

היהדות והמדינה המודרנית

יורם חזוני

השקפה רווחת גורסת כי לדת בכלל, וליהדות בפרט, אין מקום בחיים הציבוריים של המדינה המודרנית. השקפה זו מושתתת על כמה הנחות יסוד בנוגע לקהילה המדינית בת־ימינו, שאפשר לסכמן כך:

1. אדריכלי המדינה המודרנית ראו לנגד עיניהם מדינה לא־דתית, ואפילו אנטי־דתית, שהחיים הציבוריים שלה יופרדו מן הדת בעקבות הניסיון העגום של עמי אירופה בימי הביניים.

2. אדריכלים אלו, ובהם הוגי דעות כמו תומס הובס וג'ון לוק, היו בעצמם תומכים נלהבים ב"חילון" החברה בת־זמנם, ולא ראו כל מקום למסורת הדתית בחיי הציבור.

3. כתוצאה מכך, המקרא ומקורות יהודיים נוספים הוצאו בראשית התקופה המודרנית אל מחוץ לתחום, ולא היה להם חלק בהקמת המדינות שבהן אנו חיים היום.

מובן מאליו שראייה כזאת של תולדות המחשבה המדינית הופכת כל אמירה פוליטית הנסמכת על המסורת הדתית להסגת גבול בלתי לגיטימית. "בנינו את העיר הזאת בלי עזרתך", אומר כביכול המשטר המודרני למסורת הדתית, "וכעת אין לנו כל צורך בך".

השקפה זו בנוגע ליחס שבין המדינה המודרנית לדת אינה משוללת יסוד לחלוטין, וחשוב לתת על כך את הדעת. ואולם במבט כולל, נראה שהיא שגויה. במאמר הנוכחי אסביר מדוע אני סבור כך, וכיצד קרה שתפיסה כה בעייתית קנתה לה אחיזה עמוקה כל כך בחברה שבה אנו חיים כיום.

כשהייתי סטודנט, למדתי את תולדות המחשבה המדינית מספר הלימוד היסודי בנושא, שנכתב בידי פרופ' ג'ורג' סאביין.¹ הספר שרטט את התפתחות הרעיונות המדיניים על ציר שנע מן הפילוסופיה היוונית אל המחשבה הרומית, ממנה אל הפילוסופיה המדינית של הברית החדשה ואבות הכנסייה הראשונים, ומשם ישירות אל מחשבת ימי הביניים. פשוט כך. בלי מילה על התנ"ך, או על כל טקסט יהודי אחר.

וכך, בעוד הלקסיקון הפוליטי של ימינו גדוש ברעיונות שמקורם במקרא – מושגים כמו שלום בינלאומי, סדר עולמי חדש, שחרור לאומי, מדינת לאום, צדק חברתי, פירוק נשק, אי-ציות אזרחי וכבוד האדם – מתעלם סאביין מנביאי ישראל כאילו לא קמו מעולם. מפתח העניינים של הספר אינו מזכיר כלל את המקרא, את משה רבנו, את הנביא ישעיהו או את היהדות בכללה. גם לעם היהודי אין כל זכר, מלבד בעמודים שבהם עוסק סאביין בפילוסופיות המדיניות של מוסוליני, אלפרד רוזנברג והיטלר.²

ובאשר לרעיונות המדיניים של המקרא, סאביין מייחס פחות או יותר את כולם לז'נון מקיטיום, שיסד את הזרם הפילוסופי הסטואי בסביבות שנת 300 לפנה"ס. רק בדרך אגב הוא מציין את האופי המאוד לא-יווני של האסכולה הזאת:

מבין כל האסכולות [הפילוסופיות] היא הייתה הכי פחות קשורה באתונה, ואף ליוון בכלל. מייסדה היה "פיניקי", כלומר לפחות אחד מהוריו היה שמי. אחריו באו ראשי האסכולה בדרך כלל משולי העולם היווני, ובייחוד מאסיה הקטנה, שם התקדמה התמזגותם של יוונים ובני-המזרח ביתר מהירות...³

ברם, שאלת צורתה או תוכנה של אותה "התמזגות" בין הסטואיקנים ל"בני-המזרח" נשארה מחוץ לתחומי התעניינותו של ההיסטוריון. גרסאות היסטוריות חשובות אחרות אינן טובות בהרבה. ספרו של פרופ' שלדון וולין, למשל, הנושא את השם המבטיח פוליטיקה וחזון, נמנע אף הוא מלציין את המקרא או את הנביאים במפתח העניינים שלו. אך בניגוד לסאביין,

וולין מייחד ליהדות שלושה משפטים שלמים לפני שהוא עובר לסדרת פרקים המתארת את תרומתם של הרעיונות המדיניים הנוצריים למחשבה המערבית (רעיונות שאותם הוא מכנה "אידיאל חדש ורב-עוצמה של קהילה, שקראה לאדם לשוב אל חיים של מעורבות משמעותית").⁴ וכך כתב וולין:

החוויה הדתית של היהודים נצבעה בגוון פוליטי חזק... תנאי הברית בין ה' לעמו הנבחר פורשו לא פעם כהבטחה לניצחונה של האומה [היהודית], לכינונה של ממלכה פוליטית שתאפשר ליהודים לשלוט בשאר העולם. דמות המשיח, מצדה, נזכרה לא כסוכנת הגאולה אלא כדמות שתשקם את מלכות דוד.⁵

אם נקבל את תיאורו של וולין, ניתן לסכם את המחשבה המדינית היהודית באלף השנים שקדמו לבואה של הנצרות כאמונה שעל היהודים לחתור לעוצמה פוליטית במטרה לבסס את שלטונם בעולם כולו.⁶

גישה דומה מאפיינת גם ספרים אחרים בתחום, החולקים כמעט כולם כבוד לרעיונות הנצרות המוקדמת, תוך שהם מדלגים על המקרא ועל תרומתה של היהדות למחשבה המדינית המערבית בלא לומר עליהם כמעט אף מילה.

