

נעמה יגר-פלוס

"ויתחלק העם לשתי מחלקות": התיקונים בדת בראשית המאה ה-19*

לראשיתה של התנועה לתיקונים בדת בגרמניה, שהתמסדה בשנות ה-40 של המאה ה-19 והצליחה להתפשט מערבה עד ארה"ב, יסודות בתופעת התיקונים בדת, שניצנה הופיעו עוד קודם לכן. מספר המחקרים שהוקדשו לתנועה לתיקונים בדת רב, אולם מעטים המחקרים שמתמקדים בשלביה הראשונים. כבר ב-1900 פרסם ההיסטוריון והפובליציסט שמעון ברנפלד (1860-1940) מחקר על אופייה ההיסטורי של התנועה לתיקונים בדת, שבו קבע כי ראשיתם של התיקונים בשליש האחרון של המאה ה-18, וכי שאיפתם של יהודי גרמניה לקבלת האמנציפציה הנכספת הולידה את הניסיונות השונים לערוך תיקונים בדת: "התשוקה לאימנציפציון ילדה את הריפורמציון".¹ במאמר זה אתייחס למכלול הגורמים וההקשרים, שהוביל להופעתם של התיקונים בדת, ואטען שתחילתם לא הייתה בשלהי המאה ה-18 כי אם בעשור השני של המאה ה-19.

בסתיו 1818, פרסם אליעזר ליברמן (1790-?), תלמיד ישיבה הונגרי שהיגר לברלין, שני ספרים שעוררו סערה ציבורית בין רבנים ומלומדים בקהילות גרמניה. הספרים, "נוגה הצדק" ו"אור נוגה", היוו יחד כתב הגנה, שביקש לתמוך בשינויים שהוכנסו לבתי כנסת בברלין ובהמבורג ולהשיב לכתב ההאשמה, "אלה דברי הברית", ספר שפורסם זמן קצר קודם לכן בהמבורג נגד אותם שינויים.² חיבורים אלה זכו לתשומת לב במחקר ההיסטורי, לרוב בהקשר של תולדות היהדות המודרנית בכלל והתנועה הרפורמית בפרט.³

מחקרים קודמים מציגים את תופעת התיקונים כהמשך ישיר לתנועת ההשכלה ומצביעים על שלושה מתלמידי מנדלסון כראשוני הרפורמטורים של הדת היהודית: דוד פרידלנדר (1750-1834), לצרוס

* מאמר זה מבוסס על עבודה לקבלת תואר מוסמך שהוגשה במחלקה לתולדות ישראל באוניברסיטת בר-אילן, בהנחייתו של פרופ' שמואל פיינר. תודתי נתונה לד"ר נטלי ניימרק-גולדברג ולנורית דרמר על הערותיהן והצעותיהן למקרא המאמר.

¹ שמעון ברנפלד, תולדות הריפורמציון הדתית בישראל, ורשה תר"ס, עמ' 25. כך כינה ברנפלד את התנועה הרפורמית, ולא בכדי, שכן המונח "ריפורמציון" או "רפורמציה" בהקשר היהודי מלמד על זיקה לרפורמציה הפרוטסטנטית, וכך יוצא שהרפורמה ביהדות דומה לרפורמה בנצרות. עוד על כך, ראו, למשל: מרדכי קפלן, יהדות דינמית: מבחר מכתביו של מרדכי קפלן, תרגמה דבורה בושרי, תל-אביב תשע"א, עמ' 65-66; Michael Meyer, "Christian Influence on Early German Reform Judaism", Charles Berlin (ed.), *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, New York 1971, pp. 289-294.

² אליעזר ליברמן, נוגה הצדק, דסאו תקע"ח; ליברמן, אור נוגה, דסאו תקע"ח; אלה דברי הברית, אלטונה תקע"ט. על דמותו של ליברמן ראו למשל: יקותיאל גרינולד, קורות התורה והאמונה בהונגריה, בודפשט תרפ"א, עמ' 41-42.

³ ראו בין היתר: יצחק אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תרגם יהושע עמיר, תל-אביב תשל"ב, עמ' 299-303; מאיר, בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, תרגם דוד לוביש, ירושלים תש"ן, עמ' 65-79; משה סמט, החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה, ירושלים תשס"ה, עמ' 239-254; משה פלאי, עטרה ליושנה: המאבק ליצירת יהדות ההשכלה, בני-ברק תשע"ב, עמ' 9, 221-220, 447-393; Pelli, "The Methodology Employed By the Hebrew Reformers in the First Reform Temple Controversy (1818-1819)", Charles Berlin (ed.), *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, New York 1971, pp. 381-390; David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: a History of Emancipation and Adjustment*, New York 1979, pp. 156-167.

(אלעזר) בנדוד (1832-1762) ושאל אשר (1767-1822).⁴ ואולם, קריאתם של אחרוני משכילי פרוסיה לרפורמה כוללת בדת היהודית בסוף המאה ה-18, והתיקונים שנעשו בבית הכנסת בשליש הראשון של המאה ה-19, אינם היינו הך. בכוונתי להראות שהתנועה לתיקונים בדת התמסדה כתוצאה משתי מגמות מקבילות—האגף הקיצוני של משכילי ברלין וקבוצת המתקנים, שתעמוד במוקדו של מאמר זה. חלקו הראשון והקצר יותר של המאמר ידון במעבר מהשכלה לרפורמה, ובפרט בדיון הציבורי שהונהג בידי אחרוני המשכילים; חלקו השני יעסוק בהבדלים הרטוריים שבין אחרוני המשכילים לראשוני המתקנים, ובו אנתח את קווי המחשבה שלהם כפי שהם נפרשים בפרסומים בני התקופה.

המעבר מהשכלה לרפורמה

בעשור האחרון של המאה ה-18 עסקו משכילי פרוסיה בשאלות ציבוריות הנוגעות לשינויים במסורת ההלכתית ובמנהגים יהודיים תוך התנצחות עם רבנים בעלי השקפה דתית אורתודוקסית, כמו למשל בפולמוס הלנת המתים או בוויכוח על אודות הסדרי קבורה נפרדים.⁵ באותו עשור פרסמו שלושת תלמידי מנדלסון הנזכרים לעיל שלושה חיבורים עצמאיים שנכתבו בגרמנית, ובהם קראו לעריכת רפורמה כוללת בדת היהודית.

שאל אשר היה משכיל ברלינאי שנוולד לאחת המשפחות היהודיות הוותיקות בעיר והשתייך לדור תלמידי מנדלסון, שפעלו להפצת רעיונות ההשכלה החדשים בקרב יהודי גרמניה. ב-1792 הוא פרסם את החיבור *Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judenthums* ("לויתן, או על הדת ביחסה ליהדות", להלן: לויתן),⁶ בו תיאר את הרפורמות הנרחבות שיש לערוך בדת היהודית. אשר הקדיש את לויתן למלך פרוסיה פרידריך וילהלם השני (1786-1797) וביטא את ציפייתו מהשליט הנאור לשנות את מעמדם המשפטי של היהודים בתחומי ממלכתו. היהדות מתוארת על-ידו כדת שאינה מונעת ממאמיניה את מילוי חובותיהם כאזרחים, וזאת בתנאי שהיא תעבור מערך שינויים נרחב.

⁴ ראו, בין היתר: ראובן פאהן, תקופת ההשכלה בוינה: ציור תולדותי-תרבותי של נושאים בחיים ובספרות בלית התהוותה ודברי ימיה, וינה תרע"ט, עמ' 16-22; אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 292-303; משה גראופה, היהדות המודרנית בהתהוותה: 300 שנות מחשבת ישראל בגרמניה, תרגם דוד זינגר, ירושלים תש"ן, עמ' 127-131; חיים שוהם, בצל השכלת ברלין, תל אביב תשנ"ו, עמ' 17-29; מיכאל גרץ, "תודעה יהודית חדשה בראשית התגבשותה בדור תלמידי מנדלסון – שאול אשר", מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ ישראל ד (תשל"ח), עמ' 219-224; Hans Adler, *Die Juden in Deutschland: Von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*, München 1960, pp. 64-67; Mordecai Finley, "Nineteenth-Century German Reform Philosophy", Daniel Frank and Oliver Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, London 1997, pp. 682-683; Christoph Schulte, "Saul Ascher's Leviathan, or The Invitation of Jewish Orthodoxy in 1792", *Leo Baeck Institute Year Book* 45 (2000), pp. 28-30.

⁵ סמט, "הלנת המתים: לתולדות הפולמוס על קביעת זמן המוות", אסופות ג (תשמ"ט), עמ' תלג-תמט; שמואל פינר, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, ירושלים תשס"ב, עמ' 368-372.

⁶ Saul Ascher, *Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judenthums*, Berlin 1792. תרגום לעברית: לויתן, תרגמה איטה שידלצקי, עם מבוא מאת מיכאל גרץ, ירושלים תשל"ב.

בשונה ממורו הרוחני מנדלסון, אשר לא ראה בהלכה היהודית מערכת חוקים על-זמנית, ותבע לשנותה בהתאם לנסיבות הזמן והמקום—החברה היהודית בגרמניה ערב קבלת האמנציפציה.⁷ לויטן נועד ל"תיקון הממשי של האומה היהודית", והוא מתאר "את היהדות כדת האדם ולא כדת האזרח; ויחד עם זאת כדת החייבת להיות מותאמת לאזרח".⁸ אשר קרא לחברה היהודית לעבור תהליכי שינוי ותיקון כדי שהיהודים יהיו ראויים סוף-סוף לקבלת אזרחות. חלקו הראשון של הספר עוסק בדת בכללותה ובמטרתן של הדתות. החלק השני מתמקד בדת היהודית ובתכליתה. "היהדות", כתב אשר, "היא אמצעי נעלה שהעניק הבורא לחברה מסוימת כדי שתשיג את אושרה".⁹ על-פי דבריו של אשר ניתן לנסח את העיקרון הבא, שיעמוד גם בבסיס דבריהם של שותפיו, בנדוד ופרידלנדר: מכיוון שמטרת הדת היהודית היא לסייע למאמיניה להיות מאושרים, ניתן לשנות ולעצב אותה לשם מימוש מטרה זו.

בחלקו השלישי והמרכזי של הספר תבע אשר רפורמה בדת היהודית. הוא קבע שהדת היא צורך של האדם המשכיל, ולכן לא ייתכן שהיא תפריע לאושרו. אם היא אכן מפריעה, עליה לשנות דבר מה "כדי לשמש אמצעי לקידום החברה המשכילה".¹⁰ גם מרטין לותר בשעתו זיכך את הדת הנוצרית על-ידי שינוי החוקה, ועתה הגיע תורם של היהודים לתקן את דתם ולנסח לה חוקה חדשה "שתטיב לקדם את אושרם של בני-האדם".¹¹ אשר מתח ביקורת על הדת היהודית, שנעשתה דת של חוקים, וכך הפכה את היהודים לצרי אופקים. הוא ניסח ארבעה-עשר עיקרי אמונה שעליהם תתבסס החוקה החדשה, שתתאים ליהודים כאזרחים. אשר לא נמנה על חוגי העילית האינטלקטואלית היהודית בברלין ולא היה חבר בארגונים של תנועת ההשכלה. אדרבה, הוא ניצב בשוליה של החברה היהודית, וכנראה שדבריו בלויטן לא זכו להסכמה נרחבת בקהילה היהודית.¹² עם זאת, הוא לא נותר בודד בקריאתו לחולל מהפכה בפולחן היהודי, וחוקרים נטו לצרף לאסכולה שלו, כאמור, גם את בנדוד ופרידלנדר.¹³

לצרוס בנדוד היה מחנך ומשכיל, שנולד בברלין למשפחה ליברלית. הוא היה מתלמידי קאנט ומנדלסון ונודע בזמנו בביקורתו הנוקבת על החברה היהודית, שסטתה מן השיח המשכילי. לעומת השיח הביקורתי של ההשכלה, שביקש להוריד את המחיצות בין החברה היהודית לסביבתה, תיאר

⁷ גרץ, "תודעה יהודית", עמ' 236-237.

⁸ אשר, לויטן, עמ' 3, 10 (בתרגום העברי עמ' 15, 17).

⁹ שם, עמ' 92 (בתרגום העברי עמ' 23). לויטן הוא חיבור קנטיאני במהותו, וניכר כי מחברו עשה שימוש ברעיונותיו של קאנט על הדת היהודית ועל התפתחותה ההיסטורית. ראו: אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה: המאה התשע-עשרה, ירושלים תשל"ח, עמ' 163; Jonathan Hess, *German, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven 2002, pp. 139-156.

¹⁰ אשר, לויטן, עמ' 212 (בתרגום העברי עמ' 71).

¹¹ שם, עמ' 218 (בתרגום העברי עמ' 76).

¹² גרץ, "תודעה יהודית", עמ' 220.

¹³ ראו לעיל, הערה 4.

