

"תאולוגיה של ריבונות": יהדות על פרשת דרכים?

בנימין איש שלום

למשמעותה של שאלת המשמעות

שיבת היהודים לציון בעידן המודרני לאחר אלפיים שנות גלות היא 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 המקובלות.¹ השאלה "האם יש משמעות להיסטוריה?" היא שאלה המלווה את חקר ההיסטוריה מאז שהתבסס כדיסציפלינה ביקורתית.² ואולם קשה להכחיש את משקלה והשפעתה של פרשנות המעניקה משמעות להיסטוריה, גם אם היא משקפת נקודת מבט תרבותית, דתית או אידאולוגית סובייקטיבית. משמעותה של תופעה היסטורית כפי שהיא נתפסת

פרופ' בנימין
איש שלום הוא
נשיא בית מורשה
ומייסדו

- 1 אמנם העם היהודי אינו העם היחיד אשר תהליכי התהוותו היו קשורים קשר אמיץ לדת ואשר טיפח ציפיות משיחיות, ואולם כאן אנו עדים לכך שתחייתו 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: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום, ירושלים תשס"ח, במיוחד עמ' 209-236. ראו עוד יהודה רוזנטל, "מדינת ישראל לאור התאולוגיה הנוצרית", מחקרים, כרך שני, ירושלים 1966, עמ' 556-577, וכן הנ"ל, "מדינת ישראל והכנסיה הנוצרית", שם, עמ' 578-586. 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: השלב הרומנטי, תל אביב תשכ"ה, עמ' 185-240. ראו קרל פופר, החברה הפתוחה ואויביה, פרק 25: "היש משמעות להיסטוריה?", ירושלים 2006, עמ' 461 ואילך.

המתכוללת, וכי הם הושפעו בגישתם הלאומית מרעיונות אירופיים. לדעתו, אפילו הרבנים מקרב מבשרי הציונות, הרב צבי הירש קלישר והרב יהודה אלקלעי, הגם שהיו מעוגנים היטב במסורת הרבנית, מבטאים רעיונות אירופיים בחשיבתם. הערכה זו של אבינרי מבוססת אמנם על רקעם החילוני של מנהיגי הציונות כגון משה הס ויהודה לייב פינסקר, בנימין זאב הרצל ומקס נורדאו, דב בר בורוכוב וזאב ז'בוטינסקי, אך גם על האופן שבו הציגו עצמם הוגים כמו יוסף חיים ברנר ומיכה יוסף ברדיצ'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 תומכים גם בקרב הוגים רבניים, ולא מחמת אופייה החילוני של התנועה הציונית בלבד, כי אם ממניעים תאולוגיים עקרוניים.

אפשר בהקשר הזה להזכיר דמויות כמו הרב שמשון רפאל הירש.⁶ קרובים אליו בסוגיה זו היו פרנץ רוזנצווייג,⁷ הרב יואל משה טייטלבוים, רבה של חסידות סאטמר,⁸ והרב יצחק יעקב ריינס, מייסד המזרחי.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 אלוהי 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 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 אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, ירושלים 1977, עמ' 303-308. וכן ראו משה ה' גראופה, היהדות המודרנית בהתהוותה, תל אביב 1990, עמ' 197 והערה 195.

7 על גישתו האמביולנטית של רוזנצווייג לציונות ראו אפרים מאיר, כוכב מעיקב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 105-119.

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

9 ראו אליעזר 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, אך גם הוא אינו טוען כי יש לדברים קשר לרעיון הגאולה או לרעיון המשיחי.

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

11 ליאו שטראוס, ירושלים ואתונה, ירושלים 2001, עמ' 388-389.

ליאו שטראוס רואה במה שהוא מכנה "הבעיה היהודית" לא בעיה פוליטית בלבד, לאמור לא בעיית העם היהודי, כי אם בעיית היהדות, בחינת מהות רוחנית, דתית במהותה, שאינה ניתנת להמרה או לתרגום לקטגוריות חילוניות של תרבות או ציביליזציה. ומכיוון שהציונות, אשר הונהגה בידי הוגים ומנהיגים חילונים, פיתחה תרבות חדשה וזהות חדשה, חילונית במהותה, לא נפתרה לדעתו "בעיית היהדות".¹² ואולם בקרב לא מעטים ממנהיגי העלייה השנייה ואנשי הרוח שלה החלה לנבוט ההבנה שלאומיות המתנתקת מזיקתה למסורת הדתית, מתנתקת למעשה מזהותה היהודית וממקורות יניקתה ומנתקת את פתיל הרציפות ההיסטורית והזיכרון הלאומי הקולקטיבי.¹³ אחד העם רואה בהתכחשות לעבר הלאומי "אבסורד שלא נראה כמותו בשום אומה ולשון",¹⁴ 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".¹⁵

רבים מהחלוצים החילונים, בני העלייה השנייה והשלישית, לא היו מוכנים לוותר על ממד 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 ולהתקדש.¹⁶ א"ד גורדון התפרסם בתפיסתו את העבודה כמעשה דתי, מעשה של זיכוך ורוחני, וזיקתו למקורות הקבליים והחסידים ידועה.¹⁷ ואולם נשאלת השאלה: באיזו מידה המרה זו של שפה דתית לקטגוריות חילוניות היא לגיטימית? באיזו מידה תופעה חילונית המקיימת זיקה למקורות המסורת הדתית ומתנסחת בשפה דתית, אמנם מקיימת רצף עם הבחינה האוטנטית של אותה מסורת? שאלה זו אכן העסיקה הן הוגים ומנהיגים חילונים 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 בניין ושל עשייה פיזית במציאות הריאלית, אך בה במידה היה בו ממד 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.¹⁸

- 12 את טיעונו המלא ראו שם, עמ' 389-390.
- 13 על הפולמוסים של ברנר ראו כל כתבי ברנר, כרך ב, תל אביב תשכ"א, עמ' 36-37, וכן שמואל שניידר, עולם המסורת היהודית בכתבי יוסף חיים ברנר, תל אביב 1994. עוד ראו דוד כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, תל אביב 1977, עמ' 76-78.
- 14 אחד העם, "תורה מציון", השלח, אייר תרע"א.
- 15 מרטין בובר, תעודה ויעוד, כרך ב, ירושלים תשמ"ד, עמ' 304. וראו: יוסף אחיטוב, על גבול התמורה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 249-261 (על המושג "משיחיות חילונית"); מרטין בובר, בין עם לארצו, ירושלים ותל אביב 1984, עמ' 9-10; הנ"ל, הרוח והמציאות, תל אביב תש"ב, עמ' 97.
- 16 "היהודי", תרס"ו (דצמבר 1905), נדפס שוב בהמעורר, חוברת ו, יוני 1906 (החתמה: זעירא דמן חבריא).
- 17 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.
- 18 דוד בן גוריון, נצח ישראל, תל אביב 1954, עמ' 174.

