

אי־ציות ודמוקרטיה

עורך
יהושע ויינשטיין

DISOBEDIENCE
AND DEMOCRACY

הקדמה ופרק ראשון

לקוראים באמצעות Adobe reader - לצורך קריאה נוחה מהעמוד הבא,

יש ללחוץ בעל המקשים <Ctrl> + <Shift>

בצד הימני של לוח המקשים

ואחר כך על המקש "+"

וכל העמוד יסתובב ב-90 מעלות ימינה.

(ואם תלחצו על המקש "-",

אז העמוד יסתובב ב-90 מעלות שמאלה)

איציאות דמוקרטיות

עורך

יהושע ריינשטיין

הוצאת שלם, ירושלים התשמ"ט

הספרייה להגות דמוקרטית

- מיכאל אורן — שישה ימים של מלחמה (עם הוצאת דביר)
ג'ון אלס — נגד הקונסטרקציה
מוניקה ברונר מורד — אהבה בשליטה: מודל תבוני לאהבה רומנטית
פול ברמן — כוח והאידיאליסטי: מנהיגי מרד הסטרנטיים בשלטון
רוברט היילברונר — הפילוסופים הארציים: חייהם, ימיהם ורעיונותיהם
של הוגי הכלכלה הגדולים
אדיאן הייסינגס — בנייתן של אומות: התנ"ך והיווצרות מדינות הלאום
סמואל הנסינגטון — התנגשות הציביליזציות
מיכאל וולצר — לאומיות ואוניברסליזם
איב שארל זקא — פרט נאצי בהגותו של קרל שמיט
צ'רלס טיילור — מועקת המודרניות
תומס סואל — יסודות הכלכלה: מודרך לאורח
תומס סואל — עימות בין השקפות
לינדה פולמן — תעשיית החמלה: מאחורי הקלעים של הסיוע ההומניטרי
אלן פינקלקראוט — בשם האחר: הדוררים על האנטישמיות שכתפה
סטיבן פינקר — האינסטינקט הלשוני: כיצד המוח יוצר שפה
מרטין לותר קינג הבן ואחרים — אייציאות הדמוקרטיה
הנרי קיסינג'ר — משבר: ניהול מדיניות החוץ במלחמת יום כיפור
וביציאה מווייטנאם
ארווינג קריסטול — מחשבות על השמרגל החדשה
נתן שרנסקי — בוכות הזוהר
נתן שרנסקי — יתרון הדמוקרטיה

תוכן העניינים

7	הקדמה
	חלק ראשון: מבוא – אי-ציות ויחידות
13	המקור היהודי למסורת האי-ציות המערבית
	חלק שני: הזגים מן העבר
71	הנרי דיוויד תורר אי-ציות אודחי
97	לב טולסטוי עבדות בתזמנו
111	מוהנדס גאנדי אי-ציות אודחי כזכות טבעית
123	מרטין לותר קינג הבן מכתב מבית הכלא העירוני של ברמינגהם

DISOBEDIENCE AND DEMOCRACY

הדפסה חמישית, 2016

© 1998

כל הזכויות שמורות למרכז שלם, ירושלים התשנ"ט

Cover Photo: Bob Fitch/Black Star, New York

הפניה:

הוצאת שלם, רחוב העסקן 3, ירושלים

טלפון: 02-5605578, פקס: 02-5605555

דוא"ל: shalem@shalem.ac.il

shalem@shalem.ac.il

מסת"ב 1-7052-965-978 ISBN

דאנאקוד 496-1002

נדפס בישראל

Printed in Israel

חלק שלישי: הוגים בני-זמננו

147	הצדקה של אי-ציות אורחי	ג'ון רולס
165	ציות ודמוקרטיה	שלמה אבינרי
183	אי-ציות אורחי כראי המשבר בחברה הישראלית	אליקים העצני
211	הזכות החובה להתנגד לשלטון	חיים כהן

מקורות

245

מפתח שמות

249

הקדמה

הצדק הוא עיקרון מוחלט, עיקרון שמעל לפוליטיקה, מעל לשיקולי תועלת, ומעל מגבלות אנוש. אך האם נוותר על הצדק והמוסר מפני שהם געלים מדי ובלתי-ניתנים להשגה? האימרה "צדק צדק תרדוף" מונחת ביסודם של החיים הציבוריים, אך ככל שמוסדות השלטון משתכ-לים וכלל שהביקורת הציבורית על השלטון רכה יותר, עדיין נראה הצדק כחומק בין אצבעותינו.

הדמוקרטיה בת-זמננו אינה מושתתת על הצדק כעיקרון סוחר ומופשט, ואין היא יכולה להיות כן. היא מורכבת, אפוא, ממגוון של עקרונות שניתנים ליישום מעשי, כגון חלוקת רשויות, ייצוג שוויוני, שלטון החוק, ממשל תקין וכיוצא באלו. ברם, עקרונות אלה הם תמיד חלקיים בלבד, ועשויים להתנגש זה בזה ואף לסתור אחד את השני. מי יאמר אם כוחו של זכויות הפרט עדיף, או שמא כוחה של הכרעת הרוב? הצידוף של כללים וחוקים שונים במשטר דמוקרטי והאיזון המעשי ביניהם הנם, בכל מקרה ומקרה, קשים למד, במיוחד מאחר שיישומם מונח בידי בני-אדם – שרים, חברי כנסת, שופטים, שוטרים וכן הלאה – העשויים לחטוא לצדק, בין אם בטעות ובין אם במתכוון.

בקובץ זה מובאות כמה השקפות על אי-ציות אורחי, אחת הסוגיות שעמן צריכה מדינת ישראל להתמודד בניסיונה לבנות חיים ציבוריים צודקים. שאלת האי-ציות היא זאת: מתי החוק גורם אי-צדק כה חמור שחובה על אדם לעבור על החוק כדי לא להיות שותף או שליח לעבירה? ומכאן נובעות שאלות נוספות: מתי חברה צריכה להיות פתוחה לפעולה מסוג זה כדי לספח בקרב אורחיה חוש מוסרי והתחייבות לעשיית הצדק,

ולשמור עליהם? מתי החוקה הגדולה של ציית לחוק, שהיא עניין מהותי בכל חברה מתוקנת, מתפוררת מול דרישותיו של המוסר, של צדק טהור, שהוא מעל כל חוק?
 עלימנת לחקל על הקורא את הגישה אל מגוון נקודות המבט המוציאות בקובץ, מחולק הספר לשלושה חלקים. בחלק הראשון, מובא מאת ד"ר יורם חונני, מנכ"ל מרכז שלם, הסוקר את ההתפתחות של תפישת האיצייות, ובעיקר את התפקיד המרכזי שמילא התנ"ך משך דורות רבים בשית הפוליטי בתרבות המערב. בחלק השני מובאים מאמריהם של הוגים שונים מן העבר אשר בכתביהם ובמעשיהם החירו נושא זה לתודעת העולם. בחיבוריהם רבייההשפעה של הסופר האמריקאי הנרי דיוויד תורו, ושל הסופר הרוסי לב טולסטוי, בולטים הן הדף הרחני-דתי, והן התפיסה הפוליטית האנטיממסדית, הנוטה לאנרכיזם. מאידך, כתביהם של גאנדי ומרטין לותר קינג – אף שבולטים אצלם עוד יותר השליחות הרוחנית והאמונה הדתית – מרגישים דווקא את הנאמנות לחוק ולחברה, ואת הצורך לרסן מעשי אייציות בתוך הגבולות של חיי הציבור. לתרומתם ההגותית של גאנדי וקינג ממוספת השפעת מעשיהם והישיגיהם הפוליטיים.

בחלקו השלישי, פוגה הספר להיבט המעשי במשטר דמוקרטי ערכני, ובמיוחד למצב בארץ. ג'ון רולס, פרופסור לפילוסופיה באוניברסיטת הרווארד, מתייחס לאייציות בחברה דמוקרטית כאל פעולה שהצדקתה נשענת על הפער בין העקרונות של הצדק, המשמשים אבני יסוד לכל חוקה צודקת, לבין יישומם בפועל של עקרונות אלו עליידי מנגנון פוליטי כזה או אחר. האייציות, לדבריו, יכול לשמש כלי מתקן ומטהר לחיזוק הצדק בחברה דמוקרטית. שלמה אבינרי, פרופסור למדע המדינה באוניברסיטה העברית, תוקף את תפיסתו של רולס תוך כדי התייחסות אל סוגיות אקטואליות מן הפוליטיקה הישראלית של שנות השמונים: פיניו ימית ומלחמת לבנון. לדבריו הסכנה של "איש הישר בעיניו יעשה" היא נקודת התורפה של רולס ומשנתו. המשפטן וחבר הכנסת לשעבר אליקים העזני מציג כאן דעה אחרת, הרואה באחריות המוטלת על כל פרט השוקל אייציות חלק חיובי ובלתיינמנע של חברה דמוקרטית. שופט

בית המשפט העליון בדימוס, חיים כהן, מפנה אותנו חזרה לסוגיה התמידית של נאמנות פוליטית ומראה את המצב כארץ בהמשך של דיון עתיק ומיוז.
 המתח שבין העקרונות למעשי, בין מצפוני הפרטי של אדם לבין הכוח הפוליטי של החברה – אלו הציירים עליהם נע הדין בנושא האיצייות. מטרת הקובץ הזה היא להעמיק את הדין המתקיים במדינת ישראל בנושאים הללו, החל בשורשיהם במסורת ישראל ועד יישומם השנוי במחלוקת במדינת ישראל ובמדינות דמוקרטיות בכל העולם. על רקע של דיון משותף כזה נוכל לקיים בישראל מדינה השואפת לעתיד צודק יותר.

* * *

ספר זה יוצא לאור בזכות שילוב מספר כוחות. תודה אישית מיוחדת אני חייב לידידתי הוותיקה אולין גורדון, עמיתתי ללימודים מגוונים ושותפה למאמצים רבים. היא אשר יזמה את הוצאת הקובץ, היברה את המאמרים הביוגרפיים ואף השתתפה בבחירת החומר ובעריכתו. כן יבואו על הברכה אהרן אמיר, ברוך קורות, דינה מרקון ורחל אביטל שתרגמו את פרקי הספר. עריכתו הלשונית, הוצאתו לאור והפקתו של הספר נעשו בידי ב"צ יהושע, העורך הראשי של הוצאת 'שלם', גליה ששון ורות סוכל – תודתי נתונה להם.

יהושע ויינשטיין
 ירושלים, תשרי התשנ"ט
 ספטמבר 1998

חלק ראשון

מבוא – אי-ציות ויהדות *

המקור היהודי למסורת האיי-ציות המערבית

יזרם חזוני

באחד באוקטובר 1946 דן בית משפט של בעלות הברית למוות בתלייה את האישים שחודשים ספורים קודם לכן עמדו בראש מנגנוניה של המדינה הגרמנית ותרבותה הציבורית, ביניהם שר החוץ הגרמני, שר הפנים והשר לענייני שטחי הכיבוש במזרח אירופה: הרמטכ"ל הגרמני, ראש אגף המבצעים של הכוחות המזוינים, ראש שירותי הביטחון ומפקד חיל האוויר; וכמו כן מושל אוסטרית, נשיא האקדמיה למשפט גרמני, ומ"ל השבועון דר שטיירמר. איש מהם לא הואשם בהפרת חוקיה של גרמניה. להפך, הם הואשמו בציות להם. ובגלל פשע זה — פשע הציות לחוקי גרמניה — הורשעו והוצאו להורג. מלכתחילה, כשהוקם "בית הדין הבינלאומי לשיפוט פושעי מלחמה גרמנים", היה ברור שחוקי המדינה הגרמנית לא יוכלו לשמש בסיס לשיפוט מנהיגי גרמניה על פשעיהם, שכן אותם מנהיגים הם שיצרו את החוקים כדי לתת הכשר משפטי למעשיהם. גם החוק הבינלאומי, כפי שהתבטא באמנות שונות שגרמניה הייתה חתומה עליהן, לא היה חריג משמעי לגבי רבים מן הנושאים שהובאו בפני בית הדין. מסיבות אלו הוסמכו השופטים, בכתב ההאמנה שלפיו הוקם בית הדין, לדון את המובאים בפניהם ולהענישם על פי "חוקים" שלא בהכרח נמצאו בספרי החוקים הגרמניים: השרים ואנשי הצבא הגרמנים הועמדו למשפט

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

הכרה בכך שלא תכתיביה של המדינה אלא "העקרונות הכלליים של הצדק" ו"התכתיבים הנסיסים של האנושות" הם הקובעים, בסופו של דבר, את הפותם או את אשמתם של בני אדם היא העיקרון הפוליטי הנעלה ביותר של הציביליזציה המערבית; בדיוק כפי שדחייית תורה זו אימוץ החפך ממנה — האמונה שחוקיה וצויה של המדינה הם הפוסקים האחרונים בשאלת האשם והחפות — הם המסר העליון של האידיאל הקורפורטיבי המגולם בנאציזם. כך, מלחמת העולם השנייה הגשמת שהתנהלה בדם ואש על חופי נורמנדיה וביערות ארדן, הייתה מבוכן חשוב הכיטי הפיזי של מלחמת רעיונות אשר הסתיימה רק בנידברג — המאבק לחיים ולמוות בין שתי התורות היסודיות במסורת הפוליטית האנושית, זו המלמדת ציאות למדינה, וזו הדוגלת בציאות לצדק.⁴

אין זה מפתיע שבית הדין של בעלות הברית ניסס את החלטתו על העדפה חרישמשמיעית של הצדק על פני תכתיביה של המדינה. רעיון

עליונותו של הצדק רחש זה מכבר במחשבה המדינית במערב, ובייחוד בזו של ארצות-הפשיה, מדינת שטולה מתוך אייכות לחוקי המס הכריטיים, ומלחמת האזרחים שלה הייתה, למעשה, מלחמה נגד חוקמה הכתובה שלה, שהגנה על ה"זכות" להחזיק בעבדים. אך רק לאחר אימי מלחמת העולם השנייה ופסקי הדין בנידברג החלה ההגנה המולכעת שביסוד מחשבת הדמוקרטיה המערבית להיתפש כאבן הפינה שלה: אם אורחיה של תברה חופשית לא יהיו מוכנים להגן על חירותם כנגד העולות שלעולם יהיו אפשריות אפילו תחת ממשלה דמוקרטית — ככלות הכול, היסלר עצמו הגיע לשלטון באמצעות ההליכים הדמוקרטיים של רפובליקת ויימאר — או, במקום או במאוחר, ייחרף המפעל כולו, בדיוק כפי שקרה בגרמניה. ובאופן כזה מצאו לקחי נירנברג בסופו של דבר את ביטויים לאחר שנים, פהג לאומי שנקבע בארצות-הברית לזכר מרטין לותר קינג הבן, תנועת האי-ציאות לחוקי אפליה גזעית, שהמסר המפורש שלו הוא הסירוב לקיים חוקי מדינה בלתי צודקים בהחלטת המסה של הנרי דיוויד תורה, "אי-ציאות אורח", בין נכסי צאן הברזל של הספרות הלאומית האמריקנית, והוראתה בבתי הספר; ובשימוש בביטוי "דק מילאטי הוראות" — טענתם של הנאשמים במשפטי נירנברג — בבתי הספר ובתקשורת הפופולרית כאחד, כדוגמה הממזה ביותר להטי תלקות מאחוריות מוסרית. אכן, סמני תרבות אלה ודומיהם משקפים מדיניות רשמית של המדינה האמריקנית ובעלות בריתה האידיולוגיות, לבדן מכל המעצמות הגדולות בהיסטוריה, לחנך את ילדיהן על ברכי האמונה שעשיית צדק הייבת להיות, בחשבון הסופי, מועדפת על פני ציאות לחוק — אפילו החוק שלהן עצמן.

