

להציל את הקופסה הכחולה

לעורכים,

מאמרם של יואל גולובנסקי ואריאל גלבוע, "להציל את הקופסה הכחולה" (תכלת 35, אביב התשס"ט/2009), טוען בזכות מדיניות המהדקת את הבעלות הלאומית על הקרקע. אלא שלמעשה, הדילמה הלאומית המעסיקה את הכותבים ניתנת לפתרון פשוט ביותר דווקא על ידי הפרטת קרקעותיה של מדינת ישראל. ברם, כדי להציע פתרון כזה יש להכיר תחילה בעובדה שמאז הקמתה של מדינת ישראל – הריבון על השטח – אין שום צורך בכך שהמדינה או קק"ל תשמרנה את בעלותן על הקרקע גם במובן הנכסי. הסיבה הפשוטה היא שאין דרך לשלול את הקרקע מעם ישראל על ידי רכישתה: כל מי שיקנה קרקע בישראל ויבקש להשתמש בה באופן הנוגד את האינטרס הלאומי יסתכן בהלאמתה על ידי המדינה (לפיכך גם אין סיבה ממשית לצעקה שקמה בעקבות עסקה שבה נרכשה קרקע בגליל במימונם של אילי הון מחצי האי ערב).

כאשר נקבע בשנת 1920 הכלל שקרקע שנרכשה בידי קק"ל לא תימכר לצמיתות (כלל שעוגן לאחר קום המדינה בחוק יסוד: מקרקעי ישראל, התש"ך-1960), איש לא חשב על כך בהקשר של מדינה. החלטה זו הייתה מיותרת, והראיה היא שטרם קום המדינה לא נמכר אף לא דונם אחד של אדמה שהיה בבעלות

פרטית לידי לא-יהודים. ההסבר לכך הוא כלכלי: המתיישבים היהודים ידעו להפיק מן הקרקע הכנסות גבוהות בהרבה מכפי שיכלו הערבים להפיק מהן, ולכן אלה לא היו מסוגלים ממילא לשלם בעד האדמות את הסכומים שיהודים היו דורשים מהם. ואולם, מנהיגי התנועה הציונית, שלא הצטיינו בתובנה כלכלית, ראו צורך להתגונן מפני האפשרות שקרקע תימכר ללא-יהודים ולכן קבעו את הכלל האמור. מכל מקום, גם אם היה מתברר כי יש צורך בעקרון אי-המכירה לפני קום המדינה, הרי הוא בוודאי מיותר מרגע שהקרקע נתונה לריבונות ישראלית.

החשש שמא בעלות פרטית תוביל לשימוש מופקר בקרקע ותגרום לאבדן שטחי ציבור ושאר מרעין בישין – אף הוא חסר בסיס. החוק מגביל את אופני השימוש בקרקע גם במדינות שבהן הבעלות על האדמות היא פרטית. יתר על כן, המדינה רשאית להפקיע קרקע לצורכי הציבור. כללו של דבר, מגבלות האיזור (zoning) תקפות בכל מקרה. המגבלות הללו, המבוססות על חוק התכנון והבנייה (התשכ"ה-1965), קובעות אילו שימושים בקרקע הם מותרים ואילו אסורים. למשל, קרקע כלשהי מותרת רק לשימוש חקלאי, ואילו בקרקע אחרת מותר לבנות בתים שגובהם עד שתי קומות בלבד.

כדי להראות כיצד ההפרטה עשויה הייתה לפתור את הבעיות שמעלים הכותבים, אדרש לאותה הדוגמה המובאת

במאמר: המקרה של היישוב קציר. אילו קנו מייסדי קציר את הקרקע ממנהל מקרקעי ישראל במקום לחכור אותה, היה באפשרותם להקים אגודה ולקבוע לה כללים במסגרת החוק. האגודה יכולה הייתה אז לאמץ את הכלל הקובע כי כל המבקש להצטרף אליה נדרש בשירות חובה לפי חוק שירות הביטחון. לפיכך, לו הייתה הקרקע בבעלות פרטית, דרכו של עאדל קעדאן לבג"ץ כלל לא הייתה פתוחה. הבעלות הלאומית על הקרקע היא שאפשרה לו לעתור לבג"ץ.

אפשר לקבוע אפוא כי לא זו בלבד שהבעלות הלאומית על הקרקע גורמת נזקים כלכליים בל יושערו, היא אף גורמת נזקים לאומיים. מי שמטיל ספק בכך שבעלות פרטית עדיפה על בעלות לאומית מנקודת מבט כלכלית, מוזמן להרהר במצב שאליו הידרדרו מקורות המים תחת הבעלות הלאומית על משק המים.

יקיר פלסון

המחלקה לכלכלה חקלאית ומינהל, האוניברסיטה העברית בירושלים

לעורכים,

מאמרם של יואל גולובנסקי ואריאל גלבו, "להציל את הקופסה הכחולה", עוסק במאבק יסודי המתנהל בבתי המשפט בישראל על זהותה היהודית והציונית של המדינה. עמותות וארגונים לא־ממשלתיים רבים בישראל פעילים במאבק זה. מימון זה מאפשר לגורמים שונים ב"חברה האזרחית" לתייג את ישראל כמדינה שבה נהוגה אפליה גזענית בשלל תחומים. בתחום התכנון פועלות עמותות כגון 'המרכז הערבי לתכנון אלטרנטיבי' ו'במקום'; בענייני זכויות האזרח עוסקים ארגונים כגון

'מרכז מוסאוא לזכויות האזרחים הערבים בישראל', 'עדאלה: המרכז המשפטי לזכויות המיעוט הערבי בישראל' ו'האגודה לזכויות האזרח בישראל'; וסוגיית זכויות האדם מעסיקה ארגונים כמו 'בצלם', 'יש דין' ו'המוקד להגנת הפרט'. גופים אלו נהנים מתקציב רחב היקף שמעניקות להם בפזרנות מדינות אירופה, נוסף על הכספים שמזרמים אליהם מגורמים כמו 'קרן פורד' ו'הקרן החדשה לישראל'.

ישראל היא מדינה דמוקרטית, והדעות שמשמיעים אנשי הארגונים וראשיהם הן דעות לגיטימיות. ברם, כאשר מדובר בתופעה נרחבת, שמאחוריה עומדות מדינות זרות, יש לבחון אותה מנקודת מבט אחרת. על פי מחקר מקיף של NGO Monitor (מק"ב'), עתירות של ארגונים כגון 'עדאלה' ו'המוקד להגנת הפרט' ממומנות בידי ממשלות אירופיות והאיחוד האירופי, המזרימים כספים לתקציבים השוטף. מימון זה הוא חלק ממלחמה נסתרת שמנהלים גורמים אירופיים מסוימים נגד ישראל. בשעה שאירופה ה"רשמית", הדיפלומטית, תומכת במשא ומתן לשלום ומבקשת לתווך בין ישראל לפלסטינים, מקדמות קרנות הסיוע האירופיות פעילות אחרת, הרחק מעיני הציבור. בעזרת המימון שהם מקבלים מן הגופים האירופיים, פועלים ארגוני "החברה האזרחית" בישראל לקידום האינטרסים הפלסטיניים ומפעילים לחץ על הממשלה; כך נוצרת, למעשה, התערבות זרה בענייניה הפנימיים של המדינה. תחת המעטה של פרויקטים לטובת "שותפות לשלום", מוזרם מימון עצום לארגונים הנוקטים סטנדרטים כפולים והטיה גלויה ומשתמשים בשיטות מחקר לא־אמינות – וכל זאת כדי לערער

את עמדתה המוסרית של מדינת ישראל ולחתור באמצעות "עוצמה רכה" תחת מאבקה בטרור.

