

## מבוא

### כריסטוף שמידט

הארץ היא הר-געש. הלשון כלולה בו. מדברים כאן על הרבה דברים שבהם אנו יכולים להכשל, מדברים כיום יותר מבכל זמן על הערבים. אולם קודר יותר מן העם הערבי ניצב לפנינו איום אחר, שהעלה בהכרח המפעל הציוני: האקטואליזציה של העברית מה יהיה עליה? כלום לא בהכרח הוא שתהום זו של שפת קודש, המשוקעת בילדינו תחזור ותיבקע? אמנם אין יודעים כאן את אשר עושים. סבורים כי עשו את הלשון חול, כי הוציאו מתוכה את העוקץ האפוקליפטי. והרי הדבר אינו אמת, חילונה של הלשון, הרי זו רק צורת דיבור, מליצה. את המילים המלאות עד בלי הכיל, ממש אי-אפשר לרוקן אלא במחיר הלשון עצמה (שלום 1985).

גרשם שלום, במכתבו המפורסם מ-1926 לפרנץ רוזנצוויג, מתאר את הפער התהומי בין פני השטח החילוניים לבין העומק התיאולוגי של השפה העברית המתחדשת.<sup>1</sup> אך תהום הלשון אינה אלא אחד מפניו של תהום המפעל הציוני כולו, כלומר היא חושפת את הסתירה המאפיינת את הפרויקט הפוליטי של חידוש הריבונות הלאומית היהודית בארץ ישראל. תהום השפה העברית הוא בעצם תהום התיאולוגיה הפוליטית של הציונות.<sup>2</sup> מצד אחד הציונות היא תנועה חילונית מוצהרת; מצד אחר, בתארה את מפעלה הפוליטי במונחים כמו "שלילת הגלות", "מלכות" ו"גאולה" היא מציבה את הפיתוי התיאולוגי-משיחי. היכן עובר הגבול בין רטוריקה ובין תפיסה ממשית? כיצד למנוע את הגלישה מהמערכת הסימבולית אל הפרקסיס התיאולוגי, גלישה שעלולה להציף את המציאות הריאלית בציפיות לגאולה ולהביא בכך הרס וכליה?

"האלוהים לא ייאלם דום בלשון שבה הוא חוזר ומועלה אלף מונים בתוך חיינו", הזהיר שלום במכתבו זה. הדברים נאמרו בהקשר פוליטי מובהק. לנוכח "האיום הערבי" – החיכוך הוודאי בין התנועה הפוליטית הציונית ובין תושביה הערבים של הארץ – שלום מודד את עוצמת האיום של התיאולוגיה היהודית על הפוליטיקה הציונית ורומז לקשר בין שני האיומים. שלום – אז חבר בתנועת "ברית שלום", שצידדה בהידברות עם הערבים ובצמצום העלייה – תפס את הממד התיאולוגי-פוליטי של התרבות היהודית הציונית כמסוכן

1. ראו על כך Moses 1994; Brenner and Weiss 1999; Schmidt 2000.
2. על המושג "תיאולוגיה פוליטית" ראו שמיט 2005; Taubes 1993; Schmitt [1924]; 1996; [1927] 1996; Derrida 1997; Mouffe 1999; Balakrishnan 2000; Agamben 1998; 2005.

וכבלתי נמנע כאחד: "הארץ היא הר געש". בנימה של ייאוש נבואי התריע חוקר הקבלה הגדול כל חייו על הסכנה הטמונה בפרויקט הציוני. יתרה מזו, חורבן יהדות אירופה בשואה עלול היה לחזק ביתר שאת את הממד התיאולוגי-משיחי בפרויקט זה: "האם יהא או לא יהא ביכלתה של ההיסטוריה היהודית לעמוד בכניסה זו לתוך המציאות הממשית בלי לכלות עצמה בתביעה המשיחית שהועלתה ממעמקיה – זוהי השאלה שהיהודי בן-דורנו, מתוך עברו הגדול והרה-הסכנות, מציב בפני שעתו ועתידו" (שלום 1975, 190).

