

יצחק ברויאר – תורה עם דרך ארץ – ישראל*

(א)

גדולה ורבת משקל, מעמיקה ומורכבת היא משנתו ההגותית של יצחק ברויאר, ויש להצטער שעדיין לא קיבלה את המקום הראוי לה בהוראת מחשבת היהדות בעת החדשה. עניין כפול לנו בתורתו, הן מבחינה היסטורית, כאחד מעמודי התווך של ההגות היהודית בדורות האחרונים¹, הן מבחינה מעשית עכשווית לגבי ויכוחים ענייניים אשר הסעירו ועדיין מסעירים את עולמנו במדינת ישראל כיום.

לא אוכל במסגרת זו להיכנס למכלול הגותו, ואבקש לצמצם דברי בסיסמה אחת בלבד, אשר אותה טבע יצחק ברויאר, ובה מיצה את השקפתו בסוגיית ארץ-ישראל ותופעת שיבת ציון בימינו. דבר זה נעשה תוך הכרה מלאה בעובדה שהגותו של ברויאר, מראשיתה ועד סופה, בנויה לתפארת כבניין מוצק אחד של שיטה עקיבה, וקשה מאוד לחלוץ ממנה נדבך אחד ולדון בו בנפרד.

הסיסמה שאנו מבקשים לדון בה, היא בת חמש מלים בלבד: "תורה עם דרך ארץ ישראל". היא מופיעה לראשונה כמעט בעת ובעונה אחת בשני מקורות שונים בכתבי ברויאר, שניהם מקורות מאוחרים יחסית. ואם כי אפשר למצוא את גרעינה של סיסמה זאת כשהוא נובט הרבה שנים קודם,

* לנושא זה ראה עוד דבריו של הרב מרדכי ברויאר "בתוך חברה והסטוריה" – העורך. 1. נאמנה עלינו בנידון זה עדותו של ברוך קורצווייל, הכותב (בספרו "לנוכח המבוכה הרוחנית של דורנו", תל-אביב, תשל"ט, עמוד 202), כי "פראנץ רוזנצווייג ויצחק ברויאר הם הוגי דעות אותנטיים ביותר של היהדות במאה העשרים". ראה להלן השוואות שעורך קורצווייל בין ברויאר לרוזנצווייג, אחד-העם וחיים (הזו והחשיבות היתירה שהוא ייחס למחשבת ברויאר. במקום אחר ("לזכרו של יצחק ברייער ז"ל", נדפס לראשונה ב"הארץ", ז' במרחשוון התש"ז, 1.11.1946, ואחר כך בספר הנ"ל, עמוד 122) קובע קורצווייל, כי "כתבי יצחק ברייער מסמנים את המאמץ הרוחני העמוק ורבי-החשיבות ביותר, שנעשה בתולדות האורתודוקסיה הגרמנית. אפשר לראות באותם כתבים גם את אחת הפסגות בתהליך הבירור הדתי-עיוני של היהדות בתקופה המודרנית. וראויים הם ספריו שיתפסו מקום רחב ומכובד בתולדות המחשבה היהודית של העת החדשה".

כמעט בראשית הגותו השיטתית-עקיבה של ברויאר, הרי לא נטעה, אם נאמר, שהשמעתה בצורה תמציתית זו דווקא בעת הזאת איננה מקרית, והיא פרי מציאות היסטורית מסוימת, אשר הביאה את הגותו ההיסטוריוסופית של ברויאר לנקודת-שיא חדשה שסיסמה תמציתית זו באה לבטא.

השנה היא שנת תרצ"ד (1934), שנה אחת אחרי עליית היטלר לשלטון, כשענני השואה המתקרבת כבר מצטברים באופק (אף כי רבים אינם רואים אותה עדיין, או רואים ואינם מוכנים להודות, מה הם רואים). בארץ-ישראל – תסיסה ולהט – העשייה של ימי העלייה השלישית. שאלת "לאן?" הופכת לשאלה קיומית לווהטת בשביל הרבה יהודים ולוחצת לקבלת תשובות ברורות. דברים שהיו עד הנה עניין לוויכוחים אידיאולוגיים תיאורטיים, תובעים עתה את תיקונם בעולם המעשה. בחורף תרצ"ד עושה יצחק ברויאר שלושה חודשים בביקור אינטנסיבי בארץ-ישראל, בעוד בגרמניה הולך ונדפס ספרו *Der Neue Kusari* ("הכוזרי החדש"). עם שובו לפרנקפורט הוא מתחיל בהכנות לעלייתו ארצה ונושא את ה"נאום על ארץ-ישראל", שעשה רושם כביר על שומעיו, ונדפס מיד בכמה כתבי-עת.²

ה"נאום על ארץ-ישראל" מספר בהתלהבות עצומה על הנסים והנפלאות שראו עיניו בארץ-ישראל הנבנית, אך כולל יחד עם זאת ניתוח ביקורתי מדוקדק של הזרמים האידיאולוגיים אשר הביאו את הארץ לכך. המסקנה שברויאר מעלה בסוף הנאום, והיא בשבילו תמצית ההתלהבות והניתוח המחשבתי כאחד, היא ש"כל מגמת החינוך מוכרחה להשתנות: היא צריכה להיות [מעתה] תורה עם דרך ארץ-ישראל" (ההדגשה במקור).

מלים אלה עצמן מופיעות באותה השנה לקראת סוף הספר "הכוזרי החדש". כאשר אלפרד גיבור הסיפור, המחפש את דרכו אל היהדות בשורה של פגישות עם נציגיה השונים, מגיע לבסוף אל הרב החרדי. הוא מגלה את היהדות בסיסמה של רבי שמשון רפאל הירש, "תורה עם דרך-ארץ" ומסיק מאליו שכיום יש לקרוא סיסמה זו בתוספת קלה: *Aus Rabbiner: Erez Jisrael*³ לא רק אלפרד, הגיבור הספרותי שברויאר יצר מבקש להטעים שסיסתו של הירש וסיסמה חדשה זו בעצם היינו הך, ואחת נובעת מתוך חברתה כאילו במשחק מלים משעשע, גם ברויאר בכמה מכתביו ינסה לבסס

2. הנאום נדפס ב"נחלת צבי", ד, תרצ"ד – 1933/34 (עמודים 165–185) ובמהדורה מיוחדת בהוצאת מרכז אגודת ישראל בפרנקפורט ע"מ (1934). נוסח עברי הופיע ב"הוד", תרצ"ד, מס' 11, בתוספת הקדמה והערת של העורך ר' בנימין (יהושע רדלו פלדמן).

3. *DER NEUE KUSARI* עמוד 144.

טענה זו כאלו לא בא לחדש כלל, וכי מקורה של הסיסמה בניסוחה החדש אינו אלא סיסמתו הישנה של הירש. טיעון זה חייב בדיקה – האם נכון הדבר ובאיזו מידה, או שמא יש כאן תיזה חדשה לחלוטין, שאף ייתכן כי היא נוגדת במהותה את התיזה ההירשיאנית המקורית.

זאת, ועוד שאלה אחרת: האם מוצעת כאן נוסחה ציונית או מעין ציונית כפי שהיא נראית על פניה? העמדת "תורה" ו"ארץ-ישראל" זו בצד זו כשני ערכים כביכול שווים מחזקת לכאורה סברה זו. וכי מה בינה לבין הסיסמה הציונית-דתית "ארץ ישראל לעם ישראל על-פי תורת ישראל" המיוחסת ל"יוצר המזרחי", הרב יצחק יעקב ריינס ("מיוחסת", שכן לא מצאתיה כן בכתביו)?