המימון האירופי מאפשר לארגונים פוליטיים לצאת במתקפה נגד ישראל גם במסדרונות בתי המשפט. בעשור האחרון, למעלה מ-15 ארגונים הנתמכים בידי גורמים זרים הגישו מאות עתירות לבתי המשפט בארץ – רובן המכריע לבג"ץ. כך מנסים הארגונים הללו, שרוממות זכויות האדם בגרונם, להשפיע על מדיניותה של ישראל בהתאם לאג'נדה פוליטית מסוימת. המימון הזר משפיע גם על סיכויי ההצלחה של העתירות: על פי מחקר שערכו יואב דותן ומנחם הופנונג, ארגונים העותרים בתדירות גבוהה לבתי המשפט – "שחקנים חוזרים" בלשון המחקר – זוכים להצלחה בשיעור ניכר בהשוואה לאנשים פרטיים ולארגונים שאינם מסוגלים לפנות שוב ושוב לבתי המשפט. השחקנים החוזרים צוברים מומחיות וידע ורוכשים קשרים משפטיים המסייעים להם במאבקם. והם נהנים מיתרון נוסף: מספר העתירות הרב מקנה להם פרסום ותהודה ציבורית, בעידודם של כלי תקשורת בעלי אג'נדה זהה (עיתון הארץ, לדוגמה), וזאת גם כאשר הם אינם זוכים בדין.

המאבק על הנראטיב הוא חלק מן המתקפה הרחבה נגד המדינה היהודית, שמנהלים גורמים אינטרסנטיים המציגים את ישראל כמפרה סדרתית של זכויות האדם. גופים בינלאומיים גדולים וארגון האומות המאוחדות, על ועדותיו השונות, נשענים על דו"חות שמפיקים הארגונים בישראל כדי למתוח ביקורת חריפה על המדינה. מתקפה זו מסיטה את תשומת הלב מהפרות זכויות האדם במקומות אחרים ברחבי העולם, תוך ניצול כללי

המוסר האוניברסלי בצורה חד-צדדית ומוטה.

העתירות של 'עדאלה' ושל 'האגודה לזכויות האזרח בישראל' הן דוגמה מצוינת למדיניות של איפה ואיפה: מחד גיסא הארגונים מוחים על האפליה שנוקטת מדינת ישראל כאשר היא מאפשרת – כמדינה יהודית – ליישב יהודים בלבד בשטחי קק"ל, ומאידך גיסא הם נאבקים במדינה כאשר היא מבקשת להשתמש בשטחים ערביים לצורכי ציבור, כגון סלילת כבישים. נוסף על כך, ארגונים אלה ככל הנראה אינם מוטרדים במיוחד מן הפגיעה בעקרון השוויון כאשר הם טוענים כי אסור ליהודים להתיישב במקומות בעלי צביון ערבי, כמו יפו או העיר העתיקה בירושלים, ואף מכנים זאת "ניסיון לטרנספר". לגישתם, יש למחוק כליל את הנוכחות היהודית בת מאות ואלפי השנים בירושלים בכלל ובעיר העתיקה בפרט לטובת 19 שנים של כיבוש ירדני; רק היגיון כזה מאפשר להם לכוונת את התושבים היהודים ברובע היהודי בירושלים בתואר "מתנחלים". זאת ועוד, במהלך מבצע "עופרת יצוקה" האשימו ארגונים רבים את ישראל ב"גזענות ממסדית", בביצוע "פשעי מלחמה" ובהטלת "ענישה קולקטיבית" על האוכלוסייה הפלסטינית. לעומת זאת, אותם ארגונים כמעט שלא מתחו ביקורת על החמאס, שנהג במשך שנים לשגר טילים מתוך ריכוזי אוכלוסייה אזרחית בעזה אל לב האוכלוסייה האזרחית בישראל.

ההיבט האירוני של המימון האירופי בא לידי ביטוי בדו"ח סודי של האיחוד האירופי שפורסם במרס 2009. רבות מן הקובלנות שמעלה האיחוד האירופי בדו"ח זה בדבר המצב הנוכחי בירושלים נלקחו כמעט במדויק מדו"חות שפרסמו ארגונים

ישראליים הממומנים בידי האיחוד. כך, למשל, הטענות כי רק 12 אחוזים משטחי ירושלים המזרחית משמשים למגורים, וכי רק חמישה עד עשרה אחוזים מתקציב העירייה מוקדשים לאוכלוסייה הערבית החיה בירושלים, נלקחו ישירות מדו"חות של 'בצלם'. הטענה בדבר חפירת מנהרה שתחבר בין בית הכנסת 'אוהל יצחק' למנהרת הכותל נלקחה מדו"ח של העמותה 'עיר עמים'.

מקרה דומה הוא דו"ח של ארגון דרום אפריקני שפורסם במאי 2009 בהשתתפות 'עדאלה', הארגון הפלסטיני 'אל-חאק' ועורך הדין מיכאל ספרד מארגון 'יש דין'. מטרתו העיקרית של הדו"ח היא להוכיח כי קיים דמיון מוחלט בין משטרה של ישראל למשטר האפרטהייד בדרום אפריקה. הדו"ח מצטט רבים מן הארגונים הלא-ממשלתיים בישראל, ובהם 'בצלם', 'יש דין', 'המוקד להגנת הפרט', 'עדאלה', 'רופאים לזכויות אדם' ו'הוועד הציבורי נגד עינויים בישראל', ונעזר בעבודתם בשביל להוקיע את ישראל ברחבי העולם.

דוגמה מובהקת למלחמת הנראטיב נגד ישראל מופיעה בכמה גרסאות של רעיון "החוקה הדמוקרטית" ובניירות העמדה שמפרסמים הארגונים 'עדאלה', 'מוסאוא' ו'האגודה לזכויות האזרח בישראל'. בפרסומים אלו נטען כי עצם קיומה של מדינה יהודית, והזכויות המוקנות בה לרוב היהודי, יוצרים מציאות גזענית המפלה את תושביה הערבים של הארץ. כדי לתקן את המצב הם תובעים לשנות או לבטל את המנון המדינה, את סמליה, את דגלה ואת מוסדותיה – וזאת תוך התעלמות ברורה מדוגמאות של מדינות לאום אחרות בעולם. עיקרו של המאבק הזה הוא הניסיון לשלול את הלגיטימציה לקיומה של מדינה יהודית.

