

אבינועם רוזנק

מלחמה ושלוש בהגות יהודית מודרנית נוכח "האחר"

הדפיס מהורד

הַאֲחֵר

כתב טת נכילוסופיה יהודית ומבנה

A JOURNAL OF JEWISH PHILOSOPHY & KABBALAH

חוברת מס' 62

חורף תשס"ז



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן

מלחמה ושלום בהגות יהודית מודרנית נוכח "האחר"

מבוא

היחס למושגי 'שלום' ו'מלחמה' בהגותו של כל עם, מלמד על זיקת העם למשפחת העמים (על אף שמושג השלום ככלל ובספרות היהודית בפרט נאמר גם במונחים רבים אחרים).¹

* חודתי מקרב לב לפרופ' מנחם קלוג ופרופ' אביעזר רביצקי על הערותיהם המחכימות שהעשירו מאמר זה. כל הכתוב במאמר זה הוא, כמובן, על אחריותי בלבד.

1 עיון במקורות היהודיים מגלה שמרבית המאמרים בנושא השלום במקורות של העת העתיקה מוסבים על היחס שבין ישראל לחברו ורק מעטים ביחס שבין ישראל לאומות. מושג השלום במקורות היהודיים נאמר על זיקת אדם לדעהו, כאשר אדם שואל לשלום חברו (ברא' מג כו; שמי' יח ז; שופ' יח טו); חיבור יחסי ווגיות ומשפחה (תוספתא מסכת שבת [ליברמן] פרק יג, הלכה ה; מסכתות קטנות, מסכת דרך ארץ, פרק שלום, הלכה ט; בבלי שבת קטז ע"א); חיבור הזיקה בין המלך לנתניו (מל"כ י יג; שמי"ב א יז); חיבור היחס בין מדינה לרעהה (דבר' כ י; שמי"ב ח ז) וכיצא באלה. נמצא גם שבמושג זה טמונות משמעויות והתכוונות שונות: יש שיתפסוהו כתיאור מצב של רווחה קיומית (ברא' מג כג; שופ' יט כ); יש שיתארוהו כקטגוריה מוסרית בעלת השלכה נורמטיבית; אחרים יראוהו כערך בשורת הערכים, ואחרים יתפסוהו כערך-על (תנחומא, צו, פ"ג; ספרא בחקותי א ח). ניתן גם להבינו כהוראה נורמטיבית או כאוטופיה המגלמת את הישות האלוהית (הן בהקשרים פילוסופיים להבדיל והן כהגותו של ימין לשמאל). ראה בהרחבה, אביעזר רביצקי, ידגמים של שלום בהגות היהודית, על דעת המקום, ירושלים 1991, עמ' 13-18 [להלן: על דעת]; יהשלום כמושג קוסמי אוטופי והיסטורי בהגות היהודית בימי הביניים, דעת, 17 (תשמ"ז), עמ' 5-22. ניתן על גישת המלחמה השלום של ההוגים הציוניים הדתיים נעשה על ידי דב שורץ, אמונה על פרשת דרכים, תל אביב תשנ"ו, עמ' 198-206; וראה אלי הולצר, לאומיות ומוסר: השקפות על השימוש בכוח בזרמים האידיאולוגיים בקרב הציונות הדתית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשנ"ט. כמו כן ראה אהוד לוי, מאבק בנהל יבק: עצמה, מוסר וזהות יהודית, ירושלים 1998, עמ' 225-229; הנ"ל. הודת היהודית: גורם מוסר או מעודד שימוש בכוח? שלום ומלחמה בתרבות היהודית, אבראל בר לב (עורך), ירושלים תשס"ו, עמ' 247-276. דיון נוסף ומורכב התפחה בעקבות ספרו של מיכאל וולצר בספרו: מלחמות צודקות ולא צודקות, יורם דינובוסקי (תרגם), תל אביב 1977. וולצר תזה מרדע המסורת היהודית מכירה רק שני סוגים של מלחמה [ישות' או 'מצודה'], ומרדע נעדר ממנה מושג של 'מלחמה אסורה': אביעזר רביצקי השיב לטענה זו בכמה במאמרו המצביעים על

במילים אחרות: ההתחקות על מוכנם של מושגי 'השלום' והמלחמה מלמדת אותנו גם על טיב הזיקה שבין העם לשכניו ועל התודעה העצמית של העם ביחס ל'אחרים' המקיפים אותו. בד בבד נמצא שיש קשר בין האירועים ההיסטוריים שבתוכם חי ההוגה, לבין צורת כתיבתו על מושגי השלום והמלחמה. אירועים מכוננים יוצרים שינויים קונצפטואליים עמוקים, לרוגמה² הן ביהדות והן בנצרות נמצא שינויים דרמטיים המתרחשים כמושגי 'מלחמה' ו'שלום' עם שינוי המצב הפוליטי של כל אחת מהן. איכוד הריבונות הפוליטית של העם היהודי חולל אצל תז"ל וחכמי ימי הביניים פרשנות ספיריטואליסטית;³ וכניסתה של הנצרות אל הזירה הפוליטית-רומאית, גיבשה פרשנות עבור טקסטים פציפיסטיים מהברית החדשה, שאפשרה "מלחמות צודקות".⁴ אולם יש שינויים שאינם דורשים שידוד מערכות. שינויים אלה משיכים אל מרכז השיח ההגותי צורות ביטוי שנרחקו תוך עיצובן מחדש בהתאם לטעמים וצורכיהם של ההוגים.⁵ להלן נתוודע למנעד הרחב של פרשנויות המושפעות מההיסטוריה ומעצבות את זיקת ישראל לעמים בעת החדשה.

במסגרת זו, אבקש לתאר פן דומיננטי בהגות היהודית הציונית דתית, פן שמופיע בקהילות שונות ועל רקע צורות שונות של חשיבה.⁶ משקלם הציבורי של האישים הנדונים אינו שווה, אולם כולם היו בתפקידי חינוך והנהגה או גילמו צורת חשיבה נפוצה בקהילות מהן הם באו.

גבולות המלחמה בספרות היהודית בחז"ל (אביעזר רביצקי, 'האם פתחה המחשבה ההלכתית מושג של "מלחמה אסורה"?', חירות על הלוחות, קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל אביב תשנ"ט, עמ' 139-157; וכן עשה אמנון שפירא במאמרו 'על המגמה להגבלת המלחמה ולעידונה במקרא', בתוך: עיוני מקרא ופרשנות, ז, אוניברסיטת בר אילן [תשס"ה], עמ' 335-363). כשני המחברים עולה ייחודה של המסורת היהודית בעיצוב מגבלות המלחמה בניגוד לתרבויות שהקיפו אותה (כמו חוקי חמורבי, חוקי בבל החדשה, חוקי אשנונה, חוקי חת וחוקי לפית אשתור); וכן החידושים הפנימיים שהתחדשו בנושא זה בספרות היהודית (לדוגמה: רש"י על בראשית טו א והשוואתו למדרש בראשית רבה מד ד). וכן רש"י על בראשית לב ח. דברי קודמי דנים בנושא מתוך רגישות למושג הכח והגבלת שימושו. הניתוח להלן ייעשה מתוך נקודת מבט ושאלות מחקר אחרות.

2 ראה רביצקי, על דעת (לעיל הערה 1), עמ' 22.
3 וראה רחל אליאור, ספרות ההיכלות ומסורת המרכבה: תורת הסוד הקדומה ומקורותיה, תל אביב 2004, עמ' 156-201.

4 זאת בניגוד לפציפיזם שמקורו ב'דרשת הרה' של ישו, בברית החדשה, מתי, ה' 12-1. וכן ראה John Fergusson, *War and Peace in the World's Religions*, Oxford University Press, New York 1978, pp. 101-122.

5 וראה בהקשר זה את מאמרו של מנחם קלנר, 'רבנים כפוליטיקה: מחקר על תאוריה פוליטית יהודית כימי הביניים ובעת החדשה', מדינה וחברה, 3 (2) (2003), עמ' 673-698. במאמר זה מצביע קלנר על הזיקות בין מושג 'דעת תורה' המקובל כיום בחוגים מסוימים בימינו לבין מושג זה כימי הביניים (כפי שהוא תופסו אצל ריה"ל). הקבלה זו מדגימה את אימוצם של דגמים קודמים אל תוך מערכות וצרכים עכשוויים.

6 ברי, לא כל ההגה דעות במאה העשרים הביע את דעתו בכל נושא, וכך אישים מרכזיים במאה העשרים כגון הרב יוסף דב סולובייצ'יק (1903-1993) או הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (1888-1953) לא מצאו את מקומם בדיונו. לפרספקטיבה רחבה שנוגעת כפן אחד של דיונו ראה אביעד הכהן, 'נצרות ונוצרים בעיניים רבניות בעת החדשה', מחניים, 15 (תשס"ד), עמ' 88-124. דברי הכהן אינם נוגעים בסוגיית השלום והמלחמה אלא רק ביחס לנצרות.

רביצקי הולך בעקבות וולף⁷ ומשרטט שלושה דגמים הצומחים מתוך ההגות היהודית בדבר טיבם של השלום והמלחמה. שלושת הדגמים מצביעים על הכוונה והפתרון בתחום תורת המדינה וההשכלה.⁸ פתרונות אלה, המשויכים בעיקר לימי הביניים, מתארים שיח הגותי-יהודי המצוי גם בעת החדשה, אולם דומני שניתן למצוא בהגות המאה העשרים גם כיוון אחר ולדעתי מרכזי יותר, המשתמש בשפה אחרת ביחס בין שלום למלחמה ובין ישראל לעמים, ואבקש להציגו בהרחבה. במילים אחרות: בניגוד לסוגה התולה את פתרון בעיית המלחמה והשלום כתאוריות מתורת המדינה, ניתן להצביע על סוגה שונה לחלוטין המייצגת קבוצה גדולה של הוגים בעת החדשה בעלי גישה דיכוטומית (ביחס בין ישראל לעמים) שבחלקה היא אונטולוגית ובחלקה היא תרבותית (ולהבחנה זו, כפי שנראה, יש השלכות היסטוריוסופיות).

טיבה של הגישה האונטולוגית וכנגדה הגישה התרבותית כבר נדון במסגרות שונות,⁹ אולם פטור ללא כלום אי אפשר, ואבהירם בקצרה כבסיס להמשך דבריי. ניתן להצביע על שתי תפיסות בסיסיות של קדושה בהגות היהודית:¹⁰ הקדושה הסוציולוגית-תרבותית (טרנסצנדנטית) מכאן, והקדושה האימננטית-אונטולוגית מכאן.¹¹ הקדושה הנורמטיבית-תרבותית היא תוצר של עשייה נורמטיבית, מסגרת תרבותית המקדשת זמן וחלל על ידי ייחודו והקדשתו במעשה (הלכתי) זה או אחר.¹² עמדה זו יכולה להתפס כעמדה סוציולוגית-חברתית החלה על כל חברה (חילונית כדתית). אולם גישה זו גם מקבלת

7 Kenneth Neal Waltz, *Man, The State and War*, New York: Columbia University Press, 2001

8 הדגם הראשון רואה את המלחמה כהשחתת טבעו השכלי של האדם ותיקונו: בחינוכו (וראה מורה הנבוכים, חלק ג פרק יא; משנה תורה, הלכות מלכים, פרק יב הלכה ה); הדגם השני מבהיר את המלחמה כעיוות המבנה הפוליטי הבינלאומי ותיקונו: ביצירת מקור סמכות בינלאומי שתפקידו ליישב סכסוכים (וראה ר' דוד קמחי, הפירוש למיכה ד ג; ר' יצחק עראמה, עקדת יצחק, שער מו, קלג ע"ב; רביצקי, על דעת, עמ' 26); הדגם השלישי מצביע על בעייתיותו של הסדר התרבותי-המדיני והפוליטי המהווה תמריץ למדינות לצאת למלחמות; ותיקונו: בארגון חיי החברה באופן שונה לחלוטין (וראה אברבנאל, הפירוש לדברים יז; הנ"ל, הפירוש לשמ"א ח; רביצקי, על דעת, עמ' 28-29; וכן אביעזר רביצקי, 'דת ומדינה: דגמים מתחרים במחשבה היהודית', בתוך חירות על הלוחות, לעיל הערה 1, עמ' 70-78).

9 וראה יוסף דן, על הקדושה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 15-16; הנ"ל, 'קדושת הלשון והקדושה', גבולות של קדושה, אמילי בילסקי ואביגדור שאנן (עורכים), ירושלים 2003, עמ' 74-81; רודולף אוטו, הקדושה, מ' רון (תרגום), 'ירושלים תשנ"ט'; Avinoam Rosenak, *Halakhah, Thought and the Idea of Holiness in the Writings of Rabbi Haim David Halevi*, *Creation and Re-Creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Josef Dan*, R. Elior and P. Schafer (eds.), Mohr Siebeck, Tuebingen 2005, pp. 309-338. הראייה קוק וישעיהו ליבוביץ, הוגים בפרשה, נ' רוטנברג (עורך), תל אביב 2005, עמ' 458-471.

10 כל אחת מהעמדות הללו יכולה להופיע באופן מורכב ובמסגרת זו לא נוכל להבהיר את גוניהם השונים. לבחינת מורכבותו של מושג זה ראה דן, גבולות, לעיל הערה 9; משה הלברטל, 'על קדושה וגבולות הייצוג האומנותי והלשוני', גבולות (לעיל הערה 9), עמ' 30-34. כמו כן, דיכוטומיה זו תמצא גם במסגרת דתות אחרות. וראה Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane - The Nature of Religion*, W.R. Trask (ed.), New York 1959, pp. 20-76; Idem., *The Myth of the Eternal Return*, New York 1954; אוטו, הקדושה (לעיל הערה 9).

11 וראה דב שורץ, ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית הדתית, תל-אביב תשנ"ו, עמ' 17-18.

12 מנחם קלנר מבחין בהקשר זה בין שלוש רמות שונות של חירות בהחלטותיו: חירות

הרחבה בשיח הדתי בה 'הקדוש' יתפס רק כאלוהי, שהוא הטרוסצנדרנטי, 'המַעַבְר', 'הנבדל' והבלתי מושג; ממילא, כל קידוש של חלל וזמן בעולם יהיו חיקוי גרידא ליקדוש, ועל כן הם יתפסו כ'מקודשים' בלבד ולעולם לא כ'קדושים'.¹³ דגם זה, ככלל, מצוי בעיקר בכתבים המשתייכים לחשיבה הפילוסופית הקלסית ואצל פילוסופים דתיים.

לעומתה, הקדושה האימננטית-אונטולוגית תטען שחלל וזמן הם קדושים כיוון שיש בהם ייחוד פנימי,¹⁴ האלוהי שוכן בהם ואיכותם וערכם אינם מותנים במהלך נורמטיבי המכונן את קדושתם. הנורמה, על פי גישה זו, מבטאת את קדושתם. הנמצא לפני הקדוש אינו "יוצר אותו", אלא מזהה את נוכחותו. עמדה זו היא עמוד השדרה של כתבים השייכים לזרם הקבלי והחסידים על גווניו השונים. גישות אלה חוצות סוגיות רבות: היחס לארץ ישראל, לשפה, להיסטוריה כמו גם היחס שבין ישראל לעמים.¹⁵

הן הגישה האונטולוגית הן הגישה הנורמטיבית-תרבותית יכולות להיות דיכוטומיות אם כי באופנים שונים, ונקודה זו תובהר לאורך המאמר.

כבר הצבעתי על הזיקה בין ההיסטוריה לטיבו של השיח ההגותי, ואכן נמצא שהשיח שיוצג להלן שונה באופן עמוק מזרם דומיננטי בהגות היהודית שהגיע אל שיאו במאה ה-19. מאה זו הביאה לידי ביטוי את פירותיו הבשלים של תהליך האמנציפציה וההשכלה, שראשיתו במשה מנדלסון,¹⁶ המשכו בהגותם של אישים רפורמיים כגון סלומון פורמשטכר,¹⁷ שמואל הירש¹⁸ ואחרים, שהאמינו בעולם רציונלי ההולך ונגלה, המחייב את השלתם של הסממנים הבדלניים בין ישראל לעמים. תיאור שיש בו אותם הנחות יסוד, אך תוך שמירת ההבחנה ההלכתית ואף האידיאליסטית בין ישראל לעמים, נמצא גם במשנתם של הרש"ר הירש מכאן¹⁹ ורבי נחמן קרוכמל מכאן,²⁰ ותהליך זה — בהקשר של ישראל

13 והלא-אונטולוגית ראה Menachem Kellner, "Spiritual Life", Kenneth Seeskin (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 273-299 עמ' 279-278; וכן ספרו של קלנר *Maimonides' confrontation with mysticism*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2006, chap. 3.