אך אותו שלום שהזהיר את הרב קוק האב מפני ראיית המדינה היהודית כ"אתחלתא דגאולה" לא נרתע מלכנות את הפוליטיקה הציונית "נסוגה אוטופית של העם היהודי אל תוך ההיסטוריה". בכך תרם שלום עצמו ליצירת האמביוולנטיות של עקרון החילון הציוני, שממנה חשש. יתר על כן, שלום הציג את הדיאלקטיקה של המודרנה היהודית כולה כמאופיינת בסתירה בין השאיפה לחילון לבין ההתעוררות המשיחית. הוא ראה בממד המשיחי מאפיין מרכזי בגלגוליה של הפוליטיקה היהודית המודרנית<sup>3</sup> – החל בתנועה המשיחית השבתאית במאה ה-17, תנועה שנטעה תקוות גדולות לגאולה וסופה שגרמה להרס מוחלט של התרבות היהודית הדתית, עבור בתנועת ההשכלה של המאה ה-18, בתנועת האמנציפציה ובתנועות המהפכניות של המאות ה-19 וה-20, וכלה בתנועה הציונית עצמה.

מאז עידן הנאורות והאמנציפציה עומדת הפוליטיקה היהודית בסימן המתח בין השאיפה לחילון במסגרת החברה האירופית לבין מתן משמעות משיחית-תיאולוגית לאמנציפציה, על בסיס רעיון החירות כפי שהתפתח במחשבה האירופית. לשון אחר, מצד אחד הפוליטיקה היהודית משקפת את שאיפת החברה היהודית המודרנית להתנתק מהמסגרת האורתודוקסית של הדת ההלכתית הרבנית, ומצד אחר היא משקפת את נטייתה של חברה זו לפרש את האמנציפציה ואת ההצטרפות לחברה הכללית כמימוש השאיפה התיאולוגית-משיחית לגאולה באמצעות הפעולה הפוליטית. נמצא אפוא שמושג החילון הוא בעל משמעות אמביוולנטית: הניתוק מהדת ההלכתית הרבנית מוביל להתחברות עם הממד המשיחי של הדת היהודית על בסיס הפרשנות הפוליטית של הדת. חילון התרבות היהודית – עוד קודם שהוא מחולל את המתח הכרוך בחידוש השפה העברית – כבר פוער את התהום התיאולוגית-פוליטית.

אין צורך לאמץ את "ההנחה השבתאית" של גרשם שלום – שכאמור יוצרת מעין המשכיות תת-קרקעית בין התנועה המשיחית השבתאית ובין התנועות היהודיות החילוניות המודרניות – כדי להבחין בממד המשיחי של התנועות המודרניות החילוניות בכלל. כמו המודרנה היהודית, גם המודרנה האירופית

3. שלום 1974; 1968; Scholem 1936.

עומדת בסימן האמביוולנטיות בין שאיפת החילון<sup>4</sup> לבין הממד התיאולוגי-משיחי, והדבר בא לידי ביטוי בתרגום המושגים התיאולוגיים למושגים ארציים: "כבר על אדמת ארץ רוצים אנו / את ממלכת השמים לכוננה", כך מתאר המשורר המהפכן היינריך היינה, ידידו של קרל מרקס, את פרויקט המודרנה האוטופית בבלדה "גרמניה, אגדת חורף" (היינה 1973). ואילו הפילוסוף של הנאורות הגרמנית, צמנואל קאנט, בספרו *הדת בגבולות התבונה בלבד* מ-1793 (קאנט 1985) מתאר את הקשר בין חירות האדם כסובייקט אוטונומי לבין התפיסה הנוצרית המסורתית של המלכות: "אך יש טעם לומר: הגיעה אליכם מלכות אלהים, אך אם רק נתפס העיקר של המעבר אט-אט של אמונת-כנסייה לדת תבונה כללית" – ולפיכך למדינה מוסרית (אלוהית) עלי אדמות (שם, 114). הגשמת החירות על בסיס חברתי כללי-אוניברסלי היא אפוא מימוש רעיון המלכות עלי אדמות. אך ראוי לשים לב: באשר לאפשרות לבצע את המעבר מ"דת הכנסייה" אל "דת התבונה", קאנט מבחין בין ההקשר הנוצרי להקשר היהודי: "האמונה היהודית היא על פי היערכותה הראשית מכלול של חוקים תקנוניים בלבד שעליו נתייסד משטר מדיני" (שם). ההבדל בין הנצרות, שמושבתת על חוקת הרוח והאהבה הפנימית, לבין היהדות, שמושבתת על חוקים חיצוניים, מכתוב את אופי המסלול של החילון כחילון נוצרי (פרוטסטנטי). תיאור ההבדל הזה אצל קאנט טומן בחובו את המפתח להבנת המתח בין התרבות היהודית לבין התרבות הכללית.

