

כריסטוף שמידט התיאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום

I.

בראשית היה סיגר ונר של שבת. אנו נמצאים במעמד אופייני של בית יהודי גרמני. כפי שגרשם שלום מעלה בזכרונו: אביו מצית בערב שבת סיגר עם נרות השבת ומברך: ברוך בורא פרי הטובקו (Scholem 1984a, 241).

זהו מעמד מברך, ואנו יכולים להעלות בדמיונו את דמותו של היהודי הבורגני העשיר, לבוש חליפה שחורה ומעשן סיגר, מדושן עונג ומלא שביעות רצון עצמית. אולם בנו היה מזועזע עד עמקי נשמתו, כי האירוע הזה סימל עבורו את האובדן המוחלט של עצם החיים היהודיים. מאוחר יותר, כאשר הפך מודע למורשת, למסורת ולהלכה, הוא נתן לאירוע פשר דיאלקטי: הוא יכול היה לפרש אותו כפעולה יהודית מאוד ובעלת משמעות דתית, אך הוא פירש אותו כמעשה של כפירה, כצעד של יהודי דתי נגד הדת היהודית. עבירה על חוק דתי היתה בדיוק צעד שעשו בקבלה האנטי-נומיסטית כופרים כמו שבתאי צבי ויעקב פרנק; כידוע, זה האחרון הפך אצל שלום למבשר ההשכלה היהודית בגרמניה (שלום 1964, 241).

מה אנו למדים מן הסיפור?

א. שלום מאמין שהבורגנות היהודית הגרמנית הליברלית נמצאת בתקופה זו במצב של הכחשה עצמית. לאמיתו של דבר זהו עניין טראגי, כיוון שלרוב היהודים הבורגנים אין כל תחושה טראגית לגבי קיומם.

ב. באמצעות תיאור מחדש של מורשת הכפירה בתוך הסצינה הזו, יכול שלום להציג משמעות תיאולוגית שתסייע לטפל במשבר.

ג. עד כמה שהתיאולוגיה הזאת מתכוונת לשחרר את היהודי מרעיון האמנסיפציה הליברלית ולהכין אותו לאקסודוס לפלשתינה – זוהי, למעשה, תיאולוגיה פוליטית, והיא אשר – כך אני מאמין – מונחת בשרש כתביו של שלום.

ברצוני לבחון את הרעיון והרקע של התיאולוגיה הפוליטית במחשבה הגרמנית של התקופה ולנסות להגדיר את התיאולוגיה הפוליטית של שלום, שהיא, כפי שאנסה להראות, מחסלת את עצמה. היא מאפשרת לשלום להיות מייסדו של רעיון דתי המשחרר אותו מן התרבות הגרמנית, אבל מיד אחר כך בפלשתינה, מושגיה מנטרלים מעוצמתם המעשית.

תיאולוגיה פוליטית הוא שם ספר שכתב קרל שמיט ב־1922 (Schmitt 1934), ספר שזעזע את האינטלקטואלים הגרמנים של שנות העשרים. הוא הטביע חותם על אנשים כמו ליאו שטראוס וולטר בנימין (Strauss 1935; Benjamin 1978), אצל (Meier 1988), ומאוחר יותר המשיך להשפיע גם על הוגים שונים זה מזה כמו מישל פוקו ויעקב טאובס (Taubes 1983; 1984).¹ ביקורות הנאורות של

* מאמר זה מבוסס על הרצאה שנתתי במכון ליר בירושלים. זהו סיכום של פרק מספר בכתובים על ההיסטוריה של מדע התרבות (Cultural Science) בגרמניה משנת 1890 עד 1933.
1. טאובס, שהעלה מחדש את קרל שמיט לדיון הציבורי שנערך ברפובליקה הפדרלית בשנות הששים, ערך סדרה בת שני כרכים על התיאולוגיה הפוליטית של קרל שמיט. ראו Taubes 1983, 1984.

פוקו רוויה תימות השאלות משמית; טאובס אף הציג מחדש את הרעיון בגרמניה אחרי מלחמת העולם השנייה. לפני שנתיים כתב יאן אסמן ספר נפלא בנושא זה ובו הראה שהיהדות הקדומה היא, בין היתר, תרגום של תוכן פוליטי שהיה חבוי בדת המצרית הקדומה (Assmann 1992).²

שמיט כתב את ספרו כביקורת תרבותית נוקבת על ההשכלה, על המודרניות ועל הליברליזם, בניסיון לפתח אסטרטגיה נגדית לספרו של באקונין הנושא אותו שם (Bakunin 1973), תוך שימוש בטיעון תיאולוגי-פוליטי פשוט. באקונין, האנרכיסט, טען שכל מבנה מדיני הוא פונקציה של משנה תיאולוגית, מפורשת או מובלעת; שמיט מקבל טענה זו, אך בעוד שבאקונין רוצה לחסל כל צורה של שלטון מדיני עם התיאולוגיה, שמיט מדגיש את הצורך בחיזוק היסודות המדיניים על-ידי חיזוק התיאולוגיה. הוא האמין שהרפובליקה הוויימאריה נמצאת בצרה גדולה: אויביה הרבים, מן הימין הקיצוני ומן השמאל האנרכיסטי והקומוניסטי,³ הכריזו, למעשה, מלחמה על השיטה הפרלמנטרית הליברלית. אך שמיט נדהם לגלות שהרפובליקה אפילו לא הבחינה בסכנה המאיימת עליה ולא היתה מסוגלת לזהות את אויביה, בעוד שהתיאורטיקנים שלה עסקו רק בפיתוח שיטות של חוקה המתבססת על הרעיון של שיטה רציונלית של נורמות חברתיות שזכו לקודיפיקציה משפטית. נדמה היה שלפי התיאוריה הליברלית, די בעקרון השיחה הפרלמנטרית כדי להגן על השיטה מפני אי-סדר; מה שחסר, אליבא דשמיט, היה החלטה מוצקה, "החלטה סוברנית", שתבדיל בין אוהב לאויב, בין "לנו" ול"צרינו", ובמידת הצורך, מתוך הכרח בלייגונה במקרים יוצאים מן הכלל – "extremus necessitatis casus" – תשעה את החוקה כדי להגן על המדינה. בתחילה עלתה בדעתו דיקטטורה נשיאותית זמנית, שתבטיח את הסדר המדיני.

הבעיה המבנית העמוקה ששמיט גילה בבסיס ההתנהגות הליברלית היתה שהתיאוריה הליברלית של המדינה ושל החוק איננה מסוגלת לתפוס מקרה יוצא מן הכלל או סיטואציה מיוחדת של סכנה, במקום שחלים בו כללים אחרים מהנורמות החוקתיות, כמו למשל במצב של מלחמה. ובכן, הוא שאל את עצמו מה מקורה של הזהות הזו בין הנורמות הלגאליות לבין עקרונות הלגיטימציה שלהן – זהות שאיננה מאפשרת החלטה ריבונית. תשובתו היתה מדהימה בפשטותה: אובדן הריבונות הוא תוצאה ישירה של תהליך החילון. כל עוד יכול היה אלהים להתגלות בנס, תוך השעיית חוקי הטבע – יכול היה המלך להשעות את החוקה המדינית כדי להפגין את כוחו הריבוני; אבל עם תפיסת האל של הנאורות, שהרחיקה את אלהים מן העולם וכפפה אותו לחוקי השכל, נמצאה הריבונות של אלהים מנוטרלת; כפי שאלהים כפוף מעתה לחוק שהוא ברא, כך חייב גם המלך לציית לחוקה הרפובליקנית, שאותה אין בסמכותו להשעות עוד. חילון, בעיני שמיט, הוא תהליך שבו חוק המדינה הולך ומתבסס באופן בלעדי על תבונה, חוק, מוסר ונורמות אוניברסליות שעברו את ביקורת התבונה, ולפיכך הוא מוביל לתהליך שבו רעיון הריבונות והלוגיקה של היוצאים מן הכלל הפרטיקולריים מתבטלים, ויותר מכך, הם מסולקים מן התיאוריה ומן המעשה. שמיט מוכיח זאת דרך התיאוריות של משפטנים, כמו קראבה, קלסן ופראוס (Krabbe, Kelsen, Preuss); וראו (Schmitt 1934, 40). העניין המרכזי ששמיט מבקש להדגיש כאן הוא שכל עוד לא נתפוס את הפרדה היסטוריה התיאולוגית של הפוליטיקה הליברלית האנטי-תיאולוגית, לא נבין את המשבר של התרבות הפוליטית המודרנית.