14 וראה ישעיהו ליבוביץ, הערות לפרשיות השבוע, ירושלים, 1988, עמ' 96-97; הנ"ל, אמונה היסטוריה וערכים, ירושלים, 1982, עמ' 116-117; רוזנק, הוגים (לעיל הערה 9), עמ' 459-461.

15 וראה לדוגמה: ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, מאור עינים, ירושלים תשל"ה, עמ' 13; הראי"ה קוק, שמונה קבצים: מכתב יד קודשו, חברון-קריית ארבע וירושלים תשנ"ט, כרך ג, עמ' לג, פסקה צא [להלן: ש"ק].

16 וראה רוזנק, הלוי (לעיל הערה 9).

17 משה מנדלסון (1786-1729) נדרש בכמה חננות של חייו להביע כמפורש את טיב הזיקה בין יהדות לנצרות בפרט ובין יהדות לתרבות כללית ככלל. לשיטתו, היהדות היא ביטוי פרקטי ופרטיקולרי של רעיונות אוניברסליים הנמצאים בדת הטבעית, שלה שותפים גם דתות אחרות. על אודות מפגשים אלו ראה שמואל פיינר, משה מנדלסון, ירושלים 2005. וכן ראה משה מנדלסון, ירושלים: כתבים קטנים בענייני יהודים ויהדות, רמת-גן תש"ז.

18 סלומון פורמשטכר (1889-1808) שימש כרב רפורמי באופןכו. על משנתו ראה אליעזר שכיר, תולדות ההגות היהודית כעת החדשה: המאה התשע עשרה, ירושלים תשל"ה, עמ' 219-234.

19 שמואל הירש (1889-1815), רב רפורמי בקהילת דסאו. על אודותיו ראה שכיר, שם, עמ' 236-264.

20 שמשון רפאל הירש (1888-1808), אבי שיטת 'תורה עם דרך ארץ'. וראה רש"ר הירש, חורב, ישראל תשל"ג, עמ' 352-355. וכן ראה רש"ר הירש, אגרות צפון, ירושלים תשכ"ז, אגרת ז, עמ' טו-יט.

21 נחמן קרוכמל (1849-1783), משנתו הדיאלקטית והפרוגרסיבית מציבה את המהלך הדיאלקטי של

והעמים — אולי מגיע אל שיאו בדמויות כמו הרמן כהן,²¹ פרנץ רוזנצווייג²² ואליהו בן אמוזג.²³ הוגים אלה, שאחזו במושגי קדושה תרבותיים-נורמטיביים, מצליחים לטשטש בהגותם את הגבולות בין היהדות לנצרות ומשנתם היא אנטי דיכוטומית ובעלת השלכות פלורליסטיות ואוניברסליות רחבות ביותר, ודברים אלה נדונו כבר במחקר.²⁴

בדבריי להלן נמצא קו הגותי אחר (אם כי לא בלעדי)²⁵ שנבט בתוך ההקשר ההיסטורי של שתי מלחמות העולם אך בפינות שונות של מרחבי המחשבה היהודית. ארבעת האישים שיידונו הם: הראי"ה קוק (1865-1935), הרב משה אביגדר עמיאל (1883-1946), הרב אברהם חזן (1920-1993) והרב אליעזר ברקוביץ' (1908-1992).

המלחמה והחזון המשיחי

דמותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק מתבלטת בין מנהיגי הציונות ורבניה, והשפעתו, כידוע, היתה ניכרת.²⁶ הוא היה חניך האסכולה הליטאית אך בד בבד עולמו היה ספוג בעולם החסידות.²⁷

ההיסטוריה כהולך ומתנקז אל ישראל. ראה שכיר, תולדות (לעיל הערה 17), עמ' 185; יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תש"ג, עמ' 289-307.

21 הרמן כהן (1842-1918) חתם את ספרו היהודי האחרון, דת התבונה ממקורות היהדות (תרגום צבי וויסלבסקי, ירושלים תשל"ב) בפרק 'השלום' (כדומה לחתימת תפילת העמידה בכרכה 'שים שלום'), ושם גם כינה את 'השלום' כ'המידה הטובה של הנצח'. וראה שם, עמ' 476, ושם עמ' 465-479.

22 על אודות תפיסתו של פרנץ רוזנצווייג (1886-1929) ביחס בין יהדות לנצרות ראה נחום גלאצר, פרנץ רוזנצווייג: חייו ומעשיו, תל אביב תשי"ט, עמ' 73-74, 83-93; רבקה הורביץ, מבוא, בתוך: מבחר אגרות וקטעי יומן, רבקה הורביץ (עורכת), ירושלים, 1980, עמ' יג-כח.

23 אליהו בן אמוזג (1822-1900). עם ישראל משמש, לדעתו, כ'כהן המין האנושי', ובאחריותו לאחד את המין האנושי, והוא מסוגל לכך בשל היסודות האוניברסליים והעל-לאומיים המצויים בדת היהודית גופה (ובכך הוא יוצא חוצץ נגד הטענה שהיהדות היא דת לאומית בלבד). ראה אליהו בן אמוזג, ישראל והאנושות, תרגום מצרפתית והוסף הערות ד"ר שמעון מרכוס, ירושלים תשכ"ז; גיחית הולצמן, 'אוניברסליות ולאומיות, ישראל והעמים, בהגותו של הרב אליהו בן אמוזג', פעמים, 74 (תשנ"ח), עמ' 104-130; Moshe Idel, "Kabbalah in Elijah Benamozagh's", in *Elijah Benamozagh*, translated, pp. 378-402 edited and with an introduction by Maxwell Luria, New York, Mahwah 1995.

24 לעיל הערות 16-23. וכן ראה כהן, דת התבונה (לעיל הערה 21), עמ' 64.

25 אישים כגון הרב בן ציון חי עוזיאל (1880-1953) מכאן, או אברהם יהושע השל (1907-1972) מכאן, שגם הם מייצגים שני קצוות של הקשת הסוציולוגית והתרבותית בהגות היהודית במאה העשרים ושעמדתם שונה מהאישים שיידונו להלן, לא יגיעו לידי ביטוי במאמר זה. וראה Marc D. Angel, *Loving Truth and Peace: The Grand Religious Worldview of Rabbi Benzion Uziel*, Aronson, New Jersey and Jerusalem 1999, pp. 46-56; הרב בן ציון חי עוזיאל, האמת והשלום אהבו: צוואתו הרוחנית של הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל, יוצא לאור לקראת שנת ה-40 לפטירת הרב זצ"ל, הוצאת קהילת ובצמ"ת עוזיאל, ירושלים תשנ"ג. ובעניין השל ראה Reuven Kimelman, "Rabbis Joseph B. Soloveitchik and Abraham Joshua Heschel on Jewish-Christian Relations", *Modern Judaism*, 24 (3) (1004), pp. 251-271. כחלק מהמאבק ההומני המשותף נגד האתאיזם, הניהיליזם המודרני והסכל, ועיין הכהן, נצרות (לעיל הערה 6), עמ' 115-123.

26 וראה להלן הערה 32.

27 וראה אבינועם רוזנק, חורב, ירושלים תשכ"ז, עמ' 115-123.

במשנתו נמצא הבחנה אונטולוגית בין ישראל לעמים²⁸ שמקורותיה בהגות הקבלית של ימי הביניים,²⁹ והשלכותיה על מושגי המלחמה והשלום – כפי שנראה להלן – עמוקות. ההבחנה האונטולוגית בין ישראל לעמים, בהקשר הקבלי, יכולה לקבל צורות שונות. מצד אחד, ניתן למצוא בספרות הזוהר – ולא רק ב³⁰ – את ההבחנה המדגישה פער עמוק ובלתי ניתן לגישור.³¹ לא הרי הרוח הטמאה של אומות העולם כהרוח הטהורה של ישראל. ממילא המת היהודי טמא בשל פריחת נשמתו (הטהורה) והמת הגוי אינו טמא בשל פריחת נשמתו (הטמאה). זהו פער אונטולוגי שאינו תלוי הכרעה תרבותית-נורמטיבית, וביטויים חריפים כאלה לא נמצא במשנת הרב קוק על אף זיקתו העמוקה לשיח הקבלי.

ואף על פי כן, נמצא אצלו – ואצל רוב תלמידיו³² – ביטויים ברורים להבחנה

28 מגמה זו אינה רק נחלתו של הרב צבי יהודה קוק ואינה רק פרי המהפך שחל בציונות הדתית לאחר מלחמת ששת הימים. וראה לוח, (לעיל הערה 1), עמ' 256–258.

29 ראה ישעיה תשבי, משנת הזוהר, כ, ירושלים תשכ"א, עמ' ג–צג.

30 ראה ריה"ל, הכוזרי, מאמר ראשון, כו–מח, צה. וראה משה חלמיש, 'היחס לאומות העולם בעולמם של המקובלים, מרומי לירושלים, בעריכת א' רביצקי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 293–294, 306.

31 "אמר רבי יוסף, הא חמינין כל זמנא דבר נש קאין ברוחא דא לאו איהו מסאב, נפקא נשמתיה מניה איהו מסאב ... ושאר עמין עעכו"ם דכז אינון כחיהיון אינון מסאבין, דהא מסטרא מסאבא אית לון נשמתין וכד אתריק מניה ההוא מסאבו אשתאר גופא בלא מסאבו כלל" (זוהר, ח"א קלא ע"א). [תרגום: הרי ראינו שכל זמן שבאדם קיימת רוח זו אין הוא טמא, כשיצאת נשמתו הוא נטמא ... ויתר הגויים, בזמן חייהם הם טמאים כיון שמצד טומאה באה נשמתם, וכאשר יוצאת מהם נשמתם הטמאה נשאר גופם ללא טומאה כלל]. בהקשר זה מעניין לבחון את טיבו של מאמר חז"ל בבלי, עבודה זרה כב ע"ב, ד"ה אמר מר עוקבא בר חמא. מעניין אף לבחון את דברי הרמב"ם בהקשר זה בדבריו במו"נ חלק ב פרק ל (מהדורות שוורץ, עמ' 369) הממשיך את דיון התלמוד בעניין הזוהמה שהטיל נחש על חוה והפסקת הזוהמה על כל אלה שעמדו בסניג. וראה כתביו של קלנר (לעיל, הערה 12).

32 תיאור משנתו של הרב קוק על אתר מקפל בתוכו את תיאור משנתם של אישים רבים ההולכים בעקבותיו – הן מעדות אשכנז והן מעדות המזרח. וראה הרב דוד כהן (הרב הניר, 1972–1887), קול הנבואה, ירושלים תשל" (וראה להלן הערה 39); הרב משה חרל"פ (1882–1951), מי מרום, ו, ירושלים תשמ"ב, עמ' קנב–קנה, קעו–קעז, קפט, ד, וו, ריא, רטו–רט, רכ, רסו–רסז ועוד שם. הרב צבי יהודה קוק (1891–1982), לנתיבות ישראל, ירושלים תשמ"ט, 'התרבות הישראלית', עמ' ה"א; 'ובגוים לא יתחשב', עמ' עח–פג; 'שלום – שמו של הקב"ה על ישראל', עמ' רלז–רלז; הני"ל, אור לנתיבותי, חיים שטיינר ואיסק קלונסקי (עורכים), ירושלים תשמ"ט, 'על השלום', רעג–רעה; הני"ל שם, על אופיו של ישראל, עמ' ס–סו; הני"ל, יהדות ונצרות, שלמה אבינר (עורך), ירושלים תשס"א. וכן ראה הכהן, נצרות (לעיל הערה 6), עמ' 104–106. וכן ראה הרב משה צבי נריה (1995–1913), משמרת יחודנו, מיהו יהודי ומהו גוי? תל אביב תשל"ג, עמ' ה–מד; הרב משה צוריאל, 'הן עם לבדד ישכון, אלול תשמ"ה', 'לפעמים יש גם לגוי תואר כבוד "אדם", אבל מן רובם נשלל תואר זה', עמ' 10–11; 'התמודדות בין תרבות התורה לתרבות הגויים', שם, עמ' 12–14; 'האם יש לנו שנהא לגויים?', עמ' 14–15, וראה עוד בהרחבה שם; הרב אברהם יהושע צוקרמן, האחרות הכוללת, ירושלים תשמ"ד, 'אדם אתם', עמ' 52–35. וראה שם בעיקר עמ' 35–36, בעניין הסובלנות והשלום; שם, עמ' 71–87; הרב חיים דרוקמן, נתיבי אור, כתב וערך: דוד שניאור, ללא ציון מקום ושנה, על השלום עם אומות העולם התלוי כולו באחדות ישראל; שם, עמ' 250, וביחס לישראל והעמים ראה שם, עמ' 66, 217, 325; הרב שלמה אבינר, טל חרמון: עיונים בתורה, רשם וערך אהרון קלינשפין, ירושלים תשמ"ה: 'על השלום והקנאות', עמ' 445–448, 'סגולת ישראל מול העמים', שם, עמ' 32–40; 'בין יעקב ועשיר', עמ' 57–62; הני"ל, 'יהדות ונצרות' (לעיל), 'האויב הנוצרי', עמ' 73–83 (וראה הכהן, לעיל הערה 6); הרב אלישע אבינר, 'מעמד הישמעאלים במדינת ישראל לפי ההלכה', חרומין, ח (תשמ"ח), עמ' 337–362; הרב צפניה דרורי, למה רגשו הגויים בתשמ"ח, ללא ציון הוצאה, מקום ושנה; הרב

אונטולוגית בין ישראל לעמים (ואצל אחדים אף נמצא השלכות פוליטיות ישירות הקשורות לדיכטומיה מטפיסית וו).³³ לשיטתו של הרב קוק, ההבדל התרבותי – הנובע מהבדלים ישותיים – אינו ניתן לגישור. גם אם ממדים מסוימים בתרבות ניתנים לשינוף, החלקים היותר עמוקים הם ייחודיים ובלתי ניתנים להעברה.³⁴ זהו פער אונטולוגי ואפיסטמולוגי, והרב דוד כהן³⁵ – תלמידו וממשיכו של הרב קוק – העמיק הבחנה זו בכתביו.³⁶ לישראל, כך טוען הרב קוק, 'שכל יוצר', המאפשר פעילות יצירתית יוצאת דופן, המחבטאת בעיסוק הסודי הגלום 'בספר יצירה';³⁷ וזאת בניגוד ל"שכל האדם בכללו שאיננו כי אם שכל מצ"יר" המבטא את פועלם של אומות העולם בשדה התרבות והמדע.³⁸ היהודי אפוא יצירתי, פורה ומחדש, ואילו הכוח 'האחר' הוא אנליטי, מדעי, מתאר וסקירת.³⁹

א, ירושלים תשנ"ד, עמ' יג–טז, כח–לה, נח–סט, קסו–קע; שם, כרך ד, עמ' ח–כב, נה–צב; לוח, שלום ומלחמה (לעיל הערה 1), עמ' 258; הרב אברהם לבני (1986–1925), שיבת ציון נס לעמים, אל ארצי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 183–270. וכן ראה 'הערבים ואנחנו: כנס מחנכים בשיבת ימית – רב שיח' (בהשתתפות הרבנים יעקב אריאל, רב ליאור, אביגדור שילה, שמחה שטנר, פתחיה נריה ויגאל קמינצקי). דיכטומיה אונטולוגית-תרבותית נמצא גם בכתביו של הרב יהודה ליאון אשכנזי (מניטר) (1922–1996), על אף קוי ההגות האופייניים לו וליהדות צפון אפריקה וכן בהסתמכותו הרחבה על הטקסט המקראי. וראה באתר: <http://www.manitou.org.il/hebrew/listen3.php?categs=13> שיעור על חנוכה לאור המהר"ל, קלטת 3, 6; ושם קלטת 2 על ספר שמות; הני"ל, מעיינות יהודא (תדפיס), עמ' 21; יוסף שרביט, 'מורשתו התרבותית של הרב יהודה ליאון אשכנזי', פעמים, 91 (אביב תשס"ב), עמ' 111–119. פן הנסמך ביתר שאת על הממד הקבלי האונטולוגי נמצא אצל הרב יצחק גינצבורג. ראה יצחק גינצבורג, חיקון המדינה: מצע מעשי על פי הקבלה, שחרית, כפר חב"ד תשס"ה, עמ' סה–עג. על אודות הגותו ראה שלמה פישר, 'השכר המוסרי של הרוחניות', ארץ אחרת, 26 (2006), עמ' 53–57. מעניין לציין את ייחודו של הרב שאול ישראלי (1995–1909), שעל אף היותו מבכירי תלמידיו של הרב קוק נקט עמדה מעט שונה. וראה הכהן, לעיל הערה 6, עמ' 112–113. אולם בד בבד ראה הרב שאול ישראלי, פריקים במחשבת ישראל, פרדס חנה תשכ"ד, בפרקים: 'סגולה לאומית בישראל', עמ' 15–22; 'בין ישראל לעמים', עמ' 204–217; הני"ל, שאול שלום ירושלים, ללא ציון הוצאה, ירושלים תשנ"ז, עמ' יב, יג–יד; שם, עמ' יח–יט ועוד שם.

