

# התיאולוגיה הציונית של אליעזר ברקוביץ

## דוד חזוני

הודים רבים ברחבי העולם נמנים עם תומכיה הפעילים ביותר של ישראל; ועם זאת, נדמה שתמיכתם במדינה אינה פועל יוצא של אמונתם היהודית דווקא, אלא של דאגתם לשלום אחיהם. היהודים נרדפו במשך מאות רבות, הם טוענים, ומדינת ישראל היא הפתרון למצוקתם. עמדה רווחת זו נשענת על בסיס מוסרי מוצק כמו גם על ניסיון היסטורי טרגי בן אלפי שנים. אולם היא מותירה שאלה עקרונית אחת ללא מענה הולם: האם גם ליהדות – ולא רק ליהודים – יש צורך במדינה ריבונית? או במילים אחרות, האם אפשר לראות בציונות עצמה היבט מהותי, הכרחי, של האמונה היהודית? חוסר הבהירות בנוגע לעמדתה של היהדות בשאלת המדינה היהודית בולט במיוחד על רקע הדברים שכתבו כמה מן התיאולוגים היהודים הגדולים בתגובה לעליית התנועה הציונית בסוף המאה התשע-עשרה. מנהיגי התנועה הרפורמית, למשל, התנגדו לרעיון של הקמת מדינת לאום יהודית, וטענו במשך שנים שהציונות סותרת מעצם טבעה את הייעוד המוסרי האוניברסלי של היהדות.<sup>1</sup> ההסתייגות מן הציונות רווחה גם בקרב הוגי הדעות האורתודוקסיים. הלאומיות היהודית המודרנית נתפסה בעיניהם כפגיעה צורבת באידיאל המשיחי, שלפיו האל – ולא החלוצים החילוניים – הוא שיגאל את ישראל באחרית הימים.

---

הרבה השתנה, כמובן, עם עליית המפלגה הנאצית, התרחשות השואה והקמת מדינת ישראל. התנועה הרפורמית זנחה את התנגדותה לציונות, וכמוה נהג גם רובו המכריע של הזרם האורתודוקסי באמריקה ובאירופה. ובכל זאת, אף שהתיאולוגים היהודים המשתייכים לזרמים הללו החלו לגלות יחס חדש, חיובי בעיקרו, כלפי המדינה היהודית, היא לא תפסה מקום מרכזי בין תחומי העניין שהעסיקו אותם ולא חוללה שינוי של ממש בהבנתם את יסודות היהדות. הרב יוסף דב סולובייצ'יק, למשל, הוגה הדעות הבולט ביותר של האורתודוקסיה המודרנית בצפון אמריקה, נתן אמנם תוקף רוחני להקמתה של מדינת ישראל, ואף כינה אותה "דפיקה אלוהית בדלת"<sup>2</sup>, אך הוא עצמו בחר להישאר בארצות-הברית, ואת עיקר מאמציו הפילוסופיים הוסיף ליחד לניתוח אורחות חייו של הפרט על פי ההלכה. התיאולוג הרפורמי יוג'ין בורוביץ הביע אף הוא התלהבות ממדינת ישראל, וקרא לה לסייע ליהודים "לקדש את הקיום החברתי" שלהם באופן שהגלות אינה מאפשרת, אבל הוא המשיך להקדיש את עיוניו התיאולוגיים לדיון בהתפתחות "העצמיות היהודית" – אתגר שהתמודדות הטובה ביותר עימו נעשית, לדעתו, בגולה.<sup>3</sup>

הציונות הדתית גילתה, כמובן, עניין רב יותר בהיבטים הדתיים של הריבונות היהודית. ועם זאת, גם זרם זה, על פלגיו השונים, לא הצליח בדרך כלל להציע תפיסה מגובשת שיהא בכוחה להסביר את מקומה של המדינה בתוך מכלול ערכי היהדות, ולתת לה גיבוי פילוסופי מוצק. אנשי תנועת 'המזרחי', דוגמת הרב יצחק יעקב ריינס, ראו במדינה כורח עליון, וסברו שתפקידה העיקרי והמיידני הוא הגנה על חייהם של היהודים ועל האינטרסים החומריים שלהם. תנועה זו שמה לה למטרה לתרגם את הציונות המודרנית למונחים דתיים, וליצור סביבה שתאפשר ליהודים דתיים ליטול חלק במפעל הציוני. ואולם, אף שהיא לא זנחה את הסמלים ואת עולם המושגים הדתי, נטתה תנועת 'המזרחי' להדגיש את השיקול המעשי ולא את זה התיאורטי, ולעתים גם הסתייגה ממש מניסיונות לתת לריבונות היהודית משמעות תיאולוגית.<sup>4</sup> מן הצד האחר, התנועה שהתגבשה באמצע המאה העשרים סביב רעיונותיהם של הרב אברהם יצחק הכהן קוק ובנו הרב צבי יהודה קוק, אימצה פריזמה אסכטולוגית להבנת אירועי התקופה: הצלחתה של הציונות בהקמת מדינת ישראל נתפסה בעיניה כ"אחלתא דגאולה", תהליך שיש להחישו באמצעות בניין הארץ ויישובה. תנועה זו הציעה אמנם תיאולוגיה בעלת בסיס תיאורטי עמוק יותר מזה של 'המזרחי', אך צביונה המיוחד, התבססותה על תקוות משיחיות ועל הסמכות

---

הרבנית, הרחיקו אותה במידה רבה מכל דיון פילוסופי המנסה להסביר לציבור הרחב את מקומה של המדינה היהודית במסגרת היהדות.

מן האמור לעיל מתברר שקיים נתק ראוי לציון בין הפילוסופיה היהודית של העת האחרונה ובין המחויבות הציונית המאפיינת חלקים נרחבים של העם היהודי. אף שמדינת ישראל ניצבת היום במוקד סדר היום הציבורי של העולם היהודי, ובמובנים מסוימים אפשר לראות בה את אחד הגורמים היחידים שסביבו מתלכד רוב העם, מוסיפים הוגים יהודים, אורתודוקסים ולא-אורתודוקסים כאחד, לעסוק בעיקר בשאלות הנוגעות לאמונתו ולמעשיו של הפרט, או לדבוק בנוסחאות מקובלות שאינן מתעמתות עם השאלות הנוקבות שמציבה הפילוסופיה הכללית. יהודים רבים בארץ ובעולם מוסיפים לאהוב את מדינת ישראל, אך כאשר יישאלו האם היהדות זקוקה למדינה ריבונית ומדוע, רבים מהם ימשכו בכתפיהם או ישובו לדוש בצרכיו הדוחקים של העם ובהיסטוריה שלו.

לנוכח חסר זה בפילוסופיה יהודית-ציונית, עלינו לייחס משמעות מיוחדת לתפיסת הלאומיות שפיתח הוגה הדעות אליעזר ברקוביץ (1908-1992).<sup>5</sup> לטענת ברקוביץ, הפילוסופים המודרניים של היהדות לא עמדו על מלוא חשיבותו של עקרון הריבונות במחשבה המקראית ובמסורת התלמודית. בהשפעת הוגי הנאורות, כמו עמנואל קאנט, נטו רובם לראות עיקרון זה כעניין משני, לכל היותר, לעומת המסר המוסרי של היהדות. ברקוביץ, לעומת זאת, הציע גישה פילוסופית שראתה בכינונה של ישות מדינית ריבונית ובשמירה עליה חלק מהותי מעצם הגשמתו של המוסר היהודי. לדעתו, היהדות מציעה תפיסה אתית מיוחדת במינה, המייעדת לקהילות ולאומות תפקיד מכריע בקביעת מוסריותם של בני האדם. כתוצאה מכך, היא מייחסת לקולקטיב היהודי תפקיד חיוני במערכת המוסרית שלה – תפקיד שביטוי החשוב ביותר הוא רעיון הריבונות המדינית. ההתפתחות האתית של המין האנושי זקוקה לדוגמה חיה, לא רק ברמת הפרט אלא גם ברמת הקולקטיב.

לכן, על פי תפיסתו של ברקוביץ, גלות העם היהודי מארצו בראשית העידן הנוצרי לא הייתה רק אירוע טרגי מבחינה פיזית או פוליטית; גלות זו הייתה בבחינת אסון ליהדות עצמה, ששוב לא הייתה מסוגלת להגשים את מטרתה העיקרית – יצירתו של "גוי קדוש", עם-מופת, במדינה ריבונית משל עצמו. לאחר חיסולם של החיים הלאומיים היהודיים בארץ ישראל במאה השנייה לספירה נכנסה היהדות לתקופה של קיפאון, שבמהלכה יבשו מעיינות היצירה שלה ויכולתה להתאים את עצמה לשינויי העתים הלכה ודעכה. כך קרה שעם

---

בואו של העידן המודרני לא היו שומרי המסורת ערוכים להתמודד עם החזון החלופי שהביאו עימן רוחות הזמן. בעיני ברקוביץ, היכולת לכונן מחדש את המדינה היהודית בזמננו אינה מסמנת דווקא את תחילתו של התהליך המשיחי ואינה מסתכמת רק באפשרות להגן על שלמות חייהם של היהודים מפני שרירות לבן של אומות העולם – הישג חשוב כשלעצמו. עיקר חשיבותה של המדינה נעוץ בכך שהיא מייצגת את היכולת לבנות מחדש את היהדות בתנאים של ריבונות. "יצירתו של גוף קולקטיבי יהודי אוטונומי", כתב ברקוביץ חמש שנים לפני הקמת מדינת ישראל, "היא תנאי הכרחי להתחדשות הדת והתרבות היהודית. בלעדיו לא תוכל היהדות להתפתח הלאה; בלעדיו יהיה קשה להציל את היהדות בנסיבות הקיימות".<sup>6</sup>

היהדות, אומר אפוא ברקוביץ, אכן זקוקה לצינונות – זקוקה לה עד מאוד. טענה זו ממקמת את ברקוביץ בין הפילוסופים היהודים הספורים של המאה העשרים שראו ביהדות וביצינונות שני גורמים הקשורים זה בזה קשר בל יינתק, חלק ממכלול אחד. ובקרב מיעוט זה, השקפתו של ברקוביץ היא אולי המפותחת ביותר מבחינה פילוסופית, והיא מציגה טיעונים סדורים נגד הגישות ההפוכות במחשבה היהודית ובהגות הכללית.

