

המסורת נשארו יושבים במקומותיהם והשתדלו שלא לתת דעתם על המתרחש באולם הריקודים. מעולם לא התיר על-פי דין שום רב אורתודוקסי את ריקודי הסלון, ומכל מקום הושיטו יד לאשה רבים מבין הרבנים וביניהם תלמידי חכמים מובהקים.<sup>24</sup> הסעיף 'מוסיקה וריקודים' הופיע לעתים לא רחוקות בשולי הזמנות מודפסות לחגיגות בקהילה, כגון במסיבה השנתית של חברת צדקה, בהכנסת ספר תורה, או בחנוכה בניין בית כנסת חדש.<sup>25</sup> רבנים חרדים ידועים, שבקהילותיהם נערכו מסיבות כאלה, השתתפו בהן, אם כי הרחיקו עצמם משעשועי הריקודים. אפילו במשפחות חרדיות מכובדות ביותר אירע שהורים דאגו לכך שבנותיהם יקבלו שיעורים בריקודי סלון, ומורים לריקודים יכלו להכניס מודעות על שיעוריהם לפחות באחד העיתונים האורתודוקסיים.<sup>26</sup> רבה של פולדה, הרב מיכאל כאהן, ניסה פעמים אחדות לבטל את הריקודים בקהילות הקטנות של מחוז, שנטו ברובן המכריע לאורתודוקסיה, אך מידת הצלחתו היתה זעומה.<sup>27</sup> בסך הכל הרי זו דוגמה הראויה לציון המאפיינת ריבוי הגוונים בזרם האורתודוקסי, ויש להעיר בדרך אגב, שנושא זה הועלה כבר בדורות העבר בדרשות המוסר של הרבנים.

גם כללי ההתנהגות המינית לא היו יותר אחידים. אכן אירע בחברה הקדומה המסורתית שאנשים עברו על איסורים בתחום זה, אולם במציאות האורתודוקסיה היהודית בגרמניה חל שינוי ניכר. יחסי מין לפני הנישואין היו פחות נדירים מאשר קודם לכן, בייחוד בקרב הבנים, אם כי הרוב המכריע נהג באיפוק קפדני.<sup>28</sup> הבעיה הדתית הכרוכה בתכנון הילודה גרמה לרב החרדי דאגה מרובה. במשפחות חרדיות רבות ירד שיעור הילודה בתדירות, אף כי היה גבוה מאשר הממוצע של יהודי גרמניה. בנוסף על כך ראו רבנים ומנהיגי ציבור שעליהם לפנות אל חברי הקהילות החרדיות בקריאה להקפיד יותר בשמירה על דיני טהרת המשפחה.<sup>29</sup> קריאות אלה הופנו אל כלל הציבור החרדי, אף-על-פי שהיה ידוע כי מדובר בעצם רק בחוגים מסוימים.

ההופעה המסורתית הצנועה של אשת-איש יהודיה המקפידה על שמירת המצוות לבשה בחוגים רבים צורות מודרניות. לפני אמצע המאה כיסו מרבית הנשים את שערן בשבס שתחתיו הסתירו כל שערה ושערה בדקדוק רב. במשך הזמן הוחלף השבס בפאה נכרית (שיטעל בלע"ז), שאמנם השיגה אותה תכלית, אך לא משכה כל-כך את עין הבריות ולא יצאה מן האופנה. לעתים אי-אפשר היה להבחין בין פאה שעבודה מעולה ויקר לבין גופו של שיער. זאת היתה הסיבה שבכמה משפחות אדוקות במסורת לא התירו לחבוש פאה והנשים נדרשו ללכת בכיסוי-ראש "עמוק".<sup>30</sup> במיפנה המאה השמונה-עשרה הטיל ר' פנחס הורוויץ בפרנקפורט חרם על פאות הנשים. ברבע האחרון של המאה התשע-עשרה היה ר' עזריאל הילדסהיימר (1820–1899) כפי הנראה הרב החרדי הראשון שהתיר את הפאה ללא סייג בחוות דעת מנומקת בהרחבה.<sup>31</sup>

לקראת סוף המאה היה נראה שנשים חרדיות במספר הולך וגדל לא הקפידו עוד על כיסוי הראש. אחד מראשי הרבנים התבטא על כך בדברים הראויים לציון הן מפאת תוכנם הן מפאת סגנונם:

עדיין מצויים במולדתנו הגרמנית אזורים ששם היו רואים זאת כתופעה לא רגילה אילו נשים, העשויות במיוחד להשפיע בכוח תדמיתן המופתית, כגון רבניות וכיוצא בהן, היו חובשות פאה

נכרית ונוטשות את השבים ההולם את האשה היהודיה בוודאי לא פחות מאשר את הנזירות הקתוליות ותואם את תפקידה הכהני-הקדוש.

לעומת זאת גדל באופן בולט מספרן של משפחות בקרב חוגים דתיים ומדקדקים במצוות במולדתנו ובקרב יהודים ממזרח אירופה, אשר הכריזו מלחמה על הפאה הנכרית; האמהות הולכות חשופות שיער והבנות מסרבות בזמן חתונתן לנהוג על-פי המנהג היהודי הקדום.<sup>32</sup>

אותו הרב עצמו סיפר על שיחתו עם "גברת נכבדה" שלא כיסתה את שיערה; בשיחה זו יצאה לאור בבירור הדינמיקה החברתית של חילופי העמדות. האשה טענה כי גלוי לעין כל שעניין כיסוי ראש האשה תלוי במנהג המקום, שכן אפילו רבנים חרדים בגרמניה מושיטים יד לאשה, דבר אשר שום רב לא היה מרשה לעצמו לעשות טרם עידן האמנציפציה. נראה שטיעוניו של הרב המלומד בדבר ההבדל שבין כיסוי השערות ללחיצת היד לא עשו כל רושם על הגברת.<sup>33</sup>

הבקעת המודרניות את צורות ההתנהגות המסורתיות היתה ניכרת גם בבגדי הנשים. שמלות הערב, במיוחד כאלה שנהגו ללבוש בחתונות, היו לעתים גזורות כך שמנקודת מבט מסורתית ראויות היו לגינוי. בהתחשב בכך, וכן כדי למנוע חילול המקומות הקדושים, היו רבנים חרדים מקפידים לפעמים להעביר את החופה מבית הכנסת למקום אחר.<sup>34</sup> בהזדמנויות כאלה הושם לב לפעמים כי בן הזוג או בת הזוג 'מן הצד השני' ידע אך מעט בדבר המנהגים והדינים הישנים בתחום טהרת המשפחה.

מוצא בני הזוג בשידוכים 'מעורבים' כאלה היה מבטים שהיו שונים מאוד זה מזה מבחינת הדקדוק בקיום המצוות. לעתים קרובות היו השידוכים תוצאה של קשרי חברה וכלכלה שמשפחות חרדיות, ובייחוד האמידות שביניהן, נאלצו לקיים. דבר זה נתן את אותותיו ברבות מצורות ההתנהגות החברתית שהיו אופייניות לחברה הבורגנית. מכאן גם הנימוק שבו השתמש הרב הנזכר כדי להצדיק את לחיצת ידן של נשים: בנסיבות הקיימות היה הסירוב ללחוץ את ידה המושטת של אשה נחשב כעלבון אישי חמור. בקהילות כפריות רבות, שמרניות לחלוטין, הפך הביקור בבית המרוח מדי שבת בשבתו למנהג קבוע, וידוע היה מנהגם של אישי האורתודוקסיה הברלינאית שהיו מבלים יום-יום שעה קלה בבית קפה לא-יהודי.<sup>35</sup>

לחץ הנורמה החברתית על צורות ההתנהגות המסורתיות בלט במיוחד לגבי כיסוי הראש של הגברים. אמנם מבחינת ההלכה לא היה מנהג זה בעל חשיבות גדולה, אולם מימים קדמונים לא עלתה על הדעת דמות של יהודי ללא כיסוי ראש קבוע. מאז ימי האמנציפציה הקפידו רוב החרדים על קיום מנהג זה רק בהיותם בביתם או תחת כיפת השמיים, ומיעוט מבוטל בלבד ישב עם כיפה במשרדים, בחנויות ובשאר מקומות שבהם קוים מגע הדוק עם גויים. אפילו ברוב בתי הספר החרדיים ישבו מורים ותלמידים בחדרי הכיתות בגילוי ראש, מחוץ ללימודי קודש. רק הרבנים לא הסירו את הכיפה מעל ראשם בדרך כלל. הדברים הגיעו לידי כך שמורה חדש בבית הספר של רש"ר הירש ננזף בביקורו הראשון אצל המנהל על שלא הסיר את מגבעתו עם כניסתו לחדר. הירש הסביר לצעיר המשתומם, כי אם יבחינו המורים האחרים, ביניהם גם לא-יהודים, שחברם מברך את מנהל בית הספר כשראשו מכוסה, הרי שיראו בכך סימן של זלזול.<sup>36</sup> על הירש עצמו סיפר תלמידו לשעבר: "אז היה

מסיר בפנינו את מגבעתו ומורידה למטה, שעה שאנו חטפנו בפניו את כובעינו ברחוב".<sup>37</sup> מקרים מסוג זה של הסתגלות אל דרכי הגויים נעשו במשך הזמן קבועים ומובנים מאליהם, וכך סיפרו על אחד מאישי ההנהגה של הזרם האתודוקסי:

הוא לא ראה ברצון שהיינו מכסים את הראש בכיפה או בכובע מחוץ לשעות התפילה או הארוחה, או בכלל אם היינו מופיעים כלפי חוץ בצורה שבלטה בהיותה שונה מן הסביבה הלא-יהודית.<sup>38</sup> כדרך שכיסוי הראש היה חלק ממראהו החיצוני המסורתי של האיש היהודי, אף כי לא היה בו משום מצווה מן התורה, כן לגבי זקן מגודל. גם בזה התפתחו צורות של התנהגות חרדית שלא היו אחידות, אך נטו כולן להידמות לאופנה ששלטה בחברה הבורגנית. לגבי האופנה הזאת שימש כדוגמה האיש שישב על כסא המלוכה. פרידריך השלישי היה עטור זקן מגודל, ואילו בנו הקיסר וילהלם השני ייצג את הדור הצעיר: היה לו שפם ומעבר לכך היו פניו מגולחים למשעי. במדה גוברת הסירו גם אנשי החברה החרדית את הזקן המגודל או קיצצו אותו למידה של זקן סנטר.<sup>39</sup> בהקשר זה ראוי לציין שבדרך כלל דקדקו מאוד בשמירת האיסור להתגלח בתער, אם כי גם כאן נשמעו תלונות.<sup>40</sup> ומסתבר שרק חלק קטן מאותם חרדים שחדלו לגדל זקן החמירו על עצמם במגעם עם הגויים בימי ספירת העומר ובין המצרים, שבהם נוהגים שלא להתגלח כלל, ולא גילחו את זקנם אפילו באותם אופנים שהתירו כל ימות השנה.<sup>41</sup>

גם במתן שמות לילדיהם לא נהגו המשפחות החרדיות באורח אחיד. עם שהקפידו על שמות פרטיים מאוצר השמות היהודיים המקובלים והחשיבו אותם כסמלים לזיקה למסורת, הרי שבחיי יום-יום השתמשו לרוב בשמות גרמניים ונזקקו ל'שם-קודש' רק לגבי טקסי הדת.<sup>42</sup>

לבסוף אנו באים לדון באותו תחום של חיי הפרט שאפשר ונבדל במירב ההבדל מאורח החיים הישן, הרי זה לימוד התורה. ביהדות שלפני האמנציפציה תפסה מצוות העיסוק בתורה יום יום מקום מרכזי, הן בתודעתו הדתית של הפרט הן בתכנון סדר יומו. בעניין זה חל שינוי קיצוני. בחוגים רחבים של הזרם האורתודוקסי שוב לא היתה בנמצא היכולת לעיין במקורות ההלכה באורח עצמאי, והזמן שהקדישו ללימוד תורה – אם בכלל הקדישו שעות לכך – היה מזערי. לפיכך אף רבים מבין הרבנים עסקו בתלמוד ובהפצתו הרבה פחות מבעבר. סימן עיקרי לירידה זו, ובו בזמן סיבתה החשובה ביותר, היתה שקיעתן של מרבית הישיבות מעל עולמה של יהדות גרמניה.

