

בין העולמות: האורתודוקסיה המודרנית ביהדות גרמניה כדפוס חדש של זהות יהודית

גיא מירון

בית הכנסת היה בשבילי המעבר לעולם הרחב [...] באותן השנים שהייתי ילד מצאו חיי יהדות ויהודים עדיין את ביטויים המלא – עד כמה שאפשר להעלות את המונח הזה על חיי גלות בכלל ועל גלות אשכנז בימי השיא של הישגי האמנציפציה בפרט – בעבודה שבלב, הווה אומר תפילה בציבור עם כל המלווה אותה – דרשה, שיעור בתורה וכו'. [...] הכא במאי עסקינן? באירופה המערבית שההשכלה, האמנציפציה וההתבוללות חדרו אפילו לתוך שורות הנאמנים ביותר למסורת – אמנם במידה בלתי מופרזת. כוחות קיבוציים אחרים, כפי שנתגלו בחסידות, בבית המדרש, בבית הצדיק ליד שולחנו וגם אצל המתנגדים בשיבות שלהם ובבית המדרש על ערכיו האמוציוניליים לא היו בנמצא במערב וגם הרחוב היה חסר מקור חיים כפי שהיה במזרח. [...] בית הכנסת לא העניק עושר רב למבקרו, אך בשביל יהודי מהמערב נתגלו שם כמעט כל אותם הנכסים שנשארו כמשפיעים.¹

כך תיאר ישעיהו וולפסברג-אביעד, בקטע זיכרונות שכתב בשנת 1948, את החוויה היהודית האורתודוקסית בילדותו בעיר המבורג. תיאור זה מעלה לנגד עינינו כמה מקווי האופי המרכזיים של העולם שממנו בא – היהדות הנאו-אורתודוקסית בגרמניה המודרנית.

* מאמר זה מוקדש לזכרו של פרופסור שמואל נח אייזנשטדט (1923–2010), שזכיתי להשתתף בשנים תשס"ט–תש"ע בסמינר שלו על בינוי זהויות קולקטיביות במסגרת מכון ון ליר בירושלים.

1 ישעיהו וולפסברג-אביעד, 'דברים על עצמי', ספר אביעד, ירושלים תשמ"ו, עמ' לא–לב.

במאמר זה אעמוד על כמה מקווי האופי של דפוסי החוויה היהודית האורתודוקסית בגרמניה, דפוסים שהתפתחו, כפי שעולה גם מדבריו של אביעד, בין שני העולמות בכמה מובנים: בין עולמו של בית הכנסת לעולם של האמנציפציה, שבעקבותיה השתלבו היהודים במעמדם האזרחי בסביבתם הגרמנית; בין ד' אמות של מסורת לבין תהליכי האקולטורציה שהביאו להפיכת הלשון והתרבות הגרמנית לחלק מעולמם האינטימי של יהודי גרמניה; ובין עולמם הדתי העשיר של יהודי מזרח אירופה, אחיהם לדרך הדתית, לעולמם של אחיהם למולדת ולדת – היהודים הגרמנים הליברלים שחדלו מלהגדיר את יהדותם על בסיס מחויבות לקוד ההלכתי המסורתי.

קווי האופי והייחוד של היהדות הנאו-אורתודוקסית בגרמניה נדונו עד כה בעיקר בספרות המחקר שהתמקדה ביהדות הגרמנית והיא הוצגה בעיקר כאחד מדפוסיה של היהדות הגרמנית המודרנית, פרי בחירתו של מיעוט שנמנע מללכת בדרכו של הרוב הליברלי. כהגדרת פתיחה לדיון אפשר להציג את הנאו-אורתודוקס כטיפוס יהודי המחויב להלכה המסורתית מצד אחד ולאמנציפציה מצד שני.² הדיון בקווי דמותו העיקריים של טיפוס יהודי יוצג להלן מתוך מגמה לשלבו בשיח רחב יותר, חוצה גבולות מדיניים ולשוניים, על דמותו של היהודי החדש.³

בראשית עיוני בדמות המסוימת הזו של היהודי החדש אנסה להצביע על מקומו בתוך המכלול הרחב יותר של טיפוס היהודי החדש שהופיעו בעיקר מאז תקופת ההשכלה במאה השמונה-עשרה ועד למאה העשרים. הנאו-אורתודוקס היהודי גרמני היה בראש ובראשונה תוצר של עידן האמנציפציה של המאה התשע-עשרה, ולפיכך אפשר לראות את חזון 'תורה עם דרך ארץ' שלו כאחד ממגוון דפוסי 'יהדות האמנציפציה' שהתפתחה בעיקר במרכז אירופה ובמערבה. החוויה המרכזית שבעקבותיה צמח טיפוס יהודי זה הייתה המפגש עם המודרניזציה ושוויון הזכויות. תגובתו אליהם שילבה בין קבלתם מלכתחילה לבין החתירה לשמר את המסגרת ההלכתית המסורתית גם במסגרתם. בכך הוא היה שונה הן מהיהודי הרפורמי מצד אחד והן מהאורתודוקסיה השמרנית, שפעלה בעיקר במזרח אירופה והתנגדה, או לפחות הסתייגה, מקבלתה של המודרנה. יתרה מזאת, בהיותה תוצר מובהק של חוויית האמנציפציה של המאה התשע-עשרה, לא התעצבה הנאו-אורתודוקסיה היהודית גרמנית אל מול אתגר הלאומיות היהודית, אף שכמה מדוברי זרם זה פנו אל הציונות. בעיקרו של דבר אפשר לקבוע שהטיפוס האורתודוקסי המודרני

2 לאפיון השקפתה של הנאו-אורתודוקסיה ראו, אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה: המאה התשע-עשרה, ירושלים תשל"ח, עמ' 306-309.

3 על אתגר ההתמודדות עם כתיבת היסטוריה יהודית מעבר לגבולות הטריטוריאליים והלשוניים של מדינת האו"ם ראו, למשל, Moshe Rosman, 'Jewish History across Borders', in: Jeremy Cohen and Moshe Rosman (eds.), *Rethinking European Jewish History*, Oxford and Portland 2009, pp. 15-29; שולמית וולקוב, 'היהודים בחיי העמים: סיפור לאומי או פרק בהיסטוריה משולבת', ציון, כרך סא (תשנ"ו), עמ' 91-111.

של המאה העשרים, שהמפגש עם הציונות ולאחר מכן עם השואה והקמת מדינת ישראל היו עבורו חוויה מעצבת, שונה באופיו מזה שיידון להלן.

הדיון במושג 'זהות', כפי שישמש אותנו במאמר זה, מושתת על גישה המכונה קונסטרוקטיביסטית – כזו הכופרת בקיום העל-היסטורי של זהויות קיבוציות כנתון טבעי, ובמקומו מעמידה במרכז את הפרקטיקות ואת האינטראקציות שבעזרתן מתרחש שוב ושוב תהליך הבנייתן של זהויות כאלה בהקשרים היסטוריים משתנים.⁴ כך יוצגו עקרונות כמו התברלות מהיהודים הלא-אורתודוקסים ודפוס השמירה על ההלכה לא כהגדרות בעלות אופי מהותני לזהות יהודית אורתודוקסית, אלא כפרקטיקות שיצרו את ההבניה של זהות קולקטיבית זו במציאות הקונקרטי של יהדות האמנציפציה בגרמניה. מהי נקודת הפתיחה להיווצרותו של טיפוס יהודי חדש זה? מה ייחד אותו מטיפוסים יהודים אחרים שקדמו לו ומבני זמנו? נפתח את עיונו בסוגיה זו בתוכנות שעלו ממחקריו של יעקב כ"ץ, אשר גדל באורתודוקסיה ההונגרית המודרנית, שהייתה במידה רבה בת דמותה של זו היהודית גרמנית. במסגרת זו יש להתחיל את הדיון בהבחנה הבסיסית בין יהדות מסורתית ליהדות מודרנית. האורתודוקסיה בכלל, לשיטת כ"ץ, ועל אחת כמה וכמה הנאו-אורתודוקסיה, היא תופעה היסטורית חדשה, שונה מזו היהודית המסורתית. בעוד שהיהדות המסורתית ראתה את עצמה כ'כלל ישראל' והתייחסה לרבים מהטקסטים המכוננים, מהערכים ומהפרקטיקות היהודיים שנהגו בה כ'מובנים מאליהם', האורתודוקסיה המודרנית רחוקה מלראות את עצמה כ'מובנת מאליה'. לפי כ"ץ הובנתה הזוהת האורתודוקסית המודרנית במידה רבה כתגובה מודעת על תהליכי מודרנה וחילון שסחפו יהודים רבים – בגרמניה היו אלה ללא ספק מרבית היהודים – לאוריינטציה דתית ליברלית, לתנועה הרפורמית, ולעתים אף להתבוללות מלאה ולאובדן כל זיקה יהודית. במונחיו של כ"ץ אפשר אפוא לקבוע כי האורתודוקסיה הגרמנית התמסדה כתנועת מגננה של מיעוט כנגד הרוב, שנטש את המחויבות המסורתית להלכה ואת מה שנראה בעיניו כדרך היהודית הנכונה. במקום התודעה היהודית המסורתית של 'כלל ישראל', התגבשה תודעתם העצמית של הנאו-אורתודוקסים בגרמניה בהיותם זרם, וליתר דיוק זרם של מיעוט המחויב להלכה ושיכולת ההשרדות שלו כרוכה בהתברלותו מהזרם המרכזי, שפנה לדרכים אחרות.⁵

4 לדיון תאורטי בסוגיה זו ראו, Shmuel Noah Eisenstadt and Bernard Giesen, 'Construction of Collective Identities', *European Journal of Sociology*, Vol. 36 (1995), pp. 72-102 (להלן: אייזנשטדט וגיסן, הבניה). להארת הסוגיה מפרספקטיבה אחרת ראו, אבי שגיא, ביקורת שיח הזהות היהודית, רמת גן תשס"ב. שגיא נוקק למונח 'זהות קונסטרוקטיביסטית' ומנגיד אותו לתפיסת זהות מהותנית. ראו בהקשר זה גם Craig Calhoun, 'Social Theory and Politics of Identity', in: Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and Politics of Identity*, Oxford and Cambridge 1995, pp. 12-20

5 כ"ץ הרבה לעסוק בתולדות האורתודוקסיה ובהמשגת הנושא בעשורים האחרונים לפעילותו. למאמר יסוד שלו בתחום ראו, יעקב כ"ץ, 'האורתודוקסיה כתגובה ליציאה מן הגיטו ולתנועת

פרשנותו של כ"ץ לתופעת האורתודוקסיה אינה מקובלת על כלל החוקרים, ובשנים האחרונות קמו עליה עוררין. כך עלתה הטענה שהצגתה של האורתודוקסיה כחלק מתופעת המודרניזם, ולפיכך כתופעה 'בתר מסורתית', מבוססת על הבחנה בינרית בין מסורת למודרנה ועל דימוי חד ממדי של העולם המסורתי. פרשנותם של כ"ץ וממשיכי דרכו, כך נטען, אינה מביאה בחשבון את תודעת הרציפות של האורתודוקסים עם העולם המסורתי ואת העובדה שהשיח ההלכתי שלהם אינו שונה במהותו מהשיח ההלכתי המסורתי.⁶ עם זאת, נראה שאין חולק על האפיון של האורתודוקסיה כזרם שתודעתו העצמית מושתתת במידה רבה על התבדלותו משאר האוריינטציות היהודיות, מה שהביא אותו להתמסדות נפרדת שלא הייתה לפני כן בעולם המסורתי. נפתח בסוגיה זו את העיון בדפוס היהודי הנאו-אורתודוקסי.

