

‘ציון מבקשת את בניה’: יחסו של הרב יוסף צבי קרליבך לארץ ישראל ולציונות

מאת מאיר סיידלר

‘לא בגרמניה ולא בארצות אחרות הצמיחה האורתודוקסיה היהודית מנהיגים אינטלקטואליים ורוחניים... כמותו’¹. דברי שבח מפליגים אלה מפי אחיינו, השופט חיים כהן (1911–2002), נכתבו כארבעים שנה לאחר הירצחו של הרב יוסף צבי קרליבך (1883–1942) בידי הגרמנים. קרליבך היה רבה האחרון של המבורג ולמעשה הרב האורתודוקסי² האחרון שכיהן בגרמניה בתקופת השואה. מפעלו החינוכי, דמותו הכריזמטית, דפוסי הנהגתו כרב והגותו היו לאות ולמופת בתקופה הקשה והמורכבת ביותר בתולדות ישראל. במאמר זה אבקש להתמקד בעמדתו של קרליבך כלפי ארץ ישראל וכלפי הציונות על רקע מאורעות תקופתו. כפי שמשמע מן הציטוט שהובא בתחילת המאמר, קרליבך היה דמות רבנית מרכזית ביהדות גרמניה ברפובליקת ויימר. הצגת תפיסתו הייחודית, שטרם זכתה לתשומת הלב הראויה לה בספרות המחקר, עשויה לחשוף פן חדשני בסוגיית ‘אורתודוקסיה יהודית וציונות’ בכלל ובתרומתה של יהדות גרמניה לגיבוש העמדות השונות בסוגיה זו בפרט. בשל אופייה האינטלקטואלי, היה ליהדות גרמניה תפקיד מכריע בגיבוש התנועות הדתיות והאידיאולוגיות היהודיות במאה התשע עשרה. מייסדי הרפורמה, ראשי ‘חכמת ישראל’ (Wissenschaft des Judentums) ומנהיגי הנאו־אורתודוקסיה היו רובם ככולם תוצרת התרבות היהודית־הגרמנית. ובהקשר שלנו: הן מייסדי הציונות בשלהי המאה התשע עשרה הן מייסדי אגודת ישראל, שנולדה בתחילת המאה העשרים כתגובה לה, גדלו על ברכי התרבות הגרמנית והשפה הגרמנית. עובדה זו מעניקה לדיון בעמדתו של קרליבך משנה חשיבות. לפני שנידרש לתרומתו של קרליבך מן הראוי לפתוח בתיאור קצר של קורות חייו ושל היבול הספרותי שהשאיר אחריו.

- * במאמר נעשה שימוש רב באוסף כתביו של יוסף קרליבך: Joseph Carlebach, *Ausgewählte Schriften*, 1–4, Hildesheim–New York 1982–2007; להלן: *JCAS*. כל התרגומים של המקורות הלועזיים במאמר הם שלי אלא אם צוין אחרת.
- 1 כהן, בהקדמה לאוסף כתביו של יוסף קרליבך: *JCAS*, 1, עמ’ 8. לביטויי הערכה והערצה נוספים כלפי קרליבך, השו גם: B.S. Jacobson, ‘Joseph Carlebach’, Leo Jung, *Guardians of our Heritage (1724–1953)*, New York 1958, p. 655 (בספריו ובמאמריו העבריים קורא יעקבסון לקרליבך תמיד ‘מורי ורבי’); Eric Lucas, *Jüdisches Leben auf dem Lande: Eine Familienchronik*, Frankfurt am Main 1994, pp. 113–114
- 2 לתולדות השימוש וההשתרשות של המונח ‘אורתודוקסיה’ ביהדות ראו: מאיר סיידלר, מחלוקת סופה להתקיים: הויכוח סביב הפרישה מהקהילה (1877), רמת־גן תשס”ה, עמ’ 7, הערה 1.

[ציון – רבעון לחקר תולדות ישראל, שנה פד (תשע”ט)]

א. קורות חייו של הרב יוסף צבי קרליבך

יוסף צבי קרליבך נולד כילד השמיני (מתוך שנים עשר) של הרב שלמה קרליבך (1845–1919), רבה הראשי של ליבק שבצפון גרמניה ומייסדה של שושלת רבנית ענפה.³ לאחר שקיבל תעודת הוראה המסמיכה אותו ללמד מתמטיקה ומדעי הטבע, הוצע לקרליבך בן העשרים ושתיים ללמד בבית ספר למל בירושלים שבפלשתינה. בית ספר זה שם לו למטרה להעניק לתלמידיו גם הכשרה מקצועית לצד לימודי הקודש. קרליבך נענה להצעה ובין השנים 1905–1907 חי בירושלים ושימש מורה בבית ספר למל.⁴ הימים הם ימי ראשית העלייה השנייה ותחילת פעילותה ההתיישבותית של התנועה הציונית בארץ. אחרי חזרתו לגרמניה כתב קרליבך דוקטורט בהיסטוריה של המדעים (על תרומתו המדעית של הרלב"ג [1288–1344]), ולאחר מכן למד בבית המדרש לרבנים בברלין והוסמך לרבנות בידי רד"צ הופמן (1843–1921).

כמעט כל שנות מלחמת העולם הראשונה עברו על קרליבך בקובנה שבליטא, שאליה נשלח מטעם הממשל הצבאי הגרמני כדי לארגן מחדש את החינוך היהודי המקומי. באמצעות יוזמה זו ביקשו שלטונות הכיבוש הגרמני לקרב את יהודי ליטא לתרבות הגרמנית וכך – מה שמצטייר במבט לאחור כאירונה עצובה של ההיסטוריה – להפוך אותם לבעלי ברית בכל התפתחות עתידית.⁵ בקובנה התוודע קרליבך לעוצמתה של יהדות מזרח אירופה וללמדנות הליטאית. קרוב לחמש שנים (1915–1920) שהה קרליבך בקובנה, והמשיך שם בפעילותו גם אחרי סיום המלחמה. בבית ספר שיסד הנהיג קרליבך שיטות לימוד חדשות מבית היוצר של 'תורה עם דרך ארץ', ונד בנד גילה יהדות שורשית שלא הייתה בנמצא 'אצלנו באירופה המצוחצחת'.⁶ המפגש עם עולם הלימוד הליטאי (שאותו בחן שוב בשנת 1931, כראש משלחת 'קרן התורה' של אגודת ישראל) והיכרותו עם

3 חמישה מבניו היו רבנים ושתי בנות שלו התחתנו עם רבנים, רובם רבני ערים בצפון גרמניה. ראו: Shlomo Carlebach, *Ish Yehudi: The Life and Legacy of a Torah Great – Rav Joseph Tzvi Carlebach*, Monsey, NY 2008, pp. 26–32

4 בית ספר זה, כמו מספר בתי ספר נוספים שנוסדו בארץ במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, עורר מחלוקת נוקבת בין היישוב הישן ליישוב החדש, בשל לימודי החול שהונהגו בהם. בעקבות מחלוקת זו פורסם 'האיסור על בתי הספר' (שחתמו עליו רבני ירושלים החרדים). לאחר חזרתו לגרמניה כתב קרליבך מאמר מפורט כדי להצדיק את הסכמתו לשמש מורה בבית ספר למל ולהסביר מדוע האיסור איננו עולה בקנה אחד עם המציאות העכשווית (יוסף צבי קרליבך, "האיסור" נגד בתי הספר בארץ ישראל, מכתבים מירושלים, 1905–1906: ארץ ישראל בראשית המאה בעיני מורה צעיר, משכיל דתי מגרמניה, תרגמה וערכה מרים גיליס-קרליבך, ירושלים 1996, עמ' 87–105). ראו להלן, סעיף ח. למחלוקת סביב האיסור על לימודי חול ביישוב הישן ראו: נתנאל קצבורג, 'פולמוס החינוך ביישוב הישן', שנה בשנה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 299–312. ראו: מרדכי ברויאר, 'רבנים-דוקטורים בפולין-ליטא בימי הכיבוש הגרמני (1918–1914)', בר אילן, כד-כה (תשמ"ט), עמ' 117–153, ובפרט עמ' 120–121.

6 מכתב מ' 30 באפריל 1920, *JCAS*, 4, עמ' 116. במכתב זה – שכנעו מופיע בו רק 'עמית יקר' (Lieber Herr Kollege) – מעלה קרליבך, שזה עתה חזר מקובנה, על נס את אופייה האותנטי של יהדות מזרח אירופה אל מול הבורגנות השבעה של יהדות גרמניה.

ארץ ישראל (שבה ביקר פעם נוספת בשנת 1935), יחד עם ההשכלה היהודית והכללית שזכה לה בגרמניה – כל אלה עיצבו יחדיו את אישיותו. ידע תורני, השכלה אקדמית ומעורבות עמוקה בתרבות האירופית בכלל ובזו הגרמנית בפרט היו אפוא המרכיבים העיקריים בפרופיל האינטלקטואלי של קרליבך, אדם בעל אינטליגנציה גבוהה הנענה לכל התמודדות מחשבתית ואינו חושש מהתמודדות עם אתגרי התקופה.

לקראת סיום שהותו בקובנה נשא קרליבך לאישה את לוטה פרויס (1900–1942), בתו של רופא יהודי-גרמני ידוע, והיא ילדה לו תשעה ילדים. לאחר מותו הפתאומי של אביו בשנת 1919 חזר קרליבך עם אשתו הצעירה לעיר הולדתו ליבק כדי למלא את מקומו כרב העיר, אך כעבור שנה עזב את משרת הרבנות לטובת ניהול בית ספר יהודי בהמבורג, שבו יכול היה ליישם את האידאלים החינוכיים שלו. החל מ-1926 ועד למותו שימש קרליבך בשתי משרות רבניות: תחילה באלטונה הסמוכה להמבורג והחל ב-1936 (יותר משלוש שנים לאחר עליית הנאצים לשלטון) כרבה הראשי של המבורג רבתי.

במהלך שנת 1938 החלה טבעת החנק של המשטר הנאצי בגרמניה להתהדק ואירועי ליל הבדולח (נובמבר 1938) המחישו שהסכנה הפכה מוחשית. אף שהיו לקרליבך כמה הזדמנויות לעזוב את גרמניה הנאצית ולמרות התלבטויותיו (אחרי ליל הבדולח הוא חיפש דרכים לעזוב), בסופו של דבר הכריעה תפיסתו ש'רב חובל אינו נוטש את הספינה הטובעת'⁷ וכך כתב באפריל 1939, כאשר דחה את האפשרות האחרונה להגר:

יש כאן עוד קהילות ענקיות, 8,000 יהודים בהמבורג, 130,000 בברלין... ביניהם באופן מפתיע דתיים רבים הזקוקים לכתובת רבנית והלכתית... העולם היהודי שואל: האם הרבנים שאותם פרנסנו בימים הטובים אינם חייבים להישאר עימנו בזמנים רעים? היכן האמונה והביטחון שהטיפו לנו?⁸

בשורות ספורות אלה נחשפת הטרגדיה של קרליבך ומשפחתו, בפרט לאור העובדה שהוא היה מודע לכך שהוא מסכן לא רק את עצמו אלא גם את כל משפחתו (עד אז הצליח להוציא רק חמישה מתוך תשעת ילדיו אל מחוץ לגרמניה). בדצמבר 1941 נאלץ הרב יוסף צבי קרליבך, יחד עם אשתו, ארבעה ילדיו הנותרים ומאות מאנשי קהילתו לעלות על הרכבת למזרח, אל הבלתי נודע. הם הובאו למחנה הריכוז יונגפרנהוף שלייד ריגה. לאחר שהות של כשלושה חודשים במחנה הריכוז הוא נרצח ב-26 במרס 1942, יחד עם רוב בני הקהילה, כולל אשתו ושלוש בנותיו הצעירות, ביער סמוך לריגה. בן אחד, שלמה (פטר) קרליבך, שרד כמה מחנות ריכוז והשתקע אחרי המלחמה בארצות הברית. חמשת הילדים הגדולים לבית קרליבך, שהספיקו לצאת מגרמניה בעוד מועד, התפזרו על

7 ראו: מרים גיליס-קרליבך, 'אחרית דבר', קרליבך, מכתבים מירושלים (לעיל, הערה 4), עמ' 117 ועמ' 135, הערה 5.

8 JCAS, 4, עמ' 294; מכתב לאחותו מרים כהן בתל אביב.

פני שלוש יבשות. בתו, מרים גיליס-קרליבך, יסדה את מכון יוסף קרליבך באוניברסיטת בר-אילן.⁹

שנות חייו של הרב יוסף צבי קרליבך מקפלות בתוכן את כל הטרגדיה של יהדות גרמניה בעת החדשה: פסגת האמנציפציה היהודית – הגשמה של כמעט כל הציפיות ושיא היציבות החברתית, הרווחה הכלכלית והביטחון הקיומי – בעידן הקצר אך המעצב של הקיסרות הווילהלמינית (1890–1918);¹⁰ לאחר מכן החולשה והמשבריות שאפיינו את רפובליקת ויימר (1918–1933); ולבסוף עליית הנאצים לשלטון והשוואה.