עד לאמצע המאה התשע-עשרה בקירוב היה קיים בגרמניה, ובייחוד בבוואריה ובהסן, מספר רב של ישיבות גדולות וקטנות. אחדות מביניהן היו מוסדות חינוך סדירים, ורובן היו בתי מדרש שבהם ישבו תלמידים מספר לפני תלמיד חכם ששימש רבה של קהילה או היה למדן ללא מעמד רשמי. ברבות מן הקהילות הגדולות התנהלה פעילות לימודית ערה בבתי מדרשות שכוננו 'קלויז' ושהוחזקו בהתאם למסורת על-ידי קרנות צדקה. בחלקן היו הישיבות בתי ספר גבוהים שלמדו בהם תלמידים מבוגרים, ובחלקן 'ישיבות קטנות' עבור ילדים ונערים מתבגרים שהכינו את עצמם לקראת לימודי תלמוד מקיפים. עדיין אין בידינו רשימה מדויקת של המקומות שבהם קוימו ישיבות.<sup>43</sup> לפי שעה ידועים לנו המקומות הבאים: אלטונה, ברלין, בינסוואנגן (Binswangen), ברסלאו, פרנקפורט דמיין, פירט, פולדה,

גלנהאוזן (Gelnhausen), גודנסברג (Gudensberg), הלברשטט, המבורג, האנאו, הנובר, הכינגן (Hechingen), קארלסרוה, מיינץ, מנהיים, שוואבך (Schwabach), ויצנהאוזן (Witzhausen), וורמס, צל (Zell). נוסף על אלה היה מספר ניכר של ישיבות במקומות שונים במחוז פוזן. מכל מרכזי תורה אלה שרדו בשנת 1870 יחידים בודדים בלבד. במקום הישיבות באה מערכת בתי הספר החדשים, היהודיים והכלליים, שעליה עוד ידובר בהמשך. לפנינו כאן השפעת גומלין: מצד אחד היה דחף לרכישת השכלה, שהלך וגבר במהירות, והוא, יחד עם ירידת ערכן של שיטות הלימוד הישנות, הביא בעקבותיו המעטת הצורך בישיבות, ומאידך גרם דבר זה לצמצום הלמדנות התלמודית. מכל מקום היו גם בתחום זה סטיות מן הקו הכללי. בקהילות רבות החזיק מעמד גרעין של תלמידי חכמים שלמדנותם לא נפלה מן המצוי בעבר. אבות, שעדיין דגלו באידיאל הישן של לימוד תורה, שלחו את בניהם לארצות מזרח אירופה, ובייחוד להונגריה, כדי שיקבלו שם את הכשרתם בישיבות. משפחות אמידות לא־מעטות החזיקו מורים פרטיים, שלמדו יום־יום הן עם האב הן עם הבנים. אולם רק אבות מעטים מאוד מבין המשפחות החרדיות היו מסוגלים ללמד את בניהם תלמוד. מן הסתם לא היה זה מצוי שאבי המשפחה השאיר צוואה שבה הזהיר את צאצאיו בראש ובראשונה לרכוש לעצמם ידיעה יסודית בתלמוד. בארונות הספרים שברכים מבתי האבות של הזרם האורתודוקסי עמדו ספרים גרמניים במספר גדול לאין ערוך מאשר ספרים עבריים, ולרוב היתה מצויה בקיאות יסודית יותר בספרות הגרמנית מאשר בספרות היהודית, שלא לדבר כלל על התלמוד. העיתונות הדתית הזכירה לקוראיה לעתים את חובתם לטפח את לימוד התורה בקרב משפחותיהם והטעימה כי התלהבות אמיתית ליהדות המסורתית ניתן לעורר רק בדרך של ידיעת התורה ולימודה. אולם אפילו במשפחות, שהיו בעיני עצמם אדוקים במסורת ומדקדקים במצוות, לא חרג לימוד התורה ממסגרת מצומצמת למדי.<sup>44</sup>

#### קבוצות שוליים – טיפוסים חריגים

נראה שחילונה ההולך ומתקדם, אם כי אינו אחיד, של החברה האורתודוקסית, מקשה על הניסיון לקבוע את גבולותיה. ושמא נתקרב אל מטרה זו בדרך האלימינציה. כלום שררה תמימות דעים בקרב רובה המכריע של החברה האורתודוקסית, שיש לראות קבוצות שוליים מסוימות, למרות זיקתן ההדוקה פחות או יותר למסורת, כבלתי־טיפוסיות, משום שלא היו 'מאנשי שלומנו'? אם יעלה יפה הניסיון להראות שאכן כך היה, ייתכן שהוצאת אותן קבוצות שוליים מתחום הדיון תאפשר התווית תמונת אופי אחידה של רוב חוגי האורתודוקסיה. הזרם האורתודוקסי היה האגף הקיצוני של אותה חטיבה שביהדות גרמניה ששמרה אמונים למסורת. כך ראו אותו אנשי הזרמים האחרים, וכך ראה הוא את עצמו. דבר זה עלינו לזכור תמיד, בייחוד אם נשווה את אמות המידה ואת צורות החיים הדתיות שלה עם אלה של האורתודוקסיה החרדית הקיצונית של ימינו. שכן, כפי שראינו, בחוגים רחבים ביותר של הזרם האורתודוקסי בגרמניה שלט סגנון חיים, אשר מעמדה של כפיפות מוחלטת להלכה ולמסורת ניתן היה להגדיר אותו רק כרופף למדי. אכן היו מצויים פה ושם קבוצות זעירות, ולעתים אנשים יחידים סגולה, שנהגו בחומרה רבה מאוד בקיום המצוות ובפרישות מענייני העולם, ואשר על כן נראו כ'אולטרה־אורתודוקסים' בעיני הבריות. כנציג טיפוסי של קבוצה

שולית זו נציין את ר' אלחנן פנחס משה חיים ('הילה') וקסלר (1843–1894), בייחוד משום שגם מבחינת עיקרי האמונה נטה לפונדמנטליזם קיצוני חסר פשרות.<sup>45</sup> נספר מעשה אחד להדגים את קשיחות זיקתו למסורת: כאשר נכנס לחופה החביב שבין תלמידיו, נמנע וקסלר מלהשתתף בשמחה משום שהכלה כיסתה את ראשה בפאה נכרית במקום בשבים.<sup>46</sup> התנהגות בלתי־טיפוסית שכזאת נחשבה בעיני כל כ'מוגזמת', אך התייחסו אליה בסובלנות ולעתים אף בהערצה, ובלבד שלא חרגה מחיי הבית של יחידים, ובעיקר של רבנים, שגם בלאו הכי נודעו ברבים בשל זהירותם המופלגת בקיום המצוות ובשל למדנותם הגדולה. על אנשים אחרים שנהגו מנהג פרישות וחסידות הסתכלו בחשדנות ובזלזול. לא היתה להם כמעט כל השפעה על רחבי החוגים החרדיים, ולא חשו כלפיהם אלא מעט מאוד ממידת "דו־הערכיות החברתית".<sup>47</sup> התנהגותם הדריכה את מנוחתם של אנשי הזרם האורתודוקסי שוחרי האמנציפציה, שכן היה נראה כי הללו סותרים את האיוון העדין שהוצב בהסכמה־שבשתיקה בין המסורת וההלכה מן הצד האחד לבין התרבות והציוויליזציה הגרמנית מן הצד האחר. בניסיונם לנהוג על־פי אמת מידה דתית חמורה יותר מזו של כלל הזרם האורתודוקסי היה משום חתירה תחת סמכותם של רבני הקהילות, ודבר זה נחשב כיוהרה וצדקנות וזלזול בכבוד הקהל. הקהל ככלל הגיב ברגישות יתירה בכל מקרה של חשד בדבר הפעלת השפעה מבחוץ והתיימרות כבעל סמכות. מנהגי המקום המקובלים, אף אם בחלקם אפשר שהיו בעלי שורשים חלשים, היו מוחזקים כבעלי תוקף מחייב לגבי כל יהודי הנאמן למסורת.

יתר־על־כן, בכלל לא חיבבו דביקות וחסידות יתירה בקיום המצוות. יש ואחד המתפללים פנה לשכנו בבית הכנסת, שהניע את גופו אילך ואילך בכוונה יתירה בשעת התפילה, והעיר לו: "שמע! בכוח אי אפשר להשיג דבר שם למעלה!" אי־דיעת מקורות הדינים להלכה ולמעשה עשויה היתה להביא אף אנשים שבדרך כלל דקדקו במצוות לידי כך שהתנגדו למנהגים ידועים, שהחובה לקיימם לא היתה מוטלת בספק, בטענה שאינם אלא 'מנהג חסידות'.<sup>48</sup> כך התרעם פעם חבר נכבד של קהילה חרדית על הרב, שלבש טלית־קטן מתחת למעילו באופן כזה שהציציות נראו מבחוץ – כדת וכדין – ואמר לו: "אדוני הרב, יסלח נא, ציציותיו מבצבצות חוצה!"<sup>49</sup> אִתִּיקָה קפדנית בדברים שבין אדם לחברו נחשבה כאידיאל דתי נעלה יותר מזהירות מופרות בענייני כשרות ושאר מצוות ריטואליות. רש"ר הירש לא נלאה לדרוש מעל במת בית הכנסת על שוויון הערכיות של 'כשר' ו'ישר'. סטייה אולטרה־אורתודוקסית מן הנורמות החברתיות נחשבה כבגידה בהישג האורתודוקסי החשוב ביותר: הפגנת כושר ההישרדות של שמירת המצוות בקרב החברה המודרנית. ובשום תחום אחר לא הוקעו סטיות כאלה במידה כזאת של תקיפות כמו בתחום החינוך. בדין־וחשבון של בית ספר אורתודוקסי נזכרה שיטת החינוך הישנה בלשון "ה'חדר', מקום הלימודים של תקופת הגיטו, שהתפטרנו ממנו, ברוך השם". שילוב ההשכלה היהודית והכללית נחשב כאחד מעמודי התווך של הזרם האורתודוקסי, וכל מי שהעמיד דבר זה בסמן שאלה, אחת דתו להידון כיוצא דופן.<sup>50</sup>

בקצה האחר של שולי החברה האורתודוקסית הטיפוסית, לעומת ה'אולטרה־אורתודוק'־סיה, נמצאה 'קבוצת ברסלאו', שנקראה כך משום שהודרכה על־פי רוחו ומנהיגותו של הסמינר היהודי־התיאולוגי בברסלאו. בכללם היוו אנשי ברסלאו קבוצת־ביניים בין הזרם

האורתודוקסי והיהדות הליבראלית, והאגף השמרני ביותר של הקבוצה גבל עם חוגי האורתודוקסיה. באגף הזה בלט ישראל לוי (1841–1917), ירא שמיים ותלמיד חכם, שלימד בסמינר ושימש כרב הסמינר.<sup>51</sup> התופעות, ששיויו לאורתודוקסיה הטיפוסית את אופיה המיוחד לעומת חברת הגיטו הישנה, באו בקבוצת שוליים 'קונסרוטיבית' זו לידי ביטוי יותר מפורש, כללי ומודע. דברים שבזרם האורתודוקסי הוכרו כחלקם כפגמים הטעונים תיקון, או למצער כסטיות שהזמן גרמן, הוצדקו בקרב חוגי ברסלאו בתור דברים שבהתפתחות 'פוזיטיבית-היסטורית'. לפיכך, נקודת הכובד של האופי הבלתי-טיפוסי שבחוגים האלה, במידה שדרך התנהגותם הדתית חפפה את דרך האגף ה'שמאלי' של הזרם האורתודוקסי, היתה נעוצה בעמדתם המוצהרת בשאלות העיקריות שהיו שנויות במחלוקת בין האורתודוקסיה לבין הרפורמה.