שמיט מציע, לכן, כלי של ביקורת המתעתד להחריב את יסודות ההשכלה, הליברליזם והמודרניות. באמרו: "ריבוני הוא מי שמחליט על מצב חירום במדינה" ("Souverän ist, wer über den 'Ausnahmezustand entscheidet") הוא אינו מתכוון רק לזעזע את הקהילה האינטלקטואלית – אף שהוא חש אהדה לזעזועים כאלה – אלא הוא מבקש שינוי פוליטי של ממש. הוא חושף את עמדתו כאשר הוא, לדוגמה, מרעיף שבחים על חוסנם של גדולי האינקוויזיטורים ועל מודעותם העצמית הגבוהה. על רקע השבחים הללו, הסיסמה הקושרת ריבונות להשעיית החוקה נשמעת כמו אות ראשון המבשר בבירור את הפוליטיקה הפשיסטית.

אולם לא רק ההקשר התיאולוגי – בלי קשר לשאלת תקפותו – הוא שמשך את תשומת-לבם של אינטלקטואלים בני הזמן לטקסטים של שמיט. שמיט ביקר בחריפות את החברה הבורגנית, את החולשה והסתירות הפנימיות של השיטה הליברלית ואת הניגוד האפשרי בין אידיאולוגיה אוניברסלית לאסטרטגיה פרטיקולרית של דיכוי. מתפיסתו את המדינה הליברלית כגוף פוליטי

2. אנשים נוספים שהגיבו לתיוות של קרל שמיט וביקרו אותן הם: Peterson 1935; Voegelin 1938; Barth 1934; Blumenberg 1966. לתגובתו של שמיט על ספריהם של פטרוון ושל בלומנברג ראו Schmitt 1970.

3. ראו Schmitt 1926, 1932, 1934, 1938, [1925] 1984.

חלש, שאיננו יודע להגן על עצמו מפני אויביו, עולה תמונה של ליברליזם מתנוון, שהגיעה שעתו. הוא ייבלע על-ידי הקומוניזם, מחד, או על-ידי הפשיזם, מאידך, ושמיט בהחלט התכונן לקבל את הכרעת ההיסטוריה בעניין זה. אבל הוא גם תיאר את השלבים המוקדמים יותר של המדיניות הליברלית, כשהמדינה הליברלית הפגינה חוסן פנימי רב יותר, והתעמק בסתירות הפנימיות שלה – שהיו כבודת משקל, כיוון שהליברליזם שאב את הלגיטימציה שלו (לפחות באופן תיאורטי) מן התבונה.

למען הקיצור, בשלב הפורמטיבי של הליברליזם כוונתם של רעיונות ה"תבונה", ה"חופש" ו"זכויות האדם" היתה, לפי שמיט, בראש ובראשונה פולמוסית, ויש להבין אותם כאסטרטגיה של התנגדות לדוגמה התיאולוגית, לשליטה האריסטוקרטית ולזכויות-היתר הפוליטיות. כרעיונות פולמוסיים הם שימשו ליצירת הסדר הפוליטי החדש, שהיה, למעשה, חזק. הבעיה עולה – מבחין שמיט – כאשר הרעיונות הביקורתיים הללו הופכים לאוצר המלים הבסיסי של אידיאולוגיה שלטת. הפוליטיקה של הנאורות התבססה על רעיונות זכויות האדם, האחווה והחברות האוניברסליות, וכך ביטלה, למעשה, את רעיון המדינה. אם כל בני-האדם נולדו שווים ותבוניים – משמע שהם הודרכו על-ידי עקרונות רציונליים אוניברסליים, ולכן, במקרה של מחלוקת הם יכולים להתווכח בעומד על קרקע מוצקה ולבוא לידי הסכמה, וכך לא יהיה עוד צורך במוסדות פוליטיים, בבתי כלא, במשטרה וכו'. מהלך ההיסטוריה עשוי לבסוף להפוך את המדינה, את מוסדותיה, את התפיסה ה"פוליטית" ואת רעיון האיוב למיותרים (הרעיון של הברמאס על התקשורת האידיאלית אינו אלא תרגום של האידיאליזם הליברלי הזה; Habermas 1984). כיוון שהאנשים שחררו את עצמם מהדוגמות הדתיות, ובמיוחד מהדוגמה של החטא הקדמון, הם הפכו עתה ל"טובים", "תבוניים" ו"חופשיים" ביסודם. הסדר החדש אמור אפוא לצמצם את כוחה של המדינה ולנטרל אותה לטובת התחום הפרטי.

אבל בעצם, בעיני שמיט הסדר הזה נוצר עבור האזרחים ה"פטפטיים", "המעמד המתווכח" החדש ("Classa discutiadora") של הבורגנים בעלי-הרכוש (Besitzbürgertum), על האינטרסים הכלכליים-פוליטיים והאמביציות הקולוניאליות שלו. למרות שמעמד זה היה מחויב לאידיאולוגיה שלו ועל כן לא יכול היה להכיר אף אויב ממשי – הוא זה שיצר, לדעת שמיט, לצד הרעיונות ההומניסטיים, גם אסטרטגיה של פוליטיקה אכזרית מאוד. במקום להכריז על מישוה כאויב ולנדות אותו, הוכרו אויביה של ההומניות כ"מחוך לאנושות" ("Hors de l'humanité"); כל התפיסות החדשות של ה"אנושות" וה"תרבות" ה"נאורות" ("Bildung", "Kultur" ו"מenschheit") יכלו להפוך עתה לנשק רב-עוצמה נגד אנשים שנחשבו "לא תרבותיים", "לא מחונכים" ואף "לא אנושיים" ("Unkultiviert", "Unmenschlich", "Ungebildet"). כפי שמסכם שמיט: "רק אדם הומני ושיטה הומניסטית חייבים להפסיק להיות הומניים", והמדינה הנאורה הופכת למה שהוא מכנה "הדיקטטורה של הנאורות" (Schmitt [1925] 1984, 56–57).

המזיגה הבורגנית של ליברליזם וקפיטליזם הניבה תוצאות חסרות תקדים, לדעתו של שמיט. היא יצרה הבחנה בין אדם בעל יכולת לבין לא-אדם חסר יכולת, והבחנה זו היא הרבה פחות פשוטה מרעיון האיוב, והרבה יותר מסוכנת ממנו. היא מבדילה בין ה"יצר הפראי" ("Impulsion Sauvage") לבין "התנהגות מחושבת, תרבותית" ("Calcul Civilisé") – הבחנה המאפשרת, כפי שמציין שמיט, אסטרטגיות שונות של אימפריאליזם קולוניאלי, שאינן חייב להכריז מלחמה אבל יכול להתערב בכוח, להטיל מצור וסגר, לקצץ במשאבים ובהלוואות ולהטיל עונשים כלכליים.

לשמיט אין כל בעיה עם דפוסי השליטה האלה. לדידו זה סימן טוב כשלמדינה יש כוח וכשהיא יודעת כיצד לשמור עליו ולהשתמש בו; הטיעון שלו כלל איננו מוסרי! הביקורת המוסרית על דפוסי השליטה הקולוניאליים היא, לפי דבריו, טיעון בורגני של נקיפות מצפון או טיעון של אנרכיסט, המאמץ את הרעיון הליברלי על קהילה א-מדינית של גורמים חופשיים ומקצין אותו. הבעיה של שמיט היא שהנחת היסוד הליברלית אודות תבונה ומוסר תערער, בסופו של דבר, את יסודותיה של מדינה הנותנת לעצמה לגיטימציה באמצעות הרעיונות הללו. סתירה יכולה להפוך לבעיה רק אם מאמינים בתבונה, ומדינה רבת-עוצמה היא בעיה רק אם רואים קשר בין פוליטיקה למוסר! האידיאולוגיה הליברלית – נבובה ככל שתהא – תוביל בסופו של דבר לביקורת עצמית שתשתמש ברעיון האוניברסליזם האמיתי נגד המדינה, ותחליש אותה על-ידי הכנסת נורמות של מוסר לתוך הפוליטיקה. כאשר הלגיטימציה של המדינה מעוגנת בתפיסות של תבונה וחירות נוכל להסיק, יחד עם שמיט, שבסופו של דבר היא תהרוס את עצמה. במונחי הדיאלקטיקה התיאולוגית הזו של הנאורות אנחנו מוכרחים לומר שהתבונה הופכת למיתוס מכונן-רע של המדינה, מפני שהיא המיתוס היחיד שמבקר את עצמו ואת יסודותיו.