ב. כתבי קרליבך

קרליבך – שכתביו אינם 'אלא צל קלוש של נאומיו'¹¹ – פרסם מאות מאמרים, ביקורות ספרים והספדים, וגם מספר חיבורים מקיפים: פירושים על המקרא,¹² ספר על תולדות היהדות האורתודוקסית בגרמניה,¹³ וכן את הספר: 'שלושת הנביאים הגדולים: ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל',¹⁴ שלדברי שמואל הוגו ברגמן (1883–1975) הוא 'אחד הספרים הטובים בקרב הספרים המרובים שנכתבו על נושא זה'.¹⁵ ביקורות הספרים שכתב – פורסמו יותר משמונים ביקורות ספרים מפרי עטו – מעידות על סקרנותו האינטלקטואלית ועל זיקתו

- 9 הפרטים הביוגרפיים מתבססים על הקדמתו של חיים כהן לאוסף כתביו של קרליבך (JCAS, 1, עמ' 9–1); מרים גיליס, חינוך ואמונה: משנתו החינוכית של הרב יוסף צבי קרליבך, תל אביב תש"ם, עמ' 11–28; קרליבך, מכתבים מירושלים (לעיל, הערה 4); קרליבך, איש יהודי (לעיל, הערה 3).
10 'העידן הווילהלמיני' מציין את תקופת כהונתו של הקיסר וילהלם השני, שעלה לשלטון לאחר מות אביו וילהלם הראשון (1888), ובפרט את התקופה שלאחר פיטוריו של ביסמרק, בשנת 1890. לתקופה זו מאפיינים ייחודיים של הגמוניה פרוסית ושמרנות, ומבחינה יהודית – כולל האורתודוקסיה – השתלבות חברתית והזדהות מלאה עם המולדת הגרמנית. לתיאור כללי של התקופה ראו: מיכאל מאיר (עורך), תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, ג: אינטגרציה במחלוקת 1871–1918, בפרט ו, מאת פטר פולצר, 'שוויון בפני החוק וחיים ציבוריים', עמ' 143–185. לתיאור אישי של הביטחון הבלתי מעורער של יהודי גרמניה הווילהלמינית ביציבות וברוחה הכלכלית השוו: יצחק ברויאר, דרכי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 83.
11 כהן (לעיל, הערה 1), עמ' 8.
12 JCAS, 1, עמ' 68–426.
13 Joseph Carlebach, *Das gesetzestreue Judentum*, Berlin 1936. הודפס שוב בתוך JCAS, 3, עמ' 113–147.
14 Joseph Carlebach, *Die drei grossen Propheten: Jesajas, Jirmija und Jecheskel – Eine Studie*, Frankfurt 1932 (הספר הופיע מחדש בהוצאת מורשה, באזל 1994). ספר זה תורגם לאנגלית, לצרפתית ולעברית (ראו בהערה הבאה).
15 שמואל הוגו ברגמן, 'ביקורת על: Joseph Carlebach, *Die drei grossen Propheten: Jesajas, Jirmija und Jecheskel – Eine Studie* (תרג"ב), עמ' 443. מובא בתוך: יוסף קרליבך, שלושת הנביאים הגדולים: ישעיהו, ירמיהו, יחזקאל, אלון שבות תשע"ב, עמ' 19. לתרומתו התאולוגית הייחודית של קרליבך בספר זה השוו גם: George Yaakov Kohler, 'Eine Idee mit vielen Vätern: Rabbi Joseph Carlebach und der jüdische Messias', *Horchet*,

למיטב המחשבה של זמנו. את דברי השקפתו על נושאים רבים פרסם קרליבך על פי רוב בכתבי עת יהודיים-אורתודוקסיים בגרמניה (ירחונים או שבועונים דוגמת *Der Israelit*, *Israelitisches Familienblatt*, *Deutsche Israelitische Zeitung*, *Jeschurun* רובם בתקופה הנאצית עד ליל הבדולח. כך, למשל, בשנת 1934, השנה הפורייה ביותר בכתבתו, הוא פרסם כשבועיים מאמרים על שלל נושאים.¹⁶ למרבה הפלא, במחצית הראשונה של שלטון הנאצים (עד ליל הבדולח) פרחו העיתונות היהודית בגרמניה יותר מאי פעם. זאת ועוד, היא הייתה, באופן פרדוקסלי, העיתונות החופשית ביותר בגרמניה הנאצית, שכן מעבר לאיסור להתבטא נגד המשטר, לנאצים לא היה אכפת מה היהודים כותבים בינם לבין עצמם. גם לא היה להם כל עניין להשפיע על תוכן הדברים. יתרה מזאת, לא רק שהתעמולה הנציונל-סוציאליסטית הייתה מכוונת לגרמנים 'ארים' בלבד אלא אף נאסר לפרסם תעמולה נאצית בעיתונות היהודית. אכן, עד שנאסר להפיץ עיתונים יהודיים לכלל הציבור, בשנת 1935, גם מתנגדי משטר 'ארים' היו מנויים עליהם.¹⁷ ביוזמת בתו של הרב יוסף קרליבך, מרים גיליס-קרליבך, והמכון שהקימה באוניברסיטת בר-אילן, נאספו רבים מכתביו של קרליבך, והחשובים שבהם כונסו בארבעה כרכים של אוסף כתביו.¹⁸ בזכות עבודת הנמלים שהתבצעה במכון קרליבך הפכו כתביו של הרב קרליבך נגישים לציבור, אם כי מלבד תרגומים אחדים,¹⁹ הם נותרו לעת עתה בשפה הגרמנית בלבד.

ממכלול כתביו של קרליבך עולה תמונה של הוגה מקורי עם תורה מגובשת שטרם זכתה לתשומת הלב הראויה לה. לא קל לעמוד על מרכז הכובד ההגותי של כתבי קרליבך, לא רק בגלל השפה הגרמנית שבהם נכתבו אלא גם בגלל רבגוניותם ופיזורם על פני כתבי עת רבים. אף כי קרליבך מייחס את חסרון השיטתיות של כתיבתו לעצמו – 'מכל מגרעות... הכוללת ביותר היא: חוסר הסדר'²⁰ – הרי שגם צוק העיתים והתחייבויותיו הציבוריות והקהילתיות הרבות מנעו ממנו להציג את הגותו בצורה כוללת ומרוכזת. תורתו ההגותית של קרליבך יונקת ממקורות היהדות הקלסיים (תנ"ך, תלמוד ומדרשים), משיטת 'תורה עם דרך ארץ' מבית מדרשו של רש"ר הירש (1808–1888) ומן הידע הכללי והמדעי הרב שלו.

ihr Söhne, die Moral des Vaters, und höret zu, um Weisheit zu erkennen (Sprüche
4,1), eds. Miriam Gillis-Carlebach et al., Munich-Hamburg 2016, pp. 76–79

16 לביבליוגרפיה כמעט מלאה של כתבי קרליבך ראו: *JCAS*, 4, עמ' 513–526.

17 ראו: Herbert Freedman, *Die jüdische Presse im Dritten Reich*, Frankfurt 1987, pp. 23–

25. השוו גם: Katrin Diehl, *Die jüdische Presse im Dritten Reich*, Tübingen 1997, pp.

65–69, 266

18 ראו לעיל, הערת הפתיחה.

19 ראו לעיל, הערות 4, 15.

20 *JCAS*, 4, עמ' 284; מכתב לאחותו, מרים כהן, מחודש מרס 1939.

ג. קרליבך הצעיר בארץ ישראל 1905–1907: חוויה מכוננת

שני המפגשים הבלתי אמצעיים של קרליבך עם ארץ ישראל – שהותו בה בשנים 1905–1907 וביקורו בשנת 1935 – הותירו בו, כל אחד בתורו, רושם עמוק, שהניב שלל מאמרים העוסקים הן בארץ ישראל על כל היבטיה – הגאוגרפיים, הפוליטיים והדתיים – הן בציונות. עם זאת, המפגש הראשון היה ללא ספק המפגש המכונן, גם בשל אורכו (שנתיים וחצי) וגם בשל גילו הצעיר של קרליבך, והוא עיצב את עיקרי השקפותיו על ארץ ישראל והציונות שליוו אותו במשך כל חייו. הוא התייחס לשהותו הראשונה בארץ, בשנים המזוהות למפרע כתחילת העלייה השנייה, במכתבים, בהרצאות ובמאמרים. המכתבים הרבים שכתב קרליבך הצעיר במהלך שהותו בירושלים, בעיקר למשפחתו בגרמניה, הם עדות ממקור ראשון על המתרחש בארץ באותה תקופה – מן הפרספקטיבה המיוחדת של צעיר יהודי אירופי נצר למשפחה רבנית, חניך שיטת 'תורה עם דרך ארץ'.²¹ אנשי העלייה השנייה באו רובם ככולם ממזרח אירופה, לאחר שסבלו מעוני מחפיר ומשנאת יהודים רצחנית. יוסף קרליבך, שגדל על ברכי האמנציפציה היהודית והרווחה הכלכלית בגרמניה הווילהלמינית השבעה, היה דמות חריגה למדי בקרבם. זהו גם ההסבר לכך שהמחשבה שיעלה בעצמו ארצה לא העסיקה את קרליבך באותה תקופה,²² שכן הדבר היה מעבר לאופקים של יהודים ממערב אירופה בזמנו. היהדות האורתודוקסית בגרמניה שקרליבך היה בשר מבשרה הייתה רחוקה שנות אור – למרות האנטישמיות שהתפשטה גם שם – מאותה גלות מאוסה שהמריצה יהודים צעירים ממזרח אירופה רדופי פוגרומים וחדורי מניעים ציוניים לעלות ארצה.

עם זאת, שנות שהותו בארץ היו על פי עדותו 'השנים המאושרות ביותר בחיי... שנים מאושרות כאלה לא יחזרו לעולם'.²³ באותן 'שנים מאושרות' קרליבך היה, כאמור, קוריוז בירושלים, אבל קוריוז שמחזרים אחריו: צעיר יהודי מגרמניה, בן של רב עיר נחשב, מורה כריזמטי המשלב לימוד תורה עם ידע במדעים המדויקים והשכלה קלסית רחבה. בשל ייחוסו ואישיותו, ואולי גם בזכות הליכותיו ונימוסיו המערביים, נפתחו בפניו דלתותיהם של מנהיגי היישוב, הן הישן הן החדש. הוא פגש את הרב שמואל סלנט (1816–1909) הישיש, את הרב קוק (1865–1935) הצעיר שעלה לארץ כשנה לפניו, הכיר את אליעזר בן יהודה (1858–1922) ואת דוד ילין (1864–1941), שעזמו ניהל אחרי חזרתו

21 קרליבך, מכתבים מירושלים (לעיל, הערה 4). על אפיונם הדו-קוטבי של מכתבים אלה ראו: Alfred Bodenheimer, "Wahrheit und Dichtung": zur Ambivalenz in Joseph Carlebachs Briefen aus Palästina 1905 und 1935', *Ihre Wege sind liebliche Wege und all ihre Pfade Frieden (Sprüche 3.17): Die Neunte Joseph Carlebach-Konferenz*, eds. Miriam Gillis-Carlebach and Barbara Vogel, Hamburg 2014, pp. 126–137

22 כך משתמע מהתפתלותו המנומסת במכתב לדוד ילין (שיועד גם ליחיאל מיכל פינס) מסוף 1907 או מתחילת 1908, זמן קצר לאחר חזרתו לגרמניה (קרליבך, מכתבים מירושלים [לעיל, הערה 4], עמ' 80).

23 כך הוא מסכם את שהותו בארץ במכתב לדוד ילין בתחילת אוקטובר 1907, לאחר חזרתו לגרמניה (קרליבך, שם, עמ' 73 [תיקנתי את התרגום במקצת לפי המקור הגרמני ב-JCAS, 4, עמ' 102]).

לגרמניה התכתבות ענפה, וכן את יחיאל מיכל פינס (1843–1913) ועוד דמויות רבות מביין ה'פלשתינאים', כפי שכינה קרליבך את התושבים היהודים בארץ ישראל/פלשתינה.²⁴ בשנים אלה, שהיו כאמור מכוונות הן מבחינת היישוב בארץ הן מבחינת גיבושה של התנועה הציונית, נחשף קרליבך הצעיר לאתגרים ולעיוותים בעיצומו של תהליך היסטורי דרמטי. הוא חש היטב את גודל השעה והשקיע את כל מרצו וכישוריו האינטלקטואליים כדי להבין את מאורעות התקופה ולגבש עמדה כלפי התהליכים ההיסטוריים שהתרחשו לנגד עיניו ממש. בבואו לבחון את המפעל ההתיישבותי התרשם קרליבך בתקופה זו במיוחד מהצלחותיה של החקלאות 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 לאומיות, מוסריות ודתיות קשורות בהן, עד שאין הדעת סובלת, שכל זה ימוג כחלום.²⁵

מתוך שורות אלה עולה למעשה, כפי שניתן לחוש היטב, האתוס הציוני של גאולת האדמה בעבודת כפיים חקלאית. אם כן, עבור קרליבך חקלאות בידי יהודים בארץ ישראל היא לא 'רק' חקלאות, היא קשורה לשלל 'משאלות לאומיות, מוסריות ודתיות'. כפי שנראה בהמשך, קרליבך דבק בתפיסה זו כל ימי חייו.

לאחר חזרתו לגרמניה הוזמן קרליבך להרצות על ארץ ישראל בפני 'חברת מונטפריורי' המכובדת בברלין. הרצאתו פורסמה כשנתיים לאחר מכן כספרון באחת מהוצאות הספרים היהודיות (Verlag Hausfreund) של ברלין. גם בהרצאה זו באה לידי ביטוי התפעלותו מן ההתיישבות 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 תחת ידיהם 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.²⁶ הן ערובה לעתיד היהודי... מי לא יתלהב למראה שדות

24 ראו שלושה מכתבים מסוף שנת 1905, *JCAS*, 4, עמ' 50, 63, 69 (בהוצאה העברית של מכתבים אלה תורגם המונח המקורי, 'Palästinenser', פעם 'תושבי הארץ' ופעמיים 'אנשי ארץ ישראל' [קרליבך, מכתבים מירושלים, שם, עמ' 30, 44, 49]). כידוע, לשם פלשתינה בתור ציון הטריטוריה הגאוגרפית והפוליטית של ארץ ישראל לא דבקה באותה תקופה הקונוטציה הפוליטית העכשווית, והוא היה שגור בפיהם של כל יהודי התפוצות, ציונים ולא ציונים גם יחד.

25 מכתב 'אל המשפחה בליבק' מ-30 בנובמבר 1905 (קרליבך, מכתבים מירושלים, שם, עמ' 41–42). בתקופה זו שהה קרליבך בארץ כבר יותר משבעה חודשים והוא ראה לנכון לחלוק עם משפחתו בגרמניה את רישומיו בסדרת מכתבים מפורטים.

26 ראו לעיל, הערה 24.

