

השיח התאופוליטי וביקורת המדינה בשירת אלתרמן

יוחאי אופנהיימר

תקציר

במאמר זה אני בוחן את שירת נתן אלתרמן בעשור הראשון למדינה ומתמקד בממד התאופוליטי המפוצל שיש בה. הפיצול בא לידי ביטוי בשני אופנים מנוגדים של שימוש בסמנטיקה תאולוגית: מצד אחד השפה הדתית מגויסת להענקת הכשר למעשה הציוני ולהישגיו המדיניים (כגון הקמת המדינה, העלייה) וכן להישגי הצבא (דוגמת מבצע קדש). כאן התאולוגיה משרתת את הנרטיב הלאומי ואת הצדקתו האידאולוגית. מצד אחר השתמש אלתרמן בסמנטיקה התאולוגית כדי להעניק תוקף למחאה מוסרית אנטי־ממסדית. התאופוליטיקה שימשה כלי לביקורת נוקבת על הפרקטיקות הכוחניות של הריבונות הישראלית, בייחוד ביחסה לקבוצות מוחלשות כמו ערבים ומזרחים. שימוש זה ניסח אתוס של קיום מוסרי, הומניסטי ואוניברסלי, תוך כדי גינוי הלאומנות שהשתקפה בהתנהלות המדינית והציבורית.

אני מתמקד בשירי 'הטור השביעי' ובבחינת הפיצול הזה. לאחר הבהרת המונח 'תאופוליטיקה' הדיון עובר לבחינת שירים שממחישים את הפן הפרו־ממלכתי, המעניק הכשר מטפורי־דתי למעשה הלאומי. בהמשך הדברים אני בוחן את שיח הביקורת על הריבונות ועל יחסה למיעוטים. שיא הפיצול מוצג באמצעות ביקורת שמתח אלתרמן על הטוטליטריות הסובייטית (משפטי פראג) וניתוח שירי **עיר היונה**. שירים אלו מייצגים שימוש אנטי־מדיני מובהק בשיח התאולוגי ואף מעיזים להציג עמדה דיאספורית אשר מעדיפה את הערך הרוחני של חיי הגלות מחיי ריבונות ושייכות טריטוריאלית.

מילות מפתח: 'הטור השביעי', המדינה, נתן אלתרמן, תאופוליטיקה

מבוא

במאמר זה אני בוחן את שירתו של נתן אלתרמן בעשור הראשון לקיום מדינת ישראל ומתמקד בממד התאופוליטי שלה מתוך טענה מרכזית כי הוא מתאפיין בפיצול מהותי. מצד אחד כצפוי, מקצת שיריו מפעילים את הסמנטיקה התאולוגית לשם הענקת הכשר למעשה הציוני ולהישגיו המדיניים – החל בהעפלה הלא חוקית והקמת המדינה, דרך עליית ההמונים והספקת הנשק וכלה בכיבוש סיני במבצע קדש. בהקשרים אלו השפה

התאולוגית מגויסת לשירות הנרטיב הלאומי ולהצדקתו האידאולוגית. מצד אחר בשירתו הפוליטית אשר הציגה ביקורת נוקבת על ריבונותה של ישראל – בייחוד ביחסה לקבוצות מוחלשות, כגון ערבים ומזרחים, ובכל התייחסות כוחנית של המדינה כלפי אזרחיה – ניכר שימוש מובלט בסמנטיקה התאולוגית דווקא לשם הענקת הכשר לעמדת המחאה המוסרית האנטי-ממסדית שלו.

התאופוליטיקה שימשה אפוא מנגנון חשיפה וביקורת של הפרקטיקות הכוחניות של המדינה שנכרכו בעיני אלתרמן בעוולות ודיכוי ובאמצעותה הוא ניסח בשיטתיות אתוס של קיום מוסרי, הומניסטי ובעל תוקף אוניברסלי, אגב גינוי 'הערכים' הלאומניים שהשתקפו בהתנהלות המדינית והציבורית.

אתמקד בניתוח שירי 'הטור השביעי' של נתן אלתרמן, אשר פורסמו בעיתון דבר בעשור הראשון למדינת ישראל, תוך כדי בחינת הממד התאופוליטי המפוצל בהם. תחילה, לפני הניתוח הטקסטואלי, אבהיר את משמעותו המקובלת של המונח 'תאולוגיה פוליטית' ואנמק את היתרון הטמון בהעדפה לעסוק במונח 'תאופוליטיקה' דווקא. אחרי כן אנתח שירים אשר מציגים את התייחסותו של המשורר להקמת המדינה ולצבא במונחים תאופוליטיים, ובכך ממחיש את הפן הפרו-ממלכתי המעניק הכשר דתי-מטפורי למעשה הלאומי. בהמשך הדברים אנתח את השימוש בשיח התאולוגי בביקורת הריבונות והמדינה, ובתוך כך אתמקד ביחסה כלפי קבוצות מיעוט וכלפי קבוצות מוחלשות. לבסוף אציג את שיא הפיצול באמצעות התייחסות לביקורת שמתח אלתרמן על הטוטליטריות הסובייטית בעקבות משפטי פראג (1953), ששם הותקפה הפיכת המדינה למקום במעמד תאולוגי דכאני; אשלים את הדיון בניתוח כמה משירי עיר היונה (1957) אשר מייצגים שימוש אנטי-מדיני מובהק בשיח התאולוגי ומעז לחשוף עמדה דיאספורית שמכירה בעדיפות הערכית של חיי הגלות והנדודים לעומת חיי ריבונות ושייכות טריטוריאלית.

תאולוגיה פוליטית או שיח תאופוליטי

את הציונות עיצבו רבים מאבותיה בתור מהפכה תרבותית והיסטורית אשר מבשרת נתק חריף מתרבות יהדות מזרח אירופה המסורתית בכמה מישורים מרכזיים. במקום אורח חיים דתי מסורתי העמידה התנועה אידאולוגיה חילונית בעלת אוריינטציה מודרנית ואירופית. שינוי מהותי זה בא לידי ביטוי גם בתחום הלשוני: התרבות הגלותית התאפיינה בדו-לשוניות שהפרידה בין היידיש כשפת דיבור יום-יומית ובין העברית כשפת קודש, ואילו הציונות חתרה לעשות את העברית שפת חולין ולהותיר את היידיש ואת הדו-לשוניות מאחור. מבחינת הקיום הטריטוריאלי, התנועה הציבה דרישה לעלייה לארץ ישראל, כחלופה מובהקת לחיי הגולה, שהיו נתונים לרדיפות ולסבל מצד השלטון והאוכלוסייה המקומית. הגירה זו נחשבה כלי לעיצובו של היהודי החדש – חלוץ פעיל אשר עוסק בעבודת אדמה ואשר גורלו נתון בידיו. התהליך המורכב הזה – חילון, ניתוק מהמסורת (מבחינה לשונית,

תרבותית, טריטוריאליזם, כלכלית ופוליטית) ו'שיבה אל ההיסטוריה'¹ – נחשב נקודת מעבר חד-כיוונית בין תקופות, אשר מידת הנתק וחוסר הרציפות ביניהן העצימו את הוודאות כי מדובר בקדמה ובהתקדמות שאינה יודעת נסיגה.

למרות הניסוח האידאולוגי החד-משמעי שראה בציונות ביטוי לגיתוק מוחלט, המחקר הביקורתי המאוחר מערער על מיתוס הנתק הזה. חוקרים הראו כי רבים מהיסודות התרבותיים והאידאולוגיים של הציונות מבטאים לא מהפכה ממש אלא דווקא שינוי של דפוסים מסורתיים והמשכיות סמויה של מבנים קיומיים, לשוניים ותאולוגיים מובהקים מן הגולה. במקום ביטול מוחלט של המסורת, חילנה הציונות את המבנה המשיחי והעבירה אותו לתחום הלאומי-פוליטי: מונחי גאולה ושיבה היו לאתוס ציוני חלוצי ולא הצליח לנתק את העברית החדשה מהמטענים התאולוגיים וההיסטוריים שלה. הדרישה להקים מדינה ריבונית בארץ ישראל הוטענה במונחים טריטוריאליים-פוליטיים, ובו בזמן שימרה את קידוש המרחב האופייני למסורת. אפשר לטעון אפוא כי הציונות הייתה לא מהפכת ניתוק אלא מהלך תאופוליטי מורכב שהמבנים והרעיונות של התרבות המסורתית הומרו בו לכדי אידאולוגיה פוליטית מודרנית, אך שמרו על חיוניותם ועל השפעתם הסמויה על המעשה הלאומי.²

- 1 אמנון רז-קרקוצקין, 'השיבה אל ההיסטוריה של הגאולה' – או: מהי ה'היסטוריה' שאליה מתבצעת ה'שיבה', בביטוי 'השיבה אל ההיסטוריה'?, בתוך: שמואל נח איזנשטט ומשה ליסק (עורכים), **הציונות והחזרה להיסטוריה: הערכה מחדש**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 1999, עמ' 249-276.
- 2 לטענתה של אניטה שפירא, תנועת הפועלים הארץ-ישראלית 'נבעה מעולם המיתוס היהודי והיתה ארוגה מחלומות על גאולה, משיחיות, ארץ אבות ותיקון עולם במלכות שדי. אלה לא נרכשו על ידה מן המחשבה המרקסיסטית. לאמיתו של דבר היא קנתה את החשיבה המרקסיסטית והלבישה אותה על הרמץ החם של תקוות כמוסות, שמקורן לא רציונלי'. ראו: אניטה שפירא, **יהודים חדשים, יהודים ישנים**, עם עובד, תל אביב 1997, עמ' 253. המהלך הציוני, אף שדגל בחילון ובנתק תרבותי, ביצע בפועל טרנספורמציה של מבנים תאולוגיים והטעין אותם במשמעות פוליטית וארצית. כך לבש האתוס החלוצי צורה דתית-פולחנית: החלוצים אימצו אורח חיים שהעבודה נחשבה בו 'דת' (כמו תפיסתו של אהרן דוד גורדון), וקומונות חלוציות, דוגמת ביתניה, קיימו טקסי ריקוד ודבקות בעלי צביון אנלוגי לזה של החסידות. בד בבד עם התופעות האלה, לאחר הכיבוש הבריטי של ארץ ישראל, נשמע בשיח הציבורי – בעיקר בעיתונות העברית – שיח רווי מונחים תאולוגיים דוגמת 'גאולה', 'דחיקת הקץ' ו'ביאת המשיח'. ראו: רז-קרקוצקין, 'השיבה אל ההיסטוריה', עמ' 254. גם השירה הארץ-ישראלית הדגישה את הזיקה המפורשת בין המעשה החלוצי של כיבוש השממה לעשייה דתית ופולחנית – באמצעות שימוש נרחב ומובהק בלשון המושאלת מהמסורת התאולוגית היהודית. מגמות אלו ממחישות כי ההינתקות הנטענת מן המסורת לוותה למעשה בהעברה של עוצמה תאולוגית מן הדת אל המעשה הלאומי והחלוצי. הערה זו נועדה להדגיש כי גם הציונות החילונית כביכול לא הצליחה להתכחש לשורשיה היהודיים המכוננים וכי הנתק הנטען מהמסורת אינו מוחלט. מסיבה זו הטענה על אודות המקורות התאולוגיים של השיח הציוני מתמקדת במכוון בציונות החילונית המרכזית ומתעלמת מהציונות הדתית (אשר ביטאה בגלוי את הזיקה בין דת ללאום עוד בעלייה הראשונה). בחירה זו נועדה להמחיש כיצד לחלל המטען הסמנטי והמבני התאולוגי לשיח החילוני הציוני והטעין אותו בעוצמה פולחנית ומשיחית, ובכך חשף את ההמשכיות הסמויה בין הגלות לגאולה המודרנית.

הגדרתו של אמנון רז-קרקוצקין ממצה את השילוב בין מסורת דתית ובין לאומיות מודרנית:

השילוב בין השפה התיאולוגית לבין המינוח הלאומי-רומנטי מגלם בתוכו את מקומה הייחודי של התודעה הציונית כלפי הדגם הלאומי בכלל, ומתוך זה גם כלפי הביטויים השונים של הלאומיות האירופית. [...] עניין זה קשור במיוחד לכל הנוגע להגות שהוגדרה כחילונית, אשר התנערה מהמחויבות כלפי השיח ההלכתי והדיון הלוגי הגלום בו. המגמה לחילון התודעה הדתית לא התבטאה בנטרולה, או בניטוק מן המיתוס, אלא בפרשנות הלאומית שהוענקה למיתוס. הסקולריזציה התבטאה בהלאמתה של הדת מצד אחד, ובהענקת משמעות תיאולוגית לפעילות הפוליטית, מצד שני.³

העניין בזיקה המבנית וההיסטורית בין השיח התאולוגי לשיח הפוליטי זכה לתחייה אינטלקטואלית מחודשת בישראל בשנות התשעים של המאה ה-20. התעוררות מחודשת זו החלה בעקבות הופעת המונח 'תאולוגיה פוליטית' בשיח המקומי⁴ והגיעה לשיאה עם תרגום ספרו של קרל שמיט (Schmitt) **תיאולוגיה פוליטית** (1922) לעברית בשנת 2005.⁵ מונח זה – אשר נדון בהרחבה במחקרים רבים⁶ ואשר נקלט גם בחקר הספרות העברית⁷ – ממקד את הדיון בהמשכיות ובקשרים המבניים המכוננים בין שתי מערכות השיח הללו:

כל המושגים הקולעים [= בעלי המשמעות] בתורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים. לא רק מבחינת התפתחותם ההיסטורית, מכיוון שהועברו מן התיאולוגיה אל תורת המדינה, למשל כאשר האלוהים הכל יכול הפך למחוקק הכל יכול, אלא גם במבנה השיטתי שלהם [...]. משמעותו של מצב החירום בתורת המשפט הינה אנלוגית לזו של הנס בתיאולוגיה. רק מתוך מודעות למעמד האנלוגי הזה אפשר להבחין בהתפתחות שחלה ברעיונות של פילוסופיית המדינה במאות השנים האחרונות.⁸

קרל שמיט, המשפטן והפילוסוף, לא עסק ממש בתיאולוגיה בספרו אלא הקיש בין מבנה מונחים תאולוגיים למבנה מונחים פוליטיים, והתיאולוגיה נותרה במעמד שולי בשיח הפוליטי-משפטי שלו. שמיט מיעט להרחיב על התיאולוגיה, מלבד כמה אמירות כלליות⁹ על

- 3 שם, עמ' 261.
- 4 כריסטוף שמידט, 'התיאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום', **תיאוריה וביקורת**, 6 (1995), עמ' 149-160.
- 5 קרל שמיט, **תיאולוגיה פוליטית – ארבעה פרקים על תורת הריבונות**, רסלינג, תל אביב 2005.
- 6 כמה מהם נאספו בתוך: כריסטוף שמידט (עורך), **האלהים לא ייאלם דום – המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2009.
- 7 חנן חבר, **בכוח האל – תיאולוגיה ופוליטיקה בספרות העברית המודרנית**, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2013.
- 8 שמיט, **תיאולוגיה פוליטית**, עמ' 57.
- 9 שם, עמ' 57-58.