ואולם, אם נשאל מאין בא עיקרון זה, וכיצד אינע שאומות המערב החלו ללמד את בניהן כי הצדק עדיף על פני ציאות עיוור לחוקי המדינה, נעמוד מול אירונה תבויה, אשר גורלם של יהודי אירופה תחת שלטון גרמניה צובע אותה בגווני מריר למדי. שכן בעוד שמסורת האי-ציאות של המערב מוכרת וידועה, נשכחה העובדה שתורה זו היא כעצם הרעיון המדיני העיקרי של היהדות, רעיון שהופעתו בעולם ומעמד הכבודה שכבש לו בהשקפת עולמן של הדמוקרטיות המערביות נובעים, באופן

כמעט בלעד, מהשפעתו של התנ"ך העברי — כלומר, שהפילוסופיה המדינית של היהודים היא אשר הוצבה מול הטיעונים של גרמניה הנאצית שנשמעו בנירנברג, והוכרזה בידי ארצות-הברית ובעלות בריתה כתפישה הנכונה מבין השתיים. (חבויה כאן גם אירוניה נוספת, מכוונת יותר, היות שמקורותיה של מסורת האי-ציות הוסתרו, עד לימינו אנו, על ידי תפישה היסטוריוגרפית שנבנתה במאה התשע-עשרה בידי האקדמיה הגרמנית, אשר — ואף אחד לא ידעוץ לגלות זאת — הכחישה בשיטתיות כי רעיונות מערביים משמעותיים כלשהם מקורם בישראל הקדומה, ותחת זאת ייחסה אותם בעקביות ליוון.)⁶

מדי תורת האי-ציות היהודית שהייתה לה השפעה כה מרחיקת לכת על רעיונות המוקרטיה המערבית? כוונתי לסקור כאן אותם דברים יסודיים, שרבים ככל הנראה שכחו: ציות בלתי מסויג למדינה הוא הרעיון היסודי של האלילות, התורה המדינית. המהותיות של פולחני האליל הגדולים זימי קדם; שחופש המצפון והאי-ציות לחוק בלתי צודק הם ליבוטה של תורת המדינה המקראית, שקמה כרחייה של הסגידה הפגנית למינה; ושאימוץ תורת האי-ציות היהודית על ידי המערב הוא ההישג המזהיר ביותר של הרעיון המדיני היהודי בהיסטוריה — הישג שאפשר למערב, שליחו הגדול של רעיון זה בפני האנושות, להביס את המדינה הנאצית הפגנית, לא רק במערכה הצבאית, אלא גם בשדה הקרב הרעיוני.

ב

התיאור המקראי להופעתו של העם היהודי נפתח בבעיית פליטים: מנוסתו של אברהם העברי מאור שבארם נהריים, מטרופולין ענק בלב הציביליזציה של אותם ימים — מנוסה שבסימאה החל את חייו מחדש,

בגיל שבעים וחמש, כרועה עזים וכבשים על כבדת ארץ לאורך-נתיב המסחר למצרים, ארץ בלתי מפותחת מבחינה כלכלית, חסרת חשיבות מבחינה תרבותית, שממה ושמה כנען. מה יכול היה להניע אדם כך תרבות לנטוש את עולם המדע והטכנולוגיה, התרבות והאמנות, המשפט והעצמה, שהייתה אדם נהריים בימים ההם ואף שנים לפניהם — בקצרה, להפוך עצמו לפליט מכל מה שהאנושות התאמצה להשיג במשך זמן כה רב — כדי להיאבק על קיום קשה-יום כנבעות ובגיאיות הפראיים של כנען? הכתוב אינו מספר הרבה על הסיבות לבריחתו של אברהם מתרבות הפורת, אך שהייתו הקצרה במצרים, שגם היא מסתיימת בנסיגה חפוזה, מבחירה שגם לתרבות הנלוס הגדולה לא רחש אבי העברים אהבת-יתר. מכאן, שלא רתיעה פתאומית מן הפטישים המסומים של ארם נהריים ולא צי מאסר מידי המשטרה המוסופטמית מביאים את אברהם להיפרד סופית מהעולם שידע כל חייו. הוא מוותר על תהילתו של האימפריית חובקות-העולם של ימי מפני שהוא מאמין שרק בדרך זו תבוא הברכה, עליו ועל צאצאיו ואף על העולם כולו — מסקנה הנובעת מן ההכרה שלעולם לא ימצא במצרים ואף לא בארם נהריים דבר שידמה לברכה שרצה להביא על ילדיו. ואין לנו אלא להיזכר באופיין של הציביליזציות שמון פרש אברהם כדי להבין שצדק.

במשך למעלה מאלף שנים לפני אברהם, הצמיחו הנלוס והפרת את הציביליזציות המתקדמות ביותר שידע המין האנושי. עצמתם של נהרות אלו נתמה ליצירת מפעלי השקיה רבייהיקו וסחר נהרת פורת, ואפשרה את עלייתן של שומר ויררשותיה בארם נהריים ואת עלייתה של מצרים הפרעונית. שתי מעצמות אלו, כמו גם סין, הודו ופרס, זימו עבודות ציבוריות בהיקף חסר תקדים כדי להגדיל את שטח האדמה הניתנת לעיבוד, ולשם כך כפו עבודות על האוכלוסייה כולה למשך שבעות ואף חודשים כשמפעלים חשונים היו בעיצומם. הפעלה כפויה זו של מיליוני אנשים נחשבה לסוג של מיסוי, והייתה להקים בירור קרטיה עצומה שהייתה מסיגלת לנהל את רשימות הנתנים ולעקוב אחר תרומתם לממלכה. מובן מאליו כי שיטה זו אפשרה למלך ולמש-פחתו לצבור עושר ראוותני, וגם חיבבה אותם ליצור מנגנון צבאי אדיר

כדי לאכוף את הגיוס ולהגן על העבודות הציבוריות מפני עמים גוֹרְדִים שחמרו את העושר ואת העצמה שהלכו ורבו בעמקי הנחרות.

למעצלים אלה, המקיפים ציביליזציות שלמות, היו השלכות פוליטיות מרחיקות לכת. כדי לתת אומות שלמות לבניית מבני ענק כמו הפירמידות במצרים, הויקורת בארם נהריים והחומה הסינית, היה צורך לגייס כל מקור של פחד וסמכות שהיה עשוי להבטיח צייתנות של בהמות עבודה מצד הנתינים — גם כאשר, כמו בכל מפעל מעין זה, אותה צייתנות הייתה כרוכה בהרס בלתי נמנע של חלק מהעם. בשל כך היה המלך מעסיק מנגנון משטרתי עצום, שהסתמך על מידע שסיפקה הפקידות, שקראה את הדואר שנשלח באימפריה והפעילה גדרים של מלשינים. ובה בשעה שמוסרות המשטר כפתו את גופו של האדם, גם שכלי הונס כאמצעות מערכת דתית שקבעה כי רצון האלים זהה לרצונו של השליט: המלך היה בנם של האלים, משרתם הראשי וכוונם הגדול, וזאת רק כאשר לא היה הוא עצמו אל. על כוחותיה העליונים של המדינה העידה הכהונה הרשמית, שברך כלל החזיקה בידיה את השליטה הבלעדית על המדעים, המתמטיקה, האסטרונומיה וההנדסה. בנוסף להטלת האימה הכרוכה במונופול כוח על הידע, נצלו מיומנויות אלה להקמת מגדלים אדירים ומצפי כוכבים שקשרו את המדינה שבארץ אל הריקע בדרך שהייתה ברורה לכל מי שענינו בראשו. בתוך מערכת כזאת, הדת לא הייתה אלא האידיאולוגיה הקוסמית של המדינה, המלט האינסטיטואציונל והרוחני שיצק את המונים למכשיר יחיד בידי השליט. החוק שיצא מתחת ידיו היה, על כן, כבואה של חוק היקום שאין לערער עליו, המחייב ציית מופחד הגייהנום עלי אדמות העומד תמיד בפחת, ושהוא אך מקדמה למה שצפוי לאחור המוות.⁹

משתמע מכאן שבעולם הקדום לא הרבו לדון בנכות לאי-ציית. האנושות לא התחבטה בימי קדם בשאלת הגבולות האפשריים לרדישר תיקון של ממשלות מבני אדם, לא במצרים, לא בארם נהריים ולא בכל מקום אחר. ולרעיון שלפרט יש זכות להסתייג מחוק בלתי צודק לא נמצא יסוד בעולם המהשבה של עם כלשהו. כמוכּוּן אין פירושו של דבר שלא היו פורצי חוק. מאז ומתמיד ובכל מקום, היו נוכלים וגנבים שהיו

מוכנים להפר את החוק למטרות רווח אישי. באותו אופן, משטר העריצות של העולם העתיק לא הצליחו למנוע את קיומן של התנשקות פוליטיות, בדרך כלל פרי יוזמתו של מתנשא למלך כזה או אחר שאף להעביר את מוסדות השלטון המוחלט לידי אדם אחר, גזילת-שלטון מוצלחת יכלה להתפרש כהוכחה שהשליט החדש אף-הוא נהנה מחסדי שמים — ועל כן הוא רשאי לדרוש ציית מוחלט כקודמיו — אך לא הייתה שיטה פילוסופית, מוסרית, אידיאולוגית או דתית כלשהי שראתה מעשים כאלה כפעולות לגיטימיות באופן עקרוני.

מבט חסוף מגלה שהאימפריות הגדולות דבקו במתכוון זה לשלטון טוטלי ויישמו אותו בעקביות, גם אם הפרטים השתנו. שלטונם של הפרעונים המצרים נבנה סביב האמונה שהם התגלמותו של האל הורוס, ונצאצאו של האל רע, אל השמש, והם הזדווגו בדרך כלל עם אחיותיהם ובנותיהם כדי להימנע מדילול הדם האלוהי שבעורקיהם. פרעה נתפש כשולט בטבע, כולל עונות השנה שקבעו את המחזור החקלאי ואת פעולת גרמי השמים.⁹ דבר לא נסתר ממנו, וכל רצונותיו התגשמו.¹⁰ הוא היה הכוחן הגדול, השופט העליון ומפקד החילות הממשלתי; הצדק

עצמו הוגדר כימה שפרעה אהב,¹¹ ואילו העוול היה "מה שפרעה שונא".¹¹ במשך למעלה משלושת אלפים שנה כונה מלך מצרים ככתובת קיר "מתן ראשים", ותואר כשהוא גורר שבוי חסר ישע בידי השמאלית, בעוד היד הימנית אותת באלת-שרביט לצורך ניפוץ גולגלותי¹² — שליט שדברו היה חוק כל יעבור, ושהעניש עבריינים בכריתת אפם ואוזניהם, כשיפרסם דרך החלחולת, או בפעירת פצעים בגופם. לאחר המוות, הועמדו נשמותיהם של נתיני פרעה למשפט שבו הואשמו כארבי עם ושניים "חסאים", כמעט כולם הפרות של חוקי המדינה, ושבו אם יימצאו אשמים, יידונו להיקרע לגזרים בידי מפלצת שחצייה תניז חצייה ארית.¹³ ובאשר ליחסו של הנתין למלכו, ניתן להתרשם מדבריו של פקיד מצרי בכיר, בערך מומנו של אברהם אבינו, שכתב לגבי המלך אַמְנֶמְחַאֵת השלישי: "הוא רע, שקרני מאפשרות לנו לראות... הוא בורא את מי שיש לברוא. הוא האל הַגּוֹם היוצר כל בשר. הוא האלה סַסַּת המינה על מצרים. מי שסוגר לו חוסה בצליו. אך הוא סַחַמַּת ואלת

האימה בדמות אריה לאלה המפירים את ציו... הילחם למען שמו, היה סוחר למען חייו, ואז תהיה חף מכל צל של חטא. מי שהמלך אהבו יהיה בין הנכבדים (בעולם הבא, אך למורד איז קבר. גופתו תושלך אל הנהר".¹⁴

למרות ההבדלים הרבים שבין תרבויות מסופוטמיה ומצרים, בשורה התחתונה היו החיים לאורך הפתח דומים מאוד. ערי המדינה השומריות אורגנו בראשיתן כ"משקי בית" של האלים המקומיים ופמלייתיהם, וחלק גדול מהתושבים אף היו את חייהם כמשרתים במקדשו של האל או בארמונו של "משרתו" הראשי, שהיה, בעת ובעונה אחת, מושל העיר, שופט עליו, כוהן גדול ומפקד הצבא. בטקסט מן התקופה שבה הייתה דרום עירק, אזור מוצאו של אברהם, נשיא כוחה, נאמר לעם: "פקודתו של הארמון, כמו פקודתו של אל השמים אנו, אינה בתיתקון. דבר המלך הוא נכון. מאמרו, כמאמרו של אל, אינו ניתן לשינוי".¹⁵ מאוחר יותר החלו מלכי שומר לזכות את עצמם עם אנליל, אל הסערה, שמהותו הייתה כפייה ואימה. גם סרגון והמלכים האכדיים כינו את עצמם "מלך ארבע קרנות העולם" או "מלך היקום", וחלקם נחשבו אלים בעצמם.¹⁶

מלכי כבל, שכבשו את אגן הפתח בתקופת האבות, הצהירו גם הם על קרבה משפחתית לאנליל, וחמורבי טען כי הוא "נקרא" על ידי אל האימים, וכי הוא "מורע המלכות שברא סין ובנו של אנליל... המלך רב העצמה, אל השמש של כבל המעלה אור בארץ שומר ואכד, המלך המביא את ארבעת רובעי העולם לציוח".¹⁷ ידיביהם האשוריים של מלכי כבל גם הם כינו עצמם "מלכי תבל", וכיהנו ככהונני הגדולים של האל אשור, שעליונותו במרומים הוכחה באמצעות כיבושים צבאיים עלי ארץ, תוצאה של מסעות מלחמה תוקפניים שנערכו מדי שנה במשך דורות רבים, כמעט ללא הפסקה.¹⁸ נכרים שעמדו בדרכו של אשור אל השלטון ביקום נתפשו כ"שרים רשעים", ואילו אורחים אשוריים, ובתוכם פקידים דמיידרג, נחשבו משרתיו או "עבדיו" של המלך.¹⁹ באשור, כמו בכל מקום אחר, המעלה העיקרית של הנתין הייתה הכנעה, והמדינה הבטיחה אותה באמצעות טרור. כך הזדיר

אוישום הראשון, שמלך באשור לא הרבה לפני תקופת אברהם, את השוקלים אי-ציוח: "האומר שקר בשער המדרגה [בניין ממשל האשור]. שד החורבן יאחז בפיו וכאחוריו. הוא ינפץ את ראשו כחרס הנשבר, הוא ייפול קבנה רצוצ ומים יזרמו מפיו. האומר שקר בשע המדרגה, ביתו יהיה לבית חורבן... המציית לי כשהוא הולך אל שער המדרגה, נציג האומון יסייע בידו".²⁰

לאחר כיבוש כבל ומצרים בידי הפרסים, הכריז גם דרייווש על אלוהותם של חוקי פרס.²¹ בהודו הייתה אלוהותו של המלך עיקר אמונה הינדי בלתי מעורער.²² למלך ההינדי הייתה סמכות בלעדית לחוקק חוקים או לבטלם על פי ראות עיניו,²³ ודתו לימדה כי הפחד שבאמצע-ערתו שלט בנתיניו הוא כורח מוחלט: "העולם כולו מתנהל כסדרו באמצעות העונש... אלמלא השיל המלך עונשים על האויים להם ללא לאות, היו החוקים צוללים את החלשים כדגים על שיפור, העורב היה אוכל את עוגת הקרבן והכלב היה מלקק את מטעמי הקרבן, הבעלות לא הייתה נשמרת לאף אדם, והתחתונים היו מנשלים את העליונים... העונש לבדו מושל כברואים כולם, העונש לבדו מגן עליהם, העונש משיגה עליהם בעת שנתם... העונש הוא... המלך".²⁴ בסין היה המלך "בן השמים", הסמכות העליונה בכל נושא מדיני, כלכלי ואדמיניסטרטיבי, ראש הצבאות ושופט עליון. בחייו היה גם כוהן גדול, אשר ביצע את כל הטקסים הדתיים המרכזיים בשם בני עמו ולאחר המוות הפך הוא עצמו לאיל ועמו סגד לו.²⁵ כאלף שנים לאחר אברהם קידש קונפוציוס את עקרונות הציוח שלילי כערך מרכזי בפילוסופיה ודת הסינית: אף על פי שגרס שעל פקידים הממשלה לשקול את מעשיו של המלך ואפילו להתפטר במחאה בניגום, הורה לכל שאר הנתנים לקבל את דינו ולצייט לו, בשל הבנתם המוגבלת.²⁶

