

שנות המנדט

יצחק ברויאר ושאלת הריבונות בארץ ישראל

עדה גבל

שאלת הריבונות על ארץ ישראל עומדת בבסיס החשיבה הציונית ונגזרות ממנה שאלות בעלות השלכות מעשיות על היחס הראוי ללאומיות, ומכאן גם לערביי ארץ ישראל. במאמר זה אני מבקשת לדון בשאלות הללו לאור כתביו של יצחק ברויאר, ממנהיגי אגודת ישראל בארץ ישראל בתקופת המנדט. ברויאר, איש הגות ומחשבה ומנהיג פוליטי, עסק בהיבטים הרעיוניים של הריבונות, הלאומיות והמדינה ועל בסיס השקפותיו ניסח משנה פוליטית מעשית לביסוס הלאומיות היהודית בארץ ישראל.

השקפותיו של ברויאר על הלאומיות המודרנית בכלל ועל הלאומיות היהודית בפרט התגבשו לכדי לתפיסה ייחודית ביותר של המושגים ריבונות, מדינה ולאום. על יסודות הגותיים אלו ביסס את גישתו לסכסוך הערבי-יהודי, שהלך והחריף בשנות פעולתו של ברויאר כמנהיג פוליטי בארץ ישראל. אנסה לבחון כאן את השקפתו של ברויאר על שאלת הלאומיות היהודית ועל הקונפליקטים שהיא עוררה, כפי שיוצגה בכתביו ההגותיים, שהוא עצמו ייחס להם גם צד מעשי. תחילה יידונו הטקסטים ההגותיים שחיבר על רעיון הלאום היהודי. השקפותיו בכתבים אלו כבר נדונו לא אחת במחקר ועל כן אציג את הדברים בקצרה. עיקר המאמר ידון בכתבים המכילים פתרונות מעשיים. בכתבים אלו פרש משנה שאפשר לדעתו ליישמה בארץ ישראל כדי לפתור אחת מבעיות היסוד של התנועה הציונית – עצם היותה תנועה חילונית הנוקטת תפיסה לעומתית כלפי האוכלוסייה הערבית המקומית בארץ ישראל. הצעותיו המעשיות ייבחנו על רקע המרחב הפוליטי שפעל בו. לבסוף אדרש לפער שבין כתיבתו של ברויאר כאיש הגות ובין התבטאויותיו כאיש מעשה ואציע נימוקים אפשריים לפער זה.

הסוגיות שיידונו משתייכות לשני רבדים: ברובד הראשון – האיש עצמו, דמות מלאת ניגודים ומתחים, מנהיג והוגה דעות, שחי בתקופה מלאת תהפוכות לעם היהודי. כאן

* תחילתו של מאמר זה במלגת מחקר שקיבלתי ממרכז 'דעת המקום' באמצעות פרופ' אמנון רז-קרקוצקין. לאחר מכן נשאתי שתי הרצאות בשני כנסים שונים בנושא ומאמר זה הוא הרחבה של ההרצאות מכנסים אלו: 'יצחק ברויאר: הגות ומעשה', אוניברסיטת בר-אילן, 1.6.2016; *Between Real-Politic and Utopia: The Balfour Declaration*, אוניברסיטת באזל, 1.11.2017-2.11.2017. תודתי נתונה לפרופ' מוטי זלקין ולפרופ' שלום רצבי, שקראו את כתב היד בשלבים שונים והעירו את הערותיהם.

אעסוק ביחסו לסוגיית הריבונות, המדינה והסכסוך הערבי-יהודי. ברובד השני – הקבוצות המשתייכות לפריפריה החברתית והמחשבתית של החברה היהודית והשקפותיהן בנוגע לפתרון הסכסוך. כאן אדון בדמיון ובשוני ביניהן בעניין זה.

מן הראוי להקדים לדברים הערה מתודולוגית: הדיון, רובו ככולו, מתבסס על כתבים או נאומים של ברויאר, אך בכתביו אין הפרדה בין כתבים הגותיים בלבד לכתבים שבהם יש גם תכניות עבודה מעשיות. אני מציעה במאמרי הפרדה זו כדי להבין את דמותו ודרכו של ברויאר, שחבש כאמור שני כובעים – האחד של פילוסוף והאחר של מנהיג פוליטי.

דמותו של יצחק ברויאר



יצחק ברויאר
באדיבות המשפחה

יצחק ברויאר נולד בעיר פאפא (Pápa) שבהונגריה בשנת 1883. כשהיה בן שש נקרא אביו שלמה זלמן ברויאר להחליף את חותנו, הרב שמשון בן רפאל הירש (רש"ר הירש), ברבנות הקהילה האורתודוקסית בפרנקפורט.¹ ברויאר, שהתחנך כל חייו במוסדות החינוך ובמוסדות הקהילה שייסד סבו, גדל בצל מאבקו העיקש של הסב ושל ממשיכי דרכו להחדיר את התפיסה שהפרישה מהקהילה היהודית היא חובה דתית. הפרישה מהקהילה היהודית למען כינונה של קהילה שמרנית-אורתודוקסית הפכה לעיקרון מרכזי הן אצל רש"ר הירש עצמו והן באורתודוקסיה במערב אירופה ככלל.² אצל ברויאר, כמו אצל רבים מבוגרי הקהילות הללו, הייתה הפרישה אל האורתודוקסיה עיקרון מכונן. ברויאר הוסמך לרבנות בישיבה שייסד אביו בפרנקפורט ולאחר מכן פנה ללימודי היסטוריה ופילוסופיה באוניברסיטה. בשנת 1913 השלים תואר דוקטור

- 1 על ראשית הקהילה הפורשת ותפקידו של הירש בכינונה ראו למשל: מרדכי ברויאר, עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871-1918, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"א, עמ' 195-208; יעקב כ"ץ, הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ה, עמ' 36-39; משה סמט, החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה, מרכז דינור, ירושלים תשס"ה, עמ' 28-30.
- 2 יצחק ברויאר, דרכי, מוסד ברויאר, ירושלים תשמ"ח, עמ' 7; כ"ץ, הקרע שלא נתאחה, עמ' 265-285.

למשפטים והוסמך לעריכת דין. בהיותו צאצא ישיר של שושלת המייסדים ובעל השכלה תורנית וכללית נרחבת הייתה דרכו של ברויאר להנהגת הקהילה היהודית-אורתודוקסית בגרמניה סלולה כבר מילדותו.

בראשית העשור השני של המאה ה-20 נמנה ברויאר עם מייסדיה של תנועת אגודת ישראל. עד פטירתו בארץ ישראל ב-1946 היה מהפעילים הבולטים בתנועה: תחילה היה נציג האורתודוקסיה הגרמנית בהנהלה העולמית של הארגון ולאחר מכן נציג אגודת ישראל העולמית בארץ ישראל. כבעל תואר דוקטור במשפטים וכהוגה דעות, הוא ניסח את רעיונותיה ועקרונותיה של אגודת ישראל ושל תנועת הבת שצמחה ממנה, פועלי אגודת ישראל.

ברויאר היה ראש הפלג הארץ-ישראלי באגודת ישראל ותמך אפוא בפעילות משמעותית של אגודת ישראל בארץ ישראל; שלא כמו אחרים באגודת ישראל, בהם נשיא אגודת ישראל, יעקב רוזנהיים,³ שגרסו שיש לפעול תחילה להעמקת התודעה היהודית בקרב הנוער היהודי באשר הוא. למרות תמיכתו בפעילות האגודה בארץ ישראל, ואולי בגללה דווקא, היה ברויאר מהמתנגדים הבולטים לציונות באגודת ישראל. הוא ביקש להתרחק מן התנועה הציונית ותבע בתוקף לשמור ככל האפשר על עמדה מתבדלת, על פי העיקרון 'נוסח פרנקפורט' שניסח סבו. עיקרון זה התקבל כחלק מהתפיסה האגודאית הכללית: אין מקום לשיתוף פעולה בין ארגון של יהודים שומרי הלכה לארגון של יהודים שאינו מכיר בהלכה כגורם הסמכות המוחלט.⁴

רבות נכתב על יצחק ברויאר, הוגה דעות חריף ודמות מלאת ניגודים.⁵ חוקרי מחשבת ישראל עסקו בכתביו ובתפיסותיו, שהיו בעת ובעונה אחת חדשניות אך מסורתיות.⁶ אפשר

3 Alan Mittelman, 'Some German Jewish Orthodox Attitudes toward the Land of Israel and the Zionist Movement', *Jewish Political Studies Review*, 6, 3-4 (1994), pp. 107-125

4 עופר חן טוען במחקרו שברויאר ראה בהתנגדות לציונות המשך ישיר של מאבקו של רש"ר הירש בתנועת הרפורמה היהודית, ושהמוטיבציה הפנימית בשני המאבקים הייתה לשמור על המסורת ההלכתית. ואולם לטענת חן, בערוב ימיו זנח ברויאר את עקרון הפרישה והטיף שאין לו מקום ביישוב היהודי בארץ ישראל. אני חולקת על מסקנתו זו של חן. ראו: עופר חן, *המשכיות ומפנה: מגרמניה לארץ ישראל – האורתודוקסיה המודרנית לנוכח האתגר הציוני*, הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2015, עמ' 159-163, 299-301; עדה גבל, *חרדים ואנשי מעשה: פועלי אגודת ישראל, 1933-1939*, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2017, עמ' 20-21, 58-61.

5 Alan Mittleman, *Between Kant and Kabbalah: An Introduction to Isaac Breuer's Philosophy of Judaism*, State University of New York Press, Albany 1990; Matthias Morgenstern, *From Frankfurt to Jerusalem: Isaac Breuer and the History of the Secession Dispute in Modern Jewish Orthodoxy*, Brill, Leiden 2002

6 בנימין בראון, "אמונה בראש" ו"אמונה בסוף": קיום לתפיסת האמונה של שלושה הוגים חרדיים במאה ה-20, *אקדמות*, ה' (תשנ"ח), עמ' 31-64; רבקה הורביץ, 'גלות וגאולה במשנתו של יצחק ברויאר', *אשל באר-שבע*, ג' (תשמ"ו), עמ' 281-301; דליה לוי, 'היסטוריה ומשיחיות בהגותם של הרב קוק ורש"ר יצחק ברויאר', *דעת*, 57-59 (תשס"ו), עמ' 311-332; מאיר סיידלר, 'מ"הניסיון הראשון" ועד ל"אקורד האחרון": מטא-הלכה במשנתם של מנדלסון וברויאר על רקע אתגרי המודרנה', בתוך:

למצוא אף מחקרים שעוסקים בשאיפתו להקים תיאוקרטיה⁷ או בפעילות שלו בתחום המשפט העברי.⁸ אבל אין בנמצא ולו מחקר אחד שהעמיד במרכז דיונו את פועלו הפוליטי של איש הציבור הזה ואת תפיסותיו המעשיות במחצית השנייה של שנות השלושים של המאה ה-20.⁹

יצחק ברויאר ההוגה: הלאום היהודי – ראשיתו, מהותו ותפקידו

על פי השקפת ברויאר, ראשיתו של הלאום היהודי במעמד הר סיני, שבו קיבלו יוצאי מצרים את חוקי התורה והפכו לאומה:

עבדי פרעה הנמלטים [...] עומדים לפני הר סיני [...] המון עבדים נמלט. ויהי 'בהתאסף ראשי עם, יחד שבטי ישראל' נכרתה הברית בין השם ב"ה [ברוך הוא] ובין המון העבדים [...] וע"י הברית הזאת, ורק ע"י הברית הזאת, שנכרתה באסיפת ראשי עם, הוקם איחוד שבטי ישראל, הוקמה האומה.¹⁰

עמיחי ברהולץ (עורך), *מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי*, ידיעות אחרונות ובית מורשה בירושלים, תל אביב [וירושלים] 2003, עמ' 313-334; אהוד קרייניס, 'היסטוריה ותאוסופיה: יסודות תפיסת המטא-היסטוריה בהגותו של יצחק ברויאר', בתוך: חביבה פדיה ומאיר אפרים (עורכים), *יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות – ספר רבקה*, אוניברסיטת בן-גוריון, באר שבע תשס"ז, עמ' 195-224; Benjamin Brown, 'Breuer, Hirsch and Jewish Nationalism: Change and Continuity – Principle versus Supra-principle', *Journal of Jewish Studies*, lxiv, 2 (autumn 2013), pp. 383-402.

7 מרכזי ברויאר, 'עם ומדינה כמשנת יצחק ברויאר', בתוך: רבקה הורביץ (עורכת), *יצחק ברויאר: עיונים במשנתו*, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ח, עמ' 163-174; רבקה הורביץ, 'תאוקרטיה בארץ ישראל: ניסיון שלא צלח', בתוך: הנ"ל (עורכת), *יהדות רבת פנים: ספרות והגות*, אוניברסיטת בן-גוריון, באר שבע תשס"ג, עמ' 259-362; אליעזר שביד, "מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר, שם, עמ' 125-146; שובל שפט, 'התיאולוגיה הפוליטית של יצחק ברויאר', בתוך: כריסטופר שמידט ואלי שיינפלד (עורכים), *האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית*, מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב 2003, עמ' 122-140.

8 יעקב בראור, 'יצחק ברויאר כמשפטן', בתוך: הורביץ (עורכת), *יצחק ברויאר*, עמ' 67-76; עמוס ישראל פליסהואר, 'ביקורת חרדית של ריבונות, אינדיבידואליזם ומושג זכויות האדם: הגות לאומית ובין-לאומית דתית של הרב ד"ר יצחק ברויאר', *המשפט*, טו (2010), עמ' 607-646.

