

"תיאולוגיה של ריבונות": יהדות על פרשת דרכים?

מאת: בנימין איש שלום

למשמעותה של שאלת המשמעות

שיבת היהודים לציון בעידן המודרני לאחר אלפיים שנות גלות הינה תופעה ייחודית. היא ייחודית בראש ובראשונה כתופעה היסטורית, אך לא פחות מכך מתבטא ייחודה בעובדה שרבים מאוד, יהודים ושאינם יהודים, מייחסים לה משמעות דתית או למצער, משמעות החורגת מן הקטגוריות ההיסטוריות-פוליטיות המקובלות¹. השאלה "האם יש משמעות להיסטוריה?" היא שאלה המלווה את חקר ההיסטוריה מאז שנתבסס כדיסציפלינה ביקורתית². ואולם, קשה להכחיש את משקלה והשפעתה של פרשנות המעניקה משמעות להיסטוריה, גם אם היא משקפת נקודת מבט תרבותית, דתית או אידיאולוגית סובייקטיבית. משמעותה של תופעה היסטורית כפי שהיא נתפסת באורח סובייקטיבי מעצבת את תמונת המציאות בתודעה ומשפיעה על הכרעותיהם ועל התנהגותם של בני אדם בפועל. בכך מתקיימת זיקת גומלין בין המאורעות לבין המשמעות המיוחסת להם באופן המעצב את המאורעות עצמם. זיקת גומלין כזו אומנם התקיימה בדרך שבה פירשו רבנים, הוגי דעות ואידיאולוגים ציונים את ההיסטוריה היהודית בכלל ואת תהליך שיבת ציון המודרני בפרט, ובדרך בה פעלו לאור תפיסתם זו.

התופעה של שיבת ציון המודרנית מתאפיינת גם בכך שלא ניתן למצות את הדיון בה בקטגוריות דתיות או לחילופין בקטגוריות חילוניות בלבד. מהן הקטגוריות או קני המידה המעניקים לתופעה היסטורית משמעות דתית? האם ההיצמדות לקטגוריות מקראיות מבחינה בין פרשנות דתית לאחרת? האם ביאור ההיסטוריה בזיקה לפרשנות הנבואות של המקרא, או שמא מידת ההתאמה של התהליכים ושל המציאות ההיסטורית לקטגוריות של ההלכה יחשבו לתנאים המגדירים משמעות דתית? ואולי דווקא אמונה באופיים המטפיסי של המאורעות והתערבות שמימית הם המעניקים משמעות דתית?

מאידך גיסא, פרשנות המעוגנת בקטגוריות חילוניות; היסטוריות, פוליטיות או סוציולוגיות מתנסחת לא אחת בשפה דתית כאשר היא מאפיינת "דת אזרחית" באמצעות עקרונות מוחלטים, סמלים של עליונות, טקסטים

¹ אמנם העם היהודי אינו היחיד אשר תהליכי התהוותו היו קשורים קשר אמיץ לדת, ואשר טיפח ציפיות משיחיות, ואולם כגון עדים לכך שתחיתו הלאומית של העם היהודי נתפסת כבעלת משמעות דתית גם לרבים שאינם בני העם היהודי שכן יש לה תפקיד בתפיסתם המשיחית. על תפקידה של הדת בהתהוותם של עמים ראו: אדריאן הייסטינגס, **בנייתן של אומות**, ירושלים תשס"ח (2008), במיוחד עמ' 209-236. ראו עוד: יהודה רוזנטל, "מדינת ישראל לאור התיאולוגיה הנוצרית", בתוך: **מחקרים**, כרך שני, הוצאת ראובן מס ירושלים 1966, עמ' 577-556, וכן "מדינת ישראל והכנסיה הנוצרית", שם, עמ' 586-578. רוזנטל מצביע במחקרו על יחסה האמביוולנטי של הנצרות לשיבת ציון המודרנית, לתנועה הציונית ולאפשרות כינונה של מדינה יהודית. על אופיין המשיחי של תנועות לאומיות ועל מגמות משיחיות בתמורות ובמהפכות שעברו על אירופה בעידן המודרני, ראו: יעקב טלמון, **המשיחיות המדינית**, תל אביב, תשכ"ה, עמ' 185-240.

² ראו: קרל פופר, **החברה הפתוחה ואויביה**, (פרק 25 היש משמעות להיסטוריה?) ירושלים 2006, עמ' 461 ואילך

מעוררי השראה ותחושת רוממות רוח. האם התקווה לגאולה, אישית או לאומית, המאופיינת במונחים רוחניים-קיומיים עשויה להעניק מימד דתי לפעילות שהיא פוליטית ביסודה?

במאמר זה אבקש לערער על ההבחנה הדיכוטומית בין פרשנות דתית לפרשנות חילונית בדבר משמעותה של הציונות ושל מדינת ישראל, ולהצביע על הרצף הרעיוני הנמתח בין הקטבים. על יסוד דיון זה ובאמצעות תרגום השפה הדתית לקטגוריות תרבותיות אטען כי הקמת מדינת ישראל חוללה שינוי דרמטי לא במצבם של היהודים בלבד, כי אם בטבעה של היהדות עצמה, בביטוייה ובמאפייניה. לטענה זו כמה היבטים: היבט היסטורי-תיאורי, כלומר ניתוח מאפייניה של היהדות בביטוייה הקונקרטיים במדינת ישראל הריבונית, והיבט פרשני-סובייקטיבי הקשור בשינוי "החוג ההרמנויטי" המזמין קריאה חדשה של המקורות ופרשנות מחודשת לתפיסות מסורתיות בדבר מהותה ומגמותיה של היהדות בעידן של עצמאות מדינית וריבונית. לדיון זה השלכות על עיצובה של ישראל כמדינה יהודית, אך לא פחות מכך יש לו משמעות לשאלת זהותם של יהודי התפוצות³ ואולי יש בו כדי לאתגר תיאולוגיה נוצרית בת זמננו⁴.

הציונות בין רציפות למרד

שאלת אופייה של הציונות כתנועת המשך ליהדות ההיסטורית או כתנועת מרד נגד המסורת כבר העסיקה חוקרים, כמו גם הוגי דעות, דתיים ושאינם דתיים כאחד. שלמה אבינרי מתאר כמסכמות את התפיסות הטוענות כי "הציונות אינה המשכה הלינארי של הכמיהה הדתית היהודית המשיחית. היא אידאולוגיה מודרנית מהפכנית המסמלת נתק ברור מן הפסיביות של האמונה המשיחית הדתית, המאמינה כי הגאולה תבוא רק באמצעות התערבות אלוהית במעגלות ההיסטוריה העולמית"⁵. אבינרי עצמו מציין כי גדולי מנהיגיה של הציונות באו מחוגי האינטליגנציה היהודית המחולנת ואף המתבוללת, וכי הם הושפעו בגישתם הלאומית מרעיונות אירופאיים. לדעתו, אפילו מבשרי הציונות שהיו רבנים, הרב קלישר והרב אלקלעי, הגם שהיו מעוגנים היטב במסורת הרבנית, מבטאים רעיונות אירופאיים בחשיבתם. הערכה זו מבוססת אומנם על רקעם החילוני של מנהיגי הציונות כגון הסופר ופינסקר, הרצל ונורדאו, בורוכוב וז'בוטינסקי אך גם על האופן שבו הציגו עצמם הוגים כמו יוסף חיים ברנר וברדיצ'בסקי, שהיו מחשובי הסופרים של התנועה הציונית החלוצית. ואולם, לתפיסת הציונות כתנועה של מרד במסורת הדתית היהודית, או למצער כתופעה שאינה רלוונטית מבחינה דתית, יש

³ Lisa D. Grant and Ezra M. Kopelowitz, **Israel Education matters**, Jerusalem 2012; Gil Troy, **Why I Am a Zionist, Israel Jewish Identity and the Challenges of Today**, Montreal 2002; Simon N. Herman, **Jewish Identity – A Social Psychological Perspective**, London 1977.

⁴ ראו: יהודה רוזנטל (לעיל הערה 1).

⁵ שלמה אבינרי, הציונות והמסורת הדתית היהודית: הדיאלקטיקה של גאולה וחילון, בתוך **ציונות ודת** (עורכים: שי אלמוג, יי ריינהרץ, אי שפירא) ירושלים, 1994, עמ' 11. ראו עוד על מורכבות זו בספרה של אי בלפר, **מלכות שמים ומדינת ישראל**, רמת גן 1991.

תומכים גם בקרב הוגים רבניים, ולא מחמת אופייה החילוני של התנועה הציונית בלבד, כי אם בשל מניעים תיאולוגיים עקרוניים.

אפשר בהקשר זה להזכיר דמויות כמו הרב שמשון רפאל הירש, אשר העדיף את שליחותה הדתית של היהדות דווקא בקרב העמים, במצב של פיזור בגלות, על פני ריכוז היהודים בארץ ישראל והקמת מדינה.⁶ קרוב אליו בנושא זה היה גם פרנץ רוזנצוויג, שלא היה אורתודוקס, אך תפס את היהדות כדת שפונה אל ממד הנצח ומפקיעה את היחיד ואת העם מממד הזמן וההיסטוריה, שעה שהציונות מחזירה את העם היהודי אל ההיסטוריה.⁷ הרב יואל משה טייטלבוים, רבה של חסידות סאטמר, ראה בציונות מעשה של מרידה באומות ובאלוהים,⁸ אך אפילו הרב ריינס, מייסד המזרח"י, שתמך בתנועה הציונית, שלל את זיקתה לרעיון הגאולה הנבואי ולמשיחיות והתייחס אליה כאמצעי להצלת יהודים ללא כל משמעות דתית הקשורה לחזון הגאולה העתידי.⁹ ואולם, יותר מכל ההוגים הדתיים, היטיב לבטא את הניגוד העקרוני שבין מדינה ריבונית לבין הדת ד"ר יצחק ברויאר בספרו "מוריה": "כי המדינה היהודית כפי שיטת הציונות תהיה ריבונית הן כלפי האומות והן כלפי אלוקי ישראל ותורתו. לא עם התורה אלא עם המדינה. והארגון הציוני הוא עם המדינה בדרכו לקראת מדינת העם. נמצאנו למדים שלא נוכל לקבוע ניגוד יותר חריף בעולם מאשר הניגוד בין עם התורה ובין הציונות. כל מהותו של עם התורה מכחישה את הציונות"¹⁰.

ואכן, גם ליאו שטראוס חידד מאוד את הטענה בדבר ניגוד עקרוני בין הציונות לבין היהדות. לדבריו "הרעיון הבסיסי שהיה מונח ביסוד הציונות המדינית הטהורה לא היה ציוני כלל וכלל. הוא יכול להסתפק במדינה יהודית בכל מקום בעולם"¹¹. ואולם, ניגוד עקרוני זה בא לידי ביטוי, לדעתו, לא בציונות המדינית בלבד כי אם אף בציונות ה"תרבותית" כלשונו. "הציונות התרבותית" טוען שטראוס "היתה לבת תחרות חזקה ביותר לציונות המדינית, אלא שהמורשת שנוקקה לה הציונות התרבותית התמרדה נגד הכוונה לפרשה במונחים של "תרבות" או "ציביליזציה", כלומר, כתוצר אוטונומי של רוח העם היהודי. ה"תרבות" הזאת, או ה"ציביליזציה" – עיקר תמציתה היה בתורה, והתורה הציגה את עצמה כנתונה מידי אלוהים, ולא כיצירה של עם ישראל, וכך הסתיימו בכישלון המאמצים לפתור את הבעיה היהודית באמצעים אנושיים טהורים".

⁶ ראו: א שביד, **תולדות ההגות היהודית בעת החדשה**, כתר והקיבוץ המאוחד, 1977, עמ' 303-308. וכן: משה ה' גרואפה, **היהדות המודרנית בהתהוותה**, תל אביב 1990, עמ' 197 והערה 195

⁷ על גישתו האמביוולנטית של רוזנצוויג לציונות ראו: אפרים מאיר, כוכב מיעקב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 105-119

⁸ ראו א' רביצקי, **הקץ המגולה ומדינת היהודים**, תל אביב 1993, עמ' 60-110

⁹ ראו: א' שביד, **תולדות ההגות היהודית במאה ה-20**, תל אביב 1990, עמ' 126-129. אמנם שביד מעיר כי למפעל הציוני, גם כמכשיר להצלת היהודים, יש ערך דתי בהיותו ביטוי להשגחה עליונה. ואולם גם הוא אינו טוען כי יש לדברים קשר לרעיון הגאולה או לרעיון המשיחי

¹⁰ יצחק ברייער, **מוריה**, ירושלים תשי"ה, עמ' 187.