ביוון הקדם-דמוקרטית נחשב המלך, שגם הוא שימש ככהן גדול, כבעל מוצא שמימי.²⁷ הוא מתואר על ידי יוליסס כמי שמצמיח את התבואה מן הארמה ואת הפרי על העצים, ואף מרבה את הכבשים שבאחו ואת הדגים שבים.²⁸ אמנם כמה מערי המדינה היווניות הצליחו להסיר מעליהן את מוסד המלוכה, אך "דמוקרטיה" אלה היו אף הן

מדינות אבסולוטיות לכל דבר: משטריהן משלו כמעט ללא מגבלות ברוב המכריע של התושבים שלא היו אורחים, ועינו באכזריות את אלה שנחשדו בעבירות על החוקים²⁹ וגם האורחים עצמם היו עשויים לסבול מקנאותו של שלטון נטולי־רסן אם אחיהם האורחים חשבו, כמו במקרה של סוקרטס, שלא נהגו כשורה. מעבר לכך, מומזים כלשהם למטר של אייציזט שאולי ניתן היה למצוא אצל הוגים אתונאים מסוימים, לא נותר זכר בתרבות היוונית: מעולם לא התפתחה ביוון שום מסורת, דתית או פוליטית, של זכות לא־יציזט, וכל תקווה ליצירתה של מסורת כזו נעקרה מהשורש עם שובו של המשטר המלוכני־סטיולטרי, תחת שלטונו של אלכסנדר מוקדון. אלכסנדר, כמו שאר קיסרי תבל של העולם העתיק, ייחס את מוצאו לאלים, באמצעו את זאוס כאביו, וכשנוף בו ידיו על הפגיעה בכבוד אביו האמיתי, המלך פיליפוס הנפטר, פטר אלכסנדר את הבעיה על ידי נעיצת חנית בכתנו של חברו.³⁰ משתת־פרקה הקיסרות, נטלו לעצמן שתי השושלות המתחרות, בית סלווקוס ובית תלמי, סמכות מוחלטת בענייני חולין ודת כאחד.³¹

על פי מסורת מקובלת ברומי במשך מאות השנים, ראשיתה של פולחן הסגידה לקיסר הרומי הייתה כבר בימי הקדומים במלכי אלבה ורומא, שהכריזו על עצמם כצאצאיו של יופיטר.³² למרות קיומה של רפובליקה בעלת שכבת אורחים פטריקית נרחבת (שכמו בערי יוון הייתה בעצם אוליגרכיה אבסולוטית שהשאירה את הרוב העצום ללא זכויות), הרי שעד לתקופתו של יוליוס קיסר שב רעיון אלהותו של השליט ובבש מקום מרכזי במדינה הרומית. הפישה זו אומצה באופן רשמי בתקופת ממשלתו של אוגוסטוס, לרבות הסגידה לקיסר הנפטר וגם ל"גניוס" של הקיסר החדש, ואלו שסירבו ליטול חלק בפולחן הקיסרי הסתכנו בהוצאה להורג.³³ כוחם של הקיסרים הפך עד מהרה לכוח חסר מצרים, והיה שרירותי ללא מצרים. על פי ההיסטוריון הרומאי דיו קסיוס, יכלו הקיסרים "לגבות מסים, להכריז על מלחמה או שלום, למשול באורחים ובזרים כאחד, תמיד ובכל מקום, עד כדי גזירת דינם של סנאטורים ואזורים למוות... בתוקף משרתם כצנזורים יכלו, בנוסף לניהול של מפקד האוכלוסין, לבחון את חיינו הפרטיים ואת

המסר האישי שלנו, לרשום או לגרש סנאטורים ואזורים. בתוקף יחבחרו ככוח גדול... ריכוז בקיסר בידינו הוא כל סמכות, בין אם בקדושה, בין אם בחולין."³⁴ ואמנם סנאטורים הומתו על ידי הקיסר בגלל חירף שלא במקום, או בגלל שתיקה לא רצויה. הקיסרים כונו בתארים כגון: אלוהים עלי אדמות, אלוהים ואזו, מושלע מייטיב, בורא. וירגיליוס והרציזוס, המשוררים הרומיים הגדולים, לא היו טובים יותר, והיללו את הקיסר אוגוסטוס במונחים דומים. לנוכח זעמו השטני של הקיסר נירון, קרס עמוד השררה המוסרי של הפילוסופיה הסטואית כבניין קלפים, והפילוסוף הסטואי הדגול סֶנֶקָה הפך סגור לתאוות הכוח החולנית של העריץ.³⁵ ובספר החוקים של הקיסר יוסיניאנוס נטמע בחוק העיקרון ש"לגחמתו של הנסיך תוקף של חוק".³⁶ דברים אלה נכתבו אלפיים שנה לאחר בריחתו של אברהם מאור, אולם הרעיונות שאותם הפיצו, ועליהם שוררו וחלמו, מקצה האחד של האנושות ועד קצה האחר, נותרו בעיקרם ללא שינוי. בעולם כולו חברו הפילוסופיה והדת גם יחד אל האיום בחיסול פיזי כדי להבטיח שבכל מקום שתצוץ בו מחשבה אחרת, אמת אחרת, דרך אחרת, היא תיקטע באֶה מיד. ומציאות קטועה זו נמלט אברהם. כבר איש בא בימים היה כשנענו חיפושיו ודרכו התבהרה לו. הוא הפנה גבו אל אותו עולם של עבודת כפייה ואלילי אימה, ואיווה לו פיסת אדמה הררית משלו שעליה יוכל לפרוק מעליו את עולם של הישגי אנוש. כאן, בכנען, למרו אברהם ובני בניו, רועי צאן כולם, להכניט לעומקו של עולם המדבר ושמי הלילה שמעליו, חופשיים מרצונם המושחת של בני אדם מושחתים, מחפשים צדק. המקרא הוא סיפורה של החלטה זו, ושל השלכותיה על האנושות כולה.

ג

בעת העתיקה כולה, המסמך היחיד שקידם בעקביות את רעיון האי-ציונות לחוקים בלתי צודקים היה התנ"ך העברי, אשר ביטא באופן דרמטי עקרונות שכשהוצגו לראשונה היו זרים לכל העולם: שיש צדק ורשע מוחלטים המתקיימים מעבר לרצונה וציווייה של המדינה; שלמדינה אין זכות לשלוט אם שלטונה אינו צודק; שהמצפון, ולא המדינה, צריך להיות הפוסק האחרון לגבי מעשיו של כל אדם; שהאי-ציונות של הפרט מוצדק ומחויב לנוכח אי צדק מצד המדינה; ושהתנגדות ואפילו הפלת המשטר הן מוצדקות ומחויבות במקרים של רודנות שאי-אפשר לשאתה. ואמנם, הנראטיב המקראי מורכב, בחלקו הגדול, מכתבי אישום מפרי רשים נגד ממשלות יהודיות ולא-יהודיות על העוול שבחוקיהן ועל התנהגותם הבלתי צודקת של שליטיהן – תיאורים שבכולם אלו המסרי גלים למעש עצמאי ולהתנגדות למשטר הם הגיבורים.

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

ורק לציווי האמת המוסרית, גם כאשר הדבר מחייב הפרת ציווייה של המדינה.

הרקע לתורת האי-ציונית של התנ"ך הוא המסר שלו בדבר אחריות המוסרית של כל אדם, שהוא אכן הפינה של האמונה היהודית. שלא כגיבוריהם של נראטיבים קדומים אחרים, גיבורי המקרא אינם מלכים או אצילים; גם אין הם, כפי שנהוג בספרות המודרנית, דמויות מן הסוג הדמוקרטי, המגלמות את הבנלי והסתמי. לעומת אלו, אברהם וצאצאיו הם רועי צאן, המשקיפים על הציביליזציה מבחוץ, מתבוננים בחברה ובמעשיה מן הגבעות, בעוד הם מפלסים את דרכם העצמאית בשממה. לזוהר ולכוב של היי המטרופוליין ערך מועט בעיניהם; ועוד פחות ממנו ערכם של היי הבהמה של האיכרים בעמקים, היגעים כל ימיהם כדי לספק לעיר הכוזב לחם. יאכנו, מאוחר יותר, כשחולמים היהודים על שיבתם לארץ כנען מן הכלא המצרי, הם חולמים על שיבה ל"ארץ זבת חלב ודבש"³⁸ – ארץ החירות המתוקה של היי רועה, ולא ארץ הדגן והשעורה. כי כנען מצאו אברהם ואנשיו את היקר להם מכל, עצמאות פוליטית ואידיאולוגית: עצמאות פוליטית, בחייהם כנודדים ללא מושל כם, ואין מי מלבדם שישלוט במעשיהם ויטיל מס על עבודתם ורכושם; חירות אידיאולוגית, בנקודת מבטם ובדרך עבודתם, שאפשר להם להתמקד במה שחשוב באמת – קרבתם של הסכנה, המשגה והמוות, ובעקבותיה האחריות המוטלת על האדם למצוא את הדרך להיגאל מהם, ולדבוק בה.

המידה שבה מעריך המקרא את המצפון, פְּלִבְלָהּ של עצמאות מוסרית כזאת, מומחשת אולי בדרך הדרמטית ביותר על ידי העובדה שגיבורי המקרא אינם נכנעים ללא אומר אפילו לרצונו של האל: אברהם, היהודי הראשון, מתואר כאדם בעל מצפון ואומץ עד לנכונות לערער על כונת האלוהים עצמו: "השפט כל הארץ לא יעשה משפט" הוא מתריס נגד הצי האלוהי להשמדת סדום, ואלוהים מקבל את נימוי קוין.³⁹ משה, האבטיפוס של מנהיג לאומי ודתי יהודי, מתוכח אף הוא עם אלוהים ומשנה את גווי דינו.⁴⁰ ואם לא די בכך, מסבירה לנו תורת משה שעצם שמו של העם היהודי, ישראל, נובע מתכונה זו, החיונית

מבולגן — היכולת להיאבק נגד סדרי העולם כפי שנגזרו מגבוה: "לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל, כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל".⁴¹ מה שתרבויות אחרות היו מחשיבות לחילול הקודש מועלה, אם כן, לדרגת סמל לאומי ועיקר אמונה: סירובו של הגיבור-הרועה לקבל את סדרי היקום כפי שנקבעו ממעל, ותביעת מצפוניו לדעת מרע אי-אפשר לתקנם.

היחס החשדני כלפי סדר, עולם שעיקרו מדינות ושליטים עובר כחוט השני בכל סיפורי המקרא, החל מתיאורו של שליט ארם נהריים, נמרוד: "הוא החל להיות גֹּבֵר בארץ: הוא היה גֹּבֵר צִיד לפני ה'".⁴² — כלומר, הוא היה איש שרוח הגדולה, הכוח והאלימות מפעמת בו. בהמשך מוצגות התוצאות של היכוח הכוח בידי המדינה המסופוטמית: החלטתם של שליטי האנושות להשתמש בעצמתם לבניית "עיר ומגדל וראשו בשמים, ונעשה לנו שם".⁴³ מנקודת מבטו של הרועה, הקמתו של מעצמות-עולם עריצות, על מגדלי האגו והאבן שלהן, היא כמותה הנבל, רדיפת תהילה וכוח ללא כל תכלית. על כן מתואר בהמשך כיצד מחלק האלוהים את יושבי הארץ לאומות נפרדות ומשלח אותם לכל רוחות תבל — והלקח המתבקש הוא שזוהו גודלה של כל מדינה הבנויה על התאוה ליוקרה ולכוח. אותה זהירות מפני שליטים בני תמותה מופיעה גם בסיפורי האבות, שכולם מוצגים בעקביות כמתנגדים לכוחות השוררים בזמנם ובמקומם. מלבד עצם הגעתו לכנען, האירוע הראשון בחייו של אברהם המובא לידיעתנו הוא התנגדותו לרצונו של פרעה, שהוא חושד בו, ובצדק, בכוונה לרצוח אותו כדי לזכות באשתו.⁴⁴ במקרה דומה מגן יצחק על אשתו רבקה מפני מלך כנעני; מאוחר יותר, כשהוא מגלה שבארוותיו של אביו נסתמו בידי אותו שליט, הוא מסרב להיכנע למעשי החבלה וחופר את הכארות מחדש, אחת-אחת.⁴⁵ בדומה לכך, כשחזור יעקב לכנען, האירוע הראשון שנמסר לנו עליו הוא רכישת חלקת אדמה כדי להקים בה את מחנהו. פעולה תמימה זו מסתיימת באונס דינה בתו על ידי הנסיד המקומי — ובתגובתם של בני יעקב, לוי ושמעון, המחריבים את עירו של אותו נסיד על כל יושביה.⁴⁶ וכפי הנראה אין זה מקרי שעל השגיאה החמורה ביותר של

הרועים העברים — מזימתם של בני יעקב לרצוח את יוסף אחיהם — ממש עליהם העונש הכבד ביותר שיכלו לתאר: הם נאלצים לוותר על חירותם ולקבל על עצמם את שלטונם הטוטליטרי של הפירעונים.