33 ואלה דבריו של הרב עובדיה הראיה: 'הנה כאשר זיכנו ה' לכבוש ארצנו ונחלתנו, שהיתה עשויה ביד זרים, הנה עתה אחרי הכיבוש, נפרתה מיד העשויה הסט"א [הסטרא אחרא], ונכנסה לגבול הקדושה, וזכה הקמנו שכינתא מעפרא, שהיתה שרויה בגלות ביד זרים' (הרב ע' הראיה, 'האם מותר להחזיר מקומות שנכבשו, כולם או מקצתם', ארץ נחלה, י' שכיב [עורך], [גליל תאריך], עמ' 111); 'ואם ח"ו [חס וחלילה] נחזיר אפילו שעל כל דהוא הרי בזה אנו נותנים שליטה לקלי' [לקליפות] ולסט"א והשכינה שרמה קונה מעפרא, אם במקרה נכניס עוד פעם ח"ו שליטה לסט"א כמה שהיא, אז חוזרת השכינה להיות שפילה ועשויה ביד הקלי[פות] ח"ו ... ומי יודע מתי נוכל לצאת מהגלות המר והנהרה" (שם, עמ' 112).

34 הראי"ה קוק, אדר היקר, ירושלים תשכ"ז, עמ' כג. הני"ל, ש"ק (לעיל הערה 14), פרך ב, קובץ ה, פסקה רנט, עמ' שכז–שכח.

35 לעיל הערה 32.

36 וראה ד' שוורץ, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, תל אביב תשנ"ט, עמ' 234–272, 284.

37 וראה י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים תשס"א.

38 הרב קוק, אורות הקדוש, ג, ירושלים תשמ"ה, עמ' סז [להלן: אוה"ק]; הני"ל, ש"ק (לעיל הערה 14), כרך ב, קובץ ד, פסקה קי, עמ' קעב; אוה"ק, ג, עמ' סח–סט; הני"ל, ש"ק (לעיל הערה 14), כ, קובץ ד, פסקה קטז, עמ' קעה–קעו.

39 ניתן, כאמור, להרחיב דיון זה בעקבות משנת הניר. הניר מבחין בין ההגיון הדרוקטיבי, היוזאלי,

אולם בהגותו של הרב קוק נמצא ביטויים מורכבים (אם לא מהופכים).⁴⁰ לדעתו, יש הבדל עמוק בין ישראל לעמים, אך בה בעת יש ביניהם זיקה של השלמה והזדקקות הדדית.⁴¹ זיקת הדדיות זו דורשת מישראל שיכירו את עצמם, את ייחודם, שונותם ותרומתם לאומות העולם, וממילא גם את התרומות מאומות העולם. ישראל והעמים נזקקים זה לזה. ישראל הם הגרעין המכיל את הפוטנציאל הכלל עולמי, ואומות העולם מבטאות את הפוטנציאל הזה במגוון התרבות והעשייה האוניברסלית.⁴²

זהו המצע להתמודדותו של הרב קוק עם מאורעות מלחמת העולם הראשונה⁴³ ולניסוחיו על אודות המלחמה והשלום. הוא קושר למלחמה את חזונותיו על אודות שכלולו של המפעל הציוני וכינונו של השלום העולמי שיופיעו בסופה. לדעתו, התגלותו של האלוהים היא מתמדת והוא ניבט מבין כפלי ההיסטוריה על כל מרכיביה.⁴⁴ "לא נוכל לדעת כמה טובות כמוסות בתהלוכה נפלאה של הרת=עולמים זאת [מלחמת=העולם], בעת רצון מכוסה זו, שמלכיות [ממלכות] מתגרות זו בזו בצורה כ"כ [כל כך] מבהילה אשר לא היתה כמעט, והגנו אסירי תקוה לשוב לבצרון [למבטחים]."⁴⁵

הרב קוק, כאמור, אינו מחולל את ההבחנה בין 'אנחנו' ל'הם'. ההבחנה בין ישראל לעמים (ומאוחר יותר בין יהדות מכאן לנצרות)⁴⁶ או אסלם מכאן עוברת כחוט השני לאורך כל הספרות היהודית מהמקרא ועד העת החדשה.⁴⁷ אולם עתה קשורה סיטואציה

ר' כהן, קול הנבואה (לעיל הערה 32), עמ' מז-סט, נג, והשווה William and Martha Kneal, *The Development of Logic*, Clarendon, Oxford, 1984, pp. 156-176; Michael Frede, "Stoic vs. Aristotelian Syllogistic", *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987, pp. 99-124. וראה ז'אן פיונטה, 'מן החושך אל הריבור', גליון פרשת שבוע של עוז ושלום, פרשת בא, גליון מס' 222, תשס"ב; מיכאל אברהם, שתי עגלות וכדור פורח: על יהדות ופוסט מודרניזם, ג' שטרן (עורכת), בית אל תשס"ב.

40 על אודות תורת אחדות ההפכים של הרב קוק ראה אבינועם רוזנק, *ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק*, ירושלים תשס"ז, עמ' 44-56.

41 הזדקקות, שלא מצויה בציטטה של הוזהר ולעיל, הערה 31.

42 וראה בהרחבה רוזנק (לעיל הערה 40), עמ' 58-88. זיקתם של רעיונות אלו להגותו של הפילוסוף הרוסי ולדימיר סרגייביץ' סולוביוב (1853-1900), דורשת עיון נפרד. וראה ולדימיר סרגייביץ' סולוביוב, *משמעות האהבה: מבחר כתבים*, חמוטל בר יוסף (תרגום), ירושלים 2006.

43 וראה רוזנק (לעיל הערה 27), עמ' 143-149.

44 וראה שלום רוזנברג, לא בשמים היא: תורה שבעל-פה — מסורת וחינוך, אלון שבות תשנ"ז, עמ' 115-123. רעיונות אלה קיבלו ביטוי אצל תלמידיו וגם בהקשרי שלום ומלחמה. ואלה דברי הרב אליהו אביחיל: "המחבלים שליחים בידי שמים ... לא תהיה לנו שלווה עד אשר נגלה שליטה ו'ירושה' כבני אברהם יצחק ויעקב שמכוחם אנו כאים ... הערכים הם שליחי ההשגחה האלוקית הרוחנית בנו להשלמת גאולתנו" (הרב א' אביחיל, 'ההשגחה האלוקית דוחקת בנו', צפיה, כ [ניסן תשמ"ח], עמ' 82).

45 הרב קוק, *אגרות הראייה*, ב, ירושלים תשמ"א, עמ' שו.

46 וראה הכהן, *נצרות (לעיל הערה 6)* עמ' 100-110. דבריי להלן אינם עולים בקנה אחד עם חדות תיאורו של הכהן.

47 כדבר יחס היהדות לנצרות ולאסלם נכתבה ספרות רבה, ולהלן רק קומץ ממנו. על אודות יחס ישראל לעמים בכלל, ראה שמואל ספראי, 'יחסי ישראל והאומות לאחר החורבן', מחניים, עה (תשכ"ג), עמ' 52-50. ספראי מתאר את הדיכטומיה ההלכתית ואת ניגודה בריאליה. וראה משה חלמיש, 'יחיס אל הנצרות והאסלם בספר כף הקטורת', דעת, 43 (תשנ"ט), עמ' 53-76; יחזקאל לגדאו, 'יחיס בין יהודים לבני דתות אחרות — פנים שונות במסורת'. ערכים משותפים — מקורות מוויזיה מוסלמית ריו

זיקה כוחנית זו (שהרי במאורעות מלחמת העולם עסקינו) לחזון ציוני קונקרטי (שיבת ישראל לארצם והצהרת בלפור) והוא אף קשור להתעצמותו של הגוף היהודי שהיה חלק מהחזון המשיחי של הרב קוק.⁴⁸ יש לשים לב שאמנם הרב קוק מתפעם מאירועי המלחמה, אך שולל מכל וכל את האלימות הנוצרית. תרבות ישראל היא חסודה והתרבות הנוצרית, לדעתו, מאפשרת מרחץ דמים עולמי. ביקורתו על העולם הנוצרי קשה.⁴⁹ החטא הקדמון של הנצרות, לטענתו, בהתרכזות בחיי האמונה ונטישת המצוות המעשיות. תוצאותיו של חטא זה: הפיכת הנצרות לשונאת חיים ומאפשרת רוע.⁵⁰ היהדות — בניגוד לה — מכירה את סוד עיצוב עולם החומר בהתאם לרצוי הרוחני;⁵¹ וכיוון שהנצרות הפכה כל דבר חומרי לעניין גס המרוחק מחיי אמונה, היא אפשרה שלטון ללא מצרים לתופעות של הרג ומלחמה.⁵²

הנצרות, לדעת הרב קוק, חיה בסתירה עמוקה. היא חיה בעולם הזה אך נפשה משתוקקת לספיריטואליזם מוחלט. זוהי סכיופריה היוצרת עיוות אשר, מצד אחד, הנצרות יוצאת "בהכרזת החסד והאהבה" לטובים ולרעים. ומצד שני, היא נותנת יד ליחורב ודם, אכזריות ורצח, מלחמות דמים שאינן פוסקות, ומשטמה עמוקה בין עם לעם, בין שבט לשבט ובין איש לאיש.⁵³ סתירה זו, לדעתו, מסבירה את המוסר הירוד של אומות העולם; המדות הרעות, החולי והכעס של העמים המתבטאים במלחמות ואכזריות. השלום הרוחני והפיסי יושג לעולם רק עם גאולתם של ישראל. ישראל, לדעתו,⁵⁴ הם לב האומות; וישיבתם בגלות מבטאת מצב בלתי אותנטי לרוח ישראל, המקרין על אוצרות הרוח של אומות העולם.⁵⁵

על אף האמור לעיל, לדעתו, הגאולה והשלום העולמי הולכים ומתקדמים דווקא לנוכח ובעזרת המלחמה העולמית. לנוכח אירופה המשוסעת הוא חש את עידן המשיחית. באופן פרדוקסלי הוא מתאר בכתביו את יפי המלחמה כמירוק והיטהרות. עולם ישן מתמוטט מול עינינו ועל חורבנו קם עולם חדש בו ישראל יירש את שער אויביו.⁵⁶

דתית מתאמת בישראל, ירושלים תשנ"ט, עמ' 69-83, וראה עוד שם. בהקשר הנוצרי: דניאל לסקר, 'הפולמוס היהודי האנטי-נוצרי לדורותיו', פעמים, 75 (תשנ"ח), 94-96; הכהן, *נצרות (לעיל הערה 6)*; וכן עוד מאמרים רבים. וביחס לאיסלם: שרה סטרומזה, 'האסלאם כתפיסת ההיסטוריה של הוגים יהודים בימי הביניים הערביים', נחם אילן (עורך), 'האסלאם ועולמות השוורים: בו: ספר לזכרה של חוה לצרוס-יפה, ירושלים תשס"ב, עמ' 443-458, שלל מקורות המדגימים את השימוש הטיפולוגי כדמיות המקראיות לחיזור היהדות, האסלאם והנצרות: כן ציון דינור, 'תולדות ישראל, ישראל בגולה, כרך ב (5)', תל אביב וירושלים תשל"א, עמ' 317-322, 'ישראל ואדום: היהודים והנוצרים'; וכן 'בין ישראל לישמעאל: היהודים והמוסלמים', שם, עמ' 323-329.

48 יגם חשוכה גשמית יוצרת דם בריא, בשר בריא, גופים חטובים ואיתנים, רוח לווה זורח על גבי שרירים חזקים" המקרינים על הממד של הרוח (הרב קוק, אורות, ירושלים תשמ"ב, עמ' פ).

49 ש"ק (לעיל הערה 14), ב, מחברת ה, פסקה רה; שם, ג, מחברת ז, פסקה קע.

50 וראה שם, פסקה קע.

51 שם, ב, מחברת ה, פסקה מ.

52 שם, פסקה סז. כנגוד מ'תורת אחדות ההפכים', הרב קוק מצביע על הסיבה לעמדה זו של אומות העולם במצבם הרוחני של ישראל בעבר.

53 שם, ג, מחברת ו, פסקה קנא.

54 וכן ראה ריה"ל, הכוזרי, מאמר ב, לו.

55 וראה לעיל הערה 42.

המלחמה, לטענתו, מחדרת ומבליטה את ייחודם של העמים השונים המשתתפים בה. הבלטה זו (המבטאת את התמצית של כל אומה)⁵⁷ חיונית למימוש עידן הגאולה. יתר על כן, המלחמה תאפשר לישראל לשוב אל החיים הריאליים כאומה בין האומות, אך ללא הזוהמה, התככים והאלימות שמאפיינים חיים פוליטיים. העמים עתידים להבין את חיוניות קיומם של ישראל כאומה בעלת מדינה ואת הברכה שהם מתברכים ממנה. בשל כך צופה הרב קוק שכינונה של מדינת ישראל ייכון ללא אלימות מצד ישראל. "הנחנו את הפוליטיקה העולמית מאונס שיש בו רצון פנימי, עד אשר תבוא עת מאורשה שיהיה אפשר לנהל ממלכה בלא רשעה וברבריות, זהו הזמן שאנו מקוים".⁵⁸ המלחמה הנוכחית אפוא היא חלק מתהליך ההתבגרות של העולם. הכל הולך לקראת השבת ישראל למקומו הטבעי,⁵⁹ שבה האנושיות תתאחד "כולה למשפחה אחת, וחדלו אז כל התגרות וכל המידות הרעות היוצאות מחילוקי עמים וגבולותיהם".⁶⁰

הנה כי כן, השלום אינו פרי ארגון מדיני, חברתי או פוליטי,⁶¹ אלא פרי ההכרה בשונות אונטולוגית, אפיסטמולוגית, תרבותית ודתית שבין ישראל לעמים. עמדה מורכבת זו – שמורכבותה לא נקלטה בתודעתם של רבים מתלמידיו⁶² – רואה את השלום כמותנה

מחברת ה, פסקה רסז. כאן אנו רואים את היסודות אשר יועצמו אצל הרב צבי יהודה קוק; ובניגוד לדברי לוח לא הגיעו יעו מאין. ראה לוח (לעיל הערה 1), עמ' 256–260. וכן ראה לעיל הערה 44. לאור זה גם ניתן להבין התבטאויות אחרות, כגון הרב אליעזר ולדמן: "האור הולך ומתגלה על ידי מאבקים. והמאבקים מוצאים את ביטויים העז ככל שהיעירה האלקית מתגלמת בהופעת בני אדם שנושאים את שם ה' בעולם. המאבקים מתגברים כשהאומה הנושאת את שם ה' מופיעה בעולם" (אליעזר ולדמן, 'המאבק בדרך לשלום', ארצי, ג [תשמ"ג], עמ' 19); "[השימוש בכוח הוא] גם בגלל האמת! ... מפני שההופעה האמיתית של החכמה, של הטוב ושל היושר צריכה להיות הופעה של גבורה" (שם); 'עם ישראל צריך קודם כל לזכות למעמד של כבוד בעולם ... ומשום שהיה במשך שנים רבות עם בזוי מוכרח עמנו בשביל עצם קיומו, ואח"כ בשביל תוכן קיומו לרכוש מעמד של עם חזק' (שם, עמ' 24); הני"ל, על דעת המקום והזמן, ישי אביעזר (עורך), קרית ארבע תשמ"ג, עמ' 85: "מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא ... מלחמות שייכות לגאולה, ואי אפשר להגיע אל מוצאי שביעית אלא דרך המדרגה השביעית שהיא מדרגת המלחמה". וראה עוד שם, עמ' 85–99.