המדינה החילונית הליברלית מגיעה לקצה בהרס עצמי ובשלילה עצמית, מפני שהיא סילקה את הכוח הריבוני שמעל ומאחורי הסדר והנורמות שלה. כך, בסופו של דבר, היא תינגף בפני הפשיסטים והקומוניסטים – שאבותיהם הקדומים הם, לפי שמיט, האנרכיסטים והמונרכיסטים של המאה ה-19, שפעלו עדיין על בסיס תיאולוגי. האנרכיסטים שואפים להרס המדינה והאידיאולוגיה שלהם היא, למעשה, הקצנה של האוניברסליות הליברלי ושל האוטופיה שלו על היעלמות המדינה. כך, למשל, האסטרטגיה האנטי-תיאולוגית של באקונין מבקשת למחות את הסממנים האחרונים של הדת ושל האמונה הדתית בטבעו החוטא של האדם, כדי לצקת את היסודות לקהילה שתהיה חופשית באופן רדיקלי. לעומתם, מונרכיסטים כמו בונאלד, דה-מסטרה ודונסו קורטס (Bonald, de Maistre, Donoso Cortes) התאמצו לחזק את יסודותיה של המדינה כנגד נסיונות של אנרכיסטים ושל ליברלים להרוס אותם. לשם כך הם כרכו קתוליות אגרסיבית עם חיזיון אפוקליפטי על טבעו המושחת של האדם. ביסודו של דבר הם האמינו שבלי שליט ריבוני ברור – מלך, או, כפי שקורטס הציע מאוחר יותר, דיקטטור – הסדר יהפוך לכאוס של רצונות שונים הנלחמים אלה באלה.

התיאולוגיה הפוליטית של שמיט מסתיימת היכן שהתחילה: עם חולשתה של המדינה הליברלית ועם אייכולתה להתגבר על אויביה מימין ומשמאל. אך בתווך מציג שמיט את החשיבות התיאולוגית של המשבר הפוליטי: בעוד שאצל הליברלים התיאולוגיה מנוטרלת, אויביה משתמשים בה כבנשק; האנרכיסטים משתמשים באנטי-תיאולוגיה מפורשת, בעוד המונרכיסטים מדגישים את חשיבותו של שליט ריבוני המכונן באופן תיאולוגי. מה שנחוץ – אומר שמיט – הוא החלטה היסטורית ברורה, כיוון שדיון רציונלי איננו מוכח כנשק יעיל להגן על המדינה.

התיאולוגיה הפוליטית של שמיט מתחילה, אם כן, כביקורת חדה על ההשכלה, המודרניות והליברליזם, ומסתיימת בתיאוריה טוטליטרית אודות מדינה המעדיפה דיקטטורה חזקה אל מול האיום הקומוניסטי. לפחות עד 1938 היה שמיט מגנה הנלהב של הפוליטיקה הנאצית; בכתביו המאוחרים הוא מזהה את אויב המדינה יותר ויותר באמצעות לשון אינקוויזיטורים. האנרכיסט והליברל הבורגני התמים מוזהים עם היהודי, שמטרתו היחידה היא להרוס את הסדר הציבורי. היהודים, לפי שמיט, באו "לשחוט את הלווייתן" – סמלה של המדינה המודרנית אצל הובס. התיאולוגיה שלו מסתיימת בתמונה אפוקליפטית שבה כריסטוס נלחם נגד האנטי-כריסטוס היהודי, המתחבא מאחורי מסיכת הרציונליזם, המודרניזם והקפיטליזם. היהודי הפך עתה לרמותה הכופרת של המודרניות, החותרת תחת יסודותיה של התרבות הנוצרית. בעיני שמיט היה ברור שפינוזה, מחבר "האמנה הפוליטי-תיאולוגי", אחד האבות המייסדים המסוכנים ביותר של הכפירה המודרנית הזו.⁴

II

ביקורתו של שמיט על הנאורות ועל הליברליזם בשנות העשרים ובתחילת שנות השלושים משכה, כאמור, תשומת-לב רבה, ורעיון התיאולוגיה הפוליטית שלו השפיע רבות, במיוחד בהקשר היהודי. חשוב לציין כאן שלושה עניינים שזכו לתהודה: א. ה"דיקטטורה של הנאורות", כפי שניתח אותה שמיט – ביטול המסורות הפרטיקולריות מפני הנורמות האוניברסליות – התפרשה עליידי היהודים בגרמניה כהכחשה מתמדת של התנהגותם, דתם ולשונותיהם השונות, הכחשה שאמורה היתה להביא להיעלמותם התרבותית עוד הרבה לפני האיום בהשמדה פיסית. ב. יתר על כן, צעדו הטוטליטרי של שמיט עצמו היה סימן למה שבאמת היה עלול לקרות בעקבות השיטה הפוליטית הליברלית, כאשר היא הופכת בפרהסיה לפשיזם. שמיט הצביע על ההיגיון הפנימי של הפוליטיקה הליברלית הווימארית ועל ניוונה הכמעט הכרחי. ג. מה שהרשים את התיאורטיקנים היהודים היה הקישור שעשה שמיט בין פוליטיקה לתיאולוגיה: היהודים יכלו להסביר את הכחשתם העצמית כעם וכישות פוליטית כתוצאה מתהליך החילון, שבו אימצו את הפוליטיקה של המדינה הליברלית והצטרפו לניטרול התיאולוגיה ולעקירת התיאולוגי מן הפוליטי.

4. אחד המקורות של התיאולוגיה הפוליטית של קרל שמיט הוא ללא ספק "האמנה התיאולוגי המדיני" של שפינוזה; אך קרוב לוודאי ששמיט היה חולק על הערכתו של שפינוזה (בפרק 19) שהנצרות היא אנטי-פוליטית מיסודה ולכן היא מסכנת את יסודותיה של המדינה, בעוד שהיהדות מראשיתה שאפה להגשים את מלכות אלהים במסגרת המדינה. אריק פטרוון, בספרו *Der Monotheismus als politisches Problem* מ-1935 – שהוא תגובה גם לקרל שמיט – מראה שהמונח "תיאולוגיה פוליטית" מתאים הרבה יותר להקשר היהודי מאשר להקשר הנוצרי.

התיאולוגיה הפוליטית של שמיט יצרה, לפיכך, דרערכיות ברמה גבוהה: הניתוח שלה יכול להתפרש כמתן ביטוי מחותך להתנסויות היהודיות העיקריות במסגרת הפוליטיקה הליברלית; מצד שני היא חושפת את ההיגיון הפנימי של הרפובליקה הוויימארי, העלולה להתמוטט ולהסתיים במשטר טוטליטרי. התיאולוגיה הפוליטית של שמיט היתה אות אזהרה ברור לקראת הפוליטיקה הטוטליטרית העתידה לבוא.

אף על פי כן, התיאולוגיה הזאת של התרבות המודרנית יכולה היתה לשרת כמודל לתיאולוגיה הפוליטית היהודית. למעשה, הגילוי־מחדש של הדת היהודית נראה כתנאי להגדרת פוליטיקה יהודית חדשה, שתוכל לשחרר את היהודי מן האמנסיפציה, מתהליכי החילון במדינה הליברלית האוניברסלית ומן ההכחשה העצמית שהתלוותה לנאורות. ולטר בנימין מזה וליאו שטראוס מזה הגיבו לרעיונותיו של שמיט ברוח זו, כשניסו לסלק מהם את משמעויותיהם הטוטליטריות או לזהות את האויב האמיתי בטקסטים שלו ולפתח אסטרטגיה נוגדת, כמו שעשה בנימין בתפיסת ההיסטוריה שלו. הם קראו את שמיט בהקשר של תיאולוגיה יהודית של הוגים שקדמו לו – בראש ובראשונה כוכב הגאולה של פרנץ רוזנצווייג (1930 Rosenzweig), וכן המצאתו המחודשת, הניאר רומנטית, של החסיד אצל בובר, או הטקסט המיסטי־פוליטי של ארנסט בלוך על "רוח האוטופיה" (Bloch [1917] 1971).

