

צני וינברג : תורת הגמול במקרא

מן המוסכמות היא, שהמקרא עוסק בתמיהת האדם: "צדיק ורע לו רשע וטוב לו?" אך נכון גם לומר, שאין הבעיה מטרידה אותנו במיוחד, לאחר שהאדם המאמין טבע מטבע לשון: "כל דעביד רחמנא לטב עביד", לאמור: כל פעולות הבורא הן לטובה. הרגלנו את עצמנו לצידוק הדין, טיאודיצייה, ובשעות קשות של היינו אנו מצטטים את הפסוק "הצור תמים פעלו, כי כל דרכיו משפט, אל אמונה ואין עוול, צדיק וישר הוא" (דברים לב, ד). אך אמירת הדברים אינה נותנת ביטוי לכמיהתו של האדם להבין את דרכיו של הבורא ולשאיפת האדם לראות בפעולת הבורא פועל צדק.

בשורות הנאות נעיין בתרומת המקרא למאבק האדם עם עצמו בדרכו אל צידוק הדין ולהבנת דרכי הבורא, הבא לתת שכר טוב למעשה טוב ועונש למעשה הרע. כן ברצוני לבדוק, אם המענה לתמיהתו של האדם בדבר הגמול הצודק זוכה לתשובה סטטית במקרא, או שמא ניתן להבחין בהתפתחות הרעיון במקרא לאורך דורות רבים, שבהם נכתבו ספרי המקרא. אפשר להעמיק חקר במקרא ולהפכו לאנן שואבת לביסוס מדעים רבים, וכן עושים רבים. אך מסקנותינו יתכן ותהיינה לא נכונות, כי עריכת האוסף מחייבת לעיין בספרי המקרא מתוך זווית ראיית עולם המחשבה של המאסף, ולא של הכותב. זו דרכה של כל אנתולוגיה המערטלת את היצירה מעולם מחשבתו של היוצר, אך מחתימה אותה בחותמת מחשבתו של המאסף.

אין זה קל לגלות בכל אנתולוגיה את הקו המאחד את האוסף, וקשה ביותר הדבר במקרא. אין הקושי רק בעובדה שספרי המקרא הם פרי יצירה שנמשכה מאות בשנים, אלא גם בשל מגוון הצורות הספרותיות, שבהן נחרזים סיפור וחוק, שירה ומשלי חכמה, ויש שצורות שונות משולבות זו בזו.

בחיפוש אחרי המכנה המשותף של כל היצירה המקראית על כל צורותיה אין תוצאה אחת ויחידה נכונה ומוסכמת, אלא תוצאות שונות עשויות להיות נכונות. תשובה אחת נראית לי אפשרית והיא, שמעשיו של הבורא הם צודקים, וגמול צודק ניתן לאדם על מעשיו. הנחה זו חייבת להיות מתאימה לאדם כיחיד ולאדם כקבוצה. יתר על כן, המאבק של בן תמותה בנסיונו להבין את הצדק האלוקי חייב לבוא לידי ביטוי בספרות המקרא. אין לטעון, שהשיקול על הגמול הצודק הוא פרי מחשבת ישראל בלעדית,

אך ניתן לומר, שתורת הגמול עוצבה עיזוב מיוחד על-ידי מחשבת ישראל. בדיקה של עולם המחשבה במזרח הקדום מוכיחה, שהמאמין הניח שעשיית הטוב גוררת אחריה גמול טוב (כגון ANET 34-36). משתמע מכאן שאמונת היחוד של ישראל העניקה לתורת הגמול אופי מיוחד ושונה מזה המקובל בעולם הפוליתיאיסטי.

אמנם אין להכחיש ששיקולים אתיים-מוסריים היו גם נחלתם של המאמינים אמונות פוליתיאיסטיות, אך השיקול האתי-מוסרי בעולם האלילי הוגבל על-ידי השיקול שמאמציו של המאמין לעשות את הטוב לא יוכתרו בהצלחה ולא יזכו את המאמין בגמול טוב. גורלו המר של המאמין היה יכול להיות מוסבר על-ידי ניצחון של האל המנחיל רעה לאדם על האל מנחיל את הרעה. מידת האמונה בדבר השפעת תת-אלים, שדים ודימונים לא היתה אחידה בכל התרבויות של המזרח הקדום, אך בצורה זו או אחרת באה לידי ביטוי בעולם האלילי וצמצמה במידה רבה או פחותה את התודעה שהאדם הוא אדון לגורלו, ושיקולים אתיים-מוסריים וסולם הערכים של המאמין עצמו לא נחשבו כגורמים בלעדיים לקביעת גורלו של המאמין.

אמונת היחיד של ישראל העמידה את השיקול האתי-מוסרי במרכז מחשבתו ופעילותו של העובד. לכאורה מציאותו של אל אחד ויחיד אינה ערוכה מוחלטת, שאכן אל יחיד זה עושה גם צדק לעובד אותו, אך לפחות אין מקום להאשים אלים במאבק הדדי, ואין מקום לראות בקיום מאבק כזה סיבה לגורלו המר של האדם.

יתר על כן, סיפורי המקרא הראשונים המתארים את חיי-האדם בגן העדן, מתארים את הבורא כעושה צדק ומשלם גמול לעובד אותו בהתאם למעשיו, ולאורך המקרא כולו לא נמצא את הרעיון, שיתכן והאל פועל מתוך שרירות ולא מתוך התחשבות עם כוונותיו ומעשיו הרצויים והלא-רצויים של האדם. אם נראה לנו שאכן הרעיון בא לידי ביטוי (על אף כל זה), נגלה, שאין לנו אלא שאלה ריטורית (בראשית יח, כג), או שהדברים נאמרים בדרך של בירור, וכדי להביא את השיקול עד אבסורדום (איוב ט, כב).

