



---

C. Wiese, Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland - Ein Schrei ins Leere?

Review by: הנרי וסרמן

*Zion* / ציון, Vol. (תשס"א), (סו, חוברת ד), pp. 554-560

Published by: [Historical Society of Israel/](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70041011>

Accessed: 28/11/2011 07:56

---

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>

Christian Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland – Ein Schrei ins Leere?* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts, 61), Mohr Siebeck, Tübingen 1999, xxv + 507 pp.

ספר רב עניין זה הוא המשך והשלמה לספרו של אוריאל טל המנוח, יהדות ונצרות ברייך השני, מן הקלסיקה של ההיסטוריוגרפיה הישראלית החדשה. כמו כן הוא בא להשיב על התיזה שניסח גרשם שלום במאמרו הנזקק, 'בגנות המיתוס על דו־שיח גרמני־יהודי', משנת 1962, שממנו נטל ויזה את כותרת המשנה לחיבורו 'Ein Schrei ins Leere?' ('זעקה לתוך החלל הריק?'). אף שחלק ניכר מן ההיסטוריוגרפיה הרבה בתחום יחסי גרמנים־יהודים שנכתבה מאז פרסום אותה תיזה ועד היום נראה כעומד בצלה, ויזה ניסח כאן את אחד הניסיונות המבריקים והיסודיים להשיב על השאלה שזרק שלום לאוויר העולם. אכן, עלה בידו להשיב עליה במידה מפתיעה של ביטחון עצמי, לא מעט בזכות הצמצום שכפה על עצמו מבחינה תמטית וכרונולוגית ובזכות העומק האינטלקטואלי של ניתוחיו. מדובר אפוא בבחינה יסודית של דרכי הפעולה והתגובה של שתי קבוצות של אינטליגנציה אקדמית, מגובשות והומוגניות למדי ומגויסות מאוד מבחינה דתית ולאומית. ניתנת לנו כאן הזדמנות נדירה לפשפש בקרביהם האינטלקטואליים של אבות אבותינו הרוחניים והמקצועיים, בני הדור השני והשלישי למדעי היהדות בגרמניה, מהם שהיו מוריהם של מורינו שלנו.

השאלה שמעלה ויזה היא: האם בין מדעי היהדות לבין המחקר התיאולוגי הפרוטסטנטי התקיים 'שיח' בעל אופי של שוויוניות, כבוד והכרה הדדית, או שמדובר בגרסה מודרנית של ספרות הוויכוח היהודית־הנוצרית המסורתית? לשאלה זו יש שאלות משנה, וגם הן זוכות למענה נוקב. להלן כמה מהן, מנסחות בלשונו שלו:

כיצד השפיעה האמנציפציה של היהודים בגרמניה – שאמנם התממשה בהדרגה, אך לא נעדרו ממנה מעצורים וגילויים של אי־נכונות להשלים עמה – על המחלוקת בין הדתות ועל המפגש התרבותי [בין המשתייכים להן]?

מדוי המשמעות של "Wahrnehmung" (בגרמנית: 'קבלה', 'תפיסה' ובעיקר: 'התייחסות') במקרה של היהדות והיהודים בתיאולוגיה הפרוטסטנטית, כאשר זו, בעודה נהנית מעמדת בכורה בחסות ממלכתית, מתעקשת לדבוק בעליונותה הדתית ומבליטה את ייחודה, תוך התבדלות מן היהדות ההיסטורית ומן היהדות בת הזמן כאחד?

האם האפולוגטיקה היהודית, שליוותה את הדרישה לקבל את ממצאי המחקר של המדע היהודי, עוררה תהודה כלשהי או שנותרה פשוט ללא תגובה?

כיצד הגיבה התיאולוגיה הפרוטסטנטית, כדיסציפלינה המולכת בכיפה, על ניסיונותיו של הציבור היהודי – שהיה נתון בתהליך של אמנציפציה עצמית וטען שביכולתו להציג ממצאים בעלי משקל מדעי להצדקת טענותיו – ליטול חלק בתיאור ובהערכה של ההיסטוריה [הקדומה] שלה עצמה?

