

בין פייטיזם לנאורות

חילון הידע באוניברסיטת האלה בסוף המאה
השבע עשרה ובראשית המאה השמונה עשרה*

תום פרנס

שורשי מגמות החילון באירופה בעת החדשה המוקדמת הם נושא לוויכוח בין היסטוריונים. המאמר עוסק בתמורות בתפיסת הידע וביחסן למגמת החילון, תוך התמקדות באוניברסיטת האלה (Halle) הפרוסית. האלה הפכה ממרכז פייטיסטי (Pietist) להכשרת כמרים למעוז של נאורות, שפיתח פילוסופיה אורחית-משפטית ואפשר עצמאות לתחומי ידע שונים בנפרד מהתאולוגיה. המאמר יתמקד בתרומתו של כריסטיאן תומאסיוס, נציג מובהק של הנאורות המוקדמת בפרוסיה, לשינוי שעברה האלה, וידגים כיצד דווקא מגמות פייטיסטיות רדיקליות, שנחשבו ביטוי ל"אנטי-נאורות", סייעו למעשה לתומאסיוס להחליש את הסמכות הדתית ולעצב את האלה כמרכז נאור.

תופעת החילון הותירה חותם עמוק על התרבות המערבית המודרנית. במאמר זה אעסוק לא בחילון במובן של אימוץ גישה אתאיסטית או אדישות כלפי הדת,^{*} אלא בחילון כהליך התגברות עצמאותם של מוסדות פוליטיים, חברתיים ותרבותיים וניתוקם ממערכות דתיות. מגמה זו קשורה בראש ובראשונה לתנועת הנאורות שחרתה על דגלה את ערכי החקירה התבונית ואת שחרור האדם מדיכוי מחשבתי ודתי. הנאורות מזוהה לא אחת עם התרחקות מהנצרות ואף עם דחייתה. מקצת אנשיה אכן גילו עוינות כלפי הדת. ברם, מידת ההשפעה של הנצרות על תנועת הנאורות שנויה במחלוקת.

* המאמר מבוסס על עבודה סמינריונית שהוגשה בקורס "יחסי יהודים-נוצרים ברייך הישן, ממסעות הצלב ועד 1648" בהנחיית ד"ר איה אלידע-להב באוניברסיטה העברית בשנת תשע"ה.
^{*} תהליך זה התרחש בעיקרו רק במאה התשע עשרה, והיה רחוק מעולמם של בני התקופה שאנו עוסקים בה.

על פי גישה אחת הרואה בנאורות מעין פגניזם מודרני, חידושיה של תנועה זו בפוליטיקה, בהגות ובמדע התאפשרו בעקבות התרופפות ככלי המסורת הנוצרית בתרבות המערבית.¹ הנאורות מסמנת אפוא את תחילתו של עידן חדש ושונה באירופה. לחלופין, לפי גרסה אחרת של גישה זו, אגפים רדיקליים של הנאורות הם שהתנתקו מהנצרות ואימצו אתאיזם וספקנות דתית, ותרמו להתפתחויות תרבותיות חשובות כמו אימוץ גישות סובלניות וסדר פוליטי רפובליקני.²

מנגד ניצבת גישה שמדגישה את ההמשכיות שבין מגמות דתיות ותהליכי הרציונליזציה באירופה. בהשראת התזה של ובר על אודות הקשר שבין פרוטסטנטיות לקפיטליזם ותפיסתו בדבר 'הסרת הקסם מן העולם',³ יש הטוענים שעליית יסודות רציונליים מתוך הפרוטסטנטיות היא שעודדה את המהפכה המדעית ואת התפתחותן של תאוריות פוליטיות רפובליקניות, ובכך תרמה, אף אם שלא במתכוון, לחילון.⁴ במסגרת גישה זו ניצבים תהליכי הרציונליזציה של הדת אל מול מגמות דתיות אנטי-רציונליות ומיסטיות. האחרונות מזוהות עם מורשת הרפורמציה הרדיקלית שקיבלה ביטוי בתנועות ההתלהבות הדתית במאה השבע עשרה ונתפסת כ'אחר המוחלט' של הנאורות.⁵ ואולם, גישה חלופית שהתפתחה בשנים האחרונות, חושפת דווקא קווי דמיון ומגמות משותפות בין הכתות הרדיקליות לנציגי הנאורות המוקדמת, וגורסת שבשלביה המוקדמים של הנאורות היו שתי הגישות הרציונליות שלובות לעתים זו בזו.⁶

במאמר ייחן היחס שבין נאורות לדת, אגב התמקדות בשלביה המוקדמים של הנאורות הגרמנית כפי שהתפתחה באוניברסיטת האלה בסוף המאה השבע עשרה ובראשית המאה השמונה עשרה. אוניברסיטת האלה הוקמה ב־1692 בידי האלקטור הברנדנבורגי פרידריך השלישי (1657–1713), שהיה לימים מלכה הראשון של פרוסיה.⁷ לאוניברסיטה זו נודע תפקיד חשוב כמרכז של נאורות בעשורים הראשונים של המאה השמונה עשרה. ואולם האוניברסיטה החלה את דרכה דווקא כמרכז מובהק של התנועה הפייטיסטית, תנועת התחדשות דתית לותרנית שקראה למעורבות גבוהה של חיי הרגש והמעשה של המאמין בפולחן. המעבר של האלה ממרכז דתי למרכז של נאורות הופך אותה למקרה בוחן מעניין בכל הנוגע למגמות החילון בתקופה זו: מהן המגמות שאפשרו את המעבר ההדרגתי של האלה מאוניברסיטה דתית למרכז של נאורות? מה היה תפקידו של השליט האבסולוטי בתהליך? מהי תרומתם של יסודותיה הרציונליים של התנועה הפייטיסטית למעבר? באיזו מידה תרם המאבק בין הממסד הדתי ובין תנועות ההתלהבות הדתית לעלייתה של הנאורות? להלן אגולל את סיפור הקמתה של האוניברסיטה, ואדגיש את הקשר שבין הממד הרציוני

¹ לאחרונה החלו לשים לב גם לתרומתן לתהליכים אלה של תנועות קתוליות כגון הישועים.
² פרידריך השלישי היה למלך פרוסיה ב־1701, ואז כונה פרידריך הראשון, מלך פרוסיה. לשם הנוחות הוא יכונה כאן פרידריך השלישי.

לפעילות ממשית. מקום מיוחד יינתן להגותה ולפועלה של דמות מרכזית בעשורים הראשונים של האוניברסיטה: המשפטן וההוגה הפוליטי הגרמני כריסטיאן תומאסיוס (Thomasius, 1655–1728).

ב-1694 הזמין פרידריך השלישי את תומאסיוס ללמד באוניברסיטה. תומאסיוס ייסד את הפקולטה למשפטים וכיהן כדיקאן הפקולטה מ-1710 ועד מותו ב-1728. הוא נודע בהתקפותיו החריפות על הסגנון הסכולסטי באקדמיות הפרוטסטנטיות, בהתבטאותו נגד תביעותיה של הכנסייה הלותרנית לסמכות פוליטית, ובהגנה על האוטונומיה של המשפט בפני הניסיונות של תאולוגים לותרניים אורתודוקסיים להגדירו כמעין ענף של התאולוגיה. בהנהגתו של תומאסיוס גובשה בהאלה תכנית לימודים שהדגישה מקצועות כרפואה, משפטים ומדעי הטבע, והתבססה על הכרה בעצמאותם הדיסציפלינרית ועל נפרדותם מהתאולוגיה. נוסף על כך, תומאסיוס וחוגו פיתחו הגות פוליטית שהדגישה את עצמאותו המוחלטת של הריבון המדיני, ואת אי-כפיפותו לרשויות הדתיות. למעשה, כפי שנראה בהמשך, תומאסיוס אף קרא תיגר על עצם הטענה שלרשויות הדתיות יש סמכות כלשהי בעניינים ארציים.

עמדותיו של תומאסיוס אומצו מאוחר יותר במאה השמונה עשרה על ידי הוגים רבים שזוהו עם תנועת הנאורות. בשל כך, תומאסיוס הפך לגיבור הנאורות המוקדמת, הן בעיני בני תקופתו והן בעיני חוקרים מודרניים.⁷ עם זאת, הוא היה פרוטסטנטי אדוק; אביו היה תאולוג לותרני, והוא עצמו הושפע עמוקות מהאגפים המיסטיים של התנועה. מכל הסיבות הללו, תומאסיוס שיחק תפקיד מרכזי במעבר של האלה מפייטיזם לנאורות.

