

יצחק שורש

הפנייה לעבר ביהדות המודרנית



מ. מ' קובסקי : הצייר ופסל

מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל



יצחק שורש

הפנייה לעבר ביהדות המודרנית

יצחק שורש

הפנייה לעבר ביהדות המודרנית

תרגום מאנגלית

להד לזר



מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל
ירושלים

Originally published in English under the title
From Text to Context
The Turn to History in Modern Judaism
by Ismar Schorsch
Copyright © 1994 by the Trustees of Brandeis University

המערכת המדעית

פרופ' ישעיהו גפני (יו"ר), צבי יקותיאל, פרופ' ג'רמי כהן,
פרופ' רוברט ליברטס, ד"ר מנחם מור, פרופ' שמואל פיינר, פרופ' יוסף קפלן
מרכזת המערכת: מעין אבינרי־רבהון

התקין והביא לדפוס: יצחק כהן

ספר זה ראה אור בסיוע
קרן הזיכרון לתרבות יהודית
בית המדרש לרבנים, ניו יורק

© Copyright by The Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem

Printed in Israel, 2000

מסת"ב 965-227-143-8 ISBN

מספר קטלוגי 185-460 Catalogue No.

© כל הזכויות שמורות למרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תש"ס

אין להעתיק או להפיץ ספר זה או קטעים ממנו, בשום צורה ובשום אופן, אלקטרוני או מכני,
לרבות צילום או הקלטה, ללא קבלת אישור בכתב מהמוציא לאור.

סדר ועימוד ממוחשב: מרכז זלמן שזר

לוחות: מכון האופסט שלמה נתן; הדפסה: דפוס גרפית ('גרף חן') בע"מ

כולם בירושלים

לזכרו של

ליאופולד צונץ (1794 — 1886)

שבצלו עומדים אנו עד עצם היום הזה

תוכן העניינים

9	פתח דבר
11	מבוא

חלק ראשון
האמנציפציה והשלכותיה

	פרק ראשון:	האמנציפציה ומשבר הסמכות הדתית: צמיחת הרבנות המודרנית
21		
	פרק שני:	הפרמטרים הדתיים של ה־Wissenschaft (מדע): אנשי אקדמיה יהודיים באוניברסיטאות פרוסיות
70		
94	פרק שלישי:	מיתוס העליונות הספרדית
	פרק רביעי:	האומנות כהיסטוריה חברתית: מוריץ אופנהיים וחזון האמנציפציה של יהדות גרמניה
119		
147	פרק חמישי:	ההיסטוריה של שיקול הדעת הפוליטי של היהודי
	פרק שישי:	האנטישמיות הגרמנית לאור ההיסטוריוגרפיה שלאחר המלחמה
163		

חלק שני
חשיבה היסטורית

183	פרק שביעי:	מדע (Wissenschaft) וערכים
191	פרק שמיני:	האתוס של המחקר היהודי המודרני
212	פרק תשיעי:	הופעת התודעה ההיסטורית ביהדות המודרנית
	פרק עשירי:	פריצת דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים (Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden)
245		
	פרק אחד עשר:	מ־Wolfenbüttel ל־Wissenschaft: דרכיהם הנפרדות של איזאק מרקוס יוסט וליאופולד צונץ
278		
	פרק שנים עשר:	זכריה פראנקל וראשיתה של היהדות הקונסרבטיבית באירופה
302		

314	אידיאולוגיה והיסטוריה בתקופת האמנציפציה	פרק שלושה עשר:
356	המחקר בשירות הרפורמה	פרק ארבעה עשר:
393	ההיסטוריה כנחמה	פרק חמישה עשר:
407	לימודי יהדות מ־1818 עד 1919	פרק שישה עשר:
424	יהדות גרמניה: מדת לתרבות	פרק שבעה עשר:
432	מקומם של לימודי היהדות במחקר המודרני	פרק שמונה עשר:
437	התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית	פרק תשעה עשר:
452	הם לא באו כדי לקבור	פרק עשרים:
457		רשימת הקיצורים
459		מפתח כללי

פתח דבר למהדורה האנגלית

במהלך עשרים השנים האחרונות עמדה ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית על היבטיה השונים – נסיבות הולדתה, הפצתה, השפעתה ומשמעותה – בלב עיסוקי המחקרי. אוסף המסות הנוכחי מביא בכפיפה אחת רבים ממחקרי הראשוניים, אשר נועדו לבחון את רעיונותי ולסלול את הדרך לעבודה בשלה וסינתטית. כמה מהמסות, דוגמת אלה העוסקות בנחמן קרוכמל ומוריץ שטיינשניידר, הושמטו בשל היותן טכניות מדי אפילו במונחיו של כרך זה. לדאבוני, בחירתי כנגיד הסמינר היהודי התיאולוגי (בית המדרש לרבנים) בשנת 1986 מנעה את הגעתי לשלב של סינתזה מקיפה. וכך, תחושה של שמחה מהולה בעצב מלווה אותי בקבצי כאן, לתוך כרך אחד, את אשר הספקתי להשלים.

במהלך עבודת המחקר שלי זכיתי לעזרה מגורמים רבים. במהלך שנת הלימודים 1980–81 נהניתי ממלגה לשנה מטעם ה־National Endowment for the Humanities. כמו כן נהניתי כמה פעמים ממלגות שניתנו לי על ידי ה־Memorial Foundation for Jewish Culture.

אני אסיר תודה במיוחד לעובדי הארכיונים שבהם שקדתי על גילויים ופענוחים של הניירות והמסמכים הקשורים לתנועת המדע (Wissenschaft) אשר לא פורסמו: ספריית הסמינר היהודי התיאולוגי, מכון ליאו בק בניו יורק, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי בירושלים, וה־Deutsches Zentralarchiv במרסבורג. הארכיונאים בכל המקומות הללו הקלו עלי את החיפוש, תוך גילוי מיומנות, הבנה ועניין.

במהלך שנים ארוכות אלה של מחקר סיפק לי הסמינר לא רק אפשרויות ליטול פסק זמן, אלא גם – ואף חשוב מכך – קהילה של חוקרים שגילו עניין בפרויקט שלי. אני מודע למידה שבה מקום עבודתו של חוקר מטביע את חותמו על תוכניתו המחקרית. לו בחרתי לעשות את הקריירה האקדמית שלי באוניברסיטה אמריקאית, סביר להניח כי אז היה מחקרי ממשיך להתמקד בהיסטוריה החיצונית של ההווה היהודית. המסגרת של הסמינר עודדה וליבתה את לכתי שבי אחר המעבר לחשיבה היסטורית ביהדות המודרנית. אופיו של אותו מעבר, ובכלל זה עמידתו על הזכות לחקירה חופשית והשפעתו על ההבנה היהודית העצמית, הוא במידה רבה חלק בלתי נפרד של תולדות הסמינר עצמו. הסמינר, שהיה מחויב להסמכת רבנים החדורים מודעות היסטורית ונאמנות הלכתית, שימש מראשיתו כאחד הצינורות העיקריים להעברת מחקר יהודי

פתח דבר

ביקורתי מאירופה לאמריקה. גם כיום הוא עודנו נאמן לטענה כי מדע (Wissenschaft) וערכים אינם אויבים.

בנוסף לכך נתונה תודתי העמוקה על המענק שקיבלתי לצורך פרסום הספר מטעם הקרן Maxwell and Fannie E. Abbell Research Fund של הסמינר.

כמו כן ברצוני להביע תודה מקרב לב ל-Tauber Institute ולמנהלו, פרופ' יהודה ריינהרץ, כיום נשיא אוניברסיטת ברנדייס, על נכונותם לפרסם את המסות שלי במתכונת של ספר.

ולבסוף, למרות שאין זה מספיק, מילת תודה וחיבה לאשתי סאלי, ששותפותה היתה לי לחסד כל השנים.

ניו יורק

18 ביוני 1993, כ"ב בסיון תשנ"ג.

פתח דבר למהדורה העברית

ברצוני להוסיף מילה מיוחדת של שמחה והודיה לרגל הופעת התרגום העברי של ספרי, אשר מסמל עבורי ביטוי מענג של 'ושבו בנים לגבולם' (ירמיה לא יז).

רבים עזרו להגשמת החלום הזה: מר צבי יקותיאל, המנכ"ל המסור והיעיל של מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל; ד"ר ג'רי הוכבאום, סגן הנשיא בפועל של ה-Memorial Foundation for Jewish Culture, איש חזון שטובת הזולת תמיד לנגד עיניו; ומר להד לזר, המתרגם המוכשר של ספרי, אשר הפך את הפרוזה האקדמית שלי לעברית אידיומטית הנאמנה לשני האדונים.

כמו כן אני אסיר תודה על המענקים שניתנו לפרויקט זה מטעם ה-Memorial Foundation for Jewish Culture ומטעם קרן Maxwell and Fannie E. Abbell Research Fund של הסמינר היהודי התיאולוגי.

יהא נא המוצר המגומר ראוי לשיפוטים הטוב ולעבודתם הקשה.

ניו יורק

30 ביוני 1999, ט"ו בתמוז תשנ"ט.

מבוא

כשהיינריך גרץ (Graetz) נתפנה בסופו של דבר לכתוב על מאה השנים שממנדלסון ועד מהפכות 1848, שנים של תמורה מואצת ביהדות אירופה, הוא בחר לתת לתקופה זו – התקופה הרביעית בתולדות עם ישראל – את הכותרת 'עידן המודעות העצמית הגדלה'.¹ כותרת זו ביטאה את עובדת היותו משוכנע, שהפניית המבט אל ההיסטוריה היתה מהותית אפילו יותר מאשר השגת שוויון זכויות. בעוד ששתיהן הביאו לשחרור דרמטי מכבלי ימי הביניים, השיבה המשכרת אל העבר היהודי הפיחה ביהודים גאווה וביטחון עצמי. הערכתם הגוברת לפאתוס של ההיסטוריה היהודית, לעוצמתם של ערכי היהדות ורעיונותיה ולהישרדותו של העם היהודי עמדה כנגד פיתויי ההתבוללות. היריעה הנפרשת של קדמוניות היהדות יצרה קרקע חדשה לתחושה של מחויבות קדושה.

ייתכן שגרץ הפריז בהערכת כוחה המאחד של התודעה ההיסטורית, אך, לדעתי, לא במרכזיותה. השפעתו המצטברת של מדע היהדות (Wissenschaft des Judentums) היתה בכך שהציב את החשיבה ההיסטורית כמערכת ההתייחסות הדומיננטית בחיי היהודים ואת ההיסטוריונים היהודיים כדמויות האינטלקטואליות המרכזיות שלה. ההוכחות לשינוי מדהים זה רבות מאוד, למן ההשפעה העצומה שנודעה לעבודתו של גרץ עצמו ועד להכרה העולמית שהוענקה לגרשם שלום על מפעל חייו בהצגת המיסטיקה היהודית. המחלוקות הקלסיות שהתעוררו בעת החדשה בנושאי אמנציפציה, רפורמה דתית, אנטישמיות, ציונות ומהותה של היהדות, מתובלות כולן בעובדות, בכלים ובנקודות השקפה הלקוחים מתחום ההיסטוריה היהודית. המנהיגות האינטלקטואלית יצאה משורותיהם של היסטוריונים כליאופולד צונץ (Zunz), אברהם גייגר (Geiger), שמעון דובנוב (Dubnov), יוסף קלוזנר (Klausner), יחזקאל קויפמן (Kaufmann), בן-ציון דינור, יצחק בער (Baer), שמעון רבידוביץ (Rawidowicz) ושלום ו' בארון (Baron). למרבה הפלא, הפילוסופיה היהודית נותרה בבירור בגדר תחום משני ודל במרוצת התקופה כולה, בעוד כמה מדובריה העיקריים – אנשים כקאופמן קוהלר (Kohler), הרמן כהן, מרטין בובר (Buber) ומרדכי קפלן – הושפעו רבות מממצאי המחקר ההיסטורי.

גרץ לא טעה. הפניית המבט להיסטוריה עיצבה מחדש את המחשבה היהודית,

Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, 2nd ed., Leipzig 1900, p. 1

ותנועת המדע היתה למורשת בעלת ההשפעה הגדולה ביותר של יהדות גרמניה. אין להעלות על הדעת מחקר הדן בהיסטוריה האינטלקטואלית של היהודים בעת החדשה בלא שמדע היהדות יעמוד בו במוקד העניינים.

בשנת 1994 ציינו מאתיים שנה להולדתו של אבי התנועה – ליאופולד צונץ. בהיעדר ביוגרפיה שלמה שצונץ כה ראוי לה, בחרתי להקדיש כרך מאמרים זה לזכרו. מחוות כבוד זו אינה מלאכותית או מאולצת, שכן דמותו ממלאת את כל עבודתי. שנים של מגע קרוב שיכנעו אותי בכך, שצונץ היה אולי החשוב ביהודי גרמניה במאה הי"ט, דמות בשיעור קומתו של מנדלסון. איש אינו משתווה לו בתפקידו החלוצי בחקר היהדות, בעיצובה מחדש ובהגנה עליה. בעידן של לחץ פוליטי מתמיד מן החוץ ושל אנדרלמוסיה אינטלקטואלית מיוסרת, הוא נלחם את מלחמתה של היהדות בחזיתות רבות: למען עיצובם מחדש של התפילה בבתי הכנסת, של מוסד הרבנות, של הדרשה; למען עצירתם של נחשולי הרפורמה הרדיקלית; למען קידומו של הליברליזם הפוליטי והמאבק באנטישמיות; למען חידוש פניו של החינוך היהודי ולמען מיסודם האקדמי של לימודי היהדות. את כל אלה עשה מבלי לוותר כל חייו על מחויבותו למחקר.

הוא היה איש רב־אנפין בעל רגשות עזים ודקדקן בפרטים, אדם שניחן במוח חד כתער וברגישות יתר והיה חדור גאווה יהודית והומניזם נאצל. לעולם היהודי שאבדה לו דרכו בשל האמנציפציה הוא הציע סוג חדש של מנהיגות דתית: ההיסטוריון.

חרף נסיבות אישיות קשות ביותר, ניהל צונץ לבדו את המתקפה על דרך המחשבה הלא־היסטורית של היהדות. הוא תפס במלואה את משמעותם המהפכנית של רעיונות האינדיווידואליות וההתפתחות שעמדו בלב ההיסטוריוציזם הגרמני החדש. הוא היטיב ליישם את המתודולוגיה המשולשת שלו בחקר טקסטים עתיקים: החיפוש אחר מהדורות ביקורתיות (המבוססות על השוואה של כל כתבי היד הקיימים), השימוש בפרשנות פילולוגית, ולבסוף – הצורך בניתוח קונטקסטואלי והשוואתי. מבחינתו, המדרש שוב לא יכול היה להיחשב כהיסטוריה.

כשבאמתחתו כלים אלה, עיצב צונץ פרדיגמה חדשה, שנועדה לתקן, להסביר וליצור את נתוני ההיסטוריה היהודית. הוא המשיג בצלילות מוחלטת את כל רוחב היריעה של מדע היהדות, העניק לו את שמו המהדהד, והציב את אמות המידה הגבוהות ביותר לניהול המחקר בתחום זה. לצורכי עבודתו שלו בחר צונץ – במפגן מרשים של ראיית הנולד – לכתוב את תולדות בית הכנסת, המוסד אשר עתיד היה להתבלט בתקופת האמנציפציה כזירה הציבורית החשובה ביותר לביטוי הזהות היהודית. הפירוט במסירת העובדות, הכוח הארכיטקטוני והדבקות העזה במטרה, שאפיינו תמיד את מחקריו, חברו ליצירת השראה על דורות של תלמידים צעירים עד ימינו.

צונץ עבד מתוך תחושת שליחות וטיפח את החדשנות ואת החשיבות של הקריירה שלו עצמו. הוא שמר על פיסות הנייר משולחן העבודה שלו – היומן, ההערות, הטיוטות

והמכתבים שהצטברו במשך שישים שנות יצירה – בהיותו משוכנע שהללו יהיו חיוניים עבור ההיסטוריון שיבוא בעתיד לחקור את ההתחלות הסוערות של המחקר היהודי המודרני. השרידים הספרותיים של תפקידיו המרובים הוברחו מגרמניה זמן קצר לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה והם שמורים כיום בארכיוני בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי. הם מצביעים על תחושת מודעות וביטחון עצמי.