א. הנאו-אורתודוקסיה ועקרון ההתבדלות הקהילתית

במאמרם התאורטי על עיצוב והבניה של זהויות קולקטיביות, הראו שמואל נח אייזנשטדט וברנרד גיסן שזהות קולקטיבית מושתתת במידה רבה על עיצוב גבולות בין אלה שבתוך הקבוצה לאלה שמחוץ לה; הבחנת יסוד בין 'אנחנו' ל'אחרים'.⁷ עיון במפעלו הציבורי, החינוכי והפוליטי של הרב שמשון בן רפאל (הרש"ר) הירש, הדמות המרכזית בכינונה של 'עדת ישורון' בפרנקפורט, מיטיב להמחיש את הדינמיקה הזו. הירש נחשב בעבר לדמות המרכזית באורתודוקסיה היהודית המודרנית ואף לאב המייסד שלה. אך בעניין ההתבדלות והפרישה, דרכו ומורשתו של הירש – עם כל חשיבותן – התוורק אחת משתי הדרכים העיקריות שהתגבשו בזרם יהודי זה בגרמניה. המודל שעיצב הירש בפרנקפורט היה כינונה של זהות קהילתית אורתודוקסית שהושתתה על מיסוד ההתבדלות מקהילת הרוב הליברלית, בניית קהילה שחתרה לספק לבניה את כל שירותי הקהילה בעצמה. כידוע, במדינות גרמניה של המאה התשע-עשרה לא התקיימה הפרדה של ממש בין דת למדינה, מה שהביא לכך שהיהודים – כל עוד לא המירו דתם לנצרות – חויבו על פי החוק להיות חברים בקהילה היהודית המקומית הוותיקה, שרק היא הוכרה על ידי המדינה, ולהשתתף במימון פעילותה. בפרנקפורט של אמצע המאה התשע-עשרה, שבה נוהלה

הרפורמה, בתוך: ישראל ברטל (עורך), קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו, כרך ג: העת החדשה, ירושלים תשס"ד, עמ' 135-146. לדיון היסטורי מפורט בסוגיית הקרע וההתבדלות ראו, יעקב כ"ץ, הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה, ירושלים תשנ"ה (להלן: כ"ץ, הקרע); הנ"ל, הלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה, ירושלים תשנ"ב.

6 אבי שגיא, 'אורתודוקסיה כבעיה', בתוך: יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרוזיגר (עורכים), אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים תשס"ו (להלן: שלמון, רביצקי ופרוזיגר [עורכים], אורתודוקסיה), עמ' 21-53; שלום רוזנברג, 'מסורת ואורתודוקסיה: על הגדרות ומושגי יסוד', שם, עמ' 55-78.

7 אייזנשטדט וגיסן, הבניה.

הקהילה בידי הליברלים, נדרש אפוא מהאורתודוקסים, בעיקר מבעלי ההון שביניהם, מאמץ יזום ונכונות להקרבה כדי לאפשר את כינונם של חיים קהילתיים ברוח אמונתם. חוקי המדינה אילצו אותם להמשיך ולשלם את מסי הקהילה לקהילת הרוב הליברלית – שאליה הוסיפו להשתייך באופן פורמלי ככל יהודי פרנקפורט – ובמקביל הם הקצו מרצונם הטוב אמצעים כספיים לכינון העדה האורתודוקסית בעיר, עדת ישורון. רק כך הם יכלו לקיים את חייהם הדתיים באופן אוטונומי ללא השפעתו של סדר היום הליברלי ששלט בקהילה.⁸

אסטרטגיית ההתבדלות של עדת ישורון הועמדה במבחן נוקב בשנת 1876, אז הכירו השלטונות הפרוסים בלגיטימיות שלה ואפשרו לחברה להתנתק מהשותפות הכפויה עם קהילת האם הליברלית ולהתמסד כקהילה בפני עצמה. בשלב זה הציעו הליברלים של פרנקפורט לאורתודוקסים להישאר אתם במסגרת קהילתית אחת, תוך מתן אוטונומיה מלאה בתחומי ניהול התפילות, החינוך, הכשרות וכל תחום רגיש אחר. חשוב להדגיש: ההתבדלות הקהילתית מהרוב הליברלי, כפי שהתמסדה עד אז בפרנקפורט, לא הייתה תנאי לקיומה של האורתודוקסיה הגרמנית כזרם המחויב לשמירת ההלכה. פרנקפורט הייתה למעשה היוצא מן הכלל המעיד על הכלל. השותפות הקהילתית בין הזרמים הייתה המודל שרווח אז ברוב הקהילות הגרמניות שבהן התקיימה קהילה יהודית מרכזית אחת שהעניקה את כל המסגרות הנחוצות לאורתודוקסים, ובכללן בתי כנסת ומסגרות חינוכיות שאפשרו להם להנחיל את השקפותיהם ביחס לשמירת המצוות.

אך הירש לא הסכים לפתרון הזה. הוא חתר להבניית הזהות האורתודוקסית היהודית הגרמנית כמושתתת ביסודה על ההתבדלות מהפרורמים, היה קנאי להתבדלות הזו, ראה בה ערך כשלעצמו ואף הציג אותה כחובה דתית. נאמניו שהלכו בעקבותיו פרשו אפוא מקהילת האם ברגע שהמחוקק הפרוסי אפשר זאת והקימו קהילה אורתודוקסית פורשת (Austritt Orthodoxie) שהעניקה את כל שירותי הקהילה לחבריה וגבתה מהם מסים על פי החוק. אך לא כל האורתודוקסים של פרנקפורט הלכו בדרך זו. חלק ניכר מהם, ובכללם גם מרבית בני המשפחות הבולטות והוותיקות בעיר שהלכו אחרי הירש יותר משני עשורים, החליטו להישאר חברים בקהילה הראשית, תוך שהם מבטיחים את האוטונומיה דתית שלהם, וחייהם הקהילתיים התמסדו מעתה סביב מה שנקרא 'אורתודוקסיה קהילתית' (Gemeinde Orthodoxie). בשונה מהירש ותומכיו, בני האורתודוקסיה הקהילתית שהיו רוב מניינה ובניינה של האורתודוקסיה המודרנית בגרמניה, לא ראו את הניתוק מהיהודים הליברלים כערך בפני עצמו. אכן, גם הם יצרו לעצמם זהות מובחנת ועמדו על העיקרון של מחויבותם להלכה, אך בה בעת הם בחרו להוסיף ולהזדקק למוסדות קהילתיים שונים כמו בית החולים, בתי תפילה קטנים ובעיקר בית הקברות שבו היו קבורים אבותיהם.

8 Robert Liberles, *Religious Conflict in Social Context: The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main, 1838-1877*, Westport CT and London 1985, pp. 67-112, 137-164 (להלן: ליברלס, קונפליקט דתי).

זהותם הקיבוצית התגבשה אפוא פחות על בסיס עקרון ההתבדלות ויותר סביב עקרון המחויבות האישית לשמירת ההלכה, והם העדיפו לשמר לצדו גם את הערך של 'כלל ישראל'.

במאבק שהתחולל בין שתי אסטרטגיות אלה של הבניית הזהות הנאו-אורתודוקסית, בולט חוסר ההצלחה של הירש וחסידיו לגייס תמיכה בעמדתו בקרב רבנים מוכרים בגרמניה ולהפוך אותה לקונסנזוס בין האורתודוקסים בגרמניה. בתגובה על פניותיו של הירש בנושא, הביע הרב הוותיק יצחק דוב במברגר מווירצבורג התנגדות לפרישה, והרב עזריאל הילסהימר מברלין, שהירש ציפה לתמיכתו, הביע אמפטיה למצבו של הירש אך סירב לתמוך בעמדתו.⁹ הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית נותרה אפוא חלוקה בעמדתה בשאלת חובת ההתבדלות מהיהדות הליברלית כערך דתי. מכאן ואילך נחלקו חבריה בגרמניה לבני הקהילות המאוחדות ולבני הקהילות הפורשות.

בשולי דיון זה מעניין להזכיר מחקר חדש המציג קשר מעניין בין נטייתם של האורתודוקסים הפרגמטיים יותר שפעלו ביהדות גרמניה להדגיש יותר את המשותף על פני המפריד ולשתף פעולה בעניינים שונים עם יהודים מזרמים אחרים, לבין נטיות פרוטו-לאומיות שאפיינו חלק מדובריו של זרם זה.¹⁰ ברוח דברים אלה, ומתוך רצון לחדד את מקומו של הטיפוס הנאו-אורתודוקסי היהודי גרמני כמשתלב עם דפוס זהות יהודי רחב יותר, אפשר להציג את האורתודוקסים תומכי ההתבדלות כמי שרואים בקולקטיב היהודי מושגת בראש ובראשונה, ואולי אף באופן בלעדי, על עקרונות ופרקטיקות דתיות, ומדירים לפיכך את השונים מהם בתחום זה. מתנגדי ההתבדלות, לעומת זאת, משלבים את המשך המחויבות עם השמירה על ההלכה עם תפיסת יהדות רחבה ומכילה יותר של 'אוהל גדול', שמעמידה במרכז את הסולידריות הבינ-יהודית.¹¹

ב. 'תורה עם דרך ארץ': החינוך היהודי, תרבות גרמניה והיחס לאמנציפציה ולמדינה הגרמנית

לצד העיסוק בשאלת הקשר עם היהודים הליברלים או ההתבדלות מהם עיצבה הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית – על ענפיה השונים – את יחסה לתרבות הגרמנית ולציביליזציה המודרנית בכלל. במונחי עיצוב הזהות הקולקטיבית אפשר לראות כאן ניסיון לקדם הכלה (inclusion). הנאו-אורתודוקסים פעלו כמיעוט החותר להבנות את זהותו הקולקטיבית באופן שיאפשר לו להשתלב לא רק ברמת הפרקטיקה, אלא גם ברמות עמוקות יותר של

9 שם, עמ' 189-226; כ"ץ, הקרע, עמ' 265-275.

10 אסף ידידיה, 'יחסו של הרב קלישר לאסכולת ברסלאו', ציון, כרך עה (תש"ע), עמ' 70-72.