המימון הזר, יש לציין, מוענק לא רק לארגונים הטוענים כי הם פועלים לקידום זכויות האדם, אלא גם לגופים פוליטיים מוצהרים. דוגמה לכך היא תנועת 'שלום עכשיו'. על פי נתוני רשם העמותות, 40 אחוזים מהכנסותיה של התנועה בשנת 2007 הגיעו מממשלות זרות. העמותה 'עיר עמים', העוסקת בהיבטים הפוליטיים והכלכליים של הסכסוך הישראלי-פלסטיני בירושלים, זכתה בשנת 2007 לתמיכה בהיקף של 67 אחוזים מתקציבה מממשלות זרות; למעלה מ-40 אחוזים מהמימון הגיעו ישירות מהאיחוד האירופי עצמו.

המערכה שמנהלים ארגוני "החברה האזרחית" בבתי המשפט איננה מקרית. המימון האירופי נועד לסייע למלחמת הנראטיב הניטשת במערכת המשפטית ובזירות אחרות. זו מלחמה שישראל מתקשה לנצח בה. לצערנו, המערכה הציבורית החשובה שבה נחלה ישראל הצלחה לאחרונה – ועידת דרבן השנייה – היא אירוע נדיר, אך אולי יש בה כדי לסמן מגמה חדשה ומרעננת. המלחמה נגד הציונות היא רחבת היקף ומתנהלת בחזיתות רבות; על ישראל להכיר בכך ולהשיב מלחמה שערה.

ג'ראלד מ' שטיינברג

NGO Monitor – 'מעקב'; המחלקה למדע המדינה, אוניברסיטת בר-אילן

אלי קלוטשטיין

NGO Monitor – 'מעקב'ב'

יואל גולובנסקי ואריאל גלבוע משיבים:

בתגובה לדבריו של פרופ' פלסנר, עלינו להדגיש: שאלת הקרקעות שאנו מעלים אינה מתייחסת להפקעת אדמות על ידי המדינה, לחלוקתן או לשימוש הציבורי

מחירן הגבוה של אדמות היהודים, קובע פלסנר, הוא שהרתיע את הערבים מלרכוש אותן בעבר. טיעון זה אינו רלוונטי במציאות שבה שולטים הערבים באוצרות נפט. אילי הנפט במפרץ הפרסי הם המממנים כיום את ניסיונות ההשתלטות הערבית על קרקעות באצבע הגליל, בזכות יכולתם להציע למוכרים מחירים מרקייעי שחקים.

פלסנר שוגה גם מבחינה היסטורית. הוא טוען שכאשר אימצה קק"ל את המדיניות של אי-מכירת קרקעות בשנת 1920, איש לא העלה בדעתו שתקום מדינה יהודית. אבל על מדיניות זו הכריזה קק"ל מיד עם הקמתה, עוד בשנת 1901, ומי שקבע אותה היה לא אחר מאשר תיאודור הרצל. הרצל, כפי שהראינו במאמרנו, ראה בחזונו מדינה יהודית שבה יחיו מיעוטים שונים לצד היהודים. הוא רצה שהיהודים ירכשו קרקעות שתשרתנה את העם היהודי כולו – כדי שההחלטות בעניינן לא תתקבלנה בידי תושביה היהודים של מדינת ישראל בלבד (ובוודאי לא בידי אזרחיה הלא-יהודים). ראה הטקסט הקשור להערות השוליים 26 ו-27 במאמרנו).

טיעון מעניין מעלה פלסנר בכתבו כי פרשת קציר (קעדאן) הייתה מסתיימת בצורה שונה אילו הייתה הקרקע בבעלות פרטית. ייתכן שהצדק עמו; אבל ייתכן גם שהוא טועה מאוד. אם לא יבוטל התקדים שקבע נשיא בית המשפט העליון, ואם גם להבא, כל אימת שתספק המדינה קרקעות להתיישבות יהודית ייחשב הדבר לאפליה (וזאת אף שהמדינה מספקת קרקעות גם להתיישבות של לא-יהודים), יתברר הפתרון ההיפותטי שמציע פלסנר כאשליה. שכן, אם קידום ההתיישבות היהודית הוא בלתי לגיטימי, יחול בהכרח פיחות של ממש באופייה הציוני של המדינה ובשליחותה.

שנעשה בהן. אנחנו מוטרדים מאבדן מלאי הקרקעות של העם היהודי לעתיד לבוא ומהתערערותה של תחושת הייעוד הציוני והתכלית הלאומית כיום. במפעל הציוני הקרקע היא הרבה מעבר לנכס כלכלי: זהו האמצעי לתחייתנו הלאומית כעם ריבוני. הערבים מונים כיום 74 אחוזים מאוכלוסיית הגליל המרכזי והם פועלים ללא הרף לרכישת אדמות נוספות. כמה קרקע צריכים ערביי ישראל לרכוש לפני ששאיפתם להתנתקות ולאוטונומיה, הבאה כיום לידי ביטוי מהוסס ושולי בלבד, תהיה לתביעת הזרם המרכזי? אם נרצה ואם לא נרצה, כאשר מדובר באדמות ישראל לא העקרונות הכלכליים הם המושלים בכיפה. אנו נמצאים בעיצומו של סכסוך בן למעלה ממאה שנים בין שתי קבוצות המתחרות על אותה קרקע. בינינו, היהודים, יש אמנם אנשים המוכנים להתפשר ולחלק את הארץ, אך בצד האחר אין נכונות דומה לפשרה – לפחות עד כה. הערבים סבורים כי נוכחותנו כאן אינה לגיטימית: הם רואים בנו פולשים זמניים על אדמות ערביות ומוסלמיות. מסיבה זו הם התנגדו מאז ומתמיד לחלוקה, בלי קשר לגודלו של השטח שיועד לצד היהודי. הם התנגדו לחלוקה ב-1937, ב-1947, ב-1967 וב-2000, והם ימשיכו להתנגד לה גם ב-2010. זו הסיבה שהם מסרבים להכיר בישראל כמדינה יהודית. עקרונות השוק התיאורטיים המוזכרים במכתבו של פלסנר אינם קשורים לדיון סביב הסכסוך המר על קרקעות הארץ הזו, הנמשך זמן כה רב. הואקף לא ימכור לעולם את אדמתו, וכך גם הכנסייה היוונית-אורתודוקסית, הכנסייה הארמנית או הכנסייה הרוסית – ואין זה חשוב בכמה קרקעות הם מחזיקים וכמה מפתה המחיר.