עמדה זו פורשה לראשונה למעלה מעשר שנים קודם לפתיחת הסמינר בברסלאו (1854) בפולמוסים שניהל מי שעתיד לעמוד בראש הסמינר, זכריה פראנקל (1801–1875), נגד מנהיגי המוכרים של הזרם האורתודוקסי, פולמוסים שהרחיקו אותו כבר אז מחוגי האורתודוקסיה.<sup>52</sup> הביקורת הפומבית החריפה שמתח על רבה של פרשבורג הרב משה סופר (1762–1839) ושנתפרסמה לאחר פטירתו, וכן על ר' יצחק ברנייס (1792–1849) ה'חכם' מהמבורג, הוציאה אותו בעיני הציבור האורתודוקסי אל מחוץ למחנה, שתוקפה המחייב של סמכות הרבנים היה לגביו אחד מעיקרי הדת. והנה דווקא את העיקר הזה תקף פראנקל בשני המקרים הללו, ודווקא בזמן שתנועת הרפורמה עמדה לפתוח, באספות הרבנים שלה, שלב חדש במלחמתה נגד הרבנות האורתודוקסית. אופיינית לתחושתם של חוגים רחבים בזרם האורתודוקסי היא העובדה, שדוברים שיצא נגד פראנקל לא היה רב אלא בעל-בית עסקן, אהרן הירש מהלברשטט (1783–1842).<sup>53</sup> במאמר פרוגרמאטי בעל משמעות מרובה, 'על הרפורמות ביהדות' (1844), קבל פראנקל על האורתודוקסיה שמתוך "אגואיזם חסוד" היא אינה מוכנה להקריב לפחות חלק מן המסורת, כדי "להנחיל את היהדות לבנינו ולבני בנינו".<sup>54</sup> הוא שלל את הכינויים 'יהדות אורתודוקסית', שומרת מצוות או שומרת תורה, והעדיף את השם 'יהדות היסטורית' שיש בו משמעות פחות מחייבת. בעוד שהזרם האורתודוקסי ביקש להשיג את מטרתו בקשיות עורף ובסירוב, המוצהר לפחות, להתפשר עם הרפורמה, התייחס פראנקל אל 'הרפורמה המתונה' ויצר בכך מידה ניכרת של תמימות דעים עקרונית בין חוגו לבין תנועת הרפורמה.<sup>55</sup>

יש סימנים לכך שההיסטוריון היינריך (צבי) גרץ (1817–1891), שהיה בעל הדעה בזרם ה'פוזיטיבית-היסטורי' אחרי פראנקל, עורר בחוגי הזרם האורתודוקסי התנגדות עוד יותר גדולה מפראנקל.<sup>56</sup> לאחר שסיים את מפעלו ההיסטוריוגרפי פנה אל מחקרים בביקורת המקרא בלא שנתן לשיקולים דוגמאטיים להטרידו.<sup>57</sup> ב'דברי ימי היהודים' שלו השפיל את כבודה של היהדות הרבנית והעניק לה פה ושם כינוי גנאי כגון "אורתודוקסיה קשוחה" ו"תלמודים קשוח". אחד מראשי המרצים בברסלאו בשנים שלאחר מלחמת העולם הראשונה העריך את עמדתו של פראנקל בבעיות הדת של זמנו כפחות שמרנית מזו של אחדים מבין עמיתיו, בעוד שגרץ רחש ליהדות הרבנית של זמנו עוד פחות אהדה מפראנקל.<sup>58</sup> מבחינה אחת – והיא הנונת – נבדלה האורתודוקסיה השולית של ברסלאו מן האורתודוקסיה

דוקסיה הטיפוסית באופן הנראה לעין; הווה אומר, באורח החיים הדתי המתירני-יחסית של הרב הממוצע שבין בוגרי הסמינר בברסלאו. מידה ידועה של זלזול במצוות ובמנהגים היתה בעיני הציבור האורתודוקסי סימן היכר קבוע באורח חייהם הדתיים של בוגרים רבים. מסתבר שרובם לא דקדקו באיסור טלטול בשבת, באיסור גילוח כתער או באיסור חֶלֶב של נכרי וסתם יינם. יתר-על-כן, רעיותיהם של הרבנים הללו כיסו את שערן רק במקרים חריגים.<sup>59</sup> אם להגדיר זאת בדרך טיפולוגית, אפשר לאפיין כך את עמדת השוליים של הזרם הזה לגבי הזרם האורתודוקסי: חלק גדול של רבניהם ניהל לעיני הקהל אורח חיים דתי, אשר בקרב הזרם האורתודוקסי היה טיפוסי לגבי הדיוטות שלא דקדקו בקיום המצוות. סופרים ועיתונאים בני הזמן כינו לעתים קרובות את עמדת הביניים של אסכולת ברסלאו בין הרפורמה והאורתודוקסיה כמושג *juste milieu* (בדיוק בתווך). מושג זה נכנס לשימוש בצרפת באמצע המאה, כדי לאפיין את מקומו הפוליטי של אותו הזרם שהתנגד למהפכה ולריאקציה באותה המידה.<sup>60</sup> גרץ כינה את פראנקל "איש התווך הנאות", והרמן כהן קרא לו בשם "תיאולוג הפשרה".<sup>61</sup> בעיני רבים מבין דוברי הזרם האורתודוקסי דווקא ההימנעות הזהירה מלהזדהות באורח חיובי עם אחת משתי התנועות הנאבקות על עתיד היהדות עשתה את זרם ברסלאו למגונה במיוחד, לדוגמה שמעוני ולדור-פרצופי.<sup>62</sup> עזריאל הילדסהיימר בוודאי חשב על ברסלאו שעה שאפיין את הבוחרים ב"שביל הזהב" במלים בוטות אלה: "בשני צדי הרחוב, משמאל ומימין, הולכים בני אדם; רק סוסים הולכים באמצע".<sup>63</sup> למעשה נראו הדברים לרוב, כאילו אסכולת ברסלאו נוטה יותר לרפורמה מאשר לדבוק בהקפדה בדרך הביניים. קווי התקשורת אל הרפורמה היו מרובים והופעלו יותר מאלה שהובילו לעבר הזרם האורתודוקסי. בדיקה דקדקנית של רשימת תלמידי הסמינר בברסלאו העלתה שרבים מהם הגיעו בסופו של דבר אל בית הספר הגבוה למדעי היהדות בברלין, שהכשיר רבנים ליבראליים.<sup>64</sup> לרוב בוגרי ברסלאו היו רק היסוסים מעטים אם לשמש ברבנות של בית כנסת שבו ניגנו בעוגב או בקהילה שבה הנהיגו תפילה רפורמית. רבנים חרדים בין הבוגרים היו יוצאי דופן.<sup>65</sup> אופייני הוא מקרהו של עמנואל יואל (1826–1890). לאחר ששימש מספר שנים כמרצה בסמינר, נתמנה לממלא מקומו של אברהם גייגר במישרת רב ליבראלי בקהילת בברסלאו (1863), ועם שהיה פחות קיצוני מקודמו, לא הניח שום ספק בכך שהוא "רחוק מאוד מלראות את המצוות הריטואליות שמדרבנן כבעלי תוקף מחייב במוחלט, שאין לבטלו בשום אופן".<sup>66</sup> העיתון המקורב ביותר לחוג של ברסלאו, ואשר שימש לו לעתים ככטאון בלתי-רשמי, היה *Israelitische Wochenschrift* של ראהמר (Rahmer), ובו הושפל הזרם האורתודוקסי בקביעות ובדברים מעליבים. ה'איזראעליט' האורתודוקסי קרא לו *"juste milieu Zeitung"*.<sup>67</sup> בסיכום הדברים אפשר לקבוע, שלא בני החברה האורתודוקסית ראו את אנשי חוג ברסלאו כאנשי שלומם, ולא אנשי ברסלאו בהבנתם העצמית חשו שהם משתייכים לזרם האורתודוקסי. החוג שמסביב לפראנקל ולגרץ כונה בצדק חוג 'חופשי', שדרכו לא היתה מותווית מראש בסימן של מסורתיות קשוחה. כאן מתברר כי החשיבות המופלגת, שהזרם האורתודוקסי ייחס לקיום המצוות המעשיות, אכן נבעה במידה רבה מעיקרי האמונה הישרה שהיא התיימרה לדבוק בהם. התורה שבעל-פה בכללותה נחשבה בעיניה כתורה מן השמיים. לדוגמה הזאת של האורתודוקסיה לא היה תוקף מחייב בחוג של

ברסלאו. במקום ההלכה כגורם עיקרי ביהדות באה חכמת ישראל. היהדות נחשבה כמהות שנתהוותה בהתפתחות היסטורית; בעבר שלטו בה רבנים חרדים, אך שלטונם של אלה פג תוקפו ושוב אין להכיר בו.<sup>68</sup>

#### ‘ניאוראורתודוקסיה’

בדורות שקדמו למהפכה הצרפתית כבר ניכרו במבנה החברה היהודית המסורתית בקיעים שרמזו על זעזועים פנימיים וחיצוניים.<sup>69</sup> מקרים של פריצת הרוח המודרנית, שהיו בעבר יחידים ולא תדירים, הלכו ונתרבו במידה ניכרת לקראת סוף המאה השמונה-עשרה. הלם המהפכה הצרפתית והשפעותיה זיעזעו את אשיות היהדות הישנה ומוטטו את יסודותיה. אולם היתה זאת יהדות שלא היתה לגמרי בלתי-מוכנה לכך. כתביו של משה מנדלסון ופועלו השפיעו על יושבי סימטאות היהודים השפעה מעמיקה הרבה יותר משנוטים להניח בדרך כלל. בדרשותיו של הרב צבי הירש הורוויץ מפרנקפורט, שנדפסו בספר ‘לחמי תודה’ (1816), משתקפים חוסר הישע וחוסר ההבנה של הרבנים בני האסכולה הישנה לגבי המהפך הדתי של זמנם, שהופיע אז לפתע נוכח הלם ההתרחשויות. אולם שורשי המהפך ירדו לזמן שקדם למהפכה עשרות בשנים.<sup>70</sup> סימנים חיצוניים מסוימים הנחשבים כמאפיינים את הזרם האורתודוקסי שלאחר האמנציפציה, לא היו בלתי-רגילים כבר ביהדות המסורתית בגרמניה, אם כי טרם היה בהם משום תמורה מבחינת התודעה הפנימית.

דוגמה קונקרטית לכך היא גיל הנישואין הגבוה יחסית של הגברים. בעוד שהמסורת עודדה נישואין מוקדמים, אם אפשר כבר בגיל שמונה-עשרה, הרי היה גיל הנישואין בסוף המאה התשע-עשרה, בדרך כלל, שלוש שנה או למעלה מזה. הצעירים חשבו על נישואין רק לאחר שסיימו את הכשרתם המקצועית, שהלכה והתארכה, ולאחר שרכשו לעצמם בסיס כלכלי איתן. להקים בית ומשפחה בשלב מוקדם יותר נחשב כבלתי-מתקבל על הדעת מבחינה חברתית.<sup>71</sup> והנה, נישואין מאוחרים לא היו כלל תופעה חריגה בחברה היהודית שלפני האמנציפציה, אף שתנאי הכלכלה והפרנסה היו שונים בתכלית. הזכות לבוא בברית נישואין היתה בכל מקום מוגבלת מאד על-ידי תקנות הקהילות וחוקי המדינות, שלא לדבר על אילוצי המצוקה הכלכלית.<sup>72</sup> נישואין מאוחרים, בניגוד להלכה המקובלת, לא היו, אפוא, בבחינת חידוש של הזרם האורתודוקסי בעידן החדש, עם שהיו לכך עתה סיבות אחרות. גם צורות חפשיות יותר של התנהגות חברתית בין אנשים ונשים לא היו בבחינת דברים יוצאים מן הכלל בדורות שעברו; הם היוו נושא קבוע להטפת מוסר בדרשותיהם של הרבנים.