במאמר זה אבקש לבחון את הפילוסופיה הצינונית של ברקוביץ, תוך התמקדות בשלוש מטענותיו. על פי הטענה הראשונה, זהותם הקולקטיבית של היהודים איננה רק עובדה היסטורית כי אם תנאי הכרחי להגשמת החזון המוסרי של היהדות; הטענה השנייה מתרגמת את מקומו המרכזי של הקולקטיב לדרישה לריבונות מדינית, שאינה רק פרי זמננו אנו אלא מהווה חלק קבוע מן המסורת היהודית; ולבסוף, הטענה השלישית מסיקה מן ההיסטוריה של עם ישראל כי מדינה יהודית היא תנאי מוקדם להצלחתה ואפילו להישרדותה של היהדות בעידן המודרני. כל הטענות הללו מרכיבים יחדיו עמדה קוהרנטית רבת-עוצמה, המעניקה למדינה יהודית מעמד מרכזי בפילוסופיה של היהדות.

## ב

לא בכדי נוטה הפילוסופיה היהודית המודרנית להפריד את השיח המוסרי מן הדיון בזהות הקולקטיבית. לפי הגישה הרווחת, שורר מתח בלתי נמנע בין תורת המוסר, שהמחשבה המערבית רואה בה תוצר אוניברסלי של התבונה, ובין צורכיהם ושאיפותיהם של הקולקטיבים האנושיים, שעל פי התפיסה המקובלת מניעים אותם אינטרסים אנוכיים ורגשות לא-רציונליים. ואולם, בעיני ברקוביץ קיימת זיקה פילוסופית ברורה בין המוסר ובין חיי הקהילה. לא זו בלבד שהדרישות המוסריות של היהדות מופנות לקהילה בכללה ולא רק לפרטים החיים במסגרתה; המוסר עצמו תלוי בקולקטיב. לפי גישה זו, העם היהודי, כגוף קיבוצי, הוא רכיב מרכזי של המוסריות היהודית.

כדי להבין נקודה זו עלינו לחזור ולהזכיר את הדברים שכתב ברקוביץ על מהות המוסר ביהדות. במאמר בעניין זה שפורסם בעבר בחכ"ח, טענתי כי הדרך שבה הבין ברקוביץ את המוסר היהודי עשויה להוות חלופה לגישת הזרם המרכזי במחשבה המערבית.<sup>7</sup> רבים מן הפילוסופים הבולטים של הזרם הזה שמו את הדגש על טוהר כוונותיו של האדם ועל הצורך לציית לכללי מוסר מופשטים, אך ברקוביץ, לעומתם, ראה ביהדות מערכת המתמקדת דווקא ביעילותה של הפעילות האנושית בהיסטוריה. וכך כתב בספרו אלוהים. אדם והיסטוריה:

היהדות איננה דת "אידיאליסטית" או "רוחנית", כי אם דת אנושית. זוהי דת הפונה לאדם בכללו. היא מבקשת לחבר את החיים אל האל במלואם. משום כך, יותר משהיא דת של עקרונות ושל אמונה היא בראש ובראשונה דת של מעשים. את האינטלקט או את הנפש מספקת, אולי, האמונה; אך האדם השלם יכול לשרת את האל רק באמצעות המעשה... אלא שעל מנת להתקיים, על המעשה להיות אפקטיבי; ועל כן הוא חייב להתקיים במקום שאליו שייך האדם – בעולם, בהיסטוריה.<sup>8</sup>

אמת המידה המוסרית של היהדות, לדברי ברקוביץ, איננה מכלול שיטתי של עקרונות ואמונות, אלא התוצאות של מעשינו הממשיים והשלכותיהן על אופי החברה שבה אנו חיים.

---

מגישה זו נובעות שתי מסקנות חשובות. מסקנה אחת, אשר נידונה ביתר פירוט במאמר הקודם, נוגעת לחינוך המוסרי הנאות: אם המוסר עוסק בתוצאות ולא בכוונות, הדרך שבה יש לחנך להתנהגות מוסרית חייבת להיות דומה לדרך שבה נלמדים כישורים אחרים הנמדדים על פי תוצאותיהם – לא על ידי אינדוקטרינציה כי אם באמצעות חיקוי ודוגמה אישית. לפיכך, הנחלת המוסריות לאחרים תלויה במידה רבה בנכונותנו להקדיש את חיינו ליצירתו של סדר מוסרי נעלה וליישומו, תוך שאנו הופכים את עצמנו בכך למופת של התנהגות מוסרית.<sup>9</sup>

מסקנה אחרת, שעיקר דיוננו להלן יתמקד בה, היא הצורך להעמיד בספק את האינדיבידואליזם הקיצוני שעליו מבוסס הזרם המרכזי של המחשבה המוסרית בת־זמננו. בעקבות קאנט, רוב הפילוסופים המודרניים מעריכים את מוסריותו של מעשה כלשהו על פי איכות החלטתו האוטונומית של הפרט. השאלות הרלוונטיות, לטענתם, הן האם ההחלטה התקבלה מתוך כוונה טהורה, ואילו עקרונות מופשטים הדריכו אותה. ואולם, כאשר מעמידים במוקד הדיון המוסרי את התוצאות ולא את הכוונות או העקרונות המופשטים, מתברר שגם לקולקטיבים תפקיד חשוב בעשיית הטוב או בגרימת הרע בהיסטוריה. אף שכל קבוצה מורכבת מפרטים, התנאים הנגזרים מאופי הקהילות, העמים והלאומים השונים משפיעים על בני האדם, ועל המציאות שבה הם חיים, השפעה גדולה הרבה יותר מכפי שניתן ליחס לכובד מעשיו של היחיד.<sup>10</sup> ומאחר שהמוסר תלוי ביצירתה של חברה טובה, מן ההכרח הוא להביא בחשבון, לצד מעשיו של הפרט, גם את ההתנהגות האנושית ברמה הקהילתית.

בעקבות תובנות אלו הסיק ברקוביץ כי ההתקדמות המוסרית הכלל־אנושית תלויה לא בהתפתחותה של דוקטרינה אתית חדשה אלא ביצירתה של קהילת מופת מוסרית. "כדי שמעשה יהיה אפקטיבי", כתב ברקוביץ באלוהים. אדם והיסטוריה, "אל לו להישאר מעשהו של הפרט; חייב הוא להפוך למעשה הקהילה כולה. בכוחו של מעשה 'לעשות היסטוריה' רק אם הוא מבטא את התגשמות המאוויים והרצון של קהילת האנשים אשר התכנסה יחד למען מטרה משותפת... אפילו ההיבטים הדתיים הטהורים של המעשה היהודי היחיד שזורים בכל מהותם בקיומה של הקהילה".<sup>11</sup> הישגיו המוסריים של האדם מתבטאים במציאות שהוא יוצר ברמה הבין־אישית והקיבוצית – כלומר באיכותן של הנורמות הרווחות בקהילה, ובהצלחתה או באי־הצלחתה לבסס

---

הרגלים של התנהגות מוסרית, לדאוג לחלשים ולהצמיח מתוכה אנשים ומשפחות נקיי כפיים וישרי לב.

היהדות, גורס ברקוביץ, ראתה מאז ומעולם את תפקידה העיקרי בייסודה של קהילה מופתית, ולא רק בהעמדתם של אנשי מופת יחידים. קהילה כזאת תקדיש את כל מרצה כגוף ציבורי, כמו גם את מרב מאמציהם של הפרטים המרכיבים אותה, לפיתוחו של סדר אלוהי נעלה ולשימורו. על פי התפיסה המקראית, קיומם הקולקטיבי של היהודים אמור למלא תפקיד מרכזי בכינונו של המוסר האנושי. תיקונו של האדם מחייב דוגמה חיה. אולם, אותו "אדם" איננו פרט המנותק מסביבתו אלא חלק מחברה בעלת הרגלים, ערכים ודינמיקה תרבותית משל עצמה. תרומתה העיקרית של היהדות לכינון המוסר בעולם אינה רק חינוכם של אנשים "קדושים", אלא גם יצירתו של קולקטיב קדוש.

תפיסה זו של היהדות, המציבה את הקהילה במרכז, שזורה כחוט השני בכל כתביו של ברקוביץ. במחקריו המקיפים בהלכה, למשל, טען ברקוביץ כי אין להבין את התורה אך ורק כשרשרת של ציוויים המכוונים לאדיקות אישית, אלא כמערכת כוללת, דתית ופוליטית כאחת, המבקשת לעצב את חיי הקהילה כולה לא פחות מאשר את חייו של הפרט. על פי תפיסה זו, התלמוד איננו רק קוד מוסרי, אלא מסמך מכונן של עם חי – "הניסוי המוצלח ביותר בתולדות החוקות הלאומיות" – אשר לבדו "שימר אומה שלמה אל מול העוינות המטופשת והמרושעת" של העמים מסביב.<sup>12</sup> מסיבה זו, ההלכה דומה למערכת משפטית המושלת בקהילה חיה יותר מאשר למרשם לאדיקות אישית, שכמותו מציעות רוב הדתות.

תפיסה זו מתבטאת, למשל, בגישת ההלכה לענייני כלכלה. ההלכה מכירה אמנם בחשיבותו של הקניין האישי, ורואה בו עקרונ יסוד דתי ומוסרי המבטא את ייעודו ואת מקומו של האדם בעולם, אך היא מייחסת חשיבות מכרעת גם לתפקודה של הכלכלה בכללותה.<sup>13</sup> מן הטעם הזה היא מייחדת מקום, למשל, ל"תקנת השוק" – תיקון משפטי שאינו עולה בקנה אחד עם היישום הקפדני של זכויות הקניין האינדיבידואליות. בהקשר זה מצטט ברקוביץ פסיקה מן המשנה, הדנה בסוגיה של גניבת טובין ומכירתם לצד שלישי. כאשר בעליו המקורי של הרכוש דורש לקבל את נכסיו בחזרה מן האדם שקנה אותם מן הגנב, קיימת התנגשות ברורה בין זכויותיו של הפרט ובין התועלת הכלכלית הכוללת: אילו נאכפו זכויות הקניין בצורה דווקנית, לא הייתה ברירה אלא להשיב את הרכוש לבעלים המקורי, בלא שיהיה עליו לפצות את הקונה. ככלות הכל, הבעלים

---

מעולם לא ויתר על זכויותיו על החפץ, ואילו הקונה האמין בתום לב כי הוא רוכש זכויות קניין שלאמיתו של דבר לא היו בידי המוכר (כלומר הגנב) מעולם. ואולם, ההלכה קובעת כי לבעלים המקורי יש אמנם זכות על הרכוש, אך כדי לממשה עליו לפצות תחילה את הקונה בסכום הרכישה. ברקוביץ מצטט את ההסבר הרבני לעניין: "שאם הבעל-בית לא ישלם ללוקח את המעות שהוציא, 'לא יקנה אדם מחברו מחשש גניבה' ועל ידי זה כמוכן יבטל המסחר".<sup>14</sup> קל להבין את ההיגיון המנחה תקנה כזאת שעה שבוחנים אותה כחלק ממערכת דינים שתכליתה לשרת את חיי הקהילה בכללם. אולם מה שחשוב לענייננו הוא עצם העובדה שהיהדות אכן אינה אמונה בלבד, אלא מערכת נורמטיבית החובקת גם את הספירה הפוליטית והמשפטית – שהרי אי-אפשר להבין את מהותו של הטוב המוסרי בלי להתייחס לחזון החברה המוסרית.