הקשר בין עמדות דאיסטיות – אשר מזהות את נוכחות האל בחוקי הטבע הקבועים ובכך שוללות את הנס (ובו בזמן את האפשרות להפר את חוקי הטבע) – לאידאית מדינת החוק המודרנית. בהתאמה, תפיסה דאיסטית זו שוללת את התערבות הריבון בסדר המשפטי הקיים ובחוקיו, ובכך מגבילה את זכותו להכריז על מצב חירום. שמיט הציג אפוא טענה של התאמה מבנית רופפת, ובה שלילת הנס (כלומר פריעת הסדר) בתפיסה הדיאסטית משקפת את שלילת זכות הריבון להשעות את החוק במשפט המודרני, ובתוך כך התנגד הן לתאולוגיה הדיאסטית, הן להגבלת כוח הריבון. בעניין זה טען הנס בלומנברג:

האם תאולוגיה פוליטית אינה אלא סדרת המטפורות המעידה על העת שהן שימשו בה יותר מאשר על מקור הרעיונות והמונחים שנבחרו? [...] לדוגמה, כאשר נאמר כי השליטה הבלעדית שיש למדינה או לרשות פוליטית אחרת על הכוח ניתנת להשוואה מבחינה מבנית לתואר התאולוגי 'הכול-יכול', זה מתייחס אך ורק להתאמה בין עמדות כוח אלו המיוחדות, שכן לשתייהן מיוחס התואר 'כול-יכול'. אולם האם די בכך כדי להצדיק מבחינה תאורטית את הדיבור על אודות 'תאולוגיה פוליטית'?¹⁰

ההבחנה של בלומנברג¹¹ כי הקשר בין המערכת התאולוגית למערכת הפוליטית הוא לכל היותר אנלוגיה רופפת או מטפורית מעוררת הסתייגות מהמונח 'תאולוגיה פוליטית'. מונח זה עלול להציב במרכז את התאולוגיה בתור שיטה רעיונית (כמו 'פילוסופיה פוליטית'), תוך כדי הדגשת הפוליטיות כהיבט בולט שלה. על כן אני מעדיף להחליפו במונח 'פוליטיקה תאולוגית' או במונח 'תאופוליטיקה', הממקדים את תשומת הלב בשיקולים הפוליטיים ובהקשר הפוליטי עצמו. השימוש בדימויים השאולים מהמאגר התאולוגי הוא שימוש מטפורי, נקודתי ומעשי, והוא נתון לשינויים לפי האינטרס הפוליטי וקהל היעד. יש לזכור כי כל פרשנות לאומית של התאולוגיה צביונה חלקי, בררני ומגמתי, ואין בה מחויבות כלפי המכלול שמרכיביה השונים נשאבים ממנו. הממד התאולוגי משמש אמצעי רטורי לביסוס עמדה פוליטית ולהענקת הכשר ציבורי רחב, ולכן ההבנה הפוליטית של אותם תכנים תאולוגיים עשויה להיות מרוחקת ממשמעותם המקורית.

לביקורתו של הנס בלומנברג על קרל שמיט, טען טלאל אסד: 'אין זה מספיק להצביע, כפי שעושה שמיט, על ההקבלות המבניות בין המושגים התאולוגיים הקדם-מודרניים לבין המושגים המשמשים בשיח החילוני החוקתי, שכן הפרקטיקות שמושגים אלה מקדמים ומארגנים משתנות בהתאם לתצורות ההיסטוריות שבהן הן מתרחשות'.¹² אסד הדגיש את ביקורתו של בלומנברג על שמיט 'לא הביא בחשבון כיצד אנו בוררים את המטאפורות התאולוגיות ועושים בהן שימוש בתוך ההקשרים ההיסטוריים הפרטיקולריים'.¹³ לפיכך

10 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, Cambridge, MA 1985

11 בלומנברג (שם) טוען גם כי אמנם שמיט ציין את קיומה של אנלוגיה מבנית בין התאולוגי לפוליטי, אך אין פירושה שמערכת אחת נובעת מהאחרת או ששתייהן נובעות ממקור משותף.

12 טלאל אסד, *כינון החילוניות – נצרות, איסלאם, מודרניות*, רסלינג, תל אביב 2010, עמ' 263.

13 שם.

בבחינת התרבות הציונית אין להסתפק בציון העובדה הכללית שהיא נזקקה למונחים תאולוגיים (כמו שהדגישו שפירא וחוקרים אשר התמקדו במקורותיה הדתיים של הלאומיות); יש צורך לבחון את השימוש הפוליטי של השיח התאולוגי, כלומר מהו ההבדל המהותי בשימוש במונחים כמו 'גאולה' ו'שיבת ציון' בתקופות שונות, ואילו אידאולוגיות ופרקטיקות מעשיות גובשו והוצדקו באמצעות מונחים אלה. וכן יש לשאול אם עמדות פוליטיות שונות באות לידי ביטוי בבחירה במונחים תאולוגיים שונים או בפרשנות שניתנת לאותם מונחים עצמם. לדוגמה, אפשר להנגיד בין בחירת משורר הימין אורי צבי גרינברג במונחים אסכטולוגיים, כגון 'משיחיות' ו'מלכות דוד', לבחירת אברהם שלונסקי (משורר תנועת הפועלים) במונחים של חוויה דתית ותפילה אינטימית או בחירת יצחק למדן במיתוס העקדה, אף ששלושתם קישרו את השיח התאולוגי הנבחר לעבודה חלוצית בעלייה השלישית. דיון כזה מאפשר להבהיר את נוכחותן של תאופוליטיקות שונות ומגוונות בספרות העברית.

ספרו של קרל שמיט **תאולוגיה פוליטית** נכתב מתוך מניע כפול: ניסוח עמדה ביקורתית חריפה כלפי הליברליזם, שהיה בעיניו כוח אשר מערער את סמכות המדינה ותגובה ישירה לכאוס הפוליטי של רפובליקת ויימאר. כריסטוף שמידט הסביר כי ההוגה הגרמני אימץ את הנחת היסוד האנרכיסטית של באקונין (Bakunin), אשר לפיה כל מבנה מדיני נשען על תשתית תאולוגית, אך הפך את מסקנתה: באקונין ביקש לבטל את המדינה באמצעות פירוק התאולוגיה, ואילו שמיט חתר לבצר את יסודות השלטון באמצעותה.¹⁴

על פי ניתוח זה, שמיט זיהה את חולשתה של הדמוקרטיה הליברלית בעיורונה כלפי אויביה ובדבקתה בנורמות משפטיות וברציונליזם פרלמנטרי, שאינם מסוגלים להגן על המדינה בעתות משבר. מול מה שנהיה בעיניו חוסר אונים, הוא הציב את הצורך בהחלטת הריבון – הכרעה נחרצת אשר מבדילה בין אוהב לאויב. בראייתו, הריבונות נבחנת ביכולת לפעול מתוך הכרח במצבים קיצוניים ומתוך החלטה שביכולתה 'להשעות את החוקה כדי להגן על המדינה'.¹⁵ יכולת ההכרעה במצב החריג היא המבחן העליון של הריבונות, והיא שמעניקה למדינה את תוקפה המעשי מול סכנת האנרכיה.

העניין שגילה שמיט בריבונות נבע מההקשר ההיסטורי-פוליטי – ספרו נועד לספק מוצא ממשבר הסמכות השלטונית של רפובליקת ויימאר. מתוך הסבר זה מובן מדוע נזקקה עמדתו הפוליטית לדימויים תאולוגיים של ריבונות ומדוע הוא זיהה אנלוגיה בין ריבונות ליכולת השליט להכריז על מצב חירום אשר משעה את החוקה.¹⁶ מרכז מחשבתו של שמיט הועמד על שאלת יכולת הריבון להכריע הכרעה עצמאית ומנותקת מכל שיקול פרלמנטרי או ציבורי, ומכאן גם משיכתו להוגים האנטי-מהפכניים של המאה ה-19 (הפרק האחרון בספרו יוחד להם), אשר המליצו על חזרה לריבונות אבסולוטית בעידן שהמלכים כבר נעלמו מהזירה המדינית. ההסבר ההיסטורי מדגיש את האפשרות לקיומן

14 שמידט, 'התאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום', עמ' 149-160.

15 שם, עמ' 150.

16 שמיט, **תאולוגיה פוליטית**, עמ' 25.

בו בזמן של עמדות תאופוליטיות שונות ומנוגדות (כגון האנרכיסטית נוסח באקונין לעומת הריבונית נוסח שמיט), שהממד התאולוגי נגזר בהן מהעמדה הפוליטית. חשוב להדגיש כי התאופוליטיקה מתאפיינת בפוטנציאל דו־ערכי: היא עשויה למלא תפקיד ביקורתי ופולמוסי כלפי מסגרות פוליטיות קיימות, אידאולוגיות ופרקטיקות שלטון, ובו בזמן לשמש כוח תומך ומעניק הכשר לאותן מערכות. 'התאולוגיה הפוליטית' של שמיט, אשר ניהלה פולמוס חריף עם הליברליזם בשנות העשרים, נהייתה משנות השלושים לתמיכה אידאולוגית מלאה בדיקטטורה הנאצית, ורעיונותיה הביקורתיים 'הופכים לאוצר המילים הבסיסי של אידאולוגיה שלטת'.¹⁷

הקשר בין המבוא התאורטי לניתוח שירת אלתרמן בהמשך המאמר משקף מעבר מחשיבה פילוסופית־משפטית העוסקת במבנה הכוח המדיני, אל חשיבה ספרותית־רטורית שמעצבת מחדש את סמכות הדובר ואת גבולות המוסר. בפרק התאורטי, התאופוליטיקה מוצגת במונחים 'שמיטיאניים' – כתהליך שהמדינה המודרנית מחלנת בו מונחים דתיים כדי לבסס את ריבונותה המוחלטת. ברובד זה, הממד התאולוגי מעניק הכשר לכוחו של הריבון ולמצב ה'חירום' ורואה במדינה את מקור הסמכות העליון.

עם המעבר לקריאה בשירת אלתרמן, המונח עובר מהרמה המוסדית אל המרחב הספרותי, ושם הוא משמש לעיצוב סמכותו המוסרית של הדובר מול המדינה. אלתרמן לא הסתפק בתיאור הריבונות כ'דת חילונית', אלא הוא גייס את הלשון המקראית – שפת הנביאים בעיקר – כדי לכונן מקור סמכות נורמטיבי חיצוני למערכת המדינית. החשיבה המשפטית של שמיט ביקשה לבסס את כוחו המוחלט של הריבון האקראי, ואילו השימוש הרטורי של אלתרמן בלשון זו ביקש להכפיף את הריבון למערכת ערכים עליונה ונצחית. המשמעות של המונח נהיית מגוונת ורחבה יותר בזכות הסתמכותו על ערכים הומניסטיים אשר מעניקים הכשר לעמדת הביקורת שלו כלפי הריבונות. שמיט השווה בין הריבון הפוליטי לסמכות האלוהית, ואילו אלתרמן הפריד ביניהם לחלוטין; את הסמכות העליונה הוא הפקיע מידי הריבון והעבירה להיות נחלתה של התרבות העברית וערכיה, שהם בסיס לחשיבה מוסרית ביקורתית חסרת פשרות בנוגע לריבונות.

המונח תאולוגיה פוליטית נזכר בביקורת הספרות הישראלית עד היום אך ורק במובן שהקנה לו שמיט: כאישור הערך המוחלט של המדינה או הריבונות. קריאתי מראה את ההיפוך שביצע אלתרמן במשמעות השיח התאופוליטי ובשימושו החתרניים בנוגע למדינה ולריבונות. בכך אני מצביע על האפשרות שהציע אלתרמן – להשתמש שימוש כפול בשיח תאופוליטי, אשר עשוי להתאים גם לקריאתם של יוצרים אחרים, בני תקופות שונות. אלתרמן לא עסק בייצור 'תאולוגיה' כשיטה דתית סדורה או כמערכת דוגמטית לכידה. תחת זאת, הוא כונן שירה פוליטית אשר ניכסה שדות סמנטיים תאולוגיים־יהודיים. בעיני המשורר, התכנים התאולוגיים אינם חלק ממערכת של אמונות אלא הם חומרי גלם

17 שמידט, 'התאולוגיה הפוליטית של גרשם שלום', עמ' 151.

אשר משמשים לבניית רטוריקה פוליטית יעילה – לצורך הענקת הכשר למעשה הלאומי או לצורך ניסוח ביקורת מוסרית נוקבת.

על כן אני מעדיף את המונח 'תאופוליטיקה' מן המונח 'תאולוגיה פוליטית'. מונח זה מדגיש את התכלית הפוליטית המרכזית ואת מעמד המטפורי והפונקציונלי של הרכיבים התאולוגיים בשירת אלתרמן. חבר טען כי אלתרמן מייצר 'תאולוגיה לאומית חדשה' אשר נגלית מבעד למנגנוני הכוח של השיח הציוני,¹⁸ וההסתיונות שלי נוגעת לא רק למינוח אלא לתוכנה המהותי של הטענה בדבר יחסי הגומלין בין מערכות השיח הללו. בפרקיו הבאים של המאמר אעסוק בהרחבה ובביסוס של הבחנה זו, המדגישה את הפוטנציאל הביקורתי של התאופוליטיקה.

הקושי המלווה את חקר שירת אלתרמן במשך השנים נעוץ בחוסר היכולת להכיל את המורכבות המובנית בעמדתו הפוליטית. בשל כך נטתה הביקורת לקטלגו בתוויות מגבילות – מ'משורר חצר'¹⁹ עד המשורר שעיצב את 'הנוסח הביטחוני ותרבות המלחמה'.²⁰ טענתו זו של אורי ש' כהן, גם אם יש בה אמת חלקית, אינה יכולה להעיד על עמדתו הפוליטית העקרונית של המשורר, שכן היא מתמקדת אך ורק בנושא המלחמה בשירתו הלירית המוקדמת,²¹ ואין ניתנת בה הדעת למכלול התייחסויותיו של אלתרמן לריבונות המדינית, ליחסי המדינה עם אזרחיה, ובפרט ליחסה לקבוצות מוחלשות – ששם ליבת הביקורת הפוליטית שלו טמונה.

המאמר שלפנינו, המקיף את 'הטור השביעי' ואת שירי עיר היונה, צומח על רקע 'עיוורון פרשני' רב-שנים שאפיין את קריאת אלתרמן. מעמדו הקנוני של אלתרמן כמעצב האתוס הלאומי-הממסדי – המקדש את נאמנות היחיד לכלל עד מוות – טשטש את היותו בזמן המבקר החריף ביותר של הריבונות ושל נטיית המובנית לגלוש לעריצות. אני מבקש לחשוף בו את הכפילות הזאת: מצד אחד תפיסת המדינה כתכלית המפעל הציוני, ומצד אחר רתיעה עמוקה ומודעות חריפה לסכנות הכוח.

מרבית החוקרים ראו ברכיבי הביקורת בשירת אלתרמן שלוחה של עמדתו הממסדית, ואילו אני מציע היפוך בסדרי העדיפויות: אני מזהה ב'נוסח הביקורת' את מוקד הגותו הפוליטית של המשורר, ורואה בהתבטאויותיו הממסדיות עניין שולי יחסית – הן בהיקפן הכמותי הן במידת תעוזתן ויכולתן קרוא תיגר על המחשבה הפוליטית בישראל של שנות הארבעים והחמישים.

קיים קשר הדוק בין עיוורון פרשני זה ובין השיח הפוליטי המפלג והלעומתי המאפיין את החברה הישראלית בעשורים האחרונים, ובייחוד בשנים האחרונות. קריאתי נשענת על

18 חנן חבר, 'נתן אלתרמן וגבולות החילוניות' – על "שירים על רעות הרוח", בתוך: כריסטוף שמידט (עורך), *האלהים לא ייאלם דום – המודרנה היהודית והתאולוגיה הפוליטית*, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים 2009, עמ' 248.

19 דן מירון, *אם לא תהיה ירושלים – מסות על הספרות העברית בהקשר תרבותי-פוליטי*, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1987, עמ' 66.

20 אורי ש' כהן, *הנוסח הביטחוני ותרבות המלחמה העברית*, מוסד ביאליק, ירושלים 2017, עמ' 173-212.

21 נתן אלתרמן, *בוכבים בחוץ*, 1938 – *שירים שמכבר*, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1972, עמ' 5-145.

