

והפעם, ברגש: עיצובה של עבודת הקורבנות בין ספרות חז"ל לשיח הדתי-לאומי

מירה בלברג

המחלקה למדע הדתות, אוניברסיטת נורת'ווסטרן

בפברואר 1998, במהלכה של תקופה שבה סומנה השיבה ל"ארון הספרים היהודי" כתופעה מסיבית וחוצה מגזרים בציבור הישראלי (שלג 2000; שגיב ולומסקי-פדר 2007), פרסם העיתונאי אהוד עין-גיל במוסף התרבות והספרות של עיתון הארץ רשימה קצרה שכותרתה "שלדים בארון הספרים היהודי". ברשימה תקף עין-גיל בלשון מושחזת את מתק השפתיים שבו מוצגים הטקסטים היהודיים השונים לקורא החילוני, ואת ההעלמה המכוונת של היבטים גזעניים, מיזוגיניים, או סתם "מעוררי גיחוך", כדבריו, מתמונת הקנון היהודי המסורתית. בין היתר, וכמעט בדרך אגב, מציין עין-גיל:

לפחות 210 מהמצוות קשורות בבית המקדש [...] עובדה בנאלית זו עשויה להסביר, לא רק לתלמידים אלא גם לחסידיו החילונים של ארון הספרים היהודי, מדוע אין החברה הדתית, גם המתונה, מקיאה מתוכה את הקיצונים המבקשים להרוס את המסגדים שעל הר הבית, והמפללים לבניין בית שלישי. הרצון לקיים עוד ועוד מצוות מניע גם טיפוסים מפחידים פחות, אך לא פחות מוזרים, העסוקים בתחביבים כמו גידול פרה אדומה, שחזור כלי המקדש, לימוד הלכות כוהנים, או שינון הכללים של הקרבת הקורבנות (עין-גיל 1998).

עבור עין-גיל, מרכזיותה של עבודת הקורבנות בעולם ההלכה והמסורת היהודית — עובדה שלדבריו מטושטשת ומושתקת במארו הנוח לעיכול של היהדות המוגשת לכלל הציבור —

* תודתי נתונה לחיים וייס, ליאיר ליפשיץ, ובמיוחד לאיתן בר-יוסף על עצותיהם והערותיהם המועילות בשלבי הכנת המאמר.

אינה אלא דוגמה אחת מני רבות, ולא דווקא החמורה שבהן, לחוסר הרלוונטיות של הקנן היהודי לציבור הרואה עצמו משכיל ונאור. אולם אף על פי שעניין בית המקדש והקורבנות תופס מקום שולי בלבד ברשימתו של עין-גיל, בשבוע שלאחר מכן הופיעה באותו מוסף תגובה חריפה של הרב יובל שרלו, מהבולטים בהנהגת הציונות הדתית, שהתייחסה אך ורק להיבט זה. את תגובתו, ברשימה שכותרתה "חיים בארון הספרים היהודי", פתח שרלו במילים "אני מאמין בבניין בית המקדש ומצפה לבניינו המלא במהרה", ובהמשך כתב:

הקשר שבין האדם לבין בוראו, אי-אפשר לו להישאר חד צדדי כהיום. התנ"ך מלמד אותנו על יחס דו סטרי, בו נגלה דבר ד' ליראיו, ובו זכו אנשים לחוות את העניין האלוקי בכל הוויתם. משוררי האומה שרו על כיסופים לישיבה בחצרות ד', ונביאי האומה תיארו את עצמת החוויה של המפגש האלוקי ושל החיפוש אחריו. קשה להצביע על משהו גדול יותר מאשר התקווה לשוב ולראות כל אלה במלוא עצמתם. הרואה באלה שלדים בארון — אינו יודע חיי אמונה מה הם. [...] אהוד עין-גיל דומה למי שאינו יודע אהבה מהי, ומנסה להבין את טיבו של המגע הגופני. זה נראה לו כדבר מה מוזר ביותר, אם לא דוחה, שאין לו כל פשר — שני אנשים מתגפפים ומתקרבים פיזית ללא פשר. רק מי שידע אהבה מהי — יוכל להבין (שרלו 1998).

אין לראות בהכרזתו של שרלו בדבר ציפיותו לבניין המקדש קריאה לאקטיביזם פוליטי או לנקיטת פעולות ממשיות לצורך השתלטות על הר הבית. נהפוך הוא: שרלו, המזוהה לעתים קרובות כאחת הדמויות הליברליות והמתונות ביותר בציונות הדתית, מדגיש בתגובה זו ובמקומות רבים אחרים שנכון לעכשיו בית המקדש ועבודת הקורבנות אינם אלא מושא של כיסופים וגעגוע שזמנם להתממש עוד לא הגיע. אולם בכך בדיוק טמונה חשיבותם של דבריו, שכן שרלו אינו מבקש לשנות את המציאות הפיזית אלא את המציאות הנפשית של הקוראים. מטרתו אינה לכונן את הקורבנות כאובייקטים, אלא לכונן את האדם הדתי כסובייקט, ולהגדיר את הסובייקטיביות הדתית כקשורה באופן אינהרנטי להקרכת קורבנות.

תגובתו של שרלו משקפת תופעה דתית רחבה יותר ההולכת ומתגברת בשני העשורים האחרונים, שאין לצמצמה אך ורק לממדים הפוליטיים המידיים של שאלת מעמדו של הר הבית. עניינה של תופעה זו בניסיון לפרש מחדש ולנכס מחדש את עבודת הקורבנות בבית המקדש לא רק כחלק מהותי של החיים היהודיים, אלא גם כאמצעי לחוויה רליגיוזית אותנטית ומוחלטת שאין בלתה וכדרך להתקרבות ממשית אל האל. האנלוגיה הנועזת שמציג שרלו בין הקרבת קורבנות ליחסי מין, כאשר שניהם הם מבחינתו ביטוי מעשי של רגש עמוק ונאצל, מייצגת בעוצמה רבה מגמה רעיונית כוללת יותר הרואה בקורבנות אמצעי המאפשר אינטימיות עם האל ומייצר הרמוניה בין גוף ונפש, שכל ורגש, אדם וטבע. במאמר זה אבקש לרונן במגמה רעיונית זו, ולהסביר אותה מתוך המתחים והאתגרים המאפיינים את החברה הדתית בעידן הנוכחי.

חוקרים אחדים עסקו בפירוט בתנועות ובארגונים שונים, המכונים לעתים "פונדמנטליסטיים", המבקשים לכונן מחדש את בית המקדש ואת עבודת הקורבנות. תנועות אלו נדונו בעיקר מתוך דגש על תיאולוגיה פוליטית (ענברי 2008; Inbari 2015), או מתוך

התמקדות בפרקטיקות הריטואליות והטקסטואליות המשמשות את התנועות הללו (חן 2007; 2011; 2014). הגם שארגונים אלו נתפסים לעתים קרובות כקיצוניים ושוליים, ניכר שמאמצייהם להחזיר את בית המקדש לתודעה הקולקטיבית של הציבור הדתי-לאומי נשאו פרי, וכיום ממלא נושא הר הבית והמקדש מקום מרכזי בסדר היום הדתי-לאומי, גם אם חלקים גדולים מן הציבור הדתי בישראל אינם שותפים מלאים לאידיאולוגיות "פונדמנטליסטיות" אלו או אחרות (פרסיקו 2015). במאמר זה אין מטרתי לעסוק בתנועות המבקשות לפעול באופן אקטיבי למען בית המקדש, אלא בשיח כללי יותר המתהווה בחברה הדתית-לאומית סביב נושא הקורבנות, ולדון בשיח זה לא כמייצג אקטיביזם פוליטי-מדיני או תפיסות משיחיות, אלא כמייצג לבטים יסודיים יותר הרלוונטיים בעיניי לצינונות הדתית באופן רחב יותר. אין לי ספק כי נוכחותו המוגברת של בית המקדש בסדר היום החינוכי והתקשורתי של הציבור הדתי היא גורם כבד משקל בשיח הקורבנות הנוכחי: הפונקציה העיקרית של בית המקדש, לפחות בתפיסה המסורתית, היא לשמש מקום שבו ניתן להקריב קורבנות, כך ששני הנושאים קשורים באופן עמוק זה בזה.¹ אך כפי שאראה בהמשך, במרכזו של שיח הקורבנות שאציג כאן לא עומדת שאלת מעמדו המדיני של הר הבית, אלא השאלה אם ומדוע יש לשאוף לחידוש עבודת האל באמצעות קורבנות דווקא. שאלה זו היא פרשנית יותר מאשר פוליטית: בשורשה עומד הפער בין הטקסטים היהודיים המכוננים ובראשם המקרא מחד גיסא, ובין הנורמות של העולם המערבי וערכי הנאורות האירופית מאידך גיסא. פער זה, במהותו, מגדיר את עולמו של האדם הדתי המודרני.

מן העובדה שהקרבת קורבנות איננה ריטואל ממשי בימינו אלא ריטואל שעיקר קיומו מסתכם בייצוגים טקסטואליים – במקרא, בספרות חז"ל, בתפילה ובפיוט – נובע בהכרח שההתמודדות עם נושא זה היא במהותה התמודדות הרמנויטית: היא דורשת קריאה מחודשת של הטקסטים המסורתיים והכרעה אילו מן האלמנטים והמוטיבים המופיעים בטקסטים הללו להדגיש, ואילו לצמצם או להעלים. במקרה שלפנינו, אטען שהפירוש הסובייקטיבי-חוויתי לעבודת הקורבנות עומד בניגוד עז לאופן שבו מיוצגת ומובנית עבודת הקורבנות בספרות חז"ל. כותבים עכשוויים, הטוענים להמשכיות ישירה מימי חז"ל ולהסתמכות עליהם בכל מה שנוגע לקורבנות, מתווכים את ספרות חז"ל לקוראיהם באופן סלקטיבי ביותר, ובמידה רבה, כפי שאראה, הופכים את תפיסת הקורבנות של חז"ל על פיה.

אפתח את המאמר בסקירה קצרה של תפיסות מחקריות בולטות בנוגע להקרבת קורבנות כפרקטיקה דתית, מתוך התייחסות בעיקר למושג ה"החלפה" (supersession) בכלל ולזיהוי תהליך ה"החלפה" ביהדות הקדומה בפרט. משם אעבור לסקור מגמות מרכזיות בעיצובה של עבודת הקורבנות בידי חז"ל, ואטען שחז"ל יצרו מערכת קורבנית בלתי אישית ובלתי

1 יש לציין כי הוגים שונים בראשית ימי הצינונות, שהמפורסם שבהם הוא תיאודור הרצל, הציגו חזון ולפיו יהיה בית מקדש בירושלים אך לא יוקרבו בו קורבנות, אלא הוא ישמש כמעין "היכל תרבות" לאומי (רויטמן ולדרמן 2003; בן-אליהו 2008). וריאציה מעניינת על חזון זה בעידן הנוכחי פותחה בידי פעיל המקדש יצחק חיותמן ונדונה בהרחבה על ידי מוטי ענברי (2008, 188–200).

אינטראקטיבית במובהק, שבה מהותו של התהליך הקורבני היא ביצוע נכון של פעולות מובחנות. שני חלקים אלו יספקו את הרקע לבחינת כתבים רבניים עכשוויים, ההופכים את המודל של חז"ל על פיו על מנת ליצור מודל קורבני אישי, סובייקטיבי וחושני.

קורבנות כעולם שאבד

במחצית הראשונה של האלף הראשון לספירה, לאחר מאות רבות של שנים שבהן הניחו בני אדם שקורבנות מן החי ומן הצומח הם הדרך האולטימטיבית לשרת את האלים, לבקש את חסדיהם ולהפיס את דעתם, התרחש באזור הים התיכון שינוי דתי מסיבי שבעקבותיו דעכה תופעת הקרבת הקורבנות ונעלמה כמעט כליל. בתהליך הדעיכה המואץ של עבודת הקורבנות השתתפו שלושה שחקנים מרכזיים: יהודים, נוצרים ו"פגאנים" (שם כולל למי שדבקו במסורות מקומיות שונות הכוללות בדרך כלל אלים מרובים). היהודים (בהכללה) הקריבו קורבנות עד שנבצר מהם להמשיך לעשות זאת בעקבות חורבן בית המקדש בשנת 70 לספירה; הנוצרים לא הקריבו קורבנות כלל, הן מפני שבשלב הגיבוש של הקהילות הנוצריות הראשונות כבר לא היה בית מקדש שניתן להקריב בו והן מפני שעם הזמן התפתחה עמדה הרואה בקורבנות עניין מיותר או פסול (Ullucci 2012). אשר לפגאנים, בעבר רווחה ההנחה שהללו דבקו בעקשות בפרקטיקות הקורבניות המסורתיות שלהם עד שהדבר נאסר בעקבות התנצרות האימפריה הרומית במאה הרביעית, אך מחקרים מקיפים יותר משני העשורים האחרונים הראו כי חלה התמעטות ניכרת בעבודת הקורבנות ברחבי הפרובינקיות הרומיות עוד במהלך המאה השלישית לספירה, לפני התנצרות האימפריה (Bradbury 1995; Elsner 2010).

