

## מה ייעשה בשליט המחזיר את העם מצרימה

ערב הרנסנס החלו תיאולוגים נוצרים לחפש במקרא אסמכתות לרצח מלך או שליט שאינו הולך בדרך הישר, כלומר הצדקות ציניות לחיסולי מתחרים פוליטיים. אירוניה היסטורית היא שהדין הזה התגלגל לחוגים אמוניים במדינת ישראל, המחפשים דרכים להצדיק אי-ציות במדינת היהודים

יעקב שביט 05.04.2012 12:00

"ויהי בימים ההם, ויגדל משה, ויצא אל אחיו, וירא בסבלותם, וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו. ויפן כה וכה, וירא כי אין איש, ויך את המצרי, ויטמנהו בחול" (שמות ב, יא). במעשה הזה של משה ראה ז'אן פטיט (1360-1411), תיאולוג מהאוניברסיטה של פאריס, מופת לרצח מוצדק של עריץ (טירן) ולא רק מלך, גם בלי שהרוצח קיבל היתר למעשהו ממקור סמכות כלשהו. לא אלוהים שלח את משה להרוג את המצרי הנוגש; משה הרגו בגלל חוש הצדק הטבעי שקרא לו לבוא לעזרת החלש המוכה (אפשר שמדרש שמות רבה היה ער לכך שלפי הכתוב משה הרג את המשגיח המצרי על דעת עצמו, ולכן כתב כי "נמלך במלאכים" (א, כט).

העילה לגיוסו של משה כדי להצדיק רצח פוליטי התרחשה ב-23 בנובמבר 1407. חבורה של רוצחים שכירים התנקשה בחייו של הדוכס מאורליאן, אחיו של מלך צרפת שארל השישי, בשליחותו של ז'אן ללא-ח (Jean sans peur), הדוכס מבורגונדי. הדוכס מאורליאן היה שנא על הציבור ועל אנשי האוניברסיטה של פאריס, ואיש ריבו, הדוכס מבורגונדי הפופולרי, בן דודו של המלך, לא זו בלבד שלא התכחש לאחריותו למעשה, אלא הודה והשתבח בה, ומצא בז'אן פטיט את הסנגור המלומד שידע להביא מכתבי הקודש הכשר למעשה הרצח.

במאה ה-15 נרצחו לא מעט מלכים, נסיכים ואנשי מעלה, אבל הרצח בפאריס ב-1407 היה כנראה הראשון שזכה ל"הצדקה תיאולוגית". הפלפול הסכולסטי של ז'אן פטיט, שבא לעולם מצרכים אופורטוניסטיים, העלה טיעון רדיקלי מאין כמוהו: הוא התיר לכאורה לכל אדם לפעול לפי "צו מצפוני" ולרצוח את מי שנתפש בעיניו כרוצח עריץ, בלי שהרוצח יידרש להסכמה מצד מי שלו הסמכות לתת אותה. ולא זו בלבד: המתנקש קיבל מעמד של שליח האל, ולכן הוא ראוי להכרת תודה. אמנם חיבוריו של ז'אן פטיט הועלו באש לפני כנסיית נוטרדם בפברואר 1414, אבל הפולמוס שעורר לא הוכרע בראיות מן המקרא, אלא באמצעות אינטרסים פוליטיים והפגנת כוח. בוועידת קונסטנץ, שהתכנסה בהוראת האפיפיור בסוף 1415, התקבלה החלטה שדחתה את טיעונו של פטיט ותיארה אותם ככפירה, אבל לא התייחסה לדוכס מבורגונדי. הוא נרצח ב-1419 בידי אויביו, שלא נזקקו להצדקה תיאולוגית ולראיות מן המקרא.