¹¹ ליאו שאראוס, **ירושלים ואתונה**, ירושלים 2001, עמ' 388-389

ליאו שטראוס רואה את מה שהוא מכנה "הבעיה היהודית", לא כבעיה פוליטית בלבד, לאמור, לא כבעיית העם היהודי כי אם כבעיית היהדות, בחינת מהות רוחנית, דתית במהותה, שאינה ניתנת להמרה או לתרגום לקטגוריות חילוניות של תרבות או ציביליזציה. ומכיוון שהציונות, אשר הונהגה ע"י הוגים ומנהיגים חילוניים, פיתחה תרבות חדשה וזהות חדשה, חילונית במהותה, לא נפתרה לדעתו "בעיית היהדות".

שטראוס מכיר בכך שאין זו הפעם הראשונה בהיסטוריה היהודית שמתרחשות תמורות רדיקליות בתודעתם של היהודים. הוא אף משווה את עוצמת השינוי בתקופה המודרנית לשינוי שחולל הרמב"ם במאה השתיים עשרה, כאשר הכניס את הפילוסופיה האריסטוטלית אל היהדות. ואולם, ישנו הבדל עקרוני אחד: "היהודים של ימינו... מנסים לעשות ביודעין, את מה שבאופן מסורתי נעשה שלא ביודעין, או מתוך נאיביות"¹². כלומר, היהדות המודרנית היא מה שניתן לכנות "יהדות בתר-ביקורתית". מה שמאפיין את היהדות בתר-ביקורתית, כמו את התרבות המערבית בכללה, הוא אובדן האמון ברעיון הקידמה¹³. אין מדברים עוד על הקידמה כרעיון אימננטי ודטרמיניסטי, אך טרם התייאשו מן האמונה בקידמה כאפשרות אשר בידי האדם לכוננה.

דומה שהעמדה החדשה הרווחת במערב ביחס ל"קידמה" הקרינה גם על דרך ההתייחסות לרעיון המשיחי ביהדות. המרד שביטאה הציונות נגד היהדות המסורתית כוון בראש ובראשונה נגד הפסיביות שהיתה כרוכה באמונה המשיחית לפיה העולם נע ומתקדם לקראת יעודו האוטופי, ותהליך מטפיסי זה הוא בידי שמים. אל לו לאדם להתערב ולדחוק את הקץ¹⁴. המרד ביטא, איפוא, חוסר אמונה בהתערבות שמימית, והיה ביטוי של אמון ביכולתו של האדם לשנות את המציאות ולגאול את עצמו. יוסף חיים ברנר, מחשובי ההוגים של העלייה השנייה, היה הנציג היותר מובהק של התפיסה הזו. הוא שלל באופן מוחלט את התפיסה המשיחית, ולא האמין ברעיון הקידמה לפיו העולם צועד אל עתיד טוב. הוא כפר בכל "אמת מוחלטת" ובכל פיתרון או גאולה טוטאלית. היהדות בעיניו היא **בעייתו** של העם היהודי ולא מקור השראה לפיתרון. "שאלת היהודים" אינה זהה עם "שאלת היהדות". לטעמו אין כל זיקה בין אמונה דתית לתודעה לאומית¹⁵.

ביסודו של דבר היה זה כמובן ביטוי לאובדן האמונה בקיומו של אלוהים ושלילת הרלוונטיות והערך של המסורת הדתית. ואולם, נראה שמרד זה היה כרוך בהרבה לבטים ויחס דו-ערכי (אמביוולנטי) כלפי המסורת. ברנר היה הרדיקאלי ביותר ביחסו השלילי לדת ולמסורת, אך עוצמת התנגדותו וביקורתו חושפת פולמוס המשקף

¹² שם, עמ' 389.

¹³ שם, עמ' 390.

¹⁴ ראו: א' רביצקי שם, שם.

¹⁵ "הפועל הצעיר", גליון 12, תרע"א. עיינו: דוד כנעני, **העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת**, תל אביב תשל"ג, עמ' 76.

התלכטויות והיבטוי נפש. בקרב לא מעטים ממנהיגי העליה השנייה ואנשי הרוח שלה החלה לנבוט ההבנה כי לאומיות המתנתקת מזיקתה למסורת הדתית, מתנתקת למעשה מזהותה היהודית וממקורות יניקתה, ומנתקת את פתיל הרציפות ההיסטורית והזיכרון הלאומי הקולקטיבי¹⁶. אחד העם רואה בהתכחשות לעבר הלאומי "אבסורד שלא נראה כמותו בשום אומה ולשון"¹⁷, ולדעת מרטין בובר, כדבריו בקונגרס הציוני השישה עשר (1929), "הציונות היא משהו שונה מלאומיות יהודית... ציונות פירושה הודאה בייחודנו... אין ציון... אלא כינוי למשהו מיוחד לאין ערוך... ובלשון המקרא אפשר לומר: ראשית מלכות ה' על כל יושבי תבל"¹⁸.

בובר טוען כי "היחס אל המסורת הוא בעיה חיונית של כל תנועה לאומית ושל כל חינוך לאומי... לפיכך זוהי השאלה הגורלית של תנועה לאומית, אם ועד כמה היא מודה במסורת עמה"¹⁹. הווי אומר, הזיקה למקורות הרוח של האומה, המעוגנים במקרא ובמסורת הדתית, היא מהותית לקיום הלאומי והיא מאפיינת כל תנועה לאומית, כלומר, היא תופעה אוניברסאלית²⁰. מנהיגי הבולטים של התנועה הציונית ואנשי הרוח שלה היו שותפים לתפיסה זו ונתנו לה ביטוי עז בהזדמנויות רבות, בכתביהם ובנאומיהם. כך לדוגמה שואל ברל כצנלסון בנאומו בקונגרס הציוני בבזל (1947): "מה הם הכוחות שמהם ינקה תנועתנו? מהי אהבת המולדת שלנו?... הפטריוטיזם שלנו צמח מתוך ספר, הוא דבק בפסוקים, בשמות היסטוריים, אהבנו מולדת מופשטת ואהבה זו נטענו בתוכנו במשך הדורות ונשאנו ממקום למקום את הפטריוטיזם המופשט"²¹. באותו נאום הוא מדבר על קדושת ירושלים שנתקדשה כלשונו " בקדושת העבודה והבנין", לא בקדושה מטפיסית כי אם בייחוס מעמד של קדושה, כלומר של ערך עליון לעבודת הבניין מעשה ידי אדם.

רבים מהחלוצים החילוניים, בני העליה השנייה והשלישית, לא היו מוכנים לוותר על מימד של קדושה בחייהם החילוניים ולא נמנעו מלייחס קדושה למפעלם. אף ברנר עצמו, שכאמור הרחיק לכת ביותר בהתנגדותו ליהדות ולמסורת הדתית, רואה את חיי העבודה בארץ ישראל כחיים של התקדשות. הוא קורא ליהודי להתעורר משפלות הגלות ולהתקדש²². א"ד גורדון התפרסם בכך שהעבודה נתפשה על ידו כמעשה דתי, מעשה של זיכוך רוחני, וזיקתו למקורות הקבליים והחסידים ידועה²³. ואולם השאלה באיזו מידה המרה זו של שפה דתית לקטגוריות חילוניות היא לגיטימית? באיזו מידה תופעה חילונית המקיימת זיקה למקורות המסורת הדתית ומתנסחת בשפה

¹⁶ ראו עוד על הפולמוסים של ברנר: **כל כתבי ברנר**, כרך ב', עמ' 36-37. וכן ש' שניידר, **עולם המסורת היהודית בכתבי יוסף חיים ברנר**, תל-אביב 1994. ראו: דוד כנעני, שם, עמ' 76-78.

¹⁷ אחד העם, תורה מציון, **השלח**, אייר תרע"א.

¹⁸ מ' בובר, **תעודה ויעוד**, כרך ב', עמ' 304. וראו: י' אחיטוב, **על גבול התמורה**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 261-249 (על המושג "משיחיות חילונית"). ראו עוד: מ' בובר, **בין עם לארצו**, ירושלים-תל אביב 1984, עמ' 9-10. וכן: מ' בובר, **הרוח והמציאות**, תל אביב תש"ב, עמ' 97.

¹⁹ מ' בובר, **הרוח והמציאות**, שם, עמ' 98.

²⁰ מעניין לציין בהקשר זה שוב את ספרו של אדריאן הייסטינגס, המבקש כזכור גם הוא להוכיח את הזיקה שבין היווצרות מדינות הלאום לבין הדת. בניגוד לתיאוריות המאחרות את תופעת הלאומיות למאה התשע עשרה, הוא מזהה אותה כעתיקה הרבה יותר ומתמקד באומה האנגלית בימי הביניים כמחוללת הלאומיות. ראו: אדריאן הייסטינגס, לעיל הערה 1.

²¹ **כל הארץ**, קובץ בשאלת חלוקת הארץ מוקדש לצירי הקונגרס הציוני הכ"ב (בזל, כסלו תש"ז) בהוצאת "הוג שוללי החלוקה", ירושלים כסלו תש"ז.

²² " היהודי", תרס"ו (דצמבר 1905), נדפס שוב ב"המעורר", חוברת ו', יוני 1906 (החתימה: זעירא דמן חבריא).

²³ ראו: אליעזר שביד, **היחיד עולמו של א.ד. גורדון**, תל אביב 1970, עמ' 172-175. וראו: א.ד. גורדון **האומה והעבודה**, ירושלים תשי"ב עמ' 93.

דתית, אמנם מקיימת רצף עם הבחינה האותנטית של אותה מסורת. שאלה זו אכן העסיקה הן הוגים ומנהיגים חילוניים והן את עמיתיהם הדתיים. אלה גם אלה ראו במפעל הציוני יותר ממעשה פוליטי. היה זה בעיניהם מפעל של גאולת עם ולא פחות מכך של גאולת האדם. זהו אמנם מעשה של בנין ושל עשיה פיזית במציאות הריאלית, אך לא פחות מכך היה בו מימד של יצירה רוחנית גואלת. אשר על כן, יש בעיניהם מלוא ההצדקה לשימוש בשפה דתית. מעניינים מאוד בהקשר זה דבריו של דוד בן גוריון:

"האמונה והאדיקות בעליונות הרוח ליוו העם היהודי במסעו ההיסטורי הארוך ממעמד הר סיני ועד מלחמות ישראל בימינו"²⁴.

עם חתימת התנ"ך נפסקה הנבואה, אבל לא נסתלקה השכינה, העם ניתק מעל אדמתו והלך בגולה, וחזונו המשיחי ליווה אותו בכל נדודיו וקול אלוהים הוסיף לצלצל באוזניו, וקול אלוהי זה מדבר לאדם בימינו כאשר דיבר לפני שלושת אלפים שנה. יש סבורים שהקול בא מן השמיים ויש אומרים שהוא בא מן הלב. חשוב הקול ולא הוויכוח על מקום מוצאו"²⁵.

בן גוריון, כמו ברל כצנלסון, מדבר על רציפותה של הרוח היהודית שהיא היסוד לכינונה של מדינת היהודים. אמנם שניהם אינם תופסים רוח זו כהתגלות שמית, כי אם כרוחו האוטונומית של העם. אך כדברי בן גוריון, "חשוב הקול ולא הוויכוח על מקום מוצאו". דומה כי אכן יש ממש בהערכתו של בובר כי "גם שלא מדעת פועלים כוחות המסורת על מהותו והווייתו של החלוצ"²⁶. תופעה זו משתקפת באופן מובהק דווקא בדמותו של ברנר, אשר שלילתו הקטגורית את המסורת היהודית כבר הוזכרה לעיל. ברנר עצמו, המבקש לחיות חיים אנושיים "נורמליים" בארץ ישראל, ליצור תרבות אירופית בארצנו אנו, לעבוד וללחום למען קיומנו הפיזי במקום משלנו, אף הוא לאמיתו של דבר אינו מסתפק בכך. ברשימה שפרסם בכתב העת "המעורר" שיצא בעריכתו בלונדון, הוא פונה אל היחיד מישראל, לא אל העם כקולקטיב, וקורא לו להתעוררות רוחנית. הוא קורא לו להיחלץ מן הניווט וההתפוררות של האומה, ולהתעורר לחיים של קדושה כפי שהזכרנו לעיל. הרשימה כולה רוויה במטבעות לשון ואסוציאציות הלקוחות מן המסורת היהודית, ואולם מעבר לשאלת הלשון, האתגר שמעמיד ברנר בפניו של היהודי הוא אתגר של התמודדות עם שאלות יסוד של הקיום האנושי, שאלות הטעם והמשמעות, שאלות של אמת ושקר, עמידה אמיצה נוכח זיוף ופיתוי וחתירה מתמדת אל מה שמעבר, אל מהות המציאות. הגם שאין כוונתו לשאיפות אל המטפיסי, החתירה לעילוי של האדם אל קיום נשגב יותר, אינה יכולה להתנסח אלא בשפה דתית, שפתה של המסורת"²⁷.

