"ך והמדרש התנ"כי. הדובר טוען, שלפי אנשי המדרש התנ"כי, פשוטו של מקרא הוא פשוטו של דברי חז"ל, ותנ"ך הוא חז"ל. על כך הוא מעיר, שחז"ל אמנם פירשו תנ"ך, אולם האם זהו הפירוש היחיד? והאם פירושם אחיד? לטענתו, גם כשלא מבינים רעיונות חז"ל באמצעות השכל הישר, עדיין קיימים פירושים שונים ונוגדים של חז"ל, ואין להתעלם מהם, ואין לבחור מדרשים נוחים לאמונה המקובלת ולהזניח מדרשים שאינם נוחים לאמונה זו.

הדובר מציע לחבר את הקצוות - הדרשני, הפרשני והביקורתי. הוא טוען שבדיון ובטענות הנשמעות בו לא מתייחסים התייחסות מושגית למילים שהדוברים משתמשים בהן אלו כנגד אלו, כמו המושג "פשט" או המושג "שכל ישר"

11. גישת הרב ד"ר נריה גוטל.

ועוד. ה"פשט" של רש"י אינו ה"פשט" של רשב"ם, ובביטוי "אגדה המיישבת פשוטו של מקרא" יש סתירה, שאין מתייחסים אליה. יש פרשנים שמתמשים בוורטואוזיות כדי להשחיל את דברי חז"ל לתוך פשוטו של מקרא, כמו המלבי"ם. לדבריו, אין הגדרה אחת ל"פשט", יש הגדרות רבות ואין הסכמה ביניהן (קמין, תשמ"ו). לדעתו, מותר להשתמש אפילו בפירוש של גויים לפסוקי מקרא אבל בבחינת השערה, רעיון או נקודה למחשבה. הדובר מביא הוכחה מאחד הגאונים, ששלח את תלמידו לשאול פרשן נוצרי לפירושה של מילה שהתלבט במשמעותה. השאלה מתי להשתמש בפירוש לא יהודי ומתי לא היא שאלה עניינית וחינוכית. אשר לפרשנות דמויות מקראיות ושיפוטן, הדובר מביא דוגמאות אחדות מהגמרא ומהפרשנים על דעות סותרות לגבי דמויות, אירועים ומעשים, ושואל: מהו פשוטו של מקרא לפי ריבוי הדעות הללו? הרי שניהם קודש. עוד מציין הדובר, שדברי חז"ל אקלקטיים, מרובים, מגוונים וסותרים. בפרשנותם את דמויות המקרא חז"ל מציגים גלריה של דמויות. הלומד הדתי הקיצוני עושה בגלריה זו כבתוך שלו: בוחר דברי חז"ל לפי השקפת עולמו ומשאיר בחוץ דברי חז"ל שאינם נוחים לו, ללא נימוק ובלא התמודדות עמם. הדובר מבקש מכותבי ספרים בפרשנות תנ"ך, כמו ידיד, לכתוב מבוא לספרו שיסביר את שיטתו המתודית בבחירת פירושי חז"ל וינמקה. הוא גם מאתגר את ידיד ומבקש ממנו לכתוב, מתוך דברי חז"ל, את הספר על דמויות התנ"ך, שלא כתב עליהן עד כה. (את הגישות: מוסרית, לאומית ומדעית-דתית וכן את הגישות: אקטואליזציה מהעבר להווה, ביקורת החברה והאל, פרשנות ביקורתית על הטקסט, הסיפור הסמוי, אני מציג כסוגים של גישה דתית לאומית, ובניתוח האידיאולוגי אני מתייחס אליהן כאל היבטים שונים של חטיבה אחת: דתית לאומית ציונית).

ג. גישות חילוניות לתנ"ך השכלה ומדע

גישת ההשכלה וההתחדשות - גישה הומניסטית-תרבותית¹²

הדובר מציג בדבריו את מקומו של התנ"ך בתרבות היהודית העברית החדשה. בתרבות זו כוללים את תחיית הלשון והספרות העברית, את תחיית הלאומיות ופילוסופיות פוליטיות, חברתיות, מוסריות ודתיות וכן את מדעי היהדות וחינוך עברי ויהודי מודרני. הנחת היסוד היא שהתרבות העברית-יהודית התפתחה כתנועת התחדשות רנסנסית, החוזרת אל מקורותיה ומפתחת אותם בכלים של

12. גישת פרופ' אליעזר שבייד.

הזמן שבו מחיים אותה, כדי להפיק מתוך המקור המכונן (תנ"ך) את המשמעיים הנדרשים לזמן הזה. יחס התרבות החדשה לתנ"ך שונה מיחס התרבות המסורתית כלפיו. בשניהם התנ"ך הוא הקבוע הבלתי משתנה של היהדות. בגישה המסורתית התנ"ך נקרא דרך הפרספקטיבה של המקורות, דהיינו אין הוא מואר באור עצמו אלא במה שמקרינים אליו מקורות חז"ל (התושב"ע, שולחן ערוך, רש"י). בתפיסה הרנסנסית של התרבות העברית החדשה הולכים אל המקור הראשון כדי להאיר אותו באור עצמו באמצעות הכלים המודרניים (לשון וספרות, ביקורת, ממצאים ארכיאולוגיים, גיאוגרפיים ואפיגרפיים, מחקרי השוואה ועוד). עם זאת, התרבות היהודית המודרנית לא התנתקה מרבדי התושב"ע ומשפת התנ"ך (עגנון). עם קום המדינה נתפס התנ"ך בחוגים החילוניים כספר המעצב השקפה ערכית בחינוך הלא מסורתי (מוסר, חידון התנ"ך, טיולים באתרים קדומים ועוד).

את התוויית מפעלי התרבות העברית היהודית החדשה שביד רואה בשני אירועים עיוניים פילוסופיים: של ברוך שפינוזה ושל משה מנדלסון ונפתלי הרץ ויזל. התנ"ך הוא הכוח שבנה את עולמו הפילוסופי של שפינוזה חרף זאת שביקש להתנתק מהעולם היהודי. הוא היה המפרש המודרני הראשון של התנ"ך. את תפיסת העולם הדמוקרטית שלו, את סדרי השלטון, את חלוקת הרשויות וכדומה הוציא שפינוזה מהתנ"ך ולא מהברית החדשה, מאפלטון או מאריסטו. שפינוזה צפה שהיהודים לא ייפרדו מדתם, וסופם שימצאו מנהיג שיחזיר אותם לארצם. בכך היה שפינוזה אבי הציונות החילונית המודרנית. הוא היה גם אחד ממבשרי הלשון העברית בכותבו את ספר הדקדוק המודרני העברי הראשון. שפינוזה הציב יסודות למדינה יהודית דמוקרטית חילונית מודרנית על בסיס התנ"ך.

משה מנדלסון תרם לעמו את מפעל תרגום התורה לגרמנית ואת הביאור העברי לתורה. למרות הוויכוחים על כוונותיו, בתרגום התורה לגרמנית התכוון למנוע מהמשכילים היהודים לקרוא את התנ"ך בתרגום הפרוטסטנטי של לותר. מנדלסון רצה שהתרגום יהיה עברי, ושיכלול את עמדות חכמי ישראל לתנ"ך בכל תחומי ההלכה. על ידי כך הוא ביקש להבטיח שזהותם הרוחנית-דתית של יהודים, שעברו את האמנציפציה, תישאר הדוקה לתנ"ך היהודי. ביאור התורה בעברית בא כנגד העברית הרבנית, שהייתה בעיניו בלתי מדויקת ובלתי תקנית מבחינה לשונית וסגנונית. אין בביאור הזה שום דבר מהפכני מבחינה אורתודוכסית (פיינר, תשס"ב). זהו ביאור לפי הפשט. בתקופה המודרנית של התנ"ך פתח מפעלו של מנדלסון פתח ליצירה עברית בספרות העברית החדשה ולזיקת סופריה לנושאים מן התנ"ך.

גישה מדעית¹³ חילונית

הדוברת מצהירה על אהבה כפולה למקרא ולחקר המקרא. היא מבקשת להפריד בין עובדות של אמת מחקרית לבין אמתות העובדות המסופרות בסיפורי המקרא. לטענתה, סיפורי המקרא משקפים אידיאולוגיות המסופרות מנקודת ראותם של כותביהם, כפי שהם חווים אותם בתקופה שכתבו, ואינם מתכוונים לספר בהכרח על המציאות העובדתית של ימיהם. הדוברת אינה מוצאת בתנ"ך קריאה לשלום לעמים הזרים, כפי שסימון מציע בספרו (תשס"ב), להפך, היא מוצאת גם בסיפורי המקרא, גם בהתנהגות הדמויות שבו וגם בדמות האל המצטיירת ועולה ממנו, אלמנטים של מלחמה ותוקפנות ("ושן בהמות ישלח בם עם חמת זוחלי עפר"). את דברי השלום וההומניות שמפוזרים בתנ"ך היא רואה מצד אחד כמיעוט דברים לעומת ריבוי דברי מלחמה ותוקפנות, ומצד אחר היא מפרשת דברי שלום מעטים אלו לא כמתייחסים לתקופה שכתבו בה אלא כחזון לאחרית הימים. לטענת הדוברת, לא חשוב אם הייתה היסטוריה כפי שהתנ"ך מתאר. מה שחשוב יותר הוא לראות איך המסרים העולים מן התנ"ך עשויים להזין את תקופתנו. החילוני מבקש להבין את בשורת המקרא לאור זמננו ולברור מתוך זה את מה שהולם את תקופתנו. החילוני מעדיף את ממצאי חקר התנ"ך על האמונה באמת העובדתית התנ"כית, כי ממצאי חקר התנ"ך תואמים את עמדתו הערכית. הוויכוח אינו על היות התנ"ך טקסט בשורה, אלא על הרטוריקה של הבשורה הזאת.

ד. גישות חילוניות ודתיות, העולות מתוך ניתוחים

ספרותיים של תוכני התנ"ך

דמויות מקראיות בשירה העברית

אקטואליזציה מהעבר להווה¹⁴

הדובר קובע שסופרים ומשוררים קוראים תנ"ך בדרך פרשנית, לכן שירה בנושאי תנ"ך נוגעת למגמה פרשנית. השאלה היא מה ההבדל בין דרשנות חכמינו הקדמונים על סיפורי המקרא לפרשנות הסופר והמשורר בן-זמננו. לכאורה, שניהם מעורים בכתוב ושניהם עוסקים באקטואליזציה שבין העבר להווה. ההבדל הוא שהמשורר המודרני מסתכל בנפשו בעזרת המקרא, והתוצאה היא

13. גישת פרופ' יאירה אמית. בדברים המובאים מתייחסת הדוברת לספרו של אוריאל סימון, בקש שלום ורודפהו. דבריה של אמית בערב העיון התפרסמו במימד, 24, עמ' 11-15.

14. דברי פרופ' אוריאל סימון.