א. יסודות הפייטיזם

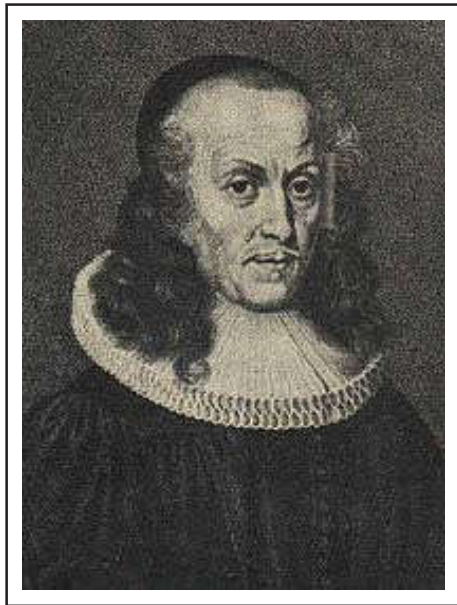
במהלך מלחמות הדת בגרמניה התגבשו שלוש הכנסיות הממוסדות, הקתולית, הלותרנית והקלוויניסטית, ככנסיות אורתודוקסיות בעלות מבנה ודוגמה נוקשים. תהליכים אלה הושפעו גם מהתגבשותן של מדינות ריכוזיות, שבעקבות הפשרות שנקבעו בשלום אוגסבורג (1555) ובשלום וסטפליה (1648) היו זכאיות לקבוע את הדת השלטת בטריטוריה שלהן. המשמעות התאולוגית של תהליכים אלה הייתה ניסוח ברור ובלתי מתפשר של עיקרי אמונה עד לפרטי הפרטים של הדוגמה, שכל מי שלא היה שותף להם הוקע ככופר.⁸ בהקשר הלותרני באה מגמה זו לידי ביטוי ב'ספר הקונקורד' (1580), שפרסמה קבוצת כמרים לותרניים מוויטנברג בתור מסמך מחייב עבור כל מי שהשתייך לכנסייה.⁹ במסגרת זו נתפסה האמונה הדתית באופן כמעט בלעדי כהסכמה לסדרת דוקטרינות, ולא כמחייבת אורח חיים מוסרי או קשר אינטימי עם האל.¹⁰

התנועה הפייטיסטית הייתה בראש ובראשונה תגובה דתית פנים-לותרנית לאורתודוקסיה הנוקשה. חלוצי הדרך של התנועה פעלו באמצע המאה השבע עשרה בוויטנברג, בשטרסבורג ובבאזל. הם טענו שהמסד עיוות את המסר של הבשורה הנוצרית בכך שהחליף את האמונה הנוצרית היוקדת ואת ניהול אורח החיים המוסרי והטהור בקבלה של כמה דוגמות, בעוד שהדת הנוצרית האמתית פונה בעיקר אל הרצון והרגש של המאמין.¹¹ אמנם הפייטיזם הוא תופעה לותרנית מובהקת, אך יש להבינו בהקשר של צמיחתם של זרמים נוצריים רבים ברוח זו ברחבי אירופה שלאחר מלחמת שלושים השנים. הדגש על החיים הדתיים הפנימיים ועל אורח חיים של מחויבות מוסרית טוטאלית הופיע גם בזרמים קלוויניסטיים וקתוליים, בין השאר בעקבות הייאוש של מאמינים רבים מהכנסיות הממוסדות ומהיחלשותן עקב מלחמת שלושים השנים.¹²

יואן ארנדט (Arndt, 1621–1555), כומר לותרני שפעל בוויטנברג, בשטרסבורג ובבאזל, היה אולי הראשון שניסח ביקורת תאולוגית וחברתית שיטתית על האורתודוקסיה הלותרנית של ימיו וקרא לרפורמה בכנסייה.¹³ דבריו נפלו על אזניו הקשובות של פיליפ יאקוב שפנר (Spener, 1705–1635), אף הוא כומר לותרני, שעיבד את הרעיונות לכדי שיטה מקיפה. שפנר העמיד תלמידים רבים, ובראשם אוגוסט הרמן פראנקה (Francke, 1727–1663), ולמעשה הפך את הפייטיזם מקבוצת יחידים לתנועה למען תיקון הפרט והחברה כאחד. שאיפות אלה, וכן הדגש על הרגש והחשיבות שיוחסה להתנהגות מוסרית ללא רבב, עוררו התנגדות קשה מצד הלותרנים האורתודוקסים שהוקיעו את הפייטיזם כתנועה מרדנית ומסוכנת.¹⁴

אחת הנקודות הבעייתיות ביותר עבור האורתודוקסים הייתה הפרשנות הפייטיסטית הייחודית לדוקטרינת ההצדקה (Justification) בגרסתה הלותרנית.¹⁵ לותר חזר לתפיסת החסד האוגוסטינית שנחלשה בקתוליות הימי-ביניימית, אשר לפיה האדם אינו יכול לגאול את עצמו באמצעות מילוי מצוותיו של האל בשל טבעו המושחת. לפי אוגוסטינוס, רק האמונה הכנה במסר הטהור של הבשורה ("ההצדקה", או מה שייקרא מאוחר יותר בפי לותר "האמונה לבדה"), היינו שהאל שהתגלם בבשר והקריב את עצמו כדי לכפר על חטאי המין האנושי, היא שגואלת את האדם; ושלאחר קבלת החסד האלוהי, הנוצרי יכול לקיים את החוק האלוהי מתוך אהבה ולסייע לגאולת נפשו. ואולם לותר צעד מעבר לתפיסתו של אוגוסטינוס וטען שגם לאחר ההצדקה נותר האדם חוטא, משום שטבעו נותר מושחת כשהיה.¹⁶ תאולוגים לותרנים פירשו את דבריו של לותר בצורה נוקשה. היו אף מי שהרחיקו לכת וטענו שמעשים טובים עלולים להזיק לאמונה, מכיוון שהם עלולים להשלות את האדם שהוא מסוגל לגאול את עצמו.¹⁷

נגד תפיסה זו יצאו הפייטיסטים, שקיבלו את דוקטרינת ההצדקה אך הבחינו בינה ובין ההיטהרות (Sanctification), שינוי פנימי שמתחולל בקרב המאמין שבעקבותיו הוא מפנה



פיליפ יאקוב שפנר (1635–1705)

שפנר הפך את הפייטיזם לתנועה דתית-חברתית רחבה

עורף לחטא ומנהל אורח חיים של קדושה ואדיקות דתית.¹⁸ עבורם, ההיטהרות היא תנאי הכרחי לכך שהמאמין אכן יזכה לגאולה, כך שנוצרי שאיננו מנהל אורח חיים טהור איננו יכול להיחשב לאחד מנבחרי האל. הפייטיסטים הכניסו אפוא לתהליך גאולתו של היחיד, שבתיאולוגיה הלותרנית נתפש כתלוי באמונה לבדה, ממד מוסרי ומעשי. הדגשת ההשלכות המעשיות של האמונה והשינוי שהיא מחוללת במאמין היא לב הפייטיזם, ומכך נובעת התביעה לרפורמה אישית וחברתית. לפיכך, שפנר טען למשל שעל דרשות הכמרים להתמקד לא רק בהטפת דוקטרינות אלא בעיקר בהתנהלות היום-יומית של הנוצרי.¹⁹

דוקטרינת ההצדקה הפייטיסטית כרוכה גם

בשינוי בנוגע להבנת החטא הקדמון. לותר וקלווין הקצינו את עמדתו של אוגוסטינוס, וטענו שהאדם איננו אשם אך ורק בחטאים שלו עצמו, אלא הוא נושא באשמה הקולקטיבית של המין האנושי לחטא האדם הראשון.²⁰ תפיסה זו רווחה בקרב האורתודוקסיה הלותרנית. תחת זאת, הפייטיסטים הדגישו את ההיבט האינדיבידואלי של החטא: האשמה נסבה בעיקר על החטאים של האדם עצמו, ועליו להתמקד בשיפור מוסרי של חייו.²¹

עמדות אלה עמדו במוקד החשד של תאולוגים אורתודוקסים שהפייטיסטים מציעים למעשה חזרה אל ה'חטא הקתולי' – עקרון הניסיון לגאולה באמצעות מעשים. אולם הפייטיזם המתון של שפנר ופראנקה לא התכוון לערער על קיומו של ממסד הכנסייה או לכפור בדוגמה הלותרנית, אלא לתקנם.

ב. הפייטיזם הרדיקלי

מתוך הזרם המרכזי של שפנר ופראנקה הסתעפו קבוצות רדיקליות שונות שהקצינו את הממד האינדיבידואליסטי שטמון בתאולוגיה הפייטיסטית. הפייטיסטים הרדיקליים כפרו בחשיבותה של הדוגמה ובסמכות של כל ממסד דתי שהוא.²² עמדות מסוג זה היו מקור החרדה האמתי של הכנסייה הלותרנית עוד מימי מאבקו של לותר בשלל הנביאים והדמויות הכריזמטיות שצצו בעקבות הרפורמציה. אלה טענו להשראה נבואית מרוח הקודש ולפיכך

לסמכות בלתי אמצעית בפרשנות כתבי הקודש. עבור לותר היה זה אסון, שכן במצב כזה לא כתבי הקודש הם הסמכות העליונה אלא החוויה הדתית של האינדיבידואל. מבחינה דתית נתפס הדבר כחזרה על הטעות הקתולית ולפיה האדם יכול להושיע את עצמו; ואילו מבחינה פוליטית הדגשת החוויה הספונטנית, ההנהגה הדתית הכריזמטית, והשאיות המשיחיות, נתפסו כמערערות את הסדר הקיים. המאבק בין הרפורמציה הממוסדת לרפורמציה הרדיקלית היה אפוא בעל היבט פוליטי מובהק.²³

ערוץ השפעה נוסף על הפייטיזם הרדיקלי בגרמניה היה המסורת המיסטית הגרמנית, כפי שבאה לידי ביטוי בהגות המיסטיקן הלותרני יעקב בודהמה (Boeme, 1624–1575). השפעת המסורת התאוסופית של בודהמה שימשה כלי בידי מתנגדי הפייטיזם בבקשם להראות שזוהי תנועת כפירה שמערבת תכנים ניאו-פלטוניים וקבליים בדוקטרינה הנוצרית הטהורה.²⁴ ואכן, מרכיבים אלה באים לידי ביטוי ברור בכתביו של גוטפריד ארנולד (Arnold, 1714–1666), כומר לותרני שפעל בוויטנברג ושהיה תלמידו של שפנר ומהדוברים הרהוטים והמשכילים ביותר של הפייטיזם הרדיקלי. הוא טען למשל שלא קיום הסקרמנטים ולא החברות בכנסייה ממוסדת מקנים לאדם את האפשרות להשיג את רוח הקודש, אלא ההתמסרות המוחלטת לאל.²⁵ ארנולד ערער גם על יעילות הסקרמנטים בהשגת הגאולה, אך סטה במידה ניכרת מהאורתודוקסיה הלותרנית בהדגישו את החשיבות של המאמץ האנושי בהשגת הגאולה.

