

בעיית נישואי התערובת בתקופת שיבת ציון בעקבות ספרה של יונינה דור, האומנם גורשו הנשים הנכריות?

נטע שפירא

יונינה דור, האומנם גורשו הנשים הנכריות? שאלת ההיבדלות בימי שיבת ציון,
הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"ו

אחת הפרשיות החשובות בספר עזרא היא פרשת גירוש הנשים הנכריות. פרשה זו חקוקה בזיכרון ההיסטורי כאירוע מכונן, המבטא את עוצמת ההתנגדות לנישואי יהודים עם שאינם יהודים. ואולם, לימוד דקדקני של פרשה זו, והתעמקות ביחס שבי ציון ליושבי הארץ בכלל ולנישואין עמם בפרט, חושפים בפנינו תמונה מורכבת ומסובכת של דרכי ההתמודדות לאורך זמן עם הגדרת הגבולות של העם היהודי. העיון בסוגיה זו לאורך ספרי עזרא ונחמיה מעלה שאלות כבדות משקל הנוגעות לחיינו כאן. סוגיה זו קשורה קשר בל יינתק לשאלת דרכי ההצטרפות לעם היהודי, וליחס כלפי לא יהודים והימצאותם בארץ. לפיכך, ראויה הסוגיה להילמד הן בהקשרה המקורי והן מנקודת מבט לאומית-אקטואלית.

אנו רגילים לחשוב על נישואי תערובת כעל בעיה הנוגעת בעיקר ליהודים החיים מחוץ לארץ-ישראל, כמיעוט יהודי בסביבה לא-יהודית. כמעט שאיננו נותנים את הדעת לבעיה זו במציאות שבה קהילה יהודית חיה בארצה, בסביבת אוכלוסייה לא-יהודית גדולה, שחלקים ממנה דומים מאוד לקהילה היהודית, ולעתים יש להם רצון ומוטיבציה להצטרף אליה. נדרשנו לעיון זה בעקבות ספרה של יונינה דור, האומנם גורשו הנשים הנכריות? שאלת ההיבדלות בימי שיבת ציון. בדברים הבאים נסקור את ספרה של דור, נבקר את התאוריה שהיא מציגה, ונציע נקודת מבט אחרת על הסוגיה.

נפתח בתיאור קצר של כמה אירועים בולטים המאפיינים את מערכת היחסים שבין שבי ציון לבין האוכלוסייה המקומית היושבת בארץ, כפי שמתארים ספרי עזרא ונחמיה:

בתקופה הראשונה של שיבת ציון לא מתוארים נישואי תערובת, והעימות בין שבי הגולה לתושבי הארץ הוא על רקע שותפות בבניית המקדש בלבד. במפגש הראשון (עזרא פרק ד), דוחים זרובבל וישוע, מנהיגי הדור, מכול וכול אפשרות לשיתוף פעולה פולחני עם יושבי הארץ המכונים 'צָרִי יהודה ובנימין'. הם אינם דוחים את טענתם כי הם שותפים לאמונתם של השבים מאז הביאו אותם האשורים, וזובחים לאלוהי ישראל, ואף אינם מאשימים אותם בעבודת שיתוף או בעבודה זרה; הבקשה נדחית בנימוק טכני הנתלה ברישיון שנתן כורש לשבים וביזכות שקיבלו הם בלבד לבנות את הבית. בהמשך הפרק מתוארות התנכלויות של צרים אלה ואחרים לבניין המקדש.¹

בניגוד לדחייתם המוחלטת של המעוניינים להשתתף בבניית המקדש, מתוארת בפרק ו שותפות דווקא בחגיגת הפסח. נראה שהייתה אפשרות להצטרפות לעדת השבים. החג נחגג על ידי 'בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַשְּׁבִים מֵהַגּוֹלָה וְכָל הַנְּבָדָל מִטְּמֵאֹת גּוֹי הָאָרֶץ אֲלֵהֶם לְדַרְשׁ לֵה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל' (עזרא ו, כא). איננו יודעים באיזו דרך ניתן להיבדל מן הטומאה וכיצד מכריעים את מי מן הדורשים לה' אלוהי ישראל לקבל ואת מי לדחות.

בחלקה השני של תקופת שיבת ציון, תקופת עזרא ונחמיה, התמונה מורכבת יותר. לאורך התקופה התגלעו עימותים פנימיים בתוך ציבור שבי הגולה, ביחס לנישואין עם תושבי הארץ וביחס לאתגרים מדיניים, בראשם בניית החומה.

המשבר הראשון בסוגיית הנישואין מתואר בפרק ט. שרים מיהודה מגיעים לעזרא, ומתארים בפניו את המציאות בירושלים: 'לֹא נִבְדְּלוּ הָעָם יִשְׂרָאֵל וְהַכְּהֹנִים וְהַלְוִיִּם מֵעַמֵּי הָאָרְצוֹת כְּתוֹעֲבֹתֵיהֶם לְכַנְעֲנֵי הַחֲתִי הַפְּרָזִי הַיְבוּסִי הָעַמֹּנִי הַמְּאָבִי הַמְּצָרִי וְהָאֲמֹרִי: כִּי נִשְׂאוּ מִבְּנֹתֵיהֶם לָהֶם וּלְבָנֵיהֶם וְהִתְעַרְבוּ זָרַע הַקֹּדֶשׁ בְּעַמֵּי הָאָרְצוֹת וַיֵּד הַשָּׂרִים וְהַסֹּגְנִים הִיָּתָה בְּמַעַל הַזֶּה רְאשׁוֹנָה' (עזרא ט, א-ב). מן

1 רבות נכתב על האפשרויות להבין את פרק ד, אך אין זה מענייננו בדיון זה. אין ספק כי מחבר ספר עזרא היה מעוניין ליצור את הרושם שצרים אלו התנכלו במשך תקופה ארוכה לבניין הבית וגרמו לעיכוב העבודה ולביטולה עד ימי דריווש.

התיאור עולה שהיחס לנישואי תערובת היה נתון במחלוקת עוד קודם בואו של עזרא. חלק מן השרים ראו בכך בעיה וחטא, ועל כן הם מדווחים זאת לעזרא; וחלקם סברו שהדבר מותר, ולפיכך נשאו נשים מעמי הארץ.²

בעדותם מתארים השרים נישואין לעמים המנויים בתורה ברשימת העמים האסורים לחיתון: הכנעני, החתי, הפריזי, היבוסים והאמורי,³ שהם עממי כנען הקדומים ואינם קיימים בתקופתם; ומצרפים אליהם את העמים בזמנם: העמוני, המואבי והמצרי. רבים⁴ ראו בשימוש ברשימה אנכרוניסטית זו לתיאור בעיה אקטואלית, אמצעי לביסוס האיסור לשאת נשים נכריות על חוקי התורה. נציין כי בתורה אין חוק מפורש האוסר באופן גורף נישואי תערובת, ואיסור הנישואין מנומק בחשש שהם ידיחו לעבודה זרה.⁵ בנוסף, ישנם בתורה מקרים רבים של נישואין לנשים נכריות שאינם זוכים לגינוי,⁶ ומכיוון שככל הידוע לנו, בתקופת שיבת ציון לא היה מאבק בעבודה זרה, ניתן לראות בפסוק זה השתקפות של מחלוקת ביחס לתקפותם של איסורי התורה הקדומים לגבי היחס לעמי הארץ של אותה עת. לדעת השרים הפונים לעזרא, איסור הנישואין מן התורה חל גם על בני דורם.

עזרא מקבל השקפה זו ומגיב בקריעת בגדיו, מריטת שעריו ותענית. הוא מתפלל לה' ומכה על חטא נישואי התערובת, שעלול להביא כליה על שבי ציון. בתפילתו

2 כך עולה גם מהמשך הדברים כאשר דמויות שונות (שכניה, יחזיאל) מתוך העם מסייעות לעזרא במאבקו.

3 יש שתיקנו 'אדומי' ויצרו כך סימטרייה בפסוק בין ארבעה עמים קדומים לארבעה עמים קיימים. ראו ביבליוגרפיה מפורטת בספרה של דור, עמ' 112 הערה 24.

4 לדוגמה: יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ח, תל-אביב-ירושלים תש"כ, עמ' 287; מיכאל קוכמן בפירושו על הפסוק בסדרת עולם התנ"ך, יז: עזרא ונחמיה, ירושלים-רמת-גן 1985. מרדכי זר כבוד בפירושו על הפסוק, דעת מקרא, ירושלים תשנ"ד, הערה 7.

5 בשני מקומות אוסרת התורה להתחתן בעממי כנען הקדמונים: 'וְיִן תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ וְזָנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם וְזָבְחוּ לְאֱלֹהֵיהֶם וְקָרָא לֵךְ וְאָכְלָתָּ מִזִּבְחוֹ, וְלִשְׁקֵתָּ מִבְּנֵי יָדָיו וְזָנוּ בְּנֵי יָדָיו אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם וְהָזְנוּ אֶת בְּנֵיךְ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם' (שמות לד, טו-טז); ובספר דברים, המונה את עממי כנען בשמותיהם ומזהיר את בני ישראל: 'וְלֹא תִתְחַתְּנוּ בָּם בְּתֵן לֹא תִתְּנוּ לְבָנְו וּבְתוֹ לֹא תִקַּח לְבָנְו: כִּי יִסֵּר אֶת בְּנֵךְ מֵאַחֲרֵי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אַחֲרֵים וְחָרָה אַף ה' בְּכֶם וְהִשְׁמִידְךָ מֵהָר' (דברים ז, א-ז).

6 למשל יהודה ובת שוע, יוסף ואסנת בת פוטיפרע, משה וציפורה, וכמובן רות, הגיורת המואביה, אמה של מלכות. גם מפרשיית אשת יפת תואר ניתן להבין כי הייתה פרוצדורה שאפשרה נישואין לשבויה בת עם זר.

