

בין "ברית שלום" ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום

אמנון רז-קרקוצקין

המחלקה להיסטוריה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע

בסיום מאמרו העקרוני, "הרעיון המשיחי בישראל", קבע גרשם שלום באופן נוקב: לא ייפלא איפוא שנימה משיחית נתלוותה להתעוררות היהודית בתקופתנו לעשייה נחרצה בתחום המציאות הממשית, כשניגשה להגשמת החזון האוטופי של שיבת ציון. זו התעוררות ששוב אינה רוצה להיות ניזונה מן התקוות. היא צמחה מתוך זוויות החורבן שהיו ההיסטוריה היהודית בדורנו, והיא קשורה בהיסטוריה גופה, לא במה שלמעלה מן ההיסטוריה; היא לא מסרה את עצמה כליל למשיחיות. האם היא או לא היא ביכלתה של ההיסטוריה היהודית לעמוד בכניסה זו לתוך המציאות הממשית בלי ללכת עצמה בתביעה המשיחית שהועלתה ממעמקיה — זוהי השאלה שהיהודי בן-דורנו, מתוך עברו הגדול והרה-הסכנות, מציב בפני שעתו ועתידו (שלום 1975, 190, ההדגשות שלי).

זוהי ללא ספק עדיין שאלה מרכזית, שממשיכה לעמוד בפני היהודי בן-דורנו, והיום בולטת חריפותה עוד יותר. דומה שלא ניתן להכחיש את המימד המשיחי המרחף מעל החברה הישראלית ואת כוחו ומקומו של "המיתוס המשיחי" בעיצוב דרכי פרשנותה של המציאות הישראלית. הסכנות שעליהן התריע שלום הפכו למוחשיות והן משקפות את המתחים הפנימיים הגלומים בתודעה הציונית.

שלום ממחיש בדבריו עד כמה קשה, בהקשר זה, לנתק את הדיון על המיתוס מן המיתוס עצמו. זאת בפרט ביחס למה שראוי להגדיר כשאלות יסוד של התודעה היהודית — המשיחיות, הגאולה והחורבן. הדיון על המיתוס מגדיר אותו מחדש, מייצר בפועל את נוכחותו ומסמן גם את הסכנות הטמונות בו. הכתיבה ההיסטורית על המיתוס, כפי שבאה לביטוי בולט ומרשים ביותר אצל שלום, היתה פעולה שבה נוסח היחס שבין ההווה לבין ה"משיחיות", תוך יצירת יחס אמביוולנטי כלפי המשיחיות. כך, הדיון על ה"משיחיות" הוא בו-בזמן גם דיון על "המיתוס הלאומי", והוא משמש כמסגרת המעצבת מיתוס זה ומגדירה את גבולותיו.

חשוב לעמוד על כך שאת הסכנה, שעליה הצביע בקטע זה, ייחס שלום דווקא למציאות שיצרה ועיצבה הציונות החילונית. גם אם התכנים של המיתוס המשיחי והדימויים

השונים שיוחסו למשיחיות הם בעלי שורשים עמוקים במסורות יהודיות שונות – הרי, כפי שמדגיש שלום, הסכנה שעליה הוא מדבר כאן נובעת דווקא מן "ההתעוררות היהודית בתקופתנו לעשייה נחרצה בתחום המציאות הממשית". שלום אינו טוען כאן שהסכנה טמונה במיתוס הדתי, אלא באפשרויות הפרשנות הצומחות דווקא על רקע המציאות שאותה עיצב המיתוס הלאומי, המוגדר כחילוני. כלומר, הציונות החילונית היא שמכשירה את הקרקע למשיחיות שממנה היא מסתייגת.

שלום עצמו הוא שיוצר את היסודות שמפניהם הוא מזהיר. הוא זה שמגדיר כאן את המציאות ה"ממשית" כ"מימוש החזון האוטופי של שיבת ציון", כלומר, כמשיחיות, ועל רקע הגדרה זו הוא מזהיר מפני ה"משיחיות". הוא מצביע על כך שהיתה זו דווקא "ההתעוררות היהודית לפעילות ריאלית", ולא "התקווה הפסיבית", ש"העלתה ממעמקים" את אותו מיתוס. דווקא ההתעוררות "לעשייה נחרצה בתחום המציאות הממשית" היא היוצרת את הסכנות של המיתוס המשיחי והופכת אותו ליסוד בלתי נפרד של הגדרת המציאות. בהקשר זה, כל מה ששלום מוכן לומר הוא, שהלאומיות עדיין "לא מסרה את עצמה כליל למשיחיות".¹

מודעות דומה לסכנות המשיחיות הגלומות בחילון ביטא שלום במכתב מפורסם לפרנץ רוזנצווייג מ-1926, שבו הביע את חרדתו מפני מפעל תחיית השפה העברית, ועמד על העוקץ המשיחי המתלווה בהכרח להפיכת השפה העברית משפת קודש לשפה המעצבת ישות פוליטית וקולקטיב תרבותי-מדיני. במכתב הוא הביע את החשש כי:

אלוהים לא יוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו. המהפכה בשפה שקולו נשמע מתוכה, שאין למנוע אותה – הרי זה הנושא היחיד שלא מדובר בו כאן בארץ. משום שמחדשי השפה העברית לא האמינו ביום הדין, שאותו הועידו לנו במעשיהם. הלוואי וקלות הדעת שהנחתה אותנו לדרך האפוקאליפטית הזאת, לא תגרום לאבדנו.²

¹ השימוש שלו במונח "אוטופי" בגוף המאמר שונה במידה רבה מן השימוש שלו כאן. במאמר הבחין שלום בין המרכיב ה"רסטורטיבי" של הרעיון המשיחי, המסמן את הערגה לשוב אל העבר, לבין היסוד ה"אוטופי", המכוון לעתיד שונה לחלוטין מן העולם המוכר. כאן הוא משתמש במונח "אוטופי" כדי לציין את מה שהגדיר כיסוד ה"רסטורטיבי" דווקא בגוף המאמר. ה"אוטופי" הוא ה"שיבה".

² שלום 1989, א, 59–60. הדברים נכתבו לכבוד יום הולדתו הארבעים של רוזנצווייג ובעקבות רשימה שפרסם רוזנצווייג שנה קודם לכן על התרגום של האתיקה של שפינוזה לעברית, בידי יעקב קלצקין (רוזנצווייג [1925] 1977). מדיון זה, שבו הוא עומד דווקא על היתרונות של התרגום לעברית ימִי־ביניימית, התמקד רוזנצווייג במשמעות של הפיכת השפה העברית לחזות הכל. לגביו, העברית – שלא כשפות דיבור אחרות – היא שפה שנושאת אֶתה לכל מקום את עברה כיסודות של זיכרון הטמונים בתוכה, להבדיל משפות דיבור אחרות שיש בהן מנגנונים של זיקוק מתמיד. כפי שהראה פול מנדס פלור (Mendes-Flohr 1993), רוזנצווייג, שראה בעברית בסיס לתחייה יהודית-דתית, המדיום שדרכו מוצג מכלול התוכן היהודי, התנגד בחריפות לחילונה, על בסיס טיעונים דומים. הוא טען שהעברית קיבלה את משמעותה דווקא בגלות, כשהשתחררה מחיי היומיום.

בכושר ההתבוננות והניתוח יוצא הדופן שלו, מסמן כאן שלום נושא שגם היום עדיין "לא מדובר בו כאן בארץ", באופן המבהיר את היסודות של התודעה ההיסטורית שאנחנו חלק ממנה: הוא מדגיש שמה שיוצר את הסכנה האפוקליפטית הוא האקט המסמן את החילון, דהיינו הפיכת העברית משפת קודש לשפת חול, לשפה שתשמש – ואכן משמשת – בסיס לישות מדינית-תרבותית, לניהול מלא של "המציאות עצמה" ול"עשייה נחרצה" בתוכה. אבל, כפי שבא שלום להזכיר, המשמעות של חילון השפה (שמסמן כאן את הלאמת התודעה היהודית) היא דווקא ההתייחסות אל המציאות כולה, על מוסדותיה הפוליטיים והחברתיים, במושגים סקרליים. העוקץ המשיחי מונצח בשפת המושגים המגדירה את השיח הפוליטי והתרבותי. כך, דווקא מה שהוגדר כחילון עמעם את ההבחנה שהיתה קיימת בהקשר המסורתי בין קודש לחול (ובין לשון הקודש לבין שפות הדיבור של היהודים) והפך את הכל לקודש באותה מידה שהפך את הכל לחול (ומנע בכך גם את הקודש וגם את החול). מעצבי המהפכה עצמם לא האמינו ב"יום הדין", אבל מבלי משים, ב"קלות דעת", הם אלה שיצרו את אפשרות התפתחותו. כלומר, את אפשרות התפתחותה של פוליטיקה משיחית בתוך "המציאות הממשית".³

זווית זו אינה יכולה לכסות, כמובן, את מכלול הרבדים שנוגעים לתחיית השפה העברית ולהפיכתה לשפת דיבור וכתובה המגדירה קולקטיב פוליטי. אין בהם כדי לשלול היבטים של חילון המתקיימים בשפה העברית – בעצם תהליך חידושה ו"תחייתה" במאות האחרונות ובמהלך יצירתו של קולקטיב לאומי, שזוהי שפתו. אבל הם מצביעים על יסוד מרכזי הגלום בהווה שנוצרה. שלום לא התנגד למה שמכונה "תחיית העברית", ואף היה מתומכיה הנלהבים של המהפכה. אבל מתוך עמדה זו הוא היה מודע גם לסכנות הגלומות בשימוש במושגים המשיחיים לשם תיאור המציאות. העברית המודרנית שונה במובנים רבים מ"לשון הקודש", אבל משמרת בתוכה את מושגיה.⁴ הנקודה היא שמושגי השפה ששימשו

³ ראו על כך, רביצקי 1993, 13–15. רביצקי משתמש בתובנותיו של שלום כבסיס לניתוח הגישות הדתיות השונות כלפי הציונות. כאן אנסה לעמוד על הדיאלקטיקה הפנימית הטמונה לשם הבהרת התודעה המוגדרת כ"חילונית". רגישות דומה לשאלת השפה נמצאת אצל האדמו"ר מסאטמר, שהביע התנגדות להפיכת השפה העברית לשפת דיבור ויצא נגד "הציונים והצבועים הנגררים אחריהם להסית ולהדיח במלבושי קדושה כמו חיוב ארץ-ישראל ואהבת ישראל ואתחלתא דגאולה כהנה וכהנה שמות נרדפים לסמות העיניים, ואחד מיסודותיהם הוא שמגדילים החיוב לדבר בלה"ק ורשת זו טמנו להם לתפוס לבבות בני"ל לשונם הטמא שקראוהו עברית" (טייטלבוים 1961, תג). ב"מאמר על לשון הקודש" (הכלול בחיבורו "ויואל משה"), בוחן האדמו"ר את הסכנה שיש בערבוב זה, תוך צמצומה של לשון הקודש והפרדתה מתחום החול. ראו על כך, פון-וואלאזין 1999 וכן כרמל (עתיד להתפרסם). שלום עצמו התייחס בזלזול אל דברים אלה ובשיחה עם זאב גלילי, שהתקיימה ב-1975, כינה אותם "דברי צחוק" (שלום 1987, 56).

⁴ יחסו של שלום אל העברית החדשה ואל היצירה העברית-ישראלית היה אמביוולנטי. הוא אמנם הכיר ביכולתה לתרום לעיצוב המציאות, אך טען גם שהיא מכילה "ברבריוזיה" ו"הפקרות לשונית" (שם, 60–62).

להגדרת המציאות הפוליטית-תרבותית הציונית הם אותם מושגים שנושאים אתם את העוקץ האפוקליפטי, מושגי הגלות והגאולה שבאמצעותם הוגדרה ההווה החדשה. שלום מזהיר, אם כן, מפני הסכנות הטמונות בתוך ההשקפה שהוא עצמו היה שותף מרכזי לעיצובה. שלום אינו מייצג מובהק של הגישה הציונית הדומיננטית, ובמובנים מסוימים היה גם אחד ממבקריה. אבל תפיסתו המורכבת, ובפרט מודעותו החריגה, מאפשרים לעמוד בצורה ברורה על גבולות התודעה הלאומית ההיסטורית בכללותה, ועל השלכותיה הפוליטיות והתרבותיות. הוא ניסה בדרכים שונות ובמישורים שונים להבחין בין הציונות לבין המשיחיות, אך תוך כדי כך תרם להגדרת הציונות במונחים של גאולה. להלן אנסה להראות כיצד האזהרה מפני המשיחיות משמרת את העוקץ המשיחי כיסוד מתמיד של המציאות, ותוך כדי כך מאפשרת לשמר את הדימוי הבלתי ביקורתי של "החזון האוטופי", הנשען על הכחשה ושלילה של "המציאות הממשית עצמה".

