

# המקור היהודי למסורת האי-ציות המערבית

יורם חזוני

**ב**אחד באוקטובר 1946 דן בית משפט של בעלות הברית למוות בתלייה את האישים שחודשים ספורים קודם לכן עמדו בראש מנגנוניה של המדינה הגרמנית ותרבותה הציבורית, ביניהם שר החוץ הגרמני, שר הפנים והשר לענייני שטחי הכיבוש במזרח אירופה; הרמטכ"ל הגרמני, ראש אגף המבצעים של הכוחות המזוינים, ראש שירותי הביטחון ומפקד חיל האוויר; וכמו כן מושל אוסטריה, נשיא האקדמיה למשפט גרמני, ומו"ל השבועון דר שטימרו. איש מהם לא הואשם בהפרת חוקיה של גרמניה. להפך, הם הואשמו בציוח להם. ובגלל פשע זה – פשע הציות לחוקי גרמניה – הורשעו והוצאו להורג.

מלכתחילה, כשהוקם "בית הדין הבין-לאומי לשפיטת פושעי מלחמה גרמנים", היה ברור שחוקי המדינה הגרמנית לא יוכלו לשמש בסיס לשפיטת מנהיגי גרמניה על פשעיהם, שכן אותם מנהיגים הם שיצרו את החוקים כדי לתת הכשר משפטי למעשיהם. גם החוק הבין-לאומי, כפי שהתבטא באמנות שונות שגרמניה הייתה חתומה עליהן, לא היה חד-משמעי לגבי רבים מן הנושאים שהובאו בפני בית הדין. מסיבות אלו הוסמכו השופטים, בכתב האמנה שלפיו הוקם בית הדין, לדון את המובאים בפניהם ולהענישם על פי "חוקים" שלא בהכרח נמצאו בספרי החוקים הגרמניים: השרים ואנשי הצבא הגרמנים הועמדו

---

למשפט בשל (א) "פשעים נגד השלום", שהוגדרו שם לא רק כ"מלחמה תוך הפרת אמנות בין-לאומיות" אלא גם, באופן גורף יותר, ככל "מלחמה תוקפנית";<sup>1</sup> בשל (ב) פשעי מלחמה, שהוגדרו לא רק כהפרת חוקי המלחמה, אלא גם כהפרת מכלול בלתי מוגדר של "נוהגי מלחמה"; ובשל (ג) "פשעים נגד האנושות", שהוגדרו כ"רצח, השמדה, שעבוד, הגליה ופעולות בלתי אנושיות אחרות", אך כללו בתוכם גם "רדיפות... לצורך ביצוע של, או בקשר עם" אחד מאלה, "בין שנעשו תוך הפרה של החוק המקומי של המדינה שבה בוצעו ובין שלא".<sup>2</sup> בתוקף סמכותו זו שילב בית הדין בהחלטותיו שיקולים כגון "חוקים... המוכרים על ידי כל מדינות התרבות", "נהגים ודרכים מקובלות במדינות", "העקרונות הכלליים של הצדק", ואפילו "התכתיבים הבסיסיים של האנושות" – הכל כדי לקבוע כי לעולם אין לתבוע מסוכני ממשל ציות לחוק בלתי צודק, וכי מי ששירת את המשטר הגרמני "אינו יכול עתה להסתתר מאחורי דרישה מיתולוגית לציות חיילי בכל מחיר כתירוץ למעשיו...". יתר על כן, מהותה של הכרעת בית הדין, כפי שהכריזו עליה השופטים עצמם בהחלטתם, הייתה "שלבני אדם יש חובות בין-לאומיות הגוברות על ההתחייבויות הלאומיות לציות הנכפות על ידי מדינה כלשהי".<sup>3</sup>

ההכרה בכך שלא תכתיביה של המדינה אלא "העקרונות הכלליים של הצדק" ו"התכתיבים הבסיסיים של האנושות" הם הקובעים, בסופו של דבר, את חפותם או את אשמתם של בני אדם היא העיקרון הפוליטי הנעלה ביותר של הציביליזציה המערבית; בדיוק כפי שדחיית תורה זו ואימוץ ההפך ממנה – האמונה שחוקיה וצוויה של המדינה הם הפוסקים האחרונים בשאלת האשם והחפות – הם המסר העליון של האידיאל הקורפורטיבי המגולם בנאציזם. כך, מלחמת העולם השנייה הגשמית שהתנהלה בדם ואש על חופי נורמנדיה וביערות ארדן, הייתה במובן חשוב הביטוי הפיזי של מלחמת רעיונות אשר הסתיימה רק בנירנברג – המאבק לחיים ולמוות בין שתי התורות היסודיות במסורת הפוליטית האנושית, זו המלמדת ציוח למדינה, וזו הדוגלת בציוח לצדק.<sup>4</sup>

אין זה מפתיע שבית הדין של בעלות הברית ביסס את החלטתו על העדפה חד-משמעית של הצדק על פני תכתיביה של המדינה. רעיון עליונותו של הצדק רחש זה מכבר במחשבה המדינית במערב, ובייחוד בזו של ארצות-הברית, מדינה שנולדה מתוך אי-ציות לחוקי המס הבריטיים, ומלחמת האזרחים שלה הייתה, למעשה, מלחמה נגד חוקתה הכתובה שלה, שהגנה על ה"זכות" להחזיק בעבדים. אך רק לאחר אימי מלחמת העולם השנייה ופסקי הדין בנירנברג החלה ההנחה המובלעת שביסוד מחשבת הדמוקרטיה המערבית להיתפש כאבן הפינה שלה: אם אזרחיה של חברה חופשית לא יהיו מוכנים להגן על חירותם כנגד העוולות

---

שלעולם יהיו אפשריות אפילו תחת ממשלה דמוקרטית – ככלות הכול, היטלר עצמו הגיע לשלטון באמצעות ההליכים הדמוקרטיים של רפובליקת ויימאר – אז, במוקדם או במאוחר, ייהרס המפעל כולו, בדיוק כפי שקרה בגרמניה. ובאופן כזה מצאו לקחי נירנברג בסופו של דבר את ביטויים לאחר שנים, בחג לאומי שנקבע בארצות-הברית לזכר מרטין לותר קינג הבן, מנהיג תנועת האי-ציות לחוקי אפליה גזעית, שהמסר המפורש שלו הוא הסירוב לקיים חוקי מדינה בלתי צודקים; בהכללת המסה של הנרי דייוויד תורו, "אי-ציות אזרחי", בין נכסי צאן הברזל של הספרות הלאומית האמריקנית, והוראתה בבתי הספר; ובשימוש בביטוי "רק מילאתי הוראות" – טענתם של הנאשמים במשפטי נירנברג – בבתי הספר ובתקשורת הפופולרית כאחד, כדוגמה הממצה ביותר להסתלקות מאחריות מוסרית. אכן, סמני תרבות אלה ודומיהם משקפים מדיניות רשמית של המדינה האמריקנית ובעלות בריתה האידיאולוגיות, לבדן מכל המעצמות הגדולות בהיסטוריה, לחנך את ילדיהן על ברכי האמונה שעשיית צדק חייבת להיות, בחשבון הסופי, מועדפת על פני ציות לחוק – אפילו החוק שלהן עצמן. ואולם, אם נשאל מאין בא עיקרון זה, וכיצד אירע שאומות המערב החלו ללמד את בניהן כי הצדק עדיף על פני ציות עיוור לחוקי המדינה, נעמוד מול אירוניה חבויה, אשר גורלם של יהודי אירופה תחת שלטון גרמניה צובע אותה בגוון מריר למדי. שכן בעוד שמסורת האי-ציות של המערב מוכרת וידועה, נשכחה העובדה שתורה זו היא בעצם הרעיון המדיני העיקרי של היהדות, רעיון שהופעתו בעולם ומעמד הבכורה שכבש לו בהשקפת עולמן של הדמוקרטיות המערביות נובעים, באופן כמעט בלעדי, מהשפעתו של התנ"ך העברי – כלומר, שהפילוסופיה המדינית של היהודים היא אשר הוצבה מול הטיעונים של גרמניה הנאצית שנשמעו בנירנברג, והוכרזה בידי ארצות-הברית ובעלות בריתה כתפישה הנכונה מבין השתיים. (חבויה כאן גם אירוניה נוספת, מכוערת יותר, היות שמקורותיה של מסורת האי-ציות הוסתרו, עד לימינו אנו, על ידי תפישה היסטוריוגרפית שנבנתה במאה התשע-עשרה בידי האקדמיה הגרמנית, אשר – ואף אחד לא יזדעזע לגלות זאת – הכחישה בשיטתיות כי רעיונות מערביים משמעותיים כלשהם מקורם בישראל הקדומה, ותחת זאת ייחסה אותם בעקביות ליוון.<sup>5</sup>)

מהי תורת האי-ציות היהודית שהייתה לה השפעה כה מרחיקת לכת על רעיונות הדמוקרטיה המערבית? בכוונתי לסקור כאן אותם דברים יסודיים, שרבים ככל הנראה שכחו: שציות בלתי מסויג למדינה הוא הרעיון היסודי של האלילות, התורה המדינית המהותית של פולחני האליל הגדולים מימי קדם; שחופש המצפון והאי-ציות לחוק בלתי צודק הם ליבחה של תורת המדינה המקראית, שקמה

---

כדחייה של הסגידה הפגנית למדינה; ושאימוץ תורת האי־ציות היהודית על ידי המערב הוא ההישג המזהיר ביותר של הרעיון המדיני היהודי בהיסטוריה – הישג שאפשר למערב, שליחו הגדול של רעיון זה בפני האנושות, להביס את המדינה הנאצית הפגנית, לא רק במערכה הצבאית, אלא גם בשדה הקרב הרעיוני.

## ב

**ה**תיאור המקראי להופעתו של העם היהודי נפתח בבעיית פליטים: מנוסתו של אברהם העברי מאור שבארם נהריים, מטרופולין ענק בלב הציביליזציה של אותם ימים – מנוסה שבסיומה החל את חייו מחדש, בגיל שבעים וחמש, כרועה עזים וכבשים על כברת ארץ לאורך נתיב המסחר למצרים, ארץ בלתי מפותחת מבחינה כלכלית, חסרת חשיבות מבחינה תרבותית, שממה ושמה כנען. מה יכול היה להניע אדם בן־תרבות לנטוש את עולם המדע והטכנולוגיה, התרבות והאמנות, המשפט והעצמה, שהייתה ארם נהריים בימים ההם ואלף שנים לפניהם – בקצרה, להפוך עצמו לפליט מכל מה שהאנושות התאמצה להשיג במשך זמן כה רב – כדי להיאבק על קיום קשה יום בגבעות ובגיאיות הפראיים של כנען? הכתוב אינו מספר הרבה על הסיבות לבריחתו של אברהם מתרבות הפרת<sup>6</sup>. אך שהייתו הקצרה במצרים, שגם היא מסתיימת בנסיגה חפוזה, מבהירה שגם לתרבות הנילוס הגדולה לא רחש אבי העברים אהבת־יתר. מכאן, שלא רתיעה פתאומית מן הפְּטִישיים המסוימים של ארם נהריים ולא צו מאסר מידי המשטרה המסופוטמית מביאים את אברהם להיפרד סופית מהעולם שידע כל חייו. הוא מוותר על תהילתן של האימפריות חובקות־העולם של ימיו מפני שהוא מאמין שרק בדרך זו תבוא הברכה, עליו ועל צאצאיו ואף על העולם כולו<sup>7</sup> – מסקנה הנובעת מן ההכרה שלעולם לא ימצא במצרים ואף לא בארם נהריים דבר שידמה לברכה שרצה להביא על ילדיו. ואין לנו אלא להיזכר באופיין של הציביליזציות שמהן פרש אברהם כדי להבין שצדק.

במשך למעלה מאלף שנים לפני אברהם, הצמיחו הנילוס והפרת את הציביליזציות המתקדמות ביותר שידע המין האנושי. עצמתם של נהרות אלו נרתמה ליצירת מפעלי השקיה רבי־היקף וסחר נהרות פורה, ואפשרה את עלייתן של שומר ויורשותיה בארם נהריים ואת עלייתה של מצרים הפרעונית. שתי מעצמות אלו, כמו גם סין, הודו ופרס, יזמו עבודות ציבוריות בהיקף חסר תקדים כדי להגדיל

---

את שטח האדמה הניתנת לעיבוד, ולשם כך כפו עבדות על האוכלוסייה כולה למשך שבועות ואף חודשים כשמפעלים חשובים היו בעיצומם. הפעלה כפויה זו של מיליוני אנשים נחשבה לסוג של מיסוי, וחייבה להקים בירוקרטיה עצומה שהייתה מסוגלת לנהל את רשימות הנתינים ולעקוב אחר תרומתם לממלכה. מובן מאליה כי שיטה זו אפשרה למלך ולמשפחתו לצבור עושר ראוותני, וגם חייבה אותם ליצור מנגנון צבאי אדיר כדי לאכוף את הגיוס ולהגן על העבודות הציבוריות מפני עמים נודדים שחמדו את העושר ואת העצמה שהלכו ורבו בעמקי הנהרות. למפעלים אלה, המקיפים ציביליזציות שלמות, היו השלכות פוליטיות מרחיקות לכת. כדי לרתום אומות שלמות לבניית מבני ענק כמו הפירמידות במצרים, הזיקורת בארם נהריים והחומה הסינית, היה צורך לגייס כל מקור של פחד וסמכות שהיה עשוי להבטיח צייתנות של בהמות עבודה מצד הנתינים – גם כאשר, כמו בכל מפעל מעין זה, אותה צייתנות הייתה כרוכה בהרס בלתי נמנע של חלק מהעם. בשל כך היה המלך מעסיק מנגנון משטרתי עצום, שהסתמך על מידע שסיפקה הפקידות, שקראה את הדואר שנשלח באימפריה והפעילה גדודים של מלשינים. ובה בשעה שמוסרות המשטר כפתו את גופו של האדם, גם שכלו הובס באמצעות מערכת דתית שקבעה כי רצון האלים זהה לרצונו של השליט: המלך היה בנם של האלים, משרתם הראשי וכוהנם הגדול, וזאת רק כאשר לא היה הוא עצמו אל. על כוחותיה העליונים של המדינה העידה הכהונה הרשמית, שבדרך כלל החזיקה בידיה את השליטה הבלעדית על המדעים, המתמטיקה, האסטרונומיה וההנדסה. בנוסף להטלת האימה הכרוכה במונופול כזה על הידע, נוצלו מיומנויות אלה להקמת מגדלים אדירים ומצפי כוכבים שקשרו את המדינה שבארץ אל הרקיע בדרך שהייתה ברורה לכל מי שעיניו בראשו. בתוך מערכת כזאת, הדת לא הייתה אלא האידיאולוגיה הקוסמית של המדינה, המלט האינטלקטואלי והרוחני שיצק את ההמונים למכשיר יחיד בידי השליט. החוק שיצא מתחת ידיו היה, על כן, בבואה של חוק היקום שאין לערער עליו, המחייב ציות מיוחד מגיהנום עלי אדמות העומד תמיד בפתח, ושהוא אך מקדמה למה שצפוי לאחר המוות.<sup>8</sup>

משתמע מכאן שבעולם הקדום לא הרבו לדון בזכות לאי-ציות. האנושות לא התחבטה בימי קדם בשאלת הגבולות האפשריים לדרישותיהן של ממשלות מבני אדם, לא במצרים, לא בארם נהריים ולא בכל מקום אחר. ולרעיון שלפרט יש זכות להסתייג מחוק בלתי צודק לא נמצא יסוד בעולם המחשבה של עם כלשהו. כמובן, אין פירושו של דבר שלא היו פורצי חוק. מאז ומתמיד ובכל מקום, היו נוכלים וגנבים שהיו מוכנים להפר את החוק למטרות רווח אישי. באותו אופן, משטרי העריצות של העולם העתיק לא הצליחו למנוע את קיומן של התנקשויות

---

פוליטיות, בדרך כלל פרי זמתו של מתנשא למלוך כזה או אחר ששאף להעביר את מוסרות השלטון המוחלט לידי הווא. אמת, גזילת-שלטון מוצלחת יכלה להתפרש כהוכחה שהשליט החדש אף הוא נהנה מחסדי שמים – ועל כן הוא רשאי לדרוש ציות מוחלט כקודמו – אך לא הייתה שיטה פילוסופית, מוסרית, אידיאולוגית או דתית כלשהי שראתה מעשים כאלה כפעולות לגיטימיות באופן עקרוני.