(ב)

ברם, נראה לי כי אם נבוא למצות עד תום את סיסמת "תורה עם דרך ארץ-ישראל" ולהתחקות על מקורותיה, נמצא כי מתגלמת בה התיזה האנטי-ציונית המובהקת ביותר והחריפה ביותר במחשבה היהודית-הדתית. אמנם, דברים הרבה נאמרו נגד הציונות בהגות הדתית ובספרות הדתית של הדורות האחרונים. היו אלה בדרך כלל השגות והתקפות מכוח מאמרי חז"ל סלקטיביים על עצם השיבה לציון לפני זמנה, כגון המאמר המפורסם על שלוש השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל (כתובות קיא ע"א) ומאמרים דומים נגד דחיקת הקץ, או מכוח איסור שיתוף-פעולה עם חילוניים פורקי עול תורה ומצוות⁴ ברם, עד ברויאר לא היתה שיטה מחשבתית מסודרת, בנויה היטב בעקיבות הגיונית, כמעט מדעית, הבאה לשלול את הציונות מיסודה.

שיטה אנטי-ציונית זו אין בה מן ההתקפה הקנאית המתפרצת, אלא משנה מסודרת היא וראוי ללומדה ולהכירה במקביל למערכות שיטתיות ציוניות ואחרות הבאות להציע תפיסת-עולם יהודית לעידן המודרני. יתר על כן, שיטתו של ברויאר מעוררת, כאמור, עניין לא רק מבחינת המחקר המדעי-היסטורי של תולדות המחשבה, אלא גם מבחינת ביקורת ההווה. בימים אלה, שבהם פורחות בחלל סיסמאות של פשיטת-רגל של הציונות, וההורים-ערעורים כנים או מלאכותיים על עצם הצדקתו של המיפעל הציוני, ראויה תורתו של ברויאר לעיון. שכן, ברויאר הוא בצורה פאראדוקסאלית ציוני אנטי-ציוני או אולי אנטי ציוני ציוני נלהב. הוא אינו

4. על הספרות האנטי-ציונית הדתית, ראה ספרות ציונית-דתית ביבליוגרפיה, מאת יצחק רפל (עמודים נז"סה).

מטיל ספק בצידקתו המוסרית של המיפעל הציוני ואינו בא לשלול אותו מחמת פשיטת-רגל רעיונית. אדרבה, הוא חולק עליו דווקא מחמת היותו מצליח ומוצדק מבחינה יהודית ואנושית. הציונות, לדברי ברויאר, הצליחה ומצליחה. ה'אלוהי ישראל עמה, ועלינו ללכת בעקבותיה ולשתף עמה פעולה – אבל... להיות בכלתוקף נגדה. הכיצד?

(ג)

ביקורתו הקשה של ברויאר על הציונות לא באה לעולם עם קום המדינה או בשנות השלושים, יחד עם הסיסמה של "תורה עם דרך ארץ-ישראל". היא נגולה בעקיבות מדהימה וכמעט ללא כל סטיות בכל מה שכתב במשך עשרות שנים. האירועים ההיסטוריים הגדולים שזיעזעו את העולם ואת היהדות בשנים אלה רק הביאו הדגשים שונים לרעיון המרכזי שהוא נאמן לו, ואשר אותו הוא מסמיך בדין על משנתו המחשבתית של רבי שמשון רפאל הירש, אביו זקנו הביולוגי והרוחני.

הרעיון המרכזי, אליו הוא חוזר שוב ושוב בכל מה שכתב, ומבררו בצורה שיטתית, החל בספרו על בעיית היהודים (*Das JUDENPROBLEM* 1918-1917) ובהרחבה בספרו הגדול "מוריה" (התש"ד)⁵, הוא – אם יורשה לי לתמצתו בקצרה – כי היהדות והעם היהודי אינם מייצגים לא גזע, לא עם-מדינה ואף לא דת – אלא לאום ("אברהם אבינו יסד אומה, לא דת"). לאום זה, זהותו היא היסטורית, והיסטוריה זו היא היסטוריה אלוהית, וביטוייה האותנטי היחידי הוא החוק האלוהי.

לא קשה להכיר כאן עקבות מחשבתו של רבי יהודה הלוי כמו את של מחשבת משה מנדלסון. אלא שהדברים נאמרים לא בהסתמך על אחרים, כי אם מתוך ניתוח מדוקדק של כל מקורות היהדות, ובייחוד ניתוח ההתרחשויות ההיסטוריות מאז חורבן הבית וגלות ישראל מארצו. זוהי, כפי שמצטט ברויאר את הירש, "יהדות היודעת את עצמה מתוך עצמה"⁶.

ידעת היהדות מתוך עצמה מביאה את ברויאר להכרזה החוזרת בצורות שונות בהרבה מכתביו, לאמור: "יהדות לאומית, מלה שגורה כל כך, שמשמשים בה כל-כך שלא כהלכה וכל-כך ממעטים להבינה: אני מודה בך! לי אין את סיסמה פוליטית שטבועה זה מקרוב, לי אין את יצירה של טירוף

5. "מוריה", יסודות החינוך הלאומי התורתי, מאת יצחק ברויאר, תל-אביב התש"ד (1944) מהדורה חדשה (מתוקנת), ירושלים התשמ"ב.

6. "אגרות צפון – מאה שנה להופעתן", בתוך "ציוני דרך" יצחק ברויאר, ירושלים התשמ"ב (מהדורה שנייה) עמוד 149 (לראשונה הרצאה בפפד"מ בשנת התרצ"ו).

הדעת, פרי של דמיון מתעתע, לי את פרי בשל של הכרה ברורה של היהדות, מפתח לפענח בו את עומק מהותה הפנימית."

והוא ממשיך ומוסיף: "אמנם כן, הריני יהודי לאומי. אני מרגיש עצמי משתייך אל היהדות, לא משום שתכונותי האישיות שנתייחדו לי במקרה, מחבבות עלי את סדריה, ולא משום שמוצאי והרגלי עושים אותם יקרים לי, אפילו לא משום זה בלבד, שבמרוצת השנים נתחזקה בי ההכרה באמיתות תורתה. אני מרגיש את זיקתי אל היהדות קודם כל לפי שרצון האומה מדבר אלי במלוא עצמתו כמקדם, לפי שדבר שלטונה חי ופועל בי כמאז, ולפי שכבן נאמן וקשור לה באהבה איני יכול שלא לציית לרצונה, זה שמיים המעמד על הר סיני לא חדל מלרצות ברציפות את רצונו של הקדוש ברוך הוא. אני מקבל עלי את רצון האומה ומכניע עצמי לו. הריני מוסר עצמי כולי בידו, שיחנכני יום יום, תוך הזדככות בלתי-פוסקת של הנפש, לתורה. על כן יהודי לאומי אני."

על מה מבוססת לאומיות זו? על דת? לא! תורה? לא! ניתן נא לברויאר להסביר את מהותה של לאומיותו שלו: "דת היא עניין פרטי? אמת, נכון הדבר, כל זמן שדת אינה אלא תורה בלבד. דת כתורה בלבד בהכרח שתהיה עניין פרטי. היא אינה מחברת, אלא מבודדת. עליה לפנות אל כל יחיד על מנת שיפלט לו את דרכו אליה על פי עצמיותו המיוחדת לו ובהתאם לעצמיותו זו יחבבה, יתקנה או יפסלנה. לו היתה היהדות עניין של תורה בלבד, מעולם לא היתה יכולה לאחד אותנו לעם אחד. להיפך, לא כגורם של איחוד היתה היא מופיעה, אלא בהיותה עניין של הכרה אישית של הפרט היתה היא משמשת גורם מבודד, מפריד ומפורר ואז היתה הציונות החילונית הכרח הגיוני, האפשרות היחידה להצלה.