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

והראן המילדת את האלהים ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים ותחיינ את הילדים: ויקרא מלך מצרים למילדת ויאמר להן מרע כי עשית הדבר הזה ותחיינ את הילדים ותאמרן המילדת אל פרעה כי לא נכשם המצרית העברית, כי חיות הנה, כטרם תבוא אלון המילדת וילדו;⁴⁷

כראותו שהמייילדות אינן משתפות פעולה, מחפש פרעה דרך אחרת לאכוף את רצונו, ומצווה על אנשיו להמית כל ילד עברי שיוולד. יוכבי, אישה משבט לוי, מחליטה שעליה להפך את החוק, ועל כן היא יולדת בחשאי ומחביאה את בנה במשך שלושה חודשים, בעת שהריגת התינוקות היהודים האחרים נמשכת סביב. כשאינה יכולה עוד להסתיר את הילד, היא מניחה אותו בתובה על פני היאור ומקווה לנס. ואכן, היא זוכה להצלחה פלאית: בתו של פרעה, המוצאת את התיבה, מושה את התינוק מן המים, מבינה מיד את פשר הדבר ומחליטה שגם היא תסכן את חייה ותעבור על פקודת אביה למען הילד. במעשה זה, לפי המסורת הרבנית המאוחרת יותר, הופכת בת פרעה ליהודייה, בכך שהתנערה מן השעבוד למדינה-האליה ועשתה את הישר.⁴⁸ גם בתו של יוכבי, מרים,

מעורבת בפרשה: היא עומדת ליד הנהר, צופה במתרחש ומציעה לבת פרעה את שירותיה במציאת מינקת עבריה לתינוק. היא מכיאה את יוכבד, המטפלת בילד עד שהוא נגמל ובת פרעה מאמצת אותו לבן.⁴⁹ כך קושרות שתי נשים יהודיות נסיכה מצרית קשר נגד החוק המצרי ומצליחות יחד להציל מן השואה ילד עברי יחיד — משה. והבראטיב אינו מותיר מקום לגנבי טוב החינוך שקיבל הילד במחיצתה של בת פרעה. וכשאנו מתוודעים אל משה כאדם בוגר, אנו לומדים לפני הכל שגם הוא אינו חושב מניתוח החוק המצרי למען מה שגראה בעיני צודק: "ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלתם: וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו. ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי ויטמנהו בחול."⁵⁰ אף על פי שגדל בחצר פרעה, אין ספק שההשקפה המרדנית של הרועים נשמרה בלבו, והיא, לא פחות מחינוכו כמנהיג בקרב האצולה המצרית, הכשירה אותו להפוך למנהיג הפוליטי והדתי הראשון של עם ישראל — ולזה שיוכלם אל המהפכה. לאחר בריחתו ממצרים ומועמו של המלך, הופך משה לרועה כאבותיו. ובעת שהוא רועה את צאנו במדבר, הוא נפגש לראשונה עם האלוהים, מפגש שבקבוצתו הוא חוזר למצרים כדי לשים קץ לעבדותם של בני עמו. העימותים המתמידים שמנהל משה עם פרעה — שבמוקד כל אחד מהם מוצגת בפני המלך המצרי הדרישה בשמו של האלוהים "שלה את עמי ויעבדני" — הם התכנית שלפיה נוצקה מסורת נביאי ישראל ואמרי נתם חסרת התקדים בסמכותם לנוזף באלה שהכוח בידיהם. מובן שהעברים הערבים לא היו בנויים כולם לקרב המכאיב הזה, וכשתמתו של פרעה ניתכת על ראשם משיחים כמה ממנהיגיהם האשמות במשה.⁵¹ אף על פי כן, כשבאה המהפכה לא משה לברו נושא באחריות למרי. לפני שקונים העברים את חירותם מידי מצרים, בליל המכה האחרונה, זורש משה מכל אחד מהם למרוד אישית ובפומכי נגד המדינה, על ידי שחיטת כבש, אל העצמה המצרית, צלייתו ואכילתו, "ולא תותירו ממנו עד בקר". את דמו של הכבש, מורה משה, יש למרוח על משקוף הבית, כדי שהמעשה יהיה גלוי לעין כל. ורק אלה שיעשו זאת, כך נאמר, יוכלים לצפות לגאולה ולחירות.⁵² בדרך זו

הופך האי-יציאות, שזוכותו בא משה לעולם, למכשיר שבאמצעותו מפנה כל יחיד את גבו אל המלכים המקובלים בגיהנום הכות עלי אדמות, בבית העכדים, ומקבל על עצמו את החוק העליון, העושה אותו ליהודי.

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

ויפתח ה' את פי האתון ותאמר לבלעם מה עשיתי לך כי הכיתני זה שלש רגלים: ויאמר בלעם לאתון כי התעללתי בך, לו יש חרב בידי כי עתה הרגתיך: ותאמר האתון אל בלעם הלוא אנוכי אתונך אשר רכבת עלי מעורך עד היום הזה, הסכנתי לך עשות לך כה ויאמר לא: ויגל ה' את עיני בלעם וירא את מלאך ה' נצב בדרך וחרבו שלפה בידו.⁵⁵

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

יהודית, רוחם של דברי הנביונות מתקבלת בסופו של דבר. מראשיתה בדגישה המסורתית שהתקבלה איננו אל, ולא ייתכן לתת בידיו שלטון מוחלט. התורה עצמה קנעה חוקים ייחודיים למלך, ואלו מגבילים את זכותו לצבור עושר ומותרות, ומתנים את המשך כהונתו בדבקותו בחוק האלוהים:

רק לא ירבה לו סוסים... ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבנו וכסף וזהב לא ירבה לו מאד: והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים: והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד ליראה את ה' אלוהיו לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשותם: לבלתי רוס לבנו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימיו ושמואל למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל:⁵⁶

ובהמשך, הנראטיב המקראי חוזר ומדגיש את סירובם של היהודים לקבל על עצמם את החוקים שהתקנו מלכיהם כאשר הם נראים להם בלתי צודקים. במקרה אחד, פוקד שאול על אנשיו לצום כהכנה לקרב עם הפלשתים, ומאיים במוות על כל מי שלא יציית. ואכן, כשמתברר שבנו יונתן הפר את הצו, מורה שאול להוציאו להורג, אך אנשיו של המלך כופרים בסמכותו לתת פקודה כזו:

ויגד לו יונתן ויאמר טעם טעמתי בקצה המטה אשר בידי מעט דבש הנני אמות: ויאמר שאול כה יעשה אלהים וכח יוסף כי מות תמות יונתן: ויאמר העם אל שאול היונתן ימות אשר עשה הישועה הגדולה הזאת בישראל הלילה, חי ה' אם יפל משערת ראשו ארצה כי עם אלהים עשה היום הזה. ויפרו העם את יונתן ולא מת:⁵⁷

בדומה לכך, כשמחליט שאול על הריגתו של דוד, דווקא יונתן ואחוזתו מיכל מתמרדים כנגד תכתיבי אביהם כדי להציל את חייו.⁵⁸ שאול אכן היה המלך, אולם שלטונו היה שונה באופן יסודי מזה של המלכים באומות אחרות: חיייהם של נתניו מעולם לא היו כלי משחק בידיו, וכאשר חוקיו לא היו צודקים, נאלץ לעמוד מול התנגדותם הנמרצת של אנשיו שלו.

אותו יחס של חשד כלפי הסמכות השלטת ממשיך לבעבע בחשיבתם של היהודים גם כשהם נכנסים לכנען ואין להם ברירה אלא לבנות עוצמה מדינית משל עצמם. ניסיונם הראשון של היהודים להקים מדינה ריבונית נכשל מאחר שגדעונו, שבו כחורו כמלכם, מסרב להשתתף ביוזמה ומכריז: "לא אמשל אני בככם ולא ימשל בני בככם ה' ימשל בככם".⁵⁹ רק לאחר זרות של מלחמות ארוכים וביזיונות כשדה הקרב, מתפתח בישי ראל הרצון הנחוש שאין לדקותו להקים מדינה ריבונית חזקה, כמו אלו של אומות אחרות, ואפילו אז עומד מול העם הנביא שמואל, המתנגד לייסוד המדינה בגלל העושה שריכוזו כוח שכזה יביא בהכרח:

ויאמר שמואל את כל דברי ה' אל העם השאלים מאתו מלך: ויאמר זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ויצו לפני מרכבתו: ולשום לו שרי אלפים ושרי חמשים ולחרש חרישו ולקצר קצירו ולעשותו כלי מלחמתו וכלי רכבו: ואת בנותיכם יקח לדקות ולטבחות ולאפות: ואת שדותיכם ואת כרמיכם ואת זיתים הטובים יקח ונתן לעבדיו: ורעיכם וכרי מיכם יעשר ונתן לסריסיו ולעבדיו: ואת עבדיכם ואת שפוחתיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו: צאנכם יעשה ואתם תהיו לו לעבדים: וזעקתם ביום ההוא מלפני מלכם אשר כחרתם לכם ולא יענה ה' אתכם ביום ההוא: וימאנו העם לשמע בקול שמואל ויאמרו לא כי אם מלך יהיה עלינו: והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתנו:⁶⁰

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

ולמרות שהיהודים מתעלמים מאזהרתו של שמואל, מכתירים את שאול למלך ואפילו מקבלים הסכמה אלוותית להקמתה של ממלכה

ואמנם, בכל הספרות ההיסטורית שבמקרא, נפילתה של הממלכה היהודית קשורה באי יכולתם של מלכי ישראל להשלים עם המגבלות שהטילה המסורת היהודית על סמכותם. כשירוש שלמה את כיסא דוד מתואר שוב "העם", תחת הנהגתו של הנביא נתן, כמי שבחר לקבל את שלטונו במקום את זה של יריבוי;⁶¹ מלך ישראל אינו יכול לצפות לגיטימיות רבה מזו שלה זכה שלמה, שייסד כהונתו על תמיכתם של הנביא והעם. אולם, חוכמתו הנודעת של שלמה ובקיאיותו בדרכי העולם, הופכות במהרה להליכה בדרכיהן של האימפריות העריצות מן העת העתיקה: שלמה צובר הצלחות דיפלומטיות בעזרת הרמון וכו העת נשים, עצמה על ידי צבא רב ועשרות אלפי סוסים, יוקרה על ידי שתייה מגביעי זהב ושיבה על כיסא זהב, ועושה לו שם על ידי מפעלי בנייה מפוארים במחיר הטלת עבודה כפויה על בני עמור⁶² — במקצור, הוא מפר כמעט כל הגבלה מאלו שמסורת ישראל מטילה על מלך יהודי. בסופו של דבר, שלמה נכנע גם לפיתוי הפוליטי לתת כבוד לאלים זרים, והצדק מפנה מקומו לשחיתות גם בממלכת היהודים, ככלל מקום אחר.⁶³ וכשבאים נציגי העם אל בנו של שלמה, רחבעם, כדי להפציר בו שיקל את המשא שהטילה עליהם המדינה, משיב להם רחבעם המלך בקולה המעוות והמוכר היטב של מדינת הטרור: "אבי העמים עליכם על כבד ואני אסיף על עלכם אני יסר אתכם בשוטים ואני איסר אתכם בעקרבים".⁶⁴ וכתגובה לשלילת העיקרון של מלוכה מוגבלת, מדוחז הכתוב, הורגים בני העם את גובה המסים של המלך ודוחים את שלטונו, ובכך נוצר בממלכתו של שלמה קרע הגדול ממנה סופית את תפארתה ועצמותה.

רבים, האיציזית לסמכות כלתי צודקת לא אפיין רק את היחסים בין מלכי ישראל הראשונים לעמם. הוא היה מוסד קבוע בחיים המדיניים של היהודים לאורך תקופת המלוכה: מוסד הנובואה, שתפקידו הפוליטי היה להשמיע את דבר האלהים בניגוד לרצונם ומעשיהם של המלך, פקידיו והכהונה הרשמית. בדרך זו, תוך עימות ציבורי עם תופעות אשר אומות אחרות סבלו בדממה, ביקשו הנביאים לשמור — למרות הקמתו של שלטון יהודי — אותה חירות של המצפון הכלני נכנע, ואתה מורשת

של מרי מוסרי, שירשו היהודים מאבותיהם הרועים. לשם כך מדבר ישעיהו על תקופת שבה חורבן הארץ יכפה על העם מחדש את חיי ההתמאה ודבש" של הרועה, זידימויים דומים מופיעים גם אצל ירמיהו והושע — לעתים כמאווים ולעתים כאימים.⁶⁵ אולם התמונת הללו שבכרי הנביאים לא נתכוונו להטיף לחזרה ממשית ליהודי האבות באוהד לים, אלא להביא את המנהיגות הפוליטית להכיד באמת שבתורתו של שמואל הנביא: שכוחה של המדינה שואב את הלגיטימיות שלו מהטוב שהוא מחולל; אם פרוץ הוא עוול, יכולים בני האדם לחיות בלעדיו. מובן שהנביאים לא הסיקו מכך שיש לשקול את פידוקה של המדינה בגלל כל מקרה של אי צדק; להפך, ברוב העימותים הידועים בין הנביאים לבין מלכי ישראל, הייתה המטרה לכוף את ראשו של השליט ולהשיב את המדינה אל דרך הישר, ובכך לחזק את זכותה למשול ולא לקעקע אותה. כך היה כשהאשים נתן הנביא את דוד המלך על ששלח אחד מנתיניו למות בקרב כדי שיוכל לרשת את אשתו; וכאלה היו מאבקיו של אליהו בתועבותיו של אחאב.⁶⁶ אף על פי כן, אחזים מן הנביאים הגדולים אכן הגיעו למסקנות האולטימטיביות כאשר התמדרדו עם רודנות ושחיתות חסרי תקנה, וארגנו התנגדות פעילה למשטר ואפילו מהפכה. כשנעשה שלטונו של שאול בלתי נסבל, מושח שמואל הנביא את דוד ליורש המלוכה, ובואת, למעשה, מפיל את בית שאול.⁶⁷ הנביא אלישע מרחיק לכת עוד יותר ומושח את יהוא למלך בזמן שלטון הרשע של יהורם ואיזבל, ובכך מביא להוצאתם לחורג של בני המשפחה המלכותית וכוהניה.⁶⁸ באותו אופן, כשסבור ירמיהו שירושלים עומדת להיחרב בגלל מדיניותה ההרסנית של ממשלת צדקיהו, הוא קורא להפר את החוק ולעבור אל האויב הבבלי.⁶⁹

והמסורת היהודית של התנגדות לאי צדק מצד המדינה אינה חולה להתקיים אפילו לאחר חורבן ירושלים. גם הכתובים, המתארים את תקופת הגולה וההשפלה של היהודים בבבל ובפרס, הם הדימטיים בתמיכתם באיציזיות: בספר דניאל מסופר על שלושה יהודים ממשורתי המלך, הנגיה, מישאל ועזריה, המסרבים בעיות מצח לציות לחוק הכבלי אשר תובע מהם להשתטח ארצה בפני פסל מוזהב. הם פונים למלך בכל

ואומרים לו: "הו, נבוכדנצר, איך אתה צריכים להשיב לך בענייני זה כי אלוהינו שאנו עובדים וישעננו... אך גם אם לא כך יהיה, דע, הו מלך, כי לא נעבוד את אליך ולא נסגוד לצלם הזהב שהקמת".⁷⁰ בהמשך מסרב גם דניאל לחוק דומה, הפעם בעניין סגידה למלך פרס, דריווש, למרות שמחירו של האיציזית הוא השלכתו לתוך גוב האריות.⁷¹ הנביא טיב של מגילת אסתר קיצוני אף יותר, ומצדיק לא רק הפרת חוקים בלתי צודקים, אלא גם הפרה של חוקי מדינה אחרים, שהם עצמם תקינים לכאורה, לשם השגת הצדק. סירובו החוזר של מרדכי לציית לצו המלך ולהשתחוות למשנה המלך העריץ המנ"ה הוא רק מהלך הפתיחה במערכה נגד הצו המלכותי להשמדת היהודים — מערכה הכוללת הופעה אסורה של מרדכי בחצר המלך כנגדי אבל,⁷² שיחת שכנוע שבה הסית את אסתר להיכנס לחצר המלך מבלי שהזדמנה למרות האיסור על כך,⁷³ ולכסוף, החלטתה של אסתר לעבור על החוק ולבוא לפני המלך, פעמיים, כדי להתחנן על עמה, כאמרו: "ובכן אבוא אל המלך אשר לא ברת וכאשר אברתי אברתי".⁷⁴ בזכות נכונותם להפך את חוקי פרס מצליחים מרדכי ואסתר להביא לנפילתו של המן, לחמש את היהודים בכל רחבי הממלכה ולהכות בתומכי המן מכת מוות שהסירה את האיום התלוי מעל ראשם של בני עמם.⁷⁵

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

רוח זו פיעמה גם בהמשך ההיסטוריה של העם היהודי — ממרד המכבים נגד צווי המדינה הדתיים של הסלווקים, כשלוש מאות שנה לאחר אסתר, דרך הימים המררים ביותר של המרד בשלטון הרומי, ועד

לחתגבשת המסורת הרבנית התוכעת גם היא איציזית לחוקי המדינה המנגדיים לחוק העליון. אכן, מעולם לא קמו בהיסטוריה של המסורת היהודית מערערים על התפישה של איציזית לנוכח אי צדק מצד המדינה, והיא עדיין בתקפה היום, כנימו של אברהם.⁷⁶

ד

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

מכאן עולה שהנביאים, גם אם סמלי הכוח הממסדיים לא היו בדיהם, לא היו חסרי אונים. התפקיד שנטלו על עצמם — לבקר את המדינה, לחשוף שחיתויות, לעורר את הציבור להתנגד לחוקים ולמעשי ממשל בלתי צודקים, ואפילו, במקרים חריגים, להתייצב בראש העם ולפעול לסילוקם של עושי עוול מן השלטון — נתמך בידי מעמדם הייחודי במסורת ישראל כשומרי האמת אל מול הכוח. הזמיכה העממית בנבואה כמוסד, וההכרה, הן בשוק והן בארמון, כמה שאפשר לכנות מעמדה ה"חוקתי", הן שנתנו לנביא את הכוח הפוליטי הנדרש כדי להתמיד במלאכתו מדרך לדרך, לעתים נוכח התנגדות אכזרית מצד המלך וחצריו. ואף על פי שהנבואה מעולם לא הייתה תפקיד בטוח במיוחד, די היה

במעמדה ה"חוקתי" בפוליטיקה היהודית כדי להעניק ליחידים הנחשבים בדעתם לומר את האמת מידה של חופש — חופש דיבור והתאספות וגם חופש במשנתם הדתית והמדינית — שעוד לא נראתה כמוה תחת משטר כלשהו על פני הארץ. ואכן, המוסד היהודי של הנבואה הוא המקור לדעיזן חופש המצפון במסורת המדינית של המערב.⁷⁶

אולם, למרות הקריאה המפורשת, החוזרת ונשנית במקרא, שלא לציית לעוללות השלטון, הספרות שנכתבה בנושא לא ניסתה כמעט להתחקות אחר שורשיו היהודיים. מבלי שהם ערים לכך, מרבית הכותבים בני זמננו שואבים את תפישתם לגבי ההיסטוריה של המחשבה המדינית מן ההיסטוריוגרפיה הגרמנית של המאה התשע־עשרה, שבעקבות הגל — ולעתים תוך כדי גלישה לאנטישמיות חסרת כוונה — ביקשה להוכיח שכמעט כל דבר בעל ערך שנתקבל במערב נובע ישירות מן הפילוסופיה היוונית⁷⁷; ולעומת זאת המקרא, "שאת הנחת היסוד שלו ניתן לתאר כדחייה מובנת מאליה של הפילוסופיה"⁷⁸ נדחה מיניה וביה כחסר השפעה ממשית. ברם, כשמדובר ברעיזן האיציזיות, ההשפעה היהודית ברורה כל כך — וכל סיעזן אחר מאולץ כל כך — שאילולא היה הוא התפישה ההיסטוריה המקובלת, היינו רואים בו תיאוריה מגוחכת ותו לא.

