

אלוהים ואדם במלחמה: תגובות על חורבן הבית הראשון

דלית רום-שילוני

א. פתיחה

ההיסטוריה הישראלית, זו המובאת לפנינו במקרא, רצופה מלחמות בין ישראל לשכניה. מטבע הדברים היו סיפורי הניצחון והישועה אהובים יותר. נפלאותיו של אלוהים, גבורותיו, נוראותיו ועלילותיו בעמים סופרו שוב ושוב (למשל בתהילים קה), תהילתו ושבחיו נודעו לדורות (תהילים מד, ב-ד). במיוחד בא לו פרסומו מן הישועה במצרים, מסורת ישועה שהפכה לסיפור הפרדיגמטי על האל, שהושיע את עמו בכל יכולתו והיכה מכה נחרצת את אויביו עד כלה. אלא שבמאמר זה אעסוק בצדה האחר של המלחמה, בצדה האפל יש לאמר, בתבוסה ובחורבן. אוֹ-או צפות ועולות במלוא העוצמה השאלות המכבידות באמת בדבר חלקו של אלוהים ברעה שבאה או ברעה שהוא עצמו הביא על עמו שלו.

תהלים עט

א אֱלֹהִים בָּאוּ גוֹיִם בְּנַחֲלֹתָי טָמְאוּ אֶת הַיְכָל קִדְשֶׁךָ, שָׁמוּ אֶת-יְרוּשָׁלַם לְעַיִים. ב נִתְנוּ אֶת-נִבְלַת עַבְדֶיךָ מֵאֶקֶל לְעוֹף הַשָּׁמַיִם, בְּשָׂר חֲסִידֶיךָ לְחֵיתוֹ-אָרֶץ. ג שָׁפְכוּ דָמָם כַּמַּיִם סְבִיבוֹת יְרוּשָׁלַם, וְאֵין קוֹבֵר.

איכה ב

א אֵיכָה יַעֲיֵב בְּאֶפְסוֹ אֲדֹנָי אֶת-בֵּית-צִיּוֹן הַשְּׁלִיף מִשָּׁמַיִם אָרֶץ תִּפְאֶרֶת יִשְׂרָאֵל, וְלֹא זָכַר הַדָּם-רָגְלָיו בְּיוֹם אָפוֹ. ... ד דָּרַךְ קִשְׁתוֹ כְּאוֹיֵב נִצָּב יְמִינוֹ כְּצֹר וַיִּהְרַג כָּל מַחֲמַדֵי-עֵינָי, בְּאֶהֱל בֵּית-צִיּוֹן שָׁפַךְ כָּאֵשׁ חֲמָתוֹ. ... כ כָּאֵה יִהְיֶה וְהִבִּיטָה לְמִי עוֹלָלָתָ כֹּה, אִם-תִּאֲכַלְנָה נְשִׁים פְּרִים עֲלֵלֵי טַפָּחִים אִם-יִהְרַג בְּמִקְדָּשׁ אֲדֹנָי כִּהֵן וְנָבִיא. כֹּא שָׁכְבוּ לְאָרֶץ חוּצוֹת נֶעַר וְנָקָן בְּתוֹלְתָי וּבְחוּרֵי נַפְלֹו בְּחֶרֶב, הִרְגָת בְּיוֹם אֶפְסָךְ טִבְחָתָ לֹא חֲמָלָתָ.

מה בין שתי קינות עם (communal laments) אלה, שנכתבו (כך מניחים) בתגובה לחורבן ירושלים בראשית המאה השישית לפה"ס? בשתייהן נשמע בעוצמה הכאב על האסון הלאומי והאישי, על ההרג הנרחב והכולל בירושלים; ובכל זאת, הן רחוקות זו מזו במבטן על אירועי הזמן ובפרשנותן לחלקו של אלוהים אל מול חלקם של בני אדם באסון הלאומי שבא על יהודה מידי בבל. בדברים להלן אתאר את קשת הדעות המופיעות לפנינו

דלית רום-שילוני

ביצירות מן המאה השישית לפה"ס, אשבץ אותן בהקשר התאולוגי, כלומר בתפיסות האלוהים במקרא, ואנסה להציג הסבר לבחירה של דוברים שונים בעמדות הקצה.¹

ב. קשת העמדות התאולוגיות: אלוהים ואדם במלחמה, הניצחון והתבוסה

תיאורי מלחמה במקרא הם בגדר גילויים של מחשבה דתית, באשר הם מבטאים תפיסות תאולוגיות של המלחמה. כותבי היסטוריה, נביאים ומשוררים, כולם כאחד נותנים ביטוי לנקודת המבט שממנה הם רואים את ההתרחשות האנושית בעולם שמונהג בידי אלוהי ישראל. קשת הדעות של יוצרים שונים בתקופת המקרא משקפת הבדלים במשקל היחסי שניתן למעורבותו של אלוהים במלחמה – לעומת מעשיהם של בני אדם בשדה הקרב. ניתן לתאר קשת דעות זו באופן סכמטי בעזרת ציר פשוט בתכלית, שבצדו האחד אלוהים ובצדו האחר האדם (מלך/מנהיג או עם):

אלוהים ואדם במלחמה – הניצחון והתבוסה

ה' לוחם לבדו	ה' מזמן אדם	אדם לוחם לבדו
מושיע אויב	מושיע אויב	מושיע אויב

כוחו של הדגם המוצע יפה לכל תיאורי המלחמה במקרא ובמיוחד לשני פניה של המלחמה: הניצחון והתבוסה. במרכזו של הציר מובא הסבר שיוצר התאמה בין האירוע ההיסטורי לפירוש התאולוגי שניתן לו, ולפיו ה' מעורב בניצחון או בתבוסה כמלך-לוחם, שמזמן את הצבאות ואחראי לפעולתם; ואילו בשני קטביו של הציר ניתן משקל רק לאחד ממישורי הפעילות: האנושי או האלוהי. נוסף על כך, הדגם מבהיר את היחס בין תפקידיו של אלוהים כמושל וכלוחם. פעולותיו של ה' כלוחם-מושיע או כאויב הן שני הפנים המנוגדים המבטאים את שלטונו בגורל עמו (ובגורל העמים בכלל) באירועים של ניצחון ובאירועים של תבוסה כאחד.² אסביר את הציר ואדגים את הופעותיו במקורות שעוסקים בחורבן ירושלים ויהודה.

1 דיון נרחב בתפיסות האלוהים לנוכח חורבן הבית הראשון ראו בספרי: אלהים בעידן של חורבן וגלויות: תאולוגיה תנ"כית, ירושלים: מאגנס (בדפוס). הקיצורים של ספרי הפירוש המובאים במאמר ניתנים בסופו.

