

## תוכן העניינים

1	מבוא
9	פרק ראשון: האל הבורא ובעיית הרע
24	פרק שני: האל, המיניות והאלמוות
40	פרק שלישי: מיהו בן האל
54	פרק רביעי: זיווגו של האל והולדת הקנאות הדתית
63	פרק חמישי: כפל הפנים בנבואת ישעיהו
93	פרק שישי: כפל הפנים בתורת הכהונה, בספר איוב ובסיפור העקדה
114	פרק שביעי: קדושה ומקדש
131	פרק שמיני: ייסוריו והשגבתו של עבד ה'
143	חתימה: גבולות המהפכה המקראית
146	נספח א: קין, מייסד הפולחן ואבי האנושות
152	נספח ב: 'בני אתה אני היום ילדתיך'
155	ביבליוגרפיה
177	מפתח מקורות
185	מפתח עניינים

## מבוא

ספרו המונומנטלי של יחזקאל קויפמן, 'תולדות האמונה הישראלית' – שיצא לאור בשנים תרצ"ז–תשט"ז – הוא החיבור היסודי והמקיף ביותר בחקר אמונת המקרא. אף שחלפו יובל שנים מאז נכתב, לא נערכה עדיין התמודדות שיטתית ומקיפה עם ההשקפות שבוטאו בו.<sup>1</sup> קויפמן קובע בספרו כי ההבדל המכריע בין האלילות והאמונה המקראית אינו מתמצה בשאלת ריבוי האלים לעומת אל אחד, אלא בתפיסת מהותו של האל ויחסו לעולם. החידוש העיקרי והמהפכני של אמונת המקרא הוא בניתוקה של האלוהות מן המחזור הביולוגי של לידה, זיווג, התרבות ומוות. לעומת זאת, הרעיון הפנימי של אמונת הייחוד המקראית הוא לדעתו,

אינטואיציה דתית ראשונית חדשה, שתלתה את כל ההויה כולה ברצון אלהי עליון ומוחלט [...] עדות מונומנטלית על שרשיותה של האידאה הזאת ועל מעמקי פעולתה היא העובדה שאין לה' כל מיתוס [...] אין 'גורל' שולט בו. אין 'תולדה' לאל, אין חמדה, לידה, פריה, גדול, מיתה וכו'. אין שום מידה מיתולוגית בו [...] זאת אומרת, האידאה היסודית של האמונה הישראלית כרוכה היתה מראשיתה בפלוג שרשי בין האל ובין העולם. העולם ותופעותיו, מסכת רקמתו של המיתוס, לא נתפסו באידאה זו כגלויי חייו של האל, כלבוש לישותו, אלא – כגבוש רצונו, כמקום שלטונו העליון. האל והעולם הן שתי הויות, שאין ביניהן קשר 'טבעי', מגי, מיתולוגי. האידאה של השלטון המוחלט של הרצון האלוהי נתקה את הקשר ההוא [...] האידאה של עלינות הרצון האלוהי עקרה את הדמוי, שהוא יסוד ושורש האלילות: דמוי האלוהות כקבועה במערכת חוקי העולם וטבע חמרו וכמשועבדת ל'גורל' עליון. בנתוק הקשר הטבעי-המיתולוגי בין האל ובין חמרו של עולם וחוקו של עולם גלום היה כיבוש האלילות.<sup>2</sup>

ניתוקו של האל מן ההויה הקדומה בא לידי ביטוי גם בשאלת היסוד על הבריאה ומקור הרע. קויפמן כותב: 'לא מצינו בשום מקום במקרא את הציור על דבר

1 אופנהיימר, אמונת הייחוד, הציג דיון חשוב אך מצומצם בהיקפו. חוקרים שונים דנו בקביעתו של קויפמן כי במקרא אין מיתוס. ראו לוינסון, מיתולוגיה; אופנהיימר, מיתוס; הלברטל ומרגלית, עבודה זרה, עמ' 63–68; פישביין, מיתוס, עמ' 5–7.

2 שם, עמ' 244–245.

בריאת יסוד מן היסודות או תופעה מן התופעות מחומר קדמון.<sup>3</sup> ברוח זו הוא מפרש את שני סיפורי הבריאה שבראש ספר בראשית. בשני הסיפורים הללו, כמו במקרא בכללו, מובעת ההשקפה כי הרע מקורו בחטא האדם וכי אין לו שורש קדמון.