הפרק הראשון, 'המצב הפוליטי והחברתי של הציבור היהודי בגרמניה הווילהלמינית (1890–1914)', מציג את התהליכים הראשיים בדרמה שעתידיה להתחולל בגרמניה: (א) התפוררותה של הדרך המשותפת ליהודים ולליברלים במהלך 'מלחמת התרבות' שיום ביסמרק והתפשטות האנטישמיות המודרנית;

(ב) תהליך ההשלמה עם כך שמחסומים ומשוכות מסוימים, חברתיים ברובם, נותרו בלתי-עבירים, חרף האמנציפציה התחיקתית והחוקתית של היהודים; (ג) בד בבד עם 'משבר האסימילציה' נסתמנו מגמות שונות של הערכה מחדש של היהדות. הביטויים לכך היו יצירה של 'תרבות משנה יהודית-גרמנית', נכונות חדשה לפעילות מתגוננת נגד האנטישמיות, וקשת של גילויים – הן 'יהדות של דווקא' (Trotzjudentum) הן מה שנהוג לעתים לכנות 'רנסנס יהודי' (על פי רוב הכוונה לריבוי של פעילות פובליציסטית, שהיתה, אגב, דלה מאוד מבחינת עומקה הדתי); (ד) השפעתה הגוברת של התנועה הציונית החדשה, שהיתה אמנם שטחית ברעיונותיה הניאירומנטיים, כדרך של תנועות לאומיות באותה תקופה, ואף דלה במספר תומכיה, אך היתה קולנית ובטוחה שהעתיד בידיה.

הפרק השני, 'הבנה עצמית ותנאי המחקר של מדעי היהדות', מוקדש להצגה יסודית ומקיפה של מדעי היהדות בגרמניה – תיאור של שלושת הסמינרים לרבנות, שבהם התפתחו והתמסדו מדעי היהדות בהתאם לשלושת הזרמים הדומיננטיים ביהדות גרמניה. לב לבו של הפרק מוקדש לתיאור התנאים שבהם התקיים המפגש בין מדעי היהדות לבין התיאולוגיה הפרוטסטנטית – הן המתח בין האפליה המוסדית שהכתיבה המדינה לבין דרישתם של אותם מוסדות עצמם להכרה בערך תרומתם של מדעי היהדות, הן חלקם של מדעי היהדות במאבק נגד האנטישמיות.

גילוי מעניין וקולע של הלך הרוח ששרר בשכבת האינטליגנציה האקדמית-הרבנית היהודית החדשה מצוי בדברים שניסח הרב יוסף אשלכאכר במסגרת 'נייר עמדה כלפי הצעה (של אלבוגן) להקים ועדת פיקוח על כל הפרסומים החדשים שיש להם נגיעה כלשהי ליהודים וליהדות'. הרב יצא נגד ההתעלמות מחיבורים של יהודים, וביקש לדאוג שחיבוריהם של סופרים יהודים בעלי כישרון, מלאי ידע ושאר רוח יזכו להערכה מצד יהודים ומצד לא-יהודים כאחד (עמ' 84).