כבר ראשוני העוסקים בחקר הדתות ביקשו להבין מהי ההשקפה העומדת ביסוד הפרקטיקה של עבודת הקורבנות ומה נועד ריטואל זה להשיג, וניגשו לשאלה זו מתוך ההנחה האבולוציונית שקורבנות נעלמו בהדרגה מן העולם מפני שבני האדם מצאו דרכים טובות יותר ואלים פחות להשיג את אותן המטרות. כך למשל, ויליאם רוברטסון סמית טען שהקורבן הוא ביסודו דרך של המאמינים להתאחד עם האל באמצעות סעודה משותפת (Robertson 1894), ואילו רנה ז'יראר ראה בקורבן אמצעי לפורקן רגשות אלימות ונקמה בתוך הקהילה (Girard 1977). לפי שתי השיטות, מכל מקום, מותו של ישו כפי שהוא נתפס על ידי מאמיניו הוא האירוע האולטימטיבי ההופך את הקורבנות כולם למיותרים (כפי שמובע בפירוש באיגרת אל העברים שבכרית החדשה), מפני שהוא נותן מענה מוחלט הן לרצון להתאחד עם האל והן למעגל הנקמה והרצחנות האנושי. חוקרים אלו ואחרים פעלו בתוך מסגרת רעיונית שפיתחו תיאולוגים נוצרים בניסיון להסביר מדוע אף על פי שהכרית הישנה דורשת הקרבת קורבנות אין עוד צורך לעשות זאת. מסגרת רעיונית זו מכונה לעתים קרובות בשם supersession, "החלפה", וביסודה הרעיון שקורבנות הומרו כמעשים אחרים המשרתים אותם צרכים חברתיים או אישיים – בין שמדובר במוות ישו עצמו ובין בפרקטיקות אחרות כגון סעודת לחם הקודש, תפילה, מתן צדקה וכדומה.

פרדיגמת ההחלפה אינה נחלתם הבלעדית של תיאולוגים נוצרים, והיא אומצה בהרחבה גם בידי הוגים וחוקרים יהודים מודרניים (Klawans 2006). הר לתפיסה זו ניתן לראות בספר קץ עידן הקורבנות של חוקר הדתות גדליה סטרומזה. סטרומזה, המתייחס בספרו לתהפוכות הדתיות של שלהי העת העתיקה הכוללות בין השאר את דעיכת תופעת הקורבנות, כותב כי על היהודים להודות לטיטוס אספסיאנוס, אשר החריב את בית המקדש בירושלים ובכך אילץ אותם — גם אם בניגוד לרצונם — "להשתחרר" מן הקורבנות ומן האלימות הריטואלית לטובת מודל דתי מודרני יותר (סטרומזה 2013, 70). מודל מודרני זה, לפי סטרומזה, שם את הדגש על פנימיותו של האדם, על יחסיו האינטימיים עם האל, ועל פעולות דתיות פרטיות ושקטות. היהודים, שהיו שלא בטובתם הראשונים בעולם העתיק שחדלו מהקרבת קורבנות, הם שבישרו את הטרגספורמציות שעיצבו את דתות המערב כפי שאנו מכירים אותן כיום.

סטרומזה מבסס את טיעונו במידה ניכרת על מקורות שונים בספרות חז"ל המציבים פרקטיקות שונות כשוות ערך או אנלוגיות לקורבנות, בהן תפילה, צדקה וגמילות חסדים, לימוד תורה, צום וסיגוף, ואפילו מות צדיקים. בכך צועד סטרומזה בעקבות חוקרים שסברו כי חז"ל ראו בפרקטיקות אלו תחליפים לקורבנות, דהיינו שחז"ל האמינו שקיום פרקטיקות מעין אלו מייתר לחלוטין את הצורך בקורבנות (למשל Fishbane 1998; Halbertal 2012). קריאה כזאת מניחה שחז"ל עצמם החזיקו בגישה תחליפית (supersessionist) הדומה לגישה הנוצרית וביטלו את עבודת הקורבנות כעניין שאין בו צורך עוד. לעומת זאת, ג'ונתן קלוואנס (Klawans 2006) טען בתוקף כי חז"ל מביעים יחס נוסטלגי של געגוע אל הקורבנות ואינם מבטלים לרגע את חשיבותם, אלא רק מצביעים על אפיקים אחרים שדרכם ניתן להמשיך לעבוד את האל בהיעדר קורבנות. שאלה עקרונית זו בפרשנות המסורת של חז"ל — אם הקורבנות הוחלפו בצורות פעולה שוות ערך ואף טובות יותר, או שמא הקורבנות אינם ניתנים להחלפה כלל וכל פרקטיקה אחרת היא רק תחליף חיוור של "הדבר האמיתי" — מוסיפה להעסיק את החברה הדתית בישראל בימינו, כפי שנראה בהמשך. עם זאת, יש לציין שחוקרים והוגים שעסקו בשאלת "החלפת" הקורבנות בספרות חז"ל עשו זאת מתוך הסתמכות כמעט בלעדית על מספר מצומצם של אמירות כלליות בספרות זו, ונטו להתעלם כמעט כליל מקורפוס עצום של טקסטים בספרות חז"ל הדנים בקורבנות מן הזווית ההלכתית — כלומר, עוסקים בפירוט בדינים השונים ובפרוצדורות הנדרשות בעבודת הקורבנות עצמה. בחישוב גס, כרבע מספרות חז"ל (המשנה, התוספתא, המדרשים והתלמודים) עוסקת בהיבטים הללו. כפי שאראה בסעיף הבא, מבט מקרוב על הטיפול ההלכתי של חז"ל בנושא הקורבנות מגלה כי מעבר לדיון בשאלת ערכם ונחיצותם של הקורבנות, חז"ל פיתחו עמדה ייחודית ונוקבת בהבנת תהליך ההקרבה ובמהות עבודת הקורבנות ככזו.

כיום עבודת האל באמצעות בשרם ודמם של בעלי חיים נראית זרה מכול וכול לעולם שאנו חיים בו, ואף מעוררת ברבים שאט נפש. בה בעת, אין להתעלם מן העובדה שפרקים רבים בתורה ונתחים עצומים מספרות חז"ל עוסקים בקורבנות בפירוט רב. חוסר ההלימה בין המודלים הדתיים ונורמות ההתנהגות הנוכחיים ובין הטקסטים המכוננים הללו יוצר דיסוננס

מטריד, שבלבו השאלה העמוקה יותר של היחס לעבר בתוך אתוס תרבותי א־היסטורי במהותו: כיצד ראוי להתייחס לפרקטיקה שכל כולה אומרת "פרימיטיביות" או "חוסר רלוונטיות", כאשר פרקטיקה זו מעוגנת בתורה הנתפסת כנצחית, מוחלטת ובלתי משתנה? כותבים אורתודוקסים רבים מיישבים דיסוננס זה באמצעות אידיאליזציה של העבר, כלומר טוענים שדווקא "העולם שהיה" משקף ביתר נאמנות את "העולם שראוי שיהיה". אידיאליזציה של העבר וקריאה לכינונו מחדש הן תופעה נפוצה מאוד בקרב תנועות של התחדשות דתית, בישראל (Werczberger 2011) ובכלל (Talmon 1962), והיא מרכזית במיוחד בעולם המחשבה של הציונות הדתית, אשר ביסודה, כפי שכתב אביעזר רביצקי, עומד חזון של "רסטורציה שהיא אוטופיה" (רביצקי 1993, 128). אולם יש לתת את הדעת לייחודו של המקרה שלפנינו: כפי שנראה בהמשך, על פי רוב הנחת היסוד של השאלות המופנות לרבנים בני זמננו מקרב הציבור הדתי-לאומי היא שעבודת הקורבנות אינה מתאימה לעולם המודרני, ושדרכי עבודת האל המקובלות כיום — בעיקר תפילה ותלמוד תורה — ראויות יותר. הרבנים המבקשים לטעון לערכה ולחשיבותה של עבודת הקורבנות נדרשים אפוא, קודם כול, להפוך את הפרדיגמה של השואלים: לטעון שההווה הוא הפגום והעבר הוא המושלם, שעולם שבו עובדים את האל על ידי קורבנות הוא עולם טוב פי כמה מעולם שבו אין עושים כן.

הדרך הפשוטה ביותר להפוך את הפרדיגמה הזאת, מתוך עולם המושגים והנורמות האורתודוקסי, היא לפנות לסמכות המוחלטת של ההלכה ולטעון שהתורה מצווה בפירוש לעבוד את האל באמצעות הקרבת קורבנות, וזה כשלעצמו מספיק: על כל יהודי לשאוף לקיים מצוות רבות ככל האפשר, ולכן עולם שבו אפשר לקיים את כל המצוות בהכרח נעלה על עולם שבו אפשר לקיים רק חלק מהן. ואמנם, יש רבנים המשיבים על שאלות בדבר ערכם וסיבתם של הקורבנות כדיוק באופן הזה. אולם בתשובות מסוג זה טמונה בעיה מהותית, שכן המסר המקופל בהן הוא שתחושותיהם ועמדותיהם של השואלים הן חסרות חשיבות, ושהעיקר בחיים היהודיים הוא ביצוע המצוות ולא ההזדהות הרגשית עמן. מסר כזה — הגם שיש לו בסיס נרחב בהגות היהודית לדורותיה (Kellner 1999) — עומד בניגוד לאתוס המודרני המעמיד את האינדיבידואל במרכז ורואה בסובייקטיביות שלו את מרכז הכובד של קיומו. ככזה, הוא מסר בלתי אטרקטיבי במיוחד עבור השואלים, ורוב הרבנים המשיבים מבקשים להימנע ממנו ולהשיב כמונחים שאינם מבטלים את הסובייקטיביות של השואלים אלא להפך — מדגישים אותה.

אדם זליגמן ועמיתיו יצרו מסגרת תיאורטית מועילה להבנת הדינמיקה הזאת בעבודתם המשותפת על ריטואלים (Seligman et al. 2008). הם מגדירים ריטואל כאוסף פעולות שמטרתן לייצר מציאות מדומיינת, שאיננה משקפת בהכרח את האמונות, הערכים או תפיסת העולם של מבצעיו; למעשה, לעתים קרובות היא עומדת בניגוד להם. כך למשל, טקס חתונה שבו האב מוליך את בתו אל עבר החתן ו"מפקיד" אותה בידיו יוצר מציאות מדומיינת שבה הכלה עוברת ישירות מבית אביה לבית בעלה. המשתתפים בריטואל מתחזקים את המציאות המדומיינת הזאת גם אם בפועל הכלה והחתן התגוררו יחד ארבע שנים לפני החתונה ובחיי היומיום שלהם מתקוממים נמרצות נגד הפטריארכיה. עניינו של הריטואל הוא אפוא באופן

מובהק בפעולות ולא במחשבות, במעשים ולא בהלכי רוח. ככזה, הריטואל עומד בניגוד חד לאידיאל של מה שהמחברים מכנים "כנות" (sincerity), השם דגש על הלימה מוחלטת בין רגשותיו, כוונותיו ואמונותיו של האדם ובין מעשיו. דברי ימי הדתות רצופים מאבקים בין קבוצות שראו בריטואלים רכיב מרכזי של חיי הדת ובין קבוצות מתנגדות שתבעו "כנות" וביטלו את חשיבותו של הריטואל לעומת טוהר הכוונות ועוצמת האמונה. עם זאת, לא תהיה זו הגזמה לומר שהליברליזם המודרני נוטה בצורה חדה ביותר לכיוון ה"כנות" וקורא לעדיפות מוחלטת של האמת הפנימית של הסובייקט על פני דרכי פעולה ריטואליות, הנתפסות לעתים קרובות כצביעות וזיוף (ראו גם פרסיקו 2010). המפגש עם הליברליזם, העומד בבסיס רוב מדינות הלאום המערביות, הוא אפוא מפגש מאתגר במיוחד עבור קהילות שבהן הריטואל הוא עניין מרכזי.

על פי זליגמן ועמיתיו, כאשר קהילות מבוססות-ריטואל מעומתות עם אידיאל ה"כנות" עליהן למצוא דרך להתמודד עם המתח בין השניים. אחת מדרכי ההתמודדות הבולטות היא הסבר מחודש של הריטואל במונחים של כנות, כלומר פיתוח טענות שלפיהן הריטואל הקיים מייצג נאמנה את מאוויי הנפש, מערכת הערכים והלכי הרוח הסובייקטיביים של חברי הקהילה ואינו מנוגד להם. כפי שאטען, ניסיון מעין זה להסביר ריטואל במונחים של כנות עומד בלבו של התהליך הפרשני בשיח הקורבנות הדתי-לאומי: המשיבים מבקשים להסביר את הריטואלים הקורבניים, המהווים חלק מן המסורת הטקסטואלית, כמבטאים אמת עמוקה ונצחית על עולמו הפנימי של האדם המאמין, המוסיפה להיות תקפה בעולם המודרני. עם זאת, שיח הקורבנות משקף מקרה ייחודי של מתח בין "ריטואל" ל"כנות" מבחינה זו שקורבנות אינם מבוצעים בפועל כבר מאות רבות של שנים: הריטואל במקרה זה הוא ריטואל מדומיין, המתקיים בטקסטים ולא במציאות. כיוון שהריטואל הוא מדומיין בעיקרו, קל יותר לכאורה לפטור אותו כבלתי רלוונטי ולהודות בחוסר ההלימה בינו ובין האתוס המודרני. אך כפי שנראה, דווקא משום שהריטואל הוא מדומיין ולא ממשי קל יותר לרבנים המשיבים לצקת לתוכו תכנים חדשים ולעצב אותו כחוויה דתית-רוחנית מן המעלה הראשונה. על מנת להעריך כראוי את הפרשנות החווייתית-הסובייקטיבית הניתנת לעבודת הקורבנות בכתיבה בת זמננו, נחוץ להתעכב קמעה על עיצוב הקורבנות בספרות ההלכה של חז"ל, שאת מגמתו ניתן להגדיר לטענתי כאנטי-אינטראקטיבית ואנטי-סובייקטיבית במובהק.

