

משפט, פרגמטיזם והפוליטי: מבוא ל"על השלטון ביהודים"

לתומס אקווינס

יונתן יובל*

לאליקה ולאהרן ברק

אקווינס רומם את אלוהים מבלי להשפיל את האדם ורומם את האדם מבלי להשפיל את הטבע. הוא יצר קוסמוס של שכל ישר: *terra viventium*, ארצם של החיים.

ג.ק. צ'סטרטון, השור האילם

המאמר **על השלטון ביהודים** ("De Regimine Judaeorum") מאת תומס אקווינס, התאולוג הקתולי רב ההשפעה ביותר בהיסטוריה של הכנסייה, הוא טקסט מפתח בהבנת היחס המשפטי, הפוליטי והאינטלקטואלי ליהודים באירופה הנוצרית בימי הביניים. נוסף על כך, הטקסט עוסק בשאלות כלליות של תאוריה פוליטית, משפט ציבורי ודיני ממונות: כפיפות השליט לחוק, הלגיטימיות של מיסוי, האופן הראוי למנות פקידי ממשלה (ובהכללה, עשיית שימוש בנכסי ציבור), ענישה, היחס להלוואה בריבית ודיני עשיית עושר ולא במשפט. רובד תורת-משפטי מרכזי במאמר הוא הגישה הפרגמטית והמעשית לשאלות אלה, המלווה בתובנות פסיכולוגיות, שתומס, כפרוטו-מודרניסט, מחיל על העיון הדוקטרינרי. **על השלטון ביהודים** מתורגם כאן לראשונה לעברית. הוא מלווה בהערות ובמבוא המספקים הבהרות והקשרים היסטוריים, משפטיים ואינטלקטואליים לקריאתו.

* על תמיכה ועצות מרחיבות את הדעת תודותיי ליונתן מוס, לשי לביא, לניל קוזודוי ולנויה רימלט. תודותיי למשתתפי סדנת המחקר בתורת המשפט ב-NYU School of Law על הערותיהם המועילות וקריאתם הקפדנית, ולפרופסורים יוסף ויילר ומשה הלברטל על תמיכתם הבלתי מסויגת. תודותיי ל-Bibliothèque nationale de France, département Droit, économie, politique ולספריית כתבי היד והספרים הנדירים על שם Beinecke באוניברסיטת ייל. מבוא זה נכתב בהיותי עמית מחקר ב-Straus Institute for the Advanced Study of Law & Justice, NYU School of Law. כל התרגומים שלי, אלא אם צוין אחרת.

א. מבוא. ב. אקווינס והגילוי התאולוגי של הפוליטיקה. ג. שיח נגוע? שלילת היהודים כפרה-סופוויזציה. ד. כמה תימות מרכזיות ב"על השלטון ביהודים"; 1. השליט כפוף לחוק ושולט לטובת הכלל; 2. נשך; 3. עשיית עושר ולא במשפט וחובת השבה; 4. מיסוי וקניין; 5. את מי יש למנות לתפקידים ציבוריים?; 6. תאורטיזציה, פרגמטיזם ומתינות; 7. גוף האדם. ה. סיום.

א. מבוא

על פניו, הטקסט הקצר על השלטון ביהודים (*De Regimine Judaeorum*), שנכתב ככל הנראה בשנת 1270 או 1271 – היינו בתקופה עתירת הפולמוסים שבה כיהן תומס אקווינס כמרצה באוניברסיטה של פריז, זמן קצר לפני מותו – לא נכתב כמאמר עיוני. הוא נועד להיות חוות דעת משפטית הממוענת אל שליטה חסודה אשר דרשה בעצתו בסדרה של שאלות באשר ליחס החוקי הראוי לנתיניה היהודים ובעניינים נוספים של משפט ציבורי וניהול המדינה.¹ אלא שאקווינס הוא אקווינס: מיד בפתיחה הוא מצהיר שבכוונתו להתייחס לשאלותיה כשאלות עיוניות כלליות, והתשובות שהוא מספק, על אף קוצר היריעה, הן עבורו אפיק לפירוט העקרונות הנורמטיביים המחייבים את השליטים ביחסם לנתיניהם – יהודים ולא יהודים – במסגרת כפפותם הכללית לחוקים המחייבים, היינו למשפט הטבעי. נוסף על שאלת היהודים הטקסט עוסק בשאלות כלליות של משפט ציבורי, כגון הלגיטימיות של מיסוי והאופן הראוי למנות פקידי ממשלה. זהו מסמך מרתק הפותח אשנב לשיח הפוליטי ולתורת המשפט של ימי הביניים.

מבחינה דוקטרינרית, על השלטון ביהודים איננו טקסט מהפכני או יוצא דופן בקביעותיו. אף שיש בו חדשנות טכנית ונורמטיבית מסוימת (הנידונות להלן), הרי שהעמדות שהוא מציג ממוקמות במרכז גלריית העמדות המבוטאות בשיח התאולוגי והפוליטי של זמנו. זהו בדיוק מה שעושה אותו בעל ערך בלימוד בעיית היהודים כבעיה משפטית תאולוגית ופוליטית, בחקר הסטטוס שלהם בארצות הנצרות והשיח שעסק בהם בפלח זה של ימי הביניים. אקווינס מבטא דוקטרינות קיימות, מרחיבן ומיישמן, וטורח להדגיש את אלו שאינן נוחות לשלטון (בעיקר את האיסור על השליט להתעשר ממיסוי שמקורו בעולת הנתינים הממוסים, יהודים או לא). יוצאת דופן היא הגישה המעשית המאפיינת את המתינות, הסובלנות וה"שכל הישר" התומיסטי-

1 כותרת המשנה של הטקסט הנה *ad Ducissam Brabantiae*, כלומר "מכתב] לדוכסית בֶּרַבאַנט", ויש המכנים אותו בשם זה. זהות השליטה הנמנעת אינה מפורשת והמכתב בו ביקשה את עצתו של אקווינס אבד; על שאלותיה ניתן להסיק מתשובותיו. ברבאנט היתה דוכסות רחבת ידיים בארצות השפלה שהשתרעה על פני חלקים מפלנדריה ומהולנד וכללה ערים מרכזיות כבריסל, אנטוורפן ולוון, וכיחידה מדינית התקיימה עד 1795. מרבית המקורות מזהים את הנמענת עם הדוכסית אליקס (או אדלאיד או אלאיד) מבורגון, שנקלעה למצוקה כספית קשה עת היתה לשליטת ברבאנט, עקב צוואתו של בעלה, הדוכס אנרי (הנדריק) ה-3 מברבאנט, אשר הגביל את מקורותיה הכספיים ובין השאר תבע ממנה להיפטר מיהודיה. מקורות אחרים מזהים את הנמענת עם הרוזנת מרגריט מפלנדריה; למחלוקת היסטורית זו אין נגיעה של ממש לפרשנות הטקסט. ראו Henri Pirenne, *La duchesse Aleyde de Brabant et le De Regimine Judaeorum de Saint Thomas d'Aquin*, 30 REVUE NEO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE 193 (1928)

אוגוסטיני, אותה דיספוזיציה שהיעלמותה מן ההתייחסות ליהודים לקראת סוף המאה השלוש עשרה התבטאה בגירוש היהודים מאנגליה ב־1290 ומצרפת ב־1306.

יחסו הגמיש והפרגמטי של אקווינס למשפט – בניגוד לתדמית רווחת אצל מי שחשיבתו של אקווינס מוכרת להם רק מן החלקים הדוקטרינרים של "המאמר על המשפט" בחלקו השני של מכלול התאולוגיה – חשוב לא פחות מן העמדות המהותיות שהוא מבטא. במקומות מרכזיים בטקסט אקווינס מסייג את הדוקטרינה הנכונה, כשהיא מצדיקה שימוש בכוחות שלטוניים, בשמן של מתינות ואיפוק, וטקסט זה הנו אחד המקורות לאמירתו הידועה שלא כל פעולה חוקית היא גם רצויה (אקווינס מביא כאסמכתא את פאולוס: "הַכֹּל רְשׁוּת לִי אֲבָל לֹא כֹל דְּבָר מוֹעִיל; הַכֹּל רְשׁוּת לִי אֲבָל לֹא יִשְׁעֶבְדְּנִי דְבָר"²). כתלמיד מובהק של אריסטו, אקווינס רואה את עצמו כמדריך במונחים של חכמה מעשית (*phronêsis*), לא רק חכמה עיונית (*sophia*). על השלטון ביהודים הנו טקסט משמעותי לא רק בשל תכניו אלא, כמובן, גם בשל הסמכות האינטלקטואלית העצומה של מחברו. תומס נחשב לתאולוג רב ההשפעה ביותר בהיסטוריה של הכנסייה ולהוגה שסיפק לקתוליות הן שיטתיות והן עומק אינטלקטואלי, מי שיצר סינתזה של דת תבונית עם דת של התגלות. למרות חיים מרובי פולמוסים ואף גינויים חריפים מצד עמיתים ואנשי דת בכירים לרציונליזם שלו ולמקצת מעמדותיו, הוכרז אקווינס כקדוש בשנת 1323, חמישים שנה לאחר מותו, ו"דוקטור של הכנסייה" בשנת 1567. ה־*Doctor angelicus* ("המורה המלאכי"), כינוי שבו נודע מאז המאה השש עשרה, הותר אחריו את היצירה התאולוגית המכוננת של הרציונליזם הנוצרי, מכלול התאולוגיה (*Summa Theologiae*) או (*Summa Theologica*) והעניין בפילוסופיה ובתאולוגיה שלו לא זו בלבד שלא פחת במודרנה, אלא התגבר מאוד במאה העשרים, והוא חורג כיום הרבה מעבר לשיח התאולוגי.³