תפיסה אנרכיסטית זו הגיעה לשיאה בביטול ההפרדה המקובלת בין אורתודוקסיה למינות. האורתודוקסיה תפסה את התאולוגיה בתור ידע אמתי על אודות האלוהות (לעומת כפירה, שהיא החזקה בידע שגוי על אודות האל), ואילו ארנולד הגדיר מחדש מושג זה בטענה שעבור הנוצרים הקדומים ציינה המילה 'תאולוגיה' את חוכמתו של האל עצמו כפי שזה מתגלה ישירות למאמיניו:

המלומדים באמת בדרכי האל משליכים הצדה את הפלפול הארצי של הסכולסטיקנים ותחת זאת מבינים את הביטוי 'תאולוגיה' כמציין את החכמה הסודית שהאל חשף למאמיניו בלבד. תאולוג הוא כל מי ששוחח עם האל או שמע את האל [...] מי שראה את הסדר האלוהי [...] אפשר לראות כיצד רק האדם המואר בידי האל יכול להיקרא תאולוג, אפילו אם איננו כומר או מורה באקדמיה, דוקטור או פרופסור. אכן, על כל נוצרי או אדם שזכה לרוח הקודש ללמוד ולהיעשות לתאולוג.²⁶

לפי ארנולד, תאולוג הוא לפיכך כל אדם שזוכה לרוח הקודש, אפילו אם מדובר באדם שלא נולד נוצרי. סודות האלוהות נודעים רק באמצעות התגלות ישירה, ולא באמצעות כתבי

²³ האשמה זו התחזקה כאשר אפילו שפנר סירב לגנות את כתביו המיסטיים של בודהמה, בשל האדיקות הדתית שמצא בהם.

הקודש. בהתבסס על תפיסות אלה כתב ארנולד חיבור רב-השפעה על אודות ההיסטוריה של הכנסייה והכפירה (*Unparteyische Kirchen und Ketzer-Historie*, 1699–1700), שבו חן בעין ביקורתית את הדיכוטומיה בין אורתודוקסיה לכפירה בתולדות הנצרות, וחושף את המטרות הפוליטיות שטמונות בה. כפי שנראה בהמשך, הנכונות של ארנולד להרחיק לכת

עד כדי ביטול הבחנה נוצרית יסודית זו השפיעה על מלומדים רבים באירופה. תפיסותיו ערערו על כל מבנה דוגמטי, על כל ניסיון אנושי להפריד בין אורתודוקסיה לכפירה – הפרדה ששימשה בגרמניה הקונפסיונלית אמצעי מרכזי לגיבוש זהות דתית ופוליטית בתקופה שאחרי הרפורמציה. רעיונות אלה היו בעלי פוטנציאל לערער את הסדר החברתי, הדתי והפוליטי שמבוסס על הייררכיה וממסד, ומכאן החרדה שעוררו.



גוטפריד ארנולד (1666–1714)

ארנולד העניק בסיס אינטלקטואלי מוצק לרדיקליזם הדתי שהתפתח בשולי התנועה הפייטיסטית

המגמות הקיצוניות שבאו לידי ביטוי בהגותם של אישים כארנולד הובילו לכך שבעשורים הראשונים לקיום התנועה הפייטיסטית, הפייטיזם נתפס כסכנה בעיני הממסד. לא הועילו הצהרות הנאמנות החוזרות ונשנות של שפנר ופראנקה לכנסייה הלותרנית. הם מצאו את עצמם נרדפים.²⁷

ג. דת ואבסולוטיזם: הקמתה של אוניברסיטה

בשנות השמונים של המאה השבע עשרה זכו הפייטיסטים בתמיכתו של האלקטור של ברנדנבורג, פרידריך השלישי, ומרגע זה השתנה גורל התנועה. עקרונות הפייטיזם סייעו לפרידריך להתמודד עם הסוגיות הפוליטיות בטריטוריה שלו. פרידריך היה קלוויניסט וכך גם האליטה הפקידותית בברנדנבורג-פרוסיה, אך רוב האוכלוסייה הייתה לותרנית. הוא ניצב לכן בפני אוכלוסייה עוינת ומתיחות דתית בלתי פוסקת.²⁸ הפייטיזם של שפנר, על דגשיו המעשיים והרגשיים והמעטת החשיבות של הדוגמה שפילגה בין לותרנים לקלוויניסטים, התאים יותר מכול ליצירת תשתית של סובלנות דתית וקונצנזוס. ב־1691 מינה פרידריך את שפנר לחבר בקונסיסטוריה (*Consistory*, מועצה דתית) הלותרנית

בברלין. זו הייתה ראשיתה של מדיניות הגנה שיטתית על תנועתו ויצירת ברית איתנה בין השליט האבסולוטי לפייטיסטים.

התנועה התמסדה ביתר שאת עם הפיכתו של פראנקה למנהיגה בסוף המאה השבע עשרה. פראנקה עיבד את התאולוגיה הפייטיסטית לכדי אידאולוגיה שהשתלבה היטב במדינה הפרוסית.²⁹ הוא טען שרפורמה חברתית-כלכלית נדרשת כדי שהמאמין יוכל לשפר את מידותיו המוסריות ולחיות חיי קדושה. נוכח הרוע והחטא שרובצים בכל מקום יש לפעול למען תיקון נוצרי אמתי של החברה, שכן כפי שהיחיד איננו יכול להימנות בין נבחרי האל אם יש פגם בהתנהגותו, כך גם החברה הנוצרית איננה יכולה להיות קדושה באמת אם תניח לעוולות להתרחש בקרבה.³⁰ במובן מסוים אפשר לומר שהפייטיזם נהפך ל'דת המדינה' בברנדנבורג-פרוסיה. בהנהגתו של פראנקה קיבלה התנועה הפייטיסטית נופך צבאי וממושמע שמזכיר מעט את התנועה הישועית. ואכן, יריביו של פראנקה הקבילו בין השתדלנות הפייטיסטית בחצרו של פרידריך לשתדלנות הישועית בחצרות השליטים הקתוליים.³¹ מכל מקום, בעזרת המימון שקיבל מן האלקטור הקים פראנקה מפעלים שונים, כגון בית יתומים לילדי החיילים בצבא הפרוסי, בתי ספר, ומכון להמרת דת שכוון כלפי יהודים ומוסלמים.³²

במסגרת השותפות בין פראנקה לפרידריך השלישי נוסדה ב־1692 אוניברסיטת האלה. פרידריך שאף לבסס את מנהיגותו בעולם הפרוטסטנטי, וכדי להתעלות מעל למחלוקות הקונפסיונליות בטריטוריה שלו ניסה לעצב את פרוסיה כמדינה נוצרית שאיננה מוגבלת לקונפסיה פרוטסטנטית מסוימת.³³ הקמתה של האוניברסיטה בהאלה, טריטוריה לותרנית ברובה, נועדה לרכך את ההתנגדות הלותרנית לשלטון הקלוויניסטי. לשם כך בחר פרידריך להעמיד בראש האוניברסיטה את הפייטיסטים, לותרנים שהיו ידידותיים הרבה יותר מן האורתודוקסים לשלטון הקלוויניסטי. פרידריך אף קיווה להקים מוסד שיתחרה באוניברסיטה הלותרנית האורתודוקסית של סקסוניה הסמוכה.³⁴

עבור פראנקה הייתה זו הודמנות לעצב מוסד שיכשיר עלית כמורה שתחנך את הציבור כולו לאור חזונו.³⁵ זמן קצר לאחר הקמת האוניברסיטה מונה פראנקה לפרופסור לשפות שמיות והאוניברסיטה הייתה למעוז פייטיסטי, שהפקולטה לתאולוגיה הייתה לגולת הכותרת שלו. במאות השש עשרה והשבע עשרה, בימי הקונפסיונליזם הנוקשה, עסקו הפקולטות לתאולוגיה באוניברסיטאות פרוטסטנטיות בגרמניה בסכולסטיקה; כלומר בשיטת פרשנות רציונלית שמטרתה זיקוק הדוקטרינה הטהורה, תוך הסתמכות לא מעטה על הגותו של אריסטו.³⁵ הסכולסטיקה הייתה כלי מרכזי של האורתודוקסיה בפולמוסים תאולוגיים, ועודדה את התפיסה שהאמונה הנוצרית מוגדרת בעיקרה על פי הדוגמה הנכונה.

²⁹ בעולם הפרוטסטנטי הכומר הוא Pastor, ולא Priest, היינו רועה רוחני המוביל את עדת המאמינים אל אורה החיים הנוצרי הראוי, ולא כהן שלו תפקיד טקסי בעל ממד רוחני נעלה מזה של קהל המאמינים.

