

# רב תרבותיות בגרסה חרדית מוקדמת: יצחק ברויאר ממדינת התורה לקהילת התורה

אריה אדרעי\*

## א. הקדמה

הגותו המעמיקה והמקיפה של יצחק ברויאר<sup>1</sup> זכתה בשנים האחרונות לצדק היסטורי מסוים. כמה חוקרים הקדישו התייחסות רצינית להגותו, וכן אנו רואים מהדרות חדשות ותרגומים לספריו.<sup>2</sup> אחד המושגים הבולטים והחשובים בהגותו של ברויאר הוא "מדינת

\* אני מודה לבני בראון, שובל שפט, שי וזנר, חנינה בן-מנחם ועמוס ישראל, על קריאה של גרסה קודמת של המאמר ועל ההערות המצוינות שלהם שהשביחו מאוד את המאמר. כמו כן אני מודה לד"ר טובה גזול שהזמינה אותי להרצות בכנס על ברויאר שארגנה באוניברסיטת בר-אילן, הרצאה המהווה את הבסיס הראשוני למאמר זה; לאביטל רוזנפלד על עזרה מצוינת במחקר; למרכז-על ע"ש צגלה למחקר בינתחומי של המשפט, למכון למשפט והיסטוריה ע"ש דוד ברג, שניהם בפקולטה למשפטים של אוניברסיטת תל-אביב, על מימון המחקר, ולצוות העריכה מטעם מערכת כתב העת.

1 יצחק ברויאר נולד בהונגריה בשנת 1883 ונפטר בארץ ישראל בשנת 1946. את רוב שנותיו עשה בגרמניה. ברויאר הוא נכדו של הרב שמשון רפאל הירש. לאחר פטירתו של הירש קיבל אביו, הרב שלמה זמן ברויאר את משרת הרבנות בקהילה הנפרדת של הירש בפרנקפורט והמשפחה עברה לגרמניה. כיאה לצאצא של מייסדי האסכולה הנאו-אורתודוקסית בגרמניה היה ברויאר תלמיד חכם מובהק, ובו בזמן בעל השכלה כללית רחבה. היה לו תואר דוקטור בפילוסופיה והוא נחשב למומחה בהגותו של עמנואל קאנט. כמו כן, הוא היה עורך-דין ובעל השכלה משפטית רחבה. בגרמניה, ואחר כך בארץ ישראל, היה מראשי אגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל. התנגד לציונות, אך בו בזמן הגדיר עצמו "יהודי לאומי" וקרא ליהדות החרדית לעלות ארצה ולבנותה. עיקר עניינו ותרומתו בהגות היהודית ובכך יעסוק המאמר.

2 בין השאר ראו ALAN MITTLEMAN, BETWEEN KANT AND KABBALAH: AN INTRODUCTION TO ISAAC BREUER'S PHILOSOPHY OF JUDAISM (1990); יצחק ברויאר: עיונים במשנתו (רבקה הורביץ עורכת, 1988); רבקה הורביץ כתבה שלושה מאמרים מעמיקים שתּרמו תרומה חשובה לחקר הגותו של ברויאר בכלל ותורמים תרומה חשובה למחקר בשאלה זו. ראו "תאוקרטיה בארץ ישראל – ניסיון שלא צלח" יהדות רבת פנים – ספרות והגות 259

התורה". ברויאר לא עסק במושג זה בהקשר התיאורטי בלבד, אלא גם כקריאה להגשמה מעשית. הוא ראה בהקמת מדינת התורה חובה דתית וצורה הכרחית של עבודת ה', וסבר שבמציאות הפוליטית וההיסטורית שנוצרה לאחר הצהרת בלפור, מוטלת חובה זו על בני דורו.

מאמר זה מבקש לברר מה מסתתר מאחורי קריאתו של ברויאר להקמת מדינת התורה. אף שברויאר דיבר הרבה על הצורך בהקמת מדינת התורה, הוא כמעט לא עסק בבירור קונקרטי יותר של מהותה של מדינה זו, ובשאלה מהם האתגרים ההלכתיים בדרך ליישום רעיון זה. פער זה הוא בולט עד כדי כך שלעיתים קרובות ניתן להתרשם שברויאר סבור שהתורה מונחת בקרן זווית, הקמתה של מדינת התורה לא תאתגר את עולם ההלכה, וכל הרוצה ליטול – יבוא וייטול, ויקים לו את מדינת התורה. כביכול כל שצריך הוא לרצות להחיל את דין התורה על המדינה. אולם כל בר דעת מבין שעמדה אפולוגטית שכזו אינה משקפת הגות המבקשת באמת להתוות דרך, בוודאי לא מאדם בעל מודעות היסטורית חזקה וברורה כברויאר. במאמר זה אבקש לעמוד על חשיבות מושג "מדינת התורה" בהגותו של ברויאר, ובעיקר לשאול כיצד זה שברויאר לא עסק בבירור מהותה של מדינה זו. מה הוא סבר שיהיו טיבם, אופיים, ומקור הסמכות של השלטון והמשפט במדינה התורה, ומה יהיה טיבה של השיטה המשפטית בכל תחומי החיים הציבוריים, הכלכליים והחברתיים. אבקש לטעון שתי טענות, האחת קשורה למושג "מדינת התורה" בהגותו של ברויאר, והשנייה לאופן שבו ייבא בהגותו את מושג

(עקיבא צימרמן עורך, 2002); "גלות וגאולה במשנתם של יצחק ברויאר, פרנץ רוזנצווייג וראי"ה קוק" יהדות רבת פנים – ספרות והגות 363 (עקיבא צימרמן עורך, 2002); "על השבת ועל 'שבת הארץ' – הסוציאליזם של ברויאר" יצחק ברויאר: עיונים במשנתו 77 (רבקה הורביץ עורכת, 1988) (להלן: הורוביץ "הסוציאליזם של ברויאר"). שובל שפט ערך והוציא מהדורות חדשות ומצוינות לשניים מספריו של ברויאר. ראו יצחק ברויאר נחליאל: יסודות החינוך למצוות התורה (מהדורה חדשה ומבוארת, שובל שפט עורך, התשע"ו) (להלן: ברויאר נחליאל); יצחק ברויאר ציוני דרך (מהדורה חדשה ומבוארת, שובל שפט עורך, התשס"ז). ראו גם שובל שפט "התיאולוגיה הפוליטית של יצחק ברויאר" האלוהים לא יאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית 122 (כריסטוף שמיט ואלי שינפלד עורכים, 2009) (להלן: שפט "התיאולוגיה הפוליטית"; DAVID N. MAYERS, RESISTING HISTORY: HISTORICISM AND ITS DISCONTENTS IN GERMAN-JEWISH THOUGHT (2003) (Isaac Breuer and the Jewish Path to Metageschichte) 130-156 (להלן: MAYERS); כיום מתנהל פרויקט "כתבים נבחרים של יצחק ברויאר" להוצאה מדעית של כתביו של ברויאר בגרמנית, במסגרת פרויקט רחב מטעם ה־The German-Israeli Foundation for Scientific Research and Development, בהובלת פרופ' מתיאס מורגנשטרן מאוניברסיטת טובינגן ופרופ' מאיר הילדסהיימר מאוניברסיטת בר-אילן. בעניין זה ראויה לציון הרצאתו של מאיר הילדסהיימר בכנס "יצחק ברויאר הגות ומעש: כנס לקראת 70 שנה לפטירתו" (אוניברסיטת בר-אילן, 1.6.2016).

"קהילה הנפרדת" הפרנקפורטאית לארץ ישראל. שתי טענותיי הן רדיקליות ביחס לאופן שבו מקובל להבין את ברויאר, ולפיכך מוטלת עליי חובת ההוכחה.

טענתי הראשונה היא שכניגוד לרושם המתקבל מרוב כתביו, מְכַבְרִים שבעל פה וממספר מקומות פחות מוכרים בכתביו של ברויאר עולה שהוא הבין היטב שמושג מדינת התורה אינו פשוט כל כך וכי הוא מחייב פעילות הלכתית. בעמדותיו אלו התקרב בסופו של דבר לרבני המזרחי, אולם העדיף להצניע את עמדותיו. אנסה גם להציע הסבר להצנעת עמדותיו.

טענתי השנייה קשורה, כאמור, לקהילה הנפרדת שביקש ברויאר להקים כאן בארץ ישראל. טענתי היא שלאחר שברויאר הבין שחזונו נכשל, אגודת ישראל לא נענתה לקריאתו, מדינת התורה לא תוקם והמדינה היהודית שתקום תהיה מדינה חילונית, הוא המיר את חזון מדינת התורה בחזון קהילת התורה, שתתקיים בתוך המדינה היהודית החילונית. ברעיון זה מושפע ברויאר עמוקות מסבו הגדול, הרב שמשון רפאל הירש, שהקים בפרנקפורט את קהילה הנפרדת. ואף על פי כן שונה קהילתו של ברויאר באופן מהותי ועקרוני מקהילתו של הירש. בעוד הירש התמקד בקהילה דתית, דרש ברויאר קהילה פוליטית ומשפטית. הוא ראה חשיבות מרובה בקיומם של משפט ושלטון יהודיים וחתר להקמתה של קהילה משפטית חרדית בארץ ישראל, שתתקיים בצידה ובחסותה של המדינה היהודית החילונית. חוסר הנכונות לפשרות ולפעילות בעולם חלקי ושבור זהה לכאורה אצל הירש ונכדו ברויאר, ואף על פי כן ישנם הבדלים משמעותיים וחשובים ביניהם. ראשית, בעצם הדגשת מהותה של קהילה הנפרדת קהילה דתית או קהילה משפטית-פוליטית, והדגשים השונים באופייה של היהדות הנגזרים מכך. שנית, ואף חשוב ומשמעותי יותר, הוא ב"רמת הפרדות". ברויאר ראה את קהילתו, קהילת התורה, כחלק מן המדינה החילונית, כמעין "קנטון חרדי" בתוך מדינה חילונית, שבסופו של דבר הכיר בה כמדינה יהודית ורצה מאוד להשפיע עליה ולקרבה במידת האפשר לתכנים ולסמלים יהודיים.<sup>3</sup> השקפות אלו אימץ ברויאר רק בשלב מאוחר של ימיו, והן שונות

3 ראו Benjamin Brown, *Breuer, Hirsch and Jewish Nationalism: Change and Continuity – Principle versus Supra-Principle*, 64 J. Jew. Stud. 383 (2013) (להלן: Brown). במאמרו, בראון עומד על ההבדלים בין ברויאר להירש, וטוען שההבדל העיקרי בין עמדותיהם הוא בכך שהירש התנגד ללאומיות יהודית, בעוד ברויאר נלחם בעדה. עם זאת, לדבריו, על אף ההבדל שניהם אחזו בעקרונות על דומים: שניהם קידמו את עקרון העל של "תורה עם דרך ארץ", שניהם ראו את התורה כנצחית ואת דרך הארץ כדרישה להגיב לאתגרים שמזמנים שינויי הזמן. השוני בין עקרונותיהם בנוגע ללאומיות יהודית היה, לטענתו של בראון, תוצאה של השוני בין האתגרים שעמדו לפניהם. לעניות דעתי, כפי שאני מציע אותה במאמר זה, ההבדל הוא עמוק יותר. ברויאר רואה את התגבשותה של קהילה פוליטית יהודית כהכרח מהותי לאופיה של היהדות. על דרישת הפרדת קהילה של הירש ראו מחלוקת סוּפָה להתקיים: הויכוח סביב הפרישה מהקהילה (1877): חלופת

באופן מהותי מהשקפותיו כפי שבאו לידי ביטוי ברוב כתביו, ועל כן הוחמצו במחקר. בחלק זה של המאמר אתבסס בעיקר על ניתוח חוקה למדינת ישראל שכתב ברויאר שהתפרסמה בניו-יורק בשנת 1947 על-ידי מרכז אגודת ישראל.<sup>4</sup>

### ב. תורה, חוק, אומה, ומדינת התורה: מבוא קצר על ברויאר והגותו

ראשית עליי להקדים דיון קצר בכמה עקרונות יסוד בהגותו של ברויאר. ברויאר הגדיר את עצמו כיהודי לאומי, אף שהתנגד התנגדות תקיפה לכל שיתוף פעולה עם הציונות. בספרו דרכי, אוטוביוגרפיה שכתב בערוב ימיו, הוא מתאר את מחשבותיו בעקבות מלחמת העולם הראשונה, הזעזוע שיצרה והתהליכים שהניעה. לדבריו, עד אז ראה בציונות "ניסיון של נביאי שקר" המבקשים לקדם "רפורמה לאומית של עמנו ברוח של התבוללות לאומית בין העמים". אולם, בעקבות המלחמה ותוצאותיה ראה בציונות אצבע אלוקים:

כלי שיד אלוקי המטא-היסטוריה יצרתו כדי להניע את הגורם הישיר של המטא-היסטוריה, את האומה היהודית, לפעילות בתוך תוכה של ההיסטוריה הנראית לעין, פעילות ממשית יותר מזה אלפיים שנה, על מנת שאומה זו תבשיל תוך פעילות ממשית יותר ...  
בהצהרת בלפור ובמנדאט אשר הציונות הכינה והשיגה אותם ראיתי את הפתח שפתח הקב"ה לעמו לפעילות שכזאת.<sup>5</sup>

מכתבים גלויים בין הרבנים שמשון רפאל הירש ויצחק דב הלוי (זליגמן בער) במברגר (שלמה שפיצר עורך, מאיר סיידלר מתרגם, 2005); יעקב כץ הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה (1994).

4 חומר לשאלת התכונות וסידור המדינה היהודית על-פי התורה 11-16 (יצחק לוין עורך, ניו-יורק, 1948) ("תזכיר על יחסה של אגודת ישראל למדינה והררישות ממנה") (להלן: לוין סידור המדינה היהודית).

5 יצחק ברויאר דרכי 85-86 (מיכאל שוורץ מתרגם, התשמ"ח) (להלן: ברויאר דרכי). הזעזוע של מלחמת העולם הראשונה יצר תגובות משיחיות אצל רבנים נוספים שהתקשו לקבל את סתמיותה של מלחמה נוראה זו. ראו למשל מאמרו של הרב קוק, בו הוא כותב "כשיש מלחמה גדולה בעולם מתעורר כח משיח... מלחמת עולם של עכשיו צפיה נוראה גדולה ועמוקה יש בה, מצורף לכל גלגולי הזמנים והוראת קץ המגולה של התישבות ארץ ישראל". אברהם יצחק הכהן קוק אורות פרק א' (התשנ"ג). גם הצהרת בלפור יצרה תדהמה בקרב לא מעט רבנים שהגיבו בעקבותיה בחיוב לציונות. כך למשל כתב הרב מאיר שמחה הכהן מדינונסק, בעל ה"משך חכמה", במכתבו לקרן היסוד בעקבות הצהרת בלפור: "אמנם כעת הסבה ההשגחה אשר באספת הממלכות הנאורות בסאן רעמא ניתן צו אשר ארץ ישראל תהיה לעם ישראל וכיוון שסר פחד השבועות וברישיין המלכים קמה מצות ישוב ארץ ישראל ששקולה כנגד כל מצוות שבתורה (ספרי פ' ראה) למקומה, ומצוה על כל איש

בהמשך הוא אומר את המשפט המדהים הבא: "בין קאטוביץ ווינה פי ה' דיבר" – כלומר בין שנת 1912 (ועידת היסוד של אגודת ישראל בקטוביץ) לשנת 1923 (הכנסייה הגדולה הראשונה של אגודת ישראל בווינה) – שמענו את "פי ה'" מפורש, כוונתו כמובן להצהרת בלפור שבה הוא רואה "פי ה'", לא פחות.<sup>6</sup> ואם אכן כך, ממשיך ברויאר ואומר: "המשימה העליונה של כלל ישראל להשיב לה' מענה".<sup>7</sup> לא רק פולמוסנות ורטוריקה יש כאן, אלא בעיקר תפיסה משיחית המזהה התרחשות בעולם כאירוע טרנסצנדנטי המחייב את המאמין להגיב, "להשיב לה'" ולהכין את עם ישראל ואת ארץ ישראל לקראת איחודם תחת שלטון תורת ה"י".<sup>8</sup> זאת המדינה המטא-היסטורית שברויאר מבקש להשיג בכלים היסטוריים.<sup>9</sup> מהו "שלטון תורת ה"י" לשיטתו? מהי התורה שתשלוט, וכיצד? ומדוע הדבר חשוב כל כך?

כדי לענות על שאלות אלו נעמוד בקיצור על שני המושגים החשובים ביותר בהגותו התיאולוגית-פוליטית של ברויאר – החוק והאומה – ועל חשיבות הקשר שבין שני המושגים הללו.