* * *

הבחנה זו בין "הגשמת החזון האוטופי של שיבת ציון" לבין "משיחיות" מסמנת את האמביוולנטיות הבסיסית הגלומה ביחס הציוני כלפי המשיחיות ומנציחה אותה. מצד אחד, הציונות הגדירה את עצמה על בסיס הבחנה והסתייגות מן המשיחיות, שתוארה כביטוי לציפייה "פסיבית" להתערבות אלוהית מכאן וכמערכת דימויים מיתיים-אפוקליפטיים מכאן. הציונות ראתה את עצמה כהשתחררות משני יסודות אלה, ולדחייתם היה תפקיד חשוב בתהליך עיצוב הדימוי העצמי של קהילייה פרודוקטיבית, רציונלית, פרגמטית ונאורה. על בסיס הדחייה של ה"משיחיות" תבעה לעצמה הציונות את ייחודה ובחנה את סיכויי הצלחתה. המושגים "משיחיות" ו"שבתאות" אף שימשו (ועודם משמשים) כינויי גנאי שהופנו כלפי קבוצות פוליטיות יריבות, בדיוק כשם שהופנו כלפי הציונות מצד חוגים חרדיים.⁵ מן הצד האחר, המושג "משיחיות" עצמו הוצג כביטוי של מיתוס לאומי והציונות נתפסה כמימושו של מיתוס זה. גם בכך היה לשלום תפקיד מרכזי, שייבחן להלן. כל רובדי התרבות הציונית היו רוויים בדימויים משיחיים מובהקים ומפעל רחב היקף הוקדש לכינוס ולניתוח תופעות שתוארו כמשיחיות.⁶ גם אם דרכיה של השבתאות נדחו, לא כך התכנסו שיוחסו למחוללי התנועות המשיחיות בעבר, שהוצגו כמי ששימרו את תקוות הגאולה בלב העם. דמויות משיחיות כמו שבתאי צבי נתפסו כגיבורים לאומיים, וזכו לשורה של ייצוגים היסטוריוגרפיים,

⁵ שאלת היחס בין ציונות למשיחיות זכתה לשורה של עיונים במחקר. ראו, למשל, אלמוג 1983; קולת 1983; שפירא 1988; ורסס 1988; חבר 1996; Shavit 1991. עיונים היסטוריים אלה האירו היבטים שונים של המתח המתואר כאן, ובמידה רבה אפשר גם לראות בהם המשך והשתתפות בדיון זה, המלווה את הציונות מראשיתה.

⁶ כפי שבא לביטוי בחיבוריהם של יהודה אבן שמואל (1954); יוסף קלוזנר (1927); בן-ציון דינור (1955); אהרן זאב אשכולי (1957); זלמן שז"ר (1971) וכמובן גרשם שלום. זאת, לצד חוקרים נוספים.

אמנותיים ודרמטיים שבהם הוצגו כמודל לתרבות הלאומית.⁷ בלשונו של זלמן רובשוב (שז"ר), היחס אל התנועה השבתאית עתיד להשתנות "באופן שיתגלו לנו בה, עם כל טעותה העיקרית, מעינות תהום של כוח לאומי חי ורענן, מלא לשד האמונה וגעגועי הגאולה" (שז"ר 1971, 63). הציונות תוארה כמימוש, אף אם לא שלם, של התקוות המובעות בתפילות היהודים, מימוש חזון שהוא לאומי באופיו. כלומר, שלילת המשיחיות נעשתה במציאות שהוגדרה כמשיחית. אירועים פוליטיים-היסטוריים כמו הצהרת בלפור תוארו במונחים שההקשר המשיחי שלהם ברור.⁸

כך, ההסתייגות מן המשיחיות היתה מלווה בהצגת המשיחיות כמיתוס לאומי ובהצגת הלאומיות כהגשמה משיחית. משיחי העבר הוצגו כמנהיגים לאומיים והציפיות לגאולה יוחסו למפעל ההווה. ההסתייגות מ"משיחי שקר" ומ"שבתאות" כביטוי של פעילות "לא רציונלית" היתה במקרים רבים חלק מהגדרת המשיחיות כמיתוס לאומי. כלומר, התוכן נשמר, אבל הציונות ביטאה את זיקוקן מ"טעויות" ומ"הזיות" שיוחסו לתופעות המוקדמות. במישור האחר, ההתנערות מן ה"משיחיות" הסתמכה על הטיעון שזוהי אמונה הנשענת על "פסיביות". כלומר, לא הערכים של המשיחיות הם המבחינים אותה מן הציונות, אלא ההחלטה להגשים אותם ולא לצפות להתערבות נסית. במסגרת זו שולבו דימויים אוטופיים מודרניים שמקורותיהם שונים (אלבום-דרור 1993) ומושגי הגאולה השתלבו גם במסגרות נוספות של "משיחיות מדינית".

בציונות הסוציאליסטית השתלבה הגישה המשיחית גם בציפיות משיחיות שהתעוררו בעקבות הצלחתה של המהפכה הבולשביקית, אבל מושגים אלה נותרו מעוגנים בתוך המיתוס הלאומי (שטרנהל 1995).

מוטיבים דתיים קיימים בתנועות לאומיות רבות וגם היבט של גאולה הוא מאפיין יסודי של מרבית המיתוסים הלאומיים, כמו גם הקולוניאליים. ככלל, ההבחנה הדיכוטומית בין "דת" ל"לאום" שעיצבה את הדיון במאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה ה-20 היא בעייתית ביותר ואינה מקובלת עוד. מה שמעניק לתודעה הציונית את ייחודה הוא העובדה שבמקרה הזה המיתוס הלאומי הוא בגדר פרשנות ישירה של המיתוס התיאולוגי היהודי-נוצרי, תוך התייחסות לדימויים התיאולוגיים של הארץ (רז-קרקוצקין 1999; Raz-Krakotzkin 2002). הלאומיות אינה בגדר תודעה חלופית לתודעה הדתית, אלא רואה עצמה כפרשנות האקסקלוסיבית של הסיפור הדתי — פרשנות לאותם כתבים, הנעשית באותם מושגים. השימוש בשפת המושגים הלאומיים, כלומר בשפה הרומנטית האירופית,

⁷ פירוט של התבטאויות אלה וניתוח מקומן בעיצוב התרבות העברית, ראו אצל ורסס (1988, 253–264) ובאופן מפורט ומשלים, ורסס 2001.

⁸ על ההתייחסויות המשיחיות להצהרת בלפור עמדה אניטה שפירא (1988 ובפרט, 1994). הדבר בא לביטוי, למשל, בדבריו של ביאליק לרגל האירוע (מצוטט אצל ורסס 1988, 261): "נזכיר לברכה את כל בעלי החלומות שלנו שנפלו תחת משא חלומותיהם, נזכיר לברכה את כל משיחי השקר, החל מבר כוזבא וכלה בשבתאי צבי. ניסיונותיהם לא הצליחו, אבל הם טפחו בנפש האומה את תקוות הגאולה".

נתפס כסוג של "התגלות" החושפת את המשמעות האותנטית של ההיסטוריה היהודית. לפיכך, היחס האמביוולנטי כלפי המשיחיות הוא יסוד אימננטי של תודעה לאומית זו. במילים אחרות, הלאומיות שראתה את עצמה בין היתר כחילון הקיום היהודי, לא התבטאה ביצירתה של הגדרת זהות יהודית הנבדלת מן הדת, אלא היתה בגדר פרשנות לדת ולעיקרון המשיחי. מה שמוגדר כ"חילון" הוא בבחינת הלאמתו של המיתוס המשיחי ותיאורו כסיפור לאומי. אלוהים הורחק לכאורה מתוך השפה, אבל ההבטחה האלוהית נותרה מקור הלגיטימציה לתהליך ההתיישבות וההשתלטות על הארץ. ההווה הוצג כשיבה של העם היהודי לארצו, ארץ המולדת והארץ המובטחת (שהוגדרה כריקה), במה שנתפס כהשלמת ההיסטוריה ומימוש כיסופי כל הדורות. מיתוס הגאולה פורש כמיתוס לאומי במובן המודרני של המילה. זו הפכה למסגרת הפרשנות הדומיננטית, בעיקר מאז ימי העלייה השנייה, וכמעט שלא ערערו עליה או הציעו לה אלטרנטיבה. גם אם יש בימינו כאלה המערערים על המיתוס הזה, גם אם כוחו עומעם, אין מסגרת אחרת להגדרת הקיום היהודי בארץ. לכן גם ההצגה המקובלת של המתח בין "חילוניים" ו"דתיים" כשסע המרכזי של החברה הישראלית-יהודית, עם כל שיש בה ממש היא גם מטעה: ביסודה זוהי קונסטרוקציה אידיאולוגית אשר מונעת את הברור של ההיבטים שמגדירים את ה"חילוני". היא מונעת מאתנו את ההתייחסות אל ההיבט התיאולוגי שמגדיר את הקיום היהודי ואת השלכותיו ההיסטוריות. מנקודת הראות של החוגים החילוניים, פירוש הדבר הוא השלכת המשיחיות אל ה"דתיים". אלא שזוהי גישה פשטנית המבוססת על התנערות מאחריות לעובדה שעולה מתוך דבריו של שלום כאן, המצביע על העוקץ המשיחי כיסוד הטמון דווקא בהגדרה החילונית-לאומית.⁹ באופן זה, סימן השיח על המשיחיות מרחב עמום בין "גאולה" כמושג פוליטי בעל קונוטציה חיובית לבין "משיחיות" כמסמן של מימד אפוקליפטי בעל קונוטציה שלילית, מרווח מתוח בין "החזון האוטופי של שיבת ציון" לבין ה"משיחיות". לדיאלקטיקה שבין שני מושגים אלה היה תפקיד מכריע בקביעת גבולותיה של הלאומיות ובעיצוב דימויה העצמי, והיא זכתה לביטויים שונים. החזון המשיחי הסופי הורחק אל מחוץ לדיון האקטואלי אל עתיד רחוק ומופשט, או שנותר במסגרת הלאמתו. אבל, כפי שמוזהר שלום, דווקא מסגרת זו יוצרת את "התביעה המשיחית", משמרת את קץ הימים באופן מתמיד במסגרת המיתוס הלאומי, החילוני לכאורה, ולמעשה היא תוצר של המיתוס הזה, היא צומחת מאותו מרחב עמום שהוא יוצר. חזונות ישנים של קץ הימים ודאי מקבלים משמעות חדשה בהקשר ההיסטורי של ריבונות יהודית, שיש לה כעת הגמוניה אזורית.¹⁰

⁹ שלום היה ספקן לאורך כל חייו ביחס לקיומה של אופציה חילונית, ולאופייה של החילונית עצמה. ראה גם דבריו המפורשים בראיון עם זאב גלילי על כך ש"החילונית מכילה את המתח המשיחי".

¹⁰ ההבחנה של שלום בין "משיחיות" לבין "גאולה" היא גם בעלת משמעות נוספת, הבאה לביטוי בהבחנה שהציע בין הקבלה המוקדמת, עד לגירוש ספרד, שלגביה טען שהיא מתמקדת בתהליכים של "גאולה", במובן של חוויה ספיריטואלית פנימית, לבין משיחיות, שאותה ייחס לקבלה שלאחר הגירוש, ואותה העמיד במוקד הסכימה ההיסטורית-משיחית שלו.