אבל התורה נעשתה לחוק בישראל וישראל היה לאומה על-ידי החוק. החוק הישראלי, שבתוקפו המוחלט הוא מחייב את היחידים למעשים שווים בשם הכלל, זה המזהה את רצונו עם רצונו של הקדוש ברוך הוא, חוק זה כונן לראשונה את שבטי ישראל לאומה ואיפשר לה – וראה זה פלא ממש! – כנושא רצון זה להמשיך להתקיים על-אף אובדן המדינה ועל-אף פיזור. המכריז על דת ישראל, כעל עניין פרטי, כמוהו כמסרב לציית לרצונו הלאומי של עם ישראל, כמוהו כמבטל את רצונו הלאומי של ישראל, כמוהו כהופך את החוק לתורה, ובזה הוא גוזר לגזרים את החבל היחיד המחבר את הרבים בישראל לגוף אחד. המכריז על דת ישראל כעל עניין פרטי, כמוהו כמבטל את חוק המדינה של ישראל, כמוהו כמפקיר את האומה לאנרכיה ולכליה. המוציא מכלל תוקף את החוק הלאומי האלוקי של ישראל ומכריז תוך כדי דיבור על השתייכותו אל האומה הישראלית, הריהו כמי שממית את השליט האדיר ומושיב על כיסאו את גופו המת."

(ד)

ברויאר מייחס הבנה זו של "תורה" במשמע של מערכת-חוקים לאומית-היסטורית ואובייקטיבית לתורתו של רש"ר הירש. בד בבד הוא מתקומם נגד ההבנה המוטעית שבה הבינו את סיסמתו של הירש "תורה עם דרך-ארץ". הוא לועג לאלה המאשימים את הירש כאלו הוא לא הבין. מה משמעות הביטוי "דרך-ארץ" במקורו במשנה.

ודאי שהרב הירש לא התכוון אף לאחד מן הפירושים הנורמאטיביים הקלאסיים למושג "דרך-ארץ", כשם שהחת"ם סופר הוציא מפשוטה ומהקשרה את סיסמתו שלו "חדש אסור מן התורה".

לדברי ברויאר: "טעו רבים בהבנת הסיסמה 'תורה עם דרך-ארץ'. יש אומרים שהסיסמה הזאת דורשת מיזוג בין התרבות התורתית ובין התרבות האירופאית. ואין טיפשות גדולה מזו. תמזוג יין במים, ואל תמזוג תרבות בתרבות, כי כל מיזוג כזה יביא רק לידי לבנטיניות. ואין ללבנטיניות שום ערך תרבותי. ויש אומרים, שהסיסמה הזאת היא בעיקרה סיסמה חינוכית, הדורשת לימודים 'חיצוניים' על יד לימוד ענייני הקודש, ושואלים אז, אם רבינו 'התיר' לימוד ה'חיצוניים' כהוראת-שעה או כהוראה לדורות. ויש אומרים שהסיסמה הזאת מתכוונת למקצוע, ולא באחרונה למקצוע האקדמאי – 'הדוקטורים' – ובכלל זה מתכוונת גם ליחס בין תורה ובין מדע ששניהם צריכים להתפשר. אכן רבינו עצמו לא רכש לו כלל את התואר 'דוקטור', ולא היה לו תואר אחר כי אם 'רב'. בכל אופן נכון הוא, שהיו לו חמישה בנים וחמש בנות, ומבניו היה הראשון מורה בעל הכשרה והכתרה אקדמאית, השני רופא מומחה, השלישי סופר נודע, הרביעי סוחר נאמן, והחמישי עורך-דין ומשפטן חריף, והיו כולם אהובים, כולם ברורים, כולם גיבורים, ועשו כולם באימה וביראה רצון קונם, ועליהם כתב אביהם במכתבו האחרון, כי בני הם 'אשר לקחתי מיד מדיחי הזמן בחרבי ובקשתי'".

על "תורה עם דרך-ארץ" נכתב ודובר רבות. ברויאר טוען: "כי אנשים שנרתעו מלעבור אל מחנה היהדות החרדית מתוך חשש, שמא יגרום להם מעשה זה לאובדן חוש השמיעה וחוש הראייה, אף כי מעולם לא השתמשו, כנראה, בחוש השמיעה שלהם כדי להאזין ככל הצורך לקול התורה, ומעולם לא השתמשו בחוש הראייה שלהם, כדי לקרוא בעיון בכתביו של רש"ר הירש – אנשים אלה העיזו פנים וכהוכח רב את תלמידו הוכיחו את רש"ר הירש על שלא הבין כראוי את המושג 'דרך ארץ' שבמשנה הידועה. עדיין לא שכך הוויכוח על אודות הסיסמה 'תורה עם דרך ארץ', ובכל יום מחדש הוא מבשיל טעויות חמורות ביותר".

הוא רואה את הירש כמהפכן שכרך יחדיו "תורה עם דרך ארץ", כלומר

תורה – החוקה האלוהית והמטה־היסטורית – עם דרך־ארץ, דהיינו המציאות ההיסטורית הריאלית.

אם זקני הדור ההוא ראו את המציאות החדשה רק בניגודה הזמני לדבר ה' ונאחזו ביאושם בקרנות הרופפות של מציאות שעבר זמנה, הרי ביצע רש"ר הירש את המעשה ההיסטורי ועבר בקפיצה אל ארץ לא נודעת, אל המציאות החדשה, כדי להשליט עליה את דבר ה' הקיים מעולם ועד עולם. כי לא על יישוב של ניגודים בין מציאות ודבר ה' נלחם רש"ר הירש, לא על מציאת פשרה וסינתזה, וודאי שלא על שכנות טובה ביניהם, כי אם על שלטון, על שלטון אמיתי וממשי של דבר ה' על המציאות החדשה. דבר ה' לא ישלים עם שום שלטון אחר בצידו, ולא כל שכן שהוא דוחה להיות נסבל על ידו ולהתקיים בחסדו. כמהפכן אמיתי תפס רש"ר הירש אם האישיות האינדיבידואלית שגילה הליבראליזם, תפס את האידיאל ההומאניסטי־ליבראלי, את שיטת הכלכלה הליבראליסטית־קאפיטאליסטית, ואחרון אחרון חשוב: הוא תפס את רוח האדם, שמצא לו מקום במדע הליבראליסטי לכלות בו את יצר השתוללותו – את כל אלה תפס רש"ר הירש בראותו בהם גילויים של המציאות החדשה במשמעה הצר של המלה והקריבם אל האש הלוהטת של התורה, למען אשר ימצאו שם את טיהורם ואת זיקוקם, ובשעת הכורח – גם את כליונם. את המתחיות הגדולה עד לבלי נשוא שבין דבר־ה' ובין המציאות החדשה שנקלעו בה יהודי מערב אירופה, הוא הפיג במה שירד כמהפכן אמיתי לדבר ה' אל המציאות החדשה, כשהוא מצויד בכלי הזין של דבר ה', ניתח אותה לנתחיה, עיצב אותה וצר לה צורה, עד שנמצאה ראויה להעלותה כעצי־מערכה על מזבח דבר ה'. הכרזת שלטון התורה על המציאות החדשה, דבר זה היה מיפעל חייו ההיסטורי בשביל בני דורו.

