

על המלחמה הדתית: מ"יריד בית פעור" למלחמת מדיין

השיתוק המוסרי והחברתי מול אתגרי "החצר האחורית"
של מחנה ישראל

חנוך בן־פיזי

The Bible, of all books, is the most dangerous one,
the one that has been endowed with the power to kill.
(Bal, 1989, p. 14)

תקציר

אחת מן התופעות המטרידות ביותר בהיסטוריה האנושית היא האלימות והאכזריות שהן תוצאה של אידיאולוגיה ואמונה דתית. מאמר זה מבקש להציע עיון בנושא זה, דרך קריאה מחדש של סיפור מלחמת ישראל במדיין בחומש במדבר. סדרת הפרקים כד-לא הייתה ועודנה סיפור מכונן של המלחמות הדתיות, שהובן פעמים רבות כחקיקה של "מלחמת קודש", וגם כהסבר לתביעות הקשות של המלחמה בשם האל. קריאה פרובוקטיבית של משמעות החוק המקראי של המלחמה הדתית ומלחמת כיבוש הארץ הוצעה על ידי ג'ורג' שטיינר, ומאמר זה מבקש להיענות לאתגר שלו דרך עיון במקרא במתודת Scriptural Reasoning. הפרשנות המוצעת תבקש להצביע על התהליך שבו קונפליקטים פנימיים של חברה מתורגמים ומכוונים לאלימות כלפי חוץ.

העיון המוצע במאמר נעשה בשני מעגלי דיון: המעגל הראשון מבקש לעקוב אחר העיצוב הדתי-ספרותי של מלחמת ישראל במדיין. העיון הפילוסופי בפרשות ובתיאורי המלחמה חושף רבים ממונחי המפתח המשמשים לצידוקי מלחמה בכלל, ובפרט של מלחמה דתית: סכנה קיומית, המשמעות הלאומית, המשמעות המוסרית, המשמעות הדתית, קידוש

השם וחילול השם. המעגל השני של הדיון עוקב אחר סמיכות הפרשיות של מלחמת ישראל ומעשה "בית פעור" שבערכות מואב, כדי לזהות את שורשי הקנאות הדתית בקונפליקטים הפנימיים של מחנה ישראל. על פי המוצע במאמר, יש לראות את אירועי בית פעור כתיאור נועז ומוקצן של "החצר האחורית" של חברת בני ישראל. הדילמות המוסריות המתוארות כאן נגזרות מן המתח שבין חובת החברה להתערב בחיי הפרט ובין חובתה לשמור על זכויותיו ומעמדו כיחיד; המתח שבין האחיות של החברה לשוליים החברתיים והמוסריים שלה ובין החובה לכבד את זכויותיו של כל אדם ואת החופש הניתן לו לפעול בהתאם לבחירותיו והעדפותיו. במקרה הזה, מתברר כי לעיתים הדילמה המוסרית הזו מובילה לשיתוק מוסרי ולהיעדר פעולה חברתית, שמתעצמת והופכת להיות קונפליקט חברתי פנימי בלתי פתור. המבט הזה קושר בין דילמות חברתיות – מרחבי החופש המיני, הסטייה הלגיטימית והאלימות שבחצר האחורית – ובין מלחמות לאומיות ודתיות. המאמר מציע לראות כיצד חוסר ההתמודדות עם בעיות חברתיות פנימיות, עלול להוביל לאלימות, לקנאות ולמלחמות דתיות.

מילות מפתח: מלחמת דת, אלימות קיצונית, מיניות, מדיין, בית פעור

העיון בספרות המלחמתית בכתבי הקודש, כולל מנייה וביה רבדים אחדים הדורשים התייחסות: ההתרחשות ההיסטורית או האגדית, הצד הספרותי של הסיפור, המשמעות הדתית שלו והפרשנות הדתית לדורותיה. כלומר, האירוע או סדרת האירועים המתוארים במקרא כעדות היסטורית, האופן הספרותי שבו עוצבו האירועים בכתובים, המשמעות הדתית הפנים-מקראית שהוענקה לאירועים, והמסורת הפרשנית הדתית, דהיינו, התשובה לשאלה מה תהא המשמעות של הטקסט בעיני האדם המאמין. מאמר זה מבקש להיעזר בממדים השונים הללו, ולהציע מחשבה מוסרית אודות משמעות סיפורי המלחמה הדתית המופיעים במקרא כדגם לעיון בכינון האלימות הדתית בכתבי הקודש. המאמר מציע קריאה פרשנית במקרא, אך במישור העמוק הוא מציע עיון פילוסופי-מוסרי במשמעותה של הקריאה המקראית.¹

1 מתודת הפרשנות המוצעת במאמר מבוססת על כללי הקריאה של Scriptural Reasoning, המחייבים קריאה צמודה בכתבי הקודש, כדי לגזור משמעויות רלוונטיות במעגלי הקהילות הדתיות השונות. על מתודת הקריאה הזו עיינו: Donnelly (2008); Ford (2008); Kepnes (2006); Adams (2009); Ochs (2002).

במרכז המאמר יעמדו לדיון פרקים כד-לא של חומש במדבר, כעיצוב הדתי-ספרותי של מלחמת ישראל במדיין. סדרת הפרקים מתארת את השתלשלות האירועים המתרחשים בשלהי מסע ישראל במדבר, ומובילים לסכסוך לאומי ומוסרי המסתיים במלחמה. המקרא מתאר את התדרדרות מערכת היחסים בין ישראל ובין העמים מואב ומדיין, שהקצנתה מובילה למסע מלחמתי אלים ואכזרי ביותר. האלימות והקצנתה הם חלק מן השיח הדתי, המגיע לכדי מסע נקם שסופו פגיעה אנושה באנשי מדיין ובנשותיה. האופן שבו מעוצב הסיפור בספר במדבר מלמד כי הכתיבה המקראית מבקשת לראות את סיפורה של המלחמה המסוימת הזו כמודל דתי ראוי לחיקוי.

במובן מסוים, מכילה סדרת הפרקים הזו רבים ממונחי המפתח המשמשים להצדקת מלחמה, ובפרט מלחמה דתית: סכנת הקיום, המשמעות הלאומית, המשמעות המוסרית, המשמעות הדתית, קידוש השם וחילול השם. מאמר זה מבקש לבחון את תיאורי האלימות המופיעים בכתבי הקודש, ואת החשש שמא העיון בכתבי קודש מוביל לאלימות ומצדיק אותה. הדרכים שבהן בוחר הטקסט לכטא את סיפורו יהיו לטענתי חלק חשוב ביותר מהאופן שבו כתבי הקודש והקריאה בהם מעצבים את מעמדה של "אלימות מוצדקת" מטעמים דתיים. יתר על כן, לשון הכתיבה המקוטעת, הנוסחתית והחוקית מעמעמת את הצדדים האכזריים של המלחמה הדתית, ומהווה מרכיב חשוב ביותר בהעצמת האלימות הדתית.

מבחינה ספרותית, אני מבקש לעיין בטקסט המקראי כשלעצמו, ולהיעזר בקריאה המדרשית בפרקי ספר במדבר כפי שהיא מוצעת ב"במדבר רבא". מבחינה רעיונית אני מבקש ליטול חלק בשיח על אודות סיפורי המלחמה בכתבי הקודש, באמצעות דרכי הקריאה המוסרית בטקסט המוצעות על ידי פרנץ רוזנצווייג ומרטין בובר (1978) מצד אחד, על ידי עדי אופיר (2003) וחגי דגן (2016) מן הצד השני. לטענתי, לאופן שבו מעוצבת מלחמת מדיין בכתבי הקודש הייתה השפעה בעולמן של הדתות המונותאיסטיות. השפעה זו נמשכת עד היום ומספקת צידוק דתי לאלימות קיצונית.

הפרובוקציה של ג'ורג' סטיינר

בספרו *The Portage to San Cristobal of A.H.* (1981), העניק ג'ורג' סטיינר חיים ספרותיים לדמותו ההיסטורית של אדולף היטלר. תחילת הסיפור ברודפי נאצים

המחפשים אחר היטלר, אשר הצליח להימלט, למיטב ידיעתם, מן הבונקר בברלין ומצא מקלט בדרום אמריקה. בסיפור אנו פוגשים את היטלר כאדם מזדקן, המסתתר "באמצע שום מקום" ביערות הגשם של ברזיל. חבורת הרודפים מוצאת אותו, ועורכת לו משפט שדה בלב הג'ונגלים. הוא מועמד לדין על פשעיו כנגד האנושות וכנגד העם היהודי, ובהתאם לכללי המשפט, הוא מבקש גם להגן על עצמו. נאום ההגנה של היטלר נפתח במילים הקשות והבלתי מתקבלות על הדעת: "מכם הכול", והרעיון שבו הוא מסתיים הוא: "אם תרצו להעמיד אותי לדין, יהא עליכם לשפוט את עצמכם תחילה". נאום זה מעורר מחשבה על החשבון הנוקב שעשה סטיינר עם כל הנוהים אחר כתבי הקודש, עקב ההשפעה הדרמטית וההרסנית שיכולה להיות לכתבים אלה.