הפקולטה לתאולוגיה בהאלה סתה מכיוון זה באופן חד ושמה לה למטרה להכשיר לאדיקות דתית מעשית. מהתלמיד היה מצופה לעבור הארה (Conversion) שתוביל אותו לויתור על הנאות העולם הזה ולהתמסרות מוחלטת לאל.³⁶ לצד הלימודים המעשיים נדרש התלמיד לשלוט היטב בכתבי הקודש בשפתם המקורית, כדי לשמר את ההארה שחוה. תכנית לימודים זו הייתה פועל יוצא של האידאולוגיה הפייטיסטית שראתה ברצון ולא בתבונה את התכונה העיקרית שמאפשרת לאדם להגיע לדבקות דתית. הביקורת הפייטיסטית על ההתמקדות בענייני דוגמה גררה שלילה של הסכולסטיקה,³⁷ שנתפסה כערבוב מזיק בין תאולוגיה לפילוסופיה.³⁸ לפיכך, ללימודי פילוסופיה ודוגמטיקה ניתן בהאלה מקום שולי יחסית, והוויכוחים הסכולסטיים נדחו כליל.³⁹ תחת חסותו של פרידריך השלישי הייתה האוניברסיטה למוסד לותרני מוביל ויוקרתי, וזמן קצר לאחר הקמתה הייתה לאוניברסיטה הגדולה בגרמניה. בין 1710 ל-1720 למדו בה כ-1,500 תלמידים, אלף מהם בפקולטה לתאולוגיה.⁴⁰

ד. כריסטיאן תומאסיוס והנאורות המוקדמת בהאלה

תומאסיוס הצטרף לאוניברסיטת האלה כשנתיים לאחר הקמתה, בשלב שבו החלה להתגבש כאוניברסיטה מובילה בטריטוריות הפרוטסטנטיות. הוא נולד למשפחת אקדמאים לותרנית מלייפציג, ואביו, יאקוב תומאסיוס (1622–1684), היה היסטוריון ותאולוג ידוע. תומאסיוס הבן התוודע לפילוסופיה הפוליטית והמשפטית של סמואל פופנדורף (Pufendorf, 1694-1632) ולמד משפטים באוניברסיטת לייפציג, שם התקבל לתפקיד מרצה בסוף לימודיו. בעת שהותו בלייפציג הביע תומאסיוס ביקורת חריפה כלפי הממסד הלותרני וצידד בפייטיסטים. הוא הגן על נישואים מעורבים בין קלוויניסטים ללותרנים, לעג ללימודי הסכולסטיקה ואף נשא את הרצאותיו בגרמנית ולא בלטינית, צעד שנתפס כמהפכני ומתריס. בשל עמדותיו הוא גורש מלייפציג ב-1690 ומצא מקלט בברלין. אז הציע לו פרידריך השלישי מחסה בהאלה, שם מונה ב-1694 לפרופסור למשפטים.

השקפותיו הדתיות של תומאסיוס

כמי שחונך בבית לותרני אורתודוקסי בעל נטיות פייטיסטיות, תומאסיוס דבק בעמדה וולנטריסטית, היינו בעמדה תאולוגית שמדגישה את חשיבותו של הרצון האלוהי המוחלט, ואת מגבלות התבונה האנושית בכל הנוגע לידיעת האל. בסוף שנות השמונים ובראשית שנות התשעים הוא החזיק בעמדה שטבעו של הרצון האלוהי המוחלט אינו יכול להיחשף לבני אנוש באמצעות השכל, אלא רק באמצעות מה שבחר האל לחשוף בכתבי הקודש.

הפילוסופיה היא כשלעצמה חיובית ומועילה, אך היא מוגבלת לתחומים שבהם יש לתבונה דריסת רגל. לטענתו, הסכולסטיקנים טועים בכך שהם מפריזים ביכולתה של התבונה לפענח את התעלומות האלוהיות.⁴¹ תומאסיוס הפריד אפוא לחלוטין בין תאולוגיה, שאיננה כפופה לשיפוט התבונה, ובין פילוסופיה. עמדה זו עשתה אותו חשוד בעיני הממסד הלותרני, אך עוררה את אהדת הפייטיסטים בהאלה.

ואולם משפטן זה, שנחשב לאחד מאבירי הנאורות המוקדמת בגרמניה, גם הואשם לא אחת בהתלהבות דתית מסוכנת.⁴² מאמצע שנות התשעים ואילך הוא הדגיש לא רק את מרכזיות הרצון האלוהי, אלא גם את מרכזיות הרצון האנושי. הוא סבר שהרצון הוא הכוח האנושי המרכזי, ושהתבונה משועבדת לתשוקות; הרצון עצמו הוא תשוקה.⁴³ לשיטתו, האדם מורכב מגוף, נפש (Soul) ורוח (Spirit); הנפש מלאה תאוות חטא בעקבות החטא הקדמון, והשכל משועבד לה. הדרך היחידה להשתחרר מכך היא שהרוח, החלקיק האלוהי שבאדם, תזכה בעקבות מאמצי היטהרות של המאמין להארה על־טבעית, וכך אהבתו את האל תוביל אותו להשתוקק אך ורק לטוב (*Amour Rationalis*).⁴⁴ כלומר, החיים הדתיים האידאליים כרוכים במעין רפורמה של הרצון, ולתבונה אין תפקיד מהותי בכך.

אמנם תומאסיוס סבר בעברו שכתבי הקודש מכילים ידע עמום בלבד על האל, אך כעת הוא סבר שהדוקטרינות עצמן אינן אלא מטאפורות לאופיו של האל, ואינן מתארות את מלוא עומק טבעו הנשגב. מכך הוא הסיק שההבדל בין 'האורתודוקסים' ובין 'ה'כופרים' אינו אלא במערכת הדימויים שלהם, ולא במידת קרבתם לאמת.⁴⁵ כתבי הקודש מדריכים את האדם אל אורח חיים קדוש ומשמשים עבורו מופת, אך אינם יכולים לספק בסיס להכרעה במחלוקות תאולוגיות. תומאסיוס ביטל אפוא תחילה את העיסוק בתאולוגיה סכולסטית, והמשיך בערעור על עצם העיסוק בשאלות דוגמטיות. הוא הוכרז על ידי הכנסייה הלותרנית כפייטיסט מסוכן, אך מעמדו הרם באוניברסיטה וההגנה שקיבל ממלך פרוסיה הביאו לכך שלא סולק.⁴⁶ ואולם בנקודה זו גם הפייטיסטים של האלה גינו את השקפותיו וביקשו להתרחק ממנו. גם הם דיברו על הארה והיטהרות, אך לטענתם הם מעולם לא כפרו בדוגמה, אלא רק הדגישו גם את ההיבט הדתי המעשי. כמו כן, הם סברו שהגאולה מגיעה לא באמצעות מגע בלתי אמצעי עם האל, אלא דרך האמונה במסר של כתבי הקודש.

בסוף העשור הראשון של המאה השמונה עשרה ביטא תומאסיוס תמורה נוספת בהשקפותיו: בשלב זה סבר שהגמול האלוהי על מאמציו של האדם לכוון את רצונו כלפי האל מתרחש בתוך מסגרת הטבע, ואינו לובש אופי נסי.⁴⁷ ביטול הממד העל־טבעי והחוויתי של הגמול האלוהי נועד לרסן מעט את התדמית הרדיקלית שלו, אך השקפותיו נותרו חשודות ומסוכנות בעיני הממסד הלותרני. לכל אורך התפתחותו הדתית של תומאסיוס בלט מוטיב הרצון ככוח חזק מהתבונה.

ההיסטוריה של הכפירה ושאלת הסמכות הפוליטית

במהלך מאבקי הרפורמציה נאלצו מלומדים פרוטסטנטים להתמודד עם הטענה הקתולית שהפרוטסטנטיות היא דת מומצאת. כך התפתחה סוגה של חיבורים אפולוגטיים על אודות ההיסטוריה של הדת הנוצרית שהציגה את הפרוטסטנטיות כהמשך ישיר של הנצרות הקדומה והאותנטית. למלומדים אלה היה חשוב לסמן את הנקודה שבה הנצרות הסתאבה, אך עם זאת גם להימנע מלהוקיע דמויות מפתח בהיסטוריה הנוצרית, כמו אבות הכנסייה והקיסר קונסטנטינוס. כך, רבים זיהו את המפנה עם נפילת האימפריה הרומית ועלייתה של הכנסייה הקתולית ככוח פוליטי שהפך להיות מושחת ומסולף.⁴⁸

בדיונים אלה עסקו ההיסטוריונים הפרוטסטנטים בהתגבשות הדוגמטיקה הנוצרית, וטענו שהכנסייה הקתולית (או "האפיפיורית", כפי שכינוה מתנגדיה) סילפה למעשה את האמונה הנכונה. הפרוטסטנטים ראו בסכולסטיקה את פסגת הסילוף, שכן לשיטתם אין היא אלא ניסיון של האדם להיגאל בכוח ההבנה השכלית. טענה נוספת שלהם נגד הסכולסטיקה הייתה שהפילוסופיה היא למעשה פגאנית. הסכולסטיקנים העמידו אפוא "צלם בהיכל" בכך שניסו לקרוא אל תוך הבשורה הנוצרית את אריסטו, את הפילוסופיה הניאו-פלטונית ושאר תורות אזוטריות.⁴⁹

לשם טיהור האמונה הנוצרית מהשפעות זרות, החלו היסטוריונים פרוטסטנטים להתחקות אחרי חדירת רעיונות פילוסופיים אל תוך הדוגמה הנוצרית.⁵⁰ תומאסיוס האב היה מחלוצי התחום ומחקרו נבע ממוטיבציה דתית מובהקת. טענתו הייתה שהמשותף לכל תורות הכפירה הוא חוסר היכולת להכיר ב'בריאה יש מאין' (*Creatio ex Nihilo*), משמע ביכולתו של האל לברוא דבר מה מלא כלום.⁵⁰ מכך נובעות כל טעויות הכפירה שמייחסות לעולם קיום נצחי או מזהות בין העולם ובין האל – בסתירה לכתבי הקודש שמדגישים את כול-יכולתו של האל ואת המרחק האין-סופי בינו ובין הבריאה.