על פי החוק האמריקני, שנחקק עוד לפני זמן רב, אסור לבתי המשפט של ארצות-הברית לאכוף הסכמים או חוזים פרטיים המגבילים מכירה של אדמה פרטית לקבוצות מסוימות של אנשים. כפי שהדגשנו במאמרנו, ארצות-הברית כמובן איננה מדינת לאום המיועדת לקידום רווחתה של קבוצה לאומית מסוימת, בניגוד לישראל ולרוב מדינות אירופה. החברה האמריקנית גם אינה בנויה ומאורגנת סביב קהילות אתניות ודתיות מובהקות כמו החברה הישראלית. לפיכך, אך הגיוני וצודק הוא שבמדינה כמו ארצות-הברית תיחשבנה הגבלות כאלה על מכירת קרקע לתקנות מפלות. אבל אם תזנח מדינת ישראל את ייעודה לשמש מדינה יהודית-ציונית, המסורה לקידום האינטרסים של העם היהודי ורווחתו, טבעי יהיה לאמץ גם כאן את הפסיקה האמריקנית הזו, ובייחוד אם מבנה בית המשפט העליון האקטיביסטי לעילא שלנו לא ישונה מן היסוד – וכך ניוותר כולנו ללא פתרון.

לבסוף, פלסנר גורס כי בעלות ציבורית על הקרקע עלולה לחולל נזקים כלכליים, וכהוכחה לכך הוא מביא את מצבם העגום של מקורות המים המצויים בבעלות לאומית. בעינינו אין זה מצטייר כטיעון תקף. באותה מידה הרי יכולנו לטעון בזכות בעלות ציבורית על הקרקע ולהביא ראיה לכך מן האנדרלמוסיה שיצרו קרנות הפנסיה הנתונות בידיים פרטיות.

הציונים אולי לא ידעו הרבה על כלכלה, אבל הצליחו בכל זאת להקים מדינה יהודית בת קיימא. פתרונות כלכליים למאבקים לאומיים טרם הוכיחו את עצמם בשום זירה, מקום ותקופה, והם גם לא יוכלו לפתור את הבעיות הקריטיות המאיימות כיום על השליחות הציונית של מדינת ישראל ועל זהותה היהודית.

פרופ' ג'ראלד מ' שטיינברג ואלו קלוטשטיין מבהירים את אחת הסכנות המרכזיות המאיימות כיום על הדמוקרטיה הישראלית. בגלל ליקויים רבים בחברה ובמוסדות השלטון, נכנסים יותר ויותר ארגונים לא-ממשלתיים לחלל הריק שנוצר וממלאים תפקיד מרכזי בעיצוב סדר היום הציבורי של החברה הישראלית. הביטוי המובהק ביותר לכך הוא העובדה ששופטי בית המשפט העליון, הממונים במידה רבה מטעם עצמם, קובעים את סדרי העדיפויות החברתיים והאידיאולוגיים היסודיים (ראה מאמרו של מרדכי הלר, "מינוי שופטים: הפתרון למשבר העליון", תכלת 8, סתיו התש"ס/1999). שני גורמי מפתח מאפשרים את דחיקת רגלי השלטון הדמוקרטי: האקטיביזם הייחודי וחסר הגבולות של בית המשפט העליון, וההתערבות הפולשנית וחסרת התקדים מצד ממשלות זרות בענייניה הפנימיים של מדינת ישראל.

העליונות השיפוטית של בית המשפט העליון נסמכת בעיקר על שתי דוקטרינות מהפכניות שהוא מיישם בחמש-עשרה השנים האחרונות. הראשונה מחסלת למעשה את העיקרון השיפוטי האוניברסלי של חובת ה"עמידה", הדורשת מכל מי שעותר לבית המשפט בתביעה לשנות מדיניות ממשלתית או מהלכי ממשלה להוכיח שאותה מדיניות או אותם מהלכים גורמים לו נזק ממשי וישיר. בישראל לא קיימת עוד חובת העמידה, ולמעשה כל מי שמהלך מסוים של הממשלה או מדיניותה אינם לרוחו זוכה באפשרות לתבוע התערבות מיידית מצד הערכאה המשפטית הגבוהה ביותר. העותר יכול להיות חבר כנסת שהפסיד בהצבעה על מדיניות שנויה במחלוקת, או, כפי שקורה לעתים קרובות יותר, ארגון לא-ממשלתי בעל סדר יום

עקיפה מחפירה זו של עקרון הריבונות הייתה מעוררת אולי הדים רבים יותר אילו כוונה כלפי מדיניות פנים-אירופית. שוו בנפשכם מה היה קורה אילו מדינה איסלאמית (לוב?) הייתה מזמינה ומממנת מחקר של ארגון לא-ממשלתי בצרפת כדי לבדוק את תחושת הדיכוי שחשים מוסלמים במדינה זו לנוכח החוק האוסר על תושבותיה לעטות רעלה במוסדות ממשלתיים, ואז הייתה תוקפת את צרפת בפומבי ובאופן רשמי בפורום בינלאומי ומאשימה אותה בדיכוי מוסלמים, תוך הסתמכות על אותו מחקר "צרפתי".

ארגונים כמו 'המכון לאסטרטגיה ציונית', 'מעקב' ואחרים פועלים להדיפת האיומים הללו על השלטון הדמוקרטי בישראל, אבל עבודתם רבה והאתגרים הניצבים לפתחה של המדינה היהודית רק הולכים ונעשים קשים ומורכבים יותר.

תקווה ופוליטיקה

לעורכים,

במאמר "האם בפוליטיקה תימצא הישועה? מבט מן הפילוסופיה היהודית" (תכלת 35, אביב התשס"ט/2009), בוחן אלן מיטלמן את יחסם של הרמן כהן, מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג אל הפוליטיקה כאפיק רצוי וכפעילות המכוונת להביא בכנפיה את הישועה. מיטלמן מציג השוואה קולחת וממצה בין עמדותיהם השונות של שלושת ההוגים היהודים המרכזיים הללו, שקיימו ביניהם קשרים ערים. דומה שלא רק מכשול השפה הגרמנית שבה כתבו השלושה את עיקר יצירותיהם, אלא גם מכשול הטרמינולוגיה הפילוסופית-תיאולוגית שבה השתמשו באותו זמן

פוליטי המנוגד לעמדה המוסכמת על הרוב המכריע.

הדוקטרינה המהפכנית השנייה היא הנטייה המתמדת והדרמטית להרחיב את דוקטרינת ה"שפיטות", שאפשרה לשופטים ליטול לעצמם את הסמכות העליונה לקבוע בכל הנושאים הקשורים למדיניות על סמך מה שנחשב בעיניהם סביר או ראוי. האקטיביזם המופלג הזה לא רק העביר את הסמכות העליונה מידי הכנסת, שהיא גוף נבחר, אל השופטים, הממונים כאמור במידה רבה מטעם עצמם, אלא גם יצר מצב שבו צריכים קובעי המדיניות בממשלה להביא בחשבון שיקולים הנוגעים להחלטות עתידיות של שופטי בית המשפט העליון. אפשר להבין מדוע הפכו היועצים המשפטיים של הממשלה לשחקנים מרכזיים כל כך בהחלטות הממשלה, אפילו בשאלות של פעולות צבאיות, סדרי עדיפויות תקציביות ושיקולי מדיניות חוץ. הדבר לא רק מסכל את עקרון שלטון הרוב, אלא גם פוגע קשות בתפקוד הממשל בכך שהוא מסרבל את התהליך הביורוקרטי ומרבה עיכובים.