בנדוד את היהודים מתוך תחושת סלידה ותלה בהם את האשמה למצבם הירוד והמתבדל.¹⁴ ב-1793 פרסם בנדוד את הספרון *Etwas zur Charakteristik der Juden* ("משהו לאופיים של היהודים"), שבו הוא תיאר החברה היהודית אל מול אתגרי המודרניזציה, וקרא לביטולן של המצוות המעשיות.¹⁵ בנדוד ציפה שאחיו היהודים יוותרו על המצוות המעשיות ויצטרפו אל "דת התבונה",¹⁶ ותהה:

עד מתי תימשך האיוולת של המצוות הטקסיות המבישות וחסרות השחר. [...] [על פרידריך וילהלם השני] גם לבקש מן המדינה לבטל את המצוות הטקסיות, כי שמירתן משפיעה בהכרח לרעה על אופיים של היהודים. [...] ללא ביטולן הכללי של המצוות הטקסיות, יקרה מה שקרה כל אימת שהייתה תסיסה בקרב היהודים: חלקם התנתק לגמרי מן היהדות, והנותרים התלכדו טוב יותר אלה באלה ודבקו ביתר נאמנות בהבליהם והורישו אותם ביתר הצלחה לבניהם.¹⁷

למרות קריאתו לוותר על מצוות הפולחן הניח בנדוד שמרבית היהודים לא ייענו לה, ולכן הוא פנה גם לשליט פרוסיה שיכפה עליהם את ביטול המצוות.

למקרא ביקורתו של בנדוד על "האיוולת של המצוות הטקסיות" לא ניתן להתעלם ממקומו של המרכיב הביקורתי ברפורמציה הלותרנית ובביקורת על האורתודוקסיה הפרוטסטנטית והקתולית. מאמצע המאה ה-18 החלה להישמע ביקורת נוקבת מצד תיאולוגים נוצרים, הן קתולים והן פרוטסטנטים, בנוגע לחשיבות היתרה שניתנה לטקסים וללימוד הטקסטים המכוננים. ניסיונם של יהודים—רבנים ואנשי דת חדשים—לשנות את פני דתם והביקורת שהעבירו על הממסד הרבני הישן, הושפעו ממגמות מקבילות בנצרות, ובעיקר מהפייטיזם הפרוטסטנטי, שעודד גם יהודים לחקור את מהות דתם.¹⁸ פתרונו הרדיקלי של בנדוד למצבם השפל של היהודים היה ביטול מקיף וכולל של מצוות הפולחן, שכן לטענתו היהודים יזכו באמנציפציה רק אם ישכילו לבטל את חובת קיום המצוות.¹⁹ בנדוד סיים את חיבורו בקריאה נרגשת לקהל קוראיו:

פתחו דף חדש! עתה בלי ספק, הכול שונה בתכלית: המדינה מתייחסת אליכם יפה, היא רוצה בטובתכם, ואתם מראים את עצמכם ראויים לטובה זו; אתם מבטלים את כל המצוות הטקסיות חסרות השחר ואומרים לילדיכם את אשר כולכם יודעים היטב, שהן הונהגו רק כגדר סביב הגן עצמו; ומה שהגן על הפנימיות במאות הקודמות של רוח העבדות, שוב אינו מתאים ואף אינו בר ביצוע.²⁰

¹⁴ פינר, מהפכת הנאורות, עמ' 346-342; Lazarus Bendavid (1762-1832); Michael Albrecht and Others (eds.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Tübingen 1994, pp. 376-380.

¹⁵ Lazarus Bendavid, *Etwas zur Charakteristik der Juden*, Leipzig 1793. תרגום לעברית: משהו לאופיים של היהודים, תרגמה חוה פרנקל, עם מבוא מאת מיכאל גרץ, ירושלים תשנ"ד.

¹⁶ מאיר, צמיחת היהודי המודרני: זהות יהודית ותרבות אירופית בגרמניה 1749-1824, תרגם דוד זינגר, ירושלים תשנ"א, עמ' 98.

¹⁷ בנדוד, משהו לאופיים, עמ' 54-55 (בתרגום העברי עמ' 36-37).

¹⁸ על עקרונות התנועה הפייטיסטית והשפעתה על יהודים, ראו למשל: הנרי וסרמן, "אך גרמניה היכן היא?": גרמניה 1770-1830: מאומת תרבות לתרבות לאומית: מבוא היסטורי, תל אביב תשס"א, עמ' 175-185; Martin Schmidt, *Der Pietismus als theologische Erscheinung: gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*, Göttingen 1984, pp. 9-33; Hess, *Germans*, p. 180; Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum: kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004, pp. 311, 441; Christopher Clark, "The Hope of Better Times": Pietism and the Jews", Jonathan Strom and Others (eds.), *Pietism in Germany and North America 1680-1820*, Farnham 2009, pp. 252-270.

¹⁹ פינר, מהפכת הנאורות, עמ' 343-344.

²⁰ בנדוד, משהו לאופיים, עמ' 64-65 (בתרגום העברי עמ' 39).

לא היו ימים טובים לישראל, אומר בנדוד, כימי האמנציפציה. סוף-סוף זוכים היהודים ליחס נאות מצד השלטונות, ובקרוב הם יהיו לאזרחים שווים לשכניהם הנוצרים. אלא שהמצוות עלולות להרוס הכול, ומכיוון שהן אינן אלא אוסף סייגים משוללי תכלית, יש לוותר עליהן.

קו מחשבה דומה וקיצוני יותר התבטא גם אצל פרידלנדר כמה שנים מאוחר יותר. דוד פרידלנדר נמנה על האגף הרדיקלי של ההשכלה הפרוסית והשתייך לאליטת בעלי ההון, כבן למשפחת סוחרים אמידה מקניגסברג. הוא מילא תפקיד מרכזי בפועלם של משכילי ברלין והיה ממקימי בית הספר "חינוך נערים" ב-1778. כמחווה לתרגום התורה של מנדלסון, הוא תרגם ב-1786 את סידור התפילה לגרמנית כדי להנציח את זכר מורו הנערץ.²¹

מאבקו של פרידלנדר לזיקוק הדת היהודית ולרפורמה בפולחן היהודי התבטא בעיקר בחיבור שפרסם בשיתוף עם מספר כותבים נוספים: *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion* ("איגרת להוד מעלתו האדון טלר ראש הכנסייה בברלין מאת מספר ראשי בתי-אב בני הדת היהודית", להלן: איגרת).²² וילהלם אברהם טלר היה תיאולוג פרוטסטנטי שעמד בראש הכנסייה הפרוטסטנטית בברלין. באיגרת אליו, הכריזו פרידלנדר ושותפיו לכתובה על רצונם להתנתק באופן רשמי מהקהילה היהודית ולהסתפח לכנסייה הפרוטסטנטית. אין תמה שפרסומה עורר תגובות רבות ומחלוקות בחברה היהודית הגבוהה.²³

כותבי הקונטרס מעידים על עצמם שגדלו בבתים, שבהם המצוות קוימו בקפדנות יתרה, ולדעתם שמירת המצוות באדיקות וקידוש ההלכה היהודית דרדרו את היהודים למצבם העגום. פרידלנדר קורא לביטול המצוות, שכן ייעודן הגיע אל סופו ואין הוא מתמש עוד בעידן המודרני. "פג שימושן של המצוות, וכן התנווננו והפכו למעשים חסרי משמעות, נתערפלו אצלם גם אמיתות היסוד".²⁴ לא רק שניטל הטעם מן המצוות, אלא שההקפדה עליהן מעוותת את אמיתות היסוד של הדת היהודית כפי שהן מתבטאות במקרא ובייחוד בנביאים. נסיבות הזמן מחייבות עריכת רפורמה דתית, והמצוות עלולות "להפריע לנו במילוי חובות האזרח— באם נידרש למלא אותן. [...] אנו משוכנעים שבתנאים

²¹ פינר, מהפכת הנאורות, עמ' 130-137; מאיר, צמיחת היהודי המודרני, עמ' 66-71. פרידלנדר תרגם את הסידור מעברית לגרמנית במדויק, והותיר את כל התפילות המסורתיות, לרבות התפילות שעוסקות בשיבה לציון וחיידוש עבודת הקורבנות. ראו: סידור תפילה מתורגם לגרמנית באותיות עבריות: דוד פרידלנדר, תפילות ישראל, ברלין תקמ"ו. לסקירה נוספת של השינויים בסידורים ובתפילה, ראו: Klaus Herrmann, "Liberale Gebetbücher von 'Die Deutsche Synagoge' (1817) bis zum 'Einheitsgebetbuch' (1929)", Walter Homolka (ed.), *Liturgie als Theologie: Das Gebet als Zentrum in Jüdischen Denken*, Berlin 2005, pp. 63-74.

²² David Friedländer, *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion*, Berlin 1799 (להלן: איגרת). תרגום לעברית: איגרת להוד מעלתו האדון טלר, תרגמה מרים די-נור, עם פתח דבר מאת ירחמיאל כהן, ירושלים תשל"ו.

²³ על טלר, ראו: Ellen Littmann, "David Friedländer Sendschreiben an Probst Teller und sein Echo", *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, VI (1935), pp. 92-112. הנאורות, עמ' 350-355; 169-173; Hess, *Germans*, pp. 169-173; ועוד על הפרשה ראו, לדוגמה: פינר, מהפכת פרידלנדר, איגרת, עמ' 36 (בתרגום העברי עמ' 15).

הנוכחיים, תואם לגמרי ביטול המצוות את רוח תורת משה, ולא זו בלבד שהוא רצוי כדי להקל עלינו, אלא הוא אף הכרחי, כדי שנוכל למלא חובותינו כאזרחים".²⁵

פרידלנדר הכריז שמטרתו היא השגת שוויון זכויות ליהודי פרוסיה, והדרך לשם היא בביטול המצוות. בסוף האיגרת הציע פרידלנדר שהקהילה היהודית תסתפח לכנסייה הפרוטסטנטית, שכן "אין אנו מטילים ספק שעקרונות האמונה של הכנסייה זהים ברובם, גם אם לא מילולית, עם עקרונותינו, והיינו מוכנים לקבלם".²⁶ קבלת האמנציפציה הכשירה לדעת פרידלנדר את כל האמצעים, ולמענה הסכים לוותר על שמירת המצוות ולאמץ את עקרונות הנצרות הפרוטסטנטית, גם אם לא את כל חוקיה ומצוותיה.

כמה חוקרים ראו באיגרת תכנית לרפורמה שעיקרה שיבה אל היהדות ה"מקורית", ללא הסתאבות המצוות.²⁷ אך פרידלנדר לא הציע תוכן חלופי במקום חוקי התורה שיבוטלו, או דרך חדשה לביטוי ומימוש הדת היהודית. בדומה ללויטן, גם מהאיגרת נעדרים ציטוטים מספרות ההלכה או עיסוק במצוות קונקרטיות שיש לשנות או לבטל. ואולם, פרידלנדר בכל זאת נקשר לפולמוס על הקמת בתי הכנסת בשנות העשרה של המאה ה-19. לאחר פרסום צו האמנציפציה הפרוסי ב-1812 מיהר פרידלנדר לפרסם קונטרס, שבו פירט כיצד יש לארגן את הקהילות היהודית במדינה הפרוסית.²⁸ בבתי הכנסת בברלין ובהמבורג התפללו בסידור התפילה שתרגם, ובברלין נישאו דרשות בגרמנית פרי עטו.²⁹

עם דעיכתה של תנועת ההשכלה הפרוסית בשלהי המאה ה-18 נדחקו שאלות בנושאי תרבות וספרות, שבהן עסקו המשכילים עד אז, והועמדו תחתן שאלות מעשיות ודחופות יותר של פוליטיקה ואזרחות.³⁰ אחרוני המשכילים הבולטים בשנים אלה—אשר, בנדוד ופרידלנדר—ביקשו לשים את הדת ואת השינויים שעליה לעבור במוקד הדיון, ובכך הם מילאו תפקיד חשוב במעבר מהשכלה לרפורמה בשיח הציבורי של ימיהם. עם זאת, אין לראות בהם את ראשוני המתקנים או את מבשריה של תופעת התיקונים בדת מכיוון שמטרתם הבלעדית הייתה קבלת האמנציפציה ולא חיזוק שורות הקהילה היהודית, וכן משום שיהודי פרוסיה עדיין לא חפצו לערוך שינויים עמוקים באורח חייהם

²⁵ שם, עמ' 58-59 (בתרגום העברי עמ' 23). ההדגשות במקור.

²⁶ שם, עמ' 64-65 (בתרגום העברי עמ' 25). ההדגשות במקור.

²⁷ ראו סקירתו של כהן בפתח דבר לתרגום העברי של איגרת, עמ' V-III.

²⁸ Friedländer, *Über die durch die neue Organisation der Judenschaften in den Preussischen Staaten* *notwendig gewordene Umbildung*, Berlin 1812.

²⁹ מאיר, צמיחת היהודי המודרני, עמ' 81-90. גם בתנועה הרפורמית של ימינו שמור לפרידלנדר מקום של כבוד, כמי שהתווה את העקרונות המנחים של התפילה היהודית החדשה. ראו: דליה מרקס, "התפילה הרפורמית לדורותיה ולמרכזיה", אבינועם רוזנק (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה, ירושלים ותל אביב תשע"ד, עמ' 311.

³⁰ פיינר, "פרוגרמות חינוכיות ואידיאלים חברתיים: בית הספר 'חינוך נערים' בברלין 1778-1825", רבקה פלדחי ועמנואל אטקס (עורכים), חינוך והיסטוריה: הקשרים תרבותיים ופוליטיים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 273; פיינר, מהפכת הנאורות, עמ' 327-339.

