

## גישתו של הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ לתורה שבעל פה

1. מבוא
2. אהבת החיים
3. חוק ואמונה
4. ברית הפרשנות
5. שתי התורות – הדרך לתורת חיים
6. ההיסטוריה של ההלכה – התפתחות או נתינה בסד ?
7. כוחה של ההלכה
- 7א. סברא
- 7ב. חכמת האפשר
- 7ג. קדימותו של השיקול המוסרי
8. סיכום
9. נספח - קווים לדמותו של הרב פרופסור אליעזר ברקוביץ זצ"ל

\* \* \*

### 1. מבוא

הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ זצ"ל (להלן: הרב ברקוביץ) נולד ברומניה, ולמד בישיבות שונות. בשנים 1922-1924 למד בישיבה בהונגריה, לאחר מכן הגיע לברלין ולמד שם בבית המדרש לרבנים. מורו ורבו היה הרב יחיאל ויינברג (בעל השרידי אש), ממנו למד את שיטתו ההלכתית הבהירה בצד לימודי מוסר בשיטת סלבודקה, וממנו הוסמך לרבנות.

הרב ברקוביץ השתלם גם בלימודים כלליים, ובשנת 1933 הוסמך לדוקטור לפילוסופיה על ידי אוניברסיטת ברלין. בשנים 1936-1939 שימש כרב בקהילת ברלין.

במהלך מלחמת העולם השנייה עזב הרב ברקוביץ את גרמניה והיגר לאנגליה. משם המשיך לאוסטרליה, לבוסטון, ולבסוף השתקע בשיקגו שם לימד תאולוגיה ומחשבת ישראל בישיבת בית המדרש לתורה שבסקוקי הסמוכה לשיקגו, ואף היה ראש החוג לפילוסופיה שם. בשנת 1975 עלה ברקוביץ לארץ, וקבע את מגוריו בירושלים, שם המשיך לכתוב ספרים ומאמרים עד יום מותו. בסך הכל פרסם ברקוביץ תשעה עשר ספרים ועשרות מסות ומאמרים.<sup>1</sup>

יהושע דירובן  
הוא בוגר מחזור  
ד' עוסק בתרגום  
כתבי הרב  
ברקוביץ לעברית

בשלהי שנות השבעים, כאשר הרב ברקוביץ התיישב לאסוף חומר לכתיבת ספרו *With God in Hell*, הוא נתקל בסיפורו של ר' אברהמ'לי ויינברג.<sup>2</sup> בזמן שמאות ישיבות ברחבי אירופה כבר נחרבו, "הקיבוץ" של ר' אברהמ'לי עדיין התאסף במסתור בגטו וורשה. יום-יום התאספה בביתו חבורה גדולה של לומדי תורה ושמעה שיעורים מפיו, ומיום ליום גדל "הקיבוץ", שכן אל חומות הגטו הצטופפו למעלה מחצי מיליון יהודים. אל הגאון ר' אברהמ'לי הגיעו זקנים ונערים, רבנים ובעלי-בתיים, אך בעיקר נמשכו אליו בחורים צעירים ונלהבים. הם רעבו ללחם, אך הם למדו באש-קודש ובהתלהבות.

המצב בגטו הלך והחמיר. הצוררים הנאצים החלו ב"משלוחים" למחנות המוות מהאומשלגפלץ הידוע לשמצה. בכמה ממפעלי התעשייה ששימשו את הצבא הנאצי עבדו "המאושרים", כביכול, אלה שקיבלו תעודות עבודה ועל כן "ניצלו" מהמשלוחים. מאידך, אלה שלא קיבלו את התעודה נחשבו ל"בלתי-ליגאליים", ולהם כבר לא נותר מקום כביכול בעולמו של הקדוש ברוך הוא. יהודים רבים עשו מאמצים נואשים להשיג את התעודות הללו, אך לא כן "הקיבוץ" של ר' אברהמ'לי. הם לא נכנעו לצורך הגרמני, ואף בלבושם הם התנגדו לו - הם עדיין הקפידו לעטות את מלבושם החסידי.

החבל החל מתהדק יותר ויותר סביב צוארם של יהודי גטו וורשה. בכל יום הנאצים ביצעו סריקות, היו מקיפים רובעים שלמים ומוציאים משם יהודים אל הרכבות לטרבלינקה, אל ההשמדה. ור' אברהמ'לי - הוא לא זז ממקומו. במקביל, אחיו נתמנה לאחד ממנהליו של אחד מבתי החרושת, אך הגאון סרב לקבל ממנו תעודה, להציל את עצמו ולנטוש את תלמידיו. וכך עשה, עד אשר הופיעו באחד הימים הרוצחים, הוציאו את הגאון ואת תלמידיו ממחבואם, והובילו אותם לטרבלינקה. הם אפילו לא הרשו להם לסגור את הגמרות שנשארו פתוחות בדף י"ט של מסכת בכורות...

בשיחה אישית שקיימתי עם בנו של הרב ברקוביץ, הרב דב, הוא ניסה להדגיש את העובדה שרבים הם המפספסים את גדלותו הלאומית של אביו. הוא סיפר לי על ר' אברהמ'לי, על "הקיבוץ" ועל כך שאביו נתקל בסיפור כאשר אסף את החומר לספרו. אלא, הוא הוסיף, שברגע שהוא קרא את סוף המעשה הוא נטש את עבודת האיטוף וסיים עבור "הקיבוץ" את מסכת בכורות (על שישים ואחד דפיה) תוך ימים ספורים (לעניות דעתי, קבלת החלטה מעין זו, שלא לדבר על ביצועה, נראית לי מעבר ליכולתו של הלומד הממוצע).

לבסוף, הרב ברקוביץ הכניס לספרו את הסיפור המזעזע על ר' אברהמ'לי ו"הקיבוץ" בפרק הנקרא "המשכיות הקיום". את תיאור המעשה הוא מסיים כך:

**לאחר שנתגלו ונלקחו משם, נמצאו הכרכים שלמדו בהם ביום שנתפסו פתוחים בדף י"ט במסכת בכורות, כביכול ממתנינים לאחרים שיבואו ויסיימו את לימוד המסכת.**<sup>3</sup>

נדמה שעל כגון זה אמרו חכמים: יש נאה דורש ונאה מקיים. כמובן, ניתן להזכיר את הסיפור בהקשר אחר לגמרי. גישתו של הרב ברקוביץ לנושא כאוב וטוען כמו השואה מכילה בתוכה הרבה מן החידוש בתחום התיאולוגי, אלא שנדמה שמעבר לכך יש להדגיש - כפי שניתן להיווכח מתוך המבוא שהוא

2. מרדכי אליאב, **אני מאמין**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ו, מהדורה שלישית, עמ' 171-172. יתכן שהרב ברקוביץ ראו את הערות במקורה אצל: יצחק לוי (עורך), **אלה אזכרה: אוסף תעודות קדושי תש"ט-תש"ה**, ניו יורק: המכון לחקר בעיות היהדות החרדית, תשי"ט, כרך ג'.

3. Eliezer Berkovits, *With God in Hell: Judaism in the Ghettos and Death Camps*, New York: Sanhedrin, 1979, ובהוצאה העברית: אליעזר ברקוביץ, **עמו אנכי בצרה**: יהדות בגטאות ובמחנות ההשמדה, ירושלים: מרכז שלם יד ושם, 2006, עמ' 12 (ההדגשה שלי).

עצמו כתב לספרו המונומנטלי **אמונה לאחר השואה**<sup>4</sup> - את אישיותו הרגישה ואת תחושת המחויבות שקיננה בו כלפי "אלה שהיו שם", ככינויו. אבל ברצוני להזכיר את כל הסיפור הזה על מנת להמחיש את מה שהרב דב ניסה להדגיש לי בזמנו. הרב ברקוביץ באמת היה למדן עצום, וכתשובה ראשונית לשאלת עבודתנו - מהי גישתו לתורה שבעל פה? - יש להשיב בפה מלא: היתה בו אהבת תורה עצומה שנבעה מאישיות רגישה וכנה, רגישה למציאות וכנה בגישתה לתורה.

## 2. אהבת החיים

גישתו של הרב ברקוביץ לתורה שבעל פה מתחילה בחיים ומן החיים, כאשר במונח "חיים" כוונתנו היא למוכנו הרחב ביותר. אהבת התורה שאפיינה אותו כל כך היתה חדורה באהבה - המקבילה בעוצמתה - לחיים. כמובן, אהבת החיים המדוברת איננה נובעת מאיזושהי נהנתנות חומרנית או מחיי אושר ועושר. הדבר המפתיע והמרגש הוא, לדעתי, שהיא נבעה מהזדהות עם אהבת החיים של בורא החיים ונותן תורת החיים. כך הוא כותב בתחילת דיונו על המוסר בספרו, הנחשב בעיני רבים לחשוב ביותר מבין ספריו, **א-לוהים, אדם והיסטוריה: פרשנות יהודית**:

המופת לכל המפגשים הוא מפגש האדם עם הא-לוהים. א-לוהים פוגש את האחר מתוך עניין ומעורבות... פגישת האחר לאור דמות המופת של כל המפגשים היא אקט של שותפות יצירתית מתוך מעורבות אכפתית. זוהי מהותו של אורח חיים דתי. זהו מושג חיקוי האל, שאפלטון הכניס לחשיבה המערבית.<sup>5</sup>

הציטוט הקצר הזה מהווה את המעבר הרציף וההכרחי מתחום הדיון המקראי-תיאולוגי אל תחומו של הדיון המקראי-מוסרי. הרעיון המרכזי הוא שבלב ליבו של המוסר המקראי מתייצבת דמותו של א-לוהים כפי שהוא נגלה לאדם במפגש ההיסטורי.<sup>6</sup> הדברים הללו מופיעים בספרו לאחר פרקים ארוכים בהם הוא דן בהשלכות הדתיות - ההגיונות דווקא - שמקופלות בפלא שבמפגש. אך כאן נמצא המעבר. לשון אחר: עד כאן הוא עסק במפגש עצמו על המשמעויות הנגזרות מעצם התרחשותו

4. אליעזר ברקוביץ, **אמונה לאחר השואה**, ירושלים: מרכז שלם ויד ושם, 2006, עמ' 3-6.

5. Eliezer Berkovits, *God, Man and History: A Jewish Interpretation*, New York: Jonathan David, 1959 and Jerusalem: Shalem, 2004 (להלן **אלוהים, אדם והיסטוריה**), תורגם לאחרונה לעברית: אליעזר ברקוביץ, **אלוהים, אדם והיסטוריה**, ירושלים: מרכז שלם, 2010. המובאה כאן מופיעה בקובץ מאמרים של הרב ברקוביץ שפירסם מרכז שלם בשנת 2004 כחלק ממפעלם להוציא לאור מחודש את כתביו: אליעזר ברקוביץ, **מאמרים על יסודות היהדות**, ערכו דוד חזוני ויוסף יצחק ליפשיץ, ירושלים: מרכז שלם, התשס"ד, עמ' 103 (להלן **מאמרים**)).

6. הרעיון בא לידי ביטוי באופן חד ביותר אצל ר' שמשון (בן) רפאל הירש: "אין התורה מציגה את גדולי ישראל כאידיאלים בתכלית השלמות; אין היא מאליה אדם, ואין היא אומרת על איש: 'הנה לפניך האידיאל, באדם זה הפך הא-לוהי לאדם!' בכלל, אין היא מציגה את חיי שום אדם כחיים לדוגמה ולמופת - למען נלמד ממנו מה טוב ומה ישר, מה נעשה ומה לא נעשה. אם התורה רוצה ליצור לנו דמות, שנוכל ללמוד מדוגמתה, הרי אין היא מציגה בן-אדם, שיסודו מעפר ואפר, אלא הקב"ה מציג את עצמו לדוגמה, והוא אומר: 'הביטו אלי! עשו כמעשי! לכו בדרכי!' לעולם אל נאמר: מעשה זה הוא טוב וישר, שכן פלוני אלמוני עשה כן! התורה איננה 'אוסף של מעשים טובים'. היא מספרת מעשים שהיו - לא מפני שהם מעשים מופתיים - אלא מפני שהם מעשים שהיו" (רש"י הירש, **פירוש לתורה**, בראשית יב, י-ג, ההדגשה במקור). השווה לדבריו **בחורב**, ראש פרק עב, שם הוא גם מרחיב לתאר כל מידה ומידה מ"ג מידות הרחמים על בסיס המודל החז"לי של "מהו... אף אתה...". הרב ברקוביץ עצמו כתב את ספרו *Man and God: Studies in Biblical Theology*, Detroit: Wayne state, 1969, על בסיס אותה הנחת יסוד אודות המקרא והתיאולוגיה המוסרית הגלומה בו. דרך אגב, בעינינו הקטע המצוטט מהווה טענה מוחצת לטובת גישת "תנ"ך בגובה העיניים" בניגוד למתנגדיה המתקרבים לגישה נוצרית-קתולית (על פי המרומוז בקטע) ואכמ"ל.

כאירוע עובדתי-היסטורי; ואילו מכאן הוא יעסוק בתוכנו, כלומר בחוק שנגלה במהלכו. בניסוח עממי יותר, ניתן לומר שהקב"ה אף פעם לא נגלה לאדם רק כדי לומר שלום ומיד אחר כך להסתלק אל מכמני הוותיו.<sup>7</sup> תמיד יש "דיבור"; לעולם יש את ה"יודבר ה' אל משה לאמר", או "כה אמר ה'". הרב ברקוביץ ניסח את הרעיון בצורה המיוחדת לו:

המפגש מגלה לא רק את העניין האלוהי באדם אלא גם את דרישותיו של א-לוהים ממנו. תכונות הייחוס (- הבאות לידי ביטוי ב"ג מידות הרחמים) הן חוק הא-לוהים לאדם... חפצו של א-לוהים הוא חוק עבור האדם. מאחר שכל התגלות היא מעורבות אלוהית בענייני האדם ומאחר שכל מעורבות היא אישור למהותם של הדברים שא-לוהים חפץ בהם (- כפראפרזה על דברי ירמיהו: "כי אני ה' עושה חסד, משפט וצדקה בארץ; כי באלה חפצתי, נאם ה'"), אי-אפשר להפריד בין התגלות לחוק. המפגש בסיני גילה לעם ישראל הן את א-לוהים הן את חוקיו...

מהות החוק זהה למהות המפגש עצמו. הוא מבטא את עניינו המתמשך של א-לוהים באדם... במתן חוקיו לאדם הבורא מצהיר: "חשוב לי איך הוא חי ומה הוא עושה עם חייו". בהטילו על כתפי האדם את החוק א-לוהים מעיד שהאדם הוא אדם דיו לחיות על פי החוק. החוק הוא סימן לכך שלא-לוהים יש ביטחון באדם. העידוד משתמע מהעיון האלוהי: אני מצווה עליך כי אני יודע שאתה מסוגל לכך. שכן מי מיטיב להכיר את טבע האדם יותר מיוצרו? החוק, באשר הוא נובע מרצונו של א-לוהים, מביא לכך שהאדם - בצייטו לו - יגיע אל המטרה שאותה הציב בעבורו הבורא.

נמצאנו למדים שהחוק עצמו הוא ביטוי לאהבתו של א-לוהים. וכך לימדו חכמי התלמוד: "חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצוות" (בבלי, **מנחות**, מג ע"ב).<sup>8</sup>

זוהי אהבת החיים האלוהית שיש ללכת בדרכיה. אותה אהבה מאופיינת בעיקר על ידי הפן המעשי-מוסרי שבה - "שותפות יצירתית מתוך מעורבות אכפתית". אך יש לשים לב לכך שבתוככי המעבר הנזכר לעיל בין התחום התיאולוגי לתחום המוסרי יש אליבא דהרב ברקוביץ פן מוסרי לתיאולוגיה עצמה. עצם המפגש כבר מהווה דוגמה ומופת מוסריים לאדם. עוד לפני גילוי החוק ניתן להבדיל - הבדל אפיסטמולוגי בלבד, שכן האמירה העקרונית היא שברמה האונטולוגית ההתגלות והחוק מתאחדים על פי הניסיון של המפגש - בין ההתגלות והחוק הגלום **בהתרחשותה** לבין החוק הנגלה **בתוכנה**, בדיבור האלוהי. הראשון הוא הצו העליון של חיקוי האל, מצות "והלכת בדרכיו"; האחרון הוא מכלול המצוות על כלליהם, פרטיהם וכו'.