\*\*\*

בתארו את מהותו של התלמוד, טען ברויאר שהתלמוד מקדם תפיסה שלפיה מהותה של היהדות איננה בהכרה ובאמונה הדתית, אלא בציות לחוק:

בעיני התלמוד היהדות כתופעה רוחנית, היא בראש ובראשונה המשפט  
הלאומי של העם היהודי... תביעתו לציות שאינה תלויה לא באמונה

לסייע בכל יכלתו לקיים מצוה זו, ואולי על זה נאמר: 'עד מתי תתחמקין' (ירמיה לא, 21). דבריו אלו מובאים בספרו של מנחם מ' כשר התקופה הגדולה 170-174 (התשכ"ט). יצחק קראוס מתאר את התגובות התאולוגיות ואת הפרשנויות השונות, ואף הפוכות, להצהרת בלפור. המכנה המשותף לכל התגובות הוא ההכרה בכך שזהו מהלך שכוון על-ידי ההשגחה העליונה. ראו יצחק קראוס "התגובות התיאולוגיות על הצהרת בלפור" אוניברסיטת בר אילן: ספר השנה למדעי היהדות והרוח כח"כט 81 (התשס"א). עמדתו של יצחק ברויאר ותמיכתו בעלייה בעקבות הצהרת בלפור זוכות להארה רחבה במאמר זה.

6 ראו ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 87.

7 שם.

8 שם. יש לשים לב לדמיון שבין משפט זה ובין דבריו של הרב בר אילן "ארץ ישראל לעם ישראל על פי תורת ישראל". ברויאר עצמו מעיד שמשפט זה לקוח מתוך האידאה האגוראית שכתב בשנת תרע"ט.

9 על חשיבות המושג מטא-היסטוריה בהגותו של ברויאר ראו MAYERS, לעיל ה"ש 2. ברויאר האמין כי אין לנתק את היהדות מן ההיסטוריה ויחד עם זאת התנגד להיסטוריוצייה הרווחת בקרב חוקרי חכמת ישראל בזמנו, שביקשה לנתח את הקיום היהודי באופן נורמלי. נקודה זו גם מחברת בין ברויאר וברוך קורצוויל, שהעריך את ברויאר, ראו להלן ה"ש 72; ראו גם ברוך קורצוויל "דברים על יצחק ברויאר" יצחק ברויאר: עיונים במשנתו 149 (רבקה הורביץ עורכת, 1988) (להלן: קורצוויל "דברים על ברויאר").

ולא ברעת. מנקודת ראותו של התלמוד בראשית היה המשפט, בראשית היה הציות.<sup>10</sup>

תפיסת היהדות כדת של חוק מוכרת כבר מן ההגות היהודית בימי הביניים, והיא מקבלת עוצמה מחודשת בהגות היהודית שלאחר שפינוזה ובעקבותיו. משה מנדלסון, ואחר כך רש"ר הירש, הם הוגים בולטים שהעמידו את החוק במרכז מהות היהדות.<sup>11</sup> ברויאר, שהלך בעקבותיהם, ביצר תפיסה זו והעניק לה הסבר פילוסופי. לטענתו, מבחינה מושגית קיומה המוסרי והחברתי של כל חברה חייב להיות מושתת על חוק, וחוק זה חייב להיות א-פריורי וטרנסצנדנטי, חוק אובייקטיבי החל על כולם, ושחובת הציות לו איננה תלויה ברצון אלא נכפית מבחוץ. המוחלטות והתוקף ההכרחי של מעמד הר סיני מייצגים חוק קונקרטי ואובייקטיבי החל על הכול ועומד בתשתית היסוד והקיום של החברה.<sup>12</sup> ייחודיותה של החברה היהודית איננה בעצם העובדה שהיא מושתת על חוק, אלא בכך שהיא מכירה בעובדה זו ובהכרחיותה.

\*\*\*

את מאמרו "שני מקלות הרועים" כתב ברויאר בשנת 1926, ככל הנראה תחת הרושם של הצהרת בלפור, והוא אחד משני המאמרים החשובים להבנת התיאולוגיה הפוליטית של ברויאר.<sup>13</sup> נקודת המוצא של המאמר היא שהמשפט היהודי אינו תוצאה של הריבונות היהודית, אלא הוא המקור שלה:

- 10 ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 30. ראו גם יצחק ברויאר ציוני דרך, לעיל ה"ש 2, בעמ' 57-82 ("תורה, משפט ואומה"). הטענה המרכזית במאמר זה היא על מהותה של היהדות כדת המושתתת על החוק, ולא על אמונה וידע. כך למשל הוא כותב (שם, בעמ' 65): "אמנם אין ספק בכך שהיהדות היא גם תורה של אמונות ודעות. היא שואפת לעורר ולטפח בלב מאמיניה מחשבות ודעות מסוימות... ברם רחוקה היא היהדות מלתלות את גורלה בהכרתם של יחידים המשתנה מדור לדור" (ההדגשה במקור).
- 11 מאיר סיידלר היהדות כדת חוק: גלגוליה של תפיסה ביהדות: שפינוזה, מנדלסון, רש"ר הירש, יצחק ברויאר (עבודת גמר לתואר "דוקטור", אוניברסיטת בראילן – החוג למחשבת ישראל, 1997). LEORA BATNITZKY, HOW JUDAISM BECAME A RELIGION: AN INTRODUCTION TO MODERN JEWISH THOUGHT, (2011) (עיינו בפרט בפרקים 1-2 שם). ראו בהקשר זה גם את ספרו של MAYERS, לעיל ה"ש 2.
- 12 ראו הקדמתו של שובל שפט למהדורה המבוארת של נחליאל, לעיל ה"ש 2; Meir Seidler, *Isaac Breuer's Concept of Law*, 8 JEW. L. ASSOCIATION STUD. 167 (2000). ברויאר מקבל את עמדתו של קנט בעניין הצו הקטגורי. אך חולק על קנט בתפיסתו את חשיבות הקיום האוטונומי של חוק. עמדתו בשאלה זו הפוכה בדיוק, הבסיס לקיום החברה חייב להיות חוק אובייקטיבי ומוחלט שמקורו חיצוני. לפיכך גם מוסר הזכויות של החברה המודרנית אינו יכול להיות הבסיס לקיום החברה.
- 13 ברויאר ציוני דרך, לעיל ה"ש 2, בעמ' 123 ("שני מקלות הרועים") (להלן: ברויאר "שני מקלות הרועים"); למאמר השני, ראו שם, בעמ' 189 ("היהדות והבית הלאומי").

אילו לא הפנתה האומה הישראלית את מחשבתה אל משפטה אלא עם נפילת ירושלים, אילו היתה מדינתה, כדרך שאר העמים, מקור המשפט הזה, וארצה נושא המשפט הזה, כי אז לא היתה האומה הישראלית מוסיפה להתקיים אחרי אובדן מולדתה אפילו יום אחד. אולם המדינה היהודית לא היתה מעולם מרכז לאומה הישראלית כי אם מעגל הסוגר בתוכה את שבטיה, ובאמצע המעגל הזה עמד בית אלוקים ובמרכז הבית עמדו לוחות העדות של משפט האלוקים.<sup>14</sup>

מסיבה זו שלל ברויאר שלילה תקיפה כל שיתוף פעולה עם התנועה הציונית.<sup>15</sup> לטענתו, בעוד התנועה הרפורמית התנגדה לעצם הרעיון של עם יהודי נבדל, הרי הציונות, אף שהכירה בעמיות היהודית, המציאה עם חדש בשוללה את מהותו של העם היהודי כעם התורה, עם שמהות קיומו ומהותו היא בחוק. על אף השוני המהותי בין התנועה הרפורמית לבין התנועה הציונית – בכך שהציונות הכירה ביהדות כעם – ראה ברויאר זיקה ישירה ביניהן:

אין המאבק נטוש עוד על יחידים מישראל אלא על תחיקת סיני עצמה אשר הכריזו עליה כבטלה, קודם בקהילות, אחר כך באומה ועתה גם בבית הלאומי... קהילות אשר בהתעלמותן ממשפט התורה הן אינן אלא תאים ראשונים לאותה אומה יהודית חדשה המתכחשת לשבועת סיני והמעמידה במקום ריבונותו של ה' את ריבונותה היא, כדרך הגויים.<sup>16</sup>

התהליך שהתחיל בקהילות (התנועה הרפורמית) ממשך בבית הלאומי (ההתיישבות הציונית בארץ), והוא התכחשות לתוקפו של החוק. עם יהודי ללא חוק הוא "אומה

14 ברויאר "שני מקלות רועים", שם, בעמ' 126.

15 זאת על אף הערצתו להרצל והכרתו בהישגי הציונות. כך למשל כותב ברויאר במאמרו "נאום על ארץ ישראל" (ציוני דרך, לעיל ה"ש 2, בעמ' 142): "ההשגחה העליונה הצמיחה ממעשהו של הרצל תוצאות היסטוריות". לעומת זאת, בחיבורו של ברויאר עם התורה המאורגן: להתחדשותה של אגודת ישראל (התש"ד) (להלן: ברויאר עם התורה המאורגן) נכתב: "תקופת המנדאט, פרושה המפנה הגדול ביותר שקרה בחיים הגלותיים של עם התורה, מהפכה שבאה עליו בלי הכנה רוחנית ונפשית, ואשר נגרמה על ידי התנועה אשר מחיצה של ברזל מפרידה בינה ובין עם התורה: הציונות החילונית" (שם, בעמ' 9). החשיבות הגדולה במפעלו של הרצל, בעיני ברויאר, אינה בכך שאמר ליהודים שהם אומה, בכך אין כל חידוש. החשיבות היא בקידום טענה זו אל מול הגויים, העמים שקידמו את האמנציפציה מתוך תפיסה של חופש דת ליהודים, שהם בעיניהם דת ולא אומה. בהופעתו לפני ועדת פיל, דיבר ברויאר על "כוח פוליטי שיבטיח את הדרישות", אך לא היה מוכן לקרוא למדינה החילונית מדינה יהודית, ובעצם העדיף שלא תקום (הדברים מובאים במאמרו "עדות לפני ועדת החקירה האנגלו-אמריקאית לענייני ארץ ישראל" יצחק ברויאר: עיונים במשנתו, לעיל ה"ש 2, בעמ' 203).

16 ברויאר "שני מקלות הרועים", לעיל ה"ש 13, בעמ' 136.

יהודית חדשה" בלשונו של ברויאר. מהותה של האומה היהודית המקורית היא בחוק, והיא חדלה להתקיים בלעדיו. ברויאר אומר במפורש שהוא רואה בהתנגדות לשתוף פעולה עם הציונות המשך ישיר לדרישה לפיצול הקהילות בגרמניה, אותה הוביל הרש"ר הירש. התנועה הרפורמית יצרה דת חדשה ואילו התנועה הציונית מבקשת ליצור עם חדש. שתיהן מתכששות לכרית סיני ולפיכך שיתוף פעולה אסור בתכלית בשני המקרים. אולם, בניגוד גמור למודל החרדי של ההתנגדות לציונות, שדגל בהמשך הקיום היהודי בגלות תוך ציפייה לגאולה, ביקש ברויאר להתחרות בציונות ולהחליף אותה. הוא לא התנגד לרעיון שיבת ציון יזומה ואקטיבית, אלא לשתוף פעולה עם התנועה הציונית. הוא ראה בעלייה לארץ היענות לדבר ה', ותקף את העמדה החרדית הפסיבית והמתנגדת:

האין היהדות החרדית העולמית חשה באחריות העצומה הרובצת עליה? כלום אין היא יודעת כי בידה נתון הגורל אם ייהפך חלילה הבית הלאומי היהודי לצרה הלאומית האיזמה ביותר שנגזרה אי פעם עלינו או שהוא יהיה אתחלתא רבת התקוות של עתיד מאושר יותר... הבית הלאומי עשוי להציל את הגולה כשם שהגולה עשויה להציל את הבית הלאומי.<sup>17</sup>

17 שם בעמ' 138. בוועידת אגודת ישראל בווינה, 1923, ברויאר ניהל על כך מאבק נוקב. בסופו של דבר קיבלה הוועידה החלטה חסרת כל משמעות שלפיה מטרתה של אגודת ישראל היא "לפתור את כל הבעיות העומדות על הפרק ברוח התורה והמסורה". כתביו של ברויאר רוויים לעג ומרמור על החלטה זו (ראו למשל ברויאר עם התורה המאורגן, לעיל ה"ש 15, בעמ' 16; ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 106-117; 140-141). בר הפלוגתא של ברויאר (והמנצח, יש לומר) הוא יעקב רוזנהיים. ספרו האוטוביוגרפי של ברויאר רווי במרמור, כעס וחימה על הפסדו בוועידה זו. הוא ראה בכך אסון לא רק לרעיון עם התורה והפסד הסיכוי להקים את מדינת התורה אלא גם החמצת הסיכוי להציל חלק מן היהדות החרדית באירופה כשאישי עדיין לא צפה את השואה. ראו למשל דבריו בספרו: יצחק ברייער מוריה: יסודות החינוך הלאומי התורתי 191 (התש"ה) (להלן: ברויאר מוריה): "עם התורה לא הבין את המנדט. לא קם עם התורה כאיש אחד לקבל עליו את התפקיד הגדול והנורא להמציא למשפט האלקי את המציאות הארצישראלית". בעם התורה המאורגן, לעיל ה"ש 15, בעמ' 8, הוא כותב: "רק מאגודת ישראל היה יכול לבוא המפנה הגדול של עם התורה לארצו, בקבלה עליה את הגשמת המנדט לעם ישראל, עם התורה, את ביתו הלאומי, והיא לא קבלה אותו על עצמה עד היום הזה". למאבק בין ברויאר ורוזנהיים היו שורשים משפחתיים אישיים בקהילת פרנקפורט מאז המאבק למינוי ממשיתו של אביו כרב הקהילה. ראו ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 22-25. על תפיסת הריבונות של רוזנהיים ראו מאמרו של גרינברג: Gershon Greenberg, *Sovereignty as Catastrophe: Jakob Rosenheim's Urban Weltanschauung*, 8 HOLOCAUST & GENOCIDE STUD. 202 (1994). על יחסם של ברויאר ורוזנהיים לציונות ראו גם מרדכי ברויאר "תמורות בעמדת היהדות האורתודוקסית בגרמניה כלפי התנועה הלאומית בימי מלחמת העולם הראשונה" דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות: תולדות עם ישראל באירופה 167 (התשמ"א).

אם כן, מעבר לחשיבותו האוניברסלית של החוק כתשתית לקיומה המוסרי של החברה, יש לו חשיבות לאומית מיוחדת בהקשר של העם היהודי, בהיותו המרכיב המכונן של היהדות כאומה. זוהי ללא ספק אחת הטענות המרכזיות של ברויאר בדיון הרחב שלו על הלאומיות היהודית ועל היחס לציונות. מכיוון שהחוק הוא המרכיב המכונן של האומה היהודית, לא ניתן לקבל את הצעת הציונות ללאומיות ללא החוק היהודי. היהדות לשיטתו של ברויאר היא אומה (ולא דת) שנוסדה על ידי חוק, ושהסממנים המגדירים והמכוננים אותה שונים מן המקובל אצל העמים. הגדרת הלאום היהודית אינה אפשרית באמצעות מרכיבים חיצוניים וסוציאליים כגון גזע, שפה מולדת, כמקובל בתורת הלאומיות, אלא אך ורק באמצעות החוק. החוק שכוונן את העם היהודי, שמגדיר אותו, ושאינו עם יהודי בלעדיו. מכאן עמדתו הייחודית של ברויאר, שסירב לכל שיתוף פעולה עם הציונות החילונית, אך מנגד תמך ברעיון הלאומיות היהודית ובהגשמתו, אך רק על בסיס החוק היהודי – הקמת "מדינת התורה". בכך שונה ברויאר מכל קשת הדעות בעולם הדתי של זמנו. מחד גיסא הוא מגדיר עצמו כלאומי, בניגוד לחרדים, ומאידך גיסא אינו מוכן לכל שיתוף פעולה עם התנועה הלאומית החילונית, בניגוד למזרחי.

