



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Vostra libreria - *Votre référence*

Quelle - *Note de référence*

NOTICE

AVIS

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

Concordia University, Montreal, Canada

THE REACTION OF ORTHODOX JUDAISM
TOWARD MODERNIZATION

A comparative analysis of:

Hatam Sofer (Rabbi Moshe Sofer),
Rabbi Shimshon Raphael Hirsch,
Rabbi Avraham Yitzhak Hacohen Kook

by

Eliahu Levy



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-90907-2

Canada

**This dissertation is submitted in
partial fulfilment of the requirements
for the Degree of Master of Arts,
The Department of Religion,
Concordia University,
Montreal, Canada**

Submitted to:

**Professor I. Robinson
Judaic Studies
Department of Religion**

By:

**Eliahu Levy
S.N. 1744038**

July, 1993

Acknowledgements

I would like to express my thanks to Professor Robinson for his patience and considerable help and knowledge which he shared with me in his role as supervisor of the project.

Special thanks to Professor Lightstone who enriched my knowledge.

I would like to thank the Department of Religion for its encouragement and support in the course of my studies.

I am also honored to acknowledge Professor C. Liebman, who directed me towards the path leading to the encounter between Religion and Modernization.

I would also like to extend warm thanks to my wife for supporting and helping me every step of the way.

1. INTRODUCTION: PRESENTATION OF THE THESIS

The concept of "modernization" includes social, technological and intellectual changes which have taken place in society from the end of the 17th century until the present time.

1. Social Change - A term used in modern sociology to depict the crystallization process of the modern social, cultural, and economic order. In this context, a modern society is to be defined as one which contains an extensive allocation of functions, urbanization, literacy, and exposure to mass processes.

2. Technological-Industrial Change - The adjustment of various economic, industrial, and labor-related factors to the New Era and related innovative trends, thereby involving revolution and change in the fields of science and technology.

3. Intellectual Change - The preference of empirical, rational, critical, and independent thought (Kennett: "Dare to think") over conservative consideration.

This process refers to the justification of bold and innovative thinking, and leads naturally to the key terms of "Change" and "Freedom of Choice" (as referred to in the thesis as the characteristics of modernization.) The related discussion will be further expanded at a later stage. There follows the creation of a profound experience, characterized by change and variation. A new era is conceived, which is profoundly affected by change. This new era takes great pride in the pursuance of (and pursuance by) its choice of senses.¹

The process of change is drastic. It entails innovative structures and values as well as new constructions. It sweeps in a new way of life and alternate ways of thinking, new professions and functions, change of residence and modified political movements, as well as cultural and ideological transition. At the same time, we witness the creation of new sources of conflict, competition, and social stratification.

¹Eliezer Schweid, Judaism and the Secular Culture - Chapter 5 for the Study of Jewish Thought in the Twentieth Century. (Tel Aviv: HaKibbutz HaMeuhad, 1981), p. 5 (In Hebrew)

In the first section of this thesis, I will endeavor to prove that a society undergoing processes of modernization must inevitably experience change. Moreover, this is a fundamental change which affects the very foundations of society. Structures, culture and personalities react and respond to this fundamental change.²

Parallel to this fundamental change and to the transformation of form, free choice emerges as a crucial element. The individual finds himself in a situation where he faces a wide range of alternatives. Modern man thinks in terms of free choice. Peter Berger maintains that Choice is an expression of the modernization process. Choice provides the answer to the query, "Who am I? Identity is not self-evident. It lends itself to free choice, just as the adoption of one's set of beliefs becomes a question of personal preference."³

European culture underwent a modernization process which I shall describe in detail in the body of the thesis. This resulted in the opening of European society to the Jewish people from the time of the Emancipation, and presented the Jewish Faith and Law with tremendous challenge. Barriers isolating the Jewish ghetto from the outside world had been knocked down. The modernization process affecting both the European and Jewish societies brought about an encounter of the two cultures. The encounter of these cultures compressed a variety of ideas into a relatively short period and effectively annihilated the barriers of separation which had heretofore existed between the Jewish culture (involved in its own internal formation) and the process of modernization taking place in Europe. This resulted in an accelerated and extensive process of modification in both the structure of Jewish society and its religious institutions. Consequently, religious leaders and institutions were forced to respond.

On the simplistic level, religion must relate to modernization from a technological point of view. However, this response must inevitably transcend man's technological progress and increased scientific knowledge. There

²Calvin Goldscheider and S. Alon Zuckerman, The Transformation of the Jews, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984) pp. 5-6

³Peter Berger, The Heretical Imperative, (New York: Anchor Press, 1979), pp. 11-26

emerges a struggle regarding religious outlook and Jewish Law (especially customs and traditions), as well as a re-evaluation of Judaism, past and present This is the response of changing religious institutions, of modified views, of religious figures undergoing variation, vis a vis the process of change which they are experiencing.

All religious institutions in Europe underwent this process. Peter Berger provides an excellent description of the fragmentation process experienced by Christianity upon encountering modernization.⁴

Religious belief must have relevance as a guide to life. Man can not adhere to religious beliefs incapable of serving as relevant guides to life, here and now.

Since the conception of the Modern Era, each of the principal religions has been forced to face a crisis. Each of them - in its own way - made a point of confronting modernity (and its accomplice, secularism) with crisis. This crisis related to the ability of principles of faith to serve as a modern guide to life.

The 19th century was a period of outstanding religious creativity; religions were forced either to adapt to modern concepts or simply fade away.⁵

The drastic change caused considerable damage to traditional Judaism. In his book, The Jewish Religion during the Era of Emancipation, Max Weiner depicts the crisis undergone by Judaism during that time. He notes that, "All of Judaism's religious and spiritual history since the crisis - assumed the form of a new construction, or the restoration of ruins after a collapse. This was not a direct continuation, but rather a new creation resulting from the selection of various possibilities embodied in the old system, while adapting them to a new reality."⁶

⁴Ibid.

⁵Ibid.

⁶Max Weiner, The Jewish Religion During the Era of the Emancipation, (Jerusalem: Mosad Bialik, 1974), p.55 (in Hebrew)

Pre-modern Judaism did not require any specific terminology as it reflected normative religious Judaism. However, in the course of the modernization process - which signalled the onset of the Period of Enlightenment, Emancipation and reform in the Jewish religion - alternative religious outlooks and movements were conceived. These alternatives led to the ability to choose various options within the traditional religious framework. (I have excluded the Reform and Conservative Movements from this thesis. Although their emergence was a natural consequence of the modernization process, these movements were fully conscious of the changes they generated. In this thesis, I have chosen to concentrate on the group which defined itself as the continuation of traditional Judaism, without introducing change.)

Traditional Jewish culture, which heretofore had not known diverse designations, became fragmented and emerged with a multitude of classifications.

I intend to examine and compare the teachings of three central figures whose thoughts reflect different streams in Judaism. These schools of thought influenced the manner in which Judaism crossed the threshold of modernization and adjusted within.

Each of these three figures outlined the way he thought Judaism must react in a crisis. On varying levels, each grasped that the crisis faced by Judaism at that time was different than all previous crises, thus necessitating re-organization. But re-organization is synonymous with change. The latter was inevitably judged undesirable during a period of general fluctuation. As an historically traditional religion, Judaism always strove towards the emphasis of conservatively traditional principles. Consequently, there emerges an internal struggle between re-organization on the one hand, and supposedly unchanged, traditional trappings on the other.

One school of thought is that of Rabbi Moshe Sofer, known as the "Hatam Sofer", whose views represent separation and segregation from the modernization process. He calls for the re-organization of traditionally observant Jews in the face of non-observant Jews and the secular, non-Jewish

culture. However, the Hatam Sofer was not prepared to admit that this process of re-organization (which was intended to protect traditionalism) might necessitate profound change in religious outlook regarding many issues. I shall refer to this outlook as "Segregated Orthodoxy", a form of Orthodoxy which strove not only to set up barriers between Jews and non-Jews, but also between one Jew and another. We witness a desire to separate religious Jewish culture from non-religious Jewish culture, in the same way that Jewish culture had previously been isolated from non-Jewish culture.

The ramifications of this view are clear - the setting up of artificial barriers (to replace the ghetto walls) represents a complete and total rejection of modernization, while disregarding the fact that the very processes of the latter had ignited this outlook.

The second response is represented by Rabbi Shimshon Raphael Hirsch in his theory proclaiming "Torah and Derech Eretz" (i.e., the individual's role in communal life), and a new educational system. This attitude took a relatively positive stance toward modernity, insofar as it benefitted the diaspora Jew and was controlled. This school of thought does not prescribe to accepting modernization as a whole. Rabbi Hirsch refers to the filtering, categorization and classification of the various components of modernization, while adapting some of them to Judaism (and at the same time, Judaism would consciously or subconsciously adapt itself to modernization). The sifting and categorization process would serve to reject all those components which were adverse to Jewish values. For this reason, I have chosen to call this stream "Filtering and Categorizing Orthodoxy" throughout the thesis. The term "Neo-Orthodoxy", usually used to refer to this school of thought, is no longer adequate today with the subsequent development of a newer stream combining Zionism and Judaism. Moreover, the term loses its meaning if one considers that the entire concept of Orthodoxy is new. "Neo-Orthodoxy" is roughly parallel to what I refer to as "Filtering and Categorizing Orthodoxy". This term suitably describes the encounter of this theory with modernization.

The third response was formulated by Rabbi Abraham Yitzhak Hacohen Kook. He regarded modernization in a positive light, as a basis for religious sublimation. The swallowing up of modernization within religion represents

yet another level of Judaism's religious development.. Rabbi Kook represents an outlook which attempts to grapple with one of the components of modernization - the new Jewish nationalism; i.e. Zionism. The cooperation of this movement with national, non-traditional Zionism (in anticipation of a better future) has led me to coin the term "Struggling Orthodoxy". This is a form of Orthodoxy which is prepared to compromise temporarily, from a position of weakness, in anticipation of a golden opportunity which will enable it to regroup and expand.

Therefore, my choice of these three figures derives from several considerations;

1. Firstly, (as I have already noted), these men were philosophers whose ideals begot movements which were based on their schools of thought. (It is important to note that correlation does not always exist between the philosophical leader's theories and the ideological movement.)

2. Secondly, there is the factor of time, the era. These three figures lived during different stages of the modernization period;

The Hatam Sofer - from the end of the 18th century throughout the first third of the 19th century (1762-1839); Rabbi Shimshon Raphael Hirsch - during the 19th century (1865-1935); and Rabbi Kook - at the beginning of the 20th century (1865-1935).

Their lives represent different milestones in the procession of modernization.

3. Thirdly, there is the geographical factor. As these three figures came from dissimilar geographical areas, they can be viewed as representing different cultural backgrounds. Due to disparate locations and geographical distance there were slight variations in the sets of behavioral norms, values, beliefs and symbols. There arises a fascinating question: to what extent was the Hatam Sofer acquainted with the philosophy of the young German Rabbi, Shimshon Raphael Hirsch? Had the Hatam Sofer read the 18 epistles written by Hirsch? Z. Schechnovitz collected a book of stories about the Hatam Sofer. According to one of the stories, the Hatam Sofer did indeed peruse the 18 epistles towards the end of his days and rejected them as inappropriate for Hungary.

Schechnovitz quotes the Hatam Sofer as saying, "All of this is inappropriate for

us. We do not wish to produce a character like Benjamin, as long as he has not yet appeared among us, thank God. I would not consent to disseminating these writings in our 'yeshivot'. This booklet should be distributed among all those young people within the borders of Ashkenaz (Germany) who peruse German and philosophy for their pleasure. They, who have abandoned their faith because of philosophy, will be made to understand that the perusal of philosophy can also serve to lead the way to faith..."⁷

"Rabbi Hirsch is an ally on another front. There is more than enough work for all of us. We are the guardians of the Lord. Others, among them the young rabbi, who are familiar with enemy tactics and style, will breach their defenses, attack them using their own tongue and even take prisoners among them."⁸

To summarize, Schechnovitz maintains that the Hatam Sofer wrote the following to his friends about the ideology of Shimshon Raphael Hirsch: "That which brings happiness and knowledge over there could bring a curse upon us. It would be unseemly for people to say that the Rabbi from Pressburg speaks halfheartedly or inconsistently; he purifies there that which he taints here."⁹ Admittedly, stories and rumors cannot serve as scientific evidence. However, the story's literary and sociological background serves to strengthen my case - that responses to modernization vary according to geographical location and the time period. A response which is appropriate for one place, is not necessarily suitable for another.

Proof of this claim lies in the failure of Rabbi Azriel Hildesheimer in Hungary. Professor Ezekiel Kutscher maintains that Rabbi Hirsch met with success only because of the special conditions which existed within German Jewry at that time. He claims that Rabbi Hildesheimer failed because the theory of "Torah and Derech Eretz" was not suitable for East European Jewry. It could only flourish in Germany, where the conditions were ripe.^{9a}

⁷Z. Schechnovitz, A Light from the West - A Story from the Life of the Hatam Sofer (Tel Aviv, Netzach, 1957), p. 202 (in Hebrew)

⁸Ibid., p. 202

⁹Ibid., p. 203

^{9a} Prof. Ezekiel Kutscher, "Success and Failure in the Method of 'Torah and Derech Eretz' in the Land of Israel", from Rabbi Shimshon Raphael Hirsch - His Outlook and Method (ed. Yonah Emanuel), (Jerusalem and New York: Feldheim Books), p. 235. (in Hebrew) (Also, see chapter 10 below, pp. 109-110, and clause 66.)

4. Fourthly, one must consider the importance of these three figures. These three philosophers were central figures in their respective periods. They fundamentally prove the general thesis that modernization profoundly affected religion. In this case, religion is represented by these figures, who aroused various responses to their theories (and to the relevant ideological movements), as well as to the disparity between the various outlooks. Each of the three relates to the vital issues of his time. In this, they are no different than any other Jewish philosopher. The difference lies in the frequency and severity of the problems to be faced. The crises and problems which Judaism was forced to face in its confrontation with modernity were far more severe, and they arose simultaneously, while in the past each problem could be faced separately. Modernization ignited many crises and demanded an immediate response, in keeping with the former's rapid development. The intensified modernization process resulted in the immediate mushrooming of other conflicts, even though previous crises had yet to be solved.

In the history of Jewish culture, conflict between various outlooks and movements often related to three central issues clearly defined in Ephraim Shmueli's book, "The Seven Cultures of Israel"¹⁰:

A) Conflict between Nationalism (nationalist religion) and Humanism (universal religion)

This first conflict lies between universalism and particularism. It relates to the conflict between isolationism and segregation on the one hand, and expansionism of Jewish religious values on the other, so that the whole world may enjoy Jewish spiritualism.

Alexander Guttman, The Struggle Over Reform in Rabbinic Literature, (New York and Jerusalem: World Union for Progressive Judaism, 1977), pp. 289-291.
and

Mordecai Eliav, "Rabbi Hildesheimer and his Impact on Hungarian Jewry", Zion, 27 (1962), pp. 59-86. (in Hebrew).

Most recent:

Michael K. Silber, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy", "The Invention of a Tradition" in The Uses of Tradition (ed. Jack Wertheimer) (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press), pp. 23-84.

¹⁰Ephraim Shmueli, Seven Cultures of Israel - A Renewed View of Judaism and its History, (Jerusalem: Yahdav, 1980), pp. 189-190. (in Hebrew)

B.) Conflict between the Jewish Individual and the Jewish People as a Whole

The second source of conflict lies between the Jewish individual and the Jewish People. Should the principle of "All of Israel are responsible for each other" be adhered to even in the face of splinter factions like the Karaites or the Sabbateans? When should such factions be outcast? When are they to be absorbed into Judaism, as was the case with Hassidism? At what point is this golden rule no longer valid?

C) Conflict between Vision and Reality

This conflict relates to elements of Jewish culture: the land, language, religion and state. This is the contrast between the dreary reality of everyday life in Israel or the diaspora, as opposed to the hopes for a better future, a veritable utopia. It is the disparity between man-led redemption and divine redemption; the difference between taking the initiative with God's blessing and passive anticipation of a divine act. In symbolic terms, one might draw a similar comparison between the Exodus from Egypt and the Return to Zion.

This three sided conflict has existed throughout the history of the Jewish religion and has always presented religious leaders with great challenge. Throughout the centuries, our rabbinical leaders have found the means to overcome each and every obstacle, in accordance with the time period. There are times when national-religious inclinations prevail (Kings, Ezra, Nehemia). At other times we witness the prevalence of the universal-religion (Prophets). Sometimes the vision prevails, at other times - reality. Methods were found to spurn dissension against the prevalent stream and to preserve a single and uniform outlook faithful to the past.

In my opinion, the modernization process - and the fundamental upheaval it brought in its wake - aroused these queries with increased frequency and intensity. The previous frameworks had been shattered and discarded. Judaism was called upon to regroup urgently, so that it might respond to the crisis. This urgency also derived from the individual's new-founded opportunities to either live his life completely outside of the Jewish religion, or to live as a Jew without any religious trappings.

By formulating comprehensive religious outlooks, these three figures attempted to rise to the occasion, defuse the conflict and provide solutions. In their theories, they emphasize different values within a different order of priorities.

For example, when relating to the second issue (of the relationship between the individual and the Jewish People), we witness an apparent dispute between the Hatam Sofer (supported with reservations by Rabbi Hirsch) and Rabbi Kook. The former favor isolationism while the latter calls for proximity. With regards to the first issue (of national religion as opposed to universal religion), we discover a dispute between Rabbi Hirsch and the Hatam Sofer. The former adheres to the universal, prophetic dissemination of Judaism while the latter calls for barriers and localism. Rabbi Kook regards religious nationalism as the starting point for becoming "A Light unto the Nations".

Heretofore, the Hatam Sofer and Rabbi Kook have taken different views. However, on one issue they would probably have concurred - the centrality of Eretz Yisrael (the Land of Israel). Although no one would refute the great love Rabbi Hirsch had for the Land of Israel and its sanctity, it is clear that he did not feel that this issue warranted the top priority.

This primary and general division reflects the problems faced by Judaism at the time. Out of the interwoven pattern of questions and answers, these philosophers chose to weave a new tapestry, each according to his individual religious outlook. Each philosopher or leader has his own set of priorities. The severity of the crisis intensified when the mechanism of forming an opinion is lost, while repudiation or intentional disregard of variant opinions prevails.

As previously noted, modernization introduces the opportunity of free choice. An attempt is made to provide alternatives, without uprooting Judaism. Consequently, we witness the formation of three separate movements, each of which represents a different facet of Judaism. This interwoven pattern, created with the aim of providing solutions, must be regarded as a new tapestry which had not existed previously (although each component of the pattern had been discussed by the sages over the centuries).

This formation must be regarded as a new structure; the individual may now choose between alternatives within the new structures (i.e. Judaism) or outside of these structures (within the framework of the general, external culture). However, none of these alternatives detracts from the individual's worth as a Jew.

Thus, the thesis will focus on modernization as the impetus of complete change in the Jewish values and as the tool which provided freedom of choice. The latter had a crucial impact on the Jewish religion.

The philosopher himself maneuvers between the various alternatives, formulating his views. The final product is not a direct continuation of that which has come before, although there are those who would claim that this is indeed the case, as all the components are derived from the past. However, their amalgamation into one system, with varying points of emphasis, is the element which represents the greatest change. The individual within the traditional religious framework is also given the choice of various options and outlooks. He can affiliate himself with any of these schools of thought without feeling that he has detracted from his Jewishness. This factor may be regarded as having the greatest impact on the traditional-religious concept in Judaism. The thesis will strive to prove this statement from the point of view of the Hatam Sofer, Rabbi Shimshon Raphael Hirsch and Rabbi Avraham Yitzhak Hacohen Kook.

BIBLIOGRAPHY

1. Altman, Alexander. Studies in Nineteenth Century Jewish- Intellectual History. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
2. Altman Alexander. Moses Mendelssohn: A Biographical. Alabama: University of Alabama Press, 1978.
3. Apter, David. The Politics of Modernization. Chicago: Univeristy of Chicago Press, 1965.
4. Barnett, G. Innovation. New York: 1953.
5. Baron, Salo W. The Jewish Community, Vol II, Philadelphia, 1942.
6. Baron, Salo W. The Russian Jews Under Tsars and Soviets. New York: Macmillan, 1976.
7. Berger, Peter. The Heretical Imperative. New York: Anchor Press, 1979.
8. Black, C.E. The Dynamics of Modernization. New York: Harper and Row, 1966.
9. Blum, Jerome. The End of the Old Order in Rural Europe. Princeton: Princeton University Press, 1978.
10. Blau, Joseph. Modern Varieties of Judaism. New York. Columbia University Press, 1966.
11. Brubacher, Seiler John. AHistory of the Problems of Education. New York: 1947.
12. Burak, J. The Hatam-Sofer: His LIfe and Times. Toronto: Beth Jacob Congregation, 1967.

13. Batts, Robert Freeman. A Cultural History of Education. New York: Reassessing of Our Educational Tradition, 1947.
14. Duker, Abraham and Meir Ben-Horin (ed.) Emancipation and Counter Emancipation. New York: Ktav, 1974.
15. Endelman, Todd. The Jews of Georgian England, Tradition and Change in a Liberal Society. Philadelphia: Jewish Publish Society, 1970.
16. Engelman, Uriah Zevi. The Rise of the Jew in the Western World New York: Arno Press, 1973.
17. Glazer, N. and P. Moyniham (eds.) Ethnicity Theory and Experience. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1975.
18. Goldscheider, Calvin and S. Alon Zuckerman. The Transformation of the Jews. Chicago and London: University of Chicago Press, 1984.
19. Guttman, Alexander. The Struggle Over Reform in Rabbinic Literature During the Last Century and a Half. New York: World Union for Progressive Judaism, 1977.
20. Hagen, William. Germans, Poles and Jews - the Nationality Conflict in the Prussian East 1772-1914. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
21. Hargrove, B.W. Reformation of the Holy. Philadelphia: 1971.
22. Huntington, Samuel. Political Order in Changing Societies. New Haven: Yale University Press, 1968.
23. Inkeles, Alex and H. David Smith. Becoming Modern: Individual Changes in Six Developing Countries. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1974.

24. Kann, A. Robert. A History of the Hapsburg Empire 1526-1918. Berkeley, University of California Press, 1974.
25. Katz, Jacob. Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages. New York: Schocken, 1971.
26. Katz, Jacob. Emancipation and Assimilation: Studies in Modern Jewish History. Westmead, England: Gregg International Pub., 1978.
27. Katz, Jacob. Out of the Ghetto. New York: Schocken, 1978.
28. Kobler, Franz. Napoleon and the Jews. New York: Schocken, 1976.
29. Kurzweil, Zvi. The Modern Impulse of Traditional Judaism. New Jersey: Ktav Publishing, 1985.
30. Lerner, Daniel. The Passing of Traditional Society. Illinois: Free Press, 1958.
31. Levitats, Isaac. The Jewish Community in Russia 1772-1844. New York, Columbia, 1943.
32. Levy, Marion. Modernization and the Structure of Society, Vol. 1-2. Princeton: Princeton University Press, 1966.
33. Leoyd, E. Lee. The Politics of Harmony: Civil Service, Liberalism and Social Reform in Baden 1800-1850. Delaware: Newark University of Delaware, 1980.
34. Mahler, Raphael. A History of Modern Jewry 1780-1815. New York: Schocken, 1971.
35. Marcus, Jacob. Israel Jacobson - The Founder of the Reform Judaism. Cincinnati: Hebrew Union College, 1972.

36. Meyer, Michael A. The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824. Detroit: Wayne State University, 1967.
37. Moskovits, Aaron. Jewish Education in Hungary 1848-1948. New York: Bloch, 1964.
38. Neusner, Jacob. Judaism in the Secular Age. New York: Katov Press, 1970.
39. Oppenheim, Michael. What Does Revelation Mean for the Modern Jew? Lewiston Queenston: Symposium Series Vol. 17, Edwin Meller Press, 1985.
40. Plaut, W. Gunther. The Rise of Reform Judaism: A Source Book of its European Origins. New York: Work Union for Progressive Judaism, 1963.
41. Parsons, T. Structure and Process in Modern Societies. Glencoe, Illinois: The New Press, 1960.
42. Rosenbloom, Noah. Tradition in an Age of Reform: The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1976.
43. Rotenstreich, Nathan. The Recurring Pattern: Studies in Anti-Judaism. London: Widenfeld and Nicholson, 1963.
44. Rude, George. Europe in the Eighteenth Century: Aristocracy and the Bourgeois Challenge. New York, 1972.
45. Rudovsky, David. Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment. New York: Behrman House, 1967.
46. Schwarzfuehs, Simon. Napoleon, the Jews and the Sanhedrin. London: Rutledge and Kegan, 1979.

47. Shulvass, A. Moses. From East to West: The Westward Migration of Jews from Eastern Europe During the 17th and 18th Centuries. Detroit.: Wayne State University Press, 1971.
48. Walker, Mack. German Home Town: Community State and General Estate 1648-1871. Ithaca: Cornell University Press, 1971.
49. Weber, Eugene. Peasant into Frenchmen, The Modernization of Rural France 1870-1914. Stanford: Stanford University Press, 1976.
50. Wiener, Max. Abraham Geiger and Liberal Judaism. Philadelphia: Jewish Publication Society , 1962.
51. Weinryb, Bernard. The Jews of Poland. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1973.
52. Werner, Masse and Arnold Pouber (eds.) Revolution and Evolution:1848 in German Jewish History. London, Telinger Mohr, 1981.
53. Wertheimer, Jack (ed.) The Uses of Tradition - Jewish Continuity in the Modern Era. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1993.

ARTICLES

1. Barkai, Avraham. "The German Jews at the Start of Industrialization-Structural Change and Mobility 1835-1860", in Revolution and Evolution, M. Werner and A. Pouber and R. Purup (eds.) Tubinger: Mhr, 1981. pp. 123-149.
2. Baron, S.W. "Ghetto and Emancipation -Shall We Revise the Traditional View". Menorah Journal 14 (1928)
3. Deutsch, Karl. "Social Mobilization and Political Development". American Political Science Review, LV, (Sept., 1961) pp. 463-515.
4. Douglas, Mary. "The Effects of Modernization on Religious Change":Daedalus - Journal of the American Academy of Arts and Sciences Vol III (June, 1982): pp. 120-205.
5. Eisenstodt, Nathan S. "The Palace of Elites and Primary Group in the Absorption of New Immigrants in Israel". American Journal of Society LVII (1970)
- 5a. Ellenson, David. "German Jewish Orthodoxy: Tradition in the Context of Culture" in The Uses of Tradition, Wertheimer, Jack (ed.), Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press.
6. Eisenstein, Isaac. "The Ideology of the Berlin Haskalah". Proceedings of the American Academy for Jewish Research, XXV (1956): pp. 320-341.
7. Field, Geoffrey. "Religion in the German Volkrschutte 1820-1928. Leo Baeck Institute Yearbook 25 (1980): pp. 41-71.
8. Katz, Jacob. "Judaism and Christianity Against the Background of Modern Secularism. Judaism 17(3) (Summer, 1968): pp. 299-315.

9. Kahl, J. "Some Social Concomitants of Industrialization and Urbanization". Human Organization 18, No. 2 (1959): pp. 53-74.
10. Landes, David. "the Jewish Merchant". Leo Baeck Institute Yearbook, 19 (1974): pp. 11-23.
11. Leifer, Eric. "Competing Models of Political Mobilization: The Role of Ethnic Ties." American Journal of Sociology 87 (July, 1981), pp.23-47.
12. Lidtke, Vernon. "Social Class and Secularization in Imperial Germany: The Working Classes" Leo Baeck Institute Yearbook, 25 (1980), pp.21-40.
13. Low, Alfred D. "Jews in the Eyes of the Germans" in The Enlightenment to Imperial Germany, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1979. pp.17-25.
14. Meyer, Michael "Jewish Religious Reform and Wissenschaft des Judentums: The Positions of Jung, Geiger and Frankel". Leo Baeck Institute Yearbook, 16 (1971): pp. 19-41.
15. Meyer, Michael. "The Religious Reform Controversy in the Berlin Jewish Community 1814-1823". Leo Baeck Institute Yearbook, 24, (1979): pp. 139-156.
16. Morgan, Michael L. "Judaism and the Heretical Imperative". Religious Studies. Vol 17(2) (June, 1981): pp. 109-120.
17. Rossi, Mario. "Emancipation of the Jews of Italy" in Emancipation and Counter-Emancipation, A. Duber and M. Ben Horin (eds.) New York: Ktav, 1974. pp. 205-235.
18. Rurup, Reinhard. " Jewish Emancipation and Bourgeois Society." Leo Baeck Institute Yearbook 14, (1969): pp. 67-91.

19. Schmidt, H.D. "Terms of Emancipation 1781-1812". Leo Baeck Institute Yearbook I, (1956): pp. 101-132.
20. Seton-Watson H. "Two Contrasting Policies Towards Jews: Russia and Hungary", in Jews and Non-Jews in Eastern Europe 1918-1945. Vego Bela and Mosses George (eds.) New York: Wiley, 1974. pp.99-112.
21. Shofer Lawrence. "Emancipation and Population Exchange" in Revolution and Evolution, Vego Bela and Moses George (eds.) New York: Wiley, 1974. pp. 99-112. .
22. Silber, Michael "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition" in The Uses of Tradition - Jewish Continuity in the Modern Era, Wertheimer, Jack (ed.) Cambridge, Mass. and London, Harvard University Press, pp. 23-84.
23. Stone, Jerome. "Internal Colonialism". Special Issue of Ethic and Social Studies, Vol. 2, No. 3 (July, 1979)
24. Strauss, Herbert. "Pre-Emancipation Prussian Policies Towards the Jews." Leo Baeck Institute Yearbook, 11 (1966).

בס"ד, חודש אב תשנ"ג

אוניברסיטת קונקורדיה, מונטריאול, קנדה

תגובות היהדות האורתודוקסית למודרניזציה

ניתוח השוואתי בין
חתם-סופר (ר' משה סופר),
ר' שמשון רפאל הירש
והרב אברהם יצחק הכהן קוק

ע"י
אליהו לוי

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם

קבלת תואר מוסמך במסעי-היהדות

במחלקה מדעי-הדת

אוניברסיטת קונקורדיה

מונטריאול, קנדה

מוגש ע"י:
אליהו לוי
מ.ס. 174403

הנחיה:
פרופ' י. רובינסון
לימודי יהדות
מחלקה מדעי הדת
קונקורדיה

יולי, 1993

ת ו ד ו ת

חובה ועונג לי להודות לפרופ' י. רובינסון על הענקת הידע, על הסבלנות ועל העזרה שהגיש לי תוך התגברות על קשיים חוצי אוקיינוס שעיימם נאלץ להתמודד.

תודה מיוחדת לפרופ' י. לייטסטון שהאיר את עיני בתחומים רבים.

ברצוני גם להודות לכל אנשי המחלקה ללמודי דת ויהדות על התמיכה ועל העידוד שנתנו לי בזמן לימודי.

עלי לציין לטובה את פרופ' צ'רלס ליבמן, מדעי-המדינה, (אוניברסיטת בר-אילן, ר"ג, ישראל), שכיוון אותי למפגש שבין היהדות והמודרניזציה.

ולבסוף, ברצוני להודות לאשתי, רחל, שתמכה ועזרה באהבה בכל צעד מצעדי כתיבת מחקר זה.

תוכן עניינים

עמוד

1	מבוא - הצגת התיזה	פרק 1:
10	השפעת המודרניזציה על החברה והיחיד א. חברה בתהליכי שינוי ב. הפרט בחברה משתנה	פרק 2:
22	מבנה החברה המסורתית א. מבט אל החברה המסורתית האירופאית ב. מבט על החברה המסורתית היהודית	פרק 3:
35	השפעת המודרניזציה על מבני-החברה והחברה היהודית א. שינוי במוסדות הכלכלה והמנהיגות הדתית ב. הגירה ג. התחום המדיני-פוליטי מינהלי ד. אמנציפציה ה. השכלה ורפורמה ו. החינוך ז. החילון ח. סובייקטיביזציה ובחירה	פרק 4:
65	תגובות הדת למפגש	פרק 5:
70	הסבר המונח אורתודוכסיה	פרק 6:
72	אורתודוכסיה מסתגרת	פרק 7:
80	אורתודוכסיה מסננת-מידורית	פרק 8:
84	אורתודוכסיה-מתמודדת	פרק 9:
92	השוואה: האישים - תפיסת המודרניזציה בהקשר למקום ולזמן א. ר' משה סופר בעל "החתם-סופר" (חת"ס) ב. ר' שמשון רפאל הירש - רש"ר הירש ג. הרב אברהם יצחק הכהן קוק - הראי"ה - הרב קוק	פרק 10:

עמוד

123	פרק 11: בין אוניברסליזם ובין פארטיקולאריזם א. היחס לגוי ולאומות העולם ב. היחס לאמנציפציה ג. המפגש עם תרבות שונה - לימודי חול, מדע והשכלה
152	פרק 12: בין היחיד מישראל לבין כלל האומה א. היחס ליהודי לא אורתודוכסי ב. הקהילה ומוסדותיה
175	פרק 13: מרכיבי התרבות הלאומית, חזון ומציאות - עם ואדמתו א. לשון - השפה עברית ב. א"י - בין גלות לגאולה
204	פרק 14: סכום: המפגש - שלוש תפיסות, שלוש תגובות א. מודרניזציה במשקפיים שחורות - הבדידות המזהירה - חת"ס והאורתודוכסיה המסתגרת ב. מודרניזציה במשקפי המציאות - מפגש התרבויות ומידורן - רש"ר הירש והאורתודוכסיה מסננת-מידורית ג. מודרניזציה במשקפיים וורודות - ההרמוני שבניגוד - הראי"ה קוק והאורתודוכסיה המתמודדת
I-XI	תקציר באנגלית
א-י"ז	ביבליאוגרפיה

1. מבוא: הצגת התיזה

שינויים חברתיים, טכנולוגיים ואינטלקטואליים העוברים על החברה מסוף המאה ה-17 ועד ימינו, נכללים במסגרת המושג מודרניזציה.

1. שינוי חברתי - מונח בטוציולוגיה החדשה, המציין את תהליך התגבשותו של הסדר החברתי, התרבותי והכלכלי מודרני. חברה מודרנית, במשמעות זו, היא חברה שיש בה מידה רבה של חלוקת תפקידים, עיור, ידיעת קרוא וכתוב וחשיפה לתהליכים המוניים.

2. שינוי טכנולוגי-תעשייתי - התאמת דבר מה במשק, בתעשייה, בתהליכי העבודה, לזמן החדש, ולאופנה החדשה, תוך מהפכה ושינוי בתחום המדע והטכנולוגיה.

3. שינוי אינטלקטואלי - חשיבה רציונלית אימפרית ביקורתית עצמאית (קנט: "העת לחשוב"). הצדקת חשיבה נועזת וחדשנית על פני תשובה שמרנית.

נובעות מכך מילות המפתח (בהעמדת התיזה ואופי המודרניזציה), שהן שינוי ויכולת בחירה, ועל כד ארחיב את הדיון בהמשך. מתהווה חוויה, שבה התמורה והשינוי הם חיוניים ומרכזיים, ומתהווה עידן שהתמורה שולטת בו, עידן, המתגאה בהיותו רודף ונרדף ע"י בחירת חושיו.¹

השינוי הוא דרסטי. מבנים וערכים חדשים, מוסדות חדשים, דרך חיים שונה וגם דרכי מחשבה שונות, תפקידים ומקצועות חדשים, שינוי מקום מגורים, שינוי בתנועות פוליטיות, שינוי בתרבות ובאידיאולוגיה. כמו כן נוצרו מקורות חדשים של קונפליקט, תחרות, וריבוד חברתי.

בחלק הראשון של התיזה, אנסה להראות, שהחברה העוברת תהליכי מודרניזציה, עוברת שינוי. יותר מזה, היא עוברת שינוי צורה מהותי עד ליסודותיה המוצקים של החברה. מבנים, תרבות ומבני-אישיות, פועלים כולם כתגובה וכהענות לשינוי היסודי.²

במקביל לשינוי היסודי, לשינוי הצורה, עולה מרכיב חשוב - הבחירה. היחיד מוצא עצמו עומד בפני מספר רב של אלטרנטיבות. אדם חושב במונחי בחירה בעידן המודרניזציה. הבחירה, עפ"י פיטר ברגר, היא ביטוי של תהליך המודרניזציה. הבחירה עונה לשאלה: "מי אני?"

1. אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית - פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"א), ע' 5.

2. Calbin Goldscheider and S. Alon Zuckerman, The Transformation of the Jews (Chicago and London: University of Chicago Press), 1984 p. 5-6.

הזהות איננה דבר שניתן מלמעלה כמובן מאליו, אלא דבר שניתן לבחור בו, כולל בחירה במערכת האמונות.³

תרבות אירופה, העוברת תהליכי מודרניזציה (אותם אפרט ביתר הרחבה בגוף התיזה) נפתחה בפני העם היהודי החל מתקופת האמנציפציה, והציבה לאמונה ולהלכה אתגר רב. הופלו המחיצות בין הגטו היהודי והעולם הרחב. לאחר שתהליכי המודרניזציה פעלו בקרב החברה האירופאית והחברה היהודית - נפגשו שתי התרבויות. מפגש זה של תרבויות דחס מגוון רעיונות בתקופה קצרה, והרס את מחיצות הניתוק, שחלו עד כה, בין התרבות היהודית הפנימית בהתהוותה, ובין תהליך המודרניזציה הקיים באירופה. והתוצאה - תהליכי שינוי מואצים במבנה החברה היהודית ובמוסדות הדת שלה. כשם שהמבנה החברתי השתנה, נגע השינוי, באופן יסודי, אף במוסדות הדת. במקביל - מנהיגי הדת ומוסדות הדת הוצרכו להגיב.

במישור אחד, על הדת להתייחס אל המודרניזציה מבחינה טכנולוגית. אולם, למעשה, זוהי תגובה שמעבר להתקדמותו הטכנולוגית של האדם, ולידע המדעי שרכשה האנושות. זוהי התייחסות, תוך מאבק על ההשקפה הדתית, על ההלכה, ובמיוחד על מנהג ומסורת, תוך בדיקה מחדשת של דרך היהדות בעבר ובהווה. זוהי התייחסות של מוסדות דת משתנים, של דעות משתנות ושל אישים דתיים בתהליכי שינוי, על השינוי העובר עליהם.

תהליך זה עובר על כל מוסדות הדת באירופה. תיאור מצוין של תהליכי פיצול העוברים על הדת הנוצרית, במגעה עם המודרניזציה, מעלה פיטר ברגר.⁴ על אמונה דתית להיות רלוונטית כמדריכה לחיים... כי אם האמונות הדתיות שלנו אינן רלוונטיות כמדריכות לחיים, כאן ועכשיו, הרי שאדם לא ישאר נאמן להן. כל אחת מהדתות העיקריות בעולם, הועמדו בפני משבר, (מאז הולדת העולם המודרני), וכל אחת מהדתות, בדרכה המיוחדת לה, עשתה מאמצים להפגיש את המודרניות במשבר (עם בן הלווייה בדמות החילונית) עם עיקרי האמונה, כעקרון חיים מודרני. המאה ה-19, מצטיינת כאחת התקופות הגדולות ביותר של היצירתיות הדתית, כיוון שכל הדתות היו צריכות להתאים עצמן לעולם המושגים של העידן המודרני, או למות.⁵

3. Peter Berger, The Heretical Imperative (New York: Anchor Press, 1979), p. 11-29.

4. שם.

5. שם, עמ' 26.

השינוי הדרסטי פגע קשות בדת היהודית-המסורתית. מקס וינר, הסוקר בספרו הדת היהודית בתקופת האמנציפציה את משבר היהדות בתקופת האמנציפציה, טוען כי "כל ההסטוריה הדתית רוחנית של היהדות מאז המשבר - היו בעצם בניין חדש כל עיקר, שיקום ההריסות שהשאירה אחריה המפולת. "לא המשך בקו ישר, אלא יצירה מחדש בדרך של בחירה מתוך האפשרויות הגלומות בישן, תוך סיגולס במציאות החדשה"⁶.

התרבות היהודית שלפני תהליך המודרניזציה לא נזקקה לשם תואר מיוחד. היא שקפה את היהדות הדתית הנורמטיבית. אולם, במהלך תהליך המודרניזציה עם תקופת ההשכלה, האמנציפציה והרפורמה בדת היהודית, נולדו השקפות דתיות, וזרמים דתיים אלטרנטיביים בקרב העם היהודי.

אלטרנטיבות אלו מובילות ליכולת הבחירה בתוך המסגרת הדתית המסורתית (הנני מוציא מכלל התיזה את התנועה הרפורמית ואת התנועה הקונסרבטיבית שהן אמנם תגובה טבעית לתהליך של מודרניזציה, אלא שהן מודעות לשינוי שהן מחוללות. התרכזתי בתיזה זו בקבוצה הממשיכה להגדיר עצמה כהיהדות המסורתית ללא שינוי).

התרבות היהודית המסורתית, שכאמור לא נזקקה לשם-תואר מיוחד, מתפצלת אף היא וזוכה לשמות תואר רבים.

אני אבדוק, אבחן, ואשווה תורותיהם של שלושה אישים מרכזיים, המשקפים ברעיונותיהם זרמים ביהדות. לזרמים אלו היתה השפעה על היהדות בכניסתה ובהימצאותה בעולם של מודרניזציה.

שלושה אישים אלו היתוו דרך כיצד צריכה היהדות לנהוג, לדעתם, בשעת משבר. שלושת אישים אלו הבינו, מי יותר ומי פחות, כי משבר זה, הפוקד את היהדות, הוא שונה ממשברים קודמים, ועל-כן, על היהדות להעריך מחדש. אולם, הערכות מחדש פירושה שינוי, ושינוי בזמן של שינויים, אינו רצוי. להיפך, בהיות היהדות דת הסטורית-מסורתית, יש להדגיש יסודות שמרניים-מסורתיים. לכן ישנו מאבק פנימי של הערכות חדשה מצד אחד, ושל כיסוי ולבוש מסורתיים, לכאורה, ללא כל שינוי, מצד שני.

תגובה אחת - היא זו של ר' משה סופר, הידוע בכינויו "החתם סופר", המייצג בדעותיו את קו המחשבה של תיחום ופירוד מתהליכי המודרניזציה. הערכות חדשה של שומר-המסורת, כנגד שולכי המסורת, וכנגד התרבות הכללית הלא יהודית. בשעת

6. מאקס וינר, הדת היהודית בתקופת האמנציפציה (ירושלים: מוסד ביאליקה, תשל"ד),

ההערכות המחודשת, אין החתם-סופר מוכן להודות, כי הערכות זו, הבאה להגן על המסורתיות, משמעותה שינוי יסודי בתחום ההשקפה הדתית בנושאים רבים. אני אכנה מחשבות ודעות אלו בשם "אורתודוקסיה מסתגרת", אורתודוקסיה, המנסה לבנות מחיצה, לא רק בין גויים ליהודים, כפי שהיה בעבר, אלא אף בין אדם מישראל וכלל ישראל. קיימת שאיפה להפרדה בין תרבות יהודית שאיננה דתית, לתרבות יהודית דתית, כשם שהיתה קיימת בעבר הפרדה בין תרבות כללית לתרבות יהודית. המשמעות - עם קיום מחיצות מלאכותיות, במקום חומות הגטו - היא דחיית המודרניזציה מכל כל, מבלי שים-לב, כי תהליכי המודרניזציה עצמם הם חומר הבעירה של השקפה זו.

התגובה השניה - מיוצגת ע"י רש"ר הירש בתיאורית "תורה עם דרך ארץ" ובשיטת חינוך חדשה. חיוב המודרניות - במידה מסוימת - כל עוד הדבר מועיל ליעוד היהודי בגולה, וכל עוד ניתן לפקח על תהליכים אלו. לא מדובר על קבלת המודרניזציה כמכלול אחד, אלא סינון, מידור ומיון של מרכיבי המודרניזציה, תוך התאמת חלק מהם ליהדות (וכמובן - במקביל - תותאם היהדות, במודע או שלא במודע, אל המודרניזציה). בתהליך הסינון והמידור יש לדחות את כל אותם הגורמים המנוגדים להשקפת ערכי היהדות. מסיבה זו, קראתי לזרם הזה, במהלך התיזה, אורתודוקסיה מסננת-מידורית. המונח "ניאו-אורתודוקסיה", כפי שנהוג לכנות זרם זה, מאבד את משמעותו כיום, לאחר שנוצר, כפי שנראה, זרם חדש יותר [מבחינת זמן] שמשלב גם ציונות וגם יהדות. זאת, ועוד. המונח מאבד ממשמעותו, לאחר שנבהיר כי כל מושג האורתודוקסיה הוא חדש. "ניאו אורתודוקסיה" מקבילה בקוויה הכלליים, למה שאני מכנה אורתודוקסיה מסננת-מידורית. שם זה מתאים, כאשר אני בא לתאר את מפגש זרם זה עם המודרניזציה.

התגובה השלישית - מיוצגת ע"י הראי"ה קוק. חיוב המודרניזציה כבסיס להשתלטות דתית עליה. בליעת המודרניזציה ע"י הדת היא דרגה נוספת בהתפתחותה הדתית של היהדות. הרב קוק מייצג את הזרם המנסה להתמודד עם אחד ממרכיבי המודרניזציה - הלאומיות היהודית החדשה - הציונות. שיתוף פעולה של זרם זה עם הציונות הלאומית (הלא מסורתית), תוך ציפיה לעתיד טוב יותר, הובילו אותי לכנות זרם זה כאורתודוקסיה-מתמודדת, המוכנה לפשרה זמנית עם המציאות, שבה ידה על התחתונה, ומצפה להזדמנות הפז שתאפשר לה לכנס כוחותיה ולהתרחב.

בחירת שלושת האישים האלו, נובעת, איפוא, מכמה גורמים:

1. הגורם הראשון, כפי שהבהרתי, היותם הוגי דעות, שהולידו בכוח מחשבתם זרמים ביהדות המנסים להתלות בתורותיהם (יש לשים לב לעובדה, כי לא תמיד קיימת קורלציה בין הזרם התנועתי ובין המנהיג ההוגה את התיאוריה).

2. הגורם השני הוא גורם הזמן, התקופה. שלושת האישים שבחרתי חיו בתקופות שונות בזמן תהליכי המודרניזציה - חת"ם סופר, בסוף המאה ה-18 ובמיוחד בשליש הראשון של המאה ה-19 (1762-1839) ר' משה סופר. רש"ר הירש - המאה ה-19 (1808-1888). והרב קוק - בתחילת המאה ה-20 (1865-1935). רצף חייהם מהווה נקודות זמן שונות על פני רצף הזמן של תהליכי המודרניזציה.

3. הגורם השלישי - המקום הגיאוגרפי. בבחירת שלושת האישים בא לידי ביטוי ייצוג של מקומות גיאוגרפיים שונים, ולכן גם ייצוג של מערכות תרבותיות שונות. כלומר, שינויים קלים - עקב המיקום - במערכת האמונתית, הערכים, נורמות ההתנהגות והסמלים. שאלה מרתקת היא, באיזו מידה הכיר החתם-סופר את הפילוסופיה של רב צעיר בגרמניה, הרש"ר הירש. האם קרא את שמונה-עשרה האגרות של הרש"ר הירש? ז. שכנוביץ אסף לקט של סיפורים סביב החתם-סופר, ובין שאר סיפוריו הוא טוען, כי בסוף ימיו אכן קרא החתם-סופר את שמונה עשרה האגרות של הרש"ר הירש, ודחה אותן כלא מתאימות להונגריה. "כל זה אינו מתאים בשבילנו" - שם ז. שכנוביץ דברים בפי החתם-סופר - "אין אנו רוצים להעמיד טיפוס כבנימין, כל עוד אין הוא מופיע, ב"ה, בתוכנו. לא אסכים להפיץ את הכתבים האלה בישיבות שלנו. לאותם האנשים הצעירים, שם, מעבר לגבול אשכנז (בגרמניה), הקוראים אשכנזית להנאתם, ועוסקים בפילוסופיה, לידם יש לתת חוברת זו. הם, שנטשו מתוך הפילוסופיה את האמונה, יווכחו לדעת כי בדרך הפילוסופיה אפשר גם להגיע לאמונה..."⁷

"... רש"ר הירש הוא בן-ברית בחזית אחרת. יש עבודה לכולנו. אנחנו פה עומדים על משמרת קומת ה'. אחרים, וגם הרב הצעיר נמוה עליהם, היודעים את סגנון וטכניסי האויב, יתפרצו לתוך שורותיו, ידבירו את האויבים בשער לשונם, וישבו מהם שבי".⁸ לסיכום הטיעון, טוען ז. שכנוביץ, כי החתם-סופר כתב לידידיו על רעיונותיו של רש"ר הירש "מה שמביא שם אושר וידיעה, יתכן שיהפך בשבילנו לקללה. לא אובה, שהבריות יגידו כי הרב בפרסבורג מדבר בלב ולב לשונו הפכפכת, הוא מטהר שם את מה שהוא מטמא כאן".⁹ מסיפורים ומשמעות ודאי שאין מביאים הוכחות מדעיות, אולם לעניננו, דוקא האוירה, שסביבה נבנה הסיפור, מחזקת את טיעוני, מבחינה ספרותית וסוציולוגית, כי קיימות תגובות שונות,

7. ז. שכנוביץ, אור ממערב - סיפור מחיי החתם סופר (תל-אביב: נח, תשי"ז), ע' 202.

8. שם, עמ' 202.

9. שם, עמ' 203.

במקומות שונים, בזמנים שונים לתהליכי המודרניזציה. תגובה המתאימה למקום מסויים, אינה תמיד מתאימה למקום אחר. כישלונם של שני הרבנים (בשיטת תורה עם דרך ארץ) כאחד בהונגריה, הן ניסיונו של רש"ר הירש בניקולשבורג בתחילת דרכו, וכישלוננו של הרב הילדסהיימר באייזנשטט (אוסטרו-הונגריה) - מעידים על נכונות טענה זו.

פרופ' יחזקאל קוטשר טוען כי רש"ר הירש הצליח רק בזכות התנאים המיוחדים ששררו בקרב יהדות גרמניה בימיו. לטענתו - כישלוננו של הרב הילדסהיימר נבע מאי-התאמה של "תורה עם דרך ארץ" ליהדות מזרח אירופה. ההצלחה יכולה להיות רק בגרמניה על תנאיה המיוחדים.^{9א}

4. הגורם הרביעי הוא חשיבותם של שלושת הוגי הדעות שבחרתי. שלושת הוגי דעות אלו הם מרהזיים לתקופתם, הם אבן היסוד כהוכחה לתיזה הכללית של השפעת המודרניזציה על הדת. הדת, במקרה זה, המיוצגת ע"י אישים, המחייבים התייחסות מבחינת תורותיהם (ומזרמים המתייחסים עליהם) ועימות ביניהן. שלושת האישים מתייחסים לבעיות בוערות שנוצרו בזמנם. בזאת אינם שונים מהוגי דעות אחרים ביהדות. השוני הוא בתדירות ובעוצמת הבעיות. המשברים והבעיות הפוקדים את היהדות בהתנגשותה עם המודרניזציה, הינם בעלי עוצמה רבה מבעבר, והם עולים בבת אחת. וזאת לעומת זמן העבר בו התמודדו עם כל בעיה בנפרד. המודרניזציה גרמה למשברים רבים, ודרשה תשובה מיידית, בהתאם לקצבה המהיר, שהרי תהליך המודרניזציה ההולך ומעמיק, יצי. מיידית משברים נוספים, עוד בטרם נמצאו הפתרונות למשברים הקודמים.

9א. פרופ' יחזקאל קוטשר, "הצלחה וכישלון בשיטת תורה עם דרך ארץ בא"י" מתוך רש"ר הירש - משנתו ושיטתו (עורך יונה עמנואל (פלדהיים, ירושלים, ניו-יורק), עמ' 235.

ראה להלן פרק 10, עמוד 111 והערה 66.

מיכאל סילבר מצביע על הצלחה גדולה יותר של הרב הילדסהיימר (לעומת רש"ר הירש), גם מבחינת הקמת בית-ספר לשיטתו באייזנשטט, גם בקשרים אישיים ובהשפעה רחבה יותר בקרב קהילתו. הוא גם מעורב יותר בפעילות פוליטית וזוכה להערכה רבה. ניצול בקרב האורתודוקסים גורם לכישלוננו.

Michael K. Silber, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of a Tradition" in The Uses of Tradition (ed Jack Wertheimer) (Cambridge, 1992), pp. 23-84.

בהיסטורית התרבות היהודית, ניתן להבחין במתח בין זעות וזרמים, הסובבים סביב שלושה נושאים ראשיים, המוגדרים היטב בספרו של אפרים שמואלי - שבע תרבויות ישראל:¹⁰

א. מתח בין הלאומיות (דת לאומית) והאנושיות (אוניברסליות-דתית)

המתח הראשון הוא בין אוניברסליזם לבין פארטיקולריזם. מתח בין מגמת ההתבדלות והצמצום, ובין מגמת ההתפשטות וההרחבה של רעיונות הדת היהודית, כדי שעולם שלם יהנה מעולמה הרוחני של היהדות.

ב. מתח בין האדם מישראל מול כלל ישראל

המתח השני הוא בין "היחיד" מישראל לבין "כלל" האומה או "כנסת ישראל". מתי יש לשמור על העיקרון של "כל ישראל ערביין זה לזה", מתי יש להרחיק לצמיתות פלג פורש מתוך העם, כגון "קראים" או "שבתאים", ומתי לבלוע סטיות ברורות ולהשלים עימן, כמו ההתייחסות לחסידות. מהו הרגע, בו העיקרון של "כל ישראל ערביין זה לזה" אינו תקף.

ג. מתח בין חזון ומציאות

בהתייחסות למרכיב התרבות היהודית, ארץ, לשון, דת ומדינה. מתח בין מציאות אפורה של חיי יום יום בארץ או בגולה, ובין תקוות לעתיד טוב יותר עד כדי אוטופיה בין גאולה בידי אדם וגאולה בידי שמים. בין עשייה תוך ברכת האלוקים או ציפיה למעשה האל באופן פסיבי. "יציאת-מצרים", מול "שיבת-ציון" ימחישו במעט את העניין.

המתח המשולש הזה היה קיים לכל אורך ההיסטוריה של הדת היהודית מעמיד אתגר בפני כל מנהיג דתי בדוח. רבותינו לאורך ההיסטוריה השכילו למצוא את המכניקה לעבור מכשול מכשול בהתאם לתקופה. פעם עולה מגמת הדת הלאומית (מלכים, עזרא, נחמיה) ופעם הדת האוניברסלית (נביאים), פעם עולה החזון, ופעם - המעשה. נמצאה גם המכניקה להרחיק דעות הנוגדות זרם מסויים, ההופך להיית מרכזי, ולשמר קו השקפה אחד אחיד הקשור בעבר.

לדעתי, תהליכי המודרניזציה - עם השינויים היסודיים שהם מביאים עמם - גרמו להופעתן של שאלות אלה בתדירות גבוהה ובמתח גבוה, כאשר המסגרות הקודמות מתנפצות ויש צורך דחוף להערכות מחדש של תפיסות היהדות, על מנת לענות לצרכי הבעיות האלו. הדחיפות גם נובעת מיכולת הפרט למצוא אלטרנטיבה גם מחוץ למסגרות הדת היהודית, ולחיות את חייו כיהודי ללא מסגרת דתית.

10. אפרים שמואלי, שבע תרבויות ישראל - עיון חדש ביהדות ובתולדותיה (ירושלים: הוצאת יחדיו, 1980); ע' 189-190.

שלושת האישים שבחרתי מתווים דרך, עם השקפת עולם דתית מקיפה, המנסה לענות על השאלות, להשקיט את המתח ולמצוא פיתרון. בתורותיהם, מדגישים הם ערכים שונים בדרגת עדיפות שונה.

לדוגמה, בנושא השני (היחיד בישראל מול כלל ישראל) נראה מחלוקת בין החתם-סופר, בתמיכתו המסוייגת של רש"ר הירש, מול הרב קוק. אלו סוברים מחיצה, וזה סובר קירבה. בנושא הראשון (דת לאומית מול דת אוניברסלית) יחלוקו הרש"ר הירש וחתם-סופר: הראשון ידבוק בהפצה אוניברסלית נבואית של היהדות, האחרון ידבוק בלוקאליות ובמחיצות. הרב קוק ידבר על לאומיות-דתית כנקודת מוצא לאור לגויים.

עד כאן החתם-סופר שונה בדעותיו מהרב קוק, אולם בנקודה אחת אולי יסכימו - בנושא ארץ ישראל וחשיבות ארץ ישראל (ויחלוקו על בוני הארץ). אצל הרש"ר הירש, עם כל אהבת הארץ וקדושתה, הרי שהיא איננה בראש סולם הערכים.

בחלוקה כללית וראשונית זו, אפשר לראות את בעייתיה של היהדות. מתוך מארג של שאלות ותשובות, אוספים הוגי הדעות תשובות, ובונים מהן מארג חדש, על פי השקפת עולמם הדתית, כאשר בניית סולם הערכים משתנה מהוגה להוגה, ממנהיג למנהיג ומאישיות אחת למשניה. המשבר גובר כאשר מאבדים גם את המכניקה של גיבוש דעה, תוך הרחקה או התעלמות מכוונת של דעות מנוגדות.

תהליך המודרניזציה מביא עימו, כפי שהזכרתי, את אפשרות ה**בחירה**. מציאת אלטרנטיבה, מבלי לאבד את היהדות. וכך קורה, הפיצול בין שלושת הזרמים, כאשר כל צד מייצג ערך או פן מסויים בלבד ביהדות, והמארג שנוצר, כתשובה לשאלות, הוא מארג חדש, שלא היה קודם (אם כי, כל פרט במארג הוזכר כבר קודם על דעת חכמי הדורות). המבנה כולו הוא בבחינת מבנה חדש, כאשר ליחיד עתה יש גם אלטרנטיבות בחירה בתוך המבנים החדשים (קרי יהדות) או אף מחוץ למבנים אלו, בתוך מבנה התרבות הכללית. כל זאת, מבלי שאלטרנטיבות אלו יורידו מערכו כיהודי.

אם כן, במרכז התיזה אעמוד על השפעת המודרניזציה כגורם שינוי מוחלט של מערכי היהדות, ובאפשרות הבחירה בין אלטרנטיבות, שהשפעתה על הדת היא גורלית. ההוגה עצמו מתמרון בין אלטרנטיבות שונות, לגיבוש עמדותיו, והדעה המתגבשת, איננה המשך ישיר של מה שהיה קודם, אם כי עדיין באפשרותו לטעון כך, כיוון שפריטי המערכת החדשה נלקחו מן העבר. אולם, גיבושם לכלל מסכת אחת, בעלת הדגשים שונים, היא השינוי הגדול. גם היחיד בציבור היהודי-מסורתי, מוצא עצמו מול זרמים שונים, תיאוריות שונות, ויכול לשייך עצמו לכל זרם, מבלי להרגיש, כי ע"י כך הפחית משהו מיהדותו. זוהי אולי השפעתה הגדולה של המודרניזציה על התפיסה הדתית-מסורתית ביהדות, ובמהלך התיזה אדגים זאת מנקודת מבטם של החתם סופר, הרש"ר הירש והראי"ה קוק.

פרק 2: השפעת המודרניזציה על החברה ועל היחיד

על-מנת לבדוק את השפעתה של המודרניזציה - יש צורך לבחון את המודרניזציה משתי נקודות מבט:

האחת מתרכזת בחברה, חברה העוברת תהליכי שינוי מהותיים. השנייה מתרכזת בפרט. בגלל תהליכי "השינוי המהותי" העוברים על החברה, חל שינוי מהותי גם על הפרט, ובמיוחד ביכולתו, בחברה המודרנית, לבחור לו את דרכו בין מספר רב של אלטרנטיבות, מבלי להיות כבול למקום, זמן או השקפה, כבחברה המסורתית.

א. חברה בתהליכי שינוי

בכל חברה נמצא שינוי, כולל בחברה המסורתית. אין חברה שאין בה שינוי - טוען פרופ' כץ - כאשר מאבחן הוא הבדלים בין חברה מסורתית וחברה מודרנית, כמו שאין חברה, ותהיה המודרנית ביותר - שאין בה מסורת מסוימת.¹

פרופ' כץ מסביר כי בחברה המסורתית הנדחייב להצדיק את השינויים. חברה מסורתית הנשענת על הדת, איננה מעוניינת להצדיק שינויים רבים. חברה מסורתית איננה רוצה שינויים - שהרי שינוי הוא איום על הדת, המהווה אחד מעמודי התווך שלה.

הדת מתייחסת אל ועל אירועים בעבר, ולכן היא שמרנית ואינה ניתנת לשינוי רב. הדת בנויה על התגלות בעבר, ובנוסף על-כך צווים נוספים לאותו מאורע שהתרחש. דת אינה מצדיקה שינוי. אולם, ודאי שהדת משנה, אלא אינה קוראת לזה שינוי כי אם פרשנות, ולכן השינוי צריך להיות רק בהצדקה, באישור ובהתר של הפרשנים.² לעומת החברה המסורתית, החברה המודרנית מקבלת ומצדיקה שינויים.

יותר מזה, החברה לא רק קיבלה את השינויים באופן פסיבי והצדיקה אותם, אלא העיקרון העליון של המודרניות הוא עיקרון השינוי או השינויים.

"בדורות האחרונים" - מוסיף נתן רוטנשטרייך על דברי פרופ' יעקב כץ - "הועלה השינוי לדרגה של מטרה, אין השינויים מתרחשים רק מעצמם. הם מתרחשים משום שאנו מבקשים לשנות, משום שמלכתחילה הקיים אינו בר-סמכות בעינינו".³

1. יעקב כץ, "חברה מסורתית וחברה מודרנית", מגמות, כרך י' מס' 4 (מארס 1960), 311-304.

2. שם, עמ' 305.

3) נתן רוטנשטרייך, על הקיום היהודי בזמן הזה (תל-אביב: ספרית הפועלים, הקיבוץ הארצי, 1972), ע' 63.

4. אחד האיפיונים של האדם המודרני - שהוא פתוח לשינויים וחידושים.

תוצאה מעשית של פתיחות לשינויים וחידושים אנו מוצאים במוביליות חברתית. המוביליות החברתית הופכת להיות תהליך, שבו קבוצות רבות בעלות התחייבויות כלכליות, חברתיות, סוציולוגיות ופסיכולוגיות ישנות, נחלשות או מופחתות והאנשים נפתחים לקראת דפוסי חברות והתנהגות חדשים.⁵

לדעתו של קארל דויטש, העוסק בנושא "מוביליות חברתית", התפוררות כל סדר ישן וקבלת דפוסים חדשים אופייניות לעידן המודרני. לדעתו, כמה מן האינדוקסים החשובים לכך מצויים בהסתגלות לאפקטים שונים של החיים המודרניים: מכוניות, בניינים, מוצרי צריכה, שינוי מקום מגורים, עיר, מעבר ממקצועות חקלאיים, לימוד קריאה וכתובה, גידול הכנסה לנפש לשנה, ועוד.⁶

אפשר לראות את פריצת הדרך למודרניות בכל החברות, כהמשכם של תהליכי שינוי שהתפתחו בהן במשך זמן רב קודם לכן.⁷

ניתן לבחון שינויים מהותיים במספר תחומים חשובים:

1. התחום הכלכלי
2. התחום המדיני
3. התחום החברתי

(4) Alex Inkeles and David H. Smith, Becoming Modern: Individual Changes in Six Developing Countries (Cambridge: Harvard University Press, 1974).

(5) Karl Deutch, "Social Mobilization and Political Development", American Political Science Review LV (September 1961), 463-515.

(6) שם.

(7) שמואל נח אייזנשטדט, דיפרנציאציה וריבוד חברתי (עיונים תיאורטיים והשוואתיים) (ירושלים: מגנס, תשל"ט), ע' 104.

1. שינויים בתחום המסגרת הכלכלית

התפתחות הכלכלה הקפיטליסטית מהווה מודד חשוב ראשון במעלה בתהליך המודרניזציה. בנוסף לכך, ניתן לצפות בהתמקצעות הפעילויות הכלכליות והעיסוקים, התפתחות השוק הלאומי והבין-לאומי וצמיחת עבודה תעשייתית. בנוסף לכך, ניתן לצפות בהתפתחות יחידות-ייצור בעלות אוריינטציות שיווק, ובהרחבת הקיפם ומורכבותם של השווקים עצמם. כמו שווקים נפרדים לעבודה, לסחורות ולכסף.⁸

ישנה הפרדה של הפעולות הכלכליות משליטת המשפחה, ויותר מזה, פרישה של יחידים מהקיבוצים המעמדיים שנוולדו בתוכם.⁹

השלב הראשון, ואולי הדרמטי ביותר של ההפרדה הזאת, חל על תפקידי המשפחה, השארות והכלכלה בעת המהפכה התעשייתית. מארקס ואנגלס תיארו בפירוט תופעה זו במחקרים על המהפכה התעשייתית ועל הופעת המערכת הקפיטליסטית, והמחקר ההיסטורי המודרני רק אישר את האמת שבתיאורם. כתוצאה מן הדיפרנציאציה של התפקידים והפרדתם התפתחו יחידות ארגון שונות בתוך כל תחום מוסד, והן נטו להתארגן סביב מטרותיו המיוחדות של כל תחום. בניגוד למקבילותיהן בחברות המסורתיות, הן לא היו קשורות למערכת שהתבססה על משפחה, על שארות ועל טריטוריה.¹⁰

ההתרחבות של הפעילות הכלכלית וההזדמנויות הכלכליות הביאה בעקבותיה עליה ברמת החיים, מובילות חברתית, הצעות עבודה חדשות, שידוד המערכות הריבודיות המסורתיות - כלומר הזדמנות פז לקדם את המעמד הכלכלי-חברתי (לשפר את הסטטוס הסוציאקונומי).

8. שם, 107-108.

9. יעקב כץ, "נישואין וחיי אישות במוצאי ימי-הביניים", ציון שנה י', 51.

10. שמואל נח אייזנשטדט, דיפרנציאציה וריבוד חברתי (עיונים תיאורטיים והשוואתיים) (ירושלים: מגנס, תשל"ט), ע' 107.

T. Parsons, Structure and Process in Modern Societies, (Glencove Illinois: The Free Press, 1960) chs 3, 4.

J. Kahl, "Some Social Concomitants of Industrialization and Urbanization", Human Organization 18 No. 2 (1959), 53-74.

2. שינויים בתחום המסגרת מדינית-פוליטית

הופעתה ההדרגתית של המדינה המודרנית בחברה המסורתית או יצירתה הפתאומית היתה לרוב קשורה לרקע מהפכני.¹¹

המהפכה המהוללה באנגליה (1688), המהפכות באמריקה הלטינית במאה ה-19 והמהפכות האנטי-קולוניאליות באסיה ובאפריקה בימינו - כולן מייצגות שינוי פוליטי חברתי, שלא היה קיים במערכות המסורתיות.¹² השליטה הפוליטית עוברת משליטה אזורית הנשענת על עבודה ידנית עירונית, אצולה ועבודה חקלאית אזורית, לממשל לאומי מרכזי, הנשלט ע"י בירוקרטים ופוליטיקאים.

האינטגרציה ההדוקה של "הסדר-הישן" (פוליטית-כלכלית-דתית) מוחלפת ע"י צורה פחות קשוחה של אינטגרציה.

למודרניזציה פוליטית ישנם שלושה מאפיינים מגדירים:¹³

I. שימוש רב במחשבה רציונלית, עליית הבירוקרטיה ושימוש בחוקים

ובתקנות

הרחבת היקף הפעולות של המימשל המרכזי - פעולות משפטיות מנהלות מדיניות וחדירתן לכל מעמדות החברה ולכל תחומיה.

II. ריבוד (דיפרנציאציה) ומומחיות של הפעילות הפוליטית, ריבוד

ומומחיות בקבוצות המימשל וריבוד ומומחיות בסגנונות של עושי-

מדיניות

צמיחת מבנה מדיני בעל שיעור גבוה של דיפרנציאציה של תפקידים ומוסדות מדיניים ספציפיים ופיתוח מטרות ומגמות מדיניות חדשות.

11. שמואל נח אייזנשטדט, דיפרנציאציה וריבוד חברתי (עיונים תיאורטיים והשוואתיים) (ירושלים: מגנס, תשל"ט), ע' 105.

12. שם, עמ' 105.

13. C.E. Black, The Dynamics of Modernization (New York: Harper and Row 1966).

Samuel Huntington, Political Order in Changing Societies (New Haven: Yale University Press, 1968).

Marion Levy, Modernization and the Structure of Society, Vol 1-2 (Princeton: Princeton University Press, 1966).

III. יותר שיתוף פעולה והכללה של מקטורים נרחבים מן הציבור בתהליכים

פוליטיים

החברה המודרנית מבוססת על השתתפות רחבה של אוכלוסין, שאינם מכירים בשום זכות מסורתית של השליטים, אלא רואים אותם דוקא כאחראים בפניהם, ונתונים לשיפוט עפ"י אמות-מידה של יעילות. התוצאה: החלשת האליטות המסורתיות, החלשת הלגיטימציה המסורתית של השליטים. קיום המשטר, תמיכה ונאמנות מדינית מצד האזרחים ללא התרייבות שיוכית.¹⁴

המעבר למודרניזציה פוליטית כרוך בתהליך ממושך, ארוך-טווח ומסובך, המשלב עימו מודרניזציה כלכלית וחברתית. לצד תהליך זה מתפתחת אידיאולוגיה התומכת בסדר החדש כבר מתחילת תהליך המודרניזציה הפוליטית. אמונה בזכויותיו של הפרט והגדרות דמוקרטיות היוו את האידיאולוגיה כאשר השינויים הפוליטיים קיבלו לגיטימציה מתהליכי המודרניזציה הפוליטית.¹⁵

דוגמא לכך - הדרישות לשוויון, תהליך שהוביל לאמנציפציה. אין התביעה לשוויון, בחברה המודרנית, אידיאל מופשט סתם, אלא לחץ ממשי של רוב הקבוצות בחברה, כדי להשיג השתתפות מלאה יותר בכל התחומים של חיי החברה.

הלחץ הזה קשור לנטיה לייסד סדר חברתי-אזרחי שהאזרחים ישתתפו בו בלי זיקה לשארות, לסטטוס ואף לקשר טריטוריאלי צר.¹⁶

מובן, שלתהליכים אלו ישנו השפעות מכרעות בתחום הדת. בהשוואה שערך הגן ויליאם, בין אזורים תחת השלטון הגרמני ותחת השלטון הצרפתי, אפשר לראות באופן ברור שהשינויים הפוליטיים היוו תפקיד חשוב והשפעה ישירה על השינויים בתוך מוסדות הדת.¹⁷

14. שמואל נח אייזנשטדט, פרקים בניתוח תהליכי המודרניזציה (ירושלים: אקדמון, תשכ"ו), ע' 375.

15. Calvin Goldschider and S. Alon Zuckerman, The Transformation of the Jews, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984), p. 33.

16. שמואל נח אייזנשטדט, דיפרנציאציה וריבוד חברתי (עיונים תיאורטיים והשוואתיים) (ירושלים: מגנס, תשל"ו), ע' 107.

17. William Hagen, Germans, Poles and Jews - The Nationality Conflict in the Prussian East 1772-1914 (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

3. שינויים בתחום המסגרת החברתית

את נושא הדיפרנציאציה המדינית והכלכלית הזכרתי קודם לכן. יש לשים לב כי הדיפרנציאציה החברתית הולכת וגוברת. חברה מודרנית היא חברה שעוברת תהליכים שבהם החברה הופכת להיות מחברה קדושה ואינטגרלית לחברה פלורליסטית (התרבדות - DIFFERENTIATION)¹⁷.

הגישה היסודית בחברה המודרנית היא, שיש למצוא את הפעולות של כל מוסד ומוסד על-פי החוקיות של המוסד עצמו. את הכלכלה יש לכלכל על-פי חוקיות הכלכלה בלבד, ובדומה לכך בענייני השלטון, החינוך, המשפחה, הביטוח והדת. שינוי גדול מתרחש בחברה הדתית מסורתית. שינוי זה צועד בד בבד עם הדיפרנציאציה החברתית. הכוונה לחילון ערכים חברתיים ופוליטיים, המתגבר והולך, ועימו ההנחה שאפשר לנסח מחדש ערכים מרכזיים בחברה.

את המושג חילון (סקולריזאציה) אפשר לפרש בשתי ררכים:

I. לקיחת סמלים ומושגים דתיים ושימוש בהם בחיי יום יום תוך חילונם

תחילת תהליך בהפקעת הנכסים הכנסייתיים (ע"י המדינה) לשימוש של חול, או לטובת בעלות של הדיוטות, כפי שאירעה בתקופת הרפורמציה ובתקופת נפוליאון.

היסטוריונים וסוציולוגים הבחינו בתהליך דומה בתחום התרבות: מושגים, סמלים ואמצעים סגנוניים למיניהם, שצמחו בתחום הדת, הועתקו להקשר חילוני לגמרי. הם החלו לכנות תופעה זו חילון.¹⁸ לדוגמא, בתחום הלשון העברית, מקור השם קיבוץ, שאומץ על-ידי "השומר-הצעיר" בראשית העליה השלישית, נובע מהצעתו של אחד החברים בהתלהבותו מחסידי ברצלוב. חסידי ברצלוב נוהגים להתקבץ מידי שנה, בראש השנה, יחדיו לתפילה ולעיון בספרי רבם, רבי נחמן מברצלוב. לפני המלחמה נהגו להתקבץ בעיר אומן אשר באוקראינה, ששם קבורתו של הרבי, עכשיו הם מתכנסים בירושלים. להתכנסות זאת בראש-השנה קוראים חסידי ברצלוב בשם הקיבוץ. "ובכן - שאל אותו צעיר - למה לא

17. יעקב כץ, "חברה מסורתית וחברה מודרנית", מגמות (י', 4), 1960.

18. יעקב כץ, לאומיות יהודית - מסורת ומחקרים (ירושלים: הספריה הציונית תשל"ט), ע' 134.

נקרא גם אנו למחננו בשם קיבוץ?¹⁹ השם קיבוץ - מרכז הפעילות האנטי-דתית - נשאב ממקור האוצרות של החסידות הברצלבית. כך הפכו מושגים דתיים לחלק מההווי והשקפת העולם של המורדים הגלויים במסורת.

II. השארת תחומים שונים בחיי החברה ללא הרישום והשליטה הדתית

המושג חילון מתייחס לעובדה שמספר תחומים נחלצו מתחום חסות הדת ואולי אף מתחום השליטה, הפכו לעצמאיים וקיימו קיום חילוני ועצמאי משלהם.²⁰

(א) בתחום הפוליטי - הביטוי של חילון היה בהפקעת סמכותה של הכנסיה בחיים המדיניים, אשר חתר להפרדת הדת מהמדינה.

(ב) בתחום החינוך - החינוך הופקע מידי הכנסיה, והועמד על בסיס רציונלי, והיה למכשיר להכנת הצעירים לצרכים הריאליים בחיים. החינוך ביקש לתת תשובות מדעיות לתופעות בעולם.²¹ סימן ההיכר של חילון בחינוך הוא הסטת ההתמסרות מלמדנות תיאולוגית להשכלה מקצועית.²²

חילון החינוך הוא אחד הגורמים העיקריים למוביליות חברתית ולשינוי פני החברה. בשטח זה נקבע כושרו של הפרט לסלול לו דרכים חדשות בחייו, שונות בתכלית מאלו של הוריו. מבחינה חברתית תלוי הדבר בקיום מוסדות החינוך, שהם נפרדים בארגונם ובמגמתם מתחום

19. יהודה יערי, בדרך חתחתים - ספר העליה השלישית (תל-אביב: עם עובד, תשכ"ד), ע' 88-89.

מוקי צור, ללא כתונת נסים (תל-אביב: עם-עובד, 1976), ע' 188 ואילך.

20. יעקב כץ, לאומיות יהודית - מסורת ומחקרים (ירושלים: הספריה הציונית ע"י ההסתדרות הציונית העולמית, תשל"ט), ע' 37.

21. Alex Inkeles and David H. Smith, Becoming Modern: Individual Changes in Six Developing Countries (Cambridge: Harvard University Press, 1974).

22. אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית - פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"א), ע' 18.

קבוצת המוצא, דוגמת החברה המודרנית, שבה קיים חיץ בין תחום המשפחה לתחום בית-הספר, המדגיש את האופי האינדיבידואלי של הכשרת היחיד לקראת עתידו.²³

.III. בתחום המדע חל ניתוק של מערכת המושגים של המדע ממערכת המושגים התיאולוגיים, כלומר, ההנחות המדעיות אינן תלויות בקנה-מידה דתי ויהיו עצמאיות לחלוטין (אוטונומיה של המדע לגבי הדת).²⁴

כסיכום ביניים אפשר לומר, כי חברות מסורתיות משייכות לחבריהן זהויות מוגדרות וקבועות. בחברה המודרנית אין זהות עצמה ודאית והיא נתונה במצב של השתנות. אדם אינו יודע באמת למה יש לצפות. חל שינוי מהפכני בכל המסגרות המבניות והחברתיות.

השינוי המהפכני היה בעל אוריינטציה מודעת כלפי שינוי הבסיסים של המרכז החברתי, עד כי אייזנשטדט טוען בתוקף, כי המודרניות מתחילתה כרוכה במושגים מהפכניים עד שגם הנטיות השמרניות ביותר במערכים המודרניים התבטאו ע"י מונחים חדשים ומהפכניים.²⁵

ב. הפרט בחברה משתנה

השינויים במבנה החברתי מובילים אותי אל השינויים החלים בפרט. אצל היחיד ישנה מגמה אינדיבידואליסטית במחשבה ובהרגשה ובמעשים כאשר יחידים מחלצים עצמם מן הזיקה המעמדית. המבט אל העולם לא נעשה דרך קהילה או מעמד, אלא דרך האספקלריה של היחיד שחוויתו היסודית היא הפרישה, ההיחלצות וההתייחדות.

על רקע סוציולוגי זה - טוען פרופ' כץ - צמחה התיאוריה של האישיות החופשית המתפתחת מתוך טיפוח העצמי - המיוחד, אשר במהותו הנפשית.²⁶

23. יוסף בן-דוד, "התחלותיה של חברה יהודית מודרנית בהונגריה בראשית המאה ה-19", בתוך ציון י"ז (תשי"ב), ע' 106.

24. עוד על נושא תהליך החילון כתופעה פינומנולוגית כלל עולמית ראה אצל יעקב כץ, לאומיות יהודית - מסורת ומחקרים (ירושלים: הספריה הציונית ע"י ההסתדרות הציונית העולמית, תשל"ט) ע' 134 ואילך.

25. שמואל נח אייזנשטדט, פרקים בניתוח תהליכי המודרניזציה (ירושלים: אקדמון, תשכ"ו), ע' 105.

26. יעקב כץ, "נישואין וחיי אישות במוצאי ימי הביניים", בתוך ציון שנה י', ע' 51.

על רקע פרשנות זו מנסה פרופ' יעקב כץ להראות שינוי באחד משטחי החיים המסורתיים בתוך מסגרת המשפחה.

המעבר, מתחום השידוך בגיל צעיר לבחירה, היא סימפטום של המודרניות. מעבר מ"נישואי-שידוכים" ל"נישואי-בחירה". לעומת הרציונליזציה של ערכי שידוכים, הנמדדים לפי קני מידה מקובלים על דעת חברה שלמה, היחיד עומד על זכותו לבחירה אינדיבידואלית (שהיא עפ"י קנה המידה של החברה המסורתית איננה רציונלית, כיוון שאין שיקולים אובייקטיביים תופסים ב"נישואי-בחירה"), מתוך רצון פנימי והכרח פנימי, שנקבע מתוך פגישתם של יחידים והתאהבותם.²⁷

הארוטיקה החדשה (של בחירת בו-זוג) היא חדשה לא רק לגבי יהודים אלא גם לגבי "הגויים", לגבי העירוניים, המאורגנים בגילדות, לגבי האריסטוקרטים ולגבי כל המעמדות. הגישה האינדיבידואלית החדשה היא היצירה המשותפת שנתחוללה מתוך התרופפות המעמדות השונים, ולכולם יש איפוא חלק ביצירה זו.²⁸

מובן, כי הדגש על האינדיבידואליות, על עצמאותו של הפרט (סוברניות), על ריבונותו של האדם לעומת תלותו של האדם באלוהים, גורם למגמה של ערעור המסורת.

האדם "המודרני" נוקט באמצע כנגד הגורל.²⁹ האדם המודרני המופעל ע"י הפירוש הסובייקטיבי של התודעה ההיסטורית, רואה עצמו בודד. אין הוא רואה את עצמו, מלכתחילה, ככלי המעביר מורשה. הוא מורד בגורלו.³⁰

כתוצאה, נוצרת ההרגשה, כי יכולתו של היחיד לשלוט במצבים היא רבה. היכולת למרוד בגורלו ולהעמיד עצמו במצב אחר, טוב יותר מן המצב הראשון, להיכנס

27. שם, ע' 18.

28. שם, ע' 53.

29. Alex Inkeles and H. David Smith, Becoming Modern: Individual Changes in Six Developing Countries (Cambridge: Harvard University Press, 1974), p. 28.

30. נתן רוטנשטרייך, על הקיום היהודי בזמן הזה (תל-אביב: ספריית הפועלים הקיבוץ הארצי, 1972), ע' 35.

לתחום תחושת ה"אמפאטיה". זהו אחד האיפיונים של האדם המודרני. היכולת לשנות תדמית, ולחשוב על עצמו כאדם אחר (אמפטיה).³¹

בתודעה המסורתית, אדם הוא מה שהוא, במקום שבו הוא נמצא, ואי-אפשר אף לתאר כיצד יכול אדם להיות משהו שונה. התודעה המודרנית, בניגוד לה, היא קלת-תנועה, לוקחת חלק בחייהם של אחרים השרויים במקום שונה מזה שבו שרוי האדם, ומסתגלת על נקלה לרעיון של שינוי מקצוע, או מקום מגורים. כך מצא דניאל לרנר כי כמה מן המשיבים לשאלוניו, שלא ידעו קרוא וכתוב (בחברה המסורתית), לא יכלו להשיב מה היו עושים אילו היו במקומם של שליטיהם ואפילו לא נטו לחשוב על השאלה מה הן הנסיבות שבהן יהיו מוכנים לנטוש את הכפר בו נולדו.³²

מרידה בגורל ובחירה באלטרנטיבה הם איפיונים עיקריים עפ"י טענתו של פיטר ברגר - לאופי האדם המודרני. הבחירה נובעת משני גורמים:

- 1 ריבודיות החברה, הפרדה בין תחומים שונים.
2. אופי האדם ביכולתו למרוד ולחוש אמפאטיה לאחרים, ולכן האדם אינו משחק תפקיד ספציפי, אלא אותו אדם משתתף באספקטים שווים בחברה המודרנית, והסטטוסים מתחלפים בהתאם לפעילויות.^{32א}

האדם גם יכול לראות את עצמו בן לדורות, שחיו על-פי מערכת האמונות והדעות (בן לעם היהודי), בלא שיראה את עצמו נתון לנורמה של הדורות שעברו. "הוא

31. Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society (Illinois: Free Press), 1958.

Alex Inkeles and H. David Smith, Becoming Modern: Individual Changes Six Developing Countries (Cambridge: Harvard University Press, 1974), p.28.

יעקב צור, האורתודוכסיה היהודית בגרמניה ויחסה להתארגנות היוזדית ולציננות 1911-1986, חיבור לשם לקבלת התואר דוקטור לפילוסופיה (תל-אביב, 1982), ע' 101.

יצחק בער, ישראל בעמים (ירושלים, 1955), ע' 55-56.

32. Daniel Lerner, The Passing of Traditional Society (Illinois: Free Press, 1958), p. 101.

32א. יעקב כץ, "חברה מסורתית וחברה מודרנית" בתוך מגמות, כרך י', 4 מארס, (1960), עמ' 304-311.

נושא בליבו תודעה של קירבה ורציפות בלא לפרש אותה כתודעה של המשך הדבקות בתוכנו של הדורות שעברו".³³

והחוליה מתנתקת, שהרי הדת ההיסטורית (יהדות, נצרות, איסלם) בנויה על קשר בין הדורות, הבן נולד למשפחה מסוימת, שהיא חלק מן השבט, חלק מן העם, וחלק מהיהדות. יחדיו מהווים הם חוליה המעבירה ערכים ונורמות.

בחברה המודרנית, הלגיטימציה אינה דתית אלא רציונלית, הדת הופכת לעניין פרטי (אישי): הדת היא מערכת אמונות ומנהגים, שאנשים בוחרים בה, משום שהיא עונה על דרישות הקבוצה הבוחרת בה. אולם הבחירה היא פרטית. כל אחד יכול לבחור גם בדת, כאשר הדת היא תחליף או שוות ערך, לבידור ולשעות הפנאי. שלושתם נועדו, בעידן המודרני, לספק את צרכי המשתמש בהם. זהו עולם, בו אין ראיית-עולם דתית אחת, או דעה אחת. אין סמכות בלעדית. אין סמכות המובנת מאליה. לאדם המודרני, העולם הדתי הוא רק אלטרנטיבה. לא ערך מרכזי.

המודרניזציה מציעה לכל אחד את הזכות ואת היכולת לבחור בדרך הרוחנית בה הוא רוצה לצעוד.

יותר מזה, המודרניזציה מכריחה את האדם לבחור, בחירה איננה עניין של אפשרות. היא הכרחית! האדם חייב לבחור בזהות בסיסית, המגדירה את היחיד מתוך מבחר של הצעות. האדם המודרני, כפי שפול סארטר נהג לומר באירוניה, "נידון להיות חופשי".

מתוך כך נהרסת היכולת להגדיר את המציאות. אין יותר הגדרה בטוחה, הגדרה נכונה, ללא ערעור. אין יותר הגדרה שיכולה להגן על קיומה וביסוסה מכח ההיסטוריה, מכח האמונה, ומכח הגדת אב-לבן. כל הגדרה יש לבחור מחדש ולהצדיק.³⁴

33. נתן רוטנשטרייך, על הקיום היהודי בזמן הזה (תל-אביב ספריית הפועלים הקיבוץ הארצי, 1972), ע' 34.

34. פיטר ברגר מעלה אף תיאוריה על פיצול בתוך הדת המסורתית במפגש עם המודרניות עקב אפשרות הבחירה ע"י המאמין בעולם המודרני Peter Berger, The Heretical Imperative (New York: Anchor Press, 1979), p. 11-29.

ביקורת חריפה על תורתו של ברגר ניתן למצוא בשני מאמרים: האחד מנקודת מבט נוצרית Mary Douglas, "The Effects of Modernization on Religious Change", Daedalus - Journal of the American Academy of Art and Science

אפילו דרכי מחשבתו של האדם הם במונחי בחירה. הבחירה עונה לשאלה "מי אני?".
הזהות איננה גזירה הניתנת מלמעלה, אלא דבר שניתן לבחור בו. כולל בחירה
במערכת האמונות, זהו מעבר - עפ"י פיטר ברגר - מ"גורל" ל"אמונה".

האדם הדתי המודרני בוחר להאמין, ושונה הוא מהאדם הדתי-המסורתי, שאיננו
מעלה אפשרות של אי-אמונה, של בחירה באלטרנטיבה אחרת. ושוב זהו שינו יסודי.
העולם הדתי הוא רק אלטרנטיבה. לאלו הבוחרים בדת יש מבחר גדול של דתות,
שאפשר להאמין בהן. ועוד, הפיצול הרב שנגרם עקב תהליכי המודרניזציה במבנה
המסורתי, גרם לכך שגם אם מתוך האלטרנטיבות הדתיות השונות נבחרה דת אחת
כלשהי, הרי שהדת המסורתית מתפצלת לזרמים שונים, ואף בתוך מסגרת הדת אפשר
למצוא גוונים ויש צורך שוב ב"הכרח" הבחירה כדי להזדהות עם אחד מגווני
הזרמים שבתוך הדת האורתודוקסית.
והבעיה מחריפה, כאשר בחוץ (מחוץ לעולם הדת והתורה) ישנו עולם, לא נחות
אטרקטיבי (ואף יותר). שהרי בעידן המודרני אפשר לחיות בצורה חילונית לצד
העולם הדתי

Vol III (June, 1982), p. 120-205.