נכון יותר לומר, שדורות רבים מאוד היה העובד בישראל מודע לצדקתו של הבורא ולגמול הנכון עבור כל מעשיו כפרט יחלק של ציבור, ובמידה שנוכל להכיר ברוח ספקנות, הרי היא פרי דורות מאוחרים יותר, בשעה שספקנות זו מתגלה היא מתונה עד מאוד, ורק בספר איוב נשאלת השאלה על הגמול הנכון בחריפות יתרה, אולם כפי שצינתי כבר, במידה מעושה ביותר, וכפי שמסתבר, להוכחת צדקת הבורא ולהביא לידי טיאודיצייה שלמה. ניתן לסכם: גורלו של האדם הוא פועל יוצא של שיקוליו ומעשיו הוא, ומחשבת המקרא מעודדת את המאמין לביקורת עצמית מתמדת כפרט יחלק

של ציבור, כי רק בעזרתה ובתיקון מעשיו יזכה העובד בחסדו של הבורא. אם נשאל את השאלה על הגמול והאם הוא הולם את מעשיו של העובד, עלינו לשקול איד ראתה ישראל את האלוהות. ללא שיקול זה לא נבין גם את אשר ציפה המאמין מבוראו. בצינתי להתבונן בהשקפת-עולמו של האדם בתקופת המקרא רק על רגל אחת. אמנע מבדיקת התקופות, שבהן נכתבו המקורות, אלא אנסה לציין אנני-דרך בתפישת האדם הישראלי את אלוהיו.

גם האדם המודרני, המודע לטרנסצנדנטליות של האל, לא חושב עליו אלא במושגים אנטרופומורפיים. האדם מטבע בריאתו אינו יכול אלא לייחס לאלוהות תארים אנושיים, אף אם הוא מכיר בכך, שהאלוהות אינה ניתנת להסבר במימדים המקובלים למחשבת האדם. עלי להזכיר את הנסיון לתאר את התפתחות התפישה על האלוהות בחברת האדם, ובתוכה החברה בישראל. אל האבות והשבט נחפש במרוצת הדורות כאל לאומי. עם הרחבת האופקים ועם חלותם של תנאים חדשים חלה טרנספורמציה אל אלוהות אוניברסלית, ובמשך הזמן אף אל אלוהות טרנסצנדנטלית. בהתאם לדעה זאת חלה אוניברסליזציה של התפישה בחקופת הנביאים הקלסיים.

קשה לוודא במקרא את התהליך המתואר. בראש המקרא צויין האל כבורא שמים וארץ (בראשית א, א). אברהם מדבר על "אלוהי השמים ואלוהי הארץ" (בראשית כד, ג), ואף מלכי צדק מדבר על "אל עליון קונה שמים וארץ" (בראשית יד, ט).

גם אם לא נוכל להחלם מן ההגדרה "אלוהי האבות" (כגון שמות ו, ג), מתלווה לאלוהות זו מידה רבה של אוניברסליות (כגון בראשית טו, טו). מאידך אין להכחיש שטרנסצנדנטליות טהורה ניתנת לגילוי רק בסיומו של ספר איוב (פרק מ-מא).

יהיה אשר יהיה, אין להינצל בשימוש של אנטרופורמיסם, וזה בכל המקרים. אל קרוב (אל האבות והשבט) מגרה לאנטרופורמיסם מתוך הרגשה של קירבה יתרה, טרנסצנדנטלית מחייבת אנטרופומורפיה, ודווקא בשל הריחוק המפליג.

המקרא - ספר פעולות האדם וגמולו

בשמות לד, ו-ז מונה המקרא את מידותיו של הבורא. האדם בן תמותה בשאיפתו להידמות לאל מנסה לסגל לעצמו תכונות אלוהיות אלו. למעשה התכונות הנמנות הן תכונות אנושיות, ואינן הולמות אלוהות בלתי-נתפשת לפי מימדים ארציים.

היא מנומקת, הגמול נראה לעין. במקרה ואחד התנאים אינו מתקיים, ניכרת שאלה בצד המעשה. זה היה צדיק – וניצל במבול; לוט היה טוב מאחרים – והוא ניצל בסדום; אברהם התהלך לפני ה' – ושכרו הוגדר כ"הרבה מאוד". יתר על כן, דוד בא על עונשו לאחר שחטא, אך ליד הצללים היו אורות רבים, ולא רק עונש קיבל, גם שכר קיבל (שמואל-ב ז, ח-טו).

פעולתו של האל היא גלויה ומובנת, והמקרא יוצר יחס ישר בין מעשיו של האדם לגמולו. אובדן מלכות שאול והעברתה לשישלת אחרת אינם פרי מקרים מדיניים או פרי תפוכות משפחתיות, אלא תוצאה של מעשיו של המלך, ומוסברת לו בדברי הנביא (שמואל-א, טו). אפשר לבדוק את הגישה לאורך ספר מלכים.

מידת הצלחתו של מלך או חוסר הצלחתו הן תוצאות פעולתו של המלך. המקרא מסווג את מלכי יהודה וישראל לפי מידת קיום דבר ה' ונביאיו ולא לפי מידת כשרונם המדיניים. אף אם נגיע למסקנה, שאחאב גיבל מדיניות נבונה, התקשרויותיו עם מדינות שכנות היו נבונות, הערכתו של המקרא תואמת את הדעה המובעת אודותיו בפי הנביאים. הוא הוגדר כרשע. אחאב מנצח את אויביו בהתאם לדברי הנביא, ומת במערכה בהתאם לדברי הנביא. ההערכה למדיניות אחאב ולמידת הצלחתה תואמת את מידת נבונותו לקיים את דבר האל. אף אם נגיע למסקנה שמדיניותו של חזקיהו היתה כושלת ועם מותו מוצאת את עצמה מדינת יהודה בתלות מוחלטת לאימפריה האשורית, הושם הדגש במקרא בהצלחת ירושלים ממצור אשור, וזאת בשל מעשיו הרצויים בעיני ה' בתחום הפולחן ומידת ציותו לדבר הנביא. כדי לאמת את גישת המקרא למעשה וגמולו רצוי לעיין בכתוב בספר מלכים-ב יד, כג-כט.