ראשיתו של עולם הבריאה הוא רצונו העליון של האחד. אידאה זו מסומלת בסיפור האגדה, שראשיתו של עולם הוא הטוב לבדו. לרע אין שורש אלהי-קדמון מיוחד. הרע בא לעולם בגלל החטא. והחטא יסודו במעלת הבחירה, בסגולת חירות הרצון, שבו חנן האל את נזר הבריאה – את האדם. אין בהויה רשות אלהית-קדמונה, שהיא מחוץ לשלטונו של האל [...] הרע הוא [...] מקרה ממקרי העולם הנברא. הוא חלק מן ההסטוריה העולמית. ואם יש בעולם מלחמת כוחות, אין זו מלחמת כוחות אלוהיים-ראשוניים כתפיסת המיתוס, אלא מלחמה בין רצון אלוהים ובין רצון האדם שניתנה לו רשות להשתמש לרעה במתנת-אלהים. המלחמה היא לא מיתולוגית, אלא מוסרית הסטורית.<sup>4</sup>

כשם שלרע אין שורש בהויה קדומה שהיא מחוץ לשלטונו של האל, כך אין הוא נובע גם מן האל עצמו:

האמונה הישראלית רואה אפוא את החטא כענין לא-אלהי במהותו. הוא נובע כולו מרצון האדם. ולפיכך אתה מוצא שאף על פי שהמקרא מיחס לפעמים לאל את החטאת האדם, אינו עושה אותו גורם ראשוני לחטא: האל מכביד את לב החוטא, שלא ישוב מחטאו אבל אינו מחטיא אותו מלכתחילה [...] ישראל בימי ישעיהו חטאו, ואלוהים מקשיח את לבם שלא ישובו.<sup>5</sup>

בדרך זו מבקש קויפמן להסביר את השליחות הנוראה המוטלת על הנביא ישעיהו בפרק ו. שם מסופר כי הנביא נשלח להכביד את אוזני העם כדי למנוע ממנו אפשרות לתשובה, ובכך הוא מסייע לאל להביא חורבן פיזי שבעקבותיו יאבד כמעט כל העם. כדי לפתור את הקושי המתעורר לגבי דמות האל, מציע קויפמן לראות במסופר ביטוי לתסכולו של הנביא, שקרא קודם לכן לעם לחזור בתשובה אך לא נענה. מתוך כך הוא בא לטעון כי נבואות ישעיהו מסודרות בסדר כרונולוגי בפרקים א–ג.<sup>6</sup> מכאן שהחזון בפרק ו אינו נבואת ההקדשה של ישעיהו, שכן קדמו לו דברי התוכחה והקריאה לתשובה שבפרקים א–ה.

3 שם, עמ' 437.

4 שם, כרך ב, עמ' 407–408.

5 שם, כרך א, עמ' 453–454.

6 שם, כרך ג, עמ' 163–173.

הנתק הקיים בין האל והעולם לפי האמונה המקראית בא לידי ביטוי גם בפער הבלתי ניתן לגישור שבין האל והאדם. תפיסה זו משתקפת, לדעת קויפמן, גם בסוגיית מעמדו של המלך הישראלי. הוא טוען כי בניגוד לתרבויות המזרח הקדום, שם נתפס המלך כדמות אלוהית, 'המדה המובהקת ביותר של תפיסת המלכות הישראלית, המבדילה הבדל עמוק ותהומי בינה ובין תפיסת המלכות האלילית, היא העדר כל שאיפה להאלהת המלך. ישראל המליך מלך "ככל הגוים" אבל לא המליך מלך-אל או בן-אל.<sup>7</sup>