34. (המשך)

והשני מנקודת מבט יהודית "Judaism and the Heretical Imperative" in Religious Studies Vol 17(2) (June, 1981), pp. 109-120.
גם דוד אפטר טוען, כי היות האדם המודרני משמעותו לראות את הזדמנויות החיים
כאלטרנטיבות, העדפות וכמובן אף בחירה. David Apter, The Politics of
Modernization (Chicago: University of Chicago Press, 1965), p. 10.

פרק 3: מבנה החברה המסורתית

א. מבט אל החברה המסורתית האירופאית

אירופה, לפני תחילת המודרניזציה מורכבת מקהילות כפריות חקלאיות קטנות ומרוחקות.

עיקר קיומן של קהילות אלו בחקלאות, ועיקר מרצן מופנה למאבק תמידי להישרדות כלכלית. הטיפול באדמה החקלאית נעשה באמצעים טכנולוגיים ירודים: אמצעים דלים לתעבורה ולתקשורת, כאשר המסגרת התוחמת קהילות מסורתיות אלו - היא מסגרת התרבות הנוצרית.

בחברה מסורתית זו, קיימת מציאות של שיטת ריבוד קשוחה כאשר מירב האוכלוסייה הם צמיתים-איכרים, בעוד השכבה הגבוהה מורכבת מאצילים, בעלי-האחוזה, כמרים, תושבי-העיר (בורגנים), בעלי-מלאכה (אומנים).

רק מעטים נעו בין שני הקצוות, רק מעטים עלו או ירדו במעמד החברתי. כלומר, המציאות היא מציאות של מוביליות נמוכה.

בחברה המסורתית האירופאית ישנה מידה זעומה של חלוקת תפקידים והתמחות. אין הבחנה בין תחום לתחום (לדוגמא בין התחום הדתי לכלכלי או לפוליטי). כל הפעילויות החברתיות - העבודה, חיי-המשפחה, החוק, החינוך והבידור - קשורים אחד בשני, כאשר הכל משתתפים בפעילויות כאחד. במילים אחרות - חברה אינטגרלית.

הסטטוס של האדם נשאר אותו סטטוס, בכל אשר יפנה.

אין בחברה המסורתית תת-ארגונים המקנים סטטוס אחר.

בעולם מיוחס זה, המשפחה, המשפחה המורחבת, והקהילה המקומית מגדירים את מקומו של היחיד בחברה.

התוצאה: הזדהותו של הפרט עם החברה, השתלבותו בדרכי מחשבותיה ורגשותיה עם ההסכמה השוררת לכאורה בכל.

הזדהות זו, וחוסר דיפרנציאציה גורמים לדפוסי תקשורת והבעה קבועים וממושכים. פרופ' יעקב כץ מביא כדוגמא, את אפיקי התקשורת הרומנטיים בין

ארוס לארוסתו. חליפת המכתבים היא בנוסח מקובל ללא הבעה אישית. אופי היחסים איננו אופי אישי. האירוסין אינם תכלית לעצמם אלא משועבדים למטרות החברה. חוסר האידיאולוגיה של אושר הפרט ע"י הנישואין. הדגש הוא חברתי ולא אישי.¹

בחברה אינטגרטיבית, חסרת ריבוד, קל לתחום הדתי להתפשט על פני תחומים אחרים (כפי שציינתי מקודם: משפחה, חוק, בידור וכד'). כאשר מקבלים נוהגים ונורמות לענייני לבוש, לשון ונימוסים - נחשבים הנוהגים למקודשים על-ידי המסורת, והמסורת עצמה תוקפה קיים לפי עקרונות דתיים.²

הדת היא מעין מלט המאחד את החברה והופך את החברה האינטגרלית לחברה קדושה. הדת ומוסדותיה מחזקים את הסדרים החברתיים המתמשכים. הדת נותנת לגיטימציה להסדרים חברתיים-כלכליים-פוליטיים. לדוגמא: ההסדרים הפוליטיים הם בבואה של הסדרים על-פי צו אלוקי. המשפט והחוק הם דבר אלוקים. ההסדרים קיימים תוך קיום נורמות דתיות. (ביהדות הנורמה הדתית - מצווה).

ב. מבט על החברה המסורתית היהודית

1. האוטונומיה של הקהילה היהודית

מימי-הביניים עד סוף המאה השמונה-עשרה יכלו היהודים לבנות מחיצה בין יהודים ובין החברה הכללית. האפשרות שניתנה לקיום אוטונומיה נפרדת ליהודים עזרה בבניית משטר של משפט עברי ובבניית המחיצות בין יהודי לנוכרי.

אמנם אוטונומיה וקהילה ראשיתן בתקופת בית שני עם הופעת בתי-הכנסת (מילולית בית התכנסות) כיחידה רב תכליתית של התארגנות מקומית. אך גם השופט מנחם אלון וגם פרופ' דניאל אלעזר מעידים כי הקהילה הקלאסית היא הדגם של ימי הביניים מהמאה ה-11 ואילך. "הקהילה לבשה את הצורות, בהן נועדה ביותר, באירופה במאה ה-11, ופרחה קרוב לאלף שנים... הקהילה הקלאסית לצורותיה השונות היתה בעיקר תוצר של יהדות אירופה - הספרדית והאשכנזית, כאחד".³

1. י. כץ, "נישואין וחיי אישות במוצאי ימי-הביניים", ציון, שנה י' (תש"ה), 42-40.

2. י. כץ, "חברה מסורתית וחברה מודרנית", מגמות, כרך י', מס' 4 (מארס 1960), 311-304.

3. דניאל אלעזר "הקהילה מראשיתה ועד סוף העידן המודרני" מתוך עם ועדה (ראובן מס, ירושלים, 1991) עמוד 180.
מנחם אלון "סמכות ועוצמה בקהילה היהודית" מתוך עם ועדה (ראובן מס, ירושלים, 1991) עמוד 220.

קיום האוטונומיה התאפשר בגלל שלוש סיבות:

I. ברוב הארצות בעידן הפיאודלי לא היה משפט אחיד כללי שחל על כל תושבי המדינה. מסגרות המשפט הפיאודליות התייחסו להשתייכות של הפרט לקיבוץ או למעמד מסוים. לכל קיבוץ ומעמד היו חוקים משלו - לאצילים, לאנשי הכמורה, לסוחרים, לתושבי-הערים, לאגודות-האומנים וכד'. המדינה הכירה במערכות משפטיות שונות של גופים שונים שהיו בתוכה.

גם הקהילה היהודית נהנתה מתפיסה משפטית זו, וקיבלה מידי מושלי המדינה "כתב-זכויות" להבטיח את עצמאותה של הקהילה, שהתבססה על המשפט העברי.

בכתב הזכויות לקהילת ולנסיה (ספרד) מטעם מלך אראגון ב-1239 נאמר "תוכלו להסדיר כל דין ודברים בין יהודי ליהודי לפי דתכם... ונוצרי כי יתבע דבר מיהודי עליו לדרוש אותו לפי המשפט של היהודים"⁴.

II. מצב משפטי זה היה נוח גם מבחינה חברתית-כלכלית למושלי המדינות. מושלי המדינות הפיאודליות העדיפו לגבות מנציגי הקהילות היהודיות את מיסי חבריהן במרוכז, ולא מכל יהודי בנפרד, ולכן נכונותם לתת לקהילה מעמד אוטונומי.

על כן, העצמאות היחסית והמימשל העצמי (בערך בשנת 1650), של הקהילה הירידית התקבלו כדבר המובן מאליו. השלטונות הלא-יהודים רק דרשו, שהקהילות היהודיות תפקחנה על התנהגות חבריהן ותדאגנה לגבות את המיסים.

"יחודה של החברה המסורתית הובטח על-ידי קיום מוסדות שיפוט דתיים. על-ידי השתייכות מחייבת למסגרת הקהילתית ולמוסדותיה"⁵.

כתוצאה מכך, למנהיגי הקהילה היתה שליטה כמעט מלאה על היחיד. הקשרים החברתיים הונהגו על-ידי כוח פוליטי של רבנים אשר בידם "המדיניות", "הצדק" ו"המשפט", ובידי שכבה דקה של עשירים התומכים

4. הרצל פישמו, חזון ושברו - על משמעות הקיום של עם ישראל (ירושלים: הספריה הציונית, 1987), ע' 75, עמוד 416 הערה 54.

5. אליעזר שטרן, האידיאל החינוכי של תורה עב דרך ארץ בהתפתחותו, עבודת דוקטוראט פילוסופיה (ירושלים, תש"ל), עמ' 2.

באותם רבנים - כאשר בסמכויות בתי-דין לשלוט על מנהגים וצרכי צדקה חברתיים-כלכליים. שליטה מעין זו, דתית-כלכלית, הופכת להיות שליטה ללא-עוררין (אם כי, נראה מאוחר יותר כי שליטה זו נתונה לשינויים כי הריבוד בחברה היהודית איננו כה נוקשה כמו בחברה הכללית).

כאמצעי פיקוח, עמדו לרשות המנהיגים, כל האמצעים המקובלים של כפיה - פרט לעונש המוות - קנסות, מאסר, עמוד-הקלון ודרגות שונות של חרמות שונות.⁶

III. עד עתה עסקתי באוטונומיה ככפיה מבחוץ, אולם האוטונומיה של הקהילה היהודית התאפשרה כיוון שהיהודים רצו מרצונם החופשי להישאר בחברה יהודית משלהם. ההכרה הדתית המסורתית היתה מבוססת על תפיסת חיים כוללת, ועל מערכת ערכים מחייבת, שאת תוקפה שאפו היחידים ממוסדות החברה ומהזדהותם הנפשית-אישית של חבריה, עם עולמם היהודי.⁷ האוטונומיה החברתית של הקהילה הקטנה הבטיחה לפרט היהודי מידה יחסית של ביטחון חומרי וקיום רוחני, ולפי טענתו של יוסף בן-דוד, בעבודת מחקר מצוינת על יהדות הונגריה במאה ה-י"ח, גם אלה אשר הצליחו לחרוג ממסגרתה היו אנוסים לחזור אליה, ואם לא חזרו הם עצמם הרי חזרו אליה בניהם וקרוביהם.⁸

בנוסף לכך, היתה התאמה בין הבדידות וההסתגרות (פארטיקולריזם ושיוכינות) של הסדר הקהל, לבין התודעה של עם-בחירה (גם ההשתייכות לעם סגולה היא שיוכית בהשקפה פארטיקולרית). התאמה זו אפשרה לקבל את ההגבלות והגזירות שנבעו מבחוץ, "לקבל את המציאות המרה ולהצדיק אותה".⁹

6. יעקב כץ, מסורת ומשבר - החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים (ירושלים: ביאליק, תשי"ח), פרקים ט', י'.

7. יעקב כץ, הציאה מהגטו - הרקע החברתי לאמנציפציה של היהודים 1770-1870 (תל-אביב: עם-עובד, 1985), ע' 27.

8. Calvin Goldscheider and S. Alon Zuckerman, The Transformation of the Jews (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984), p. 25-26.

9. יוסף בן-דוד, התחלותיה של חברה יהודית מודרנית בהונגריה בראשית המאה ה-י"ט, בתוך ציון י"ז (תשי"ב), ע' 108.

9. שם.

המחויבות הרעיונית המשותפת השתרעה הרבה מעבר ליחידות הארגוניות. המחויבות הרעיונית היתה מושתתת על הזדהות חזקה עם הרעיון של עם יהודי שאליו השתייך אדם על-פי לידתו או חובותיו הדתיות שהולידו תביעה לאחריות הדדית. לכן הזיקה של היהודי אל המסורת היהודית, אל סמלי היהדות ועיקרי האמונה - הם אלו שקשרו את היהודי אל הקהילה.¹⁰

שמחות משפחתיות הן שמחות של הקהילה כולה. המשפחה בקהילה המסורתית היהודית איננה יחידה סגורה, שכן מעמדה החוקי והכלכלי, בטחונה לעתיד, ואף חייה הפנימיים, קשורים קשר הדוק בגורל הקהילה. בשמחות המשפחה או באבל, כאמור, משתתפת המשפחה כולה, ובילוי שעות הפנאי הוא בד"כ במסגרת הציבור: בתפילה בציבור, ב"שיעור", בדרשה וכדומה.

היהודים מצאו את סיפוקם בחיי הקהילה היהודית: חיי המשפחה, מערכות החינוך, לימודי מבוגרים וכן תפילות וטקסים דתיים התנהלו אך ורק במוסדות יהודיים בלעדיים ובסביבה יהודית.

הקהילה, כולה, שימשה לפרט מעין קבוצה ראשונית מורחבת שחיי משפחתו נבלעים בחייה.

לסיכום: האוטונומיה של הקהילה היהודית היא תוצאה של כפיה מתוך רצון פנימי של היהודים. ברוב הערים שבהם התגוררה אוכלוסיה יהודית צפופה, היהודים גרו ברובעים מיוחדים שנכפו עליהם מצד אחד, בידי השלטונות הלא-יהודים, או מצד שני כתוצאה טבעית של התרכזות סביב מוסדותיהם.¹¹

10. יעקב כץ, היציאה מהגטו (ת"א, עם עובד, 1985), עמ' 29.

יעקב כץ, מסורת ומשבר - החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים (ירושלים: ביאליק, תשי"ח), פרקים ג', ו', ח'.

יעקב כץ, בין יהודים לגויים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"א), ע' 140-148.

11. יעקב כץ, היציאה מהגטו - הרקע החברתי לאמנציפציה של היהודים 1870-1770 (תל-אביב: עם-עובד, 1985), ע' 26.

2. המסורת

הבסיס המשפטי והחברתי של האוטונומיה המשפטית-חברתית - היא המסורת. הנחות-היסוד של החברה היו הנחות-יסוד זהות לגבי טיבעה של המסורת היהודית של זהותו הקיבוצית של העם היהודי.

הנחת היסוד הראשונית קשורה בדגש שהושם על התורה או על ההלכה בתורת המסגרת הבסיסית של הקיום היהודי.¹² מכס ויינר, המעמיד את תקופת האמנציפציה תחת חדות איזמלו, מיטיב להסביר את מצב היהודי שלפני האמנציפציה: "העם היהודי אז העמיד את מלוא רוחב החיים החברתיים בלשון, בנוהג העממי, במשפט ובהשכלה, תחת מרותו של עיקרון דתי-לאומי ייחודי."¹³

ההלכה התפשטה על פני כל תחומי-הזהות, הדת חדרה לכל תחומי-החיים: היא שצוותה לדבר אחרת, לאכול אחרת, לשמוח ולהתאבל אחרת, ולחשוב אחרת מחשבות אחרות.¹⁴

3. באין אלטרנטיבה

בחברה ההומוגנית היהודית, בקהילה המסורתית, הסגורה, היו רק מעט דרכים כאלטרנטיבה להתנהגות בהישג יד. המסגרת הנוצרית לא היתה האלטרנטיבה אלא לבודדים ובמחיר גבוה מאוד: המרה גרמה לניתוק גמור מאלוקים, הקהילה והמשפחה.

רק תנועות כריזמטיות מהוות מקור לשינויי התנהגות. מתוך התנועות הגדולות שזעזעו את יסודות היהדות כגון שבתאות, פראנקיסטים, חסידות, אשר הצביעו על דרכים אלטרנטיביות, רק החסידות הצליחה ליצור דרכי התנהגות ומסגרות אלטרנטיביות, רק החסידות הצליחה למשוך ולהחזיק מספר גדול של יהודים.

12. שמואל איזנשטדט, "דפוסים של זהות יהודית בזמננו" בתוך כיוונים 5) בנובמבר 1979, ע' 6.

13. מאקס וינר, הדת היהודית בתקופת האמנציפציה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ד), ע' 39.

14. שם.

גם פנימה - לא היו שינויים רבים, קהילות קטנות עם קשרים הדוקים הם תנאי לקונפורמיות דתית-חברתית, ללא כל אלטרנטיבות, ומתחלקים בנורמות הדתיות; בסמכות ובכוח של מנהיגי-הקהילה, רכילות, לחצים חברתיים, פחד מענישה, מחרם ומנידוי - כל אלה קשרו את היהודים לקהילה - לכדי גוף אחד.

כמו בכל קהילה, בכל חברה מסורתית, הפרת החוקים (הנורמות) גבתה מחיר חברתי גבוה. הפרה עקבית לא הביאה בעקבותיה רק דחייה, בוז ולעג - אלא היותה גם איום על מקומו של היחיד בחברה, וכתוצאה מכך אף איום לגבי עתיד ילדיו. "מי היה מוכן, מבין חברי הקהילה להעסיק מישהו אשר אינו שומר שבת? מי יתן לבתו להינשא לבנו של אדם המפר את מצוות השבת?" שואל גולדשמיט קלווין במחקרו המקיף על החברה המסורתית בתהליכי שינוי, שאלה - רטורית!!¹⁵

4. שינוי לא זעזוע

אמנם היו שינויים קלים אף בחברה מסורתית זו של הקהילה היהודית. אין חברה, ואפילו מסורתית, שאין בה שינויים. היו שינויים, אולם הם לא שינו ולא איימו על מבנה-הקהילה.

אין זה אומר כי היחיד היה קונפורמי תמיד לנורמות הקהילתיות ותמיד היה מוכן לציות להן. קשה לתאר חברה אשר בה רעיונות חברתיים (הנובעים מאידיאולוגיה) לא נתקלים בהתנגדות, לפחות חלקית. קשה לדרוש ולצפות להתנהגות ציבורית-דתית מכל החברה, ומכל מרכיביה, באופן שווה.

היו מספר מקרים בהם נושאי-משרה דתיים השתמשו בתפקידם לרעה, לא תמיד מילאו בדקדקנות אחרי כל המצוות, לפעמים בגלל סיבות אישיות, ולפעמים בגלל סיבות ציבוריות. לא תמיד יכלו, טכנית, למלא את כל הדרישות (הרבה יהודים חיו בעיירות שבהן לא היה אפילו "מנין" בכדי להתפלל בציבור).

אי-אפשר להניח שההתנהגות של כל בני-הקהילה התאימה לדרישות ולאידאליים הדתיים, "ועדת פיקוח קהילתי לא נמצאות במקומות שבהם אין עבריינים".¹⁶

15. Calvin Goldscheider and S. Alon Zuckerman, The Transformation of the Jews (Chicago and London: University of Chicago Press, 1984).

16. שם, עמ' 24.

אולם התנהגות שונה של מספר יחידים לא שינתה את המסגרת המסורתית, גם כאשר השינוי נבע מקבוצות שלמות. לדוגמא, לאורך תקופה זו מספר משפחות של יהודים היגרו ממקום למקום, מעיר לעיר, מאיזור לאיזור - כגון שליחים, רוכלים, סוחרים קטנים. אחרים נעו בעקבות אסונות היסטוריים כגון טבח הקוזקים, טבח חמלינצקי והריסת קהילות שלמות באוקראינה ודרום פולין - כאשר היהודים עברו לאיזורים אחרים.

התוצאה - הגירה של יהודים ממזרח אירופה למערב לאיזורים בטוחים יותר (גרמניה והולנד). המהגרים החדשים הביאו איתם מנהגים שונים לקהילה היהודית, ולפעמים גם בנו בתי-כנסת משלהם.¹⁷

אולם שינויים אלה לא אימו ולא היוו אתגר לפילוג או לשינוי המבנים הבסיסיים של הקהילה.

התשובה לפרעות היתה תמיד תשובה מסורתית - תרתי משמע: חזרה בתשובה, יותר תפילה וצומות.

לא נוצר מצב שבו עצם קיום המצוות היווה בעיה, הבעייתיות תמיד נשארה שרויה בתוך גבולות ההלכה פנימה. כאשר נחלקו הדעות בנוגע לדקדוקי פרטים מסוימים החשובים לעצמם, עשויים היו להשתדל בשיבוצם של מקרים חדשים, הצומחים ועולים בתוך מסגרות נתונות. "כל אלה הם בגדר

17. A. Moses Shulvass, From East to West: The Westward Migration of Jew From Eastern Europe During the 17th and 18th (Detroit: Wayne State University Press, 1971);
Rapael Mahler, A History of Modern Jewry 1780-1815 (New York: Schocken, 1971);
Bernard Weineyb, The Jews of Poland (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1973);
Jacob Katz, Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle-Ages (New York: Schocken, 1971);
Michael Oppenheim, What does Revelation Mean for the Modern Jew? (Lewiston Queenston: Symposiums Series Vol 17, Edwin Meller Press, 1985).

פרובלמטיקה שמקומה בגבולות ההלכה פנימה, שתמיד מכניסה בחוק עיונה תכנים ודקדוקים מסויימים בהפעלתו של העקרון המוכר".¹⁸

בחברה מסורתית זו, שבשלב זה, עד המאה ה-י"ח, איננה כה שונה מן החברה המסורתית שמסביב לה - יש לשים לב לכמה נקודות חשובות, נקודות רגישות היכולות להוות פריצה:

ראשית, קיימת פתיחות מסויגת שיכולה הקהילה להרשות לעצמה, בגלל סגירותה הטבעית, הפתיחות היא למסחר כלפי פנים וחוץ והשכלה.

שנית, יש לשים-לב לשכבת האליט השולטת, מי השולטים? מאילו שכבות? מידת נקודות הריבוד החברתי. האם ישנה מתיחות אידיאולוגית ביניהן? האם השכבור הן הומוגניות?

נקודת מפתח שלישית - נקודת מפתח חשובה ביותר - החינוך היהודי, תוך מבט אל הישיבה העל-קהילתית, שמתפתחת בסוף המאה ה-י"ח.

I. פתיחות בתוך סגירות:

הפיקוח ההמור של הקהילה על יחידיה כלפי פנים, ישיבתה על אי-בודד - גטו. חומות כפולות המקיפות אותו - פיזיות ורוחניות - אפשרו מעט ביטחון לקהילה ומגע רב עם דעות פילוסופיות מן "העולם האחר" - מן החוץ. היה מגע עירני עם הסביבה הנוכרית. במיוחד בתחום הכלכלה ולפעמים אף בתחום ההשכלה הרחבה (לבודדים), המשא והמתן הכלכלי היה פתוח ורכישת ההשכלה הכללית היתה אפשרית ולא נתקלה באיסורים של ממש.

דוגמא בולטת לכך היא גרמניה במאה ה-י"ח. החברה המסורתית בגרמניה במאה ה-י"ח לא הסתגרה, בד"כ, בפני חוכמות חיצוניות. רבניה החשובים של יהודי גרמניה הביעו הסכמות לידיעת חוכמות, מדעים ושפות זרות כאמצעי-עזר שימושיים לסיפוק צרכי החיים, לעיסוקים החברתיים והכלכליים של היהודים ולהבנת התורה וההגנה עליה.

18. מאקס וינר, הדת היהודית בתקופת האמנציפציה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ד),

בראשיתן של התמורות הרוחניות - ההשכלתיות - בקרב יהודי גרמניה במאה ה-י"ח בא לידי ביטוי אצל רבנים אחדים יחס חיובי אל ההשכלה והמדע גם מעבר לתחומי "דרך-ארץ" מסורתיים.¹⁹ במידה מסויימת ניתן לומר כי גם בכל תפוצות ישראל היו רבנים שהיו מוכנים ללמוד חכמה ומדע במתוכנת דומה.

II. ניעות במסגרת דיפרנציאלית בלתי-נוקשה

יש לשים לב להבדל מהותי בין העולם המסורתי שמחוץ לגיטו ובין העולם המסורתי היהודי. הריבודיות בתחום הקהילה איננה כה קשה. קיים אמנם ריבוד נראה לעין, אולם הוא איננו ריבוד פורמלי.

ההבדל שבין המעמד העליון למעמד התחתון התבסס על שני קני-מידה; עושר ולמדנות. בטווח של שנים או שלושה דורות ומזגו הלמדנות והעושר זה עם זה: בני העשירים והלמדנים היו בעלי סיכויים טובים יותר להיות גם למדנים וגם עשירים - ע"י נישואין וע"י אפשרויות לימוד טובות יותר.

אולם עושר ולמדנות הם תכונות נרכשות, כך שלהלכה כל אחד יכול לטפס לשלבים העליונים של החברה המסורתית היהודית. אפשר להבחין בניידות חברתית (אומנם לא לפי קנה מידה מודרני). אפיקי ההתקדמות פתוחים לבעלי-התושיה הכלכלית ולמחוננים מבחינה רוחנית.²⁰

גורמי העושר והייחוס לא ייצרו (עד למאה ה-י"ח) שכבות מעמדיות שונות וחלוקות בדעותיהם. גם ההשכלה התורנית לא יצרה מחיצה מעמדית. האידיאל היה - מיזוג הגורמים השונים ולא התמחות בשטח אחד. הדרך הטבעית - כפי שהסברתי קודם - לשאת בת עשירים לתלמיד חכם, והעשיר מלמד בניו תורה ומשיא בנותיו ל"עילויים" לתלמידי חכמים.

19. אליעזר שטרן, אישים וכיוונים - פרקים בתולדות האידיאל החינוכי של תורה עם דרך ארץ (רמת-גן: בר-אילן, 1987), ע' 3;
עזריאל שוחט, עם חילופי תקופות - ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה (ירושלים: 1960).

20. יעקב כץ, היציאה מהגיטו - הרקע החברתי לאמנציפציה של היהודים 1770-1870 (תל-אביב: עם-עובד, 1985), ע' 27;
יעקב כץ, מסורת ומשבר - החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים (ירושלים: ביאליק, תשי"ח), פרק י"ט.

גם נושאי-משרה תורניים כגון הרב, הדיין נושאים הם נפשם שלא להיות תלויים תלות כלכלית בקהילה, ליצור לעצמם רכוש (דרך נישואין) מבלי להיות תלוי בחסדיה הכספיים של הקהילה (בולט גם בתולדות חייו של החתם-סופר).²¹

פתיחות אפיקי הלמידה וצבירת ההון, בנוסף לסיבות דתיות, עיכבו התגבשות מעמדות, לא התפתחו בקהילה היהודית מעמדות חברתיים נוקשים המסתייגים זה כנגד זה בצורת חיים ומחשבה דתית, המעמדות נתחלקו ועברו מהר מיד ליד, ולכן לא התפתחה אידיאולוגית מעמדות מתאימה. נכון יותר לדבר על שכבות חברתיות מאשר על מעמדות.²²

III. תחום החינוך

נקודה נוספת הראויה לתשומת-לב, מצויה בתחום החינוך. החינוך היה מיועד לטיפול ערכי המסורת, תכניה ודרישותיה, ושילובו של הדור הצעיר במערכת חייה של החברה המסורתית. הקניית מקצוע פשוט - שאיננו דורש מיומנות - ושילובו של הצעיר בעול פרנסת המשפחה.

גיל ההתבגרות במובן המודרני לא היה קיים כלל. בגיל 12-13 קיבל עליו הילד עול פרנסה של מבוגר ואם בעל כשרון הוא, הריהו תופס עמדה בין "תלמידי החכמים" של הקהילה.²²

החינוך אינו עשיר באלטרנטיבות (כאופי החברה). רוב צרכי הפרנסה לא דרשו הכנה מיוחדת ולכן היה החינוך להסתפק בהקניית

-
21. שלמה סופר, החוט המשולש (קרקוב: הוצאת צראהביטש), ע' ו.
22. יעקב כץ, "נישואין וחיי אישות במוצאי ימי-הביניים", בתוך ציון, שנה י', ע' 28.
- יעקב כץ, היציאה מהגטו - הרקע החברתי לאמנציפציה של היהודים 1770-1870 (תל-אביב: עם-עובד, 1985);
- יעקב כץ, בין יהודים לגויים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"א);
- יוסף בן-דוד, "התחלופיה של חברה יהודית מודרנית בהונגריה בראשית המאה ה-י"ט", בתוך ציון י"ז (תשי"ב), ע' 104-106.
23. יוסף בן-דוד, "התחלופיה של חברה יהודית מודרנית בהונגריה בראשית המאה ה-י"ט", בתוך ציון י"ז (תשי"ב), ע' 107.

ידיעות לחיי פרנסה פשוטים - בנוסף ללמדנות דתית, לחיי היום-יום.

הפסקת הלימודים בגיל-הנעורים, באה לא לשם הכשרה מקצועית, אלא לשם עבודה ממשית כעזרה לפרנסת ההורים.²⁴

"הישיבה" הוא המוסד החינוכי היחיד, המהווה סתירה למסגרת חברתית, היא כלי שבעזרתו אפשר להגיע לדרגות הגבוהות בחברה. ואכן גאוני-הדור במאה הי"ח - ראשי הישיבות - היו היחידים שזכו למעמד על-קהילתי. מעמד זה הולך ומתחזק בתקופת כהונתו של ה"חתם-סופר". בדור שקדם לבעל החתם-סופר לא היו ישיבות גדולות בהונגריה. היתה הגבלה מכוונת (מצד השלטונות, ומצד ראשי-הקהילה) של מספר התלמידים שאינם מבני המקום.

כדי לאפשר לתלמידים להיקלט - כלכלית וחברתית כאחד - בקהילה. עול החזקתם הכלכלית של בחורי-הישיבה היה, כמובן, מונח על כתפי עשירי הקהילה.²⁵

אולם במשך הזמן, הופכת הישיבה למוסד עצמאי, הן מבחינה כלכלית והן מבחינה רוחנית. יש בכוח הישיבה לטפח אידיאולוגיה חברתית כוללת או אפילו אידיאלים מיוחדים - שיהיו במהותם שונים מאלו של הקהילה. הישיבה הופכת להיות חלק מן המארג העל-קהילתי. השינוי במבנה הקהילה - במפגש עם המודרניזציה - יחול על תיפקוד שונה של הישיבה. לא חלק מן המארג הקהילתי, לא תלוי ברצון ראשי הקהילה.

אחת הדרכים למנוע שינויים הוא להמשיך בתהליך שחל קודם לכן, ע"י הפיכת הישיבה ליחידה עצמאית המחנכת רבנים שירכזו סביבם קהל ויהוו מוקד משיכה ליהודים. חיזוק תהליך התהוות הישיבה כמעמד על-קהילתי. תלמידי ה"חתם-סופר" מגיעים מכל קצות הונגריה הגדולה.

24. יעקב כץ, היציאה מהגטו - הרקע חברתי לאמנציפציה של היהודים 1770-1870 (תל-אביב: עם-עובד, 1985);

שמחה אסף, מקורות לתולדות בחינוך בישראל (תל-אביב: דביר, תרפ"ז), כרך ד', ע' 275.

25 שם, סימו קי"ט;
יוסף בו-דוד, "התחלופה של חברה יהודית מודרנית בהונגריה בראשית המאה ה-י"ט", בתוך ציון י"ז (תשי"ב), ע' 107.

לסיכום - ניסיתי להראות כי אחידותה של הקהילה היהודית האוטונומית נבעה מסיבות חיצוניות ופנימיות. אחידותה של החברה המסורתית היהודית מובטחת על-ידי פיקוח של השלטון מצד אחד, וע"י הערכים החברתיים-דתיים-מוסריים המקובלים על היחיד.

מכאן, חשיבות רבה של שכבות המנהיגות בקיום יציבותה של החברה. הדברים אמורים בעשירים בעלי-כח כלכלי, או ברבנים המייצגים את הערכים הרוחניים, תורה וגדולה במקום אחד. התנאי ליציבות, כל עוד שכבות האליטה הם פחות או יותר מאוחדות ביניהן. ברגע שחל פילוג בין שכבת העשירים ושכבת הלמדנים-חכמים, או ברגע שתעלה שכבה חדשה בעלת רעיונות חדשים, תופר היציבות והחברה תיכנס לשלב של שינויים. כלומר, שינוי במבנה הפעילות הכלכלית ישנה האליטה הכלכלית. שינוי במסורת - ישנה את האליטה הדתית. הסדר שיווצר בין שתי השכבות הוא בעל משמעות רבה. שינוי בשיטות החינוך ובמטרותיו, אף הוא גורם לצמיחת רעיונות חדשים הפורצים ממעמקי הקהילה-המסורתית העומדת בפני שינוי.

פרק 4: השפעת המודרניזציה על מבני-החברה והחברה היהודית

"כשהסוסים משתוללים והם מתחילים לרוץ ריצה דוהרת במורד ההר, אי-אפשר בשום פנים לעוצרם באמצע ההר, ומי שמנסה לעשות כך הוא מתחייב בנפשו, מפני שהסוסים בודאי ידרסוהו. רק לאחר שהסוסים ירדו מן ההר, אפשר לנו לעצור בהם ולהרגיעם".

(ר' ישראל סלנטר)

קיים ויכוח בין אסכולות שונות בהקשר לשינויים בחברה היהודית: האם השינויים הם תוצאה של שבירה פנימית מהותית בעולם הגטו, עוד לפני "נפילת-החומות" וקבלת האמנציפציה, או השינויים הם תוצאה של השפעה מחוץ לחברה היהודית - השפעה ישירה של החברה הכללית.

אם נקבל את ההנחה כי המודרניזציה היא תהליך של שינוי בכל שטחי-החיים (מוסדות, זרמים, מבנים) וכחופש בחירה בין מיגוון אפשרויות (לפרט) הרי, אין ספק, רי ישנה השפעה מקבילה של המודרניזציה על החברה האירופאית בכללותה וכמובן גם על החברה היהודית בפרט.

אולם חברה היהודית עוברת את השינוי ב"תהליך-כפול" - פנימי וחיצוני (ולכן הוויכוח בין האסכולות אינו כה משמעותי). כתוצאה מכך המשבר בחברה היהודית הוא עמוק וחריף יותר, כי על החברה היהודית להגיב על שינויים פנימיים ושינויים חיצוניים בעונ ובעונה אחת ובמהירות כפולה.

אפרים שמואלי עומד על-כך כי השינויים והתמורות בקרב היהודים לא נשתנו במהותם מטיב התמורות בקרב העמים ומגמותיהם.¹

לדעתו - יוצאי האנוסים מספרד, תנועות משיחיות ובמיוחד השבתאות קראו לעם לשידוד מערכות. (השבתאות כחורשת חריש עמוק אצל העם היהודי, ומערערת יסודות בחברה המסורתית היהודית ניתן לקרוא אף אצל חוקר הקבלה גרשון שלום²).

1. א. שמואלי, שבע תרבויות ישראל. עיון חדש ביהדות ובתולדותיה (ירושלים: 1980) עמ' 324-325.

2. ג. שלום, דברים בגו (ת"א: 1975).

אחרי החסידות, נתערערו לחלוטין - ע"פ שמואלי - יסודותיה של המציאות היהודית. התרבות הרבנית לא יכלה לשלוט עוד כמקודם. בספרו "מסורת ומהפיכה" מנסה א. שמואלי להוכיח כי חל שינוי מהותי-פנימי בתוך החברה היהודית הרבה לפני המהפכה הצרפתית ועידן האמנציפציה (לפני "נפילת החומות"). לדעתו - לא היתה כל הפתעה במאורעות שהיו מעבר לגטו ושנינו את פני העולם. יהודי-המערב (ויש צורך להדגיש כי מדובר ביהודי המערב) לא הופתעו. התמורה המכינה לקראת המודרניזציה היתה החלטה פנימית.

ספר זה ("מסורת ומהפיכה") מסתיים במילים: "החומות הופלו מבפנים עוד לפני תקיעת שופרותיה של המהפכה הצרפתית"³.

חיזוק מה מקבלת תיאוריה זו ממחקרו של ב"צ דינור, המסביר את השינויים שחלו ביהדות עוד לפני הופעתה של תנועת ההשכלה. השינויים והתמורות אינם כתוצאה מביקורת הנמצאת של ההשכלה.

"ביקורת המשכילים באה" - לדעת דינור - "לתקן עולם שכבר עמד בתהליך הריסתו"⁴.

גם מרדכי ברויאר, המנתח את החברה המסורתית הגרמנית (הנחשבת כמערבית), מגיע לאותה מסקנה. גם לטענתו נראו תמורות בחברה המסורתית הגרמנית זמן-רב לפני משבר האמנציפציה והרפורמה. הזעזוע של המהפכה הצרפתית, ככל שערער את אישיותה של החברה הישנה, לא ירד אל הגטו, ללא שקדמה לו הכנה כלשהי. "תופעות רבות וידועות" ע"פ טענתו - שמרבים לציין כמאפיינות את האורתודוכסיה שלאחר האמנציפציה, לאמיתו של דבר - קנו לעצמן שביתה כבר בחברה המסורתית הישנה.⁵

אולם, ניתן לטעון, ללא כל ספק, כי גם אם היו שינויים קודמים, הזעזוע העובר על מוסדות הדת ועל המאמין המסורתי [הפרט] - הוא עצום וכפול, כאשר נופלות חומות הגטו.

אומנם, גם דתות אחרות במערב עברו תהליכי ערעור, אולם המשבר של הדת היהודית הוא חמור יותר משום שהתהליכים שערערו את הדתות השונות מוסדותיהם התרחשו בגבולותיהם, בתוך החברה האיטלקית, הצרפתית או ההולנדית.

3. א. שמואלי, מסורת ומהפכה (ניו-יורק: 1948), עמ' 296.

4. ב"צ דינור, במפנה הדורות - מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל (ירושלים: תשט"ו), עמ' 22.

5. מרדכי ברויאר, "ניאו אורתודוכסיה - היבטים ישנים וחדשים" מתוך זהות (קיץ 1982), עמ' 31.

ולכן מצאו עצמם היהודים במשבר כפול: משבר פנימי השובר מחיצה בינם לבין העולם. גטו שיסודותיו משתנים נמצא בתוך "עולם שכבר שרוי בתוך אותו משבר".⁶

הכפילות מתבטאת בהתייחסות כפולה אל העבר של העם היהודי כעם ואל עבר העם בו היהודי שוהה:

1. שבירה של רציפות מסורת הנראית עד עתה כאחידה בעלת בסיס משותף תוך שבירת נורמות הילכתיות מקובלות.

2. חדירתה של תרבות חיצונית החותרת להחליף, לשנות ולהוסיף תכנים חדשים במקומם של תכנים מסורתיים קודמים.

התפריות זו של ההיסטוריה האירופאית מעמידה בפני היהודי - ע"פ אליעזר שביד - את בעיית היחס בין שתי ההיסטוריות. "ששתיהן שלו במובן מה, וששתיהן אינן שלו במובן-מה. את מושג ההיסטוריה המתבקש לו עליו לגבש מתוך אותה התמודדות כפולה".⁷

כדי לבדוק את השפעת המודרניזציה - תוך מעבר החברה המסורתית יהודית לחברה מודרנית - עלינו במקביל להתרכז בתמורות מבניות ובתמורות בחיי הפרט:

יציבותה של החברה תלויה בשיווי-המשקל בין התפקידים הנהוצים לקיומה של החברה (מבנה) לבין רצונותיהם של האנשים אשר מתוכם נבחרים ממלאי-התפקידים האלה (ע"פ הגישה הפונקציונליסטית).

-
6. נתן רוטנשטרייך, עיונים במחשבה היהודית בזמן הזה (ת"א: 1978), עמ' 31.
7. א. שביד, "ארבעה דגמים של הסטוריוסופיה בפילוסופיה היהודית של המאה הי"ט", דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי-היהדות (אוגוסט 1973), עמ' 480.
- א. שביד, היהדות והתרבות החילונית (ת"א: תשמ"א), עמ' 18.
- כדאי אף לעיין במחקרו של מאקס וינר, הסובר אף הוא, כאליעזר שביד, שהשינוי הוא כתוצאה מלחץ חיצוני ושינוי פתאומי: "ייחוד זה [של העולם המסורתי] הופר, ואכן לפתע פתאום הופר, כמעט ללא הכנה מוקדמת. בחברה הנוצרית של מערב-אירופה נמשך תהליך החילון מספר רב יותר של מאות בשנים, ממספר עשרות השנים שנדרש ליהודים הפזורים בתוכה". מתוך: מאקס וינר, הדת היהודית בתקופת האמנציפציה, ירושלים תשל"ד, עמ' 39.

מנקודת מבט סוציולוגית יש לבדוק את היחס בין התפקידים לבין רצונות האנשים ע"י ניתוח השכבות העליונות והערכים העליונים של החברה. (התיאוריה הסוציולוגית של חשיבות המגע הישיר בין המנהיגות החברתית והציבור, מבחינת קבלתם את ערכי החברה והגיבוש החברתי פותחה במאמר מפרי עטו של אייזנשטדט⁸ ומובאת אף אצל בן-דוד⁹).

חברה יציבה - ע"פ אייזנשטדט - היא חברה הממלאת שלוש פונקציות עיקריות:

1. הסטטוס של האליטות ניתן משום שהאליטות ממלאות תפקידים שהכל מודים בחשיבותם המרכזית.
2. כל שכבות האוכלוסיה מכירות בערכים אלו, כאפשרות מעשית להגן עליהם (לא רק תיאורטית).
3. שכבות האוכלוסיה מקיימות מגע אישי מתמיד עם המנהיגות המייצגת אותן.

ואומנם שלושת תנאים אלו התקיימו בקהילה המסורתית-יהודית. מעמדם של מנהיגי-הקהילה (שזכו בו בגלל מצבם הכלכלי) נתאפשר ונתאשר ע"י מזיגת האליטה הכלכלית עם האליטה התורנית (כפי שציינתי בפרק הקודם).

יותר מזה, הובטח המגע המתמיד בין מנהיגים ומנהיגים ע"י פשטותו היחסית של אורח-החיים וע"י המוביליות-החברתית שהניחה סיכויי עליה מתונים אך בטוחים למדי¹⁰.

אני אבחן בתחילה את השינויים ב"מיבנים השונים" - תוך דגש ראשוני על שינוי האליטה הכלכלית והשפעתה על האליטה הרבנית.

8. N.S. Eisenstadt, "The Place of Elites and Primary Group in the Absorption of New Immigrants in Israel", American Journal of Society LVII, 1970, p. 128.

9. יוסף בן-דוד, "התחלואה של חברה יהודית מודרנית בהונגריה בראשית המאה הי"ט", ציון, (תשי"ב), עמ' 107.

10. שם, עמ' 107.

א. שינוי במוסדות הכלכלה והמנהיגות החברתית

במקום ארגון אזורי-מקומי של שטחי הכלכלה במאה ה-17 ובתחילת המאה ה-18, מתפתחים במהירות ענפי המסחר בסוף המאה הי"ח במימדים נרחבים.

העושר הכלכלי אינו עוד פרי עסקים בודדים מוצלחים (המכוונים ע"י המשפחה הקרובה - כגון הורים - לעסקים מקומיים, וניצול קשרים אישיים). זוכים בעושר ע"י פעילות מכוונת ומתוכננת לזמן-ארוך, תוך ביסוס היציבות הכלכלית והחברתית.

חל שינוי עצום בדרכי הייצור והשיווק ובמיגוון המקצועות בהם עוסקים היהודים. גידול הייצור והמסחר מארגון איזורי לארגון ארצי משנה את אופיים הקודם של היחסים המסחריים.¹¹

במערב ובמרכז אירופה, יהודים עוברים במהירות לשטחי מקצוע חדשים, אשר הנפכים במהרה לחלק מן ההסדר הכלכלי החדש. ההזדמנויות הכלכליות הרבות בתחילת העת-החדשה, והרחבתה של הכלכלה הלאומית והבין-לאומית הביאו בעקבותיהן מוביליות בשטח מציאת משלוחי-יד חדשים (מקצועות מגוונים), ושינויים בתחומי העבודה המזרתיים.

11. מנדל ברנט, "תכניות כלכליות של יהודים בהונגריה במאה הי"ח", מתוך יהודי הונגריה - מחקרים היסטוריים (עורך משה אליהו גונדה), (ירושלים, 1980), עמודים 21-27.

משה ריכטמן, "חיי החברה של היהודים בהונגריה במאה ה-18", מתוך יהודי הונגריה - מחקרים היסטוריים (עורך משה אליהו גונדה), (ירושלים, 1980), עמ' 28-56.

שני מחקרים אלו מצביעים על השינויים בייצור ובמסחר בהונגריה. על השינויים בגרמניה ובווינה ניתן למצוא חומר רב ב:

Avraham Barkai: "The German Jews at the Start of Industrialization Structural Change and Mobility 1835-1860" in Revolution and Evolution (Werner, Pouer, Purup - eds), pp 123-149.

Reinhard Rurup, "Jewish Emancipation and Bourgeois Society", Leo Baeck Institute Yearbook 14, 1969, pp 67-91.

Lawrence Shofer, "Emancipation and Population Acaksyne in Revolution and Evolution (Vego Bela & Moses George, eds) (N.Y. 1974), pp. 99-112.

וכמו כן במחקרו המקיף של יוסף בן-דוד, התחליתה של חברה יהודית מודרנית בהונגריה בראשית המאה הי"ט, ציון, י"ז, תשי"ב, עמ' 101-128.

יהודים נטו להיות המובילים במציאת הזדמנויות בשטחי העבודה והמסחר החדשים, הם עברו למקצועות חדשים כאשר נתאפשר להם או כאשר נוצרו מקצועות חדשים (בשירותי-התעשייה, המסחר, הטקסטיל וקשרים מסחריים-כלכליים, מלבד התעשייה הכבדה - שם כמעט לא מוצאים יהודים).¹²

ואכן, המעבר למקצועות חדשים ולאזורי-מחיה חדשים הוא חלק מהשינויים שמניתי כסימני המודרניזציה. ימי סוף המאה ה-19 הצטיינו במוביליות גיאוגרפית ותעסוקתית לכלל החברה. יהודים נעו עם הכוחות ששינו את החברות שבתוכן הם גרו וחיו.

האם היהודים נעו מהר יותר מאשר האוכלוסיה בה גרו? לאנדס (Landes) משלב גורמים מיבניים ומוטיבציה גבוהה בתור תשובה חיובית. היהודים - ע"פ טענתו - היו זריזים יותר מהחברה הכללית לניצול הזדמנויות אלו מסיבות רבות:

1. היהודים הם ללא שורשים (ללא קשר נפשי עמוק למקום מסוים) כיוון שלא אפשרו להם לרכוש קרקע או להיות בעלי-קרקע דורות קודם-לכן. אין זיקה למקום אחד.

2. חוסר-איכפתיות או חשיבות למקום המגורים (מלבד ארץ-הקודש).

3. דרישה רבה (בגלל מחסור) למקצועות ממוסדים הדורשים מומחיות, וליהודים ישנה עדיפות בכך שהם נכנסים לעידן המהפכה התעשייתית עם ידע מסחרי קודם, וניסיון מסחרי מוקדם.

4. היהודים - לדעת לאנדס - היו ממוקמים במקום טוב שאפשר להם לנצל את ההזדמנויות החדשות. כלומר בעיתוי הנכון, היו היהודים בעלי-הגישה הנוחה לפעילות כלכלית עצמאית, והיהודים העדיפו סוג של פעילות זו.

5. יכולת הסתגלות גבוהה - פרי נדודים קודמים והרגשה של ניידות.

לאנדס למעשה מצביע על מיקומם של היהודים במבנה החברה והשתתפותם בתהליכי המודרניזציה. כדי לתמוך בעמדתו מצביע לאנדס על הפזורה הרחבה של היהודים

בתוך ערי גרמניה (דבר שאיננו כה אופייני ליהודים עד תחילת המודרניזציה),
ואת התבלטות היהודים בסוגים שונים של שירותי-תעשיה ומקצועות-חופשיים,
וכמו-כן גם בייצור ובמסחר.¹³

אחת מהתוצאות המידיות: עליה מהירה של קבוצות יהודים עשירים - כקבוצת אליט
- שאינם תלויים בההילה. עליה זו של האליטה העשירה שינתה, למעשה, את מבנה
הקהילה היהודית המסורתית בכל אירופה, הן במזרח והן במערב.¹⁴

במזרח - במקומות בהם היה משבר כלכלי, ובני-המקום העשירים ניסו לעזור
בעצירת המפולת הכלכלית, במקומות אלו שהאליטה הכלכלית נטלה את היוזמה - שם
ירד כוחם של מנהיגי הקהילה המסורתיים.

כאשר התנאים הכלכליים השתנו לרעה באופן מהותי, ירד כוחה האוטונומי של
הקהילה היהודית. במיוחד הורגשה החולשה הכלכלית בפולין במחצית השנייה של
המאה ה-18 ובמקביל, הקהילות היהודיות נחלשו.¹⁵

כאשר "אוצר-הקהילה" לא יכול היה יותר לכסות את ההוצאות, הם פנו לקבלת
הלוואות מכנסיות ומכמרים. התוצאה: לאחר זמן-מה הכפלה של הגירעונות.
בתי-כנסת נסגרו, מיבנים כושכנו בנסיגנות שווא להציל את חסרון-הכיס של
הקהילה. "חסרון-כיס" גם הכריח את ראשי-הקהילה לדרוש יותר כסף (גם כדי
לרצות את העשירים), גם באופן אישי (מעשירים) וגם קיבוצי (מהקהילה כולה).
מצב זה הגביר את כוחם של העשירים מבחינה פוליטית. ככל שהקהילה מבקשת את
עזרתם באופן נואש - כך תופסים בני-העשירים מישרות-ציבוריות שדור קודם היו
בידי האליטה הדתית. נוצר קונפליקט בין האליטה הדתית והאליטה הכלכלית
ומרגשת ירידת השפעת המנהיגות הדתית.

13. David Landes, "The Jewish Merchant", Leo Baeck Institute Yearbook, 19, 1974, pp. 11-23.

14. Avraham Barkai (1981), pp. 123-149.

15. Raphael Mahler, A History of Modern Jewry 1780-1815, (N.Y., 1971).

Isaac Levitats, The Jewish Community in Russia 1772-1844, (N.Y., 1943).

Jerome Stone, "Internal Colonialism", Special Issue of Ethic and Social Studies, Vol 2, No. 3. (July, 1979).

יעקב כץ, מסורת ומשבר - החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים (ירושלים, תשי"ח).

במערב - גם ללא המשבר הכספי של הקהילה - אנו מוצאים כי העושר והכבוד נהפכו לקריטריונים עצמאיים ונותקו מן הקריטריונים הדתיים-תורניים.¹⁶ זלזול כלפי תלמיד-חכם עני, והערכה רבה יותר של 'השכלה כללית' כחיונית להצלחה בחיים וכסמל-סטטוס מכובד.

במקביל ישנה אף התרחקות של בחורי-הישיבה מן הבורגנות העשירה, מ'בעלי-הבתים' המחזיקים את הקהילה. בחורי-הישיבה ראו צורך ביצירת מסגרת חברתית חדשה ועצמאית. "הישיבה" לא היתה עוד בעיני תלמידיה מוסד חינוכי המכשיר לקראת עתידם בחיי-המעשה, אלא מטרה לעצמה. בישיבות נתקבל האידיאל של האדם שתורתו היא אומנתו (חיזוק מעמד הרב).¹⁷

התרחקות זו של בחורי הישיבה מ"החברה הבורגנית" של הקהילה ומערכיה, והסתגרותם בקבוצת-צעירים משלהם אינה המשך של המסורת הישנה, אלא התפתחות חדשה לקראת הטיפוס של תנועת-נוער המקבילה להתפתחות דומה בחברה הסובבת. תנועת-נוער לרעיון אידיאולוגי. האורתודוקסיה, כפי שנראה, תתארגן מאוחר יותר סביב ישיבות אלו, כאשר החתם-סופר רואה בניתוקן הכלכלי מן הקהילה המקומית וועמדת הישיבה ככלל ארצית - כגרעין טוב למלחמה במודרניזציה.

שינוי נוסף - בולט - הוא ניתוק האליטה בעלת-הכספים מתחום המסורת היהודית. המגע עם אליטה זו של עשירים בודדים בוינה או בפשט, שהתבוללו לגמרי או אפילו התנצרו, ורחישת כבוד אליהם לא היו כבר בגדר איסור מוחלט גם בעיני אלה שהקפידו על המצוות.

יותר מזה, המגעים החברתיים היוס-יומיים בין היהודים ובין הגויים מראים על חלוקה חדשה בתוך החברה היהודית - בין אלו השומרים על מחיצה בין יהודים לגויים, ובין אלו שיצרו קשרים הדוקים יותר (ועל רקע זה נוצרו חילוקי-דעות). ישנה אפילו חלוקה בתוך החברה היהודית בהקשר ליחסים עם החברה הכללית, ואף עם יהודים שהתבוללו.

16. אופייני לריבוד החדש - הפירוד שחל בין האליטה הדתית ובין האליטה הכלכלית - תוך תחושת עליונותה של האליטה הכלכלית. ניתן לחוש אווירה זו בהערתו של אחד מראשי הקהילה: "מי שנוטל תשלום מאיתנו, אין לו מה לדבר אצלנו".

מתוך יוסף בן-דוד (תשי"ב), עמ' 124.

17. יוסף בן-דוד (תשי"ב), עמ' 124.

ב. הגירה

שינוי במבנה-הכלכלה גורר עימו הזדמנויות כלכליות חדשות באיזורים חדשים. הזדמנות כלכלית קשורה קשר הדוק בהגירה, ואילו ההגירה מצידה משנה שוב מבנים מסורתיים. הכלכלה המודרנית דרשה מהיחיד מוביליות מקצועית וחברתית, הן מבחינת מקצוע חדש והן מבחינת מקום מגורים. באירופה המערבית, רוב היהודים היגרו למרכזי ערים גדולות (העיר מלווה את השינוי הכלכלי גם בחברה הכללית).

אחוז ההגירה לערים היה גבוה יותר מקרב היהודים מאשר מקרב הלא-יהודים (כבר מניתי את הסיבות לניידות גבוהה אצל היהודים).

ההגירה גרמה לכמה שינויים מהותיים בחברה המסורתית - במיוחד המעבר לערים. הזרימה של האוכלוסיה היהודית לערים חדשות, גרמה, ראשית-כל, שרק מעט יהודים נשארו תחת מוסדות יהודיים ממוסדים.

שנית, גידול האוכלוסיה בעיר מאפשר לאנשים להתנגד לנורמות המסורתיות, כיוון שקשה יותר לקהילה לשלוט על התנהגותו של היחיד (כאשר המסגרות היהודיות רחבות יותר). לכן במקומות בהם יש גידול באוכלוסיה המקומית, באופן ניכר, יש יותר ויותר סטיות חברתיות ותרבותיות.¹⁸

ליהודים - כמו לחברה הכללית - משמעות ההגירה היא השתחררות מהתפיסה המסורתית חברתית. תפיסה חברתית מסורתית יכולה להתבסס על אוכלוסיה קטנה ודיור בכפרים. אין לשליטה זו כל אחיזה בעיר גדולה.

משבר השליטה של הקהילה מורגש במיוחד, כאשר למשפחה (והיא היתה פעם המרכז החברתי) קשה לשלוט על חבריה המתפזרים לחפש מקורות פרנסה חדשים. הפירוד הגיאוגרפי - המפריד בין חברי המשפחה המורחבת (והופכת את המשפחה לתאי-משפחות גרעיניות קטנות יותר) יוצר איבוד שליטת המשפחה, כאשר המשפחה מאבדת את הכוח והשליטה שבידיה, והיחיד נע כ'אטום' מופרד בחלל החברה.

כלומר, ההגירה היא יציאה אל מחוץ לקשרים הקהילתיים היהודיים, היא למעשה מעבר מן העיירות הקטנות אל העיר הגדולה.

18. Goldscheider, Calvin and Zuckerman, The Transformation of the Jews (Chicago and London: 1984), p. 49.

בעיר - מקום ההגירה החדשה - המוסדות הקהילתיים מעטים, אינם ממוסדים ואינם עשירים בתוכן, בידע, בכוח פוליטי ואף לא בסמכות (תהליך זה הוא אחד מהמאפיינים העוברים על חברות בתהליכי מודרניזציה).¹⁹

על ארגון רופף של הקהילה היהודית בעיר בהונגריה מעיד מאמר של כתב העת היהודי אצ'ילושג (Egyenloseg) משנת 1895 שנכתב לרגל חנוכת בית-הספר בעיר דברצון: "כבוד ויקר לקהילה שהיא אחת הצעירות במדינה, הן עברה מצער, אין לה עדין מסורת וחי-תרבות משלה, לא התגבשו מוסדותיה כמוסדות קהילות עתיקות..."²⁰

והיה לנואם על מה לסמוך כי בהונגריה לדוגמא, יהודים אשר היגרו לאיזורים חדשים, אשר בהם לא היו בתי-ספר יהודיים, שלחו ילדיהם לבתי-ספר כנסייתיים או לבתי-ספר ממשלתיים.

העיר פשט נחשבת בהונגריה, למקום הגירה חדש. בשנת 1858 המספר הכללי של תלמידי בתי-הספר בעיר הבירה ההונגרית היה 18,270 כולל 1,973 בנים יהודיים ו-493 בנות יהודיות.

30% מצעירים יהודים אלו למדו בבתי-ספר שנתמכו ע"י הקהילה היהודית. לאחר זמן-מה יותר מ-50% מהתלמידים בבתי-הספר הכנסייתיים-קתוליים היו יהודיים.²¹

כלומר, העיירות נתרקנו מיהודים ואילו בערים החדשות נבנו מוסדות תקשורתיים בין היהודים, ומוסדות דתיים שונים בזיקה אל סדרי המוסדות בעבר. מוסדות חדשים אלו נוצרו לאחר שהיהודים יצאו משכונתם - חיפשו מוסדות משותפים ונוצרו קשרים יהודיים שונים מהאחדות ומהקשרים המסורתיים.

במקביל, גם בכפרים, הקשרים הקהילתיים הקודמים הולכים ומתרוכפים עקב עזיבה של רבים מבני-המקום. השליטה הקהילתית המסורתית, שליטת המשפחה המורחבת - איבדו מכוחם והיהודים במקומות אלו יוצרים מגעים רבים עם לא-יהודיים.²²

19. שם, עמ' 233.

20. משה אליהו גונדה, "מאבקם של יהודי הונגריה למען האמנציפציה" בתוך יהודי הונגריה - מחקרים היסטוריים (משה אליהו גונדה - עורך) (ירושלים, 1980).

21. Aron Moskovitz, Jewish Education in Hungary 1848-1948, N.Y., 1964.

22. Goldscheider, Calvin and Zuckerman (1984), p. 232.

מחקרים רבים אחרים מצביעים אף הם על קשר אפשרי בין גידול האוכלוסייה, הגירה ושינויים במבנה החברתי ובקשרים החברתיים. ראה לדוגמא: (המשך בעמ' הבא).

הקשרים הכלכליים החדשים ואף הקשרים החברתיים החדשים במסגרת הארגונית-כלכלית-חברתית של ראשית עידן המודרניזציה מתחרים ישירות עם המוסדות הדתיים: המבנים הכלכליים-חברתיים מתחרים עם מבני-הדת להשגת תשומת-לב, זמן וגאמנות מצד היהודים, ובהתנגשות זו, לא היתה ידה של הדת על העליונה: ערך הדת 'ירד' באיזורים שהיו קודם לכן מרכז אחיזה דתית, ואילו באיזורי המחיה החדשים הקשרים הקהילתיים רופפים יותר.

ג. התחום המדיני-פוליטי-מינהלי

אם המשמעות של מודרניזציה הוא שינוי, הרי הקהילות הארגונית נדחפות אף הן לשינוי. יתכן כי מספר קבוצות אתניות ייחודיות יושפעו פחות מתהליכי המודרניזציה, אבל בהמשך הזמן לחצים שונים של שינויי כלכלה, מוסדות פוליטיים, חינוך ומוסדות-חברה העוברים תהליכי שינוי ישפיעו על ה"ייחודיות" של קבוצות אלו ואזי, במקביל, הייחודיות נעלמת.

במשך הזמן - בתהליכי המודרניזציה - האחדות האתנית מתרופפת ובמקום קשרים אתניים הדוקים, אנו מוצאים קשרים של מעמד חברתי (כפי שכתבתי בסעיף הקודם הדן על כלכלה) ושיקולים פוליטיים בהתאם (כפי שאנסה להראות בסעיף זה).²³

כתוצאה מהפיכתם של העשירים מ"פטרון מקומי" למעמד אוניברסלי-חילוני, שהיחסים בו נקבעים ע"י הישגים בשטח הכלכלי, בטלה האחדות של האליטה התורנית והאליטה של הרכוש (כפי שכתבתי קודם).

האליטה של הרכוש יכולה להנות משני העולמות: העולם שמחוץ לגטו והעולם שבתוכו. האליטה הדתית מצטמצמת יותר ויותר לכיוון התחום הדתי בלבד, כאשר התחום הפוליטי הולך ונשמט מידיהם לטובת הסביבה או המדינה הריכוזית.

22. (המשך) Solo Baron, The Russian Jew Under Tsars and Soviets (N.Y. 1976).

Uriah Zevi Engelman, The Rise of the Jew in the Western World.

23. N. Glazer and P. Moynihan, Ethnicity Theory and Experience (Cambridge, 1975).

Eric Leifer, "Competing Models of Political Mobilization: The Role of Ethnic Ties", American Journal of Sociology (July, 1981), pp. 23-47.

עם התקדמותו של רעיון המדינה הריכוזית והתפתחות הביורוקרטיה שידה בכל, והחלה המדינה להתערב גם בחיים הפנימיים של הקהילות היהודיות. למין תקופה זו, קבעה המדינה נוהלים לבחירת פרנסי-העדה, פיקחה על ניהול כספי-הקהילה.

דוגמא להתערבות המדינה בחיים התרבותיים היא בתחום שם-המשפחה. הכרח להשתמש בשם המשפחה ולא שם האב כשם המשפחה, כפי שהיה מקובל עד כה בחברה היהודית. דוגמא נוספת: כדי לאפשר למדינה לפקח על ניהול ענייני הקהילה צריך היה לרשום את עסקותיה ואת דוחותיה בגרמנית²⁴ [שינוי בהרגלי למידת השפה כצורך חינוכי ובפומביות הדו"ח]

כוח המדינה גודל בעיצוב דמותם של תושביה. שטחים רבים שהיו עד כה בתחום סמכות הקהילה מועברים ישירות (או בעקיפין) לתחום שלטונה ומרותה של המדינה.

המחיצות הארגוניות-עדתיות-אוטונומיות, שהיו קיימות בין היחיד ובין המדינה הוסרו. שטחי-החיים שהיו נתונים בתחום רשותו של הציבור היהודי המאורגן פחתו והלכו. לבסוף הצטמצמו לתחומי האמונה בלבד ולענייני בית-הכנסת בלבד.²⁵

אולם הדרישה לביטול המחיצות איננה חיצונית בלבד, הדרישה נובעת גם מתוך אלו שחיו במסגרת החברה המסורתית-היהודית בדרישה לצאת אל המרחב התרבותי הכולל. חלק מהיהודים הבינו כי אי-אפשר לתבוע שוויון-זכויות (אמנציפציה) מצד אחד, וסמכויות מלאות כקהילה נפרדת מצד שני.

המדינה יכולה "לאמצס" כאזרחיה או להרחיקם, ולכן אי-אפשר להיאבק על זכויות-אזרח, ולדרוש את צמצומה של סמכות המדינה כלפיהם. מסקנה - יש צורך לבטל את רעיון "המדינה בתוך המדינה", ולהפיל את חומות הגטו.

24. עזריאל שוחט, עם חילופי תקופות - ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה (ירושלים, 1960), עמודים 58, 284.

דניאל כהן, ארגוני בני המדינה באשכנז במאות ה-י"ז וה-י"ח, עבודה לקבלת דוקטור (דיסרטציה) (ירושלים, 1967).

יעקב כץ, היציאה מהגטו - הרקע החברתי לאמנציפציה של היהודים 1770-1870, (ת"א, 1985), עמ' 38.

25. בן ציון דינבורג, "הזמנים החדשים בתולדות ישראל - אבחנתם, מהותם ודמותם", ציון, י"ב, עמ' 71.

דיון הקהילה - ע"פ מנדלסון ושותפיו המשכילים - כדינה של הכנסייה הדתית. ולכן, אין למסור לידיה כל כוח שלטוני-חילוני. במילים אחרות: האמונה נמסרה לליבו של האדם והופקע ממנו כוחו של הציבור היהודי המאורגן.²⁶ התוצאה היא התנתקותם של יחידים מן הקהילה עקב התפוררות הקשרים הקהילתיים.²⁷

אומנם, מנדלסון מנסה לשמור על התחום הדתי בתחום האוטונומיה הקהילתית, תחום בו אין המדינה יכולה להתערב, אך הלחץ מבחוץ ואף התערערות החברה המסורתית (פנימה) גרמו יחדיו להתמוטטות המערכת האוטונומית הדתית.

קיומה של מערכת משפטית עברית מוצלחת ועמידה (גם ללא התערבות המדינה) נבעה, עד המאה ה-19, מצירופם של 2 גורמים:

1. המדינה אפשרה קיומו של גוף אוטונומי בתוך מסגרת המדינה.
2. החברה היהודית המסורתית ראתה את עצמה מצווה מבחינה דתית-לאומית לשמור על המשפט העברי בחיי-המעשה.

שני גורמים אלו נשתנו - בתהליך המודרניזציה - תכלית השינוי. כבר הצבעתי על-כך שממשלות המדינות באירופה, שללו בזו אחר זו את זכותה של הקהילה היהודית לכפות על חבריה היהודים להישפט לפני בתי-הדין היהודים גם בתחום המשפט האזרחי.²⁸ אבל, וזו הנקודה המעניינת מבחינתי, עם ביטולה של סמכות-הכפייה הקהילתית, חל שינוי מהותי בדרכו של המשפט העברי. המדינה שללה מן המשפט העברי רק את התוקף המדיני, אבל לא אסרה אותו ולא מנעה את היהודים מלהישפט בדיניהם באופן רצוני, אך ערכו של בית-הדין היהודי - במיוחד בתחומים שאינם דתיים - הלך וקטן.

26. אפרים שמואלי [1980], עמוד 326.

27. Leo Baeck Institute Yearbook, 25, (1980), pp. 41-71. Geoffrey Field, "Religion in the German Volkrschutte 1820-1928"

Vernon Ledthe "Social Class and Scularization in Imperial Germany: The Working Classes", Leo Baeck Institute Yearbook, 25 (1980), pp. 21-40.

28. אלון מנחם, המשפט העברי (ירושלים, תשל"ח) עמ' 66.

יחזקאל קויפמן, גולה ונכר, כרך II (ת"א, תרפ"ט).

יעקב כץ [תשי"ח] מעמוד 247 ואילך (פרק 20).

Solo Baron, The Jewish Community, Vol II, (Philadelphia, 1942), p. 351 ff.

כלומר, עם התרופפות השקפת-העולם המסורתית - תש גם כוחו של המשפט היהודי.²⁹ הפסיקה הרבנית הפכה להיות יותר ויותר לבוררות ולפשרה, וחסרה סממני הפסיקה של המשפט האורגני והחי, ובמשך הזמן הלכה ורבתה הפניה של היהודים לבתי-משפט של המדינה מרצונם החופשי.³⁰ עולמה המלא של היהדות המסורתית מצטמצם ומתקפל כדי "יהודי באוהלו". שוב אין הרבנים, דיינים ומורי-הלכה בלבד אלא יותר מטיפים ומורים.³¹

תוצאות של השינויים החברתיים הפוליטיים מתבטאים בתהליכים מוסדיים וזרמים שונים. אנסה לבחון שניים מהם: את האמנציפציה (כתהליך אוניברסלי) ואת תנועת ההשכלה והרפורמה (כתהליך פנימי-יהודי).

ניתן לבחון את האמנציפציה כפרי תהליך פוליטי-מדיני הנובע מן החברה הכלכלית ומועבר לחברה היהודית. המעבר למדינה ריכוזית אפשר גם לעלות את נושאי השוויון ואזי השפעת האמנציפציה ניכרת בחברה הכללית כמו בחברה היהודית המסורתית.

מאידך, ניתן לבחון את תנועת הרפורמה כתנועה הנובעת מתוך היהדות, אולם הפעם התהליך הפנימי מושפע וקשור לתהליך התהוות המדינה הריכוזית - עם הביורוקרטיה שלה ועם האמנציפציה הכלל-ארצית.

ד. אמנציפציה

בשנת 1781 יוסף ה-II הכריז על "כתב זכויות האזרח" (Edict of Tolerance), ובשנת 1789 כתב זכויות זה היה בר-תוקף גם בגליציה. במקביל, באותה שנה, ישנם ויכוחים בפרלמנט הצרפתי למתן שוויון-זכויות לאזרחים כולל יהודים.

29. יעקב צור, האורתודוקסיה היהודית בגרמניה ויחסה להתארגנות היהודית ולציונות

1986-1911, חיבור לשם קבלת הזואר דוקטור לפילוסופיה (ת"א, 1982), עמ' 40.

30. דיון נרחב בנושא ניתן למצוא אצל אלון מנחם, [תשל"ח], עמ' 71, הערות 18-17.

31. אפרים שמואלי [1980], עמ' 328.

חיילי נפוליאון - עד 1812 - הפיצו את רעיונות המהפכה הצרפתית וזכויות האזרח בכל מקום באירופה. בגרמניה ובאיטליה הם הוציאו את היהודים מהגטו ויסדו מוסדות קהילתיים חדשים.³²

פקידים בשרות המדינה - אפילו במדינות שהיוו מרכז של ריאקציה כנגד רעיונות המהפכה הצרפתית - פעלו לזכויות אזרחיות ולזכויות ליהודים. כמה הצהרות וחוקים מדינתיים נתנו גם מספר זכויות ליהודים אף לאחר נפוליאון.³³

אפילו שומרי החוקה המעמדית (בני-האצולה) בהונגריה - שבעיניהם משמעות החוקה היא קיום זכויות היתר, ושמירה על זכויות-היתר כנגד מיעוטים אחרים - מוכנים להעניק ליהודים זכויות בדומה לאלו שנהנים מהן כל תושבי הארץ ללא תואר-אצולה.

ברוח זו נרשם כבר בשנת 1790 בספר החוקים ההונגרי (כאשר המאדארים כה מתנגדים להענקת-זכויות נוספות למיעוטים היכולים לשמש כנגדם תחרות ברחבי הממלכה האוסטרית) חוק מספר 38 אשר ברוח הוראותיו של הקיסר מטרתו היתה לקרב את היהודים לחברה ההונגרית.³⁴

מדיניותו של הקיסר יוסף ה-II ביחס ליהודים הותוותה לפי עיקרון התועלתיות. המחשבה הכללית והמאמצים הופנו לפתרונות לבעיית "שאלת-היהודים" ע"י העתקתם מפעילותם הכלכלית הנפרדת ולמזגם בחברה הכללית. מוטיב זה מופיע בכל המדינות ממזרח למערב.

Simon Schwarzfuehs, Napoleon, the Jews and the Sanhedrin. (London, 1979).³²

Mario Rossi, "Emancipation of the Jews of Italy" in Emancipation and Counter-Emancipation. A. Duber & M. Ben-Horin (eds) (N.Y.: 1974) pp. 205-235.

Franz Kobler, Napoleon and the Jews (N.Y., 1976).³³

Moses A. Shulvass, From East to West: The Westward Migration of Jew From Eastern Europe During the 17th and 18th (Wayne: 1971).

Alfred D. Low, "Jews in the Eyes of the Germans" in the Enlightenment to Imperial Germany (Philadelphia, 1979).

³⁴. משה ריכטמן, [1980], עמ' 29.

"בד בבד עם הרחבת אפשרויות הפרנסה של היהודים" - כותב הקיסר לקנצלר שלו ב-1781 - "תוך ניצול ידיהם לעבודה מועילה, ביטול חוקי-ההגבלה חדורי-האיבה ואותות הקלון המעוררים בוז, עשויים השיפורים בחינוכם וחיסול שפת-דיבורם השונה, לעזור לעקירת דעותיהם הקדומות והמוזרות, ובכך הם עשויים להפך לנוצרים, או לפחות תשתפרנה מוסריות-התנהגותם".³⁵

השפעת מדיניותו זו של הקיסר כלפי היהודים מורגשת במאמר שהופיע בעיתון "מאדיאר קוריר" בשנת 1782: "היהודי מגולח למשעי, נעול מגפיים מדורבנים, מופיע ביום השבת במסעדה, יושב לארוחת-צהרים לשולחן אחד עם הקתולי והלותרני, בהופעה זו יכולים אנו לראות אות מבשר, שלא רחוק הזמן, כשכל יהודי יהיה אדם".³⁶

דעת-הקהל - גם בצרפת, גרמניה, הונגריה, אוסטריה - ראתה את טמיעתם של היהודים בסביבה כתנאי להפיכת היהודים לבני-אדם כצעד ראשון, והפיכתם לנוצרים טובים כצעד שני.

נוצרים רבים ראו פיתרון אחד ל"בעיות-היהודים". שוויון-הזכויות ליהודים אינו סופו של תהליך, אלא צעד ראשון בדרכם של היהודים אל הטבילה, פעולה, אשר תסמל את טמיעתם השלמה בחברה הרחבה.

אפילו בימי הקיסר יוזף ה-II והריפורמות של "כתב-הזכויות" נקרא משה מנדלסון בפומבי להסיק את המסקנות ההגיוניות מתורתו הוא להתנצר.³⁷ זו הסיבה שמנדלסון הבחין במלכודת העשויה להתלוות לאמנציפציה. מנדלסון לא היה שותף לתקוות שתלה, לדוגמא, רעו וייזל ב"מנשר הסובלנות": הוא הפיקח והמתון, חשד ביוסף השני, שיש בפקודתו או כוונות כספיות, או שאיפה להטמעת היהודים בנוצרים, מה שכינו אז "התאחדות האמונות": חשד שלא היה מחוסר יסוד.³⁸

אולם נחטא לאמת אם ננסה לצייר בפשטות חברה כללית הנותנת זכויות של אזרח ליהודים וגורמת לני גוי החברה היהודית.

35. משה אליהו גונד. [1980], עמ' 133-134.

36. אליהו משה גונדה 1980, עמ' 133-134.

37. יעקב כץ, "אמנציפציה ומדעי-היהדות", בתפוצת הגולה 77/78 (קיץ, 1967), עמ' 230-236.

38. י. קלויזנר, הסטוריה של הספרות העברית החדשה (כרך א') (ירושלים), עמ' 106.

יש לשים לב שתהליכים אלו של הענקת האמנציפציה המלאה ליהודים באו במקביל לתהליכי חקיקה בתחום התעסוקתי והסוציאלי. מכאן יש לראות את האמנציפציה היהודית כחלק אינטגרלי של רפורמות חברתיות וכלכליות שסימלו את המעבר לשיטה כלכלית וחברתית קפיטליסטית.³⁹

אומנם עולות שאלות ותשובות בהקשר ל"זהות יהודית" ובהקשר ל"שאלה היהודית" ובעיית ה"לאום היהודי", אולם שאלות אינן ייחודיות. הדיון לא נסב רק סביב השאלה היהודית. באופן רשמי העלו אותן שאלות לגבי הכפריים, האצילים, הבורגנים הרקלאיים, הגילדות המקצועיות ולגבי מיעוטים אחרים.⁴⁰

באימפריה האוסטרית ההצלחה של המודרניזציה הפוליטית, והכוח שניתן לאומות שונות: פולנים, הונגרים, גרמנים, סלובקים ואחרים - השפיעו מאוד על הזכויות הפוליטיות של היהודים.⁴¹ אדמיניסטרציה חדשה יצרה חוקות ונוהלים, ואף צורות חדשות של ארגונים חברתיים.

למעשה מאשרות שורות אלו את דברי סאלו בארון שטען כי האמנציפציה היא יותר פרי התפתחות היסטורית-כללית. אמנציפציה היא צורך חיוני למדינה המודרנית יותר מאשר ליהדות, והסטטוס היהודי של ימי-הביניים הפך לאנכרוניסטי וחייב היה לפנות את מקומו.⁴²

-
39. מחקר מעניין ומקיף ערך יעקב צור על יהדות גרמניה. יעקב צור, (1982).
40. Jerome Blum, The End of the Old Order in Rural Europe, Princeton, 1978).
- Mack Walker, German Home Town Community State and General Estate i648-1871 (Ithaco, 1970).
- Lee E. Leoyd, The Politics of Harmony: Civil Service, Liberalism, and Social Reform in Baden 1800-1850 (Delaware, 1980).
- Robert A. Kann. A History of the Hapsburg Empire 1526-1918. (Berkeley, 1974).
41. H. Seton-Watson, "Two Contrasting Policies Toward Jews: Russia and Hungary" in Jews and Non Jews in Eastern Europe 1918-1945. (N.Y., 1974), pp. 99-112.
42. Solo W. Baron, "Ghetto and Emancipation - Shall We revise the Traditional View", Menzrah Journal, 14, 1928.

י. כַּךְ רוֹאָה בִּאֲמֻנְצִיפְצִיָּה בִּיטוּי שֶׁל תְּהִלֵּךְ הַחִילּוֹן שֶׁל הַמְדִינָה הַמּוֹדֵרְנִית, תְּהִלֵּךְ הַחִילּוֹן נֶטַל מֵהַדַּת הַנוֹצְרִית אֶת מֵרְכִזֵּיוֹתָהּ וְשִׁינוּיִים רַבִּים מֵרַחֲקֵי-לֶכֶת בְּתַחוּם הַכִּלְכְּלֵי וְכַךְ גַּם בַּהֲשַׁקְפוֹת הַפּוֹלִיטִיּוֹת הַלִּיבֵרְלִיּוֹת.

שוּוִיוֹן הַזְכוּיּוֹת לַיהוּדִים נִתְאַפְּשֶׁר בְּגִלְל שִׁינוּיֵי הַמּוֹדֵרְנִיזְצִיָּה שֶׁחֲלוּ בַּחֲבֵרָה הַכִּלְכְּלִית, אֲדִמִּינִיסְטֵרְצִיָּה חֲדָשָׁה יִצְרָה חוֹקוֹת וְנוֹהֲלִים, וְאִף צוֹרוֹת שׁוֹנוֹת שֶׁל אֲרֻגוֹנִים חֲבֵרְתִּים.⁴³ שִׁינוּיִים אֵלּוּ הוֹבִילוּ לְבִיטוּל חוֹקִים יִשְׁנִים אֲשֶׁר הִגְבִּילוּ אֶת חוֹפֵשׁ הַתְּנוּעָה וְהַהֲתַנְהָגוֹת שֶׁל הַיְהוּדִים. הַחוֹקִים הַחֲדָשִׁים אִף הֵם הִשְׁפִּיעוּ לְגַבֵּי שִׁינוּי צוֹרֵת-הַחַיִּים, שֶׁהֵרִי מֵתַחִילִים לְשִׁים דָּגֵשׁ עַל זְכוּיּוֹת הַפֶּרֶט יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר עַל הַחוֹקִים הַקְּבוּעִים שֶׁנִּיתְּנוּ ע"י הַקְּהִילָה (שִׁמַּת-הַדָּגֵשׁ הִיא עַל זְכוּיּוֹת אֲזֵרְחִיּוֹת יוֹתֵר מֵאֲשֶׁר עַל הַמַּעֲמָדוֹת הַלְּגִיטִימִיִּים): הַתּוֹצָאָה - הֵרֵס הַקְּהִילוֹת.

תְּכִלִּית הַקִּיּוּם שֶׁל הַקְּהִילָה נִעֲלָמָה. אֲזֵרְחִים שֶׁל אֲרֻצוֹת-הַמַּעֲרָב הַמּוֹדֵרְנִיּוֹת לֹא הִצְטָרְכוּ עוֹד שׁוּם גּוֹרֵם אֲמֻצְעִי כַּמְתּוֹךְ בִּינֵיהֶם לְבִין הַשְּׁלֻטוֹנוֹת.

יוֹצֵא כִּי הַאֲמֻנְצִיפְצִיָּה הַחֲלִישָׁה אֶת חַיֵּי הַקְּבוּצָה הַיְהוּדִית, כַּשֶּׁם שֶׁהַחֲלִישָׁה כָּל קְבוּצָה מְסוֹרֶתִית אַחֲרָתָה. הִיא הַשְּׁמִידָה כַּמַּעַט כִּלְכִּיל אֶת אֲפְשָׁרוֹת הַקִּיּוּם שֶׁל הַקְּהִילָה הַיְהוּדִית. אִם עֵדִיין נֹתְרוּ אִיזוֹרֵי מְגוּרֵי-יְהוּדִים עִם מְבִנָּה שֶׁל קְהִילָה - הֵרִי שְׁנוֹתָרָה קְהִילָה זוֹ לֹא תִּפְקִיד מוֹגֵדֵר.⁴⁴

ה. הַשְּׁכֵלָה וְרִפּוֹרְמָה

תְּנוּעַת הַרִפּוֹרְמָה נִבְנְתָה מִן הַמִּשְׁבֵּר הַכְּפוּל: מִשִּׁינוּיִים בְּמְבִנָּה הַקְּהִילָה וּמִסְדָּקִים הַמוֹפִיעִים בְּאֲמוֹנָה הַדִּתִּית מִצַּד אֶחָד, וּמִכּוּחָהּ הַמִּנְפֵץ וְהַמוֹשָׁךְ שֶׁל הַאֲמֻנְצִיפְצִיָּה מִצַּד שֵׁנִי.

רֵאשִׁית הַכְּרֻסוֹם נִיתֵן לְרֵאוֹת בְּתַבִּיעוֹת הַמִּשְׁכִּילִים לְשִׁינוּי. תַּבִּיעוֹת אֵלּוּ לֹא נִתְקַלו בְּהַתְּנַגְדוֹת חֲרִיפָה שֶׁל הַמִּמְסַד הַדִּתִּי. רַבִּים מִגְּדוּלֵי הַדּוֹר נִקְטוּ עַמְדוֹת אוֹהֲדוֹת לְעַמְדוֹת אֲנָשֵׁי הַשְּׁכֵלָה. רַק מִיעוּט הַבִּיעַ בְּתַקוּפָה זוֹ חֲשָׁשׁ מִן הַעֲתִיד [בְּגִלְל הַפּוֹלְמוֹס

43. Jacob Katz, Emancipation and Assimilation: Studies in Modern Jewish History (Westmend, 1978), p. 101.

44. Zvi Kurzweil, The Modern Impulse of Traditional Judaism (New-Jersey, 1985), p. 26.

בין רבנים לבין משכילים - הגיעו היסטוריונים ורבנים לכלל מסקנה מוטעית -
טוען סמט - כי הרבנים דחו טוטלית את טיעוני המשכילים].⁴⁵

תביעותיהם של המשכילים אינן חורגות, בד"כ, מהמסגרת של תיקונים מתונים.
יותר מזה, לצד דרישות לתיקונים, מדגישים המשכילים ערכים חשובים של לימוד
הלשון העברית, לימוד התנ"ך והפילוסופיה היהודית. כמו-כן ישנה דרישה גם
ללימודים כלליים מסויימים העשויים לעזור לפרנסתו של האדם או שהם בחינת
"פרפראות לחוכמה".

בכל הצעה שהעלו המשכילים או כל חידוש עקרוני משלהם יכלו להראות כי שינוי
זה כבר נעשה קודם לכן, שכן יכולים היו המשכילים להיתלות באילנות גדולים
כמו המהר"ל מפראג, וכמו-כן במספר החלטות בקהילות בוהמיה ומראביה התואמות
את קו מחשבתם וכל זאת בלא שייחשבו התיקונים כמנוגדים למסורת.⁴⁶

ואולי, האבסורד הגדול הוא כי מקצת מהמשכילים נמנים עם השכבה המסורתיוני-
שמרנית (שמאוחר יותר תקבל את השם אורתודוכסיה), ואפילו זה שהתנגד לרפורמה
בצורה מוחלטת אינו מתייחס בשלילה לכל המשכילים, ומקבל שלא במפורש מקצת
מתיקוניהם.⁴⁷

חשיבותם של התיקונים, שלפחות מקצתם צריכים להיחשב כפרי התפתחות טבעי-פנימי
של המסורת, כפי שנעשה במשך כל ימי-הביניים, והדרישות אינן חורגות ממסגרת
המסורת.

המחלוקת פורצת כאשר דעות אלו נקלטות בד בבד עם עלייתה של שכבת המנהיגים
החדשה, שכבה של אונברליסטיים עשירים אשר חתרו לביסוס מעמדם, הן בקרב
הקהילה והן בקרב החברה בה פעלו (עלייתה של שכבה זו תוארה בפסקה הקודמת
כאשר תיארתי שינויים כלכליים).

45. משה, ש. סמט, "האורתודוכסיה", כיוונים חוברת 36 (אוגוסט, 1987), עמ' 101.

השווה למאמר נוסף מפרי עטו:

משה סמט, "בשמים וראש של ר"ש ברליו". קרית-ספר, מח, (תשל"ג), עמ' 15.

46. שמחה אסף, מקורות לתולדות בחינוך בישראל (ת"א, תרפ"ז), מבוא

47. י.י. הירש, ספר המור-דרור - מאמרים ודרשות (וינה, תרנ"ב), עמוד ו'.

יוסף בן-דוד, (תשי"ב), עמ' 118.

לשכבה זו לא היתה משמעות ללימודי התנ"ך והמסורת כשאיפה לתיקון פנימי, אלא רצון להבליט את המשותף בין ערכי המסורת היהודית לבין ערכי הויתרבות המערבית.

כאשר הובלטו קווים אוניברסליים אלו ע"י המשכילים ונקשרו לשכבת המנהיגות החדשה העולה של העשירים, היא נהפכה להיות גורם מפורר לגבי המבנה החברתי הישן. (כאמור התערערו יסודות הקהילה המסורתית, בשל הפירוד בין האליטה השלטונית-כלכלית והאליטה התורנית. התערערות זו משקפת את משבר הערכים הפנימי בקהילה).

נעלמה, לדוגמא, בקרב קבוצה זו תודעת הגלות או הרצון לשים קץ לגלות, נעלמה גם התקווה המשיחית המסורתית שפעמה בכל הדורות לשוב לא"י. נשמעים יותר קולות להשלמה עם המציאות של פיזור העם בקרב העמים. נשמעים יותר קולות לראות בארץ לידתם ומגוריהם גם את ביתם, שבו יהיו בני-חורין ושווים בזכויותיהם לשאר בני אותה ארץ.⁴⁸

עדיין סטייה זו לא גררה אחריה התגבשות של המימסד הדתי לכלל אירגון היוצא להתקפה.

פה ושם ניתן להבחין בתגובות מקומיות של רבנים על התגרויות והתקפות אישיות עליהם מצד המשכילים. כלומר הוויכוח הדתי עובר גם לוויכוח על סמכות הנהגה בקהילה.⁴⁸

סטייה זו מתחום הוויכוח האימננטי על הלכה בתוך המסגרת המסורתית לוויכוח על השתלבותם של היהודים בחברה בה הם נמצאים והוויכוח על הסמכות ההנהגתית ביחד עם האפשרויות הפוליטיות שנפתחו לשכבת המנהיגים החדשה עקב האמנציפציה - הם אלו שהולידו למעשה את התנועה הרפורמית.

48. א. שמואלי (1980), שם עמוד 325.

48. Gunther W. Plant, The Rise of Reform Judaism: A Source Book of its European Origins (N.Y., 1963), pp. 34-47.

J. Barak, The Hatam-Sofer: His Life and Times (Toronto, 1967).

Alexander Guttman, The Struggle Over Reform in Rabbinic Literature During Last Century and a Half (N.Y., 1977)

Gunther W. Plant, The Rise of Reform Judaism: A Source Book of its European Origins (N.Y., 1963), pp. 34-37.