עם חתימת התנ"ך נפסקה הנבואה, אבל לא נסתלקה השכינה, העם ניתק מעל אדמתו והלך בגולה, וחזונו המשיחי ליווה אותו בכל נרודיו 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.¹⁹

בן גוריון, כמו ברל כצנלסון, מדבר על רציפותה של הרוח היהודית שהיא היסוד לכינונה של מדינת היהודים. אמנם שניהם אינם תופסים רוח זו כהתגלות שמימית, כי אם כרוחו האוטונומית של העם; אך כדברי בן גוריון, “חשוב הקול ולא הוויכוח על מקום מוצאו”. דומה כי אכן יש ממש בהערכתו של בוכר ש”גם שלא מדעת פועלים כוחות המסורת על מהותו והווייתו של החלוצ”.²⁰ תופעה זו משתקפת באופן מובהק דווקא ברמותו 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 מישאאל, לא אל העם כקולקטיב, וקורא לו להתעוררות רוחנית. הוא קורא לו להיחלץ מן הניוון וההתפוררות של האומה, ולהתעורר לחיים של קדושה כפי שהזכרנו לעיל. הרשימה כולה רוויה במטבעות לשון ואסוציאציות הלכות 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 לשאיפה אל המטפיזי, החתירה לעילוי של האדם אל קיום נשגב יותר אינה יכולה להתנסח אלא בשפה דתית, שפתה של המסורת.²¹

מכל האמור עולה אפוא כי למרות אופייה המרדני והמהפכני של התנועה הציונית, רבים ממעצביה ובוניה פיתחו יחס מורכב אל המסורת.²² אמביוולנטיות זו שיקפה דחייה והסתניגות מן האמונה הדתית ומאורחות החיים המסורתיים, אך בו בזמן גם הבנה שתרכות לאומית מתפתחת לא מתוך התנתקות מן המקורות, כי אם על ידי קיום רציפות של יצירה. הדבר המעניין הוא שלא 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 הלאומי.²³ בשיבה לציון ראו דרך יחידה ליצירת אדם חדש, עצמאי, יוצר, בעל שאר רוח, השואף לגבהים נשגבים של קדושה.

19 שם, עמ' 27.

20 בוכר, הרוח והמציאות (לעיל הערה 15), עמ' 97.

21 ראו לעיל הערה 16.

22 ראו כנעני (לעיל הערה 13); יוסף שלמון, דת וציונות, ירושלים תש"ן; יעקב צור, בין אורתודוקסיה לציונות, רמת גן 2001; מנחם פרידמן, חברה ודת, ירושלים תשל"ח; שניידר (לעיל הערה 13); אבי שגיא, להיות יהודי: י"ח ברנר כאקסיסטנציאליסט יהודי, תל אביב 2007.

23 ראו הערה 16 לעיל, עמ' 171.

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 בן גוריון להרצל, והוא עצמו מזדהה אֶתה 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 שוור, גאולת עם ישראל, גאולת העולם ותיקון העולם במלכות שדי... ועלינו ללמוד מהרצל... לרצות את הגאולה, ואת הגאולה הגדולה במהרה בימינו".²⁴

ראינו אפוא 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 ולעומתו ברדיצ'בסקי תמך בה והכריז כי "הציונות היא המשכה של המשיחיות",²⁵ כך גם בקרב הוגים רבניים נחלקו הדעות בדבר טיבה של הציונות. אחדים מהם ביקשו להסביר את הסתירה בין העובדה שהתנועה של שיבת היהודים לציון מתנהלת בכלים פוליטיים וריאליים על ידי אנשים חסרי אמונה ומחויבות דתית, לבין התחושה והאמונה שמהפכה כה דרמטית בתולדות העם היהודי חייבת להיות פועלה של ההשגחה העליונה. סתירה זו הטרידה גם את הרב אברהם יצחק הכהן קוק. הרב קוק תפס את המציאות שנתהוותה בעידן החדש בדרך מורכבת יותר. 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 כלפי הדת והן לתודעת החירות שאפיינה את צעירי דורו. מתוך הבנה שלנגד 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 להבנה ולהערכה של המציאות. למרות האוריינטציה הדתית והמיסטית שלו, ובעצם באופן פרדוקסלי דווקא בגללה, הוא כותב באיגרת לרב שמואל אלכסנדרוב בשנת 1907 בזו הלשון: "אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברותי להיבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה אלוהית,

24 ראו דוד בן גוריון, זיכרונות, ב, תל אביב 1972, עמ' 117-120. ראו דברי הרצל עצמו בסוף ספרו מדינת היהודים: "העולם בשחרורנו משתחרר בעושרנו מתעשר ומתגדל בגדולתנו. ומה שאנו ננסה שם רק למען גשגוגנו שלנו, יפעל פעולה אדירה ומאשירה לטובת כל בני האדם כולם". ראו עוד יצחק וייס, הרצל – קריאה חדשה, תל אביב 2008, עמ' 236. וייס כותב על דברי הרצל בדבר "ארמון השלום" שיפעל במדינת היהודים: "לא רק למען ארץ היהודים ותושביה, אלא גם למען עמים אחרים וארצות רחוקות... הוא המרכז של המאמצים הבינלאומיים להקל על סבלם של האומללים בכל העולם". ראו עוד ברוח זו מקס נורדאו, כתבים ציוניים, ב: נאומים ומאמרים, ירושלים תש"ך, עמ' 112, וכן שמואל פיינר, 'שום דבר אנושי אינו זר לי' – החברה והתרבות היהודית החילונית בחזונו של הרצל", אבי שגיא וירידיה צ' שטרן (עורכים), הרצל אז והיום – יהודי ישן, אדם חדש? ירושלים 2008, עמ' 171-194.

25 ראו דוד אוהנה, לא כנענים לא צלבנים, ירושלים ורמת גן 2008, עמ' 162.

מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק באיזו צורה שתהיה, היא בעצמה ההשפעה האלוהית היותר מאירה".²⁶

התבטאות זו משקפת הכרה של הרב קוק במשמעות המהותית הדתית של המציאות האידאלית המתהווה בארץ ישראל. בה בעת היא משקפת גם הכרה בלגיטימיות של צורות הביטוי וצורות החיים החילוניות. הדברים מזכירים את התבטאותו של בן גוריון ש"חשוב הקול ולא הוויכוח על 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, הגם שלא תמיד בצורה מפורשת ומפורטת, זרעיה של תאולוגיה חדשה - תאולוגיה של ריבונות.

תאולוגיה 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 מהמקרא דרך ספרות חז"ל עד ימי הביניים ועד ימינו אלה.²⁷ ואולם כאמור, דומה שהקמת המדינה הטתה את הכף לטובת הגישה הריאליסטית, שאפשר לכנותה "תאולוגיה 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 גרשם שלום במאמריו על המשיחיות, אך בוודאי גם בגישות השכלתניות ובתאולוגיה של הריבונות טמונות סכנות. שלום הצביע על כך שהתודעה והציפייה המשיחית הן "רעיון אנטי אכסיסנציאליסטי 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". ועוד, "יש משהו נהדר בחיים מתוך תקווה, אך בו זממן 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 ועומדים".²⁸ במידה רבה, מחירים אלה מאפיינים הן את הגישה המיסטית והן את הגישה הריאליסטית. בשתיהן נשקפת סכנה של פגיעה בערכו של היחיד, אם מחמת תודעה מתמדת של היעדר שלמות, ואם מחמת משקלה העורף

26 הראי"ה קוק, אגרות הראיה, א, ירושלים תשכ"ב, עמ' מה.

27 על תפיסתו של גאולה ומשיחיות ראו גרשם שלום, "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", דברים בגו, תל אביב 1976, עמ' 155-190. ראו עוד שלום רוזנברג, "השיבה לגן עדן: הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסטורטיבית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים", הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, כ"ד-כ"ה בכסלו תשל"ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 37-86; אהרן זאב אשכולי, התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים 1956; ישעיה תשבי, משיחיות ברור גירושי ספרד ופורטוגל, ירושלים תשמ"ה.

28 שלום (לעיל הערה 27), עמ' 189-190.