שיר העומד בפני עצמו ואינו פירוש לכתוב (רחל המשוררת רואה את עצמה כנכדתה של רחל האם: "הן דמה בדמי זורם"). יתר על כן, המשורר הוא מעין סיסמוגרף של החברה. שירים של משוררי הזמנים באותו נושא תנ"כי שונים בתקופות אקטואליות שונות ומשקפים את השתנות רוח התקופה.¹⁵ הדובר מדגים בסדרת שירים על דמותו של שאול את השתנות התמטיקה בהתאם להשתנות העתים (סימון, 2002, עמ' 22-25). הדובר טוען שלפי גרשון שקד, המשיכה אל שאול היא כדמות חילונית, הנאבקת נואשות כנגד האל שעזב אותו ובחר בדוד. שאול נתפס כדמות הרואית, המבטאת את התחייה הלאומית. זוהי דמות טרגית הנערצת כגיבור יווני, הממשיך במאבק גם כאשר הכול אבוד. מכל השירים עולות נקודות ראות שונות של רוח מדכאה של אובדן, של פחד ושיתוק, של מנהיג אובד לעם המצוי במצב מלחמה. לאמתו של דבר, יש שפע מדרשים המסנגרים על שאול ושואפים לפאר אותו ("במערכה היה ושמע שנשבו הלוחות, חטפן מיד גלית ובא...". ילקוט שמעוני, שמואל א ד' סימן קב).

15. שני שירי טשרניחובסקי, "על חורבות בית שן" (1898) ו"בעין דור" (1893); אמיר גלבו, "שאול" (1950); נתן זך, "תיאור מדויק של המוסיקה ששמע שאול בתנ"ך" (1953); דן פגיס, "שאול ודוד לפניו מנגן" (1959). התמטיקה של השירים משתנה בהתאם לתאריכים, אבל גם הנקודה שבה כל משורר בוחר להתבונן בדמות שאול היא אישית. בשירו של טשרניחובסקי, "על חורבות בית שן", בית שן היא עיי חורבות, שם תקעו פלישתים את ראשו הכרות של שאול. צלו של שאול משוטט בין החורבות, כשהוא חגור בכלי מלחמתו, אך ללא החרב. הוא מוצא את החרב, מנופף בה בידו ומבקש נקמה. הוא מקים את ישני הקבר לחרב נוקמת! לטרף! ומרעים בקולו אל האל: הרף! והאל סולח ומבטיח נקמה. בשיר "בעין דור" שאול מתואר כשהוא בא לבעלת האוב בלי קשת ושלח, מיוחד כשאגלי זיעה ניגרים על לחיו, מעלה את שמואל באוב, שומע ממנו שהוא כישלון לאומי ודתי, וחוזר בלי קשת ושלח אל פני המלחמה שימצא בה את מותו. בשני השירים טשרניחובסקי מחפש את המנהיג הלאומי, אבל מוצא אותו מיואש על סף מותו או כצל מתעורר מן הקבר, שמוצא את חרבו ומבקש נקמה. אמיר גלבו, לאחר מלחמת השחרור (1950) מרגיש פחד מפני ראש נטול גוף בעוברו על פני חומות בית שאן, ואינו יודע מה היה עושה במקום הנער שסירב להמית את המלך, בסיטואציה האבודה על הרי הגלבו. נתן זך מצדיק את שאול השומע מוסיקה המרפאה את רוחו, במקום להנהיג את העם לקראת המלחמה, כי במצבו רק מוסיקה תציל אותו, כי לא ישמע אותה על הרי הגלבו. דן פגיס מתאר את שאול שרוי מדוכדך בשתיקתו, שבו בצלילי המוסיקה של דוד אויבו. לפתע הוא מתנער מצלילי שבי, מטיל את החנית השורקת בחלל ומכה בקיר, והוא נותר בידים ריקות ללא מוסיקה וללא חרב.

ביקורת החברה והאל¹⁶

הדובר מבקש להדגים שירה חילונית המתייחסת אל דמויות המקרא (כמו משה, יוסף, דוד ושאל), אחרת ממה שהתייחסו אליהן בעבר. הדובר מציג שירים שיש בהם התרחקות מערכים לאומיים, מארץ ישראל ומההיסטוריה של עם ישראל. הנימה בשירים מהורהרת ואינה תוקפנית. בתוך שירה זו יש ביקורת כלפי החברה וכלפי האל (למשל: פגיס, 1970, עמ' 22).

ניתוח ספרותי של הטקסט המקראי

הניתוח הספרותי של הטקסט המקראי הוא קריאה ביקורתית אנליטית ומשווה, המבקשת לפרש אותו בהתאם לתוצאות ההשוואה.

פרשנות ביקורתית של הטקסט¹⁷

דוגמה אחת לשיטה זו ניתנה ביום עיון למקרא שהתקיים בתש"ס (מכללות ליפשיץ ואפרתה, תשס"א, עמ' 50-57). הדובר השווה בין לבן לנבל הכרמלי בעקבות המדרש: "... אמר ר' סימון הוא נבל הוא לבן, הן הן האותיות מה לבן היה רמאי אף נבל היה רמאי" (מדרש תהלים [בובר] תהלים נג). רמז זה של חז"ל מביא למערכת שלמה של הקבלות ספרותיות בין הטקסט המספר על לבן לזה שמספר על נבל והסקת מסקנות פרשניות על הדמויות הנדונות מתוך העולה מהשוואת הטקסטים.

גישות אחדות של ניתוח הטקסט הספרותי המקראי נמצאות בספרו של אלטר (תשמ"ח). אחת מהן מודגמת למשל בסיפור בריאת האדם, כאשר אלטר מציג דיאלקטיקה העולה מהכתוב בין השגחה אלוקית ובין חירות האדם, והוא מציג את השאלה: מהי דעתו של האל על חירות האדם שיצר, המפר את תכניתו? תוך ניתוח הטקסט בבראשית ב' י"ח-כ"ד הוא מראה, שהאל חושב לא רק על ציות האדם אלא גם על רווחת האדם וחירותו (שם, עמ' 46-47).

הסיפור הסמוי¹⁸

תוך כדי ניתוח ספרותי של הטקסט המקראי דן הדובר ב"סיפור הסמוי מן העין" בשלושה נושאים: הסיפור הסמוי בתיאור אירועי בני ישראל במדבר לפי

16. גישת ד"ר חננאל מאק.

17. גישת אביה הכהן.

18. גישתו של ד"ר יאיר ברקאי הכהן.

תאריכים הנקובים בסיפור המקראי; הסיפור הסמוי בסיפור צפורה אשת משה בעקבות כל אזכוריה (המקריים?) בסיפור המקראי; הסיפור הסמוי מאחורי סיפור דוד ובת שבע בכל רמזיהם האינטר-טקסטואליים. ברקאי מציע כיוונים בכל נושא המרמזים, לדעתו, על מה שמסתתר מאחורי הסיפור הגלוי.

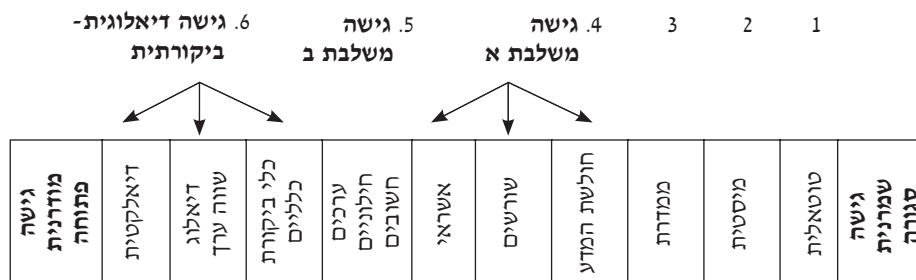
עד כאן הוצגו הגישות כפי שנאמרו מפי דובריהן. בהמשך הדברים ייעשה ניסיון להציב את הגישות כלפי התנ"ך על פני רצף, שבקוטב האחד שלו גישה של שמרנות-סגירות ובקוטב האחר שלו גישה של מודרניות-פתיחות. בפרק נפרד ייעשה ניסיון לנתח את הגישות במונחים של תפיסות אידיאולוגיות.

ניתוח הגישות כלפי התנ"ך והוראתו

הצבת הגישות על קווי רצף

כפי שנאמר במבוא, מאחר שהתנ"ך הוא חלק מלימודי היהדות, אנסה למקם את הגישות לתנ"ך על פני רצף של עשר עמדות והתייחסויות דתיות של לימודי היהדות כלפי הצורך והדרך להתמודד עם אתגרי העולם החילוני והמדעי, שהצעתי במאמרי מתשנ"ט (ירחי, עמ' 199-253). בלוח א מוצג רצף ההתייחסויות בלימודי היהדות.

לוח א: גישות פילוסופיות של לימודי היהדות כלפי חילוניות ומדע



הקוטב "שמרני סגור" הוגדר שם במונחים של אמונה וצמידות למסורת ולסמכות חכמים, ואילו הקוטב "מודרני פתוח" הוגדר שם במונחים של רציונליות, ביקורתיות ושיטות עיון ולימוד אקדמיות (שם, עמ' 213). אציין בקצרה את עיקרה של כל גישה, כפי שתוארה במאמר. **טוטאלית** - רואה בתורה ובתורה שבע"פ יסודות המספקים את כל צרכי האדם היהודי בלימוד; **מיסטית** - מצד אחד יש גזירת גורל ומצד אחר יש כוחות מיסטיים (כולל שדים ורוחות), המשפיעים על גורלו של האדם; **ממדרת** - מפרידה בין תחומים או תוחמת כל צד. גישה זו נוטה להפריד או לתחום גבולות

של השקפות דתיות ושל השקפות מדעיות; **משלבת א', תוך חולשת המדע** - היגדי המדע נראים סותרים לכאורה את דברי התורה. המדע משתנה ולא התורה; **משלבת א, שורשים** - המדע משפר את רמת חייו של האדם, ואילו ערכים ומסורת נותנים מזור לנפשו; **משלבת א, אשראי** - גישה חינוכית הטוענת, שגם אם מתגלות סתירות בין דברי תורה לדברי מדע, הסתירות באות מקוצר הבנתנו, ויש לתת אשראי לאמת של החכמים; **משלבת ב', ערכים חילוניים חשובים** - יש יתרון לצד המדעי על הצד הדתי. יש לאמץ ערכים מדעיים הומניסטיים וליברליים כערכים מנחים במחשבה הדתית; **דיאלוגית-ביקורתית** - בלימודי היהדות יש לאמץ חשיבה ביקורתית של העמדה בספק ובירור סתירות מהותיות; **דיאלוגית מתוך שוויון מדע ודת** - בסתירה בין דת למדע אין להסיק שקרותו של שום צד ויש להפגישם תוך שיח ביקורתי; **דיאלקטית** - האמת המדעית והאמת התורתית מתפתחות דווקא מתוך הסתירה והקונפליקט. התנ"ך הוא חלק מלימודי היהדות, וחושבני שיהיה זה המשך סביר לנסות למיין בלוח ב את הגישות ביחס לתנ"ך וללימודו, כפי שהובאו בפרקים הקודמים. רוזנק (תשס"ג) ממיין אף הוא את דרכי ההתייחסות לתנ"ך מנקודת מבט של ההתייחסות למחקר כתבי הקודש (קרי: עשרים וארבעה ספרי התנ"ך). הוא משייך את ההתייחסויות לשלוש קבוצות: אסכולה נאו-מסורתית, אסכולה מדעית-ביקורתית ואסכולה משלבת (שם, עמ' 95-99). רוזנק אינו מתייחס לזרם החרדי, ואינו מדגיש את הזרם המחקרי החילוני של התנ"ך. אני אשלב את השקפת רוזנק ברצף שאני מציע. הרצף שלי כולל את שני הזרמים הללו וכן מפרט יותר את תת-הזרמים בנאו-מסורתיות ובגישה המשלבת. בלוח ב מוצג הרצף של היחס לתנ"ך, המקביל למודל הרצף המוצג בלוח א.