²⁴ דוד בן גוריון, **נצח ישראל**, שנתון הממשלה. תל אביב 1954 עמ' 174.

²⁵ שם, שם, עמ' 27.

²⁶ מרטין בובר, **הרוח והמציאות**, תל אביב תשי"ב, עמ' 97.

²⁷ ראו לעיל הערה 22.

מכל האמור עולה, איפוא, כי למרות אופייה המרדני והמהפכני של התנועה הציונית, רבים ממעצביה ובוניה פיתחו יחס מורכב אל המסורת²⁸. אמביוולנטיות זו שיקפה דחיה והסתייגות מן האמונה הדתית ומאורחות החיים המסורתיים, אך בו בזמן גם הבנה כי תרבות לאומית מתפתחת לא תוך התנתקות מן המקורות, כי אם על ידי קיום רציפות של יצירה. הדבר המעניין הוא כי לא במישור של התרבות הלאומית בלבד, כי אם גם במישור האישי ביותר, היו שראו בשיבת ציון הזדמנות יחידה לשיפורו ולעילוי של היחיד, של האדם היהודי. החיים בגלות נתפסו כחיים מנוולים, משחיתים ומשפילים את אישיותו של היחיד, לא פחות מאשר את הקולקטיב הלאומי²⁹. בשיבה לציון ראו דרך יחידה ליצירת אדם חדש, עצמאי, יוצר, בעל שאר רוח, השואף לגבהים נשגבים של קדושה. ואולם היקפו של החזון המשיחי של התנועה הציונית חורג אף מן המישורים הללו, של היחיד ושל הלאום, והוא מקיף את העולם ואת האנושות כולה. עמדה זו מייחס דוד בן גוריון לתיאודור הרצל, והוא עצמו מזדהה איתה עד מאוד. בנאומו בשנת 1934, באזכרה להרצל, במלאת 30 שנה למותו, הוא אומר את הדברים במפורש: "הרצל העז כאשר לא העז אדם לפניו לא בהיקף החזון, החזון המשיחי, שהוא תמצית ההיסטוריה היהודית, מחבק עולם ומלואו, מחבק תוכן גאולה, שאין אחריו כל שויר, גאולת עם ישראל, גאולת העולם ותיקון העולם במלכות שדי... ועלינו ללמוד מהרצל... לרצות את הגאולה, ואת הגאולה הגדולה במהרה בימינו"³⁰.

ראינו איפוא, כי המתח בין גישות משיחיות לבין גישות ריאליסטיות ופרגמטיסטיות השוללות את המשיחיות, ליווה את התנועה הציונית מראשית ייסודה, והוא חצה גבולות של תנועות ואישים חילוניים ודתיים כאחד. כשם שאחד העם הסתייג מאופייה המשיחי של הציונות של הרצל וברדיצ'בסקי תמך בה והכריז כי "הציונות היא המשכה של המשיחיות"³¹, כך גם בקרב הוגים רבניים נחלקו הדעות בדבר טיבה של הציונות. כבר הזכרנו כי בין הבולטים בהסתייגות מן האופי המשיחי ומתפישת הציונות במונחים של גאולה היה הרב ריינס, ממנהיגי תנועת המזרח³², התנועה הציונית הדתית. הרב ריינס, כאמור, ראה הקמת מדינה יהודית כפתרון מעשי למצוקתם של היהודים, לפיכך, כאשר המאמץ הציוני לקדם התיישבות יהודית בארץ ישראל נתקל בקשיים ועלה הרעיון ליישבם באוגנדה, לא נמנע המזרח"י מלתמוך בהצעה זו. לעומתו, ראה הרב א"י קוק, הרב הראשי הראשון של ארץ ישראל ולימים מנהיגה הבלתי מעורער של הציונות הדתית, את ההתיישבות בארץ ישראל כמרכיב בגאולה שחזו נביאי ישראל ושיש לו מימדים אוניברסאליים ואף קוסמיים³². רבנים לא מעטים הזדהו עם עמדת הרב

²⁸ ראו: דוד כנעני, **העליה השניה העובדת ויחסה לדת ולמסורת**, לעיל הערה 15; יוסף שלמון, **דת וציונות**, ירושלים תשי"ן (1990); יעקב צור, **בין אורתודוקסיה לציונות**, רמת גן 2001; מנחם פרידמן, **חברה ודת**, ירושלים תשל"ח; שמואל שניידר, **עולם המסורת היהודית בכתבי יוסף חיים ברנר**, תל אביב 1994; אבי שגיא, **להיות יהודי יחי' ברנר** כאקטיסטטנציאליסט יהודי, תל אביב 2007.

²⁹ ראו הערה 23 לעיל, עמ' 171.

³⁰ ראו: דוד בן גוריון, **זיכרונות ב'**, תל אביב 1972, עמ' 117-120.

³¹ ראו: דוד אוחנה, **לא כנענים לא צלבנים**, ירושלים-רמת גן 2008, עמ' 162.

³² ראו: דוב שוורץ, **ארץ הממשות והדמיון**, תל אביב 1997, עמ' 24. על עקרונות השקפתו המטפיסית של הרב קוק ראו: בנימין איש שלום, הרב קוק בין רציולוגים למיסטיקה, תל אביב תש"ן.

קוק, אך רבים לא פחות התקשו להצדיק את העובדה שהתנועה הציונית מונהגת דווקא על ידי יהודים שהם פורקי עול מבחינה דתית. המתח שבין הרצון להעניק משמעות דתית לתנועת השיבה לציון, לבין העובדה שמחוללי התנועה הזו הינם אתאיסטים ומורדים במסורת הדתית, הצמיח תגובות מעניינות המבקשות לתת פשר דתי לדיסוננס הזה.

כמה מגדולי הרבנים התייחסו לבעיה זו, ביניהם הרב צ"י ברלין, הנצי"ב מוולוז'ין, המבסס את תמיכתו בשיבת ציון על התקדים ההיסטורי של תקופת עזרא. גם בעליית עזרא, הוא טוען, מקומם של העולים מחללי השבת היה מרכזי, ועם זאת זה היה רצון ה'³³. נימוק מתוחכם יותר המפתח רעיון של "עורמת ההיסטוריה" כהצדקה לדיסוננס שהזכרנו, מעלה הרב וולדנברג. לדבריו, דווקא העובדה שהגאולה מתחוללת על ידי כופרים ומורדים מעידה מניה וביה שדווקא ה' הוא הוא מחוללה האמיתי של גאולה זו³⁴. שכן, אם היו אנשים בעלי כיסופים דתיים מובילים, היה ניתן לחשוב שזו יוזמה אנושית. אחרים, ובהם גם הרב טייכטל, אשר שינה גישתו מהתנגדות לציונות לתמיכה נלהבת בה, מבססים את פרשנותם לדיסוננס זה על דיאלקטיקה קבלית³⁵.

אנו רואים אפוא, מאמץ אפולוגטי המבקש להסביר את הסתירה הנעוצה בעובדה שהתנועה של שיבת היהודים לציון מתנהלת בכלים פוליטיים וריאליים על ידי אנשים חסרי אמונה ומחויבות דתית, לבין התחושה והאמונה שמהפיכה כה דרמטית בתולדות העם היהודי, חייבת להיות פועלה של ההשגחה העליונה. סתירה זו הטרידה גם את הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שהיה בן העליה השנייה (עלה לארץ ב-1904 וייסד את הרבנות הראשית שבראשה עמד). ואולם, הוא לא היה יכול להסתפק בתירוצים אפולוגטיים מהסוג שראינו כדי ליישבה. הרב קוק תפש את המציאות שנתהוותה בעידן החדש בדרך יותר מורכבת. עם היותו אדם מאמין הוא לא היה יכול שלא לראות את ההתקדמות, הברכה והחיוב הרב הטמונים בהתרחשויות ההיסטוריות, התרבותיות והרוחניות של זמנו. הוא העריך מאוד את הכנות, החתירה לאמת והסלידה מן הזיוף שהתבטאו במרידה הגדולה של התקופה, והיה שותף הן לביקורת נגד הדת והן לתודעת החירות שאפיינה את צעירי דורו. מתוך הבנה כי לנגד עיניו מתרחש שינוי ערכים גדול בתוך היהדות עצמה, הוא נחלץ למאמץ הגותי ופרשני המציע הבנה מחודשת של הדת עצמה, שהיא גם פרשנות מחודשת של ההיסטוריה ושל המציאות. לפרשנות מהפכנית זו יש השלכות על תפיסת משמעותה של המדינה כמו גם על תפיסת משמעותה של התורה עצמה. אין הוא רואה בשפה הדתית פרספקטיבה לגיטימית יחידה להבנת ולהערכת המציאות. למרות האוריינטציה הדתית והמיסטית שלו, ובעצם באופן פרדוכסלי דווקא בגללה, הוא כותב באיגרת לרב אלכסנדרוב בשנת 1907 בזו הלשון: " אין אנו מצטערים

³³ צ"י ברלין, **שיבת ציון**, חלק ב', עמ' 18.

³⁴ הרב אליעזר וולדנברג, **ציץ אליעזר**, חלק ז', סימן מח', אורחות המשפטים, פרק יב'.

³⁵ הרב יששכר שלמה טייכטאל, **אם הבנים שמחה**, בודפשט תשי"ג (ניו-יורק תשכ"ט), פרק שני, עמ' קיט

אם תוכל איזו תכונה של צדק חברתי להיבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה אלוהית, מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההשפעה האלוהית היותר מאירה³⁶.
התבטאות זו משקפת הכרה של הרב קוק במשמעות המהותית הדתית של המציאות האידיאלית המתהווה בארץ ישראל. אך בה בעת היא משקפת גם הכרה בלגיטימיות של צורות הביטוי וצורות החיים החילוניים. הדברים מזכירים את התבטאותו של בן גוריון לפיה "חשוב הקול- לא מקום מוצאו". אם רוצים להבין את מלוא משמעותה המהפכנית של עמדתו של הרב קוק ביחס לשיבת ציון ולמדינת ישראל, שומה עלינו להבחין כי לצד תפיסתו הרואה בשיבת ציון ובהקמת המדינה ביטוי לתהליך גאולה קוסמי, עולמי, לאומי ואנושי הבאים כולם לידי ביטוי ומיצוי במדינת ישראל, טמונים בכתביו זרעיה של תיאולוגיה חדשה – תיאולוגיה של ריבונות.

תיאולוגיה של ריבונות

הקמתה של מדינת ישראל הכריעה למעשה בפולמוס ההיסטורי על המשיחיות ביהדות. השניות של תפיסת הגאולה והרעיון המשיחי בקטגוריות אפוקליפטיות ומיסטיות מזה, ובמושגים שכלתניים וריאליסטיים, פוליטיים-היסטוריים מזה, מלווה את התודעה ההיסטורית והתקווה האסכטולוגית היהודית למן המקרא דרך ספרות חז"ל, ימי הביניים ועד ימינו אלה³⁷. ואולם כאמור, דומה שהקמת המדינה הייתה את הכף לטובת הגישה הריאליסטית, שאפשר לכנותה "תיאולוגיה של ריבונות". אין ספק כי בכל אחת משתי הגישות טמונות סכנות וכרוכים בהן מחירים, אולי אף מחירים כבדים. על כמה ממחיריה של המשיחיות המיסטית כבר עמד גרשום שלום במאמרו על המשיחיות, אך אין ספק כי גם בגישות השכלתניות ובתיאולוגיה של הריבונות טמונות סכנות. שולם הצביע על כך שהתודעה והציפיה המשיחית הן "רעיון אנטי אכסיסטינציאליסטי לאמיתו" כלשונו. לדבריו, "עוצמתו של הרעיון המשיחי שקולה כנגד חוסר האונים לאינסוף, המתגלה בהיסטוריה היהודית בכל דורות הגלות, כשלא היה בכוחה לעלות ולהופיע על במת ההיסטוריה העולמית". "יש משהו נהדר בחיים מתוך תקווה", אומר שלום, "אך בו בזמן נסוך בהם גם משהו בלתי מציאותי. הם מקצצים בערכו הסגולי של היחיד, שלעולם אינו יכול להגיע לידי מימוש עצמו. וכך נאלצת היהדות, מכוח הרעיון המשיחי, לחיות חיים, in suspensio, תלויים ועומדים³⁸". במידה רבה, מחירים אלה מאפיינים הן את הגישה המיסטית והן את הגישה הריאליסטית. בשתייהן נשקפת סכנה של פגיעה בערכו של היחיד, אם מחמת תודעה מתמדת של היעדר שלימות, ואם מחמת משקלה העודף של הלאומיות, במסגרת התיאולוגיה של הריבונות, אשר מנייה וביה ממעיטה בערכו של היחיד וייחודו. הסכנה מחריפה במיוחד בגישות אקטיביסטיות הרואות ביחיד מכשיר המשרת מטרה עליונה למען הכלל.