לפי תפיסתו האמונה המקראית הייתה מהפכה רעיונית שהקיפה שדרות רחבות של העם מראשיתה ולא הייתה נחלתם של מעטים בלבד. בהקשר זה הוא מטעים את האופי האנתרופומורפי של תיאורי האל בספרות המקראית על כל רבדיה. 'האמונה הישראלית לא נצחה את דמוי הדמות ולא הגיעה להפשטה מטפיסטית. מתוך תמימות מטפיסטית היא מדמה דמות לאלהים ואינה מרגישה שיש בענין זה פרובלמה קשה [...] בתיאורי אלהים שבמקרא יש הבדל בין מקור למקור. סיפורי ס"א [= המקור היהויסטי, J, והמקור האלוהיסטי, E] הם פיוטיים ועשירי גוונים ושל ס"כ [= ספר כהונה, המקור הכוהני בתורה] מעוטי גוונים ויבשים, ולפיכך תיאורי האלהים שבספורי ס"א מוחשים יותר'. הוא מתייחס כאן לתיאור האל במקורות השונים של התורה. לדעתו, תיאורים אנתרופומורפיים ומוחשיים של האל מופיעים במקורות שאינם כוהניים, E, J, והשפה הדתית של המקור הכוהני ממעיטה בהם: 'סיפורי [...] ס"כ מעוטי גוונים ויבשים'. עם זאת, הוא מבטל הבחנה זו שלו עצמו באמרו: 'אבל גם בס"כ הרוחני והעיוני אנו מוצאים את דמויי הדמות בכל תמימותם. בס"כ אנו מוצאים את הדעה שהאדם נברא בצלם אלהים (בר' א', כו-כו; ה', א'; ט', ו). דמוי זה יש לו ערך מכריע לענינו, והוא מאלף יותר מכמה מליצות פיוטיות שבמקרא.<sup>8</sup>

קויפמן שאף להדגיש את האופי העממי של האמונה הישראלית ולכן שלל את האפשרות לקיומה של אמונה דתית עליונה במקרא.

הנביאים וסופרי המקרא אינם נלחמים באגדה העממית, אינם מגנים אותה, אינם באים לתקן אותה ולזקק אותה מסיגים מיתולוגיים. המלחמה בין סופרי המקרא ובין העם היא כולה בשטח הפולחן. אבל על דמות האלהים, על ציורי מהות האלהים אין כל מלחמה. [...] אמונת הנביאים לא היתה אפוא 'אמונה אוטורית', נחלת יחידים יודעי דעת עליונה וחכמת סוד. להפך: אמונתם עומדת על האמונה העממית, היא יונקת ממנה, היא מחוברת אליה חבור אורגני ושרשי. היא שותפת עמה שותפות מהות. מכל המבורר למעלה

7 שם, כרך ב, עמ' 178-181; ראו גם כרך א, עמ' 456-457.

8 שם, כרך א, עמ' 227.

מתחייבת מאליה המסקנה, שהמונותיאיזמוס הישראלי היה מראשיתו אמונה עממית.<sup>9</sup>

הוא גרס כי אופיה העממי של האמונה המקראית סייע להתקבלותה תוך זמן קצר כבר בימיו של משה, וכי מאז ואילך הייתה האלילות לתופעה שולית בישראל.<sup>10</sup> בעבודת הבעל הוא ראה תופעה יוצאת דופן שהתקיימה רק תחת שלטונה של שושלת בית אחאב. השקפת יסוד זו הביאה אותו להבחנה כי ספר הושע נתחבר בידי שני נביאים שונים, וכי הפרקים א-ג, שבהם מתוארת בהרחבה עבודת הבעל, נתחברו בימי בית אחאב.<sup>11</sup>

בספר זה אדון בשאלות יסוד של הדת המקראית, ואני מבקש לחלוק על כמה מהנחותיו וקביעותיו הבסיסיות של קויפמן. קויפמן חתר לתיאור מונוליתי והרמוני של אמונת הייחוד המקראית, ומשום כך הכתיר את ספרו בשם 'תולדות האמונה הישראלית'. התיאור ההומוגני של אמונת המקרא שירת את מגמתו להדגיש את התהום הפעורה, לדעתו, בין האמונה המקראית ובין האלילות על כל גוניה וצורותיה. אני סבור כי אין לדבר על 'אמונה ישראלית'. המקרא משופע באמונות ודעות, וקיימות מחלוקות פנימיות בין הרבדים השונים גם בסוגיות יסוד. בניגוד לקויפמן אני מבקש לטעון כי היחס בין אמונות המקרא ואמונות העמים במזרח הקדום מורכב ודיאלקטי, ולעתים קו התיחום ביניהן עדין וגמיש. הספרות המקראית נכתבה לא רק כפולמוס עם האלילות. היא צמחה על רקע התפיסות של תרבויות המזרח הקדום, וקיימה עמן שיג ושיח מתמיד שהיו בו מחלוקת, אך גם שאיבה והמשכיות.

