

## פרק א'

# אברהם המקראי – הברכה שבניגודים

[בראשית פרקים י"ב–כ"ה]

"ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר: אברהם אברהם" (בר' כ"ב, 11). [...] ר' אליעזר בן יעקב אומר: לו ולדורות [הקריאה הראשונה לאברהם, והשנייה לצאצאיו], אין דור שאין בו כאברהם, ואין דור שאין בו כיעקב וכמשה וכשמואל (שגם שמותיהם נכפלו). בראשית רבה נ"ו, ז'

פנים רבות לבשה דמותו של אברהם העברי במרוצת הדורות – במדרש, בהגות, בספרות ובאמנות. מעבר למחיצה העבה והססגונית הזאת אנו מבקשים את פניו של האיש אברהם כפי שהן משורטטות במקרא כפשוטו. אין צריך לומר שזהו 'פשט חדש', הן מבחינת נקודת הראות והצגת השאלות והן מבחינת דרך הקריאה, שהיא ספרותית מכאן והיסטורית מכאן. ספרותית – להזכירנו שלכל ההפשטות וההמשגות הקשורות באברהם קדמו סיפורים על קורותיו ונפתוליו של אדם בשר ודם, והיסטורית – לא במובן של ההיסטוריוגרפיה המדעית ששמה לה כמטרה לשחזר את אברהם ההיסטורי, אלא במובן של ההיסטוריוגרפיה המקראית המציבה את אברהם במקום מוגדר בדור העשרים לאדם הראשון, בדור העשירי לנח ובדור השישי לפני משה רבנו. בגישה היסטורית אין לייחס לאברהם את מה שיוחד לאדם ולנח, כפי שאין להשליך עליו את מה שעתיד להתגלות באמצעות משה נביא המצוות. ואכן, על-אף נטיית לבם החזקה של שומרי תורה ומצוות לאמץ את התפיסה הא-היסטורית של התנאים והאמוראים (ורש"י, כמוכן) שלפיה קיימו האבות את כל המצוות, הכירו כמעט כל פרשני הפשט המובהקים בימי הביניים (החל ברב סעדיה

גאון וכלה בדון יצחק אברבנאל, חוץ מהיוצא מן הכלל היחידי, ר' יוסף בכור שור) שאבינו הראשון לא זו בלבד שלא קיים עירוב תבשילין, אלא לא שמר שבת, לא צם ביום כיפור ולא הקפיד על כשרות מאכליו.<sup>1</sup> הכול יודעים שהתורה פותחת באדם ולא באברהם, אך לא תמיד מדגישים די הצורך את החשיבות העקרונית של העובדה הזאת. ואכן, להופעתו המאוחרת של אבינו הראשון על בימת ההיסטוריה יש לפחות שלוש השלכות רבות משקל:

אברהם איננו אבי האנושות, אלא אבי האומה, ובניגוד לאדם וחוה הוא לא **נברא** בידי הבורא, אלא **נבחר** על-ידו. משמעה של עובדה זו הוא, שהייחוד שלו אינו גנטי אלא ייעודי. על מנת להתחיל התחלה חדשה עליו להתנתק מהוריו-מולידיו ומאחיו התנתקות אתנית, טריטוריאלית וערכית. אך מבחינה גנטית הוא היה ונשאר "בן תרח" ו"אחי נחור".