³⁶ אגרות הראייה א', עמ' מ"ה.

³⁷ על תפיסות של גאולה ומשיחיות ראו: ג' שלום, להבנת הרעיון המשיחי בישראל, בתוך: **דברים בגו**, תל אביב 1976, עמ' 155-190. ראו עוד: ש' רוזנברג, השיבה לגן העדן- הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסטורטיבית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, בתוך: **הרעיון המשיחי בישראל**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 37-86; א.ד. אשכולי, **התנועות המשיחיות בישראל**, ירושלים 1956; י' תשבי, **משיחיות בדור גירושי ספרד ופורטוגל**, ירושלים תשמ"ה.

³⁸ ג' שלום, שם, עמ' 189-190.

יחד עם זאת, יש בגישה הריאליסטית ובתיאולוגיה של הריבונות פוטנציאל חיובי ובונה בשל סוג האחריות שהיא מטילה. כאמור, שורשיה של המשיחיות הריאליסטית מצויים כבר במקרא, בחזונו המרהיב של זכריה הנביא: "כה אמר ה' צבאות: עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים ואיש משענתו בידו מרוב ימים: ורחובות העיר ימלאו ילדים וילדות משחקים ברחובותיה: כה אמר ה' צבאות: כי יפלא בעיני שארית העם הזה בימים ההם, גם בעיני יפלא נאום ה' צבאות" (זכריה ח', ד – ו). אמנם זכריה עצמו מתאר את חזיון בקיעת הר הזיתים במלחמת ה' בגויים (פרק יד', ד'), ואולם חזון הגאולה של זכריה אינו מדבר על מקדש הירוד מן השמיים ולא על הרמוניה אוטופית בין זאב לכבש. הוא מתאר מציאות ריאלית של חיי יום יום שלוים בירושלים, שהם לפלא בעיני העם ובעיני אלוהים עצמו. כיום אחרי השואה מבינים אנו עד כמה גדול הפלא. ואולם יסודותיה של מה שאני מכנה "תיאולוגיה של ריבונות" מצויים בצורה שיטתית במשנתו ההלכתית וההגותית של הרמב"ם. וכך מתאר הרמב"ם את המשיח ואת תקופתו:

" המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה ולממשלה הראשונה. ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם...ואל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים ומחדש דברים בעולם או מחיה מתים וכיוצא בדברים אלו. אין הדבר כך...אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג, וזה שנאמר בישיה: " וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ (ישעיהו יא' ו') משל וחידה...אמרו חכמים: אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד (סנהדרין צ"א). לא נתאוו החכמים והנביאים לימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם ולא כדי שירדו בעכו"ם, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמח, אלא כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהיה להם נוגש ומבטל וכו'...ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד...שנאמר: " כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (ישעיהו יא' ט) . (הלכות מלכים, פרקים יא'-יב)³⁹

מאפייניה העיקריים של תפיסתו המשיחית של הרמב"ם הם שההתרחשות המשיחית היא ריאלית-פוליטית, לאמור: כרוכה במלכות, הקמת שלטון עצמי, קיבוץ נדחי ישראל וכינון משטר המעודד טיפוח הרוח, לימוד התורה וערכי השלום והשוויון האוניברסליים לתועלת האנושות כולה. תפיסה זו מעוגנת בהשקפתו הפילוסופית והדתית היותר רחבה של הרמב"ם, והיא מטילה כאמור רמה מיוחדת של אחריות הכרוכה ברעיון הדתי-לאומי ובמושג הריבונות. הדברים עולים מניתוח התבטאויותיו וקביעותיו הן בחיבורו ההלכתי "משנה תורה" והן בחיבורו הפילוסופי "מורה נבוכים": בשני מקומות ב"משנה תורה" קובע הרמב"ם הלכות לכאורה מנוגדות,

³⁹ ראו: יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת גן 1983.



באופן מעורר תמיהה. בהלכות דעות (פרק ו', הלכה א') הוא קובע כי האדם מטבעו נוטה להיות מושפע בדעותיו ובמעשיו מאנשים החיים בסביבתו. לכן מצווה כל אדם להתחבר לצדיקים ולגור בסביבתם כדי ללמוד ממעשיהם. ואם האנשים בסביבתו ובמדינתו רעים וחוטאים, עליו לעזוב מדינה זו ולנדוד למדינה אחרת. ואם גם שם, ובכל המדינות שהוא מכיר אין נוהגים בדרך טובה, עליו לעזוב את המדינה ולפרוש אל המדבר ולחיות שם בבדידות ובלבד שלא יושפע מרשעים.

לעומת זאת, בהלכות מלכים (פרק ה', הלכה יב') קובע הרמב"ם בעקבות התלמוד (במסכת כתובות): " לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל. שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה".

אמנם לאמיתו של דבר אין כאן סתירה כי בהלכות דעות מתייחסים הדברים לאדם המתגורר מחוץ לארץ ישראל, ובהלכות מלכים מדובר על החובה לגור בארץ ישראל מבלי להתחשב בסכנת ההשפעה השלילית של עובדי עבודה זרה. בעיני הרמב"ם, עצם מגוריו של אדם מחוץ לארץ ישראל שקול לעבודה זרה. ואולם עמדה זו תמוהה לאור העובדה שעבודה זרה נתפסת בהלכה כהשחתה חמורה ביותר עד כי עליה מצווה האדם ב"יהרג ועל יעבור" (כמו גם ביחס לעבירות של שפיכות דמים וגילוי עריות). מדוע, עם כן, חשיבות ההיצמדות לארץ ישראל גוברת על הסכנה של היגררות לעבודה זרה בהשפעת העכו"ם? יתר על כן, לא ניתן לטעון בהקשר זה כי קדושת ארץ ישראל היא כשלעצמה הגורם המכריע לאסור עזיבת ארץ ישראל, שכן כידוע הרמב"ם אינו מייחס לארץ ישראל קדושה אונטולוגית.* תפיסת הקדושה של הרמב"ם בכלל וביחס לארץ ישראל בפרט היא נומינליסטית ולגליסטית. אם מדובר בקדושה כקטגוריה הלכתית ולא כקטגוריה אונטולוגית מדוע גוברת החובה לדור בארץ ישראל על מצווה חמורה של איסור עבודה זרה או השקולה לעבודה זרה?

אבקש להציע כי ההסבר לעמדתו זו של הרמב"ם נעוץ בתפיסתו את הלאומיות ואת הגאולה כמושגים של "התיאולוגיה של הריבונות" הגם שאין הוא משתמש במונחים אלה. כלומר, כאשר עולה הדילמה של העדפת מקום המגורים או הבטחת השפעה חיובית מבחינה ערכית, חינוכית ודתית על האדם, בחוץ לארץ יש להעדיף את הסביבה המבטיחה השפעה חיובית. ואולם בארץ ישראל, מכיון שהרמב"ם תופס את משמעותה של הארץ בחינת מצע לקיום הקולקטיב הלאומי, הדבר מטיל קטגוריה חדשה של אחריות שאינה מניחה לאדם להימלט מן הסכנה ודורשת ממנו להתמודד עימה במאמץ לשנות ולתקן. בחו"ל, בהיעדר ריבונות, אחריות האדם היא כלפי עצמו וכלפי יחידים נוספים התלויים בו. אך בארץ ישראל שהיא הטריטוריה המגדירה את הבסיס לקיום הלאומי, האחריות היא אחריות לאומית, אשר במסגרתה היחיד מחוייב להעדיף את טובת הכלל על טובת עצמו וטובת היחידים.

עמדה זו באה לידי ביטוי בהלכה גם בתחומים אחרים כגון האיסור על אדם להכניס עצמו לסכנה, וההיתר להעדיף חיי עצמו על חיי זולתו, מצד אחד, לעומת החובה בתנאי מלחמה לסכן עצמו למען הגנת הזולת.⁴⁰

המעמד הדתי של ערך הלאומיות או של ההזדהות (הסולידריות) הלאומית, בא לידי ביטוי בהלכות נוספות שהרמב"ם פוסק. בהלכות תשובה (פרק ג', הל' יא') הוא דן באדם " הפורש מדרכי ציבור ואינו עושה מצוות בכללן ואינו מתענה בתעניתן אלא הולך בדרכו...כאילו אינו מהן". אדם זה, הנוהג כאינדיבידואליסט, שאינו מעורב בחיי הרוח והמעשה של הקהילה או של העם, ואינו מביע הזדהות עימם (אינו מתענה בתענית הציבור הנקבעת בעת צרה או עצירת גשמים), הגם שהוא מקיים מצוות ואינו עובר עבירות עונשו הוא כעונשם של הכופרים שאין להם חלק לעולם הבא. הלכה זו עצמה מובאת במשנה תורה במסגרת רשימת הכופרים לסוגיהם הנידונים לעונש דומה.

על יסוד איזה מקור מבסס הרמב"ם הלכה זו, המזהה התנכרות לעם כמעשה של כפירה? לא מצאתי בספרות הפירושים מקור להלכה זו, אך נראה לי שהמקור הוא משנה חיצונית (ברייטא) המופיעה בנוסח ההגדה של פסח: " רשע מה הוא אומר? מה העבודה הזאת לכם?...לפי שהוציא עצמו מהכלל כפר בעיקר....."⁴¹ כאן נתפסת בבירור ההתנכרות לעם ככפירה "בעיקר" כלומר באלוהים.

אם נכוחים דברי הרי שנקבע כאן עקרון תיאולוגי מהפכני: ההזדהות עם העם, תחושת האחריות כלפיו, ונטילת חלק פעיל באורחות חייו הם בעלי משמעות דתית ומהווים מניה וביה ביטוי של אמונה, שעה שההתנכרות לעם נתפסת מניה וביה כ"כפירה בעיקר". העם הוא מושא היחס הדתי כלומר מושא האמונה, כמו האלוהים עצמו. לעמדה רדיקלית זו יש ודאי זיקה לתפיסת התורה ולתפיסת הלאומיות, כלומר לאופן שבו נתפסת היהדות בכלל ולעיצוב "התיאולוגיה של הריבונות".

דומה כי ברוח דברים אלה מתפתחת עמדתו של הרב קוק בדבר משמעותה של השיבה לארץ ישראל והקמת מדינה יהודית ריבונית, הגם שהוא מעגן דבריו דווקא ברעיונות בעלי אופי קבלי, מיסטי, כמו גם ברעיונות רומנטיים ואידיאליסטיים היונקים מן ההגות המערבית של המאה התשע-עשרה.⁴²

"התיאולוגיה של הריבונות" קשורה אצל הרב קוק בשני עקרונות מכוננים: **האוטונומיה של האדם** בפרט ושל העם בכלל **מזה והיחס המהותני** (הלא אינסטרומנטלי) **למעמד המדינה**, מדינת ישראל מזה.

⁴⁰ ראו **שו"ת הרדב"ז**, חלק ג' סימן אלף נ"ב (תרכ"ז) שפוסק שאין אדם חייב לסכן נפשו למען אדם אחר, ולעומתו עיינו ב**שו"ת ציץ אליעזר**, חלק י"ב, סימן נ"ז, אשר פוסק כי במלחמה הגישה שונה שכן עצם המלחמה משמעה סיכון החיים של חיילים למען מטרה לאומית ולמען הצלת חיי אחרים. ראו עוד: Benjamin Ish-Shalom, "Purity of Arms" and "Purity of Ethical Judgment", **Meorot** 6:1A New York, 2006.
⁴¹ הרב מנחם מ' כשר, **הגדה של פסח**, ירושלים תשכ"ז, עמ' כג'. וראו גם: מכילתא דבי ר' ישמעאל, בא, פ"ה, מהדורת הורוויץ-רבין, ירושלים תש"ל, עמ' 73. וכן: ירושלמי, פסחים. פ"י, ל"ז ע"ד. יצויין כי במדרשים הגירסא שונה בתוספת ו' (וכפר בעיקר). אפשר לפרש זאת כ-"ו" התוספת, אך אפשר גם כ-"ו" מבארת, לאמר; הוציא עצמו מן הכלל, ובכך כפר בעיקר.
⁴² על מקורותיו של הרב קוק ראו: לעיל הערה 32.

