

האדם הלוחם ומדינתו

ישעיהו ליכוביץ

א

המלה הפותחת את "שולחן ערוך" (טור אורח חיים, סימן א') היא "יתגבר".

"גבורה" היא מן המונחים רבי המשמעות המתיחסים לתודעה, לרצון ולהתנהגות האדם, וקשה מאוד לתת לה הגדרה פורמאלית. שמא נאמר, שמבחינה מושגית "גבורה" קשורה תמיד במאבק בין הכרעה ערכית המודעת לאדם ושהוא מחליט להפעילה, לבין דחף הנובע מטבעו ופועל בו שלא מדעתו, ואפילו בעל-כורחו.

אם במאבק כזה האדם מחזיק מעמד בהתאם להכרתו ונגד טבעו – זוהי הגבורה. וזוהי משמעות דברי התנא: "איזהו גיבור? הכובש את יצרו". כל גבורה היא בגדר עמידה בניסיון.

לפיכך עשויה הגבורה להתגלם בהתנהגותו של אדם בכל מישורי קיומו, שבהם הוא נדחף מטבעו לחתור אל ה"רווח", ה"הנאה" או ה"הישג", כשביניהם לבינו חוצץ צו או כלל או עיקרון, שלו הוא מיחס משמעות ערכית המחייבת אותו. אם חיוב זה אינו כפוי עליו מן החוץ, אלא נובע מהכרתו, והאדם משלם להכרה זו את מחיר הוויתור על הרווח, על ההנאה, על הישג – זוהי הגבורה: התמסרות לערך שאינו "נותן" לאדם משהו (במובן האובייקטיבי) אלא דורש ותובע ממנו משהו.

כזאת היא ההתגברות על יצר הקניין והרכוש, אם רכישת העושר מותנית בשימוש באמצעים שהכרתו הערכית של אדם פוסלתם. והוא הדין ביצר הכבוד והשלטון או ביצר ההנאה המינית, הפועלים

באדם ואפילו שלא מדעתו, והוא דוחה אותם בכוחה של הכרה מודעת לו שהדרך המובילה אליהם בתנאים הנתונים היא פסולה. כנגד האיסורים קיימים חיובים, שאינם כפויים על האדם מתוך הכרח טבעי, קיומי, חברתי או פסיכולוגי, אלא הוא מקבלם על עצמו אף נגד גורמים אוביקטיביים, נגד "אינטרסים" שלו. כזאת, למשל, היא דבקות האדם בעמו או במולדתו, כשזניחתם נראית כמבטיחה לו "טובות" יותר מאשר דבקות זו. וכזאת היא "קבלת עול מלכות שמיים ועול תורת מצוות" – והיא הגבורה אליה מתכוון "השולחן הערוך". יצר גדול – אפשר גדול מיצר הקנין, מיצר הכבוד והשלטון, ואפילו מן היצר המיני – הוא יצר הקיום הפיזי: דבקותו של האדם בחיים, פחדו מפני המוות, רתיעתו מפני סיכון חייו. ערכים נמדדים במחיר שאדם מוכן לשלם בעדם, והמחיר אפשר שיהיה החיים עצמם – קידוש השם; מותו של אדם למען זולתו; המוות למען המולדת, למען החרות, למען הצדק, למען הכבוד (או מה שמוחזק בעיניו כחרות, כצדק, ככבוד). גם הגבורה של סיכון החיים, עד כדי הקרבתם, למען דבר המוכר כערך עליון, עשויה להתגלות בכל תנאי החיים; צא וראה את האדם הפורץ לתוך בית אחוז להבות להציל תינוק השרוי בו, או אדם הקופץ לתוך זרם מים סוחף להציל טובע. אבל בתודעה הציבורית הרווחת ברוב האומות והתרבויות, יוחד המושג של מות גיבורים למוות בקרב דווקא, ודבר זה – שנעשה רווח גם בקרבנו – טעון עיון ודיון רב. מה בין גבורת הלוחם לשאר צורות הגבורה? לכאורה, מבחינת משמעותה וערכה של הגבורה, אין הבדל בין גבורת המסכן – או המקריב – את חייו למען הצלת נפש אדם לבין גבורת החייל המסכן את או מקריב את חייו למען עמו וארצו. יתר על כן, יתכן שיש בחיים, ללא סיכונם או הקרבתם, מצבים הדורשים מן האדם גבורה נפשית שאינה נופלת מזו שבהקרבת החיים במלחמה.¹ אולם יש משהו מיוחד בלחימה: שבכל מעשי הגבורה האחרים האדם נאבק עם עצמו ("כיבוש יצרו"), ואם הדברים מגיעים להקרבת החיים – את חיי עצמו בלבד הוא מקריב; ואילו במלחמה האדם נאבק

1. כאן ראוי להעיר שבהגהת הרמ"א (ר' משה איסרליש) על הסימן הנ"ל של השולחן הערוך, הוא מציין את בעל "הגבורה" האמורה שם כמי "שלא יתבייש מפני בני אדם המלעיגים עליו" – דבר המחייב לפעמים גבורה נפשית עצומה. צא וראה סרבני הלחימה בלבנון!

בזולתו, ויחד עם נכונותו להקריב את חייו הוא מתכוון גם – ובעיקר – ליטול את חיי זולתו. ודווקא גבורה זו היא המרשימה את רוב ההדיוטות!