7. הרב סולובייצ'יק אף מגדיר את האפשרות הזאת כאנטי-מוסרית. בדיון על הדימוין בין "הקהילה הנבואית" ו"הקהילה המתפללת" הוא מזכיר ששניהם קמו "בגלל גילויי הבשורה הנורמטיבית הכרוכה בחוויה זו (- נבואה או תפילה)". לדבריו, יש ערך מיוחד לעובדה זו במיוחד בקהילת ההלכה, שכן "מבחינת ההלכה המטרה העיקרית של ההתגלות מתייחסת בעיקר למתן החוק... כללו של דבר, דבר ה' הוא ממילא חוק האלוהים". אך הוא לא מסתפק בהצהרות הללו, וממשיך: "אוסף לכך כי מבחינת היהדות ההיפך מזה יהיה לא רק לא-ישוער אלא גם לאי-מוסרי. אילו היינו מסלקים את החוק מן הפגישה הנבואית של אלוהים ואדם, והיינו מגבילים אותה לאספקטים האפוקליפטיים שלה, הרי היתה הדרימה הנבואית כולה מצטמצמת למספר מוגבל של יחידים סגולה, ושאר כל העם היה נשאר מחוצה לה. אפשרות כזאת העושה את דו-השיח הנבואי לעניין אגואטיסטי וסודי, תהא בלתי-מוסרית מבחינת היהדות שהיא כל-כולה בעלת אופי נגלה ודמוקרטי. הדמוקרטיזציה של עימות האלוהים עם האדם נעשתה אפשרית על ידי מעמדו המרכזי של גורם החוק בנבואה" (הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, **איש האמונה הבודד**, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ו, עמ' 37-38).

8. הופיע במקור ב**אלוהים, אדם והיסטוריה**, עמ' 89-90. מובא כאן מתוך **מאמרים**, עמ' 104-105.

בנקודה זו הרב ברקוביץ מדגיש בכתביו שוב ושוב עיקרון חשוב ויסודי. אהבת החיים, והמעורבות האכפתית המייחדת אותה, חובקת את החיים על כל גילוייהם. מאחר שאהבת החיים האלוהית זהה, כפי שראינו לעיל, לחוקיו של א-לוהים, התורה עצמה מכילה "חוקים ומשפטים" שמקיפים את כל תחומי חייו של האדם היהודי. הרעיון הזה ידוע היטב, אך שוב כדאי לראות אותו בניסוחו המיוחד של הרב ברקוביץ:

ההלכה מתייחסת לאדם בזמן ובמרחב, לאדם בחברה ולאדם בעולם. את קצב היום והשבוע, השנה והשנים, קובעות תקנות רבות שעניינן הוא זמני התפילה והמנוחה והזמנים שיוחדו לקיום המועדים. ההלכה גם קובעת כיצד יש להתנהג בעולם הגשמי הסובב אותנו באמצעות הדינים הרבים הנוגעים למזונות שמותר או אסור לאכול, לבוש שמותר או אסור ללבוש וכיוצא באלה. לעבודה החקלאית ולבניית בתים יש כללים משלהם שעל פיהם יש לנהוג, ולמותר לציין שהוא הדין במגעיו של האדם עם הזולת בחברה או במשפחה, במדינה או בקרב האומות. ההלכה מקיפה את כל התחומים הללו. כל אירוע חשוב בחייו של יהודי כפוף למרותה. נדמה כי אין סדקים או פינות שההלכה לא חדרה אליהם. ההלכה נוכחת כל הזמן ובכל מקום. היהודי אכן מסובב במצוות.<sup>9</sup>

יושם אל לב שמונח שעוד לא הופיע בדברינו עד כה מופיע לראשונה בקטע זה - "הלכה". עד עכשיו דובר על "החוק". כיצד נעשה המעבר הלשוני? למען האמת שאלה זו היא פחות מטרידה מהשאלה היותר בוערת שתעמוד ביסוד עיסוקנו: כיצד נעשה המעבר מ"החוק" ל"הלכה"? במילים אחרות: מהו אופיה של הזיקה הקיימת בין תורה שבכתב לבין תורה שבעל פה (אם בכלל המושגים אכן מקבילים)? כדי לפתוח את הדיון נדמה שמן הראוי לצטט קטע של הרב ברקוביץ שבתוכו דומה מאוד לקטע הקודם, אלא שהוא מכיל בתוכו את שני מושגי היסוד שבהם, כך נדמה לי, טמון המפתח לפענוח הסוד שבשיטתו:

**התורה** חובקת עולם ומלואו. היא חובקת את חיי העם היהודי במלואם. מכאן **שההלכה** נדרשת לפרש את כוונת התורה בכל תחומי הקיום היהודי: הרוחני, המוסרי, הכלכלי והחברתי.<sup>10</sup>

כאשר הרב ברקוביץ אומר "תורה" הוא מתכוון לתורה שבכתב; כאשר הוא אומר "הלכה" כוונתו היא לתורה שבעל פה. אנו נעמוד על משמעות ההבדל הזה בהמשך. אך נדמה שבמקביל להבחנה בין שני המושגים נאמר כאן דבר נוסף. דבר מה נאמר בקשר לתפקידה של ההלכה. התפקיד שנדרש מן ההלכה הוא לא פחות ולא יותר **מפרשנות**. כמה דברים אמורים?

9. שם, עמ' 106-107. ראו שם, עמ' 238, (במקור ב Eliezer Berkovits, *Towards historic Judaism*, Oxford: East and West Library, 1943, ch. 3 pp. 31 [להלן **לקראת יהדות היסטורית**]): "לעולם היא (- היהדות) לא תיכנע לעקשנות של אותה מסה אדירה של חומר גלם המכונה בפנינו חיים, שרק מתוך חוסר רצון רב היא מתירה לרוח לעצב אותה. לעולם היא לא תשלים עם קיום מפוצל שחלק ממנו שייך לקיסר וחלקו לאלוהים. החיים כולם עשויים מקשה אחת, והם כולם כור הניסוי שאדם נבחן בו. היהדות מאוהבת בחיים משום שהיא יודעת שהחיים הם שאלת השאלות של אלוהים לאנושות; ואורח חייו של האדם, מה שהוא עושה עם חייו, המשמעות שהוא מצליח לטעת בהם - אלה הם תשובתו של האדם לשאלה. החיים הממשיים הם בעלי בריתה של הרוח; רק בקיומם המשותף ניתנה לשניהם המשמעות."

10. הופיע במקור ב: 3, p. 1, *Not in Heaven: The Nature and Function of Halacha*, New York: Ktav, 1983, ch. 1, p. 3. (להלן: **לא בשמים היא**). מובא כאן מתוך **מאמרים**, עמ' 137 (ההדגשה שלי).

### 3. חוק ואמונה

בטרם נענה על השאלה האחרונה שהוצגה לעיל, נדמה שישנה חשיבות לא מבוטלת בהבאת קטע נוסף שממחיש ומדגיש את הרעיון היסודי אותו חשפנו עד כה, אך מזווית אחרת לגמרי. הקטע מהווה את חלקו הראשון של מאמר שכותרתו היא "Faith and Law", שהופיע לראשונה בכתב העת *Judaism*<sup>11</sup> ולאחר מכן הוכנס כפרק בפני עצמו לספרו של הרב ברקוביץ *Major themes in modern philosophies of Judaism*<sup>12</sup>. הקטע, שנחשב בעיני רבים מקוראיו של הרב ברקוביץ לאחד הניסוחים הטובים ביותר של עמדתו, מופיע כאן מתורגם לעברית בפעם הראשונה:

מאז שהשליח הנוצרי פאולוס הכפיף את מושג החוק לביקורתו ההרסנית, והנגיד אותו לרעיון האמונה, אמונה וחוק מתייחסים אחד לשני באופן אנטיטטי. מניחים מראש שמי שחי על פי אמונתו איננו זקוק לחוק, ומי שחי על פי החוק חסר את פנימיותה של האמונה. היהודי המערבי חשוף באופן מתמשך לעוצמתה של אנטיטתה זו ולעיתים הוא מקבל את תוקפה בצורה כמעט בלתי-מודעת. אולם מנקודת המבט היהודית, צורה זו של עימות בין אמונה וחוק הינה תוצאה של אי-הבנה של תפקיד החוק, ובנוסף לכך, של עצם תכליתה של היהדות.

החוק איננו מהווה מטרה בפני עצמה; הוא אמצעי למטרה. החוק מראה את הדרך ומלמד את המעשה, "את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון" (שמות, יח, כ). על פי התלמוד, לתלמודו של החוק ישנה חשיבות מכרעת מפני שהוא מוביל למעשה. התורה היא המדריך לדרך ליהודית, היא מכינה את האדם למעשה היהודי. הדגש על החוק הינו בשל הדגש על המעשה. מהסיבה הזאת החוק ביהדות מזוהה על ידי המונח הלכה, שמאחר והוא נגזר מהשורש ה.ל.כ., ניתן לתרגמו בצורה הטובה ביותר כדיסציפלינה להליכתו של האדם בדרכו כיהודי. העימות איננו בין אמונה וחוק, אלא בין אמונה ומעשה. השאלה איננה איזו חשיבות אדם מייחס לחוק ביחס לאמונה, אלא איזו חשיבות האדם מייחס למעשה בהשוואה לאמונה.

בהגייענו לנקודה זו עלינו לעמוד על המשמר. למה כוונתנו באמונה? האמונה של היהדות? בוודאי שלא. ביהדות, העימות בין אמונה וחוק או בין אמונה ומעשה לא מתעורר. ש"צדיק באמונתו יחיה" איננו תגלית של השליח הנוצרי פאולוס. בשימוש במילים אלה הוא רק ציטט את הנביא היהודי חבקוק. בעובדה שמילותיו של הנביא לא הלכו לאיבוד ביהדות ניתן להבחין באמצעות הפרשנות התלמודית שתרי"ג המצוות של התורה סוכמו בעיקרון הבודד של חבקוק, עיקרון החיים על פי אמונתו של היחיד.

ביהדות אמונה דורשת שהמעשה ייעשה בהתאם לרצונו של א-לוהים כפי שהלה נגלה בחוקו. מי שרוחה את החוק - דוחה את המעשה. אך מאחר והמעשה מוכתב על ידי חוק שקבלתו מבוססת על אמונה, דחיית המעשה משמעה דחיית האמונה גם כן. בדחייתו את המעשה, השליח הנוצרי לא בחר באמונה אלא ניסח מושג חדש של אמונה. אך שוב, מאחר והמושג היהודי של החוק והמעשה איננו ניתן להפרדה

11. 'Faith and Law', *Judaism* 13:4, Fall 1964, pp. 422-430.

12. *Major themes in modern philosophies of Judaism*, New York: Ktav Pub. House 1974, ch. 4, pp. 138-148.

מהמושג היהודי של אמונה, העימות בין אמונה וחוק מבוסס על כלכול עניינים. למען האמת, האנטיזוה היא בין אמונה ולאמונה - שכמובן לא אמורה להפתיע ולו במקצת. ניתן לדון באופן מוצלח במערכת היחסים שבין אמונה ומעשה ביהדות בעזרת הבנתו של המושג החדש של האמונה, מושג שנולד מתוך דחייתה של הנצרות את החוק והמעשה. מקורה של הדחייה איננו בתוכנה חדשה במהותה של האמונה, אלא בהערכה מחודשת של החיים, של הקיום האנושי. במקביל לזלזול בחוק, המעשה - אליו החוק מוביל - הופחת מערכו. המעשה הושפל משום שהאדם איבד את אמונתו במשמעות מפעליו של האדם. בשורש הכל היה יאוש מן האדם והעולם. בפילוסופיה של השליח הנוצרי האדם והעולם עמדו בסימן חוסר תקווה. כמובן, משמעותו של הדבר היא לא רק דחייתו של החוק, אלא, בנוסף לכך, דחייתה של האמונה הישנה. על פי היהדות אמונה בא-לוהים מתרחבת לבריאתו של א-לוהים גם כן. בגלל שהוא בוטח בא-לוהים, היהודי יודע שהערכתו של א-לוהים לבריאתו - "כי טוב" - תקפה לעולמי עד. היא נוגעת לאדם לא פחות מאשר לשאר הבריאה. האדם, גם הוא, הוא טוב מאחר והוא מסוגל לטוב, מאחר והוא יכול לשרת נאמנה את המטרה שא-לוהים הועיד לו בבריאתו. מהסיבה הזאת, חייו - בכל קיומם הנברא - הינם חשובים; הם נושאים עליהם את חותמתו של האישור האלוהי. מהסיבה הזאת, מה הוא עושה, איך הוא חי, אכן משנה; המעשה האנושי הוא כל כולו חשוב. כאשר איבדו את האמונה הזו גם המעשה האנושי נעשה חסר-משמעות. אלו שתחושת חוסר תקווה אודות האדם וההיסטוריה הכריעה אותם נזקקו לאמונה חדשה שהכילה בקרבה תקווה לישועה מעולם אחר.

מהם קווי המתאר המאפיינים אמונה שכזו? זוהי אמונה פרטית ואישית באופן אינטימי ביותר. היא מכוונת אל עבר היחסים הקרובים ביותר האפשריים בין אדם ליוצרו. מאחר והיא כולה רוחנית - התרוממות של הנשמה מאי-הכבוד של הקיום הגופני בעמק החשכה - עדיף לומר שהאמונה הזאת היא יחסי אמן בין נשמה לא-לוהים. על האדם בשלמות הוויתו נאסרה הכניסה ליחסים; הגוף, מציאותו הביולוגית של האדם, נשאר בחוץ. יתרה מכך, באמונה טהורה הנשמה "מנתקת" את עצמה לא רק מהגוף, אלא גם מבני אדם אחרים. ככל שהאדם מקדיש את עצמו באמונה לראגה הבלעדית לנשמתו ולאשרה העילאי, כן הוא דבק בא-לוהים בבדידות, כיצור נפרד, לבד עם ה"אין עוד מלבדו". כל מה שמתרחש בין א-לוהים והנשמה האינדיבידואלית הינו מחוץ למימדי החלל והזמן. האדם במציאותו הביולוגית והחברה בהיסטוריותה בת העולם-הזוה הם בלתי-ניתנים-לגאולה. התוצאה היא ממלכת א-לוהים שאיננה מן העולם הזה, דת שביסודה היא אדישה כלפי ההיסטוריה והחברה. לא נשאר כאן מקום למעשה, או שום תפקיד לחוק.

לא כך באמונתה של היהדות. מאחר וביטחונה בא-לוהים מכיל בקרבו גישה של אמן בבריאתו, כאשר האדם פונה לא-לוהים הוא מובל אל החיים על ידי אמונתו. היחסים - ככל שיהיו אינטימיים - לעולם אינם פרטיים באמת, מאחר והם פתוחים לעולם ולאחריותו של האדם בתוכו. באמצעות אמונתו היהודי לומד על דבר מקומו בעולם. הוא רשאי לחפש את א-לוהים בבדידות, אך משמצא אותו הוא עומד בלב ליבם של החיים. לא כנשמה הוא מתקרב אל א-לוהים, אלא במלוא אנושיותו: "הנשמה לך והגוף פעלך". הוא מייחל לגאולה לא כיצור רוחני, אלא כיצור אנושי. האדם בכל קיומו הנברא הוא זה שעתידי להיגאל. גאולה היא מאורע בהיסטוריה.