מהו מקורה של גישה זאת להיסטוריה של הרעיונות?

כידוע, האוניברסיטה בצורתה המודרנית נוסדה בגרמניה, ושם גם גובשה ראשיתה של תכנית הלימודים בהיסטוריה ובפילוסופיה כפי שהיא נלמדת עד היום בכל רחבי העולם האקדמי. די להתבונן בהיסטוריוגרפיה פרי עטם של קאנט והגל כדי לזהות את הדפוס ההיסטורי המוכר – בתוספת הסברים נרחבים להצדקת נקודת מבטם זו. כך, למשל, מסביר קאנט מדוע ניתן להתעלם מן היהדות כאשר מתארים את תולדות התפתחות המחשבה המערבית:

האמונה היהודית לא עמדה בשום קשר מהותי, היינו, בשום אחדות על פי מושגים, עם אותה... היסטוריה [שבה] אנו מבקשים לעיין, אף על פי שקדמה [לנצרות] קדימה בלתי אמצעית... האמונה היהודית היא על פי היערכותה הראשיתית מכלול של חוקים תקנוניים בלבד, שעליו נתייסד משטר מדינה; כי היו אשר היו התוספות המוסריות שנתלוו אליה כבר אז או ברבות הימים, הללו מעיקרו של דבר אינן שייכות ליהדות כשהיא לעצמה. [היהדות] אינה בעצם דת כלל, אלא רק התאחדות של המון בני אדם, שכיוון שהיו בני שבט מיוחד, נתגבשו לכדי קהיליה על פי חוקים מדיניים גרידא... [רק ברבות הימים רווחו ביהדות] לימודים מוסריים... [כי] עם זה, שמבחינות הרבה היה בלא דעת, [ספג] חכמה זרה [יוונית] מרובה.⁷

לפי תפיסתו ההיסטורית של קאנט, אם אמנם ישנם רעיונות בעלי משמעות במקורות היהודיים, יש להתייחס אליהם כרעיונות יוניים במקורם, שכן היהודים היו גם "בלא דעת" שלא היה מסוגל לתרום לעולם דבר בעל ערך משל עצמו.

הגל טען אף הוא טענה דומה, בקבעו כי הפילוסופיה הייתה נחלתם של שני עמים בלבד, היווני והטבטוני:

באופן כללי, עלינו להבחין רק בשתי תקופות בתולדות הפילוסופיה... היוונית והטבטונית... הפילוסופיה הטבטונית היא הפילוסופיה של עולם הנוצרי... העמים האירופים-נוצרים... מחזיקים יחדיו בתרבות הטבטונית; שכן איטליה, ספרד, צרפת, אנגליה והשאר קיבלו דרך האומות הטבטוניות צורה חדשה... העולם היווני פיתח את המחשבה לכדי אידיאה; העולם הנוצרי-טבטוני, לעומת זאת, תפס את המחשבה בתור רוח.⁸

ומה בדבר היהדות? האם לא צמחה הנצרות מן היהדות? הגל מסביר שלא כך הדבר, ושתכני הנצרות צצו פחות או יותר יש מאין, כאילו נוצרו ב"בריאה שנייה" של העולם:

בנצרות הפכו התביעות המוחלטות של העולם האינטלקטואלי ושל הרוח לתודעה האוניברסלית. הנצרות עלתה מן היהדות, מחידלון ונדכאות מודעת לעצמה. תחושה זו של אפסות אפיינה את היהודים מבראשית; תחושה של ערירות, של חידלון וחוסר תבונה, אוחזת בחייהם ובתודעתם... [בנצרות] הפכה האפסות הזאת את עצמה למה שיושב באופן חיובי. זוהי בריאה שנייה שהתרחשה אחרי הראשונה.⁹

מי שמתייחס ברצינות לדבריהם של הוגים אלו – והאקדמיה הגרמנית אכן התייחסה אליהם ברצינות מלאה – יאמץ עד מהרה תפיסה לגבי תולדות הרעיונות שבה המקרא, והיהדות בכלל, אינם משחקים תפקיד. היהודים, על פי תפיסה זו, מצטיירים כעם שקיבל את יסודות מחשבתו במתנה מן היוונים, או, לחלופין, כעם שמבחינה פילוסופית היה רק האין שקדם ללידת הנצרות. כך או כך, מתברר כיצד ניתן לתאר את ההיסטוריה של המחשבה המערבית בלי להזכיר, ולו פעם אחת, את השפעת המקרא והיהדות.

מובן שלא כל העולם הנוצרי ראה כך את פני הדברים. בהולנד, באנגליה ובמקומות אחרים, הצורך להצדיק את ההתקוממות המדינית והרעיונית נגד תביעותיה של הכנסייה הקתולית לריבונות כלל-עולמית, דחף את בכירי הוגי הדעות הפרוטסטנטים ללימוד עברית וארמית בניסיון לאתר את רצונו האמיתי של האל במקורות היהודיים.¹⁰ בשנת 1574 פרסם ה"הבראיסט" * השווייצרי הנודע קורנליוס ברטראם ספר בשם דה פוליטיה יודאיוזום ("המדינה היהודית"), שביקש להתחקות אחר צורת המשטר הטובה ביותר באמצעות לימוד המקרא, התלמוד, ספרי המכבים וכתבי הרמב"ם. כך החלה תקופה של מאה וחמישים שנה שבמהלכה נחקרו בקפידה התנ"ך ומקורות יהודיים מאוחרים יותר בחיפוש אחר חכמה מדינית שתוכל לסייע בהנחת היסודות לסדר פוליטי חדש באירופה הפרוטסטנטית.¹¹ במרוצת תקופה זו, שנמשכה עמוק אל תוך המאה השמונה-עשרה, נכתבו בעקבות ברטראם עשרות ספרים דומים, ובכללם יצירתו רבת-השפעה של הוגה הדעות המדיני ההולנדי פטרוס קונאיוס, הרפובליקה של העברים (1617), שנסמך, בין היתר, על התלמוד, מדרש רבה, הרמב"ם, אברהם אבן עזרא, משה בן עזרא, הרד"ק, הראב"ד ויוסף קארו בניסיון לבנות את יסודות המשטר הרפובליקני על בסיס המחשבה המדינית היהודית.¹² חלקים מן הספר תורגמו לאנגלית ואף הספיקו לשמש מדריך למהפכנים הרפובליקנים בימי קרומול.