מבט חטוף מגלה שהאימפריות הגדולות דבקו במתכון זה לשלטון טוטלי ויישמו אותו בעקביות, גם אם הפרטים השתנו. שלטונם של הפרעונים המצרים נבנה סביב האמונה שהם התגלמותו של האל הורוס, וצאצאיו של האל רע, אל השמש, והם הזדווגו בדרך כלל עם אחיותיהם ובנותיהם כדי להימנע מדילול הדם האלוהי שבעורקיהם. פרעה נתפש כשולט בטבע, כולל עונות השנה שקבעו את המחזור החקלאי ואת פעולת גרמי השמים.<sup>9</sup> דבר לא נסתר ממנו, וכל רצונותיו התגשמו.<sup>10</sup> הוא היה הכוהן הגדול, השופט העליון ומפקד החילות והממשלה; הצדק עצמו הוגדר כ"מה שפרעה אוהב", ואילו העוול היה "מה שפרעה שונא".<sup>11</sup> במשך למעלה משלושת אלפים שנה כונה מלך מצרים בכתובות קיר "מנתן ראשים", ותואר כשהוא גורר שבוי חסר ישע בידו השמאלית, בעוד היד הימנית אוחזת באלת-שרביט לצורך ניפוץ גולגלתו<sup>12</sup> – שליט שדברו היה חוק בל יעבור, ושהעניש עבריינים בכריתת אפם ואוזניהם, בשיפודם דרך החלחולת, או בפעירת פצעים בגופם. לאחר המוות, הועמדו נשמותיהם של נתיני פרעה למשפט שבו הואשמו בארבעים ושניים "חטאים", כמעט כולם הפרות של חוקי המדינה, ושובו אם יימצאו אשמים, יידונו להיקרע לגזרים בידי מפלצת שחצייה תנין וחצייה אריה.<sup>13</sup> ובאשר ליחסו של הנתין למלכו, ניתן להתרשם מדבריו של פקיד מצרי בכיר, בערך מזמנו של אברהם אבינו, שכתב לגבי המלך אִמְנֶמְחַת השלישי: "הוא רע, שקרניו מאפשרות לנו לראות... הוא בורא את מי שיש לברוא. הוא האל ח'נום היוצר כל בשר. הוא האלה בַּסְתֶּת המגינה על מצרים. מי שסוגד לו חוסה בצלו. אך הוא סָח'מַת [אלת האימה בדמות אריה] לאלה המפירים את צוו... הילחם למען שמו, היה טהור למען חייו, ואז תהיה חף מכל צל של חטא. מי שהמלך אהבו יהיה בין הנכבדים [בעולם הבא], אך למורד אין קבר. גופתו תושלך אל הנהר".<sup>14</sup>

למרות ההבדלים הרבים שבין תרבויות מסופוטמיה ומצרים, בשורה התחתונה היו החיים לאורך הפרת דומים מאוד. ערי המדינה השומריות אורגנו בראשיתן כ"משקי בית" של האלים המקומיים ופמליותיהם, וחלק גדול מהתושבים אף חיו את חייהם כמשרתים במקדשו של האל או בארמונו של "משרתו" הראשי, שהיה, בעת ובעונה אחת, מושל העיר, שופט עליון, כוהן גדול ומפקד הצבא. בטקסט מן התקופה שבה הייתה דרום עירק, אזור מוצאו של אברהם, בשיא כוחה, נאמר

לעם: "פקודתו של הארמון, כמו פקודתו של אל השמים אָנוּ, אינה בת־תִּקּוּן. דבר המלך הוא נכון. מאמרו, כמאמרו של אל, אינו ניתן לשינוי".<sup>15</sup> מאוחר יותר החלו מלכי שומר לזהות את עצמם עם אַנְלִיל, אל הסערה, שמהותו הייתה כפייה ואימה. גם סרגון והמלכים האכדיים כינו את עצמם "מלך ארבע קרנות העולם" או "מלך היקום", וחלקם נחשבו אלים בעצמם.<sup>16</sup>

מלכי בבל, שכבשו את אגן הפרת בתקופת האבות, הצהירו גם הם על קרבה משפחתית לאנליל, וחמורבי טען כי הוא "נקרא" על ידי אל האימים, וכי הוא "מזרע המלכות שברא סין [בנו של אנליל], ... המלך רב העצמה, אל השמש של בבל המעלה אור בארץ שומר ואכד, המלך המביא את ארבעת רובעי העולם לציאות".<sup>17</sup> יריביהם האשורים של מלכי בבל גם הם כינו עצמם "מלכי תבל", וכיהנו ככוהני הגדולים של האל אשור, שעליונותו במרומים הוכחה באמצעות כיבושים צבאיים עלי ארץ, תוצאה של מסעות מלחמה תוקפניים שנערכו מדי שנה במשך דורות רבים, כמעט ללא הפסקה.<sup>18</sup> נכרים שעמדו בדרכו של אשור אל השלטון ביקום נתפשו כ"שדים רשעים", ואילו אזרחים אשורים, ובתוכם פקידים רמי־דרג, נחשבו משרתיו או "עבדיו" של המלך.<sup>19</sup> באשור, כמו בכל מקום אחר, המעלה העיקרית של הנתין הייתה הכנעה, והמדינה הבטיחה אותה באמצעות טרור. כך הזהיר ארישום הראשון, שמלך באשור לא הרבה לפני תקופת אברהם, את השוקלים אי־ציות: "האומר שקר בשער המדרגה [בניין ממשל האשורי], שד החורבן יאחז בפיו ובאחוריו. הוא ינפץ את ראשו כחרס הנשבר, הוא ייפול כקנה רצוץ ומים יזרמו מפיו. האומר שקר בשער המדרגה, ביתו יהיה לבית חורבן... המציית לי כשהוא הולך אל שער המדרגה, נציג הארמון יסייע בידו".<sup>20</sup>

לאחר כיבוש בבל ומצרים בידי הפרסים, הכריז גם דרייוש על אלוהותם של חוקי פרס.<sup>21</sup> בהודו הייתה אלוהותו של המלך עיקר אמונה הינדי בלתי מעורער.<sup>22</sup> למלך ההינדי הייתה סמכות בלעדית לחוקק חוקים או לבטלם על פי ראות עיניו,<sup>23</sup> ודתו לימדה כי הפחד שבאמצעותו שלט בנתיניו הוא כורח מוחלט: "העולם כולו מתנהל כסדרו באמצעות העונש... אלמלא הטיל המלך עונשים על הראויים להם ללא לאות, היו החזקים צולים את החלשים כדגים על שיפוד, העורב היה אוכל את עוגת הקרבן והכלב היה מלקק את מטעמי הקרבן, הבעלות לא הייתה נשמרת לאף אדם, והתחתונים היו מנשלים את העליונים... העונש לבדו מושל בברואים כולם, העונש לבדו מגן עליהם, העונש משגיח עליהם בעת שנתם... העונש הוא... המלך".<sup>24</sup> בסין היה המלך "בן השמים", הסמכות העליונה בכל נושא מדיני, כלכלי ואדמיניסטרטיבי, ראש הצבאות ושופט עליון. בחייו היה גם כוהן גדול, אשר ביצע את כל הטקסים הדתיים המרכזיים בשם בני עמו;

---

ולאחר המוות הפך הוא עצמו לאליל ועמו סגד לו.<sup>25</sup> כאלף שנים לאחר אברהם קידש קונפוציוס את עקרון הציית לשליט כערך מרכזי בפילוסופיה ובדת הסינית; אף על פי שגרס שעל פקידי הממשלה לשקול את מעשיו של המלך ואפילו להתפטר במחאה בגינם, הורה לכל שאר הנתינים לקבל את דינו ולציית לו, בשל הבנתם המוגבלת.<sup>26</sup>

ביוון הקדם-דמוקרטית נחשב המלך, שגם הוא שימש ככוהן גדול, כבעל מוצא שמימי.<sup>27</sup> הוא מתואר על ידי יוליסס כמי שמצמיח את התבואה מן האדמה ואת הפרי על העצים, ואף מרבה את הכבשים שבאחו ואת הדגים שבים.<sup>28</sup> אמנם כמה מערי המדינה היווניות הצליחו להסיר מעליהן את מוסד המלוכה, אך "דמוקרטיה" אלה היו אף הן מדינות אבסולוטיות לכל דבר: משטריהן משלו כמעט ללא מגבלות ברוב המכריע של התושבים שלא היו אזרחים, ועינו באכזריות את אלה שנחשדו בעבירות על החוק;<sup>29</sup> וגם האזרחים עצמם היו עשויים לסבול מקנאותו של שלטון נטול-רסן אם אחיהם האזרחים חשבו, כמו במקרה של סוקרטס, שלא נהגו כשורה. מעבר לכך, מרמזים כלשהם למסר של אי-ציית שאולי ניתן היה למצוא אצל הוגים אתונאים מסוימים, לא נותר זכר בתרבות היוונית: מעולם לא התפתחה ביוון שום מסורת, דתית או פוליטית, של זכות לאי-ציית, וכל תקווה ליצירתה של מסורת כזו נעקרה מהשורש עם שובו של המשטר המלוכני-טוטליטרי, תחת שלטונו של אלכסנדר מוקדון. אלכסנדר, כמו שאר קיסרי תבל של העולם העתיק, ייחס את מוצאו לאלים, באמצע את זאוס כאביו, וכשנזף בו ידידו על הפגיעה בכבוד אביו האמיתי, המלך פיליפוס הנפטר, פתר אלכסנדר את הבעיה על ידי נעיצת חנית בבטנו של חברו.<sup>30</sup> משהתפרקה הקיסרות, נטלו לעצמם שתי השושלות המתחרות, בית סלווקוס ובית תלמי, סמכות מוחלטת בענייני חולין ודת כאחד.<sup>31</sup>

על פי מסורת מקובלת ברומי במשך מאות השנים, ראשיתו של פולחן הסגידה לקיסר הרומי הייתה כבר בימי הקדומים במלכי אלבה ורומא, שהכריזו על עצמם כצאצאיו של יופיטר.<sup>32</sup> למרות קיומה של רפובליקה בעלת שכבת אזרחים פטריקית נרחבת (שכמו בערי יוון הייתה בעצם אוליגרכיה אבסולוטית שהשאירה את הרוב העצום ללא זכויות), הרי שעד לתקופתו של יוליוס קיסר שב רעיון אלוהותו של השליט וכבש מקום מרכזי במדינה הרומית. תפישה זו אומצה באופן רשמי בתקופת ממשלתו של אוגוסטוס, לרבות הסגידה לקיסר הנפטר וגם ל"גניוס" של הקיסר החדש, ואלו שסירבו ליטול חלק בפולחן הקיסרי הסתכנו בהוצאה להורג.<sup>33</sup> כוחם של הקיסרים הפך עד מהרה לכוח חסר מצרים, והיה שרירותי ללא מצרים. על פי ההיסטוריון הרומאי דיו קסיוס, יכלו הקיסרים "לגבות מסים,



---

להכריז על מלחמה או שלום, למשול באזרחים ובזרים כאחד, תמיד ובכל מקום, עד כדי גזירת דינם של סנאטורים ואבירים למוות... בתוקף משרתם כצנזורים יכלו, בנוסף לניהול של מפקד האוכלוסין, לבחון את חיינו הפרטיים ואת המוסר האישי שלנו, לרשום או לגרש סנאטורים ואבירים. בתוקף היבחרו ככהן גדול... ריכזו הקיסר בידיו הוא כל סמכות, בין אם בקדושה, בין אם בחולין".<sup>34</sup> ואמנם סנאטורים הומתו על ידי הקיסר בגלל חיוך שלא במקום, או בגלל שתיקה לא רצויה. הקיסרים כונו בתארים כגון: אלוהים עלי אדמות, אלוהים ואדון, מושיע, מיטיב, בורא. וירגיליוס והורציוס, המשוררים הרומיים הגדולים, לא היו טובים יותר, והיללו את הקיסר אוגוסטוס במונחים דומים. לנוכח זעמו השטני של הקיסר נירון, קרס עמוד השדרה המוסרי של הפילוסופיה הסטואית כבניין קלפים, והפילוסוף הסטואי הדגול סֶנְקָה הפך סגור לתאוות הכוח החולנית של העריץ.<sup>35</sup> ובספר החוקים של הקיסר יוסטיניאנוס נטמע בחוק העיקרון ש"לגחמתו של הנסיך תוקף של חוק".<sup>36</sup>

דברים אלה נכתבו אלפיים שנה לאחר בריחתו של אברהם מאור, אולם הרעיונות שאותם הפיצו, ועליהם שוררו וחלמו, מקצה האחד של האנושות ועד קצה האחר, נותרו בעיקרם ללא שינוי. בעולם כולו חברו הפילוסופיה והדת גם יחד אל האיום בחיסול פיזי כדי להבטיח שבכל מקום שתצוץ בו מחשבה אחרת, אמת אחרת, דרך אחרת, היא תיקטע באבה מיד. וממציאות קטועה זו נמלט אברהם. כבר איש בא בימים היה כשנענו חיפושיו ודרכו התבהרה לו. הוא הפנה גבו אל אותו עולם של עבודות כפייה ואלילי אימה, ואיווה לו פיסת אדמה הררית משלו שעליה יוכל לפרוק מעליו את עולם של הישגי אנוש. כאן, בכנען, למדו אברהם ובני בניו, רועי צאן כולם, להביט לעומקו של עולם המדבר ושמי הלילה שמעליו, חופשיים מרצונם המושחת של בני אדם מושחתים, מחפשים צדק. המקרא הוא סיפורה של החלטה זו, ושל השלכותיה על האנושות כולה.

## ג

**ב**עת העתיקה כולה, המסמך היחיד שקידם בעקביות את רעיון האי־הציות לחוקים בלתי צודקים היה התנ"ך העברי, אשר ביטא באופן חד־משמעי עקרונות שכשהוצגו לראשונה היו זרים לכל העולם: שיש צדק ורשע מוחלטים המתקיימים מעבר לרצונה וציווייה של המדינה; שלמדינה אין זכות לשלוט אם

---

שלטונה אינו צודק; שהמצפון, ולא המדינה, צריך להיות הפוסק האחרון לגבי מעשיו של כל אדם; שאי־הציות של הפרט מוצדק ומחויב לנוכח אי צדק מצד המדינה; ושהתנגדות ואפילו הפלת המשטר הן מוצדקות ומחויבות במקרים של רודנות שאי אפשר לשאתה. ואמנם, הנראטיב המקראי מורכב, בחלקו הגדול, מכתבי אישום מפורשים נגד ממשלות יהודיות ולא־יהודיות על העוול שבחוקיהן ועל התנהגותם הבלתי צודקת של שליטיהן – תיאורים שבכולם אלו המסוגלים למעש עצמאי ולהתנגדות למשטר הם הגיבורים.

ברם, מסר זה של התנגדות יהודית לאי צדק שלטוני ולסגידה למדינה זכה לפירוש מוטעה או להעלמה מוחלטת על ידי אלו – הן מקרב מתנגדי הדת והן מ"אוהדיה" – שניסו לצייר את המקרא כספר המטיף לכניעות. פרשנויות מעין אלה מצביעות תמיד על נכונותו של אברהם להקריב לעולה את יצחק בנו לפי פקודתו של האלוהים.<sup>37</sup> ואולם, קריאה כזאת מסלפת את המשמעות הפשוטה של הטקסט, המבקש להדגיש את נכונותו של אברהם להקריב את היקר לו מכל, הבן שחיכה לו כל ימי חייו, למען ציווי שמקורו נעלה יותר. אך הקריאה לכניעות בפני האל אין לה שום קשר, ולו המרומז ביותר, לכניעות בפני סמכות אנושית; אדרבה, היא ההפך הגמור ממנה. את רצון האלוהים במקרא אפשר להקביל למה שמכונה, במונחים לועזיים, חוק עליון או צדק אוניברסלי. השוואה בין ציות לתכתיבי הצדק ובין ציות לאי צדק מחמיצה את עיקרו של המקרא כולו, שבו מוטל על האדם לציית אך ורק לציווי האמת המוסרית, גם כאשר הדבר מחייב הפרת ציווייה של המדינה.

הרקע לתורת האי־ציות של התנ"ך הוא המסר שלו בדבר אחריותו המוסרית של כל אדם, שהוא אבן הפינה של האמונה היהודית. שלא כגיבוריהם של נראטיבים קדומים אחרים, גיבורי המקרא אינם מלכים או אצילים; גם אין הם, כפי שנהוג בספרות המודרנית, דמויות מן הסוג הדמוקרטי, המגלמות את הבנלי והסתמי.

לעומת אלו, אברהם וצאצאיו הם רועי צאן, המשקיפים על הציביליזציה מבחוץ, מתבוננים בחברה ובמעשיה מן הגבעות, בעוד הם מפלסים את דרכם העצמאית בשממה. לזוהר ולכזב של חיי המטרופולין ערך מועט בעיניהם; ועוד פחות ממנו ערכם של חיי הבהמה של האיכרים בעמקים, היגיעים כל ימיהם כדי לספק לעיר הכזב לחם. ואכן, מאוחר יותר, כשחולמים היהודים על שיבתם לארץ כנען מן הכלא המצרי, הם חולמים על שיבה ל"ארץ זבת חלב ודבש"<sup>38</sup> – ארץ החירות המתוקה של חיי רועה, ולא ארץ הדגן והשעבוד. כי בכנען מצאו אברהם ואנשיו את היקר להם מכל, עצמאות פוליטית ואידיאולוגית: עצמאות

---

פוליטית, בחייהם כנוודים ללא מושל בם, ואין מי מלבדם שישלוט במעשיהם ויטיל מס על עבודתם ורכושם; חירות אידיאולוגית, בנקודת מבטם ובדרור עבודתם, שאפשרו להם להתמקד במה שחשוב באמת – קרבתם של הסכנה, המשגה והמוות, ובעקבותיה האחריות המוטלת על האדם למצוא את הדרך להיגאל מהם, ולדבוק בה.

המידה שבה מעריך המקרא את המצפון, כלב לבה של עצמאות מוסרית כזאת, מומחשת אולי בדרך הדרמטית ביותר על ידי העובדה שגיבורי המקרא אינם נכנעים ללא אומר אפילו לרצונו של האל: אברהם, היהודי הראשון, מתואר כאדם בעל מצפון ואומץ עד לנכונות לערער על כוונת האלוהים עצמו: "השִׁפְט כל הארץ לא יעשה משפט?" הוא מתריס נגד הצו האלוהי להשמדת סדום, ואלוהים מקבל את נימוקיו.<sup>39</sup> משה, האבטיפוס של מנהיג לאומי ודתי יהודי, מתווכח אף הוא עם אלוהים ומשנה את גזר דינו.<sup>40</sup> ואם לא די בכך, מסבירה לנו תורת משה שעצם שמו של העם היהודי, ישראל, נובע מתכונה זו, החיונית מכולן – היכולת להיאבק נגד סדרי העולם כפי שנגזרו מגבוה: "לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל, כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל".<sup>41</sup> מה שתרבויות אחרות היו מחשיבות לחילול הקודש מועלה, אם כן, לדרגת סמל לאומי ועיקר אמונה: סירובו של הגיבור-הרועה לקבל את סדרי היקום כפי שנקבעו ממעל, ותביעת מצפונו לדעת מדוע אי אפשר לתקנם.