העולם הזה יכון כ"מלכות שדי". המעשה - חייו הפרוזאיים של האדם בחלל ובזמן - חייב למצוא את מקומו ב"מלכות"; הוא בונה את ה"מלכות". המעשה הוא פעולתו של האדם המשולב (= האינטגרטיבי). הוא איננו מבוצע על ידי הנשמה, והוא איננו יכול להיעשות על ידי הגוף בלבד. קיומו מגיח מתוך שיתוף הפעולה בין הכוחות הרוחניים והחומריים של האדם. רק באמצעות המעשה האדם יכול ליצור יחס בינו לבין א-לוהים במלוא אנושיותו. המעשה, בהיותו החומר ממנו עשויה ההיסטוריה, לעולם איננו פרטי; הוא תמיד פומבי, כמו ההיסטוריה עצמה. המימד האמיתי של המעשה הוא בין אדם לאדם. הוא תמיד מתבצע בקרב אנשים. האמונה שמניעה את המעשה קושרת את היהודי לא-לוהים; המימד של המעשה מצרף אותו לאנושות. האמונה עשויה להיות פרטית ואינדיבידואלית; המעשה הוא פומבי וחברתי. המעשה הוא פעולה של אמונה בא-לוהים ופעולה של אמון כלפי אדם; הוא ביטחון בא-לוהים ואחריות כלפי אדם. האמונה איננה זקוקה לשום חוק. אך האמונה מובילה למעשה והמעשה הוא אף פעם ללא חוק, ללא הבנה של מה שנדרש, של הרצוי. המעשה הוא גם לא פעולתו של היחיד; הוא זה של אדם בקהילה עם אנשים אחרים. המעשה של הקהילה חייב להיוודע באמצעות חוק עבור הקהילה. אמונה בא-לוהים, המובילה למעשה בנוכחותו של א-לוהים, מבקשת את חוקו של א-לוהים.

למען האמת, אין באמת עימות אמיתי בין אמונה וחוק; אין כל בחירה ביניהם. אם אדם פותח בפילוסופיה של יאוש ומוכן לנטוש את החיים במלואם הביולוגי והחברתי-היסטורי לטובת אובדנם בעקרות וחוסר-משמעות, הוא מוכרח לחפש ישועה באיזושהי גאולה רוחנית שאיננה מן העולם הזה. הוא לא בחר באמונה ודחה את החוק; הוא דחה את החיים ועל כן אין לו צורך בחוק. הוא נותר עם אמונתו. אבל מי שאמונתו בא-לוהים כוללת אמונה בערכה של בריאתו של א-לוהים, חייב לעשות ולחיות בנוכחות א-לוהים, הוא חייב לעשות זאת בחברת בני אדם, יחד עם חבריו. הוא מחבק את החוק כפי שהוא מחבק את החיים שהגיעו לו מאת א-לוהים. אין לו ברירה. הוא חייב לעשות כן אם ברצונו לחיות על פי אמונתו. אכן, אחרים עשויים לשאוף להיושע על ידי אמונתם; הוא לברו חי על פיה.

נדמה שאין צורך להוסיף על הדברים בשל הקוהרנטיות השזורה אותם, ובכל זאת ארשה לעצמי להוסיף הערה-הארה קטנה. לאור הנאמר במאמר, יתכן ויש בידינו לעמוד על רצף תופעות היסטורי מרתק ביותר. לפי חלק מהמסורות הידועות לנו פאולוס הוצא להורג בשנת 64 או 67 לסה"נ. גם לפי המסורות האחרות תאריך מותו משוער בקרבת השנים הללו. כלומר, בשנותיהם האחרונות של בית המקדש והמרכז היהודי בירושלים. בהקשר של האנטיזה בין שתי האמונות - הנוצרית והיהודית - אפשר לנסח את המשפט הבא: "למחרת" חיי המיסיון של פאולוס שהוקדשו לדחיית המעשה, התארגנה לה ביבנה קבוצת חכמים פרושיים שהקדישו את כל מרצם לביצורו, שימורו ופיתוחו של המעשה. במקביל, לא הרחק מיבנה, בעליית גג בעיר לוד (על פי גרסת הבבלי) התנהל ויכוח ארוך וסוער על היחס בין החוק, תלמודו והמעשה הנלווה אליו. המסקנה היתה קצת עמומה, אך יש שהבינו אותה בצורתה הפשוטה (כמו הרב ברקוביץ,<sup>13</sup> לדוגמה): "נענו כולם ואמרו: תלמוד גדול, שהתלמוד

13. כך הוא כותב בפרק הנקרא "שוב בצינן" בספרו **אמונה לאחר השואה**, עמ' 139: "הדת עניינה באמונה האמיתית... ביחוד כאשר הדברים אמורים בעולמה של הנצרות. ואילו היהדות עניינה העיקרי הוא במעשה... ביהדות חשיבותה של האמונה



מביא לידי מעשה"<sup>14</sup> נדמה שדי בהערה-הארה קצרה זו בכדי להחזירנו לדינונו העיקרי על תורה שבעל פה.

#### 4. ברית הפרשנות

לעיל העלנו את האפשרות שתפקידה של תורה שבעל פה מצטמצם לתפקיד הפרשני. כמוכן, שדברים אלו אמורים לגבי השלב הראשוני ביותר. ובכל זאת, ישנה חשיבות לא מבוטלת בהרחבה ב"שלב ראשוני" זה. והנה, כך פותח הרב ברקוביץ את ספרו הראשון *Was ist der Talmud?* בפרק הנקרא "מקרא ותלמוד":

אותיות ומילים כתובות הן סמלים שיש לפרש ולהסביר. כל פעולות הקריאה כוללות פירוש והסבר של החומר הכתוב. אולם לא תמיד אנו מודעים לכך משום שעבור אנשים כיום הקריאה נהייתה התרחשות יום-יומית, פעילות - שמאחר והם כל כך מיומנים בה - לא מציבה עבורם קושי כלשהו.

אך הדבר משתנה במהרה כאשר הטקסט הכתוב איננו ישיר, או אם הוא מהווה "סמל" לשרשור הגיוני, ביטוי להקשרים שהקורא עדיין לא מכירם, או שלא ניתן לתפסם במבט ראשון בשל מורכבותם ועמקותם. כאן כבר איננו מדברים על קריאה, אלא על מחקר, עיון ולימוד. לקרוא משמעו להסביר; לקרוא משמעו ללמוד.

כל חומר כתוב דורש פרשנות. הקורא הראשון הוא גם תמיד הפרשן הראשון. המקרא הוא התורה<sup>15</sup> הכתובה של היהדות, שהיא היא מוקד הספר. זאת הסיבה לכך שלא ניתן להעלות אותו על הדעת ללא פרשנות. כמו כל תורה גם אותו יש להסביר, וכמו בכל מקום גם במקרה של המקרא הסברה מתחילה בקריאה. לקרוא את המקרא משמעו תמיד להסביר את המקרא. אולם להסביר את המקרא משמעו ללמוד את המקרא. תהליך זה של לימוד ותוצאתו יועד על פי המסורת בשפת המקרא למילה "תלמוד"<sup>16</sup>.

התלמוד מתחיל בקריאת המקרא. היהודי הראשון שקרא את המקרא היה ה"תלמודיסט" הראשון. אכן, אפשר אפילו לומר: התלמוד הוא פשוט הדרך המיוחדת בה העם היהודי קרא במשך אלפי שנים - ועדיין קורא - את המקרא. מאחר והתלמוד הוא קריאה, במהותו הוא תורה שבעל פה.

ללא כל זיקה לדרך שבה המקרא נקרא, הקורא בו תמיד ייתקל בקשיים גדולים. "קושיות" ישאלו. שאילת שאלות היא כוחה הדינאמי של התלמוד. זהו חלק אינטגרלי של הטקסט. המקרא הוא טקסט, אך מעל הכל - הוא תורה. ואמנם תשובות הן חלק מהתורה. נותן הטקסט הותיר שאלות ללא פיתרון; נותן התורה

יטורה ביכולתה להוליך לחיים, לפעולה, לעשייה אנושית. במקום אחד בתלמוד נידונה השאלה: מה גודל ממה - התלמוד (כלומר הלימוד) או המעשה? והמסקנה היא: 'תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה'. עשייה שאינה עומדת על הלימוד היא עיוורת; לימוד שאינו מסתכם במעשה הוא ריק. המטרה היא העשייה העומדת על הלימוד".

14. בבלי, **קידושין**, מ ע"ב.

15. במקור: Teachings. תרגומי תורה, אך כמוכן של הוראה, הדרכה חינוכית-נורמטיבית (שמא התרגום הארמי - אורייתא - הוא הכי קולע בהקשר הזה?). כך נראית לי המשמעות כפי שהיא עולה מתוכן הספר כולו. לעומת זאת, Torah יתורגם להלן "התורה".

16. "תלמוד" מהווה קיצור ל"תלמוד תורה".

בהכרח גם נתן את התשובות. התלמוד מורכב משאלה ותשובה. מכל הנאמר עד כאן המסקנה היא: העם היהודי קיבל את התלמוד יחד עם המקרא. התורה שבכתב ושבעל פה אינן ניתנות להפרדה האחת מן השנייה. שתייהן באות מאותו מקור. התלמוד הוא קדום כמו המקרא עצמו.

ניתן לראות דבר זה בבירור באמצעות הדוגמא הבאה. ללא ספק, משה היה קוראו הראשון בעולם של המקרא. כאשר הוא הגיע למקום ב"תורה" שבו נאמר שבמקרה של גירושין "יִכְתֹּב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתָתָהּ" (דברים, כד א), הוא בודאי שאל: מהו "ספר כריתות"? כיצד הוא נכתב? מה אמור להיות תוכנו? התשובה היתה חייבת להינתן משום שחוקי המקרא נועדו להיות חוקים תקפים. משה לא יכול היה ללמד את הטקסט של החוק ותו לא; בעת ובעונה אחת היה עליו לתת את ההסבר לחוק, את "התקנות היישומיות"<sup>17</sup>. אך מי לימד את משה את ההסבר, מי נתן לו את התקנות היישומיות? אותה סמכות אשר נתנה לו את החוק - א-לוהים בכבודו ובעצמו. ה"הלכה למשה מסיני" - התורה שבעל פה שנמסרה למשה למרגלות הר סיני - איננה דוגמה, אלא כורה היסטורי, כלומר אמת היסטורית. תורה שבעל פה חייבת היתה להינתן יחד עם התורה שבכתב. משה לימד את החוק, ובמקביל הוא גם נזקק ללמד את פירושו ויישומו. משה היה ה"תלמודיסט" הראשון.<sup>18</sup>

מה שנאמר כאן איננו אלא תיאור של הברית שנכרתה בסיני, ברית שרבי יוחנן, גדול אמוראי ארץ ישראל בזמנו, הטיב לתארה באופן הבא:

לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל, אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר: כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל (שמות, לד, כז).<sup>19</sup>

לשם הדיוק יש לומר שזהו תיאור "פרושי" מובהק לברית שנכרתה בסיני. הכרחיות קיומה של התורה שבעל פה היתה עמדת היסוד ודרך חייה של היהדות מאז ומעולם. למען האמת, רק כאשר קמו צדוקים דרך זו נהייתה עמדה "פרושית", רק כאשר צצו קראים היא נהייתה "רבנית" ורק כאשר התחילה ההשכלה - ותוצאותיה: רפורמה, מדעי היהדות וכו' - היא נהייתה "אורתודוקסית". לעמדה זו יש עוד

17. במקור: Implementing regulations.

18. Eli L. Berkovits, *Was ist der Talmud?*, Berlin: Jüdischer Buch-Verlag, Erwin Löwe, 1938. (להלן **מהו התלמוד**). הספר נכתב בגרמנית בשנה האחרונה לכהונתו של הרב ברקוביץ כרב קהילה צעיר בברלין, בבית הכנסת שברחוב פסטלוזי. למיטב ידיעתי, הספר צנזר תחילה על ידי הגסטאפו (שארית כתב-היד מצוי בידי בנו הבכור של הרב ברקוביץ, אברהם, המתגורר בחיפה) ובשלב מאוחר יותר גם נשרף על ידם. בשנת 1963 הוא הודפס בפעם השנייה בפרנקפורט על נהר מיין על ידי Ner-Tamid-Verlag. התרגום המופיע כאן הוא על פי תרגום לאנגלית שנעשה בשנים האחרונות (אף שמתוך תוכן הדברים נראה לי שהוא קולע למהותם של דברים). הוא הגיע לידי באמצעות הרב דב ברקוביץ באדיבותו של מאיר רוט. והשוו לדברי הרש"ר הירש בפירושו על ספר דברים ד, א: "אשר אנכי מלמד אתכם - משה אומר פעמים אחדות שהוא לימד תורה לישראל, ומכאן שהוא הקנה לעם את ידיעת התורה בדרך לימוד, ולא בדרך כתיבה. ובכן, לא תורה שבכתב אלא תורה שבעל פה היתה האמצעי שנטע בעם את תורת ה'... ומכאן שמגמת ה'מלמד' איננה רק הקנית מושגים וקידום הכרתם, אלא הוא נותן דעתו לקיום המעשי ומוסר הדרכה מלאה לכך. לפיכך ניתן לומר: משה מסר לישראל תלמוד, פשוטו כמשמעו, **תלמוד הוא תורת משה**" (ההדגשה במקור).

19. בבלי, גיטין, ס ע"ב.

שני ניסוחים מפורסמים וחשובים. את הראשון מבטא הלל הזקן - בן-דורם של הצדוקים, ואת השני מנסח ר' יהודה הלוי - בן דורם של הקראים:<sup>20</sup>

תנו רבנן: מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמיא. אמר לו: 'כמה תורות יש לכם?' אמר לו: 'שתיים: תורה שבכתב ותורה שבעל פה.' אמר לו: 'שבכתב אני מאמינך, ושבבעל פה איני מאמינך. גיירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב.' גער בו והוציאו בנוזפה. בא לפני הלל, גייריה. יומא קמא אמר ליה א"ב ג"ד, למחר אפיך ליה. אמר ליה: 'והא אתמול לא אמרת לי הכי!' אמר לו: 'לאו עלי דידי קא סמכת? דעל פה נמי סמוך עלי!'<sup>21</sup>

...הרי אם לשם הקריאה הנכונה של תיבותיו ומשפטיו של ספר תְּלַךְ זה, 'ספר משה' ע"ה, הצרכנו לקבלה מאת סיעות רבות של בעלי נקוד, בעלי טעמים, מסמני פרשיות ובעלי מסורה, על אחת כמה וכמה צריכים אנו לקבלה לשם הבנת תכנו - כי הקפה של הוראת המלים גדול מהקף קריאתן... ואם הפשוט שבתורה מלא ספקות, הסתום שבה - על אחת כמה וכמה שאין לסמך בבאורו כי אם על 'תורה שבעל פה'.<sup>22</sup>

אם אנו עוסקים ב"ברית", יש להדגיש מרכיב חיוני שהוא ממאפייניו של כל הסכם-ברית: **הדדיות**. מהסיבה הזאת, טוען הרב ברקוביץ, אין לראות בתיאור המקראי, כפי שהוא מופיע בפשט הכתובים בספר שמות, תיאור מדויק ומלא של כריתת ברית סיני. מושג ה"כפייה" אותו מזהים חז"ל<sup>23</sup> באותו תיאור נוגד את עיקרון ההדדיות. איפה, אם כן, בא לידי ביטוי עיקרון זה? לאחר שהוא מצטט את דברי של ר' יוחנן שהובאו לעיל, כותב הרב ברקוביץ:

ברית היא קשר של הדדיות. קשר הברית לא יכול היה לבוא לידי ביטוי בהתגלות ובקבלת התורה במעמד הר סיני. זה היה מצב שבו, במילותיו של התלמוד, "כפה הקב"ה עליהם הר כגיגית" - חוק שניתן, שנכפה. **רק בהלכה הברית גלומה במלואה, כקשר הדדי. ההלכה כלל אינה עניין של התאמה סובייקטיבית** (אם כי אפשר שייעשו התאמות בהלכה מסוימת, אך לא לצורך התאמה למצב). סובייקטיביות אינה יכולה

20. בהקשר הזה ניתן להזכיר גם הוגה מתקופת ה"אורתודוקסיה" - ר' משה שמואל גלזנר (1856-1924), רבה של קלויזענבורג וצינוני נלהב. הרב גלזנר חיבר ספרים רבים והמפורסם שבהם הוא **דור רביעי - ביאור רחב על מסכת חולין** (קלויזענבורג, 1921). שם הספר נגזר מכך שאמו היתה נכדתו הגדולה של החת"ם סופר, מה שעושה אותו ל"דור הרביעי". הוא היה ראש ישיבת קלויזענבורג עד 1922, השנה בה הוא עלה לארץ ישראל. יורשו היה בנו - ר' עקיבא גלזנר.

