



תמונת העבר ושימושיה בשיח ההיסטורי היהודי הליברלי ברפובליקת ויימאר

Author(s): גיא מירון

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. א (תשס"א), חוברת ג (סו), pp. 297-330

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70040903>

Accessed: 28/11/2011 07:55

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

תמונת העבר ושימושיה בשיח ההיסטורי היהודי הליברלי ברפובליקת ויימאר

מאת גיא מירון

במהלך תקופת הרפובליקה של ויימאר, ובעיקר בשנותיה האחרונות, הלכו והתרכבו הדיונים ההיסטוריים והפכו לחלק בלתי נפרד מהשיח הציבורי היהודי בגרמניה.¹ היסטוריונים יהודים בולטים בני הזמן, כמו איסמר אלבוגן, זלמה שטרן ואיסמר פרוינד, פרסמו גם מאמרים שנועדו לציבור היהודי הרחב. המאמרים התפרסמו בעיתונים ובכתבי עת, ובעיקר ב-"*Central Verein Zeitung*", ביטאון 'האגודה המרכזית של אזרחי גרמניה בני האמונה היהודית', שהמשיך את מסורת ה-"*Allgemeine Zeitung des Judentums*". שטרן ופרוינד היו חברים פעילים ב'אגודה המרכזית'.² בשנת 1929 החל להופיע שוב 'כתב העת לתולדות יהודי גרמניה' "*Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*", לאחר שפסק מלהופיע בשנת 1892.³ גם בכתב העת "*Der Morgen*", שהחל לצאת לאור בשנת 1925 בחסות 'האגודה המרכזית', נתפרסמו דיונים היסטוריים רבים.⁴ מאמרים היסטוריים הופיעו מעת לעת גם ב-"*Jüdisch-liberale Zeitung*", וכן בביטאונים של קהילות כמו ברלין ופרנקפורט. השיח הציבורי ההיסטורי לא הוגבל רק למסד היהודי בעל האוריינטציה הליברלית. נטלו בו חלק גם אישים המזוהים עם הציונות ועם האורתודוקסיה והוא נוהל גם מעל דפי ביטאונותיהן

* מאמר זה נכתב בתמיכת הקרן לזכר מוריץ ושרלוטה ורבורג ז"ל במכון למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית בירושלים. תודה לפרופ' ירחמיאל כהן, פרופ' שמואל פיינר, ד"ר יעקב בורוט וד"ר דניאל פרנקל שקראו גרסה קודמת של המאמר והעירו הערות מועילות. אני מודה גם לקוראים של המאמר מטעם המערכת, שהעניקו לי מידעוניהם ומתובנותיהם.

- 1 על השיח הציבורי היהודי בתקופה זו ראו למשל: R.L. Pierson, *German Jewish Identity in the Weimar Republic*, PhD Dissertation, Yale University, 1970; על שלהי התקופה ראו בקובץ המאמרים: W. Mosse (ed.), *Entscheidungsjahr 1932*, Tübingen 1965.
- 2 S. Volkov, *Die Juden in Deutschland 1780–1918*, München 1994, p. 124.
- 3 M. Brenner, 'An Unknown Project of a World Jewish History in Weimar Germany: Reflections on Jewish Historiography in the 1920s', *Modern Judaism*, XIII (1993), pp. 249–267.
- 4 M. Stern, 'Brauchen wir eine historische Zeitschrift?', *Central Verein Zeitung (=CVZ)*, 22.2.1929.
- 5 S. Fraiman, 'The Transformation of Jewish Consciousness in Nazi Germany as Reflected in the German Jewish Journal *Der Morgen*, 1925–1938', *Modern Judaism*, XX (2000), pp. 41–59.

[ציון – רבעון לחקר תולדות ישראל, שנה סו (תשס"א)]

של תנועות אלה. בשלהי תקופת ויימאר אף רבו ההכנות לקראת הקמתו של מוזיאון יהודי בברלין. הוא נפתח בסופו של דבר, לאחר עיכובים רבים, ב־24 בינואר 1933, ימים אחדים לפני המפנה המכריע שחל בהיסטוריה הגרמנית עם מינויו של היטלר לקנצלר גרמניה.⁵ מאמר זה בא לבחון את השיח ההיסטורי של המחנה המרכזי ביהדות גרמניה בימי רפובליקת ויימאר, המחנה שזוהה עם הליברליזם כאידיאולוגיה פוליטית ועל פי רוב גם כאידיאולוגיה דתית. ככל חברה, ובעיקר כחברה מודרנית בעלת תודעה היסטורית מפותחת, נזקקו היהודים הליברלים בגרמניה לתמונת עבר 'שימושית', שתסייע להם בהגדרתם העצמית, תבהיר את מעמדם ותשרת אותם במאבקייהם הפוליטיים בתוך הציבור היהודי ומחוצה לו. יתרה מזאת, התודעה העצמית של בני הזרם המרכזי ביהדות גרמניה התבססה הן על הפן היהודי הן על זה הגרמני. הדבר גרם לכך שדיוניהם ההיסטוריים ייסובו סביב שתי תמונות עבר – זו היהודית וזו הגרמנית. אחת המטרות הבולטות של עיסוקם בעברם היתה אפוא הרצון לשלב שתי תמונות עבר אלה, כדי שערכי היסוד שלהן יעלו בקנה אחד, כפי שנראה להלן. תודעתם ההיסטורית של נציגי המחנה הזה ביהדות גרמניה, בעיקר במחציתה השנייה של ימי רפובליקת ויימאר, תשמש כאן מקרה מבחן למצבם של היהודים בתקופה זו, מצוקותיהם וצורכיהם. בחינה זו תיעשה מתוך הפרספקטיבה של המחקר בן זמננו בסוגיות עיצוב הזיכרון.⁶ סימני המשבר הפוליטי בגרמניה הלכו ורבו בשלהי שנות העשרים, ובמיוחד בראשית שנות השלושים, והשפעת המשבר על מצב היהודים הלכה והחמירה. לאחר שנים של יציבות יחסית (1924–1928), שכונו בפי דוברי ה־CV 'השנים הנורמליות', נקלעה הרפובליקה למשבר שבישר את קצה.⁷ בבחירות שנערכו בספטמבר 1930, בצל המשבר הכלכלי העולמי שהיכה קשות בגרמניה, זכתה המפלגה הנאצית ביותר משמונה־עשר אחוז מהקולות. זאת ועוד, בחירות אלה היו סימן דרך בתהליך התפוררותה של המערכת הפרלמנטרית הגרמנית כולה.

- 5 H. Simon, *Das Berliner jüdische Museum in der Oranienburger Strasse. Geschichte einer zerstörten Kulturstätte*, Berlin 1988
- 6 לא כאן המקום לפרט את כלל המחקרים שיצאו לאור בסוגיה זו. נציין כמה מהם: P. Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge 1989; H.K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, London–New York 1990; P. Nora, 'Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire', *Representations*, XXVI (1989), pp. 7–25; J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992; A. Assmann, *Arbeit am Nationalen Gedächtnis. Eine kurze Geschichte der Bildungsidee*, Frankfurt–New York 1993. לסיכום עדכני ובהיר של עיקרי תובנות המחקר בשאלת תהליך בנייתה של תמונת עבר בחברות שונות ראו לאחרונה: ז' שביט, עבר בלא צל, בניית תמונת העבר ב'סיפור' הגרמני לילדים, תל אביב תש"ס, עמ' 90–110.
- 7 לכינוי זה לשנים הללו בפי דוברי ה־CV ראו: ז' ברגמן ו' וצל, "'החווה את הדברים מבשרו אינו יודע דבר'", אנטישמיות היומיום כחוויה של בני התקופה וככרון מאוחר (1939–1919), האנטישמיות הגרמנית – הערכה מחדש, בעריכת ז' בורוט וע' היילברונר, תל אביב תש"ס, עמ' 321. חוקרי רפובליקת ויימאר מציגים את השנים 1924–1929 ברוח דומה. ראו: E. Kolb, *The Weimar Republic*, London 1988. קולב מכנה אותן 'הייצוב היחסי' (Relative Stabilization). ראו גם: D.J.K. Peukert, *The Weimar Republic. The Crisis of Classical Modernity*, London–New York 1991. פויקארט מכנה אותן 'היציבות המטעה' (Deceptive Stability).

הדבר בא לידי ביטוי בהתמעטותם הניכרת של כוחות 'הקואליציה הוויימאריט', ובעיקר בהיעלמותו הכמעט מלאה של הליברליזם הגרמני, בדמותה של המפלגה הדמוקרטית הגרמנית (DDP) ככוח פוליטי בעל השפעה. בנסיבות הפוליטיות שנוצרו לא יכלה שום ממשלה גרמנית לפעול מתוך גיבוי פרלמנטרי דמוקרטי, וכבר אז החל המשטר להתאפיין בדפוסים אוטוריטריים מובהקים.⁸

בתוך הקהילה היהודית פנימה החלו להתגלות סימני השקיעה עוד קודם לכן.⁹ במספר היהודים בגרמניה ניכרה מגמה של ירידה זה כמה שנים, ונדמה שהיהודים סבלו באופן מיוחד מחוסר היציבות שאפיין את הכלכלה ברפובליקה למן ראשית הקמתה.¹⁰ חיי היומיום של יהודים רבים הושפעו מגילוייה המתרבים של האנטישמיות, ובתקופה זו היא העמיקה את אחיזתה ברבדים שונים של החברה הגרמנית ולעתים אף גלשה לפסים אלימים.¹¹ נזקי המשבר הכלכלי ומספרם העולה של המהגרים היהודים המזרח אירופים איימו על אופיה הבורגני המובהק של היהדות הגרמנית, שהיה קשור מטבע הדברים לנטיית המחנה המרכזי לליברליזם. קשה לאפיין באופן חד משמעי את ה-Milieu היהודי הליברלי – רוב מניינה ובניינה של יהדות גרמניה בתקופה זו – לעומת קבוצות יהודיות אחרות, אך נראה שהיה בו שילוב של ההבטים הפוליטיים והדתיים. בזירה הפוליטית היהודית ייצגה האגודה המרכזית את המסורת שדגלה בהשתלבותם של היהודים בגרמניה והאמינה שניתן לממשה. בתקופת הרפובליקה טענה האגודה בצדק שרוב יהודי גרמניה מזוהים אתה. עם זאת, לכל אורך התקופה, וביתר שאת בשנותיה האחרונות, הלך וגבר המאבק בינה לבין הארגונים היהודיים הלאומיים, ובראשם ההתאחדות הציונית של גרמניה (ZVfD), שמעמדה בקרב בני הדור הצעיר היה בעלייה.¹² בפוליטיקה הפנים קהילתית עלתה על סדר היום גם שאלת האוריינטציה הדתית,

8 ראו: קולב, שם, עמ' 96–109; פיקארט, שם, עמ' 258–267.

9 לתיאור יהדות גרמניה בתקופה זו המעמיד במוקד את תהליכי השקיעה, ראו: M. Zimmermann, *Die deutschen Juden 1914–1945*, München 1997. תחילה של צימרמן, שסימני השקיעה בתקופה של רפובליקת ויימאר היו למעשה תחילת סופה של יהדות גרמניה, עוררה אמנם מחלוקת, אך גם אלה שלא פירשו כמותו את הדברים אינם מתכחשים לסימני השקיעה. למבט כולל על הפנים השונות של חיי היהודים בגרמניה הוויימאריט ראו גם: M.A. Meyer (ed.), *German-Jewish History in Modern Times*, IV, New York 1998, pp. 5–194.

10 צימרמן, שם, עמ' 12–16; D. Niewyk, *The Jews in Weimar Germany*, Baton Rouge–London 1980, pp. 18–20. גישה החולקת על נקודת המוצא של צימרמן וכופרת בהתייחסות לתהליך 'שקיעתם של יהודי גרמניה' עלתה לאחרונה בהרצאתו של או"ד קולקה, ביום עיון שנערך באוניברסיטה העברית בירושלים ב־5 בדצמבר 1999. תודה לפרופ' קולקה שהעמיד לרשותי את עיקרי דבריו בהרצאה זו.

11 לראיית תקופת ויימאר כנקודת המפנה המכרעת בהקצנת האנטישמיות בגרמניה ובחידירתה החברתית, ראו למשל את מאמריהם של שולמית וולקוב, יעקב בורוט, אנתוני קאודרס וטיל פאן ראהודן, בתוך הקובץ בעריכת בורוט והיילברנר (לעיל, הערה 7). על עלייתה של האלימות האנטישמית בתקופה זו ראו: D. Walter, *Antisemitische Kriminalität und Gewalt. Judenfeindschaft in der Weimarer Republik*, Bonn 1999.

12 על המאבק בין הארגונים בתקופה זו ראו: P.M. Baldwin, 'Zionist and Non-Zionist Jews in the Last Years before the Nazi Regime', *Leo Baeck Institute Year Book (=LBIYB)*,

והברית בין הכוחות היהודיים הלאומיים לכוחות האורתודוקסיים נגד הרוב הליברלי הלכה והתחזקה. הצלחותיה של הברית הציונית-האורתודוקסית, שהגיעו לשיאן בכיבוש ההנהגה בקהילות ברלין ודואיסבורג, לא העידו על הפיכתם של הליברלים למיעוט בין יהודי גרמניה, אך בהחלט שיקפו ירידה בכוחם.¹³ מצוקתם של בני המחנה המרכזי ביהדות גרמניה גם נבעה מכך ש'רוח הזמן' והאווירה הכללית בחברה הגרמנית – שיהודים אלה ראו עצמם חלק אינטגרלי שלה – דחו במובהק את תפיסת העולם הליברלית לטובת תפיסות גרמניות לאומיות פולקסיטיות בעלות גוון אנטישמי. ג'ורג' מוסה טען, שהקיטוב הפוליטי והתרבותי שאפיין את רפובליקת ויימאר גרם ליהודיה להזהות עם עמדות ליברליות או סוציאליסטיות, אף שהמפלגות שייצגו רעיונות אלה היו בתהליך של שקיעה, שהלך והעמיק בשלהי ימי הרפובליקה.¹⁴

המחקר ההיסטורי העשיר על יהדות גרמניה בתקופה זו לא דן עד כה באופן שיטתי בסוגיה של תמונת העבר שהתגבשה בה, כפי שנעשה במידה מסוימת ביחס לתקופות קודמות.¹⁵ במחקר ההיסטורי הגרמני הכללי נבדקה סוגיה זו בדיקה מקיפה למדי, וממצאיה העיקריים יובאו להלן. הצגתה וניתוחה של תמונת העבר של יהודי גרמניה על רקע ממצאי המחקר הגרמני עשויה להאיר פן נוסף בשאלת השתלבותם בחברה הסובבת ובעולם הערכים והסמלים ההיסטוריים שלה. זאת ועוד, הבנת ה'שימוש' שנעשה בתמונת העבר ככלי מעצב של הזהות הקיבוצית ואף כטיעון במאבקים פוליטיים יש בה כדי לסייע בהארת אופיים של יהודי גרמניה ודפוסי השיח הציבורי שלהם בתקופה הנדונה.

מבנה המאמר משקף ניסיון לבחון בעיות אלה תוך שימוש בפרספקטיבה ההשוואתית. בפתיחה יידונו הלך הרוח והיסודות הדומיננטיים בעיצוב תמונת העבר הגרמנית בתקופה הנדונה. לאחר מכן יבחן המאמר את גישותיהם של נציגי היהדות הגרמנית הליברלית להיסטוריה של היהודים ושל הגרמנים. הדיון המחודש במורשתם של משה מנדלסון וגוטהולד אפרים לסינג בשנת 1929, ביוכל המאתיים ללידתם, יוצג כמקרה מבחן, כדי לבדוק כיצד נתפסה ראשית תקופת האמנציפציה במבט לאחור. בהמשך יבחן מקומן של שתי דמויות מרכזיות אחרות בתמונת העבר היהודית-הגרמנית בת הזמן – היהודי זיס, הוא יוסף אופנהיימר,

XXVII (1982), pp. 87–108; Y. Cochavi, 'Liberals and Zionists on the Eve of the National-Socialist Seizure of Power', *LBIYB*, XXXIX (1994), pp. 113–129. על הציונות בגרמניה בתקופה זו ראו: ח' לבסקי, בטרם פורענות, דרכם וייחודם של ציוני גרמניה 1932–1918, ירושלים תש"ן.

13 צימרמן (לעיל, הערה 9), עמ' 28–30. הליברלים שבו להשתלט על קהילת ברלין בבחירות שנערכו בשנת 1930.

14 G. Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington 1985, p. 22

15 ראו בעיקר: ש' פיינר, השכלה והיסטוריה, תולדותיה של הכרת-עבר יהודית מודרנית, ירושלים תשנ"ה, עמ' 104–11; J. Borut, 'Vereine für jüdische Geschichte und Literatur at the End of the Nineteenth Century', *LBIYB*, XLI (1996), pp. 89–114; N. Römer, 'Jüdische und deutsche Jahrhundertwenden (1840 und 1900)', *Jüdischer Almanach*, Frankfurt a.M. 2000, pp. 9–18

שתואר אז כמעין 'מבשר אחר' של האמנציפציה, וגבראל ריסר, שנחשב לדמות מרכזית בתהליך מימושה.

השיח הציבורי היהודי בנושא ההיסטוריה הגרמנית התמקד בתקופה זו בראש ובראשונה בניסיון להסביר את תופעת הלאומיות. המאמר יבחן מספר ניסיונות של יהודים ליברלים להציג את הלאומיות הגרמנית, שקיבלה דימוי מאיים בשלהי תקופת ויימאר, בפרספקטיבה ההיסטורית והערכית של האליטות היהודיות המשתלבות. בהמשך גם תיבחן ההערכה למהפיכת 1848, אירוע בתולדות הלאומיות הגרמנית שהפובליציסטים של היהדות הליברלית הציעו לו פשר שונה, חיובי יותר, מזה שמרבית הכותבים הגרמנים בני הזמן נטו לייחס לו. המאמר יסתיים בבחינת היחס אל דמויות מרכזיות שעמדו במוקד השיח הציבורי הגרמני – קרל פרייזר פון שטיין, יוהאן וולפגנג גתה ואחרים, תוך השוואה בין עיצוב דמותם בשיח הציבורי הכללי להצגתם בידי מעצבי דעת הקהל של המחנה המרכזי ביהדות גרמניה.