איזה אוצר בלום גיליתי אפוא לפני קרוב לשני עשורים, במרוצת שנת שבתון בלתי נשכחת שעשיתי בירושלים, כשעתותי היו בידי וספנתי את עצמי בנבכי אותו עולם של כתב גותי מטושטש. האוסף הענקי של כתבי צונץ ובו פירורים מפתים ומסמכים רשמיים מאשר דברים שהוא עצמו אמר פעם לעמית צעיר שנמנה עם מעריציו: "קוראי ספריי רחוקים מלהכיר אותי".² ניירותיו האישיים מספקים פירוש ליצירתו שבדפוס, הצצה לסוגיות ולסבל, לנקודות המחלוקת ולכוונות שדחפו אותו לעבודות מחקר מסוימות והזינו אותו. תוך עיון בקטעים אלה שנזנחו, גיליתי לכל עומקה את מעורבותו של צונץ בתקופתו ובתכנים שבהם עסק, וכן את יחסי הגומלין המרתקים בין השניים. באותה שנה ממש הגעתי למסקנה, שלא ניתן לכתוב היסטוריה מעמיקה או מובנת של מדע היהדות מבלי להידרש לאוספים הרבים של ניירות כתובים שהותירו אחריהם גדולי התנועה הזו – כאלה שלא פורסמו ושנפוצו ברחבי עולם. הערות השוליים של מאמריי הן עדות לתוכנית עבודה זאת; מצבה הלא-גמור של עבודתי מעיד, לעומת זאת, על גודל המשימה.

בשלביה המוקדמים של התנועה היו חוקרי מדע היהדות בגדר חבורה של משכילים מבודדים ביבשת אירופה, שהתראו פנים אל פנים רק במקרים נדירים. הם התכתבו ביניהם בעברית או בגרמנית וקיימו ביניהם ערוצי תקשורת חיוניים של תמיכה הדדית, שגישרו על פני מרחקים גדולים שלא קל היה לעוברם, אשר על כן הותירו מרבצים של חומר מאיר-עיניים לבדיקת הדורות שאחריהם. למרות שמבחינה אידיאולוגית התנצחו ביניהם לעתים קרובות, הם חלקו ביניהם מידע, רעיונות וכתבי-יד. לקראת סוף המאה החלו יורשיהם האינטלקטואליים לפרסם את מכתביהם מתוך מודעות לשיעור קומתם של אנשי-האשכולות המייסדים.

בסופו של דבר, ההיסטוריה החברתית והאינטלקטואלית של מדע היהדות האירופי תיארג על בסיס האוצר האדיר של מכתבים שפורסמו ושלא פורסמו. הללו שופכים אור על כוחו של הדחף האקדמי המוחלט, על הבדידות שהיתה גלומה בייעוד המחקרי, על המכשולים שהפריעו למחקר שיטתי, על הקושי במציאת תעסוקה הולמת ועל מורכבותם של הקשרים האישיים. הם מסייעים בהתחקות אחר שלבי ההתמסדות של מדע היהדות בגרמניה והעברתו לרוסיה. יותר מכל, הם מדגישים את התסיסה

Solomon Schechter, *Studies in Judaism*, third series, Philadelphia 1945, p. 84

האידיאולוגית, שביקשה לבוא לידי ביטוי במסגרת הרטוריקה הדחוּסה, אך גם הסמכותית, של המחקר המודרני.

כהיסטוריה אינטלקטואלית ולא רק כהיסטוריוגרפיה, חושף חקר מדע היהדות את הטקסט הנמצא בין השיטין של עבודות המחקר על ידי העמדת מחבריהן בהקשרם. מלכתחילה הייתי חסיד השקפתו של פרידריך מיינקה (Meinecke), לאמור:

שהאמת ההיסטורית איננה דבר נתון מראש, אשר די לשחררו ממעטים מסוימים המכסים עליו באורח מקרי, אלא היא דבר שיש לברוא אותו מבראשית, תוך ניסיונות מחודשים תמידיים מצד החוקר, שהסובייקטיביות שלו היא לא פחות בגדר מקור כוח משהיא בבחינת אבן נגף המפריעה לרכישת ידע.³

כך יוצרת המעורבות באחת חוזק וחולשות, תובנה ועיוותים, כוח ומחלוקת. מעולם לא היה בכוונתי לעסוק בתיעוד הגידול העצום בכמות הידע ההיסטורי גרידא, אף כי הנושא מרתק אותי, אלא לרדת לעומקה של המודעות הדוחקת ביחס להווה, שעיצבה אותו ועשתה בו שימוש. המדע סיפק את המכשירים שנועדו להחזיר לקדמותה או לעצב מחדש יהדות שניתקה מעוגניה בשל ידע חדש, אויבים ואלטרנטיבות בל ישוערו.

את התפקיד החיוני הזה הוסיף המדע למלא, ללא ספק, במזרח אירופה. מותו של גרץ ב־1891 דחף את שמעון דובנוב לבחור את ייעודו, אחרי שנים של התלבטות. ביום הראשון של שנת 1892 כתב ביומנו: "תכלית חיי התחווה לי: הפופולריזציה של הידע על תולדות היהודים, בדגש מיוחד על ההיסטוריה של יהודי רוסיה. הפכתי למיסיונר של ההיסטוריה. למען מטרה זו ויתרתי על ביקורת הספרות והעיתונאות".⁴ וכמיסיונר, דובנוב תיעב פדנטיות. "תמצית ההיסטוריציוזם", אמר לתלמידיו, "טמונה בהבנת העבר מתוך מיידיותו של הרגע העכשווי ובמחשבה על העולם בהווה במונחים היסטוריים".⁵ באותה שנה הוא פירסם בעברית מניפסט, שהכריז על תוכנית גורפת למחקר היסטורי על יהדות רוסיה. גם אם 'נחפשה ונחקורה' דמה למאמרו המפורסם של צונץ מ־1818 'דברים על הספרות הרבנית' ('Etwas über die rabbinische Literatur'), הרי שהוא בא בעצם לשכפל ולהשלים את עבודתו של גרץ. בעיני דובנוב, קשרים שבטיים או דתיים חדלו להיות הדבק המאחד את העם היהודי; את הדבק הזה סיפקה התודעה ההיסטורית בלבד. הוא קרא להקמת חברה היסטורית יהודית רוסית שתבנה את

Friedrich Meinecke, *Historism*, trans. by J. E. Anderson, London 1972, p. 64 3

Sophie Dubnov-Erlich, *The Life and Work of S. M. Dubnov*, Bloomington and Indianapolis 1991, p. 99 4

על חיפוש הנפתל של דובנוב בצעירותו אחר תכלית חיו, ראה: Robert M. Selzer, 'Coming Home: The Personal Basis of Simon Dubnov's Ideology', *AJS Review*, I (1976), pp. 283–301

שם, עמ' 166. 5

התחום המוזנח של ההיסטוריה היהודית הרוסית ותעודת חיפוש כלל-ארצי אחר מקורות עבריים כגון פנקסי הקהילה הרשמיים של קהילות יהודיות ושל החברות שפעלו בקירבן.⁶

דובנוב בחר בנתיב שעתיד היה להוביל אותו זמן קצר לאחר מכן לגילוי הקהל, אותו מוסד קהילתי ביניימי של שלטון עצמי שגילם את האוטונומיה, הכבוד והתודעה הלאומית היהודיים. בניגוד לצונץ, שיצא מתוך הנחה שבית הכנסת שימש כמכשיר ההיסטורי להמשכיות היהודית, ובניגוד לגרץ שכלל לא זיהה מסגרת-על מעין זו, דובנוב עתיד היה להיאחז במה שהיה עדיין בהישג יד במזרח אירופה – הקהל כחממה הפוליטית לזהות יהודית אתנית. בסופו של דבר, דובנוב נתן ביטוי מוחשי לרגש הלאומי של יהדות ימי הביניים, שהוזכר, אך מעולם לא הוכח, על ידי גרץ, וזאת מסיבה טובה: רוח האמנציפציה בגרמניה יצאה נגד כל הגדרה לא דתית של ההווה היהודית. קריאתו ומנהיגותו של דובנוב זכו להצלחה בזכות התרגום המיידני לעברית של חיבורו מעורר-המחשבה של גרץ – *Geschichte de Juden* – בידי שאול פינחס ראבינאוויץ. המעבר מהשכלה למדע היהדות ברוסיה כבר היה בעיצומו. במבוא למהדורה השלישית של תרגומו (שהיתה בוודאי אות לפופולריות שלה זכה התרגום), שהחלה להופיע ב-1899, הכריז ראבינאוויץ:

מיום שנתפרסם בקהל הספר הזה בחלקו הראשון זה אחת עשרה שנה [ב-1888] נתחבבה תולדות עם ישראל עם כנסת ישראל שברוסיה ויתר הארצות שעוד לא שכחו שם בני הנביאים והתנאים את הלשון שבה דברו והורו אבותיהם לבני עמם אלף שנים ויותר.⁷

כאישור לדברים ניתן לציין, שכאשר אחד העם, ידידו הקרוב ויריבו האידיאולוגי של דובנוב, פירסם לראשונה את כתב-העת הציוני שלו לענייני תרבות – 'השלח' – בשנת 1897, השפה העברית שוב לא שימשה רק כצינור למסירתה של תרבות כללית, אלא כאמצעי עצמאי להבנה לאומית עצמית. האמירה ההיסטורית היתה עתידה לשפוך שפע של אור חדש על התפתחותו ויצירתיותו של העם היהודי. הקרקע המושגית לזויכוחים שבדרך היתה, אם כן, ערוכה.

כהיסטוריון מרכזי וכפובליציסט, שפועלו חבק כיובל שנים, שימש דובנוב מקור ההשראה להפניית המבט להיסטוריה היהודית במזרח אירופה בחזית רחבה. הוא קידם את לימוד הפולקלור והאתנוגרפיה היהודיים כתחביב לאומי, והפך את תיעודו של הסבל

6 פורסם בתוך: פירס, א (תרנ"ב), בעריכת י"ח ראבניצקי, עמ' 221–242.

7 היינריך גרץ, דברי ימי ישראל, בתרגום שאול פינחס ראבינאוויץ, א, ווארשא תרנ"א (המבוא למהדורה השלישית הוכנס ב-1899 ומתוארך לשנה זו).

היהודי בתקופות האפלות למשימה מקודשת. עדות הראייה של ש' אנסקי (Anski) על גורלה של יהדות גליציה במלחמת העולם הראשונה, התחקותו של אליהו צ'ריקובר (Cherikover) אחר הפוגרומים באוקראינה בזמן המהפכה הרוסית וכן היומנים האישיים והארכיונים הסודיים של יהודים פולניים בגטאות בתקופת השואה, נושאים כולם את חותם מילותיו המסכמות של דובנוב, שנאמרו בטרם מותו בעיר ריגה ב־1941 וביטאו את ה'אני מאמין' של מסכת חיייו: "אל תשכח, עמי; דבר על כך, עמי; והעלה את הדברים על הכתב".⁸ בעיני דובנוב, טיפוחה של ההיסטוריה היהודית הציע לא רק תובנה לגבי משמעותם של אירועי השעה, אלא גם הבטחה לניצחון סופי על המן הרשע וחבר מרעיו.

דובנוב עבד מן המסד לכיוון הטפחות ברוח לאומית חילונית. עניינו היה להעלות את תולדות היהודים במזרח אירופה מתהום הנשייה ולהראות ששרביט השלטון העצמי לא סר מעולם מידיהם של צאצאי יהודה. למעשה, השלטון העצמי היווה את הקרקע הנחוצה להגמוניה התרבותית שממנה נהנו, בזה אחר זה, מרכזים שונים של חיים יהודיים. הוא הציג תפיסה נשגבת ומרגשת של ההיסטוריה היהודית, שהיתה טעונת משקל אידיאולוגי, תפיסה אשר חיזקה את מעמד החשיבה ההיסטורית בלב לבו של הוויכוח על הקיום היהודי בעת החדשה.⁹

ברם, ההיסטוריה היהודית סיפקה את המסר לא פחות מאשר את המדיום. בשנת 1893 כתב דובנוב: "כעת, נקודת המשען של ההווה היהודית הלאומית שוכנת בתודעה ההיסטורית".¹⁰ מן הטיעון עולה, שמבחינתם של יהודים רבים שנעשו חילונים, במערב ובמזרח כאחד, הפניית המבט אל ההיסטוריה הולידה בהדרגה עוגנים אתניים, שהיה בהם כדי להחליף את התוכן הדתי ולחדש קשרים קהילתיים של זהות יהודית שהתרופפה. ללא ספק, כך היה הדבר בנוגע לדובנוב עצמו. תהליך גילוי מחדש של העבר באמצעות האומנות, הספרות, ובסופו של דבר גם המוזיאונים, עורר מכלול של רגשות אשר מילאו מחדש את מאגרי הגאווה היהודית. התודעה ההיסטורית שימשה לריכוך ההתרכזות בעצמי שניזונה מן האמנציפציה. תולדות הסבל וההישגים היהודיים, שאין להם אח ורע, קראו תיגר על הנרקיסים ששלט אז בכיפה.

היינו נדרשים להרחיק יתר על המידה כדי להביא את כל העדויות שיש בהן כדי

8 סופי דובנוב-ארליך (לעיל, הערה 4), עמ' 247.

9 בעניין השפעתו של דובנוב, ראה: Jonathan Frankel, 'Assimilation and the Jews in Nineteenth-century Europe: Toward a New Historiography', in *Assimilation and Community*, eds. Jonathan Frankel and Steven J. Zipperstein, Cambridge and New York 1992, pp. 1–37

10 Simon Dubnow, *Nationalism and History*, ed. Koppel S. Pinson, Philadelphia 1958, p. 265

להצביע על התפקיד הפורמטיבי שהיה להיסטוריה היהודית בעיצוב הזהויות המרובות של היהודים המודרניים. חיבורי על העוצמה שהיתה למיתוס היהודי-ספרדי בקרב היהודים הגרמניים שעברו אמנציפציה מספק רק דוגמה אחת, בולטת, בהקשר זה. אולם באותה מידה ניתן בקלות להביא את חיות "התפיסה הבכיינית" (lachrymose "conception") של ההיסטוריה היהודית בנפש היהודית המודרנית, או את תפקיד המכבים, מצדה והארכיאולוגיה בתרבות הישראלית, או את האחיזה שיש לשואה בזירה היהודית האמריקנית בזמננו. מוזיאונים כבית התפוצות בתל-אביב, מוזיאון ישראל ויד ושם בירושלים, ה-Jewish Museum בניו-יורק, ועתה ה-United States Holocaust Memorial Museum in Washington, הם מאגרים של עובדות היסטוריות, דימויים ותפיסות שנועדו לצריכה עממית. יתר על כן, הריבוי במשרות אקדמיות בצפון אמריקה ובמערב אירופה, לרבות גרמניה, מבטיח התחדשות, בקצב גובר, של המחקר והמחשבה.

לסיכום, האמנציפציה הביאה לשינוי באופיו של הזיכרון היהודי, אך לא הרסה אותו. השינוי אף לא היה מרחיק לכת כפי שניתן היה לחשוב. היהדות עברה היסטוריוזציה הרבה לפני העת החדשה, בכך שהסיטה את זירת נוכחותו של אלוהים מן הטבע אל ההיסטוריה ובכך ששיבצה בלוח השנה הליטורגי שלה הסברים היסטוריים. תודעה היסטורית היתה מאז ומתמיד רובד-משנה של הזהות היהודית. במידה שתודעה זו נעשתה דלילה יותר ונשחקה בימינו, הרי שהאשם טמון פחות בהיסטוריה ויותר בהיסטוריונים. במילותיו של צונץ: "בכל מקום שבו האומנות קורסת, קדמו לה האומנים".¹¹ כשההיסטוריה היא כלי בידיו של רב-אומן כגרשם שלום, יש לאל ידה לחולל שינוי ברוחה של תקופה שלמה.

חלק ראשון
האמנציפציה והשלכותיה

האמנציפציה ומשבר הסמכות הדתית: צמיחת הרבנות המודרנית

בשנת 1841 הציעה ה־Culturverein, אגודה שמושבה בברלין ושנוסדה שנה קודם לכן במטרה לעודד יהודים מחוננים להפנות את משאביהם לתחומים הזנוחים של תרבות יהודית ולמדנות יהודית, פרס מכובד של 200 טאלר למחבר המונוגרפיה הטובה ביותר בנושא: 'מה היה, הווה וצריך להיות תפקידו של רב?' שנתיים לאחר מכן, בהיעדר מועמדים, שינתה ה־Culturverein כיוון וצימצמה את הנושא לחקר מוסד הרבנות מאז 1782. נקבע כי לגבי המאות הקודמות תספיק הקדמה קצרה. ברם, התחרות השנייה, כפי שהתברר, לא הניבה יותר פירות מן הראשונה. לא נמצא אף היסטוריון רעב שינסה את כוחו, והפרס נותר יתום.¹

אירועים עקרים, עם זאת, אינם תמיד חסרי משמעות. לעתים יש בהם כדי לקלוע למרכזה של פנורמה מתמיהה. רעיון הנפל שהגתה ה־Culturverein הוא דוגמה מאירת־עיניים בהקשר זה, שכן הנושא שנבחר כיוון אל לב הדילמות הדתיות שייסרו את יהדות מרכז אירופה מאז תחילת תהליך האמנציפציה. השיפור המתמיד במעמדה המשפטי, ועמו הגידול המבורך במספר ההזדמנויות להשתלבות כלכלית, חינוכית וחברתית, חשפו את היהודי כפרט ואת הקהילה המאורגנת למערכת לחצים חסרת תקדים להתאמת דתם. הצורך, מסיבות שונות, לצמצם את השונות היהודית נגס בסגנון חיים מקודש, שעמד במבחן של עוינות חוזרת ונשנית וחושל על ידה. המתיחות הגוברת בין נאמנויות ישנות לבין הזדמנויות חדשות יצרה עד מהרה משבר בסמכות הדתית, משבר שהגביר ביתר שאת את המבוכה. הרבנות, שהגיעה לשיא התפתחותה המוסדית בקרב יהדות אשכנז של ימי־הביניים המאוחרים, חזתה פתאום בערעור סמכותה מכיוונים שונים. בעוד פקידי השלטון קיצצו בסמכויותיה ושקלו את תועלתה כגורם של שינוי חברתי בקרב הקהילה היהודית, פעלו בעלי התרבות והמאה בקרב היהודים לעקיפת סמכותה. הרבנות הגרמנית עצמה הפכה בעשורים המוקדמים של המאה הי"ט לפרס נכסף, מושא למאבקים קשים, וסיעות יריבות נלחמו לעצבה בהתאם

¹ Leopold Zunz, *Gesammelte Schriften*, 3 vols., Berlin 1875–1876, II, p. 209; *Der Orient*, 1843, pp. 305–306. לעניין התקנות של ה־Culturverein, ראה: *Der Orient*, 1841, pp. 174–176

פרק ראשון

לתוכניותיהן. בשנות הארבעים של המאה הי"ט התמורה כבר היתה נפוצה ובלתי הפיכה. כניסת היהודים לחברה הגרמנית הביאה ליצירת הרבנות המודרנית, אליטה מקצועית שהתמזגה בהקשר החברתי שבתוכו פעלה.