לוח ב: גישות כלפי התנ"ך לפי זרמים והשקפות

| גישת מודרנית פתוחה | דיאלקטית | דיאלוג שווה ערך | שירה ספרות לשון מוסר מחקר | משלבת א שורשים, אשראי | מחקר חילוני | חרדי"לים | חרדים | גישת שמרנית סגורה |
|--------------------|------------|-----------------|---------------------------|-----------------------|-------------|-------------------|----------|-------------------|
| | גוטל שבייד | אליצור? | רוזנק סימון ברקאי אליצור | בן נון, סימון | אמית | ידיד קרייגר נבנצל | שטיינברג | דובריים |

המיקומים בלוח ב מבוססים על השיקולים האלה: גישת החרדים הטוטאלית ברורה. החרדים הלאומיים לפי הטקסט שלהם רוויים בגישה אמונית מיסטית של קדושת הדמויות והשפעתן. את הגישה הארכיאולוגית-היסטוריונית החילונית מיקמתי בגישה

הממדרת, שכן אמית טענה בפירוש, שאת לימוד העובדות נשאר למדע ואת ההשקפות נשאר לתנ"ך. הגישות הדתיות-לאומיות ציוניות מייצגות סוגים שונים של גישות משלבות א ו-ב. גישת האשראי עשויה להיות למשל גישת הפשט של סימון, משום שאמונתו בתנ"ך מחייבת אותו יותר מגישתו המדעית, או מייצגת את גישתו המדעית של אליצור, הכפופה למחויבותו לאמת הדתית. מתוך ספק שייכתי את אליצור גם לגישה הדיאלוגית. למעשה ניתן לטעון, שכל גישת הדתיים-לאומיים היא גישת אשראי. (עיקר גישת האשראי, כפי שהוגדרה במאמרי מתשנ"ט אומרת, שבמגע של אמת דתית ואמת מדעית אמנם אין לטעון במפגיע לעליונות אמת ההשקפה הדתית על אמת ההשקפה המדעית, אולם במובלע יש להציג לתלמידים את אמת ההשקפה הדתית כנובעת מגודל שכלם וחוכמתם של חכמים, שאין אנו, מקוצר הבנתנו, יכולים תמיד לרדת לעומקה. זאת משום שפעמים האמת גלויה ומתקבלת על הדעת, ופעמים היא אמת נסתרת ומופשטת הנעלמת מאתנו. משום כך גם כאשר יש התנגשות עם האמת המדעית, יש לנהוג במתינות כלפי האמת הדתית, הגם שאינה מתקבלת כרגע על דעתנו.) בתוך הדתיים-לאומיים נמצאו גם גישות ביקורתיות המשתמשות בכלי חשיבה מדעיים (גוטל, סימון, ברקאי). בגישת שבייד אפשר לזהות גישה דיאלקטית כלשהי בין התוכן הישן לכלי התרבות החדשים. לא נמצא ייצוג לדיאלוג שווה ערך.

הפולמוס על היחס לתנ"ך מגלה התייחסויות רב-ממדיות ועושה את היחס מורכב יותר. לכן אציע בהמשך מגוון קווי רצף נוספים למיון הגישות המתפלמסות לפי פרמטרים אחרים. במבוא הצעתי חמישה רצפים כאלה למיון הגישות והם: **רצף מתודולוגי** (לא ביקורת/ביקורת); **רצף בעיות אקוטיות** (רגשי-מתלהם / ענייני-שקול); **רצף פתרונות** (חד-כיווני/מורכב); **רצף תכנים** (מסורת/השכלתי); **רצף השקפתי** (אידיאולוגי/דיסציפלינרי). העיקרי שבהם הוא הרצף ההשקפתי (האידיאולוגי-דיסציפלינרי), והוא יוצג בלוח ג. שאר הרצפים הם הרחבות של הרצף ההשקפתי. הרציונל של בחירת הרצפים הללו יובהר בהמשך.

להלן אדון בפרמטר האידיאולוגי, כפי שהצגתי במבוא, שלפי הנחתי הוא המנחה העיקרי של כל הגישות המתפלמסות על אודות היחס הנאות לתנ"ך, ועל פיו אציג את הגישות ברצף אידיאולוגי-דיסציפלינרי (לוח ג). לם בספרו מונה את תנאי המצב שבהם בני אדם נזקקים להשתמש באידיאולוגיות. מצבים כאלה נוצרים כאשר מתקיימים בעת ובעונה אחת שלושה תנאים. התנאי הראשון הוא שאידיאולוגיה היא מערכת הכרה הקשורה ישירות לפעולה. מערכת הכרה כזאת משתלטת על בני האדם כשהם נעשים ערים למה שמתרחש בסביבתם, ומתעוררת בהם הרגשה שהם חייבים לפעול פעולת הצלה או לעשות משהו מתקן. את ההרגשה הזאת מלווה ודאות, האומרת לאדם

שבמצב הסביבתי-חברתי הזה עליו לעשות משהו מונע סכנה, לפי השקפתו. בכך שונה פעולה אידיאולוגית ממערכות פעולה של דרכי הכרה אחרות. למשל, כאשר בני אדם פונים לפעילות של מחקר מדעי, פנייה זו אינה פועל יוצא של הדחף לעשות משהו מתקן או מונע סכנה, אלא של הדחף להבין משהו. התנאי השני וההכרחי להופעתה של התייחסות אידיאולוגית של היחיד למצבו הוא כאשר נוסף להרגשה שהוא חייב לפעול פעולת הצלה, הוא מגלה כי במצב שהוא שרוי בו בסביבתו החברתית אפשרית יותר מדרך פעולה אחת. עובדה זו מחייבת אותו ואת האחרים לבחור בין הדרכים השונות האפשריות לפעולה. במצבים של חוסר ברירה, כשנדמה לבני האדם כי רק דרך פעולה אחת ויחידה פתוחה לפנייהם, אין הם זקוקים לאידיאולוגיה והם פטורים מן הצורך לשקול מה לעשות. התנאי השלישי ההכרחי להיווצרות מצבים, שבהם בני אדם נזקקים לאידיאולוגיות, מתקיים כאשר לא ניתן להכריע בין אפשרויות הפעולה השונות לא בדרך רציונלית ולא בדרך אמפירית. במילים אחרות, לא ניתן להכריע באמצעות מערכת שיקולים עיוניים תקפים ולא באמצעות ניסיון בדוק (לם, עמ' 62-63).

הפולמוס על אודות היחס לתנ"ך ממלא את שלושת התנאים הללו של הזדקקות לשימוש באידיאולוגיה. הדוברים המתגוששים אמנם לא יודו שהם פועלים לפי דפוס אידיאולוגי, אולם לפי התנאי הראשון, אנו עדים לכך, שאנשים ממגזרים שונים חשים מצד אחד בסכנה המאיימת על קדושת התנ"ך, ומצד אחר אחרים מבקשים לפרק את המיתוס המדומה שבו. אלו גם אלו נחלצים להציל את התנ"ך על ידי פעולה כלשהי (כתיבת ספרים, הפצת עלונים, עריכת ויכוחים, השמעת איומים והשמצות כלפי יריבים וכדומה) והצעת דרכים לפתרון. מכיוון שיש אוחזים שונים בתנ"ך, וכל אחד מבקש ללחום על אחיזה בדרכו שלו, מתקיים גם התנאי השני של דרכי פעולה חלופיות שונות המשמשות בערבוביה, ומתקיים גם התנאי השלישי, שאי אפשר להכריע בדרך רציונלית או אמפירית איזו היא הדרך הנכונה לתנ"ך, ולכן משתמשים בדפוסי פעולה הנובעים מתוך אידיאולוגיה.

כאמור, טענות אידיאולוגיות עומדות בניגוד לטענות דיסציפלינריות. גישות אידיאולוגיות הן גישות שאינן מפעילות בקרה של בדיקת אמת הטענות שלהן, אלא כוונתן לשלוט בציבור הלומד תנ"ך והמחנך לתנ"ך, ולהציג את עמדתן כדרך לפתור בעיות שנראות חמורות ומסוכנות. כל גישה אידיאולוגית לפי דרכה רואה בעולם העיוני וההתייחסותי של התנ"ך בעיות חמורות וקיומיות במשקפיה שלה, בעוד גישות דיסציפלינריות מחויבות יותר לבדיקת האמת של הטענות בכלים ביקורתיים ואובייקטיביים. לפי הנחות אלו, ניתן למקם את הגישות שהוצגו על קו רצף אידיאולוגי/דיסציפלינרי ולהציג את ראיית הבעיה של כל אידיאולוגיה ואת דרכי פתרונה המוצעים. בהעמדה

רצפית כזאת ניתן להבדיל בדרגות חוזק של גישה אידיאולוגית: אידיאולוגית חזקה, אידיאולוגית חלשה, מאידיאולוגית לדיסציפלינרית. דרגה אידיאולוגית חזקה מצינת ראייה חד-כיוונית חריפה תוך התעלמות מהיבטים נוספים, וככל שהיא קיצונית היא ממוקמת יותר בצד הקוטב האידיאולוגי. דרגה אידיאולוגית חלשה מציגה פשרה כלשהי בין האידיאולוגיה המובילה להיבטים אחרים, כאשר לאידיאולוגיה יש יתרון. הדרגה מאידיאולוגי לדיסציפלינרי מעניקה להיבט הדיסציפלינרי משקל שווה כמו להיבט האידיאולוגי. לפי השקפתי במאמר זה, אין ביחס לתנ"ך אפשרות לגישה דיסציפלינרית טהורה, ולכן דרגה כזאת נעדרת ברצף.

גישות אידיאולוגיות חזקות מתגלות גם בצד המסורתי קיצוני וגם בצד החילוני המדעי, המציג את עצמו כדיסציפלינרי כביכול, בעודו מסווה בטיעונו מגמות אידיאולוגיות. במאפייני האידיאולוגיה לפי לם, לכל אידיאולוגיה יש בעיה אקוטית, מעין "מצב חירום" שהיא חותרת לפתור. לוח ג יציג את "מצב החירום" שכל גישה אידיאולוגית לתנ"ך חוששת ממנו, וכן יציג פתרונות ותכנים שיש להדגיש בלימוד התנ"ך, לפי כל אידיאולוגיה ואידיאולוגיה. הפרמטרים שבלוח נגזרו מהפרמטרים המאפיינים אידיאולוגיה, כפי שהובאו לעיל בעקבות לם.