9 שני מחקרים חדשים עוסקים בפעילותו הפוליטית של ברויאר במסגרת רחבה יותר: עופר חן דן בדמותו של ברויאר במסגרת מחקר שמבקש למצוא קווים מחברים בין תפיסות שונות של מנהיגים מן האורתודוקסיה הגרמנית שהגיעו לארץ ישראל; דניאל מאלה דן בדמותו של ברויאר במסגרת דיונו בהגות האורתודוקסית על לאומיות. ראו: חן, *המשכיות ומפנה*; Daniel Mahla, 'Orthodoxy in the Age of Nationalism: Agudat Yisrael and the Religious Zionist Movement in Germany, Poland and Palestine 1912-1952', PhD dissertation, Columbia University, New York 2014.

10 יצחק ברויאר, *מוריה: יסודות החינוך הלאומי התורתי*, מוסד הרב קוק, ירושלים תשמ"ב, עמ' 59.

ממעמד הר סיני ואילך נעשתה השמירה על חוקי התורה רצונה של האומה היהודית. בהיעדר עצמאות מדינית המאפשרת לכפות את חוקי התורה על הפרט היהודי מתוקף חוקי המדינה, עצם רצון האומה לציית להם הוא שקושר את הפרטים המרכיבים את האומה:

התורה היתה לחוק בישראל, וחוק זה קישר את איברי העם ועשה אותם לגוף אחד, לאומה אחת. ראשי העם התאספו אל החוק והפכוהו בכך לרצון העם. משקיבל ישראל את מרותו של החוק נעשה לאומה של חוק [...] המניע האחד והיחיד [...] להיכנע בלא התנגדות לרצון כלל האומה, שרצה ורוצה בחוק אלוקי זה. הפרת אמונים לחוק כמוה כבגידה באומה הישראלית, כמוה כבגידה במולדת.¹¹

חוקי התורה, המבטאים את רצון האל, יצרו את האומה היהודית והאומה נשארה אומה על ידי הציות המתמיד לחוק זה. עניין זה אינו תלוי בהכרה של הפרט בריבונותו של האל על העולם אלא רק בחובת הציות לחוק שהופקד בידי העם היהודי: 'גם מי שאינו מכיר במלכה של מדינה פלונית או אלמונית חייב לשמור במדינה זו את החוק שנחקק בהתאם לתחיקה בשם מלך זה'.¹²

כל הרעות החולות בדור ובעם, לדידו של יצחק ברויאר, נובעות מכך שהנאולוגים (כך כונו בפיו חברי התנועה היהודית הרפורמית) נטשו את חובת הציות לחוקי התורה, כלומר להלכה היהודית במובנה המסורתי, והעמידו את האינדיבידואל במרכז הקיום היהודי:¹³

חובתו העליונה ואף היחידה של היהודי היתה הציות. אופיו האישי לא ניתן לו על מנת שיעשנו נושא העומד ברשות עצמו שיתווה לו לאדם את דרך חייו [...] יסוד הרפורמה וגם זה של הנאולוגיה הוא האינדיבידואליזם. הוא הפך את כל היהדות כולה לעניין של הכרה אישית. בכך שינה את כל מהותה של היהדות. במקום חוק נעשתה לו מעתה תורה עיונית בלבד.¹⁴

גם במאמר העוסק בהיבטים חוקיים וביחסים שבין המוסר המודרני למשפט העברי – תחום התמחותו המשפטית של ברויאר – הוא שב ומדגיש: 'שונה לגמרי הוא היחס של המשפט הישראלי אל המוסר הישראלי. שניהם לדבר אחד מכוונים. שניהם תובעים שיצייתו להם'.¹⁵ גם באוטוביוגרפיה שלו, דרכי, חזר ברויאר על התפיסה שרעיון הציות הוא רעיון מכונן ביהדות: 'בראשית היה המשפט, בראשית היה הציות'.¹⁶

הווי אומר, חוקי התורה יצרו את האומה היהודית והאומה נשארה אומה מכוח הציות המתמיד לחוקים אלו, שבא לידי ביטוי בציות לרבנים – מונח שכונה 'חובת הציות'. ברויאר

11 הנ"ל, ציוני דרך, מהדורה חדשה מורחבת ומתוקנת, מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ז, עמ' 71.

12 שם, עמ' 64.

13 חן, המשכיות ומפנה, עמ' 44-45.

14 ברויאר, ציוני דרך, עמ' 60-63.

15 שם, עמ' 118.

16 שם, עמ' 30.

אינו רואה בהלכה היהודית מערכת של פרקטיקות שנועדו לממש אמונות ודעות אלא כלי להתקבצות העם היהודי סביב החוק ההלכתי.¹⁷ לפיכך המשמעות היחידה של ריבונות יהודית עצמאית על ארץ ישראל טמונה ביכולתו של הפרט לקיים את מכלול מצוות התורה; והיא חייבת להתקיים בארץ ישראל כדי לכלול גם את המצוות התלויות בארץ. על אף הדמיון הרב בין תפיסותיו של ברויאר לתפיסות שונות של טריטוריאליזם, ברויאר חולק על תיאוריית האוטונומיזם של שמעון דובנוב ועל הוגים טריטוריאליסטים אחרים שפעלו במקביל לתנועה הציונית; שכן אף שברויאר שולל בדבריו את הלאומיות במובנה המקובל, אין הוא מניח שיהיה אפשר לקיים קיבוץ יהודי אוטונומי בשום מרחב אחר מחוץ לארץ ישראל בשל ההיבט ההלכתי של המצוות התלויות בארץ.¹⁸ זוהי אפוא בעיניו מהותה של הלאומיות היהודית: קיום של כלל האומה בארץ ישראל בלי להזדקק לריבונות במובנה המודרני; כדי לקיים את מצוות התורה די באפשרות לקיים בארץ יישוב יהודי אוטונומי. והרי הלאומיות בעידן המודרני תלויה, מעצם הגדרתה, בשאיפה של קיבוץ אנשים לקיום ריבוני בטריטוריה עצמאית.¹⁹ נדגיש שברויאר מייחס חשיבות עליונה לאופייה של אותה ריבונות, ולא לעצם קיומה; קרי, אם באותה ריבונות יהודית לא יהיה חוק התורה חוק מחייב, עדיף שהיא לא תתקיים כריבונות עצמאית. וכך מגדיר ברויאר את המונח ריבונות:

המדינה השלמה היא 'ריבונית'. ריבונות, פירושה שהן כלפי פנים והן כלפי חוץ רצון המדינה הוא הרצון העליון אשר באופן עקרוני יש לו רק גבולות מקומיים, גבולות ארץ המדינה. בתוך הגבולות האלה הוא שולט בלי מצרים. באופן עקרוני המדינה הריבונית אומרת לכל בן-המדינה: לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני! ולכל שאר המדינות היא אומרת: אני, ואפסי עוד. המושג של הריבונות נמצא מפותח במשפט הרומי, והוא התפשט על כל ארצות אירופה אחרי כלות הפיודליזם.²⁰

תפקידה המרכזי של אגודת ישראל, לשיטתו של ברויאר, הוא לפעול לבסס בארץ ישראל ריבונות יהודית שאינה שואבת את כוחה מ'גבולות מקומיים', בלשונו, אלא מכוח עליון, על פי ההלכה. מבחינה זו נבדלה אגודת ישראל מן התנועה הציונית, שביקשה לבסס לאומיות ריבונית מודרנית במובנה הקלאסי, כלומר להקים מדינה. יתרה מזו, ברויאר שלל

17 בנימין בראון, 'סתירה צורך בניין', אקדמות, ב (תשנ"ז), עמ' 7-19.

18 מירה קצבורג-יונגמן, 'ישראל זנאויל, ארץ ישראל והבעיה היהודית', יהדות זמננו, ח (תשנ"ג), עמ' 153-176, ובעיקר מסקנותיה של הכותבת בעמ' 174-175; יעקב לשצ'נסקי, 'האוטונומיזם והמכתבים על היהדות הישנה והחדשה"', בתוך: שמעון ראבידוביץ (עורך), ספר שמעון דובנוב, אררט, לונדון תשי"ד, עמ' 174-175; יוסף גורני, 'אוטונומיזם כמהות מובנית בתנועה הלאומית היהודית', בתוך: משה הלינגר (עורך), המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תש"ע, עמ' 255-274.

19 לדוגמה ארנסט גלנר, לאומים ולאומיות (תרגם דן דאור), האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב תשנ"ד, עמ' 15-23.

20 ברויאר, מוריה, עמ' 26.

את הרעיון הריבוני העומד ביסוד המדינות המודרניות מעצם היותן חילוניות והומניסטיות; תחת זאת דגל אך ורק בזכות הקיום של מדינה תיאוצנטרית, שמעמידה את האל במרכז הווייתה.²¹ הלאומיות המודרנית סימלה בעיניו את כל שפיכות הדמים והרוע של העת החדשה.²² לדבריו 'סבלנו בעצמנו די והותר מבעיטות הלאומיות, כדי לעמוד על טיבה האמיתי ולזהות בה את אויב האנושות העיקרי'.²³

מכאן נבעה התנגדותו הבסיסית לציונות. הוא סבר שתפקידה של אגודת ישראל להעמיד לה חלופה: לעסוק ביישוב ארץ ישראל – אך על פי חוקי התורה, מתוקף הריבונות האלוהית, מתוך שאיפה לכונן תיאוקרטיה הנשענת על החוק האלוהי. ההתנגדות לציונות הייתה היסוד המאגד של גורמים חברתיים רבים באגודת ישראל בכלל ובחברה החרדית בארץ ישראל בפרט. בדיונים רבים דנו בשאלה איזו מערכת יחסים ראוי לקיים עם התנועה הציונית ואם ראוי לקיימה.²⁴ ייחודו של ברויאר בכך שפעל בארץ ישראל עוד קודם הקמת מדינת ישראל; יתרה מזו – עוד קודם השואה ותוצאותיה, שהובילו להתקרבות ניכרת של אגודת ישראל לתנועה הציונית.²⁵

יצחק ברויאר המנהיג הפוליטי: פתרונות מעשיים לעם היהודי בארץ ישראל

בנובמבר 1933 הגיע ברויאר לביקור פרטי בארץ ישראל,²⁶ שלא במסגרת תפקידו הרשמיים באגודת ישראל. אף על פי כן סייע במהלך הביקור למנהיגי הסתדרות פועלי אגודת ישראל בארץ ישראל, תנועת בת של אגודת ישראל,²⁷ בהתארגנותה הראשונה כהסתדרות פועלים ובניסוח התקנון שלה. כבר אז הניחו מנהיגי פועלי אגודת ישראל בארץ שהביקור נועד לבדוק את האפשרויות השונות העומדות לפני משפחת ברויאר בארץ ישראל, ואם יוצע

21 שביד, "מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר, עמ' 129-133.

22 רבקה הורביץ, 'מבוא', בתוך: ברויאר, ציוני דרך, עמ' 48.

23 יצחק ברויאר, **הבוזרי החדש** (תרגום שמחה הנשקה), מוסד יצחק ברויאר [חמו"ד] תשס"ט, עמ' 57.

24 מנחם פרידמן, **חברה ודת: האורתודוקסיה הלא ציונית בארץ ישראל תרע"ח-תרצ"ז**, 1918-1936, יד יצחק בן-צבי, ירושלים תשל"ח; יוסף פונד, **פירוד או השתתפות: אגודת ישראל מול הציונות ומדינת ישראל**, מאגנס, ירושלים 1999, עמ' 92-192; קימני קפלן, **עמרם בלוי: עולמו של מנהיג נטורי קרתא**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים 2017. קפלן עוסק, אגב הדיון בדמותו של מנהיג הקנאים בירושלים, במערכת היחסים שבין החברה החרדית, התנועה הציונית ומדינת ישראל ובין הזרם הקנאי בחברה החרדית. חיים שלם, **אי של אפשר: סיפור חייו של בנימין מינץ תרס"ג-תשכ"א**, כרמל, ירושלים 2012, עמ' 301-303; אריה אדרעי, **רב תרבותיות בגרסה חרדית מוקדמת: יצחק ברויאר ממדינת התורה לקהילת התורה, דיני ישראל**, לב (תשע"ח), עמ' 187-222.

26 זה היה ביקורו השני של ברויאר בארץ. ביקורו הראשון בשנת 1926 לא היה בעל משמעויות פוליטיות. ראו: ברויאר, **דרבי**, עמ' 95.

27 גרשון בקון, **פוליטיקה ומסורת: אגודת ישראל בפולין 1916-1939** (תרגמה איה ברויאר), מרכז זלמן שזר, ירושלים 2005, עמ' 87-100; גבל, **חרדים ואנשי מעשה**, עמ' 23-29.

ליצחק ברויאר תפקיד חשוב בתנועה יקבע את מושבו בארץ.²⁸ ואכן, במארס 1936 עלתה משפחת ברויאר ארצה ויצחק מונה לנשיא פועלי אגודת ישראל. בין שאר תפקידיו היה ממונה על התקציב המצומצם שהעבירה ההנהגה העולמית באירופה לפעילות אגודת ישראל בארץ ישראל.

בעשור שבו פעל יצחק ברויאר בארץ ישראל, 1936-1946, השתנתה בבירור דעתו: מהתנגדות מוחלטת לקיומה של מדינה יהודית באשר היא עד הכרה בדיעבד ברעיון שתקום מדינה ציונית. לאור הכרה זו הגדיר לאגודת ישראל יעדים חדשים וקבע כיצד עליה לפעול במדינה היהודית-ציונית ובייחוד כיצד עליה לנהוג בתושבי הארץ שאינם יהודים. במהלך שנת 1936 יצאה לאור חוברת פרי עטו של ברויאר ובה פרס את עיקרי משנתו בדבר תפקידה ועתידיה של הסתדרות פועלי אגודת ישראל בארץ ישראל. וכך מסתיים המבוא לחוברת:

הפא"י [פועלי אגודת ישראל] פונה בקול קורא לכל העובדים [...] להצטרף לשורותיה ולהשתתף במלחמתה: למען אלוקים, למען תורתו, עמו וארצו! למען משטר הנאמנות לתורה והאחדות הלאומית! למען השלום הבין לאומי והשכנות בין עמי ארץ ישראל! למען סוציאליזם התורה והצדק ביחסים בין נותן העבודה לעובד!²⁹

יש בקריאה זו כמה רכיבים: העם, התורה, הארץ והאל. אך בולט חסרונו של רכיב אחד – הקריאה לייסודה של מדינה יהודית עצמאית. חסרונו בולט במיוחד בגלל ההקשר שבו נכתבו הדברים: הניסיון להציע חלופה להסתדרות הפועלים, שהייתה אחת ההתארגנויות הציוניות החשובות ביותר בארץ ישראל באותם ימים.