נוסף לאידיאולוגיה הדתית, עומדת לדיון גם המשמעות הקונקרטית של הפסוקים האכזריים של מלחמות הדת ומלחמות ה' במקרא. באמצעות דמותו הפיקטיבית של אדולף היטלר, טוען סטיינר כי הרעיונות המקראיים המופיעים בשמו של האל נושאים איתם מטען קשה של העדפה והתנשאות, מלחמת כיבוש ומלחמת שמד, גזענות בצד לאומנות, רעיונות על אדמה קדושה וגירוש. המילים הללו נשמעות קשות כשלעצמן, אך הן נשמעות קשות ובלתי נסלחות עוד יותר כאשר הן נשמעות מפי אדולף היטלר. במובן זה, מוצבת כאן מראה אכזרית ואולי גם מעוותת בפני מלחמות הדת שעליהן מספרים כתבי הקודש, ושעליהן מצווה הדת. במראה משתקפת משמעות הרוע הקיצוני ביותר שידעה האנושות במאה העשרים: הזוועות של הנאציזם.

מכם, הכול. להבדיל גזע מאחרים. לשמור עליו מטומאה. להציב לפניו את הארץ המובטחת. לטהר ארץ זו מיושביה או לשעבדם. האמונות שלכם. היהירות שלכם [...] ואבוי לאמורי, ליבוסים, לקיני, חצאי האדם שמחוץ לבריתו של האל [...] הגזענות שלי הייתה רק פרודיה לזו שלכם, חיקוי רעב. מהו הרייך בן אלף השנים בהשוואה לנצחיות של ציון? אולי הייתי משיח השקר שנשלח קודם. שפטו אותי ויהא עליכם לשפוט את עצמכם. אוברמנשן, הנבחרים! (Steiner, 1981, pp. 163-164).²

2 חלק מן התרגום לקוח מתוך מאמרו של אסף שגיב (תשס"ב).

במסה מוקדמת, בוטה לא פחות וביקורתית במיוחד נגד הציונות, או ליתר דיוק בעד העמדה הרואה ביהודי הנורד אידיאל רוחני ומוסרי, טען סטיינר נגד היהדות את הטענה המפחידה כי לשוכניזם ולגזענות אומנם שורשים שונים, אולם אי אפשר להתעלם מן התפקיד שמילאה גם היהדות בהתפתחותם. כפי שחשוב לו להראות את השימוש המפלצתי שעשתה האידיאולוגיה הנאצית המעוותת בדימויים ובמונחים מקראיים, מבקש סטיינר להראות גם את השימוש שעשו אידיאולוגיות קולוניאליסטיות שונות בדימויים אלה:

יטענו האפולוגטיים המודרנים ככל העולה על רוחם. אין לטעות במה שעולה מספרי התורה, יהושע ושופטים: הדחף של גאוות הגזע, הרעיון הדרמטי של עם נבחר מכל העמים לשם גילוי שכונה ולקירבת אלוהים, ותפיסת ההיסטוריה כהתפתחות מיוחדת, שנקבעה מראש. בספר שמות כ"ג אומר אלוהים כי האמורי, החיתי והכנעני יוכחדו מפני ישראל ומצבותיהם ישוברו. ובספר דברים אנו מוצאים את הנבואה המחרידה "כִּי יִכְרִית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶת־הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר אָתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשֵׁת אוֹתָם מִפְּנֵיךָ; וַיִּרְשֶׁת אֹתָם, וַיִּשְׁבֹּתָ בְּאַרְצָם." (יב, כט) [...] אמת הדבר, אלה הם טקסטים עתיקים, בעלי אופי נוסחתי כמו רשימות הדמים והכרזות הניצחון של אשורבניפל, טקסטים שאין להם ולא כלום עם תורת המוסר היהודית או עם הגורל שפקד אחר כך את העם היהודי. ואף על פי כן הם קיימים, והשפעתם הייתה עצומה. בכל מקום שאומה ראתה את עצמה מורמת מעל שאר האומות על פי צו אלוהי או היסטורי, בכל פעם שאנשים ניסו להמתיק את כיבושם ושיעבודם במלים יפות על ייעוד מרומם, בקעו ועלו הפסוקים מן התנ"ך. היום אנו שומעים אותם מפי אנשי האפרטהייד. ואי אפשר לומר שהדימויים האלה של עם נבחר, זרע הברית, אין להם שום קשר עם שנאתו של הנאצי אל היהודי. נוכל לראות פארודיה על מונחיהם של משה ודוד בחלאה המבחילה של הדוקטרינה הנאצית, בפיקציה שלהם על טוהר הגזע הארי, בחזונום על ארצות מובטחות שגזעים פחותי ערך יגורשו מהן או יישלחו להיות 'חוטבי עצים ושואבי מים... אל המקום אשר יבחר'. אבל גרוע מפארודיה, יש כאן סילוף שטני, הקשור בכל זאת לפירוש שניתן אמנם לא על ידי היהדות כי אם על ידי אחרים לפסוקי תנ"ך אלה" (סטיינר, תשכ"ט).

ארשה לעצמי לגעת באחת הדוגמאות הקיצוניות ביותר של הימין הדתי הישראלי, ואציין שפסוקי המלחמה במדיין מהדהדים אצלם בכחינת צו אלוהי המתיר שימוש באלים קשה, ומצווה על גירוש אם לא יותר מזה. אל לנו לשכוח שהנוסחאות של כתבי הקודש, כפי שכינה אותן סטיינר, לא נותרו נוסחאות ספרותיות בספרים עבשים. הן ממשיכות להדהד בתוך החיים הממשיים של מאמינים ולא מאמינים. ובכל עת שהמקרא זוכה למעמד מכונן ומדריך לחיים, גם פסוקים אלה חוזרים לחיים ושבים להדהד.

הדם של פסוקי התנ"ך נשמע בעמדותיהם הדתיות של החלוצים והכובשים של דרום אפריקה, הם הדהדו בראשיהם של המיסיונרים האירופאים בדרכם לעולם החדש – לארצות דרום אמריקה, והיו לחלק מן המסע הרוחני והדתי שלהם בכל רחבי העולם. במובן מסוים, אפשר לקרוא באמצעותם גם את חשיבות כתבי הקודש בהקשר המוסלמי, כאשר פסוקי הקוראן נקראים ומושרים בקול רם. אולם אני מבקש למקד את המבט דווקא בפרקי הסיום של חומש במדבר, ובהתפתחות המפתיעה והקשה של מושג המלחמה הדתית בפרקים אלה.

עיון מקרוב בהתמודדות האינטלקטואלית והדתית העולה מן השיח הפוליטי הפנימי בדרום אפריקה של שנות האפרטהייד, חושף עיסוק נרחב ביותר בשאלת ההצדקה הדתית. נעשה חיפוש אחר הצדקה מקראית לצורת משטר העומדת בסתירה לכללי המשטר המקובלים בקרב המדינות המודרניות. משטר האפרטהייד בדרום אפריקה לא אפשר להוגים להסתתר מאחורי התירוץ המכונה "הסדר פוליטי", והם נאלצו להתמודד באופן ישיר עם המשמעות הדתית של משטר זה. השיח הדין בהצדקה הדתית נסמך על פסוקי המקרא, וביקש למצוא בהם יסודות והיבטים המצדיקים קיום חברה שכללי המשטר שלה מושתתים על הפרדה גזעית ואפליה בין קבוצות שונות. פסוקי המקרא הדהדו בתוך כתבים רבים של אותו משטר, ונגעו בעיקרם לשתי שאלות מרכזיות: ההפרדה הגזעית ורעיון הארץ המובטחת. ייתכן שהדוגמה המובהקת ביותר לדיון על בסיס גזעי היא זו המתייחסת להפרדה בין בניו של נוח, והעונש שנגזר על בני חם להיות במעמד נחות, מעמד של עבדים: "עֶבֶד עֲבָדִים, יְהִי לְאֶחָיו" (בראשית ט, כה). ואולם לענייננו חשוב במיוחד הסיפור המקראי של המלחמות הדתיות, המכשיר אלימות ואכזריות יוצאות דופן בשם הדת ובשם כיבוש הארץ המובטחת. הדימוי של בני ישראל היה לדימוי חשוב ביותר בקרב הלכנים – במקרה הזה הבורים – בדרום אפריקה.

והנה, דבריו של סטיינר הופכים פרובוקציה אינטלקטואלית לאתגר מוסרי

ודתי מן המעלה הראשונה. ספרו של סטיינר הועלה כמחזה בלונדון ולימים גם בניו-יורק. הוא עורר מחלוקת עזה, ובמהלך הצגת הבכורה נערכו מחוץ לאולם התיאטרון הפגנות רועשות. בסופה של הצגת הבכורה, נעמד הקהל ומחא כפיים ארוכות. ואילו סטיינר עצמו, שישב באולם, "נחרד", כפי שתיאר זאת מיד לאחר האירוע. הוא שאל את עצמו למי הם מוחאים כפיים – לכמאי ולשחקנים על המשחק המצוין, כמקובל בסוף כל הצגה, או שמא לדמותו של היטלר, שנגלתה לפנייהם ב"גדולתה". תחושותיו היו עזות, וזכו לכותרת "הפרנקשטיין שלי". הסופר והפילוסוף אשר יצר דמות חיה ומשכנעת של היטלר, הרגיש שיצר מפלצת שיצאה משליטה, בדומה לפרנקשטיין.³ אולם חשוב מכך, סטיינר ביקש להציב בפני כל את כוחה של הדתיות להיות אכזרית מדי, ואלימה ללא גבול. ועל כן, כשנשאל סטיינר מדוע בחר לכתוב את הספר, ובמילים אחרות: כיצד היה הוא עונה להיטלר על טענתו, הוא השיב שאינו יודע כיצד היה משיב לו, אך ברור שמדובר בשאלה דחופה שיש לתת עליה תשובה. מאמר זה איננו מתיימר לתת תשובה לשאלתו הקשה של סטיינר, ובכל זאת הוא מבקש להתייחס לשאלה זו, באמצעות קריאה הדוקה בטקסט המקראי.