א

במחקרו המקיף על התודעה ההיסטורית הגרמנית עמד ברנד פאולנבך על מקומה החשוב של ההיסטוריה בהווייה החברתית בימי רפובליקת ויימאר. פאולנבך הציג את התקופה שבין ימי הקיסרות הווילהלמנית לרייך השלישי בגרמניה כתקופה שבה הגיע העיסוק במקצוע ההיסטוריה לשיא. בתקופה זו גדל מאוד מספרם של ההיסטוריונים המקצועיים חברי 'הגילדה', ומעורבותם בחיי הציבור וכתביהם העיתונאית העמיקו באופן ניכר. ההיסטוריונים הגרמנים, שבתקופת הקיסרות היה להם תפקיד מפתח בכינונה של 'הלאומיות הרשמית', היו מודעים מאוד לקשר בין בעיות ההווה לעיסוק בתולדות העבר, ואף מילאו תפקיד חשוב בעיצוב ההווה והציפיות לעתיד של בני הזמן.¹⁶

לצד קווי המשכיות בדרכי תיאור ההיסטוריה הלאומית הגרמנית מתקופת הקיסרות לתקופת ויימאר, ודפוסי מעורבותם של ההיסטוריונים בשיח הציבורי, ניכרו גם סימנים של משבר. הצלחה הפוליטית והכלכלית של הרייך השני הביאה ליצירתה של תמונת עבר לאומית בעלת אופי טלאולוגי – היסטוריה גרמנית שמאז העידן הנפוליאוני ואולי אף קודם לכן הולכת ומתקדמת לקראת מהלך האיחוד של ביסמרק. ואולם, התבוסה במלחמת העולם הראשונה והשפלת ורסאי ערערו תפיסה זו. אל מול התפיסה האופטימית, שגרסה כי ההיסטוריה הלאומית הגרמנית צועדת קדימה, עלתה תפיסה חדשה, שהדגישה יותר את הישגותן של קטסטרופות מעת לעת וכפרה בתהליך הקידמה.¹⁷

16 B. Faulenbach, *Ideologie des deutschen Weges. Die deutsche Geschichte in der Historiographie zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*, München 1980, pp. 2–4.

17 על תפקיד ההיסטוריונים הגרמנים בכינון 'הלאומיות הרשמית' בתקופה הקיסרית ראו: S. Berger, *The Search for Normality. National Identity and Historical Consciousness in Germany since 1800*, Providence–Oxford 1997, p. 33.

פאולנבך, שם, עמ' 26–27; E. Wittenberg, *Geschichte und Tradition von 1918–1933 im Bismarckbild der deutschen Weimar Republik*, Lund 1969, pp. 279–280.

פאולנבך וחוקרים נוספים שעסקו בדימויי ההיסטוריה הגרמנית בתקופה זו אף מראים כיצד השתקף השיח הפוליטי השסוע של רפובליקת ויימאר בדרך שבה נוצרו והופצו תיאורי העבר בחברה. מחנות פוליטיים וקבוצות חברתיות (Milieus) נזקקו לתפיסות עבר שונות, כדי לבסס את השקפות עולמן ולתת להן לגיטימציה.¹⁸ הפיצול המעמיק של השיח ההיסטורי ושל דפוסיו בא לידי ביטוי בנטייה גוברת להעדיף 'מתן משמעות' על פני העיסוק האקדמי בהיסטוריה, עד כדי הפיכתה לעתים ממדע למקור ליצירת מיתוסים. פיצול זה יצר תודעה שכונתה 'אנטי היסטוריות' (Antihistorismus) ועמד ברקע 'משבר ההיסטוריות', שהלך והעמיק בד בבד עם המשבר הפוליטי והתודעתי של רפובליקת ויימאר.¹⁹ כך הלכה והתבססה הגישה הרליביסטית, שעל פי ג'ורג' ג' איגרס היתה נטועה עמוק בשיח ההיסטורי הגרמני המודרני עוד מראשיתו, שאין להיסטוריה קיום כההליך אובייקטיבי ואין להבינה אלא מתוך ההקשר והערכים של החברה ושל התרבות המתבוננת בעבר.²⁰

ברוח זו הצביע דיטמר שירמר על שלושה דפוסי יסוד אופייניים של פרשנות היסטורית בתרבות הפוליטית של רפובליקת ויימאר.²¹ הדפוס הראשון, ששירמר כינהו מודרני, מתאפיין לטענתו בראש ובראשונה באמונה בקידמה – ראיית ההיסטוריה כההליך מתקדם של התחדשות מתמדת. דפוס זה, שנשמך על מסורת מן המאה ה-19, היה אופייני לשמאל המתון ולמרכז הבורגני – אותם כוחות שהיו לזו 'הקואליציה הוויימארית'. הוא גם ניכר בנטייה להתבונן בהיסטוריה בדרך רציונלית, וניתן לזהותו על פי השימוש במונחים כמו התפתחות, תהליך, עתיד, קידמה, תמורה, תבונה, משבר ועוד. גישה היסטורית רציונלית זו ניכרת גם בנטייה לדבר פחות על טווחים היסטוריים של מאות שנים, ובוודאי שלא על 'הנצח', ולעסוק יותר בטווחים היסטוריים קצרים יותר על בסיס אמפירי.

סיפור שקיעתה של רפובליקת ויימאר הוצג אצל שירמר בראי שקיעתה של התפיסה ההיסטורית המודרנית. במקומה עלו דפוסי אחרים של פרשנות היסטורית, שייצגו את שני הכוחות המנוגדים שסגרו על קואליציית הרפובליקה מימין ומשמאל, ובעיקר הדפוס שהוא מכנה ארכאי-מיתי.²² הلم התבוסה במלחמת העולם הראשונה, כמו גם משבר תרבותי וכלכלי נרחב יותר על רקע בעיות המודרניזציה, כרסמו באמונת הקידמה וברציונליות של השיח

18 פאולנבך, שם, עמ' 5; D. Schirmer, 'Politisch-Kulturelle Deutungsmuster: Vorstellungen von der Welt der Politik in der Weimarer Republik', *Politische Identität und Nationale Gedenktage. Zur politischen Kultur in der Weimarer Republik*, eds. D. Lehnert & K. Megerle, Opladen 1989, pp. 31–60.

19 ויטנברג (לעיל, הערה 17), עמ' 285–301.

20 G.G. Iggers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown CN 1983, pp. 240–243.

21 ראו במאמרו של שירמר (לעיל, הערה 18), וכן בספרו: D. Schirmer, *Mythos-Heilshoffnung- Modernität. Politisch-kulturelle Deutungscode in der Weimarer Republik*, Opladen 1992, pp. 91–97.

22 הדפוס הנוסף ששירמר מזכיר התבסס על תפיסת ההיסטוריה כגאולה חילונית, המזוהה במשתמע עם המתנה הקומוניסטי, ששאף להתרמה המוחלטת של ההיסטוריה העולמית באמצעות מהפיכה.

ההיסטורי והגבירו את הנטייה לחפש משמעויות מיתולוגיות בהיסטוריה. ככל שגברה תודעת המשבר בשלהי ימיה של רפובליקת ויימאר כך עלה כוחו של השיח ההיסטורי הארכאי-המיתי. שיח זה המיר את האמונה בקידמה המודרנית בתפיסה של היסטוריה מחזורית ונצחית, שהנחילה למחזיקים בה אמונה באפשרות של תקומה מחודשת ממצב שנראה לכאורה אבוד. השיח ההיסטורי הארכאי-המיתי, שרווח בראש ובראשונה בחוגי הימין השמרני והלאומני אך חלחל גם לחוגים אחרים ואפילו לשורות הרפובליקנים והסוציאליסטים, דחה את תפיסת הקידמה הרציונלית לטובת אמונה בקיומו של חוק טבע נצחי. הדבר ניכר בשימוש במונחים כמו שיפוט ההיסטוריה, גורל, רוח, טבע וחוק נצחי. הכנסת כוחות מטפיסיים וישויות אורגניות, כמו רוח העם וכוחות הדם, למרחב ההיסטורי, הביאה להמרתה של המציאות ההיסטורית המורכבת ורבת הפנים שאפיינה את השיח המודרני-הרציונלי במציאות פשוטה יותר, המושתתת על כוחות יסוד מועטים ובעלי אופי דטרמיניסטי ונצחי.

למרות פיצולו המעמיק של השיח ההיסטורי בגרמניה הוויימארי, פיצול ששיקף במידה רבה את השסע הפוליטי, מצביעים חוקרי התקופה על מגמה מרכזית שהלכה וגברה באווירה של 'משבר ההיסטורציזם'. הדחייה הגוברת של רעיון הקידמה – הן בגרסה של תנועת ההשכלה, שזוהתה בגרמניה יותר ויותר עם 'המערב' (קרי אנגליה וצרפת), הן בגרסה הלאומית הגרמנית – הביאה לעלייתן של תפיסות היסטוריות רומנטיות. כך, למשל, הרבו לדבר על הייחוד הגרמני המעוגן ברומנטיקה ובהשקפת העולם השמרנית, כנגד התפיסות המערביות המושתתות על חוק הטבע הרציונלי. ברוח זו, ובהמשך לאווירה שאפיינה את מלחמת העולם הראשונה, הוצגה ההיסטוריה הגרמנית מאז מלחמות נפוליאון כמהלך אנטי השכלתי, מאבק של הרוח הלאומית הגרמנית בגישות המערביות הקוסמופוליטיות, שבאו לידי ביטוי בעיקר בערכי מהפיכת 1789 בצרפת.²³ באווירה זו היה יחסם של רוב ההיסטוריונים הגרמנים לרפובליקת ויימאר שלילי ביותר. הם ראו בה ניסיון חסר לגיטימיות לכפות את ערכי המערב על גרמניה. גם בין קבוצת המיעוט של ההיסטוריונים יוצאי המחנה הליברלי הלאומי, שנטו לתמוך ברפובליקה, היו מי שהדגישו את האופי התועלתני והזמני של תמיכה זו. הם ראו עצמם 'רפובליקנים של תבונה', קיבלו את דינו של ההכרח ההיסטורי אך נותרו 'מלוכנים בלבם'.²⁴

ב

התפתחויות אלה בשיח ההיסטורי הגרמני לא היו נוחות, מטבע הדברים, לאותם יהודים שערכי היסוד שלהם וביטחונם באמנציפציה הושתתו על המסורת של תנועת ההשכלה ועל האמונה בקידמה. לסכנה הפוליטית המאיימת, שהלכה והפכה מוחשית יותר עם העלייה התלולה בכוחה

23 פאולנבר (לעיל, הערה 16), עמ' 136–140; ברגר (לעיל, הערה 16), עמ' 36; II. Schleier, *Die bürgerliche deutsche Geschichtsschreibung der Weimarer Republik*, Köln 1975, pp. 184–186; א' אסמן (לעיל, הערה 6), עמ' 83–85.

24 שלייר, שם, עמ' 47–48; צ' בכרך, האתגר, הדמוקרטיה בעיני פרופסורים גרמנים ואינטלקטואלים יהודים ברפובליקת ויימאר, ירושלים תש"ס, פרק ב, עמ' 29–60.

של המפלגה הנאצית בבחירות של ספטמבר 1930, אך כבר הורגשה זמן רב קודם לכן, התלוותה אפוא התנתקות גוברת של השיח ההיסטורי היהודי הליברלי מן השיח הדומיננטי בחברה הגרמנית.

התפיסות ההיסטוריות ודרכי הניתוח של ההיסטוריה הגרמנית המודרנית בביטאונים המזוהים עם היהדות הליברלית מלמדים עד כמה לקתה בפשטנות הטענה שייחסה למחנה המרכזי ביהדות גרמניה נאיביות, חוסר הבנה מוחלט של המתרחש סביבם ותפיסה אופטימית חסרת יסוד של המציאות הגרמנית.²⁵ בדיונים על הבטים שונים של תפיסת ההיסטוריה הגרמנית ושל כתיבת ההיסטוריה הזאת ניכרת מודעות לאווירה הרווחת בסביבה. מתקבל הרושם שהניסיון להציג תמונת עבר ליברלית הינו חלק ממאבק כולל יותר על דמות החברה והתרבות בגרמניה שהיהודים נטלו בו חלק. כותבים ונואמים יהודים לא הסתפקו בהתמודדות אפולוגטית עם טענות שהועלו נגד השתלבותם של היהודים בגרמניה, החל בשלהי המאה ה'י"ח. הם הציגו עמדות בסוגיות כלליות יותר, הן של ההיסטוריה הלאומית הגרמנית הן של מהות ההיסטוריה בכלל.

במאמר ביקורת שפורסם בקיץ 1930 בביטאון האגודה המרכזית 'יצא השופט ז'ק שטרן, ממנהיגי האגודה, נגד תפיסת ההיסטוריה הפולקיסטית שהלכה והשתרשה בציבור הגרמני הרחב.²⁶ פילוסופיה זו של ההיסטוריה, שמקורה לדברי שטרן בבית מדרשו של אוסולד שפנגלר, מתיימרת לתאר את חוקי ההיסטוריה העולמית על פי מבנה גלי של עליות וירידות (Auf und Ab), פריחה ושקיעה. שטרן מציג גישה היסטורית זו, המתיימרת להיות מדעית ואף לחזות את עלייתן של דיקטטורות 'נציונל סוציאליסטיות' באירופה שלאחר המלחמה, כמו במקרה של הספר שעליו נכתבה הביקורת, כגישה חסרת יסוד ובעלת אופי שרירותי. גישות מעין זו ששטרן יצא נגדה מייצגות במובהק את 'משבר ההיסטוריוזם', כפי שמאפיין אותו איגרס.²⁷ ניתן אפוא להסיק שביקורתו של שטרן משקפת לא רק התנגדות לתכנים האנטי יהודיים העולים מן הגישות הפולקיסטיות, אלא אף מאבק להגנתה של ההיסטוריה כעיסוק מדעי מכובד.

ניתן לאפיין את עיסוקם של דוברי היהדות הליברלית בהיסטוריה כ'שימושי' בגלל שהוא היה חלק ממאבק כללי יותר, במשבר הפוליטי, החברתי והערכי הגובר של תקופתם.²⁸ בעיתונות היהודית הגרמנית בת הזמן ניתן למצוא התייחסויות שונות לצורך הדוחק לחקור את ההיסטוריה, לכתוב אותה וללמדה. דרישה זו מופנית, לעתים במובלע לעתים במפורש,

25 טענה זו עומדת במרכז ספרו של סידני בולקוסקי: S.M. Bolkosky, *The Distorted Image. German Jewish Perceptions of Germans and Germany, 1918-1935*, New York-Oxford-Amsterdam 1975

26 J. Stern, 'Die Gesetze der Weltgeschichte', *CVZ*, 18.7.1930

27 איגרס (לעיל, הערה 20), עמ' 240-241. איגרס טען שאנשי רוח גרמנים כמו ארנסט טרלטש יצאו בחריפות נגד גישותיו של שפנגלר. ואולם, אף שהמונים קראו את שפנגלר והושפעו ממנו, רק מעטים קראו את דברי הביקורת של טרלטש.

28 על מאבק זה ראו: A. Pauker, *Der jüdische Abwehrkampf gegen Antisemitismus in den letzten Jahren der Weimarer Republik*, Hamburg 1969

נגד הגישות הדומיננטיות בשיח ההיסטורי הגרמני. במאמר ביקורת שפורסם לרגל חידוש צאתו לאור של 'כתב העת לתולדות יהודי גרמניה' (*Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*), הדגיש הרב וההיסטוריון הברלינאי מוריץ שטרן שכתב העת ישרת לא רק את המדע: 'יש לו גם יתרונות למאבק ולשאיפות של ימינו'.²⁹ הבנת מצבם החוקי של היהודים לאורך ההיסטוריה, השתתפותם בחיי המדינה, הכלכלה והחברה בגרמניה, וזיקתם לתרבות ולשפה של גרמניה חשובה להווה, אליבא דשטרן. הוא ביטא בכך את הלך הרוח הדומיננטי ביהדות הליברלית.

שאיפה זו, לשלב בין היסוד המדעי הטהור של חקר ההיסטוריה היהודית למטרות הפוליטיות הנלוות אליו, ובראש ובראשונה ביסוסה של האמנציפציה, לא היתה כמובן חידוש של שטרן ושל בני זמנו. כבר מייסדי חכמת ישראל בגרמניה, בראשית המאה הי"ט, חרטו על דגלם את השילוב בין 'מחקר מדעי... מנקודת ראות חופשית לחלוטין...' לבין הרצון להשפיע על 'נקודת הראות של האנושות' – קרי הציבור והשלטונות הנאורים בגרמניה ובאירופה כולה – 'על ערכם או חוסר ערכם של היהודים, על כושרם או אי כושרם להיות שווים לאזרחים אחרים לכבוד ולמעמד...'.³⁰ מנקודת מבט ביקורתית שלאחר מעשה טען יצחק שורש, באחת ממסותיו בנושא מדעי היהדות: 'המחקר המודרני בנושא היהדות נתן ביטוי לכל הדאגות הבערות שהתעוררו כתוצאה מהמאבק האמנציפציוני'. דאגות אלה אף 'השפיעו על עיצוב סדר היום המחקרי והפריעו להבנת החומר הנקרא'.³¹

מתח מסורתי זה בין ה'אובייקטיבי' ו'חסר הפניות' לבין ה'סובייקטיבי' ושואף אף ה'אינסטרומנטלי' או ה'שימושי', הכרוכים בעיסוק בהיסטוריה, הלך והתחדד בחוגי היהדות הוויימאריה ככל שהחריפו בעיותיה. ניתן להצביע גם על מקרים שבהם נשחקה אפילו עצם היומרה למדעיות אובייקטיבית, כאחת ממטרותיו של המחקר ההיסטורי, ברוח האווירה הדומיננטית בציבור הגרמני הכללי. במאמר שנכתב במוסף הנוער של ביטאון קהילת פרנקפורט באוקטובר 1932, הציג עצמו הכותב כמי שבא לייצג את 'הצרכנים של כתיבת ההיסטוריה', הנזקקים לה כדי לעגן את זהותם ואת תפיסת עולמם במרחב הזמן. גם גדולי ההיסטוריונים הגרמנים – טרייטשקה, מומזן, רנקה ואחרים – נזקקו, לטענתו, להיסטוריה לשם קידום המטרה האידיאולוגית הקולקטיבית: מתן לגיטימציה ללאומיות הגרמנית. הם בחרו לשם כך בדרך סובייקטיבית, שהתעלמה מתרומתם של יסודות 'זרים' כמו המהפכה הצרפתית והכיבוש הנפוליאוני. בדרך דומה, הוא הוסיף וטען, נזקקים גם היהודים לתמונה היסטורית סובייקטיבית ברורה, שתשרת אותם ותראה להם את הדרך.³²

29 שטרן (לעיל, הערה 3).