ישנן סיבות טובות להניח שהרב ברקוביץ למד בישיבת קלויזענבורג. ידוע ומוסכם על כולם שהוא למד בישיבה מקומית בין השנים 1924-1926, לפני שהוא הגיע לגרמניה, שם הוא רכש את השכלתו הרחבה בתורה ובפילוסופיה. אלא שהדעות חלוקות בקשר לזהות הישיבה. גרסת משפחת ברקוביץ היא שהוא למד בישיבת פרשבורג, ישיבת "הסופרים". באותה העת ראש הישיבה היה ר' עקיבא סופר. יננו של החת"ם סופר. ידועה הדגשתו של לימוד הבקיאות בישיבה, ואכן הרב ברקוביץ מזכיר באחד ממאמריו שרבו אמר לו שהוא השתלם ב"בקיאות" ועכשיו עליו להשתלם ב"עיון", ולכן הוא עזב לגרמניה. מאידך, ישנן סיבות טובות לחשוב שהוא למד בקלויזענבורג. ראשית, פרשבורג (ברטיסלבה, הונגריה) היתה במרחק של כארבע עשרה שעות נסיעה ברכבת קיטור ממקום מגוריו של הרב ברקוביץ - גרוסרודין (אורדא, רומניה). מדובר בחציית הונגריה כולה, ומדובר בנער בין 16. שנית, כנראה ישנו בלבול בין שמותיהם של ראשי הישיבות - ר' עקיבא גלזנר ור' עקיבא סופר - וייחוסם הדומה לחת"ם סופר. שלישית, וחשוב מכולם, תוכנה של ההקדמה ל"דור רביעי" (ממנה נצטט להלן, א"ה) הוא "מעין הקדמה" להגותו של הרב ברקוביץ בנושא דידן. אמנם היא איננה קוהרנטית כמו שהגותו של הרב ברקוביץ עתידה להיות, אך היא מניחה את היסודות הנכונים. שמא הרב ברקוביץ ינק את ניצני וגרעיני הגותו משם?

21. בבלי, **שבת**, לא ע"א.

22. ר' יהודה הלוי, **ספר הכוזב**, תרגום יהודה אבן שמואל, ירושלים: דביר, תשל"ח, מאמר שלישי, סעיף לה.

23. ראו בבלי, **שבת**, פח ע"א; בבלי, **עבודה זרה**, ב ע"ב.

להיות אבן היסוד של ההדדיות הקיימת בברית, אך גם אין ההדדיות האמורה יכולה להיות נטולת מעורבות סובייקטיבית של שני הצדדים. ההלכה אינה סובייקטיבית אך יש בה יסוד שהוא יצירתי באופן סובייקטיבי. פוסק ההלכה מכיר ברצון האל כפי שהוא בא לידי ביטוי בתורה; הוא מחויב כל כולו לדיני התורה ולהוראותיה. אולם מתוך ההדדיות הגלומה בברית מוטלת עליו האחריות לקחת על עצמו את הסיכון לקבוע לאור התורה בכללותה, כהוראה וכדרך חיים, את האופן שבו ימומש רצונו של הצד השני לברית במצב נתון. בסופו של דבר עליו לעשות זאת על פי מצפונו העצמאי, החודר ברוח התורה.<sup>24</sup>

הדדיות דורשת מעורבות פעילה משני הצדדים. במקרה שלנו אין מנוס מלומר שהמעורבות הנדרשת מן הצד האנושי בברית היא עצמאות אינטלקטואלית ותעוזה מצפונית. מאפיינים אלו של הצד האנושי בברית עיצבו לאורך ההיסטוריה את התפתחותה של ההלכה. הם אלה שהגדירו מלכתחילה את עצם אפשרות התפתחותה של ההלכה, אך לא בזכות עצמם. האפשרות היסודית מונחת בקיומם של שתי התורות - זו שבכתב וזו שבעל פה. הצד האלוהי נוטל את חלקו הפעיל בתורה שבכתב, כלומר בעצם מציאותה הנתון, בנתינתה בסיני. ואילו הצד האנושי "מתערב" במרחב הדינמי שנוצר עבורו ברוחניותה של המילה המדוברת, בניגוד למקובעותה של המילה הכתובה. כך נוצר ההבדל, שנרמז לעיל, בין "תורה" ו"הלכה".

## 5. שתי התורות - הדרך לתורת חיים

עתה השאלה צריכה להישאל: מדוע? מדוע לא די בתורה שבכתב? מדוע לא ניתנו לנו "משנה תורה" או "שולחן ערוך" מן השמים? האם עיקרון ההדדיות שבברית הוא כל כך חיוני שרק לשם הגשמתו ניתנו שתי התורות? במקום אחר<sup>25</sup> כתב הרב ברקוביץ דברים דומים לאלו המצוטטים לעיל בקשר לדבריו של ר' יוחנן. אך שם הוא הדגיש עיקרון אחר, חשוב לא פחות: **נצחיות**. "נצחיותו של עם ישראל מושרשת בברית בינו ובין הקב"ה", הוא כתב. אך נזכור שמדובר באותה ברית המכילה בתוכה את היסוד הדינמי של ההדדיות, את מעורבתו הפעילה של הצד האנושי. אולם כיצד נאמר על משהו דינמי - שבמהותו הוא נתון לשינוי והתפתחות - שהוא נצחי?

תמציתה של תורה שבעל פה זו ההלכה, התורה שאינה מוחלפת, הדורשת מימוש עצמי בתוך החיים המשתנים מדור לדור. זהו עימות בין הנצחי והזמני. ממנו נובעות בעיות חמורות לאופן מימושו של הנצחי בתוך הזמן.<sup>26</sup>

אם כן, אנו עוסקים בעימות. אך העימות נובע מהמטרה הכללית - יצירת תורת חיים אותנטית ורלוונטית בכל דור ודור. מכאן כל המערכת נובעת. רצה הקב"ה שתורתו ומצוותיו יהיו תורה חיה בכל זמן ובכל מקום, דרך חיים לאומה שלמה שחיה ונושמת בנוכחותו. האם לשם כך נאמר שהוא נאלץ להתגלות לכל דור מחדש? האם לשם כך נאמר שההלכה צריכה להיחקק בסלע מחדש עבור כל דור?

24. 92-93 pp. *Eliezer Berkovits, Crisis and Faith*, New York: Sanhedrin, 1976, (להלן **משבר ואמונה**). הופיע במקור כחלק ממסה בנושא הגיון בהלכה היהודית: "Conversion 'According to Halacha', What is it?", *Judaism* 23:4, 1974, pp. 467-478. מובא כאן מתוך **מאמרים**, עמ' 182 (ההדגשה שלי).

25. אליעזר ברקוביץ, **ההלכה כחיה ותפקידה**, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1981 ו-2007, עמ' יג.

26. שם.

נדמה שלא. די היה בנתינת התורה פעם אחת, שכן זוהי תורה נצחית. אך בדיוק בנקודה זו מתעוררת השאלה על אותה נצחיות מדוברת - מהי?

הסיבה לנצחיותה של התורה אינה שהיא משמרת לעד את הצורה שבה הבינו אותה האנשים לראשונה. היא נצחית משום שניחנה בכוח הפלאי לחשוף בפני כל דור משמעויות חדשות שבה בעת הן גם הישנות, משמעויות אשר חיכו רק לאותו דור כדי שיוציאן לאור השמש של היום החולף.<sup>27</sup>

המנגנון, אם אפשר לקרוא לזה כך, שהונח בידיהם של חכמי ישראל ובאמצעותו נעשית פעולת ה"חישוף" הזו הוא **ההלכה**. אפשר אפילו לומר ש"הכוח הפלאי" הוא עצם מציאותן של שתי התורות.<sup>28</sup> יוצא אם כן, שנצחיות התורה קשורה בטבורה לנצח ישראל. הברית שמבטיחה את נצחיות העם מבוססת על מימוש נצחיות התורה. אלא ששמירת הנצחיות במובן הזה איננה דבר של מה בכך. יש לשמור על המציאות הדואלית של שתי תורות. יש להבטיח את קיומה של תורה שבעל פה לצד זו שבכתב. רק כך יש תקווה למעגל הקסמים הפלאי:

ממש כפי שהתורה מעצבת את החיים כך גם החיים שאותם התורה מעצבת מכוונים מצדם את התורה ומתוך כך חושפים את צפונותיה. התורה עושה כביכול שימוש בהתנסויות שלה עצמה כדי לקבוע את מסלול התפתחותה. ובכל שלב חדש היא שואפת לעצב שוב את חיינו; והחיים האלה, מרגע שעוצבו מחדש, יחזרו ויגלו את משמעות התורה כפי שנגלתה בעבר. וחזר חלילה לעד: התורה מנחה את החיים והחיים האלה, שהתורה מנחה, הולכים וחושפים אותה. זוהי המשמעות הפנימית של השותפות בין התורה ובין החיים הפרוזאיים, היום-יומיים; ומתוך השותפות הזאת עולה יהדות המסוגלת להתפתחות אין-קץ. הרוח היא שמפתחת חיים, והחיים הללו על צורכיהם החדשים מאתגרים את הרוח לחשוף משמעויות חדשות. נצחיות התורה טמונה ביכולתה להיענות לאתגר ולגלות משמעויות חדשות מתוך אלה הנסותרות במסורת כפי שהתקבלה בסניני.<sup>29</sup>

## 6. ההיסטוריה של ההלכה - התפתחות או נתינה בסדר?

מנקודת המבט הזאת יש להעריך את ההיסטוריה של ההלכה. האם תמיד הצליח העם היהודי במימוש קיומה של תורה שבעל פה לצד זו שבכתב? לדאבונו הרב, לא כל כך. היו כמה שהיוצרותה של ההלכה כפי שאנו מכירים אותה כיום. כיצד עלינו להעריך כל שלב? בחיבורו **משבר ואמונה** סוקר הרב ברקוביץ סקירה ארוכה את ההיסטוריה הזאת במידה לא מבוטלת של אי-נוחות:

27. הופיע במקור ב**לקראת יהדות היסטורית** (ראו הערה 9 לעיל). מובא כאן מתוך **מאמרים**, עמ' 236.

28. השוו לדברי הרב גלזנר בהקדמת **דור רביעי** (ראו הערה 20): "ומעתה מי שאינו רוצה לעקם האמת, יגיע להחלטה, שמה שנמסר פירוש התורה על-פה ונאסר לכתבה, הוא כדי שלא לעשותה קיום לדור דורות ושלא לקשור ידי חכמי דור דור לפרש הכתובים כפי הבנתם, כי רק על אופן זה נבין נצחיות התורה, כי שינוי הדורות ודעותיהם מצבם ומעמדם הגשמי והמוסרי דורשות שינוי דיניהם תקנות ותיקונים... האמת הוא, שהיא חכמה נפלאה מחכמת התורה, שמסרה לחכמי כל דור דור פירוש התורה, כדי שתהיה התורה חיה עם האומה ומתפתחת עמה, והיא היא נצחיותה...". אפשר לזהות את הדימיון הרעיוני, ואף הלשוני, בין הנאמר כאן לבין דבריו של הרב ברקוביץ.

29. הופיע במקור ב**לקראת יהדות היסטורית** (ראו הערה 9 לעיל). מובא כאן מתוך **מאמרים**, עמ' 238.

במהלך הדורות פקד את התורה שבעל פה אסון. עם חלוף הזמן מה שנועד להיות תורה שבעל פה הועלה יותר ויותר על הכתב. ה"טקסט" הראשון של התורה שבעל פה היה המשנה. בגמרא, הנתפסת בדרך כלל כהסבר לטקסט המשנאי, ניתן להבחין במאבק בין התורה שבעל פה, שעדיין ניכרת בה חיוניות רבה בשלב זה, לבין השלב המשנאי של עיגונה בכתובים. יש מתח מתמיד בין הלימוד שבעל פה ובין הגרסה הכתובה של מה שבמקורו היה גם הוא תורה שבעל פה. הטקסט עובר "תיקונים"; הלכה המנוסחת במשנה כעיקרון כללי מתפרשת ככלל יחיד החל רק במקרה ספציפי. הפשט של הטקסט מוחלף לעיתים קרובות בהיפוכו הגמור על ידי שיבוץ תוספת. הפרשנות היא לעיתים קרובות "יצירתית" בכך שלא פעם היא מתעלמת מהתחביר ומהמשמעות המילולית. כל הגמרא כולה היא עדות למאבק הבלתי נמנע בין המלה המדוברת של ההלכה ובין עיגונה בכתובים. אולם בסופו של דבר גם הגמרא "נחתמה", ועתה הועלתה התורה שבעל פה על הכתב בשני טקסטים. ברם הטקסט השני מביא את התורה שבעל פה בצורה מגובשת הרבה פחות מהראשון. יש בו הבדל מהותי בין המילה המדוברת למילה הכתובה. המשנה אכן הייתה בבחינת הפיכתה של המילה המדוברת למילה הכתובה, ואילו הגמרא הייתה בבחינת כתיבת המילה המדוברת בצורה ששימרה במהות את אופייה המדובר. המשנה היא טקסט; הגמרא דומה יותר להערות לטקסט.

ואז הגיע השלב השלישי, שלב מקבצי ההלכה. לדוגמה, הרמב"ם בחיבורו ההלכתי המפואר משנה תורה, בחקוהו את הסגנון המשנאי, הפך את ה"הערות" של הגמרא לטקסט ובכך הפך את כלל התורה שבעל פה לסוג חדש של תורה שבכתב. התולדה הסופית של תהליך זה הייתה, כמובן, השולחן ערוך.

וכך קרה מה שלא נועד לקרות: התורה שבעל פה הפכה לתורה שבכתב. למעשה כל ההתפתחות הזאת התחוללה תוך כדי הפרה ממשית של עיקרון בתורה שלפיו היה אסור להעלות על הכתב את התורה שבעל פה.<sup>30</sup> אם כך, מדוע נעשה הדבר? ניתן להחיל על כל ההתפתחות הזאת את מה שנאמר בתלמוד על רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש, אשר הרשו לעצמם ללמוד את הגרסה הכתובה של חלקים מסוימים מהמסורת שבעל פה. נאמר כי הם עשו זאת על סמך פסוק מספר תהילים, "עת לעשות לה' הפרו תורתך",<sup>31</sup> אשר פירושו המפורסם בתלמוד הוא שבזמן שבו צריך לפעול למען ה' מותר להפר את מצוות התורה. הם התכוונו לומר שמכיוון שאי-אפשר לשמר את כל התורה שבעל פה בזיכרון בלבד, מן ההכרח היה להעלות חלקים ממנה על הכתב, במיוחד לאור התהפוכות, אי-הוודאות, ההבדלים בין הקהילות ובתי המדרש והגלויות בדברי ימי העם היהודי בארצות רבות. תימוכין למסקנה אפשר למצוא אצל הרמב"ם במבוא לחיבורו משנה תורה.

פירוש הדבר שהפיכת התורה שבעל פה לטקסט נבעה מהיסטוריה פוליטית. הכנסתה בכוח של המילה המדוברת לסד התבנית הכתובה הייתה פגיעה בלתי נמנעת במהות ההלכה. איש לא היה אשם בכך, אך הדבר היה אסון רוחני ממדרגה ראשונה.

30. בבלי גיטין ס ע"ב.

31. תהילים, קיט, קכו; ראו: בבלי גיטין ס ע"א.