היחס החשדני כלפי סדר עולם שעיקרו מדינות ושליטים עובר כחוט השני בכל סיפורי המקרא, החל מתיאורו של שליט ארם נהריים, נמרוד: "הוא החל להיות גִּבֹר בארץ: הוא היה גִּבֹר ציד לפני ה'"<sup>42</sup> – כלומר, הוא היה איש שרוח הגדולה, הכוח והאלימות מפעמת בו. בהמשך מוצגות התוצאות של ריכוז הכוח בידי המדינה המסופוטמית: החלטתם של שליטי האנושות להשתמש בעצמתם לבניית "עיר ומגדל וראשו בשמים, ונעשה לנו שם".<sup>43</sup> מנקודת מבטו של הרועה, הקמתן של מעצמות-עולם עריצות, על מגדלי האגו והאבן שלהן, היא במהותה הבל, רדיפת תהילה וכוח ללא כל תכלית. על כן מתואר בהמשך כיצד מחלק האלוהים את יושבי הארץ לאומות נפרדות ומשלח אותם לכל רוחות תבל – והלקח המתבקש הוא שזהו גורלה של כל מדינה הבנויה על התאוה ליוקרה ולכוח. אותה זהירות מפני שליטים בני תמותה מופיעה גם בסיפורי האבות, שכולם מוצגים בעקביות כמתנגדים לכוחות השוררים בזמנם ובמקומם. מלבד עצם הגעתו לכנען, האירוע הראשון בחייו של אברהם המובא לידיעתנו הוא התנגדותו לרצונו של פרעה, שהוא חושד בו, ובצדק, בכוונה לרצוח אותו כדי לזכות באשתו.<sup>44</sup> במקרה דומה מגן יצחק על אשתו רבקה מפני מלך כנעני; מאוחר

---

יותר, כשהוא מגלה שבארותיו של אביו נסתמו בידי אותו שליט, הוא מסרב להיכנע למעשי החבלה וחופר את הבארות מחדש, אחת-אחת.<sup>45</sup> בדומה לכך, כשחוזר יעקב לכנען, האירוע הראשון שנמסר לנו עליו הוא רכישת חלקת אדמה כדי להקים בה את מחנהו. פעולה תמימה זו מסתיימת באונס דינה בתו על ידי הנסיך המקומי – ובתגובתם של בני יעקב, לוי ושמעון, המחריבים את עירו של אותו נסיך על כל יושביה.<sup>46</sup> וכפי הנראה אין זה מקרי שעל השגיאה החמורה ביותר של הרועים העברים – מזימתם של בני יעקב לרצוח את יוסף אחיהם – מושת עליהם העונש הכבד ביותר שיכלו לתאר: הם נאלצים לוותר על חירותם ולקבל על עצמם את שלטונם הטוטליטרי של הפרעונים.

המשך סיפורם של היהודים במצרים הוא מופת של התנגדות למשטר דיכוי שהצית את דמיונם של מורדים ומהפכנים לאורך ההיסטוריה כולה. כמו סיפורי האבות, גם הוא נפתח במעשה התנגדות למדינה. המצרים מתחילים לחשוש מכוחה של האוכלוסייה העברית הזרה, ופרעה מחליט לכפות עליה עבדות – ייצור הלבנים לבניית מבני הענק שלו – כדי ליטול מן העברים את היכולת להתקומם נגדו. משהוא מצליח בכך, הוא מזמין אליו את המיילדות העבריות ומצווה עליהן להמית כל ילד זכר שייולד בקרב העבדים, מתוך כוונה שהנשים ייטמעו באוכלוסייה המצרית והעברים יחדלו להתקיים כעם. אך המיילדות, שפרה ופועה, מסרבות לפקודה:

ותיראן המילדת את האלהים ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים ותחיין את הילדים: ויקרא מלך מצרים למילדת ויאמר להן מדוע עשיתן הדבר הזה ותחיין את הילדים ותאמרן המילדת אל פרעה כי לא כנשים המצרית העברית, כי חיות הנה, בטרם תבוא אלהן המילדת וילדו:<sup>47</sup>

בראותו שהמיילדות אינן משתפות פעולה, מחפש פרעה דרך אחרת לאכוף את רצונו, ומצווה על אנשיו להמית כל ילד עברי שייולד. יוכבד, אישה משבט לוי, מחליטה שעליה להפר את החוק, ועל כן היא יולדת בחשאי ומחביאה את בנה במשך שלושה חודשים, בעת שהריגת התינוקות היהודים האחרים נמשכת סביב. כשאינה יכולה עוד להסתיר את הילד, היא מניחה אותו בתיבה על פני היאור ומקווה לנס. ואכן, היא זוכה להצלה פלאית: בתו של פרעה, המוצאת את התיבה, מושה את התינוק מן המים, מבינה מיד את פשר הדבר ומחליטה שגם היא תסכן את חייה ותעבור על פקודת אביה למען הילד. במעשה זה, לפי המסורת הרבנית המאוחרת יותר, הופכת בת פרעה ליהודייה, בכך שהתנערה מן השעבוד למדינה-

---

האליל ועשתה את הישר.<sup>48</sup> גם בתה של יוכבד, מרים, מעורבת בפרשה: היא עומדת ליד הנהר, צופה במתרחש ומציעה לבת פרעה את שירותיה במציאת מינקת עבריייה לתינוק. היא מביאה את יוכבד, המטפלת בילד עד שהוא נגמל ובת פרעה מאמצת אותו לבן.<sup>49</sup>

כך קושרות שתי נשים יהודיות ונסיכה מצרית קשר נגד החוק המצרי ומצליחות יחד להציל מן השואה ילד עברי יחיד – משה. והנראטיב אינו מותיר מקום לספק לגבי טיב החינוך שקיבל הילד במחיצתה של בת פרעה. וכשאנו מתוודעים אל משה כאדם בוגר, אנו לומדים לפני הכל שגם הוא אינו חושש מניטוץ החוק המצרי למען מה שנראה בעיניו צודק: "ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלתם: וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו. ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי ויטמנהו בחול".<sup>50</sup> אף על פי שגדל בחצר פרעה, אין ספק שההשקפה המרדנית של הרועים נשמרה בלבו, והיא, לא פחות מחינוכו כמנהיג בקרב האצולה המצרית, הכשירה אותו להפוך למנהיג הפוליטי והדתי הראשון של עם ישראל – ולזה שיובילם אל המהפכה. לאחר בריחתו ממצרים ומזעמו של המלך, הופך משה לרועה כאבותיו. ובעת שהוא רועה את צאנו במדבר, הוא נפגש לראשונה עם האלוהים, מפגש שבעקבותיו הוא חוזר למצרים כדי לשים קץ לעבדותם של בני עמו. העימותים המתשיים שמנהל משה עם פרעה – שבמוקד כל אחד מהם מוצגת בפני המלך המצרי הדרישה בשמו של האלוהים "שלח את עמי ויעבדני" – הם התבנית שלפיה נוצקה מסורת נביאי ישראל ואמונתם חסרת התקדים בסמכותם לנזוף באלה שהכוח בידיהם. מובן שהעבדים העברים לא היו בנויים כולם לקרב המכאיב הזה, וכשחמתו של פרעה ניתכת על ראשם מטיחים כמה ממנהיגיהם האשמות במשה.<sup>51</sup> אף על פי כן, כשבאה המהפכה לא משה לבדו נושא באחריות למרי. לפני שקונים העבדים העברים את חירותם מידי מצרים, בליל המכה האחרונה, דורש משה מכל אחד מהם למרוד אישית ובפומבי נגד המדינה, על ידי שחיטת כבש, אל העצמה המצרית, צלייתו ואכילתו, "ולא תותירו ממנו עד בקר". את דמו של הכבש, מורה משה, יש למרוח על משקוף הבית, כדי שהמעשה יהיה גלוי לעין כל. ורק אלה שיעשו זאת, כך נאמר, יכולים לצפות לגאולה ולחירות.<sup>52</sup> בדרך זו הופך האי-הציות, שבזכותו בא משה לעולם, למכשיר שבאמצעותו מפנה כל יחיד את גבו אל הכללים המקובלים בגיהנום הכוח עלי אדמות, בבית העבדים, ומקבל על עצמו את החוק העליון, העושה אותו ליהודי.

אחד מן המסרים המפורשים ביותר של אי-ציות בתורה נמצא בפרשת בלעם, במסגרת תולדות נדודי בני ישראל במדבר. בלעם הוא נביא נכרי שבלק מלך

---

מואב מזמין אותו לקלל את בני ישראל, ומציע לו כתמורה עושר גדול וכבוד רב. אך בלעם משיב שהצדק טוב לו מתמריצים חומריים, ואומר: "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבד את פי ה' אלהי לעשות קטנה או גדולה".<sup>53</sup> ואכן, למרות פקודות המלך והתפרצויות הזעם שלו, מסרב הנביא להוציא מפיו דבר מלבד ברכות לאלו הראויים בעיניו לברכה.<sup>54</sup> מפורש אף יותר הוא הסיפור הנלווה על בלעם ואתונו, שהוא מעין משל לעימותו עם המלך. מתואר בו בלעם הרוכב על אתונו, ודרכו נחסמת על ידי מלאך נושא חרב המבקש להרגו. בלעם אינו רואה את המלאך, אך אתונו רואה אותו ומסרבת בעקשנות לשאת אותו אל כילונו, למרות פקודותיו ולמרות המכות שהוא מנחית עליה פעם אחר פעם. לבסוף מתמרדת האתון לחלוטין, רובצת תחתיה ומסרבת לזוז. ואז:

ויפתח ה' את פי האתון ותאמר לבלעם מה עשיתי לך כי הכיתני זה שלש רגלים: ויאמר בלעם לאתון כי התעללת בי, לו יש חרב בידי כי עתה הרגתיך: ותאמר האתון אל בלעם הלא אנוכי אתונך אשר רכבת עלי מעודך עד היום הזה, ההסכן הסכנתי לעשות לך כה ויאמר לא: ויגל ה' את עיני בלעם וירא את מלאך ה' נצב בדרך וחרבו שלפה בידו...<sup>55</sup>

מוסר ההשכל הוא שהשליט, הלוקה בעיוורון משום שהוא רגיל לזכות בציות, עלול לעתים שלא להבחין כי הנתיב שבחר בו שגוי ומוביל לאבדון, אפילו כשהדבר ברור לכל חמור. במצב שכזה, אפילו הקטן שבמשרתים רשאי וחייב לסרב ציות ולעשות את המעשה הצודק, ובכך להציל את השליט מהשלכות מדיניותו הוא.

אותו יחס של חשד כלפי הסמכות השלטת ממשיך לבעבע בחשיבתם של היהודים גם כשהם נכנסים לכנען ואין להם ברירה אלא לבנות עצמה מדינית משל עצמם. ניסיונם הראשון של היהודים להקים מדינה ריכוזית נכשל מאחר שגדעון, שבו בחרו כמלכם, מסרב להשתתף ביזמה ומכריז: "לא אמשל אני בכם ולא ימשל בני בכם ה' ימשל בכם".<sup>56</sup> רק לאחר דורות של מלחמות אזרחים וביזיונות בשדה הקרב, מתפתח בישראל הרצון הנחוש שאין לדחותו להקים מדינה ריכוזית חזקה, כמו אלו של אומות אחרות, ואפילו אז עומד מול העם הנביא שמואל, המתנגד לייסוד המדינה בגלל העושה שריכוז כוח שכזה יביא בהכרח:

ויאמר שמואל את כל דברי ה' אל העם השאלים מאתו מלך: ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו

---

ורצו לפני מרכבתו: ולשום לו שרי אלפים ושרי חמשים ולחרש חרישו ולקצר קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו: ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאפות: ואת שדותיכם ואת כרמיכם ואת זיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו: וזרעיכם וכרמיכם יעשר ונתן לסריסיו ולעבדיו: ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו: צאנכם יעשר ואתם תהיו לו לעבדים: וזעקתם ביום ההוא מלפני מלככם אשר בחרתם לכם ולא יענה ה' אתכם ביום ההוא: וימאנו העם לשמע בקול שמואל ויאמרו לא כי אם מלך יהיה עלינו: והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתינו:<sup>57</sup>

תיאור ייסודה של המדינה היהודית הראשונה בספר שמואל מזכיר את תיאוריית "האמנה החברתית" של הובס או לוק, אם כי שמואל מניח שהמדינה, מוסד אשר ביסודו מונחות בהכרח הפקעה וכפייה, פגומה מעצם טיבה: הוא מזהיר את העם וטוען, שלמרות יעילותה של המדינה באכיפת חוק וסדר ובשדה הקרב, היא בכל זאת מכשיר של כפייה שעלייתו והצלחתו יבואו על חשבון טובת העם – ממש כפי שהיה באימפריות שמהן נמלטו.

ולמרות שהיהודים מתעלמים מאזהרתו של שמואל, מכתירים את שאול למלך ואפילו מקבלים הסכמה אלוהית להקמתה של ממלכה יהודית, רוחם של דברי הביקורת מתקבלת בסופו של דבר. מראשיתה הדגישה המסורת היהודית שהשליט איננו אל, ולא ייתכן לתת בידיו שלטון מוחלט. התורה עצמה קבעה חוקים ייחודיים למלך, ואלו מגבילים את זכותו לצבור עושר ומותרות, ומתנים את המשך כהונתו בדבקותו בחוק האלוהים:

רק לא ירבה לו סוסים... ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו וכסף וזהב לא ירבה לו מאד: והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים: והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלוהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשתם: לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמואל למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל:<sup>58</sup>

ובהמשך, הנראטיב המקראי חוזר ומדגיש את סירובם של היהודים לקבל על עצמם את החוקים שחקקו מלכיהם כאשר הם נראים להם בלתי צודקים. במקרה אחד, פוקד שאול על אנשיו לצום כהכנה לקרב עם הפלשתים, ומאיים במוות על

---

כל מי שלא יציית. ואכן, כשמתברר שבנו יונתן הפר את הצו, מורה שאול להוציא להורג, אך אנשיו של המלך כופרים בסמכותו לתת פקודה כזו:

ויגד לו יונתן ויאמר טעם טעמתי בקצה המטה אשר בידי מעט דבש הנני אמות: ויאמר שאול כה יעשה אלהים וכה יוסף כי מות תמות יונתן: ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל חלילה, חי ה' אם יפל משערת ראשו ארצה כי עם אלהים עשה היום הזה. ויפרו העם את יונתן ולא מת:<sup>59</sup>

בדומה לכך, כשמחליט שאול על הריגתו של דוד, דווקא יונתן ואחותו מיכל מתמרדים כנגד תכתיבי אביהם כדי להציל את חייו.<sup>60</sup> שאול אכן היה המלך, אולם שלטונו היה שונה באופן יסודי מזה של המלכים באומות אחרות: חייהם של נתיניו מעולם לא היו כלי משחק בידיו, וכאשר חוקיו לא היו צודקים, נאלץ לעמוד מול התנגדותם הנמרצת של אנשיו שלו.

ואמנם, בכל הספרות ההיסטורית שבמקרא, נפילתה של הממלכה היהודית קשורה באי יכולתם של מלכי ישראל להשלים עם המגבלות שהטילה המסורת היהודית על סמכותם. כשירש שלמה את כיסא דוד מתואר שוב "העם", תחת הנהגתו של הנביא נתן, כמי שבוחר לקבל את שלטונו במקום את זה של יריביו;<sup>61</sup> מלך ישראל אינו יכול לצפות ללגיטימיות רבה מזו שלה זכה שלמה, שייסד כהונתו על תמיכתם של הנביא והעם. אולם, חכמתו הנודעת של שלמה ובקיאותו בדרכי העולם, הופכים במהרה להליכה בדרכיהן של האימפריות העריצות מן העת העתיקה: שלמה צובר הצלחות דיפלומטיות בעזרת הרמון ובו אלף נשים, עצמה על ידי צבא רב ועשרות אלפי סוסים, יוקרה על ידי שתייה מגביעי זהב ושיבה על כיסא זהב, ועושה לו שם על ידי מפעלי בנייה מפוארים במחיר הטלת עבודה כפויה על בני עמו<sup>62</sup> – בקיצור, הוא מפר כמעט כל הגבלה מאלו שמסורת ישראל מטילה על מלך יהודי. בסופו של דבר, שלמה נכנע גם לפיתוי הפוליטי לתת כבוד לאלים זרים, והצדק מפנה מקומו לשחיתות גם בממלכת היהודים, כבכל מקום אחר.<sup>63</sup> וכשבאים נציגי העם אל בנו של שלמה, רחבעם, כדי להפציר בו שיקל את המשא שהטילה עליהם המדינה, משיב להם רחבעם המלך בקולה המעוות והמוכר היטב של מדינת הטרור: "אבי העמיס עליכם על כבד ואני אסיף על עלכם אבי יסר אתכם בשוטים ואני איסר אתכם בעקרבים".<sup>64</sup> וכתגובה לשלילת העיקרון של מלוכה מוגבלת, מדווח הכתוב, הורגים בני העם



---

את גובה המסים של המלך ודוחים את שלטונו, ובכך נוצר בממלכתו של שלמה קרע הגזול ממנה סופית את תפארתה ועצמתה.