בפרקים הראשון והשני נידונה סוגיית הבריאה ובעיית הרוע. בניגוד לקויפמן אני סבור כי יש מחלוקת בשאלה זו בין שני סיפורי הבריאה. המסורת הכוהנית שבבראשית א גורסת כי התוהו, החושך והתהום הם יסודות קדמונים שליליים ומהם נתהוו חלקים נכבדים של עולמנו. בכך מבקשת מסורת זו להצדיק את האל הבורא: האל הבורא הוא טוב וכל אשר עשה הוא טוב מאוד (בר' א, לא). הרע בא לעולם מכוח היסודות הקדמונים השליליים שלא נבראו בידי האל. מבחינה מסוימת יש קרבה בין המסורת הכוהנית בתורה, ועמה מזמורי תהלים המספרים על מלחמת האל בים קודם הבריאה, ובין המסורת הבבלית על מלחמת האל הבורא במפלצות הים. אולם בניגוד למיתוס הבבלי, שם האל הבורא הוא צאצא של ההוויה הקדומה, אין במקרא סיפור לידה של האל. לפי סיפור הבריאה השני, שהוא ממסורת J, ה' הוא יוצר הכול. מסורת זו מבארת את בריאתו של הרע בכך

9 שם, עמ' 110-112.

10 שם, עמ' 662-676.

11 שם, כרך ג, עמ' 93-99. בעקבות קויפמן הלכו גם גינזברג ומילגרם. ראו גינזברג, הושע; מילגרם, עבודה זרה.

שהרע הוא מעין 'שאור שבעיסה' – גורם מתסיס ומערור, המוליך להתפתחויות חשובות של האנושות.

קויפמן שולל קיומו של רוע באלוהות וקובע כי הרע והחטא נובעים ממעשיו של האדם. אני סבור כי באלוהות קיים ממד של רוע, שפעולתו מתבטאת לעתים במניעת אפשרות התשובה מן האדם. ברוח זו אני מבאר את החזון שבפרק ו של ישעיהו. כזכור, קויפמן טען כי פרק זה אינו ראשית נבואתו של ישעיהו וכי קדמו לו קריאות לתשובה ודברי תוכחה שנדחו בידי העם, כפי שיבואר בפרוטרוט בפרק החמישי. דומה שדברי קויפמן נובעים משאיפה לרציונליזציה של השליחות הנוראה המוטלת על הנביא בפרק ו. לדעתי פרק ו הוא אכן ראשית נבואתו של ישעיהו ולא קדמה לו כל נבואה אחרת. סדרן של הנבואות בספר אינו סדר כרונולוגי. אין לחפש אחר פשר רציונלי לשליחות המוטלת על הנביא בחזון השרפים. הדמות האלוהית המוקפת בשרפים, שהם נחשים מכונפים, מסמלת את הממד האלוהי שמעבר לתבונה ולמוסר. אי־אפשר אפוא לתת צידוק מוסרי לשליחות המוטלת בחזון זה על הנביא, כשם שאי־אפשר ליישב באופן רציונלי את המתח שבין שליחות זו ובין הקריאה לתשובה ודברי התוכחה בפרקים הראשונים של ספר ישעיהו.

בפרק השני אני טוען כי קיימת במקרא התלכטות בשאלת מיניותו של האל. מצד אחד קיימת, כדעת קויפמן, שאיפה לנתק את האל מן המנגנון הביולוגי-מיני ולהשגיבו; מצד שני מביאה השאיפה ליצור זיקה קרובה בין האל והאדם לדימוי האל כבעל זהות מגדרית ומודעות מינית. בניגוד לטענתו של קויפמן כי סיפור גן העדן רואה במיניות את החטא היסודי,<sup>12</sup> אני סבור כי בסיפור זה מתוארת המודעות המינית כסגולה אלוהית דווקא.

קויפמן מנגיד באופן חד בין תפיסת המלך במזרח הקדום ובין התפיסה המקראית. בפרק השלישי אני מבחין בהבדלי גישות במקרא. בספרות ההיסטוריוגרפית, נבואה ובמזמורי התהלים אנו מוצאים השקפות קרובות מאוד לתפיסת המלוכה של המזרח הקדום. המלך הוא 'בן האל', איש מעלה בעל חכמה אלוהית, המאחד בתוכו את סגולות הכהונה והמלוכה. התורה, לעומת זאת, עורכת דמוקרטיזציה של רעיונות הבריאה בצלם ו'בן האל'. המלך בה הוא מונרך בעל זכויות מוגבלות ואין לו מעמד יתר בתחומי המקדש והפולחן.