בקיצור, הנושאים שהוצעו על ידי ה־Culturverein נועדו לשפוך אור על תוצאה חשובה של האמנציפציה. הניסוח בשני המקרים היה של ליאופולד צונץ (Zunz) בכבודו ובעצמו – הרוח החיה של האגודה עד 1844, שנה שבה החלה להפנות את משאביה לנושא הרפורמה.² לאחר קריירה של דרשן (Prediger) בברלין בראשית שנות העשרים, קריירה שלא עלתה יפה, המשיך צונץ להתעניין ברבנות, והשקפותיו הביקורתיות היו עתידות לתרום לתמורה שחלה בה.³ חוסר ההיענות לשני הנושאים מלמד, שרק מתי־מעט מבני תקופתו של צונץ יכלו להשתוות אליו בלמדנותם, ושהרוב היו רחוקים מאוד מהבנתו המעמיקה את התקופה הסוערת שבה חיו.

א

דברים מוכרים קשים תמיד להגדרה, שכן חסרים אנחנו את המרחק הנחוץ לצורך הפשטה. דווקא משום מרכזיותה של הרבנות המודרנית בניהול החיים היהודיים מחוץ לישראל, רצוי להתחיל את חקירתנו את מקורותיה בקביעה כיצד יהודים גרמניים הגדירו מחדש את המוסד האמור בשלב המעבר שלו. המובן מאליו מסתיר לעתים קרובות היסטוריה נפתלת הלוקה באי־בהירות.

על מנת להגיע להערכה מלאה של החדש, הבה נפתח בהצצה אל הישן. הירשל לוין (Levin) היה הרב הראשי (Oberlandesrabbiner) האחרון של ברלין. הוא נכנס לתפקיד ב־1784, לאחר שכינה כרב בגלוגאו (Glogau), מֶץ (Metz), האלברשטט (Halberstadt) ולונדון, ונפטר בשנת 1800. שנתיים לפני מותו פנה הרב ישירות למלך פרוסיה, פרידריך וילהלם השלישי, בבקשה להפחתת מטלותיו מפאת גילו ומצב בריאותו. הוא ביקש באופן ספציפי פטור מטיפול במקרים של אפוטרופסות וממתן תשובות לשאלות ההלכתיות הרבות שהופנו אליו. על מנת לתת תוקף לבקשתו, מנה לוין את תחומי האחריות המפרכים של משרתו, שלמילויה נדרש, לטענתו, כוחו של אדם בריא בדמי ימיו:

2 צונץ, שם, עמ' 209. על תפקידו המרכזי של צונץ, ראה: CAHJP, P 47 (מכתב ממוהר לפייט, 18 בדצמבר 1840), וכן: *Der Orient*, 1840, p. 199. על פרישתו מה־Verein, ראה: JNUL, 4 792/F-2, p. 36

3 ראה מחקרו המצוין של אלטמן: Alexander Altmann, 'Zur Frögeschichte der jüdischen Predigt in Deutschland: Leopold Zunz als Prediger', *Year Book VI of the Leo Baeck Institute*, London 1961, pp. 3–59

הדבר דורש, בנוסף למילויין המדוקדק של כל המצוות הדתיות, פקידת עין מתמדת למען שמירה על טוהר האמונה בקרב הקהילה היושבת כאן, מציאת פתרון לכל הבעיות והספקות הקשורים בכך, אחריות להמשכת לימודי התלמוד, ולבסוף הפעלת סמכות שיפוטית נרחבת ביותר במספר רב של מקרים משפטיים הצצים בתוך הקהילה בעניינים כגון ירושה, גירושים וכו'.⁴

המסמך כולו מציג בבירור את העובדה הידועה היטב, והיא שהרב האשכנזי המסורתי בשלהי המאה הי"ח פעל עדיין בראש ובראשונה במעמד של שופט, מפרש החוק היהודי האזרחי והדתי. לזין מילא תפקיד זה במידה כה רבה של למדנות, סובלנות ואצילות, עד שזכה אפילו להערצתו הבלתי מסויגת של דוד פרידלנדר (Friedländer), אשר תיעב, כפי שנראה, את הטיפוס הרבני שלזין ייצג.⁵

מיגוון מסמכים רשמיים ואישיים מן העשורים המוקדמים של המאה הי"ט ממחיש באיזו מהירות סללה הרחבתה של האמנציפציה, ולו חלקית, את הדרך לשינויים מכריעים במשרת הרבנים, למרות שאין להתעלם מכך שתהליך התמורה החל הרבה יותר מוקדם, בשלב שבו רוח האבסולוטיזם הניעה שליטים לפתוח בהגבלת סמכויות השיפוט והאכיפה של הרבנות.⁶ בכוונה נמנעתי מלהזכיר צווים ממשלתיים בעניין הרבנות, שינותחו בהקשר מאוחר יותר, וזאת במאמץ להגדיר את מוסד הרבנות מבחינת ההתרחשויות בשטח, ברמה המקומית, ולא מבחינת הציפיות שהיו ברמה הממשלתית.

4 Moritz Stern, 'Meyer Simon Weyl, der letzte kurbrandenburgische Land-rabbiner', *Jeschurun*, XIII (1926), pp. 290–291. תיאור מאלף של הכוח והמעמד של רבנות ימי הביניים בשיאה משורטט אצל הרב האיטלקי, הבקי בהוויות העולם, ליאון ממורנה, *History of the Rites, Customs, and Manners of Life of the Present Jews throughout the World*, translated by Edmund Chilmead, London 1650, pp. 68–71: "אנשים אלה, כלומר, החכם, הרב, או מורנו, מכריעים בכל המחלוקות בעניין הדברים שהם מותרים או אסורים, ובכל הפלוגתות האחרות; הם ממלאים תפקיד של נוטריונים ציבוריים, וחורצים דין גם במחלוקות אזרחיות; הם מחתנים ונותנים גט; הם גם נושאים דרשות, אם מסתייע הדבר בידם; והם ראשי הישיבות שהוזכרו קודם לכן; שמורים להם המושבים הקדמיים בבתי הכנסת שלהם ובכל האסיפות; והם מענישים את אלה אשר אינם מצייתים בחרמות, ובדרך כלל נותנים להם כבוד רב בכל דבר ועניין". (עמ' 69–70).

5 David Friedländer, *Ueber die Verbesserung der Israeliten im Königreich Pollen*, Berlin 1819, pp. xxxv–xxxvi. בדבר תולדות הרבנות הביניימית, ראה גם: Salo W. Baron, *The Jewish Community*, 3 vols., Philadelphia 1948, pp. 66–94.

6 הצעד המכריע הראשון בפרוסיה היה הצו הכללי של פרידריך הגדול מ־1750, אשר שלל מרבנים כל סמכות שיפוטית בתביעות אזרחיות וקיצץ באופן חד בסמכות האכיפה שלהם בענייני דת (ראה: Selma Stern, *Der Preussische Staat und die Juden*, Dritter Teil: 'Die Zeit Friedrichs des Grossen', Zweite Abteilung: Akten, Tübingen 1971 [Schriftenreihe (wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 24/2], pp. 118–133).

מכתב מ-1828 מאת נתן מרקוס אדלר (Adler) לגוטשאלק באלין (Ballin), ראש הקהילה היהודית באולדנבורג (Oldenburg), כשנשקלה שם מועמדותו של אדלר למשרת הרב הראשי של הדוכסות, מספק ניגוד בולט לתמונה שצייר לוין רק שלושים שנה קודם לכן: "שכן לצד חובות נשיאת הדרשות, ניהול בית-הספר, [וכן] מתן מענה על שאלות הקשורות לבית-הכנסת ולהלכות בענייני פולחן וטקסים, כוללים תפקידי הרב חתונות, גירושים, תרגום מסמכים עבריים [וכן] הסמכת שוחטים..."⁷

כאשר קיבל אדלר את מינויו מן הממשלה כמה חודשים לאחר מכן, הוא היה לרב הגרמני הראשון שהחזיק בתואר דוקטור. את הכשרתו הרבנית והאוניברסיטאית רכש בוירצבורג (Würzburg), שם לימד חכם התלמוד הנודע אברהם בינג (Bing) צעירים רבים ששאפו להגיע לדרגת רב. אולדנבורג היתה המקום הראשון לכהונתם כרבנים של אדלר (1828–1830) ושל יורשו בתפקיד שמשון רפאל הירש (Hirsch) (1830–1841); הקריירה המוקדמת של שניהם מספקת עדויות למכביר לכך שהופעת הרבנות המודרנית איננה בגדר התפתחות שהיתה מוגבלת לתנועת הרפורמה בחיתוליה.⁸

הדוגמה הראשונה לשינוי זה בסדרי העדיפויות הקשורים במשרה ניתנה בקהילה היהודית הגדולה ביותר בכל המדינות הגרמניות. הקהילה האשכנזית של המבורג (Hamburg), שמנתה הרבה מעל ל-6,000 יהודים, מינתה בשנת 1821 את יצחק ברנייס (Bernays) לשמש כמנהיגה הדתי, כשהוא נושא בתואר 'חכם'. הקהילה האמורה נותרה ללא רב מאז 1812. בחלל הריק שנוצר היא נאלצה להשלים עם הקמתו בקירבה של איגוד היכל (Tempelverein) רפורמי פורש, שהספיק לשכור עד 1820 את שירותיהם של שני דרשנים, אדוארד קליי (Kley) וגוטהולד סלומון (Salomon), שניהם בעלי תואר דוקטור, ולהחיש מחלוקת ליטורגית בקנה-מידה עולמי.⁹ בדמותו של ברנייס מצאה הקהילה אדם שהכשרתו היתה בבחינת בשורה לבאות. מעבר למומחיות השגרתית בענייני הלכה, שעליה העידה ההסמכה מטעם אברהם בינג, הוא רכש גם שליטה נדירה בכל קשת הספרות היהודית.¹⁰ נדיר עוד יותר בתקופה מוקדמת זו: הוא למד באוניברסיטאות וירצבורג ומינכן, מבלי להשלים את הדוקטורט, והגיע

7 Leo Trepp, *Die Oldenburger Judenschaft*, Oldenburg 1973, p. 90

8 שם, עמ' 207–88; Isaac Heinemann, 'Samson Raphael Hirsch: The Formative Years of the Founder of Modern Orthodoxy', *Historia Judaica*, XIII (1951), pp. 29–54

9 Helga Krohn, *Die Juden in Hamburg 1800–1850*, Frankfurt am Main 1967, pp. 9, 28–35

10 במכתב, שתארכו ה-15 במרס 1833, שאל צונץ את ידידו המלומד מהמבורג היימן מיכאל (Michael), בעל אוסף היודאיקה הפרטי הגדול ביותר שנשאר בגרמניה, אם ידע מה ברנייס חשב אודות חיבורו *Gottesdienstliche Vorträge der Juden* שפורסם זה לא כבר. ברנייס הבטיח לצונץ לקרוא אותו וזה האחרון מן הסתם העריך את שיפוטו (A[braham] Berliner,)

שם לרמת ידע חילוני, שלגביה טען פרופסור נוצרי לתיאולוגיה במינכן, אשר המליץ עליו למשרה בהמבורג, כי מצא אותה במקרים ספורים אצל נוצרים, אך מעולם לא אצל יהודי.¹¹

החוזה בין ברניים לבין ועד הקהילה שיקף בבירור את השפעת התנאים החברתיים המשתנים על אופי תפקידו. כלפי כל יהודי – מקומי או זר – נאסר עליו באופן ספציפי לומר דברי תוכחה, לשלול קבלת צדקה או להטיל עונשים בגין עבירות דתיות. הוא היה אמור לשאת דרשות בבית הכנסת בגרמנית בכל ימי הצום והחגים ולקחת על עצמו אחריות על מוסדות החינוך של הקהילה. החוזה הדגיש, לבסוף, שלא תהיה לברניים שום סמכות שיפוטית בסוגיות של משפט אזרחי. החוזה, מתחילתו ועד סופו, תיאר את התפקיד באוצר מילים חדש התואם את השינוי שחל בו. ההתייחסות לברניים היתה כאל 'עובד-ציבור רוחני' ('geistlicher Beamter'), מונח שאומץ מן הכנסיות הממוסדות, בעוד שהתואר הספרדי 'חכם' נועד ללא ספק להמחיש את היעדר ההמשכיות שבין רבה החדש של המבורג לבין קודמיו.¹²

פחות חדשני אך עדיין בחזקת סטייה מהנורמה היה תיאור משרת הרב בברסלאו (Breslau), כפי שנוסח בתקנון הקהילה שתוקן באמצע שנות העשרים. למרות שאופי נקי מרבב ובקיאות ללא עוררין במכלול הספרות התלמודית נותרו עדיין הכישורים המכריעים, חיפשה הקהילה כעת גם אדם בעל ידע מספיק בגרמנית בכדי להכין את הדו"חות הנדרשים על ידי השלטונות. בנוסף להרצאות ההלכתיות המסורתיות שהושמעו פעמיים בשנה, לפני יום הכיפורים ופסח, הונחה הרב כעת לשאת בכל חודש דברים מחכימים בעלי אופי דתי ומוסרי בבית הכנסת הגדול של הקהילה. הוא היה

Briefwechsel zwischen Heimann Michael und Leopold Zunz, Sonderabdruck aus
(dem *JJLG*, IV, Frankfurt am Main 1907, p. 11

Eduard Dukesz, 'Zur Biographie des Chacham Isaak Bernays', *JJLG*, V (1907), 11
p. 300

12 שם, עמ' 302–304. נראה כי האירועים בפוזנא ב־1815 היו בבחינת סימן מעומעם לבאות בהמבורג ב־1821. באותה שנה פעל הוועד במהירות כדי להביא את התלמודיסט בעל השם העולמי עקיבא אגר (Eger) לפוזנא כרב ראשי. אולם הוא נתקל בהתנגדות מסוימת ובלתי צפויה מצד מיעוט נחוש, אשר הצליח לסחוט מספר ויתורים חשובים לפני שנתן את הסכמתו. המתנגדים עמדו על כך שלא יורשה לאגר לתת סמיכה רבנית לבני-נוער לא נשואים. לטענתם, כל השכלתם הפורמלית הסתכמה בלימודי תלמוד, ובלא מידה מסוימת של השכלה חילונית הם אינם ראויים לשרת קהילה גרמנית. המתנגדים הצליחו גם לשלול מאגר את הזכות להוכיח אדם כלשהו בפרהסיה. הוא נדרש להצטמצם בדרשותיו לנושאים של מוסריות כללית. אגר היה אחרון הנפילים של הרבנות האשכנזית הוותיקה בגרמניה. ברם, אפילו בפוזנא ה'חשוכה' החלו לנשב רוחות של שינוי (ראה: Philipp Bloch, 'Die ersten Culturbestrebungen der jüdischen Gemeinde Posen', *Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Professor Graetz*, (Breslau 1887, pp. 202–208

אמור, כמו כן, לפקח על בתי הספר הדתיים של הקהילה ולבסוף לראות בביקור חולים ובחיזוק רוחם של חולים על ערש-דווי מטלות שהן בין חובותיו המקודשות ביותר.