30 ע' וולף, 'על מושגו של מדע היהדות (1822/23)', חכמת ישראל: היבטים היסטוריים ופילוסופיים, בעריכת פ' מנדס-פלור, ירושלים תש"ם, עמ' 68–80.

31 "שורש, 'האתוס של המחקר היהודי המודרני', הפנייה לעבר ביהדות המודרנית, תרגם מאנגלית ל' לור, ירושלים תש"ס, עמ' 198.

32 ראו: H. May, 'Subjektive Geschichtserkenntnis', *Jugend und Gemeinde. Beilage zum Gemeindeblatt der Israelitischen Gemeinde Frankfurt a. Main*, Oktober 1932, pp. 54–55.

אם ננסה לאפיין את המטרה ההיסטוריוגרפית המרכזית שהכותבים ראו לנגד עיניהם, ניתן לומר שהניעה אותם השאיפה להעמקת האינטגרציה בין ההיסטוריה היהודית להיסטוריה הגרמנית. בשאיפה זו ניתן לראות, במידה מסוימת, בת דמותה של השאיפה לאינטגרציה חברתית ופוליטית. היא הוצגה במפורש אצל ההיסטוריונית זלמה שטרן כאחת המטרות המרכזיות של העיסוק המחקרי בתולדות יהדות גרמניה.³³ שאיפה זו ניכרה בכתיבתם של חוקרים כמו שטרן, שעסקו בתולדות היהודים, לא רק באופן פוזיטיבי, אלא גם בהתבוננותם הביקורתית בכתיבה ההיסטורית הכללית בת הזמן. בירחונה של היהדות הליברלית, *Der Morgen*, פורסם בשנת 1931 מאמר ביקורת לרגל צאתה של סדרה בת שלושה כרכים על ההיסטוריה העולמית, בהוצאת Propyläen. הכותב יחס את הליקויים של הסדרה, בתיאור ההיסטוריה היהודית מאז האמנציפציה, לא לאנטישמיות, אלא לכישלוננו של המדע של היהודי לשלב את התופעות הללו בהקשר ההיסטורי הכללי.³⁴ ההיסטוריון הצעיר פריץ פרידלנדר, שהלך והתבלט כאחד מדובריה המרכזיים של היהדות הליברלית בסוגיות אלה, התייחס לצורך בהיסטוריה משולבת מתוך התבוננות ביקורתית בהוראת ההיסטוריה בגרמניה ובניסיונותיהם של מורים נאצים להציג את היהודים כגורם זר בהיסטוריה. אם רק יוצגו תולדות יהודי גרמניה בפירוט ובאמינות בספרי ההיסטוריה ובשיעורי ההיסטוריה בגרמניה, טען פרידלנדר, 'אזי יביא [לנו] העבר ההיסטורי את עדותו הטובה'.³⁵

הזדקקותם הגוברת של היהודים במהלך תקופת ויימאר לעיסוק בהיסטוריה ניכרה בין השאר במספר סקירות היסטוריות כוללות ורחבות הקף בעלות אופי פופולרי על תולדות העם היהודי. סקירות היסטוריות פופולריות, כמו אלה של יוסף קשטיין ושל יואכים פרינץ, נועדו במידה רבה להציג את ההיסטוריה היהודית על פי התפיסות הציוניות, וכך הן התפרשו בעיני המבקרים היהודים הליברלים.³⁶ הופעתן של סקירות מעין אלה הלכה וגברה במהלך שנותיו הראשונות של המשטר הנאצי, ובשלב זה פנו גם יהודים ליברלים לכתיבה היסטורית 'מתגוננת'.³⁷

ניסיון מעניין להציג את התפתחותה הכוללת של ההיסטוריה היהודית 'מגטו לאמנציפציה' מנקודת מבט מקורית ניתן למצוא בסדרת מאמריה של זלמה שטרן: 'על התפתחות טיפוס האשה היהודייה מאז ימי הביניים', מן השנים 1925–1926. מצד אחד, שטרן מתארת את 'טיפוס

33 S. Stern, 'Die Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland', *CVZ*, 3.5.1929. חוקרי יהדות גרמניה מוסיפים עד היום להתלבט בשאלה זו. ראו למשל: ש' וולקוב, 'היהודים בחיי העמים: סיפור לאומי או פרק בהיסטוריה משולבת', *ציון*, סא (תשנ"ו), עמ' 91–111.

34 H. Reissner, 'Weltgeschichte und jüdische Geschichte', *Der Morgen*, Juni 1931, pp. 191–197.

35 F. Friedländer, 'Die Juden im Geschichtsunterricht', *CVZ*, 2.9.1932.

36 J. Kastein, *Eine Geschichte der Juden*, Berlin 1931. וראו את רשימת הביקורת על החיבור:

J. Prinz, 'S. Levi, *Der Morgen*, Juni 1932, p. 157; H. Hahn, *CVZ*, 11.3.1932.

E. Reichmann, *Jüdische Geschichte*, Berlin 1931. וראו את רשימת הביקורת על החיבור:

Jungmann, *CVZ*, 26.12.1930.

37 B. Weil, *Der Weg der deutschen Juden*, Berlin 1934. ראו למשל:

האשה היהודייה בגטו' במבט ביקורתי, בשל עולמה 'היבש וחסר השמחה' המנותק מהסביבה, ומצד אחר היא מדגישה את 'העושר הפנימי' של עולם זה.³⁸ זאת ועוד, שטרן מדגישה שאפילו לעולמה הסגור של האשה היהודייה בימי הביניים נכנסו השפעות תרבותיות מהסביבה – שירה גרמנית, בלדות, שירי אהבה וריקודים. מקורות אלה תורגמו לשפת היהודים, וכל מה שנחשב זר למסורת או מנוגד לה הוסר מהם. שטרן עוקבת במאמריה אחרי השינויים המהותיים שחלו בדמות האשה היהודייה במעבר מן הגטו לעידן ההשכלה, הרומנטיקה והאמנציפציה. עם זאת, נדמה שלכל אורך הדרך שטרן שומרת על קו מסוים של רצף, כפי שעולה למשל מחתימת המאמר השני בסדרה, שעסק בנשות הרומנטיקה:

אם אשת הגטו נראית כמו ימה אלפינית בהירה ושקטה, שהשמש והירח משתקפים בה... הרי היהודייה בתקופת האמנציפציה דומה לנהר הררי פראי, הזורם ללא מעצור מבעד לסלעים ולאבנים. עם זאת, נראה לי שבשתייהן יש אותו גורם בן אלמוות שאינו תלוי כלל בדפוס החיצוני – בצורה, בזמן ובדרך.³⁹

כמי שמאמינה בעולם הערכים הליברלי חשה שטרן מחויבות לרעיון ההשתלבות בסביבה. על כן היא התייחסה בביקורתיות לניתוקה של האשה היהודייה בימי הביניים מסביבתה, מצד אחד, וניסתה בכל זאת למצוא בחייה פנים של השתלבות בסביבה זו, מצד אחר. שטרן לא התנכרה אפוא לתקופת הגטו, ונדמה שהיא אף ניסתה למצוא בה פנים חיוביות, הן בזכות 'העושר הפנימי' המיוחס לה הן בשל צעדיה הראשונים, צנועים וחלקיים ככל שיהיו, להשתלב בסביבה.

נדמה שהזדקקות זו של שטרן לתקופת 'הגטו', והניסיון למצוא בה פנים של חיוב ואף קו מסוים של רצף המוביל לעת החדשה, משקפים מגמה רחבה המופיעה אצל כמה מדוברי היהדות הליברלית. אמנם, כפי שנראה להלן, יהדות זו הוסיפה לבסס את תודעתה ההיסטורית העצמית בעיקר על תקופת האמנציפציה ועל ההשתלבות בגרמניה. ואולם, מעת לעת היו מי שבחרו להרחיק לאחור אל 'תקופת הגטו', אולי כדי להעמיק את שורשיה של הסינתזה היהודית-גרמנית ולהתמודד בכך הן עם האנטישמיות הן עם הציונים שכפרו באמיתותה של סינתזה זו.

הנרטיב ההיסטורי הבסיסי של המחנה המרכזי ביהדות גרמניה הוסיף להתבסס גם בתקופה זו על האמונה בקידמה, שהציגה ניגוד בין 'תקופת הגטו האפלה' ל'אור' ההשכלה והאמנציפציה. שורשיה של גישה זו נעוצים בתקופת ההשכלה, שכבר במאה הי"ט באה לידי ביטוי גם באימוצו של 'מיתוס העליזות הספרדית', שעלתה ממנו דחייה של ימי הביניים האשכנזיים.⁴⁰ גישה זו הוסיפה להיות דומיננטית גם בויכרונותיהם המשפחתיים של היהודים

S. Stern, 'Die Entwicklung des jüdischen Frauentypus seit dem Mittelalter, I. Der Frauentypus des Ghetto', *Der Morgen*, August 1925, pp. 324–337

idem, 'Die Entwicklung des jüdischen Frauentypus seit dem Mittelalter, II. Der Frauentypus der Romantik', *Der Morgen*, Oktober 1925, p. 516

40 ביחס לתקופת ההשכלה ראו: פינר (לעיל, הערה 15), עמ' 55–76. אמנם, פינר מציג גם את עמדתו הספקנית של משה מנדלסון ביחס לרעיון הקידמה, אך הוא קובע: 'גישתו הזהירה והפסימית של

הליברלים בני הזמן. הם נטו לתאר את תולדות משפחותיהם כסיפור של עלייה מן הגטו האפל והדחוק אל 'אור ההשכלה', האמנציפציה והקיום הבורגני המכובד.⁴¹ שלילתם הגורפת של ימי הביניים ניכרה גם בדרך שבה קידמו כותבים יהודים ליברלים מסוימים את פני הנאציזם העולה. הוא הוצג כתנועה החותרת להשיב את ערכי ימי הביניים בתרבות, בחברה ובפוליטיקה ולבטל בכך את כל השגיו של העידן המודרני, במקום להתמודד עם קשייו.⁴²

לצד גישה זו, שהוסיפה לאפיין את מקצת הכותבים הליברלים עד לתקופה הנאצית, ניתן להצביע גם על גישה מרוככת יותר כלפי 'תקופת הגטו' וימי הביניים, שעלתה מדבריה של שטרן. חשוב להדגיש, שלמרות אווירת המשבר נותרו הכותבים הליברלים רובם ככולם מחויבים לרעיון הקידמה. פנייתם אל התקופה הקדם-מודרנית לא באה בדרך כלל לבטא את ביקורתם כלפי המודרנה אלא להפך. כותבים אלה ניסו לנכס יסודות מן ההיסטוריה של ימי הביניים ולהציגם כמבטאים ערכים העולים בקנה אחד עם אלה של הליברליזם והמודרנה.

תולדותיהם של היהודים בגרמניה הקדם-מודרנית הוצגו, מנקודת מבט זו, לא כעידן חשוך ואפל שקדם לאמנציפציה, אלא כתקופה ארוכת שנים של קשר חי למולדת (Mutterland, deutschen Heimatboden) ולמרחב הגרמני (deutsche Raum).⁴³ כמה כותבים התייחסו במפורש למשמעות האקטואלית של דבריהם ואף הציגו את מאמריהם כניסיון לסייע לזיכרון ההיסטורי היהודי להתמודד עם אתגרי הזמן. הם הדגישו את עתיקותה של ההתיישבות היהודית בגרמניה – אפילו הקולוניזציה הגרמנית עצמה לא קדמה לה – ואת ההשפעה התרבותית שספגו היהודים מסביבתם. כך, למשל, הועלתה הטענה שבתי הכנסת העתיקים בוורמס, בפראג וברגנסבורג נבנו בסגנון גותי. טענה אחרת היתה שהשפה היהודית-גרמנית – גלגולה הראשון של היידיש – היא דיאלקט מקורי של הסביבה הגרמנית, והיהודים אימצו אותו ושמרו עליו מתוך נאמנותם לאדמה הגרמנית. אפילו ספר הנשים העממי 'צאנה וראינה' הוצג בהקשר זה כחלק מהספרות העממית הגרמנית.

ימי הביניים הפכו אפוא ל'שימושיים' בפי דוברים יהודים ליברלים בני הזמן, בעיקר משום שניסו למצוא בהם פנים אופייניות למצב החברתי והתרבותי ולעולם הערכים של העת החדשה. השיח ההיסטורי ששימש את הכותבים הליברלים לביסוס תמונת עולמם ולהתמודדות עם יריביהם מבית ומחוץ הוסיף להתמקד בעיקרו בעידן המודרני. אכן, המציאות היהודית החדשה שנוצרה בו הועמדה במבחן מכריע בתקופת הרפובליקה של ויימאר.

מנדלסון אל הזמן ההיסטורי ואל המאה הי"ח לא הפכה בסופו של דבר להשקפה המשכילית היהודית הדומיננטית ('עמ' 68). בעניין מיתוס העליזות הספרדית ראו: י' שורש, 'מיתוס העליזות הספרדית', בספרו: הפנייה לעבר ביהדות המודרנית (לעיל, הערה 31), עמ' 94–118.

M. Gebhardt, *Das Familiengedächtnis. Erinnerungen im deutsch-jüdischen Bürgertum 1890 bis 1932*, Stuttgart 1999, pp. 91–96 41

G. Weinberg, 'Der Weg zurück?', *CVZ*, 12.2.1932 42

L. Wolf, 'Von den deutschen Juden', *CVZ*, 1.1.1932; F. Friedländer, 'Der ראו למשל: deutsche Raum als jüdisches Schicksal', *CVZ*, 25.3.1932; L. Rosenthal, 'Jüdisches Mittelalter in Frankreich und Deutschland', *Der Morgen*, April 1932, pp. 55–59 43

ג

בשנת 1929 ציינו יהודי גרמניה יובל כפול. במלאת מאתיים שנה להולדתם של גוטהולד אפרים לסינג (ינואר) ומשה מנדלסון (ספטמבר), שני האישים המרכזיים שייצגו את מורשת ההשכלה בעולם הדימויים היהודי-הגרמני, הקדישה העיתונות היהודית הליברלית גיליונות חג נרחבים לשניהם ודנה ארוכות במורשתם של השניים, שלדברי אחד הכותבים: 'כאילו... נולדו זה עבור זה'.⁴⁴ במאמרים שונים תואר לסינג כנציגה האותנטי של המאה הי"ח, נושא הדגל של רוח הסובלנות הדתית והקידמה, ואף הוצג כהוכחה חיה לכך שידידות בין נוצרי ליהודי היא בגדר האפשר.⁴⁵ הדימויים של מנדלסון היו מגוונים יותר. קצתם היו בעלי אופי מיתולוגי ממש – סיפורים עממיים רומנטיים על 'משה השלישי',⁴⁶ ויתרם תיארוהו כמבשר הליברליזם הדתי ביהדות, מנהיג מאבק האמנציפציה וחלוץ המאבק היהודי הגאה באנטישמיות. הוא נתפס כמי שגילם כבר בשלהי המאה הי"ח את עקרונות היסוד של 'האגודה המרכזית של אזרחי גרמניה בני האמונה היהודית' (ה-CV).⁴⁷ גם בסיכום ענייני פחות אידיאולוגי של ההיסטוריה היהודית הגרמנית, שכתב הרב אדולף אלטמן מטרייר ב'לקסיקון היהודי', צוינה פעילותם של 'מנדלסון ובני חוגו' כנקודת המפנה במעבר של יהודי גרמניה אל המודרנה.⁴⁸ בחוברת שנועדה מלכתחילה לצרכים 'שימושיים', שיצאה לאור בעבור פעילי הנוער של האגודה המרכזית, תחת הכותרת 'יסודות האמנציפציה היהודית בגרמניה', נכללו סקירה

J. Landau, 'Lessing und Mendelssohn', *CVZ*, 18.1.1929 44

45 ראו למשל ב'CVZ, 18.1.1929 מאמריהם של: H. Meyer-Benfey, 'Gotthold Ephraim Lessing als Verkünder der Toleranz'; L. Jessner, 'Preussischer und jüdischer Geist'; H. W. Kinkel, 'Ist Freundschaft zwischen Christen und Juden möglich?'; E. Eulenberg, 'Zum Lessing-Jubiläum. Warum wir Lessings gedanken müssen', *Jüdisch-liberale Zeitung*, 18.1.1929. לסקירה על יובל המאתיים לסינג בעיתונות היהודית-הגרמנית ראו: E. Petuchowski, 'Zur Lessing-Rezeption in der deutsch-jüdischen Presse: Lessings 200. Geburtstag (22. Januar 1929)', *Lessing Yearbook*, XIV (1982), pp. 43–59. פול מנדס-פלור טוען שהיהודים ציינו כמעט לבדם את יובל המאתיים לסינג. ראו: P. Mendes-Flohr, *German Jews. A Dual Identity*, New Haven–London 1999, p. 30

46 L. Hirsch, 'Legende und Charakter', *CVZ*, 30.8.1929. עיצוב הדימוי הנערץ של מנדלסון החל כבר בימי ההשכלה. ראו: פינר (לעיל, הערה 15), עמ' 87–90. פינר מציין עוד, שדמותו של לסינג היתה פחות חשובה כשלעצמה ושימשה בעיקר מרכיב חיוני בדימוי ההיסטורי של מנדלסון. על ההתפתחות בעיצוב דמותו של מנדלסון כסמל ראו גם: D. Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*, Berkeley–Los Angeles 1996, pp. 148–155. של מנדלסון בחוגים היהודיים הליברליים ראו גם: בולקוסקי (לעיל, הערה 25), עמ' 102–106. בולקוסקי מתאר את הגישה שמנדלסון הוא שהוביל את יהודי גרמניה אל ההשכלה, המודרנה והגרמניות, כגישה הבלעדית שניכרה אז בחוגי היהדות הליברלית, תוך שהוא מתעלם מגישות ביקורתיות יותר שעלו באותם הימים.