\*\*\*

תפיסתו הדתית המחייבת הקשבה לקול ה' בהיסטוריה חייבה את ההתגייסות לבניית הבית הלאומי ברוח התורה. מעל זה עמדה תפיסתו התיאולוגית הנזכרת, הרואה ביהדות עם – עם החוק, או עם התורה – ולפיכך לא ניתן לנתק בין הלאומיות היהודית ובין המשפט היהודי. צירוף דגשים אלו מוביל את ברויאר להדגיש את חשיבות החלת ההלכה במרחב הציבורי ובמוסדות השלטון של הבית הלאומי. הוא תובע את כוליות ההלכה והחלתה על כל מרקם החיים:

אברהם אבינו לא היה מייסד דת אלא אב לשבטי אומה. לא ביחידים בחר ה' שיעשו רצונו בחייהם הפרטיים ואת חיי החברה ישאירו ברשות שלטון הקיסר. רק בחיי חברה ורק בצורת התגבשותה העליונה – במדינה – מגיעה האנושות להתפתחותה המקיפה והמושלמת מכל הבחינות. משפט אלוקים זקוק לאומה למען תשועבד האנושות בכל צורות חייה לרצונו יתברך. בני אברהם נהיו לעם מפני שמשפט ה' מקיף גם את החיים הלאומיים. בני אברהם המשיכו להיות עם על אף אובדן ארצם ומולדתם מפני שבלי חיים לאומיים משפט ה' מידלדל. ה' הוא מקור המשפט. האומה היא החברה הנושאת את המשפט. המדינה היא המשרתת העליונה של המשפט.<sup>18</sup>

כוליות ההלכה היא, אם כן, חובה דתית. יש לעבוד את ה' בכל צורות החיים, ובוודאי במדינה שהיא צורתם המפותחת ביותר של החיים החברתיים. המשמעות הדתית של

הקמת מדינה יהודית היא באפשרות להחיל את ההלכה ברובד חשוב זה של החיים, ארגון החיים החברתיים והציבוריים.

כדי להתאים את עמדתו זו לעמדתו של הירש טען ברויאר שגישה זו עמדה גם במרכז הגותו של הרש"ר הירש. לפי פרשנותו של ברויאר, נכונותו של הירש להיפתח למודרנה וקבלתו את האמנציפציה בברכה נבעו משאיפתו להחיל את ההלכה על כל רובדי החיים:

להשליט את התורה על המציאות החדשה: ליצור את האזרח התורתי. את בעל המסחר התורתי ואת בעל התעשייה התורתי ואת הרופא התורתי ואת עורך הדין התורתי ואת האמן התורתי, ... סוללת האמיניציפאציה הסוציאלית לעם ישראל הנמצא בין הגוים דרך יותר מקיפה לקיים את דרישותיה של התורה אשר היא אינה רק התורה של בית המדרש או התורה של רוכלים ומלווי כסף אלא התורה של חיים לאומיים עשירים ורבי הגונים, התורה המסדרת והמדריכה את כל מלוא הכשרונות והנטיות שנטע הבורא ב"ה בתוך האנושיות... כי צורת חיי הגטו עם כל טהרתה וקדושתה אינה הצורה המקורית של חיי התורה. צורה דלה היא ומקפחת אשר אינה נותנת לתורה להשתלט על כל ענפי החיים האנושיים.<sup>19</sup>

ספק בעיניי אם אכן ניתן להתאים את הדברים לשיטתו של הירש. כידוע הירש הדגיש שהחירות החברתית שמקנה האמנציפציה מעניקה הזדמנות להפיץ את בשורת המונותאיזם והמוסר היהודי. הוא לא דיבר על חידוש הפוליטיקה והשלטון היהודי, ולא עוד אלא שהוא

19 ראו ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 17, בעמ' 138-139. במסגרת "ההתאמות" שערך ברויאר בין תורתו לבין תורת הרש"ר הירש, הוא אמר בנאומו על ארץ ישראל, לאחר שחזר מביקורו הראשון, כך: "מגמת החינוך מוכרחה להשתנות: היא צריכה להיות תורה עם דרך ארץ ישראל" (תחת סיסמתו הידועה של הירש "תורה עם דרך ארץ"). ראו גם יצחק ברויאר הכוזרי החדש 379-380 (מרדכי ברויאר ומרדכי נויגרשל עורכים, שמחה הנשקה מתרגם, התשס"ח) (להלן: ברויאר הכוזרי החדש). ראו גם ובמיוחד את האמור במאמרו של ברויאר, "רש"ר הירש – מורה דרך להיסטוריה הישראלית" (ציוני דרך, לעיל ה"ש 2, בעמ' 157, 168): "רק פתאים יאמינו שהמהפכן הגדול אשר עשה את המעשה הכביר וחילץ את דבר ה' מן המחנק של 'דרך ארץ' גוועת לא ביצע את מעשה הגבורה הזה אלא על מנת לשוב ולקשור את דבר ה', לחיים ולמוות ולנצח, אל 'דרך ארץ' אחרת כגון ה'דרך ארץ' הגרמנית שבימיו... מפעלו הגדול של רש"ר הירש היה דווקא במה שניתק את דבר ה' מדרך ארץ שהורגלו בה במשך מאות שבשנים ובמה שהכיר בוודאות כי שלטון דבר ה' הבלתי משתנה לעולם יעמוד במבחן כל דרך ארץ אשר מביאה ההשגחה העליונה לידי התהוות עם התפתחות ההיסטורית וכופה על בני האומה הישראלית". החיבור של הירש אל התרבות הגרמנית, לפי טענתו של ברויאר, הוא דבר רלטיווי ונכון לנקודת זמן. המנהיג הדתי צריך בכל נקודת זמן היסטורית להבין מהי הדרך ארץ הנכונה לזמנו, כדי לקיים את התורה ואת עם התורה בצורה המוצלחת ביותר.

ויתר בקלות רבה, ואולי אף בשמחה, על תחומי המשפט הציבורי שבו הייתה ההלכה תקפה קודם לאמנציפציה. ניהול הקהילה היהודית האוטונומית נלקח מן הקהילה, ואין בתורתו של הירש נהי על כך. לא מצאנו בתורתו של הירש קריאה מפורשת להרחבת ההלכה ולהחלתה בתחומים חדשים כלשהם. הירש מתמקד בתחומים הריטואליים ורואה בהם מפתח לפיתוחו של עובד ה', אדם מוסרי ושלם. אלא שאדם זה, עבד ה' האמיתי, יוכל עתה, בעקבות האמנציפציה, לבוא לידי ביטוי בהקשרים נוספים של החיים.<sup>20</sup>

ברויאר לעומת זאת מינף את תפיסת מרכזיות החוק ביהדות לטענה, שהייתה למרכזית בהגותו, בדבר כוליות ההלכה. לשיטתו יש לשאוף למצב שבו ההלכה שולטת על כל מרקם החיים הפרטיים והציבוריים.<sup>21</sup> משתמך במהלך של אמנציפציה לאומית ופירש את מאורעות הזמן כאירועים דטרמיניסטיים משיחיים – טען בלהט שמשמעות הקמת בית יהודי היא החלת ההלכה בתחומי המשפט הציבורי: "להמציא למשפט האלוהי את המציאות הארץ ישראלית".<sup>22</sup> הוא קרא "להקים את הבית הלאומי התורתי נגד הבית הלאומי החילוני.... לא בית שחיטה בלבד ולא בית קברות בלבד אלא את כל החיים הלאומיים".<sup>23</sup>

\*\*\*

- 20 ראו מרדכי ברויאר עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871–1918 (התשנ"א); ראו גם אליעזר שביד "מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר "יצחק ברויאר: עיונים במשנתו" 134 (רבקה הורביץ עורכת, 1988).
- 21 כוליות ההלכה במובן הנורמטיבי, שאיפה להחלה רחבה ככל האפשר של ההלכה על כל תחומי החיים, אך לא כוליות ההלכה במובן התיאולוגי, טענה שלפיה יש לראות בתורה טקסט ממצה המכיל תשובה לכל שאלה. ראו בנימין בראון חזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית 318 (2011). שאלה זו של כוליות ההלכה זכתה בעשורים האחרונים להתעניינות. ראו למשל דבריו של השופט אלון בבג"ץ 1635/90 ז'רז'בסקי נ' ראש הממשלה, פ"ד מה (1) 749, 761 (1991). ידידיה שטרן הקדיש לכך כמה מחקרים. ראו למשל ידידיה צ' שטרן "מדינה משפט והלכה" (נייר עמדה 48, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2004).
- 22 ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 17, בעמ' 191. אנטי־תזה מובהקת לתפיסת ברויאר היא הצעתו של עקיבא ארנסט סימון במאמרו הקנוני "האם עוד יהודים אנחנו", שבו הוא קורא ליהדות "פרוטסטנטית" כלשונו. סימון מודע לחדשנות ואף למהפכנות שבדבריו ביחס לתפיסת המסורת היהודית. המאמר נדפס לראשונה בלוח הארץ (התשי"ב), וחזר ונדפס בתוך עקיבא ארנסט סימון האם עוד יהודים אנחנו: מסות (1982).
- 23 ברויאר עם התורה המאורגן, לעיל ה"ש 15, בעמ' 15. אף בספרו דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 156–163, ברויאר מתרעם על התפיסה השטחית של העדה החרדית, המתעקשת על "שחיטה" ו"רבנות" אוטונומיות, אך אינה מתעקשת "להקים לתורה בית לאומי בו היא תשלוט לא רק בבית המטבחיים וברבנות, אלא בכל חיי הכלכלה והתרבות ותעצב אותם, כפי שלא הייתה מסוגלת מעולם, ולא תהיה מסוגלת לעולם, לעשות זאת בגולה" (שם, עמ' 161).

טענת כוליות ההלכה הייתה הכלי שבאמצעותו התגבר ברויאר על הסתירה שבין הביקורת שלו על הלאומיות המודרנית והסכנה שראה בה לבין תמיכתו החד־משמעית בלאומיות היהודית. לשיטתו של ברויאר, בתפיסת הלאומיות המודרנית (אותה הוא רואה כעבודה זרה), המדינה היא מקור הריבונות וסמכות החוק, והריבונות היא ריבונות האדם. ואילו בתפיסה היהודית, הריבונות היא ריבונות האל, הבאה לידי ביטוי בהקמת מדינת הלכה.<sup>24</sup> תפקידה של מדינת התורה אינו להגשים את רצון העם, אלא את חזון הצדק האלוהי תחת ריבונות האל:

בריאית עם התורה היא המחאה האלקית נגד המרד של "נעשה לנו שם" ולתת לריבונות האלקית מציאות שלמה ועשירה ורבת הגונים, מציאות לאומית, זה הוא תפקידה של מדינת התורה בארץ התורה. בעבור התפקיד הזה נכנס עם התורה לארץ התורה, ובגלל כשלונו הלך בגולה, לתוך "כור הברזל" של מדבר העמים, כדי להתחנך לתפקידו ולמען התפקיד הזה שמר עם התורה על לאומיותו על אף פיזורו והצליח בגטו להגשים את האיחוד הגמור בין עם התורה ובין תורת העם ורק המציאות השלמה והעשירה ורבת הגונים מציאות לאומית כוללת חסרה לו.<sup>25</sup>

בספרו האוטוביוגרפי מתאר ברויאר את שיעורי תורת המשפט המדיני שלמד באוניברסיטת שטרסבורג. המורה שלו, פאול לאבנד, סבר שהתכלית העליונה של המשפט היא המדינה. ביהדות, אומר ברויאר, התמונה היא הפוכה – המשפט, שקדם למדינה, הוא התכלית, והמדינה קיימת כדי שהמשפט יוכל להתקיים בתוכה. היהודים באים אל המדינה עם המשפט בידם. חורבן המדינה לא הביא לחורבן האומה משום שהמשפט שהיה קיים לפני המדינה, בסיני, המשיך להתקיים גם אחרי המדינה, בגלות. חורבן המדינה היהודית לא הביא לאובדן הריבונות משום שהמשפט הוא הריבון:

לא המדינה היא ריבונית, אלא משפט התורה... גם בהעדר מדינה נשארה האומה קיימת כעם משפט התורה, ונשארה ארץ התורה, ושתייהן מוכנות מזה אלפים שנה להתאחד מחדש במדינת משפט התורה.<sup>26</sup>

הריבונות של ברויאר היא ריבונות חלקית. המדינה תהיה ריבונות אלוהית באמצעות החוק האלוהי הנצחי, וזו בדיוק חשיבותה של המדינה היהודית – שהיא מעניקה את עצמה לריבונות האלהית. בניגוד גמור לעמדה הציונית שבה העם הוא התכלית, אצל ברויאר התכלית היא ריבונות האל. קבלת העמדה הציונית בדבר ריבונות מלאה של

24 על ביקורת הלאומיות של ברויאר, ראו עמוס ישראל-פליסהואור "ביקורת חרדית על ריבונות, אינדבידואליזם ומושג זכויות האדם: הגות לאומית ובין-לאומית של הרב ד"ר יצחק ברויאר" המשפט טו 607 (2010) (להלן: ישראל-פליסהואור).

25 ברויאר מוריה, לעיל ה"ש 17, בעמ' 144-145. וראו על כך גם אצל שפט, לעיל ה"ש 2.

26 ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 58.

המדינה תוביל לקטסטרופות מן הסוג שחוללו לאומים אחרים בחושכם שריבונותם מוחלטת: "ידי האומה העברית תימלאנה דם כידי האומה האנגלית..."<sup>27</sup>.

\*\*\*

נראה שגדולי התורה שברויאר התכתש איתם בוועידת אגודת ישראל בשנת 1923 היו תומכים בחזונו, אך הוא רצה לעבור מחזון למעשה:

האגודאים שלי, היינו הלאומיות שלי, תבעה את כניסתה הפעילה של האומה לתוך ההיסטוריה תוך שמירה מלאה על אופייה המטא-היסטורי.<sup>28</sup>

הפרדוקסליות והמתח מובנים בהגותו של ברויאר. הוא רצה להגשים חזון מטא-היסטורי בכלים היסטוריים, לקדם "בידיים" חזון משיחי. הוא ביקש להקים מדינה ולהעניק אותה לאל על מנת שיהיה הריבון.

אם נתבונן במבט השוואתי על חזונם של ברויאר ושל הרב קוק, נגלה דמיון רב. שניהם מבקשים בחזונם לקבץ את עם ישראל בארצו ולהמליך עליו את הקב"ה. התהום המפרידה ביניהם מצויה בעובדה שהרב קוק היה מוכן לשלם מחיר כבד למען קידום חזונו, הוא היה מוכן לפעול בעולם חלקי ושבור, לשתף פעולה עם יהודים שאינם מקבלים את מלכות ה', ובשל כך פיתח תפיסה תיאולוגית המדברת על הגאולה כתהליך. ברויאר, לעומת זאת, לא היה מוכן לשלם מחיר זה. הוא נאמן לגישת ההתבדלות ממי שאינו מקבל עליו עולה של תורה, מסרב לשתף פעולה עם הציונות החילונית, ואפילו לא עם תנועת המזרחי בשל עצם נכונותם לשיתוף פעולה זה, בו ראה בגידה בערכי התורה. אולם, למעשה, הבדל זה נובע מהבדל עמוק הרבה יותר בהבנת מהותה של העמיות היהודית. בעוד ברויאר מדגיש את הציות לחוק כמרכיב הדומיננטי, ולמעשה הבלעדי, מדגיש הרב קוק את עצם השייכות לעם ישראל כמהות אימננטית – עם סגולה – ובייחוד במקום שנלווית אליה תודעת שייכות פועמת, כמו במקרה של המתיישבים הציונים.

27 ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 19, בעמ' 57-59; מצוטט אצל ישראל-פליסהואור, לעיל ה"ש 24, בעמ' 634, וכן במבוא של הורוביץ לברויאר ציוני דרך, לעיל ה"ש 2, בעמ' 49. ביקורתו של ברויאר על מושג הריבונות המודרנית הובילה אותו גם לקדם בכרחה את הקמת חבר הלאומים והתפתחותו של המשפט הבינלאומי. כפי שעמד על כך בהרחבה ישראל-פליסהואור (שם, בעמ' 626), המשפט הבינלאומי מבטא תפיסה שבה העמים מכפיפים עצמם מרצון לחזון של צדק משותף, חזון של הגבלת הריבונות הלאומית לטובת מערכת מוסר וחוק משותפים, חזון הדומה לחזון ריבונות האל באמצעות החוק כפי שמבין אותו ברויאר בתפיסת היהדות שלו. חוק שמקים את החברה, והחברה חיה מכוחו, ולא חוק שתוקפו נובע מכך שהחברה חוקקה אותו.

28 ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 100, וכן מצוטט במבוא של הורוביץ לציוני דרך, שם, בעמ' 50. הורוביץ מדגישה בצדק את הפער שבין רונצוויג וברויאר. על אף הקרבה לכאורה בכך ששניהם מבקשים לשמר את האופי המטא-היסטורי של האומה, מבקש רונצוויג להישאר בגלות ורואה בכך את החזון והיעוד של עם ישראל. לא כן ברויאר.