57 ש"ק (לעיל הערה 14), ב, מחברת ה, פסקה סד.
58 שם, ג, מחברת ו, פסקה קא; הרב קוק, אורות (לעיל הערה 48), עמ' יד. והשווה לוח (לעיל הערה 1), עמ' 254.

59 ש"ק (לעיל הערה 14), ב, מחברת ד, פסקה לח.
60 הרב קוק, אורות (לעיל הערה 48), עמ' קנא.
61 רביצקי, על דעת (לעיל הערה 1), עמ' 22–32.

62 אצל תלמידי הרב קוק ניתן למצוא התבטאויות חריפות בזכות המלחמה והדבר קשור להעצמות מעמד המדינה היהודית ועוד יותר: ארץ ישראל; בד כבוד, להעצמת הנבדלות בין ישראל לעמים והדגשת המגמות הפרטיקולריסטיות. לדוגמה: הרב שלמה אבינו: "אנו צריכים לשבת בארץ גם במחיר מלחמה, יחידה מזו, אפילו יהא שלום, אנו צריכים לזיום מלחמת שחרור כדי לכבוש אותה. כלי הארץ הזו אנו לא עם ישראל!" (הרב ש' אבינו, 'ירושת הארץ והבעיה המוסרית', ארצי, ב [אייר–סיון תשמ"ב], ירושלים, עמ' 111). ובמקום אחר: "ככל שנמסור גופנו ונפשנו למפעל האלוהי ככל האמצעים הטבעיים שבידינו, יותר ויותר יופיעו ניסים ממרומים וישתלבו במסכת הטבע של עשייתנו אל". הני"ל, 'הריאליזם המשיחי', ארצי, ג [תשמ"ג], עמ' 64. וראה עוד בעניין זה: גוי טאוב, המתנחלים והמאבק על משמעותה של הציונות, תל אביב 2007. ראה לעיל הערה 32, 56. וכן ראה לוח (לעיל הערה 1), עמ' 256–276. מורכבות זו יסודותיה ב'תורת אחדות ההפכים'. וראה בהרחבה, רוזנק, לעיל הערה 40, ופרק שני שם. דוגמה מובהקת לעיוותו של חינוך זה נמצא בשאלות

בהכרת הזיקה ההדדית ביניהם כניגודים המנוגדים זה לזה ומשלימים זה את זה; ניגודים הנמצאים בזיקה הרמונית ודיאלקטית למקור האלוהי המלא כל.

אולם דיכוטומיה תרבותית עמוקה זו אינה שייכת רק למי שחושבים כמושגים אונטולוגיים-יישותיים וקבליים. אנו נמצא כמה גם אצל הוגים ששרה המחשבה הפילוסופי קרוב אליהם יותר; ואחד הנציגים המובהקים של עמדה זו הוא הרב משה אביגדור עמיאל.

בין מלחמה של 'עץ הדעת' לשלום של 'עץ החיים'

עיקר חינוכו הרבני של הרב משה אביגדור עמיאל⁶³ היה בבית המדרש הליטאי,⁶⁴ אך בניגוד לרב קוק הוא היה רגיש מאוד לספרות ההשכלה הכללית, והוא קראה ממקור ראשון. גם הוא היה מעורה בהוויות זמנו (שתי מלחמות העולם) ושימש בתפקיד רבני בכיר כרבה הראשי של תל אביב יפו עד 1946. גם כאן – אם כי מתוך אופק תרבותי שונה לחלוטין⁶⁵ – נמצא בכתביו הבחנה עמוקה בין תרבות העמים לתרבות ישראל; הבחנה שמהווה את התשתית לניתוח הבנתו את מושגי המלחמה והשלום.

על אף השכלתו הרחבה ביותר, הרב עמיאל ראה את הקרבה בין יהדות להשכלה

ובתשובות המצויות לרוב באתרי האינטרנט של תלמידי תלמידיו. לדוגמה: היתר לדבר לשון הרע על גוי (וראה <http://www.kipa.co.il/ask/show.asp?id=89389>).

63 הוא היה רבה של תל אביב יפו (מ'1936) ובתפקידו הקודם היה רבה ראשי של אנטורפן בכלגיה (בין השנים 1920–1936). מבחינה ספרותית הוא היה לאחד מרבני התוססים והפוריים של הציונות הדתית. ביבליוגרפיה של כתביו ערך יצחק ורפל, 'כתבי הרב משה אביגדור עמיאל', הרב י"ל הכהן פישמן (עורך), ספר היובל להרב מ"א עמיאל, ירושלים תש"ג, עמ' רמה-רננ. על משנתו של הרב עמיאל ראה אבינועם רוזנק, 'הציונות כמהפכה א-מדינית במשנתו של הרב משה אביגדור עמיאל', מאה שנות ציונות דתית, אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), רמת גן תשס"ג, עמ' 287–306; הני"ל, 'עיון בדגם חברתי-תרבותי לבחינת הזיקה שבין תרבות יהודית לתרבות כללית לאור משנתו של הרב משה אביגדור עמיאל', דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, כרך א, יהודיע עמיר (עורך), ירושלים תשס"ה, עמ' 409–438. סקירת עמדתו הפילוסופית של הרב עמיאל להלן נטועים במאמריי אלה. משנתו על אודות המלחמה והשלום קרובה למשנת הרב שמואל אהרון תמרת. וראה פצפיוס לאור התורה: מבחר כתבים של א"ש תמרת, ערך והקדים מברא: א' לוח, ירושלים תשנ"ב. רביצקי, לעומת זאת, העיר על הזיקה בין הרב קוק לרב תמרת, ודומני שלאור תיאורי במסגרת זו השוואה זו היא בעייתית. כמו כן ראה מחקרו של שלום רוזנברג: 'סתירות ודיאלקטיקה כמוסר החברתי בהגותם של הראי"ה קוק ושל הרב א"ש תמרת', חברה והיסטוריה, ירושלים תש"ס, עמ' 153–154, שיוצר אף הוא זיקה כלשהי בין הרב קוק ותמרת. ועיי' עוד הרב אהרן שמואל תמרת, היהדות והחרות, אודסה תרס"ה; הני"ל, האמונה הטהורה והדת המונית, אודסה תרע"ב; הני"ל, מוסר התורה והיהדות: קובץ דרשות, וילנה תרע"ב; הני"ל, כנסת ישראל ומלחמות הגויים, ורשה תר"פ. וכן ראה א' לוח, 'אמונה ומוסר בהגותו של אהרן שמואל תמרת', פתחים, א/ב (49–50) (תש"ס), עמ' 20–28.

64 הרב עמיאל התחנך על ברכיהם של הרב חיים מבריסק (1853–1918) והרב חיים עזר גורדונסקי (1863–1940).

65 הרב עמיאל, כאמור, שולל הבחנה אונטולוגית בין ישראל לעמים (דבר המוכח גם מיחסו האוהר לגרים). וראה עמיאל, הצדק הסוציאלי והצדק המשפטי ומוסרי שלנו, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 57; הני"ל, לנבוכי התקופה: פרקי הסתכלות במהות היהודית, ירושלים תש"ג, עמ' 235–236 ולהלן: לנבוכי.

כללית כקרכה מפתה ומשחיתה⁶⁶ היוצרת עיוותים רוחניים בתרבות ישראל.⁶⁷ נזק זה, לדעתו, אינו מותנה בתוכן זה או אחר; עצם חיצוניותה היא עדות לבעייתיותה.⁶⁸ הנמשכים אחריה, לטענתו, איבדו את אמונתם ועתידיים לצאת מגדר ישראל (והוא מצביע על הזיקה בין פילון, נבוכי ספרד – של הרמב"ם – ובעלי 'תעודת היהדות' במאה התשע עשרה, שכולם, לדעתו, קשורים בנצרות).⁶⁹

תורת ישראל, הוא מבהיר, איננה ספר מדע או מוסר, 'אלא תורת חיים',⁷⁰ והבחנה זו מתפרטת לשלושה תחומים שונים: (א) רמת ניתוח המציאות; (ב) היחס החברתי; (ג) הרמה המוסרית. לאור כל אלה ניתן אף להבין, לשיטתו, את האופי הבלתי מוסרי והמלחמתי של התרבות הפילוסופית והנוצרית לעומת תורת ישראל הרודפת שלום.

דעתו, רמת הבנת המציאות של ישראל שונה. לא הרי 'הידיעה' (של אומות העולם) כהרי 'היכרה' של האמונה היהודית. הידיעה נובעת מחכמת הטבע החושנית והנסיונית, וטיבה ההכרתי הוא אנליטי, ואילו ההכרה נובעת מאינטואיציה פנימית, המביאה את האדם להכרת האל בעולם.⁷¹ תוצאת ההכרה המערבית: המדע;⁷² ותוצאותיה: תאולוגיה של אל מופשט הנעדר תכונות הנהגה והשגחה.⁷³ היהדות, לעומת זאת, מכירה את האל באופן בלתי אמצעי, ומתוך הכרות זו היא נפגשת עם הטבע.⁷⁴ לעומת הפילוסופיה שמעצבת אדם עם דימוי עצמי נמוך,⁷⁵ היהדות המונותאיסטית והאחדותית רואה את האדם כבן ברית.⁷⁶ כבחלוקה הידועה בין רומי וירושלים (של משה הס),⁷⁷ או בין אתונה וירושלים (של שטראוס)⁷⁸ או בין ישראל והעמים (של הרב קוק והנזיר דלעיל),⁷⁹ יוצר הרב עמיאל את ההבחנה בין 'יוון' ו'ישראל' סביב מושגי 'המקום' ו'הזמן'. הפילוסופיה והמדע חושבים סביב מושג 'המקום' ואילו היהדות חושבת סביב מושג 'הזמן'. החושב על 'המקום'

66 עמיאל, הצדק, עמ' 57; הנ"ל, לנבוכי, עמ' 142.

67 הרב עמיאל, הצדק, עמ' 64, 66, 160.

68 ועיין הרב מ"א עמיאל, דרכי משה, ב, דרכי הקניינים, וארשא תרצ"א, 'דרכה של תורה', עמ' 13, 15–16 [להלן: דרכי משה].

69 "שלבסוף עקרו מחבורת היהדות והלכו אחרי חבורת 'אותו האיש'. וגם מהנבוכים שבימי הרמב"ם הרבה מהם נמשכו אחרי החבורה הנ"ל [=הנוצרית]. אם כי לא ברצון, אך באונס אבל יש ש'חלתו באונס וסופו ברצון' ו'החבורה' של בעלי ה'תעודה' הלא ג'יב [גם כן] ידועה למדי" (שם, עמ' 18).

70 עמיאל, לנבוכי (לעיל הערה 65), עמ' 43. וכן השווה שו"ת הרא"ש, כלל נה, סימן ט. וראה הרב מ"א עמיאל, המדות לחקר ההלכה, א, ירושלים תרצ"ט, עמ' קלח.

71 עמיאל, לנבוכי (לעיל הערה 65), עמ' 7. ביטוי זה מקרב את משנתו לגישה האונטולוגית למרות הסתייגותי לעיל. וראה סולוביוב (לעיל הערה 42).

72 עמיאל, דרכי משה (לעיל הערה 68), עמ' 19–20. והשווה לדרכי ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוה"ר"ן תנינא, יט ע"א.

73 עמיאל, לנבוכי (לעיל הערה 65), עמ' 7, 45.

74 שם, עמ' 143. עמדה זו מקרבת את הרב עמיאל לעמדה שפינוזיסטית (שהיה בעל גישה פילוסופית ואימננטית).

75 דימוי שרבק גם בחסדי הפילוסופיה היהודיים. וראה, שם, עמ' 44.

76 שם, ועמ' 147, 222.

77 משה הס, רומי וירושלים, תירגום: ישרון קשת, ירושלים 1983.

78 ליאו שטראוס, ירושלים ואתונה: מבחר כתבים, א' לוז (עורך), ירושלים 2001, שער שלישי, עמ' 285–308. ועוד שם.

79 לעיל עמ' 105 והערה 39.

הכנתו את העולם צריכה כימות מספרי, משטר, קביעות ויציבות והיא מבוססת על עולם החומר. לעומתה, המחשבה על בסיס 'הזמן' היא מפורדת, מתחדשת,⁸⁰ דינמית ומופשטת.⁸¹ יוון מרוכזת בעולם (is) ולכן היא פסימית באופייה; ואילו היהדות אופטימית כיוון שהיא מכוונת לעתיד רצוי (ought).⁸² תפיסת 'המקום' מבקשת את החוק הטבעי, הקדמון והדטרמיניסטי; תפיסת 'הזמן' מבקשת את הנס (החפשי) ואת החירות.⁸³ כתוצר לוואי של פער זה, הוא טוען, נמצא מחלוקת בין שתי הגישות ברמה החברתית: בין פילוסופיה אליטיסטית לבין יהדות עממית.⁸⁴

לאור האמור לעיל, מובהרת המחלוקת המוסרית והפוליטית בין ישראל והעמים: יוון מרוכזת במציאות כתכלית והיא מוניסטית בעמדתה; ואילו היהדות היא פלורליסטית ושואפת לראוי.⁸⁵ המוסר הפילוסופי אגוצנטרי⁸⁶ ונעדר חמלה;⁸⁷ היהדות נלחמת את מלחמת השוויון בין בני אדם ומבטלת את המעמדות המשעבדים.⁸⁸

מכאן מבקש הרב עמיאל לנסח את ההבדל בין תפיסת המלחמה וחזון השלום המערבי לבין החזון היהודי. תורף ההבדל הוא במעמדו של היחיד נוכח החברה

אצלם [=אצל אומות העולם] הכלל [=או החברה] הוא העיקר, אלא שהם מבינים רק את הפרולטריון, וכל השאר נוח להם שלא נבראו משנבראו ועכשיו כשנבראו כאילו לא נבראו כלל. והצד השווה אצל כל האומות העולם, שכולן סוברות שהפרט הוא כחומר ביד היוצר של הכלל, שברצותו הוא מניח לו לחיות וברצותו הוא ממיתו, ובשביל זה גם הממשלות היותר נאורות והיותר מצויינות מוצאות ליושר ולצדק בלי שום ספק ספקא להוציא את "הפרטים" בעל כורכם לשדה קטל להרוג ולההרג במלחמת מצוה או במלחמת הרשות, במלחמת המגן או במלחמת תגרה, ומי שאינו רוצה בכך אחת דמו להמית, כי דבר מוסכם הוא אצלם, שפרט שאינו ממלא את חובתו להכלל הרי הוא מאבד בזה את זכותו להיות על פני האדמה.⁸⁹

שורשי גישה זו באתונה. שם – בשל תועלת חברתית – שלחו הבנים את אבותיהם

80 לעניין ההשלכות הפוליטיות של טיעון זה ביחס לעם היהודי ראה עמיאל, הצדק (לעיל הערה 65), עמ' 70.

81 שם, עמ' 144–146.

82 שם, עמ' 146.

83 שם, עמ' 151.

84 שם, עמ' 40–41.