ב. אקווינס והגילוי התאולוגי של הפוליטיקה

בניגוד למרכזיותה של תורת המשפט שלו בהיסטוריה של אסכולת המשפט הטבעי והמחשבה המטא-משפטית, אקווינס אינו נחשב בדרך כלל להוגה פוליטי קנוני, והוא נעדר לעתים תכופות מן האנתולוגיות של המחשבה הפוליטית של המערב. זה חבל וזו טעות. היא נובעת במידה מסוימת מכך שבניגוד לחיבורו "המאמר על המשפט", שהוא אחת מפסגות מכלול התאולוגיה, אקווינס לא כתב יצירה שלמה או מקיפה בתאוריה פוליטית. אולי התכוון לכתוב ואולי לא – מכלול התאולוגיה נותר לא גמור כשאקווינס נפטר בשנתו ה־50, והמאמר העצמאי על שלטונם של שליטים (*De Regimine Principum*) הנו מוגבל בתכניו ורק חלקו מיוחס לאקווינס עצמו. אך זהו עניין משני. בכתבים שבהם התייחס לשאלות של תאוריה פוליטית, ובמקומות אחרים שבהם הפוליטיקה עולה באופן אינצידנטלי, הפוליטיקה תופסת בחיי אדם – ולפיכך נתבעת להתייחסות תאולוגית תואמת – מקום מרכזי ביכולתו של האדם לשכלל את עצמו ולממש את

2 האיגרת הראשונה אל הקורנתיים ו 12. כל המובאות מן הברית החדשה בעברית הן מתרגום דליץ' (Delitzsch), לייפציג, 1877.

3 להרחבה ראו אביטל וולמן אהבת אלוהים: אהבה נוצרית, תיאולוגיה ופילוסופיה במשנתו של תומס אקווינס (2005).

טבעו. גישה זו הנה לא פחות ממהפכנית ביחס לעמדה הנוצרית המרכזית שחלה עד ימיו של אקווינס ובמהלכם, המזוהה בעיקר עם דמותו המונומנטלית של אוגוסטינוס הקדוש (354–430), שעל יחסו לפוליטיקה אתעכב בקצרה.

בניגוד לדתות קודיפיקטיביות כיהדות וכאיסלם, הנצרות הביינמית אינה כוללת שלל הוראות מדויקות לארגון החיים הפרטיים והציבוריים בעולם הזה. מאווייו של המאמין הביניימי נטועים בתקוותו לבוא בשערי "עיר האלוהים" – כשם יצירתו התאולוגית המרכזית של אוגוסטינוס שפורסמה בתחילת המאה החמישית – לא בכינון ישות פוליטית לצורכי מימוש עצמי או קולקטיבי בעולם הזה, הוא העיר הארצית. שלטון אדם באדם אינו חלק מתכנית הבריאה. בגן העדן, מטעים אוגוסטינוס תוך שהוא מצטט מספר בראשית, ניתן לאדם שלטון על היצורים הלא רציונליים בלבד, בשום אופן לא על בני אדם אחרים.⁴ עבודת, היררכיה, שלטון האדם באדם – כל אלה הם תוצרים ישירים של החטא הקדמון ונפילת האדם. יתר על כן, ישו עצמו מטעים כי "מלכותי איננה מן העולם הזה".⁵ לפיכך, עבור אוגוסטינוס ותלמידיו, שאלת הארגון הפוליטי אינה שאלה תאולוגית וממילא היא עניין ארצי ונחות. בדוגמה האוגוסטינית אין למדינה כל מעמד דתי או מטפיזי, והמרב שניתן לתבוע ממנה, בבחינת רע הכרחי, הנו שמירה על השלום ועל הסדר הציבורי והכרה מתמדת בנחיתותה ובכפיפותה לדת, ולפיכך לכנסייה. אין העדפה דתית לצורת שלטון זו או אחרת, והדת אינה מתמקדת בשאלות המרכזיות שתאוריה פוליטית עוסקת בהן, כגון הלגיטימציה של שימוש בכוח כופה, יחסי היחיד והקולקטיב, צדק, חירות, טובים חומריים וכו'.⁶ "הבו לאלוהים את אשר לאלוהים ולקיסר את אשר לקיסר": ציטוט זה מדברי ישו בברית החדשה המופיע באוונגליונים השונים (מתי כב 21, מרקוס יב 17, לוקס כ 25) הוא הבסיס להתייחסותם של אוגוסטינוס ושל המסורת בת מאות השנים שהדריך לשאלות של תאוריה פוליטית. יתר על כן, תאולוגים "אוגוסטיניים", אנטי-פוליטיים מודרניים מציינים כי זיהויה של האישיות (hypostasis) השנייה מתוך השילוש הקדוש עם אדם שנצלב על ידי המדינה הנה בסיס לתאולוגיה החושדת בכל שלטון מדיני.⁷

4 עיר האלוהים, ספר 19, פרק 15. אוגוסטינוס מתייחס לבראשית א 26–28: "ויאמר אלהים, נעשה אדם בצלמנו פדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים, ובבהמה ובכל-הארץ, ובכל-הרמש, הרמש על-הארץ [...] ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את-הָאָרֶץ, וְכַבְּשׁוּהָ; וַיְרִדוּ בְּדַגַּת הַיָּם, וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם, וּבְכָל-חַיָּה הָרֹמֶשֶׁת עַל-הָאָרֶץ". אוגוסטינוס יכול גם להתייחס לגערתו של גדעון בבני ישראל המחפשים להם שליט: "לֹא אֶמְשַׁל אֲנִי בְכֶם וְלֹא יִמְשַׁל בְּנֵי בְכֶם ה' יִמְשַׁל בְּכֶם" (שופטים ח 23).

5 הבשורה על פי יוחנן יח 36.

6 ראו AUGUSTINE AND POLITICS (John Doody & Kevin L. Hughes eds., 2005).

7 נקודה זו פותחה על ידי תאולוגים גרמנים מן השמאל בשנות השישים של המאה העשרים כגון יורגן מולטמן (Moltmann). המקור הישיר לה הנו ספרו הקצר של אריק פטרסון, ERIK PETERSON, DER MONOTHEISMUS ALS POLITISCHES PROBLEM: EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE [J] POLITISCHEN THEOLOGIE IM IMPERIUM ROMANUM (Leipzig: Hegner, 1935) כבעיה פוליטית: תרומה להיסטוריה של תאולוגיה פוליטית באמפריה הרומית". לאחר שפטרסון מנתח ומבקר את ההקבלה בין שלטון האל ביקום לשלטון הנסיך (או הקיסר) בממלכה ארצית, הוא גורס – קונטרה אקווינס – כי התבססות הדוקטרינה של השילוש הקדוש מבטלת כל אפשרות לגייס תאולוגיה נוצרית לשירות מודלים פוליטיים. זהו מאמר שנכתב כנגד "תאולוגיה פוליטית"

גם כשהייתה הנצרות לדת המדינה באימפריה הרומית, המשיכה הכנסייה להדגיש את אופייה הקתולי, היינו האוניברסלי, זה שאינו מכיר בתקפות כלשהי של חלוקות אתניות או פוליטיות והוא אדיש לשאלת הארגון הפוליטי. עמדה זאת עומדת בניגוד ליהדות של המאה הראשונה לספירה, שנתפסה כדת פוליטית היות שזיהתה וחייבה יחידה אתנית-לאומית נפרדת. האימפריה הרומית, שבשנת 212 לספירה, באמצעות ה־*Constitutio Antoniniana* של הקיסר קרקאלה, הכירה באוניברסליות של מושג האזרחות הרומי וניתוק מזיקות אתניות, פוליטיות ודתיות,⁸ הייתה קרקע פורייה לאימוצה של דת-מדינה לא פוליטית, כאשר התרבות הרומית המדורדרת, בסוף המאה הרביעית, הייתה נואשת לפיתוח רוחני. זה עבד, כי לא הנצרות היא שנעשתה רומית, אלא רומא היא שנעשתה נוצרית.

להציג את אקווינס כמהפכן בודד כנגד האגנוסטיות הפוליטית האוגוסטינית תהיה כמובן קריקטורה – היו תאולוגים שהרחיקו לכת בעניין זה הרבה יותר ממנו. ואולם, לא יהיה זה מוטעה להדגיש את המרכזיות האינטלקטואלית של כתביו ועבודתו בטרנספורמציה של המחשבה הפוליטית שהחלה ב"רנסנס" של המאה השתים עשרה והמשיכה אל תוך המאה השלוש עשרה, בעיקר בשל אימוץ הפילוסופיה הפוליטית של אריסטו. מקובל להציג את אקווינס כמי שיצר סינתזה בין התאולוגיה הנוצרית של ימיו לבין הפילוסופיה האריסטוטלית, שהן המחשבה המערבית והן המחשבה הערבית – והיהודית – גילו באותן מאות, בין השאר בזכות תרגומיו ללטינית, לערבית ולפרסית. אריסטו (שכונה בפשטות "הפילוסוף", כפי שפאולוס הנו "השליח") ראה בחיים הקולקטיביים הארציים את שיא הישגיו של האדם, ש"לפי טבעו הנו חיה פוליטית" (פוליטיקה א 2), ולפיכך מסוגל לממש את טבעו אך ורק בדיוק באותה מסגרת שאוגוסטינוס מבזה, היינו העיר הארצית. אקווינס, שכתב פירושים הן לאתיקה והן לפוליטיקה של אריסטו, פותח את הארגומנט של מסתו על שלטונם של שליטים בקביעה ש"האדם לפי טבעו הנו חיה חברתית ופוליטית החי בקיבוצים" (*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens*).⁹ טבע הוא מושג יסודי אצל אקווינס ופרושו אותו חלק של הבריאה האלוהית בו ניתן ליצורים בעלי תבונה ליטול חלק. בכך מעלה אקווינס את התופעה הפוליטית בהינף קולמוס ממעמדה הבזוי אצל אוגוסטינוס למדרגת שיח

רב ההשפעה של קארל שמיט (1922) ובמובלע כנגד ההתעוררות התאולוגית-פוליטית הקתולית בגרמניה בעקבות בחירתו של היטלר, ה־*Reichstheologie*. עם זאת, פטרסון עצמו מעלה את הטענה הביקורתית החשובה – שניתן להעלותה הן כנגד אוגוסטינוס והן כנגד ישו עצמו – שקביעת גבולות הפוליטיקה הנה פעולה פוליטית כשלעצמה. ראו Erik Peterson, *Monotheism as a Political Problem*, in *THEOLOGICAL TRACTATES* 68–105 (Michael J. Hollerich ed. & trans., 2011) והקדמת העורך, שם.