חיי משה וסיפור יציאת מצרים סיפקו לחיבורים התיאולוגיים-פוליטיים בנצרות המערבית רוב נימוקים ודוגמאות (שבדרך כלל התעלמו מכך שמשה הרג איש מצרי שהכה "איש עברי מאחיו", אך לא הגיב בצורה דומה כשראה איש עברי מכה איש עברי אחר, אלא הסתפק בשאלה "למה תכה רעך?"). הריגת הנוגש המצרי שימשה להצדקת התנגדות לשלטון זר, או היתר לנתיניו של שליט לקרוא לעזרתו של שליט זר כדי להשתחרר מרודנות. היא התפרשה גם כמטרימה את יציאת מצרים - המופת למרד נגד שעבוד בידי זרים ולמאבק לעצמאות.

בתיאולוגיה הנוצרית סימלה יציאת מצרים את גילוי האור של "חיי האמת" בחיק האמונה והכנסייה, בעוד שעריצות ועבודת אלילים סומלה כ"שיבה למצרים" - לארץ השיקוצים והגילולים (דברים כט, טו). בהקשר הזה, רודן אינו רק שליט זר, אלא גם שליט המפר את הציווי למלך "ולא ישיב את העם מצרימה" (דברים יז, טו) ומוביל את עמו חזרה לתקופה של חשיכה ועבודת אלילים. לא פרעה, הרודן הזר, הובא כדוגמה לעריץ חוטא, אלא שלמה מלך ישראל, שהפך את חוקי התורה, התפתה לנשים זרות, חטא והחטיא את עמו בעבודת אלילים, והוכיח במעשיו אלה כי הצדק היה עם שמואל שהזהיר את העם מפני הצפוי לו תחת שלטונו של מלך (שמואל א ח, יא-יט). שלמה "הוריד את עמו למצרים" בכך שנשא נשים זרות, ובכללן בת פרעה, בנה להן במות בירושלים, כדי שיעבדו את אליליהן (מלכים א יא, ד-ח). בכך הפך את ירושלים ל"מצרים" ואת עצמו ל"פרעה". אפשר היה אפוא לראות במלכות שלמה ראייה ניצחת לכך ששלטון מלוכני מעצם טבעו נולד בחטא והוא רע ומרע מיסודו. בד בבד היה אפשר גם לשאול שאלה מעשית יותר: אם מלכות שלמה אכן "הורידה את העם חזרה למצרים", האם היה על העם למרוד בשלמה, ואם כן, למה המתין העם ומרד רק אחרי מותו?

הדוגמה של שלמה היא פרי עטו של התיאולוג ההומניסט ג'ון מסולסברי (1115-1220 לערך), מן הדמויות החשובות ב"רנסנס של המאה ה-12". ספרו "פוליקרטיקוס", שראה אור ב-1159, היה החיבור הראשון שעסק בתיאולוגיה פוליטית ונתחבר במערב הנוצרי. ז'אן פטיט נתלה בו לא מעט כשיצא להצדיק את הרצח של הדוכס מאורליאן. ה"פוליקרטיקוס" דן בלא מעט שאלות עקרוניות, ובהן: מה מקור הסמכות של השליט החילוני ומה חובותיו כלפי אלוהים, הכנסייה והעם; מהן התכונות המאפיינות שליט טוב, ולעומתו מהן התכונות המאפיינות שליט רע, כלומר, עריץ. החיבור נסמך על תורות המדינה של אפלטון ושל קיקרו, וגם על הנוהג של השבטים הגרמניים לבחור את מנהיגם, וכמובן, על המקרא.

בפרקים הידועים ביותר שלו המחבר נדרש לשאלה מה דינו של שליט הנוהג בעריצות, מפיץ עבודה זרה, ו"מחזיר את העם למצרים". האם מותר - ואף חובה - להדיחו, והאם במקרה שכל הדרכים להחזירו למוטב לא צלחו, מותר - ואף חובה - לרצוח אותו? כשפנה למקרא כדי למצוא מענה לשאלה, מצא בו ג'ון מסולסברי לא מעט דוגמאות לאי-ציות, להתנגדות, למרידה במלכות וגם לרצח מלכים - בין שהיו אלה מלכים זרים ששיעבדו את ישראל (כמו עגלון מואב שנרצח על ידי אהוד בן גרא), ובין שהיו אלה מלכי ישראל ויהודה שחטאו ומתו בחרבו של אויב, כמו אחאב (מלכים א כב, לב-לט). הוא מצא במקרא גם מלכים שנרצחו בהוראת כוהן - כמו המלכה עתליה שנרצחה בהוראת הכוהן יהוידע (מלכים ב יא, יג-טז).