השהיית הניגודים ועל הכלה של סתירות פנימיות ומבקשת לחשוף רגע ייחודי בתרבות הישראלית, שטרם התקבעו בו הדיכוטומיות המוכרות לנו; רגע שהשסע בין ה'נאמנים למדינה' ובין מבקריה (ואף אלו המוקעים כבוגדיה) לא היה מוחלט. אלתרמן מייצג עמדה ששילבה בין ציונות נחרצת ולא מתנצלת ובין עמידה ליברלית-הומניסטית שמבקרת ללא מורא את כוחנותה של המדינה. כיום נראה כי כמעט אי אפשר לייצג את העמדה כפולת הפנים הזאת, שהיא לב הדיאלקטיקה האלתרמנית, שכן הן השיח הלאומי הן השיח הליברלי איבדו את גמישות המחשבה הנחוצה להכלת מורכבות זו.

זמן מעגלי, לא אסכטולוגי

דן מירון עמד על קיומן של שתי תפיסות זמן מנוגדות אשר מכוננות את שירת אלתרמן. התפיסה הראשונה, הממוקמת לדעתו בליריקה המוקדמת של אלתרמן – **מפוככים פחוץ עד שירי מפות מצרים** – מתאפיינת בראייה מנוכרת ואלימה של ההיסטוריה של האנושות כתהליך מחזורי, 'פטאליזם של בניין וחורבן בלתי פוסקים'.²² מנגד, בשירתו העוסקת במובהק בלאום ובהיסטוריה הציונית, ובייחוד בשירי 'הטור השביעי' ובמחזור שירי עיר היונה, ניכרת תפיסה שונה בתכלית שמייחסת להיסטוריה הלאומית משמעות של בנייה הרואית והתקדמות חד-כיוונית. תפיסה זו לדעת מירון היא תפיסת זמן אסכטולוגית, אשר מתוארת במונחים משיחיים.²³

מירון התייחס לכמה שירים מ'הטור השביעי', ובכללם 'אמא כבר מותר לבכות' ו'על הילד אברם' (שנכתבו בעקבות השואה והעפלת הניצולים לארץ), ולשיר 'בארץ סיני' (שנכתב בסוף מלחמת העצמאות, עם חדירת כוחות צה"ל לשטח סיני). בשלושת השירים הללו תפיסת הזמן בבירור מעגלית, ולא אסכטולוגית: מצב החירום מעורר את זיכרון המיתוס הלאומי המקראי, אשר מעניק משמעות והכוונה לפעולה בהווה. לדמויות הילדים שניצלו מהשמדה הוצמד הזיכרון המעודד לעלות לארץ ישראל: הילדה אמורה לשחזר את קריעת ים סוף ('כֹּכֵב מִגְבוֹהַ יַעֲיֵד / אֵיךְ קָרַעַתְּ אֶת הַיָּם בְּשָׁנִית'),²⁴ והילד השומע את קול אלוהים מצווה עליו ('אַל תִּירָא, אֲבָרָם, / כִּי גָדוֹל וְעָצוּם אֲשִׁימָךְ. / לָךְ לֶךְ, דָּרָךְ לֵיל מֵאֲקֶלֶת וְדָם, / אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֶרְאֶךְ')²⁵ אמור להתגבר על המשיכה אל בני משפחתו המתים ולצאת בדרכו לארץ ישראל, וההווה מיוצג כחזרה מדויקת על האירוע המקראי ('הֵצִו שְׂרָעָם עַל אֲבָרָם הָאֵב / רוֹעַם עַל אֲבָרָם הַנֶּעֱר').²⁶ חזרה דומה מאפיינת גם את כניסת הצבא לסיני, המתוארת

22 דן מירון, **ארבע פנים בספרות העברית בת ימינו: עיונים ביצירות אלתרמן, רטוש, יזהר, שמיר, שוקן**, ירושלים ותל אביב 1975, עמ' 113.

23 שם, עמ' 120.

24 נתן אלתרמן, **הטור השביעי: שירי העת והעיתון** (עורכת: דבורה גילולה), א, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ז, עמ' 25.

25 שם, עמ' 17.

26 שם, עמ' 18.

כהתעוררות 'זכר קדמון מעמקם' / ועמד הצבא החמוש / בחדר הילדים של העם;²⁷ חציית הגבול מסמנת לא מהלך בעל חשיבות צבאית גרדא אלא שיבה אל מקום לידת העם – 'שם העם לזירות הגדולות' / שקבעו את תולדות הפרא' שם.²⁸ דפוס זה, המדגיש חזרה מעגלית אל המקור המכונן, ממחיש כי השימוש התאופוליטי בשירים אלו הוא הצדקה של עשייה פוליטית בהווה באמצעות הצגתה כשחזור של אירוע מקראי מכונן, ולא דווקא דחיקת הקץ המשיחית האסכטולוגית. אכן, מעגליות חיובית זו שונה מהמעגליות אשר תיאר אלתרמן בשירי מפות מצרים, שנכתבו מתוך הרושם הנורא של מלחמת העולם השנייה (1944), ואשר עומדת בסימן אסון חוזר ונשנה בתקופות שונות בהיסטוריה, כשלאדם אין יכולת להיחלץ מגורליות הזמן. כלומר להבדיל מעמדתו של מירון, אני טוען שתפיסתו של אלתרמן את הזמן היו שונות, וכולן מעגליות: תפיסת הזמן העולמי של מלחמות ואסונות שונה לחלוטין מתפיסת הזמן היהודי של חזרה למקור, למיתוס המקראי.

חזרה זו אל דגמי העבר אינה שונה במהותה מתפיסת הזמן המעגלית העומדת במוקד שירתו הלירית – כמו שנוסח בשירים דוגמת 'עוד חוזר הנגן שנגחף לשוא'²⁹ – היא אינה בהכרח רצונית, ותכניה אף עשויים להיות מאיימים (על פי עקרון חזרת המודחק).³⁰ בשירתו הלאומית, החזרה של הדגם הלאומי הקדום נועדה להעניק הכוונה והצדקה לעלייה ארצה לאחר השואה או לכיבוש סיני שנים אחרי כן, אך בינה ובין אסכטולוגיה משיחית של אחרית הימים אין כל דמיון או קרבה.

המחשבה האסכטולוגית – כלומר העיסוק באחריתו המדומיינת של הזמן – הייתה זרה לאלתרמן שהתעניין בהלך ובהליכה הלא נפסקת כדרך חיים, שעולה בערכה על כל נקודת עצירה או יעד מוגדר, ושירתו הלירית התמקדה במובהק בדרך ולא בסופה ('וסוף אין לדרך' הזאת העולה' / סופי הדרכים המה רק נעגוע').³¹ אמנם בשירתו הלאומית הוא לא נרתע משימוש במבוקר במונחים כמו 'גאולה' או 'ישועה' כדי לתאר את הזמן הלאומי שעמד בסימן הקמת המדינה, ניצחון במלחמת העצמאות ועלייה מסיבית (הוא כינה אותה מטפורית 'שיבת ציון'), אולם המונחים הללו הובאו תמיד בהקשר של מודעות (ראליסטית) לקשיי המציאות, מתחייה ומגבלותיה, ובכפוף לייצוג כל אחד מאירועי ההווה כרגע שיש לו דגם קדום, מקראי, אך לא אחרית שאפשר לדמינה ולנסחה. אירועי ההווה לא סימנו בעיניו קץ היסטורי אלא הסבו את הדגם המקראי הקדום למציאות אנושית חיה, שאין לה אחרית מוחלטת אשר אפשר לנסחה.

תפיסה זו באה לידי ביטוי מובהק בטורו 'יום המיליון' מדצמבר 1949, שנכתב לכבוד הגעת היהודי המיליון למדינת ישראל. אלתרמן תיאר את האירוע בתור 'סף' דרמטי אשר

27 שם, עמ' 152.

28 שם.

29 הנ"ל, שירים שמכבר, עמ' 7.

30 בעניין מרכזיות עקרון חזרת המודחק בשירת אלתרמן ראו: מרדכי שלו, 'מי מפחד משמחת עניים',

אלפיים, 5 (תשנ"ב), עמ' 153.

31 אלתרמן, שירים שמכבר, עמ' 22.

מבחין בין שלב ה'לפני' לשלב ה'אחרי', תוך כדי הדגשת החוויה הרגשית העמוקה: 'זֶה מִין סֶף, זֶה מִרְגָּשׁ עַד לְפֶלֶא [...] זֶה שׁוֹנֶה עַד אֵין קֶצֶה מִתְּשֵׁעַ מְאוֹת אֶלֶף'.³² עם זאת, הניסיון להגדיר את השינוי האיכותי הנובע מהמעבר הכמותי אינו גולש למחזות האסכטולוגיה; להפך, סיום השיר שולל את הרגשת ההגעה ליעד סופי כלשהו באמצעות מטפורה תאולוגית של מאבק יעקב והמלאך: 'עוד לא באה הַעֵת לִזְמֵר "שְׁלֹחֲנוּ", / עוֹד עֲלִינוּ יְרוּעוֹת הָאֶמֶת הַמְּלֶאךָ'.³³ השימוש בדגם הקדום של המאבק אשר זיכה את יעקב בשם 'ישראל' נועד לתאר תהליך התגבשות פנימי שנמצא בעיצומו – 'יצירת לאום חדש מתוך קהלים ותרבויות שונות. השפה הדתית כאן אינה מבשרת על קץ המאמץ ההיסטורי אלא מאשרת את המציאות הישראלית כהישג שמוביל מיד לשלב הבא ברצף ההיסטורי – אל המיליון השני שכבר 'צוּעֵד' מתימן, ממרוקו ומהודו. התעצמות זו נחשבת תהליך של 'צבירה', ללא קפיצות משיחיות אל מעבר לרצף הזמן. בכך דחה אלתרמן כל משמעות של אחרית ימים והחליף את הציפייה המשיחית בדריכות ביקורתית ומפוכחת כלפי הזמן המעגלי שראה בהווה מימוש של דגם מהעבר הלאומי.

אלתרמן, כמו רבים מבני דורו, ראה בהקמת המדינה אירוע היסטורי בעל משמעות מכוננת עבור העם היהודי. עם זאת, לשימושו במונחים תאולוגיים, אשר שימשו אישור מוחלט למעשה הציוני, התלווה בדרך כלל הצורך לסייגם הסתייגות מבוקרת. דוגמה מובהקת לכך היא הטור 'מגש הכסף' שנכתב בראשית מלחמת העצמאות (17 בדצמבר 1947)³⁴ ומרמז על הקבלה מהוססת וחלקית בין המדינה שבדרך ובין מעמד הר סיני וקבלת התורה.³⁵ לטקס קבלת העצמאות המדומיין בזמן עתיד, לאחר ש'הארץ תשקוט', אף שגבולותיה עוד יהיו 'עשנים', מתלוות קונוטציות תאולוגיות של נס: 'לְקַבֵּל אֶת הַנֶּס/ הָאֶחָד אֵין שְׁנֵי',³⁶ אולם השיר רומז לא רק על הקבלה חגיגית זו אלא גם על הקבלה אחרת, מאיימת ומפתיעה, בין הקמת המדינה לסיפור העקדה.³⁷ הממחישה את מחיר הדמים הכרוך במאבק לעצמאות. הופעת הנער והנערה אשר 'אֵין אוֹת אִם חַיִּים הֵם אוֹ אִם יְרוּשִׁים', אשר נופלים לרגלי האומה 'עוֹטְפֵי צֵל', היא המחזה מזעזעת של ההתוודעות הציבורית לנוכחות הקורבן. בחירה זו בשני סמלים תאולוגיים מנוגדים (מתן תורה לעומת העקדה) ממחישה את ההקשר ההיסטורי המורכב, אשר האיום הגלום בו מאפיל על התקוות שהוא מעורר. כדי להחריף את הפער בין שתי המסגרות התאולוגיות השיר מערב רמז נוסף לקורבן אדם: את שאלת הבן המיועד להיעקד ('וְאִיָּה הַשָּׂה לַעוֹלָה?') האומה מפנה לבניה ובנותיה העקודים בנימה מנוכרת: 'מִי אֲתֵם?' בלי שיהיה אפשר להמיר את הקורבנות האנושיים הצפויים בקורבן סמלי.

32 הנ"ל, הטור השביעי, א, עמ' 120.

33 שם, עמ' 122.

34 שם, עמ' 154-155.

35 בשיר מדובר על טקס ('הִיא לְטָקֶס תְּבוּן'). מילה זו מתרגמת את ה'מעמד' הדתי למונח אזרחי.

36 שם.

37 דן מירון, מול האח השותק – עיונים בשירת מלחמת העצמאות, כתר והאוניברסיטה הפתוחה, ירושלים 1992, עמ' 78-79.

כמו שראינו, התפיסה המעגלית של הזמן העניקה מסגרת לשיח שהציג את ההווה ההיסטורי כהשתקפות אקטואלית של העבר הקדום וכמימוש של ערכים הנעוצים במסורת התאולוגית. וכן, אלתרמן נטה להשתמש שימוש מאופק ומבוקר במונחים תאופוליטיים, מתוך העדפה לבטא את מורכבות ההווה הלאומי ולהדגיש את היותו מאמץ מתמשך ומתפתח כמו את נוכחותו של היבט טראומטי, לא פתור ואף מדמם – ועל כן סייג את תוקפו של המונח 'גאולה' למשל ועירב בין התגלות לעקדה.

עם זאת, בהזדמנויות אחדות בלבד השתמש אלתרמן בשיח התאולוגי כדי להעניק הכשר לא מסויג לאירוע פוליטי שקשור למדינה. דוגמה לכך היא הטור 'על הסף' (10 באוקטובר 1947), שהתייחס לדינוי האו"ם בנושא הקמת מדינה יהודית: 'זהו ליל שבועות בתוך תהו ימי! זהו לילה שבו יקרעו לו שמי! יקרעו מול ידי השלוחות לקרעם... / ואח ת נפתחים השמים על עם'.³⁸ תמיכת האו"ם בעצמאות היהודית מדומה למעמד הר סיני בליל שבועות, שהשמיים 'נפתחו' בו – תוך כדי הדגשת מעמדו הייחודי של האירוע בהיסטוריה הלאומית. רעיון דומה של אירוע הרה גורל עומד בבסיס הטור 'אחד הלילות' (16 באוקטובר 1956). טור זה נכתב בעקבות נוכחותו של המשורר בפריקת אוניית משא שהביאה נשק מצ'כיה, העלה על נס את התחמשות הצבא וראה בה רגע מתקן שמשנה את 'מאזן הכוחות הנואש שבין ישראל למצרים'. כדי לבטא את ההערצה ואת ההוקרה שהרגיש אלתרמן כלפי הצבא וההנהגה המדינית שהשכיילה לנהוג בחוכמה הוא ייחס להנהגת המדינה את המעמד האלוהי של 'שומר ישראל': 'זה לילה שמעיד, כי לא יגום שומר ולא יישן / וחיילים נושאים נושאים את הישועה על גבתם [...] וגור ימינו לחיים ולעצמה נחתם'.³⁹ המהפך הצבאי מתואר במונחים תאולוגיים של חתימת דין ביום הדין, והאנלוגיה הנרמזת בין המחסור בנשק ('עולה שועה אחת: כלים, כלים') למצוקת בני ישראל במצרים ('ותעל שועתם אל האלהים')⁴⁰ ממחישה את המיסטיפיקציה של האירוע, המעידה גם על יראת הרוממות שהרגיש האזרח אלתרמן כלפי ראשי הצבא והשלטון – 'אשרי העם שפכה לו'.⁴¹ על השיר מוטל להאדיר את עוצמת הרגע הייחודי שאמור להיות מסורת חדשה ולהטביע את רישומו בזיכרון הלאומי ('עוד יספר').⁴²

שלושה שבועות לאחר סיום מבצע קדש (מלחמת סיני), ב-9 בנובמבר 1956, פרסם נתן אלתרמן את הטור 'מנגד להר', אשר העניק הכשר לכיבוש סיני באמצעות דימוי למעמד הר סיני: 'מבצע לכל חיץ הוא ירעם בלא קול/ אחר אשר נגע בו מחדש נצחה/ של האמה הזאת'.⁴³ מלבד המשמעות של חידוש הברית המקורית עם ההר ודרכו עם החוק העברי,

38 אלתרמן, *הטור השביעי*, א, עמ' 125-126.