היחס החיובי אל הנאות העולם הזה ואל תענוגות חיי החולין בקרב הזרם האורתודוקסי – בגבולות ה‘מותר’, כמובן – לא היה בו כשלעצמו משום ניתוק ממסורת הגיטו. אמנם היו חדירות עמוקות של רוח הזמן החילונית אל תוך החוגים האלה, בייחוד בערים, אולם לנטייה לחדוות התענוגות בחברת הגיטו היו שורשים במאה השבע-עשרה והשמונה-עשרה. כאשר יוסף קרליבך (1882–1942) הצעיר התגונן נגד הערה אנטישמית של מורו בגימנסיה ועמד על כך שהיהדות רואה את העולם הזה כעולם טוב מאוד, כמפורש בפרק הראשון של התורה, הרי שקם כדוברם של דורות העבר ולא רק של דור בני זמנו.<sup>73</sup>

ובכל זאת: אחרי מאבק נואש על המשך קיומה הדתי, שנמשך שלושה דורות ושבמהלכו



עברו רבים מטובי הצעירים אל הרפורמה או אף יצאו לשמד, עלתה האורתודוקסיה על פני השטח כיציר חדש, כמעשה שיחזור שהורכב מחורבות העבר.<sup>74</sup> יהודי ממזרח אירופה, שהיה בא לביקור בקהילות גרמניה, היה מתקשה מן הסתם לגלות במבט ראשון דמיון כלשהו בין האורתודוקסיה הפרנקפורטאית לבין החברה היהודית המסורתית שהיה רגיל בה. אף יש להניח כי הסמינר של הילדסהיימר בברלין נבדל בעיניו יותר משיבת וולוז'ין מאשר מן הסמינר בברסלאו.<sup>75</sup> גם אם לאחר מכן חזר בו מהתרשמותו הראשונה, הרי שבלי ספק חש בלבו כי אורתודוקסיה במלבושים שכאלה היא תופעה חדשה שאין לה פשר, באשר היא משלבת כלי-כך הרבה יהדות אמת עם כל כך הרבה יסודות שמן הדין חשב אותם כ'חוקות הגויים'.

מה שבעיניהם של ידידי החרדים מן המזרח נראה מוזר, היה ממש שנוא בעיני מתנגדיהם במערב, שלחמו בעד יהדות ליבראלית הצועדת עם הזמן. הללו היו בטוחים בלבם כי אין בעולם המודרני מקום ליהדות הדבקה במסורת, ובמיוחד בעולם הפותח את שעריו ליהודים רק בהיסוסים, והם צפו ברגשות של פחד וחשד באורתודוקסיה המתעוררת לחיים. הם חששו שהחרדים יבלמו את קידמת האמנציפציה והטילו חשד של התחזות וצביעות על כל יהודי שחייב את האמנציפציה ואת ההשכלה המודרנית ועם זאת התיימר להשאר נאמן לדת הגיטו. הם היו חדורי הכרה במעמקי נפשם, כי החרדיות האמיתית הישנה לעולם לא תשלים עם המודרניות וכי המושג 'אורתודוקסיה מודרנית' הוא אבסורד, סתירה מיניה וביה שאי אפשר ליישב. מוריץ לאצארוס (1824–1903), המלומד הידוע ומנהיג היהדות הליבראלית, העריץ את יחיאל מיכל זקש (1808–1864), הרב השמרני של קהילת ברלין, מחמת השכלתו וגישתו המדעית שעמדו על רמת תקופתו, אך לא היה מסוגל למצוא בלבו הבנה לנאמנותו של זקש למסורת:

הוא היה חידה בעיני רבים. היה זה נראה כבלתי־סביר שאיש המצוי ברוח העולם העתיק הקלאסי, העומד על רמת ההשכלה ההומניסטית של זמנו, הבקי בתולדות הפילוסופיה – שאיש זה נהג בהסתגרות שכזאת כלפי כל דרישות ההווה ביחס ליהדות גופה ולצורות חייה. בשיקוליו היה זקש חופשי עד להפתיע מכל מסורת; הוא היה בן־חורין כאותו פילוסוף יווני, עצמאי, בעל העזה כלפי כל דבר מקובל, שיגרתי ומוסכם על הכל. אבל במעשיו הוא מנצל חופש זה רק נגד הליבראליזם הדתי החיצוני, מעשה חיקוי אשר זה מקרוב בא; הוא נועז וחופשי במחשבתו, עד כדי להיות – אורתודוקסי.<sup>76</sup>

הכבוד האישי הגדול שרחש לאצארוס לזקש מנע אותו מלפקק באותנטיות של דרכו האורתודוקסית. לכן לא נותרה לו לצורך הסברת השניות באופיו של זקש אלא ההשערה שהאורתודוקסיות של זקש יכולה להיות רק תוצאה של ההעזה וחופש המחשבה שבאישיותו. את האפשרות שאורתודוקסיה אינה בהכרח עניין של התברגות נוקשה־ריאקציונרית, אלא אדרבה, משמעותה לעתים להיות "המעין הטבעי של מהפכה ורפורמה", זאת הכיר יותר מאוחר האנגלי ג'ק צ'סטרטון במסה השופעת פאראדוקסים.<sup>77</sup> אכן צ'סטרטון לא התכוון לאורתודוקסיה היהודית, שאותה מן הסתם כמעט ולא הכיר, והרי אף הנכונות להתייחס ליהדות במידת הצדק והיושר לא היתה אחת ממעלותיו הטובות. היהודים הליבראליים בגרמניה שלחמו באורתודוקסיה 'המודרנית' לא התגברו על המעצור שהפאראדוקסליות

הגלויה שבה הציבה בפניהם. לכן יכול היה לקרות שאחד ממתנגדיו של מאיר להמן, הרב והסופר החרדי ממיינץ, פנה אליו בדברים הבאים: שלא ישלה את עצמו וזולתו שכביכול האורתודוקסיות שלו תוכל לחיות בהרמוניה עם אנושיות החובקת כל. יותר סביר שהאש והמים יעשו שלום ביניהם.<sup>78</sup>

מכל מקום, בורם האורתודוקסי של העידן החדש החזיק מעמד הדוקים של זיקה למסורת ושל חיבת ההשכלה. בהסברת עובדה זו הצביעו בדרך כלל על חוסר הפניות והעקיבות שבזרם הזה, ובמקרה הטוב ביותר הסתפקו בקביעה כי צורת חיים וגישה המלאות סתירות פנימיות במידה כזאת, רחוקות מאוד מן האורתודוקסיה הישנה, ולפנינו אורתודוקסיה מסוג חדש לגמרי. כך נוצר הכינוי 'ניא־אורתודוקסיה', שהיה אמור לשמש ביטוי לדעה שאין בין היהדות הליבראלית והיהדות האורתודוקסית־מודרנית אלא שוני של דירוג בלבד. על כך נהגו דוברים חרדיים להשיב, כי האורתודוקסיה המודרנית מושרשת בכל מעשיה, מחשבה תיה ורגשותיה באורתודוקסיה הישנה וכי כל מה שנתחדש בה אינו נוגע אלא בעניינים חיצוניים ולא־מהותיים של החיים הדתיים־חברתיים.<sup>79</sup>

אכן למעשה יש בה באורתודוקסיה של העידן החדש משום שינוי מהותי בדמותה של החברה המסורתית. אמנם, אפשר היה להצביע על תופעות מקבילות ידועות בתולדות ישראל של ימי הביניים, שאז היו קיימים מרכזים בעלי קשרים אמיצים עם התרבות הלא־יהודית של סביבתם, ולא כאן המקום לדון במידת נכונותה של השוואה שכזאת. מכל מקום אין להכחיש שהאורתודוקסיה שלאחר האמנציפציה נבדלה מיהדות הגיטו של הזמן הסמוך לאמנציפציה בעניינים מהותיים כגון חינוך, השכלה ושפה. היא היתה שונה גם בעניינים שאמנם אפשר היה לראותם כשוליים על־פי אמות מידה הלכיות־אובייקטיוויות, אך שבוודאי נראו בעיני יהודי הגיטו בעצמם כמהותיים, כגון הלבוש המסורתי, גידול הזקן, כיסוי הראש, וכן עניין התאמת בית הכנסת לצרכים אסתטיים־מודרניים, ולוא מבחינה חיצונית בלבד.

הזרם האורתודוקסי לא צמח כתוצאה מהתפתחות אורגאנית מתוך חברה הגיטו. לאחר תקופה שבה נסבל הזרם בחוסר אונים ותוך עשיית ויתורים פאסיביים, נוכח תהפוכות כבירות שאין כוח לעצור בעדן, התחזק הזרם ונעשה לתנועה חדשה. הוא נוצר בעקבות אינטראקציה עם האמנציפציה מצד אחד ועם הרפורמה מצד שני. עם שנקט בקו של התנגדות החלטית לרפורמה, הרי שבכל זאת דמה לזו מבחינת היות שניהם פרי הניסיון להתמודד באורח חיובי עם המציאות החדשה לגמרי שבה מצאו את עצמן היהדות והחברה היהודית. בתחילה ובמשך זמן רב נמצא הזרם האורתודוקסי בעמדה של התגוננות במידה מרובה, והיה עליה לעמוד במאבק בלתי־פוסק עם הרפורמה. על־ידי כך צמחו בקרב הניא־אורתודוקסיה תופעות רבות שהיה בהן משום חידוש גלוי, והיה זה מתוך השאיפה שלא לפגר מאחרי הרפורמה מבלי לחרוג מתחום ההלכה, ולעתים אף מעבר לתחום זה. מכאן שכבר בשלב מוקדם יחסית כינו את הניא־אורתודוקסיה בשם 'רפורמה נגדית'.<sup>80</sup> סופר צעיר בן הדור השלישי של הניא־אורתודוקסיה העיר בסוקרו את העבר, כי החרדים בני החברה המסורתית הישנה הרגישו את עצמם 'בבית' בכל אשר עשו ודיברו, ואילו החרדים החדשים ראו את עצמם בכל אשר עשו, או נמנעו מלעשות, תחת עינם הפקוחה של מתנגדיהם.<sup>81</sup> עליית הניא־אורתודוקסיה

היתה אפוא מקרה טיפוסי של התפתחות תנועה שמרנית, אשר על-פי קארל מנהיים לעולם אינה פועלת באורח ספונטאני, אלא מהווה תגובה נגדית על תנועה אחרת הדורשת שינויים וקידמה.<sup>82</sup> פ' טיברגר (Thieberger) הגדיר את מצב הדברים באופן קולע: "מן הראוי לחדול מלחשוב על מושג הקפאון כל אימת שחושבים על מושג האורתודוקסיה".<sup>83</sup>

אם החרדים הישנים היו תמימים, הרי שאנשי הניאוראורתודוקסיה דיברו ופעלו מתוך שיקול דעת וחשוב. מאז ימי ההשכלה והמהפכה פסקה המסורת להיות צורה מובנת מאליה של מחשבה וחיים, וכל מצוות עשה וכל מצוות לא תעשה היתה טעונה הסבר והצדקה והיה צורך להגן עליה בפני תעמולה והתגרות שכלתנית. שורשי החרדיות הישנה עלו מתוך הספונטאניות הבוטחת בעצמה של חברה המושתתת על יסוד של אמונת ישראל וחברים כל-ישראל. במקום זאת נשענה הניאוראורתודוקסיה על שיקולי תבונה והסברים אידיאולוגיים. אכן היה באלה כדי להביא את בן הדור לידי התלהבות כנה על-ידי שפע של רעיונות חדשים שתאמו את רוח הזמן, אך לא תמיד נבעו מתוך זרימת רגשות אותנטית וראשונית. לא תמיד היה זה קל להתייחס לתערובת עדינה זו של שכל ורגש במידת הצדק והיושר. משה הס, לדוגמה, הרגיש כאבדן התמימות הדתית בקרב הניאוראורתודוקסיה, אולם לא היתה לו שום הבנה לגבי חיפושיה הרציניים אחר האמת הרציונאלית.<sup>84</sup> חוג 'הנאמנים לתורה', שאליו פנה רש"ר הירש בכתביו ובנאומיו, כלל אנשים רבים שכבר התנסו בעצמם בראשית פריקת עול האמונה, ואשר אותם היה צריך להחזיר לתורה ולמצוות. בנימין, זה שמציג את השאלות הנוכחות ב'אגרות צפון' של הירש, "הוא אביהם של היהודים הליבראליים בגרמניה כשם שהוא אביהם של היהודים האורתודוקסים בגרמניה".<sup>85</sup> אותו יכלו לספק רק תשובות כאלה שהיה מסוגל לתפוס בשכלו לפי רוח הזמן. לשון אחר: המשמיה היתה לעשות את היהדות המסורתית "ראויה לבוא בחברה", "אירופית", על חוקיה ומנהגיה ללא חסר,<sup>86</sup> כלומר, להוכיח כי היא מתיישבת עם המושגים המודרניים של חברה, של פילוסופיה ושל פוליטיקה.