דומה שלא היה עם באירופה שניגש למאמץ זה לפתח מחשבה מדינית ניאור-עברית בהתלהבות רבה יותר מהאנגלים. כפי שהראה פרופ' אדריאן הייסטינגס,¹³ לאנגלים הייתה מסורת של הזדהות עם עם ישראל המקראי ששורשיה מגיעים לפחות עד לשנת 730 לסה"ן, כשהנזיר הבנדיקטני ביד השווה בין האנגלים ליהודים בספרו ההיסטוריה הכנסייחית של העם האנגלי.¹⁴ באנגליה של שושלת טיודור, שנאבקה על עצמאותה אל מול ספרד הקתולית, השתקפה אותה תפיסה, לדוגמה, בשירתו של ג'ון לילי, המתארת את אנגליה כ"ישראל החדשה". ותחושות אלו לא פסחו גם על המחשבה הפוליטית. הפילוסופיה המדינית של הוגי דעות כמו תומס הובס, ג'יימס הרינגטון וג'ון לוק נשענה גם היא על פירושים נרחבים של המקרא. הובס היה בקיא בעברית, וביצירתו הגדולה ליוחן הקדיש יותר מ-300 עמודים לתורות המדיניות של כתבי הקודש

* Hebraist – מלומד נוצרי בעל ידע בעברית ובמקורות היהודיים.

היהודיים.¹⁵ לוק, שאף הוא ידע עברית, הקדיש את המחצית הראשונה של ספרו שתי המסכתות על הממשל לפרשנות פוליטית של המקרא.¹⁶

מבין הוגי הדעות הניאו-עבריים האנגלים, החשוב ביותר היה ללא ספק המדינאי והמשפטן הדגול ג'ון סלדן, שכתביו ביקשו לבסס את הפילוסופיה המדינית של אנגליה הריבונית והעצמאית על חוקי האל, כפי שאלה עולים מהמסורת הרבנית היהודית. בחיבורו על דיני הים מְרָה קְלָאוּסוּם (1635) – אחד הטקסטים הבסיסיים של המשפט הבינלאומי – השתית סלדן את רעיון הריבונות הלאומית ביבשה ובים על המקרא והתלמוד (גם עבודתו של יוגו גרוטיוס, יריבו ההולנדי הגדול, נסמכה על ידיעת העברית ועל קריאה במקורות מקראיים וחז"ליים). חיבורו של סלדן משנת 1646, על דיני הנישואין והגירושין היהודיים, מילא תפקיד משמעותי בהאצת בידולם של דיני המשפחה האנגליים מן המשנה הקתולית, וקירובם אל עקרונות היהדות. ואולם, היצירות המרשימות ביותר של סלדן היו שני ספרים מונומנטליים שחיבר על יסודות הפילוסופיה המדינית: משפט הטבע והאומות על פי לימודם של העברים (1640), ש-840 עמודיו יחדו לפיתוח תיאוריית החוק הטבעי לאור שבע מצוות בני נוח התלמודיות, שעל פי הרבנים חלות על כל אומות העולם; ועל האסיפות והרשויות המשפטיות של העברים הקדמונים (1650–1655) – חיבור המקדיש 1,130 עמודים לחקר הסנהדרין כמופת לפרלמנט ראוי. ביצירתו הסתמך סלדן על התלמוד, המדרש, התוספתא, הרמב"ם, הרמב"ן, יהודה הלוי, אברהם הלוי, אבן עזרא, הרד"ק, הרלב"ג, הר"ן, יוסף קארו, דוד גאנז, שמעון לוצטו, אונקלוס, תרגום יונתן, הזוהר וכתבים יהודיים רבים נוספים.

בימיו של סלדן, משפט הטבע והאומות על פי לימודם של העברים נחשב בעיני רבים ליצירה החשובה ביותר בתחום הפילוסופיה המדינית האנגלית. ליוחן של הובס, שהתפרסם אחת-עשרה שנים לאחר חיבורו הגדול של סלדן, נכתב בצלו ומשקף את השפעתו; וכפי שטוען פרופ' ריצ'רד טאק, יש יסוד להנחה שרעיונותיו של סלדן המשיכו להתוות את הקווים הכלליים של השיח הפוליטי באנגליה עוד במשך דור שלם.¹⁷ יתר על כן, משפט הטבע והאומות נדפס שוב בלונדון, בשטרסבורג, בפרנקפורט ובערים נוספות באירופה. ולמרות המובאות הרבות והארוכות בעברית ובארמית, מהדורות נוספות שלו המשיכו לראות אור כמעט מאה שנים לאחר צאתו לאור בפעם הראשונה.

אך ההיסטוריה של הפילוסופיה המדינית לא נסתה חסד לג'ון סלדן ולהתעניינותו ביהודים ובמסורתם. לייבניץ ראה בו כישרון מבוזבז,¹⁸ ועם עלייתה של הנאורות, נדמה היה שגזר דינה של ההיסטוריה יהיה דומה.