מרכזיותו של המרחב הקולקטיבי ביהדות משפיעה, לדעת ברקוביץ, אפילו על מושג התפילה ביהדות. במונוגרפיה תפילה, שפורסמה בשנת 1962, עמד ברקוביץ על החשיבות הרבה שמייחסת המסורת היהודית לתפילה בציבור. העובדה שהתפילה היהודית התרכזה באופן מסורתי בדקלום של טקסטים קבועים מוכיחה כי ערכה אינו מתמצה בביטוי החופשי של רגשות הפרט. "תפילה חופשית היא בהגדרתה תפילה אינדיבידואלית, אפילו כאשר היא נעשית בציבור..."<sup>15</sup>, כתב ברקוביץ. "תפילת הקבע, המשוחררת מן המצב האישי המותנה, מבוססת על מצבו הקיומי של היהודי מול האל. אין זו תפילתו של יהודי אחד במצב אחד; זוהי תפילתם של כל היהודים בכל הזמנים. לכן, אפילו כאשר הפרט מתפלל את תפילת הקבע ביחידות, נותרת התפילה, ביסודה, תפילה קהילתית".<sup>15</sup> כדי שתהיה לתפילה משמעות, עליה לשקף נאמנה את מעמדה של הקהילה היהודית ביחס לאל. ואף שיש מקום גם לתפילה האינדיבידואלית, היא נותרת, בלשונו של ברקוביץ, "בעייתית בגלל מגבלותיו של הניסיון הסובייקטיבי של הפרט הבודד".<sup>16</sup> למרות שברקוביץ אינו מתכחש לערכה של תפילת היחיד, הזורמת מעומק לבו של המתפלל אל האלוהים, הוא טוען כי כאשר הפרט משקיע את כל מאמציו בביטוי עצמי, תפילתו "עשויה להסתכם באנוכיות גרידא", ומשום כך להיות אף "בלתי מוסרית". כתימוכין לטענה זו מצטט ברקוביץ מקורות רבים מן המסורת, דוגמת האמירה שלפיה "תפילת הציבור נשמעת תמיד", או ההצעה שאם אדם נאלץ להתפלל לבדו, מוטב שיעשה זאת בשעה שהקהילה כולה מתפללת.<sup>17</sup> לסיכום הוא קובע:

---

המושג [של התפילה בציבור] נובע ישירות מאופייה המובחן של היהדות. היהדות איננה דת של נשמות אינדיבידואליות, כי אם דתו של עם... ביהדות לא רק הפרט עומד אל מול האל; העם בכללו, בתור שכזה, מחויב במפגש מסוג זה. וכשם שהוא חי כעם בנוכחות האל, כך הוא גם פונה כעם בתפילה אל האל.<sup>18</sup>

בעידן של מודעות גוברת ל"אני" נראים דבריו של ברקוביץ חריגים למדי. בעיניו, התפילה היא בראש ובראשונה ביטוי ליחסיה של הקהילה עם האל, ורק לאחר מכן אמצעי למימוש צרכיו הרוחניים של היחיד. כך, אפילו הרגע האינטימי ביותר ביחסים שבין האדם לאל משתבץ בהקשר הרחב יותר של חיי הקהילה; הקהילה היא המתפללת אל האל לגאולה, בדיוק כשם שהקהילה, כקולקטיב, היא שתיגאל בסופו של דבר. "הדאגה העיקרית של היהדות", כתב ברקוביץ בספרו אחדות ביהדות (1986), "איננה רק גאולתן של הנפשות היחידות, אלא המציאות הרוחנית, החברתית-מוסרית, הכלכלית והפוליטית הכוללת של הקיום האנושי. מכאן שנכון יותר לאפיין את היהדות לא רק כדת אלא כציביליזציה של עם המעוגנת בברית".<sup>19</sup>

גישה זו נסמכת היטב על הכתבים המקראיים והרבניים, ומציעה תשובה ניצחת להשקפות שאפיינו את הפילוסופיה היהודית במחצית הראשונה של המאה העשרים. הוגי דעות כמו הרמן כהן, מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג אמנם לא דחו את החזון המקראי בדבר תיקונם המוסרי של העמים, אך המסורת הקאנטיאנית הותירה בהם את רישומה ובהשפעתה הם נטו לראות במחשבותיו, בכוונותיו וברגשותיו של הפרט את נקודת המוצא ההכרחית לכל דיון מוסרי בעל ערך. לשיטתם, הטיה אינדיבידואליסטית זו נובעת באורח טבעי מרוחה האוניברסלית של היהדות: אם במוסר האוניברסלי טמונה גאולתה של האנושות, שומה עלינו להתחיל במה שמאחד את המין האנושי כולו, כלומר ביכולתם של הפרטים לחשוב בהיגיון או לגלות חמלה. רק באמצעות היחיד – במחיר ההתעלמות מן הקהילות, העמים והאומות – תבוא ישועה לאנושות בכללותה.

גישה זו באה לידי ביטוי מובהק בכתביו של ההוגה היהודי-גרמני הרמן כהן. "מהי סוף-סוף כל מוסריות חברתית אם אין יסודה ביחיד?" כתב בחיבורו המרכזי, דת החבונה ממקורות היהדות. "כלום אין מוסריות היחיד משמשת מקדמה למוסריות חברתית, שבלעדיה אין מוסריות חברתית אלא הפשטה בלבד?"<sup>20</sup>

---

לטענת כהן, ראשיתה של התודעה המוסרית נעוצה בהכרתו של הפרט כי הוא מהווה חלק מן המין האנושי, שאותו מאחדת מערכת מוסרית המונחית בידי התבונה – הכרה המחייבת את התפרקותם של העמים לטובת האידיאל האוניברסלי:

לבסוף מוליכה המסקנה של הגישה המוסרית החמורה גם לידי סילוק המעצור הלאומי שהגביל את המשיחיות... אם אנו מסיחים את דעתנו מן המשמעות ההיסטורית היסודית, יש לה משמעות סמלית זו בלבד, שבאה לעורר את התודעה הלאומית לשם הייעוד הדתי. הסמליות העליונה מקופלת מתחילתה במשמעות הרומזת לעתיד למען הייעוד המשיחי של ישראל, למען ביטונו והתעלותו באנושות.<sup>21</sup>

חזונו של כהן על איחודה של האנושות ועל פירוקן של הקהילות הנבדלות באמצעות "הגישה המוסרית החמורה" של הפרט, השפיע רבות על התפתחותה של הפילוסופיה היהודית במאה העשרים. יוג'ין בורוביץ תיאר את ההשפעה הזאת בספרו חידוש הברית, וכתב כי "כל התיאוריות המודרניות של היהדות מרוממות את עקרון האוטונומיה, וטוענות כי הסמכות נתונה, בסופו של דבר, לבינתו ולרצונו של היחיד". לדעת בורוביץ, השקפה זו קנתה לה אחיזה מיוחדת בקרב הוגים אקזיסטנציאליסטיים כמו בובר ורוזנצווייג, שבעיניהם הייתה החוויה האינדיבידואלית נקודת המוצא לכל ההתנסויות הדתיות והמוסריות. "בובר ורוזנצווייג האמינו שניהם כי הקשר [של היחיד] עם האל עומד בלב לבנה של היהדות... כמו כל אהבה, הקשר בין האנושי לאלוהי מחייב את האדם רק כאשר זה נענה לו מרצון..." לדברי בורוביץ, גם אם ההוגים המוזכרים הסתייגו מן הרציונליזם של כהן, הם חלקו עימו בכל זאת "הבנה משותפת לגבי כלל חשוב של המודרנה: הכלל הקובע כי כל סמכות, בין אם היא מופעלת מכוח הגיונו של אדם, ובין אם היא מופעלת מכוח מוצאו האתני או יחסיו עם הבריות, שוכנת בסופו של דבר בעצמיותו".<sup>22</sup>

עמדה כזאת, משיב ברקוביץ, אינה מבינה את טיבו של המוסר האנושי לאשורו. ייעודו של המוסר אינו מסתכם בעיצוב דרכי החינוך הנכונות, אלא בעיקר ביכולתו לכוון מציאות אנושית מתוקנת. משום כך חייבת תורת המוסר להתחיל באדם כפי שהוא – לא רק כפרט, אלא גם כחלק מקבוצה גדולה יותר. כל בחינה מושכלת של ההיסטוריה תוכיח שהקולקטיב הוא בדרך כלל הגורם המכוון בקביעת הנורמות המוסריות המושלות בהתנהגותם של הפרטים.

---

לפיכך, אם יש בו במוסר היהודי חזון כלל-אנושי – טענה שברקוביץ מאמץ בלב שלם – אין לתלות את הגשמתו בזניחת נאמנויותיהם הפרטיקולריות של בני האדם, אלא דווקא בצמיחתו של עם ממשי, "עושה היסטוריה", המייצג את האידיאל המוסרי. "מטרת היהדות תושג כאשר יגשים אותה המין האנושי כולו", כתב ברקוביץ. "אך מכיוון שהמטרה איננה הוראתם של רעיונות נאצלים – מטרה קלה למדיי ובלתי יעילה – כי אם הגשמתם בעולם הממשי, יש להתחיל ביחידה הקטנה ביותר של הקיום האנושי שבאמצעותה יכול המעשה היהודי להותיר את רישומו בתולדות העולם: האומה. פרטים יכולים ללמד; אך דרוש עם כדי לפעול באופן יעיל".<sup>23</sup>

## ג

**כ**יצד, אם כן, תיכון קהילה קדושה שכזו? ברקוביץ סובר כי לשם מימושה של התכלית שהועיד המקרא לעם ישראל, אין די באוטונומיה המוגבלת שהקהילות היהודיות נהנו ממנה בגולה. כדי להיות אפקטיבי, הקולקטיב היהודי אינו יכול להסתפק בקהילות פזורות או באיחוד בינלאומי בעל דת משותפת. מה שנחוץ הוא "גוי קדוש".