47 כך במאמריהם של לודוויג הולנדר, הרברט אוילנברג ופריץ פרידלנדר בגיליון היובל למנדלסון: *CVZ*, 30.8.1929

48 A. Altmann, 'Deutschland', *Jüdisches Lexikon*, Berlin 1928, II, p. 138

ביבליוגרפית מקיפה על מנדלסון ורשימת נושאים להרצאות ולדיונים עליו ועל תקופתו. מטרתו המוצהרת של פרסום זה היתה לתרום לעיצוב תודעתם ההיסטורית של בני הנוער ולסייע להם לענות על שאלות שהם עתידים להיתקל בהן.⁴⁹ העיתונות היהודית בת הזמן גם התעניינה בשאלת ההכרה במנדלסון מצד המשכילים ואנשי הרוח הגרמנים שבקרבתם פעל, וגם כאן עלתה נימה מיתולוגית, שתיארה את מנדלסון כפלא הנערץ על בני דורו.⁵⁰ יובל מנדלסון צוין גם בשורה של טקסים ותערוכות. ב־8 בספטמבר נערך טקס באקדמיה הלאומית בברלין, בהשתתפות שר הפנים הגרמני, ראש עיריית ברלין, הרב ליאו בק ומכובדים נוספים. הספרייה הממלכתית הפרוסית (Preussische Staatsbibliothek) פתחה תערוכה מקיפה לזכרו, ובדסאו, עיר הולדתו, הוצג בחגיגות מחזהו של לסינג 'נתן החכם' ואף הוכרו על הקמת קרן מחקר על שם מנדלסון.⁵¹ העיתונות היהודית המקומית בפרנקפורט קשרה את אירועי שנת היובל בציון מאה עשרים וחמש שנים לפעילותו של בית הספר 'פילנתרופין', שיוחס למורשת מנדלסון.⁵² מאמר מסכם מדצמבר 1929, שסקר את אירועי 'שנת מנדלסון' ואת הספרות המחקרית והפופולרית שיצאה לאור בשנה זו, הסתיים בתקווה שהשגי שנה זו לא יהיו עקרים (fruchtlos) בעידן שבו זורחת שמש אחרת מזו של מנדלסון.⁵³ בין כל הדוברים והנואמים שצינו את היובל הכפול, שמרביתם חזרו שוב ושוב לאותם יסודות מוכרים, לעתים אף באופן דוגמטי, בלטו כמה מאמרים שניתן לזהות בהם קול אחר. מאמרים אלה, שהתאפיינו באוריינטציה היסטורית ביקורתית יותר, יצאו נגד עיוות דמותו הממשית של מנדלסון וניסו להציגו בדרך מאוזנת יותר ואנכרוניסטית פחות. בד בבד עלתה בהם שאלת משמעותו של אותו עידן חדש שמנדלסון הפך למייצגו.⁵⁴ בין הכותבים שקראו להתבוננות ביקורתית יותר בדמותו של מנדלסון שבה והתבלטה זלמה שטרן-טיבלר. מאמרה של שטרן על מנדלסון נפתח בקביעה, שהרצון להציג אותו כלוחם פוליטי וכמשחררם של היהודים הביא לעיוות של דמותו הממשית.⁵⁵ שמו של מנדלסון

Die Grundlagen der Juden-Emanzipation in Deutschland, Jugendführer-Briefe, 1, Berlin 1930 49

L. Goldstein, 'Moses Mendelssohn und seine Zeitgenossen', *Der Morgen*, August 1929, pp. 220–237 50

ראו בדיווחים על אירועי היובל למנדלסון (CVZ, 13.9.1929) ועל תערוכת מנדלסון בברלין (CVZ, 20.9.1929), וכן הדיווחים על החגיגות והתערוכה: *Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin*, Oktober 1929, pp. 518–519. הנאומים שנישאו לזכרו של מנדלסון בדסאו הופיעו ב־*Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, I, Oktober 1929, pp. 177–191 51

R. Merzbach, 'Das Philanthropin, eine deutsch-jüdische Kulturtat', *Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt*, Dezember 1929, pp. 120–122 52

H. Lachmanski, 'Neue Mendelssohn-Literatur', *CVZ*, 6.12.1929 53

מעניין לציון במאמר מוסגר, שכבר בדיונים ביקורתיים אלה ניתן למצוא את ראשיתן של התובנות המעניינות הכרוכות ב'היסטוריוזציה' של מנדלסון, כפי שעלו לאחרונה במחקריו של דוד סורקין. במחקרו על מנדלסון ניסה סורקין להסיר 'כמה מהשכבות המצטברות של לכה ופיח' שנוצרו כתוצאה מתהליך המיתולוגיזציה שלו, כדי לנסות ולהבין את מחשבתו בהקשר ההיסטורי המקורי של שלהי המאה ה־18. ראו: סורקין (לעיל, הערה 46), עמ' 155. 54

S. Stern-Täubler, 'Zeitbild vom Judentum', *CVZ*, 30.8.1929 55

הפך, לטענתה, לסמל של ההתפתחות שכבר החלה מאה שנים לפני זמנו. ברוח מחקרה הגדול על יחסה של המדינה הפרוסית ליהודים, קבעה שטרן שראשיתו של תהליך ההתקרבות של היהודים לחברה הנוצרית החל כבר בתקופת הברוק, שקדמה לתקופת ההשכלה.⁵⁶ תהליך זה החל, לטענתה, כתוצאה ממדיניות השלטון, והוא לא נבע מערכים הומניסטיים אלא דווקא מאינטרסים כלכליים. על פי המסקנות שהגיעה אליהן גם בספרה על היהודי זיס, שיידון להלן, קבעה שטרן כי חלה התקדמות בשילובם של היהודים בסביבתם בתקופה זו, אך שילוב זה לא היה יכול להעמיק בגלל אופיים של רעיונות הברוק. עלייתם של רעיונות חדשים כגון דיאיוס, הומניזם ורציונליזם במאה ה־18 הביאה, לטענתה, לשלב הבא של ההשתלבות – תקופת ההשכלה. מנדלסון לא החל אפוא את תהליך השתלבותם של היהודים ובוודאי שאין לראותו כמחדש הרוחני שהביא את האור לחשכת ימי הביניים. גדולתו, אליבא דשטרן, נעוצה במודעותו לשכר של תקופתו וביכולתו להעניק לשכר זה משמעות יצירתית.

שטרן שללה אפוא ממנדלסון את 'זכות הראשונים' על המודרניזציה של היהודים בשמו של תהליך היסטורי מורכב יותר, וערערה בכך במשהו את התמונה ההיסטורית הפופולרית בחוגים הליברליים. ערעור נוסף ואולי אף מהותי יותר על תמונה זו עלה במאמרו של הרב והחוקר בנו יעקב (Benno Jacob), בוגר בית המדרש לרבנים בברסלאו ופעיל מרכזי ב־CV.⁵⁷ יעקב שלל את התפיסה המקובלת, שמנדלסון היה היהודי הראשון שהתוודע לתרבות הגרמנית הנאורה והביא את בשורתה אל היהודים. מאמרו לא הצטמצם בהערכה מחדש של מפעלו של מנדלסון. מובלעת בו גם הבנה ביקורתית של מונחים כמו 'גרמניה' ו'תרבות גרמניה', בדרך שהיה בה משום קריאת תיגר על השיח ההיסטורי הגרמני המקובל. יעקב טען שבנעוריו של מנדלסון לא היתה כלל גרמניה וגם לא תרבות גרמנית. בשטחים המפוצלים בין שליטים רבים כל כך לא היתה אומה גרמנית, ואפילו ההוגים הגדולים באותם ימים לא היו פטריוטים גרמנים. דוברי הגרמנית דאו באו מ'שבטים' או מקבוצות אתניות שונות (Stämme), בדיוק כמו שמנדלסון בא מן הגטו. כך טען יעקב גם ביחס לשפה הגרמנית. אין לראות במנדלסון מי שבא מחוץ לארץ, עם שפת אם זרה, כדי ללמוד את הגרמנית התקנית (Hochdeutsch). שפתם של יהודי גרמניה, היידיש־דייטש, לא היתה רחוקה יותר מן הגרמנית מאשר שפתם של האיכרים. מנדלסון היה צריך אפוא ללמוד את הגרמנית הגבוהה כמו כל מי שהגיע מבחוץ אל עולם המדע – יהודי כנוצרי. יתרה מזאת, הוסיף יעקב, תרבות הגטו שממנה בא מנדלסון לא היתה כה אפלה, והוא לא בא מ'שבט כושי חסר תרבות' (kulturlosen Negerstamm). מנדלסון היה שקוע לדבריו בתלמוד, ברמב"ם וברוח היהודית, שלא נפלה כלל מתרבויות מקומיות אחרות שהתקיימו בגרמניה ואולי אף עלתה עליהן.

ההבנה של 'גרמניה' וה'גרמניות' במאמרו של יעקב חשובה לענייננו יותר מדבריו על מנדלסון. כאמור, ה'גרמניות' לא התקיימה לידו מאז ומעולם ואף לא היתה בעלת תווי היכר ברורים בתקופה שקדמה למנדלסון. מנדלסון לא גילה את הנאורות הגרמנית כתוצאה מהמפגש שלו עם לסינג, על פי תפיסה זו, אלא היה שותף פעיל בתהליך יצירתה, מתוך זהויות

idem, *Der preussische Staat und die Juden*, I, Berlin 1925 56

B. Jacob, 'Der erste deutsche Jude', *CVZ*, 30.8.1929 57

לוקליות מגוונות, שיהדות הגטו היתה אחת מהן. לתפיסתו זו של יעקב ובעיקר לכפירתו באופיה הקדום של ה'גרמניות' היו השלכות אקטואליות ברורות. גם בהווה, כמו במאה הי"ח, אין מקום להצגתם של היהודים כזרים ל'גרמניות', משום שהיא עצמה אינה הווייה אורגנית שהתקיימה מאז ומעולם אלא תופעה היסטורית חדשה, שגם ליהודי גרמניה היה חלק בכינונה. יתרה מזו, תרבותם המקורית של היהודים הגרמנים לא היתה זרה מעולם ל'גרמניות' יותר מאשר כל תרבות גרמנית קדם-מודרנית אחרת, ועל כן אין לצפות מהיהודים להתכחש לה כתנאי להשתלבותם בגרמניה. מנדלסון יכול, במובן זה, לשוב ולשמש מודל ליהודי הגרמני המודרני, אם כי בדרך אחרת ממה שהיה מקובל עד כה.

שטרן ויעקב כפרו אפוא, כל אחד בדרכו, בייצוגו ההיסטורי המקובל של מנדלסון כחלוץ המודרנה היהודית וכמי שהוביל את יהודי גרמניה מאפלה לאורה. עם זאת, אין בדבריהם משום קריאת תיגר על ערכי היסוד שמנדלסון ייצג בעיני המחנה הליברלי היהודי הגרמני, ובוודאי שלא על המשמעות החיובית של רעיון הקידמה הכרוך בדמותו. יתר על כן, בנקודות המבט הביקורתיות שהם הציגו יש משום תרומה לביסוס הערכים של הליברליזם, הסובלנות וההשתלבות שדמותו של מנדלסון זוהתה אתם בדרך כלל.

מבט ביקורתי בעל אופי שונה על מנדלסון ומורשתו ניתן למצוא במאמרו של הפילוסוף הצעיר אהרון גורביץ, 'ליד וילנה', שנמנה עם הכותבים בביטאון קהילת פרנקפורט.⁵⁸ גורביץ פתח את מאמרו בקביעה שיוכל המאתיים הוא חג שיהדות גרמניה מציינת בו את מאבקה ואת השגיה, אך לצד ההתלהבות התגית יש גם צורך במבט קר וענייני אל העבר. כמו שטרן ויעקב, גם גורביץ קרא תיגר על הגישה הדוגמטית הנפוצה שהציגה את מנדלסון כמי שהביא לסיומן של מאות שנות גטו אפלות ולהשתלבות היהודים באירופה. ואולם, הספק שהוא העלה בקשר לכך שונה לחלוטין. השגיו של מנדלסון היו יכולים להיות בעלי משמעות, לטענתו, רק אם הם היו מאפשרים קליטה חברתית ממשית של היהודים בסביבתם. גורביץ הציג את השאלה במלוא חריפותה לאור הדוגמה של פילוסוף יהודי אחר שחי בגרמניה בימיו של מנדלסון – שלמה מימון. אכן, מימון היה מלומד מוכר, שגדולי הפילוסופים בגרמניה העריכו את עבודתו. ואולם, אם קנה המידה להצלחת השילוב הוא דרך חייהם של היהודים, אזי חייו של מימון מוכיחים את מגבלותיו של שילוב זה דווקא. גורביץ תיאר את מימון כמי שחי כנווד משוטט (Vagabund), שרק מחשבותיו – אך לא הוא כאדם – זכו למקום מכובד, ועל כן דמותו חושפת את בעיית הקיום היהודי במלוא עוצמתה ומאירה את מגבלותיה המהותיות של השתלבותם בגרמניה. לפעילותו של מנדלסון היה אפוא חלק חשוב בהתעוררות התקוות והמשאלות של היהודים. עם זאת, מבחן התוצאה החברתית של קליטת היהודים, הן אצל בני זמנו של מנדלסון הן לאחריו, הציג גם את מגבלותיה אליבא דגורביץ.⁵⁹

A. Gurwitsch, 'Zum Problem der Judenemanzipation', *Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt*, September 1929, p. 9

58 על קשיים אלה בקליטה החברתית של היהודים בגרמניה, גם בתקופות מאוחרות יותר, ועל השפעתם על הלוח הרוח של יהודי גרמניה בני הזמן, ראו במאמר נוסף של גורביץ: A. Gurwitsch, 'Hermann Cohen und der jüdische Zeitgeist', *ibid.*, Mai 1930

מנקודת מבט המושפעת קרוב לוודאי ממוצאו המזרח אירופי, ואולי גם מתפיסות יהודיות לאומיות בנות הזמן, נדרש אפוא גורביץ' דווקא להצלחתו החלקית והמורכבת של שילוב היהודים בגרמניה. גם הוא לא חלק במפורש על ערכי הקידמה וההשתלבות בסביבה, ולא התיימר להציע להם אלטרנטיבה, אבל הוא ערער על הגישה שהם הביאו זה מכבר לפתרון שאלת היהודים בגרמניה. עם זאת, חשוב להדגיש שגישתו הספקנית של גורביץ' היתה יוצאת דופן בין הגישות השונות ביחס למנדלסון שעלו במרחב הציבורי והקהילתי היהודי-הגרמני, הליברלי בעיקרו, בשנת היובל. ייתכן שגורביץ' הושפע יותר מהשיח היהודי הלאומי. רוב דובריה של היהדות הליברלית ניצלו את יובל המאתיים כדי להאיר מחדש את מקורותיו של עולם הערכים שלהם ולנסות לחזקם בעת משבר, בלי להטיל ספקות של ממש בתקפותם.

ד

מנדלסון ולסינג, שדמויותיהם והקשר ביניהם סימלו במובהק את ראשיתו של נתיב האמנציפציה, לא היו כמובן הדמויות היחידות שזכו להערכה מחדש של הכותבים היהודים. בשנה שבה צוין יובל המאתיים המשותף שלהם פרסמה זלמה שטרן את מחקרה על מבשר אחר של השתלבות היהודים בגרמניה – היהודי זיס. כל דור ודור, כתבה שטרן במבוא לספרה, חווה אחרת את דמותו של יוסף אופנהיימר והעביר זאת אחרת לדור שבא אחריו.⁶⁰ שטרן טענה שההסבר להפיכתו של זיס לסמל מוכר כל כך נעוץ לא רק בתולדות חייו וברקע החברתי שלו, אלא גם בכך שהוא היה היהודי הראשון שהשפיע במודע על מהלך החיים הגרמני הכללי – גם אם באופן צר למדי. בסיוע שהעניק זיס לדוכס מווירטמברג במאבק לכינון מדינה אבסולוטית מרקנטיליסטית קבע זיס את מקומו כאחד ממייצגי התקופה, בהיסטוריה היהודית והגרמנית כאחת. ושטרן מוסיפה ואומרת: 'בדוגמה של היהודי זיס... ניתן להכיר לראשונה על אדמת גרמניה את גורלם של יהודי אירופה: ליצור את הסינתזה בין שני העולמות...'⁶¹ תיאור זה, המתאים במידה רבה למה שנהגו לייחס בדרך כלל למנדלסון, נכרך בספרה של שטרן על זיס עם פנים אפלות יותר של הגורל היהודי מאשר אלה שבאו לידי ביטוי בדמותו ובמפעלו של מנדלסון. שטרן בחרה אפוא להציג דווקא את סיפור חייו של זיס כנקודת מוצא לבחינת נושא האסימילציה – אפשרות השתלבותם של היהודים במדינה, בעם וברוח של תרבות הסביבה. ההבנה שהיא הציעה לדמותו של זיס ולעימות הטרגי שאליו נקלע נקשרת גם לתקופתו, שאותה היא כינתה תקופת הברוק, שהיתה לדבריה זרה יותר ליהודים מתקופת ההשכלה שבאה אחריה.

דומה שהחלטתה של שטרן להציג דווקא את זיס כמייצג הראשון של הסינתזה היהודית עם אירופה אינה משקפת ניתוח היסטורי מדעי גרידא. ייתכן שהיא הושפעה מן האתגרים ההיסטוריים שעלו בשעת המשבר שיהדות גרמניה נקלעה אליה בזמן כתיבת מחקרה. בשל

S. Stern, *Jud Süß*, Berlin 1929, pp. 1–4 60

שם, עמ' 2. 61

כך אולי חשה שטרן צורך להבין ולהציג את בעיית האסימילציה בדרך רחבה יותר – ואופטימית פחות – מן הדרך המסורתית, שמיקדה את ראשית התהליך בדמותו של מנדלסון. כך גם ניתן להבין את הצגתה של הסינתזה בין היהודים לתרבות אירופה במונח כמו 'גורל' במקום במונחים אופטימיים יותר המעידים על בחירה חופשית.