היהודי. קריאתם של שלושת המשכילים לא קנתה לה תומכים מרובים. בשורות הבאות אצביע על ההבדלים ברטוריקה, בסמנטיקה, במוקדי הוויכוח, בנימוקים ובמטרות בין קריאתם של אחרוני המשכילים לרפורמה דתית לפולמוס, שהתעורר בנוגע לתיקונים בדת כמעט 20 שנה מאוחר יותר.

”בית תפילה חדשה”: התיקונים בבית הכנסת

הניסיון לבצע שינויים בדת התעורר שוב בעשור השני של המאה ה-19, אלא שהפעם כלל ניסיון זה לא רק קריאות עקרוניות או תיאורטיות לביטול המצוות, אלא שינויים בסדר התפילה ובאופייה. התיקונים בדת החלו למעשה במרחב בית הכנסת, ורק כמה שנים לאחר מכן המשיכו לתחומים נוספים באורח החיים היהודי.

בחג השבועות של 1815 נפתח בברלין מניין חדש בביתו של הבנקאי ישראל יעקבסון (1768-1828), לכבוד הגעת בנו לגיל מצוות. יעקבסון, שנודע בשל מעורבותו ב-Königlich Westphälisches Konsistorium der Israeliten (“הקונסיסטוריה המלכותית של וסטפליה לבני ישראל”, להלן: הקונסיסטוריה), היה בקי בתפילות הנוצרים, והעתיק כמה מנהגים מהן לתפילה היהודית.³¹ לאחר זמן מה נעשה המניין פופולרי, והבית היה צר מהכיל את כל המתפללים, ולכן נפתח מניין שני בביתו של בנקאי אחר, יעקב הרץ בר (1769-1825). שני המניינים היו פתוחים רק בשבתות וחגים, והתפילה בהם התנהלה בצורה שונה וחדשה: נוסח התפילה קוצר ותורגם בחלקו לגרמנית, התפילה לוותה בנגינת עוגב, תפילת העמידה ותפילת המוסף בוטלו, קריאת התורה נאמרה במבטא ספרדי ודרשה שבועית נישאה בגרמנית.³²

חששו של מלך פרוסיה פרידריך וילהלם השני מפני התכנסויות דתיות, שאינן מפוקחות, וחשדו בקיומם של בתי כנסת פרטיים הביאו אותו בדצמבר 1815 לאסור על קיומם של מנייני תפילה בבתים פרטיים. רבנים שמרנים, שהתנגדו לחידושים בסדר התפילה, דיווחו לשלטונות על קיומם של מניינים פרטיים, אולם חסידי התיקונים האמינו בכל זאת שיצליחו להעתיק את המניינים החדשים לבית הכנסת. לשם כך, הם ביקשו להרחיב את מבנה בית הכנסת, כך שיתקיימו בו שני מנייני תפילה במקביל. ואולם, בדצמבר 1823 פרסמה הממשלה הפרוסית צו האוסר על שינויים בתפילה היהודית.

³¹ על יעקבסון ועל הקונסיסטוריה ראו: מאיר, “הקהילות היהודיות במעבר”, מאיר (עורך), תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, חלק ב', תרגמו רעיה נטנברוק-גינצברג ואירית סיון, ירושלים תשס”א, עמ’ 105-108; סמט, החדש אסור מן התורה, עמ’ 231-236; Zosa Szajkowski, *Jews and the French Revolution of 1789, 1830 and 1848*, New York; 1970, pp. 501-508, 845-847; Jacob Marcus, *Israel Jacobson: the founder of the reform movement in Judaism*, Cincinnati 1972, pp. 107-128.

³² אלבוגן, התפילה בישראל, עמ’ 294-297.

הנסיבות הפוליטיות בפרוסיה לא אפשרו התפתחות משמעותית של רפורמה דתית ושל יישום התיקונים בסדר התפילה, וכך נדדו התיקונים והפולמוס בעקבותיהם להמבורג, שם נפתח מניין חדש הדומה לזה הברלינאי.³³

בחג הסוכות תקע"ט (אוקטובר 1818) נחנך בהמבורג ה- Neuer Israelitischer Tempel ("בית התפילה החדש לבני ישראל", להלן: הטמפל), בית כנסת "מתוקן", שכלל שינויים בסדר התפילה ובאופייה, ובו התפללו עשרות יהודים מהמעמד הבורגני הבינוני-גבוה של העיר.³⁴ למרות הפופולריות של בתי הכנסת החדשים בברלין ובהמבורג, הקמתם לוותה בהתנגדות עזה של המחנה השמרני לסדר התפילה החדש.³⁵ יתכן שמנהיגי בתי הכנסת החדשים צפו מראש את ההתנגדות שקמה, ויתכן שהחלטה להגיב לה התקבלה רק לאחר שנשמעה. בין כך ובין כך, ב-1818 נענה אליעזר ליברמן לבקשתם לפרסם את ספריו בשבח התיקונים, "נוגה הצדק" ו"אור נוגה".

מספריו של ליברמן ניתן להבין בדיוק מה כללו התיקונים בתפילה, איך נימקו המתקנים את חידושיהם, ועל מה יצא קצפם של מתנגדיהם. ב"אור נוגה" מפרט ליברמן את שבעת מוקדי המחלוקת: הטענה הראשונה מצד המתנגדים היא נגד התיקון "להתפלל בשפת אשכנזי רוב התפילה"; השנייה היא נגד ביטול תפילת העמידה; השלישית—נגד דילוג על הקטע "קדושה" בתפילת שחרית של שבת; הרביעית—נגד נגינה בעוגב בתפילה; החמישית—נגד תפילה במבטא ספרדי;³⁶ השישית—נגד קריאה בספר התורה ללא טעמים; ואילו הטענה השביעית קובלת על הנחלת מנהגים חדשים מצד המתקנים, שמפצלת את התורה לשתי תורות ועוברת על האיסור "לא תתגודדו". המתנגדים האשימו את המתקנים שהם עוברים על הציווי "אל תיטוש תורת אמן" מפני שהם נוטשים את המנהגים המסורתיים ומאמצים מנהגים חדשים.³⁷

הנימוקים ההלכתיים לחידושים המתוארים לעיל מפורטים בספר "נוגה הצדק", שהיה למעשה ספר שו"ת בעל "שאלות ותשובות מהרבנים, המאורים הגדולים, הגאונים המפורסמים, אנשי שם, [...]

³³ סטיבן לובנשטיין, "ראשיתה של ההשתלבות 1780-1870", מריון קפלן (עורכת), קיום בעידן של תמורות: חיי יום-יום של היהודים בגרמניה 1618-1945, תרגמה אילנה שובל, ירושלים תשס"ח, עמ' 202-222; Geoffrey Goldberg, "Jewish Liturgical Music in the Wake of Nineteenth-Century Reform", Lawrence Hoffman and Janet Walton (eds.), *Sacred Sound and Social Change: Liturgical Music in Jewish and Christian Experience*, Norte Dame 1992, pp. 59-61; Lowenstein, *The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family, and Crisis, 1770-1830*, New York 1994, pp. 136-144.

³⁴ ראו, בין היתר: Andreas Brämer, "The Dialectics of Religious Reform: the 'Hamburg Israelitische Temple' in Its Local Context 1817-1938", *Leo Baeck Institute Year Book* 48 (2003), pp. 26-29.

³⁵ מאיר, "הקמתו של ה"היכל" בהמבורג", עמנואל אטקס ויוסף שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה: מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה על-ידי תלמידיו וחבריו, ירושלים תש"ם, עמ' ירח.

³⁶ על תפילה בשפה היידיית וכן על שאלת ההגייה הספרדית ראו, למשל: דניאל גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 429-444; אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 303-314; רוברט ליברלס, "על סף העידן המודרני, 1780-1618", קפלן (עורכת), קיום בעידן של תמורות, עמ' 106-109.

³⁷ ליברמן, אור נוגה, חלק א', עמ' א-ב.

חכמי אשכנז וספרד.³⁸ השו"ת הראשון, "דרך הקודש", נכתב על-ידי הרב שם טוב בן סאמון, אב בית דין בקהילת ליבורנו האיטלקית (Livorno). השאלה המרכזית עמה התמודד בן סאמון הייתה אם מותר לנגן בבית הכנסת בעוגב. בן סאמון ידע שיש המתנגדים לנוהג חדש זה, אך לדעתו אין ספק שמותר לנגן בעוגב בבית הכנסת. חז"ל אמנם קבעו שאסור לנגן בכלי זמרה, אבל כוונתם הייתה שהאיסור הוא רק ב"דרך קלות ראש". כאן עסקינן בנגינה שהיא לשם מצוות התפילה, ואין בכך איסור. נוסף לזאת, "מנהג הוא בכל תפוצות ישראל, שהש"צ [=שליח ציבור] מזמר בתפילות שבת וחגים, ואף הרבנים מצטרפים לשירתו".³⁹ לסיום הצביע בן סאמון על טעם נוסף להתיר נגינת עוגב בבית הכנסת: "באים להתפלל האנשים והנשים לשמע אזן אשר ישמעו כלי השיר הערב הנ"ל",⁴⁰ כלומר, העוגב הופך את התפילה לאירוע נעים ומושך, והוא תורם להפיכתו של בית הכנסת למקום פופולרי בשביל רבים, גברים ונשים.

השו"ת השני, "יאיר נתיב", נכתב בידי הרב יעקב חי רקאנטי (1824-1758), שהיה אב בית דין בקהילת ורונה האיטלקית (Verona). רקאנטי התבקש להשיב על ארבע שאלות. על שלוש מהן—כמה בתי כנסת יש בוורונה, באיזו שפה נישאות הדרשות בבית הכנסת, ואם התפילה נאמרת בקול רם או בלחש—הוא ענה בקצרה. במענה לשאלה הרביעית—האם מותר לנגן בעוגב בבית הכנסת—הוא האריך ופירט. רקאנטי כתב שהנגינה בבית הכנסת נהוגה גם בעיר האיטלקית מודנה (Modene), שהיא "עיר גדולה ובה רבנים וחכמים לרוב [...] יש שם חברת תוף וכינור, ואין פוצה פה ומצפצף לאסור".⁴¹ בנוסף, רקאנטי סיפר שקרא בספר "קריאת שמע" שנדפס בסלוניקי ב-1755 בידי חכמי קורפו, שבעבר היו נוהגים לקרוא קריאת שמע בחגים בניגון מיוחד, "והיו רוצים להתמיד כך מחמת השיחה הבטלה של רבים מעמי הארץ". אמנם אין זה מוסכם על הרבנים כולם, הוא מסייג, אבל יש רבים שתומכים במוזיקה ובניגון בשעת התפילה.⁴² הנגינה בעוגב, אם כן, לא באה כדי להידמות לנוצרים או כדי לחקות את מנהגי הפולחן שלה, אלא כדי ליצור סביבת תפילה שקטה ומכובדת ולחנך את המתפללים להתרכז בתפילה ולהימנע מדיבורי סרק.⁴³

³⁸ ליברמן, נוגה הצדק, עמ' 1.

³⁹ שם, עמ' ד.

⁴⁰ שם, עמ' ו.

⁴¹ שם, עמ' יא.

⁴² שם, עמ' יב-יג; גאטיניו אברהם בן בנבנישתי, ספר קריאת שמע, סלוניקי תקט"ו, עמ' כה א.

⁴³ ל' דובין טוענת שלא בכדי פנה ליברמן לרבנים איטלקיים כדי שייסייעו לו לבסס נימוקים והצדקות לתיקונים בבית הכנסת. בדומה ליהודים מודרניים אחרים, גם ליברמן ביקש להתחמם מאורה של המורשת היהודית-איטלקית שהכילה בה נאורות ומסורתיות בכפיפה אחת. ואולם, ליברמן חטא לרבנים האיטלקים והשתמש בהם ובדבריהם לצרכיו, תוך סילוף ושינוי כוונתם המקורית. ליברמן אכן פנה לרבני איטליה כדי למצוא תמיכה בקרב אוטוריטות דתיות, אולי מפני שהוא ידע שלא ימצא תמיכה מקרב רבני גרמניה. בין אם ליברמן ניצל את הרבנים האיטלקים ובין אם לאו, הם מילאו תפקיד בפולמוס והביעו את תמיכתם המנומקת בתיקונים בבית. ראו: Lois Dubin, "The Rise and Fall of the Italian Jewish Model in Germany: From Haskalah to Reform, 1780-1820", Elisheva Carlebach and Others (eds.), *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, Hanover and London 1998, pp. 280-290.

השו"ת השלישי, "קנאת אמת", נכתב בידי אהרן חורין (1766-1844). חורין נולד בעיר קטנה במוראביה, ובבחרותו למד בפראג בישיבתו של הנודע מיהודה, הרב יחזקאל לנדא. ב-1789 החל לכהן כרבה של קהילת אראד (Arad) בדרום הונגריה. חורין מילא תפקיד מרכזי בוויכוח הציבורי על התיקונים בדת, וכבר מסוף המאה ה-18 היה מעורב בוויכוחים ציבוריים שעסקו בסטייה מהמסורת ומהמנהגים המקובלים.⁴⁴ "קנאת האמת" נפתח בשאלה "אם טוב להתפלל בלשון הקודש הגם ששפתיו נעות ולבבו לא יבין מה הוא מדבר, או להתפלל בלשון ושפת ארץ מולדתו הידועה והמובנת לו".⁴⁵ דהיינו, האם מותר להתפלל בגרמנית? חורין מבקש לחזק את "האנשים החרדים לדברי השי"ת [=השם יתברך]", כלומר חסידי התיקונים, כנגד המתנגדים שהם "מחרחרי הריב ומעוררי המדון".⁴⁶ מדבריו ניתן להבין שאכן פרץ וויכוח ציבורי סביב התיקונים בין שתי קבוצות יריבות. הראשונה היא קבוצת המחדשים ותומכיהם, והשנייה היא הרבנים השמרנים, שבהתנגדותם עוררו את הפולמוס.