ברם, האי־ציות לסמכות בלתי צודקת לא אפיין רק את היחסים בין מלכי ישראל הראשונים לעמם. הוא היה מוסד קבוע בחיים המדיניים של היהודים לאורך תקופת המלוכה: מוסד הנבואה, שתפקידו הפוליטי היה להשמיע את דבר האלוהים בניגוד לרצונם ומעשיהם של המלך, פקידיו והכהונה הרשמית. בדרך זו, תוך עימות ציבורי עם תופעות אשר אומות אחרות סבלו בדממה, ביקשו הנביאים לשמור – למרות הקמתו של שלטון יהודי – אותה חירות של המצפון הבלתי נכנע, ואותה מורשת של מרי מוסרי, שירשו היהודים מאבותיהם הרועים. לשם כך מדבר ישעיהו על תקופה שבה חורבן הארץ יכפה על העם מחדש את חיי "החמאה והדבש" של הרועה, ודימויים דומים מופיעים גם אצל ירמיהו והושע – לעתים כמאוויים ולעתים כאיומים.<sup>65</sup> אולם התמונות הללו שבדברי הנביאים לא נתכוונו להטיף לחזרה ממשית לחיי האבות באוהלים, אלא להביא את המנהיגות הפוליטית להכיר באמת שבתורתו של שמואל הנביא: שכוחה של המדינה שואב את הלגיטימיות שלו מהטוב שהוא מחולל; אם פריו הוא עוול, יכולים בני האדם לחיות בלעדיו.

מובן שהנביאים לא הסיקו מכך שיש לשקול את פירוקה של המדינה בגלל כל מקרה של אי צדק; להפך, ברוב העימותים הידועים בין הנביאים לבין מלכי ישראל, הייתה המטרה לכופ את ראשו של השליט ולהשיב את המדינה אל דרך הישר, ובכך לחזק את זכותה למשול ולא לקעקע אותה. כך היה כשהאשים נתן הנביא את דוד המלך על ששלח אחד מנתיניו למות בקרב כדי שיוכל לרשת את אשתו; וכאלה היו מאבקיו של אליהו בתועבותיו של אחאב.<sup>66</sup> אף על פי כן, אחדים מן הנביאים הגדולים אכן הגיעו למסקנות האולטימטיביות כאשר התמודדו עם רודנות ושחיתות חסרי תקנה, וארגנו התנגדות פעילה למשטר ואפילו מהפכה. כשנעשה שלטונו של שאול בלתי נסבל, מושח שמואל הנביא את דוד ליורש המלוכה, ובזאת, למעשה, מפיל את בית שאול.<sup>67</sup> הנביא אלישע מרחיק לכת עוד יותר ומושח את יהוא למלך בזמן שלטון הרשע של יהורם ואיזבל, ובכך מביא להוצאתם להורג של בני המשפחה המלכותית וכוהניה.<sup>68</sup> באותו אופן, כשסבור ירמיהו שירושלים עומדת להיחרב בגלל מדיניותה ההרסנית של ממשלת צדקיהו, הוא קורא להפר את החוק ולעבור אל האויב הבבלי.<sup>69</sup>

והמסורת היהודית של התנגדות לאי צדק מצד המדינה אינה חדלה להתקיים אפילו לאחר חורבן ירושלים. גם הכתובים, המתארים את תקופת הגולה וההשפלה של היהודים בבבל ופרס, הם חד־משמעיים בתמיכתם באי־ציות: בספר דניאל

---

מסופר על שלושה יהודים ממשרתי המלך, חנניה, מישאל ועזריה, המסרבים בעזות מצח לציית לחוק הבבלי אשר תובע מהם להשתטח ארצה בפני פסל מוזהב. הם פונים למלך בבל ואומרים לו: "הו, נבוכדנצר, אין אנו צריכים להשיב לך בעניין זה כי אלוהינו שאנו עובדים יושיענו... אך גם אם לא כך יהיה, דע, הו מלך, כי לא נעבוד את אליך ולא נסגוד לצלם הזהב שהקמת".<sup>70</sup> בהמשך מסרב גם דניאל לחוק דומה, הפעם בעניין סגידה למלך פרס, דריווש, למרות שמחירו של האי-ציות הוא השלכתו לתוך גוב האריות.<sup>71</sup> הנראטיב של מגילת אסתר קיצוני אף יותר, ומצדיק לא רק הפרת חוקים בלתי צודקים, אלא גם הפרה של חוקי מדינה אחרים, שהם עצמם תקינים לכאורה, לשם השגת הצדק. סירובו החוזר של מרדכי לציית לצו המלך ולהשתחוות למשנה למלך העריץ המן<sup>72</sup> הוא רק מהלך הפתיחה במערכה נגד הצו המלכותי להשמדת היהודים – מערכה הכוללת הופעה אסורה של מרדכי בחצר המלך בבגדי אבל,<sup>73</sup> שיחת שכנוע שבה הסית את אסתר להיכנס לחצר המלך מבלי שהוזמנה למרות האיסור על כך,<sup>74</sup> ולבסוף, החלטתה של אסתר לעבור על החוק ולבוא לפני המלך, פעמיים, כדי להתחנן על עמה, באמרה: "ובכן אבוא אל המלך אשר לא כדת וכאשר אבדתי אבדתי".<sup>75</sup> בזכות נכונותם להפר את חוקי פרס מצליחים מרדכי ואסתר להביא לנפילתו של המן, לחמש את היהודים בכל רחבי הממלכה ולהכות בתומכי המן מכת מוות שהסירה את האיום התלוי מעל ראשם של בני עמם.<sup>76</sup>

אם כן, ההיסטוריה המקראית מסתיימת באי-ציותה של אסתר, שבאמצעותו ניצל עם ישראל מהשמדה – כפי שהיא נפתחת בהצלת העם על ידי אי-ציות של שפרה, פועה ויוכבד. בין שני האירועים, מספר המקרא את תולדותיהם של היהודים הראשונים, כיחידים וכעם, בארצם שלהם ובגלות, לאורך אלף שנים כמעט. ולכל אורכה של תקופה זו, בכל מקרה ובכל הנסיבות האפשריות, המסר המקראי ברור באופן שאינו משתמע לשתי פנים: חוקי אנוש יכולים לחייב רק כאשר הם צודקים. וכשאינם כאלה חייב היהודי, וכל אדם, לפרוץ את גבולות החוק.

רוח זו פיעמה גם בהמשך ההיסטוריה של העם היהודי – ממרד המכבים נגד צווי המדינה הדתיים של הסלווקים, כשלוש מאות שנה לאחר אסתר, דרך הימים המרים ביותר של המרד בשלטון הרומי, ועד להתגבשות המסורת הרבנית התובעת גם היא אי-ציות לחוקי המדינה המנוגדים לחוק העליון. אכן, מעולם לא קמו בהיסטוריה של המסורת היהודית מערערים על התפישה של אי-ציות לנוכח אי צדק מצד המדינה, והיא עדיין בתקפה היום, כבימיו של אברהם.<sup>77</sup>

**א** יחוד התפקידים של המלך ושל הכוהן הגדול בכל העולם הקדום הבטיח שתכתיבי השלטון ייחשבו בכל מקום זהים לדרישות הצדק. בניגוד לכך, החידוש המדיני היסודי שהפריד בין ישראל הקדומה לשאר האומות היה ההבנה ששום כוח ארצי, ואפילו כוח המופעל בתבונה מרבית, אינו יכול להיות אמת המידה המכרעת לקביעת הטוב והרע. נביאי ישראל מתחו קו גבול שמעולם לא הותווה לפני כן, והכריזו כי המלך, בין אם הוא משיח האלוהים ובין אם לאו, הוא תמיד בן אנוש, והוא מועד למחדלים ולעוולות ככל האדם, ושום צעד של המדינה או כוהניה הרשמיים לא יהפוך אי צדק לצדק.

מכאן עולה שהנביאים, גם אם סמלי הכוח הממסדיים לא היו בידיהם, לא היו חסרי אונים. התפקיד שנטלו על עצמם – לבקר את המדינה, לחשוף שחיתויות, לעודד את הציבור להתנגד לחוקים ולמעשי ממשל בלתי צודקים, ואפילו, במקרים חריגים, להתייצב בראש העם ולפעול לסילוקם של עושי עוול מן השלטון – נתמך בידי מעמדם הייחודי במסורת ישראל כשומרי האמת אל מול הכוח. התמיכה העממית בנבואה כמוסד, וההכרה, הן בשוק והן בארמון, במה שאפשר לכנות מעמדה ה"חוקתי", הן שנתנו לנביא את הכוח הפוליטי הנדרש כדי להתמיד במלאכתו מדור לדור, לעתים נוכח התנגדות אכזרית מצד המלך וחצרו. ואף על פי שהנבואה מעולם לא הייתה תפקיד בטוח במיוחד, די היה במעמדה ה"חוקתי" בפוליטיאה היהודית כדי להעניק ליחידים הנחושים בדעתם לומר את האמת מידה של חופש – חופש דיבור והתאספות וגם חופש במשנתם הדתית והמדינית – שעוד לא נראתה כמוה תחת משטר כלשהו על פני הארץ. ואכן, המוסד היהודי של הנבואה הוא המקור לרעיון חופש המצפון

במסורת המדינית של המערב.<sup>78</sup>

אולם, למרות הקריאה המפורשת, החוזרת ונשנית במקרא, שלא לציית לעוולות השלטון, הספרות שנכתבה בנושא לא ניסתה כמעט להתחקות אחר שורשיו היהודיים. מבלי שהם ערים לכך, מרבית הכותבים בני זמננו שואבים את תפישתם לגבי ההיסטוריה של המחשבה המדינית מן ההיסטוריוגרפיה הגרמנית של המאה התשע-עשרה, שבעקבות הֶגֶל – ולעתים תוך כדי גלישה לאנטישמיות חסרת בושה – ביקשה להוכיח שכמעט כל דבר בעל ערך שנתקבל במערב נובע ישירות מן הפילוסופיה היוונית;<sup>79</sup> ולעומת זאת המקרא, "שאת הנחת היסוד שלו

---

ניתן לתאר כדחייה מובנת מאליה של הפילוסופיה<sup>80</sup>; נדחה מיניה וביה כחסר השפעה ממשית. ברם, כשמדובר ברעיון האי־ציות, ההשפעה היהודית ברורה כל כך – וכל טיעון אחר מאולץ כל כך – שאילולא היה הוא התפישה ההיסטוריה המקובלת, היינו רואים בו תיאוריה מגוחכת ותו לא.

בחיפוש אחר המקור הרעיוני לתורת האי־ציות, פונים בדרך כלל לתרבות יוון, שבה מוצאים שלושה מקורות ומזכירים אותם שוב ושוב: סוקרטס, אריסטו, והגיבורה הספרותית של סופוקלס, אנטיגונה. יש אומרים שאלו השפיעו על ההוגה הרומי קיקרו, והוא בתורו השפיע על התפתחות תורת האי־ציות בכנסייה הנוצרית; מחברים אחרים מדלגים על הכנסייה לגמרי ועוברים הישר מן ההגות הרומית אל לוק, בשנת 1690 לסה"נ.<sup>81</sup> אך עיון במקורות היווניים מעלה כי אין בהם מסר אמיתי של אי־ציות אפילו ביחס לדוגמאות מבודדות, שלא לדבר על מסורת נפוצה של אי־ציות הדומה לזו המגולמת במוסד הנבואה.

תחילה יש לפנות אל סוקרטס, שההשפלה השיטתית והפומבית אשר המיט על חשובי אתונה ומוסכמותיה המקודשות בחיפוש אחר האמת הם אחת הירושות הגדולות של אומץ מחשבתי שהאנושות זכתה בהן. אף על פי כן, קשה לומר שסוקרטס היה לוחם דגול למען האי־ציות. כמעט כל חייו שכן בתוך תחומי העיר אתונה, ויחסו אליה היה מנוגד בתכלית הניגוד לזה של הרועים היהודים, שהשקיפו על הציביליזציה מבחוץ. כלומר, סוקרטס מעולם לא סטה מן ההשקפה האתונאית האופיינית, שגרסה כי האדם הצודק מכיר בכך שהוא חייב את כל אשר לו לעיר־מדינתו – ובכך שחובתו העיקרית היא לקבל את עולם של חוקיה, ואפילו אינם חוקי צדק. הדרמה הגדולה של משפט סוקרטס, שבו עמיתיו האתונאים מאשימים אותו בכפירה וב"השחתת הנוער", ממחישה זאת בצורה קולעת. למעשה, שקד סוקרטס במהלך חייו ללמד את הנוער האתונאי לראות את העיר ואת מוסדותיה במבט ביקורתי וביושר אכזרי, שליחות שדמתה לא מעט לזו של נביאי ישראל, וסוקרטס עצמו בוודאי לא חשב אותה לפעילות בלתי חוקית. להפך, במשפטו הוא טוען שאתונה חייבת לו תודה על שירותיו, ומציע שהעיר תעניק לו מלגה כדי שימשיך בהם. האתונאים אינם מתרשמים במיוחד מהצעתו, וחבר המושבעים מחליט ברוב קטן לדון אותו למיתה, החלטה המזכירה את התיאור המקראי למעשי עוול של מלכים יהודים – ביניהם החלטתו של שאול להוציא להורג את יונתן על הפרת מצוותו, המערכה הרצחנית שניהל נגד דוד ומסע הנקמה של אחאב באליהו. כמו במקרא, גם סוקרטס מקבל תמיכה מוסרית מאנשים הסבורים כי פסק דינה של המדינה אינו צודק, והם מציעים לסוקרטס כי יברח בסיועם מאתונה וכך יחמוק מן המוות. ואולם, בעוד שבמקרא

---

זוכים מאמצים כאלה לשבח ולגמול – יונתן ניצל על ידי עימות גלוי בין אוהדיו לבין אביו המלך; דוד ואליהו שניהם מצליחים להימלט למדבר – סוקרטס מסרב לקבל את הסיוע הגואל. תחת זאת, הוא מקבל את כוס הרעל מידי הסוהר, משרתה של המדינה, ושותה אותו ברוח שקטה.<sup>82</sup>

בקריוון של אפלטון, מסביר סוקרטס מה הניע אותו לציית לפקודתה הלא-צודקת של המדינה האתונאית, על ידי תיאור האשמה שחוקי המדינה היו מטיחים בו, אילו החליט לפגוע בהם על ידי התחמקות מהריגתו. בדברים שהם מהדחיות הקלאסיות של רעיון האי-ציות שנכתבו אי פעם אומרים חוקי אתונה לסוקרטס:

האם תוכל, קודם כל, להכחיש שאתה צאצאנו ומשרתנו, גם אתה וגם אבותיך?... האם אתה סבור שיש לך זכות תגמול כנגד ארצך וחוקיה? שאם אנו באים להשמידך, וסבורים שנכון לעשות כן, מותר לך, כתגובה, לנסות להשמיד אותנו, ככל יכולתך?... האם חכמתך אינה מגעת כדי ההבנה שעליך לכבד את ארצך יותר מאשר את אמך, אביך וכל אבות אבותיך; שהיא נערצת וקדושה יותר מהם; ושמוקמה נחשב יותר מהם בין האלים ובין אנשים בעלי שכל ישר; שעליך לסגוד לה, להיכנע לה ולשכך את חמתה יותר מאשר את חמתו של אביך? חייב אתה לשכנע אותה או לציית לפקודותיה, ולשאת בדממה את כל מה שתורה לך לשאת, בין אם אלו הן מכות ובין אם אלו הם אזיקים, ואם היא מובילה אותך למלחמה להיפצע או להיהרג, עליך לציית. כך נכון לעשות... גם במלחמה וגם בבית משפט ובכל מקום אחר, חייב אדם לציית לפקודותיה של עירו ושל מדינתו, או לשכנע אותן לגבי טבעו של הצדק.<sup>83</sup>

לא רק שסוקרטס היה רחוק מפיתוח תיאוריות של אי-ציות; הוא תמך ללא היסוס ברעיון הפגני שהאדם הוא "צאצאה ומשרתה" של המדינה, ועל כן עליו למסור את חייו על פי בקשתה, גם אם הבקשה אינה צודקת.<sup>84</sup>

אריסטו מוזכר לעתים קרובות בדיונים על תורת האי-ציות בשל אמונתו בחוק טבעי אוובייקטיבי, שחוק המדינה חייב, להלכה, לעלות עמו בקנה אחד. אך באשר לטענה היהודית בדבר הזכות לא לציית לחוק בלתי צודק, אף הוא אינו מגלה לה כל אהדה בספריו על הפוליטיקה והמוסר. אכן, מחויבותו לתפישה היוונית באשר לקדושת חוקי המדינה הייתה כה עמוקה, עד שהתקשה לקבל ששליטים צריכים לנסות לשנותם לטובת העיר.<sup>85</sup> המקור למיתוס שלפיו תמך אריסטו בעקרון האי-ציות נמצא ברטוריקה, שבו הוא מייעץ לעורכי דין שאם "אין על מה להתבסס על פי חוקי הארץ", יכולים הם בכל זאת לנסות לזכות במשפט בטענה שהחוק איננו

---

צודק<sup>86</sup> – דבר חכמה תועלתני שאינו אומר מאומה בדבר זכות אפריורית לסרב לחוק. כך ניתן לומר גם על הוגה הדעות הרומי קיקרו, שפעל במאה הראשונה לפני הספירה, כחמש מאות שנה לאחר נביאי ישראל הגדולים. הוא אכן הרחיק לכת וגרס שחוק בלתי צודק אינו ראוי להיחשב חוק; על כן תמך בהסמכת השופטים לסטות במקרים כאלה מן המשפט הכתוב.<sup>87</sup> אך כאשר מדובר בזכות אישית לאי־ציות לנוכח עוול מצד המדינה, גם קיקרו אינו מפר את השתיקה.