הציווי האכזרי של המלחמה הדתית

העיון במקרא – בספרי במדבר, דברים ויהושע – מספק למעיין אונטולוגיה של ספרות מלחמה וציווי מלחמה. זו נוגעת בחלקה בשאלה הפילוסופית-מוסרית על קיום מלחמות צודקות ולא צודקות (וולצר, 1984). אך חלקה האחר עוסק בשאלה הדתית הדנה במלחמה צודקת שאליה לא יוצאים בשם המוסר, אלא בשם הקנאות הדתית, או בלעדיותו הדתית של האל האחד (ליבס, תשנ"ד; אופיר, 2013; דגן, 2016). בשלב זה של הדיון אניח בצד את הפרשות השונות הדנות במלחמת כיבוש הארץ, ואמקד מבט בציווי המלחמה המופיעים בספר במדבר, ונגזרים מסיפור מלחמת ישראל ומדיין. הפסוקים המצוטטים להלן, נוגעים למצוות כיבוש הארץ, אולם הקונטקסט שלהם הוא פרקי הסיום של ספר במדבר:

3 בעקבות זאת החליט סטיינר שהמחזה לא יתורגם לעברית או לגרמנית, או, כפי שהתבטא, "הפרנקשטיין שלי" לא יזכה לדבר בשפות הללו.

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה, בְּעֶרְבַת מוֹאָב, עַל יַרְדֵּן יְרַחוּ לְאָמֹר; דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם, כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן, אֶל-אֶרֶץ כְּנָעַן; וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת כָּל-יִשְׂבֵי הָאָרֶץ, מִפְּנֵיכֶם, וְאִבַּדְתֶּם, אֶת כָּל מִשְׁפֵּיכֶם; וְאֵת כָּל צִלְמֵי מִסְכַּתְּם תִּאֲבְדוּ, וְאֵת כָּל בְּמוֹתֶם תִּשְׁמִדוּ; וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ, וְיִשְׁבַתֶּם בָּהּ: [...] וְאִם-לֹא תוֹרִישׁוּ אֶת-יִשְׂבֵי הָאָרֶץ, מִפְּנֵיכֶם וְהָיָה אֲשֶׁר תוֹתִירוּ מֵהֶם, לְשָׂכִים בְּעֵינֵיכֶם וּלְצִנִּינִים בְּצַדֵּיכֶם; וְצָרְרוּ אֶתְכֶם עַל-הָאָרֶץ, אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ; וְהָיָה כַּאֲשֶׁר דִּמְיָתִי לַעֲשׂוֹת לָהֶם אֲעֲשֶׂה לָכֶם (במדבר לג, ג-נו).

בפסוקים אלה מצוי ההסבר הרתי בגוף הטקסט. הצורך במלחמה דתית קיצונית הוא התוצאה המתבקשת, בשל החשש מפני השפעה דתית ומוסרית שלילית. פירושו המילולי המדויק של הביטוי "לשכים בעיניכם ולצנינים בצידכם" אינו ברור, אולם הוא מרמז על שוליים מסוכנים או מטרידים של החברה. תיאור זה מלמד על כך שהאזהרה "והיה אשר תותירו מהם" היא בעצם ציווי מוחלט. לא מדובר על עצם המלחמה והכיבוש, אלא על הימנעות מחמלה ומוותור. אלה שיישאו בארץ יהיו צרה צרורה. הטקסט מערב באופן ברור בין משמעות דתית ומשמעות פוליטית, בין הסכנה הדתית הטמונה בעבודת אלילים, ובין הסכנה המדינית הנובעת ממלחמת כיבוש. המונח "והורשתם", שאינו חד-משמעי בעברית, מקבל עתה משמעות של עשייה טוטלית, דהיינו, פעולה מרחיקת לכת שלא תשאיר משהו מיושבי הארץ הקודמים במקומם. איזו פעולה יכולה להביא לתוצאה כזו? אין צורך בדמיון מפותח כדי להציע שלוש פעולות אפשריות: גיור, הגירה או השמדה. טמיעתם של יושבי הארץ הקודמים בקרב המתיישבים החדשים, הגירה כפויה מן הארץ של כל יושביה, או מלחמת השמדה כללית.

בדבריו של הרב מאיר כהנא, שהימין הקיצוני הישראלי רואה בו מופת עד היום, ניתן לזהות ניסיון להבנות תפיסת עולם דתית סדורה, המבוססת על המקרא ועל מקורות חז"ל.⁴ ביסוד תפיסתו נמצאת דווקא הסכמה מפתיעה לדבריו של סטיינר אודות הציווי המוחלט של המקרא כנגד יושבי הארץ (גם אם כי מן הצד ההפוך).

4 תקצר היריעה מלתאר את מקומו הפוליטי והדתי של הרב מאיר כהנא בחברה הישראלית, בעיקר בשל דמותו השנויה במחלוקת. בתולדות מדינת ישראל הוא היה בין היחידים שמועמדותם להתמודד בבחירות נפסלה בשל עמדותיו הגזעניות, האסורות על פי החוק. ועיינו בדיון העקרוני על המודל אצל קרמניצר (2005).

אכן, יהודים רבים ואפילו רבנים קוראים במקרא משמעות של שלום וסובלנות, אולם זו היא התוצאה הבלתי נמנעת של הגלותיות היהודית:

כי לצערנו, ושוב בגין הגלות הנוראה שהכחה אותנו בסנוורים של התרבות הזרה, נשתבשו ונתעוותו ונסתלפו מדות ה' בזרון על ידי פורקי עול, ובשגגה עגומה על ידי חלק גדול של המחנה הקדוש, עד שהענין של מלחמה ונקמה בגוים וקידוש שמו על ידי נצחון יהודי ירד בכלל מן הפרק, מן הפרשה, מן הספר, ומן המסכתא (הרב כהנא, 1993, עמ' קלה-קלו).

הרב כהנא מבקש להתוות דרך דתית של נקמה ומלחמת חורמה. פעמים רבות דבריו קשים, ואפילו לציטוט בלבד, אבל נביא כאן מגוון מן האמירות המבוססות על פרקי במדבר: "גדולה נקמה כי היא מחייה את ה', היא מוכיחה את קיומו, היא משפילה גאים רשעים [...] ובעניין זה אמרו חז"ל (תנחומא, מטות ד): 'משה מתאוה לראות בנקמת המדינים קודם שימות והיה מבקש מן הקב"ה על כך שיראם בעיניו...' לא רק רוצה או חפץ או מקוה, אלא מתאוה, כלומר, תאוות הצדיק היא לראות בנקמת הרשע" (שם, עמ' קלה).

אך לעניינו של מאמר זה, יש לשים לב לפסוקים המהדהדים בדבריו, פסוקי במדבר פרק ל"א: "ובכן, ויתור האדם על הנקמה, פסול ותועבה הוא!... ומי שנוקם את נקמת ה' זוכה לברית עולם ולברית שלום" (שם). ובהמשך דבריו הוא הולך ומסביר, כי משמעותה של הנקמה היא "קנאה לטוב". המקנא הוא זה המנקה את הרשע (שם). אומנם "גדול השלום", אך יש עת למלחמה ויש עת לשלום. ובעת מלחמה, חובה להילחם: "מלחמת מצוה של עם ישראל לא כמלחמות הגוים היא, אלא הורתה ולידתה בקדושה" (שם, קמ"ב). הביטויים מקצינים והולכים: "דמם של רשעים במלחמת מצוה אינו אלא כדם שאין בו ממש... בגלל שהשחיתו את הצלם, דמם אינו אלא כמים, וכדם של חיות" (שם, קמ"ג). ושוב, צפים ועולים הפסוקים מספר במדבר אודות קנאתו של פנחס, ומלחמת הנקמה במדיינים.

