

האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג: ממשבר לצמיחה

בן אהבי

"שואה ותקומה" הם מושגים המבטאים דפוס "ממשבר לצמיחה" באופן מובהק. ניצולי השואה נדרשו לשקם את ההרס והחורבן שהותירה השואה, ורבים אף החליטו ליטול חלק בתקומה הלאומית, כאשר רתמו את עצמם אל המפעל הציוני. בדפוס "ממשבר לצמיחה" זה ניכרת תרומתם של אישים שמעתה כל עולמם התמקד בהסקת מסקנות מהשבר הגדול של השואה וכיישומן בתהליכי צמיחה ציבוריים.

לדמויות אלה יש בעולם החסידי חשיבות יתרה שכן חסידויות רבות נכחדו או קטנו משמעותית עקב מותו של האדמו"ר במהלך השואה,¹ ולעומתן, חסידויות רבות שרדו הודות לעובדה שהאדמו"ר ניצל. אחד מהאדמו"רים הבולטים בקרב מחדשי העולם החסידי הישן הוא ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג (1905–1994, להלן: האדמו"ר), אשר ייסד מחדש לאחר השואה את חסידות צאנז ופעל רבות למען שיקומה בארצות הברית ובישראל, ואף פעל למען טובת כלל הציבור החרדי והיהודי. חייו ופועלו של האדמו"ר מתייחדים בעובדה הטרגית במיוחד (אפילו בקנה המידה של השואה) שהאדמו"ר שכל את אשתו ואת אחד-עשר ילדיו במהלך השואה, ובכך יצר דפוס "ממשבר לצמיחה" כפול: אישי וציבורי.

בספרות החרדית בכלל ובספרות חסידות צאנז בפרט זכה האדמו"ר להתייחסות רחבה, ונכתבו עליו ספרים שונים, וביניהם ביוגרפיות.² בשדה

1 על אדמו"רים שנספו בשואה וההשלכה של מותם על החסידות שהייתה בהנהגתם, ראו מנשה אונגר, אדמו"רים שנספו בשואה, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ט.

2 הספר הביוגרפי על האדמו"ר: אהרון סורסקי, לפיד האש, שני כרכים, בני ברק תשנ"א. ספרים נוספים העוסקים בהרחבה בדמותו ובהגותו של האדמו"ר: אפרים רייך, אביהם של

המחקר נכתבו מספר מאמרים על דמותו של האדמו"ר ואף נכתבה עבודת דוקטור ובה סקירה על משנתו הרעיונית, החברתית וההלכתית.³ מטרת מאמר זה היא להציג נקודות מרכזיות בחייו של האדמו"ר ולעמוד על מספר עקרונות בהגותו ובהנהגתו הציבורית, וכך נבחן את תהליך "ממשבר לצמיחה" הפרטי שעבר האדמו"ר, ונראה כיצד פיתח והעצים תהליך זה גם את קהילתו.

משפחתו של האדמו"ר

הכרת רקעו המשפחתי של האדמו"ר חשובה מכמה סיבות, והעיקרית שבהן היא העובדה שהאדמו"ר שאב רבות מתורת אבותיו ורבותיו. ההשקפה שעליה התחנך נחוצה לשם השוואה בין דעות אבותיו בנושאים שונים ובין דעותיו, והיא עשויה לסייע לעמוד על השינוי שעבר האדמו"ר בעקבות השואה. כפי שיורחב להלן נראה כי לרקע המשפחתי יש השלכות גם במישורים נוספים, למשל בדרך הפסיקה של האדמו"ר,⁴ וקשריו המשפחתיים אף יהוו גורם מכריע למינויו כרבה של קהילת קלויזנבורג בתקופה שלפני השואה.⁵

משפחת האדמו"ר מצד אביו היא המייסדת של חסידות צאנז והחסידות המסתעפות ממנה. האדמו"ר נולד בשנת 1905 לר' צבי הירש הלברשטאם (1850–1918), ששימש כאב בית דין בעיר רודניק שבגליציה. אביו של ר' צבי הוא ר' ברוך מגורליץ (1826–1906), מייסדה של חסידות גורליץ ובנו השני של ר' חיים הלברשטאם (1797–1876), מחבר שו"ת "דברי חיים" ומייסד חסידות צאנז. נוסף על חסידות צאנז אשר דרכה הרוחנית הייתה החשובה והמרכזית בעולמו של האדמו"ר, יש חסידות נוספות שהיה לאדמו"ר קשר הדוק עמן, כדוגמת

3 ישראל, סאן פאולו תשנ"ה. ספר זה סוקר בעיקר את התגובות לפטירתו של האדמו"ר; שלמה לורנץ, במחיצתם, חלק שני, בני ברק תשס"ח, עמ' 645–660.

4 תמיר גרנות, תקומת החסידות בארץ ישראל לאחר השואה: משנתו הרעיונית, ההלכתית והחברתית של ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז-קלויזנבורג, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשס"ט.

5 על מעמדו של ר' חיים מצאנז בפסיקת ההלכה של האדמו"ר, ראו גרנות (שם), עמ' 240–245; איריס בראון, "בין רבנות לחסידות: הלכה וקבלה בכתביהם של שני אדמו"רים-פוסקים מבית צאנז", רבנות ב (תשע"א), עמ' 871–934. עוד על דרכי פסיקתו של האדמו"ר: איריס בראון, "טומאת נידה ומעמד האישה: פסיקתו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג כמקרה מבחן", דעת 61 (תשס"ז), עמ' 113–133.

6 תהליך מינויו של האדמו"ר יידון בפרק "יחסו של האדמו"ר אל הציונות" (להלן עמ' 48).

חסידויות סיגוט, דינוב וזידיצ'וב. קשר זה מתבטא אף בשמו של האדמו"ר, הקרוי על שמו של ר' יקותיאל יהודה טייטלבוים מסיגוט (1808–1883), בעל הספר "ייטב לב". האדמו"ר התייתם מאביו בגיל ארבע עשרה ובאותה שנה הוסמך להוראה. הוא התחתן עם פסיה טייטלבוים, בתו של האדמו"ר מסיגוט, ר' חיים צבי טייטלבוים (1880–1926), ונולדו להם אחד עשר ילדים. עשרה מהם נספו בשואה (ילד נוסף נפטר ככל הנראה ללא קשר לשואה).