מאינטראקציה לפרוצדורה: קורבנות בהלכת חז"ל

הספרות המקראית נטועה בתוך עולם שבו עבודת האל באמצעות הקרבת קורבנות היא מובנת מאליה. דמויות מקראיות שונות — מקין והבל, נח והאבות ועד למלכים ולנביאים — מקריבות קורבנות הן בעתות משבר והן כביטוי לשמחה והודיה. ארבעת חומשי התורה המכילים חוקים (ובראשם ספר ויקרא) מסדירים את נושא הקרבת הקורבנות באופן ממצה ומקיף, הן מבחינת סוגי הקורבנות והן מבחינת המועד, המקום ואופן ההקרבה. ספרות ההלכה של חז"ל, אשר

נוצרה במאות הראשונות לספירה ומתבססת על המורשת המקראית, שמה לה למטרה להפוך את חוקי התורה התמציתיים למערכת מסועפת ומפורטת המגדירה כמעט כל היבט של החיים. אף שרוב רובה של ספרות חז"ל, אם לא כולה, נוצרה לאחר חורבן בית המקדש ובתוך מציאות שבה הקרבת קורבנות הייתה בעיקרה נחלת העבר, קורבנות ועבודת המקדש תופסים חלק נכבד ביותר מספרות זו – כפי שמתבקש לאור מקומם הדומיננטי של הללו במערכת החוק של התורה. כך למשל, שבע-עשרה מסכתות מתוך סך כל שישים המסכתות שבמשנה עוסקות במלואן או בחלקן בהלכות הקשורות בקורבנות או בפולחן המקדש. המעיינת במסכתות אלו תתקשה למצוא אינדיקציה לכך שיוצרי המשנה ברובם לא הקריבו קורבנות מימיהם: למעט מקום אחד או שניים שבו מוזכרת העובדה שהמקדש אינו בנוי, המשנה מציגה את המקדש ועבודתו כמציאות נצחית ובלתי משתנה (רוזן-צבי 2008, 249).

אף על פי שחז"ל מפתחים ומפרטים את מערכת הקרבת הקורבנות המקראית כאילו זו עדיין מתקיימת ואינם מסגירים כמעט את הפער בינה לבין מציאותם שלהם, עיון מדוקדק בהלכות הקורבנות של חז"ל מגלה כי בידיהם עוברת המערכת המקראית שינויים מרחיקי לכת ומתפרשת מחדש באופן מהפכני כמעט. הטרונספורמציה של מערכת הקורבנות בספרות חז"ל היא נושא עצום ומורכב, שבו אעסוק בהרחבה בספר שאני שוקדת כעת על כתיבתו. כאן לא אוכל אלא להציג בקווים כלליים ביותר, בלי להיכנס לדקויותיהם של הטקסטים ולפרטי ההלכות, את עומק השינוי שמחוללים חז"ל (בעיקר יוצרי החיבורים המוקדמים יותר – המשנה, התוספתא, ומדרשי ההלכה) בתפיסת הקורבנות. עיקרו של שינוי זה, אטען, הוא בהפיכת הקורבנות מאמצעי תקשורת בין המקריב לאלוהיו לפרוצדורה הלכתית שביצועה המדויק הוא-הוא מטרתה. בעוד שורשיה של התפיסה הפרוצדורלית נעוצים כבר בחלקים מסוימים של הספרות המקראית, חז"ל מצמצמים ומעלימים באופן שיטתי את ההיבטים האינטראקטיביים של עבודת הקורבנות, ובעצם הופכים את הקרבת הקורבנות לתהליך מוכל בתוך עצמו, שאין בו מוען ואין בו נמען.

הספרות המקראית מתארת כמה סוגים של קורבנות המובאים למטרת שונות, אך ניתן ללא קושי להכליל ולומר שכל הקורבנות כולם משמשים לצורך אינטראקציה בין מביא הקורבן לאל. ג'ון דאניל (Dunnill 1992) חילק את הקורבנות המקראיים לקורבנות מחברים (conjunctive), שמטרתם ליצור קרבה ושיתוף בין האל למקריב, וקורבנות מפרידים (disjunctive), שמטרתם להרחיק מעל המקריב את זעמו של האל. לסוג הראשון משתייכים קורבנות העולה (שבהם הקורבן נשרף בשלמותו) והשְׁלָמִים (שבהם הקורבן נאכל ברובו על ידי הבעלים), ולסוג השני משתייכים קורבנות החטאת והאשם (שבהם הקורבן נאכל ברובו על ידי הכוהנים). אף שישנם הבדלים אחדים בין אופן ההקרבה של הקורבנות השונים, לכולם מבנה טקסי משותף המורכב משלושה שלבים: (1) הבאת היצור המוקרב למקדש על ידי המקריב, שברגע השיא שלה מניח המקריב את ידיו על ראש הקורבן; (2) שחיטת הקורבן וזריקת דמו על המזבח; (3) שרפה של חלקים מבשר הקורבן או כולו על גבי המזבח, בהתאם לסוג הקורבן. לאחר שלושת השלבים האלה, אם נשאר חלקים של הקורבן שלא נשרפו על המזבח, הם מחולקים בין מי שרשאים לאוכלם.

כאשר יוצרי המשנה ומדרשי ההלכה מפרטים ומפרשים את התהליך הקורבני המקראי, הם מכירים כמובן במבנה זה, בעל שלושת השלבים, ומציבים חוקים והלכות בנוגע לכל אחד מהם. אולם הם אינם מותירים מקום לספק כי עיקרו של התהליך הקורבני הוא מבחינתם בשלב השני דווקא, כלומר בפעולות הקשורות בדם. בנכונות הביצוע של פעולות אלו תלויה ההכרעה אם הקורבן כשר או פסול ואם הוא "נחשב" לבעלים כמילוי חובתם או שעליהם לחזור ולהביא קורבן נוסף. חז"ל מגדירים ארבע "עבודות" הנוגעות לדם הקורבן: שחיטת היצור החי, קבלת דמו בכלי, הולכת הדם עם הכלי למזבח, וזריקת הדם על המזבח. בעוד השחיטה יכולה להתבצע בידי כל אחד, שלוש הפעולות האחרות יכולות להתבצע אך ורק בידי הכוהנים. ביצוען המדויק והנכון של ארבע הפעולות האלו שווה, מבחינת רבות, להשלמתו המוצלחת של התהליך הקורבני כולו. כך למשל קובעים חז"ל כי מי שנדרשו להביא קורבן לשם שינוי סטטוס ריטואלי (כגון היטהרות, כפרה או גיור) השיגו את שינוי הסטטוס המיוחל ברגע שדם הקורבן שהביאו נזרק על המזבח, ואין צורך לחכות לשרפתו או לאכילתו (משנה, נזיר ו, ט-יא; משנה, כריתות ב, א). דעה דומיננטית, אם כי לא בלעדית, בקרב חז"ל היא שמי שהביאו את קורבן הפסח מילאו את חובתם ברגע שנזרק דם הקורבן על המזבח, ואם נבצר מהם לאכול מבשר הפסח אין הם צריכים לחזור על הקרבת הקורבן בחודש שלאחר מכן כפי שדורשת התורה (תוספתא, פסח ז, ו-יג). מעניין וחשוב במיוחד הוא החידוש של חז"ל ש"מחשבה" יכולה לפסול קורבנות: אם אדם, בשעה שהוא עוסק באחת מארבע העבודות הקשורות בדם, מתכנן לאכול או לשרוף את הקורבן במקום אסור או בזמן אסור, הקורבן נפסל בעקבות המחשבה עצמה, גם אם הפעולה האסורה ביחס לקורבן עדיין לא התרחשה בפועל (משנה, זבחים א-ד). הרעיון שלפעילות מנטלית כגון כוונות ומחשבות יש השלכות הלכתיות מיידיות וממשיות מתבטא בהיבטים שונים של הלכת חז"ל (Balberg 2014; Bilberg-Schwartz 1986), אך יש לשים לב שבמה שנוגע לקורבנות, למחשבות ולכוונות יש השלכות אך ורק אם אלה מתרחשות בזמן הטיפול בדם, לא לפני כן ולא אחרי כן.

על השאלה מדוע חז"ל מדגישים כל כך את הדם בתהליך הקורבני ניתן להשיב תשובות שונות מזוויות שונות. הנקודה החשובה לעניין שלפנינו היא שכאשר חז"ל הופכים את השלב השני של התהליך הקורבני, "שלב הדם", ללב לבו ומהותו של התהליך, הם דוחקים לשוליים במידה ניכרת הן את השלב הראשון — שבמרכזו עומד האדם המקריב — והן את השלב השלישי — שבמרכזו עומד האל המקבל. לכוונותיו ולמחשבותיו של האדם שמביא את הקורבן אין השלכה הלכתית על תקפותו של הקורבן; רק למחשבותיו של השוחט או הכוהן המבצע את ההליך הקורבני בפועל יש השלכה כזאת (משנה, זבחים ד, ו; תוספתא, זבחים ה, ז). חשוב מזה, אין כל הכרח שהאדם המקריב את הקורבן יהיה נוכח פיזית בשעת הקרבת הקורבן; במקומו יכול לעשות זאת נציג או שליח מטעמו (למשל משנה, שקלים ז, ז; משנה, גיטין ג, ג). לבסוף, הביטוי הפיזי המובהק ביותר של השתתפותו של המקריב בתהליך הקורבני — הנחת הידיים על ראש הקורבן לפני שחיטתו — הופך בהלכת חז"ל לאופציונלי בלבד. במקרא, הרגע שבו האדם המקריב מניח את ידיו על הקורבן ("סומך" את ידיו על הקורבן, בלשון

המקרא) הוא רגע מכונן ההופך את הקורבן לאפקטיבי: "וְסִמַּךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֶלֶה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו" (ויקרא א, ד). חז"ל, לעומת זאת, מגדירים את סמיכת הידיים כ"שיירי מצווה" — כלומר כחלק רצוי וראוי של התהליך, אך כזה שאין לו השלכה על תוקפו וכשרותו (משנה, מנחות ט, ח). הקורבן נחשב כמבוצע בהצלחה גם אם המקריב לא סמך את ידיו כלל (ספרא, נדבה ג, ד; ח; ספרא, חובה ד, ו, ז; ספרא, צו ד, ח, ד). בתפיסת הקורבנות של חז"ל תפקידו של מביא הקורבן מסתיים ברגע שהוא מתחייב להביא קורבן למקדש — התחייבות שיכולה להתרחש שנים לפני הקרבת הקורבן בפועל. בתהליך ההקרבה עצמו תפקידו של המקריב הוא שולי עד בלתי קיים.

רדיקלית עוד יותר בהלכת הקורבנות של חז"ל היא שוליותה של השרפה על גבי המזבח. כפי שציין כריסטיאן אברהרט, שרפה של הקורבן כולו או מקצתו היא המכנה המשותף היחיד של כל הקורבנות במקרא, גם אלה שלגביהם לא מוזכר כל היבט של טיפול בדם (Eberhart 2004). השרפה היא הביטוי האולטימטיבי של העברת הקורבן לרשותו של האל, והקורבנות מוגדרים כ"אִשֶׁה רֵיחַ-נִיחֹחַ לַיהוָה", כלומר כמתנה הנשרפת באש ובתוך כך מעלה ריח. יתרה מזו, האש הלוחכת את הקורבנות והעשן העולה מהם מסמנים במקרא את נוכחותו של האל עצמו (Milgrom 1991, 590), וכך הדבר גם בקורבנות כיוון ובתרבויות עתיקות אחרות (Naiden 2013). אולם בהלכת חז"ל השרפה על גבי המזבח, המכונה "הקטרה", מוגדרת אף היא — בדומה לסמיכת הידיים — "שיירי מצווה" (תוספתא, זבחים יב, ז). כמו כן נקבע שאפילו אם החלקים שאותם יש לשרוף על המזבח נפסלים לשימוש או נעלמים, התהליך הקורבני תקף כל עוד יש דם לזריקה (תוספתא, זבחים ד, א-ב). למעשה, ההקטרה על גבי המזבח מסווגת באופן שיטתי לצד האכילה על ידי הבעלים והכוהנים כ"אכילה" מצד המזבח. השרפה על המזבח מקבילה לאכילה בהיות שתיהן בגדר חלוקה של ה"טובין" לאחר שהתהליך הקורבני הושלם (למשל משנה, זבחים ד, ד; ספרא, צו ח, יב, ו). בכך משתנה לגמרי מקומה בתמונה הקורבנית: בעוד במקרא, כדי לאפשר לבעלים או לכוהנים לאכול צריכים להתקיים תחילה שני תנאים יחד — זריקת הדם ושרפה על גבי המזבח — כלומר בני אדם יכולים לקבל את חלקם רק אחרי שהאל קיבל את חלקו, אצל חז"ל די בזריקת הדם כדי לאפשר את חלוקת גופו של הקורבן בין המשתתפים השונים, שהמזבח הוא רק אחד מהם.