במענה לשאלה על שפת התפילה כתב חורין שכבר במשנה ובתלמוד נכתב שהתפילה נאמרת בכל לשון. התפילה תוקנה כדי שהאדם יוכל להודות לבוראו ולשבח אותו, והבנת משמעות התפילה היא חיונית לכך. הוא כתב שלמעט שכבה דקה של משכילים ומלומדים, מרבית היהודים אינם דוברי עברית ולא מבינים את מילות התפילה, ולפיכך, עדיף שהתפילה תתורגם לשפת המקום, "בשפת ארץ מולדתנו", וכך יוכלו המתפללים לכוון את לבם.⁴⁷ כבדרך אגב הגדיר חורין את השפה המקומית כשפת ארץ המולדת, לעומת העברית שהייתה שפה זרה בשביל רוב היהודים. חורין התאמץ לצייר את נאמנותם של היהודים לארץ מולדתם ואת השתלבותם העמוקה באותה מולדת, שדחקה את העברית מפני השפה המקומית.

לפי חורין, מטרת הניגון והשירה בזמן התפילה היא למנוע דיבורים ורעשים מצד המתפללים. כפי שהוא מתאר, "בעו"ה" [=ובעוונותינו הרבים] בזאת היינו חרפה בגויים, בהיות תפילותינו נאמרות בלי סדר וערך כלל וכלל, אך כל העם יהמיון ויסערון זה בכה וזה בכה, זה מקדים וזה מאחר".⁴⁸ התפילה מתנהלת באופן מחפיר, ללא סדר וללא הילת קדושה. חורין האמין שהתיקונים משנים את המצב הזה ומשיבים לתפילה את הכבוד הראוי לה. חורין תמך גם בביטול תפילת העמידה, תפילה

⁴⁴ משה כרמלי-וינברג, תולדות יהודי טרנסילבניה, ירושלים תשס"ג, עמ' 133-134; אברהם בנדיקט, "גילוי חדש בפרשת הריפורמאטור אהרן חורין", מוריה י-יב (תשל"ט), עמ' פט. כך למשל, בספרו "אמרי נעם" מ-1789 הצדיק חורין את מנהג בני קהילתו לאכול שני דגים – "שטירל" ו"טיק" – שעל-פי המסורת האשכנזית היו אסורים לאכילה, ועורר עליו את זעמם של רבנים אשכנזיים אחרים. ראו: אהרן חורין, אמרי נעם, פראג תקנ"ח; מעוז כהנא, מהנודע ביהודה לחתם סופר: הלכה והגות לנוכח אתגרי הזמן, ירושלים תשע"ו, עמ' 194-197.

⁴⁵ ליברמן, נוגה הצדק, עמ' יד.

⁴⁶ שם.

⁴⁷ שם, עמ' יז-יח.

⁴⁸ שם, עמ' כ.

שהציבור מתפלל ביחידות. הוא סבר שיש להותיר רק את התפילה ששליח הציבור מוביל, ולא להניח לציבור להתפלל תפילה כה ארוכה בלא ליווי והובלה של החזן.

"נוגה הצדק" הוא ספר הלכתי בעיקרו, העוסק בהלכות תפילה. ארבעת כותבי השו"ת לא התייחסו למנהגי התפילה כחידושים או כתיקונים, אלא כהנהגות, שמטרתן להשליט סדר בתפילה ולרומם אותה למדרגה גבוהה יותר, כיאה לבית תפילה יהודי. סביר שליברמן ידע אילו תשובות הוא יקבל מהרבנים שפנה אליהם, וכבר בשלב הזה ניתן לזהות רשת חברתית-רבנית של רבנים ממקומות שונים שהיו ידועים בעמדותיהם המודרניות.

בספר השני "אור נוגה" תיאר ליברמן את חוויותיו מבית הכנסת בברלין, הלא הוא "בית התפלה החדשה"⁴⁹, וחלק את רשמיו ממנו עם הקוראים. הוא הצדיק את שינוי שפת התפילה לגרמנית בנימוק "שבדורנו זה בעו"ה, אשר שפת עברית עזובה וגלמודה"⁵⁰, הלשון הגרמנית שגורה בפי היהודים הרבה יותר מאשר העברית, ומגיל צעיר הם מורגלים לדבר בה. לכן, "מוטב להם להתפלל בלשון אשכנזית המובנת להם, מלהתפלל בלה"ק [=בלשון הקודש], והלב אינו מבין מה שהפה מדבר".⁵¹ כלל זה נכון רק ליהודי אשכנז, ואין הוא תקף ליהודים שחיים באזורים אחרים. יהודי פולין, למשל, "שאף אם גם המה בלשון ושפת אשכנזית ידברו, הנה משובשת ונשחתה היא בפייהם, ולא יבינו את צחות הלשון ההיא על מכונה, אבל בקיאים המה מאד בלה"ק רובם ככלם [...] הנה אלה בוודאי מוטב להם להחזיק במנהג אבותיהם ולהתפלל בלשון עברית הזכה והטהורה"⁵².

ליברמן הבדיל באופן ברור בין יהודי גרמניה ליהודי פולין וגרס שהשינויים שנערכו בתפילה בברלין או בהמבורג אינם מתאימים לכל היהודים באשר הם, אלא רק ליהודי גרמניה. מדבריו עולה נימת התנשאות על יהודי פולין ועל לשון היידיש הקלוקלת שלהם, בשונה מהגרמנית הצחה של יהודי גרמניה.⁵³ כמייצג המתקנים ותומכיהם, ליברמן לא תכנן שהתיקונים יתפשטו ויפוצו בכל בית כנסת ובכל קהילה יהודית. שאיפתו הייתה מקומית, וביטאה את הלך הרוח ההיסטוריציסטי של תקופתו.⁵⁴ המתקנים ביקשו לתקן את התפילה בבית הכנסת שלהם, באופן מקומי ביותר. הם סברו שהתיקונים מיועדים ליהודי גרמניה בלבד, ולא ניסו להקים תנועה כלשהי.

⁴⁹ ליברמן, אור נוגה, חלק א', עמ' VIII.

⁵⁰ שם, עמ' ח.

⁵¹ שם, עמ' ט.

⁵² שם.

⁵³ על מידת ידיעת העברית בקרב יהודי פולין, ראו, למשל: אלינה צאלה, "תנועת ההתבוללות בפולין", ישראל גוטמן וישראל ברטל (עורכים), קיום ושב: יהודי פולין לדורותיהם, חלק א', תרגם יוסף רב, ירושלים תשס"א, עמ' 339-340. נראה כי ביקורתו של ליברמן על יהודי פולין אינה מדויקת לגמרי, לכל הפחות בשטחי פולין הפרוסים.

⁵⁴ במפנה המאה הי"ט נעשה ההיסטוריציזם פופולרי בעקבות הגותו של יוהאן גוטפריד הרדר וממשיכי דרכו. ראו לדוגמה: Frederick Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge and London 1992, pp. 189-191, 205-209.

החלק השני של הספר הוא מסה על מוסר ואמונה ועל החברה היהודית שליברמן ראה לנגד עיניו. ליברמן קבע שהאדם חייב להחזיק באמונת אבותיו משום שהאמונה היא אבן השתייה של הדת, המצוות והחיים בכללם. "עי"ז [=על ידי זה] יוכל האדם המשכיל להטיב מעשהו על פי מדותיו הישרות והנכוחות, שכלם מתאימות עם האמונה"⁵⁵ כלומר האמונה הנכוחה צריכה להתאים למחשבתו ולאופן פעולתו של האדם המשכיל. בדומה לפרידלנדר, שטען כי הדת היא צורך של האדם המשכיל, גם ליברמן קשר בין השכלה ותבונה ובין דת ומצוות. אלא שמסקנתו של ליברמן שונה: הוא לא קרא לביטול המצוות והפולחן, אלא תמך בשינוי מנהגים מסוימים.

ליברמן האשים את מתנגדי התיקונים בהתלקחות הפולמוס הציבורי, שכן במקום להתמקד בבעיות האמתיות של דורם הם עוסקים בזוטות. "נמצא בדורנו זה בעו"ה רבים העוברים על מצות ה' ביד רמה [...] ומהם אינם מתפללים כלל ולא דרכו על מפתן בית ה' זה שנים רבות"⁵⁶. ביניהם יש כאלה שהולכים להתפלל בבית הכנסת, אך ברגע שהם יוצאים ממנו הם חוטאים בכל מני תועבות. ליברמן תיאר מציאות שבה בתי הכנסת התרוקנו ממתפללים, והממסד הדתי לא ניסה כלל להילחם בתופעה. אך בתי הכנסת החדשים הביאו לשינוי המיוחל.

שאו נא עיניכם אחי וראו! גדודים גדודים הבאים בשער בית ה', שופכים נפשם לפני אלוהים, אחרי חלפו שנים רבות ולא זכרו עוד את דבר קדשו, שכחו כל יסודי הדת ופנת תורה"ק [=תורתנו הקדושה], ועתה יביטו אל דברי המוכיח ומורה הדרך [...] לקול דבריו ירחצו כפיהם בניקיון, יטהרו לבבם ממחשבות און.⁵⁷

בית הכנסת החדש צריך, לדעת ליברמן, להיות דוגמה ומופת לכל בתי הכנסת. לא רק שהמתנגדים לא נלחמו במנהגים הרעים בבתי הכנסת שלהם, הם גם תקפו את אלה שעשו זאת בהצלחה. עם פרסום ספריו של ליברמן התעוררה מהומה רבתי בקהילות צפון גרמניה, שהתפשטה גם מעבר לאזור זה.⁵⁸ חיבורים שונים החלו להתפרסם זה אחר זה ולהלום אחד בשני, ומכיוון ש"נוגה הצדק" ו"אור נוגה" הם שהציתו את הוויכוח הציבורי, ניתן לטעון שליברמן היה הדמות בעלת ההשפעה הרבה ביותר מבין המתקנים או המחדשים. מעתה כל מי שהשתתף בפולמוס התייחס בצורה ישירה או עקיפה, בחיוב או בשלילה, לליברמן ולחיבוריו, והם אלה שהיוו את נקודת המוצא.

ראוי לציין, כי בניגוד לשיח המשכילי של סוף המאה ה-18, הפולמוס הציבורי על התיקונים בבית הכנסת התנהל בעברית, הן מצד המתקנים והן מצד מתנגדיהם. בעוד שליברמן קבע שהעברית היא "עזובה וגלמודה", את כתב ההגנה שלו הוא כתב בעברית, ובאותה שפה ענו לו גם יריביו. ניתן לשער

⁵⁵ ליברמן, אור נוגה, חלק ב', עמ' ה. כך במקור.

⁵⁶ שם, עמ' יח.

⁵⁷ שם, עמ' יט.

⁵⁸ במסגרת הנוכחית אין באפשרותי לדון בהדי הפולמוס מחוץ לגרמניה, שהגיעו עד אמסטרדם וטורקיה. להרחבה, ראו: יגר, "שערוריה ראיתי בישראל", עמ' 65, 68, 91.

כי קהל הקוראים אליו ייעד ליברמן את ספריו לא היה המון העם, שלפי עדותו לא שלט בעברית, אלא שכבה צרה של מלומדים, רבנים ואנשי דת, שאותם ביקש לשכנע בצדקתו. זועמים על ספריו של ליברמן ומופתעים מתעוזתו לפרסמם ברבים, שקדו שלושת דיני המבורג, ברוך בן מאיר עוזרש, משה יעקב יפי ויחיאל מיכל שפיאיר, על חיבור משלהם, וכמה חודשים לאחר מכן פרסמו את "אלה דברי הברית". החיבור הורכב מעשרים ושתיים אגרות, שכתבו רבנים ממדינות שונות, ובהן הם גינו את התיקונים בבתי הכנסת בברלין ובהמבורג.⁵⁹ רבני "אלה דברי הברית" חשו מאוימים על-ידי בתי הכנסת החדשים. יתכן שהסיבה לכך הייתה דאגה כנה לגורל החברה היהודית, ואולי הם חששו מפגיעה נוספת בסמכותם. בכל מקרה, אגרות הרבנים מבטאות את התגייסותם הכללית למאבק בתיקונים ואת התנגדותם המשותפת להם.

מתוך הנחה שיש בתפקידו המשתנה של הפולחן הדתי כדי ללמד על השינויים בתרבות, באידאולוגיה ובזהות, ניתן ללמוד על הקבוצות המתהוות דרך הניסיון שלהן להגדיר את הקבוצה היריבה. המפגש עם הזר ועם מי שעזב את הקבוצה או הצטרף אליה עשוי להגביר את הצורך בהגדרת "זהות קולקטיבית", בשעה שההגדרה העצמית מתבטאת לעיתים כמענה נגדי לתכונות המזוהות עם האחר.⁶⁰ לולא המתקנים והשינויים שערכו בתפילה, לא היו מתאגדים המתנגדים לכדי קבוצה. הפולמוס הציבורי הוא שיצר את שני המחנות, ובמיוחד היווצרות מחנה המתנגדים היא שהגדירה ויצרה את מחנה המחדשים והמתקנים.