האוטונומיה של האדם באה לידי ביטוי במשנתו בראש ובראשונה במקום המרכזי שהוא מועיד לאידיאל החירות⁴³, אך לא פחות מכך מתפיסת ההתגלות שלו, ולפיה ה"נבואה ורוח הקודש באים מפנימיותו של אדם"⁴⁴. הנבואה או בלשון אחר, ההתגלות, מקורה לדעתו ברוח האדם, אשר באופן עמוק יותר יש להבינה כרוח אלוהים⁴⁵. יתר על כן, התורה שבעל פה, שהיא המקור הנורמטיבי והסמכותי על פיו מעוצבים חיי העם, מקורה בעצם ברוח העם עצמו⁴⁶. כשם שהגותו האותנטית נתפסת כרזי תורה, סמכותה של התורה שבכתב ושבעל פה נובעת מהסכמת האומה ומיחס עמוק של חיבה שרוחש העם ליצירת רוחו, ליצירת הדורות ולא דווקא מכוונה של סמכות חיצונית טרנסצנדנטית⁴⁷, וכלשון התלמוד שהוא מצטט: "חביבים דברי סופרים מדברי תורה"⁴⁸. תפיסתו זו של הרב קוק מושפעת כאמור הן מתפיסות רומנטיות בדבר האותנטיות של הקול המושמע באופן ספונטני על ידי המון העם בחינת "קול המון כקול שדי"⁴⁹. אך באופן מובהק גם מהרעיונות הקבליים בדבר זהותה של ספירת "מלכות" עם המושג "כנסת ישראל" ועם "תורה שבעל פה", הנתפסים ככחינות שונות של מהות אחת⁵⁰. על כן יצירתו של העם נתפסת בעצם כהתגלות שמיימית. תפיסה זו בדבר האופי האוטונומי של התורה שבעל פה ומעמדו של העם ביצירתה ובעיצובה, מניחה יסודות לתפיסה של ריבונות העם, ולתפיסת התורה כמכלול ערכי רעיוני ונורמטיבי שהוא פרי רוחו של העם ומשקף אותה, עם זאת שבממד עמוק יותר מיוחסת לה קדושה של התגלות אלוהית. הבנה זו עשויה להאיר באור חדש את משמעותם הדתית של מוסדות החקיקה והשפיטה של מדינת ישראל המודרנית, אך לכך נתייחס בהמשך.

הצעד הדרמטי הנוסף שעושה הרב קוק בכיוון ה"תיאולוגיה של ריבונות" הוא כאמור, בתפיסתו את המדינה. לראשונה בתולדות ההגות היהודית הוא מייחס קדושה למדינה ולא רק לארץ. אמנם הרב קוק מסתייג מתפיסות שוביניסטיות ביחס לערכה של המדינה, "אין המדינה האושר היותר עליון של האדם"⁵¹ הוא כותב. אך זאת רק ככל שמדובר במדינה רגילה שבעיניו אינה אלא אמצעי. גם תפיסה ליברלית רואה במדינה אמצעי ולא ישות בעלת ערך עצמי. המדינה היא כלי לקידום רווחתם וביטחונם של אזרחיה, כמעין חברת ביטוח ותו לא. ואולם, לדעתו ניתן להציע דגם אחר של מדינה, מדינה שעניינה לא בקידום האינטרסים הקיומיים בלבד של אזרחיה, כי אם מדינה שבעצם הווייתה טבועים אידיאלים של מוסר וצדק, ושמעניינה לקדם ולאפשר התעלותם של היחידים

⁴³ שם, שם, עמ' 145-119

⁴⁴ שם, שם, עמ' 98-116 (על פי כתב יד). וראו: רא"ה קוק, **אורות הקודש א'**, עמ' כ"ג. (במהדורה זו הוכנסו שינויים בטקסט ע"י העורך, הרב דוד הכהן, כדי למתן את משמעותו).

⁴⁵ שם, שם, וכן: **אורות האמונה**, ירושלים תשמ"ה, עמ' 25.

⁴⁶ רעיון זה מופיע הרבה בכתביו. ראו לדוגמא: **אדר היקר**, עמ' לח-לט'. וכן **אורות הקודש א'**, עמ' ק"ה.

⁴⁷ ראו: **אדר היקר**, שם.

⁴⁸ **ערפלי טוהר**, עמוד נ"ד (דפוס ראשון, הודפס ולא הופץ) וראו: ב' איש שלום, שם עמ' 202, והערה 47.

⁴⁹ ב' איש שלום, שם, עמ' 103

⁴⁹ **ערפלי טוהר**, עמוד נ"ד (דפוס ראשון, הודפס ולא הופץ) וראו: ב' איש שלום, שם עמ' 202, והערה 47.

⁵⁰ **ערפלי טוהר**, עמ' ט"ז. וכן ב' איש שלום, שם, עמ' 222.

⁵¹ ראו: **אורות הקודש ג'**, עמ' קצ"א

בתוכה גם מבחינה רוחנית, דתית ומוסרית. מדינה כזו הינה בעיניו בעלת ערך עליון, וכלשונו, "מדינה זו היא באמת היותר עליונה בסולם האושר, ומדינה זו היא מדינתנו, מדינת ישראל, יסוד כסא ה' בעולם, שכל חפצה הוא שיהיה ה' אחד ושמו אחד, שזהו באמת האושר היותר עליון. אמת שאושר נשגב זה צריך הוא לביאור ארוך, כדי להעלות אורו בימי חושך, אבל לא מפני זה יחדל מלהיות האושר היותר גדול"⁵².

הפיסקה שבה מנסח הרב קוק את תפיסתו הנועזת בנושא זה משקפת מודעות למתח העז בין ערכו של היחיד לבין מרכזיות המדינה כערך ולבעייתיות הכרוכה בתפיסתו. הוא מכיר בכך שהרעיון דורש הסבר ושאינו מובן מאליו, אך לדידו אין בכך כדי לפגוע בתוקפו. בעיני רבים העמדת המדינה כערך נתפסת כרעיון מסוכן ובלתי קביל, במיוחד לאור הניסיון הקשה של ההיסטוריה של המאה העשרים שהצמיחה משטרים עריצים ו אלימים עם תוצאות הרוות אסון. ואולם זיהוי עמדתו עם האידיאולוגיות שעמדו ביסודם של משטרים אלה בטעות יסודה, שכן היא מבליטה את הדמיון הפילוסופי, שאמנם קיים, לתפיסת המדינה של הגל אך מתעלמת מהיסודות ההומניסטיים והליברלים הטמונים בעמדתו המורכבת. באחד מספריו החשובים "אורות" הוא אף נותן ביטוי לעמדה פציפיסטית אשר עמדה לדעתו ביסוד ההימנעות מהקמת מדינה עד העת הזאת⁵³. כמו כן, נוטה הביקורת על עמדתו להבליט את האופי המיסטי והמתח המשיחי בעמדתו, שיש בהם ללא ספק פוטנציאל לפרשנות משיחית אקטיביסטית בלתי רציונלית אשר טמון בה חומר נפץ פוליטי וחברתי. ואולם אותה ביקורת מתעלמת מהממד הנטורליסטי של תפיסתו המנסה לרסן את הלהט המסוכן באמצעות מתן לגיטימציה של משמעות דתית לתהליכים היסטוריים, חברתיים ופוליטיים היוצרים מציאות ריאלית של חברה צודקת, ערכית ומוסרית. בעיניו, ביסוד ההשתוקקות לגאולה עומד הרצון להיטיב עם האנושות, הטבה ללא מצרים, ומכיון שזו משימה אין סופית היא מבטיחה את התמדת קיומו של העם. השליחות המוסרית האוניברסאלית היא בעיניו סוד נצחיותו של עם ישראל⁵⁴. זאת כיון שהשליחות המוסרית היא באופיה בלתי ניתנת למיצוי שלם ועל כן השלמתה היא משימה מתמשכת, שאין לה סיום, ומכאן תעצומות הנפש של עם ישראל, המחוייב להגשמת האידיאל המוסרי, המבטיחים את התמדת קיומו כל עוד הוא קרוא לשליחות המוסרית.

לאור דברים אלה ומכיון שכאמור אין השפה הדתית דרך יחידה לגיטימית לפרשנות ולהערכת המציאות ניתן להריק את רעיונותיו של הרב קוק מתחומה של השפה הדתית לקטגוריות תרבותיות מבלי לפגוע במשמעותם המקורית ובאותנטיות שלהם. במסגרת זו ניתן לומר כי הגם שמדינה היא ארגון פוליטי והיא מהווה אמצעי להשגת מטרות אזרחיות, אין היא אמצעי בלבד. אפשר בהחלט לטעון כי מדינה היא בעצם יצירה תרבותית. כיצירה קולקטיבית המבטאת באורח מובהק את ערכיו ושאיפותיו ואת רוחו של הציבור שיצרה. היא דומה לכל

⁵² שם, שם.

⁵³ אורות, המלחמה, עמ' י"ד.

⁵⁴ שם, אורות ישראל, עמ' קל"ט.

יצירה תרבותית ובמובן זה והיא בעלת ערך כשלעצמה, לאמור: ערכה חורג ממשמעותה האינסטרומנטלית. חשיבותה הרעיונית והמוסרית של המדינה היא בכך שהיא והיא בלבד מאפשרת מימושה של היהדות ההיסטורית על מכלול ממדיה, ערכיה והוראותיה בחיים הממשיים של קיבוץ (קולקטיב) לאומי עצמאי ואחראי, לאמור: במסגרתה של ריבונות.

המתח שבין חזון אנושי לבין חזון לאומי או חזון דתי עמד במוקד של פולמוס מתמשך בתוך התנועה הציונית בין מרכיביה הדתיים, הליברליים והסוציאליסטיים, והוא הצמיח גישות שונות במאבק על עיצוב דמותה של המדינה. ואולם מעניין לראות עד כמה קרוב היה מייסד המדינה, דוד בן גוריון, לחזונו של הרב קוק, עם כל ההבדלים העמוקים שביניהם. במאמר שפרסם בן גוריון בעיתון "דבר" בשנת 1957, הוא מתייחס לשאלת משמעותה של המדינה, וכך הוא כותב: "גם אם תגדל המדינה שבעתים, לא נגיע לתחנה האחרונה של חזון הגאולה. בגולה יש מחיצה בין היהודי ובין האדם. בישראל מחיצה זו נהרסה. וחזון הגאולה שלנו הוא יהודי ואנושי כאחת. ועם קום המדינה וגם עם קיבוץ הגלויות – והוא עדיין רחוק וקשה כקריעת ים סוף – לא הגענו ולא נגיע לקץ החזון... יש להנחיל לנוער בארץ וגם לנוער בגולה, חזון גאולה משיחי, גאולה יהודית ואנושית... הנס שהתרחש בימינו הוא, שהוקם מכשיר הגשמה וביצוע לחזון הגאולה, המכשיר הוא מדינת ישראל. זאת אומרת העם הריבוני בישראל. ומשום כך הבו גודל למדינה. זה לא סתם כלי. וודאי זהו כלי. הכל הוא כלי. גם ספר תורה. אין ספר תורה בלי קלף ובלי אותיות חרותות בדיו... ואל תזלזלו בכלי. כי בלי כלי אין כלום. בעולמנו זה מדינה אינה רק מסגרת ארגונית ממלכתית".⁵⁵

בדברים אלה של בן גוריון ובדבריו של הרב קוק לעיל אנו שומעים הד לויכוח שלא נדם עד עצם היום הזה: האם יש לייחס למושג "מדינה יהודית" משמעות "רזה" (מינימליסטית) או "עבה", בשני מישורים שהם אחד: שאלת היחס בין המדינה ככלי לבין המדינה כבעלת ערך (או קדושה) כשלעצמה או בניסוח אחר; באיזו מידה מדובר ב"מדינת היהודים" או ב"מדינה יהודית". הגדרה "רזה" תשאף לצמצם למינימום את התכנים היהודיים המובהקים של המדינה כדי לאפשר מרחב אזרחי שבו יכולים למצוא את מקומם הנוח אזרחים בעלי אידיאולוגיות מגוונות או בעלי לאומיות או דת שאינם יהודים. על פי תפיסה זו יהדותה של המדינה מתבטאת בעצם העובדה שיהודים מהווים בה רוב. לעומתה, הגדרה "עבה" או "מלאה" של המדינה תשאף למלאה בתכנים ובערכים מתוך התרבות והמסורת היהודית ולהביאם לביטוי בחקיקה ובעיצוב רשות הרבים במדינה, בעיצוב זהותה והאתוס הלאומי שלה.⁵⁶

⁵⁵ דוד בן גוריון, תשובה למתווכחים, דבר, 9 באוקטובר 1957.
⁵⁶ על מחלוקת עקרונית זו ראו לדוגמא: מ' אלון "דרך חוק בחוקה: ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית לאור חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו", עיוני משפט, י"ז, תשנ"ג, עמ' 659, 663. וכן: א' ברק, פרשנות במשפט: כרך שלישי – פרשנות חוקתית (תשנ"ד), עמ' 330-332.