ג'ון מסולסברי התעלם ממעשי קשר ורצח אחרים, שלהם לא היה יכול למצוא הצדקה בכתובים (לדוגמה, הרצח של יהואש מלך יהודה, שעבדיו קמו "ויקשרו קשר ויכו את יואש", שם יב, כא). הוא בחר להביא דוגמאות לרצח של שליט במצוות האלוהים ובהוראת שליחיו, ומהן גזר את הטענה כי רק לכנסייה, המפרשת את החוקים ואת הצווים הנצחיים, ניתנה הסמכות לקבוע מיהו רודן, ואיך לנהוג כלפיו. הלא הכנסייה, כדברי אוגוסטינוס, היא האם; היא המלמדת מלכים למשול לטובת עמם, והיא המזהירה את העם שחובתו לציית למלכיהם. לעומת זאת, להתיר לפרט - יהא זה נושא משרה, ועל אחת כמה וכמה אדם מן השורה - לקבוע מיהו עריץ, לחרוץ את דינו של מלך למוות ולבצע את גזר הדין, פירושו לעשות מה שרק אלוהים רשאי לצוות עליו, ובכך לערער על סמכות הכנסייה. הדוגמה שג'ון מסולסברי הביא להוכחת העיקרון שרק אלוהים ושליחיו (כלומר, "הכנסייה") יכולים לצוות על הדחת שליט שחטא, היא העברת המלוכה משאול ובניו לדוד ולביתו.

הדעה הרווחת במחקר היא כי אחרי לא מעט לבטים והתפלפלויות הגיע ג'ון מסולסברי למסקנה כי רצח, בדומה לתבוסה במלחמה, או למחלה, הנו אחת מן הדרכים שבהם בוחר האלוהים להיפטר מעריץ כחלק מ"הצדק האלוהי": "מי שאוחז בחרב, ראוי להיכחד בחרב". ואולם הדוגמה שהביא - עשר

המכות שהוכו המצרים וטביעת פרעה וחילו בים סוף - מלמדת כי כוונתו היתה להצביע על כך שעונשו של פרעה בא מידי האלוהים, ולא מידי אדם. כזה היה גם עונשו של שלמה על כך שלא נשמר "לבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל" (דברים ז, כ), אלא "החזיר את העם למצרים": חלוקת הממלכה בידי ירבעם נעשתה במצוות אלוהים. בד בבד, למרות העמימות, אפשר היה להבין מדבריו כי במקרים יוצאי דופן יש הצדקה להתנקש בחייו של רודן, וכי מעשה הרצח מבטא את "הרצון החופשי" של הפרט. וכך אכן התפרשו דבריו.

גם בדורות הבאים סיפקו יציאת מצרים ו"משפט המלך" בדברים יז ובשמואל א ח תחמושת לוויכוחים התיאור-פוליטיים של המערב הנוצרי. לא תמיד הושם לב להבדל בין שני הנוסחים. בשניהם, העם הוא המבקש להמליך עליו מלך "ככל הגויים" אשר סביבו, והמלך נבחר מקרב אחיו על ידי האלוהים. בספר דברים אין התנגדות עקרונית למלוכה, אלא המלך מצווה לא להרבות נשים, ולא להתפתחות לעושר, וכמובן, "לשמור את כל דברי התורה הזאת ואת החוקים" וכן, "לבלתי רום לבבו מאחיו". בשמואל א, לעומת זאת, יש התנגדות עקרונית למלוכה. שמואל מתאר אותה כשלטון שבו המלך משעבד את העם ("ואתם תהיו לו לעבדים"), ואם העם יזעק לאלוהים - אלוהים לא יבוא להושיעו.