הפרק השלישי, 'מדעי היהדות ו'המיסיון ליהודים' הפרוטסטנטי בשנים 1880–1914', מוקדש לניתוח המפגשים האישיים, הטעונים ורוויי המחלוקת של ראשי מדעי היהדות עם ראשי תנועת המיסיון הפרוטסטנטית, שבשנות השמונים והתשעים ובראשית המאה העשרים הרימו קול אמיץ נגד הסתה אנטישמית. מפגש זה קשור בשמותיהם של שלושה תיאולוגים פרוטסטנטים, מן הראשונים שגילו יחס של הערכה כלפי מקורות רבניים-תלמודיים: גוסטף דלמן (Dalman, 1855–1941), פרנץ דליטש (Delitzsch, 1848–1890) והרמן ל' שטרק (Strack, 1848–1922). שני האחרונים אף ייסדו 'מכונים יהודיים' (Institut Judaica) בלייפציג ובברלין, בעיקר לשיפור הכשרתם של מיסיונרים באמצעות התורדות למקורות יהודיים, אך גם להפצת האמת על היהדות כחלק מן המאבק נגד האנטישמיות. כפי שניתן היה לצפות, המפגשים הללו היו בהכרח טעונים ביותר, וראשי הציבור היהודי נאלצו לכפות על עצמם איפוק, כפי שמשמע מן הכותרת של מאמר הון ביחסו האמביוולנטי של דליטש לתלמוד משנת 1883: 'אל לנו להכאיב ליד המיטיבה עמנו'. ויזה עומד על כך שחוקרים יהודים נאלצו להכיר בכך שנאמנותם הדתית נתפסה כמכשלה, אף שבתחילה התייחסו אליהם ברצינות כמדענים וכתוקרים. המיסיונרים הפרוטסטנטים לא הכירו בהם כמלומדים יהודים וכנציגים של ציבור יהודי לגיטימי, שכן 'אהבת ישראל' שלהם ליהודים היתה בראש ובראשונה כאל נוצרים בכוח (עמ' 130).

הפרק הרביעי, 'המחלוקת על תיאור היהדות הפרושית-הרבנית בהיסטוריוגרפיה של הברית החדשה בשנים 1900–1914', פותח בהצגה של סדרת ההרצאות שנשא התיאולוג החשוב אדולף פון הרנק (Harnack, 1851–1930) על 'מהות הנצרות' (*Wesen des Christentums*) באוניברסיטת ברלין בסמסטר חורף 1899–1900. בהרצאות אלה טען שישו השלים במשנתו את כל מה שהיה בעל ערך בדת ישראל,

ואילו היהדות הלכה וקפאה על שמריה. תמונה זו היתה לא פחות ולא יותר מאשר מתן אישור 'מדעי' ל'אמת' המסורתית של התיאולוגיה הנוצרית בדבר העברת הבכורה מן היהדות ל'ישראל החדשה', הנצרות. עמדה זו, שמנעה כל אפשרות של דיאלוג עם היהדות, נתפסה כעלבון צורב בעיני כתריסר רבנים והם טרחו להשיב לה בפרוטרוט. בין הבולטים שבהם נציין את ליאו בק, איסמר אלבוגן (Elbogen, 1874–1943), מוריץ גידמן (Güdeman, 1835–1918), יוסף אשלבאכר (Eschelbacher, 1848–1916) ופליקס פרלס (Perles, 1874–1933), רבה של קניגסברג, שגם הורה באוניברסיטה זו.

הפרק מוקדש בעיקרו לביקורת הנוקבת שמתח פרלס על הנציג הבולט של 'אסכולת ההיסטוריה של הדת' (Religionsgeschichtliche Schule), וילהלם בוסה (Bousset, 1865–1920). בחיבורו המונומנטלי משנת 1903, *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (דת היהדות בעידן הברית החדשה), הציג בוסה את ראשית הנצרות על פי שיטת ביקורת המקורות ההיסטורית והכריז על 'העלינות המוחלטת של הדת הנוצרית על-פני כל הדתות האחרות'. על עיקר אמונה זה הוא חזר כמה וכמה פעמים, ובשנת 1908 נתן לו ניסוח הגליאני, שהנצרות היא 'הביטוי הבהיר ביותר של כל מה שנאבק להגיע לכלל צורה בהיסטוריה הארוכה של הדת' (עמ' 145).