תומאסיוס האב חקר את הנושא בדקדקנות, אך גילה לחרדתו שהפילוסופיה הפגאנית מופיעה כבר בכתביהם של אבות הכנסייה, ושקשה מאוד להפרידה מהתאולוגיה הנוצרית. יתרה מזו, נראה שאף זרם לותרני לא היה חף מאשמה זו; הפייטיסטים טענו כלפי האורתודוקסיה הלותרנית הממוסדת שגם היא נגועה בסכולסטיקה אריסטוטלית, ואילו האורתודוקסים הפנו אצבע מאשימה כלפי יסודות ניאאו-פלטוניים וגנוסטיים במושג ההארה הפייטיסטי.⁵¹ כך, הניסיון לזקק תאולוגיה נקייה מהשפעות חיצוניות הוביל למבוכה רבה בקרב היסטוריונים ותאולוגים פרוטסטנטים בנוגע לדיכוטומיה שחדלה להיות ברורה בין אורתודוקסיה לכפירה.

⁴⁸ העיסוק הפרוטסטנטי ביחס שבין פילוסופיה לנצרות היה במידה רבה ראשיתו של תחום ההיסטוריה של הפילוסופיה, שהתפתח במאות הבאות.

גוטפריד ארנולד הצליח להשתמש בטענות אלה באופן מתוחכם. הוא הסכים שקשה מאוד להפריד את התפתחות הדוגמה הנוצרית מהפילוסופיה הפגאנית, אך טען שהדבר איננו רלוונטי כלל מבחינת הנצרות האותנטית, משום שעצם ההתמקדות בחידודים דוגמטיים ולא בחוויה הדתית ובאתיקה היא כשלעצמה תופעה פגאנית. עצם הקטגוריות 'כפירה' ו'אורתודוקסיה' הן המצאה שנועדה להבטיח את כוחו של הממסד. לטענתו הבעיה טמונה בכנסייה שמצמצמת את הנצרות לכדי ויכוח דוגמטי.⁵²

עמדותיו של ארנולד השפיעו רבות על כריסטיאן תומאסיוס שעסק גם הוא בכתובה היסטורית. תומאסיוס טען שההידרדרות החלה דווקא עם התנצרותה של רומא בעקבות קונסטנטינוס – מרגע זה הפכה הנצרות לדת ממוסדת, ולפיכך מושחתת. הוא זיהה בוועידת ניקיאה המכוננת (325 לסה"נ), שבה הוגדרה בין השאר דוקטרינת השילוש, את ראשית חוסר הסובלנות הדתית. הוא טען שקונסטנטינוס כינס את הוועידה כדי לדכא את יריביו, והונע לא מרגשות דתיים כנים אלא מתאוות כוח, וכך ייסד את המסורת הכנסייתית המפוקפקת שהובילה דיכוי בשם הדוגמה הטהורה.⁵³ דבריו של תומאסיוס היו חדשניים וקיצוניים, שכן פרוטסטנטים וקתולים כאחד הסכימו שקונסטנטינוס היה שליט נוצרי מופתי. בנוגע לכנסייה הלותרנית הדגיש תומאסיוס שאמנם היא מתיימרת להיות שונה, אך היא חוטאת באותה מידה בהתנהגות "אפיפיורית רודנית" מתוך תאוות ארציות. כך כתב בחיבור משפטי מ-1697 העוסק בשאלת הסמכות להענשת כופרים:

נראה שגם הפרוטסטנטים נוהגים ברודנות אפיפיורית בכך שאינם מבינים כהלכה מהי הכפירה; הם רואים בה פשע בר ענישה, דוחים כפייה דתית מצד אחד ומגנים עליה מן הצד האחר [...]. הם מגדירים את חטא חילול השם כך שיוכלו להניף את החרב כלפי כל מי שיגדירו ככופר, בדיוק כמו נאמני האפיפיור [...]. בחוסר אחריות, הם שילבו דוקטרינות אפיפיוריות בנוגע לכפירה במערכות התאולוגיות והמשפטיות שלהם.⁵⁴

בהמשך החיבור הצהיר: "אני בוחן הכול לאור החוכמה שאני מוצא בכתבי הקודש, ואיני נותן לשום סמכות לבלבל אותי בנוגע לאמונתי שלי".⁵⁵ כאן בא לידי ביטוי המרכיב האינדיבידואליסטי הקיצוני שראינו גם בהגותו של ארנולד. מקור הסמכות העליון בדבר משמעות כתבי הקודש הוא שיפוטו העצמאי של היחיד; המאמין איננו מחויב עוד להגדרות הדיכוטומיות של אורתודוקסיה וכפירה. ובהתאם, אל לו לשליט החילוני להיות מאוים מתביעה פוליטית של ממסד דתי כלשהו, שכן הרעיון שלממסד דתי יש בעלות על האמת הוא סילוף של הנצרות.⁵⁶ עמדות אלה מגלות את החשיבות הגדולה של רעיונות פייטיסטיים רדיקליים בהגותו של תומאסיוס בכל הנוגע לערעור סמכות הממסד הדתי. ואולם תומאסיוס, שלא כקבוצות המילנריסטיות שלותר נאבק בהן, לא התכוון לערער את הסדר



כריסטיאן תומאסיוס (1728-1655)

נציג של נאורות או רדיקל דתי? תומאסיוס גייס את עמדותיו הדתיות לטובת החלשת הסמכות הכנסייתית

הפוליטי, אלא דווקא לחזקו. הוא הדגיש את הריבונות המוחלטת של השליט החילוני ואת הא-פוליטיות של הכנסייה, וחתר לרתום את הרכיבים הוולונטריסטיים של הפייטיזם הרדיקלי לטובת עמדה שמחזקת את השלטון האזרחי.⁵⁷

חילון המשפט הטבעי

טענות אלה שיחקו תפקיד חשוב בתורת המשפט הטבעי של תומאסיוס. המשפט הטבעי, חוקי מוסר שאפשר לזהותם באמצעות התבונה ואשר מכוננים את תשתית הפעילות המשפטית, הוא תחום שזכה לפיתוח נרחב בעת החדשה המוקדמת.⁵⁸ עבור הוגי הנאורות, הדגשת חוק מוסרי אוניברסלי מעבר לסמכות הדתית הייתה חשובה לצורך ביסוס תורת משפט ופוליטיקה שתאפשר לכונן סדר אזרחי תקין.⁵⁷

כתלמיד של פופנדורף, ניסה תומאסיוס להגן על התזה של מורו שלפיה החוק הטבעי נפרד מההתגלות, מפני מבקרים אורתודוקסים כוולנטין אלברטי (Alberti, 1697-1635), תאולוג מאוניברסיטת לייפציג.⁵⁸ לפי אלברטי, החוק הטבעי זהה להתגלות; עקרונות המוסר תקפים א-פריורי והם בגדר חוק נצחי, ולכן אי אפשר לדמיין מצב שבו תוכנם היה שונה. לפי עמדתו, לפני החטא הקדמון הייתה לאדם הראשון הפנמה מושלמת של הטוב ולכן לא היה צריך לצוות עליו דבר; ואולם לאחר החטא נפגמה ידיעה זו וכוח הרצון של האדם נחלש; דבר שהוביל את האל לחשוף בכתבי הקודש כמה מעקרונות המוסר בצורה של חוק מחייב. ההתגלות משחזרת חלקים מהידע המוסרי האינטואיטיבי שהיה לאדם בעבר באופן שמותאם למצבו החלש של האדם כעת, ועל כן היא מכוננת את מוסדות החוק, המשפט

⁵⁷ אפשר לזהות מהלך דומה אצל תומאס הובס. בספרו 'לווייתן' הוא מפרש את המושג המקראי 'מלכות האלוהים' כשליטה ישירה של האל בבני ישראל. המדינה הריבונית מוצגת כפתרון הכרחי למציאות שבה מלכות זו איננה מתקיימת. בכך מציג הובס את המדינה הריבונית החילונית כיורשת של האל כשליט אבסולוטי. ראו: הרוי (תשמ"א), עמ' 27-40.

⁵⁸ בין השמות הבולטים בתחום: ג'ונתן סלדן, הוגו גרוטיוס, סמואל פופנדורף ותומאס הובס.

והענישה.⁵⁹ אלברטי הציג את המשפט כענף של התאולוגיה, ואת הפרשנות המשפטית ככפופה לפרשנות של כתבי הקודש. בכך הוא ביקש למנוע ממשפטים כפופנדורף ותומאסיוס לכוון את המשפט כתחום אוטונומי.