שלום ניסה לגשר על המתח הזה במסגרת סכימה היסטורית רחבה, שאותה פיתח בעיקר החל משנות השלושים של המאה הקודמת, ושעל פיה הוצגה הלאומיות כהשלמה דיאלקטית של תהליך היסטורי-משיחי. על פי השקפתו, גירוש ספרד חולל מהפך במחשבה המיסטית היהודית והוביל למפנה, שבא לביטוי בהפיכת היסוד המשיחי – שלדעתו מקומו בספרות הקבלית המוקדמת היה שולי יותר – ליסוד הדומיננטי. הגירוש הוביל להתפתחותה של תסיסה שממנה צמחה קבלת האר"י, שהציבה מודל אקטיבי לפעילות משיחית, שפירושו הוא תיקון השבר באלוהות עצמה. קבלת האר"י, על פי השקפתו של שלום, היתה גם הכוח המניע מאחורי התפתחות התנועה השבתאית, שהוצגה כתנועה של חידוש רוחני ושל גאולה לאומית כאחד. כישלונה של תנועה זו, שבא לביטוי בהתאסלמותו של המשיח, פתח לדעת שלום תהליך של ערעור המסורת, תוך חשיפת יסודותיה הסמויים באמצעות דמויות של שבתאים וכופרים שפעלו בראשית העת החדשה. אלה שימרו את היסודות האותנטיים של המסורת, תוך שהם מעניקים להם פירוש חדש. תהליכים אלה הם שחוללו מאוחר יותר באופן דיאלקטי את תנועת ה"השכלה". הציונות, על פי מבנה זה, היא ההשלמה הדיאלקטית של התהליך כולו: היא מבוססת על דחייתה הנחרצת של הגישה הליברלית, שהוצגה כהתבוללות, תוך חזרה אל המיתוס הלאומי.¹¹

בלי להמעיט במורכבות של גישה זו ובתובנות העמוקות שהיא תרמה, ובלי להיכנס לביקורות המהותיות והחשובות שהופנו כלפיה, ראוי לעמוד על כך שמנקודת המבט הנבחנת כאן היא ביטוי משוכלל של התפיסה הציונית היסודית, בכך שהיא מתייחסת אל הציונות כאל זיקוק של השבתאות, אך תוך חזרה אליה ושלילת גישת ה"התבוללות" של יהדות אירופה. כך ראו והציגו את הדברים היסטוריונים נוספים, כמו בן-ציון דינור (1955, 10). כך נמצאת הלאומיות מופרדת מן המשיחיות, אבל זאת כהשלמה של תהליך היסטורי-משיחי הגליאני, שמהווה זיקוק של המיתוס, תוך נטרול עוקצו האפוקליפטי. כעת מופיע המיתוס בעברית – אותה שפה שבתוכה מצויים זרעי יום הדין¹² – משוחרר לכאורה מן ההיבטים האסכטולוגיים הכרוכים בו והוא מהווה בסיס של תנועה לאומית ריאלית.¹³

¹¹ הציר של השקפה זו, הכולל גם את תפיסתו ההיסטורית הרחבה על ההכנה הדיאלקטית של ההשכלה במחשבה השבתאית, מצוי במאמרו הקלאסי "מצווה הבאה בעבירה" (שלום 1974). את הראייה של גירוש ספרד כנקודת מפנה פיתח שלום בשורה ארוכה של חיבורים. בכתבים אחרים הוא פיתח את ראיית הציונות כשלילה הדיאלקטית של ההשקפות האירופיות הליברליות (על גיבוש השקפתו של שלום ועל ההיסט המקביל במוקד מחקרו ראו, Funkenstein 1992).

¹² שלום מציין, במכתב לוולטר בנימין, שמאמרו המרכזי על האידיאולוגיה המשיחית "יכול היה להיכתב רק בעברית, אם המחבר מעוניין להישאר חופשי מעכבות אפולוגטיות" (Benjamin/Scholem 1989, letter 79, 18.12.1925, p. 174). לעומת זאת, ספרו הגדול, הזרמים המרכזיים במיסטיקה היהודית (Scholem 1941), שתורגם לשפות רבות, לא תורגם לעברית עד היום, ושלום אף עיכב את תרגומו.

¹³ מעניין לעמוד על קווי הדמיון בנקודה זו בין גרשם שלום, מי שנתפס כמזהיר מפני המשיחיות, לבין גישתו של הראי"ה קוק, שנחשב לאב הרוחני של המתנחלים. שני אישים אלה באו מעולמות שונים

שלום אכן הביע לא אחת עמדה של הסתייגות וזהירות מן ההתייחסות אל הציונות כאל השלמת ההיסטוריה. הוא דחה בתוקף כל ניסיון לקשר בין שבתאות לבין ציונות. על רקע מודעות זו, הוא טען שהציונות היא בעיקר ניסיון, אפשרות שעתידיה מעורפל אבל "לא פתרון מטפיסי מטא-היסטורי לשאלת היהודים" (שלום, 1987, 56). שלום הביע לא אחת את תקוותו שהמציאות שתיווצר במסגרת זו תוביל למיתון העוקץ המשיחי, לחידוש רוחני במקום ללהט משיחי. הוא חיפש דרכים להגדרתה של ישות יהודית, שבה ינוטרל עוקץ זה ותיווצר תסיסה רוחנית שאין בה מקום לחזונות האפוקליפטיים. הוא יצא בתוקף ובזעם נגד כל קישור בין השבתאות לציונות, ודאי כשהדבר היה קשור לו עצמו. אולם, הוא לא הציע עיקרון שיחליף את ההגדרה של "חזון אוטופי" ואף תרם להנכחתו. עניין זה הוא יסוד מרכזי בהבנייתו של השיח הציוני. כפי שהראה חנן חבר בדיונו על השירה העברית, הוויכוח שהתפתח בין שתי גישות פואטיות-פוליטיות (שמבטאיהן המובהקים היו אברהם שלונסקי ואורי-צבי גרינברג) דווקא יצר מסגרת דיון משותפת וחיזק אותה.¹⁴

החזון האוטופי, כמובן, אינו ההיבט הבלעדי של הציונות. שלום מתייחס בקטע שצוטט בראשית מאמר זה גם לנסיבות שבהן צמחה הציונות, "מתוך זוועות החורבן שהיו ההיסטוריה היהודית בימינו", והדגיש את ההקשר ההיסטורי הקונקרטי של צמיחתה. הכניסה אל ההיסטוריה צומחת מתוך החורבן הממשי, החורבן של יהדות אירופה. אבל היבט זה אינו מחייב את ראיית המציאות כ"חזון האוטופי של שיבת ציון", את ההגדרה שמשמרת את זרעי החורבן של העתיד, כפי שעולה מדבריו של שלום עצמו.

* * *

את הדגשת המימד הלאומי של המשיחיות (לצד הרובד האפוקליפטי העממי) פיתח שלום על בסיס הסתייגות נחרצת מן הדימוי האוניברסלי שניסו להעניק לרעיון המשיחי כמה הוגים יהודים בולטים באירופה המודרנית, ובאופן מיוחד תוך הסתייגות מגישתו של הרמן כהן. שלום קרא תיגר על הניסיון לפרש את המיתוס היהודי כביטוי לחזון כלל אנושי ויצא נגד ההיסטוריוגרפיה היהודית-ליברלית של המאה ה-19, שהכחישה לדבריו את "הצד החשוך, את הצד הקטסטרופלי הגלום במסורת של הרעיון המשיחי לפי עצם מהותו" (שלום, 1975, 196). הוא הזהיר מפני היסודות האפוקליפטיים, אבל ב־בזמן ראה אותם כיסודות "ויטליים", באותם יסודות שעליהם צריך להיבנות המיתוס הלאומי, תוך זיקוקם. כלומר, תוך ניסוחם מחדש בשפת התרבות האירופית המודרנית, בשפת הניאורומנטיקה. גישה זו צמחה

וביטאו גישות שונות. ובכל זאת, קווי הדמיון ביניהם ממחישים את היסודות העקרוניים ואת הסתירות הפנימיות של התודעה הציונית. על כך עמדתי במקום אחר (Raz-Krakovitz 1999).

¹⁴ חנן חבר (1996, 8) עוקב שם אחרי העימות והדיאלוג "בין עמדה הגמונית, שהתגבשה באסכולה הסימבוליסטית שייסד אברהם שלונסקי, ושבמסגרתה עוצבו דמויות החלוצן, הקורבן והמבשר כפשרה וכאיזון בין קטבים, לבין העמדה האפוקליפטית והפואטיקה האקספרסיוניסטית של אורי-צבי גרינברג, שהציבה את המעשה הלאומי כפעולה משיחית מיסטית".

מתוך ביקורת הליברליזם ומתוך תחושה אפוקליפטית שלה היו שותפים אינטלקטואלים יהודים-גרמנים נוספים,¹⁵ כמו ידידיו וולטר בנימין וארנסט בלוך.

תוך כדי כך, הגדיר שלום גם את התוכן של הרעיון המשיחי כלאומי באופן בלעדי. כך, מול הגישה האוניברסלית שאותה דחה, הציב שלום את התכנים המרכזיים שאותם יחס ל"רעיון המשיחי" במאמרו "רעיון הגאולה בקבלה":

תוכן התקוה המשיחית הזאת, המתמלאת מתוך חורבנה של ההיסטוריה, היה: שחרור מעול הגלות, משעבוד המלכויות, שחרור האומה משעבודה, שחרור בכוחות של התגלות אלוהית חדשה שעלינו לקוות לה, העמדת עולם חדש שאי-אפשר כלל לקשור אותו בעולמנו אנו. התוכן העממי והלאומי שקול כאן לכל הפחות כנגד התוכן האנושי-הכללי, שאמנם בנקל מעדיפים אותו או מעמידים אותו בשורה הראשונה, אבל — אם נאמר את האמת — אפילו פסוקי ספרי הנביאים טעונים פירושים רבים כדי שאפשר יהיה לבכר את נבואותיהם המכוונות לכל העמים על פני נבואותיהם הנוגעות לשחרור עם ישראל ולהתעלותו. העיקר הוא שחרור האומה, ושחרור האומה יבוא בד בבד עם שחרור העולם כולו. לתקוות הללו על שלמות העולם במצב הגאולה יש תמיד נימה לאומית חזקה מאוד (שלום 1975, 197).

שלום לא כפר בעצם קיומם של "עקרונות אוניברסליים" במסורת היהודית, אבל המעיש בחשיבותם והדגיש את היסוד ה"לאומי" כיסוד שעומד במוקד הדמיון המשיחי. הוא ציין אמנם את היסוד האפוקליפטי של "חורבנה של ההיסטוריה", אבל הדגיש במיוחד את "התוכן העממי והלאומי": "שחרור מעול הגלות, משעבוד מלכויות, שחרור האומה משעבודה". הגישה שהציג כאן מקבילה עקרונית לתפיסה הציונית-סוציאליסטית הדומיננטית, אם כי המושג "שחרור העולם כולו" נותר עמום ולא ברור אצל מי שדחה נחרצות את החזון הסוציאליסטי (ולא רק את המטריאליזם ההיסטורי). הלאומיות הופכת כך להיות מסקנה הנגזרת משלילת האוניברסליזם מכאן וההיבטים המיתיים-אפוקליפטיים מכאן. זיקוקו של המיתוס הוא ניסוח המיתוס המשיחי היהודי בשפת המושגים של הרומנטיקה האירופית.

שלום צדק במידה רבה בביקורתו על אלה שסיכמו את המשיחיות היהודית כעיקרון אוניברסלי-ליברלי. דימויים הומניסטיים-אוניברסליים אינם נפוצים בחזונות העתיד של היהודים בכל הדורות, אם כי הם בהחלט קיימים באופן בולט ברבדים של הספרות הפילוסופית, וגם בספרות הקבלית. בלי ספק, אפשר לקבל את דעתו שהצגת החזון היהודי כאוניברסלי במובן המודרני-ליברלי מבוססת על הכחשה אפולוגטית של היבטים רבים שקיימים במסורת היהודית ובטקסטים יהודיים. עם זאת, גם הצגת המיתוס המשיחי כמיתוס של "שחרור לאומי ביסודו" היא בעייתית ביותר ומתעלמת מהיבטים רבים שאפיינו את המחשבה המשיחית, ואת המחשבה על המשיחיות. אין להמעיט במקומם של היסודות

¹⁵ לעניין זה הוקדשו כמה דיונים מרתקים. ראו, למשל, סטיב אשהיים (Aschheim 1996, 31–44) ופול מנדס פלור (Mendes-Flohr 1991). כפי שהראה כריסטוף שמידט (1995), גישה זו התפתחה בזיקה ישירה לפילוסופיית החיים, שצמחה על רקע משבר הליברליזם בגרמניה הווימאריית.

שאותם ניתן להגדיר כ"לאומיים" במסורת היהודית. אין ספק שסידור התפילה, ההגות, מדרשים וסיפורים עממיים משמרים יסודות שנוגעים ליהודים ולעם ישראל, ליעודו כביכול, לקיבוץ גלויות ולגאולתו. עם זאת, יש להיזהר מלהתייחס אליהם על פי ההוראה המודרנית של המושג "לאומיות", כפי שצמחה על רקע עליית המדינה הריכוזית ותהליך ה"חילון". פרשנות זו של המשיחיות עלתה בראשונה בשיח על "שאלת היהודים" בשלהי המאה ה-18, כטיעון נגד שילובם של היהודים בחברה, וכיסוד מובהק של האנטישמיות המודרנית.

יתר על כן, גישתו של שלום מבוססת על התעלמות ועל הכחשה מכוונת של גישות שדחו את המימד ההיסטורי-פוליטי, ופירשו את המשיחיות כמכוונת לחוויה אינדיבידואלית ולתהליך רוחני מתמיד, זאת אפילו כשמדובר בתנועות חברתיות-היסטוריות כמו השבתאות. ובאמת, היבטים אלה עומדים במוקד הרוויזיה על תפיסת המשיחיות של שלום בדור האחרון.¹⁶ מכל מקום, הצגת המשיחיות כמיתוס המתייחס ליהודים בלבד, ושמוון בעיקרו להגשמה לאומית יהודית, ודאי שאינה מסכמת את הספרות המשיחית ואף עומדת בסתירה לתפיסות ההיסטוריה שהיו מקובלות בקרב יהודים, שראו בגלותם עדות למציאות ההיסטורית והקוסמית הכוללת.¹⁷ זהו למעשה גם מה שמשתמע מדבריו של שלום עצמו — שהרי גם אפוקליפסיות היא חזון "אוניברסלי" ואף קוסמי, גם אם לא מלבב במיוחד.