כחיפוש אחר המקור הרעיזני לתורת האיציזיות, פונים בדרך כלל לתרבות יוון, שבה מוצאים שלושה מקורות ומזכירים אותם שוב ושוב: סוקרטס, אריסטו, והגיבורה הספרותית של סופוקלס, אנטיוגונה. יש אומרים שאלו השפיעו על ההוגה הרומי קיקרו, והוא בתורו השפיע על התפתחות תורת האיציזיות בכנסייה הנוצרית; מחברים אחרים מדלגים על הכנסייה לגמרי ועוברים הישר מן ההגות הרומית אל לוק, בשנת 1690 לסה"נ.⁷⁹ אך עיזן במקורות היווניים מעלה כי אין בהם מסר אמיתי של איציזיות אפילו ביחס לדוגמאות מבודדות, שלא לדבר על מסורת נפוצה של איציזיות הדומה לזו המגולמת במוסד הנבואה.

תחילה יש לפנות אל סוקרטס, שההשפלה השיטתית והפומבית אשר המיט על חשבי אתונה ומוסכמותיה המקודשות כחיפוש אחר

האמת היא אחת הירושות הגדולות של אומץ מחשבתי שהאנושות זכתה־יבחו. אף על־פי־כן, קשה לומר שסוקרטס היה לוחם דגול למען האיציזיות. כמעט כל חייו שכן בתוך תחומי העיר אתונה, ויחסו אליה היה מנוגד בתכלית הניגוד לזה של הרועים היהודים, שאשקפו על הציביליזציה מבחוץ. כלומר, סוקרטס מעולם לא סטה מן ההשקפה האתונאית האופיינית, שגרסה כי האדם הצודק מכיר בכך שהוא חייב את כל אשר לו לעירי־מדינתו — ובכך שחובתו העיקרית היא לקבל את עולמם של חוקיה, ואפילו אינם חוקי צדק. הדרמה הגדולה של משפט סוקרטס, שבו עמיתיו האתונאים מאשימים אותו בכפירה וכ"השחתת הנוער", מחישה זאת בצורה קולעת. למעשה, שקד סוקרטס במהלך חייו ללמד את הנוער האתונאי לראות את העיר ואת מוסדותיה כמבט ביקורתי וכיושר אכזרי, שליחות שדמתה לא מעט לזו של נביאי ישראל, וסוקרטס עצמו בוודאי לא חשב אותה לפעילות בלתי חוקית. להפך, במשפטו הוא טוען שאתונה חייבת לו תודה על שירותיו, ומציע שהעיר תעניק לו מלגה כדי שימשיך בהם. האתונאים אינם מתרשמים במיוחד מהצעתו, וחבר המושבעים מחליט ברוב קטן לדון אותו למיתו, החלטה המזכירה את התיאור המקראי למעשי עוול של מלכים יהודים — ביניהם החלטתו של שאול להציא להורג את יונתן על הפרת מצוותו, המערכה הרצחנית שניהל נגד דוד ומסע הנקמה של אחאב באלהיו. כמו במקרא, גם סוקרטס מקבל תמיכה מוסרית מאנשים הסבורים כי פסק דינה של המדינה אינו צודק, והם מציעים לסוקרטס כי יברח בסיועם מאתונה וכן יחמוק מן המוות. ואולם, בעוד שבמקרא זוכים מאמצים כאלה לשבח ולגמול — יונתן ניצל על ידי עימות גלוי בין אדהיו לבין אביו המלך; דוד ואלהיו שניהם מצליחים להימלט למדבר — סוקרטס מסרב לקבל את הסיוע הגואל. תחת זאת, הוא מקבל את כוס הרעל מידי הסוהר, משרתה של המדינה, ושותה אותו ברוח שקטה.⁸²

בקריטון של אפלטון, מסביר סוקרטס מה הניע אותו לציית לפקד תהה הלא־צודקת של המדינה האתונאית, על ידי תיאור האשמה שחוקי המדינה היו מטיחים בו, אילו החליט לפגוע בהם על ידי התחמקות

מהריגות. בדברים שהם מהדהדות הקלאסיות של רעיון האי־ציות שנכתבו אי פעם אומרים חוקי אתונה לסוקרטס:

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

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

אריסטו מוזכר לעתים קרובות כדיונים על תורת האי־ציות בשל אמונתו בחוק טבעי אוכייטיבי, שחוק המדינה חייב, להלכה, לעלות עמו בקנה אחת. אך כאשר לטענה היהודית בדבר הזכות לא לציית לחוק בלתי צודק, אף הוא אינו מגלה לה כל אהדה בספריו על הפוליטיקה והמוסר. אכן, מחויבותו לתפישת היוונית כאשר לקדושת חוקי המדינה הייתה כה עמוקה, עד שהתקשה לקבל ששליטים צריכים לנסות לשנותם לטובת העיר.⁸⁵ המקור למיתוס שלפיו תמך אריסטו בעקרונת האי־ציות נמצא בטרוריקה, שבו הוא מייעץ לעורכי דין שאם "אין על מה להתבסס על פי חוקי הארץ", יכולים הם ככל זאת לנסות

לזכות במשפט בטענה שהחוק אינו צודק⁸⁶ – דבר חוכמה תועלתני שאינו אומר מאומה בדבר זכות אפריורית לסרב לחוק. כך ניתן לומר גם על הוגה הדעות הרומי קיקרו, שפעל במאה הראשונה לפני הספירה, כחמש מאות שנה לאחר נביאי ישראל הגדולים. הוא אכן הרחיק לכת וגרס שחוק בלתי צודק אינו ראוי להיחשב חוק; על כן תמך בהסמכת השופטים לסטות במקרים כאלה מן המשפט הכתוב.⁸⁷ אך כאשר מוזכר בזכות אישית לאי־ציות לנוכח עוול מצד המדינה, גם קיקרו אינו מפר את השתיקה.

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

וכאשר לשאלה האם ראוי היחיד לצאת נגד המדינה וחוקיה מסיבות מצפוניות – האם, לדוגמה, הייתה אטטיגונה צודקת אילו התקוממה למען שחרורם של העבדים באתונה, למרות האיסור הברור בחוק – ההגות היוונית מעולם לא עסקה בה. הטוב והישר אינם נקבעים, על פי היוונים, על ידי תפישה של צדק העומד בפני עצמו, נפרד מהמדינה; הם כגור האפשר רק בתוך המדינה. ולכן, כמו בשאר העולם העתיק,

אייציות למדינה האתונאית נתפש כשיא של כפיות טובה, מעשה ברברי שאין לו ולא כלום עם הצדק. בהעדר ההפרדה בין תחום הצדק לתחום שבו שולט הכוח הארצי, הפרדה שהושגה בישראל באמצעות מעמדו העצמאי של הנביא, נותר החוש המוסרי היווני בוסר, ללא יכולת להשיג תחרה מהיות כל אורח אסיר תודה להורתו ויוצרתו, העיר-המדינה.

ה

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

הנצרות הופיעה בעולם שגילה יחס עויז במיוחד לרעיונות היהודיים באשר לאייציות למדינה. רומי הפכה זה מכבר לאימפריה עולמית, יורשתן של אימפריות העריצות ההלניסטיות, המקדוניות והסלווקיות. בראשה עמד עתה קיסר-אל כמו בכל המעצמות העריצות שקדמו לה, ושאלת החירויות וחכויות האזרחים נעזבה כמעט כליל. מדינת היהודים, האחרונה בין עמי הים התיכון העצמאיים, דוכאה ללא רחם, ועצם המתשבה על התנגדות נראתה כאיוולת גמורה. אך מעבר לגבולות האימפריה היו הברברים, המוניסיהמונים: הם חיפשו נקודת תרופה בהגנה הרומאית וידעו כי יום אחד ימצאוה. הפחד מפני הקיסר נתפש

כתקווה האחרונה, כאמצעי שיוכל למנוע את התמוטטותה הסופית של הציביליזציה – ואת בואן של רעות גיועות בהרבה.

כשהפכה הנצרות לגורם בעל משקל, במאה הרביעית, כל הכיבט של ההגות היוונית-רומית שיכול להתפרש כהיתר לאייציות היה קבור בעמקי האדמה מזה מאות שנים, ואיש לא ספד לו. המחשבה המדינית ההלניסטית התנערה מנטיחיה האינדיבידואליסטיות של אתונה הדמורקרטית עוד לפני כן, וכעת נרתמה להפצת תיאוריות על חסרו של הורדו, שעצמתו וחכמתו נחשבו לכוח היחיד שבעזרתו תוכל החברה להינצל מן הפגעים שהיא סובלת מהם. כך סָנְקָה, בספרו על הטלחנות, משמש כשופרו של הקיסר-האל הרומי המתיימר להיות אדון כל חי: "כל האלפים הרבים האלה של מרבנות שהשלוט שלי נוצרו בְּנֵדְנוּ, יישלפו אם אנדי בראשי; אילו אומות ייחרסו לחלוטין, אילו יגורשו, אילו יוכרו למת החירות, אילו יאבדוה... לי הוא לצוות על כך"⁸⁸.

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

לבן, אף על פי שהנצרות נשארה מחויבת לעקרונות אייתלותו של הצדק בכוח הפוליטי, היא נאלצה לנטוש את הפעלתנות האישית שהפכה

מורד הוא בציוני האלוהים והמודדים ישאו את דינם. כי השליטים אינם לפקח למעשים הטובים כי אם לרעים. ועל כן, אם רצונך שלא תירא מן הדישות, עשה הטוב והיה לך שבח ממנה, כי משמשת אלוהים היא לטוב לך. אך אם הרע תעשה — ר'א. כי לא לתגם חגורת חרב היא, כי משמשת אלוהים היא, נוקמת בקפת מכל עושה הרע. על כן עלינו להיכנע.⁹¹

אותו מסר ביטא גם פטרוס, וביתר בהירות:

והיכנעו לכל פקודת אדם בגלל האדון... העבדים, היכנעו לפני אדוניכם בכל ידאה, לא לפני הטובים והענוישי-לבד, כי אם גם לפני העיקשים. כי חסד הוא לאיש אם ישבע ממורדים ויעונה חינם למען דעת האלוהים... אם תעונו וסבלתם בעשותכם הטוב, חסד הוא מלפני אלוהים. כי לואת נקראתם, כי גם המשיח עונה בעבורכם והשאר לכם מופת ללכת בעקבותיו. אשר חסא לא עשה... ולמרות זאת נענה ולא גער, כי אם מסר דינו לשופט צדק.⁹²

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

ולכן, אף על פי שהאמונה היהודית בצדק האוניברסלי נותרה חלק בלתי נפרד מן התורה הנוצרית, הרי שהגדרתו של אותו צדק עברה דילול דרמטי. החיים היהודיים של התנגדות פעילה התבססו על הנחת היסוד של נביאי ישראל, שהצדק הוא תכונה של העולם הזה — כלומר, שבאמצעות החלטות אנושיות לתקן את המעשה הנועשה תחת השמש, יכול הטוב להתגשם. השקפה כזו מעניקה, באופן טבעי, חשיבות מיוחדת למעשיהם של בני אדם, ולכן תפישת הגבורה של היהדות דרשה לא רק הכרה בעולות שבסדר הקיים, אלא גם פעולה של ממש לתיקונן. בכרית החדשה, מאבקם של רימון, איוב וספר תהלים להבין

את היהודים ואת רעיונותיהם לקוץ בכשרו של כל רודן שנתקל בהם זה למעלה מאלף שנים. במקום זאת, יצרה הברית החדשה פשרה חרת גורל בין התחום העצמאי של הצדק שירשה מהיהדות, ובין הסגידה הכנועה לכוח ששררה ביוון וברומא: בעודה עומדת על כך שלקיסר אין סמכות לקבוע עבור נתיני מהם הטוב והרע, קיבלה הברית החדשה ללא ערעור את התיאוריה שלפיה כל עוד חיים בני האדם בעולם הזה, יחסם לכוח הארצי חייב להיות יחס של הכנעה. על כן דוחק ישו במאמיניו לא להתנגד לרוע, בין אם הוא בא מצד המדינה ובין אם מצד אחר כלשהו:

שמעתם כי נאמר "עז תחת עזי, שן תחת שן". אבל אני אומר לכם: אל תתקוממו לרע. אך המכה אותך על הלחי הימנית, הפה לו גם את האחרת. ואשר יחפוז לריב עמך ולקחת את כותנתך, תן לו גם את המעיל. והאונס אותך ללכת עמו דרך מיל לך אתו שניים.⁹³

התפישה שאפשרה את התיפוך המדהים הזה של אידיאולוגיית ההתנגדות היהודית הייתה מטפיזיקה חדשה, שהכריזה כי הצדק המוחלט אמנם קיים, אך אי-אפשר להשיגו בעולמנו זה. הנוצרים יכלו, אם כן, להאמין בהכונה היהודית בין כוח לצדק, מבלי לצפות שיובו לראות את הצדק עד עולם הבא: "מלכותי איננה מן העולם הזה", אומר ישו לתומכיו. "והנהנים מן העולם הזה כאילו אין להם הנאה ממנו, כי עבור יעבור תואר העולם הזה". בדומה לכך: "כי פה אין לנו עיר עומדת כי את העתידה אנתנו מבקשים".⁹⁴

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

כל נפש תיכנע לגדולת הרשויות, כי אין רשות כי אם מאת האלוהים והרשויות הנמצאות על יד אלוהים נתמנו. לכן כל המתקומם לרשות

מדוע הרעות באות על צדיק מסתיים בדומייה מצמררת. פטרוס משלים עם העובדה שחזק מתרחש ללא כל סיבה, שהסבל אינו הגמול על מעשים רעים בלבד, אלא גם על מעשים טובים, כפי שסברו מחברי הטריגדיות היוונים מאז ומתמיד. העולם הזה הופשט מהנשמות הצדק, ו"השופט בצדק" עצמו נעשה קר ואויש, אמנם שופט, אבל את הצדק הוא מוציא לאור בזמן אחר, במקום אחר. לאחר שהתקווה להצלחה נשמת מלב האדם, כמעט לא נותר בו זכר למינעים שיעוד. דוהו להסתכן במעשים גדולים, ואלו מתכווצים עד שהם הופכים לתחושה מוסרית פנימית ופסיכית לחלוטין, שלעולם לא תפרוץ החוצה בצורת פעולות ומעשים, כי העולם הארצי הוא עכשיו — לא רלבנטי.