למעשה, בשמונה מאות שנות ההיסטוריה היוונית והרומית שקדמו לנצרות, מתבלטת אופייגוונה, הטרגדיה השלישית בטרילוגיית אדיפוס של סופוקלס, כהופעה אמיתית יחידה של הטיעון בזכות האי־ציות לאי צדק מטעם המדינה. במחזה מצווה המלך שאחיה המת של אנטיגוונה, שבגד בעירו, לא יובא לקבורה כאות קלון. אנטיגוונה טוענת שהחוקים הנוהגים בעיר מחייבים לקבור אותו, ולבסוף קוברת אותו בעצמה. בדרך אופיינית ליוונים, אף על פי שהמחזה מצדיק בבירור את התרסתה של אנטיגוונה נגד צו המלך, היא משלמת על גבורתה בחייה – וזאת בניגוד גמור לדרמות שבמקרא, שבהן ההתנגדות לאי צדק זוכה בדרך כלל להצלחה. כמו כן אופיינית ליוונים העובדה, שאנטיגוונה מסרבת לציית למלך כדי לציית לחוקי המדינה. אכן, החשיבה האתונאית הייתה כל כך ספוגה באמונה שחיי צדק פירושים השתתפות בחיי העיר־המדינה, עד שאפילו ביצירה רדיקלית כאופייגוונה, שאלת האי־ציות לחוקים עצמם היא שאלה שמחוץ לתחום. רק במקרים שבהם השליט עצמו הפר בבירור את החוקים הנוהגים בעיר יכלה השאלה שהוצגה באנטיגוונה אפילו לעלות.

ובאשר לשאלה האם רשאי היחיד לצאת נגד המדינה וחוקיה מסיבות מצפוניות – האם, לדוגמה, הייתה אנטיגוונה צודקת אילו התקוממה למען שחרורם של העבדים באתונה, למרות האיסור הברור בחוק – ההגות היוונית מעולם לא עסקה בה. הטוב והישר אינם נקבעים, על פי היוונים, על ידי תפישה של צדק העומד בפני עצמו, נפרד מהמדינה; הם בגדר האפשר רק בתוך המדינה. ולכן, כמו בשאר העולם העתיק, אי־ציות למדינה האתונאית נתפש כשיא של כפיות טובה, מעשה ברברי שאין לו ולא כלום עם הצדק. בהעדר הפרדה בין תחום הצדק לתחום שבו שולט הכוח הארצי, הפרדה שהושגה בישראל באמצעות מעמדו העצמאי של הנביא, נותר החוש המוסרי היווני בוסר, ללא יכולת להשתחרר מהיות כל אזרח אסיר תודה להורתו ויוצרתו, העיר־המדינה.

**א**ולם, אם אי־ציות לחוקים בלתי צודקים אינו רעיון יווני – דהיינו, אם לא עבר, כפי שנטען, בכביש המהיר המוביל מאתונה, דרך רומא, אל המערב המודרני, אלא צמח דווקא מתוך הגותו של העם היהודי – כיצד קרה שרעיון כה מהפכני היה לאבן היסוד של המורשת המדינית המערבית? כיצד נוצרה האפשרות של פסקי הדין בנירנברג? התשובה נעוצה באלף שנות ההיסטוריה של המפגש בין המחשבה המערבית לכנסייה הנוצרית, שלמרות נסיבות לידתה, באה עם הזמן לידי קבלתם של נביאי ישראל כדוגמה ומופת ליחסיה עם שליטי העולם ומדינותיהם.

הנצרות הופיעה בעולם שגילה יחס עוין במיוחד לרעיונות היהודיים באשר לאי־ציות למדינה. רומי הפכה זה מכבר לאימפריה עולמית, יורשתן של אימפריות העריצות ההלניסטיות, המקדונית והסלווקית. בראשה עמד עתה קיסר־אל כמו בכל המעצמות העריצות שקדמו לה, ושאלת החירויות וזכויות האזרחים נעזבה כמעט כליל. מדינת היהודים, האחרונה בין עמי היסוד התיכון העצמאיים, דוכאה ללא רחם, ועצם המחשבה על התנגדות נראתה כאיוולת גמורה. אך מעבר לגבולות האימפריה היו הברברים, המונים־המונים; הם חיפשו נקודת תורפה בהגנה הרומאית וידעו כי יום אחד ימצאוה. הפחד מפני הקיסר נתפש כתקווה האחרונה, כאמצעי שיוכל למנוע את התמוטטותה הסופית של הציביליזציה – ואת בואן של רעות גרועות בהרבה.

כשהפכה הנצרות לגורם בעל משקל, במאה הרביעית, כל היבט של ההגות היוונית־רומית שיוכל להתפרש כהיתר לאי־ציות היה קבור בעמקי האדמה מזה מאות שנים, ואיש לא ספד לו. המחשבה המדינית ההלניסטית התנערה מנטיותיה האינדיבידואליסטיות של אתונה הדמוקרטית עוד לפני כן, וכעת נרתמה להפצת תיאוריות על חסדו של הרודן, שעצמתו וחכמתו נחשבו לכוח היחיד שבעזרתו תוכל החברה להינצל מן הפגעים שהיא סובלת מהם. כך סָנְקָה, בספרו על הסלחנות, משמש כשופרו של הקיסר־האל הרומי המתימר להיות אדון כל חי: "כל האלפים הרבים האלה של חרבות שהשלום שלי נוצרן בנדנן, יישלפו אם אניד בראשי; אילו אומות ייהרסו לחלוטין, אילו יגורשו, אילו יזכו למתת החירות, אילו יאבדוה... לי הוא לצוות על כך".<sup>88</sup>

---

ובתנאים אלו של כניעה מוחלטת לסמכות יצאו שליחיו של ישו להטיף לאמונתם, תוך שהם מתאימים את לקחיהם לקהל כלל-עולמי שנתקף באבדן תקווה אוניברסלי. ללא ספק, משהו מן הרקע היהודי של נוצרים ראשונים אלו נשמר בספרי הברית החדשה, ומספר לא מבוטל מן הרעיונות היהודיים, כמו האמונה באמת שמעבר לתכתיביהם של הכוחות המושלים בעולם, נותרו בשלמותם. עם זאת, את הרעיונות המדיניים של המקרא לא ניתן היה ללמד בלי לשנותם מאוד. רומא לא הייתה ירושלים – וקיסריה לא היו מלכים יהודים, המוכנים לסבול את העלבונות שהטיח בהם מוסד הנבואה העצמאי. בשעה שגדולי ההוגים והאמנים בעולם הרומי זימרו שירי הלל למעשי הזוועה של טיבריוס וקליגולה, לא יכלה הכת הנוצרית הנרדפת לצאת לשווקים כדי להתריס נגד סמכותה של האימפריה. האמונה היהודית בישועה בעולם הזה לא נשמעה עוד מהימנה כל כך; והשליחים הנוצרים החלו להבטיח עולם הבא. המאבקים הנחושים של היהודים לא נראו עוד בעלי ערך; והשליחים סברו שעדיף להיכנע לסמכות עלי ארץ ולקבל את הגמול מאוחר יותר.

ולכן, אף על פי שהנצרות נשארה מחויבת לעקרון אי תלותו של הצדק בכוח הפוליטי, היא נאלצה לנטוש את הפעלתנות האישית שהפכה את היהודים ואת רעיונותיהם לקוץ בבשרו של כל רודן שנתקל בהם זה למעלה מאלף שנים. במקום זאת, יצרה הברית החדשה פשרה הרת גורל בין התחום העצמאי של הצדק שירשה מהיהדות, ובין הסגידה הכנועה לכוח ששררה ביוון וברומי: בעודה עומדת על כך שלקיסר אין סמכות לקבוע עבור נתיניו מהם הטוב והרע, קיבלה הברית החדשה ללא ערעור את התיאוריה שלפיה כל עוד חיים בני האדם בעולם הזה, יחסם לכוח הארצי חייב להיות יחס של הכנעה. על כן דוחק ישו במאמיניו לא להתנגד לרוע, בין אם הוא בא מצד המדינה ובין אם מצד אחר כלשהו:

שמעתם כי נאמר "עין תחת עין, שן תחת שן". אבל אני אומר לכם: אל תתקוממו לרע. אך המכה אותך על הלחי הימנית, הטה לו גם את האחרת. ואשר יחפוץ לריב עמך ולקחת את כותנתך, תן לו גם את המעיל. והאונס אותך ללכת עמו דרך מיל לך אתו שניים.<sup>89</sup>

התפישה שאפשרה את ההיפוך המדהים הזה של אידיאולוגיית ההתנגדות היהודית הייתה מטפיזיקה חדשה, שהכריזה כי הצדק המוחלט אמנם קיים, אך אי אפשר להשיגו בעולמנו זה. הנוצרים יכלו, אם כן, להאמין בהבחנה היהודית בין כוח לצדק, מבלי לצפות שיזכו לראות את הצדק עד עולם הבא: "מלכותי איננה מן



---

העולם הזה", אומר ישו לתומכיו. "והנהנים מן העולם הזה כאילו אין להם הנאה ממנו, כי עבור יעבור תואר העולם הזה". בדומה לכך: "כי פה אין לנו עיר עומדת כי את העתידה אנחנו מבקשים"<sup>90</sup>.

משניטשה האמונה היהודית בצדק כמטרה שיש לחתור אליה עלי ארץ פיתחו אותה שליחיו של ישו לדוקטרינה חד־משמעית של סבילות ביחס למשטר, והבשורה הזאת ענתה במדויק על צורכיהם של המוני רומי, שלפי הבנתם כל פילוסופיה מלבד השתעבדות, מתוך תקווה אילמת לעידן אחר, הייתה חסרת שחר. באיגרתו אל הרומיים מציג פאולוס את שיטתו במפורש:

כל נפש תיכנע לגדולת הרשויות, כי אין רשות כי אם מאת האלוהים והרשויות הנמצאות על יד אלוהים נתמנו. לכן, כל המתקומם לרשות מורד הוא בציווי האלוהים והמורדים ישאו את דינם. כי השליטים אינם לפיך למעשים הטובים כי אם לרעים. ועל כן, אם רצונך שלא תירא מן הרשות, עשה הטוב והיה לך שבח ממנה, כי משמשת אלוהים היא לטוב לך. אך אם הרע תעשה – יָרָא, כי לא לחינם חגורת חרב היא, כי משמשת אלוהים היא, נוקמת בקצף מכל עושה הרע. על כן עלינו להיכנע.<sup>91</sup>

אותו מסר ביטא גם פטרוס, וביתר בהירות:

והיכנעו לכל פקודת אדם בגלל האדון... העבדים, היכנעו לפני אדוניכם בכל יראה, לא לפני הטובים והענווים לבד, כי אם גם לפני העיקשים. כי חסד הוא לאיש אם ישבע מִמְרוּרִים ויעונה חינום למען דעת האלוהים... אם תעונו וסבלתם בעשותכם הטוב, חסד הוא מלפני אלוהים. כי לזאת נקראתם, כי גם המשיח עונה בעבורכם והשאייר לכם מופת ללכת בעקבותיו. אשר חטא לא עשה... [למרות זאת] נענה ולא גער, כי אם מסר דינו לשופט צדק.<sup>92</sup>

לפי פטרוס, לציות חשיבות מיוחדת דווקא כאשר השליט אינו צודק, כי אם ישו מסר את חייו בשתיקה לידי העוול הרומי, זוהי בוודאי דרכו של האל, והיא מופת לכל בשר. על פני האדמה, חובתם של בני אנוש לגלות הכנעה כלפי שלטון של רָשָׁע, אך לא משום שהשליט זכאי לנהוג ברשעות. נהפוך הוא, "השופט בצדק" ישליט לבסוף צדק של אמת – בעולם הבא.

ולכן, אף על פי שהאמונה היהודית בצדק האוניברסלי נותרה חלק בלתי נפרד מן התורה הנוצרית, הרי שהגדרתו של אותו צדק עברה דילול דרמטי. החיים היהודיים של התנגדות פעילה התבססו על הנחת היסוד של נביאי ישראל,

---

שהצדק הוא תכונה של העולם הזה – כלומר, שבאמצעות החלטות אנושיות לתקן את המעשה הנעשה תחת השמש, יכול הטוב להתגשם. השקפה כזו מעניקה, באופן טבעי, חשיבות מיוחדת למעשיהם של בני אדם, ולכן תפישת הגבורה של היהדות דרשה לא רק הכרה בעוולות שבסדר הקיים, אלא גם פעולה של ממש לתיקונן. בברית החדשה, מאבקם של ירמיהו, איוב וספר תהלים להבין מדוע הרעות באות על צדיק מסתיים בדומייה מצמררת. פטרוס משלים עם העובדה שהרע מתרחש ללא כל סיבה, שהסבל אינו הגמול על מעשים רעים בלבד, אלא גם על מעשים טובים, כפי שסברו מחברי הטרגדיות היוונים מאז ומתמיד. העולם הזה הופשט מהבטחות הצדק, ו"השופט בצדק" עצמו נעשה קר ואדיש, אמנם שופט, אבל את הצדק הוא מוציא לאור בזמן אחר, במקום אחר. לאחר שהתקווה להצלחה נשמטת מלב האדם, כמעט לא נותר בו זכר למניעים שיעודדו להסתכן במעשים גדולים, ואלו מתכווצים עד שהם הופכים לתחושה מוסרית פנימית ופסיבית לחלוטין, שלעולם לא תפרוץ החוצה בצורת פעולות ומעשים, כי העולם הארצי הוא עכשיו – לא-רלבנטי.

מתחת לכל זה ניתן עדיין לראות את התפישה היהודית בדבר תחומו העצמאי של הצדק. ככלות הכל, ישו עצמו הטיף: "תנו לקיסר את אשר לקיסר, ולא לאלוהים את אשר לאלוהים".<sup>93</sup> אלא שלפי ההגדרות של אותה עת, העולם כולו נכלל ב"אשר לקיסר", ועל כן תפקידו של הנביא ועמדתו של הגיבור המסרב לציית עמדו לחלוף מן העולם. ביטוי תמציתי לדבר נמצא בדבריו של אוריגנס, אב הכנסייה הניארא-אפלטוני בן המאה השלישית, שאמר כי ישו בא לעולם כדי "להשיב לבני האדם את משמעת הציות, ולכוחות השולטים את משמעת השלטון".<sup>94</sup> כמה שנים קודם לכן נשמעו אמירות בוטות עוד יותר מפי טרטוליאנוס, גם הוא מן הידועים שבאבות הכנסייה הראשונים, שגרס כי "אין דבר זר לנו יותר מן הפוליטיקה... מה בין אתונה לירושלים, בין האקדמיה לכנסייה?".<sup>95</sup> עמדה זו הגיעה לשיא השפעתה על הנצרות במאה השישית, כשקבעה הכנסייה, על פי דרישתו של האפיפיור גרגוריוס, שאין למתוח ביקורת על מעשיהם של שליטים, ואפילו כשהם שוגים.<sup>96</sup>

בשנת 333 לספירה קיבל עליו הקיסר קונסטנטינוס את הדת הנוצרית, ובזאת הביא לסיומו פרק זמן של שלוש מאות שנה שבו דוכאה הכנסייה באלימות. בהעלותו את הנצרות לראשונה למעמד של דת מועדפת, יצר קונסטנטינוס שלא במתכוון משהו מן התנאים שאפשרו את עצמאותם של נביאי ישראל אלף שנים קודם לכן. אמנם, בתחילה לא זכתה הכנסייה לכל עצמאות שהיא, שכן היא אומצה על ידי האימפריה רק כתחליף לפולחן הפגני שנהנה מחסותה עד אז.

---

למרות זאת, משהשיגו ההגמונים הנוצרים מעמד של סמכות רשמית בחיי הדת של רומי כולה, רק פירוש דחוק של הנצרות היה יכול להצדיק את המשך שתיקתם של אבות הכנסייה, בשעה שיכלו לאלץ את הקיסר, שעתה היה אף הוא בחזקת נוצרי, ליישר קו עם דרישת הצדק. כל שנדרש, אם כן, היה מנהיג נוצרי נחוש בדעתו ונכון להצית מחדש את העימות הישיר עם המדינה, שהיה רדום במורשת הנבואית של הנצרות במשך זמן כה רב.