הקריאה לשלום בין עמי הארץ, לעומת זאת, בולטת כאן ביתר שאת – בייחוד על רקע מאורעות הדמים של 1936-1939, שנודעו בשם המרד הערבי הגדול. ה'מאורעות', או 'המרד הערבי', היו לאמתו של דבר מערכה במלחמת אזרחים פיזית ופוליטית בין יושבי ארץ ישראל על הבעלות עליה. מטרתיו המוצהרות של המרד היו בין השאר לגבש ולהציג לאומיות ערבית ארץ-ישראלית מאוחדת.³⁰ במסמך זה ברויאר מכיר בזהותו של הלאום הערבי בארץ ישראל (הנמנה עם מי שהוא מכנה 'עמי ארץ ישראל') ובזכותו על הארץ. אפשר לראות כאן את ניצני ההבדל בין הכתבים ההגותיים של ברויאר לכתבים שנועדו ליישום. בתחום ההגות ברויאר מתפלמס רבות על הגדרת הלאומיות המודרנית ועל תפיסת הריבונות; ואולם בכתבים שבהם הוא פורס את תכניות הפוליטיות הוא נזקק למושגי היסוד המקובלים ומכיר במציאות.

28 גבל, שם, עמ' 55-65.

29 יצחק ברויאר, *לכיוון התנועה*, דפוס א' מוזס, תל אביב תרצ"ו, עמ' ה. ההדגשה במקור.

30 יובל ארנון-אוחנה, *מרד ערבי בארץ ישראל, 1936-1939*, אריאל, ירושלים 2013, עמ' 19-59.

ב־29 באוקטובר 1936 פרסם ברויאר בעיתון היהודי-גרמני *דער איזראעליט* (*Der Israelit*) מאמר שכותרתו 'הבעיה המדינית של ארץ הקודש' (*Das politische problem des Heiligen Lands*). מועד הפרסום חשוב ורלוונטי: גל המהומות הראשון של המרד הערבי כבר שכך; חברי ועדת פיל, שבאו לבחון את עתיד המנדט ואת המאבק היהודי-ערבי, כבר הגיעו לארץ ישראל ופעלו בה; וכל זה חודש בלבד לפני שברויאר עצמו העיד לפני הוועדה. כעבור זמן־מה העלו חברי ועדת פיל בפעם הראשונה את רעיון חלוקת ארץ ישראל לשתי מדינות, ערבית ויהודית – רעיון שהיה עתיד לפלג את היישוב היהודי ובמידה רבה להוביל את האסטרטגיה ההתיישבותית של היישוב היהודי בשנות מלחמת העולם השנייה.³¹ וכך כתב ברויאר בראשית פעילותה של הוועדה:

השביתה הסתיימה, נדמה שהשקט והסדר חוזרים לאִטם [...] אפילו אם תישאר הוועדה המלכותית בארץ שנים, היא לא תצליח לקבוע דבר שונה ממה שכבר היום כל ילד יכול לומר לה: הארץ נאנחת תחת כובד הניגוד שבין הלאומנות הערבית ובין דרישתו של העם היהודי להקים את ביתו הלאומי. האם תיתכן פשרה? [...] מבחינת הפלסטינים הבעיה אכן איננה פתירה. מבחינה זו הערבים לא יוותרו על היותם רוב וגם היהודים לא יוותרו על היותם רוב. [...] הרי אם יוצאים מנקודת מבט פלסטינית טהורה מגיעים כמעט מאליו להנחה כי אל מול התביעה של העם היהודי, בתור פולש, ניצבת תביעתו של העם הערבי שכבר מחזיק בפלשתינה, ולאומיותו נקבעת במדינה טריטוריאלית בפלשתינה. הנחה זו פירושה, בסופו של דבר, שיש אומה פלסטינית שאֵתה נאלצת האומה היהודית להתמודד. מבחינה זו הבעיה אכן משוללת פתרון. אלא שאומה פלסטינית איננה קיימת, כפי שבמשך מאות בשנים לא הייתה קיימת מדינה פלסטינית. העם היהודי לא נתקל באומה הפלסטינית אלא באומה הערבית, שעמה נמנים שבע־מאות אלף בני אדם בפלשתינה.³²

מן הראוי לתת את הדעת לכמה דברים חשובים בפתח מאמר זה. בעיני ברויאר, הסכסוך הערבי-יהודי, שאינו אלא מלחמת אזרחים קשה, הוא בר־פתרון משום שלדעתו אין אומה פלסטינית עצמאית ו־700,000 הערבים החיים בארץ משתייכים לאומה ערבית גדולה. יש לזכור שכמה חודשים קודם לכן כתב ברויאר על שלום בין עמי הארץ ולכן אין הוא מתכוון כאן להכרה בלאומיות ערבית אלא לאי־הכרה בזמנית ובמידה שווה בכל לאומיות שהיא, אם ערבית־פלסטינית ואם יהודית־ציונית. עמדה זו משתקפת היטב בכתביו האידיאולוגיים, שדנו בהם בפתיחת המאמר. לדבריו, מכיוון ששני הצדדים הנצים במלחמת האזרחים המתחוללת אינם לאומים, יש לסכסוך פתרון מעשי, פשוט וכמעט מתבקש:

31 יוסף הלר, *במאבק למדינה: המדיניות הציונית בשנים 1936-1948*, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2006, עמ' 113-15; שולמית אליאש, 'הפולמוס בישוב היהודי בא"י על תכנית החלוקה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשל"א.

32 *דער איזראעליט*, 29.10.1936, עמ' 1. העתק מצוי בארכיון הציוני, S25/9794. אני מודה לפרופ' מאיר הילדסהיימר על תרגומו של המאמר מגרמנית לעברית.

פתרון הבעיה הוא סיפוח פלשתינה לאחת המדינות הערביות הקיימות [...] כך יישארו היהודים מיעוט בתום הקמת המדינה הכוללת העתידית, אף שיהיו רוב בחלק הפלסטיני של המדינה הכוללת הזאת [...] העם היהודי יצטרך לוותר באופן סופי על הקמתה של מדינה יהודית בפלשתינה בכוח, בהתאם לרוח התורה [...] או אז ייפתח השער לידידות. על העם היהודי להסתפק בכך שיהיה מיעוט במדינה הערבית הכוללת; עליו להיות שבע רצון שבמסגרת מדינה כוללת זו, על אדמת האבות, יוכל לטפח קיום לאומי במלוא מובן המילה.³³

על פי השקפת ברויאר, קיום העם היהודי כמיעוט לאומי בתוך מדינה ערבית גדולה (לא פלסטינית) הוא אפוא קיום לאומי במלוא מובן המילה. כדי לממש את הלאומיות היהודית, לפי הבנתו של ברויאר את המושג 'לאומיות', אין צורך בריבונות יהודית עצמאית, שכן לאומיות יהודית איננה מרחב גיאוגרפי-ריבוני על פי הגדרות של מודרניות שזה מקרוב באו,³⁴ אלא מכלול של פרטים המקיימים את מצוות התורה. לפיכך די לשבת בארץ ישראל כדי לקיים את המצוות התלויות בארץ; אין צורך לקיים שלטון ריבוני יהודי עצמאי, ואולי אף עדיף שלא לקיימו אלא להסתדר במרחב הכללי בשלטון ערבי עם מידה מסוימת של אוטונומיה.

ניתן לראות את הטקסט הזה כטקסט כמעט חתרני. שהרי אם יתקבל דגם הלאומיות שמציע ברויאר ויתקבל הפתרון שהוא שואף אליו, תהיה התוצאה ביטול מוחלט של הלאומיות על פי הדגם הציוני. מימוש הדגם הציוני – הקמת מדינה יהודית שאינה רואה בהלכה בסיס חוקתי מחייב – הוא התרחיש הגרוע ביותר שברויאר יכול להעלות על דעתו. בהציעו דגם חלופי של לאומיות ברויאר נאמן לאמתו של דבר לעקרון העל של הגנה על הזהות הקולקטיבית היהודית מפני מימושה של לאומיות שתוביל לאבדן הזהות היהודית ההלכתית. כדי לקיים את עקרון העל נאלץ ברויאר לקבל קבלה חלקית את עקרון הלאומיות המודרנית, עיקרון שבאופן תיאורטי הוא שולל.

בנימין בראון הציג במאמרו 'ברויאר, הירש ולאומיות יהודית: תמורה והמשכיות, עיקרון מול עיקרון' על³⁵ את רעיון ההבחנה בין עקרונות לעקרונות על כבסיס להבנת תפיסתו של ברויאר וכהסבר לתחושת המשכיות אחר הרעיונות של סבו חרף ההבדלים הגדולים בפעולתם. בראון טוען שברויאר, נאמן לדרכו של סבו, מבחין בין עקרון העל, שהוא שמירת ההלכה לא רק במובן הפרטי אלא ברמה הלאומית, ובין עקרונות מעשיים, שבהם יש מקום לשינויים (במקרה הנדון כאן – קבלה חלקית של עקרון הלאומיות המודרנית).

ברויאר לא פעל או כתב בחלל ריק. סביבו נשמעו קולות מגוונים בשאלת היחס בין יהודים לערבים, בהווה ובעתיד, במסגרת מדינה עצמאית. שתי התפיסות הבולטות

33 ש.ם.

34 לא זה המקום להרחיב את הדיון במושגים 'לאום', 'לאומיות' ו'אומה'; די אם נזכיר כמה חוקרים מרכזיים שעסקו בנושא בארבעים השנים האחרונות ואף חלקו זה על זה בהגדרת המושגים: אריק הובסבאום (Hobsbawm), בנדיקט אנדרסון (Anderson), ארנסט גלנר (Gellner) ואחרים.

35 Brown, 'Breuer, Hirsch and Jewish Nationalism'

שברויאר נדרש אליהן – גם אם לא רשמית אלא רק ברוח דבריו – היו קולותיהם של ז'בוטינסקי ושל אנשי ברית שלום. שני הקצוות הפוליטיים הללו הציגו תפיסת עולם ברורה בעניין היחסים שצריכים להיות בין היהודים לערבים במסגרת מימוש הלאומיות. בפריפריה הפוליטית משמאל ומימין (ובכללה ברויאר) העלו הצעות לפתרונות לטווח ארוך ולטווח קצר. לעומתם, מייצגי הקו הרשמי של התנועה הציונית – דוד בן-גוריון, מנהיג היישוב בארץ, וחיים וייצמן, מנהיג התנועה הציונית – שללו לחלוטין את התביעה הלאומית הערבית על ארץ ישראל וכמעט לא העלו הצעות לפתרון ארוך טווח של הבעיה. בנושא זה הם השליכו את יהבם על הגופים הבין-לאומיים.³⁶

ברובד הרעיוני יש קווי דמיון רבים מאוד בין ההשקפות של אנשי ברית שלום³⁷ ובין השקפותיו של ברויאר. בראש ובראשונה דמו זה לזה בשלילת הפעילות הציונית שהחלה בשנות העשרים של המאה ה-20, עוד קודם למאורעות הדמים, ובדרישה הברורה שלא לבנות חברה לאומית יהודית על חורבות החברה הערבית אלא מתוך דו-קיום ויצירה של מרחב תרבותי-פוליטי משותף.³⁸ ברויאר שלל את הלאומיות היהודית מכול וכול, והוא נדרש לעניין הערבי אגב כך; אנשי ברית שלום, לעומתו, שללו רק את אופן מימושה של הלאומיות כאשר היא באה על חשבון יושבי הארץ, ולא את עצם קיומה.

כמו ברויאר, גם אנשי ברית שלום היו בראש ובראשונה אינטלקטואלים שניסו למצוא פתרונות מעשיים ליחסים בין היהודים לערבים בארץ ישראל בשנות היישוב. כמוהו גם אנשי ברית שלום לא הצליחו להפיץ את רעיונותיהם ולגבשם לכלל תנועת המונים והם נשארו מיעוט קטן שלא טבע את חותמו על העשייה הציבורית והפוליטית.

לרעיון מימושה של הלאומיות במתכונת דו-לאומית בנוסח ברית שלום וברויאר היו שותפים גם בפלגים החרדיים הקיצוניים בירושלים בראשותו של עמרם בלוי.³⁹ קנאים אלו שללו מן היסוד את התנועה הלאומית היהודית באשר היא, וכדי לקעקע את האפשרות לממש את הרעיון הציוני שיתפו פעולה עם ערביי האזור (הן ממערב לירדן הן ממזרח לו). מבחינה זו היו חרדים אלה ההפך המוחלט מאנשי ברית שלום – הללו ראו בחיוב את התנועה הציונית, ורובם אף היו חברים בה, אך שללו את דרכה הפוליטית כפי שהתעצבה

36 יוסף הלר, 'עמדותיהם של בן-גוריון, וייצמן וז'בוטינסקי בשאלה הערבית: מחקר השוואתי', בתוך: אניטה שפירא ויעקב הריס (עורכים), *עידן הציונות*, מרכז זלמן שזר, ירושלים תש"ס, עמ' 203-240.

37 ברית שלום היא התאגדות ששמה השתנה בשנות פעילותה. לעתים כונתה 'איחוד', 'קדמה מזרחה' ועוד, אך מוביליה היו אותה קבוצה של אינטלקטואלים יהודים שניסו פעם אחר פעם לכונן תנועה. ראו: תמר הרמן, 'הרעיון הדו-לאומי בישראל/פלסטין: עבר והווה', בתוך: עדי גורדון (עורך), 'ברית שלום' והציונות הדו-לאומית: 'השאלה הערבית' כשאלה יהודית, כרמל, ירושלים 2008, עמ' 23-25.