תפיסתו של שלמה טיקטין (Tiktin) עצמו את תפקיד הרב היתה הרבה יותר מצמצמת. הוא המציא ב-1823 לשלטונות הפרובינציה הגדרה מסורתית, המגבילה את התפקיד לפירוש ההלכה היהודית ולדאגה לקיומה. תפקידי הרב כללו אחריות לכל הנושאים הנוגעים לנישואים, גירושים, הנפקת רשיונות לשוחטים, הכנתו ומכירתו של בשר כשר ושאלות של השלטונות לגבי ההלכה היהודית. הרב נשא לפעמים דרשות בסמוך לחגים, אך לא היתה לא שום נגיעה בחינוך הדור הצעיר. סירובו העיקש של טיקטין לעמוד בציפיות הקהילה במשך יותר מעשור ונחישותו לנהל את כהונתו בתפקיד הרב על-פי תפיסת התפקיד הטרומ-אמנציפציונית שלו הביאו ב-1838 לחיפוש אחר רב שני, המתאים יותר לצרכיו של דור חדש.¹³

כשמאחוריו עומדים למעלה מ-120 מבני הקהילה המשכילים והעשירים, כולל חברי הוועד, כתב ד"ר וילהלם פרוינד (Freund), מחנך במקצועו, בפברואר 1838 לרב סלומון הרקסהיימר (Herxheimer), הרב הראשי הליברלי של אנהאלט-ברנבורג (Anhalt-Bernburg), בעל תואר דוקטור מאוניברסיטת מארבורג (Marburg), ושאל אותו לגבי עניינו במשרה. ברור מתוך תוכנו הארוך והמאלף של מכתב זה, כי הרקסהיימר היה המועמד המועדף של הוועד. גייגר (Geiger) לא בא בחשבון, מאחר שהיה מוקצה בעיני האורתודוקסים (die Strenggläubigen). מה שהוועד חיפש כעת היה שונה בתכלית מהציפיות שהיו לו לגבי נושא המשרה אך חמש-עשרה שנים קודם לכן.

הדרישות הן: (1) ידע מוסמך בתלמוד, רצוי ידע שנעשה בו שימוש במסגרת תפקיד רשמי; (2) השכלה אוניברסיטאית מוכחת, רצוי תואר דוקטור; (3) מיומנות רטורית (מאחר שבבית הכנסת הראשי שלנו למעלה מ-500 מושבים והוא מכיל 1,000 אנשים) ולבסוף (4); אורח חיים דתי למהדרין.¹⁴

המחלוקות בין הוועד לטיקטין לא ניתנו לגישור. בשנת 1834 הוא כתב לוועד בכעס, ששום רב של קהילה חשובה לא נדרש אי פעם לשאת דרשות (Vorträge) מדי שבוע. יתר על כן, כך כתב, ניסיונו האישי הראה, שנאום משובץ בציטוטים מן התלמוד בדרך כלל לא תרם לחיזוק רוחו של קהל מאמינים. כאשר הוועד בחר בסופו של דבר בגייגר

13 CAHJP, P 17/437; *Bericht des Ober-Vorsteher-Collegii an die Mitglieder der hiesigen Israeliten-Gemeinde*, Breslau 1842, pp. 3–10

14 CAHJP, P 46/4

לתפקיד החדש, טען טיקטין שהשכלה אקדמית פוסלת אדם מלכהן כרב, טיעון שכבר היה קרוב מאוד להתיישנות בגרמניה, כפי שנראה בהמשך.¹⁵

בעוד שטיקטין היה נציגו של דור רבני מתקופה קודמת, הרי שבכהונתו הראשונה של גייגר בוויסבאדן (Wiesbaden, 1832–1838) ניכרו כל סממניה של מנהיגות דתית מסוג חדש. החוזה שלו חייב אותו לשאת דרשות בבית הכנסת ולעסוק בהוראה יומיומית של הדת לבנים ולבנות היותר מבוגרים של הקהילה, וכן הפקיד בידיו את האחריות לפיקוח על ניהול התפילות והחינוך.¹⁶ מכתביו המוקדמים מוויסבאדן מעידים על היקף עבודתו, על הנאתו ממילוי תפקידו ועל ההצלחה שידע. הוא דרש בכל שבת ללא קושי, מצד אחד כדי ללמד גרמנית, ומצד שני כדי לטעת בקהל המאמינים הערכה ל'תפילה רציונלית'. הוא ערך טקסי כלולות בבית הכנסת, בצרפו דרשה לכל טקס. בבית הספר הקהילתי הוא לימד את הכיתות הגבוהות יום-יום והשגיח על הנעשה בנמוכות. כמו כן ייצג את הקהילה בפני השלטונות, תיווך בסכסוכים בין בני הקהילה ופעל לשיפור חלוקת כספי הצדקה. את מכתבו מן ה-29 בדצמבר 1832 לידידו הצעיר ממנו אליאס גרינבאום (Grünebaum), שעתיד היה להפוך בקרוב לעמיתו, סיים גייגר בהערה, כי בוויסבאדן הרב הוא 'רועה רוחני' ('Seelsorger') של ממש.¹⁷

כמה ימים לאחר מכן, במכתב לידידו הקרוב יוסף דרנבורג (Derenbourg), שעתיד היה להפנות עורף לרבנות לטובת עיסוקים אקדמיים טהורים, לדאבונו הרב של גייגר, דן גייגר בסוג החינוך הנדרש מרב מודרני (ein gelehrter jüdischer Theologe). לדעתו, עליו לקנות חינוך אקדמי רחב ומוצק, הכשרה תיאולוגית מעשית – בייחוד בנשיאת דרשות – והבנה של היהדות ושל התפתחותה ההיסטורית. מובן שהמינון המוגבר של חשיפה אקדמית הוא הוא הגורם אשר נטה להפוך את הרבנות בעיני גייגר ואחרים למקצוע שנוי במחלוקת (einen zwiegespaltenen Beruf), הנתון בין הפטיש ובין הסדן – בין מנהגיהם המקודשים של ההמונים ובין תוצאותיה של הלמדנות הביקורתית.¹⁸

כברת הדרך שנעשתה בתהליך עיצובה מחדש של הרבנות עד שנות השלושים של המאה הי"ט סוכמה באופן נוקב ב-1835 על ידי זכריה פראנקל (Frankel), ששמו טרם הלך לפניו ושכיהן אז בעיר הבוהמית טפליץ (Teplitz). פראנקל, שנולד בפראג למשפחת רבנים עשירה ומפורסמת, עבר לפשט (Pest) בגיל עשרים וארבע – גיל

15 Bericht des Ober-Vorsteher-Collegii, p. 8; Ludwig Geiger (ed.), *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk*, Berlin 1910, p. 56

16 שם, עמ' 22.

17 Ludwig Geiger (ed.), *Abraham Geigers Nachgelassene Schriften*, V, Berlin 1878, pp. 75–76; AZJ, LX (1896), p. 81 (מכתב לדרנבורג, 18 בפברואר 1833).

18 AZJ, LX (1896), pp. 80, 188–189, 214

פרק ראשון

מתקדם משהו – על מנת להשיג תעודת בגרות (Abitur) ודוקטורט.¹⁹ בשנת 1835 חיבר תזכיר ארוך עבור פקיד ממשלה בטפליץ, המתאר את המוסדות הדתיים המרכזיים – הרבנות, בית הכנסת ובית הספר. מסמך זה הגיע לידיעתה של ממשלת סכסוניה (Sachsen) והביא אותה להזמין את פראנקל ב־1836 להיות הרב הראשי של הממלכה, כשמושבו בדרזדן (Dresden). התזכיר מכיל הצגה שיטתית של דעותיו על הרבנות ומבשר על פועלו המאוחר יותר למען השבת הרבנות לתפקידה המרכזי בחיי היהודים. למרות ניסיונו של פראנקל לגייס לצדו תקדימים רבים ככל שיכול היה למצוא מן העת העתיקה וימי הביניים, הרי שבבסיס הטיפול בנושא עומדת ההכרה בכך שהרבנות המודרנית היא תולדה של האמנציפציה.²⁰

תפיסתו של פראנקל את תפקידי הרב המודרני היתה כה רחבה, שהיה בה כדי לעשותו לדמות הבולטת בקהילה. על־פי פראנקל, הוטל עליו ללמד הן את הצעירים ואת המבוגרים – את אלה האחרונים באמצעות דרשות והרצאות; הוטל עליו לפקח על ניהול כספי הצדקה ובית הכנסת ועל מקצועיותם של כלי הקודש האחרים. הסמכות לערוך טקסי נישואין ולפסוק גטים היתה שלו בלבד. הוטל עליו לנחם את הסובלים ולהביע דעה בשאלות הלכתיות. בקיצור, הרב היה עורך החיים של הקהילה. ביצגו עיקרון מוסרי יותר גבוה, אליבא דפראנקל, עושה הרב את הקהילה למקשה רוחנית אחת; אותן קהילות שבחרו להשאיר את משרות הרב פנויות על מנת להקל על התחמקותן מאילוצים תלמודיים נפלו עד מהרה קורבן לפילוג ואנדרלמוסיה.

התקופה החדשה הכתיבה גם היא שינויים בחינוך הרבני. פראנקל יצא נגד ההתרכזות הבלעדית בלימודי תלמוד ונגד ההנחה ששימשה לה כהצדקה, לאמור, שמכלולי הידע האחרים הם מוטעים או בלתי רלוונטיים. הוא טען כי השכלה הומניסטית הפכה למרכיב חיוני בהצלחת הרב בתפקידו משני טעמים:

19 שאול פינחס ראבינאוויץ, ר' זכריה פראנקל, ווארשא תרנ"ח, עמ' 21–23.

20 CAHJP, P 17/991. עותק מכתב יד משמעותי זה בן 57 עמודים שמור ב־*Nachlass* [עיצובן] הגדול של מוריץ שטרן, הספרן הראשי לשעבר של קהילת ברלין. ההערות הטקסטואליות וההסברים המקיפים, שהוכנו ככל הנראה על ידי שטרן, מעידים על כוונתו לפרסמו. אולם הביבליוגרפיה של עבודותיו שפורסמו מאשרת שחיבור זה מעולם לא ראה אור (ראה: Joseph Stern, *Moritz Stern, Bibliographie*, Jerusalem 1939). תיאורי שלי לגבי הולדתו הולך בעקבות השחזור של שטרן, שאין לי סיבה לסטות ממנו. את תשומת לבי ל־*Gutachten* [חוות הדעת] של פראנקל היפנה ידידי, הפרופ' א' מאייר מה־Hebrew Union College.

בעניין מחויבותו של פראנקל, לכל אורך חייו, להחייאת התואר והמשרה של הרב, ראה עדותו של תלמידו לשעבר מוריץ גידמאן (Güdemann) בדברי ההוקרה שלו בתוך: M. Brann (ed.), *Zacharias Frankel Gedenkblätter zu seinem hundertsten Geburtstage*, Breslau 1901, pp. 55–56.

הצעירים גדלים על ברכי הספרות המודרנית, ולא פעם מתוודעים גם אל הספרות העתיקה. לבם של היהודים הולך אחר האומנויות והמדעים. כדי לזכות ביחס של כבוד על היותו איש משכיל, שומה על הרב להיות בעל הכשרה אקדמית. אין די בהיכרות מעמיקה של התלמוד; עליו להיות מורגל גם במוזות. יתר על כן, תפיסתו תהיה כה מזוקקת מכוח השילוב שבין אמונה לפילוסופיה טהורה ונשגבת, עד שיהיה ביכולתו להילחם בנחישות בהרבה אמונות תפלות ודברי הבל מבלי להחליש את דבקותו בהלכה. עליו להנהיג את הקהילה לא כקנאי עיוור, אלא כאדם מאמין החדור אלוהות נעלה. מנהיגות זו נמצאת בתחום שליחותו! עליו להיות לעם מורה ומדריך. האם ישעו בני דורנו לאדם שהכשרתו שונה?²¹

באותה נשימה הגן פראנקל על המשך הצבתם של לימודי התלמוד במוקד העניינים. ידיעת השפה והספרות הגרמנית על בוריין, לדבריו, אינה תנאי מספיק המסמך אדם לשאת דרשות; ואולם תקופת הישיבות הישנות פסה מן העולם; בני הנוער פשוט הדירו מהן את רגליהם. בצטטו כדוגמה את בית הספר הרבני שנפתח זה לא כבר בפאדובה (Padova, 1829), קרא פראנקל לפתיחתו של סמינר רבני עם גיבוי רחב, שתוכנית הלימודים בו תכלול הכשרה הומניסטית ותיאולוגית גם יחד, ושההסמכה שיעניק תוכל לשמש כערובה לכושר מנהיגות בתחום הדתי. כמעט שני עשורים לאחר מכן עתיד פראנקל להיות מוזמן לתרגם את חזונו למציאות.

דבריו של פראנקל נגעו גם במאפיין הייחודי השלישי של הרבנות המודרנית, והוא טבע סמכותה. הסמכות שהיתה להירשל לוין נבעה ממסורת משפטית מוחשית, מקודשת ומקיפה. כל הפונקציות שמילא היו קשורות בתיווך הערכים והמצוות שנשתמרו במכלול הספרות הרבנית. מסורת זו לא היתה פחות מקודשת לפראנקל, אך הזמן שחק את יציבותה וקטם את רוחב יריעתה המלאה. במקום אותה מסורת השתמש פראנקל בקטגוריה האוניוורסלית של הדת. הרב, לטענתו, צריך להיות אדם החדור רוח אלוהים; "את הדת יכול ללמד רק אדם דתי";²² התפילה נובעת מהלב ולא מהשכל, והרגש הוא הוא גרעין הדת. ברור שפראנקל התכוון לדת כפי שהיא משתקפת דרך ההווה היהודית, אך היהדות שהוא ראה לנגד עיניו היתה יותר מקיפה מהיהדות כפי שגובשה על ידי חז"ל. היהדות כהגדרתו היתה נתונה לשינויים משני כיוונים: הרצון הקיבוצי של העם והחוכמה הטמונה בתרבות ארוכת־שנים; הספרות התלמודית היוותה כעת רק אחד מתוך מספר מקורות השראה והדרכה להנהגה הרבנית. בדור שטוף־חילון האמין פראנקל שהדת, בכסותה היהודית, צריכה לשמש כמקור הסמכות האולטימטיבי עבור הרבנות המודרנית.

21 CAHJP, P 17/991, pp. 17–18

22 שם, עמ' 20.

התזכיר של פראנקל מספק לנו פרשנות לתיאורים החוזיים של הרבנות בשלבי המעבר שלה, וכמו כל פרשנות טובה, היא מבהירה ומרחיבה את מקורותינו. ברחבי אירופה המרכזית, מויסבאדן ועד ברסלאו, ומאולדנבורג ועד טפליץ, החלה לצוץ מנהיגות רבנית מסוג חדש, שנבדלה בעליל מקודמתה מימי הביניים המאוחרים מבחינת תפקידיה, השכלתה וסמכויותיה. בית הכנסת הפך לזירתו העיקרית של הרב, ואילו הוראת היהדות, שבשמה הוא דיבר, היתה לתפקידו הראשוני. בתי הדין ובתי המדרש התלמודיים, מסגרות שבעבר איפשרו לו לממש את מומחיותו וסמכותו כמוסר ההלכה היהודית, לא שרדו אחרי האמנציפציה. כאחרון הפורומים הציבוריים החשובים של חיי הדת היהודיים, ניהנה בית הכנסת ממרכזיות שמעולם לא זכה לה בימי הביניים; מה גם שרבני ימי הביניים מעולם לא ראו זאת מכבודם לעסוק בניהול הפעילויות הקשורות בבית הכנסת. האמנציפציה הפכה את היהדות לדת, ומקום פולחנה הפך באופן בלתי נמנע לביטוי המוסדי הבולט שלה. ברם, בשלב התעצבותו היה בית הכנסת גם מוסד שהיה נתון במצב של תמורה מתמדת ושיווע למנהיגות. השינוי הקיצוני שחל ברבנות סיפק תשובה הולמת ביותר לחלל הסמכות שנוצר, שכן הדיאלקטיקה שנוצרה בעקבותיו המריצה הן את בית הכנסת והן את הרבנות.

