

מאיר סיידלר

"קיצה של יהדות גרמניה בפתח"

הרב יוסף צבי קרליבך הי"ד (1883-1942) – סוף עידן

מחשבות

סדרת מחקרים במחשבת ישראל
לזכרו של איזידור פרידמן

בעריכת דב שוורץ

“אתה מודע למה שקורה כאן [...]”

קיצה של יהדות גרמניה בפתח [...]”

האם תוכל לעשות משהו בשבילי? יש סיכוי? [...]”

קח את הדברים ברצינות, מאד ברצינות”

(מתוך מכתבו של הרב קרליבך שהוברח לידידו היינריך אייזמן שברח לאנגליה

[המכתב מתאריך 23 בנובמבר 1938, שבועיים לאחר ליל הבדולח. ראו להלן, עמ' 157].)

מאיר סיידלר

"קיצה של יהדות גרמניה בפתח"

הרב יוסף צבי קרליבך הי"ד (1883-1942) – סוף עידן



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן

חברי המערכת:
בנימין אברהמוב, יהודה ליבס, רון מרגולין, שלמה סלע, שרה קליין-ברסלב,
חיים קרייסל, אבי שגיא

הספר יוצא לאור בסיוע
אוניברסיטת אריאל

הדפסה שנייה

מסת"ב 1-636-226-965-978

© 2022

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן
אין להעתיק ספר זה או קטעים ממנו
בשום צורה ובשום אמצעי אלקטרוני, מגנטי או מכני
(לרבות צילום, מיזעור והקלטה) ללא אישור בכתב מהמוציא

עריכת לשון: ד"ר עודד פורת
עיצוב כריכה: סטודיו ולדמן
על הכריכה: מימין – יוסף קרליבך הצעיר בין השנים 1905-1907 בירושלים;
משמאל – הרב קרליבך בתחילת כהונתו כרבה של המבורג (1936).
עיצוב ועימוד: שולמית ירושלמי, ירושלים
נדפס בישראל, תשפ"ג

תוכן העניינים

7	פתח דבר מאת יעקב קולר
11	מבוא
15	פרק א: הרב יוסף צבי קרליבך על רקע תקופתו
15	1. יהדות גרמניה בעידן המודרני – רקע היסטורי ותרבותי קצר
15	א. ייחודה של יהדות גרמניה
16	ב. יהדות אורתודוקסית מהי
18	ג. מפעלו התרבותי והקהילתי של הרש"ר הירש
21	2. הרב יוסף צבי קרליבך
21	א. קורות חייו
28	ב. פרופיל רבני
31	ג. עמדתו של קרליבך אל מול הרפורמים
35	ד. כתבי קרליבך
37	ה. אישיותו
41	פרק ב: הפרופיל האינטלקטואלי של קרליבך
42	1. דת ומדע – ההתמודדות עם ביקורת המקרא
44	א. התנ"ך
47	ב. ביקורת המקרא כאויב היהדות
51	ג. ביקורת הנחות היסוד והמתודה של ביקורת המקרא
59	ד. דברי הערכה
60	2. דת ומדע – ההתמודדות עם מדעי הטבע
60	א. בריאת העולם
63	ב. הנס
68	3. חירות
72	4. הארכיטקטורה של בית הכנסת
73	א. הצעת משרת הרבנות בברלין
75	ב. המאמר "הארכיטקטורה של בית הכנסת"

82	פרק ג: יחסו לארץ ישראל ולציונות
82	1. שהותו של קרליבך הצעיר בארץ ישראל כחוויה מכוננת
	2. הקשר של קרליבך לארץ ישראל ולציונות במלחמת העולם הראשונה ואחריה
86	
90	3. שיקולים תיאולוגיים בגיבוש עמדתו של קרליבך כלפי הציונות
95	4. בנככי הפוליטיקה היהודית-אורתודוקסית
97	5. אל מול "הפרינציפ הפרנקפורטאי"
97	א. הרקע
100	ב. קרליבך וברויאר
108	6. חכמה בגויים תאמין – קרליבך ומקאולי
111	7. קרליבך והרב ריינס
113	8. גישתו המעשית של קרליבך כפועל יוצא של תפיסתו
	פרק ד: "הייתי לגרמנופיל נלהב" – בעקבות החטא הקדמון של יהדות גרמניה
115	
	פרק ה: התקופה הנאצית
134	
135	1. העובדות ההיסטוריות והמצב התודעתי של יהודי גרמניה
	2. ניסיון ההכלה: תגובת היהדות האורתודוקסית בגרמניה ותגובתו של קרליבך
139	
143	3. "פריחת החיים היהודיים" בגרמניה הנאצית
144	4. מעבר להכלה – כתיבתו של קרליבך בין תעוזה לנימה של הערצה
147	5. תשובה תיאולוגית על הסבל
151	6. אפולוגטיקה אל מול הסכנה
153	7. בראש מורם
	8. חישוב מסלול מחדש בעקבות ליל הבדולח: "קיצה של יהדות גרמניה בפתח"
156	
162	9. "בקומה השנייה של המקדש הטובע עדיין אפשר לשמוח"
166	10. קידוש השם
167	מאמר "דמעת האלוהים" (19 בספטמבר 1935)
171	דברי סיכום
176	נספח: "השיעור העממי הטוב"
189	ביבליוגרפיה
205	מפתחות

פתח דבר

רבה האחרון של העיר המבורג שבצפון גרמניה שנספה בשואה, יוסף צבי קרליבך (1883-1942) הי"ד, הוא נציג מובהק של היהדות האורתודוקסית המודרנית שהתהוותה בגרמניה מאז מנדלסון (1729-1786) עד לסופה הטראגי. הרב קרליבך חיבר באישיותו, בהגותו ובפעילותו הציבורית את מיטב המרכיבים של התמהיל המיוחד שאיפיין את היהדות האורתודוקסית בגרמניה בשלהי תקופה זו. ספרו של מאיר סיידלר סוקר את ה"מיטב" הזה על צדדיו השונים בפעם הראשונה מנקודת מבט הגותית. קרליבך, מלבד היותו חלק ממשפחת רבנים אורתודוקסית ענפה המחויב למורשתו, היה מחנך מחונן, אינטלקטואל, מנהיג כריזמטי, סופר פורה, חוקר והוגה. המשבר והגורל שפקד את יהדות גרמניה בימי חייו הטביע על משנתו ועל מפעלו, כמבט לאחור, חותם שלא הוא בחר בו. ההתייחסות אל קרליבך כאל אב-טיפוס – אם כי אב-טיפוס בולט במיוחד, בשל אישיותו וכישוריו – מאפשרת את המשכת המבט מהאיש הספציפי אל עבר המילייה התרבותי המיוחד ממנו ניזונו שני הדורות האחרונים של היהדות האורתודוקסית בגרמניה. בעוד שההווי היהודי הכללי בגרמניה בין שתי מלחמות העולם תואר ונחקר באופן מקיף, היהדות האורתודוקסית בגרמניה בתקופה זו הייתה רק בשולי המחקר. תרומתו של ספר זה היא שהוא מביא אותה, באמצעות הצגת אחד מנציגי הבולטים, למרכז הבמה.

פרקי הספר הראשונים עוסקים ברקע התרבותי, בביוגרפיה של קרליבך, בהתמודדותו עם אתגרי המודרנה – בראש ובראשונה עם סוגיית דת ומדע – וביחסו לארץ ישראל ולציונות. אנחנו פוגשים בהם את קרליבך המחנך, ההוגה והמנהיג הקהילתי, שידע לשלב בין המסורת היהודית לבין מיטב הזרמים התרבותיים, המדעיים והפוליטיים של זמנו. הסוגיות נידונות בהשוואה לסביבה התרבותית, הרבנית והאינטלקטואלית שמתוכה פעל.

הפרקים המסקרנים ביותר הם ללא ספק הפרקים המתארים את היחס בין יהודי גרמניה האורתודוקסים בכלל וקרליבך בפרט לבין מולדתם הגרמנית עד להתבססות

השלטון הנאצי ועד להירצחו במלחמת העולם השנייה. מבחינה זו מספק הספר שלפנינו, מעבר להיותו ביוגרפיה אינטלקטואלית השופכת אור על משנתה ופועלה של אישיות ידועה ומשפיעה, מבט מחקרי חשוב על ההתמודדות הייחודית של היהודים האורתודוקסים בגרמניה עם השלטון הנאצי. בהתמודדות זו שמשו בערבוביא:

- א. המחויבות היהודית-אורתודוקסית למסורת והנכונות להקרבה;
- ב. ההזדהות העמוקה עם המולדת הגרמנית, שתרבותה ושפתה היו חלק בלתי נפרד מזהותם העצמית גם של יהודי גרמניה האורתודוקסים;
- ג. דיסוננס קוגניטיבי מובנה ובלתי נמנע באשר לקריאת המציאות. דיסוננס זה גרם לניטרול היכולת הנפשית לעבור מבעוד מועד ממודוס של הכלה (“אנחנו נסדר”) למודוס של הצלת נפשות נוכח האיום הקיומי;
- ד. הבנת רדיפת היהודים על ידי הנאצים כ”חבלי משיח”, כעונש על “התבוללות” של יהודי גרמניה.

ההתמודדות עם המצב ההולך ומתדרדר בתקופה הנאצית התרחשה על רקע טרדות היום-יום, בהם החבל התהדק באופן הדרגתי עד שהבלתי יתואר של אתמול הפך למציאות של היום והמציאות של היום הייתה אידיליה בהשוואה למה שעתיד לבוא. בתוך מצב מתגלגל זה חי, פעל, גידל משפחה, לימד, נשא דרשות, יעץ, פרסם מאמרים והנהיג את קהילתו אחד הרבנים המוכשרים והכריזמטיים ביותר של גרמניה.

כאמור, הפרקים הרביעי והחמישי שלפנינו הם הפרקים הדרמטיים ביותר. אלה הם פרקי גבורה מחד ופרקי כשלון מאידך. בקריאת פרקים אלה מוביל אותנו המחבר צעד אחר צעד להבנה כיצד ההזדהות הנפשית העמוקה עם גרמניה – לה קורא סיידלר (בלשון קיצונית לטעמי) “החטא הקדמון של יהדות גרמניה” – גרמה לעיכוב גורלי בהבנת המציאות. קרליבך, כמו מנהיגים יהודים אורתודוקסים אחרים בגרמניה הנאצית, המשיך לטפח, אחרי ההלם הראשוני וגם בתוך המצב ההולך ומתדרדר, גישה מכילה, ופיתח אסטרטגיה של המשך שגרה.¹ אסטרטגיה כזו כשלעצמה הייתה מעוררת הערצה לולא, במבט לאחור, הייתה מתבררת כאסטרטגיה שמנעה הצלת חיים. יהודי גרמניה האורתודוקסים, כמו גם אחיהם הרפורמים והחילונים, המשיכו להסתכל על המציאות המשתנה במשקפיים אותם למדו להרכיב במשך שני הדורות שקדמו לעליית הנאצים לשלטון: המשקפיים של אזרחים גרמנים נאמנים

1 לא בכדי הכתירה מרים גיליס-קרליבך, בתו של הרב קרליבך, את הספר אותו הקדישה לפועל אביה בגרמניה בשנים 1939 עד 1941 בשם “השגרה היהודית כהתנגדות הומנית: 1941-1939” (*Jüdischer Alltag als humaner Widerstand*). היא ביקשה לראות במאמץ העיקש לשמור על השגרה, בתוך מצב של איום קיומי הולך ומחריף, סוג של התנגדות. הערכה זו אכן מוצדקת בנוגע לשנים 1939-1941, אך היא אינה תואמת את ניהול השגרה בשנים הראשונות של השלטון הנאצי, בהן אשליית השגרה הייתה ליהודי גרמניה לרועץ.

למולדתם הגרמנית, למרות שזו האחרונה בדיוק התהפכה עליהם. לרשות היהודים האורתודוקסים עמד גם זוג משקפיים נוסף, אבל גם משקפיים אלה לא אפשרו להם לזהות את הסכנה: המשקפיים של התיאולוגיה היהודית לדורותיה, היודעת להסביר כל מצב בהסתמך על תקדימים מתקופות העבר. הטרגדיה של היהדות האורתודוקסית בגרמניה היא על כן טרגדיה כפולה באשר היא מקפלת בתוכה הן את המכה הקיומית, שהייתה מנת חלקם של כל יהודי אירופה באותה תקופה, והן מכה מורלית-תודעתית, שנחתה על יהדות גרמניה בלבד. המחבר מתייחס לכך בדברי הסיכום שלו. אולי כדאי להתחיל את קריאת הספר דווקא מהם.

יעקב קולר

מוקדש לילדי, נכדי, ניני וכל צאצאי, אלה שכבר נולדו
ואלה שעתידים להיוולד, בתפילה שלא יחוו שום גלות עוד

מבוא

סוף מעשה במחשבה תחילה. ראשיתו של ספר זה בשיחה עם ידיד שעלה מגרמניה. שוחחנו על תרומתם המכרעת של רבנים אורתודוקסים בגרמניה שלפני השואה (ה"רבינער-דוקטורים") ליצירת שיח אינטלקטואלי בקרב היהדות האורתודוקסית, וידידי הציע לי לכתוב ספר על משנתו ומפעלו של הרב ד"ר יוסף צבי קרליבך הי"ד. בתחילת דרכי האקדמית עבדתי מספר שנים במכון קרליבך, תחת הנהלתה של מייסדת המכון פרופ' מרים גיליס-קרליבך ז"ל (1922-2020), בתו של הרב קרליבך. בתקופה זו נחשפתי בעזרת גב' הלני ליפסקי, הספרנית המסורה של מכון קרליבך, לחומרים רבים מפרי עטו. כך התוודעתי, במרחק של שני דורות, לחייו, לפועלו, לאישיותו ולהגותו של אחד ממנהיגי הבולטים של היהדות האורתודוקסית בגרמניה לפני ותוך כדי הקטסטרופה שפקדה אותה.

הרב יוסף צבי קרליבך נולד בשנת 1883 בגרמניה הווילהלמינית, בתקופת הזוהר של יהדות גרמניה – האורתודוקסית, הרפורמית, וגם זו שלא שייכה את עצמה לתנועה דתית כלשהי. הוא נרצח על ידי הנאצים בשנת 1942, בתקופת השפל הנוראה ביותר שידעה יהדות אירופה בכלל ויהדות גרמניה בפרט. חייו נמתחו, אם כן, על פני התקופה הדרמטית ביותר בחיי הקהילה היהודית בגרמניה, קהילה שחוותה בדור אחד בלבד ירידה תלולה מאיגרא רמא של קיום יהודי מכווץ במרכז התרבות האירופית עד לבירא עמיקתא (כפשוטו ממש) של בורות הירייה במזרח אירופה.

הספר נכתב במתכונת של חקר מקרה (case study), שבו תיאור של מקרה פרטי נועד לשפוך אור על סוגיה מקיפה יותר, על דור שלם, על מנטליות מסוימת, על אסכולה וכדומה. במתכונת זו של case study נדרשתי להרחיב את המבט לעבר הקונטקסט ההיסטורי וההגותי ולעבר אישים נוספים שפועלם או הגותם משיקים לאלו של קרליבך. ניתן לומר אפוא כי אישיותו, הגותו ופעילותו הציבורית של הרב קרליבך שמשו לי כפריזמה להתבוננות בהנהגה רבנית ייחודית באופייה האינטלקטואלי המהוּן, על

פי ברוך קורצווייל, “מעין סיום, אקורד אחרון ונכבד בפיה של שכבה מיוחדת בתקופה מסוימת”¹.

לדמותו של קרליבך הוקדשו עד כה שלושה ספרים. הראשון נכתב באנגלית על ידי אחיו, הרב נפתלי קרליבך.² הספר השני נכתב גם הוא באנגלית על ידי בנו, הרב שלמה (פטר) קרליבך מניו יורק,³ שגורש אף הוא “למזרח” יחד עם אביו, אמו ושלוש אחיותיו ושרד לבדו את התופת. הספר השלישי נכתב בגרמנית בידי ד”ר אַנדֶרָאס ברמר מהמכון להיסטוריה של יהודי גרמניה בהמבורג,⁴ העיר בה קרליבך כיהן כרב ראשי בתקופה הנאצית עד לגירושו לשדות הקטל שליד ריגה. שלושת הספרים הללו הם בעלי אוריינטציה היסטורית-ביוגרפית והם מספרים בעיקר את קורות חייו של קרליבך. שני הספרים הראשונים הם מטבע הדברים – בשל הקרבה המשפחתית של כותביהם למושא כתיבתם – בעלי אופי אישי מובהק, עם נטייה מתונה להגיוגרפיה. שלושת הספרים סוקרים באופן כרונולוגי את קורות חייו של קרליבך ומכילים אינפורמציה רבה (ובחלקים גדולים חופפת). מעבר לכך פורסמו עד כה שני ספרים על משנתו החינוכית של קרליבך,⁵ וכן מספר מאמרים (או פרקים בספרים) שהוקדשו לתפיסתו החינוכית וכן להיבטים אחרים בפועלו ובמשנתו.⁶

אף כי הספר הנוכחי איננו ספר ביוגרפי, הוא כולל סיכום ביוגרפי וכן קטעים בהם היה צורך להרחיב על פן ביוגרפי זה או אחר. הפרק הראשון עוסק ברקע התרבותי ובמקורות יניקתו של הרב קרליבך. הפרק השני מתחקה אחר הפרופיל האינטלקטואלי שלו, בעזרת סוגיות הגותיות נבחרות שאליהן הוא נדרש. פרקים ג-ה עוסקים בהתמודדותו המעשית והרוחנית עם המציאות המשתנה שבתוכה חי ופעל: העלייה המטאורית של התנועה הציונית, שאת חלקה הוא חווה בעצמו כאדם צעיר בפלשתינה התורכית, הגל הפטריטי הגרמני ששטף את יהדות גרמניה וגם אותו במלחמת העולם הראשונה, ולבסוף ריסוק החיים היהודיים בגרמניה בתקופה הנאצית.

בחלק גדול מפרקי הספר נערכת השוואה בין יוסף קרליבך לבין בן דורו יצחק ברויאר (1883-1946). ברויאר היה מנהיג ציבור ודמות אינטלקטואלית בולטת בין הוגי היהדות

- 1 קורצווייל, ברויאר, עמ' 154. הדברים נכתבו על יצחק ברויאר אך הם נכונים באותה מידה גם בקשר ליוסף קרליבך.
- 2 קרליבך, יוסף קרליבך.
- 3 קרליבך, איש יהודי.
- 4 ברמר, יוסף קרליבך.
- 5 גיליס, חינוך ואמונה; יפרח, קורצ'ק וקרליבך.
- 6 כותבי המאמרים הם אלפרד בודנהיימר, רות גודמן, מרים גיליס-קרליבך, גיליאן גולדמן, אובה גלסמר, וולפגנג גרינברג, יששכר יעקבסון, גבריאל כהן, גינטר דמלייטנר, חיים כהן, עמנואל כהן, פרנק לאוברט, יעקב קולר, אהרון שאר-ישוב ואני. רוב המאמרים נכתבו בגרמנית ב-Proceedings של עשרה כנסי קרליבך שהתקיימו במכון יוסף קרליבך באוניברסיטת בר-אילן בשנים 1995-2016.

האורתודוקסית בגרמניה, וקרליבך מתייחס אליו ואל כתביו בהזדמנויות רבות. השוואת הגותם ופעילותם של שני האישים הזדמנה לידי בלא תכנון מראש: במהלך עבודתי על הספר עלו שוב ושוב סוגיות בהן ההשוואה והעימות בין שני האישים בנושאים שונים התבקשו כמעט מאליהם. כך יצא שדמותו של ברויאר נוכחת בספר זה בצורה בולטת יותר מאשר דמותם של שאר האישים המובאים בו בהקשר זה או אחר.

בדברי הסיכום הצעתי מעין מבט שני על המורשת של היהדות האורתודוקסית בגרמניה, שעשוי להצביע, כך אני מקווה, על כיווני מחקר חדשים.

בסוף הספר מצורף נספח שמטרתו להפגיש את הקורא באופן בלתי אמצעי עם הגותו הפדגוגית של קרליבך. בחרתי לתרגם את אחד ממאמריו של קרליבך על החינוך, ליתר דיוק: על החינוך ליהדות בקרב מבוגרים. המאמר נבחר הן בגלל התקופה בה נכתב (לאחר עליית הנאצים לשלטון), הן בגלל הרעיונות והתובנות המיוחדים המובאים בו, והן בגלל שהוא מייצג פן מרכזי באישיותו של קרליבך: את פועלו כמחנך. כיוון שמשנתו החינוכית כבר הוצגה במספר פרסומים אקדמיים, הסתפקתי בתרגום זה ולא הקדשתי פרק נפרד לקרליבך כמחנך. המאמר המתורגם שבנספח ממחיש את גישתו החינוכית של קרליבך אל מול קהל מאתגר בתקופה קשה.

הספר לא היה רואה אור לולא מפעלה המכונן של פרופ' מרים גיליס-קרליבך ז"ל, שהעמידה לאביה, בעזרת סיוע כספי של העיר המבורג ותמיכת אוניברסיטת בר-אילן, יד ושם אקדמי בדמות מכון יוסף קרליבך באוניברסיטת בר-אילן. אף כי מכון קרליבך עוסק היום בתחומים רבים הקשורים לחינוך היהודי בגולה ולנושאים אחרים, הוא מכיל גם ארכיון של כתבי הרב קרליבך ומאפשר גישה נוחה לפרסומיו. גם התמונות שבספר זה לקוחות מארכיון זה, ומתפרסמות באדיבותו. מעבר לכך אספה גיליס-קרליבך ביבליוגרפיה כמעט מלאה של כל כתבי אביה, וגם הוציאה במשך השנים ארבעה כרכים של מבחר כתביו, בשפה הגרמנית.⁷ אלה היו עבורי תשתית נוחה לחקר פועלו ומשנתו של הרב יוסף צבי קרליבך הי"ד.

התרגומים המופיעים בספר, הן מהשפה הגרמנית והן משפות אחרות, הם משלי, אם לא צוין אחרת.

ברצוני להודות לאותם אנשים שתרמו בעצה טובה ולפעמים גם מעבר לכך לכתובת הספר ולהוצאתו לאור:

פרופ' יעקב קולר הציע לי לכתוב ספר על הרב יוסף קרליבך הי"ד, עזר רבות באיתור חומרים, ובדיונים הרבים אשר ניהלנו מאז התחלתי בכתביה תרם מידיעותיו

7 מבחר כתביו של קרליבך יצויינו להלן בקיצור CAS, בציון מספר הכרך. לביבליוגרפיה ראו CAS, 3, עמ' 513-526, ובאתר מכון יוסף קרליבך: <http://www.jci.co.il/?cmd=carlebach.4>.

לגיבוש עמדותי. גב' הלני ליפסקי ממכון יוסף קרליבך סייעה לי במציאת התמונות באיכות המתאימה להדפסה. פרופ' דב שוורץ הזמין אותי לפרסם את הספר במסגרת סדרת “מחשבות” שבעריכתו, העיר הערות חשובות ונתן עצה טובה בהתלבטות שהייתה לי בקשר לכותרת הספר.

ד"ר מאיר מוניץ, מזכיר המערכת של הוצאת בר-אילן, הביע עניין רב בתוכן הספר. שיחותי עמו תרמו רבות לגיבושו הסופי של הספר, הרבה מעבר לתפקידו הפורמלי כעורך. ד"ר עודד פורת, העורך הלשוני, השקיע מאמץ ומחשבה בהגהה הלשונית, וההתכתבויות עמו סייעו לי במספר מקרים, לא רק בשיפור הסגנון אלא גם בנושאים שנגעו לתוכן ולהבהרתו.

ואחרונה אחרונה חביבה אשתי היקרה, איילת, חוקרת בזכות עצמה, שמצאה בחוה"מ פסח את הזמן לקרוא את כל הספר, להעיר, להזיז פסקאות, להצביע על הצורך בהבהרות והסברים נוספים ולשפר את הסגנון; עזר כנגדי – פשוטו כמשמעו. תודה לבורא עולם שזיכה אותי לסיים ספר שהיה לי חשוב להגיש לקהל דובר העברית במדינת ישראל.

מאיר סיידלר

גבעת שמואל, תשפ"ב

פרק א

הרב יוסף צבי קרליבך על רקע תקופתו

שלושה רבנים מבית קרליבך, אב, בן ונכד, הטביעו את חותמם בעולם היהודי המודרני, כל אחד בתקופתו: הרב שלמה קרליבך (1845-1919), רבה הראשי של ליבק שבצפון גרמניה, בנו הרב יוסף צבי קרליבך (1883-1942) הי"ד ונכדו (בן אחיו של יוסף קרליבך), "הרבי המרקד" שלמה קרליבך (1929-1994), הקרוי על שם סבו. פרקי ספר זה מוקדשים למפעלו ולמשנתו של האמצעי מביניהם, שהיה בתקופת השואה רבה הראשי האחרון של העיר המבורג שבצפון גרמניה.

1. יהדות גרמניה בעידן המודרני – רקע היסטורי ותרבותי קצר

א. ייחודה של יהדות גרמניה

לפני שנידרש לקורות חייו של קרליבך, עלינו להרחיב את היריעה באשר לאופייה המיוחד של יהדות גרמניה בתקופתו בכלל ושל היהדות האורתודוקסית בפרט. ליהדות גרמניה בעידן המודרני מאפיינים ייחודיים שנבעו ממספר גורמים. אף כי לא כאן המקום לפרט את כולם, נציין את העיקריים שבהם:

1. ההשכלה האירופית החלה את דרכה בעיקר במערב אירופה. מבחינה דמוגרפית, יהודים דוברי גרמנית (כלומר יהודי גרמניה ואוסטריה) היוו לפני השואה את הרוב המוחלט של יהודי מערב אירופה.¹ יהודים אלה היו בין הראשונים שנחשפו להשכלה ולגל התרבותי הסוחף שבא בעקבותיה. אשר על כן, בהתמודדות עם התרבות האירופית החדשה ועם אתגרי האמנציפציה היהודית, יהדות גרמניה הייתה, מאז משה מנדלסון, בבחינת החלוץ העובר לפני המחנה.²

1 כהן-שרבוק, אטלס, עמ' 159.

2 מבט חטוף על תוכן העניינים של כל ספר שנכתב על מדעי היהדות בתקופה המודרנית או על הגות יהודית מודרנית יחשוף שרוב רובה של ספרות זו יצא מבית מדרשה של האסכולה היהודית-

2. בתקופת האמנציפציה זכתה התרבות הגרמנית להערכה מופלגת בקרב היהודים. יהודי גרמניה הזדהו עם האומה הגרמנית, עם תרבותה ועם שפתה,³ וזאת באופן מפתיע ללא קשר לרמת ההתבוללות, כלומר: גם יהודים אורתודוקסים בגרמניה ומחוצה לה נישבו בקסמה של התרבות הגרמנית של המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20.⁴ עובדה זו באה לידי ביטוי בחלקים גדולים ביהדות גרמניה (כולל גם היהדות האורתודוקסית), במרחק מנטלי ובהסתייגות רגשית מיהודי מזרח אירופה, שנתפסו כפרימיטיביים מבחינה תרבותית.
3. כמעט כל הזרמים של היהדות המודרנית – החל מ”מדע היהדות” (Wissenschaft des Judentums),⁵ התנועה הרפורמית,⁶ הציונות המדינית וכלה באגודת ישראל – היו פרי יוזמתם של יהודים שגדלו והתחנכו על ברכי התרבות הגרמנית.⁷ האב המייסד והמנהיג הבלתי מעורער כמעט של היהדות האורתודוקסית בעידן המודרני, ומי שהתווה את דרכי ההתמודדות עם זרמי המודרנה ועם תוצאות האמנציפציה, הוא הרב שמשון רפאל הירש (1808-1888).⁸ רוב יהודי גרמניה האורתודוקסים בשני הדורות שקדמו לקטסטרופה ראו את עצמם ברמה זו או אחרת כתלמידי, ועד היום הוא נחשב למעין גיבור תרבותי של היהדות האורתודוקסית בכל העולם.⁹ לפני שארחיב על דמותו, אתייחס בכמה מלים למושג “יהדות אורתודוקסית”.

ב. יהדות אורתודוקסית מהי

מקורו של המונח “אורתודוקסיה” ביוונית עתיקה, ופירושו דבקות בתורה (Doxa)

- גרמנית; ראו למשל שלום, דברים בגו, ב, עמ' 386-398; לבקוביץ, היהדות. באשר לדמותו ולתפקידו של משה מנדלסון ראו פיינר, מנדלסון.
- 3 וולקוב, בין ייחוד לטמיעה, עמ' 22.
- 4 ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 74, 84-86; השוו שלום, דברים בגו, א, עמ' 102; לבקוביץ, היהדות, עמ' 4. להרחבה ראו להלן, פרק ד.
- 5 Wissenschaft des Judentums נוסד בתחילת המאה ה-19 בגרמניה על ידי יוסף-טוב ליפמן (ליאופולד) צונץ (1794-1886). מקבילתה ואחותה הקטנה במזרח אירופה כינתה את עצמה “חכמת ישראל”. ל-Wissenschaft des Judentums הוקדשה חוברת שלמה של כתב העת דעת 88 (2019).
- 6 התנועה הרפורמית ביהדות שנולדה בגרמניה במחצית הראשונה של המאה ה-19 השתרשה במקומות רבים בגרמניה ובאוסטריה. הקהילות שצמחו ממנה כינו את עצמן לעיתים “הקהילה הרפורמית” (“Reformgemeinde”) ולעיתים “הקהילה הליברלית” (“Liberale Gemeinde”). היות שזוהי בעיקרה הבחנה סמנטית, אשתמש בהמשך בביטוי האחד “היהדות הרפורמית”.
- 7 גראופה, היהדות המודרנית, עמ' 170-209, 308-317.
- 8 לחייו ופועלו של הרב שמשון רפאל הירש ראו עמנואל, הירש. השוו גם רוזנבלום, מסורת; גרינוולד, תורת ההתגלות; ליברלס, לוחם האורתודוקסיה; ברויאר, הירש.
- 9 ראו ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 35.

ה"נכונה" (Orthos). למונח זה אין אחיזה במסורת היהודית ועל כן הוא לא השתרש בשפה העברית. הוא לקוח מהעולם הנוצרי, מהכנסיות האורתודוקסיות (הכנסייה היוונית-אורתודוקסית, הארמנית, הרוסית-אורתודוקסית ועוד). בתודעה המערבית שלאחר תקופת ההשכלה ציין המונח "אורתודוקסי" חוסר גמישות, מאובנות, דבקות בכל מחיר בתפיסות מיושנות וסירוב להסתגל למציאות משתנה.

במחצית הראשונה של המאה ה-19 החלו הרפורמים להשתמש במונח לא מחמיא זה כלפי אותם רבנים בקרב יהדות גרמניה שלא חפצו בדרכי הרפורמה, כך שהמונח "אורתודוקסי" נכפה על אלו האחרונים למעשה שלא בטובתם. היהודי הראשון שהשתמש במונח זה כלפי דתו (עדיין בלי קשר לתנועת הרפורמה שטרם נולדה) היה ככל הנראה משה מנדלסון, שכתב ב-1786 על שפינוזה, שלולא פרישתו המוצהרת מהיהדות "היה יכול להישאר יהודי אורתודוקסי (ein orthodoxer Jude) למרות תורתו הפילוסופית".¹⁰

עוד לפני התפשטות התנועה הרפורמית השתמשו במונח זה כלפי היהדות, כבר במונחו השלילי, המשכילים היהודים הראשונים שהתרחקו מדתם.¹¹ עם זאת, המונח אומץ בגרמניה בהמשך גם על ידי היהדות הרבנית עצמה. היהודים שהמשיכו לדבוק בהלכה הפכו למיעוט בקרב הקהילות היהודיות בערים הגדולות בגרמניה. אלו היו חייבים להופיע בזירה הציבורית והפוליטית בכינוי כלשהו, שהבדיל אותם מהיהודים הרפורמים שהיו לרוב. הם אימצו, על כן, את הכינוי "אורתודוקסי" תחילה מסיבות טקטיות במסגרת מאבקם, ולבסוף נשאר הכינוי עמם.¹²

קרליבך, כמו רבים מעמיתיו, נרתע מהמונח "orthodox" והעדיף להשתמש במונח הגרמני "gesetzestreu", שפירושו "נאמן להלכה"; כך למשל בספרו *Das gesetzestreue Judentum*.¹³

10 מנדלסון, אוסף כתבים, III/2, עמ' 188 (ההדגשה שלי).

11 ראו מימון, חיי שלמה מימון, עמ' 124; אשר, לויטן, עמ' 156. בתרגומים העבריים של ספרים אלו, שראו אור עד כה, תורגם המונח "אורתודוקסי" כ"אדוק" ובכך למעשה איבד את הקונטציה הייחודית שלו. לדיון ממצה לגבי זרותו של המונח "אורתודוקסיה" בעולם היהודי ראו מאמרו המקיף של בלוטינגר, אורתודוקסיה.

12 ראו וולגמוט, המונח אורתודוקס, עמ' 442-443. ראו גם מורגנשטרן, מפרנקפורט לירושלים, עמ' 186. יעקב כ"ץ ראה הצדקה עניינית בשימוש מחודש זה במונח "אורתודוקסי" כלפי היהדות המחויבת להלכה. לדידו, המציאות הפוליטית החדשה בעידן ההשכלה, בו נושלה הקהילה היהודית מהאוטונומיה המשפטית שלה ובכך מזכות הכפייה, כמו גם העובדה שהיהדות ההלכתית נהייתה לראשונה בהיסטוריה למיעוט במחנה ישראל, שינו את פני היהדות ההלכתית במידה כזו שהשימוש במונח המחודש "אורתודוקסי" כלפיה מוצדק; הנ"ל, ההלכה במיצר, עמ' 9-10, 20. לדעות החולקות על כ"ץ מטעמים שונים ראו רביצקי, מבוא, וכן סקירתי בביקורת הספרים על קובץ המחקרים שבו נדפס: סידלר, יהדות ומודרנה.

13 קרליבך, היהדות הנאמנה.

ג. מפעלו התרבותי והקהילתי של הרש"ר הירש

הרב הירש, מנהיגה של היהדות האורתודוקסית בגרמניה, יסד דרך התמודדות עם המודרנה, שהתפרסמה תחת הסיסמא “תורה עם דרך ארץ”. סיסמא זו הושאלה ממקורות יהודיים קדומים, בפרט מהמשנה,¹⁴ שבה היא מציינת את השילוב האידיאלי בין התורה לבין ניהול חיי יום-יום תקינים – מבחינה טבעית, חברתית, מוסרית ועוד.¹⁵ במשנת הרב הירש עבר מונח זה טרנספורמציה והוגדר כ”שידוך”, כקשר בל ינותק, בין חיי דת יהודיים מלאים לבין התרבות הסובבת.¹⁶

ההבדל בין המובן המקורי לבין הפירוש המחודש שנתן הרש"ר הירש לשילוב המיוחל בין התורה לבין “דרך ארץ” הוא לא רק סמנטי. בעוד שהיהדות לדורותיה נרתעה מכל מגע תרבותי עם אומות העולם בכלל ועם התרבות הנוצרית בפרט, מהווה ה”תורה עם דרך ארץ” מבית מדרשו של הרש"ר הירש מהפכה תודעתית של ממש. שיטתו מגלה יחס אוהד ואף מציעה חיבוק של ממש לתרבות המערבית החדשה שצמחה באירופה הנוצרית לאחר תקופת ההשכלה. בשל האמנציפציה שהתאפשרה ליהודים בצילה של תרבות זו, היא נתפסה גם בעיני היהודים האורתודוקסים כתרבות חיובית ומתוקנת. זאת ועוד, לפי הירש, אין ליהדות מה לחשוש מהתרבות האירופאית המודרנית. אדרבא, היהדות לא רק מסוגלת, אלא אפילו מצוּנָה לקלוט את המרכיבים המזוקקים הרבים שבתרבות זו, ואלה אף יוכלו לתרום רבות לבניין האישיות היהודית השלמה: יהודי שהוא בטוח במורשתו ויחד עם זאת עומד בשתי רגליו על קרקע המציאות המודרנית.

בעוד שבמקומות אחרים בעולם היהודי (הן במזרח אירופה והן ביהדות ספרד) הגל התרבותי החדש שיצא ממערב אירופה עדיין היה בראשיתו, על יהדות גרמניה של סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 עבר שינוי תודעתי רחב היקף ובלתי הפיך שהוליד טיפוס חדש של יהודי אורתודוקסי השומר קלה כחמורה, ועם זאת מעורב עמוקות בשפה ובתרבות של ארץ מגוריו ומזדהה עמו. החריגים היחידים באידיליה היסטורית חדשה זו היו המהגרים היהודיים ממזרח אירופה, ה”אוסטיוודן” (“Ostjuden”) שהגיעו, החל מסוף המאה ה-19, במספרים הולכים וגדלים לגרמניה ולאוסטריה וטרם הספיקו להסתגל. תוצאת לוואי של הפתיחות התרבותית חסרת התקדים של יהדות גרמניה הייתה

14 ראו למשל משנה, אבות ב, ב ר-ג, כא. לשינוי משמעות המושג “תורה עם דרך ארץ” אצל הרש"ר הירש ראו בריואר, עדה ודיוקנה, עמ' 74.

15 שלל המשמעויות והפירושים שניתנו למונח “דרך ארץ” אצל חז"ל כוללים אורח חיים מתוקן (רש"י על שמות יט, ח ועוד מקומות רבים אחרים בפירושו), עבודה לצרכי פרנסה (ראו פירוש ברטנורא על משנה, אבות ג, ה), יחסי אישות (ראו פירוש תפארת ישראל על משנה, אבות ו, ה) ואת כלל ההנהגות הראויות בהן נוהגים אנשים מן הישוב בחיי היום-יום.

16 ראו הירש, אוסף כתבים, 1, עמ' 262. ראו גם סיידלר, מחלוקת, עמ' 12 והע' 23.

אובדן התמימות הדתית והזהות היהודית הטבעית. כמו אחיהם הרפורמים והחילונים, גם היהודים האורתודוקסים החלו להביט על עצמם דרך המשקפיים של הסביבה הנוכרית. הנאמנות הבלתי מעורערת למסורת היהודית פינתה מקום להצדקה עצמית אפולוגטית, אשר מתמודדת עם ביקורת מבית ומחוץ, הנסמכת יותר על פלפול אינטלקטואלי מאשר על רגש. היהדות הפכה מדרך חיים לבעיה בה צריך לטפל, לשריד תודעתי אותו צריך לטפח.¹⁷ הדבקות ביהדות כבר לא דרשה מסירות נפש אלא

הצדקה מתמדת, לא רק אל מול הגויים אלא גם בעיני היהודי האורתודוקסי עצמו. השאלות והספקות אודות אמיתותה של היהדות וצדקת דרכה עלו בין היתר במסגרת חקר היהדות וההגות היהודית שהתפתחו בגרמניה ובשפה הגרמנית. ההתמודדות עם המדעים, עם ביקורת המקרא ועם זרמים חדשים בפילוסופיה האירופית בכלל וזו הגרמנית בפרט, הולידה אליטה יהודית אורתודוקסית בעלת אפיון אינטלקטואלי מובהק שלא הייתה קיימת בשום מקום אחר בעולם, לא בכמות וגם לא באיכות.

זוהי תרומתה ההיסטורית של יהדות גרמניה של המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 לתרבות היהודית. קרליבך היה מודע לתרומה זו, ובתור אחד מנציגיה הבולטים של היהדות האורתודוקסית בגרמניה הוא היה גאה בה.¹⁸

שיטת "תורה עם דרך ארץ" מבית מדרשו של הירש היא רק אחד משני צירים במפעלו הציבורי. הציר השני הוא הציר הקהילתי הנשען על "קהילה הנפרדת". לאחר איחוד גרמניה בשנת 1871 עמד הירש בראש המאבק למען "חוק הפרישה" ("Austrittsgesetz"). חוק ממלכתי זה נועד לאפשר ליהודים שומרי תורה ומצוות לפרוש מהקהילה היהודית הכללית – שבמקומות רבים הפכה בפועל לקהילה רפורמית – ולהקים מסגרת קהילתית נפרדת לחלוטין. בלא "חוק הפרישה" לא הייתה אפשרות חוקית להקים קהילה יהודית נפרדת המוכרת על ידי השלטונות. בהתאם לרוח התקופה, הציגו שוחרי הפרישה האורתודוקסים בהנהגת הירש את דרישתם בפני המחוקקים בשם העיקרון של חופש דת ומצפון. ואכן, בשנת 1876 התקבל בגרמניה חוק הפרישה שאיפשר ל"קהל עדת ישורון" בראשותו של הרש"ר הירש – שהיה עד אז מעין התארגנות פרטית במסגרת הקהילה הכללית בעיר פרנקפורט – לפרוש ולהתארגן כקהילה נפרדת לחלוטין.

הירש לא הסתפק בהקמת קהילה נפרדת בעירו, אלא דרש מכל היהדות האורתודוקסית ברחבי המדינה ללכת בדרכו, בכל מקום שהקהילה היהודית נשלטה על ידי רוב רפורמי. אולם לא כל חרדי גרמניה הסכימו איתו. בקהילות רבות הוקמו "קהילות מאוחדות", בניגוד לדעת הירש אך בתמיכת מי שנחשב אז לסמכות ההלכתית העליונה בגרמניה, הרב יצחק דב במברגר (1807-1878). בעוד שבמודל הקהילתי שבו הרוב היה

17 ברואר, עדה ודיקונה, עמ' 33-34.

18 ראו להלן, סוף פרק ד.

רוב רפורמי נרמסו זכויותיו של המיעוט האורתודוקסי, ב"קהילה המאוחדת" נכללו תחת מטריה ארגונית אחת שני הזרמים באופן שוויוני. הרפורמים והאורתודוקסים ניהלו בקהילות אלה חיי דת נפרדים (שני רבנים, בתי כנסת נפרדים), אך השתתפו יחד באותם מוסדות קהילתיים בהם שיתוף הפעולה היה אפשרי (בתי אבות, בית קברות וכדומה). הרב הירש התנגד בנחרצות לקהילות המאוחדות, באשר הוא ראה בכל שיתוף קהילתי עם הרפורמים מעין הכשר אורתודוקסי לקיומה של יהדות רפורמית, דבר שהוא התנגד לו בכל מאודו. לדעתו, כל עוד החוק לא איפשר פרישה, נכפה השיתוף על יהודי שתי הקהילות, אך לאחר האישור החוקי לפרישה מוטלת החובה על כל יהודי כשר למשוך את ידיו מכל שותפות קהילתית עם היהדות הרפורמית.

המחלוקת בעניין זה בין הרש"ר הירש לבין הרב במברגר, שתמך בעמדה פשרנית יותר, גרמה לקרע לא רק בין שני האישים אלא ביהדות האורתודוקסית בגרמניה כולה. בערים רבות, כולל בפרנקפורט, עירו של הירש, נוצרו שתי קהילות אורתודוקסיות: זו הפורשת, שהלכה בדרכו, וזו שהוקמה במסגרת הקהילה המאוחדת. על שתי תפיסות קהילתיות אלה בקרב היהדות האורתודוקסית בגרמניה ועל היריבות ביניהן עוד ידובר בהמשך,¹⁹ והן הוזכרו כאן רק כדי לספק את הרקע ההיסטורי לתקופתו של הרב קרליבך. יצוין כי כאשר ליחס "לתורה עם דרך ארץ", כלומר לפתיחות כלפי התרבות האירופאית בכלל וזו הגרמנית בפרט, לא היו הבדלים בין שתי הקהילות האורתודוקסיות.

לפתיחות התרבותית חסרת התקדים שבשיטת "תורה עם דרך ארץ" היו, מעבר לאובדן התמימות הנזכר, גם מחירים נוספים. אצל הרוב המוחלט של היהודים האורתודוקסים בגרמניה הלימוד המסורתי של תלמוד ופוסקים – סימן היכר של הלמדנות היהודית לדורותיה – נדחק הצידה לטובת הספרות הגרמנית של התקופה: במשוואה בין תורה ודרך ארץ (עם הפירוש החדש של הרש"ר הירש ל"דרך ארץ" כתרבות) היה ל"דרך ארץ" יתרון מובהק, בעוד שתלמוד תורה התמעט באופן ניכר.²⁰ מאז תקופתו של הרב הירש לא יצא מיהדות גרמניה ולו תלמיד חכם אחד בעל שם בעולם היהודי. הבודדים מבין רבני גרמניה שזכו להוקרה בעולם היהודי הרבני בסוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 – החל מהרב עזריאל הילדסהיימר (1820-1899), עבור בר' דוד צבי הופמן (1843-1921) וכלה ברב יחיאל יעקב ויינברג (1884-1966) – היו כולם חניכי ישיבות במזרח אירופה.

בקרב יהודי גרמניה האורתודוקסים ההלכה נשמרה אמנם בקפדנות, אך הלב היה

19 ראו להלן, פרק ג, עמ' 97-99. להרחבה ראו סידלר, מחלוקת, עמ' 7-19. בהקשר רחב יותר ובהשוואה לסוגיית הפרישה בהונגריה ראו כ"ץ, הקרע.

20 ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 304-307. כך כתב אביו של מרדכי ברויאר, יצחק ברויאר, בשנת 1929: "היו לנו רבנים יראי שמים, היו לנו רבנים ישרי לב, משכילים, וביניהם גם חכמים ונבונים, אבל אליבא דאמת: כלום לא הטינו אוננו יותר לדברי גרהרט האופטמן [סופר גרמני ידוע]?" שם, עמ' 307.

שקוע עמוק בתרבות הגרמנית.²¹ במקום יהדות בטוחה בעצמה המבינה את תפקידה כבן בכור המושיט לאֶחָיו הלא־יהודים את ידו באחוּוה מתוך ביטחון מלא בשליחותו,²² רוב יהודי גרמניה האורתודוקסים שתו בשקיקה מבארות התרבות האירופית והביטו בדאגה עמוקה על המסורת היהודית שהייתה להם לזרה. הם אכלו כשר, השתתפו בשיעורי גמרא שבועיים, אך הזהות שלהם הייתה גרמנית־אירופאית. זהו אפוא הרקע הקיומי והתרבותי הנחוץ להערכת פועלו ולהבנת הגותו של הרב יוסף צבי קרליבך.

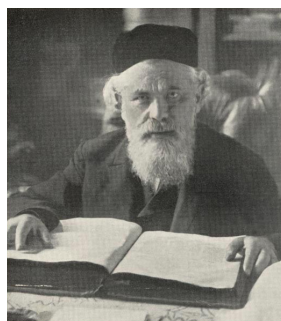
2. הרב יוסף צבי קרליבך

א. קורות חייו

יוסף צבי קרליבך נולד בשנת 1883 בעיר ליבק שבצפון גרמניה כילד שמיני (מתוך שנים עשר) של הרב שלמה קרליבך ורעייתו אסתר (1853-1920). אביו היה למייסד של שושלת רבנים ענפה ובעלת שם בגרמניה: חוץ מבנו יוסף כיהנו עוד שלושה בנים נוספים כרבני ערים ברפובליקה הגרמנית של ויימר: עמנואל קרליבך (1874-1927) בקלן, אפרים קרליבך (1879-1936) בלייפציג (ליפסיה) ונפתלי (הרטוויג) קרליבך (1889-1967), אביו של "הרבי המרקד" שלמה קרליבך, בברלין. בן נוסף, דוד קרליבך (1885-1913), נפטר בגיל צעיר, זמן קצר לאחר שהוסמך לרבנות. גם שתיים מבנותיו, בלה (1876-1960) וצילי (1884-1968), נישאו לרבני ערים בגרמניה. השם קרליבך ייצג, אם כן, משפחה רבנית ענפה ומכובדת, בפרט בצפון גרמניה.



האס, אסתר (מבית אדלר),
1853-1920



האב, הרב שלמה קרליבך,
1845-1919

21 ראו בהרחבה להלן, פרק ד.

22 זוהי תמצית תפיסתו האוניברסלית של הירש, המתבססת בין היתר על פירושו לפסוק "בני בכרי ישראל" (שמות ד, כב); הנ"ל, חומש, ספר שמות, עמ' לג.



כל ילדי הרב שלמה ואסתר קרליבך (יוסף החמישי משמאל), 1891



יוסף (הגדלה מתוך התמונה)

בילדותו למד קרליבך, כמו שאר אחיו, בגימנסיה (לא יהודית) בעיר הולדתו ליבק, שם סיים את לימודיו עם תעודת בגרות. את השכלתו היהודית רכש בשנות ילדותו ונעוריו אצל ר' מרדכי גומפל (1833-1912), תלמידו של בעל "ערוך לנר", הרב יעקב אטלינגר (1798-1871). ר' גומפל התגורר באותה תקופה בבית משפחת קרליבך ושימש כמורה פרטי לכל ילדיה. בשנת 1901 החל קרליבך את לימודיו האקדמיים באוניברסיטת ברלין ובמקביל חבש את ספסל הלימודים בבית המדרש לרבנים הברלינאי בהנהלת הרד"צ הופמן.

לאחר שסיים בשנת 1905 את לימודיו האקדמיים במסלול הוראה (Oberlehrer-Examen), עם תעודה המעניקה לו הסמכה ללמד מתמטיקה ומדעי הטבע, קיבל קרליבך בן ה-22 הצעה לשמש כמורה בבית ספר למל בירושלים שבפלשתינה התורכית. בית ספר זה – שעמד במרכזו של פולמוס חריף על עצם הלגיטימציה שלו במסגרת החינוך החרדי²³ – שם לו למטרה להעניק לתלמידיו, לצד לימודי הקודש, גם הכשרה מקצועית. קרליבך הצעיר נענה לאתגר, עזב את גרמניה ושימש בין השנים 1905-1907 מורה למתמטיקה בירושלים.

הימים היו ימי תחילת העלייה השנייה, שאת משמעותה ההיסטורית קרליבך חש היטב. בשל מעמדו כבן לרב עיר בגרמניה ואולי גם בזכות הליכותיו ונימוסיו המערביים, דלתות ראשי היישוב היו פתוחים בפניו, מה שהניב מספר הצעות שידוכים (שנדחו על ידו בנימוס) וגם מפגשים והכרויות משמעותיים עם מנהיגי הישוב הישן והחדש שהיה בהתהוותו. הוא התוודע לראשיתה של התנועה הציונית בה תמך, אף כי עם הסתייגויות, במשך כל חייו (למרות שהיה חבר ב"אגודת ישראל" מיום היווסדה).²⁴

אחרי חזרתו לגרמניה בשנת 1907 כתב קרליבך דוקטורט במתמטיקה ובאותו הזמן חזר ללמוד בבית המדרש לרבנים בברלין, שם גם הוסמך על ידי הרד"צ הופמן לרבנות. כמעט כל שנות מלחמת העולם הראשונה עברו על קרליבך בקובנה שבליטא, לשם נשלח על ידי הממשל הצבאי הגרמני כדי לארגן מחדש את החינוך היהודי במקום. באמצעות יוזמה זו ביקשו הגרמנים לקרב את יהודי ליטא לתרבות הגרמנית, ובכך – במה שמצטייר במבט לאחור כאירוניה עצובה של ההיסטוריה – להפוך אותם לבני ברית בכל התפתחות עתידית.

בקובנה התוודע קרליבך לעוצמת יהדות מזרח אירופה וללמדנות הליטאית. קרוב לחמש שנים (מ-1915 עד 1920) שהה קרליבך בקובנה, שם המשיך בפעילותו גם לאחר סיום המלחמה. הוא ייסד שם בית ספר, בו הנהיג שיטות לימוד מודרניות מערביות. באותו הזמן גילה קרליבך יהדות שורשית שלא הייתה בנמצא "אצלנו באירופה המצוחצחת".²⁵

המפגש עם עולם הלימוד הליטאי (שבו סייר שוב בשנת 1931 כראש משלחת "קרן התורה" של "אגודת ישראל") והיכרותו עם ארץ ישראל (שבה ביקר פעם נוספת בשנת 1935) חברו יחדיו ועיצבו – יחד עם ההשכלה היהודית והכללית לה זכה בגרמניה – את אישיותו. ידע תורני, השכלה אקדמית ומעורבות עמוקה בתרבות האירופית בכלל וזו הגרמנית בפרט – אלה היו אפוא המרכיבים העיקריים בפרופיל האינטלקטואלי של אדם

23 ראו בן-גדליה, לא מדובשך.

24 ראו להלן, פרק ג.

25 מכתב, 30 באפריל 1920, CAS, 4, עמ' 116.

בעל אינטליגנציה גבוהה, הנענה לכל אתגר מחשבתי ולא חושש מהתמודדות עם שאלות הזמן.

לקראת סיום שהותו בקובנה נשא קרליבך לאישה את לוטה פרויס (1900-1942), בתו של רופא יהודי גרמני מפורסם מברלין, שילדה לו תשעה ילדים. בשנת 1920 נקרא קרליבך לכהן כרבה של ליבק, לאחר שאביו נפטר בפתאומיות והוא, הבן, התבקש על ידי קהילת ליבק למלא את מקומו כרב העיר. הוא נענה לפניה וחזר לעיר הולדתו יחד עם אשתו הצעירה. הקריירה הרבנית של יוסף קרליבך הייתה, אם כן, לפי עדות עצמו, פרי של צירוף מקרים, לאחר שבתחילת דרכו המקצועית עיניו היו נשואות למקצוע בתחום המדעים.²⁶

כעבור שנה עזב קרליבך את משרת הרבנות לטובת הנהלת בית ספר יהודי בהמבורג, בו יכול היה ליישם את האידיאלים החינוכיים שלו.

מ-1926 ועד למותו שימש קרליבך שוב ברבנות: תחילה באלטונה השכנה והחל מ-1936, יותר משלוש שנים לאחר עליית הנאצים לשלטון, שוב בהמבורג, הפעם כרבה הראשי של המבורג רבתי.



לוטה פרויס (1917)

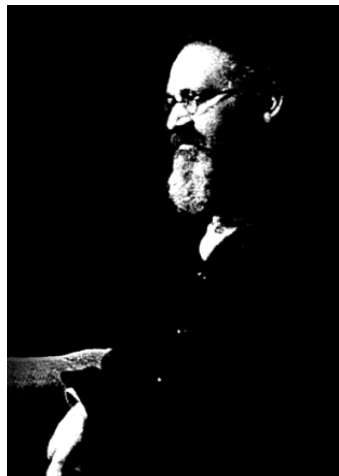


יוסף קרליבך במדי הצבא הגרמני (1917)

26 מכתב, אפריל 1939, CAS, 4, עמ' 365.



לוטה קרליבך, 1932



הרב יוסף קרליבך (בערך 1935)



הרב יוסף ולוטה קרליבך באמצע שנות ה-30



לוטה קרליבך ותשעת ילדיה, 1932

בשנים 1939-1941 היה קרליבך הרב האורתודוקסי המכהן האחרון בגרמניה הנאצית. למרות שהיו לו כמה הזדמנויות להימלט מציפורני הנאצים, ולמרות התלבטויותיו, בסופו של דבר הוא החליט להישאר עם אלה שלא הייתה להם אפשרות לעזוב.²⁷ כך כתב באפריל 1939, כאשר הוא דוחה את האפשרות האחרונה להגר:

יש כאן עוד קהילות ענקיות, 8000 יהודים בהמבורג, 130,000 בברלין [...] ביניהם באופן מפתיע רבים דתיים הזקוקים לכתובת רבנית והלכתית [...]. העולם היהודי שואל: האם הרבנים אותם פרנסנו בימים טובים לא חייבים להישאר עמנו בזמנים רעים?! היכן האמונה והביטחון שהטיפו לנו?²⁸

בשוורת ספורות אלה נחשפת כל הטרגדיה של קרליבך ומשפחתו, בפרט לאור העובדה שהוא ידע שהוא מסכן לא רק את עצמו (אשתו וארבעה מתוך תשעת ילדיו נשארו איתו בגרמניה). בדצמבר 1941 עלה הרב קרליבך עם אשתו, עם ארבעת ילדיו הנותרים ועם מאות מאנשי קהילתו על הרכבת למזרח, אל הבלתי נודע. הם הובאו למחנה ריכוז יונגפרנהוף שלייד ריגה. לאחר שהות של כשלושה חודשים במחנה הריכוז, הוא נרצח ב-26 במרץ 1942 יחד עם רוב הקהילה, עם אשתו ועם שלוש בנותיו הצעירות, רות, נעמי ושרה, ביער סמוך לריגה. בן אחד, שלמה (פטר) קרליבך, שרד כמה מחנות ריכוז והשתקע אחרי המלחמה בארצות הברית. חמישה ילדים גדולים לבית קרליבך ניצלו

27 ראו להלן, פרק ה.

28 CAS, 4, עמ' 294.

על ידי הגירה מוקדמת והתפזרו לאחר מכן על פני שלוש יבשות. בתו, פרופ' מרים גיליס-קרליבך, יסדה את מכון יוסף קרליבך באוניברסיטת בר-אילן.²⁹



תמונות ילדות של רות, נעמי ושרה קרליבך שנצחו עם הוריהן בשנת 1942, והן בנות 15, 14 ו-13

מפעלו החינוכי של קרליבך וכן הנהגתו ברבנות היו לאות ולמופת בתקופה הקשה והמורכבת ביותר בתולדות ישראל. רבים שזכו להכירו מעידים על הופעתו הכריזמטית, על סגולותיו כמחנך, על היצירתיות הרבה שאפיינה אותו וכן על מידותיו.³⁰ עם מעריציו הרבים נמנים הרב יששכר יעקבסון (1901-1972), שהזכיר אותו בספריו כ"מורי ורבי", וכן אחיינו, השופט חיים כהן (1911-2002), לימים שר המשפטים במדינת ישראל ושופט בבית המשפט העליון, שכתב עליו את הדברים הבאים:

לא בגרמניה ולא בארצות אחרות הצמיחה האורתודוקסיה היהודית מנהיגים אינטלקטואליים ורוחניים שידעו לשלב כמוהו למדנות יהודית והשכלה כללית עם כושר הבעה רטורי ואסתטי. הוא גילם מיזוג נדיר של דרשן, פרופסור, שחקן ומשורר. כוח השכנוע האדיר שלו, הסוחף, נבע משילוב של יראת שמים עמוקה, למדנות מוצקה, אהבת אדם חמה, חשיבה מקורית וכושר הצגה אומנותי.³¹

29 הפרטים הביוגרפיים דלעיל מתבססים על קרליבך, איש יהודי; ברמר, יוסף קרליבך; קרליבך, יוסף קרליבך; כהן, הקדמה; הנ"ל, קרליבך; קובץ מכתביו של קרליבך (CAS, 4; הנ"ל, מכתבים מירושלים); גיליס, חינוך ואמונה, עמ' 11-28.

30 ראו גיליס, שם, עמ' 147-165. השוו יעקבסון, קרליבך; כהן, הקדמה, עמ' 1-9, וכן לוקס, חיים יהודיים, עמ' 112-114.

31 כהן, שם, עמ' 8.

שנות חייו של הרב יוסף צבי קרליבך מקפלות בתוכן את הטרגדיה של יהדות גרמניה בעת החדשה: מפסגת האמנציפציה היהודית – הגשמת (כמעט) כל הציפיות ושיא היציבות החברתית, רווחה כלכלית וביטחון קיומי, בעידן הקצר אך המעצב של הקיסרות הווילהלמינית (1890-1918)³² – עבור לחולשה והמשבריות הכרונית של רפובליקת ויימר (1918-1933) וכלה בעליית הנאצים לשלטון ובשואה.

ב. פרופיל רבני

בשני העשורים האחרונים לחייו כיהן קרליבך כרב בשלוש ערים בצפון גרמניה: בליבק, באלטונה ובהמבורג. התפקיד העיקרי של רב קהילה התבטא מאז ומתמיד בפסיקת הלכה, אך בתקופת האמנציפציה הדברים השתנו, בפרט לאחר ייסודה והתפשטותה של התנועה הרפורמית, החל מאמצע המאה ה-19. התנועה הרפורמית ביטלה את ההלכה כמערכת נורמטיבית מחייבת וביקשה להשתית את היהדות על עיקרי אמונה, תיאולוגיה ומוסר. מצוות בין אדם למקום איבדו את אופיין המחייב, וגם במצוות בין אדם לחברו הוחלפו מרכיבים פורמליים בעקרונות מוסריים מנחים. בהעדר מסגרת הלכתית מחייבת ניטל תפקיד הפוסק מן הרב הרפורמי. מאידך, התפיסה הרפורמית עוררה תהיות רבות בקרב יהודי גרמניה באשר לפשר יהדותם, וכך התרבו השאלות המהותיות הנוגעות לקיום היהודי המעורער. בעקבות התפתחות זו נדרשו הרבנים הרפורמיים לתת מענה תיאולוגי לבני עדתם. תפקידם העיקרי התבטא, לצד חובותיהם הקהילתיות, בנשיאת דרשות ובמתן עוגן רוחני לצאן מרעיתם, שתרזו אחר האיזון הנכון בין זהותם היהודית לבין זו הגרמנית.

אף כי המערכת ההלכתית בקרב היהדות האורתודוקסית בגרמניה עמדה על תלה, חלק מהתהליכים שעברו על היהדות הרפורמית לא פסחו גם עליה. בפרט ניכר תהליך ה“קונפסיונליזציה” של היהדות – כלומר הפיכתה לאמונה דתית (“קונפסיה”) – גרידא – שאיפשר לפנות מקום, לצד האמונה היהודית, גם לזהות לאומית גרמנית, תהליך שהתרחש אצל היהודים האורתודוקסים כמעט באותה מידה כמו אצל הרפורמים. גם היהודים האורתודוקסים ראו את עצמם גרמנים לכל דבר.³³ אשר על כן נדרש גם הרב האורתודוקסי, מעבר לפסיקת ההלכה המסורתית, לבקאות רבה בכל תחומי החיים המודרניים ולהשקפת עולם מערבית כדי לענות על צרכי קהילתו.

32 “העידן הווילהלמיני” מציין את תקופת שלטונו של הקיסר וילהלם השני, שעלה על כס הקיסרות לאחר מות אביו, הקיסר וילהלם הראשון (1888), ובפרט את התקופה שלאחר פיטוריו של ביסמרק בשנת 1890. לתקופה זו מאפיינים ייחודיים של הגמוניה פרוסית, שמרנות ויציבות.

33 ראו ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 254-269. באשר לסתירות בתיאוריו של ברויאר ראו להלן, פרק ד, עמ' 129-130, הע' 62.

כך נוצר, בפרט בגרמניה, טיפוס היסטורי חדש: "רב-דוקטור". קהילות רבות, בעיקר בערים הגדולות, דרשו מרבם לא רק הוכחה ללמדנותו היהודית, אלא גם, ואולי אפילו בעיקר, תעודת דוקטור מאחת האוניברסיטאות בגרמניה.³⁴ רב מודרני שכזה כבר לא נדרש רק לשאלות הלכתיות בענייני כשרות או שבת, אלא התבקש להפגין בדרשותיו, כל פעם מחדש, גם ידע כללי רב, ובכך להוכיח לקהילתו שוב ושוב את "כוח המשיכה של התורה" גם בעולם המודרני, כדברי קרליבך הצעיר.³⁵ האתגרים איתם נאלץ להתמודד הרב האורתודוקסי המודרני דרשו אפוא מנהיגות מסוג חדש. הקהילות כבר לא ביקשו להתפאר בתלמיד חכם ששמו כפוסק הלכה הולך לפניו, אלא בדמות ייצוגית המפיתה ביהודי קהילתו גאוות יחידה והמסוגלת לייצג את הקהילה בכבוד גם באירועים ממלכתיים.

כמו אביו לפניו, היה גם הרב קרליבך רב-דוקטור. ראש העיר של אלטונה השתתף בטכס הכתרתו כרב ראשי, והגיע גם בהמשך כהונתו לאירועים חשובים של הקהילה.³⁶ הרצאותיו השבועיות של קרליבך באלטונה משכו 700 עד 800 איש והיו לשם דבר בעירו. הן היו פתוחות לקהל הרחב והפכו עם הזמן למוקד משיכה לא רק ליהודים אלא גם ללא-יהודים.³⁷

השמועה על הפופולריות הרבה של קרליבך פשטה גם בשאר ערי גרמניה, והוא קיבל הצעות לכהן כרבה הראשי של ברלין. המגעים בנידון הגיעו לשלב מתקדם למדי אך בשל סירובו של קרליבך להתפשר בשאלה הלכתית מסוימת (הנוגעת לעיצוב הפנים של בית הכנסת) הם לא הבשילו לבסוף.³⁸

ב-1936, יותר משלוש שנים אחרי עליית הנאצים לשלטון, הוזמן קרליבך לכהן כרב הראשי של המבורג השכנה, העיר השנייה בגודלה בגרמניה. בהמבורג, בה חיו כמעט 20,000 יהודים (הקהילה היהודית הרביעית בגודלה בגרמניה), הגיעה הקריירה הרבנית של קרליבך לשיאה. הפעם לא נכחו בהכתרתו המפוארת מכוודי העיר אלא אנשי גסטאפו. כך הוא אמר בנאומו ההכתרה שלו כרבה הראשי של המבורג:

אם דברי תורה יישמעו מפי בכל עוצמתם, אם אוכל אכן לקרב את תורת ישראל חזרת האמונה ביצירתיות הנדרשת אל אוזניכם [...] לשם כך צריך סייעתא דשמיא. השתדלותי בוודאי מובטחת [...] אך ההצלחה תלויה בחסדי שמים. אולם דבר אחד אני נודר בשעה זו, והוא הביטוי העמוק ביותר של רצונותי ושל שאיפתי: ביתי ולבי יהיו פתוחים לרווחה לכל, אבכה איתכם, אצחק איתכם,

34 ראו ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 212, 218.

35 מכתב, 2 בינואר 1903, CAS, 4, עמ' 33.

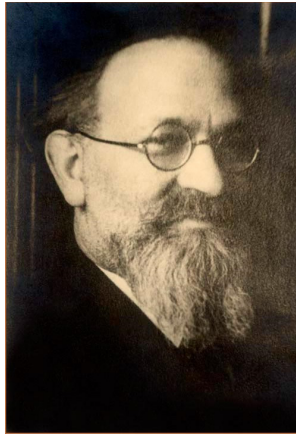
36 ברמר, יוסף קרליבך, עמ' 101-102.

37 שם, עמ' 108.

38 ראו להלן, פרק ב, עמ' 73-75.

אשא את מצוקות נפשתיכם איתכם. נודר אני שהכבוד לשבת על כס רבנות זו כרוך עבורי בהתחייבות לאנושיות פשוטה כלפי כל אחד ואחד.³⁹

דברים אלו נאמרו אל מול קהל רב – שכלל, כאמור, אנשי גסטאפו.



הרב קרליבך בתחילת כהונתו
כרבה של המבורג (1936)

באשר לשאלות ההלכתיות איתן נאלץ הרב קרליבך להתמודד מוצאים אנו, לצד הנחיות הקשורות לפעילות היום-יומית (כגון: “השוחטים חייבים לשכור חדר מיוחד בו יוחזק הבשר הכשר”⁴⁰), שאלות רבות שהזמן גרמן. בתשובותיו הוא מתגלה על פי רוב כשמרן שאינו נרתע להכריע נגד רוח התקופה. כך למשל הוא מתנגד לזכות בחירה לנשים במסגרת הבחירות הפנים-קהילתיות, מספר שנים לאחר מתן זכות בחירה לנשים בבחירות כלליות בגרמניה.⁴¹

לאחר איסור השחיטה, בתחילת התקופה הנאצית, נדרש קרליבך לשאלה אם אפשר להמם את הבהמה לקראת השחיטה בשוק חשמלי או באמצעי אחר. זו הייתה אחת ההצעות שהועלו כדי לגרום לשלטונות לחזור בהם מאיסור השחיטה, כי הסיבה לאיסור השחיטה הייתה נעוצה במראות המתרחשות בבית המטבחים. בשל המשך פעילות מערכת העצבים גם לאחר השחיטה, הבהמה נראית סובלת, היא מפרכסת. הנאצים, ולא רק הם, ראו בשחיטה סימן היכר של האכזריות היהודית ואסרו אותה.

39 CAS, 3, עמ' 181.

40 מכתב, 9 בדצמבר 1925, CAS, 4, עמ' 127.

41 מכתבים, 4 ו-12 בדצמבר 1927, שם, עמ' 139-141.

כתוצאה מכך נאלצו יהודים שומרי כשרות בגרמניה החל משנת 1933 להסתגל לתפריט צמחוני או לייבא בשר כשר ממדינות שכנות, דבר שהכפיל את העלויות וגם לא היה תמיד זמין. הפולמוס ההלכתי שהתעורר בעקבות מצב זה משתקף בהתכתבות הלכתית ענפה שניהל קרליבך באותה תקופה, כשכיהן כרב הראשי באלטונה.⁴² בשורה התחתונה, לאחר נימוקים לכאן ולכאן, הוא לא ראה אפשרות להתיר, והאופציה לבצע שחיטה על בהמה מורדמת ירדה מהפרק.⁴³

כאשר הנאצים ציוו לפנות את בית הקברות היהודי הישן בהמבורג נשאלה השאלה מה לעשות עם המצבה של גבריאל ריסר (1806-1863),⁴⁴ ואם להעביר, יחד עם עצמותיו, גם "את הפסל שעל המצבה [...] בדמות אלת הצדק הרומית הלבושה למחצה [...] שעוררה התנגדות כבר בזמנו, כשריסר נפטר".⁴⁵ בסוף הועבר הכל. לאחר ליל הבדולח (ב-9 בנובמבר 1938) כתב קרליבך שהוא נשאר "הרב היחיד בגרמניה [...] תחת עומס יתר",⁴⁶ באשר הוא נדרש שוב ושוב "לשאלות [...] המגיעות מכל גרמניה".⁴⁷ לעיתים היו אלה שאלות של חיים ומוות. כך הוא הוציא תחת ידו אישור רשמי של רבנות המבורג החתום על ידי "הרב הראשי ד"ר י. ישראל"⁴⁸ קרליבך, בו הצהיר שמשפחת רהפלד "אינה משלמת את מיסי הקהילה היהודית ואינה נמנית עם חבריה. הם גם אף פעם לא נראו בבית הכנסת".⁴⁹ לפי עדות בעל פה של בתם, אישור זה סייע בידי משפחת רהפלד להכחיש את מוצאם היהודי ולהינצל מהגירוש למחנות.⁵⁰

ג. עמדתו של קרליבך אל מול הרפורמים

הרש"ר הירש הטביע את חותמו על היהדות האורתודוקסית בגרמניה בתחומים רבים. פירושו על התורה היה בנמצא בכל בית יהודי אורתודוקסי וגם כתביו האחרים זכו לפופולריות רבה.⁵¹ כתב העת "ישורון" אותו יסד היווה דמות ומופת לעיתונות

42 ראו מכתבים מה-11 באוגוסט, 14 בספטמבר 1933 ו-11 במאי 1934, שם, עמ' 134-135, 200-201.

43 מכתב, 18 במאי 1934, שם, עמ' 202-203.

44 יהודי ליברלי, לוחם אמיץ למען האמנציפציה היהודית. היה סגן ראש הפרלמנט של פרנקפורט במהפכת 1848 והשופט היהודי הראשון בגרמניה.

45 חוות דעת רבנית, 15 באוגוסט 1938, CAS, 4, עמ' 269-272.

46 מכתב, 7 במרץ 1939, שם, עמ' 285.

47 מכתב, 5 במאי 1939, שם, עמ' 367.

48 החל מינואר 1939 נדרשו יהודי גרמניה להוסיף לשמם הפרטי, אם לא היה "יהודי מספיק" (השם יוסף לא נתפס כשם יהודי מובהק בשל השימוש הרב שנעשה בו גם בקרב הנוצרים), את השם "ישראל" לגבר ו"שרה" לאישה. ראו גם להלן, פרק ה סע' 1.

49 מכתב, 15 ביוני 1939, CAS, 4, עמ' 304.

50 כך שמעתי מפרופ' מרים גיליס-קרליבך ז"ל.

51 ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 140.

היהודית-אורתודוקסית אחריו. אף כי בתחום הלמדני, העיוני וההגותי לא זכה הירש לממשיכי דרך, השפעתו על חיי הרוח והחברה של היהדות האורתודוקסית בגרמניה הייתה מכרעת. היו אלה בפרט שתי הירושות הנזכרות שלו, שהמשיכו ללוות את יהדות גרמניה עד להשמדתה: “תורה עם דרך ארץ” וייסוד הקהילה הנפרדת. בעוד שהראשונה זכתה, כפי שראינו, להצלחה גורפת, סביב הקהילה הנפרדת, שביקשה לכפות על כל היהדות האורתודוקסית בגרמניה דרך בדלנית קיצונית אל מול הזרם הרפורמי ביהדות, לא הושג קונצנזוס.⁵²

בעניין הפרדת הקהילות סלל לו הרב קרליבך דרך משלו בין שתי הגישות, זו המחייבת הפרדה קהילתית וזו המפשרת, המוכנה לשבת יחד עם הרפורמים תחת המטריה של ארגון גג אחד. במישור האידיאולוגי הוא היה חד וחסר פשרות, בעוד שבמישור הפרגמטי הוא היה איש האיזון והפשרה.

קרליבך הזדהה בכל רמ"ח אבריו עם היהדות האורתודוקסית ועם מחויבותה הבלתי מתפשרת להלכה. בפרסומיו הרבים אותם הקדיש למאבק ברפורמה ניתן לחוש כיצד הוא שש אלי קרב. את המאבק האינטלקטואלי אל מול הרפורמה ניהל קרליבך מעל במות ציבוריות ופובליציסטיות, בהן הוא הציג מול המודל הרפורמי את תפיסתו בדבר האיזון הנכון בין היהדות עתיקת-היומין לבין העידן החדש. הרפורמה ש"בלבלה את הרוחות בהזיה ממכרת"⁵³ אינה עבורו אלא “הגמדת הדת היהודית”,⁵⁴ באשר היא שוללת את “הדרישה האבסולוטית הבלתי מתפשרת כלפי האדם [...] שרק בכוחה ניתן לעצב את האדם לכדי אישיות הניצבת בעוז אל מול מאורעות החיים”.⁵⁵ לכן, היהדות הרפורמית הינה בעיניו תנועה “בלתי יהודית”.⁵⁶ עבור קרליבך, הקונפליקט התיאולוגי-אידיאולוגי שפרץ לאחר תקופת מנדלסון בין דורשי התיקונים לבין שומרי המסורת אינו ניתן לגישור.

תפיסתו העקרונית של קרליבך הקרינה גם על פעולותיו. הוא העיד על עצמו שפעל “לשתק”⁵⁷ רבנים רפורמיים היכן שהתאפשר לו והתוודה: “אישית, בכל הקריירה שלי, ניסיתי תמיד להימנע ממתן לגיטימציה לרב רפורמי בתפקידו הרשמי”.⁵⁸ הוא ביכה את הגישה הרפורמית כגישה “המתעקשת על התבוללות תרבותית”,⁵⁹ בה “היהדות הפכה מכוח עצום המכוון את החיים כולם לרגעי זיכרון וגעגוע השמורים לאירועים

52 ראו לעיל, עמ' 19-20.

53 מכתב, 23 באוקטובר 1928, CAS, 4, עמ' 147-148.

54 CAS, 3, עמ' 143.

55 קרליבך, חירות, עמ' 1.

56 במקור: unjüdisch.

57 “paralysieren”, במכתב, 8 במאי 1935, CAS, 4, עמ' 235.

58 מכתב, 16 בינואר 1935, שם, עמ' 219.

59 מכתב, 4 בינואר 1937, שם, עמ' 257.

חגיגיים".⁶⁰ הוא "מזדעזע [...] מקהילה המוצאת סיפוק רגעי במלים חלולות מפי מטיפי דרשות ריקות מתוכן".⁶¹ במיוחד הוא הסתייג מהתקפת הרפורמים על השעבוד היהודי-אורתודוקסי ל"עשייה פורמלית", לציות לחוקים בלתי מובנים ול"פולחן ריק מתוכן", לטענתם.⁶²

לדידו, תפיסה זו אינה אלא חיקוי יהודי רפורמי של התפיסה הנוצרית. כבר הנצרות הגדירה את עצמה כדת האמונה אל מול חוקת היהדות הפורמלית, דת "האותיות המתות" כדברי פאולוס. בעקבות שפינוזה, תפיסה זו אומצה במלואה על ידי הוגי ההשכלה האירופית והפכה למעין מוסכמה בלתי מעורערת בהגות האירופית בכלל: היהדות היא דת הדורשת ביצוע מכאני של חוקים חסרי ערך רוחני.⁶³ כבר מנדלסון בספרו "ירושלים" ניסה לסתור דעה זו, ובעקבותיו גם הרש"ר הירש.⁶⁴ קרליבך המשיך בדרכם זו וכתב:

זה אלפיים שנה אנו מכירים את הפולמוס נגד צורה וחוקתיות [...] מזה מאה וחמישים שנה פולמוס זה אומץ גם על ידי העשבים השוטים בשדותינו. זוהי הפסאודו-חכמה היהודית של זמננו. היא דורשת לראות באדם העכשווי, בתוצר המסכן של האופנה הרגעית, קנה מידה לכל. היא מוותרת על התביעה האבסולוטית שאינה משתמעת לשתי פנים, שמרימה את האדם מעל לחייו המזדמנים לכדי אישיות. היא מתחנפת ומפתה לרפיון בשמה של דתיות רעננה יותר, כדבריה. לדידה, הנוער צמא לרוחניות אמיתית ונרתע ממנהגי עבר שאבד עליהם הכלת. למה הדבר דומה: לאדם המבקש לרכוש כושר גופני ללא מאמץ – על הספה ועל הכורסה.⁶⁵

לדידו של קרליבך, גם מרטין בובר שייך לאסכולה זו של "הפסאודו-חכמה היהודית של זמננו".⁶⁶ הערכה שלילית זו בולטת בפרט על רקע הכבוד הרב אותו רחש קרליבך לשותפו של בובר, פרנץ רוזנצווייג.⁶⁷

לפי קרליבך, רק ה"צורות" המושמצות, רק חוקי היהדות, הם "המגרש" ו"אולם

60 שם, 3, עמ' 143.

61 מכתב, 4 בינואר 1937, שם, 4, עמ' 257.

62 דוגמא מובהקת לתפיסה זו הוא מאמרו של אברהם גייגר (1810-1874), אחד ממייסדי התנועה הרפורמית על "ערכה הקלוקל והשלכותיה של האמונה בצורות": גייגר, האמונה בצורות.

63 ראו סיידלר, שפינוזה.

64 על מנדלסון ראו הנ"ל, מהניסיון הראשון, עמ' 321-323. להירש ראו בפרט מאמרו "Die jüdischen Ceremonialgesetze", הנ"ל, אוסף כתבים, 1, עמ' 160-167.

65 קרליבך, חירות, עמ' 1.

66 במקור: "jüdische Sophistik der Gegenwart".

67 ראו להלן, פרק ב, עמ' 64 והע' 86 שם.

הספורט הרוחניים – כלשון המשל בו הוא השתמש – דרכם ה"אימון" היהודי עשוי להגיע להישג המיוחל. רק הם מורים ליהודי את הדרך אל החירות ונותנים לו את הכוח לצעוד בדרך זו.⁶⁸ דווקא הוראות החוק, החרותות על לוחות אבן קבועות ובלתי משתנות, מסוגלות לעצב את אישיותו של האדם. וכן, גם הכמות קובעת,⁶⁹ מתריס קרליבך כנגד "הקואליציה" (כפי שהוא מזהה אותה) של הנוצרים, הוגי ההשכלה ויהודים רפורמיים, המשמיצים את היהדות בשל ריבוי המצוות המעשיות שבה, ודוגלים – בהסכמה מפתיעה ביניהם – בתפיסת הדת כמערכת רוחנית גרידא.⁷⁰

קרליבך הלך כאן בעקבות "ספר החינוך", שקבע עוד לפני קרל מרקס – לפיו "ההוויה קובעת את התודעה"⁷¹ – "כי מתוך הפעולות תתפעל הנפש ותהיה טובה".⁷² כך כתב: "לעומת אין סוף הגירויים של חיי השעה דרושות פעימות חוזרות ונשנות המשפיעות על חיי הרוח והמסוגלות לעמוד בפרץ אל מול החומריות המפתה המציפה את האדם".⁷³ רק יהודים "מפוני נפש" ("seelisch evakuiert"), המנוכרים לעצמם, יכולים להתפתות לראות בהלכה היהודית חוקה ריקה מתוכן.

אל מול פן זה של מאבקיו האידיאולוגיים של קרליבך על נשמתה של יהדות גרמניה, מתגלה פן אחר, פרגמטי, שלא תמיד משקף את החדות והחומרה הבאה לידי ביטוי במאמריו. הוא ביקר בחריפות לא רק את הרפורמים אלא גם את "קנאי הפרישה"⁷⁴ (בפרט מנהיגי הקהילה הנפרדת בפרנקפורט) שלא רק שניתקו כל קשר עם הרפורמים – צעד אותו קרליבך יכול להבין⁷⁵ – אלא הנהיגו גם סוג של חרם משני שבמסגרתו הם סירבו לכל מגע גם עם רבנים אורתודוקסים המכהנים בקהילות המאוחדות:⁷⁶ "קנאים אלה של החד-צדדיות יובסו על ידי רעיון האחדות", איחל קרליבך ליהדות גרמניה.⁷⁷ הוא עצמו שימש ברבנות רק בקהילות מאוחדות (ליבק, אלטונה והמבורג).⁷⁸

הסתייגות כפולה זו – הן מהיהדות הרפורמית והן מהאידיאולוגים של הקהילתיות

68 לתפיסת החירות של קרליבך ראו להלן, שם, עמ' 68-72.