מתחת לכל זה ניתן עדיין לראות את התפישה היהודית בדבר תחומי העצמאי של הצדק. ככלות הכול, ישו עצמו הטיף: "תנו לקיסר את אשר לקיסר, ולא להוים את אשר לא להוים."⁹⁵ אלא שלפי ההוגדרות של אותה עת, העולם כולו נכלל ב"אשר לקיסר", ועל כן תפקידו של הנביא ועמדתו של הגיבור המסרב לציית עמדו לחלוף מן העולם. ביטוי תמציתי לדבר נמצא בדבריו של אוריג'נס, אב הכנסייה הניאוי אפלטוני בן המאה השלישית, שאמר כי ישו בא לעולם כדי "להשיב לבני האדם את משמעת הציות, ולכוחות השולטים את משמעת השלי-טון".⁹⁶ כמה שנים קודם לכן נשמעו אמירות נוספות עוד יותר מפי טרטוליאנוס, גם הוא מן הידועים שבאבות הכנסייה הראשונים, שגרס כי "אין דבר זר לנו יותר מן הפוליטיקה... מה בין אתונה לירושלים, בין האקדמיה לכנסייה?"⁹⁷ עמדה זו הגיעה לשיא השפעתה על הנצרות במאה השישית, כשקבעה הכנסייה, על פי דרישתו של האפיפיור גרגוריוס, שאין למתוח ביקורת על מעשיהם של שליטים, ואפילו כשהם שוגים.⁹⁸

בשנת 333 לספירה קיבל עליו הקיסר קונסטנטינוס את הדת הנוצרית, ובאות הביא לסימו פרוק זמן של שלוש מאות שנה שבו דוכאה הכנסייה כאלמות. בהעלותו את הנצרות לראשונה למעמד של דת מועדפת, יצר קונסטנטינוס שלא במתכוון משהו מן התנאים שאפשרו

את עצמאותם של נביאי ישראל אף שנים קודם לכן. אמנם, בתחילה לא זכתה הכנסייה ללל עצמאות שהיא, שכן היא אומצה על ידי האימפריה רק כתחליף לפולחן הפגני שנהנה מחסותה עד אז.

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

מנהיג מעין זה מצא העולם הנוצרי באמברוסיוס, הגמון מילנו וחונכו של אוגוסטינוס, בשלהי המאה הרביעית. בהתוותו את קווי החזית במאבק בין הסמכות הפוליטית והכנסייה למשך מאות השנים הבאות, הקים אמברוסיוס לתחייה את תפקידם החוקתי של הנביאים היהודים, וטען בתעוזה כי זכותה של הכנסייה ואף חובתה לפקח על הגינותם של מלכים נוצרים ולהבטיח ששלטונם יהיה צודק. וכך כתב אמברוסיוס בפירושו למקרא: "אין הנביאים וההגמונים צריכים להיחפו ולהעליב מלכים, אם אין בידם חטאים כבדים שבגללם הם ראויים לתוכחה; אך היכן שישנם חטאים כאלה, אל להגמון להימנע מלתקנם בניזופותיו הצודקות".⁹⁹ ואכן, אמברוסיוס לא נמנע מלתקנם בעודו ממשיך לתמוך בעקרון הציות המוחלט למדינה, פתח אמברוסיוס בשורה של עימותים עם הקיסרים הרומים, ובהם חתר להכפיף את סמכותם הבלתי מוגבלת לביקורתו ולהשפעתו של המוסר הנוצרי; ובאות מהם הוא אף הודיע לקיסר כי השליט נמצא "בתוך הכנסייה, לא מעליה".¹⁰⁰ בשנת 390 לסה"ג הוא סירב לערוך מיסה בנוכחות הקיסר תיאודורסיוס, במחאה על טבח שערפו גייסותיו בתסלוניקי. במכתב המסביר את מעשהו, טען אמברוסיוס כי טקס פורמלי של אכילת לחם קודש איננו מספיק כשלעצמו, והסתמך על תוכחתו של נתן הנביא לדוד בתקדים לתביעתו שתיאודורסיוס יקבל את הביקורת ויגלה חרטה בפומבי:

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

לאחר שהוא מביא דוגמאות נוספות מקורותיהם של שאול, דוד ואיוב, ותובע מהקיסר במילוחיו של יונתן בן שאול: "למה תחטא בדם נקי?", מסיים אמברוסיוס: "לא כתבתי זאת כדי לביישך, אלא כדי לגרום לך, בעזרת דוגמאות מלכותיות, לסלק חטא זה ממלכותך... אדם אתה ופיתוי נקרה בדרךך. כבוש אותו". לאחר שעמד על שלו במשך כמה חודשים, נכנע תיאודוסיוס וביצע את הוראתו של אמברוסיוס לערוך סיגופים בפומבי.⁹⁹

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

ואולם, רק בשנת 1075 התפרצה לאוויר העולם, במלוא עצמתה, הסתירה בין הרעיון היהודי הטמון במשנתה של הכנסייה הנוצרית, ובין העיקרון הרומי של ציות בלתי מסייג למדינה, ובתוך כך הביאה את הכנסייה למרד כללי נגד סמכותה הארצית של הקיסרות הרומית

הקדושה (ה"ורשת" הגרמנית של רומי, אשר שימשה כריבון לכאורה של אימפריה עד למאה השבע-עשרה), במאמץ לבסס מחדש את הזכות הדתית לאיצינית. מה שמכונה "מחלוקת ההסמכה", החל בניסיונו של האפיפיור גרגוריוס השביעי לשים קץ לנוהל המשפיל שאָפּוּ מינוים של נושאי משרות בכנסייה נזקק לאישורה של המדינה – נוהל שמשמיע עותו היתה, במקומות רבים באירופה, שאנשי הכנסייה ידעו כי אותם פקידים ממלה, שלעתים קרובות בדיחהם לקבוע את מהלך הקריירה שלהם, עלולים לפקח על התכטאיותיהם בענייני מוסר ומדיניות. ולמרות שהאיסור שהטיל גרגוריוס על התערבות המדינה בהסמכת הגמונים נועד תחילה להיות פסיקה דתית בלבד, להשלכותיו היה אופי פוליטי בעליל. הנרי הרביעי, ראש הקיסרות הרומית הקדושה, הגיב לאיום על סמכותו בהוראה להדיח את גרגוריוס, ואילו האפיפיור ענה בנידוי הקיסר וכיצו אפיפיורי המכיל את שביעות האמונים של המלכים הכפופים לו – כשהוא מבטא הלכה למעשה טענה של הכנסייה לזכותה להדיח שליטים ולעודד מרי לאומי נגד צויהם – כפי שהנביא אלישע הדיח את יהורם.

במהלך התפתחותו של העימות בין הכנסייה לשלטון הקיסרי במשך העשרים הבאים, הולידה היריבות את החיבורים הפילוסופיים הראשונים שביקשו לעגן את עמדותיהם של שני הצדדים בטקסטים הפוליטיים המוסמכים של המסורת הנוצרית. בעוד שהברית החדשה יכלה לשרת את תומכי הכנסייה רק כשהיו מוכנים לקרוא בה בדרך שחרגה הרחק ממשמעותם הפשוטה של כתבי השליחים, סיפק להם המקרא שפע של סימוכין להשקפותיהם בתיאורי ההתנגשויות בין נביאים למלכים. על פי זה, למשל, טען הוגוריוס מאונגבורג בספרו סומה גזוריה, שנכתב בעקבות מחלוקת ההסמכה בשנת 1123, כי זכותה של הכנסייה להתנגד לפעולות בלתי צודקות של המדינה נובעת מהאופן שבו הקים שמואל הנביא את מלכות שאול, ושלטונו של הלה לא היה מוחלט, אלא הוגבל על ידי הצדק האלוהי כפי שפירש אותו שמואל, וזאת גם לאחר שהמלך שנמשח כבר שלט במדינה.¹⁰⁰ שנת 1159 הייתה קו פרישת מים, כאשר הציג ג'ון מסולסברי, הווגה המדיני השיטתי הראשון של אירופה

הנוצרית בימי הביניים, עמדה קיצונית אף יותר. ג'ון הלך בעקבות התפישה הנבואית והעלה מחדש את הטענה כי זכותו של הכוח הארצי לחייב ולכפות נשענת, בסופו של דבר, על סמכות רוחנית, בהסתמך על המגבלות שהוטלו על השליטים היהודים בספר דברים, ושען ש"החוק שנסמכים נצטוו לו על ידי המלך הגדול, שהוא איום על פני כל הארץ והוא נוטל את נשמתם של הנסיכים... בוודאי שחוק זה הוא אלוהי ולא ניתן להפר אותו מכלי להיענש".¹⁰¹ ג'ון מסיק מכך שגם אם יש לציית לחוקים לא סבירים מסוימים כאשר הם נובעים מממשל לגיטימי, לגיטימיות זו עצמה נובעת מנכונותו של השליט למשול, בקווים כלליים, בצדק ועל פי החוק, מאחר שלמלך "לא יכול להיות, באופן חוקי, רצון משל עצמו הנבדל מזה שהחוק... מצווה, או שחזישוב האינטרס המשותף מחייב". מאידך גיסא מי שאינו מושל בהתאם לדרישות הצדק, אינו אלא פולש המשתלט בכוח החרב, רוצח בלבד, שהסמכות הרוחנית, הכנסייה, חייבת להוקיעו ככזה: "מי שמשתלט בכוח החרב", כתב, "ראוי למות בחרב".¹⁰²

בצעד גורלי זה פותח ג'ון את הפתח לתקופה המודרנית, ועומד בפעם הראשונה מאז מרידת היהודים נגד רומי, על הזכות המוסרית לאי-ציית ואפילו להתקוממות לנוכח שלטון בלתי צודק. אין זו הפתעה שמהופצו רעיונות מעין אלה כרכים, לא חלף זמן רב עד שהתנסתה אנגליה, ב־1215, במודד הברונים הגדול, שכפה על המלך ג'ון, בכוח החרב, את המגנה כרטה ואת המגבלות הפורמליות הראשונות על סמכות המלוכה. יתר על כן, עד מהרה אימצו תומסי אַקווינינס והוגים נוצרים אחרים את עיקרי השקפתו של ג'ון מסולסברי, והם היו הראשונים שהעניקו הסכמה תיאורטית לגישה כנסייתית של אקטיביזם פוליטי, הנושאת את הזכות לעורר את העם להתנגד לשלטון בלתי צודק – תפנית שהפכה את הכנסייה ליורשתו המערכתית של הרעיון המדיני היחודי, ולסנונית המבשרת על בואן של התפישות המודרניות בדבר אי-ציית לנוכח עוול מדיני.¹⁰⁴ ואכן, כשהביטור של השיטה הפיאודלית החל לפנות מקומו למדינה הריכוזית המודרנית, אין ספק כי התקפותיה הבלתי נלאות של הכנסייה על המדינה המתחזקת הן שביקשו להגן על

החברה מהאיום הממשי של עריצות בלתי מרוסנת מצד מלכי אירופה. כנגד חסדי האבסולוטיזם כדנטש, ז'ן בודן ותומסי הובס, התייצבו הוגים קתוליים כפרנסיסקו רוברטו בלרמיני, חואן דה מַרְיֵנָה ופינטיסקו סוארס, אשר תוך התבססות על דבריהם של ג'ון מסולסברי וְתוֹמַס אַקווינינס, עמלו לבנות את התיאוריות המודרניות של ריבונות העם ושל הזכות להתנגדות עצמית נגד עריצות המדינה, תיאוריות שמזן נכע, בסופו של דבר, רעיון האי-ציית של זמננו. אכן, הכנסייה עודדה אי-ציית כמצבים של עריצות באופן הדיממשמעי כל כך, עד שבמאה השש-עשרה נהגו פולמוסנים שהגנו על סמכותו הבלתי מוגבלת של המלך להאשים את האפיפיור בהיותו אנרכיסט.

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

כל האנושות יודעת שהנסיך ממונה על ידי האל להוקיע את נתיניו, כיועה השומר על עדרו. על כן, כשהנסיך איננו ממלא את חובתו

כמגו; כשהוא מדכא את נתיניו, הורס את הירויותיהם הקדומות, ומתייחס אליהם כאל עבדים, אין לראות בו נסיך אלא עריץ. ככה, רשאים מעמדות הארץ באופן חוקי להגיני להדיח, ולבחור אחר במקומו.¹⁰⁶

7

למרות שהאמונה הקלוניניסטית בגיורה הקדומה היא שחילה בנוציים את נחישות הפלדה שבלעדיה לא היו מסוגלים להתמודדות פעילה עם הושק שבמשרתי אידופה, הפרק האחרון בהתפתחותה של תורת האי-ציות המערבית שייך לרעיונותיו של הפרוטסטנט הראשון, מרטין לותר. מסירותו של לותר לחירות המצפון האישי של כל אדם היא שביטלה את התניית ההתנגדות לאי צדק בהכשר מפיה של סמכות רוחנית כלשהי, מחוץ לסמכות הרוחנית הייחודית השוכנת בלבו של כל אדם.

כשהאיץ בכל אדם לחקור בעצמו את משמעותם של כתבי הקודש, סבר לותר, כוודא, שמשמעותו האמיתית של הכתוב תהיה ברורה מאליה לכל מי שיעיין בהם. אך תוצאתו הדרמטית של רעיון זה לא הייתה גילוייה של הכנסייה האמיתית האחת, אלא יצירת אשר של זרמים פרוטסטנטיים – קונגרגציונליסטים, קווייקרים, בפטיסטים – המסורים לעצמאותן של הקהילות הנוצריות בקביעת משנתן. אחדים, רוגמת הקווייקרים, הרחיקו לכת עד שהחליטו שאפילו את עיקרי הכנסייה יקבעו לא כוחני דת, אלא ההדישות עצמם – וכבר התאפשר לפרט להשפיע על תוכנה של משנתה "הרשמית" של כנסייתו על סמך דרכו האישית בהבנת כתבי הקודש. מצפוניו של היחיד נעשה לסמכות

הגבוהה בכנסייה, ותיאוריית האי-ציות הקתולית הפכה לתורת האי-ציות של כל פרט.