11 ראו בהקשר זה גם אדם פרזיגר, 'זהות אורתודוקסית ומעמדם של יהודים שאינם שומרי הלכה: עיון מחודש בגישתו של הרב יעקב עטלינגר', בתוך: שלמון, רביצקי ופרזיגר (עורכים), אורתודוקסייה, עמ' 179-209.

זהות והזדהות, בקבוצה הרוב – מהלך שהוא ללא ספק מהפכני אל מול תודעתם העצמית של היהודים המסורתיים בתקופות מוקדמות יותר.

מעניין לציין שדווקא הירש, שכפי שראינו נטה לעמדה קיצונית בסוגיית ההתברלות מהיהודים הליברלים, היה אחד הנציגים המובהקים של רעיון ההשתלבות בעולם המודרני. כידוע הירש, שלמד באוניברסיטה גרמנית והיה בעל השכלה כללית רחבה, טבע את הסיסמה 'תורה עם דרך ארץ', ששימשה מוטו למערכת החינוך הקהילתית שהקים. המושג 'דרך ארץ', שאפשר לדעתי לראותו כגרסה חדשה למה שהמשכיל נפתלי הרץ וייזל כינה בשלהי המאה השמונה-עשרה 'תורת האדם', ובמובנים רחבים יותר כאחת הגרסאות של תופעת 'היהודי הממוקף' (hyphenated Jew), התפרש בכמה מובנים שלמעשה משלימים זה את זה.¹² כך אפשר לראותו כשם קוד לעולם הערכים והנימוסים הנהוג בחברה הכללית, כסמל להשכלה כללית עיונית רחבה וכן לרעיון של עבודה יצרנית והשתלבות בכלכלה המודרנית.

הצעותיו של וייזל, שעוררו בזמנו תגובות נגד חריפות בקרב הרבנים השמרנים בגרמניה, היו כעבור שני דורות הלכה למעשה בסיס לשיטת החינוך הנאו-אורתודוקסית.¹³ בתי הספר החדשים שהוקמו ופעלו בקהילות אלה ברחבי גרמניה – מרביתם יסודיים ומיעוטם על-יסודיים – ניסו לשלב בדרכים שונות בין החינוך היהודי לחינוך הגרמני הכללי, בניסיון לשמור על מחויבות התלמידים למצוות המעשיות. החידוש נגע לא רק לעצם הכנסתה של הלשון הגרמנית כשפת ההוראה, אלא גם לערכי התרבות והפטריוטיות הגרמנית ששולבו בחינוך זה כמו גם בדגש הרב שניתן לחינוך הנערות, שיש הרואים בעיצובו את ההצלחה החשובה ביותר של החינוך הנאו-אורתודוקסי.¹⁴ תמורות אלה היו גם חלק מהתהליכים הרחבים יותר שעברו לקראת אמצע המאה התשע-עשרה על כלל החינוך היהודי בגרמניה, במידה רבה בהשפעת מגמות המודרניזציה וכן כתוצאה מהכפפה גוברת והולכת של החינוך היהודי לפיקוח הממשלתי.¹⁵ עם זאת הן שיקפו גם את סדר היום החדש של הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית.

12 על וייזל, דרכו והתגובות שעוררה עמדתו ראו, למשל, שמואל פיינר, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, ירושלים תשס"ב, עמ' 113-129. יעקב כ"ץ טען כי וייזל 'מסמל את הנאמנות הרוחנית המפוצלת של היהודי המשכיל'. יעקב כ"ץ, היציאה מן הגטו: הרקע החברתי לאמנציפציה של היהודים, 1770-1870, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 70.

13 מרדכי אליאב, החינוך היהודי בגרמניה בימי ההשכלה והאמנציפציה, ירושלים תשכ"א, עמ' 227. על בית הספר של עדת ישרון בפרנקפורט ראו, ליברלס, קונפליקט דתי, עמ' 152-155.

14 מרדכי ברויאר, עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני, 1871-1918, ירושלים תשנ"א (להלן: ברויאר, עדה ודיוקנה), עמ' 115.

15 ראו, למשל, סטיבן מ' לובנשטיין, 'ראשיתה של ההשתלבות 1780-1870' (להלן: לובנשטיין, ראשיתה), בתוך: מריון קפלן (עורכת), קיום בעידן של תמורות: חיי היום-יום של היהודים בגרמניה 1618-1945, ירושלים תשס"ח (להלן: קפלן, קיום), עמ' 164-181.

נדמה שמרכזיותו של החינוך היהודי בעולמה של האורתודוקסיה הגרמנית הלכה ובלטה ככל שהתקדמו תהליכי ההתערות של היהודים בחברה הגרמנית. הדבר ניכר בכך שהנאו-אורתודוקסיה – ובעניין זה אין בהכרח הבחנה מהותית בין האורתודוקסיה הפורשת מבית מדרשו של הירש לזו הקהילתית – הייתה המחנה היחיד ביהדות גרמניה ששימר מערכת חינוך שלמה אל תוך המאה העשרים, בעוד שהזרמים האחרים קיימו לכל היותר בתי ספר משלימים ללימודי דת בשעות אחר הצהריים ובסופי השבוע. עם זאת, השחיקה ההולכת וגוברת בזיקה למסורת היהודית – תוצאת המצב הכלכלי, לחץ השלטונות והשפעתו של עולם הערכים המודרני – לא פסחה גם עליהם. מרדכי ברויאר קובע שמעמדו של לימוד התלמוד בבתי הספר הנאו-אורתודוקסיים היה כירידה, בעיקר בדור שאחרי הירש, שבו 'הוראת לימודי הקודש על פי תוכנית הלימודים השבועית הלכה ופחתה בלי הרף' ושעיקר תשומת הלב הוקדשה להכשרת התלמידים לקראת חיי פרנסה ולשילובם בעולמה של התרבות הגרמנית. המיסד הנאו-אורתודוקסי, ועוד יותר מכך הורי התלמידים שהשתייכו לזרם, התעקשו הרבה פחות על שימור לימודי הקודש מאשר על סוגיות הנוגעות לשינויים בהלכה ובנוסח התפילה.¹⁶

עיצובו של החינוך הנאו-אורתודוקסי משקף אפוא במידה רבה את עיצוב עולמו של היהודי החדש בן זרם זה בעולמה של התרבות הגרמנית. היהודי המסורתי הקדם מודרני חש זרות לרבים משמעותיים של תרבות הסביבה הנוכרית שהקיפה אותו, שהיו שבועים בחותמה של המורשת הנוצרית, וגיבש את יחסו הפוזיטיבי כלפיה בעיקר ברובד של חיי היום-יום, ואילו היהודי האורתודוקסי המסתגר עיצב את זהותו על בסיס כינון חיץ אידאולוגי ופרקטי כאחד בינו לבין התרבות הסובבת. בשונה מהם הייתה הזיקה הפוזיטיבית לתרבות גרמניה אבן בניין מרכזית בהבנייתה של זהותו היהודית של הנאו-אורתודוקס. עם זאת, עיון מעמיק יותר עשוי לגלות בכל זאת את קיומם של פערים בין אופי החשיפה לתרבות הגרמנית בקרב הנאו-אורתודוקסים ועומקה, לבין ממדי התהליכים הללו אצל חברי הזרמים היהודיים הליברליים, ועל אחת כמה וכמה אצל אלה מיהודי גרמניה שנטו יותר להתבוללות. שוב ושוב נדרשו דוברי האורתודוקסיה דווקא אל לסינג, ובעיקר אל שילר – אף על פי שהשפעתם של אלה הלכה ושקעה בעולם הרוח הגרמני. גם כאשר פנו דובריהם המודרניים והרדיקלים יותר, שאחד הבולטים ביניהם היה הרב נחמיה אנטון נובל, שפעל בפרנקפורט בעשורים הראשונים של המאה העשרים, אל גתה האפנתי והעכשווי יותר – ניכר, לטענת מרדכי ברויאר, האופי האפולוגטי של פנייה זו. בעיית היסוד שאפיינה את מה שנקרא לאחר מכן 'הסימביוזה היהודית-גרמנית' – מושג שהותקף ללא רחם בידי גרשם שלום, שטען שהיהודים הגרמנים דיברו כמעט אך ורק אל עצמם וזעקו אל האין – הייתה אפוא חריפה במיוחד בקרב האורתודוקסים, ומעולם לא

באה על פתרונה.¹⁷ הסתגרותם הלכה למעשה בתוך העולם התרבותי שבנו לעצמם – עולם שהתאפיין במידה מסוימת של סינתזה תרבותית יהודית-גרמנית, אך המגע הממשי שלו עם הסביבה הלא-יהודית היה מצומצם מאוד – ניכרה גם במיעוט תרומתם ליצירה התרבותית הכלל-גרמנית, שיהודים גרמנים אחרים לקחו בה חלק פעיל הרבה יותר.¹⁸

אחד מהנושאים המובהקים שאפיינו את הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית וייחדו אותה מהאורתודוקסיה השמרנית יותר היה היחס לאמנציפציה, שאותה הם קיבלו באופן מובהק מלכתחילה ולא בדיעבד. המעבר מהמסורתיות הישנה לאורתודוקסיה בנוסח העירוני המודרני ניכר במידה רבה בשקיעתן של החרדות מפני האמנציפציה ובנכונות גוברת להתמודד אתה בראש מורם. 'מברך אני את האמנציפציה', כתב הירש באיגרות צפון, יצירתו החינוכית המובהקת, שבמידה רבה התוותה את הקו להמשך דרכו הציבורית. 'חובה, עד כמה שאפשר, להתאזרח במדינה שקבלה אותנו לגור בה, לדרוש לשלום עניינינו אנו שלא במופרד מטובתה של המדינה'. אך לצד דברים אלה אין להתעלם מהסתייגות פוטנציאלית של הירש, כמו של כל הדוברים האורתודוקסים האחרים, מהאפשרות שהישגי האמנציפציה יהיו כרוכים בויתור על ערכים דתיים ובהפיכתו של הטפל לעיקר. הוא הוסיף:

אני מברך אותה [את האמנציפציה] רק אם ישראל יקבל אותה לא כתכלית ייעודו אלא כשלב חדש בתפקידו, כניסיון חדש, חמור יותר מניסיון הלחץ והמועקה; אבל את עצב אם ימעיט ישראל להבין את סוד עצמותו, ימעיט להחשיב את יתרון רוחו, עדי כדי כך שמקדם בכרכה את האמנציפציה כסוף וקץ לגלותו, כמטרה העליונה של תפקידו ההיסטורי.¹⁹

נמצאנו למדים אפוא שהאמנציפציה נתפסה בעולמו של הירש כהתפתחות חיובית מבחינה ערכית וכניסיון היסטורי קשה כאחד, והדרך להתמודד אתה ולאכול מפירותיה הותנתה בשמירה על עקרונות הדת. יש לקבל אותה מלכתחילה, אך אסור לשגות ולראות בה את העיקר.