על פי בוסה, היהדות היתה דת פולחנית לאומית-פרטיקולריסטית. בהשפעה בבילית ופרסית היא פיתחה נטיות אוניברסליות, אך נעצרה בפיתוחן בחצי הדרך. משום כך היה צורך בהתפתחות חדשה, שהתגלמה בדמותו של ישו, שעלה בגדולתו בהרבה על חווי אחרית הימים היהודים ועל התיאולוגיה הרבנית-הפרושית. ישו הציל את האודים העשנים הרדומים מתוך הבלילה הטופחת של 'היהדות המאוחרת'. ביטוי טעון זה העיד על כך שבוסה הודה שיש לחלוק ליהדות כבוד כלשהו כמקור של הנצרות, אך נשען על הנחת היסוד, שתקופת הנביאים היא נקודת השיא של היהדות, ואחריה החלה הידרדרות בלתי ניתנת לעצירה.

פרלס לא חסך שבטו משלל ההכללות הגורפות שבוסה נזקק להן. הוא רמז כי בוסה אינו מסוגל לקרוא בכוחות עצמו אפילו דף אחד במקורות יהודיים, ואף על פי כן מעז לכתוב תיאור בעל יומרה מדעית. בוסה השיב לפרלס בלשון בוטה, וטען שאינו יכול להחשיב את המשנה והגמרא בין אוצרות חיי הרוח האנושיים (עמ' 154).

והנה, אף שמרבית עמיתיו הפרוטסטנטים של בוסה מצאו שחיבורו של פרלס רווי שגאה, צרות מוחין לאומנית וחוצפה, בוסה עצמו החל בתהליך של ביקורת עצמית. במהדורה השנייה של ספרו הוא ריכך את דבריו השליליים והעלה על נס צדדים חבויים בדתו של עם ישראל ובמיוחד בתפילותיו. יתר על כן, בשנת 1915, בעיצומה של מלחמת העולם הראשונה, כתב בוסה מאמר ביקורת נלהב על חיבורו החשוב של איסמר אלבוגן, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב תשל"ב). הוא הפליג בשבחי הספר ומצא בו בסיס לביקורת על מחקריהם של עמיתיו ועל מחקריו שלו, ככל שמדובר בחשיבות השפעתה של התפילה היהודית על התהוות הנצרות. הוא אף הודה בכך שהתפילה הנוצרית המרכזית, 'אבינו שבשמים', מקורה בלשונם של הפרושים, והוסיף: 'מבחינה זאת... אני רואה עצמי... אשם ומפנה ביקורת זו גם נגד ספרי "דת היהדות"'.

הפרק החמישי, 'ה' Wahrnehmung היהודי של מחקר התנ"ך וההערכה כלפיו 1914–1900, בוחן חמש תגובות של חוקרי מקרא יהודים לאתגר שהציבה תורת התעודות מבית מדרשו של ולהאוזן (Wellhausen). נציין תגובה מעניינת אחת, של רב קהילת דורטמונד, בנו יעקב (Jacob, 1862–1945),

שהקדיש שנות דור לפירוש מונומנטלי של ספר 'בראשית' (יצא לאור בשנת 1934), במאמץ לפתח מחקר מקרא 'יהודי' שיהיה משקל-נגד לתורת התעודות. עוד בשנת 1898 כתב כי המקרא נלקח מן היהודים בכוח וכבר אינו 'שלנו'. לכן יש צורך במדע המקרא, שיהיה 'מאיר עיניים', וברור שאת המקרא יכול להבין אך ורק יהודי שומר אמונים, שמעולם לא ניתק את הקשר עם המקרא (עמ' 184, 185).