69 קרליבך, חירות, עמ' 1.

70 ראו סידלר, שפינוזה, עמ' 43-45.

71 ראו ריטר ואחרים, מילון היסטורי, 1, עמ' 893, הערך Bewußtsein.

72 ראו ספר החינוך, מצווה ריג, עמ' רצד.

73 קרליבך, חירות, עמ' 1.

74 מכתב, 8 באפריל 1935, CAS, 4, עמ' 232.

75 כך כתב ב-1936 על היריבות בין האורתודוקסיה הנפרדת לבין זו הקהילתית: "המציאות טרם הכריעה מי מביניהם צודק" (שם, 3, עמ' 139).

76 ראו להלן, פרק ג, עמ' 99.

77 מכתב, 16 בינואר 1935, CAS, 4, עמ' 219.

78 ראו להלן, פרק ג, עמ' 99 והע' 55. על שני הארגונים הרבניים בגרמניה שייצגו את האורתודוקסיה המתונה, כולל חלק מהקהילות הנפרדות, ואת האורתודוקסיה הקיצונית, בהנהגת הקהילה הנפרדת של פרנקפורט דמיין, ראו שם, עמ' 87, הע' 16.

הנפרדת בקרב היהדות האורתודוקסית – לא מנעה מקרליבך לחפש גשרים. חיפוש זה התעצם ככל שהלחץ על יהדות גרמניה גבר. הוא סבר ש"כל אידיאולוגיה טומנת בחובה את הסכנה של עודף שיטתיות ולוליינות דיאלקטית שבאמצעותן מודגשים יתר על המידה הבדלים [תיאורטיים] שבמציאות הם קיצוניים הרבה פחות [מאשר בתיאוריה]"⁷⁹. על כן, אין זה מפתיע שבשנת 1934 הוא פנה לד"ר (לימים פרופסור) ארנסט סימון, שביקר בחריפות יתר את הרש"ר הירש, "בתקווה [...] שגם אתה תשכיל לנהוג ביושר כלפי מי שאתה חולק עמו תשעים וחמישה אחוזים של השקפת עולמך, בעוד שרק חמישה אחוזים מפרידים ביניכם". קרליבך כתב מלים אלו בהתייחס "לרוב הגדול בינו המבקש לזנוח את המחלוקת בין האחים [...] בפרט בזמננו, כאשר השפלת היהדות האורתודוקסית הייתה לאופנה נפוצה"⁸⁰. אף כי יתכן שהצבעתו של קרליבך על תשעים וחמישה אחוזי הסכמה בענייני יהדות בינו לבין סימון הייתה יותר אמירה טקטית מאשר דעתו האמיתית, אין ספק שהגישה הפרגמטית המפשרת הייתה גישה עקרונית אצלו. לסיכום, ניתן לומר שבפעילותו הציבורית היה קרליבך מתון הרבה יותר מאשר בעמדותיו התיאולוגיות הנחרצות ובהשקפותיו האידיאולוגיות. מודעותו למורכבות הקיום היהודי בגלות בתקופה המודרנית בכלל ובגרמניה הנאצית בפרט הובילה אותו למסקנה – למרות השקפתו הדתית הנחרצת – שבתקופה שכזו דרושה הכלה מירבית ולא עימות אידיאולוגי.

ד. כתבי קרליבך

על אף דברי כהן, לפיו כתביו של קרליבך אינם "אלא צל קלוש של נאומיו"⁸¹, הוא פרסם מאות מאמרים, ביקורות ספרים, הספדים וגם חיבורים מקיפים יותר, ביניהם פירושים על ספרי תנ"ך שונים,⁸² ספר הנותן סקירה מקיפה על תולדות היהדות האורתודוקסית בגרמניה,⁸³ וכן את הספר "שלושת הנביאים הגדולים: ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל"⁸⁴. לדברי שמואל הוגו ברגמן (1883-1975) זהו "אחד הספרים הטובים בקרב הספרים המרובים שנכתבו על נושא זה"⁸⁵. למעלה משמונים ביקורות הספרים שפורסמו מפרי עטו מעידות על סקרנותו האינטלקטואלית ועל זיקתו למיטב המחשבה של זמנו.

79 קרליבך, שוב אגודה ומזרחי, עמ' 2. כל ההוספות בסוגריים מרובעים כאן ולהלן הן משלי.

80 מכתב לעקיבא ארנסט סימון, CAS, 1.8.1934, 4, עמ' 207.

81 כהן, הקדמה, עמ' 8.

82 CAS, 1, עמ' 15-423.

83 קרליבך, היהדות הנאמנה.

84 הנ"ל, שלושת הנביאים גרמנית. הספר יצא מחדש בהוצאת מורשה בבאול בשנת 1994, ותורגם לעברית, לאנגלית ולצרפתית, כמפורט בביבליוגרפיה.

85 ברגמן, ביקורת ספרים, עמ' 19.

את דברי השקפתו על נושאים רבים – דת ומדע, חינוך, ספרות, פרשנות, ביקורת המקרא, ארץ ישראל ועוד – פרסם קרליבך על פי רוב בכתבי עת יהודים אורתודוקסים בגרמניה, ביניהם ירחונים או שבועונים דוגמת *Der Israelit*, *Jeschurun*, השבועון היהודי *Israelitisches Familienblatt* שיצא בהמבורג, ועוד. חלק גדול מתוכם, עד לליל הבדולח (1938), פורסם בתקופה הנאצית.⁸⁶ כך, למשל, רק בשנת 1934, השנה הפורייה ביותר בכתבתו, הוא פרסם כמעט שבעים מאמרים על שלל נושאים מגוונים.⁸⁷ לאחר מותו פורסמו ביוזמת בתו, מרים גיליס-קרליבך, גם מאות מכתבים שכתב, רובם מתקופת כהונתו כרב הראשי באלטונה ובהמבורג (1925-1941).⁸⁸

בשל כושר הביטוי שלו שימש קרליבך כדובר “איגוד הרבנים האורתודוקסים בגרמניה” ובתפקיד זה גם ניסח את ניירות העמדה של האיגוד. לאחר ליל הבדולח וסגירת כל העיתונות היהודית במדינה הוא ביכה בראש ובראשונה את “האובדן הרוחני [...] שנוצר בשל ההפסקה המוחלטת של פעילות הספרותית”.⁸⁹

גם באשר לשאיפותיו המחקריות לא היה זה אלא צוק העיתים שמנע ממנו את הגשמתן. בתחילת 1939 הוא קבל על חוסר האפשרות להוציא כמתוכנן את כתביו האסטרונומיים של ר' לוי בן גרשם (רלב"ג), עליו כתב בצעירותו את הדוקטורט שלו.⁹⁰ כשנתיים לאחר מכן, בחודש יוני 1941, כאשר החרב כבר מונחת על צווארו, אנחנו מוצאים את קרליבך שקוע במה שנראה כפרויקט הספרותי האחרון שלו:

כדי להתנחם במקצת, התחלתי לכתוב פירוש לספר תהלים. נדמה לי כי המשמעות האולטימטיבית של ספר תהלים היא לאפשר לאדם שהוא נטול כל כוח חיצוני להשתחרר מבפנים ולחפש את הדרך כיצד להתמודד עם המציאות בעולם שזור לו, בלי להתכהות.⁹¹

בעד מלים מעין פילוסופיות אלו ניתן לחוש היטב את אוירת הנכאים ששררה בקרב יהודי גרמניה, שלא נותר להם אלא להתמין לסופם במלכודת ההולכת ומתהדקת באותם ימים נוראים. התקוות האחרונות נגוזו, ובהעדר כל פתרון חיצוני נותרה רק האפשרות “להשתחרר מבפנים”. פירושו לספר תהלים לא השתמר.

מכתביו האחרונים של קרליבך לפני “גירושו למזרח” אינם מכתבים לאנשים פרטיים. הוא פנה בהם לאנשי הקהילה שהתפזרו בכל העולם. מכתבים אלה משמשים

86 על הסיבות לפריחת העיתונות היהודית בגרמניה הנאצית ראו להלן, פרק ה, עמ' 143.

87 ראו CAS, 3, עמ' 520-522.

88 CAS, 4. מכתביו המוקדמים של קרליבך מהשנים בהן שהה בירושלים תורגמו ופורסמו בעברית: הנ"ל, מכתבים מירושלים.

89 מכתב, 14 במרץ 1941, CAS, 4, עמ' 330.

90 מכתב, 13 בפברואר 1939, שם, עמ' 282.

91 מכתב, 5 ביוני 1941, שם, עמ' 339.

לו כלי צנוע להמשך פעילותו הספרותית כדי לא "להתכהות" בעולם "שזר לו", והם מאפשרים לו, בפעם האחרונה, להעלות על הכתב את מחשבותיו. ממכלול כתביו של קרליבך עולה תמונה של הוגה מקורי ועצמאי. בשל רבגוניותם של הכתבים השונים ובשל פיזורם על פני כתבי עת רבים, לא קל לעמוד על מרכז הכובד ההגותי של קרליבך. אף כי הוא ייחס את חסרון השיטתיות בכתיבתו לעצמו – "מכל מגרעותי [...] המשמעותית ביותר היא: חוסר הסדר"⁹² – היו אלה בעיקר צוק העיתים והתחייבויותיו הציבוריות והקהילתיות הרבות, שמנעו ממנו להציג את הגותו בצורה כוללת ומגובשת. בשל כך, ובגלל השפה הגרמנית בה נכתבו כל מאמריו וספריו, שלא תורגמו ברובם עד היום, כתביו טרם זכו לתשומת לב הראויה להם.⁹³

מאמריו הרבים של קרליבך עוסקים בחגי ישראל, בשאלות חינוכיות, בענייני קהילה, בהלכה, בהתמודדות עם המודרנה, עם היהדות הרפורמית ועם ההתבוללות, בביקורת המקרא, במחקר היסטורי, במסעותיו, במדעי הטבע, בציונות, במאורעות אקטואליים ועוד. במאמריו מתגלה לעיני הקורא הוגה עצמאי היונק ממקורות היהדות, משיטת "תורה עם דרך ארץ" מבית מדרשו של הרש"ר הירש ומהידע הכללי הרב שלו, הן בפילוסופיה והן במדעי הטבע.

ה. אישיותו

עבור קרליבך, המוסר הוא "הקריטריון הראשון והאחרון של האדם הדתי".⁹⁴ האתיקה היא אוניברסלית ומחייבת יהודים כגויים. בין אבני הבניין של המוסר תופסת האמפתיה את הבכורה.⁹⁵ בכך היה קרליבך נאה דורש ונאה מקיים. מכתבי התנחומים הרבים אותם כתב במשך חייו מדברים בעד עצמם. שפתם ותוכנם מסגירים את מעורבותו הרגשית. גם מכתבי התודה או העזרה שכתב נוגעים ללב, בפרט בזכות האנושיות הפשוטה המדברת מתוכם. אף פעם, גם לא בשיא הצלחתו הציבורית, לא מורגשת בהם המשרה הרמה שקרליבך נשא. קרליבך כתב את המכתבים הללו תמיד בגובה העיניים.

גם ההומור שלו היה לשם דבר. "שמוליק לא סובל ריח של אבק שריפה", הוא כתב באחד ממכתביו באירוניה על עצמו, כאשר הוא נימק את סירובו לקבל את משרת הרב

92 מכתב, 7 במרץ 1939, שם, עמ' 284.

93 חוברת דקה פרסם קרליבך באנגלית: הנ"ל, התנ"ך, והיא תורגמה לעברית: הנ"ל, ספר הספרים. שני תרגומים נוספים לעברית הם של ספרו, שלושת הנביאים, וכן הקדמה לספר קהלת. מאמריו של קרליבך, "דמעת האלוהים", תורגם על ידי בסוף הפרק החמישי. מאמריו על "השיעור העממי הטוב" תורגם על ידי ומובא בשלמותו להלן בנספח.

94 קרליבך, לזכרו של לסינג, עמ' 1217, מאמר מ-1929.

95 ראו את נאום ההכתרה של קרליבך כרבה של המבורג, בשנת 1936, לעיל, עמ' 29-30.

הראשי בברלין, שלפי הערכתו כרוך ב"מלחמת עולם".⁹⁶ כאשר פגש ברחוב את אחד מחברי הקהילה שהדיר את רגליו מבית הכנסת, הוא ניגש אליו והעיר: "אתה מזכיר לי את הקב"ה", ועל תמיהתו על פשר הדבר הסביר: "גם אותו לא רואים".⁹⁷ באחד ממכתביו האחרונים לאנשי קהילתו שהתפזרו בכל העולם הוא מביע את שמחתו על כך שלא איבד גם בגילו המתקדם את יכולתו ללמוד דברים חדשים: "גיליתי את הדרשה הקצרה [...] דבר זה זכה גם להוקרה בקרב השומעים שציינו שהרב הבין סוף סוף שהוא יכול לדבר על הכל, רק לא [מ]על 20 דקות".⁹⁸

באשר לחייו המשפחתיים, המקורות העיקריים עבורנו הם מכתבים לילדיו בהם נחשפת דמותו כאב. במכתבים אלו, שנכתבו החל מסוף שנת 1938 לילדיו ההולכים ומתפזרים באנגליה ובפלשתינה (עד לפרוץ מלחמת העולם השנייה הוא הצליח להוציא חמישה מילדיו מחוצה לגרמניה), אנו פוגשים את האב הדואג, אכול ספקות באשר לתפקודו האבהי. עכשיו, מרחוק, הוא מתחרט על הזמן המועט שהקדיש לילדיו בשל ריבוי החובות שמשרתו הטילה עליו: "אני מצטער כל כך", כתב קרליבך בתחילת 1939 לבנו הבכור באנגליה, "שלא היה לי מספיק זמן בשבילך [...] וגם שכעסתי כל כך הרבה, בשל העייפות [...] והפרידה הייתה פתאומית כל כך, ככה, באמצע החיים, ללא הכנה".⁹⁹ במכתביו בולט במיוחד רצונו להעביר לילדיו את אהבת התורה שבערה בו ואת חובת הנאמנות ליהדות:

שמחתי כל כך, בולי היקר, שאתה הולך כל יום לשיעור גמרא. אל תזנח את האידיאל להיות למדן. גם אני, למרות שעיני היו נשואות בתחילה למקצוע בתחום המדעים, נצרתי בלבי תמיד את אהבת התורה. בבית המדרש לרבנים¹⁰⁰ למדתי ללא מחשבות שניות, רק מתוך הרצון ללמוד תורה [...]. התאזר באותה רוח.¹⁰¹

חודש לאחר מכן הוא כותב: "את זה אני אומר לכם, ילדי היקרים: תקבעו עיתים לתורה. או אז תבשילו ותגיעו לשלמות כמו הצמח המופקד בידי גנן מנוסה". עם זאת, הדאגה לילדים הנמצאים רחוק כל כך היא זו שנותנת יותר מכל דבר אחר את הטון

96 מכתב, 11 בנובמבר 1926, CAS, 4, עמ' 134.

97 עדות מפי בתו של הרב קרליבך, פרופ' מרים גיליס-קרליבך ז"ל.

98 מכתב לקהילה, אפריל 1941, CAS, 4, עמ' 333. ההומור שבאמירה זו ניתן רק לשחזור חלקי. בשפה הגרמנית ובהקשר של המשפט המצוטט, המילה "על" ו"מעל" היא אותה מילה: über. כדי לרמוז על כך שבגרמנית זה אותה מילה כתבתי את ה"מ" הדרושה לתרגום העברי בסוגריים.

99 מכתב, 23 בפברואר 1939, שם, עמ' 363.

100 הכוונה למוסד שהוקם בברלין בסוף המאה ה-19 על ידי הרב עזריאל הילדסהיימר. בתקופת לימודיו של קרליבך עמד בראשו הרד"צ הופמן.

101 מכתב, אפריל 1939, CAS, 4, עמ' 365. בולי הוא שם חיבה לבנו הבכור, שלמה.

במכתבים אלו: "רק מהבת שלנו בארץ (כפר הנוער, ת.ד. 1061 בחיפה) לא שמענו. מאוגוסט לא הגיענו דבר, לא במישרין ולא בעקיפין. בפרט אשתי מאד מודאגת מכך".¹⁰²



הרב קרליבך עם בנו הצעיר שלמה (פטר) ב-1938. רק הוא שרד את הגירוש למזרח

לפי עדויות רבות, הדוגמא האישית שנתן הרב קרליבך בשנים ובחודשים האחרונים לחייו מעלה את דמותו לשיעור קומה המוכר לנו רק מסיפורי צדיקים: אם זה בליל הבדולח, בו כמעט קיפח את חייו כאשר דרש ממפקד הכנופיה הנאצית שבאה לשרוף את בית הכנסת למסור לו לפחות את ספרי התורה; אם זה שנתיים לאחר מכן כאשר כבר נשללה ממנו המשרה והמשכורת הרבנית והוא נאלץ למכור חפצים אישיים כדי לשרוד; אם זה בהגיעו למחנה הריכוז יונגפרנהוף ליד ריגה שבלטביה, כאשר נשאל למקצועו והוכה נמרצות לאחר שהישיר מבט וענה בראש מורם: "רב ראשי"; אם זה בשהותו שם כאשר אירגן מסיבת חנוכה ופעילות חינוכית לילדים ודאג ביחד עם רעייתו לאימהות צעירות ולתינוקות; אם זה בתקופת מחלתו שם, שממנה התאושש רק כדי לצעוד בראש הקהילה שלו את צעדו האחרונה.¹⁰³

כך כתב עליו אחיינו, השופט חיים כהן:

פעילותו בשנים האחרונות מאז 1938 עד למותו הפכה לאגדה. תחת הלחץ החיצוני, הקהילה הפכה למשפחה אחת גדולה והוא היה לה לדמות אב. הוא היה לדוברת האמיץ ולנציגה הבלתי נלאה. הוא כיתת את רגליו במשרדים, בבתי סוהר, במחנות ובבתי חולים, ולא התייאש גם כשהושפל ונזרק החוצה,

102 מכתב, 21 בנובמבר 1939, שם, עמ' 313.

103 למקורות ועדויות ראו לעיל, הע' 29.

בלי לוותר כהוא זה על כבודו. מספרים שהופעתו הגאה הרשימה אף את הפקידים הנאצים. יהיה אשר יהיה, שום דבר לא הציל אותו ואת קהילתו ממר גורלם. בארבעת החודשים בין גירושו למחנה ריכוז בריגה לבין הוצאתו להורג, בטחונו הבלתי מעורער ואמונתו החזקה העניקו קרן תקווה אחרונה למאות ואלפי אנשי קהילתו שנידונו לכליה.¹⁰⁴

פרק ב

הפרופיל האינטלקטואלי של קרליבך

פרק זה מוקדש להגותו של הרב קרליבך. בשל כמות החומר הספרותי וטיבו, הצגת הגותו מתאפשרת בצורה מדגמית בלבד. כאמור בפרק הראשון, קרליבך כתב הרבה, אך בצוק העיתים ובשל התחייבויותיו הרבות לא הספיק לגבש את הגותו לכדי חיבור אחיד שיישאר אחריו. הגותו מתפרסת על פני מאות מאמרים שנכתבו במשך השנים, חלקם תמציתיים, חלקם מפורטים, חלקם מלומדים, חלקם עממיים. גם הנושאים מגוונים: פרשנות המקרא, פילוסופיה, היסטוריה, מדע, על החגים, על חינוך, על הציונות, על עניינים קהילתיים וענייני דיומא ועוד, הכל בגרמנית. במאמרים אלה מתגלה קרליבך כהוגה דעות עצמאי ומקורי, אך, כאמור, קשה למצוא בהם את הקו המאחד.



ברצוני להציג את הגותו של קרליבך בארבעה נושאים. אף כי הצגה זו היא בעל כורחה חלקית בלבד, בחרתי בנושאים העשויים לייצג את הגותו מעבר לסוגיות הנקודתיות שבהן הם עוסקים, וזאת בשל המאמץ ההגותי שקרליבך השקיע בהם. ארבעת הנושאים נותנים לנו הצצה לארגז הכלים הפילוסופי שלו, או למה שהוא בעצמו מכנה "שולחן העבודה של פילוסוף הדת"¹. שני הנושאים הראשונים עוסקים בסוגיית "דת ומדע". בעידן המודרני סוגיה זו התנקזה לשני ערוצים עיקריים: (א) שאלת אמיתת כתבי הקודש. שאלה זו דרשה מההוגים היהודים אורתודוקסים מענה ל"ביקורת המקרא" המדעית, שהתפתחה, שהתפתחה,

קרליבך ליד שולחן העבודה שלו (1938)

1 כשם סדרת מאמרים אותה כתב על תיאולוגים נוצריים ויהודיים בני תקופתו: קרליבך, משולחן העבודה.

בפרט בגרמניה, החל מהמחצית השנייה של המאה ה-19 ואימה על הביטחון הדתי באותנטיות של התנ"ך; (ב) שאלת ההתאמה בין המסורת הדתית לבין מדע הטבע המודרני, המושתת על מחקר אמפירי שהלך וצבר אמינות ותאוצה, בפרט בנושאים המהווים תשתית לסיפור המקראי, כמו בריאת העולם, מוצא האדם, המבול, ניסים ועוד.

קרליבך נדרש לשתי השאלות הללו באריכות. מטבע הדברים הדיון בהן נושא אופי אפולוגטי.²

הנושא השלישי שבו תוצג הגותו הוא תפיסת החירות שלו. נושא זה נבחר בגלל שהוא פרי של הגות סדורה ומגובשת עם זיקה לפילוסופיה הגרמנית האידיאליסטית מחד ועם המשך בהגות היהודית המודרנית אחרי קרליבך מאידך. כשכיהן כרב הראשי באלטונה (1926-1936) כתב קרליבך – תמיד סביב חג הפסח, “זמן חירותנו” – שלושה מאמרים המשלימים זה את זה על תפיסת החירות היהודית לפי השקפתו.³ הנושא הרביעי נבחר בגלל ייחודיותו: בשנת 1929 כתב קרליבך מאמר ארוך ומפורט על הארכיטקטורה של בית הכנסת, בו הוא מפתח מעין תיאולוגיה של ארכיטקטורה – בעיקר אדריכלות פנים.⁴ למיטב ידיעתי, דבר זה לא נעשה לפניו וגם לא אחריו.

1. דת ומדע – ההתמודדות עם ביקורת המקרא

בעתות ובמקומות של הפריה רבת-תרבותית – כמו באלכסנדריה ההלניסטית, בספרד של ימי הביניים וכן באירופה שלאחר תקופת ההשכלה – נדרשו חכמי ישראל לא רק לשאלות של הלכה וניהול החיים הקהילתיים, אלא גם לשאלות רבות שחרגו מהקונטקסט היהודי הצר. במישור האינטלקטואלי היו אלה בראש ובראשונה שאלות של דת ומדע. תפיסות תיאולוגיות העומדות בבסיס הדת היהודית הועמדו לביקורת השכל האנושי. חכמי ישראל הפעילו את מיטב כישוריהם האינטלקטואליים כדי לספק תשובות משכנעות לנבוכי הדור. דברים אלה נכונים כפליים לגבי יהדות גרמניה של המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20.⁵

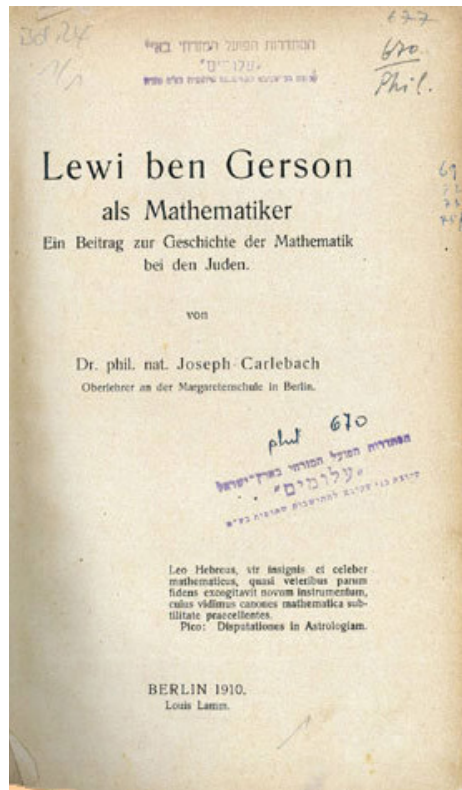
2 אופיו האפולוגטי של הדיון נגזר מעצם היותו מגננה מפני ביקורת המקרא וכן מפני תיאוריות חדשות במדעי הטבע. ל“אפולוגטיקה” יש בדרך כלל קונוטציה שלילית, באשר בדיון אפולוגטי המטרה מסומנת מראש: להדוף מתקפה. בנידון שלפנינו התואר “אפולוגטי” הוא תואר ניטרלי המביע את העובדה שמטרתו המפורשת של הדיון היא להגן על העמדה הדתית, או להסביר אותה מחדש, מול העמדה המדעית המודרנית. על כל פנים, הנימוקים של קרליבך נגד ביקורת המקרא והתמודדותו עם מדעי הטבע ייבחנו לגופם. למחלוקת ביהדות האורתודוקסית בגרמניה סביב הצורך באפולוגטיקה ראו להלן, עמ' 45-46.

3 קרליבך, קריאת החירות; הנ”ל, חירות; הנ”ל, חירות החיפזון.

4 CAS, 4, עמ' 1229-1251.

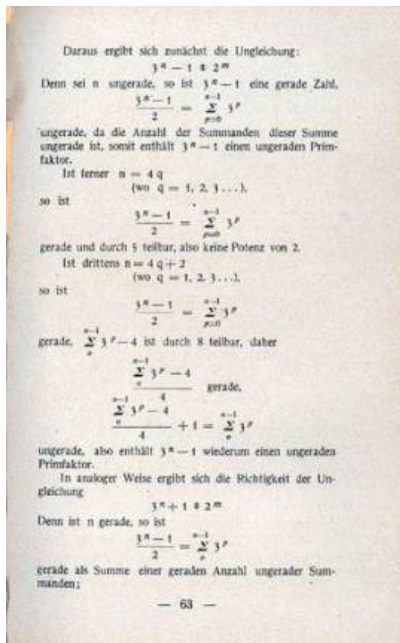
5 ראו לעיל, פרק א.

גם יוסף קרליבך השקיע מאמץ אינטלקטואלי רב כדי להתמודד עם שאלות של דת ומדע. הכשרתו האקדמית סייעה לו במשימה זו. כבר בעבודת הדוקטורט שלו על "רבי לוי בן גרשם כמתמטיקאי"⁶, אותה הגיש בשנת 1908 לפקולטה למתימטיקה ומדעי הטבע של אוניברסיטת היידלברג,⁷ נדרש קרליבך לשאלות מתמטיות ופיזיקליות. הוא היה אחד הראשונים שניסה להסביר, בשני מאמרים שנכתבו בשנים 1912 ו-1915, את תורת היחסות הפרטית של אלברט איינשטיין לקהל הרחב.⁸ מאוחר יותר, בזמן פעילותו כרב, הידיעות המדעיות שהוא רכש בצעירותו סייעו לו לגבש עמדה בנושאים שונים הקשורים לסוגיית דת ומדע, והוא העלה אותם על הכתב במספר מאמרים.

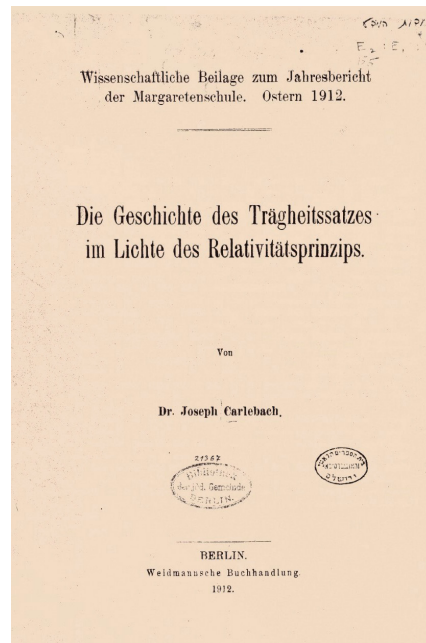


עמוד השער של עבודת הדוקטור של קרליבך

- | | |
|----------------------|---|
| CAS, 2, עמ' 713-953. | 6 |
| שם, 4, עמ' 357-360. | 7 |
| שם, 2, עמ' 984-953. | 8 |



מתוך המאמר



שער מאמרו על תורת היחסות

כאמור, בעידן המודרני סוגיית "דת ומדע" התנקזה לשני ערוצים עיקריים: ההתמודדות עם ביקורת המקרא, שבבסיסה עומדת שאלת אמיתת כתבי הקודש, ושאלת ההתאמה בין המסורת הדתית למדעי הטבע המודרניים האמפיריים. קרליבך עסק בשתי השאלות. בהתמודדות עם ביקורת המקרא הוא ראה את האתגר הגדול יותר, וכמות הפרסומים שהוא הקדיש לנושא זה תעיד על כך. נפתח אפוא בהתמודדותו האינטלקטואלית עם ביקורת המקרא.

א. התנ"ך

מבין כתביו הרבים של קרליבך תופסים הכתבים העוסקים במקרא וכן בביקורת המקרא מקום מיוחד. הבנת הפשט שבכתבי הקודש, הרקע ההיסטורי עליו הם צמחו, הנושא המרכזי שבכל ספר וספר והפרשנות הנובעת מכל אלה, הם אבני היסוד במאמציו של קרליבך להבין לעומק את מה שהוא רואה כמסר נצחי (ורלוונטי לזמנו) הטמון במקרא ולהנגשתו לבני דורו. מבין יותר מתריסר פרקים בהם ארגנה מרים גיליס-קרליבך, עורכת אוסף כתבי קרליבך, את כתבי אביה על פי חלוקה לנושאים, הפרק "כתבים מקראיים"

תופס מבחינה כמותית את המקום הראשון באופן מובהק.⁹ אין זה פלא, אפוא, שאוסף הכתבים מתחיל בו.

בשנת 1915 פרסם קרליבך שני מאמרים על תהלים בכתב העת "ישורון" (*Jeschurun*),¹⁰ ומאז לא פסק לכתוב ולפרסם מאמרים על ספרי מקרא אחדים ועל נושאים מקראיים שונים, על פי רוב מנקודת מבט פרשנית. בשנת 1941, לאחר שנלקחה ממנו הספרייה וחודשים ספורים לפני גירושו "למזרח", הוא חזר שוב לעסוק בספר תהלים.¹¹

כתבי קרליבך העוסקים במקרא הם:

- א. ספרו על "שלושת הנביאים הגדולים, ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל".¹²
- ב. על משמעות התנ"ך עבור עם ישראל ועבור האנושות.¹³
- ג. פירושים על ספרי תנ"ך אחדים או חלקיהם (תהלים, שיר השירים, קהלת ורות).¹⁴
- ד. על תרגומי תנ"ך מודרניים בידי יהודים לגרמנית ולאנגלית (בובר, רוזנצווייג, טורצ'ינר, והרץ).¹⁵
- ה. על השימוש שנעשה בדמויות תנ"כיות באומנות (מיכלאנג'לו, תומס מאן).¹⁶
- ו. מאמרים ייעודיים על ביקורת המקרא.¹⁷

חוץ מהספר הנזכר בסעיף ב (שפורסם במקור באנגלית ותורגם לעברית) ותרגומי ספרו על הנביאים הגדולים (בניהם גם תרגום לעברית),¹⁸ כתבי קרליבך נגישים עד היום במקור הגרמני בלבד.

שתי תפיסות שונות היו ביהדות האורתודוקסית בגרמניה באשר להתמודדות האפולוגטית עם ביקורת המקרא. בבית המדרש לרבנים בברלין דגלו במפגיע בהתמודדות אפולוגטית הגנתית עם ביקורת המקרא,¹⁹ בעוד שהרש"ר הירש וממשיכיו בפרנקפורט ראו בכל היגררות לדיון עם מי שכופר במוצאה האלוהי של התורה חולשה וכניעה לרוח התקופה.²⁰

9 CAS, 1, עמ' 423-15.

10 קרליבך, ספר תהלים.

11 מכתב, 5 ביוני 1941, CAS, 4, עמ' 339.

12 קרליבך, שלושת הנביאים.

13 הנ"ל, ספר הספרים.

14 CAS, 1, עמ' 423-348, 208-56, 36-15.

15 ראו רשימת פרסומיו, CAS, 3, עמ' 522-521, 519-518.

16 שם, עמ' 520, 516.

17 ראו בהמשך הפרק.

18 ראו לעיל, פרק א, הע' 84.

19 ברואר, עדה ודיוקנה, עמ' 180-190, בפרט עמ' 182-183.

20 על היבטים נוספים באשר לשוני וליריבות האידיאולוגית בין "אסכולת פרנקפורט" ו"אסכולת ברלין" ביהדות האורתודוקסית בגרמניה ראו להלן, פרק ג, עמ' 99.

קריאתו של הירש, “לא לשם חקירות בלשניות ואנטיקוואריות [ועתיקות], לא כדי למצוא בה סמוכים להשערות אנטדלוויאניות”²¹ [...] [אלא] כיהודים נקרא אותה [את התורה],”²² נתפסה כתרופה שקדמה למכה: כשילת הצורך בהתמודדות עם תפיסות מדעיות אודות אופייה והתהוותה של התורה.²³ “כיהודים נקרא אותה”, דרש הרב הירש, ולא כחוקרים. בכתב העת *Jüdische Monatshefte* שביטא את עמדת האורתודוקסיה של פרנקפורט, הופיעה בשנת 1917 ביקורת חריפה על בית המדרש הרבני בברלין: “כל מי שאי פעם נשם אוויר של ישיבה [...] ירגיש משב רוח קר כקרח של חשיבה לא-יהודית ממחוזות זרים ומרוחקים בראותו כיצד בכתבים אפולוגטיים [...] רש”י ורמב”ן מוזכרים בנשימה אחת עם קיטל וּלְהַאֲזִין.”²⁴

נכדו של הירש, יצחק ברויאר, כתב דברים באותה נימה: “כל אימת שביקורת המקרא מוצאת משהו חדש, יהודי גרמניה האורתודוקסים משקשקים מפחד ורצים מיד למכון האפידמולוגי בברלין כדי לקבל משם חיסון. חיסונים שכאלה נדרשים לרוב. גופה של היהדות האורתודוקסית בגרמניה כבר מלא פצעים מהם.”²⁵

לא זו הייתה דרכו של קרליבך, שאימץ את הגישה הברלינאית.²⁶ בהתקפתו על ביקורת המקרא הגבוהה,²⁷ על הנחות היסוד שלה ועל מסקנותיה, נשען קרליבך על טיעונים מדעיים ובכך הציב את עצמו במה שניתן לכנות “האגף האורתודוקסי” של

21 אנטדלוויאני = לפני המבול.

22 הירש, אגרות צפון, עמ' ז, בתיקונים.

23 “אגרות צפון” של הרש”ר הירש יצא לאור בשנת 1836, עשורים רבים לפני שוּלְהַאֲזִין (1844-1918) פרסם את התיאוריה שלו; ראו להלן, הע' 27. אולם ניצנים ראשונים של ביקורת המקרא, בפרט בתחום הלשון והחקר ההיסטורי, היו קיימים הרבה קודם וחדרו לתודעה היהודית כבר בתקופת מנדלסון.

24 ישיבת פרנקפורט, עמ' 170. אחד משני עורכי כתב העת היה הרב שלמה ברויאר, חתנו של הרש”ר הירש וממשיכו כרבה של הקהילה הנפרדת בפרנקפורט.

25 ברויאר, קרב, עמ' 136. עם זאת יצוין כי הצהרותיו האנטי-אפולוגטיות של הרש”ר הירש לא מנעו ממנו (וגם לא מברויאר) לעסוק באפולוגטיקה סמויה; ראו גנזל, פולמיקה.

26 לתרומתו של קרליבך לדיון סביב ביקורת המקרא נדרשו עד כה בודנהיימר, קרליבך כקורא, שהגביל את עצמו במפורש ל”דוגמאות אחדות” (שם, עמ' 76) וכן קולר, רעיון, עמ' 78-79, שהתייחס בקצרה ליחסו של קרליבך לתיאוריית ישעיהו השני.

27 מקובלת הבחנה בין ביקורת המקרא הנמוכה לבין ביקורת המקרא הגבוהה. בעוד שביקורת המקרא הנמוכה מסתפקת – אם בהסתמך על כתבי יד או על ניתוח ספרותי – בתיקוני נוסח המקרא, מערערת ביקורת המקרא הגבוהה על עצם אמינותם של ספרי המקרא בכלל ושל חמישה חומשי תורה בפרט. ביקורת המקרא הגבוהה גובשה החל משנות השבעים של המאה ה-19 על ידי יוליוס וְלְהַאֲזִין, שהשתית את תפיסתו על מספר שיטות שקדמו לו, וצברה תאוצה בתחילת המאה ה-20. נציגיה ביקשו להוכיח – בעיקר באמצעות ניתוח ספרותי השוואתי ותגליות חדשות ממסופוטמיה – כי התורה מורכבת ממקורות שונים ואף סותרים זה את זה, דבר שכלל גם האשמה בפלגיאריזם ובזיוף קדום מכוון. ראו שביט וערן, מלחמת הלוחות, עמ' 50-81.

”Wissenschaft des Judentums“, הלא היא ”חכמת ישראל“.²⁸ גרסה אורתודוקסית זו של מדעי היהדות התפתחה בהדרגה בבית המדרש לרבנים בברלין החל משנת היווסדו על ידי הרב עזריאל הילדסהיימר בשנת 1873 והיא צברה תאוצה בתקופת ממשיכו רד”צ הופמן, רבו של קרליבך.²⁹

ב. ביקורת המקרא כאויב היהדות

קרליבך התמודד עם אתגר ביקורת המקרא הגבוהה לא רק באותם מאמרים אותם הקדיש באופן מוצהר לנושא, אלא למעשה בכל כתביו הפרשניים, החל משני המאמרים על תהלים שהוזכרו לעיל וכלה בפירושו לקהלת משנת 1936.³⁰ התייחסותו לביקורת המקרא היא נרחבת ומפורטת ביותר, ובחלק מכתביו הפרשניים המענה שלו לביקורת המקרא תופס מקום גדול יותר מהפרשנות עצמה. וכל כך למה? מדוע דן קרליבך בהתנגדותו לביקורת המקרא, גם כאשר דבר זה נראה לא נחוץ או אפילו לא במקום, כמו למשל בפירושו לשיר השירים (משנת 1931) המוקדש במפורש ל”כל חתן וכלה“?³¹ האין הוא מבין שאף כי פירוש לשיר השירים בהחלט עשוי לעניין ”כל חתן וכלה“, הפרכת ביקורת המקרא לא בדיוק עומדת בראש סדר עדיפותם ביום חתונתם וביום שמחת לבם?! קרליבך בעצמו ענה על שאלה זו בעקיפין, אם כי במקום אחר. בעניו, שאלת אמיתותה או שקריותה של ביקורת המקרא היא שאלה של חיים או מוות עבור היהדות.³² זו כנראה הסיבה מדוע הוא דן בה היכן שהזדמן לו.

הנחת היסוד העומדת בבסיס ביקורת המקרא, לפיה התורה אינה אומרת את האמת על עצמה, שהיא למעשה משקרת לנו באשר למקורותיה האמיתיים, מעמידה אותנו בפני שאלה של אמיתות בסיסית. ואלה דברי קרליבך:

הדת חייבת להיות דוברת אמת ומושתתת על האמת, אחרת היא תאבד את זכות הקיום שלה. היא איננה יכולה לדרוש מאיתנו ”לא תשקרו“ ובו זמנית

28 ”חכמת ישראל“, במקור: ”Wissenschaft des Judentums“ (=”מדע היהדות“), נוסדה בתחילת המאה ה-19 על ידי יוסף טוב ליפמן צונץ וביקשה להעלות על נס – באמצעות כלים מדעיים ממדע ההיסטוריה, הפילולוגיה וכדומה – את תרומתה של היהדות לתרבות האנושית. לאנתולוגיה של הטקסטים הפרוגרמטיים החשובים ביותר של ”חכמת ישראל“, כולל מבט ביקורתי עליהם, ראו מנדס-פלור, חכמת ישראל. ל”אגף” האורתודוקסי של חכמת ישראל ראו ידידיה, ביקורת מבוקרת.

29 ידידיה, שם. באשר לגישתו של רד”צ הופמן לביקורת המקרא ראו שם, עמ’ 133-136. ראו גם להלן, עמ’ 49.

30 קרליבך, קהלת.

31 CAS, 1, עמ’ 69.

32 קרליבך, תורה ותחיית המתים, עמ’ 80. ראו גם בהערה הבאה.

– כדי שנציית לאיסור זה – לשקר בעצמה ולהתפאר באדרת לא לה. אשר על כן, כל ניסיון לשלול את אחדותה של התורה מהווה פגיעה אנושה בלב היהדות [...] אין זה פלא, אפוא, שפרופ' דליטש, המוכר לנו מפולמוס “בבל והתנ”ך”³³, כינה את חמישה חומשי התורה “התרמית הגדולה”.

עבורנו, המחשבה שדורות מאוחרים ייחסו את החוקים ואת התובנות הדתיות שלהם למשה רבינו כדי להעניק להם יתר תוקף, היא אבסורדית. מדוע שיעמידו פנים? הרי ביהדות הוראות הסנהדרין ופסיקות התנאים והאמוראים אינן פחות סמכותיות מאשר החוקים שקדמו להם [...].

מדוע למשל חשש עזרא, שהיה ראש הסנהדרין, להודות בכך שהוא זה וולא משה רבינו? שהעניק לעם את תורת כהנים?! הרי ספר הדברים שהוא עתיק ממנו מעניק לו סמכות מלאה לכך: “על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל” (דברים יז, יא)³⁴.

התורה מעידה על עצמה ועל חוקתה אין ספור פעמים שמקורה בהתגלות ה' אל משה ('וידבר ה' אל משה לאמור')³⁵. עבור קרליבך התפיסה – שהתקבלה למשל גם על היהדות הרפורמית³⁵ – שעדות עצמית זו כוזבת, היא התאבדות דתית. זוהי, אם כן, הסיבה מדוע קרליבך הרים את כפפת ביקורת המקרא כמעט בכל כתביו המקראיים ומדוע המשיך לדבוק במשימה זו גם בתקופה הנאצית, כאשר היהודים עמדו בפני בעיות דחופות יותר. דעתו היא שבצוק העיתים שאלת אמיתת התורה ועמה המאבק נגד ביקורת המקרא חשובים יותר מתמיד. דווקא יהודי הנמצא במצוקה קיומית זקוק

33 בהתבסס על התגלית החדשה של חוקי חמורבי נשא המלומד הגרמני, פרופ' פרידריך דליטש (1850-1922), בשנת 1902 שלוש הרצאות, שדנו בדמיון בין חוקים אלה לחוקי התורה, בהן טען שחוקי התורה למעשה הועתקו מחוקי חמורבי, שמקורם קדום יותר. מכאן האשים דליטש את התורה בפלגיאריזם (כלומר העתקה). הפולמוס שהתעורר סביב טענה זו בקרב התיאולוגים הנוצרים וכן תגובותיהם של מספר מלומדים יהודים נמשכו שנים רבות ותפסו חלק נכבד בדיון אודות ביקורת המקרא הגבוהה בתחילת המאה ה-20. ראו שביט וערן, מלחמת הלוחות, עמ' 101-211. כותרת ספרם מרמזת על המלחמה, כביכול, בין הלוחות שעליהם חקוקים חוקי חמורבי לבין לוחות הברית של התורה.

34 קרליבך, הכשל שבביקורת המקרא, עמ' 2.

35 ראו שוורץ, החומש כמקרא, עמ' 208-210. אפילו הרב הרפורמי בנן יעקב (1862-1945), השמרן מבין הרבנים הרפורמיים, שחלק על רוב המסקנות של ביקורת המקרא הגבוהה, הסכים, עם זאת, עם הנחות היסוד שלה, באשר גם לגבי “חמישה חומשי תורה הינם יצירה שמורכבת ממספר מקורות שונים שלא נמסרו, בצורתם הנוכחית, על ידי משה” (יעקב, תורת משה, עמ' 87). למרות הבדלי התפיסה הדתית ביניהם, קרליבך העריך את יעקב (ראו CAS, 4, עמ' 325) ואף ציטט לעיתים ממחקריו, כך למשל בקרליבך, הכשל שבביקורת המקרא, עמ' 3, וכן הנ”ל, ללא תקנה, עמ' 2 ועוד.

לתורת אמת ולא לאוסף מקורות חסרי קוהרנטיות שצורפו יחד ביד זדונית כדי לשרת את האינטרסים של מעמד זה או אחר, למשל הכהנים.³⁶ עם זאת, קרליבך היה מודע לכך שהצורך הרגשי של יהודי הנמצא במצוקה וזקוק לתורה אחידה ולא לאוסף פרגמנטים מקוטעים איננו מהווה נימוק כדי לאמת או לפסול ממצאים ותיאוריות. הוא הדגיש בהזדמנויות רבות שהיהדות אינה זונחת את הרציונליות, אלא אדרבא, רואה בשכל האנושי האוטונומי שותף מלא בעבודת ה'.³⁷ אשר על כן, חובת ההוכחה הרציונלית שרירה וקיימת בעיניו, ואין להתבצר מאחורי תפיסות תאולוגיות של "כזה ראה וקדש".³⁸ מכאן החשיבות של נימוקים רציונליים ומדעיים שבעזרתם ביקש קרליבך לערער על ממצאי ביקורת המקרא הגבוהה. בשל גישתו הרציונלית אין אנו מוצאים אצלו כל טענה בדבר כושרם העדיף של יהודים להבין את כתבי הקודש. אדרבא, לדעתו גם "מלומדים נוצרים תרמו בוודאי רבות להבנת המקרא. סוף כל סוף, כל אדם אינטליגנטי המשקיע זמן בקריאת כתבי הקודש, ימצא בהם תובנות יקרות ערך".³⁹ בגישתו לביקורת המקרא הסתמך קרליבך במידה רבה על מורו ורבו, רד"צ הופמן, שפרסם בשנת 1904 את התגובה האורתודוקסית הראשונה והמפורטת ביותר על וולהאוזן.⁴⁰ אין זה פלא אפוא שקרליבך אימץ את ה"אני מאמין" של הופמן באשר לביקורת המקרא, אותו ניסח רבו בהקדמה לפירושו לספר ויקרא. ואלה דברי הופמן שם:

אני מודה מרצון, כי בשל עיקרי-אמונתי לא יכולתי להגיע לידי מסקנה, שהתורה לא נכתבה על ידי משה רבנו ולא כל-שכן שנכתבה לאחר זמנו של משה; וכדי שלא להניח מקום לפקפוקים באותו עניין פירשתי וביררתי בהערות המוקדמות את העיקרים ששימשו לי הנחות לביאורי מבחינה זו. אולם, עם השאיפה לבסס את ה"הנחות הדוגמיות" האלה מבחינה מדעית, התאמצתי תמיד להסתמך רק על נימוקים כאלה, שאפשר היה להכיר בצדקתם גם מתוך השקפה שונה משלי.⁴¹

זהו, אם כן, מעין גילוי נאות של הופמן, אותו אימץ גם קרליבך, בנוגע למחקריו

36 קרליבך, תורה ותחיית המתים, עמ' 80.

37 הנ"ל, שלושת הנביאים, עמ' 29; הנ"ל, מדע, עמ' 1012 ועוד.

38 הנ"ל, הכשל שבביקורת המקרא, עמ' 2-3.

39 שם, עמ' 3.

40 הופמן, הנימוקים העיקריים. קרליבך הביא את דברי הופמן: הנ"ל, ללא תקנה, עמ' 2; הנ"ל, הכשל שבביקורת המקרא, עמ' 3. להערכה הרבה אותה רחש קרליבך לרד"צ הופמן ראו הנ"ל, ספר תהלים, עמ' 34.

41 הופמן, ספר ויקרא, עמ' א.

המקראיים: מחד גיסא ההודאה בדבר מחויבות חוץ-מדעית לאמינות המקרא באשר למקורותיו – מחויבות שהיא בעייתית מנקודת מבט מדעית – ומאידך גיסא הנכונות להשתמש אך ורק בכלים ובנימוקים מדעיים. עם זאת, תפיסתו של הופמן רחוקה מלהוות חידוש, באשר אין היא למעשה אלא ניסוח מחדש של האתוס המובנה שבפילוסופיה היהודית לדורותיה, שביקשה להוכיח את המבוקש (הדתי) באמצעות כלים רציונליים כלל-אנושיים. עד כאן לגבי נקודות המוצא של הופמן ושל קרליבך.

האינטנסיביות בה עסק קרליבך בביקורת המקרא, וכן האימוץ של הכלים המדעיים בהם הוא ניסה להתמודד עם טענותיה, אינם המאפיינים היחידים של גישתו לנושא זה. מאפיין נוסף קשור לטון, לצליל הפולמוסי עד תוקפני שהתלווה לרוב ההתייחסויות שלו לביקורת המקרא, המתפרסות על פני עשרות שנות פעילותו הספרותית. בעוד הנימוקים נשארו תמיד בתחום השיח המדעי הרציונלי, הטון והסגנון הסגירו שסוגיית ביקורת המקרא נגעה לציפור נפשו של קרליבך.

קרליבך, שהיה רטוריקן מעולה שלא חשש להתעמת, ניהל במשך חייו פולמוסים רבים מעל דפי העיתונות, אך שמר כמעט תמיד על איפוק. איפוק זה בא לידי ביטוי הן בסגנון המתון שבמאמריו הפולמוסיים האחרים והן בנכונותו לציין גם נקודות הנזקפות לזכותם של יריביו האידיאולוגיים (או התיאולוגיים). כך, למשל, בביקורות הספרים שלו – קרליבך כתב יותר משמונים ביקורות ספרים – גם בשליליות שבהן, הוא השתדל לתת לכל מחבר את הקרדיט המגיע לו, גם אם הוא מתנגד בחריפות לתזות שלו.

לא כן בפולמוס נגד ביקורת המקרא. הסיבה לקנאותו של קרליבך בנוגע לביקורת המקרא היא לא רק ההכרה שעצם אמינותה של המסורת היהודית עומדת כאן למבחן, אלא שהוא היה סמוך ובטוח שהמוטיבציה המרכזית המכתיבה למבקרי המקרא הן את כיוון חקירתם והן את תוצאותיה היא הרגשות האנטישמיים המקוננים בקרבם. “האם ביקורת המקרא מבוססת על עובדות?” שאל קרליבך באופן רטורי באחד ממאמריו. “ללא ספק”, הוא ענה, “על עובדות האנטישמיות”.⁴²

לדברי אלפרד בודנהיימר, עבור קרליבך “השיקול המכריע [לעסוק באינטנסיביות בביקורת המקרא] היה שחקר התנ”ך מהווה נדבך נוסף במאבק [נגד היהודים] אותו תורת הגזע לבד לא יכולה הייתה להכריע: המאבק הרוחני המבקש לקעקע את יסודותיה של היהדות”.⁴³

בהאשימו את מבקרי המקרא המודרניים באנטישמיות, קרליבך לא היה היחיד וגם לא הראשון. שניאור זלמן שכטר (1847-1915), חוקר הגניזה הקהירית הנוודע וממייסדי היהדות הקונסרבטיבית בארצות הברית, ניסח זאת בשנת 1905 כך:

42 קרליבך, תורה ותחיית המתים, עמ' 91.

43 בודנהיימר, קרליבך כקורא, עמ' 85.

אנטישמיות גבוהה זו⁴⁴ הגיעה עתה לשיאה, כאשר כל תגלית מהשנים האחרונות נקראת לשמש הוכחה נגדנו ובאה להאשים אותנו בגניבה רוחנית [...] מדובר בהאשמתו [...] של קרלייל, שקרא, באחת ההתפרצויות האנטישמיות שלו: "היהודים סוחרים תמיד בבגדים ישנים, אם רוחניים אם חומריים" [...]. התנ"ך מהווה את ההצדקה היחידה לקיומנו, ובדיוק אותה מבקשת האנטישמיות הגבוהה להרוס, באשר היא שוללת מאתנו כל זיקה לעבר ומשאירה אותנו בלי תקווה לעתיד [...]. כי הרי אין הצדקה קיומית [...] לפלגיאטורים רוחניים.⁴⁵

בפרט באשר ל"חוקינים היהודים" של ביקורת המקרא, קרליבך לא הסתיר את סלידתו מהם, וזאת בשל מה שהוא ראה כשיתוף פעולה של יהודים עם אנטישמיות.⁴⁶ עד כאן המסגרת. עתה נתקדם לביקורתו העקרונית של קרליבך על הנחות היסוד של ביקורת המקרא ועל המתודה המדעית שלה. באשר לטיעונו נגד פרט זה או אחר בממצאיהם של מבקרי המקרא – אם זה בהצבעה על הוכחות ארכיאולוגיות סותרות או על חוסר עקביות ואף סתירות פנימיות בתיאוריות השונות של ביקורת המקרא – אגביל את עצמי לדוגמאות הממחישות את הביקורת העקרונית.⁴⁷ למגבלה זו יש סיבה. כבר הופמן, מורו של קרליבך, הותקף בשל הסתמכותו היתרה על דוגמאות נקודתיות של טעויות שנעשו על ידי מבקרי המקרא. לדידם של מתנגדיו, הצבעתו על שגיאה זו או אחרת של ביקורת המקרא, כל עוד אינה חושפת טעות בהנחות יסוד או במתודולוגיה, רחוקה מלמוטט את כל התיאוריה, כי הרי תיאוריה יכולה להיות נכונה גם אם אחדות מהדוגמאות שהיא מביאה לאישושה שגויות.⁴⁸ לעומת זאת, הצבעה על ליקויים בהנחות יסוד ובמתודולוגיה מערערת את ביקורת המקרא יותר, ועל כן גם ראויה לתשומת לב גדולה יותר.

ג. ביקורת הנחות היסוד והמתודה של ביקורת המקרא

האשמת מבקרי המקרא באנטישמיות, שהיא במקור האשמה לגופו של אדם, הפכה אצל קרליבך להאשמה לגופו של עניין, ולכן היא שייכת לביקורת של הנחות היסוד. הוא טען למעין מוסכמה נסתרת שלדידו מאפיינת את מחקריהם של כל מבקרי המקרא

44 בכינוי יזום ומחודש זה, "האנטישמיות הגבוהה", מבטא שכטר את תפיסתו באשר לאופיים האנטישמי של חוקרי "ביקורת המקרא הגבוהה".

45 שכטר, הרצאה, עמ' 35-39.

46 קרליבך, תפיסה עצמית, עמ' 39-40.

47 להרחבה בנושא הדוגמאות אותן הביא קרליבך בתור עדים נגד הנחה זו או אחרת של ביקורת המקרא ראו בודנהיימר, קרליבך כקורא.

48 ראו שורץ, החומש כמקרא, עמ' 216-217.

הנוצרים (יש לזכור שביקורת המקרא הייתה בתקופתו מפעלם של חוקרים נוצרים בלבד) ושמכתיבה להם את כיוון חשיבתם: אימוץ בלתי מבוקר של הנרטיב הנוצרי העתיק בדבר נחיתותה של היהדות לעומת הנצרות. לפי נרטיב זה, שמהווה את אחד מאבני היסוד של התיאולוגיה הנוצרית לדורותיה, הנצרות החליפה ולמעשה גם ייתרה את היהדות (supersessionism).⁴⁹ מבקרי המקרא הזדהו רובם ככולם עם תפיסה זו. אף כי ביקורת המקרא פירקה לגורמים גם את הברית החדשה, בעיני מבקרי המקרא הנצרות הייתה עדיין עדיפה עשרת מונים על היהדות, שטעמה סר ממנה עם עליית הנצרות על במת ההיסטוריה. בעניין זה, של ראיית הנצרות כממשיכה וכמתקנת את היהדות שהתנוונה, תפיסתם של מבקרי המקרא הנוצרים לא הייתה שונה מתפיסת התיאולוגיה הנוצרית בימי הביניים.

לטענת מבקרי המקרא, שתי הדתות, היהדות והנצרות, הן מעשה טלאים בלתי קוהרנטי, וטענותיהן באשר למוצאן הרם (השמיימי) לא עומדות במבחן ההיסטורי. אולם בעוד שמעשה הטלאים הנוצרי הצעיד את האנושות קדימה, זכותה היחידה של היהדות היא שהיא הולידה את הנצרות. אשר על כן, אף כי ביקורת המקרא חלקה על מוצאה השמיימי של הברית החדשה לא פחות ממה שהיא חלקה על מוצאה השמיימי של זו הישנה, בהערכת העליונות המוסרית והתרבותית של הנצרות על פני היהדות הייתה הסכמה מלאה בין התיאולוגיה הנוצרית ובין מבקרי המקרא.

קרליבך ביסס אפוא את האשמתו את מבקרי המקרא הנוצרים במעין אנטישמיות קולקטיבית על המוסכמה הבלתי כתובה ביניהם בדבר התיישנותה והתנוונותה של היהדות.

קרליבך היה מודע היטב לכך שמעל שיטת ביקורת המקרא מרחפת דמותו של ברוך שפינוזה (1632-1677), שנחשב למבשרה הראשון.⁵⁰ לפני קרליבך, כינה הרמן כהן (1842-1918) את שפינוזה “המסית הראשי נגד היהדות בפני עולם הנוצרי”.⁵¹ כבר שפינוזה, שכידוע התנגד לכל אפשרות של התגלות אלוהית (יהודית או נוצרית), ובכך שלל את אמיתותן של שתי הדתות גם יחד, העדיף, עם זאת, את הנצרות על פני היהדות. אף כי שתי הדתות הן תרמית בעיניו, הוא ראה בנצרות תרמית שבסופו של דבר הועילה לשיפור האנושות (בעיקר מבחינה מוסרית), בעוד שהיהדות, לדידו, לא רק מטעה אלא אף מזיקה להתקדמות האנושות.⁵²

49 לשינוי שחל בעקבות השואה בתפיסה זו בחלק מהכנסיות הנוצריות ראו סיידלר, מעבר לגבול, עמ' 242-245, 258-262.

50 קרליבך, תורה ותחיית המתים, עמ' 86-89.

51 במקור: “Der eigentliche Ankläger des Judentums vor der christlichen Welt”; כהן, שפינוזה, עמ' 136.

52 להרחבה בדבר תפיסתו של שפינוזה את היהדות ראו סיידלר, שפינוזה.

מבקרי המקרא אימצו את תפיסתו של שפינוזה ושילבו אותה בתפיסתם ההתפתחותית, המעיין-הגליאנית, הטומנת בחובה – בשל עצם היותה תפיסה התפתחותית – הנחת יסוד מובנית בדבר עליונות החדש על הישן, כלומר עדיפותה של הנצרות על פני היהדות. כך כתב קרליבך:

ביקורת המקרא הייתה מלכתחילה מחקר מוטה, שמטרתו המוצהרת הייתה לתאר את התורה כשלב נחות של דתיות שסלל את הדרך לנצרות, שהיא השיא של כל התפתחות דתית. מחקר זה היה חסר את התנאי הבסיסי ביותר של כל מחקר: השאיפה לאובייקטיביות. הוא התנוון עד מהרה לכדי פסאודו-מחקר [...] השואף "לנפץ את הילת העם הנבחר".⁵³

ביקורתו של קרליבך על הנחות היסוד של ביקורת המקרא במאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 מקובלת כיום על חוקרים רבים, יהודים ושאינם יהודים כאחד. כך כתב אחד מחוקרי המקרא המודרנים, ג'ורג' מנדנהול (1916-2016):

תפיסת תולדות ישראל והדת היהודית המקובלת על הכל, שפותחה על ידי וולהאוזן ושנהייתה לנחלת הכלל בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20, שרדה אכן עד היום. היא מקובלת כמוסכמה שאין עליה עוררין, בפרט בקרב הדיוטות [...]. עם זאת, היא מבוססת על הפילוסופיה של ההיסטוריה ההגליאנית ולא על הניתוח הספרותי שלו. הנחות היסוד שלו היו מושתתות על דגם התפתחותי.⁵⁴

לדידו של קרליבך, להטיה האנטי-יהודית הבוטה שאפיינה את ביקורת המקרא היו תוצאות מרחיקות לכת ששיבשו את שיקול דעתם המדעי של החוקרים. בתור אחת מתוצאותיה הכולטות של הטיה זו הוא הצביע על הניסיון לשלול מהיהדות כל מרכיב ייחודי, על ידי הדגשת יתר של השפעות זרות. כפועל יוצא מכך היהדות הוצגה כפלגיאט.

על מגמה זו הצביע לפני קרליבך ההיסטוריון היהודי זאב יעבץ (1847-1924).⁵⁵ לאור מאמציהם הגלויים של חוקרי המקרא להדגיש חזור והדגש את שורשיה הפגאניים של היהדות – ובכך לקעקע את תרומתה העיקרית של היהדות לאנושות: את המונותאיזם – דעתם של יעבץ וקרליבך אכן משקפת נאמנה את המציאות בתקופתם. עם זאת, אין להתעלם מכך שקרליבך בעצמו לא היה חופשי מהנחות יסוד. כפי שראינו, הוא אימץ במפורש את תפיסת רבו הופמן, שהודה בכך שהנחת היסוד

53 קרליבך, הכשל שבביקורת המקרא, עמ' 2. השוו גם הנ"ל, תורה ותחיית המתים.

54 מנדנהול, ההיסטוריה המקראית, עמ' 32. ראו גם גרדמר, השורשים.

55 יעבץ, הביקורת.

של מחקריו היא חוץ-מדעית, כי לדבריו “בשל עיקרי-אמונתי לא יכולתי להגיע לידי מסקנה, שהתורה לא נכתבה על ידי משה רבנו ולא כל-שכן שנכתבה לאחר זמנו של משה.”⁵⁶

מבין הסתייגויותיו המתודולוגיות העקרוניות של קרליבך בנוגע לביקורת המקרא, ההסתייגות הבאה נראית החשובה ביותר: הוא טען שבגישתנו לטקסט – כל טקסט – עלינו להתמקד תחילה, לצורך הבנתו, בקטעים הברורים והחד-משמעיים. רק בשלב מאוחר יותר ומתוך הבנת ההקשר שהושגה באמצעות הקטעים הברורים, נוכל לגשת לקטעים שהם פחות ברורים או אפילו בלתי מובנים. לדידו, ביקורת המקרא עושה בדיוק את ההיפך: היא עטה בתשוקה יתרה דווקא על הפסוקים הקשים והבלתי מובנים תחילה. בהשראת השערה ספקולטיבית על משמעותם של פסוקים שכאלה – כיד הדמיון הפורה של כל חוקר וחוקר – היא ניגשת בשלב הבא אל שאר הפסוקים אותם היא מבקשת להוציא ממשוטים המובהק כדי שיתאימו להשערה הספקולטיבית. אופייה הספקולטיבי של ההשערה לא מנע מהדוגלים בשיטה זו להציג את התוצאה כקרקע בטוחה וכנקודת מוצא שבהסתמך עליה יש להבין את הטקסט כולו, ואם יש צורך אף להכריז על פסוקים שאינם מתיישרים לפי האינטרפרטציה המאולצת, כעל שיבוש: העיקר להתאים את הכל לתיאוריה צולעת שנובעת מהנחות יסוד חוץ-מדעיות, היונקות, על פי רוב, מתפיסות אנטישמיות. זוהי תמצית דעתו של קרליבך, וכך כתב:

המטרה הסופית של כל התיאוריות האלה היא לחשוף את המקור הפגאני של תפיסת אלוהים היהודית. כל מה שחד-משמעי וברור במסורת היהודית, מוזז הצידה. במקום זה נזכרים בהתמדה באותם המקרים יוצאי דופן – אם מבחינה פורמלית ואם מבחינת תוכנם – המשאירים, בשל אופיים המעורפל, מספיק מקום לדמיון הפורה. זה אינו אלא [...] ההיפך הגמור של כל מדע שפוי. במקום להסביר את הפסוקים הקשים והמיוחדים בהתבסס על אותם הפסוקים שאינם מוטלים בספק, נדרשים לפירושים פנטסטיים של הפסוקים הסתומים כדי לערער את מובנם של הפסוקים הברורים והחד-משמעיים.⁵⁷

דוגמא להמחשה המופיעה אצל קרליבך היא זו: בסיפור מעשה בראשית, באחד משני הפסוקים המתארים את בריאת האדם, מנוסחת פעולת האלוהים לכאורה בלשון רבים: “נעשה אדם בצלמנו כדמותנו” (בר' א, כו). בכל הפסוקים האחרים הקשורים לבריאה בכלל ולבריאת האדם בפרט מדבר אלוהים בלשון יחיד. במקום להתייבב על הקרקע הבטוחה של עשרות הפסוקים בהם הבורא מופיע בלשון יחיד ולהסביר את הצורה היחידאית של לשון רבים בפסוק כ"ו כריבוי של כבוד (pluralis majestatis), טוענים

56 ראו לעיל, עמ' 49.

57 קרליבך, תפיסה עצמית, עמ' 51. השוו גם הנ"ל, משולחן העבודה, עמ' 3.

מבקרי המקרא שהכוונה האמיתית של כתבי הקודש נחשפת דווקא בצורה היחידאית הזו. לדידם, לשון הרבים בפסוק זה מצביעה על מוצאה הפגאני של התורה. אשר על כן, סיפור הבריאה המונותיאיסטי היה במקור סיפור בריאה פגאני.

קרליבך התייחס לאחת הגרסאות של טענה זו, שהציעה שהפסוק המנוסח בלשון רבים הוא חלק מסיפור בריאה קדום המתאר מעין תחרות בין אלים, מי מהם מסוגל לברוא אדם מושלם יותר שמתקרב לדמותם: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו". על כך ענה קרליבך: פסוק זה אכן מעורר תהייה. עם זאת, אין הצדקה להפוך פסוק מסתורי אחד למוקד של הבנה מחודשת לגמרי של התורה כולה, ולאור הבנה מחודשת זו להפוך את כל הפסוקים האחרים לבלתי מובנים, וכל זה רק כדי להשיג מטרה שסומנה מראש: הדה-קונסטרוקציה של הטקסט המקראי.⁵⁸ כאן, כמו גם במקומות נוספים, קרליבך הצביע על כך שהלשונות היחידאיים שבתורה זכו להתייחסות אצל חכמי ישראל בדורות עברו ושמבקרי המקרא לא טרחו לציין זאת.

בנידון זה של לשון הרבים בסיפור בריאת האדם הביא קרליבך דעה המוזכרת במדרש ולפיה התייעץ בורא עולם עם מלאכי השרת לקראת בריאת האדם. המדרש בא ללמדנו שחובת ההתייעצות לפני החלטות חשובות מוטלת על כל אדם, גם הרם ביותר – דבר הנלמד על דרך קל וחומר מהתנהלותו של הקב"ה. בעיני חז"ל, אם כן, לשון הרבים בבראשית א, כו מניבה תובנה מוסרית.

באחד ממאמריו האחרונים, בשנת 1938, "נבואה וחכמה", חזר קרליבך למדרש זה על צורת הרבים של "נעשה אדם", ודייק ממנו שהלקח המוסרי המוזכר בו היה כה חשוב לתורה, שהיא הייתה אף מוכנה להסתכן בפירוש מוטעה, לפיו ניתן להבין את הפסוק באופן פוליתיאיסטי.⁵⁹ במלים אחרות, שיקולים מוסריים גברו על בהירות מטפיזית.

תפיסה זו דומה לתפיסתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אותו קרליבך הכיר והוקיר, אם כי הרב קוק ניסח אותה בהקשר אחר, בקשר לתורת ההתפתחות של דרווין.⁶⁰ לפי הראי"ה קוק, המוקד של סיפור הבריאה המקראי, שעל פניו נראה כסותר את תורת האבולוציה, הוא מוסרי. כך, למשל, סיפור גן עדן בא להסב את תשומת לבנו לכך "שיש אפשרות גמורה, שהאדם, אפילו אם יתעלה במעלה גדולה, ויהיה מוכן לכל כבוד ועונג, אם ישחית דרכיו יוכל לאבד כל אשר לו, ויוכל להרע לעצמו ולתולדותיו עד דורות רבים מאד. וזה הלימוד יוצא לנו מהעובדא, של מציאות אדם בגן עדן וחטאו וגירושו". על כן "אין לנו שום נפקא מינה אם באמת היה בעולם המציאות תור של

58 הנ"ל, תפיסה עצמית, עמ' 51, וכן שם, עמ' 43, 45-46, 50. השוו גם הנ"ל, התיאולוגיה הליברלית, עמ' 31-32.

59 הנ"ל, נבואה וחכמה, עמ' 47.

60 על היחס בין קרליבך לראי"ה קוק ראו להלן, פרק ג.

זהב, שהתענג אז האדם על רוב טובה גשמית ורוחנית, או שהוחלה המציאות שבפועל מלמטה למעלה, מתחתית מדרגת ההויה עד רומה, וכך היא הולכת ומתעלה".⁶¹ מטרתיהם של הראי"ה קוק ושל הרב קרליבך שוות. שניהם מציעים הסברים אפולוגטיים הבאים להוציא כתובים מפשרותם כדי להדוף התקפות על היהדות. במקרה של הראי"ה קוק ההתקפה באה מצד האבולוציה, שפשוטי המקראות מנוגדים לה, אותה הוא אינו רוצה לשלול (!) (ולא כאן המקום להרחיב בעניין זה) בעוד שקרליבך מבקש לסתור דעה רווחת בביקורת המקרא, לפיה ניתן לזהות בתורה רבדים אליליים קדומים. גם שיטתם שווה: שניהם מפיקים את המשמעות האונטולוגית של הפסוקים לטובת מסר מוסרי. אולם יש גם הבדל ביניהם: בניגוד לראי"ה קוק, שנאלץ להמציא הסבר חדש לסיפור גן עדן שלא שיערו אבותינו, קרליבך נמצא במצב טוב יותר: הוא יכול היה להצביע על מדרש קדום שאומר את דבריו. המדרש אינו חשוד באפולוגטיקה, וזאת מהסיבה הפשוטה שבזמן שנכתב, ביקורת המקרא עוד לא נולדה ולכן לא היה צורך להתגונן מפניה. מטבע הדברים, מדרש עתיק שלא היה בעמדת מגננה אמין יותר מאשר פירוש חדש שהומצא לצרכי התגוננות אפולוגטית.

יצוין שבתפיסתו הפרשנית הטוענת שעלינו "להסביר את הפסוקים הקשים והמיוחדים בהתבסס על אותם הפסוקים שאינם מוטלים בספק",⁶² קרליבך חלק למעשה על אחד הכללים החשובים המקובל על רוב מבקרי המקרא, על הכלל "lectio difficilior potior", מילולית: "הקריאה המוקשה יותר, היא הקריאה הטובה יותר". כלל זה מיוחס למלומד הנוצרי ארסמוס מרוטרדם (1466-1536) ושימש בהמשך את ביקורת המקרא, החל מצעדיה הראשונים בסוף המאה ה-17.⁶³ תפיסה זו נראית מוזרה רק במבט ראשון. הרציונל שלה הוא כדלהלן: אם אנחנו מוצאים כתבי יד או מקורות שונים עם גרסאות שונות, אזי הגרסה הכי פחות סבירה ("המוקשה יותר") היא הגרסה הקדומה ביותר ולכן הגרסה הנכונה. וכל כך למה? כי יש להניח שהמעתיקים, במקומות שמשוהו לא נראה להם, סילקו דברים מוקשים, כדי לגרום לטקסט אותו העתיקו להיות מובן יותר. על כל פנים, הם בוודאי לא הוסיפו דברים לא מובנים. במילים אחרות: השינויים שבכתבי היד נובעים מהניסיון של המעתיקים להפוך את הטקסט לקוהרנטי יותר ולא להיפך. על כן, כאשר מבקרי המקרא פוגשים פסוק מוזר בטקסט אותו הם מחשיבים כמורכב ממספר מקורות, הם נוטים להעצים את מוזרותו ומתייחסים אל כל פירוש הרמוניסטי השואף לסנכרן אותו עם הפסוקים מסביב כאל פירוש אפולוגטי. יישומה של גישה זו על הלשון המוקשה של "נעשה אדם" בפסוק בראשית א, כו מניב

61 קוק, אגרות, א, אגרת קלד, עמ' קסג. "נפקא מינה" = השלכה; בארמית, מילולית: יוצא מזה.

62 קרליבך, תפיסה עצמית, עמ' 51.

63 פרנקלין, מדע הסברה, עמ' 191.

אכן את "הקריאה המוקשה" המשתמעת ממנו: בסיפור בריאת האדם מעורבים יותר מבורא אחד.

קרליבך אינו מתייחס במפורש לכלל "lectio difficilior potior", אך העדפתו של "כל מה שחד-משמעי וברור" על פני "הדמיון הפורה"⁶⁴ של מבקרי המקרא מעידה על כך שהוא היה עשוי להתנגד לשימוש גורף בכלל זה. אולי הוא היה חותם על דבריו של אחד מחוקרי יוון העתיקה והמזרח הקדום המודרניים, מרטין ווסט (1937-2015), שהסביר, בהתייחס לכלל זה, ש"כאשר אנחנו מעדיפים את ההבנה 'המוקשה יותר' [...] עלינו לוודא שמדובר בהבנה שהיא כשלעצמה סבירה", באשר "יש הבדל גדול בין הבנה מוקשה יותר לבין הבנה בלתי סבירה".⁶⁵ בנידון דידן, עבור קרליבך, ההבנה "המוקשה יותר", המייחסת לתורה המונותאיסטית שורשים פגאניים, על אף שאחד מיסודותיה המובהקים של התורה (אם לא היסוד המובהק בה"א הידיעה) הוא המלחמה הבלתי מתפשרת בעבודה זרה – היא הבנה בלתי סבירה בעליל.

לסיכום תפיסתו של קרליבך: במקום להמציא סיפור דמיוני המבוסס על קריאה מגמתית של פסוק יוצא דופן – קריאה הסותרת לחלוטין את המסר המרכזי של התורה ואת הפסוקים הרבים האחרים המביעים אותו באופן חד-משמעי – מציע קרליבך שנישאר עם ההבנה הישנה ונתמודד עם פסוק חריג בודד בדרך שאינה סותרת את ההבנה הפשוטה המתבקשת, מה גם שהפסוק החריג כבר "טופל" במדרש, כפי שהוא מציין.

בהקשר זה הוא הצביע שוב ושוב על העובדה שמבקרי המקרא טענו לעיתים קרובות לזכות ראשונים במקום שחכמי ישראל כבר קדמו להם. לדידו, רבות מהתופעות שנחקרו על ידי מבקרי המקרא שימשו כבר נושא לדיון אצל חכמי ישראל, דבר שלא היה שווה אזכור עבור מבקרי המקרא:

אין שאלה שמועלית על ידי התיאולוגים האלה שחכמי התלמוד לא שאלו לפניהם.

השאלות הנשאלות על ידי ביקורת המקרא אינן שגויות [...] עם זאת, נראה שאין זה אלא חוסר הגינות מצד המחקר הביקורתי שהוא מעלים מעיני הציבור כיצד סתירה זו או אחרת, שהיא לטענתם בלתי פתירה, הובנה על ידי חכמי ישראל.⁶⁶

בשום תחום אחר – אם זה מחקר של התקופה ההלניסטית או של תרבויות הודו העתיקות – היה חוקר מעז להגיש את מסקנותיו בלי לסקור תחילה את כל הספרות

64 ראו לעיל, עמ' 54 והע' 57.

65 ווסט, ביקורת טקסטואלית, עמ' 51.

66 קרליבך, תורה ותחיית המתים, עמ' 84. ראו גם שם, עמ' 82.

הרלוונטיות לנושא מחקרו. רק בקשר ליהדות מרגישים החוקרים פטורים מכלל בסיסי זה. "לנו דומייתם תהילה" כותב קרליבך בפרפראזה לפסוק בספר תהלים סה, ב, "לך דומיה תהילה".⁶⁷

הסתייגות מתודולוגית נוספת של קרליבך קשורה להתחקות אחר המובן המקורי של מונחים מקראיים שנועדה לסייע לנו בהבנת המשמעות האמיתית של המקראות. הוא התנגד לחיפוש "המובן המקורי" וציין שמשמעותן של מלים מקראיות יכולה להיות שונה מהמובן המקורי.

דוגמא בה המחיש את הסתייגותו משיטה זו היא הבאה: אין כל ספק שמקור המונח "מזבח" הוא השורש "זבח", המציין על פי רוב שחיטה של בהמה לצרכי הקרבה. עם זאת, כבר בתורה המונח קיבל משמעות נוספת, והוא ציין גם מקום הקרבה שאינו קשור לזבח כלל: "מזבח הקטורת" (שמות ל, א ואילך). המשמעות של "מזבח" עליו מקריבים בהמות שנובחו הוסכה, אם כן, כבר בתורה עצמה למשמעות אחרת. אם נתעקש להבין את הביטוי "מזבח הקטורת" מתוך השורש "זבח", לא רק שלא נגיע להבנה מעמיקה יותר אלא אף נשבש את ההבנה הנכונה. כך סיכם קרליבך:

אין לנו עניין להתחקות אחר המשמעות המקורית של מילה מקראית. השאלה היחידה שמעניינת אותנו היא כיצד המילה הובנה על ידי משה, איזו משמעות הייתה לה בתקופת המקרא. כל השאר אינו אלא פילולוגיה לצרכים מוזיאוניים ואינו תורם כהוא זה להבנת המקרא והיהדות.⁶⁸

גם בעניין זה הקדים קרליבך את זמנו. תפיסתו מקובלת היום על רבים מחוקרי המקרא, המכנים את החיפוש אחר "המובן המקורי" של מילה "כשל אטימולוגי" (etymological fallacy) או "כשל השורש" (root fallacy). כך כתוב במעין "מדריך למתחילים" בפרשנות מקרא מודרנית:

מחברי המקרא ודמויותיו לא היו מודעים יותר להיסטוריה של המלים והביטויים בהם השתמשו מכותבים ודוברים מודרניים. רק מעטים מבינינו מודעים להיסטוריה של המלים בהן אנו משתמשים, ואנחנו גם לא מנסים לקבוע מה הייתה "המשמעות המקורית" שלהן לפני שהשתמשנו בהן. דברים כאלה לא מעניינים אותנו, אלא אם כן אנחנו עוסקים בפילולוגיה היסטורית. מה שקובע הוא אם המלים שאנחנו משתמשים בהן מעבירות את מה שאנחנו מבקשים לומר. טטודנטים לא אמורים להניח שיש "משמעות מקורית" למלים,

67 הנ"ל, משולחן העבודה, עמ' 22-23.

68 הנ"ל, תפיסה עצמית, עמ' 50.

לא שהדוברים הקדומים היו מודעים למשמעות שכזו וגם לא שעלינו להתחקות אחר "המשמעות המקורית" של כל מילה ומילה.⁶⁹

ד. דברי הערכה

רבים מבין חוקרי המקרא העכשוויים מסכימים היום עם השקפתו של קרליבך באשר לאופייה האנטי-יהודי של ביקורת המקרא הקלאסית של וולהאוזן ובני דורו. התיאולוג וחוקר המקרא הגרמני מריוס רייזר (נולד 1954) טען שהאתוס של המחקר ההיסטורי-ביקורתי במאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 היה "חשיפת התרמית" ולא דווקא חקירה אובייקטיבית המבקשת לגלות את האמת ההיסטורית. כך הוא כתב על המחקר ה"היסטורי-ביקורתי" של המקרא בסוף המאה ה-19:

הייתה זו ה"ביקורת" שהכתיבה למחקר ה"היסטורי" את הכיוון. כי מחקר היסטורי שביקש להיות ביקורתי על פי האידיאלים של ההשכלה חתר לחשיפה ולגילוי התרמית. סתירות פנימיות, טעויות, שיבושים, שקרים, עיוותים, אגדות והמצאות חיכו לחשיפתם. דעות קדומות, "מגמות" והזיות עמדו להיחשף לאור השמש.⁷⁰

גם ביקורתו של קרליבך על "ההשמטות והתיקונים" שנעשו על ידי מבקרי המקרא כדי "לפרק את החומש לגורמיו השונים"⁷¹ זוכה כיום לתמיכה בין חוקרי המקרא. הסתמכותה של ביקורת המקרא הקלאסית על ניתוח ספרותי גם כאשר אין לתוצאה המתקבלת סימוכים היסטוריים או אמפיריים כלשהם הוכחה כבעייתית. כך כתבה הלן גרדנר (1908-1986), מבקרת ספרות בריטית, בספרה *The Business of Criticism*:

בתחום אחר, תחום תאוריות המתבססות על פירוק החיבורים למרכיביהם, זיהוי שכבותיהם המוקדמות ורובדיהם השונים איבדו מתוקפן [...] כיום אנחנו מצדדים יותר ויותר במחבר יחיד, אלא אם כן יש הוכחה חיצונית ברורה המצביעה על ההיפך. אנחנו מסתכלים על החיבורים כמות שהם ולא מניחים גרסאות קדומות כדי להסביר חוסר עקביות [...] התער של אוקהם הופעל על ההנחות המוקדמות של החוקרים במאה ה-19.⁷²

קרליבך, שהתייחס לביקורת המקרא ביותר מתריסר מספריו ומאמריו, לא זכה לסכם

69 הייס, פרשנות מקראית, עמ' 65.

70 רייזר, ביקורת המקרא, עמ' 37.

71 קרליבך, הכשל שבביקורת המקרא, עמ' 2.

72 גרדנר, עסק הביקורת, עמ' 97-98.

את ביקורתו על ביקורת המקרא בחיבור מגובש אחד. עם זאת ניכר שהוא השקיע מאמץ אינטלקטואלי רב בהפרכת הטיעונים המרכזיים של ביקורת המקרא, בה ראה איום על אושיות היהדות. כתביו חושפים הבנה עמוקה של האתגרים המרכזיים אותם ביקורת המקרא הציבה ליהדות ושואפים להמציא מענה מנומק ורציונלי לאתגרים אלו. זאת ועוד, בחלק מהשגותיו המתודולוגיות על ביקורת המקרא הקדים קרליבך את זמנו, באשר אחדות מהן התקבלו על ידי חוקרי מקרא עשורים ספורים אחרי מותו.