ירבעם השני זוכה למלוך בתקופה של קונסטלציה מדינית נוחה מאוד. ארם, אויבתה של ישראל תקופה ארוכה, נחלשה ביותר, והאיום האשורי נראה רחוק.

כאשר נבדוק את פעילותו המדינית של ירבעם בן יואש מלך ישראל נוכל לומר, שהוא ידע להפיק תועלת מרובה מן ההתפתחות באזור. "הוא השיב את גבול ישראל מלבוא המת עד ים הערבה". יתר על כן: "...וגבורתו אשר נלחם ואשר השיב את דמשק ואת חמת ליהודה בישראל...". לפי ראייה מדינית ריאליטית יש לשיבח את המלך.

המקרא אומר עליו: "ויעש הרע בעיני ה', לא סר מכל חטאות ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל". הגדרותיו של המקרא לאיש אינן תואמות את הצלחותיו המפליגות, וכך לפנינו מקרה, בו עלינו לשאול: האידך? תחושת הקורא במקרא לא באה על סיפוקה.

האדם – המנסה בלית ברירה להכיר את דרכי הבורא ולהקותן – מקיש מחיי האדם אל האלוהות, ומכאן חוזר חלילה אל האדם. אין אנלוגיה זו אלא אנטרופורמיסם, ממנו לא היה מנוס. דרך חשיבה זו עברה גם לשיקולים אודות הצדק האלוהי. האדם מניח, שתפישת הצדק האלוהי והשלטתו עלי-אדמות חייבות להתאים לתפישת הצדק של האדם. גם במקרא שולט רעיון זה, ורק בספר איוב ניתן להכיר בערעור השיטה.

כפי שהסברתי כבר, ספר איוב מביא לידי הרחקה ניכרת של האל עד מעבר לגבולות הנווד, ובכך חל רפיון האנטרופורמיסם. עם זה היתה צריכה להשתנות גם התפישת של הפעלת הצדק האלוהי והשלטתו עלי-אדמות.

יש קשר בל ינוחק בין ה-Weltbild של המאמין למושגים התיאולוגיים שלו. מאידך, גם עם התרחבות המבט אל התחום הלא-נוודע והאינסופי לא נס ליחה של ראיית האדם את עצמו בגבולותיו המצומצמים ולא אבד כלה על הראייה האנטרופוצנטרית של מרבית ספרי המקרא.

רשאי אדם לראות את עצמו במרכז הבריאה, וזכאי הוא לשקול את גורלו ואת מידת הצדק שיש בו על רקע הנוודע (בראשית ה, א ולפי אינטרפרטציה של חז"ל), אך אל יגרע עין מן היחס האמיתי הקיים בין תפישת הצדק האנושית והערכתה למידת הצדק האלוהית.

כפי שציינתי כבר, המקרא ניתן לקריאה כספר על פעולת האדם והגמול הניתן לו. אדם וחוה לא עמדו במבחן וגורשו מגן העדן; קין רוצח את אחיו ונענש על כך; דור המבול חמס ונידון לכליה; דור ההפלגה התנשא והאל גמל לו; בני נח מתברכים או נארים בהתאם למעשיהם; ובאברהם יתברכו כל משפחות האדמה.

הצדק האלוהי שולט באדם בהתאם לתפישת האדם בדבר הצדק. אין פער בין דרישתנו לעשיית הצדק לאשר נעשה בידי האל. אותו צדק, ולפי אותן הקטגוריות, שולט גם במחרוזת סיפורים מורכבים יותר. אצביע על תיאור חיי דוד (שמואל-ב יא-יט).

חטאו של דוד מחייב עונש מוות (שמואל-ב יב, ה), אך עונשו הומר ל-"לא תסור חרב מבידתך עד עולם" (שם, י). תמונה זו מוסברת בתהלים נא. מן הרגע הזה עוקבים אנו אחרי תיאור פרשת הסבל של דוד. פרשת אמנון ותמר גוררת אחריה הריגתו של אמנון (שם יג, כט), בריחתו של אבשלום (שם יג, לג), ובסיומה של ההתפתחות מרד אבשלום ומותו של אבשלום (שם, טו-יט).

אין זה סיפור אודות מלכות דוד; זה סיפור על מעשה וגמולו, וגמולו הצודק גם לפי תפישת בני-אדם. במרבית ספרי המקרא ניתן להצביע על שתי תופעות נוספות בעשיית הצדק האלוהי. הגמול הוא מיידית או השתתותו

המקרא מציין לצד תולדות ירבעם "...כי ראה ה' את עוני ישראל מורה מאוד ואפס עצור ואפס עזוב ואין עוזר בישראל". תחושת הצדק באה על סיפוקה, למען ישראל עוזר ה' לירבעם ומנחיל לו הצלחה. בכך נשמרה השיטה הקיימת ברוב ספרי המקרא בנושא בעיית הגמול: הגמול הוא מובן לאדם והולם את תפיסתו, הגמול הוא נראה לעין, הגמול הוא מיידני.