יהודיים, פרדסים יהודיים... המושבות האלה הן פיצוי הולם למראה העלוב של מגורי היהודים בערים.²⁷

בולטות בתיאוריו ובמכתביו המעורבות האישית, האכפתיות וכן ההתלהבות של אדם צעיר, וכן דאגה לעתיד היישוב. המפעל ההתיישבותי נתפס בעיניו כערובה לעתיד היהדות. לדידו – וזוהי תפיסת לא שגרתית בקרב יהודי גרמניה באותה תקופה – יהדות ללא זיקה לארץ ישראל אינה בת קיימא. וכך הוא אמר באותה הרצאה:

השבועה 'אם אשכחך ירושלים תשכח ימיני' התגשמה באופן מילולי. היכן שיהודים ניתקו את החוט המקשר אותם עם ארץ הקודש בשל הערכה עצמית לקויה וחוסר כבוד עצמי... שם יבשו והתאבנו החיים היהודיים, התקרר ולבסוף כבה הניצוץ של אש קודש... פלשתינה היא איבר חיוני בבשרה של היהדות, תנאי הכרחי להמשך קיומה ולנצחיותה.²⁸

קרליבך רומז כאן לתנועה הרפורמית ביהדות, שנאות נפשה של היהדות האורתודוקסית, שדגלה (באותה תקופה) בניתוק הדת היהודית מן הלאומיות ובעקבות כך גם התכחשה לזיקת היהדות לארץ ישראל. עם זאת, לצד ההזדהות וההוקרה הגדולה שהוא מביע כלפי המפעל ההתיישבותי בכלל וכלפי התנועה הציונית בפרט – יצוינו במיוחד שבחיו על 'הקמת הבנקים היהודיים בירושלים, יפו, ביירות וחברון'²⁹ – בולטת גם דאגתו לעתיד ההתיישבות. השלטון התורכי המושחת – שבו מוצא קרליבך, יליד אירופה האנטישמית, רק דבר חיובי אחד: 'שנאת היהודים... זרה לז'³⁰ – מנסה בכל דרך להצר את צעדיהם של המתיישבים. עתיד המושבות היהודיות רחוק מלהיות מובטח בשל התנכלות שלטונית שיטתית. את הרצאתו סיים קרליבך בעברית: 'לשנה הבאה בירושלים'.³¹

ד. קרליבך, ארץ ישראל והציונות במלחמת עולם הראשונה ולאחריה

שנים ספורות לאחר שובו של קרליבך לגרמניה פרצה 'המלחמה הגדולה', מלחמת עולם הראשונה. כפי שהוזכר לעיל, קרליבך פעל במשך תקופה זו בחסות הממשל הצבאי הגרמני בקובנה שבליטא. הוא הקים שם בית ספר שבו יישם לראשונה את האידאליים החינוכיים שלו, המבוססים על 'תורה עם דרך ארץ' מבית מדרשו של רש"ר הירש, אך לא פחות מכך גם על מעורבותו האישית ועל אישיותו הכריזמטית. נציין אירוע שהתרחש בבית ספר זה, על פי עדות אחד הנוכחים:

27 'ארץ הקודש' ('Das heilige Land'). ההרצאה הודפסה בשנת 1909, ושוב ב-'JCAS', 2, עמ' 1285.

28 שם, עמ' 1267.

29 שם, עמ' 1288–1289.

30 שם, עמ' 1281.

31 שם, עמ' 1295.

השקפתם הציונית הנלהבת של התלמידים הביאה לידי התנגשות: בסוף מסיבת חנוכה גדולה, שנכחו בה התלמידים והוריהם, חברי הקהילה שבקובנה, רבנים ובפרט נציג השלטון הצבאי (=הגרמני), סך הכול כאלף מוזמנים, פרצו התלמידים בהתלהבות בשירת התקווה, ההמנון הלאומי היהודי. יוסף קרליבך רתח: התקווה לא הייתה חלק מן התוכנית, כי שלטונות הצבא התייחסו אליה כאל הבעת דעה פוליטית והדבר העמיד את עתיד בית הספר בסכנה. ייתכן שרוגזו גם נבע מכך שקרליבך לא הודה או עם הציונות המדינית. על כל פנים, המורדים ננזפו בחומרה לאחר מכן. אך ראו זה פלא... בשנה שלאחר מכן, בהג החנוכה הבא, עלה המנהל קרליבך בסוף החגיגה יחד עם תלמידיו מכיתת הבגרות על הבמה וביקש מכל הנוכחים לקום ולשיר יחד את התקווה...³²

לעולם לא נדע אם היחס הדו־קוטבי ל'התקווה' הבא לידי ביטוי בסיפור זה הוא ביטוי לשינוי שחל בדעתו של קרליבך, האם נבע מגישה אמביוולנטית כפי שחשב המחבר, או שמא הוא ביטא את חששותיו מפני שלטונות הצבא. היות שקרליבך הערים לא פעם על דרישות השלטון הצבאי³³ – והממשל הצבאי אכן עקב אחרי פעילותו, ובהזדמנות אחת אף השעה אותו מתפקידו לזמן מה³⁴ – יש רגליים לדבר כי החשש מפני השלטונות הוא זה שגרם לפעולות סותרות אלה מצידו.³⁵

גם לאחר מלחמת עולם הראשונה המשיך קרליבך לעקוב אחר הנעשה בארץ. כך, למשל, הוא חתם על קריאה לתענית ציבור בעקבות מאורעות תרפ"ט, שבבתו על כס הרבנות באלטונה.³⁶ גם דאגתו ליישוב הארץ והתלהבותו מן 'המפעל ההתיישבותי בארץ ישראל, שבה אחינו מעבדים את האדמה בעבודת כפיים קשה'³⁷, לא פגו.

32 עדותו של סמי גרונמן (Sammy Gronemann), יהודי גרמני ששימש מתורגמן מטעם הממשל הצבאי בקובנה, מובאת בספרו: *Hawdloh und Zapfenstreich*, Berlin 1924, pp. 195–196. ליחס השלילי של שלטונות הצבא הגרמני לציונות ולכל ביטוי של לאומיות יהודית (כולל השפה העברית) ראו: ברויאר (לעיל, הערה 5), עמ' 118, 122, 134.

33 ראו: גיליס, חינוך ואמונה (לעיל, הערה 9), עמ' 150–151.

34 שם, עמ' 152.

35 למרות האמביוולנטיות של קרליבך כלפי התנועה הציונית (ראו להלן, סעיף 1), אין הצדקה לטענת מרדכי ברויאר ש'יוסף קרליבך... בא אל בית-הספר כאנטי-ציוני משוכנע ומוצהר' (ברויאר [לעיל, הערה 5], עמ' 136).

36 *JCAS*, 4, עמ' 149.

37 מתוך קריאה פומבית מ־21 בספטמבר 1932, שנשלחה אל כל הרבנים המשתייכים לאיחוד הרבנים האורתודוקסים בגרמניה (Vereinigung traditionell-gesetzestreu Rabbiner), גוף המזוהה עם הקהילות המאוחדות (בניגוד לקהילות הנפרדות שהקימו רש"ר הירש ותלמידיו ויוצגו בידי ארגון רבני נפרד). על המכתב התומים הרב קרליבך והרב יצחק אונא (1872–1948) בשם הנהלת האיחוד (*JCAS*, 4, עמ' 178–179, ובפרט עמ' 179). בתור מוזכר (Schriftführer) האיגוד היה קרליבך האחראי הראשי על ניסוח הקריאה, לפרסם בכל בתי הכנסת של האיחוד את החובה (!) לקנות לסוכות אתרוגים מתוצרת הארץ. התמיכה במפעל ההתיישבותי בארץ הוא אחד הנימוקים הנוכחים בקריאה זו.

עם זאת, במאמר שכתב בחודש מאי 1934, פחות משנה לפני ביקורו השני בארץ, עולים אצלו גם ספקות וחששות דתיים, המשקפים נאמנה את תחושותיהם של מרבית מנהיגי היהדות האורתודוקסית באותה תקופה אל נוכח המפעל הציוני ההולך ומתעצם. הוא נזכר בביקורו אצל הראי"ה קוק בתחילת המאה, כאשר היה מורה צעיר בירושלים, ועתה, יותר מחצי יובל לאחר מכן, הוא מגלה את לבטיו: 'כאשר קבלתי בפני הרב קוק על העולים החדשים (=פורקי העול)... 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', ממשיך קרליבך, 'אך אל לנו לעצום את העיניים בפני העובדות... חגי ישראל הקדושים הפכו למסיבות פולקלור, מצוות קדושות ננטשו בשל צרכי שעה'.³⁸

ואולם כבר כמה חודשים לאחר מכן, בהגיעו לעיר העברית הראשונה תל-אביב (שלא הייתה קיימת בשהותו הראשונה!), הספק התחלף בהתרגשות שלא הייתה מביישת נער צעיר מתלהב (קרליבך היה אז בן חמישים ושתיים): 'אני לא חי במציאות, כמו שיכור אני מסתובב בעולם הזה. או שזה חזון משיחי או, חס וחלילה, רק הצגה יפה, אם היסודות אינם חזקים מספיק... אינני מסוגל לישון. הכל מתערבב לי בראש'.³⁹ ושוב הוא מגלה הודהות מלאה עם המוטיב הציוני של האידאליזציה של החקלאות העברית: 'אחרי הצהריים נסענו לכפר סבא... איזו תמונה מרהיבה של חקלאים יהודיים שעושים את הכל בעצמם ומאושרים עד מאוד'.⁴⁰ עם כל הביקורת שיש לו על פורקי העול בארץ, נראה שלאחר ביקור זה הוא אימץ את תפיסת הרב קוק בדבר סגולותיה של ארץ ישראל המרפאות את התחלואים הרוחניים. וכך כתב בדרשה שנשא 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 החזקים ביותר שהוא פוגש שם הוא כוחה של השבת. לאחר תקיעת השופר (=בערב שבת) בערים היהודיות וביישובים, 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.⁴¹

38 'מזרחי ואגודת ישראל' ('Misrachi und Agudas Jisrael'), במוסף Die Laubhütte של *Deutsche*

Israelitische Zeitung, 51 (11), 22.5.1934, p. 1

39 'יומן מסע 1935' ('Reisebericht 1935'), רישום מ-2 במרס 1935, *JCAS*, 4, עמ' 229. בביקור זה שהה קרליבך בארץ מספר שבועות.

40 שם, עמ' 230.

41 דרשה בשבת פרשת החודש, אביב 1935. דרשה זו פורסמה בשם 'התחדשות' ('Erneuerung') עוד

באותה שנה; ראו: *JCAS*, 3, עמ' 177-178.

מאלף לראות את הדמיון בין דרשה זו לבין תיאור מאותה תקופה פרי עטו של יריבו האידיאולוגי הראשי של קרליבך באורתודוקסיה היהודית, יצחק ברויאר (1883–1946), שהגדיר את עצמו כאנטי-ציוני. וכך כותב ברויאר:⁴²

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 מזור, 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 חויה עצומה זאת לעולמים.⁴³

כשנה אחרי שובו לעירו כתב קרליבך על 'העלייה שעינינו נשואות אליה'.⁴⁴ משיקולים שקצתם הוזכרו לעיל לא עלה קרליבך ארצה בסופו של דבר. ארץ ישראל נשארה 'ארץ הגעגועים' עבורו.⁴⁵ באוגוסט 1938, במבט אחור לשנים הירושלמיות בצעירותו, הוא כתב: 'מי שטעם את טעמה של ירושלים, שום דבר אחר בעולם לא יערב לחכו'.⁴⁶

ה. שיקולים תאולוגיים בעמדתו כלפי הציונות

מעבר לתיאורים ול'רצוא ושוב' הרגשי והאידיאולוגי, הבא לידי ביטוי במה שהובא לעיל, קרליבך מנסה לאורך כל הדרך לגבש תפיסה תאולוגית קוהרנטית אל מול המפעל הציוני המוביל את ההתיישבות היהודית בארץ הקודש. ערנותו ההיסטורית הביאה את קרליבך לקלוט בזמן שהייתו בארץ (הן זו הראשונה בתחילת המאה, הן ביקורו בה בשנת 1935) את הנתונים החשובים בעיניו, ועליהם הוא החיל עקרונות תאולוגיים ואת תפיסתו ההיסטוריוסופית ההולכת ומתגבשת.

מה הן אבני היסוד של תפיסתו ההיסטוריוסופית? כבר בהרצאתו בפני חברת מונטפיורי בשנת 1907⁴⁷ מנה קרליבך שני קריטריונים הלקוחים מהגותו של רבי יהודה הלוי (1075–1141), כדי לשקול בעזרתם את משמעות המפעל הציוני בארץ ישראל ואת סיכויי הצלחתו. קרליבך הביא את דברי ריה"ל בשירו המפורסם 'ציון הלא תשאל' ופירש אותם פירוש מיוחד:

42 על היריבות האידיאולוגית בין קרליבך לברויאר ראו להלן, סעיף ז (2).

43 מתוך האוטוביוגרפיה של ברויאר, דרכי (לעיל, הערה 10), עמ' 119–120.

44 במכתב פְּרָדָה מאחיו, הרב אפרים קרליבך (1879–1936), ערב עזיבתו את לייפציג ועלייתו לארץ, 28 בפברואר 1936, *JCAS*, 4, עמ' 249.

45 מכתב מ' 11 בספטמבר 1936, שם, עמ' 252. המכתב הוא לגיסתו טרודה קרליבך, אשת הרב אפרים קרליבך, שעלתה ארצה בתחילת אותה שנה (ראו בהערה הקודמת).

46 שם, עמ' 273, מכתב לאחיו.

47 ראו לעיל, סעיף ג.

המשורר היהודי המפורסם... יהודה הלוי, מתחיל את השיר היפה ביותר שלו במילים 'ציון הלא תשאלני לשלום אסיריך'... אם ננסה לתרגם את דבריו במילים פשוטות, אזי נדמה שציון אינה מבקשת את בניה... ואינה מעוניינת שנבנה את חורבותיה... כולנו יודעים שיהודה הלוי שילם על געגועיו לעיר הקודש בחייו, חרב הסראקאני הרגה אותו בדרכו ליעד המיוחל...

רק בתנאים לא תנאים, תחת סכנת נפשות, הצליחו יהודים במאות שעברו להתקרב לעיר האלוהים. שוב ושוב נטבחו עד האיש האחרון כל מי שניסו להגיע למחוז הפצם. 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.⁴⁸

קרליבך מקשר את שירו של רבי יהודה הלוי – בסטייה מסוימת ממרכזו הכובד שלו (השיר עצמו אינו מתייחס במישרין למצוקה החקלאית בארץ) – עם תפיסה תלמודית ידועה הרואה בחזרת הארץ לפוריות, לאחר שנים של שממון, סימן של גאולה: 'אמר ר' אבא: אין לך קץ מגולה מזה שנאמר "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל כי קרבו לבוא" (יחזקאל לו, ח)'. ולפי פירוש רש"י על אתר: 'כשתתן ארץ ישראל פריה בעין יפה אז יקרב הקץ ואין לך קץ מגולה יותר'.⁴⁹ את התלהבותו של קרליבך מהצלחותיה של החקלאות העברית – 'ובאשר למעשה הפלא של ההתיישבות היהודית... מי לא יתלהב למראה שדות יהודיים, פרדסים יהודיים!⁵⁰ – יש להבין על רקע זה. זוהי גם הסיבה העיקרית לקביעתו שעתה 'התנאים השתנו, ציון מבקשת את בניה'. עד כאן הקריטריון הראשון.

בהמשך באותה הרצאה מזכיר קרליבך קריטריון נוסף, המבוסס אף הוא על הגותו של ריה"ל, הפעם מספר 'הכוזרי' (אף כי בלי לנקוט בשמו): בניגוד לשירו 'ציון הלא תשאלני', טוען ריה"ל בספר 'הכוזרי' שאין זו ציון שאינה מבקשת את בניה, אלא אדרבא הבנים, עם ישראל, הם אלה שאינם מתגעגעים מספיק לארצם וחדלו מלהשתדל לחזור אליה. ואלה דברי ריה"ל:

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... נשאר רובם... בבבל, רוצים בגלות שלא יפרדו ממשכנותיהם וענייניהם... קול דודי דופק, קריאת האלוהים

48 JCS, 4, עמ' 1292-1293.

49 בבלי, סנהדרין צח ע"א.