2. דת ומדע – ההתמודדות עם מדעי הטבע

נעבור עתה להתמודדות הרעיונית עם בעיות דת ומדע בתחום מדעי הטבע. קרליבך הקדיש לסוגיית דת ומדעי הטבע שלושה מאמרים, בשנים 1914, 1929 ו-1932.⁷³ במאמרים אלה קרליבך נדרש לשתי שאלות: (א) שאלת התהוות העולם, וכיצד (או): האם ניתן ליישב בנושא זה את אמיתות המדע המודרני עם כתבי הקודש; (ב) המדע והנס.

א. בריאת העולם

בראש רשימת הנושאים בהתמודדות הדת עם מדעי הטבע ניצבת מאז תחילת המדע המודרני סוגיית בריאת העולם. סוגיה זו הייתה אמנם אחד המוקדים של הדיון הפילוסופי כבר בימי הביניים, אך אז הדיון התמקד סביב השאלה העקרונית אם העולם הוא קדמון או שהוא נברא יש מאין.⁷⁴ בעידן המודרני השתנה מוקד החקירה ובעקבות תיאוריות פיזיקליות וביולוגיות חדשות, וכן ממצאים גיאולוגיים, ארכיאולוגיים ופליאונטולוגיים בשטח, המוקד עבר לדיון בגיל העולם, בהתהוות החיים בכלל והאדם בפרט וכן בתיארוך אירועים היסטוריים.

קרליבך נדרש לשאלה זו בשני המאמרים הראשונים. שניהם פורסמו בעקבות ביקור במערה, פעם במערת נטיפים ופעם במערה בה נמצאו שרידים של בעלי חיים קדומים שנכחדו. שני הממצאים הללו מזמינים דיון בגיל העולם.

להבנה טובה יותר של המאמרים אדרש לשני מונחים שמקורם בגיאולוגיה, אך הם נוגעים למעשה לפילוסופיה של המדע: עיקרון האחידות (או “עיקרון האקטואליות”) ו”שיטת החיוץ” (אקסטרפולציה). שיטת החיוץ מבקשת להשיג מסקנות מתקופת

73 CAS, 2, עמ' 984-990, 1005-990, 1017-1005.

74 ראו למשל ר' סעדיה גאון, אמונות ודעות, מאמר א, ס' א; ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר א, ס' סה-סז; רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ב, פרק יט.

מדידה קצרה יחסית (בהווה ובעבר הלא רחוק) על תהליכים ארוכים בהרבה (בעבר הרחוק) הנמצאים מחוץ לטווח הנמדד.

על פי עיקרון האחידות התרחשו תהליכים אלו בעבר הרחוק בקצב זהה או דומה לקצב הנמדד האקטואלי.⁷⁵ כנגד עיקרון זה הועלו טענות מטענות שונות: לדוגמא, שתנאי האקלים, מידת הרדיואקטיביות ועוד פרמטרים נוספים היו בעבר שונים וגרמו למשל לתהליכי התפרקות מהירים יותר מאלה המתרחשים היום. מטרתן של הטענות הללו, המטילות ספק בעיקרון האחידות, היא להראות שכל ניסיון לתארך תהליכים אחורנית על פי הקצב בו הם מתרחשים היום הוא בגדר של ספקולציה. ביקורת מעין זו נוסחה עשורים רבים אחרי קרליבך בצורה מפורטת על ידי הרבי מליובביץ', אולם קרליבך למעשה הקדים אותו.⁷⁶ במאמר הראשון על מערת הנטיפים ביקר קרליבך הן את עיקרון האחידות והן את שיטת החיוץ – אף כי בלי להזכיר אותם בשמות אלה – וכך כתב:

ניקח למשל את מערת הנטיפים שלנו. אנחנו עוקבים אחר התפתחותה זה ארבעים שנה. מצאנו שתוך עשר שנים התווסף לכל נטיפ מילימטר. אך מי ערב לנו שצמיחה זו (של הנטיפ) קבועה ובלתי משתנה? האם היא לא תלויה בקצב התאדות המים וחומצת הפחמן ועוד אלף תנאים באשר לחום ולחץ אוויר? מי אומר לנו שבתוך המערה החום היה תמיד אותו חום וששיעור הסיד במים היה תמיד אותו שיעור? האמת היא שזה אפילו לא סביר שהתנאים היו תמיד שווים [...] [כללו של דבר] להסיק מסקנה מתקופה של ארבעים שנה על תקופה של 80,000 שנה זה לא מדעי.⁷⁷

המשפט האחרון הוא ביקורת על שיטת החיוץ. כל הנאמר קודם לכן עוסק בעיקרון האחידות. כללו של דבר, קרליבך מטיל במאמר זה ספק בנכונות השיטה המדעית. במאמר המאוחר יותר מבין שני המאמרים, גם הוא בעקבות ביקור במערה קדומה, בחר קרליבך בדרך אחרת, ניתן לומר אפילו הפוכה, להתמודד עם הסתירה בין דת ומדע, באותו נושא ממש של בריאת העולם. בדו שיח עם מלווה צעיר אמר:

מה דעתך על התפיסה שששת ימי בראשית לא מציינים ימים רגילים אלא תקופות?

75 המדען הסקוטי צ'רלס לייל (1797-1875) נחשב למנסחו המדעי המבוסס ביותר של עיקרון האחידות; ראו אוניפורמיטריאניזם. לדיון בעיקרון האחידות מנקודת מבט דתית ראו גורדון, בזכות האחידות. לתפיסת הרבי מליובביץ' המערערת על עיקרון האחידות ועל שיטת החיוץ ראו שניאורסון, אמונה ומדע.

76 שניאורסון, שם.

77 CAS, 2, עמ' 988-989.

נראה לי שדעה זו תואמת את דברי התורה. התורה עצמה משתמשת במונח “יום” בפרק הראשון בבראשית במובנים שונים. תחילה נאמר לנו “ויקרא אלוהים לאור יום” [בר’ א, ה], ביום רביעי נאמר שהמאורות ישמשו “לימים ושנים” [שם יד] – כלומר לפני כן לא היו ימים – ובסיום מעשה בראשית אנחנו קוראים “אלה תולדות השמים והארץ בהיבראם ביום עשות ה’ אלוהים את השמים ואת הארץ” [שם ד], כאילו הבריאה נבראה ביום אחד. אחרי המבול אנחנו מתבשרים [...] “עוד כל ימי הארץ זרע וקציר [...] ויום ולילה לא ישבתו” [שם ה, כב], משמע בכירור שרק אחרי המבול החלוקה ליום ולילה הייתה לחלוקה קבועה. מה גם שקשה להבין [...] מה פירוש “יום אחד” וכן “ויהי ערב ויהי בוקר” לפני שנקבע [ביום רביעי] הסדר האסטרונומי [...]. כללו של דבר, המילה “יום” משמשת כאן לציון תקופה.⁷⁸

קרליבך אינו מערער כאן על השיטה המדעית אלא להיפך: הוא מנסה להראות, לפחות באופן נקודתי, כיצד ניתן לגשר על מה שנראה כסתירה בין ממצאי המדע המודרני לבין פסוקי התורה. קרליבך מוצא תקדים לכך בדברי חז”ל על פרשת הבריאה. ההסתמכות על חז”ל היא משמעותית בעיניו: לדידו, דברי חז”ל מהווים הוכחה אמינה יותר מאשר המצאתם אֶד הוק של פירושים חדשים מאולצים לפרשת הבריאה הנודפים ריח של אפולוגטיקה. מבחינה זו יש לדברי חז”ל שנכתבו “בתקופה שקדמה למחקר הגיאולוגי [...] כלומר בוודאי לא מסיבות אפולוגטיות” ערך מוסף. הוא מצביע בהקשר זה על מחלוקת חכמים אם “מידת יום ומידת לילה” נבראו ביום ראשון לבריאה או בשלב מאוחר יותר.⁷⁹ אם “מידת יום” לא נבראה ביום הראשון, אזי ה“יום” המוזכר במעשה בראשית לא יכול להיות היום הנמנה במדדים שלנו, אלא משהו שאמנם נקרא יום, אך מציין בהכרח פרק זמן שאינו שווה ל“מידת היום” המוכרת לנו היום.

אף כי ממובאות אלה נראה שקרליבך – בניגוד למאמרו הראשון – העדיף שלא לחלוק על טענות מדעיות שרווחו בזמנו אלא להיפך, לטעון שניתן לפרש את פסוקי התורה גם כך שיתאימו למדע המודרני, הדברים אינם חד משמעיים. הוא השאיר גם את האופציה להסברו הראשון, עליו סמך במאמר שכתב חמש עשרה שנה לפני כן: הביקורת על עיקרון האחידות ועל שיטת החיוץ. וכך כתב גם במאמרו השני: “כל עוד לא הוכח שההתפתחות הייתה מתמדת ובקצב אחיד, לא מן הנמנע שהיו שינויים אקלימיים קיצוניים שטורפים את כל החישובים הללו.”⁸⁰ הוא מתלבט, אם כן, באיזו שיטה לנקוט כדי לטפל בבעיה שנוצרה אל מול מדעי הטבע: האם לערער על הנחות

78 שם, עמ’ 997-998 (ההדגשות במקור).

79 שם, עמ’ 999.

80 שם, עמ’ 996.

היסוד של המדע המודרני או להתאים את הפסוקים לממצאיו, או אולי להשתמש בשיטה המשלבת את שתי הגישות. הוא אינו לבד בהתלבטות זו. שנים ספורות לפניו התלבט גם הראי"ה קוק בדיוק בין אותן שתי דרכי ההתמודדות: האם לערער על השיטה המדעית ובכך על מסקנות המחקר המדעי, או לפרש את כתבי הקודש כך שיתאמו את ממצאי המדע המודרני. כך כתב הרב קוק באגרת משנת 1908 על תורת ההתפתחות של דרווין הסותרת את פשטי המקראות בפרשת בריאת העולם והאדם: "הרעיון של ההתפתחות האיטית עומד גם הוא בראשית התפתחותו, ואין ספק בדבר שישנה את צורתו" ואף יתכן שבסוף ייודע "שאין כל אמת מוכרחת בכל אותן חדשות"⁸¹.

מאידך, באותה אגרת ממש, הוא כותב גם: "על דבר הדעות הבאות על ידי מחקרים חדשים שהם ברובם סותרים את פשטי דברי תורה [...] אין אנחנו חייבים כלל להכחישן בבירור ולעמוד נגדן". ב"אורות הקודש", במאמר קצר המוקדש ל"תורת ההתפתחות", השמיע הרב קוק תפיסה שלמעשה תומכת בתורת ההתפתחות:

תורת ההתפתחות, ההולכת וכובשת את העולם כעת, היא מתאמת לרזי עולם של הקבלה, יותר מכל התורות הפילוסופיות האחרות. ההתפתחות, ההולכת במסלול של התעלות, היא נותנת את היסוד האופטימי בעולם [...] אנו מוצאים בו את העניין האלוהי מואר בבהירות מוחלטת.⁸²

הנה, אם כן, ניסיון למצוא התאמה בין דת ומדע, אם כי בצורה הצהרתית בלבד, באשר אין כאן ירידה לפרטים והתמודדות של ממש עם פסוקים "בעייתיים". ההתלבטות כיצד לגשת לסוגיית דת ומדע בעניין בריאת העולם – אם לערער על אמיתות המדע או לנסות לעשות "שלום" בין דת ומדע – העסיקה בתחילת המאה ה-20 את מחשבתם של הוגים אורתודוקסים לא מעטים, וחלקם, כמו הראי"ה קוק והרב קרליבך, לא נחפזו להכריע באיזו שיטה לנקוט בסוגיה זו.⁸³

ב. הנס

למכלול ההתמודדות של הדת עם מדעי הטבע שייכת גם סוגיית הנס. במאמר "מדע הטבע ונס" ("Naturwissenschaft und Wunder") משנת 1932 התייחס קרליבך לסוגיה

81 קוק, אגרות, א, אגרת קלד, עמ' קסג-קסד.

82 הנ"ל, אורות הקודש, עמ' תקלז.

83 לסקירה רחבה של השיטות השונות בסוגיית "דת ומדע" ראו רוזנברג, תורה ומדע, בפרט עמ'

זו.⁸⁴ הוא פתח את הדיון עם אמירתו הלגלגנית של המשורר הגרמני יוהן וולפגנג פון גתה (1749-1832) במחזה “פאוסט” על הנס כעל “ילדה הנאהב ביותר של האמונה”.⁸⁵ לפניו הביא כבר פרנץ רוזנצווייג, שהיה נערץ על קרליבך עד מאד,⁸⁶ בספרו “כוכב הגאולה” (1921), אמירה זו של גתה. אולם שלא כמו רוזנצווייג, שהצדיק את אמירתו של גתה לגבי העבר אף כי חלק עליה לגבי התקופה המודרנית,⁸⁷ קרליבך חולק עליה מכל וכל – גם לגבי העבר. לדידו, הנס לא היה אף פעם “ילדה הנאהב ביותר של האמונה”. אדרבא, בקשת הנס הייתה תמיד (כלומר גם בעבר) “תולדה של חוסר אמונה”.

בעקבות הרמב”ם, שסבר “שהמאמין על פי אותות יש בלבו דופי” (הלכות יסודי התורה ח, הלכה א), טען גם קרליבך שהאדם הדתי אינו זקוק לנס. קרליבך אף הקצין תפיסה זו: “המוני מחוסרי אמונה דורשים: הראו לנו נס, או-אז נקבל בהכנעה את סמכות הדת”.⁸⁸ על פי קרליבך, דרישת הנס נשמעת דווקא מפי מי שאינו מאמין.⁸⁹ אולם השאלה אם מי שמבקש נסים הוא המאמין או שהוא דווקא אדם בעל אמונה לקויה, היא שאלה צדדית בלבד. מה עם תופעת הנס המקראי כשלעצמה? היה או לא היה? באיזה סוג של אירוע מדובר? קרליבך פותח את הדיון בהבחנה הרווחת בין שני מושגי נס: מושג הנס המוחלט ומושג הנס היחסי. בעוד שהנס המוחלט מוגדר בהגדרה הקלאסית כאירוע שחורג מחוקי הטבע, הנס היחסי מבוסס על נסיבות חריגות שאמנם יוצרות רושם פלאי, אך זאת רק בשל חוסר הבנה או חוסר ידיעה מצדנו. לכן, לאמיתו של דבר, הנס היחסי אינו נס כלל ועיקר, כי הוא חורג מחוקי הטבע רק למראית עין.⁹⁰

84 CAS, 2, עמ' 1005-1014.

85 גתה, פאוסט, עמ' 46.

86 קרליבך כינה את רוזנצווייג “ההוגה המוכשר והמעמיק ביותר של עמינו” (CAS, 2, עמ' 696). ל”כוכב הגאולה” של רוזנצווייג הוא אף ייחס ערך נצחי, שם, עמ' 706. ראו גם מאמרי הביקורת הרבים אותם הקדיש לרוזנצווייג: CAS, 2, עמ' 696-707; CAS, 3, עמ' 328-346; קרליבך, רוזנצווייג והתגלות; הנ”ל, הפילוסופיה של רוזנצווייג, ועוד.

87 רוזנצווייג טען שבעידן החדש הנס הפך מילדה האהוב של האמונה לילד חורג שהמאמינים מתביישים בו ומנסים להחביאו, ראו הנ”ל, כוכב הגאולה, עמ' 131, 146.

88 CAS, 2, עמ' 1005.

89 לתפיסה דומה השוו קוק, עולת ראייה, ב, עמ' רע. על ההיכרות של קרליבך עם הרב קוק ראו להלן, פרק ג.

90 להבחנה בין ניסים מוחלטים וניסים יחסיים יש תקדים מסוים בפילוסופיה של ימי הביניים, בפרט בתפיסת הנס של הרמב”ן (1194-1270). אולם למרות נקודת המוצא הדומה, לפיה יש להבחין בין ניסים הסותרים את חוקי הטבע בעליל וכאלה שניתנים להתפרש כאירועים חריגים במסגרת חוקי הטבע, קרליבך הלך בדרך הפוכה מדרכו של הרמב”ן. הרמב”ן טוען שבסופו של דבר גם הנס היחסי (זה שנראה אמנם כאירוע חריג, אך הוא נשאר עדיין במסגרת חוקי הטבע) הוא נס מוחלט, באשר הוא סותר את חוקי המערכת השמיימית; פירוש רמב”ן לבראשית יז, א. קרליבך, שהיה מחויב לתפיסה הפיזיקלית המודרנית הבת-ניוטונית ולא הכיר בחוקים נפרדים של המערכת

עד כאן אין בתפיסתנו חידוש. תפיסת הנס היחסי נוסח קרליבך מחויבת לתפיסה המדעית המודרנית והייתה לנחלת הכלל בהגות היהודית של המאה ה-19 וה-20.⁹¹ באשר לנס המוחלט, זה שנתפס כסותר את חוקי הטבע, טען קרליבך שהוא קיים רק כמושג, אך אינו קיים במציאות. אם כן, לדידו, לאמיתו של דבר ההבחנה בין ניסים מוחלטים וניסים יחסיים מתבטלת. למעשה ניתן לומר שהוא שלל ניסים "אמיתיים".⁹² מעניינת ההנמקה לכך: השלילה איננה בגלל שאלוהים אינו יכול לעשות אותם, אלא בגלל שהוא אינו רוצה לעשות אותם! לגביו, המקרא עצמו מעיד על כך. התוכנית האלוהית כפי שהיא משתקפת בספרי התנ"ך שוללת ניסים גלויים ו"מעניקה לטבע כביכול את הסמכות להתנהל באמצעות תהליכים טבעיים בלבד".⁹³ זאת, כאמור, על פי עדות המקרא עצמו: "כי הוא ציווה ונבראו ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור" (תהלים קמח, ה-ו). כאשר כתבי הקודש מבקשים לתאר לנו מציאות בלתי משתנה, אזי הם מצביעים על הסדר הטבעי [...] בעולם: 'אם ימושו החוקים האלה מלפני נאום ה' [...] (ירמיהו לא, לה)".⁹⁴

כללו של דבר, לא מתוך גישה מדעית, אלא דווקא מתוך המקרא – בהסתמך על פסוקים החושפים לדעתו את חוסר רצונו של בורא עולם לאפשר חריגה מחוקי הטבע ("חוק נתן ולא יעבור") – מבקש קרליבך לשלול מכל וכל את אפשרות הנס החורג מחוקי הטבע, קרי הנס המוחלט.

אם זו קריעת ים סוף, ירידת המן, ירידתה שאולה של עדת קורח או ניסים אחרים במקרא, אין כאן, לפי קרליבך, חריגה מחוקי הטבע. בסופו של דבר, כך הוא משוכנע, ניתן יהיה להסביר את כל האירועים הניסיים האלה גם באופן טבעי. אם כן, מה הופך אותם לנס? גם כאן הולך קרליבך בעקבות רוזנצווייג:⁹⁵ אופיים הניסי של מאורעות

השמיימית, טען דווקא את ההיפך. עבורו, מה שנראה לנו כנס מוחלט הוא בסופו של דבר נס יחסי ועלינו לחפש גם את ההיתכנות להתרחשותו במסגרת חוקי הטבע.

91 כך, למשל, דן בתפיסה זו ברויאר, מופת, עמ' 85-88. במאמר זה משנת 1916, ברויאר גינה את תפיסת הנס היחסי במלים שאינן משתמעות לשתי פנים: "מודה אני ומתוודה שתורת הפריצה היחסית היא כעורה בעיני עד לשאט נפש"; אך במגנום אופוס שלו משנת 1934 (הנ"ל, הכוזרי החדש, עמ' 341-343) הוא הבין שאין מנוס מלהסביר חלק מהניסים המקראיים על דרך זו, ולמעשה הוא חוזר בו מהתנגדותו, אמנם בלי להודות בשינוי בתפיסתו. לדיון ממצה בסוגיית הנס במחשבה היהודית המודרנית ראו סיסקין, ניסים, בפרט עמ' 265-270.

92 קרליבך הקצין כאן מגמה שהייתה כבר קיימת בימי הביניים, אשר נוסחה על ידי הרמב"ם (1138-1204) ובעקבותיו הרלב"ג (1288-1344). היא ביקשה להגביל את אופיים הפלאי של הניסים למינימום האפשרי, אף כי היא לא ביטלה אותו לגמרי; ראו גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 158, 200.

93 CAS, 2, עמ' 1008.

94 שם, עמ' 1006.

95 רוזנצווייג, פירושי פרנץ, עמ' 120.

אלה טמון אך ורק בעיתוי שלהם – הם התרחשו בדיוק כאשר היה צורך בהם, אם זה כאשר עם ישראל היה זקוק להצלה או למזון, אם זה כאשר היה צורך לבצר את מעמדו של משה רבנו ולהעניש את קורח ואת עדתו. בקשר לקריעת יום סוף קרליבך כתב:

מה בדיוק קרה שם, אם הייתה זו רעידת אדמה תת־ימית, או סוג של צונאמי, או אולי איזו תופעה של גאות ושפל, זה לא חשוב כלל ועיקר. אי־אלו כוחות טבע שהאדם לא יכול היה לצפותם או לחשבם נכנסו לפעולה. אירוע כזה, מנותק מהקשרו, היה חסר כל חשיבות. אם ברגע זה ים סוף ייקרע ויהפוך ליבשה, יעורר דבר זה אולי עניין אצל חוקר הטבע, אולם מבחינה דתית או מוסרית הוא יהיה חסר משמעות.⁹⁶

חידושו של קרליבך אינו בעצם התפיסה ש“ניסיותו” של הנס טמונה בעיתויו – בכך, כאמור, קדמו רוזנצווייג – אלא בביסוסה. הוא משתית את שלילת הנס המוחלט על המקרא עצמו: “חוק נתן ולא יעבור”.

עתה נדרש קרליבך לשאלה נוספת: מהו המנגנון המטפיזי שהוביל להתרחשות של אירוע כל כך נדיר ובלתי צפוי דווקא בעיתויו בו התרחש (ובשל עיתויו הפך אותו לנס)? כדי לתת תשובה לשאלה זו הביא קרליבך משל של שני שעונים.⁹⁷ משל זה בא להסביר את הפער ואת חוסר הסינכרון בין העולם האונטולוגי (המציאות הטבעית) לבין הדרישה המוסרית־דתית. הרמוניה מלאה בין שני השעונים – השעון הטבעי והשעון המוסרי – תושג רק לעתיד לבוא, בימות המשיח. עד אז, במהלך ההיסטוריה, השעונים לא נמצאים בהרמוניה, לפחות לא רוב הזמן. הקצב שלהם אינו זהה. בעוד שהשעון הטבעי פועל תדיר, השעון המוסרי־דתי לעיתים קרובות מפגר או אפילו נעצר:

וגם כאשר מחוגיהם [של שני השעונים] זזים, אין תנועתם תנועה שווה ומתמדת [...] אולם מגיע הרגע [...] בו שני השעונים נפגשים [...] וכאשר זה קורה, כאשר המחוגים של שני השעונים נעים בשווה, כאשר קול פעימותיהם מתאחד, אזי מזדעזע כל העולם כולו ונשמע קול מרומם חודר עצמות, קול שמגיע דרך האוזן הישר אל הלב, קול המקיץ נרדמים, קול בלתי נשכח. תיאום שזכה בין שני השעונים נקרא נס.⁹⁸

96 CAS, 2, עמ' 1011.

97 ההשראה למשל השעונים באה לקרליבך, כפי שהוא בעצמו רמז לכך (CAS, 2, עמ' 1009-1010) מהפילוסוף הגרמני גוטפריד וילהלם לייבניץ (1646-1717). אולם “משל השעונים” של לייבניץ משמש למטרה שונה לחלוטין מזו של קרליבך, כך שמעבר לשימוש בשעונים אין מקום להשוואה בין שני המשלים. למשל השעונים של לייבניץ ולתפיסת “ההרמוניה הקבועה מראש” אותה הוא בא להדגים (אותה קרליבך שלל במפורש, שם, עמ' 1010) ראו וינרב, רצינוליס ואמפיריציזם, עמ' 118-119.

98 CAS, 2, עמ' 1010.

כאן מחבר קרליבך את משל השעונים עם תפיסתו את הנס המקראי כנס יחסי: "נחזור שוב לקריעת ים סוף: [...] רק כאשר עם של עבדים בורח על נפשו מפני רודפיו ומוצא פתע פתאום את הדרך לחופש [...], במלים אחרות, כאשר השעון האתי מסונכרן עם השעון הטבעי [...], אוראז מדובר בנס".⁹⁹

הנס, שמשמעותו טמונה כאמור בעיתויו, חושף את הסינכרון הנסתר מן העין בין סדר העולם הטבעי לבין סדר העולם האתי. בימות המשיח סינכרון זה יהיה מלא וגלוי לעין כל.¹⁰⁰ בעולם שלנו, עולם שטרם נגאל, הסינכרון בין שני השעונים ניכר רק במבט אחורה ולאורך זמן ולא בכל רגע נתון. לעיתים חומת המכאניות הטבעית נפרצת לרגע קט ונוצר סינכרון חד פעמי ונקודת מפגש נדירה בין שני השעונים. נקודות שכאלה נועדו, בצמתים חשובים של ההיסטוריה, לנווט את המאורעות לקראת היעד הסופי וכן להצביע על עצם קיומו של סדר עולם עליון: סדר מוסרי-דתי-נורמטיבי שפועל מאחורי הקלעים של ההיסטוריה האנושית ונותן לה את כיוונה. לעתיד לבוא, בימות המשיח, שני השעונים יהיו מסונכרנים לגמרי והעולם יתנהל בגלוי על פי הסדר האידיאלי. עד אז, הסינכרון הוא נקודתי וכאשר הוא מתרחש, מתרחש נס. על פי קרליבך, אם כן, הנס הוא סוג של שליח הנותן לנו הצצה רגעית לגאולה העתידית ופועל בשירותה.

בניסוח פילוסופי ניתן לומר שתפיסת הנס של קרליבך מגשרת על הדיכוטומיה הידועה בפילוסופיה המערבית בין אונטולוגיה (תחום היש: המצוי) לבין אתיקה (תחום המוסר: הרצוי). לפי דעת רוב ההוגים, למעט שפינוזה, אין זיקה בין סדר העולם הטבעי לבין תורת מוסר מסוג כלשהו.¹⁰¹ לדברי קרליבך, לעומת זאת, הנס מגלה לנו "שבסופו של דבר הטבע שואף לקראת הגשמת יעודו, שהוא יעוד אתי-מוסרי".¹⁰² היות שכל הניסים אינם "אלא [ניסים] יחסיים, קיים בין ההתרחשות הרגילה לבין הנס רק הבדל הדרגתי". על כן "אין כל סתירה בין האמונה בהשגחה אלוהית, בתפילה ובניסים, לבין תפיסת עולם רציונלית-מדעית".¹⁰³

את הקשר בין מה שקרליבך רואה כסיבתיות מכאנית של חוקי הטבע לבין הנס המציית לחוקים מעולם אחר, עולם אתי-מוסרי, הוא הדגים באמצעות אנלוגיה הלקוחה ממדעי הטבע. השימוש במדעי הטבע לצרכי הסברת תהליכים רוחניים הוא מסורת עתיקת יומין בפילוסופיה היהודית. בהסתמך על "הפיזיקאי המאמין" פרידריך דסאואר (1881-1963), ראה קרליבך באינטראקציה בין חוק שימור האנרגיה לבין

99 שם, עמ' 1011.

100 ראו לעיל, עמ' 66. לפי הראי"ה קוק, לעתיד לבוא לא יהיה צורך בניסים כי הנהגת ה' תהיה ברורה ושקופה לעיני כל גם במהלכים טבעיים.

101 ראו ריטר ואחרים, מילון היסטורי, 9, עמ' 1027, 1045.

102 CAS, 2, עמ' 1012.

103 שם (ההדגשה במקור).

חוק האנטרופיה (המסביר את הפיזור השווה של האנרגיה בעולם) דוגמא להשגחה האלוהית.¹⁰⁴

קרליבך מחיל את תפיסתו של דסאואר בדבר היחס בין חוק שימור האנרגיה לבין חוק האנטרופיה על הנס. חוק שימור האנרגיה קובע אמנם שאנרגיה אינה הולכת לאיבוד, אך הוא אינו קובע באיזה כיוון האנרגיה תזרום. כיוון זה נקבע על ידי חוק האנטרופיה. חוק האנטרופיה קובע בין היתר גם את “המידה בה תהליך מסוים הופך לבלתי הפיך”.¹⁰⁵ אם כן, מעל חוק שימור האנרגיה, הקובע את הכלל הבסיסי שדבר אינו הולך לאיבוד, מתפרש חוק האנטרופיה הקובע את הכיוון שאליו האנרגיה זורמת.¹⁰⁶ ממדעי הטבע מגיע קרליבך על דרך האנלוגיה לתחום ההיסטוריה. החוק האתי-מוסרי-נורמטיבי קובע (במסגרת חוקי הטבע המכאניים) את כיוון ההתפתחות ההיסטורית “במובן זה שכל המאורעות בעולם יתרמו בסופו של דבר להתפשטות האנטרופיה האתית-מוסרית בעולם”.¹⁰⁷

תרומתו של קרליבך לדיון אודות טבעו ותפקידו של הנס בדת היהודית אינה מסתכמת, אם כן, רק בתפיסתו הייחודית שהמקרא עצמו שולל ניסים אבסולוטיים (הפורצים את גדרי הטבע) ובכך קובעת שכל הניסים הם יחסיים בלבד. תפיסתו את המתכונת המטפיזית העומדת בבסיס הניסים – לפיה נפגשת בנס האתיקה עם האונטולוגיה – וכן ההמחשה מתחום מדעי הטבע המובאת לכך על ידו, מהווים תרומה של ממש לדיון הפילוסופי המודרני אודות הנס המקראי. עבורו, הנס מהווה מעין “ראש גשר” של סדר עולם אתי-מוסרי הפועל מאחורי הקלעים של העולם הטבעי-אמפירי כדי לקרב אותו ליעודו המשיחי. הנס מתרחש על פי סיבתיות כפולה. בהיותו אירוע שאיננו סותר את חוקי הטבע, הוא כפוף לסיבתיות הטבעית (אף כי בצירוף נסיבות בלתי צפויות בעליל) ופועל במסגרתה. עם זאת, הוא נכנס לפעולה בעיתוי הנקבע על פי סיבתיות גבוהה יותר שמקורה בסדר עולם אתי-מוסרי.

3. חירות

את תפיסת החירות שלו פיתח קרליבך, כמיטב המסורת הדרשנית, במסגרת גותו על מעגל השנה היהודי, על חגי ישראל, ובפרט על חג הפסח, “זמן חירותנו”. עבורו טומן מושג החירות היהודי בחובו פרדוקס: החירות היא נקודת מוצא מחד ויעד נשגב שאליו יש לשאוף מאידך. כנקודת מוצא מתגלה לנו החירות ביציאת מצרים, זמן חירותנו.

104 שם, עמ' 1013.

105 שטגמילר, הזרמים העיקריים, 2, עמ' 220.

106 CAS, 2, עמ' 1013.

107 שם, עמ' 1013-1014 (ההדגשה במקור).

כיעד עליון, נשגב ומוחלט, ניצבת היא מולנו בחג מתן תורה, בו ניתן לעם ישראל כתב האלוהים "חרות על הלוחות" (שמות לב, טז) – פסוק שעליו אומר המדרש: "אל תקרא חרות אלא חירות"¹⁰⁸. לקראת חירות זו החרותה על הלוחות צועדים אנו בתקופה שבין פסח לשבועות, לקראתה סופרים אנו את ספירת העומר.

קרליבך מתעמת בהקשר זה עם התפיסה הרפורמית (והחילונית) הרואה בהלכה – שהיא הביטוי המרכזי של התורה בחיי הכלל והפרט – מערכת של חוקים נוקשים המצרים את חירותו של הפרט על כל צעד ושעל. את המקורות של התפיסה הלועגת לאופי ההלכתי של הדת היהודית ניתן לזהות במגמה האנטינומית של הנצרות, והיא התפשטה במערב אירופה ביתר שאת מאז תקופת ההשכלה, לא במעט בהשפעת ברוך שפינוזה (1632-1677).¹⁰⁹ החל מסוף המאה ה-18 וביתר שאת מתחילת המאה ה-19 חדרה התפיסה האנטינומית גם לתוך היהדות פנימה ונהייתה לנחלתה הרוחנית של התנועה הרפורמית ביהדות, שהלכה והתגבשה במחצית הראשונה של המאה ה-19.¹¹⁰ על המגמה הרפורמית להקל על הדרישות ההלכתיות ואף לבטלן עונה קרליבך במאמר שכתב על חגי תשרי, אך דבריו יפים גם בהקשר שלנו:

הכלל שלפום צערא אגרא [...] מקובל על כולם כמוכן מאליו בכל תחומי החיים, חוץ מתחום אחד: הדת. כאן, ורק כאן, מצפים רבים שהחוויה הרוחנית תזדמן לחיקם בשל עצם נכונותם האדיבה להופיע בשעה הנקובה [יום הכיפורים] במקום מסוים [בית הכנסת].¹¹¹

לפי קרליבך, רק הדרישות ההלכתיות הרבות שמקורן חרות על לוחות – העשויות לא בכדי מאבן, חומר מוצק ובלתי משתנה – מסוגלות לעצב את נפש האדם ולהנחיל לו את החירות המיוחדת. ההבחנה בין החירות ההתחלתית שניתנה לעם ישראל, כביכול, בעריסה (בחג החרות ביציאת מצרים), לבין החירות המיועדת לו במתן תורה, מתנסחת אצל קרליבך כהבחנה בין חירות מדבר וחירות לדבר. למרות ההצמדה של שני המושגים לאירועים היסטוריים (יציאת מצרים ומתן תורה) הבחנה זו היא למעשה הבחנה טיפולוגית: האירועים ההיסטוריים הללו אמנם מייצגים אותה, אך הם אינם ממצים אותה. התהליך המוביל אותנו מהחירות מ- אל עבר החירות ל- הוא משימת חיינו – לא

108 עירובין נב ע"א, משנה, אבות ו, ב, ובמקומות נוספים במדרש רבה.

109 ראו סיידלר, שפינוזה, בפרט עמ' 43-45. "נומוס" ביוונית משמעו "חוק". תפיסה אנטינומית מתנגדת לחוק (ולהלכה) כביטוי מרכזי של ההווה הדתית.

110 לדוגמא אחת מני רבות ראו את מאמרו המכונן של גייגר, האמונה בצורות, אחד ממייסדי היהדות הרפורמית.

111 קרליבך, ימי ההכנה, עמ' 1.

התרחשות חד פעמית ואף לא התרחשות שמוגבלת לתקופת שנה מסוימת. אלה דברי קרליבך:

אין מושג משמעותי, גדול ומפואר יותר בתולדות האנושות מהמושג “חירות”. כגודל חשיבותו בכל תורת מוסר, כך גודל אי ההבנות שהתלוו אליו והשימוש לרעה שנעשה בו. אין נשק מסוכן יותר בידי דמגוגים חסרי מצפון ממושג החירות. כי לחירות יש שני מובנים: מובן שלילי ומובן חיובי. הערבוב בין שני מובנים אלו הוא מקור כל הטעויות. במובן הראשון, חירות מסמלת חירות ממשוה, במובן השני היא מסמלת את החירות למשוה. במובן הראשון מדובר למשל בחירות מעבדות, חירות מהשפלה, חירות מלשמש רק אמצעי כדי לשרת אחרים. במובן זה של חירות כמחאה השוללת עבדות, השפלת האדם והשימוש בו על ידי אדם אחר לסיפוק צרכיו, אין כמעט מחלוקות בין מבקשי החירות. המחלוקות שמורות למובן השני, היותר מהותי של החירות, הדורש מתן משמעות והמעלה את השאלה: למען מה זכיתי בעצמאות וחופש מתלות חיצונית.¹¹²

קרליבך מבחין, אם כן, בין חירות מ- וחירות ל-. הבחנה זו התגבשה ברומנטיקה הגרמנית וקיבלה את ניסוחה השלם ביותר אצל הפילוסוף הגרמני הניאו-קנטיאני ברוננו באוך (1877-1942),¹¹³ כך שקרליבך לא המציא אותה. עם זאת, הכנסתה של ההבחנה לפילוסופיה היהודית וכן השימוש שהוא עושה בה בקשר לחג הפסח וחג השבועות חדשניים, ובכך הוא הקדים הוגים יהודים אחרים.¹¹⁴

כיצד הסביר קרליבך את היחס בין שני סוגי החירות, החירות שנרכשה כבר ביציאת מצרים (חירות מ-) והחירות העליונה המצפה לנו ביעד אותו הציבה לנו התורה (חירות ל-)? החירות משעבוד (חירות מ-) נחוצה לכל התפתחות רוחנית. אולם השימוש בחירות זו נועד להצמיד את האדם לעבר חירות גבוהה יותר, שנועדה “לשחרר אט אט את כוחות הטוב הנצורים בנפש האדם”, להתיר את כבלי יצריו, דחפיו והנסיבות חיצוניות ו”להפכו, צעד אחרי צעד לאדם חופשי באמת”¹¹⁵ – זוהי החירות ל-.

החירות של חג החירות היא על כן חירות חפוזה, חירות שהושגה ב”חיפזון” המוזכר בקשר ליציאת מצרים (דברים טז, ג).¹¹⁶ מימושה של חירות גולמית זו ושדרוגה לכדי

112 הנ”ל, חירות, עמ’ 1 (ההדגשות במקור).

113 ראו באוך, מושג הלאום, עמ’ 21-22 והע’ 1.

114 כוונתי לאריך פרום (1900-1980) וישעיהו ברלין (1909-1997). פרום, שהיה פסיכולוג וגם הוגה דעות, אמנם לא היה מגדיר את עצמו כהוגה דעות יהודי, אך יניקתו העמוקה מהמסורת היהודית אינה מוטלת בספק; ראו סיידלר, הרב והפסיכואנליטיקאי. באשר לדיון הספציפי על מושג החירות ראו פרום, מנוס מחופש, עמ’ 33-36, 81, 99 ועוד; ברלין, שני מושגים.

115 קרליבך, קריאת החירות, עמ’ 2.

116 ראו שם, עמ’ 1; הנ”ל, חירות החיפזון, עמ’ 1.

"חרות ל-" דורשים עבודה קשה – עד שתושג, באמצעות התורה שניתנה בהר סיני, החירות החרותה על הלוחות, המתבטאת במצוות האלוהים, המשחררות בנו "אט אט את כוחות הטוב". באשר לחירות החיפזון, אם כן, טעם של חירות יש בה, אבל היא עדיין לא החירות האידיאלית אליה אנחנו שואפים.

בזמן שבית המקדש היה קיים, עם ישראל ביטא את נכונותו לצאת לדרך אל עבר ה"חירות ל-" בקרבן הפסח. בקרבן הפסח ראה קרליבך סוג של הפנמה, פשוטו כמשמעו, כי באכילה אנחנו מפנימים, מכניסים משהו פנימה.¹¹⁷ באכילת קרבן הפסח הביע היהודי שיצא ממצרים את רצונו להקדיש את ההנאה הגופנית שלו, האכילה, למטרה גבוהה יותר. זהו תנאי הכרחי להשיג את ה"חירות ל-" המיוחלת. בפסח יצאנו לדרך הארוכה בה אנחנו הולכים לקראת חירות זו. הליכה זו היא ההלכה: "אל תקרא הליכות אלא הלכות".¹¹⁸

החירות לדבר תושג רק על ידי קיום מצוות. בכך הופך קרליבך את הקערה הקנטיאנית, מלאת הבזו כלפי כל חוקה הטרונומית שנכפתה על האדם מבחוץ, על פיה.¹¹⁹ אדרבא, רק חוקה הטרונומית מאת מי שנפח באדם נשמת חיים, חוקת ההלכה מסיני, מסוגלת להוציא מהכוח אל הפועל את השלמות האנושית ולעצב את האדם במלוא שיעור קומתו, ובכך לעשותו חופשי באמת. קרליבך לא היה הראשון שניסה לאתגר את האוטונומיה המוסרית מבית מדרשו של עמנואל קנט ולהפוך את היוצרות. תפיסתו זהה למעשה לתפיסת בן דורו, יצחק ברויאר, שהשקיע מאמץ פילוסופי רב כדי להוכיח את עליונות התורה על האוטונומיה המוסרית מבית מדרשו של קנט.¹²⁰

לדברי קרליבך ישנו אופי דינמי של מושג החירות, בפרט של החירות לדבר. ככל שהיהודי, שהחל לצעוד ביציאת מצרים על הדרך מחירות החיפזון, החירות מדבר, אל עבר החירות לדבר, מתקדם בדרכו, משתנה הפרספקטיבה. את האמירה בהגדה "השתא עבדי, לשנה הבאה בני חורין" מפרש קרליבך בצורה דיאלקטית: החירות היא לעולם רק לשנה הבאה, כלומר לעתיד לבוא. כל חירות שהושגה הופכת בו ברגע בו היא הושגה לציון דרך לקראת חירות משמעותית יותר.

יתרה מזו, מה שנראה לנו חירות אתמול, נראה לנו שיעבוד היום ("השתא עבדי"). בכך הופך קרליבך את מושג החירות למושג דינמי. החירות אינה מהווה נקודה קבועה באופן

117 הוא השתמש במילה "einverleiben", המבטאת אכילה והפנמה כאחת; הנ"ל, קריאת החירות, עמ' 2.

118 מגילה כח ע"ב; נידה עג ע"א.

119 המונח "הטרונומי" מציין חוקה שנכפתה על האדם מבחוץ ואיננה נובעת משיפוטו האוטונומי. הצו הקטגורי של קנט, המהווה בסיס לתורת המוסר שלו, נשען באופן בלעדי על שיפוטו האוטונומי של האדם.

120 ראו ברויאר, נחליאל, עמ' 55, 93, 95, 127, 222, 266, 311, 417.

אליה אנחנו מתקרבים ואותה אנחנו בסוף משיגים, אלא היא נשארת לעולם באופק, בגדר של יעד אליו יש לשאוף, יעד שיושג תמיד רק “בשנה הבאה”. כל ציון דרך של חירות שיושג בדרך הופך בו ברגע בו הוא יושג לנקודת מוצא לקראת יעוד גבוה יותר: “בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים”. גם במובן זה יציאת מצרים מתרחשת כל שנה מחדש, באשר אנחנו יוצאים שוב מחירות מדבר אל עבר חירות לדבר.¹²¹ עם זאת, משמעות החירות הראשונה, החירות החפווה, איננה מתמצה רק בהיותה שלב מוקדם לקראת החירות האמיתית, החירות לדבר. לפי קרליבך, במובן מסוים, היהדות היא מאז ומתמיד חפווה. היא מקדימה את זמנה. חייה הדתיים מתנהלים סביב מושגים השייכים לעולם עתידי. היא מטרימה בחיי הדת שלה עולם שמיועד בעתיד לכל האנושות: “אשר על כן, היהודים הם לעולם עם החיפון, עם שחי את העתיד, העם שההווה אינו מגבילו, העם הצועד בצעדים אלוהיים מעל העכשווי.”¹²² במלים אלה אנחנו שומעים הדים חזקים של הפילוסופיה של פרנץ רוזנצווייג, שגרס שהיהדות “מטרימה” כבר בהווה את הגאולה הכלל-אנושית העתידית.¹²³

החידוש בתפיסת החירות של קרליבך טמון אפוא בשילוב המיוחד בין מושגים הלקוחים מהמסורת היהודית – חג החירות, חיפון, חירות החרותה על הלוחות, בין הדינמיקה בין החירות מדבר והחירות לדבר, היונקת מהרומנטיקה הגרמנית, ובין מושג הטרמה של פרנץ רוזנצווייג.

4. הארכיטקטורה של בית הכנסת

בשנת 1929 פרסם קרליבך בכתב העת היהודי אורתודוקסי *Jeschurun* מאמר בשם “הארכיטקטורה של בית הכנסת” (“Die Architektur der Synagoge”).¹²⁴ המאמר דן בסוגיה שהיא קרקע בתולה בהגות היהודית: היחס בין ארכיטקטורה והגות, אולי יותר נכון בין ארכיטקטורה לתיאולוגיה. בגלל ייחודיותו החלטתי להקדיש למאמר זה סעיף נפרד, אך בגלל אורכו ויתרתי על תרגום מילולי. במקום זה בחרתי בהצגת חלק מתוכנו, מלווה בהסברים.

במאמר זה פיתח קרליבך מעין פילוסופיה של הלכה שבאמצעותה ביקש לחשוף את המוטיבים התיאולוגיים המרכזיים המכתיבים לבית הכנסת את צורתו, בעיקר מבחינת

121 קרליבך, קריאת החירות; הנ”ל, חירות החיפון.

122 הנ”ל, חירות החיפון, עמ’ 1. ניסיון מעניין לרבע את העיגול ולשלב בין ההטרונומיה של היהדות והאוטונומיה המוסרית של קנט נעשה כבר על ידי מוריץ לצרוס (1824-1903), אם כי בצורה שונה מזו של קרליבך וברויאר; ראו לצרוס, האתיקה של היהדות, עמ’ 227. קרליבך הביא דברים ממנו במאמרו “חירות”.

123 ראו דגן, הטרמה, בפרט עמ’ 398-400.

124 CAS, 4, עמ’ 1229-1251.

אדריכלות פנים. אביא את השתלשלות הדברים שהובילה לכתיבת המאמר וכן את עיקרי המאמר עצמו, תוך הרחבות והסברים מתבקשים.

א. הצעת משרת הרבנות בברלין

בשנת 1928, כרב הראשי באלטונה, קיבל קרליבך פנייה מפרנסי הקהילה היהודית בברלין לשמש כרבה הראשי של ברלין, בירת גרמניה.¹²⁵ אם הצעה זו הייתה מתממשת, הוא היה הופך לאישיות הרבנית הבכירה ביותר בגרמניה. פרנסי הקהילה היהודית של ברלין פנו אליו כי שמו הלך לפניו, הן בתור אישיות רבנית בעלת יושרה יוצאת דופן והן כמי שהצטיין, למרות האורתודוקסיות הבלתי מתפשרת שלו, במתינותו ובנועם הליכותיו. הם סברו שהוא יוכל להתקבל על כל יהודי העיר, ובכך לתרום לקירוב לבבות ביהדות גרמניה השסועה בין הזרם הרפורמי וזה האורתודוקסי, ואף בתוך האורתודוקסיה פנימה.

בית הכנסת אותו ביקשו הברלינאים להעמיד לרשות רבם המיועד אמור היה להתנהל על פי הנוסח האורתודוקסי, פרט לדבר אחד: כמחווה של רצון טוב כלפי שוחרי הרפורמה, הם הציבו תנאי שהבימה המיועדת לקריאת התורה תעמוד בקדמת בית הכנסת, בסמוך לארון הקודש, ולא באמצע כפי שהיה נהוג בבתי כנסת האורתודוקסים – מעין ויתור קטן וסמלי לרוח התקופה. כפי שנראה בהמשך, מיקום הבימה היווה סלע מחלוקת בין האורתודוקסים לרפורמים. בפנייתם לקרליבך אף ציינו פרנסי קהילת ברלין שיש לכך תקדים: גם בבית הכנסת של ה"ווירצבורגר רב", הרב זליגמן בער במברגר (1807-1878), שנחשב לסמכות ההלכתית העליונה בגרמניה בדור הקודם, הבימה עמדה לפני ארון הקודש בקדמת בית הכנסת, ולא באמצע.

באותה תקופה ממש פרסם קרליבך באחד מכתבי העת היהודיים בגרמניה מעין זכרון דברים ממפגש עם הרב שמואל סלנט שאצלו התארח בצעירותו בירושלים.¹²⁶ הוא כתב שכאשר הרב סלנט שמע על מוצאו של המורה הצעיר ועל כך שאביו, הרב שלמה קרליבך, היה מתלמידי ה"ווירצבורגר רב", הוא נזכר ביקורו בוירצבורג אצל הרב במברגר בשנת 1860. וכך סיפר הרב שמואל סלנט לפי עדותו של קרליבך: הרב במברגר ריכז בידיו את התרומות שנאספו בגרמניה עבור הכוללים בארץ ישראל. הרב סלנט הגיע אליו מירושלים – ביקורו היחיד באירופה – כדי לדאוג לכך שתרומות

125 לדיון בפרשה זו בחייו של קרליבך ראו קרליבך, יוסף קרליבך, עמ' 129-133, 228-230; קרליבך, איש יהודי, עמ' 162-168; ברמר, יוסף קרליבך, עמ' 112-114. ראו גם שני מכתבים של קרליבך מסוף 1928, CAS, 4, עמ' 147-149.

126 קרליבך, במברגר וסלנט. על שהייתו של קרליבך בירושלים בשנים 1905-1907 ראו באריכות להלן, פרק ג.

אלה לא יחולקו בארץ לפי מפתח עדתי אלא לפי הצרכים של בני תורה. בהגיעו לוורצבורג חיכתה לרב סלנט הפתעה. כאשר פגש בשבת את הרב במברגר בבית הכנסת, לבושו החגיגי נראה לו מתאים יותר ל"גלח" נוצרי מאשר לרב אורתודוקסי. תמיהתו גדלה עוד יותר כאשר נוכח לדעת שהבימה בבית הכנסת של ה"וורצבורגר רב" הייתה ממוקמת בקדמת בית הכנסת, סמוך לארון הקודש – כדרכם של בתי כנסת רפורמיים שקמו באותה תקופה. הרב סלנט, שלא פקפק לרגע בצדקתו הנודעת של הוורצבורגר רב, לא אמר למארחו מילה וחצי מילה ואף הסכים לעלות לתורה על בימה זו.

לאחר התפילה הסביר לו הרב במברגר שהן לבושו והן מיקום הבימה הינם תוצאה של אילוף ושהוא התייעץ בעניין הבימה עם קודמו בתפקיד, הרב הישיש אברהם בינג (1752-1841), מתנגד חריף של תנועת הרפורמה. לאחר קבלת ברכתו של הרב בינג הוא צם שלושה ימים ואז נתן את הסכמתו להיענות לדרישת שוחרי הרפורמה להעמיד את הבימה בקדמת בית הכנסת – כאשר על הפרק עמדה החלופה: או הסכמה שלו כרב קהילה, או פיצול הקהילה והקמת קהילה רפורמית מתחרה במקום. עד כאן עדותו של הרב שמואל סלנט כפי שהיא מובאת במאמרו של קרליבך.

לאור פרסום הדברים, ראשי קהילת ברלין היו סמוכים ובטוחים שדרישתם באשר למיקום הבימה לא תהווה מכשול בדרכו של הרב קרליבך למשרה הרבנית המכובדת, כי הרי מדובר בפשרה נחוצה למען כלל ישראל. אך קרליבך סירב, וכך הוא נימק את סירובו במכתב לאחד מפרנסי קהילת ברלין:

הוורצבורגר רב החליט לעשות לרפורמים [...] ויתור קטן בנוגע למיקום הבימה כדי להציל את אחדותה של קהילת וורצבורג [...]. אי אפשר להשוות את תקופתנו לתקופה בה הרפורמה בבלה את הרוחות בהזיה ממכרת [...]. אם באמת האחדות הקהילתית בין הליברלים והאורתודוקסים הייתה תלויה בפשרה שכזו, אזי ניתן היה להשתמש בתקדים של וורצבורג. אבל במקום שקיימים ממילא כבר בתי כנסת רבים עם עוגב כרצון הרפורמה, רק מוסד המקיים את כל דרישות ההלכה קלה כחמורה יספק את החוגים הדתיים.¹²⁷

בהמשך פרסם קרליבך הבהרה נוספת בעיתונות:

האנקדוטה הקטנה אותה פרסמתי על [המפגש בין הרב שמואל סלנט לבין] הרב במברגר ז"ל גרמה לצערי לאי הבנה. הן הרמב"ם והן השו"ע [שולחן ערוך] מחייבים בימה במרכז בית הכנסת. יש לכך משמעות סמלית עמוקה. התורה אמורה להישמע בקרב העם. היא יורדת ממקומה הטרנסצנדנטי הרם של הארון הנסתר על ידי הפרוכת אל תוך קהל ישראל כדי להפוך לתורת חיים בקרבנו,

לנשמת החיים שלנו [...] כי לא בשמים היא. הרפורמה התכחשה למקורה היהודי כאשר היא העבירה, בחקוטה את הנצרות, את הבימה לקדמת בית הכנסת [...]. רק בלית ברירה נאלץ הרב במברגר בזמנו להסכים לכך, כאשר פעל על פי הוראת שעת הדחק של "עת לעשות לה' הפרו תורתך" [...]. אני יכול רק לחזור על מה שאמרתי לנציגי הקהילה היהודית בברלין: אתם משתמשים ברב במברגר שלא כהוגן [...]. אם תבטלו את שימוש העוגב בבתי הכנסת של העיר כולה, תחזירו בכל מקום את נוסח התפילה האורתודוקסי ותדרשו אז כפשרה היחידה עם רוח התקופה את העמדת הבימה בקדמת בית הכנסת, אזי אני אהיה הראשון להתפלל ולדרוש שם. אור-אז אעמוד בבוא היום לפני בורא עולם ואתוודה שאכן עברתי ביודעין על סעיף מסעיפי השולחן ערוך, אך בתמורה הצלחתי לאחות את הקרע בעם ישראל. אולם לא זה המקרה בהצעתכם.¹²⁸

חודש לאחר מכן כתב במכתב: "לצערי [...] למרות שהבהרתי את עמדתי בפומבי [...] הוטעו פרנסי הקהילה לחשוב שברלין שווה לי מיסה".¹²⁹ בעקבות סירוב זה לקבל את תנאי ברלין, מועמדותו של קרליבך ירדה מהפרק. עם זאת, המחלוקת סביב מיקומה של הבימה בבית הכנסת והתובנות שלו באשר לסיבות העומדות מאחורי ההתעקשות ההלכתית על מיקומה, היוו השראה למאמר הגותי אודות מבנה בית הכנסת, אותו פרסם קרליבך כחצי שנה לאחר מכן.

ב. המאמר "הארכיטקטורה של בית הכנסת"

המאמר פותח בסקירה כללית של הגישה היהודית לאסתטיקה ולאומנות. לדידו של קרליבך, במסורת היהודית הצורה החיצונית, שהיא המצע לכל אסתטיקה ואומנות, חשובה רק בתור ביטוי לתוכן. לכן אין לתחום האסתטיקה כשלעצמו חשיבות ביהדות. בהקשר זה מביא קרליבך את דעתו של בעל "ערוך השולחן" בהלכות בית הכנסת: "כופין בני העיר זה את זה לבנות בית כנסת [...] ואם הבית כנסת צריך תיקון ההכרחי כמו שדולף גשמים או נתקלקלו הכותלים וכיוצא בזה יכולים לכוף זה את זה שיתנו מעות לתקנו אבל בשביל יפוי בעלמא נראה לי דאין יכולין לכוף זה את זה".¹³⁰ כלומר, בעוד שעל הקהילה מוטלת החובה לבנות בית כנסת או לתקנו, אין

128 קרליבך, הבימה, עמ' 328.

129 מכתב, 14 בנובמבר 1928, CAS, 4, עמ' 149. הביטוי "ברלין שווה לי מיסה" הוא פרפראזה על אמירה המיוחסת למלך צרפת הנרי הרביעי (1553-1610), "פריז שווה לי מיסה (קתולית)", לפיה הוא הסכים לחזור לדת הקתולית בתמורה להכתרתו בפריז כמלך צרפת.

130 אפשטיין, ערוך השולחן, אורח חיים ב, הלכות בית הכנסת, סימן קנ סעיף א'.

היתר לגביית תשלומי חובה כאשר מדובר רק בשיפור האסתטיקה של בית הכנסת.¹³¹ בנוסף, עבור קרליבך הרדיפה אחרי פאר ארכיטקטוני היא כניעה לחוקות הגויים וניסיון לא מכובד למצוא חן בעיניהם לפי אמות המידה של תרבותם.¹³² צריך לזכור שאמירה שכזו בקרב יהדות גרמניה הבורגנית – גם זו האורתודוקסית, על שלל בתי הכנסת המפוארים שלה – היא אמירה לא שגרתית. בגולה, סבר קרליבך, אל לנו להתחרות עם פאר הכנסייה. אין לעם ישראל מה להתפאר בגלות, כדברי “הנודע ביהודה” אותו הוא מביא כתנא דמסייע: “אין נאה לנו בגלותנו להידמות ולהתקנאות בשרים [...] אני קורא על זה ‘וישכח ישראל עושהו ויבן היכלות’ (הושע ה, יד).”¹³³ תודעת הגלות סותרת את הרצון להתפאר במבנים יוצאי דופן. דבר זה אמור להתבטא בארכיטקטורה של בית הכנסת: יותר דגש על פשטות ובכלל יותר דגש על הפנים לעומת החוץ.¹³⁴

הרעיון המרכזי במאמר מבוסס על ההבחנה בין שני סוגים של מבני ציבור, דהיינו בניינים שלעיתים מזומנות אמורים לאכלס מספר גדול של אנשים למטרה ציבורית משותפת: בניין אורך ובניין מרכז.

בניין אורך מוגדר כבניין בו המוקד שלמענו נבנה נמצא בקדמת המבנה, מבפנים. תשומת לבם של המתכנסים בו מכוונת, על כן, לאותו כיוון בו נמצא או מתרחש הדבר שבגללו הם באו בשערי. בניין אורך במובן זה הוא שם גנרי, ולכן בניין שכזה יכול להיות למעשה גם מרובע, בצורה של חצי עיגול וכדומה, ובלבד שתשומת הלב של הקהל המתכנס בו תהיה מופנית למוקד הנמצא בקדמתו. דוגמא ניטרלית, לא דתית, לבניין שכזה היא התיאטרון.

בניין מרכז, לעומת זאת, הוא בניין בו המוקד שלמענו הוא נבנה נמצא במרכזו. באופן אידיאלי בניין שכזה יהיה עגול, כאשר מרכז העיגול יהווה את המוקד שסביבו מתקבצים הצופים. גם בניין מרכז יכול להיות בעל צורות שונות ובלבד שהמוקד שלמענו הוא נבנה יהיה במרכזו. בניין שכזה הוא למשל האצטדיון.¹³⁵

לדברי קרליבך, בניין מרכז יותר שוויוני ודמוקרטי מאשר בניין אורך, המקרין יותר סמכות, כמו שהאצטדיון מאפשר השתתפות של הקהל יותר מאשר התיאטרון. אף כי בשניהם יש מאורע מרכזי שהקהל צופה בו, הצפייה כלפי האמצע, כאשר הקהל מקיף את אותו האמצע, מזמינה בכל זאת יותר מעורבות מאשר הצפייה כלפי קצה

131 CAS, 4, עמ' 1232 והע' 2 (ההדגשה שלי).

132 שם, עמ' 1232.

133 לנדא, נודע ביהודה, א, אורח חיים, סימן יח.

134 CAS, 4, עמ' 1246-1247.

135 שם, עמ' 1233-1235.

האולם בה מסתפקים הצופים בהתבוננות פסיבית ובקבלת המסר (הסמכותי) שמגיע משם.¹³⁶

טענת קרליבך היא שבבית הכנסת יש שני מוקדים: הארון הנמצא בקדמת הבניין והבימה הנמצאת במרכזו. לתמיכת תפיסתו הוא מביא את דברי הרמב"ם בהלכות תפילה (יא, ב-ג) אודות הצורה הדרושה לבית הכנסת: "ובונין בו [בבית הכנסת] היכל שמניחין בו ספר תורה, ובונין היכל זה ברוח שמתפללין כנגדו באותה העיר, כדי שיהיו פניהם אל מול ההיכל כשיעמדו לתפלה, ומעמידין בימה באמצע הבית כדי שיעלה עליה הקורא בתורה או מי אשר אומר לעם דברי כבושין כדי שישמעו כולם".¹³⁷

מבין הארון והבימה זוכה הבימה להתייחסות הלכתית רבה יותר. קיימת ספרות הלכתית ענפה אודותיה, בפרט בנוגע לדרישה שהבימה תעמוד במרכז. הדיונים אודות חשיבות מיקום הבימה התרבו בעידן החדש, בגלל הרפורמים שהעבירו את הבימה לקדמת בית הכנסת, סמוך לארון הקודש. קרליבך ראה בביטול המקום המרכזי של הבימה על ידי הרפורמים חיקוי אומלל של הנצרות. כך כתב:

התעויות והמבוכה של זמננו ושל ההתבוללות המאפיינת אותו מורגשים במיוחד בארכיטקטורה העכשווית של בתי הכנסת [הרפורמים, המתדמים לכנסיות]. הכנסייה היא במהותה בניין אורך בלבד. עובדה זו מבטאת רעיון יסודי: האדם זוכה למתת אלוהים רק בחסדי האלוהים, באמצעות כמרים המשמשים כמתווכים. בית הכנסת, עם צורתו היהודית, לא יכול להשלים עם תפיסה זו בלי להתכחש לעצמו.¹³⁸

אם כן, לפי קרליבך, החיקוי חסר המחשבה המאפיין את בתי הכנסת הרפורמים והידמותם לכנסיות גורם לאובדן המסר היהודי. כי גם בכנסייה המבנה משקף מהות. את המבנה הראשי הארוך חוצה בשליש העליון מבנה אחר שמתפשט ימינה ושמאלה מעבר לרוחב של המבנה הראשי, כך שבמבט מלמעלה יש לכנסיות אלה צורת צלב. קרליבך ציין שלפי צורה חיצונית זו היה מתבקש שבפנים הבניין יהיה בניין מרכזי, כי הרי המקום בו שתי זרועות הצלב נפגשות הוא מיקום אידיאלי למרכז. אולם בפועל אין שום חשיבות למקום הזה בחלל הפנימי של הכנסייה. הרעיון לבנות את הכנסיות בצורה של צלב משרת אמנם את הסימבוליקה הנוצרית, אך המירכוז שנוצר במקום ההצטלבות הארכיטקטונית מנוגד למסר מרכזי אחר אותו הנצרות מבקשת להעביר: הקהל בא בשערי הכנסייה רק כדי לצפות ולקבל את סמכותה ולא כדי להשתתף.¹³⁹

לכן, ההתרחשות היא כולה מלפנים, שם הדוכן ושם מתבצעת המיסה.

136 שם, עמ' 1234.

137 שם, עמ' 1233 (ההדגשות שלי).

138 שם, עמ' 1239.

139 שם, עמ' 1238.



בית הכנסת בורנפלטץ בהמבורג בו כיהן קרליבך משנת 1936 עד להריסתו בליל הבדולח בסוף שנת 1938 – עם הבימה במרכזו (בקדמת התמונה) וארון הקודש בחזית הקדמית.

הבדל זה בין כנסייה לבין בית הכנסת מצא, לפי קרליבך, ביטוי גם בגובה החלל. אף כי על פי ההלכה בית הכנסת אמור להיבנות במקום הגבוה בעיר, חלל בית הכנסת כשלעצמו לא אמור להיות חלל יוצא דופן. לעומת זאת, חלל הכנסייה – ובפרט ממדיו העצומים כלפי מעלה – עוד מוסיף לקבלה הפסיבית של הסמכות הבאה לידי ביטוי בהיות הכנסייה בניין אורך, באשר הוא מכניס אלמנט נוסף: תחושת האפסיות של האדם. בכנסייה האדם עומד נפעם מול סמכות הדורשת רק הכנעה ולא השתתפות.

קרליבך היטיב ליצוק כאן לתוך הארכיטקטורה של הכנסייה את הפרינציפ הנוצרי-פרוטסטנטי של "sola fide, sola gratia" ("רק בעזרת האמונה, רק בעזרת החסד האלוהי"), השולל את יכולתו של האדם לזכות בישועה על ידי מעשיו הוא. לפי הנצרות, גם זו הקתולית, היות האדם "רע מנעוריו" היא מציאות כה מושרשת באדם עד שאין ביכולתו לזכות לעולם הבא בזכות מצוות ומעשים טובים, אלא אך ורק בחסדי האלוהים. לא כן ביהדות: אף כי גם בה נדרשת שפלות ברך – לפי קרליבך ההכנעה הנדרשת בעבודת ה' באה לידי ביטוי ברדוקציה של האדם ל"בשר", על דרך ישעיהו סו, כג: "בוא כל בשר להשתחוות לפני, אמר ה'" – הכנעה זו מוצאת את איזונה בפעילות האדם הבאה לידי ביטוי במצוות ובמעשים טובים.¹⁴⁰ בקריאת התורה המתבצעת מעל הבימה, כלומר מתוך הקהל, נקרא האדם להיות שותף לאלוהים בהנחיית התורה, שהיא תורת חיים החודרת אל תוך חיי היום-יום שלו.

לסיכום: שני האלמנטים הארכיטקטוניים של בית הכנסת – הארון והבימה – מבטאים שני סנטימנטים דתיים בסיסיים: מחד העמידה מול הנשגב עם ההתבטלות המתלווה אליה, ומאידך השתתפות בפעילות מקודשת ומקדשת אליה נקרא הקהל באמצעות הקריאה בתורה.

הלכה נוספת מבטאת לגבי קרליבך אף היא את תפקידה ה"עממי" של הבימה. לפי ה"מגן אברהם", קיימת מגבלה באשר לגובה הבימה: "אין עושים יותר מ'ו' מדרגות לבימה".¹⁴¹ לדברי קרליבך, גם מגבלה זו מצביעה על מהותה של הבימה המיועדת להיות בקרב העם ולא מוגבהת מדי. קריאת התורה צריכה להיות פחות או יותר בגובה העיניים של הקהל. לעומת זאת, אין מגבלות לגובה הארון, שיכול בהחלט להתנוסס הרבה מעל הקהל. כי הסמכות של התורה, אותה תורה היורדת אל העם ונקראת מעל הבימה, אינה נובעת מהעם. הסמכות באה מהארון השוכן בקדמת המבנה. מיקומו של הארון בקצה הקדמי של הבניין מצביע על סמכות חיצונית טרנסצנדנטית הנמצאת בקו ישר מעבר לאותו קצה, בירושלים: "וְשָׁבוּ אֵלַי כָּל לְבָבִים וְכָל נַפְשִׁים [...] וְהִתְפַּלְלוּ אֵלַי דְּרָךְ אֲרָצִים אֲשֶׁר נָתַתָּה לְאֲבוֹתֶם הָעִיר אֲשֶׁר בְּחַרְתָּ וְהַבֵּית אֲשֶׁר בְּנִיתִי לְשִׁמְךָ" (מלכים א ה, מח).¹⁴²

140 קרליבך, עבודת השם, עמ' 546.

141 גומבינר, מגן אברהם, שלחן ערוך, אורח חיים, א, סימן קנ, סעיף קטן ו.

142 CAS, 4, עמ' 1235.

במאמר אחר שפרסם כשנה לפני כן כתב קרליבך: “התפילה לעבר ארץ האבות הופכת [בפועל] לתפילה לכיוון ארון הקודש, הווה אומר: הדרך לציון תצלה רק באמצעות החוקה האלוהית, התורה”.¹⁴³ כתוצר לוואי של ההתבוננות במבנה הפנימי של בית הכנסת יש לפנינו גם הדרכה לציונות הדתית.

היחס בין הארון לבימה הוא היחס בין הנשגב לבין העממי. ספר התורה שבארון מקורו אמנם נשגב, אולם “לא בשמים היא”, התורה חייבת לרדת אל העם, אל הבימה, ואז היא בקרב העם ומתערה בו. החיבור בין התורה לבין החיים מסומל, לפי קרליבך, גם על ידי פתיחות הבימה לכל הצדדים וכן על ידי ההנחיה שבבית כנסת יהיו חלונות, כדברי ה“שולחן ערוך” המובאים על ידו: “וטוב שיהיו בבית הכנסת י”ב חלונות”,¹⁴⁴ עדיף לכל הכיוונים (לפי פירוש עטרת זקנים שם). בית הכנסת פתוח לעולם, לא מבודד ממנו.¹⁴⁵

לסיכום, למרות שאין בהלכה הנחיות הקובעות את צורת בית הכנסת – כשבהקשר זה הביא קרליבך את דברי “הנודע ביהודה” “שבכל הפוסקים הראשונים ובשני התלמודים לא ראינו כל תמונה, שיהיה לבית הכנסת תמונה מיוחדת”¹⁴⁶ – השילוב בין הארון והבימה קובע אי אלו כללים, בפרט מבחינת אדריכלות פנים. בית הכנסת הוא שילוב בין בניין אורך ובניין מרכז.¹⁴⁷

נושא נוסף אליו נדרש קרליבך במאמרו הוא ההפרדה הנדרשת בין גברים לנשים, שגם לה השלכות על אדריכלות פנים. קרליבך זיהה בהפרדה זו שני רבדים: הרובד הפשוט והגלוי לעין הוא רובד הצניעות. התפילה היא כולה פנימיות, עם כמה שפחות הפרעות מבחוץ. בהקשר זה הזכיר קרליבך את ההלכה להתפלל ליד קיר ולא בשטח פתוח (המזמין את העיניים לשוטט לכל עבר), וכן את המנהג להתכסות בעת התפילה בטלית.¹⁴⁸ בתפילה כל פיזור של המחשבה בלתי רצוי. לכן יש להפרדה בין נשים לגברים תפקיד מרכזי בעבודת ה', כדי למנוע מחשבות חיצוניות בלתי רצויות.

ראויה לציון החריפות בה קרליבך עמד על נקודה זו: לגביו, מבין השינויים שהרפורמים הנהיגו, הכל נסבל – אפילו ההידמות לכנסייה וביטול היחס בין הארון לבימה, הסותר, כפי שראינו, את ערכי היהדות – חוץ מהפרת “הברית לעיניים” (האיסור לשוטט בעיניים אחרי דברים אסורים, בעיקר איסורי עריות). תפקידה של ההפרדה בין גברים לנשים אמורה לשרת את אותה “ברית לעיניים”. לפי תפיסתו, ביטול ההפרדה

143 קרליבך, “עבודת ה' בבתי הכנסת של ימינו”, CAS, 1, עמ' 568.

144 קארו, שולחן ערוך, אורח חיים, סימן צ, סעיף ד.

145 CAS, 4, עמ' 1246.

146 שם, עמ' 1246.

147 שם, עמ' 1234.

148 שם, עמ' 1245.

בין נשים לגברים מבית הכנסת נוטל את הניצוץ האחרון של נשמתו היהודית. עזיבת הצניעות היא עזיבת היהדות.¹⁴⁹

אולם שבח ההפרדה אינו מסתיים כאן. קרליבך הביא תלמוד ירושלמי המתייחס ל"תיקון גדול [...] שהיו מעמידין האנשים בפני עצמן והנשים בפני עצמן" (בבית המקדש), שממנו לומדים על חובת ההפרדה בין נשים וגברים בבתי הכנסת.¹⁵⁰ הוא מציין שלפי דעת אחד האמוראים, אותו "תיקון גדול" יישאר בתוקף גם לעתיד לבוא כאשר עם ישראל יישא תפילה במעמד "הספדו של יצר הרע" (שם), כלומר כאשר ייצר הרע כבר לא תהיה שליטה על בני האדם. מכאן דייק קרליבך שלהפרדה בין נשים וגברים יש רובד נוסף, מעבר לצניעות – כי הרי מדוע להמשיך בהפרדה כשהיא כבר לא נחוצה מבחינת "הברית לעיניים", כי יצר הרע מנוטרל?! רובד זה הוא למעשה רובד מטפיזי, ואלה דבריו:

גם לעתיד לבוא, בעולם שיתרומם מעל החטא, בעולם שכבר נגאל, כאשר הנשים והגברים ייגשו לתפילה, תהיה הפרדה. מדוע? איזו סיבה תהיה אז להפרדה? הסיבה לכך היא שעלינו לעמוד לפני הקב"ה נשים וגברים בנפרד, כל קבוצה בתפקיד המיוחד לה, הנשים כעולם נשי והגברים כעולם גברי, כל אחד בייעודו המיוחד לו ובתפקידו הנפרד.¹⁵¹

ההבדל הטבעי בין גברים ונשים משקף הבדל רוחני. בעבודת ה', הערבוב בין שני הכוחות, הכוח הנשי והכוח הגברי, לא מועיל אלא מזיק.

כפי שראינו, קרליבך הוכיח, כאשר ויתר על ההצעה המפתה ביותר בקריירה הרבנית שלו, על משרת הרב הראשי בברלין, שהמאמר על הארכיטקטורה של בית הכנסת לא היה רק דרשה נאה לעת מצוא אלא חלק מתפיסה דתית מגובשת שעליה לא היה מוכן לוותר.

כאמור בתחילת הפרק, הסוגיות ההגותיות המוצגות בו אינן ממצות את הגותו של הרב קרליבך, אולם נדמה שכוחן יפה להמחיש את הפרופיל האינטלקטואלי של אישיות רבנית דגולה המייצגת תרבות תורנית שלמה שהתפתחה בגרמניה בדור שבעיני החיים בו, לפני עליית הנאצים, שידר חיוניות והמשכיות, ורק למפרע התברר כדור האחרון של יהדות גרמניה.

149 שם, עמ' 1243-1245.

150 ירושלמי סוכה פ"ה ה"ב (כג ע"ב).

151 CAS, 4, עמ' 1241.

פרק ג

יחסו לארץ ישראל ולציונות

עמדתו של קרליבך כלפי ארץ ישראל וכלפי הציונות היא עמדה ייחודית והיא עשויה לחשוף פן חדשני בסוגיית "אורתודוקסיה יהודית וציונות" בכלל, ובתרומתה של יהדות גרמניה בגיבוש העמדות השונות בסוגיה זו בפרט. כפי שראינו בפרקים הקודמים, ליהדות גרמניה היה, בשל אופייה האינטלקטואלי, תפקיד מכריע בגיבוש התנועות הדתיות והאידיאולוגיות היהודיות במאה ה-19. מייסדי הרפורמה, ראשי "חכמת ישראל" (Wissenschaft des Judentums) וכן המנהיגות הניאו-אורתודוקסית, היו רובם ככולם חניכיה של התרבות היהודית-גרמנית. בהקשר שלנו, הן מייסדי הציונות בשלהי המאה ה-19 והן מייסדי "אגודת ישראל" שנוסדה בתחילת המאה ה-20 כתגובה עליה, גדלו על ברכי התרבות והשפה הגרמנית. עובדה זו מעניקה לדיון בעמדתו של קרליבך משנה חשיבות.

נפתח עם תיאור היכרותו של קרליבך עם ארץ ישראל ועם התנועה הציונית בתחילת דרכו.

1. שהותו של קרליבך הצעיר בארץ ישראל כחוויה מכוונת

שני המפגשים הבלתי אמצעיים של קרליבך עם ארץ ישראל – שהותו הראשונה בשנים 1905-1907 וביקורו בשנת 1935 – השאירו אצלו, כל אחד בתורו, רושם עמוק שהניב שלל מאמרים העוסקים בציונות ובארץ ישראל על כל היבטיה – הגיאוגרפיים, הפוליטיים, הדתיים ועוד. עם זאת, המפגש הראשון, הן בשל אורכו (שנתיים וחצי) והן בשל גילו הצעיר של קרליבך, היה ללא ספק המפגש המכונן שקבע את עיקרי השקפותיו שליוו אותו במשך כל חייו.

מפגש זה התאפשר בעקבות הצעה שקיבל לאחר שסיים בשנת 1905 בברלין את לימודיו האקדמיים עם תעודה המסמיכה אותו להוראת מתמטיקה ומדעי הטבע, לשמש כמורה למתמטיקה בבית ספר למל שבירושלים. קרליבך בן ה-22 נענה

לאתגר, עזב את גרמניה והגיע לפלשתינה התורכית, בה שהה יותר משנתיים. התייעד במכתביו, בהרצאותיו ובמאמריו של שהותו בארץ בשנים המזוהות בדיעבד כתחילת העלייה השנייה, המכוננת, הוא ייחודי באופיו. המכתבים הרבים אותם כתב בתקופה זו, בעיקר למשפחתו בגרמניה, הם עדות ממקור ראשון על המתרחש בארץ באותה תקופה מנקודת מבט ייחודית של צעיר יהודי אירופאי, נצר למשפחה רבנית, חניך שיטת "תורה עם דרך ארץ".¹

אנשי העלייה השנייה הגיעו רובם ככולם ממזרח אירופה, בה סבלו מעוני, מחוסר השכלה ומאנטישמיות רצחנית. יוסף קרליבך, שגדל על ברכי האמנציפציה היהודית והרווחה הכלכלית בגרמניה הווילהלמינית השבעה, היה דמות חריגה למדי בקרבם. עובדה זו מהווה הסבר לכך שלמרות שעומת עם אפשרות העלייה גם באופן אישי,² המחשבה על עלייתו שלו לא ממש העסיקה אותו בכל תקופת שהותו בארץ, מה גם ששהות זו הוגדרה מראש כזמנית. היהדות האורתודוקסית בגרמניה, שקרליבך היה בשר מבשרה, הייתה, למרות האנטישמיות הגוברת בגרמניה, רחוקה שנות אור מן המאיסה בגלות שהמריצה את היהודים הצעירים ממזרח אירופה, רדופי הפוגרומים וחדורי מוטיבציה ציונית.

למרות שאפשרות עלייתו הייתה באותה תקופה מעבר לאופק מבחינתו, שנות שהותו בארץ היו, על פי עדותו, "השנים המאושרות ביותר בחיי [...] שנים מאושרות כאלה לא יחזרו לעולם".³ באותן "שנים מאושרות" קרליבך הוא, כאמור, קוריוז בירושלים, אך קוריוז שמחזרים אחריו: צעיר יהודי מגרמניה, בן של רב עיר נחשב, מורה כריזמטי המשלב לימוד תורה עם ידע במדעים המדויקים והשכלה אירופית וקלאסית רחבה.

בשל ייחוסו ואישיותו, ואולי גם בזכות הליכותיו ונימוסיו המערביים, דלתות מנהיגי היישוב, הן זה הישן והן זה החדש המתהווה, היו פתוחות בפניו. הוא היה בן בית אצל הרב שמואל סלנט הישיש (1816-1909), נפגש עם הרב קוק הצעיר (1865-1935) שהגיע לארץ כשנה לפניו, הכיר את אליעזר בן יהודה (1858-1922), את דוד ילין (1864-1941) איתו ניהל התכתבות ענפה אחרי חזרתו לגרמניה, את יחיאל מיכל פינס (1843-1913) ודמויות רבות נוספות מבין ה"פלשתינאים", כפי שקרליבך כינה את תושביה היהודים של ארץ ישראל / פלשתינה.⁴

- 1 קרליבך, מכתבים מירושלים. על אפיונם הדו-קוטבי של המכתבים ראו בודנהיימר, אמת ודמיון.
- 2 על ידי דוד ילין. כך עולה מהתפתלותו המנומסת במכתב לילין (שהיה מיועד גם ליחיאל מיכל פינס) מסוף 1907 או תחילת 1908, זמן קצר לאחר חזרתו לגרמניה; קרליבך, שם, עמ' 80.
- 3 את שהותו בארץ סיכם במכתב לדוד ילין מתחילת אוקטובר 1907, לאחר חזרתו לגרמניה (שם, עמ' 73, מתוקן לפי המקור הגרמני ב-CAS, 4, עמ' 102).
- 4 כך בשלושה מכתבים מסוף שנת 1905, שם, עמ' 50, 63, 69; בהוצאה העברית של המכתבים



יוסף קרליבך הצעיר בין השנים 1905-1907 בירושלים.

בשנים אלה, שהיו מכוננות, כאמור, הן מבחינת יישוב הארץ והן מבחינת גיבושה של התנועה הציונית, נחשף קרליבך הצעיר לאתגרים ולקונפליקטים שליוו את התהליך ההיסטורי הדרמטי שלתוכו נקלע. הוא חש היטב את גודל השעה והשקיע את כל מרצו ואת כישוריו האינטלקטואליים כדי להבין את מאורעות התקופה ולגבש עמדה כלפי התהליכים ההיסטוריים שהתרחשו נגד עיניו ממש. באשר למפעל ההתיישבותי, קרליבך התרשם בתקופה זו במיוחד מהחקלאות היהודית:

המושבות הוקמו בארבעה אזורים בארץ: בסביבות יפו, חיפה, טבריה וצפת [...] כל מי שנשם פעם את האווירה במושבה שכזו, אינו יכול להעלות כלל על הדעת, שמקומות משגשגים אלה ירדו לטמיון [...]. כל כך הרבה משאלות

המונח המקורי, "Palästinenser", תורגם פעם אחת כ"תושבי הארץ" ופעמיים כ"אנשי ארץ ישראל": קרליבך, מכתבים מירושלים, עמ' 30, 44, 49. לשם "פלשתינה" בתור ציון הטריטוריה הגיאוגרפית והפוליטית של ארץ ישראל לא דבקה באותה תקופה הקונוטציה הפוליטית של פלסטין בימינו, והוא היה שגור בפיהם של כל יהודי התפוצות, ציונים ולא ציונים כאחד.