בשום מקום בעולם לא היו תוצאותיו של חופש מצפון זה ברורות יותר מאשר במושבות החדשות באמריקה, שנוסדו על ידי הכיתות הנוצריות ההטרודוקסיות השונות, במקומות מקלט מן האוטוקרטיה האירופית. במסצ'וסטס הקימו הפרוטסטנטים והקונגרגציונליסטים "ירושלים חדשה", שהייתה מבוססת על תיאוריית הריבונות העממית – שהוצאה לפועל בעזרת הסכם חברתי של ממש שהברי המושבה הצטרפו אליו מרצונם¹⁰⁷ – וכך הוענקה למושבה זאת תכונה של תסיסה רדיקלית שהולידה, בסופו של דבר, את המהפכה האמריקנית, ואשר ממשיכה לאפיין אותה עד היום. פנסילבניה, המושבה שנוסדה על ידי הקווייקרים, הייתה בית לא רק ל"עיר אחות האחים", פילדלפיה, אלא גם ל"קונגרס היבשתי" שהכריז על המרד נגד מלך אנגליה. אחד מממשיפי המהפכה המוקדמים והמשפיעים ביותר היה הקווייקר תומס פיין, שקבע לאחר קרב לקסינגטון באפריל 1775 כי שלטונה של בריטניה אינו יכול עוד להיחשב אלא לעריצות, והסיק את המסקנות המתבקשות. חברות התע-מולה של פיין היו הקול הקורא הידוע ביותר שדרש לנתק את תלותה של אמריקה בכתר הבריטי, והם שידרו בעוצמה רבה רעיונות אי-ציות שהתבססו במפורש על אלה של המקרא. חוברתו המפורסמת של פיין, שכל ישר, שנכתבה בפילדלפיה בינואר 1776 – שישה חודשים לפני הכרזת העצמאות האמריקנית – פותחת בסקירת תולדותיהם של גיבורי המקרא גדעון ושמואל כדי להראות כי תביעתו של מלך אנגליה לציות בלתי מסויג היא בדיוק אותה עריצות שממנה הוחררו הנביאים היהודים הקדומים.¹⁰⁸ החוברת ממשיכה:

בריטניה, אשר לה צבא לאכף את עריצותה, הכריזה שיש לה זכות "לחייב אותנו בכל דבר שהוא", ואם היות מחויב באופן זה איננה עבדות, הרי שאין כלל דבר ששמו עבדות על פני האדמה. אפילו הביטוי עצמו חסר ידא-שמים, כי כוח בלתי מוגבל עד כדי כך יכול להיות שייך רק לאלוהים... כל אוצרות תבל... לא יוכלו לפתותני לתמוך במלחמה תוקפנית, כי אני רואה בכך רצח: אך אם גנב פורץ

אל ביתי, שורף והורס את רכושי והורג או מאיים להרוג אותי, או את בני ביתי, ולחייב אותי בכל דבר שהוא", ולרצונו המוחלט, האם עלי לסבול זאת? מה משמעות יש בכך עבורי אם העושה זאת הוא מלך או אדם פשוט, כן אויב או כן ארץ אחת? אם נעשה הדבר על ידי נבל בודד או צבא שלם של נבלים? אם נרד לטורש הדברים לא נמצא כל הבדל...¹⁰⁹

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

אך למרות שתומס פיין וחבריו נלחמו וניצחו במלחמתם בשם עקרון הממשל המוגבל, הם המשיכו להאמיץ שאיציזיות לחוק המדינה הוא אמצעי סביר רק נגד עריצות. שכן אם הממשל צודק באופן כללי, וטועה רק בנושאים אחרים, הפחד מאנרכיה מחייב ציית גם ל"חוק רע", כל עוד הדיון החופשי נמשך ומאפשר מאמצים לגיטימיים לשנותו.¹¹⁰ רק משהחל המאבק נגד העברות באמריקה, עשרות שנים לאחר מכן, הוצג סופיסוף עקרון האיציזיות לעוול שבכפיו של שלטון כלשהו באופן התואם במלואו את המוסר המקראי. כמו במרד נגד בריטניה, גם כאן עמדה מסצ'וסטס בראש המאבק, וכנסיותיה הקונגרציונליסטיות הולידו לתורת האיציזיות תומכים קשי עורף כמו הנרי דיוויד תורו, הידוע בשל הרצאתו משנת 1848, "על יחסו של היחיד למדינה", שגרסה מודרנית שלה הופיעה לאחר מותו תחת הכותרת "איציזיות אודחי" המובאת להלן בספר זה. כמסה זו הכריז תורו כי אמריקה המחזיקה בעבדים היא משטר בלתי צודק שיש להפילו, וקרא לאזרחים לשרב לשלם מסים למדינה כצעד ראשון של איציזיות, כפי שהוא עצמו עשה: "אינני מהסס לומר", כתב, "שעל אלה הקוראים לעצמם אפוליציוניסטים ודתיים, מתנגדי העבדות למשוך מיד את תמיכתם, בגוף וברכוש כאחד, מממשלת מסצ'וסטס, ולא לחכות עד שיהיו רוב של קול אחד, בטרים יאפשרו לצדק לנצח... אני סבור שדי בכך שאלהים לצדם...".¹¹¹

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

המטיפים ישרי הלב יותר, אנשי התנ"ך, אלו המדברים על עיקרון, ועל כך שתעשה לחברך מה שהיית רוצה שיעשה לך — כיצד נבטלו הם מלהכיר בו, הדוגל שבמטיפים כולם, עם התנ"ך בחיו ובמעשיו, התגלמותו של העיקרון, שביצע את כלל הזהב בפועל? כל אלה שחושם המוסרי התעורר, שנקראו מגבוה להטיף, עמדו לצדו... קבענו הבחנה דקה, שכתנו חוקי אנג' ונתנו כבוד לרעיון... הלך זה אל מעבר לחוק האנושי, אל מעבר לכישלון, הכיר בצדק ובתהילה נצחיים. בדרך כלל בני אדם חיים על פי נוסחה, והם מרצים אם תסדר החוקי נשמו. אך במקרה זה הם חוזר, במירת מה, לתפישות מקוריות, והייתה התחדשות כלשהי של דת ישנה. הם ראו שמה שנקרא סדר לא היה אלא בלבול, ומה שנקרא צדק, עוול...¹¹³

כמבט לאחר, מתוך מרחק מסוים, מאה שנה ויותר לאחר הספדו ספוג הרגש והתוגה של תורו, ניתן להבין שצדק: שליחותו של בראון אכן הייתה המבחן שהבייל בין אותם אמריקנים שהבינו את המסר של "זדת הישנה" והמקרא, ובין אלה שלא הבינום. כיצד יכול מי שהכיר את קריאתו של הנביא ירמיהו ליושבי ירושלים לשחרר את עבדיהם, פן יביא העוול שבקרבם את חרב המלחמה עליהם,¹¹⁴ למעטת במשמעותה:

האיזמה של קריאה זו תשעה חודשים לפני פרוץ מלחמת האזרחים, שבה ייהרגו מיליון בני אדם? ואכן, בהכרתו של תורו שבראון היה "עם התנ"ך כחייו ובמעשיו"; ושהסמכות שמכוחה עשה את מעשיו אלה הייתה זו של "התגלות... שהיא מעל לחוקינו"¹⁵; ושארדחי אמריקה, כדי להיות נוצרים באמת, חייבים גם הם להכיר בכך — בכל אלו תבע לא פחות מכך, שהנצרות והמערב ידחו אחת ולתמיד את מורשתם הרומית קשוחת הלב, שדרשה כניעה ללא גבול לחוקי המדינה, ויאמצו את הקריאה להתנגדות לעולל בעולם הזה שהייתה "הדת הישנה", תביעתם של נביאי ישראל.

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

התקוממותם הנוכחית של תושביה הכושים של ארצות-הברית צומחת מגחישות עמוקה ולהסת להפוך את החירות והשוויון למציאות "כאן" ו"כשש" ... אנשים משועבדים אינם יכולים להישאר כשעבדים לגנח. הכמיהה לחופש מוצאת לבסוף את ביטויה. התנ"ך מספר את הסיפור המלהיב כיצד עמד משה בחצרו של פרעה לפני מאות בשנים וועק: "שלה את עמי". זה היה פרק הפתיחה בסיפור מתמשך. המאבק הנוכחי בארצות-הברית הוא פרק מאוחר יותר באותו הסיפור.¹⁶

ואכן, ב"מכתב מבית הפלא העירוני של ברמינגהם" המובא בקובץ זה, מגייס קינג את כל ההיסטוריה של היהדות והנצרות לתמיכה ברעיון

ההתנגדות לאי צדק, טענה שהביאה אותו לעימות ישיר עם מדינת אלאבאמה. כשהוא מצביע על עמוס ועל נביאי ישראל האחרים, על ההתנגדות היהודית לעריצות בספר דניאל, על ישו ופאולוס, על אוגוסטינוס ומרטין לותר, מבלי לדלג על האוכור המחוקק של סקרסט, חוזר קינג על התורה הקדומה באוזני דור שהיה רחוק עד מאוד מהערכת משמעותה של המסורת היהודית העתיקה:

יש ויש מקום לשאול, "איך אתם יכולים להטיף להפרת חוקים מסוימים ולציות לחוקים אחרים?" התשובה טמונה בעובדה שקיימים שני סוגים של חוקים: יש חוקים צודקים ויש חוקים בלתי צודקים... חוק צודק הוא דין מעשה אדם העולה בקנה אחד עם החוק המוסרי או האלוהי. חוק בלתי צודק הוא דין שאינו מתיישב עם החוק המוסרי. אם נאמר זאת בלשונו של תומס הקדוש איש-אֶקווינס, חוק בלתי צודק הוא חוק אנושי שאין לו שורשים בחוק הנצחי והטבעי... לכן יכול אני להשפיע על בני אדם שלא יצייתו לתקנות של הפרדה גזעית מפני שהן פסולות מבחינה מוסרית.¹⁷

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

לעולם לא נוכל לשכוח שכל מה שעשה היטלר בגרמניה היה "חוקי" וכל מה שעשו לוחמי חופש הנגרים בהונגריה היה "בלתי חוקי". בגרמניה של היטלר היה זה "בלתי חוקי" לתת עזר ועידוד ליהודי. אבל אני בטוח שאילו חייתי בגרמניה בעת ההיא הייתי עוזר לאחי היהודים ומעודדם אף על פי שהיה בכך משום עבירה על החוק.¹⁸

כשהשליך את לקחי נירנברג על מאבקה המידי של התנועה לזכויות האזרח, הפך קינג דבר שהיה רכיבי אירוע משפטי מרוחק ומופשט

ללקח אישי, הלכה למעשה שממנה נובעת אחריות לפעול נגד חוק בלתי צודק "כאן ועכשיו". או כבר היה מאוחר מכדי להציל את מיליוני היהודים מידי היטלר ומדינתו. כרם, בכך שקיבל על עצמו את עקרון האי-ציות של הדת היהודית הישנה, ועמד על כך שאין אדם יכול להיות נוצרי טוב מבלי שיאמץ אף הוא תורה זו ויישם אותה, כבר קינג במפורש בכותבו של אדם, תהא דתו אשר תהא, לאמץ את הרעיון הפנימי שהביא להיטלר את הצלחותיו המוזויעות. שיישה מיליון יהודים מתו בידי האידיאולוגיה של הקיסרים הרומים, ולא ניתן היה לעשות דבר לשנות עובדה זאת. אבל מעתה ואילך, ברחבי אמריקה ושאר העולם החופשי, עשויים מיליוני בני אדם ללמוד כי עשיית הטוב אינה, כפי שהורה פאולוס לתומכיו, הכניעה לרשע. קינג לימד אותם שעשיית הטוב בעולם פירושה לנהוג כיהודי.

ז

בתולדותיה הייתה האנושות עדה לאין ספור ניסיונות להפוך חוקי אנוש לחוקים שאין להפרם באופן עקרוני, בדרך כלל בנימוק שנוצרו בתהליך כזה או אחר: היו אלה שטענו כי חוקי המדינה מוצדקים ומחייבים מאחר שהשליט הארצי הוא אל; ואלה שטענו שחוקי המדינה מוצדקים מאחר שהשליט מונה בידי האלוהים; ואלה שטענו שחוקי המדינה מוצדקים ומחייבים מאחר שלמלך השלטון בזכות הירושה. כיום האופנה היא לטעון שחוקי המדינה מוצדקים ומחייבים מאחר שמנהיגיה נבחרו בבחירות דמוקרטיות. אף שיתכן כי ממשלות דמו-קרטיות הן כאמת שומרות הצדק הטובות ביותר שהמציאו בני האדם עד היום, אין עובדה זו הופכת אותן לפוסק האחרון לגבי יותר משעשתה זאת הפופולריות הדומה של שיטות משטר אחרות בימים עברו. גם

בעידן דמוקרטי, אייאפשר לקבוע פעולה צודקת מהי על פי הכרעותיה של המדינה בלבד. כל הממשלות מורכבות, ככלות הכל, מבני אדם. הכולן שכן, הייכות הן בהכרח לשנות, ולעתים שגיאות נוראות. סגולתן של מדינותינו הדמוקרטיות הנוכחיות היא שהתברר בהמסורת שעליהן נבנו — והמאפשרות, בעצם, את המשך קיומן — הן תוצאה של אלפי שנות מאמצים להבין ולהפנים את לקחן המדיניים של המקרא. אין מקור יווני חלופי לרעיון שהאדם רשאי להתקומם נגד שליטיו ונגד חוקיהם כשם אמת נעלה יותר. אין זו תורתו של הסוחר האתונאי, שידע היטב שכל נכסיו קיימים בזכות המדינה וחוקיה. זוהי תורתו של הרועה העברי, הבא מן החוץ, שסבלנותו כלפי הכרד היחיד המשוועבד העומדה בניסיון מחדש בכל מפגשו ואשר ניזוט את דרכו, בסופו של דבר, על פי מצפן שונה לחלוטין מזה של בני אדם אחרים. אמנם כן, היהודים הקדומים הגיעו לאחר זמן למסקנה — כמו שכניהם הפגנים — שבני האדם לא יוכלו לחיות באוהלים לעד, ושחיים ומוות בין האומות מחייבים את לימוד אמנות המדינה. אך דווקא בגלל ערכם כעם של זרים, התבררו הממלכות היהודיות הקדומות כבר מראשיתן באופוזיציה פנימית, שהגריה התגוררו לעתים בין חומות העיר, אך על המדינה השקיפו תמיד מבחוץ: מנקודת מוצא שאפשרה להם לשפוט אותה, ואפילו לנסות ולשנות את דרכה.

כיום עלינו להפעיל את המדינה ללא נבואה. אך עדיין מצויה בידינו מורשת הנביאים — מורשת שעל פיה יש ליחידים מעמד "חוקתי" מול המדינה, המציבה אותם צעד או שניים מעבר להישג ידה. מרחק זה מתבטיבית של בני האדם הוא שמוכה אותנו בחירות לשפוט ולתעב, לדבר ולדרוש, ואפילו, כשיש הכרח בדבר, לסרב ציבור. מובן שיכול פירושה של מסורת זו תלוי, בסופו של דבר, בכוח אישיותם של יחידים. תמיד קיימת האפשרות שלנוכח עוול ממשי מצד המדינה, יפנו הדבים את גבם למסורת האי-ציות של המערב, כשהם נכנעים בפני המדינה ו"דק ממלאים הוראות", כפי שעשו כה רבים בגרמניה לפני זמן לא רב. ואולם, המסורת הפוליטית של המדינות הדמוקרטיות בנות זמננו, שהגיעה למלוא מימושה במשפטי נירנברג, ממשיכה להציב בפנינו את

האפשרות החלופית: שאנשים אשר אינם נביאים ישאבו גם הם כוח ממסורת האי-יצירת של נביאי ישראל, ויזיכרו כי ראויים הם למורשתה כבוא הרגע הנורא.

הערות

1. אכן, בית הדין פסק ש"הנאשמים תכננו וכיצעו מלחמות תוקפניות נגד שתי-עשרה מדינות, ועל כן הם היו אשמים בסדרת פשעים זו. דבר זה הופך למיותר דיון מפורט יותר בנושא זה, או אף בחינה מדוקדקת של המידה שבה היו מלחמות אלה גם 'מלחמות המפרת אמנות, ביטחונות או הסכמים בינלאומיים'." *Judgment of the International Military Tribunal for the German Major War Criminals*, p. 36 (להלן נסקד'ו). בעברית: משפט נירנברג, נסקד'ו 28 בייתוד'ו הצבאי הבינלאומי (ירושלים: די וסס, תשכ"ב).
2. זה היה נוסח כתב ההאמנה שעל פיו הוקם בית הדין הצבאי. נסקד'ו, עמ' 3.
3. נסקד'ו, עמ' 65, 40, 45, 42 (לפי סדר הציטוטים). האופי המיוחד של פסיקת בית הדין כולט בפסק דינו של יוליוס שטרייכר, המו"ל והעורך של השבועון הגרמני דר שטיימר, שנידון למוות והוצא להורג בתלייה, למרות שהפשע היחיד שהואשם בו היה קריאתו להשמדת יהודי אירופה. שטרייכר לא משל בשטחים, לא פיקד על צבאות ולא נתן הוראות לכוחות גרמניה; הוא רק השתמש בעיתונו כדי לחזר שוב ושוב על דרישתו לרצוח את יהודי אירופה. אך בית הדין פסק שאפילו חופש הדיבור, המוגן על ידי המשטרים הדמוקרטיים כוכות נסיית ביותר, הינו כסופו של דבר להיות מוגבל על ידי שיקולים של צדק ואנושיות, כמו כל פעולה אנושית אחרת. על פי בית הדין, "הסתתרו של שטרייכר לרצח ולהשמדה בזמן שהיהודים במורח נהרגו בתנאים האימים ביותר מהווה בכיבוד רדיפה על בסיס פוליטי וגזעי בקשר עם פשעי מלחמה... ומהווה פשע נגד האנושות". נסקד'ו, עמ' 102.