אתגר הריבונות: דילמות של משמעות, זהות ואחריות

ביסודו של דבר, ריבונות היא הביטוי הפורמלי לסמכותה של המדינה.⁵⁷ הריבונות מבטאת את סמכותה המוחלטת של המדינה בתחומה של טריטוריה מסוימת והיא מיוסדת על שלושה יסודות: (1) **הסמכות**: לחוקק, להורות, לאכוף ולשפוט, (2) **העליונות**, לאמור: אי כפיפות ושליטה, ו**הטריטוריה** שהיא המרחב בו מתממשת סמכותו של הריבון.⁵⁸ התפיסה המינימליסטית, רואה את חיוניותה של הריבונות לקיומו של סדר חברתי המאפשר את קיומם של היחידים, כדברי תומס הובס Homo Homini Lupus (אדם לאדם זאב), וכדברי חז"ל בפרקי אבות (ג', ב') כ – 1600 שנה לפניו: "הווי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". דברים אלה תקפים לכל מדינה באשר היא. אך האם למדינה יהודית יש ייחוד? האם ובאיזה מובן היא שונה ממדינת לאום אחרת? מן המקורות שנידונו לעיל עולה בבירור כי זרם מרכזי בהגות הציונית אינו מסתפק בתפיסה "רזה" של משמעות המדינה. מהו איפה האתגר של ריבונות יהודית במסגרתה של תיאולוגיית הריבונות?

כפי שכבר אמרנו לעיל, הקמת מדינת ישראל מהווה מיפנה דרמטי בתולדות העם היהודי ובדמותה של היהדות. חשיבותו ההיסטורית של שינוי זה אינה נופלת מהשינוי שהתרחש בעקבות חורבן בית המקדש השני והתהוות היהדות הרבנית אשר עיצבה את היהדות הבת-ר-מקדשית. היהדות שלפני החורבן הייתה ממוקדת במקדש ובפולחן הקורבנות. היא נוהלה על ידי מעמד הכהנים וחיי היום יום של העם התנהלו במידה רבה במנותק מן הפעילות הדתית במקדש.⁵⁹ אחרי החורבן התפתח והתעצם מעמד החכמים, לימוד התורה היה לאתוס מרכזי והכריזמה הדתית הועתקה מן המקדש אל הספר ואל לימוד התורה. החיים היהודיים התעשרו בגילויי יצירה מגוונים ואופיינו בהתפתחותן של מסורות משפחתיות וקהילתיות, התפתחות מוסדות הקהילה והתגבשות מעמדם של הרבנים ואח"כ גם של ראשי הישיבות. היצירה ההלכתית התמקדה בעיקר בנושאים של רשות היחיד והיחסים הבין אישיים והקהילתיים.⁶⁰ גם היהדות בת זמננו, על כל זרמיה, אינה שונה עקרונית מאיפיונים אלה. למרות התרחקות רוב היהודים מאורח חיים (מפרקטיקה) של שמירת מצוות, עדיין רואים יהודים, גם מהזרמים הליברליים, את הביטוי לזיקתם ליהדות בקיום זיקה לקהילה, לבית כנסת ולרב הקהילה. לאורח חיים שאינו מקיים זיקה כלשהי לקהילה יהודית, לטקסטים קלסיים, לסמלים דתיים או למנהגים יהודיים, חסרים מקורות הלגיטימציה והעיצוב של זהות יהודית. הקמתה של מדינת ישראל משנה לכאורה את מאפייני הקיום היהודי ואת תוכנה של הזהות היהודית עצמה.

⁵⁷ ראו: יוסף שלהב, **ריבונות בארץ מריבה**, ירושלים 2010.

⁵⁸ ראו: שם, שם, עמ' 82.

⁵⁹ ראו: ר' דה-וו, **חיי יום בישאל בימי המקרא**, כרך שני, תל אביב 1969.

⁶⁰ ראו: ישראל לוי, **מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד**, ירושלים 1985; מנחם אלון, **המשפט העברי**, כרך א', ירושלים תשל"ג, עמ' 64-59.

לראשונה מזה אלפיים שנה מהווים היהודים רוב במדינה ואינם צריכים לחשוב ולנהוג כקבוצת מיעוט נירדפת. קיומה של מדינת ישראל יוצרת מלאות חיים, כוליות יהודית העוטפת את היחידים בהוויה שהיא יהודית ברבים ממאפייניה. במציאות שבה שפת המדינה, העברית, היא שפה יהודית, לוח השנה הרשמי, החגים ויום המנוחה הרשמי, השבת, נקבעים על פי המסורת היהודית, ביום כיפור הכל מושבת ותשעה באב הוא יום אבל לאומי על חורבן המקדש, במדינה שבה קיים חוק שבות המכיר בזכות מלידה של כל יהודי להתאזרח ללא תנאים מוקדמים, במדינה שבה מערכת החינוך הממלכתית מקיימת חינוך יהודי אינטנסיבי, במדינה שבה הצבא פועל על פי כללי ההלכה בשמירת שבת, חגים ותעניות, שבהם נמנעים מאימונים ופעילות שאינה מבצעית ומקפידים על כשרות המזון לפי ההלכה, במדינה שבה הסמל, ההמנון והדגל מעוצבים בהשראת מקורות הדת והתרבות היהודית - בתוך הוויה יהודית טוטלית כזו, יכולים היחידים, לכאורה, להיות בעלי זהות יהודית סבילה מבלי שיצטרכו לעשות מאמץ מיוחד למימוש ולעיצוב זהותם היהודית⁶¹. מבחינה זו יש משמעות למאמר התלמודי: "שכל הדר בארץ ישראל דומה (נחשב) כמי שיש לו אלוה" (כתובות ק"י).

ואולם מציאות זו, שנתעצבה מאז הקמת המדינה, כשלעצמה אין בה כדי להבטיח את התמדת הקיום של מאפיינים אלה, אם לא תיתמך בממד עומק תיאורטי או תיאולוגי במיוחד לאור העובדה שכמה מן המאפיינים הללו שנויים במחלוקת ציבורית נוקבת.⁶²

השיח בחברה הישראלית בדבר אופיה היהודי ומשמעותה של המדינה מתרחש בכמה זירות חשובות, ובכל אחת מהן הוא נושא אופי שונה: בזירה הפוליטית מתנהל דיון בעל אופי הסדרי המבקש להסדיר מערכות יחסים ("הסטטוס קוו") תוך התחשבות ביחסי כוחות פוליטיים. בזירה האקדמית/המשפטית מתקיים דיון עקרוני, על מקומו של המשפט העברי-היהודי בחקיקה ובמשפט הישראלי, בתחום זה בולט ההבדל העקרוני בין הגישות כפי שביטאו אותן שלושה שופטים בבית המשפט העליון: נשיא בית משפט העליון אהרון ברק העדיף באופן ברור את הגישה הליברלית ואת ההסתמכות על ערכיו של מה שהוא כינה "האדם הנאור". לעומתו, השופט מנחם אלון בכל מפעל חייו ניסה להטמיע את המשפט העברי בתוך משפט המדינה. השופט אלון שהיה אדם דתי ראה ערך תרבותי ולאומי בכך שרשות הרבים הישראלית תעוצב ע"י עקרונות וערכי המשפט העברי, גם אם לא יעשה הדבר מתוך מניע דתי. שופט אחר, יצחק אנגלרד, שגם הוא היה אדם דתי, חלק עליו וטען כי שימוש במשפט העברי במסגרת שהיא חילונית במהותה, שכן הריבון הוא האדם, הרי היא חילול הקודש.⁶³ בזירה החברתית

⁶¹ ראו: דדי צוקר (עורך), **אנו היהודים החילונים, מהי זהות יהודית חילונית?**, תל אביב 1999; יאיר אורון, **זהות יהודית-ישראלית**, תל אביב 1993; אבי שגיא, **המסע היהודי-ישראלי**, ירושלים 2006.

⁶² ראו: **מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית** – רב שיח, ירושלים 1997.
⁶³ ראו: מנחם אלון ואהרון ברק בהערה 56 לעיל. ראו עוד: גדעון ספיר, שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו, **עיוני משפט** כ"ה, 1, תשס"א, עמ' 189-220; אשר מעוז, ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית, **עיוני משפט**, כרך י"ט, 3, תשנ"ה 1995, עמ' 547-630; אריאל רוזן צבי, מדינה יהודית ודמוקרטית; אבהות רוחנית, ניכור וסימביוזה- האפשר לרבע את המעגל? שם, שם, עמ' 479-519.

האזרחית מתרחשים תהליכים מרתקים של תנועה מעמדות קיצוניות חילוניות או דתיות אל עבר מרכזי-ישראלי-יהודי המחפש רוחניות יהודית והשראה בחיבורים הקלאסיים של היהדות כדי לעצב זהות ישראלית-יהודית אותנטית.⁶⁴ המרכז הישראלי הזה הולך ומתפתח בקרב הדור הצעיר ומצטרפים אליו מכלל המגזרים בחברה היהודית בישראל, בעלי גישות ורקע מגוונים. מציאות חדשה זו, איזו אחריות היא מטילה, אילו אתגרים היא מצמיחה? האם מוכנה ההגות הדתית וההלכה להתמודד עם אחד האתגרים היותר גדולים שידע העם היהודי משחר קיומו? הייתכן שקריאה גדולה זו של המציאות תיוותר ללא מענה?

דומה שהשינוי הנדרש הוא בראש ובראשונה שינוי תודעתי. הוא אמור להשפיע על הגישה הרעיונית וההלכתית מבחינות עקרוניות רבות. ההבדל בין הגישה ההלכתית בעידן של טרום ריבונות, המתמקדת בדרך כלל במקומי ובעכשווי, ברשות היחיד, לבין גישה הלכתית הנדרשת בעידן של ריבונות, גישה העוסקת בממדים העקרוניים של קיום הקולקטיב הלאומי הריבוני, הוא כהבדל שבין תרופה משככת כאבים לבין תרופה שנועדה לרפא את המחלה לחלוטין או למנעה מלכתחילה. זהו ההבדל בין פוליטיקה מקומית למדינאות, בין טקטיקה לאסטרטגיית-על. שורה של סוגיות דורשות התייחסות עקרונית, מתוך קשב רגיש לתודעה ולערכים של האנושות הנאורה בזמננו ומתוך חתירה למצוא את שורשיהם ואת ההשראה לתיקון הנדרש בחינוך, במקורותינו העתיקים, בתורה הכתובה והמסורה באמצעות פרשנות יוצרת. לדוגמא, שאלת מעמדה של האישה במסורת היהודית לנוכח מעמדה ומקומה של האשה בחברה המודרנית, תובעת פתרון יסודי ומכבד ולא בדרך של רטיה למכה. שאלת היחס לנוכרי דורשת ניסוח משנה סדורה לכתחילה על יסוד האמונה כי האדם, כל אדם, נברא בצלם אלוקים, ולא על יסוד פתרונות המאפיינים טקטיקה של הישרדות (" משום איבה", "דרכי שלום" וכיו"ב) שהתגבשה בתנאים של תלות ולא בתנאים של ריבונות. שאלת יחסה של ההלכה למוסדות השלטון ולרשויות של המשטר הדמוקרטי דורשת התמודדות יסודית; הייתכן כי במדינה הריבונית של העם היהודי יחשבו בתי המשפט בעיני ההלכה ל"ערכאות של עכו"ם" (עובדי כוכבים ומזלות- עבודה זרה) שאינם לגיטימיים? פתרונות טכניים מקומיים המתירים להיזקק לבתי משפט אינם עונים על אתגר עקרוני זה. יתר על כן, "הלכה של ריבונות" כמו גם "תיאולוגיה של ריבונות" צריכות לעסוק באתגרים המאפיינים תחומי אחריות של מדינה ריבונית: פיתוח עקרונות אתיים לעיצוב כלכלה לאומית, אתיקה של יחסי חוץ דיפלומטיים, עיצוב מדיניות עקרונית כלפי מיעוטים לאומיים וכלפי דתות אחרות, ופיתוח כללים ועקרונות אתיים להפעלת כוחות הביטחון. תחומים אלה כמעט אינם נידונים בספרות ההלכתית ובהגות הדתית, לאורך כאלפיים שנות גלות, ואולם יש בספרות זו כדי להציע מקורות השראה ליצירה מתחדשת אשר תידרש לשאלות הגדולות.