הוא מזכיר את חוקי התורה ומשווה להם קו תקיף עוד יותר: 'וְעַתָּה בְּנוֹתֵיכֶם אֵל תִּתְּנוּ לְבָנֵיהֶם וּבְנֵיהֶם אֵל תִּשְׂאוּ לְבָנֵיכֶם וְלֹא תִדְרְשׁוּ שְׁלֹמֶם וְטוֹבָתָם עַד עוֹלָם' (עזרא ט, יב). עזרא יוצר כאן מעין מדרש הלכה,⁷ הקושר בין איסור הנישואין עם עממי כנען לבין האיסור המחמיר יותר לגבי עמון ומואב המופיע בדברים כג: 'לֹא תִדְרְשׁוּ שְׁלֹמֶם וְטוֹבָתָם כָּל יְמֵיךָ לְעוֹלָם', ומחיל אותו על כל שכני ישראל בזמנו.⁸ עמדה זו אינה מסתפקת באיסור נישואי תערובת אלא מנסה לעצב יחס נפשי עוין ויריבות נצחית.

בפרק י מתואר מעמד גירוש הנשים. ההכנות למעמד מתוארות באופן חי ומפורט, וכוללות שתי אספות-עם, והקמת 'ועדה' שתפקידה להסדיר את עניין גירוש הנשים. אלא שהתיאור הארוך והדרמטי מסתיים באופן עמום. במקום תיאור של גירוש הנשים מופיעה בסיום הפרק רשימה ובה מאה ושלושה עשר שמות גברים. בסיכום הרשימה נאמר 'כָּל אֱלֹהֵי נְשָׂאוֹ נְשִׁים נְכָרִיּוֹת וַיֵּשׁ מֵהֶם נְשִׁים וַיִּשְׂמִימוּ בָּנִים' (עזרא י, מד). אלא שהעיקר חסר, ולא כתוב בפירוש שאותם גברים הנמנים ברשימה אכן הוציאו את נשיהם מבתיהם. במילים אלה נגמרת החטיבה המתארת את פועלו של עזרא; נחמיה ממשיך גם הוא להתמודד עם בעיית נישואי התערובת, ללמדנו שעזרא לא פתר אותה, גם אם ניסה לעשות כן בגירוש דרמטי של כל הנשים.

בניגוד לספר עזרא, המתמודד עם בעיית נישואי התערובת כשלעצמה, ללא קשר לאירועים הפוליטיים והמדיניים מסביב, בספר נחמיה קשורה הסוגיה בטבורה לעימותים סביב הקמת החומה, הנהגת האומה והשליטה בירושלים. המחלוקת הפנימית בתוך שבי הגולה באשר למידת שיתוף הפעולה עם יושבי הארץ, מתוארת בהרחבה לאורך ספר נחמיה. נחמיה נוקט עמדה חד-משמעית וחסרת פשרות נגד שלושת מנהיגי הפחווה השכנות: סנבלט החורוני, טוביה העבד העמוני וגשם הערבי, ומטיח בהם: 'וְלָכֶם אֵין חֶלֶק וְצִדְקָה וְזָכְרוֹן בִּירוּשָׁלַם' (נחמיה ב, כ). עמדה מנוגדת נוקטת האליטה ביהודה, שרים וכהנים כאחד, אשר בסוף פרק ו (יז-יט) מתואר כי נישאו לבית טוביה. בפרק יג משליך נחמיה את כל כלי טוביה מן הלשכה שהכין לו אלישיב הכהן בבית המקדש (פס' ח), ומגרש את אחד מבני יודע בן אלישיב הכהן, מפני שנשא את בתו של סנבלט החורוני (פס' כח).

7 והגדיר קויפמן את הפסוק 'מדרש ההלכה הראשון בספרותנו'; ראו: קויפמן (לעיל, הערה 4), עמ' 293.

8 זאת כמובן בניגוד למסופר במגילת רות על צמצום האיסור אפילו לגבי מואבייה.

בפרק זה, המסכם את פועלו של נחמיה, מודגש שוב מאבקו של נחמיה בנישואי התערובת: 'גם בַּיָּמִים הָהֵם רָאִיתִי אֶת הַיְּהוּדִים הַשֵּׁיבּוּ נָשִׁים אֲשֶׁר־דָּדוּת עִמָּנָיוּת מוֹאֲבִיּוֹת; וּבְנֵיהֶם חָצִי מִדְּבַר אֲשֶׁר־דָּדוּת וְאֵינָם מְכִירִים לְדְבַר יְהוּדִית וְכִלְשׁוֹן עִם נְעָם' (פס' כג-כד). אם כן, בעיית נישואי התערובת ממשיכה לאורך כל ימי נחמיה ואינה מגיעה לידי פתרון מלא.

תיאור ההתרחשויות מעלה שאלות רבות:

- האם יש קשר בין דחיית 'צרי יהודה ובנימין' בימי זרובבל, לבין עמדתו של עזרא נגד נישואין עם עמי הארץ?
- מי הן הנשים המזוהות כבנות עמים שחלקם ארכאיים כ'חתי ופריזי', וחלקם קיימים בימיו של עזרא?
- מדוע מנסה עזרא להחמיר ולהחיל על כל יושבי הארץ את דין עמוני ומואבי?
- מה בדיוק אירע במעמד המתואר בסוף ספר עזרא? האם אכן הנשים גורשו?
- מדוע נבחר הצעד החריף של גירוש נשים וילדים ולא נבחנה האפשרות לצרפם לקהל השבים? הרי בפרק ב נמנות עם הקהל קבוצות נכריות מובהקות וקבוצות שייחוסן היהודי מפוקפק,⁹ ובפרק ו מתוארת אפשרות להיבדל מטומאת עמי הארצות ולהצטרף לחגיגת הפסח - מדוע לא עלתה אפשרות כזו גם לגבי הנשים? האם יש הבדל ביחס לנכרים שעלו מבבל ליחס כלפי לא-יהודים מתושבי הארץ שביקשו להצטרף לקהל השבים?
- העם מתאר את נישואי התערובת כתופעה רחבה: 'כִּי הִרְבֵּינוּ לְפָשַׁע' (עזרא י, יג). אם כן, מדוע רק מאה ושלושה עשר נמנים ברשימת מגרשי הנשים הנכריות? אם מדובר בקומץ שנשא נשים - מדוע התיאור כה קיצוני? ואם מדובר במיעוט שגירש את הנשים וברוב שסירב - מה קרה לכל השאר?
- מדוע נשאו השרים, הכהנים והעם נשים מיושבות הארץ? האם העלייה לארץ כללה בעיקר גברים ולכן חסרו נשים יהודיות? האם נישואין אלו

9 ברשימת שבי הגולה בפרק ב נמנים בתוך ציבור העולים המצומצם אנשים שאינם יהודים (נתינים ועבדי שלמה), וגם כאלה שיהדותם מוטלת בספק: 'וְאֵלֶּה הָעֹלִים מִתַּלְמַח תַּל תְּרָשָׁא פְּרוּב אֶדָן אִמֹר וְלֹא יָכְלוּ לְהִגִּיד בֵּית אָבוֹתָם וְזָרְעָם אִם מִיִּשְׂרָאֵל הֵם' (עזרא ב, נט). אנשים אלה נמנים בתוך הקהל ועלו בשיירות הראשונות לארץ-ישראל. אנו מוצאים גם שהנתינים התגוררו בתוך ירושלים בימי נחמיה.

נבעו מתוך מגמה של התבוללות בעמים מסביב או להפך – מתוך מגמה של התייחדות?

על שאלות אלה ואחרות מנסה לענות ספרה של יונינה דור. הספר, שנכתב על בסיס עבודת דוקטורט, דן, כשמו, בשאלת גירוש הנשים, ומעלה שתי טענות מרכזיות: האחת, שהנשים כלל לא היו נכריות; והאחרת, שהן לא גורשו, ומה שנדמה כמעמד גירוש אינו אלא טקס. לטענתה, הנשים היו כולן נשים ישראליות שמוצאן בציבור היהודי והישראלי הגדול שלא גלה בגלות שומרון ובגלות יהודה. הן לא גורשו כלל, והתיאורים בספרי עזרא ונחמיה משקפים טקסים שנערכו מפעם בפעם על מנת להבדיל נשים אלה מן הקהל ולהכריז על התנגדותה העקרונית של הקהילה לנישואין עמון. לאחר הטקס שב כל זוג לביתו והמשיך את חייו ללא הפרעה.

לביסוס טענתה פותחת דור בניתוח מדוקדק של פרקים ט-י בספר עזרא. בניגוד לסברה שבפרקים אלה מתואר רצף אירועים, דור מחלקת אותם למקטעים:

- סיפור מסגרת של המחבר (ט, א-ה; י, א).
- תפילת עזרא (ט, ו-טו).
- תיאור קצר על יוזמת שכניה לגרש את הנשים (י, ב-ו).
- תיאור ארוך של הכנות לקראת גירוש נשים נכריות, ובסיומו רשימת נושאי הנשים הנכריות (י, ז-מד).

לטענת דור, יש כאן שילוב בין שלושה מקורות שונים המשקפים אירועים נפרדים שהתרחשו בתקופות שונות, אשר מבטאים השקפות עולם שונות. עורך הספר שיבץ את האירועים בזה אחר זה, מן הסוף להתחלה, מן המאוחר לקדום, על פי עיקרון של הכנסת מקור מעודכן ורלוונטי לפני המקור הקדום האנכרוניסטי: ניסיון שלא צלח לגרש נשים נכריות; לאחר מכן גירוש שהצליח שתיאורו מובא קודם, ולבסוף, הוספת תפילה שמבטאת התנגדות עקרונית לנישואי תערובת, ואין לה השלכות מעשיות.

לאחר העיון בפרקים ט-י סוקרת דור בקצרה את האירועים המתוארים בספר נחמיה, ובוחנת את הדמיון והשוני ביניהם לבין הסיפור בעזרא, תוך איתור קווים מקבילים בין ההתרחשויות. הצד השווה בין הסיפורים – אספה פומבית, צום, ידוי והתחייבות בשבועה – משמש לה בסיס לשלב השלישי של התזה, שבו היא

מתארת אירועים אלה כפעילות טקסית, בעלת מאפיינים עקביים, החוזרת על עצמה לאורך התקופה.