קאנט, איש הנאורות וההשכלה, ביקש לנסח את עקרונות החברה האוניברסלית ההומניסטית כ"חברת כל אזרחיה". בכך הוא שימש מודל להוגים יהודים רבים במאה ה-19 ובמאה ה-20, בהם שאול אשר (Ascher 1792), מוריץ לצרוס (Lazarus 1901), הרמן כהן (Cohen 1915; 1971), ארנסט בלוך (Bloch 1967) וארנסט קסירר (Cassirer 1932; 1965; 1979). כל אחד מהם בדרכו ניסה להתאים את "דת בית הכנסת" ל"דת התבונה" על רקע המשיחיות הנוצרית-יהודית. אך החברה הגרמנית הבורגנית באותה תקופה התעצבה דווקא על בסיס מדינת הלאום והקפיטליזם והפכה את העיקרון האוניברסלי של "חברת כל אזרחיה" למתח שבין ה"שייך" לבין ה"לא שייך", בין האזרח בעל הלאומיות הגרמנית לבין האזרח בעל הלאומיות היהודית. דרישתה של "החברה הדמוקרטית הנוצרית" שה"אמנציפציה של היהודים תהיה מותנית באמנציפציה מיהדותם" היתה פועל יוצא של התרגום הפוליטי של ה"הבדל" לשפת החילון. בעת משבר עתידה דרישה זו להפוך לתהום תיאולוגית-פוליטית, ולימים למצב חירום של ממש.

במסה "Wissenschaft als Beruf" ("המדע כיעוד") מ-1919 הביע הסוציולוג מקס ובר את החשש הכבד שהתרבות החילונית הרציונלית

4. על מושג החילון ראו Voegelin 1952; Löwith 1958; Blumenberg 1983.

שמקדשת את המדע ואת הטכנולוגיה תקרוס עקב אי־יכולתה להעניק משמעות לחיי הפרט והחברה (Weber 1973). ובר חשש שמשבר הלגיטימציה שבעקבות "הסרת הקסם של העולם" יוביל בסופו של דבר ל"תקומת האלים מקבריהם", כלומר לתחיית המיתוס, הדת והתיאולוגיה. על פי ובר, אמנם התיאולוגיה תספק את המשמעות, אך היא גם תערער על המשטר הדמוקרטי הליברלי והחילוני ועל האוטופיה הבורגנית של קדמה היסטורית. ובר הציץ אפוא לתוך תהום התרבות המודרנית, אך לא היה בידו להציע דרך להציל אותה מ"קול ההתגלות" השב ונשמע.

בעקבות מלחמת העולם הראשונה התחולל "המפץ התיאולוגי הגדול". נדמה שחששם של הוגי התרבות החילוניים כמו מקס ובר וגרשם שלום מתממש. גם התיאולוגיה היהודית האורתודוקסית נוסח כוכב הגאולה של פרנץ רוזנצוויג מ־1921 (רוזנצוויג 1993) וגם התיאולוגיה הפרוטסטנטית האורתודוקסית נוסח קרל בארת מ־1922 (Barth 1989) משקפות את התופעה הזאת של תחיית הדת – כלומר תחיית "דת הכנסייה" ו"דת בית הכנסת" ש"דת התבונה" של קאנט אמורה היתה לתרגם לשפה הרציונלית של האוטונומיה.

הספר *תיאולוגיה פוליטית* של קרל שמיט (2005) מבטא היטב את עוצמת המשבר שפקד את החברה הבורגנית הליברלית. שמיט נקט אסטרטגיה אנטי־ליברלית מובהקת וניסה לחדד את תחושת האיום במטרה לחזק את ריבונות המדינה. הוא סבר שהחברה הליברלית החילונית והאינדיבידואליסטית נתונה במצב חירום שמחייב לשים קץ לוויכוח הפרלמנטרי ולשיח החוק והחוקה, שעליהם היא מבוססת. שמיט ראה בחברה הליברלית משטר אויב שמשכיח את "מצב החירום", את ה"ריבונות" ואת הצורך ב"הכרעה", וראייה זו ממחישה את גודל התהום שנפערה בתרבות הפוליטית. לדברי שמיט מאחורי החוק והחוקה מסתתר כוח אחר, פוליטי, וכדבריו הוא לא רק ביטא את "אי־הנחת מן התרבות" של האזרח הגרמני אלא גם סימן את גבולות התרבות הליברלית החילונית והציע מפתח תיאולוגי־פוליטי – קרי ריבונות האל – לחיזוק הריבונות הפוליטית.