דבריו של הרב כהנא ניתן למצוא עוד ציטוטים רבים, אבל במרכזם נמצא כנראה הדיון הפרשני הדתי על המילה "מורשה", ועל המשמעות של ירושת הארץ. בקריאה המקראית המוצעת על ידיו, המילה הטכנית הזו מסתירה את הדרמה הדתית שבין ישראל לעמים. לקונטקסט שבו מופיעים פסוקים אלה בספר במדבר, יש חשיבות רבה לטובת הפרשנות שהוא בוחר להביא:

וחובה על כל אדם מישראל לחרטה על לוח לבו "והורשתם את כל יושבי הארץ מפניכם..." (במדבר ל"ג)... והורשתם, פירושו כאן: תגרשו. וכן תירגם אונקלוס שם: "ותתרכון ית כל יתבי ארעא"... אך בפסוק נד שם כתב תרגום ירושלמי: "ותשיצינון ית כל דיירי ארעא...", פירוש: תשמידו... בפירוש ציוותה התורה לפחות על גירוש יושבי הארץ, כי אם ישארו דרך כריתת ברית שלום, והיו "לשכים בעיניכם... וצררו אתכם על הארץ..." ולא בכדי, המלים "ירושה" ו"הורשה" דומות כל כך בלשון הקודש, כי הקב"ה ידע שבלי הורשת – גירוש – עמי הארץ, לא תהיה הארץ ירושה לישראל. (שם, רס"ב).

מלחמת מדיין – האכזריות המסתתרת בתוך ריבוי הפרטים

אל סיפור מלחמת מדיין יש להתוודע באמצעות כמה נרטיבים המתחרים זה בזה. בנרטיב הראשון מתוארת המלחמה כמלחמה אחת ברצף מלחמות כיבוש ארץ כנען על ידי בני ישראל, בדרכם למימוש חזון הארץ המובטחת. בנרטיב השני, היא משמשת דגם אב למלחמה דתית. הנסיבות שהביאו אליה והאופן שבו התנהלה חשובות פחות מעקרונות המלחמה הדתיים המעוצבים במהלכה: הצגת ארון הקודש, היחס שבין היוצאים לקרב ובין היושבים בעורף, ופעולת ההיטהרות הנדרשת בסוף המלחמה. הנרטיב השלישי הוא דגם אב של קנאות דתית, וראשיתה במעשה הקנאות של פנחס, שאותו עלינו לבאר ולהבין כבואנו לחקור את מלחמת מדיין.

אך קודם שחוקרים את ההקשרים האפשריים של פרקים אלה, וקודם שמבקשים להבין את המשמעות הדתית של המלחמה, ובפרט של מלחמת מדיין, ראוי לתת את הדעת לאכזריות הבלתי נתפסת המסתתרת בפסוקים תמימים כביכול הנכללים באותם פרקים. וכפי שכינה זאת עדי אופיר בהקשר אחר לגמרי: "פני הרע המוחלט נתגלו לפני פקיד..." (אופיר, 2003). הקורא המעיין בפרקים אלו עלול להתייגע לנוכח הפירוט הרב ואריכות הדברים. המקרא הולך ומונה את השלל המובא מן המלחמה, את אופן החלוקה של השלל בין היוצאים לקרב ובין הנשארים מאחור, ואת המס שיש לשלם מן השלל למקדש ולה'. ככלל, אופן החלוקה המצווה ושני סוגי המסים מסתכמים במספר הנחיות פשוטות: אחד מן החמישים ואחד מן המאה.

אציג להלן את פסוקי חלוקת הרכוש לא כפסוקי מקרא, אלא כרשימה בפנקס, או בטבלת אקסל של מס רכוש:

100% מלקוח השבי, באדם, ובבהמה
 50% חלוקת המלקוח בין "תפשי המלחמה, היצאים לצבא"
 50% ובין, פל־העדה
 "והרמת מִכֶּסֶלְהוּ" – "מן־האדם, ומן־הבקר, ומן־החמורים, ומן־הצאן", לפי
 המפתח הבא:

אחוז המכס המשולם על ידי יוצאי "אחד נפש מחמש המאות" (0.2%)
 הצבא:

אחוז המכס המשולם על ידי שאר "אחד אחוז מן החמישים" (2%)
 בני ישראל:

ולהלן רשימת המלקוח מן הביזה "אשר בזו עם הצבא":

675,000 צאן
 72,000 ובקר
 61,000 וחמורים
 32,000 "ונפש אדם, מן הנשים, אשר לא ידעו משכב זכר"

על פי המפתח הזה, "המכס לה" מן השלל של אנשי הצבא:

675 מן הצאן
 36 והבקר
 61 וחמורים
 32 נפש האדם

השלל שניתן לשאר העם:

337,500 מן הצאן
 36,000 והבקר
 300,500 והחמורים
 16,000 ונפש האדם

תשלום המכס מכל סוגי השלל (2%)

ולבד מן השלל מבעלי החיים ובני האדם, גם כסף וזהב
שממנו נלקחה "זהב תרומה"
"ויביאו אותו אל אוהל מועד, וזיכרון לבני־ישראל לפני ה'"
(דברים לא, כה-נד).

אם יעלה הקורא המיומן על הכתב את חישובי סוג השלל ואופן חלוקתו יגלה כי השלל שאותו יש לחלוק כולל, נוסף לחפצים ובעלי חיים, גם בני אדם. יותר מזה, הרשימה היא בעייתית מבחינה מוסרית, שכן היא מפרטת ברצף אחד צאן, בקר, חמורים ונפש אדם. עיון מדוקדק מגלה מה שמייטיב להסתתר מאחורי הביטוי "ומכסם לה" – זהו החרם העולה לאל, ואינו ניתן אפילו לעבדות לכוהנים או לעם. ומה פירוש הביטוי הנורא "נפש האדם... ומכסם לה" שנים ושלושים נפש?" נראה שלפנינו אחד הביטויים המסתירים והקשים ביותר המופיעים בכתבי הקדש, וניתנים כמצווה בסיומה של מלחמה. הפרשנים מתלבטים מאוד בשאלה זו, ומציעים מודלים שונים של פרשנות מקילה. אולם אנו הקוראים נאלצים לשאול את עצמנו, לא רק על עצם קיומה של אפשרות זו, אלא גם על אופן ההסתרה שלה.

והנה מתרחשת לפנינו קריאה נסתרת בטקסט המקראי, הנוגעת לוויכוח אידיאולוגי דתי מן המעלה הראשונה: מה לעשות עם שבוייה המלחמה. כאשר יוצאים משה ואלעזר הכהן ונשיאי העדה לקבל את פני השבים מן המלחמה, הם בוחרים לצאת ולקבל את פניהם מחוץ למחנה הטהור עצמו. מה מכלל מלקוח המלחמה – שבויי המלחמה ושלל המלחמה – אמור להיכנס אל תוך המחנה? זו שאלה שחייבים לתת עליה את הדעת. המלחמה עלולה להביא אל תוך המחנה גם בעיות קשות – בנפש, בגוף, בטומאה וברכוש. מן הצד האחד, מתייצב משה המקבל את פני הבאים, וכועס עליהם עד מאוד:

וַיִּקְצַף מֹשֶׁה עַל פְּקוּדֵי הַחַיִּל שְׂרֵי הָאֲלָפִים וְשְׂרֵי הַמֵּאוֹת הַבָּאִים מִצִּבְאֵי הַמִּלְחָמָה. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה: הַחַיִּיתֶם, כָּל נִקְבָּה. הֲזֵנָה הָיוּ לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל, בְּדַבֵּר בְּלִעָם לְמַסֵּר מֵעַל בֵּיהוָה עַל דְּבַר־פְּעוֹר; וְתַהֲיִי הַמַּגִּפָּה בְּעַדְתָּ יְהוָה. וְעַתָּה, הֲרִגוּ כָּל זָכָר בְּטָף; וְכָל־אִשָּׁה יָדְעַת אִישׁ לְמִשְׁכַּב זָכָר הֲרִגוּ. וְכָל הַטָּף בְּנָשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר הֲחִיו לָכֶם (במדבר לא, יד-יח).

המחשבה שהנה, למרות מעשה הקנאות של פנחס ולמרות אירועי מלחמת הנקמה, הביאו עמם אנשי המלחמה בסופו של דבר שבויות מלחמה, נראית בלתי נסבלת בעיני משה. ומצוותו הקשה היא להרוג את כל הזכרים, כולל הילדים, וכל אישה שידעה גבר. ובכל זאת, הוא משאיר להם פתח להחיות הילדות הצעירות. הוא מצווה גם על פעולה גדולה של היטהרות דתית קודם לחזרה אל המחנה ואל חיי היומיום: "וְאַתֶּם, חָנוּ מְחוּץ לַמַּחֲנֶה שְׁבַעַת יָמִים" (במדבר לא, יט). תגובתו של אלעזר הכהן מפתיעה, שכן הוא משנה את הצו שנתן משה בדרך של פרשנות מצמצמת. והוא מבקש מהם לעסוק רק בענייני טומאה וטהרה (במדבר לא, כא-כד). נראה שנחשף כאן ויכוח דתי-מנהיגותי בין משה ובין אלעזר. משה מצווה שני דברים: סיום מוחלט של מעשי הענישה וההרג, וחובת ההיטהרות מן המלחמה. מצד אחד, הוא מצווה להרוג "את כל זכר בטף, וכל אישה יודעת איש". ומן הצד השני, מצווה על החובה להיטהר מ"טומאת המת" שדבקה בכל מי שמשתתף במלחמה. שכן, כנראה שגם המלחמה המוצדקת ביותר מטמאת ודורשת פעולות של היטהרות. מוטל על בני האדם להיטהר, ולעשות פעולות של טהרה גם לכלים שנלקחו כשלל. הטקסט מתאר את הביצוע של ההוראות על ידי אלעזר הכהן. הוא נענה למצוות ההיטהרות, אך לא פועל למילוי מצוותו של משה, לענוש ולהמשיך בפעולות ההרג.