של הלאומיות, במסגרת התאולוגיה של הריבונות, אשר מנייה וביה ממעיטה בערכו של היחיד ובייחודו. הסכנה מחריפה במיוחד בגישות אקטיביסטיות הרואות ביחיד מכשיר המשרת מטרה עליונה למען הכלל. עם זאת, יש בגישה הריאליסטית ובתאולוגיה 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 (יד, ד), ואולם חזון הגאולה של זכריה אינו מדבר על מקדש היורד מן השמים ולא על הרמוניה אוטופית בין זאב לכבש. הוא מתאר מציאות ריאלית של חיי יום-יום שלווים בירושלים, שהם לפלא בעיני העם ובעיני אלוהים עצמו. כיום אחרי השואה מבינים אנו עד כמה גדול הפלא.

יסודותיה של מה שאני מכנה "תאולוגיה של ריבונות" מצויים בצורה שיטתית כבר 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 בישעיה: "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ" (ישעיה יא, ו) משל וחידה... אמרו חכמים: אין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד (סנהדרין צא).²⁹

מאפייניה העיקריים של תפיסתו המשיחית של הרמב"ם הם שההתרחשות המשיחית היא ריאלית-פוליטית, לאמור כרוכה במלכות, בהקמת שלטון עצמי, בקיבוץ נידחי ישראל ובכינון משטר המעודד את טיפוח הרוח, לימוד התורה וערכי השלום והשוויון האוניברסליים לתועלת האנושות כולה. תפיסה זו מעוגנת בהשקפתו הפילוסופית והדתית הרחבה יותר 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 במשנה תורה קובע הרמב"ם הלכות לכאורה מנוגדות, 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

29 רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים, פרקים יא-יב. וראו יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמת גן 1983.

ולחיות שם בבדידות ובלבד שלא יושפע מרשעים. לעומת זאת, בהלכות מלכים (פרק ה, הלכה יב) קובע הרמב"ם בעקבות התלמוד (במסכת כתובות קי ע"ב): "לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל. שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובר עבודה זרה".

אמנם לאמיתו של דבר אין כאן סתירה כי בהלכות דעות מתייחסים הדברים לאדם המתגורר מחוץ לארץ ישראל, ובהלכות מלכים מדובר בחובה לגור בארץ ישראל בלי להתחשב בסכנת ההשפעה השלילית של עובדי עבודה זרה, שכן בעיני הרמב"ם, עצם מגוריו של אדם מחוץ לארץ ישראל שקולים לעבודה זרה. ואולם עמדה זו תמוהה לנוכח העובדה שעבודה זרה נתפסת בהלכה כהשחתה חמורה ביותר עד כי האדם מצווה עליה ב"ייהג ואל יעבור" (כמו בנוגע לעבדות של שפיכות דמים וגילוי עריות). מדוע אפוא חשיבות ההיצמדות לארץ ישראל גוברת על הסכנה של היגררות לעבודה זרה בהשפעת העכו"ם? יתר על כן, אי אפשר לטעון בהקשר הזה כי קדושת ארץ ישראל היא כשלעצמה הגורם המכריע לאיסור 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 כן, אם מדובר בקדושה כקטגוריה הלכתית ולא כקטגוריה אונטולוגית, מדוע גוברת החובה לידור בארץ ישראל על האיסור החמור של עבודה זרה או של מה ששקול לה?

אבקש להציע כי ההסבר לעמדתו זו של הרמב"ם נעוץ בתפיסתו את הלאומיות ואת הגאולה במושגים של "התאולוגיה 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, מכיוון שהרמב"ם תופס את משמעותה של הארץ כמצע לקיום הקולקטיב הלאומי, הדבר מטיל קטגוריה חדשה של אחריות שאינה מניחה לאדם להימלט מן הסכנה ודורשת ממנו להתמודד עמה במאמץ לשנות ולתקן את הטעוץ תיקון. 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, ובמסגרתה היחיד מחויב להעדיף את טובת הכלל על טובת עצמו וטובת היחידים.³⁰

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.³¹

30 חיזוק לפרשנות זו, המדגישה את הריבונות כקריטריון מכריע, ניתן לראות גם ביחסו של הרמב"ם לחובת ביעור האלימות ולאכיפת מצוות בני נוח על כל בני האדם. במורה נבוכים מתוארת חובה זו ללא סייגים והגבלות טריטוריאליות, אך במשנה תורה הוא מסייג ואומר: "כל נכרי שלא קיבל מצוות בני נוח הורגים אותו אם ישנו תחת ידינו". בהקשר זה אין חובה לכבוש ארצות אחרות כדי להשליט את מצוות בני נוח, אך בכל מקום שנכבש יש לאכוף זאת. משמע, שבמקום שבו קיימת ריבונות או שלטון יהודי, מוטלת על השלטון חובת אכיפה זו. וראו מורה נבוכים, חלק א, פרקים לו, נד; חלק ג, פרקים כט, לו, מא, נא, וכן ראו משנה תורה, הלכות מלכים, ח, ט-י. וראו גם בלידשטיין (לעיל הערה 29), עמ' 221-225.

31 ראו שו"ת הרדב"ז, חלק ג, סימן אלף נ"ב (תרכ"ז), שפוסק שאין אדם חייב לסכן נפשו למען אדם אחר, ולעומתו עיינו בשו"ת ציץ אליעזר, חלק יב, סימן נו, אשר פוסק כי במלחמה הגישה שונה שכן עצם המלחמה משמעה סיכון החיים של חיילים למען מטרה לאומית ולמען הצלת חיי אחרים. ראו

המעמד הדתי של ערך הלאומיות או של ההזדהות (הסולידריות) הלאומית בא לידי ביטוי בהלכות נוספות שהרמב"ם פוסק. בהלכות תשובה (פרק ג, הלכה 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 עמם (אינו מתענה בתענית הציבור הנקבעת בעת צרה או עצירת גשמים), אף 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. ודוק: אין מדובר כאן בסולידריות קהילתית גרידא, כי אם בחובות כלפי ה"ציבור", כלומר כלפי העם כולו.³²

על יסוד איזה מקור מבסס הרמב"ם הלכה זו, המזהה את ההתנכרות לעם עם מעשה של כפירה? לא מצאתי בספרות הפירושים על הרמב"ם מקור להלכה זו, אך נראה לי שהמקור הוא משנה חיצונית (בריתא) המופיעה בנוסח ההגדה של פסח: "רשע מה הוא אומר? מה העבודה הזאת לכם?!... לפי שהוציא עצמו מהכלל כפר בעיקר...".³³ כאן נתפסת בבירור ההתנכרות לעם ככפירה "בעיקר", כלומר באלוהים.

אם נכוחים דבריי הרי נקבע כאן עיקרון תאולוגי מהפכני: ההזדהות עם העם, תחושת האחריות כלפיו והשתתפות פעילה באורחות חייו הן בעלות משמעות דתית ומהוות מנייה וביה ביטוי של אמונה, שעה שההתנכרות לעם נתפסת מנייה 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, דהיינו לאופן שבו נתפסת היהדות בכלל ולעיצוב התאולוגיה של הריבונות. ברעיון זה טמונות סכנות לא מעטות, ואדון בהן בהקשר רחב יותר בהמשך.

דומה כי ברוח דברים אלה מתפתחת עמדתו של הרב קוק בדבר משמעותה של השיבה לארץ ישראל והקמת מדינה יהודית ריבונית, הגם שהוא מעגן את דבריו דווקא ברעיונות בעלי אופי קבלי, מיסטי, וכן ברעיונות רומנטיים ואידאליסטיים היונקים מן ההגות המערבית של המאה התשע-עשרה.³⁴

עוד: Benjamin Ish-Shalom, "Purity of Arms' and Purity of Ethical Judgment", *Meorot*, 6, 1 (2006); בנימין איש שלום, טוהר הנשק וטוהר השיפוט המוסרי, משה רחמי (עורך), *עמדו*, עמ' 24-13.