רעיון האחריות הקולקטיבית

אם לא נדון בספר איוב, לא נמצא במקרא מענה אחר לסבלו של האדם אלא החטא. יתר על כן, חטאו של האדם יסוד הסבל, אך גם סבלו של אדם מצביע על קיום החטא. כן חסדו של הבורא מאיר לצדיק, ואדם אשר בידי ניכרת ההצלחה מוחזק צדיק. היום אנו יודעים, שאין אבחנה זו עומדת במבחן המציאות. אנו מוטרדים על-ידי מציאות, שבה אדם המוחזק צדיק מתענה בסבלו, ואילו אדם המוחזק רשע ההצלחה מאירה לו פנים. גם בספרות המקראית צפה הבעיה ומוצגת בכל חריפותה, ואף בחריפות הולכת ועזה. אין זה, אלא בשלבים המאוחרים של התפתחות הספרות המקראית, ולא בשלביה המוקדמים. כבר הצבעתי על כך שספר איוב מוקדש כולו לבעיה, אך נמצא גם פרקים המקדישים תשומת לב לבעיה בתהלים, ירמיהו, יחזקאל, חבקוק ומלאכי. בבעיה זו אנע בשלב מאוחר יותר. מאז ומעולם ניתן היה למצוא צדיק שחלקו לא שפר, או רשע, שההצלחה האירה לו פנים, עז כל זאת, במרבית הרבדים של ספרות המקרא לא הובעה תמיהה על כך. אף לא ראו בעיוותים בעשיית הצדק תוצאה של מריבת אלים, שדים או דימונים, בה גברו אלו על אלו. היה בקיום רעיון האחריות הקולקטיבית משום מענה לכל התמיהות. פירושה של אחריות קולקטיבית הוא שסבלו של פרט או ציבור נגרם בחטאו של הוולת, או איפכא, שצדקותו של פרט או כלל מגנה על מחדלי הוולת.

יותר משיש בתחושת האחריות הקולקטיבית משום מענה על תמיהות בדבר עיוותים, היא מבטלת את האפשרות לזהות צדיק ורשע בצורה חד-משמעית, לאחר שגורלו של זה ושל ההוא נקבע במידה רבה על-ידי התנהגות הוולת. כך נקבע גורלו של האדם על-ידי אחריותו המוסרית והמצפונית למעשיו היפים של הוולת או מחדליו.

כל זמן שתחושת האחריות הקולקטיבית היא ערה ולא מעורערת, לא נשאלת השאלה הנוקבת, במה נוכל להסביר לעצמנו את הצלחת הרשע או את ריע מזלו של הצדיק. תחושת האחריות הקולקטיבית מובטלת כל תקופת היצירה המקראית עד לתקופה קרובה לחורבן הבית הראשון.

עם התמוטטותה של עצמאות עם ישראל ועם תחושת הגלות הקרובה, תחושת האחריות הקולקטיבית מתערערת, גוברת תחושה של אחריות אישית – ואישית בלבד – ואזי הבעיה בדבר הצדק האלוהי קיימת ועומדת ומבקשת פתרון אם ניתן למצוא. אם נפנה שוב את מבטנו אל הצלחתו המפתיעה של ירבעם בן יואש מלך ישראל (מלכים-ב יד, כג-כט), על אף היותו רשע לפי הגדרת המקרא, נלמד לדעת, שזכה בה בגין ישראל שעליה מלך.

האחריות הקולקטיבית מופעלת בשני כיוונים שונים. קיימת אחריות קולקטיבית הפועלת במשפחה ומזור לדור (כגון שמות כ, ה-ו), אחריות זו מחייבת אף לאחר מספר דורות, ואף לאחר שהמחייב או המזכה אינו בחיים עוד. קיימת אחריות קולקטיבית המחייבת או המזכה בני דור אחד החיים בתקופה אחת, ובדרך זו יכולים היו להשפיע איש על זולתו הן לטובה והן לרעה.

מעבר לקטגוריות המוגדרות כנוקשות-מה נוכל להתבונן באחריות הודית מיוחדת יותר. כך עלי להצביע על אחריות המלך כלפי עמו (ירבעם בן יואש זכה בדבר העם – מלכים-ב יד, כג-כט), על אחריות העם כלפי המלך (שמואל-ב כד וכן ירמיהו טו, ד), או אף על אחריות הודית של נוסעים באניה (יונה פרק א).

משלל הדוגמאות ברצוני לבחור במספר קטן.

האחריות במשפחה בולטת בשמואל-ב יב, כאשר מת בנו הקטן של דוד, ובמקרה בו מת בנו של ירבעם בן נבט (מלכים-א יד, א-יח). ספר שמואל-ב כא מתאר את מעשיו של דוד. צאצאי שאול נפקדים בחטא אביהם. היינו רואים אולי במעשה זה מידה רבה של אכזריות, אך נבצר הדבר מאתנו, לאחר שהכתוב מצדיק את הפעולה באומרו "ויעתר אלוהים לארץ אחרי כן" (שם, יד).

בני אהרן מתים על חטאם הם (ויקרא י), אך לא נוכל להעלים עין מאחריותו של אהרן מחמת חלקו במעשה העגל (שמות לב). המקרא אינו מקשר את מעשיו של אהרן למות בניו, אך הרעיון בא לידי ביטוי בפרשנות המקרא (דברים ט, כ רש"י ועל-פי פסיקתא רבתי). ניתן להצביע על חטא של שניים, של האב ושל הבנים, אך גם שניים הסובלים, הבנים המתים על חטאם – והאב המצטער על מות בניו.

כדי להדגיש את האחריות ההודית של כל חלקי החברה, איש לזולתו, נקרא ביהושע ז בו אנו לומדים את מעלו של עכן ואת נפילת שלושים וששה האנשים בשערי העי בעבור אותו החטא (בעיקר פ' יא). זה מעלו האישי של עכן, אך חטאו נוקף לחובת העם כולו (יהושע ז, א ושם, י-יא). שוב עלינו לעיין בירמיהו טו, א-ט. כבר ציינתי, שמעשיו של המלך

מחייבים את העב ויתכן שהוא נענש בגינם, אך גשים לב לעובדה שממות מנשה עד חורבנה של מלכות יהודה עברו 54 שנה, ומסתבר שמרבית בני דורו של מנשה כבר הלכו לעולמם, קם דור חדש וגם הוא לא יצא זכאי כתוצאה ממעשיו של מלך ששבק חיים לכל חי.