קבלתו של עקרון הנאמנות האזרחית הייתה פשוטה יחסית לעומת ההתמודדות עם שאלת הקשר לפטריוטיות, ועוד יותר מכך לתנועה הלאומית הגרמנית. אך גם כאן נדמה ש'המקום גורם', או במילים אחרות, דפוסי כינון הזהות שאפיינו את החברה הגרמנית הסובבת הטביעו את חותמם גם על המיעוט הנאו-אורתודוקסי. בעוד שיהודי מזרח

17 ראו, גרשום שלום, 'יהודים וגרמנים', דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, כרך א, עמ' 96-113. לנקודת מבט אחרת על שאלה זו ראו, למשל, מיכאל מאיר, 'פרספקטיבה להיסטוריה של יהודי גרמניה', יהדות בתוך המודרניות, תל-אביב 2006, עמ' 101-112.

18 ברזיאר, עדה ודיוקנה, עמ' 82-90, 148-151.

19 שמשון רפאל הירש, איגרות צפון, ירושלים תשל"ו, עמ' סא, סג.

אירופה, גם אם היו בעלי מנטליות תרבותית מודרנית, המשיכו על פי רוב לראות את עצמם כבעלי ייחוד לאומי ואתני יהודי, נטו היהודים הגרמנים המודרניים לראות עצמם כחלק מהאומה הגרמנית, נטייה שקיבלה משנה תוקף לאחר איחודה של גרמניה. גם הרבנים והמנהיגים הנאו-אורתודוקסים לא יכלו להימנע מהשפעתה של נטייה חזקה זו, בעיקר בדור שאחרי הירש והילדסהיימר, הן בגלל השפעתה של האווירה בסביבה והן מפני שהואשמו, בראש ובראשונה בידי דוברים יהודים ליברלים, שבהיותם אורתודוקסים אין הם יכולים להיות גרמנים טובים. דוגמה בולטת וקיצונית לערעור כזה על נאמנותם האזרחית אפשר למצוא במאמרו של רפאל לוונפלד, 'יהודי חסות או אזרחים?' משנת 1893. במאמר זה, שעורר הד נרחב בציבור היהודי גרמני והניע את תהליך הקמתה של 'האגודה המרכזית של האזרחים הגרמנים בני האמונה היהודית', הוצגה עמדתם האזרחית של האורתודוקסים כבלתי מתיישבת עם חובות האזרח הגרמני, ולוונפלד קרא ליהודי גרמניה להתנער ממנה.²⁰

על רקע נסיבות אלה נקל להסביר את הרקע לנטייתם של רבנים אורתודוקסים לדרוש מעת לעת דרשות פטריוטיות ולהפוך את אהבת המולדת הגרמנית ואת הנאמנות לקיסר לחלק אינטגרלי מהחינוך בבתי הספר הנאו-אורתודוקסיים. אך הדברים לא היו פשוטים. כמי שהיו מחויבים לעקרונות המסורת היהודית ולטקסטים המכוננים שלה, שאי אפשר היה להתכחש לחלוטין ליסודות הלאומיים שהדהדו בהם, נטו הנאו-אורתודוקסים להציג את גרמניותם מבעד לפרספקטיבה האזרחית – דהיינו היותם אזרחי הארץ, שווי זכויות וחובות – הלשונית והתרבותית, ופחות כזהות לאומית ממש. בשונה מדוברי היהדות הליברלית, ועל אחת כמה וכמה מהמתבוללים, נרתעו הנאו-אורתודוקסים מלקבל את הרעיון בדבר היותם של היהודים חלק אינטגרלי מהעם (ה-Volk) הגרמני. גם בפועל, ברמה החברתית היומיומית, הם נרתעו מיצירתם קשרים חברתיים קרובים עם לא-יהודים, רתיעה שבלטה דווקא בקהילות העירוניות החדשות יותר מאשר בעולם האינטימי של הכפר והעיירה.²¹

ג. דמות הרב החדש

אחד התחומים שבהם חידשה הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית נגע לאישיותו של רב הקהילה ולתפקידיו, ובראש ובראשונה לתפקידו כדרשן. כידוע, תפקידו של הרב בעולם המסורתי

20 Raphael Löwenfeld, *Schutzjuden oder Staatsbürger?*, Berlin 1893. על התקפותיו הקשות של לוונפלד על האורתודוקסיה בעלון זה ראו, יעקב בורוט, 'רוח חדשה בקרב אחינו באשכנז', המפנה בדרכה של יהדות גרמניה בסוף המאה התשע-עשרה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 219-220.

21 על סוגיה זו ראו, ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 260-269. לדיון כולל יותר על מורכבות שאלת היחסים החברתיים בין יהודים ללא-יהודים בכפר ובעיירה לעומת העיר הגרמנית בתקופה זו ראו, מריון קפלן, 'יהודים כגרמנים בקיסרות הגרמנית, 1871-1917', בתוך: הנ"ל (עורכת), קיום, עמ' 369-381.

נסוב בעיקר סביב פסיקת הלכות והוא היה צריך לדרוש בפני הציבור בסך הכול פעמיים בשנה – בשבת הגדול לפני פסח (או דרש בענייני הלכות החג) ובשבת תשובה. בעידן האמנציפציה, עם כניסתם ההדרגתית של יהודי גרמניה לחברה הבורגנית, נוצר צורך לשרטט מחדש את הפרופיל המקצועי של העוסקים ברכנות.²² בנסיבות החדשות הועמדו רבני הקהילות, בעיקר בערים הגדולות, בפני תביעה הולכת וגוברת של הקהל היהודי הבורגני לשאת דרשות בעלות תכנים מודרניים ואקטואליים בשפה הגרמנית.²³ מטבע הדברים נטו רבני התנועה הרפורמית, ששאבה מודלים דתיים מההשראה של הנצרות הפרוטסטנטית, להסתגל במהירות לדרישות החדשות והפכו את הדרשה לציר מרכזי בפעילותו של הרב החדש. הרב הליברלי, שעלה בדרך כלל על הרב המסורתי בהשכלתו הכללית הרחבה, ככישוריו הרטוריים וביכולתו ליצור קשר עם קהל המתפללים, השתמש בדרשה ככלי מרכזי לקניית השפעה בקהילה ולביצור מנהיגותו בה. לרבנים המסורתיים – שהלשון הגרמנית המודרנית לא תמיד הייתה שגורה בפייהם, ההכשרה הרטורית לא הייתה חלק מהכשרתם ועולמם התרבותי הלך והתרחק מזה של קהל המתפללים שלהם – לא היו כלים להתמודד עם אתגר זה. כך בלט העימות שהתרחש בקהילת ברסלאו בין הרב המסורתי שלמה טיקטין לעוזרו הליברלי הצעיר אברהם גייגר. יתרונו הברור של גייגר ביכולתו להציג למתפללים דרשה מהוקצעת בלשון הגרמנית הקנה לו תמיכה רבה בקהילה, ובסופו של דבר הוא התמנה לרב הראשי שלה.²⁴

גם בנקודה זו בלט ההבדל בין הפרופיל המודרני של הירש ודפוסי הפעולה שלו לבין הרבנים המסורתיים. הירש, שהיה בעל השכלה אוניברסיטאית ושליטתו בגרמנית מודרנית לא נפלה מזו של גייגר, הפך את הדרשה לכלי ראשון במעלה להשגת מטרותיו. כישורנותו הרטוריים, השכלתו ויכולתו להפיק מפרשת השבוע מסרים אקטואליים ורלוונטיים לעולם המודרני בדרך המובנת לכל אדם – כפי שאפשר לראות בפירושו על התורה שמושתת בין השאר על דרשותיו – סייעו לו להפוך את מוסד הדרשה, שבא לערער על הדומיננטיות המסורתית בניהול הקהילה, לכלי חשוב לביצור האורתודוקסיה – כלי שגם רבים מהרבנים שבאו אחריו נזקקו לו.

‘היהדות מייחסת חשיבות לכלל ואוסרת לפרוש מן הציבור’, כתב הירש בתחילת פירושו לפרשת לך לך – פירוש שמן הסתם הושתת על דברים שנשא לפני בני קהילתו. הירש המשיך:

22 לדיון רחב בסוגיה זו ראו, יצחק שורש, ‘האמנציפציה ומשבר הסמכות הדתית: צמיחת הרבנות המודרנית’, בתוך: הנ”ל, הפנייה לעבר ביהדות המודרנית, ירושלים תש”ס, עמ’ 21-69.

23 ראו, Alexander Altmann, ‘The New Style of Preaching in 19th Century German Jewry’, *Essays in Jewish Intellectual History*, Hanover and London 1981, pp. 190-245

24 על העימותים בין גייגר לטיקטין בקהילת ברסלאו ראו, מיכאל מאיר, בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, ירושלים תש”ן, עמ’ 132-136.

אולם, בראשית היהדות נאמר 'לך לך', לך לעצמך, והרי זה ערך נעלה עוד יותר [...]. אין איש רשאי לומר: אני צדיק וישר בהתאם לאופנה. כל אדם אחראי על עצמו כלפי ה'. אם יש צורך בדבר ושיטת הרוב איננה אמת, — עבוד את ה' לבדך! הנה זו ההכרה שנדרשה מאברהם כנקודת מוצא לייעודו וייעוד עמו [...]. איך יכולנו להתקיים ואיך נוכל התקיים — אלמלא ירשנו מאברהם אבינו את אומץ הלב להיות במיעוט!²⁵

האופן שבו הירש משליך על אברהם את קוד הערכים ודפוסי הפעולה של הנאור-אורתודקסיה הגרמנית, ובכלל זה את אידאל ההתבדלות מהרוב החוטא, ברור לחלוטין מדברים אלה. הוא מתברר עוד בהמשך, כאשר הירש הוסיף: "היהדות על פי רוח הזמן!" המחאה החריפה ביותר על כך היא המצווה הראשונה שנאמרה לאברהם: "לך לך!".²⁶ לפנינו דוגמה אופיינית לשימוש של הירש בדרשת פרשת השבוע כדי להעביר מסרים בעלי אופי אקטואלי לקהילתו; במקרה זה, לעגן את חובת ההתבדלות מהרוב הליברלי. אברהם אבינו משמש כאן אב טיפוס ליהודי האורתודוקסי המודרני שראה עצמו כפורש מעמדת הרוב הטועה ונאמן לדרך האמת.

אך אי אפשר היה להסתמך לאורך זמן על כישורים רטוריים טבעיים כמו אלה של הירש. הכישורים החדשים שנדרשו מרבני הקהילות וחיבורותם הרבה בתהליך עיצוב פני החיים הדתיים בקהילות היהודיות בגרמניה — האורתודוקסיות והליברליות כאחד — הפכו את שאלת הכשרת הרבנים בני הדור הבא לבעלת חשיבות בעולמם הקהילתי של יהודי גרמניה, ובמידה מסוימת אף למעין מבחן לפוטנציאל הקיום העתידי של קהילות אלה. אתגר זה בלט במיוחד על רקע שקיעתו, ובסופו של דבר היעלמותו, של עולם הישיבות בגרמניה לקראת אמצע המאה התשע-עשרה. גם בתחום זה אפשר לראות כיצד התפתחו החיים הקהילתיים ודפוסי הזהות של הנאור-אורתודוקסים בגרמניה 'בין שני העולמות': בין הישיבה הליטאית מזה לבין הסמינרים המודרניים לרבנים מזה. גם כאן, כמו בתחומים אחרים, נראה שהפתרון שאליו נטו הנאור-אורתודוקסים בגרמניה היה קרוב יותר לזה של היהודים הגרמנים הליברלים מאשר לזה של האורתודוקסים ממזרח אירופה.