39 נתן אלתרמן, *הטור השביעי: שירי העת והעיתון*, ב (עורכת: דבורה גילולה), הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ה, עמ' 34.

40 שמות ב כג.

41 תהלים קמד טו.

42 שם.

43 נתן אלתרמן, *הטור השביעי: שירי העת והעיתון*, ה (עורכת: דבורה גילולה), הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשע"ה, עמ' 184.

נחשב הכיבוש חזרה למקום הלידה של ההיסטוריה הלאומית ('קורות־הָעַם הָעֶבְרִיִּים/ אֲשֶׁר רָאוּ אוֹתוֹ עֲשֹׂן בְּיַלְדוּתָם'). דימוי זה, המובא גם בטור 'בארץ סיני',⁴⁴ תורם להצדקת החזרה למקור הקדום של האומה. כמו החזרה אל רגעי הילדות המכוננים, החזרה לסיני מונעת מהיכולת להפעיל מחדש את זיכרון ההיווצרות הלאומי – זיכרון זה חיוני להתהוותם ולחייהם של יחידים וקהילות. הזיכרון עשוי להתפרץ ישירות, 'מִבְּעַד לְכָל חֵץ', אך הוא גם מתקיים ומתווך באמצעות המסורת, המעידה עליו, מתרגמת אותו ללשון חוק וערכים ומנציחה אותו.

שני הטורים הללו, שנכתבו בסתיו 1956, הם דוגמאות חריגות יחסית בכתיבתו של אלתרמן לאופן שמונח תאולוגי משמש להאדרת אירועים פוליטיים. עם זאת, בהמשך הדיון יתברר כי למרבית המופעים של לשון תאופוליטית בשירים שפורסמו בתוך 'הטור השביעי' העניק אלתרמן משמעות ביקורתית נוקבת, ובייחוד בהקשר של ביקורת על רשויות המדינה.

ביקורת השיח התאופוליטי המשיחי בשנות החמישים

התבטאויותיו התכופות של דוד בן־גוריון בנוגע לצביונה המשיחי של הציונות, בעיקר לאחר הקמת המדינה, באו לידי ביטוי מזוהך בהודעתו בכנסת עם תום מלחמת סיני אשר בישרה על ייסוד מלכות ישראל השלישית. הגם שהוא נמנע לחזור על התבטאות זו ואף היה מוכן בלחץ המעצמות להסיג את כוחות צה"ל מסיני שנכבשה, אינטלקטואלים לא מעטים ראו חובה לעצמם למתוח ביקורת נוקבת על השיח המשיחי ונגד השימוש הפוליטי בו. אלתרמן כתב חלק משירתו בזיקה ישירה לעמדות ביקורתיות אלה.

ישעיהו ליבוביץ היה מהראשונים שהתנגדו נחרצות לקישור בין השיח התאולוגי למדינה. בעקבות טבח אורחים בכפר קיביה בידי חיילי צה"ל (1953), אשר הוצג כתגובה לרציחות חוזרות ונשנות של אזרחים ישראלים בידי מחבלים שחדרו ארצה מירדן, הוא שאל –

מאין בא לנו הנוער הזה, שלא חש מעצור ומניעה נפשית לבצע בידינו את הזוועה?
[...] והרי נוער זה לא היה אספסוף, אלא הנוער שגדל ונתחנך בערכי חינוכנו הציוני, במושגי ערכי האדם והחברה. דבר זה הוא מן התוצאות של השימוש בקטגוריה הדתית של קדושה לעניינים ולערכים חברתיים, לאומיים ומדיניים – שימוש שהוא רווח אצלנו בחינוך הנוער ובהסברה ציבורית: מושגי הקדושה – א.ז. מושגי המוחלט שמעבר לכל הקטגוריות של החשיבה וההערכה האנושית – מועברים אל החולין. [...] השימוש במונח של התנ"ך והסידור לגבי ערכי תודעתנו והרגשתנו האנושיים ולגבי הכוחות המניעים של פעולתנו הלאומית־מדינית – שימוש זה גורם שגם האסוציאציות של קדושה – א.ז. של תוקף מוחלט – הכרוכות בכינוי זה מועברות אל ערכים אלה. אם

העם ושלומו והמולדת ובטחונה הם קודש, ואם החרב היא היא 'צור ישראל' – אז גם קיביה אפשרית ומותרת.⁴⁵

להבדיל מהתפיסה הרווחת, ליבוביץ טען כי המעשה משקף לא כישלון בחינוך אלא דווקא תוצר של מערכת חינוך אשר מקנה למדינה ולביטחונה מעמד דתי של קדושה. השיח התאופוליטי לדידו הוא שאחראי להאדרת המדינה לכדי ערך מוחלט ומציב אותה מעל כל שיקול או ערך מוסרי של בן אנוש. בו בזמן הוא הצביע בעקיפין על הסגנון האינסטרומנטלי והתעמולתי של השימוש במונחים תאולוגיים אלו, שכן מטרתם העיקרית הייתה רתימת הנוער והציבור הרחב לקידום מטרות לאומיות-פוליטיות גרדא.

חריפה לא פחות הייתה הביקורת שמתח נתן רוטנשטריך על טענתו של בן-גוריון בדבר סגנונו המשיחי של העידן הנוכחי. רוטנשטריך התמקד בדחיית הגישה המציגה את התקופה כאירוע של 'קפיצה היסטורית' טרנספורמטיבית. גישה זו משתמעת כהתכחשות למונח 'המשכיות' בנוגע לעבר הגלותי המידי:

השאלה המרכזית היא אם אפשר להעריך תקופה היסטורית כלשהי, ואפילו תקופה זו של התכוננות מדינת היהודים וקיבוץ גלויות, כתקופה משיחית. אני נוטה לחשוב שאין אנו יכולים להשתמש אלא שימוש מטאפורי בלבד לגבי מציאות היסטורית כלשהי על פי אמת מידה של הרעיון המשיחי. הרעיון המשיחי מסמן את גמר ההיסטוריה. את גמר החיים בתוך הזמן הממשי, ואילו אנחנו בהתכוננות מדינת היהודים אך נכנסים לתוך ההיסטוריה, והרבה שאלות שעמים אחרים כבר פתרו משום שחיו חיים היסטוריים מלאים, אנו עומדים רק בראשית פתרונן. כיצד נוכל לומר שיש משמעות שורשית אמיתית, לא מטאפורית בלבד, לתקופתנו כהגשמה של החזון המשיחי?⁴⁶

מרבית התבטאויותיו של בן-גוריון מלמדות כי הוא השתמש במונח 'משיחיות' מטפורית, ומשמעותו נסמכה לא על התרחשות על-טבעית או על-היסטורית אלא על רעיון של מהפכות אשר לה ביטוי כפול: ראשית, בהקמת המדינה ובניצחון במלחמת העצמאות; ושנית, בדרישה לחיים מהפכניים מתמשכים שמטרתם יצירת עם חדש באמצעות כור היתוך של אוכלוסיות מגוונות.

הרעיון המשיחי – אשר היה בעיניו מושך מהמונח 'מהפכות' בשל כוחו לגייס את הנוער ובעקבות ניתוקו מהשיח הסוציאליסטי-מרקסיסטי שאפיין את ראשית הציונות – נועד לשמש בסיס לחינוך הציבור הישראלי לנכונות לחיות במצב חירום קבוע. נכונות זו הייתה נחוצה לצורך נשיאה במשימות לאומיות ארוכות טווח (ובהן קיבוץ גלויות, התיישבות בכל חלקי הארץ וכור היתוך חברתי-תרבותי). וכן שיח זה נועד לשמש אבן שואבת עבור יהדות ארצות הברית, שלא נענתה לקריאותיו החוזרות לעלות ארצה. למעשה, השיח המשיחי היה

45 ישעיהו ליבוביץ, תורה ומצוות בזמן הזה – הרצאות ומאמרים, מסדה, תל אביב תשי"ד, עמ' 172-173.

46 דוד אוהנה, משיחיות וממלכתיות – בן-גוריון והאינטלקטואלים, בין חזון מדיני לתיאולוגיה פוליטית, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע 2003, עמ' 322.

כלי מרכזי לשינוי המהפכנות למחויבות מתמדת ועממית, אשר מבוססת על הקרבה עצמית מרצון למען אידאל משותף; זו אוירה⁴⁷ של מעשים גדולים, 'מפעלים' היסטוריים, שהשגרה של חיי המדינה רק עלולה לצנן אותה, לערער על נחיצותה והכרחיותה ולסכן את המשך קיומה; מכך חשש בן-גוריון:

משיח טרם בא ואיני מאחל למשיח שיבוא. ברגע שמשיח יבוא – יחדל להיות משיח. כאשר תמצאו כתובתו של משיח בספר הטלפונים – אין הוא משיח יותר... אבל נחוץ משיח על מנת שלא יבוא. כי ימות המשיח חשובים יותר ממשיח, והעם היהודי חי בימות המשיח, מצפה לימות המשיח, מאמין בימות המשיח, זוהי אחת הסיבות העיקריות לקיומו של העם היהודי. [...] תקראו לזה מהפכה, תקראו לזה ימי משיח – אנחנו עומדים בתוך הדבר, והוא לא נפסק ולא יכול להיפסק – אלא אם חלילה תימחה מדינת ישראל מעל פני האדמה.⁴⁸

אפשר לקבוע כי השיח התאופוליטי של בן-גוריון חרג מתפקיד של אמצעי תעמולה או חינוך בלבד ונועד לשמש בסיס אידאולוגי לכינון 'מצב חירום מתמשך'. מצב זה, להבדיל מתפיסות שמקושרות להשעיית החוק או לביטול סמכויות פרלמנטריות,⁴⁹ התבטא בעיקר ביצירת אווירת גיוס מתמדת. אווירה זו נחשבה הכרחית, שכן לדעתו בלעדית עמד קיום המדינה בסכנה – סכנה זו נבעה לא מאיום חיצוני, כמו שמקובל לחשוב, אלא מחשש להתפרקות הפנימית.⁵⁰ לענייננו חשובה במיוחד תגובתו של עקיבא ארנסט סימון לשיח התאופוליטי של ראשית שנות המדינה וטענתו שמדובר בהשטחה פוליטית של רעיון ימות המשיח תוך כדי התעלמות ממשמעותו הדתית:

47 בבסיס המונח 'כור היתוך' עומדת ההנחה שאפשר להתיך יסודות חברתיים לתרכובת חדשה, והתהליך דורש 'מפרטורה חברתית' גבוהה של מצב חירום. בן ציון דינור טען כי ללא אווירה כזו תיכשל הקליטה הרוחנית, שכן תהליכי מזיגה דורשים חום חברתי. שם, עמ' 70. יצחק גרינבוים הגדיר בדבריו את עמדת בן-גוריון והדגיש כי נדרש מצב חירום מתמשך: 'הטמפרטורה צריכה להתבטא בזה שידעו כי עוד לא גמרנו. המשיח טרם בא'. שם, עמ' 84. לדידו, יש לשמר תודעת מאבק וגבורה בקרב העולים והוותיקים כאחד, שכן ללא מתח חירום זה לא תתקיים המדינה.

48 אוחנה, משיחיות וממלכתיות, עמ' 114-115.

49 כך סבר שמיט. הנ"ל, תיאולוגיה פוליטית, עמ' 25.

50 יהודה שנהב טען כי בישראל קיים 'מצב חירום מתמיד', המאפשר את השעיית שלטון החוק במסגרת החוק עצמו. יהודה שנהב, 'חללי ריבונות, החרג ומצב החירום – לאן נעלמה ההיסטוריה האימפריאלית?', תיאוריה וביקורת, 29 (2006), עמ' 206. להבדיל מקרל שמיט, שנהב מזהה את הפיכת החירום למצב קבע לא רק בזירה הביטחונית, אלא גם בזירה הכלכלית, דרך מנגנונים כמו 'חוק ההסדרים' המקפא חוקים בהליכים מזורזים (שם, עמ' 207). לדברי ג'ורג'יו אגמבן, תופעה זו של 'מצב חירום בחסות החוק' מאפיינת את הדמוקרטיות המודרניות ומסבירה את הקרבה בינן ובין משטרים טוטליטריים. אגמבן הדגיש כי סמיכות זו מאפשרת מעברים מהירים בין דמוקרטיה פרלמנטרית לטוטליטריות, כמו שאפשר לראות בנפילה לגזענות קיצונית ובצמיחת פשיזם חדש באירופה. ג'ורג'יו אגמבן, 'הומו סאקר – הכוח הריבוני והחיים החשופים', בתוך: שי לביא (עורך), טכנולוגיות של צדק: משפט, מדע וחברה, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2003, עמ' 407.

ריקונו של המושג 'ימות המשיח' מתוכנו המוסרי ומיעודו הדתי וזיהויו עם הישג פוליטי בלבד, פותח פתח לחמורה שבסכנות האורבות לכל מפעל של בשר ודם: השתקת המצפון, הנובעת מהענקת זוהר כמעט-אלוהי למעשי אנוש. חופש הביקורת מבוסס על ההנחה שהמדינה ונושאייה עלולים לשגות. לפיכך נותן הרמב"ם סימן היכר נוסף לימות המשיח: חידוש הנבואה. [...] הביקורת הטמונה ברוח הנבואה נחוצה ב'ימות המשיח' לא פחות אלא יותר מאשר בתקופת הגלות: העצמאות המדינית תגדיל את אחריותו המוסרית של עם ישראל בהעניקה לו תחומים נוספים של פעולה וחופש הכרעה. ההביאו איפוא 'ימות המשיח' שלנו להתחדשות מוסרנו ולהחמרת יתר כלפי עצמנו? אותה רבנות ראשית, שלא מיחתה על השימוש החילוני במושג 'ימות משיח' – כלום ניסתה להעמיד את דרכיה של המדינה בפוליטיקה ואת אורח חייהם של אזרחיה במבחני הצדק והמוסר של הנביאים?⁵¹

ליבוביץ טען שהשיח התאופוליטי מביא בהכרח למעשי זוועה נטולים בלמים מוסריים משום שהוא עושה את המדינה ערך מקודש אשר מאפיל על ערכי מוסר אוניברסליים, ואילו סימון קבע כי השיח התאופוליטי האוטנטי (כך לדבריו בהגותו של הרמב"ם) אמור להכפיף את המדינה ואת המערכת הפוליטית לעקרונות המוסר. לפיכך אימוץ הרעיון המשיחי בחברה מודרנית חילונית אמור לא רק לכלול אישור תאולוגי לסמכותה של הריבונות המדינית אלא בראש ובראשונה לחייב הקפדה יתרה מצד המדינה על ערכי מוסר עליונים ועל ביקורת מוסרית עצמית ולא תלויה (כמו הנביאים לפנינו) של המדינה והחברה, כלומר השיח התאופוליטי בצורתו החילונית הפופוליסטית עלול להפוך את המערכת המדינית לכוח לא מבוקר, ואילו בצורתו המסורתית הוא עשוי לרסן ולכוון את התנהלות המדינה על סמך עקרונות מוסר.