אך מעבר לכך, תשומת הלב ללשון שלה נדרש הכתוב מלמדת כי הפעולה הנידונה כאן איננה פעולה מלחמתית בלבד, אלא מבקשת להביא לידי ביטוי את הרגשות הדתיים המכונים כאן: כעס, קצף, קנאה וזעם. הטקסט יוצר הזדהות מלאה ומרחיקת לכת, בין ההכרח האנושי והארצי של מלחמה ובין המצווה הדתית של המלחמה. והנה הולכת ומתבררת התמונה הקשה המסתתרת תחת הכותרת שניתנה למלחמת מדיין: "נקמת ה' במדיינים". מלחמה בשם האל היא מלחמת נקם קשה, מלחמה שבה אין פשרות ואין בה מקום למתינות.

שורשי המלחמה במעשה בית פעור – אתגר ההתמודדות עם החריגות המינית

סוגיה מרתקת אחת הנוגעת לסדרת הפרקים שאנו עוסקים בה (במדבר לא-לג) היא המיקום שלה בתוך המקרא. שאלה זו נידונה במחקר בהתייחס לביטויים שבהם משתמש הכתוב והמעידים על הקשר דתי, מלחמתי או לאומי: שלל, ביזה,

טומאה והיטהרות, חלוקה, חרם והורשה.⁵ אך אפשר וראוי לדון בה גם בהתייחס לקונטקסט, ולמה שמכונה "סמיכות הפרשיות" או "רצף הפרשיות" שבהם היא מופיעה (קופלוביץ, תשע"ד). אבקש, בהתאם, להבין את מלחמת מדיין כתולדה של מעשי בני ישראל ובנות מואב ב"בעל פעור" – מעשה שעירב חטאים מיניים וחטאי עבודה זרה, וכהמשך ישיר ל"קנאת האל" – כעסו של האל על חטאי ישראל, שהפכו לעונש של "מגיפה" (במדבר כה). והנה ברצף זה נוצרת זיקה של ממש בין החטא ובין הקנאה, בין הפעולות המיניות שבשולי המחנה ובין המלחמה והנקמה. במובן מסוים, זהו הצירוף האמוציונלי שיכול להוביל לקנאה ולקנאות, ולחולל מעשי אלימות קשים במיוחד.

על פי התיאור הזה, המחולל המרכזי ההופך את המלחמה במדיין למלחמה אכזרית וקשה במיוחד הוא ההתרחשות שהייתה בבית פעור, או השיתוק של משה והמנהיגות מול אירועי בית פעור. אי-ההצלחה להתמודד באופן מוסרי וחברתי עם "החצר האחורית" של החברה פנימה, מתורגמת למלחמה החוצה כנגד מי שייראה כגורם המפתה והמסכן של החברה. חוסר היכולת להתמודד עם התחלואים הפנימיים של החברה, הופך לזעם המופנה כלפי חוץ, למלחמת נקמה.

כפי שנראה להלן, בשפתו הדקה והנקייה מרמז המקרא (במדבר כד-כה) את מה שהמדרשים והפרשנות המסורתית של ימי הביניים יחשפו בגלוי: "בית פעור" והמפגש של ישראל עם המואבים, הוא המפגש עם החריות המינית, ומגוון האפשרויות המיניות המוזרות וגם הפרורטיות. בשולי המחנה הולכת ונוצרת "החצר האחורית", שבה מתקיים אזור תענוגות המערב בין האסור והמותר, המפתה והרוחח. מגוון הביטויים המרמזים יתייחסו לאלימות מינית, לחריות שיש בה "פעור", "זנות" ו"סדום". כיצד תצליח "חברת המופת" להתמודד עם הכיעור של "החצר האחורית" שלה? בסופו של דבר, מה שהתחיל כאירועים בשולי המחנה, הופך להיות בלשון המקרא ל"מגפה" של ממש. התדרדרות האירועים מובילה בסופו של דבר את פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן לעשות את מעשה הקנאות האולטימטיבי – לקחת רומח בידו, ולהרוג את זמרי בן סלוא, מראשי בתי האב של שבט שמעון ואת כזבי בת צור המדיינית.

5 העיסוק בשאלה המחקרית המקראית אודות עריכת המקורות במקרא, חורגת מגבולותיו של המאמר וממתודת הדיון שלו.

על פי הנרטיב הזה, אין לחפש את המשמעות הדתית של המלחמה כמאבק פוליטי או מאבק לאומי, אלא להפך, להבין אותו כהפניה החוצה של מאבקים פנימיים – מוסריים וחברתיים. האתגר שמציב ניתוח מעין זה טמון בניסיון להבין מהו הקושי הפנימי שהופך לזעם כה גדול כלפי חוץ. אני טוען, שיש להבין זאת במונחים מוסריים, מעין תסבוכת מוסרית חברתית, ושהקונפליקט המוסרי משתק, ועל כן מביא להתפרצות אלימה כלפי פנים ולבסוף גם כלפי חוץ. אני מבקש להבין את האירועים במונחים הלקוחים מן העולם הפילוסופי המודרני של זכויות הפרט וחירויות הפרט, שלעתים עלולים להביא לקונפליקט מוסרי שאין לו פתרון. אחד האתגרים הגדולים של העמדה הליברלית של זכויות וחירויות נוגע להתמודדות עם שולי החברה, שגם להם זכות לתבוע ולקבל חופש, ולעתים אף זכות להיות חריג, דבר המערער את כללי ההתנהגות המקובלים והראויים של החברה. האם בין הזכויות הלגיטימיות קיימת גם הזכות לחופש "לא-לגיטימי"? פרשת בית פעור, משמשת דוגמה לשאלה מוסרית ערכית, הלקוחה אומנם מן התחום המיני, אך חשיבותה נוגעת למגוון של פעולות חברתיות אחרות. במוכן עמוק, יש להבין את פרשת בית פעור לא כשאלה של הזכות לחופש מיני, אלא של האפשרות או אי-האפשרות לקבוע קביעות מוסריות בנוגע לשונות מינית ולחריגות מינית. במילים אחרות, אחד האתגרים המוסריים הגדולים העומדים בפני עמדה ליברלית הוא האפשרות להתוות נורמות ביחס למי שמערערים את שיח החירות בשם הזכות לחירות.

ביטויים מורכבים במיוחד למתח זה נמצא בשאלות שמעמידה החריגות המינית והדתית בפני החברה ובפני מנהיגותה. ואני מבקש לנסח זאת בסדרה של שאלות: האם יש לחברה זכות להתערב בדבר השייך באופן ברור לרשות הפרט? איזו משמעות תהיה להתערבות או אי-התערבות בתחומים המאתגרים את גבולות הליברליות? כיצד ניתן לדון בתחומים החורגים מהנורמה מבלי לתייג אותם, ובעצם פעולת התייג ליטול בהם חלק? האם ניתן בכלל לדון במיניות חריגה ובתחומים שהחברה מגדירה אותם כחורגים מהנורמות שלה? באילו דרכים ניתן לכוון עמדות משפטיות בלתי משוחדות כלפי מה שמוגדר מראש כחורג מן הנורמה? האם ניתן לבחון את מה שמעבר לגבול מבלי להיות, בו זמנית, משני צדדיו של אותו הגבול?

האם ניתן לבחון תחומים אלה באופן משפטי, בצורה שנראה אותה כנטולת דעות קדומות?⁶

על פי סדרת השאלות הזו, ניתן לעיין בסדרת הפרשות ובאירועי בית פעור במבט פילוסופי מוסרי עקב הצורך להעלות לדיון את שאלת התמודדות החברתית עם המיניות הפרוורטית. המבחן המוסרי הזה מועד בהכרח לכישלון: משעה שנדרשת המנהיגות להתמודד עם החצר האחורית שלה – של החשפנות והזנות, המועדונים שעל גבול הנורמה והחורגים ממנה, היא מוצאת את עצמה בדרך ללא מוצא, וכל דרך של התמודדות תתגלה כבעייתית ומכשילה, או, בביטוי הלקוח מן הסלנג, "אי אפשר לצאת טוב בסיפור הזה". המקרה של בית פעור הוא האזור שבו מעורבים התחומים זה בזה: המין והמוות, הקדושה והטומאה, החוק והקנאות, הסדר והרשע, המלחמה והשלום. הניסיון של החברה לקבוע נורמות על החריגות מתגלה כבעייתי במיוחד. גבולות הטאבו נקבעו בחוקי העריות של ספר ויקרא (פרקים יח ו-כ). החברה מצווה שם להתערב באופן פעיל גם ברשות הפרט. אך קיימים מעשים חריגים שאינם בגדר של טאבו, אינם חלק מן ההגדרה של גילוי עריות, ובכל זאת, הם נמצאים בשולי ההגדרה המורחבת של שניהם. אלו השוליים, המותירים תחושה לא נעימה, לעתים אפילו תחושה של תיעוב, ומעוררים את השאלה, האם על החברה ועל המנהיגות להתערב בהם.