במהלך המאה התשע-עשרה עבר עולם הישיבות המזרח אירופיות התחדשות גדולה, בראש ובראשונה בליטא. התחדשות זו, שהיה לה פן מוסדי מובהק בדמות הישיבה החדשה שקמה בוולוז'ין (ואחרות שקמו בעקבותיה), נגעה לסמכות הרב והכניסה דפוסיים חדשים ורעננים ללימוד התורה.²⁷ עם זאת עולם עשיר זה, שהתחדשותו הייתה רובה ככולה במסגרת ערכי תלמוד התורה המסורתי, וכמעט לא נגעה בתקופה זו למפגש של

25 מתוך פירוש רש"ר הירש. ראו, חמישה חומשי תורה עם תרגום אונקלוס ופירוש רש"י ועם פירוש רש"ר הירש, ירושלים תשס"ב, כרך א, בראשית יב, 1.

26 שם.

27 על התחדשותו של עולם הישיבות בליטא במאה התשע-עשרה ראו, שאול שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים תשס"ה.

ממש עם אתגרי ההשכלה והמודרנה, התרחק יותר ויותר מעולמם של הנאו-אורתודוקסים בגרמניה.²⁸ ככל שהתבססו הנאו-אורתודוקסים באורח החיים הבורגני המודרני הייתה האפשרות שבוגרי הישיבות המזרח אירופיות ישמשו רבנים בקהילותיהם בעייתית יותר. הקהילה הנאו-אורתודוקסית, דפוסי הזהות הקולקטיבית שלה היו נתונים, כפי שראינו, בתהליכי עיצוב והבניה והתפתחו לכיוון שונה מזה של האורתודוקסיה המזרח אירופית, הייתה זקוקה לרבנים שישמשו סוכניה, מפיצה ומעצביה של זהות חדשה זו.

התמודדותם של הנאו-אורתודוקסים בגרמניה עם אתגר הכשרת הרבנים היא חלק מפניה החדשות של הכשרת הרבנים ביהדות הגרמנית ככללה. הופעתם של הרבנים הרפורמים והליברלים בשליש השני של המאה התשע-עשרה, ובהמשך גם מיסוד פעילותם של מוסדות מודרניים להכשרת רבנים וללימודי יהדות גבוהים בברסלאו (הסמינר לרבנים שהוקם עוד ב-1854 בידי זכריה פרנקל) ובברלין (בית הספר הגבוה למדע היהדות שהוקם ב-1872 בידי אברהם גייגר), היו קריאת תיגר על דרכה של היהדות המסורתית בגרמניה ועל חוסנה הקהילתי של הנאו-אורתודוקסיה הצומחת, אך מנגד סימנו, לפחות לחלק ממנהיגיה, את הדרך. מנהיגים אלה חשו בצורך לגבש מוסד חדש להכשרת רבנים, שישלב לימודים אקדמיים וחשיבה ביקורתית עם הכשרה תלמודית מסורתית ויוליד רבני קהילות שיכולים להתמודד עם אתגרי השעה. זה היה הרקע לפעילותו של הרב עזריאל הילדסהיימר שיזם את הקמתו של בית מדרש אורתודוקסי לרבנים, שנחנך בברלין בחגיגות אחרי סוכות של שנת תרל"ד (1873).²⁹

בסוגיה רגישה זו ניכר המתח בין העולמות לא רק ביחס שבין הנאו-אורתודוקסים הגרמנים לבין עולם הישיבות המזרח אירופי מצד אחד ולבין עולמם של הזרמים הלא-אורתודוקסיים בגרמניה מצד שני, אלא גם בתוך הספירה הציבורית הנאו-אורתודוקסית עצמה. בית המדרש הברלינאי, שניסה לשלב בדרכו בין הכשרה רבנית מסורתית להקניית רקע אקדמי ומיומנויות מודרניות והוצג בידי הילדסהיימר כמוסד המרכזי של הזרם האורתודוקסי בגרמניה, נתקל בביקורת קשה לא רק של רבנים בעלי רקע מסורתי מובהק, כמו הרב במברגר מווירצבורג, שהיה זר לאידאל ההשכלה הכללית המודרנית, אלא גם של רש"ר הירש ובני חוגו.³⁰ התברר שהילדסהיימר היה פתוח יותר מהירש לקבלת הרעיונות

28 מדינו של שאול שטמפפר על הרקע להקמתה של ישיבת וולוז'ין בשנת 1802 עולה כי מניעיו של ר' חיים מוולוז'ין בהקמתה היו נטועים בעולם המסורתי. ראו, שם, עמ' 29-44. רק במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, כאשר השפעתה של תנועת ההשכלה התגברה ברוסיה, היא עוררה תגובות וחוללו תמורות בעולם הישיבות הליטאיות. שם, עמ' 171-181.

29 על פועלו של הילדסהיימר בהקמת המוסד ראו, David Ellensson, *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy*, Tuscaloosa and London 1990, pp. 138-165. לדיון השוואתי בין שלושת המוסדות להכשרת רבנים בגרמניה ראו, מיכאל מאיר, 'הקמתם של בתי מדרש לרבנים בגרמניה: מבט השוואתי', בתוך: עמנואל אטקס (עורך), *ישיבות ובתי מדרשות, ירושלים תשס"ו*, עמ' 199-207.

30 על עימות זה ראו, ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 118-126.

של הפתיחות המדעית בכל תחום, ובכלל זה במדעי היהדות, ואף נטה יותר לתפיסה שהעמידה במרכז סדר היום את פיתוחה של אליטה אינטלקטואלית רבנית, לעומת הירש, שהדגיש יותר את התפתחותה של האורתודוקסיה 'מלמטה'. המחלוקת על מעמדו של הסמינר לרבנים חידדה אפוא את הפער בין הנאו-אורתודוקסיה הדרום גרמנית של הירש, שהתגלתה כ'בעל-ביתית' יותר באופיה ושירתה את קהילת הסוחרים של פרנקפורט, לזו הצפון גרמנית של הילדסהיימר, שהתאימה עצמה יותר לחיי הכרך המודרני וחתרה להעמיד אלטרנטיבה רבנית-אקדמית לבתי המדרש המודרניים של פרנקל וגייגר.³¹ במאבק פנימי זה הייתה בסופו של דבר ידו של הילדסהיימר על העליונה, והמוסד שהקים היה לבית היוצר של טיפוס 'הרב-דוקטור' הנאו-אורתודוקסי, שבני דמותו הנהיגו ברבות מקהילות גרמניה בדור שלפני השואה ושימשו נושאי הרגל ומובילי שיח הזהות הנאו-אורתודוקסי. עם זאת, מעניין לציין שלאורך שנות קיומו של המוסד האורתודוקסי הברלינאי עלו מעת לעת דילמות ומתחים שנגעו ליחסים בין המודל הנאו-אורתודוקסי שהוא חתר לטפח לבין ערכי היסוד של האורתודוקסיה הליטאית.³² מתיחות זו אף סיכלה בשנות השלושים של המאה העשרים את היוזמה להעביר את בית המדרש לארץ ישראל ולשלב במפעל הציוני דפוס הכשרה רבנית בעל אופי נאו-אורתודוקסי, ואולי אף להביא להתפתחותה של אורתודוקסיה מסוג אחר בחברה הישראלית המתהווה.³³

ד. החוויה הדתית, שמירת ההלכה ועולמו של היחיד: בין החזון למציאות

אך מה בין 'תורה' ל'דרך ארץ'? האם באמת אפשר היה לשלב אותן באופן הרמוני, ומה אופי היחסים ביניהן? זו שאלת יסוד חשובה ביותר להבנת אופיה של הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית. אידאולוגית, השילוב של 'תורה עם דרך ארץ', כפי שבא לידי ביטוי בפעילותו החינוכית של הירש ובדרשותיו, לא אמור היה לפגוע במעמדה של התורה אלא להפך – התורה הוצגה כנקודת המוצא הערכית לכינונה של תכנית חיים שלמה, חברה יהודית שתהיה חיים מלאים יותר בעזרת ההשתלבות בעולם המודרני ובתרבות הגרמנית. ובלשונו של הירש: 'כל חיינו עבודת ה' – איזה רעיון מפואר'. גם הרב עזריאל הילדסהיימר, האב המייסד הנוסף של האורתודוקסיה הגרמנית, שכפי שראינו הציג חזון שונה מזה של הירש,

31 על תפיסת מדעי היהדות של הילדסהיימר ראו, אסף ידידיה, אסכולת הילדסהיימר: אלטרנטיבה אורתודוקסית ל'מדע היהדות', ירושלים 2006 (חידושים בחקר תולדות יהודי גרמניה, 9).

32 אסף ידידיה, 'בין וולוז'ין לברלין: האורתודוקסיה הליטאית ובית המדרש לרבנים מייסודו של הרב הילדסהיימר', בתוך: גיא מירון (עורך), מברסלאו לירושלים: בתי מדרש לרבנים – פרקי מחקר והגות, ירושלים תשס"ט, עמ' 117-148.