החלק השני בספר מוקדש לביורור זהותן של הנשים. ישנן שלוש אפשרויות לזיהוי הנשים, ואת שלושתן מציגה דור בהרחבה בספרה:

א. **בנות עמים זרים:** אפשרות זו עולה מרשימת העמים בפרקים ט–י בספר עזרא, ומהשימוש החוזר בביטויים 'נכריות', 'בני נכר', 'ערב רב', 'עמי הארצות'. דור סוקרת נתונים היסטוריים על מדיניות פרסית לעידוד נישואי תערובת בין גורמים אתניים שונים באימפריה, ועל התנגדות העמים למדיניות זו, שתואמים גם הם לעדות המקרא. ממצאים ארכיאולוגיים מן התקופה הפרסית מכילים ערב רב של השפעות תרבותיות, ומעידים על השפעה קבועה של תרבות נכרית על חיי היומיום בארץ. לנוכח זאת מגיעה דור בסוף הפרק (עמ' 122) למסקנה שאי אפשר לפסול אפשרות של נישואין בין יהודים משבי ציון בתקופה הפרסית לבין עמונים, מואבים, מצרים, אדומים, ערבים, צורים, אשדודים ואפילו כנענים,¹⁰ ולכן אי אפשר לדחות את ההבנה של הכתובים כפשוטם, שמדובר בנשיאת נשים בנות עמים זרים, ובהתנגדות לנישואין אלה. למרות כל זאת בוחרת דור בהמשך דבריה לדחות השערה זו.

ב. נשים 'מתייהדות' ובנות נכרים על פי מוצאן: האפשרות השנייה היא שמדובר בנשים שאבותיהן קיבלו על עצמם את דת ישראל. מה שכיום אנו מכנים 'שומרונים', או שהן גלגול קדום של עדת 'מתייהדים'. דור דוחה גם סברה זו.

ג. נשים ישראליות ויהודאיות: טענתה המרכזית של דור, שעליה היא מתבססת בהמשך ספרה, היא שהנשים הנכריות כלל לא היו נכריות, ומדובר בבנות ישראלים ויהודאים שלא גלו. אותם יהודים פגשו את שבי ציון, אחיהם עד לא מכבר, ומלאי כוונות טובות רצו להצטרף לבניית המקדש ולחזור לקיום יהודי משותף בארץ. השרים ומשפחת הכהונה הגדולה קיבלו אותם, ואילו הסיעה

10 בעמ' 108–109 בספרה מביאה דור עדויות מעניינות לכך שאף שאין בידינו כל מידע על-אודות אנשים מקבוצות אתניות אלה בתקופת שיבת ציון, ממצאים ארכיאולוגיים מן התקופה ההלניסטית מעידים על קיום פולחנים כנעניים עתיקים בארץ. היא מצטטת סברה שמדובר בהתעוררות תנועת תחייה של פולחנים כנעניים ומשמע מכך שהייתה בארץ שארית כנענית ששימרה את מסורתיה הקדומות.

הבדלנית, שעזרא ונחמיה עמדו בראשה, דחתה אותם נחרצות וראתה בהם נכרים גמורים. דור משקיעה מאמץ רב בשכנוע הקורא שהסיפור כולו עוסק בהתנגדות לנישואין בין יהודים השבים מבבל ליהודים שנותרו בארץ.

מדוע נדחו אותן נשים אם אכן היו ישראליות, ומה פשר האיבה החריפה בין שני המחנות? דור בוחרת לנסח את הסיבה לאיבה כך:

מאחורי יעוד זה [שיקום המקדש והפעלתו, בניית החומה והשלטת דת ישראל על הציבור המקומי, נ"ש] חבוי השיקול הפרגמטי שלהם: חתירה להתבססות במעמד של שליטה וכוח לשם ניהול חיי קהילה בארץ ברוח שיטתם הדתית-לאומית כפי שהתעצבה בגלות בבל. כדי לשמר את מעמדם ההגמוני אקסלוסיבי היה עליהם להבדל מן הישוב המקומי בכל מחיר [...] אף שהסדר זה תבע מהם להתמסר לנאמנות למלך ולהתנכר לקרוביהם, המחיר היה חיוני להשגת המטרה המרכזית שלהם.¹¹

לאחר זיהוי כל הנשים כיהודיות, והבהרת המניע לאיבה בין היהודים השבים לנשואים, מגיעה דור לטיעון השני והעיקרי בתזה שלה, ולפיו הנשים כלל לא גורשו. לטענתה, התיאור בסוף ספר עזרא הוא של מהלך טקסי שחזר על עצמו, ונועד מצד אחד להוקיע בציבור את רעיון נישואי התערובת, ומצד שני לאפשר את שילוב הנשים בקהילה.

הבסיס לטיעון זה הוא היעדר תיאור מפורש של גירוש בפועל, היעדר אשר בולט על רקע הפירוט שקדם לו. סיומה הקטוע של הפרשה והעובדה שהבעיה לא נפתרה במעמד המתואר, מעידה לדעת דור שפרק י אינו מתאר גירוש ממשי. כך היא גם מסבירה את היעדר שמות הנשים המגורשות, לאן שולחו ומה עלה בגורלן.¹² לטענתה, הפרק לא נקטע באבו, פרסום הרשימה הוא סיום הפרשה ופתרון הקונפליקט:

רשימת השמות הפרטיים הייתה התגובה ל'מעשה המביש' שהכתים את הקהילה ככלל. בפרסום רשימה שחורה יש פגיעה ממשית באנשים

11 דור, עמ' 145.

12 במקרא מוכרים שילוח אישה לבית אביה (בראשית לח, יא) ופיצויים שהיא וצאצאיה מקבלים (בראשית כה, ו).

הנמנים בה. גם אם בסופו של דבר לא התבצע שילוח הנשים וילדיהן כמצופה, הרי בעצם ההצגה הפומבית של רשימת אשמים יש פגיעה לדורות בשמן הטוב של משפחות בישראל [...] זהו סוג מיוחד של ענישה חברתית המתאים לחברה שאין למנהיגות שלה הסמכות והיכולת להוציא לפועל עונשים פיזיים [...] מחבר הפרשה הציג את עצם פרסום הרשימה של נושאי הנשים הנכריות כסיכום סביר של המהלך המתואר בעזרא י 44-7 ושל פרשת הנשים הנכריות כולה. זהו סיכום פשרני ומתקבל על הדעת אשר היה יכול לנבוע מקוצר ידם להוציא נשים, בחלקן אמהות, ולגרשן מן המשפחה. אין זה לדעתי 'סיום קטוע'.¹³

בחלקו השלישי של הספר מפתחת דור את השקפתה שה'גירוש' התמצה רק בטקס ייצוגי שבסימו חזרו הנשים לקהילתן ולביתן. זהו החלק היצירתי ביותר בתאוריה. בפרשנות זו היא מחילה על הטקסט המקראי נורמות מחקר והסקת מסקנות מתחום האנתרופולוגיה. דור מזהה בסך הכול שישה טקסים בעלי מאפיינים דומים – שלושה מהם בפרקים ט-י, שמחולקים כאמור לשלושה אירועים שונים, ושלושה נוספים היא מוצאת בספר נחמיה:

מנקודת ראות אנתרופולוגית, אירוע השב וחזרו מדי פעם בפעם באותו המקום, בהשתתפות אותו קהל, ובמהלכו מתקיימות אותן פעולות והכרזות – אפשר להגדירו טקס. אם אכן יתברר כי תיאורי ההיבדלות בעזרא ונחמיה לא היו אלא טקסים יהיה אפשר להסביר את ההליך כך: בראשיתו של דבר אמנם עמדה על הפרק כוונה מפורשת לעשות מעשה ולהוציא נשים נכריות מהמשפחה. לאחר שהגירוש לא התבצע, ניסו שוב להחליט ולעשות, ושוב לא יצא הדבר לפועל. כך שבו והתכנסו מדי פעם בפעם בנסיבות הולמות וחזרו על שלבי האירוע המוכר. לעיתים שיאו של הטקס היה בהחלטה סוחפת על הבדלה, ובכך הסתפקו, ולעיתים אכן התבצעה 'הצגת ראוה' ממשית של הוצאת בני הנכר (נחמיה ט 2; יג 3). מכל מקום, בשלב כלשהו לאחר האירוע חזרו המובדלים הביתה. אפשר שאותם אנשים שכביכול גורשו השתתפו שוב ושוב באירועים אלו.¹⁴

13 דור, עמ' 67-68.

14 שם, עמ' 161.

לדעתנו, התזה של דור ראוייה לביקורת הן מן הצד המתודולוגי שלה והן מצד מסקנותיה.¹⁵ כאמור, בחלקו הראשון של הספר מנתחת דור את פרקים ט-י ניתוח ביקורתי, ומחלקת אותם למקורות שונים שסודרו מן המאוחר לקדום. ניתוח זה סובל מבעיות רבות, ראשונה שבהן היא הבסיס הטקסטואלי המצומצם שעליו נסמכת התאוריה. זיהוי וחלוקה למקורות שונים על פי סגנון, השקפה ואוצר מילים הם בעייתיים כאשר עומדים לרשותנו כה מעט פסוקים¹⁶ – 15 פסוקים בפרק ט, 44 בפרק י, מהם 24 פסוקי רשימת שמות. בעיה נוספת היא השימוש הסלקטיבי והמגמתי בשיטות לחלוקת הטקסט. כך למשל, ההפרדה בין פרק ט לפרק י מנומקת תחילה בשוני הלשוני שבין שני הפרקים (אף שיש גם קווי דמיון לשוניים ביניהם, אך אלה נפטרים בנימוק הסתמי של העיסוק של שני הפרקים באותו נושא), ואילו בהמשך מובא דווקא הדמיון התוכני בין שני פרקים אלה כראיה לאותה הפרדה:

15 מעבר לביקורת המובאת בגוף הדברים, ראוי לתקן לפחות שני עניינים בולטים: בעמ' 56 מביאה דור ממסורת הנוסח ראייה לחלוקת הפרקים, וכותבת כך: 'בנוסח המסורה פסקה חדשה מתחילה ב"י 2. לפי הדפוס של מהדורת קורן הפסוק י 1 מופיע כהמשך לפרק ט – אחרי רווח קצר, כמידת הרווח שלפני פסוק 15 [...] פרט זה מלמד שבעלי המסורה תפסו כאן את י 1 כשייך לנושא הקודם – תפילת עזרא ואת פסוק 2 כתחילתו של עניין חדש'. ראשית, ההפניה למהדורת קורן ראוייה לה שלא נכתבה. היא כלל איננה מקור למסורת נוסח, ויש לבדוק את כתבי היד שעליהם נסמכה. גם הביטוי 'רווח קצר' אינו מונח מתאים; הכוונה לפרשייה סתומה ופתוחה, ולכל הפחות הפסקה ראשית והפסקה משנית. בעמ' 193 מובאות דוגמאות לטקסי מעבר, וביניהם 'הריטואל של הצגת השמלה המוכתמת בדם כהוכחה לתומתה של הנערה עד לביתוק בתוליה (דברים כב 15–21) הוא מעמד המאשר את היפרדותה מבית הוריה ואת המעבר לבעלות אישה' – אלא שהפסוקים מספר דברים אינם מדברים על טקס שגרתי שמציג עדויות לתומתה של נערה, ההפך הוא הנכון; מדובר שם על מקרה חריג שבו טוען הבעל שלא מצא בתולים לרעייתו, ואילו היא והוריה מוכיחים את תומתה. מדובר בהליך משפטי שאינו משקף מעבר בעלות אלא אמצעי לפתרון בעיה שנעזר במשפחת המוצא.

16 כיוון שכך, לעתים רבות הדוגמאות מסתמכות על מספר כה מצומצם של מילים שהקורא מתקשה להשתכנע. כך לדוגמה בעמ' 69, מוסבר שהשורש בד"ל מופיע בקטע י 7–44 שלוש פעמים ובשלוש דרגות חומרה. משלוש היקרויות בלבד של השורש מסיקה דור שמדובר במעתק סמנטי. למרות זאת, המעתק אינו מבטל את המשמעות הראשונית הכללית של השורש, אלא מאפשר להשתמש בו בהוראתו החדשה, הספציפית לתקופת שיבת ציון. לבסוף היא מסיקה ש'העובדה שבסיפור הארוך עדיין משמש שורש זה גם בהוראה הכללית הקדומה שלו בצד הוראתו הספציפית החדשה מלמדת על אי אחידות מקורותיו' – כל זה נאמר על סמך פרשנות לשלוש היקרויות בלבד, בבחינת הררים התלויים בשערה. כך גם ההפרדה בין הביטוי 'עמי הארצות' המופיע בפרק ט לעומת אחיו 'עמי הארץ' המופיע בפרק י, היא מלאכותית. וכבר דור כותבת בעמ' 19 'לא מסתבר שוני בהוראת שני הביטויים'.

אף כי שני הפרקים דומים במהלכיהם, אי אפשר לראות בהם רצף עלילה של סיפור אחד. פרקים אלו שונים זה מזה בחלק גדול מאוצר המילים הספציפי [...] וברוח הדברים השוררת בכל אחד מהם. החפיפה המסוימת בין המהלכים שבשני הפרקים מראה כי לפנינו מקורות שונים המספרים כל אחד לחוד סיפור דומה.¹⁷

באותה מידה ניתן היה לטעון הפוך: שקווי הדמיון הלשוניים והתוכניים מוכיחים שמקורם של שני הפרקים אחד; אך דור בחרה להשתמש בכל קבוצת נתונים באופן המתאים לצרכיה. היא ממעיטה מן הדמיון האידאולוגי בין פרקים ט-י ביחס לנושא הנדון, ואינה מקבלת את האפשרות הסבירה שההבדל הסגנוני בין התפילה בפרק ט לתיאור בפרק י הוא הבדל ז'אנרי בין תפילה לפרוזה.¹⁸ כל מאמציה¹⁹ מופנים כדי להראות את תפיסות העולם השונות שמייצג כל פרק, הבא לתפיסתה ממקור שונה.²⁰

17 דור, עמ' 26.

18 כך בעמ' 22: 'אין ספק ששני הסוגה הוא גורם ראשון במעלה להבדלים בין התפילה לסיפור, אבל מעבר לכך סגנונו של מחבר הוא תעודת הזהות שלו [...] נקודת המוצא של מחבר פרק ט היתה דתית אידאולוגית ועולמו היה אמוני ורגשני. על אפיו השונה של מחבר פרק י מעיד סגנונו המעשי ביצועי'. כך בעמ' 46: 'היא [התפילה, נ"ש] מעוצבת על דרך סוגת התפילה, ומכך נובעים הבדלים רבים בינה ובין ההקשר הכתוב כפרוזה'. לעומת המסקנה בעמ' 48: 'העיצוב האמנותי המשוכלל של תפילת עזרא הוא עדות ספרותית להיותה יצירה עצמאית'.
19 דוגמה למאמץ כזה ראו בעמ' 37, שם המחברת מנסה להדגים הבדל בין שיטתו העקרונית של בעל התפילה, הרואה הנביאים את מעבירי המסר האלוהי, ובין העולה מפרק י, שבו המקור לחוק הוא התורה. קשה להבחין בהבדל, מפני שבתפילה מצוטטים פעמים מספר פסוקים מן החוק המקראי. המחברת שמה לב לחולשת הטיעון ופותרת את הבעיה בעזרת פלפול: 'בתפילת עזרא משובצים אמנם מטבעות לשון מספרות התורה אך במקביל נזכרים בה הנביאים כמקור הסמכות גם אם אין בכך ייצוג לאידאולוגיה שונה ומיוחדת, משתקפת מפרט זה שיטתו העצמאית של מחבר התפילה, השונה מדרכיהם של מחברי קטעים אחרים בספר'. מראה להבדל עקרוני בתפיסת העולם בנוגע למקור הסמכות האלוהית, הגענו אולי להבדל דק בדגשים.

20 לעתים מובאים לטובת ההשוואה גם הבדלים שאינם מדויקים, כמו למשל בעמ' 60, שם מדגישה דור את ייחודיותו של הסיפור הארוך בעזרא י: 'בכל הקטעים האחרים בעזרא ונחמיה שעניינם המאבק בנישואי התערובת אין כל התייחסות לצאצאי הנישואים...'. דבר זה אינו נכון, שכן בנחמיה מתוארים בני הנכריות המדברים אשדודית ואינם מדברים יהודית. וגם בעמ' 63: 'יחודו הבולט ביותר של הסיפור השני הוא ריבוי פרטי ההתארגנות וההכנות המעשיות לקראת ביצוע הוצאת הנשים. זהו המקור היחיד בספר הרומז לקיומה של מחלוקת בתוך קהל הגולה בשאלת ההיבדלות'. ושוב בעמ' 78: 'הערכים והמושגים המשתקפים מן הסיפור הארוך שונים מאלה העולים מקטעים אחרים בספר [...] סיעות וזרמים מפלגים את

חלקו השני של הספר מוקדש כאמור לבירור זהותן של הנשים. דור משקיעה מאמץ רב בשכנוע הקורא שהסיפור כולו עוסק בהתנגדות לנישואין בין יהודים השבים מבבל לבין יהודיות שאבותיהן נותרו בארץ, ולא מדובר על נישואי תערובת לנכריות או לשומרוניות. לטעמנו, לא רק שקשה להגיע למסקנה גורפת כזו מן הכתובים, אלא שגם עיונה של דור אינו מוביל אליה.

על מנת להוכיח כי יושבי הארץ המוזכרים בעזרא ונחמיה אינם אלא יהודים, דוחה דור את עדותו של המקרא בעניין זהותם של המכונים 'צרי יהודה ובנימין', המעידים על עצמם 'כִּי כָּכֶם נְדָרוּשׁ לְאַלֵּהֵיכֶם וְלֹא [וְלֹא] אֲנַחְנוּ זִבְחִים מִיְמֵי אֶסֶר חֶדֶן מְלֶךְ אֲשׁוּר הַמְעֵלָה אֹתָנוּ פֶּה' (עזרא ד, ב). על פי פירושו של ב"צ לוריא²¹ מציעה דור תיקון נוסח שיתמוך בטענתה. לדבריה, המילה 'פה' הייתה כתובה במקור כך: 'וְלֹא אֲנַחְנוּ זִבְחִים [פה]'. ההפרדה בין הדבקים נעשתה לצורך 'תחיבת המידע השקרי על מקור הדוברים כאילו הצפוניים כולם הם צאצאי הכותים' (עמ' 130).

כך נדחה גם הסיפור במלכים ב יז על מוצאם של יושבי שומרון ונסיבות קבלתם את דת ישראל: 'הואיל ורק במלכים ב יז ובעזרא ד ב נזכר רעיון המרת דתם של אלה יש מקום להטיל ספק במהימנותו של סיפור זה ולשקול שמא אין הוא אלא דברי פלסתר שבאו להטיל דופי בציבור ישראלי מקומי. אילו היו השומרונים "עמי הארצות" זרים שהתייהדו היה נשמע לכך הד בספר עזרא ונחמיה' (עמ' 126).

על קביעות אלה יש להצטער. הטענה שמספר מצומצם של נכרים שהביא מלך אשור הם שנטמעו בתוך קיבוץ ישראלי גדול שלא גלה, היא טענה שקשה מאוד להוכיחה,²² והיא אינה מספיקה כדי לפסול באופן גורף כל כך את העדות במלכים

הציבור'. הפילוג הפנימי בקרב שבי הגולה עולה הן מתחילת פרק ט, כאשר השרים מספרים לעזרא על מעילתם של שרים אחרים, והן מן המסופר לאורך כל ספר נחמיה על התמודדותו של נחמיה עם חורי ירושלים והכהנים.

21 המצוטט, יחד עם אחרים, בהערה 6, שם, עמ' 130.