ממשלות זרות אכן מתערבות בענייניה הפנימיים של ישראל ורוכשות כוח השפעה באמצעות תרומותיהן הגדולות לארגונים לא-ממשלתיים הפועלים בה. אותם ארגונים "ישראליים" נוקטים אחר כך עמדה משפטית או פוליטית מקומית המיישמת את מדיניותן של אותן ממשלות. אין זה נדיר שממשלה זרה תממן מחקרים של ארגונים לא-ממשלתיים ישראליים, המגיעים למסקנה שמדיניות או צעד מסוים של ממשלת ישראל אינם חוקיים, אינם צודקים או אינם יאים בכל דרך אחרת. אותם מחקרים מצוטטים לאחר מכן בפורומים בינלאומיים כדי להשמיץ ולהכפיש את שמה של מדינת ישראל.

זלזולו של רונצווייג בחשיבותה הרעיונית והמוסרית של העשייה הפוליטית, חרף כל מגרעותיה.

אמנם, גם מיטלמן עצמו אינו מתכחש לקביעות אלו של רונצווייג, אלא שהדרך שבה הוא מציגו במאמר – כ"אנטי-פוליטי" – יוצרת רושם מוטעה באשר לעמדתו המלאה של רונצווייג בשאלה הניצבת לדיון: האם בפוליטיקה תימצא הישועה? לדברי רונצווייג, כניסתה של הנצרות לזירה הפוליטית היא מעשה מוסרי ותנאי הכרחי להבאת הגאולה, לא רק מבחינתה אלא אפילו מבחינתנו, כיהודים. תובנה זו רק מוכיחה את טענתי הקודמת: רונצווייג עצמו הודה בצדקתה של הביקורת שמיטלמן משמיע כאן נגדו, אלא שחרף החיסרון הזה הוא טען כי היהדות מקבלת על עצמה בהשלמה את מחירה הכואב של ההימנעות מן הפוליטיקה הארצית.

ובאשר לבובר: משלושת הוגי הדעות שביניהם משווה מיטלמן, בובר הוא לדיו הריאליסט ביותר, זה הרחש יחס חיובי ופרקטי אל הפוליטיקה. על רקע זה מבקש מיטלמן להציג את בובר לא רק כמפוכח מבין השלושה בגישתו לפוליטיקה, אלא גם כמי שקולע יותר מן האחרים להשקפתה המקורית של היהדות המקראית. אין פלא אפוא כי מיטלמן מקפיד להציג את בובר כהוגה שאינו נביא. ראוי לשבחו על כך, על רקע הנטייה הגוברת להגדיר הוגים יהודים מודרניים – ובובר בכללם – כנביאים (כך נהג למשל אליעזר שביד בקובץ המאמרים שלו שראה אור ב-1999, וביאים נעמם ולאנשווח).

אולם במסגרת ההשוואה בין השלושה בחר מיטלמן להכתיר את בובר בתואר מחמיא שאינני משוכנע שהוא אכן זכאי לו: הוא מתאר את בובר כריאליסט מפוכח,

ובאותו מקום, מקשים על הקורא דובר האנגלית (קל וחומר על הקורא העברי) המבקש להכיר לעומק את רעיונותיהם ואת כתביהם התיאולוגיים. והנה, על רקע מחקרים רבים המוקדשים למשנותיהם של הוגים אלה וחוטאים בשפה טכנית, מייגעת וקשה לקריאה, מאמרו של מיטלמן מצטיין לא רק בסקירה ובהשוואה מחוכמת, אלא גם בלשון קולחת ובהירה.

ומכאן לשתי הערות קצרות בעקבות הדיון – הראשונה נוגעת לרונצווייג והשנייה לבובר. מיטלמן מבקר את רונצווייג וטוען כי קריאתו להתנזרות יהודית מן הפוליטיקה היא חסרת תוחלת מעשית. ואולם, לאמיתו של דבר, רונצווייג עצמו כבר הודה בכך. רונצווייג מעולם לא טען כי ניתוק היהודים מן הפוליטיקה הוא המכשיר הפרקטי או אף המוסרי הנכון ביותר למימושה של הישועה בעולם; אדרבה, הוא עמד בפירוש על מחירה הגבוה של התנזרות זו, וראה בה מנת-סבל ידועה מראש שהיהודים מקבלים על עצמם ביודעין ובהקדבה. לעומת זאת, ביחס לאנושות בכללה רונצווייג דווקא הדגיש את חשיבותה של הפוליטיקה: הגם שהיא כרוכה בפשרות רבות ואף בהתבוססות במציאות הריאלית הרחוקה כל כך מן האידיאל הרוחני הרצוי, היא הכרחית כדי להביא את האור הרוחני אל העמים ואל המקומות השרויים עדיין בחשיכה. ישועתה של האנושות כולה תבוא דווקא מן העשייה הריאליסטית הזו; כאן מייעד רונצווייג תפקיד מרכזי פעיל לא ליהדות כי אם לנצרות, העתידה להביא לגאולה המונותיאיסטית של העולם בדרכיה המיסיונריות. הדרתם של היהודים מן הזירה הפוליטית אינה אלא מקרה יוצא מן הכלל, שאינו מלמד על

המבין את טיבה של פעילות מוסרית יעילה בשדה הפוליטי. לטעמי האישי, הצגה כזו מעוותת במידת-מה את הגדרת הריאליזם בפוליטיקה: אמנם, בהשוואה להוגים כמו כהן ורוזנצווייג עשוי בובר להצטייר כריאליסט, אולם ביחס לנורמה המקובלת בין כלל בני אדם – וגם בקרב תיאורטיקנים של האתיקה ושל הדת – אינני משוכנע כי הוא ראוי לשמש מופת כזה. משנתו אמנם מצביעה בצדק על חשיבותם המעשית של איזונים ושל פשרות, כפי שהראה מיטלמן, אלא שבבקשו ליישם בפועל את האתוס של קידוש המציאות לאורה של הרוח, דומני שבובר, כמו כהן ורוזנצווייג, מתייחס אף הוא אל המציאות כאידיאליסט נאיבי במקצת.