לפילוסופים הצרפתים לא הייתה סבלנות לדת מכל סוג שהוא, ובוודאי לא ליהדות; ואילו בגרמניה, שם הקפידה הפילוסופיה לשלם מס שפתיים לנצרות, דאגו הוגי דעות כמו קאנט והגל שלא להותיר מקום רב ליהדות. הוגי דעות כמו סלדן, שהושפעו עמוקות מן המסורת היהודית, היו להם לרועץ. ובסופו של דבר, תפיסה זו הייתה שורש גם במדינות דוברות אנגלית.

כבר ראינו כיצד משתקפת ההיסטוריוגרפיה של האקדמיה הגרמנית בספרו של פרופ' סאביין, ההולך בעקבות קאנט והגל במחיקתו את המקרא מתולדות המחשבה המדינית, ובתיאור הנצרות כאילו הפציעה בשלמותה היישר ממחשבתה של יוון. ברם, כעת אנו יודעים שההיסטוריה מורכבת יותר, ושניתן להצביע על השפעות יהודיות על המחשבה המדינית המערבית לפחות עד לזמנו של ג'ון לוק והקמת הרפובליקה המודרנית. כיצד, אפוא, מתמודד היסטוריון כמו סאביין עם הבעיה הזאת? התשובה עולה בבירור מן הפסקה שבה הוא מתאר את כתביו של ג'ון סלדן:

השקפותיו של סלדן, הן על פוליטיקה והן על דת, צמחו מתוך סוג של חילוניות שלא הייתה נפוצה ביותר במאה השבע-עשרה, ומתוך חכמת חיים שנונה... תועלתנותו, חילוניתו ושכלתנותו של סלדן רחוקות מלהיות טיפוסיות, אך חוזרות ומופיעות בידידו תומס הובס, ובמובן מסוים הן שזכו והשמיעו את המילה האחרונה של המהפכה [המהוללת בשנת 1688], בהגותו של האליפקס*.¹⁹

שורות אלו אומרות בעצם הכל. על פי גרסתו של סאביין, ג'ון סלדן הוא אמנם הוגה דעות מדיני בולט, ואולי אפילו הוגה דעות חשוב מאוד, עקב השפעתו על הובס ועל המהפכה המהוללת. אולם הסתמכותו המכרעת של סלדן על המקרא ועל מקורות רבניים בפילוסופיה המדינית שלו הייתה כלא הייתה. דבר דומה מתרחש שעה שפונים ללמוד את כתביהם של הוגי דעות ידועים יותר. בקורס אוניברסיטאי ממוצע, בחו"ל כמו גם בארץ, המרצה מלמד רק את המחצית הראשונה של כויתן, ספרו של הובס, כיוון שמחציתו השנייה עוסקת במקרא; ורק את המסכת השנייה משתי המסכתות על המשל של לוק, כיוון שהראשונה עוסקת במקרא. יתר על כן, דיונים אלו בתפיסה המדינית

* ג'ורג' סאביל, המרקוז של האליפקס (1633-1695), מדינאי אנגלי וסופר בעל השפעה. מילא תפקיד מרכזי ב"מהפכה המהוללת" של 1688, שהביאה להדחתו של המלך הקתולי ג'יימס השני ולהרחבת סמכויותיו של הפרלמנט.

של המקרא נחשבים לא-רלוונטיים עד כדי כך שמהדורות רבות של הספרים המדוברים משמיטות את החלקים הללו, והתלמידים אפילו אינם יודעים על דבר קיומם. (עניין זה נכון, אגב, גם ביחס למהדורות בעברית של הובס ולוק, המשמשות להוראת המחשבה המדינית באוניברסיטאות בישראל. כמעט כל החומר בספרים האלה הנוגע למקורות היהודיים כלל אינו נכלל בתרגומים.²⁰) גם כאן, ההשפעה היהודית פשוט נמחקת, הפעם מן ההיסטוריה של המחשבה המדינית המודרנית. לא יפלא, אפוא, שסטודנט יכול בקלות רבה כל כך להגיע למסקנה שלֹדֶת, וליהדות בפרט, לא היה כל חלק בכינונו של הסדר המדיני של ימינו.

ההיסטוריה שבה אנו דנים אינה ידועה ברבים. לא רק הציבור הרחב, אלא גם אקדמאים המכירים היטב את תולדות ההגות המדינית יתקשו לתאר באופן הולם את העיסוק האינטנסיבי במקורות יהודיים בראשית התקופה המודרנית. סיבה חשובה לכך היא שרבים מן הטקסטים הרלוונטיים, ובהם אלה של קורנליוס ברטראם, קרלו סיגוניו, יוהנס אלטוֹסְיוֹס, פטרוס קונאיוס, ג'ון סלדן ורבים אחרים, נכתבו בלטינית, וכמעט אף אחד מהם לא תורגם לאנגלית (שלא לדבר על עברית), דבר המותיר אותם בהישג ידם של קומץ מומחים בלבד. אני מקווה שבקרוב יהיו המקורות הללו זמינים לכל. רק אז נוכל לבדוק מחדש את ההיסטוריוגרפיה שירשנו מן האקדמיה הגרמנית. רק אז ניתן יהיה לתת תשובות מבוססות לשאלה: מה באמת הייתה תרומתה של היהדות למחשבה ולחיים הציבוריים של המדינה המערבית המודרנית?