בעת סכנה עתידים היו להתערער גם פני השטח הליברליים של החברה הבורגנית, וכך הקיץ הקץ על האוטופיה של האמנציפציה היהודית באירופה. שמיט קישר בין תפיסת החוק הליברלית לבין הדת היהודית – בהיותה דת של חוקים שלכאורה מעלימים את הממד הפנימי־הריבוני של ההכרעה – וקישור זה מסייע לנו להבין את עוצמת האירועים שפקדו את יהדות אירופה, שהוכרזה כעבור כמה שנים כאויב האולטימטיבי. קאנט הדגיש את ההבדל בין המלכות הנוצרית כבסיס ל"מדינה האתית האלוהית" לבין היהדות כמכלול של חוקים שעשויים לשמש רק מדינה פוזיטיבית. הבדל זה הפך – בעת קריסתו הסופית של רעיון חברת כל אזרחיה – לתהום תיאולוגית־פוליטית שמונעת כל שותפות בין יהודים לנוצרים. אך עם זאת, אין להתעלם מכך שהרה-אוריינטציה של

התרבות הפוליטית האירופית על בסיס תיאולוגי סיפקה את המפתח לרה-אוריינטציה של התרבות היהודית אחרי קריסת היהדות הבורגנית החילונית: היא שהציעה את התשתית התיאולוגית לשם התמודדות עם המשבר.

אם כן, האמירה של גרשם שלום בעניין התהום הפעורה בשפה העברית נובעת מהבנתו את המשמעות התיאולוגית הגלומה בעיצוב הפוליטיקה המודרנית בכלל ובעיצוב התרבות היהודית בפרט. אך יותר מכול, אמירה זו מבטאת את החשש מהשפעת הדיאלקטיקה הזאת – דיאלקטיקה שתלך ותתעצם לנוכח המתח הפוליטי-צבאי בין המדינה היהודית שנבנתה על רקע חורבן השואה לבין החברה הפלסטינית שרוב רובה נעקרה ממולדתה ההיסטורית – על החברה ועל המדינה היהודית הריבונית. כמו מקס ובר בזמנו ניצב שלום מול משבר הלגיטימיות של התרבות היהודית. הוא ניסח את בעיית הקיום שלה כבעיה תיאולוגית-פוליטית: מצד אחד היא התנתקה מאיום הפוליטיקה האירופית, אך מצד אחר היא ירשה את המתח הפנימי בין חילון לדת המאפיין את החברה האירופית.

בעקבות שלום אפשר לטעון אפוא כי המודרנה היהודית מלווה מתחילתה בסוגיות קיומיות: כיצד תתמודד החברה היהודית עם איום משולש כזה של "מצבי חירום" – שואה, משיחיות וסכסוך יהודי-ערבי? כיצד תיווצר חברה דמוקרטית אזרחית על בסיס לאומי-יהודי? איך תשמור המדינה הדמוקרטית היהודית על הלגיטימיות שלה כאשר ריבונותה כרוכה בקיפוח אזרחיה הערבים הפלסטינים? ומה הקשר בין התיאולוגיה הפוליטית שלה לבין האידיאולוגיה הציונית של ארץ ישראל? כיצד מתמודדת האורתודוקסיה היהודית עם האתגר הפוליטי-תיאולוגי של הציונות?

למרות ההתנגדות העזה לשימוש בשיח התיאולוגי-פוליטי בהקשר היהודי-ציוני, גוברת ההתעניינות בכלי הניתוח שמציע שיח זה. הלוא מאז שנות העשרים של המאה ה-20 היתה לשיח התיאולוגי-פוליטי השפעה עצומה כמעט על כל ההוגים היהודים המרכזיים, למן ולטר בנימין, הרב יצחק ברויאר, ליאו שטראוס, מרטין בובר וקרל מנהיים ועד ארנסט קנטורוביץ וישעיהו ליבוביץ.<sup>5</sup> התעלמות האקדמיה בישראל מן השיח התיאולוגי-פוליטי אינה נובעת רק משכחת ההיסטוריה: היא מבטאת את היחס לבעיית האמביוולנטיות של החילון. כדרך הפרובינציה, הווטו על השיח הוסר רק אחרי שהאקדמיה האמריקנית "הכשירה" את התיאולוגיה הפוליטית בהקשר היהודי; רק אז חדלו ההיסטוריונים הישראלים הוותיקים להתנגד לדיון בתיאולוגיה הפוליטית. ואכן, בשנים האחרונות – אחרי הפוסטמודרניזם – שיח התיאולוגיה הפוליטית קנה לו מקום של כבוד בזירה האמריקנית והגלובלית גם יחד.

5. ראו ליבוביץ 1982; בובר 2000; Mannheim [1929]; Breuer 1918; 1924; 1929; 1955; Benjamin 1977; Kantorowics 1957; Strauss [1935] 1975; [1935] 1995.