2 בדברים אלה אני מבקשת להרחיב את נקודת המבט אל עולם המחשבה הדתית (התאולוגיה) ואל מרב הדיכויים של תפיסות המלחמה, ולא להשאיר במרחב המצומצם של הפולחן והליטורגיה. בכיוונים האחרונים הלכו פרידריך שוואלי (1901) וביתר שאת – גרהרד פון ראד, במחקרו פורץ הדרך על 'מלחמת הקודש' במקרא (פורסם לראשונה ב-1951), ראו: F. Schwally, *Der heilige Krieg im alten Israel, Semitische Kriegsaltertümer*, I, Leipzig 1901; G. von Rad, *Holy War in Ancient Israel*, trans. M.J. Dawn, Grand Rapids, MI. 1991

אלוהים ואדם במלחמה

נקודת האמצע על הציר 'אלוהים ואדם במלחמה' היא זו שבה אלוהים מִזְמֵן אדם להושיע את עמו או ללחום נגד עמו כאויב. זוהי הדרך הרווחת ביצירה המקראית לתיאור מהלכים צבאיים ומדיניים ולפיה מעשי האדם מעורבים בתמיכת האל או אף בפעולה ממשית שלו – לצד הכוחות הלוחמים וכראש להם.³ כפי שהראה יצחק אריה זליגמן, האירועים ההיסטוריים מוסברים לעתים על דרך 'הסיבתיות הכפולה', במישור האנושי ובמישור האלוהי גם יחד.⁴

באירועי ניצחון, ה' ממנה מושיע לישראל (ומסייע בידו). המושיע האנושי פועל בקרב מכוחו של ה'. למרות שהסיפורים מבטאים את גבורתו של האדם, את תכסיסי המלחמה ואת קביעת מהלכיה, לא היה הניצחון מושג אלמלא מעורבותו של ה'. בדגם זה ידועים סיפורי השופטים, ניצחונותיו של דוד ועוד.⁵

באירועים של תבוסה, ה' מִזְמֵן אויב נגד ישראל (ומסייע בידו). ה' מוצג כמי שמוסר את עמו ביד אויב וכתוצאה מכך – צבאותיו של המלך האויב מנצחים.⁶ מעשהו

3 ביטויים לשיתוף פעולה במעשה המלחמה בין ה' לישראל (synergism) הם: ה' 'הלך עם' הצבאות ולחם להם (דברים כ, ד); 'הלך לפני' הצבאות להלחם להם' (דברים א, ל); 'ה' יצא לפני' הצבאות הלוחמים (שופטים ד, יד; שמואל ב' ה, כד); 'ה' נתן את [האויב] לפני [ישראל]' (כגון יהושע יא, ו, ועוד לרוב); 'ה' נגף את [האויב] לפני [ישראל]' (שופטים כ, לה). כן הדבר בתפיסת מקומו של הארון במעבר הירדן (יהושע ג, יא) ובמלחמה (כגון: יהושע ו; שמואל ב' יא, יא) וכן בנבואה: 'ה' צבאות מפקד צבא מלחמה' (ישעיה יג, ד). ראו פון ראד (לעיל, הערה 2), עמ' 41–49. דרך זו עולה בקנה אחד עם האידאולוגיה של המלחמה במקרא ובמזרח הקדום, כדרך שהראו: S.M. Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East* (BZAW 177), Berlin and New York 1989, pp. 108–110); B. Oded, *War, Peace and Empire: Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*, Wiesbaden 1992, pp. 13–18 וכן 'ויהי הדד קדמי' בכתובת מתל דן, ש' 5 'א' ליפשיץ, 'פולמוס "בית דוד": בעקבות הכתובת מתל דן, ה' ברון וא' ליפשיץ (עורכות), דוד מלך ישראל חי וקיים?, ירושלים תשנ"ו, עמ' 9–68, וראו עמ' 40.

4 י"א זליגמן במאמרו ('גבורת האדם וישועת האל: הסיבתיות הכפולה בחשיבה ההיסטורית של המקרא', תרגמה מגרמנית ר' בלום [1963], א' הורביץ, ע' טוב וש' יפת [עורכים], מחקרים בספרות המקרא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 62–81, ראו במיוחד עמ' 74–81) ריכז דוגמאות לסיבתיות כפולה בין מסורות מקבילות (כגון: תהילים קה, כה לעומת שמות א, ח–י; מלכים א' ב, טו לעומת פרק א); וכן דוגמאות של סיבתיות כפולה בהקשר אחד, שבהן לדעת המחבר נוסף חלקו של ה' כמושיע באופן משני לפעולת הישועה האנושית (שמואל א' יט, ד–ה; שמואל ב' כג, י, יב). דוגמאות נוספות לסיבתיות כפולה שאינן מוגבלות לישועה: יהושע י, מב (השוו ליהושע י, יד; כג, י); שמואל ב' יז, יד; מלכים א' יב, טו; מלכים ב' יד, כז–כח).

5 ה' 'הקים מושיע' בשופטים ג, ט, טו; שמואל א' ט, טז; שמואל ב' ה, יד; י, ט–יב; מלכים ב' יג, ה; נחמיה ט, כז ועוד. כך גם דברים ז, כא; ט, ג. מרבית הדוגמאות שציין זליגמן ([לעיל, הערה 4], עמ' 71–73, 78–79) תחת הסיבתיות הכפולה – הישועה האנושית והישועה האלוהית – שייכות לדרך שנייה זו להסבר הניצחון.

6 דברים לב, כז–ל; שופטים ד, ב, ו, א ועוד.

דלית רום-שילוני

זה של אלוהים מוצג על פי רוב כעונש לעם על חוסר נאמנותו לאל. כך בדברי הנביא ישעיהו בנוגע לצבא אשור המזומן כמטה זעם למלחמה נגד ישראל (למשל ישעיה י, ה-ו), וברוח זו גם הדברים הנתונים בפיו של רבשקה האשורי (מלכים ב' יח, כב-כה; ישעיה לו, ז-י).⁷ הסבר זה של התבוסה במלחמה משמש בספר מלכים כהסבר לאירועים שהובילו לחורבן ירושלים מידי הבבלים ועזריהם. כך לגבי המרד של יהויקים בנבוכדנאצר, מרד שהביא בסופו של דבר לגלות יהויכין (597 לפה"ס):

א בְּיָמָיו עָלָה נְבֻכַדְנֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל, וַיְהִי לוֹ יְהוֹיָקִים עֶבֶד שְׁלֹשׁ שָׁנִים וַיָּשָׁב וַיִּמְרָד בּוֹ. ב וַיִּשְׁלַח יְהוָה בּוֹ אֶת גְּדוּדֵי כַשְׂדִּים וְאֶת גְּדוּדֵי אַרְם וְאֶת גְּדוּדֵי מוֹאָב וְאֶת גְּדוּדֵי בְנֵי עַמּוֹן וַיִּשְׁלַחם בְּיְהוּדָה לְהַאֲבִידוֹ, כְּדָבָר יְהוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד עֲבָדָיו הַנְּבִיאִים. ג אַף עַל פִּי יְהוָה הִיָּתָה בְּיְהוּדָה לְהִסִּיר מֵעַל פְּנָיו, בַּחֲטָאת מְנַשָּׁה כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה. ד וְגַם דָּם הִנְקִי אֲשֶׁר שָׁפַךְ וַיִּמְלֵא אֶת יְרוּשָׁלַם דָּם נָקִי, וְלֹא אָבָה יְהוָה לְסַלֵּחַ (מלכים ב כד, א-ד).

מעורבותו של ה' בהתרחשות האנושית היא חלק מהותי מנקודת המבט התאולוגית. לפיכך, אף שהפסוקים מביאים את עונשו של יהויקים על מרד שמרד בנבוכדנאצר מלך בבל, הם בכל זאת קובעים כי ה' הוא המחולל את הרעה: 'וישלח ה' בו את גדודי כשדים' וכו'.⁸

עמדה זוהי מבחינה תאולוגית מובעת גם בנוגע לימי צדקיהו ולמצור האחרון על ירושלים (מלכים ב כד, יח-כה, א). אלא כפי שבדרך כלל נמצא בספר מלכים, הזיקה בין חטאי המלך והעם למצוקה המדינית-הצבאית מוצגת רק באופן סמוי, מתוך סמיכות הפרשיות. כך נוצר יחס בין הסיבה ובין התוצאה בין כעסו של ה' על ירושלים ויהודה לבין התוצאה שעתידיה להתרחש בעקבות המרד של צדקיהו במלך בבל:⁹

7 מבלי להידרש לשאלת המהימנות של נאום רבשקה, מוסכם על החוקרים כי תפיסת המלחמה האשורית דומה לזו המיוחסת להם במקרא וראו עוד (לעיל, הערה 3), עמ' 18-20.

