

ציונות, יהדות ומדינת ישראל

דיון בבעיות יסוד של הציונות המודרנית: יהדות, יהודים וישראל - מימדים עקרוניים, ארגוניים והתנהגותיים

א. מבוא: הזהויות הבסיסיות - דיון מקדמי

קבוצה אנושית, מטבע ברייתה, אינה אלא אוסף של פרטים שבנקודה מסוימת חדלה מלהיות אוסף מקרי. נקודה זו הינה תוצר של פעילותם המצטברת של מכנים משותפים המאפיינים את אוסף הפרטים הללו, אשר בהתלכדם יחד בפעולה משותפת יוצרים את הקבוצה. המכנים המשותפים הללו הם אלה המאפשרים, הן לחברי הקבוצה הן לאותם שמחוזה לה, לאפיין את הקבוצה כבעלת זהות או זהויות בעלות ייחוד. הדבר נכון לאגודת שומרי משקל כמו גם לשבט אינדיאני או לאזרחי מדינה רב-לאומית. רוחב היריעה שעל פניה נפרשים מכנים משותפים אלה הוא זה שמגדיר לנו את הזהויות ואת מבנה והרכב הקבוצה; במלים אחרות: הדגש או הדגשים המקנים חשיבות למרכיב מסוים (או מרכיבים מסוימים) הוא זה שבסופו של דבר מאפשר את זיהוייה של קבוצה נתונה.

ההיסטוריה האנושית יודעת לתאר לנו שינויים שחלו בדגש המושם על מרכיב זה או אחר במכלול המכנים המשותפים של קבוצות ידועות. ומהלך השינויים הללו מהווה, לפיכך, את סיפור-המעשה של היווצרות קבוצות אנושיות למיניהן. השינויים, כמו גם הקבוצות, מעוגנים בתהליכים פוליטיים, כלכליים וחברתיים, שינויים במערך אמונה, התקדמות טכנולוגית, ובעצם: מכלול שלם של דפוסי היחסים בין אנשים ובין האדם והטבע. הללו הינם אלה המצויים ברקע ההיסטוריה של התחברותם של פרטים לקבוצות, או לחלופין - של התפוררותן של קבוצות ליחידות קטנות יותר. תהליך זה, של הקבוצות האנושית, הוא אולי הסיפור המרכזי של תולדות האדם למן היותו לראשונה ליצור חברתי.

התחברות הפרטים לקבוצות לצורך אבטחת קיום פסי, יצירת משפחה או שבט נודד כארגון, בניית הארגון הטריטוריאלי, הצגת הדת והלאום - כל אלה הן תחנות בהיסטוריה האנושית, המתאפיינות על ידי הגדרה מתחדשת ומשתנה של הזהויות הקבוצתיות; הגדרה הנובעת ממתן משקל-יתר למרכיב זה או אחר מבין המרכיבים המשותפים המאפיינים את האנשים המעורבים בתהליך, כפי הנראה לאנשים הללו מעת לעת.

יתרה מזאת, ככל שהתקדמה ההיסטוריה וגדלה המורכבות של הגדרות הזהות וככל שנתרבו המרכיבים המאפיינים את היחידים ותאי-הבסיס המרכיבים קבוצות, כך גם הסתבכה ההגדרה של קבוצות. זהויות כפולות, ואף רבות יותר, הפכו להיות לאפשרויות עבור היחידים. כך נוצרו, לעיתים, גם זהויות סותרות שנתקיימו בו-זמנית בתוך מערך זהויות רחב יותר, חלקן אף מתוך הרמוניה עם המערך הרחב הזה.

* * *

במרוצת מאתיים או שלוש מאות השנים האחרונות, דומה שתהליך הגדרת הזהויות והשייכים הקבוצתיים הגיע למורכבות מסובכת עוד יותר. תהליכים פוליטיים, כלכליים, חברתיים ואחרים הפכו לגורם מרכזי בהתארגנויות חדשות - בין-אישיות ובין-קבוצתיות. התארגנויות אלה התמסדו והפכו לחלק בלתי נפרד מהקיום האנושי. מעמד [class], עמדה [status - מיצב], מקצוע, עיסוק, מקום מגורים, וכו' - היו למאפיינים ששוב לא ניתן היה להתעלם מהם; גם כאשר מגדירים זהויות שלכאורה

אינן קשורות אליהם במישרין - כמו זהויות של דת, ארגון לאומי, או אזרחות. זהויות טריטוריאליות אף הן שוב אינן מספיקות בכדי לאפיין אדם או קבוצה, ואפילו לא זהויות גזעיות. התרבות האנושית מצאה עצמה במלכוד, במידה ידועה, משום שאף שיש בה תביעה להגדרה של זהויות, יש בה גם קושי לעניין ההסכמה על מאפייני הזהויות הללו.

ובכל זאת, על אף הקשיים הללו, נראה כי בכל זאת קיימת הסכמה - לפחות כך זה משתקף בארגון האנושי - ביחס למרכזיות של מספר זהויות, או מכנים משותפים, המאפיינים קבוצות אנושיות. אלה הן הזהויות המאפיינות את הלאום, האזרחות, הדת - ואולי עוד כמה. אמנם, זו הינה הסכמה שבירה למדי, שגם בה קשיים לא מעטים, אך בעידן המודרני - לפחות מאז המהפכה הצרפתית - נראה כי הסכמה מעיין זו הייתה למאפיין מרכזי שעל-פיו מזהים חברי הקבוצות האנושיות את עצמם, את קבוצותיהם, ואולי לא פחות חשוב מכך: את האחרים.

מדינת ישראל, התנועה הציונית, היהדות (על הדת, התרבות ושאר המרכיבים והזיקות שבה) - מצויות כולן בתוך התהליך הזה של הגדרת הזהויות. וכמו שאר הזהויות האנושיות, נתונות גם הן למגבלות ההסכמה והבעייתיות המלווה הסכמה זו; ואותם יחידים המתייחסים אל הזהויות הללו - אף הם נתונים במסגרת זו של דיאלקטיקה של הסכמה ובעייתיות.

* * *

בספר זה נעשה ניסיון לברר את הסוגיות הכרוכות בקיום זהויות רבות-פנים אצל קבוצות המתייחסות לעולם המושגים של הישראליות, הציונות והיהדות. זיהוי המאפיינים הלאומיים, התרבותיים והדתיים שלהם זיקות למושגים הללו אינו יכול להיות תהליך פשוט או מספק, ועל כן יתמקד הדיון בעיקרו סביב היחסים שבין הישויות הללו והזהויות הנוצרות על ידי ישויות ויחסים אלה. בכך נעסוק בפרקים הבאים. כמו כן, נעסוק גם בתפיסות הנובעות מתוך הזהויות הללו - המשפיעות עליהן - ואשר בגינן ועימן מתרחש התהליך שבו מתקיימות היהדות, הציונות והישראליות, תהליך שלפחות לכאורה נראה כתהליך משברי. לאור זאת, ננסה, בפרק המבוא, לתחום את גבולות הדיון על ידי בירור מרחב ההגדרה של הזהויות הבסיסיות בהן אנו עוסקים, ועל ידי בדיקתם של מספר קשרים ראשוניים המתקיימים בין הזהויות הללו.

1. הגדרות אפשריות למושג "יהודי"

המקרא, אשר אין חולקין על היותו אחד (אם לא היחיד שבהם) המקורות הראשונים שאליו מתייחסת הזהות היהודית, מספר לנו על אדם אחד בלבד המזהה עצמו כ"יהודי". אמנם, נכון שלפני חורבן הבית הראשון אין מקום להתייחסות ליהודים - אנשי שבט יהודה - אלא לישראלים. אולם בחינה זו אין הדבר משנה, כיוון שגם אין במקרא כל איזכור של זיהוי עצמי "ישראלי". לפחות לא באופן שבו ניתן יהיה להסיק באורח חד-משמעי כי ההתייחסות לאדם בגין דתו או לאומיותו הישראלית הינה המרכזית שבחיו, עד שהוא מכונה בגינה "ישראלי" או "יהודי" - בעיקר על ידי עצמו.

והנה, באופן מפתיע, אולי, ה"יהודי" הנזכר הוא לא אברהם, הנחשב לאבי האומה, ואף לא משה - מי שהפך את בני ישראל לעם, אולי אפילו ללאום. היהודי התנכ"י היחיד הוא דווקא מרדכי היהודי. האם מרדכי היהודי הוא המודל שעל-פיו נגזרת הגדרת הזהות היהודית? זו שאלה שהתשובות לה רבות ומכל מקום - שאלה שנוייה במחלוקת. אם נלך בעקבות הגדרת האנטישמיות שבאנציקלופדיה העברית, הרי שנלמד כי ראשיתה של תופעת האנטי-יהודיות הזו אכן מיוחסת לא, למשל, לימיו של משה - לפרעה שהפך את בני ישראל לעבדים ורצה לחסל את "כל הבן הילוד", אלא דווקא לימיו של מרדכי ולמעשה: ליריבו הפוליטי הגדול - המן. האם יש בכך איזה רמז להיותו של מרדכי אב-טיפוס ליהודיות? האם יהודיותו מתאפיינת על-ידי התייחסותו של המן למרדכי וליהודיותו? הסוגייה, אף שאין לגביה בנמצא כל דיון מעשי, מעניינת כשלעצמה. אחרי הכל, מרדכי הוא - כאמור - ה"יהודי" היחיד במקרא המוגדר ככזה ולא סתם, אלא אף בהקשר של תפקידו ותפקודיו האזרחיים [כי הגיד להם אשר הוא יהודי - [אסתר, ג/4].

יתרה מזאת, פעולותיו של המן כנגדו וכנגד העם היהודי מתחילות משעה שמרדכי מציין את יהדותו כגורם שהביאו לעבירה על מצוות המלך [וכל עבדי המלך אשר בשער המלך כורעים ומשתחוים להמן כי כך ציווה לו המלך ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה' - [אסתר, ג/2]. מרדכי עצמו הוא יהודי של גולה הפועל בטרטוריה זרה - לא זו המובטחת לאבי האומה, אברהם, ואשר אליה מביא משה את העם העולה ממצרים. הוא יהודי הנושא שם של אליל מקומי (מרדוך) והעסוק בעיקר במשחקים הפוליטיים של התככים הקיסריים תוך שהוא מסכן לא רק את בת-חסותו, הדסה - אשר גם שמה שונה על-ידו לשם של אלילה מקומית (אשתר - עשתורת) - אלא בעצם את כל עם ישראל. מעבר לכך, לא רק שיהודיותו של מרדכי נזכרת אך ורק במסגרת

ההימור שהוא מהמר למען קידומו האישי (תוך סיכנונו של העם, כאמור) אלא שאין בה מאומה הקושר אותה למוקד ההתייחסות העיקרי המאפיין את המקרא: לאלוהים. למעשה, מגילת אסתר היא הספר היחיד בתנ"ך שבו אין כלל התייחסות לאלוהים ולקשריו המיוחדים עם עם ישראל, ואין הוא מוזכר במגילה אפילו פעם אחת.

איזכור זה של מרכזי היהודי כאב-טיפוס להגדרת היהודי, או כמאפיין למקור אפשרי להגדרת היהדות אינו בא כדי להקניט. אף שהמקורות היהודיים - דתיים ושאינם דתיים כאחד - יהיו נוטים לחפש את האב-טיפוס בדמויות וסיפורים תנכיים אחרים (במידה והם נדרשים אל התנ"ך כאל מקור להגדרה כזאת), יש בו - בסיפור מרכזי - כדי לאפיין לפחות פן אחד של היהודי הגלותי כפי שנתוודענו אליו מאות רבות של שנים לאחר הפרשה הזו. אפשר גם שכל סיפור מרכזי אינו אלא אוזרה מפני יצירת הגדרת יהודי ויהדות נוסח מרכזי, שאותם חכמים שערכו את הספר המופלא הזה חששו שתיווצר בתנאים מסוימים. יתרה מזאת, איזכורו של סיפור מרכזי מאפשר לנו לראות שאפילו בתנ"ך ניתן למצוא מאפיינים רבים ושונים-פנים - לעיתים אף סותרים - לדמותו של היהודי, ומכאן גם: לדמותה של היהדות.

הגדרתה של היהדות, לפיכך, אפשר שאינה תלויה בהגדרתם ובאפיוניהם של היהודים. משנה-תוקף לכך יש בבחינת סיפוריהם של גיבורים תנכיים אחרים - לא רק בספרי השופטים, הנביאים והכתובים - אלא אפילו מבין אלה הנזכרים בתורה, המתייחסת לאל עצמו. למעשה, בחינה מדוקדקת שתיערך לאישיותם ופעלם - כפי המתואר בתורה עצמה - של אבות האומה עצמם, עשויה להביך אותנו מאוד.

יחד עם זאת, אין התנ"ך - לא בתורה ולא ביתרת הספר - מספק לנו הגדרה, שלמה או חלקית, של היהדות. כל שניתן לנו הוא בסיס - רחב מכדי שיהיה קונקרטי דיו - שעל פיו ניתן להרכיב הגדרות שונות של יהדות. משפט הגר או ההצטרפות האפשרית של נכרים לעם (למשל: מקרה רות המואביה) סותרים את הטענה של הגדרה גנטית לעם ישראל. למעשה, אפילו המשנה והגמרא, הבאות כמו להשלים את התורה, אינן מספקות לנו הגדרה חד-משמעית של היהדות, ורק בחינה של אורח החיים המאפיין אותם ציבורים הידועים כיהודים (וגם זאת: בזמנים נתונים ובמקומות ידועים), משמש לנו כמפתח ליצירת הגדרה של זהות יהודית, שגם היא לעולם בלתי-אחידה ושנוייה במחלוקת.

* * *

הבעייתיות של הגדרת היהדות, ואפילו של הגדרת היהודי איננה נחלת העבר בלבד ואף לא נחלת הדת והדתיים בלבד. גם מערכות מודרניות מוצאות עצמן בקשיים כל אימת שהן מנסות לעצב הגדרה ליהדות או ליהודים. והדבר נכון הן ביחס להגדרות "החיוביות" כלומר: להגדרות שמנסים היהודים להגדיר עצמם, הן באשר להגדרות "השליליות" - אלה שמקורן אצל שונאי ישראל למיניהם. דוגמאות לקשיים אלה ניתן למצוא בפרשת החוק הידוע בציבור כחוק "מיהו יהודי" - למעשה חוק השבות - ולהבדיל: בחוקי נירנברג הנאציים.

חוק השבות של מדינת ישראל נחקק כדי לתת מסגרת מדינית וארגונית להצהרת הכוונות שבמגילת העצמאות האומרת כי "מדינת ישראל תהיה פתוחה לעלייה יהודית" באשר היא - המדינה - הינה ביתו הלאומי של העם היהודי. בהיותו חוק אופרטיבי, המחייב הגדרות, נוסחה גם הגדרה שתוקפה היה "לעניין חוק זה", של המושג "יהודי". והנה, על פי הגדרה זו נחשב ליהודי כל מי שהכריז כי הוא יהודי. כלומר, הגדרת היהודי שהייתה קבילה על המדינה הייתה הגדרתו העצמית של אדם על-דבר היותו יהודי. הגדרה זו, שמיום היוולדה הייתה שנויה במחלוקת, נפלה חלל על מזבח המאבקים הפוליטיים והומרה בהגדרה אחרת שגרסה כי יהודי הוא מי שנולד לאם יהודייה (כפי המקובל על החוגים האורתודוקסיים שביהדות הדתית), או מי שנתגייר, כלומר: מי שנצטרף אל הקהילה היהודית בדרך של התחייבות או הסכמה דתיים - לא בהכרח אורתודוקסיים. לאחר פרשת האח דניאל - יהודי שהיה לנוצרי מאמין ואשר גרס כי יהודיותו משתמרת הן מתוקף הכרתו הן מתוקף היותו בן לאם יהודייה - סוייגה גם הגדרה זו על-ידי תוספת המילים ("תיקון בר-יהודה"): "ובלבד שאינו בן דת אחרת".

הגדרה זו, אף שהיא חילונית במקורה ובתוקפה, נזקקת למונחים דתיים כמו גם למבחנים דתיים בכדי לקבוע יהדותו של אדם. אין היא שואלת לדעתו של האדם נשוא ההגדרה על עצמו ואין היא מניחה לו להגדיר את עצמו, אלא על דרך השלילה ורק ביחס לאותו אספקט של זיקתו האפשרית לדת אחרת כלשהי, זולת הדת היהודית.

לשון ההגדרה והמגבלות המאפשרות את זיהויו של היהודי ככזה תוחמים כאן את היהדות במרחב הדתי. אולם, בעצם היותה של ההגדרה מדינית ופוליטית השואבת מכוח החיקוק הנתון לכנסת מידי העם, האנשים, ולא מידי שמים, הרי שיש בה אלמנט פוליטי לאומי. מכל מקום, אין בהגדרה זו דבר המצביע על איזה מאפיין שהוא המחייב יהודים וההופך אותם לכאלה, הנובע מזהות תרבותית או היסטורית וטריטוריאלית, וכל כולה פלפול פורמאליסטי שעיקרו זהות פורמאלית הניתנת להירכש על-ידי שורת צעדים אדמיניסטרטיביים. הויכוח עם האורתודוקסים, המתנהל זה שנים בסוגיה זו, אף הוא אינו חורג מתחום הפלפול האדמיניסטרטיבי-פורמאליסטי. שכן, דרישתם של האורתודוקסים להוספת המלה "כהלכה" אחרי התיבה "מי שנתגייר" אין

בה אלא כדי לסווג את ההליך האדמיניסטרטיבי ולהקבילו לזה הנוהג אצל קבוצה אחת בדת, לאמור: האורתודוקסיה. בחינה זו יש כאן מאבק, שהוא כלשעצמו לגיטימי, שכל עניינו הוא עוצמות פוליטיות.

בחינה זו, ההגדרה הקיימת בחוק הישראלי לזיהויו של היהודי אינה שונה, אלא בכוונת המחוקק ובישמוש שנעשה בה, מהגדרות חיצוניות - דתיות או אחרות - המיושמות אל המושג "יהודי" הקיימות (או היו קיימות) במקומות אחרים. המפורסמת שבהן היא, כמובן, זו שאומצה על-ידי חוקי נירנברג של 1935.

על פי התקנות שהותקנו לצורך מימוש החוקים הללו, שכוונו כנגד היהודים, הוגדרו "יהודים" על-פי היחסים הגנטיים שלהם. כלומר, כיהודי נחשב מי שאחד מהוריו או אבותיו לפנייהם - עד לדור רביעי שבספירה לאחור - היה "יהודי". מהותה או ביטוייה של יהודיותו של האדם, או של זה מאבותיו שהיה מזוהה כיהודי, לא עניינה את המחוקק הנאצי כל ועיקר, כפי שאין היא מעניינה של חוק השבות או של כל הגדרה חיצונית אחרת, כוללת זו הדתית-הלכתית.

* * *

מצב-דברים זה טומן בחובו בעיות רבות, שהעיקרית שבהן היא שאין בכל ההגדרות הללו דבר וחצי-דבר המאפשר זיהויו של יהודי - מעבר לכינויו בשם הניתן לו על-ידי ההגדרה - על-פי איזו מערכת תרבותית, מערך מחויבויות, או דרך חיים. זהו קונפליקט המקשה על יצירת תוכן ממשי למסגרת של יהודיות שהגדרה שרירותית זו או אחרת קובעת.

דוגמא לקונפליקט זה אפשר לראות בזעקות הנשמעות מידי פעם אל-נוכח מה שמוצג כסכנת ההתבוללות של יהדות המערב: כידוע - או כך גורסים ראשי ממסדים יהודיים למיניהם - מגיעה ההתבוללות של צעירים ביהדות ארה"ב, למשל, כדי 40% או יותר, מה שנחשב לסכנה אמיתית להמשך קיומו של העם היהודי. כך טוענים הזועקים, המבססים את הנתון הזה - של 40% - על מחקרים שנעשו בארה"ב. אלא שהזעקה והטענה הללו הן חסרות שחר מעיקרן, שכן איננו יודעים, בעצם, במה מדובר: במשמעות ההתבוללות - שהרי, כאמור, אין בידינו הגדרה ממשית של יהדות ושל היהודים. למעשה, אם נבחן את הנתונים הנוספים של אותם מחקרים, הרי שניתן לנו להגיע לפחות לשתי מסקנות הסותרות זו את זו בעליל.

כי זאת לדעת: כאשר מדובר ב-40% התבוללות, מדברים בעצם בדור השני של יהודים מוכרים הנישאים החוצה - למי שאינם יהודים. אך יתרה מכך, קיימים נתונים נוספים המשלימים את התמונה: (א) החלוקה הפנימית בין בני ובנות. מתוך אותם 40% של דור-שני. כשליש (35%) הן בנות ושני שלישים (65%) בנים. (ב) מקרב הבנות הלא יהודיות שלהן נישאים הבנים, 25% מתגיירות גיור אורתודוכסי-הלכתי. (ג) מתוך סה"כ האוכלוסייה המורכבת מאותם 40% ובני-זוגם, כ-75% רואים עצמם כיהודים, אף שאין לראייתם זו משמעות אחידה וביטוייה יכול לנוע בין שמירת מצוות מלאה, ועבור דרך הדלקת "חנוכה בוש" (שיח חנוכה - במתכונת אשוח חג המולד) וכלה בזהות והזדהות אבסטרקטיים עם שותפות הגורל היהודית.

אולם עצם הנתונים הללו מלמדים את הדבר הבא: כמות ההתבוללות היא פונקציה של הקריטריונים המופעלים לבחינתה - ובכל מקרה אין היא יכולה להגיע כדי 40%. החישוב הוא פשוט ויודגם כאן על-פי שני קריטריונים, ההלכתי והתרבותי. על פי הקריטריון ההלכתי, משמעותה של התבוללות הדור השני הוא מספר היילודים של דור זה (כלומר, הדור הבא) שלהם אם יהודיים. כאן אין כל חשיבות לאורח חייהם לעניין עצם יהדותם. ובכן, החישוב צריך ליטול אותם 40% ולהתייחס אליהם כאל 100% אוכלוסייה העומדת למבחן.

ילדיהן העתידיים של הבנות היהודיות הנישאות החוצה נשארים יהודיים, על-פי ההלכה, בלי קשר לבני-זוגם. ועל-כן בחישוב שביחס לדור הבא, נשקלת כמות הבנות היהודיות כנגד כמות זהה של בנים יהודיים (שהרי מדובר בדור הבא ואילו היו הנישואין מתקיימים בתוך הקהילה הרי כמות היהודים של הדור הבא - השלישי - הייתה נשארת כמות שהיא). כלומר, בחישוב ההתבוללות יש להוריד גם מספר זהה של בנים יהודיים. נותרו, אם כך, $\frac{1}{3}$ מהבנים מתוך 40% שהם כלל הנישאים החוצה, הרלבנטים לענייננו. אך גם בכך אין די. כאמור, 25% מכלל הבנות הזרות הנישאות ליהודים עוברות גיור הלכתי, לאמור: ילדיהן יהיו יהודים כשרים מבחינת ההלכה. מספר זה משאיר לנו מחצית מהשליש הזה, שלגביהם אין פתרון הלכתי יהודי ביחס לדור הבא. לסיכום, אנו רואים שהאקסטרפולציה המספרית המדויקת משאירה אותנו עם 6.1% של "מתבוללים", כלומר של אנשים הנישאים החוצה ואשר ביחס לילדיהם אין פתרון הלכתי! ולכל הדעות 6.1% לא רק שהיא תוצאה השונה משמעותית מאותם 40% מתבוללים שעליהם מלינים ונזעקים, אלא שזהו "אבדן" נורמאלי לחלוטין של ארוכלוסיית-המשך של עם, שכמותו ניתן לראות בכל קבוצה החיה בעולם פתוח.

אולם מעניינת יותר הבחינה התרבותית של תהליך ההתבוללות הנ"ל. ראינו שכאשר שואלים את האנשים עצמם הרי ש-75% רואים עצמם כיהודים כלומר, על ה-40% ההתחלתיים (שעליהם איננו יודעים כיצד הם רואים עצמם) נתוספו עוד אנשים, מאלה שנתחברו אליהם על-ידי נישואין ואשר רואים עצמם - בהגדרה עצמית - יהודים. במילים אחרות: לקבוצה ההתחלתית

נוספו עוד כ-22% הרואים עצמם כיהודים ואז - אם למערכת התרבותית/לאומית יהודית יהיו תכנים תרבותיים לספק להם, הרי ש"הסכנה" היא שלאט לאט נהפוך את כל אמריקה ליהודית, בקצב של תוספות של כ-22% לדור...

* * *

ניתן לראות, לאור הדיון שערכנו עד כה, כי הבעיות של הגדרת היהדות והגדרת היהודי נובעות בעיקר מחמת חוסר היכולת להמציא הגדרות "אובייקטיביות" למושג. הדת - על אגפיה וגילוייה השונים - כמו גם המערכות האזרחיות, נזקקת להגדרות חיצוניות שעיקרן מצוי במה שאינו במושג. אולם עצם השימוש בהיגדים שליליים נוסח זה מבטיח היעדר הסכמה.

אשר על-כן דומה שיש עדיין מקום - אולי יותר מתמיד - לחפש טיפוס הגדרה אחר; כזה שיעמוד באופן איתן יותר - בחלופות הזמן ואשר מידת אי-ההסכמה המלווה אותו הינה מינימאלית.

טיפוס כזה של הגדרה אפשרי אך ורק אם נתייחס למאפיינים פנימיים של נשואי ההגדרה, ובמלים אחרות - חהגדרה העצמית.

כלומר, הגדרת היהדות והיהודי תתכן אך ורק אם נניח שיהודי הוא כל מי שמקבל על עצמו הגדרה עצמית כיהודי וכי היהדות היא כלל התכנים והאיפיונים ההיסטוריים, התרבותיים והלאומיים של האנשים שראו עצמם יהודים.

או אז ניתן לקבל את ביטוייה השונים של היהדות כביטויים אותנטיים ונכונים לה - בין אם אלה בעלי צביון דתי (ואפילו בלבדי דתי, כפי שהיו פני הדברים עד למאה ה-17 לערך) ובין אם אלה בעלי צביון תרבותי, היסטורי ולאומי. על-פי זה, גם הרב גורן יהודי, גם יהודי אתיופיה, אבל גם תרזה אנגלוביץ' המנוחה, אשר קיבלה על עצמה את שותפות הגורל עם העם היהודי; גם חסידי סאטמור - עוכרי הציונות ומדינת ישראל - אבל גם כמליון ומחצה מקורבנות השואה שאף שלא היו יהודים על-פי ההלכה, הרי שנטבחו "על-תקן" היותם יהודים מתוקף הגדרותיה של החקיקה הנאצית.

הגדרה כזו הכרחית גם מנקודת הראות הדתית-הלכתית, שכן רק היא מאפשרת לדת לקיים את האבחנה בין מאמיניה ובין מי שפרק מעצמו כל ביטוי של הזדהות והיה למתבולל או "יצא לשמד". הגדרה כזו גם הכרחית מנקודת הראות הפורמליסטית-אזרחית, שכן זו מאפשרת את קיומה של התייחסות לאומית או תרבותית שבמדינת ישראל, למשל, הינה חלק ממהות הקיום המדיני - בהיותה של המדינה ביתו הלאומי של העם היהודי. כך גם ניתן לעצב משמעויות ממשיות, ריאליות, לקיום יהודי בזמנים שונים ובתנאים משתנים ולבחון ביטויים של קיום כזה - למשל הציונות, למשל מדינת ישראל - באותו קנה-מידה החובק מכלול תרבותי והיסטורי.

2. הגדרות אפשריות למושג "ישראלי"

לכאורה, לפחות, הישראליות אמורה להיות קלה הרבה יותר להגדרה מאשר היהודיות. זאת, משום שישראל הינה מסגרת פורמאלית - מדינה - שלגביה ניתן לומר כי כל מה שהיא, המסגרת, מכירה בו באופן רשמי כשייך אליה, הינו אכן "ישראלי".

לכאורה - "אזרחות"; אולם קיימת הכרה רשמית - כזו שאפילו מקנה זכויות ו/או חובות מסוימים (כמו חובת השירות בצבא, רשות להיות מועסק בארץ ורשות להצביע בבחירות לרשויות מקומיות) - המעוגנת בישיבתו דרך קבע של בעל-הדבר בתחומי מדינת ישראל, אפילו אינו אזרח. אשר-על-כן איננו יכולים להסתפק בזיקת האזרחות כאן ועלינו להיזהר ולדבר על הכרת הרשות בשייכותו של היחיד למסגרתה.

אלא שגם כאן אין אנו נטולים בעיות. מיד עולות וצצות שאלות ביחס לקבוצות שונות המקיימות את התנאי הזה אך באותה שעה גם מקיימות שונות מהותית לא רק באשר לביטויים ההווייתיים של תנאי זה, אלא שגם חל לגביהם שוני מבחינת התייחסותה של המסגרת הפורמאלית הזו.

למשל: ערביי ישראל שבתוך הקו הירוק; יהודים החיים בשטחים; ישראלים שהיגרו לחו"ל; יהודים שלא באו ואולי גם לא יבואו; ערביי השטחים - העובדים בארץ או הנמצאים "סתם" תחת שלטון ישראלי; וכו' - האם כל אלה מקיימים בכלל, או באמת, את הישראליות? האם ביחס אליהם הגדרת הישראליות חלה באמת באופן שווה? או שאלות אחרות, כגון: האם יש בישראליות איזה הכרח של זיקה ליהודיות (שהרי, כאמור, ישראל היא הבית הלאומי של העם היהודי וכו')? ואם נאמר כי אין

די באזרחות וכי יש גם צורך בשיבת-קבע בתחומי מדינת ישראל, כיצד יש להתייחס ליהודי השטחים? מדוע אלה יכולים, למשל, להצביע בבחירות בעוד ישראלים היושבים במקומות אחרים - למשל ניו-יורק - אינם יכולים לעשות כן במקומותיהם? ומה באשר לשירות בצבא, תשלום מיסים וכיו"ב - האם יש בכך איזה קריטריון גם כן? ואם כן, מה הדין - בחינת הגדרת הישראליות - ביחס לערביי הקו הירוק, אזרחי ישראל? או לעולים לא-יהודיים המשרתים בצבא ולעיתים אף נהרגים כחיילים.

מסתבר, אם כך, שהמלה "לכאורה" המופיעה במשפט הפתיחה של הסעיף אכן מתאימה, וכי אין מצב הדברים פשוט וחד-משמעי כל ועיקר.

הוויית האזרחות מעוגנת בקבלה של זכויות וחובות הקשורות לחברות בארגון המדיני-טריטוריאלי של המדינה. בין אלה ניתן למצוא את המגורים הקבועים בטריטוריה של המדינה, בהיות נשוא ההגדרה בר-שיפוט ובר-ציווי במסגרת התחקית של המדינה, ומכאן גם: בהיותו שווה - אצל החוק - לשאר היחידים שעליהם חלה הגדרת הזהות. עוד ניתן למצוא שותפות במשא מכלול החוויות המרכיבות את הוויית המציאות של המדינה - מה שנובע ממימוש כלל החובות והזכויות המרכיבות את האזרחות כמו גם את סדר-החיים הנהוג במקום. וכך גם - מה שיש בו משום נביעה - את יכולתו המעשית של נשוא ההגדרה להשתתף מתוקף אזרחותו בעיצוב היום-יומי של מסגרת החיים המשותפת של המדינה.

במדינת ישראל, מזמן הקמתה, היה אחד הביטויים הראשונים לכך השירות הצבאי. לא רק שמחשל הוא את היחיד, אלא שהוא נחשב למוקד החישול הלאומי-חברתי; בחינה כור ההיתוך שהימנו יוצאים הפרטים כבני לאום אחד, מעבר לנסיבות המוצא והמציאות הכלכלית של כל פרט ופרט.

אם אמנם כך הוא - האם כל אזרחי ישראל ישראלים הם? גם אם נאמר שבמסגרת התחולה הכוללת של חוויית השירות הצבאי יש מקום לראות את הפטורים משירות זה כחלק מההווייה הישראלית הרי שדבר זה יהא נכון לגבי אותם פרטים המשוחררים משירות מטעמים של יחסים הקיימים בין הפרט הנדון, ובגין טעמים הנובעים מייחודו כפרט, ובין הצבא: למשל, נכים; למשל, אשה נשואה וכו'. אבל האם ניתן לומר זאת גם על מי שנשללת ממנו הזכות או החובה מטעמים שאינם קשורים לייחודו הפרטי והתייחסותו של יחוד פרטי זה אל הצבא, אלא מטעמים הזורים לחלוטין ליחס זה שבין הפרט לחוויה? למשל מי שפטור - או מי שנמנע ממנו על-ידי הרשויות - לשרת בגין היותו חבר בקבוצה כלשהי, למשל קבוצה לאומית או דתית?

ערביי ישראל (קו ירוק), למשל, שעל-פי מגילת העצמאות הינם בעלי "אזרחות מלאה ושווה" אינם משרתים בצבא; ואין זה משום שאינם חפצים בכך. רצונם לעניין זה, איננו רלבנטי, כשם שרצונו של הצעיר היהודי או אי-רצונו אינו רלבנטי לחובת הגיוס שחלה עליו. יתרה מזאת, הערבים אינם מגויסים לא על-בסיס הדת (כפי שקיים הדבר אצל פטורי הישיבות) ואף אין הם פטורים על-בסיס אישי או תעסוקתי. הערבים המוסלמים, כמו גם הערבים הנוצרים, אינם משותפים בחוויית השירות הצבאי מטעמים של שייכות לאומית - היותם ערבים - ובניגוד למצבם האזרחי, כלומר: היותם אזרחי מדינת ישראל. ביטוי מודגש לכך ניתן על-ידי עובדת גיוסם של בני תת-קבוצות השייכות לקבוצת בני הלאום הערבי אזרחי מדינת ישראל - לאמור: הדרוזים והצ'רקסים שעליהם חלה חובת השירות הצבאי. אין ספק כי בכך יש אנומאליה מבחינת החלת הגדרת הישראליות על חלק מהקבוצה האנושית המתאפיינת בזיקת האזרחות שלה למדינת ישראל.

משמעות הדברים איננה בשיפוט המוסרי שאי-מי יכול לעשות. כלומר, אין כאן שאלה אם טוב הדבר אם רע; אבל בהחלט יש כאן סממן של אפליה - לטוב או לרע - של חלק ממי שאמור להיות נתון לתנאי קיום שווים בתוקף היותם אזרחי המדינה. ולכך גם השלכות נוספות שיש להביאן בחשבון - שוב, מבלי הצורך להיכנס לשיפוט המוסרי או לטעמים שבגינם מתקיים המצב (וגם כאן: לטוב ולרע). כך, למשל, משך שנים הרבה התקיים ממשל צבאי שהוחל לא על אזורים אלא על אזרחים (ערבים) ועד היום מסומנים תעודות הזהות ומסמכי המסע (דרכונים) של ערביי ישראל באופן שונה ועל-פי קריטריונים שונים מאלה הנהוגים ביחס לאזרחי ישראל היהודיים.

אולם לא רק ביחס לערביי ישראל נקוטה שיטה של אפליה. זו קיימת גם באשר לקבוצות מסוימות בקרב היהודים הישראליים, למשל: הקבוצות הדרות בדרך-קבע מחוץ לגבולותיה של מדינת ישראל.

גבולות המדינה מצויינים ומסומנים, לכאורה, באזרח-חד-משמעי. כך, למשל, מצוייה רמת הגולן בתחומי הגבולות של מדינת ישראל, אפילו שאין ביחס לזה הכרה בינלאומית ואף בין אזרחי המדינה נטוש וויכוח על כדאיות הכללת הרמה בתחום המדינה, או על מוסריותה או יעילותה. עם זאת, מאותה שעה שהמדינה, באמצעות פעילות החקיקה שלה, החילה את ריבונותה על הרמה, הרי שמכל בחינה של התייחסות פנים-מדינתית נמצאת זו בתחום הגבולות ולעניין זה הינה חלק אינטגרלי של המדינה, בדיוק כמו ת"א ופ"ת. (ואפילו כאן ניתן לשאול האם נכונים הדברים גם לגבי תושבי רמת הגולן הלא יהודיים?).

לא כך הם הדברים ביחס לניו-יורק או חברון. שתי הערים הללו אינן מצויות בתחומה של מדינת ישראל לא רק מבחינה בינלאומית אלא גם מבחינת התפיסה הישראלית עצמה. למעשה, בעוד שביחס לניו-יורק אין ויכוח (אפילו שאפשר ורבים היו

רוצים שתיכלל בתחומי מדינת ישראל) הרי לא כך הוא ביחס לחברון - ובעצם על כך בדיוק נטוש הויכוח הציבורי והפוליטי המרכזי בחיי המדינה. למעשה, הרוצים לספחה טוענים שיש לעשות כן בדיוק משום שחברון איננה חלק ממדינת ישראל; לדעתם, אין די בשלטון ישראלי של "אחזקה" לגביה, שכן זה רק ממחיש את מעמדה כבלתי שייכת. ואכן, מכל העניינים השנויים במחלוקת, אפשר שדווקא זה הוא הסבוך ביותר והחמור ביותר. חלק מהאוכלוסייה רוצה לספח, כלומר: להחיל את הריבונות הישראלית על חברון (ושאר השטחים המוחזקים, לעניין זה) וחלק אינו רוצה בכך. אולם, כאמור, אין חולקין על כך כי אפילו התובעים שהמדינה תספח את חברון, או כל מקום אחר, מכירים בכך - וזה, בעצם הבסיס לתביעתם - כי חברון איננה חלק מהטריטוריה ה"רשמית" של מדינת ישראל.

והנה, אזרחי ישראל היושבים דרך קבע בניו-יורק, למשל, מופלים (שוב, לטוב ולרע) לעומת אזרחי ישראל היושבים בחברון. ודי לבחון אספקטים ספורים כדי להמחיש זאת: א) השתתפות המדינה בתקציבים המיועדים לרווחת האזרחים הישראליים החיים מחוץ לגבולותיה: קיים ביחס לתושבי חברון הישראליים - לא קיים ביחס לישראלים תושבי ניו-יורק. ב) חובת שירות צבאי בעת השהות כאזרח מחוץ לגבולות המדינה: לא קיים ביחס לניו-יורק - קיים ביחס לשטחים. ג) כפיפות לבתי משפט מקומיים, באשר לשיפוט בגין עבירות שונות: קיים לגבי ישראלים בניו-יורק - לא קיים באשר לישראלים בשטחים. ד) השתתפות בבחירות למוסד המחוקק בארץ: בלתי אפשרית בניו-יורק - אפשרית בשטחים.

כמובן, אפשר שיהיה מי שיאמר כי אין דין השטחים כדין ניו-יורק, בשל הרצף הטריטוריאלי ובגין המעורבות הממשית של תושבי השטחים היהודיים בהווית החיים של מדינת ישראל. אבל הרי כך גם מצב הדברים ביחס לתושבי השטחים הערביים, שרבים מהם משתתפים באורח כה פעיל בהוויה - הכלכלית, למשל - הישראלית, בהיותם חוט השדרה של מעמד הפועלים בישראל (לפחות בחלק ניכר מן הזמן בו מחזיקה ישראל בשטחים). והנה, אלה מוגבלים אף יותר מערביי ישראל (קו ירוק) שכבר עמדנו על היותם מקטע בעל ייחוד, בשל יחסה של המדינה אליהם.

קושי נוסף בקביעת הזהות הישראלית עשוי להתעורר בשעה שאנו מנסים לברר מאימתי בעצם, קיימת הזהות הישראלית; מה היא נקודת הזמן שאותה נקבע כראשית ההוויה הישראלית. האם זהות ישראלית קיימת רק מאז חודש מאי 1948, שעה שהוקמה המדינה; או שמא ההוויה הישראלית הינה תוצר שראשיתו ההיסטורית בזמן אחר - לפני או אחרי הכרזת העצמאות? שהרי אפשר למצוא תאריכים נוספים העשויים להוות ראשית, בגין חשיבותם ליצירת ההוויה הישראלית. למשל: נובמבר 1947 - עם החלטת החלוקה; או 1922 - עם כינון המנדט; או 1920 - הקמת ההסתדרות; או קיום הבחירות לאסיפת הנבחרים הראשונה וייסוד הבסיס לתשתית הסוציו-אקונומית והפוליטית שאיפשרה, בכלל, את הקמת המדינה. ולעניין זה, גם הקמת הסוכנות היהודית לארץ-ישראל עוד קודם לכן, שהייתה אירוע שעל מרכזיותו אין חולקין וכמובן שניתן ללכת עוד לאחור לאורך הרצף ההיסטורי.

אבל ניתן גם, באותה מידה של תוקף, למצוא תאריכים או זמנים שלאחר קום המדינה, המייצגים מערכי שינויים רדיקליים עד כדי כך שאפשר ויצרו - כל אחד או ביחד - הוויה חדשה לחלוטין.

למשל: 1949 - השנה שבה נסתיימה מלחמת העצמאות, או התקופה העוקבת, עד 1952, שסימנה מציאות חדשה של הכפלה, ואח"כ שילוש, האוכלוסייה היהודית במדינה הצעירה בתוך זמן כה קצר. יתרה מזאת, גם הרכב האוכלוסייה המצטרפת, שהייתה בעיקרה אוכלוסיית פליטים, היה שונה לחלוטין מאוכלוסיית העליות האידאולוגיות, למשל, שקדמו להקמת המדינה ובכך גם כן ניתן לראות נקודת מפנה באיכות ההוויה הישראלית. או 1967, כאשר בתוך שבוע ימים הפכה מדינת ישראל לגורם השולט בשטחים הגדולים משטח המדינה ובאוכלוסייה המונה כמחצית מאוכלוסייתה שלה. אין ספק כי בכך ניתן לראות שינוי רדיקלי בהוויה הישראלית. אבל יהיו גם כאלה שיאמרו - וטענות ממין זה נשמעו מפי דוברים של כל המחנות בארץ - כי ההיסטוריה של הוויה הישראלית אותנטית מתחילה ב-1977, עת קרס שלטונה בן היובל ויותר של תנועת העבודה.

אין הכוונה כאן לקנטר או לקטרטג על תהליך זה או אחר ולפחות בשלב זה אף לא להעריך את חשיבותו. הנקודה היא פשוטה: להצביע על הקושי שבזיהוי מקור אחד ויחיד שיסמן את זמן הראשית של ההוויה הישראלית. הפתרון שעל-פיו רואים את ההתחלה ב-1948 הינו, איפוא, פתרון כפוי והוא אפשרי רק אם נשמור בתודעתנו את ההכרה כי קדמו לשנה זו תהליכים שהשפעתם איפשרה את ההתחלה וכי גם אחר-כך חלו שינויים רדיקליים, עד-כדי יצירת שינויים איכותיים בהוויה זו ובתרבות (במובנה הרחב ביותר) המאפיינת את מדינת ישראל והיחידים המרכיבים אותה.

בעיה אחרת נוצרת כאשר מנסים להגדיר את היקף האוכלוסיות הקונקרטיות הרלבנטיות להגדרת הישראליות. הבה ונבחן, למשל, את סוגיית היהודים שאינם אזרחי ישראל ואף אינם תושביה. לפחות תיאורטית, כל היהודים הללו הם אזרחים פוטנציאליים - מכוח חוק השבות. אבל יתרה מזאת, מכוח מגילת העצמאות, רואה המדינה את עצמה כביתם הלאומי ומכאן גם גוזרת היא על עצמה אחריות כזו או אחרת לגורלם. הדבר בולט, למשל, ביחס ובהסדרים החוקיים כלפי מי שהוגדר כ"אסיר ציון" ובמשאבים המופנים לעניין יהדות התפוצות וסוגיית עלייתם של יהודים. אבל חומרתם של יחסי האחריות הללו עוד חורגת מכך. הנה, בעת מלחמת לבנון, כאשר הביא ראש הממשלה דאז (מ. בגין) את טעמי המלחמה בפני הכנסת ב-8.6.82, נמצאו למדים כי אחת ממטרותיה של המלחמה היא ההגנה על יהדות העולם. ראש הממשלה - בל נשכח - מקבל את

משכורתו בדיוק כדי שיקבע את האינטרס הישראלי, ועל-ידי כך לפחות חלק מהתחום בו מצוייה הגדרת הישראליות. אשר-על-כן ניתן לומר כי לפחות באורח חלקי, מצאנו עצמנו מעורבים במלחמה גם בגין האחריות של ישראל כלפי יהדות העולם, ביטוי נוסף לכך נתן אותו ראש ממשלה כאשר קרא ליהודי צרפת להתארגן למלחמה במתנכלים להם נוכח אוזלת היד שמגלה ממשלת צרפת בסוגייה זו. יתרה מכך, מר בגין, ראש ממשלת ישראל, אף הצהיר כי אם יהיה בכך צורך, תסייע ישראל באורח ישיר ופעיל ליהודי פריס בעניין זה. בתגובה גרסה ממשלת צרפת כי זו הינה התערבות גסה בענייניה הפנימיים ואף הביאה להשעיית השיחות הכלכליות שבין שתי המדינות, דבר שגרם למדינת ישראל נזק כלכלי וכספי ישיר.

הנה כי כן, מצאנו עצמנו מושפעים באורח ישיר ועקיף, עד כדי תשלום מחירים מדיניים וכלכליים ואפילו יציאה למלחמה הכרוכה באבדן חיי אדם, בגין יהדות התפוצות. אין ספק כי יש כאן נגיעה בהווית החיים הישראלית. אך האם זה הופך את יהודי התפוצות לישראלים? לשותפים בהוויה הישראלית?

אנו רואים, אם-כן, כי גם בהגדרת הישראליות קיימים קשיים לא מעטים. מרחבי הזמן, האוכלוסייה והקשר של אלה אל הטריטוריה בהקשריה השונים של מדינת ישראל, יוצרים בעייתיות שאפשר ואינה קיימת בארצות ותיקות והומוגניות כמו, למשל, צרפת או אנגליה. כדי לצאת מסבך הבעייתיות הזו, יש לנסות לקבץ את המספר הגדול ביותר של מרכיבים (פרמטרים) ול"חתוך" את ההגדרה בתחום המשותף תוך הוצאת הקטעים הסותרים מתחום ההגדרה כאשר הם נשארים להתייחסות כנקודות-של-קשר. גישה זו תאפשר הגדרה הגורסת כי הישראליות - ולפיכך גם הישראלי - הינה מכלול ההוויות שבהן מתנסים מי שהינו אזרח המדינה ותושב של קבע בתחומיה - הכוללות את החשיפה לחוקים ולדרכי הוצאתם אל-הפועל, לניסיון החיים הפוליטי החברתי והכלכלי המאפיין את המדינה למן הקמתה (והכולל שינויים שחלו באספקטים שונים שבו למן 1948 ועד בכלל) וההשתתפות של האזרחים ותושבי הקבע - בקביעת הגורל המשותף המתעצב על-ידי הישראלים והממוען אל כתובתם.

אם אכן נאמץ אופן זה של הגדרת הישראליות הרי שנמצא עצמנו בתחומיה של מסגרת ברורה שתאפשר לנו לבחון הן תהליכי זהות, הן תהליכים של התפתחות חברתית ואישית של הפרטים והיחידות החברתיות המרכיבים את ישראל והקשורים בה. גם התהליכים הפוליטיים והתרבותיים שענינם ההקשר היהודי, יוכלו לעמוד באופן זה, לבחינה מדוקדקת ולבדיקה מחדש במציאות המתארכת. יחד עם זאת, ניתן יהיה לברר גם את הקשר הנוסף, שאפשר כי הוא העיקרי שבמערכת הקשרים שבין היהדות וישראל, לאמור: הציונות. לבחינת ההגדרות האפשריות של הציונות נפנה עתה, בסעיף הבא.

3. הגדרות אפשריות למושג "ציוני"

עד כה ראינו את הקשיים הרבים הכרוכים בניסיונות להגדיר יהדות וישראליות, וכמעט טבעי יהיה לצפות, לאור אלה, כי קשיים דומים יתגלו במהלך הניסיונות להגדיר את הציונות ואת המצב של "היות ציוני". השאלות המתעוררות כאן קשורות הן לזיקות היהודיות של הציונות, הן לאלה הישראליות. האם מי שיושב בחו"ל ואינו מתכוון לבוא ארצה יכול להתגדר בציונות? האם תרומה כספית קונה מעמד ציוני? האם יתכן דרוזי - או נוצרי - או מוסלמי ציוני? האם יש ערבי ציוני? האם יש ציונות דתית? האם ציונות היא גזענות? האם פשיסט יכול גם להיות ציוני? והרשימה עוד ארוכה וסבוכה...

אולם, על-אף הקשיים והקושיות הללו, דומה שדווקא הציונות לפחות בבסיסה - אף שלא תמיד בישומה - קלה יותר להגדרה מאשר המושגים הנוספים בהם טיפלנו עד כה, לאמור: יהודיות וישראליות. זאת, משום שהציונות, מעת שנתכוננה כתנועה, הגדירה עצמה באופן מפורש ואולי אפילו חד-משמעי.

כך בקונגרס הציוני הראשון, ב-1897, מגדירה התנועה הציונית את עצמה כתנועת השחרור הלאומי של העם היהודי ובתוקף כך מצהירה כי מטרתה היא כינונו, בא"י, של בית-לאומי לעם היהודי - במשפט העמים. או בלשון הצהרת באזל: "הציונות שואפת להקים בית-מולדת לעם היהודי, בא"י, במשפט גלוי".

זו הגדרה חד-משמעית, המחייבת את המקבלים אותה באופן ברור ומפורש, אף שעדיין נשארות פתוחות לדיון מספר שאלות גם בניסוחה זה - שאלות שאוזכרו כבר כמו: מה גבולותיו של העם היהודי שאת שחרורו הלאומי שואפת הציונות להשיג, או אפילו במה בדיוק מדובר כאשר מוזכרת ארץ-ישראל.

השאלות הללו מצמצמות בחומרתן כאשר גורסים את עניין התנועה לשחרור לאומי, שהרי אז ניתן להתייחס אל הציונות באותו אופן שבו אנו מתייחסים - זה כמאתיים שנה - לכל התנועות לשחרור לאומי - נושא שנדון בו בפירוט-יתר בפרק הבא.

לענייננו, די אם נסתפק בהגדרה זו ונתמקד בחלק מהשינויים שעברה כמו גם בתוקף הנתון לה לאחר הקמתה של הישות הפוליטית המבטאת את השחרור הלאומי היהודי - כלומר: מדינת ישראל.

יתרה מזאת, במהלך הזמן מאז ניסוחה של הגדרה זו - כמעט שני יובלות שנים - לא רק שנתגשמה השאיפה הפורמאלית להקמת אותו "בית מולדת", אלא שנתברר שרובו של העם היהודי, אף שאפשר שנתרשם עמוקות מכך, ואף שאפשר כי בעבורו, קיומה של מדינת ישראל היה לביטוי החשוב ביותר ליהדותו מבחינת הזהות הלאומית, הרי שבפועל אין הוא מעוניין בבית המולדת הזה באופן מעשי. כלומר: אין תנועה רצונית, פוזיטיבית, של הגירת היהודים אל בית המולדת הזה. אמנם, פתיחת שערי ברית-המועצות ולאחר-מכן קריסתה, יצרו תנועת המונים המגיעה לישראל, אבל יש לזכור כי רבים מהבאים הגיעו לכאן כי זו הייתה עבורם הדרך היחידה לצאת ממקומות שבתם וכי אילו ניתן להם, היו מעדיפים להגר למקומות אחרים. יתרה מזאת, בשנים האחרונות שקדמו לכל ההגירה הזו, ניתן היה לראות אפילו מגמת הגירה הפוכה - מבית המולדת החוצה. מגמה זו, אצל ילידי הארץ - אבל גם אצל מי שהיגר אליה - לא נחלשה ואפשר שהיא עוד מתחזקת נוכח קשיי הדירור והתעסוקה שרק גברו עם הגעתו של הגל הזה של יהודי ברה"מ ומזרח אירופה שהחלו לבוא לכאן בהמוניהם. יש מקום, אם כן, גם לשאלה האם - לאור התהליכים הללו - ניתן לגרוס כי הציונות נכשלה?

* * *

הגדרת הציונות יכולה ליתן אינדיקציות לתהליכים העוברים על העם היהודי כמו גם על מדינת ישראל. עם זאת, הגדרה שתחפש צידוקים או טיעוני-נגד המתייחסים לתהליכים הקונקרטיים העכשוויים תפגע בהכרח ביכולת לטפל בהליך הציוני-יהודי-ישראלי מתוך ראייה תהליכית, כל-היסטורית וחברתית. יתרה מכך, אף שבסיס כל ההגדרות לציונות מצוי באותה הצהרת באזל הנזכרת, הרי שבתקופות שונות ניתנו פירושים שונים למשמעות המחויבות הציונית האפשרית. "תכנית הרצליה", "תוכנית ירושלים" ואחרות, ניסו להגדיר מחדש את משמעות המעשה הציוני כל אימת שהיה נדמה למנהיגי התנועה הציונית כי חל פיחות במעמדה אצל היהודים. כך מפרשנות שגרסה כי להיות ציוני משמעותו לעלות ארצה ולהשתתף בפעול ובאופן אישי בבניית הארץ - פרשנות שאפיינה את בן-גוריון, למשל, בימים שלפני הקמת המדינה ואף בראשית תקופת המדינה - הגענו לקבלת העיקרון של מרכזיותה של מדינת ישראל בחיים היהודיים וגם על-כך יש כבר לא מעט חולקים.