על בנימין, שטראוס, בלוך ורוזנצווייג אומר רק כמה מלים, בהקשר הקריאה שלי את שלום כתיאולוג פוליטי. בנימין ובלוך פיתחו תיאולוגיה יהודית בהקשר אירופי אוניברסלי, ואילו רוזנצווייג אימץ את התיאולוגיה היהודית כדי לחולל תמורה גמורה בחיים היהודיים. אבל מחוץ להיסטוריה ולפוליטיקה, ליאו שטראוס היה אולי היחיד שניסה ליצור מחדש פוליטיקה יהודית על רקע תיאולוגי: הוא תרגם את שמיט להקשר יהודי והסכים עמו שהנאורות המודרנית – שגם בעיניו, כמו בעיני שמיט, שפינוזה היה נציגה – תוביל להכחשתה של דת התגלות ולפיכך להיעלמותו של כלל ריבוני. אולם להבדיל משמיט, שטראוס חשב שהיהדות עצמה היא למעשה אבטיפוס של תיאולוגיה פוליטית. הרמב"ם וגרשון בן לוי הפכו בעיניו למייצגים של תיאולוגיה פוליטית, קדם־מודרנית אבל נאורה (Strauss 1935, 31–32).⁵ התיאולוגיה הימי־ביניימית היתה יכולה למלא את הצורך ביסוד ריבוני חזק בשביל כינון המשטר הפוליטי, אלא שהיא הורתה, למעשה, על הקמתה מחדש של תיאוקרטיה, וזו לא נראתה לשטראוס כאפשרות מודרנית אמיתית. זה היה מכשול שהוא לא הצליח להתגבר עליו; הוא לא ידע כיצד לקשור בין פוליטיקה יהודית, שאותה זיהה עם הציונות – הלא־תיאולוגית, לפי תפיסתו – לבין תיאולוגיה פוליטית, שהיתה נחוצה, לדעתו, לשמירת היהדות בחיים (שם, 28).⁶

כתביו של שלום מציעים, לדעתי, תשובה מפליאה לבעיה שהציג שטראוס – תשובה המאמצת את רעיונותיהם של בנימין, בלוך ורוזנצווייג. הפוליטיקה המשיחית של בלוך ובנימין אמנם נתפסה כאסטרטגיה בתוך הפוליטיקה הגרמנית והאירופית, אך היתה לה השפעה על שלום, מפני שהיא הציגה מחדש את המשיחיות כקטיגוריה פוליטית. שלום האמין שהמשיחיות היא לבה של התיאולוגיה המיסטית היהודית, אבל הוא הציג אותה מחדש כקטיגוריה יהודית ראשונית שתכשיר את הקרקע להגירתם של היהודים מאירופה. התיאולוגיה של רוזנצווייג אמנם נתנה להימלט מהיסטוריה פוליטית אקטואלית באמצעות הדרך הליטורגית הא־היסטורית של חיים יהודיים, ועם זאת, היא נראתה לשלום כגילוי מחדש של מקורות מקוריים עמוקים של יהדות מיסטית – זהו אלוהי ההתגלות שירסק את אלוהי החוק והתרבות. התיאולוגיה הפוליטית של שלום מצליחה לקשור בין תיאולוגיה לבין פוליטיקה יהודית מודרנית על־ידי הגילוי המחודש של גיבור דתי: הכופר השבתאי – אנשים כמו שבתאי צבי, ברוכיה רוסו ויעקב פרנק – מאפשר תיאולוגיה ומודרנה בעת ובעונה אחת, מפני שהוא צומח מתוך תהליך יהודי פנימי של חילון, שיוכל להוביל לגאולה פוליטית היסטורית במדינה יהודית.

הכופר התיר לתרגם את הסיטואציה הליברלית היהודית בגרמניה לסצינה תיאולוגית שלא איימה על האפשרות לפוליטיקה חילונית. שבתאי צבי ויעקב פרנק חיו חיים כפולים: כלפי חוץ הם הופיעו כמוסלמים או כנוצרים – כלומר, הם שיחקו את משחק ההידמות המוחלטת, ההתבלבלות וההכחשה העצמית – אולם הם עשו זאת כאסטרטגיה משיחית: מבפנים הם נותרו יהודים שקיוו

5. עוד ב־1935, בביקורתו על תפיסת התרבות הליברלית, משבח שטראוס את תפיסתו של שמיט.

6. שטראוס נוגע כאן בסוג של אפוריה היסטורית של היהדות המודרנית – שאיננה יכולה להיות אורתודוקסית, מחד, וגם לא להיות באמת אתיאטיסטית, מאידך. שטראוס מאמין שאין מפלט מהמצב הזה.

לגאולה לאומית. שלום יצר אפוא תיאולוגיה פוליטית שבסופו של דבר תהרוס את עצמה ותנטרל את התיאולוגיה שאפשרה את "יציאת מצרים" – דהיינו, את השחרור מהאמנסיפיציה.

כך נוכל להבין עתה את הסצינה המשפחתית של שלום: הוא רוצה לתת לאביו, שמתפקד כמין משל לבורגנות היהודית, להבין את אובדן המסורת היהודית כאקט של כפירה, ולפרש את הצתת הסיגר כאקט אנטי-נומיסטי שבתאי – כך שהאב, שבעיני בנו נבגד באופן טראגי על-ידי האוניברסליזם הליברלי, יוכל ליצור את הליברליזם שלו עצמו: לא בברלין אלא בירושלים. מיסטיקה כופרת היא התיאולוגיה היהודית המודרנית, המאמינה שניתן לברוח מאירופה ולהקים מחדש מדינה יהודית מבלי לייבא אליה את התיאולוגיה היהודית הישנה. על התיאולוגיה הזאת להיות מנטרלת, כלומר להתקיים בנושא של מחקר אקדמי באוניברסיטה בלבד.

למעשה, שנות העשרים בגרמניה מלאות תיאוריות של כפירה וגילויים חדשים רבים אודות מקורותיה הכפירתיים של המודרנה (בשני העשורים האחרונים יש התעניינות מחודשת בהם (ראו Berger 1975; Popkin 1979, 1987; Yovel 1989). ארנסט טרולץ' ניתב את הפילוסופיה הטראנסצנדנטלית חזרה לצורות הכפירה הפרוטסטנטיות אצל דמויות כמו דוד יוריס, סבסטיאן פראנק ואחרים (Troeltsch [1922] 1977); קארל גבהארדט גילה מחדש את אוריאל דה קוסטה ואת שפינוזה ככופרים המייסדים של התרבות המודרנית (Gebhardt 1922; 1932); ליאו שטראוס עצמו הצביע על פרקטיקות של כפירה שזיחה בין מייסדי המודרנה: זה שחתר תחת תורת ההתגלות ותחת התקנות ההיירארכיות שלהן, בהביעו את הרעיון של חופש פנימי, וכך הכשיר את הקרקע לתרבות המודרנית החילונית. בעוד שלפי הגיניאלוגיות הללו מתקיים רצף פנימי מן התיאולוגיה הכופרת ועד לתרבות הנאורות, שלום, כמו אחרים, יצר את הגיבור שלו על מנת לכונן יסוד לביקורת של הנאורות. הכופר הקבלי של המאה ה-18 היה עשוי להאמין שהנאורות היא התגשמותן של התקוות המשיחיות, אך לו פגש את הפוליטיקה האקטואלית שלה, היה נסוג מאמונה זו.