22 נוכל להסכים עם הסברה ששרידים של יישוב ישראלי ויהודי אמנם נותרו בארץ-ישראל, אולם אין עדויות מוצקות על מספרם, ועלינו להסתמך על השערות בדבר חלקם היחסי באוכלוסיית הארץ בין החורבן לשיבה. כפי שהמחברת מעידה בעמ' 137: 'גם אם למסורת בדבר הושבת עמים זרים בשומרון היה בסיס היסטורי, לא ידוע מה היה היקפה [...] לדעת רוב החוקרים, המקומיים הוותיקים הם שנשארו רוב האוכלוסיה והמובאים מרחוק היו שכבה דקה בלבד.

ב על התקרבות צאצאי הנכרים שהובאו ארצה על ידי האשורים ליהדות, ואת עדותם של צ'י יהודה ובנימין עצמם על מוצאם הנכרי מחד ועל התקרבותם לאלוהי ישראל מאידך.²³ המונחים הקשים 'דברי פלסתר' ו'להטיל דופי' מעידים על מעורבות רגשית יתרה של הכותבת. הניסוח הגורף, והשימוש התכוף במינוח 'שקרי',²⁴ אינם מוסיפים כבוד ואמינות לא לה ולא לטיעון.

בין השורות מודה דור בבעיית הגדרת הגבולות של האתניות היהודית בתקופה זו: 'חלק מן הקבוצות היהודיות בגולה עשו מאמצים לשימור זהותן היהודית הנבדלת והצליחו בכך. לעומת זאת בארץ-ישראל נחשפו הישראלים המקומיים למציאות אתנית הטרוגנית ואין ספק שהושפעו ממנה בדרך זו או אחרת' (עמ' 145). ייתכן שה'מציאות האתנית ההטרוגנית', שמשמעותה למעשה היא היטמעות ממושכת מאז חורבן שומרון ב-720 לפנה"ס – השפיעה על זהותם של יושבי הארץ, וקשה היה לשבי ציון ולמנהיגיהם לזהות מי יהודי, מי מתייחד ומי נכרי.

בעיה חמורה נוספת היא פרשנותו הלא סבירה של המונח 'נכרי' בספר. במקרא מתייחסים הציוויים השונים להתבדלות מנכרים ללא-יהודים ממש. גם בתקופה הבת-מקראית, הוראתו של הכינוי 'נכרי' היא כפשוטה. כיצד ייתכן שכאן מתייחס הביטוי 'נשים נכריות' לנשים ולציבור שכולו יהודי? דור מסבירה זאת בתהליך 'תנועת מטוטלת': בתורה ובנ"ך האישה הנכרייה מייצגת את עובדי האלילים; בתקופת עזרא ונחמיה הולכת המטוטלת לקצה השני והביטוי 'נשים

לטענה זו אין הוכחה מתוך עזרא ונחמיה והיא מסתמכת על מדע בתר מקראי שהישוב הדומיננטי בארץ בתקופה ההלניסטית היה ישראלי.

23 הראיות ההיסטוריות גם הן מגויסות לטובת התאוריה בדבר יהדותם של הנשים ותושבי הארץ. בחפירות ואדי דליה, במערה באזור יריחו, נמצאו פפירוסים של תושבי העיר שומרון שברחו למערה זו באמצע המאה הרביעית עם כיבוש אלכסנדר מוקדון. בפפירוסים מופיעים שמותיהם של "דליה ושלמיה בני סנבלט" ובחלק ניכר מתוך 102 השמות שנזכרו בתעודות יש רכיב תיאופורי ישראלי. את שמותיהם התיאופוריים של בני סנבלט פחת שומרון אפשר לפרש כהוכחה לאמונתו של סנבלט באלוהי ישראל. דור מעדיפה להוכיח על פי שמות אלה שסנבלט היה יהודי, הוכחה שלכל הפחות אינה מוכרחת. באופן כללי, קשה להוכיח מתעודות אלה את מוצאם היהודי של תושבי שומרון, כיוון שבתעודות מופיעים גם שמות הכוללים את המרכיבים התיאופוריים קוס (האל האדומי) שהר (האל ערבי) כמוש (מואבי) בעל (האל הפיניקי) ונבו (אל בבל). על חפירות ואדי דליה ראו: Paul W. Lapp & Nancy L. Lapp (eds.), *Discoveries in Wadi ed-Daliyeh (AASOR, 41)*, Cambridge 1974

24 כך גם בעמ' 129: 'הקביעה "ויגל ישראל מעל אדמתו" היא שיצרה את התמונה השקרית [!] שכל היושבים בצפון הארץ בתק' הפרסית היו נכרים גמורים.'

נכריות' הופך לכינוי גנאי לישראלים מקומיים; ואילו מאוחר יותר, בתקופה הבת-מקראית, חוזר המונח 'נשים נכריות' לסמל גויים באשר הם. תיאור המטוטלת הופך את ספרי עזרא ונחמיה לחריגים בעל כורחם באוצר המילים והדעות המקראי והבת-מקראי.

האם ניתן בכל זאת למצוא בכתובים בסיס כלשהו להטלת ספק בזהותן של הנשים הנכריות? הכתוב עצמו אינו חושף, ולו פעם אחת, עמדה הרואה בהן יהודיות, או ספק יהודיות.²⁵ הבסיס האפשרי היחיד ל'גיר' מי מן המשתתפים בסיפור נמצא בדמותו של טוביה. ממצאים ארכיאולוגים ועדויות היסטוריות שונות מעלים את הסברה שטוביה, המכונה 'העבד העמוני', היה יהודי על פי מוצאו שהתגורר בעמון.²⁶ מדבריו של נחמיה, 'וְלָכֶם אֵין חֶלֶק וְצִדְקָה וְזָכְרוֹן בִּירוּשָׁלַם' ניתן להסיק כי הייתה סברה נגדית, שלפיה לטוביה ולסנבלט יש חלק, צדקה או זיכרון בירושלים,²⁷ ולכך מצטרפת העובדה שאלישיב הכהן הגדול נתן לטוביה לשכה בבית המקדש. גם שמו התיאופורי וקשרי הנישואין שלו עם חורי יהודה מחזקים סברה זו.²⁸ אם נקבל את הטענה שטוביה היה יהודי, נוכל לקבל, חלקית, את טענת דור שספר עזרא מציג יהודים כנכרים על מנת לשלול נישואין עמם כנישואי תערובת.

בעמ' 122 מגיעה דור בעצמה למסקנה שאי אפשר לפסול אפשרות של נישואין בין יהודים משבי ציון בתקופה הפרסית לבין עמים נכרים המתגוררים בסמוך,

25 ולכן חלק מן הראיות שדור מביאה ליהדותן של הנשים מופרכות ממש. לדוגמה: 'לעולם אין הם נקראים "גויים" או בני "עמים" אחרים, כמו להבדיל בין "אחים דחויים" אלה ובני עם זר ממש' (עמ' 152). אמנם עמי הארצות אינם מכונים 'גויים', אך הם מכונים בשלל כינויים אחרים – חתי, אמורי, כנעני, פריזי וכדומה – שנועדו לזהות בינם לבין בני עם זר ממש. את הסתירה היא מנסה לפתור ללא הצלחה בעמ' 153: 'אי אפשר לשלול את כוונת המונחים "אשדודיות עמוניות מואביות" לבנות עמים אלו, ועם זאת השמות האלה עמוסים קונוטציות ריגושיות שליליות ואפשר לקבלם כסמלים, בבחינת מטונימיות לתושבי הארץ'. קשה לקבל את העמדה שהמונחים מכילים קונוטציה רגשית בלבד. מדובר בזיהוי 'עמי הארצות' עם עמים נכריים ממשיים. וכך גם דבריה על 'התכסיס הספרותי של מחבר עזרא ונחמיה שלא גילה מי הן הנשים' (עמ' 152).

26 ועל כך כתב בהרחבה ובאופן משכנע ביותר בנימין מזר, 'בית טוביה', כנען וישראל: מחקרים היסטוריים, ירושלים 1980, עמ' 270–290.

27 ועל כך עומדת גם דור, עמ' 135.

28 רעיון זה מופיע גם בפירוש המיוחס לרש"י (שנכתב בידי מפרש אלמוני, אולי מתלמידיו) על נחמיה ו, יז, שם נאמר: 'טוביה, ישראל רשע היה', בניגוד לדעת הגמרא.

כמשתמע בפשוטם של הכתובים. אם כן, קשה להבין מדוע היא זונחת השערה פשוטה זו בהמשך, ולא מציעה, למצער, שהיו נישואין הן עם נשים ישראליות מקומיות והן עם נכריות. הבעיה המרכזית לטעמי בזיהוי כל 'הנשים הנכריות' כיהודיות שאבותיהן לא גלו, היא ההחלפה של קריאה חד-ממדית אחת, הרואה בכל ציבור הנשים הנכריות גויות גמורות, בקריאה חד-ממדית אחרת, הרואה בכלן יהודיות. המחברת מנסה לכרוך את כולן יחד. אם סברנו תחילה שהיו כולן נכריות, מעתה יש לומר שכולן היו יהודיות. כך הופך טיעון מעניין וחשוב שיש בו אמת²⁹ – שלפיו בתוך ציבור הנשים הנכריות היו גם נשים ממוצא יהודי, שאותן מייצגת דמותו של טוביה – לטיעון פשטני הרחוק מפשוטו של מקרא, כאילו כל הנשים שגורשו היו יהודיות או ממוצא יהודי.

בחלקו השלישי של הספר טוענת דור כי הגירוש לא היה בפועל אלא האירועים המתוארים בעזרא ונחמיה היו טקסים קבועים שנועדו להוקיע ברבים את רעיון נישואי התערובת מחד ולאפשר אותם מאידך. כאמור, ההוכחות לכך שלא היה גירוש של נשים הן הוכחות מן השתיקה: היעדר תיאור מפורש של גירוש בעזרא פרק י; סיומו הקטוע של הסיפור בפרק י; היעדר שמות הנשים המגורשות; היעדר פירוט לאן שולחו או מה עלה בגורלן. גם העובדה שהבעיה המשיכה אצל נחמיה ולא נפתרה באותו מעמד המתואר בעזרא, מעידה לדעת דור על כך שלא היה גירוש בפועל.