בפרק הרביעי אני מראה כי אין יסוד של ממש לטענת קויפמן על חלוקת ספר הושע. הספר מבוסס על נבואתו של נביא אחד שחי במאה השמינית לפני הספירה.<sup>13</sup> יש בכך ערעור גם על תפיסתו של קויפמן כי עבודת הבעל הייתה

12 קויפמן, תולדות, כרך ב, עמ' 410.

13 קויפמן סבר ש'היו נוהגים בישראל מימי קדם לאסוף דברי שיר ולכתובם בספר' (שם, עמ' 51). משום כך לא ראה קושי בייחוס כתיבת הפרקים א-ג בהושע למאה התשיעית לפני הספירה. אולם אני סבור שהדין עם החוקרים הסבורים כי ידיעת קרוא וכתוב לא רווחה בישראל קודם למאה השמינית לפני הספירה. משום כך דווקא בתקופה זו התפתחה ראשית

תופעה יוצאת דופן ומוגבלת בזמן. עדותו של המקרא וזו של הממצא הארכאולוגי מורות כי האלילות רווחה בישראל בימי הבית הראשון. אני סבור כי תופעה זו קשורה בקושי הבסיסי הכרוך בניתוק שיוצרת האמונה המקראית בין האל ובין מחזור הזיווג, הלידה והפריון. ניתוק זה מנוגד לחווייתו הקיומית הבסיסית של האדם באשר הוא אדם, ולציפייתו של האיכר למעורבות אלוהית במעגל החיים החקלאיים של זריעה ופריון. אולם העדרה של בת זוג אלוהית מתמלא באופן חלקי באמצעות המבע המטפורי, המתאר את ישראל כרעייתו של האל. מטפורה זו כרוכה בתיאורו של אלוהי ישראל כאל קנא הנוקם בבוגדים בו ובעובדים אלוהים אחרים, שכן אלוהי המקרא הוא 'אלוהים חיים', בעל רגשות עזים. הוא נזקק באופן נפשי עמוק לנאמנותה של 'רעייתו', ישראל. משזו 'בוגדת' בו ופונה לאלוהי נכר, בוערת קנאתו כאש. לדעתי, הייצוג המטפורי של ישראל כרעיית האל הוא שורש הקנאות הדתית המתגלה באמונה המקראית וממנה עברה לדתות המונותאיסטיות האחרות.

קויפמן הטעים, כאמור, את האופי האנתרופומורפי של תיאורי האל בכל רובדי הספרות המקראית. אני סבור כי השאיפה לציור הומוגני של 'האמונה הישראלית' כאמונה עממית הביאה את החוקר הדגול לטשטוש הבדלי הגוונים שבמסורות המקראיות השונות. כפי שאני מראה בפירוט בפרק השישי, מיעוט הגוונים בשפה הדתית של המקור הכוהני ויובשה אינם עניין סגנוני גרדא. המקור הכוהני מרחיק באופן עקרוני כל ציור גשמי של ה' ונמנע בשיטתיות מייחוס רגשות כלשהם לה'. במקור זה קיימת אבחנה עקרונית בין תקופת ההתגלות לפני משה, שבה השם המפורש 'הויה' לא היה ידוע, ובין התקופה שלאחר גילוי השם למשה (ראו שמ' ו, ב). הרחקת ההגשמה שולטת בעידן משה, שבו מתגלה הממד האלוהי הנשגב המגולם בשם 'הויה'. לעומת זאת, אלוהי בראשית מסמל את הממד האלוהי של האל הבורא הקרוב לברואיו. קרבה זו בין האל הבורא והאדם מסומלת בדימוי הבריאה בצלם המופיע במסורת הכוהנית שבספר בראשית.

כדי להדגיש את האופי העממי של האמונה הישראלית, מפנה קויפמן את תשומת הלב אל ההסכמה הקיימת לדעתו בין כל סופרי המקרא על דמות האלוהים ותיאור מהותו. לדעתי קיימת במקרא מחלוקת חריפה בשאלות הנוגעות בדמות האל ובאופן התגלותו לישראל. בניגוד לקויפמן אני סבור שהייתה שניות בין האמונה העממית וזו העליונה, של הכוהנים. אמונת הכוהנים הייתה אמונה אוטורית, נחלת יחידים יודעי דעת עליונה.