50 ראו לעיל, סעיף ג, והערה 27.

לשוב... אין דברנו 'השתחוה להר קדשו' ו'השתחוה להדם רגליו' ו'המחזיר שכינתו לציון' וזולת זה, אלא כצפון הזרזיר והדומה לו, שאין אנחנו חושבים על מה שנאמר בזה.⁵¹

וכך נשמע הרעיון 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.⁵²

על פניו נראה שמבית מדרשו של ריה"ל יצאו שתי תפיסות הסותרות זו את זו: פעם (בשיר 'ציון הלא תשאל') זו ארץ ישראל שאינה חפצה לקבל את בניה ובכך כביכול נושאת באחריות על התארכות הגלות, ופעם (בספר 'הכוזרי') אלו הבנים, היהודים, שאינם עושים די לחזור.

קרליבך מפשר בין שתי תפיסות סותרות אלה 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 לה. בעקבות שהותו הראשונה בארץ זיהה קרליבך שפג תוקפה של קינת ריה"ל על סירובה של ארץ ישראל לקבל את בניה. הפלא החקלאי, כפי שקרליבך רואה אותו – 'אין אני מגזים כאשר אני אומר שזה מעשה פלא'⁵³ – מוכיח שארץ ישראל מוכנה עתה לקלוט את בניה בחזרה. אם כן, תנאי אחד לחזרת העם לארצו כבר התקיים. ומה עם התנאי השני, היענות העם, התעוררות רצונו לשוב לארץ אבותיו? בהרצאתו משנת 1907

51 רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, מאמר ב, סוף סעיף כג-כד (תרגום אבן תיבון).
 52 *JCAS*, 4, עמ' 1293. הערכת מצב זו של קרליבך משנת 1907 וביסוסה התאולוגי מזכירים את המאמר 'קול דודי דופק' של הרב יוסף דב סולוביצ'יק (1903-1993), שנכתב כמעט יובל שנים לאחר מכן. כמו קרליבך, גם הרי"ד סולוביצ'יק הולך בעקבות ריה"ל, ומרחיב 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 ממשכבנו ופתחנו מיד את הדלת, או המשכנו לנוח כרעיה ההיא, התעצלנו לרדת ממיטתנו? – "פשטתי את כתנתי – איככה אלבשנה? רחצתי את רגלי – איככה אטנפם?"' (הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, איש האמונה, ירושלים תשמ"א, עמ' 82-83). אף כי הרקע ההיסטורי שונה בשני המקרים – הרב קרליבך פרסם את דבריו בתקופת העלייה השנייה ואילו הרי"ד סולוביצ'יק כתב את 'קול דודי דופק' לאחר קום המדינה – שניהם מעמידים זו מול זה את נכונות הארץ לקלוט את בניה אל מול היסוס יתר מצד בניה לשוב אל ארצם.

53 ראו לעיל, סעיף ג, והערה 27.

קרליבך מודה, שלמרות המפעל החלוצי עדיין רחוק תנאי זה מלהתקיים, כי לרוב העם היושב בגולה לא אכפת מארצו ההיסטורית: 'הקשר שלנו לציון ניתק, אנחנו אלה שאינם שואלים אחריה'.⁵⁴ אם כן, איכותו של המפעל ההתיישבותי שכל כך יקר לליבו אינו יכול לחפות על המגרעת המרכזית – ההיענות הדלה של יהודי הגולה. קרליבך מאשים 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 אורתודוקסיים המתנגדים למפעל הציוני מטעמים אידאולוגיים-דתיים.

כמעט שלושים שנה לאחר מכן, בביקורו השני בארץ, קרליבך לא הצליח להסתיר את התרגשותו מן השינוי שחל בארץ מאז ביקורו הראשון. התנאי השני לחזרת עם ישראל לארצו שעל אי קיומו הוא קבל בהרצאתו בשנת 1907 – 'אין אנו דואגים לציון' – התקיים עתה, וביתר שאת. וכך הוא אמר בדרשה שנשא בשובו בבית הכנסת הגדול באלטונה:

וכיתי 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!⁵⁵

הנה, הבנים חוזרים ומשיבים אהבה לאמא ציון.

הזיקה ההדדית בין ארץ ישראל לעם ישראל היא לא השיקול התאולוגי היחיד שבו השתמש קרליבך להערכת המפעל הציוני בראי ההיסטוריה. בהצביעו על הפסוק 'ששת ימים תעבוד' (שמות כ, ח) הביע קרליבך, בהרצאתו בשנת 1907,⁵⁶ את התנגדותו לשיטת החלוקה שלדידו הפכה מברכה לקללה.⁵⁷ והנה התייחסות ישירה של קרליבך הצעיר לתנועה הציונית:

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 ולקדמה. 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 של ממש על ידי העולים מרוסיה, הגיעו אנשים חפצי חיים שרוצים לעבוד... יש חיים בפלשתינה.⁵⁸

54. *JCAS*, 2, עמ' 1293.

55. 'התחדשות' (לעיל, הערה 41), עמ' 177.

56. ראו לעיל, סעיף ג, והערה 27.

57. *JCAS*, 2, עמ' 1283.

58. שם, עמ' 1288–1291.

אם כן, לדידו של קרליבך הדחף הפרודוקטיבי של התנועה הציונית הוא צו השעה.⁵⁹ קרליבך אינו מזכיר אף לא ברמז, בהרצאתו הארוכה והמקיפה בשנת 1907, את בעיית החילון של המפעל הציוני הכללי.⁶⁰ אדרבה, הוא רואה את מקומו עם אנשי העלייה השנייה, 'העולים מרוסיה... אנשים חפצי חיים שרוצים לעבוד' ובכך מיישמים את האידיאל 'ששת ימים תעבוד'.

1. בנככי הפוליטיקה היהודית-אורתודוקסית

קרליבך היה מנהיג ציבור ובתור שכזה לא היה יכול להסתפק בהגות תאולוגית. כבר לפני שבתו על כס הרבנות הוא נקט עמדה באחת הסוגיות המרכזיות שהעסיקו את הציבור היהודי האורתודוקסי בתקופתו, הן בגרמניה הן מחוצה לה: המאבק האידאולוגי בין תנועת המזרחי שהצטרפה לציונות ובין המחנה שהסתייג ממנה ובשנת 1912 התאגד במסגרת ארגון עולמי חדש בשם 'אגודת ישראל'. בין השנים 1911–1938 כתב קרליבך שישה מאמרים ארוכים ומפורטים העוסקים במחלוקת בין המזרחי לאגודת ישראל,⁶¹ ויש בכתביו ובאיגרותיו אין ספור התייחסויות לנושא. יצוין כי השקפתו בנוגע למחלוקת בין שני ארגונים אלה, כפי שהיא באה לידי ביטוי במאמריו ובאיגרותיו, לא השתנתה לאורך כל התקופה.

למרבה הפלא, ולמרות אהדתו למפעל ההתיישבותי של הציונות, לא הצטרף קרליבך מעולם למזרחי, שנוסד בשנת 1902, וכבר פעל בזמן שהותו בפלשתינה בתחילת המאה. לעומת זאת הוא הצטרף ל'אגודת ישראל' מיום היווסדה (ב־1912). הוא השתתף בכל הכנסיות הגדולות שלה וסייר בשנת 1931, כראש משלחת 'קרן התורה' מטעמה, במוסדות התורה במזרח אירופה כדי לעמוד מקרוב על צורכיהם. לאור כל האמור לעיל, מדוע לא הצטרף קרליבך למזרחי ואף הקפיד שלא להזדהות כציוני? וכך כתב בשנת 1911 במאמר 'Israelit' נגד המזרחי, שבו הגן על תנועת המזרחי בפני התקפות שפורסמו נגדה באותה

59 שם, עמ' 1283–1284, 1288–1290.

60 העובדה שהרצאה זו נישאה בפני 'חברת מונטיפיורי' הציונית אינה מעלה ואינה מורידה דבר מבחינה זו. גם במכתביו הרבים מאותה תקופה (קרליבך, מכתבים מירושלים [לעיל, הערה 4]) כמעט שאין התייחסות למצב הדת במושבות החדשות.

61 'Israelit' נגד המזרחי ('"Israelit" wider Misrachi'), *Jüdische Presse*, 42 (38), 1911, pp. 406–408; 377–379; 42 (40), pp. 406–408 'Verfassungsfragen) 'אגודת ישראל' (der "Agudas Jisroel"), במוסף *Blätter* של 1–2, 12.6.1924, pp. 425–442 הגדולה השנייה (של אגודת ישראל) בווינה ('Die zweite Kenessio Gedaulo zu Wien'), *Jeschurun*, 1929, 16 (9–10), pp. 425–442 במאי 1934, עמ' 1–2; 'שוב: אגודה ומזרחי' ('Nochmals: Aguda und Misrachi'), מוסף *Die Laubhütte* של 1–2, 1935, pp. 1–2; 'כנס היובל של אגודת ישראל' ('Jubiläumstagung der Agudah'), מוסף *Die Laubhütte*, שם, 55 (2), 1938, p. 1.

שנה בעיתון *Der Israelit*, שופרה של האורתודוקסיה הפרנקפורטאית:⁶² 'אקדים ואעיר שכותב שורות אלה אף פעם לא היה וגם עתה אינו ציוני וגם לא מזרחיסט'.⁶³ לשאלה זו מסתמנות כמה תשובות אפשריות. קרליבך העריץ את אביו, הרב שלמה קרליבך – מייסד שושלת קרליבך הרבנית – ושמר לו אמונים. אביו של קרליבך היה אנטי-ציוני מושבע. מרדכי ברויאר, בספרו 'עדה ודיוקנה', מביא עדות מפי אלכסנדר קרליבך, נכדו של שלמה קרליבך (אחיינו של יוסף קרליבך), שהרב שלמה קרליבך הדפיס בשנת 1917 חוברת אנטי-ציונית, שבה הציונות המדינית מזוהה כבר בכותרת כ'אויב ליהדות וסכנה ליהודים', אך נמנע מלהפיצה 'לבקשת קרוביו וידידיו'.⁶⁴ לא מן הנמנע שיוסף בנו היה מבין אותם קרובים שביקשו למנוע את הפצת החוברת, אך הזדהה עם מקצת הסתייגותיו של אביו כלפי הציונות המדינית. אכן, בכתביו של קרליבך מצויות גם הסתייגויות שכאלה, על רקע היחס לדת בתנועה הציונית.⁶⁵ ואולם, מדובר באמירות נקודתיות, בניגוד לניסוחים המפורטים שבהם הוא האריך כדי להסביר את אהדתו לתנועה הציונית ולפועלה, כפי שהובא לעיל.

סיבה נוספת להתרחקותו של קרליבך מכל התארגנות ציונית נעוצה אולי גם בכך שקרליבך היה שמרן.⁶⁶ הוא העריץ את גדולי ישראל במזרח אירופה, שרובם המכריע הסתייגו מן הציונות, וראה את עצמו, בהשוואה אליהם, כ'רב מדרגה שנייה'.⁶⁷ בכך הוא מייצג מגמה ביהדות האורתודוקסית בגרמניה שהתפתחה בשלהי המאה התשע עשרה והתחזקה בשני העשורים הראשונים של המאה העשרים: תחושת העליונות התרבותית מבית מדרשם של משה מנדלסון (1729–1786) ורש"ר הירש התהפכה לרגשי נחיתות מסוימים כלפי העולם היהודי במזרח אירופה, שנתפס עתה כשלם יותר מאשר הקיום

62 על העימות האידאולוגי בין קרליבך לבין 'האסכולה הפרנקפורטאית' ראו להלן, סעיף ז.
63 'Israelit' נגד המזרחי (לעיל, הערה 61), עמ' 377. לאור השקפותיו של קרליבך, כפי שהן באות לידי ביטוי במאמר זה ובמאמרים נוספים, יש להבין אמירה זו לא כהתנגדות עקרונית לציונות ולמזרחי אלא כהדגשת עמדתו העל-מפלגתית כערוכה להערכה הוגנת של המפעל הציוני ושל פעילות המזרחי. בהקשר זה מעניין לציין שגם הרא"ה קוק מעולם לא היה חבר בתנועת המזרחי, אף כי קיים עימה דיאלוג רציף ופורה. ראו: יוסי אבנרי, 'הרא"ה וזיקתו המעשית לציונות הדתית', מאה שנות ציונות דתית, א: אישים ושיטות, בעריכת אבי שגיא ודב שוורץ, רמת-גן תשס"ג, עמ' 41–77.

64 מרדכי ברויאר, עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871–1918, ירושלים תשנ"א, עמ' 316 והערה 88 בעמ' 411. בהערה זו ברויאר גם מציין שהנכד, אלכסנדר קרליבך (1908–1992), נתן לו לעיין בעותק נדיר של החוברת וההדגשה (אויב, סכנה) נמצאת במקור.

65 ראו לעיל, סעיף ד והערה 38. השוו גם: קרליבך, הכנסייה הגדולה השנייה (לעיל, הערה 61), עמ' 433–434, ועוד.

66 כך, למשל, הוא התנגד למתן זכות בחירה לנשים במוסדות הקהילה אף שרבו, רד"צ הופמן, התייר. ראו שתי איגרות משנת 1927, *JCAS*, 4, עמ' 139–140.

67 מכתב מ-7 במאי 1935, שם, עמ' 233. הנמען הוא הרב מקס גרונוולד (1871–1953) מבאדן שבאוסטריה.

היהודי הסבוך במערב. לשינוי מגמה זה נוספה ההכרה שרוב גדולי ישראל יושבים במזרח אירופה ולא במערבה.⁶⁸ אגודת ישראל הייתה אמנם פרי יוזמתם של חסידי רש"ר הירש בגרמניה, למודי אומנות ההתארגנות, ובראשם יעקב רוזנהיים (1870–1965). ואולם, מטרתה הייתה לאחד במסגרתה את כל גדולי ישראל וכן את כל ה'יראים', ואלה כאמור ישבו ברובם המכריע במזרח אירופה.

עם זאת, הדברים מורכבים יותר. המודעות לאופייה הייחודי של היהדות האורתודוקסית בגרמניה, לתפקידה כחוד החנית האינטלקטואלי שהתמודד כמעט לבדו אל מול אתגרי האמנציפציה ולתרומתה ליהדות העולם – מודעות זו ליוותה את קרליבך גם בשנים מאוחרות יותר, כאשר הנאצים כבר היו בשלטון. וכך כתב באפריל 1933, בקריאה משותפת של רבני 'איגוד הרבנים האורתודוקסים בגרמניה' שהתפרסמה בעיתונות היהודית: 'יהדות גרמניה, את זה נוכל לומר ללא יחירות, הובילה בקרב קהל בני ישראל מבחינה אינטלקטואלית'.⁶⁹ אשר על כן, גם כחבר אגודת ישראל לא נמנע קרליבך מביקורת ולא ביטל את דעתו בפני איש, גם לא בפני 'גדולי ישראל'.