8 "Civis romanus sum", "הנני אזרח רומאי", הייתה אמירתו הגאה של השליח פאולוס – שאול התרסי, יליד תרסוס שבאסיה הקטנה, יהודי ואזרח רומאי מלידה – כאשר נעצר בקיסריה ונדרן ללא משפט לעונש מלקות על ידי מפקד צבאי מקומי. על פי דרישתו הוא נשלח לרומא לעמוד למשפט הקיסר, כפי זכותו כאזרח רומאי (עקבותיו אבדו במהלך המסע). מעשי השליחים כב 29–24.

9 בחרתי בביטוי "קיבוצים" ולא "קהילות" (אף שמרבית התרגומים משתמשים במילה השנייה) בשל העובי התאורטי וריבוי התכנים של מושג הקהילה בלשונו. מילולית, "multitudine", מיתרגמת ל"מרובים" ומציינת את עצם הצורה של חיים קולקטיביים, בלי לייחס להם כל מאפיינים נוספים (כגון סדר פוליטי, חוק, זהות וכדומה). ראו גם מכלול התאולוגיה II-II, 72.4.

אתי ותאולוגי. יתר על כן, הוא מוסיף ומפתח את המימד החברתי ואת עצמאותו המושגית (והאמפירית) מן הפוליטי, וממשיך בכך את האבחנה הרומית – והמודרנית – בין חברה (societas), קהילה (communitas) וקהילה פוליטית המאוגדת על ידי החוק (civitas). אמנם חיי העולם הזה והוויותיו קיימים כשער מקדים לחיים החשובים באמת בעיר האלוהים האלמותית, אך שאלת הארגון החברתי, כלכלי ופוליטי הפכה לשאלה פילוסופית ותאולוגית רצינית. המהפך התומיסטי אינו תמונת ראי של הדוקטרינה האוגוסטינית והפוליטיקה שלו אינה תיאורקרטית. עניין זה חיוני להבנת כל כתביו הפוליטיים והמשפטיים. מובן, שהמסגרת בה היא פועלת הנה דתית. אך בהשפעת אריסטו תכליתיה הנן, בחלקן לפחות, מטריאליות וארציות. אקווינס מתייחס ברצינות לשאלות של רווחה, של יעילות, של wellbeing של האדם בעולם הזה. צ'סטרטון מעיר, שבתאולוגיה התומיסטית בכלל יש משהו גשמי, ארצי, לעומת הפלטוניזם האריסטוקרטי של אוגוסטינוס.¹⁰ הייתי אומר שיש בה אהבת היש. אולי הדבר החשוב ביותר שנטל אקווינס מאריסטו אינו רעיון אלא גישה: אהבת הקיים, אהבת הבריאה, כמימד מרכזי באהבת האלוהים. אתיקה ארצית זו ניכרת בצמתים מרכזיים בטקסט שלפנינו.

במסגרת זו מתנסחת מחדש שאלת היהודים, *qui foris sunt*,¹¹ האוטוסיידרים האולטימטיביים לכל סדר פוליטי. היהודים הנוכחים תמיד, החיים בסמיכות לנוצרים אך נבדלים מהם, שחייהם, פולחניהם ועצם קיומם הפיזי נגועים בחטא מתועב, בל יימחה, אך בה במידה מעיד על חברית בין אלוהים לאדם; עם שאיבד את מעמדו כעם בחירה, שיש לו לפיכך מקום ייחודי בסדר הדתי ובהיסטוריה הקדושה, אך בניו מנועים מליטול כל חלק בגוף הפוליטי. בהינתן מוסכמה זו, מהו היחס הפוליטי הראוי ליהודים (ובכלל זה ההתייחסות המשפטית)? במסגרת רשימה מצומצמת זו איני יכול כמובן לעסוק באופן כולל בשאלת יחסו של אקווינס ליהודים, שהווי עבודו שאלה תאולוגית מרכזית.¹² עם זאת, קריאה מושכלת בעל השלטון ביהודים נדרשת להתייחסות הקשרית ורטורית מארגנת, ובהמשך מצוינים כמה מן המתחים העיקריים שהמאמר בנוי סביבם בהקשר האינטלקטואלי וההיסטורי של זמנם.

ג. שיח נגוע? שלילת היהודים כפרה-סופוזיציה

יש משהו מטריד בשלילת היהודים המובנת מאליה שאקווינס מבטא בטקסט זה, ואת האפקט הזה עלינו לחקור ועל טיבו לעמוד. ההתייחסות השוללת ליהודים נטועה בשתיים. הראשונה

10 G.K. CHESTERTON, SAINT THOMAS AQUINAS – 'THE DUMB OX' 61–62 (1954). שימושי בספרו של צ'סטרטון הוא סלקטיבי: לצד תובנות מקוריות וניסוחים מבריקים זהו טקסט אפולוגטי ללא מעצורים, רווי טעויות עובדתיות וטענות סרק פרשניות (בעיקר בנוגע למעמד האינסטרומנטלי שהמחבר מייחס לפילוסופיה האריסטוטלית בתוך שיטתו של אקווינס), מערב עומק ושטחיות באותו להט רטורי, ונגוע בצרות אופקים ואף בגזענות של ממש (בעיקר ביחסו לאיסלם).

11 האיגרת הראשונה אל הקוריאנטים ה-12–13: "כי מה-לי לשפט את-אשר בחוץ [qui foris sunt] הלא תשפטו את אשר בבית; ואשר בחוץ האלהים ישפטם ואתם תבערו את-הרע מקרבכם".

12 מקור מצוין לדיון בשאלה זו הנו JOHNY Y.B. HOOD, AQUINAS AND THE JEWS (1995). ראו גם Alexander Broadie, *Medieval Jewry Through the Eyes of Aquinas*, in AQUINAS AND PROBLEMS OF HIS TIME 57 (Gérard Verbeke & Daniel Verhelst eds., 1976).

היא האמירה שחטאם של היהודים – דחייתו של ישו ורצח האל – דנה אותם לנחיתות ושיעבוד מתמידים ולמעשה, אף שחייבים כלפיהם וכלפי דתם ופולחנם התייחסות סובלנית, אין להם כל חלק בגוף הפוליטי. השנייה (שהטקסט חוזר עליה במקומות שונים) עניינה התפרנסותם הבלעדית של היהודים מן "הפרקטיקה המתועבת של נשך". עם זאת, האמירה שהטקסט הזה הוא "טקסט אנטישמי" מחטיאה את המשמעות הפרפורמטיבית של המבע האנטישמי כמו גם את ההקשר ההיסטורי והאידיאלי. בלשונו, כאשר אנו קובעים כי דובר כלשהו, מבע או טקסט הם "אנטישמיים", אנו מייחסים להם תכונה שהיא כה דומיננטית עד שהיא מאפילה על כל מנגנון אחר של ייצור משמעות, אולי אף שאינו מקיים שום תנאי של ייצור משמעות. אקווינס כותב בתוך שיח ובתוך תרבות ששלילת היהודים שבהם היא הנחה כללית, מובנת מאליה. הטקסט מבטא שלילה זו כפי שהוא מבטא את הלוגיקה של מודוס פוננס או את חוק הסתירה. הוא אינו אומר דבר על היהודים; הוא חי בתוך תבניות השוללות את היהודים כפי שהוא חי בתוך השפה שלו.

זו אינה אפולוגטיקה, אלא דיוק הרמנויטי המסתייע בבחינת הפרטים. בספרו **האנטישמיות של סט. תומס אקווינס** משנת 1896 כותב היפוליט גֵרֹ (Gayraud), איש דת צרפתי ואנטישמי מוצהר: "למען האמת, לא עבור תומס ולא עבור אף אחד אחר בימי הביניים לא הייתה 'בעיה יהודית'. המשפט הציבורי הסדיר את היחסים החברתיים בין נוצרים ליהודים [...] השאלה הייתה פתורה. הרעיונות, המנהגים, החוקים היו אנטישמיים; כל אחד ידע איך צריך להתייחס לבני הגזע הורג-האלוהים (déicide)".¹³ עצם קיומו של טקסט זה של אקווינס מורה שדברי גרו אינם נכונים ולמצער מופרזים, וכי התייחסויות לשאלת היהודים היו רחוקות מלהיות קונצנזואליות או מובנות מאליהן. ואולם, גרו אינו טועה כשהוא מאפיין את שלילת היהדות של אקווינס כשכלתנית ותאולוגית, לא רגשית ופנאטית. היא לא נבעה מצרות מוחין או היעדר סובלנות: להיפך, אקווינס קובע במפורש, בכמה מקומות, כי אין להתנכל לחופש הפולחן היהודי או להעביר את היהודים על דתם בכפייה, כי אסור להטביל את ילדיהם לנצרות נגד רצון הוריהם וכולי.¹⁴ בניגוד לדתות אחרות, שהנן חסרות ערך לחלוטין, פולחני היהודים מביאים תועלת, באשר הנוצרים לומדים מהם על צמיחת דת האמת מן הדת הקדומה יותר, וקדמוניות היהודים מעידה באופן שוטף ונוכח על קדמוניות כתבי הקודש (זו עמדה שאקווינס נטל מאוגוסטינוס).¹⁵ עם זאת, בחברה הנוצרית עליהם למלא את מקומם השולי, דוגמא ומופת נצחיים לפשעם, ללא נטילת כל חלק פעיל ב־polity, היינו בארגון הפוליטי.