⁶⁴ ראו: יוסף גורני, החיפוש אחר הזהות הלאומית, תל אביב 1990.

אתגר זה, וכן המציאות האקטואלית של יחסי הדת והמדינה בישראל המודרנית מחדדים שורה של דילמות הכרוכות בעיצובה של ישראל כמדינה יהודית. מנקודת המבט של המנהיגות הפוליטית של המדינה, על המדינה להיות מדינת חוק ולא מדינת הלכה. לדידה, עניין זה אינו נתון לדיון כלל. מנקודת המבט של המנהיגות הרבנית, על המנהיגות הפוליטית להכפיף עצמה לסמכות הדתית בכל מקום בו קיימת התנגשות בין החוק להלכה. מתח זה שבין הרשות הפוליטית לבין הרשות הדתית אינו חדש, כמובן. כבר בעת העתיקה עלה המתח בין המלך לסנהדרין על סדר יומם של החכמים ושל גדולי הפרשנים והפוסקים. והוא איפיון לאורך מאות בשנים את יחסי הכנסייה והרשויות הפוליטיות באירופה.⁶⁵ לא תמיד דרשה התיאולוגיה הנוצרית מעורבות בחיים הפוליטיים הארציים. אדרבה, המסורת הלותרנית גרסה הפרדה בין הדת למדינה, בין מלכות שמיים לממלכת הארציות. ואולם בסופו של דבר, פרשניו של לותר נתפצלו לאסכולות שונות אשר החזיקו בעמדות מנוגדות בשאלת ההפרדה בין הדת והמדינה. משני הכיוונים הוטחה ביקורת אשר ייחסה לעמדה הנגדית סכנה של היגררות למשטר טוטליטרי; מצד אחד הושמעה טענה כי ההפרדה מסירה מהאדם היחיד את האחריות להתנהלות המדינה, ולקיום משטר של צדק ואנושיות. מצד שני נטען כי ההפרדה מונעת את העריצות של הכנסייה ומאפשרת את החירות ואת הזכויות הטבעיות. מחייבי השילוב טענו כי ההפרדה מבטאת מאיסה בערכי הרוח והנצח, מרידה במלכות שמיים והעדפת ריבונות האדם, אשר כמוה ככפירה.

כבר ראינו לעיל כי גם בהגות הדתית היהודית יש הד לתפיסות אלה. לאורך המסורת היהודית ניתן להבחין כבר מימים קדומים במתח מתמיד בין יסודות בעלי אופי גנוסטי, המעדיף את הרוחני על פני הארצי, לבין יסודות המחייבים את העולם ואת החיים הארציים ורואים בהם את המרחב הראוי לקיומה של תורה.⁶⁶ ואולם דומה כי האתוס הגנוסטי, מבית מדרשו של שמאי, נדחה מפני האתוס המשלב, הקונסטרוקטיבי, המחייב את הארציות, מבית מדרשו של הלל.⁶⁷ על פי אתוס זה שהוא הדומיננטי במסורת היהודית, התורה וההלכה נועדו להתקיים ולעצב חיים אנושיים ערכיים ורוחניים בתוך המציאות הארצית, במסגרת לאומית ובהוויה שהיא פוליטית באופייה.

זו התשתית לתיאולוגיה הפוליטית ביהדות בכלל, ולתיאולוגיה של הריבונות בפרט. אמנם, הענקת עוצמה פוליטית לדת מזה או ייחוס קדושה לישות פוליטית חילונית מזה, שניהם בעלי פוטנציאל הרה סכנות, אך יש בהם כדי ללכד חברה, לעצב זהות קיבוצית מובחנת ולגבש תחושת הזדהות ושייכות. לעומת זאת, הליברליזם

⁶⁵ ראו: יעקב בליד שטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, בר אילן 1983; מנחם לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה, ירושלים 2005; א' רביצקי, חירות על הלווחות, תל אביב 1999 עמ' 89-49. יעקב טלמון, המשיחיות המדינית-השלב הרומנטי, תל אביב תשכ"ה; אוריאל טל, תיאולוגיה פוליטית והרייך השלישי, תל אביב 1991.

⁶⁶ לדוגמא אופיינית להבדלי הגישה בין הלל לשמאי ראו: אבות דרבי נתן, וינה תרמ"ו, נוסחא ב', פרק ל', עמ' 66.

⁶⁷ ראו: א' אורבך, חז"ל- פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 530-513; עזגד גולד, השמאים, תל אביב 2011.

מבטיח את הזכויות הטבעיות, מעודד אינדיבידואליזם אך גם מואשם בכך שהוא גורם מפרק ומפורר. עם זאת, קשה כמובן להתעלם מתוצאותיה ההרסניות של התיאולוגיה הפוליטית כפי שנתעצבה באירופה ובפרט בגרמניה בראשית המאה העשרים.⁶⁸

במה איפוא מתייחדת "התיאולוגיה של הריבונות" המוצעת כאן? מהם יסודותיה במקורות ההגות וההלכה של המסורת היהודית? האם טמונים בה יסודות או עקרונות המחסנים אותה מפני הסכנות הנזכרות? מהו הפוטנציאל החיובי והפורר הטמון בה?

ובכן, "התיאולוגיה של הריבונות" מבקשת להביא לידי ביטוי מירבי במציאות הריאלית את אופיה המורכב והרב ממדי של היהדות, המשלבת את הרוחני עם הארצי, את האישי עם הציבורי, את הלאומי עם האוניברסלי. להלן אנסה לתמצת ולסכם את עיקריה של התפיסה המוצעת באמצעות שבעה יסודות או מרכיבים: (1) יהדות כציביליזציה (2) מרכזיות האדם (3) אוטונומיה (4) לאומיות (5) ריבונות (6) אוניברסליות (7) התקדשות.

יהדות כציביליזציה

תפיסה זו רואה ביהדות לא דת במובנה הצר כי אם ציביליזציה מקיפה⁶⁹ וחובקת כל של קיבוץ לאומי הנושא עימו אמונה, תורת מוסר ואורח חיים החותר להתקדשות, לרמות נשגבות של קיום הן של היחיד והן של הקיבוץ הלאומי. אבן יסוד לתפיסה זו מהווה הגדרתו של הרמב"ם⁷⁰ את התורה כחוקה אלוהית, בכך שהיא שואפת לתיקון הגוף (החברה, המדינה) ולתיקון הנפש (שלמותו של היחיד) כאחד. עמדה זו מהווה סיכום תמציתי של מה שהרמב"ם הבין כעמדת חז"ל והמסורת הרבנית. למותר לומר כי ציביליזציה זו מאופיינת בממד דתי מובהק, כשם שהיא מקיפה ומתייחסת גם לתחומי החולין של הקיום האנושי. בין שני הממדים הללו שורר מתח מובנה ותחרות על התודעה ועל מקורות הסמכות. פעמים מתקיימת סינרגיה ביניהם ופעמים גובר צד זה או אחר, אך ה"מאבק" כולו מתקיים בתוך תחום המופעים המכונה "יהדות" או "ציביליזציה יהודית" והוא עצמו, ה"מאבק", (או: ה"מחלוקת") הוא ממאפייניה המובהקים.

מרכזיות האדם

הנחה יסודית ב"תיאולוגיה של הריבונות" היא כי האדם (ולא האל) הוא העומד במוקד ההתכוונות, לא בחינת מושא לפולחן או הערצה כי אם כמושא לאחריות, לאהבה ולדאגה. אלוהים עצמו נתפס כמי שמעמיד את האדם במרכז: " הלוואי אותי עזבו ותורתי שמרו"⁷¹, "רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה

⁶⁸ ראו לעיל הערה 65.

⁶⁹ ראו: Mordechai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization*, N.Y. 1957, אליעזר שביד, *היהדות והתרבות החילונית*, הקיבוץ המאוחד, תשמ"א.

⁷⁰ ראו: רמב"ם, *מורה נבוכים*, חלק שני פרקים ל"ט-מ'; חלק ג', פרק כ"ז.

⁷¹ *ירושלמי*, חגיגה פרק א' הלכה ז'

ומצוות⁷² וכיו"ב. מבחינת מגמותיה, התורה היא אנתרופוצנטרית והומניסטית, ואלוהים עצמו על פי תפיסה זו הוא הנותן תוקף להומניזם זה. רעיון זה בא לידי ביטוי בויכוח תלמודי ידוע, בשאלה מהו עקרון העל של התורה: ר' עקיבא אומר " ואהבת לרעך כמוך – זה כלל גדול בתורה". ואילו בן עזאי אומר "זה ספר תולדות אדם-זה כלל גדול הימנו.⁷³ הויכוח ביניהם הוא אולי על תחולת העיקרון, האם היקפו מתייחס לאדם הקרוב אליך או לאדם באשר הוא אדם. אך שניהם מעמידים את האדם כעיקרון-על. איש אינו אומר בסיגנון זה: " ואהבת את ה' אלוהיך-זה כלל גדול בתורה", הגם שאהבת ה' היא כוח מניע, או שמא גורם משיכה הבא לביטוי מובהק אצל ענקי הרוח בעם ישראל כמו גם אצל פשוטי המאמינים. עם זאת יודגש, כי מרכזיות האדם מבליטה את כבוד האדם ואחריותו. תפיסת האדם כבעל אחריות היא העומדת ביסוד הרצון לבסס את עקרון האוטונומיה.

אוטונומיה

מתח מובנה קיים במסורת היהודית בין עקרון החירות לעקרון הסמכות. מצד אחד, אל לו לאדם לומר "אי אפשי (=אין רצוני) לאכול חזיר, אלא אפשי ואפשי (=רוצה אני ורוצה אני) ומה אעשה והקדוש ברוך הוא גזר עליי"⁷⁴. מצוות פרה אדומה, שאפרה מטהר את הטמאים אך בו בזמן מטמא את הטהורים, ושעליה נאמר שאף שלמה המלך, החכם מכל אדם, לא הבין את טעמה, היא דוגמא מובהקת לעקרון הציות שהתורה מבקשת לבסס שכן הוא תנאי לחברה שומרת חוק. ועם זאת, חז"ל קובעים כי סמכות הפרשנות והפסיקה "לא בשמים היא", ו"אין משגיחים בבת קול" היוצאת מן השמים וקובעת מהי ההלכה הנכונה כביכול⁷⁵. יתר על כן, הרמב"ם קובע בהלכות תשובה כי עקרון החירות הוא "עמוד התורה והמצווה" ואומר דברים ברוח זו גם במורה נבוכים⁷⁶. מכאן נובע גם עקרון האוטונומיה. חז"ל אומרים כי במעמד הר סיני כפה הקב"ה על ישראל את התורה "הר כגיגית"⁷⁷ ואיים כי אם לא יקבלוה, שם תהא קבורתם. ואולם ברית סיני לא זכתה לתוקף שלם עד אשר "חזרו וקיבלו"⁷⁸ את התורה מרצונם בתקופת מרדכי ואסתר, שנאמר "קיימו וקיבלו היהודים וגו' ". יתר על כן, גם היחיד המקבל על עצמו ציות לסמכות, עושה זאת מתוך בחירתו החופשית, כדברי המשנה במסכת אבות "עשה לך רב"⁷⁹. אדם בן חורין, הוא בלבד יכול להטיל על עצמו ריסון והגבלות. הגדיל לעשות הרב משה שמואל גלאזנר מקלויזנבורג בספרו "דור רביעי" (פירוש על מסכת חולין)⁸⁰ כאשר קבע כי נצחיותה של התורה נובעת דווקא מן העובדה שהתורה שבעל פה אינה נתונה חתומה והיא פרי רוחו של האדם המתחדשת בכל עידן לפי נסיבותיו. כאמור

⁷² מסכת אבות, פרק ו' משנה י"א.

⁷³ ספרא ויקרא, כ', כ"ב.

⁷⁴ ראו: יצחק היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים תשכ"ו. וכן אורבך, לעיל הערה 66, עמ' 321-347.

⁷⁵ ראו: י' אנגלרד, תנורו של עכנאי, פירושה של אגדה, שנתון המשפט העברי א', תשל"ד.

⁷⁶ רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה, פרק ה', הלכה ג': מורה נבוכים, חלק ב', פרק כ"ה.

⁷⁷ בבלי, שבת פ"ח ע"ב, עבודה זרה ב', ע"ב.

⁷⁸ בבלי, מגילה ז' ע"א.

⁷⁹ מסכת אבות, פרק א', משנה ו'.

⁸⁰ משה שמואל גלאזנר, דור רביעי, Cluj (רומניה) 1921, הקדמה עמ' ג'.