תשובתו של תומאסיוס התבססה על גישתו הוולנטריסטית. ההתגלות לשיטתו איננה ביטוי של החוק הטבעי, אלא של חוק פוזיטיבי שמבטא את הרצון האלוהי העל-תבוני. אמנם בהתגלות יש תוכן מוסרי, אך זהו תוכן שבני אדם אינם יכולים לתפוס בעזרת התבונה. לדוגמה, אין כל מניעה מפוליגמיה על פי החוק הטבעי, אך החוק הפוזיטיבי של ההתגלות אוסר זאת. לעומת זאת, החוק הטבעי כולל עקרונות מוסריים בסיסיים שכל אדם יכול לתפוס בשכלו ללא ההתגלות, והוא מציית להם מכוח יעילותם. יתרה מזו, מוסריותו של החוק הטבעי נקבעת משום שהאל ציווה עליו, כך שערכו נקבע לא בשל תוכנו אלא בשל מקור סמכותו. תומאסיוס טען כלפי אלברטי ששיטתו כובלת את האל לחוקים שהוא עצמו ציווה ומערערת את עקרון החירות המוחלטת של האל: לשיטתו של אלברטי, האל איננו מקור החוק, אלא מי שאוכף אותו.⁶⁰ בתגובתו, טען אלברטי שתאוריית החוק הטבעי של תומאסיוס הופכת את האל לרודן שרירותי, ואת המוסר ליחסי. ויכוחים אלה הם דוגמה מעניינת לאופן שבו דיונים סכולסטיים מימי הביניים התגלגלו לעת החדשה המוקדמת. אך בימי הביניים הם נסבו בעיקר על אופיו של האל⁶¹ ועל השאלה אם הוא בעיקר רצון או שכל, ואילו בשלב זה הם נסבו על היחסים בין תאולוגיה לשאר תחומי הידע.

תומאסיוס הציג את ההבדל בין החוק האלוהי ובין החוק הטבעי באמצעות הדיכוטומיה שלו בין פילוסופיה לתאולוגיה. בחיבורו החשוב מ-1707 על תולדות המשפט הטבעי הוא ניסח את הדברים כך:

ביכולתנו לתפוס את ההבדל בין הארה טבעית לעל-טבעית בבירור: הארה טבעית מטפלת באומללות האנושית בעולם הזה באמצעות תבונה צלולה, ללא כל התגלות אלוהית [...]. הארה טבעית מראה אפוא לאדם אמצעים שבעזרתם הוא יכול להיחלץ מאומללותו בעזרת כוחותיו הטבעיים, ללא כל חסד אלוהי [...]. העל-טבעי, או הארה אלוהית ספונטנית, עניינה האושר הנצחי שהאדם איבד בנפילתו מגן עדן [...]. כל זה הוא מעבר לגבולות ההארה הטבעית, משום שהתבונה עצמה אינה יודעת דבר על מצב התמימות, על הנפילה או על נצחיות הנפש וחיי העולם הבא.⁶²

לדבריו, לתאולוגיה ולפילוסופיה יש תכלית משותפת: להתגבר על האומללות האנושית. אלא שכל אחת מהן מטפלת בסוג שונה של אומללות, ולפיכך משתמשת בכלים שונים: הפילוסופיה מטפלת באומללות הארצית בעזרת כלי התבונה האנושית, והתאולוגיה מטפלת באומללות הנצחית, בגורלה של הנפש לאחר המוות, שכן רק האמונה והחסד האלוהי יכולים לגאול את הנפש. לפיכך חילק תומאסיוס את תחומי הידע האנושי: "יש הבדל פשוט וברור

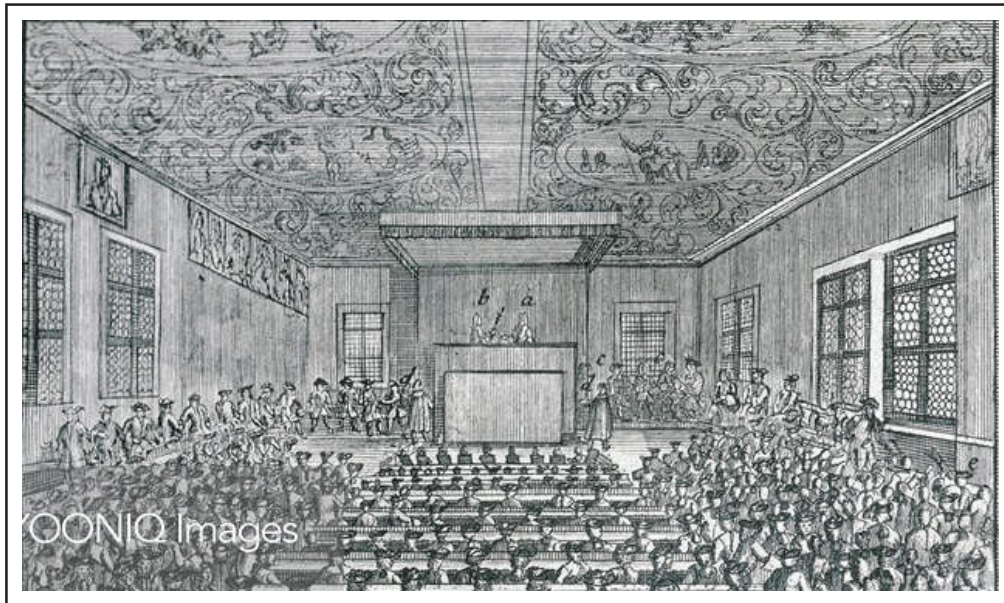
בין תאולוגיה לפילוסופיה או בין תאולוגיה לשלושה תחומים אחרים: תאולוגיה עניינה אור החסד האלוהי; משפטים, רפואה ופילוסופיה עניינם אור התבונה האנושית, ועליהם לדעת את מקומם".⁶³

דברים אלה חושפים את ההבדל, לא רק בין הגותו של תומאסיוס לזו של תאולוגים אורתודוקסיים כגון אלברטי, אלא גם בינה ובין מחשבת הפייטיסטים של האלה. פראנקה טען שמטרתו העליונה של התיקון החברתי היא כינונה של חברה נוצרית טהורה, שבה יהיו בני האדם פנויים לקבל את הבשורה האלוהית ולא יהיו מוטרדים מצרכים קיומיים.⁶⁴ לתומאסיוס לא היו כל יומרות כאלה, שכן הוא הפריד באופן מוחלט בין האושר הארצי ובין האושר הנצחי. הפרדה זו שחררה את תומאסיוס מכל תלות בידע דתי ואפשרה יצירת מרחב של פעילות אנושית אוטונומית.

ה. השפעתו של תומאסיוס על האוניברסיטה

כאשר תומאסיוס הצטרף להאלה, היא הייתה ידועה בעיקר בזכות הפקולטה לתאולוגיה. ואולם בראשית המאה השמונה עשרה עברה הפקולטה לתאולוגיה משבר שנגרם בשל הקושי של פראנקה ותלמידיו לשמר את ההתלהבות הראשונית מתנועתם נוכח תהליכי ההתמסדות שעברו על הפייטיזם. ייתכן שגם ההתגוננות הממושכת מפני התקפותיה של האורתודוקסיה הלותרנית הובילה להקשחה מסוימת של התפיסה הפייטיסטית ולירידה במספר התלמידים.⁶⁵ בתקופת המשבר, היה זה תומאסיוס ששמר על המוניטין של האוניברסיטה. בתקופת כהונתו כדיקן החלה האוניברסיטה להיחשב כמרכז של נאורות, ותלמידים רבים החלו להירשם לפקולטה למשפטים שבה לימד ושבה התחנכו על פי התורה המשפטית שלו ושל פופנדורף.⁶⁶

המוניטין של האלה כאוניברסיטה נאורה הושפע רבות מגישתו הפדגוגית של תומאסיוס. כמו הפייטיסטים, הוא שלל את הסכולסטיקה; אך שלא כמוהם הוא לא ראה את עצמו מחויב לאורתודוקסיה הלותרנית או לטרמינולוגיה הדתית הפייטיסטית.⁶⁷ בגישתו ניתן לראות מענה מסוים לנוקשות שהחלה לאפיין את הפקולטה לתאולוגיה בהאלה, באופן שסימן את תומאסיוס ותלמידיו כמובילי האוניברסיטה בעשור השני והשלישי של המאה השמונה עשרה. ואולם להצלחתה של האוניברסיטה תרמה לא פחות העובדה ששליטה של פרוסיה פרידריך וילהלם הראשון, שירש את אביו ב-1713, הסתכסך עם הפייטיסטים אך נטה חסד לפילוסופיה של תומאסיוס. תומאסיוס סיפק תשתית משפטית איתנה לשלטון אזרחי, חף מכל מחויבות לכנסייה. המדינה האבסולוטית המשיכה אפוא לשחק תפקיד חשוב בשינויים שחלו באוניברסיטה גם במאה השמונה עשרה.