בינתיים, אפשר להסיק מסקנות ראשוניות בלבד לגבי הנושא שלפנינו. אבל מסקנות ראשוניות אלו אינן חסרות משמעות. על סמך מה שאנחנו כבר יודעים, אפשר לומר במידה של ביטחון ששלוש ההנחות שהוזכרו בתחילת המאמר דורשות בחינה מחודשת ויסודית. כלומר, על סמך מה שאנחנו כבר יודעים, כלל לא ברור שאדריכלי המדינה המודרנית ראו לנגד עיניהם מדינה לא־דתית, ואפילו אנטי־דתית; כלל לא ברור שהם תמכו בהתלהבות בחילון החיים הציבוריים של מדינתם; וכלל לא ברור שהמקרא ושאר מקורות היהדות הוצאו אל מחוץ לתחום בראשית העת החדשה, ושהם לא מילאו כל תפקיד בכינונה של המדינה המודרנית. אכן, לאחר שיסופר הסיפור כולו, לא מן הנמנע שנגלה כי המסורת היהודית אמנם עזרה בבניית העיר הזאת. ואם כך הדבר, ייתכן שנצטרך לשנות את גישתנו כלפי אמירות פוליטיות שמקורן במורשת הדתית שלנו. שהרי אמירות מסוג זה הם בשר מבשרה של המסורת המדינית המודרנית, לטוב או לרע.

כפי שכבר ציינתי, ההשקפה הרווחת, הרואה במדינה המודרנית ישות שצמחה מתוך מאבק נגד הדת, אינה חסרת בסיס, וראוי להכיר באמת שבה. ישנם סוגים מסוימים של דתיות שהם אכן בעייתיים לחיי הציבור של המדינה הליברלית. הבה ננסה להבין את הבעייתיות הזאת.

מי שלמד בקפידה את הברית החדשה ואת תפיסת העולם של הנצרות המוקדמת, יודע שמבחינת המטפיזיקה שלהם, הם שונים מאוד מן המקרא והתלמוד. אני מתייחס במיוחד להנחה שיש קו ברור, ואפילו שבר, בין גוף לנפש, בין הגשמי לרוחני – עד כדי כך שניתן להתייחס אליהם כאילו הם מייצגים עולמות שונים. אמנם אפשר למצוא תפיסה דומה גם במקורות יהודיים פוסט-מקראיים מסוימים, אולם במחשבה הנוצרית המוקדמת היא ניכרת כמעט בכל מקום. הפיצול הנקי הזה של המציאות – הבולט כל כך באמירה "לקיסר את אשר לקיסר, ולא־לוהים את אשר לאלוהים"²¹; או בהכרזתו של ישו ש"מלכותי איננה מן העולם הזה"²² – הוא המאפשר לנוצרים לתפוס את האלוהי, כמו גם את נשמתו בת־האלמוות של האדם, כשייכים לעולם אחר, בשעה שהגוף הוא חלק מן העולם הזה. לנוכח פיצול זה, מגיעים בקלות למסקנה כי העולם ההוא הנו עולם של אמת וטוב, בעוד העולם הזה הוא ממלכה של אשליה וחטא, ואולי אפילו של רוע. תפיסה זו היא העומדת בבסיס הניגוד שבין "עיר האדם", החולפת, החלקית והמושחתת, ובין "עיר האלוהים" הנצחית, המושלמת והטהורה.

כשמבינים את העולם דרך דואליזם כזה, לא קשה להסיק שדבר האלוהים, אם אמנם קיים דבר כזה, הוא בהכרח מעין חדירה של טוהר ושלמות מוחלטים אל תוך עולם שפל, העולם שלאחר הנפילה הקדמונית. וכדי שתוכל להתחרות באפלטון העולם, על חדירה זו להיות משהו אדיר בעוצמתו, כך שיהיה בכוחה להניס מלפניה את האשליה והרמייה שכפתה על האדם גשמיותו. דבר האלוהים הופך אפוא ל"התגלות", דהיינו, למעין ידע נְסִי, החושף בפני האדם את מה שתבונתו המושחתת לעולם לא תוכל להשיג; דבר האל, כפי שהוא מתגלה במקרא, הופך למשהו נבדל מן התבונה, ואפילו מנוגד לה.

ברם, יש קושי רב בניסיון להבין כך את ההתגלות. וקושי זה מתעורר מיד כשנשאלת השאלה: כיצד ידע האדם את תוכנה של אותה ההתגלות, את הרעיונות או המסר שהיא מבקשת להעביר? הרי כל שיש בידינו הוא הטקסט המקראי – מילים על גבי נייר – ושכלנו הלא־מושלם כאמצעי לפירושו. על פי השקפה זו, אי־אפשר לקרוא את הטקסט המקודש בדרך הרגילה, דהיינו, בעזרת

שכלנו הלא־מושלם, משום שאז התוצאה לא תהא התגלות, אלא שגיאה או אשליה כלשהי. ואם כך, אזי כל התפיסה שלפיה יש לצפות לחדירה אפקטיבית של האלוהי אל תוך העולם יורדת לטמיון. אם המילים הכתובות אמורות לממש את ההבטחה הגלומה בהן ולהוות התגלות לבני האדם, אזי מן ההכרח שכאשר אדם ניגש לקרוא אותן, עצם הקריאה תניב את ההתגלות המדוברת. עד כמה ששכלו של הפרט אינו מושלם, אין אפשרות אחרת אלא שתהיה לו היכולת להשיג באמצעותן את ידיעת המוחלט, המושלם והטהור.

ואולם, ברור שהדברים אינם עובדים כך. הטקסט אינו "מגלה" לאיש את המוחלט, המושלם או הטהור. נהפוך הוא, המפגש עם הטקסט רק מוליד אינספור פרשנויות סותרות, שמכל אחת מהן משתמע שהמוחלט, המושלם והטהור אינו נוכח בפרשנויות האחרות. במילים אחרות, המוחלט, המושלם והטהור לא "התגלה" כלל. בקראו את המילים שלפניו, נאלץ כל אדם להפעיל את הכישורים העומדים לרשותו, ולהיאבק, בכוח תבונתו שלו, כדי להבין את משמעותן. עצם הקריאה בטקסט מפריכה אפוא את תיאוריית הידיעה הנסית, בטווח אפס.