ניחם רוס

המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

לעורכים,

מאמרו של אלן מיטלמן, המוקדש לעיון בפוליטיקה ככלי להבאת הישועה, מעורר רוח של תקווה בשיח הפוליטי. חשיבותו של המאמר נעוצה בשאלות שהוא מעלה ובעצם הניסיון לשלב את המושג תקווה בשיח פוליטי קונקרטי. הרעיון שיש להתייחס אל התחום הפוליטי כאל תחום מוסרי, שצריך להיות מושפע משיח התקווה, הוא כשלעצמו מעשה פוליטי ראוי להערכה. מיטלמן שואף במוצהר להחדיר את מושג התקווה לתוככי המחשבה והמעשה הפוליטי, והוא מעניק למעשה זה – בצדק – מעמד נבואי.

אני מבקש להפנות את תשומת הלב לחשיבות השאלה שמיטלמן מעלה, ולתהות מעט אם היא אכן זוכה למענה

ראוי במאמרו. מיטלמן מדגיש כי התקווה היא רבת-ערך ומשמעות, שכן היא גורמת לאדם לנתב את כוחותיו לעבר עשייה פוליטית. אך דומה כי הוא אינו נותן מספיק את דעתו על חשיבותה של התקווה בתוך המעשה הפוליטי כשלעצמו, או, במונחים שיתאימו לשיח הפילוסופי שעליו הוא מצביע, הוא אינו שוקל די את האפשרות שהשדה הפוליטי יהיה גם שדה מוסרי.

אפשר לנסח את השאלה על התקווה במונחים אתיים: האם המוסר והפוליטיקה הם שני תחומים נבדלים, שראוי ליצור זיקה ביניהם? האם עלינו להתייחס אל הפוליטי כאל שדה "המעשה האפשרי", וזאת בניגוד למוסרי, שייחשב לשדה "המעשה הראוי"? והאם ייתכן ש"המעשה האפשרי" יהיה כפוף ל"מעשה הראוי"? שמה עלינו להשהות את המוסרי בבואנו לעסוק בתחום הפוליטי? האם עצם הנכונות להקדיש זמן ומשאבים לפעולה פוליטית היא מעשה מוסרי? ואולי אפשר להציע אפשרות אחרת, של פעולה מוסרית-פוליטית, שבה המעשה הפוליטי נקבע על ידי המוסר ומבקש לפעול בצורה מוסרית?

דומני שהתשובות העמוקות לשאלות אלו נעוצות בנכונות שלנו להפנים את מושג התקווה. תשובתו של מיטלמן מגבילה את עצמה לתחום הפוליטי, וזאת בניגוד להוגים שבהם הוא עוסק – כהן, בובר ורוזנצווייג – אשר הרשו לעצמם או תבעו מעצמם ליצור שיח פוליטי המבוסס על תקווה.

אפשר לנסח את הדילמה העקרונית הזו במונחים שבהם משתמש לוינס בהקדמה לספרו *פוטליות והאינסופי*, כאשר הוא מעורר את השאלה: האם כל דיבור על הפוליטי

pacem, para bellum) (הרוצה בשלום ייכון למלחמה). במצב כזה, נפעל בדרכי שלום כל עוד נוכל ונרצה להשהות את המלחמה הממשית, ונעביר אותה לפסים של מלחמה מילולית או לכוחניות מוצהרת ולא-מופעלת (בהתאם לביקורת שהשמיע ובר כלפי קאנט, בדבר האפשרות לראות את הפוליטיקה כמקצוע).

האם יכול האדם להציע אפשרות אחרת של פוליטיקה במציאות ההיסטורית? על כך משיב כהן בחיוב: הוא יכול גם יכול, אם יכניס את התקווה אל תוך ההיסטוריה. כאשר אנו מצליחים לשנות את הפרספקטיבה האנושית ולהפנותה לעבר העתיד, לעבר התקווה, אנו מסוגלים ליצור פעולה פוליטית שלא נועדה רק להשהות את הכוחניות, אלא להפנות את המאמץ של המעשה האנושי לעבר העתיד החיובי המזומן לאדם באשר הוא אדם. וזו הבשורה העמוקה ביותר של נביאי ישראל: האדם יכול להפנות מאמץ לעבר העתיד, כיוון שהוא טוב יותר מן העבר. טוב אחרית דבר מראשיתו.

האמונה באחרית הימים ובימות המשיח, על פי כהן, איננה בבחינת ייאוש מן המציאות העכשווית, אלא תקווה גדולה החודרת אל תוך ההווה. הטענה הפוליטית הממשית של כהן מדגישה את ההבדל בין פעולה פוליטית המבוססת על ייאוש ובין פעולה כזו המבוססת על תקווה. הפעולה הפוליטית של הייאוש מסתכמת לכל היותר בויתור ובהשהיה. המעשה הציוני, אומר כהן, הוא מעשה של ייאוש – ייאוש מן היהדות, מן האנושיות, מן התקווה. המחשבה הציונית – הנראית כמעשה הריאלי, המביט אל המציאות "כפי שהיא" – מייצרת ומבנה פעולה פוליטית הנסמכת על הייאוש, ואינה יכולה להרחיק

משהו את הדיבור המוסרי? האם השיח המוסרי אינו מרמה אותנו למעשה ומחליש את האדם ואת החברה? תשובתו של לוינס, המנוסחת במונחים של משיחיות, מפנה בדיוק אל היעד הזה של התקווה כחלק מן השיח הפוליטי וההיסטורי. חשיבותה של המשיחיות איננה בהיותה פתרון אחרון של הפוליטי, אלא באפשרות שהיא מכניסה לתוך ההיסטוריה, על ידי יצירת אופק מוסרי-רליגיזי לאדם ולהתכוונותו. אפשר גם לתאר את השיח המשיחי ואת האמונה המשיחית באופן פשטני ואף "לדתי", כדיבור המותיר את המוצא האחרון לקשיים ההיסטוריים בידיו של אלוהים. אפשר לתאר את המשיחיות כשיח של ייאוש מן המציאות העכשווית – שיח הגורס כי ההיסטוריה אבודה וכי כדי להצילה נדרש כוח חיצוני. אך אפשר לתאר זאת בלשון אחרת: החשיבה על המשיחיות מכוונת אל ההווה; היא מבקשת להביא אל ההיסטוריה רוחניות מסוג אחר, כזו שבכוחה להציל את בני האדם מן האסונות שהם ממיטים על עצמם.

הרמן כהן סבר כי מחשבה הנעדרת אופק משיחי היא מחשבה של ייאוש. ההיסטוריה נטולת אופק חיובי, והמעשה הפוליטי משועבד אל המצוי. השיח המשיחי מכניס דיבור אלטרנטיבי של תקווה אל תוך השיח של המיואשים. כל עוד אנו מחזיקים בעמדה של ייאוש, ינוע המעשה הפוליטי במעגל על עקבותיו, ללא אפשרות ממשית של יציאה אל עבר הצדק והשלום. כל עוד נתפוס את האדם כיצור כוחני וכרע מיסודו, נראה במעשה הפוליטי מעשה של פשרה, שמטרתו להשהות את אלימותו של האדם. השלום נראה אז כהשהיה של המלחמה, ברוח המימרה המפורסמת בלטינית: Si vis

מעבר לו. יש משמעות לתובנות היסוד המפעילות את האדם ולאופק הפוליטי הממשי שהן מייצרות.