"אלה דברי הברית" זכה באופן יחסי לתשומת לב מרובה במחקר ההיסטורי,⁶¹ ועל כן נתמקד כאן בחיבורים אחרים ממחנה המתנגדים. עם זאת, ברצוני להתעכב על מכתביו ודמותו של החתם סופר, רבי משה סופר (1762-1839). מקובל להתייחס לחתם סופר כמחולל הזרם האורתודוקסי ביהדות המודרנית, וכדמות המשפיעה והמשמעותית ביותר בשנותיו הראשונות.⁶² ואולם, הערכה זו אינה מדויקת בנוגע למעורבותו של החתם סופר בדיון הציבורי על התיקונים בדת בשליש הראשון של

⁵⁹ ראו, בין היתר: פלאי, עטרה ליושנה, עמ' 392-393; דוד אלינסון, "ה'דוגמה' בתגובות מסורתיות לרפורמה: הפרדיגמה של האורתודוקסיה הגרמנית", יוסף שלמון ואחרים (עורכים), אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים תשס"ו, עמ' 346-348.

⁶⁰ ראו: עירד מלכין, מיהו יוני? אתניות וזהות ביוון העתיקה, תל-אביב תשס"ג, עמ' 23-46; רוברט מור, "הקתרים באים", אביעד קליינברג (עורך ומתרגם), גאולה וכוח: לתולדות הנצרות בימי הביניים, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 127-129.

⁶¹ ראו לעיל, הערה 1.

⁶² כך למשל, י' גרינולד מכנה את החתם סופר כ-"איש שהשעה הייתה צריכה לו"; הוא לחם ברפורמים בכל כוחו וחיזק את הדת, שמצבה היה קשה מאי פעם. ראו: יקותיאל גרינולד, קורות התורה והאמונה בהונגריה, בודפשט תרפ"א, עמ' 42-45. כ"ץ סבר שהחתם סופר היה מחשובי נאמני המסורת במחצית הראשונה של המאה ה"ט, משום שהוא "פיתח אסטרטגיה אינטלקטואלית ומוסדית להצלת המסורת". ראו: כ"ץ, "אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית", עמ' 92. וראו גם: Jacob Katz, "Towards a Biography of the Hatam Sofer", Frances Malino and David Sorkin (eds.), *From East and West: Jews in a Changing Europe, 1750-1870*, London 1990, pp. 223-226; סמט כתב על החתם סופר שהיה ה-"בריה התיכון במאבק נגד הרפורמה", וטען שסיסתו הידועה "החדש אסור מן התורה" הציבה אותו כראשון המתנגדים לשינויים ולחידושים וכראשון הלוחמים במתקני הדת. ראו: סמט, החדש אסור מן התורה, עמ' 28-7, 311-318; גם א' פרזיגר ראה בחתם סופר דמות משמעותית בפולמוס עם ראשוני המתקנים, ראו: Adam Ferziger, *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*, Philadelphia 2005, pp.71-75

המאה ה-19, ורצוי לבחון אותה מחדש לאור המקורות. החתם סופר תרם שלוש אגרות ל"אלה דברי הברית", שרוויות אמנם בנימה נחרצת וברורה נגד התיקונים בבית הכנסת, אך נכתבו רק במענה לבקשתם של דיני המבורג, בדומה לרבנים נוספים, ולא נערכו או פורסמו ביוזמתו העצמאית. ברבות השנים הפך החתם סופר למעין אב רוחני ליהדות האורתודוקסית, אך הצגתו כמחולל האורתודוקסיה אינה עולה בקנה אחד עם מעורבותו בפולמוס הציבורי בפועל בשנים שקדמו להתהוות הרפורמה והאורתודוקסיה כזרמים מובחנים ומוגדרים.

אל מחנה המתנגדים יש לצרף גם את זיסקינד רשקוב הלוי (?-1863), שכתב את ספרו "תעודה בישראל" זמן קצר לאחר שהתפרסמו ספריו של ליברמן. רשקוב היה משכיל פרוסי שצפה בדאגה בגורלן של הלשון העברית הנשכחת והמסורת ההלכתית הנזנחת. כסופר ההשכלה נרתם רשקוב ליצירתה של ספרות עברית, ויצירותיו נכללות ברשימת היצירות המרכזיות של ספרות ההשכלה.⁶³ רשקוב סבר שהיהודים הצליחו תמיד לשמור על עצמם כקבוצה נבדלת, גם בימים אלה, בהם "שלחו אותנו חופשי והיינו כאזרח הארץ. גרים היינו ולקחו אותנו לבנים, המה ראו כן תמהו את אשר הערינו למות נפשנו בנפש חפצה, כספנו לא חשבנו וכל חמדתנו השלכנו אחרי גונו לטובת המדינה כראוי לאזרח הארץ, ולא מצאו און באמונתנו ולא מרמה בדתנו".⁶⁴

רשקוב שיבח את היהודים, שהשתלבותם בחברה הסובבת עלולה הייתה לכרסם באמונתם ובודתם, ובכל זאת הצליחו לשמור עליהן. יתכן שהוא גם רמז למלחמות נפוליון, שאליהן התגייסו יהודים, וחלקם קיפחו בהן את נפשם ("למות נפשנו בנפש חפצה").⁶⁵ הפגיעה בקהילה היהודית לא באה לה מבחוץ, מהשלטונות, אלא מבפנים, בידי אותם מתקנים, שהם אנשים "הממאנים להטות שכם לסבול סבל הדת" ומבאישים תורה שבעל-פה "בעיני דלת העם אשר אינם יודעים בין ימינם לשמאלם".⁶⁶

רשקוב האשים את יריביו המתקנים שהסיתו את בני הקהילות לדבר עבירה. "שוטני הדת", כפי שהוא כינה את המתקנים, תרגמו את התפילה לגרמנית, אף על פי שהשפה העברית היא "תפארת לשוננו", ו"אחת היא לאומה ישראלית הנשארת לה מכל מחמדיה אשר היו לפנים".⁶⁷ רשקוב לא נדרש לשאלה אם תרגום התפילה מותר או אסור לפי הדין ההלכתי. במקום זאת, הוא עסק במהות התרגום ובתוצאות הקשות שהוא צופה שיהיו לו, שכן הלשון העברית היא אחד המאפיינים

⁶³ דן מירון, "ספרות ההשכלה בעברית", ירמיהו יובל ואחרים (עורכים), זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי, חלק ג', ירושלים תשס"ז, עמ' 28-30.

⁶⁴ רשקוב, תעודה בישראל, ברסלאו תקע"ח, עמ' 7.

⁶⁵ על גיוס יהודים לצבא נפוליאון, ראו: Michael Berger, *Eisernes Kreuz und Davidstern: Die Geschichte Jüdischer Soldaten in Deutschen Armeen*, Berlin 2006, 1. Kapitel.

⁶⁶ רשקוב, תעודה בישראל, שם.

⁶⁷ שם, עמ' 17.

החשובים ביותר המחברים בין כלל היהודים העולם. אם היהודים לא יתפללו בעברית, היא גם לא תילמד בבתי הספר, וכל המקורות הקדושים בעברית לא יילמדו עוד. רקעו המשכילי של רשקוב לא הביא אותו לתמוך בתיקונים, בייחוד בשל החשיבות שייחס ללשון העברית.

דוגמה נוספת למשכיל שהשתייך למחנה המתנגדים הוא נחמן ברלין (1771-1832), מאחרוני משכילי ברלין וממבשרי האורתודוקסיה היהודית. כנצר למשפחה אמידה, התחנך ברלין בסביבה דו-לשונית של עברית וגרמנית ונחשף למשכילים יהודים. בימי בחרותו הוא שימש כמשגיח בבית הספר הברלינאי "חינוך נערים", ככל הנראה עד 1801, ולאחר מכן היגר לליסה (Leszno), שם חי עד סוף ימיו.⁶⁸ ברלין פרסם כמה חיבורים, בהם "עין משפט" ו"יהודה", בהם ביטא השקפת עולם משכילית-מתונה ואת עמדותיו החיוביות בנוגע לשינויים שהביאה עמה המודרנה.⁶⁹ ב-1819 הוא פרסם שני חיבורים נוספים, "כדור קטן" ו"עת לדבר", בהם הוא עסק בסוגיית השינויים בבית הכנסת ובמצבה של הקהילה היהודית בת זמנו.⁷⁰

ב"כדור קטן" הסביר ברלין את "סיבת מניעת התורה ובזיון מכבדיה בזמננו",⁷¹ וב"עת לדבר" הוא תיאר גם את "סיבות מרי הדור הזה תחלואיו ורפואותיו".⁷² למעשה, הספר הראשון הוקדש לענייני התיקונים בלבד, ובספר השני סיפק ברלין תיאור רחב יותר ופרשנות לאירוע החשוב של דורו – התפוררות הקהילה המסורתית. הספרים נכתבו "בחיפזון רב ובמהירות גדול"⁷³ [...] כי חשבתי הזריזות בהדפסת החבור הזה למצווה גדולה למען דעת כל ירא ה' להשתמר מארס היוצא מפרי מעללי איש מחבר ספר אור נוגה".⁷⁴ ברלין האשים את המתקנים שהם "שמים בידיים רמות חושך לאור נגה ומהרסים בלימודם יסודות כל הדתות והאמונות",⁷⁵ וליברמן, הבולט שבהם, העז לבזות בחיבורו את "האדוקים באמונתם", שהם לדעת ברלין "אנשים טובים הם אתנו, שמתנהגים וחיים ע"פ התורה שמסורה להם מרבם ומהורם, וילכו בדרך אשר רואים שכל תמימי דרך וכל הרבנים ות"ח [=תלמידי חכמים] הולכים בה".⁷⁶

⁶⁸ פיינר, "פרוגרמות חינוכיות", עמ' 273-274; Louis Lewin, *Geschichte der Juden in Lissa*, Pinne 1904, pp. 238-239.
⁶⁹ נחמן ברלין, עין משפט, ברלין תקנ"ו; Naumann Simonsohn, *Juda, oder Freimüthige Äusserungen über Religion und Bürgerglück*, Berlin 1817.

⁷⁰ ברלין, כדור קטן, ברסלאו תקע"ט; ברלין, עת לדבר, ברסלאו תקע"ט.

⁷¹ ברלין, כדור קטן, עמ' א'.

⁷² שם, עמ' א א.

⁷³ כך במקור.

⁷⁴ שם, עמ' IV. ההדגשות במקור.

⁷⁵ שם, עמ' ד ב.

⁷⁶ שם, עמ' ו א. ברלין מתכוון לאותם יהודים שראו בעצמם נאמני המסורת היחידים ושומרי הסף שלה, שלימים יכנו "אורתודוקסים". במחקר ההיסטורי נחשב ברלין למבשר האורתודוקסיה היהודית, וניתן להיעזר בדבריו להגדרת מה שיהפוך לזרם ביהדות המודרנית. ראו, למשל: סמט, "משנתו החברתית וההיסטורית של ר' נחמן ברלין", יחזקאל כהן (עורך), חברה והיסטוריה, ירושלים תש"ם, עמ' 126-129.

ברלין חשש שספריו של ליברמן, שמלאים בדברי קלון על היהודים, ירעו את מצבה של הקהילה היהודית. אם יגיעו הספרים לידי המלך, הוא עלול לראות בו קריאה למרד: "עתה מורדים אתם בדתכם ואח"כ במצוות המלך".⁷⁷

לדעת ברלין, ספריו של ליברמן כבר הצליחו לפגוע בקהילה היהודית, והפולמוס שפרץ בעקבותיהם פילג את העם לשתי כיתות, וכך "חלק מחלק יופרד ויתנגד זה לעומת זה ולא יתקרבו ולא יתחתנו זה עם זה".⁷⁸ כל צד ראה בעצמו את הצד הצודק, והאשים את הצד השני בפרוץ הפולמוס הקולני. אליבא דברלין, הפולמוס יצר קרע כה גדול בקהילה היהודית, עד שזו התפצלה לשניים וכל מחנה התבצר בצד שלו. הפולמוס הציבורי היה המהלך שהביא ליצירת שתי קבוצות נבדלות וניצות, שכן מרגע שפרסם ליברמן את דבריו, מתנגדיו חשו צורך להגיב ופרסמו דברים משלהם. כך למשל במקרה זה: ליברמן לא ראה בעצמו כיוצר של קבוצה נפרדת, אך ברלין הציג אותו כאחראי לפילוג החברה היהודית וחלוץ של קבוצה חדשה ונפרדת.