אין זה מקרה שהרב קוק התנגד בתוקף לתפיסת הפרדת הקהילות מבית מדרשו של הרש"ר הירש.<sup>29</sup>

בפרק הבא אנסה להראות שעם השנים הפכו תפיסותיו של ברויאר לנוקשות פחות, והוא אף היה נכון לשיתופי פעולה, על אף שברוב כתביו המשיך לשמור על קו אידיאולוגי טהור. לאחר שאעמוד על המורכבות שבתפיסתו אנסה גם להציע את הגורמים לריכוך שחל בדעותיו, ואת הסיבות לכך שבכתביו בחר להצניע שינויים אלו.

### ג. מחזון למעשה: ברויאר ומדינת התורה לנוכח המדינה היהודית החילונית

מכתביו של ברויאר מתקבל רושם ברור שהוא סבור שחזון "מדינת התורה" הוא אכן חזון מעשי, אולם הוא אינו מבהיר מהם הכלים הפוליטיים שבאמצעותם יגשים חזון זה, מי יהיו בעלי הסמכות במדינה שחלם עליה, כיצד ינוהלו מוסדותיה, האם יהיו מוסדות נבחרים, או שמא מדובר במדינה קלריקלית שבה ישלטו הרבנים.

זאת ועוד, ברויאר תבע כוליות הלכה והחלתה בתחומים רבים שבהם אין היא נוהגת בתקופת הגלות. ולפיכך מתעוררת השאלה כיצד הוא סבר שיעשה הדבר, הרי לכאורה להלכה אין משנה נורמטיבית תקפה ועדכנית בשאלות אלו. אליעזר שביד ראה במאמרו של ברויאר עם התורה המאורגן תשובה לשאלות אלו. לטענתנו, במאמר זה יש ביטוי מובהק לדרישתו של ברויאר מן הרבנים ומחכמי הדור שיקבלו על עצמם את האחריות ליצירה הלכתית.<sup>30</sup> אכן, מאמר זה הוא מופת רטורי, טיפוסי לברויאר, השב וקורא "לבנות לתורה בית לאומי בארצה" וכן "התורה צועקת למה אין אתם בונים את ביתי הלאומי? למה אתם מניחים לציונות לבנות לה בתוכי את ביתה החילוני?". אולם קשה לקבל את טענתו של שביד משום שעצם האתגר ההלכתי והקריאה לרבנים לפעול ברוח זו נותר בשוליים. ייתכן אולי למצוא במאמר רמז אחד:

29 ראו אברהם יצחק הכהן קוק אגרות הראי"ה חלק ב (התשכ"ב), שם מצדיק הרב קוק את היתר המכירה בשמיטה למען המתישבים החילונים בנימוק של "סגולת ישראל". ראו גם מאמרי על השמיטה: אריה אדרעי "שורשי הפסיקה הציונית-הדתית: הרב קוק ופולמוס השמיטה" על דעת הקהל: דת ופוליטיקה בהגות היהודית – ספר היובל לכבוד אביעזר רביצקי כרך שני 833 (בנימין בראון ואח' עורכים, 2012). ראו גם מרדכי ברויאר "עם ומדינה במשנת יצחק ברויאר" גאולה ומדינה: גאולת ישראל – חזון ומציאות עם ומדינה בתפיסת היהדות: הכינוס השנתי למחשבת היהדות 305 (1979).

30 ראו אליעזר שביד "מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר" יצחק ברויאר: עיונים במשנתו 5 (רבקה הורביץ עורכת, 1988). מאמרו של ברויאר התפרסם בכתב העת דרך (1943) תחת הכותרת "המפנה הגדול", ואחר כך כחוברת נפרדת: ברויאר עם התורה המאורגן, לעיל ה"ש 15.

ולמרות זאת יש מהפכות גם בתוך עם התורה... אם שינוי המציאות בא פתאום... האנשים שעומדים כבר בתוך המציאות הזאת... שואפים להשליט את התורה הנצחית גם עליה, הם הם המהפכנים הלגיטימיים של עם התורה, כי לא לשנות את התורה הנצחית הם באים, אלא להוציא ממנה את מה שיש בה מן ה"חדש לבקרים" וכל "חדש אסור מן התורה" חוץ מן החדש של התורה עצמה.<sup>31</sup>

יש כאן אולי רמז קטן לכך שבפני הרבנים עומד אתגר הלכתי, שיש להלכה כלים להתמודד איתו, ושלפיכך מוטל על הרבנים "להוציא ממנה", מן ההלכה, תשובות, ולייצר הלכה חדשה שתתאים לנסיבות החדשות. אולם, בסופו של דבר נשאר הנושא כרמז דק ועומד בשולי כתיבתו של ברויאר.

\*\*\*

"מדינת התורה" הייתה כידוע גם חזונם של רבים מן ההוגים והפוסקים שבתנועת המזרחי, ורבים מהם עסקו בו בהיבט הרעיוני וההלכתי. הרב הרצוג, הרב גורן, הרב וולדנברג, הרב גרשוני, הרב ישראלי, כולם פוסקים שעסקו בשאלות ההלכתיות הקשורות למדינה. אונא, זרח ורהפטיג, אליעזר ברקוביץ, פדרכובש ואחרים עסקו יותר בחזון.<sup>32</sup> ניתן אף לטעון לקיומה של השפעה מובהקת של הגותו של ברויאר על כמה מן הפוסקים וההוגים הציונים-דתיים, במיוחד על אלו שפעלו בירושלים בזמנו של ברויאר. כך, למשל, יש דמיון רב בין כמה מן הטיעונים של הרב גורן ושל ישעיהו ליבוביץ, לבין אלו של ברויאר. הרב גורן כתב: "העם היהודי הוא עם במידה שהוא נאמן לתורתו. העם היהודי לא יצר את תורת ישראל אלא הוא תוצאה של קיומה של התורה".<sup>33</sup> טענה זו מופיעה אצל ברויאר פעמים רבות, ויש לזכור שגורן למד ופעל בירושלים באותן השנים שבהן

31 ברויאר עם התורה המאורגן, שם, בעמ' 7. בהקדמתו לספר נחליאל, לעיל ה"ש 2, שפט עומד על תפיסתו של ברויאר את האדם מישראל כיצור של זמנו, ולפיכך חובתו להבין את התורה בכל תקופה בהתאם לחידושי התקופה בתחומים השונים ובהתאם לרוח הזמן. השאלות של הדור נובעות מרוח הזמן ומתרבות הזמן ויש למזג את האופק עם התורה. מייזוג האופק איננו שינוי התורה אלא הבנה מחודשת של התורה. אם רוח הזמן תשתנה גם ההבנה תשתנה בהתאם לידיעות החדשות של הזמן החדש. כך אומר ברויאר בעמוד 40 לדרכי, לעיל ה"ש 5 (ומצוטט בהקדמה של שפט לספר נחליאל, לעיל, בעמ' יח-יט), על הסיבות ללמוד קאנט בזמנו: "ביקשתי את הידע על מנת להיטיב להכיר מה אומרת התורה לי דווקא, שאני בן המאה ה-19 וה-20, וכיצד היא מבקשת לעצב ולצור דווקא אותי". גישתו זאת של ברויאר בולטת בהקשר הפילוסופי ומוצנעת מאוד בהקשר ההלכתי.

32 ראו אשר כהן הטלית והדגל: הצינונות הדתית וחזון מדינת התורה בימי ראשית המדינה (התשס"ח) (להלן: כהן הטלית והדגל).

33 שלמה גורן "השליחות היהודית של הדור" (הרצאה במסגרת דיון פומבי בהיכל התרבות בתל אביב, 5.9.1966). ההרצאה פורסמה גם במחניים קיג 5 (התשכ"ז).

פעל ברויאר. אף אצל ליבוביץ אפשר למצוא משפטים רבים שקשה שלא לראות בהם את השפעתו של ברויאר.<sup>34</sup>

ועדיין, תהום רובצת בין הוגי הציונות הדתית לבין ברויאר. בציונות הדתית דרשו שיח הלכתי על כוליות ההלכה, ולא הסתפקו בשיח אידיאולוגי. חלק גדול מן הרבנים המזוהים עם המזרחי הישירו מבט לבעיה, ואנו מוצאים עיסוק נרחב בשאלה כיצד יוגשם חזון כוליות ההלכה. ליבוביץ סבר שהמשמעות הדתית של חזון מדינת התורה היא הפעילות במישור ההלכתי, ולפיכך זעם על בטלנותם של הרבנים בהקשר זה, וראה בכך התחמקות מתפקידם וחילול השם. במובן זה ניתן לראות את כתיבתו של ליבוביץ לא רק כמושפעת מברויאר, אלא גם כביקורת על ברויאר על כך שחזון מדינת התורה לא יצא מגדר סיסמה בכתביו. באופן דומה, הרב גורן מצהיר על עצמו במפורש כמי שנטל על עצמו את המשימה להתחיל בכתיבת החלק החמישי של שולחן ערוך, חלק העוסק בהלכות מדינה.<sup>35</sup> עצם הדרישה למדינה יהודית על פי ההלכה אינו מפתיע, השאלה הקשה היא כיצד עוברים מן התיאוריה אל המעשה: מה תהיה צורת השלטון, האם דמוקרטית? וכיצד יוצדק הדבר הלכתי? ומה בקשר לזכויות המיעוטים? לשימוש בכוח ולניהול מלחמות? כיצד תנוהל תעשייה מודרנית ומשטרה מודרנית על פי ההלכה? ואף דברים כמו ענישה פלילית הם בעייתיים.<sup>36</sup> הרב בר אילן כתב לרב הרצוג ממש בסמוך להקמת המדינה כי מי שאומר שדי לנו לבוא "עם ספרי הפוסקים שלנו... אינו אלא טועה". אכן, כאמור, רבים מן הפוסקים המזוהים עם הציונות הדתית עסקו בשאלות אלו בעשורים

34 ליבוביץ כברויאר מדגיש את מרכזיותו של הציווי ביהדות ואת היות העם היהודי עם שנוצר על ידי החוק, ראו ישעיהו ליבוביץ יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל 13 (1975) ("מצוות מעשיות"). במאמריו משנות הארבעים והחמישים שקובצו בספרו תורה ומצוות בזמן הזה (ישעיהו ליבוביץ תורה ומצוות בזמן הזה (1954)), חוזר ליבוביץ שוב ושוב על משמעות הקמת מדינה יהודית כמקום שהתורה תוכל להתקיים בו בכליותה, כטענתו של ברויאר. ראו גם אריה אדרעי "מקיביה עד בירות: תחייתם של דיני המלחמה ההלכתיים במדינת ישראל" יוסף דעת: מחקרים בהיסטוריה יהודית מודרנית 95 (יוסי גולדשטיין עורך, 2010). אכן, רבקה הורוביץ כבר הציעה את אפשרות ההשפעה של ברויאר על ליבוביץ. (ראו הורוביץ "הסוציאליזם של ברויאר", לעיל ה"ש 2, בעמ' 411).

35 ראו מאמרי על הרב גורן: אריה אדרעי "מלחמה, הלכה וגאולה: צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב שלמה גורן" קתדרה 125, 119 (2007).

36 אף אם צדק ליבוביץ בטענתו שהרבנים הציונים יכלו לעשות יותר, הוא, כדרכו, הקצין את הדברים מאוד. למעשה קיימת ספרות ענפה ומרתקת, החל מן הרב קוק במאמרו המוקדם שעסק בסנהדרין, עבור דרך הרב הירשנזון, הרב עוזיאל והרב הרצוג, ורבים אחרים. הרב הרצוג הקים בית מדרש למשפט התורה ובו מחלקת חקיקה. הוא אומר בין השאר כי ברור שלא ייתכן שבחוק המדינה שתקום לא יוכלו נוכרים או לא דתיים לדון. הוא מודע לכך שצריך "לחפש עצות" כלשוננו.

הראשונים למדינה, ולמעשה עוסקים בהן עד היום, מתוך תודעה של חשיבות הענין ושל הצורך ביצירתיות וחדשנות.

\*\*\*

לא כן הוא אצל ברויאר. עיון בספריו הרבים מגלה התייחסות חזונית, אך כמעט שאין הוא מעלה התייחסות מעשית ראלית לשאלות מדינה וחברה על פי ההלכה. **נחליאל: יסודות החינוך למצות התורה**, ספרו האחרון, שיצא לאחר מותו, מוקדש להלכה ולפרטי המצוות. זהו "החיבור היחיד בו עומדת גישתו של ברויאר במבחן הפרטים. בחיבור הזה ברויאר פורט את הפילוסופיה שלו על היהדות, להסבר וביאור של פרטים מתוך המסורת היהודית עצמה. הוא לא מדבר עוד בכוללניות על התפישה של היהדות את התורה, אלא מראה כיצד היא באה לידי ביטוי במצות התורה ובפרטיהן".<sup>37</sup> ברויאר מישיר מבט לתחומי הלכה שלא נידונו כהלכה למעשה עד לעת החדשה. הוא עוסק בסדר זרעים ובהלכות מלכים, ולא זו בלבד, אלא שהוא עוסק בסדר זרעים כטקסט סוציאלי, ובהלכות מלכים כטקסט פוליטי. ואף על פי כן נחליאל הוא בסופו של דבר טקסט אוטופי חסר כל חזון מעשי. חלקים גדולים מן הספר הם ציטוט של הלכות ממשנה תורה לרמב"ם, ונועדו לספק הסבר רעיוני לאותם תחומי הלכה. קשה להניח שברויאר חשב ברצינות שניתן להקים ולנהל מדינה מודרנית על פי הרמב"ם. כך, למשל, הוא אומר, בכוחו הרטורי המופלא, בעניין הפעילות הכלכלית על פי התורה:

ואנחנו – ואנחנו? איה מדינתנו, מדינת התורה, אשר רק היא יכולה לסדר את כל הכלכלה הלאומית לפי חוקי התורה, לפי חוקי עקרות הכסף, עד שלא יהיה כל צורך להשתמש מן החוקים האלה, המראים את כל פארה ואת כל הדרה של התורה. מה נשאר לנו מפארה והדרה? 'שטר עיסקא'! אוי לנו כי חטאנו, והרי אין לנו מדינת התורה ולא כלכלת התורה, וה' ירחם עלינו, ויוציאנו עוד הפעם ממצרים לתת לנו את ארץ כנען להיות לנו לאלקים.<sup>38</sup>

לא יעלה על הדעת שברויאר סבר שמדינה בלא בנקאות ובלא ריבית היא חזון מעשי.<sup>39</sup> ישנו דמיון מעניין מאוד בין נחליאל של ברויאר ובין כמה מכתביו של הרש"ר הירש, כגון חורב, והמצוות כסמלים. אלא שברויאר מרחיב את גבולות הדיון לתחומים החדשים,

37 ראו הקדמתו של שפט לנחליאל, לעיל ה"ש 2, בעמ' לא.  
 38 ראו ברויאר נחליאל, שם, בעמ' שכח. ובהמשך הדברים (שם עמ' של): "אין קול ענות גבורה בפרוזבול. קול ענות חלושה הוא. וה' יזכנו למצוותו ולברכתו".  
 39 אכן, במקום אחר בכתביו הוא עצמו אומר זאת במפורש. ראו עם התורה המאורגן, לעיל ה"ש 15: "נחוץ מאד יסוד חברה בנקאית, קרובה לתנועה, ואמנם בלתי תלויה בסמכות הארגונית, שתתנהל על פי הכללים המוכרים של כל בנק ועל יסוד של עסק", כלומר ברור שהבנק הזה ייקח וייתן ריבית (על פי היתר עסקא), וכי לא ייתכן אחרת. אולם כאשר אנו מגיעים לנחליאל הוא מדבר בפתוס על "עקרות הכסף" כאות ברית קודש.

לפוליטיקה ולכלכלה, שאינם מוזכרים בדיונו של הירש. הירש התעניין בחיי מצוות של יהודי בגולה, ברויאר לעומתו מתעניין במדינה, בפוליטיקה היהודית. אך, כאמור, השאלה המתבקשת למקרא נחליאל היא האם הוא נוגע בכל תחומי ההלכה כדי לחלום או כדי להגשים? דומה כי די ברור שבסופו של יום הספר נחליאל, אף שהוא עוסק בהלכה, הוא ספר חזוני ואוטופי, חסר כל חזון מעשי, ושאינו מספק כלים או מתווה דרך לקיומה של מדינת התורה שבה הוא עוסק. הספר מנסה לצייר תמונה ולבאר את האידיאולוגיה של ההלכה, אך איננו ספר הלכה המתווה דרך כיצד להגשים את חזון מדינת התורה במציאות ההיסטורית הקונקרטית שלפנינו. השאלה המתבקשת היא, הכיצד זה שאותו ברויאר שקרא לרבני אגודת ישראל להתחבר להיסטוריה ולפעול בהיסטוריה חושב בצורה אוטופית ולא היסטורית באופן מובהק. ולחלופין, האם בכל זאת ניתן למצוא בכתביו התייחסות למציאות ההיסטורית, או התייחסות לסתירה זו.