ואולם, מעבר לכך, מה שראוי להדגשה מיוחדת בקטע זה הוא שבמניין היסודות המרכזיים שאותם ייחס ל"נימה הלאומית" של המשיחיות השמיט שלום כליל את היסוד, שהוא אולי המרכזי שבחזונות הגאולה — הקמת בית המקדש. המקדש נעלם ולא מוזכר כלל ברשימת המאפיינים שהוא מייחס לחזון ה"לאומי". והרי, השאיפה לכינון המקדש

¹⁶ לא ניתן במסגרת מצומצמת זו לתאר את מכלול הטענות כלפי הסכמה של שלום. גם משה אידל וגם יהודה ליבס דחו את ההבחנה שעשה שלום בין "גאולה" כיסוד פרטי שמתייחס לתקופה שעד הגירוש, לבין "משיחיות" כמיתוס הדומיננטי בהתפתחות הקבלה שלאחר הגירוש. אידל יצא נגד המגמה לדבר על "הרעיון המשיחי בישראל" כאילו הוא רעיון אחד, א-היסטורי ולאומי-פוליטי כיסוד. הוא התמקד דווקא באותן גישות שהציגו דפוס של פעילות גואלת שהיא לא לאומית במובהק, וראו את המשיחיות כיסוד המתקיים באופן מתמיד בתוך המציאות עצמה (לסיכום, ראו, אידל 1992, ובאופן מפורט ורחב יותר, Idel 1998). לביקורת של אידל על הסכמה של שלום ראו אידל 1995 ; 1998. אידל נגע בנושא גם בשורה של מחקרים נוספים, שבהם ערער על עצם ההבחנה בין גאולה כיסוד "פרטי" ובין משיחיות). ליבס כחן את דמות המשיח של ספר הזוהר מכאן ואת השבתאות כתנועה של רפורמה רוחנית מכאן — ולא כתנועה לאומית-פוליטית כפי שעלתה מתיאוריהם של שלום, דינור, שז"ר ואחרים (ליבס 1982 ; 1995, 9-19). יצוין, שהיסודות הספיריטואליים שאותם שלל שלום מן המשיחיות במחקריו, הם היסודות שאותם שאף שהציונות תגשים.

¹⁷ ככלל, קשה לדבר על דימוי משיחי הכולל את היהודים בלבד ואין לו דבר עם אומות העולם — בין אם על ידי התגירותם ושיבתם אל השם בעקבות בשורה חדשה שתופיע (עיקרון בולט של המודל הספרדי המדינאלי) ובין אם על ידי השמדתם (מוטיב בולט במסורת האשכנזית של ימי הביניים, ראו יובל 1993 ; 2000). גישה כזו מבוססת על ההנחה ש"גלות" היא מצב הנוגע ליהודים בלבד, ועל פיה יתר העולם נמצא לכאורה במצב של גאולה. זו גישה ששום יהודי לא יכול היה לקבל, מבלי שיתור בכך את הבסיס של השקפת עולמו. על כך עמדתי בהרחבה במקום אחר (רוזנקרצקין 1999).

ודאי תפסה במחשבה המסורתית מקום חשוב פיי-כמה מאשר המושג "שחרור האומה", מושג שמקורותיו בשפת הלאומיות המודרנית ואין הוא מופיע, כמובן, בצורתו זו בספרות היהודית. ואף יותר מכך; הרי לא "ארץ-ישראל" בכללותה עומדת במוקד הדמיון היהודי, אלא בראש ובראשונה דווקא "ציון", כלומר המקדש. התקווה איננה רק ל"שיבת היהודים" ול"שחרור האומה משעבוד", אלא דווקא לשיבתה של השכינה לציון.

אין לחשוש בשלום שהוא לא ידע דברים אלה, או שהוא פשוט "שכח" אותם, ומעניין שגם במחקריו נטה לטשטש את מקום המקדש בעיצובן של גישות קבליות שונות.¹⁸ דומה שראוי להתייחס להשמטת עניין זה כאל פעילות מודעת של הכחשה אקטיבית. המחיקה של המקדש היא הנקודה המרכזית — היא חלק בלתי נפרד מן הטקסט הזה, מתקיימת בתוכו ומגדירה אותו. האקט של המחיקה נדרש לשם הצגתו של המיתוס המשיחי כמיתוס לאומי. ה"מקדש", באי-הופעתו הבוטה, מסמן כאן את האפוקליפסה — שהרי הקמתו כרוכה בחורבן של המסגדים הניצבים על ההר ובמלחמת חורמה הנגזרת מכך. נמצא, שבבואו להגדיר את המשיחיות כחזון לאומי, נדרש שלום להכחיש את אותו יסוד אפוקליפטי שאת הכחשתו ייחס להיסטוריונים יהודים-אירופים שקדמו לו. כך, מתוך המיתוס הלאומי הנבנה על הכחשתו של המקדש, הוא עולה וצומח כיסוד אפוקליפטי פעיל.

אפשר להצביע על מקורות רבים שבהם המקדש מהווה מטאפורה לחידוש רוחני כולל. לכך אולי מכוון שלום בביטוי "שחרור בכוחות של התגלות אלוהית חדשה שעלינו לקוות לה". אבל פירוש זה מאפיין בדרך כלל דווקא את סוג הפרשנות שכיוונה במובהק לגאולה בעלת מימד "אוניברסלי" או להצגתה כתהליך ספיריטואלי, אותם יסודות שנדחו על ידי שלום. זהו אפוא תירוץ קלוש שכן, גם במקרים אלה, השקפות המעניקות למקדש משמעות ספיריטואלית אינן תהליך למושג ה"מקדש" עצמו אלא פרשנות שלו (אידל 1992; פדיה 1991; 2001). יתר על כן, במסגרת שבה כל הדימויים שמתארים את החזון המשיחי מקבלים משמעות ריאלית מפורשת, תוך שלילה של המשמעויות הסימבוליות שהוענקו להם בחוגים יהודיים רבים, גם ההתייחסות אל המקדש הופכת להיות "ריאלית" במובהק, כלומר, מסמנת את השאיפה להקמת מבנה של ממש. ברגע שבו מודגשת הריאליות של ארץ-ישראל, ובזיקה ישירה למושג הגאולה ולתודעה המשיחית, ניעור גם המקדש לפירוש ריאלי, אלא אם כן מוצב מולו במפורש אידיאל אחר — עמדה מפורשת השוללת פרשנות

¹⁸ ככלל, התייחסותו של שלום לסוגיית המקדש מועטת יחסית, דבר הראוי לתשומת לב לנוכח המקום העצום של המקדש בטקסטים שבהם הוא דן. הנושא נידון באחרונה בשורה של מחקרים, בפרט בעבודותיה של חביבה פדיה, שבחנה היבטים שונים של הסימבוליקה הכרוכה בשחזור המקדש במחשבה היהודית. פדיה הנכיחה מחדש את המקדש במחקר הקבלה, באופן המדגיש דווקא את ההיבטים הרוחניים הכרוכים בתהליך השחזור שלו. באופן הזה היא מנתקת את העיסוק במקדש מן האקטואליות שלו, בלי להכחיש את העושר הסימבולי הכרוך בטקסטים אלה (פדיה 1997; 2001). על כך בכוונתי להרחיב במקום אחר — אך אעיר שגם במחקריה וגם בשיריה הופכת פדיה את האמביוולנטיות של שלום על פניה: היא מדגישה את מימד הגלות הממשך להתקיים במציאות העכשווית, וכך גם אינה מהססת להציג את התכנים שמפניהם הזהיר שלום.

ריאלית זו ומעניקה מימד חיובי למציאות הקיימת. למעשה, המחיקה עצמה היא שמייצרת את הפרשנות ה"ריאליסטית" של המקדש, כלומר את הציפייה להקמתו המיידית ולחידוש העבודה בו; אקט המחיקה הוא זה שמעניק ל"מקדש" את משמעותו הריאלית. ההכחשה מסמנת את אותו דבר ש"אין מדברים עליו", שעולה מתוך "חילונה" של השפה, כלומר הניסוח של המציאות הפוליטית בשפת מושגי הגאולה והמשיחיות. זהו החורבן הצומח מתוך מיתוס הגאולה ומתלווה אליו. הגדרת הקיום כ"גאולה", כ"מימוש האוטופי של שיבת ציון", יוצרת מתח מתמיד המתייחס לדימוי האפוקליפטי. כדי להדגיש את "הנימה הלאומית החזקה" של המשיחיות, כלומר כדי להגדיר את הציונות כהגשמה — אפילו חלקית — של המשיחיות, נדרש שלום להבחין אותה מן היסודות האפוקליפטיים (שבכל זאת הכיר בחשיבותם ככוח לאומי חיוני), מביטויים של משיחיות כגאולה פרטית ומן החזונות האוניברסליים על "שלמות העולם", שלפחות אמורים להתלוות אל הגשמת הלאומיות. כך מבוססת ה"גאולה" הלאומית על שלילה מפורשת של האוניברסליזם מכאן ועל הכחשה של המקדש והיסוד האפוקליפטי מכאן. השלילה של האוניברסליזם מדגישה את עומק ההכחשה הנעוץ במחיקת המקדש והיא מקרבת בין "ציונות" לבין "שבתאות".¹⁹

* * *

ההכחשה של המקדש יוצרת עמימות יסודית, המלווה את המציאות המוגדרת כגאולה, ומבטאת את מה שניתן לכנות "מדיניות העמימות של ישראל ביחס לגאולה". עמימות זו משקפת את המתח שיוצרת הדיאלקטיקה של גאולה-משיחיות, מעצם הגדרת ההווה כמימוש של "החזון האוטופי". שלום מסמן את יסוד החורבן המצוי במיתוס, את המתח האפוקליפטי הבסיסי שהוא נושא עמו, את האופן שבו סתירותיו הפנימיות מובילות אל יסוד זה, שאותו הוא שלל מכל וכל. כך, במיתוס הלאומי עצמו טמונים גם זרעי החורבן. המקדש הורחק לכאורה אל אחרית הימים, אבל אי-קיומו נותר בלתי פתור, מבוסס על שיקולים "פראגמטיים" ולא על עמדה היסטורית עקרונית. עמדה זו קיבלה משמעות קונקרטיה ברורה מאז כיבוש ירושלים המזרחית ב-1967, לנוכח העובדה שהתביעה לריבונות יהודית בירושלים, ובכלל זה על הר הבית, טופחה במשך שנים גם על ידי נציגיה של התרבות הישראלית ה"חילונית" ועל ידי אלה שמציגים עצמם כ"מחנה השלום". בפועל, יש הכרה ישראלית בקיום המסגדים, כחלק מן ההתחייבות לשמור על המקומות הקדושים לכל הדתות (כרמון 1997). אבל אין בנמצא במחשבה המוגדרת כ"חילונית" (כלומר השפה שבה מוגדרת המדינה ונקבעת מדיניותה, שפת "שיבת ציון") עמדה עקרונית המחייבת ומעניקה ערך לעצם קיומם של המסגדים בזמן הזה, עמדה המגדירה את הקיום היהודי במציאות, המוגדרת גם על ידי חראם א-שריף. צלו של המקדש המוכחש מרחף באוויר ומותיר את מעמדו של

¹⁹ כפי שכבר העירו מבקרים מוקדמים של שלום, כמו ברוך קורצווייל (1970) ויעקוב טאובס (Taubes 1982).

המסגדים שעל ההר במצב עמום ומתוח. בהקשר הזה, ונוכח קיומן של מגמות משיחיות, אפשר לומר שלפי שעה מונעים כוחות הביטחון את פיצוץ המסגדים, אבל הפיצוץ הזה הוא בגדר אפשרות במציאות, אפילו אם סבירותה נמוכה.²⁰ אם יהיה חלילה מחדל ואחת מקבוצות הקיצונים, הזוכות ללגיטימציה גוברת והולכת, תצליח לחולל את הפשע — לא תקום ועדת חקירה והאיום האפוקליפטי יהפוך לממשות, לא למושא דיון טקסטואלי.