כך נוצרו מערכת ההגות של הירש, פרשנותו לתנ"ך ומשנתו בטעמי המצוות. הוא 'עידד' את יסודותיה הפילוסופיים של היהדות ואת המערכת השלמה של חוקיה בלא לשנות במהותם, אולם בדרך שנועדה לעשות אותה ראויה להתקבל על הדעת ולרדוף אחריה, בחוגי אותם היהודים שאבדה להם הספונטאניות הדתית של הגיטו. הוא בעצמו הגיע דרך התלבטויות אל דרגה של דתיות שהעניקה לו בטחון פנימי. כוחה האלמנטארי כמעט השתווה לזה של אמונה תמימה, פשוטה וחסרת גיגעה, והיא שיוותה לכל אשר כתב ואמר צליל של אמת דתית.<sup>87</sup> הטענה שהירש לא היה שומר מצוות מתוך אורתודוקסיה אלא היה אורתודוקסי מתוך שמירת מצוות,<sup>88</sup> נכונה אולי לגבי רבים מחסידיו, אך מן הסתם לא לגבי עצמו. ברם, בכל אשר כתב ודיבר היה ראשית-כל מחנך, לא פילוסוף או תיאולוג. העקרונות שעליהם הגן בנאומיו ובכתביו, היו בחלקם פחות פונדמנטליסטיים מאלה שבהם האמין באופן אישי.<sup>89</sup> מטרתו העיקרית לא היתה לחפש את האמת אלא ללמדה.

בתושיה ובכשרון, שנראו בלתי מוגבלים, ביקש הירש להרכיב הבנה וכבוד לתורה ולמצוותיה באמצעות נימוקים שכליים, ומאזיניו וקוראיו השתוממו על כך כל פעם מחדש. הוא לא השאיר שום שאלה ללא תשובה, ושום חידה ללא פתרון. מצוות מעשיות, שנראו

בעיני אדם משכיל בלתי־סבירים, חסרי משמעות ומעוררים סלידה, נתגלו פתאום בזהר חדש של משמעויות שהיו קרובות למחשבותיו ולשאיפותיו האצילות ביותר. מה שנראה מבחוץ כמדבר שממה נראה מבפנים כגן פורח.<sup>90</sup> דת מחוצנת של מצוות אנשים מלומדה זכתה להפנמה מחודשת. הירש טרח לנטוע את אמונת נפשו שלו בלב נאמניו עלידי כך שהפך את גישתם ליהדות מתסכול לחיוב מתוך גאווה שבלב, ומחוסר הבנה לסיפוק ותוכן רוחניים. אבל האמונה הדתית היתה אמורה לעלות בסופו של דבר כהישג של מאבק עצמי, לא כתנאי מוקדם לחיים של קיום מצוות. לצורך מוסריותו של קיום מצוות קלה כחמורה היה זה מספיק לחלוטין שהדעת שוכנעה מהחפיפה הטוטאלית בין התורה לבין כלליו ויסודותיו של האידיאליזם הגרמני.<sup>91</sup> כך נעשה הירש למבשרו ולסולל דרכו של תיאום בין המסורת וההווה. להולכים בדרכו הוא העניק את תחושת האושר שמובטח חלקם בשני עולמות: 'טוטאליות' של תורה מצד אחד, ומן הצד השני השתתפות מרחיקה לכת בתרבות וכלכלה של הסביבה. אין זה פלא שבתקופת הפריחה של האורתודוקסיה הפרנקפורטאית ראו את עולם הגותו של הירש כיהדות מושלמת. בימי האבל שלאחר פטירתו אף הפליג־הפריז אחד הנואמים וקרא: "אילו חי הנפטר בימיו של משה רבנו, אתה ה' לבדך יודע, בידי מי היית מוסר את התורה לעמך ישראל".<sup>92</sup> שנים לאחר מכן עדיין אפשר היה לקרוא ב'איזראעליט': "איש כמשה, שמשון רפאל הירש, הראה לנו נתיבה דרך הים".<sup>93</sup> העיון בכתביו נחשב בעיני רבים כשווה־ערך לעיון בדברי חז"ל ובמפרשיהם הקלאסיים, והיו שהחשיכו אף יותר מזה.<sup>94</sup> חכמי הסוציולוגיה הצביעו על כך שבתהליך המודרניזציה קיימת התייחסות שיטתית של ארבעה תחומים או מימדים זה לזה, ואלו הם: העיור, יסודות החינוך וההשכלה, ההשתתפות בכלי התקשורת ההמונית והפעילות המדינית.<sup>95</sup> קביעה זו נכונה במידה רבה גם לגבי הזרם האורתודוקסי. מרכזי הכוח שלו נמצאו בערים הגדולות והבינוניות, אף־על־פי שבראשית פרק הזמן שלנו עדיין רב היה כוחם של החרדים בכפרים ובערי השדה, הן במניין הן בכוח עמידתם. נהירתה של האורתודוקסיה הבת־אמנציפטורית אל העיר באה כתוצאה מנכונותה להפיק תועלת לעצמה מן האפשרויות הכלכליות שנפתחו עלידי האמנציפציה ועלידי הגידול המהיר של מסחר ותעשייה בערים. בניגוד לחברות מסורתיות שהתנגדו למודרניזציה, לא דבקה האורתודוקסיה בדפוס חברה וכלכלה מיושנים, אלא אחזה במרץ בהזדמנויות אשר העידן החדש הציע לה. פתיחותה להשכלה כבר צוינה. את האופן שבו ניצלה לצרכיה את כלי התקשורת שהיו קיימים אז, הווה אומר בראש ובראשונה את העיתונות, יש לאפיין כנלהב ולהוט ביותר. אכן ניתן היה לצפות לכך נוכח החשיבות של היסוד הריטורי והספרותי בצורות הופעתה של הניאוראורתודוקסיה. עיתונים, כתבי עת, כתבי פולמוס, קונטרסים, ספרי לימוד וספרות יפה יצאו לאור בזרם האורתודוקסי מאז אמצע המאה בהיקף שעלה כנראה בהרבה מעל לחלקו המספרי ביהדות גרמניה.

לא פחות אופייני לכושר הסתגלותו היתה ההשתתפות בחיי הציבור והמדיניות. אמנם צריך שיהיה ברור, כי השתתפות זו הצטמצמה לרוב בעניינים של מדיניות יהודית, הן לגבי הציבור היהודי פנימה הן לגבי קשריו כלפי חוץ, שכן הזרם האורתודוקסי כמעט שלא היה פעיל כל עיקר בפוליטיקה הגרמנית, לא כקבוצה ולא באמצעותם של אישים שהיו קרובים אליו. אנשים כהנס גוסלאר והרמן באט (Badt), שכינהו במישרות גבוהות בממשל הפרוסי,

היו מקרים חריגים. אולם הופעתו של הזרם האורתודוקסי כגורם פעיל שהיה צורך להתחשב בו, הן מצד הקהילות הן מצד השלטונות, היתה דבר חדש לגמרי. מצב הדברים בימי ההשכלה הברלינאית והדור הראשון של הרפורמה איפשר להם להתעלם פחות או יותר משומרי תורה ומצוות, כאשר ראו אותם כשארית מתמוטטת של מסורת העתידה לעבור מן העולם בקרוב. בין האורתודוקסיה 'הישנה' הזאת לבין ה'ניאואורתודוקסיה' עמדה האמנציפציה והנכונות הניאואורתודוקסית לנצל אותה ולעשותה תואמת ככל שאפשר לצרכיה היא. אין דבר המראה בבהירות כיצד נטש רש"ר הירש את מסורת הגיטו כמו עמדתו החיובית ביסודה כלפי האמנציפציה. האורתודוקסיה 'הישנה', המיוצגת על-ידי הרב משה סופר, שללה את האמנציפציה מכל וכל משום שראתה בה סכנת מוות למסורת היהודית.<sup>96</sup> כפי שכבר נזכר במבוא, תהיה לנו הזדמנות במקום אחר לעקוב אחר גידולה המתמיד של פעילות הזרם האורתודוקסי בשטח הציבורי-מדיני. כאן די לנו בקביעה, שיחסית הוא לא פיגר בפעילות זו מאחרי הזרמים האחרים של יהדות גרמניה.

הירש הצהיר כי בניגוד לרפורמה, השואפת להתאים את היהדות אל העידן החדש, מטרת הזרם האורתודוקסי היא לשעבד את החיים המודרניים לתורה. בכך העמיד עצמו בסתירה גמורה לסיסמתו של החת"ם סופר: "חדש אסור מן התורה בכל מקום".<sup>97</sup> לפי דעתו של הרב ההונגרי, שבילה את שמונה-עשרה השנים הראשונות של חייו בפרנקפורט דמיין שלפני האמנציפציה, שוללת היהדות בנסיבות הנתונות כל שינוי במה שמקובל מן העבר. לעומת זאת ראה הרב הגרמני והבין, כי המאבק נגד המודרניות חסר סיכויים. מתוך ההכרה שאי-אפשר לנצחה, החליט להצטרף אליה. אולם תהיה זאת טעות גמורה, אם נתפוס את הניגוד בין האורתודוקסיה הישנה והחדשה כעניין של טקטיקה גרידא, הווה אומר, של התייחסות לשאלה אם נוכח הסכנות המאיימות על דת המסורת יהיה זה טוב יותר לחרדים להגן על מוצבם המותקף, או שמא מוטב לצאת, כביכול, ולהתקיף את האויב בשטחו שלו. הניגוד לא היה תוצאה של שיקולים טקטיים או אסטרטגיים, אלא של השוני במטרות. האורתודוקסיה הישנה ביקשה שיניחוה לנפשה, החדשה שאפה לקנות לה את הערכים החיוביים ואת הנורמות הקבילות של תרבות אירופה וחברתה. לא זו בלבד שביקשה דרכים כלשהן להתפשר עם המודרניות ולהעביר את סכנותיה ככל שאפשר, אלא להפנים אותה ולנצל אותה לצורך קידום ענייניה של היהדות המסורתית.

אפשר שבתחילה היתה הניאואורתודוקסיה ניסיון של התפשרות, אולם במשך הזמן, ובייחוד במערכת הגותו של רש"ר הירש ובאורח חייהם של רבים מבין חוגי הזרם האורתודוקסי, היא חרגה הרחק מעבר לכך. בעיני הירש היה לה לתרבות אירופה ערך של מהות ולא רק ערך של מכשיר.<sup>98</sup> לכן ראוי לדבר על ניאואורתודוקסיה כאשר מתכוונים אל עמדתו, ואילו הוגי דעות אחרים בקרב הזרם האורתודוקסי הסתפקו בניסיונות פשרה זהירים.<sup>99</sup>

הישן והחדש היו קיימים בניאואורתודוקסיה לא רק זה ליד זה באורח סטאטי, אלא היו נתונים במצב של השפעת גומלין דינאמית. דבר זה בא לידי גילוי, לדוגמה, בדרך אשר בה הדגישה הניאואורתודוקסיה אי-אלו יסודות במחשבה הדתית ובקיום המצוות, שהיו עשירי משמעות לגבי העמדה החיובית כלפי העידן החדש, בעוד שמיעטה במשקלם של יסודות אחרים, שהיו פחות חשובים מבחינה זו. כך נתנו משקל רב לטקסיות, לגינונים, לנימוסים,

לדייקנות ודרך כלל ליסוד האסתיטי של בית הכנסת. מבקרים זרים העירו על כך לעתים קרובות בחיך ובאירוניה. יש ונשמעו דברים כגון זה: האורתודוקסיה אמנם מתיימרת שהיא היהדות הקדומה (Urjudentum), אולם אליבא דאמת אינה אלא יהדות המדייקת בדיוק של שעון (Uhrjudentum).<sup>100</sup> אלא שדקדקנות מובלטת בצורות חיצוניות לא היתה בעצם תופעה חדשה בבתי הכנסת שבגרמניה; ההיא ניכרת כבר בכמה מספרי המנהגים רבי ההשפעה בימי הביניים, כגון ספר המהרי"ל איש מיינץ (נפטר 1427). אולם בעוד שהפורמ-ליזם של בית הכנסת הישן היה קשור קשר הדוק עם הקבלה, הרי בבית הכנסת הניאו-אורתודוקסי הוא היה נטול כל משמעות מיסטית.