ביחד עם הולדת התנועה הרפורמית מתחילה גם התנגדות מאורגנת וכוללת של רבני מרכז אירופה ומערבה כתגובה לתנועת הרפורמה בדת.⁴⁹

האורתודוכסיה - טוען ניוזנר - היא כתגובה לתנועת הרפורמה, כאשר מתחילים מוסדות הדת המסורתיים להבין את האתגר הפוליטי של הרפורמים (אם כי טעו ולא העריכו את כוחם האמיתי).⁵⁰

הרבנים לא יכלו למעשה לעמוד או בפּוֹץ או יכלו לעשות רק מעט. הם לא היו יכולים לעצור את התמוטטות הסמכות שלהם, כי עיקר המאבקה לא היה אידיאולוגי באהריתו אלא שינויי סמכות בקהילה ושינויי מוסדות עקב המודרניזציה והשפעת האמנציפציה.

האידיאולוגיה החדשה של הרפורמים והדרישה לשינוי מנהגים ומצוות - שניהם כאחד לא באו כדרישה מן העם במערב אירופה. רוב היהודים התנגדו לזרם הרפורמי (או לא הצטרפו אליו). במשך תקופת הזוהר האינטלקטואלית של הרפורמים, במחצית הראשונה של המאה ה-19, השפיעו הרעיונות הדתיים רק על קבוצה קטנה מאוד של יהודים.⁵¹

אנשי הרפורמה ותומכיה הקדישו את מירב מאמציהם - לא לבדיקה מחודשת של היהדות מתוך המקורות, אלא חיפשו הקלות מתוך המקורות על-מנת להקל יותר את השתלבות היהודים בחברה הגרמנית⁵², כך שקשה לטעון כי האידיאולוגיה הרפורמית

-
- 49 משה סאמט (1987), שם עמ' 101.
- 50 Jacob Neusner, Judaism in the Secular (N.Y., 1970), pp. 19-20.
- 51 Jacob Marcus, Israel Jacobson - the Founder of the Reform Judaism (Cincinnati, 1972).
- David Rudovsky, Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment (N.Y., 1967).
- Max Weiner, Abraham Geiger and Liberal Judaism, (Philadelphia, 1962).
- Michael Meyer, "Jewish Religious Reform and Wissenschaft des Judentums - The Positions of Zung Geiger and Frankel", Leo Baeck Institute Yearbook, 16, (1971), pp. 19-41.
- 52 Alexander Altman, Studies in Nineteenth-Century - Jewish Intellectual History (Cambridge, 1964).
- Alexander Altman, Moses Mendelsohn: A Biographical (Alabama, 1978).

היא זו שחדרה לשורות שומרי-המסורת ופילגה אותה כי לא שינויים אידיאולוגיים הובילו את כוחות המודרניזציה בחדירתם אל הדת בחברה היהודית.⁵³

הבקיעים בדת אינם עקב מאבק אידיאולוגי פנימי, אלא בגלל השינוי המהותי של התנאים החברתיים, החלשות מוסדות הקהילה היהודית המסורתית, ירידת ההשפעה הדתית בקהילה ובירידת מספר האנשים הממשיכים לשמור על כל המצוות. כלומר, השינוי הוא עקב שינויי מבנים ומוסדות, מנהיגות, התנהגות-הפרט, שהובילו ליצירת אידיאולוגיות חדשות. אידיאולוגיות אלו נתמכות ע"י המדינה או החברה מסביב והופכת להיות מחלוקת על סמכות והנהגה.

דרישות לכאורה היו שינויי מנהגים, אבל הסתתרו מאחוריהן דרישות לשינויים פוליטיים וחברתיים. במקביל, כאשר מרכז הכובד - מחלוקת על כוח הסמכות בקהילה, דאגו ללגיטימציה פוליטית ולמבנה הסמכות ולהנהגה מאשר לצד התיאולוגי.⁵⁴

פעמים רבות פנו מנהיגים רפורמים למימשל להתערב כנגד הנהגת הרבנים. לפעמים המאבק על סמכות הרב/מנהיג נפתר על-ידי הקמת בית-כנסת נוסף (כאשר פיתרון זה, הנראה כפיתרון קל, דורש אף הוא אישורו של המימשל). מדיניות המימשל המדינתי והאמצעים הפוליטיים בתוך הקהילה עזרו להפריד את תנועת הרפורמה מהזרם האורתודוכסי כשם שעזרו מאוחר יותר לניאו-אורתודוכסיה בגרמניה להפריד עצמם מן הקהילה.

תנועת הרפורמה פרחה רק באותם מקומות בהם התקיימו 3 תנאים:

1. דרישה של המימשל המרכזי למודרניזציה: לשליטה של המימשל על המינהל הציבורי, לאינטגרציה כלכלית, חיזוק שפה אחת כשפת המדינה והפלת המחיצות הלאומיות בתוך המדינה.

52. (המשך)

Michael A. Meyer, The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824. (Detroit, 1967).

T. Parsons (1960).

Max Weiner (1962).

Goldscheider, Calvin and Zuckerman (1984). 53

54. שם, עמוד 67.

2. דרישה של מנהיגים חשובים מבין היהודים הרוצים לחקות את התפילה הנוצרית המושכת יותר (שקט, עוגב, יראת-קודש).
3. התמנות רב על קהילה המזוהה עם העדה הרפורמית.

רק כאשר שלושת האלמנטים האלה מתקיימים נראה שינוי גדול במעמד בתי-הכנסת, בתפילה ובמנהגים. כאשר אחד התנאים לא התקיים - הרפורמה לא התפתחה.

כלומר ישנה חשיבות רבה ליחסו של המימשל - באופן פוליטי - אל הקהילה היהודית. המימשל יכול ביחסו אל החברה היהודית לגרום לשינויים במבנה הקהילה ובהתפלגות הדתית.

לדוגמא, הנסיכות הפרוסית אסרה כל רפורמה דתית בין היהודים. הפרוסים לא נתנו לרפורמה להתפתח. הממשלה הפרוסית שימשה כבית-דין עליון וכפוסק אחרון במאבק בין רפורמים ואורתודוכסים, ותמיד העדיף המימשל את האורתודוכסים (מטעמים השמורים עימו).

חקיקה פרוסית לא אפשרה לרפורמים להכניס יהודים רבים תחת חסות בתי-הספר הרפורמיים.⁵⁵

הדוגמה הפרוסית יכולה להעיד, כמקרה אחד מבין רבים, כי תגובה פוליטית של המימשל תמכה פעמים רבות בשינוי או עצרה אותו בהתאם לאופי המימשל, והיתה לו השפעה כוללת על השינויים הדתיים בתוך הקהילה היהודית.

אולם, בשלבים מאוחרים יותר, במיוחד אחרי מחצית המאה ה-19, לא היו זקוקים לתמיכה הממשלתית. הפוליטיקה הממשלתית שיחקה תפקיד קטן יותר בחיי הקהילה היהודית. צמיחת הכלכלה, החינוך וגורמים אחרים היוו מכניקה בפני עצמה של תהליך המפורר את הקהילה ללא כל צורך של התערבות ממשלתית.

השינויים במבנה הדתי נבעו מקונפליקט פנימי ומתחרות בין יהודים. הקונפליקט התרכז באידיאולוגיה של הלשון, הן בדרשה הציבורית והן בתפילה (אם תאמר

55. Michael Meyer, "The Religious Reform Controversy in the Berlin Jewish Community 1814-1823", Leo Baeck Institute Yearbook, 24, (1979), pp. 139-156.

Herbert Strauss, "Pre-Emanicipation Prussian Policies towards the Jews", Leo Baeck Institute Yearbook, 11, 1966.

בעברית או בשפת המדינה), אולם למעשה הנושא העיקרי היה מי ישלוט בקהילה היהודית. תוך התפתחותה של תחרות זו נוצרה גם האידיאולוגיה.

לא הביקורת המדעית היא שהפכה את החיים היהודים הקיימים והתקפים עד אז לפרובלמטיים בעיני אנשי תנועת הרפורמה, אלא האמנציפציה המסתערת מבחוץ היא זו שזעזעה את החיים האלה כל עיקרם.⁵⁶

י. ה. ח. י. נ. ו. ד.

השינוי בחינוך היהודי הוא לא פחות מרשים ומשפיע מהשינויים במשלוח-היד ומהמקצועות שבהם היהודים עסקו (בנוסף לשינויים במבנה הקהילה, ומן השינויים שנבעו מתנועת ההגירה).

למעשה שני התהליכים - משלוח היד וחינוך - משולבים זה בזה ומשפיעים זה על זה. תוצאה של שיפור משלוח-היד (המקצוע) הוא שיפור במעמד כלכלי-חברתי ולכן אפשר להוציא ממון רב ביותר על חינוך טוב יותר. קבלת חינוך טוב יותר הוא תנאי חשוב והכרחי לקבל תעסוקה מקצועית טובה יותר.

דוגמא טובה לקורלציה בין חינוך וכלכלה מוצאים אנו בהונגריה. התערותם הגדלה והולכת של יהודי הונגריה בחיי הכלכלה הביאה להשתלבותם בחיי האומה המאדארית: יהודי פשט תורמים סכומים נכבדים למוזיאון הלאומי בפשט, לספריה הלאומית ולתיאטרון הלאומי.⁵⁸ בדור הראשון הקשר הוא כספי, ואילו בדור השני השפעתו חינוכית-תרבותית.

עם עליית רמת-החיים עולה לאט גם דרגת ההשכלה הנרכשת ויחד עימה גם היוקרה בעיני העולם החיצוני. נתרבו בתי-ספר עממיים של יהודים שבהם המורים החלו

56. מאקס וינר... (תשל"ד), עמ' 46.

57. זכריה פראנקל מציין בוועידת הרבנים בפרנקפורט (1845) את המסתתר מאחורי הטיעונים האידיאולוגיים של "המתקנים", במשל ידוע על התרת הקטניות בפסח: יש שני מיני מתירים: אחדים מפני שמצאו להם היתר בפוסקים הראשונים ואנשים מודים בסמכותם של הרבנים האחרונים להטיל איסור זה על הרבים. ואחרים מתירים לאכול קטניות בפסח, מפני שהם אינם אוסרים אף אכילת חמץ בפסח.

58. משה אליהו גונדה (1980), עמ' 136.

משה ריכטמן (1980), עמ' 48.

מלמדים בשפה ההונגרית. במקביל, החברה רמת-המעלה קיבלה ברצון את התבוללותם של היהודים. בישופים, רוזנים וברונים הופיעו תדירות בחגיגות הגמר של בתי-הספר היהודיים, ואף בבתי-הכנסת, ונשאו שם דברי-ברכה.⁵⁹

ההעדפה החדשה בקנה-מידה רחב יותר באה לידי ביטוי בצורה בולטת גם בגרמניה עוד ב-1761, ואח"כ ב-1778 בברלין. הועלו הצעות לבית-ספר מסוג חדש שיהלום את המצב החדש לתועלת יהודים נצרכים, שלא יכלו לחנך את ילדיהם ללא תמיכה ציבורית כלשהי.⁶⁰

בבתי-הספר החדשים האלו פותחה גם פילוסופיה חדשה של חינוך-יהודי. חינוך זה התבסס על העיקרון שהמסורת היהודית איננה צריכה להיות המקור הבלעדי לערכים. את הלימודים היהודיים צריך להשלים בידע כללי שצבר האדם. ניתן גם לדחות את הלימודים היהודיים לשלבים מאוחרים יותר.

החינוך הוא כמובן כלי חשוב שבעזרתו רצו, הן המשכילים והן אנשי תנועת הרפורמה, לעצב מחדש את חיי העם היהודי. האמונה בכוחו המעצב של החינוך היתה אחת מהנחות היסוד של הפילוסופיה הרציונליסטית, שראתה את הטבע האנושי כ"טוב" מיסודו, ואת אופי המזג האנושיים של היחיד ושל הרבים כתכונות שאינן נקבעות מלידה, אלא בתהליך של למידה.⁶¹

החינוך היהודי החדש שם לו כמטרה, להעניק ליהודי השקפה ריאליסטית יותר על העולם והבנה טובה יותר של סביבתו הלא-יהודית, שתסייע לו להשלים עימה. מטרה זו תושג על-ידי אימוץ מוסר אוניברסלי ופיתוח הטעם התרבותי שיהיה תואם את קנה-המידה האסתטי של העולם האירופאי.⁶²

59. שם, עמ' 136.

60. התבנית המשתנה של החינוך בתקופה זו בגרמניה תוארה בפרוטרוט ב: מרדכי אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, (ירושלים, תשכ"א).

יעקב כץ (1985), עמ' 68-69.

61. John Seiler Brubacher, A History of the Problems of Education (N.Y., 1947), pp. 117-119.

Freeman Robert Batts, a Cultural History of Education, (N.Y., 1947), pp. 316-326.

62. יעקב כץ (1985), עמ' 124.

מרדכי אליאב (תשכ"א), עמ' 52-70.

ז. ה ח י ל ו נ

המושג חילוניות ניתן להבנה כגזור מהמקור "חול": יש קודש ויש חול. דברים שאינם בגדר קודש הם ממילא בקטיגוריה של חול. בתקופת הרנסנס כל דבר שלא היה קשור לדת או לכנסיה נחשב ממילא לחילוני.

בלטינית המילה Saecularis פירושו: "חילונית", והוא מייצג את הארעי, המשתנה והגשמי בחיים לעומת הנצח, הקבוע והרוחני הגלום במושג קדושה (Saecularis).

תהליך החילון בא בד בבד עם קבלת האמנציפציה והתפוררותה של המסגרת הקהילתית המסורתית. כתוצאה מכך, בניגוד לעולם הלא-יהודי, שבו תהליך החילון סלל דרך לגיבוש מוסדות מלכדים אחרים במקומה של הדת וגרם להתעוררות לאומית מודרנית. לא קרה דבר דומה ביהדות.

בהעדר מוסד לאומי אלטרנטיבי מלכד, באה ההזדהות הלאומית עם העמים הסובבים את היהדות. אין ספק שהזדהות זו, עם החברה הכללית, הגבירה את תהליכי ההתפוררות הפנימית.

(אולם יש לשים לב כי לטווח ארוך יותר נוצר בסיס חילוני לצמיחת התנועה הלאומית שבאה למלא חלל חסר של לאומיות יהודית).⁶³

גם כאן נתקלים אנו במשמעות כפולה: חילון כללי וחילון פנימי.

חילון כללי - משמעותו מבחינת החיים הדתיים היהודים - חדירה של התרבות הכללית הלא-יהודית (ושאינה דתית) המקיפה לתוך מעגל החיים התרבותיים של העם היהודי, והיווצרות העימות בין התרבות היהודית העצמית לבין תרבות אלטרנטיבית הנמצאת בהישג-יד.

העימות הוא - לפי פרופ' שבייד - בין הגרעין הדתי של התרבות היהודית לאופי הבלתי-דתי (החילוני) של התרבות המקיפה (שהרי לגבי היהודי רק התכנים הבלתי-דתיים של תרבות זו מהווים גורם מושך ומשפיע).⁶⁴

63. יעקב צור (1982), עמ' 45.

יעקב כץ, לאומיות יהודית - מסורת ומחקרים, (ירושלים, תשל"ט), עמ' 9.

64. אליעזר שבייד (תשמ"א), שם, עמ' 17.

בהשפעת הגורם השני - החילון הפנימי - אנו מגיעים לתוצאה זהה. במאות 17 ו-18 הדת הינה עדיין הגורם הראשון בהקשר לאחדותה של האומה העברית. לקראת סוף המאה ה-18 תחומים אחדים נחלצו מתחום הדת ונהפכו להיות עצמאיים: לדוגמא, שכנות גיאוגרפית ושיתוף פעולה כלכלי מילאו את מקום הדת במרכז החיים היהודיים. כלומר פעילויות "עולמיות" (כלכלה, חינוך, הגירה) תופסות חלק מרכזי בחיי האנשים יותר מאשר הפעילויות הדתיות: שטחים רבים מתחום המחשבה והפעולה החברתית כגון פילוסופיה, מדע, אומנות, כלכלה ושלטון המדינה, הופרדו מפיקוח ושליטה של הדת ומוסדותיה, והצהירו על עצמאותם ועל זכותם להמשיך בפעילויות נפרדות מן התחום הדתי.⁶⁵

ההפרדה בין הדת לתחומי חיים אחרים מוסברת היטב בספרו של צבי קורצווייל: "חיי היחיד אינם מהווים אחדות שבתוכה המניעים הדתיים הם המרכזיים, במקום זאת, כל מימד בחיים מתויק כיחידה נפרדת. חיי-המשפחה ביחידה נפרדת, חיי המסחר או החיים המקצועיים - אף הם ביחידה נפרדת, הפעילות החברתית ביחידה שלישית, וחיי הדת יחידה רביעית, וכך הלאה. כל אחד מהשטחים והיחידות שבהם האדם פעיל - מניע משלו, הגיון משלו ומערכת חוקים משלו.

הוא מנסה למנוע מעבר של רעיונות מתחום אחד בחייו לתחום אחר. לא פלא שאסון יכול לבוא כאשר רעיונות דתיים משפיעים על דרכו לעשיית המסחר הכלכלי...

וחשוב מזה - "החילונית" פירושה שהאדם המודרני אינו מסוגל להפיק תועלת, לנצל שום רעיון ועיקרון של פירוש (כשם שיכלו אבותינו) כל שהוא הקשור למושג "רצון-האל" או "נוכחות האל". לכל יחידת-חיים, המרכיבה את האדם, ישנו הפירוש המתאים.^{65א}

אולם מבחינת הדת - ההתפתחות הנוספת היא בעייתית יותר: לא רק ששטחים אחדים הופקעו מתחום השפעת הדת, אלא הדת עצמה הפכה לנושא הניתן לביקורת חילונית. תחילה אנשי-ההשכלה התעוררו לבחון את הדת ע"י שכלם האנושי, אח"כ באה ביקורת היסטורית אשר הפנתה את תשומת-הלב למקורות היסטוריים מקבילים וסותרים למקורות היהדות המסורתית, וע"י כך ערערה את תביעת הדת לסמכות אבסולוטית. כתוצאה מכך עולה התפיסה כי כתבי-הקדוש אינם מקובלים עוד כפגישה אלוהית-

Jacob Katz, "Judaism and Christianity Against the Background of Modern Secularism", Judaism, 17, 3 (Summer, 1968), p. 299.

Zvi Kurzweil (1985), p. 26.

.א65

אנושית, ולכן קשה למצוא פדות, הצלה וישועה מן הכתבים שאינם עוד יצירת שמים אלא מעשי-ידי אדם. מכאן מתחילה ביקורת הטקסט המקראי. פוקעו האמונה בהתגלות אלוהית, חד-פעמית בניסים, בהשגחה ובשכר ועונה ע"פ המסורת.

ח. סובייקטיביזציה ובחירה

"דת אשר לפי רוחה המקורית ומכוח אלפים שנות היסטוריה היתה במובן הנעלה ענין הנתון לכלל, הפכה בעיקרו של דבר עניינו של הפרט".

[מאקס וינר]⁶⁶

השינוי במבנים ובמוסדות הדת - הסדקים באמונה הדתית שנוצרו תוך כדי כך - באו לידי ביטוי במשברים העוברים על היהודי כפרט.

משבר של יחיד שהתחנך במסורת ובקהילה המסורתית ומגלה סיכוי חדש להתערות בתרבות ובחברה האירופאית ("הנייטראלית למחצה" ע"פ הגדרתו של פרופ' י. כץ).

בפני היחיד ניצבה ברירה לבחור ביהדות שלא התפתחה עוד כדי התמודדות עם התרבות של זמנם.

ישנה העתקה של היחיד שהשתתף בעיצוב חיי הקהילה מהמסגרת הפארטיקולריסטית של הקהילה למערכת יחסים חברתיים בעלי-אופי אוניברסלי. כל זה מאפשר ליחיד ברירה מסוימת בבחירת קנה-המידה להתנהגותו.

בצד התייחסותו לקהילתו יכול הפרט גם למדוד את עצמו כלפי מעמדות אחרים בחברה הכללית - הלא יהודית - וברירה זו יש בה כדי לערער את הזדהותו עם הקהילה וערכיה.

לראשונה עומד היהודי האינדיבידואלי בפני עולם הסובב אותו, עולם שבפתיחותו היחסית כלפי היהודי יצר בעיות חדשות.

פתיחת בתי-הספר והאוניברסיטאות בפני היהודים העלתה לראשונה את השאלה כיצד ינהג נער יהודי במה ששייך לשמירת-המסורת והמצוות בימי החג והמועד היהודים. בית-הספר הכללי, אומנם היה חילוני, אך שעריו ננעלו כמובן ביום ראשון, ולמדו בו בשבת.

"פריצתם של היהודים אל המקצועות החופשיים" - מתאר ש. אבינרי את לבטיו של היהודי לאחר נפילת חומות הגטו - "יצרה בעיות חדשות של הסדר אורח-חיים בחברה שהריתמוס שלה לא היה יותר הריתמוס היהודי או לוח-השנה היהודי: ההופעה בפני החברה חייבה עשרות פשרות והחלטות בדבר לבוש ומאכל, לשון וסגנון חיים שיהודי הגטו או העיירה לא היו חייבים ליטול על עצמם".⁶⁷ לשאלות אלו ליהדות המסורתית לא היתה תשובה מלאה שהרי היא עצמה מצויה במשבר.

משבר אחד העובר על היחיד - במה לבחור, ביהדות או בעולם ה"נאור" ה"רחב". בחירה בתרבות הכללית יצרה שורה חדשה של בעיות שעל הפרט היהודי להתמודד עימן ולענות בעצמו.

אולם היהודי שרוי במשבר שני. גם אם בוחר הוא ביהדות, זו לא פותרת את בעיותיו. גם כאן נתקל היהודי בריבוי אלטרנטיבות. המחלוקת בין הזרמים השונים ביהדות מבטאים יותר מהבדלי-פירוש של מסורת מחייבת כפי שהיו עד עכשיו כאשר הכל מודים בסמכותה של המסורת. המחלוקת בין הזרמים מבטאת גם מאבקים בין זרמים התובעים ציות לסמכות המקורות לבין זרמים המערערים עליה גופא.

פירוש הדבר שנשבר הבסיס המאחד שהיה עד כה מעבר לכל מחלוקת. הזרמים השונים הקיימים היום ביהדות אינם ממשיכים מורשת שלמה מתוך נכונות לציית לה בכל היקפה. כל אחד בוחר לעצמו שבר מן הבסיס הישן ועליו הוא ניצב.⁶⁸

יוצא, אפוא, כי היהודי המודרני הוא יהודי סובייקטיבי, כיוון שהוא רואה את המשמעות והתכנים של יהדותו כנתונה ברשות הכרעתו שלו. הוא עצמו קובע את טיב יהדותו, והוא עצמו קובע את טיב התכנים של יהדות זו.⁶⁹

67. שלמה אבינרי, הרעיון הציוני לגוניו - פרקים בתולדות המחשבה הלאומית היהודית (ת"א, 1980), עמ' 19.

שלמה אבינרי "היסודות ההסטוריים והאידיאולוגיים של הציונות", בתוך כנסים - יהדות ציונות ומדינה (ירושלים, 1975), עמ' 53-78.

אליעזר שבייד, "ארבעה דגמים של הסטוריוסופיה בפילוסופיה היהודית של המאה ה-19", דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי-היהדות, כרך ג', (אוגוסט, 1973), עמ' 479.

68. אליעזר שבייד, מיהדות לציונות מציונות ליהדות - מסורת, (ירושלים, תשמ"ד), עמ' 15.

69. נתן רוטנשטרייך (1972), שם, עמ' 37.

כל תחומי-החיים נתונים לבחירתו של היהודי כפרט. גם הישארות בתחומי-המסורת היא ענין של בחירה בין אלטרנטיבות שונות (כטענתו של פ. ברגר כי זהו תהליך העובי על כל דת במפגשה עם המודרניות).^{69א} גם האדם היהודי הדבק במורשת אבותיו הוא דבק בה לא משום אפס הכרעה מצידו אלא משום ומכות הכרעה מצידו. בהיותו נתון בתמורות החברתיות, הכלכליות, המדיניות ומדעיות של העולם המודרני, מכריע היהודי בכל שעה לטובת דבקו במורשת הדורות.⁷⁰

69א. ראה פרק 2 בעבודתי, הערה מס' 34.

70. משה ריכטמן (1986), עמ' 36.

פרק 5: תגובות הדת למפגש

"יהודי באמסטרדם, בין אם אשכנזי ובין אם ספרדי היה לבוש ומגונדר לפי מיטב האופנה החדשה, גברים השתמשו בתער לגילוח זקנים, אנשים ביקרו בתיאטרון ובבית-האופרה. התפילה היום יומית הוזנחה ומשחקי הקלפים היו לעיסוק נפוץ. השבת לא נשמרה כהלכה והיו מי שלא הקפידו על הצומות ואכלו אפילו בתשעה באב, ובתי-עשירים ביקרו באוניברסיטאות וחיו חיי הוללות".

זהו קטע מתוך שיר "עולם-חדש" שחובר ב-1772 באמסטרדם ע"י הרב ישראל בער (שיר שלא פורסם בימיו) ומובא ע"י פרופ' יעקב כץ בספרו היציאה מן הגטו.¹

שיר זה מעיד על השינוי המתרחש במערב-אירופה בשנים אלו. עדות דומה ניתן למצוא גם על יהדות אנגליה בתקופה זו.²

עד שנות השבעים של המאה ה-18, ע"פ מחקריו הסוציו-היסטוריים של יעקב כץ, המובאים בספריו "מסורת ומשבר" ובהמשכו "היציאה מן הגטו", לא הרגישו אנשי המסורת בשינוי. השינוי היה איטי ונגע רק לשוליים, ולכן לא נערכו מולו בצורה מתאימה. אנשי המסורת נאחזו באותם כלי נשק מהעבר שנועדו לדיכוי הסוטים והממרים בחברה המסורתית, היינו: הגינוי, העונש וההחרמה הציבורית.

אין-ספק כי אנשי המסורת לא עמדו מתחילה בבהירות מספקת כי מדובר כאן ביריב מסוג חדש "לא עוד סוטה וחוטא לפי הכרת עצמו, אלא מתנגד שנושא באחריות למעשיו לפי שיטת ערכים משלו".³ תוך זמן קצר מתחיל העולם המסורתי לחוש בשינוי החודר מן השוליים אל המרכז.

1. הצטברות של חריגות מהמסורת.
2. טענתם של החריגים שהם פועלים מתוך הכרה, לפיכך רשאים ללכת בדרכם העצמאית (מבלי לפרוש מהיהדות).

היהדות הדתית ומנהיגיה לא היו מוכנים למפנה זה. גם אם הרגישו, קשה היה לה, למנהיגות הדתית, להתמודד עם השינוי, כיוון:

-
1. יעקב כץ (1985), שם, עמ' 143-144.
 2. Todd Endelman, The Jews of Georgian England, Tradition and Change in a Liberal Society (Philadelphia, 1970).
 3. יעקב כץ [תשי"ח], עמ' 310.

1. מנהיגי המסורת היו בעלי ביטחון מלא בהמוני-ישראל שימשיכו את דרכם המסורתית ולא יתפתו לאנשי-השוליים.

2. לא שמו-לב מיד כי המיעוט הלוחם למען תהליכי התפרקות של המסורת תובע לעצמו זכות הנהגה של הציבור.

3. בגלל השינויים הרבים העוברים על החברה אין עוד אותו תוקף מנהיגותי לרב כפי שהיה קודם לכן. מנהיגות חדשה, עשירה המנותקת מהדת תופסת את מקום ההנהגה הדתית.

במקביל גם אמצעי הענשה של העבר אינם רלוונטיים עוד בגלל שינוי-הזמנים. כאשר הרב רפאל כהן, רבה של המבורג, הפעיל את נשק החרם נגד אחד מבני קהילתו ב-1780 משום שחילל שבת בפרהסיה, גונה הרב מצד גויים ומצד יהודים כאחד.⁴

גם היצירה הספרותית שבה נלחמים אנשי-המסורת - בצורה הספרותית המקובלת של שו"ת אינה מתאימה לספרות הריאליסטית הנוקבת של הצד שכנגד. למעשה רוב התשובות שהתפרסמו בקבצים "אלה דברי הברית" (אלטונה, 1819) ו"תורת-הקנאות" (אמסטרדם, 1845) חסרות טיפול שיטתי בבעיה הכלכלית שהציבה בפניהם התמורה.⁵

4. אנשי המסורת לא יכלו להתמודד גם בגלל העובדה שלא היתה למנהיגי המסורת שפה משותפת עם הסביבה האירופאית, שבה חיו, ואשר חומות הגטו הפרידו אותם ממנה עד כה. הם חיו מבחינה רוחנית ורגשית בעולם המסורת היהודית, העשיר והמיוחד, שאין מוהו מבחינתם, ואשר לא ניתן לשחף בעולם זה מי שלא שקוע בו כמותם.⁶

5. המנהיגים חוו בעיה שאינה ויתנת לפיתרון מיידית. אע"פ שגינו את סימני ההתפוררות יכלו לחוש כי כמה היבטים של השינוי יכולים להוות תועלת לציבור היהודי. כגון: ביטול הגבלות, אפשרות להתפרנס ביתר-כבוד. לכן, גם אם נלחמים כנגד חלק מהתוצאות ההרסניות, לא נטו אנשי-המסורת לדחות לחלוטין את השינוי שתועלת מסוימת כרוכה בו.

כאשר השינויים הולכים וגוברים - נכנס מניע חדש ההופך לעיקר ההיצמדות לגישה השמרנית-קיצונית כאמצעי נגד חרדה ההולכת ואופפת את העולם המסורתי - חרדה שמא

4. שם, עמ' 165-166.

5. יעקב צור (1982), שם, עמ' 46.

6. יעקב כץ (1985), שם, עמ' 154.

כל קיומה של היהדות בסכנה. קידוש כל פרט ופרט של המסורת, וכל הצעה לשינוי מתפרשת כהתקפה על האמונות הקיימות.⁷

תופעה דומה נחקרה בארה"ב בהקשר למפגש של הדת הנוצרית עם המודרניזציה.⁸

תגובת המסורת כלפי פנים מאופיינת איפוא בהיצמדות לסמכות, חיפוש רציונלי לסמכות טהורה. המקור לסמכות טהורה, הוא המקור הכתוב - כלומר רציונליזציה של הכתוב במקורות.

ההיצמדות ביהדות למקור הכתוב הוא למעשה היצמדות להלכה. ההלכה, המתבססת על מקור כתוב, עונה למראית-עין על כל משברי המודרניזציה:

1. העולם המודרני הוא כאמור עולם סובייקטיבי, ואילו החוק ההלכתי בעיני השמרנים הוא אובייקטיבי.

2. העולם המודרני המתבסס על סובייקטיביות הוא עולם יחסי. בחוק ההלכתי אין יחסיות - חוק אחד הוא קדוש וקובע והוא אף מורה על אמת אובייקטיבית, ולא נתון לשיקול דעתו של האדם (תורה מן השמיים).

3. העולם המודרני רציונלי ומחפש הצדקות לקיומו באורח רציונלי. אף ההלכה היא חיפוש רציונלי. חיפוש רציונלי - לא מחוץ לכתובים - אלא בכתובים עצמם. חיפוש רציונלי זה בתוך המקורות עוצר דעות שונות מחוץ למקורות הכתובים.

4. העולם המודרני נראה לשמרן כעולם אנרכיסטי בגלל היחסיות הטמונה בו וחוסר המידה האובייקטיבית שאינה מצביעה על אמת אחת. לעומת עולם זה, עולם ההלכה, הוא עולם מאורגן על סעיפיו, חוקיו והליכותיו - כאשר מצביע על דרך סלולה אחת מבין דרכים רבות.

להלכה משמעות דתית וריטואלית נורמטיבית לעשות פעולות מסוימות מבלי לערער עליהן כי "כך נאמר". אין אפשרות לפתוח דיון לדעות נוגדות.

7. שם, עמוד 152-154.

8. זאב פולק, דת הנצח וצרכי השעה. (ירושלים, 1986), עמ' 78.

B.W. Hargrove, Reformation of the Holy (Philadelphia, 1971), pp. 259-275.

5. אנשי המסורת הנצמדים לסמכות ההלכה זקוקים למנהיגים דתיים שיפרשו את ההלכה. ההלכה מתפרשת ע"י רבנים מומחים המכירים היטב את הכתובים והמקורות.

כך גם עולה סמכותו של הרב-מנהיג. הרב הוא המומחה לתורה-משנה-תלמוד ועל כל יתר המקורות המתמייחים לכתובים אלו. הרב הוא גם זה המבין את "רוח-ההלכה", ועל-כן סמכותו היא אבסולוטית בתחום ההוראה.

היצמדות לרב-לכתובים-למצווה (הלכה) מנתקת את המאמינים מהשתלבות רצונית בתהליכי המודרניזציה, ודחייה של כל פשרה אפשרית-רצונית. יותר מזה, דחיית המודרניות הכריחה זרם זה לייצור מיבנים ומוסדות כדי לחזק את ההלכה ואת העוסקים בה - כמוסד הרבנות.

פיטר ברגר, במחקרו על דתות בעולם, במפגשן עם העולם המודרני, מחלק את תגובת הדתות למפגש עם המודרניזציה ל-3 תגובות כלפי חוץ:

תגובה 1 - כלפי חוץ - הסתגרות ודחייה

המודרניזציה גרמה לשינויים גדולים בכל תחומי-החיים, והדת אינה סובלת שינויים אלו, ולא ניתן להמשיך לחיות בחברה כפי שהתפתחה על בסיס שינויים אלו, ולכן יש צורך בפרישה והסתגרות.

אולם ההסתגרות מחייבת את המסתגר להקים חברה משלו. מחייבת פעולה חיובית מצידו - ע"מ להסתגר, ליצור חברה אלטרנטיבית.

ביצירת חברה אלטרנטיבית למעשה נכנס המאמין לתחום המשחק של תהליכי-מודרניזציה - כיון שאפשרות הבחירה בין אלטרנטיבות היא אחת מכלליה. הנשאר בזרם זה בוחר להישאר שם מבין אלטרנטיבות אחרות.

תגובה שניה - כלפי חוץ - הסתגלות ורפורמה

הדת משלימה עם תהליכי המודרניזציה. השלמה זו נעשית בשני דרכים: פסיבית - בטענה כי השינויים אינם נוגדים את עקרונות הדת. אקטיבית יותר הטוענת כי לא רק שהמודרניזציה איננה נוגדת אלא היא תהליך חיובי ומצויה בתוך עקרונות הדת. אומנם יש להיזהר ממכלול השינויים אבל מספר שינויים אף עשויים לקדם את האמונה.

תגובה שלישית - כלפי חוץ - הרחבה והשתלטות

השתלטות הדת על שטחי-החיים שעברו תהליכי מודרניזציה. להשלים עם המודרניזציה עד שהדת תשתלט עליה ותפיק מכך את מלוא התועלת.

ההתייחסות המחקרית - כתגובת הדת היהודית למודרניזציה - מצביעה על שתי התגובות הראשונות: אורתודוקסיה כנציגת התגובה הראשונה - הסתגרות ודחייה. ואילו הרפורמים, קונסרבטיבים, ניאולוגיים - כנציגי הדת הבוחרים בדרך השנייה של פשרה ורפורמה.

אולם האורתודוקסיה איננה אחידה כפי שנראית מבחוץ. לדעתי גם האורתודוקסיה מתפצלת במפגשה עם המודרניזציה לשלושה זרמים, לשלושת התגובות של: הסתגרות, פשרה והרחבה (השתלטות).

המודרניזציה החודרת לשורות האורתודוקסיה מכריחה אותה להגיב בצורות שונות אף בתוך תוכה פנימה. גם בעולמו של היהודי הדתי חודר הד הערעור על ההרמוניות, ואף הוא חייב למצוא תשובה בעולמו שלו על ערעור זה.

בהמשך נבדוק ונשווה את שלושת התגובות של האורתודוקסיה ואת שלושת האישים שהובילו במשנתם את שלושת הדעות השונות של האורתודוקסיה בהתפצלותה:

הסתגרות ("אורתודוקסיה נסתגרת").

פשרה (אורתודוקסיה מסננת-מידורית)

השתלטות ע"י הרחבה (אורתודוקסיה מתמודדת).

פרק 6: הסבר המונח אורתודוכסיה

עם תחילת התנועה הרפורמית, היה צורך למצוא שם נבדל לגוף העיקרי ביהדות, אשר נשאר נאמן ושמרן בשמירת המצוות ודבק במסורת היהודית. השימוש במילה "אורתודוכס" - שפירושו ביוונית "הדעה הנכונה" - הוכנס במובן של זלזול, כדי לציין את שומרי-המסורת.

הרפורמיים השתמשו לראשונה במונח אורתודוכסיה בעיתון שיצא בברלין ב-1795¹ (יש הטוענים שמונח זה הוטבע עוד קודם לכן, בימי "הסנהדרין" של נפוליאון בונפרטה מפיו של פורטדו (Furtado)).²

בתחילה המילה אורתודוכסיה, ככל מילת זלזול, נתקלה בהתנגדות. בתחילה נמנעו האישים הראשיים בפולמוס בין היהדות החרדית לרפורמה להשתמש במונח זה.

אולם המפנה בא עם הופעת ביטאון הרדי בשם "שומר ציון הנאמן", כאשר בשנת 1845 כינה עצמו כ"ביטאון לשמירת האינטרסים של היהדות האורתודוכסית". כלומר איפיון של יהדות אמיתית נכונה. גייגר הופתע מכך כי היהדות החרדית עצמה מוכנה להיקרא "אורתודוכסיה" והחל להשתמש בה יותר ויותר.

רש"ר הירש, לדוגמא, לא השתמש במונח אורתודוכסיה בתחילה. יתכן שנבע הדבר מזהירותו של רש"ר הירש שלא להשתמש במונחים מושאלים מהטרמינולוגיה הנוצרית כגון דת, פולחן ותיאולוגיה. רק כאשר מתחיל הוא את הפולמוס למען פרישה, צריך לזכות גם באהדת השלטונות לפעולה זו וצריך להבהיר טוב יותר את העמדה האורתודוכסית - החל להשתמש במונח זה. גם בהונגריה, בה התנהל ויכוח חריף בין הרפורמה ליהדות החרדית, השתמשו במונח זה, כאשר ישנה התערבות פעילה של השלטונות בוויכוח.

תוך זמן קצר הופך הביטוי אורתודוכסיה - ביטוי הגנאי לציון הנוקשות של היהדות החרדית וחוסר יכולתה להתאים עצמה לדרישות הזמן - לביטוי של גאווה, סימט קרב ודגל למחנה החרדי.

1. H.D. Schmidt. "Terms of Emancipation 1781-1812". Leo Boeck Institute Yearbook, I, 1956, p. 101-132.

2. David Perdovsky, (1967), p. 109.

למעשה לאחר שהמונח אורתודוכסיה התקבל - כל ניסיון של שינוי נתקל בהתנגדות חריפה, בטענה שעצם שינוי השם, ייתפש כנכונות של היהדות החרדית להתפשר עם רוח הזמן.³

למונח אורתודוכסיה שתי משמעויות:

1. משמעות אחת היא במובן מבני. זרם דתי יריב לזרמים הרפורמיים והקונסרבטיביים.

כפי שכבר ציינתי, יש הטוענים כי האורתודוכסיה הוקמה כתגובה וכהגנה מפני התקפות הרפורמיים והקונסרבטיביים.⁴

2. משמעות שניה היא בעיקרה אידיאולוגית, על משבר רחב יותר: הרגשת קירבה רבה יותר למסורת מכל דעה אחרת.

תגובה של מנהיגים יהודיים דתיים למשברים שנגרמו ע"י מודרניזציה אשר אימו על הדגם המסורתי של שמירת מצוות.

האורתודוכסיה רואה עצמה כממשיכה הבלעדית והלגיטימית של המסורת היהודית.⁵

האורתודוכסיה הינה צירוף של מסורתיות ושמרנות, כאשר לשמרנות משקל רב.

3. חקירה מדוקדקת בנושא השתלשלות השם אורתודוכסיה עושה יוסף וולגמיט (1867-1942). אף יעקב צור, המרחיב את הדיבור על נושא זה, משתמש במחקרו של יוסף וולגמיט.

יעקב צור: 1982, עמודים 40-43.

4. Jacob Neusner (1970), pp. 26-31.

5. משה שרגא סמט, הקונפליקט אודות מיסוד ערכי היהדות במדינת-ישראל - מחקרים בסוציולוגיה, (ירושלים, 1979), עמ' 39.

פרק 7: האורתודוכסיה המסתגרת

שורשיה של האורתודוכסיה המסתגרת נעוצים במאמצים נחושים של החברה המסורתית להתמודד עם המצב החדש לחלוטין, שבו מצאה עצמה החברה היהודית בעידן המודרני.¹

האורתודוכסיה המסתגרת שמה לה למטרה לדחות את המודרניזציה ככללותה. זרם זה קורא לבידוד חברתי תרבותי, כדי להגן על מכלול החוקים והמצוות של הדת היהודית, ולהגן על מנהיגי האליטה המסורתיים של הקהילה היהודית מפני השפעותיו של העולם המודרני.

נקודת הציפון להתארגנות האורתודוכסיה (ובמידה ברורה יותר להתארגנות הרפורמה) היא הפולמוס סביב ה"היכל בהמבורג".

בהיכל בהמבורג נדפס סידור תפילה חדשני של הרפורמים בנוסף לשינויי מנהג וטקסים בתוך ההיכל עצמו. כמו-כן נדפסו מאמרים ספרותיים פרו-רפורמיים שנאספו לספר "אור-נוגה" (דסאו, 1818), בהשתתפות רבנים רפורמיים מאיטליה, גרמניה והונגריה.

לאחר שדיינים של שלוש קהילות החרימו את בית-התפילה ואת הסידור החדש, יצאו הרפורמים להתקפה. מייסדי ההיכל תבעו את ראשי-הקהילות לדין בפני נציגי העיר. כדי להוכיח את צידקתם, כהוכחות מצד הרפורמה, הצביעו על הספר "אור-נוגה". סכנה ריחפה על ראש בית-הדין בהמבורג.

בנקודה זו החלה האורתודוכסיה להתארגן. כדי לכנס הוכחות כנגד הספר "אור-נוגה" ביקשו ראיות ומאמרים מרבנים שונים בעולם, כדי להציג חוות דעת נגדית על עיקרי ההלכה. חוות-דעת אלו קובצו בספר "אלה דברי הברית" (אלטינה, תקע"ט).

ראש-הכותבים והנאמים בפולמוס ההיכל היה ר' משה סופר (החת"ס סופר). שלוש מאיגרותיו החשובות פורסמו בקובץ "אלה דברי הברית". הספר תורגם לגרמנית וניסה לעצור את המתקפה של הרפורמה. לפחות השיגו אנשי-המסורת נקודה חשובה לזכותם - הצליחו לגרום לסנט להישאר במידה מסוימת נייטרליים בוויכוח (וכפי שכתבתי אם לא היה שיתוף פעולה של השלטונות, קשה היה לתנועה הרפורמית להתפתח). מכאן ואילך התקיימו שתי קהילות נפרדות בהמבורג.

1. מרדכי ברויאר (1982), עמ' 32.

ההתארגנות האורתודוקסית היתה מעשה התגוננות נגד הסכנה שריחפה על הקהילה המסורתית, כאשר התארגנות זו, כאמור, הצליחה למנוע את התפשטות היוזמה הרפורמית בקהילת המבורג. הצלחה זו עודדה את המשך ההתארגנות, במיוחד כאשר נודע להם, בדיעבד, כוחם - עברו מכאן ואילך להתקפה.²

החת"ס מבין מבצרי-הקהילה כירידה תרבותית נבדלת מבחינה תרבותית וחברתית - אפילו במחיר של הגבלה רצינית במגיעיה של קהילה זו עם העולם הסובב אותה, ובמחיר הוצאתם מהקהילה של אלה מבניה שאינם מוכנים לקיים את המסורת כפי שהיתה.³

האוטונומיה הקהילתית - אפילו אם היא מלאכותית - תתבסס על מנהיגותו של הרב (חיזוק הסמכות הרבנית), וסביב מאגר העתיד של המנהיגות - הישיבה. עולם-הישיבות נותק מהקהילה המקומית ואיננו תלוי עוד רק בנדיבות ליבו של עשיר מקומי זה או אחר. כך נותק עולם הישיבות מן ההנהגה העשירה שנטתה יותר למודרניזציה.

לימוד תורה הופך להיות מטרה בפני עצמו - כגרעין לקיום הקהילה. השכר שהתלמיד מקבל עבור לימוד-תורה מתבטא בהערכה של התלמידים האחרים והרב. העונש שהתלמיד מקבל בעבור הפרת המסורת - זלזול ואף הוצאה מן הציבור.

יוצא, אינוא, שקשרי גומלין הדוקים הם מן ההכרח פועל יוצא בסוג חברה זה, וכמובן מתפתחת אף תלות רוחנית במנהיג - הרב. רב עולה באישיותו לדרגה של ערך בפני-עצמו.

הפריחה התורנית, הלימוד האינטנסיבי והאוירה הרוחנית שהתחוללה מסביב לישיבת "החתם-סופר" (שנתמכה ע"י הזרם האורתודוקסי כולו ושלא היתה קשורה רק לארגונים המקומיים), עיצבו מחדש את דמות האליטה התורנית והחדירו בקהילה יסודות של תודעה רוחנית חדשה. כל תלמיד הוא בחזקת גרעין שבשלבים מאוחרים יותר ירכז סביבו חלקה נוספת של הקהילה.⁴

2. פרטים נוספים על הוויכוח בהמבורג והשלכותיו על תנועת הרפורמה ועל התנועה האורתודוקסית ניתן למצוא אצל:
שלמה שרגא סמט, הלכה ורפורמה - ההלכה מול תביעות המציאות בראשית העידן המודרני. חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (ירושלים, 1967), עמודים 200-235.

שלמה סמט, "האורתודוקסיה", כיוונים, חוברת 36 (אוגוסט, 1987), עמוד 104.

3 יעקב כץ (תשל"ט), עמוד 147.

4. יוסף בן דוד (תשי"ב), עמ' 127-128.

האורתודוכסיה ראתה עצמה כממשיכה ישירה של המסורת היהודית לפני נפילת החומות, אולם רק בראשיתה העמידה האורתודוכסיה המשך מובן מאליו של אורח-החיים מלפני תקופת האמנציפציה. לא עבר זמן רב עד שנתברר כי כל שהיה פעם פשוט ומובן מצריך הסבר מחדש.

כאשר מתכננים לדחות את המודרניזציה כולה, על-מנת לשמר את הקהילה, המסורת, המצוות והמנהגים כיחידה אחת, צריכים להיות מודעים לשינויים שהמודרניזציה הביאה עימה.

אפשר לשמור על כל מכלול המסורת כאשר החברה המסורתית חיה בהרמוניה עם אלו שמסביבה, עם אלו התומכים בה. כאשר החברה מסביבה התערערה יצרו מנהיגי האורתודוכסיה חומה לשמור על אותם אלו שלא נתפסו.

אולם יש הבדל יסודי בין מי שממשיך את הרציפות הקודמת כדבר מובן מאליו לבין מי שנערך כדי להגן עליה מפני סכנת ערעור הבאה מבחוץ.

במה ניכר ההבדל?

1. בהתייצבות נמרצת על קו ההבדלה/הפרדה בין יהודים ליהודים כמו בין יהודים ללא-יהודים

זוהי יצירה של מבנה חדש: התכנסות פנימה כדי להגין כלפי חוץ. בייחוד כלפי החוץ-היהודי, שזמן לא רב קודם לכן היה חלק מהפנים, ועדיין מרגיש עצמו, בחלקיו, כשייך לפנים.

כך מתחילה להיווצר זהות אחרת ממה שנתכוונו לכתחילה, לדוגמא: הלבוש.

תנועת ההשכלה, שהחליטה על פתיחות, שידלה את היהודים להופיע בלבושם ובנימוסים בבני-סביבתם האירופאית. כלום יש בלבוש אירופאי ובנימוסים אירופאיים משהו המנוגד כשלעצמו להלכה? לרוח התורה? - בוודאי שלא!

אבל בהקשר ההיסטורי החדש קיבלו הלבוש והנימוסים משמעות מסוימת שנגדה התריס המתנה האורתודוכסי המסתגר. אסור לשנות מנהג קודם, ולבוש מסוים - שייך למנהג. ההתעקשות להופיע בלבוש הישן הוא, איפוא, חידוש שבהופעת האורתודוכסיה.

א. ההתבדלות יוצרת מוסדות נפרדים וגורמת לפיצול בקהילות. למעשה האורתודוכסיה מהווה חברה בתוך חברה שיחסה לכלל-ישראל הוא דו-ערכי: האורתודוכסיה משתקפת בגורל כלל ישראל, אך היא חרדה לאינטרסים הכיתתיים שלה ומנהלת למענם מאבקים פנים-קהילתיים בעלי אופי פוליטי מובהק.⁵

לפי השקפה זו אין היהודי אחראי במישרין לקיום הכולל של הציבור הכולל. הוא אחראי ללימוד התורה ולקיום מצוותיה בתחום המצומצם המבדיל אותו הבדלה ברורה מן הסביבה הלא-יהודית (וגם מן הסביבה הלא-דתית יהודית).⁶

ב. כפי שהזכרתי, האורתודוכסים קיבלו על עצמם הקפדה יתירה בשמירת המצוות ובמיוחד הקפדה יתירה על מנהגים קלים. דומה שלמנהג ניתנת עדיפות בפירוש ההלכה. אומנם - למרות שלא הודו על כך בפומבי - הכירו שהאמת ההלכתית אינה חד-משמעית, וכדי לייצב את אורח-החיים המסורתי קבעו את המנהג הקיים כבסיס לחיי הדת. לכן זכה "השולחן ערוך" עם "המכה" (הגות הרמ"א) למעמד של קודקס חוקי, בעוד שקודם לכן היה רק מקור ממקורות הפסיקה.⁷

2. מנהיגות רבנית סמכותית

מתחזקת אמונה כמעט מיסטית בכוחו של הפוסק, הרב ירא השמיים, להבחין באמת הלקתית בבחינת "כך הורוני מן השמיים".

"מורה ההוראה" המודרך ע"י הרצון להציל את המסורת הדתית בשלמותה בחברה היהודית, הועמד במרכז הפסיקה.⁸

3. ישיבות על קהילתיות

בהשראת האורתודוכסים נוסדו מחדש ישיבות על-קהילתיות גדולות שהעסיקו את תלמידיהן בלימוד הגמרא כאמצעי לפיתוח האופי המסורתי והדתי של מנהיגי העתיד.

-
5. משה סאמט (1987), עמוד 100.
 6. אליעזר שביד, בין אורתודוכסיה להומניזם דתי - המגמות העיקריות בהגות היהודית הדתית של המאה העשרים. (ירושלים, 1877), עמוד 11.
 7. משה סאמט (1987), עמוד 100.
 8. שם.

ריכוז התלמידים, ההולך ופוחת, באווירה מתאימה היה צורך הכרחי. הישיבות החדשות נועדו להיות אוטונומיות המחוסנות מפני כל השפעה מבחוץ, ושומרות על כוחה של האליטה המסורתית. בהדרגה גם הונהגו בישיבות כללי משמעת ופיקוח חמורים ביותר. גישה חינוכית זו יצרה חממה מלאכותית, שאומנם הצליחה לטפח את הלימוד ולהעלותו לרמה גבוהה ביותר, אבל ניתקה לחלוטין את הלימודים והלומדים מן המציאות ההיסטורית.⁹

4. צמצום

האורתודוקסיה המסתגרת היא דרישה פשוטה ונחרצת שהיהדות תישאר מה שהיתה ולא תרחיב את גבולה, מפני שכל הרחבת גבולין מצריכה יניקה מן החוץ וסופה שתפרוץ את גדרי ההלכה.¹⁰

5. חדירת המודרניזציה לכל מסגרת - אפילו למסגרות מתנגדות

נטען כבר קודם לכן כי למעשה כל מבנה נחשף לתהליכי המודרניזציה. יתכן כי מבנה סגור, המנסה להתנגד, ייחשף בצורה איטית מאוד ומבוקרת, אולם בסוף התהליך - משתנה אף הוא. כלומר גם המסתגרים במודע נחשפים לתהליכי המודרניזציה. חלה היחשפות הדרגתית. במשך המאה ה-19 נקלטו תכנים המאפיינים של התרבות החיצונית החדשה ונעשו לחלק מובן מאליו של העולם האורתודוקסי.

תכנים שנראו, בראשית תקופת ההשכלה, חיצוניים, זרים, מהפכניים ומסוכנים - טוען אליעזר שביד - נעשו לקראת סוף המאה ה-19 לחלק מרציפותו של נוף החיים וההגות היהודית האורתודוקסית הפנימית.¹¹

6. אלטרנטיבה אחת מתוך מיגוון אפשרויות

משמעות החידוש - ממבט כללי - שהאורתודוקסיה נהפכה לפלג אחד מכלל יתר זרמי היהדות. היחיד האורתודוקסי יכול לבחור מספר אלטרנטיבות.

הרוצה להישאר באורתודוקסיה לא רואה זאת כדבר מובן מאליו (כפי שהיה לפני האמנציפציה). יש צורך לחזור ולרצות באורתודוקסיה, לחזור ולנמק, לחזור

9. אהוד לוז, מקבילים נכגשים - דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח-אירופה

בראשיתה 1882-1904 (ת"א, 1985), עמ' 31.

10. אליעזר שביד (תשמ"א), שם, עמוד 18.

11. אליעזר שביד (1977), שם, עמוד 2.

ולהתעקש על המשך הקיום וההשתייכות לזרם זה. ההשתייכות מרצון ומבחירה, שונה מן ההשתייכות הקהילתית הקודמת (כבר הזכרתי קודם לכן את מרכיב הבחירה בסימני המודרניזציה של פיטר ברגר).¹²

היהדות האורתודוקסית המסתגרת - כסיכום - גדרה עצמה נגד החדש. אולם, על-פי השינויים והחידושים שהראיתי עד כה כחלק מתהליכי המודרניזציה, ניתן לראות שבהגדרה זו של גדר מפני החדש יש כבר חידוש ומותר אפילו לומר חידוש מודע למחולקיו. מי שהשמיע את הסיכמה "חדש אסור מן התורה", הוא ידע גם ידע, כי סיסמה זו אינה אלא קריאה להיערכות אחרת, שונה מן ההיערכות הקודמת. היערכות המסיטה הדגשים ומשנה סדרי עדיפויות.

האורתודוקסיה - לאחר נפילת חומות הגטו - איננה המשך ישיר של המסורת - אותה מסורת שצמחה מתוך חומות הגטו כתוצאה של התפתחות אורגנית. ההתפתחות של האורתודוקסיה, כפי שנוצרה על בסיס בידוד מן העולם המודרני, לא היתה מחויבת מן המבנה האימנטטי של המסורת.¹³

יוצא, איפוא, כי האורתודוקסיה המסתגרת הינה חידוש היסטורי ולא רק ספיח שנשאר מן החברה היהודית המסורתית לאחר התפוררותה.

כדי להשלים את התמונה יש לציין ולהבין כי האורתודוקסיה המסתגרת לא נקטה למעשה עמדה ישירה כלפי המודרניזציה, אלא היא תגובה לדפוסים שנוסדו ע"י הקבוצות הרפורמיות.

כלומר המשבר ותוצאותיו, ביחסים שבין זרם מסתגר ובין החברה הסובבת, אינו רק בגלל נוקשותה של האורתודוקסיה, אלא מתחושת התגוננות כנגד העזות וההתקפה הישירה עליהם מצד הרפורמים.¹⁴

למעשה - עד עתה - אם עזבו מספר יהודים את המסורת, נחשבו לעורקים, ובשלב מסוים נעלמו מחיי האומה. אולם, בזמנים החדשים, "בני-המיעוט" (שמתברר תוך זמן קצר שהם

12. Peter Berger, *The Heretical Imperative* (N.Y., 1979).

13. מרדכי ברויאר (1982), שם, עמוד 51.

משה סאמט (1987), שם, עמוד 99.

משה סאמט (1967), שם, עמוד 258.

14. מרדכי ברויאר (1982), שם, עמוד 32.

משה סאמט (1967), שם, עמוד 258.

הרוב) עוזבים את המסורת ומנסים לכפות את דעותיהם על החברה היהודית כולה. ודאי שזה קומם את היהדות המסתגרת.

יותר מזה, הזרמים שמחוץ לאורתודוכסיה למעשה בגדו ברעיון גדול - בציפייה לגאולה המושרשת בעם מאז ומהמיד. והאמונה כי גאולה זו קרובה הולכת ונעלמת הולכת ומתמסמת (בגלל האמנציפציה ורצון היהודים להתיישב בארץ מגוריהם) מעין בגידה במולדת הישנה.¹⁵

חוזר אני לטענה הקודמת - אופי המפגש והנסיבות ההיסטוריות הם שאחראים להתהוות האורתודוכסיה כמות שהיא. ההתנגדות למודרניזציה לא נבעה מתוך מבנה המסורת בלבד אלא ההתנגדות הולכת וגוברת, במקביל לעוצמת המפגש, ככל שההתקפה על האורתודוכסיה גברה וככל שהחריף המאבק על סמכות ההנהגה.

היערכות למפגש עם המודרניזציה ובעיותיה היא היערכות ב"כלים-ישנים" והאפשרויות להגבה מוגבלות ביותר. דוגמא טובה - ההתמודדות ב"כלי-התקשורת" דאז, כלומר הדפוס והמילה הכתובה.

לרשות התנועה הרפורמית ולרשות המשכילים אפשרויות שימוש מרובות ב"כלי-התקשורת" דאז: עיתונים, מאמרים, חוברות יחפרים. כל דעה או ביקורת, ואפילו מפוקפקת, מצאה עצמה מונחת על שולחן הדיונים בנושא לדיון פומבי. ואילו "האורתודוכסיה המסתגרת" המתייחסת ביראת-קודש אל האות הכתובה נאלצה לסנון ולערוך בזהירות את מקורותיה. עיקר הלחימה נגד הרפורמה נעשתה בעזרת השו"ת, שיטה המיועדת לכתחילה לנאמני-התורה ולא למבקריה.

במאבקו של "החתם-סופר" באהרון חורין רואים אנו מיגבלה זו בבירור. כאשר הגאון מו"ה משה מינץ אב"ד אובן ביקש את ה"חתם-סופר" לעיין בספרו של חורין, כדי להכיר את דעותיו הפסולות, משיב על-כך החת"ס: "לא אוכל לקיים מצוותו של הגאון בזה כי הספר לא נמצא בביתי, ולא בגבולי. ואם אולי ימצא אחד בעיר יסתירוהו ממני, גם אני לא אחקור עליו, כי יהיה לפלא בעיני העולם, כי יודעים המה שספרי האיש ומעשיו מתועבים ושנואים בעיני מיום שראיתי ספר אחד מהנ"ל בהיותי רב בק' מטרסדורף."¹⁶

15. משה סאמט (1967), שם, עמוד 258.

16. לקוטי תשובות חת"ס, תשובה פ"ה.

ראשית - ההולכים, יד ביד עם המודרניזציה יכולים לקרוא הכל באופן גלוי וחופשי: ספרות רבנית וספרות אנטי-רבנית - ללא כל חשש מביקורת.

ואילו המסתגר מגשש באפילה, לגבי דיעותיו ומחקריו של הצד שכנגד. אי-ידיעת השכלה כללית אף יכולה למנוע בעדו מלהבין את הטיעונים ואת היכולת להתמודד איתם.

שנית - האות הכתובה היא קדושה ואינה ניתנת להכחשה, ולכן קשה לאורתודוכסיה לנהל וויכוח חופשי בעזרת המילה הכתובה.

בתשובותיו מגיב החת"ס על אופן ההתנהגות בו צריכה המסורת לנהוג ולהיאבק באהרון חורין: "אין דעתי נוחה כלל להדפיס בעניין זה שום-ספר, כי המה (הרפורמים) ידפיסו כהנה וכהנה ופשתה הספחת יותר, וילעגו על השם, ויהיו המכריעים יושבי בתי-משתאות... אולי נזכה שיתבטל הדבר ההוא מן הארץ, ולמה נקבע בדפוס ונעשה ממנו זכר לדורות, וגם על-ידי כך יתרבו חנפים אשר אין ליבם שלם, לא עם המימינים ולא ער המשמאילים, רק ידפיסו ספר, כאילו עומדים למשען לאחד מן הצדדים".¹⁷ במאבק הציבורי - המתנהל דרך אמצעי-תקשורת של ספרים היוצאים מביה-הדפוס המודרני, מאמרים, מחקרים ועיתונים - כבולות ידיו של החת"ס. צד אחד גמיש ביכולתו להדפיס ולבקר תוך ניצול ארצעים שהמודרניזציה מעמידה לרשותו כנגד צד שני המגיב עדיין באופן מסורתי.

17. לקוטי-תשובות חת"ס, ס' פ"צ.

פרק 8: אורתודוכסיה מסננת-מידורית

המונח "אורתודוכסיה מסננת-מידורית" בא להחליף את המונח המקובל "ניאו-אורתודוכסיה".

במושג "ניאו-אורתודוכסיה" ניסו לשרטט זרם אורתודוכסי מודרני, להבדיל מהאורתודוכסיה שאינה מודרנית, בהוספת המילה "ניאו".

המונח ניאו-אורתודוכסיה הוטבע לראשונה ע"י מכס וינר במחקרו המקיף והמצוין על הדת היהודית, בתקופת האמנציפציה, בגרמניה.¹

אני אשתמש במונח נייטרלי יותר, "אורתודוכסיה מסננת-מידורית", כדי לאפיין את הקונספציה על היהדות כפי שפותחה ע"י רש"ר הירש ותומכיו, אשר נבדלה מתפיסת "האורתודוכסיה המסתגרת".

"מסננת-מידורית" - מידורה של המודרניזציה לצידה של האורתודוכסיה (מדור = מקום דירה מיוחד, תא). אין הכוונה למיזוג בין היהדות ובין המודרניזציה או למיזוג בין היהדות ובין התרבות האוניברסלית. יש כאן שני תאים נפרדים ועל קו ההפרדה, בין התאים, יש להציב דלת מסננת. זוהי תגובה, מוגבלת בחיובה, למודרניזציה, ע"י התחייבות לברית-היהודית במעמד הר-סיני (תורה), תוך היצמדות להלכה, אולם מבלי לדחות לחלוטין את התרבות, החברה והפוליטיקה הנובעים מהתפתחות המודרניזציה.

מתגבשת שיטה ברנית, זהירה, המקימה חומת ברזל סביב אורח-החיים ההלכתי בבית ובקהילה היהודית, אך פותח מבוא לערכים המוסריים, המדעיים והטכניים החיוביים של התרבות החילונית.²

ההנחה העומדת מאחורי תפיסה זו כי ניתן למצוא ביהדות שני מגזרים של פעילות:

מיגזר אחד - בתחום האישי, המשפחתי והקהילתי היהודי - מבוסס כולו על אורח-חיים של תורה ומיצוות כפי שנקבעו ונתקדשו ע"י ההלכה הפסוקה. למיגזר זה של פעילות יש מעמד קודם ומחייב. תוקף מוחלט ללא ערעור. התורה היא אלוהית "מן השמיים", ולציווי האלוהי יש לציית.

1. וינר מאקס (תשל"ד).

כפי שמעיד צבי קורצווייל.

מעבר לתחום זה של הלכה משתרע מרחב פעילות כלכלית-חברתית-מדינית-תרבותית שההלכה איננה מחילה עליו נורמות ספציפיות מעבר לאלה של מוסריות טובה או מנהגים. להיפך, האדם היהודי, מתחייב על-פי ההלכה, להיות אדם הגון ואזרח טוב, תוך מילוי של חובותיו, ודרישה למימוש כל זכויותיו כאזרח וכאדם דתי.

יוצא, אינ"א, כי גם לתרבות הכללית-ההומניסטית (אפילו זו שאינה דתית) יש ערכים חיוביים שניתן לנצלם לטובת היהדות: ערכי מוסר, ערכי דעת וערכי יצירה. התורה וההלכה אינם מתנגדים לקבלת ערכים טובים אלו למסגרתן - כי מקורם אלוקי.³

אולם יש צורך, כמובן, בסינון. אין לקבל את התרבות הכללית כמכלול אחד. יש לסנן ולהתאים (ולמדר) בהתאם ליסודות היהדות, יש צורך במיון ביקורתי על-מנת לאמץ את הגורמים שאינם מתנגשים עם עיקרי היהדות.

יותר מזה, הפעילות בתוך המיגזר התרבותי הכללי הינה שליחות וחלה על יהודי מאמין וגאה. היהדות כדת המלמדת אמת הנוגעת לאנושות כולה, פונה אל האנושות. עס-ישראל הוא עם סגולה, ויש לו שליחות. בפעולה גומלין חיובית עם הסביבה מתקיימת אותה שליחות.

רש"ר הירש - לדוגמא - למד באוניברסיטה, זמן-מה, לאחר הסמכתו לרבנות, וניסה להתמודד עם אותן התורות והנושאים הפילוסופיים איתם התמודדו הפילוסופים הרפורמיים.

רש"ר הירש הוא, מבין הבודדים, המנסה להתמודד עם תורתו הפילוסופית של קנט מנקודת ראות דתית. בעולם האקדמי-אינטלקטואלי של גרמניה, בסוף המאה ה-19, אף אחד אינו מצליח לערער את הפילוסופיה, בעלת האתגר, בתורתו של הפילוסוף קנט, כנגד היהדות. משנתו של קנט היא בסיס להשקפות הלא-דתיות ואתגר לכל דת.⁴

האתגר כלפי היהדות היה ישיר ומודגש. קנט קיבל כבסיס את הנחתו של מנדלסון, המגדיר את היהדות "כדת של חוקים", "עשייה", "שמירת חוקים ומצוות" ולא כמערכת

3. אליעזר שבייד (תשמ"ד), עמודים 13-35.

David Rudovsky (1967), p. 145.

Alexander Altman (1964).

4.

Noah Rosenbloom, Tradition in an Age of Reform: The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch, (Philadelphia, 1976).

Alfred Dlow (1979).

אמונתית. לכן, טעו קנט, כי היהדות איננה דת כיוון שאינה דורשת בחירה מצפונית אישית.⁵

רש"ר הירש חש יותר את סכנת המודרניזציה וחש בסכנתה של פילוסופיה אנטי-דתית המתפשטת בחללו של עולם ולכן, יושב הוא לחבר את ספרו - אגרות ציון - 19 מכתבים.^{5א}

מורה דרך פלוסופי בעת החדשה ליהודי המשכיל הנבון.

גם בהסבריו הסימבוליים - ישנה הפרדה בין המועיל והטוב בתורת קנט התואמים את היהדות ובין דחיית דברי קנט ומנדלסון כי היהדות היא רק מערכת חוקים ואיננה מערכת אמונתית.^{5ב}

בהבנה מהותית יותר של המתקפה, יכול היה רש"ר הירש לתקוף את המתנגדים בנשקם-הם. ההתמודדות עם הפילוסופיה החדשה היא רק דרך אחת מיני רבות:

5. Jacob Marcus, Israel Jacobson - The Founder of the Reform Judaism, (Cincinnati, 1972).

5א. שמשון רפאל הירש, אגרות צפון (ירושלים, 1976).

5ב. דוד אלינסון טוען כי פירושו של רש"ר הירש (בספר ויקרא) עפ"י תורת קנט, מוביל את נכדו של רש"ר הירש, הרב יצחק ברויער לאמץ את תורתו של קנט בשלמות כנשק הגנה כנגד התקפות המשכילים - הרפורמים - ומבקשרי המקרא מקרב יהודים וגויים כאחד, בהשתמשו בהבחנה של קנט בין "מציאות שכלתנית" ו"התגלות על טבעית".

(הרב יצחק ברויער מבין מייסדי התנועה החרדית "אגודת-ישראל" והמפלגה הישראלית "פועלי אגודת-ישראל", ומבין תומכי הפרדת הקהילה האורתודוקסית מחיי הקהילה הכוללת - הפרדה חברתית וארגונית, ולטענתו - מייצג וממשיך את תפיסת סבו - הרש"ר הירש תורה עם דרך ארץ).

צבי קורצויל מעלה תמיה ושאלות קשות בהקשר ליכולתו של ברואר כיהודי אורתודוקסי לאמץ את תורתו של קנט. הוא מבין תיקון/הסתייגות מתורת קנט, מדברי אחיינו של יצחק ברויער, מרדכי ברויאר, המסתייג ומגביל את תפיסת דודו.

אלינסון טוען כי הפלוסופיה המודרנית אומצה ע"י הניאו-אורתודוקסיה בגרמניה בשילוב עם פלוסופיה של ימי-הביניים והפכה לחלק אינטגרלי של התפיסה הדתית היהודית, כולל החשבה הדתית של האורתודוקסיה והניאו-אורתודוקסיה.

David Ellenson, "German Jewish Orthodoxy: Tradition in the Context of Culture" in The Uses of Tradition (ed Jack Wertheimer) (Cambridge, 1992) pp. 14-20.

Zvi Kurzweil, The modern Impulse of Traditional Judaism (New-Jersey 1985) pp. 31-47 : 79-91

הנהגת תפילה שקטה, תפילה של כבוד - היא דרך שנייה להילחם נגד הרפורמים בנשקם שלהם - תוך שימוש וניצול אותם תחומים שאינם נוגדים ליהדות ואף עוזרים להתפתחותה.

רש"ר הירש כותב מאמרים והנחיות בהתאם לרוח הפילוסופיה הגרמנית - תוך כתיבת מאמרים בעיתונות הקהילתית להסברת עמדתו. בתחום זה - בהפצת המילה הכתובה - אין הגבלה, כפי שנעשתה בזרם האורתודוכסי המסתגר.

כיוון שהמאבק בין האורתודוכסיה המסתגרת והרפורמים הוא גם מאבק על סמכות, מחליטה האורתודוכסיה המסוננת-מידורית, לבנות קהילה נפרדת - ובזה למעשה משתמש זרם זה באותה טקטיקה בה נקטו הרפורמים כלפי המסורת. ההשתייכות לקהילה היא רצונית ונתונה לבחירתו האישית של המאמין, כאשר בהצטרפותו לקהילה מקבל עליו את כל חובותיה הדתיות. הוא גם יכול לפרוש בכל עת כאשר ירצה.

מדיניות המימשל והאמצעים הפוליטיים, בתוך החברה היהודית והכללית, עזרו לזרם זה להפריד עצמו מהקהילה, כשם שהרפורמים פעלו להפריד עצמם מן הקהילה, קודם לכן.

האורתודוכסיה המסוננת-מידורית הצליחה, בפרנקפורט, ע"י שימוש באינטרס פוליטי של קבוצה פוליטית, לדרוש ולקבל מהמימשל הפרוסי את הזכות לייסד קבוצה דתית נוספת מתוך הקהילה היהודית הלגלית המוכרת, ולפעול על-פי חוקיה.⁶ רש"ר הירש בתבונה - במקום להנהיג תנועה של המונים, שחלקם אינם רוצים לסור למשמעתו - מסתפק במוסדות דתיים נפרדים מיתר מוסדות הקהילה ובמיוחד בתי ספר ובתי-כנסת [חינוך; תפילה], כדי לבנות את הקהילה.⁷

וכך רש"ר הירש יצר מחיצה ע"י אידיאולוגיה ומעשה כאחד, אולם רק כבסיס להתמודדות ולפעולה בתוך החברה בה הוא חי.

תורתו - תורה עם דרך ארץ - הניחה, כי האידיאלים הדתיים ביהדות זהים למוסר הטוב והנכון המצויים באידיאלים האנושיים הכלליים, ולכן יש לקדם בברכה את האמנציפציה ואת ההתקרבות לחברה הכללית. במקביל, שלילה מוחלטת של ראיית התורה כיצירה היסטורית-התפתחותית, וראיית התורה כיצירה מטפיסית-נצחית שאינה ניתנת לשינוי או לתיקון.

Noah Rosenbloom (1967). .6

Max Weiner (1962).

Noah Rosenbloom (1967). .7

פרק 9: אורתודוכסיה-מתמודדת

מבין הגורמים העיקריים לעיכוב הופעתה של התנועה הלאומית היהודית ניתן למנות את הגורמים הבאים:

1. תנועות ההשכלה היהודית והכללית שדרשו לראות ביהודים אזרחים שווי-זכויות "בני-דת משה" והדגישו מוטיבים אוניברסליים.

2. מתן האמנציפציה ליהודים, שבעבורה נתבעו לבטל חלק ממאפייניהם הלאומיים.

התוצאה זהה: הלאומיות המודרנית באירופה היתה כרוכה בהדגשת הערך של האומה כישות נפרדת, קולקטיבית, כאורגניזם חי. לאומיות זו היתה כרוכה גם בחיפוש אחר ייחודה של "רוח-האומה", ייחודה של יצירתה, המבדיל אותה מן האומות האחרות.

אולם בקרב אותם היהודים שנענו לאתגר המודרניזציה, ולא התבצרו אחרי החומה של הנאמנות למסורת, היה התהליך הפוך. שילובם במערכת הלאומית-מדינתית הכריח אותם להדגיש ערכים אוניברסליים-הומניים, להדגיש את האידיאל של החברה הרציונלית, שאינה מבדילה בין יהודי לבין שאר האומות, בין דתי לחילוני, שאינה מעריכה אדם על-פי מוצאו, דתו או מעמדו.

רק כך יכלו באופן פרדוקסלי להיכנס לחברה הלאומית האירופאית. כדי להיכנס לחברה האירופאית כשווים, היו מוכנים חלק מהיהודים לשלם מחיר יקר וכבד, החל בפירוש שונה למושגי יסוד ביהדות - עד להתכחשות לחלקים רבים של המורשת הדתית והרוחנית.¹

דווקא על רקע בריחה זו מלאומיות יהודית, בתקופה זו של שינויים, עולה קול דק מקרב היהדות המסורתית - הקורא להיבטים לאומיים-דתיים על-מנת להציל את היהדות והקהילה מתהליך חילונם והריסתם.

מספר גדל והולך של רבנים מהזרם האורתודוקסי קורא לחזק את הקשר לא"י ועל-ידי כך לחזק את לאומיות העם המתפוררת. הם קראו לחיזוק העקרונות המסורתיים-לאומיים כנגד האמנציפציה. א"י יכולה לשמש כמקום מפלט של שמרנות ומסורת. יש המנסים

1. ש. אטינגר, יחודה של התנועה הלאומית היהודית" בתוך אידיאולוגיה ומדיניות ציונית (עורך ש. אטינגר), (ירושלים, 1978), עמודים 10-11.

לקשור קולות אלה כבר לחתם-סופר ולתלמידיו (כלומר כבר מהזרם האורתודוכסי המסתגר).²

קולות אלו הם בבחינת תכסיס ל"הגנה": כך חשבו להטות את הסחיפה אל החברה האירופאית (אל המודרניזציה והלאומיות האירופאית) שהיא חילונית במהותה, אל הכיוון הלאומי - שיסודותיו דתיים, ארץ הקודש, א"י.

אולם שומעים אנו גם קולות נוספים (לצד הקולות המסורתיים). לא רק 'בריהה' אל א"י, אלא נענים לאתגרה של האמנציפציה וקוראים לחיזוקה של הלאומיות היהודית על רקע האמנציפציה: לכל עם ארץ משלו, והעם היהודי כעם, צריך לחזור לארצו. ניצול הזדמנות תוך חיקוי העמים בתוכם הם חיים. אותם קולות מגלים רגישות לתהליכים המדיניים-תרבותיים-חברתיים העוברים על עם-ישראל, והאופייניים למצבו בזמן החדש.

אנו מוצאים בקולות אלו הערכה חיובית לרעיונות הקידמה, הדמוקרטיה והליברליזם בחברה האירופאית ולו רק מנקודת הראות של יחס ליהודים. בעוד האורתודוכסיה מידורית-מסננת רוצה להפיץ את היהדות כאור לגויים בתוך אירופה, ישנם רבנים הרואים פתח להגשמת החזון העתיק של גאולה בדרך הטבע (כהכנה לגאולה בידי האל) כמפעל חברתי-לאומי-דתי. העמים המתעוררים לשחרור לאומי, לשוויון חברתי, לסובלנות - יבינו את השאיפות הלגיטימיות של היהודים לשיבה לארצם המקורית - יאפשרו ואף יסייעו להם.

דוגמא בולטת לכך, בהונגריה, הוא הרב יוסף נאטונק (1813-1892) דמות רבנית אורתודוכסית מרתקת המעלה את רעיון "השיבה הלאומית" - כדי לבנות מדינה לאומית דתית (כשווה למדינות העולם), וזאת כהזדמנות נדירה על רקע האמנציפציה וכמגן מפני סכנת האמנציפציה בגולה.³

כך גם הגובתם של "מבשרי-הציונות": הרב יהודה חי אלקלעי וצבי הירש קאלישר. "מבשרי- הציונות" הגיבו על המציאות היהודית כפי שניתחתי אותם עד כה: תנועת ההשכלה שמוליכה להתבוללות או לרפורמה, סיכויי השגת שוויון-זכויות במחיר חסינותה של הקהילה היהודית ופריצתה לכל רוח ואף איבוד הסמכות ההנהגתית מסורתית. התעוררות של תנועות לאומיות - הגורפות לתוכן מיעוטים על דרך השלילה - ושאפשר גם פרדוכסלית, לראות בהן מופת לחיקוי ולתקווה.

2. י. צבי זהבי, מ"החתם-סופר" ועד הרצל, (ירושלים, תשכ"ו).

3. סיקור מקיף ומעמיק לדעותיו של הרב יוסף נאטונק ניתן למצוא בספרו של דב פרנקל, ראשית הציונות המדינית המודרנית - הרב יוסף נאטאנעק (חיפה, 1956).

אומנם תהליכי המודרניזציה בתרבות האירופאית מסכנים את אורח-החיים היהודי, במצבה הנוכחי, בגולה. אבל הם גם יכולים להמציא רפואה למכה, אם עם-ישראל יתיישב בארצו, יעמיק ויבסס שוב את לאומיותו ויבצר את דתו. זהו הסיכוי הגדול, ואולי היחיד, להישרדותו הבריאה של העם היהודי.

ברוח זו קרא הרב אלקלעי לנאמנות הפטריוטית של היהודי לארצו-שלו. ישנו סיכוי שעמי אירופה המתעוררים ללאומיותם יבנו ויסייעו. המסגרת הלאומית שתוקם, שבסיסה הוא מסורתית, תמצה באופן עקבי את התכנים הדתיים. כינון הלאומיות-הארצית-הגשמית יהיה מסד לגאולה במובנה המשיחי. השאיפה של יהודים משכילים להיקף מלא של חיי יצירה, מוביל בגולה להתבוללות, אולם חזרה למולדת אבותינו תאפשר לו למשכיל לחיות חיים יהודיים שלמים, מבלי להרגיש צורך להשתחרר מעולה של הדת והמסורת.

במובן זה התשובה האורתודוקסית השלישית לרפורמה, להשכלה, ולמודרניזציה היא השיבה למולדת והשיבה לציון, כאשר היסוד המונח במחשבה זו - שיבה אל המקור.⁴

לפנינו נמצאת תגובה המנסה להתגבר על סיכוני המציאות החדשה ע"י מיצוי סיכוייה ופירוש הדבר, מבחינתי, שזרם זה הדוגל בשיבה לציון, הפנים, ולו גם באורח חלקי בלבד, דרכי מחשבה של הסביבה התרבותית המודרנית. כלומר גם שיקום ההווה של א"י כמולדת דתית לאומית נעשתה בכלים מחשבתיים של התרבות החילונית החדשה.⁵ אנו עדיין ממשיכים ומוצאים קו מחשבה זה במסגרת "תנועת חובבי-ציון" (1882) - ההתארגנות הראשונית בקרב יהודי רוסיה לעליה לא"י. בתנועה "חובבי-ציון" היה משקלם של האורתודוקסים והמסורתיים רב.⁶

אולם כאשר קמה התנועה הציונית הלאומית של הרצל - מצאו עצמם האורתודוקסים שוב במיעוט. התנועה הלאומית היהודית - החלה לשאוף לתוכה גם ממקורות אחרים והתחזקה בגלל שינויים מרחיקי-לכת באירופה הקשורים להתגברות תהליכי המודרניזציה, ודחקו אנשים לתנועה הציונית לא רק מטעמים הקשורים בדת:

4. עזריאל שוחט (1960).

אליעזר שביד, מולדת וארץ יעודה (ת"א, 1979), עמ' 108-109.

י.קב כץ, "משיחיות ולאומיות במשנתו של הרב יהודה אלקלעי", מאסף - שיבת ציון, כרך ד', תשט"ז, 25-80.

5. אליעזר שביד, (1979), עמוד 107.

6. אהוד לוז, מקבילים נפגשים - דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח-אירופה בראשיתה 1882-1904, ת"א, 1985, עמוד 6.

1. המציאות שהתגבשה לאחר מתן האמנציפציה גרמה לחלק מחלוצי רעיון האמנציפציה היהודיים לידי הרהור שני: אומנם האמנציפציה קידמה את השתלבותם של היהודים בחיי הכלכלה והמסחר, התרבות ובמקצועות החופשיים, ובכך שיפרה את מעמדם.

אבל, מצד שני, גרמה האמנציפציה לתגובה שלילית ולעוינות מצד חוגים בחברה הלא-יהודית. (מתחילים ניצניה של אידיאולוגיה אנטישמית חדשה-ישנה, שחתרה לסילוקם של היהודים מהחברה).

מסקנתו של הרצל על מצב זה הינה חד-משמעית:⁷ האמנציפציה איננה יכולה להצליח (במערב אירופה).

במקביל לעליית האנטישמיות במרכז אירופה ובמערבה, גרמה האנטישמיות ברוסיה אכזבה לא מעטה גם בקרב משכילים יהודיים שמצאו עצמם מותקפים ישירות על-ידי חבריהם המשכילים, האיכרים, ואנשי הצאר בעת ובעונה אחת (במזרח אירופה).

בעקבות אכזבה כפולה זו הגיעו יהודים רבים למסקנה שיוכלו להיוושע אך ורק בארצם.⁸

2. השינויים החברתיים-כלכליים באירופה גרמו גם הם לשינוי הערכת המצב בהקשר ללאומיות יהודית בא"י. ציינתי כבר בתחילת העבודה את השינויים הגדולים, אשר עברו על יהודי אירופה כחלק מתהליכי המודרניזציה: גידול דמוגרפי, אורבניזציה, מהפכה כלכלית והגירה. שינויים אלו עוררו בעיות יסודיות בחברה היהודית:

הגברת התחרות על מקורות המחיה, מחסור תמור במקורות פרנסה - שגדלו והחריפו ככל שהאוכלוסיה היהודית הלכה וגדלה. מצב זה הניע את היהודים למצוא פתרונות חדשים, כגון הגירה מעבר לים. הגירה זו היתה ברובה לכיוון אמריקה. בשנות השמונים של המאה ה-י"ט נוספה א"י כיעד להגירה.

אומנם לא ראו בתחילה בהגירה לא"י, פיתרון יחידי למצוקה כלכלית, אולם המחשבה בדבר אפשרות אוטונומיה יהודית נרחבת-לאומית ביסודה, שבה ניתן למצוא פתרונות לבעיות קשות של יהודי-אירופה, תרמה רבות לחיזוקה - מספרית - של התנועה הלאומית היהודית.

7. בנימין זאב הרצל, מדינת היהודים, (ת"א, תשל"ח), עמודים 20-70.

8 שמואל אטינגר (1978), עמודים 16-17.

3. תחושה של איבוד זהות בתוך התרבות האירופאית. לטענתו של פרופ' אבינרי, התנועה הלאומית היא ביטוי לשחרור ולזהותו של עם-ישראל. התנועה הציונית באה לתת תשובה לאתגר הזהות היהודית בעולם של ליברליזם ולאומיות, ולכן היתה תשובתה בכיוון זה של ליברליזם ולאומיות.⁹

כבר בראשית התנועה הציונית, עוד תחת קורת הגג של אגודות ציוניות למיניהן (כתנועת "חובבי-ציון"), עלתה השאלה מקרב היהדות המסורתית כיצד להתייחס אל חבריהן לדעה הלאומית שאינם מתבססים על ערכי המסורת. מאוחר יותר, עולה השאלה כיצד להתייחס אל תנועה שהיא מעיקרה תנועה לאומית חילונית: כיצד לנהוג, כאשר אנשי האורתודוכסיה נוכחים לדעת, כי יישובה של א"י הקדושה הולך ומתרבה עם מרשיעי-ברית, מהפכנים, המזלזלים במצווה קלה כבחמורה, איך צריך יהודי דתי להתייחס לתופעה זו? (האם גם כאן תופס הכלל של "חתם-סופר" ורש"ר הירש להפרדה מוחלטת?), מאידך, "כיצד אפשר לגנות יהודים המקריבים את חייהם בגולה למען התערות באדמת הארץ?"¹⁰

במידה מסוימת ראו עצמם גם החלוצים - מורדי הדת המוסדית - כממשיכי מסורת יהודית מסוימת, למרות המהפכנות והאנטי-דתיות-מימסדית-רבנית שליוותה אותם. מבחינתם היתה הציונות גשר הן לעבר והן לעתיד.

"לנוער היהודי, שהספיק כבר להתבולל, להנות מפירות ההשכלה ולחזות במיגבלותיה, היוותה הציונות ביטוי לחזרה לעולם המסורת החרב. חזרה בעייתית ומלאת סתירות, אך חזרה."¹¹

כך, שניתן למצוא בסיס כל שהוא לדעה כי הדת-היהודית (שהיתה עד כה בנסיגה) תוכל לחדש את נעוריה ולהחזיר לעצמה את מעמדה המסורתי בחברה היהודית ההולכת ונבנית בארץ-הקודש.

אולם, טוען פרופ' יעקב כץ, הערכה זו איננה הערכה מציאותית. היא מושתתת על הערכה בלתי-נכונה ובלתי-מציאותית של מניעי הלאומיות המודרנית. גישה זו התעלמה מהנתונים כי ערעור מעמדה של הדת היהודית לא היה תוצאה של תנאי-הגלות בלבד.

9. שלמה אבינרי, הרעיון הציוני לגוניו, (ת"א, 1980), עמוד 22.

10. שם, עמוד 220.

11. מוקי צור, ללא כתונת פסים, ת"א, 1976, עמ' 96.

ערעור מעמדה של הדת היהודית לא היה כתוצאה של אמנציפציה בלבד אלא ערעור המעמד הוא כתוצאה של פרי-תהליכי מודרניזציה וחילון שהקיפו את כל החברה האירופאית.¹²

מתוך התייחסות דואלית זו (התייחסות חיובית מצד אחד לשאיפתו של הציוני החילוני להחזיר לעם היהודי את היקף "החוץ-דתי" של החיים הלאומיים - כלכלה, מדינה, ספרות ואמנות ובעיקר העוסק בבניינה של ארץ-הקודש מסד ללאומיות דתית, ומצד שני התייחסות שלילית "לכפירתו" באמונה של החלוץ), עולה התורה של הזרם האורתודוכסי השלישי "המתמודדת": המציאות מכתובה שינויים בכל תחומי-החיים - חלקם נראים חיוביים וחלקם נראים שליליים - אולם מקור כל הוא האל בשמיים המכוון ומפעיל את ההיסטוריה האנושית. גם שינויים הנראים לנו - ברגע זה - כשינויים שליליים יכולים להפוך לחיוביים. אין ספק כי התנועה הלאומית החילונית תורמת דבר-מה חיוני לחיי האומה היהודית גם אם עדיין אין תופסים את גודל המשמעות. השיבה לא"י היא יסוד השיבה לחיי עם בריאים ומלאים והיא הכרחית לכל פלגי העם - כולל לזרם האורתודוכסי - על מנת להמשיך ולהתקיים בהיקף מלא.

אך יש להכיר גם בעובדות, במציאות הנוכחית, כי הכיוון הלאומי-מודרני-חילוני איננו מובן וכוחה של היהדות המסורתית בירידה.