כל הגדרה שתבסס על מגמות אלה של הסדרת מצב נתון של היחסים בין התנועה הציונית, העם היהודי ומדינת ישראל, תהיה לפיכך, הגדרה קוניוקטוראלית המתייחסת למצב מזדמן ואשר אינה נדרשת למכלול עצמו. ובעצם, ההגדרה היחידה האפשרית הנמנעת מהמלכוד הקוניוקטוראלי והנשארת ברמת התכלול והתשובה לבעיות השעה גם יחד, היא זו המונחת בבסיסה של הצהרת באזל מ-1897, אשר גם אומצה על-ידי מדינת ישראל במגילת העצמאות שלה. כלומר, הציונות היא התנועה לשחרור לאומי של העם היהודי שעיקרה ותכליתה הוא עיצובו של בית לאומי לעם היהודי, בא"י ובמשפט העמים, ובניית חברה לאומית כמתבקש ממטרה זו. לאור זאת, ציוני הוא כל מי שנוטל חלק פעיל בתהליך זה, על-פי מחויבות אישית שהוא נוטל על עצמו ומתוך המגבלות האובייקטיביות שבמסגרתן הוא פועל. נכון, אין נובע מכך הכרח בדבר התיישבות בא"י. אך יחד עם זאת, החיים המלאים בארץ הינם אמצעי - אם לא היחיד, אולי אחד היותר מרכזיים - למימוש הזהות הציונית בתנאי שהיא קשורה בחתירה לבניית חברה ציונית בא"י, כפי הנובע מהצהרת באזל על כל חלקיה, כלשונה וכרוחה; ואלה - לשונה ורוחה - באות היטב לידי ביטוי בהמשך ההצהרה, בפירוט הצעדים אותם אומרת התנועה הציונית לנקוט לשם השגת המטרה של הקמת בית לאומי לעם היהודי, בא"י, במשפט העמים.

הגדרת "הציוני", איפוא, ראשיתה בהגדרה עצמית - שבסיסה בריבונות האנושית - של העם היהודי, ומשמעותה הינה המחויבות שאדם נוטל על עצמו לעניין מימושה של הגדרה עצמית זו, מימוש שעניינו בתצורה החברתית הנוצרת בהליך השחרור הלאומי בטריטוריה הרלבנטית, לאמור: א"י, כאשר זו מוגדרת ומוסכמת במשפט העמים.

אם אכן ניטול הגדרה זו כנקודת המוצא לציונות ולהגשמת הציונות, נמצא חיש-קל כי מידת הציוניות של מדינת ישראל לא רק שנמדדת בהתנהגותה המדינית ובמדיניותה החברתית-כלכלית, אלא שאף ניתן ליחס לה אחריות ליכולת המימוש הציונית אצל העם היהודי בתפוצות. יתרה מזאת, התבוננות בדפוס ההתפתחות של החברה הישראלית מנקודת ראות ציונית מאפשרת עתה להצביע על גורמים - למשל: העדר חוקה; שליטה בשטחים המוחזקים (בין שסופחו ובין שנשארו על-תקן של אזורי ממשל); העדרות כלכליות וחברתיות של צרכנות על-פני, נניח, חינוך וכיו"ב - שעצם קיומם לא רק מפריע לחברה בארץ להתייצב ולהתפתח אלא שהיותם כאלה, מהווה חבלה של ממש במאמץ הציוני שראשיתו באותה הגדרה הנובעת מהצהרת באזל של 1897. זאת, משום שהצהרת באזל המנסחת את מטרת הציונות - כתנועת השחרור הלאומית של העם היהודי - במונחים של הקמת בית-לאומי, מציינת במפורש כי זה צריך להיעשות בא"י ובמשפט העמים. יתרה מזאת, עניין ההסכמות - המקומיות והבינלאומיות - כמו גם עניין התצורות החברתיות בתוך הבית הלאומי מודגשים בהמשך ההצהרה, הכוללת את הצעדים בהם אמורה הציונות לנקוט לשם השגת המטרה של הקמת בית לאומי לעם היהודי, בא"י ובמשפט העמים.

כך, למשל, לצד הכוונה לבצע "פיתוח תכליתי של א"י" מקפידה תכנית באזל להדגיש כי "ארגון היהדות כולה וליכודה על-ידי מפעלים יעילים" יהיה "בהתאם לחוקי כל ארץ וארץ" והיא חותמת בכוונה לעשות "פעולות הכנה כדי להשיג את הסכמת הממשלות"; וכל זאת "למען הגיע אל מטרות הציונות". ועוד - התייחסות מפורשת להצהרה זו מצוייה גם במסמך המרכזי הנוגע להקמתה של מדינת ישראל - הכרזת העצמאות (ניתוח הצהרת העצמאות מובא בהמשך).

ועוד יש לציין כי בשולי ההגדרה מצוייה גם שאלת הסיבה לכינונה של התנועה הציונית; כלומר - מהו העניין המרכזי אצל העם היהודי אשר לצורך פתורו ויישובו נוצרה התנועה. האם הציונות היא תגובה - למשל לאנטישמיות או להצלחת או כשלון התהליך האמנסיפטורי - או שמא היא הליך "חיובי" שעיקרו יצירת דפוס התפתחות לאומי למילוי חסרים במישור זה ולא דווקא תגובה שעיקרה הוא נסיון לפתרון מצוקות מזדמנות מנקודת הראות של "העולם כולו נגדנו". גם כאן דומה שהגדרת הציונות הנזכרת, הינה היחידה המאפשרת התבוננות בהליך הציוני כהליך המשכי לתרבות ולהיסטוריה הלאומית של העם היהודי, כולל כל ההקשרים האנושיים-כלליים, ולא דווקא פתרון-לשעה לבעיה מזדמנת.

4. היהדות כהיסטוריה

בשלבם היותר מתקדמים של הדיון נטפל בתפיסות השונות של היסטוריה המאפיינות מקטעים נבחרים ביהדות. נראה את התפיסה ההלכתית של ההיסטוריה כמו גם את התפיסה הציונית וזו העומדת מאחורי מעשה ההקמה של מדינת ישראל. עם זאת, עלינו לברר עתה סוגיה בעלת קדימה לשאלת תפיסת ההיסטוריה; לאמור: מעמדה של היהדות - ביחס לעצמה כמו גם ביחס לתופעות היסטוריות-אנושיות אחרות - כתופעה היסטורית.

אין ספק כי שעה שבאה הציונות לעולם הייתה היהדות בעיקרה תופעה תרבותית, שביטוייה היותר מרכזי היה מגוון של תצורות דתיות אשר באמצעותן זיהו היהודים את עצמם והלא יהודים - את היהודים. למעשה, אפילו השינוי שנתחולל בעמדות התרבותיות בהן נקטו והחזיקו יהודים ושאינם יהודים בגין האמנסיפציה, או אף ההתייחסויות המתנכרות ביחס לדת ולפולחנים דתיים, היו פונקציות תלויות-דת. כך, למשל, מצב ההיווצרות של המושג יהודי "חפשי" (מה שלימים הפך ל"חילוני") אינו אלא יצירת התייחסות שבה מבטא היהודי את היותו חופשי ממסגרות דתיות.

בנוסף, היווצרות ביטויים דתיים נוספים על האורתודוקסיה - כמו-גם הגוונים השונים שצמחו בתוך האורתודוקסיה - מלמדת אותנו על איזו דינמיקה של שינויים בתפיסות של היהודים והאחרים ביחס לדת ולמסגרותיה.

ניתן, אם כך, לומר, כי למעט מקרים - בודדים - כמו, למשל, זה של ברוך שפינוזה, אולי אפילו של אוריאל ד'אקוסטה - שבהם ניסו יהודים להגדיר את עצמם במונחים שאינם טעוני-דת או תלויי-דת, הרי שכל מערך החיים היהודיים במשך מאות בשנים היה קשור למסגרות דתיות על גווניהן וביטוייהן השונים.

למעשה, אפילו הנצרות בראשיתה נחשפת כתופעה של מאבק פנים-אורתודוקסי של תצורות הביטוי הדומיננטיות. הנצרות טענה, בעצם, לכתר האורתודוקסיה; פול הקדוש היה יהודי שקיים תרי"ג עד ליומו האחרון ואף ישו עצמו לא טען אלא שהוא הוא הפרשן ה"נכון" של האורתודוקסיה. ובאמת צריך לזכור, כי כל סיפור האלהתו של ישו והפיכתו ל"בן האלוהים" אין ראשיתו אלא כאשר מלאו 60 שנה למותו, עת שהוחל בכתיבת הברית החדשה המנסה - על-ידי הסתמכות על התנ"ך והסתייעות בו - להציג עצמה כהמשך ישיר לו וכהוכחה להמשכיות האורתודוקסיה על-ידה.

גם בתוך האורתודוקסיה היהודית עצמה (זו שהצליחה ל"נצח" את הנצרות על-ידי ביעורה מתוך העדה היהודית וביסוס הדעה-לגיטימציה של פרשנותה) אנו מוצאים ביטויים שונים ביחס לטענת המשכיות של סיפור הברית והקשר שבין העם ואלוהיו לבין העם ובניו. כך נוצרות במקביל שתי מסורות תלמודיות (בבלי וירושלמי) וכך, מאוחר יותר, נעשים ניסיונות - על-ידי קבוצות ויחידים - להשפיע על כיוון ההתפתחות של המחשבה והארגון האורתודוקסיים. בכל מקרה אנו רואים מאבקים על דגשים ופרשנויות בין אידיאולוגיות אורתודוקסיות בלתי מתפשרות. בחינה זו, כמו שהיה בתופעת הנצרות מאבק על הדרך - שהסתיים בגירוש הנצרות והוצאתה אל מחוץ לתחום הלגיטימיות היהודית-אורתודוקסית - כך ניתן גם לראות מאבקים כמו השבתאות, החסידות וכמובן - הקראות. המשותף לניסיונות הללו הוא, כמובן, הניסיון של הקבוצות והיחידים הנוגעים בדבר לעצב קו חדש - נוסף או חלופי - למסגרת החיים היהודיים-אורתודוקסיים ולהשפיע על דרך החיים של היחידים הקשורים למסגרת. ההבדל בתוצאות המאבקים אינו מערער על כך: הנצרות הפסידה בקרב הפנים-יהודי נגד האורתודוקסיה השלטת, אך ניצחה במלחמה הכוללת על נפשות המאמינים והמאמינים הפוטנציאליים, ואף הפכה לדת המונותאיסטית המרכזית. השבתאות - ואף הקראות - הפסידו כלפי פנים בכך שהוקעו על-ידי האורתודוקסיה שגירשה את הדבקים בהן והדביקה להם

תוויות גנאי - של משיחיות שקר ושל השתמדות; גם כלפי חוץ הפסידו השבתאות והקראות, שכן לא הצליחו להפוך לתנועות המוניות, על אף הצלחות חלקיות פה ושם. החסידות, לעומת אלה, הצליחה בקרב הפנימי עם האורתודוקסיה ואף הוכרה כחלק לגיטימי של האורתודוקסיה היהודית, אך עם זאת החמיצה את המלחמה על נפשות המאמינים האפשריים והפכה לסניף - אולי אף זוטר - של האורתודוקסיה, סניף שמרכיביו - החצרות החסידיות - נמצאים במקרים רבים בעימותים קשים זה עם זה. כך נוצר מצב שבו תרומתה הייחודית של החסידות לשינויים בדפוסי החיים הכוללים של היהודים לא הצליחה לחרוג מביטויים מקומיים של הזהויות הספציפיות של החצר החסידית המסוימת.

ראינו, אם כך, ביטויים לשוני ולגוון במסגרות התייחסויות דתיות, שעניינן רחב יותר וכולל גם ניסיונות לעיצוב דפוסי חיים חברתיים. אלה מאפיינים את התקופה שראשיתה בתחילת הנצרות אך הם אינם היחידים שאפיינו את היהדות. ביטוייה של היהדות בתקופה שקדמה לנצרות, בזמנם של הבית השני והראשון ועוד קודם לכן, אינם מעידים כלל ועיקר על מבנה והתייחסות דתיים בלבד. אין בהם גם משום הצבעה על היהדות כעל מבנה שבו בהכרח חוברים להם יחד הדתי והלאומי למסגרת משותפת ובלתי נפרדת.

למעשה, ההליכים ההיסטוריים שבהם מעורבת היהדות מראים בבירור כי הדת הייתה, בתקופות אלה, רק אחד הכוחות שיצרו את היהדות, ולא תמיד החזק שבהם.

דוגמא לכך אנו מוצאים עוד בתקופת הבית הראשון: עצם קיומן של שתי ממלכות מובחנות זו מזו, המקיימות יחסים מדיניים כדרך שנתקיימו יחסים כאלה בזמנן, מלמד על הפרדה אפשרית בין מושגים (מודרניים) כמו אזרחות, לאומיות, תרבות ודת. כך, בעוד שהדת - בשתי הממלכות - הייתה אחת ותפסה מעמד מרכזי של "דת המדינה", הרי שלא כך היה באשר לאזרחות, ללאומיות ואפילו לתרבות המקום - אפילו זו הקשורה לדת. ספר מלכים שבתנ"ך כמו גם ספר דברי הימים, הם מקורות בלתי נדלים לעניין זה. כאן מוצגות בפנינו שתי מדינות שדת המדינה שלהן אמנם דומה - אולי אפילו זהה - יהדות, אך המצויות לעיתים בקונפליקט זו עם זו כמו גם, לעיתים, בבריתות. הן הקונפליקטים הן הבריתות המאזכרות בספרים אלה נובעים אך ורק מאינטרסים מדיניים-מקומיים ואינם מתחשבים במבנה הדתי של המדינות.

יתרה מזאת, ההפרדה בין שתי המדינות וחיי היום-יום שלהן, קיימת וברורה, על אף שבאחת מהן - יהודה - קיים מרכז דתי המשמש את כלל המאמינים בכל העולם: בית המקדש. והנה, בגין ההפרדה ובגין העובדה שבמדינה אחת אין מרכז כזה, נוצר דפוס תרבותי של ביטויים מעשיים לאמונה, השונה ממדינה אחת לרעותה. למעשה, אפילו הנביאים הפועלים בזמן הממלכות מזוהים - על-אף היותו של המסר שלהם אוניברסלי - רק עם אחת משתי המדינות ולא עם שתיהן. היהדות כהליך היסטורי, לפיכך, מופיעה לא רק כאורתודוקסיה חד-מימדית אלא כמגוון שלם של ביטויים שהדת הינה רק אחד מהם. האזרחות והלאומיות משמשות גם הן כביטויים ליהדותם של הנוגעים בדבר - על-פי מקום מושבם והזהות המקומית שלהם, הנגזרת לא במעט מתוך כלל המאפיינים של אותה מדינה יהודית (לאומית) שעמיהם הם מזוהים.

או אם נתבונן בתקופה של מרד בר-כוכבא (שבו ובפרובלמטיקה הקשורה לעיון בו נדון בפירוט בשלב מאוחר יותר), שעה שכבר לא היו מדינות ישראליות ריבוניות ובעצם נתקיימה כבר בממש גם תרבות של תפוצות. הנה, גם כאן, לא רק ש"מרד התפוצות" מראה בעליל ניגודי אינטרסים בין קהילות יהודיות שונות, אלא שאפילו מרד בר-כוכבא עצמו מדגיש את ההבדל התרבותי - לפחות - בין יהודי הגליל ויהודי יהודה. הן בחינת ההשתתפות במרד, הן בחינת התגובה לגזירות הרומיות, הן בחינת תגובת הרומאים ומדיניותם כלפי הגליל וכלפי יהודה. אנו רואים הבדלים מובהקים בין המאפיינים הכוללים של קבוצות יהודיות שונות, אשר בהחלט אין להתעלם מהם. לעניין זה יש להצביע על כך, כי גם אם נטען שהדבר נובע מנסיבות שהיו שונות לגליל וליהודה הרי שיש בכך רק הדגש נוסף לטענתנו על-דבר ההבדלים התרבותיים - יהיו מקורותיהם אשר יהיו.

ובכן, גם אם ראינו שביטויי היהדות בזמנים שונים היו מגוונים למדי ולא בהכרח דתיים, בודאי שלא בהכרח אורתודוקסיים, יש צורך לסייג זאת באופן כלשהו. למעשה, במהלך הדורות ועד לראשיתם של תהליכים אמנסטיפטורים באירופה של ימי הרנסנס ואילך, הייתה קיימת בעיה של הגדרת המסגרת של היהדות. זו קיבלה מימד מודגש עם השתלטות הנצרות על הארגון הפוליטי של המדינה ובעיקר למן אפיפיורותו של גרגוריוס הגדול שעיצב למעשה את תבנית המדינה הנוצרית. משך כל אותה תקופה בת למעלה מ-1,000 שנה, לא נתאפשרה - מחמת תנאים סביבתיים בעיקר - כל הגדרה יהודית זולת זו של האורתודוקסיה וגם זאת בעיקר לאור האופי הפוליטי שלבשה הנצרות (אף שכמובן גם לאורתודוקסיה השלטת היה חלק בכך, משום שנלחמה והקיאאה כל חריג וניסיון אפשרי להגדרות נוספות). במהלך מאות השנים הללו, לא היה אפשר ליהודי - ואם היו ניסיונות לעשות כן הרי שלא השאירו חותם ממשי אחריהם - לקיים ביטויים ליהודיותו, השונים ממה שהוגדר מבחינה ארגונית לפחות, כאורתודוקסיה. אין בכך לומר כי האורתודוקסיה הינה הביטוי היחיד ליהודיות, אבל בהחלט ניתן להסיק כי היא הייתה הביטוי הרשמי היחיד, שלמעשה טופח על-ידי המדינה הנוצרית ופעל לטובתה היא.

באופן כזה, למן ראשיתה של המדינה הנוצרית במאה ה-7, ואולי אפילו למן כישלוננו של מרד בר-כוכבא בשנת 135, ועד לשלהי המאה ה-18 וראשית המאה ה-19, לא היה ליהודי שחיפש ביטוי בלתי-אורתודוקסי ליהודיותו, שום כר-פעולה שבו

יכול היה לעצב יהודיות בלתי-אורתודוקסית. מה שקרה היה דבר פשוט - אפשר ומעציב: היהודים הסתלקו, ברובם המכריע, מן היהדות מכל ביטוי אפשרי לה, למעט אלה שמטעמים שונים לא נתאפשר להם הדבר או שדבקו בפרשנות האורתודוקסית של היהדות, על גווניה השונים. כך, מציבור של מליונים לא מעטים בשלהי המאה הראשונה ובראשיתה של השנייה, ירד מספרם של היהודים והגיע כדי מחצית המליון לכל היותר בסוף המאה ה-15 וכמליון בראשית המאה ה-19. ירידה דרמטית זו במספר היהודים לא הייתה תוצאה של חיסולם הפיסי, אלא של בריחתם מהביטויים הפורמליסטים שהוצעו על-ידי האורתודוקסיה על גווניה השונים, מתוך שיתוף באינטרס (אף כי לא מוצהר) עם המדינה הנוצרית שהיה לה נוח כי יהיה אך ורק מספר קטן, סמלי, של יהודים שמעמדם מוגדר ונחות, כך שיוכל לשרת את האינטרס הפוליטי הנוצרי.

האורתודוקסיה, לפיכך, ביצעה את המדיניות הנוצרית. היה זה מתוך שיקול של שימור היהדות אך על חשבון השיקול של שימור היהודים, והמחיר היה בריחתם של היהודים מן היהדות והצטרפותם למעגלי זהות בלתי-יהודיים שהיו היחידים האפשריים במשך אותן מאות שנים עד להתנערותה של אירופה מחשכת ימי הביניים והפיאודליזם שאיפין ימים אלה.

היהדות, אם כן, כתופעה היסטורית, איננה דת המשלבת בתוכה מניה וביה את האספקטים הלאומיים והתרבותיים המאפיינים עם. אמנם, האורתודוקסיה הדתית שימשה לה, משך כאלף שנה, כביטוי רשמי. אך זאת לא כל-כך בשל המאפיינים הדתיים שבה כמו בגין הפורמליזם הארגוני שנבע ממנה. וכאמור, גם מתוך האינטרס הפוליטי הנוצרי, שעמו - בין מדעת ובין שלא מדעת - שתפה האורתודוקסיה פעולה במאבק של שימור תצורת ביטוי אחת של היהדות, על-חשבון היהודים.

5. היהדות כהוויה מתמשכת

ראינו כי מהותה של ההיסטוריה היהודית איננה חד-משמעית וכי יתכן בהחלט ויכוח לגביה. אפילו ההליך של הפיכת קבוצת העבדים שברחה ממצרים לעם שנוי במחלוקת וגם הסיפור המקראי לגביו מלא בתיאורים על מאבקים, ברמות שונות, שליוו הליך זה. אך יחד עם זאת, אותו סיפור - אפילו יהא דמיוני ואגדתי מראשיתו ועד סופו - הניח את התשתית ליצירתה של הוויה מתמשכת ודינמית הרואה את מקורותיה באותו תהליך שהפך קבוצה של עבדים בורחים לעם.

המאבקים המתוארים בסיפור המקראי אינם רק מאבקים על כוח ושלטון, אפילו אם אלה היו המטרות של הקבוצות והיחידים המתוארים בסיפור. אלה הם ביטויים שונים לתפיסות-עולם ולעמדות, ולהתייחסות אל המסגרת הכללית. כלומר, אנו עדים לרב-גונית הביטוי של ההוויה היהודית, או הישראלית. דוגמא לכך יכול לספק סיפורו של המאבק בין קורח ומשה. אף שתביעתו של קורח "ומדוע תנשא" עשוייה להתפרש כקריאת תגר במסגרת של מאבק כוח פשוט, הרי שבה במידה, טענתו כי "כל העדה כולם קדושים" אפשר שהיא מביעה תפיסה פוליטית-חברתית שונה - אולי דמוקרטית - מזו של משה, המנהיג שאינו מוכן לסבול אפוזיציה לשלטון-היחיד שלו.

זמנים שונים הביאו אל ההוויה ביטויים שונים, שהתאימו לנסיבות המזדמנות - היסטוריות, כלכליות, פוליטיות וחברתיות (חוקי השמיטה, למשל). כך גם ארגון החיים הכולל: עצמאות מדינית או חיים תחת שלטון זר בא"י או מחוצה לה. כל ביטוי כזה מכתוב רבגוניות בביטוי היהודיות.

כלומר: היהדות, מבחינה זו, הינה מכלול שלם של חיים ממשיים של אנשים ספציפיים הפועלים בזמנים נתונים ובנסיבות מוגדרות. הגלויות השונות, הפולחן הדתי, תרבות השפה והספרות, היחסים עם אנשי המקום הלא-יהודים, הפעילות הכלכלית והמעמד האישי במדרגים החברתיים השונים - כל אלה קבעו, בפעילותם המשותפת, את הוויית החיים היהודיים של כל מי שנכלל - בדרך זו או אחרת - באחת מהמסגרות היהודיות שנתקיימו ופעלו. המסגרות עצמן היו גם נתונות לשינויים - פנימיים וחיצוניים - וכפופות לזיקתם של מי שהיו מצויים בהן אל המרחב הגדול של מושגי היהדות.

הקביעה הזו נכונה, ללא ספק, לזמננו אנו. יכול אדם, למשל, לקיים את יום השבתון השבועי שלו בשבת מתוך ציות לחוקי התורה ואמונה שלמה כי השבת היא יומו הקדוש של האלוהים. כנגדו יכול אחר להעדיף את קיומו של יום השבתון בשבת מטעמים של זיקה להיסטוריה אותה אימץ לעצמו ואשר בה הייתה השבת מרכיב - כלומר, מטעמים לאומיים. באותה מידה, יכול אדם לציין את יום התשעה באב כיום אבל על חורבן הבית ולהעבירו בתענית ותפילה לבוראו שימהר ויביא מזור לעולם דווי זה, וכנגדו אפשר כי יציין אדם מועד זה לצורך עריכת חשבון-נפש לאומי הנסמך על הזיקות ההיסטוריות, ללא אבל או התייחסות לחורבן הממשי של בית המקדש ובלא שעצם החורבן או זכרונו יהיו חלק ממסכת ההתייחסויות שלו.

וגם בתוך המערכת הדתית עצמה ניתן למצוא דוגמאות לרבגוניות זו של ביטויים וזיקות. למשל, עצם קיומו של מצב - בתוך מדינת ישראל - שבו קבוצה של יהודים מקדישה זמן, מרץ ומשאבים למאבק על הכרה באוטנטיות של יהדותם של חבריה, כפי שעושים היהודים האתיופים או קודם לכן עולי קוצ'ין - או אפילו הרפורמים - בעוד שלצידם פועלים יהודים אחרים - למשל "יהדות התורה" הפוליטית - המתעקשים לסווג את היהודים ולא להכיר ביהדותם של חלקם. דוגמא אחרת למרחב הביטוי או ההוויה היהודית ניתן למצוא אצל יהדות ארה"ב המאורגנת: קיומם של ארגונים כמו הרפורמים, הקונסרבטיביים והאורתודוקסים המתחרים זה בזה אך משתפים-פעולה ברדיפתם את קבוצות השוליים כמו "יהודים עבור ישו".

קיומו של מגוון כזה של ביטויים שבהם בחרו אנשים כדי להמחיש לעצמם ולאחרים את יהדותם היה מאז ומעולם ממאפייני היהדות, אפילו בתקופות בהן הייתה מסגרת "קשה", צרה וייחודית, ליהדות, לכאורה היחידה בה ניתן היה לבטא את היהדות. שכן, חלוקה מעמדית ומקצועית ופערים כלכליים וחברתיים מתייחסות שונות של אנשים אל סביבותיהם. אלה יצרו בהכרח מגוון התייחסויות של אנשים - קונקרטיים - לא רק ביחס ליהדותם שלהם אלא גם ליהדות כתופעה. אין ספק שהעבר היהודי ראה את העולם אחרת מאדונו, כפי שתלונותיהם של הנתינים היהודיים של המלך רחבעם היהודי ביחס להתנהגותו הארגונית-שלטונית מעידים על התייחסותם השונה באשר לסדר הנוהג.

תלונותיהם של נתיני רחבעם - כמו גם תלונותיו האפשריות של העבד הישראלי - מראות לנו כי היה קיים בחברות היהודיות דפוס התנהגות "נורמאלי" של חברה דינאמית שבה התפלגות ההתייחסויות אל העולם ואל המסגרת שבו מוכתבת, כמו ההתנהגות היומיומית, על-ידי מציאות חיים של פערים סוציו-אקונומיים, תרבותיים ופוליטיים. גם דפוס ההגירה שאיפיינו את הקבוצות היהודיות במהלך ההיסטוריה מחזיקים טענה זו, ועוד נעסוק בכך.

המחקרים הסוציולוגיים השונים מלמדים אותנו כי דפוסי הווייתם וסדרי-העבודה יהיו שונים אצל הסוחר ושכיר-היום, אצל הכפרי והעירוני וכו'. שוני כזה בדפוסי החיים וההתייחסות לעולם אינו נעצר אצל הפולחן הדתי. הוויית החיים החקלאית, למשל, הסמיכה את החגים אצל מחזור השנה החקלאית והפכה - עבור החקלאים - את החגים לעניין מודגש ומוחשי הרבה יותר מכפי שהיה יכול העירוני לחוות. בדיני ממונות, לעומת זאת, יעסקו הסוחר, או השכיר, בהיבט הקונקרטי, ואילו תלמידי חכמים - בהיבטים המופשטים. הדגשים שונים הכתיבו דבקות מטיפוס שונה אצל אלה שדבקו במצוות. התפלגות הדגשים שונה הכתיבה טעמים להגירה, נטישה או השארות במסגרת היהדות. למעשה, עצם העובדה שבמהלכה של ההיסטוריה היהודית פרש רובו של העם היהודי ו"היגר" מיהדותו - גם בזמנים שבהם לא הייתה לו, בעצם מסגרת אלטרנטיבית פנימית - מלמדת אותו על שוני בהתייחסויות ובזיקות ביחס למסגרות היהודיות. כאן קיים בעליל לפחות שוני אחד - בין העוברים ובין הנשארים (שאפשר שנשארו כי נבצר מהם, מטעמים שונים, לעזוב). והבדל זה, כאמור, אינו נובע בהכרח מקיומה או מהיעדרה של מסגרת מדינית מקפת.

דוגמא לכך ניתן לראות בהיעדרה, זה שנים, של הגירה חלוצית לארץ - כזו שבה המהגרים בוחרים את ארץ היעד של הגירתם - ובהגירה רבה של יהודים, בעיקר כאלה שנולדו וגדלו בה, מתוכה. דוגמא שכנגד, לעומת זאת, ניתן לדלות מתוך העבר - הצטרפותם ההמונית של מחוסרי דת אל המסגרות היהודיות השונות במאות ה-3 וה-4 לספירה.

גם השותפות הדתית כשלעצמה איננה גורם מספיק ליצירת שותפות ההוויה. בדתות אחרות - הנצרות, למשל - הדברים בולטים ברמה הלאומית: הקתולים הצרפתים והקתולים הפולנים מקיימים אותה מערכת דתית אבל בכל זאת נבדלים זה מזה מתוקף הוויית החיים השונות המאפיינות את הציבורים הפולני והצרפתי. הוויית אלה מורכבות מזהויות כלכליות, חברתיות ותרבותיות אשר בהן הדת היא רק אחד המרכיבים. לפיכך, גם ביטויים כמו "עיסוק יהודי", "מסורת יהודית" וכיו"ב, אפילו כאשר יש במהות אותה הם מייצגים אלמנטים דתיים - עניינם אחר. עיקרם הוא זהויות וההזדהויות הנובעות מהוויית חיים ממשית - חברתית, כלכלית, פוליטית ותרבותית - אשר רק בחלקה התרבותי ניתן למצוא גם זיקה למערכת דתית. כלומר, אפילו כאשר קיימים הקשרים ישירים בין הציוויים ההתנהגותיים הדתיים והנורמות ההתנהגותיות המתחייבות מעיסוקן של אדם, הרי שלא ההקשרים הללו הם המהווים בסיס להוויה משותפת. העיסוק והשלכותיו החברתיות הכלכליות והפוליטיות, הם המייצרים את הבסיס ההתנהגותי להוויה המשותפת. מבחינה זו ניתן לראות כאן הקבלה לעניין ציון השבת, התשעה באב או החגים שהובאו קודם כדוגמא: החופשי הופך את השבת ליום השבתון השבועי מחמת טעם שונה לחלוטין מזה הקיים אצל החרד. אצל זה, הוא קדושת היום לאלוהים ואצל החופשי - הזיקה ההיסטורית; הביטוי ההווייתי, עם זאת, ייחודה של השבת - דומה. התחום בו אפשרית התנהגות כלשהי שאותה אנו מזהים עם יהודיות - במקרה שלנו התחום שבין קדושת השבת לאל והזיקה ההיסטורית החילונית - הוא זה המקבע את ההוויה היהודית. החיים היהודיים, אם כן, הם - תמיד - סך-הכל ההתנהגותי של כל היהודים, והזיהוי של התנהגויות אלה - על-ידי היהודים והאחרים - כהתנהגויות מאפיינות, לטוב ולרע.

מבחינה זו, ניתן לומר כי היהדות איננה ניתנת להגדרה ולהבנה על-פי אמות-מידה בלתי משתנות וקיומה אפשרי, בעצם, רק באותה המידה שבה האנשים הממשיים מקיימים אורחות-חיים בעלות זיקות תרבותיות והיסטוריות שאליהן הם מתייחסים כאל תוצרים של היהדות הזו. ובאותה מידה, המערכת הדתית - הקוד והפולחנים של הדת, שגם הם משתנים על-פי המקום והתקופה (ודי אם נסתכל על הליכי הגיור מזמן הצטרפותה של רות המואביה אל היהדות ועד לויכוח שבין הרבנות הראשית

והיהודים (האתיופיים) - גם היא אינה אלא אחת מאמות המידה הללו. המערכת הדתית הכוללת, החוקים הדתיים והפולחנים הדתיים, אינם יכולים להבטיח זהות יהודית מובהקת ובודאי שכך הוא בהקשר של הזיקות הלאומיות.

למעשה, ההוויה היהודית הדתית נמצאה, כמעט תמיד, במצב של נתק - אם לא בקונפליקט - עם הזיקות הלאומיות. השאלה ששואל נפוליון את המנהיגות של יהודי פריס באשר לנאמנותם ממחישה זאת היטב: האם נאמנות יהודי צרפת מצוייה אצל "אחיהם הצרפתים שאינם בני דת משה" מקשה נפוליון, או שמא הוא "עם היהודים אזרחי אנגליה"? התגובה החד-משמעית שהוא מקבל מאפיינת היטב את הנתק הזה שבין דת ולאום המעוגן ביהדות - בודאי זו הדתית. גם היכולת של יהודים להשתתף בכוחות לוחמים יריבים במהלך ההיסטוריה מחזקת אבחנה זו; וכך גם העובדה שניתן למצוא מגוון רחב ביותר של הזדהות יהודים עם מקומות המושב שלהם - החל מזהות מוחלטת (מה שקרוי בימינו התבוללות) עם או בלי שמירה על הזדהות יהודית (דתית או חילונית) ועד למגע מינימלי הכרחי, נטול זיקות והזדהות, בנוסח החרדים של ברוקלין, לונדון או פריס - וגם מאה שערים. אצל אלה קיים ניתוק וניכור מעם תרבות הסביבה ואילו אצל אחרים יש השתלבות בתרבות הסביבתית. בתרבות סביבתית כזו, אפשר שיהיה מקום לכך שהזהות האישית תכלול גם ביטויים התנהגותיים המזוהים על-ידי היהודים ועל-ידי הסביבה כ"יהודים" - ודוגמא בולטת לכך היא אפשרות קיומו של "לובי יהודי" בארץ מארצות הים - וישנם גם אלה שיהודיותם אינה אלא התייחסות של הטבעת תוויות - הן כזו הנעשית על-ידי גורמים אנטישמיים למיניהם, הן כזו הנעשית על-ידי גורמים אורתודוקסיים. זו היא מין ברית בלתי קדושה, שיתוף הנובע מזהות אינטרסים של אורתודוקסיות המקבעות את התייחסותן ליחיד על-פי קודים גנטיים (שייכות המוצא הגנטי של ההורים או אחד מהם).

בחינה זו ניתן לומר כי ההקשר הדתי, לענייננו, אינו מונע את היהדות כהוויה אף שהוא מנסה לצמצם את טווח פעולתה וקיומה ואת מגוון הביטויים ההתנהגותיים אותו הוא רואה כלגיטימי, תוך שהוא נסמך על קריטריונים והגדרות החיצוניים לאדם כדי לקבוע את גבולות הלגיטימיות הזו. מאידך גיסא, ההקשר הלאומי והתרבותי של היהדות, מניח כי טווח ההתנהגויות - ומכאן: ההוויה - של היהדות, זהה לטווח ההתנהגויות - ומכאן: ההוויה - של היהודים, כאשר אלה מוגדרים על-פי השייך שהאדם עצמו משייך את עצמו למכלול תרבותי והיסטורי של הזיקות היהודיות.

6. ישראל והיהדות

משעה שהוקמה, הייתה מדינת ישראל לתופעה מרכזית - אולי יותר מכל ביטוי אחר במשך ההיסטוריה היהודית - של ההוויה היהודית. גם אם לא הצליחה המדינה למשוך את מרבית יהודי העולם אליה - למעשה אף לא את מחציתם - הרי אין ספק שהעניין שעורר עצם קיומה של מדינת ישראל והזיקות כלפי המדינה בקרב היהודים, הופכים את המדינה לאירוע מרכזי בחיים היהודיים. שלא כמו היישוב היהודי בא"י עד להקמת המדינה, הרי סביב קיומה של המדינה נוצר מעין בלוק תמיכה יהודי כמעט אוניברסאלי. אפילו ההתנגדות היהודית - בעיקר אצל החוגים החרדים - מדגישה את חשיבות המדינה בהוויה היהודית. ואכן, התנגדותם של אלה לעצם המושג של מדינה יהודית רבה ועצומה ובודאי חריפה יותר מההתנגדות שגילו כלפי הציונות, למשל, טרם הקמת המדינה, או אפילו כלפי תהליכי התבוללות שאיפיינו קבוצות יהודיות בארצות המערב למן ראשית העידן האמנספיטורי. המדינה עצמה מתייחסת אל מרכזיותה בהוויה היהודית במסמך ההקמה - הכרזת העצמאות - ובמדיניות שהיא נוקטת ביחס ליהודי העולם. ההכרזה מבהירה כי מדינת ישראל רואה עצמה כפרי ההילולים של התנועה הציונית שעיקר תפקידו הוא לא רק לשמש בית לאזרחיה אלא מוקד התייחסות מרכזי גם למי מבין היהודים שאינם מצוי בה, שהרי היא מכריזה על עצמה כביתו של העם היהודי.

אך יחד עם זאת, אין המדינה מבהירה בבירור את טיב היחסים שבינה לבין היהדות, בחינת הביטויים הממשיים לקשר זה. כלומר, אין במסמך היסוד, או בחקיקת היסוד של המדינה, כל הבהרה באשר לטיב הביטוי של ההוויה היהודית. אולי משום כך קיים בלבול בעניין זה עד עצם היום הזה והויכוחים בין דתיים וחילוניים ושאר אי-ההסכמות בין קבוצות יהודיות ולא יהודיות במדינה ממחישים זאת השכם והערב.

בנקודה הזו כדאי, לפיכך, לברר את הזיקות שבין ישראל והיהדות, העולות מקיומה של המדינה כישות פוליטית שנטלה על עצמה מחויבויות ספציפיות כלפי העם היהודי, כפי שמסתבר מהכרזת העצמאות.

ההכרזה, בשום-שכל רב, אינה קובעת את תכני החיים היהודים במדינה, אלא מסתפקת בקביעת מסגרות כוללות לחיים אלה. כך אין ההכרזה מדברת על חגים ומועדים, על כשרות, או על מעמדה של הדת המאורגנת ועל טיב ההגדרות של הזהות היהודית. אבל היא קובעת את יהודיותה של המדינה מבחינת הלאומיות ("מדינת ישראל תהא פתוחה לעליה יהודית וגו'") והזיקה התרבותית (ההתייחסות לשפה ולרקע ההיסטורי).

הטעם לכך הוא ברור: המדינה חייבת להתארגן כך שתוכל לגלם את המכלול היהודי, להיות המקום היחיד והארגון החברתי היחיד שבהם ניתן להביא לידי מיצוי שלם ככל האפשר את כל ההקשרים היהודיים האפשריים, תוך חתירה לבניית הרמוניה בין כל הביטויים הללו. כלומר: מדינת ישראל חייבת להיות פתוחה לא רק לעליה יהודית אלא גם למה שמתחייב מכך - פתיחה לכל ביטויי היהדות של כל מי שהיא פתוחה להגירתו אליה. היא חייבת להיות הבמה - לא רק לאזרחים, אלא לכל היהודים החפצים בכך - למימוש הזיקות התרבותיות והסביבתיות באורח כזה שבו תמנע השניות בין שני סוגי הזיקות הללו כפי שניתן למצאה בתפוצות. אם אמרנו שבניו-יורק, מוסקבה או דמשק עשויה להיות התנגשות בין הזיקה התרבותית-היסטורית ובין הזיקה הסביבתית-אזרחית אצל יהודי המקום, הרי שכאן, במדינת ישראל אמורה התנגשות זו לחדול מן העולם. שכן הסביבה - כלומר הארגון הפוליטי של המדינה - היא הכלי שאל תוכו נוצקים כל ההקשרים - התרבותיים וההיסטוריים והלאומיים. זו הרי משמעות הציונות - כפי שלמדנו מתכנית באזל - שעל בסיסה נעשתה החתירה להקמת מדינת ישראל ועצם ההקמה. ובכן, הרמוניה כזו בין תרבות הסביבה ותרבות הזיקות ההיסטוריות-תרבותיות ניתנת בהחלט להשגה. אפשר, אמנם, שלקיומה יהיו מחירים שונים - כלכליים, חברתיים ופוליטיים.

אולם עצם התקיימותה של מדינה המנסה להוות ביטוי - ועוד יותר מכך: ביטוי מרכזי - ליהדות ולהוויה היהודית, מעורר קשיים. לפחות באשר לאספקטים הדתיים של היהדות, ולמצער, האורתודוקסיה. שכן המדינה, מטבע ברייתו כארגון פוליטי הינה גם, מניה וביה, ארגון חילוני שבסיסו בהכרה בריבונות האדם, ולא בריבונות של עולם. מאוחר יותר נבחן סוגייה זו ביתר פירוט ונבדוק אם ניתן בכלל ליישב את הסתירה שבין הדת היהודית ומדינה יהודית. לעת הזו די אם נצביע על כך שמערכת חקיקה חילונית-אנושית מבוססת על יחסיות ועל אמינות חלקיות ויחסיות, כשהיא מסדירה את היחסים שבין הפרטים המרכיבים אותה ובין פרט וכלל בתוכה; בעוד שהאמונה בסדר-עולם אלוהי הינה בעלת איפיונים של טוטאליות, של אמינות מוחלטת חד-פעמיות. בחיי היום-יום של המדינה באה התנגשות זו לידי ביטוי בשני מישורים לפחות: ראשית, עצם מעמדה של הדת המאורגנת היא עניין לחקיקה חילונית. מעמדה של הרבנות, המפלגות הדתיות, החוקים בעלי האופי הדתי וכו' - כל אלה תוקפם המחייב בא להם מכוח החקיקה של הרשות המחוקקת האנושית, החילונית מיסודה, הרשאית לשנות את החיקוק כאשר ידבנה ליבה ועל-פי הכללים הנקבעים בהסדר הפוליטי האנושי. שנית, מעמדם של הסמלים השונים המלווים את חיינו אינו בא מכוח האמונה הדתית, אלא מהשקפה חילונית אשר לה זיקה היסטורית-תרבותית. אפשר ובחלקים ממנה ניתן לגלות זהות - בביטויים החיצוניים, אם כי לא בטעמים - עם אספקטים דתיים.

דוגמא לכך, למשל, היא מעמדה של השבת כיום שבתון ציבורי במדינת ישראל. מבחינת המדינה ואזרחיה, השבת הינה אחד הסמלים במערך הזיקות ההיסטוריות והתרבותיות של הלאום היהודי ומעמדה קבוע בציבוריות הישראלית מכוח זה אבל גם - ולעניין המדינה זה העיקר - מכוח חוק שעות עבודה ומנוחה. תכניה של השבת, לעומת זאת, מנותקים ניתוק גמור ממעמדה החוקי והסמלי. השבת הדתית, לעומת זאת, היא שבתו של האל ומכוח זה היא שואבת גם את תוקפה וגם את תכניה. אבל אלה קיימים אך ורק אצל המערכת הדתית ואצל מאמיניה.

לפיכך, בין אם קיימת הפרדה רשמית בין דת ומדינה ובין אם לאו; בין אם הדת היא שבויתו של הממסד הפוליטי הישראלי ובין אם ההיפך הוא הנכון, אין ספק שמנקודת הראות של המדינה הישראלית, לדת אפשר יש - בעצם, יש - אותו משקל כמו לכל ביטוי תרבותי אחר של היהדות. וכל הסדר אחר מערער את יכולתה של המדינה לתפקד ככלי הקיבול של כלל הביטויים ההתנהגותיים של ההוויה היהודית.

7. ציונות, ישראליות והיחידים הקשורים בהן

ראינו כי היחסים בין מדינת ישראל והיהודים הם מורכבים ולעיתים גם מעוררי קשיים. אחד הקשיים הללו מצוי בנקודות המפגש עם הדת היהודית. קשיים אלה מחזירים אותנו לשאלה על-דבר מהותה הציונית של מדינת ישראל, ומשמעותה של מהות זאת לגבי היחידים המזוהים עם הציונות ועם מדינת ישראל.

בכך טמון קושי נוסף, שהרי בין היחידים המזוהים עם מדינת ישראל מצויים גם מיעוטים בלתי יהודיים, כמו גם מיעוטים יהודיים בלתי ציוניים (ואלה מונים לא רק קבוצות חרדיות אלא גם חילוניות, יש לזכור). באשר לראשונים, לא יהיה זה בלתי זהיר להניח כי למיעוטים אלה אין כל זיקה ליהדות וזיקתם האפשרית לציונות אף אם אינה התנגדות פשוטה - איננה בהכרח זיקה של הסכמה והסכנה. ראוי, לפיכך, ליתן הדעת על קבוצה זו של מיעוטים, ובין השאר לברר גם את הזיקות והקשרים האפשריים שלה עם הציונות בכלל ועם המהות הציונית של מדינת ישראל בפרט.

נפנה לרגע לסוגייה של יחסי יהודים-ערבים בא"י. זו מלווה את הציונות מראשיתה. למעשה, אף לפני הקונגרס הראשון ניתן למצוא התבטאויות בנושא אצל אבות הציונות. אחד העם, לעניין זה, בולט במיוחד: באיגרותיו "אמת מא"י" מ-1891 הוא מתאר את הישוב הערבי שלדעתו אין ערים לקיומו באופן מספיק בחו"ל ומזהיר: "אם תבוא עת אשר חיי בני עמנו בא"י יתפתחו כל-כך עד שידחקו מעט או הרבה רגלי עם הארץ [כלומר, הערבים - ז.ב.א.], אז לא על נקלה יניח זה את מקומו..." אפשר בהחלט שלהערכה זו היה חלק בלתי מבוטל ברצון של אבות הציונות לחולל את מפעלם בתוך המסגרת של "משפט הכלל" וכפי שאומר על-כך הרצל - בנאומו בדיון על תכנית באזל - "הננו מעדיפים מעתה את המשפט על הסבלנות." סבלנות, כידוע, הייתה אבן הפינה בתפיסה החרדית של הגאולה על-ידי משיח.

ההקפדה על העיקרון של הזיקה למשפט הכלל - משפט העמים או המשפט הביני"ל - ולא רק כפי שבא לידי ביטוי בהחלטת עצרת האו"ם מנובמבר 1947, הייתה מאפיינן מרכזי בציונות המאורגנת. ואכן, היא מצאה לה גם ביטוי נאות בהכרזת העצמאות של מדינת ישראל. ההכרזה מטעימה חזור והטעם את חוקיות ההקמה של המדינה מבחינת משפט הכלל ומדגישה בפירוש את הקשר הישיר שבין השניים: מדינת ישראל, אומרת הכרזה, מוקמת - בין השאר, או בעיקר - מתוקף החלטת האו"ם.

בה במידה מתייחסת ההכרזה ברצינות רבה לסוגיית המיעוטים האמורים להיות בשטח המדינה המוקמת. מתוך ההכרה באזרחותם השלמה והשווה, אומר מסמך ההקמה של המדינה, נקראים אזרחיה הערבים לתת יד בבנייה על יסוד שלמות האזרחות ותוך זכאות מלאה לנציגות הולמת בכל מוסדות המדינה, הזמניים והקבועים. זו הינה התחייבות בלתי חוזרת כדרך שהחלטת האו"ם מייסדת מצב בלתי הפוך של לגיטימציה בינלאומית להקמת המדינה.

ואכן, דויד בן-גוריון, מנסח המגילה, עמד על עקרונות אלה עוד זמן רב קודם לכן. כבר ב-1930, בספרו **אנחנו ושכנינו**, הוא מתייחס לשאלת מעמדם של הערבים, תוך שהוא מניח, כנקודת המוצא שלו, את עקרון ההגדרה העצמית. והוא כותב אז: "יש בעולם עיקרון ששמו זכות ההגדרה העצמית... הננו בכל לב בעד זכות ההגדרה העצמית לכל עם, לכל איבר מן העם, לכל קיבוץ אנשים, ואין ספק כי יש לעם הערבי בא"י הזכות להגדרה עצמית. ואין זכות זו מוגבלת ומותנה בתוצאות השפעתה עלינו ועל ענייננו. אין לגרוע מחופש ההגדרה העצמית לערבים מחשש שמא יהא עלול להקשות על עבודתנו. כל הגרעין המוסרי הגלום בתוך הרעיון הציוני היא הדעה שהעם - כל עם - הוא מטרה לעצמו ולא אמצעי למטרותיהם של עמים אחרים. ... אין, איפוא, כל ספק בזכות ההגדרה העצמית לתושבים הערבים בא"י. חובתנו להכיר ולתמוך בה". עיקרם של דברים אלה מוצא בהחלט ביטוי ראוי בהכרזת העצמאות של מדינת ישראל.

אולם עם זאת, מקפידה הכרזת העצמאות להדגיש את יהודיותה של המדינה; את היותה בית לאומי לכל העם היהודי ולא רק לאותו חלק הימנו היושב ברגע ההקמה בתחומי המדינה.

כך נוצרו, בעצם, שני תנאי היסוד לזיקות השונות הפועלות: התנאי של שוויון האזרחות ומלאותה המוחל על כלל אזרחי המדינה, והתנאי של הזכאות העדיפה לאזרחות לבני הלאום שלו מהווה המדינה את ביתו הלאומי. בכך נקבעה גם מהותה הציונית של מדינת ישראל.

אמור מעתה: זיקתם הציונית של אזרחי המדינה אפשרית וקיימת רק אצל היהודים שבהם (לפי הגדרתם העצמית, כמובן). רק לגביהם מוחל תוקפה של האמת הציונית - השאיפה להקים ולקיים מבנה פוליטי של מדינה כביתו הלאומי של העם היהודי. באשר לאזרחים בלתי-יהודיים - כאן נדרשת ומתקיימת אך ורק זיקה אזרחית. ומאחר והאזרחות הינה (או אמורה להיות, מכל מקום) מלאה ושווה לכל, הרי שבמסגרת היחסים האזרחיים בתוך המבנה הפוליטי של המדינה שוב אין מקום ליתרון אזרחי לקבוצה זו או אחרת, על בסיס השייכות הלאומית של חבריה. היתרון ללאום היהודי קיים ביכולתו להוות את הגורם המרכזי בעיצוב אופייה של המסגרת - למשל, תוך זיקות להיסטוריה ולתרבות הלאומיים היהודיים - ובאשר לזכאות של בני הלאום להצטרף למעגל האזרחות מתוקף היותם כאלה.

לפיכך, ההליך הציוני - משעה שהגשים את הקמת המדינה - שוב אין לו משמעות בעיצוב היחסים של היהודים המצויים בה. מכאן ואילך יש תוקף אך ורק למעמד אזרחי ולשיפוט אזרחי המניח אזרחות מלאה ושווה לכל היחידים. ההליך הציוני נשאר ברמת המאקרו - כמה שמנחה את בנייתה של חברה של אזרחות מלאה ושווה בתוך המדינה וברמת המיקרו - כמה שמנחה את יחסי המדינה עם כל מי שנמנה על שורותיו של העם היהודי. רק באורח כזה תתכן ציוניותה של מדינת ישראל, ורק באורח זה תתכן ישראליותה של הציונות. בעצם, אם נרצה, רק באורח זה יכול באמת להתקיים במדינת ישראל מה שהציונות ייחלה לו עבור העם היהודי: שחרור לאומי.

לצורך אישוש אבחנה זו נפנה ונבחן, לפיכך, בפרק הבא, את הסוגייה הכוללת של שחרור לאומי.

ב. השחרור הלאומי

המושג של שחרור לאומי הוא חדש, יחסית, בהיסטוריה התרבותית של העולם. ראשיתו בתחילת המאה ה-19 ולכל המוקדם בשלהי המאה ה-19. עם זאת, התופעה של היווצרות גיבושים אנושיים שהמאפיין המרכזי של חייהם הקיבוציים הוא לאומי (או מה שנתפס ככזה במונחים מודרניים) קיימת עוד לפני כן. מדוע, אם-כן, יש איזה טעם מיוחד באבחנה שאנו עושים, בין גיבושו של עם - ואפילו לאום - לבין השחרור הלאומי של אותו עם?

התשובה לכך אינה פשוטה וגם לא חד-משמעית. כרוכות בה תופעות רבות והיא גם תוצר של תהליכים שונים שאינם דווקא תהליכים לאומיים. אנו מוצאים, מחד, התערערות של סדרים חברתיים ותרבותיים; מאידך, ניתן לדבר על תהליכי שינוי במבנים הכלכליים המאפיינים את הארגון האנושי והמשפיעים עליו. המאבקים הכוחניים שבין קבוצות שונות על שלטון - מאבקים שלצידם מתפתח גם רציונל שליטה חדש - גם הם תורמים את חלקם. וכך גם התפתחות החשיבה האנושית ועיצוב התפיסות ה"מודרניות" על-דבר היחסים שבין העולם הפיסי, הטבעי, והעולם האנושי. כל אלה חברו להם יחדיו, בתהליך ממושך ואיטי שאפשר כי טרם נשלם, ויצרו סיטואציות קונקרטיים בהן פעלו וחיו אנשים ממשיים.

ההסברים השונים למקור הלאומיות ניסו, בעצם, לבנות הכללות כאלה שתחרוגנה מהאירועים הקונקרטיים ותאפשרנה הסתכלות "אובייקטיבית" - כזו שאינה תלויה באירוע או אדם או קבוצה מסוימים - על סדרות מורכבות של התרחשויות ושינויים. אולם בסופו של חשבון, התהליך הלאומי קיים וחי משעה שהאנשים המעורבים בו מתייחסים אל סדרת האירועים שבה הם נתונים ופועלים, כאל הליך לאומי. כאשר אנשים קונקרטיים סבורים כי עניינם האישי משתלב עם זה של אחרים המצויים בקונטקסט קיומי זהה, ובעקבות זה עושים מעשה ממש שאליו הם מתייחסים במונחים של תהליך לאומי - או אז יש לנו הליך כזה. כך, למשל, היה הדבר כאשר חילוקי דיעות כלכליים הביאו ליצירת אותה שלשלת אירועים שאותה אנו מכנים היום "מלחמת השחרור של ארה"ב". אנו מכנים אותה כך בעקבות אותם אנשים שהפכו את הקרבות הכלכליים עם הכתר הבריטי למהפכת שחרור, ושיצרו הזדהות קיבוצית עם רעיון השחרור הזה. כך היה גם - ובהתאם נולדה התייחסותנו המאוחרת יותר - כאשר בפברואר ומארס 1848 בערו עריה המרכזיות של אירופה בעקבות מהומות אזרחיות שנטלו להן גוון ונופך לאומיים. וכך הדבר גם בדורות האחרונים, באפריקה ואסיה. אולם מקור ההשראה הגדול למכלול התופעות הללו הוא אותו אירוע הידוע כמהפכה הצרפתית, שהיה אירוע שציין את שיאו הדרמטי של תהליך אנושי ממושך שבו היו מעורבים כל האספקטים שזכרו כאן.