והנה, אף ללא ניתוח אכסיוולוגי-פילוסופי של מושג הגבורה וללא ביקורת גילויה השונים, ניתן לקבוע כעובדה שהגבורה הצבאית היא הזולה בין הגילויים האלה – שהרי היא, ורק היא מבין כל גילויי הגבורה, מצויה בהמוני בני אדם, בכל העמים והתרבויות ובכל התקופות בהיסטוריה, ללא כל קשר לרמתם של בני אדם אלה מבחינה רוחנית, מוסרית, או חברתית – מה שאין כן בגבורה של כיבוש יצרים, שהיא נדירה בכל מקום ובכל זמן. לא מצינו – לא בהיסטוריה ולא במציאות ימינו – שהגבורה הצבאית היא נחלתם של טובים ומעולים דווקא; היא מצויה באותה מידה גם בנחותים וירודים. משמע: קל לאדם הממוצע לעמוד בגבורה בניסיון של סיכון חייו בקרב, מלעמוד בחיי יום-יום בניסיון העמידה נגד פיתויי יצר הקניין או יצר השלטון או היצר המיני וכדומה. גבורת הלחימה אינה עדות לרמתו האנושית של בעליה. אם אדם הוא "גיבור" במובן הצבאי ("חייל מעולה"), אין בכך ערובה להיותו אדם מעולה – לא בחינת חכם ונבון ולא בחינת ישר והגון.² לעומת זה, אדם שעמד בגבורה נגד דחפים הנובעים מקנאה, משנאה, מתאוה ומכבוד – חזקתו שהוא מבני עליה המועטים.

מכאן שעלינו לדון במשמעותה ובהערכתה של המלחמה בעולמה של היהדות. בתודעה האנושית הכללית יש שתי עמדות קיצוניות ביחס למלחמה. האחת היא שלילתה המוחלטת: אין שום דבר המצדיק שימוש בנשק להריגת בני אדם, ואין דבר המחייב את האדם ליהרג תוך כדי שימוש בנשק. חיי האדם, היחיד האנושי, אין להם תמורה, וקיום חיי האדם הם המשימה העילאית של חוקי ההתנהגות האנושית, של מה שראוי להיקרא מוסר; ואין שום מטרה המצדיקה סטיה מן העיקרון הזה. את כל אשר לאדם – לחברה, לאומה, למדינה – יש לתת למען קיום חייהם של בני אדם, ואת כל מה שמקובל לראות כערכים, יש לתת למען הערך העליון הזה. לעמדה זאת, שהיא הפאציפיזם העקבי, היו נציגים מועטים מאוד בהיסטוריה של התרבות. בדורות האחרונים היא יוצגה

2. צא וראה מה דמותם האנושית של כמה ממצביאי צה"ל עטורי תהילת גבורה, במלחמות מדינת-ישראל בימינו.

על-ידי טולסטוי ואולי גם על-ידי גאנדי – אף שלא ברור לי אם הפאציפיזם שלו אכן היה פרי הכרה מוסרית עמוקה, או שמא לא היה אלא תכסיס פוליטי מחוכם במאבקו נגד השלטון הבריטי. אבל טולסטוי, בלי ספק, יצג את הפאציפיזם, ויתכן שכך גם אותו איש לפני כאלפיים שנה, שעליו אין אנו יודעים מאומה על בוריו ושנעשה אלוהותם של הגויים.

העמדה הקיצונית המנוגדת היא הרואה במלחמה ובלחימה את המומנטים העילאיים בקיומו של האדם, בגבורת הלחימה – את הביטוי העילאי של האנושיות ובמוות בקרב את ההישג האנושי העליון. התפישה הזאת היתה מיוצגת ועדיין היא מיוצגת לא רק על-ידי קיבוצים אנושיים מסוימים (לסמלים לכך היו בהיסטוריה: ספארטה ואולי גם הרפובליקה הרומית), אלא גם על-ידי אישים דגולים בהגות ובתרבות של חברות שונות.

ויש עמדות ביניים בין שני הקצוות: שלילת המלחמה כערך, יחד עם ראייתה כהכרח במסיבות ובתנאים מסוימים; ראיית המלחמה כמוצדקת, ואף כמתחייבת, למען מטרות מסוימות הנעלות מקיומו של הפרט, ואף של פרטים מרובים, או לשם מניעת דברים המוחזקים מרים ממוות, למען שמירה על ערכים שבלעדיהם אין החיים ראויים להתקיים. מכאן גם הערכות שונות לסגולות המלחמתיות של אדם ולהערכת גבורת הלחימה.

היהדות, כפי שהתגלמה במקורותיה הספרותיים ובתרבות הקיומית של עשרות דורות מישראל עד לדור האחרון (ולא עד בכלל), שוללת את המלחמה – ואינה פאציפיסטית. מן המקורות ומן ההיסטוריה שלה לא ניתן לדלות עמדה פאציפיסטית במובן שהוגדר לעיל. ביהדות מופרת המלחמה כעובדה בקיום האנושי. מדוע? – משום שהאנושות, ובכללה עם ישראל, קיימת בעולם שאינו מתוקן. זהו הריאליזם, המגיע לפעמים עד כדי אכזריות, של היהדות. וההלכה מתיחסת לעולם כמות שהוא ולא לעולם החזון המשיחי. העולם המתוקן, עולם השלום – שהוא השלמות ("שמו של הקב"ה") – קיים ביהדות כחזון, כתצפית לעולם שהוא היפותטי ואוטופי, אבל דיונה בפועל של ההלכה – שבה מתגלמת התורה – מתיחס לעולם כמות שהוא, שאינו מתוקן, אינו עולם "נגאל". וכאן ניתן להקיש מיחסה של ההלכה לבעיות הפרט על יחסה לבעיות הכלל. הגדול (מבחינת היקף) בששת סדרי המשנה, בגיבוש הראשוני והיסודי של יהדות ההלכה, הוא סדר טהרות.