85 שם, עמ' 146. הבחנה דומה אם כי באופן יותר מתון נמצא גם במאמרו של עדין שטיינלץ: Adin Steinsaltz, Peace Without Conciliation: The Irrelevance of "Toleration" in Judaism, *Common Knowledge* 11.1 (2005), pp. 41–47. שטיינלץ מבחין שם בין הקנאות המונותאיסטית לבין הקנאות המרעית. גם הדת תופסת את עצמה כאמת אחת המתחרה ככל חלופה. בעניין זה מוציא שטיינלץ את היהדות מכלל זה כיוון שהיא דת המכוונת לעם ספציפי ואינה בעלת שאיפה מיסיונרית כדוגמת הדתות הגדולות המקבילות.

86 עמיאל, הצדק (לעיל הערה 65), עמ' 92.

87 עמיאל, לנבוכי (לעיל הערה 65), עמ' 42.

88 בדבריו הוא יוצא נגד אמירותיו הגורפות של ניטשה על היהדות, וראה שם, עמ' 108.

89 עמיאל, הצדק, עמ' 54.

למות בהרים, וילדים חלושים היו מוצאים למוות.⁹⁰ לא האידיאליים המופשטים (כמסורת אפלטון) הדריכה את החברה המערבית,⁹¹ אלא מערכת זיקות אינטרסנטיות ואגואיסטיות שביסודן פחד מפני האנרכיה החברתית.⁹² לטענתו, זהו הבסיס של התרבות המערבית, הדת והמוסר האירופאי.

הרב עמיאל מתקיף לא רק את המשטרים הקפיטליסטיים והפשיסטיים אלא גם את הסוציאליזם. כולם, לדעתו, נגועים בעמדה כוחנית, מוניסטית ואנטי פלורליסטית; אצל כולם נמחק רעיון "צלם אלוהים" שבאדם – שהיהדות העמידה בטבורה. הפשיזם – המעניק לאדם את כבודו ומעמדו בכפוף להשתייכותו למפלגה או לקבוצה – הוא בסיס התרבות המערבית.⁹³ היהדות, לעומת זאת, דוחה כל סוג של אינטרס (הן קולקטיביים והן פרטיים). הצדק ביהדות נטול נגיעה ממונית, מפלגתית או מעמדית;⁹⁴ והמשפט רגיש, אך לא משועבד, לאדם ולייחודו ותובע עלבון היחיד מהחברה. משפט אומות העולם היא 'מיטת סדום'. 'ואם האורח היה גדול יותר ממדת המיטה היו מקצצים את רגליו, ולהפך אם היה קטן יותר מדאי היו מותחים את רגליו'.⁹⁵ לא כך מידתו של אברהם, ש'היתה המטה לפי מדתו של האורח'.⁹⁶ באותה רות, ההלכה מקפידה על שוויון מוחלט: "משפט אחד יהיה לכם"⁹⁷ בין עשיר ובין דל; "ודל לא תהדר בייבו";⁹⁸ וכיחס לעשיר: "לא תכיר פנים".⁹⁹ "האדם נברא יחידי" והפרט קודם לכלל; ועליו נאמר "ותחסרהו מעט מאלוהים".¹⁰⁰ צער היחיד מבקיע שערי שמים; האתיקה היהודית דורשת "כיבוד הורים" אף בניגוד לתועלת החברה; וחובת היהודי לאהבת האדם חלה על הכל.

תרבות מלחמתית מול תרבות הספר

בנתחו את מושג השלום והמלחמה מנסח הרב עמיאל מתקפה ישירה על מוסר המלחמה הפילוסופי, החילוני והנוצרי:¹⁰¹ לדעתו, בכל אחת מהמסגרות התרבותיות

- 90 שם, עמ' 52.
 91 הבחנה זו של הרב עמיאל יכולה היתה להיתפס כטענה המעמעמת את הבחנתו בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, שהרי עולה ממנה שגם העמים לא ניהים אחר מחשבת הפילוסופים הנוצרים מהם; מחשבות, שאם היו מיישמים אותן היו מביאות אותם למחוזות אחרים הדומים יותר למחשבת ישראל. מסגרת זו צרה מהכיל דיון רחב בסוגיה זו ולגבי הזיקה המורכבת של הרב עמיאל לפילוסופיה הכללית; פילוסופיה אותה הוא דוחה כמחשבת העמים. ראה רוזנק, עיון בדרגם חברתי (לעיל הערה 63).
 92 עמיאל, הצדק (לעיל הערה 65), עמ' 32, 92; הני"ל, לנבוכי, שם, עמ' 75, 92-97, 124.
 93 כך נוצרת המדינה הפשיסטית: "התרבות ... מביטה על האדם, כעל בורג קטן במכונה שאין לו חשיבות עצמית רק כשהוא במכונה ובו ברגע שהבורג נחפרק מהמכונה שוב אין לו שום ערך" (שם, עמ' 137).
 94 שם, עמ' 91.
 95 עמיאל, הצדק, עמ' 71.
 96 שם.
 97 ויקרא כד כב.
 98 שמות כג ג.
 99 דברים טו יט.
 100 תהלים ח ו.
 101 משנה, סנהדרין פרק ד משנה ה. הרב עמיאל כורך את ביקורתו על התרבות הנוצרית והמערבית-חילונית תחת הגיון אחד, אולם הוא גם יוצר את ההבחנה ביניהם: הוא מעדיף את נצרות האינקזיוואטורית

הללו טמונה אלימות כלפי 'האחר'. 'ידעת האמת' המוניסטית והצרה של הפילוסופיה גוררת אחריה אתיקה אגרוסיבית הכופה על האחר את 'הטוב' של בעל הכח והסמכות. כך הוצדקה האינקוויזיציה כיון ש"המוסר הנוצרי הני"ל ... חפץ להלעיט את האחר דוקא במה שניחא ליה ... [ו]כאו הנוצרים ... לידי האינקוויזיציה הקדושה וכפו על אחרים את מה שניחא להם היינו להכניס את נשמתם של אחרים בגן עדן ואם בשכיל כך הם צריכים להישרף חיים אין בכך כלום".¹⁰² מוסר צר ואלים כזה נמצא, לדעתו, גם בגישה החילונית הנגועה בחטא האכילה 'מעץ הדעת' (השבויה בטכנולוגיה ורדיפת איכות חיים):¹⁰³ תרבות המערב המודרנית, החילונית והטכנולוגית, יודעת, כלשונו, 'להנעים את חיי האדם ולהמציא לו תענוגים' אולם בד בבד, 'היא משמשת ככלי משחית', מכונת רצח והרג, הזורה אסון על האנושות יותר מכל מה שהיה ידוע במסעות הצלב בימי הביניים.¹⁰⁴ גרוע מכך: נוצרת תלות בין רמת הטכנולוגיה ואיכות החיים לבין עוצמת ההרג העומדת לרשות השלטונות.¹⁰⁵ המלחמה היא מנוף ליצירה טכנולוגית מפנקת, המעוררת שוב את רוחות המלחמה וחוזר חלילה.¹⁰⁶ ברוח זו הוא מנתח גם את רוחות המלחמה של המאה העשרים.¹⁰⁷ המערב אכל אפוא מעץ הדעת, ואילו השלום היהודי הוא אכילה מעץ החיים המגולמים כרדיפת הצדק והמשפט¹⁰⁸ החובקת לא רק את האדם אלא צדק המכוון לטבע כולו.¹⁰⁹

ניגודיות זו מקבלת ביטוי בהבחנה בין עמלק לישראל. "העמלקות שונאת את החלשים

על החילון המכוון את מלחמות העולם. באינקוויזיציה – על כל נוראותיה – היתה המחלוקת "לשם שמים", לעומת זאת, המחלוקת עם המחשבה הפוליטית המפלגתית והחילונית לא נוקקה עוד למסווה דתי (עמיאל, לנבוכי [לעיל הערה 65], עמ' 137-138) ותחת האידיאלולוגיה החילונית, לטענתו, צמחה תורת הגזע על כל נוראותיה.

- 102 עמיאל, הצדק (לעיל הערה 65), עמ' 33.
 103 עמיאל, דרכי משה (לעיל הערה 68), עמ' 22.
 104 עמיאל, לנבוכי (לעיל הערה 65), עמ' 135.
 105 על הסתירה בין מגמות אלו ראה שם, עמ' 136.
 106 שם, עמ' 137.
 107 "יען שהוא כ"כ [=כל כך] דור חכם, לכן הוא כ"כ דור רע, או להיפך, יען שהוא כ"כ רע ושואף לדם כמו נחש הקדמוני, לכן הוא כ"כ ערום וחכם? ... ואמנם אמת ... כל החכמות ... כל עיקר הורטן ... באו מהמלאך המוות שאין כמוהו גדול בחכמה וברעת. נחבונן נא על המלחמה הגדולה, מלחמת העולם, שבאה זה לא כבר לידי קצה, ומי יודע אם באמת באה לידי קצה, שהביאה חורבן נורא ומבול גדול של דמעות ודם, אבל מאירך גיטא אנו רואים, איך שע"י המלחמה נתרחו אבותינו כ"כ באופן שלא יאומן כי יסופר מקודם, המצאות כבירות ורבות ערך מצאו, אשר לא שערו אבותינו ... המצאיו, למשל, תותחים כאלה הקולעים אל המטרה ממרחק מאות פרסות ... כל אלה המה פרי השכל הכביר ... וכל אלה הרי הם תולדות המלחמה האכזרית ... ואפשר מאוד כי גם המסלת הברזל, הטיילגרף, הטיילפון ... גם כל אלה נוצרו מסבת ההכנה למלחמה. שכל אחד מהעמים חפץ להיות יותר מוכן ומוזמן ליום קרב, וזו היא שהמריצתם ליגע את מוחם להמציא את הדברים האלה ... ואמנם זוהי תכונתו של עץ הדעת כפי שמספרת לנו התורה ... אם תרצו לדעת עץ הדעת של כל העמים ... הצויליוזציה, הקולטורה ... אם תרצו לדעת את שורשן ומקום גדולן אזי עליכם להתחיל מבראשית ואזי תדעו ... אלמלא להט החרב המתהפכת, שנברא מעץ הדעת, כי או היה האדם יושב עד היום בגן עדן מקדם כמלך בסכו" (עמיאל, דרכי משה [לעיל הערה 67], עמ' 19-20).
 108 שם, עמ' 22.
 109 הרב משה אביגדור עמיאל, שבת מלכתא: קובץ מאמרים ונאומים על דבר השבת שנחפרסמו בעיתונים שונים לרגלי חרש תעמולה למען השבת. תל-אביב אלול ה'תש"ו, עמ' רד.

והיהדות שונאת את התקיפים. העמלקות מבקשת את הרודפים ואלוקי ישראל מבקשת את הנרדפים.¹¹⁰ ומהו כלי המאבק הטוב ביותר נגד רצחנותו של עמלק? בעקרון, טוען הרב עמיאל, היהדות אינה מאמינה בכח נגד כח; או בלשונו: "אין קטיגור נעשה סניגור. את הרע לא נוכל לעקור מן העולם ע"י הרע גופא. את הטיורור לא נוכל להסיר מן העולם ע"י טירור מצד שני, וע"כ אין לוחמים ביד חזקה ע"י יד חזקה" אלא "מלחמה נגד הסיף ע"י הספר. הספר של ניר וקלף ... ינצח את כל החרבות".¹¹¹ זו דרך ישראל מאז: מימי יוסף מול פרעה, יהושע מול עמלק, שמעון הצדיק מול אלכסנדר מוקדון¹¹² ור' יוחנן בן זכאי מול אפסינוס וטיטוס.¹¹³ הקונפליקט התרבותי הזה כה מוזר לאומות העולם, הוא טוען, שעלילות הדם היא פועל יוצא ממנו.¹¹⁴

האם יוצא מכל זה שלעולם לא יאחזו ישראל בחרב? לאו דווקא. כלשונו: "שונאת היא האומה הישראלית את המלחמה תכלית שנאה, ואף מלחמת הגנה בכלל, ואם מצד ההכרח היא זקוקה לפעמים באין ברירה אחרת להשתמש בההלכה הפסוקה שלית מן דפליג עליה 'הבא להרגך השכם והרגהו', עושה הוא זאת בריב צער ויגון, כי בני בניו של יעקב הם, שהיה מתיירא יותר מפן יהרוג ממה שמתירא מפני פן יהרג".¹¹⁵

הסלידה מהמלחמות¹¹⁶ נובעת אפוא מחדרת קיפור חיייהם של אחרים והשימוש במלחמה — אם נעשה — הוא רק אמצעי המונע מלחמה קשה יותר.¹¹⁷ ראינו אפוא שההבחנה הדואליסטית, הדיכוטומית — שבה מושג השלום קשור לישראל וזרעי המלחמה נזרעים על ידי המערב בכלל והנצרות בפרט — אינה ייחודית רק למי שמצע הגותו מושתת על המושגים החסידיים, הקבליים והבחנות אונטולוגיות, אלא היא מצויה גם אצל מי ששואב את הגותו מתוך בית המדרש הפילוסופי.

רוח דומה נמצא אצל אישים רבניים המגיעים מכיוון אחר לגמרי ומתוך אופק אינטלקטואלי ורוחני שונה לחלוטין.

110 הרב משה אביגדור עמיאל, דרשות אל עמי, תל-אביב תשכ"ד, ח"ג, עמ' קלד.

111 שם.

112 שם, עמ' קלה-קלו. לאחר שהמחבר מביא את המדרש ממסכת יומא סט ע"א הוא מוסיף: "נגד אלכסנדר מוקדון נלחם שמעון הצדיק; נגד בגדי הצבא אנו יוצאים בכגדי כהונה" (שם).

113 שם. וראה עוד על טיב כוחו של הספר, עמ' קלז.

114 "ולא לחנם ברו עלינו שונאינו עלילת דם, כי מוחותיהם לא היו יכולים לתפוס איך אפשר שיהי עם יוצא מן הכלל של כל העמים ויתקיים בעולם כלי הקזת דם מן האחרים. ולשיטתם היו מוכרחים לחשוך אותנו בדם כסתר, במקום הדם הגלוי, שהמה שופכים כמים" (שם, עמ' קלז).

115 שם, עמ' קלה-קלט.

116 "כי החרב הביאה לנו ומביאה לכל העולם כולו רק תשעה באב ורק קברים" (שם, עמ' עא).

117 "מפני שמוסר עליו זה ביותר (המלחמות) ואין אנו משתמשים בה רק מתוך הכרח כדי לבטל את המלחמות" (שם, עמ' ע).

על השלום האוניברסלי

הרב אברהם חזן¹¹⁸ — יליד אלג'יריה ותלמיד בית המדרש הצפון אפריקאי¹¹⁹ — הגיב אף הוא למאורעות מלחמת העולם ולכינונה של מדינת ישראל. היה רב ראשי בצבא הצרפתי במרוקו לאחר מלחמת העולם השנייה, רבה של יהדות צפון אפריקה בשטרסבורג שבצרפת ורב ראשי למשטרה ובתי הסוהר בישראל. בד בבד למסורת הספרדית והמדרשית שאותה ספג ואותה ביטא, הוא הושפע עמוקות ממורו הפילוסוף היהודי-צרפתי אנדרה נהר.¹²⁰

את מאורעות מלחמת העולם השנייה חוותה קהילת יהודי אלג'יריה כבגידה מצד התרבות המערבית-צרפתית אליה חשו שייכים. יהדות זו — מתאר ידידו הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטון)¹²¹ — התאפיינה בתמהיל של יהדות עברית מכאן ותרבות ערב עם תרבות צרפת¹²² מכאן, שהתבטא במורכבות חינוכם.¹²³ בגירת המערב אפוא נחוותה כטראומה.