שתי מסורות מקראיות ביחס לטיבו של שלטון מלוכני נמצאו אפוא בעימות. מצד אחד המלך נבחר ונמשח על ידי האלוהים, ולכן אין לפגוע בו בשום מקרה ובכל תנאי ("חלילה לי מה' אם אעשה את הדבר הזה לאדני למשיח ה' לשלוח ידי בו כי משיח ה' הוא" - שמואל א כד, ו; "ואני נסכתי מלכי על ציון הר קודש", תהלים א, ה). מן הצד האחר, המלך נבחר להלכה גם על ידי העם, או לפחות ראשיו, ולכן העם שותף מלא לברית שנכרתה בין המלך לאלוהים. כך הרי לימדו הסיפורים המקראיים על משה שמינה שופטים בעצת יתרו, על בחירת יהושע ליורשו של משה, על המשחת שאול בפני העם ובהסמכתו, על הברית בין דוד לשבטי ישראל בחברון ועל הכרתת יהואש.

מדובר אפוא בברית משולשת - האלוהים, המלך והעם - שהיא ברית על תנאי. לכן היו יוצאי מצרים, שלא קיימו את הברית, ל"דור המדבר" ולא באו לארץ המובטחת. מסקנה מהמסורת השנייה יכלה אפוא להיות שאם המלך מפר את הברית, לפעמים בתמיכה ובעידוד יועציו - המדומים ל"חרטומי מצרים" - הוא נהפך לאויב האלוהים והעם כאחת, ולכן מותר למרוד בו. ואם מלכים הם בגדר "חטא קדמון", שכן מוסד המלוכה בא לעולם בניגוד לרצון האל, הרי שאם המלך הופך ל"מלך דמים" (פרעה), מותר להרגו. וכאן ראוי לשים לב: מלכי ישראל ויהודה לא נרצחו משום שהעבירו את העם בפרך ושיעבדו אותו, אלא משום שחטאו והחטיאו את העם.

השאלה איך להגדיר מיהו ומהו טירן העסיקה את התיאולוגיה הנוצרית לפני המאה ה-12, והרבה יותר אחריה, ובעניין זה נדרשה לתורות המדינה של אפלטון, אריסטו וקיקרו. אולם את המענה לשאלה מה דינו של טירן חיפשו בעיקר במקרא (אף שקיקרו הצדיק רצח של טירן; הוא תיאר כ"חייית פרא", שצריך לסלקה מן החברה האנושית, וכך חשב גם סנקה). היו בהם (כמו תומס מאקווינס, לותר וקלווין) שסברו כי אדם נוצרי חייב לציית גם למלך טירן (קלווין הביא לכך אסמכתאות מן המקרא, בין היתר מירמיהו כז, יב: "הביאו את צואריכם בעול מלך בבל ועבדו אותו ועמו וחיו"), או שבחרו לדון בנושא בעמימות, בין השאר בשל העובדה שנזקקו לסייע מ"השלטון החילוני" כדי להילחם במינים ולהעלותם על המוקד).

אלה שהצדיקו רצח, סברו כי הוא מותר רק אם הרוצח קיבל הרשאה מרשות מוסמכת כלשהי, או אם נעשה בשליחות האלוהים. חיבורים, פמפליטים ודרשות לאין ספור דנו במאות ה-15-18 בהבדל בין מלוכה בחסד האל ומלוכה נבחרת, ובתוך כך בשאלה מיהו מלך רודן ומה ראוי להיות גורלו. במאות האלה, התנ"ך, בתרגומו לשפות המקום, "נמצא בכל בית", ולכן שימש "צופן" משותף למשכילים ולציבור הרחב כאחת (בעוד שהספרות היוונית והרומית היתה מוכרת למעטים). ואולם, המקרא לא הציע משנה פוליטית סדורה, הכוללת גם כללים מפורשים איך לנהוג במלך שחטא, אלא הציע לכל