ניתן לגלות חוקרים, המביעים את הדעה, שאכן שלטה בישראל ההכרה באחריות הקולקטיבית, ולא ניתן ביטוי לאחריות האישית אלא רק בדורות המאוחרים יותר. דעה זאת מנסה לבנות את תורתה על קטעים שונים במקרא, ובעיקר על יחזקאל יח. ניתן לפרש פרק זה כשבירת עקרון עתיק-יומין. הנביא, כביכול, פוסל את האחריות הקולקטיבית וממירה באחריות אישית. נראה נכון לומר, שחלה תמורה בתקופה זו של שינוי ערכין ושינוי מציאות בתולדות האומה, וברצוני לעסוק בתמורה זו בהמשך. לא נראה לי נכון לומר, שבתקופה שלפני יחזקאל לא היתה כלל הכרה באחריות האישית, וזו לא היתה ידועה.

כפי שצויין כבר, היתה בישראל תחושה בולטת של אחריות קולקטיבית, והיא משתמעת גם מטופס עשרת הדברות (שמות כ, ה-ו). ליד תחושה זאת היתה קיימת גם הכרה באחריות אישית, בה היה כדי לזכות או לחייב את הפרט. נח זכה בהיותו הוא עצמו צדיק (בראשית ז, א), אברהם זכה בשל מעשיו (בראשית יז, א-ג), משה ואהרן נענשו על חטאם הם (במדבר כ, יב-יג).

במסגרת השיקולים, אם היתה רק אחריות קולקטיבית בתקופה אחת, ורק אחריות אישית בתקופה אחרת ובאיו תקופה הניחו לזו ופנו לאחרת, היה צורך לעיין עיון מדוקדק בספר דברים כד, טו.

חוקרים שהניחו שבתחילה היתה רק אחריות קולקטיבית, שהומרה לאחר מכן באחריות אישית, הסבירו שהסתירה בין שמות כ, ה-ו לדברים כד, טו, ניתנת להסבר על-ידי שמייהסים את שני המקורות לשתי תקופות שונות, את הראשון לתקופה מוקדמת בה היתה תחושה של אחריות קולקטיבית, ואילו המקור בדברים לתקופה מן הנביא יחזקאל והלאה או סמוך לתקופתו, בה האחריות האישית באה במקומה של הקולקטיבית.

הפרשנות המסורתית, שהיא הרמוניסטית מטבעה, מצאה דרך להביא לידי ישוב הסתירה בדרכה היא, וציננה שאין שני פסוקים אלה דנים באותו נושא (עיין רש"י לדברים כד, טו המציע פתרון, אך רשב"ם לאותו הפסוק מציע פתרון אחר).

לכאורה אין כל הכרה לראות סתירה פנימית בקיום שני המקורות, אם נניח קיום של שתי שיטות שונות של אחריות זו ליד זו, האישית והקולקטיבית, ופירושו של רשב"ם נותן מקום לאפשרות כזו. וכך דבריו:

"ובנים לא יומתו על אבות, בבית-דין, כדכתיב ואת בני המכים לא המית ככתוב לא יומתו וגו', אבל הקב"ה פוקד עוון אבות על בנים כשאוהו מעשה אבותיהם בידיהם, וכדכתיב אבות יאכלו בוסר ושיני הבנים תקהינה, לאבד נחלת אבות, אבל לא על-ידי בית-דין".

עקרון האחריות האישית

נעיין עתה במקורות, מהם אפשר היה ללמוד שהאחריות האישית המירה את האחריות הקולקטיבית, ונסה לבדוק מה בעצם החידוש המשתמע מהם. בדברי הנחמה של ירמיהו הנביא (פרק לא) כלולים הדברים: "הנה ימים באים נאום ה' וזרעתי את בית ישראל ואת בית יהודה זרע אדם זרע בהמה... בימים ההם לא יאמרו עוד אבות אכלו בוסר ושיני הבנים תקהינה, כי אם איש בעונו ימות, כל האדם האוכל הבוסר תקהינה שינוי" (כח-כט).

ביחזקאל יח, א-ד אנו קוראים: "...מה לכם אתם מושלים את המשל הזה על אדמת ישראל לאמור, אבות יאכלו בוסר ושיני הבנים תקהינה? חי אני נאום ה' אלוקים, אם יהיה לכם עוד המשל הזה בישראל. הן כל הנפשות לי הנה כנפש האב וכנפש הבן לי הנה, הנפש החוטאת היא תמות".

מן הראוי לשים לב לעובדה, שאת אשר נראה לירמיהו כההליך הצפוי לעתיד, נראה ליחזקאל כהכרה מידי. כל פרק יח ביחזקאל מוקדש לנושא בדבר האחריות האישית, ואף נמצא בו רמז ששומעיו של הנביא התקשו לקבל את תורתו: "ואמרתם לא יתכן דרך ה', שמעו נא בית ישראל. הדרכי לא יתכן? הלא דרכיכם לא יתכנו" (כה).

מכך ניתן ללמוד, שהעקרון של האחריות הקולקטיבית, ועל חשבון האחריות האינדיבידואלית, היה מושרש ביותר בחוג שומעי דבר הנביא. כבר ציינתי, בעיות המתעוררות כתוצאה של קבלת העקרון בדבר האחריות האישית (במידה שניתן לגלות פה חידוש) באות לידי ביטוי בשכבה של הספרות המקראית, שהיא קרובה לזו של ירמיהו ויחזקאל, וברובה אחריה.

מסתבר שנוכל לגלות את מידת החידוש אם נעיין בבעיות של תקופת ירמיהו ויחזקאל. נסיון זה נראה כדאי לאתר שהתברר לנו, שאין זו בעיית האחריות בלבד, בה עוסקים שני הנביאים, אלא גם שאר הבעיות משותפות לשני הנביאים. שינויים קלים, המתגלים כאשר נבוא להשוות בין שני הנביאים, הן תוצאה של שינויים שחלו בתקופה בין ירמיהו ליחזקאל ומזגם השונה.