33 על פרשה זו ראו, Christhard Hoffmann and Daniel Schwartz, 'Early but Opposed — Supported but Late: Two Berlin Seminaries which Attempted to Move Abroad', *Leo Baeck Institute Year Book*, Vol. 36 (1991), pp. 267-304

דיבר על 'הטוטאליות של התורה' כמאפיינת את חייו של היהודי האורתודוקסי המודרני בכל אשר יפנה.³⁴

אך חזון לחוד ומציאות לחוד. על כך נוכל ללמוד מעיון בספר עדה ודיוקנה, פרי עטו של ההיסטוריון מרדכי ברויאר, יליד פרנקפורט, שהיה נינו של הירש. ברויאר לא הקדיש את מחקרו לעיון בדרכם הרעיונית של הירש, של הילדסהיימר ושל ממשכי דרכם, אלא התעניין יותר בפרופיל החברתי ובחיי היום-יום של בני ובנות הקהילות שלהם. מהתמונה ההיסטורית החברתית הרב גונית של חיי הנאו-אורתודוקסים ברייך השני עולה כי בפועל היו חיים רחוקים כרחוק מזרח ממערב (או שמא נכון יותר לומר בהקשר זה, כרחוק מערב ממזרח) מלממש את אידאל הטוטליות של התורה. תנאי החיים המודרניים הובילו מניה וביה, כך טוען ברויאר, לביתורם של חיי היחיד לספירות שונות, שהדת הייתה רק אחת מהן. מדובר אפוא בתהליך של חילון. אף על פי שנמשכה, לפחות באופן הצהרתי, המחויבות הבסיסית לשמירת ההלכה והמורשת הדתית המסורתית, ניכר תהליך ברור של ירידת מעמדה של הדת ממעמד שליט בכל תחומי החיים לאחראית ומכוונת של תחומי חיים מסוימים בלבד. תהליך זה ניכר במוסדות החינוך האורתודוקסיים בגרמניה, שבתחילה תפסו לימודי היהדות שהתקיימו במסגרתם כשליש מזמן הלימוד, לאחר מכן רבע ובהדרגה גם פחות מזה. יתרה מזאת, ברויאר אף מראה שלמרות מחויבותם העקרונית לשמירה ההלכה – המחויבות שלמעשה היוותה את ההגדרה הבסיסית שלהם כזרם דתי נפרד – רבים מבני הקהילות האורתודוקסיות בגרמניה היו רחוקים מאוד משמירת קלה כחמורה והרשו לעצמם מה שהוא מכנה, 'חופש בחירה לגבי הקלת עול המצוות, בלא לעבור את קו הגבול של האורתודוקסיה'.³⁵

חיי היום-יום של בני הקהילות העירוניות הניאו-אורתודוקסיות בגרמניה של שלהי המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים התאפיינו אפוא בריבוי אורחות חיים והתנהגות במגוון תחומים, ובכללם בלבוש (כיפה לגברים, כיסוי ראש לנשים), ביחסים בין המינים, ביחס ללימוד התורה ועוד. בסופו של דבר, אל מול האידאל הנשגב של הטוטליות של התורה, התגבשה יהדותם של מרבית בני קהילות אלה בראש ובראשונה כ'יהדות של בית הכנסת', כפי שעולה מתיאורו של אביעד, שבדבריו פתחתי. ברויאר כתב:

מרכזיותו של בית הכנסת העמידה בצל תחומים אחרים של חיי תורה בזירה הפרטית והציבורית, אשר מאז ומתמיד הוחזקו כבעלי חשיבות הרבה יותר גדולה. דת כלשהי, המבליטה במידה יתירה את ערכי הצורה של התפילה

34 לציטוטים של הירש והילדסהיימר ראו, ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 37.
 35 שם, עמ' 23.

והפולחן, עלולה להפוך את החיים הדתיים למשהו חיצוני גרידא ולצמצם את הזיקה הדתית של מאמיניה להווי פושר של מאמינים נלווים.³⁶

מהו ההסבר לתהליך הצטמצמות זה של החוויה הדתית היהודית האורתודוקסית בגרמניה ולשינוי שחל באופיה? אביעד טען, כפי שראינו, שהצטמצמות זו של החוויה היהודית במסגרת חיי הקהילה האורתודוקסית נבעה מחדירת 'ההשכלה, האמנציפציה וההתבוללות אפילו לתוך שורות הנאמנים ביותר למסורת', תוך שהוא מוסיף את המילים, 'אמנם במידה בלתי מופרזת'. קשה, ולמעשה אף בלתי אפשרי, לשפוט ולהעריך לאחר מעשה מהי 'חדירה בלתי מופרזת', אך נראה שתהליכי חילון אלה, והשחיקה במעמדה הטוטלי של המסורת, היו תוצאה בלתי נמנעת של התנאים הבסיסיים של שילוב היהודים הגרמנים, ובכללם האורתודוקסים, כאזרחי המדינות הגרמניות וכבני האומה הגרמנית.

השתלבותם של היהודים בחברה המערב אירופית של עידן האמנציפציה הושתתה במידה רבה על הכלל שנוסח עוד בשלהי 1789 בפריס בדיוני האסיפה הלאומית של המהפכה הצרפתית: 'ליהודים כיחידים – הכול, ליהודים כאומה – לא כלום'. לא מדובר כאן רק בעיקרון הפוליטי של שבירת האוטונומיה המשפטית היהודית, אלא בקביעה מרחיקת לכת בהרבה: בחברה הנוצרית במערב אירופה ובמרכז לא הייתה נכונות לקלוט אליה את היהודים כקולקטיב, ולפיכך הם היו צריכים לכונן מחדש את המבנה הקהילתי שלהם ולהגדיר מחדש את השתייכותם הקיבוצית כדי להפוך להיות חלק ממנה. חשוב להדגיש: לא מדובר כאן בהכרח על דרישה להתבוללות מוחלטת או לנטישת היהדות, הגם שהיו כאלה שראו זאת לנגד עיניהם, אלא בהתארגנות מחדשת שעיקרה הגדרה מחדש של מקום הדת בחייו של היהודי.³⁷ מנקודת המבט הנוגעת למאמר זה אפשר לקבוע כי המציאות של עידן האמנציפציה, ולמעשה של החיים המודרניים בכלל, הביאה להמרתה של היהדות מחוויה קהילתית שהייתה כמעט חובקת-כול ומסגרת השתייכות כמעט טוטלית עבור היחיד, לדת במובן הצר יותר של הביטוי – תהליך שיש המכנים אותו 'קונפסואליזציה'.³⁸ יהודי מערב אירופה ומרכזו נכנסו לתהליך שבו הם עיצבו מחדש את

36 שם, עמ' 54.

37 הספרות על היהודים במהפכה הצרפתית ובעקבותיה היא עניפה ביותר ואין זה המקום להציגה בפירוט. לסקירת הנושא מנקודת מבט חדשה ראו, חיים ברקוביץ, מסורת ומהפכה: תרבות יהודית בצרפת בעת החדשה, ירושלים תשס"ז.

38 השאלה על אפשרות המשגה של היהדות הגרמנית כ'קונפסיה', עדה דתית המבוססת על עיקרי אמונה, בדומה לאלה הנוצריות, עלתה כבר אצל בני הזמן. ראו, למשל, הרמן כהן, 'מה מאחד את הקונפסיות?', עיונים ביהדות ובעיות הדור, ירושלים תשל"ח, עמ' 105-117. על הסתייגותו של ליאו בק ממגמת הפיכתה של היהדות לקונפסיה ראו, דוד אלינסון, 'ה"דוגמה" בתגובות מסורתיות לרפורמה: הפרדיגמה של האורתודוקסיה בגרמנית', בתוך: שלמון, רביצקי ופרייזגר (עורכים), אורתודוקסיה, עמ' 346.

המסורת התרבותית והלאומית שלהם במסגרת של 'דת' – religion – מושג זר ביסודו למקורות היהודיים.³⁹ תהליך זה לא פסח על המיעוט האורתודוקסי ביהדות גרמניה. חשוב להדגיש: לא מדובר רק בתהליכי שקיעתה של המסגרת הקהילתית הפורמלית בעידן האמנציפציה, אלא בהבניה מחודשת כוללת יותר של החוויה היהודית שהתמורות המוסדיות מצביעות עליה. כך, אין זה מקרה שמוסד השיבה, וכמוהו גם מוסד ה'חדר', הלכו ושקעו בגרמניה בסביבות אמצע המאה התשע-עשרה. בנסיבות החיים החדשות לא היה להם עוד מקום, אף על פי שקמה בגרמניה אורתודוקסיה מודרנית. במקומם הוקמו מסגרות חינוכיות וקהילתיות מתאימות יותר לאורח החיים הבורגני העירוני שיהודי גרמניה ברובם המכריע, ובכללם גם האורתודוקסים, אימצו במהלך המאה התשע-עשרה. במוקד מערכת הערכים החדשה הועמדו מעתה היחיד – האזרח המהוגן, היצרני ושומר החוק, שחירותו הייתה לערך יסוד – והמשפחה הגרעינית. בעולם זה לא היה כמובן מקום לעדה החסידית, ואף לא לאידאל לימוד התורה הליטאי – שתי הגירסאות העיקריות של ההוויה הדתית והקהילתית יותר, שאפיינה את יהדות מזרח אירופה. במקום זאת התגבשה בגרמניה יהדות שהעמידה במרכז את היחיד. למרות הפערים האידאולוגיים, הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית הייתה אפוא דומה באורחות חייה, בערכי היסוד שלה ובפרקטיקות הזהות שאימצה ופיתחה, הרבה יותר לזרמים האחרים ביהדות גרמניה מאשר ליהדות המזרח אירופית.

תהליך זה לא התקדם בקצב אחיד בכל מקום בגרמניה. בעוד שבצפון המודרניות, ובראשן ברלין ופרנקפורט, התגבשה תשתית קהילתית אורתודוקסית מודרנית כבר באמצע המאה התשע-עשרה, הוסיפה להתקיים בריכוזים יהודים בדרום גרמניה (בעיקר באזור פרנקוניה) ועוד יותר מכך במזרחה (פוזנן), בעיקר בערי שדה ובכפרים, קהילות בעלות אופי מסורתי יותר, שאפשר אולי לכנותן בעקבות ברויאר 'אורתודוקסיה עממית'. אך ככל שחלף הזמן – ובעיקר בשליש האחרון של המאה התשע-עשרה, אז הגיע תהליך העיור של יהודי גרמניה לשיאו – הלכה 'האורתודוקסיה העממית' והצטמצמה בממדיה, והנאו-אורתודוקסיה הייתה לחלופה העיקרית ליהדות הליברלית-רפורמית המודרנית.⁴⁰ אורחות חייהם של בני הקהילה העירונית הנאו-אורתודוקסית בגרמניה, ובכלל זה גם חיי הדת שלהם, עוצבו אפוא על בסיס מערכת ערכים בורגנית ליברלית. אין זה מקרה, לדעתי, שהאורתודוקסים הגרמנים נהגו לכנות את עצמם 'נאמנים לחוק' (Gesetztreu). הכוונה הייתה, כמובן, נאמנות לחוק ההלכתי, אך נרמה שהעמדת יסוד זה בבסיס ההגדרה

39 על כך ראו, למשל, Shulamit Volkov, 'Inventing Tradition: On the Formation of Modern Jewish Culture', *Jewish Studies at the Central European University*, Vol. 3 (2002-2003), pp. 211-227. כידוע משמש המושג 'דת' בהוראה של 'חוק' במקרא, בעיקר במגילת אסתר.

40 ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 50-61. השוו לסקירתו המקיפה של לובנשטיין על התמורות בהשקפות ובאורח החיים הדתי של יהודי גרמניה בין 1780 ל-1870. לובנשטיין, ראשיתו, עמ' 202-222.