בחלקו הראשון של המאמר אקווינס מציין כי "היהודים, כפי שהחוקים קובעים, נדונים בשל חטאם לשעבוד נצחי". זו אינה טענה: אקווינס חוזר על אמת ידועה לכל המבוססת על דוגמה דתית. ממצב נתון זה, הוא כותב, נגזרות קביעות מסוימות בנוגע לחלקם של היהודים

13 Hippolyte Gayraud, *L'antisemitisme de St.-Thomas D'Aquin* 219 (Paris: E. Dentu, 1896).

14 מכלול התאולוגיה II-II, 10.8, 10.11-12, III, 68.1.

15 שם, II-II, 10.11. בין השאר, אקווינס מצדיק יחס סובלני כלפי בלתי מאמינים, ויהודים בכללם, תוך אזכור הערתו של אוגוסטינוס שלפיה דיכוייה של הזנות עשוי לגרום לתוצאה גרועה יותר מאשר השלמה אתה (שם).

בגוף הפוליטי ולגבי זכאותו של השלטון למסותם ולשלול מהם קניין. ואולם, אקווינס ממהר להדגיש כי אף שהחוק מרשה להתנכל לנכסי היהודים, הרי ש"עלינו לנהוג ביושר גם עם המנוודים". הוא קובע אפוא כי ההתנכלות לנכסי היהודים אסורה אם משמעותה שלילת אמצעי הקיום הבסיסיים, ומזהיר כי יש להימנע מהטלת מסים ונטלים חדשים ובלתי צפויים – לעומת מסים מקובלים פרי מנהגים ותקדימים – היות שהם "מזעזעים את הנפש". יש כאן אפוא דואליות מעניינת: שלילה תאולוגית של היהודים מצד אחד, והגבלה משמעותית, אף כי לא איסור כולל, על ההתנכלות להם, מצד אחר. צ'סטרטון, בספרו הפופולרי על אקווינס, מתפעל מן ה" [H]ighly humane and reasonable treatise on the problem of the treatment of the Jews" ¹⁶ לא הייתי מרחיק לכת כל כך, אך ברור שעל רקע שבו נחשבו היהודים מוקצים מחמת מיאוס, בולטים דווקא האיפוק והמתניות שאקווינס מחייב בהם את השלטונות ביחסם ליהודים.¹⁷ גם כשהוא מזכיר שהדין הקנוני, מכוח החלטת המועצה הלטרנית הרביעית של 1215, מחייב את היהודים – והמוסלמים – בלבישת לבוש מיוחד שיבדילם מן הנוצרים, הוא ממהר לציין שכך הוא ממילא דין היהודים עצמם (כוונתו כנראה למצוות הציצית, שמקורה בספר במדבר טו 38–39). אקווינס מתעלם לחלוטין מכך שתכלית מצוות הציצית שונה מהשימוש שהוא מייחס לה).

בנקודה זו יש מקום להבהרה סמנטית. הביטויים "שיעבוד" (*servus*) ו"שיעבוד נצחי" (*perpetuae servituti*) שאקווינס משתמש בהם לציון הסטטוס של היהודים, נושאים במאה העשרים ואחת משמעויות היסטוריות ותרבותיות זרות לאלו של המאה השלש עשרה. היהודים לא נחשבו לעבדים, כי אף שהביטוי *servi* לקוח מן המשפט הרומי שהייתה בו – כמו במודרנה הקולוניאלית ובאמריקות במיוחד – עבדות קניינית (*chattel slavery*), באירופה הנוצרית שלאחר המאה ה-11 כמעט שלא הייתה עבדות מסוג זה, שאת מקומה במסגרת הארגון הפיאודלי תפסה האריסות (*serfdom*), והיהודים לא השתייכו לסטטוס זה. עבור אקווינס מדובר, ראשית לכול, במצב קיום תאולוגי, אף שיש לו השלכות משפטיות-אזרחיות, והשלכות אלה – למשל ביחס לדיני הקניין ודיני החיובים – אינן חד משמעיות. כך מסוגל האפיפיור גרגוריוס ה-9, כמעט באותה נשימה (ולמצער בפרסומים רשמיים מאותו חודש) לאשר את מצב השעבוד העקרוני של היהודים, ולהורות לאצילים שאסרו יהודים שעימם היו להם סכסוכים כספיים, לשחררם ולקיים כנגדם חיובים חוזיים.¹⁸

16 CHESTERTON, לעיל ה"ש 10, בעמ' 45.

17 אקווינס לא היה הראשון או היחיד שהתבטא כך. יונתן מוס, מומחה לנצרות הקדומה, מפנה לכתביו של סְבֵרוּס מאנטיוכיה (*Severus of Antioch*), מאבות הכנסייה הסורית-אורתודוקסית (536–465 לספירה): "No punishment is severe enough for the arrogance of the Jews: but still men who stand at the head of the teaching of piety ought not to look at what they ought to suffer, but at what we ought to refrain from doing"; THE SIXTH BOOK OF THE SELECT LETTERS OF SEVERUS PATRIARCH OF ANTIOCH IN THE SYRIAC VERSION OF ATHANASIUS OF NISIBIS 60–61 (E. W. Brooks, ed. and trans., London, 1903).

18 SOLOMON GRAYZEL, THE CHURCH AND THE JEWS IN THE XIIITH CENTURY. A STUDY OF THEIR RELATIONS DURING THE YEARS 1198–1254, BASED ON THE PAPAL LETTERS AND THE

מבחינתו של אקווינס והחברים לתרבותו, הסטטוס של היהודים הוא מיוחד; ומה שמיוחד בו הוא, שהוא מיוחד. הפונקציה העיקרית שלו הייתה לייחד את היהודים מכל הנוצרים, יהא הסטטוס של האחרונים אשר יהא. זו נקודה מרכזית, כי היא מדגישה את הסטטוס התאולוגי של ה"שיעבוד הנצחי". יתר על כן, זהו שיעבוד "נצחי" מוזר, כי הן היהודים כקולקטיב והן כל יהודי כשלעצמו יכלו לגאול את עצמם ממנו באופן מידי, באמצעות טבילה – ואך ורק באמצעות טבילה.

הנקודה שוללת היהודים השנייה הנה ההנחה, שאקווינס חוזר עליה כמה פעמים, שקניינים של היהודים הנו פרי "הפרקטיקה המתועבת של נשך". הדעה הקדומה, שלפיה היהודים כולם עוסקים בהלוואה בריבית, ודאי שאינה אטרקטיבית, אך גם כאן אקווינס אינו טוען זאת כטענה אמפירית או טענה בכלל. הוא מניח שהשאלה שעליה התבקש לענות – ההרשאה להטיל מס ולהתעשר באופנים אחרים מנכסי היהודים – עולה כשאלה משפטית מיוחדת היות שמדובר במס על נכסים שהנם פירות נשך, היינו נכסים שהופקו בעוולה. הוא אינו מבטל את האפשרות שמקצת קנייניהם של היהודים אינו פרי נשך, ואכן הללו – אם למשל הם ניתנים במתנה לשליט – דינם שונה מזה של מתנות שמקורן בהכנסות מנשך. ואולם, קניינים שמקורם בנשך, והמגיעים לידי השליט בעקבות מיסוי או קנסות, עליו להשיב לבעליהם המקוריים, שמהם נחמסו על ידי היהודים, ובשום מקרה אסור לו לאגור אותם או להתעשר מהם. הוא זכאי להשתמש בהם רק אם השבה כזו הנה בלתי אפשרית, וגם אז רק לתכליות חסודות ולטובת הכלל ולא לטובתו שלו. "טובת הכלל" אינה בררת מחדל סתמית או רטורית אצל אקווינס: כוחה הנורמטיבי נובע מן המבנה התאולוגי של המשפט עצמו. בקביעה מדריכה זו מסכם אקווינס את חלקו הראשון של הדיון המונומנטלי בתורת המשפט שלו: החוק הנו "הוראה של התבונה, לטובת הכלל, שניתנה על ידי השולט בקהילה, והוכרזה"¹⁹. אופייה הפוליטי של גישתו של אקווינס מתבטא בכך שהתכוונות לטובת הכלל – הסגולה הטובה האזרחית אצל אריסטו – מאפיינת את סגולת הצדק באופן כללי.²⁰ האבחנה הקונקרטיית כאן הנה בין הכנסות של השליט שהשימוש בהן נתון לבחירתו ובין כספים שעל השימוש המותר בהם חלה נורמה משפטית כופה.