38 יוסף גוברין, 'הראשונים שהציעו מדינה דו-לאומית: אגודת "איחוד"', היא "ברית שלום" – הרעיון ודעיכתו, *כיוונים חדשים*, 23 (תשע"א), עמ' 223-235; אמנון רוז'קרוצקין, 'בין "ברית שלום" ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום', *תיאוריה וביקורת*, 20 (2002), עמ' 87-112; Shalom Ratzabi, *Between Zionism and Judaism: The Radical Circle*; 112-87, Brill, Leiden 2002, pp. 332-381. *in Brith Shalom 1925-1933*, Brill, Leiden 2002, pp. 332-381.

39 קפלן, *עמרם בלוי*, עמ' 250-251.

בארץ ישראל באותן שנים ופעלו למצוא לה חלופה. ברויאר, ומבחינה רעיונית גם הפלגים הקיצוניים ביותר ביישוב הישן בירושלים בראשותו של עמרם בלוי, שללו את הציונות מעצם מהותה. ואולם גישתו של ברויאר הייתה גם מעשית: לדידו, הקמת אוטונומיה יהודית במדינת לאום ערבית תוכל למנוע מן התנועה הציונית לממש את שאיפותיה להקים מדינה יהודית עצמאית. בעניין זה ניכר הפער בין הרעיון למעשה בכתביו ובדרכו של ברויאר: כאיש חזון הוא מתנגד למימוש הלאומיות היהודית, אך כדי להתמודד עם האתגרים הניצבים לפניו הוא מנסח מצע פוליטי מעשי, המבוסס על גישה עקרונית. ברית שלום ניצבה בקצה השמאלי של המפה הפוליטית בתנועה הציונית, ואילו בקצה הימני ניצבה תפיסתו של ז'בוטינסקי – ודווקא בנקודה זו ניכר חיבור עמוק בין הקצוות. עדותו של ז'בוטינסקי לפני ועדת פיל, שברויאר פנה אליה כאמור מעל דפי העיתון, היא תמונת ראי של הצעת ברויאר. לפי השקפת ז'בוטינסקי, בעקבות עלייה יהודית גדולה יהיו היהודים לרוב בארץ ישראל; רק אז תוקם מדינה יהודית משני עברי הירדן; במסגרת מדינה כזאת ייהנו ערביי ארץ ישראל משוויון זכויות ומאוטונומיה תרבותית.⁴⁰ הצעה זו של ז'בוטינסקי, שהוא חוזר והשמיע בעקיבות ברבים מפרסומו,⁴¹ דומה מאוד, לכאורה, להצעתו של ברויאר: שניהם הציעו להקים מדינת לאום אחת משני עברי הירדן, שניהם קבעו שהמיעוט הלאומי שיוותר במדינת הלאום יהיה בעל זכויות שוות ויזכה לאוטונומיה תרבותית מוחלטת. אלא שברויאר הסתייג ממימוש הלאומיות היהודית על ידי הקמת מדינת לאום יהודית ולכן הפקיד את הקמת מדינת הלאום בידי הערבים (שהיו אז רוב); ואילו ז'בוטינסקי, ששאף לממש את הלאומיות היהודית בכוח הזרוע, האמין שמדינות הלאום הערביות אמורות לספק את הבסיס למימוש זהות לאומית ערבית וכך לאפשר את קיומו של מיעוט לאומי ערבי במדינה היהודית. בולט כאן הבסיס המשותף: הקבוצה האתנית שתהיה הרוב תזכה להקים מדינת לאום משלה משני עברי הירדן ויהיה עליה לדאוג לזכויות המיעוט הלאומי שיחיה בקרבה.

וכך כותב ז'בוטינסקי בשנת 1940:

רק במקרה אחד טראגדיה היא להיות מיעוט: זהו מקרהו של העם שהוא מיעוט, בכל מקום ותמיד מיעוט, מפוזר בקרב גזעים זרים, ואין לו אף פינה משלו על פני כדור הארץ, ולא מולדת שבה ימצא מקלט. לא כך הוא מצבם של הערבים, שיש להם ארבע מדינות ערביות ממזרח לתעלת סואץ, ועוד חמש אחרות ממערב לסואץ. [...] כל אחת מהן היא כבר מולדת לאומית ערבית.⁴²

40 שלמה אבינרי, הרעיון הציוני לגווניו: פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית, עם עובד, תל אביב תשמ"ה, עמ' 209-210.

41 אריה נאור, 'המתווה החוקתי של ז'בוטינסקי למדינה היהודית בארץ ישראל', בתוך: אבי בראלי ופנחס גינוסר (עורכים), איש בסער: מסות ומחקרים על ז'בוטינסקי (עיונים בתקומת ישראל, סדרת נושא, 2004), עמ' 52-56; אבינרי, שם, עמ' 206-207.

42 ז'בוטינסקי, עקרונות מנחים לבעיות השעה, בעריכת יוסף נדבה, מכון ז'בוטינסקי [תל אביב] 1981, עמ' 103.

השקפתו הבסיסית של ז'בוטינסקי קרובה מאוד להשקפה של ברויאר גם בעניין אחר: אין רע בלהיות מיעוט לאומי במדינת לאום של עם אחר. עם זאת, ניכר הבדל בין רעיונותיהם של השניים, שהפך את תפיסתם למעשה לניגוד מוחלט, והוא התפיסה בנוגע למימוש הלאומיות הערבית. ברויאר גרס כי הלאומיות הערבית בארץ ישראל נבדלת מיתר המדינות הערביות סביב ולכן חזקה על ערביי ישראל שיקימו מדינת לאום משלהם, נבדלת מהמדינות הערביות האחרות במזרח התיכון; ואילו ז'בוטינסקי סבר שמדינות הלאום הערביות שהלכו וקמו במזרח התיכון סביב ארץ ישראל מממשות את הלאומיות הערבית באשר היא, ולכן – משמומשה השאיפה הלאומית – הרי אין מניעה שחלקים מן הלאום הערבי יחיו כמיעוט לאומי במדינת הלאום היהודי היחידה.

על פי החלטת התנועה הציונית הופיעו מטעמה לפני ועדת פיל שני נציגים בלבד: חיים וייצמן ודוד בן-גוריון. בעת ההיא לא היה ז'בוטינסקי עוד חבר בתנועה הציונית אלא מנהיג ההסתדרות הציונית החדשה (הצ"ח), הארגון שהקים ב־1935 על רקע חילוקי הדעות בתנועה הציונית. למרות החלטת הנהגת התנועה הציונית פנו כמה גורמים בתנועה הציונית לוועדה בכתב. אחד המסמכים שהוגש לוועדה הציג עמדה המתכתבת באופן מעניין עם הרעיון שהעלה ברויאר במאמרו – וכותביו היו לא אחרים מאשר חברי מפלגת השומר הצעיר. עיקרו של המסמך הארוך והמנומק, שכותרתו 'פתרון דו־לאומי לארץ ישראל',⁴³ היה פתרון שהוצע לסכסוך בין היהודים לערבים: דגם של מדינה דו־לאומית שתשתרע על כל שטחי המנדט הבריטי ממזרח לירדן וממערב לו. שלא כמו ברויאר, שהציע מדינה ערבית גדולה עם אוטונומיה יהודית, מפלגת השומר הצעיר הציעה שתוקם מדינה בשלטון משותף של שני הלאומים, באמצעות נציגים, ללא קשר לחלקו היחסי של כל לאום באוכלוסיית המדינה העתידית.

על אף הדמיון הרעיוני הרב בין ברויאר ובין גורמים שונים בתנועה הציונית, מימין ומשמאל, אין בידינו ראיות כלשהן לשיתוף פעולה מעשי בין ברויאר וביניהם. נראה לי שהדבר נובע מתפיסתו של ברויאר בדבר חובת הציות: מיום שהגיע לארץ וראה את עצמו כשליח אגודת ישראל לארץ ישראל קיבל עליו ברויאר את חובת הציות, ביחסו להנהגת התנועה, וציפה שגם סביבתו תעשה כן. כפי שהראינו לעיל, עיקרון זה שימש בשנות התעצבותה של האורתודוקסיה כמונח המבטא את החיוב הדתי־הלכתי להישמע להוראות הרבנים. החרדים הקיצונים מירושלים לא קיבלו את סמכותה של אגודת ישראל בראשות מועצת גדולי התורה, וממילא גם לא את הנהגתו של ברויאר, ולכן הוא לא ראה לנכון לשתף פעולה אִתם. אנשי ברית שלום והשומר הצעיר מזה, והרוויזיוניסטים מזה, לא עמדו כמובן באמות המידה הדתיות שלו והוא מיאן בעקיבות לשתף פעולה עם מי שאינם מקבלים את העיקרון הבסיסי של ההלכה היהודית כגורם מכונן ומשותף לכלל העם היהודי. בשל הדרישה לציות מוחלט להנהגת אגודת ישראל העולמית ולהחלטותיה היה

43 'תזכיר מפלגת הפועלים השומר הצעיר בארץ ישראל', בתוך: עזריאל קרליבך (עורך), ועדת החקירה האנגלו־אמריקנית לענייני ארץ־ישראל, ב, צ. ליינמן, תל אביב תש"ו, עמ' 675-696.



ברויאר בגדרה עם ראשוני קיבוץ חפץ חיים
באדיבות ארכיון קיבוץ חפץ חיים

ברויאר בודד מאוד בארץ ישראל, אף שרעיונותיו לא היו ייחודיים. על רקע חובת הציות הסתכסך עם קבוצות בפועלי אגודת ישראל בארץ, שהיו שותפות מרכזיות שלו בכל הנוגע ליישוב הארץ. מאותה סיבה התנתק מאותם צעירים שמינו אותו לנשיאם עוד טרם עלייתו לארץ: ברויאר לא ראה בעין יפה את עמידתם העצמאית בסוגיות עקרוניות ואת סירובם לפעול על פי ההוראות שקיבלו – אם מברויאר ואם מהנהלת אגודת ישראל העולמית.⁴⁴ ברויאר היה בבחינת 'נאה דורש ונאה מקיים' בנושא זה של קבלת מרות מוחלטת מהמוסדות העליונים של אגודת ישראל, שיישמו על פי הבנתו את הוראת רבני אגודת ישראל. כך למשל בקיץ 1936, מיד עם בואו ארצה, גיבש הסכם לשתוף פעולה עם הפועל המזרחי והביא אותו לאישור הנהגת אגודת ישראל העולמית; אך כששללה ההנהגה את ההסכמות האמורות עם מנהיגי הפועל המזרחי גנז את ההסכם על אף אי-הנעימות האישית שנגרמה לו מכך.⁴⁵

44 גבל, חרדים ואנשי מעשה, עמ' 73-77.

45 יוסי אבנרי, "הסכם שלא בוצע": תיעוד המשא ומתן בין הפועל-המזרחי לפועלי אגודת ישראל בשנות השלושים על הקמת תנועת פועלים משותפת', בתוך: מרדכי אליאב (עורך), בשבילי התחייה, ב, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשמ"ז, עמ' 167-199; גבל, שם, עמ' 93-96.

ב־21 בדצמבר 1936 הופיעו לפני ועדת פיל נציגי אגודת ישראל בארץ ישראל. על הוועדה כתב ברויאר שגם אם יישארו חברים שנים רבות בארץ לא יוכלו להבין דבר אם לא יקבלו את ההבחנה הפשוטה בין הלאומיות הערבית לשאיפה ללאומיות יהודית. בלשונו של ברויאר, אין פשרה מלבד ביטול הרעיון הלאומי מעיקרו. ארבעה נציגים של אגודת ישראל הופיעו לפני ועדת פיל: שניים בשם אגודת ישראל – הרב יוסף צבי דושינסקי, נציג מועצת גדולי התורה, ומשה בלוי, מנהיגה של אגודת ישראל בירושלים;⁴⁶ ושניים בשם פועלי אגודת ישראל – זאב פישר־שיין, מזכיר המשרד התל־אביבי של פועלי אגודת ישראל,⁴⁷ ויצחק ברויאר, נשיא פועלי אגודת ישראל. את העמדות העקרוניות בשאלות העלייה והתעסוקה הציגו לפני הוועדה נציגיה הירושלמים של אגודת ישראל. ברויאר, שחתם את הישיבה לאחר עדויותיהם של השלושה, דיבר קצרות ונדרש לנושא הפועלים אך התעלם לחלוטין מהשאלות העקרוניות שבגינן מונתה הוועדה מלכתחילה.⁴⁸ נראה שברויאר עשה מאמץ גדול להציג עמדה אחידה ולא לסתור את העמדות העקרוניות שהציגו בלוי ודושינסקי – השניים דרשו הכרה בקהילות נפרדות, אישורי עלייה שלא דרך התנועה הציונית והכרה בשבת כיום המנוחה היהודי. על פי הדיווחים בעיתון דבר למחרת היום, ברויאר נשאל במהלך עדויות נציגי אגודת ישראל על התנגדותו לצינונות והשיב במילים אלו: 'העיקרון הראשי הוא שהצינונות אינה מודה בשלטון התורה בחיי עם־התורה, ולדעתנו אי־אפשר לו לעם־התורה בלי שלטון התורה'.⁴⁹

יצוין שחודש קודם עדותו פרסם ברויאר כאמור את המאמר בעל הכותרת הנוקבת 'הבעיה המדינית של ארץ הקודש', שבו הראה הבנה עמוקה של הבעיה ואף הציע לה פתרון ברור. ואילו בעומדו לפני הוועדה הבריטית בחר ברויאר שלא להעלות ולו חלקיק מרעיונותיו המדיניים. כמנהיג פוליטי הרגיש שעליו להיות מעשי וענייני ולדאוג בראש ובראשונה לרווחתם של הפועלים חברי פועלי אגודת ישראל שבחרו בו למנהיגם. ואלו אכן הדברים שאמר בעדותו לפני הוועדה. ייתכן שמה שאפשר לכתוב בעיתון יהודי־גרמני אי־אפשר להשמיע באוזני מי שעתידים להכריע בדבר מימוש עקרון המנדט: השמעת עמדה

46 טרם נכתבו מחקרים ביוגרפיים על דושינסקי ומשה בלוי; המידע הקיים הוא מתוך מחקרים על החברה החרדית בארץ ישראל, כגון מחקריהם של בני בראון, מנחם פרידמן, קימי קפלן ואחרים; מההגיגות שונות בעיתונות החרדית; ומכתביהם של מושאי העניין עצמם. ראו לדוגמה על דושינסקי: ישראל שפיגל, 'רבה הראשי של היהדות החרדית העולמית', יתד נאמן, מוסף שבת, גיליון סוכות, 2.10.1998; על בלוי: משה בלוי, על חומותיך ירושלים: פרקי חיי (מהדורה חדשה עם הוספות), נצח, בני ברק תשכ"ח.