האורתודוקסיה היא, במובן מסוים, הלכה בסד.<sup>32</sup> בכך שנאלצנו להפוך את התורה שבעל פה לתורה שבכתב חדשה, הפכנו אנו לקראים של אותה תורה שבכתב חדשה, שנכתפה עלינו מכוח נסיבות חיצוניות. חלק מהטרגדיה הרוחנית של הגלות היה שאירע דווקא מה שההלכה בחייתה ובחכמתה המקוריות ביקשה להגן עלינו מפניו. במובן מסוים הפכנו לקראים. א-לוהים אינו יכול עוד לערוך שבנו "ניצחון". זהו תנאי שנאלצנו לקבל. זהו המחיר ששילמנו על שימור זהותנו והישרדותנו כיהודים.<sup>33</sup>

אין משמעות הדברים שהרב ברקוביץ חורץ את דינה של ההלכה. במקום זאת הוא מעדיף להכיר בעובדות הקשות המרכיבות את ההיסטוריה של ההלכה, ובמקביל לכך לגלות תקווה להשבת ההלכה למעמדה המקורי כתורה שבעל פה, כלומר ככוח רוחני-חינוכי לעיצוב החיים היהודיים. כפי שנראה להלן בשני הקטעים הבאים:

[א] חוסר הגמישות של היהדות כפי שנמסרה לאורך הדורות מאז חתימת התלמוד אינו אבן יסוד ביהדות. ודאי שהסטטיות אינה דוגמה דתית ולא עיקר מעיקרי האמונה. לו כך היה היו הדרישות של חיינו משילות כבר מזמן אמונה כזאת מבלי לסכן את תכניה המהותיים של היהדות. במצב העניינים כפי שהוא הנוקשות שביהדות היא עניין חמור הרבה יותר משום שהיא עובדה של ממש. היהדות אכן איבדה את גמישותה, את כוחה להתפתח. במצב דברים כזה אפשר לערער על עקרונות; אי-אפשר להתעלם מעובדות היסטוריות. מסיבה זו כל ניסיון לעשות רפורמה ביהדות או לעצב אותה מחדש ייכשל בהכרח, שכן רפורמה מתאפשרת רק במקום שיש בו גמישות. איוולת היא להתייחס ליהדות כיום כאילו היא גמישה. כל מי שמבקש לשבור את נוקשותה אינו בונה דבר מה חדש אלא רק הורס את התבנית הישנה שהייתה שימושית במשך מאות שנים ושגם היום היא עדיין מועילה יותר מהחידושים קצרי הרואי שבאמצעותם הגופים הרפורמיים מביאים להתפוררות היהדות. לפני שנוכל להתחיל לטפל בבעיית היהדות המודרנית מתוך תקווה כלשהי להצליח בכך, על היהדות להשיב לעצמה את יכולתה המקורית להתפתח.<sup>34</sup>

[ב] מה שנחץ אינו למעט בלימוד התורה אלא להיטיב יותר ללמוד את התורה; לא למעט במסירות להלכה אלא להרבות את האמונה בהלכה. במקום שבו יש אמונה גדולה יותר יש הצדקה לתעוזה רבה יותר.

כפי שבעבר בשעה שהייתה עת לעשות לה' היה צריך לכבול בשלשלאות את התורה שבעל פה בניגוד לצו של א-לוהים, כך גם עתה הגיעה העת שבה הצורך לעשות לה' מטיל עלינו את האחריות, מתוך ציות לציווי האלוהי המקורי, לשחרר את התורה שבעל פה מאזיקיה.<sup>35</sup>

ההלכה צריכה לשוב להיות ה"גשר", כלשונו של הרב ברקוביץ,<sup>36</sup> שבין המילה כתובה של התורה שבכתב לבין המציאות היהודית, בין עולם הכתב לעולם המעשה, הן של היחיד הן של הכלל. רק

32. במקור: Straightjacket.

33. **משבר ואמונה**, עמ' 93-96 (ראו הערה 24 לעיל). מצוטט כאן מתוך **מאמרים**, עמ' 184-185 (ההדגשה שלי).

34. **מאמרים**, עמ' 237. הופיע במקור ב**לקראת יהדות היסטורית**, עמ' 30 (ראו הערה 9 לעיל).

35. **מאמרים**, עמ' 186 (ראו הערה 24 לעיל).

36. **ההלכה כוחה ותפקידה**, עמ' יג.

בתהליך הזה טמונה התקווה לתחיית התורה. אין ספק, הוא ראה בתחיית האומה בארץ ישראל הזדמנות פז מחד, ואתגר לא קטן מאידך, למימוש חזון זה. אך מעל הכל הוא ראה בכך צורך שאין לוותר עליו. שכן החזרה לארץ ישראל החזירה לעם היהודי את ריבונותו על כל תחומי חייו. ניזכר בכך שהחוק האלוהי משווע להחלתו על כל החיים. אם בשוב ישראל לשבת על אדמתו החוק האלוהי עדיין יצטמצם ל"ד' אמות של הלכה" אין זו אלא גלות. כלומר, כדי שתהיה גאולה לעם היהודי יש להקדים לה את גאולת היהדות עצמה. תחיית התורה קשורה באופן אינטגרלי לתחיית האומה. הגענו לנקודה בהיסטוריה שבה "תורת ארץ ישראל" כבר איננה פריבילגיה לאלה שנמצאים בגבולות הארץ המובטחת. בפיתוחה ובמימושה תלוי גורלו של העם היהודי. זהו רעיון יסודי בהגותו של הרב ברקוביץ.

## 7. כוחה של ההלכה

עד כה הארכנו בפירוט רעיונותיו של הרב ברקוביץ בכל הנוגע לחזון החיים של היהדות ולתפקידה של ההלכה במסגרת חזון זה. אולם ישנו נתיב מקביל בהגותו שאי-אפשר לפסוח עליו - כוחה של ההלכה. מאחר ותפקידה של ההלכה ברור דיו אנו מעוניינים לדעת מהם הכלים העומדים לרשותה על מנת לאפשר לה את מילוי של תפקיד זה. כיצד התהליך ההלכתי מתבצע? מה הכלים העומדים לרשותו של הפוסק? מהי בעיה "הלכתית" אמיתית? ומה מגיע את הפוסק בקבלת ההחלטות? גם בדיון הזה, המשתרע לאורך כתביו העוסקים בהלכה ובמהותה, הוא מרבה להדגיש את הכרחיות קיומה של תורה שבעל פה ואת העובדה שההלכה חייבת להיות תורה שבעל פה. כל זאת נעשה, כמובן, מנקודת ההנחה שהיהדות היא "דרך חיים של עם, שמקיימים אותה מתוך ההבנה שהחיים הם תמיד בנוכחות א-לוהים", ולכן "את היהדות צריך לקיים בלב לבם של החיים".<sup>37</sup> מתוך כך נובע הצורך בקיומה של ההלכה, שכן התורה שבכתב אינה מספיקה לתפקיד שהיא אמורה למלא. היתכן?

כל חוק כתוב הוא במידה מסוימת "בלתי אנושי". כקוד הנקבע לדורות עליו לבטא את מה שנכון ורצוי מבחינת המחוקק בצורת רעיון כללי ועיקרון מופשט. אולם כל מצב אנושי הוא ספציפי ואינו כללי או מופשט; במובן מסוים כל מצב אנושי הוא ייחודי. שום חוק כללי איננו מתייחס למצב ספציפי. ייחודיות המצב מצריכה לא פעם בחינה נוספת לאור עיקרון אחר כלשהו, שיש לו תוקף משלו במסגרת המערכת המשפטית... הפיתרון יכול להימצא אך ורק במסגרת האתוס הכולל של החוק. אך שום ספר חוקים אינו יכול לספק את הפיתרון. קובץ חוקים יכול לעסוק רק בעניין כללי, לא בנקודתי. מרגע שהועלה הדבר על הכתב כחוק, הוא הופך לכללי. רק התורה שבעל פה, החיה במצפונם של תלמידי החכמים שבדור ושל מוריו, המסוגלים להעריך במלואה את משמעות העימות בין ציווי אחד ובין ציווי אחר של א-לוהים במצב נתון, רק היא יכולה לפתור את הסתירה באמצעות התעוזה היצירתית שבהחלת האתוס הכללי של התורה על המקרה המדובר. וכך, התורה שבעל פה כהלכה גואלת את התורה שבכתב מכלא הכלליות שלה והופכת אותה ל"אנושית". החוק הכתוב משווע לגאולתו על ידי

37. הופיע במקור ב: *Judaism* 28:3, Summer 1979, pp. 334-344 תחת הכותרת: 'Identity Problems in the State of Israel'.

מובא כאן מתוך מאמרים, עמ' 278.



התורה שבעל פה, וזוהי הסיבה לשמחתו של א-לוהים כאשר בניו מנצחים אותו. תבוסה מעין זו היא עבורו ניצחון.<sup>38</sup>

כאן מודגש ההבדל בין החוק הכתוב וההלכה המעשית, בין המופשט והכללי לספציפי והייחודי. מהו ה"גשר"? כיצד ואיפה מתבצע המעבר? אנו כבר יודעים שמדובר בהלכה. ודוק, בהלכה "החיה במצפונם של תלמידי חכמים". הדגש הוא על קיומם של מוסדות חיים, בניגוד לחוק הנתון בסד הספר. "סמכות חיה לעולם היא גמישה", כותב הרב ברקוביץ, "משום שטמונה בה האפשרות להתפתחות ומשום שבכוחה לקבל את החלטותיה בהתאמה לצורכי החיים".<sup>39</sup> השארת ההלכה בספירת ה"בעל פה" שומרת על חיותה העקרונית. יוצא אם כן, שכוחה המקורי והעוצמתי ביותר של ההלכה טמון בגמישותה הדינמית שיסודה בפן ה"על פה" החי שלה.

מהם השיקולים המנחים את אותם "מוסדות חיים" – את אב בית-הדין, את הנשיא, את ראש הגולה או את הפוסק? הרב ברקוביץ דן במגוון "כלים" ומנגנונים המשוקעים עמוק עמוק במסורת ההלכתית כפי שהיא משתקפת מתוך המקורות הסמכותיים של ההלכה – המשנה, התלמוד והמדרש. בתחילת ספרו לא בשמיים היא הוא כותב שהוא עתיד לבחון "שלוש דרכים חשובות שבהן ההלכה מתרגמת את כוונת התורה כדי ליישמה במצבי אמת בחיים", והן:

1. שימוש בשכל הישר, "סבָּרָא", כעיקרון מנחה;
2. "חכמת האפשר", שלפיה החוק צריך להיות ישים בפועל;
3. קדימותו של השיקול המוסרי, שלפיו ההלכה נתפסת כמקדמת את עקרונות המוסר המקיפים יותר הגלומים בתורה.<sup>40</sup>

לא תמיד החכמים הפוסקים מפעילים את כל שלוש הדרכים, כמובן. לא תמיד יש צורך בכך. ובכל זאת, אם נרצה לנסח את המערכת ההלכתית כפי שהיא עולה מתוך שילובן של כל הדרכים, נוכל לומר משהו כגון זה: ערכיה של היהדות, השזורים לאורך המקרא כולו, הם המהווים את המארג המוסרי הנצחי והבלתי-משתנה שלה, הם העומדים ביסוד ההלכה והם המכתיבים את מידת השינוי הנעשה בהלכה בהשפעת החיים; וכל זאת תוך כדי שימוש פעיל באינטלקטואל האנושי הישר ובשימת לב מירבית לתוצאות, כלומר לאפקטיביות היישומית של הפסיקה לאור צרכים רוחניים, מוסריים, חברתיים וכלכליים של היחיד והציבור.

#### א. סברא

לעיל עמדנו על כך שראשיתה של התורה שבעל פה נערץ בפרשנות. כל קורא במקרא הוא גם פרשן למקרא. אולם נדמה שטרם הדגשנו מרכיב חשוב מאוד שלא ניתן להתעלם ממנו:

כל פרשנות היא בראש ובראשונה פעילות שכלית. חשוב לציין את משקל הסמכות שייחס התלמוד לחשיבה לוגית, לתובנות השכל הישר, הקרויות בפי החכמים "סבָּרָא". מכמה קטעים בתלמוד עולה כעניין מובן מאליו שסברא אינה נופלת בסמכותה מן הכתוב בתנ"ך עצמו. לא פעם נתקל ניסיון של אחד החכמים להצדיק דעה על סמך פסוק מן התורה בשאלה: "הא למה לי קרא? סברא", קרי לביסוס דעה זו

38. מאמרים, עמ' 181-182 (ראו הערה 24 לעיל).

39. שם, עמ' 235 (ראו הערה 9 לעיל).

40. שם, עמ' 137 (ראו הערה 10 לעיל).

די בהיגיון בלבד.<sup>41</sup> וכוונת השאלה: מכיוון שאת הדעה הנידונה ניתן להוכיח בדרך השכל הישר, ההוכחה מן הכתוב נראית מיותרת.<sup>42</sup>

עיקרון הזהות של הסברא עם תוכן התורה עצמה מעורר השתאות. עד היכן הגיעה תעוזתם האינטלקטואלית של חז"ל? האם אכן ישנה מידה כה רבה של חירות ביצירת ההלכה, בחלקו של הצד האנושי בברית? אמנם השאלה המנקרת ביותר היא: מהי ה"סברא" מאחורי עיקרון הסברא, מהו ההיגיון? בחלקו השני של **מהו התלמוד**, בו הרב ברקוביץ עוסק בכללי הפסיקה, הוא מסיים את החלק על סברא כך:

אולם, כל זה הינו תוצאת אופייה של התורה<sup>43</sup> עצמה. הסיבה היחידה לכך שהתורה היא ישימה היא הודות לכך שהיא אמת. סברא היא גם אמת, ועל כן היא חייבת להיות ישימה... (אלא ש-) הסברא איננה ישימה אם היא אינה זזה עם התורה, כלומר אם היא סותרת אותה. לא מפני שהאמת זקוקה לתימוכין נוספים בתורה, אלא משום שסתירתה של סברא עם התורה היא הוכחה לטעות בסברא. התורה היא אמת אובייקטיבית; ואילו הסברא, "השכל הישר", היא סובייקטיבית, ועל כן היא עלולה לטעות. התורה מהווה את הבדיקה השלילית לסברא: מה שסותר את התורה לא יכול להיות אמת.<sup>44</sup>

להמחשת עיקרון הסברא הרב ברקוביץ דולה דוגמאות מרחבי התלמוד כולו ומדגיש כי העיקרון חל על כל תחומי החיים ההלכתיים - למן דיני ממונות ועד דיני נפשות, למן דיני אישות ועד הלכות איסור היתר, ועוד ועוד. לסיכום חלותו של עיקרון הסברא הוא מפרט:

1. לעקרונות הנובעים מסברא, משכל ישר או מחשיבה הגיונית יש תוקף של קביעה מדאורייתא;
2. התורה עצמה מתייחסת לפסיקה על דרך הסברא, מניחה שהיא ידועה, ועל סמך השוואה אליה קובעת את פסיקתה שלה במקרה שבו סברא לבדה לא הייתה מסוגלת להניב את ההחלטה הנדרשת על פי התורה;
3. סברא עשויה להיות משכנעת עד כדי כך שהיא יכולה לאלץ את מצפוננו של אדם להדחיק את הפשט של צו מן התורה ולכפות על פסוק מן התורה משמעות שכמעט אינה מצויה בו;
4. סברא יכולה להראות שבתחומים מסוימים ההשלכות של הלכה רווחת עלולות להיות בלתי מקובלות ושמקרים אלו צריכים לפיכך להיות פטורים מחלותה של אותה הלכה.<sup>45</sup>

41. ראו למשל: בבלי, **בבא קמא**, מו ע"ב.

42. **מאמרים**, עמ' 137-138 (ראו הערה 10 לעיל).

43. ראו הערה 15 לעיל.

44. **מהו התלמוד**, חלק ב פסקה ג (תרגום שלי). הרב ברקוביץ הוסיף את הדברים הבאים בסוגריים: "דרך אגב, רעיון זה בדבר הזהות שבין התורה לאמת, ממנו נובע "התוקף המקראי" של הסברא, הינו רעיון מרכזי בפילוסופיה של הרמב"ם. הרמב"ם אינו מוטרד מאיחויים של האמונה והידע, אלא מהתובנה הבאה: כל ידע שיש לו הזכות להיקרא אמת הוא תורה. במובן הזה הוא כולל אף את המטמטיקה, לדוגמא, בתורה. סברא היא תורה - העיקרון התלמודי הזה שולט בשיטתו הפילוסופית של הרמב"ם" (ההדגשה במקור).

45. **מאמרים**, עמ' 140-141 (ראו ערה 9 לעיל).