אקווינס מקפיד לציין שהוא עוסק בשאלת מיסוי פירות נשך "כשאלה כללית". לבל תחול אי-הבנה הוא מפרט כי "כל שנאמר בנוגע ליהודים יש להבין כחל בה במידה על הקאהוראים ועל כל אדם אחר השולח יד בנוהג המתועב של הלוואה בריבית"²¹. האם ניתן היה לצפות

CONCILIAR DECREES OF THE PERIOD 198–203 (docs 69, 70) (Philadelphia, The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1933)

19 מכלול התאולוגיה I-II, 90.4. באשר לטובת הכלל ראו שם, 90.2.

20 שם, II-II, 58.5.

21 "Cavorsinis" או אנשי Cahors, עיר בדרום מערב צרפת שלסוחריה – או לסוחרים איטלקיים שפעלו בה – יצאו מוניטין של מלווים בריבית. הביטוי Causines (או Caorsinus וכדומה) הפך בימי הביניים לכינוי גנאי כללי למלווים בריבית. כך למשל כותב בן זמנו של אקווינס, הנזיר וההיסטוריון מתיאוס הפריזאי (Matthæus Parisiensis) בכרוניקה *Historia Anglorum* כי "בימים ההם חל המטרד האיום של הקאהורסינים, במידה כזו שכמעט ולא היה אדם בכל אנגליה, בעיקר בין הבישופים, שלא נלכד ברשתם. אפילו המלך עצמו היה בעל חובם בסכום בלתי ניתן לחישוב.

מאקווינס להיזהר עוד יותר בלשונו, היות שעם כל הסתגרותו בעולם המנזרי והאקדמי ודאי היה מודע לכך שעל אף ההגבלות החוקיות והשלטוניות עליהם, בפועל התפרנסו יהודים בהכרח ממגוון משלחי יד (כולל זה שלו, ההוראה)²²? אילו התבססה המסגרת הכללית של מחשבתו על זכויות היחיד, או הקבוצה, שמהן נובעות המגבלות על כוחו של השלטון, ייתכן שהיה לכך מקום. אלא שהמשפט הטבעי של אקווינס אינו נובע מזכויות האינדיבידואל או הכרה במעמדו האונטולוגי או האתי, אלא מן המבנה הנורמטיבי של הקוסמוס. המשפט שלו הוא משפט של חיובים, לא של זכויות. חובות השלטון אינן נובעות מזכויות קורלטיביות של הנתינים אלא מכללי המשפט הטבעי המחייבים אותו. כיצד חייב השליט לפעול? התשובה היא, כאורגן פוליטי, והפוליטיקה נגזרת מן המסגרת התאולוגית-משפטית הכללית. עניינו של אקווינס כאן אינו אפוא היהודים כשלעצמם, אלא היחס הראוי מבחינה משפטית – הנגזרת מן הבחינה התאולוגית, שבה עסק במקומות אחרים – של השלטון החילוני אליהם.

ד. כמה תימות מרכזיות ב"על השלטון ביהודים"

מה כולל אפוא המאמר על השלטון ביהודים? במקום לסכמו, עדיף פשוט לקרוא אותו: הוא אינו ארוך ואינו מסובך. עם זאת, הקריאה תרוויח מכמה הבהרות והנהרות הקשריות כדי שהקוראת בת זמננו תוכל לשחזר את המשמעויות שקוראת בת זמנו של אקווינס הייתה מפיקה, ולהבין טוב יותר את המתודה הטיעונית. אקווינס כותב בתמציתיות סכולסטית המתבססת על רשת תרבותית וערכית של הנחות רקע והבנות מקובלות, וגם על טיעונים מורכבים שפיתח בכתיבתו השיטתית יותר במכלול התאולוגיה (בעיקר בנוגע לשאלת הלגיטימיות של התעשרות מנשך). את הטקסט הנוכחי לא ניתן להבין ללא חשיפה לרבדים אלו ולמתודה הלוגית של הכללת שאלות קונקרטיות לשאלות שהמשפט הטבעי מסוגל לענות עליהן. הטקסט מאפשר זאת, כי אקווינס עושה בו מעבר למה שהתבקש. הוא נשאל אם מותר ליהודים, ועונה גם לשאלה מה רשאי השליט לעשות בכספים שגבה; הוא נשאל אם מותר לקנוס יהודים כעונש, וגורס ששלילת פירות עוולה ממעוול אינה עונש אלא רק השבת המצב לקדמותו. הוא אינו קובע רק מהו הדין ביחס ליהודים – כגון באילו תנאים ניתן למסותם או להתנכל לקניינם באופן אחר – אלא גם כיצד יש להתייחס אל הדין עצמו.

הם [...] הסוו את הנשך שגבו במסווה של מסחר והעמידו פנים שלא ידעו שכל מה שמתווסף לקרן הרי זה בבחינת נשך – יקרא כאשר יקרא". MATTHEW OF PARIS, I ENGLISH HISTORY 2 (J.A. Giles trans., London: H.G. Bohn, 1849); *rep. in* SOURCE BOOK FOR MEDIEVAL ECONOMIC HISTORY 179–180 (Roy C. Cave & Herbert H. Coulson eds., 1936).

בקומדיה האלוהית ממקם דנטה את קאהור בתופת לצד סדום, שתיהן ערים החוטאות כנגד הטבע: "וכך, הטבעת הקטנה מכולן / מטביעה את חותמה על סדום ועל קאהור / ועל הבזים לאלוהים בליבם, ובלשונם" (התופת, קנטו XI, 49–51).

22 אקווינס מזכיר למשל כי "בחלקים מסוימים של איטליה" יהודים עוסקים במשלחי יד שונים.

משפט, פרגמטיזם והפוליטי:
מבוא ל"על השלטון ביהודים" לתומס אקווינס

להלן אבקש להדגיש כמה תמות העולות ממסמך זה, חלקן כאלה שבעת הקריאה עשויות להיתפס כשוליות או מובלעות בעניינים המפורשים, ולהצביע על כמה הקשרים משמעותיים הנותרים ברקע, שהטקסט מניח אותם במובלע.

1. השליט כפוף לחוק ושולט לטובת הכלל

Lex facit regem – המשפט יוצר את השלטון הפוליטי, לא להפך.²³ אמנם, אקווינס מכיר היטב את עקרונות המשפט הרומי וגישתו, שהחוק הנו ביטוי לרצונו של השליט, ולפיכך השליט עצמו אינו כבול לחוק (*Princeps legibus solutus est*) – גישה שבתורת המשפט המודרנית מזוהה עם גישות הובסיאניות כזו של ג'ון אוסטין ומכיוון אחר, קארל שמיט. ואולם, כאשר אקווינס שואל אם פעולה מסוימת הנה חוקית או לא, זה אינו המובן של "חוק" שאליו הוא מתייחס. החוק הקובע היחיד שאקווינס מתייחס אליו כמחייב אינו הדין הפוזיטיבי, דינא דמלכותא (*lex humana*) – שלפחות באופן חלקי הנו, לשיטתו, פרי הפוליטיקה – אלא המשפט הטבעי, הביטוי התבוני לנורמות הכלליות שטבע הבורא בעולם. אמנם המשפט מותר שאלות רבות לרצונו של השליט ולבחירותיו, אך אלו מחויבות תמיד לגבולות משפטיים-תאולוגיים. עמדתו החד-משמעית של אקווינס הנה שהפוליטיקה כפופה למשפט וסמכותו של השליט – ולפיכך הלגיטימציה של שלטונו – עומדות לו כל עוד הוא מקיים את מצוות המשפט הטבעי. מטעמים שלא כאן המקום לפרטם – הם מפורטים במאמרו על שלטונם של שליטים והנם בעיקר מכשיריים, לא עקרוניים – צורת השלטון שאקווינס מעדיף הנה המונרכיה. אך אין לבלבל בין האופן שבו אקווינס מבין את המונרכיה ובין תפיסת המונרכיה האבסולוטית, שהייתה זרה לגמרי לרוחו והתפתחה באירופה מאות שנים מאוחר יותר. בראייה האקווינית, הכוח הפוליטי לא ניתן לשליט כדי שיעשה בו כרצונו ולא כדי שיפעל לטובת עצמו, אלא כדי שיפעל לטובת הכלל באמצעות ציות לחוק. שליט הפועל לטובת עצמו שוב אינו מלך אלא עריץ – וזו, על פי אקווינס, צורת השלטון הגרועה ביותר, שבה מאבד השליט את הלגיטימציה לשלטונו ומרידה בו והדחתו הנן מוצדקות. כרגיל, חיוני לקרוא את אקווינס באמצעות הדקדוק התכליתי (טלאולוגי) שלמד מאריסטו: כל תופעה מתקיימת ביחס לתכליתה. תכלית השלטון הפוליטי אינה יצירת היררכיה שלטונית אלא טובת הכלל, תוך מתן ביטוי לטבעו החברתי-פוליטי של האדם. התנאי לכך שאדם ייותר חופשי גם כששלטו בו הנו שהשלטון מכוון לטובת הנשלטים. כשהתופעה הפוליטית סוטה מתכליתה היא חורגת מהגדרתה, והשלטון העריץ שוב אינו שלטון פוליטי כלל.²⁴

2. נשך

בביטוי המגנה *usura* אקווינס מתכוון לכל הלוואה בריבית – היינו גביית תשלום עבור שימוש בכסף – ולא רק להלוואה בריבית קצוצה. שאלת הלגיטימיות של הלוואה בריבית והשפעתה

23 אני שואל כאן את אמירתו הידועה של ברקטון, HENRY DE BRACON, I DE LEGIBUS ET CONSUEUDINIBUS ANGLIÆ 117–118 (George E. Woodbine ed., New Haven: Yale University Press, 1915).

24 מכלול התאולוגיה I, 96.4.