ב

העובדה ההיסטורית המרשימה לגבי הרבנות המודרנית היא המהירות שבה קנתה לעצמה חזקה בקרב יהדות גרמניה על כל רבדיה. הרבנות המודרנית, שנמדדה על-פי סימן ההיכר הבולט ביותר של העוסקים בה – רכישת השכלה חילונית, הפכה למרכיב קבוע ובולט כבר באמצע המאה. ללא ספק, ההחלטה למצוא רב בעל השכלה אוניברסיטאית, אשר יתאים את התפילות בבית הכנסת ואת התוכניות החינוכיות לקווים מנחים גרמניים, יצרה לעתים קרובות קיטוב בקהילה, ועם זאת, שחיקתה המהירה של הרבנות המדיאוואלית היתה בבחינת תהליך שלא ניתן היה לבולמו ושללא היתה ממנו חזרה. ב־1838 הביע מאיר איסלר (Isler) מהמבורג תמיכה נמרצת בהצעתו של לודוויג פיליפסון (Philippson) לגייס כספים למען פקולטה תיאולוגית יהודית שתהיה מסונפת לאוניברסיטה גרמנית. הוא ציין, שהשינוי באופי ההשכלה הרבנית התקבל באהדה כה גדולה על ידי רוב הקהילות בגרמניה,

עד שאינני חושש שאטעה אם אומר כי בכל רחבי גרמניה, למעט אולי יוצא מן הכלל אחד – האזור המזרחי ביותר – לא מונה רב חדש אחד בחמש־עשרה או עשרים השנים האחרונות שלא ראה עצמו פחות או יותר כחלק מן הקדמה הזו על ידי כך שהוסיף להכשרתו בתלמוד לימודים בגימנזיום ובאוניברסיטה.²³

נראה כי העדויות ההיסטוריות עולות בקנה אחד עם טענת איסלר: בשנות הארבעים של המאה הי"ט התפשטה הרבנות המודרנית בהתמדה לאורכה ולרוחבה של גרמניה. העדויות הן משני סוגים – סטטיסטיות ותגובתיות. הנתונים הסטטיסטיים נובעים מחותם מזהה של הרבנות המודרנית שאי-אפשר לטעות בו: השגת תואר דוקטור. סוג חדש של מנהיגות רבנית הביא למהפכה מקבילה בהכשרה המקצועית. למרבה המזל, ניתן בנקל לקבוע אם רב מסוים קיבל תואר דוקטור. בחברה בעלת הכרה מעמדית כה מפותחת כחברה הגרמנית, רב שקיבל דוקטורט דאג להתהדר בו. בכתב הופיע שמו תמיד או כמעט תמיד כשתוארו מעטר אותו. מתנגדי הרבנות המודרנית ממזרח אירופה הפכו ברוב תושייה את התואר לאות קלון. בכנותם את הרבנים הגרמניים בתואר דוקטור בלבד, הם התכוונו להמעיט בערכה של מידת ידענותם בתלמוד. מיגוון נתונים סטטיסטיים מקוטעים נותן מושג מסוים לגבי הגידול הקבוע במספר פרתי הרבנות הצעירים שהצטיידו בתואר אקדמי. אסיפות הרבנים שהתקיימו בעשור שמ"ז 1837 עד 1847 מהוות את אחד ממקורות המידע. הטבלה הבאה מראה כמה מן המשתתפים היו בעלי השכלה אוניברסיטאית:²⁴

בעלי תואר דוקטור בקרב באי אסיפות רבנים

מקום האסיפה	השנה	מס' הרבנים הכולל	בעלי תואר דוקטור	האחוז
ויסבאדן	1837	13	6	46
בראונשווייג	1844	22	15	65
פרנקפורט ע"נ מיין	1845	28	19	68
ברסלאו	1846	24	13	54
דרזדן (בוטלה)	1847	19	10	53

מן הסתם היתה חפיפה לא מבוטלת מבחינת הרכב המשתתפים בין ארבע האסיפות הראשונות על הגוון הרפורמי ששלט בהן. בידי גייגר והרקסהיימר עלה להשתתף בארבעתן. אולם הדבר המשמעותי לגבי הנוכחים בעלי הדוקטורט הוא, שכולם קיבלו את התואר לקראת סוף שנות העשרים של המאה הי"ט ולאחר מכן, למעט גוטהולד סלומון, שקיבל את שלו עוד בעשור השני למאה. דור חדש המצוי בתרבות הגרמנית, דור שנחשף לחקירה ביקורתית, הלך ומילא את שורות הרבנות.²⁵

²⁴ AZJ, LX (1896), p. 213; *Protocoll der ersten Rabbiner-Versammlung*, Braunschweig 1844, p. 1; *Protocoll und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung*, Frankfurt am Main 1845, p. 3; *Protocoll der dritten Versammlung deutscher Rabbiner*, Breslau 1847, p. 1; *Der Orient*, 1846, p. 237

²⁵ ראה נספח.

אסיפת התיאולוגים של פראנקל, שלא יצאה אל הפועל, ושתוכנן להרחיבה כדי לכלול בה גם בעלי בתים (laymen) שלא הורשו לקחת חלק באסיפות הרפורמה, היתה אמורה להביא בכפיפה אחת קבוצה יותר שמרנית של רבנים בני דורם של עמיתיהם הרפורמיים, שהיו גם הם בוגרי אוניברסיטה גרמנית. רב כמו הירש ס' הירשפלד (Hirschfeld), רבה של וולשטיין (Wollstein, פוזנא), קיבל את תואר הדוקטור שלו מאוניברסיטת ברלין ב־1836 ופתח בפרויקט ספרותי שאפתני – לפרט ולהסביר את מכלול ההלכה והאגדה של חז"ל בשפה הגרמנית. כהגליאני מושבע וכחתנו של סלומון אגר (Eger), שלו הקדיש את מחקרו אודות פירוש המדרש, הוא חי בנועם וביצירתיות בשני עולמות סותרים.²⁶ בקיצור, כוונתם של הירשפלד, אברהם וולף (Wolf), מיכאל זק"ש (Sachs), לוי בודנהיימר (Bodenheimer) (שפרש מן הרפורמים), סמואל מאייר (Meyer), יעקב לוי (Levy) (לעיתיד לקסיקוגרף הארמית), וולף מייזל (Meisel) ו־י"א פרנקל (Fränkel) לשתף פעולה עם פראנקל משמשת להפרכת הרושם שהרבנות המודרנית היתה נחלה רפורמית, תזה שאליה נחזור בהמשך.

דיווחים ספורדיים על הרבנות בעיתונים יהודיים בני־התקופה מאת כתבים מקומיים יודע־דבר מהווים מקור נוסף של נתונים סטטיסטיים. בוואריה (Bayern), למשל, שאוכלוסייתה היהודית מנתה 63,000 ב־1843, הריכוז השני בגודלו אחרי פרוסיה, היתה מחולקת ל־44 מחוזות רבניים. מאז צו־היהודים הדרקוני שחוקק ב־1813, דרשה בוואריה מרבניה לימודים אקדמיים נרחבים – מבלי לקבוע, עם זאת, את היקף הלימודים – ועמידה במבחן ממלכתי, בהבדלים של דרגות קושי בין כל מחוז ומחוז. בשנת 1847 היו בדיוק רבע מן הרבנים הבוואריים, אחד עשר במספר, בעלי תואר אוניברסיטאי.²⁷ בוירטמברג (Württemberg), מדינה בעלת מסורת של כמורה לותרנית משכילה, דרשה הממשלה מרבניה באופן ספציפי לימודים אקדמיים ופיטרה

26 Monika Richarz, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe: Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848*, Tübingen 1974 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 28), p. 99n. וכן: *Der Orient*, 1841, pp. 1–2. בשנות הארבעים של המאה ה־19 הוא כתב את *Der Geist der talmudischen Auslegung der Bibel: Halachische Exegese*, Berlin 1840 וכן את *Der Geist der ersten Schriftauslegungen: Die hagadische Exegese*, Berlin 1847. בנוגע לתוכניתו להוציא לאור מהדורה לטינית של התלמוד, ראה: *Der Orient*, 1840, p. 185. רופא קתולי וידיד קרוב של הירשפלד הותיר אחריו דיוקן אינטימי של האיש ומשפחתו Ulla Wolff-Frank, 'Das Haus: Aus den Aufzeichnungen des Kreisphysikus Dr.) (E', *JJGL*, XXII [1919], pp. 132–158.

27 לניתוח מאיר־עיניים של מדיניות מדינת בוואריה כלפי הרבנות, ראה: *AZJ*, II (1838), pp. 473–474, 481–482, 485–488, 502, 509–510. נתונים לגבי רמת ההשכלה של רבנים ספציפיים ניתן למצוא בתוך: *Der Orient*, 1847, pp. 75–76, 81–82.

ב־1834 כ־45 רבנים שמונו לפני האמנציפציה ואשר נכשלו בבחינה הממלכתית החדשה. בשנת 1847 שירתו את האוכלוסייה היהודית, שמנתה כמעט 12,000 איש, 12 רבנים, ששישה מהם השלימו תוכנית לימודים לדוקטורט.²⁸ הרבנות שהכי קשה להשיג עליה מידע, למרבה הצער, היא זו ששירתה את הפלח הגדול ביותר של יהדות גרמניה. בשנת 1843 היתה בפרוסיה אוכלוסייה יהודית בת 206,500 נפש, שהתחלקה בין 638 קהילות מאורגנות.²⁹ ברם, כיוון שהשלטונות, כפי שנראה, לא התייחסו אל רבנים בתור שכאלה, לא עלה בידי למצוא נתונים סטטיסטיים רשמיים לגבי גודלה והרכבה של הרבנות. לא נותר אלא להסתפק בכמה עובדות מזדמנות. ב־1845 טען פראנקל, שבכל שבע הפרובינציות המזרחיות של פרוסיה לא נמצאו שמונה רבנים בעלי הכשרה אקדמית. את הדרשנים הוא חילק בזלזול לכאלה שמסוגלים לקרוא עברית ולאחרים שאינם מסוגלים.³⁰ עם זאת, בפוזנא (Poznań) לבדה, על פחות או יותר 67 רבניה, היו ב־1847 כבר ארבעה בוגרי אוניברסיטה, והם הירשפלד בוולשטיין, שוואבאכר (Schwabacher) בשוורין (Schwerin), גבהארט (Gebhardt) בגנזן (Gnesen), ושטיין (Stein) בפילהנה (Filehne).³¹ בסך הכל איתרתי עשרים רבנים ודרשנים פרוסיים בעלי דוקטורט בשנות הארבעים של המאה הי"ט בתוך קהילה שמנתה אולי 430 רבנים בסך הכל. לפיכך, אפשר שרבנים בעלי דוקטורט בפרוסיה היוו בשלב ההוא פחות מחמישה אחוזים מכלל הרבנים.³² בכל גרמניה עד 1847 הצלחתי לזהות שישים ושבעה רבנים ודרשנים אשר רכשו את התואר האוניברסיטאי הנכסף.³³ אולם משמעות המספר הזה עולה בהרבה על גודלו. ראשית, כמעט כל אותם גברים סיימו את לימודיהם אחרי 1830. הם היו עדיין בתחילת

- 28 Paul Tänzer, *Die Rechtsgeschichte der Juden in Württemberg*, Berlin 1922, pp. 76–77; Aron Tänzer, *Die Geschichte der Juden in Württemberg*, Frankfurt am Main 1937, pp. 70–78; *AZJ*, XI (1847), pp. 724–726. הנתונים הסטטיסטיים לגבי אוכלוסיות בוואריה ובאדן לקוחים מתוך: *Vollständige Verhandlungen des Ersten Vereinigten Preussischen Landtages über die Emancipationsfrage der Juden*, Berlin 1847, p. xvi.
- 29 *AZJ*, X (1846), p. 118.
- 30 *ZRIJ*, II (1845), pp. 209–210.
- 31 *Der Orient*, 1847, pp. 290–291.
- 32 המתמטיקה שמאחורי 'ניחוש־הערכה' זה פשוטה למדי. אם ל־135 הקהילות המאורגנות של פוזנא היו בסך הכל 67 רבנים (ראה שם) ולמחוז אופֶּלְן (Oppeln) בשלויה עילית היו 42 קהילות עם עשרים רבנים (54, *Zur Judenfrage*, II [1844], p. 54), פירוש הדבר, שהיחס בין מספר הקהילות למספר הרבנים בפרוסיה היה 2:1 בקירוב. לפיכך, ל־863 הקהילות המאורגנות בכל רחבי פרוסיה (118, *AZJ*, X [1846], p. 118) אמורים היו להיות 430 רבנים לערך. בנוגע לרבנים פרוסיים בעלי תואר דוקטור, ראה נספח.
- 33 ראה נספח.

דרכם המקצועית, בעוד שרבים מעמיתיהם המבוגרים יותר, שהשכלתם החילונית היתה פחותה בהרבה, היו בני מחזור ותיק יותר. ברור היה, שעם פרישתם לא יחליפו אותם אנשים הדומים להם בהכשרתם. תמו ימי האוטודידקט התרבותי בגרמניה. חשובה לא פחות העובדה הברורה, שקבוצת הרבנים בעלי ההשכלה האקדמית היתה גדולה באופן ניכר ממספר בעלי תואר דוקטור בקירבם. גברים צעירים רבים מבני אותו דור ראשון של רבנים מודרניים קיבלו תעודת בגרות (Abitur) ולמדו באוניברסיטה מבלי שהשלימו את התואר. קשה לומר על אנשים כמו יצחק ברנאייס, שמשון רפאל הירש, ליאופולד שטיין (Stein) וברנארד וכסלר (Wechsler) שהיו נבערים רק משום שלא קיבלו תואר דוקטור! במדינות כמו בוואריה ווירטמברג, שבהן הכשירות לכהונה בתפקיד רב נקבעה בבחינות ממלכתיות, לימודים לדוקטורט היו בבחינת מותרות. בפרוסיה הכאוטית, לעומת זאת, שימש הדוקטורט כתחליף להסמכת המדינה. לבסוף, קיים הגורם הלא פחות ברור של דפוס המינויים הרבניים. כבר בשנות הארבעים של המאה הי"ט היו משרות הרב של הקהילות הגדולות והבינוניות – המבורג, שטוטגרט (Stuttgart), הנובר (Hannover), קאסל (Cassel), מינכן, ברלין, ברסלאו, קניגסברג (Königsberg), פילהנה, וולשטיין, גנזן, דרזדן, מאגדבורג (Magdeburg) ופרנקפורט ע"נ מיין – מאוישות על ידי רבנים מודרניים. סוג חדש של מנהיג רוחני כבר פעל בשירותם של חלק נכבד מיהודי גרמניה. נוכחותו בקהילות היותר קטנות רק הדגישה את פני המגמה ואת מידת הקונסנסוס. עד אמצע המאה עברה המנהיגות לידי רבנים שכושר התבטאותם ותרבותם היו עדות להשכלה פורמלית נרחבת.

העדות התגובתית התומכת בטענתנו, ולפיה הרבנות המודרנית הגיעה עד שנות הארבעים של המאה הי"ט לרמת תפקוד מלאה בגרמניה, עוד יותר משכנעת מן העדות הסטטיסטית. הצורך ברבנים בעלי הכשרה חילונית חדל להיות סלע מחלוקת בין רפורמים לאורתודוקסים. קשה להעלות על הדעת, שלמילה 'קונסנסוס' יכולה להיות רלוונטיות כלשהי לעשור כה רווי פלוגתא דתית כמו שנות הארבעים של המאה הי"ט, אך ישנה עדות ניצחת לכך, שבסוגיית ההשכלה החילונית הפורמלית היו רפורמים ואורתודוקסים מלוכדים בהסכמה בלתי צפויה. קונסנסוס זה ראוי להדגשה ולמחשבה מאחר שהוא עומד בניגוד כה מופגן לתגובת המחנה האורתודוקסי באירופה המזרחית להשכלה החילונית.

טיפוסית לעניין זה היא התשובה שנכתבה על ידי אליהו רגולר, רבה של קאליש (Kalisch, בפולין הקונגרסאית, אך על גבול פוזנא), אל צבי להרן (Lehren), המנהיג הקהילתי של אמסטרדם, בעקבות אסיפת הרבנים בבראונשווייג (Braunschweig). בנוסף לגינוי החידושים ההלכתיים של הרבנים הגרמניים, כתב רגולר דברים נגד הלמדנות החילונית. הוא נתלה בדוגמה מן המלומד והקדוש הנערץ, הגאון רבי אליהו מווילנא, אשר טעם טעמים של לימודים חילוניים רק בשעות הפנאי שלו והזהיר מפניהם

בתוקף. רגולר עמד על כך שלימודי תלמוד מהווים עולם שלם העומד בפני עצמו ואינו מתיישב עם הפילוסופיה.³⁴ התנגדות עקרונית זו ללימודי חול עתידה היתה להכשיל כל ניסיון של ממשלת רוסיה והאינטליגנציה היהודית לחולל מודרניזציה בהשכלה הרבנית במרוצת המאה. הקונפליקט הוביל עד מהרה לתופעה יוצאת הדופן של רבנות כפולה: מיעוט של רבנים רשמיים אך בלתי פופולריים הבקיאים ברוסית אך לא בתלמוד, שעמלו לנשל את המנהיגות הדומיננטית, המכובדת עדיין, שצמחה מכור מחצבתו של עולם הישיבות המבודד.³⁵

במבט ראשון נראה כאילו מערך הקרב בגרמניה בשנות הארבעים של המאה הי"ט היה דומה. לאחר אסיפת בראונשווייג, שגליה היכו ברחבי היבשת, פתחו מנהיגים אורתודוקסיים, שנדחפו לכך בין השאר על ידי להרן, במאמץ בינלאומי לשלול את החלטות האסיפה. המחאה פורסמה לראשונה עם גיבוי מסיבי רב-משקל של 77 חתימות רבנים. לאחר מספר חודשים הופיעה מהדורה שנייה שלה ובה 116 חתימות. אך מספר החותמים שהיו בעלי תואר דוקטור נותר בשני המקרים ארבעה, שהם בקושי שלושה אחוזים מן המספר המאוחר, הגבוה יותר – אחוז הנמוך באופן בולט מחלקם בבראונשווייג.