32 עמ' מדינה-תורה, כרך א' הכיפה והכומתה, אלקנה-רחובות, תש"ע, עמ' 24-13. המושג "ציבור" מזוהה עם "עם ישראל". ראו משנה תורה, הלכות כלי המקדש, ו, א: "וקרבנות הציבור הן קרבן של כל ישראל". קיימת דעה שבתקופת המקרא מומנו קורבנות הציבור מאוצר המלך. עוד על מעמדו המשפטי של המושג "ציבור" ראו אצל בלידשטיין (לעיל הערה 29), עמ' 24-26 וההערות שם על "מצוות הציבור". על מקורותיה העתיקים של הלאומיות בכלל ושל הלאומיות היהודית בפרט ראו הייסטינגס (לעיל הערה 1), ובייחוד אנתוני סמית, *האומה בהיסטוריה*, ירושלים 2003, פרק שני: "האומה: אומה מודרנית או פרניאלית?", עמ' 14-71.

33 הרב מנחם מ' כשר, *הגדה של פסח*, ירושלים תשכ"ז, עמ' כג. וראו גם מכילתא דבי רבי ישמעאל, בא, פרשה יח, מהדרות הורוויץ-רבין, ירושלים תש"ל, עמ' 73. וכן ראו ירושלמי, פסחים י, ד. שם לא כתוב "כפר בעיקר". יצוין כי במדרשים הגרסה שונה: "וכפר בעיקר". אפשר לפרש את הווי"ו בתור וי"ו התוספת, אך אפשר גם לפרשה כווי"ו מבארת, לאמור הוציא עצמו מן הכלל, ובכך כפר בעיקר.

34 על מקורותיו של הרב קוק ראו בנימין איש שלום, הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב תש"ן.

התאולוגיה של הריבונות קשורה אצל הרב קוק בשני עקרונות מכוננים: האוטונומיה של האדם כפרט ושל העם ככלל מזה, והיחס המהותני (הלא אינסטרומנטלי) למעמד המדינה - מדינת ישראל - מזה.

האוטונומיה של האדם באה לידי ביטוי במשנתו בראש ובראשונה במקום המרכזי שהוא מועיד לאידאל החירות,³⁵ אך לא פחות מכך בתפיסת ההתגלות שלו, ולפיה ה"נבואה ורוח הקודש באים מפנימיותו של אדם".³⁶ הנבואה, או כלשון אחר ההתגלות, מקורה לדעתו ברוח האדם, אשר באופן עמוק יותר יש להבינה כרוח אלוהים.³⁷ יתר על כן, התורה שבעל פה, שהיא המקור הנורמטיבי והסמכותי שעל פיו מעוצבים חיי העם, מקורה בעצם ברוח העם עצמו.³⁸ כשם שהגותו האותנטית נתפסת כרוי תורה, סמכותה של התורה שבכתב ובעל פה נובעת מהסכמת האומה ומיחס עמוק של חיבה שרווח העם ליצירת רוחו, ליצירת הדורות, ולא דווקא מכוחה של סמכות חיצונית טרנסצנדנטית,³⁹ וכלשון התלמוד שהוא מצטט: "חביבים דברי סופרים מדברי תורה".⁴⁰ תפיסתו זו של הרב קוק מושפעת כאמור מתפיסות רומנטיות בדבר האותנטיות של הקול המושמע באופן ספונטני על ידי המון העם בחינת "קול המון כקול שדי",⁴¹ אך באופן מובהק גם מהרעיונות הקבליים בדבר זהותה של ספירת "מלכות" עם המושג "כנסת ישראל" ועם "תורה שבעל פה", הנתפסות כבחינות שונות של מהות אחת.⁴² על כן יצירתו של העם, וכמוה הרוח היוצרת האותנטית של היחיד, נתפסות בעצם כהתגלות שמימית. תפיסה זו בדבר האופי האוטונומי של התורה שבעל פה ומעמדו של העם ביצירתה ובעיצובה, מניחה יסודות לתפיסה של ריבונות העם. היא גם היסוד לתפיסת התורה כמכלול ערכי רעיוני ונורמטיבי שהוא פרי רוחו של העם ומשקף אותה, אף שבממד עמוק יותר מיוחסת לה קדושה של התגלות אלוהית. הבנה זו עשויה להאיר באור חדש את משמעותם הרתית של מוסדות החקיקה והשפיטה של מדינת ישראל המודרנית, ובכך נעסוק בהמשך.

הצעד הדרמטי הנוסף שעושה הרב קוק בכיוון התאולוגיה 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",⁴³ הוא כותב, אך דברים אלה תקפים רק באשר למדינה רגילה, שבעיניו אינה אלא אמצעי. גם תפיסה ליברלית רואה במדינה אמצעי ולא ישות בעלת ערך עצמי. המדינה היא כלי לקידום רווחתם וביטחונם של אזרחיה, מעין חברה ביטוח ותו לא. ואולם לדעתו אפשר להציע דגם אחר

35 שם, עמ' 119-145.

36 שם, עמ' 98-116 (על פי כתב יד). וראו הראי"ה קוק, אורות הקודש, א, עמ' כג ירושלים תשכ"ג. (במהדורה זו הוכנסו שינויים בטקסט על ידי העורך, הרב דוד הכהן, כדי למתן את משמעותו).

37 שם, וכן הראי"ה קוק, אורות האמונה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 25.

38 רעיון זה מופיע הרבה בכתביו. ראו לדוגמה הראי"ה קוק, אדר היקר, עמ' לח-לט, וכן אורות הקודש, א, עמ' קלה.

39 ראו אדר היקר, שם.

40 הראי"ה קוק, ערפלי טוהר, עמ' נד (דפוס ראשון, הורפס ולא הופץ), וראו איש שלום (לעיל הערה 34), עמ' 202, והערה 47.

41 איש שלום, שם, עמ' 103.

42 ערפלי טוהר, עמ' טז. וכן ראו איש שלום, שם, עמ' 222.

43 ראו אורות הקודש, ג, עמ' קצא.

של מדינה, מדינה שעניינה לא בקידום האינטרסים הקיומיים בלבד של אזרחיה, כי אם מדינה שבעצם הווייתה טבועים אידאלים של מוסר וצדק, ושמעניינה לקדם ולאפשר את התעלותם של היחידים בתוכה גם מבחינה רוחנית, דתית ומוסרית. מדינה כזו היא 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“.⁴⁴

הפסקה שבה מנסח הרב קוק את תפיסתו הנועזת בנושא זה משקפת מודעות למתח העז בין ערכו של היחיד לבין מרכזיות המדינה כערך, וכן לבעייתיות 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 לנוכח הניסיון הקשה של ההיסטוריה של המאה העשרים שהצמיחה משטרים עריצים ואלימים שמפעולותיהם נבעו תוצאות הרוות אסון. ואולם זיהוי עמדתו עם האידאולוגיות שעמדו ביסודם של משטרים אלה בטעות יסודו, שכן הוא מבליט את הדמיון הפילוסופי, שאמנם קיים, לתפיסת המדינה של הגל אך מתעלם מהיסודות ההומניסטיים והליברליים הטמונים בעמדתו המורכבת. באחד מספריו החשובים, אורות, הוא אף גותן ביטוי לעמדה פציפיסטית אשר עמדה לדעתו ביסוד ההימנעות מהקמת מדינה עד העת הזאת.⁴⁵ 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 הריאליסטי 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, ומכיוון שזו משימה אינסופית היא מבטיחה את התמדת קיומו של העם. השליחות המוסרית האוניברסלית היא בעיניו סוד נצחיותו של עם ישראל,⁴⁶ שכן השליחות המוסרית היא באופייה בלתי ניתנת למיצוי שלם ועל כן השלמתה היא משימה מתמשכת, שאין לה סיום. מכאן תעצמות הנפש של עם ישראל, המחויב להגשמת האידאל המוסרי, תעצמות נפש שמבטיחות את התמדת קיומו כל עוד הוא קרוא לשליחות המוסרית.