חזן, כאמור, הושפע מאוד מהפילוסופיה היהודית של אנדרה נהר, שהיתה נטושה בעולם המקרא וחז"ל (עולם שהיה גם לחזן כלי ביטוי מרכזי), ומהאווירה של 'אסכולת מחשבת ישראל הפריסאית'.¹²⁴ איריה זו הטביעה חותמה גם על חלקים נרחבים של יהדות צרפת והיא שנתנה ביטוי פילוסופי להלך הרוח היהודי מזרחי שעל ברכיו חזן חונך. כאחת מהתבטאויותיו של נהר על אודות השלום (גם נהר, כידוע, חווה את אימי מלחמת העולם השנייה) הוא מבקר את תפיסת השלום הנהוגה בעולם המערבי-נוצרי ומשווה אותה ליחסי קין והבל המחוללים את סיפור הרצח הראשון במקרא.¹²⁵ שלום המבוסס על חלוקה או

118 ראה מרים סטיווי, לנטוע שמים: מפעל חייו של רב ומחנך הרב אברהם חזן רב המשטרה ובתי הסוהר, בית אל 2007; אבינועם רוזנק, 'מעשה אבות סימן לבנים: היסטוריה, גאולה ותשובה בהגותו של הרב אברהם חזן', תשובה וגאולה, ד' שחרור וא' גרוס (עורכים), רמת גן (בדפוס); 'הנ"ל, 'בין אשכנז לצפון אפריקה: הלכה, מטה-הלכה וחינוך בכתביו של הרב אברהם חזן', פעמים, 109 (תשס"ז), עמ' 95-124; Avinoam Rosenak, "Anti-Ideological Religion: Repentance, Halakhah, and Secular ; Culture in the Writings of Rabbi Abraham Hazan", *Revue des Etudes Juives* (בדפוס).

119 מוריו: הרב דוד אשכנזי (1898-1898) היה הרב הראשי האחרון של אלג'יריה והרב יצחק ראש (1906-1984). אמנם ניתן למצוא גוונים שונים ב'בית המדרש הצפון אפריקאי', שהרי לא הרי הרב יוסף משאש (1892-1975) כהרי הרב דוד אשכנזי, ולא הרי זה כהרי הרב דוד אכנלפיא. וראה את הפולמוס בין בנימין בראון וצבי זוהר הקשור לשאלה זו: ב' בראון, 'חכמי המזרח והקנאות הדתית: נקודות לקראת בחינה מחורשת', אקדמות, י [כסלו תש"ס], עמ' 289-324; 'הנ"ל, 'מורדניציה "אירופית"', תגובה אורתודוקסית והקשר הסיבתי — תגובה לתגובה', אקדמות, יא [תשרי תש"ס], עמ' 153-160; צבי זוהר, 'אורתודוקסיה אינה התגובה ההלכתית האותנטית היחידה למודרנה', אקדמות, י, שם, עמ' 139-151. ואף על פי כן, לטענת חזן ניתן למצוא קוי מתאר משותפים, וראה רוזנק, בין אשכנזי (לעיל, הערה 109). והשווה הכהן, נצרות (לעיל הערה 6), עמ' 120-125.

120 אנדרה נהר (1914-1988), מבכירי הפילוסופים היהודים הצרפתים במאה ה-20. וראה יהודע עמיר (עורך), נצח בעתות של שינוי: אנדרה נהר וההגות היהודית הצרפתית לאחר השואה, תל אביב 2005.

121 ראה לעיל הערה 32.

122 מניטון, תולדות, באתר: <http://www.manitou.org.il/hebrew/cv.php>.

123 שם. וראה בהרחבה לעיל הערה 118.

124 וראה שרביט, פעמים (לעיל הערה 32), עמ' 112.

125 ניתוח מאמר זה נעשה על ידי שמואל ויגודה, 'נהר, לוינס וכינוסי האינטלקטואלים היהודים בצרפת', נצח (לעיל הערה 120), עמ' 65-66.

הפרדה, לטענתו, אינו בר קיום. הבל היה הרועה וקין איש האדמה. החלוקה ביניהם יצרה מתח בלתי פתיר שהרי "לא ניתן לחלק את העולם. כשעדרי הבל שהו באיזה שדה, קין אמר: 'לא, שדה זה שייך לי', והבל השיב: 'השדה, יכול להיות, אך המרעה שייך לי'".¹²⁶ וכך הדברים בימינו, טוען נהר:

לא ניתן לחיות חיי-אחים תוך הפרדות זה מזה ... חיי-אחים אינם יכולים להתקיים אלא כחיים המעניקים לזולת את כל מה ששייך לי עצמי; כל אחד חייב לחיות ולנוע במכלול המכסה גם את עצם האני שלי; אחי חייב ליהנות מן השדה העומד לרשותי, ונהיה אחים אך ורק בתנאי זה ולא הודות לקו הפרדה כלשהו, תהינה הכוונות הטמונות בו אשר תהינה — אפילו כוונות שלום. אחת הדרכים למצוא את מקומך ביחס לאחר היא לומר: "מה ששלי — שלי, ומה ששלך — שלך": זו החלוקה, זה הנוהג שבעולם, הדרך הנורמאלית והמוסרית. אך החכמים היהודים אומרים שזו דרכה של סדום, שזו שיטתו של קין.¹²⁷

ביקורת זו, הנאמרת בלשון מתונה על התנהלות העולם המערבי, מקבלת ביטוי עז יותר במאמרו,¹²⁸ בו הוא מציין את הממד האוניברסלי המייחד את ירושלים: "וגם אל הנכרי אשר לא מעמך ישראל ... ובא והתפלל אל הבית הזה" (מ"א ח מא). אפילו אלוהים בכבודו ובעצמו מכריז, בקולו של ישעיהו הנביא: 'כי ביתי, בית-תפילה ייקרא לכל העמים' (ישע' נו ז) ... אין זה מקרה שדווקא בלב ליבה של ירושלים, עלו בפעם הראשונה בהיסטוריה קולות המדגישים את האוניברסאליות ואת האחוה בין בני האדם".¹²⁹

ירושלים היא סמל לשלום יהודי-אוניברסלי. זהו שלום מיוחד ושונה מכל מה שהורגל לו העולם המערבי והמוסלמי. בחירת ירושלים, לטענתו, נעשתה על פי הסיפור האגדי על זוג אחים שבאהבתם זה את זה ניסו לספק איש את חסרונו רעהו. שניהם היו בעלי שדה, אולם האחד היה רווק והשני בעל משפחה. האחד ביקש בחשאי לעזור לאחיו כפרנסת משפחתו והשני ביקש בחשאי להפיג את כדירות אחיו. "והנה כלילה אחד [בעודם נוטלים תבואה לשדה חבירון] ... נתקלים שני האחים זה בזה, מזהים זה את זה, נופלים איש על צוואר אחיו, ובוכים. ראה הקדוש ברוך הוא ואמר: 'בבוא העת, כשארצה לשכן שמי בקרב בני אדם, אקים את ביתי בנקודה הזו של מפגש האחוה'. וכך, כלילה חשוך ללא ירח, אך קורן כולו מאחוה, נוסדה ירושלים".¹³⁰

אולם, מתאר חזן, סיפור כינונה של רומא שונה בתכלית: "גם מאחורי ייסודה של רומא מוצאים אנו שני אחים: התאומים רמוס ורומולוס ... שניהם גודלו בידי זאבה; ולאחר שרומולוס רצח את אחיו, הוא ייסד את העיר שעתידה להחריב את ירושלים". זאת ועוד, ייחודה של ירושלים כעיר השלום האוניברסלי טמון בשמה:

126 אנדרה נהר, 'הדיאלוג המקראי: קין והבל', נצח (לעיל הערה 120), עמ' 230-231; והשווה שמות רבה, פרשה לא, ד"ה 'יהי בהיותם בשדה'.

127 נהר, שם. וראה משנה, אבות, ה, י.

128 ירושלים או השלום האוניברסלי. מאמר זה נמצא בכתב-יד והוא ראה אור גם בספרה של סטיווי (לעיל הערה 118), עמ' 434-443.

129 חזן, 'על השלום האוניברסלי', סטיווי, שם, עמ' 435.

130 שם.

שמה של ירושלים מוזכר 656 פעמים במקרא; הוא פותח וחותם כל תפילה של יהודי, הוא מקור לכל השראה וערגה. ואולם, ישנה תופעה סמנטית מעניינת, הנובעת מחלומות הפילולוגיה של השפה העברית: כותבים ירושלים, אך מבטאים ירושלים, והקרי מנוגד במשמעותו לכתיב.

לפי הכתיב, פירוש השם ירושלים הוא 'עיר (או יסוד) השלום', שלום אחד ויחיד; אבל לפי הקרי, פרוש השם ירושלים, הוא 'עיר (או יסוד) השלום הכפול' — שלום משותף, מחולק, ואפילו זוגי.¹³¹

הסוד הטמון בשלום זוגי זה טמון, לדעת חזן, במזמור תהילים קכב, המכיל בתוכו מפתח תאולוגי (ירושלים של מעלה ושל מטה); מפתח טופוגרפי (ירושלים עליונה ותחתונה); מפתח דיכוטומי (ירושלים דתית ומדינית) ומפתח היסטורי (ירושלים של עבר ועתיד). ירושלים אמורה לאחד את המתח הזוגי (עקרון שחזן נטל ופיתח בהרחבה לאור המושגים הפילוסופים שהוא ינק ממורו נהר).¹³² תרבות המערב, החיה במתח בין המישור האנכי (דתיות טראנסנדנטית) לבין המישור האופקי (חשיבה מדעית מטריאלית) אינה מכירה את סודו של האלכסון (המשלב בין שמים וארץ; חומר לרוח), המכיל את סוד הזוגיות וחכמת החיים במתח דואלי של קטבים וניגודים המשלימים זה את זה.¹³³ ובהעדר דגם דואלי מונותאיסטי, נוצרת, לטענת חזן, תפיסת שלום מערבית של 'השלום הרומי' (Pax Romana). רומא ידעה לדאוג לכך שהחרב תונף מחוץ לגבולות רומא. כל עוד נוהלו הקרבות מחוץ לגבולות רומא, רומא ראתה במצב זה מצב של שלום. בדומה לכך גם 'השלום התמיד' של שנת 1516 בפריבורג, בין פרנסואה הראשון לבין הקנטונים השווייצריים.¹³⁴ או 'השלום האמריקאי' שיש בו סממנים של 'בדלנות'.¹³⁵ או 'השלום הרוסי' המעורר 'סכסוכים רבים בדורנו, הרחק מברית המועצות, באמריקה הלטינית, בקובה, באפריקה... [וב] אפגניסטן'.¹³⁶ גם האסלם נדון ברותחין במסה זו: "הסלאם" — השלום הנוראי שחרט האסלאם על דגלו, והקורע את העולם, מבחינה תיאולוגית, לשני חלקים: "דאר-אל-אסלאם" — שהוא המרחב שבו שורר ה"סלאם", ו"דאר-אל-חרב"¹³⁷

131 שם, עמ' 436.

132 וראה רוזנק, בין אשכנז (לעיל, הערה 118), עמ' 99-101, 106-108.

133 וראה אנדרה נהר, משנתו של המהר"ל מפראג, ירושלים תשס"ג, עמ' 32, 40, 44-54; רוזנק, בין אשכנז (לעיל הערה 118), עמ' 110. דואליות זו והעמידה על חשיבותה נמצאת גם בתשתית הגותו של מניטו. וראה שריבט, פעמים (לעיל הערה 32), עמ' 118-119.

134 גם כאן שלום זה 'הוציא מתוכו שכירי החרב של האימפריה האירופית, שהוטל עליהם לנהל מלחמות במקומות מרוחקים, כדי להגן טוב יותר, על המדינות שמימנו אותם' (ראה סטיווי, לנטוע [לעיל הערה 118], עמ' 437).

135 'האמריקאים נחתו בצרפת כ-1917 רק לאחר הטבח המתועב שבוצע בחפירות וורדן; ורק בסוף 1942, יותר משלוש שנים אחרי פרוץ מלחמת העולם השנייה, הם הגיעו לחופי צפון-אפריקה. דאגה לבדלנות הבלתי מודעת של "שלום אמריקני" פתחול במקצת, ובכל מקרה — אגוצנטרי... במלחמת קוריאה ובמלחמת וייטנאם. אלה הן מורסות מלאכותיות, המנקות את הזוהמה של חישובים מדיניים וככלכליים מלוכלכים במקום כמה שיותר רחוק' (שם).

136 שם.

137 וראה קוראן, מ"ז 4; קוראן, ט, 5; מיכאל שוורץ, 'מלחמה, שלום ושטחים בעיני האסלאם', מדור דור, 1 (תשל"ט), עמ' 161-164; זוהר לצרוס יפה, עוד שיחות על דת האיסלם, תל אביב תשמ"ז, עמ' 52-58.

— מרחב החרב הרצחנית, מרחב שאותו צריך עדיין לכבוש בכוח החרב, בהתקפות חוזרות ונשנות.¹³⁸

לעומת כל אלה מציג חזן את

השלום היהודי, שאת משמעותו המלאה עלינו לדרוש מהשורש העברי על-ידי חשיפת הזיקה בין הקרי והכתיב... כדי להגיע לשלמותו, חייב השלום לשבור את צורת היחיד שלו, ולהפוך לצורה הזוגית המרגשת שבשם 'ירושלים'. בדיוק כמו באותו מאמר חסידי: 'אין דבר שלם יותר מלב שכור!'.

המסר של 'השלום היהודי' מופיע בכל עוצמתו והיקפו, בספר ויקרא: 'ונתתי שלום בארץ ויקרא, כיון ו' — ביטוי הסובל שני פירושים: ארץ ישראל ובמובן הרחב יותר — העולם.¹³⁹

חזן מביא את פרשנותם של הרמב"ן (1194–1270) ורבי חיים בן עטר (1696–1743) לפסוק זה ומתוכם הוא מחלץ, לשיטתו, את דמותו של השלום היהודי. לאור הרמב"ן הוא לומד ש'השלום המובטח אינו מוגבל אך ורק לארצכם. זהו שלום כללי, שיתחיל בישראל ויקיף את העולם כולו. זהו השלום לכל פרט, שישרור בכל המרחב הגיאוגרפי בעולמם של בני אדם'. ואילו לאור דברי רבי חיים בן עטר (לויקרא, כו, ו) הוא לומד על חשיבות השלום ככל העולם; שלום הנלמד מטיבם של 'שבעים הקורבנות (כנגד שבעים אומות העולם)' המוקרבים במקדש בזמן חג הסוכות (בבלי, סוכה, נ"ה). 'כפי הטבע', אומר רבי חיים בן עטר, 'כשיש מלחמות בעולם, יחרדו גם היושבים בטח, לקול ענות מלחמה', וחזן מבחיר את דבריו:

'שלום יהודי' הוא אפוא השלום היחיד האפשרי; הוא חייב להיות שלום שלנו, ושל האחר. אם השלום איננו אוניברסאלי, הרי לגבינו הוא לא יוכל להתקיים. אם הוא נוגע אך ורק לטריטוריה ולביטחון שלנו, הוא מטעה ומוליך שולל... השלום לא רק מתייחס לזולת, אלא הוא מתחיל בזולת: 'לרחוק ולקרוב', כדברי הנביא ישעיהו (נ"ז, יט)... זהו שלום המתחיל ברחוק לפני שהוא מגיע לקרוב; שלום שמשמעות הקרי שלו מאפשרת את משמעותו של הכתיב; שלום שבונה גשר בין מהות לממשות... דווקא השניים האלה [הרמב"ן ור' חיים בן עטר], פליטי הדיכוי הבלתי צודק של שתי הדתות שצמחו מהיהדות, מגדירים לנו מהו 'שלום יהודי'; שלום שאחדותו אינה ניתנת לחלוקה, אבל שצריך לשבור אותו, כדי לתת את חלקו הראשון לזולת ולרחוק, אם רוצים ליהנות מחלקו השני.¹⁴⁰

גם כאן, על אף המקורות הצפון אפריקאיים מכאן והפילוסופיה היהודית-צרפתית המושפעת מהמהר"ל מכאן מצאנו את אותה תפיסה דואליסטית שראינו לעיל ביחס שבין ישראל לעמים. גם כאן, כשאר ההוגים המגיבים למלחמות העולם, מצאנו את הטלת אשמת המלחמה על התרבות המוניסטית והלא פלורליסטית של הדתות והאידיאולוגיות של אומות העולם; וכל זאת בניגוד לתרבות המורכבת ורבת הגוונים של היהדות. גם

138 חזן, 'על השלום האוניברסלי'; סטיוו, לנטוע (לעיל הערה 118), עמ' 437.

139 שם.

140 שם.