כמה הוא עוסק? בשפיר ושלילה, בדם לידה, בדם וסת אשה, בנגעים, בזיבה, בטומאת המת – בכל הזוהמה הביולוגית של הקיום האנושי; בכל אלה מרחיבה ההלכה את הדיון. מדוע? משום שכונתה היא המציאות האנושית. ודאי לא נאמר, בלשון הפסוק בסיומה של מגילת קוהלת, "כי זה כל האדם" – אבל זהו האדם. יש בו גם רבדים קיומיים אחרים, מעל לרובד זה; אבל הרובד המתחיל בשליה ומסתיים בגופה המתה הוא רובד של הקיום האנושי. וההלכה, הכוללת את כל הקיום האנושי במסגרת של עבודת ה', דנה בהרחבה ברובד זה, המוכר כעובדה קיימת.

ניתן לומר שהמלחמה שייכת לרובד הזוהמה הקולקטיבית של הקיום האנושי. כשם שהקיום הביולוגי של האדם אינו אידאלי, כך גם הקיום הקולקטיבי בעולם כמות שהוא אינו אידאלי. יש בו מלחמות. זו עובדה. ועם ישראל חי באותו עולם. יתכן שיש לו חזון לעולם אחר, אבל הוא חי בעולם הזה, וההלכה עוסקת בחייו בעולם הזה. לפיכך המלחמה מוכרת כעובדה קיימת וההלכה עוסקת בדיני מלחמות, כשם שהיא עוסקת בדיני נידה וטומאת המת.

ההיסטוריה של עם ישראל העצמאי משופעת במלחמות; בכל תקופה ותקופה שבה היה עם ישראל מסוגל לעשות מלחמה אכן היה מעורב במלחמות. לא נדון כאן בשאלה אם הוא היה היוזם או היו אחרים שיזמו את המלחמה; על כל פנים, הוא לחם, ולא הנביאים בתקופת בית ראשון ולא החכמים בתקופת בית שני הוכיחו אותו על כך.

אולם כאן אנו נתקלים בעובדה חשובה מאוד: המלחמה הגדולה ביותר בתולדות ישראל והמכריעה בגורלו ההיסטורי היתה כמובן זו של כיבוש הארץ – מלחמת יהושע בן-נון בל"א המלכים, שבה מתחילה ההיסטוריה של עם ישראל כעם המגובש בארצו, והיא גם מלחמה שהיתה מלחמת מצווה.³ והנה על המלחמה ההיא ועל הגבורות והנצחונות בה לא נקבע יום זיכרון או חג או מועד בלוח השנה שלנו; אין יום זיכרון או יום הודיה או יום תפילה לזכר כיבוש ארץ כנען והפיכתה לארץ-ישראל, אף-על-פי שהדבר נעשה בצו אלוהי ובוצע בידי עבד ה', יהושע בן-נון.

3. מרבית היום להשתמש בטונת זה גם לגבי מלחמות אחרות עד לימינו, אך ספק גדול הוא אם שימוש זה מוצדק מבחינה הלכתית; רק מלחמת יהושע ודאי היתה מלחמת מצווה.

ועוד: כארבע מאות שנה לאחר מכן כבש דוד המלך את ירושלים ועשה את עיר היבוס לירושלים לדורות, ל"בית עולמים" ולמקום המקדש, וגם על מאורע זה אין חג ומועד בלוח שלנו. ושוב מאתיים שנה לאחר מכן עמד לישראל גדול הגיבורים והלוחמים שבמלכיו, ירבעם בן יואש, אשר "השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה..." ואשר השיב את דמשק ואת חמת ליהודה בישראל – והמאורע המלחמתי והכיבושי האדיר הזה "קבור" בשלושת הפסוקים בספר מלכים ב', וכמעט אין לו זכר במסורת ההיסטורית החיה של היהדות לדורותיה.⁴

רק לזכר מלחמת החשמונאים והניצחון שנחלו, בתקופה מאוחרת מאוד, מאות שנים אחרי חתימת המקרא, קבע עם התורה על דעת עצמו חג שמונת ימים עם אמירת "הלל" – מה שאין אפילו בשבעת ימי הפסח. מה נשתנתה מלחמה זו משאר מלחמות? והתשובה: זו היתה מלחמה למען התורה, ולכן זכתה להילה של קדושה. אפילו כיבוש הארץ בידי יהושע, כמצווה מפי הגבורה, לא זכה להילה כזאת. מכאן שהמלחמה אינה מקודשת אלא אם כן היא מלחמה למען התורה. עם ישראל, שכבש את הארץ בהנהגת יהושע, לא נתכוון לשם שמיים אלא ביקש לכבוש את הארץ שנועדה לו, ואכן מיד עם התנחלותו בה התחיל העם לעבוד אלילים. גם דוד המלך כבש את ירושלים כדי שתהיה בירתו ובירת ממלכת ישראל. מלחמות וכיבושים אלה לא זכו להתקדש בהילה דתית, ובנקודה זו אנו מגלים ביהדות יחס מיוחד למלחמה, לגבורת הלחימה ולניצחון. אין כאן גישה פאציפיסטית כוללנית, הפוסקת שכל מלחמה היא פסולה, משום שאין דבר שהשמירה על חיי אדם נדחית מפניו. יש דבר אחד אשר שמירת חיי אדם נדחית מפניו לפי התורה – והוא קיום התורה עצמו. לעומת זה אין משמעות דתית למלחמה "לאומית". אף דוד המלך עצמו מכיר שנפסל לבניית בית המקדש משום הדם הרב ששפך במלחמותיו, שהיו מלחמות עם ישראל.