סכנת היאוש הנסיון לגבור עליה בולטים בנבואת יחזקאל (לו, א-יד ובעיקר בפ' יא) ובישעיהו פרק מ (ובעיקר בפ' כו). עם חורבן הבית ניכרת נימה אופטימית בדברי הנביאים שניבאו באותו זמן, ואף בנבואת יחזקאל, שהיא זועמת ביותר, נוכל לגלות קווים אופטימיים ביותר. מנהיגי התקופה, ובעיקר הנביאים, שמו את פניהם אל הנחמה וצימצמו את דברי תוכחתם, לאחר שעם ישראל נענש קשות על מעשיו שבעבר (ישעיהו מ, ב).

הושם הדגש ברעיונות, שבהם היה משום עידוד לעם מוכה קשה, ואחד הרעיונות – וזה מובן מאליו – היה זה שעם ישראל חייב לשוב אל מקורו, ורק בדרך זו יזכה לגאולה שלמה.

תחושת האחריות הקולקטיבית צריכה היתה לעמוד למכשול בחינוך העם מחדש בגולה. כפי שכבר הסברתי היו שתי שיטות של אחריות קולקטיבית. על-פי שיטה אחת, נושא האדם באחריות על חטא אבותיו ונמשך דורות אחדים, אם גם בדרך זו עוברות אליו זכויות הדורות הקודמים. על-פי השיטה השנייה, נושא האדם באחריות עבור מעשים שנעשו בחברה הרחבה, שבה הוא חי את חייו.

עול האחריות למעשיו של דורות קודמים, לו הטיפו הנביאים בעבר השכם והערב (כגון ירמיהו טו, ד או יחזקאל טו, א-ה), עמד עתה למכשול. דור החורבן היה צריך לשאול את עצמו, כיצד יוכל להשתחרר מחטא אבותיו אשר את גמולו הוא משלם עתה, אף אם יש סיכוי שישא באחריות למעשה עצמו ולמעשה זולתו החי לידו.

אכן נוכל לגלות את תחושת חוסר האונים של הגולים בדרך לתיקון המעשים בשעה שגם האחריות עבור פועל אבות הגולים רובץ עליהם (עי' ירמיהו יד, כ ובצורה חריפה יותר איכה ה, ז). הדרך היחידה לקדם את פני היאוש ואת חיוק הרצון לתיקון המערכה המוסרית והדתית היתה להחליש את תחושת האחריות הקולקטיבית ולהגביר את התודעה של האחריות האישית. בדרך זו לא נראית אפשרות להפריד בין האחריות על מעשיהם של דורות קודמים למעשיהם של שותפי גורל באותה התקופה.

כך אנו עדים לשינוי הנימה הנשמע בעיקרו מירמיהו לא, כח-כט ומיחזקאל בפרק יח. נשאלת השאלה, איך אפשר היה להסביר שינוי מהותי בשיטה, שהיתה מושרשת מאז ומעולם בתחושת עם ישראל ובחלק ממורשתה המחשבתית? גם בנקודה זו אין לנו מורה דרך בספרות המקרא, אך מסתבר שבעצם התהוות תפוצת ישראל, תחושת האחריות ההדדית היתה צריכה להתרופף.

קיום שותפות גורל בתוך גבולות היסטוריים משותפים מצדיק את רעיון האחריות הקולקטיבית. קשה לשמור על הרעיון כשמותרחים חלקי האומה

הן ירמיהו הן יחזקאל עדים לתקופת חורבן הבית ולשורה של הגליות, שהאוכלוסיה ביהודה נפלה קרבן להן. ירמיהו הקדים את יחזקאל, מתחיל את פעולתו הנבואית בשנת 626 לפנה"ס (ירמיהו א, ב), לעומתו, יחזקאל בשנת 593 לפנה"ס (יחזקאל א, ב).

תחילת נבואתו של ירמיהו בתקופת התפוררותה של הממלכה האשורית וכעשרים שנה לפני השתלטותה של הממלכה הכשדית על שטחים בחופי ים התיכון המזרחיים, שלהם השתייכה גם יהודה. יחזקאל מתחיל לנבא לאחר גלות יהויכין, אתו יצאו מן הארץ טובי החברה, החרש והמסגר (מלכים-ב כד, יד).

ירמיהו פועל בארץ יהודה, ורק תקופת מה לאחר חורבן הבית עוזב אותה בדרכו למצרים (ירמיהו מג), יחזקאל נביא הגולה, ואין אני מתכוון להתמודד כאן בדעות, על-פיהן פעל יחזקאל גם בארץ-ישראל.

חשוב לעניננו הוא, שירמיהו מתחיל לפעול בתקופה, שבה החורבן נראה לו צפוי ואף ודאי ודאות זו הולכת וגוברת עם המשך פעילותו ובהתאם לתנאים המתפתחים. יחזקאל מתחיל את פעילותו, שבה ההגליה היא כבר עובדה מוגמרת, והמציאות החדשה צריכה היתה להעסיק אותו במידה יתרה. נוכל לקבוע, שחלה התפתחות במציאות האומה בתקופה החולפת, מתחילת פעולתו של ירמיהו ועד תחילת פעולתו של יחזקאל, ומשם והלאה תחול התפתחות נוספת. נראה נכון לומר – וכך ניסיתי להסביר לעיל – כי שתי שיטות של אחריות היו מקובלות באומה, השיטה של האחריות הקולקטיבית והשיטה של האחריות האישית, תוך הדגשת השיטה הראשונה.

אף בספר יחזקאל, הנראה לרבים כמחדש השיטה בדבר האחריות האישית, ניכרות בערבוב שתי השיטות, וגם השיטה הקולקטיבית לא נשכחה בנבואת יחזקאל. יתר על כן, שורת הפשעים שהונחה ביסוד משאו של יחזקאל אודות האחריות האישית (פרק יח) הונחה גם ביסוד פרק כב המעוצב לפי השיטה של האחריות הקולקטיבית. גם בתאורים על הגאולה לעתיד לבוא בולטת השיטה של האחריות הקולקטיבית (כגון יחזקאל לד, יג-טו). כך ניתן להסיק, שאין חידוש מופלג בנושא האדריות, לא בנבואת יחזקאל ובודאי לא בנבואת ירמיהו.