ראוי להזכיר, שכדי לנטרל את המתח המשיחי שיוצרת "ההתעוררות היהודית לעשיה נחרצה בתחום המציאות המעשית", נדרשת המדינה להיעזר דווקא בהלכה ובפסיקת הרבנים, האוסרים על יהודים לעלות להר הבית. לפי שעה, מה שמשמר את הסטטוס קוו הוא הסמכות הרבנית, שנדרשת לנטרל את הנימים המשיחיים הנוצרים מתוך הדינמיקה והלוגיקה הפנימיות של ה"מיתוס", שהועלו מן המעמקים תוך כדי מימוש החזון. באופן פרדוקסלי, יציבותה של המדינה החילונית ושל האידיאולוגיה ה"לאומית" שעליה היא נשענת תלויה בהלכה, כיסוד העומד בפני הנימים המשיחיים שאותם יוצר המיתוס הלאומי ה"חילוני". אלא שהמיתוס החילוני אכן העיר נימים חבויים והוביל לכך שמתרבה מספר הרבנים ששוב אינם אוסרים באופן נחרץ את העלייה אל ההר.²¹ כך, החורבן מצוי בתוך מיתוס הגאולה, ומיתוס הגאולה יוצר דינמיקה פנימית המכוונת להגשמתו בכמה אופנים, שגם היום קשה לצפות אותם. שלום מסמן את הציר שבתוכו מתקיים עמנוס זה. הוא מבהיר את האופן שבו נשמר ונוצר באופן מתמיד מתח אפוקליפטי. הוא עצמו גם הודה שאין לו פתרון מספק למתח זה, הנוצר מן הניסיון להגדיר את הציונות כמשיחיות ולא-משיחיות, כגאולה אבל ללא מקדש.

* * *

אין בכוונתי, כמובן, לפתח כאן חזונות ביעותים של חורבן. כך נמצא את עצמנו משכפלים אותה מסגרת דיון שקובע הציר גאולה-משיחיות, גאולה-חורבן, ולבסוף נשתתף בשימור העמימות המכוונת אל החורבן. אני מזלזל בסכנות האפוקליפטיות שמיצרות על ידי המיתוס, אבל אסור גם להתמכר אליהן ולהתמקד בהן. אדרבה, האזהרה מפני המשיחיות

²⁰ בשנים האחרונות מתרחב מספר הגופים והאישים העוסקים בפעילות, שמטרתה הכנת תשתית להקמת בית המקדש. אלה אינם מסתירים את כוונתם להביא להחרבת המקדשים ואת טענתם, שלפיה אין לחכות להתערבות אלוהית. אלה רואים את העמדה הקיימת כשרידים של עמדה גלונית (ראו, למשל, עציין 2000). תיאור מפורט של מגמות אלה ושל התפתחותן מצוי אצל שרגאי 1995. אין צורך להזכיר את הפיצוץ שכבר התרחש על רקע התביעות הישראליות בקמפ-דייוויד לריבונות ישראלית על ההר, ועל רקע ביקורו האדנותי של אריאל שרון ברחבת המסגדים, בספטמבר 2000. על הדיונים המדיניים ביחס לירושלים ולמקומות הקדושים ראו, קליין 1999.

²¹ מבחינה זו, השבירה של המסורת פירושה גם שבירה של המערכת הסימבולית היהודית הגלונית. כפי שהראה באחרונה אלחנן ריינר (2000), זיכרון החורבן היהודי-רבני התעצב על ידי הנכחתו בתוך בית הכנסת. ריינר עמד על כך שדגם זיכרון זה נבנה מול המודל הקראי ושלל לחלוטין כל ניסיון למצוא תחליף למקדש, באופן שיקהה את הפצע שנובע מהעדרו. אפשר לראות את המצב הציוני כמצב המחזיר את המודל הקראי, שהתבסס על התייחסות ריאליסטית אל המקדש.

מונעת את הבירור הרציני והביקורתי במה שמוגדר כתחום ה"גאולה", ביסוד התיאולוגי-מיתי שמנחה את "הפעילות במציאות הממשית", זו המתנערת במפורש ובאופן עקרוני מרצון כלשהו לבנות את המקדש, אותה ישראליות המנסה לכאורה להתנער מן המיתוס התיאולוגי. המקדש הוא תוצר של השיח, אבל חרדת החורבן מקורה במקום אחר.

ראשית, ההבחנה בין גאולה למשיחיות והאזהרה מפני המשיחיות מכוננת גם את המימד האוריינטליסטי המובהק שעליו נשען מושג ה"גאולה" של הניסוח המחולן של "החזון האוטופי של שיבת ציון". כפי שהראה גיל אנידז'ר (Anidjar 1996), מימד אוריינטליסטי מובהק משקף את מכלול מפעלו של גרשם שלום בחקר הקבלה, שאת היחס אליה הוא תיאר כמתח בין "הערצה לתיעוב" (Scholem 1941, 36, "admiration and disgust"). אנידז'ר הציג השקפה זו כ"אוריינטליזם יהודי" כלומר, כמסגרת דיסקורסיבית שבה מוגדר המזרח בעת ובעונה אחת גם כמקור "הידע האוטנטי" וגם כמסגרת המונעת מהידע הארכאי הזה להתפתח. אצל שלום, הקבלה היא גם היסוד ה"ארכאי" הקדום, המקור של ה"מיתוס" שעליו נבנית הלאומיות. אבל יסוד זה מקבל את שלמותו בתוך המסגרת של ה"מערב" הקורא אותו, תוך כדי תהליך הזיקוק מן המרכיב ה"מזרחי" שבו מצויים אותם יסודות "ארכאיים". ההבחנה בין "שיבת ציון" לבין "משיחיות" היא ביטוי מובהק לגישה זו והיא משקפת אותו מרווח שבין "הערצה" ל"תיעוב" שמגולם ביחס אל ה"אפוקליפטי". היא זהה לאבחנה בין "מערב", "מודרניות" ו"נאורות" לבין "אי-רציונליות", שמוגדרת כ"אפוקליפטיות". המזרח הוא גם מקור ה"ידע" וגם מקור הסכנה האפוקליפטית. השיבה אל ההיסטוריה היא במובהק תהליך של הרחקה אפקטיבית מן המזרח, תוך שיבוצו במערב ב"גאולה".

היחס האוריינטליסטי, שיוצר המרחב העמום שבין גאולה למשיחיות, משקף את מכלול התודעה הציונית ביחס לירושלים בכלל ולמקומות הקדושים בפרט. אמביוולנטיות זו ייצרה גישות שונות, אבל הן כולן התקיימו בתוכה, משמרות בדרכים שונות, בהן גם דרך ההכחשה, את המתח היסודי. מצד אחד, ירושלים הוצגה כ"לב" של הציונות, והתנועה הלאומית היהודית בחרה לה את שם העיר, ציון. אבל מן הצד האחר, התפתחה במקביל גם השאיפה להפריד את הציונות מירושלים ומבית המקדש. ירושלים והמקומות הקדושים עוררו רתיעה והסתייגות. ירושלים היתה ה"מזרח", דימוי שנוצר תוך ביטוי סלידה מאוכלוסייתה הערבית והיהודית כאחת. העיר סימנה את הנחשלות שיוחסה למזרח הערבי, וגם ל"יישוב הישן", ה"גלותי", זה שאמנם התקיים בארץ אבל סירב לקבל את הגדרות המהפכה.

מאז הרצל, זכתה ירושלים לשורה של תיאורים המציינים את עליבותה ומבטאים הסתייגות נחרצת ממה שהיא מסמלת. מולה עתידה היתה החברה היהודית להקים לה מקדש אחר, מערכת חלופית של מקומות קדושים. הישות החדשה התחברה במפורש אל אתרים אחרים שמהם שאפה לבנות את הזיכרון הישראלי – הכינרת, עמק יזרעאל, תל-אביב. זו הגאולה וזה גם הבסיס של השימוש במושג גאולה כדי ליצור את האחדות המקודשת בין עם לארץ. מנהיגים ציונים מרכזיים, כמו דוד בן-גוריון וברל כצנלסון, לא ביקרו בירושלים, בציון, אלא שנים לאחר הגעתם לארץ – אקט המסמל את המגמה להבחין את הציונות

מירושלים וממה שהיא מסמלת. באותה רוח עוצבה גם ההבחנה בין מזרח העיר, כביטוי של מזרחיות, דת ואי-רציונליות, לבין מערבה – כביטוי של חידוש, מערביות ומודרניות.²² במסגרת זו, היחס לרעיון של הקמת בית המקדש זכה לגישות שונות. בקרב חוגים שונים השאיפה לכינונו של המקדש נותרה במפורש אחד הביטויים שיוחסו לגאולה ה"ארצית", אפילו אם מימושה נדחה לפי שעה לעתיד לא ידוע, אבל נוכח. חוגים מסוימים (בפרט רוויזיוניסטים, אבל לא רק הם) הדגישו מאז שנות העשרים את מעמד המקומות הקדושים, מה ששימש גם כניצוץ שהדליק את אירועי הדמים בארץ ב-1929. השירה העברית שימרה וייצרה ערגה אל המקדש, ערגה שקיבלה ממשות לנכח הפעילות ב"היסטוריה גופה". שאיפה כזו עלתה, למשל, אצל הלוחמים היהודים שניסו לפרוץ לעיר העתיקה במאי 1948, כשהם נושאים עמם טלה (שרגאי 1995). רק לעתים רחוקות, יוחס במחשבה הציונית ערך כלשהו למסגדים הנפלאים המצויים על ההר ולעבודת האל המתבצעת שם. אמנם, המבנה של כיפת הסלע מופיע פעמים רבות בייצוגים ציוניים, אבל בדרך כלל תוך ניכוסו (תוך הסתמכות על דימויים יהודיים קודמים שהציגו את כיפת הסלע כמקדש) ולא תוך התייחסות למעמדו הנוכחי. בחוגים דתיים-לאומיים הוקדש דיון רחב לחידוש עבודת הקורבנות, וגם אם במובנים מסוימים דיון זה המשיך את הדיון התיאורטי-טקסטואלי שאפיין את המסורת היהודית קודם לכן, הרי שההקשר החדש העניק להם ממילא משמעות אחרת, נוכחת יותר, ממשית יותר.

אחרים שאפו לחידוש המקדש – אבל בצורה אחרת, ללא עבודת הקורבנות. כלומר, על בסיס של הבחנה אחרת בין הגאולה לבין המשיחיות, בין הנשגב לנתעב. כך, למשל, ראה בצלאל ש"ן בחזונו את האוניברסיטה, את בצלאל ואת המקדש שעתיד לקום כמשולש המבטא את רוח האומה. הוא שלל את חידוש הקורבנות, אבל האמין שעבודת המקדש תבטא את "נשמת האומה" (ש"ן 1924; פז 1997).

מן הצד האחר, נעשו גם ניסיונות למצוא חלופות למקדש. האוניברסיטה העברית בירושלים תוארה על ידי אחדים מיוזמיה כמעין תחליף למקדש (פז 1997), כשחברי הסגל שלה (שלום עצמו הוא דוגמה מובהקת לכך) ראו עצמם כמי שאמורים לשמש בתפקיד של כוהני התרבות. שלום שאף לאוניברסיטה שתייצר ידע אורגני, שתסמן את אותה "התגלות חדשה" שמגולמת בציונות. האוניברסיטה, שתוארה כבית המקדש השלישי, מוקמה מעל פסגת הר הצופים, מקום שבו "משתחוים אפיים" לירושלים, כמות שהיא, אבל מקום שבו נשמרה השאיפה לבנות אותה מ"חורבותיה" (שהן למעשה המסגדים הממוקמים בה). אבל היא לא עיצבה עמדה שמעניקה משמעות להר ולעיר שמשקפים ממנה. ואולם, הסתייגות זו לא פתרה את שאלת המקדש – ובשל כך גם את שאלת המסגדים – ושימשה, כאמור, תפקיד חשוב בהכחשת ההיבטים שהיו כרוכים בהקמתה של "ירושלים החדשה", כלומר

²² בן-גוריון, אחד המבטאים המובהקים של עמדה זו, הביע ב-1947 את העדפתו הברורה, שהמקומות הקדושים לא ייכללו בתחומה של המדינה היהודית (גולני 1992, 24; 1994). לעומת זאת, אורי-צבי גרינברג כלל את עמק יזרעאל כחלק מן המקדש החדש.

של ההתיישבות הציונית, המנותקת לכאורה מן המקדש ומיתר המקומות הקדושים. שאלה זו הוחרפה במיוחד לאחר 1967, כשהפער בין "גאולה" לבין "משיחיות" הצטמצם והלך, וה"סטטוס קוו" שנקבע מיד לאחר הכיבוש על ידי משה דיין שימר את המתח העמום, ולא פתר אותו. במסגרת זו, לא צמחה עדיין שום גישה שהציבה את המסגדים כחלק מתפיסת המציאות. גם שוללי המקדש לא הכירו ב"חראם אל-שריף".

* * *

יתר על כן, ההכחשה של האפוקליפטיות, כמו גם האזהרה מפניה, היא בור-בזמן גם הכחשה של "המציאות הממשית", של הקיום הריאלי של הארץ. הפרקטיקה התיאולוגית-אוריינטליסטית יוצרת מרחב מיתי, המבוסס על המגמה להנגיד את הדימוי של הארץ ה"חדשה", הציונית, אל מול המזרח. כלומר, מול הקיום הקונקרטי של הארץ. תפיסת "החזון האוטופי של שיבת ציון" היתה מבוססת על דימוי מיתי של הארץ, כארץ התנ"ך וכיסופי הדורות, תוך שלילתה האקטיבית של ההיסטוריה של הארץ ותוך התעלמות מן הרצונות ומן הזכויות של תושביה הערבים. מה שהוגדר כ"עשיה נחרצה בתחום המציאות הממשית", היה מבוסס על שלילתה של מציאות זו.