לאחר השואה התחתן בשנית וכיום שניים מבניו משיכים את דרכו: ר' צבי אלימלך הלברשטאם מכהן כאדמו"ר בישראל ור' שמואל דוד הלברשטאם מכהן כאדמו"ר בארצות הברית. גם אחד מחתניו, ר' שלמה גולדמן, משמש כאדמו"ר בניו ג'רזי.

תולדות האדמו"ר ערב השואה ובמהלכה

האדמו"ר שימש כרב הקהילה האורתודוקסית-ספרדית של חסידי סיגוט בעיר קלויזנבורג (כיום ברומניה, באותה תקופה בטרנסילבניה) משנת 1926, בהיותו בן עשרים ואחת ועד השואה. תקופת רבנותו שלפני השואה לא הייתה פשוטה, בעיקר בעקבות תקנות וחוקים אנטישמיים שהוחלו על היהודים. באותה תקופה היה קושי להקים תלמודי תורה ומוסדות חינוך יהודיים, ואף על פי כן הוא הקים בתחילת כהונתו ישיבה לצעירים, והחל לבסס את הקהילה הספרדית בעיר.

בשנת 1940 חולקה טרנסילבניה בין גרמניה, רומניה והונגריה, והעיר קלויזנבורג נפלה בחלקה של הונגריה. אמנם היספחות זו דחתה את הקשר הישיר של יהודי קלויזנבורג אל ההשמדה ההמונית עד לשנת 1942 שבה נכנסה גרמניה להונגריה, אך מתקופת ההיספחות להונגריה החל מצבם של היהודים להחמיר, עד שבשנת 1941 (השנה שבה הצטרפה הונגריה לגרמניה ולברית המועצות במלחמת העולם) נחקק חוק "ביקורת האזרחות ההונגרית" שעל פיו הוטל על כל יהודי להוכיח על רציפות אזרחותו ההונגרית במשך תשעים שנה, וכן נדרשה הצגת מסמכים של תשלומי מסים. אדם שלא הוכיח זאת הוגלה לגליציה וממנה נשלח מאוחר יותר למחנות ההשמדה. בין המגורשים היו האדמו"ר ומשפחתו. הם גורשו לבודפשט ששימשה עיר מעבר למגורשים. בתחילה הופרדו האדמו"ר ומשפחתו, ורק לאחר התערבות עסקנים המקורבים אליו התאחדה המשפחה, ואף חזרה לקלויזנבורג לאחר מכן. כאשר פלשה גרמניה להונגריה הצליח האדמו"ר להסתתר מעיני השלטון בקלויזנבורג במשך כמה חודשים עד שנאסר והועבר באנייה למחנה עבודה שבהונגריה, ללא שידעו את זהותו. בשנת 1944 הועבר

לאשוויץ, שבה שהה שבועות ספורים, ומשם הועבר לגטו ורשה, והיה חלק מקבוצת עבודה שמטרתה הייתה לנקות את הגטו לאחר המרד ולהקים על חורבותיו גן ציבורי. משם צעד בצעדת המוות לכיוון מחנה דכאו שבגרמניה עד שנלקח למחנה מיילדורף והועסק שם בהעמסת קרונות פחם.⁶

השפעת השואה על הגותו של האדמו"ר

מאורעות השואה השפיעו רבות על האדמו"ר, וללא ספק, הם המניע לכל מפעליו. נוסף על השפעתם על הפן המעשי בחיי האדמו"ר הם השפיעו אף על הגותו במישורים רבים. במסגרת מאמר זה נבחן שתי נקודות מרכזיות בהגותו שבהן תופסת השואה חלק מרכזי: מעמדו של היהודי והיחס אל המפעל הציוני.

מעמדו של היהודי

אחת ההשפעות המהותיות של השואה על הגותו של האדמו"ר היא בהערכתו כל יהודי באשר הוא יהודי. דווקא השואה חיזקה אצלו את ההערכה להיותו בן לעם היהודי, שכן במהלך השואה הושמד העם היהודי ללא הבחנה בין יהודי זה או אחר. בעקבות כך, הרבה האדמו"ר להדגיש את ייחודו של העם היהודי בכלל ושל כל יהודי בפרט, וסיפורו האישי הבא ממחיש זאת:

בימי האימים של שלטון הצוררים ימ"ש נשלחתי לגטו וורשה כדי לעבוד עבודת פרך בחומר ובלבנים. באחד הימים, כאשר עמדנו בגובה אחד הבתים, ניתך עלינו לפתע גשם שוטף [...] הדבר היה כמעט למעלה מכוח סבל אנוש. אחד הנדכאים שהכירני פנה אלי וצווח: "האם תמשיך עוד לומר 'אתה בחרתנו'? ותשמח כבן לעם סגולה?" נעניתי לו על אתר, שאמנם עד היום לא אמרתי זאת בכוונה הראויה, אולם מעתה, כאשר אגיד 'אתה בחרתנו' אכוון יותר טוב [...] מוטב לי להישאר במצבי זה מלהיות כאחד מהם, ח"ו, ואשרי חלקי.⁷

אליבא דהאדמו"ר, המצב הנוכחי שבו נמצא העם היהודי, כולל האדמו"ר עצמו, אינו משנה את מהותו של העם היהודי ואת ייחודו. על היהודי להיות גאה במה שהוא למרות הימצאותו כרגע בשפל המדרגה. יתרה מזאת, דווקא שמירה על ערכים ועל מוסר יהודים בתקופה קשה כל כך הם המבדילים את העם היהודי

6 פרטים נוספים אודות האדמו"ר בתקופת השואה, ראו סורסקי (לעיל הערה 2), א, עמ' 144-140; גרנות (לעיל הערה 3), עמ' 8.

7 לורנץ (לעיל הערה 2), עמ' 655-656.