לוח ג: רצף ההשקפה - אידיאולוגי/דיסציפלינרי

| עוצמת האידיאולוגיה | | אידיאולוגי חזק | | אידיאולוגי חלש | | מאידיאולוגי לדיסציפלינרי | |
|--------------------|---------------|-----------------------|--------------------------------|------------------------------|---|--|--|
| אידיאולוגי | האידיאולוגיות | חרדים | היסטוריונים* חילונים* | חרד"לים | דתיים לאומיים | נאמני תורה ועבודה ואנשי מימד | חילונים הומניסטיים |
| אידיאולוגי | האידיאולוגיות | הבעיה: סכנת החילוניות | הבעיה: ערוב מיתוס ועובדות | הבעיה: חוסר אמונה ויראת שמים | הבעיה: חוסר סגירות כלפי ערכי לימוד וביקורת חילוניים | הבעיה: סגירות כלפי ערכי לימוד וביקורת חילוניים | הבעיה: חוסר שימוש בכלים אוניברסליים ללימוד |
| אידיאולוגי | האידיאולוגיות | העיקר: הלכה | העיקר: מדע היסטורי וארכיאולוגי | העיקר: דמויות מקרא צדיקות | העיקר: דמויות מקרא צדיקות | העיקר: דמויות מקרא צדיקות | העיקר: טיפול לשוני, ספרותי ומוסרי בטקסט המקראי |

| | | | | | | | |
|-------------------------------------|--|----------------------------------|--------------------|--|-------------------------|---|-------------|
| אידיאולוגי היחס לתנ"ך לפי העצירה | אין תנ"ך; הטקסט העיקרי: חומשי תורה ורש"י, הלכה ותושב"ע | סיפורי התנ"ך; מיתוס ונרטיב מגמתי | האלהת דמויות התנ"ך | התנ"ך יצירה ממלכתית דתית לאומית וכללית | התנ"ך יצירה מוסרית דתית | התנ"ך יצירה ספרותית, תרבותית, הומניסטית וערכית אוניברסלית | דיסציפלינרי |
|-------------------------------------|--|----------------------------------|--------------------|--|-------------------------|---|-------------|

| | | | | | | | |
|--|---|--|--|---|--|---------------------|-------------|
| אידיאולוגי המנוחה בטיפול בטקסט המקראי | פירור הטקסט המקראי לפסוקים ולחלקי פסוקים ודרשנות על פסוקים בעקבות הגמרא | החלשת תוקף האמת של הטקסט המקראי והבלטת המדע המקראי | החלשת הטקסט המקראי והחלשת תוקף העבירות שמייחסים לאבות והבלטת הפרשנות | גישה ביקורתית מאופקת לאיזון הטקסט המקראי; פתרון קונפליקטים פשרה בין קצוות | רוח ההשכלה שימוש בשכל, מדעים, שפה ולשון, ספרות | גישה ביקורתית פתוחה | דיסציפלינרי |
|--|---|--|--|---|--|---------------------|-------------|

| | | | | | | | |
|--|---|---|------------------------|--|--|--|-------------|
| אידיאולוגי הפתרון - מהו התוכן הנלמד | המקרא לאור הגמרא פרשנות פסוקים לפי הגמרא ופרשנים (בעיקר רש"י) | יש להתייחס אל המקרא כמיתוס ואל המדע ההיסטורי המקראי כעובדות | המקרא הוא מדרש ומפרשים | יש להתייחס לטקסט המקראי בראי הפשט, הפרשנות והמדרש ומדעי עזר תוך יישוב סתירות | יש להתייחס במתודולוגיות דיסציפלינריות ולהדגיש בו ערכים ומוסר אוניברסליים | | דיסציפלינרי |
|--|---|---|------------------------|--|--|--|-------------|

* ברצף זה של קבוצות האידיאולוגיה, ההיסטוריונים החילונים ממוקמים בין החרדים לחרד"לים בשונה מהמיקום שלהם בלוח ב. השיקול למיקום זה הוא משום שההיסטוריונים החילונים מגלים כלפי התנ"ך מגמות אידיאולוגיות חריפות, תחת המסווה המדעי, כפי שאבהיר להלן בניתוח הטקסט שלהם. לצורך זיהוי קבוצות משנה מדויקות יותר בתוך הדתיים הלאומיים, הוספתי כאן את קבוצת נאמני תורה ועבודה, שמבטאים את עמדותיהם הדתיות הפתוחות כלפי ערכי חילוניות ומדע בביטאונם "דעות", את אנשי תנועת "נתיבות שלום", שדעותיהם כלפי התנ"ך מובעים דרך העלונים שלה בפרשת השבוע "נתיבות שלום", וכן את אנשי "מימד", השייכים לקבוצות הדתיות הליברליות.

בפרק הקודם ניגשתי למיון הגישות האידיאולוגיות כלפי התנ"ך לפי רצף שהצעתי. נשאלת השאלה: כיצד בכלל ניתן לקבוע שטקסט דבור או כתוב הוא טעון אידיאולוגיה או תלוי אידיאולוגיה? בהמשך אנסה להשיב על שאלה זו תוך הגדרת סממנים אידיאולוגיים בטקסט וניתוח הטקסטים שהובאו לעיל, לפי הסממנים האידיאולוגיים הללו.

סממנים של טיעון אידיאולוגי בטקסט דבור או כתוב - ניתוח ומסקנות

אידיאולוגיות הן מערכות הכרה הנבנות על פי העדפותיהם הערכיות של בני האדם ויותר מזה, על פי העדפותיהם הרגשיות. המאפיין את האידיאולוגיות החינוכיות, כמו את אלה הפוליטיות, הוא שלא ניתן להכריע ביניהן - לא בדרך תאורטית ולא באמצעות הניסיון (לם, עמ' 17). ההנחה היא שבני אדם מטפלים באותו תוכן באמצעות מבנים הכרתיים טיעוניים אחדים. למשל, ניתן לטפל במושג "אמונה" במבנה הכרתי פילוסופי, פסיכולוגי, חברתי או דתי. במה שונה הטיפול במושג אמונה במבנה הכרתי אידיאולוגי מהטיפול במבני ההכרה האחרים? המבנה הפנימי המהותי של טקסט פילוסופי מאופיין בתכונות המצויות רק בו (למשל, הגדרות מושגיות של מהות הדבר, סילוק סתירות לוגיות, בדיקת השימוש הנאות בשפה ועוד), ותכונות אלו מבדילות אותו מטקסטים של מערכות הכרה אחרות. טקסט מדעי טהור מאופיין בתכונות המיוחדות רק לו (הגדרות אוסטנסיביות [מצביעות] ותצפיתיות של תופעות, הגדרות by definition, הכללות על סמך ממצאים אמפיריים, ניתוח סטטיסטי של תופעות ועוד). טקסט דתי מאופיין בתכונות המיוחדות לו (כגון: הנחות מטפיזיות, התנהגות רצויה לפי דרישות ישות טרנסצנדנטית, כפיפות מוחלטת לסמכות, אי מתן נימוקים). טקסט פרגמטי מאופיין לפי תכונות המיוחדות לו (כגון: אמת היא פונקציה של הצלחה מעשית) (שם, עמ' 71).

כל אידיאולוגיה מכילה את ההתייחסויות הללו או את חלקן במעורב: מדעית דיאגנוסטית, דתית-פילוסופית אכסכטולוגית, אסטרטגית פרגמטית. בכל אידיאולוגיה יש רכיב של זיקה רגשית עד אמוציונלית לקבוצה חברתית מסוימת (לאומית, דתית, חרדית, מדעית וכדו'). טקסט אידיאולוגי אינו טהור במובן זה, שהוא מורכב מהיגדים של כל ארבע דרכי ההכרה הללו לסירוגין ולפי הצורך. בהתייחס לקבוצה חברתית זו יש בטקסט אידיאולוגי רכיב דיאגנוסטי מדעי, הקובע מה מצבה של קבוצה שהאידיאולוגיה הנדונה באה לפתור. יש בו רכיב אכסכטולוגי (היינו מעין דתי או פילוסופי, המעניק לכל אידיאולוגיה צביון של מעין דת או מערכת אמונה שבני אדם סומכים עליה. ראו לם, עמ' 74), פילוסופי או דתי, העונה על השאלה מה ראוי שיהיה. ולבסוף, בכל אידיאולוגיה יש רכיב אסטרטגי פרגמטי, האומר לבני האדם מה עליהם לעשות כדי להפוך את המצב המצוי למצב הרצוי. כלומר, כיצד יש לממש את האכסכטולוגיה (שם, עמ' 76). הטקסט האידיאולוגי מוצג לקורא הבלתי מקצועי פעם כטקסט מדעי, פעם כטקסט פילוסופי וכן הלאה. כללו של דבר, כאשר כל סוגי הטקסטים הללו או חלקם משתלבים זה בזה בטקסט אחד, הוא נעשה טקסט אידיאולוגי (שם, עמ' 72). אם רכיב אחד מאלו חסר, זו עדות לכך שהאידיאולוגיה נמצאת בשלב התהוות או בשלב של התפוררות (שם, עמ' 78).

בטקסט האידיאולוגי פועל אמצעי לשוני של שימוש במטפורות בשירות החשיבה האידיאולוגית (העם קם לתחייה; אתחלתא דגאולה; לא ינום ולא יישן שומר ישראל; טומאה ואפיקורסות). תפקיד המטפורות ליצור בתודעת בני האדם דימויים ואנלוגיות, העושים דברים למובנים בצורה רגשית חדה (גאולה, תשועה, תחייה), המקשרים בשכלם וברגשותיהם את ארבעת היסודות השונים והזרים זה לזה למסכת מחשבתית אחת (שם, עמ' 79). המבנה של החשיבה האידיאולוגית מקל להסוות את המגמה האינטרסנטית ולהציגה כפילוסופיה בלתי תלויה, כמדע או דת טהורים מהטיות (שם, עמ' 81).

מעצם המבנה הרב-הכרתי של הטקסט האידיאולוגי, האידיאולוגיות אינן ניתנות להפרכה או לאישוש, שכן אם רכיב הכרה אחד מתערער (למשל הדיאגנוסטי) מיד עוברים לרכיב חלופי (דתי או פילוסופי) ולהפך. המבנה המרובע (ערבוב של: דתי-פילוסופי, מדעי-דיאגנוסטי, אסטרטגי-פרגמטי, זיקה רגשית לקבוצה) הפנימי של הטקסט האידיאולוגי משאיר תמיד למאמין בו משהו לתלות בו את שארית אמונתו, גם כאשר יש סימנים אחרים המעידים על שקרותה ועל כישלונה של האמונה. בתנאי משבר חמורים במיוחד, האידיאולוגיה מחזירה ליחיד קורטוב של אמונה בעולם ומגדילה בכך את מחויבותו כלפיה (שם, שם).

בהמשך אנתח טקסטים מתוך הגישות השונות שהוצגו לעיל, כדי להראות שיש בהם, מי יותר ומי פחות, סממנים של טקסטים אידיאולוגיים לפי המבנה המרובע.