תורת הכהונה חולקת על האמונה העממית בשלושה עיקרים: בתיאור מהות האלוהות, בקביעת תוכן ההתגלות למשה ובעיצוב מערכת היחסים בין ה' וישראל. האגדה העממית והחזון הנבואי משווים צורה לדמותו של ה'; תורת הכהונה

---

נבואת הכתב. ראו נאמן, העבר. קושי זה מצטרף להשגות התוכניות כנגד קויפמן, ראו להלן בדיון המפורט שבפרק הרביעי.

מקפידה להרחיק מתיאורי ה' ומפולחנו ביטויי האנשה. בסתירה לשאר המקורות בתורה ולספרי הנביאים, הגורסים כי ההתגלות למשה כוללת מתן חוקה מוסרית, מצמצמת תורת הכהונה את תוכן ההתגלות בסיני לספרה הפולחנית. רבדים אחרים של הספרות המקראית משתיתים את היחסים בין ה' לישראל על הדדיות, ששיאה בכריתת הברית בסיני. ההדדיות מתבטאת בהבטחת גמול לשומרי המצוות ועונש למפרייהן. תורת הכהונה, לעומת זאת, קובעת את מושג הברית בעידן שקדם למשה. לדעת אסכולה זו התעצבה בסיני מערכת יחסים חד-צדדית, שעיקרה מתן צווים מאת האל, ללא הבטחת גמול לשומרי המצוות. מערכת זו מסומלת במושג 'עדות'.

מקורות התורה חלוקים גם בשאלת מקום הפולחן ואופי ההתגלות האלוהית. מחלוקת זו מבוארת בפרק השביעי של הספר, וקשורה לדרך השונה של תיאור האל בכל אחד מהם. התורה הכהונית מרחיקה בין האל והאדם באמצעות הימנעות מתיאורים אנתרופומורפיים של האל. אסכולה זו גורסת כי קיימת נוכחות אלוהית מתמדת במרכז הפולחני, אוהל מועד. לעומת זאת, המקורות שאינם כוהניים מתארים את האל באורח אנתרופומורפי, היוצר דמיון בינו ובין האדם. מקורות אלה שואפים לקיים מרחק גאוגרפי בין האל ובין האדם כדי לשמור על פער בין האלוהי והאנושי. לפיכך הם קובעים את מקומו של האל בשמים ושוללים את הרעיון הכוהני על נוכחות קבע אלוהית באוהל מועד.

קויפמן טען כי רעיון ייסורי התמורה אינו קיים במקרא אלא רק בספרה של הקרבן,<sup>14</sup> אבל בשום מקום אין סבל הצדיק מתבאר כ"סבל" קרבן המכפר על הרשעים ופוטרים מן העונש.<sup>15</sup> בניגוד לכך אני סבור כי רעיון זה מצוי במקרא ועומד ברקע חזרתו של הרוצח בשוגג מגלותו אחר מות הכוהן הגדול (במ' לה, כח) וברקע הנבואה על עבד ה' בספר ישעיהו (נב, יג–נג, יב). בפרק השמיני אני דן בהשפעתה של נבואת ישעיהו על עבד ה' על פרקי הסיום של ספר דניאל. בפרקים אלה עולה ההשקפה על משפט וגמול אלוהי אחר המוות ותחיית המתים. יש כאן חידוש גדול ביחס לתפיסה הרווחת ברבדים המקראיים הקדומים, הגורסים כי המוות והירידה לשאול הם תהליכים בלתי הפיכים המביא לנתק מוחלט בין האדם ובין האלוהים. העובדה כי המקרא מכיל השקפות סותרות בסוגיה זו היא דוגמה מובהקת לאופי המורכב והדיאלקטי של אמונות המקרא ולדינמיות של גבולות המהפכה המקראית.

דברים שלעיל חלקתי על גישתו המונוליתית של קויפמן, המסומלת בשימוש בכותרת 'האמונה הישראלית'. בדברים שלהלן אני מבקש לבקר את חלקה השני של הכותרת: 'הישראלית'. קויפמן סבור כי אמונת הייחוד התקבלה על כל העם כבר בדורו של משה וכי האלילות הייתה תופעה ספורדית ושולית בכל התקופה

14 קויפמן, תולדות, כרך ד, עמ' 118–121.