ברלין התנגד גם לנגינה בעוגב בבית הכנסת, אך בשונה מהנימה ההלכתית ששִׁוּתה לסוגיה זו בחיבורים הקודמים, הוא התבסס לא על נימוקים הלכתיים כי אם על נימוקים מעשיים. ראשית, הכנסת העוגב לבית הכנסת תעורר בלב הגויים את שנאתם כלפי היהודים שיחששו כי "הגרים המוכנעים ומשועבדים הימים עוד לא כבירים וקולם ברמה נשמע לבזיון אלרנו [אלוהינו] ועוד מעט ונצחונו ויעלו עלינו מעלה מעלה".⁷⁹ ברלין חשש שהשלטונות יראו בהכנסת העוגב לבית הכנסת מרידה בגלות וביטוי לתחיית האומה היהודית, וכך הם יתעמרו ביהודים וינסו לדכא את אותה מרידה.⁸⁰ בנוסף, העוגב מטבעו מתאים לכנסיות הנוצרים, ולא לבתי כנסת יהודיים. מהות פולחנם של הנוצרים היא "להרגיש צער ומכאוב אלדיהם [אלוהיהם] ולהצטער ביסוריו ובשפיכת דמיו", וכלי הנגינה שמלווה את תפילותיהם מבטא זאת היטב. העוגב, שמפיק צלילים נוגים, מעציב את לב השומעים, ולכן הוא מתאים לטבעה של הדת הנוצרית ומנוגד כל-כך לדת היהודית.

ברלין חשד בליברמן ובחבריו שהכנסת העוגב לבית הכנסת נבעה משאיפתם להידמות לנוצרים ולמצוא חן בעיניהם: "ועוד שתמצא שתכלית כוונת בה"מ [בעל המחבר, אליעזר ליברמן] מכל החדשות והשינויים שעשה הוא רק להתדמות לגויים או שיערוב לכל הפחות לאזניהם בעת שיבואו אל בה"כ [=בית הכנסת] שלו".⁸¹ ברלין סבר ששאיפה זו הניעה את המתקנים, והיא הסיבה שבעטיה

⁷⁷ ברלין, כדור קטן, עמ' 10 ב. התנגדות השלטון לשינויים בתפילה נשמעה כבר בברלין ב-1815, ראו לעיל הערה 32. על תגובות השלטון לשינויים שערכו היהודים בתרבותם ובדתם, ראו למשל: יעקב טורי, קווים לחקר כניסת היהודים לחיים האזרחיים בגרמניה, תל אביב תשל"ב, עמ' 51-82.

⁷⁸ ברלין, כדור קטן, עמ' 10 ב.

⁷⁹ שם, עמ' 10 ב.

⁸⁰ מאיר בניהו, "דעת חכמי איטליה על הנגינה בעוגב בתפילה", אסופות א (תשמ"ז), עמ' רצ.

⁸¹ ברלין, כדור קטן, עמ' 10 א.

הם ביקשו לשנות את מנהגי התפילה. הנגינה בעוגב, כלי נוצרי מובהק שהיה אופייני לכנסיות ולתפילה הנוצרית, בתוך בתי כנסת היוותה בשביל ברלין את, שבו עלו שאלות של זהות יהודית וגבולותיה מול החברה הנוצרית ותרבותה.⁸²

אם "כדור קטן" עסק רק בתיקוני התפילה, הרי שהספר השני, "עת לדבר", רחב הרבה יותר, ועסק בתיאור בעיותיה של החברה היהודית ובדרכים לפתרונן. דומה כי התיקונים בבית הכנסת היו לדעת ברלין רק ביטוי אחד לשורה של תמורות, שעברה החברה היהודית. בתחילה נעצב ברלין על מצבה הרוחני הירוד של קהילתו:

אבל ה' יודע כי חם לבי בקרבי ומר לי מר על בזיון התורה ועל חרפת לומדיה ועל מחרפיהם ומגדפיהם, ובמסתרים תבכה נפשי ותוגה בראותי מהירת שנוי הדורות, אני הגבר ראה בילדותי דור לומדים תמימים ויראי ה' ומחזיקי תורה ונתנו לה כבוד ותפארת כמעט בכל בית, ולא היה קצין וגביר שלא היה מתפאר להדר ביתו בתורה ובלומדיה, ואיכא ישנא דור הבא, עזבו עקבות השלמים ומישרים ולא יאבו לכת בנתיבות אבותם התמימים. [...] ועתה בניהם נטו ממעגלותם ויסעו ממתקה ויחנו בקברות התאוה, [...] העל אלה יתאפק אוהב תורה?⁸³

ברלין ציין את השינויים המהירים במציאות המשתנה לנגד עיניו: בילדותו גדל בחברה מסוימת, ובבחרתו היא כבר השתנה לחלוטין. יתכן שדבריו של ברלין נכתבו מתוך תחושת נוסטלגיה, ונעגועיו אל העבר צבעו את תיאורו בגוונים יפים יותר מכפי שהיו באמת. עם זאת, עצם המציאות המתוארת בדבריו מלמדת כי החברה היהודית במפנה המאה ה-19 אכן השתנתה בתוך זמן קצר, לכל הפחות בצפון גרמניה. לימוד התורה כבר לא ניצב בראש סולם הערכים, יהודים אימצו בחום מנהגים מסביבתם הלא יהודית, ורבים היו מנותקים מהטקסטים היהודיים. ברלין ציין שאפילו היהודים שהיו מעוניינים לקיים מצוות ולשמור על המסורת, לא ידעו כיצד לעשות זאת. האם זוהי עדות לדחיקתה של הדת ממקומה במרכז החיים? או שמא זו עדות לזניחה של הפרקסיס הדתי? ואולי שתיהן גם יחד? בכל מקרה, ברלין צפה בהידרדרות הדת ובתפקיד שמילאה בחיי היהודים סביבו.⁸⁴

אחת הסיבות המרכזיות על-פי ברלין לכך שהתורה "יושבת בדד ואין דורש ואין מבקש לה מכל אוהביה",⁸⁵ היא עלייתה של תרבות הצריכה המודרנית:

⁸² על מקומו של העוגב בבית הכנסת ראו: עדינה מאיר, "אדריכלות בתי הכנסת בגרמניה מתקופת האמנציפציה ועד מלחמת העולם הראשונה", דניאלה לוכסמבורג ואחרות (אוצרות), בתי כנסת בגרמניה במאה ה"ט, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 4-5; Jascha Helmut Eschwege, *Die Synagoge in der Deutschen Geschichte*, Wiesbaden 1980, pp. 31-35; Nemstov, "Von Seesen nach Berlin: jüdische Religiöse Reform und die Entwicklung der Synagogalen Musik in Deutschland 1810-1938", Manfred Keller and Jens Murken (eds.), *Jüdische Vielfalt zwischen Ruhr und Weser: Erträge der dritten Biennale Musik & Kultur der Synagoge*, Berlin 2014; Walter Salman, "Orgelsynagogen zwischen 1810 und 1900", *Freiburg Rundbrief* 5, 4 (1998); Tina Frühauf, *The Organ and its Music in German Jewish Culture*, Oxford 2009, pp. 3-8.

⁸³ ברלין, כדור קטן, עמ' טז.

⁸⁴ על מאפייני חילון בחברה היהודית המודרנית ראו: יובל, "מבוא כללי", עמ' XXV-XXI, ובהמשך הספר: "מאפיינים של הזמן היהודי החדש", יובל (עורך), זמן יהודי חדש, חלק א', עמ' 233-238; שולמית וולקוב, בין ייחוד לטמיעה: יהודי גרמניה 1780-1918, תרגמה אורית פרידלנדר, תל-אביב תשס"ג, עמ' 15-34; פיינר, שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18, ירושלים תש"ע, עמ' 47-54, 327-324, 376-379.

⁸⁵ ברלין, עת לדבר, עמ' נט ב.

רביי הצטרפות ומותרות התאוות שעמסנו עלינו כ"כ עד שהיה לנו ע"י הרגל להכרח וצורך גדול לחיותנו לחיינו ולכבודנו, ומתוך כך כל העם יצאו מבקר עד הערב לקושש הבל הבלים [...] ועי"ז [=ועל ידי זה] לא די שאין להם זמן לשבת בביתם ולעסוק בדברי תורה, אף גם התענוגים ומחמדים עצמם מרחיקים ומוציאים את האדם מלימוד התורה וספרי הקדושים. [...] וכל זאת היתה לנו מעת התחיל עם צרפת למרוד במלכם [...] ואזי הקימו לנס עמים דגל החופשית והחרות מן כל מצות האדונים ויעש כל איש ואיש כאשר לבבו הפך, ואח"כ כאשר התפשטו ויתהלכו מגוי אל גוי ויבואו בנחלותינו ותשחת הארץ [...] כי התערבו בנו כאחים וריעים וישבו על שולחנו, אכלו ושתו והלכו עמנו וילמדונו מעשיהם ומנהגיהם להפר עבודת ה' ולהסיר מקרבנו יראתו ומצוותיו. [...] ע"כ [=על כן] אנחנו רואים בכל בית ישראל פשתה צרעת הממארת ופרחה המינות באוהלי יעקב, ובכל גבוליו תעלינה המותרות והתאוות.⁸⁶

לדעת ברלין, הצרכנות חסרת הגבולות שאפיינה את החברה הלא יהודית השפיעה על היהודים לרעה. ואכן, שיפור מעמדם הכלכלי של היהודים, שהחל במאה ה-17, פתח בפניהם בראשית המאה הבאה צורות חיים חדשות, והכלכלה הקפיטליסטית שינתה את דפוסי החיים, גם של היהודים.⁸⁷ ברלין ראה במהפכה הצרפתית את שורשי כל התמורות, מפני שהשוויון האזרחי אפשר ליהודים להיטמע ביתר קלות בחברה הסובבת, וכך התעצמה חשיפתם לתרבות זרה. היטמעות היהודים בסביבתם הביאה להרס הקהילה היהודית ופגעה בתחושת המחויבות של היהודים למסורת ולקיום המצוות. בניגוד לימים עברו, סיפר ברלין, כיום "אין איש שם עתה על לב להרבות ולכבד התורה ולפרנס רבנים ותלמידים, ולא נשמע קול התורה בהיכליהם, כי ימאסו בלומדים ורבנים [...] והתורה נעזבה".⁸⁸ רבנים ואנשי דת, שבעבר הנהיגו וניהלו את הקהילה, ושימשו גורם מתווך בין חברי הקהילה לשלטונות, נותרו משוללי סמכות. לגורמי התיווך המסורתיים לא הייתה עוד בלעדיות בתיווך, ולכן "התורה נעזבה".

ברלין סיפק פרשנות חברתית והיסטורית לאירועי דורו, ובמיוחד לתהליך המרכזי: התפוררות החברה היהודית המסורתית בגרמניה. חיבוריו שופכים אור על תהליכי עומק בחברה היהודית של ימיו, ובמיוחד על תהליכי ומאפייני חילון שונים. כמשכיל מאוכזב ששב לתפיסה מסורתית ומשכך התנגד לתיקונים, היה ברלין דמות מפתח בפולמוס הציבורי על התיקונים בדת. במסגרת הפולמוס דנו המתפלמסים לא רק בענייני בית הכנסת, שכזכור עליהם נסוב הפולמוס, כי אם גם במצבה של החברה היהודית-גרמנית בת זמנם. בשעה שמשנתפי הפולמוס כתבו בעד או נגד התיקונים, הם ניסו לספק הסבר נוסף לשאלה מדוע בתי הכנסת ריקים ומה הם הגורמים שערערו את מעמדה של

⁸⁶ שם, עמ' ס.

⁸⁷ הפעולה הכלכלית העומדת כמטרה בפני עצמה ולא מתיימרת לשקף ערך כלשהו, והרגלי הצריכה המודרניים הגדלים בממדים מבהילים הן רק שתי דוגמאות לשינויים שנעשו בעקבות עלייתה של הכלכלה הקפיטליסטית. ראו, בין היתר: אווה אילוז, תרבות הקפיטליזם, תל-אביב תשס"ג, עמ' 10-20; לביטוי ספרותי מאלף לתרבות הצריכה בחברה הקפיטליסטית באירופה במחצית השנייה של המאה ה"ט, ראו: אמיל זולה, גן עדן לאישה, תרגמה עדה פלדור, ירושלים תשס"ו.

⁸⁸ ברלין, עת לדבר, עמ' סד ב-סה.

הקהילה. בשביל המתקנים ותומכיהם, התיקונים בבית הכנסת, ובהמשך גם התיקונים בדת בכללה, היו דרכים להתמודד עם מצבור של תופעות, שיצרו שינוי דרמטי בחיי היהודים בעת החדשה.⁸⁹ מן האמור עד כה נראה שהפולמוס הציבורי על התיקונים בדת היה למעשה מלחמה של ספרים – ספר נגד ספר.⁹⁰ רשקוב וברלין כתבו את ספריהם בתגובה לספריו של ליברמן, ובתגובה להם נכתבו ספרים אחרים מהמחנה הנגדי, מצד המתקנים. דוגמה מאלפת לכך היא הספר "ברית אמת" שנכתב ב-1820 בידי דוד קארו (1782-1839), מחנך יליד פרוסיה ומאחרוני משפיליה. כבוגר מאבקם של המשכילים לתיקון החברה היהודית, נחלץ קארו לטובת המתקנים. הספר מורכב משני חלקים מרכזיים – "ברית אלוהים" ו"ברית כהונה". בחלק הראשון עוסק קארו במצבם של הקהילה היהודית בברלין והיהודים בפרוסיה, בפולמוס התיקונים בבית הכנסת ובאגרות הרבנים מ"אלה דברי הברית". החלק השני הוא מסה על הרבנים ועל תפקידיהם בעת הכתיבה ובתקופות קודמות. קארו פרסם את ספרו בשם העט אמתי בן אביעד אחיצדק.