מהרודפים אותם. כך גם אמר האדמו"ר לאחד מתלמידיו לאחר השואה: "אתה בוודאי שמח היום משום שלמדת תורה הרבה [...] ואילו אני שמח בזה שאני יהודי, אני שמח שאבי ואמי היו יהודים, ונולדתי אפוא יהודי".⁸

מקור נוסף לתפיסת מהותו של היהודי אצל האדמו"ר נמצא בדרשותיו לחג הפורים. בדומה לתקופת השואה, גם אז לא הייתה הבחנה בין יהודי ליהודי בגזרתו של המן. האדמו"ר הרבה בדרשותיו על חג הפורים לקשר בין אירועי החג ובין אירועים היסטוריים שהתרחשו עשרות דורות לאחר מכן, וביניהם השואה. בהקשר לתפיסת מהות היהודי הוא כותב על מרדכי: "ברוך מרדכי היהודי – יש להבחין שאין מתארים את מרדכי בתואר נשיא, גאון או צדיק, כי אם בתואר 'יהודי'. זהו התואר הגדול והחשוב ביותר".⁹

בדרשות נוספות לימי הפורים מדגיש האדמו"ר את הקשר שבין אירועי אסתר ומרדכי לאירועי השואה. באחת הדרשות¹⁰ מבאר האדמו"ר כי הנוסחה המקורית של הקללה "ארורים כל הרשעים" הנאמרת לאחר קריאת המגילה היא, "ארורים כל עובדי אלילים".¹¹ ההבדל בין שתי הנוסחאות הוא שלפי הנוסחה הנאמרת היום בקללה נכללים גם יהודים רשעים, ואילו לפי הנוסחה השנייה הקללה מופנית רק אל עובדי עבודה זרה. האדמו"ר מרחיב ומבאר כי מאז הפסקת הנבואה והנסים לא ניתן להגדיר שום יהודי בשם רשע, שכן כל העם משול לעיוור:

אולם עתה שבעוונותינו הרבים חרב עירנו ושמש בית מקדשנו ואין אתנו נביא ואין אתנו יודע עד מה [...] אזי ברור כשמש בהסתר פנים כזה אין פלא שרבו עוונותינו ואיננו נקראים רשעים, ולכן גם עונש לא מגיע לנו כי נמשלים אנחנו לעיוור שלא ראה מאורות מימיו ואומר על יום שהוא לילה.¹²

בדבריו אלו מזכיר האדמו"ר את העוונות הרבים שכיום יהודים עוברים עליהם, כולל יהודים שומרי תורה ומצוות. מכאן מתעוררת השאלה כיצד יש להתייחס היום, כאשר אין נבואה, אל אותם יהודים שאינם שומרים תורה ומצוות באופן מובהק, ובחרו לחיות חיים חילוניים. אין מדובר עוד על "עיוורון" בנוגע

8 לורנץ (לעיל הערה 2), עמ' 646.

9 ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, שפע חיים: לימי הפורים, נתניה תשנ"א, עמ' 128.

10 שם, עמ' 113.

11 על פי שולחן ערוך תרצ, טז.

12 הלברשטאם (לעיל הערה 9), עמ' 114.

לנקודות מסוימות בקשר לשמירת תורה ומצוות, אלא על מערכת חיים שלמה המונהגת על פי עיוורון זה. כדי להבין את יחסו של האדמו"ר לעוזבי דרך המצוות יש לבחון תחילה את יחסם של גדולי החסידות בתקופות שונות ליהודים שאינם שומרי תורה ומצוות.

היחס אל הרשע בהגות החסידית

הדיון בנוגע למעמדו של עוזבי דרך התורה נידון כבר בראשיתה של תנועת החסידות. מושג נפוץ בראשית ימי החסידות הוא מושג "אהבת ישראל". רבנים חסידיים רבים, ביניהם ר' יצחק לוי מברדיצ'ב, ר' יהושע השל מאפטא ועוד, התפרסמו בשל "אהבת ישראל" המיוחדת שלהם. "אהבת ישראל" של ראשי החסידות הונעה מכוח מספר עקרונות דתיים שרבנים אלו ביססו אותם. כך למשל מסביר ר' יהושע מאפטא מדוע חשוב שהצדיק ידאג אל כלל העם ויאהב אותו: רצון הצדיק ותשוקתו תמיד שיהא לכלל זרע ישראל שפע ברכות וכל טוב [...] מכמה טעמים: א. מחמת שהוא מצות עשה לאהוב את כל אחד ואחד מישראל. ועוד, שאהבת ישראל נקשרת עם אהבת ה' יתברך ושניהם הם אחד [...] והצדיק מיחד ומקשר השני אהבות הנ"ל זו לזו [...] והצדיק יודע שכביכול "בכל צרתם לו צר", ועל ידי זה שממשיך שפע כל טוב לכלל זרע ישראל ופותר עולם השמחה והחדוה, בא מזה תענוג גדול לה' יתברך [...] ובזה נעשה יחוד אהבת ה' יתברך עם אהבת ישראל.¹³

מדברי ר' יהושע מאפטא מובן כי מטרתו של הצדיק היא להתחבר אל כלל עם ישראל ולדאוג לכל פרט ופרט, כולל הרשעים.

שימוש במושג "אהבת ישראל" כלל גם יחס אל יהודים שלא הלכו בדרך הישר ופרקו עול תורה ומצוות. בעקבות זאת יש סיפורים רבים שבהם ראשוני החסידים מתוארים כפועלים לעזרת יהודים שאינם שומרי מצוות, כפי שהדבר מתבטא באופן מובהק בשמועה שנמסרה בשם ר' דב בער ממזריץ', "המגיד ממזריץ'" (1710–1772, מתלמידי הבעש"ט) [מכאן ואילך ההערות שבסוגריים המרובעים הן שלי]:

אצל המגיד ממעזריטש היו משמרות של תלמידים ששמשוהו. פעם במשמרה שלי – מספר ר' אלימלך מליז'ענסק – קראני רבי המגיד ואמר:

13 ר' יהושע השל מאפטא, אוהב ישראל, ירושלים תש"ס, פרשת חיי שרה, עמ' 16.

"שומע אתה 'מיילך' [אלימלך] מה שאומרים במתיבתא דרקיע? שאהבת ישראל פרושה לאהוב רשע גמור כצדיק גמור".¹⁴

אולם במהלך הדורות השתנה באופן מובהק היחס לעוזבי דרך התורה אצל הרבנים החסידיים. הסיבה העיקרית לכך היא שהסטייה מדרך התורה כבר אינה של אדם בודד שבמקרים רבים נסיבות חייו הובילו אותו למעשיו, אלא מעתה החילוניות נהפכה למגמה ולרעיון משותף לקבוצת יהודים הולכת וגדלה. הנסיבות ההיסטוריות הובילו לשינוי מהותי ביחסה של החסידות אל כלל העם היהודי: מפתחות ייחודית שמטרתה לקרב את הסוטים מדרך הישר, אל עבר התבדלות בתוך הקהילה החסידית לחצרות האדמו"רים. כך כותב מ' פייקאז' על היחס של אדמו"רי פולין, שבאופן כללי מייצגים את תפיסת "אהבת ישראל" שהזכרנו לעיל, לגבי סטייה מדרך המצוות מתוקף עקרונות אידאולוגיים:

אולם ראוי שלא נטעה לראות את דבריהם של ראשי החסידות [...] ביטוי לסובלנות דתית או חברתית, לא להלכה ובוודאי שלא למעשה. אדרבה, תשתיתו של הרעיון האמור היא תורת הבחירה, שהזינה התבדלות מאומות העולם ומתרבותן וממילא ממבשריה היהודיים של תרבות זו. ראשי החסידות לא הכירו בזכותם של יחידים, ולא כל שכן של קבוצות אלה או אחרות לפרש את היהדות פירוש שונה מזה המקובל בידם.¹⁵

על פי סקירה היסטורית זו בולטת באופן חד יותר דמותו של האדמו"ר, שכפי שיורחב להלן, ניסה לשלב בין שתי התפיסות החסידיות ההיסטוריות: מצד אחד בידול חברתי ותרבותי, ומצד שני דאגה לכלל העם היהודי ובין היתר לציבור החילוני. ניתן לומר באופן ברור כי שילוב זה של האדמו"ר נבע בעיקר מהשואה. האדמו"ר ראה בשואה ניסיון גדול מאוד, וטען כי לא ניתן לשפוט שום אדם לאחר השואה. בנו וממשיך דרכו של האדמו"ר, האדמו"ר מצאנז ר' צבי אלימלך הלברשטאם, התבטא בשמו של אביו:

שמעתי פעמים אין ספור מכ"ק אאמו"ר שאף המלאכים בשמיים לא יוכלו לפסוק בדינם של דור זה כי גם המלאכים עצמם לא היו יכולים לעמוד בניסיונות כאלו. כשיבואו לדון את מי שעבר את השואה, יעמדו הבית דין

14 ר' יוסף יצחק מליובוביץ', ספר השיחות: שנת ת"ש, ניו יורק תשמ"ד, עמ' 119; עוד על יחסם של ראשוני החסידים אל עוזבי דרך התורה והמצוות, ראו מנדל פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ד, עמ' 187-189.

15 מנדל פייקאז', חסידות פולין: בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה ("השואה"), מוסד ביאליק, ירושלים תש"ן, עמ' 150.

של מעלה ויאמרו כי המשפט לאלוקים הוא [...] וה' יתברך הוא מלך רחום וחנון, מוחל וסולח, ויצדיקם במשפט.¹⁶

כפי שצוין לעיל, האדמו"ר סובר שבכל הדורות, מאז הפסקת הנבואה, עם ישראל כבר אינו יכול להיקרא רשע, וכמובן בימי השואה שבהם הועמדו יהודים רבים בניסיונות קשים מנשוא, ולכן לא ניתן לשפוט את עוזבי דרך התורה. יתרה מזאת, דווקא בימי השואה נרצחו יהודים ללא קשר לרקעם הדתי: דתיים וחילונים נרצחו כאחד. האדמו"ר ראה במאפיין זה של השואה ראייה לכך שגם הסוטים מדרך התורה לא עזבו, ואינם יכולים לעזוב את העם היהודי. אדרבה, לעתיד לבוא גם "הסטרא אחרא", כוח הרשע המניע יהודים לסטות מן הדרך, יודה כי עוזבי דרך ה' האלו עדיין נחשבים כעם ישראל:

כמו שחזינו בשנות ראינו רעה בימי השואה האחרונה שהמרצחים הטמאים לא השגיתו בין יהודי ליהודי אלא כל מי שבשם ישראל יכונה הייתה אחת דתו להמית אף על פי שלא התנהג בתהלוכות עם בני ישראל, ואם כן הרי הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, שהרי כמו בעת שייסרו אותם ביסורים הודתה הסטרא אחרא בעצמה שהם יהודים, לכן גם כשמשיח יבוא לא יוכלו כוחות הטומאה לבוא בטענה שאינם נחשבים כיהודים.¹⁷

פעולות רבות של האדמו"ר מוכיחות כי דבריו, באשר למהותו ולייחודו של כל יהודי, לא נשארו רק בדרשותיו ובספריו, אלא קיבלו גם היבטים מעשיים. הביטוי המשמעותי ביותר שניתן לכך הוא בהקמת בית החולים "לניאדו" בנתניה בצמוד לקריית צאנז, אשר נוסד גם הוא על ידי האדמו"ר. עוד במהלך תקופת השואה נדר האדמו"ר נדר כי אם יינצל הוא יקים בית חולים למען חולי עם ישראל.¹⁸ יישום החלטה זו של האדמו"ר לוותה בקשיים רבים, ביניהם: זהו אחד מהפרויקטים שבהם נזקק האדמו"ר לעזרה רבה מצד גורמים שאינם קרובים לחסידות, דבר אשר הקשה על הנעת התהליכים. נוסף על כך, רשויות המדינה

16 לורנץ (לעיל הערה 2), עמ' 656.

17 הלבשטאם (לעיל הערה 9), עמ' 116.

18 "אני זוכר שירו בי ביד [...] פחדתי ללכת למרפאה שהחזיקו הנאצים על אף שגם שם היו רופאים. ידעתי שאם אכנס לשם לא אצא חי לעולם [...] ה' עזר, תוך 3 ימים הבראתי. אז קיבלתי על עצמי שאם ה' ייתן לי חיים ואבריא [...] אבנה בית חולים" (אתר ביה"ח לניאדו, "אודות", <http://www.laniado.org.il/about-us.html>), ראו גם: סורסקי (לעיל הערה 2), עמ' 199 הערה 12; עמ' 570.

הערימו קשיים רבים בכל הנוגע לייסוד בית-החולים, בעיקר כיוון שלא הבינו מה לאדמו"ר חסידי ולהקמת בית-חולים לכלל תושבי האזור. למרות כל הקשיים, פתח בית-החולים את שעריו בשנת 1976.

האדמו"ר ניסח לבית החולים מספר ערכי יסוד, חלקם נועדו לקבוע את מעמדו של בית החולים מבחינה הלכתית, וחלקם נועדו לשמש לעובדי בית החולים ככללים מוסריים בעת עבודתם שם. אחד העקרונות במסמך זה של האדמו"ר מזכיר בין היתר את התפיסה שלפיה לכל יהודי יש חשיבות מעצם היותו יהודי: "להשתדל למצוא רופאים וסגל רפואי שיהיו מצוינים במקצועם הרפואי, ויהיו גם כן בעלי מידות טובות, חדורים באהבת ישראל ואהבת הזולת כמאמר הכתוב ואהבת לרעך כמוך".¹⁹ בדרישה זו ניתן להבין כי נוסף על ההכשרה המקצועית של הצוות הרפואי עליהם להיות מונעים גם מ"אהבת ישראל" כפי שנאמר לעיל, המכוונת לכלל העם היהודי, בין אם הם שומרי מצוות ה', בין אם לאו.