ההרסנית על יהודי מרכז אירופה ומערבה, כמו גם הרגולציה האינטנסיבית והבלתי אחידה של פרקטיקות ההלוואה בריבית על ידי שליטים בארצות שונות, היא אחת מהשאלות הכלכליות והפיננסיות המרכזיות של ימי הביניים, ולא נוכל להיכנס אליה כאן מעבר להקשר הישיר של על השלטון ביהודים.²⁵ ניתן רק לציין כי בהתחשב ברקע ההיסטורי, מבוכתה של השליטה שאליה ממוען הטקסט אינה מפתיעה, היות שהשאלות שהיא מעלה – ובעיקר החוקיות של מיסוי פעילות הלוואה בריבית, שבה עסקו יהודים – היו שאלות קריטיות בתקופת מסעי הצלב זוללי המשאבים. העמדות נחלקו בין אנשי דת שחייבו קהילות יהודיות לממן ולכלכל את הצבאות בדרכם לארץ הקודש, ובין אלה שראו במימון פסול שכזה חילול של התכלית הקדושה.²⁶ מקצת מן השליטים ניסו לטהר את ארצותיהם מן הפרקטיקה של הלוואה בריבית, ורובם ראו בה רע הכרחי. אך אקווינס, כאמור, מעוניין בשאלה העקרונית, במנותק מהקשרה המידי. בטקסט זה אקווינס מתייחס פְּמֹבֶן מאליו לאיסור על הלוואה בריבית, ולהתעשרות ממנו – כתוצר של עוולה, תוך התעלמות מכוונת מהאפשרות שלא זו בלבד שדין מקומי התיר הלוואה בריבית על ידי יהודים אלא אף אכף הסכמי הלוואה ומשכון כאלה. עמדתו בעניין נסמכת על הדיון בשאלה במכלול התאולוגיה (II-II, 78), שם הוא מעלה, כדרכו, את הטיעונים החזקים ביותר שהוא מסוגל לנסח כדי לבסס את חוקיות ההלוואה בריבית – וסותר אותם אחד לאחד. מה ההבדל, הוא שואל, בין גביית תשלום עבור שימוש בכד כסף – שהנו לכל הדעות מותר – ובין מטבע כסף? האם אין המלווה זכאי לשפות את עצמו באמצעות ריבית על הפסדים שהוא סופג בשל הלוואות אבודות? האם הדין בכלל צריך להתערב בהסכמים מרצון? (תשובתו היא שהלווה בריבית עושה זאת תמיד בחוסר בְּרָהּ בהיעדר הלוואות ללא ריבית, מה שכיום היינו מכנים כפייה כלכלית). הוא מזכיר את עמדת הדין הרומי, שבדרך כלל התיר הלוואה בריבית מוגבלת, ותוהה: האם אין זה סוף סוף עניין למשפט החילוני בלבד? אקווינס מפנה לתנ"ך ומצטט מספרי שמות, דברים, תהילים, ישעיהו, יחזקאל וכן סירא.²⁷ הוא מסייג את מה שנתפס אצל היהודים כהרשאה להלוות בריבית לזרים (דברים כג 20–21: "לא תשיך לאחיק נשך כסף נשך אכל נשך כל דבר אשר ישך; לנכרי תשיך ולאחיק לא תשיך") בטענה כי "מזאת יש להסיק כי נטילת נשך מכל אדם הנה רעה כשלעצמה, כי עלינו להתייחס לכל אדם כאל שכנו ואחינו".²⁸ בעיקר הוא מושפע מעמדתו הטלאולוגית של אריסטו, שלפיה כסף אינו דבר ממשי אלא אמצעי חליפין בלבד, והמלווה בריבית גובה אפוא דמי שימוש בדבר שאינו ממשי. גביית דמי שימוש בכסף דומה לגבייה כפולה, היות שהתשלום אינו עבור הכסף אלא עבור השימוש

25 להרחבה ראו ROBERT CHAZAN, CHURCH, STATE, AND JEW IN THE MIDDLE AGES (1980) להיסטוריה מגובה במסמכים של דיני הנשך הנפתלים והמשתנים ראו HENRY DENZINGER, THE SOURCES OF CATHOLIC DOGMA (1955).

26 להפניות ראו Bernhard Blumenkranz, *Le De Regimine Judaeorum: Ses Modèles, Son Exemple, in AQUINAS AND PROBLEMS OF HIS TIME* 101, 103–105 (Gérard Verbeke & Daniel Verhelst eds., 1976).

27 הקורפוס הקתולי של הברית הישנה (בניגוד לפרוטסטנטי) מבוסס על תרגום השבעים ולא על נוסח המסורה העברי ולפיכך כולל בתוכו גם ספרים "חיצוניים" שלא נכנסו לתנ"ך (apocrypha).

28 מכלול התאולוגיה II-II, 78.1.

בו, ממש כאילו היה סוחר היין גובה תשלום הן עבור היין והן עבור שתייתו. (לשם הבהרה, אקווינס אינו מתנגד כלל להשקעות לצורך רווח, רק לעסקאות פיננסיות טהורות שתמורתן הנה עבור שימוש בכסף בלבד). עם זאת מודה אקווינס, הבקי במשפט הרומי ומכיר את דיני זמנו הבלתי אחידים, שלעתים המשפט האנושי פועל כשורה כאשר אינו אוכף כל דבר שראוי לאוסרו, בשל מצבם של הללו שאינם מושלמים, ושמהם ישללו יתרונות רבים, אם כל החטאים היו אסורים בקפידה באמצעות עונשים. כאשר המשפט האנושי מרשה הלוואה בריבית, אין זה משום שכך מורה הצדק, אלא כדי למנוע שלילת יתרונות רבים.²⁹

ההנחה בעל השלטון ביהודים, כאמור, דווקנית יותר, אף שגם היא אינה מוחלטת ובסופו של יום דבר מתירה לשליט לעשות בכספי נשך שגבה שימוש, בתנאי שיהיה לתועלת הכלל בלבד.

בהקשר זה נמצאת בטקסט אמירה מובלעת שיש לעמוד על חשיבותה: אקווינס כותב כי לשליטים אין להלין אלא על עצמם על כך שהם מנועים מלהתעשר כדין ממיסוי היהודים, היות שאשמתם היא שהיהודים עוסקים כולם בהלוואה בריבית ולא במשלחי יד הגונים "כפי שנעשה בחלקים מסוימים של איטליה". קריאה זו הנה בעלת תוכן כפול: ראשית, לאכוף בהקפדה את האיסור על הלוואה בריבית, פרקטיקה שחלה בכל ארצות הנצרות אם בהרשאה פורמלית ואם מתוך העלמת עין של השלטונות (ניתן לציין כי מבחינה פואטית זהו ההקשר היחיד בטקסט שכלתני זה שבו אקווינס משתמש בביטויים מוסרניים מגנים כגון *pravitas* – "מתועב" או "מושחת" – בעוצמה המזכירה את "קנטו 45" הידוע של עזרא פאונד).³⁰ שנית, לאפשר ליהודים התפרנסות מיגיע כפיים, ואפילו לאכוף זאת עליהם. בווריאציות שונות, קריאה תומיסטית זו הובאה בחשבון על ידי מספר שליטים. כך למשל קבע מלך אנגליה אדוארד ה-I בחוק משנת 1275 (*Estatutz de la Jeuerie*) איסור מוחלט על נשיכת נשך בצד הרשאה ליהודים לעסוק במסחר ואף, לתקופה מוגבלת, לחכור אדמה חקלאית לעיבוד (הניסיון נכשל: 15 שנה לאחר מכן חל גירושם של יהודי אנגליה).³¹

3. עשיית עושר ולא במשפט וחובת השבה

על השלטון ביהודים עוסק באינטנסיביות בעיקרון המחייב השבה בכל מקרה של התעשרות שמקורה בעוולה; אקווינס מתייחס אליו שם לא פחות מחמש פעמים. מעניין במיוחד

29 שם, ת"ה (תשובה להתנגדות) 3.

30 "בנשך לא יהא לאדם בית מאבן טובה / [...] / ושום תמונה לא תיווצר לחיות עמה ולהתקיים / כי אם למכר תיווצר, ולמכר מהיר / בנשך – חטא כנגד הטבע – / יהא לחמך סמרטוט מעופש, יבש כנייר / נטול חיתת הרים, נטול קמח בריא / בנשך הגבול מתעבה / בנשך האבחנה אוברת / ולשום אדם אין אתר למשכנו. / הסתת מנוע מאבניו / האורג מורחק מן הנול / [...] / הנשך קוטל את הילד ברחם / מעכב את חיזור העלם / מביא שיתוק למיטה, נשכב / בין הכלה לחתנה / CONTRA NATURAM / הם זונות הביאו עבור אלאוסיס / גופות ערוכות לנשף / כמצוות הנשך". EZRA POUND, THE CANTOS OF EZRA POUND, Canto XLV (1993). פאונד מזכיר את אקווינס בכמה מקומות כמופת אינטלקטואלי של סדר ואירגון מחשבת. ראו SELECTED LETTERS OF EZRA POUND 323 (D.D. Paige ed., 1971).