דורש שלל אמירות ודוגמאות מן ההיסטוריה. קתולים, קלוויניסטים, הוגנוטים, פוריטנים ואחרים יכלו אפוא לפנות למקרא כדי להצדיק מרד, או רצח של שליט עריץ. ואיזו דוגמה אם לא זו של משה היתה המתאימה לכך: הרי משה האיש, לבדו, מתמרד בפרעה ומוציא את עם ישראל מחשיכה לאור גדול. דוגמה אחת לחיבורים האלה הוא החיבור של הקלוויניסט, שהסתתר תחת שם העט (סטפן) מרקוס יוניוס ברוטוס (כשמו של מי שלפי מסורת אגדתית גירש ב-509 לפנה"ס את המלך הטירן טרקויניוס סוברפוס וכוון את משטר הרפובליקה ברומא). חיבורו מ-1579 *Vindiciae contra Tyrannos* (הגנה על החירות מרודנים), שנדפס במקור הלטיני ב-12 מהדורות, תורגם לאנגלית שלוש פעמים. הוא משופע באסמכתות מן המקרא: הסיפורים על מרד העם ברחבעם ועל רצח איזבל, עתליה, וכל יתר המלכים שעשו הרע בעיני ה', וכן פסוקי נבואה שהוצאו מהקשרם ("כל מלכיהם נפלו אין קורא בהם אלי", הושע ג, ז). ואולם, יוניוס ברוטוס, כמו ג'ון מסולסברי וז'אן פטיט לפניו, התעלם מהמלכים שנרצחו ביד קושרים (לדוגמה, אמציהו מלך יהודה, שלא מסופר מה היתה עילת הירצחו. לכן, אולי, כמו ג'ון מסולסברי לפניו, נזהר גם יוניוס ברוטוס שלא לתת לכל אדם היתר לרצוח מלך שנתפש כעריץ, אלא הבחין בין אי-ציות (כמו "האי-ציות" של משה, שהוציא את ישראל ממצרים בהוליכו שולל את פרעה), מרד ורצח. הוא סבר כי פעולות קיצונית חייבות לקבל את ברכת ראשי הציבור, או שהן מותרות רק במקרים שבהם האלוהים הורה על המעשה, אבל לא במקרים שאדם מתיימר "להיות אלוהים" (כמו במקרה של בר כוכבא; ברוטוס לא הזכיר את מתתיהו החשמונאי). לא כל אדם הוא משה! לכן, לאדם פרטי אין זכות "להרים את חרבו נגד רודן", אלא אם כן מדובר בשליט שעלה לשלטון שלא בזכות, בכוח הזרוע, ולא בהסכמת העם. קיצוני ממנו היה הבישוף של וינצ'יסטר, ג' פונט, מחברו של החיבור הראשון באנגלית שטען - כמובן על סמך מובאות מן המקרא - שלא רק שאין לציית לרודן, אלא שצו המצפון יכול להורות ליחיד להרגו.

הרשות לרצוח מלך חוטא (regicied) ורודן (tyrannicide), והאמונה שאלוהים יהיה שבע רצון מהמעשה הזה, שנעשה בשמו, הפכו במאות האלה נפוצות ורבות השפעה. באוגוסט 1589 רצח נזיר קתולי את מלך צרפת אנרי השלישי בפגיון מורעל, ובמאי 1610 נרצח יורשו, אנרי הרביעי, בעת שנסע במרכבתו, על ידי קתולי קנאי ומטורף. קדמו לרצח הזה כמה ניסיונות קודמים, שנכשלו. אף שהרוצח, פרנסואה ראוואיק, עשה זאת על דעת עצמו, לטענתו בשליחות האל, בדומה למשה, לאהוד בן-גרא וליהודית, שני המחנות היריבים בצרפת, ההוגנוטים והקתולים, יצרו אווירה שהכשירה את מעשי הרצח באמצעות חיבורים שראו בנציג כל אחד מן המחנות, רודן. קצין הצבא שדקר למוות את הדוכס מבקינגהם באוגוסט 1628, אף שעשה את המעשה על רקע אישי מובהק, כונה "דוד הקטן" (שהרג את גולית), והכינוי של המלך צ'רלס הראשון כ"מלך דמים" הכשיר את הקרקע להוצאתו להורג ב-1649. הפוריטנים באנגליה נדרשו למקרא כדי להכשיר את הוצאתו להורג של סטיוארט הראשון; היעקובינים בצרפת לא נדרשו לו כדי להכשיר את הוצאתו להורג של לואי ה-16.