אברהם גם איננו אבי האמונה באל אחד, ואף לא בעל הברית הראשון של הבורא. קדמו לו בכך אדם הראשון, ובעיקר נח. האנושות אומנם הרבתה לחטוא – החל באכילת פרי עץ הדעת, דרך הרצח של הבל בידי קין אחיו, הנקמנות הרצחנית של למך והחמס של דור המבול, וכלה בחטא של דור הפלגה – אך שום עבודת אלילים איננה נזכרת לא בדורות שקדמו לאברהם ולא בדורו שלו.<sup>2</sup> דרך האמונה שאבי האומה צריך לעצבה ולהנחילה לצאצאיו מוצגת כאנטי-תזה לחטא ולא לאלילות, והייחוד שלה אינו עומד על איסורים (חוץ מ"אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה" – בר' כ"ב, 12) אלא על מצוות עשה: לֶךְ לָךְ ("ב", 1), ברית מילה ("ז", 9–14) ועשיית צדקה ומשפט ("ח", 19). לברית שכרת ה' עם האנושות בדמותו של נח נוספת עכשיו ברית מיוחדת שה' כורת עם הגוי החדש העתיד לקום מזרעו של אברהם.

אברהם איננו גם הצדיק הראשון, שכן חנוך, ובעיקר נח קדמו לו בכך. צדקתו של נח היא בגדר עובדה מוגמרת – "נח איש צדיק תמים היה בדורו, את האלהים התהלך (בלשון עבר) נח" (ר', 9) – אשר בזכותה הוא מציל מכליה את עצמו ואת ביתו, ומבטיח את עתיד האנושות. צדקתו של אברהם, לעומת זאת, היא בגדר משימה – "וירא ה' אל אברהם ויאמר אליו: אני אל שדי, **התהלך** (בלשון ציווי) לפני ה' תמים" ("ז", 1) – אשר מכוח מימושה תתעלה דרך האמונה מעלה אחר מעלה. מבחנו של נח היה להישמר מן השחיתות של בני דורו, להאמין ששעת עונשם הגיעה, ולבנות

ביבשה ספינה ללא מפרש, משוט והגה שתהיה למפלט למשפחות האדם והחי. ואברהם – הוא לא נועד להציל משואה וממוות, אלא להתוות לבניו ולביתו אחריו דרך חיים שעוצבה וחושלה בניסיון אחר ניסיון – מן ההליכה לארץ כנען (י"ב, 1), דרך ההליכה להר המוריה (כ"ב, 2), ועד להליכת עברו לחרן להביא משם אישה לבנו יצחק ("לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני, אשר אנכי יושב בקרב, כי אל ארצי ואל מולדתי תלך, ולקחת אשה לבני ליצחק" – כ"ד, 3-4).

דיוקנו של אברהם אינו מעוצב בתורה כדמות אידאלית אלא כדמות ריאלית. למבקשים שלמות על-אנושית במקרא קשה לקבל זאת, כפי שקשה להם להודות באופי הלא-הלכתי של 'הדותו'. ואולם לפי פשוטם של הכתובים קנה אברהם את הישגיו המוסריים והאמוניים תוך מאבק קשה עם חולשותיו, שכן לא תמיד עלה בידו לנהוג על-פי הערכים והנורמות שלו עצמו.

כך באה בעקבות ההתנתקות ההרואית מארצו, ממולדתו ומבית אביו וההליכה לארץ לא נודעת, אשר יראה לו מן השמים, הירידה מצרימה בשעת הרעב, ללא צו וללא הרשאה. רק לעת זקנתו מבשילה בלבו של אברהם ההכרה שאסור בשום פנים להחזיר את יצחק לחרן, אפילו אם כתוצאה מדבקות זו ביעוד ייחודי נושא הייעוד בלא אישה: "ואם לא תאבה האשה ללכת אחרך, ונקית משבֶּעתי זאת, רק את בני לא תשב שמה" (כ"ד, 8).

כך מתוארת בצד ההיחלצות האמיצה להצלת לוט מיד שוביו, כשהוא משליך את נפשו מנגד במרדף אחר ארבעת המלכים בראש גדוד זעיר של לוחמים, גם הפקרת שרה אשתו לגורלה, חסרת מגן וגואל בארץ זרה, כדי להציל את חייו שלו ממוות אפשרי.<sup>3</sup>

וכך קדמה לסירוב האצילי ליהנות מן הרכוש שנפדה במלחמה – "הרימתי ידי אל ה', אל עליון, קנה שמים וארץ, אם מחוט ועד שרוך נעל, ואם אקח מכל אשר לך, ולא תאמר: אני העֲשֵׂרתי את אברם" (י"ד, 22-23) – הנכונות התמוהה לקבל רכוש רב מידי פרעה לוקח אשתו: "ולאברם היטיב בעבורה, ויהי לו צאן ובקר וחמרים, ועבדים ושפחות ואתנת וגמלים" (י"ב, 16).