התיזה ההיסטורית של שלום מוכרת היטב: משבר תיאולוגי פנימי בתרבות היהודית הוא שהביא יהודים להצטרף לתנועת ההשכלה בגרמניה במאה ה-18. כידוע, הוא ניתב את המשבר בחזרה אל פרקים אנטי-נומיסטיים מסוימים בספר הזהר, דהיינו, אל תיקוני הזהר, שם הגאולה מזוהה עם השעייתו של החוק ההלכתי. למרות שהשליחות המשיחית של שבתאי צבי נכשלה עם התאסלמותו, היתה זו הפעם הראשונה, אליבא דשלום, שהיהודים פעלו כסובייקט היסטורי, בתרגום את התקווה הנצחית לגאולה אל תוך פעולה היסטורית. לפיכך האקט האנטי-נומיסטי של צבי היה אקט המשעה לא רק את החוקה ההלכתית, אלא גם את העיכוב הנצחי של הפעולה ההיסטורית (Taubes 1985, 595).

מכאן ואילך מנהל הקבליסט האנטי-נומיסטי חיים כפולים: כלפי חוץ הוא משחק בהתאם לכללים של הדת הזרה – האטלאם במקרה של שבתאי צבי או הנצרות, במקרה של יעקב פרנק – אולם מבפנים הוא חי חיים יהודיים משיחיים; הוא מתנהג כאילו הגאולה כבר החלה וכאילו החוק ההלכתי כבר הושעה. כל שנותר ליהודי הכופר הוא להמתין לסימניו של אלהים-חבוי חדש שעתיד לבוא.

קבלה אנטי-נומיסטית היא דת גנוסטית שמאמינה באלהים רע ובאלהים טוב של גאולה יהודית, שיגלה את עצמו בסוף הזמנים, יתחיל את השלב הסופי של ההיסטוריה ויגאל את היהודים מתעוקות הגולה.⁷ יעקב פרנק, שבאופן רשמי המיר את דתו לנצרות בשנת 1759 ומאוחר יותר החזיק חצר חסידים בעיר אופנבאך, האמין שאלהים הרע הוא אלוהי החוק וההלכה, שבסופו של דבר יחלף על-ידי מי שהוא כינה "אלוהי החיים". הוא ראה עצמו כשליח וכקושר הקשר של האלהים הבלתי-ידוע הזה, שאת בואו נהג להכין באמצעות מעשים אנטי-נומיסטיים מזועזעים, ביניהם אורגיות מיניות. הרעיון המרכזי שלו היה שבשביל היהודים, ההיסטוריה של הגלות היא מצב הירום מתמיד, ואין להם שום נשק להגן על עצמם פרט לחוק ההלכתי. בשיחות עם רבנים אחרים הוא ניסה להראות שהשעיית ההלכה היא למעשה הדבר היחיד שההלכה בעצמה דרשה בתקופת המשבר ההיסטורי של הגלות: כיוון שההיסטוריה היא מצב מתמיד של יציאה מן הכלל

7. ברגר תיאר את האווירה התרבותית בשנות העשרים ככפירה תרבותית, אך הוא לא הבחין שהיא התפתחה מתוך מודע התרבות עצמו.
8. טאובס מראה באופן משכנע שהעיכוב איננו פונקציה של המשיחיות, כפי שטוען שלום, אלא יותר פונקציה של החוקה ההלכתית של היהדות.
9. ראו דבריו המאירים של שלום על ההיסטוריה של הניהיליזם הגנוסטי: Scholem 1984b, 129.

וסכנה עבור היהודים, וכיוון שמאן־דהוא יכול להשעות את ההלכה בעת סכנה – צריך לבטל את כל החוקה ההלכתית כדי ליצור יהודי חדש, שבמקום להתווכח עם אויביו יידע להחזיק נשק ולהגן על עצמו. החייל היהודי הזה אמור אף לדעת כיצד להתנגם בגויים על הייסורים המתמשכים שהם הסבו לו. חזיונו של יעקב פרנק על "אלוהי החיים" מאפשר את קימומו של אינטיניקט־החיים היהודי נגד הצקותיו של החוק, כלומר: רצון־לעוצמה יהודי שקם נגד חולשתו הפוליטית.

אפשר לראות ביעקב פרנק מחוללה של תיאולוגיה פוליטית יהודית בעלת אופי של הכרעה (decisionist): ההיסטוריה על סף התרחשות אפוקליפטית, והיהודים חייבים להחליט אם להצטרף למהפכה העולמית הגדולה או להיסחף לשינוי המהפכני: האידיאל של פרנק היה חייל יהודי וצבא יהודי, וברור שהיו לו גם תקוות טריטוריאליות; אולם כפי שהציע לאחרונה פרופטור ברטל, את התקוות האלה צריך לראות יותר בהקשר של מדיניות ההתיישבות במזרח אירופה במאה ה־18 מאשר במונחים של פוליטיקה פרוטו־ציונית (ברטל 1994).

באקלים האינטלקטואלי בצרפת, באוסטריה ובאירופה בכלל במאה ה־18 – תקופת פריחתם של הוגי הנאורות כמו רוט, וולטייר, מנדלסון וקאנט – פירשו כמה מן הפרנקיסטים הללו את אירועי המהפכה הצרפתית כסימן האחרון של גאולה בדיסטוריה. האקלים האנטי־תיאולוגי של הפוליטיקה הרציונליסטית – ההתקפות נגד החוק הכנסייתי והדתי – נראו כהוכחה מדויקת להתגלותו הקרובה של האלהים הבלתי־ידוע.

לפי מיטב ידיעתי, שלום ציין רק שני פרנקיסטים שקיבלו על עצמם בהתלהבות את עידן ההשכלה: יונאס וולה (Jonas Wehle) ומשה דוברושקה הנפלא, שנראה כאילו יצא מתוך נובלה רומנטית פנטסטית. כחברו של הקיסר האוסטרי, כעמיתם של קלופסטוק ומנדלסון וכמייסד מועדון רב־השפעה של "הבונים החופשיים" הוא לחם מאוחר יותר למען המהפכה הצרפתית וכתב ספר על תיאולוגיה פוליטית, שבו הילל את הפילוסופיה של קאנט בתור אוונגליון החדש (שלום 1964). ועם זאת, באותו זמן הוא כתב גם מאמר קבליסטי. אין זה ברור אם דוברושקה האמין שהמהפכה ופילוסופיית ההשכלה של קאנט מביאות את הקיום הכפול של הכופרים הפרנקיסטים לקצו, או שמא אין הן אלא תחילתו של כאוס עולמי שיובייל לגאולתם הלאומית של היהודים.

נראה ששלום נזהר מאוד מלהסיק את המסקנה השנייה, למרות שהיא יכולה לשרת את הטיעון שלו, כלומר שההשכלה היתה עבור היהודים רק אסטרטגיה חיצונית. ביטוייו של פרנק עצמם מלאים הערות ניהיליסטיות, הנראות כתומכות ברעיון של כאוס היסטורי עולמי צפוי, שהכופר הפרנקיסטי צריך לתמוך בו על מנת לשחרר את "אלוהי החיים" העתיד לבוא. מסופר על פרנק שאמר את המשל הבא:

בספריכם הקדומים מסופר על אי חבוי בים, ולידו אונייה גדולה מאוד ממתינה עמוסת נשק, ועל האי הזה חיים יהודים מקובלים מעוררי פלצות ואדוקים, ובכל חודש הם יוצאים בסירות לאונייה הגדולה לשאול ולחקור האם הגיעה שעתם לצאת אל ארבע כנפות תבל כדי לחרור מלחמה (Frank 1978, 17).

שלום עצמו חיבר את הסיפור היהודי על הכופר כמבשרה של ההשכלה היהודית. טענתו היתה שהפרנקיסטים – בניגוד לכופרים האנוסים שפינזה ואוריאל דה קוסטה, שהעדיפו את הדת האוניברסלית של התבונה על פני תיאולוגיה פוליטית יהודית פרטיקולרית – ניסו לשלב בין השתיים כדי לשמור על האינטרס הלאומי היהודי הדתי.