מנהיג מעין זה מצא העולם הנוצרי באמברוסיוס, הגמון מילנו וחונכו של אוגוסטינוס, בשלהי המאה הרביעית. בהתוותו את קווי החזית במאבק בין הסמכות הפוליטית והכנסייה למשך מאות השנים הבאות, הקים אמברוסיוס לתחייה את תפקידם החוקתי של הנביאים היהודים, וטען בתעוזה כי זכותה של הכנסייה ואף חובתה לפקח על הגינותם של מלכים נוצרים ולהבטיח ששלטונם יהיה צודק. וכך כתב אמברוסיוס בפירושו למקרא: "אין הנביאים וההגמונים צריכים להיחפז ולהעליב מלכים, אם אין בידם חטאים כבדים שבגללם הם ראויים לתוכחה; אך היכן שישנם חטאים כאלה, אל להגמון להימנע מלתקנם בנזיפותיו הצודקות".<sup>97</sup> ואכן, אמברוסיוס לא נמנע מלתקנם בעודו ממשיך לתמוך בעקרון הציות המוחלט למדינה, פתח אמברוסיוס בשורה של עימותים עם הקיסרים הרומים, ובהם חתר להכפיף את סמכותם הבלתי מוגבלת לביקורתו ולהשפעתו של המוסר הנוצרי; ובאחד מהם הוא אף הודיע לקיסר כי השליט נמצא "בתוך הכנסייה, לא מעליה".<sup>98</sup> בשנת 390 לסה"נ הוא סירב לערוך מיסה בנוכחות הקיסר תיאודוסיוס, במחאה על טבח שערכו גייסותיו בתסלוניקי. במכתב המסביר את מעשהו, טען אמברוסיוס כי טקס פורמלי של אכילת לחם קודש איננו מספק כשלעצמו, והסתמך על תוכחתו של נתן הנביא לדוד כתקדים לתביעתו שתיאודוסיוס יקבל את הביקורת ויגלה חרטה בפומבי:

האם אתה בוש, אדוני, לעשות כמעשהו של דוד...? סופר לו [מפי נתן] על האיש העשיר שהיו לו צאן ובקר הרבה מאוד, אך כשהגיע אליו אורח, לקח את כבשת האיש הרש ושחטה. וכשהוא הבין שהסיפור מרשיע אותו, אמר "חטאתי לה". על כן, אל נא תחשוב זאת לרעה, אדוני, אם מה שנאמר לדוד המלך נאמר לך: "אתה האיש".

לאחר שהוא מביא דוגמאות נוספות מקורותיהם של שאול, דוד ואיוב, ותובע מהקיסר במילותיו של יונתן בן שאול: "למה תחטא בדם נקי?", מסיים אמברוסיוס:

---

"לא כתבתי זאת כדי לביישך, אלא כדי לגרום לך, בעזרת דוגמאות מלכותיות, לסלק חטא זה ממלכותך... אדם אתה ופיתוי נקרה בדרכך. כבוש אותו". לאחר שעמד על שלו במשך כמה חודשים, נכנע תיאודוסיוס וביצע את הוראתו של אמברוסיוס לערוך סיגופים בפומבי.<sup>99</sup>

לקראת סוף המאה החמישית, אחיזתה המתרופפת של המדינה הרומית אפשרה לכנסייה לקנות לעצמה השפעה גוברת, ומה שהתחיל כהסתערות של אמברוסיוס על חומות עצמתה של האימפריה התמסד בדמותה של כנסייה בעלת מעמד חוקתי עצמאי. על בסיס תפישתו של אמברוסיוס, מוסדות הכנסייה וגם הגמונים יחידים נטלו לעצמם בהדרגה את הסמכות להשגיח על הגינותה של המדינה, והם נזפו במנהיגיה כשהתנהגותם הציבורית או האישית נראתה להם בלתי ראויה. ואף על פי שהכנסייה הנוצרית, שלא כמו נביאי ישראל, החלה לצבור נכסים פוליטיים וחומריים בקנה מידה עצום – ובכך נחשפה לכל אותן שחיתויות הנובעות בהכרח מכוח כזה – בכל זאת הצליחה לנטוע במערב את זרע הרעיון המקראי של מנהיגות רוחנית, עצמאית ביחס לשליטים ומוגנת באופן "חוקתי" על ידי המסורת, ששליחותה היא להיות קול המצפון בתוככי המדינה.

ואולם, רק בשנת 1075 התפרצה לאוויר העולם, במלוא עצמתה, הסתירה בין הרעיון היהודי הטמון במשנתה של הכנסייה הנוצרית, ובין העיקרון הרומי של ציות בלתי מסויג למדינה, ובתוך כך הביאה את הכנסייה למרד כללי נגד סמכותה הארצית של הקיסרות הרומית הקדושה (ה"יורשת" הגרמנית של רומי, אשר שימשה כריבון לכאורה של אירופה עד למאה השבע-עשרה), במאמץ לבסס מחדש את הזכות הדתית לאי-ציות. מה שמכונה "מחלוקת ההסמכה", החל בניסיונו של האפיפיור גרגוריוס השביעי לשים קץ לנוהל המשפיל שלפיו מינוים של נושאי משרות בכנסייה נזקק לאישורה של המדינה – נוהל שמשמעותו הייתה, במקומות רבים באירופה, שאנשי הכנסייה ידעו כי אותם פקידי ממשלה, שלעתים קרובות בידיהם לקבוע את מהלך הקריירה שלהם, עלולים לפקח על התבטאויותיהם בענייני מוסר ומדיניות. ולמרות שהאיסור שהטיל גרגוריוס על התערבות המדינה בהסמכת הגמונים נועד תחילה להיות פסיקה דתית בלבד, להשלכותיו היה אופי פוליטי בעליל. הנרי הרביעי, ראש הקיסרות הרומית הקדושה, הגיב לאיום על סמכותו בהוראה להדיח את גרגוריוס, ואילו האפיפיור ענה בנידוי הקיסר ובצו אפיפיורי המבטל את שבועות האמונים של המלכים הכפופים לו – כשהוא מבטא הלכה למעשה טענה של הכנסייה לזכותה להדיח שליטים ולעורר מרי לאומי נגד צויהם – כפי שהנביא אלישע הדיח את יהורם.

---

במהלך התפתחותו של העימות בין הכנסייה לשלטון הקיסרי במשך העשורים הבאים, הולידה היריבות את החיבורים הפילוסופיים הראשונים שביקשו לעגן את עמדותיהם של שני הצדדים בטקסטים הפוליטיים המוסמכים של המסורת הנוצרית. בעוד שהברית החדשה יכלה לשרת את תומכי הכנסייה רק כשהיו מוכנים לקרוא בה בדרך שחרגה הרחק ממשמעותם הפשוטה של כתבי השליחים, סיפק להם המקרא שפע של סימוכין להשקפותיהם בתיאורי ההתנגשויות בין נביאים למלכים. על פי זה, למשל, טען הונוריוס מאוגסבורג בספרו סומה גלוריה, שנכתב בעקבות מחלוקת ההסמכה בשנת 1123, כי זכותה של הכנסייה להתנגד לפעולות בלתי צודקות של המדינה נובעת מהאופן שבו הקים שמואל הנביא את מלכות שאול, ושלטונו של הלה לא היה מוחלט, אלא הוגבל על ידי הצדק האלוהי כפי שפירש אותו שמואל, וזאת גם לאחר שהמלך שנמשח כבר שלט במדינה.<sup>100</sup> שנת 1159 הייתה קו פרשת מים, כאשר הציג ג'ון מסולסברי, ההוגה המדיני השיטתי הראשון של אירופה הנוצרית בימי הביניים, עמדה קיצונית אף יותר. ג'ון הלך בעקבות התפישה הנבואית והעלה מחדש את הטענה כי זכותו של הכוח הארצי לחייב ולכפות נשענת, בסופו של דבר, על סמכות רוחנית, בהסתמך על המגבלות שהוטלו על השליטים היהודים בספר דברים, וטען ש"החוק שניסיכים נצטוו לו על ידי המלך הגדול, שהוא איום על פני כל הארץ והוא נוטל את נשמתם של הנסיכים... בוודאי שחוק זה הוא אלוהי ולא ניתן להפר אותו מבלי להיענש".<sup>101</sup> ג'ון מסיק מכך שגם אם יש לציית לחוקים לא סבירים מסוימים כאשר הם נובעים מממשל לגיטימי, לגיטימיות זו עצמה נובעת מנכונותו של השליט למשול, בקווים כלליים, בצדק ועל פי החוק, מאחר שלמלך "לא יכול להיות, באופן חוקי, רצון משל עצמו הנבדל מזה שהחוק... מצווה, או שחישוב האינטרס המשותף מחייב". מאידך גיסא מי שאינו מושל בהתאם לדרישות הצדק, אינו אלא פולש המשתלט בכוח החרב, רוצח בלבד, שהסמכות הרוחנית, הכנסייה, חייבת להוקיעו ככזה: "מי שמשתלט על החרב בכוח", כתב, "ראוי למות בחרב".<sup>102</sup>

בצעד גורלי זה פותח ג'ון את הפתח לתקופה המודרנית, ועומד, בפעם הראשונה מאז מרידות היהודים נגד רומי, על הזכות המוסרית לאי-ציות ואפילו להתקוממות לנוכח שלטון בלתי צודק. אין זו הפתעה שמשחוצו רעיונות מעין אלה ברבים, לא חלף זמן רב עד שהתנסתה אנגליה, ב־1215, במרד הברונים הגדול, שכפה על המלך ג'ון, בכוח החרב, את המגנה כרטה ואת המגבלות הפורמליות הראשונות על סמכות המלוכה. יתר על כן, עד מהרה אימצו תומס אקווינס<sup>103</sup> והוגים נוצרים אחרים את עיקרי השקפתו של ג'ון מסולסברי, והם היו הראשונים שהעניקו הסכמה תיאורטית לגישה כנסייתית של אקטיביזם פוליטי, הנושאת את הזכות

---

לעורר את העם להתנגד לשלטון בלתי צודק – תפנית שהפכה את הכנסייה ליורשתו המערבית של הרעיון המדיני היהודי, ולסנונית המבשרת על בואן של התפישות המודרניות בדבר אי־ציות לנוכח עוול מדיני.<sup>104</sup> ואכן, כשהביזור של השיטה הפיאודלית החל לפנות מקומו למדינה הריכוזית המודרנית, אין ספק כי התקפותיה הבלתי נלאות של הכנסייה על המדינה המתחזקת הן שביקשו להגן על החברה מהאיום הממשי של עריצות בלתי מרוסנת מצד מלכי אירופה. כנגד חסידי האבסולוטיזם כדנטה, ז'ן בודן ותומס הובס, התייצבו הוגים קתולים כפרנצ'סקו רוברטו בלרמינו, חואן דה מרינה ופרנסיסקו סוארס, אשר תוך התבססות על דבריהם של ג'ון מסולסברי ותומס אקווינס, עמלו לבנות את התיאוריות המודרניות של ריבונות העם ושל הזכות להתנגדות עממית נגד עריצות המדינה, תיאוריות שמהן נבע, בסופו של דבר, רעיון האי־ציות של זמננו. אכן, הכנסייה עודדה אי־ציות במצבים של עריצות באופן חד־משמעי כל כך, עד שבמאה השש־עשרה נהגו פולמוסנים שהגנו על סמכותו הבלתי מוגבלת של המלך להאשים את האפיפיור בהיותו אנרכיסט.

אך בעוד שהישועים הם שחיברו את הניסוחים המושכלים ביותר של המשנה הדתית בדבר ריבונות העם וזכותם של בני האדם להתנגד לאי צדק, הייתה הפרוטסטנטיות הקלוויניסטית למפיץ היעיל ביותר של הרעיונות הללו. למרות סיפור האהבה הקצר שניהלה הפרוטסטנטיות עם תורת המדינה האבסולוטית בראשיתה,<sup>105</sup> עד מהרה הפכו תיאוריות האי־ציות שלה דומות עד לבלי הבחן לאלה שקידמו הישועים, למעט הבדל אחד: תורת האי־ציות הקלוויניסטית הצליחה תוך זמן קצר לחולל התנגדות עצומה למשטרים שונים ברחבי אירופה, לרבות אלו שהיו מקורבים לכנסייה הקתולית. בסקוטלנד סייעה הלגיטימיות החדשה שהוענקה לאי־ציות להפיל את השלטון בשנת 1560; בצרפת, דרישותיהם של ההוגנוטים לסובלנות דתית כלפיהם, מ־1562 ואילך, הובילו לימים להתקוממות מזוינת; בהולנד היה הקלוויניזם, החל מ־1566, כוח רב־משקל שעמד מאחורי המרד הממושך והמצליח נגד שלטון ספרד; ובאנגליה היו הפרוטסטנטים חלוצי המרד נגד המלוכה האבסולוטית, שהוביל להפלת שלטונו של המלך צ'רלס הראשון בשנת 1648. ובכל האירועים האלה עברה כחוט השני אותה דרישה מקראית שהמשטר יעשה צדק. כפי שהכריזה אסיפת המעמדות ההולנדית ב־1581, בהחלטתה לפרוק את עולה של שושלת המלוכה ההבסבורגית:

כל האנושות יודעת שהנסיך ממונה על ידי האל להוקיר את נתיניו, כרועה השומר על עדרו. על כן, כשהנסיך איננו ממלא את חובתו כמגן; כשהוא מדכא

---

את נתיניו, הורס את חירויותיהם הקדומות, ומתייחס אליהם כאל עבדים, אין לראות בו נסיך אלא עריץ. ככזה, רשאיות מעמדות הארץ באופן חוקי והגיבוי להדיחו, ולבחור אחר במקומו.<sup>106</sup>

## ו

למרות שהאמונה הקלוויניסטית בגזירה הקדומה היא שחישלה בנוצרים את נחישות הפלדה שבלעדיה לא היו מסוגלים להתמודדות פעילה עם העושק שבמשטרי אירופה, הפרק האחרון בהתפתחותה של תורת האי־ציות המערבית שייך לרעיונותיו של הפרוטסטנט הראשון, מרטין לותר. מסירותו של לותר לחירות המצפון האישי של כל אדם היא שביטלה את התניית ההתנגדות לאי צדק בהכשר מפיה של סמכות רוחנית כלשהי, מחוץ לסמכות הרוחנית הייחודית השוכנת בלבו של כל אדם.

כשהאיץ בכל אדם לחקור בעצמו את משמעותם של כתבי הקודש, סבר לותר, בוודאי, שמשמעותו האמיתית של הכתוב תהיה ברורה מאליה לכל מי שיעיין בהם. אך תוצאתו הדרמטית של רעיון זה לא הייתה גילוייה של הכנסייה האמיתית האחת, אלא יצירת אשד של זרמים פרוטסטנטיים – קונגרציונליסטים, קווייקרים, בפיטיסטים – המסורים לעצמאותן של הקהילות הנוצריות בקביעת משנתן. אחדים, דוגמת הקווייקרים, הרחיקו לכת עד שהחליטו שאפילו את עיקרי הכנסייה יקבעו לא כוהני דת, אלא ההדיוטות עצמם – ובכך התאפשר לפרט להשפיע על תוכנה של משנתה "הרשמית" של כנסייתו על סמך דרכו האישית בהבנת כתבי הקודש. מצפונו של היחיד נעשה לסמכות הגבוהה בכנסייה, ותיאוריית האי־ציות הקתולית הפכה לתורת האי־ציות של כל פרט.

בשום מקום בעולם לא היו תוצאותיו של חופש מצפון זה ברורות יותר מאשר במושבות החדשות באמריקה, שנוסדו על ידי הכיתות הנוצריות ההטרודוקסיות השונות, כמקומות מקלט מן האוטוקרטיות האירופיות. במסצ'וסטס הקימו הפוריטנים והקונגרציונליסטים "ירושלים חדשה", שהייתה מבוססת על תיאוריית הריבונות העממית – שהוצאה לפועל בעזרת הסכם חברתי של ממש שחברי המושבה הצטרפו אליו מרצונם<sup>107</sup> – וכך הוענקה למושבה זאת תכונה של תסיסה רדיקלית שהולידה, בסופו של דבר, את המהפכה האמריקנית, ואשר המשיכה לאפיין אותה עד היום. פנסילבניה, המושבה שנוסדה

---

על ידי הקווייקרים, הייתה בית לא רק ל"עיר אחוות האחים", פילדלפיה, אלא גם ל"קונגרס היבשתי" שהכריז על המרד נגד מלך אנגליה. אחד ממטיפי המהפכה המוקדמים והמשפיעים ביותר היה הקווייקר תומס פֵּין, שקבע לאחר קרב לקסינגטון באפריל 1775 כי שלטונה של בריטניה אינו יכול עוד להיחשב אלא לעריצות, והסיק את המסקנות המתבקשות. חוברות התעמולה של פיין היו הקול הקורא הידוע ביותר שדרש לנתק את תלותה של אמריקה בכתר הבריטי, והם שידרו בעצמה רבה רעיונות אי־ציות שהתבססו במפורש על אלה של המקרא. חוברתו המפורסמת של פֵּין, "שכל ישר", שנכתבה בפילדלפיה בינואר 1776 – שישה חודשים לפני הכרזת העצמאות האמריקנית – פותחת בסקירת תולדותיהם של גיבורי המקרא גדעון ושמואל כדי להראות כי תביעתו של מלך אנגליה לציות בלתי מסויג היא בדיוק אותה עריצות שממנה הזהירו הנביאים היהודים הקדומים.<sup>108</sup> החוברת ממשיכה:

בריטניה, אשר לה צבא לאכוף את עריצותה, הכריזה שיש לה זכות "לחייב אותנו בכל דבר שהוא", ואם היות מחויב באופן זה איננה עבדות, הרי שאין כלל דבר ששמו עבדות על פני האדמה. אפילו הביטוי עצמו חסר יראת־שמים, כי כוח בלתי מוגבל עד כדי כך יכול להיות שייך רק לאלוהים... כל אוצרות תבל... לא יוכלו לפתותני לתמוך במלחמה תוקפנית, כי אני רואה בכך רצח; אך אם גנב פורץ אל ביתי, שורף והורס את רכושי והורג או מאיים להרוג אותי, או את בני ביתי, ו"לחייב אותי בכל דבר שהוא", ולרצונו המוחלט, האם עלי לסבול זאת? מה משמעות יש בכך עבורי אם העושה זאת הוא מלך או אדם פשוט, בן ארצי או בן ארץ אחרת? אם נעשה הדבר על ידי נבל בודד או צבא שלם של נבלים? אם נרד לשורש הדברים לא נמצא כל הבדל...<sup>109</sup>

לדעתו של פיין, הנושא שמסביבו התנהלה המהפכה האמריקנית לא היה רק העוול המסוים שעשתה בריטניה, אלא עצם הרעיון של כניעה ללא תנאי לרצונה של המדינה – גישה אבסולוטיסטית לחוק המדינה הגוררת בהכרח הסכמה לאי צדק.