8 משום כך תרגום השבעים, שמשמית במלכים ב' כד, ב את 'יהוה' ובכך לכאורה מותיר את התגובה כענישה אנושית בלבד, אינו יכול להיחשב כגרסה עדיפה על נוסח המסורה. מחד גיסא התרגום מסיר מאלוהים את האחריות להבאת הצבאות, אבל מאידך גיסא גם תרגום השבעים מסביר את גורלה של ירושלים ואת גלות יהויכין כמעשה ענישה אלוהי (כך בתרגום לכה, ב22ד). לפיכך נראה כי תרגום השבעים משמית את 'יהוה' באנלוגיה לפסוק א, ומתוך מגמה תאולוגית להרחיק במעט את האחריות למעשה המלחמה ממש מעל ה', וראו כוגן-תדמור, מלכים ב', עמ' 306.

9 שיטה זו של סמיכות פרשיות משמשת בספר מלכים ביחס שבין חטאי מלך למשבר פוליטי בימיו (כגון: מלכים ב' טז, א-ה; השוו לדברי הימים ב' כח, ה); או להפך, ביחס שבין נאמנות דתית להצלחה מדינית (כגון: מלכים ב' יח, ה-ח). השוו להצגה המפורשת של הקשר בין סיבה לבין תוצאה בנאומי הסיכום על חורבן ישראל (מלכים ב' יז, יח, כ) ועל חורבן יהודה (מלכים ב' כא, י-טו).

אלוהים ואדם במלחמה

כד, יח בן עשרים ואחת שנה צדקיהו במלכו ואחת עשרה שנה מלך בירושלם, ושם אמו חמיטל (חמוטל) בת ירמיהו מלבנה. יש ויעש הרע בעיני יהוה, ככל אשר עשה יהוה. כפי על אף יהוה היתה בירושלם וביהודה עד השלכו אתם מעל פניו, וימרד צדקיהו במלך בבל. כה, א ויהי בשנת התשיעית למלכו בחדש העשירי בעשור לחדש בא נבכדנאצר מלך בבל הוא וכל חילו על ירושלם ויחן עליה, ויבנו עליה דיק סביב.

משני צדדיו של ההסבר הממצע הזה, הסבר אשר מוצא דרך נוחה לבאר את המציאות האנושית כמונחית בידי האל, אלוהי ההיסטוריה, מצויים שני הסברים נוספים לאירועים של מלחמה, וגם בהם אבחין בין הניצחון לתבוסה.

גיבור אנושי/מלך פועל לבדו. במספר מצומצם יחסית של תיאורי ניצחון במקרא מושג הניצחון בזכות גבורתו של האדם, כישוריו ואומץ לבו. מעורבותו של ה' איננה נזכרת כלל או שאיננה רכיב ראשוני ב'סיפורי הגיבורים', שתכליתם לפאר את הלוחם האנושי.¹⁰ על פי רוב מופיעות עלילות הגבורה כאנקדוטות קצרות, דוגמת אלה המספרות על גיבורי דוד (שמואל ב' כא, טו-כב; כג, ח-כג).¹¹

מן העבר השני, כשמדובר בישועה, ה' לוחם לבדו באויב. פעולתו הבלעדית של ה' מתבטאת בכך שבמלחמה בין ישראל לאויביו לא נזכרת פעילות אנושית כלל. יש רק דוגמאות מעטות יחסית לדרך זו, שבה הישועה היא מעשה האל, מעשה נסי על פי רוב, שהעם עומד בו רק כצופה. ידוע מכולן הוא מעשה הישועה על הים, בשמות יד:¹²

10 זליגמן ([לעיל, הערה 4], עמ' 74-75) טען כי מסורות אלה התאפיינו תחילה בהעדר מעורבות האל וכתולדה ממהלך ספרותי משני נוספה אחר כך מעורבותו של ה'. המסורות הנזכרות למעלה על גיבורי דוד הן לדעתו הקרובות ביותר למסורות ההרואיות בעמים; ואילו המסופר בשמואל א' יט, ד; יד, מה; ובשמואל ב' כג, ב הם שרידים של מסורות ישועה אנושית, שנוספה עליהם באופן משני ישועה אלוהית. ישועה אנושית מופיעה ברשימת מלחמותיו של שאול (שמואל א' יד, מו-מח) ובאופן נרחב בסיפורי השופטים, כגון אלה המפארים את זריותו של אהוד (שופטים ג, טו-טז; וכן כ, טז); או את תכסיו וגבורתו של שמשון (שם, יד-טז). הסיפורים מייחסים ישועה אנושית לעתניאל (שם, ג, י-יא), לאהוד (ג, ל-לא), לגדעון (ח, כח); לתולע בן פואה (י, א); אך באחרונים מתמזגים גם היגדים המלמדים על מעורבותו של אלוהים, כגון רוח ה' שצולחת על הגיבור (שם, יא, ט, כט) או חלקו של ה' כמקים את המושיע האנושי (כגון: אהוד, ג, טו; עתניאל, ג, ט). תיאורים אלה קרובים יותר אל מרכזו של הציור הנזכר, וראו להלן.

11 לצד אלה יש דוגמאות לשירת עלילה הרואית במקרא: שירת למך (בראשית ד, כג-כד); שיר הניצחון על בנימין (שופטים כ, מג); קינת דוד על שאול ויהונתן (שמואל ב' א). ואילו בשירת דבורה משולב חלקו של ה' בחלקם של הגיבורים האנושיים (שופטים ה, כג). עצמאותה של גישה זו להסבר הניצחון נלמדת למשל מן הסיפורים החלופיים במדבר כא, כו, שהניצחון בו הוא בידי אדם, לעומת גרסת הסיפור בדברים ב, כו-לו, ולפיה ה' מסייע במלחמה ואחראי לניצחון בה.

12 שמות יד, יד, ל-לא; במדבר י, לה-לו; ג, כא-כב; יהושע י, ח-יג; דברי הימים ב כ. תיאורים שפעולת האל בהם היא קוסמית בהיקפה מופיעים בדברים לג, ב-ג; שופטים ה, ד-ה; חבקוק ג,

דלית רום-שילוני

על העם משתלטת יראה גדולה לנוכח הצבא המצרי המתקרב ובראשו פרעה והוא צועק אל ה' ואל משה: 'המבלי אין קברים במצרים לקחתנו למות במדבר, מהזאת עשית לנו להוציאנו ממצרים?' (פסוק יא); ומשה משיב: 'ויאמר משה אל העם אל תיראו התיצבו וראו את ישועת יהוה אשר יעשה לכם היום, כי אשר ראיתם את מצרים היום לא תספו לקראתם עוד עד עולם. יהוה ילחם לכם, ואתם תחישו' (פסוקים יג-יד). ואמנם, סופו של מעשה הישועה במראה עינים ובהכרה אמונית: 'וישע יהוה ביום ההוא את ישראל מיד מצרים, וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים. וירא ישראל את היד הגדלה אשר עשה יהוה במצרים ויראו העם את יהוה, ויאמינו ביהוה ובמשה עבדו' (פסוקים ל-לא). באירועים אחרים, כגון במלחמת גבעון או מלחמתו של ה' במדיינים, רק לאחר הניצחון מצטרפים הלוחמים למרדף אחר הנמלטים (שופטים ז, כג-כה; או ללקיחת השלל, במלחמת יהושפט בבני עמון ומואב, דברי הימים ב' כ, כה).