על יסוד הפסוק המקראי "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש",<sup>24</sup> מתווה ברקוביץ השקפת עולם פילוסופית הגורסת כי רק הקיום הריבוני נותן בידי בני האדם את עצמאות הרוח והמעש הנדרשת כדי לייצג את האלוהי עלי אדמות. גישה זו משתמעת מעצם המונח "גוי קדוש". פירושה המקורי של המילה "קדוש" נשען על הפועל "להקדיש": היהדות אינה יכולה להסתפק רק בדאגה לבית, לבית הכנסת, לבית המדרש או למרכז הקהילתי. קדושה פירושה הקדשת החיים במלואם לאל. משום כך, קהילה יהודית המקיימת יחסי תלות באחרים אינה מסוגלת להגשים את ייעודה. עם מופת מוכרח להיות בראש ובראשונה עצמאי ובעל אחריות מלאה לגורלו. הוא זקוק לאותו הדבר המבחין לאומיים עצמאיים מצורות אחרות של התאגדות חברתית. הוא זקוק לריבונות.

בשלב זה ראוי לשים לב להבחנה חשובה: ברקוביץ אכן טען בתוקף שהריבונות היא תנאי הכרחי להגשמת היהדות, אך הוא לא תמך באידיאל קולקטיבי קיצוני, שלפיו כל היבט בחייו של האדם צריך להימסר לסמכותם של

---

שליטים בשר ודם. "ממלכת הכוהנים איננה חברה שבה מעמד הכוהנים שולט על ציבור של לא־כוהנים בשמו של אל כלשהו", כתב ברקוביץ. "גוי קדוש הוא אומה שבה כולם כוהנים. ובמקום שבו כולם כוהנים, כולם משרתים – והאל לבדו שולט". מטרת הריבונות אינה לכונן מדינה שתהפוך להיות הערוץ היחיד אל הקדושה, כי אם להעניק לאומה מידה מספקת של אחריות לגורלה, כדי לאפשר לה להיות מופת לאומות אחרות. "לפיכך", כתב ברקוביץ, "ממלכת כהנים וגוי קדוש" אינה תיאוקרטיה, אלא רפובליקה שבמרכזה ניצב האל".<sup>25</sup>

ברקוביץ מרחיב בשאלת הריבונות בהקשרים שונים. בספרו אמונה לאחד השואה (1973) הוא מסכם את טענתו המרכזית בנוגע להשמדת יהודי אירופה בדיון על מדינת ישראל. רוב הוגי הדעות הציוניים ביססו את טיעוניהם בעד המדינה על עקרונות הצדק או על הצורך בהגנה עצמית לאחר מאות שנים של רדיפות. ברקוביץ, לעומת זה, הציג את רעיון הריבונות כצורך תמידי, אינהרנטי להשקפת העולם המוסרית של היהדות:

בשעה שעל ידי האמונה לבדה אפשר שתיוושע נפש, זכות קיומה של העשייה היא לפעול ביעילות בתוך העולם. לשם הגשמתה תבקש לה העשייה קבוצה של בני אדם, שיש להם אמונה משותפת והם מאוחדים סביב עניין משותף. גודלה של הקבוצה תלוי בתחום שבתוכו תוצא העשייה אל הפועל...  
אך כאשר התגשמותו של הרעיון בעשייה מקיפה את הקיום האנושי כולו, כאשר האמונה מבקשת להתגשם בכלכלה, באורחות החיים, במדיניות, בכל ביטוי של חיי האדם, כאן הקבוצה צריכה להיות מקיפה הכל. קבוצה שכזאת צריכה להיות המין האנושי. אבל המין האנושי אינו קבוצה; הוא אינו ישות היסטורית. המין האנושי עצמו הוא רעיון, אידיאל. הקבוצה שתיווצר כדי להתאים לעשייה המלאה כמציאות היסטורית היא עם שיש לו שלטון ריבוני בתחומי חייו העיקריים. האמונה היהודית דורשת עשייה מלאה שכזאת. הגשמה על ידי קיבוץ מקיף הכל – המין האנושי – היא האידיאל; המכשיר לביצוע ההגשמה הזאת בהיסטוריה הוא העם.<sup>26</sup>

לדברי ברקוביץ, טעותו של האוניברסליזם הפוליטי אינה שאיפתו לתיקון האנושות, אלא אמונתו כי "האנושות" בכלל קיימת בתור שכזו, כלומר, כגורם עצמאי המסוגל לפעול בהיסטוריה. קולקטיבים מסוגלים להפוך לגופים של ממש רק כאשר הפרטים המרכיבים אותם פועלים יחדיו למען תכלית משותפת; "האנושות" עשויה להיות מושג מחשבתי שימושי, אך היא לא תוכל להיות קולקטיב אנושי מוחשי כל עוד לא התאחד המין האנושי כולו סביב

---

זהות משותפת או מטרה משותפת. אחווה אוניברסלית היא חלום, במקרה הטוב; אולם רק בכוחן של התאגדויות אנושיות קיימות להניע את גלגלי ההיסטוריה. וההתאגדות המתאימה ביותר למימוש מטרתה של היהדות היא האומה הריבונית, משום שרק במסגרתה ניתן ביטוי לכל ההיבטים של החיים האנושיים.

ניתן, אם כן, להסביר את מקומו המרכזי של הרעיון הריבוני ביהדות, על פי משנתו של ברקוביץ, בשתי דרכים. ראשית, הוא נובע מנחישותה של היהדות לכוון את החיים האנושיים במלואם לקראת הסדר האלוהי. ומשום שלקהילה היהודית בגולה אין שליטה מלאה על היבטים חיוניים ומהותיים של החיים, כמו ביטחון וכלכלה, אין בכוחה לייצג את הקיום האנושי, ואין באפשרותה להגשים את הייעוד המרכזי – "גוי קדוש". קהילה מעין זו תהיה, בפשטות, קדושה פחות. מובן שיהודים רבים עשויים לראות בכך דבר חיובי, ולטעון כי התנערות מן האחריות על ההיבטים ה"נחותים" יותר של חיי הציבור ומן הכוחנות והאלימות הטבועות בהם מאפשרת ליהודים לקיים קהילה נעלה יותר. ואולם, אם נבחן את השלכותיו של הטיעון הזה נעמוד מיד על ליקוייו. אדם יכול לבחור לחיות במנזר, מבודד מן השאלות הקשורות לחיים ולמוות, למלחמה, לממון ולמין, ולכנות זאת בשם קדושה. אך התרחקותו של הנזיר מעיסוק בשאלות אלו אינה מביאה להיעלמותן. עצם האפשרות לקיים את החיים במנזר תלוי בהן לחלוטין – אלא שההחלטות בעניינים הללו נתונות בידיהם של אחרים. לטעמו של ברקוביץ, אי-אפשר להשיג את הקודש תוך התעלמות מן החול, אלא רק באמצעות השתתת כל מרכיבי החיים על "הישר והטוב בעיני ה'". ומה שנכון למנזר נכון לא פחות לגבי היהדות הגלותית: היא לא ביטלה את הצורך בהנהגת אמות מידה של יושר וצדק בתחומים חיוניים כמו ביטחון וכלכלה; היא פשוט העבירה את האחריות עליהם לאחרים, ובכך הפכה את קדושתה שלה למוגבלת, אפילו שטחית.

שנית, הריבונות ממלאת תפקיד מרכזי ביכולתה של היהדות לכוון קהילת מופת. ברי כי היהודים אינם מסוגלים להציע דוגמה מוסרית לאומות העולם כל עוד הם פטורים מן ההתמודדות עם השאלות הקשות הנלוות לריבונות – שאלות שבהן תלויים החיים הקהילתיים על כל היבטיהם. עמים ריבוניים לומדים רבות מהצלחותיהם ומכישלונותיהם של עמים אחרים, משום שהם מתמודדים לא אחת עם אתגרים דומים. אבל כיצד תוכל אומה העוסקת בשמירת ביטחונה ובהבטחת שגשוגה ללמוד דבר מה על מוסריות מעם היושב בגלות? במילים אחרות, כוח רב יותר מצמיח גם דילמות מוסריות נוקבות יותר;

---

על כן, מה יכולים בעלי הכוח ללמוד מחסרי הכוח, שאינם נדרשים להתמודד עם אותן השאלות? מדינה חלשה, למשל, לא תוכל ללמד מדינות חזקות ממנה כיצד ומתי להשתמש במלוא עוצמתה כדי להשיג מטרות צודקות, בעיקר מפני שיש לה מעט מאוד ניסיון בנושא; קל וחומר כאשר מדובר בעם שאין לו כל אמצעים להגן על עצמו.

כדי להבין עד כמה הייתה גישתו של ברקוביץ חריגה בנוף המחשבה היהודית המודרנית, מן הראוי לשוב ולעמת אותה עם השקפותיהם של הוגי דעות ציונים־דתיים חשובים אחרים. בקרב הוגי הדעות האלה, שתי גישות מרכזיות זכו כאמור לפופולריות מיוחדת. האחת היא הדטרמיניזם המשיחי, שבו דגלו הרב אברהם יצחק הכהן קוק ובנו וממשיך דרכו, הרב צבי יהודה קוק. השניים ראו בעליית הציונות את ראשית העידן המשיחי, מהלך אלוהי המוגשם באמצעים אנושיים. בעיני הוגי הדעות האלה, התקרבות הקץ הייתה ברורה וגלויה לעין; השאלה החשובה ביותר הייתה האם בני העם היהודי מכירים במשמעותם האלוהית של האירועים, והאם יפעלו בהתאם לכך. ברוח זו כתב הרב קוק האב בשנת 1920:

מתחתית המדרגה הננו הולכים ונוצרים עוד הפעם כימים מקדם... הננו קרואים לעולם חדש מלא זוהר עליון, לתקופה חדשה שתעלה בחוסנה על כל התקופות גדולות הערך שקדמו לה. מאמין הוא העם כולו, שאין גלות עוד אחרי הגאולה ההולכת ומתחלת שלפנינו ואמונתו העמוקה הזאת היא בעצמה רז קיומו היא, סוד ה' נגלה במהלכו ההיסטורי, והמסורת העתיקה מעידה על אור נשמתו המכרת את עצמה ואת כל ייחוס מאורעותיה עד דור אחרון, דור צופה לישועה קרובה.<sup>27</sup>

בנו של הרב קוק, הרב צבי יהודה, שהיה לאחד המנהיגים הבולטים של הציונות הדתית לאחר מלחמת ששת הימים, ניסח את הדברים בלשון ישירה עוד יותר. "איך קרה שהיו קולות דתיים שאפילו הסתייגו מן הציונות ותנועת הגאולה?" שאל. "הם לא הכירו, שלא אנחנו, בשר ודם, דוחקים את הקץ, אלא בעל הבית, אדון העולם, הוא הדוחק אותנו..."<sup>28</sup>