אולם פעילותו הגדולה של האדמו"ר למען כלל העם, אשר התבססה כאמור על תשתית גותית רחבה של העולם החסידי, לא מנעה ממנו לבקר באופן קשה את החברה החילונית ואת האידיאולוגיה הציונית-חילונית. האדמו"ר אינו מעריך את החיים החילוניים כלל, גם את הפנים הערכיים שלהם. יתרה מזאת, האדמו"ר מנהל מעין מלחמת תרבות עם הציבור החילוני.²⁰ כמו כן האדמו"ר שואף לבידול חברתי של קהילתו מהקהילה החילונית, זאת על אף החלטתו להקים את קהילתו בעיר חילונית מובהקת, נתניה. האדמו"ר בוחר להקים את קהילתו באזור חילוני, דבר המראה על המגמה לפעול בקרב כלל הציבור, אך לצד פעילות זו חשוב לו ליצור בידול חברתי ברור. עוד בימי רבנותו בקלויזנבורג לפני השואה שילב האדמו"ר בין יחס חם למספר יהודים בלבד שהשתייכו לזרם הנאולוגי, ובין בידול קהילתו באופן חד מקהילת הנאולוגים.²¹ דוגמה חריפה ליחסו לתושבי הארץ החילוניים היא נאומו של האדמו"ר בקבלת הפנים שנערכה לכבודו בהגיעו לארץ ישראל. בנאומו זה תקף האדמו"ר את היהודים אשר פרקו עול תורה ומצוות,

19 ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, שפע חיים: מכתבי תורה, ד, נתניה תשמ"ד, עמ' 169.

20 על "מלחמת התרבות" של האדמו"ר כנגד הציבור החילוני, ראו בהמשך המאמר בפרק "יחסו של האדמו"ר לציונות".

21 סורסקי (לעיל הערה 2), חלק א, עמ' 92-93. נושא הפילוג בין קהילת הנאולוגים והאורתודוקסים והפילוג התוך-אורתודוקסי בעיר קלויזנבורג יורחב להלן בדיון על יחסו של האדמו"ר לציונות.

ומתפארים בכך שהם יהודים טובים מפני שמתעסקים בבניית הארץ. האדמו"ר השתמש בביטויים חריפים כנגד אלו ואף כינה אותם חצי יהודים חצי גויים.²² ניתן להבין את יחסו האמביוולנטי של האדמו"ר אל החברה החילונית על פי הסקירה ההיסטורית של העולם החסידי שהזכרנו לעיל: כאשר האדמו"ר מתייחס באופן סלחני לסוטים מן הדרך כוונתו למגמה שנוצרה עקב הניסיונות הנוראים שיהודים אלו עמדו בהם. יחס סלחני זה מבטא את הזדהותו של האדמו"ר עם סבלם, בדיוק כפי שהזדהו ראשוני החסידות עם הקשיים של הסוטים בזמנם מדרך המצוות. לעומת זאת, האדמו"ר לא היה סובלני לסטייה משמירת המצוות כאשר היא מונעת מאידאולוגיה חילונית, גם אם האידאולוגיה האלטרנטיבית לשמירת תורה ומצוות היא בניין ארץ ישראל. לכן, בפעולות שאינן קשורות באופן ישיר לקהילתו, כגון הקמת בית החולים, שאף האדמו"ר לדאוג לכלל העם, ואילו כאשר הדבר הגיע למגע חברתי בין קהילתו ובין שאר האוכלוסייה האדמו"ר השתדל לשמור על הפרדה ככל האפשר.

יחסו של האדמו"ר לציונות

ארץ ישראל בתפיסת החסידות עוד מימיה הראשונים של החסידות ניתן דגש רב במשנתה לארץ ישראל. בין החוקרים קיימת מחלוקת בשאלה: מה הוביל לעיסוק האינטנסיבי בארץ ישראל אצל ראשי החסידות? לפי התפיסה הרווחת רבים סוברים כי הסיבה העיקרית לעיסוק הנרחב בנושא נובעת מהאופי המשיחי שבהתגלותו של הבעש"ט.²³ סיבה נוספת נובעת מהקשר ההדוק של החסידות עם הקבלה שבה יש לארץ ישראל מקום מרכזי. כבר הבעש"ט, מייסד תנועת החסידות, הקדיש מקום חשוב לארץ ישראל, והדברים המהותיים ביותר בנושא ארץ ישראל נמצאים באיגרת לגיסו ר' אברהם גרשון מקיטוב ששהה בה. לאיגרת זו נודעה חשיבות רבה בחסידות.²⁴ בין היתר כתב שם: "השם יודע שאין אני מייאש את עצמי מנסיעה לארץ ישראל". גם

22 תיאור קבלת הפנים הובא אצל לורנץ (לעיל הערה 2), עמ' 646.

23 סקירה נרחבת, ראו אצל ישעיהו תשבי, "הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות", ציון לב (תשכ"ז), ירושלים, עמ' 1-45; יצחק אלפסי, החסידות ושיבת ציון, "מעריב", תל אביב תשמ"ו, עמ' 7-16.

24 האיגרת נדפסה לראשונה אצל הרב יעקב יוסף הכהן מפולנאה, בן פורת יוסף, קורץ תקמ"א. אחד מגדולי "הצדיקים", הצדיק מנשכ"ז, קראה בכל יום "כמו הנחת תפילין ממש" (הובא אצל יחיאל יוסף גוטמן, דרך אמונה ומעשה רב, ורשה תרנ"ח).