בעיה זו מציבה אתגר לא־קטן בפני הנצרות, כמו גם בפני כל גרסה של היהדות המתעקשת לייבא אל תוכה מטפיזיקה דואליסטית דוגמת זו של הברית החדשה. שכן, בהעדר נתיב ישיר להשגת הידיעה הנסית, כל שנותר לבני האדם הוא אינספור פרשנויות אנושיות – כולן חלקיות, כולן מושחתות. ואם כן, כיצד ניתן לומר שהדת נותנת בידינו מוצא ממבוך האשליה שהוא העולם שבתוכו האדם חי? ללא קיומה של אפשרות הידיעה הנסית, כל המבנה המטפיזי של הברית החדשה מתחיל להתנדנד. וכדי למנוע את קריסתו, נאחז כל אחד ביתר שאת בטבעה הנסי והמוחלט של פרשנותו שלו, ומתעקש על כך שהבנתו נשענת על "סמכות" זו או אחרת, ואילו האחרות אינן כן. התוצאה, לפחות באירופה של ימי הביניים, הייתה האינקוויזיציה ואינדקס הספרים האסורים.

מניתוח זה עולה המסקנה הבאה. כשמבקשים להבין מדוע קשה כל כך ליישב את הנצרות, על רוב גרסאותיה, עם החקירה החופשית בדבר טובת הציבור, מוצאים כי הקושי נובע מעצם הטענה בדבר קיומה של ידיעה נסית. טענה זו, אם מקבלים אותה, משתקת כל שיח תבוני; כי מן הרגע שאדם מאמין כי בידו הידיעה המוחלטת והמושלמת, אין הוא יכול שלא לראות את הספקות העולים כחלק מכל דיון בסוגיות הנוגעות לטובת הציבור, כגורעים מן האמת המושלמת הנמצאת כבר בידו. לכן, בין אם במתכוון ובין אם לאו, כל טענה בדבר קיומה של ידיעה נסית בנושא מסוים, משמעה שלילת הלגיטימיות של

כל ידיעה אחרת בסוגיה הנידונה. קבלת טענה בדבר ידיעה נסית במסגרת הדיון הציבורי כמוה כמעט כהכרזה על קצו של הדיון הציבורי.

התיתכן גישה אחרת למקומה של המסורת הדתית בחיים הציבוריים? לדעתי, אכן ישנה גישה כזאת, והיא זו המוצגת בתלמוד. הרבנים ידעו היטב שאיש אינו חווה "התגלות", במובן של משהו מוחלט ומושלם, מעצם הקריאה במקרא, או בכל טקסט אחר; מה שאנחנו רואים הוא תמיד חלקי. משום כך קבע התלמוד את העיקרון שלפיו יש "שבעים פנים לתורה", וכי כל אחת מן הפרשנויות השונות היא "דברי אלוהים חיים".²³ יתר על כן, התלמוד שולל במפורש כל ניסיון לקדם עמדה אחת על פני מתחרותיה בטענת של ידיעה נסית בעניין. דבר האלוהים "לא בשמים" הוא, אלא עלי ארץ, ובני אדם הם שצריכים להכריע. בענייני פרשנות, אפוא, התלמוד מציע גישה שלפיה התורה נוכחת תמיד כריבוי של השקפות, וכל אחת מהן לגיטימית בפני עצמה. וכאשר שיקולים מעשיים מחייבים את צמצומן של הפרשנויות השונות לתפיסה אחת ומחייבת, אין ההכרעה מתקבלת על פי "בת קול" הבוקעת משמים – הלא היא הידיעה הנסית – אלא על פי דעת רוב המפרשים.²⁴

לכל זה חשיבות רבה לדיוננו באשר לתפקידם של טקסטים דתיים בחיי הציבור. שכן, אם המפגש עם כתבי הקודש אינו מסתיים בגילוי של המוחלט והמושלם לבני האדם, כי אז הדת אינה יכולה לתבוע לעצמה סמכות מספקת בכדי לייתר את הדיון בסברות ובתובנות של בני האדם. נדמה כי הסיבה לכך מובנת מאליה. שכן, אם כבר מוסכם שאיש מרבנינו אינו רשאי לטעון כי בידי ידיעה נסית, כי אז אין לו למפרש אלא להסתמך על שכלו לצורך הכרעה בדבר משמעותם של הטקסטים המונחים לפניו. אין כל ברירה אחרת. כל שיש בידנו הוא הטקסט המונח לפנינו ויכולתם המוגבלת של בני האדם להבינו. העדרה של פרשנות מוסמכת אחת ויחידה מתקבלת אפוא כנורמה, והאפשרות לברור את האמת מבין שלל הפרשנויות המתחרות תלויה ביכולתו השכלית והמוסרית של הפרשן ובאיכות הדיון שבו הוא משתתף.

המתח המתמיד הזה בין החכמה המוצגת בכתבים דתיים מסורתיים לשיקול דעתם של המפרשים השונים בא לידי ביטוי חריף במיוחד בדיון בתלמוד בשאלות הנוגעות לטובת הציבור. למעשה, התלמוד שזור במושגים משפטיים שמשמעותם תפיסת השיקולים של טובת הציבור כחלק אינטגרלי בתהליך הבנת רצונו של האל: "יישוב הארץ", "דרך ארץ", "צורכי ציבור", "מיגדר מילתא", "ענייניו של מלך", "דינא דמלכותא", "כבוד הבריות", "דרכי שלום" – קטגוריות אלו, ואחרות הדומות להן, משקפות את הנטייה הרבנית לראות בתורה סוג

של תבונה ציבורית, היכולה להגביל את מסקנות המסורת המקובלת, ולעתים, בעת הצורך, אפילו לעקוף אותן. במילים אחרות, היהדות אינה פוסלת דיונים שכלתניים בסוגיות הנוגעות לטובת הציבור, אלא להפך – היא תובעת לקיימם.