עמדה אחרת הציגו יהודים לאומיים פרגמטיים, דוגמת הרב יצחק יעקב ריינס ומנהיגי תנועת 'המזרחי'. חוגים אלו פעלו לכינונה של מדינה שתהיה בראש ובראשונה מזור לאסון הגלות. רק מדינה ריבונית, כך טענו, תוכל להציל את העם היהודי מסכנות ההתבוללות והרדיפה האנטישמית שמשקפו לו בגולה. על פי גישה זו, אידיאלים יהודיים נצחיים כמו רעיון הגאולה או השאיפה

---

לתיקון האנושות אינם נוגעים כלל למפעל הציוני. ההצדקה לקיומה של המדינה היא הניסיון הפרגמטי לשפר באמצעותה את תנאי חייהם של היהודים. "הרעיון הציוני איננו נושא עליו שום אות ותו מרעיון הגאולה..."<sup>29</sup>, כתב ריינס בשנת 1899. "בכל מעשיהם והשתדלותם של הציונים אין גם רמז וזכר לגאולה העתידה, וכל כוונתם היא רק להיטיב מצב ישראל ולהרים קרנו בכבוד ולהרגילו לחיים מאושרים... מה דמות תערכו לרעיון הזה עם רעיון הגאולה?"<sup>29</sup>

ברקוביץ לא ערער על הלגיטימיות הפילוסופית של הגישות הללו.<sup>30</sup> בעקבות השואה ולנוכח ניצחונותיה הצבאיים של ישראל בשנים 1948 ו-1967, הצטרף גם הוא ליהודים רבים שפירשו את האירועים הללו כ"רגע משיחי, שבו פירותיו הבלתי צפויים של מאמץ אנושי מתגלים בדמות ביטויה המסתורי של הכוונה אלוהית שהלב ידע תמיד כי בוא תבוא".<sup>31</sup> הוא גם לא יכול היה להתכחש לערכה המעשי של המדינה בהגנה על חייהם של יהודים ובבלימת תופעת ההתבוללות. ועם זאת, ברקוביץ סבר כי ישנה חולשה בטיעונים הנשענים על התניה היסטורית ותו לא: הוגי הדעות משני המחנות האלה לא מיהרו להטיל דופי במאות שנים של מסורת יהודית גלותית, וכתוצאה מכך העדיפו להציג את הצורך בריבונות לאומית לא כדרישה נצחית של היהדות, אלא כפרי הנסיבות ההיסטוריות של זמננו. ברקוביץ, לעומתם, ראה בריבונות צורך יסודי ובלתי משתנה – תנאי הכרחי להגשמת ייעודה של היהדות.

הבדל נוסף בין ברקוביץ להוגי הציונות הדתית נעוץ במטרה שהייתה לנגד עיניו כאשר העלה את טיעונו על הכתב. קהל היעד של ההוגים הדתיים-ציוניים היה בעיקר ההנהגה האורתודוקסית, והמתנגד העיקרי שכלפיו הפנו את דבריהם היה הממסד הרבני האנטי-ציוני; ולכן כתבו בלשון ובטיעונים רוויים בניסוחים מסורתיים ובמושגים הלקוחים מעולם הישיבות. הם לא ניסו לשכנע את הממסד הציוני החילוני, ובוודאי לא את העולם היהודי הלא-אורתודוקסי שבגלות, להכיר במשמעותם הדתית של אירועי התקופה; בראש מעייניהם היה הניסיון להניע את היהודים האורתודוקסים להכיר בערכו הדתי של המפעל הציוני החילוני. ברקוביץ, לעומתם, הניח בצד את עולם המושגים ואת החינוך הרבני שקיבל בנעוריו, ועיצב תפיסת עולם פילוסופית המדגישה את הקשר ההכרחי בין גישתה המוסרית הייחודית של היהדות ובין שאיפותיה הלאומיות. את ההשקפה הזאת העמיד כחלופה לרעיונות המרכזיים של תורת המוסר המודרנית ושל הפילוסופיות היהודיות אשר שאבו את השראתן מן ההגות האירופית. ואמנם, ההבדל בין הגותו של ברקוביץ לזו של הוגי הציונות הדתית מתבלט ביתר שאת לאור העובדה שההתנגדות החשובה ביותר לרעיון הציוני

---

במחצית הראשונה של המאה העשרים באה דווקא מקרב העולם הפילוסופי הלא-אורתודוקסי, והסתמכה על טיעונים אשר רוממו את האידיאלים היהודיים הנצחיים על חשבון קונטינגנטיות היסטורית זו או אחרת. הוגי דעות כדוגמת כהן, רוזנצווייג ובובר התעקשו על כך שרעיון הריבונות פוגע ברוחה האמיתית של היהדות, הפורחת בתנאי חוסר האונים של הגלות. כהן, למשל, טען בשנת 1916 כי גלות היהודים מארצם לפני אלפיים שנה הייתה צעד חשוב קדימה בהיסטוריה המשיחית, מפני שבכך התאפשר ליהודים להציג בפני העמים "דת אוניברסלית לחלוטין":

ההיסטוריה כולה מצביעה בעינינו אל עבר היעד המשיחי הזה. לכן, אנו רואים בחורבנה של המדינה היהודית [העתיקה] דוגמה לצידוק הדין של ההיסטוריה. אותו מיכה שאמר כי האל תובע מהאדם לנהוג בצדק, היה גם יוצרו של דימוי ההשגחה הכללית: "והיה שארית יעקב בקרב עמים רבים כטל מאת ה'".<sup>32</sup> אנחנו מודעים בגאווה לעובדה שאנו ממשיכים לחיות כטל אלוהי בין האומות; אנחנו מבקשים להישאר בקרבן ולשמש ככוח מניע בעבורן. כל נביאינו דיברו על חיינו בין העמים, וכולם ייעדו ל"שארית ישראל" שליחות בעולם.<sup>33</sup>

לשיטתו של כהן, ההיסטוריה היהודית מייצגת את התקדמותם של היהודים מישות לאומית פרובינציאלית בתקופה הריבונית העתיקה למצב נעלה יותר של גלות ופיזור, שבו הם משמשים כ"טל אלוהי בין האומות". את העמדה הזאת, שעליה ביסס כהן את התנגדותו לתנועה הציונית בראשיתה, הוסיף ופיתח פרנץ רוזנצווייג. בספרו כוכב הנאולה (1919) מועיד רוזנצווייג לעם היהודי תפקיד בגאולת האנושות כולה, תפקיד שנפל בחלקו דווקא משום שדחה את הכוח הריבוני ודבק בקיום הא-היסטורי בגולה:

העם היהודי עומד כבר מעבר לאותו ניגוד המהווה את עצם הכוח המניע בחיי האומות... נפשו הרוויה חזון התקווה מתה לעבודה, למעשה, למאבק על העולם. הקדושה הנסוכה עליו כממלכת כוהנים, עושה את חייו עקרים; אין קדושתו מניחה לו למסור את נפשו לעולם הגויים שלא קודש עדיין... כדי לשמור בלא פגם על דיוקן החברותא האמיתית חייב הוא להדיר עצמו מן הסיפוק שנותנת המדינה תדיר לאומות העולם. שכן המדינה היא הצורה המתחלפת תמיד שבה נע הזמן צעד-צעד אל עבר הנצח. בעם האלוהים הנצח כבר ישנו, בתוככי הזמן כבר ישנו!<sup>34</sup>

בעצם דחייתם את רעיון המדינה ואת היענותו "לעבודה, למעשה, למאבק על העולם", עלה בידיהם של היהודים להשיג, כעם גולה, אותו מעמד נצחי

---

שכל אומה שואפת אליו. ברם, אומות העולם ניסו להשיג מעמד זה באמצעות המדינה, המפעילה מרות וכוח כדי ליצור אשליה של נצח. "המדינה היא הניסיון, שיש לחדשו בהכרח תמיד, לתת לעמים את הנצח בתוך הזמן", עובדה המעמידה אותה בניגוד גמור לדרכו של העם היהודי, שכבר גילה את הנצח במצבו הגלותי. המדינה, לטעמו של רוזנצווייג, אינה אלא "מחקה ומתחרה של העם שהוא בן-נצח בתוך עצמו, ושלא היה זכאי לנצחיותו אילו יכולה הייתה המדינה להשיג את אשר אליו היא נושאת את ידה".<sup>35</sup>

חשוב להדגיש כי לעמדותיהם של כהן ורוזנצווייג נודעה השפעה גדולה על החיים האינטלקטואליים היהודיים בעולם ואף בישראל. אמנם, טיעוניהם היו מגובשים היטב מן הבחינה הפילוסופית, אולם הצלחתם נבעה גם מן החשש שהעם היהודי, אשר שרד במשך מאות שנים של רדיפה גזענית באירופה, ימצא עצמו מושפע מן הלאומנות הרומנטית שפשטה ביבשת ההיא במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים – חשש המוצא כיום את ביטויו בוויכוח הטעון בדבר גבולות השימוש בכוח במדינת היהודים הריבונית. כרב צעיר בברלין, שחזה במו עיניו בעלייתה של המפלגה הנאצית, הבין ברקוביץ כי הקצנתה של גרמניה היא תוצאה ישירה של פולחן המדינה שהתפשט במרכז אירופה; הוא לא היה אדיש כלפי האפשרות שגם הציונות תידבק בנגיף האידיאולוגי הזה. "אבוי לנו", כתב בספרו לקראת יהדות היסטורית (1943), "אם הידרדרותה של הגלות סופה שתוביל אותנו ללאומנות עברית על פי הדפוס האירופי... לא בכל מתכונת שווה ארץ ישראל את הטרחה, ומתכונות רבות עשויות להיות בלתי ראויות ליהדות".<sup>36</sup>

ואולם, בה בעת, אם יעדיפו היהודים לוותר על ההזדמנות לאחוז בכוח גשמי, מחולל היסטוריה, הרי שבכך יפרו את ההתחייבות שקיבלו על עצמם במעמד הר סיני. הריבונות חיונית ליהדות, ואי-אפשר להתחמק ממנה רק מפני שרומנטיקנים אירופים העמידו את המדינה במרכז עולמם. כיצד תוכל אפוא המדינה היהודית להימנע מפיתויי הלאומנות האירופית? ברקוביץ עונה על כך בצורה ברורה. לטענתו, היהדות רואה בריבונות ובלאומיות תנאים מוקדמים הכרחיים, אך לא תכלית בפני עצמה. כדי להימנע מסכנת הלאומנות העיוורת שומה על המדינה היהודית להעמיד לנגד עיניה תמיד את התכלית המוסרית העליונה שלשמה נוצר העם היהודי; שומה עליה לדבוק במסורת היהודית, כי רק באמצעותה יישמר האידיאל של "גוי קדוש" שבו תלויה יכולתה להגן על עצמה מפני הסכנות הכרוכות בכוח הריבוני. "אין לבלבל בין רעיון האומה הקדושה ובין לאומנות", כתב ברקוביץ עשור לאחר הקמת מדינת ישראל.