היחס למקרא התעורר גם במהלך תביעה שהגישה 'האגודה המרכזית' (Central-Verein) נגד המסית האנטישמי תיאודור פריטש (Fritzsch, 1852–1933), שנתבע לדין כמה וכמה פעמים ולרוב נחל מפלה בבתי המשפט. בשנת 1911 נתבע לדין בשל פרסום חוברת ארסית בשם *Beweis-Material gegen Jahwe* (חומר-הוכחה נגד יהוה), שבה ביקש להוכיח כי הדת היתה 'לקללת התרבות בת זמננו בגלל רוחה הזדונית ושונאת האדם'. בית המשפט בלייפציג נענה לבקשת סניגוריו של פריטש להזמין חוות דעת מקצועיות לפני קבלת התלונה נגדו. הן התובע הן הנתבע גייסו פרופסורים מלומדים למכביר, ולנוכח מצב דברים זה ביקש השופט מבר סמכא מוכר למדע המקרא, פרופ' רודולף קיטל (Kittel, 1853–1929) מאוניברסיטת לייפציג, להגיש חוות דעה סופית. חוות דעתו של קיטל שמטה את הקרקע מתחת לבסיס התלונה נגד פריטש, משום שאישרה שהדעה בדבר נחיתותו של המוסר המקראי-היהודי מקובלת עליו.

הפרק השישי נקרא: 'לגיטימציה של המשך קיומה של היהדות – המימד הפוליטי של המחלוקת בין היהדות הליברלית לפרוטסטנטיות הליברלית, על רקע ויכוחי הזהות הפנים-יהודיים 1900–1914'. פרק זה הוא, לעניות דעתי, הלוח שבספר, כי מוצגת בו הדילמה של בורגנות-ה'בילדונג' היהודית הליברלית-הגרמנית. בורגנות זו שמה לה למטרה מלכתחילה להידמות לבורגנות ה'בילדונג' הפרוטסטנטית האקדמית (המכונה גם Kulturprotestantismus), ובשיא תהליך ההתבוללות שלה היא ביקשה להשיב על השאלה, באיזה מובן עדיין היו יהודי גרמניה יהודים. מדעי היהדות נדרשו להשיב על שאלה זו. המחלוקת היתה מרה במיוחד – כפי שכבר קבע אוריאל טל – בגלל הקירבה הרבה בין התיאולוגיה של היהדות הליברלית לבין זו של הפרוטסטנטיות הליברלית. ויזה תיאר את המחלוקת בכישרון רב.

ראוי להעיר על הבט מר ביותר שניטש בין היהדות הליברלית לבין היהדות האורתודוקסית, כפי שבא לידי ביטוי בדברי הרב יוסף וולגמיט, ראש סמינר הרבנים האורתודוקסי. וולגמיט הבחין בדמיון שבין היהדות הליברלית לבין הפרוטסטנטיות הליברלית, וניצל את הגדרות הזהות העצמית של היהדות הליברלית כדי להוציאה מן היהדות בכלל: היהדות הליברלית קיבלה מן התיאולוגיה הפרוטסטנטית הליברלית את ההבחנה בין דת נבואה אוניברסלית לבין דת שעיקרה מצוות מעשיות כוהניות, ואף קידשה את אותם עיקרי אמונה, כגון העמדת רעיון המונותאיזם וציוויים מוסריים אוניברסליים כעיקרי הדת. באכזריות נוקבת הוכיח וולגמיט שיחסה של היהדות הליברלית ליהדות שומרת המצוות מקבילה, בעיקרו של דבר, ליחסה של התיאולוגיה הפרוטסטנטית הליברלית הן לזרמים פרוטסטנטיים שמרניים ו'דוגמטיים', כביכול, הן ליהדות בכלל. בחושפו אמת זו הוסיף וולגמיט שמן למחלוקת הפנים-יהודית. דברי הסיכום של ויזה לפרק זה יפים לא רק למחלוקת בין התיאולוגיה הפרוטסטנטית הליברלית לבין התיאולוגיה היהודית הליברלית, אלא גם למחלוקות אינטלקטואליות-אקדמיות אחרות. לדעתו, דפוסי הוויכוח על מידת הקירבה שבין שני הזרמים הליברליים נקבעו על פי אינטרסים אפולוגטיים מורכבים. שני ה'שותפים-לשיח' לא התעמתו זה עם זה באמת, אלא אימצו וחיזקו את זהותם שלהם

באמצעות דברי פרשנות על יריבם. הקירבה ההדדית שביניהם נתפסה כמאיימת, עד שנוצר כורח להבליט בבהירות יתרה את ההבדלים שביניהם דווקא (עמ' 291).