ולכן יש צורך בשעה זו להתמודד עם המציאות. לקחת חלק במפעל הציוני, תוך הכרת כוחה המוגבל של הדת, לנסות להשפיע עד כמה שאפשר מתוך ידיעה ברורה כי לעתיד לבוא, יחזרו בהם "החלוצים" מסורס, יחזרו בתשובה שלמה גם לכיוון האמונה המוחלטת באל, ואזי מתרחבת ומשתלטת היהדות גם על הלאומיות החדשה ועל המודרניזציה. לעתיד תתקבל תמונה מרשימה ומושלמת של חיים מודרניים מלאים הנמצאים בתוך מסגרת דתית-אמונתית - המתפתחת אף היא עם התרחבותה.

הרב קוק הכיר בכך שהציונות החילונית היא כלי ההשגחה וכי אין דרכי ההיסטוריה היהודיים פשוטים כלל. הוא סבר שהציונות היא התפרצות חילונית חולפת, ולא ירחק היום שבו שוב תתחזק התורה בעם.¹³

ההתבוללות, לטענתו, הביאה את "החופשיים" להרגשה של ריקנות מוסרית גמורה, ו"הפרעות" העצימו הרגשה זו. והואיל והם כבר התרחקו כבר מן האמונה החיה, מראה הלאומיות את צימאונם המוסרי לעת-עתה, מאחר שיש בו "רטיבות-מה".¹⁴

12. יעקב כץ, תשל"ט, עמו' 76.

13. בן-ציון דינבורג [תשט"ו], עמוד 127.

14. הראי"ה קוק, תעודת ישראל ולאומיותו, הפלס, תרפ"א.

בשינויי-תפיסה קלים ניתן להסתדר ולפעול ביחד עם "הציונים" במפעל הציוני. יש צורך לדבוק בתפיסת-עולם של הרב אלקלעי והרב קאלישר - כי תשובת הכלל קודמת לתשובת הפרט. במקום רדיפה או מחאה ותוכחה אישית, לשם החזרתם למוטב, באה הבלטת האחריות והדאגה לכלל ישראל. כפי שכתב הרב אלכסנדר משה לפידות עוד בשנת תרנ"א: "נבל השכיל ויבן, כי לא את הפרט אנו מושיעים, כי אם את הכלל, ובענייני הכלל אין משגיחין על הפרט".¹⁵

וכך ניתן לשתף פעולה לבניית-הארץ ולכינוסו של עם-ישראל בארצו. אולם אין זרם זה מסכים להישאר כ"דת של בית-כנסת" ולהשאיר את שאר תחומי-החיים תחת חסות החילונית. אין מסתפקים ב"מידור" בלבד אלא פעולה אקטיבית יותר של התרחבות והשתלטות על כל תהליכי המודרניזציה והלאומיות - שהרי חול וקודש - חד הם במקורם.

הקדושה איננה מצויה רק במעשי פולחן, מקדש או ביה-הכנסת או בלימוד התורה בבית-מדרש. הקדושה חלה על כל מעשי-האדם ויש צורך להעלותם לכדי אחדות קדושתית.

ולכן ההלכה מעצבת, לא רק את האמונה, אלא אף את כל דפוסי-ההתנהגות החברתית. אין היהדות - על-פי תפיסה זו - זהה בהשקפתה לנצרות - בתורת "שתי-התרבות" אין היהדות זהה עם הבחנה ברורה בין קודש לחול, אין הבחנה בין כנסיה של מלכות שמיים ובין מלוכה ומוסדות בעולם הזה (אין את ההבחנה התיאורטית של "תנו לאלהים אשר לאלהים, ולקיסר אשר לקיסר"), ביהדות - גם החול דבק בקודש.

לכן - על-פי השקפה מיסטית שבקבלה - מצוי ניצוץ דתי בליבו של כל יהודי ויהודי, אפילו הוא שקוע עמוק בחטא, לכן לכפירה אין שורש עמוק ביהדות. אומנם שונים ההסברים התיאולוגיים והפסיכולוגיים למניעה של הכפירה, אך אין מהלוקת לגבי עצם הדעה כי "בסתר לבבו של כל יהודי לוחשת עוד נקודת האמונה, והיא עשויה להתלקח מחדש ע"י רוח טהור וחזק".¹⁶

לפי הלך מחשבה זה גם "הלאומיות החילונית" היא בגדר ריאקציה למעשי ההתבוללות וההשכלה, הרפורמה והתרבות האירופאית (ולא רק חילון מקיף העובר על כל החברה המודרנית), ריאקציה שהיא פרי אכזבה מוחלטת מ"האידיאלים הקודמים" - עצם מסירותם של יהודים "חופשיים" לעמם ולמולדתם היא אות מובהק לדרך הדתי הפועל בתוכם בבלי-דעת.

15. אהוד לוז (1985), עמוד 84.

16. מ. ריינס, נצח ישראל, קרקא תר"ן, עמוד 45.

אהוד לוז (1985).

כך שניתן לומר בפירוש כי הזרם האורתודוכסי המתמודד נע בין מציאות לחלום, בין פשרה רועית להתרחבות עתידנית, בין תיאולוגיה תיאורטית לפרגמטיות.

הנימוח הפרגמטי הוא בהבנה כי אין בידם למחות. המחאה רק מרבה את המחלוקת ואת הפירוד ואיננה מביאה לתיקון חברתי-דתי. תהליכים של מודרניזציה שהם מעבר לשליטה של המסורת פועלים ברגע זה, אולם נמצאים הם בשליטת שמיים ומכוונים כרגע להחזרת העם לארצו, ולכן יש לשתף עימם פעולה למטרה זו. "פרדוקס זה, שלפיו דווקא היוודים הכופרים בתורה הם המגשימים את הגאולה, אפשר היה ליישבו רק בדרך דיאלקטית. רק מי שיכול להכיר בדיאלקטיקה של התפתחות רוחנית היסטורית - אם תרצה לומר האירוניה של ההיסטוריה - יכול היה לעשות ציוני".¹⁷

הנימוח התיאולוגי מקורו באמונה, בכח המרפא, הטמון באחדות ובאחוה הלאומית. רעיון 'שיבת ציון' הוא האמצעי האחד, אשר יכול להחזיר את הדור החדש אל עמם, דתם ותורתם.

הזרם השלישי הכיר בכך שהתשובה אל הלאום, בשלב זה, היא תשובה חלקית בלבד, אלא היתה אמונה כי תשובה זו עתידה להגיע אל תכליתה - הודות לשותפות בבניין הארץ.¹⁸ והאמונה לעתיד לבוא תתפשט עוד ותתרחב על כל שטחי החיים - כולל המדיניים, חברתיים, כלכליים, תרבותיים.

והחול ייהפך להודש והקודש יכסה את החול.

17. הראי"ה קוק, איגרות הראי"ה, כרך ג' ירושלים, תשכ"ה, עמוד קנ"ח.

18. אהוד לוז (1985), עמוד 88.

פרק 10: השוואה: האישים - תפיסת המודרניזציה בהקשר למקום ולזמן

בהשוואה בין שלושת האישים - ר' משה סופר (בעל ה"חתם-סופר" - חת"ס), כנציג הזרם האורתודוכסי המסתגר, רש"ר הירש כנציג הזרם האורתודוכסי סינוני מידורי, והראי"ה קוק כנציג הזרם האורתודוכסי-מתמודד - עלי לעמוד תחילה על השוני והמפריד בין מנהיגים אלה מבחינת מיקומם על רצף תהליכי המודרניזציה. שלושת האישים נבחרו גם על רקע שוני זה של זמן ומקום.

השוני בתפיסותיהם נובע לא רק מתוקף אישיותם השונה, אלא אף מיכולת תפיסתם את תהליכי המודרניזציה הנובעת גם ממיקומם בזמן, (תחילת השפעת תהליכי המודרניזציה על החברה היהודית המסורתית או באמצע תהליכי שינוי יסודיים) וממיקומם במרחב המקום (בשולי החברה המודרנית. בתוככי החברה המסורתית או במרכז השינוי).

א. ר' משה סופר בעל ה"חתם-סופר" (חת"ס)

ר' משה סופר נולד ב-1762 בפרנקפורט על נהר מיין בגרמניה. נתון להשפעת רבו ר' נתן אדלר המחנכו כבן. כאשר נתן אדלר מתמנה לרב בעיר בוסקוביץ במוראביה עוזב ר' משה סופר את ביתו והולך אחריו.¹

בשנת 1794 נתקבל חת"ס לרב בעיר דרזניץ במוראביה, וכעבור ארבע שנים נתקבל לרב במאטרסדורף (בסביבות פרסבורג), אחת משבע הקהילות המפורסמות בהונגריה.

בכל הזמנים ובכל המקומות נמצאו בקהילת היהודים מומרים, כופרים ופורקי-עול, והם נידונו בד"כ כעבריינים מובהקים. אין ספק שחת"ס נתקל בתופעות אלו, אולי אפילו באחוז גבוה יותר מקודמיו, אבל תחושתו הראשונית כי הכופרים ופורקי-העול הם יוצאים מן הכלל שאינם מערערים על עיקרון החובה של שמירת המצוות. "ע"פ הנחה זו עבירה דתית אינה התמרדות עקרונית אלא כניעה לפיתוי היצר הרע שבאדם".²

1. ר' משה סופר למד גם אצל ר' פנחס הורוביץ מחבר ספר ה"פלאה" שהיה רב בפרנקפורט.

2. צבי זינגר, "הסובלנות במשנתו של הרב קוק", מולד, א' (5-6) אפריל 1968, עמ' 667.

הניסיון ההיסטורי הוכיח - ע"פ מחשבת העולם המסורתי - שאותם יחידים וקבוצות שפנו עורף למסורת התלמודית-רבנית נשרו מן הקולקטיב היהודי

הלגיטימי וחדלו מלהתקיים. לכן אין צורך להיות מודאג מסיייתם, יש צורך לדאוג לחיזוק התביעה שכל יהודי יקבל עליו את שמירת המצוות להעניש או להרחיק את ה"פושעים" ולא להעלות את התופעה על סדר היום הציבורי-פומבי. אלא שתביעה זו יכולה להתקיים רק בנסיבות חברתיות שבהן יש הסכמה כללית לגבי האמונה וההתנהגות הדתית.

השנים - שנים סוערות באירופה. שנים של השפעת המהפכה הצרפתית. בשנת 1799, בשעה שחת"ס היה רב במאטרסדורף, יצא נפוליאון בראש צבאותיו וכבש את מצרים וחלק מא"י. עוד באותה שנה מוציא נפוליאון כרוז - המעורר סערה וויכוח בעולם היהודי - בו מבטיח נפוליאון להחזיר את א"י ליהודים.³

העולם היהודי - במיוחד יהודי צרפת וגרמניה - רוגש גם לגבי אתגר המהפכה והבטחותיה לשיוויון (מימוש אמנציפציה), המבטיחים עולם ומלואו ליהודים בתנאי שגם הם יוותרו במעט על לאומיותם וישנו במנט את דתם.

אולם, על-פני השטח נראה שהמאבקים החברתיים והרוחניים, שהשפיעו על יהדות גרמניה הסמוכה, כאילו פסחו על מרבית יהודי הונגריה.

בשנת 1783 משכילי ברלין הריעו לספרו של משה מנדלסון "הביאור" וראו בספרו זה של רמ"ד (ר' משה מנדלסון - מדוסוי), המתורגם לגרמנית, כמפנה היסטורי. משכילי ברלין הרגישו כי תרגום זה שונה מתרגומים אחרים. מעין פריצת-דרך, מעין מפנה שלא היה כמותו מאז תרגום התורה ליוונית. מתוך תחושה דומה נערכו גם המתנגדים לתרגום ולפירוש "הביאור" עצמו, כיוון שראו בו סכנה ליהדות המסורתית.

פולמוס מסעיר זה עבר באותה שנה ללא כל רושם בהונגריה.⁴ אולם בצוואתו של החת"ס (1893), כעבור פחות מ-60 שנה, ראה ר' משה סופר לנכון לכלול פיסקה חשובה לגבי ספרי רמ"ד "בספרי רמ"ד אל תשלחו יד, ואז

3. ראה את הוויכוח והשפעת הכרוז אצל צבי זהבי, מהחת"ס ועד הרצל (ירושלים, תשכ"ו), עמוד 36.

4. פרץ סינדלר, תרגום התורה לרמ"ד. מופיע גם אצל שמואל הכהן וינגרטן, החתם-סופר ותלמידיו - יחס לא"י (ירושלים, ההסתדרות הציונית העולמית, תש"ה), עמוד 19.

רגליכם לא ימעדו לעדי-עד". כלומר במשך 60 שנה עד מותו של חת"ס חלו שינויים משמעותיים בקרב יהדות הונגריה.

כאשר ניתחתי את השינויים שחלו במבני המוסדות והמבנים של היהדות המסורתית, כחלק מתהליכי המודרניזציה, הצבעתי על השינויים ביהדות הונגריה, אולם, כאמור, התהליך בהונגריה הוא איטי יותר מאשר בקהילת גרמניה הסמוכה, למרות השינויים, במבט ראשוני, רוב הציבור המסורתי והקהילה על מבניה, נראים על פני השטח כמחוסנים.

מלחמותיו הראשונות של חת"ס כנגד תנועת הרפורמה היו מכוונות רק כלפי המבורג ושאר ערי גרמניה. הוא מתאר את פריצת הגדר לגרמניה בלבד.⁵ את מכתב תשובתו ותמיכתו לביה"ד בהמבורג⁶ השתדל להעלים אפילו מרבני המקום, כי לדעתו המאבק מתחולל מחוץ לגבולות יהדות הונגריה - נכון לאותו רגע. ספרם של הרפורמים "נוגה-צדק"⁷ לא היה מפורסם ברחבי הונגריה ואנשי הרפורמה הבודדים שהיו בהונגריה - חורין וסיעתו - סמכו את ידיהם רק על מה שהיה בגרמניה. בהונגריה עצמה לא מצאו כוח נרחב לפעולה וגם לא העיזו, בשלב זה, לפעול כמתקני-הדת בגרמניה, באופן כה גלוי ונועז.

חת"ס בונה על חומות הקהילה היהודית בהונגריה שיהוו מחסום בפני התערערות ומחליקות בעולם היהודי-הונגרי המסורתי. אם אינך מעורר את הבעייה - היא אינה קיימת.

שם, בגרמניה, המאבק בעיצומו. שם כללי-המשחק שונים. חת"ס מודע לבעיית הנאמנים למסורת בגרמניה. לדוגמא - המעבר לשפת הלאום הגרמנית ושכחת השפה העברית, ולכן סומך הוא על פירוש רש"י המתורגם ל"לשון-אשכנז" (גרמנית).

"הן עתה הקריב לפני חיבורו אשר איזן תיקו להעתיק פירש"י על התורה, מלשון-הקודש ללשון אשכנז, וראיתי בכך תועלת גדולה, היות שרבים מבני-ישראל בדור הזה לועזים בלע"ז, ואינם עוסקים אלא בספרים הנדפסים בלשון לאומים ורוב תרגומי התורה הנדפסים בלשונם, המה רק רודפי שפה, מבלי לפנות אחרי

5. משה סמט, "מאבקי של החתם-סופר בחדשנים מתוך יהדות הונגריה - מחקרים היסטוריים (עורך משה אליהו גונדה), האגודה לחקר תולדות יהודי הונגריה (ת"א, 1980), עמ' 99.

6. "אלה דברי הברית", המבורג. חת"ס שות ח"ו עמוד 32.

שמואל הכהן וינגרטן (תש"ה), שם, עמוד 21.

7. ליברמן, נגה צדק, 108, 1818.

דרישת חז"ל ורש"י ראש המפרשים, אשר דרך בעקבות חז"ל. אותן הדרשות הקרובות להבנת הפסוק ע"ד פשוטו, הפירוש שבידינו הוא בלשון הקודש, ועי"כ העוסקים בו המה מועטים בדור הזה, וכמעט באתי לידי שכחה. אומנם עתה בקום אדם חכם וגבור חיל בעוז, הבקיא ב-2 הלשונות, וחכם ומבין, מדעתו כוונת רש"י ויודע מקום מוצאן ממקור דברי חז"ל כגון זה הבחור המופלג ש"י ויעתק דברי רש"י ללשון אשכנז. תהיה זה תועלת רבה לעם ה' אלה".⁸

יהודי הונגריה והקהילות ההונגריות ימשיכו לדבוק במסורת ללא ערעורין כאילו חיים מאחורי חומות בצורות מבלי לעורר סימני-שאלה. הדי סימני-שאלה ממרחק לא יחדרו מבעד לחומות המסורת וניתן לסמוך על-כך שבהונגריה מסורת ישראל חזקה ומושרשת "אבל תלי"ת - במדינתנו וגלילותינו כולם יודעים את ה' מקטנים ועד גדולים".⁹ העם המאמין יעמוד אף כנגד מנהיגים משכילים שינסו להטות אותו מדרכו בזמנים קשים "המוני-העם-בית ישראל הם הלזו והשדרה של האומה. הם יעמדו מגן ליהדות בכל הנסיבות והמצבים, ואף כשמאשריו יהיו מתעים ומנהיגיו יסטו ח"ו מהדרך הישרה, העם לא ילך אחריהם אלא ידבק הלאה בתורת השם".¹⁰ וברגע של התרוממות רוח אמר לבנו כי מורשת אבות מושרשת כל-כך בלב העם עד שהוא בטוח שכל רוחות רעות שבעולם לא יעמדו בפניה.¹¹

בגיבוי הקהילה והעם - אפנה בזכות רבים להדוף את "הרוחות-הרעות" המנשבות מגרמניה. כאשר יהיה רוב להלכה - ההלכה תנצח. עדיף כי כל הרבנים המשיבים לטענות כנגד היהדות לא יתקשטו בדבריהם וכולם יתנבאו בסגנון אחד (טכני) כדי לעשות רושח על הסנט ההמבורגי - כלומר שהמחלוקת לא תוכרע ע"פ טיעונים מהותיים שבהם לא יובלט יתרון עמדת המחנה השמרני על עמדת המחדשים, אלא כמות הרבנים המשתתפים תקבע יותר.¹²

אבל "רוחות-רעות" כבר נשבו בין החומות ותוך זמן קצר נתגלו בקיעים. לכאורה אם יש מאבק כלשהו לחת"ס עם קהילותיו, הרי המאבק הוא נגד אלימות ראשי-הקהל, מיעוט התמיכה הכספית בילדים עניים ובלומדי-תורה, חלוקה

-
8. נחשוני יהודה, רבנו משה סופר, החת"ס סופר (ירושלים, משאבים, תשמ"א), עמוד 332. לקט תשובות, חלק ההסכמות, לונדון תשכ"ה.
 9. תשובות חת"ס, ח"ו, פ"ה (צ"ה, עמוד י"ט).
 10. נחשוני יהודה (תשמ"א), עמוד 40.
 11. חוט המשולש, זיכרון למשה.
 12. סמט משה (1980) עמוד 95. הרעיון מופיע במכתבו של החת"ס אל רבי משה מינץ מאויבו, "ואלה תולדות" להרב לנדברג, לקוטי חת"ס ס' פה, חוט המשולש.

בלתי-צודקת של המיסים בין עשירים ובינוניים וטרוניה כנגד ראשי החברה קדישא - שמנצלים את עמדתם נגד עניים וזרים מחוסרי-מגן.¹³

כלומר, חת"ס רואה את שינוי מבנה הקהילה (ניתוק מעמד העשירים מהמעמד הרבני והתרחקות מהקהילה) מבלי שיוכל לעמוד בתחילה על השפעת שינוי מבנה מנהיגות הקהילה על הקהילה עצמה. דרשות חת"ס מלאות תלונות על בעלי-הבתים המתכחשים לתפקידם המסורתי ומניחים לתלמידים לחיות חיי מצוקה.¹⁴

כבר ב-1806, בעיר פרשבורג, נתקל חת"ס במציאות שונה מהעולם הישיבתי הסגור. מציאות של חיי עיר גדולה. כאמור, הכפיפות לחיי הקהילה בעיר גדולה הדוקה פחות. חת"ס מקבל מכתב אזהרה ממספר בעלי-בתים, כתוצאה של מיני-מאבק בין בעלי-בתים הנוטים לשינוי ולפתיחות, ובין השמרנים. בעלי הבתים הנוטים לשינוי, חששו לבואו של הרב החדש ולכן שלחו לו מכתב תמיכה מסויג עם אזהרה. "כאן מקום פ"ב, אונגער, רוב מו"מ מיט סוחרים אשר לא מבני-ישראל המה, ועם שרי וגדולי-המדינה בעשטעהט, מחמת זה זינד כמה וכמה ממנו געצוונגען ללבוש מלבישים מכובדים כיתר העמים. לגלח שער-הראש והזקן, אף בימי-המועד והספירה, נשינו ובנותינו נותנים בפוך עיניהם, פאה נכרית בראשיהם, תלכנה אנה ואנה, אלו להנהיג הזמן, ואלו לפרנסת אנשי ביתם והדברים והמנהגות האלה ווען זיא אויך בעיני מור ניכט גאנץ כהוגן זיין זאלטען, ל'אסען זיך כאן בעיר גדולה כזאת ניכט ענדערן".¹⁵

יש לנו הדים קלושים על מאבקים בין המשכילים ובין השמרנים על דחיית מינוי רב חדש. חת"ס נבחר בניגוד לדעת המשכילים.

כנראה שהמשכילים לא הוכרעו כליל וחת"ס לא ישב מעולם על כיסא מנוחה - טוען ומסכם משה סמט במחקרו המקיף על חת"ס - "אף עם התרחבות ישיבתו וגידול השפעתו במקומות רחוקים חש תמיד על בשרו את בעיות השעה ואת המתיחות הגוברת

-
13. דרשות ח"א, ע"ב, א: קפ"ז, ב: ע"ב, ב'.
יעקב כץ, "קווים לביוגרפיה של החתם-סופר", מתוך מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות (ירושלים, ההסתדרות הציונית העולמית, תשכ"ח), עמוד קל"א.
14. חת"ס, דרישות ח"א דף ע"ט א: ח"ב דף שע"ד א'.
יוסף בן-דוד, "התחלופיה של חברה יהודית בהונגריה בראשית המאה הי"ט", ציון, י"ז (א-ד), תשי"ב, עמ' 126.
15. זיכרון משה, עמ' 101-102.
יעקב כץ (תשכ"ח), עמוד קל"ו.

שבין שמרני המסורת לבין הקבוצות שדרשו את הליברליזציה לשם השלמה עם תביעות המודרניזציה".¹⁶

מחברי האיגרת תחמו את פעילות הרב לתחום הדת בלבד והשארת שאר תחומי החיים אל מחוץ להשפעת הרב. לפי טענתם אין לרב העיר רשות לפקח על מעשי בעלי-הבתים וכל תפקידו אינו אלא "להרביץ תורה וללמד לעם דרך ה' בדרכי מוסר, השכל להורות בדין אסור והיתר".¹⁷

ידו של חת"ס על העליונה כי חת"ס פועל עדיין בתחומי חברה מסורתית שרק עתה נחשפת באיטיות לתהליכי המודרניזציה. אנו רואים תהליכי שינוי בחברה ההונגרית - גם חת"ס חש בהם - אולם השינויים הם איטיים יותר מאשר בגרמניה כפי שנראה להלן. ולכן היכולת להרגיש ביטחון מסויג בקרב קהילתו והיכולת להפריד בין שם (גרמניה) וכאן (הונגריה) בתחילת דרכו. אבל גם בהפרדה נוקט הוא לשון זהירה ואינו מעוניין לעורר את המחלוקת בקהילה שלו עצמו, שמא יתמכו חלק מקהילתו בצד שכנגד.

במכתב שהזכרתי קודם אל רבי משה מינץ מאויבן מסביר חת"ס לתומו מדוע שמר על שתיקה במקומו במאבקו נגד משכילי גרמניה. "הסתרתי הדבר ולא גיליתיו לשום אדם, אפילו לא לרבני דיינא קרתא ומליבי לפומיה לא גיליתי" - כלומר החלטה לנהל את כל עניין המאבק מעל גבי ספרים, כנגד משכילי המבורג, בהסתר, ואפילו לדייני עירו לא סיפר על הפולמוס שאם יפורסם הדבר, הנה בעוונותינו הרבים בעתים הללו, אין כרם בלי קוצים, ונעורר עלינו מדנים גם בגלילותינו וגבולנו, ותהיה המלחמה פנים ואחור.¹⁸

חת"ס האמין, כי יוכל להתגבר על המיעוט, המכרסם באבני-החומה, בהיערכות נכונה. תקיפות ודיפלומטיה נכונה כלפי המיעוט. האמין בהתארגנות מקומית וביצור הפינה ההונגרית בהתאם להתרחבות הפריצות והאמונה כי ניתן לעמוד כנגד השינויים ע"י חיזוק המבנים הקיימים, היאחזות בקיים ללא שינוי עד יעבור זעם (אלא אם-כן השינוי נועד לסתום פרצות).

16. משה סמט, הלכה ורפורמה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (ירושלים, 1967), עמוד 248.

17. זכרון משה, שם.

יעקב כץ (תשכ"ח), שם.

18. יהודה נחשוני (תשמ"א), עמוד 203.

משה סמט (1980), עמוד 95.

חת"ס, כאמור, עוקב אחר המתרחש בברלין בעיקבות פניות חותנו ר' עקיבא אייגר, כאשר הוא עצמו לא נחפז להיגרר למחלוקת והמליץ על צמצומה ככל האפשר,¹⁹ אך אט-אט נעלמו היסוסיו ופעילותו הלכה וגברה - הסיבה היא בתחושתו כי השינויים מופיעים בתדירות גבוהה יותר ויותר גם בקרב קהילתו. יותר ויותר דרשות על משחקי-קלפים של בעלי הבתים, על הליכה לתיאטראות וקרקסאות, אי-זהירות בסייגים של שמירת-שבת. יותר ויותר, קובל חת"ס בדרשותיו ובתשובותיו על המינות שירדה לעולם "חדשים מקרוב באו לא שערים אבותיכם, אנו רגילים בכך שהדורות פוחתים והולכים. כל אדם מתיירא, שבנו לא יהיה כמותו, אבל זה לא עלה על דעתו של משהו, שפתאום תחול ירידה כזו, שהאב יהיה ירא ושלם, ומלא בש"ס ופוסקים, ובנו יהיה מכור כמחלל שבת, זהו מצב, חדשים מקרוב באו, לא שיערום אבותינו".²⁰

אנשים שולחים את בניהם ללמוד השכלה כללית לפני שנטעו בהם אהבת-תורה, אולם בעוה"ר בדור הרע הזה, מקטנותם יצאו לפקור בלימודים אפיקורסיים, ומעולם לא שמעו תורה, ולא למדו ליראה את ה', והגדילו ועשו פרי ראש ולענה. והיינו "זו חטאנו לו", "זו" בגימטריא י"ג, שנות ילדות של קטני-ישראל. ולא אבו בדרכו הלוך, בגדולתם, כי לא שמעו בתורתו מרוב שלהם, שלא שמעו ממנו דרכי התורה והיראה, והם ממש כתינוק שנשבה בין הגויים".²¹

ובאין תמיכת בעלי-הבתים, כאשר בניהם לא נכנסים לבתי-מדרש - אין דרישה לרבנים טובים וגם אין בנמצא רבנים טובים... "פשתה המספחת הזאת, שלא לקבל רב ומורה. דבר אחד בדור הזה בעוה"ר פרץ במלואו, כל מקום שיש מנהיג ומשל בשבט התורה, רואה לגדור האפשרי, אבל במקום שאין רב יושב על כיסא עולה הכרוץ אחד לאחד, והחוצפה תסגי ואפילו אם לומדי-העיר ומנהיגיה צדיקים, מכל מקום אין נביא בעירו... ועל-ידי אלה והדומה להם חוששני שתתבטל קבלת הרוב מכלל ישראל באורך-הימים, ומפירי-תורה ירימו יד ה'".²²

תחושה של הנהגה חלשה שאיננה יכולה להתמודד עם המשבר "גם בדורות לפנינו, היו קראים, ביתוסים וצדוקים, שהכניסו טומאה ורעל לבית ישראל, אבל אז היו גדולי-התורה, שלחמו נגדם בכל תוקף, נצחום והרחיקו אותם ממחנה ישראל, אבל היום שועלים קטנים מתבלים בכרמים, ואין מי שירדפם ואף ישמידם".

19. משה סמט (1980), עמ' 93.

20. תורת משה, פרשת האזינו.

21. דרשות חת"ס ליוה"כ. תורת משה - פרשת בשלח צ"ה "ועוד מצינו".

שמואל הכהן וינגרטן "החתם-סופר וההשכלה", סיני, 6, תשמ"ג, עמוד שס"ה.

22. תשובות חת"ס, לונדון, ס', י"ט.

שורה אחת מאבני-החומה התמוטטה. התמוטטה היכולת לבנות מחיצה בין שומרי המסורת ובין אלו המבקשים לשנותה או אף הכופרים בה. התמוטטה היכולת לבנות מחיצה שתדחוק את המעטים אל מחוץ לקהילה - וע"פ הניסיון ההיסטורי הקודם - להיעלם. מבקשי השינויים ממשיכים ליטול חלק בקהילה, קושרים קשרים בתוכה ופועלים לשינוי חיי הקהילה - הן בנתינת חינוך שונה, בבחירת רבנים לטעמם, ובאורח-חיים נחות מסורתי באופן גלוי. והם אינם במיעוט. יותר ויותר יהודים נשארים בקהילה מבלי לוותר על יהדותם (לא ממירים את דתם), אך גם אינם מקבלים את עול המצוות ועול פסיקת-הרבנים.

מחיצה שנייה אף היא מתמוטטת - המחיצה בין יהודי ושאינו יהודי. הכרסום במחיצה הגיע לשיאו עם מתן האמנציפציה ליהודים. האמנציפציה טרפה את כל הקלפים בקהילה.

הסתייגותו של חת"ס מהאמנציפציה נבעה ראשית-כל מן החשש מפני המחיר, שתידרש לשלם בעדה המסורת. יותר מזה, בעצם השאיפה להתאזרחות בעצם קבלת האמנציפציה בשמחה כה רבה בקרב היהודים ראה גילויים של העדר סיפוק מחיי המסורת במסגרת הקהילה היהודית ושאיפה להיטמע בתרבויות הנכר,²⁴ שהרי הרפורמים והמשכילים ראו באמנציפציה את הפיתרון לבעייה היהודית.

תקופה זו דומה להתחלת השעבוד במצרים - דורש חת"ס - כל זמן שחיו השבטים היושבים במצרים, לא היתה פרנסתם של ישראל תלויה כלל במצרים. גם אחרי מותם זכרו להם עוד המצרים חסדי-אבות, וכלכלו אותם בשנות הרעב, אולם אחרי כן אכלו היהודים לחם חסד, ונאלצו להחניף למצרים ולהתקרב אליהם, למדו חוכמת החרטומים והתפזרו מארץ גושן לכל ארץ מצרים, כמו בזמננו שמחניפים לגויים, לומדים תורתם ופורקים מעליהם עול תורה".²⁵

רע ומר כשישראל - ממשיך החת"ס בדרשתו - יושבים שקטים אצל המלכויות ואינם שומרים התורה, ויתערבו בגויים וילמדו כמעשיהם, כמו שאנו רואים, שהמלכויות בכל המדינות נותנות חירות לישראל ועי"ז נהפכים למינות בעו"ה.²⁶ והמחיצות נופלות "אוכלים מפיתם ושותים מיינם, מעבירים תער על פאת זקנם וראשם - וחושבים עי"ז למצוא-חן".²⁷

23. דרוש ל-ז' באב. יהודה נחשוני (תשמ"א), עמוד 206.

24. משה סמט, "היהדות החרדית בזמן החדש, האורתודוקסיה במזרח אירופה", מהלכים

30, 1970, עמוד 33.

25. דרוש ל-ח' טבת. תקצ"ט.

26. שם.

27. דרוש ל-ז' אדר.

עם התמוטטות המחיצה השנייה - המחיצה שבין היהודי לגוי - חושבים יהודי הקהילה "לישב בשלוח תחת המלכויות מגאולתנו ופדות נפשנו".²⁸ שאיפה זו בהכרח ממוטטת את החומה השלישית, תחושת הגאולה הקרובה והקשר התמידי עם א"י, שהרי הכפירה הגלויה בגאולה ובא"י באו להוכיח את נאמנותם השלמה של היהודים לארץ מגורם, מולדתם החדשה. לדעת חלק מהיהודים יש סתירה בין נאמנות זו ובין האמונה בגאולה והתקווה לשיבת בנים לגבולם...²⁹

באופן זה סגרנו מעגל. גם כאן - בהונגריה, כמו בגרמניה - ככל שמנסים להשתלב במערכת המדינית כלכלית-חברתית מזניחים את שפת-הקודש. ההתנגדות לשון הקודש - ע"פ חת"ס - היא בבחינת בגידה לאומית (א"י וגאולה) ודתית (תפילה, והבנת כתבי-הקודש) "כי האנשים המתנגדים ללה"ק כשם שרוצים להשכיח זכרון ירושלים, כן רוצים להשכיח לשון הקודש מישראל, פן יגאלו בזכות שלא שינו לשונם".³⁰

תופעות אלו שהזכרתי מדאיגות, במיוחד לאור ריבוי ספרם. אולם עדיין אין הן לב הבעייה, שהרי לכאורה ישנה בעייה שניתן להתגבר עליה. ישנה עזיבה של מבני הקהילה ופנייה למבנים אחרים. אם אינך מודע ליכולת הבחירה של האדם המודרני, הרי רק בהיערכות נכונה ניתן לבלום את העזיבה הזו. יש צורך בחיזוק המבנים הקיימים, תוך שיתוף פעולה עם גורמים שמרניים בשלטון שיוכלו לשמור על הקיים ("מלכי העמים והשרים עוזרים ומושיעים לנו ומגינים עלינו בקיום דתינו ואינם תפצים כלל לבטל מאתנו שום מצוה מן התורה ואם באיזה מדינות שמעו השרים לקול מלחשים האלו לא נתכוונו אלא להטיב לנו כי הם אינם יודעים ולא הוגד להם כי זה סותר יסוד דתינו... ואם שמוע ישמעו ויבינו כי זה הוא דבר המתנגד לתורתנו וכי האנשים האלו הם בני בלי שום דת כלל אזי לא ישמעו להם כלל... וה' איתנו"³¹).

בנוסף, תמיד יימשך איום ישן-חדש של שנאת-ישראל, היכול לעצור את התהליך שיוכל לעזור בעצירת עזיבת המבנים המסורתיים. שנאת ישראל היא כתוצאה של עונש, ושל עזרה לבידוד ישראל מיתר העמים, מיד הקב"ה.

28. דרשות, ח"א דצ"ג ע"א.

29. שמואל הכהן וינגרטן (תש"ה), עמוד 39.

30. תשובות חו"מ קצ"ג. שמואל הכהן וינגרטן (תש"ה), עמ' 38.

31. דרשות קי"ג ע"ב.

יעקב כץ, "קוים לביוגרפיה של החת"ס", מתוך מחקרים בקבלה ובתולדות הציונות (ירושלים, מגנס, תשכ"ח), עמ' קמ"ד.

"אני אומר, כי הם המחניפים לעם הארץ לומר כמונו-כמוכם, הם הם המטילים קוצים בעיניהם, במה שלוקחים נוצרים לשורר בבית תפלתם, לנגן בכלי שיר (אורגל). היתכן שאיש נוצרי, מושל הארץ, יהיה עד מנגן בבית תפלתם של ישראל, שאינו מאמונתו? והלא כה היתה עבודת שמשון השבוי אצל הפלישתים, שמוהו לנגן בבית אלוהיהם, על אפו ועל חמתו של שמשון. יש לחוש שאומות העולם יאמרו שחקו עלינו יהודאי"³²).

הבעייה העיקרית היא היכולת למרוד במסורת, לפגוע במבנים ולהישאר בתחום הקהילה, להעמיד רבנים ברוח-המרד, להעמיד נימוקים רציונליים כנגד המנהג וההלכה, ואף יותר מזה, להצביע על אלטרנטיבות שגם בהן יש בסיס הלכתי מסוים. בבעייתיות זו חש חת"ס כבר בתחילת מאבקו עם הרפורמים.

נוכל לבחון את הבעייה במאבק על "היתר/איסור קטניות בפסח". איסור אכילת קטניות בפסח לא מעוגן בתלמוד והוא מן החמורות שנתפשטו בקהילות אשכנז עוד לפני המאה ה-י"ג. הגזירה-איסור היא מימי בעלי-התוספות שרבנו ברוך ומהר"ש מאייברא אסרום משום גזירה, ומהר"י בסמ"ק, ורבינו פרץ בהגהות סמ"ך הלכו בעיקבותיהם, ונתפשט בכל ארץ אשכנז ואחרוני הראשונים, מהר"ל ומהר"ן ותרומת הדשן סייעו להתפשטות בכל ישראל (וכאמור במיוחד באשכנז).

ומכיוון שמדובר בגזרה ומנהג היה מקובל שבשעת דחק, בשנות בצורת או בזמן מלחמה בוטל האיסור. רבני וטספאליה ביטלו את איסור אכילת קטניות בפסח ונימקו את ההיתר במצב חירום של המלחמה. באופן פורמלי היה היתרם מבוסס היטב, אולם בפרסום ההיתר (כרוז הקונסיסטואר) ערבבו טעמי היתר הלכתיים בנימוקים של "שינוי וקידמה" רפורמיים. כל יוזנת ביטול האיסור נבעה מיוזמתם של הרפורמיסטים (כגון ישראל יעקובסון).

בתשובותיו ובדרשותיו של החת"ס בין אנשי שלומו, רואים אנו זעם על החתירה כנגד מנהג עתיק המבוסס על גדולי-ישראל "ואם-כן מי יכול להתיר ולהשיג גבול שגבלו ראשוניים, ולפרוץ חומה נשגבה אשר יסודה יסוד עולם, המה הצדיקים אשר מעולם?"³³

אולם כאשר ר' אברהם מגלוגא מנסה לארגן פעולה משותפת של בעלי-ההלכה נודעים לביטול ההיתר, פונה הוא אל החת"ס, חת"ס דוחה את פנייתם של הרבנים ומודה שיש להם לבעלי ההיתר על מה לסמוך.

32. לקוטי תשובות חת"ס, תשובה פ"ד.

33. דרוש לשבת-הגדול.

נוצרה כאן התנגשות ישירה בין נימוקים הגיוניים-ריאליים של ניסיון שינוי לשם שינוי ובין המסורת "פריצי בני עמנו באו לתת טעם על כל מצות התורה עי"ז תפוג תורה כי יאמרו בטל הטעם ובלה המצוה".³⁴

כלומר, ההסבר הרציונלי נותן ביד המסביר גם קנה-מידה של הערכה שונה ומוציא את המסורת מתוקפה המוחלט, במיוחד כאשר מנסים להפריד בין המקור בחומש, הנביאים, הכתובים, דעות חז"ל ומנהגים אחרים יחד עם פסקי-רבנים. לפתע ההלכה היא יחסית. חת"ס מודה במפורש בהרגשתו שההתנגדות להשכלה ולרפורמה אינה משכנעת, וזאת בגלל הגמישות היתרה של ההלכה, ושל העדר דיסציפלינריות חמור על נוהלי פסיקה בימיו.³⁵ "והענין בזה כי פלפולים אין להם קץ, וכל אדם יכול להשיב על טענת חברו ואמרו קדמונים אנו כאצבע בקירא לסברא, ר"ל כמו האצבע, בשעווה (רכה) לכל אשר יחפוץ".

ע"י ניגוח מנהגים, ניסיון לשנותם והבאת סתירות בין הכתובים והתלמוד מנסים המתנגדים להחליף את מערכת המצוות שניתנו ע"י האל, במערכת אשר תיקבע ע"י בני-אדם אשר תיקבע ע"י התבונה והרגש של אנשים בני-אנוש. לפתע הקדושה והתקפות של הסדר המקודש של ההלכה עומדות במבחן. וכל דבר שהיה מובן מאליו - קשה להוכיחו אלא בנימוק של "מנהג אבות" שאינו עומד במבחן הזמנים המודרניים הבורר לו את הנכון לעיתו ללא כבלי העבר. דפוס החיים של ההלכה - שהוא כה ברור לחת"ס - חדל להיות דבר מובן מאליו, המקובל על הכל. דפוס החיים ע"פ ההלכה, שהיה כה דומיננטי ביהדות הונגריה, הופך להיות זרם אחד מני רבים ביהדות, ועמך ישראל יכולים לבחור בין דיעה זו לדיעה זו: "אין דתי נוטה כלל להדפיס בזה שום ספר, כי גם המה ידפיסו כהנה וכהנה ופשתה המספחת יותר, וילעיגו על השם ועל משיחו.

והמכריעים בין ב' הספרים יהיו יושבי שער, בתי-משתאות הקפה, ונגינות שותי שכר, אשר חלב זבחימו יאכלו, ישתו יין נסכס...".³⁷

34. דרשות ח"א, י"ט א'.

35. משה סמט (1980), עמ' 95.

36. משה סמט החת"ס - המסורת וההלכה, עמ' 18.

37. "ואלה תולדות" להרב לנדסברג. לקוטי חת"ס ס' פ"ה, חוט המשולש.

ב. ר' שמשון רפאל הירש - רש"ר הירש

הרב שמשון רפאל הירש נולד בהמבורג גרמניה בשנת 1808. הוריו התנגדו לרפורמה מוצהרת כתנועה לתיקונים בדת, אבל לא התנגדו להשכלה כללית. השכלה תורנית רחבה קיבל רש"ר הירש בישיבתו של הגאון ר' יעקב אטלינגר במאנהיים. קיבל גם השכלה כללית ואפילו למד שנה אחת באוניברסיטה של בון. החליט להקדיש חייו לרבנות, כדי לגדל דור יהודי מאמין בעידן של מבוכה. בשנת 1830 נתמנה לרב המדינה באודנבורג, בשנת 1841 נתמנה לרב באמון ובשנת 1851 עבר להנהיג קהילה קטנה חרדית בפרנקפורט ע"נ מ"ן. במשרה זו החזיק עד פטירתו בשנת 1888.

כאשר רש"ר הירש הוזמן לשמש רב בפרנקפורט לא נשאר מהאורתודוכסיה הישנה אלא שריד. אמנם גם רוברט ליברלס וגם סטיבן לוינשטיין (בספרו המחקרי המיוחד המבוסס של סטאטיסטיקות מהתקופה) טוענים כי הקהילה האורתודוכסית אינה בגדר "שריד", והיא חזקה יותר וגדולה יותר ממה שתומכי רש"ר הירש מנסים לתאר. האורתודוכסים נשענו, לטענתם, כנראה על שליש מהאוכלוסיה היהודית בפרנקפורט וקיבלה תמיכה כספית ממשפחת רוטשילד.³⁷

אך, יחסית, אם נשווה את האורתודוכסיה היהודית בפרנקפורט ובגרמניה בכלל לעברה, נמצא מימצאים עגומים הניתנים לתיאור דרמתי כ"שריד".

רוב יהודי גרמניה נמצאו בדרגות שונות של טמיעה בקרב התרבות הגרמנית. זהו דור שהגיע לכלל הזדהות עם החברה הגרמנית ועם המדינה, ואזרחות טובה היתה לדידו לא רק תנאי קיום אלא חובה אידיאלית. למעשה היתה צפויה סכנת התפוררות מוחלטת ליהדות האורתודוכסיה בגרמניה.

אומנם נותרו עוד אי-אלו איזורים בודדים ששימשו כמבצרים קטנים ליהדות החרדית, בייחוד בקהילות, בכפרים, ובגרמניה הדרומית, בוורצבורג, בפירט, מעט בהמבורג ובהלברשטט, אולם יהדות אורתודוכסית זו הפכה למיעוט קטן, מה גם שמכפרים אלו היגרו רבים אל ריכוזי העיר ושם שלטה הרפורמה.³⁸

37. Robert Liberles, Religious Conflict in Social Context: The Resurgence of Orthodox Judaism in Eronkfurt am Main (Westport, Conm, 1985).

Steven M. Lowwnstein; The Mechanics of Change, Essays in the Social History of German Jewry (Scholars Press, Atlanta, 1992) p. 104.

38. צבי קורצווייל, כיוונים בחינוך היהודי (ת"א, ספרות מן המוקד, 1981), עמוד

41.

פנחס רוזנבליט, "תפיסתו של הירש את שיטת התורה עם דרך ארץ - הערכה מחודשת", דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי-היהדות, ג', (ירושלים, אוגוסט 1973), עמוד 469.

לדוגמא - בשנת 1851 - כאשר עבר רש"ר לפרנקפורט, עמדו בראש הקהילה במשך עשרות שנים רפורמיסטיט שלא נהגו בסובלנות כלפי אלה שהתנגדו לחדשנות. האורתודוקסים אולי הגזימו בתיאור הקשיים שגרמו להם הרפורמים, אולם מספיקה הטענה העיקרית - כעובדה היסטורית - שחוק המדינה חייב כל יהודי להשתייך לקהילה היהודית המקומית, והמיעוט האורתודוקסי היה תלוי בקהילה שהונהגה ע"י רפורמים. המיעוט האורתודוקסי לא יכול היה אלא לקוות כי הקהילה תמלא את צרכיו המיוחדים.³⁹ רש"ר הירש עצמו חש מיד בעמדות מיליטנטיות מצד הרפורמיים, שניצלו את כוחם כמנהיגי הקהילות להצר את צעדיהם של האורתודוקסים, ואף לא היססו להיעזר בשלטונות, כגון: ביטול חברות לימוד, חברות צדקה וגם סתימת מקוואות.⁴⁰

במבט עין ראשוני אנו רואים יהודים העסוקים ברדיפה אחר חומריות, עד כי ניתן לטעות ולחשוב כי החומריות היא הכוח המניע הבלעדי לעזיבת המסורת. ההנחה שאושר פרטי, במובן של סיפוק המשאלות החומריות והנפשיות של האדם, הוא התכלית העליונה, נראית לרש"ר הירש כיסוד אלילי בהומניזם המודרני.⁴¹ הדאגה לחומריות ולרווחת-הפרט היא ביטוי לתהליכי מודרניזציה העוברים על הפרט - היוצא מן החברה המסורתית. "הפיכת האינדיבואם לנושא האידיאה והערכת המצוות כענייני האישי של המאמין" - תהליך מודגש בהתפוררות החברה המסורתית, טוען מאקס ויינר - "בתקופת ההתפרקות של הלאומיות היהודית נגרמה מבחינה דתית התפוררות של החברה היהודית, שהלכה והתפרקה מעתה ליחידים".⁴²

דגש על היחיד אנו מוצאים במיוחד בקרב המעמד הבינוני-בורגני, "בעלי-הבתים" היהודים, ואין הכוונה לעשירי הקהילה. למעשה נוצר מתח משולש בין הרובד העליון העשיר, הרבנות המסורתית ו"בעלי-הבתים" שהם עיקר שדירת המעמד הבינוני היהודי.

ראשית קיים נתק בין הרבנים ובין "בעלי-הבתים" - כפי שקורא נכון את התמונה רש"ר הירש: "הרי זה לא מכבר ראיתי רב צעיר לימים" - שופך את ליבו נפתלי

39. יעקב כץ, לאומיות יהודית - מסות ומחקרים (ירושלים, הספריה הציונית, ההסתדרות הציונית העולמית, תשל"ט), עמוד 150.

40. יעקב צור, האורתודוקסיה היהודית בגרמניה ויחסה להתארגנות היהודית ולציונות 1896-1911, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה (אוניברסיטה ת"א, 1982), עמוד 63.

41. אליעזר שבייד, תולדות ההגות היהודית (ירושלים, כתר, 1977), עמוד 295.

42. מאקס ויינר, הדת היהודית בתקופת האמנציפציה (ירושלים, ביאליק, 1974), עמוד 50.

אליעזר שטרן, אישים וכיוונים (ר"ג, אוניברסיטה בר-אילון, 1987), עמוד 38.

הנער הנבוכ באיגרות - "שמתוך קפדנות דתית תמימה הסתפק במסעותיו במזון דל: כשאתה מבקרו בביתו הנך מוצאו עדין שוקד תמיד על כרכי תלמוד גדולים, והוא גם מתעצב אל ליבו מאוד על שאחדים מבני-קהילתו התקדמו כל-כך בדרכי ההשכלה, שבשבתות אין הם סוגרים את חנויותיהם".⁴³ קיים גם נתק מסוים בין בעלי-הבתים שהם עדיין נוטים במעט למסורת יותר מאשר פרנסי הקהילה העשירים שעשו יד אחת עם הרבנים הרפורמיים. אל קבוצה זו של עירי הקהילה ורבנים רפורמיים מצטרפת האליטה האינטלקטואלית. הנהגה זו, לא רק שאינה מדריכה את "בעלי-הבתים" ואת הציבור העירוני, אלא, אדרבא, היא הדוחה לסטייה מן המסורת, תוך הסתמכות על בקיאות במקורות המקרא והתלמוד והפוסקים, תוך גילוי פנים בהם שלא כהלכה,⁴⁴ והציבור כולו נגרר אחרי פיתויי הרווחים הכלכליים, היתרונות הסוציאליים וההנאות החושניות הכרוכים בפריקת עול מצוות ופריצת גדרי איסורים.⁴⁵ על הנתק שבין עשירי הקהילה ובין האליטה הרבנית עמדתי כבר בהחילת תהליכי המודרניזציה.

מוסדות החברה המסורתיים התרוקנו. במציאות שנוצרה לאחר מתן האמנציפציה, למעשה הופקעו רוב המוסדות החברתיים של הקהילה היהודית הדתית ממרות ההלכה - בתהילה מאונס ואחר אף מרצון ותפקודי הקהילה נצטמצמו בעיקר בתחום הפולחן.⁴⁶

ניקה, כדוגמא, את "האוטונומיה המשפטית", סמל של עצמאות הקהילה בחברה המסורתית. הכוונה לשפיטה לא רק בתחום הדתי, אלא גם בתחום האזרחי, זכות חוקית עתיקת ימים לדון ע"פ דין תורה בין בני הדת היהודית בענייני החוק האזרחי. למעשה, היתה שלילת זכות זו מבת-הדין המחיר ההתחלתי שהיה על יהודי גרמניה לשלם עבור האמנציפציה שלהם. למעשה, נחשף היחיד לכוחה המקיף-כל של המדינה. האורתודוכסיה - טוען מרדכי ברויאר - איבדה את התחושה של טוטאליות של התורה, ביטול האוטונומיה המשפטית היא פעולה הרסנית יותר לגבי "חיי-תורה" שלמים, משינויים רבים שהרפורמה הכניסה לסידור התפילה.⁴⁷

-
43. רש"ר הירש, אגרות צפון (ירושלים, מוסד הרב קוק, 1976), עמוד ה'.
44. יעקב כץ, "רש"ר הירש המימין והמשמאיל", מתוך תורה עם דרך ארץ (ר"ג, אוניברסיטה בר-אילון, 1987, עמוד 27.
45. שם.
46. אריה פישמן, בין דת לאידיאולוגיה - יהדות ומודרניזציה בקיבוץ הדתי (ירושלים, יד בן-צבי, 1990), עמוד 44.
47. מרדכי ברויאר, "ניאו-אורתודוכסיה - היבטים ישנים חדשים", זהות (קיץ 1982/2), עמוד 36.

התופעה המעניינת היא, שלמרות שהיהודים לא היו מעולם מנועים ע"י החוק מלהתדיין בדיני ממונות בינם לבין עצמם לפני בית-דין רבני, כבית-דין של בוררים על בסיס וולונטארי, לא נעשה דבר זה אלא במקרים יוצאים מן הכלל.⁴⁸

רש"ר הירש מוצא עצמו מול מוסדות מסורתיים ריקים מתוכן, קהילות שנעזבו, הנהגה מפוצלת המנותקת מעיקר שדירת-העם - בעלי הבתים, ובמבוכה רוחנית גדולה. "עומד מול דור נבוך, אף, מנוכר כלפי מורשתו הרוחנית", כפי שמע ד רש"ר הירש בעצמו על בני-דורו, "זמן אשר בו פקפקו לא רק במקורו האלקי של המסורת, אלא אף הטילו ספק במקורה האלקי של התורה, ובמיוחד היכתה הכפירה בפגעה בסמכות ההלכה ובתוקף מרותה, את בית ישראל לאלפי רסיסים".⁵⁰

עד כמה השתנתה תפיסת העולם בגרמניה בימיו נוכל לראות דרך ה"ביאור" של מנדלסון. אותו פירוש ה"ביאור" שחת"ס ייחד לו פיסקה חשובה בצוואתו והזהיר את בניו לא לקרוא בו, ובכל ספרי רמ"ד. אחד היעדים העיקרים של תורת ההשכלה היהודית בגרמניה היה לשרש את היידיש וללמד את היהודים גרמנית נכונה. מנדלסון חיבר את פירושו ה"ביאור", בין השאר, כדי להשיג גם מטרה זו של לימוד גרמנית מתוקנת. תרגום זה עזר ליצור פרודור יציאה מן היהדות המסורתית. זו הסיבה שתרגום זה הוחרם בתקיפות ע"י חת"ס בהונגריה ורבני הדור בגרמניה - לא רק בגלל תוכנו - אלא גם בגלל לשונו הגרמנית.

בימי רש"ר היתה ידיעת השפה הגרמנית נחלת כל יהודי ויהודי בגרמניה. לא רק הרפורמים ידעו גרמנית טובה אלא אף האורתודוכסיה. "הנה לאחר תקופה קצרה (קצת פחות משלושה דורות) רואים אנו שוב מפעל תרגום התורה לגרמנית עם פירוש רש"ר הירש והפעם אין פוצה פה! אדרבא".⁵¹

ניתוח המצב מבהיר לרש"ר הירש כי אי-אפשר להמשיך ולדבר באותה שפה בה דיברו מאה שנה קודם לכן. יש צורך לנסות ולשמר את העברית - כלומר לנסות לשלוט בעת ובעונה אחת בשתי השפות - עברית וגרמנית - כאחת. מסתבר כי רש"ר הירש, כמו גם האנשים שאליהם הוא פונה, כבר חי בשתי התרבויות והוא "מציע

48. שם.

49. יעקב כץ.

50. כתבים, חלק ו', עמוד 401.

51. יחזקאל קוטשר, "הצלחה וכשלון בשיטת תורה עם דרך בא"י מתוך רש"ר הירש

משנתו ושיטתו (עורך יונה עמנואל) (ירושלים, פלדהיים, תשמ"ט), עמ' 235.

לגיטימציה לאינטגרציה המקובלת כבר בפועל".⁵² יותר מזה, בהונגריה של חת"ס ואצל רבני הקהילה בהונגריה אחריו, מנדלסון אפיקורס ואסור לקרוא בכתביו. ואילו אצל רש"ר הירש, מנדלסון זוכה לתשבחות כחלוץ המנסה למצוא פיתרון ליהודי החי בשני העולמות. מנדלסון - עפ"י רש"ר הירש - התאמץ וגם הצליח להוכיח בספריו ובמעשיו, כי אפשר להיות "יהודי אדוק בדתו ועם זה להתנוסס כאפלטון גרמני, והירש הוסיף הביטוי "עם זה" הוא שהכריע.⁵³ כלומר מנדלסון העמיד את שתי התרבויות הללו רק זו לצד זו, מבלי לחבר אותן עד שתהיינה אחדות בידו. הירש מוסיף שאין כאן אלא התחלות, וההולכים בדרכיו לא הרחיבו ולא פיתחו אותן כראוי. למרות הכישלון - הערכה כלפי מנדלסון כחלוץ בהוראת דרך פיתרון.

והנוער בגרמניה זקוק לפיתרונות, עומדים הם על סף פרשת דרכים בין אלטרנטיבות פגומות - הנוער מוכרח לבחור בין חוכמה ללא תורה לבין תורה ללא רוח שבפי מוריו הפולניים.⁵⁴ כלומר, נער גרמני-יהודי במקרה הטוב מוצא כי לומד הוא את יהדותו בחיסרון מהידיעה הטובה. "שיסודות הכרתי", מתאונן נפתלי, "אינם אלא הרגל וחינוך שקיבלתי בבית אבא עם קצת עיון במקרא ובתלמוד בהדרכת יהודים מפולין, ללא הבנה והשגחה". ומצד שני - השפעת סופרים נוצרים ומתקני-דת יהודיים, ועל כולם השקפת עולם שנוצרה במשך הזמן אך לשם השתקת קול המצפון מבפנים כלפי דרישות הנוחות מבחוץ.⁵⁵

מה רע ברוח המסורת מפולין - אותה רוח המנשבת מן המזרח? מורי פולין אינם יכולים להתמודד בעולם החדש. הם מסמלים את חומות הגטו והחשוכות, חומות אלו מנעו מן היהודי את ההתבוננות בשמי התכלת ופלאי-הטבע: האווירה של גזירות ושנאת-ישראל, החניקה בלב היהודי את הרצון לדעת את קורות ההיסטוריה העולמית⁵⁶ ולכן התורה היוצאת מתוך החומות היא יבשה, ללא לחלוחית של שמחה. היצמדות אל חוקים ומנהגים ללא ניסיון להבינם ולהחיותם.

-
52. מרדכי ברויאר, "תורה עם דרך ארץ כתכנית חינוך", מתוך תורה עם דרך ארץ (עורך מרדכי ברויאר), ר"ג, אוניברסיטה בר-אילן, 1987, עמוד 225.
53. רש"ר הירש, איגרות צפון, עמוד ה'.
54. שם, ג'.
55. שם.
56. כתבים, א, 269.
- מרדכי ברויאר, "שיטת תורה עם דרך ארץ במשנתו של רש"ר הירש", המעין, טבת, תשכ"ט, עמוד 2.

"והשפעתה של תורת היהדות על הלב והחיים מהי? הלב מתכווץ וחרד ממש מעבירה על דברים של מה בכך: מלמדת היא איך לירא את האלהים, ליחס כל דבר, אף הקטן שבקטנים בחיי חלדנו לאלהים לבדו. החיים עצמם - נזירות תמידית, פולחן של תפילות וטכסים: היהודי המעולה ביותר פרוש מעסקי העולם הזה, הזן ומכרנס אותו, והוא עצמו אין לו בו אלא בילוי ימיו תוך תעניות ותפילות וקריאת ספרים חסרי ענין, עיין נא אתה עמך בספר "ארה-חיים", ספר שניתן בידינו להורותנו את כל חובות היהודי מה הוא מלמדנו מלבד הלכות תפילה, צומות ומועדים? היש בו אפילו מילה אחת על החובות שבחיים הפעילים והפועלים של יום-יום? וכל שכן בימינו אנו! הרי אי-אפשר כלל וכלל לקיים את הדינים ואת המצוות הללו הנועדים לזמן אחר לגמרי, כמה הגבלות בטעות נסיעה, כמה תקלות במו"מ עם לא יהודי, כמה מעצורים בכל עסק מעסקי החרושת...".⁵⁷

הארכת בתיאור זה כיוון שהוא משקף בצורה הטובה ביותר את השקפת-הדור - כפי שרואה אותה רש"ר הירש - על היהדות הרבנית נוסח האורתודוכסיה המסתגרת של חת"ס. כל סוציולוג, אפילו לא מיומן, יוכל להבחין ביכולת 'אמפטיה' של רש"ר הירש כתכונה של אישיות מודרנית: היכולת לשים עצמו כאדם בעל השקפה שונה ולנסות לנתח את המצב דרך משקפי אדם אחר. אין אנו מוצאים תכונה זו אצל חת"ס. הוא - חת"ס - מביע כעס, אכזבה, תסכול, אולם איננו מבין את הפורשים מלבד ההליכה אחר תאוות חומריות ללא עול מלכות שמיים. היכולת להביט על הדת מנקודת מבט חיצונית פנימה - אל עצמו - אצל רש"ר הירש - היא תכונה של אישיות מודרנית.

אנו מבינים מתוך הרהורי נפתלי כי רש"ר הירש לא מתעלם מגורמים פנימיים להתרחקותם של הצעירים מהיהדות, ולא מעט צעירים עזבו את היהדות, להיפך מעטים נשארו. הוא אינו מאשים גורמים חיצוניים בלבד, כחת"ס, הסבל החיצוני גרם לכך שהיהודים לא התעלו לבטא כראוי את מאורה של התורה בסדר-חייהם, וכיוון שבאותו זמן עצמו נדלק אור מסנוור ומפתה מבחוץ, שוב אין להתפלא שרבים נהו החוצה.

ואז נוצר מעגל חוזר - מאבחן פרופ' שבייד - הנהייה החוצה פעלה על שלומי אמוני ישראל להתנגד ולהצטמצם עוד יותר. במקום לחיות את התורה במרחב הרוחני הגדול שלה חיו אותה בצמצום ובדלות רוחנית.⁵⁸

57. רש"ר הירש, אגרות צפון, עמוד ד'.

58. כפי שעולה מאיגרותיו של רש"ר הירש באיגרות-צפון. ראה למעלה עמוד ד'. ראה גם איגרת י"ח.

אליעזר שבייד, תולדות ההגות היהודית (ירושלים, כתר, 1977), עמוד 34.

האשמה אינה כלפי האמנציפציה. לא רק נקודת הראות החיצונית של רש"ר הירש כלפי השפעת האמנציפציה גרמה לשינוי אלא גם המצב הפנימי בקהילות-ישראל. על כן לא די לשנות את נקודת הראות ולהעתיקה פנימה. יש להכניס שינוי בחיי הקהילות ויש לתקן את חיי היהודים.⁵⁹

התיקון הוא זימנם סיסמתם של הרפורמים המתקנים, אולם מה רב ההבדל כאשר נקודו המוצא היא תורנית - מתחום השקפה דתית ונאמנות למיצוות התורה. "מה, איפוא, בינינו ובין מתנגדינו כורתי הברית עם ההתקדמות? פרט קטן בלבד, בעיניהם ההתקדמות היא המוחלט והיא הפתנה את הדת, בעינינו אנו הדת היא מוחלט והיא המתנה את ההתקדמות, זהו כל ההבדל, אבל הבדל זה פירושו תהום פער" ואנו מבחינים כי תהום נפערת גם בינו ובין חת"ס.

כלומר מצד אחד יש לקבל בחיוב את האמנציפציה והמודרניזציה ומצד שני רש"ר הירש קולט את הצורך החיוני לרפורמה, ולא שלל את הצורך בה (חת"ס, כאמור, התנגד לשניהם. התנגד לאמנציפציה ולמודרניזציה ואף התנגד לרפורמה בתוך היהדות).

אך לדעתו אין לתקן את הדת היהודית ואת מקורותיה, אלא יש לערוך רפורמה של האדם היהודי ולהעלותו לאידיאל של התורה⁶¹ במהות התיקון הנדרש: לא תיקון התורה, כי אם תיקון החיים על-פיה ראוי שהיהודים יחיו מתוך הבנת התורה ויגלו את מאורה בקיום מצוותיה.

את החיים בשתי הרשויות - העולם המודרני והעולם התורני - הוא מקבל כנתון עובדתי, כתופעה שאין להילחם נגדה ובדיעבד גם אי-אפשר להילחם נגדה. החידוש גם הוא מהפכני ביחס לחת"ס. לקבל את הנסיבות הכלכליות, המדיניות והחברתיות החדשות כנתונות, אולם יותר מכך. הוא לא קיבל את הנסיבות החדשות למראית-עין כאילו ללא ברירה, אלא חייב אותן כתהליך של נורמליזציה בחיי

59. אליעזר שבייד. שם עמוד 34.

60. כתבים, א', 502.

61. רש"ר הירש, אגרות צפון, י"ז, עמ' ס"ד ואילך. יעקב צור (1982), עמ' 55.

62. רש"ר הירש, אגרות צפון, איגרת י"ח, אליעזר שבייד (1973), עמוד 305.

הגוף והרוח של ישראל. כלומר, מעניק הוא למציאות לגיטימציה חיובית, להעניק לדפוס חיים זה מעמד חיובי עקרוני של לכתחילה ולא בדיעבד בגין שעת דחק.⁶³

חת"ס תופס את האמנציפציה כמאורע או תהליך המעמיד את היהדות אל מול תופעה קשה, גורלית והרת-אסון כפי שלא ידעה מעודה בכל דרך חייה - ולכן יש להתגונן כנגדה בהסתגרות ובהדיפה עד יעבור זעם.

רש"ר הירש חש שמעניקים לעם ישראל הזדמנות אותה הוא יכול לנצל להמשך שליחותו. השליחות היהודית משרתת גם את האידיאלים ההומניים של הרפורמים. אומנם אידיאלים הומניים הושמעו ע"י הוגי-דיעות חופשיים, אבל רש"ר הירש מעמיד אותם על בסיס יהודי-דתי. יש להסכים להומניזם לא מפני שבני-אדם הננו, אלא מפני שהבורא רוצה בכך שנהיה בני-אדם. יש להישמע ולהסכים לדרישות ההומניסטיות, אפילו אם יושמעו מפי הרפורמים או מאומות העולם. רש"ר הירש כותב על הצהרת זכויות האדם שלאחר המהפכה (1789) "ויהי באותו לילה בו הנחילו המעמדים המבוכרים של אומה מנוונת נצחון למשפט, לפניו לא היה כמוהו... זאת היתה אחת השעות, בהן נכנס האלהים לתוך תולדות בני-האדם... האמונה באבינו שבשמיים דורשת מתן-שיווי-זכויות לכל המדוכאים והיהודים בכלל.⁶⁴

והמשימה מוטלת לא רק על העם - אלא מוטלת החובה על כל יחיד ויחיד שלא לדחות שום אפשרות הפתוחה לפניו בדרך החוק שיש בה כדי להקל את פרנסת יומו. ככל שתרבה פרנסתו, ויחיה חיים טובים, ככל שירבו האמצעים, כך תרבינה האפשרויות העומדות לרשות "איש-ישראל" למילוי שליחותו. זוהי דרישה ישירה לנצל את המעמד החומרי לעלות במעמד רוחני ל"בעלי-הבתים" - למשפחות הבורגניות. הוא מעניק מקור-סמכות לכלל בעלי-הבתים (וע"י כך נטרל את תוקף האליטה הכלכלית שבכוח). להעמיד בעלי-בתים מסורים למשפחה, לקהילה, מסורים לחיי דת קפדניים.⁶⁵

באמנציפציה - לסיכום - יש בה משום סימן להתקדמות העמים וגם הגדלת האפשרויות לחיי האושר החומרי ורווחה כלכלית שאינם נוגדים חיי תורה מלאים.

63. מרדכי ברויאר, "שיטת תורה עם דרך ארץ במשנתו של רש"ר הירש, המעין, כרך ט(1) (תשרי תשכ"ט), עמוד 12.

עודד שרמר, "תורה עם דרך-ארץ כתכנית חינוך", מתוך תורה עם דרך-ארץ (עורך מרדכי ברויאר) (ר"ג, אוניברסיטה בר-אילן, 1987), עמוד 225.

64. רש"ר הירש, אגרות צפון, עמוד ס"ד.

65. פנחס רוזנבליט, "בין שני העולמות", מתוך תורה עם דרך-ארץ (מרדכי ברויאר, עורך), (ר"ג, אוניברסיטה בר-אילן, 1987), עמוד 38.

יעקב כץ (1987) עמוד 31; מקס ויינר (1974), עמודים 110-111.

מרדכי ברויאר (תשכ"ט), עמוד 12.

מבחינת ניצול ההזדמנויות רש"ר הירש לא פחות מודרני ממתנגדיו המשכילים. אולם מבחינת ההשפעה על המודרניזציה יתכן שרש"ר הירש לא הבחין בנקודה חשובה האמנציפציה והמודרניזציה לא שינוי רק את המבנה החיצוני. קליטת היהודים בחברה הכללית עתידה לרופף ואלי אף לבטל את קשרי-הפנים בין היהודים, שהרי גם אם מעטים ישמרו את המצווה ואף הרבים יבינו אותם - תוך כדי ההשתלבות בחברה, בגורלה ובמחשבתה - יהדותם מצטמצמת רק לתחום אחד ממספר אלטרנטיבות ותמיד תישאר בעינה בעיית הבחירה בין מספר אלטרנטיבות. הזמן כאן הוא קריטריון קובע שהרי אנו נסחפים כבר לעידן המודרני. אולם הזמן אינו קנה-מידה יחידי. אסור לזנוח את מימד המקום. אין ספק כי בתקופתו של רש"ר הירש גם הונגריה ממשיכה לנוע לכיוון מודרניזציה, אומנם בקצב איטי יותר, אך התמויות מסתננות לתוך המבנים יותר ויותר. אך כאן בהונגריה תורתו של רש"ר הירש איננה יכולה להיקלט עדיין. רש"ר הירש הצליח בזכות התנאים המיוחדים שהיו בקרב יהודי גרמניה, אך עדיין אינם קיימים ביהדות מזרח-אירופה. הרב עזריאל הילדסהיימר יוכיח. בן-דורו של רש"ר הירש, רב בעל תואר דוקטור, ניסה לנטוע את שיטת 'תורה עם דרך ארץ' של רש"ר הירש בהונגריה. ניסיונו נידון לכישלון בגלל תנאיה המיוחדים של הונגריה. הוא היה אנוס לנטוש את הונגריה. מה שהיה בחזקת כשרות בגרמניה לא היה, בזמן מקביל, כשר בהונגריה.⁶⁶

ג. הרב אברהם יצחק הכהן קוק - הראי"ה - הרב קוק

הרב קוק נולד ב-1865 בעיריה גריווא שבלטביה - פולין, מזרח אירופה. למד גם בישיבת וולוז'ין. בלימודיו הושפע רבות מראשי הישיבה ובין השאר הושפע מהנצי"ב מזה, וחותרנו האדר"ת מזה, כלומר שילוב של רעיונות החסידות, דרך ה'מתנגדים' ורבנים המטיפים לעלייה לא"י.

כיהן כרב בקהילת בויסק. בקהילה זו שימש לפניו הרב מרדכי אליאשברג, שהיה מהאידיאולוגים הראשונים של הציונות הדתית, ובקהילה זו החלה להתגבש השקפתו הלאומית-ארץ-ישראלית של הרב קוק.

הרב קוק עלה ב-1904, כשהוזמן ע"י קהילת יפו לשמש לה כרב. לפני שהגיע לא"י, הכריז הרב קוק כי מנקודת ראותה הלאומית של התורה, אין מקום לסולידריות לאומית עם אותם ש"ניערו הוצנם מנשמתה של האומה ומקור חייה". כאן לא מועיל "חיבור הגזע למולדת".

"רגש הדת והתורה מורה בחוזקה ופועל בזרוע כמו להוציא מכלל האחוזה הלאומית את כל הכופרים ופורקי עולה של התורה והאמונה".⁶⁷

באותם הימים טען כי ההבדל הפנימי שבין "שומרי דת לעוזבי דת", גדול מההבדל שבין ישראל לעמים - טיעון המזכיר מאוד את השקפתו של רש"ר הירש.⁶⁸ רק כאשר הגיע הרב קוק לא"י לשמש כרבו של יפו (1904) ועמד על טיבם ומהותם של ה"חופשיים" העוסקים בבניינה של א"י, שינה את גישתו, התגבר על ספקותיו, ופיתח תפיסה סובלנית כלפי אלה המוחזקים כפושעים.

(עד כמה שידוע לחוקר חיבת-ציון והתקופה, אהוד לוז, הגדרת החלוצים כ"אנוסים" ולא כ"פושעים" מופיעה בפעם הראשונה במכתב של הרב קוק שנכתב זמן קצר לאחר בואו ארצה [אב, תרס"ד]).⁶⁹

את נאמו הראשון נאם בעברית ולא ביידיש, כפי שהיה נהוג ביישוב האשכנזי אז.

רבני ירושלים הכירו בו כרבן של יפו והמושבות הראשונות, והרב ביקר תכופות במושבות אלה ועמד על צרכיו הדתיים של היישוב החדש.

בקיץ 1914 יצא הרב קוק לאי ופה להשתתף בוועידה העולמית של 'אגודת-ישראל', ועם פרוץ מלחמת העולם הראשונה מצא מקלט בשוויץ הניטרלית. ב-1916 נענה להזמנת אחת הקהילות היהודיות בלונדון לשמש כרב עד שיוכל לשוב לא"י. הוא חזר לא"י באלול 1919, וראשי הקהילה הירושלמית הכתירוהו כרבה של ירושלים. בקיץ 1921, עם הקמת הרבנות הראשית, נבחר לרב הראשי לא"י - כרב אשכנזי.⁷⁰

הרב קוק מצא בא"י מציאות חברתית, כלכלית ודתית מורכבת ומסובכת. "הישוב הישן" מפולג תוך בעצמו, אנו מוצאים גם קרע בין "היישוב-הישן" ובין אנשי העלייה הראשונה, וככל שגובר זרם ההגירה במסגרת העלייה השנייה, קרע בין אנשי-העלייה השנייה עם אנשי העלייה הראשונה ובוודאי עם היישוב הישן.

67. הראי"ה קוק, "אפיקים בנגב", הפלס, תרס"ד ע' 73.

68. הראי"ה קוק, "עצות מרחוק", הפלס, תרס"ב. עמ' 20.

69. אהוד לוז, מקבילים נפגשים, (עם עובד, ת"א, 1985), עמוד 85.

ראה הראי"ה קוק, איגרות הראי"ה, א', עמוד ק"א.

70. קיצור תולדות חייו של הרב קוק נכתבו עפ"י שני הספרים.

מנחם פרידמן, חברה ודת, (יד בן צבי, ירושלים, תשל"ח), עמודים 110-128.

בנימין איש-שלום, הרב קוק - בין רציונליזם למיסטיקה, (עם-עובד, ת"א,

1990), עמודים 5-30.

דומה כי הסערה שחלפה באירופה בראשית המאה ה-19 לא הגיעה לחופי א"י, ובוודאי לא אל אנשי היישוב הישן היושבים בארבעת ערי הקודש. פינה של שמרנות, בארץ הנמצאת בשולי ההיסטוריה האירופאית, שהאמנציפציה והמודרניזציה לא שינו את המבנה המסורתי הדתי הקיים. עוסקים בלימוד תורה ומתפרנסים מכספי "החלוקה" המגיעים מחו"ל.

אולם, מבנים מתחילים להשתנות, בתחילה באיטיות. כבר בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-י"ט אפשר להצביע על שינויים מהותיים המתרחשים בחיי היישוב היהודי בא"י:

א. עיר ופיזור - שני תהליכים מנוגדים. אנו מוצאים יותר אוכלוסיה בערים, ורצון מקביל לצאת מ"חומות העיר" ולעבור לחקלאות. המגמה האחרונה כרוכה גם בשינוי הבא.

ב. יצרנות - גדל מספר הפונים למלאכה ולחקלאות במטרה להתפרנס בכוחות עצמם.

ג. חילון - שנבע מהקלטות רעיונות חדשים ובלתי שיגרתיים במישור הרוחני-תרבותי.

שנות השמונים של המאה ה-י"ט ביישוב בא"י מצטיירות כדרך דו-מסלולית: בכיוון אחד נמשך סגנון החיים הישן הבנוי על "כספי-החלוקה" וכל הכרוך באנשים התלויים בכספי אחרים מבחינה חברתית-כלכלית תרבותית (החלוקה מספקת עדיין כ-85% מצורכי יהודי הארץ). ואילו במסלול השני מתפתחת שאיפה להשתחרר מנטל החלוקה וספיחיה, ונכונות לשנות את אורח החיים.

אומנם חלק גדול מן העולים - עד כה - עלו לא"י כדי להקדיש את שארית חייהם לקודש, ללימוד תורה ולתפילה, אולם במסגרת העלייה המוגברת, עלו לארץ לא רק "תלמידי-חכמים", אלא גם בעלי מלאכה וסוחרים. "כספי החלוקה" לא יכלו לספק את כלל צורכי היישוב הגדל. חלה התעוררות בקרב בני היישוב - החלו לצאת מן החומות, להקים שכונות חדשות, לקנות קרקעות, לעבוד את האדמה ולהקים מושבות (גיא-אוני, פ"ת כדוגמא).

להתעוררות זו סיעו גם חברות צדקה יהודיות בעולם, שהקימו מוסדות חינוך ללימוד המלאכה וללימוד שפות זרות (מרדכי אליאב במחקר מקיף על התקופה טוען כי יש להתייחס בכובד ראש לחלקו של היישוב בארץ בהתפתחות הכלכלית ביוזמה,

בקצב הגידול, באירגון מפעלים כלכליים, בעסקי יבוא וייצוא ופיתוח הארץ בתחומים שונים).⁷¹
תנופה ותמורה של ממש ניתן להרגיש עם העלויות במסגרת תנועת חזית-ציון (העלייה הראשונה).

שינוי רב יותר הורגש עם גלי העלייה השנייה. בין בני העלייה השנייה רווחו מגמות סוציאליסטיות. שמו דגש על אידיאולוגיה חומרנית שבמהותה היא אנטי-דתית תוקפנית במחשבה ובמעשה.

השקפה זו הביאה לעימות, כאמור, לא רק בין בני היישוב הישן ובין אנשי העלייה השנייה, אלא אף בין בני העלייה השנייה ובין אנשי העלייה הראשונה

אנשי העלייה השנייה נתונים בתהליך של חילון (אותו עברו באירופה המזרחית - רוסיה) ואת הזהות היהודית ביקשו למצוא בלאומיות היהודית וראו בלאומיות תחליף לדת (תהליך הפוך מאנשי ההשכלה והרפורמה שראו את היהדות כדת בלבד ולא כאומה-לאום, וניסו להוציא מתוך היהדות כל סימן של לאום ולהחליפו בזהות לאום-מקומית [ארץ-האם]). אין ספק כי תוך כדי שינוי, התכנסו הלאומיים שינו הרבה מהמסורת הדתית).

הקירבה שבין המימד הדתי והמימד הלאומי - במיוחד בגולה - ביהדות אפשרה לאנשי העלייה השנייה את תחושת הרציפות התרבותית ואת תודעת הזהות הלאומית, תוך כדי נקיטת גישה עוינת או גילוי אדישות וזלזול כלפי הדת.⁷²

כל סמל או סימן לאומי קיבלו חיזוק, סמלים לאומיים דתיים עברו תהליך חילון, ערבי השבת הפכו ל"פעולה חברתית-תרבותית", ימי החגים היו למועדי טיולים וריקודים או לימי מנוחה.

גם השפה העברית עצמה עברה תהליך של חילון. השפה איננה עוד סמל לקדושה דתית, אלא סמל לאיחוד לאומי (אליעזר בן יהודה מחדש/מחייה השפה העברית

71. מרדכי אליאב, אהבת-ציון ואנשי הו"צ, (ת"א, תשל"א), עמוד 304-305.
י. ברטל, "יישוב ישן ויישוב חדש, הדימוי והמציאות", קתדרה לתולדות א"י ויישובה, 2 (ירושלים, תשל"ז), עמודים 3-13.
דוד וינריב, "בעיות החקירה של תולדות היהודים בא"י וחייהם הכלכליים", ציון, ב', (תרצ"ז), ע' 74-75.
72. דוד כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, (ת"א, תשל"ז), ע' 52.

ראה בתחיית השפה העברית תנאי בל-יעבור לתחייה הלאומית, אולם גישתו לשפה איננה גישה מסורתית, גם בחיי היום-יום מרד במסורת).

אנשי העלייה השנייה שינו מושגים בעלי-משמעות מסורתית כגון "גאולה", "קדושה", "מצווה", "תורה", "ברית", "קורבן" שקיבלו משמעות שונה-חדשה. לדוגמא, בשלבים מאוחרים יותר קיבלו את חג הגאולה כאחד במאי.

השימוש במונח קדושה נעשה מתוך פרפרזה של נוסחי הקידוש והקדיש המסורתיים, שמהם מושמט שם שמייס ובמקומו באים עם ישראל וה"חלוצים". י.ח. ברנר נתן לכך ביטוי במכתב לרוסיה (מעורר, תרס"א): "יתגדל ויתקדש האדם העברי".⁷³

אנשי העלייה השנייה, המשולבים כבר במסגרת התנועה הציונית-מדינית של הרצל (אם כי שמו את הדגש על עבודה מעשית בא"י), מציגים פן אחד מתוך מכלול מטרות ובעיות שעמדו בפני התנועה הציונית.

האמנציפציה איימה על הדת ועל זיקתם של היהודים לעם היהודי. האיום הוא כפול, הן מהבחינה הדתית - מאלץ לשנות חוקים המבודדים את היהודים מתוך המסגרת החברתית הכוללת של האומה שבתוכה הם חיים, והן מבחינה לאומית - דרישה מוחלטת ומיידית לנתק מגע עם הגדרות לאומיות-דתיות. האמנציפציה הציעה לכאורה הזדמנות ליהודים לחרוג מתוך הבדידות ולהשתלב בחברה הטובבת, אולם בו זמנית דחקה אותם לנתק את הזיקה המסורתית לא"י ולעם המפוזר אף בארצות אחרות ופגעה גם באורח החיים הדתי.⁷⁴

מצד אחד, כפי שהזכרתי, האמנציפציה וההשכלה פרצו אל תוך המעגל היהודי ואיימו לפוצץ אותו מבפנים ומצד שני הם אלו שאפשרו לרוב היהודים חשיבה שונה כלפי הקמת מדינה לאומית עצמאית. "השכילו לרתום את ההשכלה והאמנציפציה אל המעגל היהודי, ליצור תנועה ציונית ולהפוך את האמנציפציה לאוטואמנציפציה, להפוך את ההשכלה להשכלה עברית".⁷⁵

-
73. בנימין איש שלום (1990), עמודים 29-30.
אליעזר דון-יחיא, "חילון שלילה ושילוב תפיסות של היהדות המסורתית ומושגיה בציונות הסוציאליסטית", כיוונים, 8, (קיץ, תש"מ), עמ' 35.
74. דוד ויטל, המהפכה הציונית, כרך א' (עם עובד, ספריה ציונית, ת"א, 1978), עמוד 19.
75. יגאל עילם, מחזון למדינה, (אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון, ת"א, 1978), עמוד 23.

בתיאוריה נוכל לראות את הציונות כשלב אחרון בתהליך האמנציפציה היהודית, שחרור, שיויון זכויות וכניסה לחברת האדם הנאור ולבסוף השתחררות עצמית כקבוצה והתקבלות למשפחת העמים במעמד שווה לזה של קבוצות לאומיות אחרות.⁷⁶

אולם יש להוסיף לכך את החסימה האנטישמית במערב שהובילה את היהודים, הרוצים להשתלב, לפיתרון לאומי עצמאי, ואת "שנאת ישראל" במזרח-אירופה שלא עברה את כל שלבי האמנציפציה והיהודים היו מנוכרים יותר לסביבתם.

ועדיין התמונה אינה שלמה. הרב קאלישר והרב אלקלעי, שניהם פעלו למען א"י כמחסום וכנגד תופעת החילון והמודרניזציה, וכמקום מפלט ליהדות המסורתית במקומה הטבעי בא"י.

משה הס וסמולנסקין הסכימו עם תביעות הרפורמים לתיקונים בהלכה, אבל דחו את מגמת ההתבוללות הלאומית הטבועה בה (ולכן לא קיבלו את תורתו של מנדלסון).

משכילים מתונים ושומרי מצוות כגון דוב גורדון ופינס, ראו בלאומיות וביישוב א"י תשתית שעליה יהיה אפשר לבנות סינתזה בין הדת לבין תביעות ההשכלה המודרנית, סינתזה שנראתה בלתי אפשרית מחוץ למסגרת הציונית.⁷⁷

כלומר, אנו מוצאים אישיכ בעלי רקע שונה וחוגים שונים ומניעים שונים ואף מנוגדים סביב הרעיון הלאומי, כדי למנוע התפוררות הציבור היהודי, כמה מטעמים דתיים וכמה מטעמים אחרים,⁷⁸ ובעלי המניעים הדתיים הם במיעוט.

קבוצות דתיות לא שוכנעו כי הציונות היא תופעה יהודית מובהקת, להיפך ראו בציונות ענף - ממשיך טבעי - של עץ האמנציפציה, והאמנציפציה ייצגה לגביהם פלישה של סגנון זר, התמוטטות המערכת המסורתית.⁷⁹

הרב קוק למעשה חי בתקופה שבה כמעט כל פעילי הארץ ובוניה עברו תהליכי מודרניזציה באירופה ובאים לארץ להגשים חלום, לשנות ולבנות בדרך מהפכה.

76. הראל פיש, ציונות של ציון (פפירוס, אוניברסיטה ת"א, ת"א, 1978), עמ' 27.

77. אהוד לוז (1985), עמוד 32.

יעקב כץ, "לבירור המושג מבשרי הציונות", לאומיות יהודית, ירושלים, תשל"ט.

78. אהוד לוז, שם.

79. הראל פיש (1978), עמוד 15.

הרב קוק פועל בא"י בצילה (ולפעמים במרכזה) של תנועה לשינוי מגני למען קיום יהודי בעולם מודרני, הן מבחינת שחרור העם היהודי ממעמדו כמיעוט קבוע בעולם, והן שחרור מאחיזתה של הדת, תוך החייאת המרכיב הלאומי מחדש במסורת ישראל.⁸⁰

ביצוע שתי משימות אלו נעשה תוך כדי רתימת אלמנטים של העולם המודרני במסגרת המאורגנת וזל המדינה הריבונית החדשה. התנועה מהפכנית-ציונית מציעה פיתרון מהפכני למצב בלתי נסבל. הפיתרון כרוך ביצירת מערכת חדשה - לצד, או במקום המערכת הישנה. אך בינתיים המערכת הישנה תובעת את שלה.⁸¹

האם המערכת הישנה תתנתק לחלוטין, או אולי תתפשר? בכל מקרה המערכת הישנה תצטרך להשתנות.

האורתודוקסיה המסתגרת תביט אולי בעין יפה על חיזוק היישוב הדתי בא"י, אולם תתנגד למהפכה המודרנית המבוצעת בידי עוברי עבירה. האורתודוקסיה הסיוונית-מידורית אולי תסתכל בעין סלחנית יותר כלפי התביעות למודרניזציה, אבל שוב תתרחק מ"עוברי העבירה", ובכלל מהרעיון של "מדינה יהודית" (כאשר ליהודים יש ייעוד בין הגויים כפי תורת רש"ר הירש).

הרב קוק עמד במרכז שבר דתי. האתגרים שהציבה תקופתו חסרי תקדים בהיקף ובחומרה - מכיוונים שונים ובמישורים שונים בוקע ועולה ערעור מוחלט על הנחות היסוד של הדת.⁸²

לכפירה ולחילון נוסף עוד פן אחד: עליית יהודים לא"י ותנועתו של הרצל הם הוכחה כי אפשר ליהודי ליטול גורלו בידיו ולממש את גאולתו, מבלי לחכות לניסי שמיים ולגאולה בידי האל, ואפילו תוך כדי מרידה מוצהרת במלכות שמיים.

זאת ועוד, צעירים אידיאליסטיים פורקי עול מיצוות - מוסיפים פרדוקס נוסף, שהרי יהודים אלו לא התבוללו ונעלמו מתוך העם היהודי. להיפך, אוהבים הם את עמם, עובדים את אדמת א"י ומנסים להגשים חלום - שבמקורו הוא דתי - חזרת היהודים לארצם והקמת מדינה יהודית. דווקא פורקי-העול ושוברי-המסגרת הם

80. אריה פישמן, (תשמ"ז), עמ' 191.

81. יגאל עילם, (1978), עמ' 91.

82. בנימין איש שלום, (1990), עמוד 251.

אלה שמגשימים את החלום שבמסגרת ("החלוצים" המורדים כנגד הדת מגשימים את חזון הנביאים ואת שאיפת היהודי הדתי להקמת מדינה יהודית).⁸³

פרדוקס זה הוא איום נוסף על היהדות המסורתית, כשם שבעת ובעונה אחת הוא מהווה גם נקודת תקווה לעתיד. נקודת המפגש בין האורתודוקסיה ובין החלוצים היא על קרקע (א"י) - הלאומיות היהודית המתחזקת (שיבת עם ישראל לארצו).