כך רואה ברויאר את המציאות ההיסטורית גם בספרו ההיסטוריוסופי "מוריה", כאשר הוא בא לתאר את מצב העם היהודי לאחר האמאנציפאציה. הוא מעביר תחת שבט ביקורתו את כל התנועות והכיוונים שקדמו להופעתו המהפכנית של הירש. מצד אחד, "המדע היהודי המודרני" ("חכמת ישראל") שנפעל, לדבריו, "להצדיק את הריפורמה, ולעשות רושם על העולם הנוצרי". הם, ראשוני חכמת ישראל, המיתו את האומה, וכתבו את ההיסטוריה שלה, היסטוריה של אומה מתה; ביטלו את המשפט, ודרשו וחקרו אותו כמו שמנתחים גוף מת לנתחיו. הרסו את הדת, והתעמקו בהתהוותה ובהתפתחותה. ביטלו את סדר התפילות של עם ישראל, מטבע שטבעו חכמינו ז"ל, והתאמצו והשתדלו לגלות את שמות מחבריהן. לא האמינו בתורה ובנביאי ישראל, והיו בידם כל ספרי קודש ממש כחומר ביד היוצר. והנה, ההבדל בין ה'מדע היהודי המודרני' הזה ובין המדע היהודי הלאומי,

המתחיל במשה רבנו והמגיע בלי שום הפסקה עד חכמי ישראל של זמננו אנו, הוא כמו ההבדל בין חכמת האנטומיה, חכמת הגוף המת, ובין חכמת הפיסיולוגיה, חכמת הגוף החי. והרי חוקי החיים שונים הם מחוקי המוות". מצד שני, הרבנים גדולי ישראל, הם "בהרגשה נפלאה הרגישו מהיום הראשון את גודל הסכנה. גם שמירת המצוות של מנדלסון וזהירותו וענוותנותו לא סינוורו את עיניהם. לא התמהמהו לעמוד בפרץ וללחום מלחמת ד'. החרימו את תרגום מנדלסון. החרימו את בתי הספר של המתקנים. החרימו את כמרי המתקנים ואת תפילותיהם. אסרו כל טיפול ב'חיצוניות'. התנגדו, בגלוי ובצינעה, לאמאנציפאציה הסוציאליט בכלל. ולא הצליחו. ובלב קרוע ומורתח הלכו גם הם למות"

ברויאר אינו נרתע מלהאשים: "הרבנים החזיקו במציאות של אתמול, שכבר לא היתה המציאות של היום. המציאות של אתמול היתה לגמרי תורתית. והמציאות של היום ושל מחר טרם הוכשרה לתורה. ויתנגדו למציאות החדשה, וימסרו את נפשם למציאות הישנה והנושנה. אכן רק התורה היא נצחית, ולא המציאות. המציאות הולכת ומתחלפת, והתורה לעולם עומדת.

הכירו רק את המציאות של אתמול, ומצאו אותה תורתית לגמרי. ואת המציאות החדשה לא הכירו, ורק קבעו שכל מי שנכנס בתוכה, ירד לטמיון. ויתנגדו למציאות החדשה, ובאשר המציאות החדשה היתה התוצאה ההכרחית של גורמים היסטוריים כלליים, לא עלה בידם לבטלה. ותבלע המציאות החדשה את הדור הצעיר כמעט עד תומו. ותבלע המציאות הישנה את כל המחזיקים בה בדיהם הנואשות, כאשר ירדה לכליון".

"היום אנחנו יודעים" – טוען ברויאר – "בימים ההם התחילה תקופה חדשה בחיים הגלותיים של עם התורה: תקופת הוויכוח הישיר בין ההיסטוריה הכללית ובין המטה היסטוריה. היום אנחנו יודעים: בעוד שהמתקנים היו באמת מסיתים ומדיחים, אמנם שינוי המציאות לא היה מעשה ידיהם אלא גזירת המקום ב"ה שהטיל תפקיד חדש על עמו. אין מסרבין לתפקיד כזה. צריך להטות שכס לסבול, ולמלא צבא.

ראה הדור הישן רק את מנדלסון ואת המתקנים שבאו אחריו, ורק את שיכורי יין התרבות האירופאית. ראה רק את השטן, ולא ראה את השטן 'עומד על ימינו' של עם התורה. במסירות נפש נפלאה ומזעזעת החזיק במציאות הישנה שכבר נדונה לכליון. והמציאות הישנה חלפה ועברה בכל מערב אירופה, והדור הישן הלך למות. וכמים הזידונים באה המציאות החדשה על הדור הצעיר, ובמשך שנים מעטות אבד רובו לאביו שבשמים. אמנם התורה עומדת לעד, וגם עם התורה נצחי הוא".

ולעומתם קם רבי שמשון רפאל הירש. ברויאר מצטט את סבו, הכותב

ב"אגרות צפון", כי הוא "מברך את האמאנציפציה אך ורק, אם ישראל מקבלה לא כגמר תפקידו, אלא כצד חדש של תפקידו, כנסיון חדש, אשר הוא הרבה יותר קשה מנסיונו של לחץ השעבוד".

"דרך ארץ" פירושה, איפוא, המציאות החדשה על כל היבטיה. בשביל התורה היא איננה עניין לסנתזה שטחית, אלא לאתגר מתמיד, קשה ועקיב.

(ה)

את המציאות החדשה אין לדחות ואף ואי־אפשר לדחות. יש לקבלה ולכבוש אותה. כיבוש זה ייעשה על־ידי הדגשת "הלאומיות היהודית", ההיסטורית. היהדות האמיתית מקבלת את ההיסטוריה, אך אינה מתבטלת מפניה.

דרכו ואופיו של רש"י הירש כמהפכן בעיני ברויאר אינו בכך שהלך נגד המציאות, אלא להיפך, הכיר בה על כל גילוייה ומכמניה והסתער עליה לכבוש אותה. "ספרי התנ"ך גילו את אזנו, והרמב"ן ורבי יהודה הלוי היו מנהיגיו. אין 'הדוגמא' יסוד היהדות, אלא ההיסטוריה. אי־אפשר לסתור את היהדות, אפשר רק – לשכוח אותה!"

בהיסטוריה זו שבה הריבון היחיד הוא האל, לאומיותו של עם ישראל היא "תורה צוה לנו מורשה קהילת יעקב". ומה היא תורה זו? "ויהי בישרון מלך, בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" (דברים לג, ד־ה). אלוהים הוא המלך־המחוקק, כחוק לאומי ישראל מקבלים חוק זה מורשה, ובכוח החוק הזה נאספים יחד שבטי ישראל. "תורה צוה לנו משה" – הוא "החוק הלאומי", הבסיס היחיד המאחד יהודים בכל התקופות ובכל הזמנים.

לא עם ישראל יצר את התורה, כפי שהיה אומר אחד־העם, אלא התורה היא שיצרה והיא המקיימת את עם ישראל. כאן נקודת־המוצא להבדלה המהותית־תהומית שבין ברויאר לבין התפיסה הציונית, אם מבית־מדרשו של אחד־העם ואם מבית־מדרשו של הרצל. על שניהם הוא חולק בטיעונים קשים ומרים, אך סכנה גדולה יותר לעצם קיום היהדות והעם היהודי הוא רואה בתורת אחד־העם. המכנה המשותף בשניהם לגבי ברויאר הוא בכך ששניהם רואים בציונות פיתרון לבעיית היהודים (הרצל) והיהדות (אחד־העם), ואילו ברויאר רואה בה בציונות לא פיתרון של בעיה, אלא תוספת בעיה חדשה בהיסטוריה היהודית.

ברויאר אינו מעלה על דעתו להתעלם מן הציונות, כדרך שעשו רבים ממנהיגי היהדות החרדית, או לאסור על היהודים חרדים מלבוא בקהלה. העיקרון של "תורה עם דרך ארץ" כדרך שהוא תפס אותו, מכוון אותו להתמודדות עם המציאות החדשה, ו"ארץ־ישראל" היא עתה חלק נכבד ואולי הזירה המרכזית של מציאות זו.

מבית מדרשו המהפכני של הירוש, המחייב התמודדות עם המציאות החדשה, כיבושה תחת שלטון התורה ואי־ברירה ממנה נובעת, לדברי ברויאר, ציונותו האנטי־ציונית, שהי "כיבוש המציאות החדשה מקרב לדבריו את הגאולה".