שני צדדים אלה של הציר מקבלים ביטוי גם באירועים של תבוסה. אויב אנושי/מלך יוזם מלחמה נגד ישראל: בהקבלה לגיבור האנושי המנצח את האויב בכוחותיו, מתוארים במקרא אירועים של משבר צבאי שבהם צבאות אויב פלשו לישראל או ליהודה ולא נזכר כי לאלוהים היה חלק בהבאתם לארץ; הצבאות הלוחמים הם האויב שבא לבדו על הארץ.¹³ העימות שמואב ביחידה אחת בספר ירמיה (כא, א-1), עשוי ללמד על המקום השמור לה' בשעה של מצוקה מידי אויב. השרים פשחור בן מלכיה וצפניה בן מעשיה הכהן נשלחים אל ירמיהו במהלך המצור על ירושלים (ירמיה כא, א-ב).¹⁴ הם אינם מייחסים את בואו של המלך הבבלי על העיר למעשה אלוהים

ג-1; תהלים סח, יח. ישעיה השני מתאר את רישומו של מעשה המלחמה של ה' לבדו על 'כל בשר' בישעיה מ, ג-1; נב, ז-ב.

13 דוגמאות לייחוס אנושית של המלך האויב בלא מעורבות של אלוהים בהבאת הרעה הן מלחמת ארם-אפרים נגד אחז מלך יהודה (735-733 לפה"ס, ישעיה ז, א-ב) ומסע סנחריב נגד חזקיהו (701 לפה"ס, מלכים ב יח, יג; ישעיה לו, א). ישעיהו בן אמוץ מדווח על האינטרסים הפוליטיים של הקואליציה בין ארם לאפרים (ישעיה ז, ה-1), ועל פי ספר מלכים היה המרד של חזקיהו באשור המניע למסע העונשין נגדו (מלכים ב' יח, ז, יד). למחקר היסטורי באינטרסים הפוליטיים ראו ב' עודד, 'הרקע ההיסטורי למלחמות רצין ופקח נגד אחז', תרביץ, לח (תשכ"ט), עמ' 205-224; מחקר מפורט של המקורות הספרותיים השונים, ראו: M.E.W. Thompson, *Situation and Theology: Old Testament Interpretations of the Syro-Ephraimite War*, Sheffield 1982; על המרד של חזקיהו באשור ותוצאותיו, ראו כוגן-תדמור, מלכים ב', עמ' 240-251.

14 ירמיה כא, א-י מקביל לעימותים בירמיה לד, א-ז; העימותים בירמיה לו-לח תוארכו לראשית שנת 588 לפה"ס או לקיץ של אותה שנה. היחס בין התיאורים בירמיה כא, א-י לבין ירמיה לו, ג-י נידון במחקר בתשומת לב לארבעה קווים של קשר בין התיאורים: (א) הזמן - המצור על ירושלים; (ב) הרכב המשלחת - שני שרים, ושמו של צפניה בן מעשיה הכהן חוזר בשתי היחידות; (ג) היעד - לדרוש את ה' בעד העם (כא, ב) או להתפלל אל ה' בעדם (לו, ג); (ד) ה

אלוהים ואדם במלחמה

אלא פונים אל ירמיהו בבקשת ישועה: 'דָּרַשׁ נָא בְּעֵדְנֵנוּ אֵת יְהוָה כִּי נְבוּכַדְרֶאֱצַר מֶלֶךְ בָּבֶל נִלְחַם עֲלֵינוּ, אוֹלֵי יַעֲשֶׂה יְהוָה אוֹתָנוּ כְּכֹל נִפְלְאוֹתָיו וַיַּעֲלֶה מֵעֲלֵינוּ' (פסוק ב). בקשתם למעשי נפלאות היא גילוי של נאמנות כלפי ה', ביטוי לביטחון ביכולתו להושיע בעת משבר ועדות להסתמכות של השרים על המסורות מן ההיסטוריה הלאומית של ישראל, ובראשן – על מסורת יציאת מצרים.¹⁵ השרים עושים אפוא הפרדה בין גורם הרעה ובין מחולל הישועה ובכך מפנים את תשומת הלב לזיקה שבין שני קצותיו של הציר.

יש לשים לב להבדל תמטי ופונקציונלי בין ההתייחסויות אל הניצחון לבין ההתייחסות לתבוסה כשמדובר בחלקו של האדם הלוחם לבדו. סיפורי הגיבורים מתארים את המלחמה בספרה האנושית לצורך האדרת הגיבור, בעוד שבתבוסה חלקם של

תשובת הנביא – בשתי הנבואות הנביא משיב שתתחולל על העיר פורענות אך בכל אחת מהיחידות הנבואיות מתוארת פורענות אחרת: בפסוקים כא, א-ז ה' לוחם לבדו, ואילו בפסוקים לו, ג-ה' נותן כוח, ואפילו כוח פלאי, בידי הכשדים להמשיך ולהילחם נגד ירושלים, כלומר הסבר המלחמה הוא כדרך 'ה' מזמן אויב'. אלכסנדר רופא ('עיונים בשאלת חיבורו של ספר ירמיה', תרביץ, מד [תשל"ה], עמ' 1-29, במיוחד עמ' 5-6) איננו מבחין בין שתי הדרכים הנזכרות. להסבר הזיקה בין היחידות הוצעו הצעות שונות: (א) אלה שני תיאורים מהימנים לשני אירועים שונים, שבהם פנו השרים בשם המלך אל הנביא במהלך חודשי המצור הארוכים (הצעתו של ג'הן ברייט, ירמיה, עמ' 216-217). (ב) שני תיאורים שיצאו מידי מחברים שונים לאירוע היסטורי אחד. בדרך זו הלך כבר דוהם (ירמיה, עמ' 296-297) ובעקבותיו חוקרים רבים. המובא בירמיה לו, ג-ג נחשב לתיאור היסטורי ומהימן של העימות בין משלחת השרים לנביא, שנכתב בידי היסטוריון (ביוגרף כלשהו), בעוד שאת הנבואה בירמיה כא, א-ז זיהה למשל רופא (שם, עמ' 8-11) כ'תיאור אנכרוניסטי' של אותו מאורע עצמו או 'כנבואה לאחר מעשה' (לאחר נפילת צדקיהו בידי הבבלים), ואף כעיבוד תאולוגי דויטרונומיסטי באופיו שנעשה בידי תלמיד ש'היה נאמן ליעודו של ירמיהו יותר מירמיהו עצמו' (שם). (ג) התיאורים בשתי היחידות הם חסרי ערך היסטורי, או בלשונו של ויליאם מק'קייין 'pious invention' (ירמיה כה-גב, עמ' 943, והדיון שם, עמ' 940-945). הממצא בספר ירמיה בדבר תיאור חלקו של ה' בחורבן מקרב מכל האפשרויות הללו את הראשונה ואולי את השלישית, אך בוודאי איננו תומך בהבחנה ההיררכית והדיאכרונית בין ההסבר ההיסטורי כביכול בפסוקים לו, ג-ז לעיבודו התאולוגי כביכול בפסוקים כא, א-ז. על פי ההבדל התאולוגי בתפיסת החורבן, כל אחת מן היחידות עומדת בפני עצמה.