מאיך גיסא, דקדקו לרוב עד מאוד בקיום דינים בתחום הריטואלי, כגון דיני הכשרות והצומות.<sup>101</sup> החמרה זו בלטה על רקע ההקלות שנהגו בתחומים אחרים, שההלכה מחמירה בהם, כגון בעניין הפרדת המינים. בתזוזות שכאלה בשימת הדגש הדתי השתקפה מן הסתם המגמה לאזן ויתורים לדרישות העידן החדש בספירה החברתית על-ידי הדגשת יתר של מנהגים בספירה הריטואלית. ונראה כי דינאמיקה דומה תרמה לכך שהניאו-אורתודוקסיה נקטה לעתים עמדה נוקשה ביותר בתחום הדוגמאטיקה ועיקרי האמונה. דבקותה המחמירה של הניאו-אורתודוקסיה במסורת היתה אפוא, מבחינה ידועה, לאו דווקא תוצאה של שמרנות ושל נטייה ל'ציבות', אלא אדרבה, ביטוי לאופי המורכב של המודרניות שלה.<sup>102</sup>

#### 'טוטאליות של תורה'

כאן אנו מגיעים אל נקודה שעליה יש להרחיב את הדיבור, במיוחד כיוון שהיא גרמה לאי-הבנות ולעיוות דמותו של הזרם האורתודוקסי. דובריו לא נלאו לטעון למה שהם כינו "der Totalitätsanspruch der Torah", כלומר טענתה של 'יהדות התורה' שהיא מקיפה את מיכלול אישיותו של אדם מישראל וחודרת לכל אורחות חייו. ב'טוטאליות' זו מממש אדם מישראל את התחייבותו לשעבד לתורה את כל מטרת חייו ותוכנם. היהדות הוצגה והועלתה על נס כדת חובקת-כל, שאינה מותירה שום מחשבה ושום מעשה של אדם מישראל מחוץ לתחומה. הרב עזריאל הילדסהיימר נהג להלביש רעיון זה של טוטאליות בלבוש תנ"כי: "בכל דרכיך דעהו" (משלי ג, ו). הרב הירש, בכותבו על יהדות 'טוטאלית' הרחיק לכת עוד יותר וטען שבעיצומו של דבר היהדות אינה דת כל עיקר אלא תוכנית חיים, מערכת חוקים המסדירים את כל מעשי האדם, בבית, בחיי הפרנסה, בלימוד התורה ובתפילה.<sup>103</sup> הקריאה "הבה נהיה יהודים שלמים, מלאים" הדהדה בחלל המעונות, בתי הכנסת ואולמות האספות של בני הזרם האורתודוקסי בגרמניה. "כל חיינו עבודת ה' – איזה רעיון מפואר!"<sup>104</sup>

ברם, כיצד נראו הדברים במציאות? לכאורה היה נראה, כאילו היהודי החרדי הלך בשיגרתו אחר מושג השניות של מנדלסון, לפיו הותרו "המצוות הריטואליות" למעשה שטחים רבים של ענייני החברה והתרבות של אזרח מודרני מחוץ לתחומן. צופה ללא משפט קדום נאלץ מן הסתם להודות, כדברי מקס וינר, כי "התארגנות [הזרם האורתודוקסי] לא היתה מכוונת אפילו במקצת ליצירת חברה יהודית מובהקת בזעיר אנפין, שבה אפשר יהיה לחיות חיים מלאים מבחינה דתית, ולא ביקשה אלא להבטיח שמירת כל מה שנשאר מהמצוות המחייבות את היחיד".<sup>105</sup> נראו הדברים כאילו לא רק לגבי היהודי הליבראלי אלא גם לגבי

היהודי החרדי חדלה היהדות להיות מכלול של טוטאליות הקרובה אל המציאות. אכן ביקש היהודי החרדי לדחות תיאוריטית את הביקורת הליבראלית על אופן קיום מצוותיו המיכאני, והוא טען שהוא עומד על בסיס עקרון הטוטאליות הספוג מוסריות גבוהה. אולם למעשה נראה כי בנקודות מכריעות של ישותו הוא עמד בעולם שמחוץ ליהדות ונשאר יהודי רק במחוזות מוגדרים של החיים.<sup>106</sup> כשהיא מובדלת מחיי החולין לא היתה היהדות יותר מקונפסיה, מאמונה דתית. אמנם התלהבו הרוחות למען "תורת ה' המקיפה את מלוא החיים" ולמען "משפטי ה' שצדקו יחדיו",<sup>107</sup> אולם לא נעשו מאמצים רציניים להגשים במלואם, עד כמה שאפשר, את חוקי סיני בחיי הכלכלה. באמת קבלו מזמן לזמן דוברי החרדים בעלי ביקורת עצמית, "שהיהודים חדלו להיות יהודים מחוץ לחיי הדת".<sup>108</sup> ביתור החיים לספירות שונות, כשהדת אינה אלא אחת מרבות, פירושו חילון מפליג של דת, שהיתה אמורה לשלוט בכל תחומי החיים.

דבר זה נראה בבחירות יתירה בשני תחומים, שהיו במרוצת ההיסטוריה היהודית עמודי התווך של הקיום היהודי האוטונומי, הווה אומר, השיפוט לפני בית הדין היהודי והחינוך היהודי. מדין תורה אסור להתדיין לפני ערכאות של גויים, שכן יש בכך משום הכרה בעליונות חוקי האדם על חוקי ה'. אף-על-פי-כן, העדיפו רק מעטים מבין החרדים להתדיין לפני בית דין רבני או לפני בוררים יהודים ולא להתדיין בערכאות של גויים. ויש לתמוה על תופעה זו במיוחד, שהרי מעמד הרבנות בחוגי החרדים היה יחסית גבוה ומכובד והרב נתבקש דרך קבע לפסוק בכל השאלות הנוגעות בענייני כשרות ובענייני דת פרטיים. אבל השיפוט בענייני חוק שבין אדם לחברו נחשב על-פי רוב כדבר שהוא מחוץ למסגרת פעילותם של הרבנים.

אכן מאז ראשית האמנציפציה נשללה מן הקהילות הזכות החוקית עתיקת הימים לדון על-פי דין תורה בין בני הדת היהודית בענייני החוק האזרחי. שלילת זכות זו היתה המפרעה העיקרית שעל יהודי מערב-אירופה היה לשלם עבור שיווי הזכויות. משה מנדלסון כבר העריך שהוויתור על השיפוט האוטונומי הוא תנאי הכרחי למתן שיוויון הזכויות.<sup>109</sup> בית הדין האחרון שזכה להכרה רשמית מטעם המדינה, בוטל בשנת 1863 באַלטונה עם חקיקת חוק האמנציפציה מטעם מלך דנמארק, ריבון העיר והמחוז, ועם הנהגת שוויון מעמד היהודים בתנאים המקובלים.<sup>110</sup> והנה, מעולם לא היו היהודים מנועים על-פי החוק מלהתדיין בדיני ממונות בינם לבין עצמם על בסיס וולונטארי לפני בתי הדין הרבניים שפעלו כבתי דין של בוררים. ובאמת ניסתה בשעתה האורתודוקסיה הישנה להציל מה שאפשר מן האוטונומיה השיפוטית העתיקה אל תוך עידן האמנציפציה, שחרדו מפניה.<sup>111</sup> אולם נראה כי היסוד הזה של קיום החברה היהודית, שהיה כה חיוני בדורות העבר, עבר ובטל מתודעתה היהודית של הניאוראורתודוקסיה הששה לקראת האמנציפציה. בשנת 1886 טען הילדסהיימר בפומבי למען הקמתם מחדש של בתי-דין רבניים בתור בתי-דין של בוררות וגינה את הדעה המוטעית, הרווחת בין אנשי שלומ, שדיני ממונות אינם חלק מדת ישראל.<sup>112</sup> אך קולו היה כקול קורא במדבר. וכבר לפני כן, בשנת 1850, כאשר נדרשו רבנים על-ידי ממשלת באוואריה לחוות דעתם על מצב הדברים בקהילות, נמנעו אף החרדים ביניהם מלהזכיר משאלה כלשהי בדבר כינונו מחדש של השיפוט הרבני. על השאלה, אלו כישורים נדרשים

מן הרבנים, השיב אפילו מנדל רוזנבאום (1782–1868), שכשלעצמו ודאי לא היה טיפוס ניאוריתודוקסי, שהרבנים חייבים להיות בקיאים בשלושה חלקי השולחן ערוך; את החלק הרביעי, 'חושן משפט', הדן בדיני ממונות ובהלכות דיינים וכיוצא בזה, העלים.<sup>113</sup> אפילו בבית המדרש לרבנים בברלין, ולמרות עמדתו הנחרצת של מייסדו ומנהלו, לימדו רק חלקים מעטים מאוד מ'חושן משפט', 'מפני שאין הדבר דרוש לצורך פעילותו של הרב'. ועוד: בתקנות הקהילה החרדית בפרנקפורט, שנוסחו בידי רש"ר הירש, אין זכר לבית הדין, ועובדה זו נוצלה למדי על-ידי מתנגדיו.<sup>114</sup> בהקשר זה ראוי לציין כי קבצי השאלות ותשובות של שני בעלי ההלכה החשובים, ר' יעקב עטלינגר (1798–1871) ור' יצחק דב (זליגמן) במברגר (1807–1878), כוללים רק מספר זעום של סימנים הדנים בדיני ממונות, אף-על-פי ש'עטלינגר היה אב בית הדין של אלטונה. סיכם סוגיה זו עד נאמן, הרב משה אויערבך: 'כמעט שכחו בחוגי היהדות החרדית שבמערב אירופה שיש דבר כזה כדין תורה'.<sup>115</sup>

אבדה לה ליהדות האורתודוקסיה התחושה שמבחינת ה'טוטאליות' של תורה ביטול האוטונומיה המשפטית היתה אנומאליה שנכפתה בכוח המדינה על היהודים. אף לא השפיעה על אבדן תחושה זו העובדה, שמבחינה אובייקטיבית אנומאליה זו הרסנית יותר לגבי מערכת חיים המוקפת תורה ומצוות מאשר רבים מן השינויים והחידושים שהרפורמה הכניסה לתפילה בציבור, אף יותר מן האנומאליה של חיי הגיטו הדחוסים של דורות העבר, על כל תכונותיהם נטולות היופי וההדר.<sup>116</sup>