לאומיות, מוסריות ודתיות קשורות בהן, עד שהדעת אינה סובלת, שכל זה ימוג כחלום.⁵

אי אפשר שלא לשים לב לכך שמתוך שורות אלה מדבר האתוס הציוני של גאולתה של אדמת האבות על ידי הבנים. זאת ועוד, עבור קרליבך "המשאלות הלאומיות, המוסריות והדתיות" קשורות, כפי שנראה בהמשך, לעבודת האדמה, לחקלאות. לאחר חזרתו לגרמניה הוזמן קרליבך להרצות על ארץ ישראל בפני "חברת מונטפיורי" המכובדת בברלין. הרצאתו פורסמה כשנתיים מאוחר יותר כספרון באחת מהוצאות הספרים היהודיות של ברלין (Verlag Hausfreund). בהרצאה זו באה לידי ביטוי התפעלותו מההתיישבות היהודית החקלאית:

ובאשר למעשה הפלא של ההתיישבות היהודית – אין אני מגזים כאשר אני אומר שזה מעשה פלא – [...] ממדבריות בנו ידיהם החרוצות של החקלאים היהודים גן עדן. האדמה הצחיחה והזנוחה הפכה מתחת לידיהם לאדמה פורייה ביותר המגדלת את הגפנים, הזיתים, השקדים, התפוזים והאתרוגים המשובחים ביותר. הם חפרו ומצאו בארות, יצרו שיטת השקיה מפליאה ביעילותה, בנו בתי בד שאין דומים להם [...]. המושבות הן נקודת האור בהתפתחותה של פלשתינה [...]. הן ערובה לעתיד היהודי [...]. מי לא יתלהב למראה שדות יהודיים, פרדסים יהודיים [...]. המושבות האלה הם פיצוי הולם למראה העלוב של מגורי היהודים בערים.⁶

בתיאוריו ובמכתביו בולטת המעורבות האישית, האכפתיות וכן ההתלהבות של אדם צעיר. הוא מזכיר לשבח את הצעדים המעשיים לביסוס המפעל הציוני, בפרט את הקמת הבנקים היהודיים "בירושלים, יפו, ביירות וחברון".⁷ לדידו – וזוהי תפיסה לא שגרתית בקרב יהדות גרמניה באותה תקופה – יהדות ללא זיקה לארץ ישראל אינה בת קיימא. המפעל ההתיישבותי מהווה עבורו ערובה לעתיד היהדות. וכך אמר באותה הרצאה:

השבועה "אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני" התגשמה באופן מילולי. היכן שיהודים בשל הערכה עצמית לקויה ובחוסר כבוד עצמי ניתקו את החוט המקשר אותם עם ארץ הקודש [...] שם יבשו והתאבנו החיים היהודיים, התקרר

5 מכתב "אל המשפחה בליבק", 30 בנובמבר 1905, הנ"ל, מכתבים מירושלים, עמ' 41-42. בתקופה זו הוא שהה בארץ כבר יותר משבעה חודשים, והוא ראה לנכון לחלוק עם משפחתו בגרמניה את רישומיו בסדרת מכתבים מפורטים.

6 קרליבך, ארץ הקודש, עמ' 1285. הרצאה זו ("Das heilige Land") נדפסה לראשונה בשנת 1909, רשוב ב-CAS, 2.

7 שם, עמ' 1288-1289.

ובסוף כבה הניצוץ של אש קודש [...] . פלשתניה היא איבר חיוני בבשרה של היהדות, תנאי הכרחי להמשך קיומה ולנצחיותה.⁸

קרליבך רמזו בניתוק החוט המקשר את היהודים עם ארץ הקודש לתנועה הרפורמית ביהדות, שדגלה באותה תקופה בניתוק הדת היהודית מהלאום ומתוך כך גם התכחשה לזיקת היהדות לארץ ישראל. עם זאת, לצד ההזדהות וההוקרה הגדולה אותה הוא מביע כלפי המפעל ההתיישבותי בכלל, וכלפי התנועה הציונית בפרט, ניכרת גם דאגתו לעתיד ההתיישבות. השלטון התורכי המושחת בו מצא קרליבך, יליד אירופה האנטישמית, רק דבר אחד חיובי: “שנאת היהודים [...] זרה לו”,⁹ מנסה בכל דרך להצר את צעדיהם של המתישבים. עתיד המושבות היהודיות רחוק מלהיות מובטח בשל התנכלות שלטונית שיטתית. את הרצאתו סיים קרליבך בעברית: “לשנה הבאה בירושלים”.¹⁰

2. הקשר של קרליבך לארץ ישראל ולציונות במלחמת העולם הראשונה ואחריה

שנים ספורות לאחר חזרתו של קרליבך לגרמניה פרצה “המלחמה הגדולה”, מלחמת העולם הראשונה. כפי שהוזכר בפרק הראשון, במשך תקופה זו הוא פעל בחסות הממשל הצבאי הגרמני בקובנה שבליטא. שם הקים בית ספר שבו גיבש את האידיאלים החינוכיים שלו, המבוססים על “תורה עם דרך ארץ” מבית מדרשו של הרש"ר הירש, אך לא פחות מכך על מעורבותו האישית כמחנך. והנה אירוע שהתרחש בבית ספר זה, על פי עדות אחד הנוכחים:

השקפתם הציונית הנלהבת של התלמידים הביאה להתנגשות: בסוף מסיבת חנוכה גדולה בה נכחו התלמידים והוריהם, חברי הקהילה שבקובנה, רבנים ובפרט נציג השלטון הצבאי [הגרמני], סך הכל כאלף מוזמנים, פרצו התלמידים בהתלהבות בשירת התקווה, ההמנון הלאומי היהודי. יוסף קרליבך רתח: התקווה לא הייתה חלק מהתוכנית, כי שלטונות הצבא התייחסו אליה כאל הבעת דעה פוליטית, וזה העמיד את עתיד בית הספר בסכנה. יתכן שרוגזו נבע גם מכך שקרליבך לא הזדהה אז עם הציונות המדינית. על כל פנים קיבלו המורדים נזיפה חמורה לאחר מכן. אך ראו איזה פלא [...] בשנה שלאחר מכן, בחג החנוכה הבא, עלה המנהל קרליבך בסוף החגיגה יחד עם תלמידיו מכיתת

8 שם, עמ' 1267.

9 שם, עמ' 1281.

10 שם, עמ' 1295.

הבגרות על הבמה וביקש מכל הנוכחים לקום ולשיר יחד אתו את התקווה.¹¹

לעולם לא נדע אם היחס הדו-קוטבי להמנון "התקווה", המובע בסיפור זה, הוא ביטוי לשינוי בעמדתו של קרליבך, לגישה אמביוולנטית כפי שחשב המחבר, או שמא הוא נבע מחששותיו מפני שלטונות הצבא. קרליבך הערים לא פעם על דרישות השלטון הצבאי¹² והממשל הצבאי עקב אחרי פעילותו, ובהזדמנות אחת אף השעה אותו מתפקידו לזמן מה.¹³ לאור זאת סביר כי החשש מפני השלטונות הוא זה שעמד בבסיס התנהגותו במקרה זה.¹⁴

גם לאחר מלחמת העולם הראשונה המשיך קרליבך לעקוב אחר הנעשה בארץ. כך, למשל, הוא חתום, בעקבות מאורעות תרפ"ט, כרב הראשי באלטונה, על קריאה לתענית ציבור.¹⁵ דאגתו לישוב הארץ והתלהבותו מ"המפעל ההתיישבותי בארץ ישראל, בה אחינו מעבדים את האדמה בעבודת כפיים קשה"¹⁶ לא פגו.

עם זאת, במאמר שכתב במאי 1934, פחות משנה לפני ביקורו השני בארץ, העלה קרליבך ספקות וחששות דתיים אל נוכח המפעל הציוני ההולך ומתעצם. ספקות אלו משקפים נאמנה את תחושותיהם של מרבית מנהיגי היהדות האורתודוקסית באותה תקופה. הוא נזכר בביקורו אצל הראי"ה קוק בתחילת המאה, כאשר היה מורה צעיר בירושלים, וחשף עתה, יותר מחצי יובל מאוחר יותר, את לבטיו:

11 עדותו של סמי גרונמן, יהודי גרמני ששימש בקובנה כמתורגמן מטעם הממשל הצבאי הגרמני, מובאת בספרו, הבדלה וכיבוי אורות, עמ' 195-196. ליחס השלילי של שלטונות הצבא הגרמני לציונות ולכל ביטוי של לאומיות יהודית, כולל השפה העברית, ראו ברויאר, רבנים דוקטורים, עמ' 118, 122, 134.

12 ראו גיליס, חינוך ואמונה, עמ' 150-151.

13 שם, עמ' 152.

14 למרות האמביוולנטיות של קרליבך כלפי התנועה הציונית (ראו להלן, עמ' 88), לאור מה שהובא בתחילת פרק זה אין הצדקה לטענתו של מרדכי ברויאר ש"יוסף קרליבך [...] בא אל בית-הספר כאנטי-ציוני משוכנע ומוצהר"; הנ"ל, רבנים דוקטורים, עמ' 136.

15 CAS, 4, עמ' 149.

16 מתוך קריאה פומבית (Aufruf) מ-21 בספטמבר 1932 שנשלחה אל כל הרבנים המשתייכים לאיחוד הרבנים האורתודוקסיים בגרמניה (Vereinigung traditionell-gesetzestreuer Rabbiner Deutschlands) המזוהה עם הקהילות המאוחדות וחלק מהקהילות הנפרדות המתונות. זאת בניגוד לאיגוד הרבנים האורתודוקסים בגרמניה (Verband der orthodoxen Rabbiner Deutschlands) שייצג את הקהילות הנפרדות הקיצוניות בהנהגת הקהילה הנפרדת בפרנקפורט דמיין. המכתב (CAS, 4, עמ' 178-179) חתום על ידי הרב קרליבך והרב יצחק אונא (1872-1948) בשם הנהלת האיחוד (שם, עמ' 179). בתור מזכיר האיגוד (Schriftführer) היה קרליבך האחראי הראשי לניסוח הקריאה. נושא הקריאה הוא בקשה לפרסם בכל בתי הכנסת של האיחוד את החובה (!) לקנות לסוכות אתרוגים מתוצרת הארץ. התמיכה במפעל ההתיישבותי בארץ הוא הנימוק המרכזי המובא שם לדרישה זו.

כאשר קבלתי בפני הרב קוק על העולים החדשים [החילונים] [...] הוא השיב לי בסובלנותו האין סופית [...]: “תן להם לשהות בארץ זמן מה עד שקדושת הארץ תגאל אותם מטעויותיהם, כי זוהי סגולתה של הארץ הזאת, בה אני מאמין באמונה שלמה”. [...] זוהי אכן תקוות כולנו, אך אל לנו לעצום את העיניים בפני העובדות [...]. חגי ישראל הקדושים הפכו למסיבות פולקלור, מצוות קדושות ננטשו בשל צרכי שעה.¹⁷

מספר חודשים לאחר כתיבת המאמר הגיע קרליבך לעיר העברית הראשונה תל אביב (שלא הוקמה עדיין בשהותו הראשונה). ספקותיו התחלפו עתה בהתרגשות שלא הייתה מביישת נער צעיר נלהב (וקרליבך אז בן 52): “אני לא חי במציאות, כמו שיכור אני מסתובב בעולם הזה. או שזה חזון משיחי או, חס וחלילה, רק הצגה יפה, אם היסודות לא חזקים מספיק [...]. אינני מסוגל לישון. הכל מתערבב לי בראש”.¹⁸ שוב שומעים אנו מפיו, מתוך הזדהות מלאה, את הנרטיב הציוני, האידיאליזציה של החקלאות העברית: “אחרי הצהריים נסענו לכפר סבא [...]. איזו תמונה מרהיבה של חקלאים יהודים שעושים את הכל בעצמם ומאושרים כל כך”.¹⁹ עם כל הביקורת שיש לו על פורקי העול בארץ, נראה שלאחר ביקורו זה קרליבך אימץ את תפיסת הרב קוק בדבר סגולותיה של ארץ ישראל המרפאות את התחלואים הרוחניים. כך כתב בדרשה אותה נשא עם שובו לקהילתו באלטונה:

כולכם שמעתם על מאבק האיתנים הנטוש בארץ הקודש למשל על קדושת השבת [...]. כמו בגולה כך גם בארץ ישראל רבבות איבדו את שער הכניסה אל השבת. עם זאת, עבור מי שבא לארץ ישראל עכשיו, אחד הדברים העוצמתיים ביותר שהוא פוגש שם הוא כוחה של השבת. לאחר תקיעת השופר [בערב שבת] בערים היהודיות ובישובים, רבבות עוזבים את מלאכתם וכעבור זמן קצר נרות השבת דולקים בכל בית. השבת נכנסת בכל עוצמתה, היא באה בכל הכוח, אי אפשר להתעלם ממנה. גם מי שמתנכר לה, נשבה אט אט בקסמיה.²⁰

17 קרליבך, מזרחי ואגודת ישראל, עמ' 1.

18 “יומן מסע 1935”, 2 במרץ 1935, CAS, 4, עמ' 229. בביקור זה שהה קרליבך בארץ למשך מספר שבועות.

19 שם, עמ' 230.

20 באביב 1935, דרשה בשבת פרשת החודש. הדרשה פורסמה בשם “התחדשות” (Erneuerung) עוד באותה שנה, ושוב ב-CAS, 3, עמ' 177-178.



קרליבך על סיפון האנייה בדרך לארץ (1935)



ביקור בקיבוץ

מאלף לראות את הדמיון בין דרשה זו לבין תיאור כמעט זהה מאותה תקופה פרי עטו של יצחק ברויאר, שהגדיר את עצמו כאנטי-ציוני:²¹

בשנת תרצ"ג [...] שהיתי שוב בארץ [...] למשך שלושה חודשים [...]. היה זה אז, בשבת הראשונה שעשינו בתל אביב, ראיתי את כנפיו של היום הקדוש יורדות ועוטות על העיר הסואנת ומחניקות אט-אט את הרעש ואת ההמולה [...]. ראיתי אנשים, אנשים יהודים, נעים אל עבר [...] "בית הכנסת הגדול" [...]. איזה קהל מוזר, מיוחד במינו [...]. בני עמי, עמי, עמי! עם מלוקט מכל קצוות עולם [...]. עם שנישא בכוח אל מולדתו שאבדה לו זה מכבר [...]. ועתה כוח נפשי מלא רזים דוחף אותו אל תוך בנין זה אשר נבנה לכבוד אלוקי ישראל [...]. שוב לא תעזוב אותי חוויה עצומה זאת לעולמים.²²

כשנה אחרי שובו כתב קרליבך על "העלייה שעינינו נשואות אליה".²³ משיקולים שחלקם כבר הוזכרו ועל חלקם ארחיב בפרק על התקופה הנאצית, בסופו של דבר קרליבך לא עלה לארץ. ארץ ישראל נשארה "ארץ הגעגועים" עבורו.²⁴ באוגוסט 1938, במבט לאחור לשנים הירושלמיות בצעירותו, הוא כתב: "מי שטעם את טעמה של ירושלים, שום דבר אחר בעולם לא יערב לחכו".²⁵

3. שיקולים תיאולוגיים בגיבוש עמדתו של קרליבך כלפי הציונות

הניסיון לגבש תפיסה תיאולוגית קוהרנטית אל מול המפעל הציוני שהוביל את ההתיישבות היהודית בארץ הקודש ניכר בכתביו של קרליבך לאורך השנים. בתקופת שהותו בארץ ובביקורו השני בה הוא חש את משק כנפי ההיסטוריה. העובדות אליהן נחשף בביקורים אלו משמשות מסד נתונים עליו הוא החיל עקרונות תיאולוגיים והשתית את תפיסתו ההיסטוריוסופית ההולכת ומתגבשת.

מה הן אבני היסוד של תפיסתו ההיסטוריוסופית? כבר בהרצאתו בפני חברת מונטפיורי בשנת 1907²⁶ מנה קרליבך שני תנאים הלקוחים מהגותו של רבי יהודה הלוי (ריה"ל, 1075-1141 לסה"נ), שבסיועם הוא שוקל את משמעות המפעל הציוני בארץ

21 על היריבות האידיאולוגית בין קרליבך וברויאר ראו להלן, עמ' 100-107.

22 מתוך האוטוביוגרפיה של ברויאר, דרכי, עמ' 119-120.

23 במכתב פרידה מאחיו, הרב אפרים קרליבך (1879-1936), ערב עזיבתו את לייפציג ועלייתו לארץ, 28 בפברואר 1936, CAS, 4, עמ' 249.

24 מכתב מ-11 בספטמבר 1936, שם, עמ' 252. המכתב הוא לגיסתו טרודה קרליבך, אשת הרב אפרים קרליבך, שעלו יחד בתחילת אותה שנה.

25 שם, עמ' 273, מכתב לאחיו.

26 ראו לעיל, עמ' 85.

ישראל ואת סיכויי הצלחתו. הוא הביא את דברי ריה"ל מתוך שירו המפורסם "ציון הלא תשאליו" ופירש אותם בצורה לא שגרתית:

המשורר היהודי המפורסם [...] יהודה הלוי פותח את השיר היפה ביותר שלו במלים "ציון הלא תשאליו לשלום אסיריך [...]". אם ננסה לתרגם את דבריו במלים פשוטות, אזי נדמה שציון לא מבקשת את בניה [...] ולא מעוניינת שנבנה את חורבותיה [...]. כולנו יודעים שיהודה הלוי שילם על געגועיו לעיר הקודש בחייו, חרב הסְרָצְנִי²⁷ הרגה אותו בדרכו ליעד המיוחל [...]. רק בתנאים לא תנאים, תחת סכנת נפשות, הצליחו יהודים במאות עברו להתקרב לעיר האלוקים. שוב ושוב נטבחו עד האיש האחרון כל מי שניסו להגיע למחוז חפצם. כאשר נשלחו בנימין מטודלה ופתחיה מרגנשבורג לבחון את האפשרות ליישב מחדש את ארץ יהודה החרבה, הם נאלצו לחזור על עקבותיהם עם הבשורה המרה [...] שהדבר איננו בר ביצוע. והיום? התנאים השתנו. ציון מבקשת את בניה [...]. הדרך לירושלים פנויה.²⁸

בפירושו לשירו המפורסם של ריה"ל מצא קרליבך זיקה בין השיר לבין תפיסה תלמודית ידועה הרואה בחזרת הארץ לפוריות, לאחר שנים של שממון, סימן של גאולה: "אמר ר' אבא, אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר 'אתם הרי ישראל ענפיכם תתנו ופריכם תשאול לעמי ישראל כי קרבו לבוא' (יחזקאל לו, ח)",²⁹ ולפי פירוש רש"י על אתר: "כשתתן ארץ-ישראל פריה בעין יפה אז יקרבו הקץ ואין לך קץ מגולה יותר". שירו של ריה"ל אינו מזכיר את הזיקה אותה ציינו חז"ל בין הגאולה למצב החקלאות בארץ. קרליבך יוצר אותה כאשר הוא מפרש את פתיחת השיר ("ציון הלא תשאליו") בשונה מההבנה הפשוטה: במקום מליצה המבטאת געגוע, מופיע הביטוי כציון עובדה: לגבי קרליבך, בתקופתו של המשורר ציון אכן לא ביקשה את בניה, כי הסימן המובהק לנכונותה של הארץ לקבל את שבות בניה הוא שפע חקלאי שלא התקיים אז. את התלהבותו של קרליבך מהצלחותיה של החקלאות העברית יש להבין על רקע זה: הרי "התנאים השתנו, ציון מבקשת את בניה". עד כאן התנאי הראשון שצריך להתקיים כדי שעם ישראל יחזור לארצו.

בהמשך באותה הרצאה מזכיר קרליבך תנאי נוסף, המבוסס גם הוא על הגותו של ריה"ל, הפעם מ"ספר הכוזרי" (אף כי בלי לנקוב בשמו): בניגוד לשירו "ציון הלא תשאליו", לפי הפירוש שנתן לו קרליבך, טען ריה"ל ב"ספר הכוזרי" שאין זו ציון שאינה

27 כינוי לטיני בימי הביניים לערבים.

28 CAS, 4, עמ' 1292-1293.

29 סנהדרין צח ע"א.

מבקשת את בניה, אלא אדרבא הבנים, עם ישראל, הם אלה שאינם מתגעגעים מספיק לארצם וחדלו מלהשתדל לחזור אליה:

אמר הכוזרי: אם כן, אתה מקצר בחיבת תורתך, שאין אתה משים המקום הזה [ארץ ישראל] מגמתך ובית חיך [...].

אמר החבר: הובשתני מלך כוזר [...]. בבית שני [...] כבר היה העניין האלוהי מזומן לחול כאשר בתחילה, אילו היו מסכימים כולם לשוב בנפש חפצה, אבל [...] נשארו רובם [...] בבבל, רוצים בגלות שלא יפרדו ממשכנותיהם וענייניהם [...] קול דודי דופק, קריאת האלוהים לשוב [...] [כללו של דבר] אין דברנו “השתחוה להר קדשו” ו”השתחוה להדום רגליו” ו”המחזיר שכינתו לציזון” וזולת זה, אלא כצפוף הזרזיר והדומה לו, שאין אנחנו חושבים על מה שנאמר בזה.³⁰

וכך זה נשמע אצל קרליבך:

והיום? הדברים השתנו. היום ציון שואלת בשלום בניה [...] אולם אנחנו [...] אין אנו חושבים על ציון ודואגים לה. המודעות שיש לנו חוב גדול כלפי המולדת שלנו [...], שעלינו לשבור את קללת השם הרע הרובצת עליה [...], הלכה לאיבוד אצלנו [...] אנחנו [...] כה רחוקים ברגשותינו מארץ ישראל ובעניין שיש לנו בבנייתה מחדש, שאפילו הדרישה להעדיף את תוצרת הארץ החקלאית זכתה להיענות רק לאחר מאבק [...] בכתב ובעל פה מפיצים את התפיסה המוטעית [...] כאילו כל שיתוף פעולה עם המפעל העכשווי בפלשתינה אסור ובחטא יסודו.³¹

על פניו נראה שמבית מדרשו של ריה”ל יצאו שני הסברים סותרים להתארכות הגלות: בשירו “ציון הלא תשאל” אומר המשורר, על פי פירושו של קרליבך, שארץ ישראל

30 ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר ב, סי' כג-כד, בתרגום אבן תיבון.
31 CAS, 4, עמ' 1293. הערכת מצב זו של קרליבך משנת 1907 וביסוסה התיאולוגי מזכירים את המאמר “קול דודי דופק” של הרב יוסף דב סולובייצ'יק (1903-1993), שנכתב כמעט יובל שנים מאוחר יותר. כמו קרליבך, גם סולובייצ'יק הלך בעקבות ריה”ל, כאשר הרחיב על המוטיב “קול דודי דופק” משיר השירים המובא בספר הכוזרי: “הדפיקה השישית [...] נשמעה בשעת פתיחת שערי-הארץ. יהודי הנס מארץ-אויב יודע עכשיו כי יכול הוא למצוא מקלט בטוח בארץ-אבות. זוהי תופעה חדשה בדברי-ימינו [...] עכשיו, כשתמה שעת הסתר פנים, ניתנה האפשרות ליהודים [...] להשתרש בארץ הקודש [...] קול דודי דופק. מה הייתה תגובתנו [...]? הירדנו ממשכננו ופתחנו מיד את הדלת, או המשכנו לנוח כרעיה ההיא, התעצלנו לרדת ממיטתנו? – פשטתי את כתנתי – איככה אלבשנה? רחצתי את רגלי – איככה אטנפם?”; סולובייצ'יק, איש האמונה, עמ' 82-83. אף כי הרקע ההיסטורי בשני המקרים שונה – הרב קרליבך פרסם את דבריו בתקופת העלייה השנייה, בעוד הרי”ד סולובייצ'יק כתב את “קול דודי דופק” לאחר קום המדינה – שניהם העמידו זו מול זה את נכונות הארץ לקלוט את בניה מול היסוס יתר מצד בניה לשוב אל ארצם.

אינה חפצה לקבל את בניה, ובכך כביכול נושאת באחריות על התארכות הגלות. לעומת זאת, ב"ספר הכוזרי" טען ריה"ל כי הבנים, היהודים, הם אלו שאינם עושים די כדי לשוב לארצם.

קרליבך פישר בין שתי התפיסות הסותרות הללו של ריה"ל על ידי העמדתן זו אחר זו על ציר הזמן: בשלב ראשון זו אכן ארץ ישראל שתחזור לבקש את בניה, ובשלב שני על בני ישראל להיענות לקריאה זו. בעקבות שהותו הראשונה בארץ, קרליבך זיהה שפג תוקפה של קינת ריה"ל, "ציון הלא תשאליו", על סירובה של ארץ ישראל לקבל את בניה. הפלא החקלאי, כפי שקרליבך ראה אותו – "אין אני מגזים כאשר אני אומר, שזה מעשה פלא"³² – מוכיח שארץ ישראל מוכנה עתה לקלוט את בניה בחזרה. אם כן, תנאי אחד לחזרת העם לארצו כבר התקיים.

ומה באשר לתנאי השני, היענות העם, התעוררות רצונו לשוב לארץ אבותיו? בהרצאתו משנת 1907 הודה קרליבך שלמרות המפעל החלוצי תנאי זה עדיין רחוק מלהתממש, באשר לרוב העם היושב בגולה לא באמת אכפת: "הקשר שלנו לציון ניתן, אנחנו אלה שלא שואלים אחריה".³³ אם כן, האיכות של המפעל ההתיישבותי, שכל כך יקר ללבו, הבאה לידי ביטוי בהצלחה החקלאית, אינה יכול לחפות על הכישלון הכמותי: על ההיענות הדלה מצד יהודי הגולה. קרליבך האשים בכך בעיקר את מי שמפיצים "בכתב ובעל פה [...] את התפיסה המוטעית [...] כאילו כל שיתוף פעולה עם המפעל העכשווי בפלשתינה אסור ובחטא יסודו" – כלומר את אותם חוגים אורתודוקסים המתנגדים למפעל הציוני מטעמים אידיאולוגיים דתיים.

עם זאת אין להתעלם מכך, כפי שראינו, שקרליבך אמנם נאה דורש אך אינו מקיים. נראה שבשום שלב הוא לא העלה על דעתו לעלות בעצמו. עובדה זו קשורה לתחושת השייכות שלו למולדת אחרת: המולדת הגרמנית. הדיסוננס בין שתי נאמנויות לאומיות – זו הגרמנית וזו היהודית – היה אופייני ליהדות האורתודוקסית בגרמניה. דיסוננס זה היה בלתי פתיר,³⁴ ואנחנו נעסוק בו ובתוצאותיו הטראגיות בשני הפרקים הבאים.

בביקורו השני בארץ, כמעט שלושים שנה אחרי שראה אותה בפעם האחרונה, קרליבך לא יכול היה להסתיר את התרגשותו מהשינוי שחל בין שהותו הראשונה בפלשתינה בתחילת המאה לבין המצב הנוכחי. התנאי השני לחזרת עם ישראל לארצו, שעל אי קיומו הוא קבל בהרצאתו בשנת 1907 – "אין אנו דואגים לציון" – התקיים עתה, וביתר שאת. כך אמר בדרשה אותה נשא עם שובו לגרמניה בבית הכנסת הגדול באלטונה:

32 ראו לעיל, עמ' 85 והע' 7.

33 CAS, 2, עמ' 1293.

34 דיסוננס זהה אצל ברויאר מתואר להלן, פרק ד הע' 62.

זכיתי עתה לדרוך על אדמת ארץ הקודש ולראות את החיים הכבירים המתפתחים שם בזכות עבודת אחינו [...]. באהבה מסורה של אנשים צעירים הם מקדישים את חייהם למשימה הגדולה של בניין בית יהודי על יסודות עתיקים [...]. עוד לא הייתה אמא, כמו אמא ציון, שבניה השיבו לה אהבה גדולה כל כך, יום יום, שעה שעה. אשרי העין שראתה זאת!³⁵

והרי הבנים חוזרים ומשיבים אהבה לציון, הנחשבת להם כאם. הדינמיקה ההדדית בין ארץ ישראל ועם ישראל היא לא השיקול התיאולוגי היחיד ששימש את קרליבך להערכת המפעל הציוני בראי ההיסטוריה. בהצביעו על הפסוק "ששת ימים תעבוד" (שמות כ, ח) הוא הביע, בהרצאתו בשנת 1907, את התנגדותו לשיטת החלוקה, שלדידו הפכה מברכה לקללה.³⁶ בהתייחסות ישירה של קרליבך הצעיר לתנועה הציונית אמר:

ואז באה הציונות [...]. הגיע זמן התסיסה והמאבק [...]. עתה יש שתי פלשתינה: פלשתינה הישנה, המתנזרת, המרוחקת מעסקי העולם הזה והמתנגדת לכל שינוי, ופלשתינה החדשה, מלאת החיים, הצמאה להתפתחות ולקידמה. שני עולמות אלה עומדים זה מול זה, משלימים אחד את השני, אך לעיתים גם נאבקים זה בזה, וכל אחד נאלץ לגבש עמדה כלפיהם. אתם מבינים שאין ספק היכן היה מקומי [...]. ירושלים המתחדשת קיבלה חיזוק משמעותי על ידי העולים מרוסיה, הגיעו אנשים חפצי חיים שרוצים לעבוד [...]. יש חיים בפלשתינה.³⁷

אם כן, עבור קרליבך, הדחף הפרודוקטיבי של התנועה הציונית הוא צו השעה.³⁸ בכל הרצאתו הארוכה והמקיפה בשנת 1907 הוא אינו מזכיר את בעיית החילון במפעל הציוני הכללי.³⁹ אדרבא, הוא רואה את מקומו עם אנשי העלייה השנייה, "העולים מרוסיה [...]. אנשים חפצי חיים שרוצים לעבוד", ובכך מיישמים את האידיאל "ששת ימים תעבוד".

35 CAS, 3, עמ' 177 (ההדגשה שלי).

36 CAS, 2, עמ' 1283. באשר לשימוש במונח "פלשתינה" ראו לעיל, הע' 4.

37 שם, עמ' 1288-1291.

38 שם, עמ' 1283-1284, 1288-1290.

39 העובדה שהרצאה זו נישאה בפני "חברת מונטפיורי" הציונית לא מעלה ולא מורידה מבחינה זו. גם במכתביו הרבים מאותה תקופה בקובץ "מכתבים מירושלים" כמעט ואין התייחסות למצב הדת במושבות החדשות.

4. בנבכי הפוליטיקה היהודית-אורתודוקסית

עוד לפני היותו מנהיג ציבור וביתר שאת בכהונתו כרב ראשי, קרליבך לא הסתפק בהגות תיאולוגית. הוא נקט עמדה באחת הסוגיות המרכזיות שהעסיקה את הציבור היהודי-אורתודוקסי בתקופתו, הן בגרמניה והן מחוצה לה: המאבק האידיאולוגי בין תנועת "המזרחי" שהצטרפה לציונות ובין המחנה שהסתייג ממנה ושכשנת 1912 התאגד במסגרת ארגון עולמי חדש בשם "אגודת ישראל".

קרליבך פרסם שישה מאמרים – רובם ארוכים ומפורטים – העוסקים במחלוקת בין "המזרחי" ו"אגודת ישראל"⁴⁰, ויש בכתביו ובאגרותיו אין ספור התייחסויות לנושא. השקפתו בנוגע למחלוקת בין שני הארגונים, כפי שהשתקפה במאמריו ובאגרותיו, לא השתנתה לאורך כל התקופה.

למרבה הפלא ולמרות אהדתו למפעל ההתיישבותי של הציונות, הוא מעולם לא הצטרף ל"מזרחי" שנוסד בשנת 1902 והיה קיים כבר בזמן שהותו בפלשתינה בתחילת המאה. לעומת זאת, הוא הצטרף ל"אגודת ישראל" מיום היווסדה ב-1912. הוא השתתף בכל הכנסים הגדולים שלה וסייר בשנת 1931, כראש משלחת "קרן התורה" מטעמה, במוסדות התורה במזרח אירופה כדי לעמוד מקרוב על צרכיהם.

לאור זאת, נשאלת השאלה מדוע קרליבך לא הצטרף ל"מזרחי" ואף הקפיד שלא להזדהות כציוני. במאמר שכתב ב-1911, "Israelit" נגד המזרחי, הבא להגן על תנועת "המזרחי" בפני התקפות שפורסמו נגדה מוקדם יותר באותה שנה בעיתון *Der Israelit*, שופרה של האורתודוקסיה של פרנקפורט, הוא הצהיר: "אקדים ואעיר שכותב שורות אלה אף פעם לא היה וגם עתה אינו ציוני וגם לא מזרחיסט"⁴¹.

לשאלה זו מסתמנות כמה תשובות אפשריות. קרליבך העריץ את אביו, הרב שלמה קרליבך – מייסד שושלת הקרליבכים הרבנית – והוא שמר לו אמונים. אביו של קרליבך היה אנטי-ציוני מושבע. מרדכי ברויאר, בספרו "עדה ודיוקנה", מביא עדות מפי אלכסנדר קרליבך, נכדו של הרב שלמה קרליבך (ואחיינו של יוסף קרליבך) בדבר קיומה של חוברת אנטי-ציונית חריפה, פרי עטו של סבו, הרב שלמה קרליבך. לפי עדותו, הרב שלמה קרליבך הדפיס בשנת 1917 חוברת בה הציונות המדינית מזוהה

40 קרליבך, איזראעלית נגד מזרחי; הנ"ל, שאלות החוקה; הנ"ל, הכנסייה הגדולה; הנ"ל, מזרחי ואגודת ישראל; הנ"ל, שוב אגודה ומזרחי; הנ"ל, כנס היובל.

41 הנ"ל, איזראעלית נגד מזרחי, עמ' 377. לאור השקפותיו כפי שהן באות לידי ביטוי במאמר זה ובמאמרים נוספים, יש להבין אמירה זו לא כהתנגדות עקרונית לציונות ול"מזרחי" אלא כהדגשת עמדתו העל-מפלגתית כערובה להערכה הוגנת של המפעל הציוני ושל פעילות "המזרחי". בהקשר זה מעניין לציין שגם הראי"ה קוק מעולם לא היה חבר בתנועת "המזרחי", אף כי קיים עמה דיאלוג רציף ופורוה; ראו אבנרי, הראי"ה וויקתו. על העימות האידיאולוגי בין קרליבך לבין אנשי הקהילה הפורשת בפרנקפורט והאידיאולוג הראשי שלה, יצחק ברויאר, ראו להלן, בסעיף הבא.

כבר בכותרת כ"אויב ליהדות וסכנה ליהודים", אך הוא נמנע מלהפיצה "לבקשת קרוביו וידידיו".⁴² לא מן הנמנע שיוסף בנו היה מבין אותם קרובים שביקשו למנוע את הפצת החוברת, אך בה בעת גם הזדהה עם חלק מהסתייגותיו של אביו כלפי הציונות המדינית.

אכן, גם הסתייגות שכאלה על רקע מצב הדת בתנועה הציונית מצויות בכתבי קרליבך, אך מדובר באמירות נקודתיות, בניגוד לניסוחים המפורטים בהם הוא מאריך כדי להסביר את אהדתו לתנועה הציונית ולפועלה, כפי שראינו.⁴³ סיבה נוספת להתרחקותו מכל התארגנות ציונית נעוצה אולי גם בכך שהיה שמרן.⁴⁴ הוא העריץ את גדולי ישראל במזרח אירופה – שרובם המכריע הסתייגו מהציונות – וראה את עצמו, בהשוואה אליהם, כ"רב מדרג ב".⁴⁵ בכך הוא מייצג מגמה ביהדות האורתודוקסית בגרמניה שהחלה להסתמן כבר בשלהי המאה ה-19 והתחזקה במהלך מלחמת העולם הראשונה, בה חוו רבים מיהודי גרמניה מפגש בלתי אמצעי עם המרכזים היהודיים הגדולים במזרח אירופה: תחושת העליונות התרבותית מבית מדרשם של משה מנדלסון והרש"ר הירש פינתה את מקומה לרגשי נחיתות כלפי העולם היהודי במזרח אירופה, שנתפס עתה בעיני חלק מהיהודים האורתודוקסים בגרמניה כשלם יותר מאשר הקיום היהודי המתוסבך במערב. שינוי מגמה זה היה מלווה בהכרה שרוב גדולי ישראל יושבים שם, במזרח אירופה, ולא במערב.⁴⁶ "אגודת ישראל" הייתה אמנם פרי יוזמתם של חסידי הרש"ר הירש בגרמניה, למודי אומנות ההתארגנות – ובראשם יעקב רוזנהיים (1870-1965) – אך מטרתה הייתה לאחד במסגרתה את כל גדולי ישראל וכן את כל ה"יראים", ואלה ישבו כאמור ברובם המכריע במזרח אירופה.

עם זאת, הדברים מורכבים יותר. המודעות לאופייה הייחודי של היהדות האורתודוקסית בגרמניה, לתפקידה כחוד החנית האינטלקטואלית שהתמודדה כמעט לבדה עם אתגרי האמנציפציה ולתרומתה ליהדות העולם, ליוותה את קרליבך גם בשנים מאוחרות יותר, כאשר הנאצים כבר היו בשלטון. כך כתב באפריל 1933 בקריאה משותפת של רבני "איגוד הרבנים האורתודוקסים בגרמניה" שהתפרסמה בעיתונות

42 ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 316 והע' 88 בעמ' 411. שם ציין ברויאר שהנכד, אלכסנדר קרליבך (1908-1992), נתן לו לעיין בעותק נדיר של החוברת הנזכרת ושההדגשות בכותרת נמצאות במקור.

43 ראו לעיל, עמ' 88 והע' 18 שם. השוו גם קרליבך, הכנסייה הגדולה, עמ' 433-434 ועוד.

44 כך, למשל, הוא התנגד למתן זכות בחירה לנשים במוסדות הקהילה למרות שרבו, הרד"צ הופמן, התיר; ראו שתי אגרות משנת 1927, CAS, 4, עמ' 139-140.

45 מכתב, 7 במאי 1935, שם, עמ' 233. הנמען הוא הרב מקס גרונוולד (1871-1953) מבאדן שבאוסטריה. השוו גם כהן, קרליבך, עמ' 67-68.

46 ראו ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 303-314.

היהודית: "יהדות גרמניה, את זה נוכל לומר ללא יהירות, הייתה בקרב קהל בני ישראל מובילה מבחינה אינטלקטואלית".⁴⁷

לכן, גם כחבר "אגודת ישראל", קרליבך לא נמנע מביקורת ולא ביטל את דעתו בפני איש, גם לא בפני "גדולי ישראל". לאורך כל הדרך בולטת גישתו העל-מפלגתית. בכל מאמריו, הפרושים על פני יותר משני עשורים, העוסקים בפוליטיקה היהודית-אורתודוקסית, הוא ניסה להתגבר על הפער בין "אגודת ישראל" ותנועת "המזרחי" הציונית ולגשר ביניהן.

הדילמה המרכזית איתה התמודדו מנהיגי היהדות האורתודוקסית באותה תקופה הייתה כיצד לשקול את הצלחותיה המסחררות של התנועה הציונית, שהנהגתה הייתה חילונית, ביישוב הארץ ובזירה הפוליטית, מול הניתוק המודע והמוצהר שלה מהמסורת היהודית. במלותיו של קרליבך: האם הדרך היחידה היא "מהתורה אל העם", כגישתה של "אגודת ישראל", או שמא יש גם דרך להגיע "מהעם אל התורה", כלומר מהלאומיות כשלב התחלתי אל קדושת התורה כשלב מאוחר יותר, כגישתה של תנועה "המזרחי" ושל הראי"ה קוק. קרליבך הדגיש את הלגיטימיות של שתי הגישות.⁴⁸ עמדתו – אותה גיבש, כפי שראינו, כבר בצעירותו, ושבעקרונותיה דבק כל ימי חייו – מתאפיינת בראיית המורכבות וכתוצאה מכך, כאמור, בשמירה עיקשת על חשיבה על-מפלגתית.

5. אל מול "הפרינציפ הפרנקפורטאי"

א. הרקע

קרליבך צמח בקרב יהדות אורתודוקסית אידיאולוגית למודת מאבקים מפלגתיים. את גישתו ליריבות בין תנועת "המזרחי" ו"אגודת ישראל" הוא גיבש תוך השוואה עם תקדים היסטורי שהסעיר את היהדות האורתודוקסית בגרמניה בדור שלפניו: "פולמוס הפרישה" משנת 1877 בין הרש"ר הירש והרב יצחק דוב הלוי במברגר (1807-1878), שני גדולי הדור של היהדות האורתודוקסית בגרמניה במאה ה-19. לכן יש להתעכב תחילה בקווים כלליים על פולמוס זה.

המחלוקת בין שני האישים פרצה סביב השאלה אם בקהילות שבהן התנועה

47 בקריאה פומבית (Aufruf) "לאחינו ולאחיותינו היהודים" מאפריל 1933, CAS, 4, עמ' 182. התוכן העיקרי של הקריאה, עליו חתום הרב קרליבך ועוד שלושה רבנים נוספים מהנהלת שני איגודי הרבנים האורתודוקסים, הוא קריאה לחזרה בתשובה נוכח האירועים בעליית הנאצים לשלטון. על רקע זה בולט במיוחד המשפט המצוטט. לחלקו המרכזי של קרליבך בניסוח הקריאה ראו לעיל, הע' 16, ושם על שני הארגונים והפיצול ביניהם.

48 קרליבך, שוב אגודה ומזרחי, עמ' 2.

הרפורמית הפכה לרוב, על האורתודוקסים לפרוש מהקהילה ולהקים קהילה נפרדת – לאחר שנוצרה אפשרות חוקית לכך – או שמא ניתן להסכים לכך ששני הזרמים יתקיימו זה לצד זה במסגרת ארגונית אחת, כקהילה מאוחדת. הירש דגל בהפרדה ארגונית מלאה מהרפורמים, בכל מצב ובכל מחיר. לעומתו הביע הרב במברגר נכונות להסתפק בהפרדה תוך-קהילתית והסכים, בתנאים מסוימים, להקמת מעין ארגון-גג קהילתי אחד, “הקהילה המאוחדת” (Einheitsgemeinde), שיכיל את שני הזרמים.⁴⁹ למחלוקת זו, שהייתה מוגבלת בתחילה לעיר פרנקפורט, היו השלכות על קהילות נוספות, והיא גרמה בהמשך לקרע אידיאולוגי וארגוני עמוק ביהדות האורתודוקסית בגרמניה. כתוצאה מכך, ברבות מערי גרמניה הגדולות היו מאז סוף המאה ה-19 שתי קהילות אורתודוקסיות: קהילה אורתודוקסית עצמאית נוסח הרש”ר הירש, וקהילה אורתודוקסית שהייתה חלק מהקהילה הכללית המאוחדת.

לפני שנדרש לתובנות אותן דלה קרליבך מפולמוס הפרישה כדי לגבש את עמדתו כלפי פולמוס אחר – המאבק בין “המזרחי” ל”אגודת ישראל” – עלינו להרחיב במקצת על ההבדל בין “האורתודוקסיה הדרומית” לבין “האורתודוקסיה הצפונית”,⁵⁰ אליה השתייך קרליבך, בגרמניה בתקופה זו. כאמור, לפולמוס הפרישה בפרנקפורט בין הירש לבמברגר היו הדים בכל רחבי גרמניה ואף מעבר לגבולותיה. למרות מעמדו המנהיגותי הייחודי של הירש ביהדות גרמניה בכלל ובקהילתו בפרט, רוב אנשי קהילתו לא הלכו בדרכו ולא פרשו מקהילת האם של פרנקפורט, שהפכה לקהילה מאוחדת. גם בשאר ערי גרמניה, מרבית היהודים האורתודוקסים העדיפו להישאר במסגרת קהילה אחת בה הוסדר סטטוס-קוו שסיפק את צרכיהם ואת השקפותיהם של רוב יהודי המקום.⁵¹ יתרה מזו, גם הקהילות הפורשות שהלכו בדרכו של הירש סירבו להתיישר עד הסוף עם הקו הבדלני והבלתי מתפשר אותו התווה האב המייסד. קו בדלני זה התמסד בעיקר בקהילתו הפורשת של הירש בפרנקפורט ואף הוקצן אחרי מותו, כאשר חתנו שלמה ברויאר (1850-1926) נתמנה לרב של “קהל עדת ישורון”. ברויאר ובניו ביצרו את האידיאולוגיה של הפרישה לכדי מה שבנו, יצחק ברויאר, שהפך עד מהרה לאידיאולוג הראשי של זרם זה, כינה “הפרינציפ הפרנקפורטאי”.⁵²

49 ראו לעיל, פרק א, עמ' 20. על הרקע לפולמוס הפרישה בין הירש לבמברגר ועל הנקודות העיקריות שבו ראו בהרחבה סיידלר, מחלוקת, עמ' 7-19. בהקשר רחב יותר ובהשוואה לסוגיית הפרישה בהונגריה ראו כ”ץ, הקרע.

50 הביטויים “אורתודוקסיה דרומית” ו”אורתודוקסיה צפונית” נטבעו על ידי צור, בין אורתודוקסיה לציונות, עמ' 45.

51 צור מנה שישה סוגים של התארגנות יהודית קהילתית ברחבי גרמניה, רובם ללא הפרדה מוסדית-ארגונית בין אורתודוקסים לרפורמים, שם, עמ' 46-48.

52 ברויאר, דרכי, עמ' 15; הנ”ל, כתבים מימי השואה, עמ' 206, 217. המקור הגרמני,

לפי "הפרינציפ הפרנקפורטאי", לא זו בלבד שלא היה כל מגע רשמי בין שתי הקהילות בעיר, זו הפורשת וזו המאוחדת, אלא שמנהיגי הקהילה הפורשת ורבניה אף הנהיגו חרם משני. הם הקפידו להחרים כל רב, מנהיג ותלמיד חכם אורתודוקסי שהמרה את פיהם בסוגיית הפרישה ומצא לנכון לאמץ את פסיקת הרב במברגר שאיפשרה הישארות במסגרת הקהילה המאוחדת. "לא הכל הלכו בעקבות הרב הירש ז"ל", כתב יצחק ברויאר על הרבנים האורתודוקסים שפעלו במסגרת הקהילה המאוחדת:

היו הללו [...] – חרף נאמנותם להלכה – בוגדים, בוגדים ממש, אשר יש להימנע ככל האפשר מלפגשם, אשר לבית תפילתם אין נכנסים ואשר משחיטתם אין אוכלים.

הרב שלמה ברויאר ז"ל, הנאמן שבנאמני הרב הירש ז"ל, לא שהה בכל ימי חייו באותו חדר בו נמצא הרב האורתודוקסי⁵³ של קהילת פרנקפורט הרפורמית.⁵⁴

הקהילה הפורשת בפרנקפורט הייתה, בשל בדלנותה הקיצונית, מבודדת אפילו בין הקהילות הפורשות האחרות בגרמניה. הקהילות הפורשות בצפון גרמניה, כמו למשל קהילת "עדת ישראל" בברלין בהנהגת הרב עזריאל הילדסהיימר וממשיכו הרד"צ הופמן, לא הלכו בדרכה. עבורם, הפרישה הייתה כורח פרגמטי וכואב ולא עיקרון אידיאולוגי נוקשה.

יורשי תפיסתו של הירש היו כאמור הרב שלמה ברויאר ובניו, ויצחק ברויאר בראשם. הרבנים הפורשים בצפון גרמניה, לעומתם, ביקשו לאחר הפרישה להנמיך את גובה הלהבות, והסתייגו בפרט מהחרם המשני שהטילה האורתודוקסיה הפרנקפורטאית בהנהגת הברויארים על אותם רבנים אורתודוקסים שפעלו במסגרת הקהילות המאוחדות.

גם הקהילות בהן כיהן קרליבך כרב בצפון גרמניה, ליבק, אלטונה והמבורג, לא הלכו בעקבות פרנקפורט. לא הוקמו בהן קהילות אורתודוקסיות נפרדות בכלל.⁵⁵ קהילת

"Das Frankfurter Prinzip", תורגם שם כ"העיקרון של פרנקפורט" או "העיקרון הפרנקפורטאי". אני העדפתי "הפרינציפ הפרנקפורטאי".

53 במקור הגרמני ברויאר השתמש במונח konservativ, אך הכוונה היא לרב האורתודוקסי של הקהילה המאוחדת בפרנקפורט, מרדכי הלוי (מרקוס) הורוביץ (1844-1910), שכהן במקביל לאביו של יצחק ברויאר, הרב שלמה ברויאר. ראו גם בהערה הבאה.

54 ברויאר, דרכי, עמ' 10-11. כפי שרואים בציטוט זה וגם בהמשך, ברויאר נהג להתבטא בחריפות. יצוין שהוא קרא לקהילה המאוחדת בפרנקפורט "קהילה רפורמית". הרב הורוביץ היה, כאמור, רבה של הקהילה האורתודוקסית "המתחרה" בפרנקפורט שפעלה, בהתאם לפסיקתו של הרב במברגר, תחת המטריה הארגונית של הקהילה המאוחדת, שכללה גם קהילה רפורמית. רוב הציבור האורתודוקסי בעיר השתייך לקהילה המאוחדת, מה שלא מנע מברויאר לקרוא להם "בוגדים, בוגדים ממש" (שם, עמ' 10).

55 ראו צור, בין אורתודוקסיה לציונות, עמ' 46-47.

המבורג, בה שימש קרליבך בשנים האחרונות לחייו כרב ראשי, הייתה יוצאת דופן הן במבנה הארגוני שלה והן במסורת הסובלנית שלמעשה הולידה את המבנה הארגוני הזה.

כבר מאמצע המאה ה-19 נוצר בהמבורג ארגון גג ייחודי, ה"קהילה הגרמנית-ישראלית" (Deutsch-Israelitische Gemeinde), שכלל בתוכו קהילה ליברלית קטנה יחסית וקהילה אורתודוקסית גדולה. שתי הקהילות חיו בהפרדה דתית גמורה, אך ניהלו יחד, במסגרת ה"קהילה הגרמנית-ישראלית", מוסדות רווחה ומוסדות צדקה.⁵⁶ מדי פעם היו אמנם חיכוכים בין הזרמים, אך בסופו של דבר שני הצדדים שמרו על מתינות וידעו להגיע לפשרות שאיפשרו להם להמשיך ולחיות יחד תחת אותה מטריה ארגונית, עד לפיזורו לאחר ליל הבדולח ב-1938.

הקהילה הליברלית בהמבורג הייתה יחסית שמרנית והתנגדה בחריפות לרפורמה הקיצונית נוסח ברלין.⁵⁷ כנגד, הסכימה גם הקהילה האורתודוקסית לאי אילו פשרות, למשל לקבורה שלא על פי ההלכה בשטח בית הקברות של הקהילה.⁵⁸ מבחינה זו, מצב הקהילה היהודית בהמבורג היה שונה באופן קוטבי מהמצב בפרנקפורט המפולגת.

ב. קרליבך וברויאר

קרליבך, כמו אביו, נמנה עם מעריציו של הרש"ר הירש,⁵⁹ אולם בעניין הפרדת הקהילות הוא לא סבר כמותו. הוא ביכה את הקיטוב ביהדות האורתודוקסית בגרמניה שנוצר בעקבות הקמת הקהילות הנפרדות מיסודו של הירש ואת רוח "הקנאות המפלגתית" הנושבת בהן.⁶⁰ כך כתב בשנת 1924⁶¹ על פולמוס הפרישה:

במחלוקת זו [עם הרב במברגר] ידו של הירש הייתה על העליונה. הוא היה הראש המבריק יותר והצליח לגבור על מתנגדו בהוכחות מכריעות, צעד אחר צעד, של ההיגיון הצרוף שבדבריו. עם זאת, העובדה שהחולק עליו [הרב במברגר] היה רב צדיק כל כך, בעל אצילות נפש כה גדולה ואמונה כה שורשית,

56 לורנץ וברקמן, יהודי המבורג, עמ' 56-57. ראו גם קרון, היהודים בהמבורג, עמ' 173-174.

57 קרון, שם, עמ' 136.

58 שם, עמ' 133. השוו גיליס-קרליבך, שיטת המבורג, עמ' 39. השוו גם ברויאר, קהילת המבורג, עמ' 37.

59 במכתב לעקיבא ארנסט סימון מה-1 באוגוסט 1934 (CAS, 4, עמ' 206) כתב קרליבך: "כל גדולי ישראל במזרח ובמערב הכירו בו [הירש]. הוא היה צדיק נשגב. כל משפט בכתביו מלא קדושה וטהרה [...]. הירש הוא כמו מקווה טהרה לטמאים".

60 קרליבך, מזרחי ואגודת ישראל, עמ' 1.

61 בתקופה זו בין שתי משרות רבניות, ליבק ואלטונה, שימש קרליבך כמנהל בית ספר בהמבורג ולא כיהן כרב עיר. ראו לעיל, פרק א, עמ' 24.

אומרת דרשני. כאילו ההשגחה – שבלעדיה לא נבין את ההיסטוריה היהודית – רצתה להראות שבמקרה זה [במחלוקת סביב שאלת הפרישה] היא אינה כפופה לעקביות לוגית צרופה ולא מעניקה ניצחון דווקא לה.⁶²

את גישתו זו העתיק קרליבך הישר אל המחלוקת בין "אגודת ישראל" לתנועת "המזרחי": "אלו ואלו דברי אלוהים חיים", הצהיר יותר מפעם אחת בקשר ליריבות בין "המזרחי" למתנגדיו.⁶³ גישתו ליריבות זו הייתה עקבית כל ימי חייו, החל מהמאמר הראשון בשנת 1911, עוד בטרם נוסדה "אגודת ישראל", ועד למאמר האחרון אותו הקדיש לנושא בשנת 1938.⁶⁴

גישת "אלו ואלו", כמו חוסר הרצון של קרליבך להכריע במחלוקת בין שתי התנועות וכן העדפת פשרה על פני הכרעה – כל אלה אינם תוצאה של רפיון או חוסר חוט שדרה. עמדתו מתבססת, כפי שראינו, על השקפתו ש"ההשגחה [...] אינה כפופה לעקביות לוגית צרופה". מאחורי המלים הללו עומדת, כך נדמה, תפיסה דיאלקטית מבית מדרשו של הגל, הרואה בניגודים אבני יסוד שהמהלכים ההיסטוריים מושתתים עליהן.

כדוגמא מההיסטוריה היהודית למחלוקת בלתי פתירות הביא קרליבך את המחלוקת בין הרמב"ם למתנגדיו וכן את היריבות בין החסידים למתנגדים, שתי מחלוקות עקרוניות ובלתי ניתנות לגישור תיאורטי, שאף פעם לא באו על פתרון ולא זכו להכרעה סופית. והנה, כפי שהוא ציין, התהליך ההיסטורי התקדם ללא מפריע גם בלי הכרעה שכזו.⁶⁵

הוא לא היה היחיד שחשב כך. כאשר נדרש הראי"ה קוק להערכת המציאות, הוא קבע "כי המציאות אינה מפחדת מהסתירות כמו המדע, מפני שהיא גדולה באין ערוך ממנו. [...] איני רואה שום צורך להיכנס בפולמים של יישובי הסתירות, אע"פ שבוודאי גם זה מקצוע נכבד הוא 'ודרוש וקבל שכר' אבל אין כאן עיקר נקודת החיים".⁶⁶ כזכור, קרליבך הכיר והוקיר את הרב קוק. הוא פגש אותו מספר פעמים הן בשותו הראשונה בארץ והן בביקורו השני,⁶⁷ וכבר בשנת 1907, בבואו לשבח את יתרונותיו

62 קרליבך, שאלות החוקה, עמ' 1. הרעיון שבשאלות של הנהגת ציבור העקביות המחשבתית אינה קנה מידה להצלחה, הוא מיסודות מחשבתו הפוליטית-חברתית של קרליבך בכלל ועמדתו כלפי הציונות בפרט. השוו להלן, עמ' 102.

63 קרליבך, שאלות החוקה, עמ' 2, וכן כבר במאמרו איוראעלית נגד מזרחי, עמ' 407 ועוד.

64 ראו לעיל, הע' 41, וכן עמ' 114 והע' 108.

65 קרליבך, מזרחי ואגודת ישראל, עמ' 1.

66 קוק, אגרות, ב, עמ' קכ. איגרת זו מי"ג בטבת תרע"ג נשלחה למשה זיידל (1886-1970). מבין אגרותיו של הראי"ה קוק, האגרות אל משה זיידל, שהיה מתלמידיו המקורבים ביותר, תופסות מקום מיוחד, הן בשל כמותן והן בשל העקרונות ההגותיים הנחשפים בהן.

67 ראו זיגל, שייט הבכורה, עמ' 119. מעבר לעצם קיומן, אין בידינו כל מידע על טיב פגישותיו של הרב קרליבך עם הראי"ה קוק. יש להניח שבשונה מפגישותיו עם הרב קוק בצעירותו, הפגישות

של “האתרוג הפלשתיני”, הסתמך על ספרו “עץ הדר”.⁶⁸ הוא גם הכיר את ספרו “בעקבי הצאן” הכולל את מאמרו המכונה “הדור”, הטומן בחובו את תמצית השקפתו על הציונות, ובכך נחשף ללא ספק לתפיסתו ההיסטוריוסופית של הראי”ה קוק או לפחות לחלקים ממנה.⁶⁹ על כל פנים, דעתו הנחרצת של קרליבך, שהייתה עקבית וליוותה אותו מתחילת דרכו עד סוף ימיו, זהה לדעתו של הרב קוק: בבואנו להעריך תהליכים היסטוריים, אין צורך ליישב את כל הסתירות וגם לא צריך לפעול על פי עקביות לוגית דווקא.

בביקורת חריפה על הפרינציפ הפרנקפורטאי ועל האידיאולוג הראשי שלו, יצחק ברויאר, קרליבך הסתייג מעודף אידיאולוגיה ומעקביות יתר בפעילות ציבורית. כך כתב: “כל אידיאולוגיה טומנת בחובה את הסכנה של עודף שיטתיות ולוליינות דיאלקטית שבאמצעותן מודגשים יתר על המידה הבדלים [תיאורטיים] שבמציאות הם קיצוניים הרבה פחות [מאשר בתיאוריה]”.⁷⁰

הוא התפלמס בגלוי עם גישתו של ברויאר, שהייתה שונה באופן קוטבי מגישתו שלו. ברויאר היה אביר העקביות ודרש בשמה להחרים לא רק את התנועה הציונית, אלא גם את תנועת “המזרחי”. הוא שלל את הציונות “מסיבות לאומיות”, כפי שהוא מעיד על עצמו, באשר הלאומיות הלגיטימית היחידה בעם היהודי כפופה לשלטון התורה.⁷¹ כך נשמעה תפיסתו של ברויאר מפיו של אלפרד רודן, הגיבור במגנום אופוס שלו “הכוזרי החדש”, שהתפרסם בשנת 1934: “אלפרד רודן וחבריו לא ידעו פשרות [...] איש לא היה כשר בעיניהם לקחת חלק בתנועת התעדאיוזים⁷² אלא אם כן השתחרר ללא סייג מקשרי החברה הציונית”.⁷³

בביקורו בשנת 1935 היו תכליתיות יותר וכבודות משקל יותר, הן בשל מעמדו של הרב קרליבך והן בשל צרכי השעה. בתו של קרליבך, מרים גיליס-קרליבך, כתבה ש“אחר התייעצות עם הרב קוק (?) הוא חזר לאלטונה” (סימן השאלה במקור), ראו גיליס, חינוך ואמונה, עמ’ 24. בדברי המבוא שלה לקרליבך, מכתבים מירושלים, היא חזרה על הדברים, הפעם ללא סימן שאלה (שם, עמ’ 14).
68 ראו CAS, 2, עמ’ 1293. הספר “עץ הדר” של הראי”ה קוק, שיצא לראשונה בשנת 1906, מוזכר על ידי קרליבך במפורש במאמרו על “האיסור” נגד בתי הספר בארץ ישראל; “הנ”ל, מכתבים מירושלים, עמ’ 98 בהע’.

69 האיגרת, בה הרב קוק מנמק מדוע בפעילות ציבורית אין צורך להימנע מסתירות (ראו הע’ 66 לעיל), לא פורסמה בשנות חייו של קרליבך, אך יתכן שהוא שמע דברים דומים מפי הרב קוק עצמו. באשר לספרו “בעקבי הצאן”, שיצא בשנת 1906, כלומר בתקופת שהותו של קרליבך הצעיר בארץ, הוא מפנה אליו ואף מתייחס בקצרה לתוכנו במאמרו “על ‘האיסור’” משנת 1907, שם, עמ’ 98 בהע’.

70 הנ”ל, שוב אגודה ומזרחי, עמ’ 2. להרחבה ראו גם לעיל, פרק א, עמ’ 34-35.

71 ברויאר, דרכי, עמ’ 38.

72 מונח שנטבע על ידי ברויאר, ראשי תיבות ל“תורה עם דרך ארץ ישראל”. במונח זה מקופלת תפיסתו שיש להיערך לקראת הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל שמושגת על שיטת “תורה עם דרך ארץ”.

73 ברויאר, הכוזרי החדש, עמ’ 385.

זאת ועוד, לדידו של ברויאר "הציונות היא האויב האיום ביותר שקם אי פעם לאומה היהודית. כי הרפורמה האנטי-לאומית נאבקת בה [באומה] בגלוי, בעוד שהציונות ממיתה את האומה, כדי להמליך את גופתה".⁷⁴

ברויאר, כמו קרליבך, נדרש גם הוא לתקדים הפולמוס בין סבו, הרש"ר הירש, לבין הרב במברגר, אך הפיק ממנו מסקנה הפוכה מזו של קרליבך. הוא אימץ במודע את מודל המאבק של הקהילה הנפרדת של הירש נגד הרפורמה כדגם למלחמה בלתי מתפשרת נגד הציונות:⁷⁵ הוא שלל מהציונות את הזכות לפעול בשם העם היהודי, כשם שהרב הירש שלל מהקהילה הרפורמית זכות ייצוג כלשהי של הקהילה היהודית.

בנוסף, פעילות תנועת "המזרחי" במסגרת התנועה הציונית תאמה בעיני ברויאר במדויק את "טיהור השרץ" אותו גינה כבר סבו, כאשר נמצאו רבנים אורתודוקסים שהסכימו להצטרף לקהילה יהודית מאוחדת הכוללת ליד הזרם הרפורמי גם "זרם אורתודוקסי". אליבא דהירש, היהודים האורתודוקסים שהסכימו להצטרף לקהילה המאוחדת הכירו בכך בלגיטימיות של הזרם הרפורמי.⁷⁶

מצויד ב"פרינציפ הפרנקפורטאי" יצא ברויאר בכל תוקף נגד תנועת "המזרחי" ותבע את עלבונה של תורה: נידוי מוחלט של התנועה הציונית וחרם על כל מי שפועל במסגרתה. הלאומיות הציונית מעוותת מיסודה ואין לשתף עמה פעולה בשום מקום ובשום תחום.⁷⁷

אין זה פלא, אפוא, שקרליבך פרסם ביקורת ספרים נוקבת על "הכוזרי החדש" של ברויאר.⁷⁸ הנקודה המרכזית בביקורתו על "הכוזרי החדש" דומה מאד למה שכתב חודשיים אחר כך, במאמר שהוזכר לעיל: הוא יוצא נגד הדה-לגיטימציה הנעשית על

74 הנ"ל, בעיית היהודים, עמ' 138 (ההדגשה במקור). לאור הנסיבות של עליית הנאצים לשלטון ועלייתו של ברויאר ארצה בשנת 1936, ברויאר מיתן את התבטאויותיו בהדרגה, אף כי מעולם לא הודה בשינוי בעמדתו. לאחר השואה הוא כבר לא שלל ולמעשה אף חייב שיתוף פעולה טקטי עם הציונים; הנ"ל, דרכי, עמ' 204.

75 הנ"ל, הכוזרי החדש, עמ' 383, 385-386. השוו גם הנ"ל, מוריה, עמ' 154-155.

76 ראו "Sendschreiben" ("אגרת שלוחה") של הרב הירש משנת 1877; הנ"ל, אוסף כתבים, 4, עמ' 328, 330.

77 לדיון מפורט בתפיסתו של ברויאר את הציונות ראו סידלר, בין אויב, בפרט עמ' 220-223.

78 קרליבך, מהכוזרי הישן. החריפות שבביקורת הספרים הזו מאד לא אופיינית לו. גם בביקורות הספרים השליליות שלו (למעט על ספרים בעלי אופי אנטישמי), קרליבך שמר על סגנון מתון והשתדל להצביע על נקודות חיוביות אלו ואחרות כדי לאזן את ביקורתו. לא כן במקרה זה. לדידו, "הכוזרי החדש" חוטא לתת-הכותרת שלו, "דרך אל היהדות", באופן כה חמור, עד שקרליבך ראה את עצמו נאלץ לדאוג לכך "שהמעידות בספר זה לא תזוהנה עם השקפת העולם היהודית-אורתודוקסית" (שם, עמ' 383). זו לא ביקורת הספרים היחידה שקרליבך כתב על ברויאר. עשר שנים לפני כן פרסם דווקא ביקורת חיובית מאד על ספרו "אליהו"; הנ"ל, אליהו של ברויאר.

ידי האסכולה בפרנקפורט מבית מדרשו של ברויאר לכל זרם ביהדות האורתודוקסית שאינו סר למרותה האידיאולוגית. קרליבך לא יכול היה לשאת את שאיפת האסכולה הזו להגמוניה, ועל אחת כמה וכמה חלק על העתקת הדגם של הפולמוס סביב הפרדת הקהילות בגרמניה לזירה יהודית בין-לאומית כדי להכריע במאבק בין “אגודת ישראל” לתנועת “המזרחי”. כפי שראינו, קרליבך התנגד להכרעה שכזו.

אם כן, גם קרליבך וגם ברויאר שאבו בהגותם ובפעילותם במסגרת “אגודת ישראל” השראה מהתקדים ההיסטורי של פולמוס הפרישה שהתנהל בין הירש לבמברגר. אולם מוסר ההשכל אותו כל אחד מהם הפיק מפרשיה זו היה שונה באופן קוטבי. אף כי גם קרליבך היה סבור, כמו ברויאר, ש”במחלוקת זו ידו של הירש הייתה על העליונה”, אין לכך משמעות, כי לפי תפיסתו ההשגחה אינה כפופה ל”הוכחות מכריעות [...] של ההיגיון הצרוף”. כפועל יוצא מכך, ההשגחה גם “לא מעניקה נצחון” היסטורי “לעקביות לוגית צרופה”.⁷⁹

כפי שהוזכר, קרליבך עמד בראש קהילות שלמרות השוני ביניהן היו כולן במתכונת של קהילה מאוחדת.⁸⁰ יש לזכור: עמדתו של קרליבך אל מול הרפורמים הייתה זהה לזו של אסכולת הירש-ברויאר; במכתב לרבה האחרון של הקהילה הנפרדת בפרנקפורט, הרב יוסף צבי הלוי הורוויץ (1892-1970), הוא העיד על עצמו שתמיד השתדל “שלא לתת הכרה לשום רב רפורמי”.⁸¹ עם זאת, הוא התנגד בתוקף לפרניציפ הפרנקפורטאי הדוגל בדה-לגיטימציה של הקהילה המאוחדת ובחרם משני על הרבנים האורתודוקסים המכהנים במסגרתה. כפועל יוצא מכך, התנגד לדה-לגיטימציה של תנועת “המזרחי” שפעלה במסגרת התנועה הציונית.

בהקשר זה מעניין להשוות בין שני ההספדים, מפרי עטם של קרליבך וברויאר, על הראי”ה קוק. שני ההספדים קשורים לענייננו, באשר הם מתמקדים בעמדתו של הרב קוק מול הציונות החילונית. לכן אין זה פלא שגם בהם משתקפת גישתם השונה של השניים. באשר לברויאר, הוא לא נרתע מהתקפה על יריב אידיאולוגי, מכובד ככל שיהיה, גם במסגרת של הספד. נביא תחילה קטע מהספדו של קרליבך על הראי”ה קוק:

הוא ישב על כס הרבנות המכובדת ביותר על פני כדור הארץ, בירושלים, עירו של דוד [...]. לא היה מי שראוי יותר ממנו [...] לשבת על כס הרבנות בירושלים. הוא היה גאון בתלמוד ובהלכה [...]. אולם הסוד הכמוס ביותר של נשמתו ושל רוחו, של עוצמתו ושל השפעתו, היה אהבתו המיסטית כמעט

79 ראו לעיל, עמ' 101 והע' 62.

80 ראו לעיל, עמ' 99-100.

81 מכתב מתחילת 1935, CAS, 4, עמ' 219. השוו גם שם, עמ' 235, 257 ועוד מקומות רבים נוספים במכתביו.

לעם ישראל ולארץ ישראל [...] הוא לא קנה את התחפושת החילונית של הלאומיות היהודית [...]. בעיניו הציונות החילונית הייתה אשליה עצמית [...]. לכן הוא מעולם לא זנח את התקווה שבסופו של דבר כל שבי ציון [...] ידרשו את ה' וגם ימצאוהו.⁸²

משפטים שכאלו יכולים היו להיכתב גם על ידי חסידי הנאמנים ביותר של הרב קוק. כמו קרליבך, גם ברויאר נפגש מספר פעמים עם הראי"ה קוק וכמותו גם הוא ביסס את דבריו בהספדו בין היתר על פגישות אישיות אלה. אולם בדבריו לזכרו של "הרב הראשי קוק ז"ל"⁸³ הביע ברויאר עמדה כה ביקורתית לא רק כלפי השקפתו של הראי"ה קוק אלא גם כלפי אישיותו, שקשה לדמיין כיצד עיתון אחר חוץ מ"נחלת צבי", שברויאר בעצמו היה בין עורכיו, היה מסכים לפרסמו. הספדו של ברויאר גובל בביזוי הנפטר:

[כ]איש שיח נלהב, לא היה מוכן בשום פנים לדחות רעיון כלשהו שעלה במוחו תוך כדי דיבור, יהא הוא מסיח את הדעת כאשר יהא. רעיון אחרי רעיון, מעשיה מבדחת, דבר תורה ודבר בעתו עולים במוחו – על דו-שיח לא היה מה לדבר [...] ועתה שוב, כמעין המתגבר [...]. וכך בלא מעצור זורם שטף שיחתו [...] ועתה אין לעצור אותו עוד [...]. בחיפזון עוצר-נשימה ובהלה עצמית הוא שופך בפני מרירות ללא-גבול [...]. כאשר נפגשתי עמו, כבר היה חולה [...]. כבר אפפה אותו קדרות הזקנה [...] המחפשת אישור, ולבסוף אף פותחת בהצטדקות מבלי שתידרש לכך [...]. בהיותו אימפולסיבי ביותר, רחשו לעיתים שפתיו מלים, ולפרקים מלאו ידיו מעשים, אשר [...] אולי ניתן להסבירם, אבל ראיתם [...] חייבת הייתה לבודדו מטובי אנשי הארץ [...]. נדמה כי הדמיון היה מתכונותיו מלידה [...] וכך היו לו חוויות ימיו לגורמים מדרבנים היסטוריים. בזהרם המסנוור נראו לו הגבולות בין הנאמנות לתורה ובין הכפירה בה כמטושטשים [...]. לכל אלה נתווספה מודעות חזקה ביותר לכוחו הפנימי ולערכו העצמי [...]. אולי חשב עצמו מסוגל לגייס אפילו את השקר של הכפירה בתורה לעבודה למען אמת התורה [...]. בסוף ימיו כבר כרסם בו הספק, כך היה נראה לי [...] על חולשות מעשיו האנושיות [...]. אל לנו לטשטש את הגבולות בין מנהיג ההיסטוריה לבין עצמנו – המונהגים [...].

82 CAS, 3, עמ' 446-448. ההספד פורסם במקור ב-14 נובמבר 1935 תחת הכותרת: "גדול בישראל" (Ein Großer in Israel).

83 זוהי הכותרת במקור הגרמני (Oberrabbiner Kuk s.A.). הספד זה נדפס במקור בסוף שנת 1935 בכתב העת "נחלת צבי" של "חברת הרב הירש". הוא פורסם בתרגום עברי מאת יעקב בר-אור (בנו של יצחק ברויאר) תחת הכותרת המשודרגת "דברים לזכרו של הרב הראשי, הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל"; הורביץ, יצחק ברויאר, עמ' 183-188.

הרב קוק נפל קרבן לטעות זו [...] ועתה עומד הוא מול פני מנהיג ההיסטוריה, אשר הוא בלבד כוחו לעשות את שההין זה.⁸⁴

קשה להבין למה התכוון יעקב לוינגר כאשר הפנה להספד זה כהוכחה לכך שברויאר כאשר נפגש בארץ עם “רבנו הגדול הרב א”י הכהן קוק זצ”ל, התרשם ממנו התרשמות עמוקה ביותר.”⁸⁵

עם זאת, ביקורתו של קרליבך על קווי היסוד של “אגודת ישראל” כפי שנוסחו על ידי יעקב רוזנהיים דומה להפליא לביקורת שהשמיע גם ברויאר: שני האישים שווים בדרישתם להעניק ל”אגודת ישראל” אג’נדה יותר מעשית ויותר ארץ-ישראלית. הם מתנגדים בפרט לניסוח הסתמי של המטרות של “אגודת ישראל” בידי יעקב רוזנהיים וכן לניסיונו לגרוע מחשיבותה של מצוות ישוב ארץ ישראל. כך כתב ברויאר:

עוד במשך המלחמה [מלחמת עולם הראשונה] [...] חשתי וידעתי שהמלחמה [...] פותחת עידן חדש [...] שמטיל על עמנו משימה חדשה [...] כמשימה לאומית [...]: “להכין את עם ישראל ואת ארץ ישראל לקראת איחודם מחדש תחת שלטון תורת ה”.” [...]

כאשר מציבים משפט זה מול משפט מצעו של רוזנהיים, “ביצוע המשימות המוטלות על הכלל, בכל זמן שהוא, ברוח התורה המסורה”, ניתן להכיר מתוך הניגוד בין שני הניסוחים את יחסי הפנימי אל רוזנהיים [...]. כבר אצל אריסטו אפשר לקרוא, שככל שמושג כולל יותר, כן מתברר שהוא ריק יותר מתוכן.⁸⁶ [...] חשבון האחוזים [...] יקבע [...] את עמדתו [של רוזנהיים] כלפי ארץ ישראל.

84 שם, עמ’ 185-188. נטייתו של ברויאר לרדת לפסים אישיים עד כדי הנמכת ערך את מתנגדיו ניכרה גם ביחסו ליעקב רוזנהיים, מייסדה ונשיאה הראשון של “אגודת ישראל”; ראו ברויאר, דרכי, עמ’ 17-25, 135. למרות ש”דרכי” פורסם רק ארבעים שנה לאחר מותו, ברויאר, שסיים את הכתיבה במרץ 1946, ייעד אותו במפורש לפרסום (שם, עמ’ 208). שני בניו, יעקב בראור ומרדכי ברויאר, מציינים בדברי המבוא שלהם ש”כמה מביטויי ביקורת אישית הבולטים בחריפותם הוקהו, לבקשת אמנו ע”ה, על ידי השמטות קלות”. בסוף הספר כתב יצחק ברויאר: “בוודאי ובוודאי שלא התכוונתי להעליב או להשפיל מישהו. ואמנם, מה שצריך היה להיאמר, אמרתי” (שם). רעייתו של יצחק ברויאר ראתה על כל פנים לנכון להשמיט “ביטויי ביקורת אישית” חריפים עוד יותר מאלה המובאים בספר לרוב. הביקורת העניינית של ברויאר על רוזנהיים תידון מיד בהמשך.

85 לוינגר, חייו ופעלו, עמ’ 30 והע’ 56 הביא במפורש את הספדו של ברויאר על הרב קוק כהוכחה להערכתו התמוהה. יציין עם זאת, שבחיבורו “שאלו שרופה” משנת 1942 ברויאר מיתן את לשונו כלפי הראי”ה קוק, אך גם שם הוא דבק בעמדתו העקרונית; ראו ברויאר, כתבים מימי השואה, עמ’ 218.

86 ברויאר, דרכי, עמ’ 86-87. למרות שדברים אלה הועלו על הכתב רק בשנות הארבעים (ברויאר סיים את כתיבת “דרכי” בתחילת שנת 1946, חודשים ספורים לפני מותו, ראו גם הע’ 84 לעיל), כפי שברויאר עצמו ציין, הם מבוססים על דברים שפרסם עם תום מלחמת עולם הראשונה, בשנת 1919 (שם, עמ’ 87).

הוא לא יראה אלא את "מצות ישוב ארץ ישראל", ומצוה זו תהיה בעיניו בקושי אחוז אחד משפע התורה והמצוות בהן רצה הקב"ה לזכות את ישראל. [...] האם חיי הציבור בישראל מהווים את תוכנה של מצוה אחת בלבד מכל המצוות שאת חלקה בכל המערכת ניתן לחשב באחוזים? או שמא חיי הציבור בישראל הם הבסיס לכל היהדות?⁸⁷

והנה גם קרליבך, במאמר משנת 1929 שהתפרסם בעקבות הכנסייה הגדולה השנייה של "אגודת ישראל", תקף בדיוק את שתי הנקודות האלה – את הניסוח הכללי מדי של מטרות ה"אגודה" על ידי רוזנהיים ואת צמצומה של מצוות ישוב הארץ לכדי מצווה אחת בלבד מתרי"ג מצוות – במצע של הארגון:

יש בה [ב"אגודת ישראל"] משהו שאינו מאפשר לה להתנהל בצורה פרגמטית [...] היא מסרבת לעזוב את עולם האידיאות [...]. זהו הכישלון המעשי של "אגודת ישראל" [...]. [היא] נשארה בתחום הניסוח האידיאולוגי, הפרוגרמה שלה היא: "לפתור את כל בעיות החיים לפי רוח התורה". זוהי בעיני טעות יסודית. הפרוגרמה שלה הייתה צריכה להיות: להקים בארץ הקודש וגם בגולה את כל המוסדות הדרושים לקיום התורה. אסור ש"אגודת ישראל" תזניח את המרכיב הלאומי [של היהדות] [...]. אין שגיאה גדולה יותר מאשר שהיריב [הציונות] יכתיב לך את האג'נדה [...]. השתיקה [של "אגודת ישראל"] באשר ליסוד הלאומי של היהדות [...] איננה מתקבלת על הדעת [...]. היסוד הלאומי המוזנח יפרוץ גם ב"אגודת ישראל" שוב ושוב על פני השטח וידרוש לקחת חלק בבניינה מחדש של פלשתינה [...]. אפילו ההרצאה המבריקה ביותר של רוזנהיים, המבקש להגדיר את ישוב ארץ ישראל כמצווה אחת בלבד מתוך תרי"ג המצוות [...], לא תוכל לחפות על העובדה שכל השומעים יודעים בלבם [...] שיש כאן משהו לא אמיתי [...] ושישוב הארץ הוא יותר מזה.⁸⁸

למרות הדמיון המאלף בין שתי הביקורות לא יכלו השניים לשתף פעולה. השורש ממנו נבעה הביקורת הזוהי של שניהם היה שונה באופן קוטבי. ביקורתו של ברויאר נעשתה במסגרת תורתו הבלגנית, המבוססת על דה-לגיטימציה של הציונות בכלל ושל תנועת "המזרחי" בפרט, בעוד שקרליבך דגל באיחוד בין "המזרחי" ו"אגודת ישראל".

87 שם, עמ' 23-24.

88 קרליבך, הכנסייה הגדולה, עמ' 428-436. "הכנסייה הגדולה" היא שמו הרשמי של הכינוס העולמי המרכזי של "אגודת ישראל" העולמית.

6. חכמה בגויים תאמין – קרליבך ומקאולי

כתנא דמסייע לעמדתו הפרגמטית העקרונית נסמך קרליבך על מדינאי אנגלי לא יהודי: תומס בבינגטון מקאולי (Thomas Babington Macaulay, 1800-1859). מקאולי היה מחוקק בפרלמנט האנגלי והתפרסם גם כהיסטוריון והוגה פוליטי. בהקשר היהודי נודע מקאולי כתומך במתן שוויון זכויות ליהודים. כך כתב קרליבך, בהסתמך עליו:

בעיקרון אני מסכים שהרעיון [הציוני] של עם [יהודי] בלי תוכן [כלומר ללא המחויבות לתורה ומצוות] מוביל בהכרח אל מחוץ ליהדות. אך הרשו לי להביא כאן תשובה שניתנה על ידי פילוסוף של היסטוריה אנגלי, מקאולי, לציר בפרלמנט האנגלי שהתנגד למתן שוויון זכויות ליהודים. אותו ציר טען שאי אפשר להעניק ליהודים שוויון זכויות כי הנאמנות של היהודים למולדתם הישנה עלולה לפגוע בנאמנותם לאנגליה. תשובתו של מקאולי הייתה: אין זה לגיטימי לטעון שמתפיסות תיאולוגיות מסוימות מתחייבות בהכרח מסקנות מעשיות, בפרט כאשר אין כל עדות למסקנות שכאלה בחיי היום-יום [של היהודים].⁸⁹

דברים אלה מסתמכים, אפוא, במפורש על מחשבתו של מקאולי. כך הדברים במקורם:

אי אפשר להסיק מהשקפותיו של אדם מסקנות [...] באשר לפעולותיו. האמת היא שאין אדם שהוא מספיק טיפש כדי לנהוג כך [כלומר להסיק מסקנות שכאלה], אלא אם כן הוא מחפש אמתלה לרדוף את רעהו. כל נוצרי למשל מצוה באזהרה חמורה ביותר לנהוג ביושר בכל מעשיו. אולם לכמה מתוך עשרים וארבעה מיליון נוצרים מאמינים, תושבי האיים האלה, היה איש שפוי מסכים להלוות אלף פאונד בלי לבקש בטחונות?! איש שיפעל ולו רק יום אחד לפי ההנחה שכל אחד מסביבו מתנהג בדיוק כפי שהוא מצהיר על פי דתו, ימצא את עצמו פושט רגל מיד [...]. אך אם המדובר בתושבים שאת זכויותיהם ברצוננו לדכא, אזי המקרה שונה. או-אז אנו תופסים את השקפותיהם, שכפי שאנו יודעים הן חלשות בכדי לסמוך עליהם על הצד הטוב, כמוחלטות [וקובעות את מעשיהם] על הצד הרע.⁹⁰

לפי מקאולי, הנחת היסוד של מתנגדי שוויון הזכויות ליהודים מבוססת על הטעיה. אף אחד לא באמת סומך על כך שאנשים ינהגו בכל דבר ועניין לפי דרישת הדת אליה

89 קרליבך, איזראעלית נגד מזרחי, עמ' 407 הע' 2.