15 הצירוף 'עשה נפלאות' מופיע לרוב בשירה ומתאר את מעשי ה' כלוחם המושיע את עמו מיד אויבו. ה'נפלאות' מרמזות למעשי האל מימי יציאת מצרים ועד להתנחלות: הכאת המצרים (שמות ג, כ); ההוצאה ממצרים (שופטים ו, יג; מיכה ז, טו; תהילים קו, כב); מתן הארץ (שמות לד, י; יהושע ג, ה) או כל האירועים האלה גם יחד (נחמיה ט, יז; תהילים עח, ד, יא, לב; קו, ח, טו, כא, לא). ה' מכונה, בתהילים קלו, 'עשה נפלאות גדולות לבדו' (פסוק ד), נפלאות שראשיתן במעשה הבריאה, המסכן בתולדות העם מיציאת מצרים וסופן בהושעה מאויבים לאחר ההתנחלות בארץ (פסוקים כב-כד). נפלאותיו של ה' חזרו וסופרו בישראל והיו חלק מן הליטורגיה, כך 'אספרה כל נפלאותיך' (תהילים ט, ב וכן כו, ז; עה, ב; צו, ג); 'אשיחה בנפלאותיך' (קייט, כז; קה, ב; קמה, ה); 'זכרו נפלאותיו אשר עשה' (קה, ה; וכן קיא, ד). יתר על כן, חוסר אמונה בנפלאות האלהים הוא חטא (עה, לב).

האויבים במלחמה מלמד על אכזריותם ועל מעשיהם השפלים כלפי עמו של ה'. המצוקה הצבאית המוצגת בתיאורים אלה משמשת אפוא מניע לבקשת ישועה מה'.¹⁶ וכך, למרות שהאל איננו אחראי לתבוסה, ואולי משום כך, שמורה לו המעורבות בהושעת עמו מן המשבר הצבאי שבו הוא נתון. אולי יהפוך האיום בתבוסה מיד אדם הלוחם לבדו כאויב לאירוע של ישועה וניצחון, שבו ה' יושיע את עמו לבדו. אם כך אפשר להוסיף קו מחבר בין שני קצותיו של הציר – בין האויב הלוחם בעמו לבדו ובין ה' הלוחם לבדו באויב ומושיע את עמו מידם.¹⁷

הבה נצרף לעניין זה את המובא בתהילים עט, שפותח בתלונה על מעשיהם האכזריים של האויבים (ואיננו קושר את ה' בהבאת הרעה): 'אֱלֹהִים בָּאוּ גֹיִם בְּנַחֲלֹתָךְ' (פסוקים א-ד) ומגיע אל הבקשה: 'שִׁפְךָ חַמָּתְךָ אֶל הַגֹּיִם אֲשֶׁר לֹא יִדְעוּךָ, וְעַל מַמְלְכוֹת אֲשֶׁר בְּשִׁמְךָ לֹא קָרְאוּ. כִּי אָכַל אֶת-עֵצֶיךָ, וְאֶת-נְוֵהוּ הִשְׁמוּ' (פסוקים ו-ז). הקבלה עניינית זו מלמדת על קרבה אידאולוגית בין תפיסותיהם של השרים, הבאים אל ירמיהו בשם המלך צדקיהו, ובין עמדותיו של בעל מזמור עט.

ירמיהו משיב לשרים בהסבר המנוגד – ה' לוחם לבדו נגד עמו כאויב: בניגוד למעורבותו של אלוהים כמושיע את העם לבדו בעת משבר, הרי באירועים של תבוסה במלחמה אלוהים מוצג כאויב הבלעדי של עמו והוא פועל נגדו ללא מעורבות של צבאות אנושיים במלחמה. תיאור קיצוני זה של ההתרחשות ההיסטורית באירועים של תבוסה מופיע בדוגמאות ספורות בנבואה הקלאסית,¹⁸ מצוי בדוגמאות אחדות בשירה בתקופת החורבן (כגון: איכה ב, שיידון להלן) והוא ההסבר השולט בספרים ירמיה ויחזקאל לתיאור חלקו של ה' במעשה ההחרבה ובהגליות, במאה השישית לפה"ס.¹⁹ הנה לפנינו תשובתו של ירמיהו לשרים, ירמיה כא, ג-ז:

16 לצד המצוקה המתוארת של העם, מעשי האויבים מוצגים כפעולה של ביזוי אלוהים עצמו, כגון: מלכים ב' יט, ד, יט, כב-כג; ולכך יש לקשור את בקשות הישועה, כגון 'עשה למען שמך' (ירמיה יד, ז; וכן תהילים עט, ט).

17 מתכונת זו מופיעה באופן מלא בהתמודדותו של חזקיהו עם משבר המסע השלישי של סנחריב מלך אשור, ראו הפנייה אל הנביא (מלכים ב' יח, א-ד) ותפילתו של המלך (יט, טו-יט), וכן היענותו המלאה של ישעיהו בן אמוץ לבקשות הישועה (יח, ו-י; יט, כ-לד).

18 דוגמאות בספרי הנביאים להופעת ה' כאויב של עמו: ישעיה א, כד-כח; ב, ו-כב; ט, יח-כ; ובאופן פיגורטיבי, ישעיה ה, א-ז; י, לג-לד ועוד; ישעיה השני מב, כה; הושע א, ד, ה; ד, א-ג; ה, יד; ח, יד; יא, ח; יג, ז; וכמטפורה, הושע ב, א-טו; עמוס ב, ה; ג, יג-טו; ד, ו-יג; ה, כז; ז, ט; ח, ט-י; יא; וכן בשירי ההלל: עמוס ד, יג; ה, ח-ט; ט, ה-ו; מיכה א, ב-ז, יב; ו, יג-טו; צפניה א, א-י; יב-יד, יז; זכריה א, 21; ז, יד; ח, יד-טו; זכריה יג, ז-ט.

19 קביעה זו מיוסדת על ניתוח כל היחידות הנבואיות בספרים ירמיה ויחזקאל. יחידה נבואית הוגדרה כיחידה האחדותית הקטנה ביותר (poem), להבדיל ממכלול נבואי רחב יותר (oracle), שמצורפים בו יחד היגדים עצמאיים לכתחילה. הנתונים בספר ירמיה הם שישים ושש נבואות פורענות לישראל ועוד שש עשרה נבואות לגויים שבהן ה' לוחם לבדו כאויב, לעומת ארבעים

אלוהים ואדם במלחמה

ג ויאמר ירמיהו אליהם, כה תאמרו אל צדקיהו. ד כה אמר יהוה אלהי ישראל הנני מסב את פלי המלחמה אשר בידכם אשר אתם נלחמים בם את מלך בבל ואת הפלשדים הצרים עליכם מחוץ לחומה, ואספתי אותם אל תוך העיר הזאת. ה ונלחמתי אני אתכם ביד נטויה ובזרוע חזקה, ובאף ובחמה ובקצף גדול. ו והפיתי את יושבי העיר הזאת ואת האדם ואת הבהמה, בדבר גדול ימתו. ז ואחרי כן נאם יהוה אתן את צדקיהו מלך יהודה ואת עבדיו ואת העם ואת הנשאים בעיר הזאת מן הדבר מן הרב ומן הרעב ביד נבוכדראצר מלך בבל וביד אביהם וביד מבקשי נפשם, והקם לפי חרב לא יחוס עליהם ולא יחמל ולא ירחם.

שני נתונים מצביעים על האופי הפולמוסי של תשובת הנביא לשרים. ראשית, ירמיהו מסתמך גם הוא על מסורת יציאת מצרים, אך באמצעותה הוא בונה תשובה מנוגדת. הצירוף המובהק של הישועה הופך בתשובתו ביטוי לעוצמה שבה יפעל ה' נגד עמו: 'בִּיד נְטוּיָה וּבְזְרוּעַ חֲזָקָה, וּבְאֵף וּבְחֵמָה וּבְקֶצֶף גָּדוֹל' (פסוק ה).²⁰ שנית, כנגד הנסיבות שמציגים השרים בבקשתם, 'כִּי נְבוּכַדְרֶאֱצַר מֶלֶךְ בָּבֶל נִלְחַם עֲלֵינוּ', ירמיהו מדגיש כי ה' הוא האויב האמתי של העם: 'וְנִלְחַמְתִּי אֲנִי אִתְּכֶם' (פסוק ה).²¹ לחיזוק דבריו הנביא משתמש בפעלים מן השדה הסמנטי של המלחמה בגוף ראשון: 'הֲנִנִּי מִסָּב אֶת [...] וְאִסְפֹּתִי אוֹתָם אֶל [...] וְנִלְחַמְתִּי אֲנִי אִתְּכֶם [...] וְהִפִּיתִי אֶת [...] וְאַחֲרַי כֵּן ... אֲמֵן אֶת [...] בְּיַד' (פסוקים ג-ז). בדרך זו טוען ירמיהו כי ה' הוא אויבה העיקרי של ירושלים.