לאורך כל הדרך בולטת גישתו העל-מפלגתית. בכל מאמריו על הפוליטיקה היהודית-האורתודוקסית, שנכתבו במשך יותר מעשרים שנה, ניסה קרליבך לגשר על הפער בין אגודת ישראל לתנועת המזרחי הציונית ולקרב ביניהן. הדילמה המרכזית בהקשר זה – דילמה שהעסיקה את כל ההוגים היהודים האורתודוקסים באותה תקופה – הייתה כיצד לשקול את הצלחותיה המסחררות של התנועה הלאומית הציונית ביישוב הארץ ואת פעילותה למען הקמת 'שות מדינית בארץ ישראל אל מול הניתוק המודע והמוצהר של הזרם המרכזי והמוביל שלה מן המסורת היהודית. ובלשונו של קרליבך: האם הדרך היחידה היא 'מהתורה אל העם' (גישתה של אגודת ישראל) או שמא יש גם דרך להגיע 'מהעם אל התורה', כלומר מן הלאומיות אל קדושת התורה (הגישה של תנועת המזרחי ושל הראי"ה קוק). קרליבך הדגיש את הלגיטימיות של שתי הגישות.⁷⁰ עמדתו, שאותה גיבש כפי שראינו כבר בצעירותו ובעקרונותיה דבק כל ימי חייו, מתאפיינת בראיית המורכבות וכתוצאה מכך, כאמור, בשמירה עיקשת על חשיבה על-מפלגתית.

68 ראו ברויאר, עדה ודיוקנה (לעיל, הערה 64), עמ' 303–314.

69 בקריאה פומבית (Auftruf) 'לאחינו ולאחיותינו היהודים' מאפריל 1933 (JCS, 4, עמ' 182). התוכן העיקרי של הקריאה, שעליה התומים הרב קרליבך ועוד שלושה רבנים חברי הנהלה של שני איגודי הרבנים האורתודוקסיים (זה של הקהילות המאוחדות וזה של הקהילות הנפרדות), הוא קריאה לחזרה בתשובה נוכח האירועים (עליית הנאצים לשלטון). דווקא על רקע זה בולט במיוחד המשפט המצוטט. לחלקו המרכזי של קרליבך בניסוח הקריאה ראו לעיל, הערה 37.

70 טוב: אגודה ומזרחי (לעיל, הערה 61), עמ' 2.

ז. אל מול האסכולה הפרנקפורטאית

1. הרקע

קרליבך בא מיהדות אורתודוקסית אידאולוגית למודת מאבקים מפלגתיים. את גישתו לידיבות בין תנועת המזרחי לאגודת ישראל גיבש קרליבך תוך השוואה לתקדים היסטורי שהסעיר את היהדות האורתודוקסית בגרמניה בדור שלפניו: 'פולמוס הפרישה' משנת 1877 בין רש"ר הירש לרב יצחק דוב הלוי במברגר (1807–1878), שני גדולי הדור של היהדות האורתודוקסית בגרמניה במאה התשע עשרה. המחלוקת פרצה סביב השאלה אם בקהילות שבהן התנועה הרפורמית הפכה לרוב, על האורתודוקסים לפרוש מן הקהילה ולהקים קהילה נפרדת – לאחר שנוצרה אפשרות חוקית לכך – או שמא ניתן להסכים לכך ששני הזרמים יתקיימו זה לצד זה במסגרת ארגונית אחת (הקהילה המאוחדת)? רש"ר הירש דגל בהפרדה ארגונית מלאה מהרפורמים, בכל מצב ובכל מחיר. הרב במברגר, לעומתו, הביע נכונות להסתפק בהפרדה תוך קהילתית והסכים, בתנאים מסוימים, להקמה של מעין ארגון-גג קהילתי אחד, הקהילה המאוחדת (Einheitsgemeinde), שיכיל את שני הזרמים.⁷¹ למחלוקת זו, שהייתה מוגבלת בתחילה לעיר פרנקפורט, היו השלכות על קהילות נוספות והיא גרמה בהמשך לקרע אידאולוגי וארגוני עמוק ביהדות האורתודוקסית בגרמניה. ברבות מערי גרמניה הגדולות היו מעתה שתי קהילות אורתודוקסיות: קהילה אורתודוקסית עצמאית נוסח רש"ר הירש וקהילה אורתודוקסית שהייתה חלק מן הקהילה הכללית המאוחדת.

לפני שנידרש לתובנות שדלה קרליבך מפולמוס הפרישה כדי לגבש את עמדתו כלפי המאבק בין המזרחי לאגודת ישראל, עלינו להרחיב במקצת על ההבדל בין 'האורתודוקסיה הדרומית' בהנהגת הקהילה הנפרדת בפרנקפורט מיסודו של רש"ר הירש לבין 'האורתודוקסיה הצפונית'⁷² (שאליה השתייך קרליבך) בגרמניה הווילהלמינית וברפובליקת ויימר (כלומר בשנים 1871–1933).

כפי שהוזכר לעיל, לפולמוס הפרישה הפרנקפורטאי בין רש"ר הירש לבין הרב במברגר היו הדים בכל רחבי גרמניה ואף מעבר לגבולותיה. למרות מעמדו המנהיגותי הייחודי של רש"ר הירש ביהדות גרמניה בכלל ובקהילתו בפרט, רוב אנשי קהילתו לא הלכו בדרכו ולא פרושו מקהילת האם הפרנקפורטאית שהפכה לקהילה מאוחדת. גם בשאר ערי גרמניה נשארו רוב היהודים האורתודוקסים במסגרת קהילה אחידה, ועל פי רוב נקבעו הסדרים

71 על הרקע לפולמוס הפרישה בין רש"ר הירש לבין הרב במברגר ועל הנקודות העיקריות שבו ראו בהרחבה: סיידלר (לעיל, הערה 2), עמ' 7–19. בהקשר רחב יותר ובהשוואה לסוגיית הפרישה בהונגריה ראו: יעקב כ"ץ, הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה, ירושלים תשנ"ה.

72 הביטויים 'אורתודוקסיה דרומית' ו'אורתודוקסיה צפונית' נטבעו בידי יעקב צור בספרו: בין אורתודוקסיה לציונות: הציונות הדתית ומתנגדיה (בגרמניה 1896–1914), רמת גן תשס"א, עמ'

כדי ליצור סטטוס קוו שיספק את צורכיהם ואת השקפותיהם של רוב יהודי המקום.⁷³ יתרה מזו, אפילו כמה מן הקהילות הפורשות שנוצרו בעקבות פולמוס הפרישה, שלמעשה הלכו בדרכו של רש"ר הירש, סירבו להתיישר לפי הקו הבדלני הבלתי מתפשר שהוא התווה.

קו בדלני זה התמסד ואף התחדד בקהילתו הפורשת של רש"ר הירש בפרנקפורט אחרי מותו, כאשר חתנו שלמה ברויאר (1850–1926) עלה על כס הרבנות של 'קהל עדת ישורון'. שלמה ברויאר ובניו ביצרו את האידאולוגיה של הפרישה לכדי מה שבנו, יצחק ברויאר, שהפך עד מהרה לאידאולוג הראשי של זרם זה, כינה 'הפרינציפ הפרנקפורטאי'.⁷⁴ לפי הגישה הזאת, לא זו בלבד שלא היה כל מגע רשמי בין שתי הקהילות בעיר (זו הפורשת וזו המאוחדת), אלא שמנהיגי הקהילה הפורשת ורבניה אף הקפידו להחרים כל רב, מנהיג ותלמיד חכם אורתודוקסי שהמרה את פיהם בסוגיית הפרישה, ומצא לנכון לאמץ את פסיקת הרב במברגר ולהישאר במסגרת הקהילה המאוחדת. 'לא הכל הלכו בעקבות הרב הירש ז"ל', כותב יצחק ברויאר על הרבנים האורתודוקסים שפעלו במסגרת הקהילה המאוחדת. והוא ממשיך:

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 השמרני⁷⁵ של קהילת פרנקפורט הרפורמית.⁷⁶

בשל בדלנותה הקיצונית הייתה הקהילה הפורשת הפרנקפורטאית מבודדת אפילו בין הקהילות הפורשות האחרות בגרמניה. לדוגמה, הקהילות הפורשות בצפון גרמניה – כמו קהילת 'עדת ישראל' בברלין בהנהגת הרב עזריאל הילדסהיימר (1820–1899) וממשיכו הרד"ץ הופמן (1843–1921) – לא הלכו בדרכה. בעבורן הייתה הפרישה כורח פרגמטי וכואב ולא עיקרון אידאולוגי נוקשה.

73 יעקב צור מונה שישה סוגים של התארגנות יהודית קהילתית ברחבי גרמניה, רובם ללא הפרדה ארגונית בין אורתודוקסים לרפורמים; שם, עמ' 46–48.

74 ברויאר, דרכי (לעיל, הערה 10), עמ' 15. הנ"ל, כתבים מימי השואה: תמורת עולם, שאלי שרופה, ירושלים תשע"ו, עמ' 206, 217. המקור הגרמני, 'Das Frankfurter Prinzip', תורגם שם: 'העיקרון של פרנקפורט' או 'העיקרון הפרנקפורטאי'. אני העדפתי 'הפרינציפ הפרנקפורטאי'.

75 במקור הגרמני ברויאר משתמש 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.

76 ברויאר, דרכי (לעיל, הערה 10), עמ' 10–11. כפי שרואים בציטוט זה וגם בהמשך, ברויאר נהג להתבטא בחריפות. 'ציון שהוא קורא לקהילה המאוחדת בפרנקפורט' קהילה רפורמית'. הרב הורוביץ היה, כאמור, רבה של הקהילה האורתודוקסית 'המתחרה' בפרנקפורט שפעלה – בהתאם לפסיקתו של הרב במברגר – תחת המטרייה הארגונית של הקהילה המאוחדת, שכללה גם קהילה רפורמית. רוב הציבור האורתודוקסי בעיר השתייך לקהילה המאוחדת, ואף על פי כן לא נמנע ברויאר מלקרוא לאנשיה 'בוגדים, בוגדים ממש'.

יורשי תפיסתו של רש"ר הירש היו כאמור הברויארים, ויצחק ברויאר בראשם. הרבנים הפורשים בצפון גרמניה, לעומתם, ביקשו להנמיך את גובה הלהבות לאחר הפרישה. הם לא הסכימו לחרם המשני שהטילה האסכולה של פרנקפורט על מנהיגים ורבנים אורתודוקסים שנשארו במסגרת הקהילות המאוחדות. גם הקהילות שבהן כיהן קרליבך בצפון גרמניה (ליבק, אלטונה והמבורג) לא הלכו בעקבות קהילת פרנקפורט ולא הוקמו בהן קהילות אורתודוקסיות נפרדות כלל.⁷⁷

קהילת המבורג, שבה שימש קרליבך רב ראשי בשנים האחרונות לחייו, הייתה יוצאת דופן הן במבנה הארגוני שלה הן במסורת הסובלנית שהולידה מבנה ארגוני זה. כבר מאמצע המאה התשע עשרה נוצר בהמבורג ארגון גג ייחודי, 'הקהילה הגרמנית-הישראלית' (Deutsch-Israelitische Gemeinde), שכלל בתוכו קהילה ליברלית קטנה יחסית וקהילה אורתודוקסית גדולה. שתי הקהילות חיו בהפרדה דתית גמורה אך ניהלו יחד, במסגרת 'הקהילה הגרמנית-הישראלית', מוסדות רווחה ומוסדות צדקה.⁷⁸ מידי פעם בפעם היו אמנם חיכוכים בין הזרמים, אך בסופו של דבר שמרו שני הצדדים על מתינות וידעו להגיע לפשרות שאפשרו להם להמשיך ולחיות יחד תחת אותה מטרייה ארגונית (עד לפיזוריה לאחר ליל הבדולח ב-1938). הקהילה הליברלית בהמבורג הייתה שמרנית באופן יחסי, והיא אף התנגדה בחריפות לרפורמה הקיצונית נוסח ברלין.⁷⁹ מנגד, גם הקהילה האורתודוקסית הסכימה לאי-אלו פשרות (למשל קבורה שלא לפי ההלכה בשטח בית הקברות של הקהילה).⁸⁰ מבחינה זו, מצב הקהילה היהודית בהמבורג היה שונה באופן קוטבי מן המצב בפרנקפורט המפולגת.

2. קרליבך וברויאר

יוסף צבי קרליבך, כמו אביו, נמנה עם מעריציו של רש"ר הירש,⁸¹ אם כי בסוגיית הפרדת הקהילות הוא לא סבר כמותו. הוא היצר על הקיטוב ביהדות האורתודוקסית בגרמניה

77 ראו: צור (לעיל, הערה 72), עמ' 46–47.

78 ראו: Ina Lorenz and Jörg Berkemann, *Die Hamburger Juden im NS-Staat 1933 bis 1944*, Göttingen 2016, 1, pp. 56–57; Helga Krohn, *Die Juden in Hamburg, 1938/39*, Göttingen 2016, 1, pp. 173–174.

79 קרוהן, שם, עמ' 136.

80 שם, עמ' 133. השוו: מרים גיליס-קרליבך, "שיטת המבורג" (Das Hamburger System) – ביצוע סובלני של פתרון בעייתי, *Jewish Political Studies Review*, 12, 3–4 (2000), pp. 39–50, esp. p. 39; Mordechai Breuer, 'The Hamburg Community – Nation or Congregation', *Den Himmel zu pflanzen und die Erde zu gründen: Die Joseph Carlebach Konferenzen, Jüdisches Leben, Erziehung und Wissenschaft*, eds. Miriam Gillis-Carlebach and Wolfgang Grünberg, Hamburg 1995, pp. 30–41, esp. p. 37.

81 במכתב לארנסט עקיבא סימון מ-1 באוגוסט 1934, *JCAS*, 4, עמ' 206) כותב קרליבך: 'כל גדולי ישראל במזרח ובמערב הכירו בו (=ברש"ר הירש). הוא היה צדיק נשגב. כל משפט בכתביו מלא קדושה וטהרה... הירש הוא כמו מקוה טהרה לטמאים'.