לא תמיד קודמת החולשה להתגברות, שכן מצינו גם תיאורים של נפילה מוסרית חוזרת (במצרים ובגרר). יתרה מזו, בצד החולשה המוסרית

מתוארת גם חולשה אמונית: ה' מבטיח לו "אל תירא אברם, אנכי מגן לך, שכרך הרבה מאד", והוא עונה במרידות: "מה תתן לי ואנכי הולך ערירי ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר?!" (ט"ו, 1-2). וכאשר הוא מתבשר שייולד לו בן משרה אשתו הריהו צוחק ואומר בלבו: "הֲלֹכֶן מאה שנה יִלְדֶּ? ואם שרה הִבֵּת תשעים שנה תִּלְדֶּ?" ואומר בקול רם: "לו ישמעאל יחיה לפניך" (י"ז, 17-18).

אמרו מעתה: גדולתו של אברהם אינה בהעדר של חולשת דעת וחולשת אופי, אלא במאבק המתמיד לגבור על חולשותיו ומגבלותיו. ואין לכך ביטוי בוטה יותר מאשר הצו לקרוא לבנו אשר ייוולד לו "יצחק", כדי להנציח את העובדה שהוא נולד לאחר ששני הוריו נואשו ממנו וצחקו למשמע הבשורה האלוהית על לידתו.

המאבק ההרואי הזה של אברהם בחולשותיו הוא כה נחוץ מפני שההבטחה "ואעשך לגוי גדול" (י"ב, 2) ניתנת לאדם חסר בנים ומחוסר ארץ. שרי אשתו עקרה, הוא נטוע בחרן, ועליו ללכת לארץ המובטחת שאינה ריקה כלל ועיקר – "והכנעני אז בארץ" (שם, 6). מה שאצל עמים אחרים הוא בגדר נתון 'טבעי', ישיג אברהם אך ורק כפרי הצירוף הקשה של ההישמעות המידית לציווי ה' עם האמונה ארוכת הנשימה שההבטחות האלוהיות יתקיימו ברבות הימים. בניגוד משווע לנחור אחיו, שנשאר בארצו ובמולדתו וזכה שם עד מהרה לשנים עשר בנים, אברהם זכה ללידה הנסית של בנו יצחק רק אחרי עשרים וחמש שנות המתנה, וגם הארץ המובטחת לא תינתן לו, אלא רק לצאצאיו, ורק בעתיד הרחוק מאוד – "ודור רביעי ישובו הנה" (ט"ו, 16).

אברהם אכן מקיים כל מה שה' מצווה אותו במהירות מופלאה: הולך מחרן "כאשר דָּבָר אליו ה'" (י"ב, 4), מל את עצמו ואת בנו וכל אנשי ביתו בעצם היום שבו נצטווה על כך, משכים הן לגירוש ישמעאל והן לעקדת יצחק, ואף רץ לקראת שלושת עוברי האורח להכניסם בצל קורתו. לעומת זאת אין ה' מקיים את הבטחותיו לאלתר, ואמונת אברהם מועמדת במבחן קשה מנשוא – הצורך לקבל בהשלמה את העיכוב המתמשך ללא סוף ולהמתין בפסיביות. דומה שהיכולת של אברהם לחיות במתח הגדול שבין אקטיביזם ופסיביזם, בין פעלתנות כמו-ציונית וציפייה כמו-חרדית, היא ההישג הגדול ביותר שלו. ואכן, איך היינו מצליחים להתנער מעפר אחרי אלפיים שנות גלות ללא המורשת האברהמית המצרפת את שני

הניגודים – היענות מידית לצו וסבלנות אין קץ לנוכח התמהמהות הישועה המובטחת?