אל נשכח דבר שנהוג היום לטשטש אותו בחינוך אצלנו, מלחמת

4. נביא הדור, עמוס, אינו זוכר למושיע ישראל זה את גבורותיו ומלחמותיו, אלא מנבא כליה על המלך הרשע ועל ביתו ועל עמו. גם אגדת חז"ל אינה מציינת לשבחו של ירבעם אלא שלא פגע בעמוס על הדברים הקשים שאמר עליו.

החשמונאים לא היתה מעיקרה מלחמת "תקומה לאומית", אלא מלחמת אזרחים בקרב העם היהודי בין שומרי התורה לבין המתיוונים. פתח בה מתיתיהו בהורגו יהודי שהקריב קרבן אלילי, וסיימה שמעון בנו, לאחר 25 שנים, בכיבוש מצודת ירושלים. ומידי מי כבשה? מידי היהודים. השלטון היווני כבר הסתלק ממנה 22 שנים לפני כן, והיא נותרה מעוזם של היהודים המתיוונים. העצמאות המדינית שהושגה במלחמת 25 השנים היתה תוצאת לוואי שלא היתה מכוונת מראש. ורק על מלחמתם זו של החשמונאים, המלחמה למען התורה, נקבע חג בישראל. אבל בימינו נמצאו אנשים המוחזקים דבריה ודובריה של היהדות הדתית והממונים על דת ישראל מטעמה של רשות יהודית חילונית, והם קבעו חג דתי בכ"ח אייר, לציון כיבוש ירושלים העתיקה והר הבית בידי צה"ל ב-1967. מתוך אי-הבנה או מתוך כוונה להתעלם מן העובדה המכרעת, שהפעם לא נכבש הר הבית בידי היהודים לוחמי התורה, אלא בידי המתיוונים של ימינו, לוחמי הלאומיות והממלכתיות החילוניות, המואסים בתורת ישראל.

אשר לגבורה המלחמתית – יש לקבוע שבמסורת היהדות אין למצוא הערצה לגבורה זו, ולא משום גישה פאציפיסטית הפוסלת אותה. כבר הוטעם שהמלחמה מוכרת כעובדה במציאות האנושית, ואף ניתנת לנו הצדקה בנסיבות ובתנאים מסוימים, מכאן, שהלוחם ממלא פונקציה הדורשת ממנו גבורה. אבל לא נמצא במקורות היהדות הערצה של גבורת האדם הלוחם – הערצה הרווחת מאוד בתרבויות לא-יהודיות רבות, אף במתקנות שבהן, אף על החשמונאים לא נאמר ב"על הניסים" אלא שלחמו את מלחמת ה' והצילו את התורה; ואילו גבורתם במלחמה אינה מוזכרת כלל. היא מתקבלת כדבר המובן מעצמו.⁵

אם יש מלחמה, חייב החייל להיות חייל טוב, כשם שהחקלאי חייב להיות חקלאי טוב, השרברב שרברב טוב, הרופא – רופא טוב. אין ביהדות התפעלות מיוחדת מגבורה צבאית דווקא. אבל בציבורנו כיום משתוללת מנטאליות המעריכה את האדם בעיקר מבחינת היותו חייל טוב, ואפילו רואה בכך תכונה המכפרת על פגמים חמורים באישיותו: יתכן שפלוני נחות מבחינה

5. אמנם נאמר "גיבורים בידי חלשים", אבל התואר "גיבורים" מתייחס כאן דווקא ליוונים!

אינטלקטואלית או מוסרית, אבל "הוא היה חייל מצוין", הוא "הצטיין בגבורה בקרב". אמנם "גבורה" דבר גדול מאוד היא, אבל לארדווקא הגבורה הקרבית. מי שכובש את יצר הקיום הפיזי, אחד היצרים החזקים ביותר באדם, ומוכן להקריבו למען דבר גדול, שלמענו הוא עומד בקרב – ודאי שהוא גיבור. אבל כמוהו הם גם שאר הגיבורים – מי שהתגבר על יצר הקניין, על יצר השלטון, על יצר הכבוד, על יצר המין, ואין מעלה יתרה בגבורת הלחימה, העדפת גבורת הלחימה על פני כל צורה אחרת של גבורה – היא מסימני התגברות רוח האלימות בקרבנו.

בסידור התפילה נכללת תפילת אזכרה ל"קהילות הקודש שמסרו נפשם על קידוש השם", ובלשון המליצה המקראית נאמר עליהם: "מנשרים קלו מאריות גברו"; וזה נאמר על יהודים שמעולם לא החזיקו נשק בידם, אלא "הלכו כצאן לטבח" (כפי שנהוג להתבטא אצלנו). אצלנו רווחה הבושה מפני ההליכה כצאן לטבח, ומיחסים אותה ל"שפלות גלותית", שכנגדה אנו מעלים על נס את גבורתו של עם ישראל הקדמון, המקראי, ואת גבורתנו היום, כישראלים לוחמים.