אם נרצה לדבר על חידוש הרי הוא נמצא בהדגשה, ובה בלבד. אם בעבר הושם הדגש באחריות הקולקטיבית ובהצנעת מה את האחריות האישית, הגישה החדשה היא היפוכה של השיטה הקודמת. נוכל להתבונן בהדגשה יתרה של האחריות האישית ובהצנעת מה את האחריות הקולקטיבית. אין הסבר גלוי לסיבת שינוי ההדגשה, אך נוכל לגלותה בין השיטין. עם היציאה לגלות גברה סכנת היאוש והתעורר הצורך למנוע את תחושתו.

זה מזה. כתוצאה מרפיון תחושת האחריות כלפי הזולת נחלש גם רגש האחריות למעשיהם של דורות קדומים.

ניתן להצביע על יתרון נוסף בהחלשת תחושת האחריות הקולקטיבית ובחיווק תחושת האחריות האישית. אסון האומה הוא גם תוצאה של בטחון מופרז בזכויות האבות ובהבטחות שניתנו לבניהם. תודעת הברית בין ה' לעם, ובזכות דורות קודמים, היתה ערה, וגם היא מנעה בדיקה מחודשת של המערכה המוסרית והדתית ובכלל דור ודור (ע' עמוס ג, א-ב ושם ט, י). הסיכוי שהמערכה המוסרית והדתית תשתפר ותוכה לבדיקה הולכת וחוזרת יגדל, במידה שתגבר התחושה של האחריות האישית. לא תהיה עוד ערובה בהישענות על זכויות צדיקים קדומים או אף בני הדור העכשווי.

קביעת גמולו של אדם-יחיד בעיקרו על-ידי מעשיו הוא יוצרת בעיות, שבקיומן איננו מרגישים בדורות הקדומים יותר. עתה, האדם יהיה מסוגל להעמיד במבחן את צדקת הבורא על-פי מעשיו וגמולם, ובידיו ניתן קנה מידה למדידת שכרו או עונשו. בעבר ניתן להסביר את הסבל בדרך ההולמת את הרעיון של האחריות הקולקטיבית. סבלו של היחיד יתכן והוא תוצאה של חטא אבות או חטא הזולת במסגרת החברה המשותפת והסגורה בתוך עצמה. עם השתרשות התחושה המוגברת לאחריות האישית נשאר האדם עם עצמו ומקור יחיד לסבלו הוא.

לאחר שלא ניתן הסבר אחר לסבל מאשר החטא, הועמדה צדקת האל בספק בשעה שלא נמצא יסוד מספיק לסבל הנגרם בחטא קיים ומבוקר. המקרא נערך לפתרון הבעיה המתעוררת.

יש להצביע על הבקוק, בן זמנו של ירמיהו ובתקופה המאוחרת של פעולת ירמיהו. אנו מוצאים טיפול בבעיה בספר מלאכי, בו יש משקע למחשבת הדור השני והשלישי לאחר שיבת-ציון וכן בפרקי תהלים שונים, ויש להגיה שתקופת חיבורם היא מאוחרת. יתכן גם לומר, שתקופת חיבורם היא קדומה, אך בנויה על שיקול צדקת ה' כשזו נמדדת על רקע האחריות האישית, ולהוציא את האחריות הקולקטיבית.

נוכל להתעלם מבדיקה מדוקדקת את תקופת חיבורם של כל המקורות, אך נהיה מודעים לעובדה שביסודם הונחה ההכרה באחריותו האישית של העובד על כל התוצאות הנובעות ממנה ועל כל הבעיות המתעוררות בעקבותיה.

בחבקוק ומלאכי מהדהדת נימה ספקנית, והיא נראית מוצדקת בעינינו אם אנו מתבוננים בהצלחתו של הרשע ובכשלונו של הצדיק. במה זכה זה ובמה חייב ההוא? מידיות הגמול היתה בעבר אחד מעמודי-התווך של תורת הגמול, וכבר הצבעתי על כך לעיל. גם אצל חבקוק וגם אצל מלאכי

יש ויתור על מידיות הגמול. המאמין חייב להיות סבלני, פעולתו של ה' אינה מידית, ובסופו של דבר נראה בהצדקת הצדיק ובהרשעת הרשע (מלאכי ג, יג-כד, חבקוק פרקים א-ב).

דברי חבקוק מרחיקים לכת יותר מדברי מלאכי. נביא המשמיע "כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכוב, אם יתמהמה חכה לו כי בוא יבוא לא יאחר... וצדיק באמונתו יחקה" פותח פתח למחשבה, כי יתכן ולא נראה אנחנו בהצדקת הצדיק והרשעת הרשע, כי הצדק מתמהמה לבוא ואין לנו אלא לחיות באמונתנו. רמז זה שתחושת הצדק של העובד לא תבוא על סיפוקה מקרב את הצדקת הדין לגישת ספר איוב ומפסל לו את הדרך.

שונה במידת מה גישתו של ספר תהלים. בניגוד לנביאים, את דבריהם הזכרתי בזה, לא באה לידי ביטוי הספקנות בספר תהלים, אלא היא נרמזת בלבד ונדחקת במהירות עם צמיחתה. כך פותח ספר תהלים מזמור לו במלים "אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עוולה". אך הספקנות מסולקת עם פתיחת המזמור, וכבר בפס' ג אנו קוראים "...ובטח עליו והוא יעשה". טרם שנשתתה להביע את מהלך הרוח הפסימית, כבר נתן ביטוי לראיה האופטימית (נגון מזמור כג או נה או כז) והשלטת הצדק הנראה לעין היא ענין של זמן בלבד (כגון מזמור לו, י או שם, כה).