ברויאר העריך ביותר את הרצל.⁷ כהרבה יהודים בני דורו היה שבו בקסמו של "חוזה הציונות", הספיד אותו במלים נרגשות וראה גילוי גאוני ב"מדינת היהודים" של הרצל. הוא העריך את המכה הניצחת שהנחית הרצל על היהודים המתבוללים בזאת שהכריז ברישגלי על אחדות הלאום היהודי. הוא ראה בהרצל מכשיר ביד ההשגחה העליונה, אך עם כל זאת היה הרצל לגבי ברויאר בחינת "נביא שקר", מפני שבעודו מנופף בדגל הלאומיות, לא ידע כלל, מתוך שהיה "תינוק שנשבה", לאומיות זו מה היא, ובהורידו את עם ישראל ממעלתו הלאומית המעוגנת בנאמנות לחוקה האלוהית ללאומיות פוליטית גרידא, רוקן לאומיות זו מתוכנה והעמידה בסכנת חידלון.

הציונות היא נסיון מודע, לאחר הנסיונות הכושלים של הריפורמה ותנועת הטמיעה שבעקבות האמאנציפאציה, להעניק לגיטימציה ללאום יהודי פיקטיבי, שהוא בעצם אנטי־לאומי ומכוון נגד הרצון הלאומי היהודי האמיתי לקבל מלכותו וחוקתו האובייקטיבית של אלוהי ההיסטוריה היהודית. במקום אינסטינקט – הקיום הסובייקטיבי הבהמי של אחד־העם, מעמיד ברויאר רצון קיום אובייקטיבי של עם ישראל לדורותיו.

(1)

ברויאר מכיר במשבר העובר על היהדות בעת החדשה. הוא אינו משלה את עצמו שאפשר להמשיך ב"מפטירין כדאשתקד". אלא שמשבר זה לא התחיל במודרנה דווקא כי אם בחורבן הבית ואובדן המדינה היהודית, שהיתה אמורה להיות מסגרת פוליטית לתוכן הנעלה, דהיינו מדינת התורה. ההליכה לכיוון חידושה של מדינת התורה בארץ־ישראל היא במהותה של שמירת התורה וקיום המצוות במציאות הגלותית. העובדות החדשות והמרהיבות, פרי שיבת ציון מיסודה של הציונות שהושגו ללא ספק בעזרתה של ההשגחה העליונה, אשר גילגלה זכות זו לידי הציונים החילוניים, שזכויותיהם גדולות במאבק נגד ההתבוללות, מחייבות אותנו לכוון את התורה, דהיינו השלטת חוקתה האובייקטיבית על חיינו, "דרך־ארץ־ישראל", ששם הולכת ומוכרעת

7. דברי הערכה נלהבים (פתוכים בביקורת עניינית) על הרצל ב"בבעיית היהודים", מהדורה א עמודים 47–51; מהדורה ד (פרנקפורט 1922), עמודים 76–82. והשווה גם "מוריה", עמוד 172 ואילך, שם הוא רואה בהרצל שליח ההשגחה.

ההיסטוריה דהאידינא, לקראת פגישתה עם המטה־היסטוריה העתידית, המשיחית.

"הלאומיות" אינה נחלת הציונים החילוניים, ובוודאי שאין ארץ־ישראל ומצוות יישובה ובניינה שייכים "להם". אהבת ציון והשתוקקות לארץ־ישראל הם חלק מן היהדות המסורתית, ללא כל קשר לציונות החדשה־החילונית (שבעקבותיה נגדרים "הציונים הדתיים" מבית מדרשו של "המזרחי"). בדבריו הנלהבים, מלאי הפאתוס, על ביקורו בארץ־ישראל, מתגלה ברויאר כאחד האוהבים הגדולים של ארץ־ישראל, אהבה שאינה מוגבלת לערי הקודש או למקומות קדושים של קברי צדיקים. אהבתו משתפכת על תל־אביב העיר הצעירה והחצופה ועל העמק והגליל ההולכים ונבנים משממתם. הוא משפיע אהבתו על כל עץ הצומח באדמת ארץ־ישראל, על כל בית שנבנה ועל כל כביש שנסלל. אך אלה אין בהם כדי להשלותו, כי מבחינה חוקית עדיין אנחנו בסטאטוס של גלות. ברויאר מנסה להוכיח זאת כעורך־דין טוב, בדוקומנטאציה נאותה. הגלות איננה בשבילו "בעיה" שאפשר לקום ולהיחלץ ממנה, הגלות היא "עונש" שכדי להיפטר ממנו, יש לתקן תחילה את החטאים שבעקבותיהם הוא בא. חרף זיקתו של ברויאר למיסטורין, אין הוא רואה "מיסטיקה" בגלות. היא היתה צפויה מראש ומתוארת בפרטי־פרטים בתוכחה שבספר ויקרא, ובזו שבספר דברים, הרבה זמן לפני שהתרחשה־"אם בחקתי תלכו... ואם בחקתי תמאסו".

מצב זה אינו משתנה גם כאשר יש לנו מדינה עצמאית, מדינת־ישראל. הלאומיות היהודית המקורית, שלא כלאומיות המערבית־האירופאית שתעינו אחריה בהשפעת הציונות, אינה מתבטאת במסגרת פוליטית גרידא. לא המדינה מחוקקת חוקה, אלא החוקה יוצרת מדינה, כדי שתוכל לשלוט בה שלטון אבסולוטי. מדינה זו היא מדינת התורה. הריבון היחיד שלה הוא המחוקק, נותן התורה.

המדינה היא אירוע בתוך ההיסטוריה, החוקה היא אירוע מטה־היסטורי. העם היהודי חי זה אלפיים שנה במטה־היסטוריה, והציונות באה להחזירו לתחומה המצומצם של ההיסטוריה. ברויאר אמנם אינו מתנגד לכך – כדרך שעשה זאת פראנץ רוזנצווייג שמוחה על "המרת הנצח בפרוסת היסטוריה אומלל" – אבל הוא טוען שאין האחד צריך להיות על חשבון חברו. אדרבה, השלימות של החזון היהודי היא בפגישה ובאינטראקציה של ההיסטורי והמטה־היסטורי.

עם ישראל היה, ושוב יהיה, עם ממש במציאות ההיסטורית. אך עם זאת אינו ככל העמים. ההיסטוריה שלו היא ייחודית משום שהמטה־היסטוריה שלו משתקפת לתוך ההיסטוריה שלו, ושתייהן פועלות עליו כאחת.

(ז)

ברויאר רואה בהענקת המאנדאט על ארץ־ישראל לשם הקמת "בית לאומי" יהודי לבריטניה, משום "נס היסטורי" ואירוע בעל משמעות היסטורית אוניברסאלית: "הוכר הקשר ההיסטורי בין העם היהודי ובין ארץ־ישראל (באישור המאנדאט מטעם: חבר הלאומים): מאה שנה אחרי שביטלו המתקנים את הלאומיות היהודית ומחו את שם ציון ואת שם ירושלים בסידוריהם הטמאים מדי פעם בפעם, בקראי את המשפט הזה שנרשם (על הכרה בקשר ההיסטורי בין העם היהודי וארץ־ישראל) על ידי המעצמות הגדולות בספר המאנדאט, מזדעזע אני עד עמקי נפשי, ואני משתחוה לפני חביון עוזו של בורא העולם ומלך הגויים, המסבב בכל יום תמיד סיבובים למען הביא על עמו ועל כל האנושות מה שדיבר עליהם. כי גם המתקנים היו חוליה הכרחית של השלשלת המקשרת את מנדלסון ואת המהפכה הצרפתית עם הציונות והמלחמה העולמית והמאנדאט. והמשפט הזה עם כל המאנדאט הוא נס היסטורי מאין כמוהו. הלא במשך אלפיים שנה חשבו כל הגויים, כי יבשו עצמות עם ישראל, וכי אבדה תקוותם, ונגזרו להם. אלפיים שנה עמדה השארת עם ישראל בין הגויים לנס מטה־היסטורי בתוך ההיסטוריה הכללית, כדי לקיים מה שנאמר: 'אתכם אזרה בגויים... ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם'. ועתה הנה נפגשו ההיסטוריה הכללית והמטה־היסטוריה, ועל שכמו של חבר־הלאומים יכול עם ישראל להתחיל לבנות את ביתו הלאומי בארצו: 'ואף את בריתי אברהם אזכור, והארץ אזכור!' (מוריה עמוד 189).