על כך עלינו לחלוק מכול וכול. דרכן של בעיות אנושיות וחברתיות שאינן נפתרות לחלוטין. הצלחתו של מאבק בתופעה חברתית נמדדת באופן יחסי ולא מוחלט, וצמצום ממדיה של התופעה יכול להיחשב להצלחה. אין ספק שהגירוש, אם אכן היה, היה מצומצם. גם אם הצליח עזרא לגרש מאה ושלוש-עשרה נשים נכריות, עדיין ייתכן מאוד שהיו נשים שלא גורשו, או שהיו זוגות שהמשיכו להיות נשואים זה לזה למרות האיסור, גם לאחר המעמד המתואר.

דור אינה מסתפקת בכך אלא טוענת כי במקום הגירוש שלא היה פורסמה ברבים 'רשימה שחורה' של משפחות הנגועות בנישואי תערובת. לדבריה, מגמתו של המספר בפרק י היא להציג את הרשימה כתחליף לגירוש שלא התאפשר. ואולם, כל קורא יבחין כי ההפך הוא הנכון: גם אם נניח שהנשים לא גורשו במציאות, הרי

29 אם כי אינו חידוש והוא עולה ממאמרו של מזר (לעיל, הערה 26).

שמגמת הסיפור ודאי הפוכה. המחבר ניסה, והצליח ליצור רושם אצל הקורא שהגירוש אכן התבצע וכלל נשים רבות.

הצגת הגירוש כטקס היא כאמור החלק היצירתי ביותר בספר, ובעיניי אינה משכנעת כלל. ראשית, קשה לקבל את הטענה שלפיה היו שישה (!) אירועים נפרדים של התבדלות מנשים נכריות, טענה שכדי להוכיחה מפוצלים פרקים ט-י למקורות שונים, והאירוע בנחמיה יג מוגדר כאירוע פומבי. על הבעיות המתודולוגיות שבפיצול הפרקים עמדנו לעיל; על מידת הפומביות של הסיפור בנחמיה יג אפשר להתווכח. שנית, דור מקבילה את האירועים באמצעות זיהוי מרכיבים המשותפים לכולם, המאפשרים לה להגדירם כוואריאציות של טקס בסיסי אחד. בנקודה זו נכשלת דור בהכללות ובהנחת המבוקש. כך למשל היא טוענת: 'אירועי ההתבדלות [...] מתקיימים בצמידות לרגעים הגדולים והחשובים ביותר בחיי הקהילה, ומכאן שיש להם תפקיד טקסי מיוחד' (עמ' 166), אלא שהתיאורים בעזרא ט-י שתוכנם הוא היבדלות, אינם צמודים לרגע חשוב ומשמעותי אחר בחיי האומה, וכך נותרים בידינו, בדוחק, שלושה אירועים בלבד מתוך השישה. באופן דומה היא טוענת כי ההתכנסות הטקסית הייתה תמיד בסמוך לבית המקדש, דבר האופייני לריטואלים של נידוי בתרבויות השונות. את העובדה שלגבי ארבע מתוך שש (!) ההתכנסויות חסר מידע שכזה היא פותרת בהסבר הבא: 'הביטוי "מנחת ערב" מציין אמנם מסגרת זמן, אך היות שמקובל להגיש מנחה בבית המקדש, סביר שהמקום שבו התרחש האירוע הוא סביבת המקדש [...] בנחמיה יג 1-3 נזכרת הקריאה בתורה. ושוב, אף כי אפשר לקרוא בתורה בכל מקום שהוא, נראה שהקריאה בתורה התרחשה גם בפעם זו ליד בית המקדש' (עמ' 165).³⁰ זהו טיעון מעגלי הלקוי לוגית: מצד אחד דור מתבססת על קיומו של דגם רצוי ומשלימה ממנו פרטים, ומצד אחר היא מוכיחה את קיומו של אותו דגם רצוי על סמך הפרטים שהושלמו.

דור מצדיקה את השימוש בטיעון מעגלי כזה במתודולוגיה המקובלת במחקר האנתרופולוגי: 'להיעדרו של מרכיב מתוך הדגם בתמונה זו או אחרת מתייחס חקר ההתנהגות, בהנחה שחלק מן הפרטים בהתרחשות החוזרת מוכר היטב לקורא ומובן לו מאליו, ועל כן המתעד מרשה לעצמו לדלג עליהם. לפיכך מקובל להשלים פרטים חסרים על פי התרחשות מקבילה [...] השוני בין הגרסאות

השונות של אותו טקס הוא המעניק לדגם אמינות וחיוניות' (עמ' 179). ייתכן כי פרקטיקה זו מקובלת בחקר ההתנהגות, אך לצורך הצבת תאוריה מקורית כל כך, יש צורך לצקת יסודות יציבים יותר מאלה.

בעיה מהותית נוספת בהבנת האירועים כטקס שבסופו חוזרים המשתתפים לביתם, היא שחזרה זו אינה מוזכרת, ולו ברמז. דור פותרת את הבעיה בקלות: 'אין בעזרא ונחמיה כל אמירה מפורשת על שלב נוסף שהתרחש אחרי כל הפעולות שתוארו עד כאן. חרף זאת, האפשרות המתבקשת ממהלכם הטיפוסי של טקסי מעבר היא שאחרי שני השלבים הראשונים, שלב ההפרדה ושלב הגבולות, שבו אותם מובדלים והצטרפו מחדש לקהל בני הגולה שהושעו ממנו' (עמ' 196). במקום אחר (עמ' 250) היא תולה את חוסר אזכור שיאו של התהליך – שיבת המגורשים לביתם – במגמתיות של המחבר, שהשמיט את הסיום שלא מצא חן בעיניו, או של העורך המאוחר שעשה כן. כך או כך גוברת משאלת הלב על הנאמנות לכתוב.

אך מעל לכול, נדמה כי הבעיה בשיטתה של דור היא השיפוט מנקודת מבט ישראלית-מודרנית ולפיכך אנכרוניסטית, ביחס לחשיבה ולמעשה הדתיים של עזרא ונחמיה ובני דורם. כך למשל היא טוענת כי 'הפעולה הטקסית של הבדלת נשים נשואות מתוך המשפחות ומתוך הציבור, מתאימה למודל המוכר של טקס ייצוגי אשר ממחיש מעבר למצב חדש אבל אינו מחייב את משתתפיו הפעילים ליישם בפועל את העיקרון המוצהר בחייהם הפרטיים, או אף לתת בו אמון בסתר לבם' (עמ' 172). האומנם זהו מודל מוכר? או שמא נעשתה כאן העתקה של מודלים תרבותיים מודרניים – השתתפותם של יהודים חילוניים בטקסים שהם אינם מאמינים בהם ושהם חסרי משמעות מעשית מבחינתם, אך בכל זאת הם משתפים פעולה עם הסמכויות הדתיות כדי שיניחו להם להמשיך בחייהם?

דוגמה לטקסים ייצוגיים שאינם מחייבים יישום בפועל, מביאה דור מטקסי הטהרה והנידוי,³¹ שבהם המצורע, הטמא והמנודה יוצאים מן הקהילה ושבים אליה לאחר מכן. ואולם דוגמה זו ממחישה בדיוק את ההפך: בטקסים אלה

31 היא מביאה כדוגמה גם תחליפים סמליים כמו עגלה ערופה, קורבן חטאת, קורבן בהמה במקום קורבן אדם ועוד, אלא שדוגמאות אלה אינן משכנעות. הן מוצגות מראש כתחליף סמלי ואילו כאן אין לכך רמז.

היציאה היא ממשית ולא סמלית, והחזרה לקהילה היא חלק בלתי נפרד מן התהליך.

המרת מעמד הגירוש לטקס בלתי מחייב, מגחיכה את הסיפור, בחינת היו האנשים רק ניצבים בהצגה החוזרת על עצמה. דור אכן מגדירה את הטקס הדתי כמשחק: 'באירוע הבדלת הנשים הנכרות, כמו במשחק וכמו בטקס דתי, הושלט סדר אידאלי חדש, סדר מושלם שבו חוסל הערבוב בין זרע הקודש לנשים נכרות ולעמי הארצות. אבל כל המשתתפים באירוע וכל העדים לו ידעו שאין זה אלא משחק, אי של שלמות ארעית בתוך המציאות הפגומה' (עמ' 180). הצגת הטקס הדתי כמשחק, שעם סיומו המציאות חוזרת לקדמותה, מבטאת חוסר הבנה מהותי של עולמו של האדם המאמין והרצינות שהוא מייחס לטקסים ולאירועים סמליים. טקסי מעבר כמו נישואין, גירושין או גיור, נתפסים כאירוע מחולל מציאות. גבר ואישה שנכנסו יחד תחת החופה וביצעו טקס נישואין, אינם יכולים להמשיך בחייהם הקודמים כאילו לא אירע דבר. אנשים מאמינים, הן בימינו וכל שכן בזמנים קדומים, ייחסו חשיבות רבה לטקסי מעבר ולא ראו בהם משחק גרידא אלא אירוע המשפיע על המציאות.