המשמעות הבעייתית משהו בהצבעתה של שטרן על זיס כיהודי הראשון ששילב בין העולמות לא נעלמה מעיני כמה ממבקריה. כך, למשל, נטען במאמר ביקורת מקיץ 1930, שהפגם הבולט היחיד בתיאור הממזה של זיס ותקופתו נעוץ בנטייתו של שטרן לראותו כ'מבשר שנכשל' (scheiternde Vorläufer) של האמנציפציה – נטייה שהמבקרת כינתה 'הגזמה בלתי מוצדקת'.⁶² מעבר לכך, דמותו של זיס, עם כל האסוציאציות שהוא עורר, הועלתה בזירה הציבורית הגרמנית מהבטים שונים: במחקרה של שטרן, ברומן ההיסטורי של ליאון פויכטונגר משנת 1925 ובעיקר במחזה של הסופר והמחזאי פול קורנפלד, שהועלה על קרשי הבמה ב־1930. עצם העלאת דמותו של זיס עוררה אי נחת בקרב דוברים יהודים ליברלים. אלפרד הירשברג, ממנהיגי האגודה המרכזית, יצא באוקטובר 1930 בביקורת חזיתית על עצם העלאתו של המחזה על הבמה: מדוע היה צריך להציג את המחזה דווקא בזמנים אלה, שבהם נמצאים היהודים במוקד של שנאה, ולא עובר שבוע שאין בו הצגה, סרט או רומן העוסקים בעניין היהודי?⁶³ הירשברג הביע במפורש את חששו שהעיסוק בזיס יחזק רשמים חסרי יסוד על היהדות והיהודים בגרמניה ויעודד את פעילותם של גורמים אנטישמיים. מבקר אחר טען, ששטרן הציגה בבהירות את הרקע ההיסטורי הגרמני לפעילותו של זיס ולמפלתו, אבל העיבוד האמנותי של הסיפור הביא להצגתו כגרסה נוספת של אחשוורוש – דמותו המיתולוגית של היהודי הנודד הנצחי.⁶⁴

יהודי גרמני אחר שדמותו עלתה מעת לעת בדיונים ההיסטוריים הציבוריים והיתה נוחה הרבה יותר, מטבע הדברים, לדוברי היהדות הליברלית, היה גבריאל ריסר. בחוברת שהופצה בין פעילי הנוער של האגודה המרכזית בשנת 1930 הוא נזכר לצד מנדלסון. הדבר מצביע על מגמתה של האגודה להציג אותו כאחד מאבות היהדות הליברלית בגרמניה. ההיסטוריון פריץ פרידלנדר, שפרסם עוד בשנת 1926 ספר על חייו של ריסר, הציג אותו בפני בני הנוער כגיבור מאבקם של יהודי גרמניה לשוויון זכויות, ובד בבד כפטריוט גרמני וכמי שהיה ונותר 'איש ארבעים ושמונה'.⁶⁵ ריסר ודמויות כמותו יוכלו להורות לנוער, כך אמר, לא להירתע מהמשך המאבק למען הצדק. ביובל מאה עשרים וחמש שנה להולדתו של ריסר, באפריל 1931, טען גיאורג גץ, מזכ"ל איגוד הקהילות היהודיות הליברליות בגרמניה, שריסר

62 ביקורת על חיבורה של זלמה שטרן 'היהודי זיס', מאת Gertrud Hallo, ראו: *Der Morgen*, Juni 1930, pp. 205–207

63 A. Hirschberg, 'Jud Süß. Politisches Theater', *CVZ*, 17.10.1930

64 H. Lachmanski, 'Jud Süß. Geschichtliche Reminiszenzen zu Paul Kornfelds neuem Bühnenwerk', *CVZ*, 17.10.1930

65 F. Friedländer, 'Gabriel Riesser und seine Zeit', *Jugendführer-Briefe*, 1 (לעיל, הערה 49), עמ' 9–12; 1926, *Das Leben Gabriel Rießers*, Berlin

היה מעורב גם במאבק היהודי הפנימי ותמך בליברליזם הדתי, כחלק משאיפתו לאמנציפציה.⁶⁶ לצד ניסיון זה לנכס את דמותו של ריסר לטובת המאבק הפנימי עם האורתודוקסיה, הציג גץ השוואה היסטורית בין חיבור אנטישמי משנת 1831, שריסר התמודד עמו, לאנטישמיות של 1931, כדי להמחיש את האקטואליות של מורשתו. הרב ברונו איטליאנר, רבה של קהילת הטמפל הליברלית בהמבורג, בחר להדגיש בדרישת הזיכרון שנשא לזכר ריסר את נאמנותו היהודית דווקא.⁶⁷ אכן, ריסר נאבק למען מתן שוויון ליהודים ולפתיחת האפשרות להשתלבותם בגרמניה, אך מעולם לא העלה על דעתו להקריב למען האמנציפציה את דרכו הדתית. בנסיבות שבהן סבלו הקהילות היהודיות בגרמניה משחיקה גוברת במספר חבריהן בחר אפוא איטליאנר להדגיש את השורשיות ואת שמירת הכבוד היהודי כיסוד מרכזי במורשתו של ריסר. כנגד זאת הוא מכנה ה'ישועיות של ההשכלה' (Jesuitismus der Aufklärung) את נכונותם של יהודים מסוימים לוותר על כל ערך יהודי ובלבד שיוכלו לזכות בשוויון וזכויות.

ה

השיח ההיסטורי היהודי הליברלי לא הצטמצם רק לעיסוק בדמויות יהודיות מרכזיות או לניסיון להתוות קו מרכזי להיסטוריה היהודית בעידן החדש. אכן, נושאים אלה העסיקו את הכותבים היהודים ואת קהל קוראיהם, מטבעם של דברים. ואולם יהודים אלה, שהוסיפו לראות עצמם כגרמנים, גיבשו גם תפיסה כוללת יותר של ההיסטוריה הגרמנית המודרנית ואולי אף של ההיסטוריה בכלל. ניתוח תפיסה זו, שיש בה כדי לשפוך אור על הבנת דרך דיונם בהיסטוריה היהודית, צריך להיערך תוך מודעות לרקע שבו הם פעלו. עיסוקם של היהודים בבעיות ההיסטוריה הגרמנית הושפע לא רק מהתמורות הפוליטיות והחברתיות שחלו בסביבתם, אלא גם מעיסוקה של סביבה זו בהיסטוריה הלאומית שלה. היהודים הגיבו על השיח ההיסטורי הכלל גרמני בן הזמן ואף ניסו להשתתף בו בדרכם שלהם, ולו גם במסגרת השיח הפנים-יהודי. בניסיונם לאמץ לעצמם דפוס מסוים של זיכרון היסטורי גרמני, השתלבו הפעילים והפובליציסטים היהודים הליברלים במידה רבה בשיח היסטורי זה – גם אם בשוליו – ונטלו חלק במאבק על דמותה של גרמניה בהווה ובעתיד.

נושא מרכזי שהעסיק את הדוברים היהודים על רקע המשברים בשנותיה האחרונות של רפובליקת ויימאר היה שאלת אופיה ומהותה של הלאומיות הגרמנית. הם הוטרדו במיוחד מעלייתה של 'הלאומיות החדשה', שהעמידה במרכז את המונח 'קהילת עם' (Volks-gemein-) (schaft) והדגישה את האחדות האורגנית של האומה הגרמנית.⁶⁸ ב-16 במרס 1929 נשא

66 G. Goetz, 'Gabriel Riesser. Zu seinem 125. Geburtstag am 2. April 1931', *Jüdisch-liberale Zeitung*, 8.4.1931

67 'Gabriel Riesser. Gedenkpredigt zum 125. Geburtstag von Rabbiner Dr. Italiener (Hamburg)', *CVZ*, 10.4.1931

68 עקרונות אלה שימשו את הנאצים והפכו לאחר מכן ליסוד מרכזי במדינה הנאצית. בגרמניה הוויימארית הם ביטאו תפיסות של קשת רעיונית ופוליטית שהיתה רחבה יותר מחוגי המפלגה הנאצית. ראו: R.

ברונו וייל, סגן יושב ראש האגודה המרכזית, הרצאה על 'דרכם של היהודים הגרמנים'. וייל נשא את הרצאתו בפרנקפורט לפני יותר מאלף איש, יהודים ולא יהודים. באותה אסיפה נאם גם כומר קתולי. הוא דיבר על הצורך בסולידריות בין יהודים לקתולים בגלל סבלם המשותף. באסיפה נאמו גם דוברים אנטישמים ונאצים.⁶⁹ דבריו של וייל לא היו רק ניסיון אפולוגטי להסביר את מקומם של היהודים בחברה הגרמנית, אלא גם נגעו לשאלה הכוללת יותר של מהות הלאומיות הגרמנית. וייל דחה את התפיסה של 'הלאומיות החדשה', שטענה כי הזהות הלאומית הגרמנית מבוססת על יסודות דטרמיניסטיים כמו דם וגזע. הוא ערך ניתוח היסטורי רציונלי ללאומיות הגרמנית והציג אותה כלאומיות ליברלית ופתוחה, שההצטרפות אליה מותנית בהכרעה אישית ובהזדהות תרבותית, ברוח עקרונות 'האמנה החברתית'. לפיכך ברור שגם היהודים יכולים להפוך לבשר מבשרה של הלאומיות הגרמנית. לפי טענתו של וייל, לא היה קיים כל רגש לאומי גרמני בימי מלחמת שלושים השנה, ואף לא בימי פרידריך הגדול, והוא התגבש בהדרגה לאחר מכן, בעקבות מלחמות השחרור מנפוליאון. במונחים של השיח ההיסטוריוגרפי כיום, ניתן לראות בטענה זו התכחשות לקדמותה של הלאומיות הגרמנית. דברים אלה משקפים את הבשלתה של מגמה שהיתה קיימת עוד קודם לכן באגודה המרכזית, להציג 'גרמניות' ליברלית ופלורליסטית המבוססת על מסורת ערכי ההשכלה. מגמה זו יצאה נגד הגישות הדומיננטיות שהציגו את ה'גרמניות' כמבוססת על מיתוסים רומנטיים והדגישו יסודות ימי ביניים, ואף פגניים, שליהודים לא היה יכול להיות בהם כל חלק.⁷⁰

סוגיית הלאומיות הגרמנית שבה ונדונה בסדרת מאמרים שפורסמה בביטאון האגודה המרכזית בשלהי 1931, כאשר האווירה הפוליטית מסביב כבר נראתה מאיימת יותר. גישתו הבסיסית של וייל חזרה ועלתה בדבריהם של כותבים שונים. הם ערכו הבחנה בין לאומיות המבוססת על יסודות תרבותיים, נוטעת באדם רגשות סולידריות חיוביים ועולה בקנה אחד עם הדמוקרטיה, לבין המפנה הרומנטי-הפולקסיטי שחל בלאומיות הגרמנית, גרם לה להתבסס על עקרונות ביולוגיים של גזע ודם והפך אותה לאנטי דמוקרטית.⁷¹ ברוח נסיבות הזמן, ניכרה אצל הכותבים ההבנה שכוחה של הלאומיות הנאורה יותר, שהם ראו כלאומיות המקורית או המטפיסית, נחלש מאוד במציאות הגרמנית. הם גם חשו שעלייתה של 'הלאומיות החדשה',

.Woods, *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*, London-New York 1996

וודס מתייחס ל'לאומיות החדשה' בעמ' 61.

69 הדיווח על הרצאתו של וייל ועל האסיפה הופיע ב־CVZ, 22.3.1929

70 על מגמת הדחייה של מסורת ההשכלה ושל חוק הטבע האוניברסלי לטובת רעיונות פולקסיטיים רומנטיים ראו למשל: ברגר (לעיל, הערה 16), עמ' 36. גישה דומה ביסודה, המציגה אף היא לאומיות גרמנית פלורליסטית, אך נזקקת פחות לניתוח היסטורי לעומת גישתו של וייל, כבר הופיעה במאמרו הפרוגרמטי 'אמונה ומולדת' של אויגן פוקס, מנהיג האגודה המרכזית בימי מלחמת העולם הראשונה. ראו: E. Fuchs, 'Glaube und Heimat', *Im deutschen Reich*, September 1917, pp. 338–351; H. Herzfeld, 'Nationalismus in Deutschland', *CVZ*, 6.11.1931; R. Wertheimer, 'Nationalismus und Demokratie', *CVZ*, 20.11.1931

71 כינוי ה'גרמניות' עלתה במסגרת מאמר שניתח את האנטישמיות הגרמנית בת הזמן. ראו: R. Kayser, 'Antisemitismus und deutsche Kultur', *Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin*, August 1932

האורגנית והאנטי דמוקרטית, אינה תופעה חולפת, והיא נובעת מהתפתחות היסטורית בעלת משמעות שראשיתה לכל המאוחר בתבוסה במלחמת העולם. בשאלת יחסה של 'הלאומיות החדשה' ליהודים וליכולתם להזדהות עמה ניכרה אצל הכותבים עמדה ברורה, כדברי אחד מהם: 'אנו מסכימים... שהלאומיות בדפוס הנוכחי שלה, במיוחד בדמותה בגרמניה, נעשתה ממש בלתי אפשרית עבור היהודים הגרמנים'.⁷² יתרה מזאת, מוסיף כותב אחר, גם אם תווטר הלאומיות החדשה על נטייתה לאנטישמיות, היא תישאר תופעה לא דמוקרטית ולא ליברלית, והצטרפותם של היהודים אליה תהיה בגדר אופורטוניזם חסר הצדקה.⁷³

עיון במאמרו של ברטולד ויינברג, שחתם את סדרת המאמרים בנושא, יכול לתרום להארת מקומו של השיח ההיסטורי היהודי-ליברלי אל מול התודעה ההיסטורית הגרמנית של אותם ימים.⁷⁴ ויינברג עמד על ההבחנה בין הלאומיות כתופעה בריאה ביסודה לגילוייה השליליים בהווה, וביסס הבחנה זו על השוואה בין גרמניה לאנגליה ולצרפת. לטענתו, השיח הפוליטי באנגליה ובצרפת אינו מבוסס על הפרדה בין לאומי לאנטי לאומי, כמו בגרמניה, ויש בו הרבה פחות הסתה. רק בגרמניה התפתחה לאומיות מוניסטית, הדוגלת בעקרונות פולקיסטיים, דוחה עקרונית את הדמוקרטיה ומתנגדת לריבונות העם, ואילו באנגליה ובצרפת מקבלות גם מפלגות הימין השמרניות את העיקרון הדמוקרטי.

הצגה זו של אנגליה ובעיקר של צרפת כדוגמאות להתפתחות לאומית פלורליסטית בריאה, לעומת הלאומיות המוניסטית שהתפתחה בגרמניה, מנוגדת ביסודה לגישות המרכזיות שעלו בשיח ההיסטורי הגרמני. כבר בתקופת הרייך השני היה מוסכם על הכל בהיסטוריוגרפיה הגרמנית שההתפתחות ההיסטורית הגרמנית מגלמת בערכיה את מימושו החיובי של מושג הלאומיות, בניגוד לגישה הלאומית הצרפתית.⁷⁵ התבוסה במלחמת העולם, השפלת ורסאי והכיבוש הצרפתי במערב גרמניה בשנים שאחרי המלחמה הגבירו את העוינות כלפי צרפת. הם גם העמיקו את תחושת החיוב שליוותה את עיצוב דמותה של הלאומיות הגרמנית או ה'מהות' הגרמנית, על רקע החוויה המעצבת של מלחמות השחרור האנטי נפוליאוניות. כל אלה הועמדו אל מול ערכים כמו ריבונות העם ומסורת המהפיכה שזוהו עם צרפת.⁷⁶

זאת ועוד, למגמה הרווחת בשיח ההיסטורי הציבורי, לחפש את ייחודם של מושגים כמו 'רוח גרמנית' או 'רעיון גרמני', התלוותה הנטייה לדחות באופן כולל יותר את כל מה שמזוהה כ'מערב אירופה' – בעיקר אנגליה וצרפת – שנתפס כניגוד הרעיוני של מושגים אלה. הלאומיות הגרמנית הוצגה כמושתתת על תפיסות רומנטיות, אידיאליזם ומחשבה איכותית, לעומת המערב הדבק במסורת ההשכלה, נוטה לחשיבה תועלתנית ודוגל בשוויון מכניסטי.⁷⁷ דיונו ההשוואתי של ויינברג בלאומיות הגרמנית לעומת הלאומיות הצרפתית והאנגלית מנוגד

H. Cohn, 'Nationalismus in Deutschland', *CVZ*, 13.11.1931 72

R. Wertheimer, 'Nationalismus und Demokratie', *CVZ*, 20.11.1931 73

B. Weinberg, 'Nationalismus und Reaktion', *CVZ*, 25.12.1931 74

ברגר (לעיל, הערה 16), עמ' 26. 75

שלייר (לעיל, הערה 23), עמ' 184–186; פאולנבך (לעיל, הערה 16), עמ' 309. 76

פאולנבך, שם, עמ' 123–140. 77

אפוא במהותו לחלק הארי של השיח ההיסטורי הציבורי בגרמניה הוויימארי, על גווניו השונים. שאיפתו ליישב באופן עקרוני בין הלאומיות לרעיון הדמוקרטי, אף שהיה מודע היטב לכך שבגרמניה אין הם מתיישבים זה עם זה, הביאה אותו להציג את אותן המסורות הפוליטיות שנתפסו בגרמניה כאנטי תיזה שלילית של הלאומיות הגרמנית כניגודה החיובי דווקא. יתרה מכך, דרך הדיון ההשוואתי של ויינברג גם מנוגדת לעקרון היסוד המתודולוגי של המסורת ההיסטוריוציסטית הגרמנית, שיש לבחון כל תופעה על פי הייחוד שלה. כך, למשל, עלה מהתגובות למחקר שערך היסטוריון גרמני צעיר בשם אקרט קהר (Kehr), שחי בתקופת ויימאר. קהר חקר את פרוסיה בעידן המהפיכה הצרפתית ומלחמות נפוליאון, תקופת ההתהוות של הלאומיות הגרמנית המודרנית, בדרך של השוואה היסטורית שיטתית עם צרפת. איגרוס טוען שהיסטוריונים גרמנים מהשורה הראשונה דחו את מחקרו של קהר על הסף משום ששללו את עצם הלגיטימיות של עריכת מחקר השוואתי כזה.⁷⁸ הגישה הביקורתית ההשוואתית שהציע קהר התבססה כמדומה על אותן הנחות יסוד מתודולוגיות שעליהן הושתת דיונו של ויינברג מעל דפי ביטאון האגודה המרכזית. גישה זו זכתה לתחייה מחודשת רק בגרמניה הפדרלית של שנות השישים. אז נטה הזרם המרכזי בשיח ההיסטורי על העבר הגרמני לגישות שלא היו רחוקות מאלה של השיח היהודי הליברלי בתקופת ויימאר.⁷⁹

ביקורת ישירה על הלך הרוח הדומיננטי בקרב האליטות בגרמניה בשלהי תקופת ויימאר ועל דרך תפיסתן את העבר הושמעה במאמר שפרסם ארנסט פון אסטר ב־*Der Morgen* מאפריל 1929.⁸⁰ דומה שאין זה מקרה שמאמרו של כותב זה, שעל פי שמו לא היה ממוצא יהודי ואף לא התייחס במאמרו ליהודים וליהדות כלל, פורסם בירחון היהודי הליברלי דווקא, שהרי עמדות היסוד שלו השתלבו היטב עם אלה של דוברי ה־CV. פון אסטר דן ב־רוח הגרמנית, המוצגת לטענתו כרוח המייחדת את גרמניה באמנות, במדע ובהיסטוריה, וכמנוגדת לרוח ההשכלה המיוחסת לאנגליה ולצרפת ונחשבת ל־לא גרמנית. הוא מתח ביקורת על גישה מקובלת זו והציג במקומה את 'הרוח הגרמנית' כמושג רחב וכולל יותר, רוח שספגה השפעות הן מההשכלה הן מהרומנטיקה ואינה קרובה יותר במהותה לאחת מהן יותר מאשר לזולתה.