תלמידיו של הבעש"ט עסקו רבות בארץ ישראל, וכמה מתלמידיו אף עלו לארץ ישראל. כך המשיכה מסורת העלייה לארץ גם בדור השני והשלישי של החסידות.²⁵

אולם במהלך השנים החל לדעוך עידוד העלייה בקרב ראשי החסידות. אחת הסיבות המרכזיות לכן היא חשיבותו ההולכת וגדלה של ה"צדיק" במשנת החסידות. במהלך השנים נתפס הצדיק כמסמל את מקור הקדושה והידבקות אליו נהפכה לשוות-ערך לקרבה אל המקדש.²⁶ בעשרות השנים שלאחר מכן תנועת החסידות מתחילה להתמסד, חצרות אדמו"רים הולכות ונפתחות, וכאשר תנועות התחייה הלאומיות מתחילות לצמוח התנועה החסידית כבר ממוסדת היטב, בעלת אידאולוגיה עם קווים ברורים, וכמעט אין חלים בה שינויים של ממש. כמו כן, כפי שהזכרנו לעיל בנושא מעמדו של היהודי והיחס לסוטים מדרך ה', החילון ההולך וגובר גורם לחצרות האדמו"רים להיות סגורות יותר, והתחזקות הגורמים החילוניים והאנטי-דתיים בתנועה הציונית גרמה למנהיגי החסידות להתנגד אליה יותר ויותר.²⁷

היחס לציונות אצל אדמו"רי צאנז ובלז לפני השואה ויחסו של האדמו"ר גם ההתנגדות החסידית לציונות בגליציה הייתה תקיפה ביותר. החסידות באזור זה הושפעה רבות מדבריהם של אדמו"רי צאנז ובלז.

השפעתה של חסידות בלז בלחימה נגד הציונות התבטאה בין היתר בהקמת תנועת "מחזיקי הדת" אשר הוקמה על ידי חסידי בלז ובעידודו של האדמו"ר מבלז דאז, ר' יהושע רוקח (1825–1894). מקימי התנועה ראו את תפקידם הראשי במלחמה נגד ארגון "שומר ישראל" אשר הורכב מחוגי משכילים והייתה לו היומרה לייצג את קהילות גליציה. כבר בייסוד "מחזיקי הדת" (בשנת תרל"ח/1868) פרסם ראש הארגון ר' שמעון סופר את הקריאה הזאת:

קריאה אל מנהיגי קהל ישורון לתורה ותעודה בכל אתר ואתר במדינת גאליצען שלא להתלכד חלילה במצודה אשר פרסו בני החברה שלקחה

25 בנושא העליות החסידיות הראשונות, ראו אלפסי (לעיל הערה 23), עמ' 9–10.

26 כך למשל התבטא ר' אורי מסטרליסק, מתלמידיו של ה"חווה מלובלין" על רבו: "הנכנס ללובלין ידמה שהוא בירושלים, היכל הרבי – המקדש, חדרו – קודש הקודשים", הובא בספר משה מנחם מנדל וואלדן, נפלאות הרבי, בני ברק ללא ציון שנה, אות רצ. עוד על מעמדו ההולך ומתחזק של הצדיק, ראו פייקאז' (לעיל הערה 15), עמ' 157–180.

27 אלפסי (לעיל הערה 23), עמ' 16–20.

לעצמה השם 'שומר ישראל' בק"ק לעמברג [...] מי שם אותם אלופים לראש, יועצים שרים ושופטים. מי שם אותם מחוקקים במשענותם, משענת קנה רצוף, חוצפא מלכא בלא תגא.²⁸

מלחמתם של "מחזיקי הדת" נגד "שומר ישראל" המשיכה לאחר מכן למלחמה נגד הרעיונות הציוניים שעלו מארגונים דומים ל"שומר ישראל".²⁹

ההתמודדות הראשונה של חסידות צאנז ובנותיה עם הבעיה הציונית החלה בזמן הקמת תנועת "אהבת ציון" בשנת 1897, מעט לאחר פטירת האדמו"ר הראשון מצאנז, ר' חיים הברשטאם. בנו הבכור של ר' חיים, ר' יחזקאל שרגא משינובה (1813–1898) נדרש להתמודד עם הבעיה הציונית. ר' יחזקאל היה פעיל גדול למען היישוב הישן בארץ ישראל, ולידיו הגיע ספר בשם "שיבת ציון" ובו נאמר כי הדר בארץ ישראל אינו צריך לקיים תורה ומצוות. לאחר בירורים עם אנשי יישוב הישן, לגבי הפעילים הציוניים החדשים, הבין ר' יחזקאל כי רובם אינם מדקדקים במצוות, דבר שגרם לו להבין את הלך הרוח של התנועה החדשה. שני מקורות אלו, הספר "שיבת ציון" ודברי אנשי היישוב הישן, גרמו לר' יחזקאל לצאת חוצץ כנגד הפעילות הציונית, והוא החל להתבטא קשות נגד הפעילות הציונית, וכך כתב לאחד מקרוביו:

כמ"ש החובר [כוונתו לספר שיבת ציון] שהדר בא"י אף אם פורק מעליו עול תורה ומצוות כדאי הוא ישיבת הארץ לדחות את כל התורה ותלה עצמו בעמ"ס [בעל מחבר ספר] הפלאה, ואנחנו אומרים מי שמפר התורה טוב יותר שידור בחו"ל כי ארץ ישראל אינה יכולה לסבול רשעים כמו שכתב: "ולא תקיא הארץ בטמאכם". ועל דברי [...] בעל הפלאה אומר אני [...] חכמים הזהרו בדבריכם שמא ישתו התלמידים במקום הרעים ויעשו ח"ו כמו שעשה החובר הזה [...] תיפח רוחו [...] רק פושעים יכשלו בם ועיקר תקוותנו הוא להחזיק ישיבת א"י במשעון לחם עד יושיענו

28 הובא אצל אלפסי (לעיל הערה 23), עמ' 68–69.

29 ראו בהרחבה על התנגדות תנועת "מחזיקי הדת" לציונות, אלפסי (לעיל הערה 23), עמ' 71–75; על יחסם של אדמו"רים מרכזיים אל הציונות, ראו מנדל פייקאז, ההנהגה החסידית: סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 318–334.

הש"י ויקבצנו לעשות רצונו [...] אך עתה אין שום טובה במה שיסעו לשם לעבוד את האדמה.³⁰

כיוון שר' יחזקאל היה ידוע בפעילותו למען היישוב הישן פנו אליו פעילים ציוניים כדי שיתמוך בפעילות הציונית. לאחר הבירורים שהוזכרו לעיל, סירב בתוקף ר' יחזקאל לשתף עמם פעולה.³¹ יוצא אפוא כי ר' יחזקאל התנגד לפעילות הציונית מכמה סיבות עיקריות:

האחת, בדומה לרוח החילונית הכללית שנשבה ברחבי אירופה גם הפעילים הציוניים החדשים מונעים מרוח זו, כלומר הפעילות הציונית שהחלה זה עתה פועלת על פי אידאולוגיות חילוניות, ורק באופן חיצוני יש משמעות דתית למעשיהם. מכאן שעזרה ל"אהבת ציון" ולדומותיה משמעה מתן לגיטימציה לאידאולוגיה חילונית במסווה דתי.