חז"ל יוצרים אפוא מודל קורבני מהפכני למדי: מודל של קורבן שאינו תלוי לא בנותן ולא במקבל. הקורבן בתפיסת חז"ל יכול להיות תקף גם אם הנותן — הסובייקט האנושי — אינו נמצא כלל, וגם אם המקבל — האל — בעצם לא קיבל דבר. התנאי היחיד שמגדיר את כשרותו של הקורבן הוא שהפעולות שבוצעו ביחס לקורבן, במקרה זה בעיקר הפעולות הקשורות בטיפול בדם (כאשר המחשבות שליוו את הפעולות הללו נחשבות חלק אינטגרלי מן הפעולות עצמן) — בוצעו נכון. בכך הופכים חז"ל את הקרבת הקורבנות מאמצעי לתקשורת בין המאמין לאלוהיו לפרוצדורה המוגדרת על ידי הנכונות של ביצועה. חשוב להבהיר כי הדגש של חז"ל על פרוצדורה נכונה ומדויקת בעבודת

הקורבנות אינו בגדר חידוש כשלעצמו: חז"ל צועדים כאן בעקבות פרקים א-ז בספר ויקרא, המשתייכים למה שמכונה "המקור הכוהני" בתורה. פרקים אלו, כפי שהראה ישראל קנוהל, מציבים כללים מדוקדקים ביותר להקרבת הקורבנות, ומציירים תמונה בלתי אישית ומכנית משהו של אופן פעולתו של תהליך ההקרבה – בניגוד לטקסטים אחרים במקרא, שבהם מתואר במפורש שהאל מגיב לקורבנות ומעוניין בהם (קנוהל 1993). אולם יש לשים לב שחז"ל מרחיקים לכת ביחס לספר ויקרא (וודאי ביחס לטקסטים מקראיים אחרים) בכך שהם מנטרלים מן התהליך הקורבני את כל האלמנטים הטקסיים המשווים לתהליך זה ממד של נתינה וקבלה.

אפשר שטרנספורמציה פרשנית זו יסודה בהסתייגות תיאולוגית של חז"ל מן הרעיון שהאל נהנה מן הקורבנות או זקוק להם, או שבכלל אפשר לתקשר עם האל באופן ישיר על ידי נתינה של אובייקט פיזי (רעיון המובע למשל בתוספתא, מנחות ז, ט; ספרי במדבר קז, קיח), מה שהוביל אותם לקבוע שהאפקטיביות של הקורבנות תלויה אך ורק בביצוע ה"מצווה" הכרוכה בהם (על מגמות דומות בהלכת חז"ל ראו Schwartz 2014). ייתכן גם שחז"ל ביקשו להזהיר את מי שרצו להמשיך ולהקריב באופן פרטי אחרי חורבן המקדש, שקורבן שאינו מבוצע על פי הפרוטוקול בידי הכוהנים אינו נחשב לקורבן כלל. אולם בעיקר נראה לי כי חז"ל ביקשו לקדם מודל דתי כולל יותר המבוסס על אידיאל של ביצוע מדוקדק של הוראות פרטניות, כפי שהסביר צבי נוביק (Novick 2010), והחילו את המודל הזה גם על השדה ההלכתי המקראי של קורבנות. בכך, יש לציין, פתחו חז"ל פתח לשינוי מהותי במקומם של הקורבנות במערכת החיים הדתיים בכלל: הם הפכו אותם מן הדרך המרכזית לעבור את האל לרכיב אחד מסוים, לאו דווקא בעל מעמד מיוחד, של מערכת המצוות. בין שחז"ל כיוונו לכך ובין שלא, הגדרת עבודת הקורבנות כמצווה אחת מני רבות עיצבה בצורה עמוקה ויסודית את דמותה של היהדות הבתר-מקדשית, המתקיימת מאז סוף המאה הראשונה לספירה בלא מקדש ובלא קורבנות.

קורבנות תופסים חלק ניכר מספרות חז"ל המוקדמת, והעיסוק בהם נמשך באופן נרחב גם בתלמוד הבבלי (בתלמוד הארץ-ישראלי חסר חומר רב בנוגע לקורבנות, אך קשה לדעת אם זה מפני שלא עסקו בנושא זה או מפני שהדיונים בנושא לא נשתמרו). לעומת זאת, בספרות ההלכה שאחרי עריכת התלמודים (בערך מהמאה השביעית לספירה) הולך העיסוק בקורבנות ומתמעט עד שנעלם כמעט לחלוטין, מן הסתם משום שאין לו השלכות מעשיות בזמנם של הכותבים. יוצא דופן בולט בהקשר זה הוא הרמב"ם, שבחיבורו משנה תורה מן המאה השתים-עשרה מוקדשים שני ספרים שלמים מתוך ארבעה-עשר לעבודת המקדש והקורבנות. בחיבור ההלכתי הנפוץ והמשפיע ביותר בעולם היהודי, שולחן ערוך לרבי יוסף קארו בן המאה השש-עשרה, אין כל התייחסות לקורבנות. גם אם קורבנות הוסיפו להתקיים בתפילות, בתורה ובפרשנותה, ובספרות חז"ל הנלמדת, דמותה של היהדות ההלכתית עוצבה במשך מאות שנים כאשר נושא הקורבנות נעדר ממנה כמעט לחלוטין. תמונה זו החלה להשתנות בראשיתה של הציונות, ועברה שינוי משמעותי במיוחד בשני העשורים האחרונים.

“האיזון הטבעי”: שבת החוויה והאינטימיות בשיח הקורבנות הדתי-לאומי העכשווי

כבר ממחצית המאה התשע-עשרה החלו להישמע בקרב חוגים רבניים שונים קולות הקוראים לבניין בית המקדש ולחידוש עבודת הקורבנות, וקולות מתונים יותר הקוראים לחידוש העיסוק בהלכות הקורבנות כחלק מההכנה לאפשרות הריאלית של בניין המקדש בעתיד הנראה לעין (רויטמן ולדרמן 2003). הנושא של חידוש עבודת הקורבנות במציאות הנוכחית שימש נושא לוויכוחים רבים בין רבנים, הן מצד השאלה אם שאיפה כזאת היא ראאלית והן מצד השאלה אם שאיפה כזאת היא ראאלית לכתחילה בעולם המודרני (בן-אליהו 2008). ההתעוררות המשיחית בציונות הדתית, ובעיקר בקרב תלמידי הרב קוק מאז 1967, החזירה במידה רבה את נושא המקדש אל השיח הציבורי בחוגים אלו, והפכה אותו בהדרגה מנחלתם של קיצונים מעטים לנושא מרכזי על סדר היום הפוליטי וההלכתי (ענברי 2008; פרסיקו 2015). הגם שבמשך תקופה ארוכה התמקד השיח יותר בריבונות על הר הבית ופחות בבית המקדש ובקורבנות, בשנים האחרונות, כפי שהראתה שרינה חן בפירוט, החלה עבודת הקורבנות לתפוס מקום מרכזי יותר ויותר בייצוגים הספרותיים, החזותיים והטקסיים של החגים והמועדים היהודיים (חן 2014), ואף חזרה במידה משמעותית אל סדר היום הלאומי בישראל.

להלן אדון בזירה אחת שבה מתקיים שיח מתמשך בנושא הקורבנות – אתרי “שאלות ותשובות” באינטרנט. אתמקד כאן בשני אתרי אינטרנט מרכזיים, מורשת (הוקם ב-1999) וכיפה (הוקם ב-2000), הפונים בעיקר אל הציבור הדתי-לאומי. שני אתרים אלו מציעים לגולשים תכנים מסוגים שונים, אך עיקר הפופולריות שלהם נובעת מן האפשרות להפנות שאלות לרבנים ולקבל תשובות במסגרת האתר. באתר כיפה קיים גם פורום ששמו “חברים מקשיבים”, שבו המשיבים אינם רבנים מוסמכים אלא תלמידים בישיבות גבוהות. דרך עיון בדפוסים החוזרים של השאלות הנשאלות באתרים אלו בנושא הקורבנות ובדפוסים החוזרים של התשובות הניתנות לשאלות אלו, ניתן לטענתי לזהות קווים דומיננטיים בתפיסת הקורבנות ובעיצובם הרטורי בחוגים דתיים-לאומיים עכשוויים.²

לשם הבהרה אציין כי הסיווג “דתי-לאומי” כפי שאני משתמשת בו כאן מתייחס למגזר הטרונגני למדי בחברה הישראלית, שניתן לחלקו לכמה תת-קבוצות. מחקר מקיף של המכון הישראלי לדמוקרטיה בנושא הציע הגדרה רחבה של מגזר זה, הכוללת שלושה מאפיינים: שמירה על אורח חיים יהודי-הלכתי, הזדהות עם מדינת ישראל, ופתיחות מסוימת למודרנה (הרמן ואחרים 2014). כל אחד משלושת הרכיבים הללו הוא מוקד למתיחות ואי-הסכמה בין זרמים שונים בתוך המגזר הרחב יותר, אך עצם זיהוים כמשתנים העיקריים שסביבם מתארגן סדר היום של תת-הקבוצות השונות מאפשר לדון בהן כציבור אחד. הגדרה מכלילה

² קווים אלו נראים בכירור גם בכיטאונים השונים של התנועות למען המקדש, בעלוני פרשת השבוע המחולקים בבתי כנסת ובראיונות בעיתונות עם דמויות בולטות במאבק למען המקדש. מפתח קוצר היריעה בחרתי להתמקד בשאלות ותשובות באינטרנט בשל הפורמט הייחודי שלהן, כמפורט להלן.

זו של "דתיים-לאומיים" רלוונטית במיוחד לגבי שני אתרי האינטרנט שבהם אתמקד כאן: הן מן הפרטים שהשואלים מספקים על עצמם (אם הם עושים זאת) והן מן הפרופיל של הרבנים המשיבים ניתן להתרשם כי אתרים אלו משרתים את הציבור הדתי-לאומי על כל ההטרונגיות שבו.

בדיקת ארכיון השאלות והתשובות של שני האתרים מעלה כי מאז הוקמו נשאלו כמאתיים שאלות בענייני הקרבת הקורבנות במקדש. זהו מספר זעום בתוך כלל השאלות שנשאלו באתרים אלו, שמספרן מוערך בעשרות רבות של אלפים, ואין זה מפתיע בהתחשב בכך שלנושא הקורבנות אין כל השלכות פרקטיות בימינו. עם זאת, אבקש לטעון שלשאלות אלו ולתשובות שבצדן נודעת חשיבות רבה בהבנת מורכבותו של שיח הקורבנות העכשווי, מפני שהן מספקות אפשרות ייחודית לעמת חזיתית בין תפיסות שונות של עבודת הקורבנות. מתוך סך כל השאלות בענייני קורבנות שנשאלו, כמחצית מעלות באופנים שונים אותה תהייה מהותית: כיצד ניתן ליישב את עבודת הקורבנות, התופסת מקום כה מרכזי במקרא ובספרות חז"ל, עם העולם המודרני ועם תפיסת האמונה והמצוות שהתפתחה במאות השנים האחרונות? תהייה זו מסגירה לדעתי מודעות מוגברת למקדש ולקורבנות כרכיבים מרכזיים בשיח ההלכתי, לצד קושי ממשי למצוא בהם היגיון או פשר. ככל שניתן להסיק מן השאלות והתשובות באתרים אלו, מודעות זו והקושי שבצדה חוצים תת-מגזרים בחברה הדתי-לאומית.

כשלעצמן, תהיות על פשרם ומשמעותם של הקורבנות כמובן אינן עניין חדש: כבר בימי הביניים ניסו מחברים כגון יהודה הלוי, הרמב"ם והרמב"ן לעמוד על טעמים הרעיוני או המעשי של הקורבנות. ואולם הטכנולוגיה המודרנית, המאפשרת אינטראקציה מהירה בין אנשים מן השורה ובין האליטה הרבנית, ייחודית בכך שהיא מעלה את התהיות הללו אל פני השטח והופכת אותן מעניין אינטלקטואלי מופשט לעניין של דחיפות דתית אישית הרלוונטי לחייו האמוניים של האדם הפרטי. כפי שציינו יקיר אנגלנדר ואבי שגיא, האפשרות להפנות שאלות הלכתיות ואישיות לרבנים באינטרנט חוללה תמורות משמעותיות בשיח ההלכתי העכשווי, בעיקר מפני שהמדיום הזה מאלץ את הרבנים המשיבים "להתוודע למציאות התרבותית-חברתית של השואלים [...] [ו]להכיר במציאות שאותה ניסו להדחיק" (אנגלנדר ושגיא 2013, 22). להלן אתמקד אפוא בשאלות ותשובות על קורבנות משני האתרים שצינתי לעיל מפני שאני רואה באינטרנט זירה שבה נחשפים מתחים ולבטים ממשיים בעולמם הרעיוני של דתיים-לאומיים בני זמננו, ושבה נאלצים רבנים למצוא פרדיגמות פרשניות והלכתיות חדשות מתוך התמודדות עם המתחים הללו. כמו כן, אתרים אלו מהווים מקרה מבחן חשוב בענייני דווקא משום שהרבנים המשיבים בהם על פי רוב אינם מזוהים עם התנועות המבקשות לכונן את המקדש או עם תנועות "פונדמנטליסטיות" כאלה או אחרות, אלא מייצגים מעין זרם מרכזי בחברה הדתי-לאומית, עד כמה שאפשר להצביע על כזה. עיקר דיוני יוקדש אפוא לשאלות ותשובות אינטרנטיות, אך מפעם לפעם, על מנת להראות כי מדובר במגמות רעיוניות ופרשניות רחבות יותר בחברה הדתית, אתייחס גם לביטאונים תנועתיים, לחוברות הדרכה וכדומה.