הוא רואה בהתפתחות המדיניות של זמנינו צעדים מעשיים ומכוונים על־ידי ההשגחה העליונה להכניס מחדש את העם היהודי לתוך ההיסטוריה. אך יש הבדל בין ההיסטוריה הכללית, שעם ישראל עושה בה חיל על־ידי המאנדאט (ואחרי זה על־ידי הקמת מדינת ישראל, באישור האומות המאוחדות) לבין ההיסטוריה – מטה־היסטוריה היהודית.

"תכלית ההיסטוריה היהודית: להמציא למשפט האלקי את המציאות הארצישראלית. תכלית ההיסטוריה הכללית: להמציא למציאותן הטבעית של האומות את המשפט האלוקי. באותו הרגע בו, כנראה, קרב האסון הנורא של המלחמה העולמית את האומות לחזונו של הצדק והמשפט, יצאה מפיהם הכרת הקשר ההיסטורי בין עם ישראל ובין ארצו. תנועת האמאנציפאציה הסוציאלית ותנועת האמאנציפאציה הלאומית דחו את חלקי עם ישראל ואת עם ישראל עצמו לתוך ההיסטוריה הכללית ופתחו את תקופת הוויכוח הישיר בין המטה־היסטוריה היהודית ובין ההיסטוריה הכללית, ויצרו על־ידי זה את ההנחות הרוחניות והמוסריות והכלכליות

והמדיניות שפעלו כולן כ'נימוקים, למה להקים מחדש את ביתם הלאומי בארץ הזאת'. כבר תנועת האמאנציפאציה הסוציאלית היתה בעיקרה תפקיד מציאותי: להשליט את התורה על מציאות חודשה, מציאות יותר עשירה ומגוונה, בין הגויים. העמד עם ישראל בגובה תפקידו זה? כמה רבבות התבוללו במציאות החדשה ואבדו. והנה עתה הביא השם ב"ה לפני עמו את התפקיד את כל התפקידים, המגע הישר עד תכליתו ההיסטורית: להמציא במסגרת המאנדאט למשפט האלוקי את המציאות הארצישראלית. 'מימי אבתינו אנחנו באשמה גדלה עד היום הזה, ובעונותינו נתנו אנחנו מלכינו כהנינו ביד מלכי הארצות בחרב בשבי ובבזה ובבשת פנים כהיום הזה. ועתה כמעט־רגע היתה תחינה מאת ד' אלוקינו להשאיר לנו פליטה ולתת־לנו יתד במקום קדשו, להאיר עינינו אלקינו ולתתנו מחיה מעט בעבדתנו. כי עבדים אנחנו ובעבדתנו לא עזבנו אלקינו, ויטעלינו חסד לפני מלכי פרס לתת־לנו מחיה לרומם את־בית אלקינו ולהעמיד את־חרכתיו ולתת־לנו גדר ביהודה ובירושלם' (עזרא, ט, דט). היבין עם התורה?" (שם, 190).

בציטוט פסוקים מן המקרא כדי להיעזר בקריאת המציאות שבהווה דומה ברויאר ממש לציונים הדתיים למיניהם. ברם, הוא אמנם קורא פסוקים כמותם, אבל מפרשם בדרך אחרת לחלוטין. לדבריו: "עם התורה לא הבין את המאנדאט. לא קם עם התורה כאיש אחד לקבל עליו את התפקיד הגדול והנורא להמציא למשפט האלוקי את המציאות הארצישראלית. 'איפה הגולה התורתית', שאל אותי רבנו הגדול ר' יוסף חיים זוננפלד זצ"ל בשנת תרפ"ו, 'איפה הגולה התורתית? וכי היא אינה רואה כאן אצבע האלקים? הנה אני מבין היום את תפלת מוסף של יום־טוב. מפני חטאינו גלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו. כפל הלשון? לא! גלינו מארצנו על ידי השם ב"ה, ואחרי כן התרחקנו עצמנו מאדמתנו! הכי חדלנו לחכות כל רגע ורגע? נניח שאלפיים שנה לא ירד שום גשם מן השמים. והנה פתאום נראה ענן קל מאוד: וכי לא יזדעזעו כולם ויאמרו במתיחות יתירה: "תאמר דאך – תאמר דאך" – וכי המנדאט אינו לפחות ענן קל כזה...?' עם התורה לא הבין את המאנדאט. בינו ובין המאנדאט הפרידה הציונות. לא ראו את היער מפני העצים. והציונות הלכה לדרכה. גילתה הציונות את מהותה לעין־כל: ללכת בדרכי הגוים ולהיצמד לעבודה זרה של הלאומיות הריבונית, ולבנות בארץ השם ב"ה את הבית הלאומי של העם הרבוני. גם הציונות לא הבינה את המאנדאט" (שם 191).

(ח)

במקום דרך הלאומיות החילונית־הציונית יש איפוא צורך "בתורה עם דרך ארץ ישראל". "דרך ארץ־ישראל" של ברויאר מתכוונת לארץ־ישראל

הממשית, וזו אינה נחלתם הבלעדית של הציונים החילוניים. בטענה משפטית, כדרכו, טוען ברויאר על הזכויות שיש ל"יישוב הישן" במימוש מצוות יישוב ארץ-ישראל בתנאים חלוציים לפני היות הציונות. אבל יחד עם זאת אין הוא טוען, כי יישוב קטן זה, המסתגר בין חומות ירושלים וכמה שכונות חרדיות אחרות, הוא המציאות הקיימת של ארץ ישראל. אי-אפשר להתכחש ל"יש" הגדול שיצרה הציונות, אבל גם אין צורך להתבטל בפניה. להיפך, מציאות ממשית זאת יכולה לשמש בסיס למדינת התורה האידיאלית, שארץ-ישראל מהווה בה חלק חשוב. יהדות התורה, טוען ברויאר, מעולם לא ויתרה על ארץ-ישראל. אי-אפשר כלל להעלות על הדעת שהיא היתה משלימה אי-פעם עם פתרון של אוגנדה. גם ליישוב הישן שהחזיק בחירוף-נפש בעמדה קדמית במאמצים לשיבת ציון בימינו, המכוונים על-ידי "בונה ירושלים ה' נדחי ישראל יכנס, נכוננו תפקידים גדולים בתהליך ההיסטורי האמיתי (ולא האילוזיוני הסבור שכבר "הגענו על המטרה") שבו אנחנו שרויים.

היהדות החרדית נקראת איפוא להתגייס לתפקיד הגדול המחכה לה. ושוב הוא נתלה בדמות הנערצת עליו של רבי יוסף חיים זוננפלד, רבה של "היהדות החרדית" של ירושלים (מעין "קונטרה" לא-ציוני לרב קוק "הציוני" ששימש באותו הזמן רב ראשי של ארץ ישראל): "היישוב הישן עומד לעת עתה מנגד לחיים החדשים בלא יחס פנימי אליהם, ובכל זאת נמצאה גם בקרב היישוב הישן אישיות גדולה וכבירה, אשר עמדה במידה ידועה בין הישן והחדש.