בתווך שבין משיחיות לגאולה לא נותר מקום לדיון שישען על הכרה ב"היסטוריה" — כלומר, בפלסטיין כישות היסטורית, תרבותית ופוליטית. התווך שיצרה האזהרה מן האפוקליפטיות יצר מרחב מיתי שנשען על שלילה אקטיבית של המציאות בארץ. ההגות הציונית לא התעלמה, אמנם, מן הקיום הערבי של הארץ, ממה שכונה "השאלה הערבית", אבל היא ודאי לא התייחסה אל קיום זה במסגרת תפיסת הגאולה שלה. וכך, דימוי ה"גאולה" מבוסס על הכחשה ומחיקה של ה"משיחיות" מכאן ושל "המציאות הממשית" מכאן. גם היחס אל הארץ ואל תרבותה מאז ראשית ההתיישבות הציונית שילב בתוכו את שני הצדדים של השיח האוריינטליסטי: מצד אחד, כמקור חיקוי קדום, כסמל של אותנטיות המשמרת את הישות היהודית הקדומה, ומן הצד האחר — כביטוי של נחשלות ואי-רציונליות אלימה וחסרת פשר. בשני מקרים אלה לא נותר מקום לערבי הקונקרטי ולהווייתו החברתית, התרבותית והלאומית. בהקשר הזה, האוריינטליזם קיבל משמעות נוספת לנוכח המימד התיאולוגי המובהק שלו.

שיאה של הכחשת המציאות הממשית הוא ההכחשה של ה"נכבה", של החורבן שהיה כרוך בהקמת מדינת ישראל, במימוש "החזון האוטופי של שיבת ציון". הדימוי העצמי של המדינה כביטוי של גאולה נוצר תוך כדי ההכחשה האקטיבית של הטרגדיה הפלסטינית ותוך התנערות מוחלטת ומתמשכת מקבלת האחריות ההיסטורית לגורל הפלסטינים. הסיפור הלאומי נוצר על בסיס המחיקה האקטיבית של ה"נכבה" (בין אם מגדירים זאת כ"גירוש" ובין אם מגדירים זאת כ"בריחה") תוך מחיקה של ההווה שהיתה קיימת קודם להקמת המדינה, ושעל חורבותיה הוקמה מדינת ישראל. זוהי המהות המצויה במה שהוגדר כ"חזון

האוטופי של שיבת ציון". כינון הדימוי התרבותי-פוליטי של קהילה תמימה ושוחרת שלום היה מבוסס על שלילה זו (לאור 1995).

שאלת הפליטים ו"זכות השיבה" הם הנושא שעליו "אין מדברים כאן" באופן ממש. נושא זה, עוד יותר משאלת הר הבית, הוא ההכחשה הגדולה שעליה נשענת התרבות הישראלית והוא מהווה מקור לתחושת חרדה מתמדת. הפליטים ושיבתם נתפסים כנושאי חומר נפץ אפוקליפטי, ומנגנון שלם היה עסוק בהכחשתם ובהרחקתם מן הדיון התרבותי והפוליטי (במבג"י-ספורטס 2000). האזהרה מפני המשיחיות מטשטשת מימד מרכזי זה ויוצרת תפיסה מעוותת של ה"מציאות". עצם אזכור הנושא מעורר אימה ותחושות של חורבן ומוצג כחיסול מדינת ישראל. עצם העלאת הנושא מביאה מיד להזכרתן של יפו, של חיפה, של לוד ושל רמלה – הערים הערביות שחורבן היה חלק מתהליך הקמתה של מדינת ישראל, והופכת אותן לחזיונות של חורבן. הזיכרון הפלסטיני, זיכרון ה"נכבה", הוא הסיוט הישראלי. בשיח הישראלי נתפסת שאלת הפליטים כשאלה אפוקליפטית, שהעלאתה מעוררת חרדות לגבי עצם "החזון האוטופי של שיבת ציון". כך עלה בבירור לאחר שהפלסטינים דחו את תביעתה של ישראל לוותר כליל על התביעה לזכות השיבה.

תחושת איום וחרדה זו מבוססת דווקא על מה שמוגדר כיסוד ה"גאולה". היא אינה נובעת מחזונות משיחיים "שהועלו ממעמקי ההיסטוריה היהודית" – אם כי לחזונות אלה היה תפקיד חשוב בגיבושה – אלא מעצם ההיסטוריה של מימוש החזון האוטופי. עצם ההבחנה בין "גאולה" ל"משיחיות" מונעת אפוא את האחריות הנדרשת מן ההתעוררות לעשייה במציאות הממשית, כמות שהיא. לכן, גם האזהרה מפני המשיחיות מנציחה את מימד ההכחשה היסודי, שעליו נשענת גם היום התודעה העצמית. שאלת הפליטים, ומה שמוגדר כ"שאלה הדמוגרפית", כלומר גם אזרחיה הפלסטינים של ישראל, אלה שלא גורשו, הם היסוד המגדיר את החרדה האפוקליפטית, יסוד המנציח את מימד החורבן הקיים בהגדרת המציאות.

תפיסה זו מונעת כל אפשרות לדיון רציונלי בשאלה, כזה שיביא להסדרתה גם על בסיס הכרה בזכות ההגדרה העצמית של הקולקטיב הישראלי-יהודי. זהו דיון מורכב וסבוך ביותר, אבל העדרו מותיר את הקיום במסגרת הצרה של ה"גאולה" וה"חורבן" – בשילוב שבין הכחשת המקדש לבין הכחשת ה"נכבה". דיון מן הסוג הזה הוא חיוני דווקא לשם מציאת פתרונות שהם במובהק ריאליים ולא חזונות אוטופיים או אפוקליפטיים.

מכך מתבקשת הכרה באחריות, לא רק במובן המשפטי הצר, אלא במובן ההיסטורי העמוק, הנדרש מעצם "הכניסה לתוך המציאות הממשית", מעצם עיקרון האחריות שעמד בבסיס התודעה הציונית. שהרי ההכחשה עצמה מבוססת על ההכרה הסמויה בכך שהקמת מדינת ישראל כמדינה יהודית נשענה על הגירוש. זאת, לא לשם האשמה אלא דווקא כבסיס לעתיד אחר, דווקא לשם נטרולו של העוקץ המשיחי.

* * *

מימד אפוקליפטי ותחושת חורבן מלווים את ההווה הישראלית ואף מגדירים אותה. החורבן תמיד נוכח, חלק בלתי נפרד מתמונת הגאולה. בתוך "שנית מצדה לא תיפול" מגולמת גם אפשרות נפילתה.²³ תודעה זו באה לביטוי ב"מקדש השני", זה הממוקם באזור דימונה, וגם עליו אין מדברים. כאן מקבלים באופן מלא את סמכותם של "כוהני הביטחון", אלה שנחשבים לבעלי "ידע אחרית הימים", "ידע יום הדין", כוהנים ללא אלוהים. כמו כורים דומים לו, הוא גם נראה כמקדש, אם כי מרוחק: אסור להתקרב אליו, כולו הפך להיות קודש הקודשים. העמימות שמלווה את קיומו מסמנת את אותה עמימות שמסמן המתח שבין "גאולה" לבין "אפוקליפסיות", בהיותו "נשק יום הדין", אבל בריבזמן גם מה שנתפס כיסוד המאפשר את הגאולה, את "מימוש החזון האוטופי של שיבת ציון". ואם מי מ"מעמד הלויים" של המקדש בא לספר את הנעשה בתוכו, בתוך קודש הקודשים, הרי הוא מוקע ככופר ומבודד לחלוטין מן הסביבה למשך שנים. השתקתו זוכה להסכמה מלאה והוקעתו היא יסוד בהגדרת הקונסנזוס וגבולות הדיבור.²⁴

איני נכנס כאן לשאלות אסטרטגיות בדבר ההרתעה שמספק או לא מספק הכור, אלא למשמעות קיומו. הוא נועד להרתעה, אך תוך כדי כך הוא מסמן את החורבן, על האידאולוגיה של "תמות נפשי עם פלישתים", שאכן כונתה כ"ברית שמשון".²⁵ הנשק, כרגיל, לא נועד להפעלה, אלא להרתעה, הוא נועד כביכול לשמש סוכך בין "גאולה" לבין "חורבן". השיקולים ביחס למדיניות הגרעין לא היו תיאולוגיים, וגם תחושת הקץ מקורה במקומות אחרים, אבל הם מוסיפים יסוד אפוקליפטי שהוא בלתי נפרד מן הדיון על ציונות ומשיחיות. כך מונצח "יום הדין" כמסמן את גבולות התודעה ומתקיים בתוכה באופן מתמיד. העובדה שבישראל, להבדיל ממדינות אחרות בעולם, לא עולה נושא הגרעין כלל לדיון, מסמנת באופן ברור את מימד ההכחשה שעליו נשען הקיום בארץ.

הדיון במקדש והדיון בכור האטומי מסמנים — בשני כיוונים שונים, אבל באופן

²³ ראו ניתוחו של ג'מאל זחאלקה (1999) על מקום החורבן בתרבות הישראלית. מעניינת הזיקה בין השאלה הפוליטית-תיאולוגית, שצומחת מתוך המקדש, לבין המושגים שבהם עיצב קרל שמיט את תפיסת הפוליטיקה התיאולוגית שלו, כביקורת על התפיסה הליברלית ועל הדמוקרטיה הפרלמנטרית. זהו המוקד לתפיסתו את הריבונות, להבחנה בין בן-ברית לבין אויב. ראו, בעיקר, את הדיון שהקדיש ל"מצב החירום". עניין זה מעניק משמעות נוספת לזיקה של שלום אל גישתו של שמיט, כפי שנבחנה על ידי כריסטוף שמידט (1995). כפי שמציין שמידט בצדק, גישתו של קרל שמיט היוותה אתגר לאינטלקטואלים יהודים רבים — בהם וולטר בנימין וליאו שטראוס. אבל שמידט טוען שההגעה לירושלים סימנה לגבי שלום דווקא את המעבר לעמדה ליברלית. דומה שכפי ששלום עצמו העיר, הסכנה נותרה בעינה (שם).

²⁴ בלשונה של יעל לוטן (1998, 32): "סודו האמיתי של מרדכי ואנונו הוא שאין לו סוד, שהוא היה ועודנו קורבן של מערכת מתוחכמת וצינית של תעמולה ומדיניות בינלאומית. להוציא אותו מן הבידוד, פירושו להודות בכך שהאיש במסיכת הברזל אינו מסכן את ביטחון המדינה. לשחרר אותו, פירושו להסתכן באפשרות שהציבור יתחיל סוף-סוף לשאול שאלות".

²⁵ כשם ספרו של סיימור הרש (1991), ברית שמשון — אם כי דוקטרינת השימוש בנשק הגרעיני אינה מתייחסת אל חורבן מוחלט.

דומה — את "יום הדין" הטמון בעצם הגדרת ה"גאולה", בעצם ההגדרה המתמדת של ה"חירום" וסימונו כבסיס של המציאות, כתנאי של מימוש ה"גאולה". ה"חירום" מסמן את האופן שבו מימוש הגאולה מחולל את האפוקליפטי.

* * *

בשנות העשרים ובראשית שנות השלושים של המאה הקודמת, היה שלום אחד התומכים הבולטים באופציה הדו־לאומית. הוא היה חבר ב"ברית שלום", ותרם מאמרים חשובים לביטאונה, שאיפותיו. דו־לאומיות נתפסה אז בעיניו כדרך להגשמת הציונות, כפי שהוא ראה אותה ברוח אחד־העם (Biale 1982). דו־לאומיות היא מסגרת שאכן משקפת הכרה ב"מציאות עצמה", כלומר בארץ ובזכויות תושביה. שלום קבע אז שהתנאי להגשמת הציונות הוא בהסכם שיקבע שזכויות שני העמים השכנים יהיו שוות וששני הצדדים יודו בכך. דו־לאומיות, במובן זה, סימנה את האחריות הנדרשת מעצם העיקרון של "התעוררות הקשורה בהיסטוריה גופה, לא במה שלמעלה מן ההיסטוריה". רעיון זה נתפס, מטעמים פרגמטיים ומוסריים, כתנאי להגשמת הציונות. אבל הוא ביטא גם מודעות ורגישות לביקורת על הקולוניאליזם. על בסיס זה תקף שלום את מה שראה כ"חטא הקדמון" — ההישענות של הציונות על "הצהרת בלפור" ועל הכוח האימפריאלי הבריטי (שלום 1989).