הנימוק השני להתנגדותו, המושפע מהנימוק הראשון, הוא שהיישוב הישן ייפגע כלכלית וחברתית מהפעילות הציונית החדשה. ר' יחזקאל, שכאמור פעל רבות למען יישוב זה, חשש שהפעילות החדשה תוביל להרס היישוב הישן, השונה בתכלית מבחינה תרבותית ומנטלית מן העולים החדשים. כמו כן, ברגע שיופנו תקציבים ותרומות למען הפעילות של המתיישבים החדשים, היישוב הישן עלול לקרוס כלכלית. בנו של ר' יחזקאל, ר' שמחה יששכר הלברשטאם מצשינוב (1835–1914), אשר נודע כאחד הקנאים הגדולים בתקופתו, המשיך גם הוא להשתמש בטיעון זה כנגד הציונות, וכך כתב:

יען שכמה אלפים נפשות מתפרנסים בחיי צער ודוחק בארצנו הקדושה [...] וע"י זה [הפעילות הציונית] יכרתו אוכל מפייהם [...] ודבר זה לעשות ישיבת ציון הוא ספק אם יהיה טובה לעתיד ואין מניחים את הודאי ונתפוס את הספק.³²

סיבה נוספת להתנגדותו של ר' יחזקאל היא תפיסתו את הגאולה. ר' יחזקאל סבר שהגאולה אמורה להיות נסית, ואין לפעול פעולות אקטיביות להקמת מדינה יהודית טרם בוא המשיח. הד לטענה זו ניתן לשמוע מדבריו מאותו מכתב שהובא לעיל: "ועיקר תקוותנו הוא להחזיק ישיבת א"י במשעון לחם עד יושיענו הש"י

30 הובא אצל משה גולדשטיין, תיקון עולם, ללא ציון מקום ושנה, מכתב צח. ספר זה מאגד בתוכו מכתבים מרבנים רבים שהתנגדו לפעילות הציונית.

31 למקורות על כל פרשת יחסו של ר' יחזקאל לציונות, ראו יוסף דב ויינברג, רבנו הקדוש מצאנז, ב, ללא ציון מקום ושנה, עמ' 134–139.

32 ר' שמחה יששכר הלברשטאם, דברי שמחה, ניו יורק תש"כ, מכתב ו.

ויקבצנו לעשות רצונו". נוסף על כך, בנו היורש את כיסא הרבנות בעיר שינובה, ר' משה הלברשטאם (1842–1919), כתב מפורשות: "אסור לייסד מלוכה ושלטונות".³³ ראוי לציין שמכתב זה נשלח במקורו לאביו, וודאי שר' משה התכוון לייצג את דעת אביו בנושא. אם כן, לר' יחזקאל יש בעיה דתית יסודית עם הפעילות הציונית, נוסף על אופייה החילוני, שכן הם עוסקים בענייני גאולה בטרם עת.³⁴

בקו זה של התנגדות לציונות המשיך אחיו של ר' יחזקאל משינובה וסבו של האדמו"ר, ר' ברוך מגורליץ. ר' ברוך משתמש בביטויים חריפים דומים לשל ר' יחזקאל:

הציונים והמזרחים פורצים מה שגדרו אבותינו והם יעשו אותנו ח"ו לקלון ולתועבה בעיני האומות ח"ו. ולדאבון לבנו נמצאים גם איזה רבנים המשתחווים לבעל ומחפשים ומפשפשים אחר מאמרי רבותינו המעוררים בלבנו נחמות ובטחונות בגאולה [...] והרבנים האלה מתעים את אחב"י, מדברים דברים בוטים כמדקרות חרב בהכניסם כוונות זרות להמאמרים כאילו התכוונו חלילה לגאולה בדרך הטבע.³⁵

לעומתם נטה בהשקפותיו ר' משה גלאנזר (נינו של החתם סופר, 1856–1925), רבה של קהילת צאנז שנמצאה בקלויזנבורג בעשור השני של המאה ה-20, לחוגי "המזרחי", ובעקבות מינויו נחשפה הקהילה במידה ניכרת להשפעת הציונים. מאחר שהביע את תמיכתו בציונות (ר' גלאנזר אף עלה בסוף ימיו לארץ ישראל), הוא שילב לימודי מקצוע עם לימודי ישיבה. צעד נוסף אשר ביטא את תמיכתו בציונות הוא פתיחת הגימנסיה היהודית בקלויזנבורג ושמה "תרבות". הלימודים התקיימו שם על טהרת השפה העברית החדשה ותוכנם היה רווי דעות חילוניות. חסידי סיגוט שהיוו כשליש מיהודי קלויזנבורג טענו כי מעשה זה הביא

33 הובא בספר: משה חיים אפרים בלאך, דובב שפתי ישנים, א, ניו יורק ללא ציון שנה, עמ' 212.

34 סיבה זו שנויה במחלוקת. גרנות כותב שלא מצא בדבריו של ר' יחזקאל התנגדות לרעיון של גאולה בדרך הטבע וכי עצם התעניינותו הראשונית במתיישבים החדשים מוכיחה שלא הייתה לו התנגדות במישור הדתי העקרוני, ראו גרנות (לעיל הערה 3), עמ' 48–50. לדעתי, הציטוט שהובא למעלה מוכיח מעבר לכל ספק כי ר' יחזקאל האמין בגאולה נסית דווקא. כך גם דבריו של בנו ממשך דרכו. באשר לטענתו של גרנות אפשר לומר שר' יחזקאל בחן אפשרות לתמוך בעלייה או ביישוב יהודי, בדומה ליישוב הישן, אך לא בפעולות מדיניות להקמת מדינה וכדומה.

35 בלאך (לעיל הערה 33), עמ' 208.