על הכישלון שנחל משה בדרך שבה טיפל בסדרת האירועים הנוגעים לבלעם, מואב ומדיין, אפשר ללמוד דווקא מנקודת הסיום המפתיעה של הסיפור, רגע מותו של משה. לכאורה, עיצוב מותו של משה איננו קשור לנושא הנידון במאמר זה, והוא מופיע בסוף ספר דברים. אלא שהטקסט המתאר את מקום קבורתו של משה, מוסיף במילים סתומות: "וַיִּקְבֹּר אֹתוֹ בְּגֵי בְּאֵרֶץ מוֹאָב, מוֹל בֵּית פְּעוֹר" (דברים לד, ו). המקרא מעניק חשיבות לתיאור משה 'איש האלוהים' כמי שמת ונקבר כבשר ודם, ומוסיף את הפרט הקטן כי מקום קבורתו לא נודע לאיש. והנה, אף שמיקומו הגיאוגרפי של אותו מקום אינו ידוע, ועל פי הציווי גם 'וְלֹא יֵדַע אִישׁ אֶת קְבֻרָתוֹ, עַד הַיּוֹם הַזֶּה' (שם), זוכה המקום למיפוי מוסרי והיסטורי. הגי נמצא "מול בית פעור", ומעלה את זכרה של אותה פרשיה קשה, ששיאה באירועי בית פעור. אחד המדרשים מציין זאת כמונחים של שכר ועונש: "ולפי שנתעצל (דברים לד) לא ידע איש את קבורתו ללמדך שצריך אדם להיות עז כנמר וקל כנשר ורץ כצבי

6 להרחבת העיון בנושא זה ובחשיבותו המוסרית והחוקית ראו דלז' (2002).

וגבור כארי לעשות רצון קונו מכאן את למד שמדקדק עם הצדיקים כחוט השערה" (במדבר רבה כ, כד).

עצתו של בלעם ויריד התענוגות של בית פעור

את היסודות המארגנים של הדיון יש לחפש דווקא בשאלות של שפה ותודעה. בית פעור הוא תוצר של מתח בין שתי תרבויות, ומובא כוויכוח בין שני אנשי רוח גדולים: בלעם ומשה. כפי שהיטיבו לדרוש חז"ל, בלעם הוא המציע את האלטרנטיבה המתגרת ביותר לתורת המוסר של משה. דמותו של בלעם, המשמשת כאן ורו להתרחשויות, היא דמותו של אדם שכוחו בפיו, הנואם המוכשר מכולם. במבט ראשון נראה כאילו בלעם הוא האיש שנכנע מפני האל, ואינו מצליח לממש את כוחו בדיבור. וכפי שנקטו חכמים בלשונם: רצה לקלל ונמצא מברך. ובכל זאת יודע מדרש ספרי דברים להוסיף כי מעמדו של בלעם שווה ערך למעמדו של משה: "תני. ולא קם נביא עוד בישראל כמשה – בישראל לא קם אבל באומות העולם קם [...] ואיזה נביא היה להם כמשה? – זה בלעם בן בעור" (ספרי דברים, פיסקא שנ"ז).

אפשר להציע כאן פרשנות ספרותית מקראית ולטעון כי כוחו של בלעם איננו דווקא ביכולתו לקלל, אלא ביכולתו להסתיר את כוונותיו הרעות מאחורי מילים יפות ונעימות. למסעו של בלעם לא הייתה מטרה מאגית שנועדה לברך או לקלל את עם ישראל. המסע נועד להסתיר מאחורי הקלילות את מטרתו האמיתית: להכיר את היריב מבפנים. ואולי מכאן הגיעה גם עצתו האחרונה, רגע לפני שעזב את בלק ואנשיו והלך לדרכו. נקודת החולשה של עם ישראל היא המיניות שלו, ועל כן, הקמתו של "יריד פיתויים מיניים", בפאתי מחנה ישראל יעורר את המהומה הגדולה במחנה.

גדולתו של בלעם, היא ביכולתו להתחכם לאל, ולהצליח במשימה שהטיל עליו בלק מלך מואב – לפגוע בעם ישראל. מלך מואב היה מעביר את בלעם מעמדת תצפית אחת למשנה, כדי שיוכל לזהות דבר גנות בעם ישראל, ודרכה לקלל את ישראל. כיוון שניטלה הרשות מבלעם לקלל, הוא נמנע מכך, ובלק כועס עליו: "וַיַּחַר אֶף בְּלֶק אֶל בְּלָעַם וַיִּסְפַּק אֶת כַּפּוֹ, וַיֹּאמֶר בְּלֶק אֶל בְּלָעַם לְקַב אִיבֵי קְרֵאתֶיךָ וְהִנֵּה בִּרְכָתְךָ בְּרַךְ זֶה שְׁלֹשׁ פְּעָמִים" (במדבר כד, י). אלא שבלעם מצליח, בדרכו החכמה והערמומית, להתגבר על המצב הקשה שאליו נקלע, החובה להיענות

לדרישתו של מלך מואב, אף שניטלו ממנו כוחות הקללה. הוא משתמש באמצעי התצפית בכדי לזהות את נקודות התורפה של ישראל, בכדי לתת עצה רעה, כיצד לפעול נגדם. את הפעולה הזו הוא מצליח לעשות אפילו נגד רצונו של האלוהים. אולי זהו פשר "גדולתו בנביאות" של בלעם, שיכול היה לשמוע דברי אל, "אֲשֶׁר מִחֲזֵה שְׂדֵי יַחֲזֶה, נִפְל וְגִלּוּי עֵינָיִם" (במדבר כד, ד). כלומר, למרות היותו כולו פנוי לנבואה, הוא נשאר פקוח עיניים. העורמה הגדולה שהמדרש מייחס לבלעם בדרכו הספרותית אינה נובעת מיכולתו לנבא את העתיד, אלא מיכולתו לזהות ולהגדיר את אזור המכשלה.

לענייננו דוגמה בולטת לערמומיות הזו מתגלה מן האופן שבו נפתחת ברכתו-קללתו של בלעם: "מֵה־טִבּוֹ אֶהְלִיךָ, יַעֲקֹב; מִשְׁפָּנְתֶיךָ, יִשְׂרָאֵל" (במדבר כד, ה). כפרשן המקרא, רש"י מבאר שכל אוהל ואוהל שומר על צניעותו של אוהל אחר – אין אדם מציץ למעשים הצנועים הנעשים בבית שכנו. אך בלעם, כגדול הנביאים ובהיותו קוסם (יהושע יג, כב), מבקש להציץ אל מאחורי ידיעות האוהל ולזהות את הסיבה לצניעות היתרה הזו. הוא מגלה שהחשש הגדול שחוששים ממנו בני ישראל הוא כוחו של הפיתוי המיני. זהו המתח העמוק שבין ברכה וקללה: מאחורי הברכה נמצאת הקללה, מאחורי המאבק מסתתר הפחד, מאחורי הצניעות מסתתר הפחד מן המיניות.

על פי היגיון פנימי זה, הופך בלעם להיות האיש שמאחורי הקלעים של "יריד הפיתויים" של בית פעור, זה שבאמצעות פריצת הגבולות המיניים, יפרוץ ויהרוס את כל גדרי מחנה ישראל. המדרש מעצים את הרמזים שבכתוב, ואומר כי בלעם הציע לאנשי מואב, "שלחו את בנותיכם ויפתו את בני ישראל": "ר' יהודה אומר: כתיב 'ועצת רשעים רחקה מני', זה עצתו של בלעם הרשע, שיעץ למדיין ונפלו מישראל ארבעה ועשרים אלף. שאמ' להם 'אין אתם יכולין לפני העם הזה, כי אם חטאו לפני קוניהם. ועשו להם חנויות, חוץ למחנה ישראל, והיו מוכרין כל ממכרן בשוק, וכן עשו. והיו בחורי ישראל יוצאין חוץ למחנה ישראל, ורואין את בנות מדין שהיו כוחלות עיניהן כזונות, (ולק) [ולקחו] מהן נשים ותעו אחריהן שנ' ויחל העם לזנות את בנות מואב" (פרקי דרבי אליעזר, מ"ו).