15 שם, עמ' 129.



המקראית, פרט לדורו של אחאב, כאשר גברה השפעתה של איזבל הצידונית. האמונה הבאה לידי ביטוי במקרא היא האמונה שבה החזיק רובו של העם כמעט בכל התקופה המקראית. משום כך אין הבדל של ממש בין הדת המקראית ובין הנוהג העממי. העם חי ונהג על פי ההוראות המקראיות, עבד את האלוהים לפי חוקי הפולחן, ותפיסותיו הדתיות היו דומות לתפיסות המובעות במקרא. לפיכך האמונה המקראית והאמונה הישראלית חד המה.

אני סבור כי ראייה זו משוללת כל יסוד. אנו לומדים מן הממצא הארכאולוגי כי בקרב העם היו חוגים שזווגו את ה' עם אלה כנענית, אשרה או ענת. המקרא ביקש להרחיק את העם מפולחנים הקשורים במוות או בדרישה אל המתים, אבל גם הסיפור המקראי וגם העדות הארכאולוגית מלמדים כי המנהגים הדתיים והפולחניים הקשורים בעולם המוות לא נעקרו. אי-אפשר אפוא לזהות את האמונה המקראית עם האמונה הישראלית, כדרך שעושה קויפמן. עלינו להכיר בכך כי השקפותיו והוראותיו הפולחניות של המקרא לא התקבלו על דעת העם כולו. אין אנחנו יכולים לדעת מה היה גודלו של המחנה שאימץ את אמונותיו של המקרא ואת הוראותיו הפולחניות, ומה היה היקפם של החוגים שדחו את אלה ויצרו שילוב סינקרטיסטי של עבודת ה' עם עבודת אלילים. אבל ברור שלא הייתה זו תופעה שולית, כדעתו של קויפמן. עלינו להבדיל אפוא באופן קטגורי בין 'אמונות המקרא', כלומר מגוון האמונות ומנהגי הפולחן המשתקפים במקרא, ובין 'האמונות הישראליות', דהיינו האמונה ואורח החיים הדתי שנהגו בפועל בעם. את אמונות המקרא ואת תפיסותיו הפולחניות יש לתאר לאור הכתוב במקרא, אך בתיאור אמונתם ואורח חייהם של בני העם עלינו להתבסס לא רק על העדות המקראית אלא בראש ובראשונה על הממצא הארכאולוגי.<sup>16</sup> ספר זה, כפי שמובע בכותרתו, מכוון לתאר את 'אמונות המקרא' ולא את האמונה הישראלית. משום כך הוא מושתת בעיקרו על המקורות המקראיים.

## מפתח עניינים

- דימוי אנתרופומורפי 3, 6-7, 25,  
 93, 99, 104, 123, 128-129,  
 131, 141-144
- הבחנתו מהעולם 1, 3, 3, 43, 50,  
 122-123, 128, 145  
 'הויה' 6, 25, 55, 93-95,  
 99-100, 102-104, 108-110,  
 120, 123, 148-149  
 התגלות 66, 69-70, 72,  
 94, 107-108, 110, 121-122,  
 126-127
- התגלות לאברהם 123  
 התגלות לאיוב 105, 108  
 התגלות ליעקב 123  
 התגלות למשה 6-7, 25-26, 93,  
 95, 103-104, 108, 114, 121, 127  
 התגלות קודם למשה 6, 25-26,  
 93, 95
- זיקה לאדם 5, 103, 129, 145,  
 150
- יחסו לישראל 6-7, 56-59, 61,  
 102, 104, 112-113, 120, 122,  
 126
- כבורא 4, 6, 11, 13, 15-16, 95,  
 103
- כשופט צדק 44, 66, 93-94  
 לעומת עזאזל 19-23  
 מימד נומינורי 5-6, 25, 65-66,  
 72, 83, 85-86, 94-96, 99,  
 103-104, 106, 108, 110, 114,  
 144
- אברהם 38-39, 86, 93-94, 100,  
 104, 109-110  
 אדם  
 'אדם' 148-150  
 איום על שלטון האל 34-35  
 בריאה בצלם, ראו מסורת כהנית  
 הראשון 148, 150  
 וחוה 29-31, 34, 40-41  
 חטאי 2, 5, 14, 32-29, 66  
 חירות הרצון 2, 14  
 מיניות 26-27, 29-31, 33, 39  
 עליה לדרגת מלאך 139, 142, 144  
 אהרון 20, 98-99, 125-126  
 אוגוסטוס 53, 153  
 אוגריתית 10  
 אוהל מועד 7, 20, 96-98, 101,  
 121-123  
 החיצון 126-129  
 אחאב 4, 8, 58-61, 70, 74  
 אחרית הימים 82, 86, 90-91, 97,  
 138 ראו גם: משיחיות  
 איזבל 8, 58-59, 61  
 איוב 105-109, 28  
 אכדית 28  
 אל הכנעני 87, 96-97  
 אלה 40  
 אלוהים  
 'אלהים' ו'אל שדי' 25, 93-95,  
 99, 102-104, 109-110, 148  
 במראה הנבואי 64-66  
 גערת 80, 90