סממני האידיאולוגיה בטקסטים על אודות הגישה לתנ"ך

השימוש האידיאולוגי בתנ"ך נעשה בתקופתנו דרך דרשנות של הטקסט המקראי. דרשנות זו מוצאת את ביטויה במדרשים פרטיקולריים, העונים לצרכים חברתיים, מוסריים ורוחניים של קבוצות המבקשות למצוא צידוק לשאיפתן בפרשנות של דרש. הדרש נשען על הביטחון המוקדם באמתות של אמונות מסוימות, והוא מוצא בכתוב בדרך כלל את אשר לבו חפץ (סימון, 2002, עמ' 40).

חרדים לאומיים (חרד"לים) פונדמנטליסטיים

רוטנברג (תשס"א) מביא את מחקרם של מרטי ואפלביי (Marty & Appleby, Eds.) (1993). 'Fundamentalism observed' fundamentalism and society' (fundamentalism and the state), שכינסו בשנות התשעים של המאה העשרים מאמרים אשר כללו מחקרים על מגמות פונדמנטליסטיות המחלחלות מתחת ליסודות

החברה המערבית. במבוא הם מציגים את הפונדמנטליזם כתופעה שיש לשייכה לתנועות דתיות, אשר מפאת שאיפתן להחיות ולהשליט דוקטרינות אבסולוטיות קדומות, הן נושאות בהכרח אופי אלים. אלימות זאת מופנית גם פנימה - כפיית הדוגמות הדתיות על חברי הקבוצה הפונדמנטליסטית, וגם כלפי חוץ - כדי להדוף כל ניסיון התערבות של אויב זר ומאיים. ברוב הניתוחים המתמקדים באידיאולוגיות דתיות, בולטת הדגשת היסוד האלים והכופה, הנובע מהדוקטרינה הנדונה. רוטנברג מציג את דעתו של סם היילמן כלפי פונדמנטליזם יהודי: "הפונדמנטליזם (יהודי) הדתי... בלתי מתפשר בדבקתו לדוקטרינות אותנטיות של האמונה" (מרטי ואפלביק, עמ' 173, אצל רוטנברג, עמ' 22). אהוד שפרינצק מגדיר את הפונדמנטליזם היהודי כ"משיחיות אלימה" חבויה, שבאה לידי ביטוי בכמה אירועים שאירעו בתקופתנו (התקפה על האקדמיה התיאולוגית חברון, רצח רבין והרצח שביצע גולדשטיין במסגד בחברון, שם).

רוטנברג מחפש את המנגנון הפסיכו-חברתי שבו משתמשים אידיאולוגים אלימים כדי לפתח ולטפח בקבוצות פנים-קונפורמיות פונדמנטליסטיות. הפונדמנטליזם הפועל בשמה של אמת אחת מטפח "התנהגות רובוטית", החונקת כל חשיבה יצירתית ומטופחת באמצעות מנגנונים של החדרת מנטרות¹⁹, המופנמות מגיל צעיר באמצעים היפנוטיים של שינון תקשורת, המאפיינות סוגי תפילה, מוסיקה וריקודים, מדיטציה ותקשורת של תקינות פוליטית. כלפי קבוצות חוץ, התהליכים הם מיסיונריים או מניפולטיביים, ויש בהם צד של אלימות נסתרת (רוטנברג, תשס"א, עמ' 24). למשל החזרה בתשובה היא במהותה בעלת אופי "פסיכו-מיסיונרי", והיא מתקשרת עם "תקינות פוליטית" של החוזר בתשובה (שם, עמ' 79). הדגשת הקשר ל"ארון הספרים היהודי" הוא סוג של תקינות פוליטית מיסיונרית, והראיה היא שנפתחו "בתי מדרש" חילוניים במסגרת ישיבת הסדר חילונית או "מעייני החינוך החילוני".

תקינות פוליטית (ת"פ) בדיבור ובדעות משמשת, לדעת רוטנברג, לחיזוק קונפורמיות חברתית וכאמצעי מדכא סטייה. הסכמה לתקינות פוליטית ולחץ על הפרט להתנהג לפי התקינות הפוליטית נעשים סוג של פונד-מנטליזם (כך כותב רוטנברג את המילה). במקום חופש דיבור עולה התביעה לחופש מדיבור. בארה"ב הדיון החופשי נבלם, משום שבשם הת"פ כפו קבוצות פוליטיות כוחניות צייתנית בכפיית שימוש בקודים לשוניים ומונעים שימוש בדיבור חופשי (שם, עמ' 72). בעיני אמריקנים רבים, ת"פ מתקשרת למערך מדכא (למשל האיסור לומר שחור או כושי במקום אפרו-אמריקן).

19. Cambridge International Dictionary of English מגדיר **מנטרה** (mantra) כמילה או כביטוי שחוזרים עליו פעם אחר פעם לעתים קרובות, עד שהם חודרים לתודעה כאמונה אולטימטיבית.

התנהגות חריגה כלשהי, ורבליית או פיזית, מדביקה ליחיד סטיגמה או הופכת אותו לקרבן (למשל המשפט: "מי שמתייחס לתנ"ך בגובה העיניים, אין בו אמונה". שם, עמ' 75).

התקינות הפוליטית משליטה אמת מוסכמת אחת. בחברה דמוקרטית דבר זה סותר פלורליזם של דעות, וביהדות הדתית הוא סותר את עקרון "שבעים פנים לתורה" או את עקרון "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". התקינות הפוליטית מצליחה באמצעות שימוש בביטויים כמנטרה להשליט דעה אחת שיש לציית לה (שם, עמ' 79). דוגמה לתקינות פוליטית, הדורשת ציות, הם דבריו של תלמיד ישיבת הר המור, במכתב שכתב לכותב שורות אלו: "נכון שיש שבעים פנים לתורה, אבל דעותיך הן מחוץ לשבעים הפנים המותרות". "שבעים הפנים" הם לשיטתו בתחום התקינות הפוליטית שלו, ומה שחורג ממנה הוא מחוץ לה.

השימוש בביטוי "דעת תורה" כדי לסתום פיות מתנגדים הוא סוג של תקינות פוליטית. "דעת תורה" מונעת אפשרות של ויכוח בתחומים שהם מחוץ לשיקול ההלכתי. שימוש בביטוי זה מטפח את הציות העיוור ומשמש לניגוח מחנות יריבים שאינם נאמנים למסורת הנאמנה, כביכול. אנשים נכנעים ל"דעת תורה" משיקולים פוליטיים (שם, עמ' 80). ביריבות המחנות החרדיים כל מחנה מנמק עמדה פוליטית ב"דעת תורה".

כל השיטות של שימוש בת"פ כדי לחזק את האמת האחת נעזרות במנטרות מהפנטות, המופעלות בכל אמצעי תקשורת מצוי: בדרשות, בתקשורת אלקטרונית וכתובה ובפסקוילים. מנטרה ותקינות פוליטית אחרת באות לידי ביטוי בשימוש בביטויים: "חוסר יראת שמים" או "חוסר אמונה". מי שטופלים עליו חוסר יראת שמים או חוסר אמונה מבקש מיד לא להיראות כזה, ולכן הוא נסוג מהאמת האישית שלו.

להלן דוגמה לשפה אידיאולוגית מתפלמסת, שמופיעה בטקסט אידיאולוגי (בנימין אלישיב, תשס"ב), המתייחס לתנ"ך תוך שימוש במטפורות רגשיות, ובא להרתיע מפני לימוד במכונים תורניים להכשרת מורים: "כל מי שלמד ומלמד במקומות כאלו הוא מורעל. הוא מורעל ומרעיל וצריך להתקומם נגד זה, צריך לנקות את הלב מכל זה" (עמ' 1ט). "זו טומאה שאין כדוגמתה." "אם זה היה בא בכפייה - היינו מכריזים על זה גזירת שמד" (שם). "אסור ללמוד במקומות כאלה בשום פנים ואופן, זה בבחינת יהרג ואל יעבר." "במכונים מלמדים בקורת המקרא וכפירה ותלמיד שבא לשם נדרש למכור את נפשו." "הוא נדרש להכניס את הטומאה והכפירה לתוך לבו, הוא נדרש ללמוד ביקורת המקרא ואת דבריהם של אבות הכנסייה" (עמ' מח-מט). "שם מכניסים את כל האוניברסיטה, את כל האפיקורסות ואת כל הגישה החילונית לתנ"ך ולתלמוד

לתוך הלב של המתחנכים שם" (עמ' לא). "מה לנו ולכל החיטוטים שלהם... מי שניגש בגישה חילונית לכתבי הקדש, מי שחסר לו מהראשית והאחרית, בין אם הוא חובש כיפה ובין אם לאו, הוא אינו מבין דבר" (עמ' כ). בקטע קטן זה נמצאו המטפורות הרגשיות האלה: ביקורת המקרא, כפירה, אפיקורסות, אבות הכנסייה, טומאה שאין כדוגמתה, מרעיל ומורעל, גזירת שמד, ייהרג ואל יעבור, למכור את נפשו - והן רק חלק מהמטפורות המפוררות בספר.

דוגמה מסוג אחר לטקסט אידיאולוגי פונדמנטליסטי היא טקסט המכיל רכיב פילוסופי-דתי, כביכול, כאשר השימוש הפילוסופי-דתי מובא בו כדי להאדיר ולבסס את ערכן של דמויות המקרא. טקסט כזה נמצא בספרו האחרון של ידיד, שבע הנביאות (2002). במבוא מביא ידיד את דברי הרמב"ם כדי להגדיר מהי נבואה (שם, עמ' 7-9). לפי הכתוב לא מסופר ששרה ניבאה משהו, אולם כשידיד מתכוון לאלף את הרעיון של נבואת שרה ולבסס את שרה כנביאה, הוא יוצא מתוך מדרש חז"ל, הקובע ש"אברהם היה טפל לשרה כנביאות". הוא מדבר על "נביאות", בעוד הטקסט של הרמב"ם מגדיר "נבואה" ולא "נביאות". זאת ועוד, כדי להתגבר על הקושי העולה ממדרש אחר, הקובע שאברהם היה ראשון הנביאים, הוא נשען על מפרשים מאוחרים (תפארת ציון והנצי"ב) כדי להגדיר מהי "נביאות", ונביאות לפי הגדרותיהם היא אהבת ה', התבודדות ושמחה, וזה לא מה שהרמב"ם אומר. בהתבודדות ושמחה הייתה, לדעת המפרשים הללו, עליונות לשרה על אברהם, אבל לא כנבואה, לפי הגדרת הרמב"ם. מבחינה לוגית, כל המבוא הפילוסופי על הנבואה, שהרמב"ם מביא כהקדמה כדי לבסס את רעיון נביאות שרה, אינו רלוונטי ואינו בא אלא לתפארת הדיון. ידיד אינו טורח לסלק או להסביר את אי הרלוונטיות הזאת. זו אחת הדרכים של טקסט אידיאולוגי.