מהו היסוד לקריאתה המקורית כל כך של דור? המוטיבציה לפרשנותה נחשפת בהקדמה לספר ובסופו. בפתחה היא כותבת:

תמונת עזרא המכריז על גירוש הנשים הנכרות שבה ועולה בדמיוני כל אימת שקרובים או רחוקים ובני משפחותיהם נפגעים מיחסה השלילי של החברה הישראלית כלפי נישואין בין יהודי ללא יהודי [...] הרעיון של ספר עזרא ונחמיה – להוציא את הנשים הנכרות ואת בני הנכר כדי להפטר מבעיית נישואי התערובת, עדיין נתפס לעתים כרלוונטי ובא לידי ביטוי, למשל, ביחס כלפי עולים מחבר העמים או 'אחרים' למיניהם. גם אם זה דורות רבים כבר אין גוזרים גירוש על מי שלא נולד מ'זרע הקודש', פה ושם ניכרת אהדה גלויה או מסותרת לרעיון, ותמונת הגירוש עודנה סמל המהלך קסם על השואפים לטוהר המחנה.³²

דור מודה שם כי 'בצד הביקורתיות הבלתי תלויה והחופשית מפניות, השפיע עלי בחיבור זה גם הדחף ה"בלתי מדעי" לחלץ מתוך הסיפור הקדום עצמו תשובה של כבוד לאדם באשר הוא אדם'. בסיום הספר היא כותבת על רצונה לתת סיום אחר לסיפור:

הומניסט יהודי המבקש היום להזדהות עם ה'אני' הלאומי המקראי, אינו יכול לקבל את רעיון סילוק האחר מן המשפחה ומהחברה בשל היותו 'אחר'. פירוש פשטני זה מקומם ומעורר נקיפות מצפון. כל הצעה פרשנית חייבת אמנם לעמוד במבחן הביקורת האובייקטיבית, אבל ביסודה מונחת השקפתו האידאולוגית-מוסרית של מחברה.³³

בעמודיו האחרונים של הספר חושפת דור את המשמעות האקטואלית שהיא נותנת לאירועים, ומשווה את מציאות ימי עזרא ונחמיה לימינו אנו:

מתחים עזים בין העדה החרדית ובין הרוב היהודי בישראל קיימים עד היום. פלגים חרדיים קיצוניים אינם מכירים במדינת ישראל, רואים בחילונים גויים ועמי ארצות ופוסלים נישואים עמם. חרדים קיצוניים מכנים את החילונים 'גויים' 'עמלק' 'ערבים' או 'אוהבי ערבים' – מושגים דומים במשמעיהם ל'עמי הארצות' 'נשים נכריות' 'בני נכר' ו'כל ערב' בעזרא ונחמיה. אפיון החילונים כאויבים מזכיר את אפיונם של טוביה וסנבלט כאויבי נחמיה.³⁴

ובכן, באחרית דבר מתברר לנו שהסיפור אך משל היה: עזרא ונחמיה מקבילים למנהיגי העדה החרדית; סנבלט וטוביה הם יהודים חילונים שמפרשים את המצוות התרבותיות-דתיות על פי שיטתם ומעוניינים להמשיך את חייהם על פי הבנתם, תוך יצירת קשרים עם שבי הגולה אך ללא ויתור על אורח חייהם.³⁵

33 שם, עמ' 253.

34 שם, עמ' 254. וכבר כתב על כך פרופ' יהושע שוורץ בביקורתו על הספר, 'האם אכן התבצע גירוש המוני של נשים נשואות בתקופת בית שני?', מקור ראשון, 19.2.2007: 'באחרית הדבר לספר חורגת דור מכל מסגרת של טעם טוב אקדמי'.

35 לכן, אולי, הם מוצגים לאורך הספר כולו כנטולי אינטרסים ובעלי כוונות טובות. דור ממעיטה בערך תיאורי האיבה מצד סנבלט וטוביה כלפי השבים. כך למשל, היא מזלזלת בעדות נחמיה על התנגדותם למפעלי השיקום ועל איומיהם לפגוע בו ומציגה אותה כך: 'פן נוסף בדמוניזציה של טוביה וסנבלט הוא הצגתם כמאיימים על חיי נחמיה, על קהל הגולה ועל מפעלי השיקום'.

משבי הגולה מבינים ומכבדים את בחירת אחיהם, מעודדים אותם ונותנים להם חלק בחיי הדת והקהילה, ואף משיאים להם את בניהם, אך ה'חרדים' מבקשים בתוקף לגרש את בנותיהם ולהשליט את אמונתם על הציבור כולו. טוביה וסנבלט מפריעים לסיעה הבדלנית לכבוש את הנהגת היישוב ולעשות בו כרצונם, ובסופו של דבר מסתפקים כולם בטקס סמלי שמרצה את אנשי הדת, והנשים חוזרות לבתיהן וממשיכות בחייהן.

דור אינה מסתפקת באקטואליזציה פשטנית זו, ומשכתבת את ספר עזרא על מנת לשאוב ממנו מסר הפוך למגמתו:

אף כי מטרתה של פרשת הנשים הנכריות הייתה חיזוק האתוס הבדלני, החידוש היצירתי והחשוב העולה ממנה איננו רעיון הגירוש מן הקהילה אלא ההיפך הגמור – רעיון האישור הציבורי לקליטת כל נבדל מתוך הנשים הנכריות ובני הנכר לאחר שהוכשרו לכך בטקס [...] ההכרה הבוגרת באי השלמות האנושית, גוברת על פני הלהט הפנטי לפתרון אבסולוטי. הפלורליזם גובר על הקנאות.³⁶

חרף אמונתו וחזונו הבדלני של חלק מן הציבור, ניתנת לגיטמציה למציאות מעורבת על פי אמונתו ואורח חייו של חלק אחר באותו ציבור. פרשת הנשים הנכריות מתבררת כהתמודדות מחוכמת עם קבלה של אי שלמות אנושית וכשיעור בסובלנות.³⁷

אין ספק שניתן למתוח קווי דמיון מרתקים בין תקופתנו אנו לבין האירועים הדרמטיים של ימי שיבת ציון: התמודדות עם עלייה וקליטה סמוך למשבר וקטסטרופה לאומית; התמודדות עם אויבים מבית ומחוץ; פערים כלכליים; ויכוח על שמירת שבת. סוגיות רבות כמו נלקחו מדפי העיתון. אלא שהקבלה זו יש לעשות בזירות רבה. במקרה זה ניתן לראות כיצד ההשוואה מקלקלת את השורה, מסיטה את הכותבת ממטרותיה המוצהרות – לבדוק 'מה מביע הציבור

(עמ' 135). האם מן הנמנע לקבל שהתנגדות טוביה וסנבלט לבניית החומה הייתה התנגדות אמיתית ולבשה פנים מעשיות? האם לא ייתכן שהם העלו בדעתם להיפטר מהמנהיג הלא רצוי על ידי פגיעה בו?

36 דור, עמ' 252.

37 שם, עמ' 254.

המוגמר כפי שנחתם במקרא ומהי משמעותה הרעיונית והתרבותית של פרשת הנשים הנכריות על רקע זמן חיבורה' תוך הכרזה ש'אבן הבוחן להערכת הרלוונטיות של השקפות והשגות בתחומים השונים לעניין זה היא מידת האחיזה שיש להן בתוך ספר עזרא ונחמיה עצמו' – אל פרשנות אקטואלית פשטנית ומוטה, לעתים מתלהמת ממש. האקטואליזציה הנחשפת רק בסופו של הספר, עשויה להסביר את הניסוחים השיפוטיים לאורך הספר כולו, ואת השימוש במונחים יוצאי דופן בחריפותם כמו 'שקרי', 'כתב פלסתר' וכדומה. מאמץ פרשני עצום ויצירתיות רבה נדרשו לדור על מנת להפיק מהסיפור על גירוש הנשים בעזרא ונחמיה מסר של קבלת השונה וסובלנות. אולי יש כאן שיעור לא קל על הדרך שבה מתמודד קורא מודרני עם סיפורים מקראיים הנוגדים את אמונתו ודעותיו. אם כך, אולי מוטב לו להומניסט יהודי הרוצה לקרוא סיפור מקראי בעל מסר של קבלת השונה, לכתוב ספר על מגילת רות.

אחרית דבר

כיצד יש להבין את התמודדותם של שבי ציון עם נישואי התערובת בזמנם? האם ניתן לקרוא סיפור מקראי מבלי לכפות עליו את עמדותינו אנו? אם נקשיב היטב, נוכל לשמוע את ריבוי הקולות העולים מן הסיפור. מותר לנו להקביל, בזהירות רבה, את האירועים לימינו אנו, להרהר באמצעותם בגורלנו ובמאבקנו אנו על זהותה ודמותה של המדינה בארץ מלאת ניגודים ושסעים.

הרשימה המובאת בפרק ב בספר עזרא, מתארת קבוצה קטנה של עולים השבים לארצם. זוהי קבוצה מעורבת שמורכבת מיהודים, לא־יהודים וכאלה שייחוסם אינו ברור. בעיניי, עצם העובדה שהקבוצה מעורבת, ושלא־יהודים וספק יהודים עולים ארצה ונספרים יחד עם הקהל, מעידה שלא גזענות אתנית דתית מנחה את המנהיגים אלא רצון לשמור על הגדרה לאומית ייחודית.

קבוצה שברירית זו פוגשת את יושבי הארץ. גם הם, כפי שהראינו לעיל, הם אוסף אנשים שאינו עשוי מקשה אחת: חלקם גויים, חלקם מתייהדים וחלקם אנשים ממוצא יהודי שלא עברו את כור ההיתוך של הגולה.³⁸

38 וכך למעשה עולה מן הסקירה של דור עצמה בפרקים ח-י, אף שמסקנותיה כמובן הפוכות.

פרשת נישואי התערובת אינה עומדת בפני עצמה; היא קשורה בטבורה לצורך ולרצון של עדת שבי ציון להגדיר את גבולותיהם הדתיים והלאומיים, בתקופה קריטית של שיבה לארץ והתנחלות מחודשת בה. קריאה בנביאי התקופה – חגי וזכריה – מעלה את השאיפות המשיחיות שאינן מוזכרות במפורש בספרי עזרא ונחמיה – שאיפות לממלכה עצמאית, לחידוש מלכות בית דוד ולנפילת מלכות פרס.³⁹

ניתן להבין את סירובם של זרובבל וישוע לקבל את בקשת הצרים להיות שותפים בפולחן, כנובע מתוך ההכרה שגם אם רצונם לעבוד את אלוהי ישראל במקדש בירושלים הוא אמיתי וכן, הרי שאנשים אלו אינם שותפים למטרות לאומיות כלשהן. זו הסיבה שבשלב מאוחר יותר הם מתנגדים לבניית חומת ירושלים, המסמלת ומאפשרת שלטון עצמי. מנהיגות שבי הגולה מנסה לגבש לעצמה דרך פעולה שתאפשר לה לשמור על ייחוד תרבותי ודתי, ותבטיח את הגשמת המטרות שלשמן עלו ארצה. טמיעה בסביבה עלולה להוליד יצור כלאיים ששותף לאמונה המונותיאיסטית באלוהי ישראל, אך אינו שותף ליעדים לאומיים-משיחיים של עם השב למולדתו ההיסטורית.