לאור דברים אלה, ומכיוון שכאמור אין השפה הדתית דרך יחידה לגיטימית לפרשנות ולהערכת המציאות, אפשר להריק את רעיונותיו של הרב קוק מתחומה של השפה הדתית לקטגוריות תרבותיות בלי לפגוע במשמעותם המקורית ובאותנטיות שלהם. במסגרת זו אפשר לומר כי הגם שמדינה היא ארגון פוליטי ומשמשת 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 יצירה תרבותית ובמובן זה היא

44 שם.

45 הראי"ה קוק, אורות, ירושלים תשכ"ג, "המלחמה", עמ' יד.

46 שם, "אורות ישראל", עמ' קלט.

בעלת ערך כשלעצמה, לאמור ערכה חורג ממשמעותה האינסטרומנטלית. חשיבותה הרעיונית והמוסרית של המדינה היא בכך שהיא והיא בלבד מאפשרת את מימושה של היהדות ההיסטורית על מכלול ממדיה, ערכיה והוראותיה בחיים הממשיים של קיבוץ (קולקטיב) לאומי עצמאי ואחראי, כלומר 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 נדרש לשאלת משמעותה של המדינה, וכך הוא כתב:

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.⁴⁷

דברים אלה של בן גוריון ובדבריו של הרב קוק לעיל אנו שומעים הד לזוהר של נדם עד עצם היום הזה, והוא נסב על השאלה אם 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 אידאולוגיות מגוונות או בעלי לאומיות או דת לא-יהודית. 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 לידי ביטוי בחקיקה ובעיצוב רשות הרבים במדינה, זהותה והאתוס הלאומי שלה.⁴⁸

47 דוד בן גוריון, ”תשובה למתווכחים”, דבר, 9 באוקטובר 1957.

48 על מחלוקת עקרונית זו ראו לדוגמה מנחם אלון, ”דרך חוק בחוקה: ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית לאור חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו”, עיוני משפט, יז (תשנ”ג), עמ’ 659, 663, וכן אהרן ברק, פרשנות במשפט, כרך שלישי: פרשנות חוקתית, ירושלים תשנ”ד, עמ’ 330-332.

אתגר הריבונות: דילמות של משמעות, זהות ואחריות

ביסודו של דבר, ריבונות היא הביטוי הפורמלי לסמכותה של המדינה.⁴⁹ הריבונות מבטאת את סמכותה המוחלטת של המדינה בתחומה של טריטוריה מסוימת והיא מיוסדת על שלושה יסודות: הסמכות לחוקק, להורות, לאכוף ולשפוט; העליונות, לאמור אי-כפיפות ושליטה; והטריטוריה, שהיא המרחב שבו מתממשת סמכותו של הריבון.⁵⁰ 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 כ”ג, 1,600 שנה לפניו: ”הווי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו” (ג, ב). דברים אלה תקפים לכל מדינה באשר היא. אך האם למדינה יהודית יש ייחוד? ואם כן, באיזה מובן היא שונה ממדינת לאום אחרת? מן המקורות שנדרונו לעיל עולה בכירור כי זרם מרכזי בהגות הציונית אינו מסתפק בתפיסה ”רזה” של משמעות המדינה. מהו אפוא האתגר של ריבונות יהודית במסגרתה של תאולוגיית הריבונות?

כפי שכבר אמרנו לעיל, הקמת מדינת ישראל מציינת מפנה 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 הבתר-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.⁵¹ 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 ואחר כך גם של ראשי הישיבות. היצירה ההלכתית התמקדה בעיקר בנושאים של רשות היחיד והיחסים הבין-אישיים והקהילתיים.⁵² גם היהדות בת זמננו, על כל זרמיה, אינה שונה עקרונית במאפייניה. למרות התרחקות רוב היהודים מאורח חיים (פרקטיקה) של שמירת מצוות, עדיין רואים יהודים, גם מהזרמים הליברליים, את הביטוי לזיקתם ליהדות בקיום זיקה לקהילה, לבית הכנסת ולרב הקהילה. לאורח חיים שאינו מקיים זיקה כלשהי לקהילה יהודית, לטקסטים קלאסיים, לסמלים דתיים או למנהגים יהודיים, חסרים מקורות הלגיטימציה והעיצוב של זהות יהודית. ואולם הקמתה של מדינת ישראל שינתה לכאורה את מאפייני הקיום היהודי ואת תוכנה של הזהות היהודית עצמה.

לראשונה זה אלפיים שנה מהווים היהודים רוב במדינה ואינם צריכים לחשוב ולנהוג כקבוצת מיעוט נרדפת. קיומה של מדינת ישראל יוצר מלאות חיים, כוליות יהודית

49 יוסף שלהב, ריבונות בארץ מריבה, ירושלים 2010.

50 שם, עמ’ 82.

51 רולן דהיו, חיי יום יום בישראל בימי המקרא, כרך שני, תל אביב 1969.

52 ישראל לוין, מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים 1985; מנחם אלון, המשפט העברי, כרך א, ירושלים תשל”ג, עמ’ 59-64.

העוטפת את היחידים בהוויה שהיא יהודית ברכים ממאפייניה. במציאות שבה שפת המדינה, העברית, היא שפה יהודית, לוח השנה הרשמי, החגים ויום המנוחה הרשמי, השבת, נקבעים על פי המסורת היהודית, ביום כיפור הכול 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 מתוך הימנעות מאימונים ומפעילות שאינה מבצעית, ומקפידים על כשרות המזון לפי ההלכה; במדינה שבה הסמל, ההמנון והרגל מעוצבים בהשראת מקורות הדת והתרבות היהודית - בתוך הוויה יהודית טוטלית כזו יכולים היחידים, לכאורה, להיות בעלי זהות יהודית סבילה בלי שיצטרכו לעשות מאמץ מיוחד למימוש ולעיצוב של זהותם היהודית.⁵³ כל אלה מעניקים משמעות נוספת ומיוחדת למאמר התלמודי: "שכל הדר בארץ ישראל דומה [נחשב] כמי שיש לו אלוה" (כתובות קי ע"ב). ואולם מציאות זו, שנתעצבה מאז הקמת המדינה, היא כשלעצמה אין בה כדי להבטיח את התמדת הקיום של מאפיינים אלה, אם זו לא תיתמך בממד עומק תאורטי או תאולוגי, בייחוד משום שכמה מן המאפיינים הללו שנויים במחלוקת ציבורית נוקבת.⁵⁴

השיח בחברה הישראלית בדבר אופייה 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) מתוך התחשבות ביחסי כוחות פוליטיים. בזירה האקדמית והמשפטית מתקיים דיון עקרוני על מקומו של המשפט העברי-יהודי בחקיקה ובמשפט הישראלי. בתחום זה בולט ההבדל העקרוני בין הגישות כפי שביטאו אותן שלושה שופטים בבית המשפט העליון: נשיא בית משפט העליון אהרן ברק העדיף בבירור את הגישה הליברלית ואת ההסתמכות על ערכיו של מה שהוא כינה "האדם הנאור". לעומתו השופט מנחם אלון ניסה בכל מפעל חייו להטמיע את המשפט העברי בתוך משפט המדינה. השופט אלון, שהיה אדם שומר מצוות, ראה ערך תרבותי ולאומי בכך שרשות הרבים הישראלית תעוצב על פי עקרונות וערכים של המשפט העברי, גם אם לא ייעשה הדבר מתוך מניע דתי. שופט אחר, יצחק אנגלרד, אף הוא שומר מצוות, חלק עליו וטען כי שימוש במשפט העברי במסגרת שהיא חילונית במהותה, שכן הריבון הוא האדם, הרי הוא חילול הקודש.⁵⁵ בזירה החברתית האזרחית מתרחשים תהליכים מרתקים של תנועה מעמדות קיצוניות חילוניות או דתיות אל עבר מרכז ישראלי-יהודי המחפש רוחניות יהודית והשראה

53 ראו ד"ר 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.