לירידה רוחנית קשה אצל החיים בקהילה ובעיקר בקרב בני הדור הצעיר.³⁶ לכן נתקבלה החלטה בקרב חסידים אלו בדבר פילוג תוך-אורתודוקסי בעיר. רשמית לא יכלו החסידים להקים קהילה נפרדת שכן חוקי המדינה לא אפשרו זאת, אך הם קראו לעצמם "קהל עדת הספרדים" והחלו להקים לעצמם מוסדות נפרדים. לקהילה הספרדית החדשה נדרש רב חדש, אך מינוי רב נוסף נתקל בקשיים מצד אנשי הקהילה הישנה שהתנגדו למהלך. הוויכוח הגיע לשולחן בית דין מיוחד שהתכנס להכריע בדבר הפילוג שהתבקש על ידי חסידי סיגוט. שלושה רבנים ששימשו כבית הדין דנו בסוגיה זמן רב, ובסופו של דבר הצדיקו את הפילוג ואף ייפו את כוחם של החסידים שמעתה והלאה יהיו רשאים לנהל עדה ומוסדות קהילתיים משלהם, וכמובן לבחור לעצמם רב שיעמוד בראשם. הקהילה בחרה בר' יקותיאל יהודה מקלויזנבורג. בחירת האדמו"ר נבעה משתי סיבות עיקריות: הקרבה המשפחתית של האדמו"ר לאדמו"רים חסידיים גדולים ואף קשר משפחתי לחסידות סיגוט, וכן דעותיו הבלתי מתפשרות נגד הציונות וערוב לימודי קודש וחול. הבחירה באדמו"ר כרבה של קהילת הספרדים מבחינה כי דעתו של האדמו"ר בכל הנוגע לסוגיה הציונית המשיכה את דעתם של אבותיו ורבותיו. הווה אומר, התנגדות מוחלטת לרעיון הציוני ואף תקיפתו.

אולם אנו עדים למהפך בדעותיו של האדמו"ר לאחר השואה. האדמו"ר ראה כי שיטת ההתנגדות לציונות לא צלחה, ואף הביאה לתוצאות קשות ביותר, שכן הישארותם של יהודים באירופה הביאה עליהם את השואה. נוסף על כך, נחשף האדמו"ר לדבריו של ר' עקיבא יוסף שלזינגר (העי"ש, 1837–1922).³⁷ הרב שלזינגר הוא מראשוני הציונות החרדית אשר פעל בארץ ישראל כבר במחצית השנייה של המאה ה-19, וראה ביישובה את הפתרון לבעיית ההתבוללות והרפורמה באירופה. כאשר נשאל האדמו"ר על ידי אחד ממקורביו מה גרם לאדמו"ר להקדיש כל כך הרבה למען ההתיישבות בארץ ישראל, הראה לו האדמו"ר את הספר "כולל העברים – מחזיר עטרה ליושנה" לרבי עקיבא יוסף שלזינגר, ואמר:

36 ראו בהרחבה על השפעת פעולותיו של רב העיר על האווירה הרוחנית בעיר, סורסקי (לעיל הערה 2), ח"א, עמ' 88–92. על הרב משה גלאזנר, ראו אנציקלופדיה של הציונות הדתית, כרך א, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ח, עמ' 523.

37 על הרב שלזינגר, ראו אברהם יעקב שחראי, ר' עקיבא יוסף שלזינגר, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ב; מיכאל סילבר, יוסף שלמון וישראל ברטל, "דין: ר' עקיבא יוסף שלזינגר-הציוני הראשון?", קתדרה 73 (ספטמבר 1994), עמ' 94–114.

לספר הזה ולמחברו הייתה השפעה עצומה עליי. דבריהם המה שהביאו אותי להיות מקושר נפשית לארץ ישראל [...] הלוואי והיו שומעים לקולו בשנים קודמות [...] כי אז הייתה כל תמונת העולם היהודי שונה לחלוטין [...] אלמלי היו אחינו בני ישראל עושים בשעתו כפי שהציע רבי עקיבא יוסף זצ"ל ייתכן מאוד אשר מאות אלפי יהודים מחו"ל ואולי מיליונים ממש היו שורדים מיוון המצולה ונשארים בחיים, ולארצנו הקדושה היו פנים אחרות לגמרי [...] ברם למגינת הלב הצליחו השטן וגונדא דיליה להפריע אותו מהגשמת תכניותיו.³⁸

מדברי האדמו"ר מובן כי השואה גרמה לתפנית זו. חורבן עולם היהדות הישן גרם לו לבחון את השאלה הציונית מחדש כפתרון למצוקת העם היהודי. גם כאן, כפי שהערנו בסוגיית מהות היהודי, יש להדגיש כי אין בפעילות זו של האדמו"ר משום תמיכה בציונות מבחינה אידאולוגית. בדומה לרב שלזינגר, ראה האדמו"ר בפעילות בארץ ישראל פתרון לבעיה היהודית, אך מכל מקום הוא המשיך בקו החרדי המתבדל מבחינה חברתית מהציבור החילוני, ולא ראה בפעילות הציונית-חילונית שותפה לו לאותה מטרה של כינון שלטון יהודי בארץ ישראל. לאדמו"ר היו שני עקרונות חשובים שעליהם ניסה לשמור באופן ברור: האחד, שמירה על אורח החיים הדתי הייחודי של קהילתו; והשני, התייחסות לכלל העם היהודי ודאגה לבעיותיו. השילוב בין שני עקרונות אלו הוביל לבחירה להקים את החסידות בארץ, ודווקא בעיר חילונית באופן מובהק, נתניה, אך מכל מקום החברה עצמה נשארה סגורה, עם ההקפדות המחמירות ביותר. כלומר האדמו"ר הודה כי ההתנגדות לעלייה לארץ לפני השואה הייתה טעות, אך אין הדבר מתקשר לציונות כאידאולוגיה. עקרונות אלו מובנים בדברים הבאים של האדמו"ר:

דא עקא שאנחנו היראים עוסקים בקטרוג גרידא והם, החופשים [...] עוסקים בפעולות מעשיות ויוצרים עובדות [...] גם אני הייתי סבור בעבר שזה תפקידנו [...] הייתי מקלל את המינים בכוונה עצומה [...] אך לשווא. להיפך, נוכחתי לראות שהם הולכים ומתחזקים. אמרתי אפוא לנפשי: וכי לא מוטב שנתחלף בתפקידים, דהיינו שאני אבנה את ארץ ישראל והם, החילוניים, יהיו אלה שיגדפו אותי.³⁹

38 סורסקי (לעיל הערה 2), ח"ב, עמ' 467.

39 שם, עמ' 483.

מדברי האדמו"ר ברור כי הוא רואה את פעילותו הארץ-ישראלית לא כמתחברת וכשותפה לפעילות הציונית-חילונית, אלא ההפך המוחלט: יש לתקן את הנעשה על ידי הציונות החילונית בפעילות דתית אינטנסיבית כשל האדמו"ר.