---

”יעדה של הלאומנות הוא לשרת את הלאום; דינה של ממלכת הכהנים הוא רצון האלוהים. מנקודת המבט של האידיאולוגיה הלאומנית, האומה היא מטרה כשלעצמה; 'גוי קדוש' הוא אמצעי”.<sup>37</sup>

וכך, בניגוד לכהן ולרוזנצווייג, שהגנו על המצב הגלותי בשמו של החזון המוסרי, הובילה תפיסת המוסר היהודי של ברקוביץ למסקנה ההפוכה. רעיון תיקון המין האנושי, השוכן בלבו של החזון הנבואי, אינו מחייב את קיומה של הגלות כי אם את העוצמה הריבונית, משום שבלעדיה לא תוכל היהדות לשמש מופת ממשי לקידוש החיים במלואם ולכינונו של סדר עליון, אלוהי. אמונתו של ברקוביץ כי ריבונות לאומית יכולה להימנע מן המלכוד של פולחן המדינה לא הייתה מבוססת על השערה בלבד: הוא נוכח בכך בעצמו, כאשר נמלט מגרמניה הטוטליטרית לדמוקרטיית הדוברות אנגלית, שאותן העריך כדגם פוליטי מוצלח בהרבה. אומות דמוקרטיות אלו ראו בריבונות את האמצעי היחיד שבכוחו לערוב לחירויות הנדרשות להשגת האושר האנושי, ומסירותן לאידיאל נעלה זה באה לידי ביטוי בחוקים ובחוקות שהעמידו במשך מאות שנים. בעיני ברקוביץ, רעיון האומה הקדושה צריך לשמש את המדינה היהודית כחזון כזה בדיוק, אם ברצונה של היהדות לבסס עצמה ככוח מוסרי בהיסטוריה האנושית.

## ד

**א**ולם, אם הריבונות אכן ממלאת תפקיד מרכזי כל כך ביהדות, הרי שתולדות ישראל בגלות ושיבת היהודים לארצם מקבלות משמעות חדשה לחלוטין. על פי השקפתו של ברקוביץ, הגלות אינה רק הטרגדיה של אבדן המולדת ההיסטורית, אלא גם אסון המונע מן היהדות להגשים את ייעודה. בגלות אין כל יתרון המאזן את הסבל האנושי שהיא גורמת, ואין לראות בה ”דוגמה לצידוק הדין של ההיסטוריה”, כפי שטען כהן. בעיני ברקוביץ, הגלות היא לא פחות מעיוות דרכה של היהדות כולה – פגיעה ששום פעילות קהילתית דתית או אדיקות אישית לא תוכלנה לתקן. ”הטרגדיה הרוחנית הגדולה של הגלות”, כתב ברקוביץ בשנת 1943, ”טמונה בנתק שבין התורה לחיים, שכן הגלות פירושה אבדן של סביבה שהיהודים שולטים בה”.<sup>38</sup> ללא ריבונות, היהדות מאבדת את כושרה ליצור ואת חיוניותה הפנימית המקורית, והיא נידונה לשיתוק ולהתדרדרות.

---

מדוע כך הם פני הדברים? התשובה, לדברי ברקוביץ, נובעת מן הפער המהותי בין חייו של גוי קדוש בארצו ובין חייו של עם בפזורה. כעם ריבוני, האומה שוב איננה דבר סטטי, כי אם ישות חיה ויוצרת. אומה כזאת מתמודדת עם אתגרים ומנהלת מערכה מתמדת לשיפור חייה וחוקיה בהתאם לחזון הנעלה המנחה אותה. לכן, מן ההכרח שתהא דינמית ותתפתח בלי הפוגה. ומכיוון שיכולת ההשפעה המוסרית של גוי קדוש רבה לאין ערוך מזו של עם בגלות, תיחד האומה הזאת את מלוא משאביה לניסוחם, לפירושם ולאכיפתם של חוקים צודקים ומנהגים ראויים. מיטב המוחות שלה יעמלו על התוויית דרך החיים הנכונה והראויה ביותר לאומה הריבונית.

במשך מאות רבות, כתב ברקוביץ, נהנו ישראל מן התנאים הנחוצים להגשמת החזון הזה. ממלכות ישראל של העת העתיקה אולי לא תמיד עמדו באמות המידה המוסריות שהציבו לעצמן, אך כל עוד שמרו על ריבונותן לא נגזזו אידיאל ממלכת הכוהנים, לכל הפחות כחלום שאפשר לנסות להגשימו. תנאים אלו אפשרו לעם קטן להביא לעולם את המקרא – החיבור המוסרי החשוב ביותר והמשפיע ביותר בכל הזמנים – וגם אפשרו את קיומה של המסורת העשירה של התורה שבעל פה. יצירות מופת אלו מתעדות, במגוון רחב של ז'אנרים וסגנונות, את ניסיונו המתמיד של עם אחד להיות "גוי קדוש", אומה מוסרית ומודל לחיקוי; אולם יצירות אלו, לדעת ברקוביץ, הן פרי רוחה של אומה חיה וריבונית, המתמודדת עם כל ההיבטים של החיים האנושיים – פולחן, מלחמה, חינוך וכלכלה. יתר על כן, ההרגלים האינטלקטואליים שהתגבשו בשנות השלטון היהודי העצמאי הטביעו חותם עמוק כל כך בעם, עד שאפילו במאות הראשונות לספירה, לאחר חורבן הבית ואבדנה הגמור של הריבונות, עלה בידי הרבנים להפיק יצירות מונומנטליות – המשנה והתלמוד, המדרש וההלכה. היצירתיות והחדשנות שבהן התברכו היצירות הללו עשו אותן לא רק לבסיס שעליו ניצבה המסורת היהודית במאות השנים הבאות, אלא גם למושא של חקירה והערצה בעולם כולו.<sup>39</sup>

אבל המומנטום הזה יכול היה לשאת את היהדות רק עד גבול מסוים. במאות השנים שלאחר חורבן הממלכה הישראלית החל כובד משקלה של הגלות לתת את אותותיו. בהעדר ריבונות, שוב לא הייתה התורה מסוגלת "לעשות היסטוריה". בתלמוד עצמו ניתן ביטוי להבנה זו: "מיום שחרב בית המקדש, אין לו לקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד".<sup>40</sup> היהדות בגולה, כתב ברקוביץ, איבדה את דרכה והתעוותה. היא לא הייתה מסוגלת עוד ליישם את האידיאל האלוהי בכליות החיים, ובה בעת נאלצה להתאים את חוקיה ואת

---

מוסדותיה לשינויי הזמן כדי להבטיח את הישרדותה לנוכח סכנות ההתבוללות והרדיפה. "עם אבדן הריבונות הלאומית", כתב ברקוביץ בספרו משבר ואמונה (1976), "התורה כבר אינה נדרשת להתמודד עם בעיות פוליטיות שיש להן השלכות על הישרדותה של האומה... היהדות גורשה מן המרחב הציבורי אל גבולות התחום הפרטי. רבדים שלמים של התורה איבדו את הרלוונטיות שלהם לחייהם של האנשים הפשוטים, שעבורם נועדו מלכתחילה. הקשר החיוני בין התורה למציאות נותק עם הגליית העם".<sup>41</sup> אכן, אם היהדות תלויה בריבונות לצורך מימושה, הרי שהגלות אינה רק אסון היסטורי, כי אם קטסטרופה קוסמית, משום שהיבטים מרכזיים בתורת האל נעשו בלתי ישימים, ונוכחותו של האלוהי בהיסטוריה הוגבלה ל"ארבע אמות" ההלכה.

כדי לשרוד בגלות, נאלצה היהדות לעבור תהליך של שינוי והסבה. החל מתקנותיו של רבן יוחנן בן זכאי, ובמשך מאות רבות של שנים לאחר מכן, נאבקו הרבנים על שימור מחויבותם הבסיסית של היהודים ללימוד התורה ולקיום המצוות, בתנאים שרק הלכו והחמירו. ניתוקה של התורה מתחומים רחבים של חיי היום יום השעתה למעשה את שליחותם של היהודים כעם סגולה; והתנאים הקיצוניים של הגלות היו סכנה גדולה כל כך להישרדותה של התורה, עד ששימורה היה לצורך קיומי הגובר על כל שיקול אחר. הגשמת החזון העתיק שוב לא נתפסה כאפשרות ממשית באותו זמן, והמנהיגים היהודים הפנו את מרב מאמציהם לשימורו של החזון עבור הדורות הבאים.

הביטוי הבולט ביותר לשינוי זה היה הגבלת חירותם של הרבנים לחדש או לפרש את ההלכה באופן יצירתי לאור משמעותה הפנימית. בימי הביניים הביאה תמורה זו ליצירתם של קודים הלכתיים, שהפכו עם הזמן למקור המרכזי של הסמכות היהודית, תוך שהם תופסים את מקומו של שיקול הדעת האנושי החי, שברקוביץ ייחס לו כושר רב יותר להבין את תכניה המורכבים של התורה וליישם במציאות המשתנה תדיר. "סמכות חיה מושתתת תמיד על מסורת, אך בשל חיוניותה היא יכולה להתקיים אך ורק כאשר קיימת אפשרות של התפתחות אורגנית ביישום המסורת", כתב. "צוק העתים של ההיסטוריה המודרנית וחוסר הביטחון שאפיין את חיי היהודים גרמו שלא התאפשר עוד לקיים סמכות חיה והיה צורך להעתיק את הסמכות לספר, לתלמוד, לרשומות שהותירה אחריה סמכות חיה משכבר הימים. בעקבות זאת נאלצה היהדות להקריב את האפשרות של התפתחות אורגנית; היא ויתרה על העיקרון החשוב של התפתחות הלימוד המסורתי. מבנה היהדות נעשה נוקשה, שכן אבד לה כוחה האבולוציוני".<sup>42</sup>

---

בנחישותם לשמר את מערכת המשפט שלהם בתנאי הגלות, שילמו היהודים מחיר יקר באבדן חיוניותה המקורית של התורה. וכך התורה, שנותקה בכוח מהתמודדות עם הסוגיות הנוקבות ביותר של חיי הציבור, נאלצה להסתפק באופן כמעט בלעדי בתחום הפרטי או התיאורטי. בספר משבר ואמונה מעמיד ברקוביץ את הבעיה הזאת באור האכזרי ביותר:

יחד עם העם, יצאה גם התורה לגלות... התורה החיה זקוקה למתח הדיאלקטי של העימות עם המציאות הכוללת, השואלת שאלות ומציבה בעיות. התורה חיה כאשר היא מתמודדת עם האתגר, נאבקת בבעיות, מחפשת פתרונות ומנסה להעמיק בהבנת מהותה, וכך חושפת שוב ושוב רמות חדשות של משמעות בעומק הנצח שאין לו סוף. בגלות חסרה התורה את האתגר המחיה של העימות. חיוניותה נפגעה, ובהעדר אפשרויות להגשמת התורה, נפגעה קשות גם רמת התבונה שביישומה.<sup>43</sup>

הגלות, טוען ברקוביץ, אילצה את היהודים להשתמש באמצעים קיצוניים כדי לשמור על זהותם הייחודית ולשמר את חזון הגוי הקדוש. מסיבה זו, גם כאשר הצטמצמו תחומי היישום של ההלכה באופן דרמטי, הוסיף לימוד התורה לכלול גם דיון בסוגיות שלא היה להן עוד ביטוי מעשי, דוגמת דיני הקרבת הקרבנות בבית המקדש, שלטון הסנהדרין או ההגבלות על עבודה חקלאית בשנת השמיטה, החלות רק בארץ ישראל.<sup>44</sup> כך שמרה היהדות לאורך הדורות גם על נאמנות רבת-עוצמה לרעיון המשיחי, שבמרכזו התקווה כי היהודים ישובו ויכוננו את ריבונותם בארצם – רעיון שהיה לאחד מעיקרי האמונה שקבע הרמב"ם ולכוח מניע בניסיונותיהם של יחידים וקבוצות לעלות לארץ ולהחזיר בה עטרה ליושנה.<sup>45</sup>

ברם, גם אמצעים אלו, מועילים ככל שהיו לשימורה של המסורת, לא יכלו לתקן את "הנתק בין התורה לחיים", שנוצר כתוצאה מן הגלות הממושכת. עם הזמן הוסיפה היהדות להתכנס בדלת אמותיה לצורך הגנה על עצם קיומה. היא בנתה לעצמה חומות איתנות של הלכה ומנהגים, ובתוך כך הפכה פחות ופחות גמישה. היהדות והחיים היהודיים הצליחו להתקיים בדרך זו מאות שנים, תוך שימור מחויבותה של האומה היהודית ומסירותה לתורה כמסגרת תיאולוגית וכמקור של סמכות פוליטית. אך הבידוד והנוקשות שסייעו ליהדות לשרוד בתקופת ימי הביניים הותירו אותה לא-מוכנה לקראת בואו של העידן המודרני.

---

המתקפה רבת-העוצמה של המודרניות האירופית על הדגם המסורתי-גלותי הכניסה את העם היהודי למשבר חמור שממנו טרם הצליח להיחלץ. מבחינה פוליטית, האמנציפציה הציעה לאינדיבידואל היהודי זיקה לאומית חדשה, שהתחרתה בגלוי בזהות היהודית. מבחינה פילוסופית, תנועת ההשכלה הפנתה את כלי הנשק של התבונה – שקסמו תמיד ליהודים שהתחנכו על ברכי השיח התלמודי – נגד יסודות האמונה המקראית. לדברי ברקוביץ,

כאשר באה האמנציפציה והיהודים נכנסו אל מעגל הציביליזציה המודרנית וחוו את העימות בין העולם החדש הזה ובין עולמם היהודי משכבר הימים, תורגמה הנוקשות שקיבלו על עצמם בעבר לחוסר יכולת להסתגל, מה שהפך את כל הבעיות החשובות שצצו מתוך אותו עימות לבלתי פתירות. יהודים החלו ליטול חלק גדל והולך בחיים שהשתנו בקצב מהיר ובה בעת הם נשארו בתוך עולם רוחני ודתי שאיבד את כושרו להתפתח. במצב כזה נידונו לכישלון כל הניסיונות לגשר על הפערים.<sup>46</sup>

הקונפליקט הזה גרם ליהודים רבים למרוד במסגרת המסורתית, לנטוש את הממד הפוליטי של היהדות ואת ארבע אמותיה של ההלכה – ובכך לזנוח את החלום העתיק על יצירת גוי קדוש. היהדות הפכה, בעיני הרוב, לאמונה אישית שכל אחד נדרש לפרשה בדרכו. אולם במחוזות ההיסטוריה האנושית, שבהם השתוקקה התורה להותיר רושם עמוק במיוחד, התגלו היהודים פתאום כלא יותר מאשר צרפתים, אמריקנים או גרמנים גאים. "אנחנו גרמנים המאמינים באמונה היהודית", כתב הרמן כהן בשנת 1917, "שמים את מבטחנו בהיסטוריה, ובטוחים כי הקשר האמיץ שלנו לאתוס הגרמני יזכה להכרה ביושר ובחפץ לב. מתוך ביטחון זה, נוסיף להיות אנשים גרמנים ואזרחים גרמנים, ובה בעת נישאר נאמנים עד מאוד לדתנו היהודית".<sup>47</sup>

ברקוביץ הבין אל נכון שהמשבר העיקרי המאיים על העולם היהודי בעידן המודרני אינו קשור בהישרדותו הפיזית אלא בהתמוטטות המערכת שדאגה לשימור חזון האומה הקדושה. הגרסאות הליברליות של היהדות, שביקשו להחליף את ההלכה ואת המחויבויות הפוליטיות הכרוכות בה ב"אתיקה" יהודית וב"דת" יהודית בעלות אופי אוניברסלי, התיימרו אולי לחולל מודרניזציה של החזון עתיק היומין, אך בפועל נטשו אותו. "על פי התפיסה המקראית, המדינה היהודית היא מלכות שדי עלי אדמות", כתב ברקוביץ. "דרישותיה הבסיסיות של היהדות מחייבות השקפה זו... כל מי שמתנתק ממנה מתנתק מן היהדות".<sup>48</sup> בה בעת, האורתודוקסיה, אשר הצליחה במשך אלף שנים להדוף מעליה כל

---

אתגר של ממש ללאומיות יהודית, ניצבה כעת כמו ארמון של חול אל מול הגלים – חסרת אונים נגד הסחף, אך גם נטולת מודעות לחולשת החומר שממנו היא עשויה.

פתרון המשבר, לדעת ברקוביץ, מחייב צעד רדיקלי, שישוב ויחבר את היהדות עם הרוח היצירתית, הריבונית, שאפיינה בעבר את קיומה כלאום. אי-אפשר להתרכז עוד בשימור גרידא, מפני שדרכי השימור המסורתיות כבר אינן מועילות. על היהדות לנטוש את הדגם הגלוי, שהביא לדעיכת כוחותיה היצירתיים, ולשוב ולכונן את עצמה כמדינת לאום. "כל התפתחות נוספת של היהדות תיתכן רק באמצעות יצירת סביבה יהודית שלמה במקום כלשהו על פני כדור הארץ, סביבה רחבה דייה לחבוק את כל הישות היהודית הלאומית", כתב ברקוביץ חמש שנים לפני הקמתה של מדינת ישראל. "רק באמצעות יצירת סביבה יהודית מעין זו נוכל להשיב לתורה את השותפות הגדולה עם החיים, שרק היא מסוגלת לשחרר את היהדות מנוקשותה הגלותית העכשווית וליצור את הנסיבות שתאפשרנה שוב את התפתחותה".<sup>49</sup> כך הפכה המדינה היהודית לאבן היסוד בגישתו של ברקוביץ כלפי החיים היהודיים בעידן המודרני.

## ה

ש להדגיש שברקוביץ לא שגה באשליות בנוגע להיסטוריה היהודית ולמציאות הישראלית. הוא לא ביקש "לחסל" את הגולה, ואף הקדיש לחיים בה ולמתכון הנכון להצלחתם פרק שלם בספרו לקראת יהדות היסטורית. יתר על כן, ברקוביץ ידע שמדינת ישראל רחוקה מאוד מהגשמת הפוטנציאל הטמון בה כמקור לחשיבה יצירתית יהודית. ואכן, בספרו משבר היהדות במדינת היהודים (1987), שנכתב בעקבות עלייתו לארץ בשנת 1975, הוא מתאר את כישלונה של ישראל במיצוי הפוטנציאל הזה ומזהיר מפני האפשרות שהציונות עצמה תדעך ותיעלם, אם לא תשכיל לקשור עצמה מחדש לאידיאל היהודי העתיק.

ואולם, למרות ביקורת זו, ברקוביץ מעולם לא חזר בו מדעתו שבהעדר מדינה, נידונה היהדות לעסוק בחיפוש אינסופי אחר תכסיסי הישרדות חדשים ומשוכללים יותר, תוך שהיא קוברת את החלום העתיק עמוק יותר בזיכרונו הקולקטיבי של העם. רק מדינה יהודית, גרס ברקוביץ, תאפשר את איחוי של

---

השסע בין הציווי האלוהי ובין ההיסטוריה האנושית, ורק מדינה כזאת תשיב את העם היהודי אל מקומו בהיסטוריה כמקור רב-עוצמה, יצירתי ומתפתח, של חכמה אנושית, וכדוגמה חיה של קיום לאומי חדור קדושה.

בניגוד לרוב הפילוסופים היהודים של המאה האחרונה, הרב אליעזר ברקוביץ הציג תפיסה שמתחה קו ישר בין המוסר היהודי ללאומיות היהודית, ועל בסיס זה הקנתה לריבונות היהודית תפקיד חיוני במסגרת היהדות עצמה, מבלי לגלוש לעיסוק בדטרמיניזם ובציפיות משיחיות. לפי תפיסתו, היהדות גורסת כי לקולקטיבים ולאומות תפקיד מרכזי בקביעת גורלם המוסרי של בני האדם, ועל כן היא דורשת את קיומה של אומה ריבונית אשר תשמש כדוגמה וכמופת מוסרי. העם היהודי נוצר כמענה לדרישה זו – כדי להפוך ל"ממלכת כהנים וגוי קדוש". זהו האתגר שמציב המקרא בפני העם היהודי. אידיאל זה תופס מקום מרכזי במסורת היהודית ומוסיף לשמש כאידיאל מנחה גם לאחר אלפיים שנות גלות. בדורנו שלנו, קובע ברקוביץ, הכמיהה לציון מסמלת את התקווה לשוב ולגלות את לשד היצירה של התורה לאחר מאות שנים של קיפאון – תקווה שלהגשמתה נחוצים הביטחון והיצירתיות המתמשכת שרק ריבונות יכולה ליצור.

---

דוד חזוני הוא העורך הראשי של חכמת. יחד עם יוסף יצחק ליפשיץ הוא עורך את כתביו של אליעזר ברקוביץ. הקובץ הראשון בסדרה זו הוא האסופה מאמרים על יסודות היהדות (הוצאת שלם, 2004).