31 Statutes of the Realm 220–221 (1810) 1.

שהעיקרון מוחל לא רק על הנתינים אלא על השליט, שאליו הגיעו כספים או נכסים אחרים שבמקורם הופקו בעוולה (לפיכך זה אינו הקשר שבו עשויה לחול תקנת שוק). החלת העיקרון כוללת גם את מה שבמשפט המודרני קרוי יחסי עקיבה: בתנאים מסוימים, הזיקה הקניינית בטובין או בכספים אינה ניתקת עקב שלילתם מבעליהם, וחובת ההשבה עוברת עמם למחזיק הבא, וזאת גם אם אליו הגיעו כדן, כגון השליט שגבה אותם כמס. אקווינס מחיל את העיקרון בכמה מצבים: כאשר השליט גבה כספי מסים או קיבל מתנה מרצון ממי שהכנסותיו נבעו מהלוואה בריבית – יהודים כמובן, אך גם "כל אדם אחר המקיים את הנוהג המושחת של הלוואה בריבית" – או גובי מס שגבו בשמו יותר מכפי המותר. בכל המקרים הללו אקווינס חד-משמעי: הכספים שייכים לבעליהם המקוריים, ועל השליט לאתרם ולהשיבם להם אותם כפי שהיה מחויב לעשות לו היו אלו פירות גניבה או שוד. אם לא ניתן לאתרם, או שמתו או עברו לארץ אחרת, מחויב השליט להוציא את הכספים לטובת הציבור.

קיימים מקורות בני זמנו של אקווינס לכך שעל היהודים ונושכי נשך אחרים להשיב את כספי הנשך ללווים,³² וקיימים מקורות שבהם מביעים מי שכספי היהודים הגיעו אליהם חששות באשר לחטא הכרוך בקבלת כספים כאלה.³³ ואולם, לא מוכר לי מקור מובהק ל"חובת עקיבה" נורמטיבית כפי שאקווינס מציין בעל השלטון ביהודים, גם לא בדיונים קודמים של אקווינס עצמו בחובת ההשבה במקרים של עשיית עושר ולא במשפט, המתבססים על מושגיו של אריסטו.³⁴ הנורמה הקרובה ביותר לכך, במכלול התאולוגיה, מורה כי לא רק המעוול הישיר שהתעשר מן העוולה חייב בהשבה, אלא גם אדם אחר שבמכלול של הקשרי ההתעשרות היה סיבה אפקטיבית לנטילה.³⁵ ייתכן שמהוראה זו ניתן להסיק כי ככל שכל התעשרות של השליט על חשבון נתיניו היא סיבה אפקטיבית לייצור הכנסה אצל הנתין (היות שהנתין חייב לייצר הכנסה כדי לשלם לשליט) – וייצור הכנסה זה כרוך בעוולה – הרי השליט מוחזק כמחויב בהשבה ממש כנתין המעוול. נורמה כללית זו עקבית עם ההוראה החלה על השליט בעל השלטון ביהודים, אך אינה זהה לה וייתכן שלא זו מקורה. ייתכן – אף כי לעת עתה איני יכול לקבוע בדבר מסמרות – שאקווינס מחדש כאן חידוש משפטי, בהחילו נורמה מפורשת

32 כך למשל, בצו של המלך לואי התשיעי משנת 1257 או 1258 נקבע כי "דמי נשך שנעשקו על ידי היהודים ועל ידי כמה מלווים בריבית מנורמנדי [...] יושבו לאלו ששילמו אותם, או ליורשיהם [...] פקידי הוצאה לפועל רשאים לתפוס את נכסי היהודים – מלבד את בתי הכנסת, בתי קברות וחפצים פולחניים – ולמוכרם לצורך זה". מקור: I ORDONNANCES DES ROYS DE FRANCE DE LA TROISIÈME RACE 85 (M. De Laurière ed., Paris: Imprimerie Royale, 1723).

33 מסמכי הוותיקן מתקופה זו מלמדים על פנייה של אדם בשם Girard de Marbais, מיועציו של הדוכס אנרי (הנדריק) ה-III מברבאנט, לאפיפיור אורבנוס ה-IV בחששות ביחס ללגיטימיות של שכרו, שחלקו נגבה, בהוראת הדוכס, ישירות מיהודים. האפיפיור, במכתב מיום 15 בפברואר 1263, פוטר את החשש בלא כלום, בציינו בחומציות כי "טיפוסי לנשמות טובות שהן חוששות מחטא במקום בו אין חטא כלל". מקור: I LES REGISTRES D'URBAIN IV 57 (J. Guiraud ed., Paris: BEFAR, 1901).

34 מכלול התאולוגיה II-II, 62.

35 שם, ס' 62.7.

המתייחסת לגרירת חובת ההשבה והחלטה גם על מי שקיבל את הכספים כדין. עניין זה יצריך בירור עצמאי.

ההרשאה להוציא כספים "נגועים" לטובת הציבור (היינו פירות נשך שלא ניתן להשיבם ללווים המקוריים או ליורשיהם) עקבית עם טיעון של אקווינס, שלפיו אף על פי שהלוואה בריבית אסורה, ייתכנו מקרים שבהם נכסים וטובין שהופקו אגב שימוש בכספי נשך אינם טעוני השבה (לדוגמה, כאשר הסיבה הראשית להתעשרות הנה חריצותו ותבונתו של המתעשר והמשאב הפיננסי הנו משני בלבד).³⁶ בכל מקרה, אסור לשליט להשתמש בכספים הללו לצרכיו או לשומרם לעצמו. ניתן אולי להעיר שבאופן כללי התייחסותו של אקווינס לכסף הנה טלאולוגית: בניגוד לנכסים ראליים, כסף הנו אמצעי חליפין בלבד; תכליתו שיוציאו אותו, הוא לא נועד לאגרו או לעשות בו עצמו עסקאות, היינו להלוותו בריבית, מה ששב ומתקשר לעניין הקודם.

4. מיסוי וקניין

האם ומתי מותר לשליט למסות את נתיניו? תשובתו של אקווינס חד-משמעית, ורחוקה שנות אור מעקרונות המיסוי של שיטות המבוססות על אמנה חברתית, כלומר על הסכמתם הפיקטיבית של האזרחים למיסוי, שאותה הם נותנים מכוח זכותם הטבעית לקניין פרטי. הטעם בשלו מיסוי הנתינים טעון הצדקה מיוחדת אינו נטוע כלל בזכות לקניין פרטי או בזכות כלשהי, אלא באיסור רדיפת בצע וההתעשרות לשמה מצד השליט. בניגוד לשיח המודרני של זכויות האדם, המשפט הטבעי האקוויני אינו מבוסס על זכויות היחיד, אלא מתמקד ברגולציה של חיובי השליט ומגבלות כוחו.

כדי להבין את אופייה המיוחד של שאלת המיסוי יש להכיר את גישתו של אקווינס לשאלת הקניין הפרטי.³⁷ טובים טבעיים נוצרו באופן שיוונו את האדם, יפרנסו אותו ויאפשרו את חייו האישיים והקולקטיביים, וחובה לספק לכל אדם צורכי קיום בסיסיים. מזאת, קובע אקווינס, לא נובעת זכות לקניין פרטי, אך גם לא שלילתה. ניתן לומר שבמקום שבו הוגי הרכוש הפרטי והאמנה החברתית מתמקדים בשליטה ובעלות בקניין, אקווינס מתמקד בשימוש בו. אקווינס אינו רואה טעם המצדיק אגירה, צבירה או החזקה של שום דבר לשמו: בכל דבר יש להשתמש על פי טבעו (זו כאמור גם עמדתו ביחס לכסף). עם זאת, הוא מודה שהמשפט הטבעי אינו מחייב דווקא החזקה קולקטיבית של קניין, ושעניין הקניין הפרטי נתון ל"הסכמה אנושית".³⁸ אם אקווינס מבקש להגן על קניינם של פרטים מפני התנכלות מופרזת, הוא אינו עושה זאת בשל חשש מהפרה של זכות קניינית אלא מן הטעם שנטילת קניין מאנשים גורמת להם סבל. כך גם בכיוון השני: היות שטבעם של דברים נעוץ בשימוש בהם ובתועלת שהם מביאים ולא בהחזקתם גרידא, אקווינס כותב במפורש שהנזק שאינן לו מוצא אחר הנוטל, בחשאי או בגלוי,

36 שם, ס' 78.

37 ראו שם, ס' 66.

38 שם, ס' 2.

את קניינו של הזולת שאינו נצרך לו כמותו, עושה פעולה חוקית שאינה בגדר גנבה.³⁹ אין ספק שהוא היה מזכה את ז'אן ולז'ן, גנב הלחם הידוע ביותר של התרבות המערבית. הדגש בשאלת המיסוי הוא אפוא בהגבלת השליט מפני שימוש לרעה בכוחותיו. היות שלשליט מובטחות הכנסות ממקורות שונים – בעיקר מתוקף שליטתו בקרקעות, כמו גם מכוח תשלומים שגופים מאוגדים ועסקים משלמים עבור הצ'רטר או רישוי הפעילות העסקית שלהם – הרי שמיסוי ישיר של נתונים מותר בנסיבות יוצאות דופן בלבד. המקרה הפרדיגמטי הנו מלחמה כנגד אויב פולש וכדומה, בהנחה שהשליט אינו נלחם את מלחמתו בלבד אלא נלחם לטובת הכלל, ועל כן אין עליו לשאת במלוא העלויות (אקווינס מצטט את פאולוס: "מי יצא בצ'בא ופרנסתו עליו?").⁴⁰ מקרים אחרים מוצדקים מכלל האנלוגיה שלהם למצבי מלחמה. בכל מקרה, מיסוי ישיר של הנתונים שתכליתו התעשרות השליט, תפארתו או האדרתו אסור, והנתונים אינם צריכים לממן התנהגות ראוותנית או בלתי מתונה של השליט. את השליט המבקש להרבות את הכנסותיו על חשבון נתניו אקווינס מדמה לחיילים שלהם מטיף יוחנן המטביל, "אל תפגעו באיש, אל תוציאו דיבת איש רעה והסתפקו בשכרכם".⁴¹ הכנסות השליט, הוא כותב, הן "מעין שכר" – אמירת "אמנה חברתית" מרתקת שיש להתעכב עליה, שוודאי לא מצאה חן בעיני שליטים שביקשו ליצור חפיפה בין מרחב שליטתם הפוליטי לזה הקנייני.