הסוגיות הכרוכות בתהליכים אלה שאנו מסכמים אותם כשחרור לאומי הן ענייני של פרק זה.

1. תנועות לשחרור לאומי

מתי הופך קיבוץ אנשים לתנועה לשחרור לאומי? בכדי להבין זאת עלינו להבין, עוד קודם לכן, את האבחנות שבין עם, מדינה ולאום.

על-פי ההגדרות המילוניות (*מילון אוקספורד*, למשל), עם (people) הוא "אנשים המהווים קהילה, שבט, גזע או לאום; אנשים השייכים למקום או היוצרים קבוצה או מעמד; נתיני מלך וכו'; קהילת אזור כמורה (parish) וכו'; האנשים שאינם בעלי דרגה או עמדה מיוחדים בארץ כלשהי; אנשים באופן כללי; הגוף של קבוצת האנשים בעלי הזכויות ה'חופשיות' או האזרחים החוקיים".

כלומר, עיקרו של עם הוא המאפיינים המשותפים הרחבים ביותר - פורמאליים ושאינם פורמאליים - שעניינם הזיקות המשותפות למוצא ולאיינטרסים משותפים. האנשים שהינם, בעצם, מנויים של תרבות כוללת משותפת, יהיו אלה שירכיבו את העם. הקשרים - כמו גם טיבה של ההגדרה - הם רופפים ביחס ומאפשרים גמישות רבה מאוד בהגדרה ובאיתור העם.

הגדרת הלאום (nation), לעומת זאת, כבר יותר חדה ומצומצמת בהיקפה: כאן גורס המילון כי מדובר ב"מספר רב של אנשים שעל-דרך הכלל יש להם מוצא משותף, שפה, היסטוריה וכו' ואשר בדרך-כלל מאכלסים טריטוריה מוגדרת על-ידי גבולות מוגדרים ויוצרים חברה המצויה במסגרת שלטונית יחידה (ממשל או ממשלה)".

ובאשר למדינה (state) - כאן מדבר המילון על "קהילה פוליטית מאורגנת תחת ממשלה אחת. קהילת-רפובליקה (ealthcommonw) או לאום המאורגנים כך ואפשר - כפי שהדבר בארה"ב - שמהווים מרכיב בפרדציה; ממשלה אזרחית."

אנו רואים, אם כן, שבעוד שעם יכול להיות, למשל, מפוזר, דובר שפות שונות וכו' - כאשר יש לו מאפיינים תרבותיים אחרים המאפשרים את יצירת הזיקות המשותפות - הרי שליצירת לאום אנו נזקקים לתנאים "נוקשים" יותר. כאן עלינו לזהות שפה משותפת, היסטוריה משותפת - ומבחינה זו, כמו גם מבחינת המוצא המשותף (שאיננו, אולי, חייב בהכרח להיות גנטי או גזעי) - גורל משותף וכן טריטוריה מוגדרת שבה מתממש הגורל המשותף ובה באה לידי ביטוי התרבות המשותפת במכלולה או במקטעה. האם העם היהודי יכול להיות, לאור תנאים אלה, מוגדר גם כלאום? לשאלה זו נדרש בפירוט נוסף מאוחר יותר.

לאור ההגדרות הללו מתקמת גם המדינה: זו אינה אלא ביטוי ארגוני-פוליטי ולפיכך היא יכולה להיות חד-לאומית או רב-לאומית כמו גם לכלול רק חלק מהציבור המרכיב עם או יותר מעם אחד.

* * *

כנודע מהדברים הללו, ניתן לומר כי תנועה לשחרור לאומי היא אותה תנועה אשר שמה לה למטרה להביא את הלאום למצב בו הוא משוחרר, כלומר: חפשי משעבוד או מכפייה של גורמים חוץ-לאומיים כך שיוכל להביא את מרכיבי הלאומיות לידי ביטוי אופטימלי. הגורמים החוץ-לאומיים הללו עשויים, לעיתים, להיות כאלה שאף כי הם מקיימים לכאורה את תנאי השייכות ללאום הרי שמטעמים כאלה ואחרים ניתקו עצמם משייכות זו. בתי מלוכה מסוימים עשויים להיכלל בקטגוריה זו כמו גם משטרים המזהים עצמם עם אינטרס חוץ-לאומי, כמו שהיה, למשל, משטרו של קויזלינג בנוורבגיה במהלך מלחמת העולם השנייה, או זה של המרשל פטן בצרפת.

לשחרור הלאומי, לפיכך, שני אספקטים המשלימים הדדית זה את זה: האספקט של "שחרור מ-" הוא אותו היבט המבחינ ברצון הלאומי להיות משוחרר משעבוד אינטרסים המקובלים על חברי הלאום כזרים לו. כאן נראה דוגמאות מובהקות בשחרור מהעול הקולוניאלי שהיה מטרתן של התנועות לשחרור לאומי בעיקר בעידן המודרני - אך גם באירופה של המאה ה-19 ניתן לזהותו. לעניין זה, של "שחרור מ-" דומה המצב בהונגריה של שלהי המאה ה-19, שתנועתה הלאומית ביקשה להסיר ממנה את השלטון הקיסרי אוסטרי, למאבקו של הפ.ל.נ. האלג'ירי בשלטון הצרפתי, או למלחמת השחרור שניהל ארגון ה"מאו-מאו" של קניה כנגד השלטון הבריטי. בדוגמאות אלה אנו מוצאים ארגונים הנהנים מתמיכת האוכלוסייה המקומית - המובחנת על-ידי מאפיינים טריטוריאליים, לשוניים, תרבותיים ופוליטיים - אשר נאבקים למען שחרורה של אותה אוכלוסייה שבקרבה הם פועלים משלטון זר. אולם כאן מצוי גם האלמנט השני שבשחרור הלאומי - "השחרור ל-". זו הינה התתירה לריבונות - ליכולת לממש את כל או מרבית האינטרסים הלאומיים מתוך הכרעה עצמית. בחינה זו אין חשיבות למידת היעילות, למשל, של מימוש האינטרסים כמו לכך שאותו מימוש - דרכיו, הקצב והדגשים - יעשה מתוך הכרעה עצמית של הלאום. כלומר: גם אם השלטון הבריטי בקניה, הצרפתי באלג'יריה והאוסטרי בהונגריה, היו יעילים יותר ותרמו לפיתוח כלכלי, טכני, תרבותי וכו' יותר מאשר שלטון מקומי, הרי שחסרונם - מנקודת ההשקפה של התנועה לשחרור לאומי - היה בעובדה שהם היו זרים ועל-כן היה צורך להמירם בשלטון מקומי, אפילו על-חשבון הישגים ויעילות.

עניינו של האינטרס של תנועה לשחרור לאומי נגזר, לפיכך, מההיבטים המרכזיים של הגדרת הלאום כפי שראינו אותה: מסגרת שלטונית יחידה וייחודית המביאה לידי ביטוי, בעצם-הרכבה, את אותן שותפויות של חברי הקבוצה הלאומית בטריטוריה: שפה, היסטוריה, ושותפות הגורל הכוללת הכרה באיכויות שנוכרו. התנועה לשחרור לאומי נבחנת, איפוא, בכך שהיא מעמידה במרכז מאבקה את האלמנטים הלאומיים וחותרת לביטויים במסגרת השלטונית. זו גם הסיבה לכך שניתן לראות בתנועה הנאבקה בשלטון "מקומי" המנתק את האינטרס השלטוני שלו מהאינטרס הלאומי - תנועה לשחרור לאומי; זו גם הסיבה לכך שתנועה לשחרור לאומי רואה במשטר דמוקרטי - או למצער: משטר שהעם שותף בו - אחת מאבני היסוד במאבקה. וזו גם הסיבה לכך שתנועה לשחרור לאומי חייבת גם במבחן ההסכמה - הפעילה או הסבילה - של העם ובתמיכה העממית במאבקה. ובאמת - ללא תמיכה עממית, אין תנועה כזו יכולה להתקיים. שיעור התמיכה הקיים בעם ההכרחי לקיומה של תנועת שחרור לאומי איננו עניין למספרים מוחלטים; אבל יש להניח שכאשר זוכה תנועה הנאבקה למען שחרור לאומי רק לתמיכה בשיעור זעיר - מובטח כישלונה. מצד שני, אפילו תהא תנועה כזו נתמכת על-ידי 90% מהעם, אין הצלחת מאבקה מובטח, שהרי יש להביא בחשבון גם את הכוח של השלטון שכנגדו מתנהל המאבק. עם זאת, ההיסטוריה מלמדת אותנו כי מאבק כזה - אפילו כנגד כוח חזק - הנתמך על-ידי האוכלוסייה המקומית נוטה להיות ממושך ועיקש ועל-דרך-הכלל גם מניב-פירות.

נקודה נוספת שראוי להאיר ביחס לתנועות לשחרור לאומי היא זו של מיקום פעולתן והדרכים בהן הן נוקטות. מטבע ברייתן מצויות תנועות כאלה בהתנגשות חזיתית עם המשטר שאותן הן מבקשות לסלק. מצב-דברים זה מניב כמה תוצאות שהעיקרית שבהן היא שהן חייבות להיות זהירות בביטויי מאבקן בתחום הטריטוריאלי בו שולט המשטר לו הן מתנגדות. ביטויים אלה יכולים להיות פוליטיים - התארגנויות מפלגתיות, למשל, במקומות בהם אלה מותרות - אבל אז חייבים הניסוחים הפוליטיים הגלויים להיות מוגבלים ומרומזים. סוג אחר של ביטוי הוא האמנותי - ספרות, תאטרון ואפילו אמנות פלסטית. דרך האמנות מועברים מסרים לאומיים שהופכים לאלמנטים שעומדים בנחת להזדהות מבלי לבוא לידי עימות גלוי עם השלטון. לזה האחרון כלים ארגוניים למאבק נגד: צנזורה, ממשל צבאי, או צווי-חירום, משפטים אדמיניסטרטיביים ובתי-סוהר וגרדומים.

ביטויים אחרים הם מחתרות צבאיות או צבאיות-למחצה. לאלה שלושה תפקידים עיקריים: לעורר דעת-קהל, להמאס ולהקשות על המשטר את השלטון ולתת פורקן לתסכולים מצטברים של האוכלוסייה תוך בחינה מתמדת של תמיכתה (בעיקר הפסיבית) בתנועה לשחרור לאומי. ההבדל בין "מרי" ל"טרור" בולט בעיקר בקטע זה. הראשון יהיה המושג בו ישתמשו אנשי התנועה לשחרור לאומי ואפשר שגם אותו חלק של האוכלוסייה היכול להרשות לעצמו התנגשות (מוגבלת) עם המשטר. השני יהיה המושג בו ישתמש המשטר שבו נלחמת התנועה הלאומית.

תוצאה נוספת היא יציאת התנועה הלאומית אל מחוץ לטריטוריה - וחיפוש אחר מוקדי אהדה וסיוע מחוץ לאותה טריטוריה. בין אם תקים התנועה ממשלה גולה כדרך שהקים הגנרל דה גול בעת מלחה"ע השנייה, בין אם תקיים הנהגה של תנועה לאומית הגורסת כי ממשלה לאומית תוקם לאחר השחרור - כפי שעשו אנשי הפ.ל.נ. האלג'יריים - העניין הוא אחד: קיום גוף היכול לטעון לייצוג האינטרס של שחרור לאומי ועל-ידי כך גם להוות מוקד להזדהות אצל האוכלוסייה הלאומית החסרה את מימד ההכרעה העצמית והנאבקה לריבונות. שהותה של הנהגת המאבק לשחרור לאומי מחוץ לטריטוריה מתקבלת בהבנה נוכח ההתנגשות עם השלטון בטריטוריה. ואכן, במרבית המהפכות הלאומיות פעלה ההנהגה הפורמלית כשהיא נמצאת מחוץ לטריטוריה הנשלטת על-ידי המשטר הזר עד לשלבים האחרונים שלפני השחרור הממשי.

אולם, למרות שלכאורה האינטרס לשחרור לאומי הוא אחד, ניתן למצוא לעיתים תנועות לשחרור לאומי המפולגות או המקיימות ארגונים שונים - הנמצאים לעיתים בקונפליקטים זה עם זה - שמבקשות תמיכה אזרחית באופן נפרד. זה אינו סותר את האינטרס הלאומי המשותף, אך מצביע על דרכים שונות למאבק המקובלות על מחתרות או ארגונים שונים. הקונפליקט הפנימי עשוי לקבל ביטוי בוויכוח על דרכי-מאבק ברמה הקונקרטית - למשל: מתן או שלילת לגיטימציה של מאבק מזוין או שיתוף-פעולה אזרחי עם השלטון. אבל הוא עשוי גם לבוא לידי ביטוי בוויכוח על-דבר המהות החברתית של היחידה הלאומית שיש לכונן לאחר השחרור.

בכל מקרה, המשותף נשאר בעינו: מאבק לריבונות לאומית. זו נראית אולי מובנת מאליה בשלהי המאה ה-20 ומקופלת במושגים כמו הגדרה עצמית או הכרעה עצמית. עם זאת, דומה שמושג זה של ריבונות מורכב יותר מכך. נפנה, לפיכך, לבחון את המושג ומשמעותיותו.

2. הריבונות

על-פי **מילון אוקספורד**, ההסבר לריבונות וריבון פשוט יחסית ומכיל 4 הגדרות: (א) עליון שאיננו של שיכוך או פשרה (unmitigated); (ב) מי שהינו בעלים של כוח כזה (למשל: מלכות, אפיפיורות); (ג) טוב-מאוד או יעיל-מאוד; (ד) שליט עליון, בעיקר מונרך. אולם פשטות יחסית זו היא רק מראית-עין. האנציקלופדיה של הפילוסופיה מבהירה זאת היטב במשפט הפתיחה של הערך: 'ניתוח של הריבונות מפגיש את המנתח עם כמעט כל הסוגיות המרכזיות בפילוסופיה הפוליטית'. [האנציקלופדיה של הפילוסופיה, 1967 - 501/VII].

ואכן, הדיון הפילוסופי במושג הריבונות מטפל בכמה תפיסות לפחות, באשר למהות הריבונות: התפיסה הבסיסית גורסת כי אדם או מוסד עשוי להיחשב לריבוני אם הוא נהנה מסמכות (שבזכות) על-פני כל אדם או מוסד אחר בתוככי המערכת המשפטית הנתונה, שבה אין שום סמכות אחרת שביכולתה לכופף או לבטל את סמכות האדם או המוסד. עבור חלק מהפילוסופים שדנו בסוגייה, תפיסה זו מניחה, בעצם, יכולת משפטית בלתי-מוגבלת משום שמערכת אשר לה היכולת לקבוע את גבולותיה - ובעיקר: את גבולות יכולותיה - הריהי ממילא כל-יכולה.

מתפיסה זו עולים קשיים באשר למיקומה של סמכות כזו במסגרת החברתית. אלה הובילו ליצירת התפיסה המייחסת את הריבונות לאיזו חוקה, או נורמה בסיסית, שממנה ומתוקפה נובעים כל החוקים.

תפיסה נוספת מייחסת את הריבונות לאדם, לגוף או למעמד אשר מחזיקים בכוח העליון במדינה נתונה, כאשר כוח זה מובחן מסמכות פורמלית בכך שרצונותיהם של האנשים הללו הם כאלה שניתן לצפות כי יהיו חזקים מכל אופוזיציה אפשרית.

המדינה עצמה נחשבת, לעיתים, כריבון. כאן ניתן להבחין בכמה תפיסות - שאינן בלתי-קשורות זו לזו: ראשונה להן היא התפיסה הגורסת את ריבונות המדינה מתוך כך שזו, כהתאגדות אנושית מאורגנת, היא בעלת עדיפות במצב של קונפליקט עם פרט או התאגדות אחרת בתחומי הטריטוריה שלה.

תפיסה אחרת טוענת שהזכויות של כל ארגוני המשנה הללו, כמו גם של היחידים במדינה, נובעות מאיזה סדר משפטי הנהנה מתמיכתה של המדינה או שהינו בעצמו - כפי שגורס למשל האנס קלסן - המדינה.

ועוד קיימת התפיסה המציבה את המדינה כסדר מוסרי אשר לו תביעות לציות ונאמנות שהינן בעלות קדימה ביחס לכל התביעות האחרות שבאפשר. לבסוף, יש התפיסה המייחסת ריבונות למדינה על-סמך היותה אוטונומית ביחס למדינות אחרות. כמה תיאוריות גורסות כי ניתן בעצם לומר גם שלמדינה מחויבויות - חוקיות או מוסריות - רק באותה מידה שהיא מקבלת אותן על עצמה ובכך ניכרת ריבונותה.

הדיון הפילוסופי עוסק גם במקורות הריבונות. עבור היוונים, מעשה החיקוק האנושי היה ביטוי מקומי של סדר אלוהי, קוסמי, ולא אופייני ביצירה הסמכותית של חוקים חדשים. סמכות החקיקה, בין אם באמצעות שליט מלכותי ובין באמצעות מערך דמוקרטי, איננה ריבונות - במובן זה שאין היא יכולה לקבוע את גבולות החיקוק. התפיסה השלטונית הרומית הייתה כבר קרובה יותר למושגי הריבונות. עבורם, השליט (princeps) גילם את הסמכות העליונה של העם הרומאי. הוא היה legibus solutus - שאינו מוגבל על-ידי חוקים - ואיש לא יכול היה לערער על קביעותיו. אולם גם כאן אין עדיין ניתוק מההקשר אל חוקי הטבע: הקיסר הרומי היה עליון משום שתפקידו היה לעשות את הנכון ולהוציא לפועל את אשר הוא טובת הציבור. בחינה זו אנו מתקרבים כאן לתפיסה של ריבונות אנושית.

בימי הביניים חלה נסיגה במרחב הריבונות האנושית שנחשב לגיטימי אצל ההוגים. תומס אקווינס מייצג נאמנה נסיגה זו: על-פיו, המלך כפוף לחוק האלוהי והטבעי, אבל גם - ברוב העניינים - לסדר המנהגי הנוהג בתחומי מלכותו. החקיקה בת ימי-הביניים ראתה את עניינה המרכזי בשימור חוקיות כמו גם בשיקום חוקים שנתמססם תוקפם, ולא ביזמה חקיקתית שעיקרה הסדרת היחסים המתגבשים בחברה. הנרי דה ברקטון, בחיבורו על החיקוק האנגלי, אומר זאת באופן הבא: "המלך חייב שיהיה בלא מי שישווה לו בממלכה... הוא נתינם של האל והחוק, שכן החוק הוא זה שהופך אותו למלך... אין מלך במקום בו שולט הרצון ולא החוק." (33-32/II; 1915-42) כלומר חוקיותו של השלטון מצוייה באיזה סדר אלוהי שהוא, מבחינת האדם, חיצוני לו וקבוע, וקביעות זו היא זו שיוצרת את הבסיס לחוק שמתוקפו מתקיים השלטון.

גיש נוסף מקבלת התפיסה הזו במעמד המוקנה לאפיפיוורת בימי הביניים. התואר שיוחס לאפיפיוורת - plenitudo potestatis - משמעותו היא שהסמכות האקלסיאסטית העליונה היא שלמה ובלתי ניתנת לחלוקה ועל-כן גם בעלת כוח במישורים החילוניים. כאן ניכר בבירור היעדרה של ריבונות אנושית, בהיות האפיפיוורת כהונה שעיקרה ייצוג הרצון האלוהי במרחבי הקיום האנושי.

המעבר התיאורטי לתפיסת ריבונות בהקשר של מדינה מצוי בשלהי המאה ה-16, אצל ז'אן בודין. בודין הוא ההוגה הראשון המדבר על-כך שבכל מדינה חייב להיות ריבון מוגדר או סמכות שהיא הריבונות. עבור בודין, שחיבורו הגדול, **ששה ספרים על הרפובליקה** (1576) נכתב בזמן המלחמות הדתיות בצרפת, אין די בתיאור סמכויותיו של הריבון. הוא מנסה להגדיר בממש את הריבונות. עבורו, הריבונות היא "הכוח העליון הפועל על אזרחים ונתינים ואשר אינו מוגבל על-ידי חוק." זו הינה גם "הזכות לכפות חוקים על כל הנתינים בלא קשר להסכמתם", כאשר החוק "אינו אלא הציווי של הריבון בהיותו מפעיל את כוח ריבונותו". אולם גם אצל בודין, על אף שהריבון אינו כפוף לאיש או לחוק - בהיותו המחוקק ומתקן החוקים - בכל זאת, הוא כפוף לחוקי האל והטבע. כך, למשל, אין הריבון רשאי לקחת את נכסי נתיניו והוא חייב לעמוד בהבטחותיו להם. הוא גם חייב לכבד את הכללים הבסיסיים של החקיקה - כמו חוקי הירושה, למשל - שכן הריבונות, כסמכות חוקית, נובעת מכללים אלה.

אף שאנו רואים כאן מאמץ ראשוני לחפש הגדרה למצב מושג הריבונות, ועיצוב התפיסה של ריבונות כמושא התפיסה של חוק, הרי שבהכפפת הריבון - והריבונות - לכללים של "חוקי האל והטבע" יש גם עדיין הצמדות לתפיסת המוסר הדתית הנוצרית שמקורה בריבונות הייחודית המוקנית לאל. החידוש של בודין, לפיכך, אינו בקביעת עמדה חדשנית או שונה באשר למקורה של הריבונות, אלא דווקא בהכנסתה למסגרת של כללי היכרות וזיהוי: כלומר בעיצוב תפיסה שעל-פיה הריבונות היא תכונה או פעילות שניתן לזהותה על-פי כללים ידועים ומוסכמים. משעה שניתן להכיר ולזהות ריבונות על-פי כללים ידועים

ומוסכמים, הרי שנפתח הפתח לשנות את התפיסות על מקורותיה ומהותיה על-ידי שינוי כללי ההכרה והרציונאל העומד מאחוריהם. ואכן, שינוי כזה אפשר לראות בדיון על-דבר הריבונות כפי שהוא מתפתח ובא לידי ביטוי אצל הוגים מאוחרים יותר, למשל הובס ורוסו. אם בודין עסוק בהגדרות שתטפלנה בלגיטימציה של הסמכות החוקית העליונה, הובס מחפש את הקשר ההכרחי שבין סדר חברתי, כוח פוליטי, סמכות ריבונית ומחויבות פוליטית. הרציונאל של כללי ההכרה ההובסיאניים שונה מהקודמים לו והוא בעיקרו תיאולוגי: החוקיות הטבעית של הארגון החברתי נובעת מחוסר היכולת של האדם הבודד לשמר עצמו בכוחו האינדיבידואלי בלבד. החוק הטבעי של "זכאות לכל" חובר לחוקיות הטבעית ומניב את ההתחברות האנושית שבמרכזה מחויבות פוליטית לסדר. הריבונות, לפיכך, הינה הכרחית ליצירת סדר חברתי בין שווים ורק מתוקף הכורח הזה היא יכולה להבנות ולתפקד ביעילות. הריבונות, אם כך, היא תוצאה ההסכמה האנושית ליצירת סדר, שביטוייה היא מסירת כל הסמכויות מן היחיד החוצה ואשר במרכזן, אצל גוף אחד, הופך סך-הכל שלהן לריבונות. התנאים הללו היוצרים את הריבונות, מכתבים גם את דרך פעולתה. למשל, אין היא ניתנת לחלוקה בין מספר גורמים או אישים. משום שאם יש משהו חיצון לריבון שיכול לפסוק באופן יעיל והחלטי בקונפליקטים של סמכות - כלומר בין גופים או אישים שלהם סמכות של ריבון - הרי שהוא עצמו הינו הריבון. הכוח המאוחד של כולם נתון, לפיכך, בידי הריבון לשימוש על-פי ראות-עיניו הבלבדית. חובותיו של הריבון לאלוהים ולחוקי הטבע אינם מעניינו של איש והם עסקן של האלוהים בלבד. והנתין, משעה שמסר לריבון את סמכויותיו חייב בקבלת פטיחתו של הריבון באשר למה היא הגדרת ה"נכון" ה"צודק", וההגבלה היחידה של הריבון היא אי-יכולתו ליטול את חייו של נתניו או לצוות עליו למסרם לו. זאת, משום שציווי כזה יהא מנוגד לתכלית שלשמה נתארגנה הריבונות: שמירה על הקיום האנושי. הלגיטימציה של הריבון, בתנאים אלה היא ביכולתו של הריבון לשרוד "כל עוד כוחו עימו כך שיוכל להגן" על נתניו. שהרי זו מטרת העל של הריבונות ובכך היא ניכרת. וכיוון שהגנה תובעת כוח טוטאלי, הרי שהכוח הטוטאלי הזה הוא התנאי לסמכות הריבונות, המתגלמת בזהות שבין החוק הטבעי וצווי הריבון שהם החוק האזרחי. כך גם נוצרת זהות בין הסמכות הריבונית ובין הסמכות המוסרית העליונה.

אף שהובס, בן המאה ה-17, נזהר מאוד שלא לבטל את הרצון והאינטרס האלוהי, הנה לראשונה, הוא מניח שקיומה של ריבונות אפשרי במונחים אנושיים. יתרה מכך, האינטרס האנושי והפעילות האנושית הם אלה המעצבים את הריבונות, שאף שנושאה האנושי כפוף לאל ועומד למשפטו, הרי שפעילותו מצוייה תמיד במסגרת המציאות האנושית. מבחינה זו אפשר שהובס הוא מבשרה הראשון - אף שלא באורח גלוי וחד-משמעי - של התפיסה בת-ימינו של ריבונות האדם. אולם זו לא קיבלה ביטוי נחרץ טרם עברו עוד כמאה שנים עד שניסח אותה ז'אן ז'אק רוסו, הפילוסוף הצרפתי בן המאה ה-18.

רוסו הוא הראשון שחוצה את הקווים ומאפיין את הריבונות בהיבטים של פעילות אנושית רצונית. אם עד לזמנו נתפסה הריבונות כמושג שביטוי בפועל זהה עם ריבון ספציפי - מלך, שליט וכו' - הרי שרוסו מציג לנו תפיסה חדשה שבה הזיהוי של הריבונות הוא עם קבוצה שלמה: הציבור האנושי המהווה את העם. יתרה מכך, עבור רוסו שוב אין הריבונות אחד הביטויים לחוקי האל והטבע. היא קימת כמרכיב אינהונטי של האדם באשר הוא, או אם נדייק - של האדם בתופעתו החברתית. רוסו מניח שהריבונות האנושית היא ברת-תכלית: ביטוי הרצון הכללי. בתור שכזה, הוא טוען, היא אותנטית ומחייבת אך ורק אם כל אזרח הינו שותף מלא לביטוייה. וכיוון שלרצון הכללי עצמו יש מטרה ידועה - טובת הכלל - התמסרותו של האזרח היא בעצם התהליך בו הוא משיג את חירותו, שאינה חירות נטולת-רסן ופרוצת גבולות אלא חירות המושלת באותו תחום שהותווה על-ידי הקוד המוסרי אותו קבעו האזרחים בעצמם. בכך מבחין רוסו בין הרצון הכללי העומד מאחורי השאלה "היכן מצוי הטוב הכולל" ובין רצון הכלל, האטומיסטי מעיקרו והעומד מאחורי שאלת היחיד "מה הוא המתאים ביותר עבורי". הבלבול בין שני סוגי הרצונות עשוי להיות אחראי לשחיתות בדמוקרטיה ולשקיעת המדינה מבחינה מוסרית.

רוסו מניח, איפוא, את היסודות למושג הריבונות המודרנית, בקביעותו המשוות אופי ציבורי ורצוני למושג זה. המעבר מתפיסת הריבונות כמושא אלוהי לתפיסה של ריבונות אנושית איננו תוצאה של תביעה פוליטית - תיאורית או מעשית - אלא בעיקר, וכשלעצמו, תביעה מוסרית. בכך ניתן לראות שינוי קונצפטואלי חד: משום שהתביעה הזו מגלמת גם את ההכרה כי הפעולה האנושית של התקבצות פוליטית הינה רצונית - אפילו יהיו נימוקיה "רק" כאלה הקשורים לתועלת שמפיקים היחידים המעורבים בפעולה זו. והתוצר של ההתקבצות הפוליטית האנושית הזו הוא ביצירת מושג חדש - מה שרוסו מכנה בשם "האישיות הציבורית".

מושג זה מציין את הישות הפוליטית הריבונית ובעיקר אתה היותה בעלת מספר רבדים. רבדים אלה הינם רובדי ההתייחסויות האפשריות של היחידים אשר יצרו את הישות הזאת, הנקבעים - לדעת רוסו - על-פי רמת הזיקה של כל יחיד לישות, בחינת רמת פעילותו. כך, אומר רוסו, נתפסת הישות הזו (וגם נקראת) על-ידי חבריה כ"מדינה", כאשר הם פסיביים; "ריבונות" - כאשר הם אקטיביים; ו"כוח" כאשר האישיות הציבורית הזו - הישות הפוליטית שנוולדה מתוך ההתקבצות - עומדת בהשוואה כנגד ישויות מאותו הטיפוס. ועוד, לדעת רוסו, האנשים המקובצים בתחומיה של הישות הזו ("האישיות הציבורית") נקראים, כשהם ביחד, "עם" ואילו כיחידים המשתתפים בכוח הריבונות שהיא מהווה - הם "אזרחים"; וכמי שמצוים בתחומי תחולת החוק של המדינה, הם נקראים "נתנים" [האמנה החברתית, 7/1].

אנו רואים אצל רוסו, לפיכך, מעבר חד וחרוף: המימרה "המדינה זה אני" שאיפיינה את הריבון הפוליטי הפיאודלי שוב אינה נחלתם של מלכים ואדונים פיאודליים. מעתה היא אמירתו של האזרח הריבוני!

בתרבות העברית ההתייחסות למושג הריבונות מצומצמת יותר. במקרא אין איזכור למושג ואילו התלמוד והתפילה מכירים את המושג במשמעות אדון ומושל - 'וישימני לאב לפרעה... לאדון, לריבון' (בראשית רבה, צ"ג) שיש בה משום הטרנסנדנטאליות; ועוד יותר מכך - במשמעות של אלוהים. "ריבון העולם" המופיע בירושלמי (סנהדרין כ"ג), "ריבון העולמים" (זמא, פ"ז) "ריבון כל העולם" (ברכות ט), ואפילו "ריבון כל המעשים" המופיע בתפילת השחר. וכמוכן, ידוע הניב "ריבוננו של עולם" (ברכות ט). גם בספרות המחקר הדתית ההתייחסות לאלוהים היא ישירה: "וההשגחה ההיא הריבונית" (כזרי, א, צה). איזכורים אלה, המופיעים גם ב-**מילון אבן-שושן**, למשל, מאפיינים את התפיסה היהודית המסורתית שזיהתה את הריבונות עם אדנות מהטיפוס הבעלתני, החוף-אנושי.

התפיסה העקרונית הזו של ריבונות מופיעה לאורך החשיבה הישראלית והיהודית כאשר ההבדלים בדגשים מסמנים, בעצם, הבדלים בתנאים הארגוניים שבהם הייתה מצוייה היהדות ואשר אליהם כיוונה עצמה האורתודוקסיה השלטת. המקרא מדגיש את תחומי ההכרעה העקרונית שבהם באה לידי ביטוי ריבונות האל: הברואה, הברית, העיצוב הלאומי וקביעת כיווני ההיסטוריה - כיבוש הארץ, כינון המלוכה, חורבן הבית הראשון והגלות. הדגש משתנה עם הבית השני ואז מתוסף נופך של הכרעות ברמה היומיומית המיוחסות לאל. נחמיה, בפעולותיו הארגוניות, מציג את סמכויותיו - שבעצם ניתנו לו בכתב-מינוי של מלך פרס - כסמכויות של פרשנות מעשית לתביעות האלוהיות. וכולט במיוחד, לעניין זה, מבצעו ליישובה של ירושלים מחדש על-ידי יהודים. לאחר חורבן הבית השני וכשלוך מרד בר-כוכבא הופכת הריבונות האלוהית, בעיקרה, ליכולת ההסבר של ההיסטוריה המצויה מעבר לתחומי הבנת האדם. הריבונות הופכת להיות לרצון האלוהי, שגם הוא בלתי מובן, וליכולת האלוהית לסייע לאדם, וליהודים בפרט, אם וכאשר יכנסו שוב לתהליך ההיסטורי - מה שיקרה עם בוא המשיח. זה גם ראשיתו של תחום התייחסות חדש - התקווה לעזרת האל, שביטוייו הלשוניים הכולטים - "אם ירצה השם" ו"בעזרת השם" נקוטים ורווחים עד עצם היום הזה.

הרחקתה של הסמכות האלוהית מהאדם, המאפיינת את היהדות, היא, כמוכן, אנטי-תיזה מובהקת להקניית המימד האנושי לאלוהות שנעשה על-ידי הנוצרים. הפיכתה לבלתי-פעילה - לפחות מהבחינה המעשית, היום-יומית - ולחסרת הסברים אנושיים, מאפשרת גם יצירת תרבות שלמה של ציפייה למשיח ועמדת המתנה לקראת העולם הבא.

הריבונות האלוהית, לפיכך, מסייעת בהסבר ההיסטוריה האנושית על-ידי ניתוקה ממנה. בכך היא מסייעת לארגון היהודי לשמר את הגיונו תוך הדיפת הניסיונות לשנותו ומכאן גם נובע הרציונאל לתופעה שהזכרנו כבר קודם: הנטייה של האורתודוקסיה לעמול למען שימור היהדות אפילו על-חשבון היהודים.

* * *

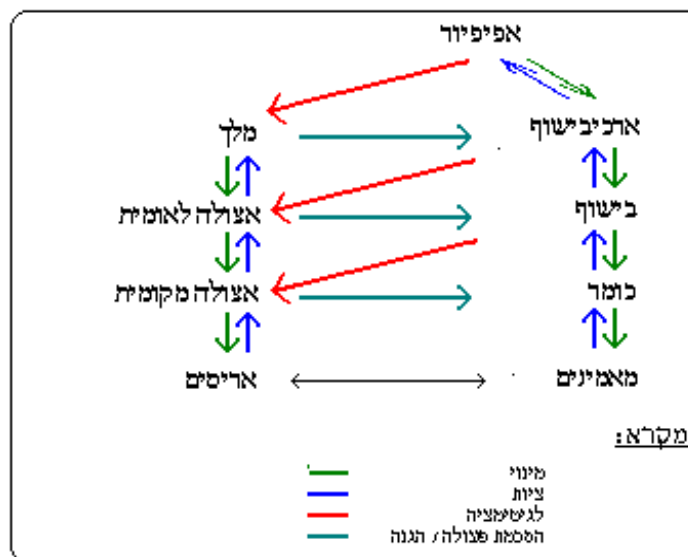
כך או אחרת, אנו רואים שבכל התפיסות על גלגוליהן השונים קיים מימד פרשני אחיד לעצם מושג הריבונות: היכולת להכריע, או במדויק יותר - היכולת הנתונה למי שהוא ריבון, או הבעלים של ריבונות, ליצר הכרעות על-דבר גורלו ורצונותיו - באופן בלתי תלוי לנסיבות וליכולתו להוציא הכרעות אלה אל הפועל באורח מידי וישיר; זאת - בהיותו המקור ללגיטימציה של יכולת זו והכרעות אלה.

ביהדות, וגם בנצרות, ראינו כי הריבונות מיוחסת לתחום החוף-אנושי - האלוהי, כאשר לריבונות זו נציגים, או פרשנים מוסמכים, המצויים בראש הארגונים האנושיים. המהפכה הגדולה בתפיסת הריבונות - זו שאת סימניה ראינו אצל רוסו - הייתה, לפיכך, מהפיכה קונצפטואלית יחידה במינה; אולי הגדולה שבמהפכות. למעשה, צמודה לה, הייתה גם המהפכה הגדולה ביותר בתולדות האנושות ביחס לארגון החברתי והסדר הנוהג. במהפכה זו ובמה שקדם לה - נפנה לעסוק עתה.

3. הפיאודליזם והסדר של חסד אלוהי

הסדר החברתי הידוע לנו כפיאודליזם איננו אחיד; לא באשר לביטוייו במקומות שונים ואף לא בביטוייו הזמניים שהשתנו מעת לעת במהלך כאלף שנותיו. בעיקרו, סיפור הפיאודליזם מקביל לסיפור של התבססות הנצרות כדת מדינה, ובאפיוני הפיאודליזם הנוגעים להקבלה זו ננסה לעסוק עתה.

מעבר לחוויה הכלכלית והטקסית המאפיינת את סדר העולם הפיאודלי, הרי המאפיין הראשי לסדר זה הינו הכפילות ההיררכית של לגיטימציה וציות. הדיאגרמה הבאה ממחישה זאת היטב:



בהיררכיה הכפולה שלפנינו בולטים כמה דברים: ראשית, המערכת היא "סגורה"; כלומר, בראשה מחבר את שני סוגי ההיררכיות האפיפיור, שאמנם קווי השליטה הנובעים ממשרתו מצויים אך ורק בהיררכיה ה"דתית", אך הוא קשור להיררכיה ה"אזרחית" בכך שהוא זה אשר בידו סמכות הלגיטימציה למערכת ה"אזרחית". בתחתית המערכת מצויים המאמינים והצמיתים שאינם אלא אותה קבוצה: אותם אנשים המצויים בעמדת הציות האחרונה בשתי ההיררכיות.

המאפיין המרכזי בהיררכיה ה"אזרחית" שבמערכת הפיאודלי הוא קיומו של יחס בעלות. האנשים בכל משבצת היו צמודים לקרקע, וכמו הקרקע היו שייכים למי שישב במשבצת שמעליהם, אשר לו הייתה זכות בלתי-מעוררת על חייהם. הדינמיקה של היחסים בין שתי ההיררכיות הייתה כזו שבה, כנגד לגיטימציה לשלטון ולבעלות שניתנה על-ידי ההיררכיה הדתית למצויים במשבצת הנמוכה יותר בהיררכיה האזרחית, הרי האחרונה סיפקה הסכמה לפעילותה של המשבצת הדתית המקבילה לה. כלומר, אם האפיפיור הוא זה המקנה לגיטימציה לשלטונו של המלך, הרי שבתמורה מסכים המלך למינויו של ההגמון הראשי בארצו על-ידי האפיפיור ולפעולותיו של הגמון זה בתחומי ממלכתו. כך נוצרת לכידות מושלמת של כל חלקי המערכת.

סדר חברתי שכזה מאפיין, כמובן, חברה שהינה בעיקרה אגרארית. הקשר לקרקע הוא קשר של שייכות והמערכות השלטוניות נובעות מריכוזי כוח ואינטרסים אזוריים שבחבירתם יוצרים את המימד הרחב יותר של מחוז וממלכה. במצב כזה אין תימה שכאשר קבוצת-כוח מבססת עצמה בעמדת שליטה ופיקוח, היא גם מבקשת לגיטימציה שתאפשר לה לעגן את המציאות שיצרה ולשמר את עמדותיה ואת הסדר הנוהג. כך נוצר שיתוף הפעולה בין המערכת ה"אזרחית" והמערכת הדתית, שכנגד מתן הלגיטימציה יכולה הייתה, מצידה היא, לשמר את כוחה ולהרחיב את בסיס השפעתה.

דוגמא קיצונית לכך ניתן למצוא בפרשה הידועה כ"הליכה לקנוסה", שבה בא לידי ביטוי מערך היחסים שבין ההיררכיה הכנסייתית וההיררכיה האזרחית. הקיסר שמאבד את הלגיטימציה הפאליט נאלץ לבוא בהכנעה ולבקש מחילה בכדי לקבלה שוב. מאידך, האפיפיור אכן מוחל ומעניק לגיטימציה זו מחדש ועל-ידי כך מדגיש מחדש את כוחו - כנציג העליון של החסד האלוהי עלי אדמות - לשמר את מערכת היחסים הקיימת.

בכדי להבין את עוצמת ההסדר המערכתי הזה מן הראוי להתעכב מעט על שני התפקודים הראשיים במערכת הפיאודלית: המלך והאפיפיור, ולראות כיצד בכלל באים מלכים ואפיפיורים אל העולם ומה המיוחד בפונקציות הללו.

מלוכה באה בירושה, בדרך-כלל. אולם כיצד ולמי נולד הראשון בשושלת? בדיקה היסטורית של בתי המלוכה מראה חיש-קל כי המלך הראשון בכל שושלת היה אדם שהצליח לארגן באמצעים שונים די כוח בכדי לקיים שליטה על אזור, כאשר חלק ממנגנון שליטה זה היה מעוגן במתן חזקה שלטונית על אזורי-משנה לאנשים שריכזו קבוצות תמיכה. במונחים מודרניים ניתן בהחלט לדבר על ראשית המלוכה והאצולה כעל מיסוד שלטון הבריונים שבעזרת קסם אישי (כארזמה) ומדיניות נבונה של חלוקת שלל והשפעה הצליחו ליצור ארגון יציב יחסית של שלטון בשטח ובאוכלוסיית אותו שטח.

משעה שניסיון ההשתלטות הזה צלח בידם לראשונה, הייתה בעייתם העיקרית קיומו של הסדר החדש שהנהיגו ולשם-כך נזקקו הן לכוח והן לגיטימציה, להצדקתו של אותו סדר בעיני האוכלוסייה שהפכה לקבוצת הנתינים. כיוון שלגיטימציה אנושית הייתה חסרה את מימד הייחודיות - שהרי כנגד כל סמכות אנושית ניתן להציג סמכות אנושית סותרת - ביקשו המלכים להשתית את שלטונם בסיוע לגיטימציה שמקורה אינו ניתן לבדיקה ולערעור. בין אם מתוך אמונה תמימה ובין אם מתוך גישה צינית גרידא, אין ספק שזיהוייה של לגיטימציה כזו בשמים או בנציגותם עלי אדמות שירתה באמונה עניין זה. מכאן נובעת זהות האינטרסים עם הכנסייה - מנקודת הראות של המלכים.

גם מנקודת הראות של הכנסייה ניתן לראות את היתרונות שבשיתוף הפעולה. מיסוד האפיפיורות שירת את יצירת הקוד הכנסייתי האחד, ברוח המדיניות שיותר מכולם ניתן ליחסה לגרגוריוס הגדול. הייחוד של האפיפיורות מאפשר לכנסייה יצירת תרבות של האחדת הסמכות כמו גם של גיוס המשאבים באורח מרכזי ומרוכז. האפיפיור, על-פי הדין הנוהג בכנסייה, נבחר בדרך של קונסנזוס מלא; כלומר, לכל אחד ממועצת הבחירה זכות וטו. מכאן, שבחירתו של האפיפיור מייצגת הסכמה כוללת של הנציגות הבכירה של הכנסייה שחשיבותה רבה כל-כך משום הסמכויות הטוטאליות המוענקות לאפיפיור, שכהונתו נמשכת עד יום מותו. גם העברת אפיפיור מכהונתו - מה שיכול להיעשות, למשל, על-ידי קיצור משך חייו - מחייבת איזון של האינטרסים והכוחות הפועלים בקרב האגפים השונים של הכנסייה המיוצגים במועצת הבחירה. תמיכה של שלטון אזרחי וכוה צבאי וכלכלי הצמודים אליו, יכולה בהחלט להועיל במאבקים הפנימיים הנערכים באורח מתמיד ואשר תוצאתם היא אותם אינטרסים שנזכרו כאן.

ומה שנכון ברמה הארצית נכון גם - עם שינויים מתחייבים בגין ההבדלים - ברמת האזור, המחוז ואפילו הכפר הבודד. הדינמיקה הזו של קיוזים והיזונים של האינטרסים מזינה לא רק את קיומה של המערכת השלטונית ומשמרת אותה. היא פועלת על - ומזינה את - הדימוי העצמי של האדם היחיד המצוי באחת מהמסגרות הקיימות. היא גם זו המאפשרת ליחידים וקבוצות לעצב תפיסת שייכות למסגרת.

קיומו של איזון עדין זה של כוחות ואינטרסים, של שלטון ולגיטימציה, איפשר - תוך מאבקים וניסיונות לשנות פרט זה או אחר - את קיומו המתמשך של סדר העולם הפיאודלי שכלל בו-זמנית אלמנטים שלטוניים, כלכליים ומוסריים ואשר נגע בקטעים המרכזיים של הוויית החיים הכוללת של כלל האוכלוסייה, תוך כדי יצירת הגדרות חדות יחסית, של מיקומו של כל פרט במערכת ושל היחסים הפנימיים המותרים בתוכה.

במרכזו של הסדר הנוהג הפיאודלי היה מקום, לפיכך, לתפיסת ריבונות אלוהית טוטאלית. עם זאת, בשונה מתפיסת הריבונות האלוהית היהודית, שגם היא טוטאלית בעיקרה, הרי שהריבונות הנוצרית-פיאודלית היא ריבונות פוליטית ועל-כן היא חייבת בתיווך אנושי שיהווה גם את סמכות הפרשנות אבל גם את הצינור שדרכו מתועלת הלגיטימציה הפוליטית על-ידי מתן חסד האלוהי או שלילתו מהסדרים אזרחיים.

ובאמת, התערעורת הסדר הפיאודלי מאופיינת על-ידי שורה של תהליכים, בתחומים שונים, כאשר ערעור הסמכות לפרשנות, לגיטימציה ומתן חסד אלוהי הוא אחד המרכזיים שבהם - אם לא העיקרי.

החיים מזמנים אצל הבריות אירועים שונים שלגביהם חייב האדם היחיד להחליט החלטות. בימי הביניים היו אלה בעיקר אירועים מתחום יחסי השליטה עם האדון הפיאודלי, שלעיתים גרמו להם לעקור ממקומות ותחומי חיותם הקודמים. אפשר שהייתה זו התנגשות של רצונות ברמה האישית (למשל, בענייני אישות) או אירוע אחר כלשהו. ברמת המאקרו אין בכך עדיין שינוי, אבל בהחלט יש כאן יסוד לתהליך - נדידה, עקירה מהכפר, ריכוזים אנושיים של יחידים חסרי זיקות קרקעיות וכו'.

תהליכי עקירה שכאלה הצטלבו עם תהליכים מדעיים וטכנולוגיים שגם הם אפשרו שהיו בראשיתם מקריים. העיקר, לענייננו, הוא שהחל במאה ה-13 לערך, חברו אלה יחדיו והולידו אופציות קיום חדשות שכפיפותן למערכת הפיאודלית שוב לא הייתה במסגרת אותן שתי היררכיות שאיפיינו אותה כל-כך. היכולת לשנות סדרים מציעה גם יכולת לאבחון אחר של מערכות הלגיטימציה והרציונאל של הסדר הנוהג. ולענייננו, משמעותה של יכולת זו היא היכולת לעצב תפיסת עולם חילונית, או למצער: שונה בביטוייה האפשריים מסדר העולם שלגביו - כסדר יחיד אפשרי - נתנה הדת לגיטימציה.

נוצר, איפוא, שילוב של תהליכים שעיקרם הוא תהליך של אורבניזציה (עירור), תהליך של פיתוח טכנולוגי - שבו גם אלמנט של עיצוב הטבע, הסדר האלוהי, מחדש ותהליך של סקולריזציה (חילון). יחסי הגומלין בין תהליכים אלה הם יחסים של הפריה הדדית. כאשר לצידם של אלה פועלים עוד גילויים - אפשר ומקריים - של קריאת תגר על הסדר הנוהג, ניתן לאבחן את ראשיתו של תהליך ההתמוטטות של אותו הסדר.

קריאות תגר שכאלה אפשריות בכל הרמות, ונאזכר כאן רק שתיים שיבהירו את הכוונה. ניטול, למשל, את סיפורו של הנרי ה-8. הכתיבה ההיסטורית מנסה להבין את מניעיו, הפוליטיים והאישיים. עבורנו, די לנו אם נתבונן בתוצאות של מעשיו.

בנקודה מסוימת, מטעם זה או אחר רצה הנרי להתגרש. מטעמים של מוסר, פוליטיקה או כלכלה - או כל טעם אחר (אפשר שהיה זה פשוט טיב העצות שבחר לקבל) - החליט הנרי להתגרש ולא, למשל, לקצר את זוגתו בראש ולהתאלמן. כדי לעשות זאת, פנה ב"צינורות המקובלים" לאפיפיור, אך זה סירב להתיר את הנישואין או לבטלם. גם כאן הספקולציות לגבי טעמיו של האפיפיור יכולות להיות כמספר הספקולנטים: אפשר שחשב כי הנרי לא ימרה את פיו; אפשר שחשב שבמקרה של עימות יצא נשכר; אפשר שהעצות שקיבל היו רעות. מבחינתנו, התוצאה הייתה אותה: סירוב. עתה נבחן את תגובתו של הנרי, שוב - בלא להזדקק לטעמים שהניעו אותו: תגובתו של מלך אנגליה הייתה, למעשה, חיסול המונופול הפפאלי על הקשר בין אדם לאלוהיו. אם אתה, האפיפיור, אינך מעביר אלי את החסד האלוהי שאתה מופקד עליו בהסכמת כולם - אומרת תגובתו של הנרי - הרי שאני איצד קשר ישיר לחסד האלוהי ואקים לי כנסייה משלי שאני, המלך, אעמוד בראשה ובכך אהיה מניה וביה בעל החזקה על החסד האלוהי ועל הלגיטימציה לשלטון המלכות שלי המוענק מטעמו.

התוצאה היא הרסנית ביחס לסדר הנוהג: אם למלך - ועל-ידי כך לנתיניו הנאמנים - מותר לכפור בקדושת הקשר אדם-אלוהים המגולמת על-ידי האפיפיורות, הרי שאפשר שהקשר הזה לא קיים כל ועיקר, או אפשר שאין צורך במרכז תיווך בכלל. אין כאן תוצאה אחידה וחד-משמעית ואפילו הנרי לא הצליח בכך בלי מאבק דמים שהיה באנגליה בין הקתולים נאמני האפיפיור ובין נאמני המלך. אבל הזרע נקלט והבסיס לשינוי הורחב ונתחזק.

גם פרשת לותר היא חלק מתהליך הערעור על הסדר הנוהג שבמרכזו ריבונות אלוהית המתווכת על-ידי האפיפיורות ונציגיה והמקבלת ביטוי פוליטי, של לגיטימציה ושלטון. ההבדל כאן הוא טכני. הנרי ה-8 היה מוצב בראש ההיררכיה ה"אזרחית" והעימות שלו היה ברמת הקשרים של קו אחד - זה של לגיטימציה - העובר בין משבצת המלך ומשבצת האפיפיור. לותר בא מתחתית ההיררכיה ה"דתית" וקהל היעד שלו היה הציבור המצוי בתחתית המערכת. מעבר לביקורתו התיאולוגית על ביטוייה השונים, המסר שהעביר למאמיניו היה פשוט: אתם - אמרו מעשיו לקהל היעד - שוב אינכם נזקקים לתיאולוגיה של כל ההיררכיה בקשריכם עם האלוהים, שכן קיימת זיקה ישירה בין כל אחד מכם לבין אותו חסד אלוהי. שוב - מה שיש כאן הוא אותו ערעור על המונופול הפפאלי על החסד האלוהי, אפילו שביטוייו שונים לחלוטין מאלה של ערעורו של הנרי על אותו מונופול.

במונחי הבדיקה שלנו, המשותף הוא אחד. הנרי כמו גם לותר נוטלים לעצמם יותר מקורט של ריבונות: יכולת הכרעה על דבר החיים. זהו המשחק ב"להיות אלוהים", אפילו שהמגבלות שאנשים כמו לותר או הנרי מטילים על עצמם הן רבות.

* * *

לצד אירועים שניתן לאפיינם במונחים של התפרצות ומשברים, היו תהליכים נוספים, רבים, חלקם בעלי אופי מקומי ומאופק. אלה כללו עקירה של בודדים ממקומם ומעבר אל הערים המתפתחות; גילויים והבנה של חוקים מדעיים שונים ויצירת ויכוח פומבי ביחס לתקפותם ומשמעותיותם; גילוי טריטוריות חדשות ויצירת אלטרנטיבות כלכליות נוספות על הקיימות וכו'.

מלחמות ברמה מקומית, מחוזית וארצית גרמו לשינויים במבנים דמוגרפיים ובמערכים תעסוקתיים. צורך איטי, אך עקבי, בהכשרה של אנשים לתפקידים ותיפקודים תרם גם הוא ליצירת שוליים של השכלה, לצד ובין החלוקות המעמדיות הידועות.

ההצטברות של תוצאות מהלכים ותהליכים כגון אלה אינה מנותקת מההתפתחות של החשיבה האנושית והניסיון הפילוסופי להבין - ואולי גם לעצב - סדרי עולם. ראינו זאת קודם, בדיון על הריבונות. סך כל האירועים והתהליכים אינם מנותקים זה מזה, בסופו של דבר. יש כאן, ללא ספק, תלות הדדית בין אלפי גורמים אשר בפעולתם המשותפת יוצרים את ההליך ההיסטורי. אנחנו מתעכבים, כמובן, על אותם אירועים בולטים - התפרצויות - אשר בעצם אינם אלא נקודות של ציון וסימון התהליך. וכך גם הדבר כאשר דנים בקץ הסדר הפיאודלי ובביטוייו הבולט ביותר: המהפכה הצרפתית.