4. חשבו לציין כי ניצחון זה של רעיון איתלותו של הצדק בציווי המדינה בג'רנברג לא היה בשום אופן ניצחון חדיש מעמי לדמוקרטיה. לאמתו של דבר, ההפך הוא הנכון: גרמניה הייתה דמוקרטיה עד זמן לא רב לפני המלחמה ודווקא תחת משטר דמוקרטי זה הגיעו הנאצים לשלטון. דהיינו סמכותה של המדינה הנאצית בנירנברג הייתה כרוכה, על כן, בכיקורת על התהליך הדמוקרטי עצמו, אשר הביא לעולם את תועבות המדינה הנאצית.

5. ראה, לדוגמה, *A History of Political Theory*, 4th ed. (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973), p. 141ff. מייחס את כל הרעיונות הפוליטיים הרלבנטיים של הנצרות לפילוסופיה הסטואית. ואף כי הספר מציין כי האסכולה הסטואית הייתה פחות קשורה ליוון משאר האקדמיות היווניות - ואף שמיסדה, הפילוסוף זנון, היה "פיניקי" (דהיינו, ממוצא שמי), הוא נמנע מלדון במשמעות האפשרית של עובדות אלה לגבי מקורותיה של המחשבה הסטואית.

6. כשבוחרים את הסיבות ליציאתו של אברהם מארם נהריים, נתמלים לעולם קרובות בחסר שהוא עוב "כי כך ציוה האלוהים". אך תשובה מעין זו רק מעוררת את השאלה, מה הניע את ריבונו של עולם להתעסק במקום מגוריו של אברהם. ואם אין אנו מוכנים לקבל את הטענה שציוו האל, כפי שהם מופיעים במקרא, שרירותיים וחסרי כל סיבה, אין מנוס אלא לבחון את הנסיבות המקיפות כל הוראה שכזו כדי לגלות את טעמיה: מדוע עוב אברהם את ארם נהריים? מדוע חרד האלוהים למשה למרח דם כבש על המשקוף בליל יציאת מצרים? וכן הלאה.

7. בראשית יאלא-יבג.
8. ראה *A Comparative Study of Total Power* (New Haven: Yale, 1957).
9. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Ancient Man* (Chicago: University of Chicago, 1946), pp. 80-81.
10. *Frankfort, Intellectual Adventure*, pp. 76-77.
11. *J.E. Manchip White, Ancient Egypt: Its Culture and History* (New York: Dover, 1970), p. 16.

61 המקור היהודי למסורת האייציות

.Confucius, *Analecbs*, Book XI, ch. 24; Book VIII, ch. 9, 26.

Wittfogel, *Oriental Despotism*, pp. 90-91; Lily Ross Taylor, *The Divinity of the Roman Emperor* (Middletown, Conn.: American Philological Association, 1931), p. 11.

28. המדום, אודיס'אק, ספרי יטי.

.Wittfogel, *Oriental Despotism*, pp. 145-146, 29.

Plutarch, *Lives* (Cambridge: Harvard, 1944), pp. 369-375; 30.

Quintus Curtius, *History of Alexander* (Cambridge: Harvard, 1962), pp. 237-247.

.Wittfogel, *Oriental Despotism*, p. 94; Taylor, *Divinity*, pp. 28-34, 31.

.Taylor, *Divinity*, pp. 43-45, 32.

Arthur E.R. Boak, *A History of Rome to 565 A.D.* (New York: Macmillan, 1950), pp. 273-274; Alan Lardman, *Religion and Statecraft Among the Romans* (London: Granada, 1982), pp. 127-128.

Dio Cassius, *Roman History* (Cambridge: Harvard, 1968), Vol. VI, 34.

.Book LIII, ch. 17, pp. 237-239.

Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston: Little Brown & Co., 1960), pp. 92-93; Boak, *A History of Rome*, p. 307.

העובדה שהיה נוצרי, ולא תבע לעצמו אלוהות.

Ernest van den Haag, "Civil Disobedience" in Ernest van den Haag, *Political Violence and Civil Disobedience* (New York: Harper & Row, 1972).

כוויתן של תומס הובס, שבו הדיבנות המוחלטת של האלוהים על העולם הועברה לבני אנוש: חקילה לאברהם, ולאחר מכן למלכים היהודים והנוצרים. Thomas Hobbes, *Leviathan*, C. B. Macpherson, ed. (New York: Penguin, 1968), pp. 443-451, 499-512.

38. שמות ג'ה.

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

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

Frankfort, *Intellectual Adventure*, pp. 85-86; White, *Ancient Egypt*, 14.

שלושת האלים האחרונים הפיעו בדמות איל, החול ולביאה.

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

Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship* (Oxford: Blackwell, 1967), 16.

pp. 16-17, 33-36.

G. R. Driver and John C. Miles, trans., *The Code of Hammurabi*, 17.

הבבלית הישנה (האמורית). הוא משל משנת 1728 עד שנת 1686 לפנה"ס, וחקיקר הונגו, כנראה, כראשית תקופת שלטונו. James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts* (Princeton: Princeton University Press, 1969), p. 163.

George Roux, *Ancient Iraq* (New York: Penguin, 1980), pp. 239, 18.

264, 320.

.Roux, *Ancient Iraq*, pp. 264, 320, 19.

Albert K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions* (Wiesbaden: Otto, 20.

מקומות לפני סרגון הראשון, כלומר, בערך במאה העשרים לפנה"ס.

A.T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (Chicago: University, 21.

.of Chicago Press, 1948) pp. 119-128.

G. Bühler, trans., *The Laws of Manu* (Delhi: Motilal Banarsidass, 22.

.1962), pp. 185, 217.

.Wittfogel, *Oriental Despotism*, p. 102, 23.

.Bühler, *The Laws of Manu*, pp. 218-219, 24.

Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization* (Cambridge: Cambridge, 1982), pp. 22, 44-49, 54; Wittfogel, *Oriental Despotism*, pp. 95, 102.

- 39. בראשית יחכה.
- 40. ואה, לזוגמה, במדבר יד"א-כה.
- 41. בראשית לבכט, ורש"י שם.
- 42. בראשית יח-ט.
- 43. בראשית יאד.
- 44. בראשית יכ"ב.
- 45. בראשית כו"ז, יח.
- 46. בראשית לד"א והלאה.
- 47. שמות א"י-יט.
- 48. בבלי מגילה יג ע"א.
- 49. שמות בא-י.
- 50. שמות ב"א-כ.
- 51. שמות הובא.
- 52. שמות לבג-יא, כא-כג. אמון, אל הכירה המצרית תבא, הוצג בדמות איל. כששועבדו בני ישראל היה כבר אמון האל החזק ביותר בפגת'און, ותחת דגלו יצאו צבאות מצרים למלחמה.
- 53. במדבר כב"ח.
- 54. במדבר כג"א-כד"ג.
- 55. במדבר כג"ח-לא.
- 56. שופטים ח"ב.
- 57. שמואל א ח"ב-כ.
- 58. דברים יז"ט-כ.
- 59. שמואל א יד"ג-מה.
- 60. שמואל א י"ט-כ.

- 61. מלכים א א"ל-ט. מ. "העם" מתואר גם מאוחר יותר כמושיב מלכים על כיסאם: עזריה מלכים ב יד"ב: ואשיהו, מלכים ב כא"ב.
- 62. מלכים א יא"א-ג, הו; י"ד-כ, הגב-כ, טכ"א-כב.
- 63. מלכים א יא"ד-ה.
- 64. מלכים א יכ"א.
- 65. ישעיה ו"ד-כה; הושע יכ"י; דמיה להא-יט.
- 66. שמואל ב יב"א וא"ל; מלכים א יז"א וא"ל.
- 67. שמואל א טו"ב-טז"א.
- 68. מלכים ב ט"א, י"בט.
- 69. ירמיה לח"ב. אי החוקיות של עריקה זו עולה בבירור מירמיה לו"ג.
- 70. דניאל ג"טז-ח.
- 71. דניאל וז-יא.
- 72. אסתר ג"א-ב, ד-ט.
- 73. אסתר ד"א-ב.
- 74. אסתר ד"ח.
- 75. אסתר ד"טז, ה"א-ב, ה"ג-ד.
- 76. אסתר ח"ח, טו"ה.
- 77. השוה, לזוגמה, את דבריו של הרמב"ם בנושא האי"ציות: "כשיעמוד עכ"ם ויאנסו את ישראל לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה או יהרגו — יעבור ואל ייהרג... במה דברים אמורים? בשאר מצוות, חוץ מעבדה וזה ויגילי עריות ושפיכות דמים. אבל שלוש עבירות אלו, אם יאמר לו: עבור על אחת מהן או תהרג — ייהרג ואל יעבור... וכל הדברים האלו שלא בשעת השמה. אבל בשעת השמה, והוא, כשיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחבריו ויגזרו גזירה על ישראל לבטל דתם או מצווה מן המצוות — ייהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצוות...". רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה ה, א-ג. הבנה של המשמעות העמוקה של רעיונות אלה מבוטאת בדרשתו של רבי סימאי בתלמוד הבבלי,

88. מצוטט בתוך 93, *Polities and Vision*, p. 93. Wolin.
89. הביטוי החדשה, מתי ה', 38-41.
90. הביטוי החדשה, יחזני ית, 36; הראשונה אל הקריטיקנים נ, 31; אל העברים יג, 14.
91. הכרית החדשה, אל הרומיים יג, 4-1. ראה גם אל האפסיים ו, 5; אל הקולסים ג, 22.
92. הביטוי החדשה, הראשונה לפטרוס ב, 13, 18-23; ראה גם ג, 13-14.
93. הביטוי החדשה, מתי כב, 21. השווה מתי יז, 24-27.
94. Wolin, *Politics and Vision*, p. 133.
95. Wolin, *Politics and Vision*, p. 133.
96. 187, *A History*, p. 187. Sabine and Thonson. אך השווה להנחיותיו של פטרוס לנוצרים כי 'יסרבו לרשויות היהודיות שדרשו מהם לחזול מלהטיף את כשרדתם. הכרית החדשה, מעשי השליחים ה', 29-32. בפועל, ככל שצברה הכנסייה כוח וביטחון עצמי, כן התפרשה הנזיה זו כהצדקה למגוון רחב יותר של גילויי אי-ציוית לשלטונות הארציים. לימים הוסבר שישו לא התכוון כי לעולם אין להתנגד לרשע, והכנסייה הממוסדת נטלה לעצמה את הסמכות להורות על מה שכוונה "ציוית סביל". על פי שיטה זו, נדרשו הנוצרים לקיים את הנצרות גם לנוכח איסורי המדינה, ואילו הציווי של ישו לא להתנגד לרשע בא לידי ביטוי בכך שקיבלו ללא התנגדות את העונש שהוטל עליהם.
97. 37, 43, *Enarrationes in Psalmos*, p. 43. Ambrose. מצוטט בתוך S.L. Greenslade, ed., *Early Latin Theology* (Philadelphia: Westminster, 1956), p. 180.
98. Sabine and Thorson, *A History*, p. 183.
99. *Greenlade, Early Latin Theology*. מצוטט בתוך Ambrose, Letter 51, pp. 255-256.
100. R.W. Carlyle and A.J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West* (Edinburgh: William Blackwood, 1950), vol. 4, pp. 286-289.

שממנה עולה כי יכולתו של היחיד לפעול בניגוד לחוקים הארציים נובעת מן העובדה שהדבר שהוענק בהר סיני לכל יחיד בישראל היה לא פחות מריבונות: "בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע (שמות כד:12), באו שישים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים: אחד כנגד 'נעשה' ואחד כנגד 'נשמע'. בכלי שבת פח ע"א.

78. אם כן, חיוני לשים לב לכך שההתיאוריה המקראית בדבר אייתלותו של 'הצדק בתוכנית המדינה, אין משמעותה 'שתחמי האמת המוסרית והכוח הארצי מנותקים זה מזה לחלוטין. נהפוך הוא, המסר של המקרא הוא שקיים הכוח הארצי חלוי, בסופו של דבר, בעשיית צדק.

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

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

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

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

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

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

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

86. אריסטו משתמש באנטיגונה כדוגמה למקסיקה כואת. *Higher Law*, p. 154.

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

111. להלן, עמ' 83.
- Milton Meltzer and Walter Harding, *Thoreau Profile* (New York: Thomas Crowell, 1962), pp. 252-267.
- Henry David Thoreau, "The Last Days of John Brown," in Meltzer¹¹³ and Harding, *A Thoreau Profile*, pp. 262-263.
114. ראה ידמיה לדי־י.י.
115. Thoreau, "Last Days," p. 264.
- Martin Luther King, Jr., *Where Do We Go From Here: Chaos or Community?* (Boston: Beacon, 1968), pp. 169-170.
117. להלן, עמ' 131-132.
118. להלן, עמ' 133.

- John of Salisbury, *Politicarius: The Statesman's Book* (New York: Frederick Ungar, 1979), pp. 50-51.
102. Corwin, *Higher Law*, p. 165.
103. Thomas Aquinas, *De Regimine Principum*, 1:6.
- John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings* (New York: Harper & Row, 1965), p. 52.
- של שליש מצדיקה את הריגתו.
104. ניתן, כמובן, להעלות טענה הגיונית, שלפיה עמדתה התקיפה של הכנסייה נאשר לזכותה להתנגד לממשלה ארצית לא הנבירה כלל את כוחו של הפרט, אלא חתרה להחלפתו של המלך באפיפיור־קיסר, ששלטונו לא יהיה אלא כוח ארצי חדש הטוען, בדיוק כמו המלכים, כי את חוקיו אין להפר בשום אופן. ואכן, אנו מוצאים, במאות השלוש־עשרה והארבע־עשרה, אפיפיורים אשר לא רק מימשו את זכותם לארגן התנגדות לאי צדק, אלא אף נטלו לעצמם בפועל את סמכויותיה של הממשלה. Figgis, *The Divine Right of Kings*, pp. 271-273; Sabine and Thorson, *A History*, pp. 50-52.
- מרגע שהשתחררה מכללי תורת הכרית החדשה, נטתה לייסוד כנסייה־מודינה אבסולוטית, שהאפיפיור תופס בה את מקומו של המלך כבעל השלטון המוחלט. אך גם אם חשב זה לא היה בלתי סביר במאה הארבע־עשרה, מעולם לא הצליח זן מזה של המחשבה הנוצרית בימי הביניים לגייס תמיכה של ממש בקרב עמי אירופה.
105. Figgis, *The Divine Right of Kings*, p. 94.
106. Sabine and Thorson, *A History*, p. 359.
107. ראה, לדוגמה, Lewisohn, *Theocracy in Massachusetts* (Mellen University Press, 1994), pp. 16-24.
108. Thomas Paine, *Common Sense, The Rights of Man, and Other Essential Writings of Thomas Paine* (New York: Meridian, 1969), pp. 29-33.
109. Paine, *Common Sense*, pp. 75, 80.
110. Paine, *Common Sense*, p. xix.