בפרק השביעי והמסיים, 'קבלת מדעי היהדות על ידי התיאולוגיה הפרוטסטנטית האקדמית 1900-1914', ויזה מתאר את התדירות והעוצמה של התגובות, והתגובות לתגובות, בין רבנים נציגי מדעי היהדות לבין תיאולוגים ומלומדים פרוטסטנטים, שפורסמו בכתבי עת יהודיים וגרמניים כאחד. לאור האינטנסיביות של הוויכוחים, נראה שאין לשלול מהם את התואר 'דו־שיח' גרמני-יהודי ויהודי-נוצרי, אף שוויזה מנסה בכל מאודו לעשות זאת. ויזה מביא רשימה של מקרים שבהם פעלו מלומדים נוצרים למען לימוד מקורות יהודיים בתקופה זו. כך, למשל, ראוייה לציון יוזמתו של מקס לר (1864-1931, Löhr), פרופסור למקרא באוניברסיטת קניגסברג. בסתיו 1915 הוא פנה למזרחן הנודע נלדקה (Nöldeke) במטרה לארגן תזכיר לייסודה של קתדרה למדעי היהדות באוניברסיטה בפרוסיה. ואכן, עלה בידו להחתים על התזכיר עוד עשרים ושבעה פרופסורים, כולל קיטל וולהאוזן, והוא הוגש בנובמבר 1915. התזכיר ביטא מאוויים שניסחו מייסדי 'האיגוד למדע ולהיסטוריה של היהדות' בברלין כמעט מאה שנים קודם לכן: חקר הספרות וההיסטוריה הבתר-מקראיות על פי השיטה המודרנית, תוך שיח עם עולם הדעת והבנת היהדות כתופעה ייחודית מבחינה היסטורית (עמ' 350). אלא שהמציעים בחרו בעיתוי גרוע להצעתם, והתזכיר נע ונד במשך כעשר שנים בין פקיד לפקיד, עד שנעלם כליל; ואילו ראשי מדעי היהדות בגרמניה התנחמו בייסודה של אקדמיה למדעי היהדות בברלין.

לפינו מחקר יסודי ביותר, כפי שמעידים הביבליוגרפיה בת כאלף הכותרים, המפתחות הערוכים למופת, הנספח הביגרפי והאפרט המדעי, המקיף כשליש מן הספר. עם כל ההערכה העמוקה המגיעה לספר, איני בטוח לגמרי שאלה הן המסקנות הבלעדיות שניתן היה להגיע אליהן על סמך הממצאים של ויזה עצמו. אף ספק בעיני אם ניתן לייחס למסקנות אלה את המשמעויות כבדות המשקל שוויזה מייחס להן.

קשה להבין מדוע תהליך הלימוד של בוסה, הסיפור המופלא של פרויקט המשנה של גיסן, היוזמות השונות להכנסת מדעי היהדות לאוניברסיטאות גרמניות ועוד עניינים כאלה – מדוע הם אינם מתקבלים על דעתו של ויזה כראיות לקיומו של דו־שיח? והרי כל אלה התפרסמו בו זמנית בכתבי עת יהודיים ובכתבי עת תיאולוגיים-פרוטסטנטיים ומדעיים-כלליים, והתגבשו תוך כדי דיונים דו־צדדיים בציבור האקדמי הפרוטסטנטי והיהודי כאחד, שקראו בעניין את אותם כתבי העת.