## ב. חכמת האפשר

מתוך ביקורת עמוקה, אך סמויה, על האסכולה האקזיסטנציאליסטית היהודית, ובעיקר זו של יורשי קאנט,<sup>46</sup> עולה מתוך כתבי הרב ברקוביץ "מערכת ייחודית של הנחות המסתכמות בדחייה שיטתית של הגישה הקאנטיאנית באתיקה - גישה אשר, בהתמקדותה הכמעט בלעדית בטוהר הכוונות, אפיינה את מחשבתם של רוב ככל גדולי ההוגים של האתיקה היהודית במאה האחרונה".<sup>47</sup> עמנואל קאנט, מחולל המהפכה הפילוסופית של העת החדשה, חיפש את האוטונומיה המוסרית, את המרחב בו האדם אחראי למעשיו במאת האחוזים. הוא מצא את אותה האוטונומיה במקום שנראה לכאורה מצומצם מאוד - ברצון בלבד.

לא יצויר דבר בעולם שיכול להיחשב לטוב בלא הגבלה, אלא הרצון הטוב בלבד...  
הרצון הטוב אינו טוב על ידי מה שהוא גורם או מצליח לעשות, כי אם טוב הוא כשהוא לעצמו.<sup>48</sup>

אחריותו של האדם נגמרת בשלב הרצון החופשי, שם האדם יכול להיות אוטונומי לחלוטין. מעבר לכך כבר אין משמעות למה שיקרה, שכן הדבר כבר נתון לגורל ו/או ל"טבע חריג".<sup>49</sup> הדגש הוא על ההחלטה האוטונומית, ולא על התוצאה הסופית.

על מנת לבאר בצורה מדויקת יותר את גישתו נזכיר כאן הבחנה מסוימת אותה עושה קאנט. הוא מבחין בין "כלל מעשי" ו"חוק מוסרי". ניתן דוגמה: אם אדם רוצה להתקדם בעבודתו הוא נוקט כלל מעשי, ולא חוק מוסרי. מהו ההבדל המופשט? קאנט קובע:

אין לבקש לפי זה את יסוד החיוב המוסרי בטבע האדם או במסיבות העולם שהאדם נתון בו.<sup>50</sup>

פעולה מוסרית, אומר קאנט, מונחית על ידי עקרונות וערכים, ולא על ידי עובדות או אינטרסים. השאלה היא על "הראוי", ולא על "המצוי". יש כאן שאיפה אחת, והיא: לשחרר את ערכו של המוסר מהטבע הנתון.

דוגמה נוספת תעזור להמחיש את העניין. אדם שהוא אדיש לסבלם של בני אדם בטבעו; זהו מזגו. האם הדבר עושה אותו ללא-מוסרי? לכאורה, היינו אומרים שכן. קאנט אומר שלא! מדוע? כי הוא יכול למצוא בתוכו "מקור שממנו יוכל להעניק לעצמו ערך גבוה יותר". לשון אחר: אין לתכונות ו/או לפסיכולוגיה שום רלוונטיות לערכו המוסרי של אדם כלשהו. ערכו נובע מהכרעתו הרצונית-חופשית לטוב או לרע. יתרה מכך, אומר קאנט, אדם שטבעו הפוך לכאורה מהשלמות המוסרית ובכל זאת הכריע את עצמו לטוב הוא בעל ערך גבוה יותר.<sup>51</sup> אם נסכם את גישתו של קאנט עלינו לומר שזוהי גישה הקורעת את המוסר מן הטבע ומן העולם.

46. הכוונה היא בעיקר לפראנץ רחנצוויג, מרטין בובר, אברהם יהושע השל ואולי אף לרב יוסף דב סולובייצ'יק.  
47. ראו מבוא למאמרים מאת דוד חזוני, עמ' יט (להלן **מבוא**), הופיע במקור בתכלת, סתיו התשס"ב, עמ' 106-142, תחת הכותרת: על אליעזר ברקוביץ ותורת המוסר היהודית.  
48. עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטאפיסיקה של המידות, תרגם משה שפי, ערך ש' שטיין, ירושלים: מאגנס, 1996, עמ' 18.  
49. ראו שם.  
50. שם.  
51. נעיר שקאנט מגלה כאן קצת מנפשו ה"יקית" כאשר הוא אומר על אותו סוג אדם "שהוא ניחן בסגולות מיוחדות של סבלנות וקור רוח ומצפה, ואף תובע, מאחרים את אותן סגולות".

לעומת זאת, טוען הרב ברקוביץ, היהדות אינה שמה את הדגש בדיון המוסרי במציאת הכוונה הנכונה, או בהגדרת עקרונות מוחלטים.<sup>52</sup> מה שעומד בראש סדר העדיפויות הם לא הכוונות, ואף לא "המעשים" בתור שכאלה, אלא **תוצאות המעשים**. אחת ממטרותיו בכתיבת ספריו ההלכתיים היתה להראות לא רק את קדימותם של ערכי מוסר בתוך החשיבה ההלכתית (ראו להלן), אלא, ואולי כפועל יוצא מכך, אף להוכיח שיצירת ההלכה מתבצעת בקביעות על ידי מה שניתן לכנות "אמנות חכמת האפשר" - "הנכונות לקבל שינוי בסדרי החוק כאשר הדבר נחוץ כדי למנוע תוצאות חברתיות בלתי רצויות כגון בושה, אי-צדק, בזבוז, סכנה פיזית או סכסוכים בקהילה".<sup>53</sup> גם קאנט דיבר על ה"רצוי", אלא שכוונתו היתה למשהו שונה בתכלית. הרב ברקוביץ, לעומתו, מתכוון ל"רצוי" מבחינת מצב העניינים, קרי על הרצוי במציאות, ולא בתבונה. לשון אחר: מה שמנחה את ההלכה הוא חזון, שמקורו בדברי בהנביאים והמשכו במפעלם של חז"ל, לשיפור ולתיקון ממשיים ביותר של העולם הזה כמלכות שדי. הביטוי התלמודי אותו מוצא הרב ברקוביץ, אותו הוא מצטט, הוא: "היכא דאפשר - אפשר, והיכא דלא אפשר - לא אפשר".<sup>54</sup> אמרה ידועה נוספת היא: "לא ניתנה תורה למלאכי השרת". את הביטוי האחרון הוא מכנה "אחר היסודות להבנת תפקידה של ההלכה",<sup>55</sup> שכן הדגש הוא על כך שהתורה איננה "דבר ה'", אלא "דבר ה' לאדם".<sup>56</sup> הנגזרת המתבקשת מכך היא שההלכה תתחשב בצרכי הפרטים והציבוריים של האדם. והמשתמע מכך הוא ש"מעשה שאינו 'אפקטיבי', שאינו משיג תוצאות רצויות, איננו משמעותי מבחינה מוסרית".<sup>57</sup>

הדוגמאות שהרב ברקוביץ מביא הן מרובות, וכמו בעיקרון הסברא, הן מקיפות את כל תחומי החיים - למן דיני ייבום, חליצה וגיטין, המשך דיני שמירת שבת ומועד, עיבור שנה ופרוזבול, וכלה בסוגיות כמו כפיית שבועה, "מודה במקצת" ו"תקנת השוק". אחרי תיאור מפורט של העיקרון דרך כמה דוגמאות, הרב ברקוביץ מוצא לנכון להעיר הערה חשובה:

בחינה מדוקדקת של הדוגמאות הנידונות תראה שביישום עיקרון האפשר, הבלתי אפשרי אינו מה שאינו אפשרי מבחינה אובייקטיבית אלא מה שסביר שאי-אפשר ליישמו. קטגוריית האפשר היא הקטגוריה של מה שישים מבחינה מעשית או מוסרית בנתוני הטבע האנושי ומתוך התחשבות ראויה בצרכים אנושיים.<sup>58</sup>

## 7. קדימותו של השיקול המוסרי

את הדיון על כוחו של הממד המוסרי בהלכה פותח הרב ברקוביץ בפראפרזה נפלאה על דברי ר' יהודה הלוי:

52. אל נא נטעה, היהדות כן שמה את המחויבות המוסרית בראש סדר העדיפויות שלה והיא דורשת שהיא תהיה מוחלטת. את זה הרב ברקוביץ מדגיש פעמים רבות לאורך כתביו.

53. ראו **מבוא**, עמ' כ.

54. בבלי, **בבא קמא**, פד ע"ב; בבלי, **חולין**, יא ע"ב.

55. **ההלכה כחצה ותפקידה**, עמ' סט.

56. ראו שם, עמ' רצא.

57. ראו **מבוא**, עמ' כד.

58. **מאמרים**, עמ' 146 (ראו הערה 24 לעיל). את הדברים הללו הרב ברקוביץ מדגיש פעמים רבות לאורך כתביו, ובאופן כללי ניתן לומר שהוא איננו סבור שההלכה מקבלת באופן אוטומטי צרכים אנושיים אלא מגדירה את המקום שלהם בתוך המערכת.

בספר הכוזרי, (רבי) יהודה הלוי כותב: "חלילה לאל מן השקר ומה שהשכל מרחיק אותו וישימהו שקר".<sup>59</sup> את חכמי התלמוד הנחתה התובנה: חלילה שיהיה ביישום התורה במציאות החיים דבר מה הסותר את עקרונות המוסר.<sup>60</sup>

כמובן, שבנושא הזה אנו מהלכים על קרח דק מאוד, בעיקר בימינו. כבר מאז תחילת המאה התשע עשרה החברה היהודית מפולגת בין כוחות שמרניים מחד וליברליים מאידך. בהקשר של הנושא שלנו ההבדל בין המחנות חד וחותר. מן העבר האחד נמצא המחנה השמרני - החרדי. מתוך פחד מכל מה שהתנית "מודרני" מודבק עליו הוא הסתגר יותר ויותר בתוך "ד" אמותיה של הלכה". עד כדי כך שתרבותו חדלה מלהיות תרבות של מסורת עממית החיה בתוך הקהילות והפכה להיות תרבות של חברה שהסמכות היחידה בה מתרכזת אצל ראשי הישיבות. המפנה הגורלי ביותר היה השואה בה נהרסו כליל כל הקהילות.<sup>61</sup> מתוך רצון לבנות מחדש את "עולם התורה" הסמכות התרכזה בישיבות החדשות-ישנות. מאפיינים נוספים לתמורה זו אפשר לזהות במה שחוקר היהדות לורנס קפלן מכנה "אתוס של חומרה", שבבסיסו עומדת הסגפנות המוכרת מחיי הישיבות וההנחה שיש בחומרה מעין חישול וערך מוסריים.<sup>62</sup> יתרה מכך, הנורמות ההתנהגותיות איבדו מידה רבה מסולם הערכים הפנימי שלהן. מה שבא במקומן היה תפיסה חדשה הנוטה לראות את כל ההלכות, קלה וחמורה, כשוות ערך. הדגש היה על דברי המשנה "שאינן אתה יודע מתן שכן של מצוות" תוך כדי התעלמות מוחלטת מכך שברישא של המשנה נטועה הבחנה ברורה בין "קלה" ו"חמורה".<sup>63</sup> התוצאה היתה הפיכת עצם הציות להלכה לערך עליון במקום להכיר במציאותה של מערכת ערכים מורכבת יותר.

מן העבר האחר, נמצאים המאמצים אותם אנו רואים לאחרונה בעיקר במחנה הקונסרבטיבי, מאמצים המנסים להוכיח את גמישותה ההכרחית של ההלכה. לכאורה, זהו מאמץ הזהה למפעלו ההלכתי של הרב ברקוביץ. אלא שמתוך טענותיהם עולה ההבדל העקרוני המבחין בינם לרב ברקוביץ, ומתוך כך במיוחד כל מה שנוגע לטיב הערכים האמורים להשפיע על השינויים, ממדיהם וכיוונם. הנה לדוגמה, דבריו של רוברט גורדיס, שהיה מן ההוגים המובילים של התנועה הקונסרבטיבית בארצות הברית בשנים האחרונות:

המסורת היא התזה, החיים בזמן נתון הם האנטיזה, ותוצאת המפגש בין שני הגורמים הללו הופכת להיות הסינתזה החדשה. הסינתזה של תקופה נתונה הופכת

59. ספר הכוזרי, מאמר א, סעיף פט (ראו הערה 22 לעיל).

60. מאמרים, שם.

61. הרב ברקוביץ עצמו היה מודע לחומרת המצב של ההלכה עם חורבן כל הקהילות בשואת אירופה, אלא שהוא לא ראו בפיתרון החרדי - הקמת "ישיבה וועלט" - את המפתח לגאולה. ראו לדוגמה את ההקדמה ל**ההלכה כחזה ותפקידה**, עמ' יג.

62. Lawrence Kaplan, 'The Hazon Ish: Haredi Critic of Traditional Orthodoxy', in Jack Wertheimer, ed., *The Uses of Tradition*, New York: Jewish Theological Seminary, 1992, pp. 145-173.

63. משנה, אבות, פרק ב, משנה א. לעניות דעתי, המשנה איננה עוסקת בערכן האובייקטיבי של המצוות, אותו באמת "אין אתה יודע", על אף שהיא מניחה שהוא ישנו ושהוא איננו עשוי מקשה אחת. תחת זאת, התנא מבקש לאחד את מחויבותנו הסובייקטיבית לכל המצוות. את הפרשנות החרדית למשנה, כלומר את אפקט השיטוח, ניתן לראות כתגובה לתנועות הלא-אורתודוקסיות שהתיימרו להבחין בין ערכן האובייקטיבי של המצוות השונות (על פי ערכים מערביים-ליברליים ופרדיגמות היסטורציסטיות-דטרמיניסטיות) ולהעתיק את פרשנותם המוטעית לתחום המחויבות הסובייקטיבית.

בהמשך לתזה של התקופה שלאחריה; תוכני המסורת שגובשו מחדש הופכים לנקודת המוצא עבור השלב הבא.<sup>64</sup>

תוך שימוש בפרדיגמה ההגליאנית ההלכה נתפסת כתהליך אבולוציוני הכרחי, וכמו ההיסטוריה ההגליאנית היא מנותקת מכל עיקרון נצחי. ההשראה הערכית כבר נראית לעין; היא לא נובעת מתוך ערכי התורה והנבואה הנצחיים, אלא דווקא מחוץ למסורת היהודית, ובמיוחד מהתפתחויות חדשות בסדר החברתי והכלכלי, מפיתוחן של תורות אתיקה חדשות, או מצמיחתן של תודעות פוליטיות חדשות.

אליבא דהרב ברקוביץ, קשה ואף בלתי אפשרי ליישב גישה כזו עם המסורת הנבואית-חז"לית.<sup>65</sup> פניהם של הנביאים והחכמים היו אל מעבר לעכשווי, ובוודאי מעבר לכל ניסיון ליצור "סינתזה" בין המסורתי והעכשווי. על פי התלמוד, רק דברי הנביאים ש"הוצרכו לדורם ולדורות" נכנסו לקנון המקראי<sup>66</sup> - כלומר, רק אלו שהיו רלוונטיים ואוטנטיים ובכך היוו יישום נצחי של רצון ה'.<sup>67</sup> מאידך, "החיים בזמן נתון" אינם ה"אנטיזה", אלא המציאות היהודית היא "השותפה הגדולה של התורה".<sup>68</sup> המטרות המוסריות של המסורת היהודית הם הגרעין החי של ההתגלות ממנה ההלכה שואבת את סמכותה. ומהם אותם ערכים ועקרונות "השואבים מן האתוס הכללי של התורה"?

מדובר בעקרונות של התורה, כמו "ועשית הישר והטוב בעיני ה' א-להיך",<sup>69</sup> "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבתיה שלום",<sup>70</sup> או "למען תלך בדרך טובים וארחות צדיקים תשמר".<sup>71</sup> לסיכום עקרונות כאלו היה התלמוד אומר: כל התורה כולה גם כן מפני שלום היא.<sup>72</sup>

64. Robert Gordis, 'A Dynamic Halacha: Principles and Procedures of Jewish Law', *Judaism* 28:3, Summer 1979, p. 265. מצוטט כאן מתוך **מבוא**, עמ' טז.