כך, לטעמי, יש גם להבין את דבריו של רוזנצווייג על הגאולה – הגאולה היא "היום" היודע שהוא יותר מ"היום". כאשר אומר רוזנצווייג כי הגאולה נכנסת אל תוך העולם, כאשר הוא מתאר ומסביר את הפנמתה בתוך חיי העולם הזה, אין בכוונתו להושיע רק את עולם הרוח, אלא לאפשר לרוח לפעול בתוך המציאות העכשווית.

המחשבה הפסימית, הפועלת לנוכח המוות, יודעת לעשות את החשבון האחרון – החשבון של הייאוש, העוסק בהווה ואינו רואה מעבר לו. כניסתו של הממד הנצחי אל תוך האינסופי משפיעה על המציאות בפועל ועל הנכונות לפעול בתוכה.

התובנה של הרמן כהן מרחיקה לכת מכפי שסבור מיטלמן. כהן אינו תמים כלל, ועל כן אינו משוכנע שהמצב הפוליטי והפעולה הפוליטית כפי שהוא מכיר אותם יובילו אל הטוב; להפך, הוא חושש מכוחה של הפעולה הפוליטית המסוימת ומבקש לשנותה. מטרתו המוצהרת היא לפעול בתוך המציאות המורכבת בשני אפיקים מוסריים – האתיקה של הצדק והאתיקה של החמלה. האתיקה של הצדק מבוססת על שוויון, פועלת בתוך חוק המדינה וחלה על כל האזרחים ללא הבדלי דת, גזע ומין, ואילו האתיקה המבוססת על חמלה מכוונת אל השונות בין בני האדם ואל הייחודיות של כל אחד ואחת מהם. אתיקה זו איננה תוצר של הפוליטי והמדיני, כי אם של הממד הדתי. העמידה מול האלוהים כאל יחיד ונפרד מן המציאות מכוונת את האדם אל העמית ואל הרע, בייחודו ובשונותו.

הדיון האתי שמציע כהן כולל שיח ניאוקאנטיאני מרחיק לכת באשר למשמעותה של האתיקה ולאופן פעולתה. אולם השיח הזה אינו מספק את כהן, המזהה את גבולותיו ואת גבולותיה של הפעולה המוסרית הנגזרת ממנו. לכן הוא נדרש אל השיח הדתי, המביא אל התודעה האנושית את ההכרה בחשיבותו של היחיד בייחודו. המונותאיזם, העומד על נבדלותו של האלוהים ומדגיש את הקורלציה למצב האנושי, מאפשר לנו את המחשבה על היחיד ואת ההתכוונות לייחודו. משמעותה העמוקה של הדת איננה בגילוי אחדות המציאות, אלא בשילוב השונה והייחודי אל תוך השיח החברתי והמוסרי. הציפייה המשיחית אינה מותירה את התקווה לאחרית הימים, לעולם שכולו טוב; משמעותה נעוצה בכך שהיא מכניסה את הממד האלוהי אל המציאות, בזכות האפשרות לפעול בעולם הממשי, מתוך התכוונות אל העתיד הטוב.

מכאן נובעת חשיבות השיח שעל אודותיו מדבר מיטלמן – שיח הכולל הבנה מעמיקה ביותר של המוסר ושל אופן הפעולה המוסרי של האדם. המוסרי אינו מובן מאליו; הוא מורכב ומכוון את האדם לסוגים שונים של טוב ולאופני פעולה מגוונים. הפעולה המוסרית בשם אחדות האנושות שונה מן הפעולה המוסרית המחויבת לייחודיות ולריבוי פניה של האנושות.

שיח מוסרי של אחדות, מזהיר כהן, מסתכן במחיר מוסרי של ביטול השונה והתעלמות מן החלש ומן המיעוט. כאשר הייאוש הוא הכלי המדריך את המעשה הפוליטי – המעשה הציוני בהקשר זה – הוא עלול להניב תוצאה בלתי מוסרית. האפשרות לפעול באופן דתי-פוליטי

מחייבת, על פי כהן, את התקווה. דומה בעיניי שנקודת מבט זו על הגותו של כהן מאפשרת לנו להבין טוב יותר את רוזנצווייג ואת בובר – וככל הנראה גם שורה ארוכה ומכובדת של הוגים אחרים. מכאן שמן הראוי גם להשיב למיטלמן:

התקווה איננה עניין ברור המפנה אותנו אל הפוליטי, ודווקא משום כך כה קשה לכוון אותה בתודעה האנושית בכלל ובתודעה הדתית בפרט. הנכונות לפעול באופן פוליטי לאור התקווה ולא לנוכח הייאוש דורשת ממד נוסף שיצטרף אל תפיסת המציאות, ואת הממד הזה אי-אפשר להשיג מתוך התבוננות בהיסטוריה עצמה, שכן היא מכוונת אל העבר. לשם כך דרושה חשיבה אחרת על תולדות ישראל ועל תולדות האנושות, המכוונת אל העתיד ואל ימות המשיח.

ראוי להתייחס גם לפרשנותו של הרב קוק לנוסח דבריהם של בן זומא והחכמים במשנה ובהגדה של פסח: "וחכמים אומרים כל ימי חיך – ימי חיך העולם הזה, כל ימי חיך להביא לימות המשיח". זכירתה של יציאת מצרים והזכרתה שוב ושוב בעולם הזה חשובות אם הן משנות את התודעה האנושית ומכוונות אותנו למאמץ לקרב את ימות המשיח. החשיבה הדתית טובה ומשנה את הפוליטיקה הארצית אם היא מצליחה להפעיל את האדם מתוך תקווה, ובאופן זה מתוך התכוונות מוסרית-דתית. בקראנו בכתביו של בובר עלינו לראות לנגד עינינו את רעיון התקווה של הרמן כהן, שלאורו אפשר גם להבין את ציפיותיו המוסריות של בובר מן הציונות כפי שהיה רוצה לראותה – תנועה בעלת תודעה רוחנית. האפשרות לכוון קהילה מוסרית וצודקת, במושגיו של כהן, היא האתגר שהציב החזון הציוני של בובר בפני החברה היהודית. חששו של כהן מן הציונות נבע

מן התפיסה שמדינת היהודים עלולה להוביל לפעולה מוסרית לא-דתית בשם היהדות, ובכך לבטא ייאוש מן היהדות ומתקוותה המשיחית. מבחינתו, התקווה שמייצרת הפעולה הפוליטית הציונית היא רק תקוותם של המיואשים.