54 ראו רון מרגולין (עורך), מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית: רב שיח, נערך במסגרת הקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות, כ"ז בתמוז תשנ"ז (1 באוגוסט 1997), ירושלים תשנ"ט.

55 ראו אלון (לעיל הערה 48); ברק (לעיל הערה 48). ראו עוד גדעון ספיר, "שני תלמידי חכמים שהיו בעירנו", עיוני משפט, כה, 1 (תשס"א), עמ' 189-220; אשר מעוז, "ערכיה של מדינה יהודית ודמוקרטית", עיוני משפט, יט, 3 (תשנ"ה), עמ' 547-630; אריאל רוזן צבי, "מדינה יהודית ודמוקרטית: אבהות רוחנית, ניכור וסימביוזה - האפשר לרבע את המעגל?" עיוני משפט, יט, 3 (תשנ"ה), עמ' 479-519.

בחיבורים הקלסיים של היהדות כדי לעצב זהות ישראלית-יהודית אותנטית.⁵⁶ המרכז הישראלי הזה הולך ומתפתח בקרב הדור הצעיר ומצטרפים אליו אנשים מכל המגזרים בחברה היהודית בישראל, בעלי גישות ורקע מגוונים. מציאות חדשה זו, איזו אחריות היא מטילה, אילו אתגרים היא מצמיחה? האם יש נכונות מצד ההגות הדתית וההלכה להתמודד עם אחד האתגרים היותר גדולים שידע העם היהודי משחר קיומו? הייתכן שקריאה גדולה זו של המציאות תיוותר ללא מענה?

התמורות והתהליכים הרוחניים-תרבותיים המתרחשים בישראל, והשראתם של המקורות הקלסיים ושל ההגות הציונית, יוצרים "חוג הרמנויטי" חדש המאפשר קריאה חדשה של המקורות. הוא אמור להשפיע על הגישה הרעיונית וההלכתית מבחינות עקרוניות רבות. ההבדל בין הגישה ההלכתית בעידן של טרום-ריבונות, המתמקדת בדרך כלל במקומי ובעכשווי וברשות 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 למנוע אותה מלכתחילה. זהו ההבדל בין פוליטיקה מקומית למדינאות, בין טקטיקה לאסטרטגיית-על. שורה שלמה של סוגיות דורשות התייחסות עקרונית, מתוך קשב רגיש לתודעה ולערכים של האנושות הנאורה בזמננו ומתוך חתירה למצוא את שורשיהם ואת ההשראה לתיקון הנדרש בחיינו במקורותינו העתיקים, בתורה הכתובה והמסורה באמצעות פרשנות יוצרת. לדוגמה, שאלת מעמדה של האישה במסורת היהודית לנוכח מעמדה ומקומה של האישה בחברה המודרנית תובעת פתרון יסודי ומכבד ולא בדרך של רטייה למכה. שאלת היחס לנוכרי דורשת ניסוח משנה סדורה לכתחילה על יסוד האמונה שהאדם, כל אדם, נברא בצלם אלוהים, 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 ייחשבו בתי המשפט בעיני ההלכה ל"ערכאות של עכו"ם" (עובדי כוכבים ומזלות - עבודה זרה) שאינם לגיטימיים?⁵⁷ פתרונות טכניים מקומיים המתירים להיזקק לבתי משפט אינם עונים על אתגר עקרוני זה. יתר על כן, "הלכה של ריבונות", וכמוה "תאולוגיה 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.⁵⁸

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

57 ראו יצחק ברנד, ערכאות של גויים במדינת היהודים, ירושלים תש"ע.

58 וראו שוב לדוגמה את עמדת הרב קוק; נאמן לשיטתו בדבר ריבונות האומה הוא מעניק מעמד הלכתי למוסדות המדינה, וכלשונו: "נראים הרברים, שבזמן שאין מלך, כיוון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה וביחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל, דין מלך יש לו... ובמה שנוגע להנהגת הכלל, ודאי גם שופטים מוסמכים ונשיאים כלליים במקום המלך הם עומדים". הרא"ה קוק, משפטי כהן (ענייני

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 שבו קיימת התנגשות בין החוק להלכה. מתח זה שבין הרשות הפוליטית לבין הרשות הדתית אינו חדש, כבר בעת העתיקה עלה המתח בין המלך לסנהדרין על סדר יומם של החכמים ושל גדולי הפרשנים והפוסקים, והוא אפיין לאורך מאות בשנים גם את יחסי הכנסייה והרשויות הפוליטיות באירופה.⁵⁹ לא תמיד דרשה התאולוגיה הנוצרית מעורבות בחיים הפוליטיים הארציים. אדרבה, המסורת הלותרנית גרסה הפרדה בין הדת למדינה, בין מלכות שמים לממלכת הארציות. ואולם בסופו של דבר, פרשנו של לותר נתפצלו לאסכולות שונות אשר החזיקו בעמדות מנוגדות בשאלת ההפרדה בין הדת למדינה. משני הכיוונים הוטחה ביקורת אשר ייחסה לעמדה הנגדית סכנה של היגררות למשטר טוטליטרי; מצד אחד הושמעה הטענה שההפרדה 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 שמים והעדפת ריבונות האדם, אשר כמוה ככפירה.

כבר ראינו לעיל כי גם בהגות הדתית היהודית יש הר לפיסות אלה. במסורת היהודית אפשר 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.⁶⁰ ואולם דומה כי האתוס הגנוסטי, מבית מדרשו של שמאי, נדחה מפני האתוס המשלב, הקונסטרוקטיבי, המחייב את הארציות, מבית מדרשו של הלל.⁶¹ על פי אתוס זה, שהוא השליט במסורת היהודית, התורה וההלכה נועדו להתקיים ולעצב חיים אנושיים ערכיים ורוחניים בתוך המציאות הארצית, במסגרת לאומית ובהוויה שהיא פוליטית באופייה.

זו התשתית לתאולוגיה הפוליטית ביהדות ככלל ולתאולוגיה 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 מבטיח את הזכויות הטבעיות, מעודד אינדיבידואליזם אך גם מואשם בכך שהוא גורם מפרק ומפורר.

59 ארץ ישראל, סימן קמ"ד. וראו עוד בעקבות הרב קוק: הרב שאול ישראלי, עמוד הימיני, סימן ט. בלידשטיין (לעיל הערה 29); מנחם לורברבוים, פוליטיקה וגבולות ההלכה, ירושלים 2005; אביעזר רביצקי, חירות על הלוחות, תל אביב 1999, עמ' 49-89; טלמון (לעיל הערה 1); אוריאל טל, תיאולוגיה פוליטית והרייך השלישי, תל אביב 1991.

60 לדוגמה אופיינית להבדלי הגישה בין הלל לשמאי ראו אבות דרבי נתן, וינה תרמ"ז, נוסחא ב, פרק ל, עמ' 66.