וכאן אנו מגיעים אל לבה של שאלת מקומה של הדת במדינה המודרנית. שכן אם נקשיב היטב לדבריהם של סלדן, הובס, לוק והוגי הדעות האחרים בני-זמנם, לא יהא מנוס מן המסקנה שהם לא יצאו נגד השפעת המקרא על החיים הציבוריים.²⁵ רחוק מכך. הם יצאו נגד השקפה מסוימת, שהייתה דומיננטית באותה תקופה, שלפיה אדם אחד שמושבו באיטליה – או כל אדם אחר, לצורך העניין – רשאי לשים קץ לוויכוח בעניין ציבורי באנגליה, בטענה שיש באמתחתו ידיעה נסית, ולפיכך שאין צורך בחשיבה נוספת בנידון. בעולם הנוצרי, תפיסה זו של כתבי הקודש כמקור לידע נסי לא הביאה לקידום החקירה בדבר טובת הציבור, אלא לדכוייה. והמאבק לשחרור השיח הציבורי מן השלשלאות שבהן כבלה אותו דת כזאת הוא מאבני היסוד של מורשת המדינה המערבית.

אבל לא כל דת היא דת מן הסוג הזה. לדעת, בידיהם של הוגים כמו ברטראם, קונאיס, גרוטיוס, סלדן, הובס, הרינגטון ולוק, נעשו המקרא והמקורות היהודיים האחרים קרובים יותר למה שהיו במסורת הרבנית. הם נעשו מסד למסורת יוצאת מן הכלל של חקירה נוצרית בדבר טובת הציבור. ועל סמך הידע המוגבל שלנו בנוגע להגות המדינית של התקופה, נראה כי אפשר לטעון שהמדינה הלאומית המודרנית, שכולנו אזרחיה, צמחה דווקא מתוך עיון במורשת הזאת.

בכנס שבו השתתפתי לא מכבר, הציגו המארגנים בפני הדוברים את השאלה: "האם אפשר לומר שהדתות המונותאיסטיות יכלו לתרום באופן חיובי להרמוניה בעולם, רק לאחר שנוטרלו באמצעות החילון?"

תשובתי לכך היא שאין כל צורך לנטרל את המסורת הדתית באמצעות חילון. עצם המושג "חילון" נשען על דואליזם של גוף ונפש, של חומר ורוח, שבסופו של דבר אי-אפשר להגן עליו. אם נזנח את העמדה הקובעת שהאדם חי בו זמנית בשני עולמות נפרדים – בעיר האדם ובעיר האלוהים – נגלה שאין לנו לא עולם שמימי, שהגישה הבלעדית אליו היא באמצעות הידיעה הנסית; ולא עולם "חילוני", הנזקק להגנה מפני האלוהי המאיים לשטוף אותו בכל רגע.

דבר האלוהים יובן כמשהו הטבוע בבריאה, משהו שהגישה אליו אפשרית רק באמצעות חקירה שכלתנית של חכמת המסורת, המבקשת לקדם את העולם הזה ולהיטיב עמו.

בדבריי טענתי כי שלילת הדת כגורם זר בחיי הציבור של המדינה המודרנית היא עמדה שאי־אפשר להצדיקה; כי עמדה כזאת יסודה בהבנה לקויה של תולדות המחשבה המדינית, ובהבנה לקויה של מגוון האפשרויות הכלולות בהשקפת העולם הדתית. אך קשה לחמוק מן התחושה שכדי שהדת תתפוס את מקומה הראוי בשיח הפוליטי, על אנשים שהדת יקרה להם לאמץ מידה של ענווה שלא הייתה ממאפיינייה הבולטים של תומכיה לאורך ההיסטוריה. תפיסת כתיבי הקודש כגורם שביכולתו להביא להתגלות ישירה בתודעת הקורא מסוכנת לא פחות מן התפיסה המייחסת יכולת כזו לכתבי מרקס ולנין. בשני המקרים, שיכרון החושים שנוצר באדם בעקבות האמונה שהוא בא במגע עם "המוחלט" נוטה לעוות את עיניו בנוגע לטובת הכלל, גם כשזו ניצבת ממש לפניו. סכנה זו קיימת ביהדות לא פחות מאשר בדתות אחרות.

ועם זאת, ליהדות דרכים משלה להתמודד עם הבעיה. כבר לפני אלפיים שנה שללו הרבנים קבלת החלטות פוליטיות על סמך בת־קול משמיים. הם עמדו על כך שאסור להתייחס לאיש כאילו קיבל את האמת כולה, כאילו שכלו שלו מסוגל לעמוד במקומה של התבונה האלוהית. תובנה תיאולוגית נחרצת זו היא הבסיס למסורת הרבנית המכבדת דעות שונות גם כשהן מתנגשות, ודוגלת בהחלטה על פי רוב בעניינים הדורשים הכרעה מחייבת. מסורת זו טבועה עמוק בתודעה הדתית של עם ישראל, ומקנה לו יכולת להפנות עורף לשירת הסירנה של הידיעה הנסית, ולנהל דיון שכלתני עם בעלי השקפות אחרות. פירוש הדבר הוא שהיהדות מסוגלת, לפחות ברמה העקרונית, לשמש כמצע לחייה של מדינה מודרנית חופשית.