העצמית שלהם, אידאל מקביל לדמות הבורגנית של 'האזרח שומר החוק', אומרת דרשני. אידאל זה – שהעמיד במרכז את היחיד שפועל מתוך איפוק, מתינות ומשמעת עצמית – התאים לעולמם הרבה יותר מאשר העמדתן במרכז של הדבקות באמונה הדתית (בוודאי שלא בגילוייה האקסטטיים כמו בחסידות) או של ההשתייכות הקהילתית הקולקטיבית, שהתאימה יותר לחיי העיירה והכפר מאשר לחיי העיר המודרנית. העמידה במבחן של השמירה על ההלכה גם כאשר הנורמות של הסביבה שונות, גם במחיר של הפסד כספי והימנעות מחלק ממנעמי החיים המודרניים, עמדה אפוא במרכז עולמו הדתי של הנאו-אורתודוקס הגרמני. לתודעה זו של הקרבה לטובת האידאל הדתי התלוותה דתיות רצינולית יותר, שפנתה פחות אל הרגשות העמוקים, הקמאיים, והושתתה יותר על הרגלי חיים מסודרים ויציבים. ברוח זו מתאר ברויאר את יחסם לתורה לא כ'אהבת נעורים רעננה שניזונה מצימאון לווהט לדעת אלא כמין חיבוב מתמיד ומפוכח'.⁴¹

תודעת ההקרבה הזו לא הביאה את בני האורתודוקסיה המודרנית לאורח חיים סגפני כמו שזה שאפיין קבוצות מסוימות באורתודוקסיה המזרח אירופית. הסגפנות וחיי העוני לא עלו בקנה אחד עם נורמות הסביבה הבורגנית שבמסגרתה עוצבה הנאו-אורתודוקסיה. בני הקהילות האורתודוקסיות העירוניות ראו בסגפנות סוג של בריחה מהתמודדות, מהאתגרים ומהניסיונות של עידן האמנציפציה שדווקא קבלתם וההתמודדות הפוזיטיבית אתם נתפסה כאידאל האורתודוקסי החדש. גם במובן זה הם לא היו שונים הלכה למעשה משאר תושביה הבורגנים העיר המודרנית: גם אצלם תפסה שאלת רמת החיים החומרית מקום חשוב בעיצוב אורחות חייהם ובבחירותיהם האישיות והמקצועיות.

ה. היחס ליהודי מזרח אירופה ולציונות

שני אתגרים מרכזיים שהאורתודוקסיה היהודית גרמנית הייתה צריכה לעמוד מולם בדור שלאחר הירש והילדסהיימר, ושדרכי ההתמודדות אתם תרמו לעיצוב זהותה, היו ההגירה הגוברת של יהודי מזרח אירופה לגרמניה והופעתה של הציונות. התפתחויות אלה, שהיו כמובן קשורות זו לזו, היו קריאת תיגר על כל הזרמים היהודים בגרמניה, ואלה הגיבו עליהן בדרכים שונות. מפרספקטיבה רחבה אפשר לראות אותן כהתמודדות עם שאלת היסוד של הסולידריות היהודית.

עם ראשיתו של גל ההגירה הגדול ממזרח אירופה לארצות המערב בשלהי המאה התשע-עשרה, הייתה גרמניה לאחת מארצות המעבר המרכזיות של מאות אלפי מהגרים יהודים; כמה רבבות מהם נשארו בערי גרמניה. נוכחותם הבולטת של המהגרים הפכה את 'הבעיה היהודית' של מזרח אירופה למוחשית ביותר עבור היהודים בגרמניה.⁴² עצם

41 ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 56.

42 על המפגש בין יהודי מזרח אירופה למסגרות הקהילתיות היהודיות בגרמניה ראו, Jack Wertheimer, *Unwelcome Strangers: East European Jews in Imperial Germany*, Oxford and New York 1987, pp. 121-175. כן ראו באופן כללי על יהודי מזרח אירופה בגרמניה,

הופעתם ונראותם של היהודים המזרח אירופים – שבאו לפי הדימוי הרווח בגרמניה מה'גיטו' – על מצוקתם והסטראוטיפים התרבותיים שעוררו בגרמניה, היוותה קריאת תיגר על מכלול תהליך ההשתלבות של היהודים וגרמניה ודחפה אותם להתמודדות מחודשת עם שאלות הזהות שלהם.⁴³

גם בזירה זו שב ונחשף המאפיין הבסיסי של הזהות היהודית הנאו-אורתודוקסית – התעצבותה במתח שבין העולמות. על פניו, כמי שבאו על פי רוב מרקע מסורתי, שימשו יהודי מזרח אירופה מעין תגבורת טבעית, כמותית ואיכותית כאחד, לקהילות האורתודוקסיות. ואכן מהגרים מהמזרח שימשו חזנים, שמשים, שוחטים וסופרי סת"ם, ולעתים אף מורי דת בקהילות הנאו-אורתודוקסיות העירוניות. אך אף על פי שהפערים בין יהודי המזרח, שחלק גדול מהם באו מרקע חסידי, לבין היהודים הגרמנים הרפורמים היו גדולים יותר, התגלו פערים משמעותיים גם בינם לבין הנאו-אורתודוקסים המקומיים. רגישותם של האורתודוקסים הגרמנים לפן האסתטי של החיים הדתיים, כמו גם לערכי הסדר והאיפוק – ביטויים שונים של עולמם הבורגני – הייתה זרה למהגרים ממזרח אירופה. הם הביאו עמם הרגלי חיים ומנטליות דתית שונים מיסודם מאלה של הנאו-אורתודוקסים הגרמנים. יתרה מזאת, בהיותם חלק בלתי נפרד מהיהדות הגרמנית, היו הנאו-אורתודוקסים שותפים לחשש שנוכחותם של יהודי המזרח תעמיד בסימן שאלה את ה'התגרמנות' שלהם בעיני הלא-יהודים. המהגרים קיבלו אמנם עזרה וסיוע, ומנהיגי הקהילות אף ניסו לעצב אותם ברוח המורשת של 'תורה עם דרך ארץ', אך מצד שני התייחסו אליהם לעתים קרובות כאל אורחים נסבלים. יחס זה בא לידי ביטוי במקומות רבים, למשל בהדרתם מעליות לתורה בבתי הכנסת.⁴⁴ יהודי המזרח המהגרים, שחוו את הנאו-אורתודוקסים הגרמנים כמתנשאים וכפטורנליסטים, אף הרשו לעצמם לעתים לזלזל במה שנתפס בעיניהם כשטחיות ההיכרות של רבניה של הנאו-אורתודוקסיה עם עולם התורה והתלמוד לעומת יוצאי הישיבות המזרח אירופיות.

להתגברותו של זרם המהגרים מהמזרח בימי מלחמת העולם הראשונה ובעקבותיה הייתה בהדרגה השפעה על הפרופיל התרבותי ועל החיים הקהילתיים בקהילות הנאו-אורתודוקסיות. הנורמות והערכים התרבותיים שהביאו עמם המהגרים תרמו במקומות מסוימים לתהליכים של התחדשות יהודית, שניכרו בעיקר בחזרה ללימוד התלמוד (מהלך שהגיע לשיאו בהקמתה של ישיבה בפרנקפורט בראשית המאה העשרים), ולעתים אף

Trude Maurer, *Ostjuden in Deutschland 1918-1933*, Hamburg 1986

43 על הפנים השונות של יחסם של יהודי גרמניה ליהודי מזרח אירופה והאתגרים שהציב המפגש עמם בפני הזהות היהודית גרמנית ראו, Steven Aschheim, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness 1800-1923*, Madison 1982

44 שם, עמ' 165-166.

בשינוי חיובי ביחס לידיש ובמשיכה למיסטיקה.⁴⁵ עם זאת, לא היה מדובר בתמורה מעמיקה וכוללת בדפוס הזהות ובפרופיל הקהילתי הנאו-אורתודוקסי בגרמניה.

עלייתה של האנטישמיות המודרנית בגרמניה בשלהי המאה התשע-עשרה, כמו גם התהליכים והאירועים במזרח אירופה והתמורות הכוללות בתרבות הפוליטית היהודית, הביאו לראשיתה של פעילות ציונית בגרמניה החל מהעשור האחרון של המאה.⁴⁶ כמו כמובנים אחרים, גם בהקשר הזה רב היה המשותף לנאו-אורתודוקסים ולשאר יהודי גרמניה על פני המפריד, וגם בקרבם נטו רק מעטים אל הציונות, שהציעה אלטרנטיבה פוליטית מסוג חדש, ובהדרגה גם לדמותו התרבותית של היהודי המודרני תוך ביקורת על יהדות האמנציפציה – הן בלבושה הליברלי והן בזה הנאו-אורתודוקסי. המימסד הרבני הנאו-אורתודוקסי – הן ממשיכי דרכו של רש"ר הירש בפרנקפורט הן הקהילה האורתודוקסית הברלינאית בהנהגתו של הרב הירש הילדסהיימר, בנו של עזריאל הילדסהיימר – התנגדו לפיכך לפעילותיה של ההסתדרות הציונית, ובכלל זה למזרחי. התנגדות זו שיקפה את העובדה שלהבדיל מהתחום הדתי, מחיי היום-יום ובמידה קטנה יותר גם מהתחום התרבותי, שבהם נבדלו הנאו-אורתודוקסים מהיהודים הליברלים בגרמניה, הם חלקו אתם במידה רבה את החזון הפוליטי של יהדות האמנציפציה שלא היה בו מקום לעלייתה של הלאומיות היהודית. וכך, גם אם לא ראו עצמם במובהק כבני ה'עם' הגרמני (Volk) אלא תפסו את השתייכותם לגרמניה בעיקר דרך ההיבט האזרחי והתרבותי, הם עדיין ראו השתייכות זו כבלתי מתיישבת עם החזון הציוני. עובדה זו ניכרה באופן סמלי בעובדה שאחד מ'רבני המחאה' אשר התארגנו קודם לקונגרס הציוני הראשון והביאו לסיכול תכניתו המקורית של הרצל לערוך אותו במינכן, נמנה עם המחנה הנאו-אורתודוקסי.⁴⁷

לצד התנגדות זו של המימסד הנאו-אורתודוקסי לציונות הפוליטית, גילו חלק מנציגיו התעניינות במתרחש בארץ ישראל וראו עצמם מחויבים לפעול לפיתוחו של היישוב היהודי בה. כך, בין השאר, הם ארגנו מגביות כדי לתמוך בתושבי הארץ בימי הרעב של מלחמת העולם הראשונה, וגילו מחויבות לפיתוחו של חינוך יהודי, ברוח עקרונותיהם, בארץ ישראל. בפעילויות אלה הם נתנו ביטוי למחויבותם לעקרונות הסולידריות הבין-יהודית, מחויבות שבעיניהם לא עמדה כלל בניגוד לתפיסות היסוד הפוליטיות שלהם כ'יהודי האמנציפציה'.

45 ברואר, עדה ודיקנה, עמ' 310-314.

46 לסקירה עדכנית על תולדות הציונות הגרמנית ראו, גיא מירון, 'ציונות ולאומיות יהודית בגרמניה: על "הדרך המיוחדת" בין מזרח למערב', בתוך: אלון גל (עורך), הציונות לאיזוריה: היבטים גיא-תרבותיים, כך ראשון: אירופה המזרחית והמרכזית, ירושלים תש"ע, עמ' 281-339.