גישה זו, כמו הגישות דלעיל, מלווה בפרשנות טיפולוגית; ובהקשר של חזן, זוהי פרשנות טיפולוגית מקראית ומדרשית¹⁴¹ העוקבת אחר דמותם הפרדיגמאטית של האבות מכאן לעומת דמויותיהם של עשיו (הנוצרי)¹⁴² וישמעאל (המוסלמי)¹⁴³ מכאן. אותו דואליזם דיכוטומי נשמר אף אצל ההוגה הרביעי והאחרון — הרב אליעזר ברקוביץ. אולם בצד זה עמדתו מדגישה פן חדש: התרכזות במישור ההלכתי (שלכאורה אינו עוסק ביחסי שלום במישור הכינלאומי)¹⁴⁴ וחילוף המסר המוסרי והחינוכי הטמון, לשיטתו, במקורות אלה בהקשר לדיונו.

החינוך ההלכתי לשלום

הרב אליעזר ברקוביץ, היה חלמידו המובהק של הרב יעקב יחיאל וויינברג¹⁴⁵ (עד פרוץ מלחמת העולם השנייה), בעל תואר דוקטור לפילוסופיה (מאוניברסיטת ברלין 1933) ושימש בתפקידי רבנות שונים וכמורה לפילוסופיה יהודית ב־Hebrew Theological Yeshivah¹⁴⁶ בשיקאגו.

כמו קודמיו, גם ברקוביץ כתב מתוך רגישות לאירועי זמנו (מלחמת העולם מכאן וכינונה של מדינת ישראל מכאן). הוא היה אחד האישים הרבניים הדומיננטיים שהגיבו למאורעות השואה ועיצבו תיאולוגיה והגות אתית הנענית לאתגר התיאולוגי והתכרובתי הכרוך בה.¹⁴⁷ מניה וביה, נושא המלחמה והשלום בהקשר הפוליטי-חברתי נוטלים חלק מרכזי בכתיבתו.

ברקוביץ היה איש הלכה מובהק ועל כן הוא הרבה לכתוב על נושא השלום בהקשר לספרות חז"ל.¹⁴⁸ הוא הדגיש את מרכזיותם של עקרונות 'זרכיה דרכי

141 פרשנות כזו נמצא גם אצל פרשנים ואישים אחרים מיהדות צפון אפריקה וראה הרב דוד אבן כליפא, מכלל יופי, 'ירושלים תש"ל, עמ' כד, טז-עא. ביחס לזיהוי העולם הערבי עם ישמעאל ראה: Shelomo Dov Goitein, *Jews and Arabs: Their Contact through the Ages*, Schocken Books, New York 1964, pp. 22, 31–32; Fergus Miller, "Hagar, Ishmael, Josephus and the Origins of Islam", *Journal of Jewish Studies* 44 (1993), pp. 23–45; ישראל יעקב יובל, שני גויים בכטנך: יהודים ונוצרים דימויים הדריים, תל אביב 2000, עמ' 34–18; Raphael Patai, *The Seed of Abraham: Jews and Arabs in Contact and Conflict*, C. Scribner's Sons, New York 1986, pp. 3–11, 22–25; Francis Edwards Peters, *Children of Abraham: Judaism, Christianity, Islam*, Princeton University Press, Princeton 1982.

142 הרב חזן, משא בערב: מלחמת יום כפור והשלום, עמ' 48 (הספר יצא לפני כן בצרפתית: Abraham Hazan, *Yom Kippour: Guerre et Priere*, editions Koumi, Jerusalem 1975. כתב היד העברי לא יצא לאור).

143 חזן, משא בערב, עמ' 115.

144 ראה לעיל, הערה 1.

145 הרב י"י וויינברג (1885–1966), בעל שו"ת שרידי אש.

146 ראה דוד חזוני, 'על אליעזר ברקוביץ ותורת המוסר היהודית', תכלת, 11 (תשמ"ב), עמ' 106–142.

147 אליעזר ברקוביץ, אמונה לאחר השואה, אביב מלצר (תרגם), 'ירושלים תשמ"ז; הנ"ל, עמו אנוכי בצרה: קידוש החיים כגטאות ובמחנות ההשמדה, תרגם אביב מלצר, 'ירושלים תשמ"ח.

148 בהקשר זה מעניין להשוות בין גישתו של ברקוביץ לבין כתביו של הרב חיים דוד הלוי. וראה הרב חיים דוד הלוי, 'דרכי שלום ביחסים שבין יהודים לשאינם יהודים', תחומין, ט (תשמ"ח), עמ' 81–71; ושם: 'עלינו להבחין בין נצרות כאמונה לבין נוצרים. עם הנצרות יש לנו חשבון היסטורי

נועם,¹⁴⁹ מפני דרכי שלום,¹⁵⁰ ועשית הישר והטוב,¹⁵¹ כמושגים מכוננים (ואף כערכי על) של המחשבה ההלכתית.¹⁵² לטענתו, ההלכה מחויבת לא רק ליישום מערכת משפטית הנאמנה לעקרונות הסדר הציבורי או למילוי ציוויי האל אלא היא גם נדרשת להתחשבות ורגישות עמוקים כלפי הזולת ולדרוש את שלומו במקום שבו הוא נמצא שם.

ההשקפה התלמודית רואה את כל מצוות התורה במהותן כמצוות בין אדם לחברו. חכמינו ז"ל סיכמו את הנושא בפתגמים: 'כל התורה כולה משום דרכי שלום היא', דכתיב: 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' (משלי מ, יז), (גיטין נט ע"ב), וזה כולל אפילו מצוות שבין אדם למקום. שהרי כך מסר הלל את תמצית התורה לאותו הגר: 'דעלך סני לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה, ואיך פירושה הוא, זיל גמור' (שבת לא ע"א).¹⁵³

כבתיאורו, קיומה של המצוה החשובה ביותר בתורה — של 'ואהבת את ה' אלוהיך'¹⁵⁴ — תלוי בהתנהגותו של התלמיד-יחכם בחברת בני אדם.¹⁵⁵ על זאת הדרך הוא מצביע על שרשרת ארוכה של הכרעות הלכתיות המנוהלות מתוך רגישות לשלום הבריות ולחשיבות הזיקה שבין אדם לחברו.¹⁵⁶ התנהלות הלכתית זו עולה בקנה אחד עם צו מוסרי אחר ועקרוני הפרוש על כל החשיבה ההלכתית: החובה לנהל את הדין לאור העקרון של 'ועשית הישר והטוב'. ופירושו: 'יצירת התנהלות הלכתית הרגישה כל העת לשלמו וטובתו של הזולת אף מעבר למה שמצווה במפורש בתורה, כלשון הרמב"ן:

ארוך ונוקב, אך לא עם האיש הנוצרי, שכלפיו אנו מצווים לרגול בסיסתו של בן עזאי: "זה ספר תולדות אדם — כלל גדול מזה" (מן הכלל 'ואהבת לרעך כמוך' שבו דגל ר' עקיבא), שהוא כולל ומקיף את כל הנכרא בצלם' (שם, עמ' 73). ההשלכה ההלכתית: 'כיון שאין לגוי נכר בזמננו דין ע"ז [עובד עבודה זרה]... הכל ניתן לעשות מתוך חובה אנושית מוסרית ולא משום "דרכי שלום" דוקא'. כאן יש להעיר: המושג 'דרכי שלום' מובן כאן על ידי הלוי באופן מצמצם: התנהגות X לא ראוי לעשותה מן הדין, ואף על פי כן, יש לעשותה כך ולא אחרת מפני דרכי שלום' וזהו התנהגות של בדיעבד בלבד בשל החשש מהגויים. פרשנות שונה לכך נמצא אצל ברקוביץ להלן, ועל סוגיה זו דן אביעזר רביצקי ארוכות עם הלוי. וראה אביעזר רביצקי, "דרכי שלום" ומעמדו של גויים לפי הרמב"ם: חליפת מכתבים עם הרב ח"ד הלוי, בתוך עיונים מיימוניים, תל אביב תשס"ז, עמ' 248-275. רביצקי מבקש לשנות את ההבנה של מושג 'דרכי שלום' לאור מאמרו של הרב אונטרמן 'דרכי שלום והגדרתם, מורשת, א (תשל"א), עמ' 5-10. על התכתבות זו מעיר הלוי גם במאמרו 'דרכי שלום' (לעיל), שם, הערה 8. בכל מקרה מהות מסקנתו של הלוי להלכה דומה למסקנתו של ברקוביץ להלן אם כי מתוך תפיסה אחרת של המושגים ההלכתיים.

149 משלי ג יז; בבלי, סוכה לב ע"א.

150 משנה, שביעית, פרק ד משנה ג; שם, פרק ה, משנה ט ועוד הרבה.

151 דברים ו יח; וראה פסיקתא זוטרתא (לקח טוב), דברים פרשת ואחחן, דף יא עמוד ב.

152 וראה הרב אליעזר ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים תשמ"א, עמ' 84-104.

153 ברקוביץ, משבר היהדות במדינת היהודים, ירושלים 1987, עמ' 87.

154 דבר' ו ה.

155 ברקוביץ, משבר (לעיל הערה 153), עמ' 118.

156 כדוגמת ההכרעה לפסוק בהלכה לאור מי שרמת המוסריות שלו גבוהה יותר (עירובין יג ע"ב; ברקוביץ, משבר, עמ' 119) או הכרעות חכמים כאשר מול עיניהם מצוקות היחיד והציבור, ואיסור חשיפת הממזרים כדי למנוע את העוול שילד נענש על חטאי הוריו (וראה ברקוביץ, שם, עמ' 120; בבלי, קידושין עא ע"א).

וזה ענין גדול, לפי שאי אפשר להזכיר בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו ורעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כלם, אבל אחרי שהזכיר מהם הרבה, כגון לא תלך רכיל (ויקרא יט טז), לא תקום ולא תטור (שם, יח), ולא תעמוד על דם רעך (שם, טז), לא תקלל חרש (שם, יד), מפני שיבה תקום (שם, לב), וכיוצא בהן, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר, עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, וכגון מה שהזכירו כדינא דבר מצרא (ב"מ קח ע"א), ואפילו מה שאמרו (יומא פו ע"א) פרקו נאה ודבורו בנחת עם הבריות, עד שיקרא בכל ענין תם וישר.¹⁵⁷

ברקוביץ — שהעריך את ההלכה כמערכת חינוכית — מקדיש לרעיונות אלו מקום נרחב בכתביו.¹⁵⁸ לשיטתו, האדם אחראי על גורלו,¹⁵⁹ וההלכה היא כלי עיצוב האדם, הקהילה והתרבות.

הנצרות והמלחמה

מצויד בעמדה זו ובגישה נורמטיבית-תרבותית, ניגש ברקוביץ לבחון — ובביקורתיות רבה ביותר — את דרכי עיצובה של התרבות המערבית והנוצרית בויקה לשואה. הנצרות, לטענתו, מצויה בסתירה פנימית ביחסה לעולם המעשי, החברתי והפוליטי. מצד אחד, הנצרות אחוזה בייאוש מן העולם כמצע להשגת הטוב (בשל ההפרדה המוחלטת בין רוח לחומר).¹⁶⁰ גאולת האדם, לדעת הנצרות, בפרישה מהעולם¹⁶¹ (ופרישה זו, סבור ברקוביץ, מכשילה את הנצרות).¹⁶² מצד שני, הנצרות נטועה בכח הפוליטי הניתן בידה מימות קונסטנטינוס הגדול (במאה ה-4) עת הוכרז שהנצרות תהיה דת-המדינה באימפריה הרומית. מכאן ואילך "הנצרות כבשה את האימפריה הרומית לא בכוחו של רעיון דתי אלא בכוח חרבו של הקיסר". לפני קבוצות הדת השונות הוצבה ברירה פשוטה: 'שבילה או מוות'. רוח זו, טוען ברקוביץ, מוטמעת מאז בכל הפעילות הלא סובלנית של המיסיון;¹⁶³ וסוכלנותה בפועל של הנצרות כיום אינו נובע משינוי מהותי, אלא מאיבוד בלעדיותו של כח החרב הנמצא בידי רבים.¹⁶⁴

כוחה המכריע של הכנסייה בעיצוב דעת הקהל עומד לחובתה נוכח השואה. שתיקתה הרועמת יצרה, לדעתו, משבר אמון עמוק.¹⁶⁵ גרוע מזה, הכנסייה, לטענתו, שיתפה פעולה באופן מעשי.¹⁶⁶ אולם הזדהות זו של הכנסייה אינה הכרחית; היא אינה מעידה דבר מה על טיבו האונטולוגי או האפיסטמולוגי של הגוי או הנוצרי אלא היא פרי חינוך מתמשך. היא

157 רמב"ן, דבר' ו יח; ברקוביץ, ההלכה (לעיל הערה 152), עמ' 89-90.

158 שם, עמ' 84-155.

159 בעניין זה ניתן למצוא מקבילות בין עמדת ברקוביץ לבין מאמרו של Max Weber, "Politics as a Vocation". וראה <http://www2.pfeiffer.edu/~lridener/DSS/Weber/polvoc.html>

160 לביקורת דומה ראה לעיל, הערות 49-51.

161 ברקוביץ, אמונה (לעיל הערה 147), עמ' 54-55.

162 בר בבד, ברקוביץ מעלה על נס את חשיבות החרות האנושית כמקור לעשיית הטוב בעולם.

163 ברקוביץ, אמונה (לעיל הערה 147), עמ' 35-36.

164 שם.

165 שם, עמ' 13.

טבועה בתרבות ובחינוך הנוצרי הרואה ביהודים ציבור הראוי לעונש על חטאיו הדתיים.¹⁶⁷ השואה היא רק חוליה מוקצנת בשרשרת אירועים שנמשכו מאות בשנים שהיו תמיד פעולות של אספסוף שמאחוריו הדהדו דרשותיהם של כמרים רבים.¹⁶⁸ הנצרות ראתה ביהודים חברים בכנסיית השטן;¹⁶⁹ היא הזינה את התעמולה הנאצית; והיא מפושטת היום, לטענתו, בתרבות הנוצרית כולה. גם הצהרות הפיוס של הכנסייה לאחר השואה אינן מרשימות את ברקוביץ. לדעתו, קשה לכבד — בלשון המעטה — הצהרה שמודה שהיהודים אינם אשמים לגמרי במותו של ישו.¹⁷⁰ אולם שוב, מים עכורים אלה אינם גורל והם ניתנים לשינוי.¹⁷¹ תפילתו של האפיפיור יוחנן ה-23 הנקראת 'הצהרת הכפרה' (שנגנזה) יכולה לשמש מצע לתשובה עמוקה של הכנסייה מעמדותיה הקודמות.¹⁷²

היחס לאחר: מפני דרכי שלום

כנגד האידיאולוגיה הנוצרית מעמיד ברקוביץ את חוקי ההלכה; וניתן למצוא את גישתו ליחסי יהודים והאומות בדיון המשווה בין שלושה סוגים שונים של זיקה 'לאחר' הטמונים בהלכה: 'משום איבה', 'דלא אתי לאינוצויי [=שלא יבואו לידי מריבה]', 'משום דרכי שלום' (ובדברי להלן אתרכו בראשון והאחרון בלבד).

משום איבה, מבהיר הוא, חל על קיים יחס בין אישי בין אדם לאדם ובפנייה אישית מתבקש יחס זיקה בין בני אדם שיש להיענות לו. היענות זו נעשית לא בשל הדין, אלא בשל הציפייה האנושית שזיקה זו אכן תתמש.¹⁷³ לדוגמה: "על פי הדין אסור ליהודיה לייילד אשה עובדת כוכבים, מפני שאסור ליהודי לחזק ידי עוברי עבירה (פירוש הדבר: לא

הדברים האלה: 'בראשים מורמים ובעדרים איתנים נכנסו אל הרייך השלישי ואנחנו נכונים לשרתו ככל כוחנו, כגופנו ובנפשנו'" (Guenter L. Lewy, *The Catholic Church and Nazi Germany*, New York 1964, p. 100) וראה עוד, ברקוביץ, אמונה (לעיל הערה 147), עמ' 14-15.