\*\*\*

מדברים שבעל פה וממספר מוגבל של כתבים מתקבלת תמונה מורכבת יותר, שלפיה ברויאר הבין יפה שמדינת התורה תדרוש פעילות הלכתית ענפה. לאחר שנציג הוכחות לכך, נשאל את השאלה המתבקשת: מדוע אין הדברים מוצאים ביטוי בעיקר כתביו ומדוע הם כמעט אזוטריים?

במאמרו מדינת היהודים וחזית התורה מדבר ברויאר במפורש על הפעילות ההלכתית הנדרשת כדי לממש את חזון מדינת התורה. המאמר פורסם בגרמנית בשנת 1938, אך תורגם ופורסם בעברית, בכיטאונה של תנועת פועלי אגודת ישראל, רק לאחר מותו של ברויאר, כשלושה חודשים לפני הקמת המדינה, וככל הנראה במסגרת החתירה להקמת חזית דתית מאוחדת לקראת הבחירות הצפויות עם הקמת המדינה.<sup>40</sup> במאמר זה אין ברויאר חומק מן השאלה אם אומנם יכולה ההלכה לקיים שלטון עצמי על מדינה:

חובה עלינו לחשל את נצחיות חלונה [=של ההלכה] על ידי ההוכחה שהתורה יש ביכולתה היום כבכל הימים להסדיר במדינה שלטון, משפט ותחיקה מבלי להחניק את חיי הציבור ומבלי לסכן את התפתחותו. אם עבודה זו לא תיעשה אין התיביעה העקרונית אלא דברים בעלמא.<sup>41</sup>

ובהמשך:

40 בבחירות הראשונות לאספה המכוננת התמודדו כל ארבע הסייעות הדתיות (המזרחי, הפועל המזרחי, אגודת ישראל ופועלי אגודת ישראל) ברשימה אחת משותפת שזכתה ב-16 מנדטים. מעולם לא שבה להתמודד רשימה כזו לכנסת.

41 יצחק ברויאר "מדינת היהודים וחזית התורה" **שערים** קמח 226 (1948).

ברור שתביעה מינימלית זו טומנת בחובה ההכרח להעמיד בהקדם את משפט התורה אל מול המציאות כדי להגיע למצב שיבליט את האקטואליות הנצחית של משפט התורה.<sup>42</sup>

אם כן, מסתבר שברויאר מודע היטב לכך שכדי לדרוש שלטון עצמי – בין למדינה בין לקהילה – יש צורך בפיתוח ההלכה. הוא מצניע זאת במאמר ישן בגרמנית, ואינו חוזר על הדברים בספריו בעברית בארץ, אף שאלו עסקו בהלכה.<sup>43</sup>

\*\*\*

יעקב בראור (בנו של יצחק ברויאר) מספר על ניסיונותיו של אביו להקים מסגרת לימוד ומחקר להכשרת משפטני תורה. שיטת לימוד שתעסוק בלימוד תורה שלא בשיטה ישיבתית אלא תוך ניסיון לחלץ מן התלמוד את העקרונות המשפטיים, כדי שניתן יהיה לחזור וליישם בעולם המעשי.<sup>44</sup> אכן, בספרו דרכי, שפורסם לאחר מותו, מדבר ברויאר על שיטת לימוד התלמוד. הוא אינו רואה בעיה בקזואיסטיקה התלמודית, אך זאת בתנאי שיעשה ניסיון רציני לחלץ את העיקרון מן המקרה הפרטי, כדי שניתן יהיה לחזור ולגזור ממנו כללים המתאימים למציאות העכשווית:

42 שם, בעמ' 228.

43 במאמר המבוא לספר ציוני דרך, לעיל ה"ש 2, בעמ' 33, רבקה הורוביץ כותבת: "ברויאר מציע הצעה מעניינת שמקורה בהגות סבו: אין אנו רשאים לפרש מחדש את התורה לפי התפתחות המציאות אלא רק להשליט את התורה על המציאות החדשה" והיא מסתמכת על מאמרו של ברויאר "רש"ר הירש – מורה דרך להיסטוריה הישראלית" (ציוני דרך, שם, בעמ' 157). אולם ייתכן שדווקא עיון בקטע שהורוביץ מצטטת מראה על גישה מורכבת יותר. ברויאר מדבר על מצב של מציאות חדשה שיצרה התנגשות עם דבר ה': "... אז יופיעו המהפכנים הלגיטימיים בשם דבר ה' ויפרקו את המתיחות שבין דבר ה' לבין המציאות החדשה. הם ישיגו זאת לא על ידי כך שיתמרדו בדבר ה' כי אם על ידי זה שישתלטו בכוח ובמרץ רב על מציאות חדשה זו, ובניגוד גמור לדעות בנות יומן הרווחות בקהל הם יתבעו את זכות שלטונן המוחלט של דבר ה' גם על המציאות החדשה שאותה יעצבו מחדש..." (שם, בעמ' 159-160). לכאורה, אם כן, צודקת הורוביץ, אולם ברויאר ממשיך מיד: "ודבר ה' בלתי משתנה לנצח בהשתלטו על המציאות החדשה, שומר למהפכנו הלגיטימי עד עולם את כוח נעוריו, מתנת ה', בזה שהוא מגלה פנים חדשות גם לגבי המציאות החדשה על אף היותו כולו בלתי נתון לשינויים ולביטול. עוד לא קם מהפכן לדבר ה' אשר לא העשיר את ההיסטוריה של דבר ה'... מהפכנים כאלה היו למשל אבות החסידות. מהפכן כזה היה רש"ר הירש ז"ל" (שם, בעמ' 160). אף שברויאר משמר לכאורה את השפה המסורתית, אפשר לומר אפולוגטית – גילוי הפנים הוא במציאות ולא בתורה – מכל מקום ברור שהוא מבין את המהפכה הנדרשת. ולא זו בלבד אלא שהוא קורא למהפכנים שתוצרתם המהפכנית "תעשיר את דבר ה'".

44 יעקב בראור "יצחק ברויאר כמשפטן" יצחק ברויאר: עיונים במשנתו 67 (רבקה הורוביץ עורכת, 1988) (להלן: בראור).

צורות חיי בני אדם זה בצד זה הן החומר שממנו מעצב משפטנו את חיי היהודים זה בצד זה. אך צורות אלה נתונות לשינויים תדירים. לא די בידיעת הנסיבות הכלכליות של אביי ורבא, כדי להחיל את משפטנו על נסיבות חיינו הנוכחיות. כאשר אני לומר תלמוד, איני לומר רק את תקופתם של אביי ורבא, אלא משתדל אני תמיד ללמוד גם את תקופתי שלי. בזאת היו לי לימודי המשפטים לעזר רב.<sup>45</sup>

יעקב כראור מתאר גם את שיעורי התלמוד של אביו כחותרים להבין את התלמוד כך שיוכל להיות רלוונטי, ככלי למשפטן עכשווי. הוא מסכים למקם את ההלכה בהקשר ההיסטורי שבו נוצרה, אך אינו מוכן להסתפק בכך, אלא שואף לחלץ ממנה עיקרון הניתן ליישום באופן רלוונטי למציאות עכשווית.<sup>46</sup>

\* \* \*

תפיסה זו הגורסת שיש צורך ביצירתיות הלכתית, עולה גם מעדות שבעל-פה שמסר יעקב כ"ץ במאמרו "מדינת הלכה – חזון או סיסמה":

כדי שדיני חושן משפט יוכלו למלא אחר הצרכים האלה יש צורך לתרגם את העקרונות המונחים ביסוד ההלכה לשפת המשפט המודרני, ולכך אין עד עתה אלא התחלות צנועות ביותר.<sup>47</sup>

אך מיד המשיך ואמר:

דעה דומה השמיע בשעתו יצחק ברויאר המנוח, ממנהיגיה המובהקים של אגודת ישראל, שסיסמת "מדינת התורה" לא משה מפיו. אולם, אף תלמיד חכם ומשפטן חריף כמוהו הודה, כי אפילו בתחומם של דיני ממונות אין ההלכה במצבה הנוכחי מסוגלת לשרת את החברה המודרנית. בשיחה בעל פה לא נמנע ברויאר מלכנות את חושן משפט "משפט קפוא" המצפה לגואל שיגאלו מקיפאוננו. האידיאל של מדינת התורה לא היה אפוא גם לגביו אלא חזון תלוש מן המציאות במצבנו הנוכחי.<sup>48</sup>

45 ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 55.

46 ישראל-פליסהואר, לעיל ה"ש 24, בעמ' 611 מצטט מברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 94, שם אומר ברויאר במפורש: "ללימוד התורה שלי שוויתי צורה לאומית, עם כל נאמנותי לשיטת הישיבה שלנו: חקר התורה כמשפט ה' של האומה... גיבוש המושגים בבהירותם, מתוך התייחסות למציאות ימינו... פיתוחם עד להלכה למעשה".

47 יעקב כ"ץ עת לחקור ועת להתבונן: מסה היסטורית על דרכו של בית ישראל מאז צאתו מארצו ועד שובו אליה 169, 176 (1998).

48 שם.

ואם יורשה לי להוסיף: אם נכונים הדברים בדיני ממונות, קל וחומר שנכונים הם לגבי המשפט הציבורי, והרי הוא עיקר עניינו של ברויאר.<sup>49</sup>

\*\*\*

לאור הנאמר מתחזקת התמיהה מדוע ברובה המכריע של כתיבתו נשאר ברויאר בתחום החזון האוטופי. מדוע מה ששמענו זה עתה שאמר בעל-פה במספר הקשרים ושכתב בגרמנית כבר בשנת 1938 כמעט ולא מצא ביטוי בכתיבתו הרחבה. תשובה חד-משמעית לשאלה זו אין בידי, אולם אני רוצה להעלות כמה נקודות היכולות להצטרף לכדי הסבר. דומה שכאשר כתב את ספריו האחרונים מוריה ונחליאל כבר היה ברור גם לברויאר שהרוב המוחלט במדינה יהיה חילוני וכי חזונו לא יוגשם במדינה שתקום.<sup>50</sup> במצב זה הוא העדיף להישאר בגדר החזון האוטופי והטהור, לשמר את הקסם שבחזון השלם,

49 מרתקת בהקשר זה האנקדוטה המסופרת על ידי יעקב בראור על תלמיד תיכון חרדי שנפגש עם אביו, ולשאלת אביו אמר שאחרי התיכון הוא הולך לשיבה: "פנה אליו אבא והסביר לו מה רבה העבודה המחכה לצעיר כמוהו שהוא בן תורה מובהק להכשיר עצמו להיות ממשליטי התורה בחיי המדינה שתבוא". כלומר שוב הוכחה להכרתו של ברויאר בצורך ב"עבודה הלכתית". אך יעקב בראור ממשיך: "צעיר זה, כך הוא עצמו סיפר לי שנים לאחר מכן, לעולם לא שכח שיח זה, והוא נושא דמותו של אבא על לבו עד היום שבבתו על כס שופט בית המשפט העליון" (בראור, לעיל ה"ש 44, בעמ' 76). הנער הוא, אם כן, מנחם אלון ז"ל. גם משה קרונה בספרו **אישים וניחוחים: מגיד שיחות 95** (דב שפטיה עורך, 1991) כותב על המפגש שבין ברויאר ואלון כך: "שמעני ר' מנחם, הרי בסופו של דבר תהא לנו מדינה – ומה יהיה בכל הנוגע למשפט?" ההוכחה המוצלחת ביותר להשפעתו של ברויאר על אלון היא פסקי הדין של אלון הפועלים בדיוק באותה דרך שהתווה ברויאר בשיטת לימוד התלמוד שלו הנזכרת לעיל. אלון אף הרחיב אותה למשפט הציבורי והחוקתי. כפי שהראיתי לאחרונה במאמרי על מנחם אלון (אריה אדרעי "לא פוסק אני?! – מנחם אלון שופט או פוסק הלכה" **הלכה ומשפט – ספר הזיכרון למנחם אלון 45** (אריה אדרעי ואח' עורכים, 2018)), הוא מסיים פסקי דין רבים בתחום זה של המשפט במילים כמו: "אלו הם מקצת הלכות מדינה". הוא מצהיר על כוונתו למלא את החסר בתחום זה של ההלכה באמצעות מחקר משפט עברי שהוא מבצע בתוך פסקי הדין ואגב שאלות קונקרטיות שמתעוררות. הוא עושה זאת בשיטה שהציע ברויאר בלימוד התלמוד: חילוץ כלל משפטי עדכני מתוך הסוגיה. שיטה הקרובה לשיטה הדוגמטית היסטורית בה עסק במחקריי, חילוץ הלוז ההלכתי מתוך הדיון בסוגיה לאורך הדורות. ההבדל הגדול שבין ברויאר ובין אלון הוא **העובדה שאלון פועל בבית משפט חילוני. לכך התנגד ברויאר בכל תוקף**. החלת משפט התורה חשובה מצד סמכותו ככזה ולא מצד תוכנו. אם משפט התורה זהה למשפט העמים – אין ערך להחלתו אם מחילים אותו כמשפט העמים. מה שקובע הוא הרצון. מכל מקום ברור הוא שאלון הושפע עמוקות מברויאר לא רק באשר למרכזיות המשפט, וחשיבותו בקביעת הזהות היהודית הקיבוצית, אלא גם באשר למתודה של כינון המשפט ופיתוחו. אולם אלון, בניגוד לברויאר, היה מוכן לפעול בזירה שברויאר ראה כבלתי לגיטימית.

50 מוריה, לעיל ה"ש 17, פורסם בשנת 1944. נחליאל, לעיל ה"ש 2, נכתב בשנות חייו האחרונות של ברויאר ופורסם לאחר מותו.

ולא לסגת אל האפרוריות המדכאת שבהפרטתו. הגשמת חזון דורשת להפגיש אותו עם קרקע המציאות ובהכרח להתפשר. אך במקום שאין אפשרות להגשימו יש ערך בשימורו בשלמותו.

זאת ועוד: ברור שהצורך בחידוש ההלכה מעורר חששות כבדים מעוצמת המהלכים שיידרשו ומן החידושים והיוזמות, ומי שצמח על קרקע המאבק ברפורמה ודאי מפחד מכך. אכן, לא בכדי אומר הרב בר אילן בהקשר זה בדיוק: "שרק אנשים שתומי עין ישו בין תקנות של הרבנים ובין התנועה הרפורמית"<sup>51</sup>. גם הרב קוק בחיבורו הישן שקרא לחידוש הסנהדרין (ושנכתב תחת רישומו של הקונגרס הראשון) דיבר במפורש על "כחה של תורה להיות יוצאת אל הפועל" ותוך שהוא ער למשמעות הדברים, ולחששות מן ההשוואה לתנועה הרפורמית, אמר: "וכשהם נעשים על פי בית הדין הגדול ... אנו בטוחים מכל הריסה"<sup>52</sup>. אף בהקשר להקמת הרבנות הראשית כתב הרב קוק מתוך אותה רגישות על הכוח לחדש ולתקן "מה שמוצאים בתי דין בהסכמת הרבנים ובכוונה לשם שמיים"<sup>53</sup>. ברויאר נותר רגיש מאוד לדיבור גלוי על שינויים בהלכה, ועוד יותר מכך הוא הבין עד כמה ראשי ורבני אגודת ישראל והציבור החרדי שבתוכו הוא נטוע רגישים לכך. במצב שנוצר לא היה כל טעם להיאבק על חידוש הלכתי שיישאר בגדר תיאוריה ושאינן סיכוי שישושו. נזקה של הצעה כזו גדול מתועלתה. יש גם לזכור שבניגוד לכתביו הראשונים שנכתבו גרמנית, כתביו האחרונים של ברויאר נכתבו עברית, ולפיכך הם חשופים לקהל הקוראים החרדי הירושלמי, עובדה המחדדת את הרגישות.

51 כמובא בכתב העת יבנה ג 33 (התש"ט).

52 מתוך מאמרו של הראי"ה קוק "על הציונות" (התר"פ). נדפס מחדש אוצרות הראי"ה: לקט מאמרים של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצוק"ל כרך ב' 932 (משה יחיאל צוריאל עורך, התשס"ב). דברים רדיקליים אף יותר בקשר לחידוש ההלכה בארץ ישראל כתב הרב קוק בספרו המוקדם לנבוכי הדור, ראו אברהם יצחק הכהן קוק לנבוכי הדור: המכונה מורה נבוכים החדש 83-94 (שחר רחמני עורך, 2014). לדיון על התייחסותו של הרב קוק לרעיון חידוש הסנהדרין ראו אביעזר רביצקי הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל 119-129 (1993).