הרלוונטיות של משנתו של קרל שמיט ניכרת בשיח הדקונסטרוקציה המאוחרת של ג'ק דרידה (Derrida 1995; 1997), בתולדות המיניות של מישל פוקו (1996) ובניסוח ההיסטוריה של הפוליטי של ג'ורג'ו אגמבן (Agamben 1998: 2005). גם מדעי היהדות בארצות הברית פנו לשפת התיאולוגיה הפוליטית כדי לתהות על קנקנם של הוגים יהודים כמו ליאו שטראוס, הרב יצחק ברויאר ויעקב טאובס. הדבר אירע כמובן גם בהשפעת הטראומה של פיגועי 11 בספטמבר 2001, שאז גברה ההזדקקות לשפת התיאולוגיה הפוליטית לשם התמודדות עם התהום השבה ונפערת בין ממד החילוניות בחברה המערבית לבין ממד העומק התיאולוגי ברמה הגלובלית.

ספר זה הוא ניסיון ראשון להציג את המודרנה היהודית ואת הצינונות מנקודת המבט של הבעיה התיאולוגית-פוליטית. המאמרים המובאים בו הם פרי עבודתם של חברה ואורחיה של קבוצת הדיון בנושא "המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית" שפעלה במכון ון ליר בירושלים בשנים 1998-2006. ההתמודדות עם מכלול השאלות שעולות בהקשר זה נעשתה מנקודות מבט דיסציפלינריות מגוונות, ועל רקע ההתרחשויות שתוארו – שעליהן נוספה האינתיפאדה השנייה.

להלן סקירה קצרה של מאמרי הספר. כריסטוף שמידט, במאמרו "בתשובה על השאלה: מהי תיאולוגיה פוליטית?", דן במושג התיאולוגיה הפוליטית בהקשר של המודרנה האירופית-הגרמנית. הוא מזהה שלושה טיפוסים של תיאולוגיה פוליטית, שיש להם השפעה גם על המודרנה היהודית. הטיפוס הראשון הוא במהותו "אסכטולוגי-אוטופי". מדובר בתיאולוגיה פוליטית מודרנית ונאורה שרואה בשחרור האדם מכבלי השלטון הפוליטי והכנסייתי את המשמעות האמיתית של הרעיון המשיחי של הקמת "מלכות שמים" עלי אדמות. הטיפוס השני יוצא מהנחה שאי-אפשר לזהות את התיאולוגי עם הפוליטי. הוא מפריד בין השניים ומבקש לעמוד על השפעת הגומלין ביניהם. הטיפוס השלישי משלב בין שני הראשונים: הוא מודע לאי-היכולת לכונן "מלכות שמים" עלי אדמות, אך עם זאת הוא קורא להמשיך לחתור לכך. אלי שיינפלד, במאמרו "שכחת הקול: עיון בתיאולוגיה הפוליטית של ברוך שפינוזה ושל משה מנדלסון", מבקש לעמוד על הגדרת יחסי התיאולוגיה והפוליטיקה אצל שפינוזה מנקודת מבט ביקורתית שנשענת על הקריאה של מעמד הר סיני. הוא משווה בין תפיסותיהם של שפינוזה ושל מנדלסון: שפינוזה מתאר את הברית בהר סיני על בסיס התיאוקרטיה, שמצטרפת אל הטיפולוגיה של המשטרים הפוליטיים, ואילו מנדלסון מדגיש את ייחודה של הברית מעבר לתחום הפוליטי והפוליטיזציה נוסח שפינוזה. ייחוד זה מקורו באחדות שבין המטפיזיקה לפרקטיקה, שקודמת להבחנה בין התיאולוגי לפוליטי.

מאמרו של חיים רכניצר "ליאו שטראוס כהוגה תיאולוגי-מדיני" מציג את משנתו של שטראוס משלוש נקודות מבט שמשלימות זו את זו, ויחדיו הן מהוות ביקורת על הפוליטיקה המודרנית ומציעות דרך להתגבר עליה. רכניצר פותח בהצגת הביקורת של שטראוס על הליברליזם על בסיס קריאתו את הפילוסופיה הפוליטית של תומס הובס. ביקורת זו מובילה לדיון באופציה האפלטונית של המחשבה הפוליטית, שבאמצעותה שואף שטראוס להתגבר על המודרנה. הוא מציג את הנאורות של הפילוסופיה בכלל, ושל הרמב"ם בפרט – לרבות תפיסתם את הנבואה – כאפשרות בת קיימא. שטראוס מציג את התמות של "החזרה הנצחית" ושל "הרצון לעוצמה" של ניטשה כנקודת הפריצה מתוך המודרניזם אל עבר חידוש אפשרי של רעיון הנבואה הרמב"מי במסגרת טרנס-ליברלית. לבסוף, רכניצר קושר את עמדתו של שטראוס כלפי הרמב"ם עם עמדתו כלפי ניטשה וכלפי האפשרויות הגלומות במאבקו במודרניזם. אם כן, לדעת רכניצר שטראוס מנסה להציע קריאה של המודרנה כמעגל של חזרה מתמדת על כינון הריבונות ופירוקה.