את השאלות באתרי האינטרנט בדבר מהותם וטעמם של הקורבנות ניתן לחלק לשלושה סוגים עיקריים (הציטוטים מייצגים שאלות רבות נוספות ברוח דומה): (1) שאלות עקרוניות או מופשטות כגון "מהי מטרת הקורבנות? האם ה' באמת צריך את זה ולמה" (כיפה, יט אייר תש"ע); "מהי מהות הקורבנות, והאם אנו באמת מעוניינים בחידוש הקורבנות" (כיפה, ד חשון תש"ע); (2) שאלות הנשאלות מנקודת מבט של צמחונות או צער בעלי חיים, למשל: "למה השה המסכן צריך למות" (מורשת, כג סיון תשס"ב); "אני לא מצליח להבין את כל העניין של הקורבנות, ולמה הריגה של חיה מסכנה מכפרת עליך מחטאים שלך, הרי זה מעשה אכזרי?" (מורשת, א חשון תשס"ד); "כל עניין הקורבנות בתורה, ההתעסקות עם הדם והאיברים וכדומה מאוד חורה לי ומאוד מפריע לי [...] אני לא רוצה לחזור לימים שהורגים בעלי חיים על ימין ועל שמאל בגלל חטאים של בני אדם" (כיפה, כה אדר ב תשס"ה); (3) שאלות המצביעות במפורש על אי-ההלימה בין העולם המודרני וערכיו לבין עבודת הקורבנות, למשל: "הקרבת קורבנות היא מעשה שהתקבל ברוח טובה אצל אבות אבותינו הפרימיטיביים, לפני 2000 שנה. היום אין בו שום היגיון [...] אז לשם מה צריך לבנות בית מקדש חדש?" (מורשת, יא תמוז תשס"ט); "אני מוצאת קושי רב לחבר בין הערך המהותי ורוחני של בית המקדש לעובדה שהדבר המרכזי שנעשה שם הוא הקרבת קורבנות [...] האם אפשר להגיד שכשבועות ה' בימינו יבנה בית המקדש תתבטל עבודת הקורבנות?" (כיפה, ח אב תשס"ט); "אני מבין את חשיבותו הגדולה מאוד של בית המקדש כמרכז רוחני לעם ישראל ולאנושות כולה [...] אך אינני מבין את עניין הקורבנות, במיוחד קורבנות מן החי. מה פשר פולחן בע"ח? כשאני חושב על זה זה נראה לכאורה כ"כ תלוש מהמציאות המודרנית, מין פולחן שהיה מקובל בעבר בשבטים פרימיטיביים" (כיפה, כה אב תשס"ג).

בקרב הרבנים המשיבים לשאלות אלו יש המסתפקים בקביעה הפשוטה שעבודת הקורבנות היא מצווה ככל מצווה אחרת ויש לקיימה ככזו כאשר הדבר יתאפשר. למשל, לשאלה "למה צריך היה להקריב קורבנות. הרי לה' אין צרכים פיזיים. אז למה להרוג כל כך הרבה בעלי חיים?" משיב הרב יוסף אלנקווה כמעט בניזיפה: "עבודת השם אינה במה שנראה לנו אלא במה שצונו. ואם הקרבנות הן קיום העולם, אז מותר לשחוט אותן לכך [...] זו גזירת חכמת הבורא" (מורשת, טו כסלו תשס"ג). באופן דומה, שואל/ת אחר/ת מבקש/ת לדעת: "האם כאשר יבנה בית המקדש אנחנו נחזור להקריב קרבנות? אם כן, איך זה מסתדר עם המציאות העכשווית, זה נשמע כ"כ לא הגיוני", ועל כך משיב בקצרה הרב יהודה הלוי עמיחי: "אי"ה יחזור הקורבנות למצוותן ויקריבו קורבנות [...] לגבי מצוות התורה שום דבר לא ישתנה והתורה הזאת לא תהא מוחלפת" (כיפה, כה אב תש"ע). אולם רוב המשיבים אינם מסתפקים בקביעה זו, אלא מבקשים להעלות את ערכה של עבודת הקורבנות בעיני השואלים תוך שימוש בשפה רגשית וחוויתית. במילים אחרות, המשיבים מתאמצים להראות לשואלים — המביעים על פי רוב הסתייגות ואי-נוחות ביחס לקורבנות — כי קורבנות הם רצויים לא רק מתוקף היותם חלק מן התורה, אלא גם ובעיקר מפני שהם המימוש האותנטי ביותר של הלכי נפש דתיים ואמוניים. בכך מעבירים המשיבים את המסר כי ההסתייגות שמביעים השואלים מן הקורבנות היא תוצאה

של תודעה דתית כוזבת, של מעין "ניווט שרירים" אמוני, בעוד תודעה דתית אותנטית פירושה בהכרח התפעמות והתרגשות מן האפשרות להקריב קורבנות.

רעיון זה מובע היטב בתגובתו של יובל שרלו לאהוד עין-גיל שציטטתי בפתח המאמר, ומופיע בווריאציות שונות בתשובותיו הרבות של שרלו באינטרנט. כך לדוגמה בחילופי הדברים הבאים:

שאלה:

האם מכיוון שהשתנו בימינו אמות המוסר (והן ממשיכות להתפתח לכיוון הצמחונות וכו'), יכול להיות שבבית המקדש השלישי לא תהיה הקרבת קרבנות?

תשובה:

אין לנו שום סיבה לומר כי בבית המקדש השלישי לא יהיו קרבנות [...] הנחת היסוד בשאלה איננה נכונה. ההנחה היא שההתרחקות מהקרבנות היא התקדמות. ברם, אין זה הכרחי כלל ועיקר. נראה, כי העובדה שהקרבנות אינם מדברים אלינו נובעת מהעובדה שהתרחקנו מאוד מתאוות עבודת אלוקים [...] ברם, ביום שתשוב שכינה לישראל וליבנו יתמלא רגשי קרבת אלוקים, אנו נתפוצץ מכיסופים פנימיים אלה, ונבקש להוציאם לפועל — כאדם האוהב את אהובתו ומבקש לאן להוליך את המיית אהבתו וכיצד לממש אותה בפועל ממש (מורשת, יד אדר תשס"ב).

תשובה דומה מאוד משיב שרלו לשואל המזהה עצמו כתלמיד כיתה ח, השואל אם אנשים בימינו באמת כמהים להקריב קורבנות. תחילה קובע שרלו ש"מצוות הקורבנות היא מצוות ד', וגם אם לא מתגעגעים להן, כן מתגעגעים לעשות את רצון ד' באופן מלא". אך לאחר מכן הוא מוסיף שעצם העובדה שאנשים אינם כמהים לקורבנות היא עדות לחסך הרוחני העמוק שלהם: "בוודאי שאין אנו יכולים לרצות את הקורבנות, קודם שחווינו השראת שכינה מהי. לאחר שנחוש מהי השראת שכינה, וכמה אנו מתמלאים מהקשר עם השראת השכינה, נחוש גם כמה אנו רוצים לבטא את הדבר בפועל, ועוד איך נתגעגע לקורבנות" (מורשת, כו תשרי תשס"ד).

שרלו ואחרים המביעים את אותו רעיון מבקשים להסביר לשואלים כי העובדה שהם אינם מרגישים צורך פנימי עז להקריב קורבנות היא אות למצב תודעתי-רוחני פגום. בכך הם מנסים להפוך על פיה את התפיסה התחליפית (supersessionist) שבה דנתי בראשית דבריי, שלפיה תפילה ולימוד הם ביטויים מזוקקים יותר של אמונה מאשר קורבנות. לעתים מובעת התפיסה התחליפית במפורש בשאלות הנשלחות לרבנים, לדוגמה: "אם יבנה בית מקדש, כנראה שקורבנות לא יקריבו בו, אלא ישאו בו תפילות. ותפילות יש כבר היום, בכל בית כנסת, ובכל מקום, אז לשם מה צריך לבנות בית מקדש חדש?" (מורשת, יא תמוז תשס"ט). לעתים תפיסה זו נמצאת שם במובלע בלבד, אך המשיבים מזהים אותה, מציפים אותה אל פני השטח ותוקפים אותה. את התפיסה התחליפית של השואלים מבקשים המשיבים להמיר בתפיסה שלפיה הקרבת קורבנות היא פרקטיקה נכונה יותר ומתאימה יותר לעבודת האל מאשר פרקטיקות פרטיות ומילוליות בעיקרן. אם נחזור להבחנתם של זליגמן ועמיתיו בין "ריטואל"

ו"כנות", הרי השואלים מזהים את הקרבת הקורבנות כריטואל גרידא, שאין לאדם המודרני אפשרות לבצע אותו מתוך כנות והזדהות אמיתית, ואילו המשיבים מנסים לשכנע אותם שדווקא הקרבת הקורבנות היא אקט שיש בו יותר כנות ואותנטיות מאשר כל צורת פעולה אחרת. שלושת הרעיונות המרכזיים המשמשים את המשיבים בקידום תפיסה זו, המוצגים לעתים בנפרד ולעתים כרוכים זה בזה, הם: (1) הקרבה היא אקט "טבעי" לאדם המאמין; (2) הקרבת קורבנות מבטאת את הצד האי-רציונלי בנפש המאמין, וצד אי-רציונלי זה הוא ערך מרכזי בעבודת האל; (3) הקרבת הקורבנות היא חוויה רגשית וחושית המחוללת טרנספורמציה נפשית ורוחנית באופן ששום פרקטיקה אחרת אינה יכולה לחולל.³

הרעיון שלפיו הקרבת קורבנות היא אקט טבעי עבור המאמין נובע מן הקושי הטמון בכך שאלוהי ישראל נתפס כבלתי גשמי וכנטול צרכים פיזיים, אך מופיע במקרא כמי שדורש מבני ישראל קורבנות. כיוון שלא תעלה על הדעת האפשרות שהאל זקוק לקורבנות, נותרת רק האפשרות שבני האדם הם שזקוקים להם – כפי שקובעים בתוקף כל הרבנים הנשאלים מפורשות "למה ה' צריך את הקורבנות". ההנחה היא שאם האל מבקש מבני עמו קורבנות, הרי זה מפני שהוא יודע שזה האופן שבו הם עצמם חפצים לעבוד אותו. אחדים מן המשיבים נתמכים בעובדה שהדמויות השונות בספר בראשית – קין והבל, נח, אברהם, יצחק ויעקב – מתוארות כולן כמקריבות קורבנות עוד בטרם הייתה חקיקה רשמית בעניין, מיוזמתן ומרצונן, ובכך כביכול מאששות את הרעיון שהאדם הוא יצור מקריב מעצם מהותו.⁴ כך למשל אומר הרב שרלו: "ההקרבה לא התחילה בתרבות הגויים, כי אם כבר מתחילת האנושות – מימי קין והבל. אבותינו הקריבו לא מכוחו של הציווי האלוקי, כי אם מתוך הרצון העמוק לדבוק בריבוננו של עולם בכל שלמות עולמם הפנימי" (מורשת, ט סיון תשס"ב). אנו זקוקים לקורבנות באופן טבעי, מסבירים אחדים מן המשיבים, דווקא מפני שאנחנו יצורים גשמיים הנצרכים לבטא את רגשותינו ואמונתנו באופן מוחשי. לדוגמה, בתשובה לשאלה "מדוע אין הקרבת הקורבנות והקטורת נחשבים לע"ז (עבודה זרה), שהרי אם ה' רצה שנכבדו ונקדישו מדוע לא מצא דרך אחרת שאינה כדרך הגויים?" עונה אור משיבת צפת: "דווקא עבודת המקדש, לפי רוב הפרשנים, נועדה בשבילנו, בני אדם שקשה להם רק עם דברים שברוח וכוונות ותפילות וצריכים כל כך דברים גשמיים ומוצקים" (כיפה, ה אדר תשס"ו).

ואולם אם הקרבת הקורבנות היא עניין טבעי עבור בני האדם, כיצד ניתן להבין את העובדה שרבים אינם חשים כלל את הצורך הטבעי הזה? המוטיב החוזר בתשובות באתרי האינטרנט הוא הבחנה בין רציונלי לאי-רציונלי, בין "רגש" ל"שכל". הקושי להתחבר לעבודת הקורבנות נובע, מציעים אחדים מן המשיבים, מן העובדה שהשואלים מנסים להבין אותם בכלים שכליים

3 יש לציין כי בשני האתרים מצאתי שתי תשובות בלבד, אחת מאת הרב רונן לוביץ (כיפה, טו תמוז תשס"ו) ואחת מאת הרב אלי כהאן (כיפה, יא חשוון תשס"ו), אשר מהן משתמע כי קורבנות הם אכן נחלת העבר ואינם בהכרח רלוונטיים היום, אך אפילו רבנים אלו נוהרים מלומר כי העובדה שאיננו מבינים את ערך הקורבנות היום פירושה שאין לשאוף לחידושם.

4 על מרכזיותו של ספר בראשית במחזורי המקדש ראו גם חן 2014.