ההיסטוריה של האמנסיפציה, לפי ניתוחו של שלום את הדיאלקטיקה התיאולוגית של ההשכלה, היא כידוע תהליך התכחשותם של היהודים אל הדת והחוק היהודיים, וככל שגברה נכונותם לשתף פעולה עם התרבות החדשה – גם התכחשותם העצמית לעצמם כיהודים (Scholem 1977a). את קריאתו הביקורתית של ההיסטוריה של האמנסיפציה אפשר לראות כהמחשה היסטורית לדיאלקטיקה של ההשכלה לשמיט. על־ידי קבלת הכללים של התיאולוגיה ההשכלתית של התבונה ושל הפוליטיקה הליברלית, נאלצו היהודים לשחק לפי כללי התרבות. הרעיון של ה"חינוך" (Bildung), כמו הרעיון של "תרבות" (Kultur), היו קטיגוריות שדרשו, למעשה, מחיקת קלסטרונים תרבותיים יהודיים ועצמיות לאומית.

המיוזג בין ליברליזם לבין תיאולוגיה תבונית־מוסרית היה חייב אפוא, לדעת שלום, להוביל להכחשה עצמית. כוונתו היתה שפירוש היהדות רק במונחים רציונליים, קרי במדע היהדות, יאסוף את כל הפרטים, וירכיב מחדש עבר מהולל. באופן זה היהדות תתן שוב ושוב אישור למטרתיה של התרבות הליברלית, אולם היא תאבד את היסודות לחייה ולרוחה בגלל תהליך החילון, המונח

ביסודה של התרבות היהודית. בסופו של דבר היהדות תיעלם. דבריו המפורסמים של שטיינשניידר, שמדע היהדות הכין את לוויתיה של הדת היהודית, כמרגם דבריו של גבהארדט, שעם אוריאל דה קוסטה ושיפנוזה הוגשמה השליחות היהודית עבור המודרניות ושהיהודים התערו למעשה לחלוטין בתוך התהליך – דברים אלה היו אופייניים לגישה המדעית.

כך רצה שלום לשמור על "חיים" יהודיים מהרס רציונליסטי. על-ידי הפנייתו המחודשת של תהליך האמנסיפציה הליברלית לכיוון הכפירה הפרנקיסטית – כפירה שיצרה את הממלכה המטאפיסית המחולקת בין אלוהי החוק לאלוהי החיים – יכול היה שלום לטעון, בסופו של התהליך הזה, שההכחשה העצמית של היהודים יכולה להתפרש כאסטרטגיה אנטי-נומיסטיית, כמו התנצרותו של יעקב פרנק – שהוא יכול היה, כמובן, לחזור בו ממנה. מתחת למנהגים ולערכים של היהודי הבורגני הליברל נמצאה עצמיות כופרת הפוכה, שהיתה חבויה אפילו מן הבורגני עצמו. תרבות הנאורות היתה רק היבט חיצוני מסולף למהות פנימית של חיים רוחניים של היהודי הגרמני, שלא איבד את תקוותיו המשיחיות. באותו אופן היתה "חוכמת ישראל" (*Wissenschaft des Judentums*) רק ההיבט החיצוני של חיים יהודיים פנימיים. המדע הזה היה, למעשה, מעין "תורה דבריאדה", שהסתירה את המשמעות הפנימית של המדע כמעין "תורה דאצילות": מדע ששורשיו בקבלה.

הקבלה האנטי-נומיסטיית הפרנקיסטית נולדה ברגע של סכנה שהוביל להשעיית החוק הקבלי, ולבסוף גם להתגלותו של אלוהי החיים בתרבות ההשכלה. כיוון שאלוהי ההשכלה אכזב והתגלה כעוד אלוהי חוק, עשוי היה שלום – ברגע של סכנת התכחשות עצמית יהודית – לפרש מחדש את הסצינה במונחים תיאולוגיים ולשחרר את הכופר הפרנקיסטי מאסוריה של התרבות הליברלית, על מנת להשעות את החוק של התרבות הזו לטובת אלהים חדש ובלתי-יודע, שיאפשר חיים חדשים.

III

אם נשים לב לרגע לאווירה התרבותית של שנות העשרים וראשית שנות השלושים, נוכל לראות איך מדע התרבות (*Kulturwissenschaft*), כפי שהומצא בסוף המאה ה-19 בתחום הפילוסופיה הניאורקאנטיאנית, הפך לתיאוריה של משבר התרבות;¹⁰ למען הקיצור זה כבר קרה, למעשה, לפני מלחמת העולם הראשונה. הסובייקט הקאנטיאני התפלג ל"צורה חיצונית" ול"חיים פנימיים", להופעה תרבותית חיצונית ולטבע פנימי אוטורי. כיוון שלא היה ברור כיצד לחבר את התבונה הסינתטית לשדה ההתנהגות ההיסטורית, היה זה, למעשה, משבר אפיסטמולוגי. אם השאלה המרכזית בדבר מדע התרבות – בניגוד למדעי הטבע (*Naturwissenschaft*) – היתה כיצד ניתן לתאר התנהגות אינדיבידואלית בהיסטוריה, כי אז התיאוריה הקאנטיאנית, שצמצמה את הפעולה האנושית לסכימה אוניברסלית של חוק רציונלי (הצו הקטיגורי), לא יכלה לתת שום דין וחשבון על האינדיבידואליות הזו. לצד השאלה הזאת עלתה מחדש הבעיה הקלאסית של הקשר בין התבונה הא-פריורית לבין הממשות האפוסטריורית (בכתביו של "הכופר" המשכיל שלמה מימון ובכתביו של פיכטה אחרי תורת המדע כבר אפשר למצוא הרהורים דומים – שרק בהקשר החדש הזה, לאמיתו של דבר, מקבלים משנה חשיבות! ראו Lask 1902¹¹). כשהבעיה מיוחסת לתחום ההיסטוריה היא מובילה, בסופו של דבר, לפער עמוק בין הצורה הרציונלית של האינדיבידואליות לבין הקיום הממשי והעולם שלה – או, כפי שכנו אותה מאוחר יותר: "חיים".

פילוסופיית החיים היתה אחת התוצאות של המשבר האפיסטמולוגי הזה: היא עשתה מה"חיים" ומה"צורה" את שתי הקטיגוריות העיקריות שלה, והסבירה את משבר התרבות הנאורה במונחי הדיכוטומיה הזאת. עד כמה שהפילוסופיה הזאת יכולה להופיע בעינינו כפשוטה, היא השפיעה, למעשה, כמעט על כל פילוסוף בן התקופה, מגיאורג זימל ומקס שלר ועד לארנסט קאסירר ומרטין היידגר הצעיר, וכמובן, גם על קרל שמיט, פרנץ רחנצווייג, ולטר בנימין, גיאורג לוקאץ' וגרשם שלום.

פיצולו של הסובייקט הקאנטיאני לדיכוטומיה בין חוץ ופנים הובילה לגילוי המחודש של הסובייקט הכופר, המתנהג בהתאם לחוקי התרבות בעוד שמבפנים הוא מתנכר לחיצוניותו וחי על-פי אינטואיציה פנימית, ומחפש נאשות אחר גאולתו כ"חיים" ("*Leben*"), "רוח" ("*Geist*"), "מיתוס" –

10. אוכר כאן רק כמה חיבורים רלוונטיים: Windelband 1924; Rickert 1899, 1920; Simmel 1918, 1919; Scheler 1915; Lask 1902; Cohen 1914; Cassirer 1979; Weber 1973.

11. לאסק מדבר כאן על הרלוונטיות של מימון ושל פיכטה לאפיסטמולוגיה של התרבות.

ולפי המונח הפנומנולוגי החדש אצל היידגר, כ-"Dasein". המשבר של תרבות ההשכלה מציג, אם כן, את כל הסממנים של התמוטטות גנוסטית.