אבל הביטוי "כצאן לטבח" אינו לקוח מן המציאות הגלותית אלא מישעיהו הנביא, איש "ישראל המקראית". הנביא מציג את מי שבעיניו הוא הדמות האנושית העילאית, עבד ה', ואומר עליו: "נגש והוא נענה ולא יפתח פיו. כשה לטבח יוכל וכרחל לפני גוזיה נאלמה, ולא יפתח פיו". אין אנו חיים בעולמו הרוחני של ישעיהו הנביא. ואין אנו סבורים שתכלית שלמות האדם היא להידמות לעבד ה' מבחינה זו של הנביא; אבל אל יבוא אדם להסתמך על הגבורה המקראית כדי לטעון שהיום חזרנו למקורות היהדות והתגברנו על היהדות הגלותית. אם מדובר ב"יהדות המקורית" – ישעיהו הנביא כלול בה, לא דוד בן-גוריון ולא אריק שרון ולא רפאל איתן (רפול).

האלימות, יחס ההערצה לגבורה מלחמתית, יחס הזלזול בחיי אדם – כל הדברים האלה כרוכים זה בזה. אולם יש לציין עוד דבר שיש בו משום ביטוי לבארבאריזאציה שלנו ולחדירת רוח האלימות לתוך-תוכה של התודעה היהודית בחברתנו: אנו מכירים את נוסח האזכרה הנאמרת בהלווייתו של כל יהודי, ובה המלים הנשגבות "במעלות קדושים וטהורים" – שיהא לנשמתו של המת מקום במעלות אלו; אין למצוא ניסוח נעלה מזה. אבל שוב באו אנשים

המדברים בשם דת ישראל ומוחזקים כמיצגי דת ישראל, והעזו להוסיף מלה באותה אזכרה כשהיא נאמרת על אחינו ובנינו שנפלו במלחמותינו בדורנו, "במעלות קדושים וטהורים וגיבורים". על כך יש להגיד שני דברים: אנשים אלה מעידים על עצמם, שנתפסו לחוליגאניזם דתי-לאומי-ממלכתי, המונע מהם להבין מה זה קדוש וטהור ושהקדוש והטהור הוא גיבור; לפיכך אף לא הכירו שכל המוסיף גורע. מדוע הוסיפו "גיבורים"? כי התכוונו לגבורת מלחמה דווקא. אולם המעידה הגבורה המלחמתית בצורה כלשהי על רמתו של אדם? האם יש בה משום הוכחה שאדם זה ראוי להיות נמנה עם קדושים וטהורים? אנו יודעים מן ההיסטוריה שגיבורי מלחמה היו גם טובים וגם רעים, צדיקים ורשעים גם יחד. אנו מתפעלים מגבורתם של לוחמי ישראל שנפלו בשעתם על חומות ירושלים בהגנת העיר מפני הרומאים; האם הליגיונרים הרומאים לא היו גיבורים כמותם? מבחינת הגבורה המלחמתית לא היה הבדל בין יהודים לרומאים, ההבדל היה למען מה לחמו אלה ולמען מה לחמו אלה.

האם אותה חלאת המין האנושי, נוסעי הצלב, שאותם אנו מכירים ממעשיהם בקהילות הקודש אשפירא, מגנצא, וורמייזא וביהודי ירושלים לאחר כיבוש העיר, האם הם לא היו גיבורי מלחמה? הלא הם, מתי מספר, צעדו ברגל מצרפת דרך אירופה ודרך אסיה הקטנה ודרך מדבריות וכבשו את ירושלים מידי המוסלמים והחזיקו בה נגד העולם המוסלמי 88 שנים. והקוזאקים הפוגרומיסטים של הצאר הרוסי – האם לא היו גיבורי מלחמה? וגם אם הדבר מכאיב לנו מאוד, יש לומר: אנשי האס. אס., שבתחום שלטונם היו מחנות אושוויץ ומאידאנק וטרבלינקה, האם לא היו גיבורי מלחמה? הלא נדרשה קואליציה של האימפריה הבריטית, ברית המועצות וארצות הברית גם יחד כדי להכריע אותם במלחמה של שש שנים!

ועדיין אין זה שבח ודאי לאדם שהוא גיבור מלחמה, וחלילה מלראות במעש הצבאי סימן של נחיתות. היו גיבורי מלחמה צדיקים, אבל היו גם רשעים, היו טהורים וגם טמאים. לפיכך אותה תוספת ב"אל מלא רחמים", אינה אלא ביטוי לאותה רוח אלימות שחדרה גם לתוך היהדות הדתית בימינו.

על אחת כמה וכמה חמורה העלאת גבורת הלחימה לדרגת ערך דתי והצגת הנשק כמכשיר של קדושה. על כך אמר הנביא לפני

2580 שנה: "ויהי דבר ה' אלי לאמר: בן אדם, ישבי החרבות האלה על אדמת ישראל אמרים לאמר: אחד היה אברהם וירש את הארץ, ואנחנו רבים - לנו נתנה הארץ למורשה".⁶

"לכן אמר אליהם כה אמר ה' אלוהים: על הדם תאכלו, ועינכם תישאו אל גלולכם, ודם תשפכו והארץ תירשוז עמדתם על חרבכם, עשיתן תועבה, ואיש את אשת רעהו טמאתם - והארץ תירשוז!"