שנוצר בעקבות הקמת הקהילות הנפרדות מיסודו של רש"ר הירש ועל רוח 'הקנאות המפלגתית' שנשבה בהן.⁸² וכך הוא כותב בשנת 1924⁸³ על פולמוס הפרישה:

במחלוקת זו (=עם הרב במברגר) הייתה ידו של הירש על העליונה. הוא היה הראש היותר מבריק 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, אומרת דרשני. כאילו ההשגחה – שבלעדיה לא נבין את ההיסטוריה היהודית – רצתה להראות שבמקרה הזה (=במחלוקת סביב שאלת הפרישה) היא אינה כפופה לעקביות לוגית צרופה ואינה מעניקה ניצחון דווקא לה.⁸⁴

את גישתו זו העתיק קרליבך הישר אל המחלוקת בין אגודת ישראל לתנועה המזרחי. 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים', הצהיר קרליבך יותר מפעם אחת בקשר ליריבות בין המזרחי למתנגדיו.⁸⁵ גישתו של קרליבך ליריבות זו הייתה עקבית כל ימי חייו, החל ממאמרו הראשון משנת 1911 – כאשר אגודת ישראל טרם נוסדה – ועד למאמרו האחרון על הנושא משנת 1938.⁸⁶

גישת 'אלו ואלו', כמו חוסר הרצון של קרליבך להכריע במחלוקת בין שתי התנועות והעדפת פשרה על פני הכרעה – כל אלה אינם תוצאה של רפיון או של חוסר חוט שדרה. עמדתו מתבססת, כפי שראינו לעיל, על השקפתו ש'ההשגחה... אינה כפופה לעקביות לוגית צרופה'. מאחורי מילים אלה עומדת, כך נדמה, תפיסה דיאלקטית מבית מדרשו של הגל, הרואה בניגודים אבני יסוד שהמהלכים ההיסטוריים מושתתים עליהן. כדוגמה מן ההיסטוריה היהודית למחלוקות בלתי פתירות מביא קרליבך את המחלוקת בין הרמב"ם למתנגדיו וכן את היריבות בין החסידים למתנגדים, שתי מחלוקות עקרוניות ובלתי ניתנות לגישור תאורטי, שאף הן מעולם לא באו על פתרון ולא זכו להכרעה סופית. והנה, כפי שקרליבך מציין, התהליך ההיסטורי התקדם ללא מפריע גם בלי הכרעה מעין זו.⁸⁷

קרליבך לא היה היחיד שחשב כך. כאשר נדרש הראי"ה קוק להעריך את המציאות ולשקול כיצד לפעול בה, הוא קבע 'כי המציאות אינה מפחדת מהסתירות כמו המדע, מפני שהיא גדולה באין ערוך ממנו'. והוא ממשיך: 'איני רואה שום צורך להיכנס בפלפולים של יישובי הסתירות, אע"פ שבוודאי גם זה מקצוע נכבד הוא 'ודרוש וקבל שכר' אבל

82 מזרחי ואגודת ישראל (לעיל, הערה 38), עמ' 1.

83 בתקופה זו, בין שתי משרות רבניות (ליבק ואלטונה), שימש קרליבך מנהל בית ספר בהמבורג ולא כיהן כרב עיר. ראו לעיל, סעיף א.

84 שאלות החוקה (לעיל, הערה 61), עמ' 1.

85 'Israelit' נגד המזרחי (לעיל, הערה 61), מאמר המשך, עמ' 407; שאלות החוקה, שם, עמ' 2, ועוד.

86 ראו לעיל, סעיף ו, והערה 61.

87 מזרחי ואגודת ישראל (לעיל, הערה 38), עמ' 407.

אין כאן עיקר נקודת החיים'.⁸⁸ קרליבך, כאמור, הכיר והוקיר את הראי"ה קוק. הוא פגש אותו מספר פעמים, הן בשהותו הראשונה בארץ הן בביקורו השני,⁸⁹ וכבר בשנת 1907 – בבואו לשבח את יתרונותיו של 'האתרוג הפלשתיני'⁹⁰ – הסתמך על ספרו 'עץ הדר'.⁹¹ הוא גם הכיר את ספרו 'בעקבי הצאן' (הכולל את מאמר 'הדר', הטומן בחובו את תמצית השקפתו על הציונות), ובכך נחשף ללא ספק לתפיסתו ההיסטוריוסופית של הראי"ה קוק או לפחות לחלקים ממנה.⁹² אכן, גישתו הנחרצת של קרליבך – וזוהי כאמור גישה עקבית המלווה אותו מתחילת דרכו ועד למותו – זהה לדעת הראי"ה קוק: בעת הנעת (והבנת) תהליכים היסטוריים אין צורך ליישב את כל הסתירות ולפעול בעקביות לוגית.

בביקורת חריפה על האסכולה הפרנקפורטאית של האורתודוקסיה הגרמנית, ובמיוחד על האידאולוג הראשי שלה יצחק ברויאר, הסתייג קרליבך מעודף אידאולוגיה ומעקביות יתר בפעילות הציונית. וכך הוא כתב: 'כל אידאולוגיה טומנת בחובה את הסכנה של עודף שיטתיות ושל לוליינות דיאלקטית שבאמצעותן מודגשים יתר על המידה הבדלים (=תאורטיים) שבמציאות קיצוניים הרבה פחות'.⁹³ קרליבך מתפלמס כאן באופן גלוי עם גישתו של ברויאר, השונה מתפיסתו באופן קוטבי. ברויאר היה אביר העקביות ודרש בשמה להחרים לא רק את התנועה הציונית אלא גם את תנועת המזרחי. ברויאר שלל את הציונות 'מסיבות לאומיות', כפי שהוא מעיד על עצמו, שכן הלאומיות הלגיטימית היחידה בעם היהודי כפופה לשלטון התורה.⁹⁴ וכך נשמעת תפיסת ברויאר מגרוננו של

88 הראי"ה קוק, אגרות, ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' קכ. איגרת זו (מי"ג בטבת תרע"ג) נשלחה למשה זיידל (1886–1970). מבין איגרותיו של הראי"ה קוק, האיגרות אל משה זיידל שהיה מתלמידיו המקורבים ביותר תופסות מקום מיוחד, הן בשל כמותן הן בשל העקרונות ההגותיים הנחשפים בהן. ראו: Björn Siegel, 'Die Jungfernfahrt der "Tel Aviv" nach Palästina im Jahre 1935: Eine "Besinnliche Fahrt ins Land der Juden"?' *Ihre Wege sind liebliche Wege* (above, n. 21), p. 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 בביקורו בשנת 1935 היו כבדות משקל יותר, הן בשל מעמדו של הרב קרליבך הן בשל צורכי השעה. בתו של קרליבך, מרים גיליס-קרליבך, כותבת ש'אחר התייעצות עם הרב קוק (?) הוא חוזר לאלטונה'. ראו: גיליס, חינוך ואמונה (לעיל, הערה 8), עמ' 24 (סימן השאלה במקור). בדברי המבוא שלה למכתבים מירושלים (לעיל, הערה 4) חוזרת גיליס-קרליבך על הדברים, הפעם ללא סימן שאלה (שם, עמ' 14).

90 ראו: *JCAS*, 2, עמ' 1293. לכינוי 'פלשתיני' ראו לעיל, הערה 24.

91 הספר 'עץ הדר' של הראי"ה קוק, שיצא לראשונה בשנת 1906, מוזכר במפורש במאמרו של קרליבך על האיסור נגד בתי הספר בארץ ישראל (לעיל, הערה 4), עמ' 98, בהערה.

92 האיגרת שבה הרב קוק מנמק מדוע אין צורך להימנע מסתירות בפעילות ציבורית (לעיל, הערה 88) לא פורסמה בשנות חייו של קרליבך, אך ייתכן שקרליבך שמע דברים דומים מפי הרב קוק עצמו. לספר 'בעקבי הצאן', שיצא לאור בשנת 1906, כלומר בתקופת שהותו של קרליבך הצעיר בארץ, הוא מפנה – ואף מתייחס בקצרה לתוכנו – במאמרו משנת 1907 על האיסור על בתי הספר, (לעיל, הערה 4), עמ' 98, בהערה.

93 שוב: אגודה ומזרחי (לעיל, הערה 61), עמ' 2.

94 ברויאר, דרכי (לעיל, הערה 10), עמ' 38.

אלפרד רודן, הגיבור שבמגנום אופוס שלו 'הכוזרי החדש' (שהתפרסם בשנת 1934): 'אלפרד רודן וחבריו לא ידעו פשרות... איש לא היה כשר בעיניהם לקחת חלק בתנועה התעדאיוזים⁹⁵ אלא אם כן השתחרר ללא סייג מקשרי החברה הציונית'.⁹⁶ זאת ועוד, לדידו של ברויאר, 'הציונות היא האויב האיום ביותר שקם אי פעם לאומה היהודית, כי הרפורמה האנטי-לאומית נאבקה בה (=באומה) בגלוי, ואילו הציונות ממיתה את האומה, כדי להמליך את גופתה'.⁹⁷

ברויאר, כמו קרליבך, נדרש גם הוא לתקדים הפולמוס בין סבו, רש"ר הירש, לבין הרב במברגר, אך הסיק ממנו מסקנה הפוכה מזו של קרליבך. הוא אימץ במודע את מודל המאבק של הקהילה הנפרדת של רש"ר הירש נגד הרפורמה כדגם למלחמה בלתי מתפשרת נגד הציונות:⁹⁸ הוא שלל מהציונות את הזכות לפעול בשם העם היהודי, כשם שהרב הירש שלל מן הקהילה הרפורמית זכות לייצוג כלשהו של הקהילה היהודית. זאת ועוד, פעילותה של תנועת המזרחי במסגרת התנועה הציונית תאמה בעיני ברויאר במדויק את 'סיהור הרץ' שגינה כבר סבו, כאשר יהודים אורתודוקסים הסכימו להצטרף לקהילה יהודית מאוחדת, הכוללת גם 'זרם אורתודוקסי' לצד הזרם הרפורמי. אליבא דרש"ר הירש, יהודים אורתודוקסים אלה הכירו בכך בלגיטימיות של הזרם הרפורמי.⁹⁹ 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 עימה פעולה בשום מקום ובשום תחום.¹⁰⁰ אין פלא אפוא שקרליבך פרסם ביקורת ספרים קטלנית על 'הכוזרי החדש' של ברויאר.¹⁰¹ הנקודה המרכזית בביקורתו על 'הכוזרי החדש' דומה מאוד למה שכתב

95 מונח שטבע ברויאר, ראשי תיבות של 'תורה עם דרך ארץ ישראל'. במונח זה מקופלת תפיסתו, שיש להיערך לקראת הקמתה של מדינה יהודית בארץ ישראל שתהא מושתתת על שיטת 'תורה עם דרך ארץ'.

96 יצחק ברויאר, הכוזרי החדש: דרך אל היהדות, ירושלים תשס"ח, עמ' 385.

97 Isaac Breuer, *Das Judenproblem*, Frankfurt am Main 1922, p. 138 (ההדגשה במקור). לאור הנסיבות (עליית הנאצים לשלטון ועלייתו של ברויאר ארצה בשנת 1936) הוא מיתן את התבטאויותיו בהדרגה, אף שלא הודה בשינוי עמדתו. לאחר השואה כבר לא שלל ברויאר – ולמעשה אף חייב (!) – שיתוף פעולה טקטי עם הציונים (ברויאר, דרכי [לעיל, הערה 10], עמ' 204).

98 ברויאר (לעיל, הערה 96), עמ' 383, 385–386; השוו גם: הנ"ל, מוריה: יסודות החינוך הלאומי התורתי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 154–155.

99 ראו: איגרות הרב הירש משנת 1877: Samson Raphael Hirsch, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt 1922, 4, pp. 328, 330

100 לדיון מפורט בתפיסתו של יצחק ברויאר את הציונות ראו: מאיר סידלר, 'בין "אויב איום" ל"כלי בידי ההשגחה העליונה": הציונות בתפיסתו הלאומית של יצחק ברויאר', מאה שנות ציונות דתית, א (לעיל, הערה 63), עמ' 213–225, ובפרט עמ' 220–223.

101 'מהכוזרי הישן אל הכוזרי החדש' ('Vom altem zum neuen Kusari'), במוסף Jüdische Bibliothek של *Israelitisches Familienblatt*, 36 (46), 15.11.1934, הודפס שוב ב-JCAS, עמ' 379–384. החריפות שבביקורת ספרים זו מאוד אינה אופיינית לקרליבך. גם בביקורות

חודשיים אחר כך, במאמר שהוזכר לעיל: הוא יוצא נגד הדה־לגיטימציה נוסח האסכולה הפרנקפורטאית מבית מדרשו של ברויאר של כל זרם ביהדות האורתודוקסית שאינו סר למרותה האידאולוגית. קרליבך לא יכול היה לשאת את שאיפתה של אסכולה זו להגמוניה, ועל אחת כמה וכמה חלק על העתקת הפולמוס סביב הפרדת הקהילות בגרמניה לזירה היהודית הבין־לאומית כדי להכריע במאבק בין אגודת ישראל לתנועת המזרחי. אם כן, גם קרליבך וגם ברויאר שאבו בהגותם ובפעילותם ה'אגודאית' השראה מן התקדים ההיסטורי של פולמוס הפרישה שהתנהל בין רש"ר הירש לבין הרב במברגר. ואולם, מוסר ההשכל שכל אחד מהם למד מפרשייה זו היה שונה באופן קוטבי. אמנם גם קרליבך, כמו ברויאר, סבר ש'במחלוקת זו (=עם הרב במברגר) ידו של הירש הייתה על העליונה, אך אין ההשגחה, לדידו, כפופה ל'הוכחות מכריעות... של ההגיון הצרוף', ועל כן היא גם 'אינה מעניקה ניצחון' היסטורי 'לעקביות לוגית צרופה'.¹⁰²

כפי שהוזכר לעיל, קרליבך עמד בראש קהילות שהיו אמנם שונות זו מזו (ליבך, אלטונה ולאחר מכן המבורג), אך מתכונתן הייתה כקהילה מאוחדת.¹⁰³ אין לטעות: 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'.¹⁰⁴ עם זאת, קרליבך התנגד בתוקף לפרינציפ הפרנקפורטאי הדוגל בדה־לגיטימציה של הקהילה המאוחדת ובחרם על הרבנים האורתודוקסים המכהנים במסגרתה, וכפועל יוצא מכך – בדה־לגיטימציה של תנועת המזרחי.

בהקשר זה מעניין להשוות בין שני הספדים על הראי"ה קוק, מפרי עטם של קרליבך וברויאר. שני הספדים קשורים לענייננו, כי הם מתמקדים בעמדתו של הרב קוק אל מול הציונות החילונית.¹⁰⁵ אשר על כן, אין זה פלא שגם בהם משתקפת גישתם השונה של ברויאר וקרליבך. ברויאר לא נרתע מהתקפה על יריב אידאולוגי, מכובד ככל שיהיה, גם במסגרת של הספד. נביא תחילה קטע מהספדו של קרליבך על הראי"ה קוק:

הספרים השליליות שלו (למעט על ספרים בעלי אופי אנטישמי) הוא 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 נאלץ לדאוג לכך 'שהמעידות בספר זה לא תזוהנה עם השקפת העולם היהודית-האורתודוקסית' (JCAS, שם, עמ' 383). זו אינה ביקורת הספרים היחידה שקרליבך כתב על ברויאר. עשר שנים לפני כן פרסם ביקורת חיובית מאוד על ספרו 'אליהו' (Breuers Eliahu), במוסף Literarische Werte של *Der Israelit*, 20.11.1924, pp. 9–10.