47 על התארגנות רבני המחאה ראו, יעקב צור, בין אורתודוקסיה לציונות: הציונות הדתית ומתנגדיה (גרמניה 1896-1914), רמת גן תשס"א, עמ' 122-148 (להלן: צור, בין אורתודוקסיה לציונות).

יתרה מזאת, בחוגים מסוימים בקרב הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית התפתחה גם התארגנות פוליטית ציונית. למרות התנגדות הרבנים והממסד הקהילתי הצליח המזרחי, שהחל לפעול בעיקר בפרנקפורט ואף קבע בה ב-1905 את מקום הלשכה המרכזית של התנועה, למשוך אליו כמה דמויות בולטות בציבור הנאו-אורתודוקסי בגרמניה, ובהן כמה מורים בבית הספר על שם הירש בפרנקפורט ושניים מנכדיו של הרב עזריאל הילדסהיימר.⁴⁸ חלק מהמצטרפים למזרחי תמכו ברעיון הציוני בגלל הזדהותם עם הטקטיקה הפוליטית שלה ועם עמדתה בשאלות אקטואליות. אחרים, ובעיקר חלק מבני הדור הצעיר יותר שהתאגדו סביב 'ברית האקדמאים היהודים', ראו בציונות הדתית פלטפורמה לגיבושה של זהות יהודית אקטיבית ומשמעותית יותר מזו הנאו-אורתודוקסית שגדלו בה, ושאותה חוו לעתים כלא יותר מ'אורתופרקסיה': שמירה על ההלכה כ'מצוות אנשים מלומדה' שהם לא מצאו סיפוק בדפוס הזהות היהודית שהציעה להם.⁴⁹ במובן זה אפשר לראות את נטייתם של צעירים נאו-אורתודוקסים אל הציונות הדתית כגירסה לתנועה הציונית הגרמנית, שאף היא הונעה בשנים שלפני מלחמת העולם הראשונה ממרד של הדור הצעיר כנגד מערכת הערכים והנורמות הבורגנית הקפואה של דור ההורים, וכניסיון לגבש זהות יהודית משמעותית וחיה. מגמות אלה גברו בין שתי מלחמות העולם. אז גם הופיעו בקרב הנאו-אורתודוקסים גרעיני הכשרה ציוניים.⁵⁰ צעירים אלה חתרו לפרוץ את מסגרות היסוד הפוליטיות והתרבותיות של 'יהדות האמנציפציה', שעוצבו כפי שראינו על בסיס עולם האתגרים והחוויות של המאה התשע-עשרה, ולפיכך אפשר לראות בעמדתם החדשה את ראשיתו של טיפוס יהודי חדש, שחרג בהגדרות היסוד שלו מהנאו-אורתודוקסיה הגרמנית. עם זאת, גם בשלב זה נותרה הציונות בגדר מיעוט במסגרת הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית, כפי שהייתה ביהדות הגרמנית בכללותה. עובדה זו אף קיבלה ביטוי פוליטי ממוסד בשנת 1912, עם הקמתה של אגודת ישראל, שכמה מהדמויות המרכזיות באורתודוקסיה הגרמנית, ובהם יצחק ברויאר, היו שותפים לה. חלק מחברי התנועה החדשה המשיכו אמנם לתמוך בפעילות בארץ ישראל, אך בה בעת הדגישו את הנתק שלהם מהתנועה הציונית, שנתפסה בעיניהם כמיזם חילוני מובהק.⁵¹

48 על הופעתה של תנועת המזרחי בגרמניה ראו שם, עמ' 211-232. צור דן גם במתחים הפוליטיים סביב פעילות התנועה וביחסיה המורכבים עם אגודת ישראל עד מלחמת העולם הראשונה. שם, עמ' 233-299.

49 ראו, ברויאר, עדה ודיקנה, עמ' 314-323; הנ"ל, 'יהדות האורתודוקסית בגרמניה לנוכח התמורות והמערכ הפוליטי של תחילת המאה העשרים', בתוך: ישראל גוטמן (עורך), תמורות יסוד בעם היהודי בעקבות השואה, ירושלים תשנ"ו, עמ' 53-63.

50 יעקב צור, 'יהדות החרדית בגרמניה בימי שלטון הנאצים', בתוך: אברהם מרגליות ויהויקים כוכבי (עורכים), תולדות השואה: גרמניה, ירושלים תשנ"ח, כרך א, עמ' 848-851.

51 צור, בין אורתודוקסיה לציונות, עמ' 278-299.

ו. אפילוג

במרכז התפתחותה של היהדות הנאו־אורתודוקסית בגרמניה עמד הניסיון להבנות זהות יהודית קולקטיבית מסוג חדש, כזו שתשלב בין עקרונות יהדות האמנציפציה הליברלית להמשך המחויבות למסורת הדתית, ובעיקר ההלכתית, היהודית. מפעלם של רש"ר הירש, הרב עזריאל הילדסהיימר ואחרים, הביא לפילוסה של דרך חדשה בין האוריינטציה היהודית המסורתית ליהדות הליברלית והרפורמית. הנאו־אורתודוקסיה, שהחלה להתפתח במהלך של מלחמת מגננה כנגד היהדות הליברלית העולה, פעלה לעיצוב גבולות שהבחינו בינה לבין המחנות היהודיים האחרים, אם בדרכו הקיצונית יותר של הירש, שפעל להצבתה של ההתבדלות כעיקרון מכונן ואם בדרכו של הילדסהיימר, שהטביע את חותמו במיסוד הכשרתם של רבנים ששילבו בין השכלה מודרנית למחויבות הלכתית והפכו לסוכני הפצתה של הזהות החדשה. היא הצליחה לגבש דפוס קהילתי יהודי עירוני מודרני משכיל ושומר הלכה ולמצב אותו כקבוצת מיעוט משמעותית בעולמה המגוון של יהדות גרמניה. גם בקבוצת מיעוט זו התרקמו עם הזמן, כפי שראינו, ניואנסים שונים של זהות יהודית וגישות שונות לשאלות יסוד כגון היחס לערך של כלל ישראל, ללאומיות היהודית המתחדשת ועוד. התמודדותה של הנאו־אורתודוקסיה הגרמנית עם שאלת הבנייתה של הזהות היהודית בין העולמות הייתה כרוכה גם בשאלות הנוגעות לזיקתה הפוליטית והתרבותית הן לעולם הגרמני הלא יהודי והן לעולם היהודי המזרח אירופי.

הנאו־אורתודוקסיה היהודית בגרמניה הייתה הניסיון הראשון, אך לא היחיד, לפתח טיפוס יהודי אורתודוקסי מודרני. התפתחותה הייתה טבועה בחותם הספציפי של חוויית האמנציפציה היהודית בגרמניה וענתה במידה רבה על הצרכים והאתגרים שחוללה מציאות זו. ניכרו בה, למשל, הנוקשות שאפיינה את העולם הגרמני בכללו, השפעה מסוימת של דפוסים דתיים פרוטסטנטיים, כמו גם אותותיו של הלחץ שהפעילה הלאומיות הגרמנית על כלל היהודים לוותר על המאפיינים הפרטיקולריים הקולקטיביים של זהותם הקיבוצית. מול טיפוס יהודי זה התפתח בהדרגה החל משלהי המאה התשע־עשרה טיפוס יהודי אורתודוקסי מודרני מזרח אירופי, שחוויות היסוד שלו היו שונות.

בשונה מהנאו־אורתודוקסיה הגרמנית, האורתודוקסיה המודרנית המזרח אירופית התפתחה בתוך עולם יהודי קהילתי, אתני וקולקטיבי יותר, תוך דיאלוג ועימות רצופים הן עם העולם החרדי האנטי־מודרני והן עם אתגר החילון היהודי. מעבר לכך, היא אף צמחה בעולם בעל אופי רב לאומי מובהק – הן באימפריה הרוסית והן בהונגריה – ונאלצה, לפיכך, להתמודד הרבה פחות עם לחצי ההשתלבות הלשונית והתרבותית, שההתמודדות אתם הטביעה את חותמה על כלל היהודים במדינת הלאום הגרמנית, ובכלל זה הנאו־אורתודוקסים. הבדלי האופי והמזג התרבותי בין היהודי הנאו־אורתודוקסי יוצא גרמניה ליהודי האורתודוקסי המודרני יוצא מזרח אירופי ניכרו גם בארצות ההגירה שאליהן הגיעו, ובעיקר בשני המרכזים החדשים של העם היהודי – ישראל וארצות הברית. בשני המקרים התגבשה בסופו של דבר דמותו של האורתודוקסי המודרני בן המאה העשרים בראש

ובראשונה כהתפתחות של המודל המזרח אירופי; בין השאר כתוצאה מהרוב המספרי הניכר של יוצאי מזרח אירופה לעומת יוצאי גרמניה.⁵² ובכל זאת, נראה שאפשר להפיק מדפוסי הבנייתה של הזהות הנאו-אורתודוקסית בגרמניה – המופע ההיסטורי הראשון של 'תורה עם דרך ארץ' – תובנות כלליות יותר על טיפוס היהודי האורתודוקסי המודרני בכלל. הנאו-אורתודוקסיה התעצבה תוך התמודדות מתמדת ופורייה עם שאלת העומק והאותנטיות של השילוב בין המורשת היהודית התרבותית וההלכתית לבין ערכיו ותרבותו של העולם המודרני שסביבה. היא הציבה על סדר היום סוגיית יסוד שעומדת עד היום במרכזו של השיח האורתודוקסי המודרני, סוגיה שאין לה פתרון חד משמעי, אך עצם ההתמודדות המתמדת עמה, ברמת הקהילה והפרט כאחד, היא פרקטיקה מכוננת זהות.⁵³ גם המתח בין החתירה לשמר אידאלים קהילתיים של כלל ישראל לבין הבנייתה של הזהות הדתית של היהודי המודרני בעיקר סביב המחויבות ההלכתית של היחיד – תהליך שהיה טבוע בחותמו של העולם הבורגני שבו התגבשה הנאו-אורתודוקסיה הגרמנית – מוסיף להיות בעל משמעות בסביבה היהודית המודרנית של ראשית המאה העשרים ואחת, בתפוצות ובמידה רבה גם בישראל.

52 בישראל ניכרים הדברים בין השאר באי ההצלחה להעביר את מודל ההכשרה הרבנית המרכז אירופית ובהפיכתן של הישיבות לכור ההיתוך העיקרי של הציונות הדתית. לדיון על קהילת יוצאי האורתודוקסיה הדרום גרמנית בארצות הברית, שבה ניכרת התבדלותם מהאורתודוקסיה המודרנית המזרח אירופית במקורה ראו, Steven M. Lowenstein, *Frankfurt on the Hudson: The German-Jewish Community of Washington Heights, 1933-1983, its Structure and Culture*, Detroit 1989

53 לגישה הכופרת בתפיסות זהות נוקשות ומהותניות ומעמידה במקומן את השיח המתמיד כפרקטיקה מכוננת זהות ראו, Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers*, Cambridge 1992, Vol. I, pp. 45-76, 97-114