והגיוניים, בעוד הדרך הנכונה להבין אותם היא "מהבטן", באמצעים רגשיים. התשובה להלן מדגימה היטב את המגמה הזאת. לנערה השואלת "מה הקטע של הקורבנות? [...]. עבודת ה' זה דבר כ"כ רוחני וטהור, וקורבנות זה גשמי ולא עדין בכלל! אז למה ה' מורה לנו לעבוד אותו בצורה הזו, ועוד במקום הכי קדוש?!" משיב עקיבא מצוות "חברים מקשיבים":

אני משער שאם היו שואלים אותך איך היית בונה את בית המקדש במחשבתך? היית ישר אומרת שאת מצפה שיהיה בית גדול של לימוד תורה: הכהן הגדול מעביר שיעור כללי בגמרא ובאמונה, כהני ההדיוט נמצאים לידו ומעבירים שיעורים קטנים לכל מיני קבוצות לימוד, כך העיסוק היה רוחני, וכך היינו באמת מרגישים מתחזקים? נו, אז למה באמת זה לא זה? כי העבודה [בבית המקדש] היא משהו נפשי ורגשי, לא משהו שכלי, ההתקרבות בבית המקדש נועדה ליצור איזו חוויה מיוחדת שתחרוט בלב מי שמגיע חוויה מפליאה, חוויה שתתן את אותותיה, ותשפיע עליו להרבה זמן (כיפה, ב חשון תשע"ה).

התייחסותו של המשיב לעבודת הקורבנות כ"משהו נפשי ורגשי, לא משהו שכלי", וכמותה התייחסויות דומות של משיבים אחרים לקורבנות המנוסחות בשפה אמוציונלית מאוד, גרושה במילים כמו "כיסופים", "כמיהה", "השתוקקות" וכדומה, הן הד לרעיונות הרווחים בכתובתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865–1935) על הקורבנות ובכלל, וללא ספק מושפעת מהם. הרב קוק דיבר בפירוש על עבודת המקדש כאקט טבעי, המובן באופן אינטואיטיבי לפשוטי עם יותר מאשר למשכילים וללמדנים, מפני שהוא ביסודו אקט רגשי ולא רציונלי. הנה למשל דוגמה אחת מני רבות בחיבורו "אורות התחיה":

המקדש, זהו המכון של הקולטוס הדתי, העתיק אשר יהיה חדש לעד [...] האנושיות הבריאה, כשהיא מכרת את הוד האלהות, תשאר נכחו כגמול עלי אמו, תשכח מפני גבהו, אורו ועזו, את כל התחכמיותיה, ותדע שיקר לה רגשה הטבעי המחכימה יותר מכל חכמה [...] במקום אחד במלא התבל כדאי לה לאנושיות לראות את עצמה בתומת ילדותה, בחוסן גבורת הנער ובזיו עדן של עלית הנשמה הכללית, החתומה בחותם עם פלאות זה העתיק, ישראל השב (קוק 1989, נט).

המשיבים המשתמשים בדיכוטומיה של רגש ושכל בניסיונם להסביר את ערכה של עבודת הקורבנות ממשיכים אפוא מגמה רעיונית מרכזית ומשפיעה בהגותו של הרב קוק, ומושפעים באופן ניכר גם ממוטיבים חסידיים שונים המדגישים אינטואיציה, רגש ופשטות בעבודת האל. אולם בנקודה זו חשוב להבין שמיקומה של עבודת הקורבנות בקוטב ה"רגשי" ובמנוגד לקוטב ה"שכלי" משמש בדברי המשיבים בתפקיד כפול: ברמה אחת, דיכוטומיה זו מוצגת כמענה לבעיה — בעיית חוסר הזיקה של השואלים עצמם לעבודת הקורבנות. המשיבים, המבקשים לטעון כי הוויה דתית יהודית אותנטית כוללת מקדש וקורבנות וכי הללו בהכרח רצויים למאמינים המחוכרים להוויה זו, מפרשים את ההסתייגות של השואלים מן הקורבנות כתוצאה של גישה מוטעית לנושא — גישה רציונלית במקום גישה אמוציונלית — ועל ידי כך מחזירים את ה"בעיה" לשואלים עצמם: לא הקורבנות הם הבעיה אלא הכלים הבלתי מתאימים

שבהם השואלים ניגשים אליהם. אולם ברמה אחרת, זיהוי עבודת הקורבנות עם הקוטב הרגשי והאירציונלי שבאדם משיג דבר נוסף: הוא הופך את הקורבנות מבעיה להזדמנות. הקורבנות הופכים, דרך השפה האמוציונלית, למענה לצרכים אנושיים שנותרים לא מסופקים בעולם שבו עובדים את האל רק באמצעות תפילה ולימוד: הם מדומיינים כמה שימלא חסר ממשי בחייו של האדם המאמין. כתגובת נגד לגישה ה"תחליפית" של השואלים, מציבים המשיבים תחליפיות הפוכה, שבה עבודת הקורבנות מייצגת שלב גבוה יותר באבולוציה של האדם הדתי מאשר תפילה ולימוד בלבד. מילת המפתח המשמשת שוב ושוב כדי לתאר את הממד הייחודי והערך הסגולי של עבודת הקורבנות היא "חוויה".

תיאור הנוכחות במקדש והקרבת הקורבנות במונחים של "חוויה" משמש להדגיש את העובדה שמצבים ופעולות אלו הם מוחשיים ובעיקר חושיים ופיזיים, ובכך עומדים בניגוד בולט לפרקטיקות היהודיות הרבניות שהן ברובן המוחלט מילוליות. עבודת הקורבנות, בהיותה פרקטיקה "חוויתית", מאפשרת לאדם מגע עם גופו שלו ועם סביבתו הטבעית והחומרית באופן שהטקסטים היהודיים, שעמדו במרכז החוויה היהודית במשך מאות שנים, אינם מסוגלים להעניק. כפי שהראתה שרינה חן בפירוט, הניסיון לפנות לשפה חוויתית – שמיעתית, חזותית וגופנית – הוא היבט דומיננטי ביותר במאמצייה של פעילי הר הבית והמבקשים לכונן מחדש את המקדש (חן 2007; 2011), אך הוא ניכר גם בכתיבה על הנושא מחוץ לחוגים מובהקים אלו. דוגמה שתבהיר זאת היטב היא גיליון כב של הביטאון קומי אורי היוצא מטעמה של תנועת "קוממיות", המזוהה עם רבני מפלגת הימין החרדי-לאומי "תקומה". גיליון זה, שיצא בסתיו 2007 וכתרתו געגועים למקדש, הוקדש כולו למאמרים של רבנים המדגישים את חשיבותה וערכה של עבודת המקדש והקורבנות. באחדים מן המאמרים חזרה אותה התכנית: הכותב פתח את דבריו בהתייחסות לניכור או להסתייגות מן הקורבנות שחשים בני אדם רבים בעידן הנוכחי, ולאחר מכן פנה להתמודד עם ניכור זה וניסה לתאר לקוראים את טיבה של ה"חוויה" המקדשית והקורבנית על ידי שימוש בטקטיקה של מעין דמיון מודרך. כך למשל מבקש הרב מרדכי פרסוף לתאר לקורא בגוף ראשון את תחושותיו של אדם שמגיע להקריב קורבן כדי לכפר על חטאו:

אני הולך עם הגדי שלי למקום אחר, טהור, קדוש [...] ועכשיו אני בדרך, בדרך למקדש. הגעתי. בסמיכה על ראש הגדי, שעומד להיות מוקרב תחתי, אני חש את עוצמת הווידוי. השחיטה, זריקת הדם, שריפת הגוף, אני רואה מה יקרה בסופו של דבר לגופי הבהמי.⁵ לפעמים גופי נהנה מבשר הגדי והוא הופך להיות חלק ממני. כאן אמנם גוף הגדי שלמולי נעלם, אך הוא הפך ונתעלה למזון רוחני בקרבי. הקרבן עלה לה' ואני חזרתי לאיזון הטבעי שלי (פרסוף 2007, 67).

5 מעניין לציין שפרסוף, המדגיש את חשיבות החוויה הגופנית והחושית בעבודת הקורבנות (למשל, את ההנאה מן הבשר), אינו מהסס לכנות את הגוף הפיזי "בהמי" ולהנמיכו בו בזמן שהוא מעלה אותו על נס.

פרסוף משתמש בטכניקה זו על מנת ליצור מומנטום אמוציונלי אצל קוראיו, ובכך להתגבר על רתיעתם מפני הקורבנות. "החסימה העיקרית שלנו היום הינה השכל", הוא כותב לקראת סוף דבריו. "לא נראה לי הגיוני להתקרב לה' דרך הקרבנות", אומרים רבים מאתנו. אכן התשובה לכך לא נמצאת בשכל. חסרה לנו התשוקה הפנימית להתקרב אל הקב"ה בדרך זו" (שם, 71). למותר לציין שפרסוף עצמו מעולם לא הקריב קורבן בבית המקדש: החוויה שהוא מבקש לתאר לקוראיו היא חוויה מדומיינת, המיוצרת בעיקרה מתוך טקסטים במקרא ובספרות חז"ל. טקטיקה דומה של דמיון מודרך נוקט יובל שרלו בתשובותיו לגבי קורבנות, בהזדמנויות שונות שבהן הוא מפנה את הקוראים אל מאמרו "מה יש לנו בלעדיו", שהתפרסם לראשונה ב-1982 בחוברת הדרכה של בני עקיבא. כך למשל מתאר שרלו את קורבן הפסח: מאות אלפי אנשים נוהרים לירושלים. ההמולה גדולה, פעיות של כבשים המובאים לקורבן פסח נשמעות מכל עבר. המון סגנוני, שעקר מדירתו בכל רחבי תבל ולן ברחובות ירושלים. את ליל הסדר לא מבליים בין קירות הבית, אלא בהר הבית, ובכל פינה ופינה יושבות להן משפחות משפחות, צולות על מדורות את הכבש, וניחוח הצלי מתערבב בהרגשת הקדושה המרחפת באוויר. אין ספק — באווירה כזו לא יכול ילד שלא להתלהב ולהתעניין ולשאול בלא הרף על כל דבר: "אבא, מה נשתנה?!" — וגדולה עוצמתה של התשובה שהוא מקבל: "בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים!" (שרלו 1982).

במאמרים אלו ואחרים דומים להם משמשים מקורות חז"ל מסמכים אותנטיים המביאים עדות מהימנה על הנעשה במקדש ועל עבודת הקורבנות. אולם מעבר לעובדה שמחבריהם של מקורות חז"ל ככל הנראה לא נכחו בעצמם במקדש ותיאוריהם מסתמכים במידה רבה על שילוב של דמיון, פנטזיה ומסורות שונות ופזורות מזמנים שונים (רוזן-צבי 2008), חשוב להדגיש את גודל הפער בין האופן שבו מופיעים הקורבנות בספרות חז"ל ההלכתית ובין האופן שהם מוגשים לקורא בתיאורים של כותבים בני זמננו. כפי שציניתי, בתיאורי עבודת הקורבנות בספרות חז"ל חסר בדיוק האלמנט שאותו מדגישים במיוחד הכותבים בימינו: הסובייקט. לא זו בלבד שחז"ל לעולם אינם מתארים את הקורבנות מזווית הראייה של האדם המביא את הקורבן אלא אך ורק מנקודת המבט של הכהן המבצע את התהליך, האדם המביא את הקורבן אפילו אינו חייב להיות נוכח פיזית במקום (בניגוד לדבריו של מרדכי פרסוף לעיל). תיאורי הקורבנות והביקורים במקדש כ"חוויה" בטקסטים של רבנים עכשוויים מתעלמים לחלוטין מההיבט המרכזי ביותר בעבודת הקורבנות כפי שזו מתוארת אצל חז"ל — הטיפול המכני והמרוקדק בדם — ומדגישים את האינדיבידואל המביא את הקורבן, שאותו חז"ל דוחקים לשוליים. במובנים רבים מבקשים כותבים אלו לחזור למקורות המקראיים העוסקים בקורבנות, שבהם מתואר תהליך ההקרבה כאינטראקטיבי וכצורת תקשורת עם האל, ולהתעלם מן האופן שבו פותחו המושגים המקראיים בספרות חז"ל. ואולם כיוון שהציונות הדתית אינה מאפשרת דילוג ישיר מן המקרא אל העידן הנוכחי, הרי במקום להתעלם ממקורות חז"ל נוקטים כותבים בני הציונות הדתית גישה סלקטיבית כלפיהם ומעניקים להם קול "מקראי" השונה מאוד מקולם של חז"ל עצמם.

הרעיון שלפיו בית המקדש ועבודת הקורבנות שבו יוצרים רושם עז ובל יימחה דווקא משום שהם פונים אל החושים ואל הצד הבלתי רציונלי שבאדם כבר הובע על ידי הרמב"ם במאה השתי-עשרה. הרמב"ם ראה במקדש מעין "אובייקט מעבר", המחשה פיזית של גודל האלוהות ועוצמתה עבור אלה שאינם מסוגלים לתפוס אותה מצד עצמה: "הכל חוזר ליראת המקדש, שהיא סיבה ליראת ה', מפני שזה גורם להתפעלות כאשר פונים אליו, ויתרכו הלבבות הקשוחים ויכנעו" (מורה נבוכים ג, מה; [מהדרות יוסף קפאח, ירושלים 1972, שפא]). ואולם בעוד עבור הרמב"ם ה"התפעלות", המקבילה במידה רבה ל"חוויה" בלשוננו, היא ביטוי של תודעה דתית פשטנית ונחותה למדי שאינה מסוגלת לתפוס דברים בכוח השכל בלבד, אצל כותבים בני זמננו מתוארת החוויה החושית-הרגשית כשיאה של ההוויה הדתית, כמעט כ"יצאה מן המערה" של אפלטון, שבה כל שניתן למאמין הוא רק טקסטים ודימויים. כך כותב הרב דוד ברוקנר: "התורה כולה — שהייתה עד כה אותיות, ציורים ואמצעי עזר — נעשית [במקדש] לתורת האדם: חיה, נושמת, נוגעת. הבא בשערי הבית מוצא עצמו בלב חוויה סוחפת של מראות, צבעים, צלילים וריחות — אך מעל לכל, של עצמיות וחיים" (ברוקנר 2007, 84). אבי מִצְוֹת "חברים מקשיבים" משתמש בדימוי המערה האפלטוני כמעט באופן מפורש כאשר הוא מסביר מדוע רבים כל כך אינם מעוניינים כלל בבניין המקדש: "אנחנו בעצם דומים לאנשים שנולדו בבית כלא, והאנשים האלו התרגלו לחיות בבית הכלא. יום אחד מספרים לאחד מהם שהוא הולך להשתחרר והוא בכלל לא רוצה. משום שהוא נולד בכלא וזה מה שהוא מכיר ואין לו שום שאיפה לחיים אחרים" (כיפה, ז אב תשע"א).