פון אסטר היה מודע לכך שתפיסתו אינה התפיסה המקובלת בגרמניה, ועל כן ניסה להסביר את סיבות כישלונה להשתרש בגרמניה בנימוקים היסטוריים הנובעים מן המבנה החברתי הגרמני ומן הפיצול המדיני. חולשת ההשכלה בגרמניה, וכתוצאה מכך הבלטתה הבלעדית של הרומנטיקה וזיהויה עם גרמניה, נעוצות אפוא בנסיבות מקריות ואין לראות בהן השתקפות מהותית של הרוח הגרמנית. כמו כן, הוסיף פון אסטר, אין לטעון שעולם המושגים של

78 איגרוס (לעיל, הערה 20), עמ' 237. לחיבוריו ההיסטוריים של קהר ראו: E. Kehr, *Der Primat der Innenpolitik*, Berlin 1970

79 איגרוס, שם. לסקירת מפעלו ההיסטורי של קהר ותולדות התקבלותו, מדחיקה לשוליים בשלהי תקופת ויימאר לתחייה מחודשת בשנות השישים, ראו את המבוא של ה'א והלר (Hans-Ulrich Wehler) לאוסף חיבוריו ההיסטוריים של קהר (לעיל, הערה 78), עמ' 1-29.

80 E. Von Aster, 'Aufklärung, Romantik und Gegenwart', *Der Morgen*, April 1929, pp. 73-85

ההשכלה משקף באופן בלעדי את דמותם של הצרפתים והאנגלים, שהרי הם הוציאו מתוכם אישים כמו יום ורוסו, שתרמו גם הם, כמו קאנט, לערעור שלטון היחיד של עידן ההשכלה; ולאחר זמן גם התפתח זרם רומנטי באנגליה ובצרפת. פון אסטר הציג את גישתו ברוח שונה מאוד מזו של הזרם המרכזי של ההיסטוריונים הגרמנים, וקרובה הרבה יותר לגישות המקובלות בחוגים היהודיים הליברליים. הוא טען שה'גרמניות' היא בעלת אופי פלורליסטי ועולם ערכים אוניברסלי, ויש בה משקעים הן של ההשכלה הן של הרומנטיקה – שני זרמים חשובים שקיימים ביניהם גשרים רבים. בסיום מאמרו קרא פון אסטר לגרמנים ללמוד מכל התקופות והזרמים בעברם הלאומי, ולא להתבסס אך ורק על פרשנות מסוימת של הרומנטיקה ולראותה כעבר הלאומי ה'נכון', שממנו עלינו ללמוד הכל.

דמותה של הלאומיות הגרמנית וערכי היסוד שלה הוצגו אפוא בציבור היהודי הליברלי בשלהי תקופת הרפובליקה של ויימאר באור אחר לעומת הצגתן בזרם המרכזי של גילדת ההיסטוריונים הגרמנים ובציבור הגרמני הרחב. היהודים גם היו מודעים לשוני בין הפרשנות ההיסטורית שלהם לזו של סביבתם. הם נטו לראות בחיוב את ערכי תנועת ההשכלה וניסו להציג ברוח זו את האירועים והתהליכים ההיסטוריים שזוהו עמה.

פער זה בין התפיסות ההיסטוריות והמודעות לקיומו ניכרו גם בהתייחסות לזכרה של המהפיכה הצרפתית. כך, למשל, תיאר הרב ברונו איטליאנר, בדברים שנשא לציון יום השנה להולדתו של גבריאל ריסר, כיצד הביא ניצחון המהפיכה הצרפתית 'לאור שפרץ אל סמטאות היהודים', אך גם הביע את כאבו 'מנקודת מבט גרמנית' על כך שאור זה הגיע לגרמניה כתוצאה מלחץ חיצוני דווקא.⁸¹ באפיון זה של המהפיכה ורעיונותיה ניכרת מודעות לבעייתיות של קליטתה בגרמניה, והוא שונה ביסודו מההתייחסות הגרמנית המקובלת. ערכי 1789 נתפסו כזרים ואף כמנוגדים למהות הגרמנית הייחודית, הממוקדת ברומנטיקה ובלאומיות.

הקבלה ניגודית זו בין הנרטיב ההיסטורי הדומיננטי בגרמניה לבין הנרטיב שדוברי היהדות הליברלית ניסו להפיץ בלטה במיוחד בהערכה השונה למשמעותה של מהפיכת 1848 בהיסטוריה של גרמניה. נפילתו של המשטר הקיסרי בגרמניה בסוף מלחמת העולם הראשונה וכינונה של הרפובליקה הוויימאריט על ידי מהפיכה – או שמא רק מהפיכה מדומה – שבו והעלו על סדר היום של ההיסטוריונים והפובליציסטים הגרמנים את שאלת משמעותה של מורשת 1848. וכך נתעורר דיון גם במקומה של המהפיכה בהיסטוריה הלאומית הגרמנית בכלל. עם כינון הרפובליקה ניסו אבות החוקה של רפובליקת ויימאר להיצמד למורשת 1848 בעזרת פרשנויות של היסטוריונים ליברלים, שהציגו את אירועי אותה השנה כמהלך חיובי בדרכה ההיסטורית של התנועה הלאומית הגרמנית.⁸² מהלך זה הגיע לשיאו, כך נדמה, בשנת 1923, ביוכל השבעים וחמש למהפיכה. לציון האירוע אורגנה בפרנקפורט עצרת גדולה, בנוכחות הנשיא הגרמני אברט, מנסח החוקה הוויימאריט פרויס, והיסטוריונים מרכזיים תומכי הרפובליקה כמו פרידריך מיינקה.⁸³

81 ראו לעיל, הערה 67.

82 פאולנברך (לעיל, הערה 16), עמ' 54.

83 שלייר (לעיל, הערה 23), עמ' 191.

לצד הניסיון הזה להדגיש את חשיבות מורשתה הלאומית של שנת 1848, הטעימו היסטוריונים ליברלים שמאליים, שהבולט בהם היה וייט ולנטיין, את מורשתה הדמוקרטית של מהפיכת מרס, תוך הדגשת אופיה העממי של ההתקוממות.⁸⁴ ואולם, גישות אלה נותרו בשולי השיח הציבורי ולא הצליחו לשנות את הקו הפרשני המסורתי לאירועי 1848, כפי שהתגבש עוד בעידן הקיסרי. אירועי שנת המהפיכה הוסיפו להתפרש על פי רוב כביטוי לחוסר האונים הפוליטי של הבורגנות הגרמנית, ואף כניסיון זר ואנטי לאומי במהותו לכפות על גרמניה את הדגם המהפכני המערבי. גישות וולגריות שונות, שבישרו את קו הפרשנות הנאצי, תיארו את מהפיכת מרס כפועלם של מהפכנים מקצועיים ושל יהודים. והנה, גם היסטוריונים גרמנים מכובדים סברו שמורשת כנסיית פאול מ-1848 מייצגת ערכים מערביים הכרוכים במורשת ההשכלה וממשיכה את עקרונות 1789 הזרים למסורת הגרמנית. בין כך ובין כך, קו הפרשנות הדומיננטי בהיסטוריה הגרמנית דאז, שאף הלך והקצין בשלהי שנותיה של רפובליקת ויימאר, לא ראה במהפיכת 1848 אירוע מעצב במהלך ההיסטוריה הגרמנית, והעדיף על פניה באופן חד משמעי את מורשת הדם והברזל של ביסמרק.⁸⁵

במאמר הראשי שפורסם בביטאון האגודה המרכזית בדצמבר 1930, בזמן שהמשרב הפוליטי שהביא לקצה של רפובליקת ויימאר כבר היה בעיצומו, אפיין הכותב, הרמן פונקה, את הליברליזם ואת הלאומיות כשתי המגמות המרכזיות בהיסטוריה האירופית בשנים 1848–1890.⁸⁶ משמעות הליברליזם לא הצטמצמה בעבורו, כיהודי, רק לשחרורה של הבורגנות משרידי ההגבלות הפיאודליות, אלא כללה גם הכרעה ביחס ליהודי גרמניה: נפילת החומות הרוחניות האחרונות של הגטו, הענקת שוויון זכויות ליהודי גרמניה וראשית שילובם בעם הגרמני. וקצרה הדרך מכאן להתייחסות אל מורשת 1848. פונקה תיאר את תקופת המהפיכה בחיוב, כעידן שבו העם הגרמני אמר בפעם הראשונה את דברו במהלך ההיסטוריה שלו. הוא אף ערך השוואה ברורה בין מורשת 1848 למצבה של גרמניה הוויימאריט בימיו. לדבריו, רוחה של הדמוקרטיה שבה להתעורר ברייך המאוחד בשל חוקת ויימאר, שאותה הוא הציג למעשה כהמשכה של מסורת ליברלית גרמנית שראשיתה בכנסיית פאול. יתרה מזאת, פונקה הציג השוואה נוספת בין מורשת העבר לאתגרי ההווה. הוא קבע שבשני המקרים נאלצו האתוסים הנאורים להתמודד עם כוחות עוינים, והביע במרומו את תקוותו שהפעם תהיה תוצאת המאבק שונה מכפי שהיתה בעבר. דומה שיש להבין את דבריו הבאים של פונקה כתגובה ישירה לפרשנויות האחרות, הדומיננטיות יותר, לאירועי 1848, שרווחו בציבור הגרמני הנוצרי, ואף כניסיון צנוע ליטול חלק בעיצוב התמונה ההיסטורית הגרמנית:

... רוח שנת 1848 וכנסיית פאול... יש בה משום הוכחה לכך שרפובליקה ודמוקרטיה אינן זרות זו לזו מבחינת מהותו הפנימית של העם הגרמני. הן לא היו פתרון זמני ובלתי היסטורי של 'יאוש' ברגע של המצוקה הגדולה ביותר (=של ימי סוף מלחמת העולם הראשונה), אלא היו מישורות עמוק בהיסטוריה הגרמנית ולכן גם במהות הגרמנית...

84 פאולנבך (לעיל, הערה 16), עמ' 114–115; שלייר, שם, עמ' 192.

85 פאולנבך, שם, עמ' 116–117, 159–160; שלייר, שם, עמ' 195–199.

86 H. Funke, 'Nationalismus und Liberalismus', *CVZ*, 19.12.1930

בדבריו אלה של פונקה, כמו בדבריהם של כותבים יהודים אחרים, שיידונו להלן, על דמויות מרכזיות בהיסטוריה הגרמנית, היה משום ניסיון להצביע על הקו הרצוי מבחינתם של היסטוריה לאומית זו, על רקע המאבק שהתנהל בגרמניה בין גישות היסטוריות סותרות ומערכות ערכים שונות ולעתים אף מנוגדות. בעיני פונקה הפכה מורשת 1848 לציר מרכזי במהלך ההיסטורי הגרמני הליברלי שהוא ועמיתיו מהזרם המרכזי ביהדות גרמניה ניסו להתוות, חוליה מקשרת בתהליך הקידמה, שהחל עוד בעידן ההשכלה ונמשך עד להווה הוויימארי. חשוב להדגיש, כי הגישה הדוגלת בהמשכיות זו אינה משקפת בהכרח ראייה נאיבית, הרואה בה מיצוי של כל מה שהיה, הווה ויהיה גרמני. במקום זאת יש לראות את הצגתה של המשכיות זו כניסיון להעניק לגיטימציה לעולם הערכים הליברלי, ואף להדגיש את זיקתו אל הגרמניות, על רקע אווירה המעודדת תפיסות היסטוריות שמרניות ולאומניות אנטי ליברליות דווקא.

ז

נציגי המחנה היהודי המרכזי השתתפו אפוא בשיח ההיסטורי הגרמני, גם אם בשוליו, וניסו להעלות בדרכים שונות את דמותה של היסטוריה לאומית גרמנית המבוססת על ערכי יסוד ליברליים. דרכם זו ניכרה גם בניסיונותיהם לנכס דמויות שונות למורשת הגרמנית הליברלית. העיתונות היהודית נטלה חלק פעיל בדיון הציבורי הגרמני על דמותם ומורשתם של אישים גרמנים שימי השנה להולדתם או למותם צוינו בתקופה זו. הדיון הבולט ורב העניין ביותר שניתן להצביע עליו כדי להדגים זאת נוגע לדמותו של הרפורמטור הפרוסי קרל פרייזר פון שטיין.

לא היתה דמות היסטורית גרמנית פרט לביסמרק שתפסה מקום כה מרכזי בשיח ההיסטורי הציבורי בגרמניה הוויימאריית כמו פון שטיין.⁸⁷ התבוסה הגרמנית המשפילה והצורך להגיב עליה, בראש ובראשונה על ידי התחדשות פנימית, כפי שסברו רבים אחרי מלחמת העולם הראשונה, עוררה השוואה בין גרמניה שאחרי הסכם ורסאי לפרוסיה שאחרי הסכם טילזיט. זאת ועוד, בשני המקרים זוהתה בעיקר צרפת כאויבתה של גרמניה וכמי שהביאה להשפלתה. פון שטיין נתפס כמי שעמד מאחורי שיקומה של פרוסיה וחידש את עוצמתה לאחר תבוסה משפילה לצרפת, ואף כמי שהכין אותה לחוויה הלאומית המכוננת של מלחמות השחרור נגד העריצות הנפוליאonית. הוא נתפס אפוא בתקופה זו בעיני גרמנים רבים כמי שמורשתו יכולה לענות על צורכי השעה.⁸⁸

במסורת הליברלית הגרמנית סימלה פרוסיה של שטיין את מאבקה של החירות האנושית

87 על עיצוב דמותו של פון שטיין בשיח הגרמני הוויימארי ראו: פאולנבך (לעיל, הערה 16), עמ' 141-151; שלייר (לעיל, הערה 23), עמ' 186-188.

88 על עיצוב דמותו של מלחמות השחרור הנפוליאonיות ודמות האויב הצרפתי בתודעה הגרמנית במאה הי"ט ראו: F. Akaltin, *Die Befreiungskriege im Geschichtsbild der Deutschen im 19. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1997.

נגד עריצותה של צרפת הנפוליאונית.⁸⁹ בראשית המאה הכ' תיאר ההיסטוריון הליברלי להמן (Lehmann) את שטיין כמי שיצא נגד המסורת הפוליטית הפרוסית הנוקשה והביא לתחייתה של גרמניה, בזכות אימוצם של עקרונות ליברליים מודרניים, במידה רבה בהשפעת המהפיכה הצרפתית. להמן אף הוציא לאור מחדש את ספרו על שטיין בשנת 1921. ואולם, במציאות של גרמניה הוויימארית הוא זכה רק לתגובות חיוביות מועטות. גישת בר הפלוגתא שלו, ההיסטוריון השמרן מאייר (Meier), שהציג את מורשתו של שטיין כמנוגדת במהותה לרעיונות של 1789, זכתה לתמיכה רחבה יותר.⁹⁰

ריבוי המאמרים על שטיין הגיע לשיאו לרגל ציון יובל המאה למותו, בשנת 1931. הוא הוצג בעיקר כאחד האבות המייסדים של השמרנות הפרוסית, ולעתים אף כרומנטיקן פולקיסטי שהוביל מהפיכה גרמנית נגד המהפיכה הצרפתית – קו פרשנות שהניח את התשתית לשימוש שנעשה בדמותו בתקופת השלטון הנאצי. פאולנבך ושליו, שחקרו את יובל המאה לשטיין, מתייחסים אמנם להסתייגותם של היסטוריונים גרמנים מקצועיים מייצוג מיתולוגי מדי של דמותו, אך קובעים שגם היסטוריונים אלה הציגו את שטיין ברוח שמרנית: דחקו לשוליים את היסודות המודרניים ברפורמות שלו לטובת רעיונות אנטי מהפכניים. שליו אף מתייחס לטענה של אחד הדוברים, שתהום היתה פעורה בין מורשתו של שטיין לרוח הדמוקרטיה הוויימארית.⁹¹

ביטאון האגודה המרכזית הקדיש גיליון חגיגי ליובל המאה למותו של שטיין. המאמר הראשי על שטיין יצא נגד ייצוגו האנטי מהפכני. כבר כותרתו של המאמר, 'אבי הדמוקרטיה המודרנית',⁹² פרי עטו של המשפטן היהודי הברלינאי ארנסט פדר, מעידה בבירור על תוכנו, שעמד בניגוד בולט לתפיסות הדומיננטיות בנות הזמן על דמותו של שטיין. שטיין הוצג אצל פדר, מצד אחד, כמי שהוביל את הלאומיות הגרמנית נגד אויביה הפנימיים והחיצוניים – השמרנות הגרמנית צרת האופקים והעריצות הנפוליאונית, ומצד אחר, גם כנציג האמיתי של רעיונות 1789, או כפי שכתב יהודי ליברלי אחר: מי 'שהשתמש ברצון בפירותיה המבורכים של המהפיכה הצרפתית כדי ליצור סדר חדש במולדתו'.⁹³ בסדרת הרפורמות שלו, שבהן יש לציין את שחרור האיכרים, חיזק שטיין, לטענתו של פדר, את הדמוקרטיה המודרנית והיה לפורץ הדרך לגרמניה החדשה – קהילה המבוססת על שוויון בין בני האדם. במאמר אחר קבע ההיסטוריון איסמר פריינד, שאפשר לראות את שטיין כ'פורץ הדרך לאמנציפציה היהודית'.⁹⁴ אמנם, תרומתו הישירה של שטיין לחוק האמנציפציה של יהודי פרוסיה היתה

89 איגרס (לעיל, הערה 20), עמ' 21–22.