דתיים ציוניים לאומיים

הציבור הדתי-ציוני דבק מצד אחד באחדות התורה שבכתב ושבע"פ, כולל מדרש האגדה שבה, ומצד אחר בפשט המקרא, כדי ליישב את הנאמר בפסוקים עם מושגים ועם תפיסות של תקופתנו הציונית (סימון, תשס"ב, במבוא. זוהי, למעשה, גישת האשראי שהוצגה בלוח ב). פשט הכתוב ומדרשו הם שתי דרכים, שלכל אחת תכלית משלה: הפשט בא לבאר את המקרא בהוראתו הראשונית, והמדרש בא לבאר את התורה שבכתב לאור התורה שבע"פ. אך בפשט הקלאסי של פרשני ימי הביניים (רשב"ם, אבן עזרא ואחרים) נעוץ קושי, שכן הפשט שלהם אינו ביקורתי כמו הפשט של חקר המקרא בעת החדשה. הפשט הביקורתי מאיים גם על המקרא עצמו וגם על האחדות של שתי התורות, בהגדרתן המסורתית. סימון מציין, שרוב מורי התנ"ך הדתיים נמנעים מהמתח הכפול

הזה ונוקטים פתרונות פרגמטיים שונים, כמו שנעשה בישיבות ההסדר, המקצות לשיעורי המקרא מקום שולי בלימודי הישיבה, ולימוד התנ"ך בהן יורד למסגרת לימודי החול. פתרון אחר מצוי בישיבות תיכוניות ובאולפנות, שבהן הוראת התנ"ך נמסרת לבוגרי ישיבה שהתמחו בתלמוד ללא הכשרה להוראת התנ"ך וכלי העזר שלו. לכן הוראת התנ"ך נעשית שיטה של אוסף מדרשים תלמודיים על פסוקים בלא לימוד הפרק המקראי בהקשר הפסוקים שבו כיחידה לימודית (שם, עמ' 37).

לדעת סימון, בספרי נחמה לייבוביץ', שמורי החינוך הדתי-לאומי מאמצים אותם, יש ביאורים, אך אין הם ספרי פירוש במלוא מובן המילה. נחמה לייבוביץ' ראתה את עצמה מחנכת ולא חוקרת. בדומה טוען סימון, שהסדרה דעת מקרא אינה חורגת מגדרי המסורת. יש לכותביה מחויבות אפרוירית למהימנות נוסח המקרא, לאחדות ספרי המקרא, ואין בה יצירה פרשנית ומחקרית. גם כאן הגישה היא חינוכית ולא מחקרית. הסדרה אינה מעלה שאלות חדשות מהנהוגות בעולם המסורתי, ואינה תורמת לפיתוחו של פשט עקבי, שיטתי ויצירתי (שם, עמ' 38). ביקורתו זו של סימון מראה, שכל הגישות של הציבור הדתי-לאומי ללימודי יהדות הן גישות אידיאולוגיות ולא דיסציפלינריות, ומגמתן לשרת אינטרס של הציבור הדתי-לאומי. ניתן לטעון בכלליות, שכל גישת האשראי, המקובלת בחינוך הדתי-לאומי, היא גישה אידיאולוגית ולא דיסציפלינרית. לעומת גישת האשראי, המוצגת ברצף שבלוח א, מוצגת שם גם גישה דיאלוגית, המשקפת קו דיסציפלינרי יותר, ולפי ממצאי הדוברים השונים שהובאו לעיל, לא נמצאו לה אוהדים בחוגי החינוך הדתי-לאומי. איני בא לשפוט ולטעון כאן כנגד המקובל בחינוך הדתי-לאומי, אלא רק לציין מבחינת הניתוח, שהפשרות המוצגות בלימוד התנ"ך אינן דיסציפלינריות, ולטענה זו יש משמעות מבחינת המתודה של הוראת התנ"ך.

תיקון הגישה, לדעת סימון, ייעשה אם חוקרי מקרא ומורים לתנ"ך יראי שמים ושומרי מצוות יראו חובה לתרום איש בדרכו לפיתוח דרך פשט, העומדת במבחן כפול של פשט ביקורתי לפי המתודה המדעית ושל שמירה על מה שמתחייב באמונה הדתית. הדבר ייעשה כאשר יראו בחיפוש האמת חובה, וביושר האינטלקטואלי - מידה מוסרית דתית. כדי לבצע זאת חוקרים-מורים אלו זקוקים למידה רבה של אומץ לעמוד בפני התנגדות כפולה מימין ומשמאל (שם, עמ' 36). הצהרה זאת של סימון מלמדת אמנם על מתודה דיסציפלינרית בלימוד התנ"ך, אולם למען האמת, גישת סימון בלמידת התנ"ך ובהוראתו, המוצגת בספרו בקש שלום ורדפהו, אינה כזו ומשתייכת, עם כל החידוש שבה, למגמתו החינוכית של החינוך הדתי-לאומי ולא לגישה הדיסציפלינרית. י' אמית בהרצאתה (בערב עיון על ספרו של סימון) מאשימה אותו, למשל, בהתעלמות מן הפער הערכי העמוק שבין הלוחמנות השלטת במקרא לבין רדיפת השלום, שהוא

מתעקש למצוא בו. כמו כן היא מאשימה אותו, שבמסווה של לימוד דרך הפשט הוא נגוע באפולוגטיקה, בדרשנות ובהצגה דיספרופורציונית של הממצא המקראי המקיף (אמית, מימד 24). סימון דוחה טענות אלו, אך אין הנחתום מעיד על עיסתו. בביקורת אחרת על ספרו זה של סימון, אלבוים (הארץ, גיליון 491) טוען, שיש בגישתו של סימון למוסר המקראי סממן אידיאולוגי, בכך שהוא נעצר בקריאתו את המקרא בחצי הדרך, לא משום שתש כוחו, אלא משום שבתפיסת המקרא שלו יש כמה בעיות דיסציפלינריות מהותיות. למשל בניגוד להצהרתו, שהוא קורא את המקרא בקריאה של הפשט, שיש בה פרשנות מינימלית, הוא משתמש למעשה בפרשנותו במובלע ברעיונות ממדרשי חז"ל, כדי לצבוע את הדמויות באור חיובי. בעשותו כן הוא מתעלם מכך שבקריאה נקייה של הטקסט המקראי, מעשה הדמויות לא נראה כל כך אצילי ואידאי (בעיקר מדגים אלבוים את ביקורתו על דמותו של אברהם, כפי שמצטיירת בעיני סימון). ואכן, יש משהו מן האמת בביקורת זאת, שיש להתמודד עמה. אולם לענייננו, גישה זו של סימון אינה דיסציפלינרית של חיפוש האמת ללא הטיות, כפי שהוא מצהיר שברצונו לעשות.

קריאת יואל בן נון בתנ"ך, כפי שהובאה לעיל, רוויה מטען אידיאולוגי משיחי, ומשקפת תפיסה של הקבוצה החברתית של "גוש אמונים", מבית המדרש "מרכז הרב" וממשנתו של הרב צבי יהודה. הגישה פוליטית-אידיאולוגית, יש בה דיאגנוזה של בעיה קיומית, היא מציעה פתרון ומלווה בעשייה של התנחלות. בכך היא עונה על מאפייני הטקסט האידיאולוגי.

כללו של דבר, כל הגישות שבמסגרת ההשקפה הדתית-לאומית ציונית מאופיינות באפיוני הטקסט האידיאולוגי ורחוקות מן הטקסט הדיסציפלינרי.

מדרש ושירה תנ"כית - מדרש ציוני ומדרש חילוני-לאומי

מדרש ציוני ומדרש חילוני-לאומי מתייחסים לגישה שהציג שביד. לפי סימון, המשורר, הסופר והאמן החילוניים בתקופתנו הם ממשיכי המדרש הקלאסי, אך אינם יורשיו. בעוד הדרשן הקלאסי מסתכל בתורה בעזרת נפשו, ואת מה שהוא מוצא בה הוא מעצב כמדרש הנספח לתורה בחינת פירושה, המשורר אינו בא לפרש את הכתוב, כפי שעושה הדרשן, אלא בא ליצור לאורו של הכתוב יצירה עצמאית. הסופר והמשורר החילוניים כיוצרים מסתכלים בנפשם בעזרת התורה, ואת מה שהם מעלים הם מעצבים כשיר, כסיפור או כתמונה, הנפרדים מן התורה וקיימים לעצמם (סימון, תשס"ב, עמ' 29). סימון מונה מגמות ודרגות שונות במדרש התנ"כי של השירה ושל הספרות הציונית-לאומית בימינו: (א) בעיני תלמידיו של אחד העם נתפסו הערכים המוסריים שביסוד

חוקי התורה וגם התוכחה הסוציאלית וחזון הגאולה הלאומית של הנביאים כבסיס איתן ליהדות מתחדשת. (ב) לעומתם, הרדיקלים של היהדות מבית מדרשו של ברנר דחו גם את המקרא, משום שראו בו נטל, ולהפך, רדיקלים אלו נתנו במפגיע פתחון פה שירי חיובי דווקא לדמויות שהמקרא שלל, כמו נביאי השקר (טשרניחובסקי), עשו (אהרן אמיר), והביעו הערצה לשאול תוך התנערות משמואל ומדוד (טשרניחובסקי, שניאור ואחרים). (ג) גישה אחרת היא של תלמידי ברדיצ'בסקי, שראו בסיפור המקראי עלילת גיבורים הירואית, שיש לשחררה מן הנטל הנבואי מוסרני. (ד) בעלי הפשט הציוניים חשבו שהפשט לבדו נחשב לפירוש האמתי והאותנטי של המקרא, אשר בכוחו לשחרר את הכתובים ממעטה המדרשים והפירושים המסורתיים ולאפשר לו להאיר באורו הישן-חדש (בן גוריון, שיר השירים הוא שיר אהבה, שם, עמ' 25). אולם כאשר האחרונים בעלי הפשט נתקלו בביטויים כמו: "השמים מספרים כבוד אל", הם המירו את האל ב"רוח האומה" או ב"נשמת היקום", וכך המדרש הפך להיות מדרש לאומי (שם, עמ' 26). (ה) המציאות החלוצית ציונית ביקשה לגלות מקבילות בין התקופות של שיבת ציון ובית שני לבין העליות הציוניות, אלא ששיבת ציון החדשה של העם העובד את אדמתו ראתה את עצמה נשמעת לצו האומה ולא לצו האל (שם, שם). הדור החילוני החלוצי ביקש למצוא במקרא את בבואתו וגם לחיות לאורו. לשם כך אימץ כתובים שנוחים לו לפי הפשט, ואילו כתובים שאינם נוחים לו, כמו "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוקיכם" או "כה אמר ה' " פירש בדרך מטפורית, כמו צו מצפון או רוח האומה. בכך פתח בפרשנות מעין מדרשית, המרחיקה את הפסוקים מפשטם ומהקשרם, כמו "הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל" (תהלים קכ"א) (אגודת השומר) או במקום "אלוהי ישראל" - "צור ישראל"; במקום "מי ימלל גבורות ה' " (תהלים ק"ו) - "מי ימלל גבורות ישראל". "גאולה תתנו לארץ" (ויקרא כ"ה, 24) הוא הצו הלאומי לגאול את אדמת הארץ בדרכי שלום מן הנוכרים המחזיקים בה (שם, עמ' 27). (ו) האקדמיה המדעית הציונית אימצה את ביקורת המקרא, שביטויה הוא האנציקלופדיה המקראית, שהיא חקירה חופשית של כתבי הקודש, ללא הנחה מוקדמת של קדושתם תוך הערכה גלויה של מעלתם היתרה. בכך חיזקה את המדרש הלאומי, השואף לקבלת עול לאומי תוך פריקת עול דתי (שם, עמ' 29) והתעלמות לחלוטין מן התושב"ע.