- 'אנומה אליש', ראו: מיתוס, בבל  
 151, 148 אנוש  
 139, 137 אנטיכוס הרביעי-אפיפנס  
 153  
 אסכולה דויטרונמיסטית  
 127, 47  
 134, 129  
 אסכולת הקדושה  
 93, 48, 22, 12  
 150, 119, 117-116, 102-101, 99  
 אסלאם  
 62  
 אפסו  
 29, 11  
 אפרים  
 58  
 ארם  
 71  
 ארמית  
 27  
 ארץ ישראל  
 111, 108, 88, 81, 47  
 134  
 אש אלוהית  
 83, 79, 76, 72, 68-65  
 אשור  
 76-74, 71, 65-64, 47  
 124, 102-101, 91-89, 82-78  
 134  
 אשרה  
 62, 56, 25, 8  
 אתון  
 54  
 בבל  
 134, 118, 89  
 בית-אל  
 127-123, 99  
 בית כנסת  
 130  
 בית צדוק  
 124  
 בית ראשון, תקופת  
 62-61, 58, 6  
 בית שני, תקופת  
 121, 100, 33  
 כל  
 47  
 'בן האלהים'  
 49, 47-46, 42-40  
 152 ראו גם: מלך, כבן אל  
 'בני האלהים'  
 88-87, 37-36  
 בר קפרא  
 18  
 ברזילי הגלעדי  
 30  
 בריאה  
 22, 19-15, 12, 9, 4, 2-1  
 143, 108-105, 39, 28-27  
 ראו גם: מסורת J, תיאור הבריאה;  
 מסורת כהנית, תפיסת הבריאה
- מיניות  
 39, 28-27, 25, 8, 6-5  
 143, 56  
 מלחמתו בים  
 14, 11-9, 4  
 23, 18-16  
 מלכות שמים  
 53-51, 44-43  
 88  
 נוכחות  
 96, 66-64, 32, 15, 7  
 129-128, 122, 114, 99  
 ניתוק ממחזור ביולוגי  
 6-5, 1  
 62-61, 57-56, 42, 40-39, 24  
 144  
 עבודת  
 76, 55, 52, 27, 8-7, 3  
 134, 126, 122, 104, 96  
 צידוק  
 18  
 קולו  
 75  
 קנאת  
 57-54  
 רוח  
 83, 75-74, 18-17  
 רצון  
 109, 101, 24, 14-13, 2-1  
 שם ה'  
 129-127, 79, 77, 74-73  
 150  
 אליהו  
 139, 124  
 אלילות  
 54, 50, 24, 21, 9, 5-4, 1  
 145-144, 134, 119-118, 59-57  
 153-152  
 בישראל  
 72, 62-60, 55, 8-6, 4  
 134-133, 124, 111, 90, 88, 76  
 ראו גם עגל, פולחן  
 פולחן  
 76, 73, 60, 56-54, 3  
 136-135, 121  
 פולמוס עם  
 17, 13-12, 4  
 אלכסנדר בלס  
 153  
 אלמוות  
 144, 139, 131, 36-32  
 אמון  
 42  
 אמונה עממית  
 2107, 98, 6, 4-3  
 121  
 אמונת הייחוד  
 20, 15, 9, 7, 4, 1  
 144, 119, 62-61, 54, 24  
 אמנחתפ השלישי  
 153, 42