תחריט של האולם המרכזי של אוניברסיטת האלה במאה השמונה עשרה
 בהנהגתו של תומאסיוס ובתמיכת מלך פרוסיה (האלקטור לשעבר) הפכה האלה למרכז חשוב של נאורות גרמנית

השינויים שהוביל תומאסיוס, וכן עמדותיו הדתיות, הביאו אותו להתנגשות עם הפייטיסטים שנאבקו לשמר את כוחם. פראנקה ניסה ללא הרף לסלק את התדמית הרדיקלית שדבקה בפייטיזם בהאלה, אך ללא הועיל. כך למשל ב־1706, יוהאן פרידריך מאייר (Mayer, 1712-1650), כומר לותרני אורתודוקסי, כתב כי הפייטיסטים של האלה הם חבורה מסוכנת וטען שאינם שייכים לכנסייה הלותרנית.⁶⁸ כדי להתגונן, הדגישו הפייטיסטים את הפער הגדול בין עמדותיהם ובין עמדותיו של תומאסיוס. מצב דברים זה בא לידי ביטוי בחיבור היסטורי של אחד מתלמידיו המובילים של פראנקה, יואכים לאנגה (Lange, 1774-1670). לאנגה אמנם הסכים עם מקצת מסקנות חיבורו של גוטפריד ארנולד שהאמונה הנוצרית הושחתה, ושההאשמה בכפירה שימשה לעתים בתור כלי פוליטי בידי הכנסייה לצורך הטלת מרות ושליטה. אך בניגוד לארנולד, הוא לא חשב שהרעיון בדבר דוגמה הוא כשלעצמו מושחת ומסולף.⁶⁹ כך הרחיקו הפייטיסטים את עצמם מהשקפותיו ההטרודוקסיות של תומאסיוס. בד בבד עם השינויים שחולל תומאסיוס באוניברסיטה, נותרה בה קבוצה גדולה של פייטיסטים שהתנגדו לשינויים ונאבקו על השליטה במוסד. אף על פי כן, ההתנגדות לתומאסיוס הייתה מוגבלת בהיקפה, בין היתר בשל השפעתו הרבה באוניברסיטה מראשית המאה השמונה עשרה ואילך, וכן ככל הנראה מפני שהפייטיסטים הרגישו שתומאסיוס בכל זאת קרוב להשקפותיהם בנקודות רבות. וכך, הרוב הסתפקו בהדגשת העובדה שעמדותיו הדתיות הקיצוניות יכול הנוגע לכנסייה ולדוגמה אינן משקפות את עמדות הפקולטה לתאולוגיה, אך לא ניסו להדיח אותו.⁷⁰

לתחושת קרבה זו הייתה אחיזה במציאות. תומאסיוס אכן היה קרוב לפייטיסטים בנקודות רבות. הוא לא ערער על ההתגלות והדגיש את מרכזיות הרצון האלוהי. בכך, עמדותיו מובחנות מתפיסת הרציונליזם מבית מדרשו של לייבניץ, שחדרה לאוניברסיטה בעשורים הראשונים של המאה השמונה עשרה עם הגעתו של כריסטיאן וולף (Wolff, 1754-1679). וולף היה פילוסוף גרמני שדגל ברציונליזם קיצוני ובדאיזם, ואשר העלה על נס את מדעי הטבע וכפר בהתגלות.⁷¹ עמדותיו נתקלו בהתנגדות חריפה הן מצד הפייטיסטים והן מצד תומאסיוס ותלמידיו, שהובילה לסילוקו מהאוניברסיטה ב־1723. לאחר עלייתו של פרידריך וילהלם השני ב־1740 הוחזר וולף ללמד באוניברסיטה ומשנתו נעשתה דומיננטית מאוד. ניתוח הפולמוס סביב וולף חורג ממסגרת עבודה זו, אך בקצרה ייאמר ש"מלחמת האזרחים" האקדמית הזו סימלה את התחרות שהתפתחה בהאלה משנות השלושים של המאה השמונה עשרה ואילך בין שני זרמים שונים של נאורות: הנאורות של תומאסיוס, סוג של נאורות אזרחית שהדגישה את הסדר הפוליטי־חברתי (Staatrecht), את ההגות המעשית ואת כוח הרצון שקודם לתבונה; לעומת הנאורות של לייבניץ ותלמידו וולף, נאורות 'מטאפיזית', שהדגישה את העיון הפילוסופי המופשט ואת העיסוק במדעי הטבע בתור התכלית האנושית הגבוהה ביותר. המאבק בין שני זרמים אלה מראה שהנאורות לא הייתה תנועה מגובשת, אלא הורכבה מכמה זרמים מנוגדים.⁷²

באופן מעניין, נקודות המחלוקת שבין הפייטיזם לאורתודוקסיה הלותרנית מקבילות לנקודות המחלוקת שבין הנאורות האזרחית לנאורות המטאפיזית. נושאים כגון הגות פוליטית לעומת דגש מטאפיזי, אידאל מעשי לעומת אידאל ספקולטיבי, רצון לעומת תבונה וכיוצא באלה עולים הן במחלוקות הדתיות של המאה השבע עשרה והן במחלוקת שבין שני זרמי הנאורות במאה השמונה עשרה. דוגמה לכך היא הדגש של תנועת הפייטיזם על 'שיקום הרצון' ועל התנהגות טהורה, לעומת הסכולסטיקה הפרוטסטנטית הרציונליסטית שהדגישה את התבונה כממד המרכזי של ההתגלות. כך הושפעו הזרמים השונים של הנאורות ממסורות דתיות מנוגדות בתוך הדת הלותרנית.⁷³ כך או כך, לא ניתן להכחיש שתומאסיוס הוא שהיה אחראי לשינויים שעברה האלה בעשורים הראשונים של המאה השמונה עשרה.

1. סיכום

ההיסטוריון נחשף במחקרו לתפניות ולתוצאות הלא צפויות של המהלך ההיסטורי הפתלתל. מגמות עשויות להתהפך או ליצור דפוס תגובה שבתורם מניעים תהליכים שונים ולעתים מנוגדים. שוב ושוב אנחנו לומדים כי למהלך ההיסטורי חיים משלו, והוא אינו נכנע לצורות חשיבה דיכטומיות אשר נראות לנו היום כמובנות מאליהן.

במאמר נבחנו דפוסים של חילון מוסדי ואינטלקטואלי שהתרחשו בטווח זמן קצר של כמה עשרות שנים. מתוך הדינמיקה שבין רעיונות למציאות, ובין שאיפות דתיות לצרכים פוליטיים, השתנתה אוניברסיטת האלה והפכה, בתמיכתו של האלקטור, ממרכז פייטיסטי אדוק למוסד של נאורות גרמנית. תהליך זה היה כרוך בנטרול הזהות הדתית כקטגוריה שמעצבת את הפוליטיקה. הפייטיסטים הם שהניעו את התהליך עבור פרידריך השלישי, ולאחר מכן המשיכו אותו תומאסיוס ותלמידיו. אותה מגמה פעלה גם בתחום האינטלקטואלי: עצמאותם של תחומי ידע כמשפטים ופילוסופיה התאפשרה בעקבות נטרול כל היבט תאולוגי בדיון. הוויכוח בין תומאסיוס לאלברטי על אודות מקורו של המשפט הטבעי ממחיש זאת היטב.

הנקודה המפתיעה והמעניינת היא התפקיד של רדיקליזם דתי בתהליך זה. שפנר ותלמידיו היו נאמנים לכנסייה הלותרנית, ולא התכוונו לערער על סמכותה. ואולם תאולוגים כגון גוטפריד ארנולד הקצינו את עקרונות הפייטיזם ושאפו במודע לערער את היסודות התאולוגיים שעליהם התבססה סמכותה הפוליטית של הכנסייה. עמדה אנרכיסטית זו של כריסטיאן תומאסיוס, שהייתה בעלת שורשים מיסטיים ומקורה בזרמי הרפורמציה הרדיקלית של המאה השש עשרה, שירתה דווקא את פרויקט הנאורות.

השאיפה הפייטיסטית לטהר את האמונה הנוצרית מהשפעות זרות, באה לידי ביטוי בהפרדה המוחלטת שהציע תומאסיוס בין האושר הארצי לאושר הנצחי, בין תאולוגיה לפילוסופיה, ובין דת לפוליטיקה. תומאסיוס גילם בהגותו ובפועלו את העובדה שבפרוסיה של סוף המאה השבע עשרה, נאורות רציונלית והתלהבות דתית היו יכולות לדור בכפיפה אחת, ובלבד שכל צד יישאר בתחומו, כך שלא ייווצר ערבוב בין עולם האמונה לעולם החשיבה הרציונלית הארצית. ואולם כפי שראינו, לצד הנאורות של תומאסיוס התקיים זרם נוסף, רציונליסטי יותר, שמקורותיו היו שונים.

לבסוף, שוב עולה שאלת תפקידה של הפרוטסטנטיות בכינון הסדר המודרני. נראה שהמקרה שנבחן במאמר מראה כי אכן היה לפרוטסטנטיות תפקיד לא מבוטל בכינון סדר זה. לצד זאת, מקרה זה מדגיש כי יש תפקיד נכבד לא רק למרכיבים הרציונליים בזרם הנידון אלא גם למרכיבי הטהרנים והפוריטניים.⁸ השאיפה הטהרנית ליצור דת נקייה מהשפעות זרות אפיינה את התרבות הדתית של העת החדשה המוקדמת. גם מלחמות הדת של המאות השש עשרה והשבע עשרה הובילו להגדרת זהויות דתיות נוקשות יותר. בשלב זה, פרקטיקות ודעות שנחשבו לנסבלות במידת מה בימי הביניים (או שלא היה אפשר

⁸ דברים אלה מתכתבים עם דבריו של שמואל נח אייזנשטדט (2010), שלפיו אחד התהליכים המרכזיים שהובילו לכינונה של המודרניות הוא 'התמרכזות' של תפיסות דתיות רדיקליות ואסכטולוגיות, שמערערות על הפער בין הסדר השמימי לסדר הארצי. אפשר שהמרכיבים המשותפים להתלהבות הדתית ולנאורות משקפים תהליך דומה.

לאכוף את המאבק בהן) נתפסו כאיום ממשי. בהתאם לכך, מאמר זה מציע שתהליכי חילון הידע הושפעו מתהליך כולל זה של טהרנות דתית. גורמים דתיים שונים שביקשו להפריד בין קודש לחול מתוך אינטרסים דתיים תרמו אפוא להיווצרות קטגוריה של מרחב חילוני.