בנימין פולק, במאמרו "לדבר עם ישעיהו: האימפריאליזם הגואל של פרנץ רוזנצוויג", בוחן את הפילוסופיה הפוליטית של רוזנצוויג כפי שהתפתחה בימי מלחמת העולם הראשונה לעומת התפיסה המוצגת בספרו המאוחר יותר כוכב הגאולה. רוזנצוויג מדבר על אימפריאליזם אולטימטיבי שייצור בסופן של כל המלחמות ישות אחת המאחדת את כל מדינות הלאום. עמדה זו, טוען פולק, מעוגנת בכוכב הגאולה, שמציג חזון תיאולוגי-פוליטי של התקדמות ההיסטוריה לקראת הגאולה.

הסבת תשומת הלב ליסוד התיאולוגי הפוליטי המאגד את משנתו של הרב יצחק ברויאר היא מטרתו העיקרית של מאמרו של שובל שפט "התיאולוגיה הפוליטית של יצחק ברויאר". בחלק הראשון המחבר דן בביקורת של ברויאר על הריבונות האנושית לעומת הריבונות האלוהית, מתוך התייחסות ספציפית להסתייגותו של ברויאר מהאינדיבידואליזם ולהתנגדותו למדינת הלאום ולציונות. החלק השני עוסק בממד הפוזיטיבי בהגותו של ברויאר, כלומר בהתוויית החיים תחת הריבונות האלוהית בחיי הפרט והכלל.

גם אנטי-תיאולוגיה פוליטית היא סוג של תיאולוגיה פוליטית נגטיבית – כך טוען אבי שגיא במאמרו "בין האלוהי לדמוני: התיאולוגיה הפוליטית של ישעיהו ליבוביץ". מאמר זה הוא ניסיון להציג את האפשרויות של תיאולוגיה פוליטית נגטיבית זו ולברר את הגדרת המרחב הפוליטי של ליבוביץ כפועל יוצא של עמדותיו הדתיות דווקא. כדי לבסס את התזה שלו, שגיא מעמיק בניתוח עמדותיו הדתיות של ליבוביץ מנקודת מבט חדשנית ולא שגרתית.

מאמרו של אריה נאור "ארבעה דגמים של תיאולוגיה פוליטית: הגותם של יוצאי תנועת העבודה בעניין שלמות הארץ, 1967-1970" מתאר את יחסם של אנשי תנועת העבודה ל"קדושת הארץ" כצורות שונות של תיאולוגיה פוליטית.

לא רק מי שמגדירים עצמם "מאמינים" במובן הדתי, אלא גם מי שרואים עצמם אתאיסטים המצדדים ברעיון "שלמות הארץ", "שלמות המולדת" או "ארץ ישראל השלמה", עמדתם הפוליטית רוויה מוטיבים תיאולוגיים. נאור עומד על האמביוולנטיות ועל המתח שבין התיאולוגי לפוליטי המאפיינים את האידיאולוגיה של תנועת העבודה בכל הנוגע ליחסה לארץ.

דוד אוחנה, במאמרו "משיחיות חילונית כתיאולוגיה פוליטית: המקרה של דוד בן-גוריון", מבקש להראות שהחזון המשיחי החילוני של דוד בן-גוריון עוצב כבר בשלבים הראשונים של מחשבתו הפוליטית החברתית. ניתוח גנאלוגי של כתבי בן-גוריון מוכיח שהמינוח המשיחי מאפיין את כל הביוגרפיה שלו. תפיסה משיחית זו לא נועדה לצרכים טקטיים או רטוריים בלבד, אלא היא היתה תיאולוגיה פוליטית שנתכוונה לנסח מחדש את תכליותיה של הממלכתיות הישראלית.