"שערוריה ראיתי בישראל",⁹¹ כך פתח קארו את ספרו, שערוריה שפרצה בעקבות פתיחתו של המניין החדש בברלין. לדעת קארו, המתקנים נדרשו להקים בית כנסת חדש כתגובה לנטישתם של יהודים רבים את שורות הקהילה ונהייתם אחרי התרבות הגרמנית. הם אמרו לעצמם: "הבה נבנה לנו מגדל וראשו בשמים, נכין לנו בית תפילה לכל אדם, שם יבא כל איש מאחינו בני ישראל תושבי אשכנז, וישפוך שיחו בלשונו שמבין, שמה ישמח באלוהים לקול עוגב". מאמציהם לא היו לשווא, שכן בית הכנסת מלא מפה לפה, "ותבוא הרנה במחנה העברים". כנגד "מחנה העברים" החל להתגבש מחנה אחר, שבו "אנשים בני בליעל [...], רעים וחטאים לה' מאד [...] ויתחלק העם לשתי מחלקות".⁹² כוונתו למתנגדי התיקונים, אולי לדייני המבורג ולרבני "אלה דברי הברית" ואולי למתנגדים מקומיים מברלין, שמחו נגד המניינים החדשים ומתפלליהם.

לבד מהפולמוס על בתי הכנסת עוסק קארו עסק בספרו במצבה של החברה היהודי ומסביר "איכה נהיתה כזאת בימינו שנתרבו הפוקרים [...] ואיכה תרופת מחלה זו".⁹³ בדומה לברלין, שקונן על החילון שפשה בחברה היהודית שבה חי, גם קארו סיפק עדות מעניינת למציאות שבה תהליכי חילון חודרים אל החברה היהודית, ובמקרה זה מביאים לזניחת הפרקטיקה הדתית.

⁸⁹ וולקוב, במעגל המכושף: יהודים, אנטישמם וגרמנים אחרים, תל אביב תשס"ב, עמ' 154-177; פיינר, שורשי החילון, עמ' 391-407.

⁹⁰ כפרפרזה על דבריו של פיינר, ראו: Feiner, "Conflict and Tolerance: the Beginnings of the 'Jewish Kulturkampf' in the 18th and 19th Centuries", Miriam Gillis-Carlebach und Barbara Vogel (ed.), "Wie ein Einheimischer soll der Fremdling bei Euch Sein - und Bringe Ihm Liebe Entgegen wie Dir Selbst..." (3. Mose 19,34); die Dritte Joseph Carlebach-Konferenz; Toleranz im Verhältnis von Religion und Gesellschaft, Hamburg 1997, p. 44.

⁹¹ דוד קארו, ברית אמת, קונסטנטינה תק"פ, עמ' א.

⁹² שם.

⁹³ שם, עמ' א-ב.

גיבורו הספרותי של קארו נשלח מוורשה לברלין, ומתאר לחברו שנותר בפולין את נפלאות העיר ברלין ותנועת הנאורות.⁹⁴ הוא תמה מדוע בראשן של קהילות גרמניה עומד רב שמוצאו בפולין, שהי "לכל אקלים ואקלים דרכים ומנהגים מיוחדים אשר אינם שייכים למדינה אחרת, וכן ישנו דרכי אחינו בני ישראל כפי האקלים והמדינה אשר המה דרים בה".⁹⁵ הקהילה היהודית מתעצבת בהתאם לנסיבות המקום והזמן, ואין קהילה אחת דומה לחברתה. לכן, קארו מתח ביקורת על הרבנים הפולנים ועל הקהילות הגרמניות שקיבלו אותם לעמוד בראשן:

איכה יצאו ידי חובתם בקחת להם רב מארץ פולין, הרחוקה מהם במנהגים ונימוסים רבים? ובפרט אחר אשר נדע כי רבני זמנינו אינם נוסעים ממקום למקום לחקור אחרי נתיבות החלד ואורח יושביה, אפס יושבים הם בביתם, הוגים בתורת ה', ולא יראו החוצה, ואם כן בבואם למדינה אחרת, הרחוקה מאד מארצם, וגם שם אינם יוצאים ובאים בתוך העם, אך כלואים בבית, ואין להם דבר עם אדם, ועל ידי זה יוכלו להתיר המגונה ולאסור הנאה.⁹⁶

מדבריו של קארו עולה נימת התנשאות כלפי יהודי פולין, הן בנוגע לתנאים הפיזיים שלהם והן בנוגע לפירות שצמחו שם—הרבנים. לטענתו, רבנים פולנים לא התאימו להנהגת קהילות גרמניות. קארו גם קבל על מצבה של הקהילה היהודית ועל היהודים, שהתרחקו מכל מחויבות למצוות ונהו אחר מנהגים מן התרבות הסובבת. הרבנים וראשי הקהילות לא ניסו להתמודד עם הבעיות המתוארות, ולשם כך, הוא כתב:

קמו פה חכמי ישראל ויראי ה' מרובים, ידועים בשמותם, בקעה מצאו וגדר גדרו והכינו בית תפלה חדשה, אשר בה מתפללים בני החבורה ההיא מדי שבת בשבתו תפילות בלשון אשכנזי בלוית כלי שיר עוגב [...] ראיתי ואשמח! [...] הדורש ידרוך על הבימה וידרוש לעם [...] בלשון אשכנזי נקיה וצחה כלשון העם וישמעו כולם מטף ועד נשים דברי אלוהים חיים יוצאים מפיו, ויתלהבו לעשות צדק. שמה יבואו אנשים, אשר לא היה להם עוד דבר עם אמונת ישראל ודתם.⁹⁷

קארו תיאר את בית הכנסת החדש בהתלהבות כה רבה, עד שנראה כאילו מתפלליו, או לחילופין המתקנים, פיתחו המצאה מקורית, שיכולה לפתור את כל בעיותיה של החברה היהודית המודרנית. בית כנסת חדש ואטרקטיבי, שבו התפילה מתנהלת באופן מכובד, הקטעים המתורגמים מובנים כעת לכל המתפללים, הדרשות גם הן ניתנות בגרמנית רהוטה ולוכדות את קשב הקהל, ומעל הכול—את התפילה מלווה נגינת עוגב, שמשווה לבית הכנסת אווירה כנסייתית של הוד והדר—כל אלה ישיבו את היהודים לחיק הקהילה ובית הכנסת.

⁹⁴ עוד על מסלול חניכה זה של משכילים ממזרח למערב, ראו: פיינר, "היציאה מברלין: פרק שני בתולדות ההשכלה 1824-1797", עזרא פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 403-405.

⁹⁵ קארו, ברית אמת, עמ' ד. קארו מבטא רעיונות פוליטיים שרווחו בתקופתו, וכוונתי היא לרומנטיקה של ראשית המאה ה"ט ובמיוחד להוגה הבולט שבה יוהאן גוטליב פיכטה. ראו: Matthew Levinger, *Enlightened Nationalism: The Transformation of Prussian Political Culture 1806-1848*, Oxford 2000, pp. 97-101.

⁹⁶ קארו, ברית אמת, עמ' ד.
⁹⁷ שם, עמ' יט. ההדגשות במקור.

לאחר מכן חזר קארו לשאלות ההלכתיות, שנידונו ב"נוגה הצדק", והעלה את אותם נימוקים בעד החידושים בבית הכנסת. חשיבות חלקו הראשון של הספר נעוצה במשפט אחד קצר: "ויהי חלקי עם המתקנים ההם".⁹⁸ השימוש במונח "מתקנים" חדש, והמילה איננה מוזכרת כלשונה במקורות אחרים. המתקנים לא הגדירו את עצמם כ"מתקנים", וגם המתנגדים לא השתמשו במונח זה. כינוי זה הוצמד להם מאוחר יותר, והמונחים הרווחים היו "מחדשים" ו"משנים". קארו היה הראשון להגדיר את אותם מחדשים כ"מתקנים" וכלל גם את עצמו בתוכם.⁹⁹

בפרק הבא, "נקם ברית", עבר המוקד מברלין להמבורג, שבה "התאספו אנשים מבית יהודא, החפצים ביראה טהורה, ולעבוד את ה' בפה ולב יחדיו, והקימו גם שמה בית כנסת חדשה,¹⁰⁰ כתבנית בית אלוהים בעיר הזאת אשר אני שוכן בה". בית הכנסת בהמבורג נבנה לפי הדגם של בית הכנסת בברלין, וגם עליו לא פסחה המריבה. "על זאת חגרו ב'ד [=בית דין] דשם אזור הקנאה וקמו מחוריהם לעשות להם שם על פני כל הארץ, בקנאם קנאת ה' (לפי דעתם)",¹⁰¹ והכוונה היא כמובן לחיבור "אלה דברי הברית".

קארו נדהם מתעוזת הרבנים, שאינם מכירים את יהודי המבורג, ובכל זאת כתבו נגדם בנחרצות רבה. אם החשש מפני הרס הדת היהודית הוא שהניע אותם, יתכן שכוונתם הייתה רצויה, אבל הם תעו בדרך. "אפס היה ראוי להם לפי זאת לדבר בנחת עם המחדשים. [...] לו התאספו ראשונה מיד עם המחדשים והקימו חוקים וגבולים לאמור עד פה נבוא בתיקונים חדשים ולא נעביר",¹⁰² המחלוקת לא הייתה משתלבת בעוצמה שכזו, ואולי לא הייתה פורצת כלל. אך רבני המבורג הכעיסו את המתקנים וכעת הקרע שנוצר בין שני המחנות עמוק מכדי להתאחות. בדומה לליברמן, גם קארו תיאר את התפילה בבית הכנסת, שהרחיקה בעליבותה רבים מן המתפללים:

ומה חזוק גדול מזה שרבים מבני עמינו אינם אובים ללכת לבה"כ הישנה¹⁰³ לעמוד שם בתפלה אשר לא יבינו מוצא שפתיהם, ולשמוע צעקת אנשים החושבים שהנוטע אוזן לא ישמע ח"ו דברי נחת, ולראות מהומות גדולות נעשות שם ברעש וערבוביא כחיבוט ערבות, הכאת המן, סיבוב הבימה בש"ת [=בשמחת תורה] ודומיהם, ועי"ז ילכו החוצה, ובבה"כנ זו ילכו בלב שלם, לחלות את פני אלהי ישראל, ומה קידוש השם גדול מזה!¹⁰⁴

יהודים רבים חזרו לפקוד את בית הכנסת רק לאחר שזה עבר התאמה למאווייהם, ולמעשה יצרו המתקנים תופעה שבזמנם הייתה חדשנית—שינויים מסוימים בדת וויתור על כמה מנהגים יביאו לחיזוק מעמדם של בית הכנסת והקהילה. קארו צפה שבמהרה יתפשטו התיקונים ברחבי גרמניה

⁹⁸ שם, עמ' כו.

⁹⁹ יש לציין כי המילה הגרמנית לשינויים או לתיקונים בדת היא Reform, כפי שמופיע למשל בחלק הגרמני המתומצת של אלה דברי הברית, עמ' 2. ואולם, לפחות בעברית, זו ההופעה הראשונה של המילה הנגזרת מן השורש ת.ק.ן שמצאתי.

¹⁰⁰ כך במקור.

¹⁰¹ קארו, ברית אמת, עמ' מא.

¹⁰² שם, עמ' מד-מה.

¹⁰³ כך במקור.

¹⁰⁴ שם, עמ' נ-נא.

על אפם ועל חמתם של הרבנים, שכן יתרונוותיהם של התיקונים וצימאון היהודים לשינויים ינצחו כל התנגדות רבנית. הרבנים הם האשמים האמתיים במצב הנוכחי שנגדו הם זועקים חמס.

הן שגו ברואה הרבנים כולם, ועל שקר המה פוחדים עי"ז להרסת הדת. תנו יד לאחיכם בית יהודא המחזיקים בתורת ה' ובמשה עבדו כמוכם, שאו נא להם, כי לא שאלו בראשונה את פי הרבנים על דבר השינויים ההם, כי ידעו מלפנים אשר לא תאבו לשמעם [...] ומדוע רבנים תתלוננו על עדה קדושה המתפללים לאל כל הארץ בלב שלם! מדוע תצעקו וי! על המחדשים האלה (אשר באמת אינם מחדשים דבר, אך מטיבים מעלליהם). [...] ולא תשימו לב לאנשים היושבים שעה או שתיים בבית כנסיה שלכם בלי לפצות פה לתפלה אך לדברים בטלים ולשחוק!¹⁰⁵

קארו האשים את הרבנים הן במצבה של הקהילה היהודית והן בליבוי הפולמוס. מחד, טען קארו, הרבנים חששו מפני פגיעה בדת ובמסורת, ולכן הם התנגדו לתיקונים. מאידך, הוא סבר שגרעין המחלוקת נסוב על מאבקי שליטה וכוח. לו המתקנים היו נועצים מלכתחילה ברבנים ומקבלים את אישורם וסמכותם, יתכן שהרבנים לא היו מתנגדים להם. אלא שהמתקנים סברו שהרבנים לא יאפשרו להם לממש את התיקונים, ולכן החליטו לעקוף את סמכותם ולממש את התיקונים בעצמם. החלק הראשון של הספר הסתיים בקריאה נרגשת של קארו אל הרבנים המסורתיים "להתאסף אסיפה גדולה מאת רבנים חכמים שבישראל, ונבוני מדע לראות בתקון הדת כפי הזמן".¹⁰⁶ מילותיו של קארו שוב נותנות לנו הגדרה חדשה—"תיקון הדת כפי הזמן". עד כה דובר על חידושים בתפילה ועל שינוי מנהגים, וכעת קארו מספק לנו מונח שלימים הגדיר את התופעה ואת התנועה הרפורמית כולה. המטרה היא תיקון הדת, אך הוא תלוי בנסיבות הזמן. לפיכך, התיקונים הכרחיים לזמן הזה, ובכל זמן מתקנים ומשנים יהודים את דתם.