53 בדברים של ברויאר עצמו על הרב קוק, הוא מדבר על הנכונות לשיתוף פעולה עם החילוניים ועל התנגדותו של הרב קוק לפרישה, אך לא על חידוש ההלכה. אפרים אלימלך אורבך במאמרו על שלושת המורים הגדולים בבית המדרש בכרסלאו שנכתב בשנת 1958 מדבר על תפיסתו ההלכתית של זכריה פרנקל, אך הוא ללא ספק מדבר על כך מתוך זיקה לדרוש בזמנו שלו, ובזיקה להשקפתו על הצורך בהלכות מדינה. כך מסיים אורבך את מאמרו: "משאלתו של פרנקל – הקמת הבניין הגדול של תולדות ההלכה, נשארה עדיין משאלה. המהפכה הגדולה שעברה על עמנו, תנאי מציאותו החמרית והרוחנית שנשתנו, פתחו אפקים חדשים והעלו קיטריונים נוספים, אבל אין הם עושים את בצועה של התוכנית לדחופה פחות וגם לא לקלה יותר". ראו אפרים אלימלך אורבך מחקרים במדעי היהדות כרך ב 862 (משה דוד הר ויונה פרנקל עורכים, 1998).

אם הסבר אחרון זה נכון, תגובתו זו של ברויאר לחזון שלו עצמו מזכירה מאוד את תשובתו של הרב נריה בפולמוס המפורסם עם ישעיהו ליבוביץ בשנות החמישים. ליבוביץ מחה נגד אוזלת יד הרבנים שאינם מחוקקים חוקים למציאות הריבונית, ואילו הרב נריה, אף שהוא עצמו דיבר קודם להקמת המדינה על הצורך בחידוש ההלכה, טען עכשיו, לאחר הקמת המדינה, שאין טעם לחוקק חוקים במקום שאיש אינו מעוניין בהם ולא יישמע להם.<sup>54</sup>

### ד. קהילות התורה בארץ ישראל: חזונו המתפשר של ברויאר

בחלק הבא של המאמר אבקש להראות שלאחר שברויאר הבין שחזונו לא יוגשם ולא תוקם מדינת התורה, הוא ביקש לסגת אל הקמת קהילת התורה. קהילה נפרדת של חרדים שיגשימו בקהילתם את החזון של מדינת התורה. רעיון זה מזכיר מאוד את מהלכיו של הירש בגרמניה, אולם כפי שאנסה להראות, בחזונו של ברויאר קהילה השונה מאוד מן הקהילה שהקים הירש. ברויאר מבקש להקים קהילה פוליטית ומשפטית ואיננו מסתפק בקהילה דתית. הנסיגה ממדינה לקהילה אף מעניקה לברויאר יתרון מסוים, משום שהיא משחררת מכל אחריות להפעלת כוח, שהוא עניין מרכזי בביקורתו של ברויאר על הלאומיות. זאת ועוד, מתוך הדיון על קהילות התורה ואופן השתלבותן בתוך המדינה שתקום, עולה בבירור שברויאר ריכך מאוד את עמדותיו ביחס למדינה היהודית החילונית ולאפשרות שיתוף הפעולה איתה. בדברים שלהלן אתבסס בעיקר

54 ראו כהן הטלית והדגל, לעיל ה"ש 32, עמ' 137-154. ישעיהו ליבוביץ פרסם את עמדתו בעיתון בטרם קבח (1951), המאמר חזר ונדפס בספרו יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, לעיל ה"ש 34, בעמ' 108 ("השבת במדינה כבעיה דתית"). הרב נריה פרסם את תגובתו בחוברת משלו, ראו משה צבי נריה קונטרס הויכוח: הלכות והלכות מדינה (התשי"ב). אחד מטיעונו של הרב נריה היה שאין ההלכה מסוגלת לספק פתרונות אלא עבור מי שמעוניין בהם, כך למשל כתב: "אילו עמדה הממשלה ורוב הכוחות הקובעים את דמות המדינה על בסיס דתי, והיו שואפים לבנין המדינה על יסודות התורה והמצוה, לא היה כל קושי יסודי לבנות את המדינה ולקיימה, מבלי לפגוע כלל בהלכות שבת וכדומה; אדרבה: החובה הדתית היתה מסייעת במקרה זה ומטילה את משקלה המוסרי על כל המעשים" (שם, בעמ' 5).

על שני מאמרים שכמעט לא זכו להתייחסות במחקר: "מדינת היהודים וחזית התורה",<sup>55</sup> ו"תזכיר על יחסה של אגודת ישראל למדינה היהודית".<sup>56</sup>

\*\*\*

במאמר "מדינת היהודים וחזית התורה", קורא ברויאר להקמת חזית רתית מאוחדת וראה את אגודת ישראל אחראית לכך. לשם מה יש צורך בהקמת חזית רתית?

לנוכח מדינת היהודים הממשמשת אולי ובאה... מוטב שנתייצב על קרקע המציאות ונבהיר לעצמנו מה עומד להיות צביונה של המדינה היהודית בנסיבות הקיימות. מה ניתן להשיג. מה יש להשיג בהכרח בכל נסיבות שהן, ומה צריך להשאיר לבאים אחרינו ולמאבקים. אין כל ספק בכך שהמדינה היהודית לא תהא בשום פנים הולמת את האידאליים שלנו, אבל עלינו לדעת שנגד קהילה בעלת אידאליים זרים לנו או רחוקים מאתנו יכולנו להעמיד קהילה אחרת. אין בכוחנו להעמיד לנו מדינה אחרת...  
הקהילה אינה מוכרחת להיות עדה טריטוריאלית...<sup>57</sup>

ברויאר חוזר גם לקרקע המציאות וגם לרעיון הקהילה הנפרדת, המוכר כל כך לקהל מאזינו בגרמניה, שם פורסם המאמר. כבר ברור לו שהמדינה היהודית לא תהיה הולמת את החזון שלו, הוא כבר אינו מדבר על חזון "מדינת התורה" והשתלטות על המפעל הציוני, כפי שהיה בחזונו המקורי בשנות העשרים. את החזון המקורי הוא משאיר "לבאים אחרינו ולמאבקים". חזונו החלקי והחדש הוא הקמת "קהילה אחרת" בתוך המדינה היהודית, קהילה שלא תהיה מדינה ואף לא "עדה טריטוריאלית".

55 פורסם בגרמנית בעיתון נחלת צבי, ביטאונם של החרדים בגרמניה, בגיליון ינואר-מרץ 1938: Isaac Breuer, *Judenstaat und Thorafront*, VIII NACHALAT Z'WI (1938), התרגום לעברית פורסם ערב הקמת המדינה ולאחר מותו של ברויאר בעיתון שערים, תחת הכותרת "מדינת היהודים וחזית התורה" (י"א בשבט התש"ח, 22.1.1948). ההקשר שבו נזכרו ראשי אגודת ישראל בארץ במאמר זה ופרסמוהו הוא כמוכונ הבחירות הממשמששות ובאות עם הקמת המדינה. אודה שחשדתי בעורכי שערים שמא התרגום סלקטיבי ובהתאם לצורכיהם באותה העת, אולם בדקתי את התרגום בעזרתו האדיבה של מר חנן בירנצוויג ועל פניו נראה שהתרגום אמין ומדויק. המאמר חזר ונדפס בברויאר ציוני דרך, לעיל ה"ש 2, בעמ' 221.

56 נדפס בתוך לויין סידור המדינה היהודית, לעיל ה"ש 4 (העורך הוא ד"ר יצחק לויין שהיה פרופסור להיסטוריה בישיבה יוניברסיטי ומראשי אגודת ישראל, ולא הרב יצחק מאיר לויין, אף הוא מראשי אגודת ישראל, ששהה בניו יורק באותה תקופה, ואח"כ היה חבר כנסת ושר מטעמה במשך שנים רבות). לחוברת הקדמה מאת יעקב רוזנהיים, נשיא אגודת ישראל העולמית, אויבו המר של ברויאר מאז הוועידה בווינה ב-1923.

57 ברויאר ציוני דרך, לעיל ה"ש 2, בעמ' 221 ("מדינת היהודים וחזית התורה").

אולם בל נטעה: הצעתו של ברויאר ל"קהילה הנפרדת" כאלטרנטיבה לדרישה המקורית המושלמת של מדינת התורה, שונה באופן מהותי מן הקהילה הנפרדת של הירש בפרנקפורט, בה הוא עצמו צמח. בהגדרו את מה שהוא מכנה "תביעת המינימום שלנו" הוא אומר:

שנוכל לחיות חיי ציבור על פי התורה ושנוכל לפתח בתוך חיי ציבור אלה את תרבות התורה... לכונן קהילות בעלות שלטון עצמי רחב ככל האפשר... בתי דין של בוררות שיאפשרו לנו להחיל את משפט התורה בהיקף הרחב ביותר. כמו כן צריך לעמוד על כך שיינתן לנו מידי המדינה חופש מלא בתחום החינוך.<sup>58</sup>

ברויאר רוצה קהילה בעלת סמכויות רחבות לשלטון עצמי בעיקר בתחום המשפט, הוא מבקש קהילה פוליטית נפרדת, ולא קהילה לכיצוע ריטואלים דתיים בלבד. הירש, כידוע, לא ביקש שלטון עצמי, ולא מערכת משפטית. הוא ראה בשוויון הזכויות שהוענק ליהודים בגרמניה הישג כביר, ומאוד לא רצה לחזור למודל החיים היהודיים הקודם של קהילה אוטונומית.

אכן, ברויאר מודע להבדל בינו לבין סבו הנערץ, ובמפורש מגדיר את הקהילה אליה הוא שואף כקהילה השונה מהותית מן הקהילה הפרנקפורטאית של סבו:

המושג "קהילה דתית" שהתפתח בגולה צר מידי. צריכה להיות לנו אפשרות לכונן קהילות בעלות שלטון עצמי רחב ככל האפשר.<sup>59</sup>

הדברים נאמרים במפורש: "קהילה דתית" (בגולה), לעומת קהילה משפטית ו"שלטון עצמי" (בארץ). ה"פרישה" שברויאר מציע איננה מן הקהילה היהודית, כפי שהיה בגרמניה, אלא מן המדינה היהודית. הוא מציע קהילה שהנבדלות שלה באה לידי ביטוי בתחומי המשפט והשלטון. תחומים אלו שייכים באופן טבעי למדינה, ואכן הצעתו היא שבהקשרים מסוימים המדינה תסיג את עצמה ביחס לקהילתו. והוא מוסיף ומבהיר:

אין ספק בכך שההפרדה בין קהילה יהודית לבין פוליטיקה, כלכלה, ופעילות מקיפה אינה אלא תופעה גלותית.<sup>60</sup>

באוטוביוגרפיה שלו הוא חוזר על הדברים בחדות, תוך התייחסות מפורשת לקהילה בפרנקפורט:

58 שם, בעמ' 228.  
 59 שם, בעמ' 228. יש להפנות שוב את תשומת הלב לכך שהמאמר פורסם בגרמניה בשנת 1938, בשלב זה כבר ברור לגמרי שחזונו האוטופי של הירש התרסק והתנפץ לרסיסים. ברויאר עצמו כבר שהה באותה עת בארץ ישראל, והוא שולח לעדתו, אליה נשאר קשור בכל נימי נפשו, בשורה אוטופית חדשה להשתלבות במפעל החדש כאן בארץ ישראל.  
 60 שם, בעמ' 222.

אף על פי שבפרנקפורט ריבונות התורה כמעט הצטמצמה למעשה בתחום שרגילים לכנותו "דתי" במובן הצר של מלה, בכל זאת הכרתי אני זה מזמן בתורה את המשפט הלאומי של העם היהודי... הקהילה שלי, חרף כל צמצומה הגלוי, באמת לא היתה בעיני "אגודה דתית" כפי שנקראה באופן רשמי, אלא היא היתה בעיני השריד הצנוע, ועם זאת המשמעותי מאוד, של ממלכתנו הלאומית מימים קדמונים... גם פרנקפורט היתה בעיני, לפחות להלכה, כמוה כתל אביב.<sup>61</sup>

ברויאר מאמץ את הרעיון הקהילתי של הירש תוך שהוא מטיל בו תפנית מהותית, מן ההיבט הדתי אל ההיבט הפוליטי. הוא מציע הן לציונים הן לחרדים מודל חדשני של שיתוף פעולה על בסיס של קהילות משפטיות נפרדות. למעשה הוא מבקש לחזור למודל הפלורליזם המשפטי שהיה תקף בימי הביניים ואפשר לקהילה היהודית אוטונומיה משפטית. את הרעיון הטרומי מודרני מציג ברויאר כרעיון המתאים לעידן החדש בארץ ישראל, ואילו את המודל ההירשיאני של קהילה דתית הוא מציג כ"תופעה גלותית". גם הירש וגם ברויאר ביקשו להבדל מן היהודים שאינם שומרי מצוות (רפורמים במקרה של הירש, חילונים לאומיים במקרה של ברויאר), הירש על בסיס דתי, ברויאר על בסיס פוליטי ומשפטי.

הסכסוך הגדול של ברויאר עם אנשי היישוב הישן בירושלים לאחר שעלה ארצה נבע מאכזבתו מעמדתם בדיוק בנקודה זו. לטענתו, צרות האופקים של אנשי היישוב הישן הייתה בכך שהם רצו להקים לעצמם, כאן בארץ ישראל, קהילה נפרדת נוסח פרנקפורט, ולא קהילה נפרדת נוסח ארץ ישראל, כפי שהוא שאף וציפה. את ספרו הכוזרי החדש, שסיים ערב עלותו ארצה, הוא מסיים בעלייתו ועליית חבריו לתנועה ארצה, על ספינתם הוא מבקש להטעין אף את הרב הירש בעצמו וכולם יחד מצטרפים ליישוב הישן על מנת להגשים את החזון:

אלפרד רודן וחבריו מזדהים כל כולם עם "היישוב הישן" של ארץ הקודש. באומץ וגבורה ללא דוגמה הגן על ציון והחזיק בה נגד עליונותם הנוראה של כוחות הציונות... אתם יהודי גרמניה, תלמידי הרש"ר הירש: הלא תכירו בגודל המשימה המצפה לכם? העלו נא את רש"ר הירש על סיפון האניה המובילה אתכם אל המולדת!... הביאו אתם, תלמידי רש"ר הירש, אל תורתו של "היישוב הישן" את חיי המעשה שפועם בהם דופק רענן וכריא למען יוכיח את עצמו מחדש כוחה של תורה השולטת בחיים ולמען יוכח שתורה זאת הישנה, ללא סילוף, צעירה וחדשה לבקרים ההיסטוריים!... להקים קהילות שוקקות חיים, בעיר ובכפר ובכל מושבה...

כה דיברו וכה פעלו אלפרד רודן וחבריו. ותהי שנת הקטסטרופה של יהודי גרמניה לעת מפנה מטהיסטוריה של מדינת ה'.<sup>62</sup>

"הישוב הישן" הוא גיבורו של ברויאר, אליו הוא מצטרף כחזונו, מטעין אותו כחזונו של הירש ובחזונו שלו עצמו, ומפיח בו רוח חדשה. והנה, באוטוביוגרפיה שכתב בסוף ימיו, הוא מתאר בכאב ומרמור את אכזבתו מאנשי היישוב הישן שרצו לאחוז במסגרת הישנה:

האגודה הארצישראלית... מה היא נתנה לכל חבר האגודה שעלה ארצה? שחיטה פורשת ורכנות פורשת. ושתייהן אך ורק בירושלים. והבית הלאומי? והחיים הלאומיים? והעתיד הלאומי? הארגון הלאומי של התורה? איה מקום ילדיי בבית הלאומי? שמא בבית המטבחים? שמא במשרד הרבנות? איה עם התורה המאורגן בארץ התורה המוכן והנחוש בדעתו להקים לתורה בית לאומי בו היא תשלוט לא רק בבית המטבחים וברבנות, אלא בכל חיי הכלכלה והתרבות ותעצב אותם, כפי שלא היתה מסוגלת מעולם, ולא תהיה מסוגלת לעולם, לעשות זאת בגולה?<sup>63</sup>

\*\*\*

המודל של ברויאר עומד, אם כן, בתווך שבין עמדת הירש והעמדה החרדית בכלל, ובין עמדת הציונות הדתית והמזרחי. בניגוד להירש ובניגוד לעמדה החרדית בת זמנו, הוא חותר לשלטון עצמי חרדי וקורא לעלייה לארץ ישראל. מנגד, בניגוד לציונות הדתית הוא מבקש להפריד בין קהילתו ובין המדינה היהודית. הציונות הדתית מעולם לא דיברה על מודל שבו ישנה הפרדה בין המדינה לקהילה. המזרחי היה נכון לשיתוף פעולה בהקמת מדינה יהודית שתהיה נשלטת על ידי התורה רק באופן חלקי, ואילו ברויאר מבקש לקבל מהמדינה היהודית שלטון חלקי, "קהילה נבדלת משודרגת".