לעיל, לגישה זו ייחס הרב קוק שורשים עמוקים במחשבה הקבלית ובזיהוי של "תורה שבעל פה" עם "כנסת ישראל" כבחינות של ספירת "מלכות".

לאומיות

אחד המאפיינים המובהקים של היהדות הוא זיקתה לעם מסויים, ולא פחות מכך, המקום והמשמעות שיש לעם זה כבעל מעמד תיאולוגי מרכזי. הצדקת הלאומיות באה לידי ביטוי כבר בתורה ובמדרש⁸¹ המתארים את סיפור המבול, בניית מגדל בבל ועונש הפיזור ללאומים מובחנים. במסכת סיפורים אלה טמונה הטענה כי ההשחתה שקדמה למבול וגרמה לו נבעה מאינדיבידואליזם קיצוני אנוכי שהצדיק גזל וחמס. התגובה לאחר המבול, בניית המגדל, האחדות והשפה האוניברסאלית המשותפת באו לכאורה לתקן את החטא שגרם למבול, אך מימושם היה אף הוא קיצוני באופן שהמטרה המשותפת של הקולקטיב רמסה את ערכו של היחיד, והצדיקה כל מחיר, ואפילו הוא כרוך בזלזול בערך חיי האדם. על פי המדרש זו הסיבה לעונש ההפצה וייסוד הלאומים. הלאום הוא הדגם המאוזן והראוי לחברה אנושית הנמצא בתווך בין אינדיבידואליזם רדיקלי לבין קולקטיביזם אוניברסאלי רדיקלי. כבר הצבענו לעיל על הביטוי שנותן הרמב"ם לתפיסת הזיקה לעם כ"עיקרון תיאולוגי", ואף ראינו את השלכותיו של עיקרון זה על תפיסת התורה שבעל פה אצל הרב קוק. ואולם בנקודה זו, חשוב להדגיש לא את מרכזיותו בלבד כי אם את קדימותו של ערך הלאומיות. במידרג הערכים נוכחנו לדעת כי "שמירת התורה" קודמת לאמונה באלוהים ("הלוואי אותי עזבו ותורת שמרו"), כלומר מועדפת, וכן מועדף עם ישראל על פני התורה, בתפיסת חז"ל, כפי שהדבר בא לביטוי מפורש במדרש ב"תנא דבי אליהו", המספר בזו הלשון: "פעם הייתי מהלך בדרך. פגשני אליהו, אמרתי לו: רבי, שני דברים יש לי בלבבי ואני אוהבם אהבה גדולה ואיני יודע איזה מהם קודם. אמר לי (אליהו): דרכן של בני אדם אומרים תורה קודמת, אבל אני הייתי אומר: ישראל קדושים קודמים"⁸². למעמדו התיאולוגי של עם ישראל בתפיסת היהדות, יש כמובן השלכות על תפיסת הריבונות כבעלת משמעות תיאולוגית.

ריבונות

מבחינה תיאולוגית המדינה הריבונית מהווה, בתפיסת הרב קוק, הופעה (מניפסטציה) של הוויה מטפיסית, ובלשונו, "יסוד כסא ה' בעולם". ואולם הרב קוק עצמו כבר מתרגם את השפה הדתית ללשון של תרבות ולמושגים ריאליסטיים ונטורליסטים, ומדבריו משתמע כי המדינה נחשבת לבעלת מעמד תיאולוגי אך ורק אם היא שואפת להגשים ערכי מוסר ואידיאלים נאצלים המקדמים את האנושות בכללותה. המדינה בדרכי התנהלותה

⁸¹ בראשית רבה, פרשה לה' ו'.
⁸² תנא דבי אליהו, ירושלים, תשל"ד, פרק י"ד, עמ' 146.

המוסרית אמורה איפוא להיות לא רק הופעה של ישות מטפיסית כי אם גילומם של ערכי מוסר, של קידוש ערך חיי האדם. מכיוון שלמדינה, על פי תפיסה זו, נודעת משמעות ערכית - כמסגרת שברכיבוי ממדיה ותחומי אחריותה מאפשרת את הגשמתה של התורה במשמעה הרחב, באופן המלא והמקיף ביותר - הרי שמוסדות ורשויות המדינה הדמוקרטית מהווים מצע למימושה של התורה, כל אחד בתחומו ועל פי סמכויותיו ואחריותו. אשר על כן, למוסדות ולרשויות המדינה נודעת משמעות תיאולוגית ופעולתם וחקיקתם ראויה להחשב למרכיב בלתי נפרד של שרשרת היצירה של התורה שבעל פה. כמוכן בשני תנאים: א) שתהיה התייחסות במעשה החקיקה והיצירה למקורות ההשראה מן היצירה התורנית הקלאסית ותהיה התכוונות להמשיכה בחינת חוליה בשרשרת היצירה התורנית, ו-ב) שתהיה הכרה רחבה הולכת וגוברת בערכה ובמשמעותה של החקיקה והיצירה החדשה כקומה נוספת בבנייתה של הציביליזציה היהודית ההיסטורית.

אוניברסליות

אופיה הפרטיקולריסטי של היהדות מעורר אי נוחות מסוימת שבאה לביטוי כבר במקורות הקדומים ביותר, וודאי שבהגות היהודית המודרנית. אי-נוחות זו נובעת מן העובדה שהערכים המוסריים בהם דוגלת היהדות הינם אוניברסליים במהותם, וכך ראוי שיהיו. המוסר והצדק מחייבים שהטוב יחול על כולם במידה שווה, ותוקפו של הצו המוסרי נובע מאופיו האוניברסלי (התבוני או הדתי). על כן מתפתחת ביהדות מגמה אוניברסלית מזה, יחד עם הצורך להגן ולהצדיק את הפרטיקולריותם הלאומי והדתי מזה. מתח דיאלקטי זה מופיע כבר במקרא, בין היגדים בעלי אופי בדלני ("הן עם לבדד ישכון") ובין חזונות גאולה אסכטולוגיים בעלי אופי אוניברסליסטי. חז'ל נותנים ביטוי למתח זה, אך דומה בתקופת חז'ל גובר היסוד הפרטיקולריסטי⁸³ ובעידן המודרני פורץ מחדש במלוא עוזו מתח זה בין מגמות אוניברסליסטיות מבית מדרשם של ההשכלה (הנאורות) והסוציאליזם מזה לבין מגמות לאומיות מבית מדרשה של הציונות מזה. התיאולוגיה של הריבונות, כמשקפת את הציביליזציה היהודית על ריבוי פניה וממדיה, מביאה לידי ביטוי אף היא, את אופיה הדיאלקטי של היהדות. לצד ביסוס הצדקת הלאומיות היא משרטטת את דמותה של המדינה הראויה, האמורה לשמש "אור לגויים", ולהפעיל מדיניות פעילה של חסד וצדק כלפי החברה האנושית כולה.

⁸³ אורבך, לעיל הערה 66, עמ' 466-494. לאחר כתיבת מאמרי זה, יצא לאור ספרו של ידידי ועמיתי הרב ד"ר יהודה ברנדס, **יהדות וזכויות אדם-בין צלם אלוהים לגוי קדוש**, ירושלים תשע"ג. הספר דן בהרחבה בהיבטים שונים של המתח בין הפרטיקולרי לאוניברסאלי.

התקדשות

ההתמקדות המודגשת בממד הציבורי והקיבוצי המאפיינת את התיאולוגיה של הריבונות מקפחת במידה מסויימת את מקומו של היחיד ומעמידה בפניו אתגר לא פשוט. לנוכח תפקידיה ותחומי אחריותה הכה נרחבים של המדינה בתחומי הרווחה, החינוך, התרבות והרוח, ואף בתחום היחסים הבינלאומיים, גוברת הסכנה של הסתלקות היחיד מאחריותו האישית, וקיים חשש להתפתחות גישה של אדישות, ניכור ואנוכיות. כאן צריך לבוא לידי ביטוי תפקידם המובהק של רבנים, אנשי חינוך ואנשי רוח, האמורים לאתגר את היחידים ואת הקהילות לחיים של התקדשות. התקדשות משמעה אי הסתפקות בקיים וחתיירה מתמדת לחיים של שגב רוחני ומוסרי. הקדושה היא הקטגוריה של המוחלט, של השלם. הקדושה היא מעבר לתחומו של האדם. אך ההתקדשות, החתיירה לשלמות רוחנית ומוסרית משפרת ומרוממת את הקיום האנושי. על פי התיאולוגיה של הריבונות, המדינה, כמבטאת ציביליזציה יהודית מקיפה, תהיה חסרה אם לא תיתן ביטוי לממד העומק של החברה, המעשיר אותה ומעצב את קיומה כחברה אנושית. על המדינה לעודד ולאפשר מרחב פנוי לריבוי יוזמות מגוונות המאתגרות יחידים וקהילות לחיים של התקדשות. שומה על ההלכה, על פוסקי הלכה ולומדי הלכה לפתח התייחסות אחראית, קשובה ורגישה המציעה ליחיד ולקהילה דפוסי חיים שיש בהם "יראת שמים" ו"יראת חטא", כלומר יחס של כבוד עמוק לערכים נשגבים ("יראת הרוממות" - לא פחד מה') ורתיעה עמוקה מפגיעה בהם, מצד אחד, ו"אהבת השם" המתבטאת באהבת אדם שנברא בצלם אלוקים, לאמר; תשוקה נלהבת ללכת "בדרכיו" בחינת "מה הוא רחום אף אתה תהיה רחום", ורצון להיטיב עם כל אדם באשר הוא אדם.

הרהורי סיכום

העולם היהודי מורכב כיום משתי קהילות גדולות, בארה"ב ובישראל, ומקהילות קטנות יותר הפזורות במדינות שונות בעולם. הקהילה היהודית בארה"ב, מונה כשישה מיליון נפש, נהנית מכל החירויות, מרווחה כלכלית, עושר תרבותי ומעמד פוליטי איתן. היא זכתה להשתלבות מלאה בחברה האמריקאית מבחינה מעשית ותודעתית כאחד, ומתוך כך הינה חשופה לסכנה של טישטוש זהותה היהודית המובחנת. זו קהילה עשירה אך מפוצלת, המתמודדת עם שאלות זהות מורכבות, שעה שהחישוקים שבעבר ליכדו את הקהילה היהודית לחטיבה בעלת זהות מובחנת ומוגדרת הולכים ומתרופפים. הקהילות היותר קטנות הפזורות בעולם, בהן חיים כשני מיליון יהודים, מתמודדות עם חולשות המאפיינות מיעוטים אשר לעולם נתפסים כ"אחרים" בסביבתם, עם גילויי אנטישמיות, עם ביטחון עצמי מוגבל יחסית ועם תהליכי טמיעה מואצים. הקהילה היהודית בישראל מונה אף היא כשישה מיליון יהודים והיא היחידה שהכפילה עצמה פי 10 בשישים וארבע שנות קיום המדינה. עם כל בעיותיה ואתגריה החיצוניים והפנימיים, היא נמצאת בתנופה של בניית ציביליזציה מקיפה. מבחינה דמוגרפית



ומבחינת היקף היצירה ורוב ממדייתה, הופכת ישראל לגורם המאתגר את הקהילות היהודיות בשאלות של זהות, של הגדרה עצמית, ושל התמודדות מחדשת עם שאלת משמעותה של היהדות. היא מחדדת את שאלת היחס בין היהדות כדת, כתרבות או כלאומיות. היא מאלצת יהודים לרדת ממרומי האולימפוס של השקפות תאורטיות על ערכים, הומניזם ומוסר, לשדות הקרב והעשייה המדינית והבטחונית שבהם צריך לממש ערכים אלה בתנאים של מציאות קשה ואכזרית. היא מעמידה מול היהודים ראי זהותי מאתגר. בה בעת מעמידה יהדות העולם אתגרי זהות בפני היהודים בישראל. האם התיאולוגיה של הריבונות עשויה להציע חזון מלהיב, מעצב זהות ומעניק משמעות ליהדות וליהודים בעולם משתנה? האם תעמיד מדינת ישראל דגם של חברת מופת מאתגרת לאנושות? האם המשמעות המתחדשת של היהדות בעקבות שיבת ציון המודרנית תחולל תהליך של התחדשות תיאולוגית בנצרות? האם תשכיל מדינת ישראל, מכוח אחריותה הריבונית לאזרחיה הערבים לבנות בעזרתם יסודות לשפה תיאולוגית משותפת גם עם האיסלאם למען שיגשוגה של האנושות כולה? שאלות אלה הן מקצת האתגרים העומדים לפתחינו, המתחייבים מן התיאולוגיה של הריבונות.