אפשר היה להביא מהמקרא דוגמאות למלכים (מעטים) ראויים וטובים, מצד אחד, ולמלכים (רבים) שחטאו, ולכן חלקם נרצחו (לדוגמה, רצח זכריהו מלך ישראל שעשה הרע בעיני ה' ו"החטיא את ישראל", ולכן קשר עליו שלום בן יבש "ויכהו קבל עם וימיתו וימלוך תחתיו" - מלכים ב טו, טי-י). אפשר היה למצוא במקרא את הרעיון שהמלך (השליט ה"חילוני") נבחר על האלוהים, שולט בחסדו, ולכן "הוא החוק"; אפשר היה לפרש את המקרא כמעניק את הסמכות העליונה לכנסייה; ואפשר היה לפרש את המקרא כמי שרואה ב"אי-ציות" וב"התנגדות" למה שמוגדר כ"עריצות" חובה.

לא פלא שהיו מי שמצאו במקרא ראיה לכך שהורתו של עיקרון האי-ציות במקרא, והוא מופנם במסורת הפוליטית היהודית מראשיתה. הדעה הזאת מתעלמת מכך שאכן אפשר למצוא במקרא דוגמאות לאי-ציות, אבל גם הוראות חמורות על החובה לציית ללא סייג לחוקים (ולהנהגה) שהמקרא רואה כמחייבים, ושהפרתם גוררת עונש נורא, החל על הכלל ועל הפרט. זאת ועוד, הדעה שהמקרא מחייב

אי-ציות טומנת בחובה את הטענה שכל קבוצה, ואולי גם כל אדם, רשאים לקבוע למה ולמי חובה לציית - כלומר, לקבוע מיהו "רודן" ומיהו "רודנות", ובד בבד לקבוע מהי ה"תורה" ומהם החוקים שחובה לציית להם ללא פקפוק או ערעור, ושהפרתם גוררת אחריה עונש חמור. אין צורך, כמדומה, להביא ראיות לכך כי לא אחת אלה המדברים בזכות האי-ציות, ואף מורדים בסמכות קיימת, בהופכם ל"רשות" ולקובעי החוק, מנהיגים משטר של ציות וצייתנות מוחלטים.

הטענה כי התנ"ך היה מקור ההשראה העיקרי למחשבה הפוליטית במערב, ומכאן שהמערב חייב למורשת היהודית מוסדות וערכים כמו רפובליקה, דמוקרטיה ואי-ציות, מבוססת על כך שגם חיבורים "חילוניים" בתיאוריה פוליטית פנו אל המקרא. חלקם שאבו ממנו דוגמאות היסטוריות, ומאחר שאין במקרא תורה מדינית אחת, יכלו לבנות על פיו תיאוריות מדיניות הפוכות זו מזו וסותרות זו את זו. ההסתמכות הזאת על המקרא הולידה השתבחות לא רק בתרומת המקרא למורשת הפוליטית של המערב, אלא גם בהיותו מחוללה. אלא שהשתבחות הזאת ב"בעלות" על המורשת הפוליטית הזאת מתעלמת מכך שנמצאו במקרא למשתמשים בו גם דוגמאות שלא ראוי להתפאר בהם, ובין היתר צידוקים לצייות ללא תנאי, מצד אחד, ולרצח פוליטי, מצד אחר. בכל מקרה, פנייה לתנ"ך וציטוט ממנו אינם מלמדים בהכרח שהרעיון אכן נולד בהשראתו. הרבה פעמים, כותב כריסטופר היל ("התנ"ך האנגלי והמהפכה של המאה ה-17"), שימש התנ"ך בעיקר שפה, שבה בוטאו רעיונות ודעות; מחסן גדול של אסמכתאות להישען עליהן, והצדקה לפעולות. פרשנות המקרא והפקת לקחים ממנו לא היתה מסורה מעתה ואילך רק בידי תיאולוגים - מה שהאיץ את חילונו של התנ"ך, גם אם הפמפלטים והדרשות דיברו "בשם האל" וציטטו מכתבי הקודש.