רעיון הגמול בספר איוב

בסיומו של העיון עלינו לבחון את גישת ספר איוב, והיא שונה מזו שמצאנו בספרים אחרים. אין כוונתי לעסוק בבעיה הנדונה במחקרים רבים מתי נכתב ספר איוב; גם לא בבעיה, אם כל ספר איוב נכתב במשיכת קולמוס אחת, או שמא נגלה בספר שכבות ורבדים של זמנים שונים. חקר זה הוא נחלת דורות אחרונים של מעיינים ביקורתיים בספרות המקרא. גם חכמינו הקדומים היו ערים לבעיה (בבלי, בבא בתרא טו ע"א וגו').

הקו הכללי של הספר מטה את ההכרעה לטובת הטוען "איוב מעולי גולה היה", כי זו התקופה שבה הודגשה האחריות האישית כעדיפה על האחריות הקולקטיבית, וזו האחריות האישית העומדת לדין בספר זה. זו גם התקופה שבה התלבטו בישראל בבעיות שהתעוררו כתוצאה מהדגשת האחריות האישית (כפי שהראיתי כבר על-פי הנביאים מחבקוק ועד למלאכי). לבעיות אלו לא היה מענה כבעבר, כאשר אפשר היה להבין את סבלו של הצדיק או הצלחתו של הרשע מתוך גמול הניתן ליחיד על-פי הנתונים הקיימים בקולקטיב.

גם "משל" היה איוב (בבא בתרא טו, ע"א), אכן דמות כאיוב ללא כל

יש לעיין בגמול הניתן לאדם לפי אמת-מידה שונה מזו המקובלת עד הנה. אין עוד ערובה להנחה שסבלו של האדם הוא פרי מעשיו וחטאו. החלטת הבורא להנחיל לאדם סבל לא ניתנת עוד להבנה וכך עלינו להשלים גם עם עינויו של צדיק ועם הצלחתו של רשע, ולא נותר לנו אלא לומר "כל דעביד רחמנא לטב עביד".

עקרונות היסוד המסורתיים לא נעקרים בכך, התביעה לעשיית הטוב במקומה עומדת, ואף האפשרות של זכות וחובה בתוך הקולקטיב ממשיכה להתקיים. השינוי היחיד והחשוב הוא בנטילת היכולת לבקר את דרכי הבורא על ידי מדידתו לפי אמות-מידה של בני-תמותה.

חטא ורוב אינה יותר ממשל. אכן, דמות ללא חטא ורוב היה צריך להיות איוב, כך שלסבלו לא היה כל מענה בחטאו האישי. החטא הציבורי הקולקטיבי אינו עומד עוד לדיון בספר איוב. חידושו של ספר איוב בכך, שמחפש הסבר מתקבל על הדעת לסבלו של האדם היחיד, אך מתרחק מפתרון הנתון בספרים אחרים לפיהם צדקת הבורא תצא לאור במרוצת הימים, ויש רק לחכות (כגון חבקוק ב, ג).

גם איוב וגם הרעים נוקטים הקו המסורתי, שאין מענה אחר לסבלו של האדם אלא החטא. גם איוב וגם הרעים איתנים בדעתם, שהאדם זוכה לגמול אישי ולא בזכות החברה, שבה הוא חי, או בזכות דורות קדומים או אף הבנים המיטיבים או מרעים. בניו של איוב מתו בחטאם הם, ויש לחשוב על אינטרפרטציה מתאימה במקורות, מהם נוכל ללמוד אחרת (כגון ה, ג-ד), והסבר מתאים ניתן. אין תועלת לדחות את קיום הגמול הצודק אל מעבר לתחום הנודע של האדם החי (פרק ג מחצית שניה או פרק י, יט-כב), אין מקום לגמול לאדם מת.

ספר איוב מנסה לגשת לבירור הבעיה על יסוד הגמול האישי, והגמול האישי בלבד, ובתחום הנודע לבן תמותה. צמצום האפשרויות לפתרון הבעיה על הגמול הצודק מכביד מאוד על המחפש הגיון לסבלו של הצדיק המוחלט שאין בו פגם ורוב (וכזה הוא איוב). הרעים מוצאים את הפתרון בגישה המסורתית, שאין סבל ללא חטא, ולאויב חטא. באשר איוב משוכנע בצדקתו, ואין הוא מכיר בפתרון "חכה לו" (כחבקוק ב, ג), לא נופתע אם נגיע להחרפה קיצונית של השאלה "מדוע רע לצדיק?", עד שניתן להאשים את הבורא – לפחות לצרכי בירור – בשרירות ואכזריות (פרק ט).

איוב אינו כופר בכוחו של הבורא – רק בצדקתו. כוח אינו ערובה לצדק! כבר מתוך דברי הרעים, ובשלב מוקדם למדי של התנצחות, עולה הרעיון החדש, שאין פתרון לסבלו של האדם. אלא כי מבוכתנו תוצאה היא של המרחק הקיים בין עולמו של האדם לעולמו של הבורא, וכך אמת-המידה בשני המישורים יתכן והיא שונה, אך ההנחה נשארת כפי שהיתה: החטא גרם! (כגון איוב פרק יא).

בפרקים האחרונים של הספר נזכה לביסוס הרעיון, המובע כבר על-ידי חבקוק "צדיק באמונתו יחיה" (ב, ד), אך ספר איוב משמיט את העקרון הנתון על-ידי חבקוק "בוא יבוא לא יאחר" (חבקוק ב, ג).

נאומי ה', ובעיקר נאומו השני של ה', משאירים את האפשרות, שלא נזכה לראות בהשלטת הצדק בעולם בהתאם לקטגוריה של צדק אנושי. סופו של ספר איוב נוטש את הקו האנטרופוצנטרי, ואין האדם עומד עוד במרכזו. מבטו של האדם מופנה אל הלא נודע – הבהמות והלווייתן – ובוה