מאמרו של כריסטוף שמידט "התיאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום" מציג את משבר מדעי התרבות בגרמניה בשנים 1900-1933 כמשבר של חוק האוטונומיה של התרבות. המתח בין הדרישה האוניברסלית לבין המציאות הפוליטית-לאומית הוליד את בעיית האינדיבידואליות היהודית, שכן ההצטרפות לתרבות על בסיס חוק האוטונומיה היתה מותנית בויתור על הייחוד היהודי. כנגד "דת התבונה" של החוק והתרבות החילונית קמה התיאולוגיה הפוליטית האנטינומיסטית של קרל שמיט, שהפכה לאות אזהרה בעבור היהודים בכל הנוגע למעמדם האזרחי בתרבות האירופית. שמידט מציג את גילוי הקבלה האנטינומיסטית של שלום כתגובה לבעיה התיאולוגית-פוליטית שמעוררת משנתו של שמיט.

חנן קבר, במאמרו "נתן אלתרמן וגבולות החילוניות: על 'שירים על רעות הרוח'", מעלה את בעיית השירה לנוכח חילונה של השפה העברית. לכאורה השפה העברית יכולה לשאת את החילון ולייצג את הקיום החילוני, שהוא תשתית הקיום הלאומי, באותה קלות שמאפיינת את הקיום החילוני עצמו. אבל כשהאיום על האומה עולה ומתגבר – ובימי מלחמת העולם השנייה מדובר – לשון הספרות חייבת להתייחס למטען התיאולוגי שבה, שאפשר היה להתעלם ממנו כל זמן שהשירה עסקה בקיום הסתמי החילוני.

יותם חותם, במאמרו "יעקב קלצקין: גנוסטיקה מודרנית, כפירה וציונות", חוקר את משנתו הציונית של הוגה שהוקע על ידי רבים כמעין יוצא מהכלל, קיצוני – ולפיכך שולי. הוא טוען שהציונות של קלצקין היא תוצר מובהק של "פילוסופיית החיים" שגובשה בסוף המאה ה-19, ואולם לדעתו יש להבין את פילוסופיית החיים של קלצקין כאסטרטגיה תיאולוגית גנוסטית. לדעת חותם, דווקא הקיצוניות של עמדתו הוויטליסטית של קלצקין והיענותו המוחלטת לאסטרטגיה הגנוסטית המודרנית מאפשרות להבהיר את משמעותה של ציונות חילונית, כופרת, עניין שהעסיק הוגים ציונים לא מעטים בתקופתו.



אמנון רז־קרקוצקין, במאמרו "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום", חושף את הממד האפוקליפטי הנסתר של הפרויקט הציוני. הציונות החילונית, בהתעוררותה לעשייה במציאות הממשית, היא שהכשירה את הקרקע למשיחיות שממנה היא מסתייגת. ואולם, שלום עצמו הוא שיוצר את היסודות שמפניהם הוא מזהיר; הוא שמגדיר את "המציאות הממשית" כ"מימוש החזון האוטופי של שיבת ציון", כלומר כמשיחיות, ועל יסוד הגדרה זו הוא מזהיר מפני המשיחיות. לדעת רז־קרקוצקין, האמביוולנטיות של שלום ביחס לחילון היהודי מכוננת אמביוולנטיות נוספת שקשורה ליחס לבית המקדש. המקדש הורחק לכאורה אל אחרית הימים, אבל אי־קיומו נותר בלתי פתור, מבוסס על שיקולים "פרגמטיים" ולא על עמדה היסטורית עקרונית. לטענתו, שיאה של הכחשת המציאות הממשית הוא ההכחשה של החורבן שהיה כרוך בהקמת מדינת ישראל, ובכך הוא מציע קריאה רדיקלית של יחס הציונות אל הנכבה הפלסטינית.

אנו מבקשים להודות למכון ון ליר בירושלים על ששימש מסגרת לעבודת הקבוצה, למנהלו היוצא ד"ר שמשון צלניקר, שתמך בעבודתה לאורך השנים, ולמנהל המכהן פרופ' גבריאל מוצקין, שאפשר את הוצאת הספר לאור. כמו כן אנו מבקשים להודות למחלקת הפרסומים של המכון: לשרה סורני, מנהלת המחלקה, על שליוותה את הפרויקט לכל אורכו במסירות ובמקצועיות, לרונית טפירי על עריכת הלשון הקפדנית, וליונה רצון על התיאום בין המשתתפים בהפקת הספר. תודה גם להוצאת הקיבוץ המאוחד על חלקה בהפקת הספר.