90 מקאולי, מאמר ונאום, עמ' 33-35.

הם משתייכים. כהמחשה הוא ציין שאין אדם בעולם הנוצרי שיסכים להלוות כסף בלי בטחונות בסמכו אך ורק על הגינות הלווה, כפי שניתן לצפות מכל נוצרי טוב. בעולם ריאלי אנחנו שוקלים שיקולים ריאליים ולא שיקולים תיאולוגיים. לכן, גם תקוותם של היהודים לחזור לארצם בימות המשיח לא אמורה למנוע מהמחוקקים לבחון את סוגיית שוויון הזכויות רק מהמבט הפרגמטי: האם היהודים עונים בחייהם האזרחיים על התנאים הדרושים ממי שמבקש שוויון זכויות. ההצבעה על פסוקים בכתבי הקודש ועל תפיסות תיאולוגיות יהודיות לא מעלה ולא מורידה. אי לכך, דעתו של מקאולי באשר לשלילת זכויות או הענקתן זכויות לאנשים, ובתוכם היהודים, על סמך מסקנות שמסיקים מתפיסותיהם הדתיות היא זו:

להטיל על בני אדם השלכות מעשיות [המתחייבות מתפיסותיהם] אינו אלא צביעות [...] [כך, למשל], תפיסה דטרמיניסטית הדוגלת בגזירה קדומה עלולה, לדעת רבים, להוביל לחיים המשוחררים מכל עול מוסרי [...]. כי הרי אם ממילא חיי עולם מובטחים לאדם [על פי הגזירה הקדומה], מדוע שיתאמץ למלא חובות מוסריות כלשהן?! אך האם מישהו חושב שצריך להתייחס לכל מי שמאמין בתפיסה הקלוויניסטית [הדוגלת בגזירה קדומה] כאל פושע?! [...] בוודאי שלא.⁹¹

לפי מקאולי, אם כן, אל לנו לחשוך למשל בכל מי ששייך לדת הקלוויניסטית שהוא לא מוסרי, רק בגלל שהתפיסה הדטרמיניסטית בה דוגל הקלוויניזם מובילה, מבחינה פילוסופית, למסקנה שלמעשיו של אדם אין כל השלכה על חיי העולם הבא שלו. קרליבך יישם את תפיסתו של מקאולי על גישתו שלו כלפי התנועה הציונית. אף כי ברי לו "שהרעיון של עם בלי תוכן מוביל בהכרח אל מחוץ ליהדות [...], אין זה לגיטימי לטעון שמתפיסות [...] מסוימות מתחייבות בהכרח מסקנות מעשיות".⁹² כללו של דבר, לפי מקאולי ותלמידו בהלכות ציבור קרליבך, בחיים הציבוריים אין להסיק מסקנות אופרטיביות מהשלכות לוגיות, נכונות ככל שתהיינה במישור התיאורטי, הנובעות מהשקפותיהן המוצהרות של הנוגעים בדבר. הסיבה לכך היא שפעולותיהם של בני אדם בחיי היום-יום אינן מונחות על פי עקביות לוגית. נקודה נוספת בה הסתמך קרליבך על מקאולי קשורה אף היא לתנועה הציונית. מקאולי סבר כי אין להעריך את ערכה ואת תועלתה של תנועה היסטורית על פי רמת מוסריותו או על פי אופיו של מייסדה. כך כתב קרליבך באחד ממאמריו הראשונים:

מקאולי התייחס פעם למאורעות ולאישים שהטביעו את חותמם על החוקה

91 שם.

92 לעיל, עמ' 108 והע' 89.

האנגלית הליברלית. אישים אלו לא תמיד היו האנשים הנעלים ביותר בהיסטוריה האנגלית. הוא משתמש במשל נאה: כשם שאין שואלים את הנהר אם יצא ממעיינות דלוחים או מזוהמים, כך גם אין מתחשבים בנסיבות שהביאו להקמת מוסד היסטורי זה או אחר.⁹³

הדברים נכתבו במאמר שנועד להגן על בית הספר לְמַל בירושלים, בו לימד בתחילת דרכו. בית הספר נוסד על ידי לודוויג אוגוסט פרנקל (1810-1894), יהודי משכיל שהתקרב לרפורמה, ועם זאת, לפי קרליבך, הביא ברכה לישוב היהודי בארץ הקודש. באותה נימה הוא התייחס במפורש גם לאליעזר בן יהודה ולהרצל:

האם הרעיון להחיות את השפה העברית כשפה מדוברת תוססת ושימושית לצורכי החיים המעשיים אינו נכון, משום שבן-יהודה התחיל במימושו? האם יש לנו רשות להילחם ברעיון הציוני, נגד השיבה לארץ, אך ורק מפני שהיה זה הרצל שהעלה אותו על סדר היום?⁹⁴

אם כן, מה שקובע זו התועלת של תופעה היסטורית ולא כיצד היא נולדה. גם יותר מעשרים שנה מאוחר יותר, במאמר על הישגיו וכישלונותיו של הכינוס השני של “אגודת ישראל” שהתקיים ב-1929 בווינה, דבק קרליבך בעמדתו זו, באותו הקשר ממש:

לא יתכן שרק בגלל שהייתה זו התנועה הציונית [החילונית] שחרטה על דגלה את הארץ, את השפה ואת האומה, יסודות מכוננים אלה יושתקו על ידי “אגודת ישראל” והיהדות תושתת רק על תורה ומצוות. השתקה זו באשר ליסוד הלאומי של היהדות [...] היא שערוריה.⁹⁵

כפי שראינו, הגישה הפרגמטית של מקאולי פותחה על ידי קרליבך לכדי תפיסה היסטוריוסופית מנחה, המעניקה לו חופש מירבי בבואו לשפוט התפתחויות ואירועים היסטוריים על פי תועלתם, ללא מטענים תיאולוגיים או אידיאולוגיים מיותרים. אין זה פלא אפוא שקרליבך זיהה אצל “אגודת ישראל” רפיון מעשי וחוסר יכולת להרים יוזמות ולפעול. חולשות אלה נבעו, לדידו, מעודף האידיאולוגיה שניטרל את יכולתה

93 קרליבך, “האיסור” על בתי הספר בארץ ישראל, “הנ”ל, מכתבים מירושלים, עמ’ 90-91, מתוקן על פי המקור הגרמני (קרליבך, האיסור, עמ’ 385).

94 שם, עמ’ 90, מתוקן במקצת על פי המקור הגרמני. נזכיר בדרך אגב קוריוז היסטורי מעניין: קרליבך מסר במאמר זה עדות ממקור ראשון לכך שהרב שמואל סלנט ביקש לאחר מות הרצל לומר עליו הספד בבית כנסת “החורבה”, אך קנאי ירושלים השתלטו על בית הכנסת ומנעו זאת ממנו.

95 קרליבך, הכנסייה הגדולה, עמ’ 435.

המעשית של "אגודת ישראל": "בו ברגע בו היא [הכנסייה הגדולה השנייה] ביקשה להשפיע על המציאות, כשל כוחה. היא הסעירה נפשות, עוררה לבבות, אך לא כוחות ביצוע [...]. כי היא מסרבת לצאת אל מחוץ לעולם האידיאות".⁹⁶

7. קרליבך והרב ריינס

לנוכח גישתו הפרגמטית של קרליבך מול הציונות מתבקשת השוואה עם תפיסה פרגמטית אחרת, מבית מדרשו של הרב יצחק יעקב ריינס (1839-1915), מייסד "המזרחי". קרליבך הכיר את מפעלו של הרב ריינס ואת משנתו ההגותית והזכיר אותו בהערכה רבה.⁹⁷ גישתו המוצהרת של ריינס לציונות הייתה מעשית וחסרת אידיאולוגיה.⁹⁸ גישה מעשית זו איפשרה לו לנטרל מראש שאלות תיאולוגיות כבדות משקל, בראש ובראשונה שאלת החילון: לשיטתו, השאלה מדוע שיבת העם לארצו – לכאורה אירוע ראשון במעלה בתהליך הגאולה – מתרחשת בהנהגת פורקי עול ולא בהנהגת אנשים יראי שמים השואפים את כוחם מהמסורת היהודית, כלל לא מתעוררת:

יפה אנו רואים כי איש מדיני [הרצל] שלא התבודד במדברות וביערים, ולא התקדש לטבול את בשרו, איננו מעוטר בטלית ובתפילין, איננו הוגה בתורת ה' ולא עינה בצום נפשו [...] ובכל זאת הצליח לעשות רושם גדול להפנות אליו חלק גדול מבני עמנו ולתת אמון בדבריו ובהבטחותיו, האין זה דבר פלא? ואולם באמת יש לראות שהדבר פשוט מאד. כל אלה שהופיעו בתור מושיעים בימים מקדם ובישרו ישועות ונחמות לישראל כווננו אל ישועה רוחנית [...]. ואולם פה בא אלינו האיש הזה לבשר ישועה פשוטה, ואיננו מכוון על הגאולה הכללית, רק שהראה כי יש דרך להיטיב [את] מצב ישראל ולהרים קרנו בכבוד [ו]להשתדל לחפש מקום מקלט בטוח [...]. ולזאת אחרי שהאמונה הנוכחית שיאמין העם בדברי המושיע החומרי היא רק חומרית ואין בה אף שמץ מן הרוחניות, אם כן כל עוד שתהיה חומרית ומדינית יש לתת אמון בה.⁹⁹

דברים אלה פרסם הרב ריינס עם ייסוד תנועת "המזרחי" בשנת 1902. אך כבר שלוש שנים לפני כן כתב ברוח דומה:

96 שם, עמ' 427-428. ראו גם המשך הדברים שם, עמ' 429.

97 ראו השבחים שהוא מרעיף עליו במאמרו איזראעלית נגד מזרחי, עמ' 378.

98 בניגוד, למשל, לתפיסת הראי"ה קוק, שהייתה רוויה מבחינה תיאולוגית, בשל ראייתו את הציונות כחלק ממימוש החזון המשיחי. לתפיסתו של הרב קוק ראו להלן, עמ' 112, הע' 101.

99 ריינס, אור חדש על ציון, עמ' 78.

ואחרי שהרעיון הזה [הרעיון הציוני] אינו נושא עליו אות ותו מרעיון הגאולה [...] והוא רק השתדלות בעד הטבת המצב החומרי של האומה ובעד הרמת קרנה בכבוד, הלא לעוון גדול ייחשב לכל מי שיניע אותם להניא אותם מדעתם [...] כי הלא השתדלות כזאת היא מן ההשתדלויות היותר רצויות והמותאמות עם דרכי התורה [...] ואם כן מדוע נטיל דופי במפעלם זה?¹⁰⁰

משום כך הרב ריינס אינו נזקק לפתרונות תיאולוגיים כדי להסביר כיצד יתכן שהגאולה מתרחשת בצורה כה תמוהה מבחינה תיאולוגית, כי הרי אין כאן גאולה כלל ועיקר אלא רק הצלה מעוני ומרדיפות. העובדה שהציונות המדינית חרטה על דגלה מודל של קיבוץ גלויות שלא היה לו תקדים בתיאולוגיה היהודית – קיבוץ גלויות בתור “מקלט בטוח”, כמענה למצוקה ולרדיפות, ולא כמהלך משיחי – סייעה לרב ריינס בהשקפתו. היות ולא מדובר במשיח שעליו התנבאו נביאי ישראל, אלא בתנועה המבקשת אך ורק להיטיב את מצבם של ישראל ולהמציא מקלט בטוח לעם היהודי, אין להחיל עליה קני מידה דתיים הבוחנים אם היא עונה או לא עונה על הקריטריונים הדרושים לגאולת ישראל. לכן היה זה אך טבעי שהרב ריינס תמך בתוכנית אוגדה. משיחיות אין כאן, הצלה יש כאן.

הראי”ה קוק, לעומתו, פיתח תפיסה דיאלקטית שלמה בכדי להתמודד עם האתגרים התיאולוגיים הנובעים מהצבת התנועה הציונית עם הנהגה חילונית במוקד תהליך שנתפס על ידו כתהליך משיחי.¹⁰¹

עם זאת ברור שקרליבך, למרות דברי השבח שלו על הרב ריינס, אמנם הזדהה עם שיטתו הפרגמטית, אך לא קיבל את ביסוסה: את הניתוק בין החזרה לארץ בהנהגת התנועה הציונית לבין החזון המשיחי, המבשר גם הוא על שיבת ציון. התהליכים דומים מדי מכדי לנתק ביניהם, ואפילו ריינס בעצמו לא תמיד הצליח לשמור על הקו המוצהר, המפוכח, האנטי-משיחי, אותו התווה כקו מנחה. כך כתב ריינס לנוכח הקונגרס הציוני השלישי ב-1899, כאשר הוא מעלה מול עיניו את דמותו של רבי יהודה הלוי: “מי יתן ופקחת עיניך, משורר אלוהי, לראות את המראה הגדול הזה.”¹⁰²

זאת ועוד, כפי שהראה יוסף שפירא, ריינס השתמש בקשר לתנועה הציונית לעיתים גם במונחים בעלי קונוטציה משיחית ברורה, כגון “קץ מגולה” ו“אתחלתא דגאולה”.¹⁰³ יש שהצביעו על הסתירות בתפיסתו כעל הוכחה לכך שהצהרותיו האנטי-

100 הנ”ל, שארי אורה ושמחה, עמ’ 25.

101 ראו בפרט קוק, למהלך האידיאות. ראו גם רוזנק, הלכה, בפרט עמ’ 273-277.

102 ריינס, אור חדש על ציון, עמ’ 270.

103 ראו שפירא, הרב ריינס, עמ’ 399-400. לפיו, המונחים הללו נמצאים ברובם בכתבי יד שטרם פורסמו.

משיחיות נועדו למשוך קהל חרדי, והיו בשל כך אפולוגטיות ולא אותנטיות.¹⁰⁴ כאמור, גם קרליבך לא קיבל את טיעונו המוצהרים של הרב ריינס בדבר הניתוק בין משיחיות לבין המפעל הציוני. כפועל יוצא מכך, האופי החילוני של התנועה הציונית היווה עבורו בכל זאת מכשול מהותי יותר מאשר עבור ריינס. רק בעצם התפיסה הפרגמטית דומה קרליבך, אם כן, לריינס, לא בביסוסה ההגותי. בעוד הרב ריינס נימק את תפיסתו הפרגמטית בכך שאין לציונות דבר וחצי דבר עם המשיחיות, גישתו הלא-פחות פרגמטית של קרליבך לא ניתקה בין הציונות לבין משיחיות, אלא הייתה מבוססת על ראייה מפוכחת של המציאות, על עובדות בשטח: לראשונה בהיסטוריה מאז חורבן הבית נוצרה, בזכות המפעל הציוני של הרצל ושותפיו, תשתית ריאלית להתיישבות יהודית בארץ ישראל ולהקמת בית לאומי ליהודים. כדי לראות את הדברים באור זה, קרליבך לא נזקק לא לטענה שלציונות אין דבר וחצי דבר עם המשיחיות וגם לא לתפיסתו המשיחית של הראי"ה קוק, אליה התייחס, כפי שראינו, באהדה, אך לא בהזדהות מלאה.

8. גישתו המעשית של קרליבך כפועל יוצא של תפיסתו

אז מה הפתרון של קרליבך עצמו? כפי שראינו, הוא היה מוכן לקבל את הציונות גם בלי פתרון תיאולוגי, ובלבד שהתוצאה תהיה טובה יותר עם הציונות מאשר בלעדיה. באשר ל"אגודת ישראל", דעתו הייתה שתפקידה "להקים בארץ הקודש וגם בגולה את כל המוסדות הדרושים לקיום התורה".¹⁰⁵ לשם כך הציע לוותר על דיונים תיאולוגיים-אידיאולוגיים מיותרים:

נקודת המחלוקת היא זו: האם "אגודת ישראל" נועדה להיות ארגון בעל מהות אחידה או ארגון ממוקד מטרה? האם היא ארגון בעל מהות מוגדרת, שמטרתו היא בראש ובראשונה לשמור על טהרת היהדות [...] או ארגון פונקציונלי שתפקידו לדאוג לצרכים הדחופים של היהדות השומרת תורה ומצוות? אני מאמין רק בתפקיד האחרון.¹⁰⁶

גם כאן הציג קרליבך את תפיסתו הפרגמטית לא כתפיסה פושרת – פרגמטיות תמיד חשובה באופורטוניזם – אלא כתפיסה עקרונית:

"אגודת ישראל" לעולם לא תוכל להגיע להסכמה באשר למהות. האם היא חסידית או ליטאית? האם היא מחויבת לקשר עם העולם התרבותי, לשיטת

104 שם. השוו גם שוורץ, הציונות הדתית, עמ' 24, 27.

105 ראו לעיל, עמ' 107.

106 קרליבך, הכנסייה הגדולה, עמ' 429.

תורה עם דרך ארץ, או שמא היא מייצגת את התפיסה הטהורה של היהדות המסוגרת בתוך עצמה, ללא פשרות? האמת היא שהיא הכל ולכן היא גם לא כלום. היא מכילה את האחד וגם את השני. לכן היא לא יכולה להיות ארגון בעל מהות אחידה.¹⁰⁷

בהתאם לתפיסתו זו, כאב קרליבך במשך כל חייו את הפירוד בין “המזרחי” לבין “אגודת ישראל” ותמך באיחוד בין שתי התנועות.¹⁰⁸

עמדתו הפרגמטית שפישרה בין שתי התנועות נשארה עקבית כל ימי חייו. באמצע שנות השלושים, כאשר אימת הנאצים כבר הייתה מורגשת, קריאותיו לאיחוד ביניהן נהיו דחופות יותר. מה שקודם לכן הייתה משאלה, הפך עבורו בתקופה הנאצית “לשאלה של לחיות או לחדול”: “נאמר זאת בפה מלא, אנו מתביישים במאבקים אלה [בין ה“אגודה” ל“מזרחי”], כעוון כבד הם רובצים עלינו, הם עוברים את כל חדות היהדות מאתנו.”¹⁰⁹

מהעיון בכתביו עולה שעמדותיו, המבוססות יותר על הערכה פרגמטית של צרכי השעה מאשר על ניתוחים אידיאולוגיים, קרובות הרבה יותר לתנועת “המזרחי” מאשר לאלו של “אגודת ישראל”. גם אחרי הצטרפותו ל“אגודת ישראל”, יחד עם רבים מתנועת “המזרחי”, כפי שהוא הדגיש,¹¹⁰ הוא לא ראה בה מפלגה אלא תנועה של כל ה“יראים”, ולכן הוא המשיך לדגול באיחוד בינה לבין תנועת “המזרחי” – איחוד שרק באמצעותו, כך האמין, ניתן להניע את הכוחות האדירים הטמונים בעם ישראל במקום שכוחות אלה ינטרלו זה את זה.¹¹¹

באשר לצינונות, אם כן, קרליבך לא היה מחויב לקו אידיאולוגי מוגדר, בניגוד לדמויות כמו יצחק ברויאר או נחמיה נובל (1871-1922), אם להזכיר רק שתי עמדות אידיאולוגיות מנוגדות.¹¹² פתיחותו הרעיונית ועמדתו העל-מפלגתית הניבו ראייה ייחודית ומפוכחת הנסמכת אמנם על עקרונות דתיים ופילוסופיים, אך שהייתה חסרה את הקשיחות האידיאולוגית שאפיינה את השיח היהודי הפנים-אורתודוקסי בתקופתו, והמאפיינת אותו במידה רבה עד היום.

107 שם, עמ' 431.

108 שם, עמ' 442-443; הנ"ל, שאלות החוקה, עמ' 2; הנ"ל, מזרחי ואגודת ישראל, עמ' 1-2; הנ"ל, שוב אגודה ומזרחי, עמ' 1-2.

109 הנ"ל, מזרחי ואגודת ישראל, עמ' 1.

110 שם. על השתתפות קבוצה מחברי “המזרחי” בכנס הייסוד של “אגודת ישראל” ראו גם צור, בין אורתודוקסיה לצינונות, עמ' 280-282.

111 קרליבך, מזרחי ואגודת ישראל, עמ' 1.

112 על יצחק ברויאר, האידיאולוג הראשי של התפיסה האנטי-צינונית במחנה האורתודוקסי, דובר בהרחבה לעיל. הרב נחמיה נובל היה אחד ממנהיגי הסיעה הצינונית במחנה האורתודוקסי בגרמניה. ראו עליו שאר-ישוב, הרב נובל; ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 216-217.

פרק ד

"הייתי לגרמנופיל נלהב" – בעקבות החטא הקדמון של יהדות גרמניה

נאלץ אני לסרב [...] ולהזין אותה אשליה בלתי-מובנת לי על "דו-שיח גרמני-יהודי" [...]. אין לך דבר העשוי להטעות יותר משימוש במושג זה לגבי הדיונים בין גרמנים ויהודים במאתיים השנים האחרונות. שיח זה נדם עוד בראשית התחלותיו ולא יצא לפועל מעולם.¹

דברים חריפים אלו של גרשם שלום נועדו לנפץ את מה שנראה בעיניו כ"אשליה בלתי-מובנת" בדבר קיומו של "דו-שיח גרמני-יהודי", או, כפי שהוא מנסח זאת בהמשך: מציאות מדומה של "סימביוזה גרמנית-יהודית" מאז ימי מנדלסון ועד לעליית הנאצים לשלטון.² שלום הכחיש מכל וכל שסימביוזה כזו הייתה אי פעם קיימת. לגביו, מעולם לא הייתה משיכה הדדית בין יהודים לגרמנים – הייתה רק משיכה של יהודים לגרמניה, שנתקלה על פי רוב בתגובה מסוייגת, אם לא עויינת, מצד המיינסטרים בתרבות הגרמנית. כי מול אותם גרמנים בודדים, דוגמת לסינג, הרדר והומבולדט, שנענו לרצון היהודי להשתלב בתרבות גרמניה, עמדו רבים אחרים שמעולם לא תמכו בהשתלבות שכזו.

עם זאת, גם שלום הודה שאכן הייתה בגרמניה של המאה ה-18 וה-19 "שעה היסטורית גדולה, שלגבי היהודים מציינים אותה השמות לסינג ושילר". גם לגביו, לשעה זו "אין לה אחות, מבחינת עוצמתה והיקפה, בפגישות היהודים עם עמים אירופיים אחרים".³

1 שלום, דברים בגו, א, עמ' 114-115.

2 שם, עמ' 115. המונח "גרמנופיל" בו השתמש קרליבך עצמו משמעו "אוהב את האומה, את השפה ואת התרבות הגרמנית", ראו להלן, עמ' 124. לניתוח מעמיק של תופעת הגרמנופיליה בקרב יהודי גרמניה בכלל וביהדות האורתודוקסית בגרמניה בפרט ראו מרקוורדט, גרמנופיליה; ראדן, גרמנים; ברויאר, עדה ודייקנה, עמ' 83-90, 245-269.

3 שלום, שם, עמ' 102.

דבריו של שלום קשים ומעוררים תמיהה, שכן כיצד ניתן לתאר מחד מפגש שאין לו אח ורע “בפגישות היהודים עם עמים אירופיים אחרים”, ומאיך לטעון ל“אשליה בלתי-מובנת” של דו-שיח יהודי-גרמני שאף פעם לא התקיים באמת? כדי לענות על שאלה זו וכן כדי לראות היכן השתלב קרליבך במציאות מורכבת זו, יש להקדים, כהרחבה על האמור בפרק א, כמה מילות רקע על מאפייניה העיקריים של האמנציפציה היהודית במערב אירופה ועל מקומה המיוחד של יהדות גרמניה בתהליך זה.

אמירה מכווננת שהתוותה את הדרך לאמנציפציה היהודית במערב אירופה הייתה כלולה בנאומו של הרוזן סטניסלאס דה קלרמון-טונר (1757-1792), ציר פרו-יהודי באסיפה הלאומית הצרפתית שקמה בעקבות המהפכה הצרפתית. וכה אמר בדצמבר 1789, חודשים ספורים לאחר המהפכה: “מן היהודים בתור אומה יש לשלול הכל, אולם ליהודים כפרטים יש לתת הכל [...]”. אל להם להיות במדינה גוף פוליטי ואף לא מעמד. עליהם להיות אזרחים כפרטים [...]. הימצאות חברה של לא-אזרחים במדינה היא פסולה, ולא כל שכן, של אומה בתוך אומה”⁴.

במטבע הלשון האחרונה – “אומה בתוך אומה” – מהדהדת התנגדותו הידועה של שפינוזה, במסגרת דיונו על הצורך ביציבות שלטונית, לקיומו של “imperium in imperio” (ממלכה בתוך ממלכה), כלומר שלילת ריבוי סמכויות פוליטיות ושיפוטיות במדינה.⁵ קלרמון-טונר הרחיב למעשה את דרישתו של שפינוזה מדרישה למדינה עם מוקד שלטוני אחד ויחיד לדרישה למדינה של לאום אחד.

אם כך, דווקא המצדדים בשוויון זכויות של היהודים, שקלרמון-טונר נמנה עמיהם, יצרו מדיניות של מקל וגזר. הגזר הוא מתן שוויון זכויות אזרחי ודתי מלא ליהודים – הצעה ללא תקדים בתולדות אירופה הנוצרית, ואילו המקל הוא הדרישה לוותר בתמורה על המרכיב הלאומי שביהדות כדי שהיהודים לא יצטיירו כאומה בתוך אומה.⁶ במשך המאה ה-19 יהדות מרכז ומערב אירופה, על כל זרמיה, כולל הזרם האורתודוקסי,⁷ אכן עברה תהליך מואץ של קונפסיונליזציה, כלומר של הפיכת היהדות לקונפסיה (אמונה דתית) גרידא, שבמסגרתו נדרשו היהודים להפוך מעם לקהל מאמינים.⁸

4 גרץ, המהפכה הצרפתית, עמ' 160.

5 שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, פרק 17, עמ' 190; וירשובסקי תרגם שם “ממשלה בתוך ממשלה”, אך זהו תרגום בלתי מדויק של הביטוי המקורי “imperium in imperio”, ראו שפינוזה, כתבים, 2, עמ' 149. באשר לשימוש האנטישמי שנעשה במונח זה ראו כ”ץ, מדינה.

6 על האמביוולנטיות באשר לתהליך ה”קונפסיונליזציה” בקרב היהדות האורתודוקסית בגרמניה ראו ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 254-260.

7 על המונח “יהדות אורתודוקסית” ראו לעיל, פרק א, עמ' 16-17.

8 קביעתו של הרצל מאה שנים מאוחר יותר, “הננו עם, עם אחד!” (הרצל, מדינת היהודים, עמ' 38), החזירה את התודעה הלאומית היהודית בנושא לדיון בקרב יהודי מערב אירופה בכלל ובקרב היהודים המתבוללים בפרט. קביעה זו הושמעה רק אחרי יותר ממאה שנים של תהליך בו שלטה

מבחינה פוליטית-חברתית, דרישתו של קלרמון-טונר נהייתה למציאות בחקיקה משנת 1791, כאשר יהודי צרפת הפכו כמעט בין לילה לאזרחים שווים זכויות וחובות ברפובליקה הצרפתית. בשאר ארצות אירופה החלה טלטלת האמנציפציה כעשור לאחר מכן עם כיבושי נפוליאון, כאשר בחלק מהמדינות אותם כבש הונהג שוויון זכויות מלא, בעוד שבמדינות אחרות ניכרה התלבטות באשר ליישום שוויון הזכויות. לאחר תבוסת נפוליאון, חלק מהזכויות שנרכשו זה עתה שוב נשללו מהיהודים.⁹ המאבק על שוויון זכויות נמשך ברוב ארצות אירופה למעשה לאורך כמעט כל המאה ה-19, עם מגמה מתמדת של שיפור. בקונגרס בינלאומי בברלין בשנת 1878 נקבע שוויון הזכויות של היהודים "לעיקרון בינלאומי מוכר שהמעצמות הגדולות לא זו בלבד שהשלימו עמו, אלא אף דרשו את הגשמתו בפועל ממש".¹⁰ כתוצאה מכך קיבלו היהודים, ברוב מדינות מרכז ומערב אירופה, שוויון זכויות מלא. במקביל הפך המתווה של קלרמון-טונר לדרישה בלתי כתובה שריחפה מעל פרויקט האמנציפציה היהודית כולו, כאשר השינוי הפוליטי-חברתי במעמד היהודים הלך יד ביד עם שינוי בתודעתם הלאומית.

אם כן, מגמת הטמיעה הלאומית שלטה בכל יהדות מערב אירופה, שבה זכו היהודים לשוויון זכויות. אולם בגרמניה של משה מנדלסון, היינריך היינה, ליאופולד (יום-טוב ליפמן) צונץ, גבריאל ריסר, אברהם גייגר ושמשון רפאל הירש, מגמה זו הייתה, "מבחינת עוצמתה והיקפה", כדברי שלום,¹¹ חזקה במיוחד. בעידן הצמיחה של הלאומיות האירופית בכלל ושל זו הגרמנית בפרט, הזדהות היהודים עם המולדת הגרמנית לא הייתה מוגבלת למישור התרבותי בלבד, אלא היא זלגה עד מהרה גם לתחום הלאומי.

כבר בתחילת המאה ה-19 – כאשר הזהות הלאומית היהודית של יהודי מזרח אירופה הייתה עדיין איתנה וזיקתם לארצות מגוריהם (פולין, רוסיה, הונגריה וכו') הייתה רופפת למדי – הזדהו רוב יהודי גרמניה עם מולדתם הגרמנית.¹² ביטוי לכך ניתן לראות לא רק בעובדה שיהודי גרמניה הפכו את השפה הגרמנית לשפתם המדוברת,¹³ אלא בעיקר ברוח הפטריוטית הגרמנית שלבשה אותם ובנכונותם להילחם למען המולדת. נכונות זו סתנה סטייה חדה מהגישה היהודית המסורתית, שביקשה להשתמט מן הגיוס

9 מגמת הקונפסיונליזציה הנוכרת. להשקפתו של קרליבך על הציונות ראו פרק לעיל, פרק ג.
 ראו אטינגר, תולדות ישראל, עמ' 48-51. באשר לשלילת הישגי האמנציפציה מהיהודים אחרי תבוסת נפוליאון עם התייחסות ספציפית לצפון גרמניה, איזור המגורים של משפחת קרליבך, ראו סורקין, אמנציפציה יהודית, עמ' 141-162, בפרט עמ' 145.

10 אטינגר, שם, עמ' 110.

11 ראו לעיל, ליד הע' 3.

12 ראו מרקוורט, גרמנופיליה, עמ' 18-21.

13 וולקוב, בין ייחוד לטמיעה, עמ' 22.

הכפוי לצבא הפּרַיץ בכל תחבולה אפשרית. בתור תופעה חברתית רחבה, ניכר שינוי זה לראשונה בעשור השני של המאה ה-19, במלחמות השחרור נגד נפוליאון, כאשר יהודים רבים אזרחי פרוסיה התנדבו לצבא הפרוסי הבא לשחרר את מולדתם הגרמנית מהכיבוש הצרפתי.¹⁴ נתון זה ראוי לציון בפרט על רקע העובדה שהאמנציפציה של היהודים הגיעה לרוב הארצות הגרמניות (גרמניה לא הייתה אז עדיין מדינה מאוחדת), כמו לשאר ארצות אירופה, דווקא בזכות כיבושי נפוליאון.

ההזדהות עם האומה הגרמנית הייתה נחלתם של כל הזרמים ביהדות גרמניה, כולל היהדות האורתודוקסית המתגבשת. יתרה מזו, ככל שגברה הנהירה הרפורמית¹⁵ אל עבר ההתמזגות הלאומית עם האומה הגרמנית, גם היהדות האורתודוקסית לא נותרה מאחור. כבר בשנות ה-40 של המאה ה-19 נשמעה במחנה האורתודוקסי הדעה שנאמנותם של יהודים אורתודוקסים למדינה לא רק שאינה נופלת מזו של היהודים הרפורמים או המתבוללים, אלא אף עולה עליה. בפנייה אל מלך פרוסיה בשנת 1846 טענה קבוצה של פרנסי קהילה אורתודוקסים בברסלב, ברמז עבה מול אותם חברי קהילה שבחרו בדרך הרפורמה, “שההיסטוריה [...] מלמדת שדווקא אותם נתינים שאינם באמונתם, הם אלה [...] המוכנים גם להקריב יותר לטובת המדינה”.¹⁶ הם ביקשו לתווך לשלטונות את הרעיון שמבחינת נאמנותה לפרוסיה עדיפה היהדות האורתודוקסית על פני זו הרפורמית. ההיגיון הפנימי בטענה זו הוא שמבחינה נפשית תכונת הנאמנות, כלומר הסירוב לנטוש את המסורת, לא ניתנת לחלוקה. היא מקריינה על כל שדרות החיים, גם על היחס למולדת הפרוסית. “הזרם האורתודוקסי טען כי הנאמנות למסורת [...] מקדמת את הנאמנות למדינה”, כדברי מרדכי ברויאר.¹⁷

בעוד שביטויי נאמנות שכאלה מול השלטונות ניתנו להתפרש כביטויים טקטיים, נעשה בהמשך בקרב היהדות האורתודוקסית בגרמניה צעד נוסף בכיוון של פטריוטיות גרמנית של ממש. בכתב העת “ישורון” מיסודו של הרש"ר הירש, חלק תלמידו, הרב ד"ר אליאס פלסנר, עם קוראי העיתון את התובנה ש“אותם יהודים ללא חוט שדרה וחסרי כבוד שמוכנים להפנות גב לאמונתם [...] הם גם לא אמינים באשר לרצינות וכנות שאיפתם לגרמניות”.¹⁸ דברים אלו משקפים את השאיפה להזדהות לאומית, ולא רק לנאמנות אזרחית.

14 ראו וירץ, פטריוטיות וקוסמופוליטיות, עמ' 82.

15 ניצניה של התנועה הרפורמית ביהדות היו בתחילת המאה ה-19, והיא התגבשה סופית בשנות ה-30 עד ה-50 של אותה מאה.

16 מובא אצל מאיר, גדליה טיקטין, עמ' 98.

17 ברויאר, עדה ודיקנה, עמ' 261.

18 פלסנר, יהדות וגרמניות. הכותרת הפרוגרמטית של המאמר: “יהדות וגרמניות: דבר בעתו”, זכתה בהמשך לשימוש חוזר במאמרים נוספים, המפורסם בהם הוא מאמרו המכונן של הפילוסוף הניאוקונטיאני הנודע הרמן כהן. ראו להלן, עמ' 129.

מי שסלל את הדרך, בקרב היהדות האורתודוקסית, לשאיפה זו לגרמניות, היה לא אחר מאשר רבו של פלסנר, האב המייסד של הניאו-אורתודוקסיה היהודית בגרמניה, הרש"ר הירש. בשנת 1863 הוא הדגיש בנאום שנשא בבית הכנסת לרגל שנת היובל לקרב לייפציג (ליפסיה), שציין את הכרעת נפוליאון בידי פרוסיה, את זכות היהודים לשוויון אזרחי מלא במולדתם הגרמנית¹⁹ במלים הבאות:

אם בין כל אלה שדיממו בשדה הקרב של לייפציג היו אנשים מלאי הקרבה עצמית ללא פניות אישיות שלחמו [בנפוליאון] רק מתוך פטריוטיות, [...] ומתוך בקשת טובת הכלל, אזי היו אלה החיילים היהודים [...]. כי בשדות לייפציג היו יכולים היהודים [בתור יהודים] רק להפסיד [אם ינצחו את נפוליאון]. אכן החשש שהם יחזרו למצבם הביש הקודם [לפני הכיבוש הצרפתי] קינן בתוכם. ולמרות זאת, חשש זה לא מנע מאותם חיילים יהודים להילחם נגד מי ששחרר אותם.²⁰

מדבריו עולה הטענה הנועזת שהיהודים בגרמניה למעשה יותר פטריוטים גרמנים מהגרמנים עצמם, וזאת בשל מסירותם היתרה למולדת, כי הם מסרו את נפשם עליה למרות שעלולים היו להפסיד מכך, כפי שאכן קרה.²¹ הם לא היססו להתגייס לצבא הפרוסי כדי להביס את הפולש הזר, נפוליאון, ולשחרר את מולדתם, אף כי זה היה כרוך בפגיעה במעמדם. אין אצילות גדולה מזו!

כבר ארבע שנים לפני כן, ביום עיון מיוחד שנערך בבית ספר אותו ייסד, נאם הירש את נאומו המפורסם לרגל ציון מאה שנה להולדתו של המשורר הגרמני פרידריך שילר (1759-1805) בו אמר, בין היתר:

אם הגאון היה חי בינינו, [...] אם, ידידי, היינו פוגשים את שילר כיהודים ויהודיות, או־אז היינו מקבלים את פניו על פי הוראת חז"ל בברכת "ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם" [...]. אם ברגע זה, בכל מקום על פני כדור הארץ בו מבינים את שפת מולדתנו, בו נושבת [...] הרוח הגרמנית [...], מעלים על נס את זכרו של האיש בו גרמניה מתגאה בתור שילר "שלה", דווקא חכמינו [...] היו רואים בסגולתו הרוחנית של שילר בראש ובראשונה את מתנת האלוהים שהוענקה לו "מחכמתו" יתברך [...]. יתרה מזו, חכמי ישראל היו רואים בו את אחד מהם ובדבריו היו מזהים צלילים דומים לשלהם [...]. האין זו קרקע יהודית [...] שבה מושרשים הרעיונות שבשיריו של שילר?! [...] לו שילר הכיר את

19 עבוד הירש גרמניה היא במפורש "מולדת" ("das... deutsche Vaterland"); הנ"ל, אוסף כתבים, 5, עמ' 556, ובמקומות רבים נוספים בכתביו.

20 שם, עמ' 551.

21 שם, עמ' 552.

היהדות לא רק בעד המסך שנכפה עליו על ידי מוצאו, הוא היה בוודאי יהודי, ולא היה מבכה את אובדן תרבות יוון.²²

דבריו של הירש משקפים את “אשליית הסימביוזה הגרמנית-יהודית”, כדברי שלום, במלוא תפארתה כבר באמצע המאה ה-19.

למרבה הפלא, הטמיעה הלאומית הכמעט מוחלטת של יהודי גרמניה לא נבלמה על ידי האנטישמיות, שרק הלכה והתגברה במשך כל המאה ה-19, מפרעות הפֶּהֶפֶ ב-1819 ועד להבשלת התנאים שאיפשרו את עליית הנאצים לשלטון. אדרבא, כאשר עינו אותם, כן תרבה וכן תפרוץ אהבתם למולדת המתנכרת להם.

כפי שראינו, מידת הזדהותם הרגשית, התרבותית והלאומית של יהודים אורתודוקסים עם מולדתם לא נפלה מזו של שאר יהודי גרמניה. כמו אחיהם הרפורמים, גרמנים בני דת משה, גם היהודים האורתודוקסים בגרמניה היו בעיני עצמם גרמנים ונעלבו קשות כאשר דבר גרמניותם הוטל בספק. תפיסתם של יהודים ליברלים – כגון גבריאל ריסר (1863-1806) ומוריץ לצרוס (1824-1903)²³ – שגרמניותם של היהודים לא נופלת מזו של גרמנים נוצרים, נהייתה גם לנחלת היהדות האורתודוקסית.²⁴ לאחר איחוד גרמניה בשנת 1871, ההתלהבות מהקיסרות שגילמה את הלאומיות הגרמנית הרקיעה שחקים, גם אצל היהודים האורתודוקסים. כך סיכם מרדכי ברויאר את התופעה:

אחרי 1870 [...] צירף הזרם האורתודוקסי את קולו – לכאורה ללא כל הסתייגות – אל מקהלתם הפטריוטית הכללית של יהודי גרמניה [...]. משנפטר פרידריך קיסר ב-1888 יצא ה“איזרעאלית”²⁵ בקריאה אל קוראיו שיקראו על בניהם שיוולדו בשנת האבל את השם פרידריך, ובמרוצת השנה כולה היה מפרסם רשימות של אבות רבים, שמתוך דבקות במנהג היהודי הקדום קראו את השם פרידריך על בניהם.²⁶

הסיבות לאימוצה של התודעה הלאומית הגרמנית על ידי היהדות האורתודוקסית מגוונות, אך הסיבה העיקרית נעוצה בהערצת התרבות הגרמנית. גרמניה של המאה

22 שם, 6, עמ' 308-317.

23 על ריסר ראו אטינגר, תולדות ישראל, עמ' 116. על מוריץ לצרוס ראו מרקוורדט, גרמנופיליה, עמ' 20-21.

24 בפירושו לבראשית מה, יא, השווה הירש את טענת השייכות למולדת של היהודים לזו של הגרמנים: “הזרם המופלא של נדידת העמים הרבה גרים על אדמת אירופה, בשעה ששבט יעקב פתח במסעו הגדול אל תפוצות בני אירופה. מול גזירת הגירוש הגרמנית חסרת הסובלנות 'מקומכם בפלשתינה', מעמידה ההיסטוריה את האמת הבלתי משוחדת: 'כלום עריסת סבך עמדה כאן?'”; הנ"ל, חומש, עמ' תכו, מתוקן על פי המקור הגרמני.

25 *Der Israelit*, ספינת הדגל של העיתונות האורתודוקסית בגרמניה.

26 ברויאר, עדה ודיקנה, עמ' 262.

ה-19 הייתה כבר לפני איחודה הפוליטי (בשנת 1871) מעצמה תרבותית, שקשה היה לכל מי שחי בתחומה, ואף בסביבתה, שלא להתפעל ממנה. התרבות הגרמנית, על שלל משורריה, מדעניה, מלחיניה, סופריה והוגיה, נתפסה בעיני רוב היהודים בגרמניה ומחוצה לה כתרבות עוצמתית, מתוקנת ובעלת ערכים נשגבים, המסבירה פנים לשוחרי צדק ושוויון ואינה מצדיקה עוד היבדלות, אלא להיפך: רצוי להצטרף אליה.

האפליה המשפטית והחברתית של היהודים טרם קבלת שוויון זכויות מלא וכן גילויי האנטישמיות נתפסו על ידי יהודי מרכז ומערב אירופה בכלל, ויהודי גרמניה בפרט, כנחלת העבר שעתידה להיעלם. היום קל מאד להניד ראש באשר לטעותם הגורלית של יהודי גרמניה, אולם לאחר קבלת שוויון זכויות מלא בשנת 1871 הערכה זו, שהייתה לנחלת הכלל, נראתה יותר ממוצדקת.²⁷

מצב זה הוביל לאימוץ גורף של שיטת "תורה עם דרך ארץ" מבית מדרשו של הירש על ידי היהדות האורתודוקסית בגרמניה, כולל חלקיה השמרניים ביותר.²⁸ השיטה, שהתאפיינה בראש ובראשונה בפתיחות ללא תקדים לעולם התרבותי הלא-יהודי, הגרמני, תאמה את תחושת ההזדהות הלאומית עם גרמניה.²⁹

עם זאת יש לציין שביהדות האורתודוקסית בגרמניה גם התודעה הלאומית היהודית נשמרה. בניגוד לרבנים הרפורמים בגרמניה, הרבנים האורתודוקסים המשיכו לדבר על עם ישראל במונחים של לאום.³⁰ לכן בקרב היהדות האורתודוקסית בגרמניה נוצר דיסוננס לאומי. בעוד היהודי הרפורמי היה "גרמני בן דת משה", הווה אומר גרמני בשיוכו הלאומי ויהודי רק בדתו, נדרש היהודי האורתודוקסי לאמץ כפילות לאומית בלתי אפשרית, באשר כל לאומיות שואפת לבלעדיות. כפילות זו עמדה בניגוד קוטבי להתניה של האמנציפציה השוללת אומה בתוך אומה.³¹ גם ההצהרות החוזרות ונשנות על שייכות בלתי מעורערת לאומה הגרמנית לא יכלו לבטל כפילות זו.

רבנים מיהודי גרמניה ניסו לגשר על כך באמצעות מושג השבט. בהצביעם על היותה של גרמניה מורכבת משבטים שבטים, בווארים, שוואבים, סקסונים וכמובן טבטונים ועוד, כאשר נוצרה בה מעין אחדות לאומית בעלת גוונים שונים, הם ניסו לקדם תפיסה על פיה השבט היהודי הוא אחד השבטים המרכיבים את האומה הגרמנית.³² כידוע לנו היום, קונסטרוקציה דמיונית זו לא צלחה את מבחן המציאות.

27 ראו שם, עמ' 289.

28 ראו דברי הרב יצחק דב הלוי במברגר (1807-1878), אותו ניתן לאפיין, מבחינת יחסו למודרנה, כראש הפלג השמרני ביותר ביהדות האורתודוקסית בגרמניה, בתוך סיידלר, מחלוקת, עמ' 62.

29 על שיטת "תורה עם דרך ארץ" ראו לעיל, פרק א, עמ' 18-19.

30 מבט חטוף על כתבי הירש וקרליבך יספיק כדי להיווכח בכך שהמונח "האומה היהודית" היה שגור בפייהם.

31 ראו לעיל, עמ' 116 והע' 5 שם.

32 על מגמה זו ראו בהרחבה ראדן, גרמנים, בפרט עמ' 34-35. ראדן מצביע על כך שתפיסה זו הייתה

פרק מאלף בספרו של מרדכי ברויאר “עדה ודיוקנה” מוכיח שהדיסוננס הלאומי היה חלק מהתודעה היהודית האורתודוקסית בגרמניה. בפרק, הנושא את הכותרת “גרמנים אנחנו”, סתר ברויאר את עצמו מיניה וביה. הפרק פותח בקביעה ש”בהטעמים כי גרמנים הינם, הרחיקו בני הזרם האורתודוקסי לכת כמו כל יהודי גרמניה”,³³ אך כעבור מספר עמודים באותו פרק עצמו, השמיע ברויאר הערכה הפוכה: “מכאן שאין ממש בתיזה האומרת כי לא היה הבדל מהותי, מבחינת ההבנה העצמית, בדבר ההשתייכות אל העם הגרמני, בין הרוב שביהדות גרמניה לבין הזרם האורתודוקסי”.³⁴ אני סבור כי מקור הסתירה הפנימית הזו במחקרו של ברויאר הוא בסתירה פנימית שהייתה קיימת במציאות. כמי שגדל בתרבות זו, ברויאר חש בסתירה, אך הדברים לא הועלו אצלו למודעות ולא הבשילו בספרו לכדי ניסוח. במקום להתמודד עם הסתירה במציאות, ברויאר סותר את עצמו.

כפי שנראה בהמשך, חלק גדול מיהודי גרמניה, ובתוכם גם יהודים אורתודוקסים, ביקשו לגשר על הסתירה הזו בטענה שמקורה בהיינריך היינה, לפיה יהדות וגרמניות הן בעלי ערכים דומים אם לא זהים.³⁵ בנסותו להתחקות אחר שורשיה של ההזדהות העמוקה של יהודי גרמניה, וגם שלו, עם מולדתם ועם התרבות הגרמנית, קרליבך הצביע על הקשר ההדוק בין עיצוב התרבות הגרמנית לבין המאבק של חלק מאנשי ההשכלה בגרמניה למען מתן שוויון זכויות ליהודים. כך כתב בשנת 1929, במאמר “מה אנחנו היהודים חייבים לזכרו של לסינג”:

פריחת הספרות הגרמנית מאז תחילת המאה ה-18, שהעניקה למולדת שלנו את עצמאותה ובעצם, כך ניתן לומר, אף יצרה את הרוח הגרמנית, היא היא שיצקה את היסודות הרוחניים לאמנציפציה היהודית. הדגל שלה היה ההומניזם, תוצאתה גילוי האדם [באשר הוא אדם], ולא דבר פעוט הוא שגילוי האדם הביא לגילוי היהודי.³⁶

קרליבך סבור היה, אם כן, שעלייתה של התרבות הגרמנית המודרנית שגוטהולד אפרים לסינג (1781-1729) נחשב לאחד ממייסדיה – “מייסד מחדש של השירה והדרמה הגרמנית, מי ששחרר את גרמניה מהשפעות רוחניות זרות [...] מבקר

משותפת למגוון גדול של אינטלקטואלים יהודים במאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20, והיו אף אינטלקטואלים גרמנים ליברליים שדגלו בה; שם, עמ' 37.

33 ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 260.

34 שם, עמ' 263.

35 מרקוורדט, גרמנופיליה, עמ' 14-16. וראו בהרחבה בהמשך הפרק.

36 CAS, 2, עמ' 1211. כפי שנראה בהמשך, ההתייחסות אל גרמניה כאל מולדתם הייתה בלתי מעוררת בין יהודי גרמניה, כולל אלו האורתודוקסים.

הספרות המבריק ביותר³⁷ – באה בד בבד עם קבלת היהודים כבני אדם וכאחים. לגביו, דבר זה התבטא באופן תקדימי בחברות האמיצה בין לסינג לבין משה מנדלסון.³⁸ לפי תפיסה זו, הגרמני המודרני והיהודי המודרני נולדו בו זמנית, וביחד. יתרה מזו: אולי יותר מאשר למהפכה הצרפתית, חייב היהודי הגרמני את יציאתו מחשכת ימי הביניים לאור האמנציפציה לגרמנים המשכילים, דוגמת לסינג וחבריו. הערכה זו מתבססת על העובדה שלתופעת מנדלסון אין אח ורע בשום תרבות אירופית אחרת, בוודאי שלא לפני המהפכה הצרפתית. עבור קרליבך, תופעה זו לא הייתה מתאפשרת ללא התמיכה של סביבתו הגרמנית.

עם זאת, כפי שההיסטוריה הוכיחה באופן טראגי, הייתה זו ראייה חד צדדית ובלתי מאוזנת. הדגשת היתר של האליטה היהודית-גרמנית, וקרליבך בתוכה, את האחוה בין מנדלסון ולסינג, באה על חשבון ראייה מפוכחת יותר ומחמיאה פחות. כבר בתקופת לסינג, מתנגדיו הגרמנים רבו על תומכיו. זאת ועוד, גם אחרי תקופתם של לסינג ומנדלסון, במשך כל המאה ה-19, הצד שהתנגד לשיתוף היהודים במפעל הלאומי הגרמני היה דומיננטי מאד. מסיבות הקשורות לדינמיקה הפנימית של ההתפתחות הפוליטית והחברתית באירופה, מתנגדי האמנציפציה נחלו כישלון פוליטי כאשר היהודים קיבלו, בשנת 1876, שוויון זכויות מלא כמעט בכל יבשת אירופה.³⁹ אך יחד עם זאת לא ניתן להתעלם מכך שבשיח האינטלקטואלי הפנים-גרמני זכו מתנגדי האמנציפציה לתמיכה רבה מאד.⁴⁰

היה זה דווקא יהודי ליברלי, שאול אשר (1822-1767), שזיהה כבר מוקדם מאד, בשנת 1815, את הסתירה הפנימית בין הלאומיות הגרמנית המתעוררת לבין שילוב היהודים בחברה הגרמנית. ספרו "גרמנומאניה" אף נשרף בפומבי על ידי לאומנים גרמניים בשנת 1817.⁴¹ גם היינריך היינה, גרמנופיל נלהב בעצמו, חשש מכישלון האמנציפציה בכלל ומהאגרסיביות הגרמנית כלפי היהודים בפרט.⁴²

קרליבך היה מודע לכוחות הפועלים הללו עליהם הצביעו אשר והיינה, אך כמעט כמו כל בני דורו היהודים בגרמניה הוא לא העריך נכונה את עוצמתם, את רמת תסכולם

37 שם, עמ' 1210-1211.

38 שם, עמ' 1214-1215.

39 ראו אטינגר, תולדות ישראל, עמ' 109-110.

40 שם, עמ' 90-92. במחצית השנייה של המאה ה-19 האנטישמיות גאתה עוד יותר. יצוינו בהקשר זה דמויות מרכזיות ומובילות בציבוריות הגרמנית כמו הפרופסורים המפורסמים היינריך פון טרייטשקה (1834-1896) ופאול דה לגרד (1827-1891), המלחין ריכרד וגנר (1813-1883) ורבים אחרים.

41 אשר, גרמנומאניה; טרס, חגיגת וורטבורג.

42 ראו סיידלר, חד גדיא, עמ' 343-346; ולעיל, עמ' 122, הע' 35.

ואת זעמם. שוויון הזכויות המשפטי, שהיה לעובדה מוגמרת לפני לידתו, והספרות הגרמנית היפה, סנוורו את עיניו והאפילו על כל הערכה ריאליית יותר של המציאות. את תפיסתו האופטימית באשר ל“עתיד גרמני בטוח”⁴³ עבור היהודים – הבאה לידי ביטוי במאמרו על לסינג – ירש קרליבך מאביו, הרב שלמה קרליבך, רבה של ליבק ומהדמויות הבולטות של האורתודוקסיה היהודית בגרמניה. הרב שלמה קרליבך היה פטריוט גרמני נלהב וכך גם חינך את ילדיו. מכתב ששלח לו בנו יוסף ב-26.01.1906 מירושלים פותח במלים “מחר ביום הולדתו של הקיסר, תישא אתה, אבא יקר, מן הסתם את אחד מנאומויך הנהדרים לכבוד הקיסר”.⁴⁴ כחצי שנה לאחר מכן, נגעל קמעוה מ“הזוהמה, הצחנה והצעקות” המזרח-תיכוניות,⁴⁵ הצהיר יוסף קרליבך הצעיר על עצמו, שוב במכתב למשפחתו, כעל “גרמנופיל נלהב”:

הרי זו פעם ראשונה שבה אני מלמד [...] פיזיקה, כימיה, מתמטיקה [בעברית], וכן ספרות גרמנית. אמנם דווקא מן המקצוע האחרון אינני מרוצה, כי אני רואה [...] כיצד הייתי בשל הלימוד המתמיד של הספרות [הגרמנית] לגרמנופיל נלהב. ברגעי חשבון נפש אני מצטער על כך שאינני משקיע עצמי תחת זאת בספרות עברית, שבה לא התקדמתי, לצערי, לאחרונה [...]. עד כמה יכול הגורל להתל באדם. במשך ארבע שנות לימודי באוניברסיטה [בגרמניה] קראתי אולי בסך הכל ארבעה ספרים של ספרות יפה בגרמנית [...], ועכשיו אני מגיע לירושלים, העיר שבה מדברים עברית, שבה כל אדם ברחוב בקיא בתורה וכל תלמיד בית ספר מכיר היטב את הספרות היהודית העברית, ואני עוסק בשפה הגרמנית ובספרותה. ולדאבון לב, כמה היא יפה! לצערי אני שוקד עליה לא מתוך חובה בלבד, אלא בעיקר מתוך הנאה.⁴⁶

עם זאת, הן הצער על אהבתו המתעוררת לספרות הגרמנית והן הביטוי “גרמנופיל” מסגירים את האמביוולנטיות המובנית באשר לשייכות הלאומית שהוזכרה, שהרי גרמני “טהור” לא היה “מצטער” על כך שהוא אוהב את הספרות הגרמנית וגם לא היה מכנה את עצמו גרמנופיל! רק מי שעומד במידה מסוימת בחוץ יכול להיות גרמנופיל. אך למרות דקות זו, הזדהותו של יוסף קרליבך עם מולדתו הגרמנית הייתה באותה תקופה עמוקה ובלתי מעורערת. אפילו כאשר התלהב, בזמן שהותו בארץ, מהמפעל

43 ראו להלן, עמ' 131 והע' 70.

44 קרליבך, מכתבים מירושלים, עמ' 51, מתוקן לפי המקור הגרמני ב-CAS, 4, עמ' 73.

45 מכתב, 24 בנובמבר 1905, שם, עמ' 29.

46 שם, עמ' 68-69, מתוקן לפי CAS, 4, עמ' 97-98, שם הופיע המשפט “רואה אני... לגרמנופיל נלהב” שהושמט בתרגום העברי.

ההתיישבותי היהודי והציוני "המעניין אותנו יותר מכל",⁴⁷ הוא חילק שבחים גדולים עוד יותר לטמפלרים הפועלים "ביסודיות וביעילות הגרמנית" ובכך תורמים "יותר מכל אומה נוצרית אחרת" להתפתחותה הכלכלית של ארץ הקודש.⁴⁸

בפרוץ מלחמת העולם הראשונה היה קרליבך בן שלושים ואחת. הוא היה משוכנע בצדקת דרכה של גרמניה הקיסרית, והוא לא היה לבד. ההזדהות המוחלטת של היהדות האורתודוקסית בגרמניה עם המאמץ המלחמתי הגרמני באה לידי ביטוי בעיתונות שלה, כבכתבי העת *Jeschurun, Der Israelit* ואחרים.⁴⁹ לאחר פרוץ המלחמה הצטרפה עיתונות זו ללא סייג למקהלה הכלל-יהודית הפטריוטית, שכללה, אגב, גם את הציונים.⁵⁰ נאמנותם של יהודי גרמניה למולדתם וחובתם להילחם, ואף למות למענה, לא הוטלו בספק על ידי אף אחד מהכותבים בעיתונים אלו, וגם לא על ידי דמות רבנית אחרת. אף אם נניח שחלק מהפטריוטיות המופגנת נבע מלחץ חברתי שבזמני מלחמה אי אפשר היה לעמוד בו, ההתלהבות היתרה בה התנסחו בעיתונות האורתודוקסית המאמרים הרבים התומכים במלחמה נגד ציר הרשע האנגלי-צרפתי-רוסי מדברת בעד עצמה, כפי שנראה בהמשך.

בנוסף, למרות הדיונים שהתנהלו בעיתונות היהודית האורתודוקסית סביב שאלות הלכתיות סבוכות הנוגעות לשעת המלחמה, כגון בענייני שמירת שבת, שמירת כשרות, תפילות וכדומה, כלל לא עלתה, בין הרבנים האורתודוקסים בגרמניה, שאלה אודות עניין הלכתי עקרוני הרבה יותר: האם מותר לחייל יהודי גרמני להרוג חייל יהודי צרפתי או אנגלי? השאלה אכן עלתה במספר קבצי שאלות ותשובות מחוץ

47 CAS, 2, עמ' 1284. ראו גם לעיל, פרק ג, עמ' 85.

48 שם.

49 מאז ימי כתבי העת היהודים האורתודוקסים הראשונים בגרמניה, *Der treue Zionswächter* (נוסד ב-1845) ו-*Jeschurun* (נוסד באותה שנה על ידי הירש), העיתונות האורתודוקסית-יהודית בגרמניה התפתחה בצורה דרמטית. מספר העיתונים האורתודוקסים, חלקם שבועונים, חלקם ירחונים או דו-ירחונים, היה מרשים ביותר. בתור רשימה חלקית ניתן להזכיר את *Der Israelit*, *Jüdischer Volksbote*, *Die jüdische Presse*, *Jüdische Monatshefte* ועוד. סקירה של עיתונות זו עומדת בבסיס ההערכה המובאת כאן.

50 ראו ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 328. את יוצאי הדופן הבודדים בקרב היהדות האורתודוקסית בגרמניה שהשמיעו קול מסתייג מהפטריוטיות הגרמנית המיליטריסטית – וגם זה רק כשנתיים אחרי פרוץ המלחמה – ניתן לספור על כף יד אחת ואף פחות מכך; ביניהם יצחק אונא, תוכחות, ויצחק ברויאר במאמר ביקורת חריף מאד בכתב העת *Jüdische Monatshefte* על ההתלהבות המלחמתית הבלתי מרוסנת של עורך *Jeschurun*, יוסף וולגמוט; ברויאר, מלחמת העולם. באשר לתנועה הציונית ראו ברויאר, עדה ודיוקנה, שם, והע' 166 בעמ' 413-414. השוו גם מרון, בין השתלבות לייחוד, עמ' 7. אף כי התנועה הציונית הייתה באופן רשמי ניטרלית, אם כי מאחורי הקלעים תמכה כידוע באנגליה, הציונים בגרמניה קיוו, כמו גם שאר יהודי גרמניה, שבעקבות ניצחון גרמניה על רוסיה, יהדות רוסיה תזכה לחרויות אורחיות כמו במערב, דבר שעשוי היה לאפשר, מבחינת האינטרס הציוני, יותר חופש פעולה שם.

לגרמניה. רובם ככולם, משני צדי המתרס, פסקו שאין מניעה ואף חייבים להשתתף במלחמה למרות החשש שיהודי יהרוג יהודי.⁵¹ אך היהדות האורתודוקסית בגרמניה הלכה רחוק עוד יותר. מה שאפיינ את השיח שלה באותה תקופה הייתה ההתלהבות המלחמתית הששה אלי קרב – כתף אל כתף עם האחים הגרמנים הלא-יהודים – למען הקיסר והמולדת ונגד כוחות הרשע שסגרו עליה ולא הותירו לה ברירה אלא להילחם על נפשה.⁵² המלחמה של גרמניה מול אויביה נתפסה כמלחמת מצווה של בני האור בבני החושך. כך, למשל, תיאר שלמה קרליבך את המלחמה במונחים של מלחמתה של תורה ממש:

הניצחונות להם זכה הצבא הגרמני שלנו [...] נזקפים לאחדות, לשוויון, לרעות ולחברות בקרב אנשי הצבא שלנו, וכן למשמעת, לציות ולאמונה העיוורת של הפקודים במפקדיהם [...]. בדיוק כך חינונו וקנינו את ילדיהם [...]. הם היו הקצינים תחת פיקודו של ה' צבאות והילדים שלהם היו לאנשי מלחמה, הם היו מוכנים למסור את נפשם על קידוש השם, קלים כנשר, גיבורים כארי.⁵³

וכדברי האב כן דברי הבן, יוסף קרליבך:

שעת החירום [...] האצילה על עם שלם אחדות מוסרית ועוצמה. היא חשפה בנו כוחות המעוררים את קנאתם של עמים אחרים [...]. מי שווה יותר, חייל מגויס או חייל מתנדב? [...] גם בהקשר זה קובע הכלל “גדול מצווה ועושה

51 דוגמא מייצגת נמצאת אצל בעל השו"ת “דור רביעי”, הרב משה שמואל גלזר (1856-1924), שכתב ב־1916, בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה: “כמה מבני עמנו מורים היתר לעצמם לעשות תחבולה ולהיפטר מעבודת הצבא [...] ומצאתי את עצמי מחויב להוציא מלבן של תועים דעה נפסדת כזו, כי על פי דין תורתנו הקדושה אנו מחויבים לשמוע מצות המלך ולישא מס דמים, דמים תרתי משמע [...] כי בכל מצוות ואיסורי התורה ההשקפה על הכלל ולא על היחיד, ולעולם היחיד צריך למסור נפשו עבור קיום הכלל, וכיוון דכלל ישראל תלוי בקיומו מזה איך יעלה על הדעת דמשום שמירת נפשו יסתכן את האומה בכללה [...] והנה בכל צבא וצבא יש חלק קטן על כל פנים ישראלים [...] וכי יעלה על הדעת דישאל אסור לשלוף חרבו או לזרוק חיציו על המערכה שכנגדו [...] דכל דרך מלחמה אין בו משום רציחה [...] [לכן] מחויב כל איש ישראל ליטול חלקו בעבודת הצבא מצד חוב קדוש ‘וחי בהם’ שקאי על כלל האומה [...] הדברים האלה [...] מכוונים גם במלחמת מלכי העמים אשר אנו חוסים בצילם [...] היש קידוש ה' גדול מזה, אם אנו בני דת יהודי נלחמים בכל לב ונפש לטובת עמנו וארצנו?; הנ"ל, הנה חושך, עמ' רמו-רמט. לגישה דומה שחייבה גם כהנים לצאת למלחמה במסגרת צבא המדינה השווה תשובת “מראה כהן”, אדלר, ספר מראה כהן, סי' קמז-קנ, מאותה שנה. למוטיב “קידוש ה'” שבהשתתפות יהודים במלחמות בין אומות העולם ראו מיד בהמשך.

52 ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 327-329.

53 קרליבך, מערכות הצבא, עמ' 307-308. המוטיב של מות קדושים וקידוש ה' חוזר על עצמו ברבים מן המאמרים וההספדים שנישאו אז בעיתונות האורתודוקסית על בחורים יהודים שנפלו בקרב, ראו למשל *Jüdische Presse* 42 (1914), pp. 42, 402, 421 ועוד.

ממי שאינו מצוֹנָה ועושה". החינוך הצבאי מאפשר דווקא לזה הראשון להתעלות על עצמו [...]. הפרט, ביכולתו לוותר על רצונו ולציית לפקודה ולו הקטנה ביותר, לא מאבד את עצמו, אלא אדרבא, מוצא את עצמו [...]. קו יסודי נוסף בהתעלות הלאומית שלנו הוא התעוררות הגאווה הלאומית [...]. אנחנו הגרמנים רוצים עתה ללבוש רק בגד גרמני, לצרוך מוצרים גרמניים, להתענג על תרבות גרמנית. רק לאלה יש ערך עבורנו [...]. כל מי שזכה להיות יעד להתעלות הלאומית העצומה המתרחשת נגד עינינו, עליו לבקש בלבו סליחה מכל אלה אותם האשים בהזיות ובלאומנות גרמנית יתר.⁵⁴

ה"אנחנו" של קרליבך, האב והבן, הוא "אנחנו" גרמני. הצהרה שכזו לא הייתה מביישת אף לאומן גרמני, אך היא אינה יוצאת דופן אלא להיפך: היא אופיינית לשיח היהודי-אורתודוקסי בגרמניה, בוודאי בשנתיים הראשונות של מלחמת העולם הראשונה. כאמור, בדברים אלו של יוסף קרליבך משתקף נאמנה החינוך אותו קיבל מבית אבא. ועוד דבר זה אצל שניהם: הניסיון לקשור בין ערכי היהדות וערכי המיליטריזם הגרמני. קישור זה הוא למעשה הקצנה של הטיעון הנפוץ באורתודוקסיה היהודית בגרמניה באשר לקשר בין החינוך היהודי הדתי-אורתודוקסי לבין הנאמנות למדינה.⁵⁵ בעוד שהדור הקודם של רבני גרמניה הדגיש את ערך הנאמנות כלפי המדינה, מעלים שלמה ויוסף קרליבך על נס את ערך הצייתנות, המאפיין עבורם גם את הצבא הגרמני וגם את היהדות: "גדול מצוֹנָה ועושה ממי שאינו מצוֹנָה ועושה".

ניתן, אם כן, לסכם ולומר שבמלחמת העולם הראשונה, מגמת הפטריוטיות של היהדות האורתודוקסית בגרמניה, שהחלה כבר בתקופת נפוליאון, הגיעה לשיאה כאשר המיליטריזם הגרמני הועלה על נס בתור ערך דתי. המשמעת הדרושה מאנשי צבא ניזונה מהמשמעת העצמית הדרושה לקיום תורה ומצוות. את שתי הגרסאות של מה שניתן לקרוא "טיעון הלויאליות" – זו המקורית המתונה של דורו של הרש"ד הירש והדור שאחריו, וזו המוקצנת של דורו של קרליבך – מאפיינת ההצבעה על הרובד הפורמלי, על הנאמנות, על המשמעת ועל הצייתנות, השותפות הן ליהדות האורתודוקסית והן לגרמניות. בשני המקרים היהודים האורתודוקסים מציגים את עצמם, לפחות במישור ההצהרתי, כאזרחים או כחיילים היותר טובים. קטע נוסף שנכתב על ידי יוסף קרליבך מספר חודשים מאוחר יותר נכלל במאמר הנושא את הכותרת "המוסר כמדיניות":

האם אנחנו לא עומדים מעטים מול רבים המבקשים להשמיד אותנו! [...] בלית ברירה ובלב דואב ראינו כיצד רוסיה [...] רמסה את זכויות האדם [...].

54 קרליבך, התקופה הגדולה, עמ' 329-332.

55 ראו לעיל, עמ' 118.

עמדנו מול אנגליה שיסדה את האימפריה שלה על התעלמות מזכויות העמים ועל חולשה של מדינות אחרות [...]. אולם מעצמות אלו לא יוכלו לנו [...]. גרמניה חזקה יותר [...] בגלל שמדיניותה היא מוסרית. מי יכול להשתוות לגרמניה במוסר העבודה, בסדר, בנאמנות הפקידים, בדייקנות, בנקיות מהשחיתות, במאמץ להנחיל לכל האזרחים חיים בריאים, להשוות את הפערים החברתיים ולאפשר לכל אזרח חיים בכבוד?⁵⁶ [...] סרביה, לעומת זאת, נשברת בעקבות מדיניותה הבלתי-מוסרית, צרפת התדרדרה כי נתנה לרעיון הנקמה לקבוע את מדיניותה, בלגיה במשחק הכפול שלה הגיעה לקיצה [...]. היהודי המאמין שומע כאן את דבר ה' "כי בא לשפוט הארץ, ישפוט תבל בצדק ועמים במישרים" [תה' צח, ט].⁵⁷

דברי האידיאליזציה הללו חורגים מהמישור הפורמלי של נאמנות, משמעת, צייתנות, ומקדמים תפיסה המייחסת לגרמניה עליונות מוסרית, דבר שבא לידי ביטוי כבר בשם המאמר. העובדה ההיסטורית שהייתה זו דווקא גרמניה שפתחה במלחמה נגד שכנותיה מוכחשת בשלב זה על ידי כל דוברי היהדות האורתודוקסית מכל וכל. עבורם גרמניה היא הקורבן. דברי קרליבך הצעיר מסוייגים אמנם באמירה שמצבה של גרמניה היה טוב עוד יותר "אם גרמניה לא הייתה נותנת מקום לתופעת האנטישמיות".⁵⁸ אולם פגם זה אינו גורע מהערכתו הכוללת שבסופו של דבר גרמניה תגבר על אויביה בשל עליונותה המוסרית המבטיחה את ניצחונה, בהתאם לפסוק המצוטט מתהלים. אם כן, קרליבך סמוך ובטוח שבגרמניה, בניגוד בולט למעצמות הנלחמות בה, המוסר קובע את המדיניות, כולל את היציאה למלחמה!

דברי שני הרבנים אינם חריגים, כאמור, כלל ועיקר בין הדעות בקרב היהודים האורתודוקסים בגרמניה באותה תקופה. כך למשל כתב יוסף וולגמוט (1867-1942), עורך *Jeschurun*, בטאון היהדות האורתודוקסית בברלין, בסוף 1915:

הביטחון בצדקת הדרך מעניק לנו את הכוח ההירואי הגובל בנס לעמוד מול כל העולם כמעט. אהבת המולדת איננה קטנה יותר אצל אויבינו. אולם העובדה שהלוחמים הגרמנים הם אלה שמיישמים בשמחה ובלב שלם את הצו הקטגורי

56 דברים זהים כמעט לחלוטין בשבח המוסריות הגרמנית, שבאה לידי ביטוי בביטוח הלאומי אותו היא הנהיגה, בפנסיה הממשלתית, ברשת הסוציאלית המופתית שלה וכדומה נמצאים גם ביומנו של יצחק ברויאר, "אני והמלחמה" (*Ich und der Krieg*), מחברת שניה, עמ' 21. היומן נכתב בין אוקטובר 1915 לאוגוסט 1918. הוא לא פורסם מעולם, ומכיל כ-300 עמודים כתובים במכונת כתיבה ומחולק לשתי מחברות. תודתי נתונה ליצחק ברויאר, נכד המחבר, שהרשה לי לעיין בהעתק היומן של סבו הנמצא אצלו.

57 קרליבך, מוסר כמדיניות, עמ' 412-413.

58 שם, עמ' 412.

של קאנט, המבוסס על צדק, היא זו שהופכת אותם לבלתי מנוצחים.⁵⁹

בין ההתלהבות הבלתי מרוסנת של וולגמוט וזו של קרליבך הצעיר לבין אחד הקולות המפוכחים יותר של האורתודוקסיה הגרמנית דאז, יצחק ברויאר (1883-1946), לא היה הבדל מהותי באותה תקופה, לכל היותר הבדל של דרגה. ביומנו "אני והמלחמה" תיאר ברויאר בביקורת עצמית נדירה את התלהבותו הפטריוטית-מיליטריסטית שסחפה גם אותו בעת פרוץ המלחמה.⁶⁰

כאשר הפילוסוף היהודי-גרמני המפורסם הרמן כהן פרסם בעיצומה של המלחמה את מאמרו הנודע על "יהדות וגרמניות", המזהה את האחת עם השנייה ורואה בהן אחיות תאומות ממש, כתב ברויאר, שבהזדמנויות קודמות ידע להסתייג מהרמן כהן בחריפות,⁶¹ בהסכמה מלאה:

כהן צודק כאשר הוא מצביע על הקשר ההדוק בין יהדות וגרמניות [...]. השפה הגרמנית הגיעה בעצם רק בתיווכם של היהודים למעמדה העולמי [...]. גם ליהדות וגם לגרמניות יש נטייה לגישה אוניברסלית [...]. הרוח הגרמנית ידעה לקלוט כל דבר אמיתי, יפה וטוב מתרבות העולם [...]. בעוד שעמים אחרים אינם מסוגלים לעזוב את מוגבלות לאומיותם, רק היהדות והגרמניות ידעו להתרומם בתעופה אוניברסלית בלי לאבד את ייחודם הלאומי. נקווה, על כן, שהגרמניות, אם תנצח במלחמה זו, תגיע לעמדת כוח ללא תקדים [...]. לרוח הגרמנית, אם תפעל כך, שייך העתיד.⁶²

59 ראו וולגמוט, מלחמת העולם ("מלחמת העולם לאור היהדות"), עמ' 152-153. הספר הוא אסופה של עשרה מאמרי מערכת אותם פרסם וולגמוט בתור עורך *Jeschurun* בשנת המלחמה הראשונה, ובהם הוא מהלל ומשבח את גרמניה.

60 ברויאר, אני והמלחמה, מחברת ראשונה, עמ' 57-59, 74, 95-96.

61 ראו סדרת מאמריו שפרסם לפני מלחמת עולם הראשונה: הנ"ל, מה משאיר כהן.

62 ברויאר, העתיד הגרמני, עמ' 350-351. לכן טעה בנו של יצחק ברויאר, מרדכי ברויאר (הנ"ל, עדה ודיוקנה, עמ' 263) כאשר כתב: "ניסיונו של הרמן כהן להתחקות על קרבת האופי שבין הגרמניות לבין היהדות [...] חרג בהרבה מכל מה שחלם הזרם האורתודוקסי מעודו על אודות קרבה רוחנית גרמנית-יהודית אפשרית". ובכן, הזרם האורתודוקסי חלם גם חלם, ובתוכו דווקא אביו, יצחק ברויאר, שכתב כשנה אחרי כהן את הדברים הבאים: "במיוחד הרוח הגרמנית מסוגלת להביא לעולם את בשורת האוניברסליות של המשפט. אם גרמניה [...] תנצח, היא תשתמש בעוצמתה לא לצרכי האוניברסליזציה של הכוח [...], אלא לצרכי האוניברסליזציה של המשפט"; הנ"ל, שורש המלחמה, עמ' 227-228. במקום אחר בספרו הביא מרדכי ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 326, את דברי אביו, יצחק ברויאר, ש"מעולם לא הרגשתי עצמי קשור אל הסביבה הגרמנית בקשרי שיתוף לאומי". כפי שראינו, דברים אלו, בפרט הדגש על "מעולם", מתוך האוטוביוגרפיה של יצחק ברויאר, שנכתבה אחרי השואה, אינם משקפים את המציאות. ובכלל: עמדתו האמיתית של ברויאר, הן באשר למידת גרמניותו והן באשר להזדהותו עם גרמניה במלחמת העולם הראשונה, נשארה בגדר של חידה. באותה תקופה הוא כתב דברים והיפוכם. השוו ביקורתו מתחילת 1916

במהלך המלחמה התחלפה הערכה זו אצל ברויאר ואצל רבים מבני דורו בגישה מפוכחת יותר.⁶³ המגמה הביקורתית כלפי המלחמה קיבלה חיזוק נוסף בסוף 1916, כאשר פורסם על ידי שר המלחמה הגרמני צו המורה על מפקד היהודים (Judenzählung) בצבא. למרות הכחשות מצד השלטונות ברור היה לכל שמפקד זה מהווה כניעה ללחצים מצד חוגים אנטישמיים בתוך הצבא ומחוצה לו, שביקשו להוכיח שהיהודים משתמטים מהשרות הצבאי בכלל ומשרות ביחידות קרביות בפרט.⁶⁴ מפקד היהודים היווה פרשת מים ומכאן ואילך ההתלהבות היהודית-אורתודוקסית מצדקת הדרך הגרמנית אמנם לא נעלמה, אך הצטננה קמעה.⁶⁵

גם יוסף קרליבך הפסיק לפרסם מאמרים נלהבים אודות צדקת הדרך של גרמניה, מה גם שהיה עסוק בתפקידו החינוכי והביצועי בקובנה, שהוטל עליו על ידי שלטונות הצבא הגרמני.⁶⁶ עם זאת, תפקיד זה עצמו היה בעל אופי “גרמנופילי” מובהק, באשר משימתו המפורשת הייתה לקרב באמצעות ייסוד מוסדות חינוך יהודיים כלליים את יהודי קובנה והסביבה אל התרבות הגרמנית ובכך להפכם – מעין אירוניה עצובה של ההיסטוריה – לבעלי ברית אפשריים בכל התפתחות עתידית.

ביטוי מסוים להתפכחותו של קרליבך מהתלהבותו המלחמתית הפטרויטית בשנתיים הראשונות של המלחמה ניתן למצוא בעדותו של יוסף אחאי, אחד התלמידים בגימנסיה שנוסדה על ידי קרליבך בקובנה:

היה בעיר בית כנסת “אוהל יעקב”, שם כיהן בימי הצאר רב “מטעם”. בימי הכיבוש [הגרמני] שימש בית כנסת זה מקום תפילה בשבתות ובחגים [...]. הרב הצבאי ד”ר רוזנאק היה מרכז שם לתפילה את החיילים היהודים ששירתו בצבא גרמניה. בבית הכנסת היו שני טורי ספסלים משני הצדדים, וטור ספסלים רחב ביניהם. בצד אחד עמדו היהודים הגרמנים, בצד השני השבויים היהודים הרוסים, והאזרחים תפסו את הטור הרחב באמצע והפרידו בין החיילים

נגד ההתלהבות המלחמתית של יוסף וולגמוט, המובאת לעיל, הע’ 59. הביקורת פורסמה חצי שנה לפני הדברים שהובאו כאן בשבח המאמץ המלחמתי הגרמני! אשר לקרליבך, הדברים פשוטים יותר, באשר הם מסתדרים על ציר הזמן: כפי שנראה להלן, קרליבך התפכח במידה מסוימת במהלך המלחמה ובהמשך גילה גישה ביקורתית יותר.

63 ראו לעיל, הע’ 62. תפניתו של ברויאר מורגשת היטב ביומנו, אני והמלחמה, כאשר, החל משנת 1916, הוא ביקר את “המיליטריזם הגרמני-פרוסי” (שם, מחברת שנייה, עמ’ 43; השוו גם שם, עמ’ 47-52). עם זאת, הוא הצהיר על עצמו לאורך כל הדרך כעל גרמני; ראו למשל במחברת הראשונה, עמ’ 37: “אני אדם גרמני”, ובמחברת השנייה, עמ’ 2, 21-22, 26.

64 ראו רוזנטל, אפיוודה.

65 אף כי וולגמוט כתב עוד ביולי 1918 ש”גם אחרי ארבע שנים [של מלחמה] אינני צריך לשנות מילה” באותם המאמרים שכתב בתחילת המלחמה; הנ”ל, ארבע שנות, עמ’ 431.

66 ראו לעיל, פרק א, עמ’ 23.

הגרמנים ובין שבויי רוסיה. הפגישות ביניהם היו אסורות [...]. מדוע אני מספר זאת? בשל נאום בל-יישכח שנאם הרב קרליבך. ומעשה שהיה כך היה: [...] במוצאי-שבת הסמוכה לראש השנה נתכנס קהל רב [...]. הוטל על הרב קרליבך לשאת דרשה. בית הכנסת היה מלא מפה אל פה, חיילים יהודים גרמנים, חיילים שבויים רוסים והאזרחים בתווך. היציע היה מלא, נשים, אמהות ובנותיהן הצעירות [...]. כשעלה הרב לדרוש השתרר שקט. בשאגה, שאגת אריה, פתח ואמר: "וויר האבען דיזען קריג ניכט געוואלט!" (אנחנו לא רצינו במלחמה הזאת).⁶⁷

עם זאת, אהבתו של קרליבך למולדת הגרמנית ולתרבות הגרמנית הקלאסית ליוותה אותו גם בהמשך. ב-1925, בדרשה לרגל כניסתו לתפקיד כרבה של אלטונה, קישר קרליבך בין גורלם "של אחינו הגרמנים והיהודים הסובלים במזרח (כלומר רוסיה) מרדיפות ואכזריות" ושיבח את "גרמניה בה שולטים חוקי המוסר הנעלים, אותם ציווה עלינו אלוהים בנוגע לחיי העם". ובהמשך: "אשרינו שזכינו לנשום את האוויר של עם חופשי, נשגב ורוחני" והוא מעלה על נס את "אחוות כל הגרמנים, בלי הבדלי דת".⁶⁸

ב-1928, כרב הקהילה של אלטונה, הוא העניק בתור מתנת בר-מצווה לאחד מילדי הקהילה דווקא ספר "העוסק בפאוסט [של המשורר הגרמני גתה]"⁶⁹. אך ב-1931, לאחר שהמפלגה הנאצית גרפה הצלחה אחר הצלחה בבחירות וכבשה את הרחוב ברפובליקת ויימר, קרליבך כבר לא יכול היה להתעלם מהשינוי באווירה. לכבוד יום ההולדת החמישים של ידיד קרוב הוא חרז, במעין מבט נוסטלגי לאחור: "הוי זמן נעורים יפה [...] כאשר סביבה יהודית חמה חיבקה אותך, אושר התרבות מילא אותך שמחה, בצעדך לקראת עתיד גרמני בטוח".⁷⁰

באותה שנה הרגיש קרליבך שהעתיד הגרמני כבר לא בטוח כל כך. הוא פרסם אז מאמר בכותרת זהה כמעט לחלוטין למאמרו בו שיבח, שבע עשרה שנה לפני כן, בתחילת מלחמת עולם הראשונה, את גרמניה על מוסריותה. המאמר מ-1914 נקרא "מוסר כמדיניות", בעוד שהמאמר משנת 1931 נקרא "מוסר ומדיניות". גם במאמר השני הוא אמנם המשיך לדבוק בטענה, שאפשר לכנותה טענה מקראית, לפיה גורל העמים והמדינות במלחמותיהם נקבע, בסופו של דבר, על ידי חוסנם המוסרי. אך עתה התהפכו היוצרות: דווקא צרפת, שתוארה אצלו ב-1914 כירודה מבחינה מוסרית

67 גיליס, חינוך ואמונה, עמ' 151-152.