102 ראו לעיל, סעיף ז (2).

103 ראו לעיל, סעיף ז (1).

104 מכתב מתחילת 1935, JCAS, 4, עמ' 219. השוו גם: שם, עמ' 235, 257, ועוד מקומות רבים נוספים במכתביו.

105 השוו גם לעיל, סעיף ד.

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... אבל הסוד הכמוס ביותר של נשמתו ושל רוחו, של עוצמתו ושל השפעתו, הייתה אהבתו המיסטית כמעט לעם ישראל ולאֶרץ ישראל... הוא לא קנה את התחפושה החילונית של הלאומיות היהודית... בעיניו הציונות החילונית הייתה אשליה עצמית... על כן הוא מעולם לא זנח את התקווה שבסופו של דבר כל שבי ציון... ידרשו את ה' וגם ימצאוהו.¹⁰⁶

משפטים מעין אלה יכולים היו להיכתב גם בידי חסידיו היותר מובהקים של הרב קוק. גם ברויאר, כאמור, כתב הספד על הראי"ה קוק לאחר פטירתו. כמו קרליבך, גם הוא נפגש מספר פעמים עם הראי"ה קוק, וכמו קרליבך, גם הוא ביסס את דבריו בין היתר על פגישות אישיות אלה. ואולם בדבריו לזכרו של 'הרב הראשי קוק ז"ל'¹⁰⁷ הביע ברויאר עמדה ביקורתית לא רק כלפי השקפתו של הראי"ה קוק אלא אף כלפי אישיותו, עד שקשה לדמיין כיצד עיתון אחר חוץ מ'נחלת צבי', שברויאר עצמו היה בין עורכיו, היה מסכים לפרסמו. הספרו של ברויאר על הראי"ה קוק גובל בביזוי, והקורא מוזמן לשפוט בעצמו:

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 בעיתו עולים במוחו – על דו־שיח לא היה מה לדבר... ועתה שוב, כמעייין המתגבר... וכך בלא מעצור זורם שטף שיחתו... ועתה אין לעצור אותו עוד... בחיפזון עוצר־נשימה ובבהלה עצמית הוא שופך בפני מרירות ללא־גבול... כאשר נפגשתי עמו, כבר היה חולה... כבר אפפה אותו קדרות הזיקנה... 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 ראייתם... 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 נתוספה 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 כירסם בו הספק, כך היה נראה לי... על חולשות מעשיו האנושיות... אל לנו לטשטש את הגבולות בין מנהיג ההיסטוריה לבין

106 JCAS, 3, עמ' 446–448.

107 זוהי הכותרת במקור הגרמני ('Oberrabbiner Kuk s.A.'). הספד זה נכתב במקור בסוף שנת 1935 והתפרסם בכתב העת 'נחלת צבי' של 'חברת הרב הירש'. הוא פורסם בתרגום עברי מאת יעקב ברי־אור (בנו של יצחק ברויאר) תחת הכותרת המשודרגת: 'דברים לזכרו של הרב הראשי, הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל'. ראו: רבקה הורוביץ (עורכת), יצחק ברויאר: עיונים במשנתו, רמת גן תשמ"ח, עמ' 183–188.

עצמנו – המונהגים... הרב קוק נפל קרבן לטעות זו... ועתה עומד הוא מול פני מנהיג ההיסטוריה, אשר הוא בלבד כוחו לעשות את שההין זה.¹⁰⁸

קשה להבין למה התכוון יעקב לוינגר כאשר הפנה להספד זה כהוכחה לכך שכאשר נפגש ברויאר בארץ עם 'רבנו הגדול הרב א"י הכהן קוק זצ"ל, התרשם ממנו התרשמות עמוקה ביותר'.¹⁰⁹

עם זאת, ביקורתו של קרליבך על קווי היסוד של אגודת ישראל כפי שניסחם יעקב רוזנהיים דומה להפליא לביקורת שהשמיע גם ברויאר: שני האישים, קרליבך וברויאר, שווים בדרישתם להעניק לאגודת ישראל תפיסת עולם יותר מעשית ויותר ארץ ישראלית. הם התנגדו הן לניסוח הסתמי של יעקב רוזנהיים על מטרותיה של אגודת ישראל הן לניסוחו לגרוע מחשיבותה של מצוות יישוב ארץ ישראל. וכך כותב ברויאר:

עוד במשך המלחמה (=מלחמת עולם הראשונה)... חשתי וידעתי שהמלחמה... פותחת עידן חדש... שמטיל על עצמנו 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.¹¹⁰

...זה הוא חשבון האחווים... (ש)יקבע... את עמדתו (=של רוזנהיים) כלפי ארץ ישראל. 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...

108 שם, עמ' 185–188. נטייתו של ברויאר לרדת לפסים אישיים ולבזות את מתנגדיו ניכרת גם ביחסו ליעקב רוזנהיים, המייסד (ונשיאה הראשון של) אגודת ישראל. ראו: ברויאר, דרכי (לעיל), הערה 10, עמ' 17–25, 135. אף ש'דרכי' פורסם רק ארבעים שנה לאחר מותו הרי שברויאר, שסיים את הכתיבה במרס 1946, ייעד אותו במפורש לפרסום (שם, עמ' 208). שני בניו, יעקב ברויאר ומרדכי ברויאר, מציינים בדברי המבוא שלהם ש'כמה מביטויי ביקורת אישית הבולטים בחריפותם הוקהו, לבקשת אמנו ע"ה, על ידי השמטות קלות'. בסוף הספר כותב יצחק ברויאר: 'בוודאי ובוודאי שלא התכוונתי להעליב או להשפיל מישו. ואמנם, מה שצריך היה להיאמר, אמרתי' (שם). רעייתו, על כל פנים, ראתה לנכון להשמיט 'ביטויי ביקורת אישית' חריפים יותר מאלה המובאים בספר לרוב. על הביקורת העניינית של ברויאר על רוזנהיים ראו בהמשך.

109 יעקב לוינגר, 'חיי ופעלו של יצחק ברויאר', יצחק ברויאר: עיונים במשנתו (לעיל), הערה 107, עמ' 30 והערה 56.

110 ברויאר, דרכי (לעיל), הערה 10, עמ' 86–87. אף שדברים אלה הועלו על הכתב רק בשנות הארבעים (ברויאר סיים את כתיבת 'דרכי' בתחילת שנת 1946, חודשים ספורים לפני מותו; ראו גם לעיל, הערה 106), הם מבוססים, כפי שמציין ברויאר, על דברים שפרסם עם תום מלחמת עולם הראשונה, בשנת 1919 (שם, עמ' 87).

האם חיי הציבור בישראל מהווים תוכנה של מצוה אחת מבין המצוות אשר ניתן לחשב את חלקה בכל המערכת – באחוזים? או שמא חיי הציבור בישראל הם הבסיס לכל היהדות?¹¹¹

והנה, גם קרליבך, במאמר משנת 1929 שהתפרסם בעקבות הכנסייה הגדולה השנייה של אגודת ישראל, תוקף בדיוק את שתי הנקודות האלה – את הניסוח הכללי מדי של מטרות אגודת ישראל שניסח רוזנהיים, ואת צמצומה של מצוות יישוב הארץ במצע של הארגון לכדי מצווה אחת מתרי"ג מצוות:

יש בה (=באגודת ישראל) משהו שאינו מאפשר לה לנהל עסק... היא מסרבת לעזוב את עולם האידאות... זהו הכישלון המעשי של אגודת ישראל... אגודת ישראל נשארה בתחום הניסוח האידאולוגי, 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 שאגודת ישראל תזניח את המרכיב הלאומי (=של היהדות)... אין שגיאה גדולה יותר מאשר שהיריב (=הציונות) יכתוב לך את האג'נדה... השתיקה (=של אגודת ישראל) ביחס ליסוד הלאומי של היהדות... איננה מתקבלת על הדעת... היסוד הלאומי המזוהה יפרוץ גם באגודת ישראל שוב ושוב על פני השטח וידרוש לקחת חלק בבניינה מחדש של פלשתינה... אפילו ההרצאה המבריקה ביותר של רוזנהיים המבקש להגדיר את יישוב ארץ ישראל כמצווה אחת בלבד מתוך תרי"ג המצוות... לא תוכל לחפות על העובדה שכל השומעים יודעים בלבם... שיש כאן משהו לא אמיתי... ושיישוב הארץ הוא יותר מזה.¹¹²

עם זאת, גם הדמיון המאלף בין ביקורתו של ברויאר לזו של קרליבך על אגודת ישראל לא אפשר להם לשתף פעולה. אם ביקורתו של ברויאר נעשתה במסגרת תורתו הבדלנית, המבוססת על דה-לגיטימציה של הציונות בכלל ושל תנועת המזרחי בפרט, הרי שקרליבך דגל באיחוד בין המזרחי לאגודת ישראל.

ח. חכמה בגויים תאמין – קרליבך ומקאולי

ראוי לציון שכתנא דמסייע לעמדתו הפרגמטית העקרונית מביא קרליבך דווקא מדינאי אנגלי לא יהודי: תומס בבינגטון מקאולי (Macaulay; 1800–1859). מקאולי היה מחוקק בפרלמנט האנגלי והתפרסם גם כהיסטוריון וכהוגה דעות פוליטי. בהקשר היהודי נודע מקאולי כתומך במתן שוויון זכויות ליהודים. וכך כותב קרליבך, בהסתמך על מקאולי:

בעיקרון אני מסכים שהרעיון (=הציוני) של עם (=יהודי) בלי תוכן (=ללא המחויבות לתורה ולמצוות) מוביל בהכרח אל מחוץ ליהדות. אך הרשו לי להביא כאן תשובה שנתן

111 שם, עמ' 23–24.

112 קרליבך, הכנסייה הגדולה השנייה (לעיל, הערה 61), עמ' 428–436.

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 תאולוגיות מסוימות מתחייבות בהכרח מסקנות מעשיות, בפרט כאשר אין כל עדות למסקנות שכאלה בחיי היום יום (=של היהודים).¹¹³

דבריו אלה של קרליבך מסתמכים אפוא במפורש על מחשבתו של מקאולי. הנה המקור:

אי אפשר להסיק מהשקפותיו של אדם מסקנות... על פעולותיו. האמת היא שאין אדם שהוא מספיק טיפש כדי לנהוג כך (=להסיק מסקנות שכאלה), אלא אם כן הוא מחפש אמתלה לרדוף את רעהו. כל נוצרי למשל מצוּנה באזהרה חמורה ביותר לנהוג ביושר בכל מעשיו. ואולם, לכמה מתוך עשרים וארבעה מיליון נוצרים מאמינים, תושבי איים אלה, היה איש שפוי מסכים להלוות אלף פאונד בלי לבקש ביטחונות?! 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 מדובר בתושבים שאת זכויותיהם ברצוננו להכא, אזי המקרה שונה. או אז אנו תופסים את השקפותיהם, שכפי שאנו יודעים הן חלשות בכדי לסמוך עליהן על הצד הטוב, כמוחלטות (=וקובעות את מעשיהם) על הצד הרע.

אי לכך, דעתו של מקאולי ביחס לשלילה (או להענקה) של זכויות לאנשים (ובתוכם היהודים) על סמך מסקנות שמסיקים מתפיסותיהם הדתיות היא זו:

להטיל על בני אדם השלכות מעשיות (=המתחייבות מתפיסותיהם) אינו אלא צביעות... תפיסה דטרמיניסטית הדוגלת בגֵּרָה קדומה עלולה, לדעת רבים, להוביל לחיים משוחררים מכל עול מוסרי... כי הרי אם ממילא חיי עולם מובטחים לאדם (=על פי הגֵּרָה הקדומה), מדוע שיתאמץ למלא חובות מוסריות כלשהן? אך האם מישו חושב שצריך להתייחס לכל מי שמאמין בתפיסה הקלוויניסטית (=הדוגלת בגֵּרָה קדומה) כאל פושע?!... בוודאי שלא.¹¹⁴

כללו של דבר, לפי מקאולי ותלמידו בהלכות ציבור קרליבך, בחיים הציבוריים אין להסיק מסקנות מעשיות מהשלכות לוגיות (נכונות ככל שתהיינה במישור התאורטי) הנובעות מהשקפותיהם המוצהרות של הנוגעים בדבר. הסיבה לכך היא שפעולותיהם של בני אדם בחיי היום-יום אינן מונָחות על פי עקביות לוגית שכזו. וכדברי קרליבך: אף כי 'הרעיון (=הציוני) של עם בלי תוכן מוביל בהכרח אל מחוץ ליהדות... אין זה לגיטימי לטעון שמתפיסות תאולוגיות מסוימות מתחייבות בהכרח מסקנות מעשיות'.¹¹⁵

113 'Israeli' נגד המזרחי (לעיל, הערה 61), מאמר המשך, עמ' 407, הערה 2.

114 Israel Abrahams and S. Levy (eds.), *Essay and Speech on Jewish Disabilities by Lord Macaulay*, Edinburgh 1910, pp. 33–35

115 לעיל, הערה 113.