במידה רבה, היתה עמדתו הדו־לאומית של שלום, וגם של רבים נוספים ב"ברית שלום", מונעת על ידי המודעות לסכנות של הציונות שתוארו קודם, ובמגמה למנוע את הפנייה של הציונות למשיחיות, לשבתאות. את מכתבו לרוזנצווייג, שצוטט לעיל, הוא כתב באותה תקופה שבה הצטרף ל"ברית שלום", ויש לראות זאת כביטוי לתודעה דומה. כך, למשל, בתשובה להתקפתו של יהודה בורלא, שטען שהשקפות "ברית שלום" הן ביטוי להתנכרות לגאולתנו המדינית, קבע שלום, במאמר שפורסם בדבר:

אני הנמנה על "ברית שלום" מתנגד כמו אלפי ציונים אחרים שאינם נמנים לברית והיו רחוקים מדעותיה עד הקצה, לטשטוש ולערבוב המושגים הדתיים והמדיניים. אני מכחיש בהחלט שהציונות תנועה משיחית היא ושיש לה הזכות (אם אין כאן מליצה ריקה בלבד) להשתמש בשפה הדתית לשם מטרתיה המדיניות (שלום 1989, ב' 88).

העמדה הדו־לאומית היתה בעיניו, במפורש, העמדה היחידה האפשרית מול ה"משיחיות", שאותה ייחס לרוויזיוניסטים, ולמעשה להנהגה הציונית בכללותה. דו־לאומיות תוארה כמסגרת המאפשרת פעילות ממשית, הנבדלת מן החזון הדתי, והיא המסקנה מן ההתעוררות לעשייה במציאות הממשית וב"היסטוריה גופה". על אותו בסיס, הוא גם סירב לסייע להנהגה הציונית, כשפנו אליו בעקבות אירועי הדמים של 1929, להציג בפני ועדת החקירה את הזיקה היהודית לכותל המערבי ולהר הבית. שלום טען שזוהי שאלה פוליטית שאסור לערב בה טיעונים דתיים (Biale 1982, 102).

גם כתיבתו הדו־לאומית של שלום היתה רוויה בתחושת קטסטרופה. הוא חזה בעיני

רוחו מלחמת שחרור של "המזרח המתעורר", מרד נגד האימפריאליזם הגווע, וטען שגם אם סיכויי הציונות לשרוד בתווך הם נמוכים – "גם אם אש המהפיכה תאכלנו" – "מוטב שנימצא בין העומדים של הבריקדות" (שלום 1989, א, 82). בעיני רוחו, הוא ראה מלחמת עולם בין "המזרח המתעורר" לבין הכוחות האימפריאליסטיים ולכן תקף את הציונות על מה שראה כאמור כ"חטא הקדמון" – ההסתמכות על הצהרת בלפור והברית שכרתה עם השלטון הבריטי. הוא חשש שמאבק זה יוביל לקטסטרופה ויסכן את עצם הקיום היהודי במזרח. על בסיס זה, הוא סבר שרק פנייה אל "הכוחות העולים" עשויה להציל את היישוב היהודי, וגם לתת לקיום שלו משמעות.

בהקשר זה, חרדת הקטסטרופה מסמנת גם מקום ביניים, לא בין משיחיות לגאולה אלא בין מזרח למערב, תוך הכרה ב"מציאות הממשית". דו־לאומיות היתה, מבחינה זו, ביטוי לעמדה אנטי־קולוניאלית מובהקת, להגדרה של הקיום היהודי דרך ניסיון של עמידה "בצד הנכון של הבריקדות". כלומר, תוך חתירה מתמדת נגד ערכי הקולוניאליזם, אותם ערכים שאפשרו את הרחקת היהודים מאירופה.²⁶ כמו רבים משותפיו ל"ברית שלום", הגיע שלום אל הציונות מתוך המשבר והביקורת על התרבות היהודית הבורגנית־ליברלית. על בסיס השקפה רומנטית ברורה, הוא העמיד את הדו־לאומיות במפורש מול העמדה הדומיננטית של הציונות באותה תקופה. לגבי אישים אלה, היתה הדו־לאומיות מסקנה הנגזרת מן הציונות (רצבי 1993).

ואולם, מאוחר יותר, ועל רקע הנאציזם והשוואה, נטש שלום פעילות זו ואימץ השקפות שרווחו בזרם המרכזי של הציונות.²⁷ הקטסטרופה התרחשה במקום אחר והובילה לשינוי ברור בהשקפתו ובתחומי מחקרו של שלום. הוא נטש לחלוטין את העמדה הדו־לאומית, ולעתים אף יצא נגדה. עקרונית, הוא קיבל עתה את ההשקפה הציונית הדומיננטית שאותה פסל קודם לכן. הוא לא שינה את עמדתו העקרונית בדבר הצורך להבחין בין ציונות למשיחיות, ובשנות השבעים אף יצא נחרצות נגד תנועת ההתנחלות, שאותה תיאר כשבתאות (שלום 1987, 111). אבל שלא כמו בשנות העשרים, הוא הפריד את הדיון בציונות מן הדיון בשאלת הערכים. הוא אף טען שהערכים הם האחראים הבלעדיים לחורבן שהמיטה עליהם הקמת מדינת ישראל.²⁸ במקום אחד אף לא היסס לטעון שהבעיה של הציונות היתה נפתרת, "אילו היה השלטון התורכי מגלה מאות־אלפים מן הערכים, כמו שנעשה לארמנים, היה המצב אחר. אינני אומר זאת מתוך

²⁶ עמדתו הדו־לאומית מזכירה בהיבטים רבים את תפיסת ההיסטוריה של חברו וולטר בנימין, שעוצבה באותה תקופה שבה עיצב שלום את גישתו המשיחית והלאומית, ותוך דיאלוג ביניהם. בנימין, שעמדתו היא אוניברסליסטית במובהק, הציע פרקטיקה של גאולה המבוססת על היזכרות בקורבנות, אלה שתפיסת ההיסטוריה המודרנית, ההיסטוריה של המנצחים, מכחישה את קיומם (Benjamin 1968).

²⁷ על הזיקה של עליית הנאצים לשינוי דעתו העיד בראיון עם דויד ביאל, "איום המשיחיות" (שלום 1987, 110).

²⁸ כך למשל, בראיון עם אהוד בן־עזר (שלום 1986, הודפס מחדש בשלום 1987). בנייתו שם את הסכסוך חוזר שלום על מוסכמות של הגירסה הישראלית הרשמית ביחס למהלך המלחמה והאחריות לשאלת הפליטים.

געגועים לכך, אלא כדי להסביר לך עד כמה דקה השערה שהשאלה הערבית היתה תלויה בה" (שם, 22).

גם מי שמתנגד לקישור בין שואת הארמנים להשמדה הנאצית, יסכים שהמילה "הגליה" לתיאור מעשי התורכים בארמניה אינה מדויקת. את הרעיון הזה הציע אדם שהיה חבר ב"ברית שלום", ונטש את הפעילות בתנועה על רקע השואה והחורבן הגדול של יהדות אירופה. באותה עת, גם העביר שלום את מוקד המחקר שלו מן העיסוק בקבלה המוקדמת לעיסוק במשיחיות ובפרט בשבתאות. הוא אמנם פרסם מאמרים בנושאים אלה עוד קודם, אבל דומה שמשנות השלושים ואילך עניין זה תופס מקום מרכזי בהגותו. ב־1937 הוא פרסם את מאמרו "מצווה הבאה בעבירה" (שלום 1974), שבו פיתח את תיאור ההיסטוריה כמהלך משיחי המוביל אל השלמתו המזוקקת בציונות. גם קודם עסק בתחומים אלה, אלא שאז הוא עשה זאת לא בתוך סכימה היסטורית כוללת של גאולה לאומית.

* * *

אנו יכולים לחזור עכשיו אל כתביו המוקדמים של שלום. המציאות הנוכחית שונה מהותית מן המציאות שבה עיצב שלום את עמדתו הדו־לאומית, כמו גם מזו שבה פיתח את מחקרי המשיחיות שלו. זוהי מציאות של רוב יהודי ריבוני, שיש לו שליטה מלאה בארץ, תוך שלילה של זכויות הפלסטינים על בסיס מערכת שלמה שנועדה להבטיח הפרדה בין יהודים לערבים. שלום העיד שאין לו פתרונות ואלה אינם בנמצא גם היום. ואולם, השאלות הגדולות שעליהן הוא הצביע, ושמחקרו העצום אף חידד והבליט, נותרו בעינן והן מעניקות לעמדותיו המוקדמות רלוונטיות רבה פ־כמה.

בפרספקטיבה היסטורית, קשה לטעון ש"ברית שלום" הציעה עמדה פוליטית מספקת, ויש לעמוד גם על הסתירות הפנימיות שהתקיימו בתוכה. יותר משהיתה זו גישה פוליטית ברורה, היא היתה גישה תרבותית. אבל ככזו, יש לה חשיבות רבה, הן כיוון שהיא מהווה ציר ביקורתי שדרכו ניתן להבהיר את הקווים שהנחו את הזרמים המרכזיים של הציונות, והן כיוון שתכניה מקבלים משמעות נוספת בהקשר הנוכחי. השאיפה ל"שוויון זכויות בין שני העמים" נותרה מבחינה זו המסגרת היחידה שמאפשרת את ההכרה האמיתית ב"מציאות הממשית", ב"היסטוריה גופה" שבה מתבצעת הפעילות. היא זו שיוצרת את ההבחנה בין הארץ כחבל טריטוריאלי בעל היסטוריה מורכבת ומציאות סבוכה ובין ארץ הכיסופים. היא נותרה מסגרת הדיון הנדרשת מן הביקורת שאותה העמיד שלום עצמו, משאיפתו להבחין בין "ציונות" לבין "משיחיות".

במובנו כאן, המושג דו־לאומיות אינו מתייחס בהכרח לפתרון הפוליטי של מדינה אחת משותפת לשני העמים, כהוראתו המקובלת בשיח הפוליטי, אלא למסגרת הדיון ההכרחית לשם שבירת המערכת המיתולוגית שאותה יוצרת ההבחנה גאולה–משיחיות, מסגרת החיונית גם לשם מימוש פתרון של שתי מדינות, הפתרון המקובל על חוגים בשני

העמים. הפרספקטיבה הדו־לאומית מוצבת כאן מול עקרון ה"הפרדה", מושג שמשמר את הדימויים המיתולוגיים, שגם אין בו כדי לשנות את מצב החרדה.

המושג "דו־לאומיות" הוא עמום וכולל בעיות רבות, שעליהן יש בכוונתי להתעכב במקום אחר. עם זאת, הוא כולל את מסגרת הדיון ההכרחית ואת גבולות האחריות הנדרשים. בראש ובראשונה, הוא תיאור של "המציאות הממשית". הוא מבטא את העובדה שלא ניתן לנתק את הדיון על הזהות היהודית ומרכיביה מן הדיון על הסכסוך והזכויות הפלסטיניות. אלה הם שני ביטויים של אותו דבר עצמו. דו־לאומיות היא גם תיאור של המציאות וגם המסגרת הנדרשת לעצם ההכרה ב"מציאות הממשית". זוהי מסגרת המכוונת לדה־קולוניזציה של הקיום היהודי בארץ, תהליך המחייב שינוי משמעותי של התודעה העצמית ושל תפיסת ההיסטוריה.

דו־לאומיות היא מסגרת חיונית לשם חילון של השיח הפוליטי הישראלי, דהיינו להפרדה בין התיאולוגי לבין הפוליטי. ההיבט התיאולוגי אינו נפרד מדיון זה: אי־אפשר להתעלם מן ההיבטים התיאולוגיים הנדרשים לעצם הגדרת קיום יהודי מדיני בארץ־ישראל, והמושגים התיאולוגיים עצמם חיוניים דווקא לשם הפרדה זו. מעניין, שאת רוב האישים הבולטים ב"ברית שלום" ניתן להציג כ"לא־חילונים", אם כי הם לא היו אורתודוקסים במובן המקובל, ולעתים — כמו במקרה של שלום — ראוי להם הכינוי "כופרים", בהוראתו החיובית. מרטין בובר, שמואל הוגו־ברגמן, ארנסט סימון, יהודה מאגנס ואחרים, היו כולם עוסקים בשאיפה לתחייה רוחנית־יהודית, והעניקו מקום מרכזי לדיון על המסורת היהודית (רצבי 1994). דומה שדווקא מודעות זו היתה מניע מרכזי בניסיון ליצור את ההבחנה בין המימד הדתי לבין המציאות הממשית, תוך כדי ניסיון לגשר ביניהם.

השאלה המרכזית העומדת בפנינו היא, כיצד ניתן להגדיר קולקטיביות יהודית בארץ־ישראל על בסיס של הכרה בזכויות הפלסטינים ועל בסיס קבלת אחריות לגורל הפלסטיני. שתי שאלות אלה חייבות להיות נידונות במקביל, משום שהן הבסיס להכרה בקיום היהודי במציאות הממשית.