5. את מי יש למנות לתפקידים ציבוריים?

אחת הפרקטיקות המקובלות במדינה הפאודלית הייתה למכור או להחכיר משרות מכניסות – כגון גובי מסים ומוציאים לפועל – למרבה במחיר, שהיה מנצל אז את משרתו כדי להשיב לעצמו את מה ששילם לשליט (או הבטיח לשלם) ולהתעשר מן העודף. לאזוניים מודרניות הדבר נשמע מופרך, אך פרקטיקות דומות מאוד חלות גם ביחסי הגומלין שבין המדינה ומנגנוני השוק המודרניים. בימינו, למשל, אנו שואלים "כיצד ולמי יש להפריט נכסים ציבוריים?" או להעניק מכרזים ציבוריים, בעיקר כאלה שזוכה בהם המתחרה שהתחייב לשלם למדינה את המחיר הגבוה, מתוך ציפייה לשיפוי ורווח מתוך מה שיגבה מן האזרחים שיצרכו את השירות או הנכס נשוא המכרז (מכרזי מקרקעין הם דוגמא אחת מיני רבות). אקווינס מתנגד לנוהג זה. הוא נאלץ להודות שהיות שמדובר בתפקידים במסגרת ארגון השלטון החילוני, אין במשפט הטבעי איסור גורף על נוהג כזה, אך הוא מגייס את מלוא כישורו כדי להניא את השליטה מכך. ראשית, הוא אומר, מנגנון כזה יטה להביא למינויים של אנשים בלתי מתאימים: רודפי בצע, אלו שהמוטיבציה שלהם אינה לשרת את הציבור ואת השליט אלא להתעשר תוך עושיק הנתונים. שנית, הוא מציין, כדי לרכוש משרה יש צורך בממון, ומכאן שימונו למשרות כאלה בעיקר אנשים עשירים, שאין כל ערובה לכך שיהיו מוכשרים להן. המפתח צריך להיות טובת הציבור, ולכן, הוא כותב, על השליט לאתר את האנשים המוכשרים והאמינים ביותר, אף אם הם עניים, ולמנותם לתפקידים חיוניים אלו אפילו נגד רצונם. מתבקש לבצע הכללה של עמדה זו לשירותים ומוצרים ציבוריים בדרך כלל.

שם, ס' 7.

40 האיגרת הראשונה אל הקורנתיים ט 7.

41 הבשורה על פי לוקס ג 14.

משפט, פרגמטיזם והפוליטי:
מבוא ל"על השלטון ביהודים" לתומס אקווינס

בפסקה זו שוב חורג אקווינס ממתן חוות דעת משפטית טהורה ושב, באריכות מסוימת, להדגים את עמדתו, שלפיה לא כל מה שהוא חוקי הוא גם רצוי, והמשפט אינו ממצה את התבונה המעשית.

6. תאורטיזציה, פרגמטיזם ומתינות

המתודה של המאמר הנה, כאמור, הכללה ותאורטיזציה: אקווינס נשאל שאלה קונקרטית (למשל, "האם מותר למסות את היהודים?"), מברר את התנאים הכלליים לחלוקה ("מתי מותר לשליט לגבות כספים שמקורם בנשך, כלומר שנחמסו מנתיניו?"), מספק תשובה כללית תוך ציון העקרונות הכלליים שמהם התשובה האמורה נגזרת באופן לוגי (חובת ההשבה של הקניין לבעליו וכתחליף – שימוש בו לטובת הכלל), ומתרגם את התשובה הכללית להוראה ספציפית ("הנך רשאת בתנאים כאלה וכאלה וגו'").

ואולם, המשפט אינו חזות הכול. אקווינס מסייג את רציון של פעולות המותרות על ידי המשפט בסדרה של שיקולים נורמטיביים הומניסטיים, שבימינו היינו גוזרים אותם משיח זה לחלוטין לאקווינס, הלוא הוא שיח הזכויות. הראשון הנו החובה להותיר לכל אדם, גם מי שמותר להתנכל לנכסיו, אמצעי קיום בסיסיים. השנייה הנה ההימנעות מהטלת גזרות חדשות לבקרים והסתפקות באלו שהנתינים התרגלו להן, לא בשל מגבלה משפטית אלא פסיכולוגית – היות שהללו נוטות "לטלטל את הנפש", כלומר לגרום למצוקה רגשית. סייגים אלו מבטאים מטא-עמדה של אקווינס, שלפיה הפעלת כוח יש לבצע בריסון ומתוך שקילת שיקולים פרגמטיים וקונטקסטואליים.

גם בכתובתו השיטתית יותר אקווינס מודאג מן התוצאות הלא רצויות של החלה דווקנית של נורמות משפטיות.⁴² הוא מזכיר כי למי שיצר את הדין הפוזיטיבי נתונה הסמכות ליצור הקלות ופטרורים, כל עוד הללו נועדים לתכלית ראויה. תכלית ראויה הנה התחשבות בטובתו של היחיד הסובל מהחלתו של חוק שבאופן כללי הנו רצוי. ההבחנה בין תבונה עיונית ("מה קובע המשפט?") לתבונה מעשית ("מה לעשות?") הנה, כמוכח, אבן יסוד במחשבתו של אריסטו, והשפעתה על מחשבתו הפוליטית של אקווינס מכרעת.

אקווינס, כאמור, הנו אויב מר של הפרקטיקה של ההלוואה בריבית, שהייתה חיונית לצמיחה כלכלית. ניתן להניח שאקווינס מודע לכך שלטיעונו יהיה ערך מעשי רק אם יוכלו להתקבל על דעת השליטים – למשל, אם לא יפגעו בהכנסותיהם יותר מדי. כך, למשל, הוא קובע כי היות שמסוי פירות נשך אסור בשמירה ויש להשיבו לבעליו המקורי, הרי שאם זה בלתי אפשרי, מותר להוציאו לטובת הכלל. הוצאה כזו לכאורה אינה מעשירה את השליט במישרין, אך ייתכן שהיא עשויה לחסוך בהוצאותיו האחרות ובאופן כזה להעשירו בעקיפין.

7. גוף האדם

אין תאוריה פוליטית רצינית ללא התייחסות לאדם כאל גוף. בטקסט שלפנינו, תומס עוסק במפורש בממד החומרי של הקיום וברוחות החומרית והפסיכולוגית של האדם. הוא מגביל

42. SUMMA CONTRA GENTILES (להלן: מכלול כנגד הגויים), III, 125.10.

את זכאותם של שליטים להתנכל לקניינם של היהודים לא רק מטעמים של צדק מופשט אלא גם מטעמים חומריים: חובת השליט להותיר בידי הנתיין – ואף העבד – אמצעים מינימליים של רווחה חומרית לקיומו, ומה שמעניין לא פחות, החובה להימנע מגרימת נזקים פסיכולוגיים – כאן, ה"טלטול" והמצוקה שגורמות גזרות חדשות שהנתינים לא הורגלו בהן. הדברים הללו הם על רקע תאולוגיה דואליסטית אשר ראתה את הגוף רק ככלי גם לקיומה הארצי של הנפש, שהיא המזוהה עם האדם ושרק לה יש ערך. במובן זה תומס הוא דווקא "נוצרי" יותר, אורתודוקסי יותר, מהדואליזם האפוליטי של אוגוסטינוס: ככלות הכול, הנצרות היא הדת שבה התגלגל אלוהים בבשר, חווה את הקיום הגופני על תענוגותיו וייסוריו ומת מוות גופני. כמו את עמדותיו ביחס לטבעו החברתי-פוליטי של האדם, גם את העמדה שלפיה האדם הוא יצור מורכב (קומפוזיט) למד אקווינס מאריסטו. הוא מסכים עם תאולוגים קודמים בכך שהגוף החומרי כשלעצמו אינו גוף אנושי כלל, ולגופה מתה אין איכויות אנושיות אלא בדרך של אנלוגיה; אך לדידו גם הנפש לבדה איננה האדם. זהותו של האדם, היותו הוא ולא אחר, תלויה בקיומו הגופני לא פחות מאשר בנשמתו בת האלמוות. הנפש (anima) היא המעניקה לגוף את ממשותו ולחומר (במונחים אריסטוטליים) את צורתו; בחייו, ההפרדה ביניהם אינה אפשרית, כמו שלא ניתן להפריד בין החומר לצורה בשעוות חותם (אף על פי שאקווינס מקבל שלאחר המוות הנפש ממשיכה להתקיים). איברי הגוף, הוא כותב בפסקה יפה במיוחד שעניינה מיניות האדם, הנם "מכשירי הנפש".⁴³

ה. סיום

מבוא קצר זה נועד לפתוח את השיח, לא לסכם אותו, והוא אינו זקוק לסיכום בעצמו. ניתן לסיימו במובאה של תומס, היפה לשלל הקשרים, שנדמה שכתבה על עצמו:

Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari.

כפי שמוטב להבהיר מאשר להבריק בלבד, כך מוטב לחלוק עם הזולת את החשיבה, מאשר לחשוב בלבד.⁴⁴

43 "M]embra corporis sint quaedam animae instrumenta". מכלול כנגד הגויים, III, 126.2.
44 מכלול התאולוגיה II-II, 188.6. "contemplari" קרוב יותר ל"הרהור" או "עיון", העדפתי "חשיבה" באופן קצת שרירותי.