### רשימת מקורות

- בובר, מ', 2000. *מלכות שמים: עיונים בספרי שופטים ושמואל*, בתרגום י' עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק.
- היינה, ה', 1973. *גרמניה, אגדת חורף*, מגרמנית ש' טנאי, תל־אביב: רשפים.
- כהן, ה', 1971. *דת התבונה ממקורות היהדות*, בתרגום צ' וויסלבסקי, ערכו והוסיפו הערות ש"ה ברגמן ונ' רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק.
- ליבוויץ, י', 1982. *אמונה, היסטוריה וערכים*, ירושלים: אקדמון.
- פוקו, מ', 1996. *תולדות המיניות*, בתרגום ג' אש, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.
- קאנט, ע', 1985. *הדת בגבולות התבונה בלבד*, בתרגום נ' רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק.
- רוזנצוויג, פ', 1993. *כוכב הגאולה*, מגרמנית י' עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק.
- שלום, ג', 1974. *מחקרים ומקורות בתולדות השבתאות וגלגוליה*, ירושלים: מוסד ביאליק.
- , 1975. "הרעיון המשיחי בישראל", *דברים בגו: פרקי מורשה ותחייה*, תל־אביב: עם עובד, עמ' 155-190.

- , 1985. "וידוי על לשוננו: מכתב לפראנץ רוזנצווייג", מולד ט(42) (ראו גם עוד דבר: פרקי מורשה ותחייה, ב, תל־אביב: עם עובד, 1989).
- שמיט, ק', 2005. *תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורת הריבונות*, בתרגום ר' כהן, תל־אביב: רסלינג.
- Agamben, G., 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.
- , 2005. *The State of Exception*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Ascher, S., 1792. *Leviathan oder ueber Religion in Rücksicht des Judentums*, Berlin: Franke.
- Balakrishnan, G., 2000. *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, London: Verso.
- Barth, K., 1989. *Der Römerbrief: Zweiter Abdruck der neuen Bearbeitung*, Zürich: ATV.
- Benjamin, W., 1977. "Theologisch-politisches Fragment," in *Gesammelte Schriften*, 2, part 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloch, E., 1967. *Thomas Muenzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, H., 1983. *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge: MIT Press.
- Brenner, M., and Y. Weiss (eds.), 1999. "Zionistische Utopie - israelische Realitaet: *Religion und Nation in Israel*," München: C. H. Beck.
- Breuer, I., 1918. *Messiaspuren*, Frankfurt am Main: R. L. Hammon.
- , 1924. *Das juedische Nationalheim*, Frankfurt am Main: J. Kauffmann.
- , 1929. *Programm oder Testament: Vier juedisch politische Aufsaezte*, Frankfurt am Main: [n.p.].
- Cassirer, E., 1932. *Die Philosophie der Aufklaerung*, Tübingen: Meiner.
- , 1965. *The Logic of the Humanities*, trans. C. Smith Howe, New Haven: Yale University Press.
- , 1979. *Symbol, Myth and Culture*, ed. D. Ph. Verene, New Haven: Yale University Press.
- Cohen, H., 1915. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen: [n.p.].
- , [1919] 1972. *Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism*, New York: F. Ungar.
- Derrida, J., 1995. *The Gift of Death*, trans. D. Wills, Chicago: The University of Chicago Press.
- , 1997. *The Politics of Friendship*, trans. G. Collins, London: Verso.
- Kantorowics, E., 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press.
- Lazarus, M., 1901. *Die Ethik des Judentums*, Frankfurt am Main: J. Kaufmann.

- Löwith, K., 1958. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Mannheim, K., [1929] 1955. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, New York: Harvest Books.
- Moses, S., 1994. "Gerschom Scholem: Die verborgene Geschichte", in *der Engel der Geschichte: Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gerschom Scholem*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.
- Mouffe, C. (ed.), 1999. *The Challenge of Carl Schmitt*, London: Verso.
- Schmidt, C. 2000. *Der haeretische Imperativ: Ueberlegungen zur theologischen Dialektik der Kulturwissenschaft in Deutschland*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Schmitt, K., [1924] 1996. *Roman Catholicism and Political Form*, Westport, CT: G. L. Ulmen.
- , [1927] 1996. *The Concept of the Political*, trans. G. Schwab, with notes by L. Strauss, Chicago: The University of Chicago Press.
- Scholem, G., 1936. "Zum Verständnis des Sabbatianismus: Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung," in *Almanach des Schocken Verlags auf das Jahr 1936/7*, Berlin: Schocken.
- , 1968. "Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos," in *Judaica*, 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp.119-146.
- Strauss, L., [1935] 1975. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Genesis*, trans. E. M. Sinclair, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- , [1935] 1995. *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, trans. E. Adler, Albany: SUNY Press.
- Taubes, J., 1993. *Die politische Theologie des Paulus*, München: Wilhelm Fink.
- Voegelin, E., 1952. *The New Science of Politics*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Weber, M., 1973. "Wissenschaft als Beruf," in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).