אנו מוצאים אצל הרב קוק מערכת הגותית שיטתית המנסה לענות למציאותה של תנועה לאומית יהודית שהיא במקורה חילונית. אל הרב קוק "מוצגת לראשונה תפישה שיטתית, המשלבת את מרכזיותה הערכית של א"י בתודעה היהודית עם פירוש חדש ומהפכני מבחינה דתית למעשה הציוני הפוליטי-התיישבותי. מוצגת תפישת עולם ציונית-דתית-לאומית".⁸⁴

הרב קוק קיבל הרבה מהשקפות התנועה הציונית החילונית ותורתו מעניקה לגיטימציה דתית לעלייתם של אלמנטים חילוניים בארץ, כלומר קיבל בהסכמה גמורה את גרעינה העיקרי של האידיאולוגיה החילונית.⁸⁵

אחת הנקודות העיקריות שהרב קוק קיבל מהאידיאולוגיה הציונית - שלילת הגלות. שלילת הגלות לא רק בגלל הצד החומרי של רדיפות והשפלות, תנאי מחסור ורעב, אלא שבגלות נפגמה שלימותו היהודית של העם - בגלל חיסרון א"י. רק על בסיס כלכלי-חברתי-מדיני איתן (כמו יתר העמים) יוכל העם היהודי לחדש באופן חופשי את יצירתו הקודמת. הרב קוק הסכים כי יש להחזיר לעם היהודי תנאי קיום נורמלי, כמו כל אומה, ע"מ לטפח את הרוחניות המיוחדת הנמצאת באומה זו.⁸⁶

שאיפה לעצמאות היא הכרחית כי היהדות נפגמה בגלל הגלות הארוכה. חוסר המדינה כחוסר איבר מאיברי הגוף.

83. אליעזר שבייד, היהודי הבודד והיהדות, (עם עובד, ת"א, 1975), עמוד 186.

בנימין איש שלום, (1990), עמוד 253.

דוד כנעני, (תשל"ז), 36-55.

84. שלמה אבינרי, הרעיון הציוני לגונוי, (פועלים, ת"א, 1980), עמוד 217.

85. אליעזר שבייד (1975), עמודים 184, 205.

מנחם פרידמן, (תשל"ח), עמוד 92.

86. אליעזר שבייד, (1975), עמוד 205.

ולכן, יש בלב הרב קוק תרעומת על האורתודוכסיה (המסתגרת והמסננת-מידורית) שלא הרימו את הכפפה ולא נענו לאתגר והסתגרו גם בפני רעיון חדש-נושן זה. הוא ראה בפיגור המחשבה הדתית את אחת הסיבות לכישלונה של המנהיגות האורתודוכסית במאבק נגד הכפירה. (כישלון נוסף היה הרצון להתגונן מפני התמורות המהירות ע"י הדבקות והנוקשות בשמירת הדין והמנהג, הניסיון להקיף את היהודי בחומות מגן מפני הכוחות המאיימים מבחוץ).

"יסוד הכל הוא מה שאין רוח היישוב החדש יכול לשאת את מהלך הרוח, את הסגנון ואת התכונות של חניכי היישוב הישן, וזה הוא דבר מקיף לא רק את קלי-העולם, המואסים בתורה ובמצוות, כ"א גם חלק גדול מההגונים, בני-תורה ויראי שמים.

התנועה החיה של היישוב החדש, חדות החיים ואומץ הלב, הרחבת הדעת, וגאוות הלאום השורר בקרב היישוב החדש, לא יכולה לשאת את הגו הכפוף, את הפנים הצמוקות והעציבות המפיקות פחד ומורך-לב, את העיניים התועות המראות ייאוש ושנאת החיים, ההלבשה הזרה המזרחית, כשהיא מצורפת עם עוד איזה דכדוך של עניות והיא מטילה אימה של בוז על האיש המורגל בחיים אירופאיים אם מעט ואם הרבה...".⁸⁷

מהאורתודוכסיה יש לדרוש שינוי הלכה למעשה. את התנועה הציונית ואת הציונים יש לנסות ולהבין. החלוצים אומנם מזלזלים בדת ובמסורת, מייבאים מאירופה את החילון, את ההשקפה המטריאליסטית ואת הלאומיות החילונית. מעשיהם החיצוניים - כגון חילול שבת ואי-קיום המצוות - נתפסים סובייקטיבית על-ידי החלוצים כמרידה והתרחקות מהיהדות. אולם - טוען הרב קוק - לא מעשיהם החיצוניים-הסובייקטיביים לפי השקפת עולם הם הקובעים, אלא המשמעות האובייקטיבית של מפעלם, מעבר למחשבת דור זה או אחר. הם פועלים במסגרת שליחות אובייקטיבית של האל בדרך לגאולה: אבל מה שהם רוצים אינם יודעים בעצמם, כל-כך מחובר הוא רוח ישראל ברוח אלוהים, עד אפילו שמי שאומר שאיננו נזקק כלל לרוח ה', כיוון הוא חפץ ברוח-ישראל הרי הרוח האלוהי שורה בתוכיות - נקודת שאיפתו גם בעל כורחו. "כל מגמתה של התחיה החילונית היא רק כדי להביא אותנו לידי תחיית נשמה, לידי תחיית הקודש".⁸⁸

87. אגרות הראי"ה חלק א' קפ"ה ח"ב תכ"ז (אגרת מיום כ"ה, אייר תרע"ב לכנסיה הגדולה "אגודת-ישראל").

88. הראי"ה קוק "תחיית הקודש - התחיה השלמה" (תר"פ) מאמרי הראי"ה - קובץ ירושלים ה' תשד"ם, עמוד 336.

לחילוניים יש לסלוח, אם-כן, בגלל העתיד אבל גם בגלל פגמי העבר (וכאמור הרב קוק מכנה את ה"חלוצים" כ"אנוסים" ולא כפושעים). העבר הינו התנגשות בין שתי תרבויות, כאשר ידה של התרבות הכללית על העליונה, כיוון שהיהדות חסרה את המימד הלאומי-מדיני-עצמאי שלה. בכך, כפי שהזכרתי, קיבל הרב קוק את ההשקפה הציונית חילונית, הצורך במדינה וחזרה לתנאי קיום נורמליים. התנהגות החלוצים, שדבקים בתרבות אירופה, ומבקשים להקים בא"י חברה יהודית חילונית, נובעת בגלל "מחלות הגלות", שהרי התרבות היהודית הצטמצמה בהכרח בהיותה בגלות, לדוגמא: נטייה רבה מדי לרוחניות.

"תנאי-הגלות אימצו את העם לנטוש את הדאגה לקיום החומר ועשו את קיום העם לרוחני יותר מדי. רוח העם החלה להתנוון. מצב בלתי טבעי זה תובע הדגשה זמנית של הצד החומרי (המילה "זמנית" היא מילת מפתח).

הרצל יכול לשמש בתפקיד משיח בן יוסף הבא לחזק את היסוד הגופני-חומרי של האומה שנחלש בגלות".⁸⁹

"הנטייה מההפלגה הרוחנית אל החומרית מוכרחה להיות בהפרזה מעטה לצד החומרי, וזהו מקור החוצפא של עיקבא דמשיחא. מכל מקום לא יאריך הזמן של הנטייה הקיצונית הזאת, כיון שביסוד האומה מונח שיוון-משקל".⁹⁰

ההתבוללות ושליטת הדת שחת"ס ורש"ר הירש כה פהדו ממנה היא זו שגרמה לתקווה של פיתרון לרב קוק (וזו פרשנות של המציאות ע"פ הרב קוק). ההתבוללות הביאה את הלא-דתיים "להרגשה של ריקנות מוסרית גמורה, והפרעות העצימו הרגשה זו. והואיל והם כבר רחקו מן האמונה החיה מרווה הלאומיות את צמאונם המוסרי לעת עתה, מאחר שיש בה רטיבות-מה".⁹¹

עובדה היא שהציוני-החילוני אינו מוותר על יהדותו ועל הזיקה לעמו ומולדתו. הוא שואף, בביתו שלו, לשמור על ייחודה יהודי ולו במעט, יחד עם הרצון ליטול חלק בתרבותם של אחרים.

המציאות - בעלת גוונים רבים. התבוללות היא בעלת גוון שחור, אולם חלוציות יש בה גוון בהיר. אולם המציאות מקבלת פירוש במימד אחר, כלפי העתיד. כך

89. ההספד בירושלים, סיני אלול תש"ד.

90. אורות ע.ג. נ"ט: אהוד לוז (1985) עמודים 15-16.

91. אי"ה קוק "תעודת ישראל ולאומיותו" הפלס תרס"א: קובץ אזכרה, לזכר הרב קוק א', ע' ס"ב.

שגם צבעים אפורים הופכים לוורודים. הרב קוק מפרש את מצבו והשקפת עולמו של היהודי החילוני, מנקודת מבט שמעבר לתפיסת התודעה העצמית שלו. כלומר הרב קוק האמין כי הוא יודע על היהודי החילוני יותר ממה שהיהודי החילוני עצמו יכול לדעת, ומבין אותו נכון יותר ובאופן מעמיק יותר, לא רק ע"פ מה שגלוי בו עכשיו אלא גם ע"פ מה שצפון בו לעתיד.⁹²

הוא מנתח את שני המחנות - אורתודוכסיה והציונים החילוניים - ממבט של מי שכביכול עומד מחוץ למערכה (אובייקטיבית). היכולת להיות אובייקטיבי, או לפחות להרגיש אובייקטיבי, להרשות לעצמך חירות מן המחנות ולהתקיף את שניהם וליטבח את שניהם - אלו תכונות של אדם הנמצא ומבין את תהליכי המודרניזציה - אם כי האינטרפרטציה עדיין נעוצה בשורשי העבר ומושכלת לגבי עתיד בלתי-נראה.

ד. שלוש שאלות מהותיות

אפרים שמואלי בספרו שבע תרבויות ישראל⁹³ טוען כי הרצף ההיסטורי היחודי מורכב משבע תרבויות שונות מתחלפות - ובכל תרבות מתרבויות ישראל אפשר למצוא מתח משולש המטביע את חותמו על הדינמיקה של כוחותיה היוצרים:

1. בין הלאומיות (פרטיקולריזם) והאנושיות (אוניברסליזם).
2. בין אדם מישראל וכלל ישראל.
3. בין המרכיבים של התרבות ארץ, לשון, דת, מדינה, תנאי ההווה וחזון העתיד.

מתח משולש זה - שבעיקר התזה של פרופ' שמואלי אפרים - הוא אבן בוחן טובה להשוואה בין שלושת האישים, דיעותיהם על מרכיבי המשולש, על רקע האתגרים של המודרניזציה לשלביה השונים ואפשרות לאבחן את הדומה והשונה שבתפיסתם את המאורעות ותגובתם על בסיס שווה (או לכל הפחות דומה).

יש לציין כי החלוקה ל-7 תרבויות ע"פ שמואלי איננה חופפת לתקופה האחת אותה הבחנתי וייחדתי כמפגש שלושת האישים עם המודרניזציה, אך הנחתו כי המתח המשולש קיים בכל תקופה ותקופה תואמת, ואף צריכה לתאום, לתקופה שבתה. פרופ' שמואלי מפרט את טיב המתח המשולש, כלומר שלושת השאלות המהותיות בכל תקופה ותקופה.

92. אליעזר שבייד (1975), עמ' 191.

93. אפרים שמואלי, שבע תרבויות ישראל, יחדיו (ת"א, 1980), עמודים 189-221.

המתח הראשון - שאלה 1 - הוא בין אוניברסליזם לבין פארטיקולאריזם. מאבק הנטוש בין חיי הקיבוץ האתני-הלאומי לבין הרעיונות הפורצים גדר זו לעבר כלל האנושות: "מתח זה ניכר בין מגמת ההתבדלות והצמצום ובין מגמת ההתפשטות וההרחבה של בית-החיים המיוחד כדי עולם שלם, שיהיה בו מרחב רוחני לבני כל העמים.⁹⁴

המתח השני - שאלה 2 - הוא בין היחיד מישראל לבין כלל האומה - "ניכר במאבקו של אדם מישראל על זכויותיו וטובותיו הפרטיים נגד שלטונו של הציבור ומוסדותיו. שעורי האינדיבידואליזם והקולקטיביזם שבכל תרבות קובעים את דיוקנה של האישיות היוצרת ואת מידת הערכה שהיא זוכה בה... מה מקומן של כיתות וכיצד נוהגים בהן".⁹⁵

המתח השלישי - השאלה השלישית - מרכיבי התרבות. המתח ואיזונו ניכרים בין היסודות המרכיבים את התרבות עצמה, כיצד נתגבשו היחסים בין הלשון, הארץ, המקדש, האמונה הדתית, המשק, המעמדות, הצבא והשלטונות, החוקים הסוציאליים, הסמלים הלאומיים הדתיים ובמיוחד כיצד התייחסה לא"י או ללשון העברית ולחזון המשיחי.

במשך שלושת הפרקים אנסה לענות על המתחים והשאלות דרך משקפי חתם-סופר, רש"ר הירש, הרב קוק תוך השוואה בין דיעותיהם דרך מוקד מתח משולש זה.

.94 שם, עמ' 189.

.95 שם, עמ' 190.

פרק 11: בין אוניברסליזם ובין פארטיקולאריזם

מחיצות הגטו בשלבי התמוטטות. החומות שניבנו במשותף בימי-הביניים ע"י העולם הנוצרי והעולם היהודי החלו להתמוטט בחלקן הגדול. מה תפקיד היהדות ומה שליחות האומה, בין יתר דתות העולם? מה תפקידו של היהודי בין אומות העולם ובחברה האנושית? מהו היחס לגוי-השכן הקרוב? מהם תחומי הדת ביחס לתחומי ההשכלה והמדע הכלליים? כיצד להתייחס להשכלה ולאמנציפציה?

א. היחס לגוי ולאומות העולם

בפני יהדות ימי-הביניים עמדה השאלה באיזו מידה הדתות - נצרות ואיסלם - הן המשך של תפיסה אלילית (פאגאנית). יחס ההלכה לעובדי אלילים הוא שלילי לחלוטין. האם להעתיק יחס זה אוטומטית גם לדתות ההיסטוריות - הדת הנוצרית והאיסלם?

קל יותר להגדיר את האיסלם כדת שונה מעולם האלילות. האמונה המונותיאיסטית המוחלטת של האיסלם הקלה על ההחלטה לראות באיסלם צעד קדימה מעבר לאלילות. הבעייה היתה קשה יותר בארצות הנצרות.

הרמב"ם ראה בנצרות דת אלילית, דיעה שבה החזיקו גם תיאולוגים איסלמיים. מושג השילוש נחשב כמרומז על שיתוף אלוהים עם ישויות אחרות. לדעתו, לא רק שאסור לגוי לעבוד עבודה זרה, אלא אסור לו לשתף בעבודתו את הקב"ה עם אמונה אחרת. שיטתו כשיטת רב סעדיה גאון ועליה חולקים הרמב"ן, ר"ת, המאירי (ב"ק ל"ח).

גדולי התורה במערב הנוצרי - כולל המאירי - פיתחו בהדרגה גישה מקלה וסובלנית יותר. פרופ' כץ מוכיח כי גוברת מגמת ההבדלה בין הפאגאניות ובין הנצרות העתיקה. לדוגמא השילוש הוא התקדמות מהאלילות אל עבודת אלוהי השמיים והארץ - שהרי ניתן לשים דגש על הצד האחדותי שבשילוש - הצד המונותיאיסטי. זיכוי של הנצרות מעבודת האלילים העניק הכשר למצב קיים של מגעים חברתיים בין היהודים לגויים שנעשו תכופים יותר ויותר.

1. אלכסנדר אלטמן, פנים של יהדות (ת"א, 1983), עמוד 229.

הרב שמעון פדרבוש, "יחס היהדות לנצרות", בצרון, נ"א, תשכ"ה, עמ' 70-75.

לדוגמא - שיטת המאירי היא שכל הנחיות חז"ל בנוגע להתייחסות לגויים נאמרו לגבי הגויים הקדמונים, עובדי האלילים, ולא לגבי האומות "הגדורות בנימוסי-הדתות" של ימיו. הוא השתמש ברעיון זה כדי לדרוש יחס חיובי ומוסרי כלפי הגויים בכלל. אין הדבר כולל את הקירבה החברתית האסורה מחשש חתנות, ואת איסור הוהנאה מתפצי עבודה זרה. מבחינה פילוסופית דעת המאירי היא שהדתות המונותאיסטיות קרובות ליהדות יותר מאשר לאמונות הפאגאניות.²

חת"ס מנסה לעצור את היהדות האורתודוקסית ממפגשה החברתי-תרבותי עם הסביבה הנוצרית ומנסה לבנות חומות גבוהות להפרדה בין הקהילה האורתודוקסית ובין הנוצרים. הוא מנסה לעצור את התהליך של סובלנות כלפי הסביבה הנוצרית. מנסה לחולל מפנה ביחס היהודים לגויים לאחר התפתחות של סובלנות דתית כלפי הנצרות בספרות הרבנית במשך כמה דורות. הוא מחדש את התפישה הקדומה הרואה בנוצרים עכו"ם (כלומר עובדי אלילים). הוא פועל למעשה כנגד התפישה הרפורמית, שביקשה לכלול את הנוצרים במושג ההלכתי "אחיד", ולכן מחדש חת"ס את פסק הרמב"ם (שנגזז בעטיה של הצנזורה, והמגמה של הרבנים, כולל הרמ"א, לרכז את העימות עם הנוצרים), לפיו אין להוציא את הנוצרים מדין עכו"ם. פסיקה זו של חת"ס היא בניגוד לעיקרון חשוב שלו - פסיקה על פי הרמ"א - ודעתו כאן בניגוד לפסיקת הרמ"א.³

רש"ר הירש ממשיך את התפישה שהוכשרה במהלך הדורות בספרות הרבנית. הנצרות היא דרגה גבוהה יותר ומוסרית יותר מהעולם האלילי. "בטרם עזב ישראל אדמתו הוציא חוטר מגזעו, אשר התרחק ממנו, ואשר הופיע לפני יושבי תבל שהיו שקועים ביון מצולת החטא, בעבודות אלילים, בחמס ובהשחתת המידות, שהורידו לארץ את חין ערך האדם ורוב גדולתו ובישר להם - לפחות - בשורת האל האחד".⁴

הנצרות, ועלייתה בזרעה, היא חלק מהתוכנית האלוקית - להתרוממות כל בשר. התפשטות הנצרות בין אומות העולם היא כהקדמה לביאת המשיח... "ואז ישלים גם חוטר מגזע ישראל את שליחותו ויגמר מאבק מיוחד במינו זה בקרב האחים שאינם

-
2. יעקב כץ, "סובלנות דתית בשיטתו של ר' מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה", ציון, שנה י"ח, תשי"ג.
 - התפתחות זו תוארה בפרוטרוט בידי פרופ' כץ הן במאמרו זה והן בספרו: בין יהודים לגויים (ירושלים, תשנ"א).
 3. משה סמט, "היהדות החרדית בזמן החדש, האורתודוקסיה במזרח אירופה", מהלכים (30) (מרץ 1970), עמודים (15-27).
 4. רש"ר הירש, אגרות צפון, שמ' איגרת 6.

יהודים, ומבטם החופשי של האומות אל האל היחיד וכוחם המוסרי יכריעו וינצחו את אשר איים להחשיך את מבטם ולהשמיד את כוחם".⁵

לעלייה רוחנית זו, לעלייה מדרגת עכו"ם לדרגה גבוהה יותר, העומדת בקירבה אל היהדות, בתהליך הגאולה העולמית, יש גם ביטוי היסטורי במהלכים מדיניים-פוליטיים של האומות הנוצריות כלפי היהודים. יחס זה אל היהדות הוא קנה מידה להתפתחות הרוחנית-מוסרית של הנצרות.

אין ספק, לדעת רש"ר הירש, כי המאורעות ההיסטוריים האחרונים - המהפכה הצרפתית והאמנציפציה - מעידים על התעלות האומות הנוצריות לדרגה גבוהה יותר. האמנציפציה (המשפיעה ישירות, לטובה מבחינה פוליטית, על היהודי) היא ברכה. "מברך אני את האמנציפציה, בראותי שכיום שוב אינו עומד כנגדה עקרון רוחני, ואף לא דמיוני, שיסודו בבלהות הרוח, אם לא תאוות הבצע והקניין וקשיות הלב מתוך אהבת עצמו, המשפילות את ערכו של האדם: ושכאן לפנינו כיבוד החוק, החוק של זכויות האדם, להיות אדם שווה לחברו, וההשקפה כי לה' הארץ, וכל אשר צלם אלוהים לו והוא בן-אל-חי. הכל חייבים לכבדו בלב שמח כאח. וכי משפט זה והשקפה זו ידרשו ללא אונס, בכח אמיתם הפנימית בלבד, מאת בני אדם לוותר על האהבה העצמית ואהבת הבצע המשפילות את כבוד האדם. וכל מקום שמתקיים בו ויתור זה - הריני מקדם בברכה ובשמחה, ורואה אני בכך עמוד השחר המבצבץ ועולה שוב בתוך הגזע האנושי - פרזודור, כדי להיכנס לתוך הטרקלין של ההכרה. כי ה' הוא אדון - הכל יחיד, כי כל האנשים בניו הם של אותו יחיד ומיוחד וממילא אחים הם..."⁶ התקדמות האמנציפציה מעידה על התגברות רעיון הצדק האלוקי בתודעת העמים.⁷

לכן על יהודים באירופה לעקוב בשמחה ובתקווה אחרי גילויים המבשרים את השלבים הראשוניים של מימוש בשורתה של יהדות אל גויי הארצות. בתהליך זה של התפתחות העמים - היכן העם היהודי? הרב מונק טוען - ע"פ הבנתו את הרב

-
5. שם, איגרת י"ח.
רפאל קצנלבוגן, "עיונים ב"איגרות-צפון" ו"חורב" מתוך רש"ר הירש משנתו ושיטתו (עורך יונה עמנואל) (ירושלים, ניו-יורק, תשמ"ט), עמוד 96.
6. רש"ר הירש, "איגרות צפון", שם, איגרת ט"ו, ס"ג.
7. מרדכי ברויאר, "שיטת תורה עם דרך ארץ במשנתו של רש"ר הירש", המעין, כרך ט(1) תשרי, תשכ"ט, עמוד 17.

הירש - כי תפקידו של העם ליטול חלק פעיל בעיצוב דמותם של העמים, בעיצוב דמותו של העולם ולהאציל עליו מרוחו התערבות אקטיבית וישירה.⁸ נראה לי, כי החדירה לתרבות העמים היא קטנה יותר ממה שמתאר הרב מונק. לעם ישראל יש יעוד כלפי אומות העולם, אולם ההגשמה היא בקיום מצוות הקב"ה ובשכלול חייו הפנימיים. כלומר האוניברסליות היהודית היא אוניברסליות מתוך בדידות לאומית דתית-חברתית. "משפיע ע"י המופת המחנך של חייו ע"פ התורה".⁹

לפי דעת ברויאר התעודה האוניברסלית של ישראל אין בה משום קבלת עול של עשייה פעילה לעיצוב דמותם הרוחנית של עמים אחרים. חלקו של ישראל בחיי הרוח של העמים הוא פסיבי ורצפטיבי בעיקרו.¹⁰ רעיון התעודה מורכב מאוד. החדירה היא לא לתוך העמים אלא תיקון עצמי שיוביל להובלת העמים. הפרפר צריך להנות מאור הנר מבלי להשרף. לחת"ס, תיאורטית קל יותר בגלל המחיצות שהוא בנה, כאשר ברקע קיימת אלטרנטיבה למחיצה טובה בין ישראל לעכו"ם-א"י.

הרב קוק הוא זה שמאמץ את מחיצת המדינה הריבונית היהודית הלאומית כדי להבדילה מיתר האומות תוך השתלבותם כמדינה שווה בזכויות.

רש"ר הירש שם דגש על לאומיות שהיא דתית-מוסרית, לאומיות שהיא אוניברסלית - לא במסגרת הצרה של מדינה וגבולות, לאומיות שאינה כובשת ואינה שולטת ולכן אינה מעורה בשנאה, בקנאה, בתחרות ומלחמות העמים. "הלאומיות הדתית מזדהה עם הייעוד האלקי ועם אידאל של לאומיות ואוניברסליות כאחד".¹¹

-
8. זרב משה מונק, תורה עם דרך ארץ בימינו מתוך הרב שמשון רפאל הירש - משנתו ושיטתו (עורך יונה עמנואל) (ירושלים, ניו-יורק, תשמ"ט), עמוד 207.
- הרב משה מונק, "רעיון התעודה ביהדות", שערים, ער"ש כ"ה שבט תשי"ג.
9. רש"ר הירש אגרות-צפון, שם ז-ט: ברויאר (תשכ"ט), שם, עמוד 17:
- אליעזר שבייד, תולדות ההגות היהודית, (קובץ מאוחד כתר ירושלים 1977), עמ' 303.
10. רש"ר הירש, המעין, תשט"ו, עמ' 3.
- רש"ר הירש, כתבים, כרך א', עמודים 155-156. כרך ו' עמוד 315.
- מרדכי ברויאר, תשכ"ט, עמוד 17.
11. צבי קורצוויל, כיוונים בחינוך היהודי, (מן המוקד, עם עובד, ת"א, 1981), עמוד 34.

רעיון התעודה נעשה בגולה, ולכן הוא בעייתי. התנתקות מהחברה תוביל לבידוד. השתלבות תגרום לביטול הייחוד - ולכן הדרך אותה מציע הרב הירש לאומיות-אוניברסלית ואז סכנת ההתבוללות פוחתת "ואמנם התחברות הזאת אל המדיניות שבכל מקום הרי היא אפשרות, בלא שתזיק לרוח היהדות שכן אותם חיי המדינה העצמאיים של ישראל בימי-קדם לא היו עצם ותכלית לעממות ישראל אלא שימשו אמצעי לבצע בו את יעודו הרוחני".¹²

אם העם יתנתק מחיי חברה, כלכלה, מדינה ומן החברה שבה הם חיים לא יוכל להיות החלוץ שלפני המחנה. שיתוק מעין זה - בימי הגטו. הגטו ניתק את רוח ישראל (תורה) מחיי הכלכלה, חברה ומדינה בריאים ומלאים (דרך-ארץ).

כדי לקבל את האיזון הנכון יש לשלב את שתי הדרכים "דרך ארץ ותורה ירדו כרוכים בישראל".¹³

מצד שני, כאמור - כיוון שיושבים על אדמת הגולה - ההשתלבות צריכה להיות זהירה. פעילות אקטיבית מדי תבטל את ייחוד הלאומיות היהודית, לכן השילוב התרבותי צריך להיעשות תוך קבלת עול פנימי של מלכות ה', קיום מצוות ושכלול היהדות פנימה, מעין פרדוקס של לאומיות-אוניברסלית.

לרב קוק יש עוגן מוצק. עוגן של לאומיות יהודית בא"י כיחידה לאומית ארצית. קל יותר להיות סבלן כלפי חוכמת הגויים ותרבותם - מעמדה זו. ראשית, ממשיך הרב קוק בשיטתו של המאירי: "ובשום אופן וענין אין צדקה לשום אומה בעולם להגביל זכיות חברתה בלא תכלית נשגבת כללית, ע"כ צדקו מליצי ישראל בתביעתם "הלא אב אחד לכולנו". לבד מה שהעיקר הוא כדעת המאירי שכל העמים שהם גדולים בנימוסים הגונים בין אדם לחברו הם כבר נחשבים לגרים תושבים בכל חיובי האדם..."¹⁴.

כיחידה נפרדת, מוגדרת, ניתן לבחון את תרבות העמים האחרים ולאמץ את הטוב והיפה לתרבות היהודית הלאומית-דתית בא"י: "ולא אדע איזה מקום יש לקנאות יתירה זו, וכי כל דרכי השכל האנושי המה דברים האסורים לישראל, ואיה

12. רש"ר הירש, איגרות צפון, ט"ו.

13. כתבים, כרך ב', עמוד 451.

כתבים, כרך ו', עמוד 240.

צבי קורצווייל (1981), עמוד 14.

14. הרב קוק, איגרות הראי"ה, חלק א' (מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ב), עמוד צ"ט.

איפוא יפיפותו של יפת שבאהלי שם, ואיה השיתוף הכללי מצד צלם אלהים הכללי שנתן הקב"ה באדם שמתוך כך אנו מכבדים את כל חכם וישר לב שבכל האדם, ואנו מקבלים את האמת מכל מי שאמרו, והאומר דבר חכמה בספרותנו הנאמנה אפילו באומות-העולם נקרא חכם".¹⁵

עם ישראל בארצו מוביל לקראת הגאולה האישית והעולמית ולכן יכול להצמיד עימו - בשלבי הגאולה - את האנושות על כל חטיבותיה. וזאת, מבלי לאבד מייחודו, לכן תהיה קבלה ונתינה לאומית. כאשר הקבלה תגדיל את היקף העושר הדתי הפנימי והנתינה תצמיד את האנושות לקראת ההכרה באמיתותו של האל האחד.

"עם ישראל נקרא להלוך בגדולות, לחשוב "מחשבה של גודל" שכן עליו להיות חלוץ העובר לפני האנושות בצעידתה לקראת מישרים של תודעה, להכרת אחדות ההווייה ולהבנת סוד החיים".¹⁶

ב. היחס לאמנציפציה

השתלבות היהודים בחברה האירופאית היתה מותנית בקבלת זכויות-אזרח שוות ומלאות. היהודים היו מעוניינים בזכויות אלו לא רק למען הקלת קשיי החיים ושיפור אפשרויות הפרנסה במסגרות הקיימות, אלא גם על-מנת לחרוג מהן וליצור מסגרות חדשות תחתן (שינוי מבנים). השאיפה להשתלב במסגרות הפוליטיות, התרבותיות והחברתיות של הסביבה נבעה, כאמור, מתפיסת היסוד של חלק מהיהודים, שלפיה היהודי יכול וצריך להשתתף בכל תחומי הפעילות המרכזיים של החברה בהווה ולתרום לעיצובם.

שאיפה זו להשתלב בכל תחומי החיים של החברה הסובבת, כולל הזירה הפוליטית, חידדה אחת מן הבעיות המרכזיות שהיתה קשורה לתהליך האמנציפציה.

לדוגמא: יהודים, שהצטרפו לתהליך האמנציפציה, עשו זאת ע"פ עקרונות ההשכלה (כגון צרפת), נכנסו אומנם למדינת לאוס, אך ההצטרפות היתה על בסיס רצוני: כל אדם בצרפת שרצה לחיות בה ולפעול בה, ולפעול למען טובת הכלל, יכול היה

15. "מאמר מיוחד" (מהדורת צילום, יחד עם "מאורות האמונה" ללא ציון ביבליוגרפי) עמ' 10. מופיע אצל בנימין איש שלום, הרב קוק - בין רציונליזם למיסטיקה (אופקים, עם עובד, ת"א 1990), עמוד.

16. בנימין איש שלום (1990), עמוד 262.

להצטרף לאומה הצרפתית ולקבל זכויות אזרח מלאות. זהו מישור אחד במערכת היחסים - המישור של הגישה האוניברסלית שהתבססה על פרי הגות ההשכלה.

במישור אחר, בעיקר בארצות אירופה המרכזית, הושגה האמנציפציה בתהליך ממושך בתקופה שבה עלו זרמים מחשבתיים שהגדירו באופן אחר את מושג האומה. לעומת הגישה האוניברסלית דגלו זרמים אלה בהגדרת האומה על בסיס של לשון, תרבות ומוצא אתני משותפים.

היהודים בארצות אלו דימו את המדינה כמדינת חוק שההצטרפות אליה היא על בסיס רצוני. בגרמניה, לדוגמא, טענו כי האזרחים הנוצריים נאמנים למדינה וכמו-כן תרבותם הפכה להיות תרבות המדינה על לשונה, מושגיה וספרותה. יש להחשיב אותם כחלק בלתי נפרד מן האומה וכאזרחים לכל דבר.

האמנציפציה - בשני המישורים - היא נקודת מפגש חשובה ופרשת-דרכים ליהדות אירופה. נקודת המפגש שונה ממפגש התרבויות הנוצריות-יהודיות משני עברי חומות הגטו.

בפני היהודי עומדות מספר אלטרנטיבות. אפשר לנסות ולדחות את האמנציפציה ולהתנגד לה. המחיר לדחייה - הסתגרות בפני העולם הסובב.

ניתן במקביל להפנות מרץ ומשאבים לריכוז כל היהודים בארצם ולפעול כיחידה לאומית דתית עצמאית וליצור את המחיצה דרך גבולות המדינה. אפשר לנסות ולפעול כיחידה אוטונומית בתוך המסגרת הלאומית, ולנסות להנות משני העולמות.

למצדדי הקו האוניברסלי קל יותר להתמודד עם מציאות האמנציפציה מאשר מצדדי קו ההתבודדות והלאומיות בהפניית עורף לאמנציפציה.

ר' משה סופר התנגד לאמנציפציה ולניסיון השתלבות היהודים בסביבתם. קיימת מחיצה בין העם היהודי ובין הגויים. הפרדה זו מודגשת ע"י שנאת הגויים ליהודים כבעבר, ולכן האמנציפציה היא אשלייה, כי כל מה שאנו רוצים להתקרב עימם ולנהוג כמנהגייהם, הקב"ה מטיל שנאה בינינו לבינם: "ותחילת העונש בא בעוון הדור ברחקם מה' אלקיהם ומתקרבים אל אומות העולם ואינם נבדלים מהם - והוא המטיל שנאה בינם ובינינו".¹⁷

ה"חירות" כפי שנתפסת ע"י דורשי האמנציפציה היא "שיעבוד" לר' משה סופר. "מגמת ישראל להתקרב אל שרי המלוכה, ללכת בחוקותיהם, ולעזוב תורה ומצוות מרצונם - זה יקרא שיעבוד ולא חירות. כי בני חורין מעבדות הם, אך טומאת הארץ עודה מושלת בהם".¹⁸

חת"ס משוכנע בשלמות הפנימית של התרבות היהודית ההלכתית וביתרונה המוחלט על תרבות הסביבה (אם כי מיוחד להעמיד יתרון זה למבחן). המודרניזציה נתפסה כאיום על הרעיונות והמוסדות היהודיים המסורתיים, לכן נטה החת"ס להירתע ממנה באופן כללי, ומראש, בלא לבחון כל דבר לגופו. זו הסיבה שחת"ס מחזק את תחושת הגלות ומסתייג מרעיון האמנציפציה.

הסתייגות זו נבעה מהחשש למחיר אותו המסורת היהודית תידרש לשלם עבורה, וגם מעצם השאיפה להתאזרחות, שהיא ביטוי לחוסר סיפוק מן החיים בתוך הקהילה המסורתית ולרצון להתבולל בתרבותה של החברה הסובבת. האמנציפציה מביאה להסחת דעת מהגאולה:

"משל לבני-המלכים שגלו מעל שולחן אביהם, שנדדו מגולה אל גולה, וסבלו הרבה, אך קיבלו את הכל באהבה בידעם, כי סופם לחזור לגדולתם. לימים נכמרו רחמי האב על בניו, ושלח להם כסף ובנאים לבנות להם ארמונות, במקום הימצאם הם קיבלו את מתנת אביהם אך במסתרים בכתה נפשם ואמרו עד עכשו קיווינו כי אבינו ירחם עלינו ויחזירנו בקרוב אליו, אולם כעת מקים הוא לנו פלטרין במקום גלותנו, וכנראה בדעתו להשאירנו כאן זמן רב..."¹⁹

אמנציפציה - טען חת"ס - היתה כבר בעבר, בימי גלות פרס. שם נפגשו מרדכי והמן. והמן עומד, בשנאתו למרדכי, על המבדיל, ואינו מסתנוור מנסיונות ההסוואה של היהודים כאשר מנסים הם להשתלב במערכת מאה עשרים ושבע אומות... והן הנה דברי המן למלך... ישנו מן המצוות ולית בהו רבנן ושופטים רק כשארי הדיוטות והם מפוזרים בכל מדינות מלכותך כי אילו נאספו חכמים להשנות דת ודין כיון שנעשה באסיפת החכמים היינו חוק שלהם. אכן הם מפוזרים ומפורדים ואילו המירו דתם לעם אחר החרשתי אך דתיחס שונות מכל עם אינם לא יהודים ולא פרסים ואת דתי המלך אינם עושים שמבקשים חריות של גויים כאומרים נהיה

18. שם, עמוד תקצ"ב.

19. דרשות ח"א, חוט המשולש מופיע גם ב-

יהודה נחשוני, רבינו משה סופר, החתם-סופר, (ירושלים, תשמ"א), עמוד 339.

ככל העמים וגם חרויות של ישראל דמפקי לכולי שתא בשבת היום פסח היום, ולמלך אין שווה להינחם ב.... דתם וזה מה שנראה לי כמלשינות המן".²⁰

חת"ס עומד איפוא על המבדיל בין שני העמים, בשנאה עיוורת של הגוי כלפי היהודי, ועל-כן היהודי הלאומי מסתגר בתוך עצמו בין ברצון ובין באי-רצון.

רש"ר הירש טוען כי האמנציפציה מהווה ניסיון לעם-ישראל. "ישראל, אשר בימי זעם וצרה מעולם לא בגד באמונתו, לא יכל עמוד בנסיון". את מתן שיווי-הזכויות מגדיר רש"ר הירש בשם "חסד לאומיים", ולדעתו "חסד הלאומיים" הראשון ניתן לעם היהודי בימי אחשוורוש. והואיל ועם ישראל לא עמד אז בניסיון, וכמעט נטו רגליו, הנה קפץ עלו רוגזו של המן הרשע, וכפסע היה בינו לבין המוות. "אומנם זה הוא ניסיון חדש שהועמד בו ישראל, ניסיון 'חסד-לאומיים', שהרי בימי עוני וצרה נשאר בני-ישראל תמיד נאמנים ותמימים לאלקי אבותיהם ולתורת החיים שלהם, הם הפליאו לעמוד בנסיון התלאות, ובעת צרה נכונים היו תמיד לתת את נפשם כופר דתם.

ואילו עתה, בעת זרחה שמש צדקה עליהם מכס המלכות, נשאלת השאלה, אם יוכלו לעמוד בנסיון הזה, הקשה להם מהראשון.

עם ישראל, אשר בימי זעם וצרה מעולם לא בגד באמונתו, לא יכול לעמוד בנסיון של הארת פנים וחסד לאומיים מהיותם שלווים ושאננים תחת חסותו של המלך האחשוורוש. דבר זה קרה מפני שחשבו כי קיום חסד ונשיאת-חן כזאת ערובה היא לאושרם, אם מחולשת רוחם, בהאמינם כי בפני מלך של חסד לא יאות לבוא להתגדר בעצמאות ישראל, ואם בגלל מחשבה מוטעית, לפיה מחויבים הם לקבל עליהם את מנהגי ארץ מגוריהם בגמול ותודה בעד החסד להיות ככל הגויים, אפילו יקריבו בגלל הדבר הזה כליל את חייו הרוחניים של העם... עם ישראל לא עמד אז בנסיון, החן והחסד שפכו עליהם מים זידוניים לקרר ולהחליש בעיניהם את חשיבות תורת אבותם... ומרדכי היהודי הורה הוראה ע"י מעשה, כי חלילה לאיש ישראל להתבולל בעמים.

20. משה סמט, "מאבקי של חתם-סופר בחדשנים מתוך יהדות הונגריה - מחקרים היסטוריים (עורך משה אליהו גונדה) (ת"א, 1980), עמוד 102.

אומנם כן, לא "עתות-הצרה" אלא הנסיון של "חסד-לאומים" סיכן את קיום עם-ישראל בכל העתים, פן יקום ויעשה כמעשה אחיו הבכור חלילה, למכור את בכורתו בנזיד עדשים!!!²¹

האמנציפציה היא תהליך חיובי ע"פ רש"ר הירש. האושר שהאמנציפציה גוררת אחריה איננו מטרת היהדות, איננו תכלית עליונה. אבל גם אין לקדש את הסבל והמרירות. מצוקה-אפלייה-ודיכוי אינם בגדר תכלית. להיפך, ראוי לו לאדם שישאף לאושר ולחירות, כמובן, מבלי לסטות מן היעוד המוסרי שלו. אם ייתן ליהודי לחיות כיהודי בהרחבת הדעת מתוך חופש - יקדם הדבר את חייו ע"פ התורה.²²

זוהי הפניית עורף של רש"ר הירש כלפי מסורת הגטו ע"י אהדה לאמנציפציה (בניגוד גמור לשלילה המוחלטת של האמנציפציה - כסכנת מוות למסורת היהודית ע"י האורתודוכסיה המסתגרת שאותה ייצג חת"ס).²³

האמנציפציה נתפסה כנקודת מוצא להסדר עולמי חדש מהיבט דתי.²⁴ יש בה משום סימן להתקדמות העמים. סימן טוב לבאות. אומנם אין האמנציפציה מעידה על סוף הגלות, אלא מעין תקופת מבחן למען הגשמת יעודו של היהודי בתנאים מטריאליים טובים יותר (אפשרות לחיי אושר חומרי ורווחה כלכלית).

הבעייה שניצבה בפני רש"ר הירש היתה כיצד להגדיר מחדש את יחסה של היהדות לעולם בעיקבות מתן האמנציפציה וההשתלבות של היהדות הגרמנית בחברה הסובבת. הוא הסכים שהסתגלות לתקופה חדשה מחייבת תנועה של התחדשות. ראשית חייב היהודי להכיר את תרבות סביבתו, לרכוש מקצוע שיאפשר לו לתפקד באופן חיובי בסביבתו. שנית, צריך היהודי להשתחרר מהרבה פגמים שנדבקו בו כתוצאה מהפלייה ורדיפות בעבר.

-
21. רש"ר הירש חורב, פרק תעניות.
- הארכתי בפרק זה כדוגמא להשלכה ולמציאת מכנה משותף: בין ימין - אמנציפציה לימי אחשוורוש - תקופת התבוללות לדעתו.
22. אליעזר שבייד, היהודי הבודד והיהדות (ת"א, 1975), עמוד 197.
- אליעזר שבייד, תולדות ההגות היהודית (ירושלים, 1977), עמוד 305.
23. מרדכי ברויאר, "ניאו-אורתודוכסיה - היבטים ישנים חדשים", זרת, (ק"צ 2/1882), עמ' 34.
24. אריה פישמן, בין דת לאידיאולוגיה ומודרניזציה בקבוץ הדתי (ירושלים, 1990), עמ' 34.

רש"ר הירש - וכאן הוא שותף לחת"ס - ער לסכנה הכרוכה באמנציפציה. "אברך את האמנציפציה רק אם ישראל יקבל את שיווי-הזכויות לא בתור תכלית תעודתו, אלא כשלב וניסיון חדש בתפקידו, נסיון כבד יותר מנסיון ימי העוני ושנות הרעה - אך נפשי עלי להתאבל אם ישראל יתנכר בדעת עצמותו, עד שיהא מוכן, בעד שיווי-הזכויות והשחרור מכל צרה, עוני ולחץ בלתי מוצדק לרכוש לו קניין והנאה, מבלי שייקר לו כל מחיר לרבות הקיצוץ השרירותי בנטיעות התורה וביותר שרירותי על נפש חיינו".²⁵

מלאכתו של רש"ר הירש אינה קלה - הוא נע בין הקצוות. דגש על לאומיות יהודית תורנית בשילובה עם האוניברסליות התרבותית מסביב. דגש רב יותר על לאומיות והוא נע לכיוון התנתקות, דגש רב יותר על האוניברסליות התרבותית - ללא מסגרת מדינית מחייבת - והרי הוא קרוב מדי (כפי שהזכיר) להתנכרות היהודים לאמונתם וללאומיותם.

הרב קוק אוחז אף הוא את החבל בשני קצותיו, אולם בביטחון רב יותר, כי לדעתו (ואולי לטעותו) סתירת הניגודיות בין פארטיקולריזם ואוניברסליזם נעלמת באמצעות המסגרת המדינית. הלאומיות נצטיירה כמאפשרת לקיים את המימד הכלל-אנושי החדש לחיים יהודיים ובו בזמן לקיים את התרבות היהודית הדתית הייחודית. כאמור, גם רש"ר הירש אוחז בקצות החבל, אך הוא אינו עומד על הרקע יציבה, כי אינו מעוגן בשטח-בקררע כפי שהרב קוק מעוגן.²⁶

רש"ר הירש והראי"ה שניהם כאחד מצביעים על הליקוי האוחז ביהדות בשל הסתגרות היהודי מסביבתו, ועל הצורך בשינוי, ביתר מגע עם העולם הסובב. שניהם רואים באמנציפציה נקודת זינוק חיובית וכתמורה יסודית המחוללת מהפכה במעמד העם היהודי בעולם. שניהם ראו באמנציפציה תיקון בסדר הקוסמי בהקשר התהליך המשיחי. האמנציפציה כתמורה במעמד העם היהודי הולוכה אותם להגדרה מחודשת של היחס לאל ולעולם.

בפני היהודי הדתי - לדעת שניהם - נפתח העולם בבחינת שדה-פעולה, ונצטייר לו תפקיד דתי חדש, להיות שותף לאל במימוש הגאולה המשיחית ע"י פעילות רציונלית בעולם.

25. רש"ר הירש, איגרות צפון, איגרת ח', עמ' 35.

26. אריה פישמו (1990), עמוד 49.

רש"ר הירש ראה פעילות זו בהקשר המימד האוניברסלי של החזון המשיחי הקשור בראיית הנביאים "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים", ופעילות העם בקרב הגויים כסמל לביאת ההכרה האוניברסלית באל. ואילו הראייה ראה פעילות זו בהקשר של המימד הפרטיקולרי של החזון, יהודים המקובצים שוב בארץ אבותם כשלב בתהליך הגאולה הקוסמי.²⁷

ג. המפגש עם תרבות שונה - לימודי חול, מדע והשכלה

בזמנים משתנים יש צורך בנקודת אחיזה. נקודת האחיזה של חת"ס היא ההלכה ולימוד התורה כנגד הכל. לכן כל התעסקות בלימודי-חול היא על-חשבון לימוד-התורה... "אבל הם אמרו 'והגית בו יומם ולילה', ואמרו חז"ל 'מינה לא תזוע' וכששאלו מהו ללמוד חכמה יוונית? השיבו ילמד בשעה שאינו לא יום ולא לילה. ואין שעה פנויה ללמוד כל אלה... ועוד כתוב לא תלמד לעשות, ואין נחת-רוח לפניו בהיותנו עוסקים בספריהם".²⁸

אילו חומות הגטו נשמרו כמו בעבר והיתה הבחנה ברורה בין העולם הדתי, מוסדותיו, ותורותיו ובין העולם מחוץ לעולם היהודי - הרי הסכנה בעיון ספרות זרה היתה פחותה בגלל הבסיס האיתן והיכולת להבחין בין תורתו לתורתם.

אולם בזמנים אלו - כפי שחת"ס חש - של טשטוש, סכנת ערוב התחומים והכנסת גורמים זרים לתוך היהדות היא מוחשית. "המערב ספרי הגיון עם דברי תורה עובר על חורש בשור וחמור יחדיו ואם הוא מנהיג ישראל - הרי הוא מנהיג בכלאיים".²⁹

הערוב נעשה גם כאשר אין בכוונת הלומד לעשות כן. בזמן בו איסור הופך להיתר, הלומד את החכמות מספרי העמים מסתגל בלי משים להלך הרוח השולט בהם "ויגיע להבנת העניינים מתוך נקודת ראותם הם, ובהיותו מושפע מהווי זר הריהו משלב כוונות זרות גם בתורה ומכניס זמורת זר לכרם ישראל".³⁰

כך גם לגבי לימוד תורה לבנים ולנערים. בעבר, מי שלא למד תורה ולמד אומנות ומלאכה, עדיין עמד בחברה דתית שאווירתה השפיעה עליו בכיוון הרצוי "ועדין

27. שם, עמוד 24.

28. תורת משה-שמות: ספר דרשות ת"א דק"א.

29. שו"ת תא"ח, סנ"א: דרש לח' טבת.

30. חדושי חת"ס על עבודה זרה, דל"א ע"ב.

קשור היה בעבותות אל מסורת עמו". מלפנים למדו כל התינוקות עד י"ג שנה מקרא ומשנה, ונתגדלו על ברכי חכמים, יראי-ה', וגם אח"כ אם לא הצליחו בתורה ועסקו כל ימיהם במשא-ומתן, מכל מקום הושרשו בדת משה וישראל".³¹ אם לא למד תורה, ותורה בלבד, עד בגרותו - סכנת הכפירה גדולה כי לא ימצא אותו נער חיזוק כשם שאבותיו מצאו ברחוב היהודי. רק כאשר יגדל ולא מצליח בלימוד התורה (אולם כבר ביסס את אמונתו) "אז יטריח עצמו ללמדו אומנות... אבל בנערותו אחת היא לאומתו תורה תמימה".³²

יתחזק הילד בלימוד תורת ישראל, תבלע זו בדמו ובנפשו - ויוכל לעמוד מאוחר יותר בפני התקפת העולם החיצון.

בעייה גדולה יותר עומדת בפני תלמידי חכמים ויודעי התורה, אלו האמורים לכוון להנהיג את העם.

"ספר תורה שלנו הוא מעט הכמות. כתובים בתוכו ספורי מעשים שעברו, ומצוות חוקים ומשפטים, אשר ינהג בהם עם-ישראל. ואמנם אי-אפשר לדעתם ולהכירם מבלי שידעו שאר החכמות כולן, כי אי-אפשר להגיע לקבל עדות החודש, מבלי שנדע כל דקדוקי הילוך החמה ומסלוליהם, וא"א לדון המכשף, אם לא נדע שרשי המכשף, וחכמות בני-קדם. וכן הלכות טריפות, מבלי שנדע הניתוח על אופן היותר דק ועמוק. ושירי הלוויים מבלי חכמת המוסיקה. וחלוקת א"י, מבלי ידיעת מדידת הארץ, וחכמת הגיאוגרפיה. וידיעת כלאים ויניקתם, מבלי חכמת הבוטניקה. וכמה הפליגו חז"ל בכל כגון האריגה, וכלי האריגה וכל חכמת הטבע. ופילוסופיה אלקית עולה על כולן, שצרכים להבין פשטות התורה ולקיים מצוותיה. ואין לנו שם-ספר מחובר על זה, והאומות יש להן בכל אלה חכמים וחבורים רבים, והיינו נאלצים ללמוד מספריהם כל אלה".³³

כאשר יש חסר בצד אחד ישפיע במקום אחר, הרי לכאורה יש לנו נקודת-מגע, כאשר העולם היהודי זקוק לחוכמת הגויים.

31. דרשות חת"ס ליוה"כ.

32. חת"ס, חידושי ב"ב, דכ"א ע"א.

33. תורת משה, שמות: ספר דרשות ח"א עמוד דק"כ.

מצוי גם אצל יהודה נחשוני, רבינו משה סופר, החת"ס-סופר, (משאבים ירושלים תשמ"א). עמ' 283 ואצל שמאל הכהן וינגרטון, "החת"ס-סופר וההשכלה", סיני יב 6, כסלו-אייר, תשמ"ג, עמוד שס"א.

אך גם כאן קיימת הפרדה ברורה בין החוכמות. "מאחר שאין יניקתן של החכמות ממקור ישראל אין זיווגן עם היהדות עולה יפה. כי המדעים למיניהם, בנויים על ניסיון של אומות-העולם שהם בעלי פסיכיקה ואף פיסיולוגיה שונה לחלוטין מזו של בני-ישראל, ולכן אינם רלוונטיים להויה היהודית".³⁴

כל הרוצה חוכמה ודת עליו לצאת מנקודת המוצא שכל הידע והמידע מצויים בספר התורה ובחוכמת חז"ל. "ואם תשאל מאין נדע כל הצריך לתורה, והספר קטן וקצר מהכיל? אבל דע והאמן, כי אם היא זרתיים ארכה וזותיים רחבה, ארוכה היא מארץ מדה ורחב מני ים, ואין לך כל חכמה בעולם מה למעלה ומה למטה, לפנים ולאחור, שאינם רמזים במלותיה, ובלי ספק, כי בפסוק "החודש הזה לכם" נרמז כל חכמת קידוש-החודש, יותר ממה שהעתיק הרמב"ם מספריהם, והיודע להשתמש בפסוק זה ימצא הכל מפורש. ועמ"ש רמב"ן בפסוק "זה ספר תולדות אדם", שמצא חבור מרבנו שרירא גאון, שהוציא מפסוק זה כל עניני שרטוט והפנים, כי המכתב מכתב אלוקים הוא".³⁵

רק לאחר שנקודת המוצא ברורה לתלמיד החכם, ורק כאשר, לאחר חיפוש, לא יידע את ההסבר המדעי דרך כתובי-חז"ל, רשאי הוא לחפש במדע הגויים את היסודות המשותפים לכל העמים שעולים בקנה אחד עם היהדות ולפתור לאורם את הקושיות שבידו.

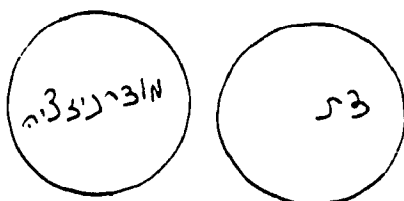
ולכן - לפי סיפורי תלמידיו - מנסה החת"ס לכתוב ספר מיוחד לחוכמות הנזקקות לתורה למען יהיה בידו, ובידי תלמידיו ספר ללמוד מתוכו.³⁶ זוחת"ס נתן הסכמתו על ספר שבילי-עולם לר' שמשון בלוך הלוי ולפרפראות לחוכמה מאת ר' קאפל שאכרלס על גיאומטריה.

מאבקו של התם-סופר ע"י הסתגרות ממדעים של אומות-העולם נובעים לא רק מחשש של עימות בין מדע מודרני ובין דיעות חז"ל, אלא חשש מהניגוח של אנשי ההשכלה שינסו לעמת בדרך שאיננה דרך ההלכה ולמזג בין חוכמת הגויים ובין חוכמת זיהדות תוך עיוות ונטייה אחר חוכמת הגויים תוך ניגוח בהשקפת היהדות.

34. משה סמט, "קוים נוספים לביוגרפיה של החתם-סופר" מתוך תורה עם דרך ארץ (מרדכי ברויאר עורך), אוניברסיטה בר-אילן (ר"ג, 1987), עמ' 67.

35. תורת משה, שמות: ספר דרשות ח"א דק"א, דרוש לח' טברני מצוי גם אצל יהודה נחשוני (תשמ"א), עמוד 283 ואצל שמאל הכהו וינגרטון (תשמ"ג), עמוד שס"א.

36. הכתב סופר, חוט המשולש צכ"ט ע"ב: ספר המור דרור, בהקדמה.



ולכן עומד החת"ס על הפרדה מוחלטת בין שני המעגלים של תורה, מעגל אחד העומד בניגוד למעגל הידע, החוכמה, הנימוסין, האידיאולוגיה והתרבות של אומות העולם.

הבידוד הגלוי בו דוגל חת"ס הוא פגם בעיני רש"ר הירש. האמנציפציה, ע"פ דעת רש"ר הירש מאפשרת, תוך פעילות יהודית-חינוכית נכונה, להחזיר את המצב התקין ששרר בעבר ההיסטורי, לפני התהוות הבידוד הגלוי. בידוד שנגרם ע"י עריצות ודיכוי העמים, בידוד שגרם למחיצה בין עם-ישראל לבין התרבות הכללית.

רש"ר הירש סבור שיש בכוחו לבסס הזדהות עם אורחות-חיים יהודיים בצד זיקתם לאורחות החיים והמחשבה הלא-יהודיים. בעוד חת"ס נלחם להפרדה מוחלטת בין הרשויות, רש"ר הירש מקבל את החיים בשתי הרשויות כנתון עובדתי, כתופעה שאין ללחום בה.³⁸ הוא מאמין כי המפגש המחודש בין שתי התרבויות לא יביא בעיקבותיו ניגודים חריפים כי אם צירוף הרמוני.

הכלל המנחה תפיסה זו - ע"פ רש"ר הירש - ברובד העמוק של הסימלי, הזרות בין האוניברסלי (המדע והנימוסים של אומות העולם, במיוחד העולם הנוצרי-אירופאי) ובין היהודי היא למראית-עין בלבד, שהרי ביסוד האמונה היהודית מונחת מערכת הסמלים המוסריים והאסתטיים האוניברסלית והמקורית, שהיא היוותה את התשתית עליה מונחת המורשת המוסרית של עמי אירופה. לכן אין טעם בנטישת היהדות למען צורותיה האירופאיות המאוחרות.³⁹

כפי עיקרון הייעוד האוניברסלי - חייב היהודי להכיר את תרבות העולם הסובב אותו, שהרי לא יוכל לפעול להפצת הרעיונות היהודיים המיועדים לכלל האנושות בלי שיכיר את התרבות אשר נגדה עליו להילחם ואשר לתוכה עליו להחדיר את היהדות.⁴⁰

37. רש"ר הירש, כתבים, ד' עמוד 256.

אליעזר שטרן, אישים וכיוונים (אוניברסיטה בר-אילן, ר"ג, 1987), עמוד 28.

38. מרדכי ברויאר, "תורה עם דרך ארץ כתכנית חינוך", מתוך תורה עם דרך-ארץ (עורך מרדכי ברויאר), (אוניברסיטה בר-אילן, ר"ג, 1987), עמוד 225.

39. שם, עמוד 223.

40. משה מונק, "תורה עם דרך ארץ בימינו", מתוך רש"ר הירש - משנתו ותורתו (עורך יונה עמנואל) (פלדהים, ירושלים - ניו-יורק, תשמ"ט), עמוד 206.

"ואם הם - הניכינו - יחדרו פעם אל עולם הרוח של האומות ויעשירו את רוחם עם כל האמת והאצילות והטוב שגדוליהם העניקו לעולם, הלא בזה יכבשו צעירינו את ההכרה, שאש-דת מסיני נפוץ בעולם ורכש אהדה במוחות בני-האדם, וכבש אותם להשקפותיו... ישנה ההנחה שהצעיר היהודי יעשיר את רוחו ע"י העשרה זו תשמש כאמצעי להיווכח באיזו מידה כבר כבשה התורה את העולם".⁴¹

חת"ס גם בענייני הלכה המצריכים בירור מדעי כללי טוען, כי יש לשאוף למצוא את התשובה רק במקורות היהודיים ורק לעיתים רחוקות התיר לנסות ולפתור את הבעיה מחוץ ליהדות.

רש"ר הירש, לעומתו, בטוח כי ניתן להשתמש במדעים מדויקים להבנת מקורות יהודיים. כל מי שמכיר את הספרות התלמודית רק בקוויה הכלליים יודע, שהמו"מ התלמודי נוגע בחלקים חשובים של המתמטיקה, האסטרונומיה, הבוטניקה, הזיאלוגיה, האנטומיה, הרפואה, המשפט ותורת המוסר. הדברים ידועים ואין צריכים ראייה. ידיעת חוקי הטבע והמתמטיקה היתה נחוצה בכל הזמנים להבנת התורה.⁴² כיום, בתקופת ההמצאות הטכניות הגדולות, אין אפשרות לפסוק הלכה בבעיות רבות ללא ידיעות יסודיות בפיסיקה ובכימיה, בפרט בשאלות שבת, חגים, חקלאות מודרנית.⁴³

יותר מזה, ניתן כיום - עם האמצעיפציה - למצוא בתרבות המערב קווים הראויים להערכה, קווים המשתלבים עם היהדות. "שגיאה חינוכית הקרובה לפשע היא להקנוח לבנינו את הדעה, שכל מדע ואומנות אשר נושאם איננו לקוח כל כולו מן התורה ראוי לבוז. היסוד להשקפה זו בנוי על השקר וחוסר ידיעה, וכל החושב שע"י שיטה זו יגן על בניו וישמרם ממגע מזיק עם שאיפותיה המדעיות של האנושות שאינן עולות בקנה אחד עם השקפות תורה, ישא את תוצאות טעותו".⁴⁴

לכן מפגיש הוא את שתי התרבויות. "תורה עם דרך-ארץ". אין סתירה בין התורה והמדע ושמצוות התורה תואמות את הטוב שב"דרך-ארץ". לא רק שקיימת התאמה

41. שם, עמודים 219-220.

42. שם, עמוד 206.

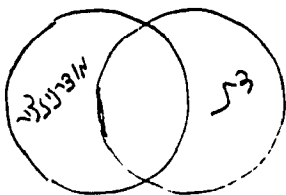
43. שם, עמוד 206.

44. רש"ר הירש, "יסודות החינוך", לקט מאמרים על החינוך, נצח תשי"ט, עמודים נ"א-נ"ג. וכמו כן: רפאל אויערבך "הרב קוק ויחסו לשיטת תורה עם דרך ארץ ואישיה" מתוך באורו - עיונים במשנתו של הראי"ה קוק זצ"ל (ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תשמ"ו), עמ' 530.

סודית בין מסורת ישראל לבין האידיאלים של האנושות, אלא אף מתרחש תהליך של פגישה והתמודדות בין התרבות לבין היהדות.⁴⁵ מהו היחס בין שני המרכיבים תורה עם דרך ארץ? ניתוחיו של רש"ר הירש לא היו תמיד חד משמעיים בסוגייה. ניתנו מספר משמעויות לסיסמה זו, מבלי לוותר על אחת לטובת השנייה. האם מעגל התורה משיק למעגל דרך-ארץ (מדע, תרבות כללית) או משולב ואחוז בו.

רוטנשטרייך מפרש את השיטה כמפגש בין שני מעגלים המונחים כמעגל התורה בצידו של מעגל דרך ארץ, ומעגל דרך ארץ בתוספת לתורה מבלי שעגול אחד יגע בחברו נגיעה אינטלקטואלית או רגשית. "הרפורמה ביקשה לגשר על פני הניגוד בין הדת ובין החיים ע"י הכנסת החיים לתוך הדת עצמה ואילו הירש ניסה לגשר על פני הסתירה ע"י תחימת התחומים בין שתי הרשויות: 'רשות התורה' ורשות 'דרך-ארץ'. הירש ביקש לגשר על פני הסתירה לא ע"י מזיגת היסודות, אלא ע"י הפרדה ביניהם, באופן שמלכות אחת לא תהא נוגעת בחברתה".⁴⁶

יש שמעניקים משמעות רחבה יותר למפגש, עמדה חיובית יותר למעגל 'דרך-ארץ'. עיצוב של יחס חיובי יותר כלפי ההשכלה, יחס של הערכה, העדפה, בהקצאת מקום וזמן, ומתן אישור ללימודם של תוכני הידע הכלליים על השתתפות ביצירתם ועשיית כל אלה, לכתחילה, ללא ליווי טורדני של תחושת אשם על 'ביטול-תורה', כביכול, הנגזר על הלומד ע"י עיסוקו במדעים.⁴⁷



הנחת התיזה שלי היא על שילוב בין שני המעגלים תוך סינון ומידור. למעשה ישנה כאן המלצה כפולה: ללמוד את התורה לאור הידע שנצטבר במדעים, ולתחום גבולים, דהיינו, להגביל ולהרחיב את הכיוון והטווח של החקירה המדעית באופן הנגזר במסורת התורנית ההלכתית.

לא כל מדע ולא כל תרבות ראויים להיכנס למיזוג שבין יהדות ותרבות כללית. יש לבחון את התרבות והמדע בקנה המידה של יהדות התורה. הרבה תלוי בכך, אלה תחומי מדע יבחר האדם יעסוק בהם, ומה מגמתו בלימודיו ולשם איזו מטרה הוא מתמסר להם. "רוח ישראל נוחה מכל תרבות, ובלבד שהיא מביאה לידי הכרת האמת ולידי עשיית הטוב, אולם, אם התרבות משעובדת לחושניות, רק תגדל ע"י כך

45. אליעזר שטרן, "תורת החינוך של רש"ר הירש", ספר השנה למדעי-היהדות והרוח

(ערך מנחם קדרי) (אוניברסיטה בר-אילן, ר"ג, תשמ"א), עמוד 316.

46. נ. רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, א' (ת"א תש"ה), עמוד 104.

47. מרדכי ברויאר (1987), עמוד 230.

ההשחתה... אם אין דרך ארץ, אם התרבות איננה מביאה לידי תורה, אלא מבקשת למלא את מקומה, הרי אין היא הדרך המוליכה אל עץ-החיים, אלא הדרך אל ההשחתה.⁴⁸

הדברים הודגמו ע"י רש"ר הירש עצמו בקביעת יחסו לתרבויות רומא ויוון. לדעתו רוח האמת והאנושיות הטהורה של יוון עשויה לשרת את רוח היהדות, בעוד שרוח החומרנות והתועלתיות של תרבות רומי נוגדת את רוח היהדות במידה כזאת שאין גשר ביניהן.⁴⁹

באורח דומה העדיף רש"ר הירש את המשורר שילר על-פני גיתה. הירש מצא אצל שילר ביטוי של 'חוכמת-אמת'. בנאום לזכרו של שילר, שנשא לפני תלמידי בית-ספרו, נתן ביטוי להערכה נלהבת למשורר אשר בכתביו שימר הרבה מתורת המוסר של הפילוסוף קאנט, ואילו את רוחו של גיתה הסוער והפורק עול-דתה.⁵⁰

המושג תורה עם דרך ארץ הוגדר כסינתזה. ראיית שני התחומים מרכיבים המשלימים זה את זה, ולא שני ערכים הקיימים זה בצד זה. מרדכי ברויאר אף מוסיף שאין רש"ר הירש מתכוון לתערובת פיסית של שני מרכיבים של 'תורה' ו'דרך ארץ', אלא הוא מתכוון לסינתזה כימית, למעין התמזגות של שני מרכיבים אשר בה כל מרכיב מעשיר את חברו.⁵¹

-
48. מכתב לידיד. מובא אצל מרדכי ברויאר "שיטת תורה עם דרך ארץ במשנתו של רש"ר הירש", המעין כרך ט', (טבת תשכ"ט), עמוד 13.
49. ראה פירוש רש"ר הירש על ספר בראשית, ט', כ"ז על ההבדל בתרבויות בין שם ויפת. כתבים, ב', 24-28: כתבים, ו', 308-321.
50. כתבים, ו', 308-321.
- רבקה הורוביץ, "יצחק ברויאר, פרנץ רוזנצווייג וראי"ה קוק", מתוך תורה עם דרך ארץ (עורך מרדכי ברויאר) (אוניברסיטה בר-אילן, ר"ג, 1987), עמוד 66, הערה 65.
- עיינו ב. קורצווייל במאבק על ערכי היהדות (שוקן, 1965) עמוד 275 ואילך. מציין שבהעדפת שילר בחוגים הדתיים, הוא ביטוי של זעיר-בורגנות.
51. מרדכי ברויאר (1987) עמוד 281.
- מרדכי אליאב, "גישות שונות לתורה עם דרך ארץ - אידיאל ומציאות", מתוך תורה עם דרך ארץ (עורך מרדכי ברויאר) (אוניברסיטה בר-אילן, ר"ג, 1987), עמוד 49.
- יעקב צור (1982), עמוד 58.

שני המרכיבים משתלבים עד שאינם ניתנים להפרדה, זהו אדם מישראל מיזוג מלא של 'תורה' ו'דרך ארץ', חינוך היהודי וחינוך האדם-האזרח, בשאיפה לאינטגרציה מלאה בתוך הסביבה ולנאמנות למולדת הגרמנית.⁵²

ואומנם, כל המעיין בתורתו של הירש יוכל לאבחן התרוצצות של שתי מגמות סותרות לכאורה.

האחת - חזיונה של היהדות כעצמות מושרשת בתוך עצמה, הווייה רוחנית עצמאית, העומדת בשלימותה ברשות עצמה.

השנייה - מגמת הזדהות בין החוק האלוקי הנגלה לחלק הטוב מהתרבות ההומאנית הכללית.⁵³

תחום הסינתזה נבחן לא במדידתה של היהדות בקנה המידה של התרבות הכללית, אלא במדידתה של התרבות הכללית בקנה מידה של היהדות: התורה משמשת קנה-מידה הכרתי-עיוני בקביעת תוקפו והיקפו של הצירוף וערובה לשלימות עולמו הדתי של היהודי. לאור התורה הזאת יש לבחון את תכני התרבות וגילוייה, ואת מסקנות המדע, וכל מה שלא יעמוד במבחן - ייפסל.⁵⁴

אין התורה מתפתחת במהלך ההיסטוריה. יסוד התורה בהתגלות אלוקית על-טבעית. התגלות נצחית כמו הטבע. התגלות המודיעה לאדם בפרטים מה הן חובותיו וזכויותיו. ללא פרטים אלו, לא יוכל האדם להכיר את ייעודו האמיתי, ולא יוכל להגשים את ייעודו.

תבונת האדם אינה יודעת מהו ה"טוב" האמיתי. רק בורא עולם יודע את יעוד ייצוריו ויכול להנחותם בדרך האמת, והוא עושה זאת בגילוי התורה לעם ישראל. משום-כך, אי אפשר לטעון כי התורה מתפתחת במהלך ההיסטוריה וכל ניסיון לתקן אותה הוא הטא.

אם יש התקדמות בהיסטוריה, אין זו התקדמות של התורה, אלא התקדמות לקראת התורה. על היהודי לגלות מחדש את מאורה של התורה, את משמעות מצוותיה, ולקיימן לא כמצוות אנשים מלומדה, כי אם מתוך התכוונות ואהבה.⁵⁵

-
52. מרדכי אליאב (1987), עמוד 49.
53. משה שוורץ, הגות יהודית נוכח התרבות הכללית (שוקן, ת"א, תשל"ו), עמוד 30.
54. אליעזר שטרן (תשמ"א), עמוד 315.
- אליעזר שטרן (1987), עמודים 7, 18.
- משה שוורץ (תשל"ו), עמוד 29.
55. אליעזר שבייד, היהודי הבודד והיהדות (עם עובד, ת"א, 1975), עמ' 198.

הנחה זו היא "תריס-המגן" כנגד הרפורמה וההשכלה. רש"ר הירש מבסס את אמונו בכוח העמידה של היהדות בניסיון הגדול של הפגישה עם התרבות הכללית.

בעוד חת"ס רואה בניסיון, בהתמודדות - פיתוי, פיתוי של התרחקות מדת, מכיר רש"ר הירש כי בניסיון טמונה סכנה, מכיר הוא בגורמי הסילוף, הטמיעה והכפירה הכרוכים בניסיון, אבל הוא מאמין כי בזכות הדבקות בתורה ובמצוותיה - יוכלו היהודים לזכות בטוב שבשני העולמות, טוטאליות של תורה ומצוות והשתלבות מפליגה בסביבה התרבותית-הכלכלית-הכללית.

לכן, אפשר וצריך להתערות בסדר התרבותי התברתי הכללי. מוסר הומניסטי, מדע, טכנולוגיה ואומנות - ניתן לראותם כערכי התורה. היהודי כ"אדם" נתבע - ע"פ רש"ר הירש - לממש כל מה שהוא אציל וטוב... ואמיתי בתרבות האירופאית.⁵⁶

ועוד, היהודי נתבע לממש את אנושיותו מבחינה דתית גם ע"י השתלבותו בתפקידים חברתיים במוסדות הקיימים "חיים שלמים ומלאים":

"היהדות, איננה דת. בית הכנסת איננו כנסיה והרב איננו כומר. היהדות איננה אביזר לחיים, ולהיות יהודי אין זה חלק מייעוד החיים. היהדות מקיפה את החיים בכללותם...

להיות יהודי הוא סכום ייעודי חיינו - בבית הכנסת ובמטבח, בשדה ובבית-המסחר, במשרד ועל דוכן הנואם, כאב וכאם, כבן וכבת, כעבד ואדון, כאדם, כאזרח, במחשבה ובהרגשה, באומר ובמעש, תוך הנאה ותוך התנזרות, במחט ובחרט ובעט - בכל אלה להיות יהודי - חיים אשר בשלמותם נישאים על דברי ה' ומושלמים בהתאם לרצון ה' - זוהי היהדות.

כיון שהיהדות מקיפה את האדם כולו ומבשרת, לפי ייעודה המפורש, את אושרה של האנושות כולה, הרי לא יתכן להגביל את תורותיה לארבע האמות של בית-המדרש או בית מגוריו של היהודי...

במידה שהיהודי הוא יהודי, נעשות השקפותיו ומגמותיו אוניברסליות יותר והוא עצמו קרוב יותר לכל דבר טוב ויפה, אמיתי וישר באמנות ובמדע, בתרבות ובהשכלה... הוא עצמו יכיר לעצמו דרכים אלו למען יקים את שליחותו כיהודי ואת ייעוד יהדותו בשטחים חדשים שלא שיערום אבותיו, ויתמסר בעצמו בשמחה

56. אליעזר שטרן, "תורת החינוך של רש"ר הירש", ספר השנה למדעי-היהדות והרוח, אוניברסיטה בר-אילן (עורך: מנחם צבי קצרי), ר"ג, תשמ"א, עמ' 314-330.

לכל קידמה אמיתית - בתרבות ובהשכלה, אך כל זאת בתנאי שלא יצטרך להקריב את יהדותו בשלב החדש הזה, אלא יקיימה בשלמות עוד יותר מלאה..."⁵⁷

אי-אפשר להתעלם מפחדו של חת"ס מהמפגש. מפגש בין שני ניגודים משפיע גם על זה שרוצה להשפיע.

כאשר ישנם יחסי גומלין אין חסימה מפני השפעות זרות היכולות להשפיע עליהם יותר מאשר תשפיע תרבות זו עלינו מבחינת ויתערבו בגויים וילמדו ממעשיהם".⁵⁸

יותר מזה, פנחס רוזנבליט מצביע על בעיית המפגש ממבט סוציולוגי:

"הירש ראה בעיקר את היחיד הנמצא כביכול בחברה נויטראלית, ועליו לעמוד בניסיון גם בחיי רווחה כלכלית ואושר חומרי, מבלי להתמסר להם ללא ריסון. בכך התעלם מהשפעתה העצומה של הסביבה הכללית, בייחוד בחברה המודרנית בעיר, אשר מלכתחילה מעצבת את היחיד וקובעת את המסגרת שבה הוא פועל. גם הירש ציין שהיהדות אינה מין נספח לחיים ואינה חלק מתעודת חייו של האדם: היהדות מקיפה את כל החיים. למעשה, תבע 'שתחילה תהא יהודי, אחר-כך סוחר!' ברם, כלום קיימת כלל האפשרות לקדש את החיים, כפי שהירש רצה, בחברה לא-יהודית המבוססת על ניצול הזולת ועל תחרות פרועה? איך ייתכנו חיים יהודיים בשלמותם בחברה זרה להם, הבנויה על חוקים אחרים לגמרי?⁵⁹

57. מכתב ששלח הרש"ר... כתבים... א, עמוד 32, 440. ב, עמוד 336, ג, עמוד 502, ו, עמוד 142.

אגרות צפון, שם, עמוד ע':

מרדכי ברויאר (תשרי תשכ"ט), עמוד 13.

מרדכי ברויאר, פרקים מתוך ביוגרפיה של רש"ר הירש מתוך רש"ר הירש - משנתו ושיטתו (עורך יונה עמנואל) (פלדהיים ירושלים-ניו-יורק), עמ' 35.

58. משה מונק, "תורה עם דרך ארץ בימינו", מתוך רש"ר הירש - משנתו ותורתו (עורך יונה עמנואל) (פלדהיים, ניו-יורק ירושלים, תשמ"ט), עמ' 207.

59. פנחס רוזנבליט, "בין שני עולמות", מתוך תורה עם דרך ארץ (עורך מרדכי ברויאר), אוניברסיטה בר אילון (ר"ג, 1987), עמ' 39.

רש"ר הירש, כנראה, לא היה מודע, כדרך שהיו מודעים התיאולוגים הליבראליים, למורכבות הבעייתית של התרבות הכללית, המעמידה בסימן שאלה חמור כל ניסיון של מזיגה תמימה בין היהדות לבין התרבות הכללית.⁶⁰

הרב קוק יוצא בביקורת חריפה כנגד ההשלכות של שיטת החת"ס ומשגח את דרכו של רש"ר הירש.

כתרים רבים חולק הרב קוק לרש"ר הירש. קרא לזכור "זכר גדולי אשכנז כהג"ר שמשון רפאל הירש ז"ל וסיעתו, אשר הצליחו לבסס את יסוד היהדות הנאמנה על עמודי כל משאלות החיים הטובים והנאים".⁶¹ לדעת הרב קוק, רש"ר הירש "הציל בגבורת ישע ימינו את שארית ישראל המערבית, ע"י אשר לימד והורה לאחוז בכל תכסיסי החיים במלואם, לכוון על-ידם את עמדת היהדות הנאמנה...".⁶²

לממשיכי דרכו של רש"ר הירש קורא הרב קוק "היראים שבאשכנז, אותם שהתאימו את צרכי הזמן עם התורה והיראה". דברים אלו נכתבו מתוך תקווה שבדוגלי שיטת תורה עם דרך ארץ יוכל למצוא את המורים המתאימים לבתי-ספר בארץ, כך שיוכל לקבל את "היתרונות המצויים, באחינו היקרים הללו, חלוצי הגנת ה' שבאשכנז".⁶³ אשר התאימו את צרכי הזמן עם התורה וההוראה.⁶⁴

דברי חיבה אלו נאמרו, למרות התחושה של סכנה הטמונה במפגש בין שני מעגלי התרבות.

"המהלך השני של הרוח באומה משמש לה לא רק להעמקת הקודש אשר לחורה בתוכה פנימה, כי אם גם בשביל הוצאה והכנסה. להוציא מושגים וערכים של היהדות מתוך רשות היחיד שלנו אל רשות הרבים של העולם הכללי, שהרי בשביל כך הננו עומדים לאור עמים, ולהכניס גם מדעים כלליים מתוך האנושיות הרחבה, ולהתאים את הטוב והמעולה שלהם לאוצר חיינו בטהרתם: שסוף כל סוף גם הכנסה זו משמשת

60. משה שוורץ (עורד), הגות יהודית נוכח התרבות הכללית (שוקו, ת"א-ירושלים, תשל"ו), עמ' 32.

61. הראי"ה, אגרות הראי"ה, ב, כ"ז.

62. הראי"ה, אגרות הראי"ה, א, קפ"ב. אגרת זו של הרב קוק הועתקה במלואה במעין, ניסן, תשנ"ד.

שלמה אבינר, "מרון הרב קוק והבדלה בין קודש לחול", המעין, כ"ב א' תשמ"ב, עמ' 66.

63. הראי"ה, אגרות הראי"ה, א, ק"ז.

64. שם.

להוצאה מוסברת ומופעת מתוך עולמנו אל העולם הכללי... וכאן הוא אהובי, מקום הפחד.

ניסיונות היו לנו בימים מקדם, שנעשתה פעולת הוצאה מרשותנו לרשות הרבים ביחס למושגים הכי נערצים וקדושים שלנו, זהו המאורע של העתקת התורה ליוונית, שאז נתגלו ביהדות שני מהלכים כלפי המפעל הזה. היהדות הארץ-ישראלית פחדה אז, ועולמה חשך בעדה (מסכת סופרים), והיהדות היוונית רחב לבבה מזה, וקיבלה את העבודה בשמחה רבה. היתה לנו גם כן עובדה של הכנסה, זרמי התרבויות השונות, חוכמה יוונית ויתר התרבויות של עמי תבל, אשר נפגשנו עימם במשך זמני תולדותינו השונים, חדרו אל קרבנו פנימה, וגם המהלך הזה של ההכנסה נפגש מחוגים רבים בפחד, ומחוגים אחרים ברוחב-לב.

כשאנו באים לידי חשבון עתה, אחרי התקופות אשר עברו, רואים אנו שלא לחינם היה הפחד, אף על פי שלא לחינם היה גם רוחב הלב. הרווחנו מהזרמים הללו במובנים ידועים, אבל גם לא מעט הפסדנו על ידם.

וזוהו דבר ברור לנו, שמכל אלה החוגים אשר קיבלו את שני הזרמים הללו, של הכנסה והוצאה, בלא שום פחד כי אם בחדוה אופטימית בנאלית ורוחב לב לבדו, לא רבים הם בקרבנו מבני בניהם שהם שותפים כעת עימנו בעבודתנו הכבדה והקדושה של בניין ארצנו ושל תחיית עמנו, כי החלק היותר גדול מאלה הלך ונטמע ביו העמים, ונשטף בשטף הגלים של זרמי המון הים של חיל גויים אשר באו אלינו".⁶⁵

הרב קוק מודע, לא פחות מאשר וי"ר הירש ואולי אף יותר, לסכנה הטמונה במפגש. מתוך חששות כבדים, רצה הרב קוק, כנקודת מוצא בחינוך, להיעזר בניסיונם של חניכי שיטת תורה עם דרך ארץ.⁶⁶

השאיפה למפגש, הרצון להמשיך ולהתעמת עם התרבות הכללית נראית תמוהה יותר על רקע הניסיון ההיסטורי בגרמניה של המאה ה-י"ט, המוכיח כי בנקודת המפגש ידה של היהדות האורתודוקסית היתה על התחטונה דווקא, כפי שמעיד הרב קוק בעצמו:

65. הראי"ה קוק, נאום בפתיחת המכללה העברית ירושלים, מופיע במאמרי הראי"ה (קובץ מאמרים), חלק ב', ירושלים ה' תשד"ס, עמודים 306-308.

66. רפאל אויערבך רפאל, "הרב קוק ויחסו לשיטת תורה עם דרך ארץ ואישיה", מתוך באורו - עיונים במשנתו של הראי"ה קוק, ההסתדרות הציונית העולמית (ירושלים, תשמ"ו), עמ' 548.

"כשהרבתה השערוריה הרוחנית במערב-אירופה להפיל חללים, לקצץ את נטיעותינו הטובות ע"פ נוסח אשכנז במערצה של הציליביזציה ושווי הזכויות שתחת כנפיה, אחר נפילות רבות ונוראות, התאוששו טובים וישרי לב, צדיקים וגדולים בתורה, לרכוש את הקולטור הזמני, ולהתאימו לחיי היהדות כפי האפשרויות. הצילו אומנם רק מעט מהרבה".⁶⁷

הרב קוק יכול להצביע על סיבת הכישלון. אותו הסבר סוציולוגי שהזכרתי קודם לכן, שתחום הפעילות של היהודי האורתודוכסי, לא היה בתחום הקהילה היהודית, אלא בתחום הרחב של המדינה - בתחום התרבות הכללית. תחומי הנייטרלות - הפכו לחלק מתחומי התרבות הגרמנית הסובבת, ותרבות זו כרסמה בתוככי העולם האורתודוכסי שנשארו במעטיהם. הסיבה לכישלון - ע"פ הרב קוק - שהיו צריכים להתלבש בבגדים שאולים, לימוד מדתם של ישראל בקו אשכנזי".⁶⁸

לכן המפגש יכול לזכות בהצלחה על רקע עליית הלאומיות היהודית, הישיבה בא"י ותחילת סימני הגאולה. "רק בתנאים אחרים, בפרטים משתנים, אבל ברוח אחת הננו נקראים לעבוד כן בארץ ישראל עתה בימינו".⁶⁹

המפגש על רקע הקרקע האיתנה של אוירת קודש אדמת א"י (ולא על אדמת גרמניה), לאחר עלייה בשלב הרוחניות המוסרית של העמים, ובמקביל לעלייה בשלב ההכרה הלאומית יהודית, יכול רק להצליח ולהפרות את היהדות - כאשר זו תשתלט על כל תהליכי המודרניזציה. "אנחנו אומנם, הלא נשתנו עלינו הזמנים, לא בפילוסופיה אשכנזית אנחנו צריכים לבוא, כי אם בחפץ חיים עבריים, שמקורו האמיתי הוא מקור מים חיים של תורת ה' אשר עמנו".⁷⁰

אין זו עמדה פילוסופית גרידא, אלא עמדה זו ניזונה ממודעותו של הרב קוק לחשיבותה של התחייה הלאומית, אותה ראה באספקלריה מטפיסית מובהקת".⁷¹

חיזוק גוף האומה בא"י מסמל את התגברותה של הקדושה "אף על פי שהתחייה הלאומית בישראל וסימני תחיית הרוח של האדם הכללי, הם נראים רק על-פי

67. הראי"ה קוק, אדר היקר, נ"ז-נ"ח.

68. שם.

69. הראי"ה קוק, אורות הקודש, א, קפ"ב.

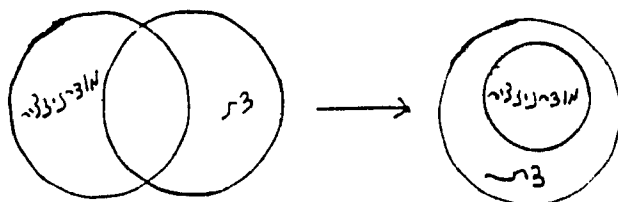
70. הראי"ה קוק, אדר יקר, עמ' נ"ז-נ"ח.

71. צבי קורצווייל, "חזונו החינוכי של הרב קוק", כיוונים, אוגוסט 1974 (4),

עמ' 131.

צדדים חיצוניים וגופניים. הם הם המבשרים, שהבניין הרוחני ואור הנשמה העליונה בכל סדריה הולך הוא ונבנה.⁷²

המפגש הוא זמני עד להשתלטות קודש על חול, בשלב הגבוה יותר של הגאולה.



אומנם בעבר מילאו הישיבות תפקיד חשוב. לרב קוק ישנה הערכה מלאה לישיבות בנוסח הישן, כשיטת חת"ס. "דוקא מבית המדרש העתיק וממתמדינו תצא תורה ואורה לישראל... חורבן נורא הוא לישראל, חלילה אם יאספו חס וחלילה החדרים, בני התלמוד תורה והישיבות ע"פ צביונם העתיק, אפילו אם יבואו תחתיים בתי-ספר וגימנסיות מרופדות ברפידות של אמונה ויראת שמים. אין אנו בטוחים בכל המכוונות המורכבות ואין אנו יכולים לקוות בהן לתוצאה טובה, רק אם יהיו לנו מרכזים העומדים בהוד קדושתם ועתיקותם בלתי לה' לבדו".⁷³ לרב קוק הערכה רבה לעולם-הישיבות הישן. אולם בשיטה העתיקה מצוי פגם. בגלל ה'ייחודיות' של עם-סגולה, ולחץ דתי מלווה בפרעות ופוגרומים - נוצרה מגמת הסתגרות והתבדלות של הקהילות היהודיות - התבדלות שנתאפיינה בכך שעל כל יחיד פעלה הסביבה הקרובה במישרין.⁷⁴

בדידות זו גרמה להצטמקות תחומי ההתעניינות במסגרת החיים היהודיים, והתרכזות בנושא ההלכה בלבד. כלומר, צמצום ודלדול המורשת היהודית. היהדות - ע"פ דרכו של חת"ס - התרכזה בעיקר בתלמוד, פוסקים והלכה, תוך הזנחת תחומים חשובים אחרים. "האורתודוכסיה האומרת בעקשנות דווקא: לא, רק גמרא ופוסקים לבדם, לא אגדה ולא מוסגר, לא קבלה ולא מחקר, לא דעת העולם ולא חסידות, ועם כל זה אנכי אחזיק את מלחמתי, נגד כל הקמים עלי מעברים, - הרי מצלצלת את עצמה, וכל האמצעים שהיא לוקחת בידה להגן על עצמה מבלי לקחת את סם-החיים האמיתי, אור התורה ופנימיותה, הם לה לא לעזר ולא להועיל, והיא מתמלאת ל-ידי זה בקצף אין-אל וממלאה מחשבות של משטמה ומדנים, גם בינה לבין עצמה, וכוחה הולך וכשל".⁷⁵

72. הראי"ה קוק, אורות הקדושה, א, קנ"ה.