וכך, מצליח המדרש לצייר מעין "יריד פיתויים" או "יריד תענוגות", שאנשי מואב הכינו לבני ישראל. יריד שהוא מרחב פיתוי, ובו מוכרים בין השאר גם את בנות מדיין. יריד זה מתואר כיריד שיווק מודרני, הגורם לעירוב פיתוי בפיתוי – יצר הצרכנות ויצר המיניות (ואולי בהמשך גם דחפים דתיים ושלטוניים). המקום שנבחר

ליריד הוא "מעין השטים", המקום של היצריות חסרת הגבולות: "ויחל העם לזנות – יש מעינות שמגדלין גבורים, ויש חלשים, ויש נאיין, ויש מכוערין, ויש צנועין, ויש שטופין בזמה. ומעין שטים של זנות היה, והוא משקה לסדום" (במדבר רבה כ, כו). המדרש רואה באזור בית פעור את פוטנציאל הפיתוי ואת תכסיסי הפיתוי הסדומיים, המייצגים אופנים שונים של גילוי עריות. הבנות המפתות הראשונות ביריד זה הן בנות מואב, אשר נושאות איתן את שם אבי אומתם: מואב. מואב הוא השם המסמל יותר מכל את עצתה של בת לוט הבכירה לשכב עם אביה ולהוליד ממנו ילד. הצידוק הראשוני של גילוי העריות הזה הוא לטובת תכלית נעלה, להציל את העולם מכליה. אך האחות הבכירה איננה מסתפקת בעצה זו ומבקשת כי גם הבת הצעירה תשכב עם אביה: וְתֹאמֶר הַבְּכִיָּה אֶל-הַצְעִירָה, הֲנִי-שָׁכַבְתִּי אִמָּשׁ אֶת-אָבִי; נִשְׁקַנּוּ יַיִן גַּם-הַלְּיָלָה, וּבֹאֵי שָׁכְבִי עִמּוֹ" (בראשית יט, לד), ובכך להקציץ את ההיבטים של גילוי העריות. בנות מואב מופיעות בפרשה זו ככנותיה הרחוקות של אם האומה, בת לוט, אשר נתנה לבנה את השם "מואב" כי מאב נולד הוא. בנות מואב משמרות את עקרונות הפיתוי – זקנה עומדת מבחוץ, וילדה [אישה צעירה] מפתה אותו מבפנים, ובעזרת 'צרצר של יין' היו מפתים את ישראל (במדבר רבה כ, כג).

התגובה המוסרית והשיתוק המוסרי אל מול "יריד הפיתויים של בית פעור"

מן הראוי להעלות מחשבה נוספת אודות המשמעות הלא מוסרית הטמונה במימוש מרחיק לכת של החירות האנושית. בית פעור המתואר כאן איננו רק מקום גיאוגרפי, אלא מעין אזור תענוגות – "יריד הפיתויים של בית פעור", המצוי בקרבת המחנה. מבחינה מוסרית, מושג החירות זוכה כאן לאתגר מורכב. מצד אחד, אפשר לראות בחופש המיני ובפריצת הגבולות המיניים מימוש של רעיון החירות (כמשמעות העמוקה של אידיאת "יציאת מצרים"). שכן, האיין היציאה אל החירות מגישה בפני האדם את כל האפשרויות הפתוחות בפני אדם חופשי? פרשה זו מעוררת דיון מורכב ונוקב על אודות גבולות החופש. ייתכן שניתן ללמוד מסיפור המעשה באזור בית פעור את ההתקה של יחסי עבד-אדון מן המרחב הציבורי אל המרחב הפרטי. הכניסה ל"יריד בית פעור" משמעו כניסה לתוך ביצה טובענית שקשה מאוד לצאת ממנה. למעשה, יש מחיר מוסרי ודתי עבור עצם הניסיון להתמודד

עם החצר האחורית של החברה. העיון בפרשה הזו מלמד על הקושי להגדיר את הרשות ואת החובה שיש למנהיגות הדתית והמשפטית להתמודד ולהתערב במה ששייך למרחב הפרטי של האדם ולזכויותיו כאדם חופשי. גם כאשר ברור שמוטל על החברה ועל מנהיגותה לבנות כללים של חוק וסדר, יקשה על אותה מנהיגות להצדיק מוסרית את התערבותה בענייניו של הפרט.

אם ברצוננו לבחון מחדש את התגובות המוצעות על ידי המקרא בעמרו מול האזור המתוחם של הסטייה, זה הנקרא כאן "בית פעור", נוכל לזהות ארבעה אופני תגובה שונים המתוארים בפסוקי המקרא:

1. זעם – המתואר דרך חרון האף של האל, זה שיביא למותם של עשרים וארבעה אלף איש במגפה.
2. שיימינג – המתואר דרך הרצון להוקיע "נגד השמש", כלומר קבל עם ועדה.
3. אלימות שלטונית – המתוארת דרך הציווי של משה "הֲרֹגוּ אִישׁ אֶנְשֵׁי, הַנְּצַמְדִים לְבַעַל פְּעוֹר" (במדבר כה ה).
4. קנאות דתית – המתוארת דרך פעולתו של פנחס אשר קם מתוך העדה "וייקח רומח בידו".

הניסוחים האנכרוניסטיים של התגובות השונות יכולים ללמד על מודלים שונים של תגובה עכשווית לאותם מקומות שבשולי החברה, והם מסמנים את הצירוף המורכב של חופש לגיטימי, ומרחבים שבהם החופש הזה מתורגם לשוליים בעייתיים ומאיימים של החברה. אפשר אולי לזהות בימינו את תחומי "בית פעור", בשמות של רחובות מסוימים במרכזי הערים, פארקים מוכרים או מועדונים שידועים לשמצה למשל. החברה והשלטון יכולים להשתמש באלימות לא מוצדקת בניסיון להרחיק את המרחבים הללו או לשלוט עליהם. החברה משתמשת באמצעי התקשורת בכדי להוציא לאור את המתרחש, ומקווה שאור השמש והבושה הציבורית יהיו כלים חשובים בהתמודדות המוסרית והחברתית. המנהיגות יכולה להשאיר את הטיפול החברתי לקבוצות קנאיות מטעמים אידיאולוגיים או דתיים. ואפשר, כמובן, להימנע מהתמודדות ישירה, ולאפשר לתופעות הללו להתרבות ולגדול, עד שהצעקה הציבורית תהפוך למגפה חברתית. ייתכן שניתן לקשר בין

לשון "ההוקעה" שבמקרא, ובין פעולות ההוקעה החברתית של החברה המודרנית, הנעזרת בכלי התקשורת.

על הדילמה הכבדה ביותר או השיתוק הגדול של משה בעמידה מול בית פעור, ניתן ללמוד מן הצל הכבד שמטיל מעשה פנחס. "ההוקעה מול השמש", יכולה להשתמע כ"ביוש בציבור", על ידי תיאור קלונם של האנשים ברכים. מעשים אלה הנעשים בתוך יריד הפיתויים שמעבר לגבול, מוכנסים אל תוך התודעה הציבורית, כאילו די בכך כדי לגרום לאנשים להדיר רגליהם מן היריד. לעתים מתברר, כי ההחלטה להוציא החוצה ולפרסם את מתחמי הבילוי שבשולי העיר, הופכת אותם לחלק מן המרחב הציבורי, ולנורמה הציבורית החדשה. אולי הדילמה הזו, כיצד להגיב, אם בכלל, לאזורים שכוננו כאן "בית פעור", היא הדילמה המשתקת של משה רבנו?

היעדר התגובה של משה מוביל אל השלב הבא בהתדרדרות האירועים: הולדת הקנאות. הערעור של הנורמות וההתפוררות הפנימית של המנהיגות והחברה, מצמיחים חריגה חדשה, זו המבקשת להילחם למען שמירת הנורמות שאבדו. דמותו של הקנאי המוחלט, שאיננו מוכן לפשרה, מתפרשת כסטייה וחריגה מן החוק הכולל בתוכו את הסטייה. כבר בסיפור המקראי נראה כי דווקא מעשהו של פנחס הוא זה המביא לידי מיצוי את משמעותה של התשוקה המינית המיוצגת על ידי בית פעור. מעשה הקנאות שלו כולל את דקירת איש ישראל והאישה המדינית תוך כדי זיווג, ומביא לקדשותו של המעשה לאל פעור. מעשה הקנאות של פנחס משלים את המשולש היצרי הכולל מיניות, מוות ודתיות. התגובה הקנאית איננה רק הפתרון לבעיה, אלא, במובן מסוים, היא המיצוי העמוק של "יריד בית פעור".

הקריאה המדוקדקת בסיפור המקראי מעלה בפנינו שני כיוונים של פרשנות. האפשרות האחת היא, שמעשה זה של פנחס מטרתו להשתמש באמצעי של אלימות לא חוקית, בכדי להחזיר את החוק והסדר למחנה ישראל. האיש מבקש ליטול את החוק לידי, שכן לאחר ערעור הרשויות וסמכות החוק, נדרש האדם הפשוט לעשות מעשה המבקש להחזיר את הסדר על כנו, ואת הרשויות למקומן. האפשרות האחרת היא הפוכה בתכלית: ערעור הערעור כנגד הסמכות, מתרחש על ידי הבאת המיניות הפרוורטית לקיצוניות – עד אבסורד. פנחס איננו יוצא נגד המעשה אלא משתמש באמצעים שכוננו אותו כדי לפורר אותו מבפנים. באחד מן התיאורים המדרשיים מתואר פנחס כמי שהתחזה למשתתפי "יריד בית פעור". כשהגיע, שאלו אותו "מאין ולאין פינחס?" בעקבות תשובתו הדר־משמעית, אמרו כנראה "התירו פרושים את הדבר" (סנהדרין נ"ב, ע"א). המדרש מתאר את שרשרת הפעולות של

פנחס הקנאי, מעיץ ניסים, שסייעו לפנחס לבצע את מעשה הקנאות שלו. אך תשומת הלב לרשימת הניסים המתוארת במדרש מגלה כי מעיץ תיאור של הליכה צעד אחר צעד במסלול המיניות הפרברטית, המערבת מיניות, חוק ומוות. כוחו הספרותי של מדרש זה מצוי בכך שהוא נועז דיו כדי לתאר את מעשה פנחס כהמשך ישיר ופנימי של ההתנהלות הפעורית: "כיון שנכנס עשה לו הקב"ה ששה ניסים. הנס הראשון – דרכן לפרוש זה מזה, והדביקן המלאך זה לזה. הנס השני – כיון את הרומח כנגד הקיבה שלה כדי שתהא זכרותו נראית מתוך קיבה שלה... הנס השלישי – סתם המלאך את פיהן ולא היו יכולין לצווח. הנס הרביעי – לא נשמטו מן הזיין אלא עמדו במקומן. הנס החמישי – הגביה לו המלאך את המשקוף כדי שיצאו שניהן בן כתיפיו. הנס השישי – כיון שיצא וראה את הנגף שהוא מחבל בעם מה עשה? – השליכן לארץ. עמד ונתפלל... ותעצר המגפה" (סנהדרין נ"ב, ע"א).