167 דוגמה לכך מובאת על ידי ברקוביץ מדברי הארכיבישוף קאמטקו (מראשי הכנסייה בסלובקיה) באביב 1942, עת הוא משיב לרב מ"ד וייסמאנדל (שביקש ממנו להשפיע על טיסו — מזכירו הפרטי לשעבר — למנוע את גירוש היהודים מארצו). "זה אינו גירוש כלבד. שם לא תמותו מרעב ומגיפה. שם ישחטו אתכם כולכם יחד, מזקן ועד עולה, נשים וטף ביום אחד. זהו עונש המגיע לכם על מיתת הגואל שלנו, אותו האיש, ואין לכם אלא עצה אחת — לעבור אל המסורת הנוצרית דתנו ואז אפעל שתחבטל הגזירה". וראה עוד מיכאל דב וייסמאנדל, מן המיצר, ניו יורק-ירושלים 1960, עמ' כג-כה. וראה ברקוביץ, אמונה (לעיל הערה 147), עמ' 16.

168 שם, עמ' 20.

169 "אתם מאת אביכם השטן היגכם, ותתמכרו לעשות כתאוות אביכם. הוא היה רוצח נפשות מראש" (יוחנן 8: 44); "וי לכם סופרים ופרושים חנפים... נחשים, ילדי צפעונים, איכה תינצלו מדין גיהנום" (מתי 23: 33); ברקוביץ, אמונה (לעיל הערה 147), עמ' 20-21.

170 שם, עמ' 38-39.

171 השווה דברים אלה לדבריו של הלוי, לעיל הערה 148.

172 "כיום אנחנו מודים שהרבה מאות שנים כיסה העוורון את עינינו עד שאין אנו מסוגלים עוד לראות את יופיו של עמך הנבחר, ואף לא לגלות בפניהם של בניו את התווים של אחינו בעלי הזכות המיוחדת, אנו יודעים כי אות קין טבוע במצחנו. במשך הדורות התבוסס אחינו הכל בדם שאנחנו שפכנו או בדמעות שאנחנו גרמנו להן כששכחנו את אהבתך. סלח לנו על הקללה שהרבקנו בשגגה לשמם של היהודים. סלח לנו על שצלבנו אותך צליבה שנייה בבשרם. כי לא ידענו את אשר אנחנו עושים" (John Colgey, *Sunday Times*, June 13, 1965). ברקוביץ, אמונה, עמ' 25.

173 ריברט, הרורה ולטיל הרעה (147), עמ' 84.

מפני שאינן מקיימות את מצוות התורה, שהן לא מחויבות בהן, אלא מפני שעכורים, על פי הגדרת התלמוד למושג זה, אינם מקיימים את שבע מצוות בני נח.¹⁷⁴ אכן במקרים שבהם המיילדת היהודייה אינה יכולה לחמוק (למשל, כשמבקשים לשכור אותה, כפי שנהוג), אזי מותר לה [ללכת ולילד את אותה אישה שאינה מקיימת שבע מצוות בני נח] "משום איבה".¹⁷⁵ ברקוביץ — בניגוד לפרשנים אחרים¹⁷⁶ — מדגיש שתקנה זו רומזת לאיבה אינה נובעת מיראת עכורים או נסיון להימנע מאנטישמיות, אלא זו "דרישה מוסרית הנובעת מהמגמה העקרונית של התורה, וחז"ל משתמשים בכך לא רק לגבי עכורים, אלא גם לעניין יחסים שבין איש לאשתו, וכן במישור הסוציאלי הבין-יהודי".¹⁷⁷

בהבהירו את טיב הדין של משום דרכי שלום, מביא ברקוביץ את דברי הגמרא: "מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל, ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל, וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל, מפני דרכי שלום".¹⁷⁸ וכתוספתא נאמר: "עיר שיש בה ישראל וגוים הפרנסין גובין מישראל ומגוים מפני דרכי שלום מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום. מספדין וקוברין מיתי גוים מפני דרכי שלום מנחמין אבילי גוים מפני דרכי שלום".¹⁷⁹ לטענתו, אמירות אלה הן הוראות נורמטיביות שמטרתן אחת: 'עשיית הצדקה והחסד עם הנכרי העני, החולה או האבל'. יש כאן עידוד לשלום חברתי בין יהודים לאומות, ודינים אלה שונים מהדינים המונעים מחלוקת. מניעת המחלוקת היא מצע לשלום אבל אז השלום מושג באורח לא ישיר. דרכי שלום היא עשייה פוזיטיבית, המקרבת ומשווה בין ישראל לעמים מתוך רצון להימנע מכל התנהגות שעשויה לפגוע בכבודו של הזולת; תוך החלת מצוות הצדקה והחסד שמעצבת זיקת יהודי לכני עמו גם על זיקת יהודים וגוים.

השלום אפוא אינו אידיאה אלא פרקטיקה שיש ליישמה הלכה למעשה. השלום הוא עקרון המכנס בתוכו את עיקר מצוות התורה, והוא חל על יהודים וגוים בשווה. בשונה מדברי קודמיו, ברקוביץ אינו מלווה את טענותיו ההלכתיות בתיאור אונטולוגי או אפיסטמולוגי המצדיק הלכה זו. שיקול הדעת הפוליטי, ועוד יותר מזה: חובת היחס האישי של דרכי שלום ודרכי נועם — הם העיקר. זיקות אנושיות אלו אינן שיקוף של המציאות, אלא הן יוצרות ומעצבות את המציאות. הן אינן מבטאות את טיבו של הטבע המצוי אלא הן דורשות העלאת המצוי אל דרגת מצוי מוסרי. חובות אלו, יטען ברקוביץ, הן חובות שאם היינו מוצאים כמותן גם בצדו המערבי-הנוצרי של המתרס, לא היו מתרחשות כל המלחמות והפוגרומים שהעולם חווה תחת משטרים לא יהודיים.

174 ככלי, סנהדרין נו ע"א.

175 ככלי, עבודה זרה כו ע"א; ברקוביץ, ההלכה (לעיל הערה 152), עמ' 85. אותה רוח נמצא גם בתקנה אחרת בעניין בהמה הרובצת תחת משאה. התורה מצווה: 'עובד תעובד עמו', קרי: חובת העזרה לזולת עם בהמתו; אולם הציווי חל רק ליהודים בינם לבין עצמם ואילו חכמים חיקנו שיש לטפל בבהמת עכורים כמו בבהמת ישראל, והטעם 'משום איבה' (ככלי, כבא מציעא לב ע"א).

176 וראה שלחן ערוך, אורח, סימן של, סעיף כ; משנה ברורה על אחר, אות ב. וכן עיין הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, אורח, סימן כה; הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ח, אורח, סימן לח.

177 ככלי, כתובות נח ע"ב; שם, כבא מציעא יב ע"ב; שם, קידושין סג ע"א ועוד. וראה לעיל הערה 148.

178 שם, גיטין סא ע"א.

179 תוספתא גיטין פ"ג יג-יד (מהדורת ליברמן).

את היהדות למקומות שונים מהעולם הנוצרי (ודומני שהגות יהודית, ביקורתית ביחס לציניות ואף פוסט-צינית במאה ה-21 חזרה מודעת יותר לחולשה הנחשפת עם הכח הפוליטי והשולכותיו על היחס שבין ישראל לעמים).¹⁸⁴ לא דומה מיעוט (יהודי) החי מחוץ להיסטוריה הפוליטית, המצליח בשכשכו לשנוני ביקורת חריפה על ההתנהלות הפוליטית של מדינות וצבאות, כהרי מנהיגות רבנית-יהודית הצריכה לתת דין וחשבון על התנהלות מדינתה וצבאה ואף לעצב את הקורדים האתיים של המדינה והצבא הליברליים הנשמעים לה. יתור על כן, המהפך בתפיסת הציניות הדתית ביחס ל'אחר' לאחר מלחמת ששת הימים מלמד שכל התרבויות שנסקרו לעיל נעלמו על ידי הזרם המרכזי של הרבנות הצינית-דתית ונוצרה הגות פוליטית-תאולוגית חלופית המעצימה את הממדים התאולוגיים של השימוש בכח.¹⁸⁵ בבעיה זו חש כבר ר' יהודה הלוי, עת הוא שם בפיו של מלך כוזר את השאלה המופנית לחבר המתפאר בסבל ישראל בגלות כמעלה רוחנית ואומר: "כן הוא נשאך מעלה היא לכסן אלו היתה כניעתכם ברצון, אבל היא בהכרח, וכאשר תמצא ידכם תהרגו".¹⁸⁶ החבר אינו מתגונן באופן אפולוגטי, ותשובתו: "מצאת מקום חרפתי מלך כוזר".¹⁸⁷

184 וכן דבירי של ארתור גרין: "יהדות, כאחת מן המורשות הגדולות, עוברת כיום את המבחן הגדול אולי בכל תולדותיה. היתה לנו הרבה מאד דורות את הזכות הגדולה להיות נרדפים ולא ורדפים. ולכן יכולנו להשתלל במין התעלות מוסרית ולומר תמיד 'ראה יריבו של עולם מה עלילו לנו'; אנתנו היינו הקרבות והגויים היו תמיד הרשעים. אבל עכשיו, עם הקמת המדינה, ועוד יותר עם כיבוש הגדה והרצועה – הגיע זמן המבחן שבו אנתנו שולטים פתאום בעם אחר, ונכתיים כיער אנתנו מיישמים את התפיסות המוסריות שלנו. ואני חושב שאנתנו נכשלים בכך כשלון חרוץ, כשלון שאין לו סוף! אני לא מתעלם מן הסכנות האמיתיות וגם לא משלה את עצמי לומר שהפלטנים קיבלו לגמרי את עובדת קיומנו כאן, ובכל זאת השפלה בני אוס לא עיוני אסירים לעינים קרובות לאל צורך פיצוץ מיותר של בתים – כל אלו אינם עולים בשום אופן בקנה אחד עם מה שאני יכול לקרוא לו מוסר יהודי, אני מאמין שאנתנו צריכים לראות את עצמנו כעם קודש – לא עם שנבחר על ידי האל ... ההכרה בכבודו ועלמו של האחר היא הכלל היסודי ... אנתנו חייבים לשנות ... את הכימיה ביחסים עם הערבים. הויכוח על כל מטר אדמה תמיד פוגע ביהדותנו. אנתנו צריכים להראות, גם לעצמנו, שאנתנו לא עם של תגרים קטנים. ואפשר לעשות זאת על ידי מחווה גדולה של אדיבות ופתיחות בעניין הסמלי והגורל של ירושלים. אני חושב שצריך להכריז שיש מקום לשני העמים עביר הזאת, ולמצוא גישה שבה תשאר ירושלים מאוחדת כרבות שותפת בבית שני העמים. זה לא יפגע בכטחון ישראל, אבל יראה לפלשטינאים שכאמת השתינו, וידא גם לכל האומות – בקוסובו ורואנדה וצ'צ'ניה וסורילנקה ובכל המקומות שעוד הורגים ונהרגים כשביל דום פה ודומם שם – שניתן גם ליצור יחס אחר בין עמים. והנושא המתאים לה לדיעתי הוא הנושא של ירושלים עיר הקודש (שיחה של אורה האורחני עם ארתור גרין, 'מגמר לחופשי', <http://27.41.122.401/search?q=cache:nFyAJHL73ogJ:www.hamakom.org.il/HEBREW%0252 WEBSITE/HebrewArticles/minumar%0252to%2520freeedom.doc++%22%D7%09%D7%A8%D7%09%D7%A8%D7%05%D7%A8+%D7%92%D7%A8%D7%99%D7%9F%22&hl=w&gl=il&ct=clink&cd=1 AA%D7%95%D7%A8+%D7%92%D7%A8%D7%99%D7%9F%22&hl=w&gl=il&ct=clink&cd=1>)
185 רואה לה, שלום ומלחמה (לעיל הערה 1), עמ' 256-276; הולצער, הכוח (לעיל הערה 1), וראה דברי הסתייגותי לעיל הערה 56.
186 ספר הכוזרי, מאמר א' אות קיד.
187 שם, קטל.

סוף דבר התמודדותם של ארבעת האישים עם מושגי השלום והמלחמה חשפה הן את המסגרת הקושרת אותם זה לזה והן את ההבדלים התרבותיים העמוקים ביניהם. הדיכטומיה בין ישראל לעמים, כאמור, אינה ייחודית למאה העשרים; אולם הקשריה ההיסטוריים, מלחמות העולם, והמתח היהודי-נוצרי על רקע השואה נתן את אותותיה בכתיבתם. בד בבד, הרקע להבחנה הדיכטומית היתה שונה. הרב קוק ייסד את דבריו על הקבלה והספרות הרומנטית; הרב עמיאל על עיון פילוסופי ואחי; הרב חזן היה אמון על הטיפולוגיה המדרשית והרב ברקוביץ על ספרות חז"ל והביקורת החינוכית-תרבותית. זה היה הרקע השונה לטענה הדיכטומית שנמצאה אצל כולם.

אולם יש גם לשים לב לטענה הפורטיטיבית המשותפת לכולם ביחס לשיבו של העם היהודי כעם רוזף שלום וכבעל יכולת הכלה גדולים, שאינם נמצאים לדבריהם בתרבות המערב. לשיטת כל אחת מהעמדות השונות, ישראל מאופיינים כמורכבות תרבותית הנעדרת תשוקות לגיור, המרה ומיסיון. היהדות אינה מבקשת את השתתותו של האחר; אלא משתוקקת לשמר את הפסיפס המגוון המאפשר ל'אחר' את חלל מקומו. מורכבות זו, לכאורה, נעדרת בגישת המערב הנוצרי, שחואר כבעל אידיאולוגיה נוקשה ובעל סממנים מסינונריים. כל אחד מארבעת האישים השונים ביטא עמדה זו על בסיס מצע הגותי שונה: 'כולת ההכלה של הרב קוק מבוססת על יחורת אחרות ההפכים' ועל גישתו ההיסטורית של 'התגלות מתמדת';¹⁸⁸ הרב עמיאל ביטא את הפילוסופיה הפוליטית האנרכיסטית מיסודו של אברבנאל;¹⁸⁹ הרב חזן אמון על המסורת המדרשית ממנה הוא יונק את רעיונותיו;¹⁹⁰ הרב ברקוביץ נסמך על גישתו המטא-הלכתית השמה את מושגי הצדקה, החסד והשלום כערכי-על.¹⁹¹ האם עמדה משותפת זו – על שלל מקורותיה השונים – עומדת על בסיס פילוסופי אחד משותף? שאלה זו דורשת דין וחשבון החורג מגבולות מאמר זה. אומר רק זאת: ניתן, לדעתי, למצוא בעמדה זו את סימניה של פילוסופיה פלורליסטית החובקת חלקים נרחבים של ההגות היהודית; פילוסופיה, החורגת מגבולות החשיבה המערבית הקלאסית.

תשובה גם להדגיש: הניסוחים דלעיל, כאמור, נוסחו על רקע פוליטי מסוים, ושינוי הזמן דורש את בחינתן מחדש. אין ספק, הביקורת הקשה של ההוגים היהודיים הללו על הנצרות נעשתה על רקע אימי מלחמות העולם, והן נהגו על בסיס מצב של העדר שוויון פוליטי בין מצבו של העם היהודי (הנערך מדינה ריבונית) לעומת מצב הנצרות (השולטת בעולם המערבי). אכן, לא הרי הנצרות, שנשלטה על עצמה את הנהגת העולם על מגוון עמיו וקבוצותיו, כהרי היהדות המרוכזת כעם אחד שרוב ימיו חי ללא ריבונות. היכולת לחאר תיאור אידיאלי של היהדות כרת שלום היא קלה נוכח האתגרים המעטים שמולם היתה צריכה היהדות לממש את חזונה. לא ברור כי אכן התמודדות ריאלית עם ההיסטוריה – כדרך שנאלצה הנצרות להתמודד מהמאה ה-4 ואילך – היתה מביאה

180 וראה לעיל הערה 44.
181 וראה לעיל הערה 8, וכן ראה רביצקי, דת ומדינה, שם.
182 וראה לעיל הערה 141-143.
183 וראה לעיל הערה 150, 151, ועוד שם.