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

עם זאת, קשה כמובן להתעלם מתוצאותיה ההרסניות של התאולוגיה הפוליטית כפי שנתעצבה באירופה ובפרט בגרמניה בראשית המאה העשרים.⁶² במה אפוא מתייחדת התאולוגיה 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 והפוריה הטמון בה? ובכן, התאולוגיה של הריבונות מבקשת להביא לידי ביטוי מרבי במציאות הריאלית את אופייה 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: יהדות כציביליזציה; מרכזיות האדם; אוטונומיה; לאומיות; ריבונות; אוניברסליות; התקדשות.

יהדות כציביליזציה

תפיסה זו רואה ביהדות לא דת במובנה הצר כי אם ציביליזציה מקיפה⁶³ וחובקת־כול של קיבוץ לאומי הנושא עמו אמונה, תורת מוסר ואורח חיים החותר להתקדשות, לרמות נשגבות של קיום הן של היחיד והן של הקיבוץ הלאומי. אבן יסוד לתפיסה זו היא הגדרתו של הרמב"ם⁶⁴ את התורה כחוקה אלוהית, בכך שהיא שואפת לתיקון הגוף (החברה, המדינה) ולתיקון הנפש (שלמותו של היחיד) כאחד. עמדה זו היא סיכום תמציתי של מה שהרמב"ם הבין כעמדת חז"ל והמסורת הרבנית. למותר לומר כי ציביליזציה זו מאופיינת בממד דתי מובהק, כשם שהיא מקיפה גם את תחומי החולין של הקיום האנושי. בין שני הממדים הללו שוררים 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 בתאולוגיה של הריבונות היא שהאדם (ולא האל) הוא העומד במוקד ההתכוונות, לא בחינת מושא לפולחן או הערצה כי אם כמושא לאחריות, לאהבה ולראגה. אלוהים עצמו נתפס כמי שמעמיד את האדם במרכז: "הלוואי אותי עזבו ותורת שמרו"⁶⁵ "יצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות"⁶⁶ וכיו"ב. מבחינת מגמותיה התורה היא אנתרופוצנטרית והומניסטית, ואלוהים עצמו על פי תפיסה זו הוא הנותן תוקף להומניזם זה. רעיון זה בא לידי ביטוי בוויכוח תלמודי

62 ראו טל (לעיל הערה 59).

63 ראו אליעזר שביד, *היהדות והתרבות החילונית*, הקיבוץ המאוחד, תשמ"א; Mordechai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization*, New York 1957.

64 רמב"ם, *מורה נבוכים*, חלק ב, פרקים לט-מ; חלק ג, פרק כז.

65 ירושלמי, חגיגה א, ז.

66 מסכת אבות, ו, יא.

ידוע בשאלה מהו עקרון-העל של התורה: רבי עקיבא אומר "ואהבת לרעך כמוך - זה כלל גדול בתורה", ואילו בן עזאי אומר "זה ספר תולדות אדם - זה כלל גדול הימנו".⁶⁷ הוויכוח ביניהם הוא אולי על תחולת העיקרון - אם היקפו נוגע לאדם הקרוב אליך או לאדם באשר הוא אדם. אך שניהם מעמידים את האדם כעיקרון-על. איש אינו אומר דברים בסגנון "ואהבת את ה' אלוהיך - זה כלל גדול בתורה", הגם שאהבת ה' היא כוח מניע, או שמא גורם משיכה הבא לידי ביטוי מובהק אצל ענקי הרוח בעם ישראל ואצל פשוטי המאמינים כאחד. 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 עלי".⁶⁸ 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 דוגמה 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 כביכול.⁶⁹ יתר על כן, הרמב"ם קובע בהלכות תשובה כי עקרון החירות הוא "עמוד התורה והמצווה" ואומר דברים ברוח זו גם במורה נבוכים.⁷⁰ מכאן נובע גם עקרון האוטונומיה. חז"ל אומרים כי במעמד הר סיני כפה הקב"ה על ישראל את התורה "הר כגיגית"⁷¹ ואיים כי אם לא יקבלוה, שם תהא קבורתם. ואולם ברית סיני לא זכתה לתוקף שלם עד אשר "חזרו וקיבלו"⁷² 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".⁷³ 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)⁷⁴ כאשר קבע כי נצחיותה של התורה נובעת דווקא מן העובדה שהתורה שבעל פה אינה

67 ספרא ויקרא, כ, כב. בניגוד לדגם האנתרופוצנטרי המוצע כאן ראו את פרשנותו של יואל בן-נון לדברי הרב קוק, המעמידה מודל דו-קוטבי (אליפטי): יואל בן-נון, המקור הכפול, בני ברק וירושלים תשע"ד.

68 יצחק היינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים תשכ"ו; אורבך (לעיל הערה 59), עמ' 321-347.

69 יצחק אנגלרד, "תנורו של עכנאי: פירושה של אגדה", שנתון המשפט העברי, א (תשל"ד), עמ' 45-50.

70 רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה, ה, ג; מורה נבוכים, חלק ב, פרק כה.

71 שבת פח ע"ב; עבודה זרה ב ע"ב.

72 מגילה ז ע"א.

73 אבות א, ו.

74 משה שמואל גלאזנר, דור רביעי, קלויזנבורג 1921, הקדמה, עמ' ג.

נתונה חתומה והיא פרי רוחו של האדם המתחדשת בכל עידן לפי נסיבותיו. כאמור 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 מסוים, ולא פחות מכך, המקום והמשמעות שיש לעם זה כבעל מעמד תאולוגי מרכזי. הצדקת הלאומיות באה לידי ביטוי כבר בתורה ובמדרש⁷⁵ המתארים את סיפור המבול, בניית מגדל בכל ועונש הפיזור ללאומים מובחנים. במסכת סיפורים אלה טמונה הטענה שההשחחה שקדמה למבול וגרמה לו נבעה מאינדיבידואליזם קיצוני אנוכי שהצדיק גזל וחמס. התגובה לאחר המבול, בניית המגדל, האחדות והשפה האוניברסלית 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 הפצת האנשים בעולם וייסוד הלאומים. הלאום הוא הדגם המאוזן והראוי לחברה אנושית הנמצא בתווך בין אינדיבידואליזם רדיקלי לבין קולקטיביזם אוניברסלי רדיקלי. כבר הצבענו לעיל על הביטוי שנותן הרמב"ם לתפיסת הזיקה לעם כ"עיקרון תאולוגי", 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. במדרג הערכים נוכחנו לדעת כי "שמירת התורה" קודמת לאמונה באלוהים ("הלוואי אותי עזבו ותורתך שמרו"), כלומר היא מועדפת, וכן מועדף עם ישראל על פני התורה בתפיסת חז"ל, כפי שהדבר בא לידי ביטוי מפורש במדרש 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"⁷⁶. למעמדו התאולוגי של עם ישראל בתפיסת היהדות יש כמובן השלכות על תפיסת הריבונות כבעלת משמעות תאולוגית.

75 בראשית רבה, פרשה לח, ו. יש להבחין בין מושג ה"לאומיות" בבחינת תודעה שקיומה בעם היהודי עתיק מאוד והיא מצויה בזיקה עמוקה לדת היהודית, לבין מושג ה"לאומיות" כתנועה פוליטית מודרנית. במאמר זה אני נוקט גישה הקרובה לגישת ההיסטוריונים המדברים על "לאומיות פרניאלית", כלומר תודעה לאומית רבידורית או נצחית. ראו ח"ה בן-ששון (עורך), תולדות עם ישראל, א-ג, תל אביב תשכ"ט, כרך א, עמ' יט. וראו עוד הייסטינגס (לעיל הערה 1); סמית (לעיל הערה 32).