65. מן הראוי להביא כאן את דברי הרב ברקוביץ על זהות מפעלם של הנביאים וחז"ל: "התואר היחיד המצורף לשמו של משה הוא 'רבנו'. בפולקלור היהודי אליהו הנביא מופיע לעיתים קרובות כ'רבי', ואכן, על פי התפיסה היהודית, הנביאים היו הרבנים הגדולים של תקופתם ממש כפי שרבני הדורות המאוחרים יותר מילאו את התפקיד שהנביאים לקחו על עצמם בעבר. הרב הוא יורשו של הנביא. בתקופות מאוחרות יותר עמדו הרבנים בדיוק במקום שבו עמדו הנביאים לפנייהם ומילאו את אותו תפקיד בחיי האומה, ברוח דומה מאוד לרוחם של מוריהם הגדולים, הנביאים" (**מאמרים**, עמ' 265, הופיע במקור ב**לקראת יהדות היסטורית**, פרק 8, עמ' 101-111 [ראו הערה 9 לעיל]). ובמקום אחר: "רבני התלמוד עטו את גלימת הנביאים. לפיכך ציין שנת 500 לסה"נ כמועד המשוער של חתימת התלמוד יש בו כדי להטעות. נכון יותר יהיה לומר שהוא נחתם בשנת 1300 אחרי ישעיהו. כאשר הוכנסה לתלמוד המילה האחרונה כבר היו מאחורי היהדות 1300 שנים של תורת הנביאים. זה לא היה העולם של שנת 500 לסה"נ. אף ושלש מאות שנה של מסורת נבואית, מסורת שאנשים חיו ולימדו, הולידו עולם שהיה קרוב לעולמנו הרבה יותר משהיה קרוב לעולם הנוצרי של אותה העת" (**מאמרים**, עמ' 234 [ראו הערה 9 לעיל]).

66. בבלי, **מגילה**, יד ע"א.

67. ראו דברינו לעיל על הנצחיות.

68. **מאמרים**, עמ' 239 (ראו הערה 9 לעיל).

69. דברים ו, יח.

70. משלי, ג, יז.

71. משלי, ב, כ.

72. **מאמרים**, עמ' 152 (ראו הערה 8 לעיל). יש להזכיר שערכי היסוד של ההלכה, הן הן המטרות המוסריות שלה, אינן מצטמצמות ליחסים שבין אדם לחברו בלבד. יתרה מכך, וכאמור לעיל, אנו שואבים את הידע אודות ערכים אלה מחוויית המפגש, קרי כתוצאה של יחסים בין אדם למקום. כלומר, הרב ברקוביץ סבור שיש לטשטש דיכטומיה זו: "ויכך [לאחר שהוא דוחה את חלוקת המצוות ל"מוסריות" ו"פולחניות" - י.ד.], כל המצוות המתוארות באופן מסורתי כמצוות שבין אדם לחברו שייכות גם לקטגוריה הנקראת לעיתים קרובות 'מצוות שבין אדם למקום'. התנהגות הפרט כלפי הזולת היא בה בעת

מתוך הדוגמאות הרבות אותן הוא מביא על מנת להמחיש את העיקרון הזה עולים ערכים נוספים רבים: "והאמת והשלום אהבו"<sup>73</sup> כבוד הבריות,<sup>74</sup> כבודן של עניים,<sup>75</sup> דרכי שלום,<sup>76</sup> לפני משורת הדין, "ואהבת לרעך כמוך"<sup>77</sup> ועוד ועוד. לאורך כל הדוגמאות הוא מראה שישנם כמה אפשרויות ביישומה של הקדימות המוסרית, כאשר העיקרית ביניהם נוגעת לפרשנות פסוקי התורה כך שמשמעות המצוה האמורה בהם - שלא לדבר על קיומה - משתנה, נדחית או אף נעקרת ממקומה. הוא הרחיב את הדיבור על נושאים כגון "כוחם של חכמים לעקור דבר מן התורה"<sup>78</sup> ו"כבוד הבריות"<sup>79</sup>. בהקשר של עיקרון הקדימות של ההיבט המוסרי, יש להזכיר במיוחד את אחד הנושאים שהטריד אותו רבות במשך כל השנים - מעמדה ההלכתי של האשה ביהדות. חשוב להדגיש, כהמשך ישיר למה שנאמר בתחילת חלק זה, ש"כאשר הוא קורא לבחינה מחודשת של מעמד האישה בהלכה, הרב ברקוביץ נמנע מלהשתמש במושגים של שיח הנאורות, דוגמת חירות ושוויון, ומתייחס במקומם למושגים יהודיים קלאסיים כגון כבוד הבריות, סבלם המיותר של חפים מפשע והסמליות של הברית המתגלמת במוסד הנישואין"<sup>80</sup>. לנושא הזה הוא הקדיש מרץ רב שבא לידי ביטוי בשני ספרים, פרקים בספרים כוללים יותר, מאמרים רבים והרצאות.<sup>81</sup> את כל המפעל האדיר הזה אפשר לסכם בכך ש"המוסר אינו רק חלק מהמסורת ההלכתית; הוא הרוח החיה שלה"<sup>82</sup>.

## 8. סיכום

התנהגות כלפי אלוהים, וכל פגיעה הנגרמת לזולת היא גם חטא נגד אלוהים" (אלוהים, אדם והיסטוריה [ראו הערה 5 לעיל], עמ' 103).

73. זכריה, ח, יט.

74. בבלי, ברכות, יט ע"ב – כ ע"א; ירושלמי, כלאים, ט א; ירושלמי, ברכות, ג א.

75. בבלי, מועד קטן, כז ע"א-ע"ב.

76. ראו לדוגמא: בבלי, גיטין סא ע"א; תוספתא, גיטין ג, יד.

77. ויקרא יט, יח.

78. ההלכה כוחה ותפקידה, פרקים ח-ט, עמ' רי-רפט. מקורם של הדברים בסיני עה: א-ו, תשל"ד, עמ' 227-238; סיני פז: א-ב, תש"ם, עמ' 1-25.

79. שם, פרק ה, עמ' קמא-קנח.

80. מברא, עמ' יז.

81. הספר הראשון נכתב בעקבות סיפור מעניין. שנים רבות אחרי שנות קרבתם בברלין של הרב ברקוביץ והרב יחיאל יעקב ויינברג (בעל השרידי אש), הרב ליאו יונג (1892-1987), ממנהיגי היהדות האורתודוקסית בארה"ב, ניגש אל הרב ויינברג, שהתגורר באותם הימים בשוויץ, על מנת להציע פיתרון לבעיית העגונה. הרב ויינברג, שמצבו הבריאותי כבר היה ירוד מאוד, המליץ לו לפנות אל הרב ברקוביץ על מנת שהוא יעסוק בסוגיה. הרב ברקוביץ מזכיר את הסיפור בהערת שוליים בספרו לא בשמים היא, ומעיר בצניעות רבה שהוא חושב שהדבר נבע מתוך ידידותם בשנותיהם המשותפות בברלין. כתגובה לבקשת רבו, הוא כותב שם, הוא כתב את ספרו מעורר המחלוקת תנאי בנישואין ונבט (ירושלים: מוסד הרב קוק, 1966). הרב ויינברג כתב הקדמה לספר, אך הדבר לא עזר בעת שהכפשות מכיוון המחנה החרדי טענו שהוא משך את ידיו מהסכמתו. במקום אחר הרב ברקוביץ מפרץ טענה זו במפורש. ספרו האחרון של הרב ברקוביץ היה *Jewish Women in Time and Torah*, Hoboken, N.J.: Ktav, 1990. בנוסף, תשובה שהוא כתב בהיותו רב צעיר בברלין, גם במקרה הזה לבקשת הרב ויינברג, נכנסה לשו"ת של הרב ויינברג שרידי אש (חלק ג, סימן לה; ובחלק מההוצאות בחלק א, סימן צז). הרב ברקוביץ מספר בכמה מקומות שבאחד מביקוריו של הרב ויינברג בווילנה הוא הראה את התשובה לרב חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל, שהיה ללא כל עוררין סמכות הלכתית יוצאת דופן, והלה הסכים לתוכן התשובה. בנוסף לכך, הוא כתב מאמר תחת הכותרת: "התחייבות עצמית של נשים במצות עשה שהזמן גרמא", שנכנס לסיני ק, תשמ"ז, עמ' 187-194. וכפי שהזכרנו, ההתייחסויות לנושא בתוך ספריו האחרים הן רבות מספור.

82. מברא, עמ' יט.

פתחנו את דיוננו בהצגת שורשיו ההווייתיים-קיומיים של החוק - הגלוי והנסתר - כפי המשתמע מניתוח מאורע המפגש הנבואי. הדגשנו את הבשורה הנורמטיבית הבוקעת מעצם המאורע, תוך כדי שימת לב למאפייניה הייחודיים, ובדגש על כך שהיא סוכבת סביב מושג החיים. מתוך דגש זה על כוליות החיים אליהם מופנה החוק עמדנו על העימות הנגזר מכך לגבי יישומו של החוק במציאות הדינמית המתהווה תדיר. מצאנו שהפיתרון לעימות - אליו היהדות הנאמנה היתה מודעת עוד מקדמת דנא - טמון במציאותה של תורה נוספת לצד זו הכתובה; תורה שבמהותה חייבת להיות "על פה". חשיפת שורשיה ההווייתיים-קיומיים של תורה זו הובילה אותנו למושג "הלכה". יתרה מכך, גילינו שקיימת דואליות נצרכת ורצויה בין שתי התורות - בין זו הכתובה לזו המדוברת, בין ה"תורה" ל"הלכה" - שכן היא זו שמשמרת את גמישותה המתפתחת של יהדות הדורות, ובכך גם מבטיחה את יישומם המושכל, האפשרי והמוסרי של ערכי הנצח הנבואיים. הדגש הוא על כך שהנצח ביישומו חייב להיות חי ותוסס ולא ישן וארכיאולוגי. תחיית האומה תלויה, כתוצאה מכך, בתחייתה המתמדת של התורה.

לא כללנו בדיוננו שני נושאים הזוכים להרחבה יתרה בכתבי הרב ברקוביץ - ההיגיון שבהלכה וההלכה במדינת ישראל היהודית-דמוקרטית. לנושא הראשון הוא הקדיש כמה מאמרים ואף כתב ספר שלם העוסק בנושא.<sup>83</sup> לנושא השני הוא הקדיש מספר ספרים, בהם הוא הרבה לעסוק במשמעויות הגלומות בשיבתו של העם היהודי לקיום ריבוני על אדמתו.<sup>84</sup> ראינו לנכון לא להרחיב את העיון בנושאים אלו, שכן הם ראויים לדיון נפרד. אך נדמה שדי בהבאת קטע אחד מתוך דבריו המשלב את הנושאים הללו וממחיש מעט מרעיונותיו לגביהם:

נדמה לי שבימינו אנו הגיעה השעה לגשת אל עבודת מחקר רצינית, מקפת ומתוכננת כדי לגלות את תורת ההיגיון ההלכתית, להגדיר את כלליה ואפילו ביחס אל תורת ההיגיון הכלל אנושית. חוץ מן החיוב של לימוד תורה לשמה המוטל עלינו יש גם טעם לעבודה כזו שהזמנו גרם. אין ספק שמדינת ישראל זקוקה להשכלה כללית. מדינה אינה יכולה להתקיים בלי בעלי מקצוע של חינוך מדעי והשכלה גבוהה. אנשים כאלה מייצגים חלק חשוב של אזרחי המדינה. החינוך וההשכלה שלהם צריכים למצוא את מקומם בתוך תרבות תורנית אחידה ומקיפה. ההפניה אל מקורות התורה בזמננו לא יכולה להתעלם מדרך המחקר שבלעדיה אין קיום לעם במדינתנו. הגילוי של מערכת שלמה של תורת היגיון תלמודית יעזור לדורנו לגשר בין אמונתנו ביהדות ובין עולם המדע שאין מנוס ממנו.<sup>85</sup>

83. אליעזר ברקוביץ, **תורת ההיגיון בהלכה: הסיבות בהלכה** (להלן: **תורת ההיגיון בהלכה**), ירושלים: מוסד הרב קוק, 1986. נושא זה זוכה להתייחסות מעניינת ב**מהו התלמוד**, שם הוא מבאר את תוקפם ומשמעותם הלוגי של כמה מה"מידות שהתורה נדרשת בהן". מאמרים: "גראמ וגרמי", מתוך "דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות", כרך ג, ירושלים: 1972; "דיבור וקול מעשה בהלכה", בתוך **ספר הזיכרון לרב יצחק ניסים זצ"ל, הראשון לציון**, עורך מאיר בניהו, כרך ב, ירושלים: יד הרב ניסים, תשמ"ה, עמ' 81-93.

84. ספרו הראשון באנגלית **לקראת יהדות היסטורית** משנת 1943 (ראו הערה 9 לעיל) כבר מהווה קריאת כיוון בנושא. את חלקו האחרון של **אמונה לאחר השואה** הוא הקדיש לדיון מפורט במשמעות הציונות. בנוסף, יש להזכיר את ספרו האחרון שנכתב במקור בעברית: **משבר היהדות במדינת היהודים** (ירושלים: ראובן מס, 1987), שמוקדש כולו למעמדה ולתפקודה של היהדות ההלכתית במדינת ישראל. וכאמור, הוא כתב מאמרים רבים העוסקים בנושא שהתפרסמו בכתבי-עת שונים כגון: *Tradition, Judaism, סיני ועוד*.

85. **תורת ההיגיון בהלכה**, עמ' 164.



לטעמנו, קולו הייחודי של הרב ברקוביץ - ובמיוחד בתחום ההלכה - לא נשמע מספיק מעל הבמות הראויות לכך, למעשה הוא חסר מאוד. ככל שנרבה לרדת לסוף דעתו, ובעקבות כך לצאת למסע האדיר אליו הוא הדריך אותנו, יש סיכוי שפניה של ההלכה יאירו באור תחייה והתחדשות. אולי אז הקב"ה ישוב לעלוץ בניצחון בניו עליו.

## 9. נספח - קווים לדמותו של הרב פרופסור אליעזר ברקוביץ

אליעזר ברקוביץ (להלן הרב ברקוביץ) נולד בעיר גרוסוורדיין (כיום: אורדאה) הנמצאת בחבל ביהור שבטרנסלבניה, רומניה ב-י"ב אלול תרס"ח (8 בספטמבר 1908).

אביו, ר' דב בער בן ר' אליעזר ברקוביץ, היה תלמיד חכם גדול ודיין בעיר גרוסוורדיין. הוא נמנה עם תומכיה של הישיבה המקומית של הרב חיים יהודה לוי שהוקמה על פי דגם הישיבות הליטאיות (ובפרט מיר). היה המורה של יהודליה קליין (לימים הרב יהודה עמיטל). אימו ברטה לבית קוש הייתה ממשפחת רבנים. היו לו שני אחיות - שרה מרים ורחל חנה, ואח אחד - שמואל. אמו, אחיותיו ואחיו נרצחו בגרמניה הנאצית.

בהיותו ילד, סבו מצד אימו (שתמך בהפועל המזרחי), קנה אדמות בחיפה (באזור בו נמצאים כתי הזיקוק כיום). כאשר החליט לעלות ארצה, ליווה אותו הרב ברקוביץ עד לעיר הנמל קונסטנצה שעל שפת הים השחור (מסע הכולל את חציית כל רומניה לרוחבה) ונפרד ממנו לשלום.