אחת הסיבות לירידת קרנו של בית הכנסת הייתה אוזלת ידם של הרבנים מן הדור הישן, וביקורתו החריפה של קארו על מוסד הרבנות מלמדת על הצורך הדחוף של יהודי גרמניה ברבנים מזן חדש.¹⁰⁷ כך למשל, במענה לשאלה כיצד ייבחר רב לקהילה, מספר קארו: "עתה כל הרוצה ליטול את שם הרבנות ומקל גאונות, ייקחו, מבלי לכת אל הגדולים ממנו בחכמה". מאז שבטלו דיני הסמכת רבנים, תהליך מינוי הרב הלך והידרדר, וכיום אין עליו כל פיקוח. קארו צייר את דמותו של הרב האידיאלי: עליו להיות חכם ונבון, "בקי בחכמות ומדעות ובלשון עם הארץ, כי להבנת התורה צריך הבנה בחכמות [...] ובלשון ארצו צריך לדעת [...] אם להשיב לאפיקורסים ולמתנגדינו כי רבים הם".¹⁰⁸ קארו ראה לנגד עיניו דמות של רב משכיל ויודע שפות, בעל מידות טובות ובקיאות רבה הן במצוות ובהלכה והן במנהגי המקום. ביכולתו של הרב לחולל שינויים בקרב היהודים וכך לתקן את פגמיהם

¹⁰⁵ שם, עמ' פז-פח.

¹⁰⁶ שם.

¹⁰⁷ רבני קהילות מזן חדש אכן החלו לכהן בשליש השני של המאה ה"ט, כפי שמשתקף מהפרוטוקולים של וועידות הרבנים בשנות הארבעים של המאה. ראו: ועידות הרבנים בגרמניה בשנים 1844-1846, עם מבוא מאת מיכאל מאיר, תרגום צבי יעקבסון, ירושלים תשמ"ו, עמ' ז-כג.

¹⁰⁸ קארו, ברית אמת, עמ' ק-קא.

ולהכשיר אותם לעת המודרנית. הרבנים שוב לא ממלאים את תפקידם נאמנה, ומזניחים את חובותיהם בבית הכנסת. לכן נמלא בית הכנסת בשורה של מנהגים מקולקלים, כמו המנהג להכריז על אבדות ומציאות, שהפך את בית הכנסת ל"בית מרזח ומקח ממכר".¹⁰⁹ חובה נוספת של הרב היא לדאוג לחינוך הבנים, אך גם בתפקיד זה הם מתרשלים, ובדרך זו גדלים הילדים והופכים לבחורים בלי השכלה ובלי מקצוע.

האב מביא הבן להיות בן שלוש שנים טרם הוחזק גופו כראוי לבית הספר, שם ישיבהו המורה, אשר שבט הפחד והחשך על פניו מתוח, על ספסל או בקיע עץ, שם ישבו הבנים צפופים [...] והמלמד עומד בחבל מתוח הכה ופצוע אם התלמיד לא יבין את אשר לא יוכל להבין [...] לזאת תבחל נפש הנער במורו ובתורתו. [...] ויהי בבוא הנער ל"ג או י"ד שנה ולא הצליח לבעל גפ"ת [=גמרא, פירוש, תוספות], ויצא מבית הספר, וזה וזה אין בידו.¹¹⁰

קארו תיאר את בית הספר היהודי באופן שלילי למדי ומתוך תחושת רתיעה וסלידה. תנאי בית הספר הנמוכים והמורה הקשוח אינם מתאימים לנפשם העדינה של ילדים צעירים, ובמקום שיאהבו את לימוד התורה הילדים סולדים ממנו. כל האבות מייעדים את בניהם להיות תלמידי חכמים בבגרותם, אבל רובם נכשלים בדרך וחלקם עוזבים את הדת. במיוחד נפגעים ילדי העניים והיתומים, שאיש אינו דואג לחינוכם. קארו התייחס גם לחינוך הילדות:

לזאת תמצא, שבנות ישראל בימינו, אשר להם חיק מבין, לא תמצאנה נועם בספרים כאלה [ספרי מוסר לנשים כגון צאינה וראינה], וילכו ויקראו ספרי עגבות (רומאני) ויהבלו וילכו באשר תלכנה [...] ומיד מי לנו כל זאת אם לא מיד הרבנים? המה לא ידאגו על דבר חינוך הבנות כלל, ותצאנה לראות בבנות הארץ בימינו' כי הנה מפוארת בחכמה ובכשרון מעשה, ותקבלנה הרעות מהן, והטוב לא תלמדנה, כי אין להן דרשנים ואומנים כמוהם.¹¹¹

התייחסותו של קארו לחינוך הבנות מעניינת ומפתיעה. משכילי תקופתו לא ראו בילדות או בנשים שוות ערך לגברים, ולא ייעדו להן את אותו תהליך חינוכי שנועד לגברים, שמטרתו תיקון לקראת החיים המודרניים. חוקרים הצביעו על כך שהמשכילים הועידו את מפעל התיקונים שלהם לחברה הגברית, ולא ראו בנשים שותפות טבעיות או שוות לתנועת ההשכלה.¹¹² ואולם, התיקונים בבית הכנסת חוללו שינויים גם באורח חייהן של נשים יהודיות. בעזרת סידור התפילה המתורגם יכלו סוף-סוף גם נשים להבין את פשר מילות התפילה, ובית הכנסת החדש התמלא גם בקהל נשי,¹¹³ כפי שהעידו למשל בן-סאמון, "באים להתפלל האנשים והנשים",¹¹⁴ וקארו: "וישמעו כולם מטף ועד

נשים".¹¹⁵

¹⁰⁹ שם, עמ' קיא.

¹¹⁰ שם, עמ' קכא-קכב.

¹¹¹ שם, עמ' קכה.

¹¹² ראו, בין היתר: שמואל פיינר, "האשה היהודייה המודרנית: מקרה-מבחן ביחסי ההשכלה והמודרנה", ציון נח, ד (תשנ"ג), עמ' 453-457.

¹¹³ עוד על יחסם של המתקנים לנשים, על מקומן בבתי הכנסת החדשים ועל סידורי התפילה ששימשו אותן, ראו: Benjamin Baader, *Gender, Judaism, and bourgeois culture in Germany, 1800-1870*, Bloomington 2006, pp 63, 99-133.

¹¹⁴ ראו לעיל, הערה 39.

¹¹⁵ ראו לעיל, הערה 94.

בסיום דבריו הטיל קארו משימה חשובה על כתפי הרבנים. כיום, לדבריו, עומדים היהודים בפני צומת דרכים שעשוי להטיב עמם, ובזכות חוקי האמנציפציה ניתן יהיה לתקן את חוליי החברה היהודית. בתמורה לרווחה שניתנה ליהודים, "מוטל גם עלינו להטיב דרכינו על צד האפשרית היותר טובה, ולקרבו אליהם בכל מני התחברות [...] ולו הואילו רבני זמנינו לפנות על כל זאת, אזי כבר תמה כל קנאה ושנאה כמעט בין היהודים והנכרים"¹¹⁶. היהודים צריכים לנסות ולהתקרב לנוצרים בדרכים שונות, שכן בזכות האמנציפציה ההפרדה ביניהם הולכת ונעלמת. אם היהודים מתקרבים לנוצרים, עליהם להתאים את עצמם ולשנות חלק ממנהגיהם כדי שיצליחו לעשות זאת. קארו סבר שתפקידם העיקרי של רבני זמנו היה לבתק את החומה, שהפרידה בין היהודים לשכניהם, ולהתאים את המסורת היהודית ואת קהל צאנם למציאות חדשה שבה יהודים ונוצרים במשותף. הוא הצביע אמנם על היתרונות הגלומים במתן האמנציפציה ועל ההזדמנויות הרבות שהיא עשויה להביא, אולם בניגוד לאחרוני המשכילים מטרת התיקונים בדת לדידו לא הייתה קבלת האמנציפציה, אלא לסגל את התפילה ואת אורח החיים היהודי לחיים המודרניים.

סיכום

התיקונים בדת שהחלו בראשית המאה ה-19 התבטאו בראש ובראשונה בתיקון סדר התפילה, מתוך תקווה שהם יצליחו לחזק את מקומו של בית כנסת ולהשיב אליו יהודים שחדלו לפקוד אותו. העיסוק בסוגיות הקשורות לבית הכנסת עורר דיון כללי יותר על מצבה של החברה היהודית, בין היתר בנושאי חינוך, לשון ומעמד הרבנים. מהדיון הרחב שעלה ניתן ללמוד על המציאות החברתית-דתית שבה התעורר הפולמוס על התיקונים בדת. קריאתם של אחרוני המשכילים לרפורמה כוללת בפולחן היהודי לא סחפה עמה יהודים רבים, והתיקונים שנעשו בפועל בבית הכנסת בעשור השני של המאה ה-19 לא היו תוצאה ישירה של החיבורים של אשר, בנדוד ופרידלנדר. הפולמוס על התיקונים התעורר בהקשר היסטורי מסוים של אמנציפציה ליהודי גרמניה ותהליכי תירבות וחילון, בו הדת עמדה במוקד הוויכוח הציבורי של התקופה משום שהיא עדיין לא השתנתה מספיק לקראת החיים המודרניים.

ה"מתקנים" לא כינו את עצמם כך ולא הרבו להשתמש במונח זה. גם מתנגדיהם העדיפו את המונחים "מחדשים" או "משנים". המתקנים לא ביקשו להקים תנועה ולא שאפו שתיקוניהם יתפשטו לקהילות רחוקות. ובכל זאת, הם השתייכו לקבוצת קהילות שחלקה מאפיינים משותפים, כגון מבנה בית הכנסת, ארון ספרים ודרשה שבועית בגרמנית. הייתה זו רשת חברתית-רבנית שחבריה תמכו בתיקונים ומימשו אותם בפועל. מבין משתתפי הפולמוס, אליעזר ליברמן מילא את

¹¹⁶ קארו, ברית אמת, עמ' קמא.

התפקיד המשמעותי ביותר. ספריו "נוגה הצדק" ו"אור נוגה" הציגו את הוויכוח, והיוו במה ראשונית שבה פורטו התיקונים ונימוקיהם. החיבורים שהתפרסמו לאחר מכן התכתבו במידה זו או אחרת עם ספריו, הגם שליברמן בעצמו לא פרסם חיבורים נוספים. גם דוד קארו מילא תפקיד חשוב למדי בפולמוס, בעיקר בזכות ההגדרות שהוא סיפק בספרו למתקנים ולתיקונים. מן העבר השני בולט נחמן ברלין, שמיהר לכתוב בפירוט כנגד ספריו של ליברמן, לעומת החתם סופר שלמרות המקום שמייחסים לו, לא מילא תפקיד מפתח בוויכוח לאור המקורות.

תומכי התיקונים לא שיערו שתקום להם התנגדות כה חריפה, ובתחילה ראו את עצמם חלק מהקהילה היהודית ה"רגילה". התנגדותם העזה של נאמני המסורת היא שהפכה את המתקנים לקבוצה מובחנת. כאשר המתנגדים זיהו קבוצה של יהודים, שעורכת שינויים במנהגים המקובלים, הם חשו שעליהם מוטלת החובה להגן על גבולות היהדות ולקבוע מה ראוי ומה פסול על פי ההלכה והמסורת. עצם ההתמודדות של המתנגדים עם השפעתם של המתקנים הובילה להופעת "מבשרי הרפורמה" ולצמיחת התנועה במהלך המאה ה-19. ההסבר לתופעת התיקונים מצוי לא רק אצל המתקנים, כי אם גם אצל מתנגדיהם. ייחודם של המתקנים לא היה העילה לרדיפה אחריהם, אלא תוצאתה. המתקנים הוכרו כקבוצה נבדלת רק כאשר המתנגדים התאמצו להכריז על קיומה, והיא הייתה יכולה להגיח רק על רקע של קביעת סמכות, שהמתנגדים התנגדו לה.

אחרוני המשכילים לא קיבלו מעמד של מבשרים או של מתווי דרך בחיבורי המתקנים, ובמקביל המתקנים לא ראו את עצמם כמייסדי תנועה חדשה או זרם מובחן בדת היהודית. התנועה לתיקונים בדת שהתמסדה בשליש השני של המאה ה-19 זרמה אפוא בשני אפיקים, או לחילופין הייתה תוצאה של שתי מגמות מקבילות. האחת היא האגף הקיצוני של משכילי ברלין, והשנייה היא קבוצת ראשוני המתקנים. הפולמוס הציבורי על התיקונים בבית הכנסת היווה בשביל יהודי גרמניה אתר שבו עלו שאלות של שינויים בגבולות המסורת והזהות היהודית מול החברה הכללית והשינויים, שהביאה עמה המודרנה.

נעמה יגר-פלוס היא דוקטורנטית במחלקה לתולדות ישראל באוניברסיטת בר-אילן.