68 CAS, 3, עמ' 167.

69 במכתב, 19 ביוני 1928, שם, 4, עמ' 147.

70 מכתב, 23 בפברואר 1931, שם, עמ' 160.

בהשוואה לגרמניה הנעלה, זוהתה עתה עם עמדה מוסרית גבוהה יותר מזו של גרמניה, שבגינה, לפי קרליבך, זכתה בניצחון במלחמה. ראוי לציין שהנקודה המוסרית הספציפית בה תלה קרליבך את ניצחון צרפת היא אותה נקודה שנזכרה כבר במאמרו מ-1914, אף כי שם היא הייתה רק שולית: הטיפול הכושל של גרמניה באנטישמיות. ואילו ב-1931, היא הפכה לנקודה מרכזית: בעוד שצרפת, לדברי קרליבך, השכילה לנקות את עצמה מנגע האנטישמיות בעקבות משפט דרייפוס, דווקא גרמניה כשלה אז, וכך הכינה לעצמה, כבר בתקופת דרייפוס, את התבוסה של שנת 1918.⁷¹ העמדת האנטישמיות כאבן בוחן להערכה המוסרית של העמים הסתמכה על תפיסתו של הרש"ר הירש, שכתב כבר ב-1863:

העם היהודי שימש מאז ומתמיד קנה מידה ואבן בוחן לחוש הצדק, לדרגת התרבות ולרמה המוסרית של העמים [...]. מאז ומתמיד נדרשה גדולה, אצילות נפש ותודעה מזוככת של זכויות אדם וכבוד האדם כדי לקבוע ש"גם היהודי [...]. הינו אורח שווה זכויות". במבחן הזה [...] נדרשו העמים לעמוד. הם לא עמדו בו.⁷²

את השינוי בהערכתו ההיסטוריוסופית-מוסרית ביסס קרליבך על מסמכים שנודעו בתקופתו, לפיהם גרמניה יכולה הייתה לספק לצרפת את כל ההוכחות על חוסר אשמת דרייפוס, אך מסיבות פוליטיות נמנעה מכך. לכן, "ההתמוטטות של השנים 1914-1918 לא הייתה [...] אלא תוצאה של כשל מוסרי".⁷³

לסיכום, העמדה האידיאליסטית המעין-הגליאנית, הנתמכת בתפיסת המקרא של קרליבך,⁷⁴ הגורסת תלות בין עליית העמים וירידתם לבין דרגתם המוסרית, לא השתנתה בשני המאמרים. מה שהשתנה זו ההערכה המוסרית של הכוחות הפועלים. בשלב זה, הגרמנופיליה של קרליבך כבר התאדתה במידה משמעותית. שנה לאחר מכן, ב-1932, נדמה שהיא אף פינתה מקום לאנגלופיליה מסוימת, כאשר האנטישמיות שימשה שוב כקנה מידה להערכה מוסרית. במאמר ביקורת על התיאולוגיה הפרוטסטנטית החדשה בגרמניה כתב קרליבך: "המגמה האנטישמית הפכה [בגרמניה] לדוגמה מדעית המשפיעה באופן בלתי מודע על כל חוקר [...], בעוד שבאנגליה ואמריקה עוד נשארה מידה של איפוק ויראת שמים כלפי התנ"ך. החיידק האנטישמי הרואה בכל יצירה יהודית משהו נחות, זר לנפש האנגלית".⁷⁵

71 קרליבך, מוסר ומדיניות, עמ' 595-596.

72 הירש, אוסף כתבים, 5, עמ' 551-552.

73 קרליבך, מוסר ומדיניות, עמ' 596.

74 באשר לדמיון בין התפיסה ההגליאנית את ההיסטוריה ותפיסת ההיסטוריה כפי שהיא באה לביטוי במקרא, דמיון שקרליבך הרגיש בו, ראו סיידלר, היהדות כתופעה, עמ' 127.

75 קרליבך, התיאולוגיה הליברלית, עמ' 28-29.

פרק ד: "הייתי לגרמנופיל נלהב" – בעקבות החטא הקדמון של יהדות גרמניה 133

אולם במובן מסוים, אף כי מצומצם הרבה יותר, קרליבך נשאר "גרמנופיל" גם אחרי שכל החלומות התנפצו: יהדות גרמניה המשיכה לייצג עבורו את חוד החנית של היהדות בעידן המודרני. כך כתב באפריל 1933, חודשים ספורים לאחר עליית הנאצים לשלטון: "מבין הקהילות היהודיות, יהדות גרמניה, את זה נוכל לומר ללא חשש להתנשאות, הייתה מבחינה אינטלקטואלית מובילה".⁷⁶

76 מתוך הקריאה הראשונה לציבור שיצא מטעם איגוד הרבנים האורתודוקסים בגרמניה בעקבות עליית הנאצים לשלטון, "לאחינו ולאחיותינו היהודים", CAS, 4, עמ' 182.

פרק ה

התקופה הנאצית

הפרק שלפנינו קשה ומורכב. על אף מותו הטראגי של קרליבך בבורות ירייה שליד ריגה, על אף עמידתו ההרואית בראש קהילתו בשנים הקשות של השלטון הנאצי ועל אף העדויות הרבות, בפרט מהחודשים האחרונים לחייו, על מנהיגותו ועל גבורתו המוסרית, אין זה פרק הגיוגרפי.¹ לצד אישיותו המרשימה ותעוזתו האישית של קרליבך, אין מנוס מתיאור הכישלון המערכתי בהערכת המצב בתקופה הנאצית והתגובות השגויות של מנהיגי היהדות האורתודוקסית בגרמניה בכלל ושל קרליבך בפרט. כפי שיוסבר בהמשך, כישלון זה היה כמעט בלתי נמנע, בהתחשב במצב המנטלי התודעתי של יהודי גרמניה. העובדה שהטעות בהערכת המצב, בפרט בשנים הראשונות לאחר עליית היטלר לשלטון, הייתה נחלת הכלל, ללא יוצא דופן, מדברת בעד עצמה. עם זאת, גם כישלון של כולם הוא כישלון.

כל זה לא גורע כהוא זה משיעור קומתו המוסרית של קרליבך כאדם וכמנהיג כפי שהיא באה לידי ביטוי במיוחד בתקופה זו, התקופה הנוראית ביותר בתולדות העם היהודי. קרליבך היה איש אמת,² ואנו נכבד את זכרו בדרישת האמת גם במקום שהיא לא נוחה ואף כואבת. תתי-הפרקים הבאים מציגים פנים שונות ולעיתים מנוגדות בפעילותו ובהגותו של קרליבך באותן שנים, ללא ניסיון מאולץ להרמוניזציה ביניהן. מורכבות התקופה, כמו גם מורכבות הנפשות הפועלות בה, לועגות לכל ניסיון לגשר על

1 לעדויות אלו ראו גיליס, חינוך ואמונה, עמ' 161-165; ברמר, יוסף קרליבך, עמ' 180-186; גיליס-קרליבך, השגרה היהודית, עמ' 43-44; קרליבך, איש יהודי, עמ' 244-253; קרליבך, יוסף קרליבך, עמ' 215-219. שלמה (פטר) קרליבך, הבן הצעיר של יוסף קרליבך ששרד את השואה, העלה את זכרונותיו מבית אבא, בפרט מהתקופה הנאצית והחודשים האחרונים במחנה הריכוז יונגפרנהוף, לאתר יוטיוב: <https://www.youtube.com/watch?v=gRFJX-AW8e8>. המונח "הגיוגרפיה" מציין סיפורי קדושים, בהם הדמות הנסקרת מעוטרת בהילה על-אנושית.

2 ראו קרליבך, שופר האמת.

הסתירות הבאות לידי ביטוי בשלל התגובות לאירועי התקופה, של יהדות גרמניה, כולל זו האורתודוקסית בכלל ושל קרליבך בפרט.

1. העובדות ההיסטוריות והמצב התודעתי של יהודי גרמניה

ב-30.01.1933 חגג הרב יוסף צבי קרליבך את יום ההולדת החמישים שלו. לערמת ההיסטוריה, יום זה נצרב בתודעת האנושות כיום בו היטלר עלה לשלטון. ואכן, העשור האחרון בחייו של קרליבך עמד כולו בסימן העיכול הבלתי אפשרי של המציאות החדשה, בה מולדתו הגרמנית האהובה שינתה את פרצופה תחת הנהגתו של אדולף היטלר. בין השנים 1933-1945 הפעיל השלטון הגרמני נגד היהודים בגרמניה תכנית שלבים:

- ניצניה הראשונים של תוכנית זו נראו כבר כחודשיים לאחר עליית הנאצים לשלטון, בחרם על עסקים יהודיים, בחודש אפריל 1933;
- בשנת 1935 חוקקו "חוקי נירנברג", שהעניקו בסיס חוקי לרדיפת היהודים;
- האיום על חיי היהודים הפך למוחשי לאחר ליל הבדולח בנובמבר 1938, בו הועלו באש כמעט כל בתי הכנסת בגרמניה ובאוסטריה;
- ולבסוף, לאחר מסכת השפלות והתעללויות ששיאן בסימון היהודים בטלאי הצהוב (ספטמבר 1941), נלקחה האוכלוסייה היהודית שעדיין נשארה בגרמניה בקרונות למקומות עלומים במזרח אירופה, שם רובם נרצחו.

אלה הן רק אבני הדרך הבולטות ביותר בביצוע תוכנית השלבים נגד יהודי גרמניה. ביניהן היו שלבי ביניים רבים, כולם בכיוון אחד של החמרת מצבם של היהודים, כגון החרמת רכוש יהודי, סימון הדרכונים של יהודים באות N, הוספה כפויה במסמכים ובהתכתבויות רשמיות של השמות "ישראל" ו"שרה" לכל מי ששמו הפרטי לא הסגיר את מוצאו היהודי ועוד. מדובר היה בתהליך הדרגתי שנמשך שנים והיה מושפע מגורמים שונים, בראש ובראשונה מההצלחה המסחררת של המהפכה הנאצית בזירה הפנימית והבינלאומית.

לתחילת יישומו של "הפתרון הסופי של שאלת היהודים" קדמו "שבע שנים שבעות" של הנאציזם שהעניקו לגרמנים תחושה של עוצמה מדינית בעלת ממדים אפייניים: בשנת 1933, כאשר הנאצים עלו לשלטון, גרמניה הייתה כמעט מפורזת על פי הסכמי וורסאי. בשנת 1940 הביס הצבא הגרמני בסדרה של מלחמות בוק את צבאות מערב אירופה. תוך זמן קצר הפכה גרמניה ממדינה הנאנקת תחת עול שילומים דרקוני שנכפה עליה על ידי המנצחים במלחמת העולם הראשונה למעצמה הבלעדית באירופה.

עם הביטחון העצמי של הגרמנים גדלה גם אמונתם בצדקת הדרך. אמונה זו סללה

את הדרך לתהליך הרדיקליזציה שלהם ולנכונותם לתקן את העולם על פי תורת הגזע הנאצית, לפיה מוטל על בני האור האֵרים להשמיד את בני החושך היהודים. רק לאחר ש“ההשגחה” (Vorsehung, ביטוי שהיטלר הרבה להשתמש בו) זימנה לידיהם הצלחות שבתחילת דרכם לא העזו לחלום עליהן, הרגישו הנאצים שימי “המשיח הגרמני”³ אכן הגיעו ושניתן לגשת להגשמת ה“אידיאלים” שהיו מעבר לאופק בזמנים כתיקונם. אחרית הימים הנאצית כללה כאמור בראש ובראשונה את הפתרון הסופי בהחלט של “בעיית היהודים”, שיביא את גאולת גרמניה ואת גאולת העולם כולו.⁴

עקב הדרגתיות זו בהסלמה וכן בשל משך התקופה בה יהודי גרמניה, בניגוד ליהודים בארצות אירופה אחרות, חיו תחת השלטון הנאצי (חלקם יותר מעשר שנים!), גורלה של יהדות גרמניה היה שונה מגורלם של היהודים בארצות הכיבוש הגרמני. בעוד שבארצות אירופה האחרות שנכבשו על ידי הגרמנים, התהליך שהוביל להשמדה היה קצר בהרבה, יהודי גרמניה חוו את התגברות הנאציזם באופן הדרגתי. מצב ייחודי זה השפיע על גורלם של יהודי גרמניה בשני כיוונים מנוגדים:

מהיבט ההישרדותי היה גורלם טוב יותר מאשר גורלם של רוב יהודי אירופה שתחת הכיבוש הגרמני. האחרונים פגשו בגרמנים כאשר תהליך הרדיקליזציה כבר הושלם, גרמניה הייתה בשיא כוחה, והגרמנים – מהבחינה המנטלית ומהבחינה הארגונית – היו כבר מוכנים וערוכים לרצח עם. ליהודים לא היה מתי ולאן לברוח. בגרמניה, לעומת זאת, בשל הדרגתיות ההסלמה ואורכה, וכן בשל המגבלות הפנימיות והחיצוניות שגרמניה הייתה נתונה בהן בתחילת השלטון הנאצי, רוב יהודי המדינה הצליחו להגר או להימלט.⁵ עד כאן חצי הכוס המלאה: האחוז הגבוה של יהודי גרמניה שניצלו מציפורני הנאצים, בהשוואה לאחיהם בארצות האחרות באירופה.

אולם מנגד יש לראות את חצי הכוס הריקה המתנקזת לשאלה הפשוטה מדוע לא ניצלו עוד יותר. הרי היה ליהודי גרמניה כאמור זמן רב להתבונן בדינמיקה הברוטלית של המשטר הנאצי שרק הלכה וגברה. התעמולה הארסית נגד היהודים התנהלה בגלוי ובשפתם, וההקצנה שהתרחשה מול עיניהם הורגשה על כל צעד ושעל בחיי היום-יום שלהם, שהלכו והתערערו. עד לליל הבדולח כל מי שרצה יכול היה לצאת, אף כי ספג נזק כלכלי, בפרט לקראת סופה של תקופה זו.

את התשובה לתמיהה זו עלינו לחפש, מעבר למישור הכלכלי, במישור התודעתי. ההזדהות העמוקה עם מולדתם הגרמנית ועם התרבות הגרמנית ששורשיה אצל

3 לתפיסת ה“משיח הגרמני” בקרב הלאומנים הגרמניים בתחילת המאה ה-20 ולגיבוש דמותו של אדולף היטלר כהתגשמותו ראו רדלס, רייך המילניום, עמ’ 46-77, 95-96, 108-160, 166.

4 על הממד הרליגיזי במהפכה הנאצית בכלל ועל תפיסת השמדת היהודים כגאולה בפרט ראו פרידלנדר, גרמניה הנאצית, הפרק “האנטישמיות הגואלת”, עמ’ 93-136.

5 בנקיאר, יהדות גרמניה.

משה מנדלסון⁶ הולידה אצל יהודי גרמניה דיסוננס קוגניטיבי עמוק שהקשה עליהם לזהות את הסכנה בעוד מועד. למרות היחשפותם המוקדמת לעומק השנאה הנאצית, יהודי גרמניה לא היו יכולים לתאר לעצמם שבגרמניה של גתה ושילר יאונה להם רע. יש לזכור שמסוף מלחמת העולם הראשונה, בה רוב יהודי גרמניה, ובהם היהודים האורתודוקסים, נלחמו בהתלהבות למען המולדת, עד לעליית היטלר לשלטון, עברו רק ארבע עשרה שנה! זה זמן קצר מדי בכדי לשנות מצב מנטלי-תודעתי שהשתרש במהלך של יותר ממאה שנים של בניית זהות גרמנית.

זאת ועוד: לא רק היהודים, אלא למעשה אף אחד, חוץ מהיטלר וסביבתו הקרובה ביותר, לא תיאר לעצמו לפני ליל הבדולח שהדברים יגיעו לאן שהגיעו. הזוועות שהנאצים עתידים היו לחולל נראו בשלב זה בלתי אפשריות, לא רק בעיני היהודים.⁷ יהודי גרמניה, כמו אולי גם חלק גדול מהגרמנים, ציפו לבאות בהסתמך על פתגם גרמני ידוע: "Es wird nicht so heiss gegessen, wie gekocht wird" ("האוכל נאכל פחות חם ממה שהיה כשהתבשל"). משמעות הפתגם בהקשר שלנו היא, שלאחר שהנאצים יתבססו בשלטון, הם יאלצו בסופו של דבר להתמתן. אין זה פלא אפוא שבשנים הראשונות של השלטון הנאצי, רוב היהודים לא איבדו את התקווה שהדברים יחזרו, אם לא לקדמותם, אזי לכל הפחות לפרופורציה.

רק היום, בדיעבד, קל לזהות את הכתובת שהייתה כבר אז על הקיר: ספרו הפרוגרמטי של היטלר "מיין קאמפף", שיצא לאור ב-1924, נמכר בגרמניה כבר לפני עליית הנאצים לשלטון במאות אלפי עותקים.⁸ הרצון להשמיד את היהודים היה מוסווה בו רק בקושי. שלטי חוצות עם כיתוב המסית נגד יהודים, כמו: "היהודים הם האסון שלנו" ("Die Juden sind unser Unglück"), או: "גרמניה התעוררי, יהודה תתפגרי" ("Deutschland erwache, Juda verrecke"), התנוססו מאז עליית הנאצים לשלטון ברשות הרבים. האלימות הבלתי מרוסנת של אנשי הס"א, פלוגות הסער של המפלגה הנאצית, כלפי היהודים גבתה קורבנות בנפש – אם כי עדיין לא הרג המוני – כבר בחודשים הראשונים של המשטר, ומחנות הריכוז (אף כי עדיין לא מחנות השמדה) פעלו בגרמניה מהרגע שהנאצים הגיעו לשלטון. ובעיקר: כבר אחרי זמן קצר היה ברור שהמשטר לא הולך לכיוון ההתמתנות המצופה אלא מקצין משנה לשנה, עם הפוגות טקטיות קצרות, כגון ב-1936 כאשר הגרמנים אירחו את המשחקים האולימפיים. לדיסוננס הקוגניטיבי התלוותה אצל יהודי גרמניה גם מכה מורלית אנושה. בניגוד לשאר יהודי אירופה שפגשו את הגרמנים בתור כובשים שהיו שנואים גם על

6 ראו לעיל, פרק ד, עמ' 115 והע' 2 שם.

7 ראו כ"ץ, השואה.

8 פלקינגר, תולדותיו של ספר, עמ' 181-184.

האוכלוסייה הלא-יהודית, עבור יהודי גרמניה היו אלה חברים לשעבר לספסל הלימודים. אם כן, בנוסף לרדיפות, יהודי גרמניה סבלו גם מתסמונת המאהב הנכזב. הזדהותם הבלתי מסויגת עם המולדת הגרמנית, כולל ההזדהות של היהדות האורתודוקסית בגרמניה,⁹ ספגה מהלומה קשה מנשוא.

ההיבטים שתוארו כאן היו משמעותיים גם בחייו של קרליבך ומשפחתו. הם השפיעו על תפיסותיו, על דפוסי מנהיגותו ועל תכניותיו האישיות.

את החיים היהודיים בגרמניה תחת צלב הקרס ניתן לחלק לשתי תקופות: לפני ואחרי ליל הבדולח (9.11.1938). עד לליל הבדולח עמדו החיים היהודיים בגרמניה אמנם בצל חקיקה מפלה ועוינת שהלכה והתהדקה, כמו גם פעולות אנטי-יהודיות שהתרבו, אך עדיין נשמרה שגרה מסוימת: השופטים והפרופסורים היהודים שפוטרו המשיכו לקבל את שכרם, הרופאים ועורכי הדין המשיכו להתפרנס, אם כי רק מקליינטים יהודים, מי שרצה להגר לא נמנע ממנו לעשות זאת, אף כי, על פי רוב, דבר זה היה כרוך בהפסד כספי, וגם חיי הקהילה המשיכו להתנהל כסדרם, תוך הנמכת פרופיל כלפי חוץ.

לאחר ליל הבדולח שגרה זו התנפצה בין לילה והפכה ל"מלחמת הישרדות, פשוטו כמשמעו", כפי שקרליבך ציין ברטרנספקטיבה, באחד ממכתביו האחרונים.¹⁰ בנקודת זמן זו התברר לכל שנפתח פרק חדש, ושיהודי גרמניה חשופים לסכנה קיומית מיידית. מבחינה היסטורית החלה בליל הבדולח הספירה לאחור לקראת הגירוש "למזרח" ו"הפתרון הסופי של שאלת היהודים".

כאמור, לפני ליל הבדולח לא היה איש, בתוך גרמניה או מחוצה לה, שיכול היה לצפות את הבאות.¹¹ כדי שנבין את גישתו של קרליבך שצמחה על רקע זה, אביא

9 ראו ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 260-263; ולעיל, פרק ד.

10 מכתב, 14 במרץ 1941, CAS, 4, עמ' 330.

11 ידוע לי רק על אדם אחד שצפה את הבאות, וגם הוא יחסית מאוחר, סמוך לליל הבדולח: העיתונאי האמריקאי ג'וליאן בריאן (Bryan). הוא קיבל בשנת 1937 רישיון נדיר מהממשל הגרמני לערוך מסע צילומים, כמעט בלתי מפוקח על ידי השלטונות, ברחבי גרמניה. השלטון הנאצי היה בשיא הפופולריות שלו והנאצים חשבו שתמונות של ילדים בלונדיניים צוהלים ושל אוכלוסייה שמביעה תמיכה נלהבת בפיהרר יוכלו לסייע לייצר תדמית חיובית יותר של גרמניה בארצות הברית. בתמליל של ההרצאה בה ליווה בריאן את סרטו הדוקומנטרי באוניברסיטת קולומביה ב-14 לנובמבר 1938, כאשר הוא מתייחס לקטע המתעד את בית הספר היהודי גולדשמידט בברלין, אמר: "זהו בית ספר יהודי [...] זה המפלט האחרון עבורם. אלפי ילדים יהודים לא יכולים ללכת לבית ספר בכלל כי אין בסביבתם בית ספר שיקבל אותם [...] בגרמניה נשארה אוכלוסייה של כ-500,000 יהודים [...] לדעתי בעוד חמש שנים רק מעטים מאד מתוך אותם חמש מאות אלף יהיו בחיים"; הנ"ל, אוסף – גרמניה הנאצית, עמ' 13-15 (ההדגשה שלי). תאריך ההרצאה הוא חמישה ימים אחרי ליל הבדולח. למרות שבאותו יום ארצות הברית החזירה במחאה את שגרירה

מספר דוגמאות המדגימות עד כמה הערכות מצב מוטעות היו נחלת הכלל, ולמעשה הן היו כמעט בלתי נמנעות לפני ליל הבדולח, בפרט בשלוש השנים הראשונות של השלטון הנאצי.

היהודים, גם היהודים האורתודוקסים, חיפשו דרכים להסתגל למציאות החדשה. ההיסטוריה היהודית הארוכה ידעה תמיד עליות ומורדות, גרמניה הייתה ארץ מתורבתת, ורוב יהודי גרמניה סברו שאין מקום להיסטריה מוגזמת, אלא צריך לעסוק בשתדלנות ולפעול אצל השלטונות בגרמניה כדי לייצב את המצב. ואכן השתדלו ופעלו.

2. ניסיון ההכלה: תגובת היהדות האורתודוקסית בגרמניה ותגובתו של קרליבך

באוקטובר 1933, כתשעה חודשים לאחר עליית הנאצים לשלטון, כתבו ראשי היהדות החרדית בגרמניה, ובראשם מייסדה ונשיאה הראשון של "אגודת ישראל", יעקב רוזנהיים, תזכיר המיועד לאדולף היטלר בו הם מבקשים להיפגש עמו כדי לדון בשאלת היהודים בגרמניה ובפתרונה.¹² התזכיר ארוך ומפורט, בן שבעה עמודים צפופים, והוא תערוכת של נאיביות ותעוזה. בין היתר ציינו בו הרבנים החתומים עליו שהמרקסיזם, האויב המושבע של התנועה הנציונל-סוציאליסטית, הוא גם שנוא נפשה של היהדות האורתודוקסית. יש כאן ניסיון ברור ליצור מכנה משותף שיאפשר הידברות או לפחות ישקף שיתוף אינטרסים.

בתעוזה מהולה בנימה גרמנית-פטריוטית המשיכו מנסחי התזכיר לנסות ולפלס את דרכם ללבו של הצורך. כך למשל הם כתבו שהשלטון הנאצי מותקף בצדק (!) על ידי יהדות העולם בשל המלחמה שהכריז על היהדות והיהודים. וכי למה ציפה, שהיהודים ישמחו על כך שתוקפים אותם? עם זאת, הם מביעים נכונות להתגייס למען המולדת הגרמנית כדי להזים את ההגזמות הפרועות המופצות על ידי אויבי גרמניה באשר למעשי זוועה לכאורה נגד היהודים שלא היו ולא נבראו. הרב האורתודוקסי של ברלין, עזרא מונק (רבה של הקהילה הפורשת "עדת ישראל" בברלין) וכן נשיא "אגודת ישראל", הרב יעקב רוזנהיים, הצביעו על הצעדים בהם נקטו עד כה על מנת לשפר את תדמיתה השלילית והלא מוצדקת, לדבריהם, של גרמניה בעיתונות האירופאית והאמריקאית.

מברלין והיו הפגנות סוערות של יהודי ארצות הברית נגד גרמניה, המאורע לא מוזכר בהרצאתו של בריאן כלל. היינו מצפים שאירוע טרי וטראומטי כל כך כמו ליל הבדולח, שהמחיש בצורה כה מובהקת את התיזה המרכזית של בריאן, יכב בהרצאתו או לכל הפחות יוזכר בה. הסביר בעיני הוא שההרצאה המלווה את הסרט הוכנה והועלתה על הכתב לפני ליל הבדולח.

12 לפניות נוספות מצד ארגונים ורבנים אורתודוקסים לראשי השלטון הנאצי, לרבות אדולף היטלר עצמו, ראו אוארבך, איגוד הקהילות, עמ' 54-71.

שני המנהיגים החרדים הללו גם העלו על נס את מאמצייהם למנוע חרם כלכלי על גרמניה והביעו את רצונם לסייע לגרמניה בשעתה הקשה ולעמוד נגד המבקשים להשחיר את שמה, היכן שיידרש. הם, כמו הרבנים הנוספים החתומים על התצהיר, סמוכים ובטוחים “שהיהדות האורתודוקסית הגרמנית תוכל בעצמה להגן בנאמנות על זכויותיה האזרחיות והאנושיות בפני הממשלה הלאומית”. על כן הם “דוחים בהחלטיות גמורה כל התערבות מבחוץ בענייניה הפנימיים של גרמניה” החדשה. עם זאת, המנהיגים האורתודוקסים הביעו בפני היטלר את דאגתם העמוקה על האפליה הכלכלית נגד היהודים השוברת את מטה לחמם, ובהמשך כתבו כך:

מצב היהודים נראה בעיני העולם נואש למדי ובשל כך נוצר מחוץ לגרמניה הרושם כאילו הממשלה הלאומית הגרמנית מבקשת במודע להשמיד את יהדות גרמניה. את הרושם המוטעה הזה חייבים להזים עם עובדות, אם רוצים להצליח לשכנע את הקהל מחוץ לגרמניה [...]. היהדות האורתודוקסית רוצה להאמין שאין זו מטרת הממשלה הלאומית להשמיד את יהדות גרמניה. אף כי יתכן שיש כוונה כזו אצל יחידים, אין אנו מאמינים שהפיהרר וממשלת גרמניה שותפים לה. אולם אם אנו טועים, אם, אדוני הרייכסקאנצלר, השמדת יהדות גרמניה מקרב העם הגרמני היא המטרה הסופית שלך ושל ממשלתך [...], או אז האינטרס שלך ושל העם הגרמני הוא שדבר זה יאמר לנו ביושר [...] כדי שנוכל להיערך.

כפי שאנחנו יודעים היום, היטלר לא סבר שזהו האינטרס שלו “ושל העם הגרמני” לומר ליהודים “ביושר” מהן תכניותיו בקשר אליהם כדי שיוכלו “להיערך” כדבעי. התזכיר ממשיך: כדי “לא להערים קשיים בפני הממשלה הלאומית [...] אנחנו מוכנים, אם כי בלב דואב, להשלים לעת עתה עם המגבלות שהוטלו עלינו”, מה גם שחלק ממטרותיה של “הממשלה הלאומית” בגרמניה, כולל מטרות שמטילות מגבלות על היהודים, אינן זרות ליהדות האורתודוקסית באשר, למשל, גם “היהדות האורתודוקסית [...] התנגדה תמיד בחריפות [...] לנישואי תערובת”.¹³ על כן מנסחים הרבנים בקשה להיפגש עם היטלר:

אנו מצפים ממך, אדוני הרייכסקאנצלר, בחינה הוגנת של עמדותינו ומבקשים בתור נציגי היהדות האורתודוקסית פגישה בהקדם. אנו משוכנעים שפגישה שכזו תשרת לא מעט את האינטרסים הפנימיים והבינלאומיים של גרמניה [...].

13 ההתנגדות לנישואי תערובת כמעין מכנה משותף עם התפיסה הנאצית מהווה מוטיב חוזר גם אצל קרליבך: “גם הדת [היהודית] מכירה בגזע כבעל משמעות ללא תחליף בהתפתחות האנושות. גם אנחנו מתנגדים בנחרצות לנישואי תערובת”; הנ”ל, אנושות וגזע, עמ’ 102, פורסם באפריל 1934.

בציפייה להיענות חיובית ובכבוד רב [...]

על החתום

הרב ד"ר משה שלזינגר (הלברשטדט), הרב ד"ר ע. מונק (ברלין) בשם האיגוד הארצי של בתי הכנסת האורתודוקסיים, ד"ר ס. ארמן, ד"ר י. ברויאר בשם האגודה למען האינטרסים של היהדות החרדית בפרנקפורט דמיין, הרב ד"ר מ. אוארבך (ברלין), יעקב רוזנהיים (פרנקפורט דמיין) בשם "אגודת ישראל" בגרמניה.¹⁴

מיותר לציין שהניסיון מצד הרבנים האורתודוקסים להסביר להיטלר שהפגישה עמם "תשרת את האינטרסים [...]" של גרמניה" לא צלח. התזכיר שהועבר ללשכת הרייכסקאנצלר לא זכה למענה.

בתחילת מאי 1934 הוציא ביטאון המפלגה הנאצית "דר שטירמר" מהדורה מיוחדת על אמיתותה של עלילת הדם ועל קשר יהודי בינלאומי לרצוח את היטלר. בתגובה לכך שלחה הנציגות הממלכתית של היהודים הגרמנים (Reichsvertretung der deutschen Juden) מברק בהול להיטלר וביקשה ממנו לרסן את התעמולה האנטישמית במפלגתו.¹⁵ שבועיים לאחר מכן פנה יעקב רוזנהיים, הפעם לבד כ"נשיא אגודת ישראל העולמית", למשרד החוץ הגרמני. הוא ביקש הנחיות כיצד יוכלו הוא, "עורך הדין ד"ר יצחק ברויאר ורופא השיניים ד"ר ס. ארמן" לפעול בנסיעתם הקרובה לפולין, כפי שפעלו כבר "בהצלחה מוכחת במערב אירופה", נגד "החרם הארסי על תוצרת גרמניה, שאין לו שום בסיס רציונלי, גם לא מבחינה יהודית".¹⁶

אם כן, בתחילת השלטון הנאצי, האשליה שיש עם מי לדבר הייתה נחלת הכלל בקרב יהדות גרמניה. גם קרליבך היה שותף לאשליה זו. בתחילת 1934, לקראת ציון שנה לעליית הנאצים לשלטון, פנה השבועון היהודי העל-מפלגתי *Israelitisches Familienblatt* למספר אנשי ציבור יהודיים במדינה, ביניהם רבנים מכל הזרמים, מנהיגים ציוניים, ראשי ארגונים יהודיים ועוד, וביקש מהם להביע את דעתם בשאלה "יהדות גרמניה לאן". התשובות פורסמו במסגרת סדרת מאמרים תחת הכותרת "אנו מורים דרך" ("Wir weisen einen Weg"). קרליבך, אז רבה הראשי של אלטונה, הורה אף הוא דרך, וכך כתב:

אני משוכנע לחלוטין [...] כי ההיגיון הפנימי [של השלטון] אינו מאפשר לאורך זמן את הדרת היהודים ממוסדות המדינה [...]. הכל מצביע על כך שדווקא

14 הארכיון הפדרלי פוטסדם, R/43-II 602, L383445-L383452.

15 *Jüdische Rundschau*, 4.5.1934, p. 3.

16 הארכיון הפוליטי של משרד החוץ, Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Inland II, R99330, K330029-K330030 (Akte 5302). A/B, "Judenheit" (Allgemeines), vol. 1, R99330, K330029-K330030 (Akte 5302).

הנציונל-סוציאליזם, שהשכיל להתחבר ליסודות הנצחיים של הלאומיות הגרמנית, יפרוש את האחריות העצומה שכוח השלטון טומן בחובו גם על אחרון האזרחים הגרמנים.¹⁷

לא ברור מה בדיוק הצביע על כך בעיני קרליבך שהשלטון הנאצי, “שהשכיל להתחבר ליסודות הנצחיים של הלאומיות הגרמנית”, שואף, בסופו של דבר, לדאוג גם ל”אחרון האזרחים הגרמניים”, כשהכוונה כמובן לאזרחי גרמניה היהודים.

פחות משנתיים לאחר מכן “ההגיון הפנימי” של השלטון הנאצי פעל דווקא בכיוון מנוגד, כאשר שלל מהיהודים, באמצעות חוקי נירנברג, את האזרחות הגרמנית ובכך סימן את הוצאתם מהחברה הגרמנית. כפי שראינו, קרליבך לא היה היחיד שנפל קורבן לסוג זה של wishful thinking. כמוהו חשבו וקיוו בתחילת השלטון הנאצי, בניואנסים שונים, כמעט כל יהודי גרמניה ונציגי היהדות האורתודוקסית בכללם.

בתחילת 1934 התפרסם ב-*Der Israelit* מאמר מערכת המעודד יהודים שעזבו את גרמניה בשנה החולפת לחזור: לא כצעקתה, יש צפירת הרגעה.¹⁸

כאשר נחקקו בשנת 1935 חוקי נירנברג, שהגדירו את היהודים כנתינים נחותים, אסרו נישואי תערובת וסללו את הדרך לרדיפה על בסיס חוקי שסופה שלילת שייכותם של היהודים למין האנושי והוצאתם להורג, המשיכו יהודי גרמניה להיאחז בכל קשר שאפשר להם להמשיך בשגרה. כך, למשל, זכתה לתהודה רבה בעיתונות היהודית פרשנותו של דובר סוכנות הידיעות הגרמנית ויד ימינו של גבלס, אלפרד אינגמר ברנדט, שפירש את החוקים החדשים כך:

המיעוט היהודי בגרמניה יוכל לפתח, על בסיס החוקים החדשים, חיי תרבות וכן חיים לאומיים עצמאיים, [...] ובכלל לעצב את עתידו הלאומי כרצונו [...]. העם הגרמני משוכנע שעל ידי חוקים אלו נעשה צדק גם עם העם היהודי. גרמניה נותנת למיעוט היהודי את ההזדמנות לחיות את חיי הלאומיים ומעניקה לו בתור מיעוט את הגנת המדינה.

פרשן רשמי זה של חוקי נירנברג צוטט כאמור ארוכות בעיתונות היהודית. בהמשך דבריו טען שאף ש”אין העם הגרמני יכול לקבל את היהודי כחלק ממנו, [...] אין לעם הגרמני דבר וחצי דבר נגד היהודי, כל עוד הוא חפץ להשתייך לעם היהודי ולפעול בהתאם”.¹⁹

17 קרליבך, אנו מורים דרך.

18 *Der Israelit* 75 (3), 18.1.1934, p. 2. השוו שם, עמ' 1, באשר לניתוח נינוח למדי של מצבם של יהודי גרמניה באותה עת.

19 מובא ב-*Jüdische Allgemeine Zeitung* 38 (15), 18.9.1935, p. 1. כך גם ב-*Jüdische Rundschau* 75 (40), 17.9.1935, p. 1.

כתגובה לדברים אלה ודומיהם נשמעו בעיתונות היהודית הגרמנית קולות של תקווה שהסדרת מעמדם של היהודים תגדיר גם, עם האפליה הממוסדת, את גבולות הגזרה שבהם יוכלו לחיות בגרמניה החדשה. כך למשל דיווח עיתון הקהילה היהודית הגדולה בגרמניה, קהילת ברלין:

לאחר ישיבת הרייכסטאג קיבל הפיהרר ורייכסקאנצלר, לפי דיווחים רשמיים, שורה של אישים בכירים של המפלגה, והדגיש באוזניהם שבפני היהודים נפתחו בעקבות החקיקה שנכנסה לתוקף אפשרויות חדשות לפתח חיי לאום עצמאיים, אפשרויות שאין להם אח ורע בשום מדינה אחרת.²⁰

אם כן, התרמית של הנאצים נפלה על אוזניים ששיוועו לה. כללו של דבר, ההבנה שיהדות גרמניה עומדת על סף תהום לא חלחלה לתודעתם של יהודי גרמניה.

3. "פריחת החיים היהודיים" בגרמניה הנאצית

במפתיע, החיים היהודיים בגרמניה הנאצית עד לליל הבדולח היו אינטנסיביים במיוחד. משבר הזהות הנורא שפקד את יהדות גרמניה לאחר שנשללה על ידי הנאצים גרמניותם של ה"גרמנים בני דת משה"²¹ הוביל רבים מהם לחיפוש אחר זהותם היהודית. העיתונות היהודית פרחתה. למרות עינה הבוחנת של הצנזורה, הנאצים לא שאפו "להשפיע" על דעת הקהל היהודית, ולכן לא היה להם כל עניין להפעיל על היהודים את אותו מכבש תעמולתי שהופעל על האוכלוסייה הכללית. גם לא היה אכפת להם מה היהודים כותבים וקוראים בינם לבין עצמם, בפרט לאחר 1935, כאשר חל איסור למכור עיתונים יהודיים לציבור הארי, כל עוד הם לא כתבו נגד השלטון, דבר שהיהודים במצבם ההולך ומתדרדר כמובן נזהרו מלעשותו. במצב מורכב זה העיתונות היהודית הייתה, באופן פרדוקסלי, העיתונות החופשית ביותר בגרמניה הנאצית.²² אצל הרב קרליבך מצטרפת לכך העובדה שעבורו דווקא שנים אלו, מ-1933 עד סוף 1938, היו פוריות במיוחד – הן מבחינת מעמדו והשפעתו כרב וכמנהיג ציבור נערץ והן מבחינת היבול הספרותי שלו. בתקופה זו, בשנת 1936, נבחר קרליבך לרבה הראשי של

20 *Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin* 38 (25), 22.9.1935, p. 1. השוּו גם ידיעה קצרה מעודדת ב-2 *Jüdische Allgemeine Zeitung*, 6.2.1936, p. 2. אלה רק דוגמאות בודדות לתופעה נרחבת ביותר.

21 המושג "גרמנים בני דת משה" (Deutsche mosaischen Glaubens) מקפל בתוכו את מגמת הקונפסיונליזציה (צמצומה של היהדות לדת – קונפסיה – גרידא, תוך זניחת המרכיב הלאומי), שגם יהודים אורתודוקסים, אם כי במידה פחותה יותר משאר יהודי גרמניה, היו חשופים לה. ראו לעיל, עמ' 116 והע' 6 שם, עמ' 119-121.

22 דיל, העיתונות היהודית, עמ' 266; פרדן, העיתונות היהודית.

המבורג, העיר השנייה בגודלה בגרמניה. מתוך יותר מ-300 פרסומים, ביניהם ספרים ומאמרים אותם כתב בכמעט ארבעים שנות פעילותו החינוכית והציבורית, כמחצית נכתבו בתקופה הנאצית, ביניהם כשבעים רק בשנת 1934, שנת שיא בפעילותו הספרותית. עוד בשנת 1938, שבסופה כל פעילות יהודית ציבורית, ובכללה זו הספרותית, הגיעה לקיצה,²³ הספיק קרליבך לפרסם יותר מעשרים מאמרים.

4. מעבר להכלה – כתיבתו של קרליבך בין תעוזה לנימה של הערצה

כתיבתו של קרליבך בשנים אלו מתייחסת במישרין או בעקיפין לצרכי השעה ומאופיינת בראש ובראשונה בניסיון לשמור בגאווה על ראש יהודי מורם, לעיתים בתעוזה רבה ותוך סיכון עצמי לא מבוטל.

כפי שהוזכר, מרחב הפעולה של העיתונות היהודית בגרמניה היה גדול יותר מאשר מרחב הפעולה של העיתונות ה"אֶרִית". כך גם הרב קרליבך יכול היה לפרסם ב-1934 בעיתונות היהודית מאמר ביקורתי על תורת הגזע, ומאמר נוסף בו יצא נגד עיתון המפלגה הנאצית "דר שטירמר" שהפיץ, במהדורה מיוחדת בתחילת מאי 1934, את עלילת הדם.²⁴ פרסום המאמרים דרש ללא ספק אומץ רב, לא רק מצדו אלא גם מצדם של עורכי העיתונים, אך עובדה היא שהמאמרים פורסמו ולא היו לכך השלכות לא על המחבר ולא על העורכים. מיותר לציין שבעיתונות ה"אֶרִית" בגרמניה באותה תקופה הדבר לא היה עובר.

אולם יש גם צד נוסף הבא לידי ביטוי בפרסומיו בתחילת התקופה הנאצית, צד מפתיע למדי: בתחילת השלטון הנאצי אנחנו מוצאים אצל קרליבך נימה של הערצה מסוימת כלפי המפעל הנציונל-סוציאליסטי. כך כתב בתחילת 1934 בביקורת ספרים שפרסם על הספר "חינוך לאומי-פוליטי" מאת הרקטור הנאצי של אוניברסיטת פרנקפורט:

רקטור אוניברסיטת פרנקפורט, פרופ' ד"ר ארנסט קריק, פרסם תחת השם "חינוך לאומי-פוליטי" את עיקרי תורת החינוך של המדינה הגרמנית הטוטאלית. הספר

23 מיד לאחר ליל הבדולח בנובמבר 1938 נאסרו כל הארגונים היהודיים וכן העיתונים, פרט לארגון גג חדש שהוציא עיתון אחד ויחיד, *Jüdisches Nachrichtenblatt*, תחת פיקוח הדוק של הגסטאפו. תפקידו העיקרי של העיתון היה להודיע לאוכלוסייה היהודית את גזרות השלטון ההולכות ומתהדקות.

24 קרליבך, אנושות וגזע. המאמר נגד עלילת הדם פורסם כתגובה למהדורה המיוחדת של "דר שטירמר" בה הוצגו הוכחות כביכול לאמיתתה; ראו לעיל, עמ' 141; קרליבך, עלילת דם. לתגובות נוספות על עלילת הדם שהופצה בעיתון "דר שטירמר" ראו ידידיה, התקפות הנאצים, עמ' 49-51.

חדור כולו התלהבות בוערת למען תפיסת החיים הנציונל-סוציאליסטית. בסגנונו, כמו במבנה שלו, יש משהו כובש, אבסולוטי, מהעוצמה המעצבת שמעוררת הערצה כלפי תנועה זו [התנועה הנאצית] אצל תומכיה ומתנגדיה גם יחד. דרישתו המרכזית של המחבר באה לידי ביטוי במושג ה"הֶכְוֹנָה", הֶכְוֹנָת החיים כולם, כולל החיים הרוחניים, הֶכְוֹנָת כל מוסדות החינוך מבית הספר העממי ועד לאוניברסיטה, הֶכְוֹנָת כל האדם בן-הזמן, בפנימיותו כמו בחיצוניותו, לעבר הנשגב, לעבר חיי לאום מלאי כבוד וחוסן [...]. כל חיי הרוח נדרשים להתגייס למטרותיו הלאומיות-פוליטיות של העם [...].

ספר זה מביע, אכן, נאמנה את רוח התקופה [...]. מהדהדת בו האמונה המיסטית הרואה ברייך השלישי את אחרית הימים, שבהם מצאה המדינה את הנוסחה הגואלת של גזע, דם ואדמה. [...]

אנחנו מסוגלים להבין את מהלך מחשבותיו של קריק ובמידה מסוימת אף להזדהות עם הביטחון העצמי חסר הפשרות המוכתב על ידי כורח המציאות. רוזנצווייג כינה אנשים כאלה "רודנים של מלכות השמים", אלו שמבקשים להגשים את אחרית הימים כאן ועכשיו [...].

אולם אנחנו היהודים נשארים מחוברים לשורשי הרוחניים של העולם [...]. לא בהסתערות ובחיפזון ניתן להחיש את מלכות השמים.²⁵

ראוי לציין שקרליבך חש היטב, באופן אינטואיטיבי, את הממד הרליגיוזי של התנועה הנציונל-סוציאליסטית: "האמונה המיסטית הרואה ברייך השלישי את אחרית הימים", ואף כתב על "הנוסחה הגואלת של גזע, דם ואדמה". מ"נוסחה" זו ועד למסקנה באשר לתפקידה המרכזי של "האנטישמיות הגואלת", כדברי שאול פרידלנדר, באידיאולוגיה הנאצית, נדרש לכאורה רק צעד קטן.²⁶ אולם בשל הדיסוננס הקוגניטיבי שהוזכר לעיל, מסקנה זו לא הבשילה אצל קרליבך לפני ליל הבדולח.

העובדה הבולטת ביותר בביקורת ספרים זו היא נימת ההערצה כלפי התנועה הנציונל-סוציאליסטית הבאה לידי ביטוי במשפט "אנחנו מסוגלים [...]. במידה מסוימת אף להזדהות עם הביטחון העצמי חסר פשרות המוכתב על ידי כורח המציאות". היום, במבט לאחור ובהתחשב בגורלו של קרליבך עצמו, נימה זו קשה לעיכול. מהסיפא של הדברים ניתן להבין כאילו הבעיה המרכזית של התנועה הנאצית היא החיפזון. קרליבך הסתייג מהרצון להגשים את "אחרית הימים" הנאצית כאן ועכשיו, בעוד ששיטת היהדות היא "לא בהסתערות ובחיפזון". באשר לכשל המוסרי שבתנועה הנציונל-סוציאליסטית,

25 קרליבך, חינוך לאומי-פוליטי, עמ' 4.

26 ראו לעיל, עמ' 136 והע' 4 שם.

אנחנו שומעים רק שהיא, בניגוד ליהדות, אינה מחוברת “לשורשי הרוחניים של העולם” אלא רק ל”גזע, דם ואדמה”.

קרליבך כתב ביקורת ספרים זו מרצונו החופשי. לא ניתן לטעון שהופעלו עליו לחצים לכתוב ביקורת ספרים על ספרו של הרקטור הנאצי של אוניברסיטת פרנקפורט. לכן אין ספק שהוא התכוון למה שכתב. לגביו, לפחות בתחילת 1934, התנועה הנציונל-סוציאליסטית היא בעלת “עוצמה מעצבת שמעוררת הערצה [...] אצל תומכיה ומתנגדיה גם יחד”.

מספר חודשים לאחר מכן, במאמר המבקש לשרטט את הבעיות של החינוך היהודי ואת הדרך להתגבר עליהן, מהדהדת שוב אותה נימה של הערצה, כאשר קרליבך הביא כדוגמה להצלחה חינוכית את הצלחת החינוך הנאצי:

מאורעות התקופה האחרונה הפכו אותנו לעדים למהפכה היסטורית אדירה בעולם הפוליטי ובעולם המחשבה. מהפכה זו משתקפת גם בחינוך הנוער. היא סחבה בעוצמה בלתי מתפשרת מורים ותלמידים וכופפה את יעדי החינוך ואת המתודה החינוכית למטרותיה.²⁷ עוצמתו וחדותו של שינוי כיוון זה מעוררות פליאה גם בעיני מתנגדיו.

העוצמה והפתוס החינוכי של אידיאה אחת²⁸ המשליטה את מרותה על הכל ניצבים בכל הדרם כנגד עינינו בתור כוחות המעצבים את הנפש [...]. אידיאה זו שואבת את כוחה [...] ואת עוצמתה הבלתי ניתנים לעצירה ממצוקתם של הארץ הגרמנית ושל האדם הגרמני.

עבור החינוך היהודי, התרחשות חינוכית זו אינה מפתיעה כלל ועיקר. גם החינוך היהודי התבסס מיום היווסדו [...] על כוח בלתי ניתן לעצירה של חוויה אלוהית ועל התפקיד המשיחי הלאומי. במשך אלפי שנים הערובה להשגת המטרה הנעלה הייתה דווקא אופיו הבלתי מתפשר של הרעיון, שנאחז בכל ישותו של האדם הנדרש למלא את כל משימותיו [...] “בלב אחד”.²⁹

מה הוביל את קרליבך לכתיבת הדברים, לניסיון לשאוב השראה מהחינוך הנאצי (“המעורר פליאה גם בעיני מתנגדיו”) עבור החינוך היהודי? נראה כי בהתפעלותו מ”העוצמה והפתוס החינוכי של אידיאה אחת המשליטה את מרותה על הכל”,³⁰ וכך, ורק כך, מסוגלת לסחוף אחריה את הנוער הגרמני, משתקפת למעשה תפיסתו החינוכית של קרליבך עצמו.

27 הכוונה לחינוך הנאצי של הנוער הגרמני.

28 הכוונה גם כאן לרעיון הנציונל-סוציאליסטי.

29 CAS, 3, עמ' 298. המאמר הוא ממאי/יוני 1934 והתפרסם במקור בביטאון של “בני ברית” בגרמניה.

30 השוו לעיל, עמ' 145.

באותה תקופה ממש הוא ביכה, במאמר אחר על החינוך היהודי, את אובדן "התביעה האבסולוטית שאינה משתמעת לשתי פנים"³¹. את התביעה האבסולוטית הזאת הוא מוצא דווקא, כפי שראינו, באותה "עוצמה והפתוס החינוכי" של החינוך הנאצי ש"ניצבים בכל הדרם כנגד עינינו בתור כוחות המעצבים את הנפש" של הנוער. להערכה או הערצה זו של הצלחת החינוך הנאצי, התלווה, כאמור לעיל, חוסר הבנה לכך ש"הנוסחה הגואלת של גזע, דם ואדמה"³² כוללת כמרכיב מרכזי שלה את השאיפה לגאול את העולם מהיהודים.

5. תשובה תיאולוגית על הסבל

מאפיין מרכזי בהתמודדותו של קרליבך עם מאורעות תקופתו קשור להיותו רב אורתודוקסי ואדם חדור אמונה דתית: הייתה אצלו תחושה שעם כל הכאב, הוכחה עתה סוף כל סוף גם צדקת דרכה של היהדות האורתודוקסית, סוג של "אמרנו לכם". בכך הוא ייצג נאמנה גם את שאר המנהיגים האורתודוקסים בגרמניה.

כבר ב-1932, כאשר הנאצים היו כפשע מהשלטון, פירש קרליבך את מאורעות השעה, לאור התפיסה היהודית-אורתודוקסית, כאתגר הנועד להחזיר עטרה ליושנה. הוא ראה בצוק העיתים, בהתאם לתפיסה המקראית ולתיאולוגיה היהודית של כל הדורות, את יד ה' המבקשת להחזיר את היהודים לתורה ומצוות.³³ קו תיאולוגי זה התחזק אצלו עוד יותר לאחר עליית הנאצים לשלטון. אי אפשר להתעלם מכך שראייה זו אמנם חיזקה את האמונה, אך מצד שני היא הייתה מלווה בסוג של פסיביות והשלמה עם הגורל, שאף אחד עוד לא דימיין את ממדיו. ההבנה שיהודי גרמניה למעשה נזופים על ידי הקב"ה על ההתבוללות – אף כי מדובר כאמור בהבנה קלאסית מנקודת מבט דתית – תרמה אולי לחיזוק תורה ומצוות, אך היא לא תרמה להצלחת היהודים. באפריל 1933, פחות משלושה חודשים לאחר עליית הנאצים לשלטון, ניסח קרליבך קריאה מטעם איגוד הרבנים ליהודי גרמניה, באותה נימה:

אין זו אלא ההשגחה העליונה שמדברת אלינו בשפה קשה, כדי [...] לרומם אותנו [...] למדרגה גבוהה יותר [...]. שני נושאים עיקריים דורשים תיקון בקרב יהודי גרמניה. זה מאה שנה אנו פוגעים בשל סיבות כלכליות יותר ויותר בקדושת השבת. עתה רואים אנו שהדאגה לרווחתנו הכלכלית והזנחת ההלכה לא הועילו. על כן אנו מבקשים להשריש בלבות יהודי גרמניה שוב את האידיאל

31 קרליבך, חירות, עמ' 1. השוו לעיל, פרק א סע' 2, ופרק ב סע' 3.

32 ראו לעיל, עמ' 145.

33 ראו קרליבך, קריאה לתשובה; פורסם בפברואר 1932, כאשר המפלגה הנאצית הייתה כבר למפלגה הגדולה בגרמניה שהכתיבה את סדר היום במדינה.

הנשגב של השבת. עלינו לדאוג לכך שהשבת שוב תחזור לחיינו [...]. קדשו את השבת. אשמתנו השנייה היא לדעתנו הזנחת דיני הכשרות של היהדות ההופכים את הבתים שלנו לאצילים יותר והמרסנים את הדחפים שלנו. עתה נמנעת מאתנו המצווה בשל האיסור על השחיטה בגרמניה. אך יראת השמים של יהודים למודי הסבל לא תתערער בשל ההימנעות מאכילת בשר. אדרבא, עתה שומה עלינו לשמור כפליים על חוקי הכשרות.³⁴

כמה חודשים לאחר מכן, בקריאה פומבית נוספת לקראת ראש השנה, יום הדין, כתב קרליבך: “זה איננו רק יום הדין, זוהי תקופה של דין אותה אנו חווים בימים אלו [...]. החלום בן מאה השנים על שוויון זכויות שהוביל אותנו לחתור להתבוללות מוחלטת נגמר [...]. אין זה אלא קול אלוהים המדבר אלינו מתוך סערה זו.”³⁵ קו תיאולוגי זה, לפיו קרליבך מצביע שוב ושוב על “המשמעות של מאורעות התקופה”, ליווה אותו במשך כל שנות השלטון הנאצי.³⁶ וכך כתב ימים ספורים לאחר פרסום חוקי נירנברג, בסוף 1935:

זה 150 שנה חותכת ההתבוללות בבשרה החי של יהדות גרמניה. הזילות העצמית התבטאה בטבילה [לנצרות] ובנישואי תערובת [...]. “נהיה ככל הגויים”, הצהרנו, נשמיד כל זכר ליהדות מקרבנו. בתי הכנסת היו לאולמות קונצרטים [...]. תורת החיים הקדושה שלנו [...] הובנה והושפלה לכדי “פולחן דתי” [...]. היינו כשיכורים [...]. לתוך [...] האשליה הזאת [...] פרצה הגזרה הקשה עתה כדי ללמד אותנו לקח. היא חשפה את ההתבוללות כאשליה גדולה, כשקר.³⁷

אף כי מבחינה תיאולוגית ומנקודת מבט יהודית-אורתודוקסית, זו היא תפיסה מתחייבת ממש שכמעט ואין מנוס ממנה, הדברים בכל זאת מורכבים יותר. המבט התיאולוגי המבקש למצוא את יד ה' בכל אירוע הסיט את המשאבים הנפשיים מהמשימה שלמפרע נראית לנו דחופה יותר: הצלת היהודים. המסקנה שתפיסה זו עיוורה את עיניהם של מנהיגי היהדות האורתודוקסית בגרמניה באותה תקופה נראית לי בלתי נמנעת. רבים אמנם הצליחו להימלט, אולם קריאה נחרצת “עלינו לצאת מכאן” לא הושמעה כלל מהמנהיגות היהודית האורתודוקסית, עד שהיה מאוחר מדי. התמונה הכללית, שיהדות גרמניה עומדת על סף תהום, נדחקה הצידה לטובת ראייה

34 קריאה פומבית מאפריל 1933, CAS, 4, עמ' 182-183 (הקו התחתון במקור).

35 קריאה פומבית מספטמבר 1933, שם, עמ' 186 (ההדגשה במקור).

36 ראו למשל מכתב, 9 בספטמבר 1938, שם, עמ' 274.

37 קרליבך, דמעת האלוהים, עמ' 105-106.

תיאולוגית שבמסגרתה ציינו מנהיגי היהדות האורתודוקסית, וקרליבך בתוכם, שוב ושוב: "אמרנו לכם, הגיע הזמן לחזור בתשובה".
הקו הפסיבי, הנכונות לשאת בעול הסבל, הוא קו עקבי אצל קרליבך. בסוף 1937, במאמר "גלות", הוא כתב:

"ידוע תדע", כלומר תבין לעומק, "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם" [בר' טו, יג], כך נאמר כבר לאברהם אבינו. רק במלוא המודעות למצב זה [של גרות בארץ לא לנו] נוכל לשרוד בגלות [...] "גר ותושב אנוכי עמכם" [שם כג, ד], כך פנה אברהם אל אסיפת החתים [...] עלינו לעולם להרגיש זרים ואורחים [...] חובה עלינו לנהוג באיפוק ובצניעות בה נוהג הזר [...] ככל שהאורח מודע לכך שהוא לא בעל הבית, כך המארח יעריך אותו [...] על כל פנים, לקח הגלות הוא שעלינו להימנע מלהפגין עליונות, ולו רק מוסרית, כלפי האחרים. אל תצביע על [...] ידיעותיך, אל תמשוך תשומת לב! "האחד בא לגור וישפוט שפוט" [שם יט, ט] [...] סבל כל ישוער הביאו על עצמם ועלינו מי שהתעלמו מאופייה של הגלות וביקשו לשפוט ולבקר את החברה [הנוכרית] [...]. בצדק קמה להם התנגדות נמרצת של העמים שחשו את הפגיעה הבאה מצד זרים כפליים [...]. חכמינו לימדו אותנו לא להתבלט, [...] להיות צנועים בלבוש "עבד ה'" [דב' לד, ה ועוד] [...] לא מרים את קולו [...] עוצמה כלכלית מעוררת שנאה וקנאה [...]. מודעות הגלות דורשת מאתנו הסתפקות במועט [...], ויתור מרצון, להגביל את עצמנו [...] בשעת משבר [...] עלינו להיות צנועים במיוחד [...] תישאר בביתך, תרגיש בבית במוסדותיך, בחדריך [...]. שם תמצא את שלוות נפשך.

גם הסבל המר ביותר לא ימנע ממך את רגשי התודה והכרת הטוב כלפי הארץ המארחת, כדברי הכתוב "לא תתעב מצרי, כי גר היית בארצו" [דב' כג, ח] [...]. אל תזרוק אבן לבאר שממנה שתית [...] אנחנו סמוכים ובטוחים שבסופו של דבר גם רצון העמים הוא מזוקק, גם הם משוועים למשיח [...]. מתוך בטחון זה [...] עלינו להשקיף מעבר לתרבות העוינת של זמננו אל עבר ימות המשיח.³⁸

סבורני שדברים אלה מדברים בעד עצמם ואינם זקוקים לביורר נוסף. "השקפה" ("עלינו להשקיף [...] אל עבר ימות המשיח") יש כאן, קריאה לפעולה אין כאן. כבר מספר שנים לפני כתיבת דברים אלה, ב-1934, העמיד קרליבך כקריטריון מוסרי לצדקת הדרך את הקושי, את הסבל. אם שתי דרכים טובות ומוסריות לפניך, אבל האחת סותרת את

חברתה, ואתה מבקש הדרכה כיצד להכריע ביניהן, או-אז עליך לבחור בדרך הקשה מביניהן – זוהי הדרך הנכונה.

בהקשר זה ציין קרליבך שבעבר דרכם של הציונים שעזבו את הנוחות האירופית לטובת ייבוש הביצות בארץ ישראל הייתה הדרך הנכונה. אולם עתה, לדבריו, התהפכו היוצרות, והדרך הקשה היא דווקא דרך ההישארות: “הדרך הקשה יותר [...] לך בדרך הדמעות, כדי שתוכל לייבש דמעות של אחרים. לך בדרך הרדיפות וההשפלה, כדי שתעודד אחרים [...]”. לך בדרך של מי שאמר: ‘יש לי את אלוהים, מה לי שמים וארץ’.³⁹ כך נימק קרליבך את רצונו, את חובתו, להישאר בגרמניה.

בכך הוא פתר למעשה את הדילמה אותה ניסח אחת עשרה שנה אחריו הפילוסוף האקזיסטנציאליסטי ז'אן פול סארטר (1905-1980): דילמת שתי דרכים, ששתיהן נראות חיוביות ומוסריות אך מתנגשות אחת עם השנייה. באיזו מהן לבחור? בהרצאה מסוף שנת 1945, שפורסמה כספרון בשנת 1946, ספרון שנחשב ל“מסמך המייסד” של האקזיסטנציאליזם,⁴⁰ הביא סארטר כהמחשה לתפיסתו מקרה היפותטי של איש המחותר הצרפתי שנלחמת בכובש הגרמני. במצב נתון האיש ניצב מול הדילמה אם להמשיך ולסעוד את אמו החולה הנוטה למות או אם עליו לבצע משימה שהוטלה עליו על ידי המחותרת, הכרוכה בעזיבת אמו. הוא טען שדילמה זו ודילמות דומות אחרות אינן פתירות. לדידו “שום חוק של מוסריות כללית לא יראה לך את דרכך. אין עמוד-אש שמדריכנו בעולם זה”,⁴¹ כלומר אין שיטת מוסר בעולם שבכוחה לפתור סוג זה של דילמה.

והנה הרב קרליבך הקדים תרופה למכה והציע תשובה לשאלתו של סארטר עוד טרם נשאלה: בדוק מהי הדרך הקשה יותר עבורך, ובה תלך. אולם מבחינה הגותית תשובתו של קרליבך לדילמה של סארטר לא מגובה, לא על ידי המסורת והפילוסופיה היהודית וגם לא על ידי הפילוסופיה הכללית, ולכן קשה להצדיק אותה. אף כי החשש משיקולים זרים, למשל בקשת הנוחות, אצל מי שבחר בפתרון הקל יותר הוא מבוסס, נדמה שלהעמדת הקושי בתור קנה המידה העיקרי להחלטה על הדרך הנכונה אין על מה לסמוך. הקושי הכרוך בהחלטה בעד דרך מסוימת יכול להיחשב לכל היותר שיקול שצריך להילקח בחשבון ולא קריטריון מכריע, כפי שסבר קרליבך.

בתקופה זו של התייצבות השלטון הנאצי, קרליבך, שהיה אז רבה של אלטונה, הסתייג במפורש מעזיבת גרמניה ומהעלייה לארץ. כך כתב לאחיו אפרים, רבה של לייפציג, ששקל לעלות לארץ ישראל (ובהמשך גם עלה) בספטמבר 1934: “תכניתך

39 הנ"ל, הדרך הקשה, עמ' 77-78.

40 סארטר, האקזיסטנציאליזם.

41 שם, עמ' 25-26.

לעזוב לצמיחות ולעלות לארץ ישראל דורשת שיקול דעת רציני. נשאלת השאלה אם תמצא בארץ ישראל את הסיפוק הדרוש. בישוב החדש בארץ ישראל קשה לנו מאד להרגיש בבית, וגם בישוב הישן אנחנו כבר לא מרגישים בבית".⁴² למרות אהדתו לתנועה הציונית יש כאן הסתייגות מפורשת מהעלייה לארץ ישראל במצב הנתון.⁴³ עם זאת, בבואנו להעריך את ניסיונו של קרליבך להבין את מאורעות תקופתו ולהגיב עליהם כמיטב שיפוטו והבנתו, עלינו לזכור את מורכבות התקופה ולא פחות מכך את חוסר האפשרות לראות את הנולד הבלתי נתפס. אף כי היו רבים שעזבו, אף אחד לא צפה את הבאות: חתירת הממשל הגרמני להשמדה פיזית כוללת של העם היהודי.⁴⁴ כפי שראינו, הנאצים, עם כל התעמולה האנטישמית הארסית, השתמשו גם בתרמית כדי להסוות את כוונותיהם. היטלר בעצמו צוטט לעיל כמי שהצביע על חוקי נירנברג כעל הזדמנות פז שניתנה ליהודים "לפתח חיי לאום עצמאיים, אפשרויות שאין להם אח ורע בשום ארץ אחרת".⁴⁵ על כן, אין להאשים את היהודים שנאחזו בכל קש כדי לראות את המשך חייהם בגרמניה כאפשרי.

עד לליל הבדולח, בהתבטאויותיו הפומביות ובמאמריו קרליבך לא עודד לא הגירה וגם לא עלייה. מאמציו התרכזו בהרמת המורל של יהודי גרמניה בכלל ושל קהילתו בפרט. אי אפשר להתעלם מכך שלחוסר עידוד העלייה או כל הימלטות אחרת מצד אישיות כריזמטית ובעלת השפעה כמו קרליבך – כאשר האפשרות הייתה עדיין חוקית וקיימת, ומותר היה לעודדה בעל פה ובכתב – היו תוצאות טראגיות. כאמור, גם כשל בלתי נמנע הוא כשל.

6. אפולוגטיקה אל מול הסכנה

בתחילת 1936 נרצח בדאבוס שבשווייץ מנהיג המפלגה הנאצית השוויצרית וילהלם גוסטלוף בידי יהודי צעיר בשם דוד פרנקפורטר (1909-1982). הרצח נוצל על ידי השלטון הנאצי לתעמולה ארסית נגד קונספירציה יהודית עולמית, שלטענת הנאצים עמדה מאחורי רצח זה. גוסטלוף נקבר בגרמניה ברוב הדר ופאר ויהודי גרמניה חששו שבתור נציגיה היחידים של "יהדות העולם" (Weltjudentum) שהנאצים יכלו באותה עת לשים יד עליהם, עלול להתרחש עליהם אסון. אולם בשל משחקי החורף האולימפיים שנפתחו בגרמניה ימים ספורים לאחר הרצח וכן בשל משחקי הקיץ האולימפיים שנועדו גם הם להתקיים בגרמניה באותה שנה, השלטונות החליטו להימנע ממהומה בינלאומית

42 מכתב, 28.9.1934, CAS, 4, עמ' 213-214.

43 ראו לעיל, פרק ג.

44 ראו לעיל, עמ' 138-139 והע' 11 שם.

45 לעיל, עמ' 143 והע' 20.

ולחכות להזדמנות הבאה. הזדמנות זו הגיעה בנובמבר 1938 בדמות רצח הדיפלומט הגרמני ארנסט פון ראט בפריז בידי צעיר יהודי אחר, הרשל גרינשפאן. בעקבות רצח זה יזמו שלטונות גרמניה את ליל הבדולח הגורלי. מסיבות מובנות בהחלט, העיתונות היהודית בגרמניה גינתה בחריפות את “הרצח השפל”.⁴⁶ גם הרב קרליבך תרם את חלקו. בחג הפורים של אותה שנה, כחודש לאחר הרצח, כתב:

בתיילת ההודאה על נס פורים לא מוזכרת ההצלחה במלחמה כלל ועיקר. זו הייתה ביטוי להגנה עצמית בלבד. אין לנו כל סיבה לצהלה ואין לנו כל רצון לזכור אותה [...]. עבור היהודי, כל מעשה של אלימות הוא עוול [...]. כל גדולי ישראל מסכימים שהציווי למחות את זכר עמלק הוא ציווי למחות את עמלק שבלבנו, למחוק כל תפיסה המבקשת לקדם את ענייני היהדות בכוח. אין אלה אלא השפעות זרות שגרמו לכך שגם אצלנו החלו להשתמש בכלי מלחמה [...]. בזעזוע ובסלידה עמוקה למדנו על הרצח השפל שקרה בדאבוס. היריות בדאבוס כוונו ללב שלנו. זהו [...] חילול ה' [...]. ארור הרוצח שפגע בכבודה של תורת ישראל והפקיר את כבוד אָחיו.⁴⁷

בסוף 1936, לרגל פתיחת משפטו של פרנקפורטר בדאבוס, נדרש קרליבך שוב לנושא, במאמר בשם “הערה נוספת”, מעין המשך למאמרו מתחילת השנה. במאמר זה הוא התייחס להריגת סיסרא שר צבא יבין על ידי יעל אשת חבר הקיני: “לא הייתה זו יד יהודית אלא יד קינית שעשתה את המעשה [...] בני ישראל לעולם לא ישתמשו באמצעים שכאלה, הם נרתעים מרצח ומנקמה”.⁴⁸ ספק אם קרליבך היה כותב בנימה אפולוגטית-פציפיסטית כל כך בנסיבות אחרות.

למרות הצורך הטקטי, שאין בו ספק, לגנות את רצח הנאצי גוסטלוף, האם לא היה נכון להיערך בעת ההיא גם לסכנת העמלק הריאלי, שרצונו להשמיד להרוג ולאבד את היהודים צעק יום מעל דפי העיתונות הגרמנית? האם לא היה נכון לקרוא כבר אז ליהודים לעזוב, מאשר להסתפק בהצבעה על הסכמה מדומה מקיר לקיר בין גדולי ישראל על כך שבמחייט עמלק הכוונה היא אך ורק ל“עמלק שבלבנו”? הרי עצם המאמץ ההסברתי שהושקע בעיתונות היהודית לגנות את “הרצח השפל” מעיד כאלף

46 לסיכום כמה מהגייויים ראו 2, p. 12.2.1936, *Jüdische Allgemeine Zeitung*. השוו גם את מאמר המערכת “הערה על המובן מאליו”, לרגל פתיחת המשפט נגד פרנקפורטר בשווייץ, “Die Feststellung einer Selbstverständlichkeit”, *Der Israelit* 77 (46), 19.11.1936, pp. 1, 3.

47 קרליבך, הלקח מחג הפורים, עמ' 5.

48 הנ"ל, עוד הערה, עמ' 3.

עדים על כך שלמרות הדיסוננס הקוגניטיבי שהשתלט על יהדות גרמניה, היהודים בכל זאת חשו בסכנה כבר אז, בתחילת 1936. קשה מאד להימנע משאלות נוקבות אלה.

7. בראש מורם

שני חיבורים, אחד מתחילת התקופה הנאצית והשני מהחודשים האחרונים לחייו, כאשר איום קיומי מייד מרחף מעל ראשו וקהילתו, מדגימים את ניסיונו של קרליבך לשמור על הכבוד היהודי בתוך התופת. במאמר "תיזות מפוקפקות" מ-1933 הוא הגיב לשמונה תיזות על מקומה של היהדות ב"גרמניה החדשה", הנאצית, אותן הציג התיאולוג היהודי הנס יואכים שפס (1909-1980). שפס נחשב כבר בצעירותו לעילוי, אך הוא היה באותו הזמן גם לאומן גרמני שביקש לרבע את העיגול ולהשתלב בתנועה הנאצית.

השילוב בין הלאומיות הגרמנית לבין היהדות לא היה זר ליהדות גרמניה בתקופת הקיסרות, אף לא ליהדות האורתודוקסית,⁴⁹ אך לאחר מלחמת עולם הראשונה ובפרט לאחר שהתנועה הגרמנית הלאומית מצאה את מנהיגה הבלתי מעורער בהיטלר, שילוב זה נהיה קשה עד בלתי אפשרי. עם זאת, בתחילת שלטונם של הנאצים פעלו שני ארגונים יהודיים שהתעקשו בכל זאת להמשיך ולקדם שילוב שכזה: "חוד החנית הגרמנית – נאמני היהודים הגרמנים" (Deutscher Vortrupp – Gefolgschaft) וכן "איגוד היהודים הלאומיים הגרמנים" (Verband nationaldeutscher Juden) בהנהגתו של מקס נאומן (1875-1939). שני הארגונים הללו היו אמנם שוליים בין היהודים הגרמנים, אך הם היו קולניים, ידועים לכל, ועוררו דיון. גם שפס וגם נאומן העלילו והלשינו ללא בוש וללא הרף על יהודי מזרח אירופה (Ostjuden) שהיגרו לגרמניה בין שתי מלחמות העולם ו"קלקלו" את תדמיתם המתורבתת של יהודי גרמניה. הם ראו ביהודים אלו את סיבת האנטישמיות וניסו בכל כוחם לבדל את עצמם מהם.⁵⁰

בספטמבר 1933 כתב שפס לשר הפנים הנאצי וילהלם פריק (1877-1946) על רצונו "לאחד את היהודים המזדהים עם גרמניה ולעמוד בראש המאבק למען שילובם בגרמניה החדשה".⁵¹ ברור שעל פי תורת הגזע הנאצית לא היה לשפס ולנאומן כל סיכוי. על כן אין זה פלא, ששני הארגונים היו מבין הארגונים היהודיים הראשונים שנאסרו על ידי הנאצים, הרבה לפני ליל הבדולח.

שפס היה צעיר יהודי גרמני מוכשר ומבטיח שזה עתה סיים את הדוקטורט שלו על "ההיסטוריה של הפילוסופיה היהודית בעת החדשה" והספיק כבר לערוך ולפרסם כמה

49 ראו לעיל, פרק ד.

50 על שפס, נאומן והשותפים לדרךם ראו וסרשטיין, היום שלפני, עמ' 215-218.

51 פרדן, העיתונות היהודית, עמ' 137.

ספרים שעוררו עניין רב, אם כי בדרך כלל על דרך השלילה. בין היתר יצאו נגדו וולטר בנימין (1892-1940), גרשם שלום (1897-1982), עקיבא ארנסט סימון (1900-1988) ואלכסנדר אלטמן (1906-1987). שלום אף מצא לנכון לפרסם בשנת 1932 מכתב גלוי נגד תפיסת היהדות של שפס.⁵² כללו של דבר, שפס היה כבר בגיל 23 מפורסם דיו כדי שאחת מאושיות מדעי היהדות תפרסם מכתב גלוי נגדו.

עובדה זו עשויה להסביר מדוע העיתון *Der Israelit*, ספינת הדגל של העיתונות היהודית האורתודוקסית בגרמניה, הסכים לתת במה, כחצי שנה אחרי עליית הנאצים לשלטון, ל“שמונה תיזות” על יהדות גרמניה של היהודי האנטי-אורתודוקסי שפס, וזאת כמעט ללא הסתייגות מצד עורכי העיתון. מדובר במחווה יוצאת דופן, ולמיטב ידיעתי גם חסרת תקדים, מצד עיתון יהודי-אורתודוקסי ליהודי הידוע בדעותיו האנטי-אורתודוקסיות.

קרליבך מצא לנכון להפריך את התיזות של שפס, שמטרתן העיקרית הייתה לקדש את הברית בין גרמנים ויהודים ולהוכיח עד כמה יהודי גרמניה האותנטיים, אלה שחיו בגרמניה מדורי דורות, הם גרמנים לכל דבר ועניין. כדאי להתעכב על התיזה השישית של שפס ועל תגובת קרליבך לתיזה זו. שפס כתב:

אנחנו מקבלים את ההבחנה שנוצרה על ידי הממשלה בין גרמנים אֶרִים וגרמנים לא אֶרִים כעובדה ומזדהים איתה. אנחנו מודעים לכך שמוצאם של בני שם ובני יפת אמנם שווה אך תפקידם שונה. עם זאת, גרמניה בתור מדינה ואומה מבוססת על יותר מאשר דם וגזע [...]. היא מבוססת גם על שותפות גורל והיסטוריה משותפת [...]. מבחינה זו גם אנחנו גרמנים בכל ישותנו ובכל תודעתנו. רק מי שהיום לא עוזב את גרמניה ומוכן לסבול למען גרמניה בתור גרמני ויהודי, מוכיח את גרמניותו.⁵³

עבור הקורא היהודי שחי אחרי השואה, שורות אלה שנכתבו על ידי הוגה יהודי בתחילת השלטון הנאצי בגרמניה, כמו גם השילוב בין תיאולוגיה יהודית לבין התנועה הנאצית, אינם נתפסים. אבל לא פחות מכך בלתי נתפס שניתן להן פרסום בעיתונות היהודית האורתודוקסית.

כך ענה קרליבך לשפס: “אנחנו לא חייבים להוכיח את ה‘גרמניות’ שלנו לאף אחד, וגם לא את יהדותנו, כשם שאנחנו גם לא חייבים להוכיח את אנושיותנו [...]. עצם הצורך להוכיח הוא בזיון.”⁵⁴

52 שלום, מכתב גלוי.

53 קרליבך, תיזות מפוקפקות (אוגוסט 1933), עמ' 64.

54 שם. קרליבך התייחס לשפס פעם נוספת במאמר משנת 1935, הנ"ל, תיאולוגיה שפס. במאמר זה הוא יצא נגד תפיסתו התיאולוגית של שפס. בשני המאמרים קרליבך לא התייחס, לא לחיוב ולא

עורכי *Der Israelit* מצאו לנכון להסתייג בפתיח רק מאחת התיזות של שפס, התיזה השלישית שלו, בה הוא משווה בין ירושלים לפריז או לכל עיר אחרת. לאחר התגובה של קרליבך, נזכרו העורכים במעין אחרית דבר שהוצמדה לתגובתו, שבתזות של שפס היו בעצם בנוסף גם "כמה ביטויים מופרזים וחד-צדדיים".⁵⁵

עמידה גאה וזקיפות קומה מאפיינות גם את אחד מחיבוריו האחרונים של קרליבך. מדובר בשיר אותו חיבר לרגל מאה שנה להנחת אבן הפינה לבית החולים היהודי בהמבורג. השיר נכתב באמצע יוני 1941, ימים ספורים לפני פלישת הגרמנים לברית המועצות. הקהילה היהודית בהמבורג ההולכת ומצטמצמת תכננה את חגיגות המאה לבית החולים לשנת 1943, לציון מאה שנים לפתיחתו, אך קרליבך, שאמר "מי יודע אם נחיה עד שנת 1943",⁵⁶ הקדים את החגיגות לאמצע 1941, לציון מאה שנה להנחת אבן הפינה של בית החולים.

לבית החולים הייתה היסטוריה מיוחדת, ששימשה רקע לשירו של קרליבך. הוא נוסד על ידי סלומון היינה (1767-1844), דודו העשיר של המשורר היהודי המומר היינריך היינה (1797-1856). היינריך היינה נמנה עם השלישיה הפותחת של השירה הגרמנית הקלאסית במאה ה-19, יחד עם גתה (1749-1832) ושילר (1759-1805). אפילו הנאצים לא הצליחו להעלים את שירו המפורסם "לורליי" ונאלצו להסכים להמשך הפצתו, אף כי תחת השם "מחבר בלתי ידוע".⁵⁷

לרגל הנחת אבן הפינה לבית החולים על ידי דודו בשנת 1841, חיבר היינה שיר מיוחד רצוף סרקזם, בו שבחיו על מפעלו הפילנטרופי של דודו, שבשנים עברו תמך כספית גם בו, משמשים אמתלה לשפוך את הבוז שלו על היהדות אותה עזב כאשר התנצר יותר מעשור וחצי קודם. וכך כתב:

בית חולים עבור יהודים עניים וחולים,
עבור בני אנוש עם מסכנות משולשת
שהוכו בשלוש מכות:
בעוני, בכאב וביהדות.

הגרועה ממכות אלו זו האחרונה
המחלה המשפחתית בת שנות אלף

לשלילה, לעיקר "חידושו" של שפס, לרצון לגשר בין היהדות לבין הלאומנות הגרמנית הנאצית. אולי הסיבות לכך היו טקטיות. על כל פנים, הן מבחינת הסגנון והן מבחינת התוכן התנגדותו לשפס נובעת מתפיסתו האורתודוקסית של קרליבך, השוללת כל תיאולוגיה רפורמית ואנטי-הלכתית.

55 שפס הספיק להגר לשוודיה, והוריו נרצחו באשוויץ. הוא חזר לגרמניה אחרי מלחמת עולם השנייה, קיבל שם פרופסורה ונשאר שם. הוא לא הביע מעולם חרטה על ניסיונו לחבור לנאצים.

56 גיליס, חינוך ואמונה, עמ' 27.

57 אסטרלהט, מחבר בלתי ידוע.