ברויאר, כדרכו, זורק רעיון לחלל ואינו מתרגם אותו לפרטים קונקרטיים. ואף על פי כן נראה בעליל שברויאר שינה את עמדותיו גם ביחס לשיתוף הפעולה עם הציונות החילונית, כפי שניווכח בהמשך ביתר שאת. קהילה פוליטית נפרדת היא חלק מן המכלול המדינתי ופועלת בחסותה. ברויאר מכיר במדינה הציונית החילונית כמדינה יהודית, "המדינה היהודית לא תהא בשום פנים הולמת את האידאלים שלנו" הוא אמר בקטע

62 ברויאר הכוזרי החדש, לעיל ה"ש 19, בעמ' 388-389 (סיום הספר). הכוזרי החדש בנוי לפי אותה מתכונת ספרותית של הכוזרי לריה"ל, דו-שיח בין מי שמבקש להבין את מהותה של היהדות ובין מורו. לאלפרד רודן בכוזרי החדש תפקיד של מלך כוזר בכוזרי לריה"ל. הספר פותח בהצגתו של אלפרד, בין השאר נאמר כך: "שמו העברי של אלפרד, אברהם, הוזכר רק פעם אחת, בשעת ברית המילה, ולא עוד... לפי תכנית החינוך שהתווה לו אביו, שום מגע נוסף [עם היהדות] לא בא אחריה". יש לשים לב לדמיון בין סיום הספר ובין סיום ספר הכוזרי לריה"ל, שאף הוא מסתיים בעלייה לארץ ישראל.

63 ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 160-161.

הנזכר לעיל, ויש לשים לב לשינוי החשוב בטרמינולוגיה, המדינה הזאת היא "מדינה יהודית" (אף שכאמור אינה הולמת את "האיראליים שלנו"). ובתוך המדינה הזו הוא רוצה להקים קהילות תרבותיות ומשפטיות, קנטונים תרבותיים, שיחיו תחת שלטון-על אחד, בו מכיר ברויאר כמדינה היהודית. ואם נחזור להשוואה להירש ולקהילתו הנפרדת בפרנקפורט, יש לזכור ששם ביקש הירש מן המדינה שתכיר בקהילתו כדת עצמאית.

\*\*\*

רעיון הקהילה המשפטית של ברויאר בא לידי ביטוי נרחב ומפותח אף יותר ב"תזכיר על יחסה של אגודת ישראל למדינה היהודית" שכתב ברויאר ושהתפרסם חודשים מספר קודם להקמת המדינה, בחנוכה תש"ח, על ידי אגודת ישראל בניו-יורק. מסמך זה כתב ברויאר בשנת 1937 בעקבות ועדת פיל, ואגודת ישראל פרסמה אותו בחוברת העוסקת ביחסה של אגודת ישראל למדינה היהודית הממשמשת ובאה. עד כמה שידי מגעת לא מצאתי שמסמך חשוב זה זכה להתייחסות מחקרית.<sup>64</sup>

גם בתזכיר זה אין ברויאר מוותר על החזון האוטופי המושלם, המדינה האלוהית המטא-היסטורית הנשלטת על ידי התורה, אולם בניגוד לרובם המוחלט של כתביו, הוא אינו מסתפק בחזון, אלא מכיר בעובדה שהחזון לא יוגשם ומגדיר קווי נסיגה חלופיים. תזכיר זה של ברויאר מהווה תמהיל בין סיכום מתומצת של האידיאולוגיה והחזון האוטופי, לבין תפיסה פרגמטית מובהקת העוסקת בשאלה "מה ניתן להציל" – שאלה שלא זו בלבד שלא מצאנו בכתביו, אלא שמצאנו התנגדות עקרונית לצורת חשיבה זו. כך, הסעיף הראשון פותח בהצהרה החזונית הצפויה והתואמת את הגותו:

אגודת ישראל דורשת ממדינה יהודית בארץ ישראל שתכיר בתורה כפי שהיא מחייבת בזמן הזה כיסוד חוקי של המדינה, ושתכונן את כל החיים המדינתיים בהתאם ליסוד חוקי זה. אגודת ישראל לא תוותר על תביעה זו לעולם.

שלטון התורה על החיים המדינתיים הוא מרכיב חשוב בחזונו של ברויאר, הן משום שהוא מביא לידי ביטוי את כוליות התורה, והן משום שיש בו משום תיקון לקלקולה וסכנותיה של הלאומיות המודרנית. נוסף על כך, יש לשים לב שברויאר מגדיר כאן את התורה "כפי שהיא מחייבת בזמן הזה", ובכך רומז להכרה בכך שההלכה משתנה מזמן לזמן, ותלויה בזמן נתון. שלישית, ברויאר מצהיר שמדובר בחזון – אגודת ישראל "לא תוותר על תביעה זו לעולם" – אך רומז לכך שהיא תכיר בחשיבות הגשמה חלקית. אכן, הוא ממשיך מייד לסעיף 2:

64 באותה חוברת פורסמה גם הצעתו לחוקה. לא ברור לי מתי נכתבה הצעה זו במקור, ואולם היא חזרה ופורסמה גם בכתב העת יבנה ג 33-36 (התש"ט), ולפיכך היא מוכרת יותר.

לצערנו אין לחשוב שתביעה זו תתמלא כבר עכשיו, הודאה משפה ולחוץ לתורה יש בה יותר משום היזק מתועלת.

בשונה מכל מה שראינו בכתביו הוא מעדיף הגשמת חלקו הקטן של החזון על פני הצהרה ריקה על קבלתו. מהו, אם כן, המעט שברויאר מוכן להסתפק בו, או במילים אחרות, מהן הדרכים לשיתוף פעולה בין אגודת ישראל ובין מדינת ישראל? אף שהמסמך רווי סתירות ומתחים, ניתן לומר כי ברויאר מחדש כאן בשלושה מישורים את יחסו למדינה היהודית העומדת לקום. האחד, בעצם הכרתו במדינה כיהודית ומכאן הוא גוזר שאיפה שתתאפיין במספר חוקים שיסמלו את היותה יהודית. השני, דרישה שבמישור הערכי, בתחומי החוץ והכלכלה, תושפע המדינה מערכי היהדות, ובכך יובטח אופייה היהודי, ותובטח הגנה מפני אלימות וחוסר צדק לאומניים. השלישי, דרישה להכרה בקהילות חרדיות אוטונומיות החיות במסגרת המדינה. בכל אחד משלושה מישורים אלו חידושו של ברויאר מעניין וראוי לציון, בכל אחד משלושתם הוא סוטה מתורתו המוכרת, וסוטה מתפיסתו הבסיסית של הירש.

### החידוש הראשון, הכרה במדינה כיהודית

אין לאגודת ישראל להעלים עין מהעובדה שמדינה זו היא סוף סוף מדינה יהודית (סעיף 4).<sup>65</sup>

הגדרה זו של המדינה כיהודית חוזרת פעמים רבות במסמך זה. מדובר בחידוש משמעותי משום שהוא סותר את עמדתו הקלאסית של ברויאר, לה הקדיש כוחות רטוריים עצומים, המסרבת לראות בציונות החילונית תופעה יהודית, ומכנה אותה "העם החדש".<sup>66</sup> הלכה למעשה, מכיר עכשיו ברויאר בכישלוננו, ומצהיר כי "סוף סוף" מדובר במדינה יהודית. הכרתו זו מתבטאת כך שהוא מייעד לאגודת ישראל את התפקיד להבטיח ההשפעה הכי גדולה בעד התורה בפרלמנט (סעיף 6).

לשם כך מותר, ואף חובה, לאגודת ישראל וחבריה להשתתף בבחירות, מותר להיכנס להסכמים קואליציוניים, להצביע בעד התקציב ולקבל תפקידים ממלכתיים, כל זה בתנאי שלא יידרשו לבצע פעולות האסורות על פי התורה (סעיפים 5-7). ברויאר מדרבן את אגודת ישראל להיאבק בעד הישגים חלקיים, ובעד ביטויים של יהדות במדינת ישראל. הוא מדגיש מאוד את עניין השבת, ותובע את החלתם של כמה חוקים הלכתיים בולטים, כגון חובת מילה, איסור מסחר במאכלי טריפה, איסור הסידור הרפורמי, איסור ניתוחי

65 אולם, לדבריו, הכרה זו תהיה רק דה־פקטו, "אך אי אפשר להכיר במדינה יהודית כזו עפ"י הדין (de jure)". ראו לוין סידור המדינה היהודית, לעיל ה"ש 4, בעמ' 5, סעיף 3 ("תזכיר על יחסה של 'אגודת ישראל' למדינה היהודית").

66 ראו למשל במאמרו של ברויאר "שני מקלות הרועים", לעיל ה"ש 13.

מתים, או שריפת גופות. בכל אלו רואה ברויאר סמלים יהודיים בולטים ומעודד את אגודת ישראל להיאבק בעדם, אף במקום שתתקיים קהילה חרדית נפרדת במקביל.<sup>67</sup> זה שוני מובהק ביחס למאבק בפרנקפורט, בו התנגד הירש לכל שיתוף פעולה, ולכל התייחסות לקהילה שממנה פרש כאל קהילה יהודית. במסמך זה של ברויאר איבד הטיעון ההירשיאני בדבר היפרדות הדתות את כוחו. ברויאר כבר אינו מדבר על "העם הישן" מול "העם החדש",<sup>68</sup> אלא מכיר במדינה החילונית כמדינה יהודית ודורש ממנה לאמץ כמה סמלים יהודיים חשובים, שהשבת בראשם. דומני שהקורא עומד על כך שהמרחק בין תפיסות אלו ובין עמדותיה של תנועת המזרחי, הכל כך שנואה על ברויאר בגלל נכונותה לפשרות, הצטמק. התפיסה המשיחית הטוטאלית של ברויאר קורסת באופן מוצהר ומעורר השתאות. כך הוא אומר:

נקודת המבט "או הכל או אין דבר" היא מוטעית ומזקת. רק צעד אחר צעד יכולה אגודת ישראל לסוג מפני הכפיה, כדי להציל את שאפשר להציל.<sup>69</sup>

חוסר נכונות לפשרה, שאפיין אותו, מכונה עכשיו "מוטעית ומזקת". ברויאר ניגש לדבר על המציאות הקונקרטית כמות שהיא, על "הלכה למעשה" במדינה שתקום, והוא מכיר בחשיבות החלקיות.<sup>70</sup>

67 יש לשים לב גם לעובדה שבכל המקרים הללו אכן מדובר בסמלים יהודיים מובהקים, אך גם בעניינים שנדחו על ידי הרפורמים והפכו בכך לסמלים של התנועה הרפורמית. בהדגישו סמלים אלו מייצר ברויאר אפוא קהילה שהיא אומנם אינה שומרת מצוות, אך גם אינה הקהילה הרפורמית.

68 ראו למשל ברויאר "שני מקלות הרועים", לעיל ה"ש 13.

69 פרק שני, סעיף 1. כך למשל הוא כותב בתזכיר, "אם תדחה דרישת אגודת ישראל... על אגודת ישראל לתבוע במרץ שלפחות דיני אישות ומשפחה של התורה יהיו נכרים לחקי המדינה..." (סעיף 3). כמו כן, הוא כותב בסעיף 4 לתזכיר, כי אם תדחה תביעת אגודת ישראל בנוגע לספר חקים אזרחיים על פי השולחן הערוך, יוסדרו יחסיהם על פי דין תורה בצורה של בוררות. כמו כן, בפרק השני ל"תכנית לחזית מאוחדת של חרדים בענין חוקה של המדינה היהודית", המופיע אף הוא באותה חוברת של לוי סידור המדינה היהודית, לעיל ה"ש 4, בסעיף ב' הוא אומר כי "על כל אורגני הציבור העברי לשמור, בעבודתם הרשמית, את השבת עפ"י משפט התורה". בהקשר זה מעניין גם שברויאר מביע התנגדות מפורשת להפרדת הדת מן המדינה, באותה מדינה חילונית שתקום, וזאת אף שהוא מבין שהדת תהיה מאוד חלקית. דומני שברויאר מבין גם שאם תופרד הדת מן המדינה הסיכוי לקבלת קהילה נפרדת קטן יותר. "אין לדרוש איפוא בעד הציבור העברי בא"י הברלה בין מדיניות ודתיות, כי אם במקרא וימצא, אשר באין הפרדה בין מדיניות ודתיות לא יהיה בידי החרדים לפתח אפילו בינם ובין עצמם חיי ציבור חרדיים" (לעיל ה"ש 65, בעמ' 12, סעיף 10).

70 זאת אף שברור שהסכמה זו היא 'בדיעבד': "... לעולם אין לאגודת ישראל ליתן מקום לספק, שהיא אך נסוגה מפני כפיה ושעפ"י הדין היא שוללת מדינה זו" (סעיף 3). זהו אם כן טקסט רווי מתחים וסתירות, הנוגד את אופי כתיבתו של ברויאר המתנסה בדרך

כפי שראינו בראשית המאמר, לחוק מקום מרכזי בהגותו של ברויאר ובתפיסתו את מהותה של היהדות. נוסף על כך, לברויאר הייתה השכלה משפטית והוא אף עבד כמשפטן לפרנסתו. עובדות אלו באות לידי ביטוי בתזכירו הנדון כאן על המדינה היהודית ובאופנים שבהם הוא מציע לאמץ באופן מלא או חלקי את המשפט היהודי. השכלתו המשפטית המובהקת בולטת באופן שבו הוא מבחין בין תחומי המשפט, ובאופן שבו הוא מתייחס לבעיות המיוחדות לכל תחום בהחלת דין התורה. הוא מדבר על "ספר חוקים אזרחי" ועל "סדר הדין האזרחי", על "דיני אישות ומשפחה", על "משפט העונשין" ועל "המשפט האדמיניסטרטיבי" (פרק שני סעיפים 2-8). אין חידוש בעובדה שהוא מבקש להחיל את משפט התורה על כל התחומים הללו, החידוש הוא בעובדה שהוא מתייחס לכל תחום משפטי בנפרד ובאופן שונה, ובהתאם לייחודיותו של תחום זה בהלכה ובמשפט. כך למשל ביחס למשפט האזרחי ההנחה היא שהדרישה לא תתמלא, ולפיכך הוא מציע להסתפק ב"דיני התורה על דבר פסולי עדות ודיינים" (סעיף 2), ואם אף זה לא יתקיים "על אגודת ישראל לתבוע במרץ שלפחות כל דיני האישות ומשפחה של התורה" יוחלו. בהנחה שעקרונות אלו יתקבלו, האם יהיה המשפט במדינה יהודי? המצוי בשיטתו של ברויאר ישיב בוודאי בשלילה. אולם בתזכיר זה משיב ברויאר בחיוב, ורואה ערך באימוץ עקרונות יסוד מן המשפט היהודי.

### החידוש השני, דרישה שבמישור הערכי תושפע המדינה מערכי היהדות

בהקשר למשפט הפלילי ברויאר מכיר בקושי ליישום ההלכה, ולמעשה הוא מאמץ את שיטת הר"ן המכירה בסמכויותיו של השלטון לחוקק חוקים בתחומים אלו:<sup>71</sup> "קשה לשלול מהמדינה את הזכות להוציא תקנות להגן על החברה", אולם על אגודת ישראל לדאוג "שהן תהיינה מקבילות לרוח התורה", וכמו כן "אגודת ישראל צריכה להתנגד לעונש מוות" (סעיף 7). הדגש הפוזיטיביסטי בתפיסתו של ברויאר את החוק וחובת הציות, והדגשתו את הכללים המשפטיים, מוחלף כאן בתפיסה תורת משפטית מוסרית המדגישה את החשיבות בחשיפת עקרונות העל והערכים שהחוק מבטא. רגע לפני הקמת המדינה, ומתוך הבנה שהיא אכן תקום, מתקרב ברויאר מאוד אל עמדותיו של

כלל באופן פולמוסי, חד משמעי, והמתיימר להיות קוהרנטי. אי ההכרה de jure במדינה החילונית נותר כהצהרה חסרת תוכן מעשי, אך משמעותית מבחינה סימבולית. התנערותה של אגודת ישראל במהלך השנים מלקבל על עצמה מעמד של שר בממשלה, והסתפקות בכיצוע אותם התפקידים עצמם במעמד סגן-שר היא בוודאי שארית של רעיון זה.