הדילמה שניסח סימון משליכה גם על עמדותיו של אלתרמן. הוא תמך בעמדת בן-גוריון שהאווירה הציבורית המגויסת – הנובעת מנחישות פנימית, ולא מכפיית השלטון – היא תנאי הכרחי להמשך מימוש משימות ה'גאולה'. משום כך לא חשש אלתרמן להשתמש בשיח התאופוליטי בשיירי 'הטור השביעי' כדי להעניק משמעות עליונה למעשה הציוני, גם בתקופה שדעכה יוקרתו של שיח זה. עם זאת, אלתרמן האמין כי קיום המדינה אינו ערך 'מקודש' בפני עצמו אלא הוא תלוי ביכולתה לשמור על נורמות של צדק, אמת ושוויון, כמו עמדתו של סימון. השיח התאופוליטי שימש אפוא את אלתרמן מצד אחד בתור כלי להכשר של הריבונות והמעשה החלוצי ומצד אחר בתור כלי לביקורת הריבונות בשם ערכי מוסר אוניברסליים שמקורם תאולוגי-מקראי.

51 עקיבא ארנסט סימון, **האם עוד יהודים אנחנו – מסות, ספרית פועלים**, תל אביב 1982, עמ' 34.

ביקורת השלטונות

בטור 'מנגד להר' (9 בנובמבר 1956), שדימה את כיבוש סיני לשחזור של מעמד הר סיני, נכתב: 'בפאתי דרום של שדה הקרב, נושא/ ראשו בעב הקר החרם והנוף'.⁵² חודש ימים אחרי כן, כאשר החלו להתבהר הפרטים המצונזרים על אודות טבח כפר קאסם, שאירע ביום פרוץ מלחמת סיני, פרסם אלתרמן את הטור 'תחום המשולש'. טור זה כלל ביקורת נוקבת על הממשל הצבאי, על המונחים המסולפים שהנחו את מדיניות הממשלה בנוגע לערביי ישראל ועל הסתרתו המתמשכת של האירוע מעיני הציבור.⁵³

הטור 'תחום המשולש' נחתם במילים 'בפאתי דרום של החרם הזאת קמים צוקיו של הר עשרת הדברות',⁵⁴ המרמזות לציווי 'לא תרצח',⁵⁵ שהופר הפרה חסרת תקדים. אם כן, דימוי הר סיני, המסמל את התגלות האל לעמו ואת הצווים והאיסורים האלוהיים העקרוניים ביותר, שימש את הטור הפוליטי של אלתרמן שימוש כפול: הן באישור תאולוגי לכיבוש סיני ולתביעת הבעלות ההיסטורית עליו, הן בביקורת נוקבת על המדיניות הרצחנית כלפי המיעוט הערבי במדינת ישראל.

הביקורת על טבח כפר קאסם התנסחה בלשון הרומזת שוב ושוב לתשתית המקראית-נבואית שהגדירה את הגבול המוסרי אשר המדינה ורשויותיה לא כיבדו. כך, האירוע מתואר באמצעות הביטוי 'קול דמי נקיים' המשלב בתחכום בין זעם האל על רצח האח המוסתר⁵⁶ לדברי התוכחה של הנביא.⁵⁷ בתיאור הטבח הובאו עוד מונחים מקראיים, כגון 'זענה',⁵⁸ 'תועבה',⁵⁹ 'נבלה שנעשתה בישראל',⁶⁰ ו'מעשה דמים'.⁶¹ אפילו הזעזוע מכך שהטבח לא עורר תגובה ציבורית נרחבת – 'לא יתכן צביר בך הפרה/ שלא יהם לעת מקרה כזה'⁶² – רומז לסיפור רות המואבייה,⁶³ המשמש דוגמה לאכפתיות ציבורית וליחס מופתי לגר. השימוש במכלול המונחים המקראיים, המייתר את השימוש במונח הפוליטי 'טבח' (המוזכר רק בפתח הטור), נועד לשוות לקול הדובר ולמרחב התאולוגי שהוא מפעיל סמכות עליונה אשר חורגת מסמכותו האישית של הכותב. קול התוכחה איננו שליח האל

52 אלתרמן, **הטור השביעי**, ה, עמ' 184.

53 חיה שחם, 'בין דין לחשבון-נפש – נתן אלתרמן על פרשת הטבח בכפר קאסם', **מחקרי משפט**, יח (2002), עמ' 399-416.

54 אלתרמן, **הטור השביעי**, ב, עמ' 358.

55 שמות כ יב.

56 'קול דמי אחיך צעקים אלי', בראשית ד י.

57 'גם בכנפיה נמצאו דם נפשות אביונים נקיים', ירמיהו ב לד.

58 ירמיהו כד ט.

59 ירמיהו ב ז.

60 ירמיהו כט כג.

61 'אנשי דמים', תהלים נה כד.

62 אלתרמן, **הטור השביעי**, ב, עמ' 357.

63 'ותהם כל העיר', רות א יט.

אלא שליח העולם המקראי, ובמידה רבה שליח העברית עצמה: 'כִּי מִסְרָבֶת הָעֵבְרִית / לְדָלֵג עַל נֶבֶלָה שְׁנַעֲשָׁתָה בִּישְׂרָאֵל. כֶּךָ אִפִּי הַלְשׁוֹן הָזֹאת. כֶּזֶה טִיבָה'.⁶⁴ ערכי העברית המקראית מוצבים כקנה מידה עליון אשר בכוחו להפליל את הפוליטיקה הכוחנית הפושעת שנקטו רשויות המדינה.

אלתרמן נקט בשירי 'הטור השביעי' – בהיפוך מוחלט משימושו המעודן והמרומז בלשון המקראית בשירתו הלירית, אשר תאם את תפיסת האוטונומיה של המשורר המודרני בנוגע למקורותיו – אסטרטגיה תאופוליטית מופגנת: הלשון המקראית מוצגת ישירות ובלתי מירכאות, המסמנות מרחק אירוני,⁶⁵ ובכך היא נזכרת לא בתור עבר מיושן אלא בתור גילוי מחודש של נחיצותה, חיוניותה וקרבתה של העברית הקדומה. שימוש זה נהיה כלי מרכזי במאבקו של אלתרמן, ומטרתו להעניק סמכות והקשר מוסרי-נבואי לביקורתו הפוליטית החריפה על הכשלים המוסריים של מדינת ישראל הריבונית.

שירו של אלתרמן, המוחה על אלימות החיפוש שערך צה"ל בכפרים ערביים ליד נצרת בקיץ 1952,⁶⁶ נפתח בהצגת מועקת הדובר: 'בְּתִמְהוֹן, בְּזַעַף, בִּישִׁיבָה אֶל עֲקָרִים, בְּרָגֶשׁ מוֹעֵקָה עֲקֻשָּׁת וְנוֹגֶשֶׁת, קְרָאִי וְכִמּוֹתֵי הָלֹא וְדֹאִי קְרָאוּ רָבִים / כִּיצַד הוֹגֵן כְּבוֹדוֹ שֶׁל צֹהַ"ל בְּמִלֵּאת הַכְּנָסֶת' ('סערה על פני סדר היום').⁶⁷ השימוש המודגש בצירוף 'ישיבה אל עקרים' הוא ציטוט ישיר מפרק ההקדשה של ספר יחזקאל,⁶⁸ ששם נשלח הנביא לעם אשר צפוי לסרב להקשיב לו: 'וְאַתָּה בֶן אָדָם אֲל תִּירָא מֵהֶם וּמִדְבָּרֵיהֶם אֲל תִּירָא כִּי סָרְבִים וְסִלּוֹנִים אוֹתָךְ וְאֶל עֲקָרִים אַתָּה יוֹשֵׁב'. שילוב הרגשת המועקה והזעף האישית של המשורר עם הלשון הנבואית מטרתו לכונן את סמכותו של הדובר ולהבליט את המרחק הערכי בין קנה המידה המוסרי שלו ובין נמעניו – המיוצגים במילים 'סרבים, סלונים ועקרים' (מיני קוצים); דברי התוכחה מופנים אל הסביבה העוינת הזאת.⁶⁹

64 אלתרמן, **הטור השביעי**, ב, עמ' 355.

65 הנ"ל ניסח ברשימתו 'סוד המרכאות הכפולות' (1938) עמדה תאורטית חריפה שייחסה למירכאות הכפולות כוח ביקורתי נחרץ ואפקט של דיכוי והדברה סמנטית: 'הן מדבירות את המושגים כהדבר אריות, הן כולאות אותם בסוגר שממנו אין דרך אלא אל הקרקס [...] כל הרופף והחייב בסדרי-עבר, כל הרואה את שרידי האמת והכוח פגים ממנו, יודע כי מִיָּדָן יבוא סופו'. הנ"ל, **סער ופרץ: פרוזה ומאמרים, 1940-1931**, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2019, עמ' 274. עמדה זו משמשת בסיס להבחנה ברורה בשירי **הטור השביעי**: הלשון המקראית – המייצגת אמת מוסרית ומקור תרבותי אינטגרלי ואותנטי – מובאת ללא ציון זרותה הסגנונית; לעומת זאת, הלשון הפוליטית העכשווית, ובעיקר ססמאותיה, מיוצגת קבוע במירכאות כפולות כדי לסמן את שקריותה, ריקנותה וחוסר האמת המוסרית הטמון בה. בכך כונן אלתרמן את ההפרדה בין האמת המוסרית התאופוליטית ובין השקר הפוליטי הציבורי.

66 את פרטי האירוע עיכבה הצנזורה, והם נחשפו רק בעקבות דרישת חבר הכנסת תופיק טובי.

67 אלתרמן, **הטור השביעי**, א, עמ' 284.

68 יחזקאל ב ו.

69 דן לאור התייחס לקורפוס 'שירי המשא' של אלתרמן והשתמש במונח 'נבוא' לתיאור פרסונת הדובר כמטיף ומבשר בעל שליחות דידקטית. דן לאור, 'שירי הטור השביעי' לנתן אלתרמן, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 1972, עמ' 188-205. בו בזמן קבע לאור כי

גם טוריו הרבים של אלתרמן בנושא מדיניות העלייה הסלקטיבית בשנות החמישים שימשו זירה מרכזית לשימוש בלשון מקראית ובערכי המוסר שלה, מתוך יישום ישיר של האסטרטגיה התאופוליטית. המשורר הגדיר את מדיניות הגבלת העלייה – אשר אילצה משפחות מצפון אפריקה לזנוח הורים, חולים ואף ילדים – במונחים דתיים נחרצים 'דְּכָרִים שְׁהֵמָּה חָרָם, שְׁהֵם אֲסוּרִים' ובתור 'חֲלוּל הַשֵּׁם'.⁷¹ את השיקול הכלכלי שהנחה מדיניות זו הוא כינה 'סְעִיף אֲשֶׁר הִחָטָא קָבַל בּוֹ תִּקְוָה מִמֶּלֶכְתִּי'.⁷² אלתרמן תבע במפורש הכרה בעליונות החוק והעיקרון התאולוגי בנוגע לכל שיקול פוליטי ופסק: 'פּוֹסְחִים הֵמָּה עַל חֶק מִחֻקּוֹת אִישׁ וְאֶל'.⁷³ כאשר עלה החשש מנעילת שערי העלייה ממרוקו (עם שחרורה מעול צרפת) שב אלתרמן ותבע עלייה חופשית, תוך כדי שימוש בקול התוכחה המקראי המאיים: הוא תיאר את שער העלייה שבעצמו 'שׂוֹאֵל אֵיךְ דּוֹר שֶׁל לֹחֲמִים וְשֶׁל בּוֹנִים, / אֵיךְ דּוֹר אֲשֶׁר שָׁרָה עִם שְׁמִשׁ בְּגִבְעוֹן / שָׁלֵב, בְּהִגָּשְׁמַת חֲזוֹן הַחַיּוֹנִים / שֶׁל תַּחֲתִית עִם, תִּבְלִין כְּזֶה שֶׁל חֲטָא'.⁷⁴ תיאור חריקת השער כ'נוקמת וגוטר' ממחיש את נוכחותו המאיימת של 'אֵל קְנוֹא וְנִקָּם'⁷⁵ ומכוון את הפוליטיקה כמושא לשיפוט תאולוגי עתידי. תורמת לכך הרמיזה לתיאור האל כ'פֶּקֶד עֶזְרָא'.⁷⁶ הניגוד מחודד באמצעות הצגת בני הדור כגיבורים וכשותפים למימוש חזון התחייה הלאומי (כמו יעקב שָׁרָה 'עם אלהים ואנשים'⁷⁷ וכמו יהושע שהעמיד את השמש בגבעון), שמטרתה לא רק לפארם אלא בעיקר להגדיר את מדיניות העלייה הסלקטיבית כטעות לא נסלחת. בכך הרטוריקה התאולוגית מגויסת נגד שיקולי הפוליטיקה הפנימית ומגבלות התקציב, וקוראת לחשיבה במונחים של תחייה לאומית רחבה.

אלתרמן ויתר על היומרה המוסרית-רוחנית המלאה הטמונה בנבואה המקראית. שם, עמ' 205. בהמשך לכך, גידי נבו התמקד ב'שיר הנבואי' הלאומי של אלתרמן והרחיב את הדיון מתוך הדגשת הממד הפואטי של כתיבה זו: 'רוטטת פאתוס', חותרת אל הנשגב, ומאופיינת בפניות חגיגיות, ציווי, השבעה וזעם, שתפקידה 'חישול לאומי'. ראו: גידי נבו, 'לאור המציאות: שירתו העיתונאית של נתן אלתרמן', הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2018, עמ' 83, 86. אולם אפשר להעיר על הגישות האלה: ראשית, רבים ממאפיינים פואטיים אלה (כגון פאתוס ופניות חגיגיות) רווחים גם בשירתו הלירית (פְּחוּץ לְדוּגְמָה), ולכן אין בהם לבדם כדי לאפיין בייחוד את שירתו הפוליטית כ'נבואית'. שנית, השימוש במונח 'נבואי' המוצע כאן נובע בראש ובראשונה לא מהתייחסות לאירועי עתיד אלא מהביקורת המוסרית-רוחנית הפוליטית המנוסחת באמצעות רמיזה מפורשת לדברי הנביאים המקראיים. אם כן, הממד הנבואי בשירתו של אלתרמן חלקי וממוקד; אין הוא משחזר את יומרת הנבואה המקראית השלמה (דוגמת תחזית עתידית או התגלות) אלא הוא אמצעי רטורי-תאופוליטי שמטרתו למקד את הביקורת הפוליטית תוך כדי הסתייעות בסמכות מוסרית עליונה.

70 אלתרמן, **הטור השביעי**, ב, עמ' 63.

71 שם, עמ' 64.

72 שם, עמ' 62.

73 שם, עמ' 64.

74 הנ"ל, **הטור השביעי**, ה, עמ' 485.

75 נחום א.ב.

76 שמות כ ד.

77 בראשית לב כט.