זאת ועוד, ויזה מתעלם כליל מיוזמות שונות המעידות על התעניינות כנה של תיאולוגים פרוטסטנטים בספרות רבנית ועל נכונות לשתף פעולה עם מלומדים יהודים, כגון היוזמה שהגיבה את *Monumenta Talmudica*, בעריכתו של הרב סלומון פונק (Funk), שיצאה לאור בווינה ובלייפציג בחמש חוברות גדולות ונאות. וכיצד אפשר להפנות אצבע מאשימה כלפי תיאולוגים פרוטסטנטים אקדמים ולהאשימם בחוסר התייחסות (Wahrnehmung) ליהדות ולאוצרותיה, בשעה שקובצי האגדות של מיכה יוסף בן־גריון (ברדיצ'בסקי) זכו למאמרי ביקורת נלהבים של מלומדים פרוטסטנטים? לעומת בן־גריון, מרטיין בובר נזכר במפתח (חמש פעמים), אך לא בתור מי ששבה את לבם של אין ספור תיאולוגים וכמרים פרוטסטנטים, בזכות חיבוריו הרבים על היהדות ועל החסידות, שהילכו עליהם קסם שלא פג עד עצם היום הזה. אם כאן לא היה Wahrnehmung, אזי מהו Wahrnehmung? נראה שוויזה אימץ ברצון ובחיפזון בלתי ביקורתי את הולזל שגילו כמה מנציגי Wissenschaft des Judentums כלפי

פונק, בן-גוריון ובובר, משום היותם לא מספיק 'מדעיים'. ואולם, דווקא בגלל גישתם הבלתי אקדמית וכישרונם הספרותי, זכו בן-גוריון ובובר להצלחה רבה; לפחות מבחינה זו היו הסמינרים לרבנים דומים בכל לאוניברסיטאות.

ויוזא מצביע, ובצדק, על כך שהוויכוחים בין נציגי מדעי היהדות לבין נציגי התיאולוגיה הפרוטסטנטית עמדו בסימן של א-סימטריה: מצד אחד עמדה תיאולוגיה בעלת מעמד כמעט ממלכתי ולאומי, שבחסותה הושגו השגים מדעיים כבירים, שעוררו התפעלות בכל רחבי תבל, ומצד אחר עמדה תיאולוגיה של דת נטולת מעמד מוכר ויוקרה, שמאמיניה מנו כאחוז ורבע מכלל האוכלוסייה. במציאות א-סימטרית זו מיטיב ויוזא לחשוף את מידותיהם האינטלקטואליות והמוסריות הפסולות של שנואי נפשו – אותם תיאולוגים פרוטסטנטים ליברלים חלקלקי לשון ודוברי סחור-סחור, שאגב השמעת נופת צופים ירו במיומנות חצים מורעלים לעבר המטרות הרגישות והפגיעות ביותר. ברם, מהיכן הוא שאב את הגישה הנאיבית משהו, שבויכוחים אינטלקטואליים-אקדמיים לא כל דאלים גבר אלא כל דצודק גבר? אילו נתן דעתו מעט להיסטוריה ולפילוסופיה של המדע בכלל, ולמבניהם של ויכוחים מדעיים-אקדמיים בפרט, היה ויוזא מנמיך, ללא ספק, את רמת ציפיותיו האינטלקטואליות-המוסריות. גם עולם הדעת, ועולם הדעת האקדמי בפרט, שוכן על קרקע המציאות.

זאת ועוד, ויוזא מצליח לחשוף, בניתוח מרשים, את צרוותם האינטלקטואלית והמוסרית של חכמי התיאולוגיה הפרוטסטנטית ביחסם כלפי מדעי היהדות. ואולם, כזכור, הספר מבקש לחזק באופן נחרץ גם את התיוזה של שלום. ובכן, גם אם נאמץ ללא סייג את מסקנותיו של ויוזא בדבר העדר מענה גרמני לאותה 'זעקה יהודית לתוך החלל הריק', ונסכים שאכן היתה דממה רועמת במקום נכונות לדו-שיח, מסופקני אם יש בכוחה של שתיקה זו לשאת בעומס המשמעות שהוא מייחס לה, כל עוד הוא מתעלם מהעובדה שקיומם של יחסי קשב ודו-שיח היו נדירים ביותר. היכן ענו נוצרים לזעקתם של יהודים ל-"Wahrnehmung לפני שרצחו אותם בימי מלחמת העולם השנייה? לשם ניהול דו-שיח נוצרי-יהודי כלשהו, כפי שהוא מתנהל לעתים כיום מחוץ למדינת ישראל, נחוץ היה שיתערער ביטחונם של נוצרים – ובעיקר פרוטסטנטים – בצדקת דתם ובסיכויי ישועתם, וגם זאת רק דור ושני דורות אחרי רצח יהודי אירופה בידי אחיהם לאמונה מגרמניה.