90 פאולנבך (לעיל, הערה 16), עמ' 142.

91 שליו (לעיל, הערה 23), עמ' 186.

92 E. Feder, 'Karl Freiherr von Stein. Zum 100. Todestage am 29. Juni 1931, der Vater der modernen Demokratie', *CVZ*, 26.6.1931

93 E. Wolbe, 'Freiherr von Stein', *Jüdisch-liberale Zeitung*, 24.6.1931

94 I. Freund, 'Der Wegbreiter der Judenemanzipation', *CVZ*, 26.6.1931

על האמנציפציה של יהודי פרוסיה, שפורסם עוד בשנת 1912, מיעט פריינד להתייחס לשטיין בקשר לאמנציפציה של היהודים, והדגיש הרבה יותר את הרדנברג. ראו: I. Freund, *Die Emanzipation*

מועטה, אך חוק זה לא היה אפשרי כלל בלי המסגרת הרחבה של הרפורמות שלו, שהלוגיקה הפנימית שלהן הובילה לאמנציפציה. בביטאונה של היהדות הליברלית אף נרמז על קשר בין אורח המחשבה החופשי של שטיין לתמורות הרוחניות שחלו ביהדות – רמז להתפתחותה של היהדות הליברלית במאה הי"ט.⁹⁵

דמותו של שטיין נקשרה אפוא בחוגי היהדות הליברלית לעקרונות המהפיכה הצרפתית ולאמנציפציה היהודית, בניגוד מובהק לדרך שבה היא הוצגה באותו זמן בחלק הארי של השיח הציבורי הגרמני. לשימוש בשטיין כמקור של לגיטימציה לדמותה של גרמניה הדמוקרטית, כפי שהיהודים רצו לראות, נוספה גם אקטואליזציה של מורשתו. ארנסט פדר קשר בסיום מאמרו בין החוקה שיצר שטיין בפרוסיה לזו שניסח והגו פרויס לרפובליקת ויימאר. פרויס, שהיה כידוע יהודי, הרבה לצטט אליבא דפדר את שטיין והיה בעצם תלמידו. מקביעה זו משתמע שהיה רצף של מסורת דמוקרטית בגרמניה.

עם זאת, מעיון במאמרו של פדר, וכן במאמר פרי עטו של פריץ פרידלנדר,⁹⁶ ניכר שהניסיון לבסס את המסורת הדמוקרטית הגרמנית על דמותו של שטיין לא היה כרוך בפרשנות נאיבית ורוויית אשליות של ההיסטוריה הגרמנית. למרות הניסיון ליצור זיקה בין מורשתו של שטיין למפעלו החוקתי של פרויס, ברור שהכותבים היהודים הליברלים היו מודעים למשבר של הדמוקרטיה הגרמנית בימיהם ולפער בינו לבין המורשת שייחסו לשטיין. כך עולה, למשל, מהערת הפתיחה של פרידלנדר: 'אסור שהצלילים החגיגיים [הנשמעים] לציון היובל של פרייזר פון שטיין ימנעו מאיתנו לראות עד כמה גרמניה של 1931 אינה נאמנה לרוחו'. גם פדר, שהתבסס על דמותו של שטיין כדי להוכיח רצף רעיוני דמוקרטי בגרמניה, הקדיש חלק ניכר ממאמרו דווקא להסבר שורשי ההיסטוריים של כישלון המסורת הדמוקרטית בימיו. זכויות המעמד השלישי התקבלו בפרוסיה של שטיין, טען פדר, ברפורמה מלמעלה ועל פי החוק, מבלי שהוא נלחם למענן כמו בצרפת. זהו הפגם שפגע בדמוקרטיה הגרמנית מזמן לידתה (Geburtsfehler), וזו גם הסיבה למחלתה של הדמוקרטיה בגרמניה – עמידתה של הבורגנות מן הצד בשעות משבר. עם זאת, פדר לא הטיל על שטיין את האשמה ההיסטורית הזאת: 'אין זו אשמתו של שטיין שורעי הדמוקרטיה שהוא זרע לא תפחו ביתר עוצמה'. במבט לאחור בולטת האקטואליות של הדברים, לנוכח המצב בגרמניה של ראשית שנות השלושים. ניתוח היסטורי זה של פדר, וכן מאמרו הפולמוסי של פרידלנדר, שהצביע על הניגוד העמוק בין שטיין להיטלר, מוכיחים שכותבים יהודים ליברלים אלה לא אמרו נואש ממצבה של הדמוקרטיה הגרמנית, אף שהיו מודעים לקשיים שבהם היא היתה נתונה. הם משקפים ניסיון לתרום ללגיטימציה של רפובליקת ויימאר על ידי אישוש של הנרטיב הלאומי הליברלי הגרמני. בכתבתם הם ניסו ליטול חלק פעיל במאבק לעיצוב התודעה ההיסטורית הגרמנית,

der Juden in Preussen, I: Darstellung, Berlin 1912, pp. 103–226. העובדה שלמרות זאת הוא בחר להציג את שטיין, בשנת המאה למותו, כ'פורץ הדרך לאמנציפציה היהודית', ממחישה את הנטייה לעשות שימוש בהיסטוריה אפילו אצל היסטוריון בשיעור קומתו.

95 Wolbe (לעיל, הערה 93).

96 F. Friedländer, 'Stein oder Hitler', CVZ, 26.3.1931 96

אם כי לא הצליחו להשפיע על הזרם המרכזי ונותרו בשולי השיח, כמו ההיסטוריונים הליברלים הגרמנים וכמו זרועו הפוליטית של הליברליזם הגרמני עצמו – המפלגה הגרמנית הדמוקרטית (DDP), שאיבדה בהתמדה מכוחה. זאת ועוד, עיסוקם של היהודים הליברלים בהיסטוריה משקף את הנטייה ה'אנטי היסטורית' שהיתה אופיינית לשיח הגרמני. גם הם לא עסקו בעבר כשלעצמו, אלא קשרו אותו בצורה ישירה לבעיות השעה והפכו אותו למעשה לאינסטרומנטלי.⁹⁷

דמות גרמנית נוספת שעמדה במוקד הדיון הציבורי בתקופה זו היתה דמותו של יוהאן וולפגנג גתה, מי שסימל בעיני רבים את 'המהות הגרמנית' יותר מכל אדם אחר. עם נפילתה של הקיסרות הגרמנית וכינונה של רפובליקת ויימאר הפכו גתה ומורשתו למוקד של השראה ולבסיס מרכזי של לגיטימציה לרפובליקה שנשאה את שם העיר המזוהה יותר מכל עם שמו. 'רוח ויימאר' של גתה הוצגה בשלב זה כניגודה ההומניסטי של 'רוח פוסטדם' הפרוסית המיליטריסטית שעמדה ביסוד הרייך השני.⁹⁸ עם זאת, הקיטוב הפוליטי האופייני לגרמניה הוויימאריה השפיע גם על עיצוב דמותו של גתה: השמאל הקיצוני דחה את מורשתו וראה בה המשך של הריאקציה של תקופת הקיסרות, ואילו הימין השמרני המשיך להתייחס אליו בחיוב, כמתנגד מובהק של המהפיכה הצרפתית ושל ערכי הדמוקרטיה, וממילא גם של הרפובליקה הצעירה.⁹⁹

יובל המאה למותו של גתה, שצוין במרס 1932, היה אחד מניסיונותיו האחרונים של המחנה האזרחי בגרמניה הוויימאריה – שניצב גם בעניין זה בין הפטיש הקומוניסטי לסדן הנאצי – להציג את דימויו העצמי ואת ערכי היסוד הפוליטיים והתרבותיים שלו. הצגתה של מורשת גתה בפי תומס מאן, כביטוי ל'התגברות העצמית של ההומניזם האינדיבידואלי' (Selbstüberwindung der individualistischen Humanität), היתה אחת מנקודות השיא של הניסיון הזה.¹⁰⁰ אל מול מסע תעמולה זה של מחנה הרפובליקה נמשכה המתקפה הקומוניסטית נגד המורשת הבורגנית המזוהה עם גתה. אף הכותבים הפולקסיטים והנאצים תקפו קשות את פרשנותו של מאן על גתה. הם החלו לעצב את דמותו של הקלסיקן הוויימארי ברוח רעיונותיהם, כמייצגה של רוח 'גרמנית אמיתית', כאנטי אוניברסליסט ואף כאנטישמי.¹⁰¹

97 ויטנברג (לעיל, הערה 17), עמ' 285–301.

98 K.R. Mandelkow, *Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers*, II: 1919–1982, München 1989, pp. 9–10.

99 שם, עמ' 10–22.

100 שם, עמ' 72–77. מנדלקוב מתאר את ניסיונותיה של הרפובליקה בתקופה זו להאחז ברוח ויימאר כפאתטיים וכאחוזי 'אוש' (verzweifelt-pathetisch). נאומו של תומס מאן משנת 1932 על גתה כמייצג העידן הבורגני יצא לאור בקובץ: K.R. Mandelkow (ed.), *Goethe im Urteil seiner Kritiker. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland*, IV: 1918–1982, München 1984, pp. 137–159. וראו שם גם נאומים וחיבורים אחרים בני הזמן על הנושא, וכן את המבוא של מנדלקוב. תומס מאן המשיך לעסוק בדמותו של גתה כמייצג המורשת הגרמנית ההומניסטית גם בהיותו בגלות בתקופה הנאצית. ראו בעיקר: ת' מאן, לוטה בוימאר, תל אביב תשמ"ו.

101 מנדלקוב (לעיל, הערה 98), עמ' 79–80. לטענת מנדלקוב, דמותו של גתה היתה פחות נוחה לייצוג ברוח הנאציזם, ולכן העדיפו דוברים נאצים להסתמך יותר על דמויות כמו שילר, קלייסט והרומנטיקנים.

כבר ג'ורג' מוסה טען שגתה ייצג בעיני יהודי גרמניה את הדמות האידיאלית של תקופת האמנציפציה, תוך שהם בוחרים להתעלם מן המשקעים האנטי יהודיים שלו.¹⁰² עם זאת, מוסה ציין את מודעותם של היהודים לדימויים האחרים של מורשתו, עד כדי זיהויו עם לאומנות ורומנטיקה. הניסיון לתאר את דמותו של גתה כמייצג ה'גרמניות' וכסמכות מכרעת בשאלת היחס הגרמני הנכון לתופעות שונות ניכר היטב בדיונים שעלו בחוגי היהדות הליברלית בשנת 1929, סביב יובל המאתיים ללסינג. כך, למשל, דעתו החיובית של גתה על 'נתן החכם', ורצונו שמשל הטבעת ישפיע על הגרמנים, הוצגו כנקודת המפנה החיובית בהערכתה של היצירה ואף כתהליך שהביא אחר כך למפנה מעשי – שחרור היהודים בידי שטיין.¹⁰³ מאמר אחר, על היחסים בין מנדלסון ללסינג, מבסס את ההסבר לגישתו של לסינג וליחסו אל מנדלסון על דעותיו של גתה, ואף על הכבוד שרחש גתה לשניהם, באופן שנראה לעתים תלוש מן ההקשר.¹⁰⁴ ייתכן מאוד שעל רקע בידודם של היהודים בתקופה זו, ומתוך התייחסות חיובית ללסינג ולעולם הערכים שייצג, עלתה לעתים התחושה שלסינג כשלעצמו הוא מעין 'פסול לעדות' בגלל קירבתו ליהודים. הדבר מסביר את הצורך לעגן את הטיעונים המתייחסים אליו בעזרת דמותו של גתה, המקובלת הרבה יותר.¹⁰⁵

הסמיכות בין ההתמודדות עם בעיות השעה לעיצוב דמותו של גתה ול'שימוש' בזכרו ניכרה במיוחד כשלוש שנים לאחר מכן, ביובל המאה למותו. יובל זה נערך בצלה של מערכת הבחירות על הנשיאות לגרמניה, שבה קרא היטלר תיגר על הינדנבורג. בנסיבות אלה בחר יוליוס באב (Bab), אחד הכותבים היהודים שציינו את יובל המאה, להתמודד עם שאלת יחסו של גתה ליהודים. אכן, הודה באב, בעיית היחס ליהודים מעולם לא עמדה במרכז עולמו של גתה. ואולם, בעבור היהודים הגרמנים חשוב לשאול לדעתו של 'העד הגדול ובעל התוקף של המהות הגרמנית' על סוגיה זו.¹⁰⁶ ממאמרו של באב ניכר שאחד ממניעי כתיבתו היה להתמודד עם פרשנים שמרנים ולאומנים בני הזמן שהציגו את גתה כאנטישמי. באב תיאר את מפגשיו השונים של גתה עם היהדות ואת גילוייה השונים, והגיע למסקנה שאיש הרוח הגדול לא היה אנטישמי ולא פילושמי. כדרכו בכל תחום, הוא היה משוחרר מדעות קדומות, התנגד להכללות ושפט כל תופעה ותופעה וכל אדם ואדם באופן אינדיבידואלי.¹⁰⁷ ניתן לראות

עם זאת, הם לא יכלו להתעלם מגתה, ועל כן פנו גם ל'נאציפיקציה' של דמותו במסגרת ההאחדה של התרבות הגרמנית. על עיצוב דמותה של 'רוח ויימאר' בעידן הנאצי ראו: L. Ehrlich, J. John & J.H. Ulbricht (eds.), *Das dritte Weimar. Klassik und Kultur im Nationalsozialismus*, Köln-Weimar-Wien 1999

102 מוסה (לעיל, הערה 14), עמ' 44-46.

103 H.M. Eister, 'Lessings "Nathan" im Lichte der zeitgenössischen Kritik', *CVZ*, 18.1.1929

104 J. Landau, 'Lessing und Mendelssohn', *CVZ*, 18.1.1929

105 על ייצוג דמותו של גתה בשיח היהודי הליברלי דאו ראו גם: בולקוסקי (לעיל, הערה 25), עמ' 98-140, 141.

106 J. Bab, 'War Goethe Antisemit?', *CVZ*, 18.3.1932

107 גישה דומה עלתה גם אצל: H. Kurtsig, 'Goethe und Judentum', *Jüdisch-liberale Zeitung*, 8.7.1931. קורציג אינו מסתיר ביטויים חסרי אמפטיה של גתה כלפי היהודים, כמו דברי השבח שלו על הצו שהגביל את כניסתם לעיר ינה. עם זאת, הוא טוען שלנוכח קשריו עם יהודים מסוימים אין

את המאבק שניהלו היהודים הליברלים על ניכוסו של גתה כחלק ממאבקם של תומכי הרפובליקה בכלל בעניין זה. הדבר בא לידי ביטוי במאמרים אחדים שפורסמו סביב יובל המאה. הם הדגישו את השפעת המקרא על יצירתו ואת תרומתם של יהודים שונים לקבלתה של יצירתו, הן כעורכים וכחוקרי ספרות, הן כשחקני תיאטרון. היהודים אף הוצגו כמי שהיו בין הראשונים שהכירו בגדולתו.¹⁰⁸

כותב נוסף בגיליון זה נזקק לדמותו של גתה לשם המשך הדיון העקרוני בשאלת הלאומיות והיחס אליה. גתה, כך נטען, מיעט להשתמש במונח אומה (Nation) וכשעשה כן הוא העניק לו משמעות שונה מזו המקובלת כיום, בעולם המושגים של 'הלאומיות החדשה'.¹⁰⁹ יתרה מזאת, הכותב ייחס את מקור משמעותה הנוכחית של 'האומה' – משמעות הכרוכה לטענתו בעיונות לאומות אחרות – דווקא לנפוליאון, האויב המקובל של הלאומיות הגרמנית. בתנאי המשבר של ראשית שנות השלושים הציג אפוא כותב זה את הלאומיות הגרמנית במעין תמונת ראי הפוכה לזו שהיתה מקובלת בחברה הכללית: אותה לאומיות 'אורגנית', המדגישה את ייחודה של גרמניה אל מול המערב ובעיקר אל מול צרפת, הוצגה אצלו כהמצאה צרפתית, שיוהן וולפגנג גתה, אחד מנושאי דגלו של הייחוד הגרמני, התייחס אליה באירוניה. דמות נוספת מן המסורת הקלסית הגרמנית שנידונה בתקופה זו, בד בבד עם גתה, היתה יוהן גוטפריד הרדר. דמותו של הרדר יצרה אתגר מעניין לכותבים השונים, משום שהוא נחשב לאחד מאבות הלאומיות הגרמנית בפרט והרעיון הלאומי בכלל. הוא גם הרבה להתעניין ביהודים, במקרא ובשפה העברית, ואף העלה במסגרת עיוניו את הרעיון לחדש את מדינת היהודים.¹¹⁰

בהרצאה שנשא בשנת 1932 בבית המדרש לרבנים בכרסלאו דן הרב והחוקר אלברט לבקוביץ ביחסם של הרדר וגתה למקרא ובמשמעות המקרא בעיניהם.¹¹¹ יחסו של הרדר למקרא נכרך בעיני לבקוביץ ביחסו להווייה האנושית כולה. על פי לבקוביץ, דמות האדם של הרדר משקפת הווייה רוחנית הכרוכה בהיסטוריה ובטבע. דמות זו שונה מהותית מאיש הפרא של רוסו או מחיית הפרא של הובס, אך גם אינה דמות רציונלית טהורה. על בסיס דמות אנושית זו, הדוחה במשתמע את דמות הפרא של האדם הפשיסטי אך גם אינה מסתפקת ברציונליות השטחית של ההשכלה, פנה לבקוביץ לדון בשאלת היחס בין הפרט לקולקטיב

F. Engel, 'Goethe: גם נחת. וראו גם: und die Juden', *Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin*, April 1932, pp. 80–81

108 CVZ, 18.3.1932 מאמרים מאת ריימונד אברהרד, פריץ פרידלנדר, פריץ אנגל וקיתה המבורגר. ראו: A. Lewkowitz, 'Die Bedeutung der Bibel für die Weltanschauung Herders und Goethes', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXVI (1932), pp. 97–106

109 J. Landau, 'Wie stehen Sie zu Goethe?', *CVZ*, 18.3.1932

110 ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה מתקופת ההשכלה עד עמנואל קאנט, 'ירושלים תשל"ג', עמ' 98–96.