הרב ברקוביץ היה שחקן כדורגל יוצא דופן, וכבר בגיל 12 הוא צורף לנבחרת הנוער. בשנת 1922, בגיל 14 הוא נסע ללמוד בישיבה. על פי גרסת המשפחה הוא הגיע עד להונגריה, ליישיבת פרשבורג (היום העיר נקראת ברטיסלאבה, היא בירת סלובקיה), הישיבה שהקים החת"ם סופר, בה הדגש היה על הספק בקיאותי, ולא על עיון בשיטת ה"פפול". באותה תקופה ראש הישיבה היה הרב עקיבא סופר, נינו של החת"ם סופר. שם הוא למד כשנתיים. מאידך, יש סיבות טובות לחשוב שהוא הגיע ליישיבת קלויזענבורג, שם ראש הישיבה היה ר' עקיבא גלזנר, נכד נכדו של החת"ם סופר.<sup>86</sup> בשנת 1924, בהיותו בן 16, לאחר שרבו בישיבה אמר לו שהוא השלים את חוק לימודיו במה שנוגע ל"בקיאות", ושעליו להשתלם עתה ב"עיון", הוא נדד מערבה. תחילה הגיע לתקופה קצרה לפרנקפורט ע"נ מיין, לקהילה מייסודו של רש"ר הירש. משם הגיע לברלין, ל"בית המדרש לרבנים ע"ש הר" עזריאל הילדסהיימר" בו חינכו את התלמידים לתפקד כרבנים מסוג חדש שיכירו את הבעיות המיוחדות של העת החדשה ויתמודדו איתן. לכן כל תלמיד היה מחויב להשלים לימודי דוקטורט בפילוסופיה. הוא למד באוניברסיטאות בפרנקפורט ובברלין. סביר להניח, שבברלין הוא ישב על ספסל הלימודים לצד הגרי"ד סולובייצ'יק ואברהם יהושע השל (יתכן וכבר שם הוא הבחין בהבדלים ביניהם...).

בתקופה זו הוא נמשך אחרי זרמים אקזיסטנציאליסטיים (קאמי, סארטר, קירגור, בובר, רוזנצוויג וכדו'). היכרותו העמוקה איתם ניכרת מתוך כתביו בהם הוא מרבה לעסוק בהוגים מזרם זה, ובהם הוא מתחדד את ההבדל הדק והעמוק שהוא גילה בינו לבינם.

בשנת 1933/34, בגיל 25, הוא הוסמך לרבנות על ידי הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל, ראש בית המדרש לרבנים, אליו היה הרב ברקוביץ מקורב מאוד. במקביל, ב-14 באוקטובר 1933, הוא הוכתר לד"ר לפילוסופיה על ידי אוניברסיטת ברלין; עבודת הדוקטורט הייתה על הפילוסוף וההיסטוריון הסקוטי דויד יום (David Hume), תחת הכותרת *Hume und der Deismus* בה טען הרב ברקוביץ שיום הוא אבי הפילוסופיה המודרנית של הדת.

בין השנים 1933-1939, תקופת עליית הנאצים לשלטון, הוא תפקד כרב בבית כנסת בפסטלודו שטראסה בשרלוטנבורג, ברלין. כפי שהוא עצמו מעיד בספרו **משבר ואמונה**, הוא היה נוהג לדרוש באותה תקופה על עם ישראל כ"עם עולם" במובן של "עם הנצח", ושהרייך הרואה את עצמו כ"רייך בן אלף שנים" עומד ליפול בעתיד הקרוב כפי שמוכח מההיסטוריה היהודית עד אז. בכל פעם שהנאצים היו גוזרים גזרה חדשה (תלאי צהוב וכדו') הרב ברקוביץ היה ממנהר לדרוש באופן דומה. בעקבות כך, הוא נלקח לחקירה בגסטאפו, שם החקירה הייתה מסתיימת באיום בלבד מפני שהיה לו דרכון הונגרי (ככל הנראה בגלל תקופת שהותו בישיבות), ובאותה תקופה של השלטון הנאצי היו מגרשים את אזרחי גרמניה בלבד. בתחילת 1939, זמן קצר אחרי "ליל הברדלח", הוא זומן לעוד חקירה. אלא שהפעם הוזהר על ידי מכר שהיה לו בתוך הגסטאפו (אולי מתקופת האוניברסיטה?) שמתכננים לגרש אותו מזרחה, מן הסתם למחנה ריכוז, ושעליו לברוח. לא עברו מספר ימים עד שהוא שלח את אשתו ואת שני בניו (אברהם ושמשון) לחיפה למשפחתו מצד האם, והוא עצמו ברח ללונדון כאשר בידי שתי מזוודות שלפחות אחת מהם מלאה בכתבי היד של רבו, הרב ויינברג, שלימים נקראו **שרידי אש** מהסיבה הזו.<sup>87</sup>

הרב ברקוביץ שהה בלונדון ובלידס בשנות המלחמה. לשם הצטרפה אליו משפחתו כאשר נודע להם שהוא התמקם בבטחה. שם הוא נהיה רב קהילה והמשיך לדרוש ברוח הדרשות מברלין שנתפרסמו בקובץ *Between Yesterday & Tomorrow* (1945). שם, בשנת 1943, הוא גם כתב את ספרו השלישי *Towards Historic Judaism* (אחרי שתיים בגרמנית: הראשון היה הדוקטורט - *Hume und der Deismus*. השני - *Was ist der Talmud?* צונזר ואף נשרף על ידי הגסטאפו), שהוא בעצם הראשון שניתן לראות בו קריאת כיוון לכלל הגותו.

בכל פעם שהיה "בליץ" (התקפה אווירית של הנאצים) היה יורד למקלט כאשר רק המזוודה עם כתבי היד של רבו איתו. אחרי אחת מההפצצות הוא עלה למעלה וראה שכל ספרייתו הופגזה - סיבה כפולה לכינוי **שרידי אש**.

כבר בברלין, ולאחר מכן גם באנגליה, הוא תמך בבח"ד (ברית חלוצים דתיים), התנועה שדגלה ב"תורה ועבודה" ולימים היוותה את הבסיס ל"תנועת הקיבוץ הדתי".<sup>88</sup> באנגליה רצו היהודים למנות אותו למשרת הרב הראשי של המדינה, אך השלטונות הבריטיים סירבו לכך בגלל שהוא היה ציוני.

אחרי המלחמה נודע לו שיש לו קרובי משפחה ששרדו והם נמצאים במחנות פליטים באירופה. כמו כן נודע לו שיש באפשרותו להוציאם משם דרך אוסטרליה (כנראה באמצעות אזרחות אוסטרלית שעוד הייתה באותם הימים חלק מהאיפריה הבריטית). הרב ברקוביץ לא היסס, ובשנת 1946 הוא ארז את הכול ולקח את משפחתו לסידיני, אוסטרליה. הרב ברקוביץ סיפר פעם שהוא ראה את עזיבתו לשם בתור "הליכה למדבר", במונחים יהודיים. קרובים אלו חיים שם עד היום.

בסידיני הוא תיפקד כרב בית הכנסת המרכזי. מהתקופה הזו יש לנו פרסום אחד בלבד: **בחיפוש אחר יסודות: חמש דרשות**, דרשות שנאמרו בימים נוראים בשנת 1947/תש"ח, כשמונה חודשים לפני קום המדינה.

בליל השבת שבה הכריזו על קום המדינה, שעה שהחדשות הגיעו לאוסטרליה השעון הראה שתיים לפנות בוקר. הוא העיר את בניו ושלח אותם לדפוק על כל דלתות אנשי הקהילה, להעירם ולבשרם את החדשות הטובות.

87. עיינו בהקדמה לשו"ת **שרידי אש**.

88. ראו **מאמרים**, עמ' 249-250 (ראו הערה 9 לעיל), שם הרב ברקוביץ מביע הערכה אך גם מותח ביקורת על התנועה.

באוסטרליה שני בניו הגדולים למדו בבתי ספר לא-יהודיים, וכשבנו הקטן, דב, הגיע לגיל חינוך הוא רצה שהוא ילמד בבית ספר יהודי. בכלל, הרב ברקוביץ רצה סביבה יהודית יותר. במקביל, בשנים 1950-51, קרוב משפחתו הד"ר מרדכי זר-כבוד, שהיה מרצה באוניברסיטת בר-אילן והתגורר בחיפה, יזם התכתבות עם הרב ברקוביץ ובה הוא הציע לו לעלות לארץ ולעבוד כמרצה באוני' בר-אילן. לא ברור לגמרי מדוע הרב ברקוביץ סירב, אולי מסיבות הקשורות לפרנסה. ככל אופן הוא רצה לעזוב את סידני, כאמור לעיל, ובשנת 1950 הוא עזב לבוסטון, ארה"ב. גם בבוסטון הוא תפקד כרב בית כנסת. שם הוא סוף סוף התיישב (בדעתו) ועם תקופת הרגיעה העולמית החליט שהגיע הזמן להוציא לאור העולם את המחשבות שמקננות בקרבו מזה זמן רב. שם הוא כתב ספר אחד: *Judaism: Fossil or Ferment* (1956) - ספר ביקורת על ההיסטוריון הנוצרי-בריטי ארנולד טוינבי. ועוד: הוא תרם שני מאמרים לכתב העת *Judaism*, בהם הוא חולק את תובנותיו, ואף את ביקורתו, על יהדות המהגרים של ארה"ב, ובייחוד על הזרמים הליברליים שבה, אותם הוא למד להכיר באותה עת.

באותה תקופה הוא גם ראה את תחילת התפשטותה של הגותו של הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל בקרב צעירי היהדות האמריקאית. עליו חלק (אף אם הוא לא פירש את שמו בשום מקום) בעיקר בפילוסופיית ההלכה שלו, אותה הוא לא ראה כפותרת את הבעיות העמוקות של עם ישראל בעידן המודרני.

בשנת 1958 הוצע לו לעמוד בראש החוג לפילוסופיה ולמחשבת ישראל ב- Hebrew Theological College (H.T.C) בסקוקי, שיקאגו. האוניברסיטה הייתה אמורה לשמש כמקבילה במרכז ארה"ב ל"ישיבה אוניברסיטה" הניו-יורקית. הוא ראה בכך הזדמנות חינוכית אדירה, הן תורנית והן פילוסופית, ולכן, שוב, הוא קם עם משפחתו ונדד. שם העמיד תלמידים רבים. בתקופה הזאת פרסם שישה ספרים: *God, Man & History: A Jewish Interpretation* (1959), *Prayer* (1962), **תנאי בנישואין ובגט: בירודי הלכה** (1966), *Man & God: Studies in Biblical*, *Theology* (1969), *Faith after the Holocaust* (1973) ו- *Major Themes in Modern Philosophies of Judaism* (1974). במקביל כתב כעשרים מאמרים, באנגלית ובעברית, שהתפרסמו במגוון כתיבי-עת ופלטפורמות שונות, העוסקים בביסוס מעמדה של היהדות האורתודוקסית מול הנצרות והזרמים הליברליים ביהדות, על אף שלא מנע את עצמו מביקורת על האורתודוקסיה עצמה ומהצבעה על השינויים שחייבים להתרחש בתוכה.

באותן השנים הוא שם לב לכך שהרבה מהנוער היהודי נמשך אחרי רעיונותיו של מרטין בובר, ועל כן הרב ברקוביץ, על סמך בקיאותו העמוקה בכתבי בובר, כתב ביקורות על רעיונותיו. יש לציין שהיה בדבר גם חידוד של הזהות הרוחנית המיוחדת של הרב ברקוביץ אותה הוא ביקש להנחיל גם לאחרים. הדבר נובע מתוך זהות מסוימת הקיימת בין בובר והרב ברקוביץ במה שנוגע למושג "המפגש" וההשלכות המוסריות שלו. לכן הרב ברקוביץ התעסק ברעיונותיו של בובר, על מנת לחדד וללבן את ההבדלים הדקים, אך העמוקים, ביניהם.

היה בית כנסת קטן במרחק שעה הליכה מביתו שהרב ברקוביץ שמע שזקוק לחיזוק. הוא היה הולך כל שבת, שעה הלך ושעה חזור, בתנאי מזג אוויר קשים מאוד (שלג וכ"ו) בכדי לחזק את בית הכנסת. בשלב כלשהו הוא העביר את דירתו אל קירבת בית הכנסת ושם ערך קידושים ושיעורים בביתו בשבתות. את הקידושים אשתו הייתה מכינה, והשיעורים היו בפרשת שבוע, בספר התניא, בכתבי הרב קוק ועוד. כיום, בית הכנסת הוא מהגדולים והמפוארים בשיקאגו.

בשנת 1975, כנראה בעקבות מלחמת יום כיפור והרעיונות שהתגבשו אצלו בעקבותיה (בעיקר בספרו *Crisis & Faith* שיצא לאור כשנה אחר כך), עלה לארץ ישראל והתיישב בירושלים, ברחוב שמעוני 4.

בתקופה זו הרב ברקוביץ לא תיפקד כרב של קהילה כלשהי, אלא עסק בכתיבה ובפרסום בבדידות יחסית.

באותם ימים העביר בכיתו שיעורים בפילוסופיה יהודית של ימי הביניים לתלמידים הבוגרים של ישיבת מרכז הרב.

הוא הרבה לעסוק בכל מה שקשור למדינת ישראל מבחינתו: ההשלכות האמוניות והמוסריות של השואה, חקר ההלכה על מנת לחיותה ככוח יוצר ופעיל בהווייתו המדינית המתחדשת של עם ישראל בארצו, בעיות האחדות והזהות של החברה הישראלית ההטרונגית (ציונים דתיים, חרדים וחילוניים), מעמד האישה ועוד.

הוא פרסם את רעיונותיו בשמונת ספריו האחרונים: *Crisis & Faith* (1976), *With God in Hell*, *Not in*, *Judaism in the Ghettos and Death Camps* (1979), *ההלכה כוחה ותפקידה* (1981), *Heaven: The Nature & Function of Halacha* (1983), *תורת ההיגיון בהלכה: הסיבתיות בהלכה* (1986), *Unity in Judaism* (1986), *משבר היהדות במדינת היהודים* (1987) ו- *Jewish Women in* (1987), *Time and Torah* (1990). הוא גם המשיך לכתוב בכתבי-עת ובקבצים מגוונים (סה"כ כחמישה-עשר מאמרים).

בנו, הרב דב, מספר שפעם הם נסעו במונית במאה שערים ואביו הביט מבעד לחלון ואמר שהוא לא מבין איך היהדות הזאת עדיין קיימת. הוא היה בטוח שהיא תיכחד בעקבות השואה וקום המדינה. מבחינתו היה זה פלא.<sup>89</sup>

בשנת 1982 ראש הממשלה מנחם בגין מינה, בעצתו של השופט העליון מנחם אלון, ועדה ממלכתית שתחקור את רצח המנהיג הציוני חיים ארלוזורוב בשנת 1933. בועדה השתתפו שלושה: השופטים דוד בכור ומקס קנת', והרב ברקוביץ. מטרת הועדה הייתה לחקור את מעורבותם של אנשי התנועה הרוויזיוניסטית, אברהם סטבסקי וצבי רזנבלט, ברצח חיים ארלוזורוב. ב-4 ביוני 1985 הועדה הגישה את מסקנותיה בזה הלשון: "אנו קובעים פה אחד שאברהם סטבסקי וצבי רזנבלט לא היו רוצחיו של חיים ארלוזורוב ז"ל ולא היה להם יד ברצח. הראיות והחומר שלפנינו לא מאפשרים לקבוע: א. מי היו הרוצחים. ב. אם היה זה רצח פוליטי מטעם מפלגה כל-שהיא או לא."<sup>90</sup> למרות שהוא לא היה שופט במקצועו הדבר לא מנע ממנו לכתוב בסיום הדיונים חוות דעת מבוררת בת עשרים וארבע עמודים.<sup>91</sup>

בקיץ 1992, כמה שבועות לפני פטירתו, הרב ברקוביץ הוזמן להרצות במכון שלום הרטמן על מעמד האשה. בנו, הרב דב, עזר לו לעלות את המדרגות עקב חולשתו. למרות חולשתו וקולו החלש הוא הרצה על הנושא במשך כשעה בבחירות יוצאת דופן.

הרב ברקוביץ נפטר בירושלים בעקבות בעיות לב (כ-8 שנים לפני מותו הוא עבר ניתוח לב-פתוח) בכ"א אב תשנ"ב (20 באוגוסט 1992), בגיל 84.

89. ראו מאמרים, עמ' 234 ו-250 (ראו הערה 9 לעיל).

90. מנחם שריד, *לשלטון בחרונו*, הרצליח: הוצאת אורן, 2005.

91. אגב, במשך תקופת החקירה הוא לא כתב כלום למעט הספר *לא בשמים היא* (ראו הערה 10 לעיל), שהוא בעצם עיבוד לאנגלית של *ההלכה כוחה ותפקידה* (ראו הערה 25 לעיל).