מראי מקום

- 1 לביטוי מובהק לכך ראו: גיי (1967).
- 2 איזוראל (2001).
- 3 ובר (2009).
- 4 ראו לדוגמה: תומאס (2003); הד (1982).
- 5 פרוקוק (1998), עמ' 7–28; הד (1995).
- 6 ראו לדוגמה: אנטוגנוזה והווארד (1999); מילר (1998), עמ' 56–68.
- 7 אנרט (2006), עמ' 1–6.
- 8 שילינג (1992), עמ' 205–245.
- 9 סטופלר (1965), עמ' 182.
- 10 דלאשמוט (1987).
- 11 דלאשמוט (1987).
- 12 סטופלר (1957), עמ' 187–188.
- 13 סטופלר (1957), עמ' 202.
- 14 סטופלר (1957), עמ' 228–232.
- 15 דלאשמוט (1987), עמ' 1–4.
- 16 לותר (2001), עמ' 181–184; קארי (2005), עמ' 449–452.
- 17 סטופלר (1957), עמ' 183.
- 18 סטופלר (1957), עמ' 205–210; דלאשמוט (מאמר מקוון), עמ' 5–11.
- 19 שפנר (1675) בתוך ארב ואחרים (1983), עמ' 39–59.
- 20 הד (2005), עמ' 199–206.
- 21 פראנקה (1732) בתוך ארב ואחרים (1983), עמ' 131; אנרט (2006), עמ' 22–23.
- 22 ארב (1983), עמ' 11–12.
- 23 הד (1987), עמ' 149–163.
- 24 האנגרף (2012), עמ' 119–124.
- 25 ארנולד (1700) בתוך ארב ואחרים (1983), עמ' 221.
- 26 ארנולד (1703) בתוך ארב ואחרים (1983), עמ' 229–230 (כל המקורות בתרגומי ת"פ).
- 27 קלארק (2005), עמ' 33.
- 28 קלארק (2005), עמ' 34.
- 29 קלארק (2005), עמ' 35–41.
- 30 גאוטרופ (1993), עמ' 150–152.
- 31 מארשק (2006), עמ' 19–36.
- 32 גאוטרופ (1993), עמ' 47–52.
- 33 קלארק (2005), עמ' 38.
- 34 גאוטרופ (1993), עמ' 60–63.
- 35 האנטר (2001), עמ' 41–52.
- 36 האנטר (2001), עמ' 164–168.
- 37 שפנר (1680) בתוך ארב ואחרים (1983), עמ' 66–70.
- 38 האנגרף (2012), עמ' 103.
- 39 האנגרף (2012), עמ' 65.
- 40 האנגרף (2012), עמ' 163–174.
- 41 האנגרף (2012), עמ' 163–174.
- 42 אנרט (2006), עמ' 28–29.
- 43 אנרט (2006), עמ' 30.
- 44 אנרט (2006), עמ' 31–34.
- 45 אנרט (2006), עמ' 33.
- 46 אנרט (2006), עמ' 35–37.
- 47 אנרט (2006), עמ' 38.
- 48 האנגרף (2012), עמ' 93–100.
- 49 האנגרף (2012), עמ' 101–104.
- 50 האנגרף (2012), עמ' 105.
- 51 האנגרף (2012), עמ' 105–117.
- 52 האנגרף (2012), עמ' 120–126.
- 53 אנרט (2006), עמ' 63–66.
- 54 תומאסיוס (1697) בתוך האנטר ואחרים (2007), עמ' 117.
- 55 תומאסיוס (1697) בתוך האנטר ואחרים (2007), עמ' 121.
- 56 תומאסיוס (1724) בתוך האנטר ואחרים (2007), עמ' 195–206.
- 57 האנטר (2001), עמ' 148–154.
- 58 אנרט (2006), עמ' 83–84.
- 59 אנרט (2006), עמ' 85.
- 60 אנרט (2006), עמ' 87–88.
- 61 שורץ (1999), עמ' 103–117; 153–168.
- 62 תומאסיוס (1707) בתוך האנטר ואחרים (2007), עמ' 18.
- 63 תומאסיוס (1707) בתוך האנטר ואחרים (2007), עמ' 18.

70	אנרט (2005), עמ' 142.	64	גאוטרופ (1993), עמ' 150–153.
71	אנרט (2006), עמ' 125.	65	גאוטרופ (1993), עמ' 196–200.
72	גישה זו לחקר הנאורות נידונה לאחרונה על ידי פוקוק (2008), עמ' 83–96.	66	האנטר (2001), עמ' 272.
73	על מחלוקות אלה ראו בהרחבה: האנטר (2001), עמ' 119–121.	67	תומאסיוס (1724) בתוך האנטר ואחרים (2007), עמ' 119–121.
	273–271.	68	אנרט (2005), עמ' 138.
		69	אנרט (2005) עמ' 141.

מקורות

מקורות ראשוניים

לותר, מרטין (2001), 'על חירות האדם הנוצרי', רן הכהן (עורך), מרטין לותר – ארבעה חיבורים תיאולוגיים (תל אביב).

כל ההפניות לכתבים פייטיסטיים לקוחות מתוך הקובץ:

Erb, P.C. and F. E. Stoeffler (eds.) (1983), *Pietists: Selected Writings* (New York).

Arnold Gottfried (1700), 'The Mystery of the Divine Sophia'.

----- (1703), 'History and the Description of Mystical Theology or of the Mystical Doctrine'.

Francke August Hermann (1732), 'On the Resurrection of Our Lord'.

Spener Philipp Jakob (1680), 'On Hindrances to Theological Studies'.

----- (1675), 'Pia Deisdera'.

כל ההפניות לכתביו של כריסטיאן תומאסיוס לקוחות מתוך הקובץ:

Hunter, I., T. Ahnert & F. Grunert (eds and trans.) (2007), *Christian Thomasius:*

Essays on Church, State and Politics (Indianapolis).

Thomasius Christian (1697), 'Is Heresy a Punishable Crime?'

----- (1707), 'On the History of Natural Law until Grotius'.

----- (1724), 'On the Right of the Christian Prince in Religious Matters'.

מקורות משניים

אייזנשטדט, שמואל נח (2010), ריבוי המודרניות (ירושלים).

הד, מיכאל (1987), 'כריזמה וממסד: משבר הרפורמציה והשפעתו על יחסי דת ומדינה', י' גפני וג' מוצקין (עורכים), כהונה ומלוכה: עיונים ביחסי דת ומדינה בישראל ובעמים (ירושלים).

הרזי, זאב (תשמ"א), 'מלכות אלוהים בישראל על-פי תפיסתו המדינית של הובס', עיון, ל, א.

ובר, מקס (2009), 'המדע כיעוד', תכלת: כתב עת למחשבה ישראלית, 36, 98–128.
שורץ, יוסף (1999), מהמנזר אל האוניברסיטה: בין תאולוגיה לפילוסופיה בימי הביניים (תל אביב).

Ahnert, Thomas (2005), 'Historicizing Heresy in the Early German Enlightenment: "Orthodox" and "Enthusiast" Variants', I. Hunter, J.C. Laursen, C.J. Nederman (eds.), *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe* (Aldershot).

----- (2006), *Religion and the Origins of the German Enlightenment: Faith and the Reform of Learning in the Thought of Christian Thomasius* (Rochester).

Antognazza, Maria Rosa and Howard Hotson (1999), *Alsted and Leibniz: On God, the Magistrate and the Millennium* (Harrassowitz).

Cary, Phillip (2005), "Why Luther is not quite Protestant", *Pro Ecclesia*, 14, 4.

Clark, Christopher M. (2005), *The Politics of Conversion: Missionary Protestantism and the Jews in Prussia, 1728–1941* (Oxford).

DeLashmutt Gary (1987), *Early German Lutheran Pietism Understanding of Justification*, <https://www.xenos.org/essays/early-german-lutheran-pietisms-understanding-justification> (retrieved 7.1.2017)

Erb P.C. (1983), 'Introduction', *Pietists: Selected Writings* (New York).

Gawthrop Richard L. (1993), *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia* (Cambridge).

Gay, Peter (1967), *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism* (London).

Hanegraaff, Wouter J. (2012), *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* (Cambridge).

Heyd, Michael (1982), *Between Orthodoxy and the Enlightenment: Jean-Robert Chouet and the Introduction of Cartesian Science in the Academy of Geneva* (The Hague).

----- (1995), *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden).

----- (2005), 'Original Sin, the Struggle for Stability, and the Rise of

- Moral Individualism in the Late Seventeenth-Century England', P. Benedict and M.P. Gutmann (eds.), *Early Modern Europe from Crisis to Stability* (Newark, Delaware).
- Hunter, Ian (2001), *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern German* (Cambridge).
- Israel, Jonathan (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750* (Oxford).
- Pocock J.G.A. (1998), 'Enthusiasm: The Anti-Self of the Enlightenment', L. Klein and A.J. LA. Vopa (eds), *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650–1850* (San Marino).
- (2008), 'Historiography and Enlightenment: A View of Their History', *Modern Intellectual History* 5.
- Marschke, Benjamin (2006), 'Lutheran Jesuits: Halle Pietist Communication Networks at the Court of Fredrick Wilhelm I of Prussia', *Covenant Quarterly*, 65, 4.
- Miller Donald E. (1998), 'Radical Pietism and Contemporary Moral Discernment', *Brethren Life and Thought*, 43.
- Schilling, Heinz (1992), 'Confessionalization in the Empire: Religious and Social Change in Germany between 1555 and 1620', idem, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History* (Leiden).
- Stoeffler, Ernest F. (1965), *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden).
- Thomas, Keith (2003), *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England* (Harmondsworth).