בכל הנוגע לנצרות, העניין מורכב יותר. המדינה המודרנית חושלה מתוך המרידה הגדולה בקתוליות. מנהיגיו האינטלקטואליים והמדיניים של המרד שחו במעיינות העבריים של הנצרות – אף שעדיין לא ברור עד כמה העמיקו לצלול בהם. החירות הפוליטית, היקרה לנו כל כך, היא בחלקה תוצאה של המפגש המחודש הזה עם המסורת המדינית של היהודים; וייתכן שאין זה צירוף מקרים שגם במאה האחרונה הונף נס החירות בגאון באותן מדינות שבהן הותירה המחשבה הניאו־עברית את חותמה העמוק ביותר. אם אכן כך הדבר, אפשר שהדרך למדינה נוצרית מודרנית תימצא דווקא במפגש מחודש עם

המשנה המדינית של עם ישראל. היום האפשרות הזאת אולי נראית רחוקה. אך כפי שראינו, בהיסטוריה של המחשבה המדינית המערבית אפילו לזה יש תקדים.

יורם חזוני הוא עמית בכיר במרכז שלם ועורך עמית בחכלת. ספרו האחרון הוא המדינה היהודית: המאבק על נשמחה על ישראל (ניו ריפבליק/בייסיק בוקס, 2000). המאמר מבוסס על הרצאה שנשא בוועידה הבינלאומית השלישית של 'וורלדס קונגרס' בנושא הדת והאנושות, שהתקיימה בחברה המשפטית הלונדונית ביום 22 ביוני 2003.

הערות

1. ג'ורג' ה' סאביין, חולדות תורת המדינה, תרגם אורי רפ (תל אביב: יחדיו, תשכ"ד-תשכ"ו).
2. סאביין, חולדות תורת המדינה, כרך ב, עמ' 444-446, 456. היהודים מוזכרים גם בקטע על ניטשה, כרך ב, עמ' 426.
3. סאביין, חולדות תורת המדינה, כרך א, עמ' 159.
4. Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Princeton: Princeton, 2004), p. 87 (להלן פוליטיקה וחזון).
5. וולין, פוליטיקה וחזון, עמ' 87.
6. בתור סימוכין לדבריו מסתפק וולין בציטוט קטע אחד מן המקרא: דניאל ז:ט-כז. אך השווה מיכה ד:ג-ה: "לא ישאו גוי אל גוי חרב... וישבו איש תחת גפנו ותחת תאנתו ואין מחריד... כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו, ואנחנו נלך בשם ה' אלהינו לעולם ועד".
7. הדגשים במקור. עמנואל קאנט, הדת בגבולות החבונה בלבד, תרגם נתן רוטנשטרייך (ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ו), עמ' 114, 116.
8. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, trans. E.S. Haldane (Lincoln: Nebraska, 1995), vol. 1, p. 101 (להלן הרצאות).
9. הגל, הרצאות, כרך ג, עמ' 22.
10. הסתמכותה של המחשבה הפוליטית הנוצרית על מקורות יהודיים נידונה במאמרה של פניה עוז-זלצברגר, "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית", חכלת 13 (סתיו התשס"ג/2002);

Frank E. Manuel, *The Broken Staff: Judaism Through Christian Eyes* (Cambridge: Harvard, אצל
1992); אצל Simon Schama, *The Embarrassment of Riches* (New York: Knopf, 1987); וכן בכנס
"הבראזים פוליטי: מקורות המחשבה הפוליטית המודרנית המוקדמת", שהתקיים בירושלים
בחסות מרכז שלם ב-23-26 באוגוסט 2004.

11. התארוך שלי מתייחס להסתמכות על מקורות יהודיים במחשבה האירופית. בארצות-
הברית, מחשבה פוליטית הבראזיסטית של ממש הייתה מקובלת גם בתקופות מאוחרות יותר.

Petrus Cunaeus, *The Hebrew Republic*, trans. Peter Wyetzner (Jerusalem: Shalem, 12
2006).

Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion, and Nationalism* 13
(Cambridge: Cambridge, 1997), esp. chs. 1-3.

14. במקור: *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*.

Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C.B. Macpherson (New York: Penguin, 1968), 15
pp. 409-715.

John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge, 16
1970), pp. 141-264.

Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: 17
Cambridge, 1979), chs. 4-6, esp. pp. 101, 132, 139.

Gottfried Leibniz, "Opinions on the Principles of Pufendorf," in *Leibniz, Political* 18
Writings, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge, 1988), p. 66.

19. הפסקה נפתחת במילים: "רשימת כיתות דתיות כפי שנמנתה לעיל חייבת להזכיר סוג
אחד של השקפות בקרב האנגלים, שצמח וגדל מתוך ההתנגדות לכל אלה יחדיו, אך במיוחד
ליומרותיה של הפרסביטריות... ואפשר ליטול את ג'ון סלדן כמייצגו". סאביין, חונדוח תורח
המדיוה, כרך א, עמ' 468-469.

20. תומס הובס, לויטן. או החומר. הצורה והשלטון על קהיליה כנסייתית ואורחית, תרגם יוסף
אור (ירושלים: מאגנס, תשכ"ב); ג'ון לוק, המסכת השנייה על הממשל המדיני, תרגם יוסף אור
(ירושלים: מאגנס, תשי"ט).

21. הברית החדשה, מתי 21:22.

22. הברית החדשה, יוחנן 18:36.

23. ויקרא רבה יג; בבלי עירובין יג ע"ב; בבלי גיטין ו ע"ב.

24. בבלי בבא מציעא נט ע"ב.

25. לדיון בעניין הדת בכתביהם של הובס ולוק, ראה A.P. Martinich, *The Two Gods of*
Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics (Cambridge: Cambridge, 1992); וכן
Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality* (Cambridge: Cambridge, 2002).