נבואות פורענות לישראל ועוד עשרים ושבע נבואות לגויים, שבהן ה' מתואר כמזמן אויב. היחס בין שני ההסברים כולט עוד יותר בספר יחזקאל: שלושים ושלוש יחידות נבואיות של פורענות לישראל שבהן ה' פועל לבדו, ועוד עשר נבואות לגויים, לעומת שבע נבואות פורענות לישראל ושש עשרה לגויים שבהן יחזקאל מתאר את ה' כמזמן אויב. הדיון המלא והמאפיינים הספרותיים והאידיאולוגיים של כל אחד מן ההסברים ראו ספרי (לעיל, הערה 1), עמ' 185–192, 222–254.

20 הצירוף בירמיה כא, ה הוא יחידאי: (א) סדר הרכיבים מנוגד לסדר הרגיל: 'ביד חזקה ובזרוע נטויה' (דברים ה, טו; יא, ב; תהילים קלו, יב; או במבנה רחב יותר – בדברים ד, לד; ז, יט; כו, ה; וראו ירמיה לב, כא). (ב) הסמיכות של היד הנטויה אל הכעס האלוהי מוכרת כאן, ביחזקאל כ, לג, לד, ובצירוף 'בכל זאת לא שב אפו ועוד ידו נטויה' (ישעיה ה, כה; ט, יא, טז, כ; י, ד). (ג) 'יד נטויה' איננה מוכרת במסורות יציאת מצרים אלא חוזרת אל המלחמה שעורך ה' נגד הגויים (ישעיה יד, כו) וכן נגד עמו (בפסוקים הנזכרים מישעיה ה, ט ו-י). גיוונים אחרים מתועדים בירמיה כו, ה; לב, יז ובהם נזכרים 'כוח' בתקבולת ל'זרוע' (השוו לשמות לב, יא). הצירוף בירמיה כא, ה מעיד אפוא על אותנטיות של הפסוקים, והוא מן הלשונות הירמיאניים המיוחדים שזיהו ג'והן ברייט והלגה וייפרט, ראו: J. Bright, 'The Date of the Prose Sermons of Jeremiah', *JBL*, 70 (1951), pp. 15–35; H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremia-buches* (BZAW 132), Berlin 1973

21 'ונלחמתי אני אתכם' בהוראה 'נלחם נגד', ראו עוד ירמיה לו, י: 'כי אם הכיתם כל חיל כשדים הנלחמים אתכם ונשארם בם אנשים מדקרים, איש באהלו יקומו ושרפו את העיר הזאת באש'; וכן ירמיה ב, ט; ה, יח.

דלית רום-שילוני

והוא שיילחם נגדה לבדו. נבוכדנאצר ואויבים אנושיים אחרים נזכרים רק בשלב שני, כמי שיוזמנו על ידי ה' ליהנות מן ההפקר ויכו את הנשארם 'מן הדבר מן החרב ומן הרעב' (פסוק ז).²² נתונים אלה מצביעים על קשר ספרותי ותמטי הדוק בין האמרה לתשובת הנגד והם מתאימים לאופי הרטורי של הדיאלוג, המוכר גם במקומות נוספים בספר, בין הנביא לשרים.²³

תשובתו זו של ירמיהו זעזעה בוודאי את השרים. בניגוד גמור למורשת הישועה של ישראל שהם היו אמונים עליה (כפי שמלמד השימוש ב'עשה נפלאות'), ובניגוד לדברי העידוד והחזיון של ישעיהו בן אמוץ, הנביא בן המאה השמינית לפה"ס, בדבריו אל המלך חזקיהו לנוכח המצור של אשור (מלכים ב' יט), הרי ירמיהו – בתקופת המצור של בבל על העיר בראשית המאה השישית לפה"ס – מתאר את ה' כמי שפועל בכל יכולתו נגד עמו שלו עד כלה.²⁴

- 22 קרול (ירמיה, עמ' 409) הציג את פסוק ז כמשני בטענות של ייתור (הפסוק חוזר שוב על הכליה המוחלטת, נוסף על פסוק ו), וכן משום שהפסוק מתייחס במפורש למלך (בניגוד לעיסוק בעיר כולה בפסוקים ג-ו). לדעתו הפסוק הוא דברי עורך שהוסיף התייחסות אל צדקיהו כמי שפנה לנביא. וכן מק'קין, ירמיה א-כה, עמ' 500-501. נראה לי כי פסוק ז מבטא התאמה של התיאור הנבואי, המייחס פעולה בלעדית לה', אל המציאות שבה צבאות בבל לוחמים בירושלים.
- 23 לפיכך אין דרך לפרנס את העמדה הרווחת במחקר ספר ירמיה, הרואה ביחידה זו נאום לא-ירמיאני, ראו למשל רופא (לעיל, הערה 14), עמ' 10-11. האופי הדיאלוגי של הדברים בפרק כא, א-ז איננו שונה מאשר בפרק לז, ג-י ומאשר בפרק מב, א ואילך.
- 24 הפסוקים ירמיה כא, ח-י הם יחידה נבואית נוספת, עצמאית לכתחילה, שנספחה לעימות הנידון בפסוקים א-ז, וזאת משלושה טעמים: (א) דברי הנביא בפסוקים ח-י מופנים אל העם כולו, בניגוד לפסוקים ג-ז, שירמיהו משיב בהם לצדקיהו באמצעות שריו. (ב) בפסוקים ח-י מוצעת בחירה בחיים שמחייבת כניעה לבבלים לנוכח הגורל הצפוי לעיר, בעוד שפסוקים ג-ז מנבאים כליה שלמה ליושבי העיר, באדם ובבהמה, כתוצאה מדבר (פסוק ו) או כתוצאה משלוש הרעות הטיפולוגיות: דבר, חרב ורעב (פסוק ז). (ג) היחידות נבדלות ביניהן בתפקיד המיוחס לה' במלחמה: פסוקים א-ז מציגים כאמור את ה' כלוחם לבדו, או לפחות כלוחם העיקרי בעמו, בעוד שבפסוקים ח-י אלוהים מזמן את הבבלים על העיר והם המעלים אותה באש. עם זאת אין לקבל את ההבחנה, שהציב כבר דוהם (ירמיה, עמ' 168-171) בדבר ייחוס כל אחת מיחידות המשנה לרבדים שונים בהתגבשות הספר. הוא סובר כי פסוקים א-ז הם נאום מידי רובד העריכה הדויטרונמיסטי, בעוד פסוקים ח-י הם בעלי יסוד ירמיאני – בשל ההקבלה לירמיה לח, ב ובהיותם עצה ישירה לעם. לדעתי אין לגשר על ההבדלים הנזכרים בין היחידות (השוו באחרונה הופמן, ירמיה א-כה, עמ' 438-444) ובניגוד להסברים אלה, אפשר להציע שתי סיבות לצירוף פסוקים ח-י לאחר פסוקים א-ז בפרק כא. הסיבה האחת היא ספרותית: הרצון להרחיב את הפנייה מן המלך אל העם; הסיבה השנייה היא תאולוגית – ניסיון לאון בין תיאור אלוהים הלוחם לבדו כאויב נגד עמו לבין הנסיבות ההיסטוריות של מצור הבבלים על ירושלים. כלומר, ידם של ממשכי דרכו של הנביא הייתה בפסוקים א-י אלא שפעולתם ניכרת בהוספת דבר נבואה ממקום אחר אל נבואתו של הנביא בפסוקים א-ז, נבואה שאין סיבה לפקפק במהימנותה.