4. המהפכה של הכרעה אנושית

המהפכה הצרפתית של 1789 איננה אירוע חד פעמי של יום או שעה. ציון ה-14 ביולי וההסתערות על הבסטיליה אינם באים אלא לסמן תהליך שאין אפשרות לומר בודאות כיצד ומתי החל ואף לא לקבוע את סופו.

ברמה ההתנהגותית נכון יהיה לקבוע כי אותו סבך של תהליכים השזורים זה בזה אהדדית יצר דינמיקה שבנקודת זמן ותנאים מסוימת הפכה לבלתי ניתנת לחזרה. הדבר משול לאותה נקודה של מסה קריטית, אשר מעבר לה מתחולל השינוי שהופך אנרגיה פוטנציאלית לאנרגיה קינטית. אלא שלהבדיל מההליך הפיסיקלי שמדידתו המדויקת הינה אפשרית, בהליך החברתי-התנהגותי אין אפשרות להצביע במדויק על אותה נקודה בה הופכת האנרגיה הפוטנציאלית לאנרגיה קינטית. זו, מן הסתם, הסיבה לכך שלימוד וכתבת היסטוריה נזקקים לאותם סממנים של התפרצות בכדי לציין ראשית וקץ של תהליכים.

תפיסת הריבונות האנושית איננה מתחילה בארבעה-עשר ביולי של 1789 כמו שהאמונה בסדר של חסד אלוהי איננה מסתיימת באותה שעה. שרידי הפיאודליזם נאבקים על קיומם עד עצם היום הזה ובמהלך המאבקים הללו מתקיימות זו לצד זו - ברמות שונות של עימות וסתירה - תפיסות נוגדות ומצבים חסרי רציונאל "שלם". דוגמא לכך היא מה שקרוי "מלוכה קונסטיטוציונית" או "דמוקרטיה של מלוכה" - נוסח אירופה. זו הינה דוגמא קלאסית לקיומה של סתירה שאינה אלא תולדת המאבקים הללו. שהרי אם אכן-הפינה בדמוקרטיה המודרנית היא שיונם הערכי של כל אורחיה והמצאות השלטון בידי נציגי האזרחים הללו - כיצד אפשרי הוא שהוא אורח אחד, כלומר: המלך, שסמכויותיו ומעמדו השלטוני נמצאים בידי מתוקף היותו צאצאו של ראש המדינה? האין אנו עדים להתנגדויות - באותן מדינות שבהן ראשן איננו מונרך - הנשמעות בציבור כאשר ממנה ראש מדינה כלשהי את בן/בת הזוג או את צאצאו ליורשו בשלטון? אפילו שם המציאו לתופעה זו בדמוקרטיה המודרנית: נפוטיזם! והנה, נסו-נא, אפילו רק לרמוז - לאנגלים, למשל, או לשוודים, או למלוכנים הספרדים - כי ראשות המדינה (הפרסונאלית) של ארצם שלהם היא עניין של נפוטיזם, ומייד יקפצו ויאמרו לכם כי "אצלנו זה רק עניין טקסי שעיקרו שימורה של מסורת..."

* * *

המאבקים על עצם הריבונות ועל תצורת השלטון שתבטאנה ריבונות זו מעולם לא חדלו, בעצם. תוצאות המאבקים הללו - בעיקר הפשרות - יצרו את דפוסי השלטון המוכרים לנו. נקודות השיא במאבקים הללו היו לאירועים אותם אנו מכנים "מהפיכות". כך הפלת חומות הבסטיליה, כך נפילת ארמון החורף הצארי, או אפילו קריסת חומת ברלין. כך אירועים אחרים שהפכו לסמלים. אנו נוטים לזמן את השינויים בדפוס השלטוני אצל אותן סדרות של אירועים המתאפיינים בדרמטיות של קצב ושל שינויים סמליים - כאלה המציינים את המעבר מדפוס ארגוני אחד לדפוס אחר - "חדש" או "מהפכני". וכוחם של דברים אלה, כפי שיפה הוא באשר לשינויים בארגון, כך יפה הוא גם ביחס לשינויים בתפיסה האנושית.

אשר-על-כן ניתן לזהות במהפכה הצרפתית את האירוע המסמל שינוי שחל לא רק במערך הארגוני של הציבור ובדפוס השלטוני, אלא גם - אולי אפילו בעיקר - את השינוי בתפיסות הפוליטיות והפילוסופיות של מושג הריבונות: התפיסה של רוסו מקבלת עתה, עם המהפכה, מעמד של בכורה. והיא משתכללת, על-ידי וולטר ואחרים שעניינם ביצירת מארג תיאורטי-פילוסופי המנסה להסביר ולהצדיק את המהפכה.

שכלול זה בא לביטוי הממצה ביותר בסיסמת-שלוש-המילים הידועה של המהפכה: "חירות, שוויון, אחווה". הבה ונבדוק לפיכך, את משמעותה של הסיסמה הזו, ואת השלכותיה למושגי הריבונות - ומכאן גם לעניין הלאומיות.

* * *

על "חירות" ניתן לשאול שתי שאלות: חירות ממה וחירות למה, בעבור מה. על-דרך הכלל נהא נוטים לומר, בעניין השאלה הראשונה (חירות ממה) כי חירות הינה החירות ממצב של עבדות, של שעבוד, של כפיפות, של הגבלה. אם אכן כך הוא, התשובה לשאלה השניה (חירות בעבור מה) תהיה כמעט הכרחית ובודאי חדה וחד-משמעית: חירות לחירות - למצב של היעדר הגבלה, היעדר שעבוד, היעדר כפיפות - מצב של "איש הישר בעיניו יעשה" - מה שאנו נוהגים לכנות "אנארכיה".

במערך כזה של הסבר, צצות ועולות מיד שתי בעיות: ראשית - כיצד נסביר את העובדה שהנה, אותם אלה שטבעו את הסיסמה הנזכרת, חיפשו ארגון חדש - אפשר שאף נוקשה יותר - של החברה ושל היחידים מרכיביה.

ויתרה מזאת: הסבר כזה מעלה גם בעיה של הבנה ותכלול של הסיסמה: כלומר, מרכיביה הנוספים של הסיסמה - שוויון ואחווה - עומדים בסתירה לחירות, שהרי בעצם המצב של חירות מתקיימת מציאות של היעדר שוויון שהינה גם בגדר הכרח

(ומצב של נביעה) פילוסופי. וכך גם באשר לאחוזה - זו איננה יכולה להיות אוניברסלית ואוטומאטית, אלא אך ורק תלוית רצונו האישי והמקרי של בעל החירות.

ושאלה נוספת חייבת להישאל באשר לטיפוס האחוזה, כמו גם לסוג השוויון, האם מדובר כאן בשוויון כלכלי, שוויון הזדמנויות, שוויון פוליטי כזה או אחר, שוויון בפני חוק וכד' ? הרי כל שוויון שכזה טיבו שהוא מגביל את החירות והוא מבוסס על הנחה שקיומו הוא במצב של היעדר אחווה.

הקשיים רבים ועוד ניתן להוסיף עליהם כהנה וכהנה, בדיקה מילונית של המונחים הנדונים לא רק שמאשרת את ההתלבטות, אלא אף מוסיפה תוקף לקושי שבו אנו מבחינים. הקשיים הללו מצויים גם בניתוח תפיסת הריבונות של רוסו העומדת מאחורי המהפכה הצרפתית. השכלול שאבות המהפכה ראו עצמם חייבים בו, צריך, אם כן, להיות כזה שיאפשר הסרת הסתירות המתגלעות בקריאת הסיסמה האמורה לייצג את התפיסה של ריבונות אנושית שאותה מבשרת המהפכה.

הדרך היחידה לעשות כן, כלומר, ליישב הסתירות הללו, קוראת, אם כן, לפרשנות אחרת של מושג החירות ומכאן גם של מושגי השוויון והאחוזה המתייחסים אל חירות זו. ואכן, מפי אבות המהפכה ומהתנהגותם הפוליטית-ארגונית ניתן ללמוד על משמעותה של החירות בה מדובר: זו הינה החירות מזיקתה האלוהית של הריבונות, החירות לריבונות אנושית. רק פרשנות זו מאפשרת הסמכת שוויון ואחוזה באופן כזה שלא תיווצר סתירה בין מרכיבי הסיסמה שעמדה צעדה המהפכה, ואשר בשמה שינתה זו את סדרי העולם החברתיים שקדמו לה, באורח רדיקלי כל-כך.

החירות, אם כן, הינה חירות ספציפית שניתן להשיב לגביה על שתי השאלות בהן דיברנו - ממה ובעבור מה: חירות מההגבלות והשעבוד של הריבונות האלוהית; חירות לחירות הריבונות של האדם - בעבור קיומה של ריבונות אנושית וההכרה בה. השוויון, במצב כזה, נובע כמעט באורח אוטומאטי: זהו השוויון של הריבונות - יכולתו של כל אדם לאחריות והכרעה על-פי מידת יכולתו ורצונו הבלתי-מוגבל. זה שוויון שאינו מוגבל, כשלעצמו, בשום גבול שמקורו בהיעדר שוויון מטיפוס אחר. אין הוא שוויון סוציאליסטי, כלכלי, או חוקי - אלא שוויון ערכי שעניינו המהות האנושית שאצלה הסמכנו את החירות. זו משמעות שוויון הריבונות: האנשים שווים זה לזה לא בתכונות אלו או אחרות שלהם ואף לא באפיוני מצבם (כלכלה וכד') אלא בהיותם - כל אחד ואחד מהם - ישויות ריבונות. ומכאן נובעת גם האחוזה, שאינה אלא היכולת - הטבועה בעצם הריבונות האנושית - לשתף פעולה; ברמה האנושית-חברתית ומכאן גם ברמה הפוליטית. זו קשורה בשוויון גם באופן נוסף, שהרי משמעות השוויון של ריבונות - ומכאן גם האחוזה - היא בכך שאלה אינם חורגים מתחום תחולת הריבונות האנושית: הריבונות של כל יחיד ביחס לחירותו האישית ויכולתו להכריע בענייניו שלו איננה מוגבלת. אולם מן האדם ולחוצה, אין תחולתה נוגעת אלא אך ורק בתחום האנושי: יחסי אדם ואדם ויחסי אדם-עולם. בכך אנו אומרים גם כי ריבונותו של כל יחיד נתחמת במגעה עם ריבונותו של היחיד האחר.

עתה הופכת הסיסמה המשולשת לבעלת משמעות: החירות, השוויון והאחוזה מציינים תפיסה חברתית חדשה, סוציו-אנתרופוצנטרית. האדם, מרכז, הוא הריבון וריבונותו שווה לריבונותם של חבריו לחברה. כלומר, יש כאן הסמכת הריבונות האנושית זו לזו עד ליצירת האופציה של שיתוף-הפעולה החברתי. מימושה של אופציה זו היא מוקד ההכרעה האנושית ששוב אינה מוגבלת ומוכתבת על-ידי רשויות וריבונות של כוח חוץ-אנושי, למשל: אלוהי. מרחב הפעילות הרלבנטי לאדם משתנה, עתה. האדם הופך מסובייקט - נפעל - של ההיסטוריה והחיים, לאובייקט - מפעיל - המרכזי של אלה.

לשינוי זה משמעות מרחיקות לכת בכל תחומי החיים. לענייננו חשובות בעיקר המשמעות הנוגעות לארגון האנושי ולתפיסה האנושית את הארגון החדש.

משעה שמבנה החברה מבוסס על החירות לריבונות אנושית, על שוויון הריבונות ועל שיתוף הפעולה האפשרי בין בעלי הריבונות האנושית, חייבים אלה - במסגרת הפעלת כוח הריבונות - להגדיר את זיקתם זה לזה בתחומי התארגנותם. זאת, משום שכל מערך השיוכים הגלובאלי שמקורו בריבונות האל שוב אינו תקף. הבסיסים של מערך זה גם הם חייבים שינוי, שכן שוב אין זה הצו האלוהי המשמש להם מקור, אלא רצון חפשי של האדם.

הצו האלוהי ניסה ליצור בסיסים של מוסר התנהגותי וזכויות יתרות אשר יהוו את הבסיס לארגון האנושי. בהיותו אלוהי, היה צו זה, כמו נגזרותיו, בעל תוקף קוסמי, גלובאלי. לעומתו, הרצון האנושי החופשי יכול להיות נסמך אך ורק על מציאות אנושית, שרק מכוחה הוא תקף. מרכיבי מציאות זו אינם יכולים להיות, לפיכך, גלובאליים. חוץ-אנושיים - למשל: תכתיבים מוסריים. שהרי המציאות האנושית, כשלעצמה, אינה אלא הביטוי למשותף ולשוניה בין האנשים שלגביהם היא קיימת.

המשותפים האפשריים הללו, מסתבר, היו קיימים מקדמת דנא. אלה כללו את הטריטוריה, השפה, התרבות והרווחת והתרבות הכלכלית, ההיסטוריה של עבר ההווה ועתה - משעה שניתנה לגיטימציה להגדרה עצמית - גם ההיסטוריה של העתיד. ומשעה שהוסרו המגבלות של ריבונות האל וההכרעה האנושית היא זו הנותנת, הפכו מאפייני מציאות אלה לבעלי-חשיבות ראשונה במעלה, שכן סימנו את גבולות ההתנהגות האנושית בעלת הפשר, בכל קבוצה נתונה. הארגון הטריטוריאלי, למשל, היה לבעל

משמעות באותם גבולות שבהם ניתן היה לתקשר בשפה ובתרבות משותפים (עם חריגות, כמובן, אבל כאלה שהיו מוכרות כחריג). וכך גם התלכדות סביב רצונות משותפים והכרה בעבר משותף.

נמצאנו למדים, לפיכך, כי המעבר מתרבות וארגון שמקורם בחד האל לארגון ותרבות שעיקרם הריבונות האנושית, נושא בחובו גם את המבוא להתארגנות הלאומית כדפוס המרכזי החדש של הארגון האנושי. עלינו לברר, לפיכך, כיצד משתלבת בתהליך זה - באם בכלל - הלאומיות נשואת דיוננו: הלאומיות היהודית.

5. הזהות הלאומית החדשה והלאומיות היהודית

כבר גרסנו כי הדפוסים השלטוניים שלהתפתחותם אנו עדים בתקופה שלמן המהפכה הצרפתית ועד היום הזה אינם "טהורים", כלומר: אינם נקיים ממשקעי העבר, מתפיסות העבר ומהרגלי העבר. ואינו גם כי במידה רבה אין דפוסים אלה אלא בחזקת פשרות בין תפיסות ריבונות פוסט-מהפכניות ותפיסות שמקורן פיאודלי. כך גם הדברים באשר לזהות הלאומית החדשה ההולכת ומתפתחת למן המהפכה הצרפתית. זהות זו לא רק שאינה נקיייה מהשפעות העבר, אלא היא חשופה להשפעות שהכוחות המייצגים את מסורות העבר משפיעים עליה, במיוחד כל אימת שהשלטון בידם.

סיפורו של נפוליון בונפרטה מייצג היטב את רוח הדברים. נפוליון הוא בנה של המהפכה הצרפתית. היו אלה השינויים הארגוניים שבאו בעקבותיה שבכלל איפשרו את צמיחתו לעמדת כוח בסיסית, כפי שאיפשרו את הפכיתו של הצבא ליחידה כוחנית עצמאית במסגרת הלאומית. אולם תפיסתו של נפוליון את השלטון ויצירת הקיסרות הלאומית על-ידו גם היא הייתה אפשרית רק במסגרת החדשה, שבה הלגיטימציה שוב איננה אלוהית. והסיפור על טקס הכתרתו - אנקדוטאלי ככל שיהיה - מדגיש זאת ביתר שאת. סיפור זה, שעיקרו הכתרתו של האיש בידי עצמו גם בפועל, מדגיש גם את ההבדלים שבין תפיסתו האזוראפטיבית של נפוליון את הכתר לבין הדרך שאיננה את כינון בתי המלוכה הראשונים, שאותה הזכרנו קודם לכן.

אולם להבדיל מקבוצות הליסטים שיצרו אצולה ובתי מלכות תוך ביקוש לגיטימציות המתייחסות לאל, אין נפוליון מוטרד יותר מידי בעניין זה. את הלגיטימציה של שלטונו הוא מבסס על כוחו ומעמדו בקרב הציבור, הנובעים מפעילויותיו במישורים הלאומיים. ההתייחסות הזו של נפוליון אל לגיטימציה עממית ולא אלוהית ניכרת גם בדרך שבה מגיב הציבור על בריחתו ממקום גלותו וחזרתו ההדרגתית לפאריס ולכסא הקיסרי. כותרות העיתונים המלוות את מסעו זה מהוות מקור לא אכזב לבדיקת התגובה העממית. ואכן, אלה מתחילות בכותרות נוסח "השודר ברח מכלאו" ועוברות דרך "הקורסיקני נחת בחופי המולדת", "נפוליון מתקדם", "הטוען לכתר מתקרב לפאריס" ועד לכותרת של ערב כניסתו לפאריס: "הוד מעלתו הקיסר נפוליון בונפרטה ייכנס מחר לפאריס".

אף שמכל בחינה מעשית אין פרשת תפיסת השלטון ויצירת בית מלוכה על-ידי נפוליון שונה מספורים דומים של העבר, הרי שההבדל בהתייחסות למקורות הלגיטימציה והכוח הינו משמעותי. כאן אנו עדים לתהליך דומה לתהליך הלגיטימציה ההלניסטי-רומי (וראה לעניין זה המעבר בתפיסת הפרניקיפאטוס והשלטון בזמנו של אוקטביאנוס שהיה לאוגוסטוס) - בהבדל אחד: שם המחויבות המלכותית הייתה לשלום העולם; למעשה, עצם קיומה היה הערובה לו. כאן הקונטקסט הוא לאומי. נפוליון אינו מלך העולם, ואפילו לא מלך צרפת - כפי שראו עצמם מלכי בית בורבון, אלא קיסר הצרפתים. יחידת הזהות שוב איננה קהילה תלויית-קרקע, אלא אסופה של אזרחים חופשיים שלהם זיקות טריטוריאליות, תרבותיות, שפתיות והיסטוריות.

* * *

אולם השינוי שמייצג סיפורו של נפוליון הינו רחב-מימדים הרבה יותר, ונוגע למיכלול תחומי החיים, כאשר אלה עצמם הופכים ליותר ויותר מורכבים ורחבי-מימדים. ובאמת, המאה שבאה בעקבות המהפכה הצרפתית מאופיינת על-ידי שינויים לא רק בסדרי השלטון או בלגיטימציה שלו, אלא גם על-ידי שינויים נוספים שתרמו ליצירת הזהות הלאומית החדשה - בתחומי הכלכלה, פיזור האוכלוסין, הדת, המשפט ומכאן גם: החשיבה והארגון האנושיים.

כבר הזכרנו שהתמוטטות הסדר הפיאודלי מתאפיינת על-ידי תהליכים של חילון, עיור ודחף לפיתוח טכנולוגי-כלכלי. הסדר הפוליטי החדש יצק תהליכים אלה לתוך המסגרות הלאומיות ואיפשר את פיתוחן. משעה שהזיקות לאדון הקרקעי נתרופפו, או אף חדלו מלהתקיים, נשתנה גם הסדר המשפטי והיחיד נתבע לזהות עצמו - בזיקתו האזרחית לשלטון - במונחים כוללים יותר וביחס לשלטון מרכזי שהיה ברמה הלאומית ולא המחוזית. באותה מידה, משעה שניטל מהכנסייה המונופול על מתן

הלגיטימציה לשלטון, נתחלק מקורה של זו בין העוצמות הכלכליות והשלטוניות (כוח צבאי ותמיכה של אסיפות נבחרים למיניהן) ובין ההסכמות העממיות. וגם, משעה שניתן דחף ליוזמות טכנולוגיות ומסחריות ונפתחו שווקים בחו"ל - בסדרי גודל כאלה שכוחם של יחידים שוב לא היה די בו כדי לנצלם בלא תמיכה ציבורית - נוצרו תנאים לשיתוף-אינטרסים בין רשויות שלטון וקבוצות יזמים, ונתפתחו התנאים לקולוניאליזם ואימפריאליזם. כל אלה יצרו מניה וביה מסגרות התייחסות שתחומיהן היו זהות כמעט לחלוטין לתחומים המדיניים שהבחינו בין תרבות לתרבות, בין טריטוריה לטריטוריה וכו'. גבולות מכס תאמו גבולות לשוניים והתמחויות כלכליות "לאומיות." מוקד הזהות התגבש כמעט בלא שהוקדשה לו שימת-לב מיוחדת. ההשתלטות של כוחות כלכליים מבריטניה, למשל: "חברת הודו המזרחית," על שטחים ומוקדים להפקת רווח כלכלי, היו למלחמות "בשם הכתר" וגרפו אהדה מצד ציבורים רחבים חסרי זיקה ממשית להשתלטות זו, אשר ברוב המקרים היו גם לחלוטין בלתי מעורבים - ולעיתים אף נפגעו מכך.

עוצמתם של התהליכים הללו היא אדירת מימדים, והסטטיסטיקות שבידינו מאשרות זאת בנקל. יורגן קוצ'ינסקי (1946), מביא - לצורך הדגמה - את נתוני השינוי בייצור התעשייתי לשנים נבחרות באירופה של המאה ה-19. כך, על-פיו, שיעורי הגידול בשווי הייצור התעשייתי לתקופות שבין 1800 ו-1820 ובין 1820 ו-1840, מגיעים, בגרמניה לכ-42% לשני העשורים הראשונים ול-76.5% לשני העשורים הבאים ול-150% לכלל התקופה. בצרפת, הנתונים המקבילים הם 15.7% לתקופה הראשונה, 20% לשנייה ושיעור גידול כולל של 38.95%; באנגליה, הנתונים (בהתאמה) הם: 26.1%, 33.45% ו-68.26% לכלל 40 השנים. בארה"ב, שם היו מימדי הייצור קטנים בהרבה מאלה של אירופה (למשל: ב-1800 - כמחצית משווי הייצור הגרמני וכ-10% מזה של אנגליה), היו נתוני העלייה בשווי הייצור התעשייתי מרשימים עוד יותר: כאן, השיעורים לתקופות הללו הינם 120%, 74.5% ו-284% לכלל 40 השנים מ-1800 ועד 1840.

עיון בכרכי ההיסטוריה הכלכלית האירופית של קיימברידג', כמו גם במקורות אחרים (תומסון, 1951; קלאפהאם, 1961; טלמון, 1960; שנרב, 1957 ועוד), מלמד כי גם נתוני הגידול של האוכלוסייה העירונית מרשימים לא פחות. כך אנו רואים כי בעוד שכלל האוכלוסייה הבריטית, למשל, גדלה - ב-39 השנים שבין 1811 ו-1850 - בשיעור של 23.2%, הרי שהגידול שחל באוכלוסייה העירונית של ארץ זו היה אדיר מאות מונים - האנשים נהרו העירה בכמויות אדירות ובזמן קצר. דוגמאות ספורות, המתייחסות רק ל-29 שנים מתוך התקופה (1815-1844), מראות זאת היטב: בלונדון גדלה האוכלוסייה, בתקופה זו, ב-139% (מ-980,000 נפש ב-1815 ל-2,363,000 ב-1844); השיעורים של גלזגו מדהימים עוד יותר: 327%, אף כי המספרים המוחלטים קטנים יותר (מ-77,000 ל-329,000); בבירמינגהאם היה הגידול בשיעור של 226% (מ-77,000 ל-232,000); ובמנצ'סטר הגידול (בהתאמה) הוא 322.1% (מ-95,000 ל-401,000).

בצרפת התמונה אינה שונה בהרבה. גידול האוכלוסייה ב-50 השנים הראשונות של המאה ה-19, הגיע כדי 35.7%, כאשר כאן יש להביא בחשבון כי חלק מגידול זה נובע משינויים בגבולותיה של צרפת. אולם, אפילו כך, הגידול ביישוב העירוני, חורג מההתאמה ומצטיין בשיעורים משמעותיים. פריס גדלה - ב-45 השנים הראשונות של המאה ה-19 - ב-92.7% (מ-546,856 ב-1801, ל-1,053,900 ב-1846). בערים אחרות היה שיעור הגידול גבוה עוד יותר: במילוז, למשל, גדלה האוכלוסייה ב-15 השנים שבין 1812 ו-1827 ב-100% (מ-10,000 ל-20,000) וב-9 השנים העוקבות (1827-1836) בעוד 50% (ל-30,000) - כלומר, גידול של 200% ב-24 שנים! דוגמאות אחרות לשיעורי הגידול באוכלוסייה העירונית בצרפת יכולות לספק הערים סאן-אטיין ורובוי, שבהן גדלו האוכלוסיות ב-9 השנים שבין 1827 ו-1836 ב-237.5% (מ-16,000 ל-54,000) ו-325% (מ-8,000 ל-34,000), בהתאמה.

* * *

הנתונים המדהימים הללו מעידים בבירור על העוצמות הכבירות של שינוי, המאפיינות את התקופה שלאחר המהפכה הצרפתית. לאורם של מימדי השינויים הללו, אין תימה שניסיונות לבלום את התהליכים ששינויים אלה מייצגים, היו יכולים להצליח אך ורק באופן חלקי וזמני. כך, למשל, "הקונגרס המרקד" של וינה, שנתכנס ב-1815 בניסיון שכזה לבלום את תהליכי השינוי שהחלו להתחולל באירופה, לא הצליח במאמציו אלה; כישלונו חרוץ ניכר היטב כאשר שנים לא רבות לאחר-מכן, סחף את ערי אירופה גל של התעוררות לאומית, שהייתה שזורה היטב בתהליכים שנידונו לעיל.

הקושי בבלימת התהליכים הללו מתברר עוד יותר כאשר אנו פונים לבחון את משמעות השינויים, שהנתונים שהובאו כאן מייצגים: תנועת ההגירה העירה, כמו גם ההתארגנות של חברות ויחידים במסגרות שיעיקר תכליתן מכוון להגברת הייצור והסבתו משיטות של מנופקטורה לאלה של תעשייה, חייבו תהליך של אוטומיזציה חברתית. נידו של האדם ובניית זיקתו הראשונה כזיקה אל ההליך התעשייתי, שמעצם טיבו היה מנוכר ומנכר, היו רק שניים מתוך מכלול הלחצים אשר חייבו אותו לזהות את עצמו במונחים יחידניים. הזיקה לאדונים מסורתיים, לקביעות ולציפיות מובנות, הייתה גם היא לבת-חלוף והחלה להתפרק. האדם נאלץ לחפש תחליף לזהות-המסגרת הכללית שלו, זו העומדת כאיכות קבועה, מעבר לזהויות היחידניות והמתחלפות. וזהות כזו נמצאה לו באותה היחידה שנראתה עתה טבעית ואשר הלכה ונתגבשה ליחידה היציבה הגדולה ביותר: מדינת הלאום. זו גיבשה עצמה אל-מול תחרות כלכלית ופוליטית על שווקים, טריטוריות, והישרדות בתחרות הזו.

יתרה מכך, גם התהליך האמנסיפטורי שהחל במהפכה הצרפתית, גבר מניה וביה; גם הוא, לא מעט בגין ההתפתחויות הכלכליות - שכן, יותר משהיה זה רצונם של המעמדות השליטים למיניהם להעניק זכויות מתוקפה של איזו הכרה מוסרית, היה זה הכרח שנבע מתהליך האטומיזציה החברתית מחד-גיסא ומצרכי הניהול הכלכלי מאידך-גיסא. רק באופן כזה ניתן היה לארגן את היחידים, שהלכו ונקבצו בערים, למשאב כלכלי של כוח-עבודה ולתבוע מהם ציות לא רק לחוקי התחרות הכלכלית, אלא גם לסמכות ה"מוסרית" שמאחורי הכוח הכלכלי, כלומר: לארגון הכלכלי החדש ולעיקרון ההצבר הרכושני הפרטי. וכך, הזכויות שניתנו עתה כ"זכויות אזרח", לא היו אלא - בראש ובראשונה - המסד שעל-גבו ניתן היה לבנות גם משמעת אזרחית בהקשרים של הארגון הכלכלי החדש של החברה, שנתגבש מסביב למדינת הלאום. וכיוון שהיו אלה גם זכויות שעיקרן בא להגן על עקרון הרכוש הפרטי ועל יכולתם של בעלי ההון לנכס את עבודת זולתם, התפתחו זכויות אלה לכלל "זכות בלתי-שווה לגבי עבודה בלתי-שווה" - כפי שמגדיר זאת מארקס בביקורתו על תכנית גותהה. זה היה, בעצם, עיקרו של השימוש בעיקרון החדש של הזכות המשפטית, שעליה אומר מארקס כי "אין לתפוסה לפי טבעה אלא כשימוש בקנה-מידה שווה" ביחס לגורמים בלתי-שווים, ואשר לפיכך אין היא אלא זכות ה"מיוסדת על אי-שוויון, לפי תוכנה - כמו כל זכות משפטית".

מעבר לחשיפת הניצול והאטומיזציה שהיו לאבן היסוד בקיום היחידני בחברה החדשה, מצביעה ביקורתו של מארקס על הפן הכל-חברתי - החשוב לא פחות: ייסודה של הזכות המשפטית יצר, למעשה, מסגרת שאל-מולה עמדה הזכות הזו למבחן. מסגרת זו הייתה מדינת-הלאום, אשר יחסית אליה היו, לפחות תיאורטית, כולם שווים - מה שאיפשר לקיים אי-שוויון כלכלי וחברתי בין יחידים ובין מעמדות. עם זאת, ייחוס מקורותיה של הזכות המשפטית לארגון הלאומי היה תרומה משמעותית לגיבושה של אותה מסגרת לאומית שהייתה עתה ל"קנה-מידה שווה" שעל-פיו נמדד שיעור הזכויות - ועוד יותר מכך: שיעור החובות - שבתחומם היו יכולים לפעול היחידים המרכיבים את החברה (הלאומית).

והנה, כמו כל תופעה אנושית אחרת, גם היהדות נחשפה והועמדה אל-מול ההתניות הללו. אבל לא רק היהדות - אלא, ובעיקר: היהודים. כדרך שהיו היחידים, האזרחים, נאלצים לפתח זיקות לאומיות על-פי התייחסותם האזרחית-מקומית, תוך פיתוח זיקות חדשות ליחידים אזרחיים אחרים ולמסגרות מדיניות שונות, כך נאלצו לעשות היהדות והיהודים. אלה עמדו עתה - משעה שנתפרקו המסגרות הקהילתיות מתפקידן כיחידות ההזדהות הבסיסיות - אל-מול עולם של שינוי. מכאן נבע הכרח של ממש להגררה מחודשת של היחסים הפנימיים והחיצוניים שלהם בעולם משתנה.

עבור היהדות הקהילתית הייתה זו מכה ניצחת. בכורתה במכלול ביטויי היהדות ניטלה הימנה באחת, משעה שהסדר המשפטי שוב לא נסמך על הקהילה ועל הארגון הקהילתי, אלא עבר לעסוק ביחידים ובמדינות. הקהילה הפכה מגוף הכרחי לארגון היהודים לגוף אפשרי. התחרות עם מסגרות זהות וזיקות אחרות חיסלה את המונופול הקהילתי היהודי שהיה בתוקף שנים כה רבות. הברית הבלתי-קדושה בין האורתודוכסיה הנוצרית וזו היהודית, אשר קיבעה את מעמד הקהילה היהודית, שוב לא הייתה תקפה. היחיד היהודי נקלע עתה למבוכה שגרם לה הצורך לבחור מוקד זהות. אבל לא רק בחירת הזהות הייתה לו לקושי, אלא גם הצורך שבא עליו מחמת ההכרח להגדיר לעצמו, כיחיד, את מסגרות ההזדהות השונות; בעיקר לאור המציאות החדשה שבה הזדהות אחת הייתה עשוייה להיות בעייתית - או אף בסתירה - לגבי הזדהויות אחרות.

הלאומיות היהודית המסורתית, שנשמכה אצל המבנה הקהילתי ואשר זיהתה עצמה עם האמונה הלאומית הדתית, שוב לא הייתה שוות-כוח אל-מול מסגרות הזהות האחרות שהלכו ונוצרו והיו לאופציות ממשיות עבור כל אחד. במצב החדש של דינמיות, משמעות השייכות לקהילה הלאומית-דתית שוב לא הייתה בהתאמה עם המציאות הכוללת. הדבקות בקהילה הפכה לאבן-נגף, בהיותה מזוהה עם העקירה של הדבקים בה מעם התהליך ההיסטורי האנושי המתארע בהווה, כמו גם עם הניתוק מהשיג-ושיח שהחל להתקיים בין יחידים ובינם לבין התארגנויות רצוניות כוללות יותר - כאלה שלהן כוח-רצון קיבוצי, שאיפה לחירות, התנסות תחרותית עם ארגונים מקבילים ושאר מאפיינים של המדינה הלאומית. מבחינה זו, ניתן בהחלט לומר כי מנקודת המבט של היהדות, לפחות זו המאורגנת במונחים של זהות קהילתית, המציאות החדשה הייתה בהחלט משברית.

* * *

כנגד זאת, מנקודת המבט של המדינה הלאומית אין כאן משבר כל ועיקר. בהיותה נגזרת - לפחות ברמה האזרחית של קיומה - על-פי אמות-מידה שביטויין הוא החלת משפט כללי ושווה על כל היחידים ובהיותה מושא התייחסות של אותם יחידים, הרי שלגביה - מנקודת הראות הזו - גם היהודי היחיד הינו אזרח, כמו כולם. אבל זאת, רק כל עוד אין הוא מבקש לעצמו הגדרות קהילתיות או דתיות טוטאליות המחייבות אותו בזיקה העומדת בסתירה לזיקה הבסיסית הכוללת של המדינה הלאומית.

מכאן, הקרע בין היהודי היחיד ובין הלאומיות האזרחית היה בלתי-נמנע אך ורק אם, אל-מול הלאומיות - זו שביטוייה הפוליטי מצוי אצל המדינה - העמיד הוא לאומיות אחרת, יהודית, במקרה שלנו, או ישות קבוצתית מובחנת אחרת, העומדת בסתירה למדינה מבחינת תביעתה לנאמנות היחיד. וקיומה של ישות כזאת ביחס ליהודים נטענה, מסתבר, ע"י גורמים שונים - יהודיים ושאינם יהודיים.

בין האחרונים, בולטים בעיקר שני סוגי טוענים. מחד-גיסא היו אלה שגרסו כי הלאומיות האירופית והמדינה המייצגת אותה מתאפיינים - על-אף הארגון האזרחי שלהם - בנוצריותם. במצב זה, כל מה ומי שאינם נוצרים, ואשר עם זאת מקיימים ייחוד קיבוצי נפרד, הריהם מצויים מניה וביה בסתירה עם הלאומיות והמדינה הלאומית. טענה זו, אגב, לא תהיה נכונה בהכרח גם לגבי פרוטסטנטים במדינות קתוליות ולהיפך; היא תהא תקפה רק כלפי כל מי שמחזיק בדת שאיננה רק שונה מהדת הלאומית, אלא שהיא מהווה גם מושא הזיקות הלאומיות של המחזיקים בה.

כנגד בעלי הטענה הזו, הטוענים מהסוג השני היו אותם שגרסו דווקא את היעדרו של המימד הנוצרי במדינה האזרחית האירופית. מבחינתם של אלה, הייתה היהדות דת המחייבת זיקה לאומית דתית - ועל-כן בלתי-אזרחית. מתוך כך, ראו בעלי-טענה אלה את ההשתייכות ליהדות כסתירה לארגון הלאומי-אזרחי.

טענה אחרונה זו, היה לה על מה שתסמוך. האורתודוקסיה היהודית זיהתה עצמה לא רק כדת, אלא כדת לאומית ואפילו לאום. כלומר, היא ראתה ביהדות ארגון שמאפייניו המחייבים הם בחינת שילוב בין קוד התנהגותי דתי (מוסרי) וזהות לאומית המעוגנת בקוד הזה ובלתי-נפרדת ממנו. זו הייתה תוצאה של התפתחות האמונה הלאומית היהודית שנתגבשה לאורך הדורות, למן חורבן הישות היהודית הפוליטית בא"י, במאה השנייה לספירה. המעמד האזרחי של היהודים שהוגדר - נדבך על-גבי נדבך - למן ראשית ימי הביניים ובמקביל להתפתחות מעמדה של הכנסייה הנוצרית וצמיחתה של זו לעמדה של דת מדינה, היה מעמד שעיקרו ההכרה בעיקרון הארגוני של קהילה לאומית בלתי-טריטוריאלית. כפיפותן של הקהילות היהודיות לרשויות עמד, באופן מובהק, בניגוד לרפואי הקשר שבין רשויות אלה והפרטים (יחידים) האחרים, הלא-יהודיים, שחיו בתחומיהן - כפי שאפיינו דפוסים אלה את היחסים בין המדינה הנוצרית ואזרחיה הנוצריים. האוטונומיה של הקהל הייתה גם היא לגורם, שכן זו הפכה את הקהילה היהודית לארגון שזהותו הייתה שונה מכל ביטויי הזהות האחרים המקובלים במדינה הנוצרית - ולו בגין היעדר המימד הטריטוריאלי של הקהילה וזהויותיה. ביטויים אלה והשחרור ההדרגתי מהם, היו בסיסו של התהליך הלאומי, ובהיעדרם פסחה ההתנסות הזו על הקהילה היהודית ובניה.

דפוס הנאמנות שאפיינו את הקהל והקהילה היהודיים חרגו גם הם מהמצוי במערך הנוצרי. זאת, משום שהנאמנות היהודית למוסדות הדתיים - להבדיל מהמקבילה לה בנצרות - הייתה כרוכה בנאמנות לישות בלתי-אנושית, ולפיכך גם בלתי-ממוסדת ונעדרת ייצוג אנושי. אצל הנצרות מילאו המוסדות הכנסייתיים פונקציה זו של מקור וביטוי לזיקות הנאמנות הדתית, בהיותם כלי התיווך שבין האל והמאמינים; ביהדות נתבעה מכל יחיד נאמנות אישית, ללא כל תיווך, לאל ולו בלבד.

אשר-על-כן, גם אם אין הגדרות לאומיות ממשיות, יום-יומיות, למערך היהודי, אשר אותן יהיה אפשר לעמת אל-מול הלאומיות האזרחית הנוצרית - זו שהפכה אחר-כך לכללית - הרי שברור הוא כי הזהויות הרלבנטיות עבור היהודים היו שונות במהותן ובביטוייהן מאלה שהיו הבסיס לאזרחים הנוצריים, גם אותם שבעטו בדת. אמור מעתה: אין היהודים המצויים בתחומי הארגון היהודי המוכר, קרי: הקהילה, יכולים למצוא עצמם בתהליך "טבעי" של יצירת לאומיות אזרחית, אפילו תהא זו חילונית לחלוטין. על אחת כמה וכמה כאשר התפתחות לאומית זו איננה בלתי-תלויה בתהליכים שעניינם וזיקתם דתיים-כנסייתיים ובשחרור מכבלי הכפייה של אלה והמרתם בקשר עם (ושל) המדינה הלאומית.

6. לאומיות יהודית וריבונות האדם

ראינו כי הריבונות האנושית עומדת במרכז של החשיבה והפעילות הלאומית. ראינו גם כי המערכת היהודית הקלאסית אינה יכולה להתיישב עם תפיסה זו של ריבונות אנושית, שכן היא לכודה בזיקותיה האלוהיות. לכאורה: קונפליקט בלתי-פתיר. אולם, קונפליקט זה אינו פשוט כל-כך. זאת, משום שמחד-גיסא מוכיחה לנו ההיסטוריה כי ארגונים יהודיים - אפילו דתיים - ידעו להתקיים בתוך מסגרות מדיניות שתבעו ציות ונאמנות לגורמים אנושיים. מאידך-גיסא, סופו של דבר הצמיחה גם היהדות תנועה לאומית משלה - הציונות - אשר במרכז ריבונות האדם ולא ריבונות אלוהית.

כיוון שכך, עלינו לבחון את מסגרת התפיסות אשר איפשרה לדפוסים מציאות אלה - החיים במסגרות מדיניות והקמת תנועה לאומית - להתקיים בכל זאת בעת ובעונה אחת.

המערך הדתי ידע לעשות הפרדות בין תפיסות אידיאליות ותפיסות מציאות מימים קדומים. מושגי השלטון היהודיים מצויים במקורם עוד בימי הארגון הראשוני המיוחס לתקופת המדבר. משה שולט בשם האל, אך בעזרת ארגון אנושי נוקשה למדי,

הנסמך על כישורים אנושיים ותפקודיים שמטבע ברייתם מניחים מקום למרחב הכרעה אנושי. עצם חלוקת העם לשבטים וליחידות אדמיניסטרטיביות שעליהן ממונים נציבי-עדה למיניהם (שרי עשרות, חמישים, מאות, אלפים וכו'), מאפשר לא רק שליטה מעשית של אדם באדם, אלא מניח מראש כי יש מקום לשיפוט אנושי. יתרה מזאת, שיפוט אנושי זה אינו מסתפק רק בביקורת ההתנהגות של הנתינים והשוואתה לקוד האלוהי העקרוני. הוא מגיע - כפי שהדבר בולט במיוחד במשפט המלך, או בתקופת עזרא ונחמיה - כדי כושר הכרעה על-דבר הטוב והרע, הנכון והבלתי-נכון; כלומר: יש לנו כאן הליכים, מנגנון וסמכות לקביעת האינטרס הקבוצתי.

גם בהיעדרו של ארגון מדיני יהודי אוטונומי, מצוי מרחב הכרעה אנושי, אפילו ברמה העקרונית של נאמנות. אמנם, נכון כי נאמנות אנושית-פוליטית נגזרת מציווי דתי האוסר התגרות באומות ומחייב משמעת ביחס לשלטונות המקום (דינא דמלכותא וכו'), אולם מבחינה מעשית, לפחות, התוצאה היא קיומו של מערך פוליטי המקיים בידיו כוח הכרעה ממשי ומחייב לגבי ארגון החיים, הן ברמה היחידנית, הן ברמה הקהילתית. מצב-דברים דומה ניתן לראות בארגון הקהילתי היהודי במציאות של ימי הביניים. שוב, גם כאן מקור ההכרח לקיומו של מערך הכרעות פוליטי-קהילתי היה חיצוני לקהילה - החוק שאינו מכיר ביחיד כישות משפטית הנבדלת מקהילתו. אולם התוצאה היא זו הנותנת: מושג ה"קהל" המאפיין את הארגון הקהילתי היהודי של ימי הביניים אינו רק בעל סמכויות להטלת סנקציות על יחידים שכן בידיו ההכרעה על כיווני ההתפתחות של כלל הקהילה.

אולם יכולת ההכרעה הפוליטית האנושית הנובעת מכורח הנסיבות, מעצם היותה של הקבוצה האנושית או מעצם הרצון - או הצורך - לשמר אפיונים יהודיים בעולם בלתי-יהודי, אינה אלא פן אחד של הארגון היהודי. היא מבליטה ריבונות אנושית מעשית, אף אם חלקית ומקוטעת ומתנצלת - בהיותה נסמכת על צידוקים חוץ-אנושיים ובהיותה נתפסת כ"הוראת שעה" הכרחית; מעיין "רע במיעוטו". יתרה מזאת, אין יכולת הכרעה זו עניין כשלעצמו. במערך היהודי היא מתחייבת מתוך הצורך - שמקורו, כאמור, מחוץ לתחומי ההכרעה האנושית - בשימור היהדות (ודוק: לא היהודים). בחינה זו, אכן יש מקום לערער על השימוש במושגי ריבונות אנושית ביחס לארגון היהודי.

גם הפן השני בעייתי, שכן זה הינו הפן הלאומי היהודי, אשר מחד-גיסא עוסק באנשים ובקבוצה, המתייחדים ייחוד לאומי שאינו מתבסס על רצפים גנטיים וטריטוריאליים, אלא על תפיסת נבדלות. מאידך גיסא, תולה הייחוד הזה את מקורותיו במוקד הכרעה המצוי מחוץ לקבוצה האנושית אשר אותה הוא מייחד. בכך נעסוק בהרחבה בפרק הבא, בו נבחן בפירוט-יתר את הלאומיות היהודית על גילוייה השונים והמיוחדים.

ואכן, במידה וקיימת לאומיות יהודית, הרי כמו הארגון היהודי הקהילתי אין היא יכולה להיות מבוססת - בחינת תפיסותיה, כמו גם הכלים הארגוניים העומדים לרשותה - על הכרה בריבונות האדם. זו הייתה אפשרית רק משעה שניתן היה ליהדות למצוא לה ביטויים ברמה האישית, כלומר: משהפכה מקבוצת היהדות לקבוצת היהודים. או אז נתאפשרה חשיבה לאומית היוצאת מנקודת המוצא של זהותו העצמית של היחיד, המתגבשת לזהויות קבוצתיות ולהכרעה של הגדרה עצמית לאומית. זה סיפורה של הציונות שנתגבשה והפכה למציאות ב-1897. עד לנקודה זו הייתה הלאומיות היהודית צרור גיבושים חברתיים ופוליטיים שמקורם באמונה בריבון חוץ-אנושי, המכתיבה דרכי ארגון, שליטה ותפיסה - שלהם גם מאפיינים לאומיים הבאים לשרת את האמונה הזו. הלאומיות היהודית במובניה אלה, היא עינינו של הפרק הבא.

ג. הלאומיות היהודית

מהדיון עד כה נסתבר לנו כי אין, בעצם, מקום לדבר על לאומיות יהודית בהקשרים המקובלים של המונח - כלומר: בהקשרים של חתימה לריבונות מדינית על-סמך הכרה בריבונות האדם והגדרה עצמית הנובעת מתפיסה זו של ריבונות אנושית.

יתר-על-כן, בהתבוננות אל ההיסטוריה היהודית והאנושית, איננו מוצאים ביטויים לאומיים מובחנים ומובהקים בדפוסי הארגון היהודיים למעט - אולי - בתקופת הגיבוש המדברית של משה ("היום הייתם לי לעם" וגו'), בתקופת המלוכה הראשונה - שאול, דויד ושלמה - ובמידה כלשהי בחלק מזמן שלטונם של מלכי בית חשמונאי.

אולם יחד עם זאת, למרות שבתקופות האחרות אין מסגרת לאומית אחידה - בין אם מחמת היעדרו של שלטון מרכזי (כמו בתקופת השופטים, למשל), בין אם מחמת קיומן של שתי ישויות מדיניות נפרדות (המלכים ביהודה ובשומרון) ובין אם מחמת פיזור היהודים בגלויות שונות ותחת ממשלים שונים וזרים - הרי שבכל זאת נתייחדה לה המסגרת היהודית באשר הייתה. והחברים במסגרת הזו, כמו גם החברה החיצונית לה, ראו בה ביטוי החורג מדת גרידא והמקיף גם אלמנטים לאומיים. טעם זה לבדו די בו לעורר את שאלת הלאומיות היהודית וביטוייה השונים אשר קדמו לביטוי הפוליטי המקובל, כפי שהפך לאפשרי עבורה למעשה רק לאחר 1897, בדמותה של הציונות.

חקירת טיבה של לאומיות יהודית זו לא רק שתסייע לנו להבין את הקונפליקט שיצרה בעם הקמתה של תנועה לאומית מודרנית - הציונות - אלא שהיא גם תבהיר לנו את בלבול המושגים הלאומיים בהם שרוי העם היהודי, על מסגרותיו השונות, זה מאות בשנים. בליבה של חקירה כזו יעמוד הניסיון להבין את הקשר בין העם היהודי, הדת היהודית (או הדתות היהודיות) והלאומיות היהודית - זו הנטענת וזו הקיימת.

כדי לערוך חקירה זו, עלינו להתחיל בהבנת מושג הלאומיות כפי שזה נתפס לא במערכת המודרנית - על סמכויותיו לריבונות האדם - אלא דווקא במערך האמוני שאיפיינו את העם למן גיבושו הראשוני. מכאן עלינו לעבור ולבחון את הביטויים החברתיים של אמונה זו, כך שאפשר יהיה לנו לראות את דפוסי הארגון השלטוניים הנובעים מהאמונה הלאומית ומתופעותיה החברתיות. בחינה זו תוביל אותנו לבדיקת תרבות הקהילה, שקיומה אפשרי והוא הביטוי הממושך והמובהק ביותר בהיסטוריה של הארגון היהודי - ואשר גם את הפילוסופיה שמאחוריו יש לבדוק. לסיכום יהיה עלינו לראות את ההקשרים הארגוניים והחברתיים הכוללים של האמונה הלאומית ואת ההשלכות הערכיות-מוסריות והפוליטיות הנובעות מהקשרים אלה. בכך גם ייסגר מעגל החקירה שבסיסו, כאמור, הוא מערך האמונה היהודי, המקיף גם את ההיבט הלאומי.

1. האמונה הלאומית היהודית

החוקר הגדול של האמונה הישראלית, יחזקאל קויפמן, קובע בספרו, **תולדות האמונה הישראלית**: "האמונה הישראלית לא הייתה מעצם ראשיתה אמונה של חוג או של חבר אנשים הוגי-דיעות או הוגי-הזיות, ... היא הופיעה מלכתחילה כאמונה לאומית, והיא נעשתה לבוש לתרבות לאומית" (448).

יתרה מזאת, ההליך אצל הלאומיות הישראלית היה הפוך לזה שהיה רווח בעולם האילי הקדמון. כאן המעבר היה מערכים כלכליים-לאומיים ומדיניים אל ערכי הקודש ולא מעבר מזיהוי מיתי של הקיבוץ עם איזו ישות אלוהית מקומית (שמקום "מגוריה" היא הטריטוריה הטבעית של האוכלוסייה) אל הביטויים המדיניים, הכלכליים והחברתיים. מכאן גם תפיסת הקדושה המיוחסת לחיים, לעם ולברית-מעניקת-החיים ואף לעצם משמעות החיים, הקיימת בין האלוהים ועמו. המימרה "קדושים תהיו" (**ויקרא** י"ט/2), מעידה, לדעת קויפמן, על הכיוון: הקדושה הינה צו וייעוד ואינה תולדה של זהות "טבעית" בין האלוהים והעם הדבק בו, כדרך שנהגו התרבויות האיליות.

מכאן נובעת גם תפיסה ברורה באשר ליחסים בין העם ואלוהיו במישור המדיני. מצבו המדיני של העם איננו מהווה מדד לעוצמת כוחו של האלוהים, אלא לכל היותר - לעוצמת קשרי הציות הקיימים בין העם ובין האלוהים. בחינה זו, האל אמנם אלוהי ישראל הוא, אולם בו-זמנית הינו גם האל העליון - אל בעל משמעות אוניברסלית, ברמת המדיניות הבינלאומית.

מתפסות בסיסיות אלה נולדה עוצמת התחושה הלאומית הקיימת כחלק מהאמונה הדתית הישראלית. ההנגדה בין כוליותו, בינלאומיותו ועוצמתו של האל מצד אחד, ובין חולשתו האמונתית והפיסית של העם, מצד שני, הינה שסתום-בטחון מפני נטישה של הזהות הלאומית בגין משברים מדיניים, למשל, או חולשה כלכלית. בחינה זו, דווקא ההנגדה הזו, דווקא ההטעמה על כך שישאל היא "המעט מכל העמים" [דברים ז' 7], שבחירתו של ישראל ע"י האל (ודוק: בחירת האל בעם ולא ההיפך!) ובריתו עם אברהם וכל זרעו (כולל ישמעאל - **בראשית** י"ז 10-21; ועשירי - **בראשית** כ"ה/21 ואילך) - הנעשית על רקע קיומם של עמים ותרבויות לאומיות יציבות ומתוך הכרה שאין בחירתו של העם הישראלי מייעדת אותו לשלוט בעמים אלא דווקא ובעיקר לפאר את האלוהים - ובכך, דווקא הטעמות אלה מחזקות את ההתייחסות הלאומית הסגורה של העם, שאין סבלותיו יכולים להשפיע על מהותה זו.

חיווק לכך ניתן למצוא גם כאשר עוסקים המקורות הישראליים בהתנהגות המדינית הלאומית - כיבושים, שליטה, ארגון וכו'. בכל אלה אין משום תכלית כשלעצמה, ואין הן גם תכליות הקיום הלאומי הישראלי. הפעילות המדינית מתמשגת כחלק מתהליך שעיקרו דתי, אף שאיננה נעשית בשם ולמען הדת. המלחמות אינן מלחמות בשם האל או למען קדושתו - כדרך שהיו, למשל, מסעי הצלב, אלא הן מלחמות האל שבהן משמש העם המדיני הישראלי ככלי, לא כתכלית. ואכן, כפי שמעיד עלינו קויפמן, היא הקירבה שבין האל ובין עמו אינו מצוי דווקא בעידן הכיבוש וההתנחלות, אלא בסיפור יציאת מצרים וגיבושו הלאומי-דתי של העם - במהלך נדודיו במדבר, נודדים שכללו את כיליונו הפיסי של דור המדבר עצמו. "באספקלריה זו, ההערכה הדתית של ההווה הלאומית-מדינית משמעותה לא הערכת הכוח הלאומי הממשי ככוח אלוהי ולא הערכת גורל הקיבוץ הלאומי כגורל אלוהים אלא - הערכת ההווה הלאומית וכל הקשור בה כהגשמת רצון אל-עליון, שהטיל גורל מיוחד על העם, שחנן אותו בחסד העליון והודיע לו את שמו ונתן לו את תורתו" [קויפמן, 452].