ויוזא מייחס משמעות לעובדה שהתיאולוגיה הפרוטסטנטית לא היתה מוכנה להשיב על זעקת מדעי היהדות להכרה ולשוויון, ככל שמדובר בפשעים שביצעו הגרמנים אחרי עליית הנאצים לשלטון בשנת 1933. כך עולה, למשל, מן השימוש שהוא עושה במושג הטעון מבחינה תיאולוגית 'שואה'. המלה כלשוונה (die Schoah) נזכרת אצלו שמונה פעמים במבוא ובאפילוג, ונדמה שבשל אי נכונותה של התיאולוגיה הפרוטסטנטית האקדמית לקיים דו-שיח עם מדעי היהדות, היא נושאת באחריות לרצח היהודים כעבור דור עד שני דורות; כביכול, רצח העם היהודי מקרין לאחור, ומטיל אשמה על אותם תיאולוגים פרוטסטנטים שמאנו לקיים דו-שיח. עובדה זו מעצימה, לדעתו, את משמעותו של אותו החלל הריק שהפנתה התיאולוגיה הפרוטסטנטית הגרמנית כלפי זעקתם של מדעי היהדות ושל התיאולוגיה היהודית-הגרמנית והופכת אותו להרה אסון. מסופקני.

דברי האשמה של ויוזא ניצבים על קרקע בטוחה בהרבה כשהוא מתאר את הסיוע שנתנו התיאולוגיה הפרוטסטנטית וחקר הברית הישנה והחדשה, לעתים תכופות מדי, לגילויי אנטישמיות שונים. אכן, רבים מתלמידיהם ומתלמידי תלמידיהם של התיאולוגים הפרוטסטנטים הנדונים בספר התגייסו ברצון לשרת את היטלר וקלגסיו, והנודע לדראון ביניהם היה, אולי, דווקא בנו של רודולף קיטל, גרהרד

(1888-1948), חוקר רב פעלים בזכות עצמו, שגילה יחס חיובי לספרות הרבנית בימי רפובליקת ויימאר ואילו בימי 'הרייך השלישי' ניסה לכונן מדעי יהדות נאציים.

נדמה לי שוויזה נוהג במשוא פנים מסוים במקצת הגיבורים האינטלקטואליים של העלילה הסבוכה ורבת הדמויות שלו, אם כי איני בטוח שרבים יקבלו ביקורת זו. הוא מיטיב לנתח את מניעיהם האפלים של התיאולוגים הפרוטסטנטים הליברלים, הגרמנים-הלאומיים בכל רמ"ח אבריהם, ומגלה אמפתיה לדילמות הקשות שנציגי מדעי היהדות ניצבו בפניהן בעימותיהם עם התיאולוגים הפרוטסטנטים. ואולם, לא כל הפרוטנציאל האנגליטי שלו בא לידי ביטוי כשמדובר באורתודוקסיה היהודית, ובמיוחד כשמדובר בגילויים של לאומיות יהודית. כך, למשל, הוא עובר בשתיקה על מידות כמו קנאות, צרות עין וניכוס, שהיו לצנינים בעיניו כשנתקל בהן בקרב תיאולוגים גרמנים, אם הן התגלו בקרב חוקרי מקרא יהודים כמו בנו יעקב.

הנרי וסרמן