ב

מבחינת היהדות, גבורת הלחימה למען המדינה אינה קנה מידה להערכת האדם, ואין לחימה זו מוכרת כחובה מוחלטת, זאת אומרת - כהגשמת ערך עליון שמפניו נדחים כל שיקולים ערכיים אחרים לעולם. הצורך והחובה להרוג ו/או ליהרג למען המדינה עומדים למבחן ולביקורת של ערכים המוכרים כמוחלטים. בנקודת זו נפגשים סולם הערכים הדתי וסולם הערכים ההומאניסטי, שני סולמות הערכים הגדולים, שקיומם זה לעומת זה הוא מן התכנים הגדולים של תודעת האנושות התרבותית.

מצד אחד סולם הערכים הדתי, אשר על פיו בעיות האדם ועניני האדם והיחסים בין בני אדם ובעיית הסדר הענינים של האדם - הכל נקבע, נערך ונמדד וניתן לביקורת מבחינת קנה המידה של מעמדו של האדם לפני אלוהים. מצד שני סולם הערכים ההומאניסטי או האתאיסטי (הומאניזם ואתאיזם הם דבר אחד), אשר על פיו עניני האדם ובעיות האדם והיחסים בין בני אדם ובעיית פיתרון הבעיות האלה והסדרת עניני האדם - הכל נקבע, נערך ונמדד וניתן לביקורת מבחינת הקריטריון של מעמדו של האדם לפני האדם, או לפני המכלול הנקרא אנושות. מסולמות הערכים השונים נגזרות פרוגרמות חיים שונות, ובכל אחת מהן נכללים חיובים ואיסורים, שאינם מופרים בפרוגרמה האחרת.

שני סולמות הערכים אלה מנוגדים זה לזה, ואין אפשרות של פשרה או של סינתזה ביניהם. אבל הם נפגשים בנקודה אחת, וזאת ביחס לאינסטיטוציה הנקראת מדינה: הן מבחינת סולם הערכים

6. יחזקאל הנביא, ברוח הקודש, יכול היה להעתיק מדברים שנאמרו ונכתבו כ-2,600 שנה אחריו על-ידי רבנים צבאיים, רבנים מטעם המדינה ומנהיגים דתיים-לאומיים בימינו.

הדתי והן מבחינת סולם הערכים ההומאניסטי, אין למדינה משמעות ערכית. מבחינת שניהם, המדינה היא כלי, מכשיר, אמצעי הדרוש למען דברים מסוימים שהם המוחזקים ערכיים. אמנם לגבי השאלה: מהו הדבר שיש לו חזקת ערך, אין תמימות דעים בין בני אדם, לא היתה כזאת בעבר, איננה בהווה, ואפשר להגיד במידה רבה של ודאות – לעולם לא תהיה. אבל ללא תלות בטיב הערכים שאדם קובע לעצמו, או שקבוצות שונות של בני אדם קובעים לעצמם, משמעותה של מדינה אינה אלא בזה, שהיא יוצרת את הקרקע ומהווה את המסגרת המאפשרים לבני אדם לחתור לערכים מסוימים, ואין היא כשלעצמה הערך.

לעומת אלה יש גם ראייה של המדינה כערך, זאת אומרת: ראית ענייני האדם ובעיות האדם, צרכי האדם והיחסים בין בני אדם ובעיית פתרון של בעיות אלו – הכל מבחינת הקריטריון של מעמדו של האדם לפני מדינתו, או לפני עמו – המתגלם במערכת המדינית, לשון אחר – בממלכתיות. מפני קריטריון זה נדחים ערכים, חיובים ואיסורים אנושיים. הלאומיות המתלבשת בממלכתיות נעשית קו מנחה להתנהגות האדם, כפרט וכקולקטיב. וזוהי התמצית הרעיונית של הפאשיזם: הלאומיות-ממלכתיות כערך, זאת אומרת – כתכלית שאליה חייב האדם להתכוון. האדם מקבל את סולם הערכים שהשלטון מכתוב לו, משום שבו, ולא בהמון האזרחים, מתגלם העם. הניגוד התהומי שבין שתי תפישות משמעותה של המדינה ושל חובת האזרח כלפיה נובע משתי משמעויות שונות של המונח "לאומיות"; ערבובן הוא הבסיס שעליו מתקיימת הדמאגוגיה של מושג "המחנה הלאומי".

1. לאומיות, הן כעובדה והן כתודעה, היא נתון של מציאות שעל פי רוב, האדם שקוע בה אף שלא מדעתו. הן העובדה והן התודעה צומחות מן ההיסטוריה, והאדם "הממוצע", פרי ההיסטוריה, חש אף ללא התכוונות בשייכותו לקיבוץ אנושי מסוים מבין קיבוצים אנושיים רבים, ומן השייכות הזאת הוא יונק אף שלא מדעת, ועל אחת כמה וכמה אם הוא מודע לכך – תכנים רבים (לא כל התכנים) של אישיותו, והוא מכיר בה את אחד הגורמים המעצבים את דמותו האנושית. תודעת השייכות זו, אם היא משותפת לבני חטיבה מסוימת של בני אדם, והיא גם מצוינת בהמשכיות ורציפות במרוצת הדורות, יוצרת את ה"עם". עם איננו קשר בין בני אדם שנוצר Ad Hoc לצרכו ולשעתו, למטרה מסוימת או לתכלית

מסוימת, ושעשוי להתפרק עם חילוף המסיבות המיוחדות שהביאו להקמתו, בדומה לאיגוד להסתדרות, לארגון, למפלגה, לתנועה וכו'. עם קיים כרצף היסטורי בחילופי זמנים ותנאים. אי-אפשר להפריד את מושג העם ממושג של רצף היסטורי.