בהסברנו זה אנו הולכים בדרכו של יהושע מאיר גרינץ, שכתב:

השאלה שעמדה לפני עזרא היא מי היורש, האם עם ישראל ההיסטורי שב ונוחל את א"י או א"י הופכת לנחלה לעמי הארצות היושבים בה. לכן מוציאים את הנשים הנכריות, ציבורים שלמים שאינם מזרע יעקב וחפצו בשיתוף השלטון ירושלים והמקדש. משמעות שיתוף זה היתה ברורה, טשטוש ייחודה המקודש של האומה בעבר וביטול אחדותה בהווה. ללא אמונה המשיחית בתקומת ישראל לעתיד לבוא אין קיום לאומה. עזרא מעלה 220 נתינים (15% מן העולים איתו) שבמוצאם הנכרי לא מפקפק איש. אבל הוא גורם להוצאת הנשים הנכריות על מנת להדגיש את

39 כך כותב קויפמן (לעיל, הערה 4), עמ' 163: 'בעיניה [של היהדות, נ"ש] היתה לשיבת ציון הפולחנית משמעות משיחית. אבל משמעות זו היתה הסוד שלה. לגבי המלכות האלילית היא הוכרחה להצעיף את המשמעות המשיחית ולהעמיד פנים כאילו חידוש הפולחן הוא גם המטרה היחידה שלה'. דברים אלה הם בניגוד לדעתה של דור, הרואה בעזרא ונחמיה נציגי השלטון והאינטרסים שלו.

אחדותה של האומה ואמונתה בייחוד המשיחי, בזהות הלאומית ולא רק הדתית.⁴⁰

מפני סכנה כזו מזהיר כבר יהושע בנאום הסיכום שלו: 'כי אם שׁוֹב תָּשׁוּבוּ וּדְבַקְתֶּם בְּיְתֵר הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה הַנְּשָׂאֲרִים הָאֵלֶּה אֲתֶכֶם וְהִתְחַתַּנְתֶּם בָּהֶם וּבְאֵתָם בָּהֶם וְהֵם בְּכֶם: יָדוּעַ תִּדְעוּ כִּי לֹא יוֹסִיף ה' אֱלֹהֵיכֶם לְהוֹרִישׁ אֶת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלְּפָנֵיכֶם וְהָיוּ לְכֶם לְפַח וּלְמוֹקֵשׁ וּלְשִׁטְט בְּצַדֵּיכֶם וּלְצַנְנִים בְּעֵינֵיכֶם עַד אֲבַדְכֶם מֵעַל הָאָדָמָה הַטּוֹבָה הַזֹּאת אֲשֶׁר נָתַן לְכֶם ה' אֱלֹהֵיכֶם (יהושע כג, יב-יג). ההתחנות בעמי הארץ מונעת באופן מעשי את הורשת הארץ. האגרות ששולחים מחותני טוביה לנחמיה מדגימות את הסכנה שממנה מזהיר יהושע, כאשר האינטרס המשפחתי גובר על האינטרס הלאומי. כך ניתן להסביר את הצורך בהגבהת הגדרות הזמנית והמחמירה של זרובבל וישוע, ושל עזרא ונחמיה אחריהם; זו הסיבה שעזרא יוצר מדרש הלכה שמחמיר את דברי התורה ומחיל את דין עמוני ומואבי על כל עמי הארץ בתקופתו.

אם נרצה להקביל בזהירות המתבקשת את האירועים לתקופתנו, נוכל להציב כאן את האזרחים הישראלים (חלקם ממוצא יהודי) המבקשים שותפות בלאום ללא שותפות דתית. בימי עזרא ונחמיה המצב היה הפוך, ועמי הארץ ביקשו שותפות דתית ללא שותפות לאומית. כך או כך, אדם המבקש להשתתף במרכיב אחד מתוך מרכיבי הזהות היהודית, הדתי או הלאומי, מתקשה להבין מדוע מסרבים לשתפו. מכאן אפשר גם להבין את עמדת החורים והסגנים, הרואים במתייחדים ובצאצאי היהודים שלא גלו בני בריתם, ומציעים להם שיתוף פעולה גם במחיר ויתור על בניית חומה לירושלים ועל שאיפות מדיניות. לויתור כזה מתנגדים עזרא ונחמיה בכל מאודם.

למרות עמדתו הנחרצת של עזרא, גם הגדרות הגבוהות ביותר אינן מונעות את המפגש המתמיד עם השכנים. ספרי עזרא ונחמיה מציבים בפנינו שאלה גדולה זאת, התמודדות עם בעיה הניתנת לצמצום אך לא לפתרון מוחלט. בניגוד לניסיונה של דור לשרטט מהלך טקסי קבוע, בעיני הכתובים מלמדים על ניסיונות שונים ומגוונים להתמודדות עם בעיה כרונית. עזרא ניסה לפתור זאת אחת

40 יהושע מאיר גרינץ, 'בין זרובבל לנחמיה: תמורות בחברה היהודית שבארץ ישראל', ציון לז (תשל"ב), עמ' 180.

ולתמיד בהתכנסות גדולה, דרמטית, שבה נאמרו תחת גשם שוטף דברי מוסר והבעת חרטה, אך התוצאה הייתה חלקית בלבד. גם אם אכן גירשו כל הגברים המוזכרים ברשימה את נשותיהם, סביר שהתופעה כללה יותר ממאה ושלושה עשר שמות המופיעים בה. העובדה שנחמיה חזר להתמודד עם הבעיה מעידה על חוסר הצלחה למגר את התופעה בכוח.

התמודדותו של נחמיה עם הבעיה בפרק יג מדגימה את מגוון הדרכים שנקט. תחילה הוא ניסה לשכנע את העם בציטוט האיסור מן התורה; לאחר מכן הוא קילל את החוטאים, הפה ומרט אותם, בהמשך הוא הביא דוגמה היסטורית משלמה מלך ישראל שחטא ונשא נשים נכריות; ולבסוף גירש נחמיה דווקא את הגבר היהודי שנישא לנכרייה. בסיכום אומר נחמיה 'זָכְרָה לִי אֱלֹהֵי לְטוֹבָה' (נחמיה יג, לא), ומבטא את התחושה שלמרות הישגים נקודתיים, המטרות לא הושגו בשלמותן. יש לשים לב שנחמיה מצר על כך שבני הנשים הנכריות אינם יודעים לדבר יהודית, מאבדים את זהותם היהודית והתרבותית, והוא מבטא כלפיהם יחס של קרבה, כאל בני אובדים. מתוך תלונתו ניתן לשמוע את רצונו לקרבם חזרה, בניגוד לעמדת עזרא, שביקש לגרשם יחד עם אמותיהם. נדמה לי שתיאור זה מבטא שינוי, אולי ריכוך, בעמדה כלפי בני הנכריות בין עזרא לנחמיה.

גישתו המחמירה של עזרא לא התקבלה לדורות. בתקופות רגועות יותר שבהן עם ישראל ישב איתן על אדמתו, ולא חש שקיומו תלוי על בלימה, ביטלו חז"ל למעשה את דין עמוני ומואבי, במדרש הלכה הפוך למדרשו של עזרא: 'הלכה, משעלה סנחריב ובלבל את כל האומות לא עמונים ומואבים במקומן ולא מצרים ואדומים במקומן אלא עמוני נושא מצרית ומצרי נושא עמונית ואחד מכל אילו נושא אחד מכל משפחות האדמה'.⁴¹ התוספתא בקידושין מבטלת את דין עמוני ומואבי רטרואקטיבית מזמן סנחריב, בניגוד לניסיונו של עזרא להחיל אותו על כלל היושבים בארץ. ניתן לראות במעשהו של עזרא הוראת שעה קיצונית, הנובעת מהבנתו את הנסיבות המסוימות שבהן חי ופעל ואת דאגתו להמשך קיומו הלאומי של העם. דרכם של חז"ל מאזנת את עמדתו, מרככת אותה ומאפשרת דרכים מסודרות של הצטרפות לעם היהודי ולגורלו. אפשר אולי להתנחם בכך גם ביחס לדרכו של עם ישראל: גם אם ישנן תקופות שבהן שולטות

41 תוספתא קידושין [ליברמן] פרק ה, הלכה ד.

בכיפה תפיסות מחמירות וקיצוניות, הרי שבחלוף הזמן הקצוות מתרככים והפתרונות נמצאים.

קשה לומר שסיפור גירוש הנשים בספר עזרא הוא סיפור קל לעיכול לקורא (ובמיוחד לקוראת) המודרני. אך יש לגשת אליו מתוך הבנת ההקשרים ההיסטוריים ומתוך הכרה בכך שהתמונה שבידינו חלקית מאוד,⁴² ולנסות להקשיב לקולות השונים הבוקעים ממנו בלי לכפות עליו את עמדותינו שלנו. אם עמדה מסוימת נראית לנו קיצונית מדי או מקלה מדי – נוכל למצער להתנחם בחזונו של הנביא מלאכי: 'וְהָשִׁיב יָב אֲבוֹת עַל בְּנֵים וְיָלַב בְּנֵים עַל אֲבוֹתָם' (מלאכי ג, כד), ובדברי המשנה עליו:

אמר רבי יהושע, מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו
הלכה למשה מסיני
שאינן אליהו בא לטמא ולטהר לרחק ולקרוב אלא לרחק המקורבין בזרוע
ולקרוב המרוחקין בזרוע [...] ⁴³
רבי יהודה אומר לקרב אבל לא לרחק
רבי שמעון אומר להשוות המחלוקת
וחכמים אומרים לא לרחק ולא לקרב אלא לעשות שלום בעולם.

42 בפרק ב במלאכי מופיעה תוכחה על נישואי התערובת, שמוסיפה פן נוסף לסיפור – הנשים הישראליות הזנוחות. בעז"ה אאריך על כך במקום אחר.

43 משנה, עדויות ח, ז.