בחינה זו חל כאן מעין עירוב-תחומים של הלאומי והעל-לאומי, שכן התהליך ההיסטורי הקונקרטי שבו מצוי העם אינו עומד בפני עצמו, אלא קיים אך ורק כסמל לרצון האלוהי. כלומר, המהות הלאומית הופכת לסמל על-לאומי - בהיות האל אלוהי כל העולם - ובחינה זו, "היסוד הלאומי של האמונה המקראית הוא המימד ההיסטורי של התגלות ה', והוא מסמל את הניגוד למימד המיתולוגי-מאגי של העולם האלילי".

קונטקסט זה של עירוב תחומים בין הלאומי והעל-לאומי, הנובע מהשניות שבתפסות האל והעם, אחראי במידה רבה לאופיו הלאומי של הפולחן המקראי שביסוד הניסיון היהודי - ההלכתי, הארגוני, הקהילתי. הפולחן הדתי המקראי מתייחס אל האל, כמו גם לכוחו העל-לאומי. אולם הביטויים לפולחן זה הינם לאומיים וטריטוריאליים. נושא הפולחן הוא העם המאורגן - קהל, עדה - והטריטוריה היא ארץ-ישראל, שהינה ארץ בחירה אלוהית, לא עממית. למעשה, א"י הינה ארץ אשר בה בחר האלוהים עבור עם ישראל ובניגוד לרצונות העממיים - כפי שמדגישים בפנינו לא רק סיפורי המרגלים אלא כלל סיפורי המדבר. גם המצוות המעשיות השונות קשורות למקום, או למעבר ממצב (ומקום) העבדות במצרים לאותו מקום שנבחר ע"י האל עבור עמו. התפיסה הזו של דת ייחוד, מכתובה מניה וביה התייחסות טריטוריאלית המצויה מחוץ לתחום ההערכה האנושית את הכוחות האלוהיים; מכל מקום, אין היא מותנית כלל באנשים, ברצונותיהם ובתקוותיהם הספציפיות. הברכות הקשורות לאדמה, למשל, הן ברכות על תנובתה - זו שהייתה - ולא בקשת התנייה מאלילים להפעלת כוחם בכדי להבטיח תנובה עתידית שבמידה ואינה מתממשת הריהי מעידה על חולשתו של האליל ועל היחלשות הזיקה של העם ואלוהיו (אליליו) אל קרקע זו.

האמונה הלאומית הישראלית, לפיכך, הינה אמונה שבייחוד העם לא רק על רקע דתי, אלא גם על הרקע של הקשרים טריטוריאליים לפולחן הדתי. בשונה מגיבושים לאומיים אתניים, אין האמונה הלאומית הישראלית מבחינה בייחוד גזעי-גנטי, וההצטרפות ללאום כרוכה אך ורק בהסתפחות אל מערך ההווה הפולחנית. סדרה שלמה של דוגמאות מקראיות ממחישה עניין זה היטב ומשתלבת עם מעברו של אבי האומה, אברהם, מארצו, מולדתו ואלומיותו הארמיים אל מה שיצמח להיות הלאום הישראלי. התהליך נמשך בהיסתפחותה של רבקה, ע"י נישואיה עם יצחק, אצל יעקב (נישואיו לבנות לבן הארמי) ובניו - בעצמם ארמים למחצה - שאצלם כניסה של "דם זר" מגיעה למימדים "מסחריים" (כנעני אצל יהודה, מצרי אצל יוסף וכו'). בכלל, שבטים ועמים לא מעטים מתמזגים, על-פי המקרא, אל-תוך ההווה והמהות הישראלית: למייסד הארגון הלאומי הישראלי, משה, ברמה האישית אנו מתוודעים לבני לאומים שונים המצטרפים אל האומה הישראלית: למייסד הארגון הלאומי הישראלי, משה, אשה מדיינית [שמות, י"ב/21 וגו'] ואשה כושית [במדבר, י"ב/1]; רחב הכנענית מצטרפת לאומה אף היא [יהושע, ו' 25]; יעל הקנינית היא גיבורה לאומית ישראלית [שופטים, ד'-ה'] ולשמרון אשה פלישתית [שופטים, י"ד] דויד המלך, לא רק שהוא עצמו נצר לרות המואביה [רות, א' 4 וגו'], אלא שלו אשה גשורית [שמואל ב' 7, ג' 3], ובאותו הקשר - אם השושלת החוקית של מלכי יהודה היא נעמה העמונית [מלכים א', י"ד/21]; והרשימה עודנה ארוכה ונכבדה...

ההיסתפחות אל ישראל, של יחידים וקבוצות, הינה מהלך של הגירה אל תוך תרבות לאומית, שאף שהינה מגובשת למדי הרי שהיא פתוחה לשינויים ועיבודים שמקורם בגורמים המסתפחים. סממניה המוקדמים של תרבות לאומית זו כוללים זיקה

טריטוריאלי, אך עוד יותר מכך: עשייה פולחנית הממקדת את הלאום ואשר מקורה בתפיסת מעשה הפולחן המבחין את ישראל כ"גוי קדוש" - לאום שגבולותיו מוכתבים ע"י תפיסתו את אלוהיו. תפיסה זו תאפשר למערך הפולחני לשמר את ההבחנה הלאומית גם כאשר לא יהיו לה ביטויים שלטוניים פורמאליים וגם כאשר הפולחנים עצמם ישתנו עם חלופות העיתים והשינויים החלים בתנאי הסביבה. מאידך, בדיוק תפיסה זו היא גם האחראית להקטנת יכולת הקליטה של מצטרפים חדשים, שתופיע בעתיד. זה יקרה ברמה הלאומית בזמנים בהם אין ביטויים טריטוריאליים לפולחן. אבל חמור מכך: תפיסה זו היא גם האחראית להגירת היהודים אל מחוץ ליהדות, בתנאים של היעדר פולחן טריטוריאלי מעשי.

חשיבותה של הטריטוריה להגדרת הלאומיות הישראלית מוגבלת, איפוא, לאותו היבט של ביטוי פולחני שעיקרו אינו הזיקה לטריטוריה כשלעצמה, אלא דווקא הזיקה להיקפו של העם. ובחינה זו הלאומיות הישראלית - בין שהיא טריטוריאלי ובין שלא - הינה פונקציה של עוצמותיו האינסופיות של האל, ולא של העם. כפי שאומר על כך שלום בארון ב-**היטטוריה החברתית והדתית של עם ישראל**: "קיצור הדברים, כשמשא התכונן להרפתקאותיו השונות של העם בתקופה שבין שעבוד מצרים ובין כיבוש ארץ כנען, יסד והעלה את ערכו של עם ישראל על זה של אדמת ישראל, תנועתם במשך הדורות על תפיסתם בשטח, מהלכם בהיסטוריה על השתרשותם בטבע. אלוהים נצחי, ועל-כן אדיש לזמן, ריחף על-פני ההיסטוריה והמתין כאילו לחיתוך דיבור ברור יותר, כשהמסיבות תהיינה רצויות יותר לכך או אף ידרשו זאת." [1/א - 48-49].

יתרה מכך, האמונה הלאומית הישראלית, בעצם לא ראתה מלכתחילה בטריטוריה, או בארגון מדיני, עיקרי-אמונה. מרכזתה היה קיום ישותו הלאומית של העם הישראלי שגם אם הינה רופפת משהו, הרי היא מרוכזת בהכרת אחרות האומה - לא רק כתוצר של תפיסת האל, אלא גם כתנאי הכרחי לקיומם של בני העם בתנאים של התנגשות עם כוחות מפוזרים ומפורדים.

מתוך נקודת מוצא זו נערכה ההשתלטות הישראלית על הטריטוריה, שלאחריה - כפי שמעיד בעל ספר שופטים - רב כוחם של אותם גורמים מפרידים. אז אנו עדים להשתלבות העם באוכלוסייה המקומית, אימוץ נוהגים תרבותיים - חקלאיים ודתיים - של בני המקום, ויצירת סינתזה לאומית חדשה. בסינתזה זו מתקיים מאבק בין התפיסות הדתיות שישד משה ובין התפיסות הדתיות המקומיות, והתוצאה איננה חיזוק הישות הלאומית-טריטוריאלי אלא דווקא הגברת הישות התרבותית-דתית. כל אלה מאפיינים את התקופה שקדמה למלוכה הישראלית ואת הלאומיות שהייתה יותר עניין שבאמונה מאשר עניין של ארגון מדיני.

* * *

כינונה של מלכות בישראל נחשבת בעיני רבים לביטוי המוקדם המובהק והרציני ביותר של הלאומיות הישראלית. מאוחר יותר עוד נטפל בדרכי הארגון של בתי המלוכה הישראליים, אך לענייננו חשוב לציין כי יותר משביטאה המלוכה איזו תנועה של תחייה לאומית, הייתה היא תוצאה של לחץ חיצוני - מצד הפלישתים - אשר כפה את ישראל לאחדות שביטויה היעיל היה המלוכה **שמואל א'** ח' 20: "ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו"; וב-ט' 16: "... ומשחתיו לנגיד על עמי ישראל והושיע את עמי מיד פלישתים...".

טיפוס המלוכה הישראלי מיוחד, במידה רבה, מטיפוסי מלוכה אחרים המוכרים לנו מהעולם העתיק ומזה של ימי הביניים. המלך הישראלי איננו יצור בעל תכונות אלוהיות, אף לא בנו של אל, ואפילו לא שליחו של האל או מושל בחסד האל (אף ששלטוננו גם במונחים של עשיית הטוב או הרע בעיני האל). אף שכמה ממלכי האומה הישראלית היו בחירי האל, המלך הישראלי הינו, בעיקר, שליח העם - שליח-ציבור שנבחר ע"י העם או מטעמו (ע"י הנביא). זו איננה רק משמעות הנובעת מהבקשה שהופנתה אל שמואל, אלא יש לה גם ביטוי בכריתות שכרתו המלכים, בפועל ובפומבי, עם העם - כדרך שמסופר בפירוש על יואש ויאשיהו, למשל. בחינה זו, יש כאן הפעלת ריבונות אלוהית דווקא ע"י העם (ולא המלך), ובמסגרת זו יש גם לראות את כפיפותם של המלכים הישראליים לחוק - שוב, להבדיל מהמלכים במודלים אחרים של מלוכה. ועוד, המלך הישראלי שונה גם בכך שהוא איננו ממלא פונקציה דתית כלשהי ואין הוא בעל מעמד של קדושה דתית. יתר-על-כן, המלך הישראלי - ככל אדם מישראל ואפשר שאף יותר מהאדם הרגיל - חייב בדין-וחשבון בפני העם כמו גם, כאמור, בציות לחוק (וראה, למשל, תקנות חלוקת השלל של דויד המלך, שעל-פיהן היה המלך חייב ליתן דו"ח ל"כל ישראל", או המו"מ שניהל רחבעם עם "כל ישראל", ולחלופין - ההתייחסות העממית למעשה אחאב בנבות, וכיו"ב). העובדה שלבד מבית דויד, שהיה השלטון החוקי בירושלים (לאחר שהחליף שלטון חוקי אחר - של שאול - שאיבד את חוקיות שלטונו), התקיימו מלוכות ישראליות נוספות - כולל ארבע שושלות שונות בשומרון - מעידה גם היא על כך שהאמונה הלאומית הישראלית אינה רואה במערכים הארגוניים-שלטוניים את ביטוייה, אלא היא נסמכת על התרבות שמקורה בתפיסת הריבונות האלוהית ובייחוד הישראלי הנובע מתפיסת ריבונות זו, המיוחס לאל העליון יהוה.

האמונה הלאומית הישראלית הדתית, הבלתי מדינית, מקבלת חיזוקים במהלך האירועים הפוליטיים שפקדו את העם הישראלי. בין השאר, מתערער בה המרכיב הטריטוריאלי שהיה, כאמור, בעל חשיבות מרובה מבחינת הפולחן הדתי. במקומו, מתחזק מעמדה של הזיקה הדתית (הפולחנית-אבסטרקטית, נטולת היבטים הטריטוריאליים) אל הריבון האלוהי החוץ-אנושי והעל-

טריטוריאלי. ראשיתו של תהליך זה הינו בעצם ההפרדה, לאחר מות שלמה, בין יהודה ושומרון, ובהתפתחותן של שתי מלכויות ישראליות הקיימות בו-זמנית. על-אף קיומן של שתי ישויות מדיניות שונות - לעיתים יריבות - ועל-אף קיומן של פולחנים המיוחדים לכל אחת משתי הישויות הללו, אנו עדים להתעלמות גמורה, מצד הנביאים, למשל, שפעלו בטריטוריות מוגדרות, מאבחנה מדינית זו. התעלמותם של הנביאים מקיומן העצמאי של שתי מלכויות, לווה בהמשך התייחסות (מצידם) לעם ולא־להיו - ואפילו לטריטוריה הקשורה באלה - כאל יחידה אחת.

יתרה מכך, בעקבות חורבנה של שומרון, בשנת 722 או 721 לפנה"ס, והיציאה בגלות אשור, נוצר מצב שבו הגולים קיימו - בין שמרצון ובין שמאונס - מצב של ייחוד אתני ותרבותי המנותק מטריטוריה. זה, כמובן, שוב חיזק את הגישה הלאומית-אלוהית של עם בהתייחסות לריבון חיצוני, אלוהי, המנותק בפועל מטריטוריה. חורבנה של הבירה האשורית, נינוה, בשנת 612 לפנה"ס וקריסת האימפריה האשורית, הוסיפו עוד נדבך וחזוק לאמונה הלאומית-אלוהית הישראלית. שכן בהתמוטטות האימפריה כמו נתממשה מחדש - והפעם ביתר שאת - התפיסה הנבואית שגרסה את זמניות הממסד המדיני וחולשתו, במונחים היסטוריים. כשלעצמם, עלו אירועים אלה בקנה אחד גם עם התפיסה האנטי-מלוכנית שרווחה במזרח הקדום ואשר לה ניתן ביטוי גם במאבקי הנביאים במלכויות שומרון ויהודה. מאוחר יותר, תהווה גישות אלה חלק מהבסיס שעליו תבנה התפיסה הלאומית הדתית, הא-טריטוריאלי, של עם ישראל בגלויותיו. עצם הגלות ותבוסת עם ישראל ומלכותו נתפסות, על-פי ההגיון הנבואי, כביטוי לעוצמתו של האלוהים הישראלי, שבחר כך להעניש את עמו. בכך נבדלת האמונה הלאומית הישראלית מהאליליות המזרחית הקדומה שזיהתה תבוסה של המדינה עם תבוסת האל. ומכאן גם שליחות ההישדרות המיוחדת לעם - אשר הכלי לה הוא הייחוד הלאומי. זו משמעות הבחירה ההיסטורית היהודית: "לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם, כי אתם המעט מכל העמים. כי מאהבת ה' אתכם ומשמרו את השבועה אשר נשבע לאבותיכם וגו'" [דברים, ז' 7-8]. הזיקה הטריטוריאלי הינה פולחנית וקשורה למצוות הדתיות, אך אינה מהותית ללאומיות הנסמכת על הזיקה לאבות ולברית האלוהית המבטיחה את הייחוד הלאומי של העם ביחס לאלוהיו - שהוא גם האל הכולל.

נוצר כאן שילוב מעניין בין לאומיות ואוניברסליות. האל הוא אוניברסלי, והזיקה אליו חורגת מגבולות מדיניים ומארגונים טריטוריאליים. זו הינה זיקה אתנית ביסודה - אך בהיותה נגזרת מהאבות ומההבטחות האלוהיות שניתנו להם, הריהי שונה מהעיקרון האתני המיוחס למדינה, למשל. אך בעוד שעניינו של העיקרון האתני של המדינה הוא האבחנה הסוגרת את המדינה בפני מה שמחוזה לה, כאן אין העיקרון האתני מכוון כנגד אי-מי, אלא הוא מגדיר את הקהילה האתנית במונחים של זיקה לריבון החיצוני, האלוהי. יתרה מכך, בהיותו בלתי תלוי במסגרות טריטוריאליות, הוא מאפשר קיום נצחי של הלאום, גם בתנאים של שינויים מבניים בגבולות ובמדינות, גם במסגרת של סתירות קיומיות ורדיפות - תוך ציפייה להרמוניה הקוסמית המיוצגת בעתיד המשיחי. ועוד, העיקרון האתני הזה מתייחד גם בכך שהוא מאפשר הצטרפות אל הקיבוץ הלאומי על בסיס קבלה של עיקרי הפולחן ובלא הצורך בקיום מעשי של איזו זיקה טריטוריאלי שהיא.

אולי יותר מכל אחד אחר, מיטיב לתאר גישה זאת הנביא ירמיהו במכתבו המפורסם לגולי בבל: "כנו בתים ונטעו גנות ואכלו את פריין. קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות, ורבו שם ואל תמעטו. ודרשו את שלום העיר, אשר הגלית אתכם שמה והתפללו בעדה אל ה' כי בשלומה יהיה לכם שלום" [ירמיהו, כ"ט 5-7].

אמונה לאומית שכזו, יותר משהיא זקוקה להסדר חשיבתי המתייחס לטריטוריה, חייבת בהתייחסות למימדים ולהסדרים החברתיים של הלאום, שכן טיב היחסים החברתיים שהיא מאפשרת יהיה זה הקובע את יכולתו של הלאום להישדר בתור שכזה, בתנאים חוץ-מדיניים וא-טריטוריאליים. לעניין זה נפנה עתה.

2. התפיסות החברתיות של האמונה הלאומית היהודית

ראשיתם של ההסדרים החברתיים בלאום היהודי ניתנת לזיהוי אצל דור המדבר. במהלך הגיבוש של האנשים שיצאו ממצרים לכדי לאום, הייתה צריכה להיווצר קבוצה מגובשת יחסית עוד לפני יצירת העם. מבחינות רבות, גיבושה של קבוצה חברתית בעלת דפוסיים מוסדרים, הייתה תנאי מוקדם ליצירת הלאום. התנאים הסביבתיים, כמו גם הנתונים האישיים של המנהיגות, בראשותו של משה, הכתיבו את טיפוס ההסדרים הראשוניים. תנאים אלה התאפיינו בראש ובראשונה בכך שהמדובר היה בקבוצת עבדים בורחים. איפיון נוסף היה היותם - בעת מנוסתם - מחוסרי טריטוריה שלה תחומים מוגדרים ואשר ביחס אליה יש לחברי הקבוצה זיכרונות חברתיים משותפים (ולעניין זה, מציאותה של ארץ גושן וביזכרון החברתיים עוד החמירה את התנאים). לבסוף, התאפיינו האנשים הללו בכך שהיו בעיצומו של מסע מפרך במדבר.

הרקע של הישראלים בני דור המדבר היה לא רק של עבדות, אלא גם של ניסיון מתמשך - מצד השלטונות המצריים - לערער את אושיות היסוד של מבנה המשפחה והחתך הדמוגרפי-מיני של האוכלוסייה הישראלית ("כל הבן היילוד וגו'"). יתר-על-כן, רמת השעבוד הייתה כזאת שהזדהות העבד עם האדון הגיעה לדרגה גבוהה מאוד - זאת ניתן ללמוד מהמסופר על געגועי הבורחים למצרים, ועוד קודם לכן, מהיסוסי האנשים באשר להצטרפות אל משה ולתמיכה במאבקו נגד פרעה. בתנאים אלה מניח משה את היסודות למבנים החברתיים של עם ישראל, תוך שהוא מכוון את פעילותם של מבנים אלה לקראת הצגת המימדים הלאומי והדתי בפני העם - בין אם לצרכים ארגוניים פראקטיים, בין אם בגין טעמים פילוסופיים-אמוניים.

זו, מן הסתם, גם הסיבה העומדת מאחורי החקיקה החברתית המסועפת המאפיינת את סיפורי המסע במדבר. יתרה מזאת, המבנה החברתי מבית מדרשו של משה, שנולד בעקבות התפיסות החברתיות, חייב היה להביא בחשבון הסדרים קיימים שעיקר ביטויים היה בזיקה השבטית שאפיינה את החברה הישראלית למן דור המדבר. אנו עדים לשימוש שעושה משה בשבטים ובהיררכיות הפנימיות הקיימות בהם, אולם במקביל אנו יכולים לראות גם את ניסיונותיו הבלתי-פוסקים להפוך את הארגון השבטי לארגון משני ולא להניח לו להפוך למרכז ההווה הישראלית. אפשר בהחלט שפזורה של שבטו שלו - לוי - בין שאר השבטים נועד בדיוק לתכלית זו של הארגון החברתי העל-שבטי של עם ישראל, אף שאין להוציא גם מכלל חשבון שפזורה זה נועד לחזק את רמת הפיקוח שלו עצמו על העם (מה שאינו עומד בסתירה להסבר הראשון, כמובן).

* * *

התיזות החברתיות אינן רק פרי ההליך הארגוני, ואף לא הגורם היחיד להליך זה. יש להניח שיצר הקיום והצורך בארגון חזק יותר לצורך ההישרדות - תוך מאבקים באדם וטבע - היה, לעניין זה, מניע חזק לא פחות, אם לא יותר. אולם התוצר של ההתנסות המיוחדת הזו - של עם (או ביתר דיוק - אסופה או קבוצה של) עבדים נודדים המחפשים להם טריטוריה של קבע - הינו סדרה שלמה של תפיסות חברתיות, שעליהן נבנתה פרשנות, נדבך על-גבי נדבך, בהמשך קורות העם. עם הזמן, הפכו תפיסות אלה גם להיגדים מוסריים שסייעו במתן התוקף לאותם הסדרים ארגוניים שהצמיחו אותם. תופעות מאוחרות הרבה יותר, כמו שלטון הקהל, מעמד ההלכה, הבידוד הארגוני (הרצוני) של הקהילה בגלות, ההגבלות המוטלות על הרשות וכיו"ב, אשר ליוו את העם היהודי במהלך ההיסטוריה (ואשר ביטויים רבים שלהן ניתן למצוא גם במערך הדימויים העצמיים הכולל של מדינת ישראל המודרנית) - נולדו מתוך הסיטואציה המדברית והמאמץ לעצב תבנית של אמונה לאומית. התפיסות החברתיות הללו כוללות מרכיבים כמו האחריות והערבות ההדדית, חיוניות האינטראקציה החברתית במכלולים כלכליים (מעבר לצרכים הנובעים מארגון הכלכלה כשלעצמו) ומוסריות השלטון, כמו גם מרכזיות המשפחה. אין ספק כי בשל הזיקה הזו לאמונה הלאומית נוצרה מערכת תפיסות חברתיות מיוחדת, כחינת שלמותה והיקפה.

לתפיסות החברתיות המאפיינות את היהדות נלווה, כמובן, נופך אידיאליסטי שמקורו בתפיסת הנצח האלוהי. לנופך זה שני פנים: מחד גיסא - אפסות האדם וזמניות הארגון החברתי שלו. זה בא לידי ביטוי, למשל, בהיעדרה של סמכות חקיקה אנושית; אפילו למלך אין סמכות כזו ביהדות. מאידך גיסא, קיימת התרבות הנבואית - זו התובעת מוסריות עליונה. ובין שני פנים אלה נעה תפיסת הבחירה, שאמנם ממנה נגזרת התביעה המוסרית של הנביאים אך היא גם זו המונעת קריאת תגר על הסדרים החברתיים. כך יכול להישמר תהליך, שאף אם אינו תהליך של חיקוק הריהו, לפחות, תהליך של תיקון תקנות התנהגותיות-ציבוריות ברמה האנושית. זה מסביר את דפוס ההתנהגות של הנביאים, שגם כאשר הטיחו ביקורות חמורות ביותר במלכים, מעולם לא תבעו את ראשם, הדחתם או התפטרותם מרצון - אלא ותמיד: שינוי התנהגותי רצוני מצידם.

שניות נוספת קיימת ביחס להדגש שניתן לפרט ולכלל וליחסים ביניהם. גם כאן, המקור לשניות זו מצוי בתרבות הדתית הקדומה, המחייבת ציות וזיקה של יחיד לאלוהיו, אך המקנה משמעות לציות וזיקה שכאלה אך ורק בתחום הרבים, הקהל. שניות זו מעוררת את השאלה ביחס לרמת ואמיתות הזיקה לדמוקרטיה של החברה היהודית והישראלית.

חברה הנסמכת בבניינה ובארגונה הממלכתי על מחוקק אלוהי, אינה יכולה להיות חברה דמוקרטית של ממש. הדברים הללו נכונים גם לגבי עם ישראל, על אף המסרים המוסריים - מהבחינה החברתית - המאפיינים את נביאי ישראל. ואין זה רק משום שהנביאים לא הגיעו מעולם לעמדת שליטה - להפך: הנביאים היו תמיד באופוזיציה ונרדפו, גם פיסית, לא רק ע"י השלטונות אלא לעיתים קרובות גם ע"י העם עצמו. יתרה מזאת, החברה הישראלית הדתית לא הייתה יכולה להיות גם חברה השואפת לשוויוניות, וגם בעניין זה ההטפה המוסרית של הנביאים אינה אלא קריאת תגר על סדרים נוהגים, העומדת בסתירה למהות הארגון החברתי הנובע מהסדר הדתי.

למעשה, ההיסטוריה של עם ישראל, למן ראשיתה, מאופיינת ע"י הנהגות בלתי דמוקרטיות ובלתי שוויוניות. משה - גם אם היה זה בגין התנאים החיצוניים (בריחה ממצרים, שחרור מעבדות, מסע במדבר וכו') - היה מנהיג יחיד ואוטוריטטיבי שעל-פיו ועל-פיו בלבד, יישק דבר. אפילו כאשר עורך משה חלוקה לשבטים ולבתי-אב, וממנה נציגים מטעמו להסדרת החיים היומיומיים, הרי הוא משאיר בידיו שלו את ההכרעות העיקריות והעקרונות. ובאלה הוא פוסק יחיד, ללא שותפים בדיון ואף ללא מועצה מייעצת כלשהי.

השופטים גם הם מייצגים מערך שלטוני יחידני ובלתי שתפני - הם מנהיגים יחידים ובלבדיים. אף כי אינם מתאפיינים בניסיון ליצור שושלות, הרי שבזמן כהונתם אין הם מתייעצים או מתחשבים בהלכי הרוח של העם. עיקר עניינם הוא "להושיע" את העם כל אימת שנראה להם כי מאיימת עליו סכנה. או אז הם נחלצים ויוצאים למבצע הצלה - בתנאים שלהם, על-פי נטיותיהם האישיות, ובדרך הייחודית.

גם כאשר מתכוננת המלוכה אנו רואים את דפוס השלטון האבסולוטיסטי בפעולה. המלך שולט לבדו, בלי שיהיה לציודו גוף מייצג או מבקר ואף בלא אצולה מוסדית, או אצולת-תואר, שבמקרים רבים מתפקדת כגוף כזה. הן מדיניות הפנים הן מדיניות החוץ נקבעות ע"י המלך בלא התייעצות עם העם או התחשבות בו - אפילו כאשר מדובר במסירת חבלי ארץ בהם יושבים בני העם, תוך העברתם לשלטון זרים - וראה לעניין זה את ויתורו של שלמה על עשרים ערים בגליל לטובת חירם מלך צור, או מתן גזר למצרים [מלכים א', ט/11; 16].

גם לאחר הפילוג וכינונם של שני בתי מלוכה אין סימנים ליתר מעורבות של העם בתהליך השלטוני. כך, נתבססה ביהודה המונרכיה האבסולוטית התורשתית שהייתה לדיקטטורה חסרת-פשרות במשך רוב תקופת קיומה של המלוכה. במקביל, בשומרון אנו עדים לקיומן של עשר שושלות, אשר למעט שתיים מהן, היו כולן בנות מלך אחד, או שניים לכל היותר. למעשה, מעניין לגלות כי המשטר היציב הראשון בשומרון - שהחזיק מעמד דרך שלטונם של ארבעה מלכים - היה מייסודו של אדם בעל מוצא מפורק ושם נכרי: עמרי.

מעורבות של העם כולו, או רובו, ידועה בתקופת המלוכה רק בשלוש הזדמנויות: בסערת והמהפכות שבעקבותיהן עלה לשלטון בשומרון המלך יהוא, וכן במהומות שקדמו לעלייתם לשלטון של המלכים יואש ויאשיהו ביהודה. שני אלה גם ערכו טקס של חידוש הברית בין השליט והעם, כפי שעשה מאוחר יותר גם הפחה נחמיה.

גם מוסד ה"זקנים" שכמו היה מעיין ביטוי להלכי-רוח דמוקרטיים, לא היה אלא ביסוס לאבסולוטיזם המלכותי. מוסד זה, שלא הצליח ליצור אפילו מערך אוליגרכי משמעותי, היווה תחליף-אצולה במערך המלכותי הישראלי. מתוך המקורות אנו למדים כי בפועל היה המוסד הזה אסופה של בעלי אחוזות רחבות ידיים, ראשי ערים, סוחרים גדולים וכן פקידים בכירים של חצר המלך שלעיתים היו ממוצא זר - כנענים, חיתים וכו'. אלה, ניתן להניח, לא רק שלא ייצגו את העם כדרכה של דמוקרטיה בלתי-ישרה, אלא אף נשטמו על-ידי. דוגמה לכך אפשר לראות בטיפולו של העם בשר המסים של המלך רחבעם - אדורם - אשר נרגם באבנים ע"י "כל ישראל" [מלכים א', י"ב/18]. הכהנים היוו אף הם נדבך באותה אצולה (או תחליף-אצולה) שנשתררה על העם ומנעה ממנו השתתפות כלשהי במעשה השלטון - החילוני או הדתי.

אמנם, החברה הישראלית איננה מופיעה כחברה מעמדית שבה מעמדות "סגורים", כדרך שהיו הדברים באירופה הפיאודלית. אולם בפועל אנו שומעים תלונות חוזרות ונשנות על שועים למיניהם המתעמרים בחלשים ורודים בעניים. והכרה במציאות כזאת - אם לא מתן לגיטימציה לה - אנו מוצאים בחקיקה המקראית למן ימי הראשונים. גם התפתחות החקיקה והתוספות שנצטרפו אליה במהלך הדורות מעידים על חברה שבה העיוותים החברתיים והמוסריים הפכו לנומה מרכזית שכנגדה זועק, למשל, הנביא ישעיהו כשהוא מכריז כי "החוקקים חקקו און ומכתביהם עמל כתבו" (י"ז/1). יתר על-כן, חלק בלתי מבוטל מהעוולות החברתיות נבע מריב סמכויות בין בעלי הכהונות שבמגזרים החילוניים והדתיים (מלך ונביא; מלך וכהן; שופט ונביא וכו'), שהיה מן הסתם חזון נפרץ ואשר הביטוי היותר מפורסם שלו מצוי אצל המאבק בין שמואל ושאל.

אך על-אף שהמציאות הישראלית הייתה, כנראה, רחוקה ושונה מתפיסה אידיאלית של היחסים החברתיים, הרי החקיקה הישראלית, הן זו של ספרי **שמות** ו-**ויקרא**, הן זו של ספר **דברים**, נוטה ליצור סדרות של תקנות - שאף אם נשארו בגדר כתוב בלבד - הריהן מגנות, או אף אוסרות בפירוש, את המקורות הראשיים לאפליה חברתית. כך אנו רואים חקיקה כנגד ריבית והפקעת רכוש לצמיתות (חוקי השמיטה, היובל והעבד העברי) וכן חקיקה המנסה לאזן פערים כלכליים (שעצם קיומם הוכר בחוק) באמצעות צדקה והיתר לצרוך - לרעבים, ורק במידת היכולת האישית - משדותיהם וכרמיהם של היותר מבוססים [דברים, כ"ג/25-26]. במקביל טופחה גם האחריות ההדדית, שבימי המלוכה נוצלה היטב ע"י השליטים לצורך כפיית ציות, אך מראשית הגלות איפשרה את פיתוחה ושימורה של תרבות קהילה המשמרת ציביון תרבותי ברור והמפתחת אותם ייחודים חברתיים שבהם נתגדר עם ישראל. לעניין זה יש לציין כי הדבר היה אפשרי בכלל, גם בשל המדיניות שנקטו המעצמות שניצחו את עם ישראל ואשר היו אחראיות להגלייתם של רבים וטובים. המדיניות של המעצמות המגלות איפשרה לגולים הישראליים להשתלב, במעמד בינוני בעל התמחויות מסחריות בעיקר, במסגרות האזרחיות-כלכליות של ארץ הגלות. איפיונים אלה - גולים ומעמד בינוני - איפשרו מצידם לבני העם להתארגן בקהילות ייחודיות שבהן נהג החוק הקדום תוך תיקונים והתאמות למציאות בלתי-מדינית בטריטוריה זרה. בתנאים אלה ניתנה זריקת עידוד לתרבות הקהילה והערבות ההדדית, אף שגם בגלות ניתן להבחין בריבודים מעמדיים - חברתיים וכלכליים - ובשימור הסולמות ההיררכיים וההתייחסות לבתים ה"גדולים" של המלוכה והכהונה. עדות לכך אפשר לראות, למשל, אצל יהויכין, מלך יהודה הגולה, אשר שימר בגלות הדר מלכות. לא רק שמעמדו הוכר ונשמר ע"י נבוכדנצר, המלך המגלה, אלא שבנו של זה - אויל מרדוך - אף נשא "את כיסאו מעל כסא המלכים אשר איתו בבבל" [מלכים ב', כ"ה/28].

הארגון החברתי של היהודים בגלות ושימור התרבות הקיבוצית-ייחודית שלהם אינם נובעים, אם כך, אך ורק מאיזו אידיאה הנגזרת מהאמונה הלאומית אלא - ואולי בעיקר - מתוך ההתייחסות של הלאומים האחרים אל קבוצות הגולים. מי שמכונן את כיסאו של המלך הגולה ברמה, מכיר בעליונותו ובסמכותו של זה על נתיניו שגלו עימו, ובעצם - בייחודם הקיבוצי ובאחריות ההדדית הפנימית של הגולים, כמי שמהווים חברה מובחנת החיה ופועלת בתוך חברה לאומית ואזרחית "מארכת".

3. לאומיות יהודית ומנגנוני שליטה יהודיים

מעמדו של יהויכין בגלות והמסקנות הנובעות מעצם היותו של מעמד כזה אפשרי, מלמדים אותנו כי בית המלוכה היהודי הוכר כרשות לגיטימית ע"י המעצמות. מכאן גם ברור שכך היה אף יחסם של היהודים אל המלוכה.

מסקנה זו תקפה לא רק ביחס למלכי יהודה ועמה, אלא גם ביחס לשומרון. הראייה לכך היא שעל-אף ריבוי השושלות של מלוכות שומרון, הרי שהייחוד הלאומי-ממלכתי נשמר לאורך תקופות שלטון. לעומת זאת, עם גלות אשור וחיסול המלוכה שם - ללא שינתן לה מעמד בגלות כדרך שניתן למלך יהודה - "נגמר" למעשה העם הישראלי של מדינת השומרון בהיותו חסר יכולת ליצור התארגנות הממקדת עצמה סביב רשות מלכותית לגיטימית, אף אם בגלות. כלומר, אנו עדים לכך שתוקף קיומה של החברה הישראלית מוזהה עם קיומו האקטיבי של בית-מלוכה מוכר, או למצער: רשות לגיטימית (למשל, ראשות הגולה). ראייה נוספת ניתן להביא מהחשיבות שמייחסים הנביאים שפעלו בשומרון לבתי המלוכה שם. אליהו, עמוס ואחרים נמצאים בהתנגשות מתמדת עם בתי המלוכה הללו ורואים בהם אחראים להשחתה הלאומית שסופה - מבחינתם של הנביאים - בחורבן הטוטאלי של שומרון ובגלות אשור. שוב, אנו עדים לזהות בין חורבן המלוכה וחורבן העם.

מעמדם של בתי המלוכה מלמד אותנו גם על תרבות הפיקוח והשליטה המאפיינים את ההיסטוריה הישראלית. תרבות שליטה זו, שהמלך הוא נציגה המובהק, איננה רק ביטוי מזדמן התקף לתקופת המלוכה שלאחר הפילוג וכינון שתי ישויות פוליטיות ישראליות. היא מאפיינת גם את ראשית המלוכה הישראלית עצמה - זו שלפני הפילוג - שאול, דויד ושלמה, ואף את תקופת הגיבוש המדברי. יתר על כן, היא יונקת ממקורות אלה והיא מופיעה שוב במהלך הבית השני - אצל עזרא ונחמיה, אצל בית חשמונאי ואפילו אצל הורדוס. ומשם, תוך שיפור, שכלול והתאמה, הולכת תרבות שליטה זו עם העם אל הגלות, ומאפיינת את הקהילות היהודיות שבגלות.

התפתחותה של תרבות שליטה בכלל ושל זו הישראלית בפרט, כרוכה בעיקר בשני מאפיינים הפועלים אצל הקבוצה הנסקרת: הארגוני-פורמאלי והאידיאולוגי-נורמטיבי. ההיסטוריה של גיבושים חברתיים גרושה בתיאורים המערבים מאפיינים אלה זה בזה. הארגון השבטי הקמאי נזקק לא רק לתרבות טקסית המבטאת את גיבושו הארגוני, אלא גם לתכנים המזינים תרבות טקסית זו ואשר עיקרם בהבניית אינטרס משותף לקבוצה - בעיקר כזה שעניינו הגנה מפני איום לכל. בחינה זו, ההיסטוריה של הגיבושים החברתיים אפשר ואינה מחמיאה לאנושות כל ועיקר, שכן סימניה המרכזיים מרמזים שכל הליך הגיבוש לא היה, למעשה, אקט רצוני של חברי הקבוצות אלא הכרח שמתמסרים לו מחמת הפחד מפני האלטרנטיבה. הדברים נכונים הן ברמת האיום הפיסי - בחינת, "אם לא נתגונן, ניכחד ע"י ציבורים אחרים המאיימים על מקום ומקורות מחייתנו"; הן ברמת הניסיון לשפר את איכות החיים - דוגמת "אם לא נתלכד, לא נוכל לטפל בשטפונות, בצורת וכיו"ב". המנהיגות, למן ימי הארגון הקמאי הראשון, ידעו לפרוט על נימים אלה של פחדים פרימורדיאליים ולבנות סביבם תמיכה שאיפשרה להם לגבש קבוצות. תולדות החשיבה האנושית - הפילוסופיה והדת - תומכים בראייה זו. למן החקיקה המסופוטמית (או הסינית, הנפרדת ממנה אך דומה לה בעיקריה) ועבור דרך המצאת הדת ועד לפילוסופים המהווים את הבסיס לחשיבה ההומניסטית בת-ימינו, אנו מוצאים את עקרון האמנה החברתית המבוססת על הכורח. הטעמים המתייחסים אל טבע האדם, בפילוסופיות הנדונות, משנים אך ורק את צבעה של המוטיבציה האנושית לגיבוש ארגוני, אך לא את טבעה המתואר. הן אצל הובס, הן אצל לוק או רוסו - האדם מתלכד לחבורות כיוון שזו הדרך היותר יעילה להישרדות במאבק האינתיים עם הגורל והטבע. הוא עושה זאת באי-חשק או בשמחה, מתוך כוונה להיטיב או כדי להימנע מרע, אך בכל מקרה - הצל המאיים הינו זה של היעדר אפשרות לאדם להתעמת עם החיים כחיד, או אף במסגרת של משפחה ראשונית.

המערכת היהודית אימצה לה את המערך האמוני כדפוס השליטה העיקרי, ואת הארגון העל-שבטי כמסגרת ההפעלה של דפוס זה. עם זאת, ייחודה של קהילה ושל סמכות מזדמנת מופיעה גם היא כמודל ארגוני אפשרי כבר מימי המדבר. ההפניה לשופט עתידי [דברים 11-8/1] לצורך פרשנות התורה שבכתב, כמו גם החלוקה ליחידות עשונות הכפופות לסמכותם השיפוטית והארגונית של שרי עשרות, חמישים ומאות, מציירות לנו מודל כזה בבירור. גם האינטראקציה שבין התורה שבכתב והתורה שבע"פ מסייעות לקיומו של מודל זה. על מהותה של אינטראקציה זו עוד נתעכב להלן, בסעיף 5.

עיקרו של המודל מאפשר, כאמור, לגיטימציה לסמכות מזדמנת, ובלבד שתהא נסמכת על הבסיס האידיאולוגי העל-שבטי. מבחינת דפוסי הארגון, משמעות הדבר הוא קיומה של שרשרת פסיקה הלכתית המתייחסת אל מציאויות נתונות, תוך הסתמכות על מקור מחייב שתוקפו מקובל, מעבר לתנאי הזמן והמקום. זו מהותה של הרציפות ההלכתית שהיהדות נוהגת להתגדר בה, אך זו גם הנוסחה שעל-פיה נקבעים סדרי העדיפויות והקדימה של מושאי הארגון היהודי. עצם קיומו של מקור מחייב שכזה גורס שהפרשנויות המזדמנות חייבות בהתאמה אורתודוקסית אליו, ומכאן ניתן ללמוד שההיבט האידיאולוגי (ובמקרה שלנו, דתי-אמוני) הינו זה שמכתיב את גבולות השייכות הארגונית. במילים אחרות: ענינו המרכזי של המקור ההלכתי המחייב הוא בשימורו העצמי כמקור מחייב. מכאן ניתן להסיק, איפוא, כי היהדות - כאידיאולוגיה, כהלכה, כדפוס ארגוני - עסוקה בשימור היהדות ובהנצחתה, אפילו על-חשבון שימור היהודים. הצהרה מרחיקת-לכת זו טעונה הבהרות אליהן נשוב מעט מאוחר יותר. בשלב זה, די אם נזכיר כי ברמת ההתפתחות ההיסטורית, ברי לנו כי העולם היהודי היה מצוי כמעט תמיד בתהליך של הצטמקות, העומד בניגוד לתהליך הריבוי הטבעי המאפיין את האוכלוסייה האנושית של כדור-הארץ.

* * *

מודל השליטה היהודי הזה, שעיקרו שימור ההלכה כמקור לתוקף המחייב, ניתן גם לבחינה לאור תורות אישיות וההקשרים החברתיים של טיפוסים אישיות שונים. עוד נעסוק בכך, מאוחר יותר, בפירוט יתר, אך בינתיים נוכל להצביע על גורם הסמכותיות שבדפוס האישיות החברתית שנתפתח עם תרבות הקהילה. בהיותה של הקהילה היהודית מחוץ למעגל ההיסטורי, בכך שלא השתתפה בהליך של הדדיות ההיררכיה האזרחית והכנסייתית (ראה לעיל, פרק ב', סעיף 3), פיתחה היהדות דגש על המבנים הסמכותיים הוולונטריים. האלטרנטיבה הייתה יציאה אל מחוץ למעגל - מה שכינינו כבר "ההגירה מן היהדות". ברמת מבני האישיות אנו מדברים כאן בפיתוחה של אישיות סמכותית (אנאלית), המצויה בקצהו האחד של רצף אישיותי שבקצהו השני מצוייה האישיות האוטוקרטית, העצמאית והבלתי-תלויה. לאישיות הסמכותית מאפיינים ברורים של סגירות אתנית, דבקות בדיעות קדומות ובמסורת, עיסוק רכושני בנכסים וגילויי קמצנות, כפייתיות בנושאי ניקיון, חוסר יכולת לשאת מצבי סבל קרובים תוך אדישות לסבל המצוי בטווח הבלתי-מידי, פוריטניות מינית והתרחקות מקומוניקציה של מגעים, והעיקר - זיקה אל, וצורך בקיום וריצוי של, ישות סמכותית חיצונית קבועה, שאליה מתייחס ריצוי זה. מאפייני התרבות הישראלית והיהודית הבתר-מדברית מצביעים בכיור על הימצאותם של כל האפיונים האישיותיים הללו, וביתר שאת כך לנוכח התוכחות המוסריות של הנביאים. דפוס דומה של מחאה חברתית מטיפוס זה, כנגד דפוסי אישיות והתנהגות הנובעת מהם, ניתן למצוא גם בחלקים של הנצרות הקדומה שלפני ימי קונסטנטיין, או אולי גרגוריוס הגדול, שאחריו נטלה הכנסייה את תפקיד התיווך בין האדם (הנוצרי) והישות המהווה מקור לתוקף המוסרי וההתנהגותי.

דפוס השליטה היהודי נתפתח, אם כן, בד בבד עם טיפוחה של האישיות הסמכותית-אנאלית. ומתוך צמידות ללאומיות היהודית שזוהתה, ע"י ההלכה, עם המערך הדתי-אורתודוקסי וגילוייו באנשים שהיוו את הקהילה הדתית, יכול היה הדפוס הזה לא רק להיות מאפיין תרבותי, אלא להיות להוויה מתמשכת ומתארעת שמוקדה הוא הקהילה הספציפית. בחינה זו ניתן לומר שלכל קהילה נוצר דפוס "לאומי" משלה, שהמשתף לו ולא לה של הקהילות האחרות היה במאפייני האישיות החברתית שנתפתחו במקביל מתוך קיומו של דפוס שליטה זה. מנגנון השליטה הזה פועל במקביל להתפתחות התרבות הפנימית של הקהילה, שעיקריה נעוצים בדיאלקטיקה של התפתחות ההלכה עצמה.

4. גיבוש תרבות הקהילה

הקהילה, כמוסד, לא הייתה יכולה להתפתח ללא ההכשר שהעניק לה המשפט הנוהג במקום. אולם המשפט, שהגדיר שייכויות קבוצתיות כמו גם את המבנה האל-מעמדי של האוכלוסייה העיקרית (כלומר, זו שהייתה בתחתית סולם ההיררכיה, למעט המעטים הספורים שכינה בתפקידי מלוכה, אצולה וכהונה), היה זה שגם איפשר לקהילה לכוון סמכויות ביחס לחבריה ולהחזיק בבניה שלא הצליחו או לא רצו לעבור למחנה הנוצרי. קיומו של משפט בלתי-אישי זה איפשר גם כינון חברה מעמדית בתוך הקהילה היהודית, שוב - בשונה מהמצוי ברבדים היותר רחבים של האוכלוסייה ה"כללית".

אולם מקורה של תרבות הקהילה היהודית מצוי לא רק אצל המשפט המקומי שבמסגרתו פעלה, ואף לא רק בתרבות השליטה שנתכוננה על-גבי האידיאולוגיה הדתית של ימי-הביניים. למעשה, נראה כי המקורות כאן מצויים בתרבות המדבר והגיבוש הלאומי הראשוני שהתרחש בד בבד עם המעבר מהוויית העבדות לכיבוש א"י. מכאן גם נובע בלבול באשר לאפיונים המעמדיים של היהדות שחובה להעיר עליהם:

מבחינת תרבות הקהילה ומנגנוני השליטה - ומאוחר יותר השלטון - שאיפיינו את יהדות הקהל, ניתן לראות ניצנים, או אולי אפילו פריחה, של מבנים מעמדיים במשמעות הסוציולוגית המקובלת של המושג, בעיקר בתחום הכלכלי-חברתי אבל גם ברמת השליטה בהון תרבותי. מאידך, ברמה האידיאולוגית ובמידה ידועה גם ברמת ההתנסות החברתית, "נקייה" היהדות מתרבות מעמדית, שכן אין בה אצולה ואפילו המלוכה הישראלית איננה תורשתית לגמרי והיא מותנית, להלכה לפחות, בבחירה שמתווכיה הם "שליחי אלוהים" (שהם עצמם נטולי עמדה פורמאלית). יתרה מזאת, לפחות למראית-עין, השליטה במוכניה האידיאולוגיים-מוסריים נמצאת בידיהם של חכמים ובקיאים בתורה, אשר בידיהם נמצא גם המנדט לשיפוט וחינוך, אפילו עד כדי הרשאה לשפיטת המלך.

ראוי, אם כן, ליתן את הדעת על אבחנה זו שבין מעמדות כלכלית-חברתית ובין מעמדות אידיאולוגית-מוסרית. בנוסף לכך, יש בהחלט מקום לסייג את ההנחה לגבי היעדר המעמדות אפילו ברמה האידיאולוגית-מוסרית. שכן גם כאן, מבחינה מעשית, יתרום של הזקנים, של הכוהנים, של העשירים ושל המקורבים לשלטון למיניהם היה ברור - ודי אם נתבונן בסיפורי המקרא ובזעקת הנביאים כנגד משטר מפלה זה. ניתן אולי לומר, לאור זאת, שהיעדר מעמדות - אם אכן היה קיים ביהדות - היה בעיקר בקריאה לתיקון מוסרי, המאפיינת קבוצות שוליים כגון הנביאים.

בחינה זו, התחקות אחרי מקורות התרבות הקהילתית היהודית היא גם מעקב אחר המאבק בין האישיות הקיבוצית הסמכותית (הקהילה והעלית) וזו האוטוקרטית (הנבואה); זו המאפיינת ברכושנות ובעלתנות אל-מול זו המתאפיינת בזיקה של הוויה.

* * *

כבר בסיפורי המקרא ניתן להבחין בין שתי התפיסות המצויות לא רק בניגוד שבין משה ועמו אלא בתוך מרחב ההתנהגויות של משה עצמו. קיומן של שתי התפיסות באורח סימולטני גורם, כמובן, להתנגשויות חוזרות ונשנות של ביטוייהם ההתנהגוטיים.

ראשיתו של הסיפור הוא בהוצאת העם אל המדבר, מקום בו אין אפילו אפשרות לבעלתנות - בעיקר לא טריטוריאלית, אך גם לא של ידע או איכות כמותית אחרת הניתנת להַצְפָּר. אינסופיותו של המדבר מהווה סדן של יצירתיות, של קיום-של-הוויה ולא של קיום רכושני. הנווד המדברי מממש את עצמו בעצם התקיימותו, כשצרכיו הם מיידיים - ובמקרה של הסיפור המקראי מסופקים ע"י ישות המסגרת (האלוהים) במונחים של שליו ומין. כל התייחסותו הרכושנית של הנווד הינה, מטבע הקונטקסט, ארעית גרידא, מיידית ופונקציונאלית במהותה. הדוגמאות הבולטות לכך הן, כמובן, המן - המחזיק מעמד "עד הבוקר", הסוכות הארעיות והמצות שהן הלחם הנאפה בחיפזון, בתנאים של מסע. במצב שכזה אין מקום לפיתוח תרבות מעמדית או רכושנית ואף לא של אישיות (חברתית) סמכותית כפי שתוארה לעיל. אולם זו מצוייה בפורטנציאל, אולי כמזכרת מתקופת העבדות וההכנעה - שהיא חממה מעולה להתפתחותה של אישיות כזו. ופורטנציאל זה בא לידי מימוש הן בשל "שגיא" אלוהית - ההיתר לקחת רכוש, גם אם בכמות מוגבלת - הן בשל ההזדמנות: החנייה הארוכה למרגלות הר סיני והיעדרותו הממושכת של משה. או אז מקבלת גם האמונה באל ביטוי רכושני-בעלתני. "עשה לנו אלוהים" אומר העם לאהרון **שמות** ל"ב/1], אלוהים גשמי שימלא את מקומו של "האיש אשר העלנו מארץ מצרים" (שם). הכסף והזהב הופכים למושא האמונה הממשי, מגלים את הנטייה לצידה של האישיות הסמכותית-אנאלית.

חוקי הרכוש, המגיעים כדי טיפול בשעבוד אנושי (דיני עבד עברי) תוך יצירתו הראשונה של החיץ האתני - האבחנה בין ישראל לבין מי שאינו ישראל בתחום השיפוט (עבד עברי לעומת עבד שאינו עברי וכו') וכנגד זה, הדגש על קבלתו של הגר והתושב וזכויותיהם השוות הטבעיות - המתקיימות בלא צורך בהקנייה של זכויות אלה למי שאינו ישראל - מספרים לנו שוב את סיפור המאבק בין שני טיפוסים האישיות החברתית המאפיינים את ההתפתחות הקהילתית.

הכיבוש וההתבססות קיבעו את תרבות הרכושנות. טריטוריה, נכסים ויוקרה חברתית הפכו להיות מטבעות עוברות לסוחר בתרבות הישראלית. ואף כי לא היה בכך שוני רב לעומת תרבויות מזרחיות (ולאחר מכן - גם מערביות) אחרות, הרי שכאן נוסף הייחוד של מקור הלגיטימציה והסמכות, שבשמו נעשו הדברים ומטעמו התפתחה גם הזיקה ההדדית של זהות קהילתית.

הדורות שחלפו מהכיבוש וההתנחלות ועד לכינון המלוכה, היו נתונים בסימן השבטיות. הקשר הלאומי נטרופף משהו ועיקרו מתמצא ביחסים בין-שבטיים מקריים, ובזמני מצוקה גם באיזו חבירה מזדמנת, אד-הוק, של שבטים ישראליים, לבריתות חירום כאלה או אחרות. כל תקופת השופטים מצטיירת, בעצם, כעידן הקהילות הקטנות, השבטיות בעיקרן, שמשגרתן נפרדת ואשר התלכדותן מקרית - וגם אז באורח חלקי בלבד - ומותנית בהופעתה של דמות כריזמטית כזו או אחרת. יתרה מזאת, גם הדמויות הכריזמטיות של השופטים לא הצליחו, בעצם, לייסד - כל שכן למסד - מבנה פורמאלי המשכי של שלטון ברמה העל-שבטית. בעידן שכזה, ניתן להניח, היו הקבוצות הקהילתיות עסוקות בעיקר בעיצוב כלכלת רכוש מקומית שעיקרה אמנם בחקלאות אך אשר לפחות בשוליה היא כבר בעלת אלמנטים של סחר חליפין בתוצר עודף. זו הינה, כמובן, חממה נוחה

להתפתחות מבנים אישיותיים סמכותיים. סוג הנסיבות הזה מתועד בספר שופטים עצמו, המעיד כי במידה ומתפתחים סכסוכים, הרי שהם, בעיקרם, סכסוכים על רקע כלכלי. באותה תקופה ניתן לראות גם התחלות של סגרגציה אתנית של השבטים הישראליים עצמם, ברמה השבטית. פרשת הטבח של בני אפרים היא דוגמה קיצונית לכך, אך אפילו החשיבות המיוחסת למוצאו השבטי של כל שופט מלמדת על קיומו של התהליך.