האדם ה"ממוצע" מודע לעובדת היותו בן לעמו דווקא ולא לעם אחר, ומודע לקשריו הפיזיים והנפשיים לתכנים מסוימים המיוחדים לעמו זה, בעבר ובהווה. הקשרים האלה ומודעותו להם הם-הם לאומיותו. היא מתבטאת בו בכך שעמו יקר לו (יותר מעמים אחרים, גם אם הוא יודע להעריך אותם הערכה נאותה); שהוא חי ופועל, או על כל פנים – משתדל לחיות ולפעול – בקרב עמו דווקא; שהוא חפץ בהמשך הקיום וההיסטוריה של עמו, וכל עוד האנושות מאורגנת במדינות, הוא רוצה במדינתו הלאומית, כדי שלעמו תהיה עצמאות, כפי שזוכים בה עמים אחרים. בעד סיפוק הצרכים הנפשיים האלה הוא מוכן לשלם מחיר, אשר במקרים קיצוניים מגיע עד מסירת הנפש. לאומיות זו היא טבעית (רק במאמץ אינטלקטואלי רב מגיעים מעטים לתפישה קוסמופוליטית); היא לגיטימית מבחינה הומאניסטית וכשרה מבחינה דתית. אבל היא אינדיפרננטית מבחינה ערכית-מוסרית. אין ליחס לה משמעות ערכית, לא מבחינה הומאניסטית ולא מבחינה דתית. הן מבחינה לוגית והן מבחינה מוסרית אין חיוב מוטל על אדם להיות דבק בעמו, ארצו או מדינתו. וכאן חשובה בעיקר ההתייחסות למדינה, משום שההיבט הממלכתי של הלאומיות הוא שנעשה הבולט ביותר בבעיות אקטואליות של הלאומיות.

יחסו של האזרח (שאינו פאשיסט!) למדינתו – למה הוא דומה? ליחסו של אדם העובד לכלי עבודתו. אם האדם מתכוון להשתית את קיומו על פרי עבודתו (לא על הסמיכות על שולחנם של אחרים, ולא על ניצול עבודת אחרים), הוא זקוק לכלי עבודה. מבחינה זו כלים אלה יקרים לו, הוא ישגיח שלא יתקלקלו וישמור עליהם מפני גנבים ושודדים. אבל אין הוא חייב לכלי עבודתו כלום. כיוצא בזה, אדם הרוצה להתקיים כאזרח בקרב עם חופשי, זקוק למדינתו כמסגרת לעצמאות עמו. לפיכך היא יקרה לו, הוא ידאג לצרכיה וישתדל – אף ללא הצלחה – שלא תתקלקל, ויגן עליה מפני אויב המתכוון לחסלה. זאת היא המשמעות של נאמנותו למדינתו, ואין הוא חייב לה דבר מעבר לזה. "חובתו של אדם למולדתו", במובן של חובה מוחלטת לא-מבוקרת, היא מושג פאשיסטי מובהק. רק מה

שמוכר כערך עליון חורג ממסגרת של ביקורת, משום שכל דבר אחר נידון מבחינת יחסו אליו. אבל מדינה אינה ערך מוחלט, ולפיכך רשאי האזרח ואף חייב לבחון את יחסו למדינתו מבחינת מה שהוא מכיר כערך עליון ומבחינת יחסה של מדינתו לערך זה. משום כך מצינו שנביאי ישראל, שיחסו תוקף מוחלט לחובת עבודת השם בלבד – רובם היו "בוגדים במולדת".

2. עד כה לא דנו ביחס שבין לאומיות למציאות מדינית, אלא מבחינת ראיית המדינה כמסגרת לקיום שתכניו הערכיים הם אנושיים או דתיים, ועל כל פנים אינם הריבונות, העוצמה והשלטון כשלעצמם. אולם ל"לאומיות" יש מובן אחר לגמרי, אם למסגרת עצמה מיוחסת משמעות ערכית; לשון אחר: אם הלאומיות, בצורה של ממלכתיות, מעלה את המדינה לרמת תכלית, שחובת האדם כלפיה היא מוחלטת. כאן, הכל – ובכלל זה כל מעשי האדם – נידון ונערך מבחינת התאמתו לצרכים ולאינטרסים האמיתיים או המדומים של המדינה, ועוצמה זו נמדדת במדדים של ריבונותה ושליטתה במרחב. אם האדרת המדינה היא הערך המוחלט של העם ושל האזרח כבן העם, הכל מותר למעשה, ואף חובה לעשות הכל למענה; והתר זה ניתן למדינה עצמה לגבי יחסה למדינות אחרות ולעמיהן. זאת היא אותה צורה של לאומיות שלה נתכוון המשורר-הוגה-נביא יהודי בן המאה ה-19, בדבריו על "דרך המובילה מן האנושות דרך הלאומיות אל החייתיות".