47 מעט על פועלו של פישר־שיין ראו: גבל, חרדים ואנשי מעשה, עמ' 72-77.

48 The National Archive, London file FO492/21

49 כך על פי 'מעדות אגודת ישראל בוועדה המלכותית', דבר, 22.12.1936, עמ' 1. יצוין שבפרוטוקול הרשמי, המצוי בארכיון הלאומי בלונדון, לא מצאתי תיעוד לדיאלוג הזה, אולם הוא איננו פרוטוקול מלא עם תיעוד מילולי אלא מעין סיכום של רשם הפרוטוקול וייתכן שהרשם הוא שהשמיט את הדיאלוג. עם זאת, ייתכן גם שהמידע עובד לצורך פרסום בעיתון.

כזאת כמוה כהכרזת מלחמה גורפת על היישוב היהודי בארץ ישראל ונדמה שברויאר נזהר מאוד בעניין זה. אפשר אולי להניח שברויאר חשש להעלות לפני הוועדה רעיונות שבשלב ההוא לא היו מעשיים; כמנהיג פוליטי, חשש שמא יתפס כמי שלא באמת מייצג את הציבור ששלח אותו לכאורה לשמש כנציגו לפני ועדה שאמורה לספק לשלטונות המנדט פתרונות מידיים למצב. מנגד, הוא לא היה יכול לעשות שקר בנפשו ולהציג עמדה שהוא עצמו אינו עומד מאחוריה. מכאן נובעת המסקנה שלברויאר היו למעשה שלושה תחומי פעילות: הוגה דעות המנסח את רעיונותיו בכתב, מנהיג פוליטי הכותב כתבים פוליטיים, ופעיל פוליטי מעשי (כפי שעולה מעדותו לפני הוועדה). אוסיף כי בנקודת הזמן הזאת ניכר שאין מתאם מוחלט בין הכתבים שלו – אפילו אלו המתיימרים להיות מעשיים – לפעילותו כמנהיג.

באוגוסט 1937 התכנסה במריאנבד (Marienbad) שבצ'כוסלובקיה הכנסייה הגדולה של אגודת ישראל. הכנסייה הגדולה הייתה המקבילה האגודאית לקונגרס העולמי של התנועה הציונית: התכנסות עולמית של נציגי הסניפים של התנועה. בראש הכנסייה הגדולה עמדה מועצת גדולי התורה, המנהיגות הדתית של אגודת ישראל, שהייתה בעלת הסמכות העליונה בכל מערכת קבלת ההחלטות באגודת ישראל. נציגי ארץ ישראל הגיעו לכנסייה כדי להציג מכלול של בעיות קיומיות שנגעו לפעילות השוטפת של אגודת ישראל בארץ ישראל, למערכות היחסים בין פועלי אגודת ישראל ליישוב הציוני ועוד ועוד. אנשי אגודת ישראל בארץ ישראל תלו תקוות רבות בהתכנסות זו והאמינו שבעיות רבות יוכלו לבוא בה על פתרון, הן מבחינה כלכלית והן מבחינה מהותית. תקוותיהם נכזבו – הוועידה לא נתנה מענה אמתי לצורכי היישוב האגודאי בארץ ישראל, לא מצד הדרג המדיני של אגודת ישראל ולא מצד ההנהגה הדתית.

בזמן הכנסייה הגדולה נערך דיון במועצת גדולי התורה בנוכחות הוועד הפועל של אגודת ישראל, הוועד הפועל של מועצת גדולי התורה ונציגים מהיישוב היהודי האגודאי בארץ ישראל. על פי רוב התנהלו דיוני מועצת גדולי התורה ללא כתיבת פרוטוקול והחלטות שהתקבלו ברוב קולות נמסרו כאילו התקבלו על דעת כלל המשתתפים. המטרה הייתה להציג את דעת חברי מועצת גדולי התורה כדעה אחת אחידה ולא לשקף כלפי חוץ כל חילוקי דעות ביניהם.⁵⁰ בישיבה שאדון בה נכתב פרוטוקול, אך מנהל הישיבה, אהרן לוין, ציין בראשיתה שהישיבות בנוכחות חברי מועצת גדולי התורה הן חשאיות ועל כן יש לשמור את תוכן הדיון בסוד.⁵¹ מדוע נכתב בישיבה זו פרוטוקול? אני מניחה

50 לדיון בהתפתחות המונח דעת תורה, שנוצר על רקע ההקשר הנוכחי, כלומר הצגת עמדה אחידה של המנהיגות הרבנית של אגודת ישראל, ראו: גרשון בקון, 'דעת תורה וחבלי משיח: לשאלת האידיאולוגיה של "אגודת ישראל" בפולין', תרביץ, נב (תשמ"ג), עמ' 497-508; Lawrence Kaplan, "'Daas Torah': A Modern Conception of Rabbinic Authority", in: Moshe Sokol (ed.), *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*, Jason Aronson Publishers, Northvale NJ 1992, pp. 1-60.

51 פרוטוקול, ח' באלול תשע"ז, מריאנבד, ארכיון ברויאר, הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי (להלן: אמת"), גבעת רם, ירושלים, מכל 173 P.

שמשום שהשתתפו בה – נוסף על חברי מועצת גדולי התורה – גם חברי הוועד המנהל ונציגים אחרים שלא נמנו עם מועצת גדולי התורה. הפרוטוקול נשמר בארכיונו האישי של ברויאר.⁵² ההקשר הזה חשוב משום שברויאר אמר את הדברים כמשיח לפי תומו: הוא לא פרסם אותם ברבים ולא פנה לעיתונות אלא הציג את עמדתו בשיח פנימי לפני מנהיגי האגודה.

את הישיבה המתועדת פתח יעקב רוזנהיים, נשיא אגודת ישראל. דבריו נסבו על היחס של אגודת ישראל למדינה היהודית, מלכתחילה ובדיעבד:

כל הענין של המדינה היהודית והחלוקה ידוע למדי, אותנו מעניין שתי נקודות דתית ופוליטית. כי היום בשעת דחק כזו הנהו שאלת הכלכלה ושאלת העלייה, גם כן שאלה דתית מפני שהיא נוגעת ממש בפקוח נפש של המונים ישראלים, ארץ ישראל הנה עתה המקום מקלט היחידי בעולם שעיני ישראל אליו צופיות, בלתי תלוי בזה אם נדון על הדבר ונאמר שהיא השגחת השם יתברך או רק כדי להציל מה שיש להציל. ודאי שאם נבוא למסקנה כי המדינה היהודית הנהו סכנה עצומה להיהדות אז החיוב למנוע בעד גזירה זו, אבל מאידך גיסא עלינו לדעת שבצעקה גרידא שאין אנו רוצים במדינה יהודית לא נצא ידי חובותינו, כי מי ישמע לנו [...] מועצת גדולי התורה צריכה לצאת בזעקה גדולה אל כל בן ישראל החרד עוד עם השם ועם קדושו נאמן שיכנס למחנה אגודת ישראל, שיעזור להקמת ממשלת התורה בארץ ישראל, ואם לא נוכל להשיג ששלטון התורה יהי השלטון היחידי בארץ ישראל אז עלינו לדרוש זכויות המועט בארץ ישראל כמו חינוך עצמאי, במקצוע טהרת המשפחה, קהלות עצמאיות.⁵³

רוזנהיים, שהגיע לדיון ממקום מושבו בלונדון, שאליה היגר מפרנקפורט ב־1936, עדיין היה עסוק בשאלה התיאורטית האם וכיצד יש להתייחס לרעיון המדינה היהודית מן הבחינה העקרונית. יתרה מזו, למרות המצב הפוליטי ששרר באירופה, וההבנה הברורה שאפיק העלייה לארץ ישראל הוא אחד האפיקים הבטוחים ביותר ליהודי אירופה, הוא עדיין שבו ברטוריקה של 'גזרה' שיש לזעוק לביטולה.

ברויאר, לעומת זאת, ביקש להניח לדיון התיאורטי ולהטות את הדיון למציאות המעשית שהצטיירה לעיניו כמנהיג הבכיר ביותר של אגודת ישראל שמרכז חייו על אדמת הארץ. הוא פתח את דבריו באמירה ברורה שהדיון אם תקום או לא תקום מדינה יהודית ציונית כבר הוכרע עם הצהרתו של שר החוץ של בריטניה, לורד ארתור ג'יימס בלפור, ולכן יש לעסוק ביחסיה של אגודת ישראל עם המדינה. וכך אמר:

כאשר נולד הרעיון של המדינה היהודית היו כולם כנגד, חשבנו שרוצים באיזה אופן שוב לרמות את ישראל ואנו שאלנו לנו אם דבר זה טוב בעד התורה או לאו, יודעים אנו

52 לאחר מותו של ברויאר מסרו בניו את רוב ארכיונו האישי לאמת"י והוא שמור שם כאוסף נפרד.
53 פרוטוקול ישיבת הוועד הפועל של אגודת ישראל, ח' באלול תרצ"ז, ארכיון ברויאר, אמת"י, מכל P173.

כי אין להם להמנהיגים הציוניים אפילו דרך ארץ כלשהו בפני תורתנו הקדושה, עשינו בשביל זה הכל בכדי למנוע בעד יצירת מלוכה ישראלית ולא עלתה בידינו, אני סובר שמדינה יהודית הנה דיעבד כי ממשלה באנגליה אם הבטיחה לא תחזור, צריכים איפא להתחשב עם עובדה זו, היום שאלה אחרת לפנינו, כיצד תשפיע מדינה יהודית זו על הגולה [...] אני רואה בזה תפקיד שהשם יתברך נתן לנו לפתור ולמלא, אסור לנו לשבת בחיבוק ידיים, עלינו לעשות מעשה לא נצא בהצהרה לבדה, התפקיד היחידי שלנו הוא ליצור הסתדרות חזקה של אגודת ישראל שמעשיה יקרבוה ונראה ביד חזקה כי ישראל התורני חי בע"ה, אם נעשה זאת אין הסכנה ממילא גדולה כל כך [...] כשומעי ברדיו את ההודעה של יצירת המדינה היהודית נודעו כל איברי, זה אלפים שנה שממשלת עולם המולכת בכיפה הגלתנו מארצנו ועתה רוצה ממשלת עולם המולכת בכיפה להחזירנו לארצנו, אשרי שממשלת העולם ששלחה אותנו בגלות כבר נחרבה ואיננה. צריכים אנו לקרוע על זה שאנו רואים במדינה יהודית סכנה בעד הדת. מועצת גדולי התורה תעזור לנו שמסכנה זו תצא ישועה במהרה בעד כלל ישראל בארץ ישראל.⁵⁴

מדבריו של ברויאר עולה שקיבל את המציאות כמות שהיא: מדינה יהודית הייתה בעיניו כמעט עובדה מוגמרת, שכן ממשלת בריטניה היא שהכריזה עליה. לפיכך על אגודת ישראל לקבל אותה בדיעבד ולהתמודד עם קיומה. כיצד? על ידי התמודדות עם הסכנה הצפויה למעמד הדת במדינה העתידה לקום. בדבריו ציין ברויאר כמה התרגש כששמע ברדיו את הכרזת בלפור. בהכרזה זו ראה ברויאר את סוף הגלות ואת ראשיתו של מסע בלתי נמנע שתכליתו מדינה יהודית לעם היהודי בארץ ישראל.⁵⁵

לתפיסתו של ברויאר היו השלכות מעשיות. אם מבינים שמדינה יהודית היא עובדה מוגמרת אין עוד טעם לנסות להשפיע על עצם הרעיון של מימוש הלאומיות היהודית בארץ ישראל, ולפיכך יש לנסח מחדש את שאיפותיה של אגודת ישראל – הן ביחס לגולה והן ביחס לדמותה של המדינה העתידית. מצד אחד, אגודת ישראל נדרשת להפוך לכוח משמעותי בארץ ישראל ולהשפיע על אופי ההתיישבות החדשה והמדינה העתידית כדי שהעלייה ארצה לא תיראה עוד לאנשי הגולה כסכנה; מצד שני, היא נדרשת לפעול לשימורה של הזהות היהודית בגולה על ידי חינוך יהודי וסיוע לקהילות היהודיות – אתגר שאגודת ישראל העמיסה על שכמה מיום הקמתה.

מבחינה רעיונית ברויאר יצא חוצץ נגד רוזנהיים, שראה בשיבה מהגלות סכנה לעם היהודי. על פי הגישה של ברויאר, פעילות משמעותית של אגודת ישראל בארץ ישראל תוכל להפוך את העלייה לארץ ישראל מסכנה לדת לתהליך של ישועה. דבריו אלו של ברויאר לא התקבלו בשלוות נפש ורוזנהיים התפרץ לדבריו ואמר:

54 מתוך פרוטוקול ישיבת הוועד הפועל של מועצת גדולי התורה, ח' באלול תקצ"ז, עמ' ט-י, ארכיון ברויאר, אמת", מכל P173.