האם תקוותה של הפוליטיקה היא למנף את ההווה אל העתיד, כדי לגרום לנו לפעול בעולם מתוך אמונה שזה יוכל להתנהל בדרכנו? או שאולי תפקידה של התקווה להכניס ממדים חדשים של העתיד אל ההווה, ולגרום לנו לפעול בעולם הממשי לאור הציפייה המשיחית? במונחים פוליטיים של הזמן והמקום הישראליים נוכל לשאול: האם התפיסה המשיחית נרתמת לחזק את ה"כאן ועכשיו", או שאולי היא מבקשת להפנות אותנו אל עתיד מוסרי ולהטריס אותו אל ההווה שלנו?

דומני ששאלתו של מיטלמן על התקווה יכולה להתכוון כשאלה פוליטית ממשית בשיח הישראלי: האם, באופן העמוק ביותר, אנו פועלים מתוך ייאוש הרוותם אליו מילים של תקווה, או שאנו פועלים מתוך תקווה, המבקשת להביא אתיקה מטפיזית אל המציאות כפי שאנו תופסים אותה?

חנוך בן פזי

המגמה לפילוסופיה יהודית,
אוניברסיטת בר-אילן

אלן מיטלמן משיב:

אני מוקיר את הקריאה המדוקדקת ואת הביקורת הבונה שהקדישו ניהם רוס וחנוך בן פזי למאמרי. יש בהחלט מקום להערותיהם כי ההוגים שבהם עסקתי הם מורכבים ומגוונים יותר מכפי שיכולתי להציגם בטיפולוגיה שלי. מטרתי לא

היהודים. הפוליטיקה, בחשבון אחרון, היא צורת קיום חולפת, נחותה.

ובנוגע לבובר: כשהשתמשתי במילה "ריאליזם" התכוונתי למשהו שונה במקצת מן השימוש הרווח במושג זה בשיח הפוליטי. חשבתי על מושג "הריאליזם הנוצרי" של ריינהולד ניבור – הערכה דיאלקטית של הפוליטיקה במסגרת אתיקה נוצרית. ניבור לא התכוון ל"ריאליזם" במובן השגור בתחום מדיניות החוץ, קרי: הערכת האינטרס הלאומי גרידא ללא הסיבוכים המוסריים הנלווים לכך, אם כי שימושו במונח מצביע בכל זאת על כיוון זה (הוא התכוון לנתק את ההכרח הפוליטי של "החברה הא-מוסרית" מן הציוויים האתיים של "האדם המוסרי"). נדמה היה לי – אז כעתה – שמוכן זה של הריאליזם הולם את גישתו של בובר (במסגרת הספר ביקשתי להראות את הדמיון בין בובר לניבור, למרות טענתו של ניבור עצמו כי האידיאליזם האוטופי של בובר היה מוגזם. רוס יכול אפוא למצוא בניבור בעל ברית איתן).

היתרון של כל ההוגים הללו טמון בכך שהם עוסקים ישירות בשאלת התקווה והפוליטיקה. אם ברצוננו לחשוב לעומק על שאלה זו, הרי שעל אף כל מגבלותיהם, הם – יהודים ונוצרים גם יחד – יכולים לספק לנו נקודות התייחסות. המחשבה היהודית אינה מקיימת דיונים מקיפים במושג התקווה. היות שכל אחד מהוגי הדעות האלה עוסק בנושא במישירן, אך מתבקש הוא לנתח את עמדותיהם. גם התביעות הייחודיות של הפוליטיקה המעשית בראשית המאה העשרים ואחת אינן הופכות את התיאוריה הפוליטית של דור ההוגים הקודם לבלתי רלוונטית. אני אסיר תודה לחנך בן פזי על הערותיו, ובפרט על שהעמיק את העיון במשנתו של

הייתה לספק מחקרים מפורטים על כל אחד משלושת ההוגים היהודים הקאנוניים המודרניים הללו, אלא להתמקד בדרך המיוחדת שבה מתייחס כל אחד מהם למושג התקווה, במיוחד בנגיעתו לפוליטיקה. המאמר נשען על ספרי שפורסם זה עתה, *Hope in a Democratic Age* (תקווה בעידן דמוקרטי), שבו אני מצרף לכל אחד מן ההוגים היהודים הוגה נוצרי המדגים אותה מגמה אידיאלית-טיפוסית. מול רוזנצווייג אני מציב את התיאולוג הפרוטסטנטי האמריקני סטנלי הֶרְוֶאס; ביחס לבובר אני מעמיד את התיאולוג הפרוטסטנטי הגרמני יורגן מולטמן; ומול כהן – את וולטר ראושנבוש, אבי "הגוספל החברתי", תנועה פרוטסטנטית המציעה אתיקה נוצרית כפתרון לבעיות חברתיות. כפי שמציין רוס בצדק, רוזנצווייג טוען כי הפוליטיקה חיונית וחשובה גם אם נותרה בידי הכנסייה, אך הֶרְוֶאס מגנה זאת נמרצות. לדידו, הפוליטיקה אינה אלא עניין נחות שהכנסייה חייבת להתנזר מפיתוי ולהתנכר להם. לכן, לא תיתכן פוליטיקה נוצרית, ואתיקה פוליטית נוצרית איננה מן האפשר (זאת, בניגוד לדעתו של התיאולוג ריינהולד ניבור). תפיסה זו, שלה נוכחות בולטת בנצרות של המאה העשרים, נראית לי דומה להפליא לגישתו של רוזנצווייג כלפי היהודים. הוגים אלה מייצגים בעיניי יחס מובהק של פקפוק ובזו כלפי הפוליטיקה, הנשען על עיקרון דתי. אינני מכחיש כי הגותו של כל אחד מהם היא מורכבת ודיאלקטית יותר מכפי שעולה מהתיאור הטיפולוגי שלי; עם זאת, אני טוען כי בעיני רוזנצווייג – לפחות בספרו כוכב הגאולה – מנסות האומות להשיג את מה שהשיגו היהודים זה מכבר. הפוליטיקה תיָנַח ברגע שהנוצרים יגיעו לאותה מידה של שלמות שאליה הגיעו

כהן ועל שצירף לדיון את עמנואל לוינס, הוגה שאליו לא התייחסתי במאמרי. אפשר ש"חוש המציאות האיתן" שלי, אם להשתמש בביטוי של ברטרנד ראסל, ריסן את הערכתי כלפי כהן. אינני חושב שאפשר להכליל את הפוליטיקה בתחום האתיקה. אני סבור כי במקום שבו קיים פלורליזם מוסרי, נמנע מ"אתיקה פוליטית" להיטמע באתיקה כשלעצמה. שאלה חשובה היא מהו עומקו הרצוי של הפלורליזם הזה. לדעתי, יש למדוד את התקווה במונחים ריאליסטיים של האפשרויות לפעולה אנושית משותפת. ישנן נסיבות שבהן תקווה, לכל הפחות תקווה בפוליטיקה, היא בגדר איוולת. אינני בטוח כי כהן יכול היה לטעון טענה מעין זו.