זהו מושג הלאומיות הרווח היום בקרבנו בחיים המדיניים ובוויכוחים הציבוריים. לפיכך חייבים המתנגדים לחייתיות לחדול מהשתדלותם להיכלל גם הם ב"מחנה הלאומי"; עליהם להגיד בפה מלא: "אין אנו לאומיים". ואם אין התנועה – אשר משך שלושה דורות הציגה את עצמה כסוציאליזם יהודי – מסוגלת לעשות זאת, היא נמצאת בדרך הפיכתה לנאציונאל-סוציאליסטית, כשם שדת ישראל הופכת בפיהם ובידיהם של כמה מן הדוגלים בה היום לנאציונאל-דתית, וההומאניזם של כמה מן ה"נאורים" הדוגלים בשמו נעשה נאציונאל הומאניסטי. הצד השווה של כולם – ש"האינטרס הלאומי-מדיני-ממלכתי" נעשה להם קו מנחה להתנהגות האדם. מבחינה זו אין גבול למה שמותר לעשותו, יש לעשותו, ואף חובה לעשותו למען המדינה. לעומתם יקומו בני אדם דבקים בעמם, בארצם ובמולדתם שיכריזו בקול רם: "יש גבול" – ויפעלו ברוח זו.

הטענה שחובת משמעת ללא־תנאי חלה על האזרח כשהוא משרת בצבא עמו וארצו היתה טענתו של אדולף אייכמן במשפטו. בקשר זה ראויים להישמע דבריהם של הומאניסטים דגולים, שלא היו "קוסמופוליטים" ולא "אנרכיסטים", אלא מעורים בכל לבם ובכל נפשם בעמיהם, בארצותיהם ובמדינותיהם: ראלף וולדו אמרסון, מגדולי אנשי הרוח האמריקאניים במאה ה-19, תפס את המדינה, ודבריו אמורים כלפי כל מדינה בעלת כל משטר שאפשר להעלותו על הדעת – לא כערך שמשמעותו גלומה בו־עצמו, אלא כאמצעי לסיפוק צורך אנושי חברתי גדול. מהותה של מדינה היא היותה מנגנון של שלטון, והשלטון – גם אם הוא נחוץ – הוא רע. המדינה היא מנגנון של כוח וכפיה, המופעל בידי אנשים מסוימים השולטים בעם. השליטים – אפילו סמכותם השלטונית באה להם בדרך המקובלת על העם, ואפילו כל כוונותיהם אינן אלא לטובת הכלל כפי הבנתם – לעולם לא יוכלו להימנע מהבנת ה"טוב" לאור מעמדם השלטוני ולאור דרישות תומכיהם, שמכוחם הם מחזיקים בשלטון. לפיכך כל משטר הוא פגום, ו"כל מדינה הקיימת בפועל היא מושחתת" (corrupt). מכאן מגיע אמרסון, שדבק בכל לבו בארצו ובמשטרה הדמוקראטי, למסקנה חמורה מאוד בתור הנחיה ל"אנשים הגונים": שלא יצייתו ציות מוחלט לחוקי המדינה (good men must not obey the laws too well); החוק עומד למשפט המוסר. כיוצא בו, קובע הוגה דעות אנגלי בן דורנו, בדיון ביחס שבין מוסר למשפט, שאין חיוב מוסרי לציית לחוק שתקפותו אינה אלא עובדת היותו חוק (David Lyons).

איש רוח אנגלי אחר בן זמננו, הסופר הדגול א.מ. פורסטר, שהיה מעורה מאוד בעולם הערכים של ההיסטוריה, התרבות והמציאות החברתית־מדינית של עמו וארצו מזה, ושל עולם הערכים של הומאניזם כלל אנושי מזה, הציג את הבעיה בניסוח חריף קיצוני: "אם אמצא במצב שבו יוטל עלי להכריע אם לבגוד במולדת או לבגוד בידיד, אני מקווה שימצא בי הכוח הנפשי לבגוד במולדת".

מכאן השיפוט על 140 הסרבנים לפעולות ההופכות את צבא ההגנה לישראל – צבא כיבוש לישראל, המקבלים עליהם לשאת בתוצאות של סרובם זה. הללו הם גיבורי ישראל, במובנה של הגבורה האמורה בסימן הראשון של שולחן ערוך: "שלא להתירא מפני המלעיגים". הם מסרבים למלא הוראות השלטון המדיני

והפיקוד הצבאי, המוכרים שניהם כחוקיים, כשהוראות אלה מכוננות להפיכת מדינת-ישראל ממסגרת העצמאות הלאומית של העם היהודי למנגנון של שלטון יהודי אלים על עם אחר; לחיסול הדמוקראטיה על-ידי שלילת הזכויות הפוליטיות מ-1.5 מיליון בני אדם (ויחד עם מדינת חסות שלנו - דרום-לבנון - 2.5 מיליון); לביטול שלטון החוק (הישראלי והבין-לאומי כאחד) על-ידי השלטת האגרוף היהודי העטוף פלדה אמריקאנית על כל השטחים שמעבר לקו הירוק ועל אוכלוסיתם. סרבנות זו, אם תהיה לתופעה קיבוצית אפילו של מיעוט בלבד, עשויה לערער את הקונסנזוס הלאומי-פאשיסטי בקרב הציבור כולו ולהיות ראשית הדרך לחזרה מן החייתיות אל תכנים אנושיים ויהודיים של קיומנו הלאומי.