מיריד בית פעור – למלחמה האלימה כנגד מדיין

עיון מן הזווית הזו נותן הקשר דתי חדש לכל פרשת מלחמת מדיין ולכל משמעות הסכנות המתוארות בציווי המלחמה הדתיים. הצורך לצרור את המדיינים איננו תוצאה של העוצמה הרוחנית והמוסרית של ישראל, אלא להיפך – ביטוי לחולשתם המוסרית והדתית. ההתפוררות המוסרית והחברתית, מתורגמת להוצאת הכישלון הפנימי החוצה, וסימון אויב חיצוני. הבעיה הפנימית מוצאת את פורקנה באלימות כלפי חוץ.

ההתבוננות הזו חושפת כי מאחורי האלימות הקיצונית והאכזרית שבמלחמת מדיין, מסתתר אובדן דרך פנימי של חברת בני ישראל. ההתפוררות החברתית שסמלה הקמת של "יריד בית פעור" בשולי המחנה והחברה, מאיימת על עצם קיומה של החברה, דווקא בשל הדילמות המוסריות המשתקות בדבר אופני התגובה הראויים. הקושי להתמודד עם הבעיות הפנימיות מתורגם בסופו של דבר כלפי חוץ. גאונותו הנבואית של בלעם מצויה בהבנה שהמלחמה בישראל לא צריכה להתנהל כמלחמה צבאית או דתית, אלא שיש לעשות מאמץ לזהות את נקודות החולשה של החברה הישראלית, אלה שביכולתן לפורר אותה.

העיון מן הזווית הזו מאפשר קריאה הדוקה של פרטים רבים במלחמת מדיין במבט חדש: הקצף של משה, רצונם של ישראל לקחת את נשות מדיין לנשים, אשתו המדיינית של משה, מעמדו המיוחס של פנחס והצורך לטהר את הכלים

שנלקחו כביזה. אולם מעבר לכל, מעניקים פרטים אלה פשר לדגע מותו של משה, הקבור עד היום ב"גי מול בית פעור", והם מצריכים מחשבה דתית ומוסרית נוספת אודות המשמעות האפשרית של המלחמה הדתית, דהיינו, המלחמה בשם האל.

סיכום

במאמר זה ביקשתי לדון בסוגיה הרגישה שלפיה כתבי הקדש משמשים מודל והשראה לאלימות ולמלחמת קודש. ביקשתי לבחון סוגיה זו דרך אחת מן הפרשות הקשות ביותר במקרא מבחינה מוסרית, והיא המלחמה הדתית הטוטלית שהכריזו בני ישראל נגד המדיינים, והמתוארת בחומש במדבר. חשיבותה של פרשה זו חורגת מן הדיון הפרשני המקראי, בשל היותה דגם אב למלחמה דתית טוטלית במקרא עצמו, ובשל היותה מודל לחיקוי של מלחמות דת בימי הביניים ובעת החדשה: מלחמות הכיבוש הספרדי ביבשת אמריקה, מלחמות הכיבוש ההולנדי-הבורי בדרום אפריקה, וכדומה.

ביקשתי להציג את הסוגיה הזו דרך קבוצות השוליים של הימין הקיצוני בישראל, כפי שבאה לידי ביטוי במאמרים שפרסם הרב מאיר כהנא ובפירושו לתורה. פסוקי ספר במדבר ופרשת מלחמת מדיין זכו בכתביו לחיים מחודשים ולפרשנות אקטואלית בתוך ההקשר היהודי הישראלי החדש. חשיבותו של העיון המחודש בפרקים אלו ובסוגיה זו היא תוצאה של הנחיצות להתמודד דתית ופרשנית עם המשמעויות המסוכנות והאכזריות שעלולות לנבוע מהלימוד בכתבי הקודש.

במאמרי בחנתי את פרשת מלחמת מדיין והעליתי הצעה לעיון רחב בקונטקסט של סדרת הפרקים, מתוך הבנה שיש לקרוא את שאלת מלחמת הדת גם בתוך שרשרת הפרקים והאירועים שהובילו אליה. בהתאם לפרשנות שניתנה כאן, ביקשתי לראות את מלחמת מדיין כתוצאה של אלימות המופנית כלפי חוץ, בשל הכישלון שנוחלת ההתמודדות המוסרית הפנימית. במילים אחרות, כוונתי הייתה להראות את הקונפליקט המוסרי הפנימי הנובע ממשמעות החירות בגבולות הנורמה: מיניות רדיקלית הובילה להתנהגות מינית אלימה, הבוחנת את גבולות החברה ואת הנורמות שלה, ומאתגרת את המנהיגות הדתית והרוחנית. הקונפליקט הפנימי שאין לו פתרון פשוט וחד-משמעי הוביל למעשה הקנאות של פנחס הכהן, ומכאן התגלגלה גם אותה אלימות אכזרית, שתוצאותיה מלחמה דתית.

מאמר זה מבקש, אם כן, לתבוע מן המעיינים בכתבי הקודש לבחון לא רק את המודל האפשרי המייצג קנאות ואלימות דתית, אלא גם לראות אותו מודל ככישלון דתי, הנגזר מאי־היכולת והיעדר הנכונות להתמודד עם קונפליקטים מוסריים פנימיים של החברה עצמה. האלימות הדתית כלפי חוץ מתבררת כאן כהוצאה החוצה של ויתור על התמודדות דתית פנימית.

מקורות

- אופיר, ע' (2003). על חידוש השם: מסכת אנטי תיאולוגית. בתוך ע' אופיר, עבודת ההווה (עמ' 12-21), תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בובר, מ' (1978). דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי סגנון על פי התנ"ך. ירושלים: מוסד ביאליק.
- הגן, ח' (2016). האל האחר: עיונים בכמה מופעים דמוניים של האל בספרות המקראית. תל אביב: עם עובד.
- דלז, ז' (2002). הצגת זאכר־מזוך – שני פרקים נבחרים: 'אב ואם'//החוק, ההומור והאירוניה'. בתוך י' בנימיני וע' צבעוני (עורכים), עבד, התענגות, ארון, קובץ מאמרים (עמ' 38-52). תל אביב: רסלינג.
- וולצר, מ' (1984). מלחמות צודקות ולא צודקות. תל אביב: עם עובד.
- כהנא, מ' (1993). אור הרעיון. הוצאת משפחת כהנא.
- ליבס י' (תשנ"ד). אהבת האל וקנאותו: על השניות הדיאלקטית שהיא לבה ומהותה של הדת, דימוי 7, עמ' 30-36.
- ליבס, י' ואופיר ע' (2013). אלימות אלוהית: שני חיבורים על אלוהים ואסון. תל אביב: הקיבוץ המאוחד בשיתוף מכון ון ליר.
- קופלוביץ, א' (תשע"ד). תורת המלחמה: עיון בסיפור מלחמת ישראל ומדין (במ' לא), שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום כ"ג, עמ' 17-53.
- קרמניצר, מ' (2005). פסילת רשימות, מחקר מדיניות 59. ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
- שגיב, א' (תשס"ב). הבעיה היהודית של ג'ורג' סטיינר, תכלת 12, עמ' 133-157.
- שטיינר, ג' (תשכ"ט). היהודי הנודד, פתחים א, עמ' 17-23.

Adams, N. (2009). *Habermas and theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bal, M. (1989). *Anti-Covenant: Counter-reading women's lives in the Hebrew Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Donnelly, P. J. (2009) *Milton's scriptural reasoning: Narrative and protestant toleration*. Cambridge: Cambridge University Press
- Ford, D. F. (2008). *The promise of scriptural reasoning*. Oxford: Wiley-Blackwell
- Kepnes, S. (2006). A handbook for scriptural reasoning. *Modern Theology*, 22, pp. 367–383.
- Ochs, P. (2002). Introduction. In: Ochs, P., Levene, N. (Eds.), *Textual reasonings: Jewish philosophy and text study at the end of the twentieth century* (pp. 2–14). Grand Rapids, Mi: Eerdmans
- Steiner, G. (1981). *The Portage to San Cristobal of A.H.* New York, NY: Simon & Schuster