מערכת החינוך החרדית תידון בפרק אחר. כאן ייאמר, כי טענת הטוטאליות של תרבות התורה, כפי שנתנסחה בידי רש"ר הירש בסיסמת 'תורה עם דרך ארץ', לא מומשה מעולם בבתי הספר שבקרב הזרם האורתודוקסי. החזון החינוכי, הגורס שהתרבות האירופית אמורה לעבור תהליך של בחינה, עיבוד ולבסוף קליטה בתוך היהדות, היה מצע שביצעו הלכה למעשה צלע במרחק רב מאחורי האידיאל. גם כאן היה חלק מכריע להתערבות המדינה, כמו גם לשקיעת הרגישות בדבר קיפות תרבותי בלבם של יהודים שהיו בני בית בתרבות אירופה ולא רכשו במשך כל חייהם השכלה יהודית יסודית. בקרב נשמות יהודיות אלה עלה משקלם של נכסי תרבות אירופה בהרבה על נכסי היהדות. אם יהודי המדדק במצוות הופיע בשיעור גמרא אצל רבו בחליפת-ערב, כדי ללכת משם ישירות לתיאטרון או לבית האופרה,<sup>117</sup> יש להניח שדתיותו – בקנה מידה של 'יהדות טוטאלית' – לא העמיקה מתחת לשיכבה העליונה של נפשו. משנתו של הירש בטעמי המצוות, שביקשה להקנות משמעות רוחנית לחוקי היהדות ולתורותיה, לא יכולה היתה, ככל הנראה, לגשר על פני התהום הקיומית בין היהדות לבין העידן החדש שהיתה פעורה בקרב רבים מבין ההולכים בעקבותיו. האורתודוקסיה בכפפות משי' שיתפה את עצמה, תוך סייגים מעטים בלבד, בצורות החילוניות של בילוי שעות הפנאי, שאיפיינו את הבורגנות הזעירה הגרמנית, אף שהירש הזהיר מפני כך מפורשות.<sup>118</sup> התבטאות אופיינית של התבוננות עצמית ניאוריתודוקסית, שבה מוגדרת בבירור ההבחנה בין חיי הדת וחי החולין, היא זו: 'כשם שאין אנו רוצים לעשות דבר העומד בסתירה [לציווי התורה], כך אין אנו רוצים שכל מה שאנו עושים יהיה פועל-יוצא שלהם'.<sup>119</sup>



ודאי שהיו מצויים בחוגי החרדים גם יחידים שנראו כמגשימים הלכה למעשה את האידיאל של 'יהדות טוטאלית' בחיי המשפחה והפרנסה שלהם. היו אלה אנשים שהיו בקיאים בה במידה בתלמוד ובספרות הקלסיקאים הגרמנים; אנשים משכילים באי בית הכנסת שחרית וערבית, שהתפללו בכוונה ובדבקות כמעט חסידית; מעריצי תרבות אירופה, שעם זאת ראו את חלקה הגדול של אמונת הבידור העירונית כחוקות הגויים ('גויים-נאעס' בלשונם) שהרחיקו מכל שיח-ושיג עמהן. והיו ביניהם גם אנשים נערצים כאותו ר' גומפל בליבק (Lübeck, נפטר 1911), שאמרו עליו שממש לא יצא מעולם מ"ארבע אמות של הלכה".<sup>120</sup> לגבי אישים כאלה עדיין עמדה בתוקפה ההגדרה הטיפולוגית שהגדיר ארתור רופין את היהודי המסורתי של המאה השמונה-עשרה:

היהודי של הדורות ההם הרגיש עצמו על כל פסיעה ופסיעה דבוק באלקים. הדת היתה כרוכה בחיי יום-יום ולא הרפתה ממנו במנהגיה, תפילותיה וברכותיה, אפילו שעה אחת. לא היתה מצויה כמעט שום פעולה שלא נתקדשה על-ידי ברכה עובר לעשייתה.<sup>121</sup>

לגבי האנשים האלה היה בדת עדיין משום 'טוטאליות של חיים'. אולם הם היו ברובם בלתי-מודרניים במודע, ומשום כך טיפוסים חריגים בחברתם. ובכן, עלינו לשאול: כלום יש לראות בניאורטודוקסיה משום ניסיון של מין אונאה עצמית קולקטיבית, מקרה של אשליה יומרנית או, לכל היותר, ניסוי כן, אם כי מעורר רחמים, לאזן ישן עם חדש? התשובה כה גלויה לעין, עד שאתה משתומם שהיא לא עלתה על דעתם של מספר חוקרים שעסקו בפרשה זו בכובד ראש.

אחד ממושגי היסוד בפילוסופיה היהודית של שמשון רפאל הירש היה המושג 'אדם-ישראלי'.<sup>122</sup> עיקר משמעותו היא 'אנושיות טהורה' היא עניין בעל ערך בסיסי ביהדות וישראליות היא המדרגה העליונה של אנושיות. 'אנושיות טהורה' היא בהישג ידו של כל יצור אנושי המיישם בחייו הפרטיים והחברתיים, כבעל תודעה ומצפון, את מידות האמת, היושר, האהבה וטוב הלב, הווה אומר, את כללי האתיקה והמוסר השולטים בכל חברה הומאנית ונאורה. את מדרגת הישראליות ניתן להשיג רק בקיום מצוות התורה הספציפיות. לפיכך, יהודי ההולך אחר פרנסתו באורח חוקי, ותהא זו אף רחוקה מן הערכים והחוקים הספציפיים של התורה, יכול להתעלות לרמה גבוהה של ערכי ההומאניות והמוסריות האוניברסאלית המקודשים בקדושת היהדות, בתנאי שינהל את עסקיו כאזרח ישר ושומר חוק בקפידה. לכן אפשר לו ליהודי חרדי לצאת מביתו ומבית הכנסת ולהקדיש את זמנו לפעילויות 'חילוניות', שבהן שולטים מושגים ערכיים וגורמות חוקיות שלא מן התורה, ואין בכך משום פניית עורף ליהדות ולתורה אפילו לשעה קלה. לגביו, הפרנסה והכלכלה לא הפכו בשום אופן לתחומי 'חולין'; אדרבה, דווקא בתחומים אלה עליו להוכיח את עצמו כ'אדם-ישראלי' אמיתי.<sup>123</sup>

יהודים חרדים, לא פחות ממרבית הגרמנים, ראו בקיסרות הגרמנית הצעירה, המאוחדת והאדירה את התגלמות המוסריות הציבורית. צירופים כגון 'יושר גרמני', 'חריצות גרמנית', 'מוסר סוציאלי גרמני' הובנו כרווי משמעות מיוחדת.<sup>124</sup> נראה שאי-אפשר כמעט היה להעלות על הדעת מדינה יהודית, המבוססת על חוקי התורה, שהיתה עשויה לעלות על הממלכה הגרמנית של ביסמארק במה שנוגע לחקיקה בענייני סעד ומשפט אזרחי. כאשר

נכנס לתוקף סדר המשפט האזרחי החדש, סיפק עיתון אורתודוקסי את ההוכחות הדרושות, שספר החוקים החדש "עולה בקנה אחד, בקווים הכלליים שלו, עם ה'חושן משפט'".<sup>125</sup> משום כך לא חשו צורך דחוף להחדיר ערכים וחוקים של תורת ישראל לתוך המציאויות המודרניות-חילוניות שבהן התנהלו חיי היום-יום.

ואם בכל זאת שאל את עצמו יהודי אורתודוקסי, או שמא נשאל על כך במקצת לגלוג מפיו של מכר לא-אורתודוקסי, כיצד מצב דברים שכזה מתיישב עם החזון הנעלה של 'יהדות טוטאלית', הרי שמספר תשובות היו מוכנות ומזומנות עמו. בראש ובראשונה היה מן הסתם מצהיר בנימה אופיינית: אם רבנים גדולים, תלמידי חכמים וצדיקים גמורים כהירש והילדס-היימר ראו את סגנון החיים האורתודוקסי כמשביע רצון, הרי שדי לו בכך. נימת תשובה שכזאת היתה מקובלת ורווחת בזרם האורתודוקסי. לדוגמה, כאשר נשאל אחד הרבנים ועורך שבועון אורתודוקסי, אם מותר ליהודי שומר מצוות לבקר בתיאטרון, השיב הרב מעל דפי העיתון: "מדוע לא? בפרנקפורט הועלתה הצגת תיאטרון מעל במת בית ספרו של הרב הירש בנשף חנוכה. ומה שהתיר הרב הירש – מותר".<sup>126</sup>

לאחר מכן היה היהודי האורתודוקסי שלנו מן הסתם מצביע על כך שהשגת עצמאות כלכלית, כדי יכולת להקים משפחה ולפרנסה, היא כשלעצמה מצווה המוטלת על כל אדם. יתר-על-כן, הכלל ההלכתי 'דינא דמלכותא דינא' מעניק משמעות דתית לשמירה הקפדנית על חוקי המדינה.<sup>127</sup> ועוד היה מסביר: הרי הוא שווה במקום עיסוקו רק בדרך ארעי, שכן הוא מוכן ומזומן בכל עת ובכל שעה להפסיק את עסק פרנסתו כדי לעסוק במצוות החשובות המוטלות עליו בתור חבר החברא-קדישא או חברת צדקה אחרת. ובכלל, עסק הפרנסה, שלו הוא מקדיש את עתותיו, הוא בעל ערך מוסרי, שכן הוא מעמיד אותו במצב שבו הוא מסוגל לגמול חסד עם זולתו.

ברם, יש ואותו יהודי נאלץ להוסיף ולהביא טענות להגנת עצמו. לא כל הסבריו היו קולעים ומשכנעים. והעיקר, הם נגעו ביסודו של דבר רק בפעילותו הכלכלית והשאיירו ללא מענה את השאלה, כיצד טענת הטוטאליות של היהדות עולה בקנה אחד עם מודרניות חילונית בתחום החברה והתרבות, וכיצד הוא, היהודי החרדי, מסוגל בכנות וביושר להתהלך בתחומים האלה הנמצאים לגמרי מחוץ לספירה היהודית ולהשפעה היהודית. בתגובה על כך מן הסתם היה עולה ממעמקי התודעה ההסבר הבא: יהודי המדקדק במצוות, ואשר מתהלך בחוגי החברה והתרבות של הגויים, מקיים בכל שעה ובכל מקום את הקדושה והחמורה שבמצוות ה', היא מצוות קידוש שם שמיים לעיני הגויים. כל עוד המגע עם המודרניות החילונית אינו מחייב עבירה על דיני ישראל, הרי שהוא בעל משמעות רבה, שכן על-ידי כך מפגין היהודי החרדי לעיני העולם כי הוא מסוגל ללכת עם הזמן מבלי לנטוש אפילו קוצו של יו"ד מתוך מסורת אבותיו. חשיבותה של הפגנה זו היתה בעיניו גדולה במיוחד בשעה שתנועת הרפורמה, ומאוחר יותר התעמולה האנטישמית, התאמצו בכל כוחן להשמיץ את היהדות התלמודית והרבנית. אכן, גם בחוגי היהדות הליברלית העלו לעתים לא נדירות את עניין קידוש השם, אולם בתודעת האורתודוקסיה הוא תפס מקום גדול ללא השוואה והיתה לו משמעות דתית מובהקת.<sup>128</sup>

הבאנו את כל השקלא-וטריא הזאת כדיבור עקיף, שכן אין המדובר בתוקפם האובייקטיבי

של הדברים אלא בהערכתם העצמית של בני הדור ההוא. אף-על-פי-כן יש לקבוע, כי הטענה האחרונה היתה מן הסתם החשובה מכולן. קידוש השם הוא דימוי עתיק ומקודש העומד במרכז תולדות הגבורה היהודית והמאטרירולוגיה היהודית. למען קידוש השם מסרו יהודים אין ספור את חייהם במאות החשוכות של ימי הביניים, בייחוד בגרמניה. אבל עתה, משחלפו לכאורה ימי האימים של ההרג והשמד לבלי-שוב, סברו שהמיכתן העליון של יראת שמיים אינו בנכונות ליהרג על קידוש השם, אלא לחיות חיי יהודי באופן שיעורר כבוד והת-פעלות.<sup>129</sup> העיתונות האורתודוקסית לא עייפה מלראות בכל מי שקרוב לזרם האורתודוקסי, אשר הציג בפרהסיה לעיני הציבור את דבקותו במסורת, כמי שקיים מצוות קידוש השם. אישים בולטים ונודעים כגון סיר משה מונטיפיורי (1784–1885) והבארון שמעון וולף (וילהלם קארל) לבית רוטשילד (1828–1901), אך גם כל סוחר מכובד, ששמו לא נודע מחוץ למקום מגוריו, רופאים או כימאים חרדים, פסנתרן שהופיע בקונצרטים ולא ניגן בשבת, או צייר שומר מצוות – כולם זכו לשבח הזה. אירועים חגיגיים שעליהם הצביעו בגאווה, ושנכחו בהם נציגי השלטונות, נחשבו למיפגנים של קידוש השם, כגון חנוכת בית חולים אורתודוקסי מודרני, בניין בית ספר חדש ומפואר או בית כנסת אורתודוקסי נפרד.