כינון המלוכה הינו עוד צעד לקראת גיבושה של תרבות קהילתית אנאלית. משפט המלך והמערך השיוכי הצמוד למוסד המלוכה מדגיש זאת באופן בולט. אמנם, שלא כפי שהיה הדבר במלוכה האירופית של ימי-הביניים, אין העם שייך למלך בשיוך קנייני, אך כנגד זאת מוקנית לו, למלך, הזכות לקחת עבדים ושפחות באופן שרירותי ובעצם לא מוגבל. התפיסה הגורסת כי המשאבים הלאומיים עומדים לשירותו (אף אם אינם שייכים לו) והמעבר משיטת המנהיגות הפונקציונאלית-מזדמנת לשיטת המנהיגות התורשתית, מקבעים תהליך זה באופן סופי. אפשר ומכאן נובעת גם הלגיטימציה לאופי התורשתי של המוסדות הרבניים, שהתגבש בקהילות היהודיות - ובעיקר בחצרות החסידיות - למן ימי הביניים ואילך. עצם קיומו של מוסד שליטה המצוי בבעלות מונופוליסטית של קבוצה הינו ביטוי אנאלי מובהק, שכן הוא מעיד בפירושו על הכרה באופי הרכושני של יחסי הגומלין של הקבוצה. במצב כזה, שוב אין מקום לביטויים ספונטניים פונקציונאליים - שפינו עתה את מקומם לגילויים של חזקות מטיפוסים שונים, כגון חזקת התורשה.

יש לציין, עם זאת, שהמאבק בין שני הדפוסים הללו - האנאלי והאוטוקרטי - טרם הוכרע סופית עם כינונה של המלוכה. אמנם, עצם המונופול של שמואל כסמכות התיווך בין הבחירה האלוהית ובין מימושה הארצי הינו כשלעצמו בעל אפיונים אנאליים, המתחזקים עוד יותר כאשר בוחנים את טיב יחסיו עם שאול מזה ועם העם מזה. אולם במעבר של המלוכה מבית שאול לבית דויד, יש עדיין, לצד אלמנט ה"חזקה" האנאלי אצל שמואל, שרידים של מאפייני התרבות האוטוקרטית: אפשרות לצמיחתה - וקיומה - של מנהיגות פונקציונאלית תלויה זמן ומקום ומנותקת מתפיסת ה"חזקה". אולם גם מאבק זה מוכרע עם התבססות המלוכה. השתלטות בית דויד על מנגנון השליטה והכפפת העם לאינטרס המלכותי הטוען לייצוג האינטרס הכולל, מעידים על ניצחון התרבות ה"סוגרת" - האנאלית.

עדות מקראית לכך נמצאת למכביר בסיפורי הנביאים. למעשה, סיפור הנבואה בכללותו אינו אלא סיפורו של המאבק - של מעטים ובלתי נחשבים, המייצגים את התרבות האוטוקרטית - בהתפשטותה של תרבות הבעלתנות והבעל, בהתמכרות לנכסים החומריים ולמדדים הרכושניים, שבאו במקום העצמיות האנושית האוטוקרטית. ואכן, 'אין לי חפץ בקורבנות' - חפצים - אומר הנביא בשם הישות המייצגת בעיניו את ההוויה הפועלת.

השתלטותה של התרבות האנאלית, המיוצגת במקרא ע"י הסגידה לבעלתנות (ומייצגה - הבעל), הינה כל-כך שורשית, עד כדי כך שאפילו החזרה ההמונית בתשובה שאורגנה ע"י המלך יאשיהו, מן הסתם תוך כדי ניסיון לייחס את הרפורמות השלטוניות שלו לסמכות האלוהית (וראה סיפור מציאתה של ספר דברים - [מלכים ב', כ"ב-כ"ג]), אינה מסוגלת לשנות את דפוסי ההתנהגות ולשרש את הנהייה הבעלתנית. והמקרא, אשר מעיד על יאשיהו כי "כמוהו לא היה לפניו אשר שב אל יהוה בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאורו ככל תורת משה ואחריו לא קם כמותו" [מלכים ב', כ"ג/ג], מקפיד גם לומר בהמשך לפסוק זה: "אך לא שב יהוה מחרון אפו הגדול... ויאמר יהוה גם את יהודה אסיר מעל פני..." [שם, 26-27].

ברמה של גיבוש תרבות קהילה אנו עדים, אם כן, למעבר מתרבות קהילה של פרטים - או הקבצים קטנים - אוטונומיים, אשר איפיינה את תקופת השופטים, אל הקהילה הסמכותית שקיבלה גם מיסוד יציב בדמות המלוכה התורשתית. עם חלוף המלוכה, נותרו על כנם המאפיינים הסמכותיים של ארגון הקהילה, כפי שראינו בעדות המקראית על מעמדו של יהויכין בחצרו של אויל מרדוך. כך גם שיבת ציון ובניית הקהילה הארץ-ישראלית החדשה אינם נעדרים סממנים סמכותיים, שהבולטים בהם - ללא ספק - הם עצם המנדט המלכותי של נחמיה לעצב קהילה וחיי-קהילה מתוקף עוצמתו של חותם המלך, והצו של עזרא - שנתמך ע"י המנדט הזה - לגירוש הנשים הנכריות, מה שהיווה ביטוי לתהליך ההסתגרות האתנית שהפך, לאחר מכן, למאפיין מרכזי בתרבות הקהילה היהודית.

גם במהלך ימי הבית השני יש כנראה מאבק על דמות תרבות קהילה, ואנו עדים בו הן לקיומם של סממנים אוטוקרטיים, הן של סממנים סמכותיים. במבט כולל, זו הינה התקופה בה מתפתחות האבחנה המעמדית. אצולות כלכלית ודתית מתבססות כאשר במקביל מתפתחת מציאות של ריכוז הסמכויות בידו אצולות אלה. אמנם, קיימת מוביליות חברתית במידה מסוימת, אך זו אינה אלא הדגש נוסף ואישור לעצם קיומה של החלוקה המעמדית - שעיקרה המדדים הכמותיים של איכויות אנושיות. כלומר: האדם נמדד ומדורג על-פי מה שיש לו - הון כלכלי, הון פוליטי, הון תרבותי, הון דתי וכיו"ב. גם הקנאות האתנית הולכת ומתגברת במהלך תקופה זו ואפילו כאשר קיים ניסיון להרחיב את בסיסו הדמוגרפי של העם - כפי שהיה הדבר בימי כיבושו של אלכסנדר ינאי, שכפה גיור המוני על האוכלוסיות אותן כבש - הרי שוב אין זה משהו הנעשה במסגרת של הליך חופשי ורצוני, כפי שהיה הדבר במקרה של רות המואביה. כאן אנו עדים להכפפה של אנשים חופשיים אל מסגרת קפואה ונוקשה שלה הגבלים פורמאליים, אזוריים ודתיים כאחד. יתרה מזאת, אקט ההצטרפות - או הצירוף - שוב אינו באימוץ הפרט את המערך הפילוסופי-טקסי-פולחני, אלא עיקרו הינו דווקא הצד הפורמאלי-רישומי; לא הגדרה עצמית ומחויבות פנימית ואישית, אלא דווקא הגדרה חיצונית, רשמית.

חורבן הבית השני והתמוטטות היישוב היהודי בא"י לאחר מרד בר-כוכבא לא הניבו גם הם שינוי מהותי בדפוס הקהילתי שנתגבש. להיפך, האורתודוקסיה ניסתה לארגן עצמה מחדש על-בסיס הקהילה הסגורה והמסתגרת, שדפוס הקיום שלה מותנה במערך סמכותי - הפעם רבני - המגדיר את גבולות ההתנהגות המותרים אצל בני הקהילה. לאחר שניסיונות לרפורמה ולשינוי הביאו למלחמת חורמה ולהוצאת הרפורמיסטים אל-מחוץ לתחומי הקהילה, נוצרה מציאות שעיקרה היה מאבק-של-קבע ומכאן, תחושת חירום קבועה והתלכדות מסתגרת עוד יותר. הצלחת הנצרות - הרפורמה של הימים ההם - הובילה את המנהיגות האורתודוקסית להתנהגות קלאסית של מצור. החשיפה לאויב הייתה לגדול והמסוכן שבחטאים, לאיום המרכזי. ועל-כן לא היה אפשרי לטפח גישות שעניינן במשא-ומתן שאפשר כי יביאו להדברות, או אפילו לניצחון במאבק "על נפש הבוחר". הסכנה, מנקודת הראות האורתודוקסית, הייתה בעצם קיומם של מגעים עם הזר, השונה, המערער. אלה, לדעת האורתודוקסיה, היו עלולים לגרום לשינוי במהויות שהוחזקו כקדושות - ואולי גם לפגוע בנכסים בהם שלטה האורתודוקסיה. והאמצעי היעיל ביותר - לפיכך - למניעתה של סכנה כזו, היה ניתוקה של היהדות (ומכאן: גם של הקהילה היהודית) מהגילויים האנושיים האוניברסליים ובראש ובראשונה: מהיכולת האנושית לשנות ולהשתנות; מהיכולת לבחור. כך, מתוך כוונה תחילה או באקראי, אולם מכל מקום כתוצאה מההתליכים הללו, נוצרה הברית הבלתי-קדושה בין האורתודוקסיה היהודית והאורתודוקסיה הנוצרית-פוליטית, שעיקרה היה בידודה והסתגרותה מרצון של הקהילה היהודית ושל היהדות, והוצאתן אל מחוץ להיסטוריה האנושית שסימנה המרכזי היה תמיד: התפתחות תוך כדי שינוי.

מכאן ואילך היה המשך התהליך של גיבוש תרבות הקהילה היהודית פשוט-יחסית. משעה שהעיקרון המנחה של ניתוק מהחיים, מהמציאות הדינמית, היה לאמת החיים הראשית בקהילה, יכולה הייתה זו לקיים מערך סגור ולהתקיים בו. בייחוד כך משום שהקונטקסט הכללי של תהליך זה היה צמיחת המדינה הנוצרית ועיצוב השיטה המשפטית שליוותה צמיחה זו, קרי: השיטה שהפכה, אצל היהודים, את הקהילה ליחידה המשפטית הראשונית. הפיזור והפונקציות הכלכליות של היהודים, שהפכו להיות "אזרחי המלך", היו, כמוכן, גורמים נוספים שאך טיפחו את תרבות הניתוק והייחוד הקהילתי-אתני-לאומי-דתי אל-מול הסדר החברתי הפיאודלי שהלך ונתגבש מסביב. במצב דברים זה אין תימה שהמו"מ - ברמת הקהילה - עם הרשויות, שהיה בעיקרו כלכלי, הוצג - כלפי פנים, כלומר כלפי חברי הקהילה - כויכוח על עקרונות הדת והלאות. שימור הייחוד הדתי קיבל מימד לאומי, אך הפעם לא על בסיס הזיקה לאל לאומי, אלא דווקא על-בסיס מציאות: רשויות המוצגות כשונות וכבעלות התייחסות מיוחדת כלפי הקבוצה הקהילתית המוחזקת כשונה, קרי - הקהילה היהודית. הלאומיות היהודית, לפיכך, הפכה להיות פרי הגדרה חיצונית ליהודים - תוצר התפיסה הפוליטית הנוצרית.

במצב דברים שכזה ניתן היה להדגיש את המימד הייחודי היהודי, ורשויות הקהילה יכולות היו לבנות את מכלול ההסדרים התוך-קהילתיים על-בסיס החיקוק היהודי ולשוות לתקנותיהן אופי ומימד יהודיים. ע"י יצירת זיקה ביניהן ובין פסיקות העבר. שוב, הנה לפנינו תהליך "סוגר", סמכות-אנאלי באופיו, אשר בהיותו כזה טיפח אצל היחיד בקהילה מבנה אישיות ודפוס התנהגות מתאימים, שהאלטרנטיבה להם כרוכה בהיעדר הביטחון באשר לכושר לשנות זהות.

ועם זאת, בכל זאת נמשכה ההגירה מן היהדות, הברחה אל-עבר האופציות האחרות, ומרבית היהודים פרשו מעם היהדות והקהילה היהודית, שלא איפשרו להם כל ביטוי זולתי זה של האנאליות הקיבוצית.

5. הבסיס הפילוסופי והתפיסה הארגונית

התפיסה הארגונית שנבעה ממציאות הבידוד הובילה למבנה המעשי של הקהילה היהודית של ימי הביניים. עיקרה היה אוטונומיה כלפי חוץ וסמכותיות נוקשה כלפי פנים. אולם תפיסה כזו חייבה לגיטימציה לא רק ברמה הארגונית, אלא ובעיקר, ברמה הפילוסופית-אידיאולוגית. זו נמצאה, אמנם, בכתבי הקודש; אבל גם התפיסות הנוצריות נסמכו על אותם כתבי קודש וכך גם הלגיטימציה של כל רפורמה אחרת - ולכל רפורמה היו השלכות ארגוניות. אשר-על-כן, נולד הצורך ביצירת פרשנות שתהיה אחידה, יחידה, וחסרת סובלנות לפרשנויות אחרות, אשר מן הצד האחד תנסה גם להשיב על פרצות שפרצו הפרשנויות הרפורמיסטיות בפרקטיקה הדתית והארגונית ומן הצד השני, שדבקות בה גם תקטין את הפיתוי לילך אצל פרשנויות אחרות. כך נולדה, למשל, תפיסת העולם הבא והשכר המזומן שם ליהודי הנאמן, אשר באה להתמודד עם מושגי הישועה הנוצריים. כמוכן, בבניית תפיסה זו ביהדות קיבלה התביעה לנאמנות משמעות קהילתית-ארגונית ולא רק דתית-התנהגותית, ומכך נבע גם דפוס של ציות למוסדות ולקהילה. גם החיוב בציות לפסק ההלכה הפך להיות מטבע התנהגותי עובר לסוחר, וכך גם היחסים המיוחדים - בתוך כל קהילה - בין הרשויות הדתיות והמוסדות החילוניים שתמכו בהן - מוסרית, כלכלית וציבורית. עיקר מניינם ובניינם של מוסדות אלה בא, כמוכן, מתוך האליטות הסוציו-כלכליות.

הבסיס הפילוסופי שממנו ינקה התפיסה הארגונית הקהילתית, מצוי כנראה אי-שם בראשית ימי הבית השני, לא רק במעשיהם של עזרא ונחמיה, אלא במקורות התנאיים שעסקו בסוגיות הנוגעות לחיים בעיר, שהחלה להתפתח בזמנים הללו באורח מואץ. קיומו של מרכז מוכר הקל על הבניית התוקף האוניברסלי לבסיס פילוסופי זה. עיקרו של הבסיס הפילוסופי עסק בשאלת הסמכות, מקורותיה וגבולותיה - כלומר: ביצירת התהליך התחיקתי שיוכל ליצור ארגון יציב. בעיקר מחמת הנסיבות, אך גם בשל סיבות אחרות, הוביל התהליך לפיתוח התפיסות של "שלטון הציבור". כאן באו לידי התנגשות שני כללים: האחד גרס "אחרי רבים להטות" - כלומר, הכרע הדין די לו בהכרעת הרוב. אולם כנגדו עמד הכלל כי "היחיד מעכב על היחיד, וכן היחיד מעכב על הרבים", המבוסס על **כבא כחא** [ב/י"א].

המקרא התייחס לסוגיות אלה, של חילוקי דיעות ושל בעייתיות בפרשנות ההתנהגותית וההתאמה של זו לנסיבות, בכמה מקומות - כמו בהפניה לשופט העתידי או, לחלופין, במשפט המלך על גרסתיו השונות (**שמואל ו-דברים**). התלמוד התייחס גם הוא לשאלות אלה, ובדפיו היו מקופלים דיונים שהצביעו על מקרים ויצרו תקדימים שאליהם ניתן היה להתייחס.

אולם באלה לא היה די כדי לקבוע מסמרות ותנאים לפיתוח מסכת ארגונית כוללת ואחידה. ואכן, בקרב חכמי ההלכה שחיו בקהילות השונות היה ויכוח, שלא חדל מעולם, לגבי המסקנות הפילוסופיות והארגוניות שמהן תיגזר המסגרת ההתנהגותית האחידה לחיי הקהילה. השופט מנחם אלון מצטט, למשל, את רבנו תם שגרס כי "אין הרוב מחייב בהכרעתו את המיעוט".

ובכל זאת, ועל-אף אי-ההתאמות שהיו ספציפיות לכל קהילה, נוצר בסיס משותף ע"י יצירת מושג של "תקנות הקהל", ששורשיהן היו בחיובים שנתחייבו בהם אנשי העיר הקדומים, כגון במידות, שערים, שכר-יום וכיו"ב, ואשר משמעותן הייתה היכולת לשעבד את היחיד לצרכים ולהכרעות הקהילתיים - לא רק נוכח פני השלטון הזר, אבל בעיקר אל-מול המציאות המשפטית של ימי הביניים, שראתה - כאמור - בקהילה ולא ביחיד, את היחידה הראשונית, בייחוד לצורכי מיסוי.

מכאן ניתן היה ללכת הלאה לתפיסה הארגונית של הקהל כמקור סמכות מוגבל, כלומר כגוף החייב להסדיר משמעת פנימית, על-פי קודים בהם הוא מצווה מקדמת-דנא ומתוך זיקה למציאות משתנה. התפיסה הארגונית הזו מגייסת לעזרתה את האיום כי אם לא יצלה הדבר הרי שהמערכות החיצוניות יתערבו וישליטו את חוקיהן המתעמרים באופן שרירותי. אבל יותר מכך, התפיסה הזו מובילה למסקנות מעשיות חד-משמעיות: הפקדת פרשנות הקודים והכללים בידי מי שמצוי בקודים האורגניאליים (מקרא) ובדרך שבה נתפתחו (תלמוד ופסיקת הלכה) כדי שניתן יהיה ליצור התאמה נוכח השינויים בתנאי המקום והזמן, שהם סימניה העיקריים של ההיסטוריה. סמכותו של הקהל, כתוצאה מכך, הייתה יכולה לבוא לידי ביטוי בהכרה בצורך קיומו של מערך פוסק מתאים, שיוכל לגשר בין תביעות הזמן והמקום ובין המקורות המסורתיים. כלומר, בבתי-דין של חכמי הלכה. תהליך כזה עיצב ועיגן, אם כך, את המעמד הארגוני המיוחד של הרבנים, תלמידי-חכמים וגדולים בתורה, אשר מתוך קהלם היה צריך לבחור את הדיינים שיפסקו הלכות.

אולם הליך זה מבליע בתוכו גם הכרח נוסף: ההכרח ביצירת תנאים כאלה שיאפשרו למעמד שכזה להתפתח ולהתקיים, כלומר - תנאים כלכליים מינימליים שיאפשרו לבתי-המדרש להכשיר מועמדים פוטנציאליים לרבנות ולדיינות. הכרח זה פיתח, מצידו, את מעמדם של גבירי הקהילה ואת אותה זיקה מיוחדת, שהזכרנו לעיל, בינם לבין הממסד הרבני. זיקה זו נתחזקה גם ע"י ההשוואה בינה לבין הזיקה המקראית שבין המלך והנביא.

השילוב בין האינטרס הכלכלי והסמכות המשפטית או המוסרית (ובמקרה שלנו - בתופעת ההלכתית) איננו חדש בהיסטוריה האנושית. אולם כאן היה לו גם נופך של קדושה, שכן מקור הסמכות של הפסיקה הרבנית לא היה הרצון הכללי האנושי, אלא מסורת הפסיקה הדתית, הטוענת כי מקורה בשמיים. וכך, גם אי-ההסכמות בעניינים הטריביאליים ביותר, משעה שאירעו בתוככי הממסד הרבני-למדני, קיבלו מעמד של פלוגתות לשם-שמיים, המותרות ואף מעוררות השתאות ומתן תוקף-יתר לצדדים ה"מנצחים". הדבר מקבל משנה-תוקף אם נזכור כי חלקים מרכזיים בעיסוק הרבני במשפט הציבור נגעו גם ליחסים שבין כלל הקהילה והרשויות שמחוצה לה, יחסים שטיבם וטבעם היה מעבר לעיסוקי היומיום של הפרטים, חברי הקהילה.

ואכן, בדיוק בשל כך היו סוגי הפסיקה ומושאי שונים מקהילה לקהילה ויחד עם זאת, נתקיימה (ובלא שתהא בכך סתירה כלשהי) זהות בטיפוס המשטר הפנימי של כל הקהילות. עובדה זו מחזקת את המסקנות בדבר הבעייתיות של "אחדות ישראל" שדוגמאות לה הבאנו גם מתחומים אחרים וזמנים שונים - ודי אם נזכיר כאן את שתי המלכויות הישראליות של שומרון ויהודה המגיעות לעיתים כדי מלחמה ביניהן. גם כאן אנו עדים להתפתחותן של קהילות אוטונומיות שמציאות חייהן שונה ממקום למקום ומזמן לזמן, ואשר ההתייחסויות המשפטיות שלהן אל המציאות הרלבנטית שונה גם היא, בהתאמה. וכל זאת, כאשר אנו מגלים דמיון או זהות מהבחינה הטיפולוגית, בכך שכולן מטפחות התנהגות ארגונית המעידה על תפיסה ציבורית (וכנראה גם פרטית) סמכותית-אנאלית, הסומכת עצמה על המקורות הדתיים ומקיימת בשל כך מערך סמלים ציבוריים דומה.

אנו רואים, אם כן, התפתחות של תרבות קהילתית-מקומית המתייחסת אל המציאות הקיימת, אשר סומכת את מקורותיה על בסיסים שאף כי מקורותיהם משותפים, הפרשנות להם היא ייחודית לזמן ולמקום. הקניית הלגיטימציה באמצעות הסימוכין על ההגבלות שמקורותיהם בקוד הדתי, הופכת לזיקה לאומית (או לתחליף-לאום) תוך יצירת זהות - שלא הייתה בימים קדומים - בין הקהילה המסוימת וביטויי ההתנהגות הפרטיים שלה ובין הדת הסימבולית - שהופכת עתה למסגרת "לאומית", למקור סמכות חיצוני לקיום ברמה היומיומית ולביטויי ההתנהגותיים, מה שהינו כשלעצמו (כפי שכבר נרמז), מאפיין מרכזי של האישיות הסמכותית-אנאלית.

הבסיס הפילוסופי לתפיסה הארגונית שהולידה את המבנים הספציפיים של קהילות ישראל שבגלות, נחשף עתה לעינינו. זהו הפן האנאלי-סמכותי שזיהינו בסיפור המקראי על יצירת הלאום וגיבושו כקבוצה בעלת תרבות של אמונה לאומית. זהו אותו היבט של גיבוש חוץ-טריטוריאלי. אך לא בביטוי המדברי - המתאפיין דווקא באינסופיות האופציות שהוא מציע (ובכך דווקא במידה רבה של אוטוקרטיה) - אלא דווקא בביטויי שמימי יהיכין או נחמיה.

במילים אחרות, המדובר כאן הוא בתפיסת האל כבעל סמכות אוניברסאלית, חוץ-טריטוריאלי, שמרותו הינה בעלתנית ובלבדית - ועל-כן גם ספציפית.

מתפיסה כזו נובעת מערכת יחסים דטרמיניסטית בין ריבון חוץ-אנושי לאנשים נטולי-ריבונות, אשר הסתירה הפנימית של קיומם ההיסטורי-אנושי נפתרת בציות לצווים המתייחסים למקורות אלוהיים - מה שיוביל להרמוניה של אחרית הימים. הברית, יום הדין ואחרית הימים המשיחית, הופכים להיות סממני המפגש שבין היחיד היהודי וההיסטוריה, כאשר קיומו היומיומי של אותו יחיד מנותק מההליך ההיסטורי האנושי והינו אך ורק מעיין מסדרון המוביל מנקודת הראשית (הברית) אל האכסדרה של ההרמוניה הטוטאלית העתידית (ביאת משיח). זו הינה גם משמעותה של תפיסת החיים היהודית הגלומה במימרה: "דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ובפני מי אתה עתיד ליתן את הדין". לא עוד הווה ומציאות, אלא מסגרת קיום ארעית; הפוגה (אנושית-היסטורית) שבין עבר ועתיד תלוי-אלוהים, שרק להם משמעות של אמת. ומכיוון שמסדרון זה איננו מבטיח ישועה בכל תנאי (כפי שקיים הדבר בנצרות, למשל), הרי שהיחיד חייב להיעזר במפה ומדריך. אלה הם מסגרת החוקים ההתנהגותיים שביטויים תרבות הקהל והקהילה.

ואם זו הינה מהותה של הזהות הלאומית היהודית, כפי שהיא מתפתחת עד לתקופת האמנסיפציה, נשאלת, אם כך, השאלה באשר להתייחסות הכוללת לפוליטיקה וחברה המעוגנת באמונה הלאומית היהודית ובסימניה הסמכותיים-אנאליים, כפי שהופיעו בביטוי הקונקרטי של תרבות הקהילה.

6. פוליטיקה וחברה בתרבות הלאומית היהודית

לעיתים נדמה שהארגון היהודי היה תמיד "נקי" מפוליטיקה. אולם אין זה כך. העיסוק הפוליטי מופיע בצורה מובהקת בתרבות הקהילה. בחירת מוסדות, תהליכים כמו-דמוקרטיים ויצירת מערך משפטי שלו אמצעי כפייה, מעידים על כך כאלף עדים.

פחות בולט - לפחות לכאורה - הוא קיומו של תהליך כזה בתקופות היותר מוקדמות של הקיום היהודי. אולם גם כאן ניתן לזהות תהליכים פוליטיים, אולי לא פחות מובהקים.

המו"מ שמקיים שמואל עם העם על-דבר כינון המלוכה הוא דוגמה מובהקת להליך פוליטי ולקיומם של מאבקי כוח בין מוקדי אינטרסים שונים. כך גם הארגון המנהלי-שבטי של משה, או ביסוס מעמד הרשות בימי עזרא ונחמיה.

לפיכך, העניין המרכזי אותו יש לבחון בסוגייה זו, הוא לא השאלה האם קיימת פוליטיקה בתרבות הישראלית והיהודית, אלא איזה פוליטיקה יש ומה הם מושאיה, בעיקר הפן החברתי שבה וגם: כיצד מתייחסים הפוליטיקה והעיסוק הפוליטי הישראליים והיהודיים לשאלות הארגון והמבנה החברתי ומה הן המהויות והיחסים אשר יחשבו טובים או לגיטימיים בתוך המבנים החברתיים הקיימים או הרצויים. באופן מובחן יותר, השאלה היא האם מתוך האמונה הלאומית היהודית, כפי שעמדנו עליה עד כה, נולדות התייחסויות הכרחיות של הפוליטיקה לשאלת החברה, מבניה והתפתחותה הרצויה - האפשרית או ההכרחית.

כבר עמדנו על-כך שמהותה של האמונה הלאומית הישראלית מחייבת קיומה של חברה. שהרי בהיותה - לפחות במקורותיה המוקדמים - נעדרת זיקה טריטוריאלית ראשונית (שכן אין היא צומחת בטריטוריה אלא "רק" שואפת אליה), הקונטקסט היחיד לקיומה הינו הארגון החברתי. יתרה מכך, כיוון שהמדובר במעבר ממצב של אוסף (אולי אף אספסוף) עבדים לציבור מאורגן, הרי שעצם יצירת מושג הציבור הינו עניין הכרחי, ולו בכדי שניתן יהיה לכוון סדר ומנגנוני שליטה. מכאן נובע שכל מהותה של הפוליטיקה הישראלית, מראשיתה המדברית, נדרשת לשני אלה: אמונה ציבורית ויחסים חברתיים.

ואכן, פעולת החיקוק וההליכים הארגוניים הראשוניים, אינם עוסקים בפולחן כשלעצמו, אלא בפולחן כהליך חברתי. ומעבר לכך, עיקרה של החקיקה הדתית - שלא לדבר על זו האזרחית - עוסק דווקא בהיבטים וביחסים החברתיים של הפולחן והופך אותו לביטוי ליחסי החברה והאל, תוך הדגשה על כך שאפילו משמעות פרטית לפולחן תתכן אך ורק במסגרת החברתית.

על בסיס כזה, אין תימה שהפעילות הפוליטית מנקזת עצמה לשאלות החברתיות ולביטויים הדתיים, אפילו בפעילויותיה היותר "מדיניות", כמו למשל בעיתות מלחמה. גם אז אנו רואים ארגון צבאי המדגיש מימדים כלל-חברתיים. הדבר בולט, למשל, בפרשת ההכנות לכיבוש הארץ, כאשר בראש חילות הכיבוש מציב יהושע דווקא את בני גד, ראובן וחצי המנשה, שלהם זומנו שטחי מחייה בעבר-הירדן. אין הוא מבקש מהם סיוע לצורך העצמת צבא הפלישה או הקלת מלאכת הכיבוש. "עד אשר יניח יהוה לאחיכם ככם וירשו גם מהמה את הארץ אשר יהוה אלוהיכם נותן להם ושבתם לארץ ירושתכם וגו'" [יהושע; א' 15]. אמנם האינטרס הוא שלהם, אומר להם יהושע, אבל הוא גם ביטוי לאינטרס החברתי הכולל וסימלו של זה (האל והאמונה בו) - הוא שלכם. מימוש האינטרס החברתי הכולל מקבל כאן קדימה על מימוש האינטרס הפרטני, הפרטיקולרי.

מרכזיותה של תפיסה זו בפוליטיקה הישראלית נשמרת לאורך כל ההיסטוריה הלאומית, גם כאשר משתנה המשטר למערכת של חיים שבטיים. אפילו בזמן השופטים בולטים ההדגשים החברתיים - בעצם תפקידם של השופטים - אף כי כאן הזיקה החברתית מצומצמת יותר. וכך גם בזמן המלוכה. האינטרס החברתי נשאר מרכזי - אף אם אין הוא מכוון לכינונו וביסוסו של צדק חברתי - ולו בשל היותו מעוגן בחקיקה הראשונית, המקראית ובשל היותו המכשיר היעיל ביותר לכינון השליטה בציבוריות הישראלית, שזיקותיה הטריטוריאליות קיימות אך ורק כפונקציה של הפולחן הדתי. שהרי ציבור שעבורו האמונה באל והפולחן הדתי הם אלה שמכתיבים התייחסות טריטוריאלית, נבדל באופן מהותי מציבור שמתוך מגוריו ושהותו בטריטוריה מסוימת מוצא לו ביטויים פולחניים ומגבש לו לאום.

יתרה מזאת, גם כאשר מאמץ העם הישראלי, על ביטוייו הפוליטיים הפורמאליים, את הפולחנים המקומיים, הרי שעדיין ניתן לגבש את דפוס השליטה בו באמצעות הציוויים החברתיים וביטוייהם הדתיים. כך במלחמות השופטים, כך בימי שאול, וכך אף בימי השושלות הנפרדות של יהודה ושומרון. המקרא יודע לספר לנו כי כל אימת ששרר מצב של משבר - של הנהגה, של מצב מדיני, של כלכלה - יוצאים המנהיגים בפעילויות של גיוס. ואלה אפשרויות אך ורק מתוך התייחסות למציאות היחסית החברתיים ולמהות המבנה החברתי. וכאן ניתן גם לעשות שימוש בחקיקה המקראית המקורית, המדברית, בין אם ע"י חידוש הברית, בין אם ע"י הפעלת המשפט הציבורי הישראלי שהינו, כאמור, בעל זיקה חברתית מובהקת.

יש להדגיש: אין המדובר בזהות בין הזיקה החברתית של הפוליטיקה הישראלית ובין הצדק החברתי שעל היעדרו זועקים הנביאים. משפט חברתי, זיקה חברתית, תפיסה חברתית - כל אלה אינם מחייבים צדק חברתי. העיקרון המנחה ברעיון הצדק החברתי הוא שוויון (יחסי או מוחלט), וזה אינו יכול להתקיים בתנאים של שלטון שושלתי או משטר מעמדי. העניין המרכזי בזיקה החברתית של שלטון, משטר ומשפט, הינו ההבנה שהיחידה הראשונית והמרכזית להתייחסות הינה החברה ככלל, ולא הפרטים. ומבחינה זו, הפוליטיקה הישראלית הקדומה, כמו גם העיסוק הפוליטי הישראלי והיהודי (ובשונה מאלה שאיפיינו חברות אליליות קדומות) - הינם חברתיים לעילא ולעילא.

דפוס זה של העיסוק הפוליטי החברתי המשיך להיות התשתית לפוליטיקה היהודית גם לאחר מכן, ואולי אף ביתר שאת. כינונה של רשות יהודית אוטונומית עם שיבת ציון, חייב תהליך של ארגון חברתי כתנאי מוקדם לכל הסדר פוליטי חדש. שכן כאן היה מדובר בהגירת המונים ויישובם בארץ שהוזנחה, תוך כדי מבצע נרחב של בניית מוסדות ודרכי ניהול שהיו שונים ממה שהורגלו בהם האנשים בגלות. עם זאת, נקודת המוצא של עזרא ונחמיה הייתה הסדר הנוהג בגולה והדגשים הלאומיים-קהילתיים שאיפשרו את זיהויים של היהודים כקבוצה מובחנת ואשר היו יכולים לתפקד כעילה המרכזית להגירתם לא"י. סדר זה היה, כאמור, מבוסס על תפיסה של זיקות חברתיות שנתבססו בקהילה עוד מהימים שבהם היה כיסאו של יהויכין המוסד המרכזי של יהדות הגולה. וסדר זה היה נקודת הראשית של הארגון המדיני של הגולים, בעיקר משום שכינונה של רשות מדינית ואדמיניסטרטיבית היה מובטח בצו קיסרי מטעם בית המלוכה הפרסי.

ואכן, אנו רואים שארגון היישוב היהודי מפנה פניו בעיקר לסוגיות החברתיות: ארגון חברה והיחסים בין הפרטים לבין עצמם ובינם לבין הרשות, יצירת תהליך הסגירות האתנית (ששיאו בגירוש הנשים הנכריות) וכיו"ב. גם העיסוק הפרשני בנוהלי החיים החברתיים, שכלל התייחסויות למקומו של הפרט בחברה בעלת קוד מחייב, שלימים הפך למפעל התלמודי-הלכתי

הגדול והעצום ואשר אף הגדיר ע"י פרשנויותיו את גבולות הלאום, כל אלה היו ממאפייני הפעילות הפוליטית שהובילה לעיצוב החברה היהודית כקהילה.

התהליך הזה נמשך גם הלאה, והגיע עד לגיבוש תרבות הקהילה היהודית של ימי הביניים. אפילו הפוליטיקה המדינית האגרסיבית של בית חשמונאי לא נמלטה הימנו, אף שבה העיסוק החברתי מקבל מימד חדש. כאן נתעצב באופן המובהק ביותר המאבק המעמדי שבא עד כדי ביטויים אלימים, משעה שבני חשמונאי נטלו לעצמם הן את כתר הכהונה הגדולה, הן את כתר המלכות. תופעות כגון פרישה כיתתית מהתהליך החברתי, כמו גם ניסיונות להגיע להגמוניה והשפעה מעמדית על התהליך הפוליטי, מאפיינים את התקופה ואף היו, למעשה, מקור חשוב בין גורמי ההתמוטטות של בית חשמונאי.

המאבקים המעמדיים-חברתיים קיבלו מימד נוסף בעת השלטון של בית הורדוס. עתה נוסף להם גם נופך לאומי-כיתתי ונוצר מעיין זיהוי בין אינטרסים כיתתיים וטענות לאומיות, שבהם נעשה שימוש במאבקים שבין תומכי הורדוס ומתנגדיו.

חורבן הבית השני, ומאוחר יותר המפלה הסופית של ארץ יהודה בעקבות כישלוננו של מרד בר-כוכבא, לא הותירו שדה לפעילות פוליטית, זולתי זו של הארגון החברתי וזה היה לסדן שעליו, כפי שראינו, פעלה הפוליטיקה היהודית באופן בלבדי מכאן ואילך, עד לתקופת ההשכלה.

המציאות הפוליטית הזו, והחשיבות המיוחדת של העיסוק החברתי, מובילים אותנו לתפיסת העולם המוסרית שהיוותה השראה לעיסוק זה. נפנה עתה, לפיכך, לבחינת סדר העולם המוסרי ביהדות.

ד. סדר העולם המוסרי ביהדות

המימד החברתי בפוליטיקה הישראלית המוקדמת (ואח"כ היהודית) מעוגן, כפי שראינו, בבסיס פילוסופי שעיקרו אמוני ואשר ביטויו הארגוני בהליכים פולחניים. הבסיס הפילוסופי כמו גם ההתנסות הפראקטית, קשורים בתפיסה מוסרית - זו שניתן להבנותה מימיה הראשונים של האומה; אולי אף מזמנים קדומים עוד יותר.

הדת הישראלית סובבת סביב לציר מרכזי אוניברסאלי - האל - שהוא לאו-דווקא טריטוריאלי. ועל-כן, מערכת הערכים שאליה היא מתייחסת וכך גם הפילוסופיה והארגון המיוצגים בה, היא מערכת טוטאלית שערכיה יציבים וכוללים. מערכת ערכים זו בונה את המוסר המקובל, את הקוד המשפטי הנובע הימנו ואת ארגון החיים שבהתאמה לאלה. במילים אחרות, ניתן לומר כי היא בונה באופן כללי את עצם המערך הנורמטיבי.

הטוטאליות של המסד המוסרי הינה ברורה כל-כך, שאפילו התקפות אופוזיציוניות על נורמטיבית המסד מקבלות מימד של קדושה. הראייה לכך נמצאת במעמדם של הנביאים בספרות התורנית, על אגפיה המקראיים והתלמודיים כאחד. למעשה, חותם הטוטאליות של מסד מוסרי זה מגיע לידי ביטוי אפילו בעת הנוכחית ודי אם נראה את התחייבותם של אבות המדינה - כפי שהיא מופיעה, למשל, בהכרזת העצמאות - לכונן בארץ הזו הסדרים חברתיים ברוח המוסר הנבואי.

יחד עם זאת, הקנוניזציה של הביקורת המוסרית מעידה על דבר נוסף: על עוצמת הקוד המוסרי המעשי - זה שאותו מבקרים - וביתר דיוק: על עוצמתו הפנימית, הארגונית והפראקטית. רוצה לומר, אם כך, שברמה המעשית, בדרך הארגון והעשייה של יום-יום, קיים איזה קוד מוסרי אחר, שאפשר ומקורותיו שונים ואפשר שרק פרשנויותיו אחרות, אשר מצליח לכוון לליבותיהם של האנשים בכך שהוא נותן להם אישור בפועל באשר לדרך חייהם. הוא מצליח בכך, בין השאר, ע"י כינון מצב-של-קבע המאופיין בתחושת אָשם כבדה המטופחת ע"י הביקורת. תפקידה של הביקורת, אם כך, הוא מן הסתם לסייע ולהקל על השליטה הארגונית בציבורים המורכבים מן האנשים הללו: עדה, קהילה, עם. ולפיכך, סדר העולם המוסרי חייב בחינה כפולה. האחת, ברמת הפשט, לאור הביקורת על הפראקסיס (כפי שזו מתוארת בעדויות שבידינו), כלומר: בדיקת הקוד המוסרי האמור לייצג את מערכת הערכים הישראלית והיהודית. השנייה - ברמת הפראקסיס עצמו, כלומר: בדיקת האינהרנטיות של ההתנהגויות המעשיות המתוארות, וההגיון העומד מאחורי התנהגויות אלה, ההופכות את הביקורת לדגל המרכזי של מה שיוצג ברבים בכינוי "המוסר היהודי".

בפרק זה נניח את הבסיס לבחינה כפולה זו, ע"י בדיקת סדר העולם המוסרי של היהדות.

1. סדר העולם של היהדות המקראית

ה"יהדות" - או הישראליות - המקראית בונה את תמונת העולם שלה נדבך על נדבך ואיננה יכולה להיות מיוצגת, לפחות למראית-עין, ע"י סדר-עולם אחיד וחד-משמעי. יש בטענה זו רציונאל הכולט בהגיונו: אין דומים תנאי מדבר לתנאי כיבוש או תנאי המלוכה. ובכל זאת, טענה זו עומדת אל-מול טענת ההמשכיות הגורסת כי תפיסת העולם העקרונית איננה משתנה בין ראשית ואחרית, שכן מקורה הינו יחיד, חוץ-אנושי וחוץ-היסטורי - אלוהי - ואיפיונה המרכזי הוא המוסריות של תמונת העולם האנושי/טבעי, עולם שנברא ע"י האלוהים.

יתרה מזאת, העיסוק התדיר של היהודים בעברם הישראלי, ההתבוננות לאחור שעיקרה אינה הערצת התנאים החומריים אלא דווקא ההתכוונות המוסריות והסדר המוסרי העתיק, ה"טהור", נותנים מימד נוסף של תוקף לטענת הרצף הזו.

אולם בחינת הספרות המקראית מראה בכל-זאת סדר-עולם שונים המתאפיינים ע"י תנאי הקיום המזדמנים והמטרות הארגוניות הספציפיות לכל פרק בתולדות העם הישראלי. במידה רבה אפשר לצייר תמונות-עולם על-פי הפרופיל הכלכלי של

העם, לתקופותיו, ובודאי שלכך קשר הדוק לאופי הארגוני-משטרי. הנוודות המדברית אינה מאפשרת עיסוק בדפוסי רכוש טריטוריאלי כמו אלה הבולטים כל-כך בזמן השופטים ואף לא התייחסות לארגון חקלאי ומסחרי כפי שאלה באים לידי ביטוי בתקופת המלוכה. הבדלים אלה ניכרים הן בפולחן הדתי, הן בקוד המשפטי, ואין ספק שהם מייצגים סדרי-עולם השונים במובהק זה מזה.

והנה, על-אף זאת, נסמכים הישראלים בכל הזמנים הללו, הן לעניין הדתי, הן לעניין המשפטי, על אותו בסיס - התורה - וטוענים כי למעשה, תמיד ובכל תנאי מתקיים, בעצם, ייצוג של סדר העולם והקוד המוסרי הנובעים ממנה.

מה הם, אם כן, אותם קודים מוסריים ואותו סדר-עולם שהם מאפיינים?

אין ספק שבבסיסו של סדר העולם המקראי נמצא סיפור הבריאה, שכן בו טמונים המקורות לתפיסות בעתיד, ולמעשה - כל אירוע שיבוא אחר-כך: תפיסת הגמול, ההשגחה האלוהית, מקומו של האל והסדר החברתי הכולל וכו'. בכל אלה נטפל בנפרד בהמשכו של פרק זה. אולם נתעכב נא מעט ונראה את מקורותיהם בסיפור הבריאה שממנו ייגזר סדר-העולם המקראי כמכלול.

* * *

סיפור הבריאה כשלעצמו איננו רק סיפור מרתק מבחינת העלילה והתבניות הספרותיות, אלא הוא גם סיפור "פתוח", המאפשר מגוון שלם של פרשנויות - בעיקר משום שבעצם קיימים לפחות שני סיפורי בריאה, אם לא יותר. שני סיפורי הבריאה המרכזיים מופיעים בשני הפרקים הראשונים של ספר בראשית, כאשר איזכורים לסיפורים אלה מופיעים שוב ושוב, לאורך כל הטקסטים המקראיים. תפקידם של הסיפורים הללו איננו מתמצה בהכרזה על האלוהים כמקור לעולם, לחיים ולתפיסות המוסריות המכתיבות את אופני הקיום האנושי (ומכאן - גם את מבנה ההסדרים השלטוניים). אילו היה תפקידם רק בכך, לא היה צורך בשני סיפורי בריאה; בודאי לא במורכבות כזו המאפיינת את שני הסיפורים והמודגשת בעצם צירופם זה לזה. איפיונו של האל, מקומו בעולם האנושי, תפקידי ההשגחה ויכולותיו של האל, כל אלה באים לידי ביטוי לא פחות בולט מעצם הסיפור המעיד לכאורה על קיומו. אך יתרה מכך, מסיפורי הבריאה אנו למדים על סדר העולם, מהות הארגון הטבעי והאנושי, דרך ההיסק וההתבוננות בתופעות. בנוסף לכך, כאן אנו עדים גם ליצירת מערכי הלגיטימציה - לתופעות כמו גם לפעילויות האנושיות המתייחסות הן לאדם, הן לטבע שבתוכו פועל האדם. על-ידי יצירת שני סיפורי בריאה השונים זה מזה באופן מובהק כל-כך, נוצר מצע רחב - כמעט אינסופי - שעליו ניתן לסדר את העולם. נפנה, אם כן, לרגע ונבחן את שני סיפורי הבריאה, כפי שהם מובאים לנו בפרקים הראשונים של ספר בראשית.

בסיפור הראשון אנו נתקלים באלוהים כמקור, כמשגיח, כמתכנן, כפעיל וכבעלים של הידיעה המושלמת. יצירת היש הינה בריאה - כלומר התחוללות של יש מאין - והיא נעשית במאמר-פיו של האל כשהיא מושלמת מניה וביה. השלמות מתאפיינת בסדר הבריאה עצמו כמו בתכנונו. למעט העשייה המיוחסת לאל בעניין הרקיע, המאורות וחיות הארץ והבריאה המעשית של חיות הים והאוויר ולמעט ההתייחסות המיוחדת באשר לבריאת האדם, הרי כל יתר הבריאה נעשית בפקודה - במאמר-פיו של האל. כלומר: מתוך ציות מושלם של הדומם עד כדי הפקת חיים מתוכו ("ויאמר אלוהים תוצא הארץ נפש חיה למיניה וגו'") - **[בראשית א' 24]**. באשר לבריאת האדם, כאן שונים התבנית והנוסח באופן מהותי: "ויאמר אלוהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו וגו'" **[26]**. כמה דברים בולטים כאן במובהק. ראשית, יש שילוב בין האמירה והעשייה. בריאת האדם אינה מתבצעת במאמר פה בלבד, אלא מצריכה גם עשייה "אישית". זהו עניין כבד-משקל שאין לפטור אותו בהבל-פה, אבל גם לא בעשיית-אגב. כאן הדגש הוא על כוונת המכוון: אמירה המעידה על כוונה שמימושה מצריך עשייה. ואכן, רק בפסוק הבא אנו מוצאים את "ויברא אלוהים את האדם בצלמו בצלם אלוהים ברא אותו וזכר ונקבה ברא אותם." **[27]**. הדגש - שילוש התיאור של המעשה - הבריאה - רק מחזק את עניין הכוונה, אבל לא רק אותו. מתוסף כאן נופך של קושי וחשיבות בבריאת האדם. ואין המדובר אך ורק בקביעת מעמדו העדיף של האדם בעולם - שליט, נזר בריאה וכו'. אלה מופיעים כבר בהצהרת הכוונות. אלא אפשר ויש לנו כאן עדות על מורכבות האדם והשניות המעוגנת במהות האנושית אל-מול הקונטקסט הטבעי. דגש נוסף ניתן למצוא בסימני הגוף (יחיד/רבים) המציינים הן את האל הן את האדם. מושג האלוהים עצמו הינו מושג של ריבוי, אך פעילותו של האל בתהליך הבריאה מצוינת בסימני גוף של יחיד: אמר, ברא, עשה. והנה, בבואו לתכנן ולברוא את האדם מופיע האל, בהתייחסות העצמית, בכפל צורה (כפי שמראים זאת דגשי היחיד והרבים להלן): "ויאמר אלוהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו...". שניות זאת מופיעה גם ביחס לאדם, בהמשך הפסוק - "וירדו וגו'" (רבים לעומת היחיד שהופיע קודם לכן). ובפסוק הבא ממשיך ה"בלבול": "ויברא אלוהים את האדם בצלמו בצלם אלוהים ברא אותו וזכר ונקבה ברא אותם". בסיפור הבריאה של פרק ב' נראה כי שניות זו אינה קיימת כלל והאדם בעת הבריאה הינו יחיד באופן חד-משמעי, כמו גם האל, ששמו המפורש - יהוה, שעל משמעותו עוד נעמוד - מופיע כאן לראשונה כאשר הביטוי "אלוהים" הופך למעין תואר לו.

הסיפור השני מדווח לנו על אל מטיפוס אחר, כמו גם על אדם מטיפוס אחר, כמו גם על יחסים השונים במהותם בין האדם לאל, כמו גם על יעוד שונה לחלוטין המוקצה לאדם הנברא. למן ראשיתו של הסיפור - שאגב, אינו מתחיל בראשיתו של פרק

ב' אלא רק בפסוק 4, לאחר סיום הסיפור הראשון במנוחת השבת האלוהית - בולטת התייחסות שונה של המחבר המקראי לאל ולבריאה. כאן אין "בראשית ברא אלוהים" - סיפורו של אלוהים - אלא "אלה תולדות השמיים והארץ בהיבראם" - סיפור הבריאה, היקום. הנושא כאן שונה מהותית. העשייה האלוהית אינה מגיעה כדי תכנון התכנים של שמיים וארץ, ולמעשה, "כל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר יהוה אלוהים על הארץ ואין אדם לעבוד את האדמה" [ב'5]. כלומר, פוריות האדמה אינה תוצר של שרירות הרצון האלוהי, אלא היא פונקציה טבעית - תוצאת הסינתזה בין תנאי מזג-אוויר והעבודה האנושית המושקעת בטיפוח האדמה. יתרה מזאת, פעילותו של האל, במידה וישנה, מוגבלת לשטח הגן בעדן, שלו תצורות מוכנות מראש ("ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן וגו'" [10]). אולם במינימליזם הזה של הפעולה מצוי גם הגרעין לכל תרבות אנושית והמקור לחיים: הדעת. זהו שילוב המצביע על הבנת התהליך המיני - ידיעה. המפגש המיני, הידיעה, הוא תהליך הרבייה היוצר חיים. ואכן, לצד "כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל" אנו מוצאים את "עץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע" [9]. ואולם הידיעה איננה רק המקור לחיים, אלא גם לשיפוט המוסרי. ובתור שכזו, הינה גם עדות על אי-השלמות של המערך הנתון. במילים אחרות, גם גן העדן אינו מושלם ומכאן, תהליך הבריאה - ואפשר שגם הבורא - לוקים בחסר. המימד ההססני הזה עומד כנגד השלמות והטוטאליות של אלוהי הבריאה של פרק א', שבה כל פריט הנבחן לאחר בריאתו זוכה בציון "טוב" ועל המכלול כולו נאמר [א'31]: "וירא אלוהים את-כל-אשר עשה והנה טוב מאוד".

גן העדן, שאינו מופיע בסיפור הראשון, ניטע ע"י האל [ב'8] לאחר שזה יצר את האדם. אבל האדם הנוצר כאן עושה גם הוא רושם של פרי המקריות - אולי תוצאה של השעמום האלוהי. הבה ונשווה את הפסוקים הרלבנטיים לבריאת האדם בשני הסיפורים: בפרק א' אומר האלוהים - מתוך כוונת מכוון - "ונעשה אדם" אשר מתוכנן להיות במצב טבעי של פעילות (כולל רבייה) כך שהם (האדם) "יירדו בדגת הים" וכו', כלומר יוכלו לתפעל את היקום ובאופן זה לשלוט בו. ואז, לאור כוונת מכוון זו, אכן ניגש האל למלאכה, כפי שנאמר: "ויברא אלוהים את האדם וגו'" [27].

לעומת זאת, בפרק ב' מתואר מצב שונה לחלוטין. כאן ייתכן שהיה זה עת שהאל התפלש לו בחול להנאתו, אולי תוך כדי משחק ומן הסתם באופן מקרי, כאשר נתגלה בו - באל - הפך היצירתי. הוא יוצר אדם עפר מן האדמה, לא בצלמו, לא כדמותו, אלא תצורת עפר סתמית. המבנה הלשוני מאפשר בהחלט לקרוא "אדם" כעוד כינוי ל"עפר מן האדמה" [7]. ואז, אולי שוב באורח מקרי, "ויפח באפו נשמת חיים" ורק אז, משנפח באפו אותה נשמת חיים, הפך גוש ה"עפר מן האדמה" למשהו אחר - "ויהי האדם לנפש חיה" (שם). אבל גם כאן זה עדיין סתמי: פשוט "נפש חיה", חסרת ייחוד, ללא כוונת מכוון, יעוד, מטרת-קיום, או אף זהות מובחנת; מין צעצוע שכזה. או אז נוטע האל את הגן, אולי מתוך גחמה נוספת. משזה ניטע, "וישם שם את האדם אשר יצר". עדיין ללא תפקיד, מטרה או עניין. אבל לא לגמרי כך, שכן המספר המקראי מוצא חשיבות בזיהוי עצי החיים והדעת מיד בפסוק העוקב, עוד טרם שסופר לנו על השלמת הגן ותיאורו. כאן נמצא לנו רמז לגבי משמעות אפשרית של קיומו של האדם, אף שזו עדיין מופקעת ממנו (ואולי גם מן האל): הסמכת הידיעה לחיים - הבנת תהליך הרבייה. או אז מסמך האל את האדם כנוטר ומייעד לו תפקיד: "לעבדה ולשמרה". אולם בו-זמנית הוא מזהיר את האדם מפני הידיעה (המובילה, כידוע, לחיים), אולי בשל כך שאין לו עדיין, לאדם נטול המשמעות הזו, שותף - מה שהינו הכרחי לרבייה וליצירת חיים חדשים. בסיפור הקודם, כזכור, היה האדם מושלם, בחינת השותף שהרי "זכר ונקבה ברא אותם".