עימות בין העקרונות התאופוליטיים של שיבת ציון למדיניות הממשלה חוזר בהקשרים רבים, כמו שמודגם בטור 'ריצתו של העולה דנינו', המתאר מקרי ביזוי של מועמדים לעלייה על ידי הסוכנות היהודית: 'בְּכָל אוֹתָם חֲדָרֵי מִינִין, עוֹמְדָה בְּלִי נִיד / שִׁיבַת צִיּוֹן וְהִיא יוֹם יוֹם מִכָּה פָּנִים / בְּיַד חֻקָּה נּוֹחָה וּפְחָדָנִית'.⁷⁸ שיא הביקורת מתואר כאשר דנינו, החושש מגילוי צליעתו במבחן ההתאמה, זוכה להתערבות אלוהית: 'וְאַל עֲלִיּוֹן שָׁמַע! וְכֹה אָמַר לוֹ אֵל: / רוֹץ, רוֹץ, עֲבָדִי דָנִינוּ... רוֹץ כִּי לֹא תִמָּעַד. / אֶתְּךָ אָנִי! אִם זֶה הַחֵק לְיִשְׂרָאֵל, / יָכוֹל נוֹכַל לוֹ שְׁנִינוּ בְּאֶחָד! // [...] רוֹץ, רוֹץ וְאַל תַּחַת'.⁷⁹ החוק הישראלי שמוגדר 'חֻקָּה נּוֹחָה וּפְחָדָנִית' נזכר כאן כניגוד חריף לחוק האלוהי, הנרמז בפסוק, 'כִּי חֵק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לְאַלְהֵי יַעֲקֹב'.⁸⁰ הבטחת האל להשעות את החוק הפוליטי נתמכת ברמיזות מרובות: מצד אחד לדברי העידוד של כלב לפני הכניסה לארץ ('יָכוֹל נוֹכַל לָהּ'),⁸¹ ומצד אחר להבטחת ההגנה הנבואית ('כִּי תַעֲבֹר בְּמִים אֶתְּךָ אָנִי').⁸² צפיפות ציטוטים אלו מגיעה לשיאה בהכרת המושפל כבחיר האל ('עֲבָדִי דָנִינוּ', על משקל 'עֲבָדִי יַעֲקֹב'),⁸³ תוך כדי קישור ישיר לסוגיית העלייה וההבטחה לשיבה מן הגלות. המונחים התאופוליטיים נזכרים לרוב כאשר המשורר שולל שלילה גורפת כל עמדה פוליטית ממסדית שאינה עולה בקנה אחד עם עקרון הצדק והמוסר של האנושות, שאלתרמן הגדיר אותו חוק אלוהי מוחלט.⁸⁴

אלתרמן התערב באופן פעיל גם במחאת אנשי ההתיישבות על מדיניות שהפלתה לרעה את הפריפריה ובאה לידי ביטוי בהיעדר חיבור של יישובי הספר לרשתות מים, חשמל וטלפון, באי-מימון השמירה על היישובים וכן בהלנת שכרם הממושכת של המתיישבים. בטור 'אל ראש התור' (17 בספטמבר 1954) הוא הגדיר את הליקויים המנהליים הללו 'אֶבְסוּרִידִים כֹּה עֲזִים וְשִׁשְׁרָשִׁים / עַד שֶׁכְּמַעַט שִׁטָּה וּמְדִינִיּוֹת הֵם'⁸⁵ וראה בהם 'עוֹלָה מְרָה'. אלתרמן הציב את הסכסוך במונחים דתיים, ובתוך כך הוא תקף את הצביעות האידאולוגית: 'אִם כְּחֶדְשִׁי מַחְצִית שָׁנָה (זו הָעֶבְדָּה!) / דּוֹרֵשׁ אָדָם שְׁכָרוֹ [...] אֵל נְשׁוּחָח עַל קִדְשֵׁת הָעֶבְדָּה, / מוֹטָב כִּי נְדַבֵּר קֶצֶת עַל חִלּוֹל הַקֶּדֶשׁ'.⁸⁶ המשורר הצביע על עימות חזיתי

78 אלתרמן, **הטור השביעי**, ב, עמ' 57.

79 שם, עמ' 58.

80 תהלים פא ה.

81 במדבר יג ל.

82 ישעיהו מג ב.

83 ירמיהו מז כז.

84 עימות דומה בין חוק פוליטי חולף לחוק במעמד מוסרי-תאופוליטי עליון מתואר בטור 'אמא כבר מותר לבכות', המביע שבח למעפילים אשר בתעוזתם הצליחו להתגבר על ההגבלות ועל המכשולים הבין-לאומיים שהוצבו בפני העלייה הבלתי לגלית לאחר מלחמת העולם השנייה. אלתרמן כונן את ההיררכייה הזאת במטבע לשון תמציתי ומכריע: 'וְהַחֵק יִנְצַח אֶת הַחֵק'. אלתרמן, **הטור השביעי**, א, עמ' 25. משפט זה מציג את החוק המוסרי של שיבת ציון כמקור סמכות עליון, אשר מבטל את תוקפו של החוק המדיני המגביל והלא מוסרי.

85 ה"ל, שם, ב, עמ' 92.

86 שם, עמ' 94.

בין העיקרון המקודש (צדק חברתי וקדושת העבודה) למדיניות המטמאת אותו. בהקשר של תנועת העבודה - שאידאולוגיית החלוציות שלה העניקה יוקרה סמלית לחקלאות - תיאר אלתרמן את ריקון המונח 'קדושת העבודה' ממשמעותו המקורית בשל ניצול מניפולטיבי ומתמשך, שהלכה למעשה הוא חילול של אותם ערכים 'קדושים' שהתנועה ניסחה והייתה מחויבת להם.

מעמדה המקודש של ההתיישבות באזורי הספר, הן כעיקרון ביטחוני הן כערך מוסרי עליון, באה לידי ביטוי מובהק בדרך שתקף אלתרמן כל פגיעה בה, ללא הבחנה בין גורמים פנימיים (מדיניות הממשלה) לגורמים חיצוניים (פעולות איבה). הטור 'בחדש האביב' (8 באפריל 1955) שנכתב בעקבות הפיגוע במושב פטיש ב-24.3.1955⁸⁷, מרומם את מראות היישוב, תפאורת החתונה, בגדי העבודה הבלויים וצילי שפות העולים השונות בבחינת 'מְרָאוֹת וְקוֹלוֹת / שְׁמָהֶם לְאֻמִּים נְבָרָאִים בְּצֶלֶם'. הוויית ההתיישבות הראשונית של עולי המזרח מיוצגת כאן כמרכיב הכרחי של בריאת האומה. בהמשך הטור מתואר הציבור אשר 'הִתְעַטֵּף בְּעֶשֶׂן וְהָיָה לְמִזְבֵּחַ' בעקבות הפיגוע, כאשר מותה של האישה הצעירה, המדומה להעלאת קורבן, מעורר היענות ישירה ואישית של אלוהים: 'עֵבֶר לֹא מִלְאָךְ [...] / כִּי אָמַר אֵל בּוֹרֵא לְאֻמִּים: אֲנִי, / אֲנִי אֶעֱבֹר עָלֶיךָ'.⁸⁸ האירוע מקושר לבריאת הלאום 'בצלם' (העתקת המונח התאולוגי לתחום הלאומי) וכן ליציאת מצרים, המזוהה עם בריאת הלאום ב'חדש האביב'.⁸⁹ בו בזמן נוכחות האל הישירה והמנחמת ('אֶעֱבֹר עָלֶיךָ'), המתקשרת למראות ההרג, רומזת לפסוק 'וְאֶעֱבֹר עָלֶיךָ וְאֶרְאֶה מִתְבוֹסֶסֶת בְּדָמֶיךָ וְאֶמַּר לָךְ בְּדָמֶיךָ חַיִּי'.⁹⁰ דחיסת לשון תאולוגית חריגה זו נועדה להעניק מעמד של קדושה וייעוד להתיישבות ולנכונות להקרבה עצמית ולסמן אותה כשלב הכרחי בתחיית האומה, בבחינת שחזור סמלי של בריאת העולם ויציאת מצרים גם יחד.

השימוש הדומיננטי בסמנטיקה של קדושה, של ערכים מקודשים ושל נוכחות האל, המושג באמצעות ציטוטים מרומזים ומפורשים מהמקרא, הוא אסטרטגיה רטורית שתכליתה להכפיף את השיח הפוליטי לשיח תאופוליטי מחייב. הכפפה זו מתבצעת בשתי דרכים עיקריות: ראשית, באמצעות הענקת ערכיות עליונה למושאים חילוניים-לאומיים, כגון עלייה והתיישבות; שנית, באמצעות ערעור נחרץ על התנהלות אטומה או עריצה של המדינה כלפי קבוצות מוחלשות, תוך כדי רמיסת עקרונות הומניסטיים שהיו אמורים להיות מקודשים. עימות חוזר ונשנה זה בין השיח התאולוגי לשיח הפוליטי מציב את התאולוגי הן כבסיס לקביעת ערכים מחייבים הן כנקודת מוצא ביקורתית נחרצת כלפי השלטון. יש לראות בכלל ההכרעות הטקסטואליות הללו חלק מוויכוח פוליטי-תרבותי

87 ורדה פרידמן (1932-1955), בת כפר ויתקין, נענתה לקריאתם של בן-גוריון ומשה דיין לסייע לעולים מפרס ומכורדיסטן והתנדבה בתור מדריכה סוציאלית במושב פטיש. היא נהרגה בהסתננות פאדיזונים למושב ערב חתונה במקום.

88 אלתרמן, **הטור השביעי**, ב, 'עמ' 45.

89 שמות יג ד.

90 יחזקאל טז ו.

רחב שניהל אתלרמן עם הממסד המדיני, אשר התמקד עקרונית בהקצאת משאבים – הן כלכליים (תקציבים לעלייה ופיתוח פריפריה) הן סמליים (הכרה בבכורה האידאולוגית של ההתיישבות העובדת וכלל העולים) – לטובת גורמים אלה.

המדינה כדת – ביקורת המדינה הטוטליטרית

התגברות התופעות המאפיינות את המדינה הטוטליטרית בשנות החמישים, ובמרכזן משפטי הראווה הפוליטיים שהתקיימו בפראג בשנים 1952-1953, מתווספת לדוגמאות קודמות של דיכוי המשטר הסובייטי – לרבות משפטי מוסקווה (1936-1937) ומדיניות ה'טיהורים' הנרחבת שכוונה הן כלפי אינטלקטואלים, רופאים וסופרים שנחשדו באי-נאמנות, הן כלפי בכירים בממסד המפלגתי שביקש סטלין לסלק. משפטי פראג היו שיא חדש מבחינת סגנון ההאשמות ומעמד הנאשמים – מרביתם היו יהודים, והבולט מהם הוא רודולף סלנסקי, מזכיר המפלגה הקומוניסטית של צ'כוסלובקיה – והם הואשמו ב'קשר טרורצקיסטי-טיטואיסטי-ציוני בשירות האימפריאליזם האמריקאי'.⁹¹

אתלרמן עקב מקרוב אחר משפטי פראג ואחר הדיווחים על אודותיהם בעיתונים, ובייחוד בעל המשמר, שנתן בימה לעמדתם של אישים מרכזיים במפ"ם; אלה המשיכו להאמין באמתות ההאשמות ובתקינות ההליך המשפטי (אף שרוב הנאשמים נידונו למוות והוצאו להורג) ומצאו לנכון למחות רק על שרוב שמה של הציונות לפרשה. תגובותיו של אתלרמן לעמדות אנשי מפ"ם, ובעיקר התייחסויותיו החריפות אל המשטר הסובייטי, משקפות את יחסו החשדני והביקורתי כלפי מנגנוני כוח שעשו מעצמם בעלי מעמד עליון, כמו דתי, תוך כדי הפרה גסה של כללי המוסר האנושי, שלילת החירות האזרחית ועיוות מוחלט של המונח 'אמת'. המשטרים הטוטליטריים במאה ה-20, בעיקר בגרמניה ובברית המועצות, חידדו אצל אתלרמן את התפיסה שזיהתה במדינה מנגנון דורסני שאינו משרת את העם, ואפילו לא את האידאולוגיה המוצהרת שלו, אלא פועל למימוש אינטרסים פוליטיים צרים של אנשי השלטון. רתיעתו העקרונית של אתלרמן ממסגרות מדיניות כוחניות התעוררה כל אימת שנתקל בהפרה יסודית של זכויות האזרח, ומשפטי פראג סיפקו הזדמנות מכרעת לעמוד על רתיעתו מהפיכת הרודנות ל'דת חילונית' ועל נקודת המבט התאופוליטית שלו, המציבה את המוסר כסמכות עליונה.

91 הביטוי נזכר בעיתונות הישראלית ביום שישי 21.11.1952. באותו יום דיווחו עיתוני הבוקר בישראל על פתיחת משפטי פראג, שהחלו יום קודם לכן, ב-20 בנובמבר. קול העם, עיתון המפלגה הקומוניסטית, אימץ את נוסח כתב האישום הרשמי מפראג כעובדה מוגמרת והמשיך להשתמש בביטוי זה ובדומים לו כל ימי המשפט כדי להצדיק את הטיהורים. דבר השתמש בביטוי בדרך כלל כדי להמחיש את צביונו האנטי-יהודי והאנטי-ציוני של המשפט. בעל המשמר עורר הביטוי זעזוע עמוק בשל מעצרו של מרדכי אורן, מנהיג מפ"ם, שהוכנס לתוך 'קנוניה' ציונית כביכול. השימוש בביטוי נמשך באינטנסיביות בעיתונות בשבוע המשפט (27.11.1952-20.11.1952) עד ההוצאות להורג ב-3.12.1952.

יעקב טלמון קבע בספרו *ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטליטרית* כי המנטליות המשיחית – הכוח המניע של אידאולוגיות מהפכניות מאז המהפכה הצרפתית – מתגלגלת במהירות לכפייה ולריכוזיות. טלמון ניסח את העיקרון הזה: 'קללה רובצת על כל אמונות גאולה מדיניות: מקום לידתן במאויים של אצילות השרויים בלב האדם, אבל סופן להתנוון ולהיות כליה של עריצות'.⁹² על רקע משפטי פראג הרחיב טלמון את הדיון במאמרו 'יהודים בין ימין ושמאל' ושאל: 'איך זה קרה שמקץ ארבעים שנות משטר מהפכני, שתלו בו תקוות משיחיות מרנינות נפש, ואשר לניצחוננו ולביסוסו תרמו היהודים תרומה עצומה ומכרעת, משטר שחרת על דגלו את סיסמת השחרור של כל אדם ושבת, [...] כיצד אירע שכעבור דור אחד בלבד עורך משטר זה מסע שמד נגד סופרים יהודים, מתכנן תכנית גירוש המונית, מניח לאווירה אנטישמית ונוקט מדיניות עוינת לגבי מדינת ישראל'.⁹³ תשובתו, אף שנוסחה במונחים פסיכולוגיסטיים, התמקדה במבנה הכוח המשטרי: כאשר כוח לא מוגבל ניתן בידי אדם אשר נושא תודעת ייעוד ובשורת גאולה, אין הוא יכול שלא לראות ב'הרהורי לבו האנוכי והשאפתני את קול שר ההיסטוריה'; כך מאמץ ההגשמה האידאליסטי מתרוקן מתוכנו ונהיה 'מלחמה על כוח בין מתחרים על כוח',⁹⁴ והדבר מעורר אדישות ניהיליסטית בקרב הנשלטים.⁹⁵

תגובתו של אלתרמן למשפטי פראג, ובייחוד לפולמוס שניהל עם עמדות אנשי מפ"ם (דוגמת מרדכי בנטוב ורשימותיו בעל המשמר), התבססו על הרגשה כי מדינות עלולות להיעשות מכשיר דיכוי שלטוני נטול מעצורים, שאינו מחויב עוד לערכים הומניסטיים ואף לא לאידאולוגיה המוצהרת שהוא נועד לכאורה לממש. לדעתו את המשטר הסובייטי מאפיינים לא רק 'האמצעים הקשים' שהוא משתמש בהם אלא 'החשכה... / שֶׁבָּהּ הָאֲמִצְעִים הִלְלוּ פִּזְעִים'. / הַחֲשֵׁכָה הַמְשַׁטְרֶתִית הַחֲשֵׁאִית הַמְהִלָּה / שֶׁסָּבִיב מְכֻנָּתָם שֶׁל הָאֱלִים. / זוּ הַמְכֻנָּה שֶׁבְּנִטּוֹב מְאֻמִּין מְרָאשׁ / שֶׁאֵין הִיא עֲלֻלָה לִיד כְּלִיל מִן הַפְּסִים. / שֶׁאֵין לָתֵהוּת עָלֶיהָ וּבְמִפְלֵא לְדָרֵשׁ / אוּ לְפַקֵּק בְּטִיב הַמַּעֲשִׂים וְהָעוֹשִׂים. / [...] לֹא הַמְטָרָה כִּי אִם הַמְשַׁטְרָה / הִיא שֶׁקֶדֶשָׁה, בְּעֶצֶם, / אֶת הָאֲמִצְעִים'.⁹⁶ דימוי המשטר למכונה דורסנית אשר נתמכת על

92 יעקב טלמון, *ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטליטרית*, דביר, תל אביב 1955, עמ' 233.