אלוהים ואדם במלחמה

ג. אלוהים במלחמה: מושיע או אויב?

העמדה המוצגת בעימות עם השרים איננה יוצאת דופן בספר ירמיה. ביחידות נבואיות רבות – פי שניים כמעט ממספר היחידות שבהן הנביא מייחס לה' את זימון האויב האנושי נגד עמו – חורבן ירושלים ויהודה מתואר כפעולתו של ה' לבדו נגד עמו. ברור אפוא שהנביא בוחר דרך זו במכוון. אבל מדוע? מדוע יבחר נביא להציג בצורה קיצונית כל כך את דרכו של אלוהים כאויב?

ניתן להסביר את מגמותיו של ירמיהו כפולמוס נגד עמדות מהלכות בעם, שראו במציאות ההולכת ורעה בירושלים גילויים של חולשה, ואולי אפילו היעדרות של ה' מן העיר, חוסר מעורבות בגורל עמו. אזכיר כאן רק דוגמה אחת, מתוך תפילת עם שמצטט ירמיהו: '...לְמָה תִּהְיֶה כְּגַר כְּאֶרֶץ וְכָאֶרֶץ נִטָּה לְלוֹן. לְמָה תִּהְיֶה כְּאִישׁ נִדְהָם כְּגִבּוֹר לֹא יִיכַל לְהוֹשִׁיעַ, וְאַתָּה בְּקֶרְבְּנוּ יְהוָה וְשִׁמְךָ עָלֵינוּ נִקְרָא אֶל־תִּנְחַנּוּ' (ירמיה יד, ז-ט). בירושלים שררה ציפייה כי ה' ימשיך ויהיה 'גבור מלחמה' המושיע את עמו ואת עירו; אלא שההידרדרות במצבה של העיר ויושביה עוררה את החשש שאלוהים הוא כאיש נדהם, וכי תש כוחו.

התפיסה כי חולשת העם היא ביטוי לחולשת אלוהיו רווחה גם בעמים השכנים והייתה ידועה היטב גם לירמיהו. הוא מפעיל אותה בלא קושי כשמדובר בגורלם של הגויים, בנבואות למואב ולבבל (ירמיה מה, ז, יג; נא, מד, מז), אבל לעולם לא ביחס לאלוהיו שלו. כלפי פנים, לעמו, וכלפי חוץ לתפיסה הרווחת בעמים, אלוהיו של ירמיהו איננו מאבד מכוחו כהוא זה ואיננו נעדר מן המקום ולו להרף עין. אלוהיו של ירמיהו נמצא בעיר ובארץ כל העת, עיניו פקוחות וכוחותיו עומדים לו לפעול נגד עמו – אם יחפוץ בכך. לשם כך מסורת הישועה, זו של יציאת מצרים, מתהפכת והופכת סמל לגודל אסונו של העם.

אלוהיו של ירמיהו הוא אלוהי ההיסטוריה הכול-יכול והכול-יודע. החורבן המוחלט של יהודה שחולל ה' לבדו משמש לירמיהו (וכן ליחזקאל), באופן אבסורדי, הוכחה לתכונות המרכזיות הללו של ה'. אבל קושי של ממש עומד לפני ירמיהו כשעליו להסביר את מהלכיו של האל במה שנוגע לטובו, לצדק האלוהי ולמידת הרחמים שלו. ביחידות האמורות על פעולתו של אלוהים כמחריבה של ירושלים, ירמיהו (ואף יחזקאל) מבכר להציג את מעמדו של ה' כאלוהי העולם וכלוחם על תיאורו כאל רחום וחנון.

ד. סיכום

הדיון במאמר זה, הנסמך על מקורות מן ההיסטוריוגרפיה, מן הנבואה ומן השירה, ואשר עוסק בחלקו של אלוהים ובמעשיהם של בני אדם במלחמה לנוכח האירועים שקדמו

דלית רום-שילוני

לחורבן ירושלים, הוא דיון סינכרוני. כלומר, דיון המעמת את העמדות השונות כמי שהתקיימו זו לצד זו בעת אחת, ואף בפולמוס האחת עם רעותה.²⁵ העמדות השונות מצויות כולן בהקשר תאולוגי אחד על הציר שהוצע למעלה לתיאור אלוהים ואדם במלחמה, בניצחון ובתבוסה.²⁶

עתה ניתן להשיב על השאלה שהוצגה בראש הדברים על אודות היחס בין קינות העם בתהילים עט ובאיכה ב: השתיים שונות מאוד זו מזו בדרך ביאורן את המצוקה, שראשיתה בחורבן והמשכה בגלות. בעל הקינה בתהילים עט יוצר הבחנה ברורה בין מקור הרעה לבין בקשות הישועה. הוא איננו מייחס לה' את האחריות להבאת הגויים שהביאו חורבן והרג בעיר אלא פונה לאלוהים בבקשת ישועה מן האויבים האנושיים. עמדה זו מקבילה כאמור לעמדתם של שרי צדקיהו (ירמיה כא, ב). לעומת זאת, הקינה באיכה ב מלמדת כי ההסבר שאלוהים לוחם בעמו כאויב בלעדי איננה רק נחלתם של הנביאים, ירמיהו ויחזקאל. קינה זו יודעת לאמר במפורש (גם אם כ"ף הדמיון מעדנת מעט): 'הֲיֵה אֲדֹנָי כְּאֹיֵב בְּלַע יִשְׂרָאֵל' (פסוק ה). להדגמת פעולתו זו של אלוהים מצויה באיכה ב רשימה של שלושים ויותר צירופים פועליים, שאלוהים מדומה בהם כלוחם-אנושי הפועל באמצעי המלחמה האנושית נגד ירושלים, נגד מקדשו, כגון: 'דָּרַךְ קִשְׁתּוֹ כְּאֹיֵב נֹצֵב יְמִינוֹ כְּצֶר וַיְהַרְגֵם כָּל מַחְמַדֵּי-עֵין בְּאֶהֱל בַת-צִיּוֹן שֶׁפָּךְ כָּאֵשׁ חֲמָתוֹ' (פסוק ד). אלא שבקינה זו מעורבותו של אלוהים בגורלה של ירושלים היא מקור להתרסה קשה כלפיו, ששיאה בפסוק המסיים: 'תִּקְרָא כִּיּוֹם מוֹעֵד מְגוּרֵי מִסְבֵּיב וְלֹא הָיָה בְּיוֹם אֵף ה'

25 השוואת עמדתו של זליגמן (לעיל, הערה 4), עמ' 81, שהסביר את מציאותן של שלוש הדרכים לתיאור הניצחון במקרא כמהלך של התפתחות דיאכרונית במחשבה ההיסטוריוסופית. על אף שהן מופיעות לא פעם זו לצד זו, שלוש הדרכים משקפות רבדים שונים בהתגבשות הסיפורים. לדעת זליגמן, 'סיפורי הגיבורים' הם שרידים מן הפולקלור העממי או מן ההיסטוריוסופיה הקדומה, בעוד שתי הדרכים האחרות מייצגות חשיבה היסטוריוסופית-תאולוגית מפותחת. פון ראד (לעיל, הערה 2), עמ' 94-114 טען גם הוא להתפתחות דיאכרונית בין התיאורים בעלי האופי הסינרגיסטי לתיאורים שבהם ה' פועל לבדו, ואף ציין כי האחרונים התפתחו בחוגי הנביאים. שני החוקרים ראו אפוא בתיאור של ה' הלוחם לבדו למען עמו ביטוי למחשבה היסטוריוסופית מאוחרת. אולם נראה כי בהסברים לתבוסה אין מהלך מתפתח מגבורת האדם ועד לישועת האל, ושלוש ההסברים התאולוגיים משמשים בר-זמנית.