לאמיתו של דבר, המקרא מביא רק מעט דוגמאות לשלטון מלוכני ראוי לשבח, כפי שאינו מציע "הלכה" מתי מותר - וחובה - למרוד בו, ואילו ה"הבראיסטים" של המאה ה-17, אלה שמצאו במקרא מודל ל"רפובליקה", ותיארו למעשה רפובליקה שהיתה כולה פרי דמיונם, כדי להלביש רעיונות חדשים בלבוש ישן ומקודש, לא מצאו במקרא כללים איך לנהוג במקרה שראשי ה"רפובליקה" אינם נוהגים לפי החוק.

היה אפשר גם בלי התנ"ך, או לא רק עם התנ"ך. כמה שנים לפני שז'אן פטיט הגן על רצח הדוכס מאורליאן, ב-1400, כתב ההומניסט והמדינאי הפלורנטיני קולוצ'ו די פיירו די סלוטטי (1331-1406) את החיבור De Tyranno, שעסק, בין היתר, בשאלה אם יוליוס קיסר היה טירן ששם קץ לרפובליקה, ורציחתו על ידי ברטוס וקסיוס היתה מעשה נכון וצודק. עוד חיבורים בני אותו זמן עסקו בשאלה הזאת (דנטה, לדוגמה, דן את ברטוס וקסיוס לגיהנום). במציאות שבה התקיימו ערי המדינה באיטליה, ההיסטוריה הרומית היא שהיתה "התנ"ך הפוליטי". לדעת קולוצ'ו, ג'ון מסולסברי לא הציע כללים מתי רצח פוליטי מוצדק, אלא רק הביא רשימה של מקרי רצח כדי להוכיח שרצח של טירן היא תופעה נפוצה. ואין להתפלא על כך, שכן הדוגמאות שהביא מהמקרא מלמדות שגם המקרא אינו קובע כללים ברורים, אלא רק מספר על מקרי רצח, שכל קורא יכול לשאוב מהם צידוק לפי רצונו.

חז"ל, וגם המחשבה הפוליטית היהודית בימי הביניים ואילך, נדרשו להבהיר את יחסם למוסד המלוכה, ועסקו לא מעט בשאלות על מקור סמכותו של מלך ועל סמכויותיו. ואולם, אף שחז"ל ידעו מהמקרא ששלטון מלוכני מועד לפורענות, הם סברו שתפקידו להשליט סדר ("שתהא אימתו עליך"), לא הציעו מודל שלטוני חלופי, לא עסקו בשאלה מתי ואיך מותר להדיח מלך שהיה לרודן, ובוודאי שלא עסקו בשאלה אם ומתי מותר לרצוח אותו. זו היתה שאלה תיאורטית, רחוקה מהריאליה היהודית, והיתה עליהם גם יראת המלכות הזרה, שתחת שלטונה חיו. לרמב"ם היתה בעניין זה דעה מעורפלת; ר' יצחק אברבנאל, ששלל את מוסד המלוכה והיה חסיד נלהב של משטר רפובליקני, והראשון שהשתמש במונח "טירן", שלל את התיאוריה של רצח מלך עריץ ("אינו מהראוי ושאין יכולת לעם

למרוד במלכם ולהסיר ממשלתו ומלכותו אף שירשיע על כל דבר פשע"). גם שפינוזה סבר כי "לא פחות מסוכן הוא גם לסלק מלך אפילו כשברור מכל הבחינות שהוא עריץ".