ניגוד נוסף הוא הצירוף של שני ייעודים שאנו מתקשים מאוד לאזן ביניהם: הייעוד ה'לאומי', "ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך" (י"ב, 2), והייעוד הכלל-אנושי, "ונברכו בכך כל משפחת האדמה" (שם 3). משמעותו של הצירוף הזה היא ככל הנראה שהתכלית האחרונה של השגשוג הלאומי אינה לגבור על עמים אחרים, אלא לשתף אותם בברכה (ואף לתבוע משופט כל הארץ שינהג בצדק).

שני צירופי הניגודים האלה הוטלו עליו מגבוה, האחד כגזרת גורל והשני כצו מפורש, אך ישנם שלושה ניגודים אחרים בחיי אברהם שאותם עלה בידו לצרף זה לזה מכוח רוחב דעתו ועצמתו המוסרית-דתית.

הניגוד הראשון הוא, במונחי העגה הפוליטית שלנו, הניגוד שבין "אהבת הארץ" מכאן ו"רדיפת שלום" מכאן. אבינו, המכונן את אחיזתנו בארץ כנען כאחוזת עולם בהליכתו לארץ הבחירה, בהקמת מזבחות לה', בחפירת בארות, בקניית מערת המכפלה כאחוזת קבר ובהתהלכות בארץ לאורכה ולרוחבה – הוא האיש האומר ללוט בן אחיו הנלווה אליו (אשר) לא הובטח לו כלל שום חלק ונחלה בארץ: "אל נא תהי מריבה ביני וביניך ובין רעי ובין רעיך, כי אנשים אחים אנחנו. הלא כל הארץ לפניך, הפרד נא מעלי, אם השמאל ואימנה, ואם הימין ואשמאלה" (י"ג, 8–9).

הניגוד השני הוא, במונחי העגה התאולוגית שלנו, הניגוד שבין "ביקורתיות" מכאן ו"קבלת דין עיוורת" מכאן. מתוך ביטחון גמור בשיפוט המוסרי העצמי שלו הריהו מטיח כלפי בוראו "חללה לך מעשת כדבר הזה להמית צדיק עם רשע, והיה כצדיק כרשע, חללה לך! השפט כל הארץ לא יעשה משפט?" (י"ח, 25). ומתוך נאמנות שלמה הוא נאלם דום כאשר ה' מצווה אותו להעלות את בנו יחידו לעולה, ציווי העומד בסתירה גמורה להבטחתו החגיגית "כי ביצחק יקרא לך זרע" (כ"א, 12)! שתיקתו בת שלושת הימים מעידה שהוא מבין כי נדרש ממנו להקריב לא רק את בנו אלא גם את הבנתו ואת כוח השיפוט שלו.

עד כמה קשה הצירוף הזה של ביקורתיות וקבלת דין תעיד העובדה שהציבור ברובו נחלק לשניים – אלה המעריצים את אברהם הנלחם למען משפט צדק בסדום (על סמך ההנחה העוברתית המוטעית, שיש שם לפחות עשרה צדיקים) ואלה המעריצים את אברהם המקיים את הצו

מתוך הכרה עמוקה בעליונות של דבר האל על כל ערך אנושי, כולל הצו המוסרי הבסיסי לא לרצוח (על סמך ההנחה העוברתית המוטעית שה' אכן יתבע ממנו לממש את הצו הנורא הזה). בשני הסיפורים מתברר לאחר מעשה שהפער בין המוסר האנושי והמוסר האלוהי היה מדומה, אך בשעת מעשה הייתה עמידתו של אברהם לפני בוראו בשני האירועים שונה מן הקצה אל הקצה. את שתי העמידות המנוגדות האלה מציבה התורה בפנינו כשלמות דיאלקטית, שאברהם הצליח לממשה, מפני שהשכיל להבחין מתי צריך להשמיע קול בביקורתיות ומתי צריך לקבל את הדין באלם.