האישיות הגדולה הזאת הלוא היא רבי יוסף חיים זוננפלד זצוק"ל. הוא עמד על משמעותו של המתרחש בימינו ובארצנו. הוא היה מסור בכל לבו ונפשו ליישוב הישן, אך היה מסור בכל לבו ונפשו גם לארץ-ישראל, היה כולו יהודי ארץ-ישראלי. ולו ניתן הכוח הגדול לעשות את הצעד ההוא, שהוא לבדו עשוי להכשיר את הלב להבין את פשר הדברים. הוא עשה את הצעד ההיסטורי לקראת העתיד! בלבו ניצנצה ההכרה, כי אנו נמצאים היום בתוך תוכו של תהליך היסטורי רב-ערך ורב תוצאות, הוא שהיה כולו שייך ליישוב הישן, שמח על כל בית חדש שנבנה בארץ, ולא שאל, אם בידי יהודים נבנה או בידי ערבים, כי אמר – וזאת היתה הכרתו שמילאה כל נפשו – יבנו נא ויבנו, הלוא בשבילנו הם בונים, בשביל עם התורה. והוא היה כולו חדור הכרה, שהמאורעות הכבירים המתרחשים בימינו סוף סוף אין לראות בהם אלא פעלו של 'בונה ירושלים', פועל ה', העומד לכונן את ירושלים מחדש. ואותה ההרגשה ואותה ההכרה מילאו את לבו של גדול הדור האחר, בעל 'חפץ חיים' זצוק"ל, אם כי במרחק רב ממנו. שני המנהיגים היו יושבים בצפיה למאורעות העומדים להתחולל. שניהם היו חדורים מן ההכרה

העמוקה, כי לא מעשים בודדים נעשים לעינינו היום, כי עם מפעל אחד כביר, המעיד כי 'בונה ירושלים' ה' מבצע בו את מעשהו"⁸. יש אפוא אליבא דברויאר "ציונות" מחוץ לציונות הציונית, וזו מחייבת מעשים מצד היהדות הדתית, דהיינו "תורה עם דרך ארץ-ישראל".

"וכאן אני בא לדבר על התפקיד הגדול המחכה לכולנו. העם היהודי, השומר אמונים לחוק התורה, נדמה כמעט שנגזר עליו לבוא תמיד באיחור, אם לא לומר אחרי המעשה, כל אימתי שמשוהו חדש בעל ממדים גדולים מתרחש בעולמנו. נזכור נא את ראשית ימי האמאנציפאציה הסוציאליט שניתנה ליהודים, איך עמדו אז אבותינו חלים ורועדים בפני המאורע החדש הזה, שתבע מהם להיכנס לחיים האזרחיים הכלליים, ואיך נרתעו מעשות את הצעד הזה, בראותם רק את הסכנות הנשקפות ממנו ליהדות? האמנם שגו ברואה? האמנם הפריזו בהערכת הסכנות? האם לא נפלו רבים מיהודי גרמניה קרבן על מזבח האמאנציפאציה הסוציאליט הזאת? האם לא ידוע לכולנו, שרק חלק קטן מיהדות גרמניה נשאר לפליטה? האם לא ראו נכונה? ובכל זאת חשוב תמיד לכוון אל אותו רגע, שבו נוכל להכיר, אם לפנינו חזיון עובר, נסיון לשעה מאת האלוקים, או משימה גדולה היא אשר שם ה' עלינו, משימה שאנו חייבים לבצע אותה ואיננו רשאים להתחמק ממנה על-ידי עמדה שלילית גרידא. אם אבותינו ראו רק את הסכנות שבאמאנציפאציה הסוציאליט ועצרו בעדה בתחילה כאשר יכלו, הרי זה מובן. אך כבוא הרגע, שבו צריכים היו לראות ברור ולהבין, שאמאנציפאציה זו אין להשיבה עוד, כי אז מחובתם היה להכיר, כי משימה לפניהם, שמן ההכרח הוא לבקש לה פיתרונים.

והוא הדין לגבי תהליך האמאנציפאציה הלאומית של העם היהודי, שבתוך תוכו אנו נמצאים היום.

מובן מאוד, שבתחילה ראינו בה רק את הסכנות הנשקפות ממנה ליהדות. האם לא היו הסכנות האלו קיימות? האם לא נפלו אלפי נפשות יהודים במזרח אירופא קרבן לציונות החילונית? צדקנו אם כן מאד במה שנלחמנו בתחילה בציונות החילונית. אבל בינתיים עברו שנים, והיום אי-אפשר עוד להסתפק בהצבעה על הסכנות שבאמאנציפאציה הלאומית, לא די כבר במה שנזהיר מפניהן, במה שנקדם את פני הרעה ובמה שנשתדל לעצור בעדה. חובתנו היום היא להכיר, כי סוף סוף יש כאן לעם היהודי השומר אמונים לתורה תפקיד, שהוטל עליו מאת משנה העיתים, וכי אין לנו לא הרשות ולא היכולת להתחמק מלמצוא לו פיתרון" (שם).

8. "נאום על ארץ-ישראל", בתוך יצחק ברויאר "ציוני דרך" (לעיל הערה 6), עמוד 120.

(ט)

ומה הפיתרון שהוא מציע?

"אין אתנו היום לא נביא ולא חוזה, ואנחנו רק חשים את בוא עתידנו המובטח ומאמינים, שאנו רואים נכונה את הליכות העיתים, ושבצדק אנו תולים בהן תקוותנו: אל נא נשאל מתי היא תתמלא, אם אחרי עשרות או אחרי מאות שנים. רק אחת עשה נעשה: נפעיל את התקווה הזאת ונמחישנה במעשים כבירים ונועזים. בזה תלוי הכל. אנו יכולים גם לקוות כי מן השינוי אשר יתחולל בנפש העם היהודי הנאמן לתורה, יבוא אותו הדבר, אשר אליו נשאנו נפשנו בכל השנים אחרונות: התחדשות החיים הדתיים בכללותם, שהיא כה הכרחית לנו, כי ודאי הוא, שאם אמנם לפנינו מעשה 'בונה ירושלם', המכנס נדחי ישראל ומכנס בכוח גם את אלה שהדיחו את עצמם מישראל על-ידי שמד ועזיבה, כי אז הכרח הוא לשקוד ביתר שאת וביתר עוז על שמירת התורה והמצוות. אם היום, בעת צרה וצוקה, נשים בכף מאזניים את כל תקוות עתידנו המובטח לנו, אז צריכה הקריאה לעבור מקצה הארץ עד קצה: שאו עיניכם אל ארץ-ישראל, ששם עולה לנו השחר! עבדו למענה בכל מקום אשר אתם שם, בכל מקומות מושבותיכם, באשר הדיחכם ובאשר הושיבכם רצון ההשגחה העליונה! קומו צאו מתוך בדידותכם הנפשית הגדולה ודעו, כי כיחידים בודדים אין ערככם ערך, וכי ערככם בא לכם רק מידי העם, צור מחצבכם! היו ליהודים בעלי הכרה ותהי תעודת העם תעודתכם ומשאת נפשו הגדולה – משאת נפשכם! שימו על לבכם שהתקופה הזאת, שהקדוש ברוך הוא החיינו וקיימנו והגיענו אליה, היא, על אף הצרה והמצוקה שבה, מן התקופות הגדולות ביותר שעברו על עמנו. כי על כל אחד ואחד מאתנו לקבל ברצון את כל הסבל והיסורים, שאנו מתייסרים בהם, לנוכח המטרה אשר הם דוחפים אותנו אליה. נקומה ונצאה מן המיצר שנוצר מן הצרה! 'צרות – לבבי הרחיבו', אמר דוד המלך, לא למען הצר את לבבנו הביא עלינו הקדוש-ברוך-הוא את הצרות האלה, כי אם למען הרחיב אותן! נפתח נא את סגור לבנו, נמלא אותן תקוות העתיד אשר לעמנו ונחליט בלבנו החלטה נמרצת להילחם בעד עתיד זה של עמנו, תוך ויתור על עניינינו הפרטיים, ונדע בנפשנו, כי הדרך העולה ירושלימה היא רק דרך התורה"