ההסתמכות על המקרא כהשראה וכמקור סמכות מבוססת על פרשנות "חופשית" שלו, שמטרתה היתה להתאים אותו לדעות בנות הזמן. מדובר בקריאה מאוחרת המפרשת את המקרא בעיניים "מודרניות", מחפשת בו את "המקור" ואת "התקדים", ומוצאת בו לכאורה רעיונות ועקרונות, שהם לאמיתו של דבר פרי רוחם והגותם של דורות אחרונים. כינונה של מדינה יהודית ריבונית דמוקרטית עשתה את שאלת היחסים בין ה"מדינה" ל"כנסייה" משאלה תיאורטית לשאלה קונקרטיה בוערת. ממילא עלתה לסדר היום גם השאלה מתי מותר לא רק לא לציית ל"מלכות", אלא אף למרוד בה, ולנקוט באלימות נגד הרשויות, ולא דווקא באמצעים דמוקרטיים; בתוך התעלמות מכך, שמשטר דמוקרטי מאופיין בכללים מוסכמים בכל הנוגע לגבולות האי-ציות והמרי האזרחי, ובכללים איך מוחלף שלטון.

לא רק המקרא הוא, בדרך כלל, מקור הסמכות שאליו פונים פרשנים דתיים בני זמננו. מקור הסמכות שלהם הוא מה שהם מכנים "התורה", "ההלכה", או "דעת תורה". זה המקור התיאורי-פוליטי שממנו שואבים את הפסיקות ואת מבול הדרשות. הן הקובעות את הסייגים ואת ההיתרים ל"מרוד במלכות", ועל פיהן גוזרים "דין רודף" (שבמקורו אין בו דבר וחצי דבר הקשור למשנה פוליטית). בפסיקות ובדרשות האלה הם פונים בדרך כלל לכתובים בתר-מקראיים, שלהם הם מעניקים מעמד סמכותי מחייב. בהיעדר סמכות אחת מוסכמת ודעה אחידה, כל אחד מן הפוסקים, הפרשנים והדרשנים האלה רואה עצמו כמשה בדורו (או כמתתיהו החשמונאי בדורו); כמי שקם כארי למנוע מעם ישראל "לחזור למצרים" ולקרוא לו לציית ל"חוק אלוהי", שאת תוכנו הם שואבים מפרשנותם לכתובים.

נורמות שנקבעו בדורות מאוחרים הופכות בחיבוריהם לחלק בלתי נפרד מ"הברית שכרתנו עם הקב"ה בהר סיני (...). קודמות לכל פקודה של בשר ודם". במלים אחרות, כל דרשן וכל "פוסק" רואה עצמו ראוי להרחיב את תוכן הברית, להחליט מהי מצווה, ולקבוע לאילו חוקים, שהם למעשה נורמות חברתיות פרי הזמן, חובה לציית ללא תנאי. הרבה פעמים הם עוטפים בעמימות ובמסווה של דיון הלכתי תיאורטי את המסקנות האופרטיביות, ובאופן הזה מניחים לצאן מרעיתם לפרש אותן.

אירוניה היסטורית היא שהדיון הפוליטי-התיאולוגי, המתנהל בחוגים ה"אמוניים" במקומותינו, הוא, במידה רבה, בן דמותו של הדיון שהעסיק את התיאולוגיה הפוליטית הנוצרית בעיקר מהמאה ה-12 ואילך, ומשקף את הזיקה בין דיון תיאורטי למעשה. "פוסקים" בני זמננו מתעלמים מכך שהתיאור-פוליטיקה היהודית קבעה שיש לציית לשלטון בכל תנאי ("המלך לא דן ולא דנין אותו, ולא מעיד ולא מעידין אותו (=נגדו) - משנה סנהדרין ב), גם כשהשלטון חוטא. וכך קובע הרמב"ם: "כל המורד במלך יש למלך רשות להרגו (הלכות מלכים, ב).