עם זאת, חשיבותו של מסמך זה בפועל מנוגדת לרושם הראשוני. הטקסט עצמו חסר אפילו התייחסות ביקורתית אחת לתקפותם של לימודי חול. חצי הביקורת הופנו אך ורק לפן ההלכתי של האסיפה. עובדת הימנעותם של מחברי המחאה מכל התקפה עקרונית על למדנות חילונית מלמדת על מוצאה המערבי, מסקנה הנתמכת על ידי מוצאם הגיאוגרפי של החותמים עליה. בעוד שהמהדורה השנייה אינה נושאת את שמו של רב רוסי אחד, כלולים בה שמותיהם של 46 רבנים גרמניים, 18 מווינה, מפראג וממוראביה, 12 צרפתיים, 2 שווייצריים ו-48 הונגריים, למרות שהרבנים ההונגריים הסכימו לחתום רק לאחר ששכנעו את יוזמי המחאה להוסיף תרגום עברי לטקסט הגרמני, שכן "מי ישיש ללמד את בנו את שפת הקודש אם יראה רבנים המפחדים להשתמש בשפתם הם?" משמעותית באותה מידה היא העובדה, שבוגרי האוניברסיטה היחידים שחתמו על המחאה באו מקרב הרבנות הגרמנית. נקודת ההתייחסות הנכונה איננה המספר הרב

34 אליהו רגולר, יד אליהו, ווארשא תר"ס, חלק א, עמ' 32–35. תודתי לפרופ' עמנואל אטקס מהאוניברסיטה העברית, שהביא תשובה זו לתשומת לבי.

35 עזריאל שוחט, מוסד 'הרבנות מטעם' ברוסיה, אוניברסיטת חיפה תשל"ו. הן המשכילים והן הממשלה קראו בהזדמנויות שונות ליבוא רבנים מודרניים מגרמניה עד לצמיחת רבנים מודרניים נוסח גרמניה מקרב בני המקום (עמ' 17, 20, 40). למעשה, בשנות השישים המוקדמות של המאה הי"ט הביאו הקהילות המתבוללות של אודסה וסנט פטרסבורג את שמעון ל' שוואבאכר (Schwabacher) ואת אברהם נוימן (Neumann), בהתאמה, כדי למלא אצלן את משרת הרב (עמ' 64–66, 130).

יותר של בעלי תואר דוקטור במחנה הרפורמי, אלא היעדרם המוחלט של כאלה בקרב רבנים אורתודוקסיים מחוץ לגרמניה. כמו שאר יהדות גרמניה, היתה גם האורתודוקסיה הגרמנית בתהליכי היפרדות מהירים מדרכיה של מקבילתה המזרח אירופית.³⁶

שוב מדהים להיווכח עד כמה מוקדם מסתמנת אותה היפרדות בבירור. משחר תקופת האמנציפציה, בעשורים הראשונים של המאה הי"ט, גילתה המנהיגות העולה של הזרם האורתודוקסי המערב-אירופי פתיחות מפתיעה לחדירת לימודי החול. בעוד ברניים (שנולד ב-1791) ויעקב אטלינגר (Ettlinger, שנולד ב-1798) למדו שניהם באוניברסיטאות גרמניות, היה זליגמן בער באמברגר (Bamberger, שנולד ב-1807) אוטוידקט, עד כדי כך שהיה מסוגל לקרוא מחברים לטיניים ויווניים בשפת המקור. שלושתם דרשו וכתבו בגרמנית. מורם הרוחני של ברניים ואטלינגר היה אברהם בינג (נולד ב-1752), שהיה נשיא בית-המדרש בוירצבורג עד 1839 ולימד רבים מראשוני הרבנים המודרניים, על אף לימודיהם במקביל באוניברסיטת וירצבורג. אומנם בשנת 1833 פנה בינג לשווא לממשלה הבווארית בבקשה לפטור רבנים שבדרך מדרישת ההשכלה האוניברסיטאית, בטענה שהיא מפריעה מאוד ללימודי התלמוד שלהם; אולם אפילו לדידו של בינג היה מדובר בהתנגדות חלקית ולא טוטלית.³⁷

36 המחאה הכתובה בשתי השפות פורסמה בצורת פמפלט ב-1845 תחת הכותרת 'שלומי אמוני ישראל'. הטקסט הגרמני עם 77 החתימות המקוריות הודפס מחדש בתוך: *Der Orient*, 1845, pp. 100–103. המהדורה השנייה, הנושאת 116 חתימות, שבה השתמשתי אני, כרוכה ללא עמוד שער יחד עם העותק של 'תורת הקנאות' לצבי להרן (Lehren) ואהרן פרינץ (Prinz), (אמסטרדם תר"ה) הנמצא בספריית הסמינר היהודי התיאולוגי. ארבעת הרבנים הגרמניים שהיו בעלי תואר דוקטור היו נתן מ' אדלר, אהרן אוארבאך (Auerbach) ואחיו בנימין הירש אוארבאך (אביהם היה אברהם אוארבאך, שהיה גם הוא בין החתומים), ומאייר פרנקל (Fränkel). בעניין המכתב מאת אברהם שמואל בנימין סופר (Sofer) ליעקב אטלינגר, שממנו לקוחה הציטטה, ראה: שלמה סופר (עורך), אגרות סופרים, תל-אביב תש"ל, ג, עמ' 6–8.

למרות שבני התקופה זקפו את היוזמה למחאה האורתודוקסית לזכות הגביר צבי להרן מאמסטרדם (הפיסקה הפותחת את המכתב הנ"ל מרגולר ללהרן; *AZJ*, IX [1845], pp. 125–126; Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, 2nd edn., Leipzig 1900, p. 517), ישנה עדות מסוימת המלמדת על מעורבות עמוקה של החוג של אטלינגר באלטונה. לדוגמה, ב-7 במרס 1845, שמואל אנוך, עורך העיתון *Treue Zions-Wächter*, שלח טיוטה של החזר העומד לצאת לרב לייב שוואב (Schwab) מפשט עם בקשה לקבל את חתימתו 'בשם ועדה שהתכנסה לצורך עניין זה' (Leo Baeck Institute Archives, AR 7002, Appendix II; ראה גם מכתבו הנ"ל של סופר לאטלינגר בתשובה לבקשה דומה). בדיסרטציה שלה לתואר דוקטור ניסתה Judith Bleich לזקוף את כל היוזמה לאטלינגר (*Jacob Ettlinger: His Life and Works*, New York University 1974, pp. 186–191). לאור 'תורת הקנאות' של להרן, חיבור שכלל 37 תשובות שקיבל בגנות אסיפת בראונשווייג, רוויזיה זו היא מוגזמת. נראה יותר כי המחאה היתה פרי יוזמה משותפת.

37 אודות אטלינגר ראה: S. *Encyclopaedia Judaica*, VI, Berlin 1930, col. 286.

בברלין פעל שריד אחר של הרבנות הטרנס-אמנציפציונית, שהרחיק לכת הרבה מעבר לבינג במאמץ לשלב בין שני תחומי הלימוד. מאיר שמעון וייל (Weyl), שנולד ב-1744) ירש את מקומו של הירשל לוין כראש הרבנות בברלין ב-1800. תשע שנים לאחר מכן נאלץ בעל כורחו להסתפק בתואר נטול-השררה של משנה לרב הראשי מטעם ועד קהילה זהיר, שלא שש להעניק לו סמכויות רבניות רבות.³⁸ בנובמבר 1824 פנה וייל המזדקן באופן חד צדדי לשר החינוך והדתות הפרוסי בהצעה לתת מענה לאחת מבעיות השעה הגדולות: ההכשרה הנאותה לרבנים ולמורים. וייל הגיש תוכנית לייסוד סמינר תיאולוגי שישרת את כל יהדות פרוסיה וימומן על ידה. הוועד, שנעלב מכך שוייל לא ביקש את עצתו ואישורו, נתן לרעיון לדעוך עם מותו בפברואר 1826.³⁹ אולם הדבר הראוי לציון ביוזמה זו, שלא זכתה לשבחים, הוא הבנתו המעמיקה של וייל את טבעו של הדור שבו חי. לא היה יהודי משכיל אחר בן המאה הי"ט, שביטא את הקשר שבין ההקשר החברתי וההשכלה הרבנית ביתר תובנה ושכנוע מאשר הרב הזה, ש'נשתייר' מעידן קודם.

ליהודי בממלכת פרוסיה ניתן מעמד חדש. הוא אינו עוד רק חבר בדת; הוא הפך גם לחבר במדינה, ועליו להיות מצויד בכל המיומנויות שתפקידו המורחב דורש. לפיכך יש להיפרד מהמגמה הצרה ששררה בסמינרים היהודיים עד כה, וגם בעניין זה לצעוד קדימה עם דרישות הזמן: זאת אומרת, שבמוסד כזה יש להקדיש מעתה ואילך תשומת לב לאותם מקצועות חינוכיים שהינם חיוניים למורה העם [הרב] ולמורה הצעירים, אם מצפים מהם שיעשו את מלאכתם נאמנה.⁴⁰

בהתאם לכך המליץ וייל, שבמכינה לסמינר, שמשך הלימודים בה יהיה ארבע שנים, יקדישו הסטודנטים עשרים שעות בשבוע לנושאי דת ושמונה-עשרה שעות לתוכנית

Eppenstein, 'Leben und Wirken Dr. I. Hildesheimers', *Jeschurun*, VII (1920), pp. 276–278; וכעת הביוגרפיה הטובה שכתבה בלייך, שם, עמ' 242–261. אודות באמברגר ראה: *Rabbiner Seligman Bär Bamberger*, Würzburg 1897, pp. 6–7, 10–11, 16; Herz Bamberger, *Geschichte der Rabbiner der Stadt und des Bezirkes Würzburg*, Hamburg 1906, pp. 67–72; וכן מרדכי אליאב, 'הרב יצחק דב הלוי במברגר – האיש ותקופתו', סיני, פד (תשל"ט), עמ' 61–71. אודות בינג, ראה הרץ באמברגר, שם, עמ' 86–90. מוריץ שטרן (לעיל, הערה 4), עמ' 298–307, וכן: Louis Lewin, *Geschichte der Juden in Lissa*, Pinne 1904, pp. 338–346

העתקים מכמה מסמכים הנוגעים לעימות החריף בין וייל לוועד הקהילה נשתמרו בתוך: Michael Holzman, *Geschichte der jüdischen Lehrer-Bildungsanstalt in Berlin*, Berlin 1909, pp. 1–31

40 שם, עמ' 9.

של לימודים חילוניים, שתכלול גרמנית, צרפתית, לטינית, גיאוגרפיה, היסטוריה, מדע ומתמטיקה. בכיתה הגבוהה, שהלימודים בה אמורים היו להימשך שלוש שנים, דובר על ביצוע הפרדה בין מורים לרבנים לעתיד. בעוד שוייל לא פירט את תוכנית הלימודים לרבנות, הוא הציע שהמורים לעתיד ימשיכו ללמוד שפות, ספרות, פילוסופיה והוראה, בנוסף ללימודי הדת שלהם. חזונו של וייל ערב מותו צפה מראש באופן מלא את מוסד הרבנות המודרנית.⁴¹

ראיית-נולד דומה היתה לישראל דויטש (Deutsch, שנולד ב־1800), רבה של בויתן (Beuthen), קהילה יהודית בשלזיה (Schlesien) העילית, בת למעלה מ־700 יהודים בראשית שנות הארבעים של המאה הי"ט, שאותה שירת מ־1829 ועד מותו ב־1853.⁴² מבלי שקיבל השכלה פורמלית, רכש דויטש שליטה טובה בגרמנית, למרות שמעולם לא הרגיש נוח לשאת בה דרשות, וכן מידה נכבדת של תרבות כללית. התכתובת המרתקת שלו עם אברהם מוהר (Muhr), איש עסקים משכיל, מפורסם ובקיא ביהדות מפּלס (Pless), אינה רק דוגמה נדירה של דו־שיח בין שני אנשים בעלי השקפות דתיות הולכות ומתרחקות, אלא גם משרטטת תמונה חיה של רב מסורתי בעל מסירות עמוקה, שצפה בכאב בקצב ההתפתחויות ובהיסחפויות של תקופתו – תקופה של תמורה מתמדת.⁴³ כאיש בעל מודעות עצמית מחודדת, הוא הודה בפני מוהר ב־1838: "אני מזהה בעצמי יצור כלאיים. כחלק מן הדור המודרני, למרות לבושי הנוקשה, המדיאוואלי, שונה אני משכמותי רק בכך שאני מיטיב להבין מה נחוץ לי ומה חסר לי".⁴⁴

דויטש לא סלד משינויים חיצוניים ביהדות, כגון הדרשה, הקונפירמציה, העוגב וגינוני הטקס.⁴⁵ מה שנראה לו בזוי אצל הרפורמים היה המניע שלהם, חוסר הכבוד שלהם וגישתם האקדמית־ביקורתית חסרת הרסן.⁴⁶ הוא העדיף את הגישה העדינה, הרוחשת כבוד, כמו זו של עזריה דה רוסי (de Rossi).⁴⁷ דויטש היה אף מוכן להיות נוכח באסיפה של פראנקל ב־1847, למגינת לבם של עמיתיו האורתודוקסיים.⁴⁸ מעל

41 שם, עמ' 18–23.

42 הנתון לגבי האוכלוסייה נמסר על ידי נוימן: Salomon Neumann, *Zur Statistik der Juden in Preussen von 1816 bis 1880*, Berlin 1884, p. 46.

43 Abraham and David Deutsch (eds.), *Proben aus dem literarischen Nachlasse des Herrn Israel Deutsch*, Gleiwitz 1855. המבוא מכיל ביוגרפיה קצרה.

44 שם, עמ' 43.

45 שם, עמ' 38, 54.

46 שם, עמ' 72, 77, 94, 102, 119, 120.

47 שם, עמ' 77.

48 *Der Orient*, 1847, p. 3; *AZJ*, X (1846), p. 731. כמו כן, מאמרו בתוך: *Der Orient*, 1847, pp. 5–8, שבו העלה את הסוגיות שהטרידו אותו.

לכל הוא האמין שהנהגת שינויים בני־קיימא תוכל להיעשות רק על ידי סוג חדש של מנהיגות אורתודוקסית, דתית בכל רמ"ח אבריה, אך עם זאת שופעת תרבות גרמנית.

כדי להיות מועילה, על הרפורמה לבוא מצד האורתודוקסים, שחייהם אינם עומדים בסתירה לכתבי הקודש ולמסורת. ברם, בהווה הדבר עדיין בלתי אפשרי, מאחר שהאורתודוקסיות חסרה עדיין מספר אנשים בעלי השכלה אקדמית (wissenschaftliche Bildung) מספקת בכדי לבצע את הרפורמה כיאות. המחסור שלנו באנשים בעלי הכשרה אקדמית נובע מהעובדה, שרבים מאמינים שחינוך אקדמי משפיע לרעה על הדת ואינו מתיישב עם האורתודוקסיה. אולם רבים נסוגו עתה מהשקפה זו. האקדמיה אינה עוד מושא לבוז. אם האורתודוקסיה לא תיעלם עד אז, יהיו בשורותיה בדור הבא אנשים בעלי השכלה רחבה, ולהם יישמר התפקיד לחולל את מה שכעת נוכל רק להחשיב כמשאלה אדוקה.⁴⁹

בשנות הארבעים של המאה הי"ט כבר היו בשורות האורתודוקסיה הגרמנית מספיק רבנים בעלי הכשרה אקדמית כדי לייסד את עיתונה הראשון. התסיסה הדתית האדירה, שאפיינה והמריצה את החיים היהודיים במהלך העשור שקדם למהפכות 1848, הולידה מספר יוזמות עיתונאיות קצרות־חיים על פני כל קשת הדעות הדתיות. באשר לזהותו של ה־*Treue Zions-Wächter* לא יכול היה להיות ספק; הוא היה אורתודוקסי בצורה מיליטנטית, כשמו. אך ניכר בו גם חותמו הברור של הקשרו הגרמני, למרות שבפועל הוא יצא לאור באלטונה (Altona) שבדנמרק. עורך העיתון, שמואל אנוך (Enoch), היה יליד המבורג אשר עשה את לימודי הרבנות יחד עם ברנאייס, בינג ובודנהיימר וקיבל תואר דוקטור מאוניברסיטת ארלאנגן (Erlangen). הלה פתח וניהל באלטונה בית ספר תיכון יהודי ועבד באופן הדוק עם יעקב אטלינגר, שאת דרשותיו פירסם תדיר בעיתונו.⁵⁰ למרות שחוג הכותבים לעיתון *Treue Zions-Wächter* היה מצומצם למדי, היו בו כמה רבנים אחרים בעלי דוקטורט, כמו בנימין אוארבאך (Auerbach) המלומד מדארמשטט (Darmstadt), שקיבל את תוארו במארבורג. האורתודוקסיה הגרמנית

49 *Proben*, עמ' 62–63.