55 ברויאר, ציוני דרך, עמ' 142.

אתם רואים מזה שאותו הד"ר ברויאר שיצא נגד מדינה יהודית בא הנה עתה ויוצא בכל חומו בעדה. עלינו לצאת מכאן בכרוז פולח לבבות להעולם כולו מי לה' אלי לעבוד אתנו שכם אחד למען הציל ארצנו הקדושה מידי החופשיים.⁵⁶

בדברים אלו משתקפת מחלוקת רבת-שנים בין שני המנהיגים של אגודת ישראל, ברויאר ורוזנהיים, שראשיתה עוד בקהילה הפורשת בפרנקפורט. יריבותם נמשכה גם במה שנוגע לפעילותה של אגודת ישראל בארץ ישראל, הן ברובד המעשי הן ברובד הרעיוני. כך למשל התייחס רוזנהיים בקרירות רבה להצהרת בלפור, ואילו יחסו של ברויאר אליה היה חם וחיובי עד מאוד, כפי שעולה מדבריו שפורסמו בשנת 1918, זמן קצר לאחר פרסום ההצהרה בנובמבר 1917:

האם לא כדאי לנסות, להפוך את השעה ההיסטורית הזאת, בה חלום בן אלפיים מתחיל להתקרב אל המציאות, לשעת התבוננות וחשבון נפש? [...] התקופה הבאה תשיב לשאלה זו, ותכריע ע"י כך גם את השאלה השניה: האם תטביע ח"ו את חותמה על העתיד היהודי בארץ-ישראל מלחמת אחים לחיים ולמוות שתגרור אחריה באופן בלתי נמנע אסון וחורבן, או אם יתפתח העתיד הזה בסימן ההתחרות בדרכי שלום בין כל הכוחות התוססים בקרב?⁵⁷

מן הפרוטוקול הנדון כאן עולה אפוא שהדיון התנהל בנושא אחד, אך כלל בעצם שני רבדים. ברובד המעשי נחלקו הצדדים בשאלת אופי הפעילות של אגודת ישראל בארץ ישראל; ואילו ברובד הרעיוני התגלעה מחלוקת אידיאולוגית בין שניים ממנהיגי התנועה בדבר הצהרת בלפור. לכל אורך הדיון של מועצת גדולי התורה ומנהיגי אגודת ישראל היו נציגי אגודת ישראל מארץ ישראל, ובראשם ברויאר, בבחינת אפוזיציה מותקפת. צירים אחרים, נציגי מדינות אירופה, צדדו ברוזנהיים וביקשו לדבוק בעמדה העקרונית של אגודת ישראל: התנגדות לאפשרות של הקמת מדינה יהודית-ציונית ולכל שיתוף פעולה בין אגודת ישראל בארץ ישראל ובין חברי התנועה הציונית במרחב הארץ-ישראלי (עם הדוברים שצדדו ברוזנהיים נמנו הרבנים מרדכי רוטנברג מאנטוורפן, אלחנן וסרמן מברנוביץ', אהרן קוטלר מקלצק ואחרים – כולם ייצגו את הקו הימני במפלגה באותן שנים).

הפרוטוקול מהכנסייה הגדולה הוא תיעוד של שיח פנימי והוא לא נועד להגיע לציבור הרחב. מועצת גדולי התורה והוועד הפועל היו מרחב סגור וברויאר לא ציפה שדבריו ייבחנו בציבור. זהו גם המרחב היחיד שבו הודה בפה מלא שמדינה יהודית קום תקום

56 שם.

57 יעקב רוזנהיים, זיכרונות (תרגום חיים ווייסמן), נצח, בני ברק 1979, עמ' רו. על המתח בין שני האישים באופן כללי, שהשפיע רבות על פעילותם הציבורית, ראו: Gershon Greenberg, 'Sovereignty as Catastrophe: Jakob Rosenheim's Hurban Weltanschauung', *Holocaust and Genocide Studies*, 8, 2 (October 1994), pp. 202-224. במאמר זה דן הכותב גם ביחסם להצהרת בלפור: שם, עמ' 211.

ואגודת ישראל תהיה חייבת לפעול כדי לבסס לה בה מקום משפיע. לשון אחר, משהכיר ברויאר בכך שמדינה יהודית היא עובדה מוגמרת, טען כי יש להתחיל בדיעבד להתארגן למציאות של קיום יהודי במדינה לאומית יהודית שאינה תיאוקרטית. עם זאת, הקונפליקט היה אל נכון רחב ועמוק יותר – בין היתר בשל ההשקפות הרעיוניות השונות ששררו בהנהגת אגודת ישראל.

שש שנים לאחר כינוס הכנסיה, בשנת 1943, לאחר שבעקבות מלחמת העולם השנייה נוצר נתק כפוי בין היישוב בארץ ובין מנהיגי האגודה באירופה, פרסם ברויאר מקבץ מאמרים בשבועון הדרך, השופר האידיאולוגי של חברי אגודת ישראל ביישוב החדש. העיתוי: כינוס ועידה ארצית של אגודת ישראל בארץ ישראל.⁵⁸ זמן־מה אחר כך קובצו המאמרים בחוברת קטנה שכותרתה **עם התורה המאורגן**.⁵⁹ בסדרת מאמרים זו קרא ברויאר לאגודת ישראל לשנות את השיטה. הוא לא חתר תחת האידיאלים הגדולים שהציבה לעצמה אגודת ישראל; אדרבה, הוא חזר שוב ושוב על כך שהאידיאה היא נצחית, אבל בצוק העתים יש לבחון כיצד מממשים אותה במרחב המעשי. ליתר דיוק, איך היו הדברים צריכים להתרחש אילו אימצה אגודת ישראל את הרעיונות שלו מלכתחילה ומה אפשר לעשות עכשיו, כשהמצב כבר הגיע לחצי בדיעבד – איך מחזירים את הגלגל לאחור ומממשים הלכה למעשה את תפיסת 'עם התורה' בארץ ישראל.

בחוברת הנזכרת קרא ברויאר להקים מועצת גדולי תורה של ארץ ישראל, שסביבה תאגדו פעילי אגודת ישראל בארץ ישראל. עוד קרא לפעול לייסוד 'עם התורה המאורגן' במתכונת דומה ליישוב היהודי הציוני. יש לתת את הדעת שגם כאשר פנה ברויאר לאפיק מעשי הוסיף להסתמך על מועצת גדולי תורה. הדבר מתכתב עם תפיסתו הפילוסופית שהייסוד היהודי לביסוס הציבור היהודי הוא עקרון הציות. המטרה הייתה להגשים את מטרת המנדט באמצעות אגודת ישראל ולא באמצעות התנועה הציונית.

וכי כתוב במנדאט, שהבית הלאומי צריך להיות חילוני דוקא? [...] והנה אף פעם לא החליטה אג"י [אגודת ישראל] לקבל עליה [ה] את התפקיד הענקי ולהשתמש במנדאט, כדי להתחיל ולבנות לתורה את ביתה הלאומי בארצה. אף פעם לא נתבררה אצלה השאלה, האם המנדאט היא קריאת השם ב"ה [ברוך הוא] לעמו להכשיר את עצמו ואת ארצו לעתיד הגדול הנועד לשניהם בחד עליון. הסתפקה אג"י, כדי לצאת מן המבוכה, בסיסמה של מצות ישוב א"י, סיסמה בלי כל חזון היסטורי ומטאהיסטורי, סיסמה בלי כח ובלתי מעוף, סיסמה אשר היא למעלה מן הזמן ובלתי מסוגלת לגמרי, להלהיב את עם התורה ולעוררו לקרבנות נפשיים וכספיים יוצאים מן הכלל.⁶⁰

58 עוד על אופיו ודרכו של העיתון ראו: יוסף פונד, **מתווי דרכים: עיתונות אגודת ישראל**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תש"ע, עמ' 82-90.

59 יצחק ברויאר, **עם התורה המאורגן: להתחדשותה של אגו"י**, נצח, תל אביב תש"ד.

60 שם, עמ' 4.

ברויאר מעלה כאן רעיון דרמטי: המנדט לא ניתן לבריטניה כדי לסייע לתנועה הציונית אלא כדי לסייע לעם היהודי, ואם תתעורר אגודת ישראל בזמן יהיה מקום לבסס את המנדט, המבטיח הקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל, על חזונה של אגודת ישראל, כבסיס לקיום מצוות יישוב ארץ ישראל. ולמה דרמטי? הרי הראינו לעיל שברויאר התנגד בתוקף לריבונות המודרנית באשר היא, והנה הוא פונה לכיוון חדש לחלוטין: בהנחה שמדינה יהודית קום תקום – שהרי אומות העולם החליטו שתקום – על אגודת ישראל להיות מי שמקימה אותה, כדי שתהיה מדינה ששואבת את הלגיטימיות שלה מהתורה ולא רק מהכרה בין-לאומית. וכך הוא כותב:

כמו ש'כנסת ישראל' היסוד הארגוני של הבית החילוני, כן הקהילה הארצית האגודאית היסוד הארגוני של הבית התורתי. ועל הקהילה הארצית הזאת לקבל עליו[ה] את כל התפקידים הנחוצים לבנין הבית הלאומי של התורה השלטת. מוסדותיו[ה] הארגוניים: רבנות ראשית, ועד עם התורה, מועצת עם התורה, ואספת נבחרת עם התורה.⁶¹

ברויאר מציג הקבלה ברורה בין מוסדות האגודה למוסדות היישוב הציוני הקיים: כנסת ישראל, אספת הנבחרים והוועד הלאומי. שאיפתו הייתה אפוא להקים מערכות שלטון מקבילות לאלו שכבר היו קיימות ביישוב היהודי בארץ ישראל. אך תהום הייתה פעורה בין הוועד הלאומי הקיים ובין 'ועד עם התורה' שבחזונו של ברויאר: הוועד הלאומי של כנסת ישראל שאף לכוון אוטונומיה יהודית כדי לקדם עצמאות לאומית ולבסוף מדינה יהודית מודרנית, ואילו לקהילת עם התורה יהיו סניפים 'בכל הארץ, והקהילה תדאג לכשרות ולטהרת המשפחה ולחנוך ולכל שאר צרכי חיי התורה ע"י סניפי[ם] וע"י מוסדותיו[ה] העליונים'.⁶² התפקידים הראשונים שהועיד ברויאר להנהגת עם התורה המאורגן הם כשרות, מקוואות, חינוך ויתר צרכי חיי התורה. רק אחר כך היא תמלא תפקידים אחרים (תנו דעתכם לניסוח העמום): 'ולצרכי חיי התורה שייכים גם כל הענינים הכלכליים והסוציאליים של הבית הלאומי'.⁶³ בראש סדר הדברים עומדת אפוא הדאגה לעניינים הדתיים, ורק אחריה העניינים המעשיים. ורק בסעיפים הבאים הוא מפרט מעט:

בד בבד עם התעמולה השיטתית והאירגונית גם תעמולה בעד יסוד עתון יומי [...] נחוץ מאוד יסוד חברה בנקאית, קרובה לתנועה [...] נחוץ מאד לסדר תכנית מעשית יחד עם הנהלת ההסתדרות של פועלי אג"י כדי להגן על הפועלים שלנו [...] מובן מאליו שהשיטה החדשה אינה יכולה להתיאש מן ההתישבות.⁶⁴

בנוסף זה בולט כאמור סדר הדברים: ראשית יש לפעול לארגון חיי הדת ורק אחר כך להיבטים המעשיים של מדינה ריבונית. יתר על כן, ברויאר צועד כאן בדיוק באותה דרך

61 שם עמ' 11-12.

62 שם, עמ' 12.

63 שם.

64 שם.

שבה הלכה התנועה הציונית: תחילה יש לייסד עיתון – כפי שעשה הרצל עם הקמת העיתון *Die Welt* בשנת 1897 כשופר לרעיון הלאומיות שלו – קודם כינוס הקונגרס הציוני הראשון; לאחר מכן יש להקים בנק – כפי שהקימה התנועה הציונית את אוצר התיישבות היהודים כזרוע הכלכלית שלה כבר בקונגרס הציוני השני בשנת 1898. השלב השלישי הוא לסייע להסתדרות פועלי אגודת ישראל, המקבילה האגודאית להסתדרות העובדים העברים בארץ ישראל, שהוקמה ב-1920, ולקדם את התפיסה שההתיישבות העובדת היא ערך מכונן. ברויאר ביקש אפוא להעתיק את הפעולות שעשתה התנועה הציונית במשך מחצית המאה ולבנות יסודות מקבילים של 'עם התורה' כדי לכוון מדינה יהודית. עם זאת, יש כמה הבדלים מהותיים בולטים בין שתי המסגרות: האומה היהודית לא תשתתף כלל במדינת התורה. ישתתפו בה אך ורק 'היהודים המכירים בסמכות השלטונות של התורה על עם ישראל'.⁶⁵ זאת ועוד, בולט היעדר מוחלט של כל הנושא של כינון כוח צבאי, שהיה מיסודות היישוב היהודי ומה שמבדיל בין אוטונומיה למדינה.