93 הנ"ל, *אחדות ויחוד – מסות בהגות היסטורית*, שוקן, ירושלים ותל אביב 1965, עמ' 264.

94 שם, עמ' 267.

95 טלמון שב ועסק בספרו המאוחר בסוגיית הסתאבות המחשבה המהפכנית ברגע שהיא מקבלת מעמד של 'דת חילונית' ונהיית משטר דיקטטורי: 'לאומיות וסוציאליזם על כל גווניהם, ניסוחיהם ושלוחותיהם היו הכוחות בעלי השפעה החזקה ביותר בעולם במאתיים השנים האחרונות. ראויים הם שייקראו דתות, או אם נרצה – דתות חילוניות'. Jacob Talmon, *The Myth of the Nation and the Vision of Revolution*, Secker & Warburg, London 1981, pp. 548-549. טלמון הציג את השניות הטרגית של כוחות אלה, שכן 'נושאי הלאומיות והסוציאליזם [...] נענו לחלום של חירות מתוך אותה החרדה שאנו קוראים גאולה מצד אחד, ונענו לאינסטינקט החומס של תוקפנות ושליטה מצד אחר'. באמצעות סמלים ומיתוסים אלה הם הפעילו 'השפעה היפנוטית על בני אדם', ועל כן 'עוררו מעשים של הקרבה אשר נמצא להם הקבלה רק במעשי הזוועה שהם ביצעו', שם.

96 אלתרמן, *הטור השביעי*, א, עמ' 347-348.

ידי משטרה חשאית שאינה נתונה לפיקוח החוק, ואשר רואים בה הוויה אלוהית שמונעת את חירות המחשבה והדעת (כך נרמז במילים 'בגדול ממך אל תדרוש'⁹⁷), מגלם את העיוות של ערכי החברה האנושית. זהו שלטון שמטרתו הראשונה במעלה היא שמירה על כוחו: 'צִדְקוֹ שֶׁל הַשְּׁלֵטוֹן/ הוא הַשְּׁלֵטוֹן עֲצָמוֹ'.⁹⁸ דוגמה בוטה לכך מצא אלתרמן בהדחתו, במשפט הראווה הקצר שנערך לו ובהוצאתו להורג של לברנטי בֶּרִיָּה (Берия), שר הפנים בממשלת סטלין ואחראי ישיר למדיניות ה'טיהורים' שהדיווח עליו נמסר בעיתון המפלגה הקומוניסטית פרבדה בהודעה של שלוש שורות. זו תגובתו: 'אֶמְרָנוּ כִּי יֵשׁ בָּהּ הַכֶּרֶחַ, בְּאוֹתָהּ תִּמְוָנָה/ שֶׁל דִּין/ וְעֲדִיּוֹת/ וְהוֹדָאוֹת מֵרֹאשׁ – / וְלוֹ רַק כְּדֵי לְהַרְבוֹת הַמוֹפְתִים וְלִהְיוֹת מְשַׁעַן לְאִמּוֹנָה/ אֲשֶׁר לְכָל קוֹרְאֵי קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ. // [...] חֲשַׁבְנוּ צָרָה יֵשׁ בְּכָל הַתּוֹסְפוֹת הָאֲמּוֹרוֹת/ אֵךְ זִלְזָלְנוּ בְּכַח הֶדֶת שְׂדֵיָה בְּשִׁלְשׁ הַשּׁוֹרוֹת. // שׁוּרָה וְשׁוּרָה/ וְאַתָּן עוֹד שׁוּרָה/ הַיּוֹצְאוֹת זֹאת הַפֶּעַם מִפִּי הַגְּבוּרָה/ אַחֲרֵי הִרְיָה וְאַחֲרֵי הַקְּבֻרָה'.⁹⁹ במדינה שהשלטון כונן את עצמו כדת חילונית אשר דורשת מהאזרח צייתנות מוחלטת הליכי הצדק והמשפט השגרתיים מזויפים ומבוזיים. מאחורי מראית העין של 'דמוקרטיה עממית' ואידאולוגיה מהפכנית של קדמה ואחוזה אוניברסלית, נחשף מערך כוחני כאילו תאוקרטי, המעניק לרודנות מעמד קדוש ומוחלט שאינו נתון לביקורת. מהלך זה של חשיפת הפן התאולוגי של המרחב הפוליטי – באמצעות אוסף דימויים שחושפים אמת מוסתרת על אודות היחסים החברתיים והפוליטיים – נזכר גם בביקורתו של אלתרמן על רשימות אסיר פראג אשר כתב מרדכי אורן, ממנהיגי מפ"ם; הוא הבהיר את התפכחותו של אורן מ'תמונת אלוהות שמקדם', לאחר שהתגלתה לו 'אלוהותו הנערצת [של סטלין] כמכונת שקרים וסילוף'. אלתרמן תיאר את תומכי המשטר בתור 'מאמינים' שראו בסטלין את 'גואלה של האנושות' והרחיב את הדימוי על פי לשון התפילה: 'שבועות אמונים שנשבעו בכל יום תמיד [...] בקידות ובהשתחויות',¹⁰⁰ ובכך הציג את התאולוגיזציה העקבית של הפוליטיקה כחלק מהפולמוס שנועד לערער את אמונתם של אנשי מפ"ם בצדקתו הוודאית של המשטר הסובייטי. מלבד הפולמוס המידי, שיקפו תגובותיו את חששו הקבוע בנוגע לעריצותם של משטרים ולהסתאבותן הידועה מראש של אידאולוגיות משיחיות (כמו שפירט טלמון); הן המחישו את עמדת המחאה התאופוליטית שלו גם בנוגע לריבונות ולמופעיה במדינת ישראל, ברגעים שהיא איימה 'לירד כליל מן הפסים'.¹⁰¹

אם כן, השימוש התאופוליטי של אלתרמן מתחלק לשני מוקדים רטוריים מנוגדים; אלה משרתים מטרות שונות: הרטוריקה הפתטית והרטוריקה האירונית. הרטוריקה הפתטית

97 בראשית רבה ח ב.

98 אלתרמן, **הטור השביעי**, א, עמ' 350.

99 הנ"ל, **הטור השביעי**, ד (עורכת: דבורה גילולה), הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשע"ג, עמ' 212. הטור רומז ללשון הקדושה: 'קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ קְדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת מְלֹא כָּל הָאָרֶץ כְּבוֹד', ישעיהו ו ג.

100 שם, עמ' 311. 'בטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית' – מתפילת שחרית של שבת.

101 בעניין תגובתו של אלתרמן לעמדת מפלגות השמאל בהקשר זה, ראו: נבו, **לאור המציאות**, עמ' 47-49.

נדרשת כאשר אלתרמן פונה אל הלשון התאופוליטית כאל מאגר של ערכים מוחלטים לאומיים ולחלופין אוניברסליים – אשר המדינה מחויבת להם והם אמורים לשמש חלופה לעריצות השלטון. לעומת זאת, הרטוריקה האירונית משתמשת באותו מאגר לשוני כדי לחשוף ולבקר את ניכוס וסילוף מונחי הקדושה על ידי השלטון הרודני.¹⁰²

תאופוליטיקה אנטי-ממלכתית

הביקורת ראתה במחזור שירי **עיר היונה** מקשה אחידה של שירת הלל למדינה ולפרויקט הציוני, שירה משיחית, אסכטולוגית,¹⁰³ ובכלל זה שירים שמעלים על נס את הקיום הטרום-מדיני של היהודים בגלויותיהם. אלתרמן זיהה את ייחודו של עם ישראל דווקא בנוודותו הנצחית ובריחוקו מכל סממן של כוח (להבדיל משאר אומות העולם), ממלחמות ומממלכתיות. ניכרת כאן זיקה עמוקה בין עולמו הלירי-אסתטי של אלתרמן ובין שירתו הפוליטית: דמות ההלך (המרכזית ביצירתו המוקדמת, כגון **בפוכבים פחוצי**) משמשת מפתח להבנת הערצתו לאומה המסרבת לאבד את צביונה הנוודי. סירוב זה להיקשר לריבונות ולטריטוריה מסוימת נחשב אמצעי לשמירת הייחוד, מתוך ודאות כי אימוץ ההיגיון הכוחני עלול להאפיל עליו. עם זאת, אין מדובר רק בדיון היפותטי. המחזור משקף את הבנתו של המשורר את התמורה המהותית שחוזה העם היהודי עם הקמת המדינה ומלחמת העצמאות. תמורה זו, שאלתרמן מברך עליה בחלקים נרחבים משירי **עיר היונה**, נחשפת בו בזמן כאיום ממשי על זהותו ועל ייעודו ההיסטורי של העם:

זֶה לִילָה חֲדָשׁ בּוֹ נִקְבַּע מִהֶלֶךְ / תּוֹלְדוֹתֶיהָ עַל פִּי חֻקָּתָהּ שֶׁל מַתְכָּת / וְעַל פִּי מִשְׁאֵם
הָעָרִיץ וּמִפְרָךְ / שֶׁל כִּלִּים עֲשׂוּיִים בְּצִלְמָהּ שֶׁל מַמְלָכָה, // [...] עִם כָּנָף דָּגָל עַל פְּנֵי
רְכֵלָתָה וִיבֹלָה, / עִם טְבִיעַת דְּמוּת דִּיּוֹקְנָהּ עַל מִגֵּן וְשֵׁטֶר כֶּסֶף. / לִילָה קָרָה, לִיל תְּמוּרָה,
בּוֹ נִפְרָץ עֲגֻלָּה / וּבִחְרָגָה מִתּוֹכָהּ כָּמוֹ פֶּגַע אֵיזָה קָסָם / שֶׁנִּלְוָה לָהּ עַד כֹּה לִיחּוּד וּסְגֻלָּה.¹⁰⁴

הסגולה המקראית המותנית בשמירת הברית בין העם לאלוהיו ('ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים')¹⁰⁵ מתפרשת באופן שמדגיש את הניכור בין עם ישראל ובין 'חוקתה של מתכת', כלומר למדינה. פרשנות זו מציבה את הסגולה כחלופה מובהקת להיגיון הפוליטי הריבוני, אשר מכיר בערכם של סממני שלטון, כגון דגל ומטבע, ומרומם את דימוי המדינה ונחיצותה הקיומית. אימוץ מחשבה מדינית זו, הבאה לידי ביטוי בחתירה להקמת מדינה יהודית, נחשב תמורה תאולוגית הרת גורל, המקבילה למעשה לעבודה

102 להרחבה ולדיון מקיף על ההבחנה בין המודוס הפאתטי והמודוס האירוני בשירתו של אלתרמן בתוך 'הטור השביעי' ראו שם.

103 מתי מגד, 'שליחותה של שירה', **למרחב**, 9.8.1957; מירון, 'בין יום הקטנות לאחרית הימים', **עמ'** 116-117; מיכאל גלזמן, 'עיר היונה ושיח האדון', **אות**, 6 (2016), **עמ'** 118-87; ואחרים.

104 נתן אלתרמן, 'ליל תמורה', **עיר היונה**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1958, **עמ'** 110-111.

105 שמות יט ה.

זרה מאחר שהיא כרוכה באובדן הסגולה המקורית של עם ישראל ובהשתעבדות מסוכנת למסגרות קיום בעלות צביון עריץ.

חלקו המסיים של השיר חוזר ומבהיר את הניגוד בין רוח העם למסגרת המדינית החדשה: 'בְּלִיל מְצוֹר, בְּהִיּוֹת הָרִי/ אוֹיֵב מְמוֹל וְיָם מְגֹב, / עֶמֶד הָעַם וַיִּבְרָא/ לְחִיּוֹת בְּאוֹר חַיִּי צָרִי'.¹⁰⁶ ניסוח זה רואה במדינה אילוץ שנובע מצורכי הגנה עצמית, ולא מטרה בפני עצמה. מדינת ישראל איננה 'ראשית צמיחת גאולתנו',¹⁰⁷ אלא מעין רע במיעוטו, שמאפשר להתגונן מאויבים אך אין להתעלם ממחירו המוסרי: 'בְּגוֹף הַיֵּשׁ/ לְהֶאָחֵז לְעֵד בְּמַחִיר/ חֲטָא פִּתְחַת חֲטָא וְאֵשׁ מוֹל אֵשׁ'.¹⁰⁸ בכך הקיום המדיני החדש גוזר על העם היהודי לנטוש את עקרון הצדק המקראי 'עין תחת עין' (כלומר מידתיות במשפט) ולאמץ את עקרון הכוח, האלימות והלוחמנות, המאפיינים 'חברה החיה על חרבה'. קשה להגדיר את העמדה הזאת של אלתרמן התפכחות, שכן היא המשך עקבי לחשדנותו המתמדת בנוגע לשלטון ולעריצות מערכות הכוח. אף שאלתרמן ראה בתוצאות מלחמת העצמאות הישג היסטורי, הוא לא השתחרר מהרתיעה העמוקה מפני ההווה הממלכתית.

במקומות רבים בשירי עיר היונה ניכר שילוב מורכב בין טון אלגי – המשקף ביקורת על המעבר ממעמד עם הסגולה למעמד ריבוני של מדינה ככל המדינות, תוך כדי הדגשת האובדן הכרוך בוויטור על הנבדלות המהותית – ובין תביעה פוליטית-תרבותית נחרצת. בהקשר זה המשורר מקבל עליו תפקיד של מבקר מוסרי, אשר מבטא דרישה עקרונית לשינוי המחשבה התרבותית-פוליטית בישראל, כדרך להבטיח את שימור ייחודה המהותי של האומה ואת נבדלותה, גם כחלק מן המציאות הריבונית:

עַתָּה כִּי יָקוּם עָלֵי מִסֵּד/ הָעַם הַזֶּה וְשָׁרֵשׁ יָד/ לוֹ יִשְׁמֵר בּוֹ, גַּם בְּסֵד/ טִיבוֹ הָזֶה שְׂאִין לוֹ אָח.// טִיבוֹ הָזֶה, אֲשֶׁר חָרַג/ מִמְּגִדְרוֹת, אֲשֶׁר הָיָה/ גִּרְעִין תֵּבֵל אַחֲרָת, זָג/ שׁוֹנֶה וְעֵז שֶׁל הָוִיָּה, / לֹא אַחֲרִית יָמִים, בְּלִי תַג/ הַמְּמַלְכָּה וְהַחֲיָה.// לוֹ יִשְׁמֵר בּוֹ מִסֵּד הַפְּלָאִים/ שֶׁנִּתְאַחֲזוּ בּוֹ צִלְמֵי אִישׁ וְעַם, / עֶמֶדוֹ חֲשׂוֹף כְּגֹשׁ חֲמַת חַיִּים/ אֶל מוֹל בּוֹרְאוֹ בְּלִי סְגוֹר וְחִיץ קָם, / הָיִיתָ סְמָלִי לֹא פֶסֶל מִסִּכָּה/ לְפִי הָמוֹן, זָכְרוּ כִּי יִסּוּדוֹ/ מִתְאַוֶּת הַדְּרוֹר בְּרֹאשׁ דְּרָכָיו/ וּמִמְשֻׁפֵּט הַצֶּדֶק שְׁעוּדוֹ/ קָם וּבֹקֵעַ יָם. אֶל זְבוּל אַחֵר/ בָּאִים חַיִּי. לוֹ יִרְאֶה הוּא נֶצַח/ בֵּין הָעַמִּים כְּהֶלֶךְ וְכִגְר/ אֲשֶׁר שְׁמִי קָמִים אֹתוֹ בְּפִתְחָ.¹⁰⁹

אחרית הימים נזכרת פה לא כהתגשמות חזון משיחי או פוליטי-טריטוריאלי אלא כביטוי לקיום החוץ-היסטורי והחוץ-מדיני של עם ישראל. היא קשורה לא לאסכטולוגיה עתידית אלא ליכולת לחיות חיים דתיים מלאים בלי להמיר את מרכזיות החוויה הדתית בחלופות כלשהן – פוליטיות, מדיניות, כלכליות או טריטוראליות. תפיסה זו שוללת השתקעות

106 שם, קיז.