50 בעניין אנוך, ראה: *Israelitische Wochenschrift*, 1877, p. 40. הוא פירסם את ה־*Treue Zions-Wächter* מ־1845 עד 1854. החל מ־1846, הוא ואטלינגר הוציאו לאור כתב עת ספרותי (Literaturblatt) בעברית בשם 'שומר ציון הנאמן', שהצטמצם בעיקר להתנסחות ההלכתית במתכונתה המסורתית, אך בדרך זו משך אליו מאמרים ממזרח אירופה. דוגמה מלבבת לסגנונו הדרשתי של אטלינגר היא: *'Israels Zeitrechnung nach Mondesumlaut'*, *TZW*, 1846, nos. 16–19.

הגיעה לפרקה; כעת היתה ערוכה לנצל את פירות ההתבוללות כדי להגן על קדושת ההלכה היהודית.

במצב עניינים זה קשה להיות מופתע מכך שלא ניתן למצוא בין דפי העיתון כל התפלמסות עם לימודים חילוניים. הרב י' לוונשטיין (Löwenstein) מגיילינגן (באדן), אשר חתם על ההצהרה האורתודוקסית נגד אסיפת בראונשווייג וכתב בכל מאודו נגד הרפורמה, הסכים שיהודים לא נועדו להירקב בגטו. דתו, לדבריו, לא היתה עוינת למדע. אדרבה, הוא טען כי רק על ידי התמודדות עם העולם תוכל דתו לעמוד למבחן ולהתחזק; מדע אמיתי ודת העשירו תמיד זה את זה.⁵¹ לפיכך, כאשר יצא אנוך ביולי 1846 בקריאה להקים סמינר רבני אורתודוקסי, הוא הציע שהסמינר ישלב יחדיו לימודי דת וחול. מתוך יום לימוד בן תשע שעות, שלוש אמורות היו להיות מוקצבות לסגנון גרמני, פילוסופיה, חוכמת הדרשה, מתמטיקה, היסטוריה וגיאוגרפיה. המטרה היתה לצייד את הרב לעתיד בכל ההשכלה החילונית הדרושה לו לעבודתו.⁵² מן הראוי לציין, שהצעתו של אנוך, שהוכנה בקפידה רבה, לא זכתה ולו לתגובה אחת.

ברם התמקדות בלעדית בסוגיית הלימודים החילוניים יש בה כדי להאפיל על מחלוקות, שהיו גוברות והולכות בין רפורמים ואורתודוקסים בעניינים הקשורים בכך. ההכרה של האורתודוקסים בחשיבותה של השכלה כללית אין פירושה שהם ייחסו לה ערך דומה לזה שייחסו לה סנגוריה הרפורמיים. הכותבים ב־*Treue Zions-Wächter* סירבו בעקביות להעניק לה מעמד שווה ללימודי התלמוד הנחוצים לרב. לא בכדי כינה אנוך בהצעתו את לימודי החול לימודי עזר (Hilfswissenschaften), והוראתם היתה אמורה להיעשות בסביבה המבוקרת של הסמינר. בה בעת אירגנו האורתודוקסים מסע שכנוע, שנועד להדגיש מחדש את מרכזיות הלימוד היהודי המסורתי. הם טענו, כי לימודי פילולוגיה ופילוסופיה אינם מסמיכים אדם להיות דוקטור יותר משהם מסמיכים אותו להיות רב;⁵³ מהותה של הרבנות עדיין היתה בקיום ההלכה היהודית בתחומים כגון שחיטה כשרה, כתיבת כתבי קודש, טבילה, נישואים וגירושים ובכל תחום אחר שבו ההלכה עדיין חלה. לטענתם, אדיקות וידיעת התלמוד הן התכונות שקהילה צריכה לחפש בבואה למצוא רב, אותן תכונות בדיוק שחסרו באופן בולט לרבנים הרפורמיים.⁵⁴ שינוי מרכז הכובד האורתודוקסי השליך על בעיית יסוד נוספת: תהליך ההסמכה. שכן כיצד יכלה קהילה להיות מוגנת מפני העסקתו של מועמד לתפקיד רב, שכושר הנאום שלו ותוארו האוניברסיטאי מסתירים בקיאות קלושה בכתבי הקודש? ההסמכה

TZW, 1846, p. 125 51

TZW, 1846, pp. 241–245 52

TZW, 1846, p. 34; 1847, p. 100 53

TZW, 1847, pp. 97–101, 105–108 54

הרבנית הרי ניתנה באופן מסורתי כגולת הכותרת של קשר אישי ופורה בין התלמיד למורהו, ויעילותה נשענה על אמון קהילתי במוניטין של המורה הרוחני. למרות שהאמנציפציה פגעה בשיטה על ידי סגירת בתי המדרש בגרמניה וניתוק הקשרים עם המזרח, המשיכה השיטה לפעול. כאשר נאלץ צונץ, בשל עוניו, לחפש משרה כרב בשנות השלושים של המאה הי"ט, הוא הוכרח לקבל סמיכה, למרות הישגיו האקדמיים, מאהרן חורין (Chorin), הרב הרפורמי ההונגרי הנכבד.⁵⁵ מוסד הדרשן, שתחום אחריותו היה מוגבל לבית הכנסת ולבית הספר, היה חידוש, שנועד, בין השאר, לעקוף את הצורך בסמיכה תלמודית. אולם שלל התיקונים ההלכתיים שאומצו והוכרוזו על ידי אסיפות הרבנים של שנות הארבעים של המאה הי"ט גייסו את האורתודוקסים לצאת בקריאה לעריכת שינוי יסודי בתהליך השלומיאלי שהיה נהוג בכל הנוגע למתן אישור על הכישורים התלמודיים של המועמדים לתפקיד רב. הגורם שמשך מספר רבנים אורתודוקסיים להכריז על נכונותם לקחת חלק באסיפה המתוכננת של פראנקל בדרזדן, שלא יצאה בסופו של דבר לפועל, היה האפשרות להקים מועצה רבנית ארצית שתסמך רבנים לעתיד.⁵⁶ ברור שהעמידה על סמיכת רבנים כהלכתה נועדה לקרוא תיגר על הלגיטימיות של המנהיגות הרפורמית.

תנועת הרפורמה, כמובן, לא התעלמה מבעיית ההסמכה. היא נחשבה בעיניה כחלק מסוגיה יותר רחבה, שעניינה המוקד הנכון לחינוך רבני עתידי. בחלומם להקים פקולטה תיאולוגית יהודית באוניברסיטה גרמנית, קיוו גייגר ופיליפסון לשחזר את המודל המוסדי של התנועה הפרוטסטנטית הגרמנית, שמאז הרפורמציה השתמשה באוניברסיטה כבסיס להכשרת כמריה.⁵⁷ ההערכה היתה, ששילוב לימודי יהדות

55 S. Maybaum, 'Aus dem Leben von Leopold Zunz', *Zwölfter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin*, 1894, pp. 19–29

56 *Der Orient*, 1846, p. 274 והנספח בעברית למס' 40. האסיפה, שתוכננה במקור לתאריך ה'21–22 באוקטובר 1846, נדחתה על פי בקשה לאביב שלאחר מכן (*Der Orient*, 1846, p. 293), אך מעולם לא יצאה אל הפועל. העיתונות מאותה תקופה מוסרת רק מידע חלקי מאוד לגבי מניפולציות שנעשו מאחורי הקלעים (לדוגמה מוצלחת, ראה: *AZJ*, X [1846], pp. 492, 523). ה'*TZW* דחה את הרעיון מאחר שפראנקל לא נאות לחתום על גינוי אסיפת בראונשווייג (1846, עמ' 249–250; 1847, עמ' 81–83). אולם בשעתו נפוצו שמועות שהרב סלומון אגר מפוזנא תמך בתוכניתו של פראנקל (*Der Orient*, 1847, p. 73), למרות שהדבר נראה בלתי סביר אם נשפוט על פי מילים קשות שהשמיע אגר עצמו לאחיו אברהם לאחר מעשה. לדבריו, הכנס שתוכנן על ידי פראנקל הפחיד את האורתודוקסים יותר מהאסיפות הרפורמיות שלפניו (שלמה סופר [לעיל, הערה 36], א, עמ' 84), אולי משום שאיים, כפי שראינו, לפלגם.

57 Abraham Geiger, 'Die Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät', *WZJT*, II (1836), pp. 1–21; *AZJ*, I (1837), pp. 349–351; Friedrich Paulsen, *The German Universities and University Study*, trans. by Frank Thilly and William Elwang,

במסגרת האוניברסיטאית יקנה לתחום זה מידה של כבוד שלא היה זוכה לה במסגרת סמינר נפרד ברוח המודל הקתולי; יתר על כן, הוערך שאינטגרציה אקדמית כזו תהפוך את לימודי היהדות המסורתיים למקצוע המערב ביקורתיות והסתכלות היסטורית. הכוונה היתה, שאושיות הלימוד האקדמי של המאה הי"ט יהיו העיקרון המנחה מאחורי המרכיבים ההומניסטיים והיהודיים שבהכשרתו של הרב. התומכים באופציית הסמינר, מוייל ופראנקל ועד ה־*Zions-Wächter*, סנוורו פחות מזוהר ההסמכה האוניברסיטאית והיו להוטים יותר אחר אווירה דתית, שבה עדיין יהיה מקום מרכזי ללימוד מסורתי של טקסטים קלסיים.⁵⁸ ברם, גם אופציה אחרונה זו היתה גרמנית באופן מובהק. עזריאל הילדסהיימר (Hildesheimer), שקיבל את תואר הדוקטור מאוניברסיטת האלה (Halle) ב־1845 על עבודת דוקטורט שעניינה השיטה הראויה לפירוש המקרא, השקיע מאמץ על־אנושי בניסיונו להקים סמינר רבני מודרני עם אחוז ניכר של לימודי חול באייזנשטט (Eisenstadt) בשנות החמישים והשישים של המאה הי"ט; אולם השתל הגרמני לא תפס.⁵⁹ למרבה האירוניה, האוניברסיטה הגרמנית, שהיתה כה עוינת ללימודי יהדות, הטביעה את חותמה הבלתי מעורער על כל שלושת הסמינרים הגרמניים. מה שברבות הימים הבדיל ביניהם לא היה האופי המיוחד של הלימוד האקדמי בהם, אלא דרגת קיום ההלכה.

ברם, בשנות הארבעים של המאה הי"ט היתה תולדה זו רחוקה מלהיות מובנת מאליה. למעשה, בשנת 1842 ידעה יהדות גרמניה מחלוקת שהראתה בבירור את ההשלכה המשמעת ביותר של השכלה אוניברסיטאית לרבנים. באותה שנה פירסם גייגר את המסה הראשונה מתוך סדרת מסות מחקריות, שנועדו לקעקע את היסודות הפרשניים שעליו נשען הבניין ההלכתי של היהדות. דורות על גבי דורות של חכמי דת, כך טען, גילו הבנה הולכת ופוחתת של כתבי הקודש כפשוטם וחטאו בגזירת אינספור מצוות ומנהגים מכתבי הקודש בדרך של היגיון פרשני מאולץ ושרירותי ביותר.⁶⁰ התגרותו של גייגר הניעה את מתנגדיו האורתודוקסיים – שלמה טיקטין, סלומון אגר, דוד וישראל דויטש, בין השאר – להטיל ספק בזכותו של הרב לחקירה חופשית וחסרת גבולות.

Salo W. Baron, 'Jewish Studies at Universities: ראה גם: New York 1906, p. 38

An Early Project', *Hebrew Union College Annual*, XLVI (1975), pp. 357–376

58 ראה מיכאל א' מאיר, 'חילוקי דעות על חינוך מודרני לרבנים בגרמניה של המאה הי"ט', דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ב, ירושלים תשל"ו, עמ' 195–200.

59 אפנשטיין (לעיל, הערה 37), עמ' 290–299; מרדכי אליאב, "'תורה עם דרך ארץ" בהונגריה', סיני, נא (תשכ"ב), עמ' 127–142.

60 A. Geiger, 'Das Verhältnis des natürlichen Schriftsinnes zur thalmudischen Schriftdeutung', *WZJT*, V (1844), pp. 53–81. ברור מתוך מראי מקום מן התקופה, כי

המסה הופיעה בראשית 1842 (*Proben*), עמ' 3–4; Salomon A. Tiktin, *Darstellung des Sachverhältnisses*, Breslau 1842, p. 28

כלשונו של טיקטין: "כיצד יכול אדם, המתכחש למסורת ושם לקלס את עקרונות התלמוד, לשאת בתפקיד שעשייתו הנכונה מבוססת לחלוטין על קביעות מסורתיות?"⁶¹ שאלה זו גרמה לקרע בתנועה הפרוטסטנטית הגרמנית לפחות מאז 1830, כאשר העיתון השמרני ובעל ההשפעה מהנגסטנברג (Hengstenberg) – *Kirchenzeitung* – פתח במתקפת נגד על התיאולוגים הרציונליים, שהשתלטו על הפקולטות התיאולוגיות הפרוטסטנטיות באוניברסיטאות הפרוסיות. בעוד שהמלך לא הסכים בשלב זה לסלק את אותם המרצים שעירערו על כתבי הקודש והדוגמות של הכנסייה, הוא הבהיר לשר הדתות שלו, שכל המינויים האקדמיים החדשים צריכים להיות אורתודוקסיים מבחינה תיאולוגית.⁶² במהלך שני העשורים הבאים שבה האורתודוקסיה התיאולוגית, שנהנתה מגיבוי ממשלתי, וכבשה את הפקולטות התיאולוגיות, הכריחה כמרים לקבל את האמונה הרשמית, ודחקה אלפי פרוטסטנטים ליברליים אל שורות המתנגדים. עד 1848 שימשו מחלוקות דתיות תכופות כלי ביטוי לאי-שביעות רצון פוליטית.⁶³

ועד הקהילה בברסלאו החליט להביא את קריאת התיגר האורתודוקסית בפני הרבנים הגרמניים. ניסוח השאלה קלע לסתירה הפוטנציאלית, הטמונה במסלול ההכשרה של הרב המודרני, בין האתוס הרציונלי של האוניברסיטה לבין הקביעות הדוגמטיות של המסורת. שאלת הוועד היתה: "האם התיאולוגיה היהודית יכולה להשלים עם גישה אקדמית של מחקר ללא גבולות, או שמא אין לחקור את החוקים המסורתיים, כפי שנשתמרו בתלמוד?"⁶⁴

שאלה מביכה זו זימנה מיגוון תגובות מן הלב; הוועד ראה לנכון לפרסם שבע עשרה מתוכן, כאלה שתשובתן היתה חיובית באופן חד משמעי. הנתונים הסטטיסטיים במקרה זה משמעותיים. עשר מהן נכתבו על ידי רבנים בעלי תואר דוקטור; רק שלוש נכתבו על ידי אנשים שנולדו לפני 1800, ויוסף מאייר (Maier) משטוטגרט השתייך בבירור לדור החדש; למעט חורין באראד (Arad) והולדהיים (Holdheim) בשוורין, כל המשיבים באו ממערבה או מדרומה של גרמניה. בקיצור, העימות התאפיין בהבדלים אזוריים, חינוכיים ובין-דוריים בנוסף על ההבדלים הדתיים.

61 שם, עמ' 16.

62 Johannes B. Kissling, *Der deutsche Protestantismus*, 2 vols., Münster 1917, I, pp. 42–67; Robert M. Bigler, *The Politics of German Protestantism*, Berkeley–Los Angeles 1972, pp. 76–124

63 ביגלר, שם, עמ' 53–155; Hans Rosenberg, *Politische Denkströmungen im deutschen Vormärz*, Göttingen 1972, pp. 18–50

64 *Rabbinische Gutachten über die Verträglichkeit der freien Forschung mit dem Rabbineramt*, 2 vols., Breslau 1842–1843, I, p. 16

המשיבים נטו לאשש את שני קצוות הדילמה: הן את הזכות ההיסטורית ביהדות לבטא דעות עצמאיות והן את תקפות ההלכה היהודית. מאמצייהם ליישב את המתח לבשו צורות שונות. הולדהיים ואברהם קוהן (Kohn) מאוסטריה טענו שמחקר הוא עניין אישי ומותר, אך שינוי ההלכה יכול להיעשות רק בהסכמה כללית. גייגר, על פי טענה זו, מעולם לא התיימר לעצב מחדש את היהדות לבדו בהתאם לתוצאות מחקריו.⁶⁵ משום כך, לדברי משה גוטמן (Gutmann) מבוואריה, לא עלה כלל בידי האורתודוקסים להטיל דופי באדיקותו של גייגר בחייו הפרטיים.⁶⁶ קוהן גם הסב את תשומת הלב לתקדים של פרשני ימי הביניים היהודיים, שפירשו בהתמדה את הפשט של כתבי הקודש באופן הנוגד את מדרש ההלכה.⁶⁷ מצד שני, הוסיף הרקסהיימר, כאשר רב נשאל להלכה בעניין מסוים, הוא אינו מתבקש לחוות את דעתו הסובייקטיבית אלא לתת את פסק ההלכה כפי שנקבע.⁶⁸ דוד איינהורן (Einhorn) קבע אבחנה זהה בהתייחס לדוגמת עובד המדינה המוציא לפועל חוקים רבים שאינם בהכרח מקובלים עליו.⁶⁹ בשונה מכך, מנדל הס (Hess), עורך ה־*Israelit* הרדיקלי, תמך בהגבלת חופש הפעולה של הרב, בהזהירו שעליו ללמד רק את אותם דברים שאנשים מסוגלים להבין; אסור לו אף פעם לכפות את דעותיו על קהילה מעוטת־כלים.⁷⁰ בסיכומו של דבר, חבריה הליברליים של הרבנות המודרנית הגנו בהתלהבות על חופש החקירה שלמדו להוקיר וליישם באוניברסיטה. ברנארד וכסלר מאולדנבורג חשש, שלעשות פחות מכך פירושו לדחוק את טובי המוחות אל מחוץ לרבנות.⁷¹ בה בעת הם הודו בצורך להכפיף דעות פרטיות לרצון הקיבוצי של ההלכה היהודית. משתמע מכך, שאסיפות הרבנים שאמורות היו להתכנס תוך זמן קצר היו צפויות לספק כלי מבורך שיאפשר התעלות מעל למגבלות הפרט לצורך ביצוע שינויים.