## הערות

1. דוגמה מובהקת לכך היא הנאמר ב"מצע פיטסבורג" משנת 1885. המצע מבטא את אמונות היסוד של התנועה הרפורמית באותה התקופה ואומר: "איננו רואים עוד בעצמנו אומה, כי אם קהילה דתית, ולכן איננו מצפים לשיבה לארץ ישראל... אף לא להשבתו של חוק מן החוקים הנוגעים למדינה היהודית".

2. יוסף דב סולובייצ'ק, דברי הנוח והערכה (ירושלים: אלינר, 1982), עמ' 26.

3. Eugene B. Borowitz, *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew*. 3 (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), pp. 216-217, 290. (להלן חידוש הברית).

בחיבור זה הרחיק עצמו בורוביץ מן האידיאל המקראי של הריבונות היהודית, והדגיש כי השליטים הישראליים של תקופת המקרא לא הצליחו לעמוד באמות המידה המוסריות שנקבעו במעמד הר סיני: "בהיותם בני אדם, הפגינו המלכים רצון להרע; בהיותם שליטים, עלה בידם לעשות זאת בקנה מידה עצום... חוסר התואם בין ההתנהגות הפוליטית שהפגינה ממלכת ישראל בפועל ובין האידיאל שהציב המקרא מעורר תמיהה תיאולוגית: מדוע לא בחר להם האל מבנה חברתי שונה? מדוע הכפיף אותם לסיכונים העצומים הכרוכים בקיומו של כוח קולקטיבי?... האל הפך את משפחתו של אברהם לאומה מאומות העולם כדי להוכיח שניתן לקדש את הכוח הקולקטיבי באמצעות הכפפתו לשלטון האל. אולם דבר זה לא חייב את ישראל למלא את חובותיה הקבועות בברית באמצעות אוטונומיה פוליטית או באמצעות כל מבנה חברתי אחר". בורוביץ, חידוש הברית, עמ' 231.

4. מן הבחינה הזאת, לפחות, קיים קשר ברור בין גישתו הפרגמטית של מייסד 'המזרחי', הרב יצחק יעקב ריינס, להגותו של ישעיהו ליבוביץ, אשר הדגיש כי תפקידה של המדינה היהודית הוא פונקציונלי בלבד, וכי אין לה – ואסור שתהיה לה – משמעות דתית. ישעיהו ליבוביץ, יהדות. עם יהודי ומדינת ישראל (תל אביב: שוקן, 1979), עמ' 181.

5. לאחרונה ראה אור ספר ובו מבחר מכתבי אליעזר ברקוביץ – מאמרים על יסודות היהדות, ערכו דוד חזוני ויוסף יצחק ליפשיץ (ירושלים: הוצאת שלם, 2004).

6. אליעזר ברקוביץ, "השיבה לחיים לאומיים", בתוך מאמרים על יסודות היהדות, עמ' 241.

7. דוד חזוני, "על אליעזר ברקוביץ ותורת המוסר היהודית", תכלת 11 (סתיו התשס"ב/2001), עמ' 106–142.

8. Eliezer Berkovits, *God, Man and History*, ed. David Hazony (Jerusalem: Shalem, 2004), pp. 137-138. (להלן אלוהים. אדם והיסטוריה).

9. ראה חזוני, "על אליעזר ברקוביץ", עמ' 125–131.

10. בדרשה שנשא בלידס בספטמבר 1942 הסביר ברקוביץ: "אדם יכול להיות צדיק גמור, ולזכותו יירשמו רק מעשים טובים, אך הוא אינו יכול שלא להשתתף בגורלה של אומה שאליה הוא משתייך. ואם האומה כאומה מרבה במעשי שטות ואינה מסוגלת לנהל את ענייניה בתבונה וכראוי, כל בני האומה הזאת יסבלו, אפילו החפים מפשע; כשם שכולם ייהנו – אפילו אלה שלא תראו אותם כראויים לכך – מניהול צודק ומכובד של הקבוצה או המדינה". Eliezer Berkovits, *Between Yesterday and Tomorrow* (Oxford: East and West Library, 1945), p. 142.

11. ברקוביץ, אלוהים. אדם והיסטוריה, עמ' 138.

12. ברקוביץ, "השיבה לחיים לאומיים", עמ' 235.

13. ראה בעניין זה את מאמרו של יוסף יצחק ליפשיץ, "על תורת הכלכלה היהודית", תכלת 17 (קיץ התשס"ד/2004), עמ' 63–89.

14. אליעזר ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"א), עמ' 60. וראה הדיון בתלמוד: בבלי בבא קמא קיד ע"ב.

15. Eliezer Berkovits, *Prayer* (New York: Yeshiva University, 1962), p. 51. (להלן תפילה).

16. ברקוביץ, תפילה, עמ' 59.

17. רמב"ם, משנה חורה, הלכות תפילה ונשיאת כפיים ח, א; ברקוביץ, תפילה, עמ' 53.

- 
18. ברקוביץ, חפילה, עמ' 55.
19. Eliezer Berkovits, *Unity in Judaism* (New York: American Jewish Committee, 1986), p. 2.
20. הרמן כהן, דת התבונה ממקורות היהדות, ערכו שמואל ה' ברגמן ונתן רוטנשטרייך, תרגם צבי ויסלבסקי (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ז), עמ' 216.
21. כהן, דת התבונה, עמ' 294-295. ההדגשה במקור.
22. ברוביץ, חידוש הברית, עמ' 16-17.
23. ברקוביץ, אלוהים. אדם והיסטוריה, עמ' 142.
24. שמות יט:ו.
25. ברקוביץ, אלוהים. אדם והיסטוריה, עמ' 141.
26. אליעזר ברקוביץ, אמונה לאחר השואה, תרגם אביב מלצר (ירושלים: יד ושם, תשמ"ז), עמ' 133-134. ההדגשה הוספה.
27. אברהם יצחק הכהן קוק, אורות (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשנ"ג), עמ' עז.
28. במערכה הציבורית: מתוך העיתונות - קטעי ריאיונות ומאמרים מתוך פנישות עיתונאים עם רבנו זצ"ל, ערך יוסף ברמסון (ירושלים: אגודת זהב הארץ, תשמ"ו), עמ' כד-כה.
29. יצחק יעקב ריינס, שערי אורה ושמחה (וילנה, תרנ"ט), עמ' יב-יג. רביצקי מזכיר בספרו הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות. צינות ורדיקליזם דתי בישראל (תל אביב: עם עובד, תשנ"ג), גילוי דעת בזכות הצינות שנכתב בשנת 1900 (תר"ס) בידי כמה רבנים בהנהגתו של ריינס. הם כותבים: "כל החושבים שיש ברעיון הזה [הצינוני] איזה עניין של גאולה העתידה וביאת המשיח, ועל כן רואים שיש בזה הריסה לעיקר אחד מעיקרי אמונתנו הקדושה, אינם אלא טועים, אין בזה קורטוב של העניין מהגאולה. כל עיקרו של הרעיון הזה ויסודו אינו אלא הטבת מצב אחינו האומללים. בשנים האחרונות ירד מצבנו פלאים ורבים מאחינו מתפזרים לכל רוח, עד שבעה ימים, ובמקומות כאלה אשר החשש מהטמיעה וההתבוללות איננו חשש רחוק, ולזאת ראו כי המקום היותר מסוגל לפני אחינו הוא רק היישוב בארץ הקודש... ואם יש איזה דרשנים או מטיפים, שבעת שידרשו לציון ידברו גם מהגאולה וביאת המשיח, ונתנים מקום לחשוב מחשבת פיגול על הרעיון הזה כאילו בא להסיג גבול בגאולה האמיתית, מי אשם בזה, הם רק הוות נפשם ידברו..." גילוי הדעת פורסם בהמליץ 78 (תר"ס); מצוטט אצל רביצקי, הקץ המגולה, עמ' 53-54.
30. חשוב לציון שהוגי הצינות הדתית הציעו מגוון הצדקות לתמיכתם בתנועה, והעמדות המזכרות לעיל הן רק החלק המרכזי בטיעונים שהשמיעו. כך, למשל, הן הרב קוק והן עמיתו הפרגמטי יותר הרב חיים הירשנזון ראו ב"לאומיות" היבט מהותי של הרעיון היהודי, מונח שנועד לציון את נחיצותה של הריבונות הפוליטית ליישום התורה. ראה למשל דוד זוהר, מחויבות יהודית בעולם מודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה (ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ג), עמ' 114-115.
31. ברקוביץ, "על ריבונות יהודית", בתוך מאמרים על יסודות היהדות, עמ' 262.
32. מיכה ה:ו.
-

- 
33. Eva Jospe, ed. and trans., *Reason and Hope: Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen* (Cincinnati: Hebrew Union College, 1971), p. 168 (להלן חבונה ותקווה).
34. פרנץ רוזנצווייג, כוכב הגאולה, תרגום יהושע עמיר (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ל), עמ' 350–353.
35. רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 353.
36. ברקוביץ, "השיבה לחיים לאומיים", עמ' 248.
37. ברקוביץ, אלוהים. אדם והיסטוריה, עמ' 141.
38. ברקוביץ, "השיבה לחיים לאומיים", עמ' 239.
39. דוגמה חשובה להשפעת ההגות הרבנית על השיח הפילוסופי המודרני, אפשר למצוא, למשל, במאמרה של פניה עוז-זלצברגר, "שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית", תכלת 13 (סתיו התשס"ג/2002), עמ' 89–130.
40. בבלי ברכות ח ע"א.
41. Eliezer Berkovits, *Crisis and Faith* (New York: Sanhedrin, 1976), pp. 142–143 (להלן משבר ואמונה).
42. ברקוביץ, "השיבה לחיים לאומיים", עמ' 235.
43. ברקוביץ, משבר ואמונה, עמ' 141–143.
44. עובדה זו הורגשה במיוחד, למשל, במערכת הלימודים בישיבות החשובות באירופה במאה התשע-עשרה. ראה, למשל Norman Lamm, *Tora Lishmah: Tora for Torá's Sake in the Works of Hayyim of Volozhin and His Contemporaries* (Hoboken, N.J.: Ktav, 1989), p. 240.
45. ראה למשל אריה מורגנשטרן, "יהדות הגולה והכמיהה לציון, 1840–1240", תכלת 12 (אביב התשס"ב/2002), עמ' 51–100.
46. ברקוביץ, "השיבה לחיים לאומיים", עמ' 235–236.
47. ג'וספה, חבונה ותקווה, עמ' 220.
48. ברקוביץ, "השיבה לחיים לאומיים", עמ' 245.
49. ברקוביץ, "השיבה לחיים לאומיים", עמ' 240.