הסיפור ממשיך להיות מקרי וסתמי. לפתע פתאום נוחתת על האל הארה. לאחר שציווה על האדם להימנע מדעת, הוא מבין עתה כי ללא ידיעה אין גם מין ולפיכך - אין גם רבייה. ועוד הוא מבין, כי לרבייה יש צורך בשניים, ברבים. אחרת, בבדיוד הנזירי, אין בעצם משמעות לחיים. כלומר, למעשה לא תתכן עבירה של האדם על איסור הדעת, בלא שיהא לצידו משלים מיני. מכאן לא קשה להסיק (וזה, כנראה, עיקר ההארה האלוהית) כי, למעשה, הציווי האלוהי להימנע מאכילת פרי הדעת הוא למעשה ציווי חסר משמעות במצבו הנוכחי, העקר בעצם, של האדם.

ואז, בשלב זה מתחיל (שוב) תהליך של ניסוי וטעייה שעניינו יצירת ה"עזר כנגדו" לאדם (גם כאן כדאי לתת את הדעת על השילוב טעון-הסתירה הזה). שוב יוצא האל לשחק באדמה ושוב הוא יוצר נפשות-חיות. אולם אין לאלה זיקה לאדם, ועל-כן אין הוא מוצא בהן עניין. או אז קורא להם האל בשמות, והם הופכים להיות אזרחי ממלכת החי. הכישלון המוחץ והעובדה שלא נוצר כאן תהליך של ידיעה ויצירת חיים הבאה בעקבותיה, מובילים את האל לניסיון האחרון: יצירת הזיווג של האדם - איש - עם עצמו, עם חלקו-שלו, המקבל ביטוי ישותי (ולשוני) עצמאי - עם אשתו, האדם בן המין השני. חז"ל, אגב, אומרים בדיוק על-כך (במסכת **יבמות**): "בא אדם על כל חיה ובהמה ולא נתקרה דעתו עד שבא על חווה". הזיהוי נעשה ע"י האדם עצמו והינו הביטוי האוניברסלי של המשיכה המינית - "ודבק באשתו והיו לבשר אחד": הידיעה, המיזוג הטוטאלי, פסי ומנטאלי, בין בני שני המינים לצורך יצירת חיים חדשים.

מעניין לציין כי השיפוט המוסרי קודם בסיפור, להבנה המפורשת כי הידיעה מניבה חיים. אפשר כי יש בכך אמירה על מעמד החיים כ"טוב עליון" (מה שאינו בלתי-נתמך ע"י הצו "ובחירת בחיים"). כאן מתקשר סיפור הבריאה השני לסיפור הראשון, שבו הצו העליון אינו אלא צו החיים - הכולל, כמובן מאליו, את החירות המינית (הבאה לידי ביטוי במתן אופציית הרבייה).

שני סיפורי הבריאה הללו יוצרים, בהשלמה, סדר-עולם טוטאלי, שבו לא רק מוכתבים הייעודים האנושיים, אלא מצויים גם מקורות מספיקים להסבר כל דפוס התנהגות אפשרי. אולם כאן ניתן למצוא גם את התכתוב ליצירת ערכים שעל-פיהם יוכל

האדם לשפוט את הדפוסים הללו ולדרג אותם במונחים של מותר ואסור, של עדיפות, של יעילות ותועלת, ושל השאיפות לשלמות (ותיאורה של זו). יש כאן אלמנטים מספיקים כדי לתאר את האדם כפאר היצירה, בעל יעוד קוסמי של שליטה ביקום, בעל חופש מוחלט ויכולת רצון ושיפוט. אך נמצא כאן גם תיאורו כתוצר של מקריות ונסיבותיות, תוצאה של השתלשלות-אירועים חסרת כוונת-מכוון. ויש כאן גם הגרעין ליצירתה של תרבות שליטה אנושית, שבמרכזו הבנה של הקשר בין הידיעה והחיים. וכמובן, יש כאן גם הצגה של ה"סכנה" הטמונה במימוש הבלתי-מוגבל - אך האפשרי - של קשר זה ע"י הפעילות המינית. סכנה זו מומחשת ע"י יצירת זיקת הגומלין עם תרבות שליטה ופיקוח המתגלמת באיום במוות על האוכל מפרי הדעת.

הנה, אם כן, תמצית סדר העולם המקראי: האדם הינו יצור מקרי, אך הוא חלק מן הארגון הכולל - האוניברסלי. בתור שכזה, קיומו מותנה בציות לאל, שהוא גם בעל כוונת מכוון, אך פועל גם באורח מקרי. לפיכך, תבוניותו של האדם נמדדת בציות לאל ולציווייו. יכולתו של האדם לשרוד מותנית בעשייה הטומנת בחובה סתירה: ידיעה - היוצרת חיים, אך עונשה מוות. האופציה האחרת היא הציות העיוור, המונע ענישה ומוות (אף כי לא את המוות הפיסי, הממשי), אך גם ידיעה (ומכאן - חירות). הגמול הופך, לפיכך, למרכיב מרכזי בחיי האדם ולגורם כבד-משקל - אף-כי לא בלבדי - ביחסיו עם האל, יחסים שעיקרם מתמצה במשוואה "השגחה = ציות = תגמול חיובי". מכאן ניתן לגזור גם את הסדר החברתי הכולל המתאפיין ע"י ארגון של יחסי שולט-נשלט, שהלגיטימציה להם נמצאת בעצם קיומו של מערך היחסים בין האדם והאל. יחסים אלה מקבלים תיוגים מוסריים והופכים להיות המדדים לדפוס ההתנהגות האנושיים. הגבלת האדם ע"י תרבות השליטה הופכת לעמדה מוסרית, שכן היא מתוגמלת במונחים של טוב ורע. אי-הידיעה (ועימה הציות) מקבלת את הסימן "טוב", משום שהיא מתוגמלת באורח חיובי, ואילו הידיעה - שעיקרה כפול: הקניית חיים והאבחנה החופשית (העצמית, רצונית ועצמאית) בין טוב ורע אנושיים או קוסמיים - מתוגמלת באיום האלוהי בעונש מוות. פתרון הסתירה נמצא מחוץ לתוכנה האנושית ועיקרו, כפי שנראה מאוחר יותר אצל הרמב"ם, למשל, באמונה בריבון חוץ-אנושי שאותו מצווים אנו לאהוב, לירוא ולעבוד - אבל לעולם לא לדעת ולהבין. סדר העולם האנושי שלנו מפקיע, אם כך, מהאדם את מושא חיפושיו הראשי - האינטימיות. הוא הופך את חיי האדם לסדרה של הליכים מסחריים, שהמטבע העיקרי העובר לסוחר המאפיין אותם נמצא מחוצה לו, ואשר על צידו האחד חקוקה התרבות הדתית (הכוללת את דמות האל והאדם של סיפור הבריאה השני), ועל צידו השני - האלוהים (והאדם של סיפור הבריאה הראשון), שלו חפץ האדם להקמות.

כדי להבין זאת באורח מובנה יותר, נפנה עתה לבחון את תפיסת הגמול, שהייתה למאפיין מרכזי - אולי אפילו ראשי - בחיים החברתיים של האדם.

2. תפיסת הגמול

תפיסת הגמול מהווה מבנה מרכזי בסדר העולם המוסרי של היהדות, כמו בכל סדר-עולם מוסרי בתרבות המערבית. מהותו של סדר כזה מחייבת קיומה של תורת גמול כלשהי, שכן הגמול הינו מדד לאבחון הטוב והרע. זיהויים וייחודם של אלה הוא עניינו המרכזי של המוסר. בלא תבנית גמול, שוב אין המוסר תיליאולוגי - תכליתי - ואז אין הוא בר-יישום בחברה האנושית. כך לפחות תטען כל מערכת פילוסופית פראקטית, כל שכן פילוסופיה טוטאלית שלה טוב ורע מוחלטים. אצל פילוסופיות כאלה, הטוב והרע מחייבים מסקנות מעשיות - ולו יהא זה ברמה של השאיפה והחתיירה לאחד והימנעות מהשני. הפילוסופיות המעשיות מבחינות בין קטבים של טוב ורע והריחוק מקטבים אלה, או הקרבה אליהם, נמדדים בעוצמת הגמול, אפילו אם אין ידיעה מראש על מהותו של אותו גמול. מהבחינה המעשית, מתקיימת זיקה זו באמצעות קבצים של חוקים ותקנות - קוד התנהגותי של פולחן, מצוות ואיסורים. אולם יש גם צורה אחרת, משלימה, בה התגמול ועוצמתו מעידים על מידת הקרבה והריחוק מהטוב והרע ומכאן: מהווים עדות על מיקומו של האדם בסולם ערכי כלשהו. יש לכך ביטוי לשוני מובהק במשפטי התנייה כגון: אם תעשה כך וכך - יהא שכרך כזה וכזה; "כבוד את אביך ואת אמך למען יאריך ימך". במשפט התנייה מעיין זה מקופל גם היפוכו: אם לא תכבד את אביך ואת אמך - כי אז, הרי, לא "יאריך ימך"...

מבנה הגמול המפורסם ביותר שאליו אנו מתייחסים כמובן מאליו, הינו זה של החוק. משמעותם של חוקים איננה בהכונה למעשים מסוימים או בהמלצה להימנע מאחרים, אלא דווקא בסנקציות הצמודות לעשיות השונות המוחזקות כאסורות. מקורן של אלה, שבתרבות המקראית מקבל ביטוי בחקיקה ענפה ששיאה בעשרת הדיברות, מצוי כבר בסיפור הבריאה (השני; בסיפור הראשון יש אל ואדם אוטוקרטיים לחלוטין, ועל-כן אין שם כל צורך במערך מוסרי-חיצוני הבא לידי ביטוי במערכי גמול). בפרק ב' נאמר (17): "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אוכלך ממנו מות תומת" (הדגשת המעתיק). אבל אם מערך הגמול המוצא לאחר בריאת האדם, הרי המוסר עצמו והשיפוט המוסרי-ערכי נבראו עוד בסיפור הראשון, כבר בפסוק הרביעי של ספר בראשית, ביום הבריאה הראשון: "וירא אלוהים כי טוב וגו'". אמנם, בתרבות האוטוקרטית מזוהה מושג הטוב עם החירות וההכרעה הרצונית והעצמית המניבה עשייה. אולם לאחר שאל סיפור הבריאה הראשון צורפה גם הגירסה

של פרק ב', ניתן להרחיב את המשמעות. עתה, מושג הטוב מכתוב את ההתייחסות החיובית והופך למעשה למושג האישור והזיהוי עם האל, המייצג מכאן ואילך את מקור הטוב. אולם - ויש להדגיש זאת - הטוב, אפילו בהקשרו האלוהי, הינו טוב מוחלט ועומד בפני עצמו - מנותק אפילו מהאל. זהו טוב אוניברסלי: "וירא אלוהים כי טוב". לא אמר שטוב, לא החליט שטוב, אלא ראה כי עשייתו מתאימה לערך המוחלט "טוב". משמע, העשייה האלוהית היא העשייה המוסרית ומכאן נובע כי השיפוט המוסרי הינו, למעשה, הקבלת כל עשייה לעשייה האלוהית, הקבלה שתכתוב מעתה ואילך את מידת הטוב, מידת המוסריות, של המעשה הנבחן. ומכאן גם נובע כי ציות לצו האלוהי מביא להתאמה עם הטוב האוניברסלי-אלוהי-מוסרי. ובאותו אופן, היעדר התאמה או ציות יגרוור מעתה גמול מתאים - במקרה שלנו, בסיפור הבריאה (השני, כמובן): מוות, חידלון, אי-קיום.

האיסור הראשון שהתגמול בו הוא טוטאלי - מוות - איננו מקרי, וכבר אזכרנו זאת: זה האיסור על דעת, ידיעה. כבר נאמר כי ידיעה זו הינה מקור לחיים, אך זו הינה גם ידיעה נוספת: ידיעת הקוד המוסרי האלוהי - ידיעת הטוב והרע. אך לעצם הידיעה מימד נוסף - כושר הכרעה, ומכאן: היכולת שלא לעמוד בתנאים ובדרישות של הציווי האלוהי. לא כתוצאה של חולשה אלא כתוצאה של רצון פוזיטיבי, בחירה, מצד האדם. משמעותה המעשית של הידיעה, כמובן זה, הינה המריית מוצא פיו של האל, האמור להיות צו מוחלט, שכוחו מגיע עד כדי בריאת יש מאין. והרי מי שיכול לברוא יש מאין, יכול לעשות זאת לא רק ביחס לעניינים פעוטי ערך כמו עולם ומלואו, אלא גם באשר למערך המושגים ולחוקיות המכתיבה את אופני הפעולה של הדברים הנבראים. מכך נובע, למעשה, כושרו של הבורא ליצור ולעצב יש מאין גם את המוסר - את ההכרעה ביחס למה טוב ומה רע. הידיעה עשויה (או עלולה) לסכן מונופול זה, ועל-כן היא אסורה.

ואכן, האל נראה כמי שחושש מאבדן השליטה והמונופול: "וירא אלוהים את האדם והוא ידע את טובו ורעו ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם" [ג'22]. אנו רואים כאן כי הידיעה מקנה חיים וכמובן: כושר הכרעה - ריבונות - או במילים אחרות: איכויות אלוהיות. בידעתו היה האדם "כאחד ממנו", ואז - המוסר האלוהי שוב אינו יכול לחול עליו, אלא אם כן הידיעה אסורה, בלתי מוסרית ומכאן: ברת-ענישה. עונש הגירוש הינו התגמול המידי לעשייה האוטונומית האנושית (ידיעה), אך גם אמצעי-מנע המרחיק את האדם מאופציות אוטונומיות נוספות (אכילה מעץ החיים). בכך הוא מהווה סימן-דרך להתפתחות היחסים בין המוסר והתגמול. אוטונומיה וריבונות - ואפילו חתירה אליהם - אסורים על האדם. הציות - ולא ההבנה - הוא המפתח לתגמול חיובי. הבנת המקורות, העשייה המובילה לידיעת טוב ורע גוררת עונש.

כאן נמצא גם האלמנט הנוסף של תפיסת הגמול - הרתעה ומנע. האדם מגורש מגן העדן, מהקירבה האינטימית לאל, לא רק בשל ידיעתו והעבירה על מצוות האל, אלא - אולי בעיקר - למנוע ממנו את השגת התכלית האלוהית "וחי לעולם" - האיכות היסודית השנייה (לצד הידיעה) המובנית בתפיסת האל. מכאן ואילך חוזרת הידיעה כמובנה הכולל להיות נחלתו הבלבדית של האל. לאדם נותרה אך ורק הידיעה המעשית - ציות ומין. ואכן, כפי שמלמדנו הפתיח של פרק ד', האדם ידע את חווה. אך זה קורה כבר מחוץ לגן-העדן, מקום בו הידיעה האנושית מוגבלת, רכושית ותלויה מקור חיצוני: האל. כפי שאומרת חווה: "קניתי איש את יהוה" [ד'2]. הרכש האנושי שלה שוב איננו תוצר אוטונומי שלה ושל האדם, אלא הוא בא מאת האל.

מנקודה זו והלאה חל תהליך של פחות ופישוט בתפיסת הגמול. התגמול שוב אינו רק מושג התקף ברמה המוסרית - אוניברסלית. הוא מוטיב מרכזי גם בחיים הקונקרטיים של האדם. סיפור קיין והבל ממחיש זאת באופן חד-משמעי. האות המוטבע על קיין אינו אלא מתנת האל לאנושות. התפתחות החברה האנושית היא סיפור ההיסטוריה של שכלול תפיסת הגמול. מגדל בבל, המבול, העבודות במצרים, המסע במדבר, הטיפול בקורח ובני עדתו, האיסור המוטל על משה להיכנס לא"י, כינון המלוכה ומשפט המלך, הפילוג, החורבן וכו' - כל אלה הינם סימני-דרך המציינים אספקטים חוזרים ונשנים של עולם מתגמל.

הנבואה מביאה את מושג הגמול לשיאים חדשים. עתה מדובר בגמול כבעיקר חשוב, רב-פנים ועל-זמני. הגמול קיים, בין אם הוא משתלם כאן ועכשיו ובין אם הוא נדבך במערך חשבונאי לעתיד-לבוא. כל תופעה ומעשה באים בחשבון הגמול הנצחי הכולל, שהוא נצחי וכולל כאל עצמו. האל הרחום והחונן, הסולח למשוגות בניו אך גם הפוקד עוון אבות על בנים, על שילשים וריבועים עד דור אחרון - הוא עצמו תמצית תורת הגמול. וכך הופך הגמול גם לחלק מטבע האדם, שכן הוא אבן היסוד בקיומם של חיים חברתיים. המוסר היהודי מתפתח, אם כן, על-פי שכלולי תורת הגמול שהוא ממציא.

המשבר הגדול של היהדות הפוקד אותה עם הופעת הנצרות, קשור גם הוא לתפיסת הגמול והתפתחותה. הנוצרים התחילו את דרכם ככיתה מוסרית שתבעה תיקונים בהלכי החברה היהודית, תוך שהיא קוראת תגר על השחיתות המוסרית - ובעיקר זו הקשורה לניהול עבודת המקדש. כוחה של התנועה הנוצרית לא היה בריבוי מאמיניה או בארגון החזק שלה. אלה לא הצליחו להציל את ישו, ואף לא לייצר השפעה כלשהי על הממסד. אולם זה פחד ממנה עד מאוד, משום שהאיום שנשאה בכנפיה היה חמור: הבטחה לגמול-של-חורבן; לא חורבן פיסי של בית-המקדש, אלא דווקא של חורבן ארגוני - של היהדות. ומשום-כך גם נוהלה נגד הנצרות, בעיקר זו הפאולינית, מלחמת חורמה.

ואכן, הבטחה המרכזית של הנצרות אינה באיזה שיפור אפשרי שהיא מציעה ביחס לחיי היומיום. הנצרות באה לתגמל את המין האנושי ברמת הנצח. אך היא מציעה את חלוקת הגמול הנצחי הזה כאן ועכשיו, ללא תיווך של קבוצה שלטת. במותו -

כך טוענת הנצרות - כיפר ישו על העוונות היסודיים של המין האנושי כולו והבטיח את הגמול שנמנע מהאדם עת שגורש מגן-העדר: חיי נצח. זה הגמול הסופי ומכאן גם נובע התהליך שהפך את ישו מ"סתם" משיח נצר לבית דויד, לבן-אלוהים של ממש.

סדר העולם המוסרי של היהדות אינו יכול להיות עם תפיסת גמול כזאת. היא סותרת את בסיס התפיסה המוסרית ואת תרבות הגמול מבית מדרשה של מדרשה של היהדות המקראית, שבה אין לאדם אפשרות לתגמל את עצמו ברמת הנצח. זו משמעות החרדה האלוהית - "ואכל וחי לעולם". כאן נמצא אחד המקורות המרכזיים למלחמה התיאולוגית בין היהדות לנצרות (שלימים נאלצה גם היא לשכלל את תפיסת הגמול הזו, כך שתוכל גם היא לכונן מבני שליטה). מכאן גם נובעת מלחמת החרמה בנצרות הפאולינית, אשר איפיינה את היהדות של המאות הראשונה והשנייה לספירה - מאה השנים שלאחר מות ישו וזמן כתיבת הברית החדשה.

במסגרת המלחמה הזו שניהלה היהדות האורתודוקסית כנגד הנצרות הפאולינית, נסתבר לה חיש מהר כי אין זה די להוקיע את הצלוב או את המסוכן שבממשיכיו - שאול התרסי (פאולוס). היהדות הייתה צריכה להציב תפיסת גמול שתהווה תשובה אמיתית להבטחת הגמול הנוצרית. כך נוצרה תפיסת העולם-הבא היהודית. מושג גן-העדר חוזר עתה למשחק, כדי לנטרל את אקט הגירוש ולהפוך אותו לזמני. נוצר הדפוס של תפיסה א-היסטורית: ההיסטוריה האמיתית היא זו של גן-העדר, ההיסטוריה האלוהית. ראשיתה כמו גם סופה בגן העדר והאות הקונקרטי לקיומה של ההיסטוריה האלוהית ושל הזיהוי היהודי עם האל הוא אקט הסירוס האנושי המבוצע על-ידי היהודי: המילה (שאליה עוד נשוב, בהקשרים נוספים). אולם ברית זו (המיוצגת במילה) והחיים הקונקרטיים הנפסקים עם בוא המוות, אינם אלא הביטוי לגירוש מגן-העדר, מהמצב של אינטימיות עם האל, ולסימון האות של קיין. אות קיין, יש לזכור, איננו אות קלון, אלא אות של הגנה; אות שהדביק האל לקיין "לבלתי הכות אותו כל-מוצאו" [בראשית ד' 15]. הגירוש מגן העדר הוא גירוש אל המימד הזמני, אל ההיסטוריה האנושית, אל הכאן והעכשיו. זה הטעם לכך שהיהדות שוב אינה מתעניינת בהווה - המציאות האנושית בת-החלוף - ומקבלת כסיסמת-קיום את המימרה "דע מאין באת ולאן אתה הולך". הסיפא של הפסוק - "ובפני מי אתה עתיד ליתן את הדין" - רק מדגיש זאת: אתה בא מגן העדר, גורשת אל העולם הקונקרטי, אך בקץ הימים אתה עתיד לשוב אל גן העדר הזה. זאת בשורת המשיח; זה הטעם לבואו. אולם התנהגות הקונקרטי, היומיומית עומדת למבחן ומתוגמלת והמדד לתגמול אינו אלא המדד הישן והטוב - רמת הציות לציוויים האלוהיים, המציינת את רמת המוסר. החיים הקונקרטיים שוב אינם אלא פרוזודור ("גשר צר מאוד") בין שתי ההוויות של הקיום הנצחי. התשובה היהודית להתרסה הנוצרית הינה, לפיכך, הבטחה לחיי נצח תוך בקרה ארגונית של מי שמופקד בידיו המנדט לפרשנות המוסר האלוהי בביטוייו היומיומיים. תחום ועוצמה ממשיים, במונחים של ארגון קהילתי, שמחירם נמוך יחסית. הגירה אל חיי הנצח הנוצריים, שתגמולם מתחיל אמנם כאן ועכשיו - בהתגלות המשיחית של ישו - מפתח, אולי. אבל בה אין הבטחת גמול "בסוף"; וזה הינו גמול שתפיסת העולם-הבא היהודית מתחילה בו באופן ברור וחד-משמעי.

תפיסת הגמול היהודית הזו, שעיקרה הביטול האוניברסאלי של גזירת הגירוש תוך התניית יחסים קונקרטיים מתגמלים עד לחזרה המלאה להתמזגות עם האלוהי של אחרית-הימים, מכניסה מימד חדש לתפיסת האל ומעורבותו בעולם הקונקרטי. זו, בעצם, הינה התפיסה של ההשגחה האלוהית או העליונה. כאן מתחיל גם הויכוח על מהותה של השגחה זו; מידת פעילותה ומעורבותה בעולם היחסים הקונקרטי של האדם, מידת היותה האמצעי לתגמול האלוהי לפעילות האנושית ומידת היותה אמת-המידה המוסרית. באלה נפנה לדון עתה.

3. תפיסת ההשגחה האלוהית

ההשגחה האלוהית עומדת בנושא רב-פנים בסדר העולם המוסרי של היהדות ובהבנת סדר-העולם ככלל. שאלת ההשגחה קיימת ברמה האוניברסלית - סוגיות בריאת העולם והנהגתו, ברמה הפיסית וברמה האנושית - וכמובן: ברמה הפרטית. על חלוקה זו, בין השגחה כללית והשגחה פרטית, יש להוסיף את השאלה הנוגעת למידת מעורבותו (הפעילה או הסבילה) של האל בהליך האנושי או בהליכים כלליים - למשל: תפוחות מזג האוויר. כאן נמצאת גם השאלה לגבי הטווח של מעורבות אפשרית כזו - באיזו נקודה היא מתחילה ועד היכן היא מגעת.

גם מטרתה של ההשגחה האלוהית היא נושא שיש לבדקו. שכן המטרה עשויה ללמד לא רק על טיב היחסים הנתפסים כמתקיימים בין אלוהים ואדם, אלא על מהותו הנתפסת של האל עצמו. מידת האקטיביות או הפסיביות של האל מעידה גם על הבנת טבע האדם, כמו גם מהות טבעו של העולם אשר בתוכו - או במסגרתו - הוא פועל.

ומוסיף שכיוון שאיננו מסוגלים לאבחן אירועים במונחי ישועה או חורבן מראש, אין לנו להסיק אלא זאת: "אנו נעים כאן בתוך התחום של המסתורי - במובנו החמור. ואפילו עבור המאמין, ההיסטוריה של הישועה ש'בתוך ההיסטוריה', אינה נתפסת באופנים קונקרטיים." אבל כיוון שזו הינה הכוונה האלוהית, שבגינה קיימת בכלל היסטוריה קונקרטית, הרינו יכולים לדבר על השגחה ולראות את ההליך ההיסטורי כמייצגה הקונקרטי.

התפיסה האינדיבידואלית של השגחה מחייבת אבחנה בין אמונה בהשגחה כוללת ובין ביטוייה הקונקרטיים, המעשיים. זו מצוייה בבסיס הנצרות הפאולינית. מחד-גיסא, אומר פאולוס הקדוש, יש זהות בין הפעולה האלוהית ובין תפיסתה כטובה ע"י אוהדי האל. אולם מאידך-גיסא, ידיעתנו את האל - להבדיל מאהבתנו אותו - הינה בלתי-ישירה, חלקית ומלאה בלבול ומבוכה. כיוון שכך, אין באמת יכולת לזהות כוונה אלוהית בפעילות אנושית מסוימת באופן מושלם. ההשגחה האלוהית באה, אם כן, לידי ביטוי בכך שהמכלול - למרות ההבנה הלקויה - נראה לנו מושלם, וראייה זו נובעת מתוקף קיומם של חיים אנושיים השונים זה מזה.

* * *

תפיסות ההשגחה בהן נגענו, מדגישות את המשמעות המושגית שצוינה לעיל: אנו עדים לשימוש ברציונאל הבנוי על המערך המושגי המשלב יחד אלמנטים כמו פיקוח, הדרכה, ראייה מראש, כיוון ודאגה. ברמת הפעילות האלוהית מזוהים מרכיבים אלה עם הטוב המוחלט ועם האומניפוטנציה האלוהית, ועל-כן הם מחוסנים מפני פגיעתה של הסתירה בהסבר או מטיעונים נוסח "מדוע דרך רשעים צלחה". התשובה לאלה, בתפיסות ההשגחה שראינו, תהייה בתחום הראייה-מראש הנתונה לאל אך המנועה מבן-אנוש. זו זהה עם האלמוות ואינה אפשרית לכל היצורים הסופיים, קרי: האדם. מקורה האנושי - בפילוסופיה היוונית ובנצרות - מצוי בניסיון האנושי המתמיד לדעת ולהבין ובסתירה הטמונה בידיעה כמקור חיים, שאינה מועילה לאדם היחיד, שכן אף כי הוא יכול ליצור חיים, הוא עצמו סופי והחיים שיצר אינם חיי-הוא, אלא חיי צאצאיו. הנצחיות קיימת אך ורק באותו המובן העל-אנושי, ומכאן: אלוהי.

* * *

ביהדות התפתחה תפיסת ההשגחה כמבנה לוגי רק במאה השנייה לערך, שוב - כתגובה על ההמשגה של ההשגחה ע"י הנצרות הפאולינית. אולם בסיסה - שבעיקרם שירתו גם את פאולוס (שהייה, כזכור, יהודי כשר וירא שמיים המקפיד על קלה כחמורה) - מצויים עוד בתרבות המקראית, החל מסיפורי הבריאה.

עצם סקירת הנברא ע"י האל, לאחר השלמתו, והאישור הבא בעקבותיה של סקירה זו ("וירא אלוהים את האור כי טוב וגו'), מניחים מקום לאווירה של השגחה צמודה ופיקוח, בדיקה ואישור הנעשים לפני שניגשים לעשיית הצעד הבא. תרומה לאווירה של זו יש גם בפרק ב', עת מתבונן האל סביבו ומגיע למסקנה כי "לא טוב היות האדם לבדו", שאיננה רק מסקנה אקדמית של ניתוח-מצב, אלא דווקא מסקנה מעשית המחייבת עשייה, מעורבות אלוהית פעילה - "אעשה לו עזר כנגדו". פרק ג' ב-**בראשית** (בו מסופר על אכילת הפרי והגירוש מהגן), מהווה גם הוא תרומה משמעותית לאווירת ההשגחה, למשל באמירה "קול יהוה אלוהים מתהלך בגן לרוח היום" [ג'8]. יתכן ויטען אי-מי כי בסך הכל רצה המחבר להיות ספרותי ופסטוראלי, אך דומה שדימוי השומר מתאים כאן יותר. אמנם, בדימוי זה אין האל מהווה דוגמה לשלמות, שהרי הוא נכשל בשמירתו והאדם אכן אוכל מפרי העץ. אולם בפסוק 11 כבר משתנה הדימוי ורושם חדש עולה מן הטקסט. השאלה "מי הגיד לך כי עירום אתה" איננה שאלה תמימה הבאה לספק סקרנות ולשאוב מידע בלתי-ידוע לחלוטין. אנו למדים זאת מכך שהיא מחוברת, באותו פסוק, לשאלה נוזפת המעידה לפחות על רמה של ידיעה-מראש או של כושר היסק אצל האל: "המן העץ אשר ציוויתך לבלתי אכול ממנו אכלת". כאן בולט בהחלט מימד הפיקוח, אשר מקבל עוד דגש נוסף בהמשכה של התגובה האלוהית - הקביעה כי האדם עברייני והענישה שבאה בעקבות קביעה זו.

הליך הענישה עצמו מביא מימד נוסף למושג ההשגחה. אין כאן יחס חד-חד-ערכי בין עבירה ועונש, ואף לא מוטל על האדם העונש שהובטח באיסור המקורי (מוות). הענישה מסדירה הליכים רבים הנובעים מעצם כך שהיא קיימת בכלל. כך מסתיים תהליך הענישה, שהתחיל בנחש ועבר לאשה וממנה לאדם, בתוצאה מרחיקת-לכת הרבה יותר: הפיכת האדם ליצור אינדיבידואלי האחראי, מכאן ואילך, בעצמו, על כלכלתו ורבייתו. זהו שינוי סטטוטורי, וזה בדיוק המקום בו הופך האדם לאדם, והאישה לחווה. שניהם עדיין יחידים למינם, אך מעתה זה הוא רק מצב זמני. בכורתם, קרבתם לאל וזיהויים עימו, ניטלים מהם ועתה חוצצת בינם לבין אלוהיהם ההשגחה, הפיקוח, הניהול האלוהי הנעשה ממרחק ומתוך זהירות וחשש. הגירוש מגן-העדר בא למנוע מצב בו יהא האדם "כאחד ממנו" לא רק בכושר האבחנה בין טוב ורע; אלא בהבנת תהליך הרבייה כמקור לחיים ולנצח. הפיקוח הופך ממשי עם הצבת אמצעי מנע כנגד האדם - הכרובים ולהט החרב המתהפכת - השומרים על הדרך לעץ החיים.

ההשגחה האלוהית המופיעה בסיפורי הבריאה וכן בסיפור קיין והבל, הינה השגחה של פיקוח וענישה. זו הינה השגחה שבדיעבד, השגחה של גמול. אולם משעה שמתחילה האנושות, חלה תפנית בהשגחה האלוהית, ועתה מופיעים בה גם האלמנטים של הראייה-מראש, אף כי לעיתים יש צורך לעורר באל תכונה זו, כדרך שקורה לו במקרה של קיין. ההגנה שמעניק האל לקיין ע"י סימונו באות "לבלתי הכות אותו כל מוצאו" איננה פרי היוזמה האלוהית, אלא היא היענות לבקשתו של קיין. יחד עם זאת, יש בכל זאת התקדמות ולמידה אצל האל. אם אצל האדם באה הפעולה לאחר-מעשה ואצל קיין יש כבר השגחה-מנע לאור בקשתו של האיש, הרי במגדל בכל העשייה הינה כבר יוזמה אלוהית - אף שמקורה בפחדיו של האל ולא באיזו תכנית המיועדת, נניח, למניעת נזקים לאדם ולהתפתחות האנושית.

מימד נוסף של ההשגחה האלוהית העולה מראשיתו של ספר בראשית נמצא בדינמיות של השגחה זו. עניינו של מימד זה הוא ההדגשים השונים של מעשי הבורא, המעידים על כושר השינוי של פעילות ההשגחה, בעיקר בפן הניהולי ובפן הפיקוח שבפעילות זו. אם בסיפור האות של קיין ראינו את הצגת הראייה-מראש, הרי בפרשת הגירוש מגן העדן והפיכת האדם מישות מוכללת ("ויקרא את שם אדם ביום הבראם" [ה'1]) לפרט בעל מהות אינדיבידואלית, ניתן לראות שינוי של ייעוד וכוונות. זאת ניתן לראות גם בהחלטה האלוהית האדמיניסטרטיבית באשר לתוחלת החיים המוקצבת לאדם או בהחלטה על המבול, המשלבת תפיסת השגחה כוללת, שלה ניתן לייחס את כל האלמנטים שנוכרו לעיל.

* * *

ריבוי האלמנטים המצויים בתפיסת ההשגחה כאן, גורם לבעייתיות בהכנתה, אולם גם מאפשר לבנותה כענף מיוחד, רב-מימדי, של סדר העולם המוסרי ביהדות, שתורמתו חשובה להבנת היחסים בין האדם ואלוהיו. בנוסף לכך, קיומם של כל האלמנטים הללו מאפשר להציג תפיסת השגחה סדורה משעה שזו נדרשת, לאחר גיבושה של הנצרות והפיכתה לבת-תחרות מסוכנת ליהדות האורתודוקסית. אולם בתהליך גיבושה של תורת ההשגחה, נוצר ויכוח בין שני דגשים מרכזיים שלה, למעשה - שתי תפיסות. במקביל, התפתחו גם ניסיונות ליישב את הסתירות שנבעו מכך ולגשר על-פני הפערים. גישתו של הרמב"ם, למשל, שבה נעסוק בסוף פרק זה, מנסה ליצור סינתזה תיאולוגית מעשית בין שתי התפיסות המרכזיות של ההשגחה, אשר שימשו בערבוביה, או חליפות, כתפיסות מרכזיות. שתי תפיסות אלה הינן זו של ההשגחה כפרטית וזו הגורסת את כלליותה. התפיסה המקראית הובילה להבנת ההשגחה במונחי פיקוח ושליטה ממשיים והבנה זו סימנה את הזרם המרכזי ביהדות בכל זמניה. במונחים אלה יוחסה לאל אומניפוטנציה לא רק ביחס לבריאה, אלא גם בהקשר של ניהול העולם ברמת היומיום והנהגתו לקראת העידן הבתר-אנושי, המשחית. תפיסה זו נתגבשה כאשר החלה היהדות לעסוק בעולם-הבא, בשלהי תקופת הבית השני או מיד לאחר חורבנו, ויותר מכך, כאשר החלה היהדות להגיב - בעניין זה - לעמדות הנוצריות.

אולם תפיסת ההשגחה האלוהית אינה עומדת בפני עצמה. היא איננה יכולה להיות מנותקת מעניין אחר, מהותי לא פחות ובודאי ראשוני יותר - מהעמדה והתפיסות ביחס למקומו של האל בסדר העולם המוסרי של היהדות. הכוונה כאן איננה דווקא למקומו של האל כבורא עולם, אלא כמושא התייחסות של הפעילות האנושית - הדתית-אמונית והפראקטית. מקומו של האל, לעניין זה, משמעותו התפקיד של האל כמקור הסמכויות והריבונות, כנקודת המוצא למוסר המעשי וכנקודת ההתייחסות לבחינת היחסים הבינאישיים והארגוניים, הן בתוך הקהילה היהודית, הן ביחסיה עם העולם הלא-יהודי.

4. מקומו של האלוהים

האלוהים ביהדות נתפס בכמה רמות: ראשונה, רמת הבריאה וקיומו הפיסי והתהליכי של העולם הפיסי והאנושי. כאן עומד מעמדו של האל באופן עקיב ובלתי-מתפשר כמקור הרצוני של הבריאה, כמחוללה היחיד וכאחראי על קיומו של תהליך התפתחותי שראשיתו במעשה יחיד של בריאת העולם.

רמה נוספת היא זו של התפיסה ההיסטורית. כאן נתפס האלוהים לא רק כמחוללה של ההיסטוריה, אלא כמהותה הבלבדית של ההיסטוריה. שכן בעצם תהליך הבריאה - ורק בתהליך זה - מתקיים תהליך היסטורי אמיתי. אחרי הכל, הבריאה הינה התהליך היחיד בו פועל האל פעולה אקטיבית של יצירה ומבטא כך את כשריו האומניפוטנטיים. חשוב להעיר כאן כי אין בכך שלילת האפשרות לפעילות אלוהית נוספת - התערבות - בהיסטוריה האנושית. אולם פעילויות כאלה, במידה ונעשות - למשל: בצורה של ניסים - הינן פועל-יצא של הליך הבריאה.

כאשר מתכוננת התפיסה של אחרית הימים וביאת משיח, מקבלת תפיסה זו מימד נוסף המאשר את עיקריה: עצם המושג של אחרית הימים מניח את קיצה של ההיסטוריה האנושית וכניסת העולם אל עידן חדש של היסטוריה אלוהית - כלומר, של פעילות אלוהית יצירתית, פוזיטיבית, המשנה אפילו סדרי בריאה - למשל: "וגר זאב עם כבש" - או את טבע האדם או מנהגיו - "וקראו כולם בשם יהוה".

שתי רמות נוספות משלימות את התמונה: ברמה האחת מופיע האלוהים כמוקד רצוני - ישות שלה רצונות וכוונות שאליהם מכוון עצמו האדם, או שבגינם הוא מונע. הביטוי של אלה מצוי בחוקי הטבע או בכללי ההתנהגות האנושית. ברמה הנוספת, מופיע האלוהים כמושא אמוני יחיד ומושלם שעיקרו הטוב העליון, המוסרי, הטהור. כאן הוא הופך למוקד שלאורו נמדדים כל מעשיהם של בני-האדם.

* * *

כל אלה מופיעים ביהדות באופן עקיב למן סיפורי הבריאה ועבור דרך סיפורי המדבר, הגיבוש הלאומי וכיבוש הארץ, וכלה בספרות הנבואית המטיחה בבני העם האשמות על חריגות מההתאמה למוסר שמקורו באל.

האינטגרציה של ארבע הרמות שתוארו כאן הופכת את האל לריבון היחיד והמוחלט שבלתו אין ואשר רצונו ועמדות המוסר הנובעות מעצם ישותו קבועים לעולם ועד והאנשים רשאים, במקרה הטוב, אך ורק לפרשם על-פי קודים מוסכמים ומוסמכים.

תפיסת אל שכזו גם מעניקה פרופורציות ייחודיות לכלל הפעילות האנושית - שכן זו איננה רק מזדמנת, אלא (או בעיקר) היא זמנית, בעצם בלתי רלבנטית כשלעצמה. למעשה, ניתן לייחס לה משמעות אך ורק אם היא מוצבת כנגד סולם הערכים הנגזר מהמוסר המוחלט - האלוהים. מכאן נובעת עמדת הכוח העצומה של ההלכה והאורתודוקסיה, ההופכת באופן כמעט "טבעי" לבעלת המונופול על הפרשנות המוסמכת - ומכאן גם: על היהדות. הרפורמה נדחית משום שהיא נסמכת על הרחבת התחום של פרשנות מותרת ועל מתן רשות ליישם פרשנות מורחבת זו ברמת ההתנהגות, באופן המציב גבולות חדשים להיתרים ולאיסורים המוסריים המתייחסים להתנהגות האישית והחברתית.

מנקודת ראות חילונית, אנושית - כזו הגורסת כי האדם ולא האל הוא הריבון הסופי - יש כאן תופעה מעניינת, המשרתת אף היא את האורתודוקסיה. ההסבר הסוציולוגי וההיסטורי של הארגון הדתי והחברתי מצביע על-כך שהאורתודוקסיה שבתה את האלוהים ולקחה אותו כבן-ערוכה. אבל עצם מאמר מסוג זה נתפס ע"י האורתודוקסיה כאישור נוסף למונופול שלה על הבנת הציווי האלוהי ומכאן: ללגיטימציה שהיא נוטלת לעצמה להתעלמות מכל ניסיון לתיקון אנושי עצמני בקודים ההתנהגותיים.

* * *

ברמת ההבנה האנושית - הקוגניטיבית, הרגשית והחוייתית (גם דתית) - אנו מוצאים אלוהים אומניפוטנטי אשר ייחוסו אפשריים אך ורק בתחום של הטוב, המוסרי והחיובי. מקורות הרע, בהופעותיו השונות בהיסטוריה האנושית, אינם יכולים להיות אלוהיים, אלא רק אנושיים - שהרי הם מתקיימים אך ורק באותה ספירה (ובאותו עידן) של היסטוריה אנושית שלה אחראיים - ולו בפועל - בני אדם. מחלות, מלחמות, אסונות טבע, עשויים להיתפס כחלק מחוקיות הקיום הזמני האנושי, זה המצוי בין הבריאה ואחרית הימים, או כתגובה אלוהית - התערבות מקומית מטעמו של האל - על התנהגויות אנושיות. האלוהים מפקח על האירועים אך ורק ברמת המקריות ובאותה מידה שהתפיסה האנושית מסוגלת להכיל זאת. אין זו פעילות אלוהית ממשית, במובן זה של התערבות בהיסטוריה הקוסמית, שינוי סדרי בריאה, אלא יש כאן תפיסה אנושית המפעילה תובנה של התייחסות אל האלוהי. האירוע נשפט כטוב או רע, כשכר או כעונש אלוהי, אך ורק בשעה שבה האדם בוחן את התנהגותו בראי המוסר האלוהי ומבין את ההתאמה או חוסר ההתאמה של התנהגותו אל המוסר הזה. הנה כך נמלטת היהדות מתפיסה של מעורבות אלוהית בתהליך ההיסטורי הקונקרטי, כפי שקיים הדבר במערכת האלילית.

* * *

מקומו של האלוהים, אם כך, יכול להיקבע הן ברמה האישית, הן ברמה הקבוצתית, הן ברמה האוניברסלית. הכלל המרכזי בהבנת מקומו זה של האל ישים לגבי כל אחת מרמות הארגון האנושי. חוקיות ההתנהגות האנושית מקבלת את תוקפה מתוך ההתייחסות למוחלט חוץ-אנושי המגלם בתוכו הן את המקור (בריאה) הן את האינסופי - אחרית הימים; הן את הנייה (ישות אינסופית), הן את הדינמי (קיומו של האל בזמן הביניים - בין בריאה לאחרית הימים). ואז מסתבר גם דבר נוסף: מצב הצבירה האלוהי שוב איננו רלבנטי לגבי הויכוח על מידת מעורבותו הפעילה בעסקי האנשים והעולם. ויכוח כזה, במידה ומתעורר, הוא אקדמי גרידא, שכן כל מקרה של מעורבות כזו איננה אלא אספקט מזדמן של האל ולא שינוי בסדרי בראשית. זה יבוא אך ורק עת יבוא המשיח, כאשר יתכונן זמן מטיפוס חדש, הזמן של אחרית הימים, שבו אפשרית אפילו תחיית המתים, למשל.

גם השם המפורש של האל העברי - יהוה - מדגיש עניין זה של מיקומו ההיסטורי של האל. מהותו הינה הוויה וזמנה הינו בלתי-אפשרי בלשון בני-אדם, שכן גלום בה השילוב של העבר, ההווה והעתיד גם יחד. ובאותו אופן ניתן לראות גם את עניין שם הגוף - אלוהים: יחיד שהינו ריבוי.

* * *

המערכת היהודית בנתה עצמה סביב להשקפות אלה על מקומו של האל ויצרה ארגון שבמרכזו האלוהים הרב-גווני הזה ואשר מתוך ההתייחסות אליו נגזרת ההתנהגות האנושית בכל תופעותיה - האישית, הקהילתית, הארגונית. האל היהודי מצליח כך להיות אישי ובלתי-אישי באורח בו-זמני; קהילתי ואוניברסאלי-כולל, ומעבר לכל - אלוהי ההיסטוריה הטוטאלית. הקשר היהודי אל אלוהים זה עובר דרך מושג הברית ומאתר את מקומו של האל כבעל-הברית. בעלים של הברית, לא בן-ברית. הפגנת עריכת הברית, ע"י תהליך של סירוס-חלקי, פיסי, חלה רק אצל צד אחד - האדם, היהודי (אם כי, למעשה, גם המוסלמים - שגם הם בני אברהם). כך הופכים היהודים לבני-ברית, שותפים לגורל (שאינו תלוי בהם), כאשר האל איננו שותף להם, אלא הוא זה אשר מכתוב את התנאים. הוא ארון הברית. גם עצם התהליך הפיסי של הברית ראוי לציון: האדם היהודי - שנברא ככל האדם: בצלם אלוהים - נוטל על עצמו לפגוע בשלמותו של צלם זה ע"י תהליך של חיתוך, סירוס וסילוק חלק מאותו מכלול האמור לייצג את השלמות האלוהית. המילה, במובן זה, אף חמורה מרציעת אוזנו של עבד-העולם, שכן היא מכתובה את נחיתות האדם היהודי ביחס לבעל-בריתו האלוהי למן ינקותו ועד אחרית ימיו. יתרה מזאת, למעט אותם שנתגיירו בבגרותם, צירופו של היחיד היהודי אל הברית אינה עומדת לשיקול דעתו ולהכרעתו החופשית והרצונית, והאות האלוהי מוטבע בו עם החיתוך המסרס, המייצג את הכניסה למעגל הברית, ביומו השמיני.

מקומו של האל, אם כך, נטבע גם הוא ע"י הכניסה לחיים ואל הארגון של כלל בני - לא בעלי - הברית. וכך, בעיגון ההתייחסות האנושית אל האלוהים, נמצאנו מעגנים גם את השיוך הקיבוצי ואת הכפיפות לחוקיות הסדר החברתי, שלדיון בעניינו נפנה בסעיף הבא. אולם בטרם נעשה כן, יש להצביע עוד על מאפיין נוסף של ההתייחסות היהודית אל האל ומקומו. כאן המדובר הוא בהבדל במקומו של האל עבור היהודים לעומת מקומו אצל אלה שאינם מבני-הברית.

מקומו של האל כישות כל-היסטורית (או אף חוץ-היסטורית אם מייחסים את ההיסטוריה אך ורק לזו הקשורה בעולם הפיסי והאנושי) קבוע ועומד בלא קשר לרצונותיו של האדם. זה הינו יציר הבריאה וככזה הריהו כפוף לחוקיות אלוהית צמודה או נצחית (על-פי ההשקפה הספציפית). אולם, עבור היהודים, אין דומה מקומו של האל מנקודת הראות היהודית למקומו האפשרי עבור מי שאינו יהודי.

האבחנה הזו באה לידי ביטוי לא רק במה שמחייב את היהודים, כעבודת האל ובקיום המצוות הקשורות ליחסים בין אנשים, אלא בתפיסה המבחינה בין האלוהים ובין אלוהי ישראל. עבור היהודים - וקודם הישראלים - האל הינו אלוהי ישראל כאשר ההתייחסות בודקת את הקשרים בין עם ישראל לבין הגויים, בעוד שעבור עצמם, אותו האל הינו אלוהים אוניברסאלי. ההתייחסות השיוכית הזו מודגשת כי חשיבותה רבה להבנת ההתפתחות הקהילתית היהודית, ומשום שאין היא נובעת רק מאמונת הברית, העוברת ביהדות כחוט השני למן ראשיתה אצל אברהם. בהתייחסות זו שזור כל עניין האישיות הקיבוצית הבעלתנית, אנאלית, המאפיינת את הארגון היהודי, כמו גם היכולת להעביר את ההסבר למצבים המזדמנים, אליהם נקלע העם, מתחום ההתנהגות האנושית - פוליטית ואחרת - אל הספירה החוץ-אנושית. וזאת, מבלי להזדקק לתפיסות הגורל והמקרייות שאיפיינה תרבויות אליליות כה רבות. על-ידי ראייה מעיין זו, נקבע גם מקומו של האל כבעל תרבות גמול המתייחסת לא רק לפרט אלא - או בעיקר - לקהילה ולעם. מיקומו של האל בעמדה שהינה בו-זמנית לאומית ואוניברסאלית, איפשר למערכת היהודית לעצב עצמה לא רק כקהילה דתית שפרטיה מנויים על עבודת האל האחד - יהוה - אלא גם כקיבוץ העומד אל-מול יתרת האנושות כמהות ציבורית מגובשת ובעלת זהות מובנית של גורל ואחריות.

הבניית התפיסה הזו על מקומו של האל מתחילה, כאמור, מסיפורי הבריאה, עוד טרם היווצרותו של עם בחירה. עצם קיומם של שני סיפורי בריאה שבאחד מופיע האלוהים כישות שמהותה ריבוי עצמי ויצירה שבהתכוונות ואילו בשני כיחיד הבורא אדם ועולם בתהליך של ניסוי וטעייה, מאפשר רבגוניות של אפיונים אשר מצידה מניחה מקום להבנות שונות שלא תסתורנה זו את זו, לגבי מקומו של האלוהים.

באופן כזה, התמונה המתקבלת מהמעריך האמוני הישראלי והיהודי ביחס לאל, מאפשרת לדמותו להבנות כמוקד האחרון ליישוב הסתירות הקוסמיות שנכחן עומד האדם בחייו ההיסטוריים, סתירות החורגות מיכולתו להסביר את התופעות. יתרה מזאת, האדם המאמין, הישראלי, היהודי, יכול להגיע להתייחסות כזו אך ורק אם הוא מקבל על עצמו את עול הברית, כלומר: חברות בקיבוץ התחום בגבולות מוגדרים היטב בארגון בעל אפיונים ספציפיים וסדר חברתי מחייב. אל סדר זה נפנה עתה.

5. הסדר החברתי

הסדר החברתי ביהדות הינו, ראשית לכל, פונקציונאלי לעניין האמונה ושימור העיקרים הדתיים. בתמונת העולם שעיקרה הסדר המוסרי, עצם קיומו של הסדר חברתי קבוע, בעל עיקרים יציבים ובלתי-ניתנים לערעור, יש בו כמעט משום ההכרח. קיומו של סדר כזה כשלעצמו הינו עיקר מוסרי, שכן באמצעותו ניתן מיסוד של קבע לאמונה לא רק כעיקר - אלא גם כתהליך חברתי מחייב.

בחינה זו, תפיסת הסדר החברתי ביהדות היא מודל דומה - אם גם קדום בהרבה - לתפיסת סדר העולם נוסח הצו הקטגורי הקנטיאני ואף מתפיסת הדיאלקטיקה ההגליאנית אין היא שונה בעיקרה. זאת, כיוון שהיא מלמדת על תהליך שבו הסתירות החברתיות, הפועלות כתיזה ואנטי-תיזה, מתמזגות לסינתזה אמונית.

חיובו של סדר חברתי בעל עיקרים קבועים הינו, אם כן, הכרח קיומי לרצון או לצורך בשימור העיקרים הדתיים כעיקרי-מפתח המכתיבים את התנהגויותיהם של היחיד והרבים כאחד.

* * *

כאמור, במרכזו של הסדר החברתי האמוני-יהודי עומדת מאז כינונו ועד עצם היום הזה הברית בין אדם (ועם) ואלוהיו. ברית זו, שסימלה מעשה הסירוס המיני - המילה - מייצגת לא רק את דפוס ההיררכיה-של-חשיבות, אלא גם את עקרון השייכות המחייבת, העומד בבסיס התפיסה הארגונית של היהדות.

משמעות מעשה הברית - המילה - חשובה בארגון היהודי מעבר לכל פרופורציה. אין היא אך ורק סימן פסי המאפשר זיהויו של חבר-הקבוצה - מה שנכון בלאו-הכי, אגב, רק לזכרים בקבוצת-ההתייחסות היהודית (שהמנות עליה היא דווקא בעקבות האם, לא האב). עשייה זו, שהיחיד אף אינו אחראי לו בעצמו (שכן היא נעשית מיד לאחר לידתו), היא זו המעידה על השיוך הקבוצתי. למעשה, אפשר בהחלט שבגין החיתוך באיבר-המיין מתפתח דפוס אישיותי-התנהגותי מטיפוס מסוים המשפיע גם על הנקבות בקבוצה ויוצר לפחות חלק מדפוס התנהגות הקבוצתי הכולל. אולם מה שחשוב יותר כאן הוא כי שאלת המפתח היא לא קיום מצוות או קוד התנהגותי זה או אחר, אלא האם נושא האדם (הזכר) את צלקת הסירוס! תשובה שלילית לשאלה האם אדם נימול מוציאה אותו מניה וביה מכלל "הקהל הקדוש".

יתרה מזאת, מאז שנתמוססו המוסרות הדתיות המחייבות והמאפיינות את היהודים - גם בביטויים חיצוניים כלבוש וכיו"ב - נתעטפה לה סוגיית הברית במעטה של מיסטיפיקציה. עניינה של זו היא יצירת טיעוני הצדקה למעשה הברית המתייחסים לטעמים של היגיינה, תוך התעלמות מוחלטת מעצם הדפורמציה הפיסית בשלמות הגוף האנושי הכרוכה במעשה המילה. טענת ההיגיינה, שראשיתה, כנראה, בשלהי במאה הקודמת, הפכה פופולארית, למעשה, רק בשנות השלושים של מאה זאת...