26 לא אוכל במסגרת זו להידרש להיבטים נוספים המבחינים בין העמדות השונות. אציין רק שנקודות המבט התאולוגיות השונות הולכות יד ביד עם חלוקה סוציולוגית-ספרותית בין מקורות נבואיים/רשמיים למקורות לא-נבואיים/לא-רשמיים (בשירה ובאמרות המצוטטות בספרים ירמיה ויחזקאל). על כך עמדתי במאמרי: 'Facing Destruction and Exile: Inner-Biblical Exegesis in Jeremiah and Ezekiel', *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, 117 (2005), pp. 189-205; התמונה השלמה שבה היבטים תאולוגיים, סוציולוגיים ותפקודיים משמשים יהודי מתוארת בספרי, לעיל, הערה 1.

אלוהים ואדם במלחמה

פְּלִיט וְשֵׁרִיד אֲשֶׁר טִפְחָתִי וְרַבִּיתִי אֵיבִי כְּלָם' (פסוק כב), והאויב איננו אלא ה' אלוהי ישראל עצמו.²⁷

מבעד למחלוקת הגלויה בירמיה כא, א-ז, נראה כי בכל זאת יש מכנה משותף בין בעלי הקולות כולם, כותבי ההיסטוריה היהודאית בספר מלכים, הנביאים ירמיהו ויחזקאל, והמשוררים בתהלים ובאיכה, והוא הרצון לתת ביאור הגותי-תאולוגי למציאות הקשה, שסופה היה חורבן וגלות. ניתן לתאר את המהלכים המחשבתיים שעושים כולם כהליכה בין קודקודיו של משולש, המנסה להתמודד עם הרצון להצדיק את אלוהים: מחד גיסא, הרצון להסביר את המציאות הנוראה של החורבן, מאידך גיסא, הצורך החיוני לשמור על קווי היסוד של התפיסה המונותאיסטית, הרואה באלוהים גם אלוהי ההיסטוריה הכול-יכול וכול-יודע, ובעת ובעונה אחת גם אלוהי הצדק והחסד. כפי שהראו חוקרים שעסקו בהצדקת האלוהים (רונלד גרין, ובאחרונה אנטי לאטו ויוהנס דה-מור), הרי כל שניים מן הקודקודים הללו אפשריים, אבל הוספת השלישי טורפת את המערכת כולה ומקשה עד מאוד על היכולת להצדיק את אלוהים במעשיו.²⁸ ה' עשוי להיות כול-יכול וכול-יודע כשהמציאות רעה, אבל אי-אפשר יהיה לראות בו גם אלוהי החסד והרחמים. ה' עשוי להיות אלוהי החסד והרחמים לנוכח המציאות הרעה ובלבד שאיננו מקור הרעה, כלומר תכונותיו המובהקות ככול-יכול וכול-יודע ייפגמו, וכן הלאה. בראשית המאה השישית לפה"ס היו אפוא העמדות השונות בדבר חלקן של אלוהים בחורבן ירושלים ביטויים כואבים למהלכים אמוניים סינכרוניים (בני זמן אחד), שהיו מנת חלקם של תושבי ירושלים.

והערה אחרונה. ספר מלכים מתאר בפירוט ובאריכות את חורבן ירושלים במלכים ב' כה. אלוהים נזכר הזכרה אחרונה בפסוק המסיים את פרק כד (פסוק כ), בהקשר שנידון למעלה). הפרק האחרון מביא אפוא את תיאור האירועים כמעשי מלך בבל ושריו, כלומר כמעשי בני אדם, ואלוהים איננו נוטל בהם חלק פעיל.²⁹ על רקע מגוון העמדות המתגלות לעינינו ביצירת המאה השישית לפה"ס, מהלך זה של כותב ההיסטוריה איננו אלא ביטוי לשתיקה רועמת של מי שמתקשה לייחס לאלוהים את המעורבות הפעילה

27 כך דובס-אולסופ (איכה, עמ' 98-104), בניגוד למפרשים מסורתיים וביקורתיים כאחד, שהתקשו להסביר את 'איב' ונוטים בדרך כלל לבארו כנסב על אויב אנושי.

28 ראו הגדרתו של רונילד גרין את 'הטרילמה של התאודיצייה': R.M. Green, 'Theodicy', *The Encyclopedia of Religion*, xiv, editor in chief M. Eliade, New York and London 1987, pp. 430-441; לאטו ודה-מור, עורכיו של אוסף מחקרים רחב היקף על התאודיצייה ביצירה המקראית לסוגיה, אימצו את הגדרתו זו של גרין. ראו: A. Laato, and J.C. De Moor (eds.), *Theodicy in the World of the Bible*, XX-XXX, Leiden and Boston 2003

29 אלוהים נעדר גם מן 'הסוף הטוב' (גם אם רק באופן יחסי) של ספר מלכים, כלומר מן הדיווח הארכיוני באופיו על שחרור יהויכין (מלכים ב' כה, כז-ל); אך נושא זה כולו דורש דיון נפרד במקום אחר.

דלית רום-שילוני

בהחרבת עירו, מקדשו, ממלכתו ועמו. מלכים ב' כה עומד אפוא בניגוד גמור לאיכה ב, ובהסתייגות מן התמונה הקיצונית שמציג ירמיהו. ובכל זאת, הוא מייחס לאלוהים את הבאת הבבלים על העיר, עונש לירושלים וליהודה (כד, יט-כ).

התבוסה והחורבן בראשית המאה השישית לפה"ס עוררו יוצרים שונים בני התקופה להידרש לשאלת היחס בין מעורבותו של אלוהים לחלקו של האדם ברעה. הדיון שהובא לעיל מלמד על המאמץ הגדול של בני דור החורבן להסביר את גורלם ומעיד כי מבעד למחלוקות היו הדוברים כולם שותפים במגמה הכוללת, ברצון להצדיק את אלוהים, הרצון למצוא הסבר שיהיה בו כדי ליישב את תפיסות האלוהים המסורתיות עם המציאות הקשה.

רשימת הקיצורים הביבליוגרפיים (ספרי הפירוש שהוזכרו במאמר):

ברייט, ירמיה: John Bright, *Jeremiah*, Anchor Bible; New York (Doubleday)
1965; דובס-אולסופ, איכה: Friderick Dobbs-Allsop, *Lamentations*,
Bernhard Duhm, *Das*; Interpretation: Louisville KY 2000
1901; *Buch Jeremia*, KHAT 11, Tübingen (J.C.B. Mohr)
ירמיה כו-נב: יאיר הופמן, ירמיה א-כה; ירמיה כו-נב, מקרא לישראל, ירושלים ותל
אביב (מאגנס ועם עובד) תשס"א; כוגן-תדמור, מלכים ב': Mordechai Cogan and
1988; Hayim Tadmor, *II Kings*, Anchor Bible, New York (Doubleday)
מק'קין, ירמיה א-כה: William McKane, *Jeremiah I-XXV, XXVI-LII*,
1986, 1996; International Critical Commentary, Edinburgh
ירמיה: Robert P. Carroll, *Jeremiah*, Old Testament Library, Philadelphia
(Westminster Press) 1986