זאת ועוד, לדידו של קרליבך – וזוהי נקודה נוספת שאינה קשורה למזרחי אלא לתנועה הציונית בכלל, וגם בה מסתמך קרליבך על מקאולי – אין להעריך את זכות קיומה ואת ערכה של תנועה היסטורית על פי אופיו של מייסדה. וכך הוא כתב כבר בשנת 1907:

מקאולי התייחס פעם למאורעות ואישים שהטביעו את חותמם על החוקה האנגלית הליברלית. אישים אלו לא תמיד היו האנשים הנעלים ביותר בהיסטוריה האנגלית. הוא (=מקאולי) 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 (אלא שופטים אותו על פי יתרונותיו וחסרונותיו, בלי קשר לנסיבות שהביאו להקמתו).¹¹⁶

קרליבך כתב דברים אלה במאמר שנועד להגן על בית הספר למל בירושלים שבו לימד בתחילת דרכו. בית ספר זה נוסד בידי לודוויג אוגוסט פרנקל (1810–1894), יהודי משכיל שהתקרב לרפורמה, ולמרות זאת, לפי קרליבך, הביא ברכה ליישוב היהודי בארץ הקודש. באותה נימה התייחס קרליבך 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 במימוש? האם יש לנו רשות להילחם ברעיון הציוני, נגד השיבה לארץ, אך ורק מפני שהיה זה הרצל שהעלה אותו על סדר היום?'¹¹⁷ אם כן, מה שקובע זו התועלת של תופעה היסטורית ולא כיצד היא נולדה. גם יותר מעשרים שנה לאחר מכן, במאמר על הישגיה וכישלונותיה של הכנסייה השנייה של אגודת ישראל, שהתקיימה בשנת 1929 בווינה, דבק קרליבך בעמדתו זו, באותו הקשר ממש:

לא ייתכן שרק בגלל שהייתה זו התנועה הציונית (=החילונית) שחרטה על דגלה את הארץ, את השפה ואת האומה, יושתקו יסודות מכוננים אלה על ידי אגודת ישראל והיהדות תושתת רק על תורה ומצוות. השתקה זו של היסוד הלאומי של היהדות... היא שערורייה.¹¹⁸

אם כן, התפיסה הפרגמטית מבית מדרשו של תומס בנינגטון מקאולי שימשה לקרליבך לאורך כל הדרך כלל היסטוריוסופי מנחה, ולכן חש חופש מרבי בבואו לשפוט התפתחויות ואירועים היסטוריים על פי תועלתם, ללא מטענים אידאולוגיים מיותרים. אין זה פלא אפוא שקרליבך זיהה אצל אגודת ישראל רפיון מעשי וחוסר יכולת להציע יוזמות ולפעול

116 האיסור נגד בתי הספר בארץ ישראל (לעיל, הערה 4), עמ' 90–91. תיקנתי את התרגום במקצת על פי המקור הגרמני.

117 שם, עמ' 90. תיקנתי את התרגום במקצת על פי המקור הגרמני. נזכר דרך אגב קוריוו היסטורי מעניין: קרליבך מוסר לנו שם בתור עדות ממקור ראשון שהרב שמואל סלנט ביקש להספיד את הרצל בבית הכנסת החורבה, אך קנאי ירושלים השתלטו על בית הכנסת ומנעו זאת ממנו. לעדות מעניינת זו של קרליבך לא מצאתי אישור במקורות אחרים.

118 הכנסייה הגדולה השנייה (לעיל, הערה 61), עמ' 435.

על פיהן. חולשות אלה נובעות לדעתו מעודף האידאולוגיה של אגודת ישראל שמנטרל את יכולתה המעשית: 'ברגע שבו היא (=הכנסייה הגדולה השנייה של אגודת ישראל) ביקשה להשפיע על המציאות, כשל כוחה. היא הסעירה נפשות וזהו, עוררה לבבות, אך לא כוחות ביצוע... כי היא מסרבת לצאת אל מחוץ לעולם האידאות'.¹¹⁹

ט. קרליבך והרב ריינס

מן הראוי להשוות את גישתו הפרגמטית של קרליבך ביחס לציונות 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 ומזכיר אותו בהערכה רבה.¹²⁰ גישתו המוצהרת של הרב ריינס לציונות הייתה חסרת אידאולוגיה, בניגוד למשל לתפיסת הראי"ה קוק, שהייתה רוויה בממד תאולוגי, בשל ראייתו את הציונות כחלק ממימוש החזון המשיחי.¹²¹ על כן תפיסתו המעשית של הרב ריינס אפשרה לו לנטרל מראש שאלות תאולוגיות כבדות משקל (שהרב קוק וההולכים בעקבותיו נאלצו להתמודד עימן), ובראש וראשונה את שאלת החילון: מדוע את שיבת העם לארצו, לכאורה אירוע ראשון במעלה בתהליך הגאולה, מנהיגים פורקי עול ולא אנשים יראי שמיים כמו בימי עזרא ונחמיה? לפי הרב ריינס, שאלה זו כלל אינה מתעוררת. וכך הוא כותב:

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 מצב ישראל ולהרים קרנו בכבוד 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.¹²²

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

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

119 שם, עמ' 427–428. ראו גם המשך הדברים שם, עמ' 429.

120 ראו השבחים שהוא מרעיף עליו במאמר 'Israelit' נגד המזרחי (לעיל, הערה 61), עמ' 378.

121 לתפיסת הראי"ה קוק ראו להלן, הערה 124.

122 יצחק יעקב ריינס, אור חדש על ציון, ווילנא תרס"ב, עמ' 78.

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 (=בציונות).¹²³

זו הסיבה לכך שהרב ריינס לא נזקק לפתרונות תאולוגיים כדי להסביר כיצד ייתכן שהגאולה מתרחשת בצורה כה תמוהה מבחינה תאולוגית, כי אין כאן גאולה כלל. העובדה שהציונות המדינית חרטה על דגלה דגם של קיבוץ גלויות שלא היה לו תקדים בתאולוגיה היהודית – קיבוץ גלויות בתור 'מקלט בטוח', כמענה למצוקה ולרדיפות, ולא כמהלך משיחי – סייעה לרב ריינס בהשקפתו. היות שאין 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 על הקריטריונים הדרושים לגאולת ישראל אם לאו. על כן, אך טבעי הוא שהרב ריינס תמך בתוכנית אוגנדה. משיחיות אין כאן, הצלה יש כאן. הראי"ה קוק, לעומתו, פיתח תפיסה דיאלקטית שלמה כדי להתמודד עם האתגרים התאולוגיים הנובעים מהצבת התנועה הציונית, שמנהיגיה חילונים, במוקד של תהליך שנתפס כמשיחי בעיניו.¹²⁴ עם זאת ברור שקרליבך, למרות דברי השבח שלו על הרב ריינס והזדהותו עם שיטתו הפרגמטית, לא קיבל את ביסוסה ההגותי: הניתוק בין החזרה לארץ בהנהגת התנועה הציונית לבין החזון המשיחי, המבשר גם הוא על שיבת ציון. התהליכים דומים מדי מכדי לנתק ביניהם, ואפילו הרב ריינס בעצמו לא תמיד הצליח לשמור על הקו האנטי-משיחי המוצהר והמפוכח שאותו התווה כקו מנחה. וכך כתב לנוכח הקונגרס הציוני השלישי בשנת 1899, כשהוא מעלה לנגד עיניו את דמותו של רבי יהודה הלוי: 'מי יתן ופקחת עיניך, משורר אלוהי, לראות את המראה הגדול הזה'.¹²⁵ זאת ועוד, כבר הראה יוסף שפירא שהרב ריינס התבטא על התנועה הציונית לעיתים גם במונחים בעלי קונוטציה משיחית ברורה, כגון 'קץ מגולה' ו'אתחלתא דגאולה'.¹²⁶ יש הרואים בסתירות בתפישתו הוכחה לכך שהצהרותיו האנטי-משיחיות נועדו למשוך קהל חרדי והיו אפולוגטיות.¹²⁷ כאמור, גם קרליבך לא קיבל את טיעונו המוצהרים של הרב ריינס בדבר הניתוק בין המשיחיות לבין המפעל הציוני. על כן הוא ראה, יותר מאשר הרב ריינס, באופי החילוני

123 הנ"ל, שארי אורה ושמחה, ווילנא תרנ"ט, עמ' 25.

124 ראו בפרט: הראי"ה קוק, המספד בירושלים: לפטירת הד"ר בנימין זאב הרצל, ירושלים תשמ"ה; וכן מאמרו הארוך 'למהלך האידיאות בישראל', אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' קב-קית. ראו גם: אבינועם רוזנק, 'הלכה, אגדה ונבואה בתורת ארץ-ישראל לאור "אחדות ההפכים" במשנת הראי"ה קוק', מאה שנות ציונות דתית, א (לעיל, הערה 63), עמ' 261–285, ובפרט עמ' 273–277.

125 ריינס, אור חדש (לעיל, הערה 122), עמ' 270.

126 ראו: יוסף שפירא, 'הרב יצחק יעקב ריינס – מייסדה של הציונות הדתית: הלכה, הגות, מעשה', מאה שנות ציונות דתית, א (לעיל, הערה 63), עמ' 399–400. לפי שפירא מונחים אלה נמצאים רובם בכתבי יד שטרם פורסמו.

127 שם. השוו גם: דב שוורץ, הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה, רעננה תשס"ג, עמ' 24,

של התנועה הציונית מכשול מהותי. אם כן, רק בתפיסה הפרגמטית דומה קרליבך לרב ריינס ולא בביסוסה ההגותי: הרב ריינס טען בכתביו הפולמוסיים שאין לציונות דבר וחצי דבר עם המשיחיות, ולכן יש להתייחס אליה בהתאם לתועלתה המעשית בלבד. לעומת זאת, תפיסתו הלא פחות פרגמטית של קרליבך לא ניתקה בין הציונות לבין המשיחיות. אכן, היא שיקפה ראייה מפוכחת של המציאות והסתמכה על עובדות בשטח: לראשונה בהיסטוריה מאז חורבן הבית נוצרה, בזכות המפעל הציוני מבית מדרשו של הרצל, תשתית ריאלית להתיישבות יהודית בארץ ישראל ולהקמת בית לאומי ליהודים. כדי לראות את הדברים באור זה לא נזקק קרליבך לטענה שלציונות אין דבר וחצי דבר עם המשיחיות וגם לא לתפיסתו המשיחית של הראי"ה קוק, שאליה התייחס כפי שנוכחנו לדעת באהדה אך לא בהזדהות מלאה.

י. גישתו המעשית של קרליבך לאור תפיסתו

אז מה הפתרון שמציע קרליבך עצמו? כפי שראינו לעיל, קרליבך מוכן היה לקבל את הציונות גם בלי פתרון תאולוגי ובלבד שהתוצאה תהיה טובה יותר עם הציונות מאשר בלעדיתה. לדעתו, תפקידה של אגודת ישראל היא, כפי שראינו לעיל: 'להקים בארץ הקודש וגם בגולה את כל המוסדות הדרושים לקיום התורה'.¹²⁸ לשם כך הוא מציע לוותר על דיונים תאולוגיים-אידאולוגיים מיותרים:

נקודת המחלוקת היא זו: האם אגודת ישראל נועדה להיות ארגון בעל מהות אחידה או ארגון בעל מטרה ממוקדת[משפט סתום, הייתי משמיט]. האם היא ארגון בעל מהות מוגדרת שמטרתו היא בראש ובראשונה לשמור על טהרת היהדות... או ארגון פונקציונלי שתפקידו לדאוג לצרכים הדחופים של היהדות שומרת תורה ומצוות? אני מאמין רק בתפקיד האחרון.¹²⁹

וגם כאן מציג קרליבך את תפיסתו הפרגמטית לא כתפיסה פושרת – פרגמטיות תמיד חשודה באופורטוניזם – אלא כתפיסה עקרונית:

אגודת ישראל לעולם לא תוכל להגיע להסכמה על המהות. האם היא חסידית או ליטאית? האם היא מחויבת לקשר עם העולם התרבותי, לשיטת תורה עם דרך ארץ, או שמא היא מייצגת את התפיסה הטהורה של היהדות המסוגרת בתוך עצמה, ללא פשרות? לאמיתו של דבר היא הכול ולכן היא גם לא כלום. היא מכילה את האחד וגם את השני. אשר על כן, היא אינה יכולה להיות ארגון בעל מהות אחידה.¹³⁰

128 לעיל, סעיף ז (2).

129 הכנסייה הגדולה השנייה (לעיל, הערה 61), עמ' 429.

130 שם, עמ' 431.

בהתאם לתפיסתו זו הצטער קרליבך כל חייו על הפירוד בין המזרחי לבין אגודת ישראל ותמך באיחוד בין שתי התנועות.¹³¹

יא. במקום סיכום

קרליבך נשאר עקבי כל ימי חייו בעמדתו הפרגמטית, המפשרת בין אגודת ישראל לתנועת המזרחי. באמצע שנות השלושים, כאשר אימת הנאצים כבר הייתה מורגשת, הלכו קריאותיו לאיחוד בין שתי התנועות והפכו דחופות יותר. מה שקודם לכן היה בבחינת משאלה הפך בעיניו בתקופה הנאצית 'לשאלה של לחיות או לחול'.¹³² 'נאמר זאת בפה מלא', קבע קרליבך, 'אנו מתביישים במאבקים אלה (=בין האגודה למזרחי). כעוון כבד הם רובצים עלינו, הם עוכרים את כל חדות היהדות מאיתנו'.

מן העיון בכתבי קרליבך עולה, שעמדותיו מבוססות יותר על הערכה פרגמטית של צורכי השעה מאשר על ניתוחים אידאולוגיים, ועל כן הן קרובות בסופו של דבר יותר לתנועת המזרחי מאשר לאגודת ישראל. גם אחרי הצטרפותו לאגודת ישראל (יחד עם רבים מתנועת המזרחי, כפי שהוא מדגיש¹³³), הוא לא ראה בה מפלגה אלא תנועה של כל ה'יראים'. על כן הוא המשיך לדגול באיחוד בינה לבין תנועת המזרחי – איחוד שרק באמצעותו, כך האמין, ניתן להניע את הכוחות האדירים הטמונים בעם ישראל במקום שינטרלו זה את זה.¹³⁴ אם כן, קרליבך לא ראה עצמו מחויב לקו אידאולוגי מוגדר ביחס לציונות, בניגוד לדמויות כמו יצחק ברויאר או נחמיה נובל (1871–1922), אם נזכיר רק שתי עמדות אידאולוגיות מנוקדות.¹³⁵ פתיחותו הרעיונית ועמדתו העל-מפלגתית שיקפו ראייה ייחודית ומפוכחת, הנסמכת אמנם על עקרונות דתיים ופילוסופיים אך ללא הקשיחות האידאולוגית שאפיינה את השיח היהודי הפנים-אורתודוקסי בתקופתו ומאפיינת אותו במידה רבה עד היום.

131 כך במאמרו שאלות החוקה (לעיל, הערה 61), עמ' 2; הכנסייה הגדולה השנייה (לעיל, הערה 61), עמ' 442–443; מזרחי ואגודת ישראל (לעיל, הערה 38), עמ' 1–2; שוב: אגודה ומזרחי (לעיל, הערה 61), עמ' 1–2.

132 מזרחי ואגודת ישראל, שם, עמ' 1.

133 שם. על השתתפות של קבוצה מחברי המזרחי בכנס הייסוד של אגודת ישראל ראו: צור (לעיל, הערה 72), עמ' 280–282.

134 קרליבך, מזרחי ואגודת ישראל (לעיל, הערה 38), שם.

135 על יצחק ברויאר, האידאולוג הראשי של התפיסה האנטי-ציונית במחנה האורתודוקסי, דובר בהרחבה לעיל. הרב נחמיה נובל היה אחד ממנהיגי הסיעה הציונית במחנה האורתודוקסי בגרמניה. ראו עליו: ברויאר, עדה ודיוקנה (לעיל, הערה 64), עמ' 216–217.