מבחינה זו, קיומם של המסגדים הוא תזכורת לכך, שעל פי הגדרותיו של שלום, הציונות פירושה הקמת ישות יהודית בתוך העולם התרבותי הערבי־איסלאמי. השיבה אל ה"היסטוריה גופה" פירושה ראיית המסגדים לא כביטוי לחורבן, אלא כאחד מסמליה של הארץ, כמקום רוחני המגדיר גם את גבולותיו של הקיום היהודי. פירוש הדבר הוא מתן ערך חיובי לעבודת האל המתקיימת שם, מבלי לוותר על תחושת ה"העדר" שיוצרת המסורת היהודית, האוסרת על יהודים להיכנס אל ההר. המסגדים, שמשכו רבבות מרחבי העולם, נותרו מחוץ לעולמו של הישראלי. הם ביטוי לנתק המוחלט שבין הישראלי לארצו, להעדר המינימלי של אהבת הארץ במובנה הפשוט והמידי — כמות שהיא, אהבת אנשיה של הארץ ותרבותם, תחושת סולידריות עם כאביה ומאבקה, תקוות לעתיד משותף של שני העמים המבוסס על הכרה הדדית ביניהם.

ביבליוגרפיה

- אבן שמואל, יהודה (עורך), 1954. מדרשי גאולה: פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד הבבלי ועד ראשית האלף הששי, מוסד ביאליק, ירושלים ותל-אביב.
- אידל, משה, 1988. "מבוא", התנועות המשיחיות בישראל (מהדורה שנייה מורחבת), ערך אהרן זאב אשכולי, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 9–29.
- _____, 1992. מיסטיקה ומשיחיות, האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון, תל-אביב.
- _____, 1995. "היסטוריה של הקבלה וההיסטוריה של היהודים", תיאוריה וביקורת 6 (אביב): 137–148.
- _____, 1998. "זרזים חתרניים: גנוסטיות ומשיחיות בהשקפת שלום על המיסטיקה היהודית", זמנים 61: 64–76.
- אלבוים-דרור, רחל, 1993. המחר של האתמול, יד בן צבי, ירושלים.
- אלמוג, שמואל, 1983. "המשיחיות כאתגר לציונות", משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים, ערך צבי ברס, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים, עמ' 433–438.
- אשכולי, אהרן זאב, 1957. התנועות המשיחיות בישראל, מוסד ביאליק, ירושלים.
- במבגי-ספורטס, חיה, 2000. קולו של מי נשמע / קולו של מי מושק: הבניית השיח של "בעיית הפליטים הפלסטינים" בממסד הישראלי, 1948–1952. עבודה לתואר M.A., אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע.
- גולני, מוטי, 1992. ציון בציונות: המדיניות הציונית בשאלת ירושלים 1937–1947, האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון, תל-אביב.
- _____, 1994. "ציונות ללא ציון? עמדת הנהגת היישוב ומדינת-ישראל בשאלת ירושלים, 1947–49", ירושלים החצויה, ערך אבי בראלי, יד בן-צבי, ירושלים, עמ' 3–32.
- דינור, בן-ציון, 1955. "האידיאולוגיה הציונית ויסודותיה", במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל, מוסד ביאליק, ירושלים.
- הרש, סיימור, 1991. ברירת שמשון, ידיעות אחרונות, תל-אביב.
- ורסס, שמואל, 1988. השכלה ושבתאות — תולדותיו של מאבק, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים.
- _____, 2001. "שבתאי צבי והשבתאות בעולמה של הספרות העברית החדשה", מחקרי ירושלים בספרות עברית יח: 105–136.
- זחאלקה, ג'מאל, 1999. "מדינת היהודים: הגלגול הבא — רב שיח", תכלת 6 (חורף): 97–99.
- חבר, חנן, 1996. בשבי האוטופיה: מסה על משיחיות ופוליטיקה בשירה העברית בארץ-ישראל בין שתי מלחמות העולם, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, המרכז למורשת בן-גוריון, קריית שדה בוקר.
- טייטלבוים, יואל, 1961. ספר ויואל משה, מכת"ק, ירושלים.
- יובל, ישראל-יעקב, 1993. "הנקם והקללה, הדם והעלילה — מעלילות קדושים לעלילות דם", ציון נח: 33–90.
- _____, 2000. שני גויים בבטן, עם עובד, מכללת עלמה, תל-אביב.

- כרמון, אמנון, 1997. יחסם של מדינת ישראל והציבור היהודי לגווניו להר הבית (1963–1996): דפי רקע לקובעי מדיניות, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.
- כרמל סורוצקין, דוד (עתיד להתפרסם). "בניין ארץ של מטה וחורבן ארץ של מעלה: השתלשלות מקורות הרבי מסאטמר", ארץ-ישראל בהגות היהודית במאה ה-20, ערך אביעזר רביצקי, יד יצחק בן-צבי, ירושלים.
- לאור, יצחק, 1995. אנו כותבים אותך מולדת, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- לוטן, יעל, 1998. "הסוד האמיתי של מרדכי ואנונו", ואנונו והפצצה, ערכו אהוד עין-גיל וגורא נוימן, הוצאת הוועד הישראלי למען מרדכי ואנונו ולמען מזרח תיכון חופשי מנשק אטומי, ביולוגי וכימי, ירושלים, עמ' 29–33.
- ליבס, יהודה, 1982. "המשיח של הזהר", הרעיון המשיחי בישראל: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, האקדמיה הלאומית למדעים, ירושלים, עמ' 87–236.
- _____, 1995. סוד האמונה השבתאית: קובץ מאמרים, מוסד ביאליק, ירושלים.
- עציון, יהודה, 2000. "פסק הלכה על פי הזמנה", נקודה 235 (אוגוסט): 32–37.
- פדיה, חביבה, 1991. "ארץ-של-רוח וארץ-ממש: ר' עזרא, ר' עזריאל והרמב"ן", ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, ערכו אביעזר רביצקי ומשה חלמיש, יד בן-צבי, ירושלים, עמ' 233–289.
- _____, 1997. "תמורות בקדש הקדשים: מן השוליים למרכז", מדעי היהדות 37: 53–110.
- _____, 2001. השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, מאגנס, ירושלים.
- פון-וואלאזין, עודד, 1999. "חסידי סאטמר", 50 ל-48: מומנטים ביקורתיים בתולדות מדינת ישראל, תיאוריה וביקורת 12–13 (קיץ): 523–531.
- פז, יאיר, 1997. "האוניברסיטה העברית בהר הצופים כ'מקדש'", תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: שורשים והתחלות, ערכו שאול כ"ץ ומיכאל הד, מאגנס, ירושלים.
- קולת, ישראל, 1983. "ציונות ומשיחיות", משיחיות ואסכטולוגיה: קובץ מאמרים, ערך צבי ברס, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים, עמ' 419–431.
- קורצווייל, ברוך, 1970. "הערות ל'שבתאי צבי' של גרשם שלום", במאבק על ערכי היהדות, שוקן, ירושלים ותל-אביב, עמ' 99–134.
- קלוזנר, יוסף, 1927. הרעיון המשיחי בישראל מראשיתו ועד חתימת המשנה, ירושלים.
- קליין, מנחם, 1999. יונים בשמי ירושלים: תהליך השלום והעיר 1977–1999, מכון ירושלים לחקר ישראל, ירושלים.
- רביצקי, אביעזר, 1993. הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, עם עובד, תל-אביב.
- רוזנצווייג, פרנץ, [1925] 1977. "עברית חדשה? (לרגל התרגום העברי של ה'אתיקה' של שפינוזה)", נהרים, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 193–199.
- רוזנקרופצקין, 1999. "השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה או: מהי ה'היסטוריה' שאליה מתבצעת

- ה'שיבה' בביטוי 'השיבה אל ההיסטוריה', הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש, ערכו שמואל נח אייזנשטדט ומשה ליסק, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, עמ' 249–276.
- ריינר, אלחנן, 2000. "חורבן, מקדש, מקום קדוש: משהו על שאלות של זמן ומקום בימי הביניים", קתדרה 97: 47–64.
- רצבי, שלום, 1993. אישי מרכז אירופה ב"ברית שלום": אידיאולוגיה במבחני מציאות 1925–1948, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב.
- , 1994. "פולמוס שלילת הגלות בשנות ה-30 ומקורותיו", הציונות יח: 291–327.
- שז"ר (רובשוב), שניאור זלמן, 1971. "סופרו של משיח: לתולדותיו של שמואל פרימו", אורי דורות: מחקרים והארות לתולדות ישראל בדורות האחרונים, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 48–63 (נדפס בראשונה בהשלח כט, תרע"ב, עמ' 36–47).
- שטרנהל, זאב, 1995. בנין אומה או תיקון חברה: לאומיות וסוציאליזם בתנועת העבודה הישראלית 1904–1940, עם עובד, תל-אביב.
- שלום, גרשם, 1974. "מצוה הבאה בעבירה", מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 9–67 (נדפס בראשונה בכנסת ח, תרצ"ז, עמ' 347–392).
- , 1975. דברים בגו, עם עובד, ספריית אופקים, תל-אביב.
- , 1986. "הציונות — דיאלקטיקה של רציפות ומרד", אין שאננים בציון — שיחות על מחיר הציונות, ערך אהוד בן עזר, עם עובד, תל-אביב, עמ' 287–317.
- , 1987. רציפות ומרד: גרשם שלום במלל ושיח, ערך אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב.
- , 1989א. "במאי קא מיפלגי", עוד דבר, ערך אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב, עמ' 74–82 (פורסם בראשונה בשאיפותינו ב [נ], תרצ"א).
- , 1989ב. "על שלושה פשעי 'ברית שלום'", עוד דבר, ערך אברהם שפירא, עם עובד, תל-אביב, עמ' 88 (פורסם בראשונה בדבר, 12.12.1929).
- שמידט, כריסטוף, 1995. "התיאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום", תיאוריה וביקורת 6 (אביב): 149–158.
- שפירא, אניטה, 1988. "הציונות והמשיחיות המדינית", ההליכה על קו האופק, עם עובד, תל-אביב, עמ' 11–22.
- , 1994. "המוטיבים הדתיים של תנועת העבודה", ציונות ודת, ערכו שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא, מרכז זלמן שז"ר, ירושלים, עמ' 301–327.
- ש"ץ, בוריס, 1924. ירושלים הבנויה: חלום בהקיץ, בצלאל, ירושלים.
- שרגאי, נדב, 1995. הר המריבה — המאבק על הר הבית: יהודים ומוסלמים, דת ופוליטיקה מאז 1967, כתר, ירושלים.
- Anidjar, Gil, 1996. "Jewish Mysticism Alterable and Unalterable: On Orienting Kabbalah Studies and the Zohar of Christian Spain," *Jewish Social Studies* 3: 89–157.
- Aschheim, Steven E., 1996. *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National-Socialism and Other Crises*. London: MacMillan.

- Benjamin, Walter, 1968. "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations*, trans. Harry Zohn. New York: Schocken, pp. 253–267.
- Benjamin/Scholem, 1989. *The Correspondence of Gershom Scholem and Walter Benjamin*, ed. Gershom Scholem. New York: Schocken Books.
- Biale, David, 1982. *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*. Cambridge Mass. and London: Harvard University Press.
- Funkstein, Amos, 1992. "Gershom Scholem: Charisma, Kairos, and the Messianic Dialectic," *History and Memory* 4 (1): 123–139.
- Idel, Moshe, 1998. *The Messianic Mystics*. New Haven and London: Yale University Press.
- Mendes-Flohr, Paul, 1991a. "The Stronger and the Better Jews; Jewish Theological Responses to Political Messianism in the Weimar Republic," *Studies in Contemporary Jewry* 7: 159–185.
- , 1991b. *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*. Detroit: Wayne University Press.
- , 1993. "Hebrew as a Holy Tongue: Franz Rosenzweig and the Renewal of Hebrew," in *Hebrew in Ashkenaz: A Language in Exile*, ed. Lewis Glinert. New York: Oxford University Press, pp. 222–241.
- Raz-Krakotzkin, Amnon, 1999. "The Golem of Scholem: Messianism and Zionism in the Writings of Rabbi Avraham Isaac HaKohen Kook and Gershom Scholem," in *Politiks und Religion im Judentum*, ed. Ch. Miething. Tübingen: Max Niemeyer, pp. 223–238.
- , 2002. "A National Colonial Theology: Religion, Orientalism and the Construction of the Secular in Zionist Discourse," *Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte* 30: 304–317.
- Shavit, Ya'acov, 1991. "Realism and Messianism in Zionism and the Yishuv," *Jews and Messianism in the Modern Era: Studies in Contemporary Jewry* 8: 100–127.
- Scholem, Gershom, 1941. *Major Trends in Jewish Mysticism*. New York: Schocken Books.
- Taubes, Jacob, 1982. "The Price of Messianism," *Journal of Jewish Studies* 23 (1–2): 595–600.