בדומה לאקדמיה המדעית (אשר הורידה את הטקסט מקדושתו ומהתיאולוגיה, והדגישה את הצד הארצי-גיאוגרפי-היסטורי), הדרך המדעית של האנציקלופדיה המקראית הייתה לכוון ל"הוראתם המקורית של הכתובים, כפי כוונת מחבריהם וכפי מה הבינו אותם דורות שבתוכם ובזמנם נכתבו ושלהם נועדו בתחילתם" (האנציקלופדיה המקראית, עמ' יא). תפיסת הפשט היא ארצית חילונית ולא

תיאולוגית, רעיונית וספרותית. הדגש הוא על תחומי הריאליה, הארכיאולוגיה וההיסטוריה של המזרח הקדום. סיכומו של דבר, גם חוקרי המקרא בעלי הפשט המקראי, שלא היה להם חלק ביצירת המדרש הלאומי, הוכוונו על ידו מבלי משים בחקירתם ובהוראתם, ותרמו בעקיפין לביצורו (סימון, עמ' 30).

משהפכה משאת הנפש של הציונות לממשות עם תקומת המדינה, הייתה התפכחות מן הרומנטיקה המתרפקת על ימי קדם לאימוץ ריאליזם חברתי, כלכלי ופוליטי קצר טווח ועכשווי. לצד שבירתם של מיתוסים ציוניים באה בריחה מפאתוס לאומי ומחזון קולקטיבי לאינדיבידואליזם, לספקנות, לכישורים אישיים ולמתירנות. משפה מליצית גבוהה ומאמונה בצדקת הדרך באה תפנית להתנתקות מפולחן גיבורים וממורשת קרב ולנתינת מבט לסבלו של היחיד ושל האויב. לדעת סימון, כך הציונות הולכת ומאבדת את תוקפה כדת חילונית, התנ"ך הולך וחדל לשמש לה כתב קודש ומדרש לאומי, הנתפס כמלאכותי וכמלא פאתוס, והמקרא חדל לשמש כוח יצירה לסופרים ולמשוררים. החל באמצע שנות השבעים המדרש הלאומני הולך ותופס את מקומו של המדרש הלאומי, ובכך גוברת הדחייה החילונית מן המקרא, ששב להיות ספר של הדתיים. אישים בודדים או קבוצות (כגון: מאיר שלו, גיל קופאטש, שולמית אלונג, יעל דיין, בצלם ואחרים) החלו להשתמש בתנ"ך כדרך לניגוח ולעימות עם מחזיקי התנ"ך הדתיים וכבקשת כשרות לערכיו (שם, עמ' 33-34).

מתוך סקירתו של סימון את סוגי המדרש הציוני-לאומי החילוני והלאומני הדתי עולים סממנים של טקסט אידיאולוגי: ריבוי גישות רגשיות הפונות אל קבוצות חברתיות מסוימות (סוציאליסטיות, רדיקליות, מוסריות, ציוניות, חלוציות, לאומניות), הימצאות רכיב דיאגנוסטי (ערכים מוסריים כבסיס ליהדות מתחדשת; המקרא הוא נטל ויש לשלול את תכניו; מתן הכשר לדמויות ששלל המקרא; העלילת גיבורים; המקרא מתחבר אל שיבת ציון החדשה; רעיון גאולת הארץ במקרא כזכות על הארץ), כמו כן בולט הרכיב הפילוסופי אכסכטולוגי והפרגמטי שבטקסטים. מאחר שהטקסטים מוכרים לכול, הם לא הובאו כאן אלא כדי לצייןם.

היסטוריונים וארכיאולוגים חדשים ומינימליסטים

מאז שנות התשעים הולכת ומסתמנת מגמה ברוח הפוסט-מודרניזם של שחיטת פרות קדושות וביניהן דלדול התנ"ך מערכים של אמת היסטורית והעמדתו על נרטיב ומיתוס. להלן היגדים המייצגים היסטוריונים וארכיאולוגים חדשים, הקובעים כיום את סדר היום של הדיון בסוגיית המדע והתנ"ך. 'אמית כותבת: "החקירה המדעית של החלקים ההיסטוריים הנוגעים לראשית ישראל חשפה את המגמות האידיאולוגיות

והתיאולוגיות שהניעו את עורכי המקרא בשלהי ימיה של ממלכת יהודה" (אמית, 1998). נ' נאמן טוען, ש"ניתן לשער שכותבי תולדות ישראל (בתנ"ך) אשר ניסו להציג תמונה מגובשת כלל שבטית על ראשיתו, התהוותו לעם והיאחזותו בארצו - קיבצו את המסורות הלא-רבות שרווחו אז, השלימו אותן בעזרת תיאורים רבים שאין להם ולא כלום עם המציאות הקדומה, ושרטטו בהתאם לתפיסתם ההיסטורית המיוחדת מספר שלבי התפתחות הבאים זה לאחר זה ברצף" (1990, עמ' 290-291). זאב הרצוג (מוסף הארץ, 29.10.99) כותב במאמר עיתונאי: "אחרי 70 שנות חפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל מתברר שתקופת המקרא לא הייתה". "הקודש יוצא מהארון". "על פי מימצאי הארכיאולוגים לא היינו במצרים, לא התנחלנו - וזו רק ההתחלה."

על מגמות אלו של ההיסטוריונים ושל הארכיאולוגים המקראיים אומר יאיר הופמן (2002, עמ' 26): "יש לגלות מודעות למגמה הפוליטית האנטי-ציונית והאנטי-ישראלית של חלק מבעלי הגישה המינימליסטית, המבקשת לשלול את אמינותו של התנ"ך כספר היסטוריה וכספר מוסר כאחד. המאפיין העיקרי של הגישה המינימליסטית הוא הטענה, שכל ההיסטוריוגרפיה המקראית היא המצאה מאוחרת מסוף התקופה הפרסית ומראשיתה של התקופה היוונית. תכליתה של המצאה זו היא לייצר עבר מדומה לקבוצת אנשים בעבר, שהיו חסרי היסטוריה ראשונית לאומית משותפת." "זיכרון קולקטיבי" בדוי זה מביא לשלילה מוחלטת של התנ"ך כמקור מהימן. טענה זו היא בעלת חשיבות ומשמעות רבות ביותר, כי היא דומה לטענות מבית מדרשם של היסטוריונים פוליטיים גויים.²⁰

20. בשני ספרים שהופמן מציין, שנכתבו על העם היהודי העתיק:

Whitelam, K. W. (1966). The invention of Ancient Israel: The silence of Palestinian history; Prior, M. (1997). The Bible and colonialism: A moral critic מושמעות טענות דומות לטענות של הפלסטינים בעניין השואה ומדינת ישראל (למשל, טענותיו של אדוארד סעיד, האינטלקטואל הפלסטיני היושב בארצות הברית). בספר של וייטלם הטענות כנגד התנ"ך הן: תקופת התנ"ך לא ממש הייתה, היא מיתוס. ישראל הקדומה היא רק רגע בודד אחד וקצר בהיסטוריה של פלסטינה. ישראל הקדומה היא פרי רק רגע בודד אחד וקצר בהיסטוריה של פלסטינה. ישראל הקדומה המקראית היא פרי המצאה. עוד כתוב שם: חקר המקרא גילה שהמקרא ממציא את הגיאוגרפיה שלו עצמו בנסותו להמציא את העבר, בדיוק כמו המתנחלים הציונים הראשונים (עמ' 28). בספרו של פריור מבקש המחבר להציג מחקר השוואתי אובייקטיבי לכאורה, שבא להראות כיצד הקולוניאליזם השתמש בתנ"ך כדי להצדיק את מגמותיו הנפשעות. שם הוא עושה הקבלה בין הכיבוש הספרדי של אמריקה הלטינית במאה ה-17, השתלטות הלבנים על דרום אפריקה והכיבוש הציוני של ארץ ישראל. כיוון שאפריקה ואמריקה הלטינית הן דוגמאות מובהקות גזענות, ברור שגם הציונות גזענית (שם, שם).

המגמה האידיאולוגית, המסתתרת מאחורי הדרישה לטפל בפשט המקרא, מקבלת כמה משמעויות, בחלקן הפוכות, הכול לפי האידיאולוגיה: מצד אחד עומדת הדרישה לטיפול טקסטואלי מדעי, חופשי מפירושים מדרשיים, כלומר הטקסט המקראי כטקסט קלאסי נמצא מהימן, אמין וראוי שיכבדו אותו כמות שהוא, מבלי להשליך עליו רעיונות שמחוצה לו. דרישה זו באה גם מן הצד המדעי הליברלי הדתי. מצד אחר, הפשט נראה להיסטוריונים החדשים, המדעיים כביכול, מגמתי ובלתי מהימן, ולכן יש להתייחס אליו בחשדנות. במגמה השנייה יש כאלו המבקשים להיות מתונים יותר ולראות בטקסט המקראי עדות לאידיאולוגיות של כותביו מן הימים שהטקסט חובר בהם. כפי שהופמן מעיר, הגישות הנראות "מדעיות" הן כאלה לכאורה, משום שגם הן נגועות בנטיות אידיאולוגיות מוסוות כלפי הטקסט המקראי, הנובעות ממגמות חברתיות ופוליטיות של הטוענים כך.

מדרשי פשט קיומי בתר-ציוני ולאומי

בתוך מכלול המדרשים לתנ"ך נמצאים מדרשים פרטיקולריים, העונים לצרכים חברתיים, מוסריים ורוחניים של קבוצות מקופחות, המבקשות למצוא את קולן במקרא. כאלה הם, למשל, מדרשי נשים (רביצקי [עורכת], 2001) ומדרשי אישיים של משוררים, סופרים ופוליטיקאים (לנגנטל [עורך], 2002), הנותנים מבע לאמיתות אוניברסליות (למשל, מאיר שלו). בקבוצות ובאישים אלו קיים ביטחון באמיתות מוקדמות, והם מבקשים למצוא במקרא חיזוק לאמיתות אלו. פשטן קיומי כזה, אומר סימון, אינו מחויב לקפדנות פילולוגית, ליושר אינטלקטואלי ולהשוואת גרסאות. יש בפשט כזה הסכמה שכדי להבין את המקראות לאשורם, לא ניתן לשלול את הכתוב מראש אלא יש להיכנס לדו-שיח עם הכתוב (סימון, תשס"ב, עמ' 40). יש גם הבנה למגבלותיו של הפשט הקיומי, בכך שהוא נרתע מרב-משמעות ומחפש רק את הרציונלי ואת ההיצמדות לעבר (שם, עמ' 41). מוסכם גם שהמסופר במקרא תלוי הקשר היסטורי, ולכן לא ניתן לאמץ באופן פונדמנטליסטי נורמות מקראיות (כמו זכויות נשים או אלימות פוליטית). גם ההזדהות עם דמויות המקרא אינה רומנטית אלא ביקורתית גם מתוך המקרא עצמו. ריאליזם מפוכח של הפשט עומד בסימן של בקשת האמת, וכך חוזר המקרא למצוא חן לאחר שאבד משהו מזוהרו בעקבות המדרש הלאומי. הפשט הקיומי מודע לכך שחסרה לו אינפורמציה מקראית וכן שהפשטן תלוי תרבות וערכים, ולכן יש היבט הרמנויטי בפירוש, ואין הפרשן מבקש בלעדיות לפירושו כאמת מדעית שאין בלתה. הפשט הקיומי גם אינו מתנשא מעל המדרש, מכיר בתרומתו הייחודית ומודה בנחיצותו בתקופות ובמצבים מסוימים. כלומר לפשט הקיומי נדרש תחכום מתודולוגי. הפשט הקיומי נשען על הפשט המדעי,

אך אינו זהה לו. גם אם הפשטן הקיומי אינו מסכים עם כל הכתוב במקרא, אין הוא יכול להתייחס אליו כאל ספר רגיל וכאחד הספרים (שם, עמ' 42).