התפיסת המובעת בטקסטים אלו, שלפיה ה"חוויה" הגופנית והחושית היא ההתנסות הדתית המוחלטת והנעלית ביותר, ללא ספק משקפת (בחלקה לפחות) הלכי רוח דומיננטיים בקרב קהילות דתיות עכשוויות, של מתן דגש על שלמות של גוף ונפש ועל מהות האדם כמכלול הוליסטי (Hanegraaff 1997; Mellor and Schilling 1997; 2014). אחד הכותבים בגיליון קומי אורי המוקדש לבית המקדש, הרב נתנאל יוסיפון, אף הופך את השיח ההוליסטי הזה לתמה המרכזית של מאמרו שכותרתו "העידן החדש — בית המקדש":

האדם והעולם הם יצורים מורכבים. רוח וחומר מתמזגים בהם בהרמוניה. המחקר מוכיח, שבכל גוף המורכב מחלקים שונים יש השפעה של חלק אחד על משנהו [...] אולם בימינו התרבות המערבית הפכה את כל העולם לחולה, ונתנת מקום רק לחלקו. האנושות התרחקה מהטבע [...] לעומת זאת במקדש משתתפים חושים רבים של האדם בעבודת ה' — שמיעת שירת הלויים, ריח הקטורת, טעם בשר הקורבנות ומראה יופיו של הבניין הנאה בעולם. במקדש כל חלקי העולם שותפים לעבודת ה' (יוסיפון 2007, 73-74).

אין לפטור את השיח החווייתי הנקשר במקדש ובקורבנות אך ורק כניסיון שטחי לעשות פופולריזציה לרעיון בלתי פופולרי. ביסוד השיח החווייתי עומד אחד מן הרעיונות המכוננים של מדע הדתות המודרני, ולפיו מה שמגדיר את הווייתו של האדם הדתי ומה שמגדיר את הדת כקטגוריה אנליטית הוא מושג החוויה (Erfahrung, experience). רעיון זה עוצב על ידי

תיאולוגים גרמנים כפרידריך שליירמכר ורודולף אוטו, ופוחת בהרחבה ניכרת על ידי ויליאם ג'יימס בספרו מ-1902 החוויה הדתית לסוגיה (ג'יימס 1949). כפי שמסביר רוברט שארף (Sharf, 2000), הדגש על "חוויה" כקטגוריית היסוד של הדת אפשר הן לתיאולוגים והן לחוקרים לדבר על דת לא במונחים של דוקטרינה (כלומר במונחים של אמת וכזב), אלא במונחים סובייקטיביים ולכן גם בלתי שיפטיים. זיהוי הדתי עם החווייתי מגדיר מחדש את הדת במונחים אישיים לחלוטין ופרטיים לחלוטין, ובכך נותן לה תוקף מוחלט. שפת החוויה היא שפת ה"כנות", שבבסיסה מונחת הלימה בין עולמו הפנימי של המאמין לעולמו החיצוני.

בציונות הדתית, שהאתוס שלה הוא קולקטיביסטי ולאומי, וככזה עיקר עניינו אינו באינדיבידואל, הדגש על האדם הפרטי ועל עמדות ותחושות סובייקטיביות כמכוננות משמעות ופעילות דתית החל למצוא ביטוי משמעותי רק בשני העשורים האחרונים, כפי שהראה תומר פרסיקו (פרסיקו 2014; 2015). פרסיקו מתמקד בעיקר בשאלת המתח בין הסובייקט כמקור סמכות דתי עיקרי ובין סמכות ממסדית והלכתית מסורתית; אך כאן ברצוני להצביע על היבט נוסף, העולה מפורשות מן השיח העכשווי על הקורבנות, והוא הפנייה אל החוויה כמקור של ודאות אונטולוגית, ובמקרה שלפנינו – ודאות אונטולוגית של קיומו ונוכחותו של האל עצמו.

רעיון החזור שוב ושוב בתשובות באתרי האינטרנט ובטקסטים אחרים על הקורבנות הוא שהקורבנות הם דרך להתקרב לאל. הכותבים מפרשים את השורש קר"ב שבמילה קורבן, שבמקורו מציין את הגשת בעל החיים אל המזבח, כמתאר את התקרבות האדם אל בוראו, וקובעים שהתקרבות זו היא מטרתו של מעשה ההקרבה. אולם אחדים מן הכותבים מבהירים כי אין מדובר אך ורק על התקרבות רוחנית, אלא על התקרבות המאפשרת מפגש ממשי וקונקרטי עם האל באופן שאינו מאפשר להטיל ספק בקיומו. יובל שרלו, המרחיק כאמור עד כדי שימוש באנלוגיה מפורשת של הקורבנות ליחסי מין, רואה במקדש ובקורבנות את האמצעי היחיד לקשר "דו-סטרי" עם האל: הוא מדגיש שהמקדש מאפשר "קשר מוחשי וברור עם הקב"ה", שבמסגרתו "כל אדם בעם, לא משנה מה דרגתו הפרטית, יכול היה לראות עין בעין את דבר ה'" (שרלו 1982). דברים מפורשים אף יותר כותב נתנאל יוסיפון:

מי מאיתנו לא פגש יהודי שאינו שומר תורה ומצוות, ששאל בהתרה: היכן אלוקים היה בשואה? בשאלה קטנונית זו גנוזה תביעה רוחנית עמוקה יותר – כמיהה לקשר חי וגלוי עם ה', קשר דו-סטרי. [...] כאשר המקדש ייבנה נוכל לקחת את המתריס לירושלים ולהראות לו את עשרת הניסים שנעשו תדיר במקדש [...] כבר מקצה העיר נצביע בפניו על עמוד אש המערכה המיתמר ישר למעלה ולא זו מפני כל הרוחות שבעולם [...] מול ימי הגירוש, עת עמלנו וזעקנו בתפילה והוא הסתיר פניו ממנו, הרי בזמן שנבנה המשכן זכינו ל"ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח את העולה ואת החלבים וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם" (ויקרא ט, כד) (יוסיפון 2007, 75–76).

שרלו, יוסיפון וכותבים אחרים המביעים רעיונות דומים עושים שימוש נרחב בספרות האגדה של חז"ל על נסים שנעשו במקדש, ובכך מדגישים כי המקדש הוא אתר של התגלות ממשית מבחינה זו שמתרחשים בו על בסיס יומיומי אירועים המביסים את חוקי הטבע. נוסף על כך

הם מרבים לצטט פסוקי מקרא המתארים את האל כ"שוכן" בבית הקדוש או "ממלא" אותו, ובכך מאמצים כמעט כפשוטה את התפיסה המקראית שלפיה נוכחות האל במקדש היא דחוסה ואינטנסיבית יותר מאשר בכל מקום אחר – ולפיכך בהכרח מוחשת – ואיש מן הבאים למקדש אינו יכול להתעלם ממנה או להתכחש לה. באמצעות הדגשת ממשותה של הנוכחות האלוהית במקדש יוצקים כותבים אלו לתוך עבודת הקורבנות בדיוק את הממד שחז"ל מעקרים ממנה בספרותם ההלכתית: הם הופכים אותה מחדש לאינטראקציה, למגע בלתי אמצעי עם האל עצמו. במילים אחרות, בעוד חיבוריהם ההלכתיים של חז"ל מציגים את הקורבנות כפרוצדורה טכנית שגם המוען וגם הנמען שוליים בה, כותבים בני זמננו מבקשים להגדיר מחדש את הקורבנות כערוץ היחיד שדרכו יכול אדם לבוא במגע ישיר עם האל עצמו. באופן כזה הופכים הקורבנות בשיח הרבני שבחנתי לעיל מבעיה לפתרון: הם מוצגים לא רק כמענה לצורכיהם החושיים והגופניים של בני אדם ולכמיהתם לחוויה אותנטית וסובייקטיבית, אלא כמענה לשאלה הגדולה ביותר והמעיקה ביותר עבור האדם הדתי המודרני: היכן נמצא האל ואם הוא בכלל קיים. אזכורו האגבי של "הגירוש" בדברי הרב יוסיפון (כלומר פניו רצועת עזה בקיץ 2005) איננו מקרי: ללא ספק מדובר באחד המשברים הקשים שחוותה הציונות הדתית מראשיתה (ראו למשל Weissbrod 2008; Inbari 2007). משבר זה קשור לא רק ביחסים עם המדינה ועם השלטונות, אלא גם במה שנראה ככישלונן של הפרקטיקות היהודיות המסורתיות, ובראשן התפילה. הקורבנות מעוצבים בדבריו של יוסיפון לא רק כאמצעי תקשורת עם האל שחזקה עליו שיצליח במקום שבו התפילה נכשלה, אלא גם כצופנים בחובם הבטחה לאל מתגלה ונוכח במקום אל נעלם ומסתתר.

סיכום

בספרה *When God Talks Back* עסקה האנתרופולוגית טניה לורמן בקבוצות נוצריות אוונגליסטיות בארצות הברית המשתמשות בטכניקות של דמיון מודרך על מנת להרגיש ולחוות את נוכחותו של אלוהים בחיי היומיום. טכניקות אלו, כותבת לורמן, נחוצות במיוחד בעולם שבו הוודאות היחידה לקיומו של האל היא הוודאות החווייתית-רגשית: חברי קבוצות אלו יודעים שלא יצליחו "להוכיח" באופן אמפירי את קיומו של האל, ולכן הם פונים לפעול על תודעתם שלהם על מנת לייצר את נוכחות האל כמציאות פנימית וסובייקטיבית מוחלטת (Luhmann 2012). רק בעולם הפנימי, המדומיין, יכול האל להתקיים כאמת שאין עליה עוררין, ולהתקיים בדיוק באופן שאליו המאמינים משתוקקים.

במובנים רבים אפשר לומר ששיח הקורבנות בציונות הדתית העכשווית כפי שהוא מתבטא בטקסטים שדנתי בהם במאמר משתמש בטכניקה דומה. רבנים שונים משתמשים במקדש ובקורבנות כדי לייצר מעין תודעה דתית אלטרנטיבית, תודעה שיש בה אפשרות לקרבה ממשית, בלתי אמצעית ונטולת ספקות עם האל. המקדש מדומיין כאתר של מציאות חושית, גופנית ורגשית הממלאת את החוסרים ומספקת מענה לכל המשברים של האדם הדתי המודרני. עיצוב

המקדש והקורבנות באופן זה דורש היפוך של פרדיגמה דומיננטית בנוגע לקורבנות בציבור הדתי עצמו: רבים מהשואלים, כפי שראינו, רואים בקורבנות תהליך מכני ופולחן פרימיטיבי שאינו הולם כלל את שאיפותיהם הדתיות ואת רעיונותיהם בדבר תודעה רוחנית מפותחת. יתר על כן, עיצוב זה דורש התעלמות מכוונת מן הפרשנות הפרוצדורלית והבלתי אינטראקטיבית במובהק של חז"ל למערכת הקורבנות. המשיבים והכותבים שאת דבריהם בחנתי לעיל מבקשים לייצר מחדש את הקורבנות כאלמנט הכרחי לא רק בפרקטיקה, אלא בעיקר במציאות רגשית שהמאפיין העיקרי שלה, כך הם מבטיחים, הוא תחושת הוודאות. הם מבקשים אפוא להפוך פעולה הנתפסת כ"ריטואל" לביטוי של "כנות", של תודעה דתית אותנטית.