בפסקה האחרונה של הפרק שכותרתו 'הלכה למעשה' כתב ברויאר: 'מה יהי [ה] היחס בין הבית הלאומי החילוני ובין הבית הלאומי התורתי? שאלה כזאת אינה מן החכמה. תתחילו לבנות את הבית הלאומי התורתי ואז תראו כי השם ב"ה [ברוך הוא] יתן עוז לעמו, והשם ב"ה יברך את עמו בשלום'.⁶⁶

ברויאר הציע אפוא תכנית מהפכנית: אגודת ישראל תאמץ את המנדט הבריטי, תבנה דגם מקביל לדגם של היישוב היהודי הקיים ותביא לידי מימושו של המנדט הבריטי על ידי אגודת ישראל ולא על ידי התנועה הציונית, או במקביל לה. מדובר בתכנית שונה בתכלית מן התכנית לכינונה של אוטונומיה יהודית במדינה ערבית. ראינו בראשית הדברים שהשאיפה המרכזית של ברויאר האידיאולוג לקיום יהודי מדיני עצמאי היא שישות כזאת תוכל לספק שירותי דת ללאום היהודי, וכאן הוא הניח שאפשר לממש שאיפה זו הלכה למעשה על ידי כינון מדינה בחסות המנדט. אין אפוא סתירה בין עמדתו העקרונית של ברויאר, המסתייגת לחלוטין מריבונות וממדינה במהותן המודרנית, ובין הצעתו לכוון ריבונות יהודית בארץ ישראל. לפי תפיסתו, מהותה של ריבונות יהודית איננה עצם הריבונות של הלאום היהודי על טריטוריה עצמאית אלא היכולת לקבץ את כלל הפרטים היהודים בארץ ישראל (המקום היחיד שאפשר לקיים בו את מכלול המצוות שיהודי חייב בהן) במדינה שהחוק הרשמי שלה יהיה חוק התורה. לשון אחר, מימוש חובת הציות לחוקי התורה יהיה הבסיס למדינת הלאום היהודי ומדינה זו לא תשאב את הריבונות שלה ממשפט העמים אלא מחוקי האל.

מערכת היחסים שבין המדינה התורתית שבחזונו למדינה הציונית שהלכה והתבססה באותם ימים נשארה אצל ברויאר נושא פתוח לחלוטין. והרי במפגש האחרון של מועצת גדולי התורה נסב הדיון כולו על יחסה של אגודת ישראל ליישוב הציוני. נראה כי בעצם

ש.ם 65

ש.ם 66

ביסוס מדינת התורה ראה ברויאר פתרון לנושא המרכזי שקרע את אגודת ישראל לשני מחנות כבר מיומה הראשון. את השאלה בדבר אופי היחסים שיתפתחו בין שתי הישויות הניח לעת עתה ללא תשובה.

בתכניות של 'עם התורה המאורגן' בולט בחסרונו נושא נוסף: מערכת היחסים בין היהודים ובין הערבים יושבי הארץ. נראה שהנושא, שעמד בלב השיח חמש שנים קודם, במהלך המרד הערבי, נעלם לחלוטין מן הדיון כשהתברר לברויאר שמדינה יהודית קום תקום – כך או אחרת. חסרונו של הנושא מעיד, מעל הכול, שלסוגיית היחס לערבים לא היה מקום חשוב בתפיסת העולם הלאומית של ברויאר. כשנאלץ להידרש לנושא מצא פתרון מעשי; ואולם כשפרס את משנתו הפוליטית המעשית למימוש החיים היהודיים הלאומיים בארץ ישראל והקמת 'עם התורה' לא נתן את דעתו כלל לתושביה הערבים של ארץ ישראל.

בשנותיו האחרונות ממש עשה ברויאר מאמצים פוליטיים באגודת ישראל כדי שתאמץ רשמית את התכנית שהציג, אך נכשל במאמציו. התכנית לא התקבלה על דעת מנהיגי אגודת ישראל העולמית. תקציבים מעטים ביותר הופנו מאגודת ישראל לפעילות בארץ ישראל ולברויאר לא הייתה אפשרות לבצע אפילו רפורמות קטנות מתוך תכניתו הגדולה.⁶⁷ השאיפה שאגודת ישראל תהיה חלופה לתנועה הציונית ותציע פתרון לאומי חלופי לא התממשה אפוא ואפילו לא אומצה כמטרה רשמית של אגודת ישראל.

בתקופה הנדונה היו כמה יזמות פרטיות של אנשים וקבוצות שתפיסת העולם שלהם הייתה שונה מהדרך המרכזית של התנועה הציונית. הם ייסדו תנועות או ארגונים וקיימו מגעים פוליטיים עם נציגים ושותפים מקרב תושביה הערבים של הארץ כדי להשפיע על אופיו של היישוב. אפשר לציין, למשל, את אנשי ברית שלום; את הרוויזיוניסטים; את עמרם בלוי (שעמד בראש נטורי קרתא בשנות המנדט) ורכש קרקעות מערבים באזור ירושלים;⁶⁸ ואת יעקב דה-האן, שקודם הירצחו בתחילת שנות העשרים רקם קשרים עם מנהיגי הממלכה ההאשמית הירדנית.⁶⁹ ברויאר, לעומת כל אלה, לא פעל לממש את רעיונותיו הלכה למעשה למרות המשנה הסדורה שהייתה בידיו ולמרות מעמדו הפוליטי הברור כנציג אגודת ישראל העולמית בארץ ישראל. נשאלת השאלה מדוע הניח ברויאר את רעיונותיו ברובד התיאורטי ולא פעל למימושם. לדעתי התשובה טמונה בתפיסת עולמו לגבי חובת הציות, שהצגתי בתחילת המאמר. בניגוד לאינטלקטואלים של ברית שלום או לקנאים בראשותו של עמרם בלוי, ברויאר ראה את עצמו כפוף למועצת גדולי התורה. לכן הפנה את כל כוחותיו לפעילות פוליטית בתוך אגודת ישראל ושם לא היסס גם לבקר את הנהגת המפלגה ולהציג עמדות לא מקובלות.⁷⁰ אך הוא לא פעל באופן עצמאי מחוץ

67 גבל, חרדים ואנשי מעשה, עמ' 67-72.

68 קפלן, עמרם בלוי, עמ' 127-171.

69 פרידמן, חברה ודת, עמ' 230-252.

70 ברויאר, דרכי, עמ' 168-187.

למסגרת הפוליטית שלו. באוטוביוגרפיה שלו, *דרכי*, כתב ברויאר שאי־קבלת המצע שלו באגודת ישראל גרמה לו ל'שברון לב'.⁷¹ נדמה שבעניין זה חש לעתים כי אינו מנהיג מאחר ש'עם התורה' שביקש לייצג כלל לא ניצב מאחוריו.

במארס 1946, שלוש שנים לאחר פרסום 'עם התורה המאורגן', העיד ברויאר לפני הוועדה האנגלו־אמריקנית, שהגיעה ארצה כדי לחפש פתרון לשאלת עתידה של ארץ ישראל ולבעיית פליטי השואה באירופה.⁷² בעדותו אמר ברויאר כי עם ישראל מאוחד בתביעה לעלייה חופשית ובעניין זה מצטרפת אגודת ישראל לתביעתה של התנועה הציונית:

באנו הנה כדי להפגין שעם ישראל מאוחד בתביעה לפתיחת שערי הארץ לעלית בניה מיד, מאוחד בתביעה להרחיב עד קצה גבול היכולת את כוח קליטתה הכלכלי ולכונן משטר פוליטי שיש בו ערובה לעליה חפשית ולפיתוח מתאים כח הקליטה של הארץ. תביעה זו אינה תביעה ציונית, אלא תביעת כל עם ישראל [...] יותר ממחצית מצוותיה אפשר לקיים רק בארצנו, וזה אלפיים שנה אין מקיימים אותן [...] מטרתנו היא משטר מדיני שיבטיח לנו עליה חופשית ופיתוח הארץ. השופט איידלוט: אבל אתם מתבדלים מתביעת הסוכנות היהודית להקמת מדינה יהודית לאומית?

ברויאר: כבר אמרתי, מטרתנו היא משטר פוליטי הנותן ערובה לעליה חופשית ולפיתוח הארץ [...] בשבילנו אין המדינה, מטרה לעצמה. כן מכחישים אנו את עקרון הסובריניות משום שאנו מאמינים, לפי מסורתנו, כי הסובריניות היא שורש הרע בעולם ושורש כל המלחמות בין העמים הסובריניים. אנו סבורים כי הצדק צריך להכריע ביחסים בין העמים, הצדק האובייקטיבי [...] משאלתנו היא שבארצנו תהיה ראשית שלטונם של החוק והצדק בין שתי האומות [...] לא מי שבידו הכח הוא קובע החוק, אלא החוק קובע למי הרשות להשתמש בכוח ולשם מה.⁷³

בימים אלו שלאחר מלחמת העולם השנייה והשואה תבע ברויאר מהוועדה לעשות צדק: להכריע של מי הזכות החוקית על ארץ ישראל ולתת בידו את הסמכויות הדרושות להוציא לפועל את הצדק.⁷⁴ נאמן לתפיסתו שלרביבנות המודרנית אין מקום בלאומיות היהודית חזר

71 שם, עמ' 169.

72 Ritchie Ovendale, *Britain, the United States, and the End of the Palestine Mandate, 1942-1948*, Royal Historical Society, London 1989, pp. 106-140

73 קרליבך, *ועדת החקירה האנגלו־אמריקנית לענייני ארץ־ישראל*, ב, עמ' 372.

74 רבקה הורביץ רואה בעדות זו השלמה עם הציונות ולדעתי קריאתה שגויה. היא שגתה בפרשנות ההקשר שבו נאמרו הדברים והתייחסה באופן סלקטיבי רק ליסודות הרעיוניים של ברויאר; היא לא נתנה את הדעת לפער בין כתביו ההגותיים לכתביו המעשיים, פער שעומד במרכז מאמר זה. הורביץ מזכירה דו־שיח בין בן־גוריון לברויאר בשנת 1946, שבו הצהיר ברויאר שיתמוך בהקמת מדינה, אולם היא איננה מביאה סימוכין לשיחה כזו. קביעתה של הורביץ לוקה בין היתר בערבוב, מודע בחלקו, בין היכרותה האישית של הכותבת עם מושא המחקר ובין התייעוד ההיסטורי. ראו: הורביץ, 'גלות וגאולה במשנתו של יצחק ברויאר', עמ' 300; הנ"ל, 'תאוקרטיה בארץ ישראל', עמ' 362.

ברויאר לדברים שכתב בדער איזראעליט עשר שנים קודם לכן. ברויאר השליך את יהבו על עשיית צדק בידי האומות בכלל ובריטניה בפרט ובכך ניתן לראות שוב קרבה ברורה בינו ובין זאב ז'בוטינסקי. עד יומו האחרון האמין ז'בוטינסקי שניתן לממש את הלאומיות היהודית רק על ידי שיתוף פעולה עם ממשלת בריטניה ומכוחם של אינטרסים משותפים.⁷⁵ בנקודת זמן היסטורית זו, שבה מוסכמות רבות עמדו למבחן מחודש, היה יכול ברויאר להשמיע לוועדה (שלא הייתה שונה הרבה מקודמתה) רעיונות שרק עשור קודם לכן היו שמים אותו ללעג.

סיכום

לסיכום אשרטט את מהלך הדברים על ציר הזמן. בראשית שנת 1936, לאחר ביקורו הפוליטי הראשון בארץ ישראל, כתב ברויאר על שני העמים היושבים בארץ בחוברת שפרסה את עיקרי משנתו בדבר תפקידה ועתידה של הסתדרות פועלי אגודת ישראל. כעבור כחצי שנה, באוקטובר 1936, בכתבה בעיתון היהודי-גרמני דער איזראעליט, שלל שלילה מוחלטת כל ריבונות לאומית שהיא – ובהקשר הנדון, הכוונה לריבונות הפלסטינית והיהודית כאחד; ברובד הגלוי שלל ברויאר את הריבונות מן היסוד כדי להשכין שלום בין העמים, וברובד הסמוי עיקר וסנדל את מימוש הלאומיות היהודית בדרכה של התנועה הציונית. נזכיר שגם בעדותו לפני ועדת פיל בדצמבר 1936 דבק ברויאר בשלילת הציונות, אך לא הציג את פתרונו הרדיקלי מכמה טעמים: ייתכן שמתוך אחריות לציבור שייצג, ואפשר שחשש מכך שיוזוהה עם השומר הצעיר, שהציג לפני הוועדה רעיון דומה, ויניחו שהוא משתף פעולה עם נציגי התנועה הציונית.

המפנה ביחסו של ברויאר לציונות התרחש בשיחה פנימית בהנהגת אגודת ישראל בכנסייה הגדולה במריאנבד באוגוסט 1937. ברויאר הכריז שם בגלוי לפני הנהגת אגודת ישראל שיש לקבל את הרעיון שמדינה יהודית קום תקום; יש להפנים את הרעיון הזה ולפעול לאורו. ההכרזה קוממה נגדו את אנשי אגודת ישראל באירופה. הם ראו בה סטייה מדרכה של התנועה, שעדיין הייתה נתונה בשיח האורתודוקסי שהתבסס במאה ה-19 בדבר הסכנה הגדולה הטמונה בעצם העלייה ארצה – מאחר שהציונות מקלקלת את בני הנוער, כפי שטען רוזנהיים.

בשנת 1943 פרסם ברויאר את החיבור 'עם התורה המאורגן'. בחיבור זה ניסה, באופן פתלתל ביותר, לחבר בין התנגדותו העקרונית לריבונות באשר היא ובין המציאות שהלכה ונרקמה סביבו: מדינה יהודית המוקמת והולכת והיא חילונית ופועלית באופייה. על רקע זה שרטט קווי מתאר שעל אגודת ישראל לאמץ כדי שתיוסד מדינה יהודית בעלת אופי שיתאים לרוח התורה. בערוב ימיו, במארס 1946, חזר ברויאר בעדותו לפני הוועדה

75 אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 215.

האנגלו-אמריקנית על העיקרון של שלילת הריבונות, אך קרא לעלייה גדולה לארץ ישראל. בחינת יחסו של ברויאר אל המונח ריבונות ('סוברניות' בלשוננו) כבסיס לתפיסתו לגבי הסכסוך הערבי-יהודי בארץ ישראל מאפשרת לנו להבין בבהירות רבה את הפער שהיה בו בין איש המעשה לאיש ההגות. בתקופה הנדונה פעל ברויאר במישורים רבים נוספים במרחב האגודאי בארץ ישראל, אבל בתחום זה היה הפער בולט במיוחד. נפרט: התפיסה ההגותית שלו שללה כל ריבונות שהיא ודרשה מהעם היהודי ציות מוחלט לתורה כספר החוקים המכונן את הלאומיות היהודית; ואילו ברויאר כמנהיג הסתכל במבט מציאותי על המתרחש במרחב היהודי וראה שמתחוללים בו שינויים מרחיקי לכת וביקש לפעול במציאות המשתנה ועם זאת להישאר נאמן לרעיונותיו.