76 תנא דבי אליהו, ירושלים תשל"ד, פרק יד, עמ' 146.

ריבונות

מבחינה תאולוגית המדינה הריבונית משמשת אצל הרמב"ם, כפי שראינו, מקור לסוג מיוחד של אחריות ושל חובות. בתפיסת הרב קוק היא הופעה (מניפסטציה) של הוויה מטפיזית, ובלשונו, "יסוד כסא ה' בעולם". ואולם אפשר לתרגם את השפה הדתית ללשון של תרבות ולמושגים ריאליסטיים, ומדבריו של הרב קוק עצמו משתמע כי המדינה נחשבת לבעלת מעמד תאולוגי אך ורק אם היא שואפת להגשים ערכי מוסר ואידאליים נאצלים המקדמים את האנושות בכללותה. המדינה בדרכי התנהלותה המוסרית אמורה אפוא להיות לא רק הופעה של ישות מטפיזית כי אם גם גילום של ערכי מוסר, של קידוש ערך חיי האדם. מכיוון שלמדינה, על פי תפיסה זו, נודעת משמעות ערכית - כמסגרת שבריבוי ממדיה ותחומי אחריותה מאפשרת את הגשמתה של התורה במשמעה הרחב, באופן המלא והמקיף ביותר - הרי מוסדות המדינה הדמוקרטית ורשויותיה משמשים מצע למימושה של התורה, כל אחד בתחומו ועל פי סמכויותיו ואחריותו. אשר על כן, למוסדות ולרשויות של המדינה נודעת משמעות תאולוגית, ופעולתם וחקיקתם ראויות להיחשב למרכיב בלתי נפרד של שרשרת היצירה של התורה שבעל פה - כמובן בשני תנאים: (א) שתהיה התייחסות במעשה החקיקה והיצירה למקורות ההשראה מן היצירה התורנית הקלסית ותהיה התכוונות להמשיכה בחינת חוליה בשרשרת היצירה התורנית; (ב) שתהיה הכרה הולכת וגוברת בערכה ובמשמעותה של החקיקה והיצירה החדשה כקומה נוספת בבנייתה של הציביליזציה היהודית ההיסטורית. ודוק: אין הכוונה לראות במוסדות המדינה מקורות סמכות במובן ההלכתי הצר, כי אם לעודד באמצעותם את פיתוחה של תרבות יהודית רב-ממדית והכרה ביצירה זו כבעלת משמעות יהודית וכביטוי מודרני לתורה שבעל פה.

אוניברסליות

אופייה הפרטיקולריסטי של היהדות מעורר אי-נוחות מסוימת שבאה לידי ביטוי כבר במקורות הקדומים ביותר, וודאי שבהגות היהודית המודרנית. אי-נוחות זו נובעת מן העובדה שהערכים המוסריים שבהם דוגלת היהדות הם 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 לצד הצורך להגן על הפרטיקולריזם הלאומי והדתי ולהצדיק אותו מזה. מתח דיאלקטי זה מופיע כבר במקרא, בין היגדים בעלי אופי בדלני ("הן עם לבדד ישכון") ובין חזונות גאולה אסכטולוגיים⁷⁷ בעלי אופי אוניברסליסטי. חז"ל נותנים ביטוי למתח זה, אך דומה שבתקופת חז"ל גובר היסוד הפרטיקולריסטי;⁷⁸

77 למאפייניה של האסכטולוגיה היהודית ראו עוד יהודה אבן שמואל, מדרשי גאולה, ירושלים ותל אביב תשי"ד; אשכולי (לעיל הערה 27); תשבי (לעיל הערה 27); שלום (לעיל הערה 27); הרעיון המשיחי בישראל (לעיל הערה 27).

78 אורבך (לעיל הערה 59), עמ' 466-494. ספרו של ידידי ועמיתי הרב ד"ר יהודה ברנדס, יהדות וזכויות אדם: בין צלם אלוהים לגוי קדוש, ירושלים תשע"ג דן בהרחבה בהיבטים שונים של המתח בין הפרטיקולרי לאוניברסלי.

ובעידן המודרני פורץ מחדש במלוא עוזו מתח זה בין מגמות אוניברסליסטיות מבית מדרשם של ההשכלה (הנאורות) והסוציאליזם מצד אחד לבין מגמות לאומיות מבית מדרשה של הציונות מצד שני. התאולוגיה של הריבונות, כרעיון המבקש לראות במסגרת המדינית יצירה בעלת משמעות ערכית המשקפת את הציביליזציה היהודית על ריבוי פניה וממדיה, מביאה לידי ביטוי אף היא את אופייה 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.

התקדשות

ההתמקדות המודגשת בממד הציבורי והקיבוצי המאפיינת את התאולוגיה של הריבונות מקפחת במידה מסוימת 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 קהילות לחיים של התקדשות. התקדשות משמעה אי-הסתפקות בקיים וחתירה מתמדת לחיים של שגב רוחני ומוסרי. הקדושה היא הקטגוריה של המוחלט, של השלם. הקדושה היא מעבר לתחומו של האדם. אך ההתקדשות, החתירה לשלמות רוחנית ומוסרית, משפרת ומרוממת את הקיום האנושי. על פי התאולוגיה 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 גישה 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 לצד ”אהבת השם”, המתבטאת באהבת האדם שנברא בצלם אלוהים, דהיינו 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, בארצות הברית וכישראל, ומקהילות קטנות יותר הפזורות במדינות רבות בעולם. הקהילה היהודית בארצות הברית מונה כשישה מיליון נפש, נהנית מכל החירויות, מרווחה כלכלית, מעושר תרבותי וממעמד פוליטי איתן. היא זכתה להשתלבות מלאה בחברה האמריקנית מבחינה מעשית ותודעתית כאחד, ומתוך כך היא חשופה לסכנה של טשטוש זהותה היהודית המובחנת. זו קהילה עשירה אך מפוצלת, המתמודדת עם שאלות זהות מורכבות, שעה שהחישוקים שליכדו בעבר את

הקהילה היהודית לחטיבה בעלת זהות מובחנת ומוגדרת הולכים ומתרופפים. הקהילות הקטנות יותר הפזורות בעולם, שבהן 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 עשרה בשישים ושבע שנות קיום המדינה. עם כל בעיותיה ואתגריה החיצוניים והפנימיים, היא נמצאת בתנופה של בניית ציביליזציה מקיפה. מבחינה דמוגרפית ומבחינת היקף היצירה ורב-ממדיותה הופכת ישראל לגורם המאתגר את הקהילות היהודיות בשאלות של זהות, של הגדרה עצמית ושל התמודדות מחודשת עם שאלת משמעותה של היהדות. היא מחדדת את שאלת היחס בין תפיסת היהדות כדת, כתרבות או כלאומיות. היא מאלצת יהודים לרדת ממרומי האולימפוס של השקפות תאורטיות על ערכים, הומניזם ומוסר, לשדות הקרב והעשייה המדינית והביטחונית 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 לא תדחק הריבונות את המוסר, את הרוח ואת שאר הרוח? האם יש בכוחה של התאולוגיה של הריבונות 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 תאולוגית בנצרות? האם תשכיל מדינת ישראל, מכוח אחריותה הריבונית לאזרחיה הערבים, לבנות בעזרתם יסודות לשפה תאולוגית-פוליטית משותפת גם עם האסלאם למען שגשוגה של האנושות כולה? שאלות אלה מבטאות את מקצת האתגרים העומדים לפתחנו, המתחייבים מן התאולוגיה של הריבונות.