בפאתוס סוחף זה כורך ברויאר את המתרחש בארץ-ישראל עם "התחדשות החיים הדתיים בכלל, שהיא כה הכרחית לנו". יש כאן, אולי שלא במתכוון הדים לדברי הרב קוק, על הישן שיתחדש והחדש שיתקדש. דעותיו של הרב קוק לא היו זרות לברויאר, והוא אף ניסה להתמודד איתן. "הריני אופטימי עד כדי להאמין, שאם יהיו מנהיגי היהדות החרדית בדעה

אחת, אם רק תהיה דרכם נהירה להם, ואם יפנו אז אל היהודים, הם יצליחו בלי ספק להכניסם אל תחת כנפי היהדות הנאמנה לתורה. ויודע אנכי, שאם אך רכשנו לנו את לבות האנשים האלה, אם אך כבשנו אותם, הם ישובו וייכנסו אל תוך ההיסטוריה הלאומית-היהודית וימשיכו בה מדעת ובהכרה. אז לא תהיה בכל העולם היהודי הסתדרות עשירה כהסתדרות העם היהודי הנאמן לתורה. לא עניה בכסף היתה ההסתדרות הזאת, כי אם עניה באנשים! עליה להיאבק על אנשים, שיבואו אליה ויחונכו על ידה. הנה מיליוני אנשים לפניכם, לכו אליהם, עוררו אותם, קנו את לבם, והתוצאות תבואנה מאליהן.

השאלה כאן אינה, מי מאתנו וכמה מאתנו יזכו לעלות לארץ-ישראל, כדי להילחם שם בארצנו כאחד העומדים על משמר התורה ושומרי משמרתה. אך כל אב ואב וכל אם ואם אשר בעם היהודי הנאמן לתורה, צריכים לדעת: יהא הגורל הצפוי ליחיד כאשר יהיה, הדור החדש מצוא ימצא, במקדם או במאוחר, את מחוז חפצו בארץ-ישראל. לו הקדים העם היהודי הנאמן לתורה לקבוע לו יחסים ברורים עם ארץ ישראל, כי עתה לא היה מצב צעירינו קשה כל-כך כאשר הוא היום. עלינו לשאת באחריות כלפי דורנו הצעיר. כל מגמת החינוך מוכרחה להשתנות: היא צריכה להיות תורה עם דרך ארץ ישראל. וכי רוצים אנו לחנך עוד היום את בנינו לכך, שיוכלו לייצג את היהדות בתוך התרבות הגרמנית? מי יודע, אם בני הנוער שלנו יכולים להישאר בגרמניה? מי יודע, אם הם רוצים בכך? אם כן איפוא, נחנך אותם בשביל ארץ-ישראל, לתורה עם דרך ארץ-ישראל! ובכל מקום אשר יגיע הנוער שלנו לשם, בכל מקום אשר יתיישב שם – חינוך זה יעמוד לו למצוא את דרכו בחיים", (ציוני דרך – נאום על א"י עמוד 128).

(י)

פרוגרמה דיאלקטית זו של ברויאר הכורכת כיבוש המציאות על-ידי התורה וארץ ישראל אכן איחרה בהרבה. הקדים את האפשרות להגשמתה הצורר שהכחיד את יהדות אירופה, ובה מאות אלפי יהודים חרדים. פרוגרמה זו היתה "ציונית" אך לפי כל סימניה וכיוונה, מקורה היה לא-ציוני ואפילו אנטי-ציוני. "תורה עם דרך ארץ ישראל" של ברויאר שונה מצד אחד מן הפרוגרמה ומן האידיאולוגיה של הציונות או של הציונות הדתית, ומצד שני גם מפרוגרמות ואידיאולוגיות דתיות לא-ציונות, או אנטי-ציונות, כמו למשל אלה של סטמאר או של חב"ד. לגבי הראשונה, ארץ-ישראל היא בספק איסור, והעלייה אליה כמוה כהפרת השבועות של "לא תעלו בחומה". ואילו לגבי השנייה, ההתייחסות אליה עד לביאת המשיח היא כאל כל יישוב יהודי

אחר במארוקו או באוסטרליה. שונה היא מן גם הפרוגרמה של "אגודת-ישראל", שברויאר היה ממיסדיה וראשיה⁹. מכל מקום "תורה עם דרך-ארץ" של ברויאר איננה סיסמה מקרית שנזרקה בחלל האוויר, אבל היא קומה שלימה במכלול האידיאולוגיות של הזמנים המודרניים, כשבמרכזה עומדת ארץ-ישראל. אם תרצו, היא "ציונית" מובהקת בהתגשמותה (ראה הקיבוצים והמושבים של פא"י בדרום הארץ), בעוד בסיסה הרעיוני הוא אנטי-ציוני מובהק. ואין זה, כידוע, הפאראדוקס היחידי במציאות היהודית בדורות אחרונים.

ברויאר עצמו מצביע על ימות המשיח כעל האפשרות של פיתרון הפאראדוקס. בסיום ספרו "נחליאל" על יסודות החינוך למצוות התורה, אחרון ספריו של ברויאר ובו גם סיכום ההיטוריוסופי לכל תפיסת עולמו וגם פרוגרמה חינוכית "למצוות התורה", כותב ברויאר: "...והנה המלך המשיח ישים קץ לטראגיקה המשולשת של האנושות היהודית (דהיינו גלות השכינה, גלות התורה וגלות האומה), ולטראגיקה המשולשת של האנושות כולה, בבת אחת. ולפי הרמב"ם לא על-ידי ניסים ועל ידי נפלאות, אלא על-ידי ה'לעשות' של הבורא ברוך-הוא שברא את העולם 'בראשית'. כי 'ההתפתחות' עצמה של ההיסטוריה ושל המטה-ההיסטוריה תכין למלך המשיח את הדרך, 'עד - כי יבא שילה, ולו יקתה עמים' (בראשית מט, י). ... 'צמח' הוא המלך המשיח, ומאדמת המטה היסטוריה ומאדמת ההיסטוריה מצמיח אותו אלוקי המטה - היסטוריה ואלוקי ההיסטוריה". בפגישה המשיחית הבלתי-נמנעת של ההיסטוריה ומטה-ההיסטוריה בארץ-ישראל - שהיא ערשן של שתיהן - תקום המדינה האידיאלית, מדינת התורה.

9. למנהיגי ה"אגודה" האנטי-ציונית היתה הגותו של ברויאר אתגר תמידי ולעיתים מיפגע שהיה קשה להם להתגבר עליו, בחינת "לא לבלוע ולא להקיא". מצד אחד אימצו הרבה מדרך המחשבה האנטי-ציונית הברורה-מדעית של ברויאר, ומצד שני נראתה להם זו עצמה ציונית מדי. דוגמה לכך אפשר לראות בהתמודדות עם האידיאולוגיה האגודאית בכל הנוגע לארץ-ישראל כפי שזו באה לביטוי בכתביו של יעקב רוזנהיים. "אנו לא קידמנו את פני מכתבו של הלורד בלפור והבטחות סאן-רימו בהימנוני-הלל ולא חזינו בהם את אותות השחרור-העצמי של העם היהודי. אולם ראינו אותם כתביעה המופנית אלינו, להבטיח בפעולות מן הגולה את מצוות יישוב ארץ-ישראל הקדושה ביתר שאת" (יעקב רוזנהיים, "כתבים", מבחד מאמרים ונאומים, חלק ראשון, בהוצאת הסתדרות אגודת ישראל העולמית, ירושלים התש"ל, עמוד רט).