הנגע אותו סחבו עמם מעמק הנילוס
 האמונה הקדומה המנוּנָת
 סבל עמוק חשוך מרפא
 שנגדו מרחצאות לא יועילו,
 [...] וגם לא כל התרופות
 שבית [חולים] זה יוכל להציע.⁵⁸

בסוף השיר הוסיף היינה עוד שבח לדודו על כך “שהזיל דמעות על מחלת אָחיו הגדולה, חשוכת המרפא”, הלא היא היהדות. כך ענה לו קרליבך מאה שנה מאוחר יותר, בקיץ 1941, כאשר חרב ההשמדה כבר מונחת על צווארו:

האם זו אכן מחלה בת שנות אלף?
 מכת מצרים שסחבו על גבם?
 כמו שפעם לעג המשורר
 מתוך דכאונו המר
 אנחנו יודעים זאת טוב ממנו, [...]]
 רק אמונתנו נתנה לנו אושר וכוח
 להתגבר על פגעי העולם
 גם יום זה בו אהבת האדם שלנו
 חוגגת את שנת המאה שלה
 מחזק בנו את שבועת האמונה:
 היות יהודי הינו אושר נשגב, עליון.⁵⁹

בתקופה בה לא היה בטוח שבעוד שנתיים יחיה, נבואה שלמרבה הצער הגשימה את עצמה – קרליבך אכן נרצח כעבור מספר חודשים, היוותה היהדות עבור קרליבך “אושר נשגב, עליון”. קרליבך היה אז הרב האורתודוקסי המכהן האחרון בגרמניה.

8. חישוב מסלול מחדש בעקבות ליל הבדולח: “קיצה של יהדות גרמניה בפתח”

עמדנו לעיל על גישתו של קרליבך שלא עודדה מחשבות על עזיבת גרמניה, לא לגבי עצמו ומשפחתו וגם לא לגבי אנשי קהילתו. אולם לאחר ליל הבדולח הדברים השתנו מקצה אל קצה. אחת מבנותיו, מרים בת ה-16, יצאה מגרמניה ביוזמתה יום לפני ליל הבדולח ועלתה לארץ ישראל. קרליבך ואשתו נשארו מאחור, עם שמונה ילדים. עכשיו,

58 CAS, 2, עמ' 1346.

59 שם, עמ' 1349.

באיחור, הוא החל לחפש בדחיפות דרכים לצאת. במשך עשרת החודשים מליל הבדולח עד לפרוץ מלחמת העולם השנייה, כאשר ההגירה מגרמניה הפכה להיות למשימה כמעט בלתי אפשרית, היו לו מספר הזדמנויות, אך תמיד הייתה איזו מניעה שלא איפשרה לו לממשן. זאת ועוד, ההזדמנויות שנפתחו ושוב נסגרו לוּוּ בהתלבטויות קשות מצדו. כפי שעולה ממכתביו שהשתמרו, מבין כל השיקולים, השיקול המכריע שמנע ממנו לעזוב את גרמניה היה השיקול המוסרי: תחושת האחריות אותה חש כלפי קהילתו. הרב קרליבך היה אדם נערץ ואהוד, מסור לתפקידו הרבני. ביתו, בפרט בזכות אשתו לוטה, היה פתוח לרווחה לכל דורש ומסכן, והיו רבים כאלה, כפי שנודע מעדויות רבות. הוא הושיט עזרה לרבים וטובים, ואישיותו הקורנת והכריזמטית הצליחה להפיח תקווה בשארית הפליטה שבסביבתו. הוא היה מודע לכך, ותחושת האחריות שלו גברה בסופו של דבר אף על הדאגה למשפחתו. קרליבך לא היה יכול לעזוב את צאן מרעיתו.

מוטיב האחריות חוזר ושוב במכתביו והוא זה שהשפיע על החלטותיו עד האפשרות הריאלית האחרונה לעזוב את גרמניה שהזדמנה לו, באמצע 1939. איננו יודעים במדויק על תהליך קבלת ההחלטות בבית קרליבך, שגם אשתו לוטה הייתה מעורבת בו ללא ספק. הרושם הכללי הוא שלוטה הייתה פעילה יותר בחיפושיה אחרי דרכים לעזוב את גרמניה, והיא פעלה לכך לעיתים גם ללא ידיעת בעלה.⁶⁰ החלטתו של קרליבך לא הייתה חד-משמעית וגם לא עקבית, אבל התוצאה הייתה שבסוף הוא, אשתו וארבעה מילדיו הצעירים נלכדו בגרמניה.

ימים ספורים אחרי ליל הבדולח קרליבך חיפש עבור עצמו ועבור משפחתו נואשות דרך לצאת. כך כתב במכתב שהוברח, כדי לעקוף את הצנזורה, לידידו היינריך אייזמן (1890-1972) שהשתקע בלונדון:

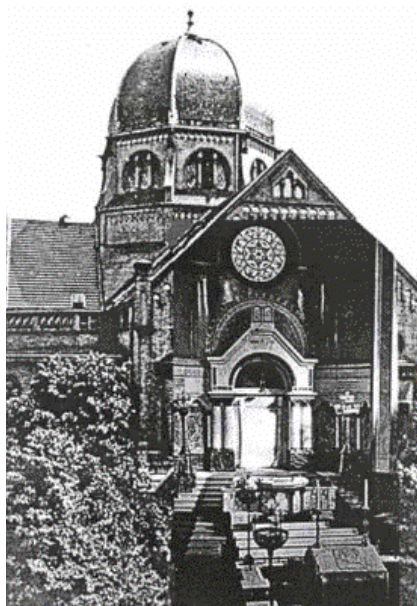
אתה מודע למה שקורה כאן [...] . קיצה של יהדות גרמניה בפתת. גם אני צריך לראות מה אתי, רובצת עלי אחריות על תשעה ילדים. קרוב משפחה כתב לי שבדאבלין התפנתה משרת הרב. ידיעה זו חישמלה אותי. משרה זו יכולה להתאים לי [...] . האם תוכל לעשות משהו בשבילי? [...] יש סיכוי? מיהו הגוף הבוחר? אלו צעדים אני יכול לעשות? [...] בשם הידידות ביננו, קח את הדברים ברצינות, מאד ברצינות.⁶¹

מעדות בנו, שלמה (פטר) קרליבך, עולה שאביו ציפה אחרי ליל הבדולח להיאסר ולהישלח למחנה ריכוז ואף לבש בגדי שבת כדי להיות מוכן לקידוש השם. אך הגסטאפו לא הגיע.⁶²

60 ראו מכתב מצמרר שלה לדודה וילי בארץ ישראל מה-9 בפברואר 1939, גיליס-קרליבך, כל ילד, עמ' 196-198, ולהלן, עמ' 160; השוו גם שם, עמ' 230, 243.

61 CAS, 4, עמ' 276.

62 קרליבך, איש יהודי, עמ' 225.



בית הכנסת "בורנפלטיץ" בהמבורג בו כיהן קרליבך עד לליל הבדולח בסוף 1938 – לפני... ואחרי

כאשר הייתה הפוגה, גישתו של קרליבך חזרה להיות אמביוולנטית, אף שהמשיך לגשש לגבי יעדי הגירה אפשריים. במרץ 1939, ארבעה חודשים אחרי ליל הבדולח, כתב: "בחוגים רבים שורת מרירות גדולה בשל בריחת הרבנים, כאלה שלא נאלצו להגר [אלא ברחו מרצונם]"⁶³. חודש לאחר מכן הוא התייחס כבר בהסתייגות מסוימת לפאניקה של "אוירת נובמבר", אחרי ליל הבדולח, כאשר

כולם רצים, נמלטים, בורחים [...] קיבלתי אז מהרב הראשי של אנגליה אישור (Permit) עבורי עם הבטחת הכנסה לשישה חודשים. אשתי וילדי שמתחת לגיל 16 היו כלולים באישור, אך לא בהבטחת ההכנסה [...]. בכל מקרה הייתי צריך להשאיר כאן את אווה ואת אסתר [שתי בנותיו בנות יותר מ-16] [...]. לכן חיכיתי. פלשתינה, לעומת זאת, הייתה אופציה מועדפת [...]. שם היה לי גם סיכוי גדול יותר למצוא עבודה כמורה. מכאן אכזבתי שלא נכללתי במכסת הסרטיפיקטים [...]. אולם בינתיים המצב כאן השתנה באופן משמעותי. לבריחת הרבנים יש השלכות קטסטרופליות. בקהילות הגדולות ביותר, ברלין, לייפציג, מינכן וכו', וגם בווינה, אין למעשה יותר רבנים אורתודוקסים שיכולים לפסוק הלכה. גם בהמבורג אין [...]. כך קרה די במקרה שכל האחריות עלי. רובץ עלי מעין צו מוסרי להישאר, בינתיים. ההגירה, אף כי התגברה באופן מסיבי, לא הגיעה לכדי הפינוי לו ציפינו [...]. יש כאן עדיין קהילות ענקיות, בהמבורג בערך 8,000, ברלין 130 אלף וכו'. עד לכפרים הקטנים ביותר מפורזים יהודים, ביניהם [...] למרבה ההפתעה דתיים רבים, ששואלים שאלות הלכתיות וזקוקים לרב [...]. העולם היהודי שואל: האם הרבנים אותם פרנסנו בימים טובים לא חייבים להישאר עמנו בזמנים רעים?! היכן האמונה והביטחון שהטיפו לנו?! [...] אם אעזוב עכשיו, ההשלכות על המורל של מי שנשאר יהיו נוראיות. אתם חייבים להבין זאת. על כן אלפי תודות לכולכם על המאמצים שאתם משקיעים בי. לבי במזרח, אך חובתי כאן במערב [...]. כרגע אינני יכול אלא לשלול את הגירתי. אני בוטח בקב"ה [...] שברגע האחרונים לא יעזבני"⁶⁴.

הבאתי קטעים ארוכים ממכתב זה שנשלח אל אחותו בארץ ישראל, כי הם מקפלים בתוכם את כל הטרגדיה של הרב קרליבך ושל משפחתו. על סמך מכתב זה ומכתבים נוספים אפשר לקבוע בוודאות שבשלב זה, למרות מודעותו לסכנה, היו אלה בעיקר שיקולים מוסריים שמנעו ממנו לפעול באופן נחרץ להגירתו. לכך התווסף ללא ספק גם סוג של ביש מזל. התנאים כנראה אף פעם לא הבשילו לכדי פתרון מושלם: הגירת כל המשפחה.

63 CAS, 4, עמ' 289.

64 מכתב, 23 באפריל 1939, CAS, 4, עמ' 293-294.

מיד לאחר ליל הבדולח הצליח קרליבך להוציא בן ובת לאנגליה. כאשר קיבל גם הוא, כמה חודשים מאוחר יותר, אשרת כניסה לאנגליה, שתי בנות גדולות שעדיין נשארו עמו לא היו כלולות בו, כפי שעולה מהמכתב כאן. הוא אמנם הצליח להוציא גם אותן כמה חודשים מאוחר יותר, אבל אז לא מצא את הערבים הדרושים למימושו: להבטחת פרנסת אשתו ושאר ילדיו.

לפי הידוע מאיגרת שהשתמרה מלוטה קרליבך, נכללו בני המשפחה, באותם ימים טרופים של רצוא ושוב, של תקווה ואכזבה, של רצון עז להימלט והרגשת המחויבות לקהילתם, ברשימת הסרטיפיקטים לעליה לארץ ישראל של הרב הראשי לארץ ישראל, הרב יצחק הלוי הרצוג (1888-1959). למרות “הספר הלבן” הורשה הרב הרצוג, מתוקף תפקידו, להנפיק מספר מצומצם של סרטיפיקטים כאלה.⁶⁵ אולם הדברים השתבשו, כנראה בשל התערבות מצד יצחק ברויאר, שנבעה מהערכת מצב שגויה, כפי שיבואר בהמשך.

כך כתבה לוטה קרליבך במכתב מ-9 בפברואר 1939 שנשלח לפי תוכנו בדרך עוקפת צנזורה ל”דוד וילי”, גיסם של יוסף ולוטה קרליבך, שהיה נשוי למרים, אחותו של יוסף. הוא עלה לארץ עוד בתחילת השלטון הנאצי והתגורר בתל אביב:

דוד וילי היקר, רב תודות על מכתבך שהגיענו היום. הוא חשוב דיו כדי שאענה מיד. שד”ר ברויאר וד”ר שלזינגר,⁶⁶ ללא כל סמכות וגם ללא כל בירור מצדם, הלכו לרב הרצוג כדי למחוק את יו⁶⁷ מהרשימה [של הסרטיפיקטים]. זה אכן אופייני. כנראה שלד”ר ברויאר לא נעמה המחשבה לגור בשכנותו של ד”ר יוסף קרליבך.

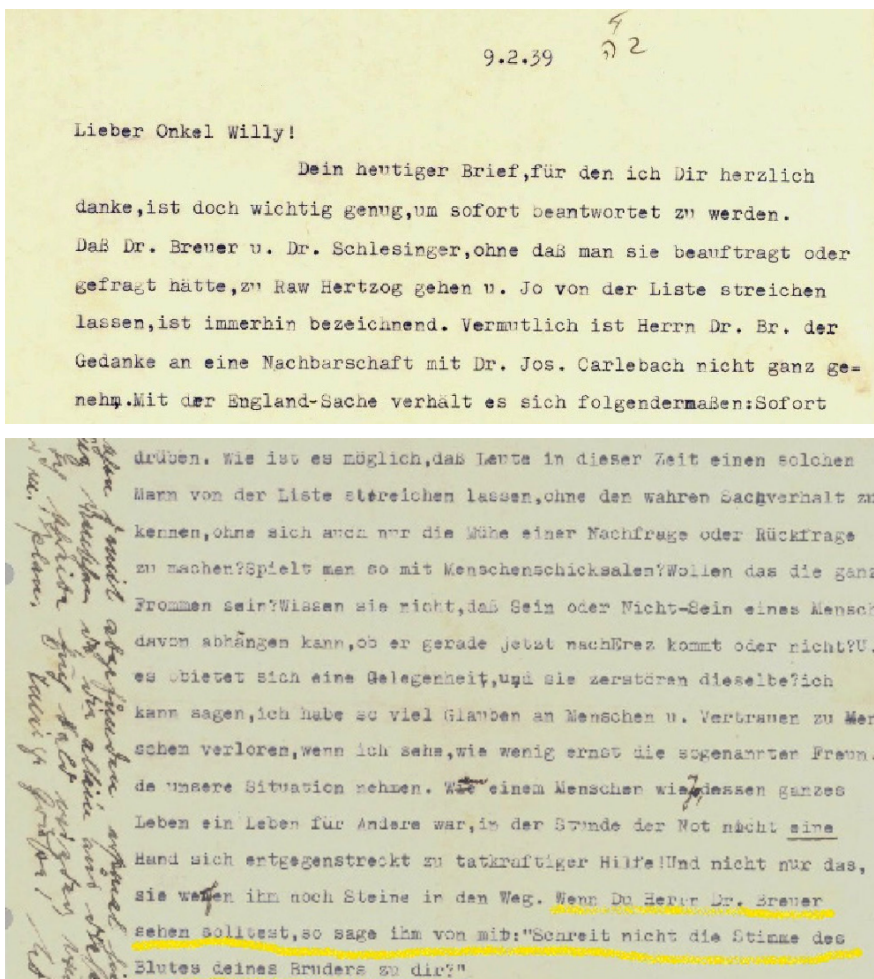
בהמשך הסבירה לוטה שאף אם הנפשות הפועלות לביטול הסרטיפיקט של משפחת קרליבך סברו שקרליבך השיג אשרת כניסה לאנגליה, הם פעלו על דעת עצמם בלי לברר את העובדות לאשורן, שכן האשרה לאנגליה תקפה באופן בלתי מותנה רק לבעלה, בעוד ששאר בני המשפחה זקוקים לערבויות של קרובי משפחה או חברים שיבטיחו את פרנסתם, דבר שכפי המשתמע לא עלה בידם להשיג. במלים אחרות: אף אם מאן דהוא סבר שהמשפחה ממילא מסודרת עם האשרה לאנגליה, היה עליו לברר את הפרטים לפני שיסכל את האפשרות שלה לעלות לארץ. היא ממשיכה:

65 במכתב שהובא בהערה הקודמת הביע קרליבך את אכזבתו מכך שעניין הסרטיפיקטים שמשפחתו אמורה הייתה לקבל באמצעות לשכת הרב הראשי הרצוג לא הסתדר, CAS, 4, עמ’ 293.

66 הכוונה ליצחק ברויאר ולרב משה שלזינגר (1865-1946, רבה של הלבדשטדט שבגרמניה). המכתב פורסם בגרמנית על ידי בתם של יוסף ולוטה קרליבך, מרים גיליס-קרליבך; ראו להלן, הע’ 68. שמותיהם של השניים לא מופיעים בספר במלואם אלא כ-Dr. Sch ו-Dr. Br. בלבד. בצילום המקור מופיעים שמותיהם של ברויאר ושלזינגר במלואם. המכתב של דוד וילי עליו לוטה הגיבה לא נמצא בידינו.

67 Jo, שם חיבה לבעלה יוסף.

כיצד יתכן שבזמנים שכאלה אנשים דואגים למחוק איש שכזה [הכוונה ליוסף קרליבך] מהרשימה, בלי להכיר את כל העובדות, בלי לטרוח ולנסות לברר את המצב האמיתי? ככה משחקים עם חיי אדם? ככה מתנהגים אנשים יראי שמים? הם לא מבינים שהשאלה אם לעלות ארצה או לא היום יכולה להיות שאלה של חיים או מוות עבור האדם? ואז יש הזדמנות לכך והם הורסים אותה? [...] כשתראה את ד"ר ברויאר, מסור לו ממני: "הלא קול דמי אחיך צועקים אליך" [לפי בר' ד, י].⁶⁸



קטעים מן המכתב

68 גיליס-קרליבך, כל ילד, עמ' 196-197. כמו בציטוט הקודם, גם בציטוט זה השם ברויאר קוצר בספר ל-Br.

מלים אלה, שנכתבו מדם לבה של לוטה קרליבך, מדברות בעד עצמן. אין ביכולתנו היום לברר את כל הפרטים לאשורם. יש להדגיש שהתמונה המצטיירת מדבריה היא שברויאר ושלזינגר אכן חשבו שקרליבך ומשפחתו מסודרים כי יש להם אשורות כניסה לאנגליה ושאוּלי עדיף לדאוג לכך שהסרטיפיקט יגיע למי שמצבו קשה יותר. יהיה אשר יהיה, התוצאה הסופית הייתה שהזדמנות זו לא התממשה.

מה שהופך את המצב למורכב עוד יותר היא העובדה שבתוך הרצוא ושוב של הזדמנויות טובות יותר וטובות פחות, היו אלה שוב ושוב השיקולים המוסריים שמנעו מקרליבך להתמסר ללא עכבות לפעילות נמרצת למען מילוטו מהמלכות ההולכת ומתהדקת. במאי 1939 הזדמנה לקרליבך כנראה האפשרות האחרונה לצאת, אך הוא דחה משרת רבנות שהוצעה לו בבוליביה והמליץ על מישהו אחר. גם כאן לא היו אלא שיקולים מוסריים שמנעו ממנו לארוז את חפציו ולצאת: הציפיות לאחר ליל הבדולח, “כאשר הכל ציפו שבעיית היהודים בגרמניה תיפתר על ידי פינוי שלם בהושטת יד נדיבה מבחוץ, נכזבו [...]”. המנהיגים עזבו, ההמון שנשאר מצטמצם אט אט והוא זקוק לסיוע נפשי. אינני יכול לקבל על עצמי את האחריות ולעזוב את גרמניה⁶⁹.

אלה שורות קורעות לב, בפרט לאור העובדה שבתקופה זו, בה אשתו וארבעה מתוך תשעה ילדי איתו, הוא היה מודע לכך שהוא מסכן לא רק את עצמו. חודש לאחר מכן הורשתה לוטה לבקר את ילדיה הגדולים שהיגרו לאנגליה. הביקור ארך כמעט חודש ובסופו, ביולי 1939, כחודש וחצי לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה, למרות הצעות שקיבלה להישאר באנגליה, היא חזרה ללוע הארי הנאצי כדי לחלוק את גורלה עם בעלה וילדיה שנותרו בגרמניה.⁷⁰ אחרי פרוץ המלחמה הסיכויים לעזוב את גרמניה אפסו.⁷¹

9. “בקומה השנייה של המקדש הטובע עדיין אפשר לשמוח”

החל מינואר 1939 אולצו כל הגברים היהודים בגרמניה להוסיף לשמם הפרטי את השם “ישראל”, אם היה להם שם פרטי “נייטרלי” שלא הסגיר את מוצאם היהודי. לנשים התווסף השם “שרה”. הוראה זו הייתה תקפה לגבי דרכונים ותעודות מזהות וכן לגבי התכתבות רשמית ועסקית. היות שהשם “יוסף” לא נחשב לשם יהודי, כי הוא היה נפוץ גם אצל הנוצרים, יוסף קרליבך הפך ליוסף ישראל קרליבך. מעתה השתמש קרליבך

69 מכתב, 19 במאי 1939, CAS, 4, עמ' 298.

70 גיליס-קרליבך, כל ילד, עמ' 231-236.

71 אף כי במכתב מ-8 באפריל 1940 משתמע שקרליבך עוד לא איבד את התקווה “לשים קץ לפרידה [מהילדים] [...] [כי] יש סיכוי להגיע לארצות הברית, אבל צריך לראות איך זה יתפתח”, CAS, 4, עמ' 374. לא ברור לאיזה סיכוי הוא התכוון.

אפילו במכתביו האישיים לעיתים בשם "ישראל" בתור שמו העיקרי וחתם "י. ישראל קרליבך" – סוג של מפגן גאווה פרטי על כך שהוא משתייך לעם ישראל.⁷² התיאורים של החיים היהודיים בהמבורג באותן שנים, כפי שהם באים לידי ביטוי במכתביו, הם סוריאליסטיים. כך אנחנו קוראים שגם בשנים 1940 ו-1941 נחגגו בהמבורג בניצוחו של הרב קרליבך חגים יהודיים ברוב עם. בחגי תשרי בסוף שנת 1940 דיווח קרליבך על "תפילות נהדרות" בהם "בית הכנסת הגדול ברחוב בֶּנְקָה היה מלא מפה אל פה".⁷³ לקראת חג הפסח תש"א (1941), בבואו לתאר את ההכנות לחג, כתב קרליבך במכתב "קִיבוּצִי" (Sammelbrief)⁷⁴ שנשלח לאנשי קהילתו הכלואים בבתי הסוהר ובמחנות ריכוז בגרמניה, והמפוררים ברחבי העולם:

ברגע האחרון הצליחה הנהלת הקהילה לשכור מקום במאפיה נטושה והפעלנו שם שוב את התנורים של מר כץ שעזב לנו יורק [...]. דאגנו לכך שיאפו מספיק מצות עבור המבורג והסביבה [...]. גם השנה נארגן כאן סדרי פסח ציבוריים גדולים עבור כל דכפין [...]. כך למשל בבית התמחוי העממי הנהדר שלנו ובבית הנוער ליד [...] בבתי האבות [...] וגם בשני בתי החולים הסינודיים [...] יוכלו גם הזקנים האהובים שלנו [...] לחוות את שמחת החג יחד [...] וכן באתרי הנוער, בפאולינגשטיפט [בית היתומים לבנות] ובבית היתומים [לבנים], יתאספו היתומים יחד עם הילדים הרבים מערי הסביבה [...] ויצטרפו יחד בשירי החג למקהלה של נוער שמח [...]. אם כן, ידידי, כפי שאתם רואים יש עוד חיים ושמחה בהמבורג [...]. גם בפורים האחרון ראינו, שבקומה השנייה של המקדש הטובע עדיין אפשר לשמוח.⁷⁵

בדבריו נשמעת כמעט אידיליה, לולא המשפט בסוף. המשפט מתייחס למה שכתב בפתחת המכתב: "מסופר על מקדש באי פילה שבנילוס שאט אט שקע במים. תושביו עלו מקומה לקומה תוך כדי שיגורם של עוד ועוד אנשים מאנשיהם בסירות אל החוף, עד שהאחרונים טיפסו על הגג כדי לצפות משם לעבר סירת המצילים".⁷⁶

72 CAS, 4, עמ' 315, 351 ועוד.

73 שם, עמ' 324. בית הכנסת המוזכר במכתב הוא בית כנסת חלופי ששופץ לאחר ליל הבדולח מכספי תרומות של יהודים נדבנים. היה זה בית הכנסת היחיד בגרמניה לאחר ליל הבדולח שהשלטונות אפשרו את שיפוצו, על פי הכיתוב מתחת לתמונה באתר האינטרנט של מכון יוסף קרליבך באוניברסיטת בר-אילן: www.jci.co.il/Streiflichter/de/fotoalbum-jc14.

74 השתמרו מספר מכתבים קיבוציים כאלה. המכתבים נשלחו על ידי לוטה קרליבך למספר גדול של נמענים, הועתקו פעמים רבות על ידי חלק ממקבליהם, ששהו מחוץ לגרמניה, ונשלחו הלאה לחברי קהילה נוספים. לפי עדותו של מקס פלאוט (1901-1974), שמונה אחרי ליל הבדולח לראש הקהילה היהודית בהמבורג, היה המכתב הקיבוצי האחרון שנשלח על ידי קרליבך בחודש ספטמבר 1941 הסיבה לגירושו המוקדם יחסית למזרח, באחד הטרנספורטים הראשונים. ראו להלן, עמ' 166 והע' 87; גיליס-קרליבך, השגרה היהודית, עמ' 46 הע' 149, עמ' 87 הע' 337.

75 CAS, 4, עמ' 332.

76 שם, עמ' 331.



בית הכנסת ברחוב בִּנְקָה בהמבורג שפעל אחרי ליל הבדולח



דרשת הרב קרליבך, תחילת 1939



פורים (כבר לא כל כך) שמח בבית משפחת קרליבך בשנת 1940 או 1941

שוב כחודשיים לאחר מכן, ב-5 ביוני 1941, דיווח קרליבך על "חג השבועות שחלף, בו זכינו שוב לבתי כנסת מלאים ולקהל שומעים קשוב".⁷⁷ בחודש ספטמבר, זמן קצר לפני קבלת צו הגירוש, הוא כתב: "עבור הנוער קיימים ב"ה עדיין בית הספר העממי, התיכון וכן בתי מלאכה יעודיים להכשרה מקצועית [...] בפרט בית הכנסת ברחוב בִּנְקָה ממשיך להיות אות ומופת לכוחות החיים היהודיים".⁷⁸

גם הימים הנוראים וחג הסוכות של שנת תש"ב (סוף 1941), שבועות ספורים לפני גירוש המשפחה למזרח, מוזכרים בשני מכתבים אחרונים לילדיו:⁷⁹ "כאשר נשאתי בשבת האחרונה את הדרשה שלי בבית הכנסת, באו כל החברים הוותיקים מאלטונה ולאחר מכן הגיעו לסעודה שלישיית אצלנו בסוכה [...] עוד מעט שמחת תורה".

כאשר החלו הטרנספורטים מהמבורג "למזרח", ב-25 לאוקטובר 1941, הכריז קרליבך על יום צום.⁸⁰ זמן קצר לאחר מכן קיבלה גם משפחתו את צו הגירוש. ב-3 בדצמבר 1941, שלושה ימים לפני שעלה יחד עם משפחתו וקהילתו על הרכבת, כתב: "תפקידם של מי שאוכלים את לחמם בדמעה הוא לעזור לכל מי שאומלל עוד יותר".⁸¹

77 שם, עמ' 338.

78 שם, עמ' 349-350 (השוו לעיל, הע' 73).

79 שם, עמ' 375-376.

80 גיליס-קרליבך, כל ילד, עמ' 248-249.

81 שם, עמ' 354. מאותו יום השתמרו שלושה מכתבים אחרונים, CAS, 4, עמ' 354-355, וכן "אנחנו

עומדים לנסוע למזרח", שם, עמ' 356.

10. קידוש השם

במעשיו האחרונים הוכיח הרב יוסף צבי קרליבך שהוא לא רק נאה דורש אלא גם נאה מקיים. כבר בסוף 1933 כתב: הסבל בא לעולם כדי שנוכל ליישם את הפסוק “ואהבת לרעך כמוך”.⁸² על המסר הזה הוא חזר שוב ושוב. כך בנאום הבכורה שלו כרבה הראשי של המבורג בשנת 1936: “ביתי ולבי יהיו פתוחים לרווחה לכל [...]”. אקח חלק בכל מצוקות נפשכם. את כבודו של כס הרבנות אפרש תמיד בתור התחייבות לנהוג באנושיות פשוטה כלפי כל אחד מכם. זהו הנדר אותו אני נודר בשעה זו”.⁸³ באותה שנה כתב, כפירוש לפסוק “זאת התורה, אדם כי ימות באוהל” (במדבר יט, יד), על המוכנות של אותו “אדם כי ימות” כעל יסודה של “זאת התורה” (שם): “היהדות רואה בויתור על ההישרדות כמטרת החיים את הערובה היחידה לקיומה”.⁸⁴ את פירושו זה לפסוק הוא הגה כבר בצעירותו,⁸⁵ ומסתבר שהוא גם חי לפיו, עד הסוף. מעדויות רבות על חודשיו האחרונים במחנה הריכוז יונגפרנהוף שליד ריגה אנו יודעים שקרליבך הוכיח את נאמנותו המוחלטת לשני עקרונות אלו – האנושיות הפשוטה והמוכנות למסור את נפשו – גם בתקופה זו וברגעיו האחרונים.⁸⁶

מקס פלאוט (1901-1974) שמונה אחרי ליל הבדולח על ידי הגסטאפו לראש איגוד הקהילות היהודיות בהמבורג רבתי, טען שגירושו המוקדם יחסית למזרח של קרליבך ומשפחתו, באחד הטרנספורטים הראשונים של יהודי המבורג בדצמבר 1941, נעשה בהוראתם הישירה של אדולף אייכמן וארנסט קלטנברונר, איש אס-אס בכיר שנידון למוות במשפטי נירנברג. לפי עדותו של פלאוט, מעורבותם של שני נאצים בכירים אלה בגירושו המוקדם של קרליבך ומשפחתו באה על רקע דיווחים על מכתבי עידוד אותם שלח קרליבך לקראת ראש השנה תש”ב אל חברי הקהילה העצורים במחנות ריכוז.⁸⁷

לאחר שהות של כמה חודשים במחנה הריכוז יונגפרנהוף, שם ארגן שיעורי תורה וחינוך יהודי עבור הילדים, יזם מסיבת חנוכה, ובעת הצורך, למרות בריאותו הרעועה, אף זחל מבקתה לבקתה כדי לעודד את אחרוני האומללים, הוא נרצח ב-26 במרץ 1942 יחד עם רוב הקהילה, עם אשתו ועם שלוש בנותיו הצעירות. הבן הצעיר, שהיה אז בן 16, שרד כמה מחנות ריכוז והיגר אחרי המלחמה לארצות הברית. חמישה ילדים גדולים

82 קרליבך, הסבל, עמ' 69.

83 CAS, 3, עמ' 181.

84 קרליבך, היהדות הנאמנה, עמ' 115.

85 הנ"ל, הספד, עמ' 46, בהספדו על הרופא היהודי ד"ר אפרים אדלר ב-1910.

86 לעדויות על חודשיו האחרונים של הרב קרליבך במחנה הריכוז יונגפרנהוף שליד ריגה ראו לעיל, הע' 1.

87 ראו גיליס-קרליבך, השגרה היהודית, עמ' 43-44 הע' 141.

לבית קרליבך ניצלו, כפי שזכר, בהגירה מוקדמת והתפזרו על פני שלוש יבשות. רוב צאצאיהם של הרב יוסף צבי קרליבך ושל רעייתו לוטה חיים היום במדינת ישראל.

מאמר "דמעת האלוהים" (19 בספטמבר 1935)

להלן מופיע תרגום של מאמר מאת קרליבך שפורסם ב-19 בספטמבר 1935 בעיתון יהודי אורתודוקסי, *Deutsche Israelitische Zeitung*.⁸⁸ להבנתו חשוב להתייחס לעיתוי הפרסום: כשבוע לפני ראש השנה וימים ספורים אחרי חקיקת "חוקי נירנברג", ששללו מהיהודים את זכויות האזרח בגרמניה הנאצית. המאמר נכתב אפוא כהכנה ליום הדין הקרב, תחת הרושם של גזירת חוקי נירנברג שנחתה על יהודי גרמניה, כמו גם על שאר האוכלוסייה בגרמניה, ללא כל התרעה מוקדמת.

"דמעת האלוהים"

שָׁמְעוּ וְהֶאֱזִינוּ אֶל תְּגִבְהוּ כִּי ה' דָּבַר. תָּנוּ לֵה' אֱלֹהֵיכֶם כְּבוֹד בְּטָרִם יְחֻשֶׁף וּבְטָרִם יִתְנַגֵּפוּ רַגְלֵיכֶם עַל הָרִי נִשְׁף וְקוֹיֹתֶם לְאוֹר וְשָׁמָּה לְצַלְמוֹת וְשִׁית לְעַרְפֶּל. וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּהָ בְּמִסְתָּרִים תִּבְכֶּה נַפְשִׁי מִפְּנֵי גְוָה וְדָמַעַת תִּדְמַעַת וְתִרְדַּע עֵינַי דְּמַעָה כִּי נִשְׁבָּה עֶדְרָה ה' (ירמיהו יג, טו-יז).

אנו מתקשים להודות בכך שאלוהים דיבר, מתקשים להבין שהאירועים והניסיונות המרים הפוקדים אותנו הם קריאת השכמה אלוהית המופנית אלינו. לא שונים אנו מאבותינו בימי ירמיהו הנביא, כאשר המלך נבוכדנצר עמד לפני שערי ירושלים. היו אלה רגעים בהם הוכרע גורלה של המדינה היהודית, אם תמשיך להתקיים או לא. היה זה יום הדין, לחיות או לחדול. אולם האנשים בתוככי ירושלים היו כשיכורים, זוחחים ומלאי ביטחון עצמי, חולמים בהקיץ. האשליה והסנוור שמנעו מהם לראות את המשמעות האמיתית של המאורעות הוא הדבר המסוכן ביותר שיכול לקרות לאדם. אשליה זו לא הייתה תוצאה של נאיביות או תמימות ילדותית, היא נבעה מגאווה. איש לא היה מוכן להפנים שיש כאן קריאה שמופנית אליו, שמתוך הסערה אלוהים פונה אליו. אין זה אלא מקרה, זה לא קשור אלי, אמר כל אחד לעצמו בהתנשאותו. זה 150 שנה חותכת ההתבוללות בבשרה החי של יהדות גרמניה. הזילות העצמית התבטאה בטבילה [לנצרות] ובנישואי תערובת. עזיבת תורה ומצוות הייתה לצו השעה: "נהיה ככל הגוים", הצהרנו, נשמיד כל זכר ליהדות מקרבנו. בתי הכנסת היו לאולמות קונצרטים, השפה העברית ככלי ביטוי של קדושת

קהלינו נדחקה לקרן זווית, התקווה המשיחית נגוזה. תורת החיים הקדושה שלנו, המציינת ומבדילה אותנו, הופחתה והושפלה לכדי "כללי טקס". הקהילות נאלצו לפשוט יד כעני העומד בשער כדי לגבות את המיסים המגיעים להן, בתי הכנסת התרוקנו והרדיפה אחר כבוד חיצוני ושיפור מעמדנו החברתי גברו לרוב על שאיפות נעלות יותר.

היינו כשיכורים, שאבנו לתוכנו את האופנה הפילוסופית בת זמננו: אין בעצם התגלות אלוהית, לימדו אותנו, אין באמת חובות נעלות המוטלות עלינו. רק ילדים מאמינים שאלוהים מדבר אלינו. הבנו רק את שפת הסביבה שלנו, את שפת העולם הגדול. שפת העולם הזה הייתה השפה היחידה שנקלטה באזננו.

לתוך דמדומים אלה, לתוך האשליה הזאת שבישרה לנו על קץ היהדות כביכול, על ביטול הברית עם אלוהי ישראל, על כך שריבוניים אנו להחליט מה היחס שלנו לעברנו, חופשיים אנו להרוס או לדלל את כל מה שמקשר אותנו להיסטוריה שלנו – הכל לפי צרכי הזמן והאופנה השלטת – לתוך כל זה פרצה הגזרה הקשה עתה כדי ללמד אותנו מוסר. היא חשפה את ההתבוללות כאשליה גדולה, את דלותנו הנוראה: עתה מורגשת חולשת הקהילות, החוסר במנהיגות חזקה, אובדן הקשר עם אחינו היהודים. חוסר האמונה, העקרות המטפיזית מתבררת עתה כאסון כבד. הגורל היהודי שלא ניתן לברוח ממנו תפס אותנו מנותקים ממקורותינו ומשמחת החיים היהודית והפך לסיוט.

אולם המסקנה הטבעית היחידה המתבקשת מכל הקורות אותנו טרם הוסקה: לא בני אדם, לא תנועות פוליטיות ולא האויבים מדברים אלינו מתוך המאורעות, אלא אלוהים בכבודו ובעצמו מדבר אלינו. אולם אנחנו טרם הגענו למסקנה שמה שנדרש מאתנו הוא להיענות בשמחה לקריאתו.

"שָׁמְעוּ וְהֶאֱזִינוּ", אומר הנביא גם לנו, "אֵל תִּגְבְּהוּ כִּי ה' דִּבֶּר. תָּנוּ לֵה' אֱלֹהֵיכֶם כְּבוֹד". איזו בושה היא ליהדות גרמניה, שגם לנוכח המאורעות ההיסטוריים הכבירים טרם השגנו אחדות דתית: שני יהודים עדיין פוקדים שני בתי כנסת שונים, כאילו יש לנו שני אלוהים שונים. אנחנו ממשיכים ללעוג למסורת אבותינו ומתקשטים בחיקויים שהושאלו מדתות זרות. עד היום חסרה בקרב רבים מאתנו האחוה היהודית הרואה בכל יהודי בן שווה ושווה ערך של ההיסטוריה המפוארת של עמנו. בתוך תוכנו אין לנו כבוד לגזע שלנו,⁸⁹ אנחנו נרתעים מכל דבר יהודי או, במקרה הטוב, אדישים כלפיו.

זה יותר ממאה שנה דברי רבנים יראי שמים זוכים אצלנו ללעג ובוז. לשווא הם

89 המונח "גזע" (Rasse) היה נפוץ מאד בתחילת המאה ה-20, והוא היה בשימוש בלתי מסוייג גם אצל יהודים ומי שהתנגדו לתורת הגזע. ראו קרליבך, אנושות וגזע.

יצאו נגד העיוותים של התרבות המודרנית בקרבנו, נגד רדיפת הפאר, נגד חוסר הצניעות בבריכות שחיה והתרופפות המוסר במשפחה. כשהעוזו לדבר על דיני טהרת המשפחה המקדשים, על מקווה ועל איסור נידה, הם נענו בלעג. כל מי שניסה להסביר שאין זו אלא אשליה להאמין שהקידמה, שאי אפשר להתכחש לה, והתרבות האחידה שהיא הביאה באמתחתה, הפילו את המחיצה הבלתי נראית שהקימה ההשגחה העליונה כדי לייעד את היהודים לתפקידם, הושמץ כנטוע בעבר. כל מי שהצביע על כך שדווקא הוויתור הכרוך בהיבדלותנו וההסתפקות במועט הוא זה שיביא מזור לנפשנו, הואשם שעינו רעה מול שערי החופש שנפתחו בפנינו והוא מבקש לנעול אותם מחדש.

עתה התברר לנו בדמעות שאיננו אדונים לגורלנו. היהדות היא גורלנו, היום כמו תמיד. כמו שלפי המדרש במעמד הר סיני נכפה ההר על העם כגיגית וקול האלוהים בישר, "אם אתם מקבלים את התורה – מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם", כך גם ניצב כל יהודי היום בפני השאלה הגורלית: להיות יהודי שלם או לחדול, להרגיש בן לאבינו שבשמים, לקיים חלק מסדר חיים יהודי מקודש או להיות אדם ללא שייכות, עקור נפשית.

"תנו לה' אֱלֹהֵיכֶם כְּבוֹד", אומר הנביא, היו אמיצים להודות בטעות, היכנסו בשתי הרגלים למחוזות המוארים של היהדות, קבלו על עצמכם שאינכם בני העולם הזה, ילידי המקריות, אלא בני אדם הנתונים להשגחה של מי שענינו בכל, מי שנועדו לצעוד לעבר יעד נצחי.

היו אמיצים "בְּטָרֶם יִחְשֶׁף", כלומר "בטרם יחשיך לכם מדברי תורה, בטרם יחשיך לכם מדברי נבואה", כדברי חז"ל. למרבה הצער איבדנו לרוב את חזון החיים הגדול, את ההסתכלות על חיינו מנקודת מבט נבואית. מבטנו נצמד לדבר הקרוב, לאופק המצומצם של כאן ועכשיו. איננו רואים את הים, אלא רק את הגל שבפני עוצמתו אנו חוששים, במקום לכוון את המצפן אל עבר המגדלור המהבהב בחוף המרוחק. הביטחון שהגל אף כי בכוחו להרטיב אותנו, לעולם לא יוכל להטביע את ספינתנו, אבד לנו, כי איננו בקיאים יותר בתורה ובנביאים. במקום זה אנו תועים אחר כל הבהוב רגעי, מתנדנדים בין צלמוות לערפל. "וְאִם לֹא תִשְׁמְעוּהָ בְּמִסְתָּרֵי תַבְכָּה נִפְשֵׁי". על כך אומר התלמוד: "מקום יש לו להקדוש ברוך הוא ומסתרים שמו", שם הוא מסתתר ובוכה כביכול. למה התכוונו חז"ל בדברים אלה?

קיומם של ישראל במשך אלפי שנים, ההגנה האלוהית בה זכו ושוב ושוב – זהו הנס הגדול ביותר בהיסטוריה, זוהי התגלות אלוהית מתמשכת והוכחה ניצחת לכך שהאמונה גדולה יותר מהידיעה, שעם התורה חזק יותר מעמים בעלי עוצמה רבי אוכלוסין הנהנים מרווחה וביטחון טריטוריאלי.

בנס זה זוכים אנו להתגלות ה' "בשמחה". אך אם איננו שומעים, אם נוטשים אנו את היעוד שלנו, אר-אז אנו ניתנים לידי המקריות, ההשגחה נסוגה אל המסתורים ואנו נמסרים חסרי הגנה ככדור במשחק לידי המאורעות החיצוניים. במצב זה, כשהקב"ה נאלץ לסגת ל"מסתרים", אר-אז הוא מתמלא רחמים עלינו ותרד עינו דמעה.

אלה רחמי האלוהים על גורלנו שעליהם מדבר הנביא, והוא גם מצייד אותנו בנחמה הפנימית הגדולה ביותר לקראת יום הדין: דמעותיו של הקב"ה מוכיחות שרחמי האלוהים לעולם לא יעזבו אותנו. בכל דברי ימי עמינו מלאי הסבל והדמעות הרגשנו תמיד עמוק בתוך נפשנו שההשגחה לא נטשה אותנו ושכלל הסבל מתגלה ידו הטובה של אבינו שבשמים. "בכל צרתם לו צר", אומר הנביא ישעיהו [סג, ט], ועל כן לא הרגשנו את הצרות באמת.

כאשר יחל עתה קול השופר שוב להישמע בבתי הכנסת שלנו ובלבנו, קול הקורא לדין,⁹⁰ אר-אז ניווכח שוב לדעת: קורות העולם אינם אלא קול השופר מן השמים, קולו של הקב"ה. הם אינם אוסף מקרי של מאורעות חסרי משמעות. הן קוראות לנו לשוב כבנים לאבינו שבשמים. וליהודי גרמניה בפרט אומר הקול: חזרו לבית החם של דת האם שלכם, הסירו מתוכם את הפולחן הזר שלא היה בכוחו לספק לכם את האושר הנפשי המיוחל ושנועד רק להשיג את מחיאות הכפיים של הנוכרים. חזרו כבנים לחיק הקהילה שלנו, בה השולחן ערוך בקדושה וחיי המשפחה מתנהלים בטהרה ובצניעות! חזרו לשפת הקודש, לכתבי הקודש המבשרים לכם מפי נביאים את היעוד שלכם בחיים. כך תשמרו על האמונה באנושות, כי מתוך דברי הנביא בוקעת עבורכם התקווה המשיחית, הביטחון שיבוא יום שכל האנושות תתאחד באהבה וביראה לעבוד את ה' שכם אחד. אר-אז יהפוך לכם שופר יום הדין לשופרו של משיח, ובכל התעיות של ההיסטוריה האנושית תחושו את דמעת האלוהים המצמיחה מתוך כל המשברים והסבל לבת ציון את התקווה.

90 המאמר פורסם ביום חמישי, כ"א באלול תרצ"ה. ביום ראשון שאחריו, שבוע לפני ראש השנה, החלו לתקוע בשופר כהכנה ליום הדין, לפי מנהג אשכנז.

דברי סיכום

במוקד ספר זה עומד הרב יוסף צבי קרליבך, הרב האורתודוקסי המכהן האחרון בגרמניה ערב השואה ובתחילתה. על אף אישיותו הייחודית, דמותו של קרליבך משמשת בספר גם כאב-טיפוס להנהגה הרבנית-האינטלקטואלית שצמחה בגרמניה בדור האחרון לפני השואה. תרומתו של הספר היא בזרקור שהושם בו, באמצעות הרב יוסף קרליבך, על האליטה האינטלקטואלית היהודית-אורתודוקסית – הן במה שקשור למידת הטמעתה בתרבות הגרמנית, ובתוצאות הטרגיות שהיו לכך בתקופה הנאצית, הן בכלים שהיא פיתחה בהתמודדות עם אתגרי המודרנה. העמדת האורתודוקסיה היהודית בגרמניה במרכז הבמה בתקופה בה יהדות גרמניה ירדה תוך דור בלבד מאיגרא רמא לבירא עמיקתא נועדה למלא, לפחות באופן חלקי, חסר שקיים בתחום מחקרי זה.

בפרק הראשון של הספר שורטט הרקע ההיסטורי והאישי, שבלעדיו לא ניתן להבין את התמונה הגדולה של יהדות גרמניה בשליש הראשון של המאה ה-20 ולא את דמותו של יוסף קרליבך.

בפרק השני הוצג הפרופיל האינטלקטואלי של קרליבך, המייצג את המילייה היהודי-אורתודוקסי בגרמניה בכלל.¹

סוגיית "דת ומדע" – כלומר התמודדות הדת עם המדע המודרני – מהווה נדבך מרכזי בפרופיל האינטלקטואלי של קרליבך. במסגרתה השקיע קרליבך את רוב מרצו ותשומת לבו בהתמודדות עם ביקורת המקרא. כפי שהראיתי, רבים מהנימוקים אותם העלה קרליבך כנגד מסקנותיה של ביקורת המקרא הם חדשניים ומקדימים את זמנו.

סוגיית "דת ומדע" כוללת כמוכן, בראש ובראשונה, את ההתמודדות עם מדעי הטבע. בעקבות הידע אותו רכש קרליבך במדעים המדויקים ובמדעי הטבע במסגרת

1 דברים אלה מתייחסים בעיקר לשכבת ההנהגה ולאליטה האינטלקטואלית של היהדות האורתודוקסית בגרמניה, שתפיסותיה השפיעו השפעה מכרעת, בפרט בקרב האוכלוסיה העירונית. בקהילות כפריות בגרמניה האינטלקטואליזציה של היהדות האורתודוקסית הייתה מורגשת פחות. ראו ברויאר, עדה ודיוקנה, עמ' 50-53.

לימודיו באוניברסיטה, הוא היה מסוגל להבין ולהעריך את ההתפתחויות הדרמטיות במדעי הטבע שהתרחשו בתקופתו – ובכללם את תיאוריית היחסות של אינשטיין, לה הקדיש מספר מאמרים. קרליבך עשה שימוש בידע המדעי שלו במאמרים שנועדו ליישב סתירות בין הדת לבין מדעי הטבע. שני נושאים נוספים בהגותו שנדונו במסגרת הפרק הם תפיסת החירות שלו, אותה הוא פיתח בצמוד לסיפור יציאת מצרים, ומבט תיאולוגי על הארכיטקטורה של בית הכנסת.

בשלושת הפרקים הנוספים של הספר נידונה התמודדותו של קרליבך עם תהפוכות תקופתו, בשלושה הקשרים: ביחסו לציונות ולארץ ישראל, ביחסו לתרבות גרמניה ולעליית הנאצים. בפרק השלישי, העוסק בציונות וביחסו לארץ ישראל, הועלה על נס הקשר הבלתי אמצעי שהיה לקרליבך לארץ ישראל: קשר שנוצר בצעירותו כאשר הזדמן לו, בשנים 1905-1907, לשהות כמורה למדעים בבית הספר למל בירושלים. שנים אלה היו מכוונות בחייו והן הפגישו אותו עם פועלה של התנועה הציונית בארץ ועם מנהיגי הדור, הן בתנועה הציונית הן בישוב הישן. במיוחד השפיע עליו מפגשו עם הרב קוק. בתוך כך גיבש את עמדתו, החריגה בקרב יהדות גרמניה, לפיה הזיקה לארץ ישראל חיונית ליהדות והכרחית לקיומה. עמדתו המפשרת בין “אגודת ישראל”, אליה הצטרף עם היווסדה בשנת 1912, לבין תנועת “המזרחי”, הושפעה ללא ספק גם מהמפגש עם הרב קוק. את גישתו הפרגמטית לתנועה הציונית גיבש קרליבך הן בעקבות הלקחים ההיסטוריים מפולמוס הפרישה ביהדות האורתודוקסית בגרמניה והן בהסתמך על הגות פוליטית אנגלית, אליה התוודע בלימודיו. גם פגישתו הבלתי אמצעית של קרליבך במלחמת עולם הראשונה עם יהדות בעלת אופי לאומי במזרח אירופה תרמה לגיבוש עמדתו כלפי הציונות. בסופו של דבר, עמדתו נעה בין מודעות לאומית, פרגמטיזם עקרוני והסתייגות מטעמים דתיים.

בשל סופה הטרגי של יהדות גרמניה בכלל ושל משפחת קרליבך בפרט כל האמור לעיל מתנקז, מטבע הדברים, לשני הפרקים האחרונים של הספר, בהם מתוארת דרכו של קרליבך ודרכה של היהדות האורתודוקסית בגרמניה ממקום של כבוד באיגרא רמא של התרבות האירופית עד לבירא עמיקתא של השואה. גם בפרקים אלה מייצגת אישיותו של קרליבך, על אף יחודיותה, את בני דורו, את קורותיהם, את המצב הדרמטי אליו נקלעו ואת האתגרים עמם נאלצו להתמודד.

הפרק הרביעי עסק במקומו של קרליבך בתוך המגמה הכללית הגורפת שאפיינה את יהדות גרמניה בזמנו, ובתוכה היהדות האורתודוקסית: אימוצה של התרבות הגרמנית, ואף מעבר לכך, של התודעה הלאומית הגרמנית. שורשיה של מגמה זו מצויים במחצית השנייה של המאה ה-18 אצל מנדלסון ובני דורו, והיא התחזקה ונהייתה למגמה המובילה במאה ה-19 בקרב יהודים מתבוללים, יהודים רפורמים ויהודים

אורתודוקסים כאחד. ההתלהבות הלאומית של היהדות האורתודוקסית בגרמניה הגיעה לשיאה בתחילת מלחמת עולם הראשונה, כאשר רבים ממנהיגי היהדות האורתודוקסית בגרמניה ראו בהתגייסות לצבא הגרמני ערך דתי של ממש.

הפרק החמישי עוסק בקריסת עולמם של יהודי גרמניה בכלל ושל היהדות האורתודוקסית בגרמניה בפרט, לאחר עליית הנאצים לשלטון. השינוי הפוליטי-חברתי היה מהיר כל כך עד שהמנטליות אותה פיתחו יהודי גרמניה במאה השנים שקדמו לעליית הנאצים לשלטון לא יכלה להכילו, דבר שפגע בסיכויי ההישרדות של יהודי גרמניה. הקשר האמיץ לתרבות הגרמנית ולאומה הגרמנית מנעו בקרב כל מנהיגי יהדות גרמניה, וקרליבך בכללם, היערכות נכונה נוכח האנטישמיות הנאצית הרצחנית. לאחר ליל הבדולח גם קרליבך הבין שיהדות גרמניה עומדת בפני סכנת השמדה, אולם מחויבותו לקהילתו מנעה ממנו לעזוב את צאן מרעיתו. אחריותו לקהילה שבראשה עמד וליהודי גרמניה בכלל מנעו ממנו לברוח בעוד מועד, למרות שהיו לו ולמשפחתו הזדמנויות אחדות לעזוב את גרמניה (לאנגליה או לארץ ישראל) לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה. על אף התלבטויות משפחתיות, הוא החליט להישאר עם אלה שלא הייתה להם אפשרות לעזוב. במהלך תקופה זו, הנוראה ביותר בתולדות העם היהודי, המשיך הרב קרליבך להנהיג בעוז את הקהילה היהודית בהמבורג, להשיב על שאלות הלכתיות ולדאוג, בנסיבות שנוצרו, להמשך קיומם של החיים היהודיים בעירו. גם כאשר התקרב הקץ, בשנים 1940-1941, נחגגו בהמבורג חגי ישראל ברוב עם, בניצוחו של הרב קרליבך. גם במחנה הריכוז יונגפרנהוף אליו הוגלה בסוף שנת 1941 יחד עם משפחתו ארגן הרב יוסף קרליבך שיעורי תורה, דאג לחינוך יהודי, יזם מסיבת חנוכה ועודד את האסירים, על אף בריאותו הרעועה. בהקרבה עצמית זו מתגלה שיעור קומתם של הרב קרליבך ושל רעייתו לוטה, שליוותה אותו לאורך כל הדרך.

יהדות גרמניה חוותה טרגדיה כפולה. השואה, שכילתה את רוב יהדות אירופה, שמה קץ גם ליהדות גרמניה. אולם מעבר לכך, שרידיה בארץ ישראל ובתפוצות סחבו איתם פצע ייחודי שלא ידעו לספר עליו ושלא היה נחלת שאר פליטי השואה: הפצע של אהבתם הנכזבת למולדתם הגרמנית. בנוסף, וקשור לכך, הם סחבו גם סוג של בושה על אהבתם זו, אותה מיהרו לשכוח ולהדחיק אחרי השואה. את שני אלה – את אהבתם הנכזבת למולדת שבגדה בהם ואת הבושה על כך – יהודי גרמניה שמרו בסוד.

גם גלויות אחרות מארצות אירופה שניצלו מהתופת סחבו על גבם את הטראומה של האובדן האנושי והתרבותי הנורא. עם זאת, אצל היהודים האורתודוקסים מביניהם, לצד הטראומה הייתה גם גאוות יחידה על מורשתם המפוארת. רבים מהם הצליחו לשמר את מורשתם, את נוסח התפילה שלהם ואת מנהגייהם הייחודיים, בלי שהדבר יפגע במאמצייהם להתאקלם מבחינה חברתית ותרבותית במולדתם החדשה.

לא כן יהודי גרמניה. אף כי גם יהודי גרמניה האורתודוקסים ניסו לשמר את המסורת הייחודית שלהם, הניסיון שלהם היה מבוייש קמעה. המציאות ההיסטורית שטפחה על פניהם לא איפשרה להם להעביר את השרביט בגאווה הלאה, לדור החדש. זיקתם לגתה, לשילר ולשאר אוצרות התרבות הגרמנית הכללית, שנתפסה עתה בצדק או שלא בצדק כמולידת המפלצת הנאצית, הכתימה כל ניסיון להחזיר עטרה ליושנה.

ילדיהם של פליטי השואה מגרמניה לא למדו את שפת הוריהם הארורה. בתודעתם, זו לא הייתה שפתם של גתה ושילר אלא שפתם של היטלר וגבלס. המורשת של היהדות האורתודוקסית בגרמניה נקטעה. כאשר בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה כתב יצחק ברויאר, בגרמנית כמובן, את הגיגיו “אני והמלחמה”, אותם הוא הועיד במפורש לנכדיו שטרם נולדו, הוא לא תיאר לעצמו שאלה לא יוכלו לקרוא אותם.²

כל זאת לא משנה כהוא זה את העובדה שבכל הנוגע להתמודדות עם המודרנה, האליטה האינטלקטואלית של היהדות האורתודוקסית בגרמניה הייתה במשך יותר ממאה שנה החלוץ ההולך לפני המחנה. ממנה יצאו כתבי הרש"ר הירש ושיטת “תורה עם דרך ארץ”, מדעי יהדות אורתודוקסיים, המענה הייחודי של הרד"צ הופמן לביקורת המקרא, “אגודת ישראל” וחדושים רבים נוספים שסיפקו לעולם היהודי האורתודוקסי כלים להתמודדות עם אתגרי המודרנה. יותר מאשר בספרים, שחלקם תורגמו, נמצא אוצר בלום ובלתי נדלה זה של השיח האינטלקטואלי הדתי בכתבי עת יהודים אורתודוקסים בשפה הגרמנית. במשך כמעט מאה שנה, מ-*Der treue Zionswächter* שהחל להופיע בשנת 1845 ועד ל-*Der Israelit* ו“נחלת צבי” שיצאו עד ליל הבדולח ב-1938 – פורסמו בכתבי העת הללו עשרות אלפי מאמרים. חלקם הגדול של המאמרים דן, לצד התייחסות לאקטואליה, במגוון נושאים הקשורים למעמדו של היהודי האורתודוקסי בעולם המודרני: מול המדע והמדינה, מול זרמים פילוסופיים מודרניים ועוד.

ספרות יהודית אורתודוקסית ענפה זו שאין לה אח ורע בשום ארץ ושפה אחרת, לא בכמות ולא באיכות, מעלה עתה אבק בארכיונים. היא הפכה לאבן שאין לה הופכים, אין מי שיגאל את האוצרות האינטלקטואליים הקבורים שם ויעלה אותם מתהום הנשייה.

גם משנתו ופועלו של הרב יוסף צבי קרליבך הי”ד, אחת הדמויות המרכזיות ביהדות האורתודוקסית בגרמניה בדור האחרון לפני השואה, נפרשת מול עינינו בעיקר מעל דפי כתבי העת הללו. אולם התמזל מזלו של קרליבך: בניגוד לאחרים, הוא זכה שרוב מאמריו וכתביו אותרו על ידי בתו, מרים גיליס-קרליבך, ורבים מהם פורסמו שנית, אם כי רק בשפה הגרמנית, בארבעה כרכים של אוסף כתביו. כאמור במבוא, אוסף הכתבים הקל על עבודתי באופן משמעותי.

בספר זה ביקשתי להתחקות אחר שיעור קומתו הדתית והאינטלקטואלית של

קרליבך ועל התמודדותו עם אירועי התקופה. זאת על רקע התמונה ההיסטורית הגדולה והנוראה שעיצבה את מחשבתו והכתיבה את מהלכיו כרב עיר וכמנהיג ציבור. בתור case study, הספר ביקש להאיר את האליטה היהודית-אורתודוקסית בגרמניה, אותה כינה קורצווייל "שכבה מיוחדת בתקופה מסויימת", עליה נסתם הגולל בשואה.³ עם זאת, נותר עוד מקום רב לחקר היהדות האורתודוקסית בגרמניה ולמחקרים שיגאלו את אוצרותיה של תרבות אינטלקטואלית יהודית שהייתה ואיננה עוד ושיכולה לתרום רבות לשיח היהודי האורתודוקסי היום.

נחוץ במיוחד מחקר שיתמקד בנאמנותם ה"ייקית" של היהודים האורתודוקסים בגרמניה למולדתם, בשקיעתם עד צוואר בתרבותה ובאהבה העזה שפיתחו אליה. בפרט הדיסוננס הקוגניטיבי אל מול תמרורי אזהרה ברורים על כך שהאנטישמיות בגרמניה בשלהי המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 לא רק שלא הולכת לשום מקום אלא אף מתגברת,⁴ ראוי לא רק לאזכורים אגביים, אלא לתשומת לב מחקרית של ממש. אולם עם כל הרצון הטוב, אי אפשר להתעלם מכך שהמשך המחקר אודות "אקורד אחרון ונכבד" זה של האורתודוקסיה היהודית בגרמניה⁵ עומד בפני אתגר קשה למדי. לחוקרים דוברי גרמנית חסרה על פי רוב הזיקה ליהדות וגם ההשכלה היהודית הדרושה לצלילה לתוך החומר הרב שנכתב בשפתם. כנגד, מי שכן מעוניין לצלול לתוכו והרקע היהודי-למדני היה מאפשר לו לעשות זאת, ניצב אל מול מכשול השפה. לאלוהים פתרונים.

3 ראו לעיל, מבוא, הע' 1.

4 תשומת לב מיוחדת ראויה בהקשר זה להתעלמותם של היהודים מהאנטישמיות של ביסמרק (1815-1898), הקנצלר הגרמני הראשון, ושל הקיסר ווילהלם השני (1859-1941), ואין כאן מקום להאריך.

5 כדברי קורצווייל, ברויאר, עמ' 154.

נספח

"השיעור העממי הטוב"

לפני שקיבל על עצמו את משרת הרבנות הראשונה שלו בעיר ליבק שבצפון גרמניה – משרה שהוצעה לו במפתיע עקב מותו הפתאומי של אביו, רב העיר – קרליבך ראה את עצמו בעיקר כמחנך.¹ גם בהמשך, תחום החינוך בו עסק בהצלחה כה רבה במשך מלחמת העולם הראשונה בקובנה שבליטא נשאר קרוב לליבו.² עובדה היא שקרליבך עזב את משרת הרבנות בליבק כעבור שנה וחצי כדי לקבל על עצמו את ניהולו של בית הספר "תלמוד תורה", תיכון יהודי בעיר המבורג. שם הוא חזר, למשך יותר מארבע שנים, לתחום האהוב עליו כדי ליישם כמנהל בית הספר את רעיונותיו הפדגוגיים, עד שעזב משרה זו בשנת 1926 ונענה לקריאה לשמש כרבה של העיר אלטונה שלייד המבורג. אף כי מאז ועד ליומו האחרון שימש ברבנות, קרליבך נשאר מחנך בלב ובנפש. אין זה פלא אפוא שמלבד שלוש מונוגרפיות שהוקדשו לקורות חייו,³ נכתבו גם שני ספרים נוספים שהוקדשו למשנתו החינוכית ולפועלו כמחנך.⁴

היות שמשנתו החינוכית של קרליבך כבר טופלה בשני הספרים הללו לא היה מקום כאן להקדיש פרק מיוחד לקרליבך כמחנך. עם זאת, פטור בלא כלום אי אפשר. על כן אבקש להביא בפני הקורא העברי תרגום של אחד המאמרים האחרונים שקרליבך כתב על החינוך, מתוך עשרות המאמרים שכתב על מגוון נושאים פדגוגיים. המאמר, הנושא את הכותרת המסקרנת "השיעור העממי הטוב", נכתב ב-1934. בדומה לתשובה שהתקבלה פעם ממלחין שנשאל כמה זמן הוא עבד על אחת מיצירותיו – תשובתו

1 וכך כתב במכתב מפברואר 1920 בו הוא התלבט אם להיענות לקהילת ליבק שהציעה לו את משרת הרבנות: "אני משוכנע שכישורי הטובים ביותר הם בתחום בית הספר" (CAS, 4, עמ' 113).

2 ראו לעיל, פרק א, עמ' 24.

3 קרליבך, יוסף קרליבך; קרליבך, איש יהודי; ברמר, יוסף קרליבך.

4 גיליס, חינוך ואמונה; יפרח, קורצ'ק וקרליבך.

הייתה: "שלושים שנה וחמש דקות"⁵ – ניכר שמאמר זה, שנכתב אולי גם הוא, כביכול, ב"חמש דקות", מכיל את פירות הניסיון אותו צבר קרליבך כמחנך במשך עשרות השנים שקדמו לכתיבתו.

במאמר זה הוא הציע להחזיר עטרה ליושנה ולהחיות מחדש את שיעורי הגמרא העממיים שנס ליחם בעיני הבריות לטובת מה שהוא תפס כהרצאות על היהדות מכלי שני, במקום ללמוד את היהדות. השיעור העממי הטוב בא לשחזר את הפגישה הבלתי אמצעית של הלומד עם המסורת היהודית האוטנטית. כדי להבליט את המסר, משתמש קרליבך לאורך כל המאמר, וגם בכותרת, בשם העברי "שיעור", אם כי באותיות לטיניות ובכתיב גרמני ("Der gute volkstümliche Schiur"). במקום התעתיק של השם העברי בגרמנית השתמשתי בכתיב נטוי בתרגום.

את עיקר דבריו הקדיש קרליבך לתיאור המכשולים האדירים שבפניהם ניצב מעביר השיעור, והוא מציע דרכים פדגוגיות כדי להתגבר עליהם. מבין השורות ניתן לחוש גם במאמר זה, כמו בשאר מאמריו של קרליבך מאותה תקופה, את מועקת יהדות גרמניה אל מול השלטון הנאצי ההולך ומתהדק בשנים אלו.

"השיעור העממי הטוב"⁶

וְהוֹשִׁיאוּנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֶת בְּרִפְתּ מוֹעֲדֶיךָ לַחַיִּים בְּשִׂמְחָה וּבְשָׁלוֹם [מן התפילה]

אחרי החגים

המועדים המשחררים אותנו מהמשא הכבד של חיי היום-יום, המשכיחים מאתנו את עולם ומעלים את נשמתנו אל קרבת ה' מרוממת, מאחורינו. המחשבה על החזרה לחיים הרגילים גורמת להתפכחות מכאיבה ולדאבון נפש הרובצים על נשמתנו כנפילה משמי מרום.

על מרירותה של שעת פרידה שכזו מהמקדש, אליו נהרו אז, בתקופת הזוהר של עמנו, יהודים מגלויות רחוקות, שפך המשורר את קינתו בתהלים פד:

מֵהַיָּדִידוֹת מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ ה' צָבָאוֹת. נִכְסְפָה וְגַם-כָּלְתָה נַפְשִׁי לַחֲצֹרוֹת ה' לְבִי וּבְשָׂרִי יִרְנְנוּ אֶל אֱלֹהֵי. גַּם-צִפּוֹר מְצָאָה בֵּית וְדָרוֹר קָן לָהּ אֲשֶׁר-שָׂתָה אֶפְרַחֶיךָ אֶת מִזְבְּחוֹתֶיךָ ה' צָבָאוֹת מְלִכֵי וְאֱלֹהֵי. כִּי טוֹב יוֹם בְּחֲצֵרֶיךָ מֵאֶלֶף בְּחֲרָתִי הַסְתּוֹפֶף בְּבֵית אֱלֹהֵי מְדוֹר בְּאֶהְלֵי רְשַׁע. אֲשָׁרֵי יוֹשְׁבֵי בֵיתְךָ עוֹד יִהְלְלוּךָ סְלָה [ב-ד, י, ה].⁷

5 את האנקדוטה היפה והאמיתית הזאת שמעתי משכני וידידי הטוב, אבי רט.

6 CAS, 3, עמ' 287-297.

7 פסוקי המזמור מופיעים במאמר בתרגום גרמני, חלקם באופן מילולי וחלקם בפרפראזה. הם

אולם המשורר הבא להיפרד יודע גם לנחם אותנו: “עֲבְרֵי בְּעֵמֶק הַבְּכָא מֵעֵין יִשִׁיתוּהוּ גַם-בְּרִכּוֹת יַעֲטָה מוֹרָה. יִלְכוּ מַחִיל אֶל-חִיל יִרְאָה אֶל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן” [שם, ז-ח]. מביטחוננו בכך שגם בעוברינו בעמק הבכא נוכל להמשיך ללכת מחיל אל חיל, שואב המשורר בלהט תפילתו את תנחומיו: “כִּי שָׁמַשׁ וּמָגֵן ה' אֱלֹהִים חַן וְכָבוֹד יִתֵּן ה' לֹא יִמְנַע טוֹב לְהִלְכִים בְּתַמִּים” [שם, יב].

אם כן, אל לנו להתייחס אל החזרה לחיים כאל ירידה או כאל עול. אל מול האושר לשבת בבית האלוהים ניצבת חדות העשייה המאזנת.

כך גם לימד אותנו הפילוסוף הגדול פרנץ רוזנצווייג, כאשר בספרו “כוכב הגאולה”, החושף בפנינו דרך אל הקודש השמימי, הוא מפנה אותנו בסוף הספר אל עבר היעד והפסגה של כל חשיבה כדי להקנות לנו מראות אלוהים. עתה יוצא האדם המואר, כולו נרגש עדיין מעוצמת חשיפתו לאמת, מהשער “שבו יוצאים מאור-היקרות המופלא של המקדש האלוהי אשר בו לא יעמוד אדם חי. ואל מה נפתחות דלתות השער? הלא ידעת? אל החיים”⁸.

רק לשם כך זכינו לחוויית ההוד וההדר של החגים: כדי שנצא לעשייה ברוכה בתוך החיים.

אולם כיצד נוכל ללכת מחיל אל חיל? כיצד ניתן להקרין מאורות הקודש אל תוך קיום מלא צרכי שעה תפלים וחי יום-יום דלים?

אנו מתרשמים שבסימו של חג פסח זה אוירת נכאים של “ומה עכשיו?” השתררה בקרב כל יהדות גרמניה.⁹ שנת הסבל שמאחורינו הייתה עבור רובנו במידה מסוימת שנה של שיבה אל היהדות. כמו מפגש חוזר לאחר פרידה ארוכה, כמו פיוס לאחר פיצול ארוך ימים גילה האדם היהודי את רגשי שייכותו לעם הנצח ישראל, לספר התנ”ך הנצחי ולעיר הנצח ירושלים. בכל האספות, ההרצאות ושאר הניסיונות להביע ולבטא את הכמיהה המתעוררת הורגש סוג של תנופה. כל החורף שמאחורינו עמד בסימן הולך וגובר של אחדות מחודשת. הורים רבים מצאו עבור ילדיהם שוב את הדרך לבית הספר היהודי או לפחות ללימודי הדת היהודית.¹⁰ המועדונים היהודיים וכן תנועות הנוער היהודיות זכו, בעקבות הביקוש הגובר לתכנים יהודיים, להתעניינות

מובאים על ידו לא לגמרי כסדרם: פסוק י מובא בין הפסוקים ד ו-ה, כדי להעביר את המסר הרצוי למחבר.

8 רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 437. על הערצתו של קרליבך את רוזנצווייג ראו לעיל, פרק ב, עמ' 64 והע' 86 שם.

9 המאמר נכתב באפריל 1934, לאחר חג הפסח השני תחת השלטון הנאצי.

10 בתחילת השלטון הנאצי, רק מיעוט הילדים היהודים למדו בבתי ספר יהודיים. בשל החקיקה המתהדקת והרדיפות ההולכות וגוברות עלה מספרם במשך השנים הבאות באופן דרמטי, עד שבסוף שנת 1938, לאחר ליל הבדולח, כל הילדים היהודים חויבו ללמוד רק בבתי ספר יהודיים, עד לסגירתם הרשמית של כל בתי הספר היהודיים בקיץ 1942.

מחודשת. כך קרה שעבור רבים, חנוכה, פורים וגם חג הפסח האחרון חזרו שוב להיות חגים מלאי שמחה, חגים של נחמה ותקווה שבלבבות. אולם עתה מאיים עלינו שוב הרפיון הזוחל, השאלה "ומה עכשיו?". האם ימי ההתרוממות יישארו אפיזודה חולפת? או שנצליח למצוא את הדרך מתוך הקודש גם חזרה אל החול, באופן שהאורות של השעות הגדולות ימשיכו להאיר את דרכינו? כשהחגים מאחורינו, מתחילה עבודת הנמלים: העבודה השקטה, חסרת היומרות, ועם זאת פורייה, על פרטי הפרטים, בקבוצות קטנות, בפרקי זמן קצרים בהם מתפנים מעבודת הפרנסה היום-יומית. את מקומו של האימון המשותף תפס האימון האישי, את מקומם של העצרות הגדולות המהדהדות תפסה העבודה הצנועה, הידידותית, השקטה. עתה מתברר שהמתכון עתיק היומין להיגינה נפשית, מתכון שהוכיח את עצמו כאמצעי מועיל לעיצוב הרוח ולהעמקתה, נותן עדיין את המענה האולטימטיבי לכל עבודה יהודית אמיתית ברת קיימא: השיעור הקבוע, או, כפי שהוא מכונה בפי חכמינו – הלימוד. זהו התפקיד הדחוף ביותר שניצב מול כל מי שמבקש לנטוש את הפראזה, שאינו מסתפק באשליה קולנית ומפתה, אך מסוכנת. זהו צו השעה בכל הקהילות ועבור כל מי שנושא באחריות בענייניה של היהדות. עוונה הכבד של היהדות הליברלית הוא ההשכחה של החובה הבסיסית הזאת לשיעור היומי או לפחות הקבוע. הייתה זו מדיניות אומללה לחשוב שניתן להטות את חיי הרוח היהודיים ממסלולם המורגל ולהתאימם לחיי התרבות והחברה של הסביבה. שום צורה אלטרנטיבית לא נמצאה שמילאה את החלל, שמנעה את הבורות המתפשטת. רק במקומות שהשיעור הישן והטוב נותר על כנו, שרדו עוד ידע יהודי ונשב אוויר יהודי לנשימה. רק שם נשארו עוד טעם וריח של רוח היהדות, רק שם נשמרה היכולת לחשוב בצורה יהודית מפרה וחייה. על כן נעסוק בשורות הבאות באופיו של השיעור היהודי, כדי לשפוך אור על מהותו ועל הפוטנציאל הטמון בו.

ההזנחה של השיעור

אי אפשר להתכחש לכך שהשיעור, כפי שאנו פוגשים אותו בקהילות גרמניה, מראה סימנים של ניוון. המילה שיעור מעוררת אצלנו אסוציאציה לא נעימה. לעיני רוחנו אנו רואים בית מדרש ובתוכו חדר, בדרך כלל מוזנח. כמה זקנים יושבים סביב השולחן, בשלבי נמנום חלקי או מתקדם, והמורה הניצב עליהם מעביר להם משהו מובן-למחצה וגם זה בצורה שנתקשה שלא לאמץ את תנוחתם של השומעים האחרים. האומנות להעביר שיעור אבדה לנו.

מה שנחשב פעם גאוות כל מורה, כל רב, להראות בשיעור את יכולתו, הפך לתרגיל מכאני שחייב להתבצע בשעה מסוימת. השיעור חדל להיות הלוו והזוהר של הפעילות הלמדנית.

בשל ירידת ערכו של השיעור גם תודעת האחריות כלפיו אבדה. כל מי שדימה בנפשו שיוכל ללמד משהו, בין אם יש לו הידע הדרוש לכך ובין אם לאו, קפץ בראש להעביר שיעור פרטי או קהילתי. גם לכך יש אמנם, בשל מיעוט תלמידי החכמים בקרבנו, צדדים טובים, אך בשורה התחתונה הפך הלימוד בגלל זה לדבר של מה בכך והפקר בידי כל מאן דבעי, גם בידי מי שחסר את הכישורים הבסיסיים ביותר. כל בר בי רב דחד יומא¹¹ רוצה תיכף ומיד ללמד אחרים. כבולעו, כך פולטו.

בשל הנמכת ערכו, היה השיעור לדבר מכני, לתרגיל בתרגום ולהרצאת מלים חסרות שאר רוח. נכון, ישנם אנשים האוהבים לימוד מודרך שכזה, חסר כל אתגר, שאינו מצריך מאמץ כלשהו. הם לא ידעו ולא יבינו שקליטה מכאנית של תכני הלימוד היהודי היא דבר והיפוכו, באשר תכנים אלה מעוררים שאלות ותשובות כל כך עמוקות וכל כך משמעותיות, עד שאין כל אפשרות להפנימם ללא מאמץ רציני. אין דרך נינוחה לקנות את תורת ישראל.

כל ההתנהלות המכאנית הזאת מחללת את השיעור ומורידה מערכו. אט אט התרגלו גם המורים בעצמם לוותר על הבנת החומר הנלמד וזלזלו בתכניו. הם הפסיקו לנסות ולמצוא בו משמעות, להבין את המוסד הנושם בו. אבדה לנו לגמרי ההבנה אודות הפער של אלפי שנים הקיים בין המילה הנלמדת לבינינו, פער הדורש מאתנו להתאים את צורת העבר לשפת ההווה. התעלמנו גם מהפער המוסרי הדורש מאתנו לנטוש את דעותינו הקדומות ולתקן את דרכינו בכדי להפנות את המבט אל עבר דרישה מוסרית-אתית גדולה לה התנכרנו. הפסקנו לשאול מדוע דורשת מאתנו התורה, מדוע דורשים מאתנו חז"ל ללמוד את הדברים האלה ולחזור עליהם שוב ושוב, אם לא היו סמוכים ובטוחים שבאמצעותם נרכוש את הצידה הדרושה למסע חיינו!

בניוון זה משתקפות תוצאותיה הנוראיות של התנוונות הקהילות: הפצת ידיעת התורה פסקה מלהיות תפקידה העיקרי והנעלה ביותר של הקהילה.

המלומדים והנכבדים בקהילותינו הדירו את רגליהם מדישיעור. המורה הרגיש שפן זה בעבודתו [כלומר השיעור] לא זוכה להוקרה הראויה, הוא לא קיבל את הכבוד המגיע לו ולא שמע הדים המחזקים את חשיבותו. רב הקהילה העביר את מוקד פעילותו אל דוכן הנואמים. הנזק לא איחר לבוא. דוכן הנואמים טומן בחובו סכנה גדולה: הצורה גוברת על התוכן, שהולך לאיבוד מרוב הקפדה על כללי האסתטיקה והרטוריקה. ה"איך" של ההרצאה נהיה חשוב יותר מה"מה" של התוכן. הליטוש והשיוף של המלים ושל הביטויים מעסיקים את המצפון יותר מהמבט החודר למצוקות השומעים, מתכני הלימוד ומעמקיהם.

זה עשרות שנים מבזבזים הרבנים שלנו את מיטב כישוריהם על צורות ריקות מתוכן, על הפתוס של הדיבור, על כובד הדרשה, בלי שאלה יספקו את הצרכים שלמענם נוצרו. זוהי הטרגדיה של מעמד הרבנות: במקום לשרת את התורה הם הפכו לעבדי הדרשה. במקום להעביר ידע דתי, הם היו לסוכנים של התרוממות רגעית. אנחנו זקוקים שוב לשיעור קהילתי טוב ואחראי.

אנו דורשים ממורינו ורבתינו: החזירו את השיעור התורני הטוב למעמדו האחראי ולקדמותו.

השיעור חייב לספק תחליף לכל: לעיתון ולרומן, לחברה ולקולנוע. זכורים לי עוד אנשים שוויתרו על ביקור בתיאטרון בשל השתתפותם בשיעור. אנחנו דורשים ממכובדי העדה, מ"שומרי העיר", שיכבדו את השיעור בנוכחותם ויאדירו את כבודו. אנא ותרו על הפוזה המתנשאת, כאילו השיעור אינו בשבילכם אלא רק בשביל עניי הרוח, וגם על הענווה המדומה כאילו ממילא הכל אבוד ואין טעם לנסות ולהבין. כולנו חייבים להירתם לעזרת כל מי שמבקש ללמוד ולהחזרת מעמדו של השיעור הקהילתי לקדמותו בקרבנו.

מהות השיעור

בבואנו לדבר על מהות השיעור כוונתנו למושג זה במובנו המצומצם. ברור שניתן לכנות כל לימוד תורה בשם זה. אולם כאן איננו מתכוונים לאנשי תורה המתמסרים ללימוד והמשקיעים את כל זמנם בהתקדמותם הרוחנית, לתלמידי ישיבה, לסטודנטים בסמינר¹² או לתלמידים. כוונתנו היא ללימודם של אנשים עובדים שזמנם קצוב ושהקשב שלהם התמעט בשל טרדות היום. כוונתנו לשיעור המהווה את התפרצות התורה לתוך חיי החולין שכוחי האלוהים של אחינו.

ואכן זוהי התפרצות. אין לצפות מבאי השיעור שייגשו ללימוד בדעה צלולה, בריכוז, בראש פנוי ובלב חופשי מדאגות. הרעננות והקשב של המשתתף בשיעור ממנו והלאה. הוא רוצה בעיקר דבר אחד: או שקט או בידור.

בבת אחת חייבים לנטרל את זיכרון המסחר, הלקוחות, הקשיים בעבודה, החובות הכספיים, את גלי ההדף שנותרו מכל ההשפלות והסבל של היום.

כמו כן, אל לנו לצפות שכולם יגיעו בזמן. החבורה מתלקטת לה טיפין טיפין. כל אחד נוחת לתוכה מתוך עולם אחר לגמרי ומתוך מחשבות שהן במרחק של שנות אור. כבמטה קסם חייבים לשחרר אותו מהעולם הזר, מכל היסח דעת. בבת אחת חייבים לשבות ולכבול את נפשו על ידי מה שמגיע לאזניו.

העוצמה הזאת בה חודרת התורה לתוך תוכי החיים, היא הדבר האופייני ביותר,

12 הכוונה לסמינר הרבנים האורתודוקסי בברלין, שם למד.

הייחודי ביותר של *השיעור*, ועל כן היא מהווה גם את האתגר הגדול ביותר ומבטאת את האופי המיוחד שלו. כאילו תופסים אדם וזורקים אותו בפתאומיות למים, למקום שהוא לא רגיל להיות ולהתנהל בו. הדימוי הזה מתאר את המצב לגמרי.