71 הספרות על שיטתו של הר"ן גדולה, ראו למשל אביעזר רביצקי דת ומדינה במחשבת ישראל: דגמים של איחוד, הפרדה, התנגשות או כפיפות 45 (1998) ("דו קיום וכפילות משפטית – ר' ניסים גירונדי"); יצחק ברנד "משפט המלך שברדרשות הר"ן: הגות, הלכה ופולמוס" ציון עה 393, 395 (התש"ע).

ברוך קורצווייל, שקרא לקבל את המדינה כמות שהיא ולהיאבק על "ערכי היהדות".<sup>72</sup> ההתנגדות העקרונית לעונש מוות, כערך יהודי שעל אגודת ישראל לאמץ, חשובה. היא שבה ומדגישה את רעיון אימוץ ערכי היהדות, ובו בזמן מחזירה את תשומת הלב לחששותיו של ברויאר מן הריבונות והמדינה. בטענתו שמדינה יהודית אינה מטילה עונשי מוות ישנה אמירה עקרונית על האופן שבו המדינה צריכה להשתמש בכוח, ועל יכולתה של היהדות לתרום למדינה בהקשרים אלו. עניין זה עולה גם בדרישתו מאגודת ישראל להיאבק על כך שביחסים הבינלאומיים תדרוש אגודת ישראל שהמדינה תאחז בדרך השלום על יסוד משפט וצדק ותתנגד לשימוש בכוח (פרק שלישי, סעיף, 3 ס"ק ג).

החזון הכלכלי-חברתי של ברויאר מוצא אף הוא דרכו אל התזכיר הנדון כאן. אומנם אין ברויאר מאריך הרבה ומפרט, אולם עצם העובדה שהוא דן בנושא זה ומטיל על אגודת ישראל להילחם על מימושו של חזון כלכלי חושפת שוב את התפיסה של ברויאר את חזון המדינה היהודית ומשמעותו. ברויאר אינו עסוק אך ורק בקיום המצוות ובאפשרות של יהודי דתי לקיימן. הוא מטיל על אגודת ישראל להילחם למען מדינה יהודית חזונית, מדינה יהודית שתממש את ערכי היהדות לחברה מתוקנת כפי שהבין אותם. כך, בסעיף 2 לפרק השלישי הוא אומר: "בהתאם למה שנאמר בסעיף 1 (כלומר בהתאם לדרישה העקרונית של אגודת ישראל להכיר בתורה כמשפט המדינה), יש לדרוש:

- א. שהמדינה תדחה את שיטת מלחמת המעמדות.
- ב. שהמדינה תכיר בעיקרון של השלום החברתי הנבנה על הצדק החברתי של התורה. בהקשר זה הוא גם דורש:

לתפוש ברעיון המוביל להשבחתה וחסותה של העבודה, הנמצא בדיני עבד עברי (פרק שני סעיף 7).

ברויאר משלים עם מדינה יהודית היסטורית וחלקית ומתאר את שאיפותיה של אגודת ישראל כיצד להשפיע ברוח ערכי התורה על המדינה היהודית החילונית. ברויאר משוכנע שככל שיאומצו יותר רעיונות מן המשפט התורני, כך יגדל הסיכוי שהמדינה שתקום תהיה אלימה פחות, וכי תחלואיה של הריבונות המודרנית לא יפגעו בה. עמדתו זו מושתתת על השקפתו כי מדינת התורה עשויה להיות תשובה למכלול הבעיות

72 קורצווייל העריץ את ברויאר בשל השאיפה שלו לשמר את המטא-היסטוריות היהודית, והתנגדותו להיסטוריציזם שראה בקיום היהודי קיום נורמלי. אף על פי כן הוא תמך בציונות וסבר שיש לקבל את המדינה כמות שהיא, אך להיאבק על "ערכי היהדות" במדינה. לשיטתו יש להכיר במתח שבין היסטוריה ומטא היסטוריה, מתח שהציונות החילונית לא הייתה מוכנה להכיר בו, ולהיאבק על ערכי היהדות במדינה. קורצווייל סבר שמיסטיקציה ברוח מדינת התורה של ברויאר איננה פתרון, הפתרון הוא מאבק על ערכי היהדות. ראו ברוך קורצווייל במאבק על ערכי היהדות (1969), וכן ראו את הקדמתו של משה שוורץ לספרו הנ"ל של קורצווייל. ראו גם קורצווייל "דברים על ברויאר", לעיל ה"ש 9.

שהמדינה והלאומיות המודרנית מייצרות. לפיכך דרישותיו מאגודת ישראל התמקדו במלחמה למען שלום ואי-אלימות, למען צדק חברתי ומעמדי.

### החידוש השלישי, הקהילה החרדית

במקביל להתוויית הדרך הזו, כיצד על אגודת ישראל להשפיע על המדינה היהודית, הוא מתווה דרך לאנשי אגודת ישראל עצמם, כיצד עליהם לחיות במדינה היהודית. כאן הוא מציע דרישה להכרה בקהילה החרדית כקהילה נבדלת בעלת ריבונות מסוימת. שאיפתו להשפיע על המדינה כולה מהווה סטייה בולטת מן האסכולה ההירשיאנית ו"הפרינציפ הפרנקפורטאי", ואילו הקהילה החרדית אותה הוא רוצה להקים במקביל מהווה לכאורה חזרה לשיטה ההירשיאנית. אלא שלא כך הוא הדבר, ולמעשה מדובר בקהילה השונה במהותה מן הקהילה ההירשיאנית בהיותה קהילה פוליטית. הסטייה החדה שלו מן השיטה ההירשיאנית היא אפוא בשני עניינים חשובים, האחד הוא פִּיחוס לחברה כולה, על אף קיומה של הקהילה, והשני הוא בתכני הנבדלות. כפי שראינו ברויאר מקדיש מקום נרחב לתביעה להחיל כמה חוקים הלכתיים בולטים על המדינה כולה אף במקום שתתקיים קהילה נפרדת במקביל. ההבדל השני מעניין אף יותר והוא קשור לתכנים של האוטונומיה והנבדלות הקהילתית. כאשר הוא משרטט את קווי הנסיגה שלו למקרה שהחזון המושלם של ספר חוקים אזרחי על פי התורה לא יתקבל, הוא אומר:

אם תדחה תביעת אגודת ישראל בנוגע לספר חוקים אזרחיים עפ"י השלחן ערוך, על אגודת ישראל יהיה לדרוש שתמצא אפשרות שחוגים ידועים יתחייבו מעצמם לסדר את כל היחסים המשפטיים שלהם על פי סמכות התורה וסדר הדין של התורה. למעשה היה זה מקבל צורה של בורות. לבוררים הללו יש למסור סמכות בלתי מוגבלת בכל מקצועות ספר החקים האזרחי והפסקים יתקיימו על ידי המדינה (פרק שני סעיף 4).

לקהילתו הנבדלת של הירש יש אוטונומיה לקיים את המצוות והפולחן הדתי. הקהילה האוטונומית של ברויאר היא קהילה אוטונומית אל מול המדינה. היא מבקשת לעצמה אוטונומיה בתחומי המשפט האזרחי. היא מעוניינת להקים בתי משפט עצמאיים, ושהמדינה תאכוף את פסיקתם. זהו הביטוי המובהק בהקשר הזה לכך שברויאר נאחז בתפיסתו הבסיסית לכוליות התורה ומדינת התורה. הוא מבקש, למצער, לקיים את "קהילת התורה", לצד המדינה או בתוכה, אך במקביל מבקש להשפיע על המדינה עצמה ברוח ערכי היהדות.

מהלך זה של ברויאר, שבו הוא מבקש להקים "קהילה משפטית נפרדת", "קהילה בתוך מדינה", ובו בזמן להיות שותף בקהילת האם שממנה הוא נפרד ולנסות להשפיע גם עליה, בא לידי ביטוי מובהק בסעיף 8:

מבלי לאחוז בשיטה של הפרדת הדת מהמדינה אגודת ישראל מחויבת לדרוש שבכל מקום תתקיימנה קהלות התורה עם אותונומיה ושהקהלות הללו תהיינה רשאיות להתארגן... יש למסור להן את הרבנויות, הרבנות הראשית וכל מוסדות התורה... יש להניח איפוא שיש להן סמכויות בלתי מוגבלות, בשטח שהמדינה לא השאירה הסמכות בשביל עצמה.

על אגודת ישראל לשאוף, לשיטתו של ברויאר, להרחבה ככל האפשר של מקומה של הדת במדינה כולה, אך במקביל לדרוש לעצמה קהילות אוטונומיות שיוכלו לחיות על פי התורה באופן מלא, כולל בתחומי המשפט הציבורי.

### ה. ממדינת התורה לקהילת התורה ובחזרה, דברי סיכום וביקורת

נוכל עכשיו לסכם ולהציג בצורה ביקורתית את שעלה בידינו, וכמו כן, לתהות על מה שנותר סתום ויישאר בגדר שאלה.

כפי שציינתי בתחילה, טענתנו היא שבשני עניינים עיקריים עבר ברויאר שינויים משמעותיים במרוצת חייו, מקו דוגמטי נוקשה לקו גמיש יותר, ואף פשרני. עמדה חדשה זו של ברויאר קירבה אותו לעמדותיה של הציונות הדתית בשני העניינים. האחד, בהכרה בצורך לפתח מחדש את ההלכה בהתאם לחיי המדינה המודרנית, והשני, בכוננותו להכיר במדינה החילונית בארץ ישראל כמדינה יהודית. את חזונו למדינת התורה המיר ברויאר, מתוך הכרה במציאות ההיסטורית שפעלה נגדו, בדרישה לקבל מאת המדינה היהודית "קהילת התורה", קהילה משפטית אוטונומית של "עם התורה" (כלומר של החרדים).

ברויאר "הרשמי", האנליטי והתיאורטי, מציג בפנינו בניין מרהיב ובנוי לתלפיות על אדנים אנליטיים חדים ובהירים. המבצר הדוגמטי שהוא בונה מציג לקוראיו את האל הדובר אלינו בשני קולות, קול התורה וקול דרך ארץ. התורה מבטאת את הרצון האלוהי האל-זמני, ואילו "דרך ארץ" מבטאת את קול ה' הקורא אלינו מן ההיסטוריה. התורה היא נצחית ולא משתנה, היא מכוננת את הזהות היהודית הלאומית, וכל ניסיון לשנותה מהווה הלכה למעשה שלילת הזהות היהודית. "דרך ארץ", לעומת זאת, היא הדרך בה מונחלת התורה בתוך אתגרי הזמן, במקרה שלנו אתגרי האמניפיציה, תחילה "האמינציפיציה הסוציאלית", איתה התמודד הירש ("תורה עם דרך ארץ"), ואחר כך "האמינציפיציה הלאומית" ("תורה עם דרך ארץ ישראל" של ברויאר עצמו).<sup>73</sup> במונחים קנטיאניים – שהשפיעו עמוקות על ברויאר והגותו – התורה תקפה אפריורי, ואילו "דרך ארץ" נלמדת אפוסטריורי, מתוך הניסיון. התורה סטטית, ואילו "דרך ארץ" דינמית; התורה סגורה מפני אפשרות שינוי, ואילו "דרך ארץ" פתוחה לכך.<sup>74</sup>

73 מושגים אלו טבע ברויאר בספרו מוריה, לעיל ה"ש 17, ראו עמ' 128, ובעמ' 176, בהתאמה.

74 ראו ברויאר ציוני דרך, לעיל ה"ש 2, בעמ' 138; Brown; לעיל ה"ש 3, בעמ' 387-398.

ואולם יצחק ברויאר לא עסק רק בכתיבה תיאורטית, הוא היה מנהיג חברתי ופוליטי פעיל המתמודד עם אתגרי המציאות. בעולם הממשי, הוא נוכח בעובדה שההבחנות האנליטיות אינן ברורות תמיד, ואינן מסייעות תמיד אל מול אתגרי המציאות ומבחינה. הצורך לכונן בית לאומי יהודי שבו תשלוט התורה אינו מחייב רק התארגנות של "עם התורה", אלא גם פיתוח של התורה עצמה. ברויאר הוטרד מן השאלה כיצד להגדיר פיתוח זה של התורה באופן שמבדל אותה מן הרפורמה. לטענתו הרבנים אינם נדרשים לחוקק תורה חדשה אלא רק "להוציא" מן התורה את מה שיש בה, היינו להוציא מן הכוח אל הפועל את "החדש של התורה עצמה", אולם הוא מודע היטב לכך שמדובר במהפכה ומכנה את הרבנים שיבצעו אותה "המהפכנים הלגיטימיים של עם התורה". הקורא הביקורתי מבין היטב שהתוצאה של מהלך שכזה הינה שולחן ערוך חדש, הרחוק באופן די משמעותי מזה הישן (שאותו כינה ברויאר כזכור "משפט קפוא"). אילו פירט ברויאר את חזונו, הלכה למעשה, קרוב לוודאי שהיה מגיע לתוצאות הקרובות במידה מרובה לאלו של רבני הציונות הדתית, אך הוא נמנע מלעשות כן. אילו היה עושה כן, היה עליו לפתח דיון מעמיק יותר ודוגמטי פחות על היחס שבין המרחב הסגור והסטטי של התורה, ובין זה הפתוח והדינמי של "דרך ארץ".

הוא הדין גם באשר ליחסו למדינה כמדינה יהודית ולקהילה המשפטית שביקש להקים בשוליה. אחת הטענות שלנו במאמר זה היא שהמחקר לא עמד כלל על ההבחנה של ברויאר בין "קהילה דתית" ובין "קהילה משפטית", ועל דרישתו של ברויאר לקהילה משפטית. לטענתו הקהילה הדתית היא נטולת יומרות פוליטיות, ואינה מנהלת מערכת משפט משל עצמה, ואילו הקהילה המשפטית והפוליטית שביקש להקים היא כעין "מדינת התורה" זוטא. ואולם אף כאן, למרות כמות הכתיבה הרבה בשאלות אלו, הוא נמנע מחידוד הטענות וההסדרים שהוא מציע. ברור לקורא הביקורתי שברויאר ראה את הקהילה החרדית שחלם עליה כקהילה החיה בחסות המדינה ומכוח חוקיה. אף שהציע מערכת משפט בתחום האזרחי לקהילתו, מערכת שתפעל על פי חוקי התורה, ברור שהוא לא הציע מנגנוני אכיפה נבדלים, וכי ברור היה לו שהמונופול על שימוש בכוח הן כלפי חוץ הן כלפי פנים מסור אך ורק למדינת העל. קהילתו הפוליטית והמשפטית של ברויאר, ברור לכול, רחוקה מאוד מלהיות מדינה של ממש או אף מדינה חלקית, מדובר בקהילה תרבותית החיה בתוך המדינה וכחלק ממנה. זאת ועוד, ברור גם שהוא לא ראה בקהילה המשפטית שלו רק אמצעי להיבדלות, אלא ההפך, דרך לשיתוף פעולה. אזרחי קהילתו יהיו אזרחים נאמנים במדינת העל, ולצד החוקים המיוחדים של הקהילה יקיימו את חוקי המדינה הריבונית. כפי שהראינו, הוא ייעד לקהילתו תפקיד של דוגמה לציבור כולו ומנוף להשפעה והעמקה של יהודיותה של המדינה.<sup>75</sup>

75 מעניין לציין בהקשר זה כי לקראת המאבק על צביונו של הבית הלאומי הממשמש ובא תכנן ברויאר להגים את תנועת 'ברית אמונים', שתאחד את כל נאמני התורה – מאגודת

בוועידת אגודת ישראל בשנת 1923 נכשל ברויאר כזכור כישלון חרוץ. אין לדעת איך היה נראה העולם היהודי, מה היו תוצאות השואה, וכיצד הייתה נראית מדינת ישראל, אילו קיבלו גדולי התורה את הצעתו לקריאה לעלייה ארצה בעקבות הצהרת בלפור. מסתבר שגם חזונותיו האחרים, המוצנעים יותר, לא התקבלו על ידי אגודת ישראל. זו לא פעלה להקמת קהילות חרדיות שיהיו בעלות יומרה פוליטית משפטית, אנשיה כמעט ולא נטלו על עצמם את האתגר להשפיע על המדינה, ובוודאי לא נטלו על עצמם את אתגר ההלכה בעידן "האמינציפציה הסוציאלית".

ישראל ועד המזרחי – תחת מטריה פוליטית אחת (ראו ברויאר דרכי, לעיל ה"ש 5, בעמ' 163). אכן, חזונו זה של ברויאר הוגשם לשעה אחת, מספר שנים לאחר מותו בשנת 1946, כאשר בבחירות הראשונות הוקמה 'החזית הדתית המאוחדת'.