אפשר לפרש את פיצולו של הסובייקט הקאנטיאני כתנאי לאפשרותה של התיאולוגיה החדשה. כיוון שהתרבות הניאוקאנטיאנית יצרה את אלהים כאידיאה של "מקסימום תרבות", זוהי התגשמותה של ההגדרה האתית של הסובייקט. הפיצול המאוחר יותר לצורה ולחיים אמור להוביל להתבדלותה של התיאולוגיה האתית הזו; אלהים עצמו מתפצל, בסופו של דבר, לאלהים של מוסר וחוק תרבותי ולאֵלהים חבוי של התגלות וחיים. הפיצול הזה פעל על כל התיאולוגיות החדשות, מכוכב הגאולה של רחנצווייג ועד לתיאולוגיה הפוליטית של שמיט. היה זה המבנה הקדם-גנוסטי של התרבות שיצר תיאולוגיה קדם-גנוסטית עם גיבור כופר. ספרו של אדולף פון הרנאק (Adolph von Harnack) על מרקיון (Marcion), הכופר בן המאה השנייה לספירה, נראה כממלא תפקיד חשוב בתהליך החתירה תחת יסודותיה של התרבות הליברלית. הנס יונס, החוקר המפורסם של הגנוסטיס, היה בעצמו תלמידו של הפנומנולוג הראשון של כפירת החיים, מרטין היידגר (Harnack 1921; Jonas 1934; 1963).¹²

כמו תיאולוגים אחרים, גם שלום רצה לחדור אל מאחורי האלהים הישן של החוק התרבותי ולגלות מחדש את אלוהי החיים החבוי. ברור שהאלהים הזה איננו עוד אידיאה אוניברסלית, אלא הוא מגלה את עצמו ומדבר אל בני האדם בשפה מסוימת. כך, הרעיון של תיאולוגיה חדשה הוביל, מנקודת מבט אוניברסלית, להתפצלותן של דתות התגלות שונות. ה"אמונות" הפרוטסטנטיות, הקתוליות והיהודיות הפכו מחדש לדתות אמיתיות, בד בבד עם הכוונה לבקר את התרבות החילונית וליצור יותר ריבונות פוליטית.

פרשנותו של שלום את הסצינה המשפחתית עם אביו המעשן סיגר היא התרגום של הגנוסטיס התרבותי החדש הזה למונחים קבליים. התרבות הליברלית מייצגת עתה את אלוהי החוק, והקבלה מציידת אותו באלוהי החיים האוטנטיים.

ראוי להזכיר שחיי הפילוסופיים של גיאורג זימל – יהודי מומר – כמו הפילוסופיה ההוללת והכופרת של לודוויג קלאגס – שאת עבודותיו הנבחרות אפשר למצוא בספרייתי של שלום – היו, למעשה, דוגמאות שערוריותיות של אנטי-נומיזם תרבותי.¹³ חיים נגר צורה: היתה זו התקוממותה של הבעה אקסטטית חשוכה, של אקסטזה מיסטית, של אורגיה מינית ושיכרון, נגד צורות החיים הישנות וכניסיון להחריבן. זימל היה יכול, בעצם, לתפקד הרבה יותר טוב מאביו של שלום כסוג של פרנקיט אנטי-נומיסט אמיתי, ובסביבתו של שלום היו עוד מועמדים לתפקיד: שלום הקדיש את אחד ממאמריו על הפרנקיזם לתיאודור אדורנו – מאמר שמלא רמזות לגיבורו של אדורנו, ארנולד שנברג (אדורנו, כמו פרנק, היה חצי קתולי וחצי יהודי, ואילו שנברג היה ה"כופר" של החוקה הטונאלית, והשעה אותה בדיוק בשנים אלה, של התמוטטותה הגנוסטית של התרבות); (Scholem 1977b).

כך, להיסטוריה הקבלית הנוגדת את התרבות היהודית הליברלית היה מודל משלה בסטרוקטורה הכופרת הכללית של האנטי-נומיזם התרבותי. היא שילבה את ההתקוממות הפנים-יהודית בהתקוממות נגד התרבות הליברלית הכללית. אולם שלום משלב פילוסופיית חיים אנטי-נומיסטית וקבלה אנטי-נומיסטית בהשפעה נוספת: הוא מאמץ את האידיאולוגיה הציונית, שבאופן עקרוני היתה אנטי-תיאולוגית. כפי שכמה מן הזרמים הציוניים המרכזיים מזהים בשבתאי צבי וביעקב פרנק את גיבוריהם הלאומיים, מפני שהכופרים הללו תרגמו משיחיות לפעולה היסטורית כאן ועכשיו, גם הגילוי המחודש של שלום את הקבלה האנטי-נומיסטית מקושר ישירות לפוליטיקה ציונית. מה שמשך את שלום לרעיונות אלה לא היה רק טבעם הכפירתי, העושה את הפרשנות הגנוסטית של התרבות הליברלית לאפשרית; היתה זו העובדה שהם תפסו את המשיחיות כפעולת בתוך ההיסטוריה. הם ביקשו לתרגם תקווה משיחית לשטח ההיסטורי של פוליטיקה ותרבות יהודית: כך הם הציעו פרשנות תיאולוגית חדשה להיסטוריה של הגלות ובה-בעת אפשרו את

12. ראו Harnack 1921. הרצאותיו המוקדמות של היידגר עדיין עומדות בסימן פילוסופיות החיים של ברגסון ושל גיאורג זימל, שהיידגר מנסה להסביר עם הפנומנולוגיה של הוסרל. ראו Heidegger 1993–1987.

13. לפי קלאגס (Klages [1930] 1974), האדם צריך להיפטר ממה שהוא מכנה "לוגוצנטריזם" דרך אקסטוז מינית ושכריות אופיאטיות; זימל יצר את התפיסה של חייל מטאפיסי, שיהרוס את המבנה הקאנטיאני של התרבות הליברלית כדי לשחרר את הרצון לחיים. הוא זיבר על הסיטואציה האבסולוטית של הכרעה (Simmel 1917).

הפוליטיקה היהודית החילונית. התיאולוגיה הפוליטית של שלום מחסלת את עצמה עם השחרור הלאומי, כיוון שהיא מגשימה את עצמה ב"גאולה" הלאומית.

כמו הרומנטיקנים הגרמנים, שלום רוצה לסיים עם תמונה רומנטית של אלהים, אומה ואדם מבלי שייאלץ להאמין באלהים. בסופו של דבר, המבט הרומנטי על היהדות הוא מבט אסתטי: כמו בסיפורים של א.ט.א. הופמן ושל קפקא, נראה שלום מחבב את גלגולו של הספרן או הפרופטור הבורגני לתוך דמות מסתורית של חייל או גואל פרנקיסטי.

ועם זאת – ועדיין כמו רומנטיקן אמיתי, שמפתח גם מעט סימפטיה לאידיילית חיים בורגנית ליברלית – שלום לא איבד את האוטופיה של טובלות דתית ולאומית כפי שהיא מגולמת במחזהו של לסינג "נתן החכם" – שסימל, עבור התרבות הגרמנית כולה, את האפשרות לקיומה של תרבות נאורה יהודית-גרמנית: בתמונה האחרונה מסתבר שהיהודי, הנצרי והמוסלמי שייכים בעצם לאותה משפחה (פרט לנתן עצמו). בקונטרסקציה המובלעת של שלום, של מודרניות בלי דת אוניברסלית של תבונה, יהיה עלינו לבנות מודרניות נוצרית, מודרניות יהודית ומודרניות מוסלמית נפרדות ולהשתמש במונחים של כפירה שיאפשרו אותנטיות וחילוניות גם יחד. הגישה הכופרת היא רק הצעה, כמובן, לא האלטרנטיבה האפשרית היחידה של התפתחות תרבות דתית לעבר מודרניות.

כמו כל רומנטיקן, פחדו הגדול ביותר של שלום הוא לפגוש במציאות את הדמויות המיסטיות שהוא יצר (ראו למשל את תגובתו המפורסמת לאברהם הכהן קוק, שהעניק למפעל הציוני משמעות דתית משיחית, בהגדירו אותו כ"אתחלתא כגאולה"). וכמו רומנטיקן אמיתי, אפילו הכופר בעל המסיכה שהוא המציא נראה רק כדמות במשחק; אולם בהתחשב בהאשמותיו של קרל שמיט, המזוהה את היהודי עם הכופר המחריב, אפילו לכפירה האסתטית-תיאולוגית הזו של שלום יש היבט מאוד רציני. כאילו אמר שלום לשמיט: "כן, אנחנו הכופרים שאתה חושב שאנחנו, כן, אנחנו לובשים מסיכה כפי שאתה חושב שאנו עושים, אולם אנחנו שמים אותה רק כדי להימלט מהדיאלקטיקה המסוכנת של הפוליטיקה שלך".