נזכיר במקום זה אנקדוטה הקשורה לשמו של הביבליוגרף הגדול מוריץ שטיינשניידר.¹³ התפנה המקום של אחד ממנהלי הספרייה הלאומית בברלין. אף אחד לא העלה על דעתו שמישהו אחר ממוריץ שטיינשניידר יתמנה לתפקיד. אך בפועל מונה לכך אדם אלמוני, הדיוט גמור בענייני ביבליוגרפיה. כאשר בבוקר למחרת הגיע שטיינשניידר לעבודה, שאל אותו אחד מעוזריו: “האם הר פרופסור כבר יודע שיש לנו שף חדש?” “אכן ידוע לי”, ענה שטיינשניידר. האסיסטנט המשיך: “זוהי השיטה החדשה היום, זורקים מישהו למים ואומרים לו ‘שחה’”. “נכון”, השיב שטיינשניידר, “והאנשים בדרך כלל גם נשארים על פני השטח” [כלומר נשארים שטחיים].¹⁴

השיעור העממי הטוב זורק את איש המעשה הישר אל תוך ים התורה ואומר לו: עתה שחה! אכן האנשים נשארים במקרה זה שטחיים. אבל הם שוחים. הם נכנסים לעולמה של תורה, לתוך הים הרחב, העמוק והסוער של הלימוד. הם לא נשארים על שפת הים ומביטים על תפארתו ממרחקים. הם קופצים הישר לתוך התנ”ך, המשנה, הגמרא והשולחן ערוך. לעולם לא יעזו לעשות זאת לבד. המורה המדריך אותם גורם להם את נס *קפיצת הדדק*. הוא חוסך מהם את הדרך הארוכה המכוונת קודם כל לגשת אל הנושא. הוא מעמיד אותם הישר בתוך חיי הדת המלאים, בקרב חברת הגדולים והענקים. הם נושמים איתם את אותו האוויר, הם מרגישים את קרבתם, נסחפים בעוצמת דיבורם, מחשבתם ושאיפתם. הם עומדים תחת הרושם העז של הפגישה הבלתי אמצעית איתם, כאילו מישהו לקח אותם מהרחוב הישר אל ארמון המלכים. מי שנכנס ככה, ללא התראה מוקדמת, לבית המדרש, כמובן שלא יכול להשתוות למי שחובש את ספסליו באופן קבוע, הוא “נשאר על פני השטח”, אך עם כל זאת, הוא התעלה על עצמו. הוא חובק עולמות. הוא נכנס לגן עדן ולא צריך להסתפק בתיאורים יבשים וקצרים של חומר לימוד המוגש לו בהרצאות של האגודה לתולדות ולספרות היהדות, בהם מלמדים על התורה, על התלמוד, על רבותינו, בלי ללמד את התורה, את התלמוד ואת רבותינו הגדולים, בלי להרגיש ולטעום אותם.

13 מוריץ שטיינשניידר (1816-1907) היה מראשוני חכמת ישראל (=מדעי היהדות) בגרמניה ונחשב למייסדה של הביבליוגרפיה העברית.

14 יש כאן משחק מלים שלא ניתן לתרגום, המתבסס על הדו-משמעות של הביטוי הגרמני “an der Oberfläche bleiben”. המונח “Oberfläche” מציין הן את “פני השטח” (במקרה זה “פני המים”, בעברית היינו מביעים את הרעיון במלים: “מחזיקים את הראש מעל המים”), והן את תכונת ה“שטחיות” (ואז התרגום הוא: “נשארים שטחיים”).

השיעור הוא כמו היהדות כולה: אין לנו זמן לחכות עד שכולם יהיו מלומדים ובעלי הרקע הלימודי המתאים. אנחנו תופסים את פשוטי העם ומאכילים אותם את אותם המאכלים הרוחניים כמו את הגדולים ביותר בינינו, בדיוק כמו שההלכה היהודית אינה יכולה לחכות אלא מרוממת ומכריחה כל אחד ואחד מאתנו לאותו הביצוע האידיאלי.

ייחודו הדידקטי של השיעור

גם מבחינה פדגוגית יש בו בשיעור העממי צורך בהפעלת כוח, כי תנאי הסף הפדגוגיים של החומר האנושי הבא לשמוע אותו הם הגרועים ביותר. בדרך כלל הרקע הלימודי איננו שווה. כמו כן לא ניתן לצפות להכנה וללימוד מקדים עצמאי בבית. הכנה וחזרה, העוזרים הסמויים של כל מורה, נעדרים כאן. אי אפשר וגם אסור לדרוש אותן, בוודאי שלא לכפות אותן. במקרה הגרוע נראית הבעיה, אם כן, כדלהלן: השיעור מתבצע מול קהל שהידע המוקדם שלו מינימלי, רמתם האינטלקטואלית של השומעים אינה שווה ואיש מהם לא התכונן לשיעור ואיש גם לא יחזור על החומר. שיעור שכזה לעולם לא יהיה בגובה העיניים של הלומדים, הוא יהיה תמיד מעל רמתם. בכל רגע נתון נשקפת הסכנה שבין המרצה והשומע, בין החומר הנלמד לבין קליטתו, תיפּער תהום.

באופן מלאכותי חייבים לרומם את השומע מעל עצמו, אך החזרה למצבו הטבעי מסכנת כל הזמן את ההישג. נוצר שיווי משקל עדין. זהו הקושי הפדגוגי, זהו האתגר הפדגוגי.

כמובן שאסור שהשומע יתוודע לכך שחומר הלימוד הוא לא לגמרי בהישג ידו. כי אז הוא יתבייש ויחשוש, הוא לא ירצה להמשיך מפאת הפגיעה בכבודו.

רק ביצוע יוצא דופן של המורה יכול להתגבר על הקושי:

1. המורה חייב להיות בעל כישרון להמחזה עממית שווה לכל נפש. עליו להשיל מהטקסט את כובד הבעיות והשאלות העולות ממנו. השומע צריך להיות סמוך ובטוח שבכוחו להתגבר עליהן. המרצה חייב לבחור בכישרון את הנקודה שממנה הוא רוצה לתקוף את הנושא, כדי שניתן יהיה להשיג בו בהירות. מותר לו להשלות במכוון את השומע באשר לקשיים אותם היה פוגש ובאשר למצולות ולסכנות האורבות לו בדרך, אם היה ניגש ללימוד באופן עצמאי. עליו לכל היותר לדבר ברמזים: [למשל:] "כאן ישנה בעיה קשה", רק כדי לתת לשומע את התחושה הנעימה כפליים שהצליח להתגבר על הבעיה למרות הכל.
2. על המורה להניח שלשומע אין כל ידע מוקדם. בכישרון ובטקט הוא חייב לשזור בהרצאתו את ההקדמות ואת ההנחות המוקדמות הדרושות להבנת החומר הנלמד.
3. עליו לוותר על הצגתם המלאה של הקשיים הפורמליים הלשוניים בפני הלומד. הלה לא אמור בכלל לשים לב לכך שהוא חסר ידע בסיסי בדקדוק או באוצר מלים.

יכן שחוסר הידע עלול להיוודע, המורה חייב להקדים תרופה למכה. לא צריך להגיע למצב בו השומע ירגיש מתוסכל בגלל שלא הבין מילה או עשה איזו טעות משמעותית.

4. ההכנה הדרושה לנושא הלימוד חייבת להתבצע במהלך השיעור בידי המורה עצמו, על ידי השחלת הידע המוקדם הדרוש להבנת הנלמד. עליו גם לבצע חזרה המתובלת, באופן בלתי מוצהר, בחומר חדש.

אין לצפות שהחומר הנלמד יישמר בזיכרונם של באי השיעור. זה יקרה רק במקרים בודדים. מלאכת מעביר השיעור דומה למלאכת הזורע בשדה, המפור אין ספור זרעים לכל עבר, בידעו שרק מעטים מהם ייקלטו באדמה ויכו שורשים. על המורה להתנחם בכך שכל חומר נלמד מהווה חזרה על חומר שקדם לו ושהעיסוק החוזר ונשנה בחומרים דתיים יגרום לכך שהמוני העם ירכשו להם שוב אוצר מלים ועולם של מושגים דתיים. כך קרה באמת במזרח [אירופה], ששם צמחה מתוך השיעור טרמינולוגיה דתית שלמה שנהייתה אט אט לנחלת הכלל. הצלחתה של הקניית המושגים לקהל הרחב תלויה ביכולתו של המורה לצייר ולנסח אותם בבהירות מירבית. חזרות והדגשות חוזרות ונשנות מסייעות לשומע לעגן מושגים אלה בזיכרונו.

אין ספק שעקרונות פדגוגיים חשובים לא ניתנים ליישום במסגרת השיעור. אבל אין מה לעשות, השיעור אינו שעת לימוד בבית ספר וגם לא שיחה. הוא גם לא הרצאה באוניברסיטה או נאום ציבורי. הוא נמצא בתווך בין כל אלה. צריך להשתחרר בו מהכבלים המדודים של הדידקטיקה כדי לפנות מקום להשפעה הזורמת בחופשיות אל השומע. יש לוותר על יחסי מורה ותלמיד. השיעור חייב לנשום את אוירת החרות. תשומת הלב והרצון לקלוט את החומר הם פרי החלטתם החופשית של באי השיעור, כשם שעצם ההגעה לשיעור חייבת להיות מתוך רצון חופשי ומתוך אהבת היהדות והתכנים שלה. על כן הטון חייב להיות משוחרר, לבבי, אפילו שמח. אם כבר רב אשי נהג לפתוח את שיעוריו במלתא דבדיחותא, כדי להכשיר את הלבבות על ידי הצחקוק המשחרר (שבת ל ע"ב), על אחת כמה וכמה עלינו לתת לחוש ההומור להניף את השרביט בשיעור העממי. לא כדי להוריד כהוא זה מרצינותו ומרוממותו של החומר הנלמד, אלא אדרבא, כדי לפתוח את הלבבות לעוצמת הרעיונות שהוא טומן בחובו.

דווקא בכך יתנחם האדם הרובץ תחת עול חייו וצרותיהם, שינשום לרווחה כבר בתחילת השיעור, כאשר הוא זוכה להיכנס בחדווה לספירות הגבוהות של החשיבה. כפי שהמשורר הגרמני מעמת את טורח החיים עם חדות האומנות, כי בה נושמים אוויר צח, כך גם על האווירה בשיעור להיות משוחררת וחופשית, עם פנים שוחקות. אווירה נעימה זו תאפשר למורה להפוך את באי השיעור לשותפים מסורים לדרך ולהביא לכך שהשיעור יחזור להיות שעת עבודה, שעת לימוד אמיתית. החזירו לנו את השיעור השמח והעליז!

התוכן הלימודי של השיעור

ישאל השואל בצדק, האם ניתן בכלל להציל את השיעור? האם הפעלת הכוח [נגד עצמנו] הנחוצה להמשך קיומו אינו גוזרת עליו כליה?

אם אכן חייבים לדלג על שלבי הביניים, האם יהיה בכלל ניתן להבין את השיעור? האם לא זוהי הסיבה לירידת ערכו של השיעור: שלא היה מובן ולכן גם הפסיק לעניין? על כן הדרישה המרכזית משיעור צריכה להיות אחת: הוא חייב להיות מעניין.

את התורה יש ללמוד לשמה, לא בגלל מצוות לימוד תורה אלא בגלל עצמה. התורה דורשת שנדע אותה, שתעניין אותנו, שתעסיק אותנו, שלעולם לא תהפוך לבלתי רלוונטית בעינינו.

האם לא רוב הנושאים העולים בשיעור, כגון הדיון "על ביצה שנולדה בשבת [שבת מג ע"א] או "על שאלה כמוה רבת-ערך" – כפי שלועג המשורר קל הדעת¹⁵ – אינם רחוקים מדי מחייהם מלאי הדאגות של האנשים היום? האם הם לא חסרי חשיבות, חסרי עניין כל כך, עד שיש לשאול לשם מה בכלל צריכים אנו לנהוג באלימות כלפי עצמנו ולהתגבר על כל הקשיים האלה?

התשובה לכך נוגעת למהותם של נושאים דתיים בכלל ועל כן לא ניתן לנסח אותה בקצרה. נסתפק ברמיזה: כל השאלות הדתיות הן שאלות הנוגעות לאדם בכללותו. כל שאלה היא שאלה עקרונית, שאלה של חיים, שאלה של מצפון. כל שאלה דתית היא תמיד, בכל זמן ובכל מקום, שאלה רלוונטית.

רק שאנחנו לא תמיד מצליחים לשים דגש על הדבר העקרוני והמהותי העומד מאחורי השאלה.

ניקח כדוגמה מושגים כמו מוקצה או נולד שזכו לקיתונות של בוז אצל היינה. מובן מאליי שבבואנו לדון בהם, יש להקדים תמיד מבט כולל על העולם שמתוכו מושגים אלה צמחו: על עולם השבת. עולם זה מבקש להקיף את האדם כולו ולהרחיק ממנו (כלומר להפוך למוקצה) כל דבר שזור למהות השבת. את קדושת השבת מבטאת ארוחת השבת שאינה תולדה של מקריות מזדמנת אלא של הכנה מוקפדת מראש, מערב שבת. גם הטבע שלא נח לרגע לא יכול להוסיף משהו לארוחה ברגע האחרון. כבר בתחילת השבת, בין השמשות של ערב שבת, עולם השבת מוכן ומזומן.

בעוד שארוחה באמצע השבוע חסרה בדרך כלל משמעות כלשהי, שולחן השבת נותן חשיבות לכל מאכל. על כן אסור שמאכל שכזה יוצר סתם ככה, כלאחר יד. אם רוצים להרחיב על כך יותר, אזי עלינו להראות כיצד טמונה בארוחת השבת

15 ציטוט לא מדויק, כנראה מזיכרון, מהשיר "יהודה הלוי" של המשורר היהודי הגרמני המומר היינריך היינה; הנ"ל, מנגינות עבריות, עמ' 8. באשר ליחסו הביקורתי של קרליבך כלפי היינה ראו לעיל, פרק ה, עמ' 156.

מהותה של היהדות. היא הפכה את הארוחה לעבודת ה', לחלק מעולם שמיימי: "מתוך הספירות של עולם עליון צומחת הסעודה השלישית, הצורך בסעודה נוספת בשבת".
 דוגמא אחרת: "בית שמאי ובית הלל חלוקים בדעה איזו מתנה החתן צריך לתת לכלה כדי שקבלתה על ידה תיחשב כהסכמה להינשא לו. בית שמאי דורשים מתנה גדולה, יקרת ערך, ששווה לפחות דינר. בית הלל מסתפקים בפרוטה, המטבע הקטנה ביותר שהיא בעלת ערך כספי כלשהו".

לפי הדעה הראשונה אין זה כבודה של אישה להתרצות בטבעת זולה. קבלה פומבית של מתנה תיחשב להסכמה להינשא רק אם מדובר במתנה שהיא לפי כבודה של האישה. בית הלל מדגישים, לעומת זאת, את אופיו הסמלי בלבד של טקס הקידושין. אין צורך במתנה אמיתית, ממשית. עצם העובדה שהכלה מושיטה את ידה כדי לקבל משהו מהחתן, מעידה על רצונה להתקשר עמו בקשר של נישואים.

כשמאירים נושאים באופן עממי שכזה, תוך הבאת דוגמאות מהחיים, הופכים פרטי טקס הנישואין לשאלות עקרוניות שיעסיקו את השומע. מיד יתחלק הקהל לקבוצה התומכת בתפיסת בית שמאי וקבוצה אחרת המצדדת בדעת בית הלל. או-אז תיווצר האווירה המתאימה לצלול לתוך המשנה עצמה. גישה שכזו מאפשרת גם את הרחבת המבט באשר לאופיים המיוחד של דיני קידושין ביהדות. כך נוכל גם להדוף, כלאחר יד, את ההתקפות המטופשות של הרפורמים על דיני הקידושין. כמו כן נוכל להרחיב על סמלים בכלל, כל זה רק כדי להפוך את מחלוקתם של בית הלל ובית שמאי לרלוונטית ולהראות את השאלות העקרוניות העומדות בבסיסה.

אם האקטואליזציה של החומר הנלמד היא, כפי שאמרנו, הדרישה החשובה ביותר המופנית לשיעור, אם יש למנוע בכל מחיר שהשומע יחשוב שכל זה לא קשור כלל לחייו, אזי המסקנה היא: השיעור העממי חייב להציג כל שאלה כשאלה אקטואלית בעלת משמעות עקרונית.

כבר מתחילת השיעור על המורה להציג במרץ את המשמעות העקרונית, העמוקה והשורשית של השאלה הנידונה. כל אחד מבין השומעים חייב להבין תיכף ומיד: כאן נידון משהו חשוב. על המורה להתאזר בשלב התחלתי זה בסבלנות עד שקבוצת הלומדים תתאסף יחד, כך שכולם יוכלו לשמוע בדיוק במה מדובר. כל פורמליזם ממנו והלאה, לזה יש מקום בישיבה, בלימוד ממוסד. העיקרון, הבעיה המרכזית, המשמעות שמיד מתקשרת למחוזות החיים שקשורים לכל אחד ואחד מאתנו, השאלה שהכרעתה חשובה לנו, זהו האלף-בית של השיעור, תחילתו וסופו.

מתוך הלבוש בו הולבשו בכתבי הקודש רעיונות הנצח האלוהיים, יש לתרגמם ללשון בני אדם בת זמננו, להופכם לאקטואליים. באי השיעור צריכים להרגיש: זוהי שאלה הנוגעת לחיינו גם עכשיו, ברגע זה, לא פחות ממה שהיא הייתה רלוונטית לחיי אבותינו בימי קדם. אם משה רבינו היה נותן לנו את התורה היום, אם הנביא ישעיהו

היה קם לחיים, אם רב אשי היה יושב בינינו – רק ככה הם היו מדברים אלינו, אלה קווי המתאר שהיו מציירים לנגד עינינו, זו הכוונת המצפון שהיו מעניקים לנו. זו צריכה להיות אפוא הדאגה המרכזית של כל מורה המכין את השיעור: הצד האקטואלי שבו.

ולא מדובר באקטואליות דתית דווקא. כל ההיבטים של ההיסטוריה היהודית והכללית, של המחלוקות שהיו לנו עם דתות אחרות, עם אויבי היהודים או עם מתנגדיה הפילוסופיים של היהדות, כל קשר למאורעות מחייהם של אישים גדולים, לשאלות הלכתיות יום-יומיות, לחיינו כיהודים בכלל – הכל חייב להיכלל בדיון, לשמש אמצעי כדי לעורר את שמחתו, את תשומת לבו, לדרבן את סקרנותו של השומע. עלינו לחשוף את כל ההקשרים האפשריים בין המלים הקדושות לבין כל שטחי חיינו, ליצור כמה שיותר אסוציאציות המובילות למחשבות המעסיקות את השומעים. כי רק זאת בקשו חכמינו: "לקבוע עתים לתורה", ולא להספיק חומר.

ביבליוגרפיה

- אבנרי, הראי"ה וזיקתו = יוסי אבנרי, "הראי"ה וזיקתו המעשית לציונות הדתית", אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, א: אישים ושיטות, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 41-77
- אדלר, ספר מראה כהן = שמריה מנשה הכהן אדלער, ספר מראה כהן, לונדון: נרודיזקי, 1916
- Hirsch B. Auerbach, *Die Geschichte des "Bund gesetzestreu = אוארבך, איגוד הקהילות = jüdischer Gemeinden Deutschlands" 1919-1938*, Tel Aviv: Olamenu, 1972
- Isak Unna, "Zeitgemäße Mahnungen", *Jeschurun* 3 (12) (1916), pp. = אונא, תוכחות = 703-709
- "The אוניפורמיטריאניזם = "Uniformitarianism: Charles Lyell", מאמר מסדרת המאמרים "History of Evolutionary Thought" באתר אוניברסיטת ברקלי, https://evolution.berkeley.edu/evolibrary/article/_0/history_12
- אטינגר, תולדות ישראל = שמואל אטינגר, תולדות ישראל בעת החדשה, תל אביב: דביר, תשכ"ט
- Anja Oesterhelt, "'Verfasser unbekannt': Der Mythos der = אסטרלהט, מחבר בלתי ידוע = Anonymität und Heinrich Heines Loreley", Stephan Pabst (ed.), *Anonymität und Autorschaft: Zur Literatur und Rechtsgeschichte der Namenlosigkeit*, Berlin, Boston: De Gruyter, 2011, pp. 325-359
- אפשטיין, ערוך השלחן = יחיאל מיכל אפשטיין, ערוך השלחן, בית שמש: עוז והדר, תשס"ו
- Saul Ascher, *Germanomanie: Skizze in einem Zeitgemälde*, Berlin: = אשר, גרמנומאניה = Achenwall, 1815
- idem, *Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judentums*, Berlin: = אשר, לוייתן = Franke, 1792
- Bruno Bauch, *Vom Begriff der Nation: Ein Kapitel zur = באוך, מושג הלאום = Geschichtsphilosophie*, Berlin: Reuther & Reichert, 1916
- Alfred Bodenheimer, "'Wahrheit und Dichtung' – zur = בודנהיימר, אמת ודמיון = Ambivalenz in Joseph Carlebachs Briefen aus Palästina 1905 und 1935", Miriam

- Gillis-Carlebach and Barbara Vogel (eds.), *Ihre Wege sind liebliche Wege und all ihre Pfade Frieden (Sprüche 3.17): Die Neunte Joseph Carlebach-Konferenz*, Hamburg: Dölling und Galitz, 2014, pp. 126-137
- idem, “Joseph Carlebach als Bibelleser”, Miriam Gillis = כקורא = קרליבך כקורא = בודנהיימר, Carlebach, Barbara Vogel (eds.), *Die sechste Joseph Carlebach Konferenz: Joseph Carlebach und seine Zeit, Würdigung und Wirkung*, Hamburg: Döling und Galitz, 2005, pp. 75-85
- Jeffrey C. Blutinger, “‘So-Called Orthodoxy’: The History of = בלוטינגר, אורתודוקסיה = an Unwanted Label”, *Modern Judaism* 27 (3) (2007), pp. 310-328
- בן-גדליה, לא מדובשך = יוחאי בן-גדליה, “לא מדובשך ולא מעוקצך”: פולמוס למל (תרט”ז) כנקודת מפנה ביחס הפרושים לתיקונים בחינוך”, *ישראל רוזנסון ויוסף ריבלין (עורכים)*, תלמידי הגר”א בארץ ישראל: היסטוריה, הגות, ריאליה, ירושלים: מכללת אפרת, תשע”א, עמ’ 55-72
- David Bankier, “German Jewry”, Walter Laqueur (ed.), *The Holocaust Encyclopedia*, Yale: Yale University Press, 2001, pp. 241-251
- ברגמן, ביקורת ספרים = שמואל הוגו ברגמן, “Joseph Carlebach, Die drei grossen Propheten Jesajas, Jirmijahu und Jecheskel: Eine Studie” [בקורת], קרית ספר ט (1932), עמ’ 443; מובא בתוך קרליבך, שלושת הנביאים, עמ’ 19-20
- Isaac Breuer, *Ich und der Krieg*, 1915-1918 (manuscript) = ברויאר, אני והמלחמה = idem, *Das Judenproblem*, Frankfurt a. M.: J. Kauffmann, 1922 = ברויאר, בעיית היהודים = ברויאר, דרכי = יצחק ברויאר, דרכי, תרגום: מיכאל שוורץ, ירושלים: מוסד יצחק ברויאר, תשמ”ח
- Mordecai Breuer, “Samson Raphael Hirsch”, Leo Jung (ed.), *Guardians of our Heritage, 1724-1953*, New York: Bloch, 1958, pp. 263-299
- ברויאר, הכוזרי החדש = יצחק ברויאר, הכוזרי החדש: דרך אל היהדות, תרגום: שמחה הכהן הנשקה, בעריכת מרדכי במוהר”י ברויאר ומרדכי דוד נויגרשל, ירושלים: מוסד יצחק ברויאר, תשס”ח
- Isaac Breuer, “Von deutscher Zukunft”, *Jüdische Monatshefte* = ברויאר, העתיד הגרמני = 2 (10) (1915), pp. 341-352
- ברויאר, כתבים מימי השואה = יצחק ברויאר, כתבים מימי השואה: תמורת עולם, שאלי שרופה, תרגום: דוד זינגר, בעריכת מרדכי ברויאר ויצחק בראור, ירושלים: מוסד יצחק ברויאר, תשע”ו
- Isaac Breuer, “Was lässt Cohen vom Judentum übrig”, *Der Israelit* 52 (11) (1911), pp. 2-3; (12), 1-2; (13), 3-4; (15), 3-4

- ברויאר, מופת = יצחק ברויאר, "מופת, נבואה ובריאה", הנ"ל, ציוני דרך, תרגום: משה שפייזר, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ז, עמ' 83-95
- ברויאר, מוריה = הנ"ל, מוריה: יסודות החינוך הלאומי התורתי, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ב
- Isaac Breuer, "Der Weltkrieg im Lichte des Judentums, Von = מלחמת העולם, ברויאר, Dr. Wohlgemuth", *Jüdische Monatshefte* 3 (3-4) (1916), pp. 101-108
- ברויאר, נחליאל = יצחק ברויאר, נחליאל: יסודות החינוך למצוות התורה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ב
- ברויאר, עדה ודיוקנה = מרדכי ברויאר, עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871-1918 – היסטוריה חברתית של מיעוט דתי, תרגום: אברהם קדימה, יצחק ברום והמחבר, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"א
- Mordechai Breuer, "The Hamburg Community: Nation = קהילת המבורג or Congregation", Miriam Gillis-Carlebach, Wolfgang Grünberg (eds.), *Den Himmel zu pflanzen und die Erde zu gründen, Die Joseph Carlebach Konferenzen: Jüdisches Leben, Erziehung und Wissenschaft*, Hamburg: Dölling und Galitz, 1995, pp. 30-41
- Isaac Breuer, *Ein Kampf um Gott*, Frankfurt a.M.: Sängers & Friedberg, = ברויאר, קרב 1920
- ברויאר, רבנים דוקטורים = מרדכי ברויאר, "רבנים-דוקטורים בפולין-ליטא בימי הכיבוש הגרמני (1914-1918)", בר-אילן כד-כה (תשמ"ט), עמ' 117-153
- Isaac Breuer, "Die Wurzel des Krieges", *Jüdische Monatshefte* = שורש המלחמה 3 (7) (1916), pp. 214-228
- United States Holocaust Memorial Museum Archives, = גרמניה הנאצית, בריאן, אוסף – *The Julien Bryan Collection 1936-1974*, Box 2 Series 3 Folder 1, Verbatim Transcript Stenotype System of Lecture by Mr. Julien Bryan at McMillin Academic Theatre, Columbia University on Monday, Nov. 14, 1938, Subject: Nazi Germany, followed by Question-and-Answer Period
- ברלין, שני מושגים = ישעיהו ברלין, "שני מושגים של חירות", הנ"ל, ארבע מסות על חירות, תרגום: יעקב שרת, תל אביב: רשפים, תשל"א, עמ' 170-220
- Andreas Brämer, *Joseph Carlebach*, Hamburg: Ellert & Richter, = יוסף קרליבך 2007
- גוטמן, הפילוסופיה של היהדות = יצחק י. גוטמן, הפילוסופיה של היהדות: מקדמת ימיה ועד לדורות האחרונים, תרגום: יצחק ליב ברוך, בעריכת צבי וויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ט

- גומבינר, מגן אברהם = אברהם אבלי הלוי גומבינר, מגן אברהם, יוסף קארו, שלחן ערוך, ספר מגיני ארץ, תל אביב: טל-מן, תשל”ז
- Bruce L. Gordon, “In Defense of Uniformitarianism”, = בזכות האחידות = *Perspectives on Science and Christian Faith* 65 (2013), pp. 79-86
- Abraham Geiger, “Der Formglaube in seinem Unwerth und in = גייגר, האמונה בצורות = seinen Folgen”, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 4 (1839), pp. 1-12
- גיליס, חינוך ואמונה = מרים גיליס, חינוך ואמונה: משנתו החינוכית של הרב יוסף צבי קרליבך, תל אביב: מורשת, תשל”ט
- Miriam Gillis-Carlebach, *Jüdischer Alltag als humaner = השגרה היהודית = Widerstand 1939-1941*, Hamburg: Verlag Verein für Hamburgische Geschichte, 1990
- idem, *Jedes Kind ist mein Einziges*, Hamburg: Dölling und = גיליס-קרליבך, כל ילד = Galitz, 2000
- Das Hamburger) גיליס-קרליבך, שיטת המבורג = מרים גיליס-קרליבך, “שיטת המבורג” (System): ביצוע סובלני של פתרון בעייתי”, *Jewish Political Studies Review* 12 (3-4) (2000), pp. 31-50
- גלזנר, הנה חושך = משה שמואל גלאזנער, “הנה חושך יכסה ארץ...”, תל תלפיות 22 (25) (תרע”ו), סימן קעד, עמ’ רמז-רמט
- Tova Ganzel, “Explicit and Implicit Polemic in Rabbi Samson Raphael = גנזל, פולמיקה = Hirsch’s Bible Commentary”, *Hebrew Union College Annual* 81 (2010), pp. 171-191
- גראופה, היהדות המודרנית = משה ה. גראופה, היהדות המודרנית בהתהוותה: 300 שנות מחשבת ישראל בגרמניה, תרגום: דוד זינגר, תל אביב: שוקן, תש”ן
- Anders Gerdmar, *Roots of Theological Antisemitism – German = גרדמר, השורשים = Biblical Interpretation and the Jews: From Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Leiden and Boston: Brill, 2009
- Helen Gardner, *The Business of Criticism*, Oxford: Oxford = גרדנר, עסק הביקורת = University Press, 1959
- Sammy Gronemann, *Hawdoloh und Zapfenstreich: = גרונמן, הבדלה וכיבוני אורות = Erinnerungen An die Ostjuedische Etappe 1916-1918*, Berlin: Jüdischer Verlag, 1924
- Pinchas Gruenewald, *Eine jüdische Offenbarungslehre: = גרינוולד, תורת ההתגלות = Samson Raphael Hirsch*, Bern: Peter Lang, 1977
- גרץ, המהפכה הצרפתית = מיכאל גרץ (עורך), המהפכה הצרפתית והיהודים: דיוני האספה

- הלאומית 1789-1791 – מתוך הפרוטוקולים של האספה הלאומית והתזכירים שהוגשו על ידי נציגי היהודים, ירושלים: מוסד ביאליק, 1989
- גתה, פאוסט Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1994
- דגן, הטרמה = חגי דגן, "הטרמה ודחיקת הקץ בתפיסת הגאולה של פרנץ רוזנצווייג", דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 391-408
- דיל, העיתונות היהודית = Katrin Diehl, *Die jüdische Presse im Dritten Reich: Zwischen Selbstbehauptung und Fremdbestimmung*, Tübingen: Max Niemeyer, 1997
- הופמן, הנימוקים העיקריים = David Hoffmann, "Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese", *Jahres-Bericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin für 1902/1903 (5663)*, Berlin: Itzkowski & Co., 1904, pp. 3-154
- הופמן, ספר ויקרא = דוד צבי הופמן, ספר ויקרא א (פרקים א-יז), ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ו
- הורביץ, יצחק ברויאר = רבקה הורוביץ (עורכת), יצחק ברויאר: עיונים במשנתו, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ח
- הייס, פרשנות מקראית = John H. Hayes, Carl R. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginners Handbook*, Atlanta: John Knox Press, 1987
- היינה, מנגינות עבריות = היינריך היינה, מנגינות עבריות, תרגום: שלמה טנאי, תל אביב: רשפים, תשנ"ב
- הירש, אגרות צפון = שמשון רפאל הירש, אגרות צפון: תשע עשרה אגרות על היהדות, תרגום: אפרים פורת, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשי"ב
- הירש, אוסף כתבים = Samson Raphael Hirsch: *Gesammelte Schriften*, 1-6, Naphtali Hirsch (ed.), Frankfurt a.M.: J. Kauffmann, 1902-1912
- הירש, חומש = שמשון רפאל הירש, חמישה חומשי תורה: ספר בראשית, ספר שמות, תרגום: מרדכי ברויאר, ירושלים: מוסד יצחק ברויאר, תשמ"ו
- הרצל, מדינת היהודים = בנימין זאב הרצל, מדינת היהודים; אלטנוילנד, תרגום: אשר ברש ומרים קראוס, תל אביב: משכל, 2008
- וולגמוט, ארבע שנות = Joseph Wohlgemuth, "Vier Jahre Weltkrieg", *Jeschurun* 5 (7) (1918), pp. 430-434
- וולגמוט, המונח אורתודוקס = idem, "Etwas über die Termini 'orthodoxes' und gesetzestreues Judentum", *Festschrift zum siebzigsten Geburtstag David Hoffmann's*, Berlin: Louis Lamm, 1914, pp. 435-453
- וולגמוט, מלחמת העולם = idem, *Der Weltkrieg im Lichte des Judentums*, Berlin: Jeschurun, 1915

- וולקוב, בין ייחוד לטמיעה = שולמית וולקוב, בין ייחוד לטמיעה: יהודי גרמניה 1780-1918, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 2003
- ווסט, ביקורת טקסטואלית = Martin L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique* = *Applicable to Greek and Latin Texts*, Stuttgart: B. G. Teubner, 1973
- וירץ, פטריוטיות וקוסמופוליטיות = Michaela Wirtz, *Patriotismus und Weltbürgertum: Eine begriffsgeschichtliche Studie zur deutsch-jüdischen Literatur 1750-1850*, Tübingen: Max Niemeyer, 2006
- וינרב, רציונליזם ואמפיריציזם = אלעזר וינרב, רציונליזם ואמפיריציזם: מגמות פילוסופיות במאה ה-17 וה-18, 3: יום, לייבניץ, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1991
- וסרשטיין, היום שלפני = Bernard Wasserstein, *On the Eve: The Jews of Europe before the Second World War*, New York: Simon & Schuster, 2012
- זיגל, שייט הבכורה = Björn Siegel, “Die Jungfernfahrt der ‘Tel Aviv’ nach Palästina im Jahre 1935: Eine ‘Besinnliche Fahrt ins Land der Juden’?”, Miriam Gillis-Carlebach and Barbara Vogel (eds.), *Die neunte Joseph Carlebach Konferenz: Ihre Wege sind liebliche Wege und all ihre Pfade Friede*, Hamburg: Dölling und Galitz, 2014, pp. 106-126
- טרס, חגיגת וורטבורג = Werner Treß, “Wartburgfest”, Wolfgang Benz (ed.), *Handbuch des Antisemitismus, 4: Ereignisse, Dekrete, Kontroversen*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2011, pp. 434-435
- ידידיה, ביקורת מבוקרת = אסף ידידיה, ביקורת מבוקרת: אלטרנטיבות אורתודוקסיות ל”מדע היהדות” 1873-1956, ירושלים: מוסד ביאליק, תשע”ג
- ידידיה, התקפות הנאצים = הנ”ל, התקפות הנאצים על התלמוד והתגובות האפולוגטיות של היהודים בגרמניה ובאוסטריה בשנות השלושים, ירושלים: יד ושם, תשע”ז
- יעבץ, הביקורת = זאב יעבץ, “הביקורת שהיא מבקרת”, תחמוני 1 (1910), עמ’ 14-15
- יעקב, תורת משה = Benno Jacob, *Die Thora Moses*, Frankfurt a.M.: Kauffmann, 1912
- יעקבסון, קרליבך = B. S. Jacobson, “Joseph Carlebach”, Leo Jung (ed.), *Guardians of our Heritage, 1724-1953*, New York: Bloch, 1958, pp. 649-659
- יפרח, קורצ’ק וקרליבך = חנה יפרח, יאנוש קורצ’אק ויוסף קרליבך: משנתם החינוכית, בעריכת מרים גיליס-קרליבך, ירושלים: אריאל, 2001
- ישיבת פרנקפורט = “Von der Frankfurter Jeschiwah”, *Jüdische Monatshefte* 4 (6) = [ללא ציון מחבר] (1917), p. 170
- כהן, הקדמה = Haim H. Cohen, “Einleitung”, CAS, 1, pp. 1-9
- כהן, קרליבך = idem, “Joseph Carlebach”, *Leo Baeck Institute Year Book* 1960, pp. 58-

- Hermann Cohen, "Spinoza über Staat und Religion, Judentum und = שפינוזה כהן, "Christentum", *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur* 18 (1915), pp. 56-151
- Dan Cohn-Sherbok, *Atlas of Jewish History*, London, New York: = כהן-שרבוק, אטלס Routledge, 1994
- כ"ץ, ההלכה במיצר = יעקב כ"ץ, ההלכה במיצר: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ב
- כ"ץ, הקרע = הנ"ל, הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה, ירושלים: שור, תשנ"ה
- Jacob Katz, "Was the Holocaust Predictable?", *Commentary Magazine* = כ"ץ, השואה 59 (5) (1975), pp. 41-48
- idem, "A State within a State: The History of an Anti-Semitic Slogan", = כ"ץ, מדינה idem, *Emancipation and Assimilation: Studies in Modern Jewish History*, Famborough: Gregg, 1972, pp. 47-76
- Albert Lewkowitz, *Das Judentum und die geistigen Strömungen des = לבקוביץ, היהדות 19. Jahrhunderts, Hildesheim, New York: Georg Olms, 1974*
- לוינגר, חייו ופעלו = יעקב לוינגר, "חייו ופעלו של יצחק ברויאר", רבקה הורוביץ (עורכת), יצחק ברויאר: עיונים במשנתו, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ח, עמ' 13-35
- Eric Lucas, *Jüdisches Leben auf dem Lande: Eine = לוקס, חיים יהודיים Familienchronik*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1994
- Ina Lorenz and Jörg Berkemann, *Die Hamburger Juden = לורנץ וברקמן, יהודי המבורג im NS-Staat 1933 bis 1938/39, 1: Monografie*, Göttingen: Wallstein, 2016
- Robert Liberles, "Champion of Orthodoxy: The = ליברלס, לוחם האורתודוקסיה Emergence of Samson Raphael Hirsch as Religious Leader", *AJS Review* 6 (1981), pp. 43-60
- לנדא, נודע ביהודה = יחזקאל לנדא, שאלות ותשובות נודע ביהודה השלם, א, אורח חיים, מהדורה תניינא, ירושלים: מפעל נודע ביהודה, תשס"ד
- Moritz Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, Frankfurt a.M.: = לצרוס, האתיקה של היהדות J. Kauffmann, 1898
- Michael A. Meyer, "Rabbi Gedaliah Tiktin and the Orthodox = מאיר, גדליה טיקטין Segment of the Breslau Community, 1845-1854", *Michael: On the History of the Jews in the Diaspora* 2 (1973), pp. 92-107
- Matthias Morgenstern, *From Frankfurt to = מורנגשטרן, מפרנקפורט לירושלים Jerusalem: Isaac Breuer and the History of the Secession Dispute in Modern Jewish Orthodoxy*, Leiden: Brill, 2002

- Salomon Maimon, *Salomon Maimons Lebensgeschichte: Von ihm selbst geschrieben*, Berlin: Union Verlag, 1988 [1792]
- Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, = מנדלסון, אוסף כתבים 3, Stuttgart, Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1974
- George E. Mendenhall, “Biblical History in Transition”, = מנדנהול, ההיסטוריה המקראית, = G. Ernest Wright (ed.), *The Bible and the Ancient Near East*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1979, pp. 32-53
- מנדס-פלור, חכמת ישראל = פאול מנדס-פלור, חכמת ישראל: היבטים היסטוריים ופילוסופיים, ירושלים: שור, תש”ם
- Thomas Babington Macaulay, *Essay and Speech on Jewish Disabilities by Lord Macaulay*, Israel Abrahams and Solomon Levy (eds.), Edinburgh: Ballantyne, Hanson & Co., 1910
- מרון, בין השתלבות לייחוד = גיא מרון, ”בין השתלבות לייחוד: תפיסת האמנציפציה בשיח הפוליטי של יהודי גרמניה“, ישראל: כתב עת לחקר הציונות ומדינת ישראל 9 (2006), עמ’ 1-24
- Jörg Marquardt, “Germanophilie im deutschen Judentum im 19. Jahrhundert”, *Europäische Geschichte Online*, <http://ieg-ego.eu/de/threads/modelle-und-stereotypen/germanophilie-und-germanophobie/joerg-marquardt-germanophilie-im-deutschen-judentum-im-19-jahrhundert>
- סארטר, האקזיסטנציאליזם = ז’אן פול סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, תרגם, ערך והוסיף אחרית דבר יעקב גולומב, ירושלים: כרמל, תשמ”ט
- סולוביצ’יק, איש האמונה = יוסף דוב הלוי סולוביצ’יק, איש האמונה, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ”א
- David Sorkin, *Jewish Emancipation: A History across Five Centuries*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2011
- סיידלר, בין אויב = מאיר סיידלר, ”בין אויב איום ל’כלי בידי ההשגחה העליונה’: הציונות בתפיסתו הלאומית של יצחק ברויאר“, אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, א: אישים ושיטות, רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשס”ג, עמ’ 213-225
- סיידלר, היהדות כתופעה = הנ”ל, ”היהדות כתופעה א-היסטורית בתפיסתו של פרנץ רוזנצווייג“, דב לנדאו (עורך), ספר המכללות: מנחה לשנת היובל למדינת ישראל, ירושלים: משרד החינוך, תש”ס, עמ’ 123-133
- Meir Seidler, “The Rabbi and the Psychoanalyst: Erich Fromm and Samson Raphael Hirsch – An Unacknowledged Debt”, *Journal of Jewish Studies* 68 (2) (2017), pp. 387-399

- idem, "Reading Chad Gadya through the Kaleidoscope of Time", = סיידלר, חד גדיא = Alberdina Houtman et al. (eds.), *Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision and Reception*, Leiden and Boston: Brill, 2016, pp. 337-352
- סיידלר, יהדות ומודרנה = מאיר סיידלר, "כשהיהדות פוגשת את העולם המודרני" [בקורת על יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרוזגר (עורכים), אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים: מאגנס, תשס"ז], זמנים 100 (2007), עמ' 156-158
- סיידלר, מהניסיון הראשון = הנ"ל, "מ'הניסיון הראשון' ועד ל'אקורד האחרון': מטא-הלכה במשנתם של מנדלסון וברויאר על רקע אתגר המודרנה", עמיחי ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה: עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, תל אביב: משכל, 2003, עמ' 313-334, 548-550
- סיידלר, מחלוקת = הנ"ל, מחלוקת שסופה להתקיים: הוויכוח סביב הפרישה מהקהילה (1877): חלופת מכתבים גלויים בין הרבנים שמשון רפאל הירש ויצחק דב הלוי (זליגמן בער) במברגר, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה
- סיידלר, מעבר לגבול = Eliah Meir Seidler, "Beyond the Jewish Theological Frontier: Eliah Benamozegh, Franz Rosenzweig and their Blueprint of a Jewish Theology of Christianity", *Harvard Theological Review* 111 (2) (2018), pp. 242-263
- סיידלר, שפינוזה = מאיר סיידלר, "ברוך שפינוזה – מעצב תדמית היהדות עבור ההשכלה האירופית", דעת 54 (תשס"ד), עמ' 29-45
- סיסקין, ניסים = Kenneth Seeskin, "Miracles in Jewish Philosophy", Graham H. Twelftree (ed.), *The Cambridge Companion to Miracles*, New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 254-270
- ספר החינוך = ספר החינוך, עם מבוא, חילופי גירסאות, הערות וביאורים מאת הרב חיים דב שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ב
- עמנואל, הירש = יונה עמנואל (עורך), רבי שמשון רפאל הירש: משנתו ושיטתו, ירושלים וניו יורק: פלדהיים, תשמ"ט
- פינר, מנדלסון = שמואל פינר, משה מנדלסון, ירושלים: שזר, תשס"ה
- פלסנר, יהדות וגרמניות = Elias Pleßner, "Judentum und Deutschtum. Ein Wort zu seiner Zeit", *Jeschurun* 16 (19) (1883), p. 294
- פלקינגר, תולדותיו של ספר = Othmar Plöckinger: *Geschichte eines Buches: Adolf Hitler's "Mein Kampf", 1922-1945*, München: Oldenbourg, 2006
- פרדן, העיתונות היהודית = Herbert Freedman, *Die jüdische Presse im Dritten Reich*, Frankfurt a.M.: Leo Baeck & Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1987
- פרום, מנוס מחופש = אריך פרום, מנוס מחופש, תרגום: אדן גרץ, תל אביב: דביר, 1958

- פרידלנדר, גרמניה הנאצית = שאול פרידלנדר, גרמניה הנאצית והיהודים: שנות הרדיפות 1933-1938, תל אביב: עם עובד, 1997
- פונקלין, מדע הסברה = James Franklin, *The Science of Conjecture: Evidence and Probability before Pascal*, Baltimore and London: Johns Hopkins, 2001
- צור, בין אורתודוקסיה לצינונות = יעקב צור, בין אורתודוקסיה לצינונות: הצינונות הדתית ומתנגדיה (גרמניה 1896-1914), רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2001
- קארו, שולחן ערוך = יוסף קארו, שולחן ערוך, תל אביב: טל-מן, תשל"ז
- קולר, רעיון = George Y. Kohler, “Eine Idee mit vielen Vätern: Rabbi Joseph Carlebach = und der jüdische Messias”, Miriam Gillis-Carlebach et al., *Horchet, ihr Söhne, der Moral des Vaters, und höret zu, um Weisheit zu erkennen (Sprüche 4,1): Die Zehnte Joseph Carlebach Konferenz*, Hamburg: Dölling und Galitz, 2016, pp. 71-83
- קוק, אגרות = אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הראי"ה, ירושלים: מוסד הרב קוק, א-ג, תשמ"ה
- קוק, אורות הקודש = הנ"ל, אורות הקודש, בעריכת דוד כהן, א-ד, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה
- קוק, המספד בירושלים = הנ"ל, המספד בירושלים (לפטירת הד"ר בנימין זאב הרצל), ההדיר אליעזר אלינר, ירושלים: ראובן מס, 1987
- קוק, למהלך האידיאות = הנ"ל, "למהלך האידיאות בישראל", הנ"ל, אורות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה, עמ' קב-ק"ח
- קוק, עולת ראיה = הנ"ל, עולת ראיה, א-ב, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה
- קורצווייל, ברויאר = ברוך קורצווייל, "דברים על יצחק ברויאר", רבקה הורוביץ (עורכת), יצחק ברויאר: עיונים במשנתו, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ח, עמ' 149-163
- קרונן, היהודים בהמבורג = Helga Krohn, *Die Juden in Hamburg: Die politische, soziale und kulturelle Entwicklung einer jüdischen Grosstadtgemeinde nach der Emanzipation 1848-1918*, Hamburg: Hans Christians, 1974
- קרליבך, איזראעלית נגד מזרחי = Joseph Carlebach, "Israelit wider Misrachi", *Jüdische Presse* 42 (38) (1911), pp. 377-379, 42 (40), pp. 406-408
- קרליבך, איש יהודי = Shlomo Carlebach, *Ish Yehudi: The Life and Legacy of a Torah Great: Rav Joseph Tzvi Carlebach*, New York: Shearith Joseph Publications, 2008
- קרליבך, אליהו של ברויאר = Joseph Carlebach, "Breuers Elijahu", *Literarische Warte*, = *Der Israelit* 65 (47), 20.11.1924, pp. 9-10
- קרליבך, אנו מורים דרך = idem, "Wir weisen einen Weg", *Israelitisches Familienblatt* 36 = (3), 18.1.1934, p. 9

- קרליבך, אנושות וגזע = *Menschheit und Rasse*, *Gemeindeblatt der deutsch-israelitischen Gemeinde zu Hamburg* 10 (4), 19.4.1934, pp. 2-3; reprint: CAS, 3, pp. 101-104
- קרליבך, ארץ הקודש = *Das heilige Land*, CAS, 2, pp. 1263-1296
- קרליבך, במברגר וסלנט = *Rabbi Seligmann Bär Bamberger und Reb Schmuel Salant*, *Jüdisches Wochenblatt* 5 (38), 28.9.1928, p. 319
- קרליבך, גלות = *Galut*, CAS, 3, pp. 147-154
- קרליבך, דמעת האלוהים = *Die Träne Gottes*, CAS, 3, pp. 105-108
- קרליבך, האיסור = *Der 'Issur' gegen die Schulen in Palästina*, *Jüdische Presse* = 38 (supplement) I (39), 20.9.1907, pp. 370-372; II (40), 4.10.1907, pp. 385-386; III (41), 10.10.1907, pp. 401-402; IV (43), 24.10.1907, pp. 425-426; V (44), 31.10.1907, pp. 432-433; VI (45), 7.11.1907, pp. 447-448
- קרליבך, הבימה = *Der Almemor*, *Jüdisches Wochenblatt* 5 (39), 12.10.1928, p. 328
- קרליבך, הדרך הקשה = *Der schwere Weg*, CAS, 3, pp. 75-78
- קרליבך, היהדות הנאמנה = *Das gesetzestreue Judentum*, Berlin: Schocken, 1936; reprint: CAS, 3, pp. 113-147
- קרליבך, הכנסייה הגדולה = *Die zweite Kenessio Gedaulo zu Wien*, *Jeschurun* = 16 (9-10) (1929), pp. 245-442
- קרליבך, הכשל שבביקורת המקרא = *Die wissenschaftliche Unhaltbarkeit der Bibelkritik*, *Jüdisches Gemeindeblatt für das Gebiet der Hansestadt Hamburg* 13 (5), 5.5.1937, pp. 2-3
- קרליבך, הלקח מחג הפורים = *Die Lehre des Purimfestes*, *Der Israelit* 77 (11), 12.3.1936, p. 5
- קרליבך, הסבל = *Das Leid*, CAS, 3, pp. 67-72
- קרליבך, הספד = *Dr. Efraim Adler z"l*, *Die jüdische Presse* 41 (5), 28.1.1910, pp. 45-47
- קרליבך, הפילוסופיה של רוזנצווייג = *Franz Rosenzweigs philosophisches Lebenswerk*, *Der Israelit* 75/30 (1934), Literarische Warte, pp. 11-12
- קרליבך, הקדמה לספר קהלת = יוסף קרליבך, הקדמה לספר קהלת, תרגום: גבריאל חיים כהן, הנ"ל, עיונים בחמש המגילות: מגילת קהלת, ירושלים: משרד החינוך והתרבות, תשל"ד, עמ' 68-69
- קרליבך, התיאולוגיה הליברלית = Joseph Carlebach, *Die liberale Theologie und ihr Echo* (1932), CAS, 3, pp. 28-35

- idem, *The Bible*, Leo Jung (Gen. ed.), *The Jewish Library*, XI, New = קרליבך, התנ"ך =
York: Macmillan, 1927
- idem, “Die große Zeit”, *Jeschurun* 1 (9) (1914), pp. 328-334 = קרליבך, התקופה הגדולה
- idem, “Nationalpolitische Erziehung”, *Der Israelit* 75 (4), = קרליבך, חינוך לאומי-פוליטי
25.1.1934, Gola und Gëulla, p. 4
- idem, “Freiheit”, *Deutsche Israelitische Zeitung* 51 (6) (1934), Die = קרליבך, חירות
Laubhütte, p.1
- idem, “Die Freiheit der Übereilung und das Endziel”, *Deutsche Israelitische Zeitung* 51 (9) (1934), Die Laubhütte, p. 1
- Naphtali Carlebach, *Joseph Carlebach and his Generation: Biography of the late Cheif Rabbi of Altona and Hamburg*, New York: The Joseph Carlebach Memorial Foundation, 1959
- Joseph Carlebach, “Rüsttage”, *Israelitisches Familienblatt* 36 = קרליבך, ימי ההכנה =
(33), 16.8.1934, p. 1
- idem, “Jubiläumstagung der Agudah”, *Deutsche Israelitische Zeitung* 55 (2) (1938), Die Laubhütte, p. 1
- idem, “Was schulden wir Juden dem Andenken Lessings”, = קרליבך, לזכרו של לסינג =
CAS, 2, pp. 1209-1229
- idem, “Unbelehrbar”, Gola und Gëulla, *Der Israelit* 75 (25), = קרליבך, ללא תקנה =
21.6.1934, p. 2
- idem, “Vom altem zum neuen Kusari”, *Jüdische Bibliothek, Israelitisches Familienblatt* 36 (46), 15.11.1934; reprint: CAS, 3, pp. 379-384
- idem, “Naturwissenschaft und Wunder”, *Der Morgen* 8 (2) (1932), pp. = קרליבך, מדע =
96-105; reprint: CAS, 2, pp. 1005-1014
- idem, “Moral und Politik”, *Festschrift für Jakob Rosenheim: anlässlich der Vollendung seines 60. Lebensjahres*, Frankfurt a.M: J. Kauffmann, 1931, pp. 82-107; reprint: CAS, 1, pp. 581-606
- idem, “Moral als Politik”, *Jeschurun* 1 (11) (1914), pp. 410- = קרליבך, מוסר ומדיניות =
413
- idem, “Misrachi und Agudas Jisrael”, *Deutsche Israelitische Zeitung* 51 (11), 22.5.1934, Die Laubhütte, p. 1
- קרליבך, מכתבים מירושלים = יוסף צבי קרליבך, מכתבים מירושלים (1906-1905),
תרגום ועריכה: מרים גיליס-קרליבך, ירושלים ורמת גן: אריאל ומכון יוסף קרליבך
באוניברסיטת בר-אילן, 1996

- Salomon Carlebach, "Das Heerwesen und die jüdische = קרליבך, מערכות הצבא = Erziehung", *Jeschurun* 2 (7) (1915), pp. 293-308
- Joseph Carlebach, "Aus der Arbeitsstätte der = קרליבך, משולחן העבודה = Religionsphilosophen", *Der Israelit* 68 (41), (1927), pp. 21-26, (46), 1927, pp. 2-3, (47), 1927, pp. 1-2
- idem, "Prophetie und Weisheit", CAS, 1, pp. 44-56 = קרליבך, נבואה וחכמה = קרליבך, ספר הספרים = יוסף קרליבך, ספר הספרים, תרגום: מיכל ברקן, רמת גן: אורה – מפרסומי מכון יוסף קרליבך, תשנ"ט
- Joseph Carlebach, "Der Psalter Davids im Wechsel der Tage", = קרליבך, ספר תהלים = CAS, 1, pp. 15-36
- idem, "Der Gottesdienst in den Synagogen der Gegenwart", = קרליבך, עבודת השם = CAS, 1, pp. 530-580
- idem, "Noch eine Feststellung", *Der Israelit* 77 (48), 3.12.1936, p. 3 = קרליבך, עוד הערה =
- idem, *Israelitisches Familienblatt* 36 (24), 14.6.1934, = קרליבך, עלילת דם = Abwehrbroschüre "Ritualmord?"; reprint: CAS, 1, pp. 654-670
- idem, *Das Buch Koheleth: Ein Deutungsversuch*, CAS, 1, pp. 348-462 = קרליבך, קהלת =
- idem, "Aufruf zur Umkehr", *Israelitisches Familienblatt* 34 = קרליבך, קריאה לתשובה = (6) (1932), p. 1
- idem, "Des Pessach Freiheitsruf an die Jugend", *Der Israelit* = קרליבך, קריאת החירות = 69 (14) (1928), pp. 1-2
- idem, "Die Stellung Franz Rosenzweigs zur Offenbarung", = קרליבך, רוזנצווייג והתגלות = *Der Israelit* 71 (10) (1930), Literarische Warte, pp. 1-2
- idem, "Verfassungsfragen der 'Agudas Jisroel'", *Der Israelit* = קרליבך, שאלות החוקה = 65 (24), 12.6.1924, Blätter, pp. 1-2
- idem, "Nochmals: Aguda und Misrachi", *Deutsche* = קרליבך, שוב אגודה ומזרחי = *Israelitische Zeitung* 52 (2) (1935), Die Laubhütte, pp. 1-2
- idem, "Schofar der Wahrhaftigkeit", *Israelitisches Familienblatt* = קרליבך, שופר האמת = 38 (38), 16.9.1936
- קרליבך, שלושת הנביאים = יוסף קרליבך, שלושת הנביאים הגדולים: ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל, בעריכת מרים גיליס-קרליבך, אלון שבות: תבונות, תשע"ב
- Joseph Carlebach, *The Three Great Prophets : Isaiah*, = קרליבך, שלושת הנביאים אנגלית = *Jeremiah, Yechezkel – A Study*, ed. and trans. by Henry Biberfeld, Montreal: Beth Jacob Teacher's College of Montreal, 1990

- קרליבך, שלושת הנביאים גרמנית = *idem, Die drei grossen Propheten: Jesajas, Jirmija und Jecheskel – Eine Studie*, Frankfurt: Hermon, 1932
- קרליבך, שלושת הנביאים צרפתית = *idem, Les Trois Grands Prophètes: Isaïe, Jérémie, Ézéchiël*, trad. par Henri Schilli, Paris: Albin Michel, 1959
- קרליבך, תורה ותחיית המתים = *idem, "Die Göttlichkeit der Tora und die Auferstehung der Toten: die Voraussetzung des Judentums"*, CAS, 3, pp. 79-92
- קרליבך, תיאולוגיה שפס = *idem, "Theologia Schoeps"*, *Israelitisches Familienblatt* 37 (5-6), 31.1.1935, 7.2.1935, Jüdische Bibliothek
- קרליבך, תיזות מפוקפקות = *idem, "Anfechtbare Thesen"*, CAS, 3, pp. 60-67
- קרליבך, תפיסה עצמית = *idem, "Das Selbstbegreifen des modernen Menschen. Jüdische Epigonen der Bibelkritik"*, CAS, 3, pp. 38-55
- ראדן, גרמנים = *Till van Rahden, "Germans of the Jewish Stamm: Visions of Community between Rationalism and Particularism, 1850 to 1933"*, Neil Gregor, Nils Roemer and Mark Roseman (eds.), *German History from the Margins*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2006, pp. 27-48
- רביצקי, מבוא = *רביצקי, "מבוא: על גבולה של האורתודוקסיה"*, יעקב שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרויגר (עורכים), אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים: מאגנס, תשס"ז, עמ' 1-18
- רדלס, רייך המילניום = *David Redles, Hitler's Millennial Reich: Apocalyptic Belief and the Search for Salvation*, New York: New York University Press, 2005
- רוזנבלום, מסורת = *Noah Rosenbloom, Tradition in an Age of Reform: The Religious Philosophy of Samson Raphael Hirsch*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1976
- רוזנברג, תורה ומדע = *רוזנברג, תורה ומדע בהגות היהודית החדשה, ירושלים: משרד החינוך והתרבות, תשמ"ח*
- רוזנטל, אפיזודה = *יעקב רוזנטל, אפיזודה של רשעות? ספירת החיילים היהודים בגרמניה במלחמת העולם הראשונה, ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומכון לאו בק, 2005*
- רוזנצווייג, כוכב הגאולה = *רוזנצווייג, כוכב הגאולה, תרגום: יהושע עמיר, מבוא וביאורים: משה שווארץ, ירושלים: מוסד ביאליק, 1970*
- רוזנצווייג, פירושי פרנץ = *הנ"ל, פירושי פרנץ רוזנצווייג לתשעים וחמישה משירי רבי יהודה הלוי, תרגום ועריכה: מיכאל שורץ, ירושלים: מאגנס, תשע"א*
- רוזנק, הלכה = *אבינועם רוזנק, "הלכה, אגדה ונבואה בתורת ארץ-ישראל לאור 'אחדות ההפכים' במשנת הראי"ה קוק"*, אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, א: אישים ושיטות, רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשס"ג, עמ' 261-285

- Joachim Ritter, Karlfried Gründer et al. (eds.), *Historisches* = מילון היסטורי
Wörterbuch der Philosophie, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co., 1-13, 1971-2007
- Marius Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*: = ביקורת המקרא
Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik, Tübingen: Mohr
 Siebeck, 2007
- ריינס, אור חדש על ציון = יצחק יעקב ריינס, אור חדש על ציון, ווילנא: דפוס האלמנה והאחים
 ראם, תרס"ב
- ריינס, שארי אורה ושמחה = הנ"ל, שארי אורה ושמחה, ווילנא: דפוס האלמנה והאחים ראם,
 תרנ"ט
- שאר-ישוב, הרב נובל = אהרן שאר-ישוב, "הרב נחמיה צבי נובל כציוני הוגה ופעיל", אבי שגיא
 ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, א: אישים ושיטות, רמת גן: אוניברסיטת
 בר-אילן, תשס"ג, עמ' 323-338
- שביט וערן, מלחמת הלוחות = יעקב שביט ומרדכי ערן, מלחמת הלוחות: ההגנה על המקרא
 במאה התשע-עשרה ופולמוס בבל והתנ"ך, תל אביב: עם עובד, 2003
- שוורץ, החומש כמקרא = Baruch J. Schwartz, "The Pentateuch as Scripture and the
 Challenge of Biblical Criticism: Responses among Modern Jewish Thinkers
 and Scholars", Benjamin D. Sommer (ed.), *Jewish Concepts of Scripture: A
 Comparative Introduction*, New York: New York University Press, 2012, pp. 203-
 229
- שוורץ, הציונות הדתית = דב שוורץ, הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה, רעננה: משרד
 הבטחון, תשס"ג
- שטגמילר, הזרמים העיקריים = Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der
 Gegenwartsphilosophie: Eine kritische Einführung*, 1-3, Stuttgart: Kröner, 1986
- שכטר, הרצאה = Solomon Schechter, *Seminary Address and Other Papers*, Cincinnati:
 Ark Publishing Co., 1915
- שלום, דברים בגו = גרשם שלום, דברים בגו: פרקי מורשה ותחיה, א-ב, תל אביב: עם עובד, תש"ן
- שלום, מכתב גלוי = Gerhard Scholem, "Offener Brief an den Verfasser der Schrift =
 'Jüdischer Glaube in dieser Zeit'", *Bayrische Israelitische Gemeindezeitung* 16
 (1932), pp. 241-244
- שניאורסון, אמונה ומדע = מנחם מנדל שניאורסון, אמונה ומדע: אגרות קודש מכבוד...
 אדמו"ר שליט"א מליובאוויטש, כפר חב"ד: מכון ליובאוויטש, תש"ם
- שפירא, הרב ריינס = יוסף שפירא, "הרב יצחק יעקב ריינס – מייסדה של הציונות הדתית:
 הלכה, הגות, מעשה", אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, א:
 אישים ושיטות, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג, עמ' 381-408

Benedictus de Spinoza, *Benedicti de Spinoza opera quotquot reperta* = כתבים, שפינוזה,
sunt, recognoverunt J. van Vloten et J.P.N. Land, Hagae: M. Nijhoff, 1895

שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני = ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגום והערות: חיים
וירשובסקי, ירושלים: מאגנס, תשמ"ג

Joseph Carlebach, *Ausgewählte Schriften*, 1-4, mit einem Vorwort von Haim = CAS

H. Cohen, herausgegeben von Miriam Gillis-Carlebach, Hildesheim, New York:

Georg Olms, 1982-2007

מפתחות

מפתח שמות

ברלין, ישעיהו 70	אֹנָא, הרב יצחק 125, 87
ברמר, אנדראס 12	אחאי, יוסף 130
ג'ומפל, ר' מרדכי 22	אטלינגר, הרב יעקב 22
גוסטלוף, וילהלם 151	אייזמן, היינריך 157
גייגר, אברהם 117	אייכמן, אדולף 166
גיליס-קרליבך, מרים 8, 11, 13, 27, 36, 38,	איינשטיין, אלברט 43
174, 160, 156, 102, 44	אלטמן, אלכסנדר 154
גלזנר, הרב משה שמואל 126	ארמן, ס' 141
גרדנר, הלן 59	אשר, שאול 123
גרנוולד, הרב מקס 96	בֹּאוֹך, ברונו 70
גרישפאן, הרשל 152	בובר, מרטין 33
גתה, יוהן וולפגנג פון 174, 155, 64	בודנהיימר, אלפרד 50
דְּליטש, פרידריך 48	בינג, הרב אברהם 74
דסאואר, פרידריך 67, 68	במברגר, הרב יצחק דב 19, 20, 73-75, 97-
הופמן, הרב דוד צבי 20, 22, 23, 47, 49-51,	121, 100
99, 53	בן יהודה, אליעזר 110, 83
הורוביץ, מרדכי הלוי (מרקוס) 99	בנימין, וולטר 154
הורוויץ, הרב יוסף צבי הלוי 104	בר-אור, יעקב 106
היינה, היינריך 117, 122, 123, 155, 156,	ברגמן, שמואל הוגו 35
185	ברויאר, יצחק 12, 13, 20, 46, 71, 90, 98-
היינה, סלומון 155	100, 102-107, 114, 125, 129, 130,
הילדסהיימר, הרב עזריאל 20, 47, 99	174, 159, 141
הירש, הרב שמשון רפאל 16, 18-20, 31-	ברויאר, הרב שלמה 46, 98, 99
104, 100-69, 86, 46, 45, 37, 35, 33,	ברויאר, מרדכי 20, 87, 95, 96, 106, 118,
	129, 122, 120
	בריאן, ג'וליאן 138

- נובל, נחמיה 114
- סארטר, ז'אן פול 150
- סולובייצ'יק, הרב יוסף דב 92
- סימון, עקיבא ארנסט 154, 100, 35
- סלנט, הרב שמואל 110, 83, 74, 73
- פינס, יחיאל מיכל 83
- פלאוט, מקס 166, 163
- פלסנר, אליאס 119, 118
- פרום, אריך 70
- פריק, וילהלם 153
- פרנקל, לדווייג אוגוסט 110
- פרנקפורטר, דוד 151
- צונץ, יום טוב ליפמן 117, 47, 16
- קוק, הרב אברהם יצחק הכהן 55, 56, 63, 67, 83, 87, 88, 95, 97, 101, 102, 104-
- 111, 113-112, 106
- קורצווייל, ברוך 175, 12
- קלטנברונר, ארנסט 166
- קלרמון-טונר, סטניסלאס 117, 116
- קרליבך (פרויס), לוטה 24-26, 157, 159-163
- קרליבך, אלכסנדר 95
- קרליבך, אסתר 21
- קרליבך, אפרים 150, 21
- קרליבך, בלה 21
- קרליבך, דוד 21
- קרליבך, הרב יוסף צבי
- איסור השחיטה 31, 30
- אישיותו 40, 39, 37
- ביקורו בארץ ישראל 82-86, 23
- במחנה הריכוז יונגפרנהוף 166
- גישה פרגמטית 110-114, 172
- 117-112, 121, 132
- הרצוג, הרב יצחק הלוי 159
- הרצל, בנימין זאב 110, 111, 116
- וגנר, ריכרד 123
- וולגמוט, יוסף 128-130
- ווסט, מרטין 57
- ויינברג, הרב יחיאל יעקב 20
- ולהאוזן, יוליוס 46, 49, 59
- זיידל, משה 101
- טרייטשקה, היינריך 123
- ילין, דוד 83
- יעבץ, זאב 53
- יעקב, בנו 48
- יעקבסון, הרב יששכר 27
- כהן, הרמן 129, 52
- כהן, חיים 39, 27
- לגרד, פאול 123
- לייבניץ, גוטפריד וילהלם 66
- לייל, צ'רלס 61
- לסינג, גוטהולד אפרים 122, 123
- לצרוס, מוריץ 120, 72
- מזונק, הרב עזרא 139-141
- מנדנהול, ג'ורג' 53
- מנדלסון, משה 7, 15, 17, 33, 96, 117, 123,
- 137
- מקאולי, תומס בנינגטון 108, 109
- נאומן, מקס 153

- דוקטורט על הרלב"ג 43, 36
 הוספת השם "ישראל" לשמו 163, 162
 היותו מחנך 177, 176
 הלימוד הליטאי 23
 השכלתו 23, 22
 התנגדותו לרפורמים 69, 34-32
 זכות בחירה לנשים 30
 יחסו לגרמניה 133-124
 יחסו להפרדת הקהילות 34, 32
 יחסו לנאציזם 147-144, 142, 141
 יחסו לציונות - ראה: ציונות
 כתביו 50, 45, 37-35
 כתיבתו בתקופת הנאצים 152-144
 משפחתו 39, 38, 24
 פעילותו בקובנה 130, 87, 86, 23
 רבנות באלטונה 29
 רבנות בהמבורג 165, 163, 31, 30, 29
 רבנות בליבק 24
 קרליבך, הרב נפתלי 12
 קרליבך, הרב שלמה (האב) 95, 73, 21, 15, 127, 126, 124
 קרליבך, הרב שלמה (הרבי המרקד) 21, 15
 קרליבך, הרב שלמה (פטר) 157, 39, 38, 26, 12
 קרליבך, מרים ראה: גיליס-קרליבך, מרים
 קרליבך, נפתלי (הרטוויג) 21
 קרליבך, עמנואל 21
 קרליבך, צילי 21
 ר'זונהיים, יעקב 141-139, 107, 106, 96
 רזנצווייג, פרנץ 178, 72, 65, 64, 33
 רייזר, מריוס 59
 ריינס, הרב יצחק יעקב 113-111
 ריסר, גבריאל 120, 117, 31
 שטיינשניידר, מוריץ 182
 שילר, פרידריך 174, 155, 119
 שכטר, שניאור זלמן 50
 שלום, גרשם 154, 120, 117-115
 שלזינגר, משה 159, 141
 שניאורסון, הרב מנחם 61
 שפינוזה, ברוך 116, 69, 67, 53, 52, 33, 17
 שפס, הנס יואכים 155-153

מפתח מקומות

אלטונה	24, 28, 29, 42, 73, 87, 88, 93, 99,	יפו	84, 85
ירושלים	131, 141, 150, 165, 176	ירושלים	23, 82-85, 90, 104, 110, 124
ביירות	85	כפר סבא	88
ברלין	21-23, 26, 29, 38, 47, 73-75, 82,	ליבק	15, 21, 22, 24, 28, 99, 124, 176
	85, 99, 100, 117, 138, 139, 143, 159	לייפציג	21, 150, 159
היידלברג	43	מלינכן	159
המבורג	7, 12, 15, 24, 26, 28, 29, 78, 99,	פרנקפורט	19, 20, 45, 46, 98-100, 104
	100, 144, 155, 158, 159, 163-166,		
	173, 176		
וירצבורג	73, 74	צפת	84
וינה	159	קובנה	23, 86, 130, 176
חברון	85	קלן	21
חיפה	84	ריגה	12, 26, 39, 134, 166
טבריה	84	תל אביב	88, 90, 160
יונגפרנהוף	26, 39, 166, 173		

מפתח עניינים

- התמודדותה אחרי השואה 174, 173
 התמודדותה עם הנאציזם 173, 142–136
 יחסה לתרבות הגרמנית 16, 20, 115,
 120–124, 136, 137
 יחסה ליהודי מזרח אירופה 16, 18, 96,
 153
 תרומתה לתרבות היהודית 19
 יהדות רפורמית 16, 17, 19, 20, 28–32, 34,
 48, 69, 73, 74, 77, 82, 118, 121
- נאציזם** 134
 אחריותו של קרליבך על הקהילה 157,
 159, 162
 אי עידוד עלייה לארץ 150, 151
 הערצתו של הרב קרליבך אותו 144–
 147
 התמודדות יהודי גרמניה עמו 135–142
 ליל הבדולח 31, 36, 39, 78, 100, 135,
 138, 151, 152, 156, 157, 173
 מאמר "דמעת האלוהים" 167–170
 ניסיונותו של קרליבך לברוח מגרמניה
 156–162
 שמירה על הכבוד היהודי ע"י קרליבך
 153–156
 תשובה תיאולוגית על הסבל 157–150
- פולמוס הפרישה** 97, 98, 99, 102, 103, 104
- צינונות**
- ביקורו של קרליבך בארץ ישראל 82–86
 גישתו של יצחק ברויאר 102, 103, 106,
 107
- אגודת ישראל** 16, 23, 82, 95–98, 101, 102,
 104, 106, 107, 110, 111, 113, 114, 139
אמנציפציה יהודית 15, 16, 28, 116–118,
 121, 123, 124
ארכיטקטורה של בית הכנסת 42, 72–81
- ביקורת המקרא** 19, 41, 42
אנטישמיות 50, 51
אפולוגטיקה 45, 46
ביקורת על הנחות היסוד שלה 51–60
גישתו הרציונלית של קרליבך 49, 50
העדפת הנצרות 52, 53
ריבוי העיסוק של קרליבך בה 44, 45, 47,
 48
- דת ומדע** 42–45, 60, 171, 172
בריאת העולם 60–63
ניסים 63–68
- המזרחי** 95, 97, 98, 101, 102, 104, 107,
 111, 114
הפרדת הקהילות 19, 20, 32, 34, 97–100,
 102–104
**הפרינציפ הפרנקפורטאי – ראה: פולמוס
 הפרישה**
השיעור העממי הטוב 176–187
- חירות** 68–71
חכמת ישראל 16, 47, 82
- יהדות גרמניה** 15
הזדהות עם המולדת הגרמנית 16, 117–
 128, 172, 173

סירובו של קרליבך להגדיר עצמו כציוני	יחס לציונות החילונית 88, 97, 104, 105,
95-97	108-114
שיקולים תיאולוגיים 90-94	יחסו של קרליבך אליה לאחר מלה"ע
	הראשונה 86-90
רב קהילה, תפקידו בגרמניה 28, 29	יריבות בין "המזרחי" ל"אגודת ישראל"
	95-97, 101, 102, 104, 107
תורה עם דרך ארץ 18-20, 32, 37, 83, 86,	

מחשבות – סדרת מחקרים במחשבת ישראל

שכלתנות בלבוש חסידי

דמותו של הרמב"ם בחסידות חב"ד
מאת יעקב גוטליב
תשס"ט

הגותו של ר' יוסף אלבו

כתיבה אזוטריה בשלהי ימי הביניים
מאת דרור ארליך
תש"ע

משה אבי הנביאים

דמותו בראי ההגות לדורותיה
בעריכת משה חלמיש, חנה כשר, חנוך בן-פזי
תשע"א

צדיק יסוד עולם

השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק
מאת סמדר שרלו
תשע"ב

נאמנות הלכתית

בין פתיחות לסגירות
מאת אבי שגיא
תשע"ב

הלכה בתמורות הזמן במשנתו של

הרב שלמה זלמן אוירבך
מאת אמיר משיח
תשע"ג

מרד ויצירה בהגות הציונות הדתית
משה אונא ומהפכת הקיבוץ הדתי
מאת מיכאל בן אדמון
תשע"ג

על הנסים ועל הטבע
עיון פילוסופי בספרות ההלכה
מאת עזגד גולד
תשע"ה

בין קנאות לחסד
מגמות אנטי־קנאיות במחשבת חז"ל
מאת דוד ברזיס
תשע"ה

גם הם קרויים אדם
הנכרי בעיני הרמב"ם
מאת מנחם קלנר
תשע"ו

שירת ההגות
עיונים ביצירתו של ר' יהודה הלוי
בעריכת אפרים חזן ודב שוורץ
תשע"ו

ובלכתך בדרך
תאוריה של ההלכה על בסיס משנתו
של פראנץ רוזנצווייג
מאת ליאון וינר דאו
תשע"ז

כיצד לקרוא את ספרות חב"ד
מאת אריאל רוט
תשע"ז

אהבת השכינה

מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני הזוהר
מאת ביטי רואי
תשע"ז

תרבות וביקורת התרבות

מחווה לאבי שגיא
בעריכת דב שוורץ
תשע"ז

אמונה רדיקלית

אוונגרד האמונה של רבי נחמן מברסלב
מאת רוני בר לב
תשע"ז

העת הזאת

הגות יהודית במבחן ההווה
מאת אבי שגיא
תשע"ח

שני חיבורים על תחיית המתים

הוויכוח שלא שכך
'מכתב תחיה' לר' יהודה אבן זבארה
ו'אקלידא דתחיית המתים' לר' סעדיה בן מימון אבן דנאן
מאת אלי גורפינקל
תשע"ח

היהדות על פרשת דרכים

דברים על השאלה הגורלית
אל האמיצים והאצילים בעם היהודי
מאת מקס יוסף
בעריכת יעקב קולר
תשע"ח

התמימות השנייה

עולמו הרוחני של אליעזר שביד
מאת אבי שגיא ודב שוורץ
תשע"ח

רוח חדשה בארמון התורה

ספר יובל לכבוד פרופ' תמר רוס
עם הגיעה לגבורות
בעריכת רונית עיר-שי ודב שוורץ
תשע"ח

גווילין נשרפין ואותיות פורחות

כתבים על השואה
מאת שמואל זנוויל כהנא
בעריכת זוהר מאור
תשע"ח

השפה העברית בראי חכמת ההיגיון

משנתו הלוגית-הפילוסופית-הבלשנית של רבי יוסף כספי
מאת משה קהן
תשע"ט

ספר ההדרכה אל חובות הלבבות

לרבנו בחיי אבן פקודה
תרגם מערבית-יהודית לעברית בנימין אברהמוב
תשע"ט

מפגשים

פרקים באסתטיקה יהודית
מאת דב שוורץ
תשע"ט

חבלי מולדת

הישראליות בין חבלי לידה לחבלי משיח
מאת דוד אוחנה
תשע"ט

מעשה רב

שיקול הדעת ההלכתי ועיצוב הזהות היהודית
מאת עדיאל שרמר
תשע"ט

ברית עימות

קווים לפולמוס המחויבות הדתית בספרות חז"ל
מאת מנחם פיש
תשע"ט

אדם חדש בצורת יהודי

עיון בהגותו של א"ד גורדון
מאת אהוד פירר
תשע"ט

חיוב השכל ושלילתו בהגותו של ר' שניאור זלמן מלאדי
מאת יוסף שטמלר
תשע"ט

הטלת גורל, אלוהים ואדם במסורת היהודית

מן המקרא ועד שלהי הרנסנס
מאת שרגא בר און
תש"ף

בן ציון מאיר חי

הרב עוזיאל – הגות, הלכה והיסטוריה
בעריכת צבי זוהר, עמיחי רדזינר, אלימלך וסטרייך
תש"ף

תו הלב

הניגון בכתביו של רבי נחמן מברסלב – בין המטאפיסי לקיומי
מאת עדיה הדר
תשפ"א

עיונים בהגותו של ר' שאול סיררו
פרק בתולדות ההגות היהודית בפאס
מאת מיכל אוחנה
תשפ"א

פנים במחשבת ההלכה
פעמי תחייה הלכתית במשנתו של הרב ד"ר מרדכי פוגלמן
מאת יצחק הרשקוביץ
תשפ"ב

9. “In the Second Floor of the Sinking Sanctuary We can still Rejoice”	162
10. Sanctifying G-d’s Name	166
The Article “God’s Tear” (September 19th, 1935)	167
Epilogue	171
Appendix: “The Good Popular <i>Shiur</i>”	176
Bibliography	189
Index	205

3. Liberty	68
4. The Architecture of the Synagogue	72
a. The Prospect of the Berlin Rabbinate	73
b. The Article “The Architecture of the Synagogue”	75
Chapter 3: His Attitude towards Eretz Israel and Zionism	82
1. His Sojourn as a Young Man in Eretz Israel as a Formative Experience	82
2. Carlebach’s Connection to Eretz Israel and Zionism during WWI and its Aftermath	86
3. Theological Considerations in Carlebach’s Assessment toward Zionism	90
4. In the Labyrinth of Jewish-Orthodox Politics	95
5. Confronting the “Frankfurt Principle”	97
a. Background	97
b. Carlebach and Breuer	100
6. Wisdom of the Nations – Believe It: Carlebach and Macaulay	108
7. Carlebach and Rabbi Reines	111
8. Carlebach’s Pragmatic Approach as a Result of his World-view	113
Chapter 4: “I have turned into an enthusiastic Germanophile” – The Original Sin of German Jewry	115
Chapter 5: The Nazi Period	134
1. The Historical Facts and the Mental Disposition of German Jewry	135
2. Attempt at Containment: The Reaction of German-Jewish Orthodoxy and of Carlebach	139
3. “Flourishing Jewish Life” in Nazi Germany	143
4. Beyond Containment – Carlebach’s Writings between Courage and Admiration	144
5. A Theological Answer to Suffering	147
6. Apologetics in the Face of Danger	151
7. In Upright Stand	153
8. Recalculating Route after Kristallnacht: “The End of German Jewry is upon us”	156

CONTENTS

Preface by Yaakov Kohler	7
Foreword	11
Chapter 1: Rabbi Joseph Tzvi Carlebach and his Epoch	15
1. German Jewry in the Modern Era – A Short Sketch of the Historical and Cultural Background	15
a. The Unique Character of German Jewry	15
b. What is Orthodox Judaism	16
c. The Cultural and Communal Impact of Rabbi Samson Raphael Hirsch	18
2. Rabbi Joseph Tzvi Carlebach	21
a. Life	21
b. Rabbinic Profile	28
c. Carlebach’s Stance towards Reform Judaism	31
d. Carlebach’s Writings	35
e. His Personality	37
Chapter 2: Carlebach’s Intellectual Profile	41
1. Religion and Science – His Stance towards Bible Criticism	42
a. Tanach	44
b. Bible Criticism as Judaism’s Enemy	47
c. A Critique of the Presuppositions of Bible Criticism and its Method	51
d. Critical Appraisal	59
2. Religion and Science – The Challenge of Natural Sciences	60
a. Creation	60
b. Miracles	63

Editorial Committee:
Binyamin Abrahamov, Sara Klein-Braslavy, Haim (Howard) Kreisel,
Yehuda Liebes, Ron Margolin, Shlomo Sela, Avi Sagi

Published with the assistance of:
Ariel Univesity

ISBN 978-965-226-636-1

© 2022

Copyright by Bar-Ilan University, Ramat Gan

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or
utilized in any form or by any means, electronic, magnetic or mechanical
(including photocopying, miniaturization or recording) or by any information
storage and retrieval system, without written permission from the publisher.

Language editing: Dr. Oded Porat
Typesetting: Shulamit Yerushalmi, Jerusalem
Printed in Israel, 2022

MEIR SEIDLER

“THE END OF GERMAN JEWRY IS UPON US”

Rabbi Joseph Tzvi Carlebach (1883-1942) –
A Case Study



Bar-Ilan University Press, Ramat Gan

MAHSHAVOT

A Series for Studies in Jewish Thought
in Memory of Isidore Friedman

Edited by Dov Schwartz

MEIR SEIDLER

“THE END OF GERMAN JEWRY IS UPON US”

Rabbi Joseph Tzvi Carlebach (1883-1942) – A Case Study