הניגוד השלישי הוא, במונחים של ימינו, בין "מחויבות דתית" מכאן ו"מחויבות אנושית" מכאן, בין מחויבותו של אברהם כלפי ה' אלוהיו ובין מחויבותו כלפי יצחק בנו. האומנם הגיע אברהם בפרשת העקדה להישגו הדתי הנעלה ביותר כעבר ה' במחיר של התכחשות לאנושיותו כאב לבנו? אברהם מביע את מסירותו השלמה לאלוהים באמצעות מילת הנוכחות "הנני" (כ"ב, 1). עוד בטרם ישמע מה הוא קרוא לעשות הריהו מכריז על נוכחותו המלאה לפני ה' – הנה אני לפניך בכל נפשי ובכל מאודי. אף-על-פי שמחויבות טוטלית זו אינה מותירה מקום למחויבות אחרת, אין אברהם נמנע מלהשיב בחיוב על פנייתו המהוססת של יצחק, המבקש להיכנס עמו בדברים במעלה הר המוריה, והריהו מעורר אותו לדבר באמצעות אותה מילת "הנני" עצמה, ובתוספת של מילת החיבה "בני" (שם 7). מי שהולך להקריב את בנו במצוות אלוהיו אינו רשאי, לכאורה, להיענות לבנו במילת "הנני" אשר ממנה משתמעת בכירור רב הנכונות למלא את כל אשר ישאל בנו ממנו. אף-על-פי-כן מכניס אברהם את עצמו למתח הנורא שבמחויבות כפולה ואף מנוגדת, משום שמובן מאליו בעבורו שהוא ממשיך להיות אביו של הנער עד לרגע שבו יילקח מעמו. הקרבן הנדרש הוא כל כך איום מפני שיצחק הוא אכן, כמאמר האלוהים, "בן יחידך אשר אהבת" (שם 2). אהבתו השלמה של אברהם ליצחק מתבטאת בכך שהוא נענה לו ב"הנני" בדיוק כפי שנענה לה' ב"הנני". תשובת אברהם על שאלתו הנוקבת של הילד אינה מענייננו כאן, וחשובה לנו רק העובדה שבעקבותיה חזרו האב והבן ללכת יחדיו, ושבהגיעם אל המקום לא גילה הנער שום התנגדות לעקדתו בידי אביו. כשהניף אברהם את המאכלת על צוואר בנו, קראו לו בשנית מן השמים בשמו, והוא נענה

שוב ב"הנני", המאשר מחדש גם בדיבור פה את מחויבותו השלמה כלפי האלוהים. אברהם לא יכול היה להתיר בעצמו את הקונפליקט שבמחויבות הכפולה, אך המלאך גאל אותו ממנו כשאסר עליו במפגיע לשלוח יד בנער. מעתה אין ה"הנני" כלפי אלוהיו מנוגד ל"הנני" כלפי בנו, שכן התברר כי לאמתו של דבר אין ה' חפץ בקרבן בנים, והוא אף מצווה על אברהם בתוקף רב להימנע ממנו. אחרי שאברהם הכריע לטובת המחויבות הדתית, נתן מלאך ה' תוקף אלוהי למחויבות האנושית.<sup>4</sup>

אם אומנם יש ממשות פשטית בדברים שאמרנו בזה, אזי ברכת אברהם לצאצאיו לדורותיהם היא, במידה רבה, **ברכת הניגודים**. רוצה לומר: היכולת המופלאה לצרף כוחות נפש קוטביים וערכים מנוגדים לשלמות דיאלקטית, התואמת הן את ריבוי הפנים שבהוויה האנושית והן את התביעה המקראית לגבור על הניגודים ולחשל מהם תורת חיים דתית-מוסרית.