לעומת השיטה של קאנט, המדברת על תבונה טראנסצנדנטלית אחת שתחתיה אמורות כל התרבויות האחרות לכופף את עצמן ולהתאחד, הציע הרדר (Herder) דפוס פלורליסטי של הנאורות. תרגומו ה"פוסט-מודרני" של הלוגוס כשפה וכדיבור שירת את הטענה לפלורליזם של פרספקטיבות לשוניות "מונאדיות" כנגד אלימותה האפשרית של האחדות התבונית (Schmidt 1994). הרדר היה מודע היטב לא רק לצורך בהבדלים תרבותיים אלא גם למשמעויות הדיכויו שבפוליטיקה הרציונליסטית. בפרשנותו למיתוס התנ"כי של מגדל בבל הוא מזהה את נמרוד המיתי עם ה"ריבון" החדש של התבונה הטראנסצנדנטלית, ומתייחס לפרשנותו המחודשת של קאנט עצמו לסיפור מגדל בבל, הרואה בו בניין של תרבות אוניברסלית (Herder 1782, 257–260; קאנט 1982, 354–353). השילוב המתקיים בשלום של רומנטיציזם, אסתטיציזם, מיתולוגיה ותיאולוגיה הוא, בסופו של דבר, סוג של דפוס כזה שהציג הרדר.

לסיכום, על כל תיאולוגיה פוליטית שמבקרת את הנאורות ואת הדיאלקטיקה שלה לזכור שהטיעון של שמיט – שמדינה מודרנית, ועמה תרבות מודרנית, הן במצב של קריסה כיוון שהן שוכחות את הפרה-היסטוריה התיאולוגית שלהם – פועל בשני הכיוונים: אם התיאולוגיה החדשה שוכחת את מקורותיה בנאורות – ואל לנו לשכוח שהיא צמחה מן הצורך ביסודות אפיסטמולוגיים של תרבות נאורות מודרנית – הרי שהיא עצמה מאבדת את הלגיטימציה שלה לבקר את הנאורות על ששכחה את מקורותיה. במקום שבו שמיט ממוטט, אם כן, את היסודות של הסדר הנאור, מנסה שלום לתת לזיכרון לעבוד לשני הכיוונים.

החוג ללימודי גרמנית, האוניברסיטה העברית בירושלים

- ברטל, ישראל, 1994. המסר הסטוריאליסטי-ריאלי של הפרנקיסטים, הרצאה בכנס "בין גאולה לכפירה", מכון ון ליר בירושלים, ירושלים.
- קאנט, עמנואל, 1982. "תורת המתודה הטראנסצנדנטלית", ביקורת התבונה הסהורה, תרגמו ש.ה. ברגמן ונתן רוטנשטרייך, מוסד ביאליק, ירושלים.
- שלום, גרשם, 1964. "קריירה של פרנקיסט. משה דוברושקה וגלגוליו", מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, מוסד ביאליק, ירושלים.
- Assmann, Jan, 1992. *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*. München: Piper.
- Bakunin M., 1973. "La Théologie politique de Mazzini et l'internationale," *Oeuvres complètes*: Paris: P.V. Stock.
- Barth, K., 1934. *Theologische Existenz heute*. München: C. Kaiser.
- Benjamin, Walter, 1978. "Über den Begriff der Geschichte," *Gesammelte Schriften* 1–2. Frankfurt a.Main: Suhrkamp.
- Berger, P. L., 1975. *The Heretical Imperative*. New York: Anchor Press.
- Bloch, E., [1917] 1971. *Geist der Utopie*. Frankfurt a.Main: Suhrkamp.
- Blumenberg, H., 1966. *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt a.Main: Suhrkamp.
- Cassirer, E., 1979. *Symbol, Myth and Culture*. New Haven: Yale University Press.
- Cohen, H., 1919. *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig: Fock.
- Cohn, J., 1914. *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*. Leipzig: F. Meiner.
- Frank, Jakob, 1978. *Sayings of Yakov Frank*, ed. and trans. H. Lenowitz. New York: Tree Publishers.
- Gebhardt, K., 1922. *Uriel de Kosta*. Heidelberg: C. Winter.
- , 1932. *Spinoza*. Leipzig: Reclam.
- Harnack, A., 1921. *Marcion — Das Evangelium vom fremden Gott*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Habermas, J., 1984–87. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon Press.
- Heidegger, M., 1987–1993. *Gesamtausgabe*, vol. 56–59. Frankfurt a.Main: V. Klostermann
- Herder, J. G., 1782. *Vom Geist der Ebräischen Poesie* I. Dessau.
- Jonas, Hans, 1934. *Gnosis und spätantiker Geist*, I. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- , 1963. *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press.
- Klages, L., [1930] 1974. *Vom kosmogonischen Eros, in Sämtliche Werke*, vol. 3. Bonn: Bouvier.
- Lask, E., 1902. *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Meier, H., 1988. *Carl Schmitt, Leo Strauss und der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Peterson, E., 1935. *Der Monotheismus als politisches Problem*. Leipzig: J. Hegner.
- Popkin, R., 1979. *The History of Scepticism*. Berkeley: University of California Press.
- , 1987. *Isaac La-Peyrere*. Leiden: E. J. Brill.
- Rickert, H., 1899. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Freiburg: J.C.B. Mohr.
- , 1920. *Die Philosophie des Lebens*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Rosenzweig, F., 1930. *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a.Main: J. Kaufmann.
- Scheler, M., 1915. *Abhandlungen und Aufsätze*. Leipzig: Verlag der weissen Bücher.
- Schmidt, Christoph, 1994. "Das Hören der Bilder und das Sehen der Stimmen — Zu Gerschom Scholems Deutung der Deutsch-Jüdischen Geschichte," *Jüdischer Almanach*. Frankfurt a.Main: Suhrkamp.
- Schmitt, Carl, [1925] 1984. *Römischer Katholizismus als politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- , 1926. *Die Geistesgeschichtliche Lage des Heutigen Parlamentarismus*. Leipzig: Duncker-Humblot.
- , 1932. *Der Begriff des Politischen*. München: Duncker-Humblot.
- , 1934. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München: Duncker-Humblot.
- , 1938. *Leviathan*. München: Duncker-Humblot.
- , 1970. *Politische Theologie II*. Berlin: Duncker-Humblot.
- Scholem, Gerschom, 1936. *Zum Verständnis des Sabbatianismus — Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung*. Berlin.
- , 1960. "Die krypto-jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei," *Numen* 7 (Dezember).
- , 1977. "Die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardosos," *Judaika* 1. Frankfurt a.Main: Suhrkamp.
- , 1977a. "Wider den Mythos vom Deutsch-Jüdischen Gespräch"; "Noch einmal: das Deutsch-Jüdische Gespräch"; "Juden und Deutsche," *Judaika* 2. Frankfurt a.Main: Suhrkamp.
- , 1977b. "Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus im 18. Jahrhundert," *Judaika* 3. Frankfurt a.Main: Suhrkamp.
- , 1984a. "Zur Sozialpsychologie der Juden in Deutschland." *Judaika* 4. Frankfurt a.Main: Suhrkamp.

- , 1984b. "Der Nihilismus als religiöses Phänomen," *Judaika* 4. Frankfurt a.Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg, 1917. *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*. Leipzig: Duncker-Humblot.
- , 1918. *Von Wesen des historischen Verstehens*. Berlin: E.S. Mittler.
- Strauss, Leo, 1935. *Philosophie und Gesetz*. Berlin: Schocken.
- , 1988. "Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen," in Meier 1988.
- Taubes, J., 1983. *Der Fürst dieser Welt*. München: W. Fink.
- , 1984. *Gnosis und Politik*. München: W. Fink.
- , 1985. "The Price of Messianism," *Journal of Jewish Studies* 33: 1–2.
- Troeltsch, E., [1922] 1977. "Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen," *Gesammelte Schriften* 1. Aalen: Scientia.
- Voegelin, E., 1938. *Die politischen Religionen*. Wien.
- Weber, Max, 1973. "Die Objektivität Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolitischer Erkenntnis"; "Kritische Studien auf dem Gebiet der Kulturwissenschaftlichen Logik," in his *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Windelband, W., 1924. "Geschichte und Naturwissenschaft," *Präludien — und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, vol. 2. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Yovel, Y., 1989. *Spinoza and Other Heretics*. Princeton: Princeton University Press.