73. הראי"ה קוק, שם.

74. צבי קורצווייל (1979), עמ' 126.

75. הראי"ה קוק, אגרות הראי"ה, ב, רל"ב.

הרב קוק הדגיש שוב ושוב כי אסור להשמיט מתוכנית הלימודים גם נושאים המציגים אספקטים אחרים שביהדות, "לבד מן ההלכה, המורשה בכל עושרה ותפארתה מקיפה לא רק את התורה שבכתב ושבעל-פה אלא גם את ספרי המדרשים, האגדה, החסידות, הקבלה, הפילוסופיה, המוסר וחוכמת אֵראל: כולם יחד הם לנו מקצוע גדול בתורה שחובת תלמיד חכם בזמננו גדולה היא לדעת אותם".⁷⁶

תיאורי האורתודוכסיה בבידודה ובפגמיה ובניתוקה מהתרבות הסובבת, כפי שנכתבו ונראו בעיני הרב קוק בא"י, יכולים להתחרות בתיאורי המשכילים השנונים כנגד האורתודוכסיה במאה ה-י"ט.

"באסיפת הרבנים יושבים רבנים שהתחנכו בחנוך הישן, את שולחן האסיפה יעטרו בוודאי באיזו חקירה של דבר הלכה, בעניין קטן שבקטנים, מצד נושאו הפנימי, אלא שיהיה אולי גדול ורחב מצד עומק התחבולות הנדרשות לפתרונה, כפי שעושה 'מכונה מאלפי אלפים כיכרי זהב כדי לעשות מחט-ברזל אחת', או באיזה דבר אגדה שישבצו אותה ברעיונות של מוסר רצוף מן החיים, של קבלה מגומגמת או של פילוסופיה ישנה ובוזה יגדל עוד היסוד החנקי באטמוספירה הרבנית, ומכאוב חדש יוולד לציריה הגדולים של כנסת ישראל, המתהפכת בחבליה".⁷⁷

הרב קוק הבין כי החברה החדשה בא"י חייבת לסגל לעצמה סדרי-חיים שונים מסדרי החיים בגולה. סדרי-חיים חדשים, שהרי הולכים ונבנים בא"י מבנים חדשים. האמונה בחידושים (מבניים - תרבותיים - מדעיים) ניתנים לקליטה על-ידי היהדות האורתודוכסית, ואין צורך לברוח מפניהם. למעשה, טען כי אין סתירות עקרוניות בין היהדות למדע.⁷⁸

אנו חוזרים לנקודת המפגש של שני המעגלים, אולם המיזוג בין חלקי המפגש הופכים להשתלטות מעגל אחד על משנהו והתעשרות המעגל המשתלט בדרגה גבוהה יותר של רוחניות עם בסיס חומרי איתן.

ראשית - המפגש: "הקודש צריך שייבנה על יסוד החול, החול הוא חומר של הקודש והקודש לו הוא צורה וכל מה שיהיה החומר יותר איתן תהיה הצורה יותר חשובה".⁷⁹ כל שאיפה אנושית, כל יצירה אנושית, כל רעיון אנושי - מצד מה

76. הראי"ה קוק, אגרות הראי"ה, א, קצ"ג.

77. הראי"ה קוק, אגרות הראי"ה, א, ר"מ.

78. קורצווייל צבי (1979), עמ' 126

הראי"ה קוק, אגרות הראי"ה, ב, תקמ"א.

79. הראי"ה קוק, אורו-הקודש, א, קמ"ה.

שהוא טוב ואמיתי כי הוא מבטא הוויה, וכל הוויה נאצלת משפע החיים הדתיים. כלומר, גם בחול (במדע ובספרות) נמצא טוב ואמיתי. לכן, אין מגמה או תנועה מדינית, חברתית, פילוסופית או אומנותית, שאין בה גרעין נכון וצודק במקומה ובמדרגתה (אפילו, לדוגמא, בתוככי הדת הנוצרית).⁸⁰

אדם, הרואה באידיאל שלו חלק ממכלול יותר מקיף, מחייב גם את האידיאלים של זולתו, ומקיים על-ידיהם את האידיאל שלו. כל שיטה מקיפה עומדת בזיקה של הסכמה לשיטות המקיפות פחות ממנה, היא מיישבת את הניגוד שביניהן מתוך התרוממות מעל למגבלותיהן. סימנה של המדרגה הגבוהה ביותר בהשגת האמת הוא, שבה אין אדם מבטל שום השקפה של זולתו, אלא מיישב הכל באחדות גמורה.⁸¹

לא מדובר בפשרה בין שתי דיעות, לא מדור בסיכום אריתמטי. כל השקפה מוגבלת מדגישה ומנתחת אספקט מסוים של האמת כאילו הוא כל האמת, ומרחיבה אותו אל מעבר לתחומה. השקפה המקיפה יותר צריכה קודם כל להגביל את המוגבל ממהותו למימדיו הנכונים, כדי לשלב אתו במכלול המקיף יותר, מתוך מדע שמעבר להשקפה המוגבלת ובכך היא נותנת פנים חדשות.

כלומר, כל אידיאולוגיה, מחקר, פילוסופיה, תרבות חילונית, או אפילו תרבות העולם, מובנים היטב ע"י הדת היהודית, אומנם לא דרך משקפי יוצרי הדיעות. ההבנה היא שונה, רחבה יותר, בהגבלה שונה ובשילוב שונה.⁸²

תפיסה זו מעניקה תוקף של קדושה למכלול יצירתו של האדם. המציאות כולה נתפסת כגילוי אלוהי, ובכלל זה התרבות האנושית בכל רבגוניותה - בהגות, בספרות, באומנות ואף בדתות שונות.⁸³

האחדות - כהוויה דתית עליונה - מקיפה את כל ריבוי ההופעות בעולם. שהרי מקור האחדות הוא האל האחראי על היום והלילה, על החיים והמוות, על הרוח והחומר, על האמת והשקר, על הזמני והנצחי, על הקודש ועל החול.

80. הראי"ה קוק, "טללי-אורות", תחכמוני, ב, תרע"א, עמ' 17.

הראי"ה קוק, אגרות הראי"ה, א, קמ"ב.

אלעזר שבייד, היהודי הבודד והיהדות (עם-עובד, ת"א, 1975), עמ' 180.

81. שט, עמ' 181.

82. שם, עמ' 181.

83. בנימין איש שלום (1990), עמ' 255.

הרב קוק ראה את כל ריבוי ההופעות שבעולם משתלבות זו בזו וכלולות זו בזו, והן נעשות חוליות בהשתלשלות ובהתפתחות הגדולה בסדר עולם רבא, סדר החוכמה והקודשים.⁸⁴

לכן, יש לרב קוק עמדה חיובית לגבי התמורות המתרחשות בעולם המדע, כפי שהזכרתי, שחידושי המדע ניתנים לקליטה ע"י היהדות ואין צורך לברוח מהם, כי גילויי האמת בתרבות הכללית ובמדע הם חלקיים. עיקרון השלמות או האחדות בא לידי ביטוי בעם ישראל וביצירתו. אין חידושים מדעיים מכל סוג מתנגשים עם "ההשראה היותר מוצלחת של כל הטוב והיסודי שבישן".⁸⁵

וכאן טמונה אף הסכנה. האמת הדתית אף היא מתפתחת ומגלה רבדים עמוקים יותר בקפליה. ככל שהניגודים מתיישבים בתחומה, התוצאה רענון, חידוש, והעמקה של מחשבת היהדות.⁸⁶ המשמעות - שינוי יסודי במחשבה ובמבנה. "אי אפשר לצורה הגסה של האמונה, אחרי אשר ירדה אחר ירידה ונתלכשה בלבוש שקים עבים מאוד, להחזיק מעמד, ומי זה ילביש את האמונה הצחורה את המחלצות הראויות לה, מי ישים על ראשה אותו הצעיף הטהור ההולם לפי הוד מלכותה... הדת צריכה שנוי ורענון, כתוצאה של גלות, בידוד, ניתוק ממקור אדמתה.

הסכנה שהזכרתי אינה בתחום השנוי. השנוי הכרחי. הסכנה היא בשאלה מי יוביל את השנוי.

השאיפה הלאומית מחדירה לתחום היהדות ניגודיות - חסרה, להתפתחות נוספת, כאשר הממונים על התפתחות זו צריכים להיות תלמידי חכמים. מי ישים על ראשה אותו הצעיף הטהור ההולם לפי הוד מלכותה, אם לא גדולי הכשרון, חכמי-הלב, קדושי הרגש וטהורי הנפש, השתולים בחצרות ה', תלמידי חכמים המסורים להגיון התורה ועמלה".⁸⁷

פתיחותה של היהדות בזמן האמנציפציה לעולם החדש הביאה עימה גם התקוממות בכפירה בישראל. הכפירה כתוצאה של הסתגרות שגרמה לפגמים ולמגרעות במבנה החברתי של העם

84. שמואל שפרבר, "חבלי משיח בכתבי הרב קוק", מתוך באורו (עורך חיים חמיאל), ההסתדרות הציונית העולמית (ירו לים, תשמ"ט), עמ' 273.

85. הראי"ה קוק, אורות-הקודש, ב, תקמ"א.

צבי קורצוויל (1979), עמ' 126.

86. צבי קורצוויל (1979), עמ' 128.

87. הראי"ה קוק, אורות-הקודש, ב, התקמ"ב.

היהודי.⁸⁸ ולכן נפגמה היכולת של היהדות להתמודד עם שטחים רחבים שנשמטו כתחת ידיה. זו גם הסיבה שהיהודי החילוני נמשך לעושר היצירה של תרבות הגויים. היהודי נמשך אל הטוב שבתרבות, אותו שורש שקיים גם ביהדות ועבר אל התרבות הכללית.⁸⁹

זו הסיבה, כי למרות הכאב והפחד, רואה הרב קוק תסווה בחזרתם של היהודים למקורות, שהרי רובם הפנו את המרץ, לאחר שמיצו את מרחב התרבות החילונית, בחזרה לתכנים לאומיים יהודיים. אומנם, עדיין במבט של כפירה והתנגשות עם עולם הדת, אולם חזרה למסגרות שהיו חסרות בגלות.

תפנית נוספת תהיה כאשר היצירה התורנית תתפתח על כל תחומיה ותהיה שווה למרחב היצירה החילונית שנתגלתה מבחוץ, גם מבחינת ההיקף וגם מבחינת העושר והאתגר. ואז סימני הכפירה ילכו ויפחתו והדת תשתלט על המבנים החדשים ותתפתח יחד עם התפתחות המודרניזציה.

88. שלום רוזנברג, "תורה ומדע בהגותו של הרב קוק" מהלכים (8-9), מאי, 1975, עמ' 37.

89. אליעזר שביד, בין אורתודוקסיה להומניזם דתי (מוסד ואן-ליר, ירושלים, 1977), עמ' 28.

פרק 12: בין היחיד מישראל לבין כלל האומה

פרק זה עוסק בהשוואה בין שלושת האישים בהקשר לבן ישראל שעוזב את עולם היהדות ואת עולם המצוות.

מה מידת הסובלנות כלפי יהודי העוזב את הגטו, ואינו מקיים יותר את המצוות? האם ימשיכו לקיים עימו קשרים ומה יהיה היקף הקשרים? האם צריך לקרבו או להחרימו? האם אפשר להבינו או לא להתייחס אליו כלל?

יותר מזה, המשבר של שינוי מבנה הוא משבר כפול, הן ליחיד והן לחברה הכללית ומוסדותיה. מה מקומו של היחיד בשעת משבר זו של שינוי מבנה, ומה התוקף העומד עדיין מאחורי הקהילה, ומה הם תפקידי הקהילה בהווה ובעתיד?

כיצד מתייחסים השלושה לתפקידי הקהילה, וכיצד מתייחסים ליחידים סוטים המתקבצים לזרם גדול יותר? הקראים בעבר הוצאו מכלל עם ישראל, לעומת החסידות שנשארה בתוך העם, בנזך הזרם האורתודוכסי. כיצד להתייחס לרפורמה ואנשיה? להשכלה ולנושאי דגלה? לסתם יהודים שיצאו לרעות בשדות זרים?

א. היחס ליהודי לא אורתודוכסי

לח"ס מלחמת חורמה בכל אלו המפנים עורף למצוות ה'. לדרכו, חובה להמשיך לקיים את מחיצות הגטו, אפילו אם המחיצה היא בנייה מחודשת של החומות המתמוטטות.

בשעת הסתגרות יש להתייזב על קו הפרדה בין ה"אחר" וביני, כאשר האחר מראה סימני מינות ואי קיום מצוות. למתכחשים ליהדות אין תרופה יהם אבודים לכלל ישראל. ייחודו וקיומו של עם ישראל מותנה בהעברת המסורת לבניו אחריו לפי הסדר המקובל. הסוטה מן המנהג ומהמצוות מנתק את שרשרת הדורות וכאילו מוסר את בניו לכפירה. ואומנם, המתחנכים לפי שיטת המשכילים אולי יוסיפו לדחות את דת הגויים, אבל גם לכלל דת ישראל לא יגיעו, "יפרקו עול לגמרי ולא יאמינו לא לזה ולא לזה"¹.

1. דרשות חת"ס, קי"ב ע"ב.

יעקב כץ, "קוים לביוגרפיה של החתם-סופר, מתוך "מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות (מגנס: ירושלים), תשכ"ח, עמ' ק"מ.

לכן השקיע את מרצו רק להציל את שלומי אמוני ישראל, כדי שלא יסתפחו גם הם למחנה המתכחשים ולא יסיפו בחטאתם.

"לצערי, אני רואה כי אותם שמלאו כריסם במינות ואפיקורסות אין כבר תרופה למכתם. אך חולה זה מדביק גם אחרים בנגעו, שאני מינות דמשכי, החלטתי לא עמס אריב, כי למה לי להשחית דברי חינוך, ואל תוכיח לך פן ישנאך, אך באתי להיות שומר נתתי, לבל ירהיב איש לבוא למחנה המצורעים, ולא ינוח שבט רשע על גורל הצדיקים".²

אין כאן שיח ושיג. הכל חייבים לקבל עליהם את מרות הרבנים ואת מרות ההלכה. הוא אינו מוותר על שלטון ההלכה ברחוב היהודי ותבע, שהפרהסיה תתנהל בהתאם לחוקי הדת. הוא היה מוכן לכפות זאת גם על אישים מפורסמים ולהכריז עליהם כעבריינים, מבלי להתחשב בכך שעמדה זו תגרור אותם, בסופו של דבר, לעזוב את היהדות. "אל לו לאדם למנוע עצמו מתוכחה בגלל מורא, שמא ע"י כך הוא דוחה את האיש לתרבות רעה. אל ימנע עצמו אדם מלהרחיק מקהל ישראל את האיש המרעיל את סביבתו, ומרבה טומאה בעמו, בהצקה שהוא רוצה להציל נפש מישראל. אם אין ברירה אחרת, מוטב לגדוע את הענף שאיבד את חיוניותו, מאשר לקצץ אח"כ ח"ו את האילן כולו".⁴

ובמקום אחר כותב "הלילה לנו להתיר שום איסור לפושעים מחשש שלא ימיר, ימיר וימיר, ואנחנו תורת אלוקינו נשמור, ונגדור פרצות גדרים".⁵

חת"ס מדוע לכך כי עמידה תקיפה כנגד אילו שאינם שומרים את המצוות, ומדובר ברבים, תגביר את הנשירה משורת האורתודוקסיה ואף עלולה להביא לידי סכימה חדשה בחברה היהודית. תשובה חד משמעית "השומע ישמע והחדל יחדל", ואין הוא אחראי לעבריינים⁶ ... "ואילו דינם היה מסור בידינו היה דעתנו להפרישם מעל

-
2. י. ט. המשולש. יהודה נחשוני, רבינו משה סופר החת"ס-סופר, (משאבים, ירושלים, תשמ"א), עמ' 211.
 3. משה סמט, "היהדות החרדית בזמן-החדש, האורתודוקסיה במזרח אירופה", מהלכים (3) (מרס 1970), עמ' 35.
 4. בן-גרני, אמור.
 5. יהודה נחשוני (תשמ"א), עמ' 391.
 6. ספר עבודה זרה, חיזושים דף ס"א ע"א.
 6. יעקב צור, "האורתודוקסיה היהודית בגרמניה ויחסה להתארגנות היהודית ולציונות 1896-1911" (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה) (אוניברסיטת ת"א, 1982), עמ' 47.

גבולינו, ולא יותן מבנותינו לבניהם, ומבניהם לבנותינו כי היכי דלא ליתי למשוכי אבתרייהו, ותהייה עדתם כעדת צדוק וביתוס, ענו ושאלו, אנו בדידן ואינהו בדידהו".⁷

משפט זה משמש מאוחר יותר טיעון מרכזי בפני בנו של חת"ס, הכתב סופר, בפרוד הקהילות בהונגריה, בהפרדה בין הקהילה האורתודוכסית לבין שאר הקהילות.

רש"ר הירש חש כי בתנאי הקהילה בהונגריה, בימי חת"ס, דרך הפירוד, אולי, היא הדרך היותר טובה, בשני מישורים הן האישי והן המוסדי קהילתי, בתנאי שמוסדות הקהילה יציבים והפורשים הם המיעוט.

אולם הוא מוצא בדרך זו גם סכנה, הסתגרות, בידוד, התמעטות. רש"ר הירש פרסם מאמר בשם "המיעוט".⁸ הוא דן במאמר בבעייה כאובה, כאשר הוא חש שבמאבק נגד הרפורמה ונגד הניסיון לשנות את המצוות הדתיות, עלולים הנאמנים לתורה להגיע לחד-צדדיות, לצימצום פעולות, אם יעסקו בעיקר באותם השטחים שבהם נטוש המאבק בינם ובין הרב החילוני. יש סכנה שהמיעוט יחדל להתעסק באותם העניינים שהרב עוסק בהם, מתוך נימוק שעל המיעוט להתמסר אך ורק לאותם ערכים שהרב שולל אותם וכך עלולים להגביל את התעניינותה של היהדות הנאמנה לשטחי המריבה בלבד... מכאן יגיע לירא ולהתמלא פחד ודאגה מפני כל עיסוק בדעת מחוץ לשלו, שמא יסכן את הטהר והנאמנות של אנשיו.

לכן גורס רש"ר הירש כי במישור האישי יש לשמור על קשר הדוק בין כל זרמי היהדות. הירש מגדיר את בני-דורו "תינוק שנשבה". בני דורו לא היו "אפיקורסים" או "מינים" במשמעותם המקובלת (ר' טרפון: אפילו אדם רודף אחריו להרגו ונחש רץ להכישו, נכנס לבית עבודה זרה ואין נכנס לבתיהן של אלו שהללו מכירין וכופרין והללו אין מכירין וכופרין). הוא משתמש בניסוח של הרמב"ם כלפי הקראים "תינוק שנשבה"... "אין בדורנו אנשים שעל-פי ההלכה הם מינים ואפיקורסים. אחים טועים אלה - מנהג אבותיהם בידיהם. עליהם כבר הורה הרמב"ם: אבל בני תועים האלה ובני-בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו

7. תשובות חת"ס, ח"ו, ע' פט אד"ה ל"ח.

שמואל הכהן וינגרטון, "החתם סופר ותלמידיו - יחסם לא"י", ההסתדרות הציונית העולמית (ירושלים, תש"ה), עמ' 39.

8. ישורון, כסלו תרי"א (בגרמנית): אוסף כתבים, חלק ד' (בגרמנית): סיכום בעברית בקובץ מוריה, חשון תשל"ב, עמ' ע"ז-פ"ג.

יונה עמנואל, "להגדיל תורה - ללא פחד", המעין (ירושלים תשצ"ה) 3/30 עמ'

בין הקראים וגדלו על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז בדרכי המצוות שהרי הוא כאנוס... לפיכך ראוי להחזירו בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן-התורה (רמב"ם, הל' ממרים פ"ג ג.)... ולכן, כמסקנה אנו חייבים להמשיך את קשרינו החברתיים והיהודיים עם התועים האלה כדי להחזיר אותם למוטב.⁹

אולם המגע הקרוב עם יהודים, המנסים "לתקן" את היהדות, יגרום לטשטוש אצל שומרי המסורת. ולכן כנגד הופעת משבר בדת, שבא לידי ביטוי ביחסיות ובסובייקטיביות הבאה לפרש את הרגש הדתי ואת המעשה הדתי, מנסה הירש להציג את המעשה הדתי כקנה מידה מכריע לקיום היהדות.¹⁰ "דווקא על-כן", כותב הירש, "חייבים אנו להתרחק מעל שיטת המינות והאפיקורסיות, להבליט מתוך כך כי הדברים המוחזקים אצלם אמיתיים, שקר מוחלט הם בעינינו".¹¹

ייחוד ושילוב - להתמודד בשני מעגלים, מסימני הזמן - כיצד לשמור על ייחודיות מצד אחד, ועל קירבה מצד שני, במבנים רעועים.

דרכו של חת"ס מובילה לבידוד, סכנה של התמעטות. מצד שני, מגע הדוק מדי עם הסביבה עשוי אף הוא להביא להתמעטות ולהיעלמות. לכן עושה רש"ר הירש הבחנה מעניינת בין היחיד ובין מוסדות-הציבור והקהילה.

כפי שכתבתי, מותר לשמור על קשר חם עם היהודי העוזב את דרך המצוות - כל זה לגבי יחידים. לגבי ארגון, המאחד בתוכו אנשים לא קיים המושג "אנוס" / "תינוק שנשבה" ע"פ רש"ר הירש. "אם האירגון או המוסד מסור למינות ומנוהל ע"י כופרי-מצוות, הכניסה לתוכו אסורה, ואפילו אף אחד מחבריו אינו מין אלא כולם אנוסים".¹²

-
9. הירש, כתבים ד', עמ' 324.
יעקב צור (1982), עמ' 36-37.
10. אליעזר שטרן, אישים וכיוונים (אוניברסיטה בר-אילן, ר"ג, 1987), עמ' 44.
11. הירש, כתבים ד', עמ' 324.
- יונה עמנואל (עורך), רש"ר הירש - משנתו ושיטתו (פלדהיים, ירושלים, תשמ"ט), עמ' 294.
12. רש"ר הירש, כתב לרי"ד במברגר (איסוף מכתבים, חלק ד' - בגרמנית).
סיכום המאמר בעברית בקובץ מוריה, חשוון, תשל"ב, עמ' ע"ז-פ"ג.
יהודה לוי, "רש"ר הירש כמורה דרך לדורנו", המעין כ"ט (ב), תשמ"ה, עמ' 56-55.
יעקב צור (1982), עמ' 36-37.

כך אפשר להבין את פעולתו של רש"ר הירש לפרוש ממוסדות הקהילה וליצור מוסדות אורתודוכסיים נפרדים. התורה יכולה להתקיים רק ע"י עם שיש לו חיים חברתיים אינטנסיביים, ולכן המסגרת הקהילתית היא מסגרת מחייבת, היא אינה משקפת רק רצון לקיים פולחן מוגבל במקום ובזמן, היא משקפת רצון של יחידים לחיות יחד ע"פ התורה.¹³

רק מתוך מוסדות נפרדים, קהילה נפרדת - יכול היהודי האורתודוכסי לקשור קשרים עם העולם החיצוני, עם התרבות הסובבת אותו ואף עם היהודי הבוחר לא להצטרף לקהילה כאשר שניהם ידועים שהם משני צדדי-החומה, וכך מנסה רש"ר הירש לשמור על ייחודיות ללא סגירות וללא צמצום.

הרב קוק יוצא בכעס רב הנגד תפיסת ההפרדה המוסדית או האישית. לטענתו, כל מי שיוצר הפרדה מאבד לא רק את העולם הזה אלא גם את העולם הבא.¹⁴

לדעת הרא"ה, אין אפשרות להבחין בין "פושע" ובין "ירא", שהרי יש "ירא" שאינו מבין את הזמן, נגד בניין הארץ אף כשקול הפעמון כבר רועם בכל העולם. לעומתו, הפושע/"החופשי" שמע את הצליל והבינו, ונפשו בריאה יותר מנפש הירא".¹⁵

מבחינתו, אין חרד או נאור. יש צדיק, בינוני ורשע, כך שאין בידינו שרטוט של גבולות ברורים בין קודש לחול, בין טוב לרע, בין צדיק לרשע ובין מצווה לעבירה.¹⁶

חת"ס יוצא חוצץ כנגד פורקי-העול ומתייחס אליהם כאל מינים ואפיקורסים ואוסר כל מגע, הן בקשר אישי והן בקשר קהילתי, כל אחד לדרכו. רש"ר הירש מסנגר על פורקי-העול. בריחתו מהיהדות נובעת מחוסר הבנה מהי יהדות, אי-ידיעה והליכה עיוורת אחר התרבות המסנוורת מסביב, כתינוק שנשבה. לכן מתיר הוא קשרים אישיים חמים, אך מפריד את מבני הקהילה ויוצר חיץ בין יהודי ליהודי. לעומתם, הרב קוק בונה עם הציוני החילוני מוסדות חדשים, ולכן ההתייחסות שלו שונה.

פורקי-העול כונו מינים או "תינוקות שנשבו", כי עיקר ההתייחסות השלילית כלפיהם (או השלילית למחצה) היא בגלל פרישותם מכלל הציבור היהודי, הוצאת

13. אלעזר שביד, תולדות ההגות היהודית (כתר, ירושלים, 1977), עמ' 307.

14. המעין, תשרי, תשמ"ו, עמ' 7.

15. שם.

16. עצות מרחוק, הפלס, שנה שנייה, תרס"ב, עמ' 531-532.

גורלם מכלל גורל עם ישראל. אבל הציוני החילוני הוא איננו מבחינת "פורש מן הציבור". ואמנם הם עוברים עבירות, אבל אינם פורשים מן הציבור. כלומר, הוא מלמד סניגוריה כפולה: גם אנוסים (שלא באשמתם) וגם ממשיכים לתרום ממצרם וכוחם למען המשך ההיסטוריה של העם היהודי, והפעם בצעד נועז חדש בא"י.

המציאות שונה בא"י. כאן נוצר מושג יהודי-לאומי חילוני. לא מעטים, הפורשים מן הציבור, אלא מעטים המצטרפים לציבור הבונה נדבך חשוב בקיומו של עם ישראל. הציונים החילונים נתפסו גם הם כנושאי הדת היהודית, על אף שהתפרקו ממצוותיה, התפרקות שנתפכה כתופעה חוכמת, שהרי ע"פ תפיסתו גם הציונות החילונית היא בדיעבד תנועה של תשובה, אע"פ שעדיין אין היא מכירה את עצמה בתור שכזו. "אין לכחד שיש גם כאן תוכן גדול של חיים, אהבה לאומית חזקה ושאיפה ברורה ואמיצה לגדל את היישוב המעשי בא"י, לאמץ את רוח הדור להיות הולך ומתקשר לארץ ולאומה ברוח לאומי והסטורי, שעם כל נוכריותו גנוז בו ניצוץ קודש חזק מאוד... אולי יש בעומק החושך גם-כך גרגרי אורה וטובה".¹⁸

בימנו הבנייה בא"י, שהיא עבודת קודש, אין מחיצות בין דתיים וחופשיים. הרב קוק אמר לברויער (כפי שברויער, מממשיכי הזרם תורה עם דרך ארץ בגרמניה ובא"י, מספר) כי אין להביא לא"י את הפירוד שהיה קיים בפרנקפורט בימי רש"ר הירש. בארץ אין רפורמה - יש חלוצים, ומצוות בניין א"י היא מצוות דאורייתא. בויער שאל את הרב קוק, אם אין להיאבק בוועד הלאומי (שהוא ציוני-חילוני). על כך השיב הרב קוק, כי הוועד הלאומי מסייע לבניין הארץ, ואפילו אם אלף הרבנים יביעו דעה שונה, הוא לא יסכים למלחמה בעושי מצווה דאורייתא.¹⁹

-
17. אגרות הראי"ה, א', ק"ע-קע"א.
צבי זינגר, "הסובלנות במשנתו של הרב קוק", מולד, כרך א' (5-6), אפריל, 1968, עמ' 674, 681.
18. אורות-הקודש, א', רע"א.
צבי קורצויל, "חזונו החינוכי של הרב קוק", כיוונים, (4) אוגוסט, 1979, עמ' 125.
צבי קורצויל, כיוונים בחינוך היהודי (ספריית מן המוקד, עם עובד, ת"א, 1981), עמ' 103.
19. המעיין, תשרי, תשמ"ו, עמ' 7-8.
רבקה הורוביץ, "יצחק ברויער, פרנץ רוזנצוויג וראי"ה קוק" מתוך תורה עם דרך ארץ (עורך מרדכי ברויער) (אוניברסיטה בר-אילן, ר"ג, 1987), עמ' 128.

ואכן, הרב קוק במעשים מצד אחד ובכתבים, נאומים, אגרות והגות נהג לשיטתו. הוא מתקרב לפועלים "החילוניים" אשר היו חוט השדרה של העלייה השנייה והעלייה השלישית.

מתוך חתירה לשלמות לאומית - להחזרת האיזון בין קודש לחול, מתוך אמונה כי טמון בהם, כבכל יהודי, אור אלוהי, ניצוצות קדושה, כי שאיפתם המובהקת לצדק חברתי מקורה באלוהות, "אנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק, באיזו מטרה שתהיה, היא בעצמה השפעה האלהית היותר מאירה... [הם] סוברים שהדברים הטובים שהם מרגישים הם נגד התורה, ובאמת הם גופי התורה... ונמצא שהכופרים, שהם בעלי-המוסר, נובע המוסר לא מכפירתם כי אם מהכרת האלהים הגנוזה בעומק נפשם, שהם אינם מכירים אותם".²⁰

אפשר להתפעל כיצד מנתח הרב קוק גם את מחנהו ואף את מחנה הציונים, כאשר הוא עושה זאת מזווית ראייה של אדם הקולט את שינוי המבנה בתהליך מודרניזציה של מי שכביכול עומד מחוץ למערכת עצמה, יש לו יכולת אמפטיה, אין זו מידה של אובייקטיביות גרידא, זהו ביטוי לתחושת חירות, שאפיינה את מחשבתו של הרב קוק ביכולתו לנתח, הן את הציוני-החילוני והן את המחשבה החרדית המצומצמת בירושלים.²¹

כאמור, ההשלמה עם המצב היא רגעית. הסובלנות כלפי החילונים והניסיונות לשתפכ בעניינים הנוגעים לכלל האומה נובעים, איפוא, משני נימוקים:

1 פרגמאטי: "אין בידינו למחות". מדובר ברבים, עם אידיאולוגיה בונה בנוגע לבניין א"י ואחדות האומה, והתלהבות נעורים שאין לעוצרה. המחאה רק מרבה את המחלוקת ואת הפירוד ואיננה מביאה לתיקון חברתי-דתי, מצב שישתנה בעתיד.

2. תיאולוגי: במהות היהדות - ע"פ הרב קוק - האחדות הלאומית (ולא הפירוד) א"י (ולא הגולה), ולכן התשובה אל הלאום ואל א"י היא תשובה מהותית, אם כי חלקית בלבד, אולם עתידה תשובה זו להגיע אל תכליתה הודות לשותפות

20. צבי ירון, משנתו של הרב קוק (ההסתדרות הציונית ירושלים, תשל"ד), עמ' 40-39.

21. בנימין איש שלום, הרב קוק - בין רציונליזם למיסטיקה, עם עובד, ת"א, 1990, עמ' 106.

בבניין הארץ. רעיון שיבת ציון הוא האמצעי האחד, אשר יוכל להשיב את הדור החדש אל עמו, דתו ותורתו.²²
בנקודה זו חלק הרב קוק על קודמיו (חת"ס, רש"ר הירש) שוויתרו למעשה על רעיון האחדות של כלל-ישראל.

נקודות האחיזה של מוסדות הקהילה, שהיו כה חיוניות לחת"ס ולרשר"ה מועתקות למסגרת לאומית למבנה חדש. שם יוכלו להשתלב זמנית שומר המצוות עם הציוני החילוני עד שיווכחו להכיר בגדולת היהדות והמסורת ויפעלו במסגרת ממלכתית ברוח ישראל סבא.²³

דוגמא לקונפליקט מעין זה ניתן לראות במכתבו לסופר א.ז. רבינוביץ שפורסם תחת הכותרת "על במותינו חללים":²⁴ הרב קוק נתבקש לשאת הספד על י.ח. ברנר שנרצח ע"י הערבים בפרעות... וההלכה מורה כי על אדם זה בחיינו - היה צריך לקרוע בגדים ולשבת שבעה על שעבר על המצוות בגלוי, וכיצד יוכל עתה להספידו?

ואז מוצא הוא מכלט בהלכה, הקובעת כי יהודים שנהרגו בידי נכרים אין כל הסתייגות הלכתית לגביהם: "הרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתו" (פסחים, נ, א).

אולם דווקא התשובה ההלכתית מבליטה את עומק הטרגדיה של אומה שסועה זו, ואת הקרע בליבו של הרב קוק, כי מה משמעותו של הפיתרון ההלכתי, ש"מותר" להספיד יהודים שמסרו נפשם על הגנת עמם וארצם?

ואכן, מעשית מדי יום הועלו בעיות למבחן: כיצד להתייחס ליצירה ולאורחות החיים של יהודים לאומיים, הדוחים את התפיסה ואת ההגדרה הדתית (לגמרי או חלקית), כיצד להתייחס לגופים מעשיים הכורכים יישובה של א"י באי-קיום

-
22. "שיבת ציון", ב', עמ' 77.
- אהוד לוז, מקבילים נפגשים (עם עובד, ת"א, 1985), עמ' 88.
23. אריה פישמן, בין דת לאידיאולוגיה - יהדות ומודרניזציה בקיבוץ הדתי (יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1990), עמ' 49.
- ירון צבי (תשל"ד), עמ' 234.
- אהוד לוז (1985), עמ' 69 ואילך.
24. "על במותינו חללים", סיני, כרך י"ז מופיע גם במאמרי הראי"ה (עורכים אלישע לנגאור, דוד לנדאו) (ירושלים, תש"ס), עמ' 89-93.
- צבי זינגר (1968), עמ' 674.

ובאי-התחשבות במצוות התורה. אפילו אם שרירה וקיימת האמונה שסוף היהודי החילוני לחזור בתשובה שלמה, הרי מעשיו המקרבים אותו לציוני הדתי, במסירות לגאולת העם, ומרחיקים אותו בפריקת עול מצוות, עושים את השותפות עימו לצורך חיוני שהוא כמעט בגדר הנמנע בעת ובעונה אחת.²⁵

ובכל זאת, לרגע נראה כי תפיסתו היא בגדר אוטופיה נאיבית, ולרגעים נראה כי אכן הצליח לתפוס את תמונת המצב בימיו נכונה, תמונה המבוססת על הסתכלות מעמיקה בחיים היהודיים של זמנו ועל הבנת ההתפתחות הדיאלקטית של תנועה אידיאליסטית. חלוצי העלייה השנייה, וובם ככולם, יוצאי בתים מסורתיים במזרח אירופה היו קשורים באמת קשר נפשי עמוק (ואולי עמוק יותר מכפי שהיו מוכנים להודות בו) אל המורשה שעליה התחנכו. גם כאשר התמרדו נגדה בשצף קצף של ביקורת אכזרית, לא יכלו להשתחרר ממנה וסוד גלוי כי עצם עלייתם לא"י (בניגוד לאלו שנשארו בגולה) ביטוי הוא לדבקותם ביהדות.²⁶

ב. הקהילה המוסדותית

הקהילה המוסדותית היוותה את היסוד לחיים עצמאיים של היהדות בגולה מימי בית שני. בקהילה ובמוסדותיה התרכזה הפעילות הדתי, אולם גם הפעילות המדינית, החברתית והרוחנית של חברה. הקהילה תמיד נשאה אופי פוליטי.

במציאות שנוצרה לאחר האמנציפציה, הופקעו רוב המוסדות החברתיים של הקהילה היהודית הדתית ממרות ההלכה ותפקידי הקהילה נצטמצמו בעיקר בתחום הפולחן. אנו שומעים על יותר ויותר פניות אל ערכאות המדינה ולא אל מוסדות הקהילה (כפי שהראיתי זאת במהלך התיזה).

חת"ס מנסה להחזיר לקהילה את משמעותה הפוליטית הפנימי, ניסיון להמשיך וליצור התבדלות של הקהילה מן הסביבה החברתית, קהילה המבודדת מן העולם.

במסגרת חברתי מבודלת זו העביר חת"ס את מרכז הכובד מן הדיסציפלינה ההלכתית לסמכות אישית של הפוסק ע"פ דיסציפלינה הלכתית, כלומר, עליית כוח הרב בתוך הקהילה. מרכזו התרבותי של הסדר המסורתי נתגלם ברבנות. סמכותו של הרב, המפרש את התורה, מעוגנת במסורת.

25. אליעזר שביד, בין אורתודוקסיה להומניזם דתי (מוסד ואן-ליר, ירושלים, 1977), עמ' 30.

26. אליעזר שביד, היהודי הבודד והיהדות (עם-עובד, ת"א, 1975), עמ' 188. מוקי צור, ללא כתונת פסים (עם-עובד, ת"א, 1975), עמ' ואילך.

ההלכה היא כפי שמורה אותה הרב, על-פי כללים אובייקטיביים של השולחן ירוך.

כדי לחזק את הרבנות, הוא מחזק אף את מוסד הישיבה כשיבה מרכזית שאינה תלויה בקהילה זו או אחרת. דבריו של חת"ס מהווים צו קדוש לתלמידיו, המתפזרים בקהילת הונגריה ותופסים את משרות הרבנות, וממשיכים את תפיסתו. הישיבות הפכו למוסדות אוטונומיים ללא התערבות הקהילה בחייהם הפנימיים.²⁷

התלמידים אינם נקלטים עוד בתוך הקהילה (כבעבר), אלא נשארים זרים לה. הישיבות חדלו להקנות לתלמידיהם המצטיינים עמדת כבוד בעלת ערך כלכלי. נשארו רק לומדי תורה לשמה. הדאגה לתלמידים, שהיתה קודם לכן עניינן של המשפחות ושל הקהילה, עברה לחברות מיוחדות, המנוהלות ע"י ראש הישיבה והתלמידים עצמם, ושתכליתן איסוף כספים מבעלי הבתים.²⁸

כך מנתק חת"ס את מוסדות הישיבה ותלמידי חכמים מן האליטה העשירה מבחינה כלכלית. מוסדות הכלכלה התומכים הם ארציים, בנוסף למחויבות הקהילה עצמה (ולא פטרון עשיר).

תקנות הקהילה טובות עד להתנגשות עם החלטות הרב המקומי או תלמיד חכם שמתמנה לפוסק בקהילה... "מכל מקום ת"ח הממונה פרנס על הצבור, נתמנה מכל הצבור קודם לכן, ושוב נתמנו הם על-מנת לשמוע בקולו להאזין למצוותיו, על-כן, כל מה שעשו נגד רצונו ישא הבל, ואין בו ממש, ואין כאן בית מיחוש, ויאכלו לענווים וישבעו".²⁹

בתחושה של שליחות התערב לא רק בענייני קהילתו, אלא הרשה לעצמו (עקב הזמנים) את הזכות להתערב בענייניהן של קהילות שונות. זכות קיומה של הקהילה היהודית, טוען חת"ס, תלויה בדבקותם המוחלטת של חבריה, בדרך החיים האורתודוקסית. הסוטים ממנה מפקיעים אוטומטית את זכותם

27. אברהם פוקס, ישיבות הונגריה בגדולתן ובחורבנן (דפוס הד ירושלים, תשל"ט), עמ' 36.

28. יוסף בן דוד, "התחלוחית של חברה יהודית בהונגריה בראשית המאה הי"ט", צינור, שנת י"ז (א-ד), תשי"ב, עמ' 126.

29. תשובות חת"ס, יור"צ ס"י נ.
יהודה נחשוני (תשמ"א), עמ' 184.

להיקרא יהודים. חת"ס, עדיין, ממשיך לראות באליטה האינטלקטואלית התורנית את זערוכה לקיום התורה בציבור, תפיסה שרווחה בחברה המסורתית.³⁰

סגירות זו - בתחושה של ניגוד לחברה היהודית והכללית הסובבת - הובילה להתפתחות פנימית לחיי קיום מצוות ערים, מתוך הכרה מלאה של הסתגרות ובחירה במעגל זה וויתור על מעגל הסביבה - ויתור חומרי ורוחני, תוך ויתור על שיתוף פעולה בשאלות יהודיות כלליות עם שאר חלקי הקהילה. בהסתגרות זו אנו מוצאים יתרונות לצד חולשות שנתייחדו למסגרת זו.

רש"ר הירש יכול היה להוסיף לתפיסת עולם זו, למסגרת הקהילה הפורשת, גם את הרגש המוגבר של "אתה בחרתנו" כי הארגון-קהילה, אותו יצר רש"ר הירש בפרנקפורט גרמניה, הוא ארגון וולונטרי, והמשתייכים לקהילה זו עשו זאת מתוך רצון עצמי ותוך הקרבה מלאה. לכן רש"ר הירש יצר בסוף ימיו גם את "ההתאחדות החופשית למען היהדות החרדית":

פעילות ההתאחדות נועדה לשאת אופי סוציאלי, תרבותי וחינוכי כגון: סיוע כספי ועידוד רוחני לקהילות וליחידים, דאגה להפצת ידיעת התורה והמצווה וטיפוח ההשכלה היהודית, בד בבד עם השכלה הדתית. חוג זה חיזק את קו ההתבדלות הרוחנית והפוליטית כלפי איגודי הקהילות בגרמניה וכלפי ההתאחדות הכללית של רבני גרמניה. "ההתאחדות ראתה את תפקידה בחיזוק הכח הארגוני החרדי נגד סכנת ההתקשרות עם איגודים בלתי חרדיים".³¹

ראינו את הסתירה בפניה עמד רש"ר הירש: הידיעה כי הסתגרות ופרישות הקהילה מהכלל גורמת לצמצום ומאידך, קרבה רבה יותר אל העולם הסובב גורמת לביטול.

פיתרונו של רש"ר הירש, הפרדה בין פעילות היחיד ובין מוסדות הקהילה. לגבי מוסדות הקהילה דרש פרישות. בגלל פתיחותו של רש"ר הירש והעמדה האוהדת לתרבות וההשכלה העשויות לקרב אותו והולכי דרכו לציבור היהודי בכלל (כולל

30. יעקב כץ, "אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית", כיוונים, 1986, עמ' 92.

אריה פישמן (1990), עמ' 5:17.

זאב פולק, דת הנצח וצרכי השעה, מירסים, ירושלים 1986, עמ' 146-147.

31. אליעזר שטרן, אישים וכיוונים, אוניברסיטה בר-אילון, ר"ג, 1987, עמ' 140-138.

הרפורמי והמשכיל), היה צורך, מצידו, למתוח קו ברור ומגביל בין היהדות
החרדית ליהדות הרפורמית, ולהסתייג ממנה מבחינה עיונית ומעשית כאחד.³²

במאמרי הפולמוס שלו עם הרב י.ד. במברגר, שבהם מגן הירש על יצירת קהילה
חרדית נפרדת, מודגשת העובדה כי הרחיק לכת מיריבו האורתודוקסי בדרישת
ההשכלה הכללית.³³

כדי לאזן און הגישה של יהדות אוניברסלית ושל הייעוד האישי לקדש את ה'
בחברה הכללית, הגה את הרעיון של הקהילה הנפרדת/הפורשת. הדגש בקהילה
הפורשת הוא דגש דתי, "עדה דתית". החברות בקהילה מבוססת על התודעה וההכרה
העקרונית בשלטון התורה והשולחן הערוך. מי שחילק, למשל, את השבת בפומבי,
התייחסו אליו כאל משומד.³⁴

הבסיס היהידי לקהילה יהודית ולסולידריות היהודית הוא השותפות בקיום המצוות
בחיים הציבוריים. המשען המרכזי של הקהילה החדשה הוא המשען הדתי ולא המשען
הפוליטי שהיה עד כה. באין משען פוליטי, היווה הגורם הדתי את היסוד הבלעדי
לאיחוד של חברי קהילתו של הרב הירש.

אולם הקהילה הפורשת - של רש"ר הירש - אמורה להיות שונה לגמרי מהקהילה
המסורתית כפי שניסה לשמר ולחזק החת"ס.

הקהילה במשך ימי הביניים היוותה את היסוד לחיים עצמאיים של היהדות עוד
בימי בית II בארץ ובגולה. נאמר כבר כי במוסדות הקהילה התרכזו, בנוסף
לפעילות הדתית, גם פעילות מדינית, חברתית ורוחנית של חברה.³⁵ כך גם ראה
החת"ס את קהילתו.

32. יעקב צור, האורתודוקסיה היהודית בגרמניה ויחסה להתארגנות היהודית
ולציונות 1896-1911, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטה
ת"א, 1982, עמ' 66.

33. אליעזר שטרן (1987), שם, עמ' 17: כתבים, ד, עמ' 338.

34. פנחס רוזנבליט, "תפיסתו של הירש את שיטת התורה עם דרך ארץ - הערכה
מחודשת", דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות, כרך ג', האוניברסיטה
העברית, ירושלים, אוגוסט 1973, עמ' 475.

אריה פישמן, בין דת לאידיאולוגיה - יהדות ומודרניזציה בקבוץ הדתי, יד
יצחק בן צבי, ירושלים, 1990, עמ' 44.

35. י. בער, "ההתחלות והיסודות של ארגון הקהילות היהודיות", ציון, תש"י.
פנחס רוזנבליט (1973), שם, עמ' 475.

רש"ר הירש שולל מהקהילה כל סמכות פוליטית. בנקודה זו דומה הוא מאוד לדעת הרפורמים, המנסים להעתיק את התורה לקווים אוניברסליים - ללא נקודת המשען של א"י - וקהילה ללא כוח פוליטי אלא עדה דתית.

אומנם, בשונה מהם, א"י חשובה בעיניו לא רק כסמל אלא אף כמקום קיום פיזי-אמיתי לעם, באחרית הימים, אולם עד אז לעם ולקהילה ישנה שליחות. מאז תחילת האמנציפציה - טוען רש"ר הירש - הפסיקו הקהילות את האופי המעורב דתי-פוליטי והפכו לגופים דתיים בלבד. מבחינה אזרחית, היהודי הוא חלק בלתי נפרד של המדינה בה הוא חי. הקהילה, כמוסד פוליטי, החזיקה מעמד בגלל רדיפות היהודים. מאז השוויון המדיני (האמנציפציה) קיימת רק עדה דתית. "אין עוד מקום לקהילה בעלת אופי פוליטי, מי שרוצה לחדשה, גורם לנסיגה של היהודי לחושך, לתקופת הרדיפות וההחרמה".³⁶

הקהילה בגולה, בזמן האמנציפציה, איננה הכרח של קיום פוליטי-דתי, אלא יחידה חברתית שנבחרה להיות נושאת על כתפיה את בשורת התורה. "תורה ציווה לנו משה, מורשה קהילת יעקב" - המוטו של הרב הירש כאשר הוא דן דיון עקרוני במהותה ובחובותיה של הקהילה.

רש"ר הירש חש כי הקהילה מאבדת את המשען הפוליטי, לכן התרכז בגורם הדתי כיסוד הבלעדי לאיחוד חברי קהילתו סביב הקהילה הפורשת, והתרחקות - מצד שני - ממבני הקהילה היהודיים השונים שנכנעו והשתנו בהתאם לדרישות הרפורמה. המישור הפוליטי מועתק אל המדינה. רש"ר הירש התנגד, לא פחות מהוגי הדיעות של הרפורמה, למעמד לאומי-מדיני נבדל ונפרד של היהודים במדינה, דרש נאמנות גמורה למוסדות המדינה.

ההתרחקות ממבני-הקהילה היא, לדעתו, הכרחית. במשך תקופה ארוכה עמדו בראשי הקהילות בגרמניה רפורמיסטים, שלא תמיד נהגו בסובלנות כלפי אלו שהתנגדו לחדשנות. חוק המדינה חייב כל יהודי להשתייך לקהילה היהודית המקומית, והמיעוט האורתודוכסי לא יכול היה לקוות כי הקהילה תמלא את צרכיו המיוחדים.

יותר מזה, ההשתייכות לקהילה שאינה אורתודוכסית - ע"פ דעתו של הרב הירש - היא עבירה דתית לגבי שומרי המצוות מבחינת "מחזיק ידי עוברי-עבירה". במיוחד הצביע על העובדה כי השתייכות לקהילה משותפת לאורתודוכסים ולרפורמים עושה את כולם שותפים למוסדות, לרכוש קהילתי משותף, ולמערכת

36. רש"ר הירש, כתבים ג', עמ' 299; ה', עמ' 253.

מיסים אשר תביא בהכרח לשותפות בסיוע למוסדות בעלי אופי רפורמי, ובכך יש משום סיוע לדבר עבירה.³⁷ כיצד ניתן לדרוש מיהודי הנאמן לתורתו שיתמודך בקהילה שחדלה להיות "יהודית" ע"י תשלום מיסים או אפילו ע"י עצם חברותו בה, כשנוסח התפילה הנהוג בה מקוצץ, כשהשבת מתחללת בה, כשלשון הקודש מוחרמת במוסדות החינוך שלהם, כשרבניה ומוריה טוענים הלכה למעשה כי חוקי התורה מיושנים הם בחלקם וכיוצא בזה?

חת"ס ראה את הקהילה ומבניה כהמשכיות למבני הקהילה מימי בית שני וכהמשך מבני הקהילה של א"י. הקהילה כהכרח פוליטי-דתי לשמירה על היהודי במציאות הגולה. חובה על היהודי להישמע ולציית למבני הקהילה בכל שטחי החיים.

כאמור, הרב הירש, מנסה להוריד את המבנה הפוליטי ומשאיר רק את הגרעין הדתי. ההשתתפות בקהילה האורתודוקסית היא בחירה רצונית מחייבת. כל המתנדב להישאר במסגרת הקהילה מתחייב לשמור על האופי האורתודוקסי שלה. יש כאן הרבה מאוד מסמני הרעיון הדמוקרטי שרווחו בגרמניה בימיו והוא העתיק אותם להקשר היהודי.

האחריות על קיום הקהילה ועל מילוי תפקידיה מוטלת על היחידים המרכיבים אותה, ואם מטילים הם משימות על נבחריהם, הפרנסים והרב, אין הללו אלא שליחים המבצעים את רצונם. הפרנסים ודאי שאין סמכותם נובעת אלא מהפקדת התפקידים בידיהם על-ידי בוחריהם. אפילו הרב כוחו כמומחה לדיני התורה שהוא מפרשם על פי בקשת בני-הקהילה. האחריות על קבלתם וביצועם - מבחינה דתית - מוטלת על הקהילה.

גם תרגיל הפרישה של העדה האורתודוקסית מתבסס על טענות הרפורמים לחופש המצפון ולחופש אמונה דתית - רעיונות שרווחו בעולם הלא-יהודי. כך הצליח רש"ר הירש להפחיד את קהילתו, כך קורה שדוקטרינות הליברליזם, המקובלות אצל רבים בגרמניה דאז, סייעו - למרבה הפאראדוקס - לאורתודוקסים לגבור על יריביהם המודרניים.

בשנת 1873 בית-הנבחרים הפרוסי שינה את החוק שהסדיר את חברות האזרחים בארגונים כנסיתיים. החוק החדש התיר ליחיד לעבור מקהילה נוצרית אחת לחברתה.

המדינה לגבי היהדות הכירה רק בדת יהודית אחת, כך שהיהודי יכול היה לבחור רק בין הישארות בקהילה או נטישת הקהילה ונטישת היהדות. רש"ר הירש הצביע על ההבדל העמוק בנוהג ובאמונות שבין האורתודוקסים לבין היהודים הרפורמיים. רש"ר הירש הפנה תזכיר לבית-הנבחרים, והצהיר כי הניגוד בין המערכת הרפורמית והמערכת האורתודוקסית הוא כה עמוק, עד שהוא יותר מאשר ההבדל שבין שתי כיתות נוצריות - הקאתולים והפרוטסטנטים לדוגמא. לאלץ יהודי אורתודוקסי להשתייך לדת, שאת עקרונותיה הוא שולל, הוא בגדר כפייה מצפונית. קריאה זו לחופש המצפון עשתה את שלה: אדוארד לאסקר, פוליטיקאי ליבראלי, בעל עקרונות והחבר היהודי היחיד בבית הנבחרים, הזדהה עם נקודת הראות האורתודוקסית והמליץ על קבלתה. "חוק הפרישה" היבל תוקף בשנת 1876.

הצבעתי על העובדה כי חת"ס מטפח את הישיבה ואת הרבנים כמנהיגי הקהילה - כמנותק מכפיפות הקהילה המקומית, בפריסה ארצית לחזק את תלמידי החכמים והרבנים שיוכלו להנהיג ולחזק את כל יתר קהילות הונגריה. הרבנים הם אלה שיחזקו את הקהילה, יסתמו פרצות, יגדרו גדרות וינהיגו את העם בדרך הישר. בכך ניסה גם לנתק את תלמידי החכמים מהפרנסים והעשירים שהיו, לדעתו, נגועים ברפורמה.

רש"ר הירש מעתיק את הדגש מהרבנות ומתלמידי הישיבה אל המעמד הבורגני, אל בעלי-הבתים היירוניים. במקום לראות באליטה האינטלקטואלית התורנית את הערובה לקיום התורה בציבור (כתפיסה הרווחת בחברה המסורתית), הטיל הרב הירש את האחריות על הציבור כולו בעשותו אותו שומר-חומות הדת כנגד האליטה של אנשי ההשכלה והרפורמה המתנכלת לה. בכך חשב רש"ר הירש לספק נשק בידי פשוטי בעלי-הבתים, שראה אותם דבקים יותר במסורת מאשר פרנסי הקהילה העשירים שעשו יד אחת עם הרבנים הרפורמיים.³⁸

אולם, בכך יצר הירש גם ניגוד סמוי כלפי הקהילה המסורתית שגם בה שלטה כרגיל שכבת העשירים והלמדנים. בהענקת מקור הסמכות לכל בעלי הבתים, ניטרל הרב הירש את העילית הכלכלית שבכותה, ואילו העילית התורנית למדנית נפקד

38. יעקב כץ, "רש"ר הירש המימין והמשמאיל", מתוך: תורה עם דרך ארץ, אוניברסיטה בר-אילן ר"ג, 6987, עמ' 28.

מקומה. שיטת "תורה עם דרך ארץ" מסוגלת היתה להעמיד בעלי בתים מסורים לחיי-דת קפדניים לרבות קיום מצוות, אבל לא הצליחה לגדל רבנים-מנהיגים.³⁹ הרב הירש האמין בצורך לבנות את היהדות מחדש מלמטה, לכן הרצון העז לקבל אוטונומיה לקהילה, לבית-הכנסת ולטקסים -כאשר הוא מנסה להעניק לקהילות מימד של עומק ואיכות. על הקהילה לשמש ביטוי לתחייתה של היהדות בתוך זרמי הזמן, והוכחה שהיהדות על חוקיה ותורתה אינה שייכת לעבר הרחוק בלבד, אלא גם להווה ולעתיד. הקהילה מטפחת תרבות והשכלה. היא אמורה להיות פתוחה כלפי חוץ, תוך הסתגלות להשכלה כללית ואורחות-חיים חדשים (בניין ביה"כ בפרנקפורט הוקם לפי מיטב חוקי הארכיטקטורה המודרנית. בתפילה השתתפו מקהלת גברים בניצוח י.מ. יפת, שיצירותיו המוסיקליות עוררו תשומת לב מלחינים ידועי-שם), אבל היא מסתגרת כנגד הרפורמה ונפרדת מן הקהילה הכללית.

פרישת הקהילה האורתודוקסית של הרב הירש גרמה לתוצאה די מקבילה לתוצאת פרישת הקהילות האורתודוקסיות בהונגריה, דור לאחר מות חת"ס, להסתגרות ולניתוק מהחיים הכלכליים, לדחיית כל שיתוף פעולה בשאלות יהודיות כלליות. התפיסה, הרואה בישראל כנסייה דתית בלבד, גרמה לצמצום ולווייתור על אחד היסודות החשובים ביותר של הקהילה היהודית, ברעיון הערבות ההדדית (בתחום הפרט, אין שינוי, אין איסור על מערכת יחסים הדדית הדוקה מאוד, ההפרדה היא רק במבנים השונים).

ההסתגרות והנוקשות החריפו את הבידוד ואת צרות האופק של הקהילה הפורשת, על אף שחזקה את דבקותם ופעילותם בתחום המצוות והמסורת, בסביבה זרה.

הפעילות בתוך העדה חיזקה את קו ההתבדלות, ואולי ניתן, בזווית מסוימת, להסביר את ההתנגדות החריפה לציונות בהתבדלות זו, שהקהילה הפורשת ראתה את תפקידה בחיזוק הכוח הארגוני האורתודוקסי נגד סכנת ההתקשרות עם איגודים בלתי-אורתודוקסיים.

מבט שונה לחלוטין על הקהילה ותפקידיה אנו מוצאים אצל הרב קוק. לדעתו, הפיתרון למשבר הדת היהודית הוא פיתרון כללי, ומאחד תחת דגלו את כל זרמי היהדות. העתקת הקהילה מהגולה ומוסדותיה לתוך מדינה ריבונית ממלכתית-ציונית-דתית.

39. יעקב כץ (1987), שם, עמ' 28-31.

יעקב אדלשטיין, "תורה עם דרך ארץ", גשר, ל"ד (117), 1988, עמ' 156.

יעקב צור (1982), עמ' 69.

הציונות באה ליצור סדר חברתי מדיני ריבוני מודרני ויהודי, כאחד. דרך שאיפותיה של הציונות ניתן להתוות את הקווים המבניים כדי להשיג אחדות הווייתית. הקולקטיב הלאומי - במיזוגו עם הקולקטיב הדתי - יהיו יחדיו מכשיר להחזרת אחדות החיים היהודיים.

בעיית היהדות, מיצולה לזרמים, פרישת יהודים מהתחום הדתי והלאומי תוך נסיונות התבוללות - כל אלה הן בעיות של הקהילה היהודית בגולה.

בגולה קיימת מגמת הסתגרות והתבדלות של הקהילות היהודיות - התבדלות שנתאפיינה בכך שעל כל יחיד פעלה במישרין רק סביבתו הקרובה. עם האמנציפציה כל שינוי קל לפתיחות הוא מסוכן. "בני-ישראל הנבדלים מכל העמים גם הם היו סגורים בתחומם ועוד במידה יותר גדולה מפני שתי סיבות חזקות, מפני הרדיפות הרבות אשר נגשו תמיד מהעולם האנושי הגדול, עד מקום שעניינם היו יכולות לשלוט, ונפני השינוי העיקרי שבהליכות החיים הרוחניים והמעשיים שבינינו ובין ההמון הרב של כל העמים תחת השמיים מאז ומעולם".⁴⁰

הרב קוק הבין כי התבדלות זו גורמת לדלדול רוחני ולהתפצלות גם בקהילה. העולט המודרני אף הגביר את הפיצול, כי ניתן להבליט רק צדדים חיוביים חלקיים בלבד מאופיו הלאומי-דתי של העם בגולה. נמצא שם רק "אורות קדושה מעטים". רק מול דתו הטבעית יוכל להרחיב את תחום החיוב והיצירה הטמון בו ולחתור לחיים לאומיים שלמים.

בקבלו את דברי ריה"ל כי "אין עם סגולה יכול להידבק ב'ענין האלהי' כי אם בארץ הזאת"⁴¹ טען הרב כי רק בא"י יהיה העם היהודי מסוגל להגיע לשלמותו הרוחנית והדתית המירבית.⁴²

כאמור, בגולה התפצלה היהדות לזרמים שונים, כאשר המקור הוא טהור - בשורשי היהדות. ההתפצלות גרמה גם לסטייה אל השליכי - מיזוג הרמוני של כל הזרמים - יגרום לעלייה מחודשת של היהדות.

40. אורות הקודש, ב', תקל"ט.

41. ריה"ל, הכוזרי, מאמר ב', סעיף י"ב.

42. צבי ירון, משנתו של הרב קוק, ההסתדרות הציונית (ירושלים, תשל"ד), עמ' 122:241-246.

הרב אדרי מבאר כי התוכן החיובי של כל צד, גם אם יש בו שלילה, מתמזג כל צד למערכת אחת, גדולה, הרמונית. גישה זו, עפ"י דעתו, היא כללית אך לכלל בעיית האחדות והפילוג באומה: על כל פלג לתרום את חלקו, נמסגרת המסורת: מכל החלקים תורכר המסכת המאוחדת והמאחדת.

"שלושה כוחות מתאבקים כעת במחנינו (שנת תר"ע), המלחמה ביניהם ניכרת היא ביותר בא"י... אומללים נהיה אם את שלשת הכוחות הללו - שהם מוכרחים להתאחד אצלנו, לסייע כל אחד את חברו ולשכללו - נניח בפזורם. ... הקודש, האומה, האנושיות - אלה הם שלשת התביעות העיקריות שהחיים כולם, שלנו של כל האדם, באזו צורה שהיא, מורכבים מהם... לא נוכל למצוא שום צורה קובעה של חיים אנושיים, שלא תהיה מורכבת משלשתם. שלשת הסיעות היותר רשמיות בחיי האומה אצלנו:

האחת - האורתודוכסית - כמו שרגילים לקראתה, הנושאת את דגל הקודש, טוענת באומץ, בקנאה ובמרירות, בעד התורה והמצוה, האמונה וכל קודש ישראל. השניה היא הלאומיות החדשה, הלוחמת בעד כל דבר שהנטיה הלאומית שואפת אליו, שכוללת בקרבה הרבה מהטבעיות הטהורה של נטית האומה, החפצה לחדש את חייה הלאומיים, אחרי שהיו זמן רב עלומים בקרבה מתגלה ידה של הגלות המרה. השלישית היא הליברלית, שהיתה נושאת את דגל ההשכלה בעבר לא רחוק ועדין ידה תקיפה בחוגים רחבים, היא אינה מתכנסת בחטיבה הלאומית ודורשת את התוכן האנושי הכללי של ההשכלה, התרבות, המוסר ועוד. הדבר מובן, שבמצב בריא יש צורך בשלשת הכוחות האלה גם יחד, ותמיד צריכים אנו לשאוף לבוא לידי המצב הבריא הזה, אשר שלושת הכוחות הללו יחד יהיו שולטים בנו בכל מילואם וטיבם, במצב הרמוני מתוקן שאין בו לא חסר ולא יתר, כי הקודש, האומה והאדם, יתדבקו יחד באהבה אצילית ומעשית, ויחד יתועדו היחידים וגם הסיעות... בידידות הראויה, להכיר בעין יפה כל אחד את התפקיד החיובי של חברו... לא די שיכיר כל אחד את הצד החיובי שיש בכל כח... שהוא מוצא את עצמו שרוי תחת דגלו, אלא שעוד הלאה ילך, עד שאת התוכן החיובי אשר בצד השלילי של כח וכח, ע"פ המידה הנכונה, גם כן יכיר לטוב".⁴³

כל זרמי היהדות שנוצרו בגולה, כולל אלו שיצאו אל העולם הגדול - כולם חוזרים ותורמים להוויה הלאומית הדתית החדשה בא"י. הראי"ה היה משוכנע שקיומו הפיזי של עם ישראל בא"י, חיזוקו והתפתחות החומרים ישמשו כבסיס איתן לקודש. "כוחות החומר ומחשבות ורגשות חומריות יתאמצו ע"י כל המכשירים שהם מתחזקים במ להיות בסיס לקודש".⁴⁴

43. הראי"ה, אורות הקודש, חלק א', עמ' ע"א.

44. הראי"ה, אורות הקודש, א', עמ' קמ"ו.

בעוד חת"ס יוצר את התנאים לקהילה נפרדת דתית-חברתית-פוליטית, בעוד רש"ר דואג לקהילה דתית וולונטרית ללא סימנים מדיניים - מעתיק הרב קוק את הקהילה למסגרת פוליטית-לאומית-דתית בהיקף לאומי רחב.

בעוד חת"ס מכין את הקרקע לפילוג מלא בין מוסדות הקהילה הדתית וליתר מוסדות הציבור, לפילוג בין יחידים וליצירת חומה מפרידה, בעוד רש"ר דוגל בסובלנות ושיתוף פעולה בין יחידים, אולם בהפרדה מוחלטת של מוסדות הציבור הדתיים מאלו של המתקנים והמשכילים, רואה הראי"ה את ההצלה בשיתוף פעולה מלא בין הזרמים - ע"י קירבה וסובלנות בין יחידים ובאחריות לאומית משותפת של כל מוסדות המדינה.

אין שיבוש גדול יותר מהפרדה בין הזרמים, והתרחקות הדתיים מהתנועה הלאומית החילונית. "החסרון היוחר גדול או המשפט המשובש 'שהציונות והלאומיות לחוד, והדת והאמונה לחוד'. המשפט הזה אשר כשהוא לעצמו כפירה גלויה בתורה שבכתב ושבע"פ, ותפשט לדאבונינו יותר מדי ולא ניסינו עד כה להראות את זיופו הגלוי, שהציונות והלאומיות, מה הנה מבקשות? לתת לישראל מעמד מדיני בארצנו הקדושה, ע"פ השתדלותנו אנו ביושר ובצדק, ומעתה אם יאמר אדם מישראל שיש תקוה להשאיפות הלאומיות שלנו שתבאנה לתעודתן גם אם לא נשים לב כלל למעמד האמונה והדת, מובן הדבר שבלא שימת-לב לתקן ולישר ילך הנמצב הלך והתקלקל... ואיזהו הדרך למנוע כל אלה בעתיד אם לא ההשתדלות הלאומית לבצר מעמד הדת והאמונה... הסכמה מפורסמת קונגרסית שהדת והציונות אינם עוד נפרדות זו מזו רב כוחה לשים רסן בפני מטיפים מקולקלים מלדרוש בשם הציונות להריסת הדת והשפלת האמונה ועוד תעודד רוח רבים לרומם את דתנו ולהרחיב פעולתם על קיום התורה והמצווה ע"פ ההשפעה הציונית והלאומית... לא אגודות, לא פרקציות מיוחדות למפלגות חרדים אנו מבקשים. לא זו הדרך להביא אותנו אל המטרה שאנו שואפים אליה, תורתנו ואמונתנו היא נשמת אפנו ואור חיינו ע"כ הן צריכות לחדור בכל אברי אומתנו כולם".⁴⁵

דברים אלו חוזר ואומר הראי"ה במספר הזדמנויות. "אע"פ שמלחמה כבדה אנו חייבים להלחם עם הלאומיים היבשים בעלי 'יהודים ללא יהדות'... מכל מקום אנו חייבים מעבר מזה להשמר מאוד שלא לנתק את פתיל האחדות והאחוה בין העומדים והמתישבים בא"י: כי למודים אנו למדי לדעת מה מלחמת אחים יכולה

45. יצחק רפאל, "הראי"ה זצ"ל על הדת והציונות (קריאה גנוזה)", מתוך זכרון הראי"ה (עריכת יצחק רפאל), מוסד הרב-קוק (ירושלים, 1986), עמ' ה'-י"ד.

לעשות לנו, בפרט בראשית דרכנו בישוב הארץ, ובעודנו כל-כך מועטים וחלושי-כח ומוקפים משונאים מחוץ מכל עברים...⁴⁶
... אסור לנו להפריד לפורר, אסור לנו לומר: 'זהו שלנו ואנו דואגים עליו, וזה לא שלנו'...⁴⁷

במישור האישי מילת המפתח היא סובלנות וסבלנות. סובלנות תוך המתנה להתגלות דתית גם אל הזרם החילוני-לאומי. כך ישפיע היחיד על אנשי התנועה היונית. "וכיצד ניתן להעלות 'ניצוץ קודש' זה, או גרגרי אורה וטובה אלו? לא בדרך של ביקורת עקרה, לא בדרך של הטרדה וכפייה. על-ידי דרך נועם ונתיבות כבוד ושלוש, נוכל הרבה יותר לתקן ולהציל מאשר על ידי משטמה וקונטוריא, ובכלל על-ידי עבודת חיוב לשפר את מחננו בפנים..."⁴⁸

במישור הלאומי - מוסדות הדת יהפכו למוסדות רשמיים של המדינה ולכן יש צורך "לשפר את מחננו בפנים, להוסיף תקון וסדור, לשכלל כמה שאפשר בהיתר את מוסדותינו הקדושים בשכלול חצוני ופנימי, ולא לכוון עיקרי המבטים על צד השליה שיש בפעולות החדשות, אע"פ שהם מכאיבות את לבנו, כי אם לתור דרכים של השפעה..."⁴⁹

במישור הלאומי דיין אינו שופט-רבני מקומי. זהו מוסד לאומי המקיף את כל שכבות העם:

"סדרי הושבת השופטים ע"פ התורה כוללים את הפקות של כל סדרי הדת, שיהיו מאורגנים ומסויימים בצורה לאומית קבועה, כוללת כל האומה, שיהיה צביון לאומי לתורת ישראל, כי באופן כזה יבנה בית-ישראל על אדמתו כחטיבה איתנה ומצויינת.

בחינו הלאומיים החדשים בא"י יהיה לנו בודאי לפעמים צורך גדול לתקן תקנות גדולות, שכל זמן שתהיינה מוסכמות מרוב חכמי-ישראל המומחים לרבים ומקובלים אחר-כך על הההל, תהיינה להן כח של דין תורה"⁵⁰.

46. הראי"ה, אגרות, ח"ב, עמ' ס"ג.

47. שם, עמ' ק"ע-קע"ב.

48. הראי"ה, אורות-הקודש, ב', עמ' קע"ב.

49. שם, עמ' רע"א.

50. הראי"ה, נאום בוועידה לסידור הרבנות הראשית, מתוך מאמרי הראי"ה, חלק ב', עמ' 456.

הדיינים והרבנים הופכים להיות מנהיגי היהדות בארץ ואף בתפוצות. הרבנות איננה מבצר אחרון אלא תנופה ליצירה חדשה, כשם שחת"ס רצה לנתק את הרבנות ולומדי התורה מתוך הקהילה - כדי שיעמדו ברשות עצמם ויוכלו כגוף אוטונומי להשפיע, כך דואג הראי"ה להכניסם לתוך מוסדות הממלכה (המדינה), כי משם יוכלו להשפיע על כל חלקי האומה בארץ ובחו"ל: רבנות ראשית-עולמית, ישיבה עולמית - חזון המאחד את הקהילות השונות, את הזרמים השונים ואת המנהיגות הלוקאלית בכל קהילה וקהילה.

הרבנות ירדה מגדולתה בגלל כניעה למפלגתיות, סיעתיות ולוקאליות. המבט מחייב איחוד ותפיסה אוניברסלית כוללת, שנדמה כי היהדות אינה חשה בצורך בה. תפיסה רחבה זו - ביטוי לזרמים, אולם בקנה מידה אוניברסלי נחשבת כתפיסה מודרנית.

"לירידת כבוד הרבנות גרמה הרבה ההתפוררות לסיעות למפלגות כמו: חסידות, מתנגדות, השכלה, ציונות וכדומה. הרבים נסחפו ע"פ רוב בזרם של איזו סיעה ומפלגה, ובמקום שהיה ראוי להרבנות להתרומם מעל לכל המפלגות ולהראות גלוי לכל, כי הרבנים בתור נושאי דגל הקודש מורים דרך ה', הם כטל מאת ה', משתדלים להשפיע על הכל ולהחזיק במעוז האחדות הכללית של האומה - תחת זאת נעשו גם הם עצמם מוסגרים בתוך מסגרת צרה של סיעה פלונית או מפלגה אלמונית, ומכונסים בתוך הקטנות המפלגתית עם כל חסרונותיה ומגרעותיה"⁵¹.

הזדמנות זו נתנת במסגרת המדינה הלאומית החדשה "עכשו מחוייבים אנו לאחד עוד הפעם כבשנים קדמוניות את כל הסגולות שברבנות, לאחדן עד כמה שיד הרבנות בעצמה מגעת, ולדרוש גם מאת הצבור העברי לעזור לנו בשפור הרבנות ובאחודה ושכלולה. הממשלה ארץ-הישראלית, שהופקדה בחסד העליון בידי כל-כך אמונות בידי אחינו הנציב העליון - גם היא צריכה מצדה לעזור לשכלול הרבנות ולבסוסה, לרומם את הערך האישי של הרבנות למצער באותה המידה ובאותה הצורה המכובדת שכל להני הדתות האחרות מתכבדים בה בחוג צבורם הם... הרבנים צריכים לעמוד על מרום הפסגה של תחיית האומה ולהיות עמלים עם הציבור בכל פינות החיים של הבנין ושל היצירה הלאומית. ההשפעה של דבר ה' מוכרחת להיות מתפשטת על כל החיים, מבלי לתת מקום להצבור לחשוב כי הרבנות היא רק חלקו של איזה סוג מיוחד, נחלתה של איזו מפלגה מיוחדת"⁵².

51. ראי"ה, התור, שנה א', גיליון ב', תרפ"א.

מובא: מאמרי הראי"ה (קובץ מאמרים), חלק א', (ירושלים, תש"מ), עמ' 53.

הרבנות היא כור ההיתוך של המדינה ושל היהדות המתחדשת. מכל העולם היהודי, מכל הקהילות, שולחים את טובי הצעירים המיועדים להיות רבנים ומנהיגי קהילות בעולם. גדודי הרבנים של חת"ס מקבלים לגיטימציה ממלכתית ישראלית לא רק על יהודי א"י אלא גם על יהודי התפוצות:

"... וגם אם רק משך שנים ישב הצעיר בעיר-הקודש, עד שיגמור חוק לימודיו, וגם אם אחר-כך יצטרך לשוב אל עירו ואל מקומו בחוץ לארץ, גם אז, ידע, כי התורה אשר יצאה מציון ודבר ה' אשר מירושלים, היא היא אשר פעלה על רוחו ועל כל הויתו הרוחנית, שהביאה אותו להיות שלם באותו הצביון המשוכלל אשר הטביעה הישיבה עליו את חותמה, והיו עיניו ולבו, פעולתו והשפעתו, נתונים תמיד, לבנין א"י, ולתחיית האומה, בדרך החיים, שהיא דרך הקודש. והיה לנו גדוד שלם, לגיון חי, ופועל מלא עוז ועוצמה הכרה עצמית וידענות פנימית, העומד הכל על בסיסה של תורה ויסודה של קדושת ישראל הנאצלת, מוכן למלא את האוירה של עיר הקודש, בתור העיר האחת, שהיא ליבם של ישראל, הוד רוממות-קודש, ותפארתה ועוזה של תורת חיינו".⁵³

ישיבה זו אמורה להיות "מרכז קדוש" לכל האומה בתפוצות, ובה יתרכזו כל הכוחות הצעירים מן הארץ ומן הגולה.

אנו מוצאים, איפוא, מחדש את ההיקף הלאומי פוליטי-דתי של היהדות ברבנות הממלכתית של הרב קוק. יש להוסיף עוד כי חת"ס שם דגש על הישיבה כטיפוח אליטה רבנית. טיפוח הרבנות והישיבה כמנהיגים רוחניים. רש"ר מגדיל את ההיקף. הרבנים צריכים לפנות אל המעמד הבינוני - המנהיגות צריכה לצמוח מ"בעלי-הבתים" - הם עמוד השידרה העתידי של העם. הם הכוח המוביל במלחמתו של רש"ר הירש כנגד הכפירה, כי שם, לדעתו, מקורה.

הרב קוק משלב את שתי השיטות: טיפוח רבנות-אליטה מנהיגה, אולם מבלי לזנוח את יתר שדירות העם: כל חלקי העם שותפים ליצירה החדשה של מדינה יהודית ושמירת ערכי היהדות, במידה זו או אחרת.

שוב, אותה נוסחה משולשת של שימור ע"י הנהגה מקומית, התבצרות במערכת קיימת (חת"ס), קיום מידור בהבנת התורה ברמה מסויימת וקיום מצוות אצל "בעלי-הבתים" - ככל שאיש מן המעמד הבורגני בעיסוקו היומי במסחר - יכול לקיים (רש"ר הירש), והנהגה רבנית עולמית המשתלטת על מצב קיים ובתמיכה

ציבורית של כל חלקי העם מחזירה את העם אל אלקיו - כלומר משתלטת על תחומי החיים הלאומיים והיהודיים (ראי"ה), כפי שמעיד הרב קוק.

"שתהיה ההשתדלות לחזק את האמונה ולרומם את קרן דתנו ולהשיבם לשמירת תורתנו בפועל ומעשה את כל עמנו כולו אחת מהעבודות הלאומיות הראשיות, שהצלחת הציונות תלויה בו... אז לא יהיה עוד קלקול המעמד הדתי של אלה החברים שימים רבים פרשו מדרכי ציבור לרגלי הדעות הקדומות שהציונות חולקת על עיקריהם בכל עוז נחשב לקנה המידה לאורחות החיים של בנינו הצעירים. ולהיפך, במשך הזמן יתחילו גם הם הנסוגים מאחרי הדת שקדמה לציוניותם להרגיש עצמם כי חסרים הם דבר גדול המעכב השלמתם הלאומית, מצד עצמם ומצד יחסם אל הכלל כולו, והם עצמם יהיו מתחילים להכנס במתינות והתרגלות אל תוך אורחות החיים של הדת והתורה, ותחת ההשפעה השלילית שבאה לרגלם תבוא השפעה חיובית, שתורה דרך לאגודות וליחידים להתחזק בתקומת דתנו ותורתנו..."⁵⁴

... וכך הולכי פושעי ישראל ושוברים בעצמם את אלילי הזמן, שוברים ומנפצים ומנקים את המקום מהרוחניות המזויפה ומהחומריות הריקה והשפלה ומפנים דרך לקדושה העליונה, שתשלח היא את אורה להשיב לב בני-ישראל אל אמונת האחדות..."⁵⁵

54. יצחק רפאל, "הראיה על הדת והציונות" (קריאה גנוזה), מתוך זיכרון ראי"ה (בעריכת יצחק רפאל), מוסד הרב קוק (ירושלים, 1986), עמוד י"ב.

55. דברים שנאמרו בע"פ - נרשמו ע"י אז"ר, הניר שנה א' (ב) תרס"ו. מופיע במאמרי הראי"ה (קובץ מאמרים), חלק א', (ירושלים, תש"מ) עמ' 235.

פרק 13: מרכיבי התרבות הלאומית, חזון ומציאות - עם ואדמתו

"שלשה דברים חרותים באותיות של אש על

דגל הלאומיות: ארץ, שפה לאומית, והשכלה

לאומית.

ואיש כי יכחש באחד מהם כוכר בעיקר

הלאומיות".

(אליעזר בן יהודה)

השאלה השלישית והמתח השלישי במשולש מצוי במרכיבי התרבות. המתח ואיזוניו מצויים בין היסודות המרכיבים את התרבות עצמה. באופן בו נתגבשו היחסים בין הלשון, הארץ, האמונה הדתית, המשקה, המעמדות, הצבא, השלטון, הסמלים הלאומיים והדתיים.

אני אתמקד במיוחד בהתייחסות לארץ ישראל וללשון העברית - כמרכיב תרבותי-דתי לאומי חשוב לייעודו ולביסוסו של העם כלאום (בהשתלבות עם עונש הגלות - הימצאות בגולה והחזון המשיחי).

שני הנושאים - לשון וארץ - הם נושאים לאומיים, גם מבחינת הגדרת הזמנים המודרניים וגם מהווים בסיס תמיכה רחב לדת היהודית. עם חורבן בית שני, ועוד לפני, מוטיבים לאומיים רבים נבלעו בתחום האמונה הדתית הרחבה, והדת עם מוטיביה הלאומיים, החזיקו את היהודים בבידוד כעם/כעדה במשך שנות גלותם הארוכים.

המהפכה הציונית שמרדה בגלות, לא מרדה מרידה טוטלית בכל התחומים. בשני הנושאים - לשון וא"י - הכריעה התנועה הציונית במחשבה ובמעשה לטובת העבר והעמידה את ההווה כפוף לערכי העבר - הלא הם ענייני הלשון (עברית) והארץ (א"י).¹

1. נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, חלק א' (ת"א, עם עובד, 1987),

א. לשון - השפה העברית

חת"ס התנגד בתקיפות לתרגום התפילה ללועזית וכל-שכן לאמירת התפילה בלועזית. את האיסור לשנות את לשון התפילה מעברית לגרמנית היה צריך חת"ס לנמק, לנוכח משנה מפורשת הקובעת שתפילה נאמרת בכל לשון.²

ראשית, מבחין חת"ס בין תפילת יחיד ובאקראי ובין התמדה לאורך זמן, בוודאי שאין תפילה בלעז נאמרת בציבור ואסור להעמיד לפני התיבה שליח-ציבור המתפלל בלשון עמים.³

תשובתו של חת"ס ראויה לעיון מבחינתנו, כי בנקודה זו מבין חת"ס את יריביו ואת ה"פה" הטמון מאחורי בקשת התרגום והשינוי של התפילה.

מכל הרבנים הבין חת"ס, כי אמצעי המלחמה אינם רק הדין וההלכה, שהרי הרפורמים אינם מודים בהם. עד עכשו רגילים היו הרבנים הנשאלים להזדקק בתשובותיהם למערכת מושגים שאינה מובנת אלא למי שאמון היה על דרך המחשבה של התרבות הרבנית. חת"ס יודע כי תשובותיו עתידות לבוא בפני מי שדרך מחשבה זו זרה להם, פישט את דבריו ותיבל אותם בסברות הנשמעות באוזני כל משכיל.

"ואי משום שלא יבינו הדיוטות מה שהם אומרים בלשון-הקודש... אם-כן, נוח יותר לתקו, שכל אדם ילמד פירוש התפילה ולהתפלל בלשון-הקודש, ממה שיתקנו להתפלל בלעז... ולמה לא ילמדו להבין מה שהם מקבלים עול מלכות שמים ומתפללים?"⁴

לדברי החת"ס, סדר התפילה הנוהג בימינו הוא מסורת קדומים, פרי תקנה מכוונת של חכמי התלמוד הראשונים. מסורת זו שמרה על אחדותה הבסיסית במשך אלפיים שנה, למרות הבדלי נוסחאות שנתהוו בה לכאורה. חת"ס אינו מנמק את ההכרח בתפילה בעברית בנימוקי הלכה: הוא מבקש לשמור על הדפוס הקבוע והמתוקן של התפילה, כי רק לתוך הדפוס הזה יצקו המתקינים את כוונותיה הנסתרות של התפילה. אין תפילה נענית אלא אם נשמר דפוסה הקבוע.

הרפורמים העזו - לדעתו של חת"ס - לשנות מן המקובל וגילו במעשיהם שכופרים הם בסמכות חכמי התלמוד וכאילו אמרו בפה מלא: "לא מהם ולא מהמונם ולא נח

2. מסכת סוטה ז', עמוד א'.

3. חת"ס תשוב נ, חלק ו', פ"ד: אד"ה ו'.

4. שם.

בהס". ולכן חלים עליהם דברי הרמב"ם שהכופר בתורה שבעל-פה הוא "בכלל האפיקורסין", ולא רק שאינו "בכלל-ישראל" אלא אף חייו הפקר.⁵

הנוסח הקובע - גם אם אינו מובן הוא בעל משמעות. אנשי כנסת-גדולה תיקנו מה שהיו יכולים לתקן בתיבות ידועות וכוונות רצויות למלא ויחסרון בכל מה דאפשר. ואין להעתיק כוונתם ללשון אחרת בשום אופן. אנו אומרים את הדברים, כאשר תיקנו לנו אנשי כנסת הגדולה. אף על פי שאין אנו יודעים כוונתם, עולה לנו תפילתנו לרצון. מה שאין כן אם אנו מתפללים בלשון אחרת.⁶

המישור הדתי בולט בפיסקה האחרונה. חת"ס מבקש לבסס את ההכרח של התפילה בעברית על מהותה של התפילה בכלל ועל תפקידה בחיי הדת.

אולם מובלט גם המישור הלאומי השזור במימד הדתי "והכי נמי, אי היו אנשי כנסת-הגדולה מתקנים תפילת ישראל בלשון כל עם, שישראל מפוזרים בו, היתה לשון הקודש נשכחת מאתנו לגמרי, ותפלתנו נשמעת כלשון כל עם ועם. מפני זה הטעם לא תיקנו כאן תפילה בכל לשון, כדי שלא תשכח לשון-הקודש, ואל ירבו עמי הארץ בישראל".⁷ כאן, מנסה החת"ס לנמק את אישור התפילה בלע"ז בהוכחות הגייניות, הכביסות על הנרת-יסוד של שפה לאומית.

(מוטיב דתי בעל אופי לאומי אנו מוצאים גם בדרשתו בגנות כתיבת תאריכים למניין הנוצרים. בעיין התאריך העברי נלחם נגד הציבור בכללו, שמחמת הרגל רושמים באיגרותיהם ושטריהם את התאריך ללידת משיחם, במקום לרשום את התאריך העברי המזכיר את בריאת העולם על-ידי הקב"ה: "במניין רגיל שאנו מונים לבריאת העולם זוכרים אנו, כי העולם נתחדש, ארץ ישראל ראויה לנו, ואפ"ה

5. חת"ס נמנע להחיל את פסק הרמב"ם על כל חומרתו, היינו הפקרת חייו של הכופר, ומשום כך נמנע מלצטטו כלשונו, אך הוא משמש לו אסמכתא מספקת ו"בני-ההיכל" הוציאו עצמם מכלל העדה היהודית. שו"ת חת"ס ו' תשובה פ"ד. מובא גם בספר אלה דברי הברית, אלטונא, תקע"ט. הניסוחים השונים מובאים במחקריו המעמיקים של יעקב כץ. יעקב כץ, "פולמוס ה'היכל' בהמבורג ואסיפת בראונשוויג - אבני דרך בהתהוות האורתודוקסיה", ההלכה במיצר - מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה (יעקב כץ) (1992, מגנס - האוניברסיטה העברית, ירושלים), עמ' 43-72. יעקב כץ, "האורתודוקסיה כתגובה ליציאה מן הגיטו ולתנועת הרפורמה, ההלכה במיצר, עמ' 9-20.

6. חת"ס, תשובות, חלק ו', פ"ד.

7. חידושי שבת, דף י"ב א'.

גלינו מארצנו. ולא כאותם חדשים מקרוב באו, שכותבים בריש גלי לידת משיח הנוצרי, וכותב וחותרם עצמו שאין לו חלק באלוקי ישראל. אוי להם כי גמלו לנפשם רעה".⁸

ומכאן ההתנגדות לתרגום התורה ללועזית. חת"ס מעריך כי כל תרגום - ואפילו הטוב ביותר - קובע מסמרים בפירוש המקור, ושולל על-ידי-כך פירושים אחרים. יותר מזה, נשקפת סכנה אמיתית שהתרגום לא יעלה יפה, יהיה לקוי בחסר או לקוי בתוספות מיותרות בגלל נקודת מבטו של המתרגם, מתוך אהפקריה של השקפת עולם גויית השלטת בזמנו, ומכניס על-ידי כך בתורה חוכמת חיצוניים מים המרים המאריים".⁹ ע"י כך הכוונה האמיתית מסתלפת. מעשה התרגום הוא "הסרת שלמי אבני יקר הרמזים וסתרי תורה וקבלת חז"ל ממנה, והעמידה על מלבוס השני חכמת הפילוסופיה בלבד".¹⁰

התרגום הוא צמצום לתפיסה אחת בלבד ללא הכוונה האלוקית. השימוש בתרגום משמיט את הבסיס של לימוד המקרא כבלול (אחוז) בשכבות המסורת הנערמות עליו. ההתנגדות להשכלה וההתנגדות לתרגום התורה נתלכדו בתביעה נמרצת אחת.