לרעיונותיו של ברויאר בנוגע לפתרון הסכסוך היו מקבילות בתפיסות של ז'בוטינסקי, ברית שלום והאורתודוקסיה הקנאית בירושלים, שלוש קבוצות שוליים שייצגו את קצווי המחשבה הפוליטית ביישוב באותן שנים: הימין שבשולי הרעיון הציוני, למרות פרישתו מהסתדרות הציונית, השמאל שבשולי התנועה הציונית והחרדיות הלא-ציונית. שלוש קבוצות השוליים הללו גיבשו תפיסת עולם ברורה בנוגע לערבים תושבי הארץ ותפיסה זו הייתה מנוגדת לתפיסה הציונית המרכזית, שנציגיה היו בן-גוריון וייצמן. השניים זגזגו בתקופה הנדונה בין שלילה מוחלטת של הלאומיות הערבית לדגמים פוליטיים שתלויים בשותפות בין-לאומית.⁷⁶ לדעתי נבע חלק ניכר מן המוטיבציה של שלוש הקבוצות הנזכרות להציע פתרונות לנושא הערבי ממעמדם של המציעים: הם עצמם השתייכו לפריפריה החברתית ולא יכלו להתעלם מן האחר, המתקיים בשולי החברה. אין לדחות על הסף בהקשר הנדון גם את רצונם להתנגח, אגב ניסוח העניין, עם הממסד. כך או כך, אין ספק שהשיח בנושא, כחלק משיח הפריפריה החברתית של היישוב, חיבר באופן אירוני בין הקצוות הפוליטיים הקיצוניים ביישוב.

איש מקרב מי שעסקו ברעיונות המהפכניים של קיום דו-לאומי לא הצליח ליצור תנועה חברתית ממשית שתפעל ליישומה של האידיאולוגיה שלהם. יתר על כן, בשל היעדר שיתוף פעולה ממשי עם הרעיונות הללו מן הצד הערבי התנהל הדיון בעיקר במרחב התיאורטי ולא במרחב המעשי. כך היה גם אצל בובר, מאגנס ויתר חברי ברית שלום, שהשתייכו לאליטה האינטלקטואלית; כך היה במידה מסוימת גם אצל ברויאר, ז'בוטינסקי וחבריהם – תיאורטיקנים, פובליציסטים, הוגי דעות, אקדמאים ויוצרים. מבחינה זו הם נבדלו מהותית ממנהיגי התנועה הציונית ובראשם וייצמן ובן-גוריון, שנדרשו להנהיג בפועל את היישוב ולהציע פתרונות מעשיים. המחקר כבר עמד על הקשר שבין ז'בוטינסקי לבובר,⁷⁷ ודומה שהוספת דמותו וחזונו של ברויאר לניתוח התפיסות הרעיוניות שהתקיימו בשולי השיח הציוני משלימה את התמונה ההיסטורית.

76 הלר, 'עמדותיהם של בן-גוריון, וייצמן וז'בוטינסקי בשאלה הערבית', עמ' 203-240.

77 שלום רצבי, 'גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וז'בוטינסקי: דיון משווה', בתוך: בראלי וגינוסר (עורכים), **איש בסער**, עמ' 121-157.

עם זאת, נוכחנו שגם אצל ברויאר יש פער ניכר בין הכתבים ההגותיים לכתבים המעשיים. כיצד ניישב אפוא בין קריאתו לשאוף לשיבה לארץ ישראל לדרישתו לכונן את אגודת ישראל בגלות? בין התנגדותו לריבונות כרעיון ומיאונו לראות בה מפתח לפתרון הסכסוך ובין השאיפה שאגודת ישראל תהיה הגורם שיממש את המנדט הבריטי? בין ההתנגדות ללאומיות יהודית-חילונית שאינה שואבת את סמכותה מהתורה ומחובת הציות ובין תכנית המסודרת של 'עם התורה המאורגן'? כאיש הגות, ברויאר קיצוני ועקיב מאוד: לאומיות יהודית פסולה בעיניו; הציונות מעמידה בראש מעייניה הקמת מדינה לעם היהודי בארץ ישראל, ואילו ברויאר רואה במדינה קודם כול כלי שמאפשר לפרט לקיים את חוק התורה, לממש את חובת הציות.

אך במהלך השנים התרחשה כאמור תזוזה אצל ברויאר, הן בהכרת המציאות הסובבת והן בהכרה בדיעבד בכך שמדינה יהודית עתידה לקום ולהתקיים – והדבר מחייב התמודדות מעשית עם קיומה. מיד לאחר השואה, למשל, תבע ברויאר קודם כול עלייה חופשית לכל יהודי, ובכך הצטרף קבל עם ועדה לתביעת התנועה הציונית. עם זאת, הוא המשיך לבדל את עצמו מהתנועה הציונית כשחברי הוועדה האנגלו-אמריקנית לחצו עליו בנושא הריבונות משום שבעיניו מדינה או קיום עצמאי ריבוני הם מכשיר פוליטי ולא ערך כשהוא לעצמו. על פי השקפתו, אם נגזר עלינו לקבל את הקיום הסוברני, הוא חייב להיות בעל אופי תורני; מטרתו הראשית צריכה להיות לאפשר לכל יהודי לחיות בארץ ישראל ולקיים בה את מצוות התורה.

גם בהצהרותיו לפני הוועדה האנגלו-אמריקנית נשאר ברויאר נאמן למסרים של אגודת ישראל העולמית, שב-1944 הכריזה שיש לראות בארץ ישראל את המרכז החשוב ביותר לשיקום העם היהודי. דווקא על רקע ההתקרבות של אגודת ישראל לתנועה הציונית, בשלהי מלחמת העולם השנייה ובעקבות השואה,⁷⁸ יש לשים לב לדקויות בדבריו של ברויאר, שעל אף הקרבה המחשבתית דואג להדגיש בתשובותיו לוועדה גם את נקודות המחלוקת.

הפעם היחידה שברויאר אמר דברים נחרצים וברורים על קבלת קיומה של מדינה יהודית-ציונית הייתה במסגרת סגורה והוא לא ציפה שדבריו יצוטטו. ביתר הדברים ניסה ברויאר להלך על חבל דק שגישר בין תפיסתו העקרונית ובין ראיית המציאות וההבנה כי מדינה יהודית קום תקום; בין שאיפתו לפעול למען ארץ ישראל ובין אמונתו העקרונית ב'עיקרון הפרנקפורט' – עקרון הפרישה, הדורש העמדת חלופה אורתודוקסית לקהילה שאינה פועלת ברוח התורה.

ברויאר חי בתקופה שהתחוללו בה שינויים מרחיקי לכת במבנים החברתיים של העם היהודי. השואה חצתה את חיי האומה לשניים ולא כל מה שהתאים לימים שקדמו למלחמת העולם השנייה עמד במבחן הזמן לאחריה. גם ברויאר, על אף התנגדותו הנחרצת לציונות

78 חיים שלם, עת לעשות להצלת ישראל: אגודת ישראל בארץ ישראל לנוכח השואה 1942-1945, אוניברסיטת בן-גוריון, באר שבע תשס"ז, עמ' 301.

ולכל מה שהיא מייצגת, הבין בערוב ימיו שיש לחבור לדרישת התנועה הציונית לעלייה חופשית. זה היה בעיניו המענה הנכון לניצולי השואה באותה עת, כפי שהחליט גם הוועד הפועל של אגודת ישראל כבר בשלהי 1944⁷⁹ – ולפיכך הכריזו זאת מעל במות העולם כולו. בוועדת פיל בשנת 1936 שלל שלילה מוחלטת את שאיפותיה של התנועה הציונית, אך לאחר השואה, לפני הוועדה האנגלו-אמריקנית, לא התנגד לקיומה של מדינה שאינה תיאוקרטיה; נאמן להחלטתה של אגודת ישראל העולמית תבע אפוא עלייה יהודית חופשית לארץ ישראל. יש רגעים שבהם צריך להתפשר – עמדה שאינה מובנת מאליה אצל אדם כל כך אידיאולוגי – והפשרה המרכזית של ברויאר הייתה חיזוקה של הדרישה הציונית. אך גם בטרם פורענות, בדלתיים סגורות, באוזני מי שראה בהם שותפים לדרך, ביקש ברויאר להודות שמדינה ציונית יהודית עתידה לקום ואסור לאגודת ישראל להתעלם מן המציאות הזאת על אף העמדה העקרונית השוללת את סיום הגלות. קולו לא נשמע.

לסיכום, על אף היותו איש הגות וספר ראה ברויאר נכוחה את המציאות סביבו והבין אותה היטב. הוא ביקש למצוא במרחב האידיאולוגי שלו כלים שיסייעו לו להתמודד עם המציאות הזאת ועבר משלילה מוחלטת של ריבונות באשר היא לקבלה בדיעבד של המציאות במרחב האגודאי ובמסגרת הנורמות האורתודוקסיות המקובלות. ואולם קולו נשאר קול יחיד בהנהגת אגודת ישראל.

ברויאר מייצג בבירור תופעה מוכרת וידועה שמאפיינת את האורתודוקסיה כולה, או שמא נאמר את המלכוד המובהק שבו נתונה האורתודוקסיה כולה: תודעת ההמשכיות העצמית לעומת ההבניה החברתית המודרנית. בפתח הקובץ **אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים** כתב אביעזר רביצקי:

המוסכמה המקובלת במחקר איננה מתירה לנו לפרש את האורתודוקסייה ולהעריך אותה לפי תפיסתם העצמית של בניה. היא מייחסת לה תודעה כוזבת. אמנם האורתודוקסייה מציגה עצמה בתור המשך ישיר ובלתי מופרע של המסורת הדתית, אך לדעת ההיסטוריון אין זו אלא תפיסה סובייקטיבית, תדמית פיקטיבית: היא מתעלמת מן העובדה, שהיהודי המסורתי בן זמננו נדרש להגיב, להצדיק, לבחור ביודעין, לדחות חלופות אחרות, היינו לחיות בתוך המציאות המודרנית למרות שלילתה המוצהרת.⁸⁰

ברויאר מייצג את התמה הזאת בכל הרבדים של פעילותו וכתיבתו. מעל הכול ראה את עצמו ממשיך דרכו של סבו, בעיקר בעקרונות העל (כפי שהגדיר זאת בנימין בראון) ופחות בפרקטיקה הפוליטית. הוא ניסה לגבש תכנית שתוכל לשמש דגם לבניין של ארץ תורתית, אך למעשה נדרש לפרקטיקות שכבר ננקטו בידי התנועה הציונית. הוא סירב להכיר בצורך בסוברניות יהודית עצמאית והאמין שכך יפתור את הסכסוך הערבי-יהודי, אך פעל בתוך

79 ש.ם.

80 אביעזר רביצקי, 'מבוא: על גבולה של האורתודוקסיה', בתוך: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרויגר (עורכים), **אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים**, מאגנס, ירושלים תשס"ו, עמ' 5.

אגודת ישראל למען הכרה בלאומיות היהודית ולמען שיתוף פעולה של אגודת ישראל אתה. ברויאר היה נאמן להחלטות מועצת גדולי התורה ואגודת ישראל העולמית וקיבל את חובת הצייות, אך עלה בשלב מוקדם יחסית לארץ ישראל ופעל להגביר את פעילות האגודה בארץ.

לכאורה דומה שהסבך שפעל בו ברויאר הוא הסבך שבו פעלה האורתודוקסיה כולה, עם זאת יש לתת את הדעת גם לאיש עצמו. ברויאר היה ללא ספק הוגה דעות מרתק ומסקרן, ויעיד על כך היקף המחקר העוסק בהגותו של האיש, שלא הצליח להעמיד תלמידים או תנועה חברתית שתמשיך את דרכו.⁸¹ עם זאת, הוא לא נשאר בד' אמותיו של בית המדרש אלא היה שותף – מתוקף מעמדו ומשפחתו – להנהגה המעשית של אגודת ישראל: הוא היה נשיא הסתדרות פועלי אגודת ישראל בארץ ישראל, משפטן וחבר ההנהלה העולמית של אגודת ישראל. כאן נוצר אצלו פער גדול; אידיאולוגים אינם נדרשים בדרך כלל לתת דין וחשבון מעשי. אידיאולוגים גדולים משלהי המאה ה-19 וראשית המאה ה-20 ניסחו לא אחת רעיונות גדולים, אך רק מעטים נדרשו גם למצוא פרשנות מעשית לרעיונותיהם – המבצעים בשטח הם אלו שנדרשו לתת אותה. ברויאר היה איש של שני קצוות: הוא ניסח רעיונות גדולים, אך המציאות הטילה עליו להיות גם המנהיג הפוליטי שצריך להוציא אל הפועל את רעיונותיו. וכאן, במודע או שלא במודע, נוצר הפער: האם האידיאולוגיה הגדולה תהיה בת-מימוש? בשאלה זו נבחן כל מנהיג פוליטי, ובמקרה של ברויאר – הוגה דעות שניסח רעיונות גדולים – השאלה מתעצמת פי כמה. נדמה שכעת אפשר לומר שלפחות בסוגיית היחס לארץ ישראל ולסכסוך בין ערבים ליהודים בארץ ישראל ניצח הפרגמטיסט הפוליטי את איש הרוח, וברויאר מצא את הדרך לנווט את דרכו כמנהיג פוליטי.

81 לדיון בנוגע להיעדר תלמידים כסיבה המרכזית להתעניינות הציבורית הדלה בהשקפתו ראו: הורביץ, 'תאוקרטיה בארץ ישראל', עמ' 359.