* * *

אולם עיקרה של ההטעמה על מרכזיות הברית מצוי בטיב היחסים החברתיים שהיא מייצגת, הנובעים מהמעמד המוקנה על-ידה לאנשים, ביחס לאלוהים. זה הינו מעמד של נחיתות, הנגרמת ע"י דפורמציה - השחתה - גריעה מהשלמות האנושית. היא מעמידה את האדם במצב של חֶסֶר, נכות, ביחס לאותה שלמות המיוחסת לאדם במקורו, עת שנברא בצלם אלוהים. הרושם המתקבל מעיון במקרא הוא שהליך גריעה זה, שראשיתו, אגב, בגירוש האדם מגן-העדרן, נובע מחשש אלוהי מפני האדם. כמו בגירוש, גם סיפור מגדל בבל [**בראשית** י"א], מלמדנו על פחדו של הבורא מפני ברואיו. וגם כאן מביא פחד זה לפתרון של גריעה. האנשים, על-פי הסיפור, מבקשים לבנות להם עיר ומגדל לצורך טיפוח הלכידות החברתית, "פן נפוץ על פני כל הארץ" [4]. מעניין לציין כי הטקסט אינו מבטל את האפשרות שהיה זה פשוט ביטוי לַיְנָמוֹת ולסולידריות. אך האל הטוב והמיטיב מגיב בחרדה גדולה: "...וזה החילם לעשות ועתה לא ייבצר מהם כל אשר יזמו לעשות" (6). הם עוד עשויים, רחמנא ליצלן, להיות ריבונים באמת, לעשות על-פי הכרעותיהם-הם וצווי המצפון שלהם. השלמות, ההרמוניה, התיאום והעשייה הקואופרטיבית הוולונטרית של האנשים - כל אלה אינם מוצאים חן בעיני האל הכל-יכול, ופתרונו בא חיש-קל: "הבה נרדה ונבלה שם את שפתם אשר לא ישמעו איש שפת רעהו. ופיץ יהוה אותם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנות העיר" [7-8]. כמוכן, ניתן - אף כי לא בלי הרמת גבה - לפרש זאת אחרת, ולא לתלות את מעשי האלוהים בפחד. אבל אז זו תהייה סתם רשעות אלוהית, מאותו סוג הנמצא מעבר להבנת האדם. אולם אם נבדוק זאת מנקודת הראות של האדם, היוצר לו אלוהים לצורך בניית חברה ודרכי שליטה בחברה זו, הרינו יכולים להבין את החשש מפני הרמוניה וולונטרית אצל הציבור. כי במידה וזו קיימת, הריהי מנטרלת את הצורך בארגון-שליט פורמאלי והופכת את המנהיגות הפוליטית המקצועית - נוסח משה, למשל - למיותרת לחלוטין.

תפיסת הדפורמציה המאפיינת את סיפור הגירוש מגן-עדן ואת הסיפור של מגדל בבל מופיעה, כמובן, גם בסיפור מעשה הברית עצמו [פרק י"ז] כמו גם בחוקים המסדירים את השעבוד של עבד העולם (רציעת האוון) ועוד. סיפור הברית, בחינה זו, אינו סיפור של ברית, במובנה המקובל של חוזה בין שני צדדים שווים, אלא דווקא סיפור של התמכרות לעבדות-נצח וסימונה ע"י תהליך של גריעה. הטקסט המקראי אינו משאיר ספק כאן. הפרק מתחיל בציווי ברור של האדון-האל: "התהלך לפני והוה תמים" [2]. השימוש במילה "תמים" אינו מקרי ומעיד על מצב הסתירה הגלום בברית. השלמות - התמימות - שבה מצווה אברהם תיפגם מיד עם הציווי לסרס את עצמו ואת בני-ביתו.

גם הפרופורציות של הברית מעניינות. כל ההתחייבויות הן רק של אברהם, גם השינויים שהוא חייב בהם - החל מסירוס שמו ושינויו וכלה בשינוי הפיסי, החיתוך באבר-המין שהוא מצווה בו. גם בעצם הציווי לשמירת הברית אין התחייבות דו-צדדית, כדרך שהיה צפוי מטיב היחסים של בעלי-ברית שווים. "ואתה את בריתי תשמור" אומר האל לאברהם [9]. והמשמעות של ברית זו, כפי שמציג אותה הפסוק הבא, אף חמורה מכך: "זאת בריתי אשר תשמרו ... הימול לכם כל זכר". ומיד, שוב: "ומלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני ובינכם" [11]. המצב של חד-כיווניות ברור: "והייתה בריתי בבשרכם ... וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה את בריתי הפר" [13-14]. הברית היא של האל - הבשר של האדם!

יתרה מכך, אל ברית זו שהאדם מצווה להיכנע לה - שהרי אינה מוצעת כאופציה-בחירה - מוכנס כל יילוד בהיותו בן 8 ימים. החברה, אם כך, הופכת להיות לחברה של בני-ברית ולא של בעלי-ברית. והסדר זה מכתוב את התפיסה החברתית הכוללת.

להסדר זה יתרונות רבים. המחויבות אליו נכפית, אינה נתונה לשיקול הדעת של האדם הבוגר ואף אינה מניחה לו אופציות שיוך אחרות. מניה וביה הופך ההורה המסרב למול את בנו למתעמר בעתיד ילדו, בכך שהוא מכריע עבור ילדו זה שיהא שונה; שלא יהיה שייך למעמד בני-הברית, ועל-כן יוקע כזר. החיתוך באברי המין הופך להיות למפתח לסדר החברתי, לא רק במה ששייך להגדרת ההיקף של הארגון החברתי, אלא גם באשר למהותו של הסדר הזה, שבו מוטבעים הציות וההזדקקות למקור סמכות חיצוני כפונקציה של השייכות והזהות הקיבוצית, כמו גם ההכרעה מראש ביחס לאופציות הסמכות של הדור הבא.

אם אמרנו שעצם קיומו של סדר חברתי הוא עניין מוסרי הרי טיבו של המוסר שראשיתו בברית הכפויה, מכתוב את ארגונו של הסדר החברתי. ביסודו של זה מצוי תו השייכות, המורה על קבלת הסמכות החיצונית המחייבת, והשייכות הארגונית המצויה בזיקה קבועה אל מקור הסמכות הזה. אולם בכך אין די. שכן סדר שכזה מכתוב אחידות בהתייחסות של בני-הברית אל בעל-הברית, כמו גם מעמד שווה שלהם בעיניו - כפי שנתפסת ראייתו ע"י בני-הברית. מכאן נובעת עמדת הכוח האדירה, ברמה החברתית, המוקנית לפונקציה התיווך הפועלת בין בעל הברית ובני הברית. משה ושמואל מהווים דוגמאות קיצוניות לכך, אבל גם המיסוד של מעמד החכמים וראשי הקהל בתקופות מאוחרות יותר אינו שונה במהותו ממעמדם של אלה (ולעניין זה, ראה, למשל, גם את דיונו המצוין של שלום בארון על מעמדו של סעדיה גאון [II 207] ולהלן, "מעמד בכורה לחכמים" [עמ' 29-39]). גם סיפורי המקרא המראים כי רבים מהנביאים העזו להרגיז את הרשויות ויצאו מבלי להיפגע, מלמדים על עוצמת מעמדו של הגורם המתווך. מאידך, על-אף המקום המיוחד המוקנה לפונקציה התיווך, אין לה בהכרח כוח שלטוני של ממש, אולי משום שאין בהסדר החברתי שמקורו הברית (נוסח **בראשית** י"ז) מקום להתפתחות אצולה תורשתית ואף מעמדו של מלך לא יכול להיות אבסולוטי, כדרך שאנו מכירים במלוכה האירופית הקלאסית.

הסדר החברתי של המוסר היהודי משתבח בהיותו מנוע מארגון אצולה תורשתית. עם זאת, אין ספק בקיומם של מעמדות - לפחות ברמה הכלכלית וברמת השליטה נוסח "חכמים". כיוון שכך, זהו סדר תובעני עוד יותר, שכן אף כי מעברים בין-מעמדיים אפשריים בתיאוריה, הרי שבם חייבים באישור מוסרי של מעמד המתווכים בין "בני הברית" חברי הקהילה ובין "בעל הברית" - מקור הסמכות האלוהי. המאבק הנבואי נגד השחתת המידות של השכבה השלטת הפוליטית - שפיתוחיו מצויים אצל הרבנות הלא-חצרית שנתפתחה מאוחר יותר, בעיקר בגלויות אירופה של ימה"ב - משרת, למעשה, את הארגון. זאת, שכן הוא מאפשר מחאה חברתית מוגבלת וכת-פיקוח, המתועלת ע"י תלונותיהם של יחידים נבחרים (הנביאים). במצב-עניינים כזה אין הצדקה לכינון אופוזיציה של ממש וגם לא לפרישה מחאתית אשר תיחשב לגיטימית. פירושה של פרישה מהסדר החברתי הוא אבדן היכולת לקיים אורח-חיים יהודי שייחשב כזה ע"י הקהל - ומכאן גם: ע"י הרשויות האזרחיות הלא-יהודיות.

במצב-דברים זה מתכוונן סדר חברתי שבו יש שיתוף-פעולה בין שני כוחות מרכזיים: הרבני (פונקציה התיווך) והכלכלי. הצד הרבני ממונה על מתן ההכשר לפעילויות השונות ולסדר המעמדות החברתי. בתמורה, מממן הגורם הכלכלי את הרבנות ומאפשר לה לטפח עילויים ולהכשיר דור חדש של נותני-הכשר. כך צמח שיתוף-הפעולה בין הגביר והרב שאיפיון משך מאות שנים את הקהילות היהודיות. הגביר היה לפרנס, סחר עם הגויים ומימן את לימודי התורה ואת מוסדות הרבנות; הרב עסק בעניינים שברוח ומצא את הפסיקה הנכונה שאיפשרה לגביר להמשיך בעסקיו, אפילו יהיו אלה כרוכים בגידול חזירים או במסחר בשבת - באמצעות שטרי-חוב, כמובן. מבחינות רבות, היה בכך ייצוג נאמן של שני פניה של ההשגחה שדובר בה: ההשגחה הפרטית, של הנפש, הוחזקה בידי הרבנים ואילו האחריות המעשית על ההשגחה הכללית, שעתה הייתה לציבורית,

נמסרה לידי הגבירים, אשפי הפיננסים והמסחר. זהו סדר-חברתי שהמוסר בו שונה, אולי, ממה שנתכוונו לו ראשונים, אך המאפיין את התפוצה היהודית משך מאות בשנים. מעניין לציין כי במהלך השנים הללו התפתחה גם התפילה להצלחה כלכלית במסגרת הפנייה להשגחה העליונה.

בכך יש אולי גם עדות על השינוי שחל בתפיסת ההשגחה בכלל, שבכל דרך בה נראה אותה עתה, היא ללא ספק שונה בתכלית מתפיסת ההשגחה הקלאסית המיוצגת ע"י הרמב"ם, למשל. אולי בשל השוני הזה, כמו-גם בשל קרבתו העיונית של הרמב"ם למקורות הראשונים, היה האיש - שנחשב לגדול הפוסקים של היהדות - מוקצה מחמת מיאוס ע"י האותודוכסים בני-תקופתו. זה המקום, לפיכך, לפנות להערה קצרה על תפיסתו של הרמב"ם.

6. הערה על עמדות הרמב"ם

על-פי מה שראינו עד כה, הדיון היהודי בסוגיית ההשגחה היה בעיקרו תיאולוגי, כאשר לדיון זה השלכות על-דבר המציאות הפוליטית, עיצובה וביטוייה במסגרת תרבות השליטה שנתפתחה. במסגרת דיון זה, שאלת ההשגחה הייתה לשאלה פראקטית-פונקציונאלית: האם האל משגיח על יחיד, או שמא ההשגחה הינה כוללת, קיבוצית או קוסמית. מכאן נבעה שאלה נוספת, שעסקה באופני ההשגחה. הדפוס הזה של עיסוק בשאלת ההשגחה איפשר לחרוג מדיון תיאורטי ואקדמי גרידא והיה בעצמו לאמצעי שליטה אדיר-כוח, שכן כל תוצאה שהיא של העיסוק בסוגייה, הוביל לשאלה פראקטית: מה צריך האדם (או הציבור) לעשות כדי שההשגחה תהיה חיובית והתוצאות טובות?

דיון מעיין זה הינו, למעשה, דיון פוליטי לעילא ולעילא. שכן לא רק שהוא מניח ביסודו את תפיסת הגמול כעניין קונקרטי (תגמולים ספציפיים עבור מעשים מובחנים), אלא שהוא גם מחזק את מעמדם של אלה אשר להם התשובות ה"נכונות" הנוגעות לעשייה האנושית ה"נכונה" ואף מעניק להם חיזוק למונופול על ה"נכון".

גם התיאולוגיה המעשית, הפוליטית, יוצאת נשכרת מדיון מסוג זה. הסתירה הגלומה בשאלת חירות הבחירה האנושית בעולם הידוע-מראש והמוכתב-מראש ע"י האל, ניתנת עתה לפתרון פראקטי. האל, כמשגיח כללי, מכתוב אירועים ויודע התנהגויות. אבל האדם יכול לבחור אם יעלה על דרך הטוב - ע"י ציות, למשל - אם לאו. ההשגחה הכללית הייתה לידיעה האלוהית ולאומניפוטנציה; ההשגחה הפרטית - לגמול האישי המזומן לכל אחד מאתנו על מעשיו ובחירותיו. שוב, אנו רואים כי מקומם של פרשני ה"נכון" מובטח, ומעמדם רק הולך ומתחזק.

הרמב"ם, הנדרש לסוגיית ההשגחה לאורך כל עבודתו, מציע בסיס אחר לחלוטין לדיון. עבורו שאלת ההשגחה איננה פוליטית-תיאולוגית, אלא דווקא אמונית-פילוסופית. את תפיסת ההשגחה והאמונה אצל הרמב"ם נבחן באופן מפורט יותר בהמשך. אולם במסגרת הדיון הנוכחי דומה כי ראוי להצביע על מספר נקודות בתפיסותיו של הפוסק הגדול הזה, בעיקר במה שנוגע לעצם ההסתכלות שלו על סוגיית ההשגחה.

כמו רבים מחכמי היהדות לפניו, גם הרמב"ם מזהה את הסתירה בין הגישה הדטרמיניסטית של "הכל צפוי" לבין הרמוז לחירות הבחירה הגלום ב"הרשות נתונה". אלא שלא כקודמיו, ולהבדיל גם מרבים אחריו, היגד זה של רבי עקיבא הופך עבורו למוקד הדיון בלא שינסה להתעלם מהסתירה הלוגית. פתרון הסתירה, עבור הרמב"ם, הינו אמוני, ומכאן דרך טיפולו בהיגד. מבחינתו, אם כך, אין סתירה בין שני חלקי ההיגד, אלא השלמה.

לטענתו, אילו היינו קוראים "הכל צפוי והרשות נתונה" כמאמר הצהרתי-תיאורי המדבר על פעילות ממשית של אל ואדם, כי אז אין כל דרך להימנע מסתירה. שהרי לא יתכן ששתי הצהרות תדורנה בכפיפה אחת. אם הכל צפוי, הרי אין יכול אדם לבחור עשייה כלשהי - שכן מה שלא יבחר לעשותו צפוי ממילא. בה במידה, אם הרשות נתונה לאדם להחליט החלטות אוטונומיות, הנובעות מתוך כושר הכרעתו הוא, הרי נמצאנו למדים כי עולם הכרעות הינו ספונטני - ומכאן שוב אין אנו יכולים להניח איזה דבר שהוא שיהיה צפוי.

אם כך, אומר הרמב"ם, רק הנחה הגורסת כי המדובר בשתי איכויות שונות, בשני חלקי המאמר, עשוייה להוליד הבנה המתגברת על הסתירה. זאת, הוא טוען, ניתן לעשות אך ורק בקונטקסט אמוני-פילוסופי, המקפל הנחת-אמונה בסיסית וקוסמולוגיה שלמה הנובעת הימנה.

מאוחר יותר עוד נראה כי בכך מקופלת גם תפיסה שונה לחלוטין מהמקובל ביחס למטרות ותכליות האמונה. כי אמונת הרמב"ם אינה מיועדת להיות אינסטרומנטלית לאדם, אלא מנותקת ממנו - אמונה לשם אמונה. אולם בינתיים, יש עדיין להבהיר את עניין התפיסה הכוללת שממנה נובעת פרשנותו של הרמב"ם על-דבר ההשגחה והסדר הקוסמי.

ביסודה של זו עומדת הפרשנות האמונית של הרמב"ם למהות הפעילות האלוהית. אם הנביא ירמיהו מייחס לאל עשיית "חסד משפט וצדקה בארץ", עבור הרמב"ם יש בכך אמירה שאין לתפסה בקטגוריות לשוניות אנושיות, אלא על-פי המהות האלוהית. על-פי מהות זו, רואה הרמב"ם שילוש קטגורי, ולא רק רצף של כשרי עשייה. ה"חסד", הוא האינדיקציה היסודית - עצם מעשה הבריאה. אקט חד-פעמי, שכל דיון בו אינו אלא ניסיון אנושי למצוא רציונאל אשר יאפשר לאדם מנוחה-נפש, בחינת יכולתו לקלוט את קיומה של המציאות. באותו אופן, גם ה"משפט" הינו קטגורי, שוב - לא במונחים אנושיים. זו הינה קטגוריית-פעולה אובייקטיבית, מייסודו של האל, אך נטולת כל התערבות מצידו. עבור הרמב"ם, המשפט הוא חלק אינטגרטיבי מהבריאה, שעניינו הוא חוקי הטבע, הפועלים בין אם האדם מכירם ובין אם לאו. קיומם הינו אובייקטיבי ותקפם שריר גם אם אין האדם מכירם או יכול להמציא לו הסבר אודותיהם. כך, למשל, הויכוח אם כדור הארץ עגול, שטוח או משולש, יהיה תמיד ויכוח אנושי ולא ישפיע כהוא זה על התצורה הפיסית האמיתית של הפלנטה "ארץ". לימוד החוקים הטבעיים עשוי לאפשר לאדם שימוש בהם, אך אין הוא יכול להתערב במהותם, כשם שאינו יכול לעשות דבר כאשר לעצם הבריאה.

אמור מעתה, הכל צפוי ברמה זו של חוקיות טבעית. ההנחה המוקדמת כאן היא אמונית ונוגעת לשאלת ההתחלה. זו מונחת באמירת "בראשית ברא", וממנה נובעים כל שאר הדברים. כך, בהנחה שקיים אל בורא-עולם, הרי שמעצם הבריאה וכינונה של מערכת כוללת של חוקיות - שהינה תמיד אינדיפרנטית לאדם - נולד יקום צפוי. חוקי הטבע יפעלו אם וכאשר יתקיימו תנאים טבעיים לפעולתם, בלי קשר לרצונותיו של האדם. האדם יוכל לשנות פעולה של הטבע רק אם יהיה ביכולתו לשנות את התנאי המוקדם הצפוי וההכרחי לפעולת חוק הטבע הרלבנטי.

לכאורה יש בכך סגירה של הדיון, שכן גם האדם הוא חלק מתוצרי הבריאה, ומכאן שגם עליו מוחלת אותה חוקיות המאפיינת את שאר העולם הנברא. ואכן, חוקי הפעולה הטבעיים חלים על האדם באופן אובייקטיבי, כדרך שהם חלים על שאר הבריאה. אולם, אומר הרמב"ם, כאן בא לידי ביטוי מושג ה"צדקה". כיוון שכבר הניח כי אין המדובר בכושרי-עשייה אלא בקטגוריה אלוהית, יכול הרמב"ם - מתוקף אמונתו זו - לאפיין את ה"צדקה" במסגרת אותה חוקיות קוסמית בה דיברנו זה עתה. ואכן, גם הצדקה הינה "חוק קוסמולוגי", חוק-טבע המסדיר את פעולתו של מבנה טבעי מאלה שנבראו. זה הינו חוק טבע המסדיר את פעילותו האנושית של האדם. הרמב"ם מכירו, אף אם הוא יחיד בהכרתו זו (כדרך שרק הכירו יחידים בכך שכדור הארץ עגול, עת שהתיאולוגיה גרסה ארץ שטוחה). ומהותו של חוק טבע זה היא הספונטניות האנושית - היכולת לקבל החלטת-פעולה. כמובן, משעה שזו נתקבלה, חלים על הפעולה עצמה כל חוקי הטבע העוסקים בפעולה.

הסתירה נפתרת, אם כך, באופן הבא: הכל צפוי - החוקיות הטבעית; הרשות נתונה - לאדם רצון ספונטני. אבל זו אינה רק קוסמולוגיה אחרת, השקפה על-דבר מהותו של הסדר הקוסמי. יש כאן השלכות נוספות. לא רק לגבי טיב האמונה ולמעמדו של האל בעיני האדם, אלא גם להסדרים החברתיים-פוליטיים ולתפיסת המוסר היהודי. בעיני הרמב"ם, לפחות, המוסר שוב אינו תלוי-עשייה בלבד, מה שמאפשר הסתפקות בסדר-חברתי המבוסס על ציות. אצל הרמב"ם, המוסר הינו קודם לכל התפונות תלויית-אמונה. המצוות והציות משרתים אצלו את האמונה, ולא את הסדר החברתי. ובאותו אופן, הדת - עבור הרמב"ם - אינה רק מתכון לחיים, אלא קודם לכל היא מתכון להבנה, להתכוונות ולאמונה.

יחד עם זאת, מתוך ראייתו של הרמב"ם את הקושי העומד בפני האדם הממוצע בבואו להבין את עיקרי האמונה ולהחיל אותם עליו, הוא מקבל את הצורך בחקיקה הכופה על אדם דפוסי התנהגות מוסריים. ההבדל בין האדם הרגיל ו"המאמין השלם" יהיה, על-פי הרמב"ם, בהתכוונות האמונית. וכיוון שלא כל אחד יכול להגיע לאמונה מתוך אינטרוספקציה וחשיבה פילוסופית, הרי שיש מקום, לדעת הרמב"ם, לפסיקה ולהלכה בכלל. כך, מתוך "שלא לשמה" עשויים בכל-זאת רוב האנשים להגיע לאמונה "לשמה". ברוח זאת יש לראות את פעילותו הענפה של הרמב"ם כפוסק-הלכות, ואת תביעתו החמורה לקיום קדני של המצוות המעשיות. הדת, עבורו, יותר משהינה המכשיר המרכזי ליצירת תרבות שליטה, הריהי אמצעי-עזר שבאמצעותו יכולים האנשים להגיע לתכלית קיומם ברמה הנעלה ביותר - קרי: האמונה. כך גם תכליתו של הסדר החברתי שוב אינה יצירת המסגרת הנוחה ביותר לשליטה ולהכוונה אנושית. הרמב"ם תופס אותו כמסגרת נתונה אשר אם תכוון עצמה באורח מוסרי - דתי - תסייע להשגת אותה תכלית. הדת, הסדר החברתי והחוק המסדיר את היחסים בין אלה, הינם, לפיכך, אמצעים; לא תכליות. אבל לא אמצעים לכינון שליטה, אלא אמצעים להבנה אישית - לחידוש האינטימיות בין היחיד ואלוהיו, אשר תבוא לידי ביטוי לא רק ביראת אלוהים ובעבודת האל, אלא ברמת הקשר הנעלה ביותר המוכרת לאדם: באהבה. עבורו, אהבת האל הינה הדרגה המוסרית העליונה.

ראייתו של הרמב"ם הינה אידיאליסטית ביסודה. אולם הבנתו את המציאות הינה ריאליסטית ועל-כן הוא מניח מקום רב לטיפול בסוגיות המעשיות של חיי היומיום. הוא עוסק בדינים ובמצוות ובהלכות מדינה וכלכלה ומקיף בחיבוריו את כל תחומי החיים. ואף שהוא עצמו אומר כי הוא מכוון עצמו לכל רמות ההבנה האנושית ולכל דרגות האמונה, כך שכל אחד יוכל

למצוא אותה רמת הבנה שהוא מסוגל לה, אין הוא נמנע מלחייב ציות מעשי לחוקיות החברתית - הן זו האזרחית, הן הדתית. מבחינה זו תופס הרמב"ם מקום טוב באמצע בפנתאון הפסיקה היהודי, המכוון עצמו לטיפול בדת, בחוק ובסדר החברתי. הדין בנושאים אלה הוא עניינו של הפרק הבא.

ה. הדת, החוק והסדר החברתי

עד כאן נגענו בסדר החברתי במסגרת הדיון הרחב של הבנת סדרי העולם - המוסרי, החברתי, הכלכלי והפוליטי. גם בדת נגענו - בעיקר במובניה היותר פילוסופיים, הקשורים להבנת סדרי העולם והמסדירים הבנה זו.

אולם, לדת, כמו גם לסדר החברתי, משמעויות נוספות, פראקטיות, לא רק בגין היותם מושגים שניתן לעשות בהם שימוש לצורך יצירת מסגרות-התייחסות. אשר לדת, זו הינה גם מושג אשר ממנו מתחייב אופן חשיבה שלו ניתן למצוא בעולם ההווה מקבילות בדמותם של אופנים מובחנים של חיקוק ושל סדרים חברתיים המוסדרים ע"י פעילויות החקיקה.

המושג הלשוני "דת" מניח את אלה עוד ברמת הדנוטציה שלו - במשמעות הראשונית של המילה. כאן אנו מוצאים כי "דת" היא חוק, חיוב, ציווי. למעשה, לפני שהוחל להשתמש בה לציון ההתייחסות האנושית לריבון כלשהו ולמה שנובע מעצם קיומה ומתכניה, הייתה ל"דת" אך ורק משמעות זו של חוק וציווי. המן מצביע על היותם של יהודי פרס ומדי עבריינים ע"י כך שהוא מציין, בשיחתו עם אחשוורוש כי "דתי המלך אינם עושים". יש להענישם כי אינם מציינים לחוק, לציווי המלכותי.

גם התרגום ללטינית נעשה ברוח זו. המילה בה משתמשים (שהיא גם המקור למילה המציינת דת במובניה המוכרים כיום באנגלית או צרפתית, למשל), היא religio או religionis. משמעותה של מילה לטינית זו היא "התחייבות" (obligation), "קשר" (bond), או התייחסות (רגשית) של כבוד וקדושה (reverence).

בחניה זו, מושג ה"חוק", חופף לא במעט את הגדרות הדת, אף כי בהבדלים כלשהם. בדיקה לשונית של המושג מעלה אבחנה בין חוק אנושי וחוק אלוהי וכן אבחנה נוספת, המתייחסת לחוק שאינו נובע מישות חיצונית שלה כוח-הכרעה. האבחנה הראשונה מדברת על קבוצת התקנות הקושרת אנשים ליחידה אחת - בין השאר בהיותה מחייבת, כמו גם מסדירת תחומי התנהגויות. מושג החוק האלוהי איננו שונה מהותית, לבד מכך שהוא מתייחס לסדרה של פקודות ספציפיות, למשל: הדיברות. האבחנה האחרונה עוסקת בחוק במובנו זה של המנהג הרווח, אשר לו - לפחות לעיתים - כוח כופה, אם לא מחייב ממש.

כאן אנו רואים גם את הקשר למושג השלישי שבכותר הפרק, הסדר החברתי. אנחנו מכירים, כמובן, את הצמד "חוק וסדר" המצוי בשימוש תכוף במקומותינו שנים רבות. החוק מאפשר את קיומו של סדר, וקיומו של זה משקף את מעמדו ותוקפו - ועוד יותר מכך: את קבלתו על-ידי החברה - של החוק. הקשר, אם כך, נראה ברור כאשר עוברים בין צמדי המושגים "דת" ו"חוק" ובין "חוק" ו"סדר" או "סדר חברתי". אבל: האם מתקיימים גם אותם סוגים של קשרים ויחסי-גומלין בין "דת" ו"סדר" חברתי? ואם כן - מה טיבם? בכך אנחנו עוסקים, למעשה, בפרק זה, בו נבחן את המושגים בהקשריהם הדינמיים, כמו גם את ההשלכות הנובעות מהקשרים אלה.

1. התפיסה הדתית של מושג החוק

כמו בכל תפיסת חוק אחרת, כרוכה תפיסת החוק אצל הדת במושג הריבונות. ראשית, הריבונות הינה מקור החוק הכללי ומכאן גם, המקור לכל שלל החוקים המסדירים את המותר והאסור בחברה נתונה. יתרה מכך, על החוק וסעיפיו להקיף גם את מכלול היחסים שבין היחיד והריבון. אלה כוללים שורה של חובות וזכויות שיש לכל צד, אבל גם את גבולותיהם. כלומר, לפחות מהבחינה התיאורטית, מערך החוקים והחוק חייב ליתן את הדעת גם על התנאים בהם פוקעת זכות זו או אחרת מידי בעליה -

יהא זה היחיד או הריבון, וכן גם בתנאים בהם פטור צד זה או אחר מחובה כלשהי. במידה רבה, יש כאן דינמיקה של הסדרת מעיין יחסים חוזיים בין היחיד והריבון.

באשר לכלל החברה, כאן אין החוק מארגן מערכת יחסים הסכמיים, של חוזה, אלא קובע את גבולות ההתנהגות החברתית המותרת. אולם בשונה מקביעת גבול שמקורה באמנה חברתית, החוק עושה זאת מתוך התייחסות אל הריבון, המגלם הן את מקורות החוק, הן את החזקה לפרשנותו וכמובן - גם את המונופול להפעלת כוח לכפיית הציות לחוק.

אולם, מאחר שמושג הריבונות במערכות הדתיות מגולם באל, מתעוררים מיידית כמה קשיים. ראשית לכל, עומדת השאלה של "דבר האל" למבחן. המערכת הדתית הישראלית פתרה זאת על-ידי כך שגרסה כי דבר האל הינו זה המופיע בכתבי הקודש, כפי שהועבר אל העם, על-פי המסורת, בידי משה. תורת משה, מבחינתה, איננה תורת משה כל ועיקר, שכן "אלה הדברים" הינם "דברי אלוהים חיים" - ציטוט ישיר. יתרה מכך, כיוון שהמדובר בריבונות שתחולתה חורגת מטריטוריה ומקבוצה ספציפית, למרות הייחוד שנתייחד בו עם ישראל בחינת יחסיו עם האל, תוקפם של "דברי אלוהים חיים" אלה חורג מכל זמן ומקום ומכל התארגנות אנושית באשר היא.

הבעייתיות כאן רבה ומורכבת. גם אם נקבל את החוק במתכונת הזו, כלומר - ככתוב בתורה, האם כך יש גם לתפוס את החוקים, אפילו אם אלה מתייחסים לזמן ומקום ספציפיים? ועוד: למי, זולת הריבון, יש סמכות למחוק מיותר ולהוסיף חסר (ובאילו תנאים)? ואם כדבר הזה יעשה - האם אין כאן משום מרידה בריבונות וערעור על נציחותה? או שמא יש לחכות לכך למהדורה מחודשת - משופרת ומעודכנת - של "דברי אלוהים חיים"?

שאלות אלה אינן קלות ערך. בעיקר כאשר עוברים ממישור היחסים בין היחיד והריבון למישור היחסים החברתיים. באלה יש בעיות נוסח "זכות המרד" - הזכות (לעיתים החובה) למרוד בריבונות המזיקה לנתיניה. יש כאן גם בעיות הנוגעות ל"זכות הפרשנות" ולזכויות השיפוט. וכמובן, יש השאלה המובלעת של הסדרי המעמדות החברתיים והחזקות הכלכליות והאחרות המוקנות ליחידים ולקבוצות בחברה, מה שמוביל לשאלה חמורה נוספת: מה זכותם של יחידים וקבוצות בתוך החברה לחוקק חוקים, או חוקי-עזר, שיגנו על אינטרסים פרטניים במסגרת הארגון והחיים החברתיים? כיצד מתיישבים אלה עם הריבונות המצויה מחוץ לתחום האנושי ואשר אולי משום כך מתעלמת, או למצער אינה נותנת את הדעת, על עניינים כגון אלה?

אמרנו כבר כי כאשר מיקמה הדת את הריבונות מחוץ לגבולות האנושיים, הוצאו גם החוק ומקורותיו אל מחוץ לטווח ידו של האדם. אמנם נכון הוא, כי בכך יכולים היו אנשי הדת לפטור עצמם מטענות על-דבר טעויות אפשריות בהגיון או בניסוח החוק על סעיפיו - "אצלנו המקור בשמים, ושם אין טעות, אלא לכל היותר אי הבנה מצד האנשים". אלא שמיקום כזה של המקורות, חייב מתן אפשרות לגיטימית לקבוצה השלטת לפרש את החוק, כמו גם לעדכונו.

הדת עשתה זאת על-ידי בניית רציונאל לתורה שבע"פ והכנת מקום ל"שופט אשר ישב בשעריך" בבוא היום בו תתעוררנה בעיות. ואכן, התורה לא רק פותחת פתח לפרשנות עתידית של הסתום, אלא גם לעדכונים והתאמות, כמו גם לפיתוח אותם מנגנוני שליטה יומיומיים שכל תוקפם ודרכי פעולתם אינם אלא מימושם של החוק והחוקים.

כך נבנתה ההלכה, וכך נתבססה גם התפיסה הדתית של מושג החוק, הבנויה סביב הקניית הלגיטימציה להלכה כמקור סמכות שתוקפה הריבונות. דתות אחרות, אגב, נוהגות בעניין זה בדיוק באותו אופן. אצל האחת היא זה האפיפיור ואצל רעותה הנביא, הכהן או רופא האליל. אבל ככל שיהיו הפונקציונרים והפונקציות שונים בין דת אחת לרעותה, בעקרון הן דומות. אצל כל אחת מהדתות מעניקה תפיסת החוק למישהו - יחיד או קבוצה מסוימים - זכות בלעדית לפרשנות ולעדכון החוק והחוקים כאשר מקורם ותוקפם של אלה, בעיקר של החוק היסודי, לעולם נשארים אלוהיים.

מתכון זה מאפשר הפרדה בין התוקף המיוחס לחוק ובין זה המוענק לחוקים. החוק יהא לעולם חוק נצחי, שראשיתו ועיקרו בקיבוע מציאותו של האל וקיומו הנצחי והבלתי מעורער. מכאן יעבור החוק להכפפת היחיד והחברה לאותו אל נצחי ואז יונח הבסיס לכל מעשה החיקוק המסדיר את יחסי הבריות בינם לבין עצמם, כחלק מאיזה מתכון של סדר אלוהי. החוק מקבע את כפיפותו בלא תנאי של היחיד לציווי האלוהי, ומטיל על הקבוצה חובת ציות לחוקים חברתיים בטענה שהם נובעים הימנו, על-בסיס זיקה זו שבין כל יחיד ויחיד ובין האל. בשלב הבא, עובר החוק לארגון תהליך החקיקה העדכני, ומסמן בו שני תחומים: האחד - גבולות החיקוק. כאן נקבע מרחב הפעולה של מחוקק אנושי אפשרי וכאן מוכרע גם שכל פעולתו של זה הינה חייבת לא רק בכפיפות לחוק האלוהי הבסיסי, גם לא רק בהכרה במקור הסמכות לפעולת החיקוק; כאן נקבע מה אסור ומה מותר - לא לעשות, אלא לחוקק. התחום השני המסומן בחוק, הוא של גבולות הפרשנות. ניתנת בו הרשאה לפרשנות. אבל הסמכת הפרשן מעניקה לפרשנות גם נופך אלוהי. הפרשן - ולעניין זה כל מחוקק אנושי אינו אלא פרשן - איננו רשאי לחרוג אל-מעבר לגבולות היחסים עם האל. אבל כדי לאפשר לו לפעול, מעניק החוק לעשייתו תוקף אלוהי גם כן. כלומר, כל מעשה חקיקה אנושי אינו נתפס ככזה, אלא כהמשך ישיר לחוק האלוהי הבסיסי. בכך עוצמתו. למעשה, בכך עוצמתם של השניים גם יחד. האחד מתקף את משנהו ומחזק את הזיקה לאל של כל מה שהינו בגדר חוק או חוקים המהווים לו, בעצם, המשך ישיר.

יש כאן, אולי, משום אחיזת עיניים אינטלקטואלית. שכן מחד גיסא, הופך תהליך החיקוק לדינמי וערכני. למחוקקים מוסמכים יש רשות מוקנית להמשיך לחוקק חוקים כך שיתאימו לזמן ולמקום. אולם בהיות החוק עצמו קבוע ובלתי ניתן לשינוי על-ידי להתערבות אנושית, ובהיות מעשה החיקוק האנושי המשך ישיר לחוק האלוהי עצמו, הרי שכל נדבך בחיקוק האנושי השייך למכלול העצום הזה של ה"חוק" (האלוהי), מתקדש והופך בעצמו לחלק מתוך מערך קבוע ששוב אינו ניתן לשינוי ועדכון. כך מקבל החוק את רבדיו שאינם מוחלפים זה בזה, אלא נערמים זה על-גבי זה.

דרך הפעולה הזו מבהירה לנו את משמעות החוק ואת תפיסתו אצל הדת. אבל יותר מכך, היא מלמדת אותנו שעיקר מושאי התפיסה הזו מצויים ברובד של היחסים החברתיים, ושל הארגון החברתי הבנוי סביב הציר הזה של יחסי אלוהים ואדם. למעשה, גם הרובד העשוי להיראות ראשוני יותר, זה של יחסי היחיד והאל, מקבל מימד חברתי המשתקף ככזה בהליך החקיקה ובהבנת מושג החוק אצל הדת. כך, אגב, התחום של האמונה כשלעצמה - אינטימי ככל שיהיה - יוצא גם הוא מרשות הפרט והופך לחלק מרשות הרבים, מהסדר החברתי, מהציבור שהופך לישות מרכזית בדת. לכך נפנה, אפוא, עתה.

2. הדת והסדר החברתי (הסדר הנוהג)

מבחינת האיפיון, אולי נכון מכל הוא להיזכר במימרה שיוחסה לרבים ממנהיגי הציונות: זו שאמרה כי היעד העיקרי של הציונות, חשוב אפילו מהוצאת היהודים מן הגולה, הוא הוצאת הגולה מן היהודים. ואכן, משך כאלפיים שנה, הסדר החברתי של היהודים היה זה של הגולה. אפשר שהזמן הארוך של חיים תחת שלטון "זר" שחלק מיחסיו עם הקהילה היהודית היה מוכתב על-ידי מניעים דתיים, הטמיע אל תוך הקהילה היהודית מאפיינים שהפכו, אולי, להיות חלק מה"גנטיקה" של העולם היהודי - מוטבעים אל תוך כלל דפוסי ההתנהגות והחשיבה של היהודים בגולה. ומאפיינים אלה, יש לומר, הם כל כך חזקים וכל כך מושרשים עד שאפילו למעלה ממאה שנה לאחר ייסוד הציונות וחמישים שנה מקום המדינה, ניתן לזהות מאפיינים אלה אפילו בתוככי מדינת ישראל, גם אם - וזאת יש לומר - אבות הציונות והמדינה ניהלו מאבק אימתני כדי להיפטר מהם.

כבר הצבענו על ההסדרים שאיפיינו את ארגון הקהילה. אלה שבהם נשמר כוחם הארגוני - והכלכלי - של הרבנים והפרנסים, עשירי הקהילה שהצליחו להעשרי את עצמם תוך כדי תמיכתם במסדים הרבניים שייצרו עבורם הצדקות הלכתיות לפעילויותיהם הכלכליות בתמורה למימון הארגונים שבראשם עומדים הרבנים וכמובן, גם מימון יורשיהם.

אולם מעבר לכך, חשוב לבחון את המבנה הכולל של החברה היהודית הגלותית. מעבר למסד הרבני ועשירי הקהילה - המעמד ה"פרנסי" - חיו בתחום הקהילה יהודים רבים שלא נמנו על אחד משתי השדרות הללו. אלה עסדו למחייתם בעבודת שונות, חלקן יצרניות וחלקן במגזרי השירותים. אפילו נשים השתתפו, אף כי באופן שולי, יחסית, במעגל העבודה והפרנסה. אולם, עיקר עולם העבודה של הקהילה היהודית היה עולם סגור, שחי ופעל בתוך גבולות הקהילה מבלי שיקיים קשרי גומלין משמעותיים עם העולם החיצוני, הכללי, של המדינה או האזור. השינוי שחל כאן עם פתיחת הגבולות שסימן העידן האמנסיפטורי, היה דרמטי והביא למשברים שלהם הייתה השפעה רבה על המבנים והסדרים החברתיים בקהילה - ואף בדת.

בראשיתו, השוק התעסוקתי הקהילתי נעדר מרכיבים חשובים כמו תעשייה או, במקומות וזמנים רבים, אפילו חקלאות. כלומר, במידה רבה הקהילה היהודית לא הייתה חלק מהמגזרים הייצרניים של סביבותיה. ברמה הסביבתית היא מילאה פונקציות שירותיות כאשר בתוכה-פנימה היא נעדרת רבגוניות תעסוקתית ונסמכת במידה רבה על יחסי-גומלין המושתתים על תמיכות.

נכון, גם בתוך הקהילה ניתן היה למצוא בעלי-מלאכה זעירים - חייטים, סנדלרים, רצענים וכיו"ב - אולם עבודתם של אלה הייתה בעיקרה עבודת פנים, כלומר עבודה שלה נצרכו אך ורק בני הקהילה עצמה, מבלי שתהיה לחלק מיחסי השוק הכוללים של הסביבה בה התקיימה ופעלה הקהילה.

גם כאשר התחיל התהליך האמנסיפטורי ובהדרגה ניתן ליהודים לצאת אל-מעבר לגבולות הקהילה, היו אלה אך מעטים שעשו כן. בראשיתו, היו אלה הגבירים המקומיים שעוד קודם לכן קיימו יחסי גומלין כלכליים עם הסביבה (למשל, כחוכרי מיסים). עם זאת, לאט לאט הצטרפו יהודים נוספים למעגל התעסוקה הכללי. אולם, גם בגין הכשרתם שהייתה אך ורק פנים-קהילתית וגם - אולי - בשל מציאות ההיצע והביקוש של השוק, דומה שהיהודים פנו בעיקר או רק אל תחומי השירותים. עורכי-דין, מנהלי כספים, עיתונאים - אלה היו סוגי הקריירה של יהודים שיצאו אל המרחב. עד לשלהי המאה ה-19 לא ניתן כמעט למצוא יהודים בתעשייה, ביזמות או בחרושת. יתרה מכך, אפילו הבנקאים היהודיים שהצליחו לבנות ממלכות פיננסיות לא קטנות כמעט ולא השתתפו בתהליכי הפיתוח התעשייתי שאיפיינו את המאה ה-19. כמעט ואין כסף שמקורו בבעלי-הון יהודיים בתעשיית האניות ויותר מאוחר בתעשיית הרכבות. במקביל אין בנמצא גם מהנדסי תעשייה או ימאים יהודיים. זאת, למרות

שלקראת מחצית המאה ניתן כבר למצוא סוחרים יהודיים המעורבים בסחר הבינלאומי, אף כי לא בהשקעות בטריטוריות שמעבר לים, הקולוניות, של המדינות בהן ישבו. אפילו בארגוני הסחר שנולדו בהקשר לסחר עם הקולוניות, נוסח חברות הודו המזרחית של אנגליה או הולנד אין היהודים מעורבים כמעט, אפילו לא אלה שכבר היו למוסדות מכובדים של העולם הפיננסי.

היציאה מן הגטו הייתה ללא ספק נקודת משבר מהבחינה הדתית. עם זאת, אין מדובר באירוע יחיד וחד-פעמי אשר שינה לפתע סדרי-עולם. למעשה, ה"יציאה מן הגטו" התחוללה כהליך של זליגה איטית ואפשר שהמערכות הדתיות אף לא נתנו אליו את הדעת עד אשר הכמות הפכה לאיכות או במילים אחרות, עד אשר גילו פרנסי הקהילה ומנהיגיה הדתיים כי יותר ויותר יהודים פועלים מחוץ לתחומי הקהילה וכי יש לכך השפעה על דפוסי החיים המוכרים להם מתוך הקהילה - ומה שאולי חשוב אף יותר: כי כהנהגה, הם איבדו למעשה שליטה על מכלולי החיים הקהילתיים.

לכך לא הייתה ההנהגה הדתית מוכנה וערוכה ובאמת, דומה כי היא נכנסה להלם שלא איפשר לה לעשות את שעשו ראשונים: להתאים את המערכת הדתית לימים ולאירועים מסביבם. המערכות הדתיות הגיבו בהתכנסות, בנוקשות, בהצרת מרחבי המותר לחברי הקהילה. אם, למרות הקרבות בין החסידים והמתנגדים, הסכימו האחרונים, אפילו אם תוך חריקת שיניים ועצב רב, כי החסידים יהיו לחלק בלתי-נפרד מהקהילות האורתודוקסיות, הרי שכאן נתבצרו המנהיגויות המקומיות בעמדותיהם המתנגדות וסירבו, משך שנים רבות, להתיר מעורבות של יהודים במערכת החיים החיצונית ואף בשוק העבודה הכללי. להיפך, החל משלהי המאה ה-18 אנו עדים לחקיקת-עזר קהילתית שאף אם אינה אומרת זאת באופן ישיר הרי שהיא מובילה לדרישה או התניית של "או-או" המופנית אל בני הקהילה: או שאתה (או, לעיתים נדירות, גם את) איתנו, תוך קבלת הציונים המסורתיים של הנהגת הקהילה ותוך המנעות מהתחככות בחברה האזרחית הכללית, או שאתה (או את) גוזרים על עצמכם נידוי והוצאה מכלל החברות בקהילה. ואכן, בדיקה של תקנות הקהל מהזמנים ההם, חיקוקי-המשנה התוך-קהילתיים, הוראות השעה והפסיקות ההלכתיות - בכל אלה אין אף נגיעה קלה בסוגיות שנולדו מתוך החיכוך שהיה לאפשרי בין יהודים ובין שאינם יהודים. אין כל התייחסות למה שיכול לנבוע מתוך חיכוך שכזה, אפילו הוא לצורך עבודה בלבד. אין כל הנחייה למציאות חיים שיש בה שניות או כפילות, כלומר, חיים של מקצוען במקום העבודה שבועולם הכללי והחיים כיהודי בתוך הקהילה. אין תימה, איפוא, שרבים מאלה שהחלו לעבוד מחוץ לגבולות הקהילה נאלצו, אולי אף מחוסר ברירה, למצוא עצמם גם דרים מחוץ לקהילה ולאט לאט מנותקים ממנה לחלוטין. במידה רבה, כאן מתחיל סיפור ההתבוללות המודרנית, שלהבדיל מהזליגה של יהודים מהיהדות שהתחוללה משך כל שנות הגלות, הייתה לתופעה המטרדיה את העולם היהודי עד עצם היום הזה.

האם בכך שהתעקשה שלא לחדש הלכות שגתה המנהיגות הדתית? האם כשלה? או שמא הייתה זו החלטה מודעת מצידה? זו איננה שאלה "טכנית" גרידא, שכן התשובה עליה יכולה להיטיב את הבנתנו באשר לטבעה של ההנהגה כמו גם למהותה ואיכויותיה של היהדות, כפי שהתפתחה למן ראשית האמנסיפציה. וליתר דיוק, אולי בהחלטה זו הביאה על עצמה היהדות המסורתית את לידתן של תנועות שביקשו לחולל בה רפורמיות למינהן, בין אם כאלה הנוגעות לדת - כמו, למשל, התנועות הקונסרבטיביות והרפורמיות, או אפילו תנועות כמו "המזרחי" ואף "פועלי אגודת ישראל" וכמובן גם תנועות כמו "היהודים החדשים" או "יהודים למען ישו" שהחלו, כולן, לצמוח במחצית השנייה של המאה ה-19 - ובין אם כאלה שניסו להמיר את הדת כמרכז החיים היהודיים במושאי-שאיפה ובתורות חיים מתחומים חדשים ושונים, כמו למשל תנועת ההתנצרות ההמונית שביקשו יהודים לחולל בשלהי המאה ה-19 או תנועת השחרור הלאומית, הציונות, שאף היא נוסדה לקראת סופה של המאה.

הדיעה הרווחת בקרב מי שאינו נמנה על המחנה האורתודוקסי היא שהמנהיגות האורתודוקסית כשלה. פעמים הרבה ניתן לראות מנהיגים, בעיקר חילוניים, מלינים על ההנהגה האורתודוקסית על שזו לא שינתה אורחות חיים או פסיקות לנוכח השינויים שהתחוללו בדפוסי החיים במאה השנים האחרונות. ראינו זאת אצל מנהיגי מפלגות פוליטיות חילונית בארץ וגם אצל מנהיגי התנועות הרפורמיות בתפוצות היהודיות למינהן. אלה באים בטענות כלפי האורתודוקסיה על כך שהיא נוקשה - לטעמם, כמובן - ועל כך שהיא איננה מתאימה את עצמה לעולם העכשווי. והנה, כנגד התרסות אלה כנגדם, באים מנהיגי האורתודוקסיה, או למצער חלקם ומבהירים כי לשיטתם, לא רק שהם אינם נוקשים אלא שהם פשוט מקיימים סדר עדיפויות ברור, אחר - גם אם סדר-עדיפויות זה אינו מוצא-חן בעיני מתנגדיהם - שלפיו שימור היהדות הוא הדבר הכי חשוב, אפילו אם זה צריך לבוא על-חשבון שימור היהודים. יש האומרים זאת באופן ישיר ובוטה, כדרך שאמר זאת יותר מפעם מי שהיה הרב הראשי ליהודי צרפת, הרב סיראט. יש המצניעים זאת ומסטיים את הדיון לאספקטים מעשיים יותרכפי שעושות זאת, למשל, מפלגות חרדיות בארץ, המבקשות למנוע אפילו נישואי בנות יהודיות לנכרים, למרות שילדיהן הרי יהיו יהודים בלא-הכי, גם לפי הגדרות ההלכה הנוקשות ביותר, שהרי דתו של היילוד נקבע בהלכה על-פי דתה של האם.

במהלך שנות הגלות הארוכה, ביקשה המערכת הדתית לכונן סדר חברתי כזה שיאפשר את המשך קיומה של היהדות וכמובן, גם את המשך הקיום של נושאייה, היהודים. עד לתקופת האמנסיפציה, לא הייתה סתירה בין השניים. למעשה, היהודי יכול היה להתקיים אך ורק במסגרת הקהילה והאופציות שעמדו בפניו ליציאה היו מועטות וחייבו יציאה גם מן היהדות. אף שרוב מניינם ובניינם של היהודים פרשו, כנראה, מן היהדות במהלך כאלפיים שנות הגלות, לא הייתה לכך השפעה על היהדות, שכן משעה שעזב יחיד את הקהילה ומניה וביה גם את היהדות, הייתה הקהילה חסומה בפניו ובפני כל השפעה אפשרית מצידו שאולי תגרום לתסיסה או לבקשת שינויים ורפורמות. למעשה, גם מבחינת העולם הכללי שאליה "ברח" היהודי שעזב או נדחה, הרי משעה שנעשה המעבר שוב לא הייתה לו, ליהודי הזה, כל דרך חזרה אל הקהילה. אולם לא כך היה משעה

שהתנאים השתנו והיהודי היה יכול, לפחות מנקודת הראות של העולם החיצון, לחיות בשני העולמות - למשל, לעבוד בעולם החיצון ולגור בעולם הקהילה היהודית. בכך ראתה האורתודוקסיה סכנה ממשית שכן מצב-דברים זה פתח צהר, אם לא דלת רחבה, לרעיונות רפורמיסטיים, להשוואה ולדרישות לשינוי ולהתאמות יחסית לעולם החיצון. את זה לא הייתה האורתודוקסיה לשאת שכן היא חששה שאם לא ייעצר התהליך עוד בטרם נולד הוא עשוי להביא לתביעה עממית שתוביל, מצידה, לעיוות מה שהאורתודוקסיה ראתה בו את לב היהדות. אפשר גם שמנהיגי הקהילה ראו בכך גם איום ישיר על מעמדם כמנהיגים.

השאלה שניצבה בפני המערכת הדתית משעה שהחל תהליך אמנסיפטורי המאפשר ליהודי, מנקודת המבט האמנסיפטורית, להיות יהודי באוהליו ואדם בצאתו, כמאמר הביטוי, איננה שאלה טריביאלית כל ועיקר. חברו כאן יחד כמה סוגיות מהותיות: מעבר לבעייה הראשונית, קרי, האם יש באמנסיפציה איום קיומי על היהדות ו/או על היהודים, הסוגיות שעל הפרק כללו את שאלת הזהות, את שאלת האיום על כוח הפיקוח ורמת השליטה של ההנהגה, את שאלת הדפוסים הראויים של יהודי בצאתו לעולם החיצון, את שאלת היכולת למנוע השפעות בלתי רצויות על הקהילה וחבריה, שמקורן בעולם חיצון זה ועוד כהנה וכהנה. בנוסף, עמד בפני המערכת הדתית גם החשש לאבד מכושרה לתפעל את פרנסי הקהילה כפי שעשתה מאות בשנים, באופן שבו פרנסו מהניגיה הכלכליים של הקהילה את דור ההמשך של ההנהגות הדתיות ואף אפשרו לה להפעיל מערכת של גמילות חסדים, בתמורה להיתרים שנתנה ההנהגה הדתית לגבירים לנהל עסקים בעולם החיצון, לעיתים בניגוד למערכת ההיתרים ההלכתית.