111 לבקוביץ (לעיל, הערה 108).

לפי הרדר. אליבא דלבקוביץ, האדם מוצג אצל הרדר כהוויה היסטורית אינדיבידואלית. אמנם, הוא טבוע בחותם המשפחה והשבט והאומה שמהם בא, אך בד בבד הוא מוסיף להיות פרט בתוך אנושיות רחבה ורבת גוונים. הצגת גישתו של הרדר ברוח זו, בהקשר של יהודי גרמניה בשנת 1932, נראית כמו ניסוח בהיר של החזון היהודי הליברלי באותם הימים. גישה זו משלבת ייחוד עם פלורליזם: מצד אחד, המשך השמירה על הייחוד היהודי התרבותי וההיסטורי, שאסכולת ברסלאו שממנה בה לבקוביץ הדגישה במיוחד בתפיסת עולמה הדתית. מצד אחר, הכרה שהיא חלק מאנושיות רבת-תרבותית רחבה. זהו ניסוח מופשט לאופי הפלורליסטי שרצו היהודים הליברלים לראות בלאומיות הגרמנית, או שמא להקנות לה.

המאבק על ניכוסן של דמויות שונות מעולם הפוליטיקה והרוח לא הוגבל רק לתחומי העולם הגרמני. כך, למשל, נדונה דמותו של הצייר רמברנדט, שתערוכה מיצירותיו הוצגה באקדמיה לאמנויות של ברלין באפריל 1930. מאז הופעת ספרו של יוליוס לאנגבן 'רמברנדט כמחנך' (*Rembrandt als Erzieher*), בשנת 1890, הפכה דמותו של הצייר ההולנדי לאחד הסמלים ששימשו את בעלי החזונות הלאומניים והפולקיסטיים. הוא ייצג בעיניהם חירות יצירה אנטי מודרנית והתחברות מחודשת לכוחות הקמאיים של האומה.¹¹² בניגוד מודע לגישות אלה, הציגו דוברים יהודים ליברלים את רמברנדט כבעל עולם ערכים אוניברסלי דווקא. הם הדגישו את עיסוקו בנושאים מקראיים ואף הציגו אותו סמל של הדיאלוג האינטימי בין נוצרים ליהודים. המפגש בין הצייר ההולנדי ליהודים באמסטרדם בכלל, ולמנשה בן ישראל – 'החשוב ביותר מבין היהודים הפורטוגזים' – בפרט, תואר בהרחבה. הוא הזכיר לכותבים שונים את תיאורי המפגש בין לסינג למנדלסון והוצג כאנטי תיוזה למגמתה הרווחת של 'הלאומיות החדשה' לבסס כל קשר אנושי על 'קהילת העם' (*Volksgemeinschaft*).¹¹³ לאחר זמן הופיע ספרו של פרנץ לנדסברגר, חוקר תולדות האמנות יליד גרמניה, על רמברנדט והיהודים, והוא ביסס והעמיק את דימויו זה של רמברנדט כמייצג גישה סובלנית ליהודים. ספרו של לנדסברגר, ניצול מחנה הריכוז סכסנהאוזן, שמצא מפלט באנגליה בשנת 1939 והיגר משם לארצות הברית, יצא לאור בארצות הברית בשנת 1945. ואולם, הוא החל לעסוק בנושא, לדבריו, עוד בגרמניה. לנדסברגר בחר לפתוח את המבוא לספרו במילים הבאות:

112 על ספרו של לאנגבן, השיח הציבורי שהתעורר סביבו בגרמניה של שלהי המאה ה־ט, והשפעת עיצוב דמותו של רמברנדט כהתגלמותה של דמות המופת הגרמנית על התהוות תנועת הנוער הגרמנית הלאומית בת הזמן, ראו: F. Stern, *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley-Los Angeles 1961, pp. 97–180

113 M. Osborn, 'Rembrandt und die Juden. Zur Ausstellung in der Akademie der Künste', *CVZ*, 28.2.1930; L. Stöcker, 'Rembrandts Verhältnis zum Judentum', *CVZ*, 11.4.1930; E. Cohn-Wiener, 'Rembrandt – ein Deuter', *Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin*, April 1930, pp. 177–179. מנשה בן ישראל היה אחת הדמויות היהודיות שכבר מנדלסון הציג כגיבור היסטורי, וכמי ששילב בין תורה להשכלה ולמאבק לטובת אחיו היהודים. ראו: פינר (לעיל, הערה 15), עמ' 85. על ראשיתה של סוגיה זו והפולמוס סביב דמותו של רמברנדט, ראו: P. Paret, *The Berlin Secession. Modernism and Its Enemies in Imperial Germany*, Cambridge Mass.-London 1980, pp. 170–182

לעתים קרובות היתה זו נחמה בעבורי, בעידן זה של הטרגדיה היהודית באירופה, לעסוק בחייו ובעבודתו של רמברנדט. זהו אדם ממוצא גרמאני שלא התייחס ליהודי הולנד בני זמנו כאל 'אסוף' אלא פנה אליהם בדרך חברית, התגורר ביניהם וצייר את דמויותיהם ואת אורח חייהם.¹¹⁴

בנסיבות שבהן כבר לא היה מקום למאבק הפוליטי והציבורי על הלאומיות וההיסטוריה של גרמניה, כפי שהיה בתקופת ויימאר, הוסיף אפוא לנדסברגר למצוא נחמה בעיצוב דמותו של 'אדם ממוצא גרמאני' ברוח ערכי הסובלנות והפתיחות.

ח

עיסוקם האינטנסיבי של דוברי הציבור היהודי הליברלי ברפובליקה של ויימאר בסוגיות היסטוריות היה הפרק האחרון – או שמא לפני האחרון – בהתמודדותה של יהדות גרמניה על עיצוב דמותה ועל תודעתה העצמית בדרך של 'הבניית עבר'. התמודדות זו, שראשיתה כבר בתקופת ההשכלה, בשלהי המאה הי"ח, הגיעה בתקופת ויימאר לשיא באינטנסיביות שלה ובמעורבות הפוליטית של דובריה, בזירה הפוליטית הגרמנית ובזירה היהודית הפנימית כאחד. אף לאחר המפנה שעברה גרמניה, בינואר 1933, הוסיף המחנה היהודי הליברלי לעצב את דרכו ולהגן עליה בעזרת דימויים היסטוריים, אלא שהנסיבות ו'חוקי המשחק' הפוליטיים השתנו באופן בולט ואתם גם מקצת דפוסי הייצוג ההיסטורי.

בשל הזדהותם כיהודים גרמנים, נזקקו דוברי המחנה המרכזי של יהדות גרמניה בתקופת ויימאר לדימויים היסטוריים שיאששו את תמונת העבר הגרמנית הליברלית, שעמדה בבסיס עולם הערכים שהביא להם את האמנציפציה. במובנים רבים ניכרה בתקופה זו המשכיות בדפוסי העבר ובשימוש בו: אותה תמונת עולם אופטימית ביסודה, המעניקה לגיטימציה לתהליך האמנציפציה ולשילוב היהודים בגרמניה.¹¹⁵ כך המשיכו להתבלט מנדלסון ולסינג כפורצי הדרך לשילוב זה וכך הובלטו דמויות כמו גבריאל ריסר, שזוהו עם המורשת של המאבק למען הערכים הללו.

עם זאת, ניכרו בה גם סימני תמורה. בין דוברי המחנה היהודי הליברלי עלו קולות חדשים, על רקע התפתחויות חברתיות ופוליטיות מאיימות בזירה הכלל גרמנית, שבתקופת ויימאר הלך והתבסס בה שיח היסטורי אנטי ליברלי, ועל רקע התחזקותם של גורמים יהודיים לאומיים שהציגו חזון אלטרנטיבי לזה של השילוב. עם זאת, נדמה שבמרבית המקרים באו הקולות החדשים לבסס את מערכת הערכים המסורתית בדרך רעננה יותר. כך, למשל, נדמה שניסיונו של בנו כהן להציג את ראשונותו של מנדלסון בדרך שונה מן המקובל, או נטייתם של כמה מן הכותבים לראות בימי הביניים תקופה חיובית דווקא, ולא רק תקופה של גטו

114 F. Landsberger, *Rembrandt, the Jews and the Bible*, Philadelphia 1946, p. ix
 115 השוו לטענתו של בכרך (לעיל, הערה 24), עמ' 17–18, בדבר העדרו של הפסימיזם התרבותי בתפיסתם של אנשי הרוח היהודים בתקופת ויימאר.

אפל, באו לשרת את מגמות היסוד הליברליות. עם זאת, נראה כי בהפיכת דמות כמו זו של היהודי זיס למוקד של דיון ציבורי, ובהצגתו כמעין 'מבשר שנכשל', או שמא כמבשר הכישלון, ניכרה גישה ספקנית יותר ביחס לתוקפם המוחלט של ערכי השילוב והליברליזם, אם כי בהחלט לא כפירה עקרונית בהם.

הערעור הגובר על הפרשנות ההיסטורית הרציונלית, כפי שבא לידי ביטוי בתקופה זו ב'משבר ההיסטוריציזם'¹¹⁶, ניכר היטב בשיח ההיסטורי היהודי בן הזמן, אם כי על פי רוב במהופך. הכותבים היהודים הליברלים התמודדו במודע עם השיח ההיסטורי הגרמני הדומיננטי, וכן עם גישתם של הציונים שהשתלבו. וכפי שנטען לאחרונה: 'בשיח התרבותי-פוליטי החדש ששלט במדינת הלאום הגרמנית המודרנית, [הם] הפכו מבחינות מסוימות ל"סוכנים" של השיח הכללי בתוך הקהילה היהודית'¹¹⁷. אכן, ניכר המאמץ להוסיף ולהציג את ההיסטוריה כבעלת אופי אוניקסטיבי ורציונלי, הפועל בשירות הקידמה, כחלק אינטגרלי של המורשת הליברלית. לעומת זאת, עלו גם קולות אחרים. הם קראו להשתלבות ב'כללי המשחק' החדשים: שימוש סובייקטיבי ומודע יותר בהיסטוריה כדי לקדם את הערכים ואת היעדים הפוליטיים החיוניים. השימוש שעשו דוברי המחנה המרכזי ביהדות גרמניה בהיסטוריה, וניסיונותיהם לנצלה לקידום תפיסותיהם הפוליטיות והערכיות, ולמתן לגיטימציה למעמדם בחברה הגרמנית, היו חלק ממאבקה של היהדות הליברלית הגרמנית – ושל הליברליזם הגרמני בכללו – להגן על מסורת ההשכלה וה-Bildung. בתקופת ויימאר היה למאבק זה אופי של מלחמת מאסך, שכן חלק הארי של החברה הגרמנית היה מנוכר למסורת זו ולמייצגיה בזירה הפוליטית.¹¹⁸ גם תמונת העבר הדומיננטית שהתבססה בשיח ההיסטורי הגרמני בתקופה זו הלכה והתרחקה, כפי שראינו, מערכי היסוד הרציונליים ומן האמונה בתפיסת הקידמה לטובת תפיסות רומנטיות ומיתולוגיות בעלות אופי דטרמיניסטי. דובריה של היהדות הליברלית עקבו בדאגה אחרי התהליכים הללו. וכך אמר הרב איטליאנר מהמבורג בדרשתו לציון יובל המאה עשרים וחמש להולדתו של גבריאל ריסר:

אם אנו שואלים מה הסיבות לעייפות הנפשית העמוקה שמעיקה על חוגים נרחבים בעם הגרמני שלנו, אזי לא יהיה זה נכון לקשור זאת רק להפסד במלחמה ולקשיים הכלכליים

116 ראו לעיל, הערות 19, 20, 21.

117 כך מתאפיין השיח הציוני הגרמני אצל ר' רקס-פלד, 'הציונות – בבואה של האנטישמיות', בקובץ בעריכתם של בורט והילברנר (לעיל, הערה 7), עמ' 152. אפיון זה של רקס-פלד קולע הרבה יותר מדבריה שהליברלים ניסו 'להשתלב בגרמניה' "אילויונית" פרי דימויהם המנותקים לעיתים מן המציאות' (שם). בין הפרשנים הציונים בני הזמן שדבריה של רקס-פלד על ההשתלבות בשיח ההיסטורי-התרבותי הגרמני בן הזמן מתייחסים אליהם בלט גוסטב קרויאנקר. ראו: G. Krojanker, *Zum Problem des neuen deutschen Nationalismus. Eine zionistische Orientierung gegenüber den nationalistischen Strömungen unserer Zeit*, Berlin 1932. וראו את מאמר הביקורת של מנהיג האגודה המרכזית לודביג הולנדר: CVZ, 20.5.1932. ביקורתו של הולנדר על קרויאנקר נוגעת לסוגיות שנידונו לעיל, כמו מהותה של אומה, מרכזיות היסודות הרציונליים והתרבותיים בהגדרתה מול אלה הדטרמיניסטיים והאי רציונליים, ועוד.

118 על כך ראו: א' אסמן (לעיל, הערה 6); מוסה (לעיל, הערה 14).

הכרוכים בו. חסרה לנו האמונה הפנימית העמוקה... האנרגיות המוסריות המובילות קדימה את גלגל ההיסטוריה העולמית (הדגשה שלי – ג'מ). הפכנו לעם ללא אמונה, ללא אמונה בכוחו של הרעיון... זהו סודן של אותן מפלגות שהצליחו כל כך בבחירות האחרונות...¹¹⁹

איטליאנר, כמו אחרים, הביע את דאגתו מתהליכים אלה בראש ובראשונה כגרמני. אכן, ניסיונותיהם של דוברי המחנה היהודי הליברלי להתמודד עם התהליכים הללו בעזרת ההיסטוריה נגעו גם להיסטוריה הגרמנית. כפי שראינו, עולה בדבריהם התנגדות מודעת לייצוגים פרימורדיאליסטיים של הלאומיות הגרמנית. במקום זאת הם התאמצו להציג את ה'גרמניות' כלאומיות וכתרבות פלורליסטית בעלת אופי רציונלי וזיקה לרעיון הקידמה. לשם כך הם אף נדרשו לאירועים מרכזיים בהיסטוריה הגרמנית ולגיבורי תרבות גרמנים. היהודים בכלל והיהודים הליברלים בפרט היו בצד המפסיד במאבק זה על דמות ההיסטוריה הגרמנית ועל המהות של ה'גרמניות'. מנקודת מבט של שנות השלושים, אין ספק שידן של הגישות השמרניות והפולקיסטיות האנטי ליברליות היתה בסופו של דבר על העליונה. עם זאת, אין לבלבל בין ניצחון הפוליטי לשאלת ההכרעה במאבק על פרשנותה של ההיסטוריה הגרמנית ועל עולם הערכים המזוהה עם גתה, עם פון שטיין ועם מהפיכת 1848, אם תיתכן כלל הכרעה מעין זו. עיצוב דמויות ואירועים בהיסטוריה הגרמנית בידי היהודים הליברלים, שהושפעו מן המסורת הגרמנית הליברלית הכללית והתאימו אותה לצורכיהם, לא היה יותר 'מומצא' מאשר עיצובו בידי הקבוצות השמרניות והפולקיסטיות שניצחו לבסוף במערכה הפוליטית.

השיח ההיסטורי היהודי הליברלי בגרמניה לא נפסק אחרי ינואר 1933, אך חלו בו שינויים. עד 1933 התלווה שיח זה למאבק הפוליטי בנאציזם העולה, כוון גם כלפי חוץ ואף עסק בשאלת אופיה ומהותה של ה'גרמניות'. לעומת זאת, עם עליית הנאצים לשלטון הוא הפך לשיח יהודי פנימי, ולכאורה גם א-פוליטי, שנוהל תחת עולה של הצנזורה הנאצית. אחרי 1933 נאלצו הכותבים היהודים הליברלים להתמודד לא רק עם מתקפה חריפה של הכוח הציוני העולה על דרך פרשנותם ההיסטורית,¹²⁰ אלא גם – ובעיקר – עם עצם העובדה שההתפתחויות שחוו על בשרם הכחישו מיניה וביה את אמונתם בגרמניה, בליברלים ובקידמה. בנסיבות אלה שימשה ההיסטוריה את הכותבים הליברלים כאמצעי הגנה בחזית הפוליטית הפנים יהודית, מכאן, ויותר ויותר ככלי לבניית זהות יהודית קיבוצית חדשה, מכאן.

119 איטליאנר (לעיל, הערה 67).

120 כדוגמה מובהקת למחקפה הציונית על דפוס הפרשנות היהודי-הליברלי של ההיסטוריה המודרנית ראו: J. Prinz, *Wir Juden*, Berlin 1934.