אין ספק שזו היתה המוטיבואציה העיקרית, שבתודעתם של רבים מאנשי הזרם האורתודוקסי העניקה משמעות דתית לפעילותם מחוץ לספירה היהודית, והיא שבמידת-מה מילאה את הסיסמאות על 'טוטאליות של יהדות' ועל 'יהדות שלמה' תוכן ממשי. באמת היתה מצויה תודעה נאיבית של "קידוש-החיים בכל היקפם הנתון; מאמץ לגלות פנימיות טעונה ערכים של קדושה בכל תחומי עשייתו של אדם מישראל"; תחושה "שכל מעשה הנעשה בכוונה נכונה, לרבות מעשים של חולין, יכול להיות חלק מעבודת האדם לאלוקיו". ניסוחים אחרונים אלה לקוחים מפרק קצר אך מעמיק על החסידות משל אליעזר שביד,<sup>130</sup> ושמא יש בכך משום הפתעה, כי הם יפים, בשינויים ידועים, גם לגבי הניאוראורתודוקסיה. דווקא הקבלה זו עשויה לחדד את התיאור: החסיד חשב על יחסו הבלתי-אמצעי אל האלוקים, ואילו היהודי האורתודוקסי חשב על אלוהיו בדרך העקיפין של ההערכה שרחשו לו מכריו בין הגויים או בין היהודים המנוכרים מיהדות.

הניסיון להבין לאשורה את האידיאולוגיה של 'טוטאליות של תורה', אל לו ליצור את הרושם המוטעה כאילו לא היה קיים בניאוראורתודוקסיה לרוב פער בין יהדות ותרבות הזמן. אפילו ההסבר הדתי לפעילות החילונית היה לעתים קרובות עניין של אישור הצהרתי – יותר מאשר מציאות-חיים ממשי. אם לא כן, כיצד אפשר להבין שהילדסהיימר ראה צורך לעצמו, בהקשר הזלוזל האורתודוקסי באוטונומיה של בתי הדין שנוכר למעלה, לגנות את ההליכה לערכאות של גויים כחילול השם?<sup>131</sup> השלמתה של הניאוראורתודוקסיה עם העידן המודרני היתה מלווה פירות ופשרות, אך לא רק בצד היהודי. למרות כל דברי החיזוק האידיאולוגיים שלטה מידה של חשדנות כלפי המודרניות; אנשי הניאוראורתודוקסיה חשו באיזה כוח פנימי שדחף אותם לעבר ההתבדלות והרגישו שהימשכותו של ההסדר היהודי-אירופי אינו מובטח לאורך ימים.<sup>132</sup> אם נקלעו למצב שבו היו נאלצים לבחור בין עניין בעל חשיבות יהודית לבין עניין בעל חשיבות מבחינות אחרות, הרי שבדרך כלל הכריעו לטובת העניין היהודי. מכאן הסבר לתופעות כגון התרחקותם הכמעט גמורה מחיי הפוליטיקה הפעילה

בגרמניה, וכן התאפקותם המתמדת מלהשתתף בפעילויות חברתיות, אקדמיות ואמנותיות, שנראו כבלתי־מתחשבות במיוחד ברגישויות מסורתיות. בקשר לכך כבר הרים רש"ר הירש קול אזהרה כאשר כתב:

בבחירת משלוח ידך תיטיב לעשות אם תשקול, איזו תעסוקה יש בה משום סיכון קטן יותר לגבי שמירת מצוות התורה, ואיזו תעניק לך מירב האמצעים וההזדמנויות להשתלם [בלימוד התורה ובידיעת התורה].<sup>133</sup>

אפילו אבות בעלי גישה חיובית בהחלט אל המודרניות נרתעו מלהרשות לבניהם לבחור בקאריירה, שנחשבה כמסוכנת במיוחד לגבי יהדות הנאמנה למסורת. דוגמה לכך היה צבי (הירש) הילדסהיימר (1855–1910), שלא נתן לבנו להשתלם כמוסיקאי מקצועי.<sup>134</sup> כפי שרואים, אין זה מן הדברים הקלים לשפוט את הזרם האורתודוקסי על פי ההתייחסות השולטת בחוגיו השונים כלפי השקפות ועמדות שאינן מתיישבות זו עם זו, כגון מסורתיות ומודרניות, אורתודוקסיה וכּושר השתנות, שמרנות ופרוגרסיביות. הזרם כולו תפס שתי עמדות יסוד שמהן לא זו: נאמנות בלתי־מעורערת אל העבר היהודי וסלידה ללא התפשרות בפני הרפורמה המוסדית של היהדות. אולם אילו היו אלה המניעים הבלבדיים שהפעילו את מייסדי הניא־אורתודוקסיה, היתה זו מתפתחת כחברה מסורתית בלא כחל ושרק, כפי שהתפתחה האורתודוקסיה ההונגרית (אם נתעלם מן התנאים הפוליטיים והכלכליים ששררו בגרמניה). אולם הירש והילדסהיימר קידמו בברכה חלק של התמורות שהתרחשו והלכו בדרכים חדשות. הם היו שניהם "טיפוסי מייסדים דתיים בלתי־אורתודוקסיים".<sup>135</sup>

אצל רש"ר הירש התבטא דבר זה בראש ובראשונה באופן שבו התאים את המנהגים אל צרכי הנימוס והאסטיטיקה ושבו עיצב את אורח החיים הדתיים בצורה שתאמה את טעם הציבור ובייחוד את טעם הנוער. ר"ע הילדסהיימר היה 'בלתי־אורתודוקסי' בעיקר בגישתו החיובית אל המדע ואל הרפורמה של הכשרת הרבנים. שניהם למדו מן ה'חכם' יצחק ברנייס, כיצד ניתן לקדם את עניין האורתודוקסיה באמצעים בלתי־אורתודוקסיים.<sup>136</sup> הירש ידע על כוח ההתפתחות של האורתודוקסיה, כאשר פסח על כמה וכמה צורות חיצוניות שבמנהגים המקובלים.<sup>137</sup> בהיפוך הפאראדוקס של צ'סטרטון – "אם רוצים אנחנו ברפורמות, עלינו להחזיק באורתודוקסיה"<sup>138</sup> – אפשר לומר על מייסדי הניא־אורתודוקסיה שהם הנהיגו רפורמות מתוך הרצון הכביר להחזיק באורתודוקסיה.

במובן הבחנתו של קארל מנהיים בין דרכי החשיבה השמרניות והפרוגרסיביות,<sup>139</sup> לא הירש אף לא הילדסהיימר היה שמרן. שניהם תפסו את ההווה כראשית העתיד ולא כשלב אחרון של העבר. אכן הם השקיפו על מסורת הגיטו במידה ידועה של עצב, אולם היתה זרה להם כל מחשבה על הפיכתו של התהליך שהוביל את החברה היהודית אל עידן האמנציפציה והמודרניות. סביבת הגיטו ומציאותיותו חלפו ללא־שוב, ומה שהיה חשוב עתה, זו היתה הצלת היהדות שמעל לזמנים למען דורות העתיד של עולם מודרני. מראשיתה היתה הניא־אורתודוקסיה תנועה שפניה לקראת העתיד. "השינוי בישראל בוא יבוא", כתב הירש בשנת 1836.<sup>140</sup>

במרוצת הזמן נשתקעה הניא־אורתודוקסיה בדמותו של סגנון חיים שנוח ללכת בו ושחסידי, שמספרם הלך וגדל, התכבדו בו. ואז החל תהליך טיפוסי של קפיאה על השמרים.

המקוריות שבתחילה נעשתה לשיגרה. הזרם האורתודוקסי, אשר לאמיתו של דבר לא יכול היה להתגדר לא בטוטאליות של תורה ולא בטוטאליות של מודרניות, השקיף אחורה בגאווה ובשביעות רצון אל שנות התייסדותו. שוב ושוב הסתמכו על 'גיבורי הרוח', אשר נכנסו במלחמה עם הרפורמה בימי 'הגיבורים'. משפחתו של אחד מחלוצי מלחמת האורתודוקסיה, מנדל רוזנבאום, נמשלה אל משפחת החשמונאים; בניו היו 'בני גיבורים'.<sup>141</sup> בדרך שהיא טיפוסית לגבי חברות מסורתיות הוצגה המסורת הניאור-אורתודוקסית, שנוסדה זה לא מכבר, בתור בסיס ללגיטימציה שאין להרהר אחריה ובתור קצה ג. החידושים המותרים.<sup>142</sup> במגמה זו הצהיר רב אורתודוקסי צעיר בשנת 1895 בנאום הבכורה שלו לפני עדתו: "את המלה המכריעה בדבר מסלול חיינו עלינו לקבל מפי העבר".<sup>143</sup> אלא שבכך לא נסתים התהליך.

### סימני היכר של האורתודוקסיה

כפי שראינו עד כה, עמדתו של הזרם האורתודוקסי בין המסורת והעולם המודרני מיוחדת במינה ויש בה סתירות פנימיות וגילויים של דו-משמעות ודו-ערכיות. דרושה חתירה נוספת על מנת להגיע אל יסודות אופיו המיוחד, כדי שהתכונות המשותפות לכל החוגים שבו ייחשפו במידה רבה ככל שאפשר. אין לבקש את התכונות האלה באמונת הפרט, אף לא בשמירת המצוות שלו או בהשתייכות הקהילתית. אכן טענה תנועת הרפורמה ללא הרף, כי אף היא, כמו האורתודוקסיה, מהווה רק שלב חדש בתולדות הניסיונות שעשו היהודים כדי להגיע אל עמק השווה עם המציאות שמחוץ ליהדות, וכי משום כך ההבדל בין היהדות הליבראלית והיהדות האורתודוקסית אינו אלא הבדל כמותי בלבד.

בדיקה יסודית של החברה האורתודוקסית ושל היסודות שהם בסיס הליכוד של חוגיה השונים, מגלה ארבעה סימני היכר ברורים, המבליטים את אופיו המיוחד של הזרם האורתודוקסי, שהוא איכותי לחלוטין. הסימנים האלה הם: ייצוב, סמכות, תחושת אֶליטה ונכונות להקרבה.

ייצוב. בראשית המאבק שהחרדים נאלצו לנהל בקהילות רבות על שמירת המסורת, הנהיגו רבים מבין הרבנים החרדים או מבין פרנסי הקהילות חידושים רבים בתחום הדת, או שהשלימו עמהם. הם שאפו למצוא 'מודוס ויונדי' עם חברי קהילה רבי השפעה שפסחו בין מסורת לרפורמה, ותוך כך היו מקרים שעשו ויתורים משמעותיים, הכל לפי תנאי המקום ונסיבותיו. מלבד השינויים המפליגים בשטח החינוך ולגבי בתי הדין הרבניים, שעליהם כבר הערנו את תשומת הלב, נעשו שינויים גם בבתי הכנסת, חלקם לזמן מוגבל, חלקם דרך קבע. נסתפק בדוגמאות אחדות.

בשנת 1839 עשה רש"ר הירש באולדנבורג ניסיון חד-פעמי להשמיט מתפילות ליל יום כיפור את אמירת 'כל נדרי'. בשנת 1848 נתן הרב צבי בנימין אויערבך (1808–1872) בדארמשטט את הסכמתו שפעמיים בחודש יאמרו בתפילת הציבור בבית הכנסת כמה קטעי תפילה בשפה הגרמנית. הנהגת טקס בת-מצווה בבית הכנסת נעשתה פה ושם בהסכמתם, לעתים אף בהמלצתם של רבנים חרדים. הרב יעקב עטלינגר הירשה זמן מה באלטונה לקיים