הקורבנות משמשים כר פורה כל כך לדמיון באמצעותם חוויה דתית רבת רושם וקרבה לאל דווקא מפני שהם מתקיימים, בעידן הנוכחי, אך ורק בשדה התודעה. כיוון שלא השואלים ולא המשיבים אינם מקריבים קורבנות בפועל, היכולת להפוך את הקורבנות למושא של כיסופים והשתוקקות, בעזרת שימוש בייצוג סלקטיבי של הטקסטים העתיקים, היא משמעותית כל כך. כל ניסיון להעביר משהו מן הפנטזיה על הקורבנות אל המציאות, להציב חוויות חושיות קונקרטריות מול חוויות חושיות מדומיינות, חזקה עליו שיערער במשהו את הוודאות שהכותבים מתעקשים עליה. דוגמה משעשעת לכך היא "תרגול הקרבת קורבן פסח" שנערך בירושלים ב-30 במרץ 2015, ארבעה ימים לפני חג הפסח. מטרת התרגול, שיזם ארגון הגג של הפעילים למען המקדש ושזכה לתמיכה ממסדית ורבנית מרשימה, הייתה לשמש מעין חזרה גנרלית לקראת "הדבר האמיתי" ובכך לסייע לציבור להתרגל לרעיון הקרבת הקורבנות ואף לאמץ כלפיו יחס חיובי. אך כפי שמתאר זאת כתב הארץ ניר חסון שנכח באירוע, המציאות תמיד מלאה פגמים וחריקות בהשוואה לפנטזיה: "הכהנים שעמדו על הבמה יחפים קיפצו במקום ונראה שהם סבלו קשות מהקור הירושלמי, במיוחד לאחר שאחד משלבי הטקס הוא טיהור הרגליים במים; השיפוד — ענף גדול מעץ רימון, סירב להינעץ בגופו של השא השחוט [...] האש על המזבח לא ניצתה בקלות והכהנים שתקעו בחצוצרות הכסף זיפו קשות" (חסון 2015). גם ביצוע מדויק ומושלם של טקס קורבני, שייעדרו ממנו סממני חובבנות כגון אלה שתיאר חסון, יכול בהכרח חוויות חושיות בלתי נעימות כגון ריח עז של בשר נחרך, אנקת הבהמות הנשחטות, שלוליות דם, צפיפות ורעש. אך לכל זה אין חשיבות, כיוון שכפי שכתבתי בפתח דבריי, הכותבים שבדבריהם דנתי אינם מעוניינים בקורבנות כאובייקטים: הם מעוניינים בייצורו של סובייקט דתי שרוצה להקריב קורבנות.

בכך אינני טוענת בהכללה שאיש מן המשיבים אינו רוצה באמת שעבודת הקורבנות במקדש תתחדש והם רק אומרים זאת מן השפה ולחוץ; אני מאמינה שעמדתם, כרבנים המחויבים להלכה, היא שחיים יהודיים שאינם כוללים הקרבת קורבנות אינם חיים יהודיים מלאים. מה שביקשתי להראות במאמר הוא שהניסיון ליישב בין הצו ההלכתי הריטואלי, שלפיו קורבנות הם חלק מחייב ממערכת המצוות אם בני אדם מעוניינים בהם ואם לאו, ובין אתוס הכנות, החוויה הסובייקטיבית והכמיהה לוודאות, יוצר שיח שבו קורבנות הם המענה האולטימטיבי לצרכיו הרוחניים של האדם המודרני. שיח זה איננו רק ביטוי לסדר יום מדיני או

לפוליטיקה משיחית, אלא הוא ממחיש את המתח האינהרנטי לעולמם של יהודים דתיים בעידן המודרני — המתח בין המחויבות למסורת ההלכה ובין הרצון לחוש הזדהות ערכית ורגשית עם מסורת זו, שלעיתים נראית מיושנת ואפילו מעוררת התנגדות. לא בכדי קרא שרלו למאמר התגובה שלו "חיים בארון הספרים היהודי": כותרת זו מצביעה על הדחיפות שבניסיון להפוך את "השלדים", את מה שנראה כמאובן ואפילו נלעג, לרענן, מלבב ומושך. אולם בעוד שרלו קובע שמי שמסתייג מעבודת הקורבנות "אינו יודע חיי אמונה מהם", ביקשתי אני לטעון כאן שהמתח העומד ביסוד הסתייגות זו מצוי בלב לבם של חיי האמונה.

ביבליוגרפיה

- אנגלנדר, יקיר, ואבי שגיא, 2013. גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש, ירושלים: כתר ומכון הרטמן.
 בן-אליהו, אייל, 2008. "להקים בנין חדש: הרב קוק, הרב הירשנזון והרצל על בנין המקדש וחדוש הקורבנות", קתדרה 128, עמ' 101–112.
 ברוקנר, דוד, 2007. "תל תלפיות", קומי אורי כב, עמ' 78–87.
 גיימס, ויליאם, 1949. החוויה הדתית לסוגיה, בתרגום יעקב קופוליביץ, ירושלים: מוסד ביאליק.
 הרמן, תמר, גלעד בארי, אלה הלר, חנן כהן, יובל לבל, חנן מוזס וקלמן נוימן, 2014. דתיים? לאומיים! המחנה הדתי-לאומי בישראל, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה.
 חזן, שרינה, 2007. "ספיות וקדושה בטקסט ובטקס בקרב שוחרי המקדש", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי כד-כה, עמ' 245–265.
 —, 2011. "ביקור בהר הבית לשם מה? עליה, כניסה או הליכה: משמעויות הלכתיות ופרשניות הניתנות למעשה הביקור במקום", רחל אליאור (עורכת), דברים חדשים עתיקים: מיתוס, מיסטיקה ופולמוס, פילוסופיה והלכה, אמונה וריטואל במחשבה היהודית לדורותיה, ירושלים: מאגנס, עמ' 647–658.
 —, 2014. "מאתוס ההקרבה לעבודת הקרבנות: עיצובה של תודעה פוסט ציונית-אורתודוכסית", יוסי גולדשטיין (עורך), בין דת, לאום וארץ: המאבק על הזהות היהודית בעת החדשה, אריאל: אוניברסיטת אריאל בשומרון, עמ' 259–282.
 חסון, ניר, 2015. "טקס קרבן הפסח של פעילי המקדש: מארוע מחתרתי למפגן כוח", הארץ, 31.3.2015.
 יוסיפון, נתנאל, 2007. "העידן החדש — בית המקדש", קומי אורי כב, עמ' 72–77.
 סטרומזה, גדליה, 2013. קץ עידן הקורבנות: תמורות דתיות בשלהי העת העתיקה, בתרגום משה בלידשטיין, ירושלים: מאגנס.
 עין-גיל, אהוד, 1998. "שלדים בארון הספרים היהודי", הארץ, תרבות וספרות, 13.2.1998.
 ענברי, מוטי, 2008. פונדמנטליזם יהודי והר הבית, ירושלים: מאגנס.
 פרסוף, מרדכי, 2007. "היום שבו אקריב קרבן", קומי אורי כב, עמ' 64–71.

- פרסיקו, תומר, 2010. "בדרכי נועם: הניו-אייג' כהטמעה של אתוס נוצרי-נבואי ביהדות בת זמננו", *אקדמות כר*, עמ' 72–95.
- , 2014. "רוח קדם: על תהליך הפיכתה של הדת בזמננו לאתיקה", *תיאוריה וביקורת* 43 (סתיו), עמ' 255–266.
- , 2015. "הפרטת הדת וקידוש האומה: קריסת הקולקטיביזם הציוני ותולדותיה", *אקדמות ל*, עמ' 15–28.
- קוק, אברהם יצחק הכהן, 1989. *אורות*, ירושלים: מוסד הרב קוק.
- קנוהל, ישראל, 1993. *מקדש הדממה*, ירושלים: מאגנס.
- רביצקי, אביעזר, 1993. *הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל*, תל אביב: עם עובד.
- רוזן-צבי, ישי, 2008. *הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה*, ירושלים: מאגנס.
- רויטמן, אדולפו, וסולמית לדרמן, 2003. "שאלת בית המקדש ביהדות המודרנית", *תמי מיכאלי* (עורכת), *סוד ההיכל: בעקבות מגילת המקדש*, ירושלים: מוזיאון ישראל, עמ' 79–90.
- שגיב, טליה, ועדנה לומסקי-פרד, 2007. "מהלכה למעשה: מאבק סמלי על הון תרבותי בכתי מדרש חילוניים", *סוציולוגיה ישראלית* ח(2), עמ' 269–299.
- שלג, יאיר, 2000. *הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל*, תל אביב: כתר.
- שרלו, יובל, 1982. "מה יש לנו בלעדיו", <https://secure.kipasruga.com/ypt/show.asp?id=21008>.
- , 1998. "חיים בארון הספרים היהודי", *הארץ*, תרבות וספרות, 20.2.1998.

- Balberg, Mira, 2014. *Purity, Body, and Self in Early Rabbinic Literature*, Berkeley: University of California Press.
- Bradbury, Scott, 1995. "Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice," *Phoenix* 49(4), pp. 331–356.
- Dunnill, John, 1992. *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews*, New York: Cambridge University Press.
- Eberhart, Christian, 2004. "A Neglected Feature of Sacrifice in the Hebrew Bible: Remarks on the Burning Rite on the Altar," *Harvard Theological Review* 97(4), pp. 485–493.
- Eilberg-Schwartz, Howard, 1986. *The Human Will in Judaism: The Mishnah's Philosophy of Intention*, Atlanta: Scholars Press.
- Elsner, Jas, 2010. "Sacrifice in Late Roman Art," in Christopher A. Faraone and F. S. Naiden (eds.), *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*, New York: Cambridge University Press, pp. 120–163.
- Fishbane, Michael, 1998. *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Girard, Rene, 1977. *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Halbental, Moshe, 2012. *On Sacrifice*, Princeton: Princeton University Press.
- Hanegraaff, Wouter J., 1997. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Albany: SUNY Press.
- Inbari, Motti, 2007. "Fundamentalism in Crisis: The Response of Gush Emunim Rabbinical Authorities to the Theological Dilemmas Raised by Israel's Disengagement Plan," *Journal of Church and State* 49(4), pp. 697–717.
- , 2015. "Messianic Religious Zionism and the Reintroduction of Sacrifice: The Case of the Temple Institute," in Michael L. Morgan and Steven Weitzman (eds.), *Rethinking the Messianic Idea in Judaism*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 256–273.
- Kellner, Menachem, 1999. *Must a Jew Believe Anything?* London: The Littman Library of Jewish Civilization.
- Klawans, Jonathan, 2006. *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, New York: Oxford University Press.
- Luhrmann, Tanya M., 2012. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relations with God*, New York: Vintage Books.
- Mellor, Phillip A., and Chris Schilling, 1997. *Re-forming the Body: Religion, Community, and Modernity*, London: Sage.
- , 2014. *Sociology of the Sacred: Religion, Embodiment, and Social Change*, London: Sage.
- Milgrom, Jacob, 1991. *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary (Anchor Bible III)*, New York: Doubleday.
- Naiden, Fred, 2013. *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic to the Roman Periods*, New York: Oxford University Press.
- Novick, Tzvi, 2010. *What is Good and What God Demands: Normative Structures in Tannaitic Literature*, Leiden: Brill.
- Robertson Smith, William, 1894. *Lectures on the Religion of the Semites*, London: A&C Black.
- Schwartz, Daniel R., 2014. *Judeans and Jews: Four Faces of Dichotomy in Ancient Jewish History*, Toronto: University of Toronto Press.
- Seligman, Adam, Robert Weller, Michael Puett, and Bennett Simon, 2008. *Ritual and Its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*, New York: Oxford University Press.
- Sharf, Robert H., 2000. "The Rhetoric of Experience and the Study of Religion," *Journal of Consciousness Studies* 7, pp. 267–287.
- Talmon, Yonina, 1962. "The Pursuit of the Millennium: The Relation between Religious and Social Change," *European Journal of Sociology* 3(1), pp. 125–148.

- Ullucci, Daniel, 2012. *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, New York: Oxford University Press.
- Weissbrod, Lilly, 2008. "Coping with the Failure of a Prophecy: The Israeli Disengagement from the Gaza Strip," *Journal of Religion and Society* 10, Creighton University, CDR (online).
- Werczberger, Rachel, 2011. "Memory, Land, and Identity: Visions of the Past and the Land in the Jewish Spiritual Renewal in Israel," *Journal of Contemporary Religion* 26(2), pp. 269–289.

אתרי שאלות ותשובות באינטרנט:

- כיפה, כה אב תשס"ג <http://www.kipa.co.il/ask/show/30069>
- כיפה, כה אדר ב תשס"ה <http://www.kipa.co.il/ask/show/60107>
- כיפה, יא חשון תשס"ו <http://www.kipa.co.il/ask/show/75210>
- כיפה, ה אדר תשס"ו <http://www.kipa.co.il/ask/show/83359>
- כיפה, טו תמוז תשס"ז <http://www.kipa.co.il/ask/show/118945>
- כיפה, ח אב תשס"ט <http://www.kipa.co.il/ask/show/188738>
- כיפה, ד חשון תש"ע <http://www.kipa.co.il/ask/show/195510>
- כיפה, יט אייר תש"ע <http://www.kipa.co.il/ask/show/212884>
- כיפה, כח אב תש"ע <http://www.kipa.co.il/ask/show/221756>
- כיפה, ז אב תשע"א <http://www.kipa.co.il/ask/show.asp?id=249896>
- כיפה, ב חשון תשע"ה <http://www.kipa.co.il/ask/show/311802>
-
- מורשת, יד אדר תשס"ב <http://shut.moreshet.co.il/shut2.asp?id=5345>
- מורשת, ט סיון תשס"ב <http://shut.moreshet.co.il/shut2.asp?id=8032>
- מורשת, כג סיון תשס"ב <http://shut.moreshet.co.il/shut2.asp?id=8581>
- מורשת, טו כסלו תשס"ג <http://shut.moreshet.co.il/shut2.asp?id=15568>
- מורשת, כו תשרי תשס"ד <http://shut.moreshet.co.il/shut2.asp?id=29555>
- מורשת, א חשון תשס"ד <http://shut.moreshet.co.il/shut2.asp?id=30646>
- מורשת, יא תמוז תשס"ט <http://shut.moreshet.co.il/shut2.asp?id=116420>