107 הביטוי לקוח מהתפילה לשלום המדינה שנאמרת בבתי הכנסת ביום העצמאות וחבורה ככל הנראה בידי הרב הרצוג, רבה הראשי הראשון של מדינת ישראל.

108 שם.

109 אלתרמן, 'ליל תמורה', עמ' 119.

בהוויות העולם הפוליטי אשר מרחיק את העם היהודי ממהותו כהלך וגר, ומתאוות החירות המוחלטת שלו: חירות מכבילות לערכים לאומיים הממירים את הערך העליון – הקרבה לבורא; בראש ובראשונה חירות מעבודת האילים הפוליטית ומסמליה, הנחשבים סגידה פטישיסטית ל'פסל מסכה'¹¹⁰ – מונח זה מייצג את האיסור המקראי על עבודת אלילים. מתוך הכרה מפוכחת בעריצותה של הממלכה ('חיה') פיתח אלתרמן שיח תאופוליטי שהעתיק את מוקד הגאולה והישועה מהממד המדיני-אקטואלי אל הרובד הרוחני. גישתו האדירה את הקיום הטרם-מדיני והגלותי ודחתה כל חזון משיחי או אסקטולוגי המכוון למימוש לאומי-פוליטי. בכך הוא ביצע היפוך לשיח התאופוליטי הציוני המקובל: הוא הציע חלופה אתית-רוחנית לקיום הלאומי באמצעות הדגשה כי החירות הרוחנית עדיפה מן הריבונות המדינית, אף שהיה ברור לו כי שתיהן נחוצות, אך לא בהכרח עולות בקנה אחד זו עם זו.¹¹¹ אלתרמן ראה בהקמת המדינה לא רק מימוש התקווה ל'חזרה להיסטוריה', כמו שסברו רבים מהאידאולוגים הציונים, אלא כניסה חסרת בררה אל תחום הכוח והכוחניות. לא היה דבר שהרתיע אותו יותר מהשאיפה להיות עם ככל העמים משום החשש שמא תיתן נורמליזציה כזאת הכשר לעריצות הפוליטיקה. שיריו מאמצע שנות החמישים מגדירים את סכנותיה של מדינה ריבונית מתוך מודעות לניגוד בינה ובין ההווה הלאומית האידאלית – שהייתה בעיניו גלותיות נטולה ריבונות:

ישות' לאם פלאית וחדשה/ ולא נשנית. אמה אשר פניה/ קמים כפני האיש והאשה/
ולא כפני מלכות והמוניה/. אמה אשר טיבה ופרושה/ ומשאה וכח מניעה/ שנו מכל:
נמחה מנה כליל/ צלמם של המכונה והאליל. // [...] אמה אשר לא פסל והמנון/ היו
לה כלי קבול בשוא תרפיה/ בידי השליטים וההמון. [...] הלא להבל סחנו כי בקהל-/
עמים היתה היא עם-לא-עם, רק סמל/ ודמות אין גוף. האם לא בה נגאל/ משג הלאם
שנסתלה [...] עד היותו דמיון ומקסם שוא? האם לא בה אל מקורו הוא שב? // האם
לא בה נשמר הוא חי ומלא/ כחות יסוד, בלא תבליני ממלכת/ שהפכוהו לנורא בכלי-/
משחית, אשר אגנו אותו למלאכת/ חפוי על עול ונפנוף דגלי- / מדון, אשר שטחוהו
כשיר לכת/ להיות מחריש מעצם מהותו/ את קול חיי אנוש ואמיתו?¹¹²

ברוך קורצווייל העיר כי השיר 'ממש אנטי-ממלכתי' מכיוון שמדובר ב'אפותיאווה על הקיום הלאומי ללא מדינה'.¹¹³ הוא אף הבחין בכך שאלתרמן מנה

110 דברים כז טו.

111 אפשר להצביע על קווים מקשרים בין שיר זה ולא מעטים כמוהו בשירי עיר היונה, לשירי בוכבים פחוי: השיר 'מעבר למנגינה' לדוגמה מהלל קיום אנושי צנוע, טבעי, ובעיקר אנטי-ריבוני: 'כי אין לו משיח ואין לו דגלים'. אלתרמן, **שירים שמכבר**, עמ' 36. כבר כאן ניכרת הסתייגותו העקרונית של אלתרמן מהשיח התאופוליטי של הימין (כגון שירת אורי צבי גרינברג) ומהאווירה הלאומנית על סמליה וסממניה שהשתררה באירופה ובארץ ישראל ערב מלחמת העולם השנייה.

112 אלתרמן, 'צלמי פנים', **עיר היונה**, עמ' 144-146.

113 ברוך קורצווייל, **בין חזון לבין האבסורדי**, שוקן, ירושלים ותל אביב 1966, עמ' 198.

את כל סימני הגדולה שבקיום היהודי בגולה. גדולה מזו, כאילו קיומו האנורמאלי של עם ישראל בגולה גאל את מושג הלאום שנסתלף [...]. היינו עם ישראל בגלותו לימד לשאר העמים איך להשתחרר מכבלי האלילות, הלאומנות החומרית, איך להעלות את מושג העם מעל לפולחן הפטישיזם המדיני. וכך קרה שדוקא בו, בעם הנרדף בגולה, נשמר מושג הלאום בטוהרתו, וכך היתה באומה זו בגולה הערובה להמשך הקיום של ערכי האדם.¹¹⁴

לתיאור מדויק זה ראוי להוסיף את העימות המפורש שקיים הדובר בשיר עם העמדה הציונית המקובלת, אשר שוללת את הקיום הגלוי הנטול טריטוריה ומדינה. לעומת זאת, השיר מציע לראות בסמלי הריבונות ובמנגנוני המדינה עיוות של הלאומיות הראשונית (או של המונח 'אומה'), שכן מנגנונים אלו במוקדם או במאוחר נעשים כפופים לאינטרס פוליטי צר (כגון שימור עצמי).¹¹⁵ הדגשת עיוותה ההכרחי של הלאומיות הממוסדת, הבחירה במטפוריקה שמקשרת את המדינה לעבודת אלילים (כגון 'פסל' ו'תרפים'), הטענה כי הריבונות מנוכרת לנקודת המבט האנושית האוניברסלית, לקול חיי אנוש – כל אלה ביטאו עמדה תאופוליטית אנטי־ממלכתית שהייתה מהקיצוניות ביותר בשנות החמישים של המאה ה־20. הוויכוח נוגע אפוא לא לצורך בהגדרה הלאומית עבור העם היהודי בעת ההיא אלא לדרכי מימושה במציאות. הרגע שזכה עם ישראל במדינה ובעצמאות היה גם הרגע שהתברר בו כי ריבונותו עלולה להיות לו לרועץ. לפיכך הניח אלתרמן שכדי לאמץ את רעיון הממלכתיות והמדינה יש לראות בגלותיות מקור נגיש של עוצמה אשר יוכל להציל את הקיום הממלכתי מעיוותו הצפוי, ולא עבר דחוי ולא רלוונטי. העמדה הדיאספורית האנטי־ממלכתית שלו נזקקה לשיח התאופוליטי כדי לתקף את העדפת הפן הרוחני של העם היהודי מן הפן הכוחני שיש בו.

סיכום

בעקבות הערותיהם של בלומנברג ואסד בדבר האפשרות לשימוש רבגוני ומנוגד בתאולוגיה הפוליטית (קרל שמיט התעלם מנושא זה) חשף הדיון בשירי 'הטור השביעי' פיצול מובנה בו בזמן בשימוש במינוח התאולוגי. פיצול זה התבטא מצד אחד בקוטב

114 שם.

115 מרכזי של הגדיר זאת 'ניגוד בין העצמות היהודית לבין העצמאות היהודית המאיימת עליה'. ראו: מרכזי שלו, "מאבק וסנתזה בין פוסט־ציונות יהודית לבין פוסט־יהדות ציונית ביצירת אלתרמן", בתוך: פנחס גינסור ואבי בראלי (עורכים), **ציונות: פולמוס בן זמננו – גישות מחקריות ואידאולוגיות (עיונים בתקומת ישראל)**, סדרת נושא, 1996, עמ' 397, וקבע שעמדתו של אלתרמן 'פוסט־ציונות יהודית'. מדברי שלו עולה כי אלתרמן לא היה רק המשורר ההגמוני ביותר בתקופתו אלא גם המשורר החריג ביותר בתקופתו מכיוון שהוא הקדים את השיח הפוסט־ציוני של שנות השמונים של המאה ה־20.

שמעניק הכשר להקמת המדינה, להנהגה, לכיבוש סיני ולהתחמשות צבאית (למשל שימוש במונח 'גאולה' וייצוג הקמת המדינה בתור נס), ומצד אחר בקוטב ביקורתי-מוסרי שמבטא דחייה נוקבת של המדיניות הישראלית כמנגנון דכאני ושל יחסה לזכויות אדם ואזרח. אזכור שני הקטבים בו בזמן בשיריו מתבררת למשל בהצבת שיר התפעמות מכיבוש סיני בד בבד עם שיר מחאה על רצח אזרחים ערבים ביום פתיחת המלחמה ובד בבד עם שירים שביקרו את המדיניות המעוותת והמפלה לרעה את העולים בעלייה מארצות האסלאם ואת ערביי ישראל. בכל מקרה של הפרת המדינה או רשויותיה את זכויות האדם והאזרח פעל אלתרמן להשמיע קול מחאה ציבורי בלתי נלאה בפני כלל מוקדי הכוח. השיח התאופוליטי שימש משענת יציבה שאפשרה לו לנוע בין רגעים של תמיכה בממסד לרגעים של מתיחת ביקורת נוקבת על המדיניות ועל הקיום המדיני גם יחד.

לעומת גישתו של קרל שמיט, שלפיה התאולוגיה הפוליטית מבוססת על הפיכת הריבון למוחלט ועל דחייה גורפת של הליברליזם המודרני, ניכר כי גישתו של אלתרמן שונה בכמה היבטים עקרוניים:

1. שמיט היה מעוניין 'למצוא ולהנכיח שוב ושוב את המוחלט שאי אפשר לסלקו'¹¹⁶ וזיהה את המוחלט עם המדינה שנשלטת בידי ריבון אשר משעה את החוק; ואלתרמן לעומתו הבהיר את התגלמותה המצמררת של עמדה זו במשטרים הטוטליטריים (דוגמת מדינות הגוש הסובייטי והמשטר הנאצי), שהריבון מנסה בהם לעצמו מעמד פולחני-דתי אשר כרוך בדיכוי מוחלט של נתיניו ובביטול זכויותיהם. גם אלתרמן היה מעוניין להנכיח את המוחלט, אך הוא זיהה אותו לא עם הריבון או עם המדינה אלא עם רוח האדם החופשית ועם עקרונות קיום הומניסטיים ומוסריים. את העקרונות האלה הוא תיאר באמצעות שיח תאופוליטי כדי להדגיש את מעמדם הלא מותנה ואת אי-כפיפותם לאידאולוגיה כלשהי ולסדר יום פוליטי.
2. אמנם אלתרמן ראה בהקמת מדינת ישראל מטרה לאומית עליונה, אך עמדה זו התקיימה לצד רתיעתו העקרונית מהמדינה וממנגנוניה, כמו שבאה לידי ביטוי נחרץ למשל בשירי עיר היונה. מתח פנימי זה הוא המפתח להבנת השימוש במונחים התאופוליטיים (כגון 'גאולה') בהקשר של המדינה הצעירה: השימוש נבע לא מתפיסת זמן אסכטולוגית, אלא דווקא שיקף תפיסת זמן מעגלית ומפוכחת. לרוב הציע אלתרמן יחס אמביוולנטי בנוגע למונח זה, מתוך הדגשת המחיר האנושי הכבד הכרוך בהשגת ריבונות מדינית.
3. אלתרמן הציע את השיח התאופוליטי כבסיס לתפיסה דמוקרטית ליברלית אשר מציבה במרכזה את השמירה הקפדנית על זכויות אדם וזכויות אזרח במיוחד במצבים של קונפליקט בין שלטונות המדינה לקבוצות מיעוט בתוכה. השימוש בשיח תאופוליטי בשירתו נועד לבחון את המדינה ואת הריבונות מנקודת מבט

116 פניי איפרגן, 'תיאולוגיה פוליטית וביקורת המודרניות: קרל שמיט והנס בלומנברג', תיאוריה וביקורת, 36 (2010), עמ' 201-219.

מוסרית ולמחות בתוקף על פגיעה בעקרונות יסוד דמוקרטיים והומניסטיים. במקרים רבים היסוד התאולוגי נזכר כסמכות מנוגדת שמוצבת בעימות גלוי עם הסמכות הפוליטית: הערכים התאולוגיים-ליברליים שבחר אלתרמן מוצגים כניגודים חד-משמעיים למניעים הפוליטיים שייצג השלטון ולשיח הלאומני שנלווה אליהם.

4. מרכזיות השיח התאולוגי בכתיבתו של אלתרמן מלמדת כי הוא ראה בתרבות העברית הקדומה לא צורת חיים אנכרוניסטית שיש לשמר אלא סוכנות תרבותית מוסרית רב-דורית (מסיפורי המקרא עד ספרי הנביאים). סוכנות זו, המצויה מעבר לכל אידאולוגיה ואינטרס, ידעה בעבר להתעמת עם מוקדי כוח חברתיים ופוליטיים (הממלכה, הריבון, בעלי מעמד חברתי גבוה, אפילו הציבור בכללותו). את המורשת הערכית הזאת אימץ אלתרמן כבסיס לחשיבתו הפוליטית, והיא סיפקה את ליבת לשון המחאה שלו.

כמו שצוין, הופעתה הצפופה, הדחוסה והמרוכזת של לשון תאולוגית בשירי 'הטור השביעי' בולטת ושונה במובהק מן השימוש בהרמזים מקראיים בשירתו הלירית של אלתרמן. בחירה פואטית זו משקפת כמובן את ההבחנה של אלתרמן עצמו בין שני ערוצי כתיבתו: שירתו הלירית והפואטיקה המאופקת והמעודנת שלה נבדלות משירתו הפוליטית ששימשה בראש ובראשונה ערוץ להעברת מסרים קליטים ולעתים בוטים, ויועדה לקהל הרחב, ולא רק לקוראי שירה מיומנים. מכאן נובעת גם ההכרעה לוותר על העידון, לשון הרמיזה, החדשנות הלשונית והאיכות המוזיקלית של שירתו הלירית, ובתמורה לכך להשיג בהירות וכוח שכנוע עבור הטיעון הפוליטי. הרטוריקה התאולוגית אינה משתייכת למאפייני הליריקה; היא משמשת אביזר ראשון במעלה בשירה הטיעונית המונעת לא מיומרה אסתטית, אלא מיומרה מוסרית.

על אודות המחבר

פרופ' יוחאי אופנהיימר הוא חוקר ספרות עברית בחוג לספרות באוניברסיטת תל אביב וראש התכנית הרב-תחומית במדעי הרוח בשנים 2016-2022. מספריו: **מעבר לגדר – ייצוג הערבי בסיפורת העברית 1906-2005**, עם עובד, 2008; **מרחב בן-גוריון לשאריע אל-ראשיד: על סיפורת מזרחית, יד יצחק בן-צבי**, 2014; **זיכרון הגלות בספרות העברית**, מוסד ביאליק, 2015.

<https://orcid.org/0000-0002-9146-5764>