אומנם יתרון אחד ניתן להפיק מתרגום התורה - סיבה ותוצאה - שינוי מעמד היהודים. חת"ס אינו יכול להתעלם מהעובדה ששינוי מעמד היהודים בקרב המדינות היה כרוך ברצון שרי המדינות ללמוד את טיבה של תורת ישראל - כמו בימי המלך תלמי, שציווה לתרגם את התורה ליוונית (במקבילה מסויימת - ידע חת"ס על מעשי הסנהדרין בפאריס, שחבריה הוצרכו לענות - כדעת תורה - על שאלות הקיסר נפוליאון, בדבר יחסה של דת ישראל לאומות שהיהודים יושבים בקרבם). אולם אין השכר שווה את הנזק: ואם-כי ע"י תרגום התורה (תרגום השבעים בימי בית שני) גילינו לעיני העמים את ההוד והזהר שבתורתנו, ומלך יון כיבד ליהודים על זה בכל עוז...".¹¹ צפויה סכנה גדולה בתרגום התורה ללעז (ליוונית בעבר), סכנת התרחקות מלשון האומה ושכחתה מצד אחד, וחמור יותר, פירוש הנוגד למסורת, חיצוני למקורות חז"ל, מצד שני. "היהודים התאמצו לנטוש התורה הקודש, ונתפסו אחרי לשונות אחרות, ולהטעימה כפשוטה. ולא תכיל התורה כל החכמות הצריכות לזה, ולכן נאלצו ללמוד חכמת יוון, מספריהם של יוונים וכאלו התורה הקדושה סמוכה על חוכמת אריסטו וחבריו, והוא כמו שסומך על שולחן אחרים, ואין לו משלו כלום".¹² ובנוסף לכך, בהיות

8. דרוש לח' טבת תקצ"ג; דרוש ח"ב ז' אדר תק"ע.

9. דרשות, ח"א, עמ' צ"ט.

10. דרשות, ח"א, עמ' ע'.

11. שם, ק"א.

התורה כתובה בלשונה"... כל פסוק סובל כמה פירושים שונים (במקור - בעברית), וממש אין לומר בו דבר ע"פ פשוטו, שלא יסבול גם פירוש אחר, ועל כרחם של ישראל חייבים הם לשמוע לדברי חכמים, לפירושים וחידותם. מה שאין כך בהעתק התורה ללועזית. אז יש לבחור על כרחך כוונה פשוטה אחת ולכתבה באותו לשון, כי אין לשונות העמים סובלות הכל. וגם אין איתנו, יודע עד מה לכתוב בחוכמה ובניה, כמו שנכתבה התורה ע"י הקב"ה, לכן בהעתק התורה ליוונית, החלו בנ"י לטעום טעם פשוטו של מקרא, ומאז החלה האפיקורסות להתנוצץ, ולא אבו לשמוע בקול דברי חז"ל ולפירושים. על-כן אמרו במליצה נאה במגילת תענית - שביום ה' טבת הועתקה התורה יוונית וביום ט' מת עזרא והיה חושך בעולם שלשה ימים...¹³

"... למה היה חושך בהעתקה ליוונית? בירושלמי פ"ק דשבת מונה בין י"ח גזירות, שלא לספר עם בני ביתו בלשון עמים. כל ספרי מינות ועבודה זרה חוברו בלשון עם ועם. המכיר בלשונם קורא בספרים ונמשך אחריהם. אבל הסנהדרין, שהיו גדולים בחוכמה ומפורסמים בחסידות, ואף היו זקנים היו צריכים ללמוד שבעים לשון, להבין, להורות ולדון דיני נפשות... אך מי שאינו בגדר קדושה כזה, אם לומד ומעיין בספרים אלה נמשך אחריהם, וממילא לומד לעשות ככל התועבות ההן. על-כן אסרו חז"ל לשונות עמים. והנח על-ידי העתקת התורה ליוונית נתכבדו הסנהדרין כבוד רב וקינאו בהם המוני העם, והתחילו ללמד ביניהם לשון יוונית, ועל-ידי זה נתעסקו בספרי יון האפיקורסים, ולכן היה העולם חושך שלשה ימים".¹⁴

אנו מרגישים את החשש של חת"ס למשבר חריף בו עומדת להפסיד היהדות המסורתית רבים מבניה. עד כמה מעורער ביטחוננו של חת"ס, אנו רואים בכך שאינו מוכן לקחת את הסיכוי למפגש עם תרבות ההשכלה הלועזית, חשש שמא יד התורה תהיה על התחתונה במפגש זה. הלשון העברית כחומה, כמנגנון. מי שאינו יכול לקרוא את דיעותיהם - לא מכיר ולא מתפתה. אין כאן התמודדות של "הטוב יותר" (כמו בוויכוחים המפורסמים בספרד בין נוצרים, מוסלמים ויהודים), אין כאן תקווה ל"כוזרי" חדש מהמפגש, אלא סגירות.

כאמור, ההשלכה וההקבלה בין תרגום השבעים מימי בית שני לימיו - כורכת את ההתנגדות להשכלה ואת ההתנגדות למנדלסון ותרגום התנ"ך שלו, ואת השימוש בלע"ז כשפה עיקרית וכתחליף לתפילה ולעיון.

12. דרשות, ל"ז אב, ח"א, ק"א.

13. שם.

14. שם.

כדי להשלים את התמונה, עלי לציין כי מספר ספרי הלכה שתורגמו ללע"ז זכו לברכת חת"ס. חת"ס הסכים על ספרים כתובים גרמנית כגון: "מחנה ישראל" - הלכות חלה וטבילה לנשים, וכן תרגום פירוש רש"י לתורה. לכתחילה הסכים גם על תרגום התלמוד לגרמנית, וחזר בו לאחר שהעמידוהו חבריו על תקלה שתצא מכך.¹⁵

יחס כפול זה ניתן אולי להסברה בהפרדה בין רצון ובין מציאות. חת"ס - טוען משה סמט - עמד על חשיבות אי-ידיעת לשון המדינה כמכשיר לאיטום הקהילה היהודית ובידודה בעת משבר המודרניזציה ממנו חשש, אולם בדיעבד לא האמין שהדבר מעשי. זו גם הסיבה שנימוקיו אינם רק מתחום ההכחה, אלא גם נימוקי היגיון של תרבות, לשון ומסורת-אבות.¹⁶

גם רש"ר הירש יוצא מנקודת הנחה שלימוד התורה, לימדו מקורות היהדות והתפילה חייב להיעשות בשפה העברית. "אולי אין שפה אחרת המראה בבהירות שווה כמו העברית את המחשבה היוצרת בפועלה ביצירת המילים. המילים העבריות אינן תוצאה של רשמים מקריים, חד-צדדיים, המתבטאים באופן אנומטופאי בעזרת החושים. הם מקבלים את משמעותם מרעיונות ברורים הגלומים בתוך המלים... מכל מילה בעברית בוקע רעיון ברור או תפיסה ברורה של האובייקט שלה".¹⁷

כאשר מפרט רש"ר הירש את תוכנית הלימודים בבית-ספרו כולל הוא את הוראת הלשון העברית בלימודי היהדות.

ראשית, הלשון העברית כמקצוע עזר להכרת מקורות היהדות. שנית, כאמור בציטטה, יש בה סגולות חשובות לגילוי עולמה הרוחני של היהדות.

שלישית, מקורות השפה העברית ולימוד הדקדוק העברי גורמים לפיתוח החשיבה הפורמאלית (ע"פ קנאט), אמצעי להקניית כושר אבחנה, הסתכלות והערכה. ע"י לימוד הדקדוק של השפה, רוכש התלמיד את היכולת לפתח את החשיבה המושגית והמופשטת.

מכאן, מתפיסה זו, התפתחה תורת הדרוש האטימולוגי של שורשי הלשון העברית. דרך השפה המקורית מובעות מחשבות ואידיאות של השקפת העולם היהודית

-
15. חת"ס, לקוטי-תשובות, לונדון, תשכ"ה, חלק ההסכמות.
16. משה סמט, "קווים נוספים לביוגרפיה של החתם-סופר", מתוך תורה עם דרך ארץ (עורך מרדכי ברויאר) (אוניברסיטה בר-אילן, ר"ג, 1987), עמ' 68.
17. I. Grunfeld, Judaism Eternal: Selected Essays From Writings of Hirsch, London, 1956, p. 195.

המקורית. לפי זה, כל מילה רומזת למושג או לרעיון, והלשון העברית היא כתב-סמלים, שעלינו לקלוט אותו עד ליכולת לחזור ולפענח את רעיונותיה ומחשבותיה.¹⁸

זו גם הסיבה שהיהדות מובנית בשפתה המקורית. ולכן יש טעם לפגם בתרגום התורה ליוונית או לכל שפה מודרנית בימיו.

הפרדוקס הגדול הוא כי רק לאחרונה הושלם מפעל תרגומי ספריו ודיעותיו לעברית. רש"ר הירש לא היה ידוע, בפירושו לתורה, בקרב דוברי העברית בישראל, כיוון שרוב כתביו נכתבו בגרמנית.

המניע, כנראה, כגישתו של חת"ס בין תיאוריה ומציאות והמציאות בימיו אף אפורה יותר מכפי תפיסתו של חת"ס. התהליך בגרמניה הוא אותו תסריט ממנו חשש חת"ס ואף ראה בפועל את יישומו. בגרמניה של רש"ר הירש, כבר ראינו, כי מעטים הם האנשים שאינם דוברי שפת המדינה. ברוב חלקי המדינה אסרו כבר ב-1781 ("ב"צו הסובלנות") על שימוש בשפה העברית בחיי המסחר, וכך עוררו דחף מעשי חזק ללימוד הגרמנית. "צו הסובלנות" ביטל את תוקפו של כל מסמך שנכתב בעברית או באותיות עבריות. מכאן - ראינו זאת כההליך - המעבר לשפה הגרמנית על חשבון העברית אפילו עד כדי שיכחה היה קצר. התסריט אותו מתאר חת"ס לגבי תרגום התורה ליוונית הוא אותו תסריט שמתרחש לגבי תרגום התורה לגרמנית ע"י מנדלסון. יעקב כץ טוען כי תרגומו של מנדלסון לחומש היה בעת ובעונה אחת ביטוי לשאיפה זו ואמצעי להשגתה (הדגש שלי). צעירים שהתחנכו על ברכי מוסדות הלימוד היהודי המסורתי לימדו את עצמם גרמנית מתוך שימוש בתרגום חדש זה.¹⁹

המלחמה למען העברית היא מלחמה כמעט אבודה. אם רוצים להקנות ערכים יהודיים, חייבים להשתמש בשפת המדינה. "אם ברצוני לדבר אל בני-זמני חייב אני לדבר אליהם בלשון אשכנזית (גרמנית) ובכתב לועזי" - קובל רש"ר הירש.²⁰

18. על הדרוש האטימולוגי של שורשי הלשון העברית ראה: י. היינמן, "היחס שבין רש"ר הירש לברנאייס רבו", ציון, תשי"א, שם מוזכרת גם ההשכלה הפורמלית הנמסרת באמצעות הלשון.

ראה גם אליעזר שטרן, "תורת החינוך של רש"ר הירש", ספר השנה למדעי היהדות והרוח, אוניברסיטה בר-אילן (עורך מנחם צבי קדרי), (ר"ג תשמ"א), עמ' 326.

19. יעקב כץ, היצאה מהגטו (פועלים, ת"א, 1985), עמ' 68.

20. רש"ר הירש, אגרות-צפון (מוסד הרב קוק, ירושלים, 1976), עמ' ע"ט.

רש"ר הירש לא רואה סתירה בין אורח-חיים הנאמן לתורה, למצוות ולמסורת ובין אזרחות נאמנה במדינה לא-יהודית (כולל התמחות בשפה). אין הייחול לימות המשיח ולתפילה בעברית (סימפטום שהוא גם דתי וגם לאומי) פוגמים, אף כלא הנימה, בנאמנות של יהודי לארצו ולמדינתו, כל זמן שהוא יושב באותה ארץ ובאותה מדינה - שם ביתו הלאומי, ונאמנותו אינה נופלת מן הנאמנות של כל פטריוט נלהב.

ולכן, אין כל בעייה ביכולתו של המאמין היהודי להכיר את שפת המדינה בחיי היום-יום, ולקרוא וללמוד בעברית בענייני קודש, לשון הקודש (עברית) להבנת התורה על כל רמזיה, תוך המתנה לזמן הגאולה ע"י בורא עולם. "כל זמן שאלוקים אינו מוציא עמו מפיזוריו, חייב כל יהודי לראות במדינת מושבו את ביתו ולהיות נאמן לה' ככל אזרח אחר".²¹

השפה אם כן אינה מוטיב לאומי כלל, אלא מוטיב דתי בלבד, המשמש להבנת התורה ולייעודו של עם ישראל. "עם ישראל איננו עם טבעי ולאומיותו היא לגביו נתון אבל לא תכלית. לאומיותו היא הנושא או האמצעי לתכלית התורנות-דתית, ועל-כן כל מימד של חיים לאומיים לשמם איננו נחוץ ליהודי בתחומו הנבדל".²² גם השפה נכנסת לקטיגוריה זו.

בעייה מסוג שונה עומדת בכני הרב קוק. הוא יוצא למאבק נגד מה שאפשר לנסח כמינוח דיאלקטי "לאומיות ייחודית מתבוללת", וזאת כמובן, מנקודת מבט דתית מסורתית. הרב קוק לוקח חלק בהתערבות המהפכה הציונית: מרד בגולה ומרד בפאסיביות הדתית. מנקודת מבט דתית אחת - עדיפה מהפכה לאומית זו על-פני ההשכלה, ההתבוללות וההתרחקות הכפולה הן מהדת והן מהלאום. הרי הציונות חוזרת אל העבר ומשחזרת מוטיבים לאומיים.

אולם מנקודת מבט שנייה - ראשיה ומנהיגיה של התנועה הציונית - כולל הרצל - הצהירו לא פעם כי לתנועה הציונית אין דבר עם הדת. אולם גם הצהרה זו - מהותה בפשרה. ייצוגי יותר לתפיסת המרד הוא אליעזר בן יהודה - מחדש השפה העברית. הוא מסמל יותר מכל את הבעייה בפניה עומד הרב קוק.

אליעזר בן יהודה הנלחם בקנאות למען השפה העברית, חושב כי היהדות - כיהדות דתית - איננה ניתנת לתיקון או לשינוי צורה: היהדות היא מכשול שיש לגבור

21. רש"ר הירש, חורב, "חובת המדינה והאזרח", פרקי המצוות, כ"ה.

22. אליעזר שביד, "היחס אל המדינה בהגות היהודית החדשה לפני הציונות", גשר,

3, 86, תמוז תשל"ו, עמ' 63.

עליו רק על-ידי הריסתו מבפנים. לכן בן-יהודה יוצא למלחמה חריפה בדת. השחרור המוחלט מעול התורה והמצוות הוא לגביו שלב הכרחי במאבק על תחיית העברית. הדת, לדעתו, היא המקור ל"רוחניות" המופרזת של העם היהודי. ו"רוחניות" זו ירשה את מקומם של מוטיבים לאומיים-ארציים, כגון ארץ, לשון, מדינה - שלושת היסודות הקובעים את הווייתו של כל עם ועם. לכן, תובע אליעזר בן יהודה, לאומיות ללא דת.

תביעה - כותב אהוד לוז - שכמוה לקיצוניות לא תבע עד אז שום יהודי ובוודאי לא יהודי הכותב עברית.²³

תביעה זו, הרוח "העברית" החילונית שהטיף לה אליעזר בן יהודה בהתמדה בעיתונו, היא זו שנחלה את ניצחונה בחוגי המורים העבריים בארץ והטביעה חותם בל יימחה על החינוך הלאומי החדש.²⁴

חוקר המקרא וההיסטוריון יחזקאל קויפמן כתב כי "התנועה הלאומית, זו שהעבירה מצד אחד רוח 'תשובה' בארץ, היא שאיפשרה מצד שני את השליטה הקיצונית של היהדות הישנה".²⁵ כך שהציונות משמשת דרך ככולה - יציאה וכניסה של התרחקות והתקרבות, בעת ובעונה אחת. כפי שהגדיר ברגמן - הציונות לגבי יהודי המערב שימשה גשר שהוביל מן התרבות האירופאית אל היהדות ואילו לגבי חלק גדול מציוני מזרח-אירופה הציונות היתה תנועה של מרד נגד יהדות העיירה, בריחה מן הגטו אל "אירופה". גם ברגמן וגם מרטין בובר קוראים לתהליך זה, בקרב יהודי מזרח-אירופה, תהליך של "התבוללות קולקטיבית"²⁶ (או, כפי שאני כיניתי תהליך זה, "לאומיות ייחודית מתבוללת").

הרב קוק מסכים לדעת אליעזר בן יהודה על הצורך בחידוש השפה העברית מתוך מקורותיה, אולם כשפה דתית וכשפה לאומית - כאחד. "צריכים אנו לבמה ספרותית, כתיבה עברית* שהיא השפה המהלכת והחביבה ביישוב כולו, שתאמץ את רוח כל המתכנסים לדגל אור ה' על אדמת הקודש בכללות היישוב החדש".²⁷ דרישה זו היא בחזקת פירוט "הדרכים שאנו צריכים להחזיק בהם להטבת המצב..."²⁸ יש

23. אהוד לוז, מקבילים נפגשים (פועלים ת"א, 1985), עמ' 14.

24. שם, עמ' 143.

25. י. קויפמן, גולה ונכר, ב' (ת"א, תשכ"א), עמ' 386-387.

26. ש.ה. ברגמן, במשעול, (ת"א, תשל"ו), עמ' 53-54.

27. ראי"ה קוק, אגרות, ח"א, סימן רע"ז, עמ' שי"ג.

28. שם.

* דגש שלי.

להוסיף לשפה העברית את החיוניות הלאומית שלה, אותה איבד העם בשנות גלותו, והסתגרותו רק בתחום הדת.

במכתב לרב טשרניביץ באודיסה כותב הרב קוק: "בכלל זה נכנס גם-כן הציבור העברי. כמובן אני משתדל שהכל יהי נלמד ונדבר בשפתנו במכונונו, ולא לבד משום שלא נהיה לצחוק, כמו שהבליט כת"ר, אלא משום שאותה הנשמה הלאומית בעצמה המכה גלים בלב כל טובי עמינו, היא מפעמת - ועוד ביתר שאת - בלבבות בני תורה טהורי-לב, שעל דגלם הננו שואפים להמנות, והיא מכרחת אותנו לחיות את שפתנו יחד עם תחיית עמנו וארצינו".²⁹

מצד שני, לוחם הרב קוק בעוצמה כנגד ניסיון להפריד בין סימני הלאום מסימני הדת. לאומיות מעין זו היא מזויפת בעיניו: "היד הרמה המחומשת בהפקרות ודרכי הגויים, באין זכר לקדושת ישראל באמת, המחפה את חרסיה בסיגים של לאומיות מזויפת בגרגרים של הסטוריה ושל חיבת השפה, המלבישה את החיים צורה ישראלית מבחוץ, במקום שהפנים כולו הוא אינו יהודי, עומד להיות נהפך למשחית ולמפלצת, ולבסוף גם לשנאת ישראל".³⁰

תחייה לאומית, מבלי שתלווה בתחייה דתית, מבלי שתישמר ע"י מוסר דתי, תוביל לדרכה הרעה של המהפכה הצרפתית, לדפוסי עריצות: "הלאומיות לבדה, כשהיא מכה שורש עמוק בעם, אך איננה מיוסדת על עומק רוחני מוסרי היא עלולה גם להשפיל רוחו ולבהמו כמו שתוכל לרומם אותו". כלומר, כל התעוררות לאומית "צפויה תמיד לסכנת התדרדרות, לידי 'פטריוטיות' צרה וגסה ותדרוש תחת רגליה צלם אלוהים וצלם אדם כאחד" (כדרך נפילתה התלולה של המהפכה הצרפתית אל דפוסים של עריצות, כשבה בשעה היא מוסיפה להתעטף באיצטלה של "הרצון הכללי" הלאומי).

לכן הלאומיות היהודית תישמר מפני פורענות זו "לאומיותינו אנו שמורה מפראות כאלה, אבל רק בהיותה מתנהלת שלא תמוש מפי זרעינו ומפי זרעינו מעתה ועד עולם".³¹

29. ראי"ה קוק, אגרות, ח"א, סימן רע"ז, עמ' שי"ג.

28. שם.

29. ראי"ה קוק, אגרות, ח"א, סימן שכ"ה, עמ' שס"ג.

30. שם.

31. ראי"ה קוק, "על הציונות", הדביר, קובץ י'-י"ב, ירושלים, תר"פ, עמ' ל"ה-ל"ו.

אסור לה - ליהדות הדתית הלאומית - לאפשר ולהפריד בין שני חלקי הציונות - דת ולאום: "הגזירה הקונגרסית שהציונות דבר אין לה עם הדת, קשה יותר מגזרותיהם של פרעה ושל המן, פורשת את כנפי המוות השחורות והאימות שלה על הרגש הלאומי היונק, הרך והנחמד שלנו, בהפרידכם אותו ממקור חייו ואור תפארתו".³²

זו הסיבה שעל המזרחי להילחם ולהשפיע, ובסופו של דבר, לחבר את לאומיות השפה העברית החדשה אל המקור הדתי שלה, ולכופף את סימני הלאום לתחום היהודי הדתי. במכתב חריף אל תנועת המזרחי כותב הרב קוק:

"הנני רואה, שאנו צריכים לעמוד על הבסיס האיתן של קבלת כל הטוב שישנו בכל פינה ובכל תנועה, בתנועה הלאומית שלנו, שבסיסה לעולם הוא קודש, מפני שתכנו הוא החיים של גוי קדוש: ותחיית השפה, כמו תחיית הארץ, לא תרד אצלנו מכבודה, אע"פ שרבו, לצערינו, המשתמשים בשתייה שלא כהוגן, ודוקא בשביל כך מוכרחים אנו עוד יותר להתאמץ לקחת את החלק היותר רשום בתחיות הללו, ההולכות ומתפתחות, ויודעים אנו בברור, כי דבר ה' הוא אשר פקד את עמו ומצמיח להם קרן ישועה קמעא-קמעא.

בידאי בכל עוז נצא למחות מחאות חיוביות, נגד כל אלה המקצצים את שני הענפים הללו, הארץ והשפה, משורש החיים שלהם, ממקור הנצח, משם ה' אלהי ישראל הנקרא על עמו... אבל דווקא ממקור חיי-עד שנשאב לנו כח בלתי פוסק להגדיל את פועלינו על הככרים הרחבים אשר לענפים הנכבדים הללו, כארץ וכשפה..."³³

אליעזר בן יהודה נהג להתייעץ ברב קוק לגבי משמעויות של מילים שונות בשפה העברית - ע"פ מקורות חז"ל. לאחר מאבק השמיטה - כאשר בן יהודה יצאה בצורה חריפה כנגד הדת והמסורת היהודית - משיב הרב לשאלותיו, אולם רוח קרה נושבת ממכתביו. לכל אדם, באשר הוא, פנה הרב קוק בחיבה וכתב את תארי האנשים, כיבודם, וברכם לשלום. רק לשני אנשים במכתביו - אחד מהם אליעזר בן יהודה - פותח ללא ברכה "לחכם אליעזר בן יהודה..." ללא מילות שבח או ברכות שלום. הסיבה לכך היא, שהעימות החריף ביותר היה לרב קוק עם בן יהודה. בעוד בן יהודה רוצה ליצור חדש, אפילו בהתמוטטות הישן, מנסה הרב לעודד השתלטות הדרגתית על התחייה הלאומית.

32. ראי"ה קוק, "אפיקים בנגב" הפלס, תרס"ד, עמ' 77.

33. ראי"ה קוק, איגרות, ח"ב, איגרת תרע"ב, עמ' רפ"א.

עם ישראל בא"י צריך למורי-דרך "אמיתיים": "תחת השגחת מורים כאלה, שלא רק דגל הלאומיות החדשה בידם, אותה הלאומיות שהניצוצות המחיים את האומה מעולם ועד עולם, היורדים תמיד כטל חרמון על הררי-ציון, משמי קדם של אמונה טהורה ואהבת דת-קודש ותורת אמת, נדעכו ממנה.

כי אם מורים שהחיבה הלאומית וההשכלה המדינית והמעשית שלהם תהיה חיה וקיימת בקדושת ישראל, באור ה', ובחיי עולם של תורה ומצווה".³⁴

רק לאחרונה פורסם מכתב ששלח גרשום שלום לפרנץ רוזנצווייג בשנת 1926. במכתב הוא נוגע בשורש הדילמה של התחדשות השפה העברית ו"חילונה" המודרני ומאיר במעט, לאחר התנפצות, את התקווה הדלה של הרב קוק.

"הארץ היא הר געש. היא מאכסנת את השפה... מה תהיה התוצאה של עיכשוו העברית? האם לא תפער את פיה התהום של השפה הקדושה אשר שיקענו בקרב ילדינו? האנשים פה אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית, שחילצו מתוכה את העוקץ האפוקליפטי. אבל זאת אינה האמת... כל מילה שלא נוצרה סתם-ככה מחדש אלא נלקחה מן האוצר "הישן והטוב" מלאה עד גדותיה בחומר נפץ... אלוהים לא ייותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חייו".³⁵

ב. א"י - בן גלות לגאולה

צבי זהבי בספרו מ"החתם-סופר ועד הרצל", מנסה להוכיח כי שורשי התנועה הציונית המודרנית מצויים כבר אצל ר' משה סופר ותלמידיו. תלמידיו, שעלו לארץ בברכתו והיו מבין יוזמי היציאה מהחומות (יחד עט תלמידי הגר"א) - הם ראשית העליות הלאומיות והם אלו שהחלו את התמורה המשמעותית, במאה ה-י"ט, בירושלים, ביציאה מהחומות ובניסיונות התיישבות חקלאית.³⁶

ספרו של זהבי עורר ויכוח חריף בתחומים שונים. אחת השאלות המרכזיות היא מי מייצג נאמנה יותר את תפיסת חת"ס. האם הרב זוננפלד (בעמדה החרדית האנטי-ציונית) מייצג ביתר נאמנות את שיטת פרסבורג מאשר ר' עקיבא יוסף

34. ראי"ה קוק, איגרות ח"א, איגרת קמ"ד, עמ' קפ"ב.

35. גרשום שלום, עוד דבר (פועלי, ת"א, 1988), עמ' 59-60.

36. צבי זהבי, מהחתם-סופר ועד הרצל, ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשכ"ו.

שלזינגר (מבין תומכי חובבי-ציון והתנועה הציונית)^{36א} משה סמט טוען כי חת"ס התייחס להתיישבות בא"י כאל פעולת בריחה מאירופה, כאשר א"י משמשת כמקלט שמרני מפני רעות האמנציפציה. סמט טוען כי מתוך שלילת האמנציפציה, ובעקבות ההטפה של הרפורמה לביטול הרעיון המשיחי המסורתי, הדגיש חת"ס את היסודות הלאומיים והעלה את העלייה לא"י לכלל עיקר דתי-לאומי הניתן לביצוע מיידי.³⁷ לסמט מצטרפת סוללה של חוקרים-הוגים הסוברים כמוהו.³⁸

הסתייגותו של חת"ס מהאמנציפציה, ניסיונותיו לבנות מבצר נגד ההתכחשות הלאומית של ההתבוללות ועזיבת הדת היהודית מובנת כיום יותר אצל תומכי התנועה הציונית. לפי תפיסה זו, אין חת"ס שמרן הנלחם בקידמה, אלא בעל תפיסת עולם מגובשת, המנסה נואשות להגן על יהודי ארצו כחטיבה דתית נפרדת. ניסיונות אלו חודרים לתחום החטיבה הלאומית - התעניינות ביישוב היהודי בא"י, הגנה על לשון המקורות שלא יידחקו ע"י תרגומים - כל אלה זכו להערכה חיובית ע"פ מערכת ערכים לאומית.

חת"ס, הרואה עין בעין את התמוטטות חומות המגן סביב היהדות, הרואה את ההשפעה ההרסנית (מגקודת מבטו) של המודרניזציה על אורח-החיים המקובל, הרואה את פגיעת הקהילה כתוצאה משינוי המבנים ושינוי העיתים שבמהלכה נפגעה היהדות במידה ניכרת מתיקוני הדת, החילון והכפירה - על רקע ההשתלבות וההתבוללות של היהודים בחברה הכללית - מחפש פיתרונות ליהדות המסורתית. נראה לו כי נכון ליהדות מאבק קשה כדי שלא תידון לכלייה בגולה, מכיוון

36א. הרב שלזינגר הוא מתומכי פירוד הקהילה בהונגריה, עומד בראש המחנה האולטרה-אורתודוקסי (כפי שמכנה סילבר את האורתודוקסיה המסתגרת בהונגריה, כזרם קיצוני ימני לאורתודוקסיה מתונה ולניאו-אורתודוקסיה) ויריב קשה ותוקפני כלפי הרב הילדסהיימר ודרכו החינוכית בהנהגת ביה"ס באיזנשטט, ומתנגד חריף לנסינו של הרב הילדסהיימר לפתוח סמינר רבני - עם לימודי חול - לפי שיטתו "תורה עם דרך ארץ".

Michael Silber (1992)... pp. 23-84.

37. משה סמט, "היהדות החרדית בזמן החדש, האורתודוקסיה במזרח-אירופה", מהלכים (30) מרס, 1930, עמוד 34.

38. יעקב כץ (תשכ"ח), עמ' קט"ו.
וינגרטן שמואל הכהן, החתם-סופר ותלמידיו - יחסם לא"י (ההסתדרות הציונית, ירושלים, תש"ה).

ישראל כץ, החתם-סופר - ר' משה סופר חייו ויצירותיו (ירושלים, תש"ך).

שאי-אפשר ליישב תרבות עתיקה זו של המסורת היהודית, המכוונת לחיים של קדושה, עם התרבות הכללית החדשה, שהיא מושכת את הלב ואת העין. בסעיף הקודם ראינו כי כל תחום - אפילו נייטרלי כתחום השפה - הופך להיות בעייה דתית. סכנה ליהודי ללמוד שפית זרות, כי כל אחת מהן פותחת לפניו עוד פתח אחד לנוף מצודד ומדיח.

מצד שני, למידת שפה זרה יסודה בצרכים כלכליים וחברתיים - צורך הכרחי לקיום. ליהודים אין שליטה על השפה (ואין להם שליטה על מבני הקהילה והמדינה, ולכן חלה גם התפוררות), מכאן הסכנה שבחיי הגלות.

דרוש ליהודי מקום מפלט, בית-מנוס מקסמי החדשנות והמקום הראוי לכך - הוא מקום עריסת היהדות גופא, המולדת, מקום שם לא חדרה, ונראה שאף אינה עלולה לחדור, התרבות המשחיתה. ניתוח מפורש זה נעשה ע"י ר' עקיבא שלזינגר (1832-1922) מפרשבורג, מקום ישיבתו של החת"ס, כדור אחריו.³⁹

כל המייחס את חשיבתו של הרב שלזינגר לזו של רבו - יש לו על מה לסמוך: החת"ס מקבל את ההנחה של גאולה הדרגתית ותחילתה שיבת-ציון וקיבוץ גלויות, מבחינת התעוררות (דתית) מלמטה הגורמת להתעוררות של מעלה, חת"ס גם לא דחה בשתי ידיים את הצעת ר' צבי הירש קלישר לחדש הקרבת הקורבנות בזמן הזה,⁴⁰ וקרא לחיי הגלות "חיים מדומים":

"ואם יאמר האומר שאין להתפלל על צמיחת קרן דוד, בגלל הטעם שכבר יושבים שלווים ושקטים בין מלכי אומות... כתבתי, כי אז נזכה כולנו יחד לחזות בנועם השם, ולא לאכול מפריה ולשבוע מטובה אנו צריכים, שיחשוב המערער, שאם נמצא כזה בארצות העמים, לא צריכים לא"י ובית-המקדש, חלילה. לא על החיים המדומים האלה מצפים אנו בציפיותינו כל ימינו".⁴¹

לדעת חת"ס, לא ניתן היה להגיע לשלמות בידעת התורה בחו"ל, המעכירה את צחות השכל. לחיי הגלות הוא ייחס פגמים נפשיים ואפילו גופניים.

39. א.י. שחראי, ר' עקיבא שלזינגר (ירושלים, תש"ב), עמ' י' ואילך.

דוד ויטל, המהפכה הציונית (עם עובד, ת"א, 1978), עמ' 18.

40. לאחר סידרת התכתבות בין ר' עקיבא אייגר ובין קאלישר על חידוש העבודה - הקרבת קורבנות בזמן הזה, שאל ר' עקיבא אייגר לחוות דעתו של חותנו חת"ס ובתשובתו הביע חת"ס הסכמה לדעתו של קאלישר, אך הגביל את הסכמתו לקורבן פסח בלבד, כי קורבנות יחיד אינם דוחים את הטומאה ואילו קורבנות הציבור האחרים צריכים למחצית-השקל, שבאה מכלל ישראל (חתם סופר ליו"ד סימן רל"ו).

41. תשובות חת"ס, ס"י, פ"ד.

הלכתית החשיב החת"ס במידה רבה את הרמב"ן והוא מצטט אותו שיקר המצוות בא"י. דיעה זו מקורה ב"ספרי" ובתלמוד ומקובלת גם על כמה ראשונים אחרים כמו הרשב"א, וכן על האחרונים, ר' יונתן אייבשיץ, ר' יעקב עמנון (שהיה נערך במיוחד על החת"ס) והגר"א. לדעת אסכולה זו, יש לקיים רוב המצוות בגולה רק ערך פדגוגי כהכנה לשיבת-ציון ולא ערך מהותי: "כי אין עיקר קיום התורה והמצוות אלא בארץ החיים היא ארץ ישראל".⁴²

אולם, וכאן ההסתייגות, א"י יכולה לשמש למקלט רק בתנאי אחד ברור שהיא תשמש כמבצר אחרון כנגד התבוללות - גם של יחידים ובוודאי כהגנה ל"התבוללות קולקטיבית": "כל ישיבה בא"י ללא שמירת תורה ומצוות - גלות תיחשב, ואילו ישיבה בא"י לשמור המצוה, כגאולה היא גם תחת שלטון זר".⁴³

קשה להניח כי חת"ס, שלחם למען מחיצה ברורה בין פורקי עול ובין אנשי שלומו, היה מסכים לשתף פעולה עם מנהיגי התנועה הציונית כדי ליישב יהודים בא"י.

תפיסת חת"ס שהגאולה צריכה להיות שלמה ולא חלקית, משאירה את יוזמת העלייה והגאולה בידי הקב"ה.

אומנם התעוררות של מטה הגורמת להתעוררות של מעלה, היא בידי אדם אולם משמעותה דתית בלבד, של קיום מצוות ה' בידי כל ישראל. כאשר ישנה תביעה בלתי-מתפשרת לשלמות אוטופית של גאולה שלמה, הרי הביצוע נשאר בידי הקב"ה בזמן הנראה לו, בתהליך שאינו קשור במעשי בני-אדם.⁴⁴

"והנה אפשר כבר היה ראוי מכוחה פעמים להיות נגאלין גאולה שאינה שלימה, או לשום שלום בינינו ובין אומות העולם שאנו שוכנים בצילם, או יותר מזה, להיות גאולה ממש כמו בית שני וכדומה. אבל אין חפץ בזה, כי אם אנחנו אפשר שנתפטר ונקבל גאולה כזה, רק להיות גאולה, מכל מקום אבותינו הקדושים לא יתראו עתה כי אם בגאולה שלימה: וטוב לישראל לסבול אורך הגלות כדי שתהיה בסוף גאולה שלמה".⁴⁵

42. דרשות, ת"א, עמ' י"ח.

43. תורת משה, מהדו"ת בתחילת פרשה וישב.

44. דיון מרתק בקשר שבין גאולה ותפיסת המדינה בזרמים שונים של היהדות האורתודוקסית ואצל מנהיגיה ניתן לקרוא בספר מרתק שיצא לאחרונה:

אביעזר רביצקי, הקף המגולה ומדינת היהודים - משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל (עם עובד, ת"א, 1993).

45. משה סופר, תורת משה, חלק ב', עמ' ל"ז.

האם חת"ס היה חש בסכנה הנשקפת לחברה המסורתית כאשר תיווצר זהות לאומית-תרבותית חדשה, שאינה תלויה בתורה ובמצוות? האם שיתוף פעולה עם הציונות כמוהו כשיתוף פעולה עם הרפורמים או המשכילים?

מעניינת קביעתו של הרב אדר"ת כבר ב-1882 על סוגי הרבנים שהיו פתוחים ומעוניינים בתנועה הדתית-לאומית החדשה - "חיבת ציון" (כשיתוף פעולה בין "חרדים" ל"משכילים").

הרב אדר"ת (אליהו דוד רבינוביץ תאומים) משיבת פוניבז', רב משכיל, מגדולי הרבנים ברוסיה, ששימש באחרית ימיו רבה של ירושלים, כותב מאמר תעמולה לטובת רעיון היישוב בעיתון החבצלת (עיתונו הירושלמי של יד פרומקין). במאמר, הוא עומד על ההקבלה בין התנגדותם של החרדים להשכלה ולכלל ניסיון לדאוג לצורכי הכלל, לבין התנגדותם ל"חיבת ציון": מי שפחדו "לגעת בעץ הדעת, באשר רבים נלכדו ברשתו", וגירשו את ההשכלה מקרבם, נשאר "חסרי-דעת ונעדרי שכל" להבין גם את הדברים הנוגעים לחייהם ולטובתם: לכן הם עומדים מנגד לכל דבר טוב ומועיל "יען כי לא יוכלו לדעת, אם טוב הוא או רע". הם נזהרים ביותר להתרחק מכל דבר שהוא חדש בעיניהם, פו נמצא בו שמץ דבר שלא כתורה וכהלכתה, הם נשענים על מאמרו הידוע של החת"ס: "החדש אסור מן התורה בכל מקום". ברס, הואיל ואין בהם דעת, אין הם יודעים "להבדיל בין חדש לחדש" ואינם מבינים, "שלא כל החדשות שוות".⁴⁶

כלומר, גנ בקרב המחנה החרדי שימשה ההשכלה שלב הכרחי בהכשרת המפנה אל הלאומיות: אותם רבנים, שכבר קודם ל"סופות הנגב", גילו מידה של פתיחות כלפי רעיונות ההשכלה, נטו לתמוך בתנועה, ואילו אותם שהתנגדו להם, התנגדו גם לציונות.⁴⁷

מנקודת מבט זו, ואם נצרף את העובדה שבפולמוס "החורבה והחצר", שנסב על השאלה של הרחבת גבולות היישוב היהודי בירושלים, צידד חת"ס, ע"פ בקשת הפקואיים, בסיעת ה"חצר", כלומר מתנגדי גאולת החורבה ושיקומה, כך שאלו הטוענים שהרב זוננפלד - אחד ממתנגדי החריפים של הציונות - מייצג ביתר נאמנות את שיטת פרסבורג מאשר ר' עקיבא יוסף שלזינגר, יש להם על מה לסמוך.⁴⁸

46. א"ר מלאכי, "האדר"ת רבה של ירושלים - ציוני מדיני", בצרון, שנה ל"ג, ו', ע' 357-358.

47. אהוד לוז (1985), עמ' 78. חלקם של המשכילים בקרב הרבנים חובבי ציון הוא מכריע.

ראה י.י. ריינס, אור חדש על ציון, שער שמיני, פרק א'.

48. משה סמט (1987), עמ' 71.

רש"ר הירש אינו רואה את גלות בני-ישראל מארצם כעונש בלבד. חת"ס, הרואה בגלות עונש ואולי ניסיון קשה לבני-ישראל לפני גאולתו, נלחם מלחמת הישרדות כנגד הימשכות אל הגולה כאל מקום קבע תוך שיכחת מצוות התורה, העם והארץ. לדעת רש"ר הירש הגלות אינה עונש בלבד על כישלון בחיי המדינה ובחיים הרוחניים והחומריים. לגלות - משמעות חיובית, כי היא הופכת את ישראל ל"יזרעאל", כלומר ל"עץ חיים אשר פרחו נזרעו בעמים, למען התפתחותם..."⁴⁹

לעם ישראל יש ייעוד בעולם: מילוי דברי תורה, עשיית רצון ה', קידוש האמצעים הגשמיים וניצולם לעבודת הבורא: "עם-ישראל הוא נצחי, כשם שנצחית היא רוח האל, ולאומיותו אינה מותנית ביסודות חולפים. עם זה הוכנס לשורת העמים כשהוא העמיד את האמונה באל כבסיס יחיד לחייו, לגורלו ולייעודו, וע"י כך הועמד כעם נצחי מעל לעמים גדולים ועשירים, חרי דלותו החיצונית".⁵⁰

את רעיון ה"תעודה", שיועד לעם ישראל בגולה יכול העם למלא בגלות, באותה מידה שהוא ממלא אותו בא"י - ואולי אפילו טוב יותר, ובכך העניק משמעות חיובית לגולה. גלות, אם-כן, אינה עונש בלבד, אלא גם תפקיד ואמצעי למלא תעודת ישראל בעולם כולו.⁵¹

על עם ישראל הוטל להיות, ע"פ רש"ר הירש, אור לגויים, ולחנך את האנושות לאמונה באל אחד, וזאת ניתן לעשות גם ללא מדינה. חיים בגלות, מפוזרים בין העמים, נבדלים מהם, אך בכל זאת קרוב להם - כך תהיה אפשרות להשפיע בצורה מירבית.

רש"ר הירש מעתיק את אימרתו המפורסמת של הנריך היינה על התורה "שהיא המולדת המיטלטלת של היהודים" גם אל תקופת עצמאותה של המדינה, ואל תקופות הגבורה הלאומית (מכבים, חשמונאים, בר-כוכבא) - תקופות שגם בהן, לפי דעתו, הארץ והאדמה לא היוו את החישוב המאחד, אלא תמיד רק התעודה המשותפת של התורה.⁵² החיים המדיניים בא"י אינם אלא אמצעי להשגת מטרה זו. דיעה זו

-
49. פירוש לספר דברים, פרק כ"א, פסוק כ"ט.
50. רש"ר הירש, איגרות צפון... איגרת ז'.
51. אפשר למצוא לדיעה זו מקור בחז"ל "לא הגלה הקב"ה את ישראל בין האומות אלא כדי שיתווספו עליהם גרים (פסחים, פ"ז, ע"ב), ובחדושי אגדות למהרש"א במקום: "ודאי משום עונש חטאים אפשר היה לעונשם בדברים אחרים, אלא כדי שיתווספו עליהם גרים, דהיינו לפרסם את האמונה גם בשאר אומות העולם".
52. מאקס ויינר, הדת היהודית בתקופת האמנציפציה (מוסד ביאליק, ירושלים, 1974), עמ' 105.

משמיע רש"ר הירש נחרצות לא במקום אחד. תחילה כסיסמא: "התורה לא ניתנה בשביל א", רק א"י ניתנה בשביל התורה,"⁵³ ובמקום אחר באותו ספר "ומושב בני-ישראל בארץ הקדושה בימי בית שני לא בא אלא בתורת הקדמה והכנה לגלות, כתחנת ביניים והכנה לגאולה הארוכה".⁵⁴ אחר, בפירוט רב יותר, באיגרות צפון: "לכן נתנו לו - לעם ישראל - לאחזה ארץ וברכותיה, ונתנו לו מערכת מדינה, אך לא כמטרה ניתנו אלה, אלא כאמצעים למלא דברי-תורה, ושמירתה היא אפוא התנאי היחיד לקיומו.⁵⁵ לכן כאשר ניטלה החירות "עם אובד חיי המדינה שלו, לא בטלה תעודתו, שהרי אף הללו, לא היו צריכים לשמש אלא אמצעי בלבד בשביל תעודה זאת...".⁵⁶ " ... אותם חיי המדינה העצמאיים של עם ישראל בימי-קדם, לא היו עצם ותכלית לעממות ישראל, אלא שמשו בימי קדם לבצע את יחודו הרוחני, מעולם לא שמשו ארץ ואדמה קשר לאיחודו, אלא המשמיה המשותפת של התורה היא שהטילה עליו את הקשר הזה, ומפני זה נשארה האחדות הזאת בתומה גם בהיות ישראל רחוק מארצו".⁵⁷

לכן. השהייה בגלות, ע"פ רש"ר הירש, אינה פגם, להיפך ייעוד. ולכן אין לקשור בהכרח גולה לסבל: "אותה דחיקת הרגליים ואותה ההקבלה בדרך החיים אינו תנאי מהותי של הגלות. חובה היא, עד כמה שאפשר, להתאזרח במדינה שקבלה אותנו ולגור בה, לדרוש לשלום עניינינו אנו במסגרת טובתה של המדינה".⁵⁸

ההתחברות אל המדינה אפשרית בכל מקום בלי שתזיק לרוח היהדות. מכאן גם נובעת מסקנתו של רש"ר הירש כי ההתאזרחות, האמנציפציה וההשתלבות הפוליטית-כלכלית אינו מהוות סכנה לייעוד הרוחני של עם ישראל. להיפך, יש לקבל תנאים אלה בשמחה, כחלק מהצלחת הייעוד היהודי להוריש לעמים את ה"הומניות", את ה"סובלנות" היהודית ביחד עם האמונה באל אחד.

באשר לארץ-ישראל - הרי היא מונחת בקרן זוית כעניין המצפה לעם לעתיד לבוא בזמן גאולתו.

כבר משה מנדלסון הכריז בשעתו כי "חכמינו אסרו לעשות מעשה כלשהו המכוון לשבת האומה ותקומתה בחוזק יד" - כאשר מנדלסון מסתמך בדבריו על גזירת

53. רש"ר הירש, חורב (המכון להפצת הספרות התורנית, ת"א, 1973), עמ' 436.

54. שם. עמוד 152.

55. רש"ר הירש, איגרות צפון, איגרת ח'.

56. שם, איגרת ט', עמ' 25.

57. שם, איגרת ט"ז.

58. שם.

שלושת השבועות,⁵⁹ כדי לבסס את האיסור - "השיבה המקווה לא"י היא ענין לבתי הכנסת ולתפילות, אך היא איננה משפיעה כלל על התנהגותם הממשית של בני-העם בארצות מגוריהם... יש לתלות את הדבר בראיית הנולד של חכמינו ששיננו לנו לעיתים קרובות בתלמוד את האיסור לדחוק את הקץ... את האיסור הזה הביעו בדרך מסתורית קצת, אבל לוקחת לב מאוד, בפסוקים שבשיר השירים - 'השבעתי אתכם בנות-ירושלים, בצבאות או באיילות, אם תעירו ואם תעוררו את האהבה עד שתחפץ' (שיר-השירים)⁶⁰."

מוטיב זה בדברי מנדלסון הודגש מאוחר יותר גם אצל רש"ר הירש (רש"ר הירש מסתמך על מקורות אורתודוכסיים. רבנים רבים נדרשו לרעיון זה, לצורך הביסוס הדתי של התנגדות לעלייה קולקטיבית וליזמות היסטוריות-פוליטיות בעידן הגלותי. מוטיב זה נמשך באופן מינורי במשך ימי הביניים, ועבר לעת החדשה אצל ר' עמדין, אצל ר' יהונתן אייבשיץ בספרו "אהבת יונתן", בספרות החסידית - כך שדיעה זו מונחת היתה לפני רש"ר הירש. גם אנשי ההשכלה והרפורמה, כגון מנדלסון, השתמשו בשבועה זו כדי לחזק את הקשר של היהודי למקום מגוריו. כתבי מנדלסון היו מונחים, אף הם, בפני רש"ר הירש).

רש"ר הירש אפילו העניק לשבועה תוכן אנטי-פוליטי מוגדר, שלא ינסו לעולם להקים מחדש את מדינתם בכוחות עצמם (הסתייגות זו נכתבה בשנת 1831 ו-50 שנה לפני תנועת חובבי-ציון):⁶¹ "הננו מחוייבים, גם בארצות מושבנו בגולה להתאבל על חורבן ארצנו, ולצפות ולקוות כי ישיב ה' את שבות עמו ויקבץ את נדחי ישראל בעת רצון מלפניו. אבל, בידיעה נכונה כי כל אלה יבואו בעיתם, ובזמן ורק באופן אם ישראל ימלא את מלוא חובותיו ע"פ התורה והמצוה, אף החובה היא תאסור עלינו על-ידי איזה אמצעי חצוני, להוציא בחזקה לפועל את ההתאחדות הכללית על-ידי קניין הארץ".⁶²

-
59. שלושת השבועות בתלמוד בסוף מסכת כתובות קי"א ע"ב - מתבססות על פסוקים מ"שיר-השירים" במרומז:
א. בני ישראל לא יפעילו בכוח ובזרוע נטויה לבנות ולכוון בכוח את חומת ארץ ירושתם.
ב. לבל ימרדו באומות.
ג. כי האומות לא ישתעבדו בעם ישראל יתר על המידה.
60. משה מנדלסון, חלופי-מכתבים, ירושלים, עמ' 224.
61. רש"ר הירש, חורב, עמ' 437.
מרדכי ברויאר, "ציון בשלוש השבועות בדורות האחרונים", גאולה ומדינה, ירושלים תשל"ט, עמ' 49-57.
62. רש"ר הירש, חורב, שם.

ואומנם, שאלת תקופתן של שלושת השבועות הללו היא אחת מן הנקודות המרכזיות לקביעת היחס לציונות, והתמודדו עימה הרבנים שתמכו בתנועת חיבת-ציון.

רש"ר הירש, על רקע פריחת הליברליזם האירופאי, האמנציפציה וההשכלה, תקופה שבה כל תופעה אנטישמית נתפסה כשריד העולם הישן, ושסופה להיעלם לגמרי - מציר תמונה אידיאלית של הגלות ושל עם ישראל המשמש אור לגויים.

ידוע מכתבו של רש"ר הירש בקשר לרב קאלישר - "כי את המה למצוה גדולה יחשיבו, והיא בעיני עבירה לא קטנה".⁶³

השיבה לא"י תהיה, אם-כן, רק לפי רצון אלוקים וביוזמתו. לכן אין לראות בתפילה לשיבת-ציון ביטוי של אי-נאמנות למדינה הלא-יהודית או ביטוי לארעיות ולחלקיות ההתחייבות כלפיה (בדיוק כפי שמצאנו, בדברי חת"ס, על הרצון להיגאל וההתייחסות למדינה). יותר מזה, כל זמן שהאל אינו גואל ומוציא את עמו מפזוריו, חייב כל יהודי לראות במדינת מושבו את ביתו ולהיות נאמן לה ככל אזרח אחר.⁶⁴

תפיסה זו של רש"ר הירש מכריחה אותו להגדיר ולנסח מחדש כמה מושגי יסוד ביהדות. אם הארץ היא סמל בלבד - מדוע לא לוותר עליה לחלוטין, לא לשאוף יותר להזור אליה ולהוציא מן הסידור את התפילות הקושרות את היהודי עם הארץ שבירושלים?

רש"ר הירש אינו מוותר על האמונה בביאת-המשיח ובתכנים הלאומיים המסורתיים שכוללים את שיבת ציון, מדינה בארץ-ישראל ובניית המקדש, אבל זו שאיפה לעתיד הרחוק מבלי לוותר. התקווה המשיחית היא ייחול ותקווה לעתיד. במקביל, שאיפה זו למען הגאולה המשיחית (כולל התפילה) אינם פוגגים בנאמנות של היהודי בארצו - הארץ שבה התיישב ונהפך לאזרח, כי התקווה המשיחית לא גוררת אחריה שום תביעה לפעילות יהודית בתחומה של ההיסטוריה.

63. נורסם ע"י י. לפשיץ, ספר מחזיקי הדת פיעטרקוב, תרס"ג ומובא ע"י אליאב מרדכי, אהבת ציון ואנשי הו"ד (ת"א, תשל"ה), עמ' 77. הרב ע. קלכהיים, בספרו אדרת ואמונה (ירושלים, תשל"ו), עמ' 259 מצטט משפט זה, כנראה בטעות, כתשובה ישירה של רש"ר הירש לרב קלישר.

64. רש"ר הירש, חורב... חובת המדינה והאזרח.

הגדרתו של רש"ר הירש ל"לאומיות" תהיה שונה מההגדרה המודרנית של התנועה הציונית, הגדרה ללאומיות שאינה נופלת לאחת מהקטיגוריות:

1. לאומית-היסטורית השואפת למדינה ריאלית מיידית (כחובבי ציון והתנועה הציונית).
- 2) הורדה לכדי כת דתית בלבד, כשיטת ההשכלה והרפורמה, ללא שאיפות לאומיות בהווה ובעתיד.

ויינר טוען כי רש"ר הירש, כאנשי הרפורמה, שלל מעם ישראל כל הוויה לאומית.⁶⁵

אלי כאהן, במחקר מקיף ומעמיק באגרות-צפון של רש"ר הירש, טוען כי קביעה זו אינה מדויקת. רש"ר הירש מדגיש את עובדת היות עם ישראל לעם, אם-כי תוכן הוויה זו שונה, לדעתו, מתוכן הוויית עם אחר. לרש"ר הירש לאומיות עם ישראל איננה מבוססת על גורל היסטורי משותף אלא על ייעוד אלוקי בעבר, בהווה ובעתיד.⁶⁶

קשה בימינו, דור התנועה ציונית והמדינה העצמאית, לעשות הבחנה בין לאומיות יהודית ובין לאומיות ציונית, טוען קורצווייל, אם כי בראייה היסטורית ניתן להבחין בין שני סוגי הלאומיות. לאומיות יהודית - פירושה הכרת העם היהודי כעם, אם-כי שונה במהותו מיתר העמים, נוסח "עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". קבוצה אתנית ודתית-לאומית בעלת ייחודיות ברורה, ובשום פנים לא כת דתית בלבד.⁶⁷

ההתנגדות של רש"ר הירש ללאומיות היא כנגד לאומיות ישראלית (שבאה לידי ביטוי רק לאחרונה אצל מבשרי-הציונות, חובבי-ציון והתנועה הציונית) - התנגדות ללאומיות במשמעות המודרנית-חילונית.⁶⁸ עם ישראל כלאום התאפיין בעבר - כדרך כל עם בתקופה קצרה - ע"י ארץ, שפה, מורשת היסטורית ושאיפות

65. מ. ויינר (1974), עמ' 68.

66. אלי כאהן, "עיון בכמה מאגרות צפון לרש"ר הירש", מכתבים, ג', תשמ"ח, עמ' 391.

67. צבי קורצווייל, כיוונים בחינוך היהודי (מן המוקד, עם עובד, ת"א, 1981), עמ' 32.

68. יעקב צור, האורתודוכסיה היהודית בגרמניה ויחסה להתארגנות יהודית ולציונות 1896-1911 (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה), (אוניברסיטה ת"א, 1982), עמ' 53.

לעתיד. כל סימני לאום אלו נבלעו, נהפכו לחיצוניים, היוו מסד לרעיון "תעודת ישראל" בין העמים, כלומר לעם ישראל, מסביר כאהן את הלאומיות היהודית ע"פ רש"ר הירש.⁶⁹ גורם מאפיין נוסף, אשר על-ידו הוא נשאר להיות עם גם בהיותו משולל את כל הגורמים האחרים, וגורם זה הוא "תעודתו של עם-ישראל". "למרות שהעם התרחק מעל אדמתו וארץ אחוזתו, וגם ניטל כבוד ממנו מהיות עוד השליט על ארץ וממלכה, בכל זאת נפוצות ישראל אלה בגולה גם כן נקראים בשם עם או לאום (הדגש שלי), לא ביחוד מפני השקפתו של העבר, בזכרון שבתו יחד בארץ חמדה, טובה ורחבה, גם לא בעבור זה בלבד בגלל אשר ישים מבטו על העתיד ותקוותו היא תסמכהו... בעוד גם על פי הידיעה וההכרה הנאמנה של עם-ישראל בדבר תעודתו גם בזמן ההוא עם הנהו, הלא הוא כולל אנשים הנושאים דגל רעיון נצחי, והמחזיקים שכם אחד בתעודת חיים הנצחיים.⁷⁰

לפיכך, עם ישראל הוא לאום משולל תוכן לאומי ריאלי. זוהי לאומיות בעלת משמעות רוחנית בלבד, תוך כדי הדגשת הציפייה לגאולה משיחית לעתיד לבוא. "תעודה" ההופכת אותם לעם גם בהווה. אולי לכן מעדיף רש"ר הירש לכנות את העם כ"עדה".

בהורדת הלאום ההיסטורי (הלאום הישראלי), אולם מבלי להגיע להגדרת היהדות ככת דתית (ריסר), טוען רש"ר הירש, כי היהודים הם עם שאחדותו אינה מצויה בסכנה ע"י התאזרחות בארצות שונות, כי "תעודת העם", ה"ייעוד", הוא הגורם המלכד המרכזי, מעל כל קניין ארצי. "עד אשר יבוא יום והקב"ה יאחד את בני-ישראל גם איחוד חיצוני בארץ".⁷¹

האם דברים אלו תואמים את המציאות ההיסטורית. די להזכיר לרש"ר כי אסיפת הנכבדים של יהודי צרפת נשאלה ע"י נפוליאון "האם היהודים ילידי צרפת... רואים בצרפת את מולדתם?" - ענו הנכבדים "שיהודי צרפתי מרגיש עצמו בהיותו באנגליה בין זרים גם בהמצאו בחברת יהודים",⁷² ולכן לא יהסו גם להילחם בעזות נפש בעד ארצם. כאמור, רב המרחק בין התיאוריה ובין המציאות.⁷³

בעוד חת"ס כורך סימני לאום ודת כאחד ומוטיבים לאומיים הם גם בחזקת מוטיבים דתיים, סימני לאום מודגשים כסימנים דתיים, הרי אצל רש"ר הירש

69. אלי כאהן (תשמ"ח), עמ' 391.

70. חורב, עמ' 436.

71. ש.ס.

72. ד. מאהרר, דברי ימי ישראל, דורות אחרונים (מרחבים, ת"א, 1961), עמ' 190.

73. 1030, עמ' 583.

הדגש הוא על רוחניות דתית בלבד. בעקבות השקפות הוגי-ההשכלה, ובהתאם לרוח התקופה מעלה רש"ר הירש את העררים האוניברסליים לדרגת ערכים מרכזיים בדת, והוא מדגיש בכל כתביו את אופיה האוניברסלי של היהדות. אבל בניגוד לרפורמה שנעזרה בתפיסה הזאת לשם ביטול הקיום הפרטיקולארי של הלאומיות היהודית, הוא מנסה לחזק את הייחוד הלאומי-רוחני על יסוד הייעוד האוניברסלי.⁷⁴

לדעת רש"ר הירש, לייחול ולתפילה יש משמעות מבחינת ההרגשה הלאומית המתמידה בלב כל יהודי, גם שאחדות העם היא כפועל יוצא של משימה משותפת של התורה והאל ולא של ארץ וקרקע.

הרב קוק אינו מסכים לדעת רש"ר הירש שלארץ-ישראל חשיבות סמלית בלבד להווה, שלארץ אין חשיבות להווה, שאינה משפיעה כתכלית, אלא כלי להשגת ייעוד עם ישראל מבין דרכים אפשריות (כגון שהייה בגלות).

"א"י איננה דבר חיצוני", כותב הרב קוק מעין תשובה לאתגר הגלות שמעמיד לפניו רש"ר הירש. "איננה קנין חיצוני לאומה, רק בתור אמצעי למטרה של התאגדות הכללית והחזקת קיומה החומרי או אפילו הרוחני. א"י היא חטיבה עצמותית, קשורה בקשר החיים של האומה... המחשבה על דבר א"י, שהיא רק ערך חצוני כדי העמדת אגודת האומה, אפילו כשהיא באה כדי לבצר על-ידה את הרעיון היהודתי בגולה, כדי לשמר את צביונו ולאמץ את האמונה והיראה והחזק של המצות המעשיות בצורה הגונה, אין לה הפרי הראוי לקיום, כי היסוד הזה הוא רעוע בערך איתן הקודש של ארץ-ישראל... על-ידי התרחקות מהכרזת הרוח באה ההכרה על קדושת א"י בצורה מטושטשת... כי למשיג רק את השטח הגלוי לא יחסר שום דבר יסודי בחסרונו הארץ והממלכה וכל תכני האומה בבניה".⁷⁵

הסתייגות זו משיטת רש"ר הירש לגבי תפקיד א"י לא מנעה מהרב קוק לכבדו מאוד, במיוחד - כפי שהזכרתי - בתחום החינוך בשיטת "תלמוד תורה עם דרך ארץ": "גדול הדעה, נזיר אלוקים המרום, הגר"ש רפאל הירש ז"ל".⁷⁶

הרב קוק אף רצה להעתיק את שיטת רש"ר הירש בחינוך לביה"ס תחכמוני, וחשב על אפשרות להביא מורים מגרמניה, מקרב הקהילה הניאו-אורתודוקסית ללמד בארץ בשיטת "תורה ודרך ארץ". גם בתוכנית זו ישנה הסתייגות, שהרי החינוך חייב להיעשות בתפיסה שונה - א"י כמרכז. "זכר גדולי אשכנז כהג'ר שמשון רפאל

74. אליעזר שטרן, אישים וכיוונים (אוניברסיטה בר-אילון, ר"ג), 1987, עמ' 39.

75. ראי"ה קוק, אורות (מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ג), עמ' 6' (הדגש שלי).

76. ראי"ה קוק, איגרות הראי"ה, חלק א', עמ' קפ"ד.

הירש וסיעתו, אשר הצליחו לבסס את יסוד היהדות הנאמנה על עמודי כל החיים הטובים והנאים, יזכירו לנו את חובתנו הנאמנה לעת כזאת בארץ-קודשינו, כמו עם התחשבות עם המון החליפות אשר באו במצבינו וברוח עמנו בשנים האחרונות, ובייחוד באותו השינוי האופי שיש בין צורות החיים בגולה לצורתם בארץ אבות, במקום התקוה..."⁷⁷

הנימוקים להצדקת צירוף לימודי תול לימודי קודש אינם רק נימוקים פילוסופיים דתיים (כמו אצל רש"ר הירש), אלא הנימוקים ניוונים גם מחשיבות התחייה הלאומית.

הרב קוק הבין כי המצב בא"י טומן בחובו סכנות גדולות, היהדות הדתית בארץ אינה מתחשבת בצורות החיים ובהתפתחויות החדשות, ומשום כך היא הולכת ומתנוונת. יש לפעול במהירות - כהצלה מהירה צריך להקים מוסדות חינוך חדשים אשר בתוכנית הלימודים שלהם יכללו את כל המקצועות הדרושים לקיומה של חברה מודרנית מתוקנת.

הטענה כלפי אלו הרואים בגלות אידיאל (כרש"ר הירש), היא קשה: "... כי למשיג רק את השטח הגלוי [שטחי?] לא יחסר שום דבר יסודי בחסרון הארץ והממלכה...". טענה קשה זו נובעת מעצם ההימצאות בגלות - חסרון הגלות. זה הנמצא בגלות - לא חס בחסרון של לאומיות ישראל כלל. משמיט את הבסיס לתפיסה - "כל ישראל ערבין זה לזה" (וראינו לשיטת רש"ר הירש כי בפועל קיימת סכנה של פילוג היהדות בהתאם לארצות מושבם): "החטא היסודי שגורם הגלות הוא שמהרס את התכונה האלהית של אומה בכללה, את יסוד של הקדושה הלאומית הכוללת, מה שאינו נותן את תכונת החיים של כל יחיד להתרומם לטהרתו..."⁷⁸

אומנם, בכורח הנסיבות חי עם ישראל בדיעבד חיים לאומיים חלקיים ומקופחים, אולם אין זו תופעה מהותית, כי אם תוצאה של הגלות, ויש להתנער ממנה. ואכן, ההתנערות החלה עם חיבת ציון והתנועה הציונית ועוד קודם לכן ע"י מנהיגי האורתודוכסיה. תקופה חדשה של מעבר מ"היהודי הנודד" ל"יהודי השורשי", מעבר

77. ראי"ה קוק, איגרות הראי"ה... ח"ב, עמ' ש"מ.

צבי קורצווייל, כיוונים בחינוך היהודי (מן המוקד, עם עובד, ת"א, 1981), עמ' 10.

רפאל אויערבך, "הרב קוק ויחסי לשיטת תורה עם דרך ארץ ואישיה", מתוך באורו - עיונים במשנתו של הראי"ה קוק (ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תשמ"ו), עמ' 55.

78. ראי"ה קוק, "נחמת-ישראל", מאמרי הראי"ה, ח"ב, עמ' 281.

מ"תורה עם סייגי גלות" ל"תורת קודש" של א"י, מהגולה אל הארץ, "בחילוף תכונות מהנדידה אל המנוחה, הרי יש בזה משום חידוש של תקופה בחיי הכלל, שאנו מוכרחים שלא לשכח לקבל אותה בצורתה המיוחדת הקבועה בישראל לחידוש של זמנים, כלומר בפתיחת פתחי תשובה מאירים ורחבים אשר ישמשו לנו להסיר את כל הסייגים אשר נדבקו בקרבנו מתוך העבר של הגלות המרה, מתוך דבוקי הטומאות של ארץ העמים, מתוך המאפלים הקודרים של ארעא דחשיכא. כדי שישארו לנו הנכסים הגדולים, אשר החזקנו בהם בכל תוקף, ואשר מראשיתו של הגלות לקחנו אותם עמנו מארצינו הקדושה, והן הן הנן מניות החיים אשר החיו אותנו, ומחיות הם את כללנו גם כעת, למען נוכל להיות עומדים קיימים ושלמים בכל צביונו ובכל הדרת תקומתנו, להכנס בהם ועל ידם מלאי רכוש רוחני כביר אל התקופה החדשה, תקופת הגאולה והתנוצצות הפדות אשר התחיל צור ישראל להאיר עלייתו בקווי אורה".⁷⁹

הראי"ה מקבל את הטיעון של התנועה הציונית שיש לשלול את הגולה מהאספקטים הכלכליים, המדיניים, החברתיים והתרבותיים שלה. הוא קיבל את ההנחה כי יש בעצם הוויתו הלאומית החומרית, הרוחנית והדתית של היהודי הגלותי משום פגיעה ועיוות. הוא קיבל גם את הפיתרון הציוני-חילוני כמעט במלוא היקפו: "צריך להחזיר את העם היהודי לחיי עבודה, להושיבו על האדמה כדי שיתכנס ממנה בכבוד לבניית כלכלה יהודית בריאה, להקים מדינה יהודית מסודרת ולהחזיר באופן זה לעם היהודי את התשתית הנורמלית של עם".⁸⁰

א"י הופכת להיות מוחשית, אין היא עוד סמל אלא שווה בפרי-מצוותיה (קניין קרקע ויישוב א"י) ליתר מצוות התורה. מצוות ישוב א"י היתה כה חשובה לרב קוק שלמענה היה מוכן להתעלם מאי-קיום מצוות אחרות שהיו חשובות לא פחות מבחינה דתית. ב-1934 נשאל הרב קוק ע"י מנהיגי המזרח"י אם מותר לתמוך בקרן הקיימת לישראל לאור העובדה שנוסח החוזים בין ק"ל למתיישבים על אדמותיה אינו מבטיח שמירת שבת מלאה. בתשובתו קבע הרב כי גאולת קרקעות בא"י מידי נוכרים היא מצווה מוחלטת ועולה בעדיפותה על נוסחאות חוזים "כאשר הקק"ל - כל עיקר העסק שלה הלא הוא לקנות חבלי אדמה בא"י, להוציא אותם מידי הגויים ולהכניסם לידי ישראל - הרי זה בכלל מצוות כיבוש א"י השקולה ככל מצוות שבתורה... אסור לנו לדון את הנושא ע"פ רגשי הלב ולפי המרירות שבקרבונו נוכח מעשים של חילול שבת על קרקעות אלה. חלילה לנו להתבטל מן המצווה של כיבוש ארצינו הקדושה וקניינה בשביל שום נטיית הלב שבעולם... ואפילו אם

79. ראי"ה קוק, מאמרי הראי"ה, ח"א, עמ' 144.

80. אליעזר שביד, היהודי הבודד והיהדות (עם עובד, ת"א, 1976), עמ' 185.

אין אנו מרוצים ממעשים של חלק מהמתיישבים בחלקי אדמה הקנויה ע"י קק"ל, גס-כן אין זה פוטר אותנו מהמצווה כלל...".⁸¹

שיבת העם לארצו תיצור תשתית לאומית נורמלית, אולם אין זו חזרה לעם ככל העמים. התשתית הלאומית, הנראית לפי אמת-מידה חיצונית כנורמליזציה, אינה אלא שיבה אל המקור. החזרה אל ארץ הקודש - שאינה נורמלית ואינה קיימת אצל עמים אחרים ואינה ריאלית במבט ראשון - והקשר עם לשון הקודש יגלו את הקשר האמיתי עם התורה. אולם אין הלאומיות בתורת הרב קוק לשמה. לשון וארץ הם חלק אינטגרלי של הדת. כך, שבסופו של דבר הארץ היא מסד לדת. החזרה לארץ, השימוש בשפה העברית וחזרה ללאומיות יהודית על כל סימניה, הם חלק מתוכנית הגאולה האלוהית, שניתן לראות עין בעין בהתרחשותה.

הפסיכיקה הלאומית מתחילה להכות גלים, בתחילה תקח לה את צדדיה החיצוניים, מבלי לצרף לזה את נשמתה האלוהית הפנימית, בתחילה תסתפק בתחיית השפה, הארץ, ידיעת התולדה וגעגועים מגומגמים".⁸²

פריצה לאומית חילונית היא לשם איזון על מחסור של מדינה ושהות בגלות תקופה ארוכה ולכן התכלית הלאומית של הציונות החילונית היא להשיג הישג חומרי: כלכלה יציבה, חברה מתוקנת, מדינה איתנה ולא יותר ולכן מזניחה היא את הרוחניות היהודית. זוהי תוצאה הכרחית של הפרת האיזון הנכון והאחדות הנכונה בין גוף ורוח בגלות.

כל זמן שהפגם (חוסר איזון בין רוחניות ולאומיות גשמית) לא תוקן וההישג החומרי הוא בגדר חזון לעתיד, מבטאת השאיפה ללאומיות חומרית אידיאלית אמיתית והיא זו שמסבירה את מסירות נפשו של החלוץ העולה לבנות את הארץ.

אולם, כאשר הפגם יתוקן, המדינה תהפוך למסד של רוחניות. רק מימושה המלא של הציונות המודרנית הוא אשר יכשיר את הקרקע לפני מימושה המיחל של הציונות הרוחנית-הדתית. ללא הדת - תחוש התנועה בחיסרון הדת (הרוחניות) תוך זמן קצר: "אומנם די כוח במושג ה'חול' להיות נושא של פרסום, של תעמולה ורכישת נפשות במידה ידועה למשך זמן מוגבל, אבל חיי נצח לא יוכל ה'חול' ליתן בשום אופן, ועל-כן אחרי שעברה על התנועה בצורתה החילונית תקופה לא ארוכה לפי

81. התשובה מופיעה אצל צבי ירון, משנתו של הרב קוק (ההסדרות הציונית, ירושלים, תשל"ד), עמ' 247-248.

82. ראי"ה קוק, מאמרי הראי"ה, ח"א, עמ' 17. מופיע גם "דרך התחיה", הניר, שנה א', א', תרס"ו.

ערך, כבר אנו מרגישים בה למרות התרחשותה יבושת לשד והתפוררות... מרגישים אנו את יסורי המחלה, מחלת החול שנתפשטה בצורה מבהילה בכל שטח של תנועתנו התחייתית.

אבל מאחר שכל עיקרה ויסודה של התנועה, של תחייתנו הלאומית, היא באמת מקדושת קודש הקודשים, ממקור הקודש היא מוצאת והיא מיוסדת על יסוד הקודש של קדושת האומה, קדושת הארץ וקדושת נשמתה היונקת מדבר ה' אשר בתורה - כמקור כל ערכי הקודש בעולם ובחיים - נמצא שהתוכן החילוני שלה איננו מתאים לה ואיננו הולם כלל לאופיה ותכונתה. ועל-כן הננו חשים חולשת כל האברים והאגפים של תנועתנו, ביותר אחרי עבור שנות מספר מהתחלת הופעתה".⁸³

הלאומיות עתידה, אם-כן, להיבלע, לעתיד לבוא בתהליך של "ביאת הגאולה", להיבלע כולה בדת (אף שכרגע הלאומיות מתימרת לשעה קלה להיות בעלת חיים עצמאיים). לעתיד לבוא יתעורר הציוני החילוני, שהוא אידיאליסט יהודי אמיתי, ויבין כי לא ההישג החומרי הוא שאליו נשא את נפשו, אלא אל תחיית הרוח היהודית בכל שיעור קומתה. "והתנועה הלאומית כולה תצא על-ידינו מידי עבי הטיט של המעטפה החילונית שלה ותתעטר בעטרת הוד קודש, אשר רעם גבורה לה, ופאר קודש לה...".⁸⁴

היהודי הארצישראלי היה עמוס מורשת גלות, הוא מתחיל להשתחרר ממנה, לבנות את חייו על אדמת א"י. הוא לא יכול לעתיד לבוא להתעלם מכל המסורת והאמונה הדתית. הט ישלטו עליו. היהודי בא"י הוא אדם חדש-ישן.

הרב קוק ראה את התפיסה הציונית ככוח דוחף ומניע שיוליך את העם בשלב הראשון לקראת תחייה ארצית-מדינית, ובשלב השני לתחייה דתית רוחנית מהפכנית. הוא עוקב ומברך את התסיסה הציונית כמשימתה לחולל תמורה רדיקלית במצב ההיסטורי של העם - מבחינה חומרית, פוליטית, כלכלית ומדינית - מפנה לאומי כולל ומקיף לקראת תמיכה רוחנית מקפת לעתיד לבוא.

"מדינת ישראל תגשים את כל היעודים הדתיים של האומה. הציונות מחזירה בנים ויחוקים אל ארץ הקודש ואל לשון הקודש, היא משיבה יהודים מתבוללים אל עם הקודש ולפיכך גם 'מדינת-ישראל' העתידה תהא מיוסדת בקודש".⁸⁵

83. ראי"ה קוק, "דרך התשובה", מאמרי הראי"ה, ח"ב, עמ' 317.

84. שם, חלק א', עמ' 73.

85. אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים (פועלים, ת"א, 1993), עמ' 16.

על רקע דברים אלה ניתן להבין את תביעתו של הרב קוק מהציונות הדתית לראות את עצמה כתנועה מקיפה, בפוטנציה, את העם היהודי כולו. טען כי התרבות הדתית מסוגלת לכלכל את הצרכים של החברה היהודית הלאומית, שהרי ראשית מחשבת הציונות הדתית היתה, במידה רבה, ראשית המחשבה הציונית בכלל (חת"ס, הנצי"ב, הרב נאטונק, הרב קאלישר והרב אלקלעי), וככל שתפתחו ההגות הלאומית הדתית (הנפרדת מהחרדות האנטי ציוניות ומהפלג הציוני האנטי דתי), תוכל לראות את יסודות התרבות הלאומית נקלטים במסגרת הערכים המרכזיים של התרבות היהודית המסורתית בחזקת יסודות התורה.⁸⁶

בשונה מרבנים דתיים אחרים (כולל ציונים דתיים לאומיים), הנוקטים בעמדת מידור כלפי התנועה הציונית ולא השתלטות. הרב ריינס, לדוגמה, מראשי המזרח"י, ביקש להגביל את תחומה של הפעילות הלאומית ולצמצמה למטרות חומריות ומדיניות מוגדרות. הציונות הדתית חששה שהיזמה הציונית החדשה תפלוש לאיזורים רגישים מבחינה דתית, חששו מהרצון של הפרקציה [הסיעה] הדמוקרטית ומאחד-העם לרשת את היהדות מבחינה תרבותית, לכן ניסו לנטרל את הציונות מכל מעורבות ישירה בתחומי הדת, התרבות והרוח היהודית.

אין פגיעה גסה וגדולה יותר בהשקפתו של הרב קוק מניסיון ההפרדה בין ציונות לאומית ובין הדת שנעשתה, הן בידי הרצל והן ע"י מנהיגי המזרח"י.

"האומה איננה יכולה להביט בקורת רוח על ההנהגה הרשמית שלה, הנותנת דעתה על כל דבר, שיש בו איזה יחס לתקומת האומה - כגון הלשון, ההיסטוריה והספרות, ורק על הדבר האחד, שנשמת האומה תלויה בו, אין היא נותנת את הדעת". יש בכך, לדעתו, לא רק חרפה גדולה, "אלא אף הודאה בכך והסכמה עם כך, שהציונות איננה תנועה של תשובה אל התורה".⁸⁷

הרב קוק תבע מהמזרח"י ללחוס נגד ההשקפה ונגד "האימרה המחפירה שבתוכה ארס נחש מונח והכחשה עצמית נוראה", שהציונות אין לה דבר עם הדת. אימרה זו עושה פלסטר, לדעתו, את כל התעמולה של המזרח"י. על המזרח"י לדבר בשפה ברורה, שעם כל אהבתו לציונות בכללה, הוא נלחם באימרה זו בכל כוח. המזרח"י מסתפק, לדעתו, במעמד צנוע ושתקני: מגמתו היא להביא את שלומי אמוני ישראל אל תחת הדגל הציוני, ואת הלוך רוחו (של המזרח"י) הוא יוצק בתוך חוג

86. יעקב צור, האורתודוכסיה היהודית (1982), עמ' 49.

יעקב כץ, לאומיות יהודית (ספריה ציונית, ירושלים, תשל"ט), עמ' 285 ואילך.

87. ראי"ה קוק, "אפיקים בנגב", הפלס, שנה רביעית, תרס"ד, עמ' 23-25.

מצומצם. את הציונות הכללית המזרחי מניח לקפוא על שמריה ומתקשר עימה בקשר הדדי רק במקום שאין הדיעות היסודיות סותרות. אולם בשביל להיות נאמן לעצמו צריך המזרחי להיות כוח של תסיסה תמידית, שיביע ברמה את תקוותו לניצחון מוחלט ושלם על דיעותיו.⁸⁸ הרב קוק רואה בלאומיות, מצד אחד המשך רצוף ובלתי בעייתי של המסורת, שיבה אל מצב, שכבר היה טמון בעבר המפואר של העם בדרגה גבוהה.

אולם שיבה זו טעונה מתח רב כי מצד שני, משנת הרב קוק, המעוגנת בעבר, פונה אל העתיד עם ציפייה משיחית אקטואלית. מתוך ההווה, הוא לומד את סימני ההיכר של עתיד משיחי קרוב שכבר התחילה שמשו להפציע, הראי"ה חי בהווה את הגאולה כמציאות בהתרחשותה.

תפיסה זו לא יצאה לקדש ולהקנות תוקף למבנה חברתי-שמרני אלא למבנה חברתי חדשני, זה המייצג את התמורה היסטורית ואת המהפכה הכוללת, שחוללה הציונות במצבה של האומה.

אין זו חזרה למדינה נורמלית, אלא תהליך חזרה לארץ ייעודי, לאור לגויים, לאורו של משיח בסוף התהליך. ושליחות זו אינה דרך הקהילה בגולה/באירופה אלא דרך המדינה כמדינת לאום ייחודית, כפי שמעיר בצדק רביצקי:

"מדינה זו תיבדל לחלוטין מכל 'מדינה רגילה' (מכל 'חברת אחריות גדולה') המושתתת רק על אינטרסים וצרכים הדדיים והנבנתת רק לפי מידת יעילותה ולפי תיפקודה החברתי. המדינה המיוחלת נמדדת באמות מידה משיחיות ומטפיסיות מובהקות",⁸⁹ כפי שמעיד הרב קוק עצמו "מדינה זו היא באמת היותר עליונה בסולם האושר, ומדינה זו היא מדינתנו, מדינת ישראל, יסוד כסא ה' בעולם, שכל חפצה הוא שיהיה ה' אחד ושמו אחד".⁹⁰

מה שהתחיל כחזרה להיסטוריה נורמלית מדינית, ייגמר לעתיד לבוא כתופעה על-היסטורית משיחית, זהו ניצחון הדת על הלאומיות המודרנית.

88. מתוך מכתב למאיר ברלין (שנת תרע"ג).

ראי"ה קוק, איגרות הראי"ה, חלק ב', ע' קס"ד.

אהוד לוז, מקבילים נפגשים, 1985, עמ' 314.

89. אביעזר רביצקי, היקף המגולה ומדינת היהודים (1993), עמ' 16.

90. ראי"ה קוק, אורות הקודש (מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ג, עמ' קצ"ד, עמ' ק"ס).

פרק 14: סכום: המפגש - שלוש תפיסות, שלוש תגובות

"כולם נשא הרוח, כולם סחף האור, שירה חדשה את בוקר חייהם הרנינה", כתב ביאליק בתארו את התרוקנות עולם הישיבות, במפגש בין ישיבה באוהלה של תורה לבין ההווה המודרנית. הרוח, האור והשירה באו כולם מרוח הנהייה אחר החיים היפים המעוגנים בתרבות הסביבה.

נקודת המוצא של שלושת הרבנים היא ההבנה שהפגישה עם העולם המודרני ההולך ומתפתח, מבחינת צבירת ידע טכנולוגי וידע מדעי, איננה פגישה עם המדע הטהור לשמו, עם איכות החיים לשמה. זוהי פגישה עם ה"חילוניות" המופיעה כבת לוותה של המודרניזציה, ואף חלק ממנה.

חילוניות זו מדגישה את מרכזיותו של האדם בחברה המודרנית ואפשרות בחירה רציונלית. לכן תגובת שלושת הרבנים היא, למעשה, תגובה גם כלפי חילוננו של העולם ההלכתי-אמונתי בחברה היהודית, תוך תחושת משבר.

בחנתי לאורך התיזה את מפגשה של הדת האורתודוקסית עם המודרניזציה. בחנתי את ההשפעה של המודרניזציה על המבנים המסורתיים של הקהילה היהודית ואת השפעתה על האמונה האורתודוקסית. בחנתי שלוש תגובות שונות להתמקד בהן. בחנתי אותן דרך פריזמה של "מתח-משולש" הקיים בעם היהודי ובדתו מאז היוולדו. בחנתי את תגובת האורתודוקסיה דרך הבנתם ותגובתם של שלושת האישים שגיבשו תפיסות עולם כלליות.

1. חת"ס ותפיסת ההנתקות והבדידות (אורתודוקסיה מסתגרת).
2. רש"ר הירש ותפיסת ההסתגלות והפשרה בתחומים מסוימים (אורתודוקסיה מסננת-מידורית).
3. הראי"ה קוק ותפיסת הסיכוי, ההשלמה, ההבנה והשתלטות לעתיד (אורתודוקסיה מתמודדת).

א. מודרניזציה במשק פייס שחורות-הבדידות המזהירה-
חת"ס והאורתודוכסיה המסתגרת

"ואלה שמות בני-ישראל" (שמות א, א)
בשביל ארבע דברים נגאלו בני-ישראל ממצרים:
שלא שינו שמם, ולא שינו את לשונם, ולא
אמרו לשון-הרע, ולא נמצא אחד פרוץ
בעריות".

(שמות רבה)

"ואילו דינם היה מסור בידינו היה דעתנו
להפרישם מעל גבולינו, ולא יותן מבנותינו
לבניהם ומבניהם לבנותינו וכי היכי דלא
לייתי למשוכי אברתיהו, ותהיינה עדתם כדעת
צדוק ובייתוס, ענן ושאול, אנן בדין
ואיזהו בדידהו".

(חת"ס, חוט המשולש)

חת"ס מבחין כי הסמכות האורתודוכסית רבנית שהיתה למוריו הולכת ונשחקת.
יותר ויותר גילויי מרי כנגד מורי ההלכה וכנגד ההלכה והמנהג. השינוי הגדול
הל כבר במערב אירופה. הידיעות שמגיעות מצרפת ומגרמניה, על מאבק נואש נגד
תפיסות שונות מהמקובל עד עתה, מדאיגות כי נראה שיד האורתודוכסים על
התחתונה במאבק זה.

חת"ס אכן חושש לגורל האורתודוכסיה במערב, אולם החשש פוחת במידה רבה, כאשר
הוא מסתכל סביבו על יהדות הונגריה ופולין.

גם כאן ישנם גילויים של אי-שביעות רצון מתביעות האורתודוכסיה. יותר ויותר
אנשים מוכנים לוותר על מספר דברים הכובלים אותם אל הקהילה והדת כדי
להיכנס לתחום ההזדמנויות בחברה הכללית. אומנם אין זו בקשה לניתוק מוחלט,
כי לא מדובר בהמרה לדת הנוצרית, אלא בהמשך קיום הגדרת היהודי המאמין,
ניסיון להישאר בתחום היהדות ללא כבלי ההלכה.

כבר ב-1806, עם התמנותו לרב של קהילת פרשבורג, מקבל חת"ס "מתנה" בדמות
מכתב מחאה. הסבר לתפיסת מיעוט (בשלב זה), הסבר מבני-הקהילה בחוג מסוים
ההולך ומתרחב. המכתב מבקש מחת"ס להתעסק רק בענייני הלכה בתחום הישיבה
ובית-הכנסת ולהשאיר מחוץ לתחום את ההתנהגות היומיומית חברתית-כלכלית של
"בעלי-הבתים". מותר להם, לפי דעת הכותבים, ללבוש מלבושים מכובדים
(מערביים) כיתר סוחרי העיר, להתגלח גם בימי הספירה, לנשים מותר להתאפר

ולצאת לעבודות מחוץ לבית במסחר. זהו המנהג בעיר הגדולה, מסבירים, מזהירים, את חת"ס. כותבי המכתב הם חלק מהקהילה וכותבים מכתב זה מתוך ידיעה כי יש להם חלק בהבעת ובקביעת החלטה לגבי מינוי רב הרצוי לעיר.

במכתב בקשה לתיחום, הפרדה (דיפרנציאציה) בין תחום הדת ובין חיי היום-יום בקהילה, בין תחום הדת ובין חיי המסחר והקשרים החברתיים-כלכליים.

חת"ס עד - דרך המכתב ומאוחר יותר במפגש עם הקהילה - להפרדה ולניתוק הולך וגובר בין עשירי הקהילה וקבוצות סוחרים בעיר ובין המימסד הרבני.

דרישה לניצול ההזדמנויות החברתיות כלכליות נראתה בעיני חת"ס, כאי-שביעות רצון מ"הברית" שנכפתה על בני-ישראל וכבריחה מן "היעוד", וכניסיון בריחה מגורל. ביטול מנהג הילכתי, רק כדי להשתלב בחברה מסביב ולהצליח כלכלית-חומרית נראתה לחת"ס כבריחה אל חומריות (חילון) ונטישת האמונה.

במקביל, ניסיונות ההתארגנות של הרפורמה, על בסיס ההשכלה, בעזרת השלטונות ובמסגרת תעמולה נרחבת (הפצת מאמרים וספרים), בד בבד עם בחירת חלק מהקהילה לפנות למבני החברה הכללית הסובבת ולא דווקא למבנים המסורתיים (כך במשפט-פנייה לערכאות של המדינה, גם כאשר אין חובה לעשות זאת, אנשים העדיפו להישפט שם), כל אלה נראו לחת"ס כהתקפה ישירה של ההשכלה והרפורמה על הדת האורתודוקסית. התקפה שנראית בעיני חת"ס, בהונגריה באותן שנים, כהתקפה של בודדים - "שועלים קטנים בכרס", המנסים לפגוע בתפיסה הדתית תוך ערעור המסורת המקובלת. כל הצעה לשינוי מנהג או דין, או החלטות חז"ל התפרשו כהתקפה ישירה על אמונות מקודשות.

חת"ס עסוק, אם-כן, בהתגוננות ובביצור תפיסתו, תוך התעלמות ממבט רחב יותר וכללי יותר, כגון חיפוש פגמים בתוך היהדות עצמה. חת"ס ממשיך לדרוש מבני הקהילה תפיסת חיים כוללנית, עם מערכת ערכים מחייבת ששואבת את התוקף שלה מתוך העולם היהודי על מוסדותיו, ואם חל ערעור או שינוי במוסדות הקהילה, יש צורך לשפרם ולתקנם.