אך למרות שפיין וחבריו נלחמו וניצחו במלחמתם בשם עקרון הממשל המוגבל, הם המשיכו להאמין שאי־ציות לחוק המדינה הוא אמצעי סביר רק נגד עריצות. שכן אם הממשל צודק באופן כללי, וטועה רק בנושאים אחדים, הפחד מאנרכיה מחייב ציות גם ל"חוק רע", כל עוד הדיון החופשי נמשך ומאפשר מאמצים לגיטימיים לשנותו.<sup>110</sup> רק משהחל המאבק נגד העבדות באמריקה, עשרות שנים



---

לאחר מכן, הוצג סוף-סוף עקרון האי-ציות האישי לעוול שבכפיו של שלטון כלשהו באופן התואם במלואו את המוסר המקראי. כמו במרד נגד בריטניה, גם כאן עמדה מסצ'וסטס בראש המאבק, וכנסיותיה הקונגרציאליסטיות הולידו לתורת האי-ציות תומכים קשי עורף כמו הנרי דיוויד תורו, הידוע בשל הרצאתו משנת 1848, "על יחסו של היחיד למדינה", שגרסה מודפסת שלה הופיעה לאחר מותו תחת הכותרת "אי-ציות אזרחי". במסה זה הכריז תורו כי אמריקה המחזיקה בעבדים היא משטר בלתי צודק שיש להפילו, וקרא לאזרחים לסרב לשלם מסים למדינה כצעד ראשון של אי-ציות, כפי שהוא עצמו עשה: "אינני מהסס לומר", כתב, "שעל אלה הקוראים לעצמם אבולוציוניסטים [דהיינו, מתנגדי העבדות] למשוך מיד את תמיכתם, בגוף וברכוש כאחד, מממשלת מסצ'וסטס, ולא לחכות עד שיהוו רוב של קול אחד, על מנת שיזכו להתגבר... אני סבור שדי בכך שאלוהים לצדם..."<sup>111</sup>

אולי חשובה יותר, ובוודאי נוגעת יותר ללב, היא מסה שכתב תורו בשנת 1860, ערב מלחמת האזרחים ששמה קץ לעבדות והרסה את מרבית הדרום האמריקני. ב"ימיו האחרונים של ג'ון בראון", כתב תורו על איכר מקונטיקט, שבמשך שלוש שנים ביצע פשיטות אל מעבר לגבול אל תוך מדינות הדרום, במטרה "לגנוב" עבדים ולשחררם, תוך הפרה ישירה של החוק – פעולות שתורו וחוג ידידיו תמכו בהן בכסף ובסיוע אחר.<sup>112</sup> פשיטתו האחרונה של בראון, ב-1859, על העיירה הרפרז פרי שבווירג'יניה, הסתיימה במצור שבסופו נתפס בידי משמרות המדינה, ובמשפט, שבו נידון למוות. במסתו, שפורסמה כהספד לאחר הוצאתו של בראון להורג, הצהיר תורו שאבן הבוחן הקובעת אם תפש אדם את משמעותו האמיתית של המקרא היא יחסו למטרה שעמדה לנגד עיניו של ג'ון בראון:

המטיפים ישרי הלב יותר, אנשי התנ"ך, אלו המדברים על עיקרון, ועל כך שתעשה לחברך מה שהיית רוצה שיעשה לך – כיצד נכשלו הם מלהכיר בו, הדגול שבמטיפים כולם, עם התנ"ך בחייו ובמעשיו, התגלמותו של העיקרון, שביצע את כלל הזהב בפועל? כל אלה שחושם המוסרי התעורר, שנקראו מגבוה להטיף, עמדו לצדו... קבענו הבחנה דקה, שכחנו חוקי אנוש ונתנו כבוד לרעיון... הלך זה אל מעבר לחוק האנושי, אל מעבר לכישלון, והכיר בצדק ובתהילה נצחיים. בדרך כלל בני אדם חיים על פי נוסחה, והם מרוצים אם הַסְדֵר החוקי נשמר. אך במקרה זה הם חזרו, במידת מה, לתפישות מקוריות, והייתה התחדשות כלשהי של דת ישנה. הם ראו שמה שנקרא סדר לא היה אלא בלבול, ומה שנקרא צדק, עוול...<sup>113</sup>

---

במבט לאחור, מתוך מרחק מסוים, מאה שנה ויותר לאחר הספדו ספוג הרגש והתוגה של תורו, ניתן להבין שצדק: שליחותו של בראון אכן הייתה המבחן שהבדיל בין אותם אמריקנים שהבינו את המסר של "הדת הישנה" והמקרא, ובין אלה שלא הבינום. כיצד יכול מי שהכיר את קריאתו של הנביא ירמיהו ליושבי ירושלים לשחרר את עבדיהם, פן יביא העוול שבקרבים את חרב המלחמה עליהם,<sup>114</sup> לטעות במשמעותה האיומה של קריאה זו תשעה חודשים לפני פרוץ מלחמת האזרחים, שבה ייהרגו מיליון בני אדם? ואכן, בהכרתו של תורו שבראון היה "עם התנ"ך בחייו ובמעשיו"; ושהסמכות שמכוחה עשה את מעשיו אלה הייתה זו של "התגלות... שהיא מעל לחוקינו";<sup>115</sup> ושארזרחי אמריקה, כדי להיות נוצרים באמת, חייבים גם הם להכיר בכך – בכל אלו תבע לא פחות מכך, שהנצרות והמערב ידחו אחת ולתמיד את מורשתם הרומית קשוחות הלב, שדרשה כניעה ללא גבול לחוקי המדינה, ויאמצו את הקריאה להתנגדות לעוול בעולם הזה שהייתה "הדת הישנה", תביעתם של נביאי ישראל.

דומה כי אין אדם האחראי יותר לעובדה ש"הדת הישנה" של האי-ציות היא המקובלת והנלמדת היום ברחבי ארצות-הברית, ולמעשה גם ברחבי העולם המערבי, מאשר הכומר הבפטיסטי מרטין לותר קינג הבן, אדריכל תנועת האי-ציות ששימשה חוד החנית במאבק למען זכויות אזרח לשחורים האמריקנים בשנות השישים, מאה שנה אחרי תורו. אף על פי שהעבדות כמוסד מתה בארצות-הברית זמן רב קודם לכן, הצהיר קינג שחוקי ההפליה הגזעית של הדרום, שהורו על הקצאת מקומות נפרדים לשחורים בחינוך ובתעסוקה, המשיכו למנוע מצאצאיהם של העבדים חיים של כבוד באמריקה. לקינג, כמו גם לקודמו תורו, לא היה שום ספק שההתנגדות לחוקים בלתי צודקים כאלו היא מורשת שציווה המקרא לאמריקה:

התקוממותם הנוכחית של תושביה הכושים של ארצות-הברית צומחת מנחישות עמוקה ולוהטת להפוך את החירות והשוויון למציאות "כאן" ו"עכשיו"... אנשים משועבדים אינם יכולים להישאר בשעבודם לנצח. הכמיהה לחופש מוצאת לבסוף את ביטויה. התנ"ך מספר את הסיפור המלהיב כיצד עמד משה בחצרו של פרעה לפני מאות בשנים וזעק: "שלח את עמי". זה היה פרק הפתיחה בסיפור מתמשך. המאבק הנוכחי בארצות-הברית הוא פרק מאוחר יותר באותו הסיפור.<sup>116</sup>

ואכן, ב"מכתב מבית-הכלא העירוני של ברמינגהם" המפורסם שלו, מגייס קינג את כל ההיסטוריה של היהדות והנצרות לתמיכה ברעיון ההתנגדות לאי צדק, טענה שהביאה אותו לעימות ישיר עם מדינת אלאבאמה. כשהוא מצביע על

---

עמוס ועל נביאי ישראל האחרים, על ההתנגדות היהודית לעריצות בספר דניאל, על ישו ופאולוס, על אוגוסטינוס ומרטין לותר, מבלי לדלג על האזכור המחויב של סוקרטס, חוזר קינג על התורה הקדומה באוזני דור שהיה רחוק עד מאוד מהערכת משמעותה של המסורת היהודית העתיקה:

יש ויש מקום לשאול, "איך אתם יכולים להטיף להפרת חוקים מסוימים ולציות לחוקים אחרים?" התשובה טמונה בעובדה שקיימים שני סוגים של חוקים: יש חוקים צודקים ויש חוקים בלתי צודקים... חוק צודק הוא דין מעשה אדם העולה בקנה אחד עם החוק המוסרי או האלוהי. חוק בלתי צודק הוא דין שאינו מתיישב עם החוק המוסרי. אם נאמר זאת בלשונו של תומס הקדוש איש אקווינה, חוק בלתי צודק הוא חוק אנושי שאין לו שורשים בחוק הנצחי והטבעי... לכן יכול אני להשפיע על בני אדם שלא יצייתו לתקנות של הפרדה גזעית מפני שהן פסולות מבחינה מוסרית.<sup>117</sup>

וקינג, שמונה־עשרה שנים לאחר סיומה של מלחמת העולם השנייה, ולאחר הזוועות החורגות מעבר לכל דמיון שבוצעו בשם הציות לחוק, הוא שהבהיר בפשטות לכל אמריקני שלקח משפטי נירנברג לא היה לקח תיאורטי בלבד, לא היסטוריה ותו לא, אלא לקח שכל יחיד בחברה האנושית חייב להפנימו ולפעול על פיו:

לעולם לא נוכל לשכוח שכל מה שעשה היטלר בגרמניה היה "חוקי" וכל מה שעשו לוחמי חופש הונגרים בהונגריה היה "בלתי חוקי". בגרמניה של היטלר היה זה "בלתי חוקי" לתת עזר ועידוד ליהודי. אבל אני בטוח שאילו חייתי בגרמניה בעת ההיא הייתי עוזר לאחיי היהודים ומעודדם אף על פי שהיה בכך משום עבירה על החוק.<sup>118</sup>

כשהשליך את לקחי נירנברג על מאבקה המידי של התנועה לזכויות האזרח, הפך קינג דבר שהיה בעיני רבים אירוע משפטי מרוחק ומופשט ללקח אישי, הלכה למעשה שממנה נובעת אחריות לפעול נגד חוק בלתי צודק "כאן ועכשיו". אז כבר היה מאוחר מכדי להציל את מיליוני היהודים מידי היטלר ומדינתו. ברם, בכך שקיבל על עצמו את עקרון האי־ציות של הדת היהודית הישנה, ועמד על כך שאין אדם יכול להיות נוצרי טוב מבלי שיאמץ אף הוא תורה זו ויישם אותה, כפר קינג במפורש בזכותו של אדם, תהא דתו אשר תהא, לאמץ את הרעיון הפגני שהביא להיטלר את הצלחותיו המזוויעות. שישה מיליון יהודים מתו בידי

---

האידיאולוגיה של הקיסרים הרומים, ולא ניתן היה לעשות דבר לשנות עובדה זאת. אבל מעתה ואילך, ברחבי אמריקה ושאר העולם החופשי, עשויים מיליוני בני אדם ללמוד כי עשיית הטוב אינה, כפי שהורה פאולוס לתומכיו, הכניעה לרשע. קינג לימד אותם שעשיית הטוב בעולם פירושה לנהוג כיהודי.

## ז

**ב**תולדותיה הייתה האנושות עדה לאין ספור ניסיונות להפוך חוקי אנוש לחוקים שאין להפרם באופן עקרוני, בדרך כלל בנימוק שנוצרו בתהליך כזה או אחר: היו אלה שטענו כי חוקי המדינה מוצדקים ומחייבים מאחר שהשליט הארצי הוא אל; ואלה שטענו שחוקי המדינה מוצדקים ומחייבים מאחר שהשליט מונה בידי האלוהים; ואלה שטענו שחוקי המדינה מוצדקים ומחייבים מאחר שלמלך השלטון בזכות הירושה. כיום האפנה היא לטעון שחוקי המדינה מוצדקים ומחייבים מאחר שמנהיגיה נבחרו בבחירות דמוקרטיות. אף שיתכן כי ממשלות דמוקרטיות הן באמת שומרות הצדק הטובות ביותר שהמציאו בני האדם עד היום, אין עובדה זו הופכת אותן לפוסק האחרון לגביו יותר משעשתה זאת הפופולריות הדומה של שיטות משטר אחרות בימים עברו. גם בעידן דמוקרטי, אי אפשר לקבוע פעולה צודקת מהי על פי הכרעותיה של המדינה בלבד. כל הממשלות מורכבות, ככלות הכל, מבני אדם. וכיוון שכך, חייבות הן בהכרח לשגות, ולעתים שגיאות נוראות.

סגולתן של מדינותינו הדמוקרטיות הנוכחיות היא שהתרבות והמסורת שעליהן נבנו – והמאפשרות, בעצם, את המשך קיומן – הן תוצאה של אלפי שנות מאמצים להבין ולהפנים את לקחיו המדיניים של המקרא. אין מקור יווני חלופי לרעיון שהאדם רשאי להתקומם נגד שליטיו ונגד חוקיהם בשם אמת נעלה יותר. אין זו תורתו של הסוחר האתונאי, שידע היטב שכל נכסיו קיימים בזכות המדינה וחוקיה. זוהי תורתו של הרועה העברי, הבא מן החוץ, שסבלנותו כלפי הכרך היהיר והמשועבד הועמדה בניסיון מחודש בכל מפגש, ואשר ניווט את דרכו, בסופו של דבר, על פי מצפן שונה לחלוטין מזה של בני אדם אחרים. אמנם כן, היהודים הקדומים הגיעו לאחר זמן למסקנה – כמו שכניהם הפגנים – שבני האדם לא יוכלו לחיות באוהלים לעד, ושחיים ומוות בין האומות מחייבים את לימוד אמנות המדינה. אך דווקא בגלל עברם כעם של זרים, התברכו הממלכות

---

היהודיות הקדומות כבר מראשיתן באופוזיציה פנימית, שחבריה התגוררו לעתים בין חומות העיר, אך על המדינה השקיפו תמיד מבחוץ: מנקודת מוצא שאפשרה להם לשפוט אותה, ואפילו לנסות ולשנות את דרכה.

כיום עלינו להפעיל את המדינה ללא נבואה. אך עדיין מצויה בידינו מורשת הנביאים – מורשת שעל פיה יש ליחידים מעמד "חוקתי" מול המדינה, המציבה אותם צעד או שניים מעבר להישג ידה. מרחק זה מתכתיביהם של בני האדם הוא שמזכה אותנו בחירות לשפוט ולתעב, לדבר ולדרוש, ואפילו, כשיש הכרח בדבר, לסרב ציות. מובן שיבול פירותיה של מסורת זו תלוי, בסופו של דבר, בכוח אישיותם של יחידים. תמיד קיימת האפשרות שלנוכח עוול ממשי מצד המדינה, יפנו הרבים את גבם למסורת האי־ציות של המערב, כשהם נכנעים בפני המדינה ו"רק ממלאים הוראות", כפי שעשו כה רבים בגרמניה לפני זמן לא רב. ואולם, המסורת הפוליטית של המדינות הדמוקרטיות בנות זמננו, שהגיעה למלוא מימושה במשפטי נירנברג, ממשיכה להציב בפנינו את האפשרות החלופית: שאנשים אשר אינם נביאים ישאבו גם הם כוח ממסורת האי־ציות של נביאי ישראל, ויוכיחו כי ראויים הם למורשתה בבוא הרגע הנורא.

---

ד"ר יורם חזוני הוא מנכ"ל מרכז שלם בירושלים.

## הערות

1. אכן, בית הדין פסק ש"הנאשמים תכננו וביצעו מלחמות תוקפניות נגד שתיים־עשרה מדינות, ועל כן הם היו אשמים בסדרת פשעים זו. דבר זה הופך למיותר דיון מפורט יותר בנושא זה, או אף בחינה מדוקדקת של המידה שבה היו מלחמות אלה גם 'מלחמות המפרות אמנות, ביטחונות או הסכמים בינלאומיים'". Judgment of the International Military Tribunal for the Trial of German Major War Criminals, p. 36 (להלן "פסק־דין"). בעברית: משפט נירנברג. פסק־דין של בית־הדין הצבאי הבינלאומי (ירושלים: יד ושם, תשכ"ב).

2. זה היה נוסח כתב ההאמנה שעל פיו הוקם בית הדין הצבאי. פסק־דין, עמ' 3.

3. פסק־דין, עמ' 65, 40, 40, 45, 118, 42 (לפי סדר הציטוטים). האופי המיוחד של פסיקת בית הדין בולט בפסק דינו של יוליוס שטרייכר, המו"ל והעורך של השבועון הגרמני דר שפיידמר, שנידון למוות והוצא להורג בתלייה, למרות שהפשע היחיד שהואשם בו היה קריאתו להשמדת יהודי אירופה. שטרייכר לא משל בשטחים, לא פיקד על צבאות ולא נתן הוראות

---

לכוחות גרמניה; הוא רק השתמש בעיתונו כדי לחזור שוב ושוב על דרישתו לרצוח את יהודי אירופה. אך בית הדין פסק שאפילו חופש הדיבור, המוגן על ידי המשטרים הדמוקרטיים זכות בסיסית ביותר, חייב בסופו של דבר להיות מוגבל על ידי שיקולים של צדק ואנושיות, כמו כל פעולה אנושית אחרת. על פי בית הדין, "הסתתו של שטרייכר לרצח ולהשמדה בזמן שהיהודים במזרח נהרגו בתנאים האימים ביותר מהווה בבירור רדיפה על בסיס פוליטי וגזעי בקשר עם פעמי מלחמה... ומהווה פשע נגד האנושות". פסק־דין, עמ' 102.