מבחינת טיבו האידיאולוגי של הטקסט של הפשט הקיומי, בולטת נקודת המוצא האידיאולוגית של בעלי הפשט הזה, כאשר הם מבקשים לקרוא בטקסט את בעייתם ואת פתרונה. מאחר שמדובר באנשים מלומדים, הכתיבה מלווה בהיבטים פילוסופיים כביכול, בפניות רגשיות ובהיבטים של גאולה אכסכטולוגית וגם במרשמים לעשייה חברתית מתבקשת לקראת הגאולה הנדרשת.

סיכום

במאמר זה נסקרו הגישות השונות המתפלמסות על היחס הראוי לתנ"ך וללימודו. נעשה ניסיון להראות, שהגישות לתנ"ך משקפות אידיאולוגיות של קבוצות חברתיות. מאפייני האידיאולוגיה והטקסט האידיאולוגי נגזרו מספרו של לם. בדרך כלל הטקסטים שנתחו נלקחו מתוך דברי דוברים באירועים פומביים ובכתובים פולמוסיים. בקבוצה החברתית של החרדים לא עסקתי במיוחד, והתייחסתי אליה כגוש אחד בעל גישה מרכזית משותפת. לעומת זאת, התייחסתי לקבוצות הדתיות-לאומיות בצורה מאבחנת יותר, והבחנתי בתוכן בשלושה זרמי אידיאולוגיה: חרדים לאומיים; דתיים לאומיים ונאמני תורה ועבודה; דתיים לאומיים ליברליים ("נתיבות שלום", "מימד"). בתוך הקבוצה החילונית הבחנתי בין שני זרמי אידיאולוגיה: השכלתית-הומניסטית; מדעית היסטורית וארכיאולוגית.

המסקנות העולות מתוך הניתוח שבמאמר מגלות כי: (א) הפולמוס הנוכחי על אודות התנ"ך מנטרל את הצד ההלכתי שלו. הוויכוח נטוש יותר בנושא הטקסט הסיפורי והעובדתי. (ב) מהיבט הטקסט הסיפורי והעובדתי עולה, שלימוד התוכן התנ"כי אינו מטופל ככל תוכן לימודי דיסציפלינרי, אלא הוא רווי רגשות שונים לפי האידיאולוגיה הקבוצתית של המשתתפים בפולמוס. הניתוחים הראו בין השאר, שגם הגישה המדעית לתנ"ך וגם הגישה ההומניסטית לתנ"ך רוויות עוצמות רגשיות, המבעעות מתחת לפני השטח ומוסוות על ידי חסידיהן בשיח אקדמי אובייקטיבי, לכאורה. כללית ניתן לומר, שבבירור היחס הנאות ללימוד התנ"ך, אין שיח הנקי מהטיות רגשיות אלו. (ג) כמעט כל הזרמים האידיאולוגיים מגלים יחס חיובי לתנ"ך ורואים בו, כל זרם לפי דרכו, ערך ראשוני חינוכי חשוב (פרט לקבוצות קיצוניות כמו הארכיאולוגים וההיסטוריונים המינימליסטים).

אם אכן נכוונת מסקנות ב ו-ג, נשאלת השאלה: האם אפשר לקשר את הוראת התנ"ך בבית הספר בכללו ובבית הספר הדתי במיוחד לעיקרון הדיסציפלינרי של הוראת כל מקצוע, או שהיחס לתנ"ך הוא כיתתי אידיאולוגי? התשובה היא, שהוראת התנ"ך לפי הנתונים אינה נקשרת לעיקרון דיסציפלינרי. זאת היות שבכל גישה, תמימה ככל שתהיה, מובנת

בהוראת התנ"ך אמונה אידיאולוגית, המונעת למידה דרך חשיבה ביקורתית ביסודות אלו או אחרים של התנ"ך - הכול לפי הקווים האידיאולוגיים המאפיינים את הגישה. הדבר מקבל משמעות מובהקת בהוראת התנ"ך במה שנקרא "זרם החינוך הממלכתי-דתי", שכפי שצוין, מתחלק לאידיאולוגיות שונות, אף על פי שמול העולם החרדי מחד גיסא ומול העולם החילוני מאידך גיסא מקובל להציגו כבעל השקפה אחידה. בתוך הזרם המוכר "חינוך ממלכתי-דתי" לא הרי ניתוח פשט הטקסט התנ"כי כהרי שימוש במדרשים להבנת הטקסט, ולא הרי שני אלו כנגד שימוש בכלי עזר מדעיים בהוראת התנ"ך. הבעיה אינה מה מעדיף מורה זה או אחר לבחור לעצמו מבחינת האופציות העומדות לרשותו, אלא מה מנחה אותו להעדיף את האידיאולוגיה של הקבוצה החברתית שהוא משתייך אליה. יתרה מזו, לא מדובר כאן בהעדפה גרידא, אלא בשלילה של אופציות אחרות עד כדי מלחמת חורמה בהן. הבעיה חריפה במוסדות להכשרת מורים ממלכתיים-דתיים, כאשר המתודות להוראת התנ"ך מוצגות בתכנית הלימודים שלהם כחלופיות, בעוד הן מקיימות ביניהן יחסי עוינות ואויבות אידיאולוגיים. קורה שהסטודנטים, הבאים למכללה ממגזרים חברתיים שונים, רוויים מראש בתפיסות אידיאולוגיות ובהתנגדויות לדרכי הוראת התנ"ך, שהאידיאולוגיה של המוסד להכשרת מורים מאמצת. ההתנגדויות עשויות להיות גלויות בשיעורים המתודיים או חבויות. במקרה שהן חבויות בכיתה, הן עשויות להתבטא בשעת הוראת הסטודנט את מקצוע התנ"ך, בבחירתו את דרך ההוראה המתאימה להשקפתו ובדחיית מה שמורי הוראת התנ"ך במוסד לימדו אותו לעשות. אם כך ואם כך יוצא, שאין מלמדים תנ"ך בדרך דיסציפלינרית, המלווה בגישות חקרניות, דייקניות וביקורתיות, אלא בדרך הנגזרת מהאידיאולוגיה, כלומר דרך תלוית אמונות ודעות.

ביבליוגרפיה

- אבינר, ש' (תשס"ב). תנ"ך בגובה העיניים. עלון אמת ואמונה, פרשת "וירא". אלבוים, ד' (2002, 24 ביולי). באיזו צורה מעורר אותנו המקרא לחשוב על מוסריות חיינו בהווה. מוסף ספרות "הארץ", גיליון 491.
- אלטר, א' (תשמ"ח). אמנות הסיפורת במקרא. אוניברסיטה חופשית, ספרייה עיונית. אמית, י' (1998). היסטוריה ואידיאולוגיה במקרא. אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון.
- אמית, י' (תשס"ב, יולי 2002). שלום, שלום ואין שלום. מימד, 24.
- בנימין אלישיב, נ' (תשס"ב). צדיק באמונתו יחיה. ירושלים: ישיבת הר המור.
- האנציקלופדיה המקראית (תשל"ג, 1972). דבר המערכת - דברי פתיחה (כרך א', עמ' י"א). ירושלים: מוסד ביאליק.

הופמן, י' (2002). חקר ההיסטוריוגרפיה המקראית: היסטוריה, מיתוס ופוליטיקה. בתוך: ל' לוי, ע' מזור (עורכים), הפולמוס על האמת ההיסטורית במקרא (מהדורה 2, עמ' 26). יד בן צבי ומרכז דינור.

הרצוג, ז' (1999, 29 באוקטובר). התנ"ך: אין ממצאים בשטח. מוסף "הארץ", עמ' 40-39.

ידיד, א' (2002). שבע הנביאות. ירושלים: ארי.

ירחי, ר' (תשנ"ט). עמדות חינוכיות של דתיות מול חילוניות ומדע במכללות ממ"ד להכשרת מורים שקיבלו הכרה אקדמית. מים מדליו - שנתון המכללה ע"ש רא"מ ליפשיץ (עמ' 199-253).

לם, צ' (תשס"ב). במערבולת האידיאולוגית - יסודות החינוך במאה ה-20. ירושלים: מאגנס.

לנגנטל, נ' (עורך). (2002). פרשיות פרלמנטריות: חברי כנסת כותבים על פרשת השבוע. ידיעות אחרונות - ספרי חמד.

מכללות ליפשיץ ואפרתה (תשס"א). פשט ודרש בפרשנות המקרא.

נאמן, נ' (1990). פרשת "כיבוש הארץ" בספר יהושע ובמציאות ההיסטורית. בתוך: נ' נאמן, י' פינקלשטיין (עורכים), "מנוודות למלוכה" - היבטים ארכיאולוגיים והיסטוריים על ראשית ישראל (עמ' 290-291). ירושלים.

סימון, א' (תשס"ב). בקש שלום ורדפהו. סדרת יהדות כאן ועכשיו, ידיעות אחרונות - ספרי חמד.

סימון, א' (תשס"ב). קידוש המקרא - מכשול או מנוף לחקירתו המדעית? מימד, 24.

פגיס, ד' (1970). גלגול. רמת גן: מסדה.

פינר, ש' (תשס"ב). מהפכת הנאורות. ירושלים: מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל.

צבר בן יהושע, נ' (1995). המחקר האיכותי. מסדה-מודן.

קמין, ש' (תשמ"ו). רש"י כפשוטו. ירושלים: מאגנס.

רביצקי, ר' (עורכת). (2001). קוראות מבראשית - נשים ישראליות כותבות על נשות ספר בראשית. סדרת יהדות כאן ועכשיו, ספרי חמד.

רוזנק, מ' (תשס"ג). צריך עיון - מסורת ומודרנה בחינוך היהודי בזמננו. ירושלים: מאגנס, האוניברסיטה העברית והמרכז להגות בחינוך היהודי, מכללת ליפשיץ.

רוטנברג, מ' (תשס"א). ממקדש למדרש: פונדמנטליזם פסיכולוגי והיהדות. שוקן.