לסימני השאלה שהציבה התקופה, תוך הידלדלות המסורת בגרמניה, ארץ מולדתו של חת"ס ועל הסימנים הראשונים של התפוררות בהונגריה (כולל הקהילה שבה כיהן פרשבורג), הגיב החת"ס בשימור הקיים באמצעות חיזוק מידע של המסורת ושל מבני הקהילה (ולא תגובה של הסתגלות ושל שינוי). להמשיך ולשמור על הקהילה כיחידה אוטונומית מבחינה תרבותית וחברתית, תוך הגבלה רצינית של המגע עם העולם הסובב את היהדות, תוך מחיר גבוה של ניתוק ותוך הוצאה אל מחוץ לקהילה של אלה מבניה שאינם מוכנים לקיים את הדרישות הקפדניות של המשמעת הדתית (הודאה סמלית ולא מעשית). זוהי הסתגרות מרצון של אלו שבחרו להיות

"בעלי-הברית", אלו הממשיכים ללא ערעור את המסורת, אלו הממשיכים לסבול בגולה ורואים בה עונש. הסתגרות זו תגביר את הגעגועים לביאת המשיח וברצון הכן לחזור בתשובה וכך יישמרו מוטיבים דתיים שהם גם מוטיבים לאומיים (לשון, שפה, ספרות, ארץ-ישראל). אולם אין יותר עונש רשמי של חרם וגם אילו היה, קשה היה להפיל אותו נגד קבוצה גדולה של אנשים.

במקביל, המדינה מעודדת ריבוי מבנים וצורות שונות של סגנון חיים המותאמים לרוח המדינה (ולביטול מוקדים אתניים). לכן השינוי חייב להיות גלוי ולעמוד על קו התפר, התייצבות נמרצת על קו ההבדלה בין יהודים ליהודים (ובוודאי שבין יהודים לנוצרים), אפילו במחיר פיצול הקהילה.

ניתן לעמוד נגד השינויים במזרח אירופה ע"י חיזוק המבנים הקיימים, תוך שינויים. בהיערכות נכונה, אפשר לעצור ולחזק את בסיס המבנה הקיים, תוך שיתוף פעולה עם גורמים שמרניים ביהדות (חסידות כתנועה מסביב לרבי) וגורמים שמרניים בשלטון שלא ישמחו כלל לראות יהודים הפורצים את החומות (תמיד ישנו איום של שנאה לדת - "בידוע שעשו שונא את יעקב" - שתפגע בסיכויי האמנציפציה).

חת"ס חשב כי הסיכוי להצלחה הוא גדול, וזאת עקב העובדה שבמזרח אירופה המוניי בית-ישראל ימשיכו ויידבקו בדרכם המסורתית ולא יתפתו לאנשי השוליים (לשועלים קטנים). ב"ממלכתו" מרגיש הוא ביטחון מסוים, למרות חוסר הצלחתה של האורתודוקסיה לשרוד בגרמניה. בגרמניה, מלכתחילה, המחיצות לא היו גבוהות, הרבנים איפשרו פתיחות רבה מדי לדיעות מבחוץ שחדרו לקהילה. למרות ה"אבידה", המזרח ימשיך לקיים את היהדות האורתודוקסית בגרעין הקשה שלה, להעביר את ה"לפיד" לימים טובים יותר.

ההיסטוריה היהודית מורכבת מעלייה ומירידה של מרכזים קהילתיים יהודיים: בבל - ספרד - אשכנז. עכשו תורה של יהדות הונגריה ופולין לשמר את הקיים.

לכן, כהתגוננות, צריך לנתק את ההשכלה והרפורמה היהודיים מתוך הקהילה, כי הם גורמים ל"בלבול" בתפיסת ההלכה, צריך גם ליצור שוב מחיצה, ואפילו מלאכותית, בין הגוי והיהודי, להפריד בין שתי התרבויות. ולבסוף להפריד בין היסודות הלא-בריאים של הקהילה (עשירים, סוחרים, חלק מהמעמד בינוני הרוצה

להצליח ולהשתלב בתרבות הסביבה), לבין המוסדות התורניים-הלכתיים-רבניים. (הגרעין הקשה של המעמד הבינוני השמרני יותר בענייני הלכה ומעשה). לכן, הקהילה תמשיך ותתקיים, ואילו אלה שינתקו עצמם מהגרעין, סופם להיעלם (ללא הבחנה במספר ההולך וגובר של "יהודים נייטרליים" הפורשים מהקהילה, אולם ממשיכים לזהות עצמם כיהודים מבלי להתנצר. ללא הבחנה, כי לא מדובר בהמרת-דת או אפיקורסיות מהעבר, אלא התגבשות קבוצות שונות ביהדות עם אלטרנטיבות שונות המאפשרות בחירה גם מחוץ למבנה האורתודוכסי, תוך הישארות בעדה היהודית).

כדי ליצור מגן על קו התפר, יוצר חת"ס תפיסה של קהילה אוטונומית סגורה:

1. ראשית - יש צורך לדאוג להנהגה רוחנית נאותה - הרבנות. האוטונומיה הרבנית מתבססת על אישיות של הרב כפוסק. חת"ס מנסה לבסס את התפיסה ההלכתית בסמכות ללא עוררין של הרב הפוסק. מנהיגים שלא הוסמכו לרבנות אינם יכולים לפסוק. אלו שהוסמכו יכולים להתערב בנעשה בקהילות, כולל התערבות פסיקתית במקום שיש כבר רב מקומי בתנאי שלא מדובר במחלוקת פוליטית.

חיזוק הרבנות מתבטא בשלוש נקודות:

(א) סמכות יחידה לפרש את התורה, הדין, המנהג וההלכה: סמכות זו תאפשר פסיקה אחרונה של הרבנים על שאלה או ערעור הלכתי. כל ספר שיוצא לשוק חייב הסכמה של רבנים על "טיב" הספר. כמובן, גם הבעת התנגדות נמרצת למסור חילוקי דיעות משפטיים-חברתיים או דתיים בכל תחום למשפט המדינה (אלא אם-כן חייבים ע"פ החוק).
"... כאילו אנחנו כעיר פרוצה, אין שומע לקול השופט"¹.

(ב) הרב מתמנה לכל חייו. רק לאחר שלוש שנים, ממונה הרב לכל ימי חייו ואי-אפשר לפטרו. "אומנם נוהגים בכתב הרבנות לקבוע זמן של שלוש או חמש שנים, אולם כעבור זמן נשאר הרב במעמדו... שיותר משלוש שנה יוצא האיש מכלל שכיר ונכנס לכלל עובד, שהוא בניגוד לדין, דהיינו שכותבים זמן בשטר הרבנות, לטובת הרב, שהוא יכול לחזור בו בתום-הזמן, אבל הקהל אין בידו לחזור"². הרבנות הופכת להיות שירות ושיעבוד ודינה לכן כשאר שירותי-הקהילה שבניהם יורשים אותם.

1. שו"ת חו"מ סי' מ"א: ליקוטי תשובות חת"ס, סימן ס"א.

2. שו"ת אורח-חיים, סימן נ"ט.

ג) יש לבן חזקה ברבנות מכוח ירושת האב. אין זה דין או נוהג קודמים, אולם כמו "שהנשיאים מהלל ואילך נהגו לעצמם דין מלך - כלומר חזקה לבניהם - כן גם טוב יעשו רבנים כיום. ובוודאי שאם רוב הציבור מסכימים עליו (על בן הרב), אפילו טעמם משום שרוצים לעשות נחת-רוח לרבם זצ"ל, משום שיש לו זכות אבות, הרי מתנגדו (אפילו חכם יותר ממנו) לא כדין עושה ומצער את הציבור".³ כידוע, נהג חת"ס באחרית-ימיו באופן זהה לתשובתו, וביקש את בני-קהילתו (בצוואתו) לקבל את בנו הכתב-סופר לרב בפרשבורג במקומו.

ליכודן של הקהילות תלוי בכוח סמכות הרב, אגב חיזוק סמכותו של הרב זוכה גם בביצור עמדתו.

2. הישיבה - כמכשיר חינוכי לעתודת מנהיגי קהילות-רבנים. אם עשירי הקהילה וקבוצות המסחר מנותקות מהקהילה ומשפיעות עליה לרעה, יש לנתק את האינטראקציה שהיתה קיימת בין האליטה התורנית לאליטת הממון המנסה להנהיג את הקהילה.

תלמידי הישיבות ברבות הימים יהפכו גם הם לרבנים ויהיו נושאי הלפיד. דרכם יהיה אפשר להגיע, לכל קהילה וקהילה, אל אנשי הקהילה כסמכות רבנית עליונה.

תלמידי הישיבה אינם עוד מבני הקהילה המקומית, אינם נקלטים ונהפכים לחלק מהקהילה כבעבר. הם מנותקים מהקהילה בחממה משלהם, כאשר התלמידים מגעים מאיזורים מרוחקים.

הדאגה לתלמידים, שהיתה קודם-לכן עניינן של המשפחות העשירות ושל הקהילה בכלל, עברה ל"חבורות" מיוחדות, המנוהלות ע"י התלמידים עצמם ושתכליתן איסוף כספים מבעלי-הבתים.

בני עשירי הקהילה אינם לומדים בישיבות כבעבר, כיוון שהישיבות חדלו להקנות לתלמידים המצטיינים עמדת כבוד בעלת ערך כלכלי. תהליך זה נעשה במסגרת שינוי מבני הקהילה במפגש עם המידרניזציה ללא קשר לחת"ס, אולם ייצוב הישיבה בפרשבורג העמיק תהליך זה במכוון. רק מי שנרתם לאידיאל הדתי, קיום הדת בכל תחומי החיים מצטרף לישיבה.

נוצר טיפוס ישיבתי חדש מבחינה ארגונית ומבחינת תפיסתו הדתית. זהו מוסד אוטונומי ללא התערבות הקהילה בחייט הפנימיים ובמסגרות הלימוד. בוגר הישיבה הינו טיפוס שיכול להנהיג את קהילות הונגריה ואכן חת"ס דואג למנות את תלמידיו כרבנים וכפוסקים ברחבי הונגריה. תוך זמן קצר, תלמידיו מנהיגים בשיטתו קהילות רבות. כך הצליח לבצר את האוטונומיה הדתית האורתודוכסית מרצון.

3. ההלכה והמנהג מיקשה אחת - אין התפתחות בהלכה - בזמנים שבהם הכל משתנה, צריכים עוגן אחיזה ללא שינוי. המצווה הדתית, ההלכה הרבנית הקיימת והמנהג הם בסיס לחיי הדת. כל הרוצה לשנות מתחיל בדברים קטנים ("ישב העם בשיטים" - ר' יהושע אומר בשטות, כלומר ההתחלה היתה דברים קטנים שנראו כהבלים, אך הסוף היה ויחל העם לזנות).⁴

כל שאלה הלכתית טהורה הפכה להיות שאלה ציבורית של שמירת החומות ושמירת המסורת, שלא יהיו בהם פריצים, ולכן אין לדון בפומבי בהבחנה בין דיני תורה, הוראות רבנן, מנהג הקהילות - כי בעצם ההבחנה ישנה סכנה של מתן ציון לדרגות קדושה ומנהג זה או אחר - אוטומטית - ניתן לביטול. הסכנה במיוחד בזמן של התקפות על הדת כאשר ישנה דרישה לביטול מנהגים לא מן הצורך הדתי, אלא מצורך רצון להשתלבות בסביבה.

לכן עולם ההלכה (מבחינת חת"ס) חייב להיות מיקשה אחת (למרות שבעבר ניתן היה להבחין בסוגי הלכה שונים), שעיקרה ביטול ההבדלים בין הדרגות המקובלות. כל המנהגים חייבים להישמר בשלמותם. הנוהג הופך להיות למען גזירה מכוונת של חז"ל - על דעת המקום (הקב"ה). חת"ס מגדיר את כל קהילות אשכנז כעדה אחת שקיבלה את הרעיון שהוא בבחינת נצר של מנהג שווה מצווה, שחכמים אינם רשאים להתירו.

ההדגשה לקידוש המנהג היא, איפוא, עקרונית. אסור לשכוח כי המנהג הותקף קשות ע"י המשכילים, כולל משה מנדלסון, שהתקיפו במיוחד מנהגי הדיוטות. כניעה בקו זה תגרור ספק בהחלטות חז"ל ובהחלטות הרבנים בהבנתם את התורה.

4. כל ישראל יוצאים ביד רמ"א - נוקשות החוק. בשעה מעין זו של ספיקות, כשאינך ידוע עדיין אם הרב הפוסק הוא שמרן או משכיל, חייבים לפסוק ולהתבסס על שיטה אחת בלבד. השיטה שנבחרה ע"י חת"ס - שיטת "השולחן

הערוך" שהיה מקובל באשכנז. כל ישראל יוצאים ביד רמ"א - ר' משה איסלריס. קביעה זו, למרות העובדה שעד ימיו לא כל פוסקי אשכנז הלכו לפי "השולחן ערוך" כפוסק יחידי. רבנים רבים, עד אז, תמנו בין קביעות השולחן-ערוך ובין מקורות אחרים.

כאשר ההלכה אינה גמישה ונמצאת במרכז, אין אפשרות לזיכוחים פילוסופיים ואקדמאיים על סדר קדימויות. זו הסיבה שחת"ס הפסיק גם את ה"פילפול" בישיבות. ההלכה צריכה להצטיין בפשטות ובבהירות ללא משמעות כפולה.

לכן אין חדש תחת השמש. הכל עובר דרך הפריזמה של ההלכה בלבד. גם אם חידושים הם ניטרליים לכתחילה מבחינת ההלכה, הרי הם אינם עוד ניטרליים בעיני חת"ס. "חדש אסור מהתורה" מראה על הזדהות מוחלטת עם העולם הרבני וקבלת התורה כערך עליון, ללא התייחסות להתפתחות הלכתית ולעולם המודרני.

בכך מנסה חת"ס לחסום את המוטיב המרכזי במודרניזציה - את הבחירה. חת"ס בונה את האוטונומיה האורתודוקסית ואת ההסתגרות במניעה של יכולת הבחירה, שימוש במסורת ובמנהג כדין חז"ל, פסיקה הנאמרת ע"י רב חזק הפוסק סופית בכל עניין ואינו מאפשר חופש תמרון לבחירה. היחיד אינו יכול לבחור, ובחירה נחשבת להגדרת אחד מסימניה החשובים של המודרניזציה.

כל מי שאמונה אמיתית שוכנת בו, לדעת חת"ס, יפנה לאחר פסיקתו ללא ערעור וללא חופש בחירה. "בכל דור ודור מעמידה ההשגחה העליונה איש, שבידו המפתח לכל הסתום והנעלם, לאיש זה סייעתא דשמיא להתרת ספקות... אין להניח כי אחרי כל זאת אכשל חלילה בדבר הלכה. לכל היותר עלול אני להיכשל בראיות הצריכות לשמש אסמכתא להלכה, אולם הדין כשלעצמו אמת וישר..."⁵

לדעת חת"ס, אין צורך בהסבר אידיאולוגי לאורתודוקסיה כי היא לדעתו הדרך היחידה המובילה מהעבר לעתיד.

אולם הבחירה קיימת, כי לצד האורתודוכסיה ממשיכים להתקיים מוסדות אורתודוכסיים ומוסדות של זרמים שונים ביהדות והיהודי נאלץ לבחור, ובאין הסבר אידיאולוגי לאורתודוכסיה המסתגרת, לא נמשך אל היובש של קודקס חוקים שאינו ניתן לניתוח ולהסבר. עם הצבת גבולות והגדרות לאורתודוכסיה, הפכה האורתודוכסיה להיות רק חלק מהעולם היהודי, נתונה להחלטה סובייקטיבית של היחיד. יותר מזה, הרצון להקפיא הכל ללא שינוי נחשב לשינוי רציני בתפיסה ההלכתית-רבנית, שינוי מהעבר המסורתי, שהרי ההחלטה לא לשנות היא החלטה שבמודע. זוהי מערכת חדשה עם הדגשים שונים, למרות הסיסמא של המשכיות ללא כל חידוש.

לחת"ס קשה להגיב כלפי חוץ. השימוש בהגבה ובהתקפה ב"כלים-ישנים" ויכולת התגובה נמוכה. הוא פונה גם למתנגדיו בסגנון השו"ת ומונחי התלמוד, שלא ריתקו אנשים החיים מחוץ למעגל זה. למעשה, חת"ס היה מוכן לוותר עליהם ולפנות רק לאנשיו ולתומכיהם בו. קשה לחת"ס להתמודד עם האמצעים המודרניים כגון הדפוס, המילה הכתובה במאמר וההפצה המהירה. מאמר או מכתב משלו מודפסים מידי פעם, אולם מתנגדיו פועלים בקרב חוגים רבים ונעזרים בתקשורת הכתובה: עיתונים, עלונים, תוך ניצול הבנה והכרה של התרבות הכללית. חת"ס בהתמודדות זו סומך על כוח הרב במזרח אירופה הנמשיך באורח החיים המסורתי.

בימי בנו מתפצלת יהדות הונגריה וריהדות האורתודוכסית יוצרת קהילה לעצמה. דור לאחר מכן, ועדיין, אין אותה חדירה של המודרניזציה בחיי הקהילה האורתודוכסית כפי המימדים בגרמניה. אי-החדירה נובעת בחלק מהתנאים ששררו בתרבות-הכללית במזרח אירופה וחלק בגלל אותה חומה שחת"ס יצר. המחיר - פיצול הקהילות והיות האורתודוכסיה אחראית לגורלה בלבד תוך הפקרה של יתר הזרמים - הוא מחיר גבוה, אולם, לדעת החת"ס, הכרחי: אנו בדין ואיזהו בדיהו - כל אחד לגורלו.

ב. מודרניזציה במשקפי המציאות - מפגש התרבויות ומידורן - רש"ר הירש
והאורתודוכסיה מסננת מידורית

"ואלה דברי-הספר אשר שלח ירמיה הנביא מירושלים אל יתר זקני הגולה וגו'. בנו בתים ושבו, ונטעו גינות ואכלו פרין. קחו נשים והולידו בנים ובנות וגו'. ודרשו את שלום העיר, אשר הגליתי אתכם שמה, והתפללו בעדה אל ה', כי שלומה יהיה שלומכם..."
(ירמיה כ"ט, א-ב)

עוד בימי בגרותו של חת"ס ניתן לראות כי היהדות האורתודוכסית בגרמניה, במצוקה, בגרמניה המגע הכלכלי של היהודים עם החברה הלא-יהודית מקיף ורחב. תחולת הוקי המדינה והתאזרחותם החוקית של היהודים ביטלה את האוטונומיה המשפטית והארגונית לחלוטין. ביטול זה שמט את הבסיס עליו נשענה החברה היהודית המסורתית. יהודים רבים - במיוחד עשירי הקהילה ומשכילים - פונים אל החברה הנייטרלית למחצה, הלא-יהודית, ומזרזים את תהליך ההשתלבות התרבותית והחברתית. היהודי המסורתי, בהתמוטטות מבני הקהילה, לא מוצא את מקומו. דרך אחת היא לנסות ולהמשיך בדרך הקודמת כאילו מאום לא השתנה, ליצור אורתודוכסיה מסתגרת, אלו שעשו זאת ב"רוח פולין" והונגריה. "יהודים אשר אומנם מקפידים על המצוות המעשיות קלה כבחמורה, טוען הרש"ר הירש, ועם זאת, יהדותם ריקה מכל רוח ואידיאליזם הנישאים בידם כחנוט קדוש שלא יעורר חלילה את הרוח".⁶

היהדות המסתגרת הפכה ליהדות של מצוות, ליהדות שולחן-ערוך, ליהדות מעשית, ללא "רוח", ומי שרוצה מעט "רוח" נאלץ לחפשה מחוץ ליהדות.

מצד שני, ישנם משכילים מלאי-רוח, הרוצים לפעול לטובת העם היהודי, אבל בונים את עולמם הרוחני מחוץ ליהדות. אי הבנתם את יסודות היהדות מסכנת אותה סכנת-מוות. המאבק עם המשכילים ותנועת הרפורמה הפך להיות גם מאבק של סמכות והנהגה. בהונגריה היהדות המסתגרת שלטה בקהילה, רבניה הנהיגו את הקהילה. הם אומנם נאלצו להתמודד עם מספר גדל והולך של "סוטים" מבחינתם, אך עדיין שלטו בקהילה.

6. רש"ר הירש, איגרות צפון, עמ' א'.

אולם בגרמניה מנהיגי הקהילה הם ראשי המתקנים. במאבק על הסמכות ועל הכוח הפוליטי, האורתודוקסיה עומדת להפסיד. רוב קהילות גרמניה מונהגות ע"י הרפורמים, שבהתמדה ובשיטתיות פגעו ב"יהדות המסתגרת", במסגרת חוק המדינה, ע"י סגירת מקוואות וישיבות שאינם מוכנים להכניס לתחומם השכלה כללית.

כך יוצא שלאורתודוקסים בגרמניה לא תצמח ישועה ותקווה לא מאלה (הרפורמים והמשכילים) ולא מאלה (אורתודוקסיה מסתגרת נוסח הונגריה).

לרש"ר הירש אין מה להפסיד. הוא מהחיל מ"שוקת שבורה". עומדות לפניו מספר משימות חשובות:

1. בתחום הפילוסופי - לעצב אידיאולוגיה לאורתודוקסיה. ראינו כי תפיסת העולם המסורתית, ע"פ חת"ס, אינה נזקקת להגדרה אידיאולוגית לשם הצדקת קיומה וסדרי חייה. בוודאי איננה נזקקת לאידיאולוגיה בכדי להצדיק קיומה ביחס לעולם הנוכרי הסובב את האורתודוקסיה בגרמניה. ע"פ רש"ר הירש, זקוקה לעיצוב פילוסופי-אידיאולוגי. רש"ר הירש מנסה להבהיר את ייחודה של היהדות לעומת התרבות הכללית, ואת האפשרות לתחום תחומים בין שתי רשויות חיים אלו. ההפרדה גם תתחום בין הרפורמים מן הקהילה האורתודוקסית.

ראשית, רש"ר הירש מכיר בעובדה בה לא הכיר חת"ס מעולם. היהדות זקוקה ל"תיקון-קל". לא שינוי במהות - שינוי באריזה. אם האורתודוקסיה עומדת בפני בחירה, צריך להציגה כאלטרנטיבה טובה ולא להסתמך על המשכיות טבעית שאינה קיימת. צריך "להצדיק" את קיום ההלכה והמצוות, לתת הסברים לפחות בשני משוורים: ההיגיון והרגש - שניהם חסרים בשיטת חת"ס.

ההיגיון בהתמדה ובשמירת החוקים, מעשה רוטינה יום-יומי. דרך ההיגיון ניתן להשתהות, להעריך רציונלית את החוכמה הצפונה בהם. ומאידך, האושר האישי היכול להתגשם ע"י ציות לדבר-אלוהים. הדגש שונה מהתפיסה שההלכה והמצווה הם מובנים מאליהם, כביכול כמו חוק טבע. בעידן בחירה הכרח לשכנע את המאמין כי האורתודוקסיה היא הדת הנכונה וקיום המצוות ביהדות הכרחי הגיונית ורגשית כאחד.

לכן, כל מנהג של טעות או מנהג שסותר את ההלכה אינו מחייב. המנהג אינו חלק אינטגרטיבי של ההלכה. המנהג הוא נצר שהקהל קיבל על עצמו בתנאים מסוימים ואפשר לשנותו. את תפיסת העולם האורתודוקסית, רש"ר

הירש אינו בונה על ההלכה ולימוד התלמוד. נפתלי הנער המתלבט, מאיגרות-צפון, נקעה נפשו מן היהדות כי התחנך על הקניית הרגל מהוריו, ולימוד תלמוד חסר רוח ומחשבה בנוסח פולין. בתקופת חוסר ודאות וערבוביה חוזר רש"ר הירש אל המקורות, פונה במישרין אל המקור, אל התורה - אל דברי אלוהים חיים, כדי לבקש ממקור זה הארה, כיצד להסדיר את המציאות החדשה מבחינה דתית. רש"ר הירש עוקף את הסמכות הדתית הממוסדת, את הרבנות האורתודוקסית בפנייה ישירה אל התורה, בפנייה בלתי אמצעית אל המקור, בחיפוש הסבר סמלי המצוי בכתבי התורה, חש תחושה של סמכות דתית עצמית לפרש את המציאות מחדש. מכוח תחושת סמכות זו, הפקיע הירש את תוקפו של דבר ה' מעל המציאות הישנה, הטביע את דבר ה' על יסודות תרבותיים-חברתיים של הסדר דתי חדש במציאות החדשה. המבט הוא לאחור - איסוף מקורות ראשוניים לבניית בניין חדש-ישן. "אין אני רוצה ליצור יהדות חדשה אלא במידת האפשר לתפוש ולתאר את הקיים ועומד בתוך רעיונותי שלי".⁷

רש"ר הירש אינו דוגל בהסתגרות שבהתרסה, כפי שעושה זאת חת"ס, אלא בניסיון לצמצם את התערבותה של התורה מהיקף כל פעולות החיים לאותן פעולות החייבות באמונת שמייים. לא עוד ביקורת על כל מעשי הגויים, אלא ביקורת רק על מעשיהם האליליים והבלתי-מוסריים. לכן עולם ההשכלה אינו איום ישיר על כל תחומי היהדות. ישנם חלקים מאוימים וישנם חלקים מעושרים. בסיסמא "תורה עם דרך ארץ" אנו רואים פגיעה באינטגרטיביות ההלכתית של חת"ס. לא עוד עולם אחיד תחת חסות ההלכה, אלא הבחנה/הבדלה בין שני תחומים: תורה ודרך-ארץ. הפרדה בין תחום נייטרלי ובין תחום ההלכה. בתחום הנייטרלי, פעילות כלכלית-חברתית-פוליטית בעלת מוסריות טובה, תופשת גם אם היא שאולה מן התרבות הכללית. לכן, אין כאן התנגשות עם התרבות הכללית, גם לא העמדה זו לצד זו (כפי שניסה מנדלסון לעשות), אלא פגישה תוך סינון ומידור. יש כאן הסכמה עקרונית לביתור החיים לחטיבות, כאשר הדת אינה חודרת לכל אורחות החיים והעיסוקים. הדת הופכת להיות תחום אחד בצידם של תחומים רבים אחרים. גם אנו, בהגדרת מודרניות, וגם חת"ס קוראים לתהליך זה חילון.

חת"ס, כאמור, חושש כי האמנציפציה תפגע בשלמות היהדות, תסכן את מעמדה בתוך המדינה ותעמיד את מאמיניה בפני פיתוי ההתבוללות, כאשר השאיפה לאמנציפציה היא סימפטום לאי-שביעות רצון הגורל היהודי. רש"ר הירש

7. מכתב של רש"ר הירש אל הרב לבנשטיין מופיע אצל מרדכי ברויאר, מעין א',

אומנם חוזה בשבר של חת"ס בפועל, אך מאמין כי האמנציפציה היא גם הזדמנות. שיווי זכויות יאפשר ליהודי להציג לעולם את סחורתו, ואין מדובר רק בסחורה כלכלית (כישוריו של היהודי) אלא ברוחניות תורתו. במסגרת האמנציפציה תהיה ליחיד יכולת השפעה גבוהה יותר על התרבות הכללית.

2. בתחום החברתי - לגבש אורחות חיים אישיים ודרכי התארגנות ציבורית של החברה האורתודוקסית בתנאים שנקבעו ע"י המדינה, החברה והמשק החדשים.

בשטח זה נעשתה ע"י רש"ר הירש הבחנה חדה ביותר בתיאור המציאות. המאה הי"ט, המאה של עליית הליברליות והדמוקרטיה, עליית הסיסמא הנישאת על כתפי הבורגנות "הנח-לעשות", דגש על המעמד הבינוני/בעלי-הבתים, מקצועות חופשיים, סוחרים, חנוונים ולכן דגש על הצלחת הפרט. הצלחת המעמד השלישי ותפיסת עושרו של הפרט הם מסימני זמנו. אל הפרט ואל המעמד הבינוני - אל שניהם פונה רש"ר הירש. כפסיכולוג טוב, הוא קולט עד כמה חשובה בתקופתו לאדם הפרטי, במנותק מהחברה, להצליח, להגיע לסיפוק אישי, לחוש בהנאה אישית ואמיתית.

ההנחה שאושר פרטי, במובן של סיפוק המשאלות החומריות והנפשיות של האדם, הוא התכלית העליונה נראית לרש"ר הירש כיסוד האילי בהומניזם המודרני, טוען פרופ' שביד. הצגתו בחינת תכלית עליונה רעה היא ואילית, משום שהיא הופכת אמצעי מוגבל לתכלית ומטה את האדם מיעודו האמיתי שבו בלבד יגיע לשלמותו כאדם. יעודו של האדם, לפי התורה, בתפיסת הירש, הוא להשתתף במעשה בראשית, כלומר להיטיב עם כל הנמצאים ולשפר אותם, ולהיטיב בראש ובראשונה לרעהו כמוהו - לאדם זולתו - בקשת האושר הפרטי בתכלית היא התכחשות לחובה המוסרית.⁸

לכן, פנייתו של רש"ר הירש למעמד הבורגני-עירוני (הבינוני), ואין הוא פונה לתלמידי החכמים הלומדים בישיבות ואין הוא פונה לעשירי הקהילה המחפשים סיפוק חומרי בלבד ולא אל המשכילים. נפתלי הוא נער בהתלבטות - איננו משכיל ואיננו עשיר ובוודאי אינו תלמיד ישיבה. רש"ר הירש מבקש לבנות דור של "בעלי-בתים" ובעיקר סוחרים, להעמיד בעלי בתים מסורים למשפחה, לקהילה, מסורים לחיי הדת, ומקפידים על מצווה קלה כחמורה/ בכך מנסה רש"ר הירש לתת נשק בידי בעלי-בתים, שראה אותם נבוכים (שהרי אינם בני-ישיבה ואינם משכילים) ובפוטנציה סיכוי

שיידבקו במסורת יותר מאשר פרנסי הקהילה העשירים, שעשו יד אחת עם הרבנים הרפורמים.

בכך יצר הירש את הניגוד כלפי הקהילה המסורתית, שבה שלטה שכבת עשירים למדניים. כדי להעניק סמכות לכל בעלי-הבתים, ניטרל הירש את האליט הכלכלית שבכוח, ואילו האליט התורנית הלמדנית נפקד מקומה. במקום להנהיג תנועה של המונים, שרובם אינם רוצים לקבל את דעת האורתודוקסיה, פונה רש"ר הירש, לפירוד הקהילה שלו ויוצר מוסדות נפרדים, בתי-ספר נפרדים, מקוואות ובתי-כנסת.

בקהילה נפרדת יוכל האורתודוקס החדש להפגיש את שתי התרבויות ולחיות בשני המעגלים: מעגל המדינה וההזדמנויות הכלכליות-חברתיות-מדיניות תוך קשרים עם אחיו המשכילים, בפתחות ברוח הזמן. מעגל שני - מעגל הקהילה האורתודוקסית של משמעת דתית, נשיאת האידיאל הדתי תוך הגשמתו, וחדוות הבנת וקיום המצווה.

3. בתחום החינוך - באמצעות קהילה אורתודוקסית יציבה ומגובשת, ניתן לפתח מחשבה חינוכית אורתודוקסית הלכה למעשה. תפיסת הקהילה כגוף עצמאי, תפיסה חשובה בהשקפתו ובפעולותיו של רש"ר הירש, גוף החי את חייו כחברה סגורה עם מוסדות נפרדים סביב פולחן דתי וחינוך. הקהילה, לטענתו, קושרת את חבריה יותר מהקשרים המחברים את האזרחים למדינה.

התפוררות המסגרת החברתית המאורגנת, הפיכת הקהילה למוסד חסר-משמעות חברתית ודתית מחייבת, תודעת סכנה הנשקפת מן הרפורמה שהשתלטה על הקהילה, גרמה למסקנה דומה למסקנת חת"ס - התבצרות קהילתית נפרדת המשמשת גורם חברתי וחינוכי לחיזוק האורתודוקסים בחזית הפנימית, וערובה לנאמנות הציבור הקהילתי המאורגן ליהדות ולמצוות. הוא דאג לשכלול בתי-כנסת ולמקוואות, תוך דגש לצד האסתטי-אומנותי, להכניס מיפייפיותו של יפת לתוך אוהלי שם. בניין ביה"כ - לדוגמא - תוכנן לפי מיטב חוקי הארכיטקטורה המודרנית. בתפילה, כאמור, השתתפה מקהלת גברים בניצוח מ. יפת.

ביה"ס הפך להיות למרכז חינוכי לקהילה כולה. יש לציין, כי גם בחינוך. הנער הבודד עמד במרכז. טיפוח אישיות האדם בנפרד, בהתאם לאופיו, בסיסמת "חינוך לנער על-פי דרכו". בתוספת, רש"ר הירש דואג גם לנערה, חינוך נערות במסגרת ביה"ס לחיי תורה ומצוות. ודאי צעד נועז ומרחיק לכת בתקופתו.

כיוון שביה"ס אינו דומה לישיבה בהונגריה, ואין פנייה לעלויים בתלמוד, רמת ההשכלה כוונה למעמד הבינוני וכך גם רמת ההשכלה ואופייה שהוענקה לתלמידים. לכן, לא לומדים לטינית או יוונית, אלא שפות מודרניות כצרפתית ואנגלית. אין המשך לגומרי ביה"ס בישיבות. דגם הישיבה כהמשך לימודים, וכיצירת אליטת מנהיגות-רבנית כהמשך לא היה קיים.

שלוש נקודות נוספות עמדו לזכותו של רש"ר הירש, לעומת חת"ס, ביצירת הקהילה שלו, השתלבות טובה יותר במבנה המודרני.

ראשית - היכרות, אומנם שטחית, עם עולם ההשכלה הגרמני בלימוד שנה אחת באוניברסיטה.

שנית - השתתפות פעילה מאוד באמצעי התקשורת, כלומר עיתונות, ובפובליציסטיקה נמרצת ורחבה. יעידו על כך ספריו ומאמריו, שחלקם הופץ ופורסם ברבים עוד בחייו (אגרות-צפון, חורב).

שלישית - ביכולת תחושת אמפטיה. חת"ס כועס, נלחם, אבל אינו יכול להבין את מתנגדיו - חוץ ממשיכה לתחום החומרי, לעומת רש"ר הירש המצליח לנתח את היהדות במשקפי המשכיל - דרך עיני נער מתלבט, נעתלי, הרוצה לבחור ביהדות ומבקש עזרה.

זו הסיבה להצלחתו של רש"ר הירש בגרמניה. את הצלחתו של הירש ניתן להסביר בניצול מפוכח של הסיסמא "חופש ומצפון". הוא ידע לנצל את חולשת המנהיגים (ביניהם לסקר) לסיסמאות כ"חופש המצפון" והתנגדות ל"כפייה מצפוני", כך שלמרבה הפרדוקס נעזרו האורתודוקסים בסיסמאות ליברליות כדי לגבור על מתנגדיהם מהמחנה הליברלי-רפורמי.

גם דמות הרב משתנה. אין היא סמכות-מרום של פסיקה מעל הציבור. אין היא משגיחה כאב על ילדיו, בישיבה, שיתנהגו כראוי, בהתאם להלכה (כגון גיחות לילה לראות כיצד לומדים וכיצד מסתדרים בחדרים). הרב, בהתאם לתפיסה של דור מבוכה האמור לבחור בין אלטרנטיבות, הוא רב מנחה, מדריך רוחני של הציבור, המעורה בחיי תקופתו ומחנך הקרוב לנוער ושותף להתלבטויותיו (כתפיסה המודרנית של מחנך כיום) ולכן הרב הוא מדריך לגבוכים.

שוב נבנה מבנה חדש באורתודוקסיה. מתרופף הקשר בין היהודים במדינה אחת לבין יהודים במדינה אחרת, ומתרופף הקשר בין יהודי אותה עיר, היכולים לבחור אלטרנטיבות שונות. משנתו של רש"ר הירש אכן משפרת את

מפגש התרבויות (יהודית וכללית), אולם מתבצעת על אדמת הלאום של מדינה לאומית שונה. באין טריטוריה, האם האיזון הנאות בין לימוד תורה ובין הלימודים הכלליים יכול להתקיים בהתאם לתוכנית?

אנשי האורתודוקסיה המתמודדת - ראי"ה קוק - יטענו שלא. הם יטענו כי חל כישלון בתיאוריה בדרך יישומה מהלכה למעשה. רש"ר הירש הוכרח למצוא פשרה בין התוכנית האידיאלית של התורה עם דרך ארץ ובין דרישותיהם של שלטונות החינוך במדינה, אשר בלעדי אישורם, לא היה קיום חוקי וחומרי למפעל החינוכי שלו. כך גם בחיי הקהילה ביחסה למדינה. (כדי לאזן את התמונה, גם שיטת תורה עם דרך בא"י - כסיסמת חלק מתלמידי רש"ר הירש - בתחום הטריטוריה של מדינה יהודית היתה צריכה להתפשר עם כל שלטון שהיה עומד בראש המדינה).

ג. מודרניזציה במשקפיים ורודות - ההרמוני שבניגוד - הראי"ה קוק והאורתודוקסיה המתמודדת

"תחילה פתח המדע שערי-כפירה ונעל שערי אמונה, סופו לנעול שערי-כפירה ולהרחיב שערי אמונה".

(דב רוזן, עץ הדעת, נ"א, י"א).

... ועתיד החול להיות בסיס לקודש, שעליו תבנה כל חמדת ישראל..."

(הרב קוק, אגרות א')

האורתודוקסיה בא"י ובחו"ל צריכה להגיב לתופעה החדשה של ההתעוררות הלאומית וצמיחת היישוב החדש בא"י. להגיב להיווסדות התנועה הציונית של הרצל ול"עלייה השנייה" המורכבת מצעירים אידיאליסטיים, אוהבי הארץ והעם אך המורדים, כהגדרתם, בעיירה, ופורקי עול-מצוות.

אנשי העלייה השנייה הראו כי היהודי יכול ליטול לידינו את גורלו, בלי לצפות לגאולה מידי שמיים, תוך מרידה מוצהרת במלכות שמיים. אך עדיין במסגרת הדגשים על אהבת א"י ואהבת העם היהודי, בשונה מתנועות השינוי האחרות. תפיסת לאומית בלבד הינה חיקוי לתפיסה האירופאית שמכוונת ע"י החילון.

עד תחילת תנועת "חובבי-ציון" ו"התנועה הציונית" בחנתי שתי גישות עיקריות:

א. הסתגרות - כתגובת נגד לסכנת הטמיעה וטשטוש הייחוד, במערבולת האמנציפציה. הסתגרות קנאית בתוך החומות, תוך רתיעה עזה מן הרוחות החדשות.

ב. סינון-מידור - ניסיון להשתלב בתוך האקלים הפוליטי-חברתי הקיים, תוך שמירה על הייעוד הדתי-רוחני.

התגובה השלישית - התמודדות והשתלטות כלפי תרבות המערב אינה קיימת. באופן מסוים מובלט נושא "אור לגויים" ו"שליחות מוסרית בין מדינות, אולם אין תפיסה של השתלטות, כי ההתרחשות היא בתחום הטריטוריאלי של אומות העולם והם מאורעות מחוץ לשליטת התרבות היהודית. כאן אין היהודים אדונים לגורלם בלעדית, אלא נתונים לתפיסות ולהתפתחות של החברה הכוללת, לטוב ולרע.

תגובה של אקטיביזם חדש אני מוצאים רק לגבי התנועה הלאומית ובא"י. פרופ' אלה בלפר, בספרה יוצא הדופן "מלכות שמים ומדינת ישראל - המימד הפוליטי בהגות ישראל", טוענת כי תגובה זו היא: "התגובה הנועזת ביותר וגם הנאמנה ביותר לדפוסיה המקוריים של מערכת הברית היתה ההתעוררות לשיבת ציון שבאה לידי ביטוי בפעולה אקטיבית ליישוב הארץ. בהתעוררות זו נמצא המפתח להדיפתה של האמנציפציה בשם השמירה על השילוב הייחודי של ברית סיני ושל ברית הארץ".⁹

ככל שהמשכילים בימי חיבת ציון מתקיפים את האורתודוכסיה ואת היישוב הישן, ככל שמתגלים יותר ויותר גילויי מרד אנטי-דתי בקרב העולים הצעירים בעלייה השנייה - כך צריכים לבחון שוב את היחס לציונות.

תגובה אחת: תגובה של שלילה. שלילה משני אספקטים. ראשית, ניסיון לפגוע ברעיון המשיחיות בהחלתו לפעולה ממשית על-ידי בני-אדם כהכנה לגאולת שמיים (תפיסת רש"ר הירש).

אולם המישור החמור יותר, גם לגבי אלו המעוניינים בשיבת העם לארצו, שמפעל ההתיישבות מופעל ע"י פורקי עול (שבימי תקינות המבנים בגולה היו מחרימים אותם).

המאבק בין האורתודוכסיה של היישוב הישן ובין ההתיישבות החדשה בארץ התמקד לא בעצם עיקרון ההתיישבות, שבו תמכו גם חלק מהאורתודוכסים, אלא בגילויי החילון שבהתיישבות זו.¹⁰

תגובה שנייה היא תגובה של מידור בין הציונות כתנועה ובין הדת. הקמת שני מעגלים נפרדים. מחויבות למדינה לחוד ומחויבות לתורה לחוד. רצון לכנס את היהודים לארצם מתוך ידיעה שמבני הדת בגולה נפגמו ומתוך מחויבות למצווה המתמדת של יישוב א"י, אך ללא זיהוי מגמה זו עם החזון המשיחי לעתיד לבוא. זוהי תפיסתו של הרב ריינס ותנועת המזרח"י בהקמתה: "הציונות היא מפעל הומאניטארי גרידא, חיפוש מקלט בטוח בארץ הקדושה לכל הנרדפים ללא כל שמץ של רוחניות".¹¹

כבר ציינתי כי נגד תפיסה זו של מידור יצא הראי"ה קוק. הוא ראה בהסכמת המזרח"י ל"נייטרליות" מבחינה דתית כחילול ה' ממש.

כאן נכנסת התגובה השלישית, הרואה בציונות תנועה מהפכנית בעלת זיקה ליהדות "מהפכה יוצאת מתחום המושב אל הרומנטיקה הלאומית של אירופה במאה ה-י"ט, אבל שבה ונאחזת בחזונה המשיחי של יהדות המסורת".¹²

מבחינת הראי"ה אי-אפשר להתעלם מהמפעל הציוני, כי יש בו נקודות אור לא מועטות, ואולי אף יותר מאשר תכונותיו השליליות. יכול היה לחוש בברכה ובחיוב הטמונים במפעל, שותף לתודעת החירות שאיפיינה את הצעירים, במיוחד לגישה הטוענת שניתן בטריטוריה יהודית ליצור את תרבותם הם. למרבה צער, תרבות מתוך המסורת, אולם עם איפיונים חילוניים.

הרב קוק נותן למשבר משמעות: הסבר במובן המיסטי-קבלי של ימי עיכוב המשיח לפני הגאולה. תגובתו היא תגובה המנסה להתגבר על סיכוני המציאות החדשה ע"י מיצוי סיכויה. שיקום ההווה של א"י כמולדת דתית לאומית, הנעשית בכלים מחשבתיים של התרבות החילונית החדשה, תוך עיגון בתפיסות המסורת, בתפיסה מהפכנית. אין זה רק שבר, אלא תהליך לקראת עתיד טוב יותר.

10. א. דון-יחיא, "תפיסות של הציונות בהגות היהודית האורתודוכסית", הציונות, ט', 1984, עמ' 70-72.

חיים פלס, "יחסם של בני-הישוב הישן להתיישבות בא"י במאה הי"ט", ציון, מ"א, חוברת ג'-ד', תשל"ו, עמ' 148-163.

11. לוז, קוים מקבילים (1985), עמ' 311.

12. אלה בלפר, מלכות שמים (1991), עמ' 58.

חשיבה כזו מצריכה מהפך בתחום החשיבה הדתית. למרות העיגון במקורות חז"ל, אנו מוצאים מהפכה בתחום המחשבה הדתית, כפילוסופיה כוללת המבקשת להעמיד אלטרנטיבה לכל השיטות הקיימות ע"י אינטרפרטציה מחודשת של המציאות ושל תפיסת חז"ל. יש צורך לפרש את המציאות ואת הדת כאחד על מנת שיהיו מובנים. כפי שמעיד בנימין איש שלום, "הרב קוק מבקש להלחם בדתיות של תקופתו (של 'היישוב הישן' המסתייג מהתנועה הציונית) על הצביעות והשקר הכרוכים בה, לא כדי ליצור דת חדשה, כי אם על-מנת לפתח הבנה מחודשת לדת".¹³

בעוד חת"ס מתמקד בהלכה, דרכה בוחן הוא את הכתובים, בעוד רש"ר הירש מסתמך, מתמקד ומגלה מחדש את הסימבוליקה שבתורה ומקרין מן הכתובים למציאות, יונק הרב קוק מן הקבלה (בייחוד זו של האר"י), ומנסה (וכאן החידוש) להמשיך תפיסה זו ולבאר על ידיה את המציאות המודרנית. "ע"י המשך מעמיק של יסודות קבלת האר"י, הצליח הראי"ה ליישב את הקרע בין הציונות הדתית לציונות החילונית ולחייב את השאיפה להרחבת היקף החיים והיצירה היהודיים בכל תחומי החיים".¹⁴

הרב קוק יוצא נגד ריכוז כל כוחות היהדות בלימוד התלמוד וההלכה (כבני היישוב הישן וכתפיסתו המסתגרת של חת"ס), תוך התעלמות מוחלטת מתחומים אחרים רלוונטיים. בעובדה זו - כרש"ר הירש - ראה הראי"ה קוק צמצום ודילדול של המורשה היהודית.

צריכה, לדעתו, אינטגרציה של כל תחומי היהדות: תורה, נ"ך משנה, תלמוד, אולם תורת הסוד שזורה אף היא בכל התחומים. "החלק הרוחני שבתורה לכל רחבו, עמקו והיקפו... האגדות, המדרשים, מהנגלים והנסתרים, ספרי המחקר והקבלה העיונית, המוסר, הדקדוק, הפיוט והשירה ... גם הם גופי תורה".¹⁵

חת"ס חשב כי רצוי להמון להתרחק מהקבלה. כדי להיאחז בעוגן המציאות, רב צריך להתעסק בהלכה ובהוראה, ולא להיכנס לפרד"ס, כך שאין עניין בקבלה, לא להמון שאינו מבין מסתורין כפשוטו, ולא למנהיגים. אין פלפול ואין קבלה. ליחידי סגולה מותר גם לעסוק במעט קבלה.

13. איש שלום בנימין, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה (עם עובד, ת"א, 1990), עמ' 253.

14. אליעזר שביד, בין אורתודוכסיה להומניזם דתי (מוסד ואן ליר, ירושלים, תשל"ו), עמ' 32.

15. הראי"ה קוק, אגרות, א', עמ' קפ"ז.

רש"ר הירש התעסק בסמלים שמקורם בהבנה רציונלית ופחות "מסתוריים" קבלה.

הרב קוק עוסק בקבלה כמעט בגלוי בספריו. חלק מהשפה המסורבלת והעברית הקשה, המשתמעת לשתי פנים בפרסום ספריו, נובע מטשטוש מסוים של הרעיונות, כדי לא לפשט יותר מדי את הקבלה להמונים. האם ועד כמה מותר למיסטיקאי לגלות? הלאומיות החילונית האירופאית פנתה במאה הי"ט אל עברה, אל הרומנטיקה, אל היסוד הפראי בתרבות האלילית, אל הגבורה המיתית של מנהיג. כך גם הראי"ה מחדש את המציאות דרך הקבלה. אותה לחלוחית של רגש, של רומנטיקה נמצאת במסתורין, ברובד הקבלי הבלתי-מובן של תורת הסוד והקבלה. שניהם נותנים לתנועה הלאומית את הרובד הסמי-רומנטי שלה.

דרך רובד האגדה והקבלה אפשר לרכך במעט את קשיחות הנוהג ותקנות חז"ל - במיוחד במפגש הדת עם בנייתה המחודשת של הארץ.

דוגמא בולטת לכך, מפגש ההלכה עם מצוות יישוב א"י, שנת השמיטה. כאן הפכה ההלכה להיות גמישה יותר. שלמות נושא השמיטה אינה מצטמצמת בדין התורה העיוני בלבד, אלא חייבת להתחשב במציאות הריאלית של יישוב א"י. לדעת הראי"ה, רבנים שהתנגדו לו, לא היו קרובים כלל ליישוב החדש בארץ ולבעיותיו: "ואני יודע את כל מהות מעמדו של יישוב זה הרבה יותר מרבני-ירושלים הרחוקים ממנו בין במקום, בין ברוח ההכרה".¹⁶

שינוי בתפיסת ההלכה חייב להתרחש במעבר מגלות למדינה הלאומית. שינוי חייב להיעשות ע"י מבנים חדשים ולא ע"י מבנים מעורערים. הראי"ה לא האמין שאפשר לחולל את השינויים המבוקשים במסגרת המוסדות הקיימים (מוסדות היישוב הישן הדוחים את המודרניזציה ואת הציונות, ומוסדות היישוב החדש המנותקים מכל מסורת), ועל-כן ביקש לייסד ישיבה חדשה. החינוך חייב להיעשות במסגרת לאומית. הקמת ישיבה לאומית חדשה, ישיבה זו אמורה להיות "מרכז קדוש", מעין סנהדרין לכל האומה, גם בארץ וגם בתפוצות. הישיבה אמורה לשמש את היישוב הישן, היישוב החדש ואת יהדות הגולה על כל זרמיה. "בישיבה יתרכזו כל הכוחות הצעירים מן הארץ ומן הגולה".¹⁷

בתום לימודיהם ישובו התלמידים אל מקומותיהם בארץ ובתפוצות וישמשו כרבנים, סופרים ומחנכים, ובכך יגשימו את מגמתה של הישיבה "להוציא את עמינו, עם

16. צבי ירון, משנתו של הרב קוק (ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשל"ד), עמ' 247.

17. ראי"ה קוק, איגרות, עמ' ר'.

ה', מתוך הקטנות החילונית, מתוך צמצום הגלותי, ומתוך העבודות הנפשית הכורעת בדרך לפני כל רעיון זר וכל דעה מטעה ולהפיץ קרני אורה בכל מחשבי הגאולה לעניי עם ה', הגוי כולו".¹⁸

חת"ס בפריסת תלמידיו כרבנים ובחיזוק הישיבה העל-קהילתית ניסה להציל לפחות זרם אחד, קבוצת קהילות. רש"ר הירש פנה אל המעמד הבינוני - נושא ההיסטוריה בימיו - כדי שיתחזק בתפיסתו הדתית, תוך ויתור על ערבות לאומית. הראי"ה קוק חוזר לתפיסה הלאומית הכוללת. יש צורך במנהיגים דתיים בשעה זו, שינחו את התנועה גם בארץ וגם בגולה.

יש כאן, לדעתו, תהליך של שיתוף פעולה בין המוני העם הפשוטים, מספר רב של פועלים, יחד עם בורגנים ומשכילים, והם צריכים הנהגה דתית חזקה שתכוון את דרכם. היהדות אינה מסתפקת, לדעתו, ביצירת אליטה של חכמים, אלא היא פונה אל העם כמות שהוא, על הצרכים שיש לשכבותיו השונות, פנייה לכל שכבות העם כולל כופרים העוסקים בבניית הארץ. אין קבוצה היוצאת מתחום היהדות, אין תחום היוצא מתחום היהדות, כולל הוגש הלאומי הנראה כחילוני, אבל במהותו קדוש "במקום שהטבע מביא את האדם לדרך ישרה, חלילה לנו לסתרו, כי אם אורבה להרחיב גבולו בדעה ויראת ה'".¹⁹

הרב קוק פועל בשני מישורים, במישור התנועה הלאומית ואף במישור האדם הבודד.

כשם שחת"ס התמקד במנהיגים - באליטה רבנית ובהמון הפשוט שימשיך לנהות אחריהם, כשם שרש"ר הירש פונה לבעלי-הבתים/הסוחרים, פונה הרב קוק אל היחיד כאינדיווידואל, כבו המאה העשרים, מעמיד את האדם בקיומו האינדיווידואלי במוקד ההתעניינות. המושג "עצמיות" תופס מקום מרכזי, והחירות נתפסת לא רק כזכות יסודית או כאתגר, כי אם כמהותו של האדם כאדם שנברא בצלם אלוקים.

כל סימני ההבנה של תהליכי המודרניזציה, לכאורה, נמצאים באדם המצטרף למבנה חדש, לניסיון נועז, תוך מרידה בפאסיביות שבגולה, לנסות ולכנס את היהודים לארצם, ניסיון להבין מה ה"משבר" וה"תהליך" העובר על הציוני המורד בדת, תוך פנייה אל הפרט בתוך מסגרת וננועתית. אדם היוצר משנה, שהיא תפיסה חדשה ביהדות, תוך זיקה למסורתין וקבלה שהם חלק מתנועה לאומית. אדם המתכנן מבנה ישיבתי שינהיג את המדינה כמבנה ריכוזי, אולם בעת ובעונה אחת המבנה הוא גם אוניברסלי ליהדות העולם ולקהילות שנשארו מאחור. אדם הפתוח ללימוד החול כל

18. ש.פ.

19. הראי"ה, תעודת-ישראל, צ"א-צ"ב.

עוד עוזרים הם לחברה לתפקד טוב יותר במסגרת מדינית. אדם היכול להפריד בין תחומים שונים כגון תורה - עם - א"י - למרות שאחוזים ושלובים הם גם בתורתו, המפריד בין קודש לחול ומבין כי המבנה החדש מחייב במעט את גמישותה של ההלכה במפגש עם בניין הארץ. אדם זה מבין את המציאות של מודרניזציה, אולם, הרב קוק ברגל אחת עדיין ביישוב הישן, נגד מתן זכות בחירה לנשים, נאלץ למצוא פירצה בהלכה כדי לשאת הספד לחלוץ שנרצח ע"י ערבים, כי הבנתו היא חלקית.

הרב קוק סבור כי הוא מבין את נפשו של החילוני הציוני. היהודי, החש בצמצום היהדות בגלות ואינה מספקת עוד את רוחו, חיפש לו דרכים לחיות לעצמו חיים מלאים. יש שרדפו רק אחרי החומר ויש שמצאו תרבות רוחנית בסביבתם. הציוני הדבק בעמו מחפש לו איזון הרמוני של מדינה פוליטית, חברה יציבה, כלכלה בריאה - חיי עם נורמלי. לכן הרדיפה הראשונית היא אחר החומר. אולם "עדיין" החומר (מדינה, כלכלה, חברה), בגדר אידיאולוגיה. כאשר תושג האידיאולוגיה, יעמוד החילוני בפני "משבר" שיוביל אותו לניסיון להשיג הרמוניה עם הרוחניות - לאזן את עצמו לאחר שכבר השיג את החומר.

לכן מרשה הרב קוק לעצמו לפנות אל "האדם הבודד", אל הפרט. כשם שרש"ר הירש ראה ברדיפה אחר חומריות כמטרה בלבד - עבודת אלילים, כך גם חירות היחיד לשמה היא דרך לאסון.

היחיד, ע"פ קוק, מתרוקן ממושג "האדם" ואז נפרצת הדרך לאי-מוסריות ולניהיליזם. ייחודיותו של האדם טעונה משמעות רק בזיקתה אל אינדיבידואום קיבוצי, היינו לכנסת ישראל, ובמובן רחב יותר לאינדיבידואום מוחלט. בני דורו החלוצים עדיין אינם מבחינים בדואליות זו, כי הרי הם עצמם, כחלק מתנועה לאומית, דורשים מהיחיד להקדיש את חייו לטובת הכלל.

הרב קוק מרשה לעצמו לא להשמיט מתוכנית הלימודים גם נושאים המציגים אספקטים אחרים ביהדות, לא רק את ההלכה. כלומר לימודי חול ולימודי אגדה וקבלה בקודש, מלבד ההלכה.

אין חשש, לדעתו, לפגיעה בתפיסה הכללית והכוללת של התלמיד, אין חשש לנזק מבחינת יהדותו כי גם שטחים מחולנים, סופם להיכנס תחת עול האורתודוקסיה. לדוגמא, הספרות הכללית או הספרות היפה, שמבטאות רעיונות סובייקטיביים ועלולות להעלות רעיונות מסוכנים, גם הם, לעתיד לבוא, עשויים להעשיר את הספרות העברית שמגמתה הדתית תשלוט בכל תחום.

"כשתהיה מפורסמת כבר תרחיב מעצמה את גבולות ההכרה הנאמנה לדעת את הערך של ספרי החרם והכפירות הרעות אליה, ויהיו מתמעטים והולכים ותחתיים יבואו ספרים לאומיים וכנים הראויים באמת למלאות את עבודתם הלאומית בכרם ה' בית ישראל".²⁰

בעוד חת"ס מודאג מהשינוי הפנימי - חילון היהודים בעקבות האמנציפציה, בעוד רש"ר הירש חושב כי יוכל להתגונן ע"י מידור תרבויות, איש משניהם אינו חושב שאפשר להשתלט, כי השינויים - לפחות ע"פ הבנת רש"ר הירש - נעשו מחוץ למסגרת הגטו, ומשפיעים על היהדות מבחוץ פנימה. רק הראי"ה, המשתתף בתחייה הלאומית המחודשת על אדמת האבות, בטוח כי המסגרת הכללית תוכל להנחיל את מורשת היהדות על כל חלקי האומה.

לכן, אין הראי"ה חושש מפיצול הכוחות בעם - החילוני יבנה את החול (החומרני) והדתי ירים את "דגל ירושלים": "כל איש ישראל צריך להיות ציוני כדי לעבוד עבודת החול של האומה וצריך להיות ירושלמי כדי לעבוד את עבודת הקודש שלה. וכל הסתדרות צריכה להיות מונהגת מכוחות המתאימים לה" (איזו מחשבה נועזת בקרב רבנים בעלי השקפה אינטגרטיבית-דתית-מאוחדת. הסכמה סובלנית לפיצול כוחות בעם היהודי - ההסתדרות הציונית מורכבת מאנשי חול מומחים לעניינם, והסתדרות ירושלים הקדושה מורכבת מאנשי קודש מומחים לעניינם".²¹

אולם אין כאן סובלנות והפרדה לשמם. הכדאיות בהפרדה - מתוך השלמה עם המציאות - מובטחת לעתיד כי ההסתדרות הציונית כולה תהפוך להסתדרות ירושלים הקדושה "ועתיד החול להיות בסיס לקודש שעליו תבנה כל חמדת ישראל".²² הריפוי של האומה הוא במבנה הלאומי השלם. הביטחון בהצלחת ההשתלטות הדתית על כל תחומי החיים נובע מעלייתה של התנועה הלאומית. כי במסגרת עצמאית - לאחר שיושג האיזון החומרי ויחפשו את האיזון הרוחני - יבחרו לעתיד ביהדות "עתידה מדינת ישראל להיות יסוד כסא ה' בעולם".²³

-
20. הראי"ה קוק מתוך קריאה גנוזה מופיע אצל: רפאל יצחק, "הראי"ה על הדת והציונות", זכרון הראי"ה (עורך: רפאל יצחק) (ירושלים, 1986), עמ' י"ג.
21. הראי"ה קוק, איגרות הראי"ה, ח"ג, כ"ד-כ"ה. שם.
22. ראי"ה קוק, אורות הקודש, ח"ג, עמ' קצ"ד.

אולי הערכה זו שמקורה הפרדה בין מציאות חיי היום-יום של הציוני ובין חזון הגאולה אינה הערכה מציאותית. ערעור מעמד הדת לא היה תוצאה של הגלות בלבד או של האמנציפציה. זו רק תוצאה הנראית בשטח והיא רק חלק מתוך שינוי המבנים, חלק מהסיפור. ערעור מעמד הדת היה פרי תהליכי מודרניזציה מקיפים של שינויי מבנים, חילון והתארגנות על בסיס של חלק מהשלם - תהליך שהקיף וחילחל לתוך החברה היהודית וסחף אותה גם.

כך גם בבניית הארץ עומד "האורתודוכס המתמודד" בפני חלק מהשלם, כי תהליכי ההתפוררות הדתית נעשים במסגרת חיצונית לו, במדינת ישראל, כמו היותו בגולה ושוב יש לו שליטה חלקית בלבד.

הרב קוק, למרות ההכרה של אחדות גורל ובסיס משותף חיובי עם התנועה הציונית הלאומית - אינו חש כי השותפות היא צרה וחלשה מכדי לשאת את הניגוד ההולך וגובר ומחזיק בחלקו, כאילו הוא השלם המלא. כך גם ליחיד האורתודוכס נשארה הזכות לבחור בין הזרמים השונים.

ביבליוגרפיה.

א. ספרים-כללי.

1. אבינרי שלמה, רשות הרבים, פועלים, ת"א, תשכ"ו.
2. אבינרי שלמה, הרעיון הציוני לגוניו, עם עובד, ת"א, 1980.
3. אטינגר שמואל, אידיאולוגיה ומדיניות ציונית, זלמן שז"ר, ירושלים, 1978.
4. אייזנשטאט שמואל נח, פרקים בניתוח תהליכי המודרניזציה, אקדמון, ירושלים, תשכ"ו.
5. אייזנשטאט שמואל נח, דיפרנציאציה וריבוד חברתי, מגנס, ירושלים, תשל"ט.
6. אליאב מרדכי, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנסיפציה, הסוכנות היהודית, ירושלים, תשכ"א.
7. אליאב מרדכי, אהבת ציון ואנשי הו"ד, הקיבוץ המאוחד, ת"א, תשל"א.
8. אסף שמחה, מקורות לתולדות החינוך היהודי, דביר, ת"א, תרפ"ז.
9. בלפר אלה, מלכות שמים ומדינת ישראל: המימד הפוליטי בהגות היהודית, בר-אילן, ר"ג, 1991.
10. בער (בר) יצחק, ישראל בעמים, ביאליק, ירושלים, 1955.
11. ברגר פיטר, הזמנה לפגישה עם הסוציולוגיה, עם עובד, ת"א, 1979.
12. ברגמן שמואל, במשעול, עם-עובד, ת"א, תשל"ו.
13. ברויאר מרדכי (עורך), תורד עם דרך ארץ-התנועה ורעיונותיה, אונברסיטה בר-אילן, ר"ג, 1987.
14. ברנפלד שמעון, הריפורמציון הדתית בישראל, אחיאסף, קרקא, 1900.
15. גונדה משה אליהו, יהודי הונגריה-מחקרים היסטוריים, האגודה לחקר תולדות יהדות הונגריה, ירושלים, 1980.
16. דינור ב"צ, במפנה הדורות, ביאליק, ירושלים, תשט"ו.
17. היינמן יוסף, טעמי המצוות בספרות ישראל, (א-ב), ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשט"ז.
18. ויטל דוד, המהפיכה הציונית, (כרך א), עם עובד-ספריה ציונית, ת"א, 1987.
19. וינגרטן שמואל הכהן, החת"ס ותלמידיו-יחסם לא"י, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תש"ה.

20. וינגרטן שמואל הכהן, הישיבות בהונגריה-דברי ימיהן ובעיותיהן, קריית ספר בע"מ, ירושלים, 1976.
21. וינר מאקס, הדת היהודית בחקופת האמנציפציה, מוסד ביאליק, ירושלים, 1974.
22. זהבי צבי, מהחם-סופר ועד הרצל, הספריה הציונית, ירושלים, תשכ"ו.
23. חמיאל חיים (עורך), באורו-עיונים במשנתו של הראי"ה ובדרכי הוראתה, המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, ירושלים, 1986.
24. יערי יהודה, בדרך תחמים-ספר העליה השלישית, עם עובד, ת"א, תשכ"ד.
25. ירון צבי, משנתו של הרב קוק, ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשל"ד.
26. כהן דניאל, ארגוני בני-המדינה באשכנז במאות ה-י"ח וה-י"ט עבודה לקבלת לקבלץ דוקטור-דיסרטציה ירושלים, 1967.
27. כנעני דוד, העליה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, ספריית-הפועלים, ת"א, תשל"ז.
28. כץ ישראל, החת"ס-ר' משה סופר, חייו ויצירתו, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ך.
29. כץ יעקב, מסורת ומשבר-החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ביאליק, ירושלים, תש"ח.
30. כץ יעקב, בין יהודים לגויים, ביאליק, ירושלים, תשכ"א.
31. כץ יעקב, לאומיות יהודית-מסות ומחקרים, הספריה הציונית, ירושלים, תשל"ט.
32. כץ יעקב, היציאה מהגטו-הרקע החברתי לאמנסיפציה של היהודים 1770- 1870, עם-עובד, ת"א, 1985.
33. כץ יעקב, ההלכה במיצר-מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה, מגנס, ירושלים, 1992.
34. לוז אהוד, מקבילים נפגשים-דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח-אירופה בראשיתה, 1882-1904, עם עובד, ת"א, 1985.
35. מאהלר דוד, דברי ימי ישראל בדורות האחרונים, מרחבים, ת"א, 1961.
36. מנחם אלון, המשפט העברי, האונברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ח.

37. נחשוני יהודה, רבינו משה סופר, החת"ס. משאבים, ירושלים, תשמ"א.
38. סמט משה שרגא, הלכה ורפורמה-ההלכה מול תביעות המציאות בראשית העידן המודרני, חיבור לקבלת דוקטור לפלוסופיה, ירושלים 1967.
39. סמט משה שרגא, הקונפליקט אודות מיסוד ערכי היהדות במדינת ישראל. האונברסיטה העברית, ירושלים, 1979.
40. עילם יגאל, מחזון למדינה, אונברסיטה משודרת, משרד הבטחון, ח"א, 1978.
41. עמנואל יונה (עורך), הרש"ר הירש-משנתו ושיטתו, פלדהיים, ניו-יורק, תשמ"ט.
42. פולק זאב, דת הנצח וצרכי השעה, מישרים, ירושלים, 1986.
43. פוקס אברהם, ישיבות הונגריה בגדולתן ובחורבנה, דפוס הד, ירושלים, תשל"ט.
44. פיש הראל, ציונות של ציון, ספירוס אונ' ת"א, 1978.
45. פישמן אריה, בין דת לאידיאולוגיה ומודרניזציה בקבוץ הדתי, יד יצחק בן צבי, ירושלים, 1990.
46. פישמן הרצל, חזון ושכרו-על משמעות הקיום של עם ישראל, הספריה הציונית, ירושלים, 1987.
47. פרידמן מנחם, חברה ודת, יד בן צבי, ירושלים, תשל"ח.
48. פרנקל דב, ראשית הציונות המדינית המודרנית-הרב יוסף נאטאנעק, הספריה הציונית, והברת כ"ח פריס, חיפה, 1956.
49. צור יעקב, האורתודוכסיה היהודית בגרמניה ויחסה להתארגנות היהודית ולציונות, חבור לקבלת דוקטור לפלוסופיה. ת"א, 1982.
50. צור מוקי, ללא כותנת פסים, עם-עובד, ת"א, 1976.
51. קויפמן יחזקאל, גולה וניכור, דביר, ת"א, תשכ"א.
52. קורצויל צבי, כיוונים בחנוך היהודי, עם עובד-מן המוקד, ת"א, 1981.
53. קלוזנר י., היסטוריה של הספרות העברית החדשה, כרך א, אחיאסף, ירושלים, תשי"ב.
54. קליין צבי, תולדות ודרכים, משאבים, ירושלים, 1983.

55. רביצקי אביעזר, הקץ המגולה ומדינת היהודים, עם-עובד, ת"א, 1993.
56. רוזנבליט פנחס, בישראל ובאדם, מכון ליאו בק, ירושלים, חשנ"ג.
57. רוטנשטרייך נתן, על הקיום היהודי בזמן הזה, ספריית הפועלים-הקיבוץ הארצי, ת"א, 1972.
58. רוטנשטרייך נתן, עיונים במחשבה היהודית בזמן הזה, עם עובד-מן המוקד, ת"א, 1978.
59. רוטנשטרייך נתן, המחשבה היהודית בעת החדשה, עם עובד, ת"א, 1987.
60. ריינס משה (עורך), נצח ישראל, קוקא, תר"ן.
61. רפאל יצחק (עורך) פתי הרב יהודה חי אלקלעי, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ה.
62. רפאל יצחק (עורך), זכרון הראי"ה, מוסד הרב קוק, ירושלים, 1986.
63. שביד אליעזר, היהודי הבודד והיהדות, עם-עובד, ת"א, 1975.
64. שביד אליעזר, תולדות ההגות היהודית, קיבוץ מאוחד-כתר, ירושלים, 1977.
65. שביד אליעזר, בין אורחודופסיה להומניזם דתי, מוסד ואן ליר, ירושלים, 1977.
66. שביד אליעזר, מולדת וארץ יעודה, עם-עובד, ת"א, 1979.
67. שביד אליעזר, היהדות והתרבות החילונית: פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים, הקיבוץ המאוחד, ת"א, תשמ"א.
68. שביד אליעזר, מיהדות לציונות מציונות ליהדות-מסות, ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים, תשמ"ד.
69. שוורץ משה (עורך), הגות יהודית נוכח התרבות הכללית, שוקן, ת"א, תשל"ו.
70. שוחט עזריאל, עם חלופי תקופות-ראשית ההשכלה ביהדות גרמניה, ביאליק, ירושלים, 1960.
71. שחראי א. י. ר' עקיבא שלזינגר, מוסד הרב קוק, ירושלים, תש"ב.
72. שטרן אליעזר, האידיאל החנוכי של תורה עם דרך ארץ בהתפתחותו, עבודה לקבלת תואר דוקטור לפלוסופיה, ירושלים, תשל"ל.
73. שטרן אליעזר, אישים וכיוונים-פרקים בתולדות האידיאל החנוכי של תורה עם דרך ארץ, בר-אילן, ר"ג, 1987.

74. שכנוביץ זאב, אור ממערב-מחיי החתם-סופר, נצח, ח"א, תשי"ז.
75. שלום גרשום, דברים בגו, עם עובד, ת"א, 1975.
76. שלום גרשום, עוד דבר, עם עובד, ת"א, 1988.
77. שמואלי אפרים, מסורת ומהפיכה, כתב, ניו-יורק, 1984.
78. שמואלי אפרים, שבע חרבויות ישראל-עיון חדש ביהדות ובתולדותיה, יחדיו, ת"א, 1980.

ב. מאמרים.

1. אבינר שלמה, "מרן הרב קוק והבדלה בין קודש לחול", המעין, כב, א, תשמ"ב עמ' 66-69.
2. אבינר שלמה, "היסודות ההיסטוריים והאידיאולוגיים של הציונות", כנסים יהדות ציונות-ימי עיון של מרכז ההסדרה, משרד ההסברה, ירושלים, 1975, עמ' 53-78.
3. אדלשטיין יעקב, "תורה עם דרך ארץ", גשר, לד, (117), 1988, עמ' 155-158.
4. אויערבך רפאל, "הרב קוק ויחסו לשיטת חורה עם דרך ארץ ואישיה", באורו - עיונים במשנתו של הרב קוק, (עורך: חמיאל חיים) (ירושלים, תשמ"ו), עמ' 528-548.
5. אייזנשטאט שמואל נח, "דפוסים של זהות יהודית בזמננו", כיוונים, 5, נובמבר, 1979, עמ' 5-18.
6. אלבק שלום, "מקומה של תורה עם דרך ארץ בהסטוריה של עם ישראל", תורה עם דרך ארץ, (עורך: ברויאר מרדכי) (ר"ג, 1986), עמ' 257-262.
7. אליאב מרדכי, "גישות שונות לתורה עם דרך ארץ-אידיאל ומציאות", תורה עם דרך ארץ, (עורך: ברויאר מרדכי) (ר"ג, 1986), עמ' 45-56.
8. בן-דוד יוסף, התחלוחתיה של חברה יהודית מודרנית בהונגריה בראשית המאה הי"ט, ציון, יז, תשי"ב, עמ' 101-128.
9. בער יצחק, "התחלות והיסודות של ארגון הקהילות היהודיות", ציון, טו, תשי"י, עמ' 1-41.

10. ברואר מרדכי, "שיטות תורה עם דרך ארץ במשנתו של רש"י הירש", המעין
כרך ט (1), חשרי חשכ"ט, עמ' 1-16.
כרך ט (2), טבת חשכ"ט, עמ' 10-29.
11. ברואר מרדכי, "דיון בשלוש השבועות בדורות האחרונים", גאולה ומדינה
(ירושלים, תשל"ט), עמ' 49-57.
12. ברואר מרדכי, פרקים מתוך ביוגרפיה של רש"י הירש",
13. ברואר מרדכי, הרש"י הירש = משנתו ותורתו, (עורך: עמנואל יונה)
(ירושלים, תשמ"ט), עמ' 11-44.
14. ברואר מרדכי, "ניאו-אורתודוקסיה, היבטים ישנים וחדשים, זהות, 1982,
(2) עמ' 31-39.
15. ברואר מרדכי, "חכמת ישראל, שלוש גישות אורתודוקסיות", ספר היובל
לכבוד ר' יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, (עורך: הרב ישראל
שאול), כרך ב, (ירושלים, 1984) עמ' תתנ"ו-תתס"ו.
16. ברואר מרדכי, "אורתודוקסיה ותמורה", תורה עם דרך ארץ, (עורך: ברואר
מרדכי) (ר"ג, 1986), עמ' 85-95.
17. ברנטל יוסף, "יישוב ישן ויישוב חדש-הדימוי והמציאות", קתדרה,
לתולדות א"י ויישובה, תשל"ז (2), עמ' 3-13.
18. גולדמן אליעזר, "דתיות יהודית בעידן של חילון", עמודים, כז, תשל"ט,
עמ' 185-205.
19. גונדה משה אליהו, "מאבקם של יהודי הונגריה למען האמנסיפציה", יהודי
הונגריה-מחקרים היסטוריים, (עורך: גונדה משה אליהו)
(ירושלים, 1980), עמ' 131-135.
20. דון-יחיא אליעזר, "חילון, שלילה ושילוב. תפיסות של היהדות המסורתית
ומושגיה בציונות הסוציאליסטית", כיוונים, 8, תשמ"מ,
עמ' 29-46.
21. דון-יחיא אליעזר, "תפיסות של הציונות בהגות היהודית האורתודוקסית"
הציונות, ט, 1984, עמ' 55-93.

22. דינבורג כן ציון, "הזמנים החדשים בתולדות ישראל-אבחנתם, מהותם ודמותם", ציון, י"ג, עמ' 105-63.
23. הדרי ישעיהו, "ההלכה בהגותו של הראי"ה", הגות והלכה-פינוס שנתי למחשבת היהדות (עורך: אייזנר יצחק) (ירושלים, תשכ"ח) עמ' נז-עא.
24. הורוביץ רבקה, ברויאר יצחק, "פרנץ רוזנצוויג והראי"ה קוק", תורה עם דרך ארץ, (עורך: ברויאר מרדכי) (ר"ג, 1986) עמ' 132-109.
25. היימן י., "היחס שבין רש"ה לברנייס רבו", ציון, טז (א-ב), תשי"א עמ' 90-44.
26. וינברג יחיאל יעקב, "תורת חיים", הרש"ר הירש = משנתו ותורתו, (עורך: עמנואל יונה) (ירושלים, תשמ"ט), עמ' 199-185.
27. וינגרטן שמואל הכהן, "החתם-סופר וההשכלה", סיני, יב (6), תשמ"ג, עמ' שסא-שסט.
28. וינגרטן שמואלה כהן, "החתם-סופר והחסידות", סיני, סט, תשל"ו, עמ' קנט-קצד.
29. וינריב דוד, "בעיות בחקירה של תולדות היהודים בא"י וחייהם הכלכליים", ציון, ב, תרצז, עמ' 75-74.
30. זינגר צבי, "הסובלנות במשנתו של הרב קוק, מולד, א, (6-5), 1968, עמ' 686-665.
31. יעקובוביץ עמנואל ישראל, "תורה עם דרך ארץ בימינו", תורה עם דרך ארץ, (עורך: ברויאר מרדכי) (ר"ג, 1986), עמודים 284-273.
32. יעקובסון יששכר, "קוים אחדים לפירושו בתורה", הרש"ר הירש = משנתו ותורתו, (עורך: עמנואל יונה) (ירושלים, תשמ"ט), עמ' 76-45.
33. כאהן אלי, "עיון בכמה מאיגרות צפון לרש"ר הירש", מרחבים, ג, תשמ"ח, עמ' 409-369.
34. כהנא קלמן, "תורה שבכתב ותורה שבע"פ במשנתו", הרש"ר הירש = משנתו ותורתו, (עורך: עמנואל יונה) (ירושלים, תשמ"ט), עמ' 84-75.

35. כץ יעקב, "קוים לביוגרפיה של החתם-סופר", מחקרים בקבלה ובתולדות הדתות, (ירושלים, תשכ"ח), עמ' קטו-קמח.
36. כץ יעקב, "רש"ר הירש המימין והמשמאל, תורה עם דרך ארץ, (עורך: ברויאר מרדכי) (ר"ג, 1986), עמ' 13-32.
37. כץ יעקב, פולמוס ההיכל בהמבורג ואסיפת בראונשוויג-אבני דרך בהתהוות האורתודוכסיה", ההלכה במיצר, (עורך: כץ יעקב) (ירושלים, 1993), עמ' 43-72.
38. כץ יעקב, "האורתודוכסיה כתגובה ליציאה מן הגטו ולתנועת הרפורמה", ההלכה במיצר, (עורך: כץ יעקב) (ירושלים, 1993), עמ' 9-20.
39. כץ יעקב, "סובלנות דתית בשיטתו של ר' מנחם המאירי בהלכה ובפילוסופיה", ציון, י"ח, חשי"ג, עמ' 15-30.
40. כץ יעקב, "אורתודוכסיה בפרספקטיבה היסטורית", כיוונים, 33, 1986 עמ' 72-106.
41. כץ יעקב, "משיחיות ולאומיות כמשנתו של הרב יהודה אלקלעי", מאסף-שיבת ציון, ד, תשטז, עמ' 25-80.
42. כץ יעקב, "אף על פי שחטא ישראלי הוא", ספר היובל לכבוד גרשום שלום, (ירושלים, תשי"ח), עמ' עז-צא.
43. כץ יעקב, "נישואין וחי אישות במוצאי ימי-הביניים, ציון, י, תש"ה עמ' 21-54.
44. כץ יעקב, חברה מסורתית וחברה מודרנית", מגמות, 4, 1960, עמ' 304-311.
45. כץ יעקב, "אמנסיפציה ומדעי היהדות, בתפוצות הגולה, י"ח, 1967. עמ' 230-236.
46. כץ יעקב, היהדות והיהודים בעיני וולטר מולד, תשל"ח, עמ' 614-626.
47. לוי יהודה, "רש"ר הירש כמורה דרך לדורינו", המעין, כט (ב), תשמ"ח עמ' 50-56.
48. לוסטיק שאול, "פרקים במשנתו", הרש"ר הירש - משנתו ותורתו, (עורך: עמנואל יונה) (ירושלים, תשמ"ט), עמ' 101-111.
49. מונק משה, "רעיון התעודה ביהדות", שערים, תשי"ג, עמ' 16-18.

50. מונק משה, "תורה עם דרך ארץ בימינו", הרש"ר הירש - משנתו ותורתו, (עורך: עמנואל יונה) (ירושלים, תשמ"ט), עמ' 200-233.
51. מנדל ברנט, "תכניות כלכליות של יהודים בהונגריה במאה הי"ח, יהודי הונגריה-מחקרים היסטוריים, (עורך: גונדה משה אליהו (ירושלים 1980), עמ' 21-27.
52. סמט משה, "החתם-סופר-המסורת וההלכה, דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 9, ב, 1986, עמ' 17-20.
53. סמט משה, "היהדות החרדית בזמן החדש", מהלכים, (1), 1969 עמ' 29-40.
54. סמט משה, "היהדות החרדית בזמן החדש, האורתודוקסיה במזרח אירופה", מהלכים, 1970 עמ' 15-27.
55. סמט משה, "קוים נוספים לדמותו של החתם-סופר" תורה עם דרך ארץ, (עורך: ברויאר מרדכי) (ר"ג, 1986), עמ' 65-74.
56. סמט משה, "מאבקו של חתם-סופר בחדשנים", יהודי הונגריה-מחקרים היסטוריים, (עורך: גונדה משה אליהו (ירושלים 1980), עמ' 92-103.
57. סמט משה, "בשמים וראש של ר"ש ברלין", קרית-ספר, מח, תשל"ג עמ' 523-509.
58. סמט משה, "האורתודוקסיה", כיוונים, 36, 1987, עמ' 99-114.
59. עהרמן שלמה, "בין קהילה לכלל ישראל במשנתו הרש"ר הירש - משנתו ותורתו, (עורך: עמנואל יונה) (ירושלים, תשמ"ט), עמ' 116-112.
60. עמנואל יונה, "בעקבות גדולי ישראל באשכנז", הרש"ר הירש - משנתו ותורתו, (עורך: עמנואל יונה) (ירושלים, תשמ"ט), עמ' 182-144.
61. עמנואל יונה, "להגדיל תורה ללא פחד", המעיין, 30, (3), תשד"ם, עמ' 71-78.
62. פדרבוש שמעון, "יחס היהדות לנצרות", בצרון, כא, תשכ"ה, עמ' 70-75.
62. פולק זאב, "תורה עם דרך ארץ בימינו", תורה עם דרך ארץ, (עורך: ברויאר מרדכי) (ר"ג, 1986), עמ' 263-266.

63. פישמן אריה, "המושג תורה במשנתו המחודשת של רש"ר הירש", תורה עם דרך ארץ, (עורך: ברויאר מרדכי) (ר"ג, 1986), עמ' 64-57
65. פלס חיים, "יחסם של בני היישוב הישן להתיישבות בא"י במאה הי"ט", ציון, מא, תשל"ו, עמ' 148-163.
66. צביאלי בנימין, "הרא"ה קוק ויחסו לספרות ולאומנות", באורו - עיונים במשנתו של הרב קוק, (עורך: חמיאל חיים) (ירושלים, חשמ"ו), עמ' 518-527.
67. צורף אפרים, "הרמב"ם, המהר"ל והרב קוק", שדה חמ"ד, 15 (3), תשל"ב, עמ' 155-157.
68. קוטשר יחזקאל, "הצלחה וכשלון בשיטת תורה עם דרך ארץ בא"י", הרש"ר הירש - משנתו ותורתו, (עורך: עמנואל יונה) (ירושלים, חשמ"ט), עמ' 234-241.
69. קצנלבוגן רפאל, "עיונים באגרות-צפון וחורב", הרש"ר הירש - משנתו ותורתו, (עורך: עמנואל יונה) (ירושלים, חשמ"ט), עמ' 100-85.
70. רביצקי אביעזר, "נביא מול חברתו במחשבה היהודית החדשה", תפוצות הגולה, יח, (81\82) עמ' 69-80.
71. רוזנברג שלום, "תורה ומדע בהגותו של הרב קוק", מהלכים, (8-9), עמ' 35-49.
72. רוזנבליט פנחס, "תפיסתו של הירש את שיטת תורה עם דרך ארץ, הערכה מחודשת", דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות, כרך ג, 1973, עמ' 469-478.
73. רוזנבליט פנחס, "בין שני העולמות", תורה עם דרך ארץ, (עורך: ברויאר מרדכי) (ר"ג, 1986), עמ' 32-44.
74. רוזנק מיכאל, "האם קיים יהודי ציוני דתי מודרני?", פיונים, 14, 1982, עמ' 20-32.

75. ריכטמן משה, "חיי החברה של היהודים בהונגריה במאה הי"ח", "יהודי הונגריה-מחקרים היסטוריים, (עורך: גונדה משה אליהו (ירושלים 1980), עמ' 28-56.
76. רפאל דב, "ערך התחיה", באורו- עיונים במשנתו של הרב קוק, (עורך: חמיאל חיים) (ירושלים, תשמ"ו), עמ' 292-307.
77. רפאל יצחק, "הראי"ה זצ"ל על הדת היהודית (קריאה גנוזה), זכרון הראי"ה, (עורך: רפאל יצחק) (ירושלים, 1986), עמ' ה-י"ד.
78. שביד אליעזר, "היחס אל המדינה בהגות היהודית החדשה לפני הציונות", גשר, 86, (3), תשל"ו, עמ' 59-82.
79. שביד אליעזר, "ארבע דגמים של הסטוריוסופיה בפילוסופיה היהודית של המאה הי"ט", דברי הקונגרס העולמי הששי למדעי היהדות, כרך ג, 1973, עמ' 479-487.
80. שוררין מרדכי, "היהדות הדתית בגרמניה לזרמיה נוכח התרבות הכללית", קובץ פרקים ממורשתה של יהדות המזרח, (ירושלים, תשל"ה), עמ' 120-136.
81. שוחטמן אליאב, "על שיטת הלימוד של התלמוד בעקבות חזונו של מרן הרב קוק זצ"ל", באורו- עיונים במשנתו של הרב קוק, (עורך: חמיאל חיים) (ירושלים, תשמ"ו), עמ' 87-120.
82. שטרן אליעזר, "תורת החינוך של רש"ר הירש", ספר השנה למדעי היהדות והרוח, (עורך: קדרי מנחם צבי) (ר"ג, תשמ"א) עמ' 314-330.
83. שרמר עודד, "לקראת בחינה ביקורתית של תורה עם דרך ארץ כתכנית-חינוך", תורה עם דרך ארץ, (עורך: ברויאר מרדכי) (ר"ג, 1986), עמ' 217-236.

ד. מקורות ראשוניים.

א. חת"ס

1. לקוטי תשובות חת"ס, לונדון, תשכ"ה.
2. חת"ס-שו"ת, חלקים א-ו.
3. דרשות חת"ס, ירושלים, תשל"ד.
4. תשובות חת"ס, לונדון.
5. תורת משה, מהדורת תליתאי, פרשבורג.
6. חדושי חת"ס.
7. הירש י. ספר הפור-דרור-פאפרים ודרשות, וינה, תרנ"ב.
8. ר' שוורץ יוסף, זכרון למשה.
9. ר' שלמה יוסף, החוט הפשולש.

ב. רש"י הירש.

10. איגרות צפון, מוסד הרב קוק, ירושלים, 1976.
11. כתבים, ח"א-ח"ו, ירושלים, תשי"ח.
12. הנרב. הכון להפצת הספרות התורנית. ת"א, 1973.
13. יסודות ההיגיון, נפת, ירושלים, תשי"ז.
14. פירוש רש"י הירש על התורה. מוסד יצחק ברויאר. ירושלים. תשמ"ה.

ג. הרב קוק.

15. איגרות הראי"ה, ח"א-ח"ג, מוסד הרב קוק, תשכ"ב-תשכ"ג.
16. פאפרי הראי"ה, ח"א-ח"ב, עורכים לנגאור אכישע ולנדאו דוד, ירושלים, תשד"ם.
17. זכרון הראי"ה, קובץ הזכרה לזכר הרב קוק, עורך רפאל יצחק, מוסד הרב קוק, ירושלים, 1986.
18. אדר יקר ועקבי הצאן. מוסד הרב קוק. ירושלים, תשכ"ג.
19. אורות הקודש, ח"א-ח"ג, מוסד הרב קוק. ירושלים. תשכ"ב-תשכ"ה.
20. טללי אורות, תחכמוני, תרע"א.
21. "דרך התחיה", הניר, תרס"ו.
22. "ההספד בירושלים", סיני, אלוך, תש"ד.
23. "עצות מרחוק", הפלס, תרס"ב.
24. "אפיקים בנגב", הפלס, תרס"ד.
25. "תעודת ישראל ולאומיותו", הפלס, תרפ"א.