4. חשוב לציין כי ניצחון זה של רעיון אי תלותו של הצדק בציווי המדינה בנירנברג לא היה בשום אופן ניצחון חד־משמעי לדמוקרטיה. לאמיתו של דבר, ההפך הוא הנכון: גרמניה הייתה דמוקרטיה עד זמן לא רב לפני המלחמה ודווקא תחת משטר דמוקרטי זה הגיעו הנאצים לשלטון. דחיית סמכותה של המדינה הנאצית בנירנברג הייתה כרוכה, על כן, בביקורת על התהליך הדמוקרטי עצמו, אשר הביא לעולם את תועבות המדינה הנאצית.

5. ראה, לדוגמה, George H. Sabine and Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory*, 4th ed. (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973), p. 141f. ספר לימוד אמריקני תקני זה על ההיסטוריה של המחשבה המדינית מייחס את כל הרעיונות הפוליטיים הרלבנטיים של הנצרות לפילוסופיה הסטואית. ואף כי הספר מציין כי האסכולה הסטואית הייתה פחות קשורה ליוון משאר האקדמיות היווניות – ואף שמייסדה, הפילוסוף זנון, היה "פיניקי" (דהיינו, ממוצא שמי), הוא נמנע מלדון במשמעות האפשרית של עובדות אלה לגבי מקורותיה של המחשבה הסטואית.

6. כשבוחנים את הסיבות ליציאתו של אברהם מארם נהריים, נתקלים לעתים קרובות בהסבר שהוא עזב "כי כך ציווה האלוהים". אך תשובה מעין זו רק מעוררת את השאלה, מה הניע את ריבונו של עולם להתעסק במקום מגוריו של אברהם. ואם אין אנו מוכנים לקבל את הטענה שצווי האל, כפי שהם מופיעים במקרא, שרירותיים וחסרי כל סיבה, אין מנוס אלא לבחון את הנסיבות המקיפות כל הוראה שכזו כדי לגלות את טעמיה: מדוע עזב אברהם את ארם נהריים? מדוע הורה האלוהים למשה למרוח דם כבש על המשקוף בליל יציאת מצרים? וכן הלאה.

7. בראשית יא:לא-יב:ג.

8. ראה Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale, 1957).

9. Henri Frankfort, et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago: University of Chicago, 1946), pp. 80-81.

10. Frankfort, *Intellectual Adventure*, pp. 76-77.

11. J.E. Manchip White, *Ancient Egypt: Its Culture and History* (New York: Dover, 1970), p. 16.

12. White, *Ancient Egypt*, p. 13.

13. White, *Ancient Egypt*, pp. 39-40.

14. Frankfort, *Intellectual Adventure*, pp. 85-86; White, *Ancient Egypt*, p. 18. שלושת האלים האחרונים הופיעו בדמות איל, חתול ולביאה.

15. Frankfort, *Intellectual Adventure*, p. 203.

16. Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship* (Oxford: Blackwell, 1967), pp. 16-17, 33-36.

- .G. R. Driver and John C. Miles, trans., *The Code of Hammurabi* (Oxford: Clarendon, 1955) .17  
 חמורבי היה השישי מבין אחד-עשר מלכי השושלת הבבלית הישנה (האמורית). הוא משל משנת  
 1728 עד שנת 1686 לפנה"ס, וחוקיו הונהגו, כנראה, בראשית תקופת שלטונו. James B. Prichard,  
 ed., *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton: Princeton University Press, 1969), p. 163
- .George Roux, *Ancient Iraq* (New York: Penguin, 1980), pp. 239, 264, 320 .18
- .Roux, *Ancient Iraq*, pp. 264, 320 .19
- Albert K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1972), .20  
 .vol. 1, p. 13 ארישום מופיע ברשימת המלכים שני מקומות לפני סרגון הראשון, כלומר, בערך  
 במאה העשרים לפנה"ס.
- A.T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (Chicago: University of Chicago Press, 1948) .21  
 pp. 119-128
- .G. Bühler, trans., *The Laws of Manu* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1962), pp. 185, 217 .22
- .Wittfogel, *Oriental Despotism*, p. 102 .23
- .Bühler, *The Laws of Manu*, pp. 218-219 .24
- Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization* (Cambridge: Cambridge, 1982), .25  
 pp. 22, 44-49, 54; Wittfogel, *Oriental Despotism*, pp. 95, 102
- .Confucius, *Analects*, Book XI, ch. 24; Book VIII, ch. 9 .26
- Wittfogel, *Oriental Despotism*, pp. 90-91; Lily Ross Taylor, *The Divinity of the Roman* .27  
*Emperor* (Middletown, Conn.: American Philological Association, 1931), pp. 11
- .28 הומרוס, אודיסיאה, ספר יט.
- .Wittfogel, *Oriental Despotism*, pp. 145-146 .29
- Plutarch, *Lives* (Cambridge: Harvard, 1944), pp. 369-375; Quintus Curtius, *History* .30  
*of Alexander* (Cambridge: Harvard, 1962), pp. 237-247
- .Wittfogel, *Oriental Despotism*, p. 94; Taylor, *Divinity*, pp. 28-34 .31
- .Taylor, *Divinity*, pp. 43-45 .32
- Arthur E.R. Boak, *A History of Rome to 565 A.D.*, (New York: Macmillan, 1950), .33  
 pp. 273-274; Alan Lardman, *Religion and Statecraft Among the Romans* (London: Granada,  
 1982), pp. 127-128
- Dio Cassius, *Roman History* (Cambridge: Harvard, 1968), Vol. VI, Book LIII, .34  
 ch. 17, pp. 237-239
- Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political* .35  
*Thought* (Boston: Little Brown & Co., 1960), pp. 92-93; Boak, *A History of Rome*, p. 307
- Justinian, *Institutes*, I: 2, 6 .36  
 הצהרותיו של יוסיטיניאנוס באות למרות העובדה שהיה  
 נוצרי, ולא תבע לעצמו אלוהות.

---

37. לדוגמה, Ernest van den Haag, "Civil Disobedience" in Ernest van den Haag, *Political Violence and Civil Disobedience* (New York: Harper & Row, 1972). הרחבה של הרעיון שלפיו המקרא הוא ספר המטיף לציות נמצאת בליוחן של תומס הובס, שבו הריבונות המוחלטת של האלוהים על העולם הועברה לבני אנוש: תחילה לאברהם, ולאחר מכן למלכים היהודים והנוצרים. Thomas Hobbes, *Leviathan*, C. B. Macpherson, ed. (New York: Penguin, 1968), pp. 443-451, 499-512.

38. שמות ג:ח.

39. בראשית יח:כה.

40. ראה, לדוגמה, במדבר יד:יא-כה.

41. בראשית לב:כט, ורש"י שם.

42. בראשית יח-ט.

43. בראשית יא:ד.

44. בראשית יב:יב.

45. בראשית כו-ז, יח.

46. בראשית לד:א והלאה.

47. שמות א:יז-יט.

48. בבלי מגילה יג ע"א.

49. שמות ב:א-י.

50. שמות ב:יא-יב.

51. שמות ה:כא.

52. שמות יב:ג-יא, כא-כג. אמון, אל הבירה המצרית תבאי, הוצג בדמות איל. ששועבדו בני ישראל היה כבר אמון האל החזק ביותר בפנתיאון, ותחת דגלו יצאו צבאות מצרים למלחמה.

53. במדבר כב:יח.

54. במדבר כב:מא - כד:יג.

55. במדבר כב:כח-לא.

56. שופטים ח:כג.

57. שמואל א ח:י-כ.

58. דברים יז:טז-כ.

59. שמואל א יד:מג-מה.

60. שמואל א יט-כ.

61. מלכים א א:לט-מ. "העם" מתואר גם מאוחר יותר כמושיב מלכים על כיסאם ביהודה: עזריה, מלכים ב יד:כא; ויאשיהו, מלכים ב כא:כד.



62. מלכים א יא:א-ג, ה:ו, י:ד-כו, ה:כז-כח, ט:כא-כב.
63. מלכים א יא:ד-ח.
64. מלכים א יב:יא.
65. ישעיה ז:ד-כה; הושע יב:י; ירמיה לה:א-יט.
66. שמואל ב יב:א ואילך; מלכים א יז:א ואילך.
67. שמואל א טו:כו - טז:א.
68. מלכים ב ט:א, י:כט.
69. ירמיה לח:ב. אי החוקיות של עריקה זו עולה בבירור מירמיה לז:ג.
70. דניאל ג:טז-יח.
71. דניאל ו:ז-יא.
72. אסתר ג:א-ב, ה-ט.
73. אסתר ד:א-ב.
74. אסתר ד:ח.
75. אסתר ד:טז, ה:א-ב, ח:ג-ד.
76. אסתר ח:ח, ט:ה.

77. השווה, לדוגמה, את דבריו של הרמב"ם בנושא האי־ציות: "כשיעמוד עכו"ם ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגו - יעבור ואל ייהרג... במה דברים אמורים? בשאר מצוות, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. אבל שלוש עבירות אלו, אם יאמר לו: עבור על אחת מהן או תיהרג - ייהרג ואל יעבור... וכל הדברים האלו שלא בשעת השמד. אבל בשעת השמד, והוא, כשיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחבריו ויגזור גזירה על ישראל לבטל דתם או מצווה מן המצוות - ייהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות..." רמב"ם, משנה חזרה, הלכות יסודי התורה ה, א-ג. הבנה של המשמעות העמוקה של רעיונות אלה מבוטאת בדרשתו של רבי סימאי בתלמוד הבבלי, שממנה עולה כי יכולתו של היחיד לפעול בניגוד לחוקים הארציים נובעת מן העובדה שהדבר שהוענק בהר סיני לכל יחיד בישראל היה לא פחות מריבונות: "בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע [שמות כד:ז], באו שישים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים: אחד כנגד 'נעשה' ואחד כנגד 'נשמע'". בבלי שבת פח ע"א.

78. אם כן, חיוני לשים לב לכך שהתיאוריה המקראית בדבר אי תלותו של הצדק בתכתיבי המדינה, אין משמעותה שתחומי האמת המוסרית והכוח הארצי מנותקים זה מזה לחלוטין. נהפוך הוא, המסר של המקרא הוא שקיום הכוח הארצי תלוי, בסופו של דבר, בעשיית צדק.

79. Sabine and Thorson, *A History*, p. 141f.

80. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago, 1953), p. 81.

81. ראה Edward Corwin, "The 'Higher Law' Background of American Constitutional Law," in *Harvard Law Review* 42:2 (1928), p. 386.

---

82. אפלטון, פידון, מתוך יוסף ג' ליבס, כחבי אפלטון, כרך ב (ירושלים: שוקן, 1975), עמ' 88-89.

83. תרגום שלי. השווה עם ליבס, כחבי אפלטון, כרך א, עמ' 250.

84. תשומת לב רבה הוקדשה לעובדה שבעת משפטו אומר סוקרטס כי אילו הוצעה לו עסקה שבה חייו יהיו לו לשלל בתנאי שיחדל מן הפילוסופיה, היה בוחר להמשיך במשלח ידו כפילוסוף. אפולוניה, בתוך ליבס, כחבי אפלטון, כרך א, עמ' 223. אך אין כאן שום הצהרה על כך שסוקרטס היה מפר את החוק, משום שהוא אינו מאמין כי העיסוק בפילוסופיה מנוגד לחוקי אתונה; הוא מתכוון לומר רק שהוא דוחה את העסקה, ולעולם לא יהיה שותף להסכם מעין זה.

85. Aristotle, *Politics*, Book II, ch. 8 (Chicago: University of Chicago, 1984), pp. 72-73.

86. אריסטו משתמש באנטיגונה כדוגמה לטקטיקה כזאת. Corwin, "Higher Law," p. 154.

87. Corwin, "Higher Law," pp. 159-160.

88. מצוטט בתוך Wolin, *Politics and Vision*, p. 93.

89. הברית החדשה, מתי הלח-מא.

90. הברית החדשה, יוחנן יח:לו; הראשונה אל הקוריתיים ז:לא; אל העברים יג:יד.

91. הברית החדשה, אל הרומיים יג:א-ד. ראה גם אל האפסיים ו:ה; אל הקולסים ג:כב.

92. הברית החדשה, הראשונה לפטרוס ב:יג-יח; כג; ראה גם ג:יג-יד.

93. הברית החדשה, מתי כב:כא. השווה מתי יז:כד-כז.

94. Wolin, *Politics and Vision*, p. 133.

95. Wolin, *Politics and Vision*, p. 133.

96. Sabine and Thorson, *A History*, p. 187. אך השווה להנחייתו של פטרוס לנוצרים כי סרבו לרשויות היהודיות שדרשו מהם לחדול מלהטיף את בשורתם. הברית החדשה, מעשי השליחים ה:כט-לב. בפועל, ככל שצברה הכנסייה כוח וביטחון עצמי, כן התפרשה הנחיה זו כהצדקה למגוון רחב יותר של גילויי אי-ציות לשלטונות הארציים. לימים הוסבר שישו לא התכוון כי לעולם אין להתנגד לרשע, והכנסייה הממוסדת נטלה לעצמה את הסמכות להורות על מה שכונה "ציות סביל". על פי שיטה זו, נדרשו הנוצרים לקיים את הנצרות גם לנוכח איסורי המדינה, ואילו הצינור של ישו לא להתנגד לרשע בא לידי ביטוי בכך שקיבלו ללא התנגדות את העונש שהוטל עליהם.

97. Ambrose, *Enarrationes in Psalmos* 37, 43. מצוטט בתוך S.L. Greenslade, ed.,

*Latin Theology* (Philadelphia: Westminster, 1956), p. 180.

98. Sabine and Thorson, *A History*, p. 183.

99. Ambrose, Letter 51. מצוטט בתוך Greenslade, *Early Latin Theology*, pp. 255-256.

100. R.W. Carlyle and A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*

(Edinburgh: William Blackwood, 1950), vol. 4, pp. 286-289.

101. John of Salisbury, *Politicraticus: The Statesman's Book* (New York: Frederick Ungar,

1979), pp. 50-51.

---

.Corwin, "Higher Law," p. 165 .102

John Neville Figgis, מצוטט בתוך Thomas Aquinas, *De Regimine Principum*, 1:6 .103  
*The Divine Right of Kings* (New York: Harper & Row, 1965), p. 52. יחד עם זאת, אקווינס לא  
קיבל את דעתו של ג'ון שאי הלגיטימיות של שליט מצדיקה את הריגתו.

104. ניתן, כמובן, להעלות טענה הגיונית, שלפיה עמדתה התקיפה של הכנסייה באשר לזכותה  
להתנגד לממשלה ארצית לא הגבירה כלל את כוחו של הפרט, אלא חתרה להחלפתו של המלך  
באפיפיור-קיסר, ששלטונו לא יהיה אלא כוח ארצי חדש הטוען, בדיוק כמו המלכים, כי את חוקיו  
אין להפר בשום אופן. ואכן, אנו מוצאים, במאות השלוש-עשרה והארבע-עשרה, אפיפיורים אשר  
לא רק מימשו את זכותם לארגן התנגדות לאי צדק, אלא אף נטלו לעצמם בפועל את סמכויותיה  
של הממשלה. Sabine and Thorson, *A History*, pp. 271-273; Figgis, *The Divine Right of Kings*, pp. 50-52.  
בקצרה, האידיאולוגיה של האפיפיורות, מרגע שהשתחררה מכבלי תורת הברית החדשה,  
נטתה לייסוד כנסייה-מדינה אבסולוטית, שהאפיפיור תופס בה את מקומו של המלך כבעל השלטון  
המוחלט. אך גם אם חשש זה לא היה בלתי סביר במאה הארבע-עשרה, מעולם לא הצליח זן מוזר  
זה של המחשבה הנוצרית בימי הביניים לגייס תמיכה של ממש בקרב עמי אירופה.

.Figgis, *The Divine Right of Kings*, p. 94 .105

.Sabine and Thorson, *A History*, p. 359 .106

107. ראה, לדוגמה, Akiva Zakai, *Theocracy in Massachusetts* (Lewiston: Mellen University Press, 1994), pp. 16-24

Thomas Paine, *Common Sense, The Rights of Man, and Other Essential Writings of* .108  
*Thomas Paine* (New York: Meridian, 1969), pp. 29-33

.Paine, *Common Sense*, pp. 75, 80 .109

.Paine, *Common Sense*, p. xix .110

Henry David Thoreau, "Civil Disobedience," in Carl Bode, ed., *The Portable Thoreau* .111  
(New York: Viking, 1947), p. 120

Milton Meltzer and Walter Harding, *A Thoreau Profile* (New York: Thomas Crowell, 1962), pp. 252-267 .112

Henry David Thoreau, "The Last Days of John Brown," in Meltzer and Harding, *A Thoreau Profile*, pp. 262-263 .113

.114 ראה ירמיה לד: יג-יז.

.Thoreau, "Last Days," p. 264 .115

Martin Luther King, Jr., *Where Do We Go From Here: Chaos or Community?* (Boston: Beacon, 1968), pp. 169-170 .116

117. מרטין לותר קינג הבן, "מכתב מבית-הכלא העירוני של ברמינגהם" בתוך תכלה 1, קיץ  
התשנ"ו/1996, עמ' 85-86.

118. קינג, "מכתב מבית-הכלא", עמ' 87.