זכריה פראנקל לא הגיש הצהרה לוועד קהילת ברסלאו, אך ניתן לקבל מושג מקורב לגבי עמדתו בזכות מסה מאת וולף לנדאו (Landau), שעסקה בשאלה מעל דפי ה־*Zeitschrift* של פראנקל ב־1845. לנדאו, יליד דרזדן, קיבל את תואר הדוקטור ב־1839 מאוניברסיטת לייפציג (Leipzig) ואת סמיכתו כרב ב־1845 מפראנקל. הוא הועסק על ידי הקהילה היהודית בדרזדן כמורה, ועתיד היה להפוך לרב הקהילה עם

65 שם, א, עמ' 76.

66 שם, א, עמ' 164–165.

67 שם, א, עמ' 111.

68 שם, א, עמ' 120.

69 שם, א, עמ' 136.

70 שם, א, עמ' 157–159. ראה גם את המסה שכתב: 'Sind die neuen Rabbiner

Heuchler?', *Der Israelit*, 20th February 1842, pp. 29–31

71 שם, א, עמ' 93–94.

עזיבתו של פראנקל. מכאן שלנדאו היה קרוב לפראנקל הן מבחינה פיסית והן מבחינה דתית.⁷² כמי שטיפולם השרירותי כביכול של חורין, הולדהיים וגייגר בתכנים הלכתיים הפריע לו מאוד, נאבק לנדאו למען גיבוש מספר עקרונות על להתנהגות של רבנים: ראשית, על הרב להאמין במקור האלוהי ובתוקף הנצחי של התנ"ך; שנית, עליו לקבל את המסורת, המוגדרת כאותו מכלול חוקים שנגזר על יד רבנים מתוך כתבי הקודש שבמסגרתו קיים קונסנסוס באשר למהות החוק, אם לא לפירושו. לנדאו היה מוכן להעניק חופש חקירה מלא בשתי הקטגוריות של ההלכה היהודית, בתנאי של המשך קיום ההלכה, שכן הוא לא היה מוכן לתמוך בשינוי הלכתי אף לא באחת מהן. רק בתחום הסמכת הרבנים מותר היה, לדעתו, לבצע שינויים. לטענתו, אדם המסרב להכיר בעקרונות אלה אינו ראוי להיות רב. תחת זאת דיבר לנדאו על הצורך בגברים בעלי השכלה אקדמית המצויים היטב בכל מקורות ההיסטוריה היהודית, שידברו על היהדות באותנטיות וביראת כבוד מן הדוכן ובכיתות.⁷³

העמדה האורתודוקסית לגבי זכות החקירה החופשית הושמעה בבהירות ובפאתוס על ידי ישראל דויטש, אחד מיוזמי ההתקפה המקורית על גייגר. מוהר מתח עליו ביקורת קודם לכן על כך שגינה את גייגר במקום להפריך את דבריו באופן אקדמי. הוא ענה בכנות נלבבת:

אתה אומר שהיינו צריכים להפריך באופן אקדמי. ובכן בפניך, ידידי, אתה היודע שמעולם לא למדתי בבית ספר, אין לי בעיה להתוודות בפה מלא על כך שאינני יודע כיצד מתחילים להילחם בדרכים אקדמיות. לתומי סברתי שלכל אחד מהמדעים (Wissenschaft) ישנם מקורות, סמכויות ואקסיומות משלו, שלגביהם אינו נדרש לתת עוד דין וחשבון ושבהגיעו אליהם, חייב אדם לחדול מלשאול. למסורת, לעומת זאת, אין ערובה אחרת זולת המסורת עצמה. מקורותיה, האורים והתומים שלה, הם אלה שמוסרים אותה הלאה, וביהדות לפיכך מדובר בתלמוד בלבד. למדנות במקרה זה פירושה להוכיח על סמך התלמוד מה יש למסורת לומר על עצמה. כזאת פעלנו, אם לא באופן מלא, אז לפחות באופן מספיק. או שמא היינו צריכים להמחיש את המסורת באופן פילוסופי?⁷⁴

Mayer Kayserling, *Bibliothek jüdischer Kanzelredner*, 2 vols., Berlin 1870–1872, II, p. 114 72

Wolf Landau, 'Anforderungen des Glaubens und der theologischen Wissenschaft an den Rabbiner', *ZRIJ*, II (1845), pp. 139–142, 182–190, 214–218 73

ארוך המפריך את התזה של גייגר, שנכתב על ידי חבר אחר מהחוג של פראנקל בדרזדן – מ' שווארצאואר (Schwarzauer) *Literaturblatt des Orients*, 1842, nos. 17, 18, 19, 25 – 74

Proben, עמ' 98–99. על חלקו ב-*Gutachten* שהוגשו ע"י תשעה רבנים משלזיה העילית בשם *Darstellung*, עמ' 28–31, ראה: *Proben*, עמ' 3–4.

תגובה זו היתה קרובה מאוד לעמדה שננקטה קודם לכן על ידי שמשון רפאל הירש ומאוחר יותר על ידי ה־*Zions-Wächter*. לאחר שהשלימה עם הביקוש לרבנים בעלי הכשרה אוניברסיטאית, ניצבה האורתודוקסיה הגרמנית גם היא מול השלכותיו של הדבר. בשלב הראשון ניסתה התנועה לאטום הרמטית את לימוד כתבי הקודש מפני כל מקור ושיטה חיצוניים. אולם זו לא היתה תגובתה האחרונה לאתגר הלמדנות המודרנית.⁷⁵

ג

בהנחה שהרבנות המודרנית פעלה כבר באופן נרחב בגרמניה בשנות הארבעים של המאה הי"ט, מובן מאליו שיש לראות את בית המדרש לרבנים בברסלאו (Jüdisch-theologisches Seminar), שנפתח ב־1854, כתולדה ולא כגורם של התפתחות זו. בשלב שבו נמצאו כספים להקמת סמינר בגרמניה, כבר נפתרה שאלת תפקידו, השכלתו וסמכותו של הרב המודרני. התרומה של ברסלאו היתה תפאורה מוסדית יציבה, שאיפשרה טיפוח של המרכיב היהודי בהשכלה הרבנית: תוכנית לימודים שתאמה באופן יותר מלא ליצירתיות הדתית היהודית בכללותה ושנמסכה לתוכה בזהירות הרוח הביקורתית של מדע היהדות (Wissenschaft).⁷⁶ עוד פחות משמעותיים בעליית הרבנות המודרנית היו הסמינרים הרבניים המוקדמים יותר בפאדובה ובמץ, שנפתחו ב־1829 ושפשוט לא עמדו בציפיות. ה־Ecole Rabbiniqne כמעט לא נבדל במשך עשורים מהישיבה הישנה של מץ שאת מקומה תפס, בעוד שה־Collegio Rabbiniqno רק התהדר באצטלה של תוכנית לימודים מקיפה וגישה ביקורתית.⁷⁷ במילים אחרות, הרבנות המודרנית אינה תוצר של מוסד חינוכי אלא של סביבה חברתית, ותובנה זו

75 TZW, 1845, p. 19; Samson Raphael Hirsch, *The Nineteen Letters of Ben Uziel*, trans. by Bernard Drachman, New York 1942, pp. 169–209. על סטייתו של הילדסהיימר מעמדתו של הירש בשאלת ה־Wissenschaft, ראה: Mordechai Eliav (ed.), *Rabbiner Esriel Hildesheimer Briefe*, Jerusalem 1965, Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts, pp. 207–216.

76 Markus Brann, *Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau*, Breslau 1904, Beilage I (Z. Frankels Organisationsplan...).

77 Jules Bauer, *L'école Rabbiniqne de France*, ראה: Ecole Rabbiniqne, Paris, n.d. Phyllis Cohen Albert, *The Modernization of French Jewry, Consistory and Community in the Nineteenth Century*, Hanover, New Hampshire 1977. בעניין ה־Collegio Rabbiniqno, ראה את המחקר הקפדני מאת פילמטי: Nikolaus Vielmetti, 'Die Gründungsgeschichte des Collegio Rabbiniqno in Padua', Sonderdruck aus *Kairos*, Heft I (1970). תודתי העמוקה לידידי פרופ' דניאל קרפי מאוניברסיטת תל־אביב על שצייד אותי בעותק ממסה זו.

מביאה אותנו לשאלה ההיסטורית המכרעת והחמקמקה ביותר: מדוע צמחה הרבנות המודרנית דווקא בגרמניה?

הן ממשלת צרפת והן זו של אוסטריה בוודאי הבינו את מרכזיות המנהיגות הרבנית בחברה היהודית ופעלו במהירות לשינוי דמותה ולניצולה, וזאת על מנת להאיץ את תהליך ההתבוללות. המערכת הממשלתית למחצה של הקונסיסטוריונים (consistoires) שנכפתה על ידי נפוליאון ב־1808 הגדירה מחדש באופן רדיקלי את תפקידיו והשכלתו הנדרשת של הרב ואף יצרה מנגנון שיבטיח לפחות עמידה חלקית בדרישות.⁷⁸ באוסטריה הכריז הקיסר פראנץ הראשון ב־1820 על כוונתו לדרוש בקרוב, שכל מועמד חדש לרבנות יוכיח בבחינה השכלה פילוסופית ויהודית מקיפה.⁷⁹ אולם בהיעדר אכיפה ממשלתית נחושה בצרפת שלאחר האמנציפציה ובאוסטריה שלפניה, נתאפשר לתהליך הכשרת הרבנים להימשך כבעבר, ללא רפורמה. צווים והתבוללות כשלעצמם לא הספיקו כדי להכשיר את הקרקע לצמיחת הרבנות המודרנית.

צירוף גורמים הוא שהפך את הרבנות המודרנית, ככל הנראה, למוסד שנולד על אדמת המדינות הגרמניות. הרבנות הגרמנית, שפעלה בהקשר משפטי של אמנציפציה חלקית, היתה חשופה בעת ובעונה אחת להתנגדות חזקה ועיקשת לכוהני דת בתוך הקהילה היהודית, לסוגים שונים של לחצים ממשלתיים ולהשפעתה הרחבה של האוניברסיטה הגרמנית. התלכדות הגורמים השונים הללו בתחום הרבנות חוללה מהפכה באופי המנהיגות הדתית.

האנטי־קלריקליזם החריף, שהתפרץ בקרב יהודי גרמניה בסוף המאה הי"ט עם הנץ האמנציפציה, הרחיק לכת הרבה מעבר להשתלחויות הספרותיות המוכרות היטב של משכילים מתוסכלים.⁸⁰ הוא לבש עד מהרה אופי של הסתערות מתואמת להשגת שליטה על שני המוסדות הקהילתיים, שהפיקוח עליהם מטעם הרבנות המסורתית היה בדרך כלל מינימלי – בית הספר היסודי ובית הכנסת. מבקרי הרבנים חשו, הרבה לפני הרבנים עצמם, שעם הצטמקות הפרמטרים הקהילתיים והתרופפות הקשרים הקהילתיים, מוסדות אלה יהפכו לזירות הדומיננטיות לביטוי היהודי הדתי. בכל רחבי גרמניה, מברסלאו ועד זון (Seesen), יהודים צעירים ועשירים שיתפו ביניהם פעולה בהקמת בתי ספר ללא שכר לימוד (Freischulen) ובקיום תפילות בגרמנית ללא פיקוח

78 Simeon J. Maslin, *Selected Documents of Napoleonic Jewry*, Cincinnati 1957, pp. 113–121, 108–109, 98–101, 30–31; אלברט, שם, עמ' 143–150, 182–187.

79 A. F. Pribram, *Urkunden und Akten zur Geschichte der Juden in Wien*, 2 vols., Vienna 1918, II, pp. 305–306. ובאופן יותר כללי, G. Wolf, 'Die Versuche zur Errichtung einer Rabbinerschule in Oesterreich', *ZGJD*, V (1892), pp. 27–53.

80 Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature*, trans. by Bernard Martin, VIII, Cincinnati–New York 1976, pp. 96–126.

רבני. החינוך והתפילה נעשו לעתים קרובות באותו מבנה, בימים שונים, כאשר המורה (Lehrer) שימש כדרשן. עצם המאמץ ליצור משרת דרשן בערים כמו ברלין, לייפציג, קניגסברג והמבורג ולאישה באנשים האמונים על היהדות, אך גם בעלי השכלה אוניברסיטאית, הצביע על מהלך שנועד לאגף את הרבנות המסורתית. עם זאת, בעלי הבתים שאירגנו את אותם איגודי היכל (Tempelvereine) מתנגדים גם לא התכוונו להעניק לדרשן שלהם סמכות בלעדית בענייני דת. כפי שנקבע בתקנון איגוד ההיכל של המבורג ב־1817, לדרשן היה מעמד של יועץ בלבד בדיונים שנגעו למילוי תפקידו. רק במקרים של תיקו בהצבעת ארבעת חברי הוועד, הורשה לדרשן להכריע את הכף בהצבעה.⁸¹

בקהילות היותר גדולות היו הכוחות האנטי־קלריקליים חזקים דיים כדי לתקוף את מוסד הרבנות חזיתית. כך, כאשר התפנתה משרת הרב הראשי בברסלאו ב־1793, בברלין ב־1801, בהמבורג ב־1812, בקניגסברג ב־1813, בגלוגאו (Glogau) ב־1816 ובפוזנא ב־1846, עלה בידיהם בכל פעם למנוע את איוש המשרה מחדש ולאלץ את המועמד הבא למשרת רב להתפשר על תואר פחות.⁸²

במדינה אוטוריטרית מתגלגלים קונפליקטים פנים־קבוצתיים באופן בלתי נמנע לרמה הממשלתית. וכך, כוחות אנטי־רבניים פעלו עד מהרה לגיוס תמיכה רשמית לשבירת סמכותה של הרבנות המסורתית. הם ניסו, באופן ספציפי, להמעיט בחשיבותה על יד כך שתיארו אותה כמוסד מיושן בעל תפקידים מוגבלים ושוליים. דוד פרידלנדר, הדמות המרכזית בתנועה האנטי־קלריקלית מראשיתה, פירסם בשנת 1819 ביקורת קטלנית על הרבנות המסורתית. הוא הדגיש כי אין בין הרב לכומר הקתולי או לרועה הרוחני הפרוטסטנטי דבר מן המשותף; כדמות נטולת סמכויות פולחניות, הרב הוא בסך הכל ראשון בין שווים, יועץ ידען בענייני הלכה יהודית, שהסמכות שבידיו אינה גדולה מזו של כל בעל בית מלומד; הוא אינו ממלא אף תפקיד בביצוע ברית־מילה, בניהול תפילות, במתן הדרכה מוסרית, בהוראה לצעירים, בביקור החולים והגוססים ובניהול כספי צדקה; מכאן שמתן כבוד לרב בתור הסמכות הדתית היחידה בחיי היהודים אינו רק בגדר טעות למעשה, אלא גם דבר המוציא מכלל אפשרות כל סיכוי לרפורמה, בשל נטייתו השמרנית.⁸³

בדיוק שנה לאחר מכן פנתה ממשלת סכסוניה לראובן גומפרץ (Gumpertz), עוד אחד משועי הקהילה היהודית בברלין, בבקשה לקבל מידע בדבר חובותיו ומעמדו של

JNUL, 4 792/D 25 81

Markus Brann, 'Geschichte des Landrabbinats in Schlesien', *Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz*, Breslau 1887, pp. 262–267; idem, 'Aus der Zeit von hundert Jahren', *MGWJ*, LIX (1915), pp. 135–136

פרידלנדר (לעיל, הערה 5), עמ' xxxix–xxx, 25–38. 83

רב בפרוסיה, וקיבלה תקציר של הדיוקן ששורטט על ידי פרידלנדר. גומפרץ, תלמידו של מנדלסון, ידיד קרוב של פרידלנדר ויעקובסון (Jacobson) וקרוב משפחה של צונץ, סיכם את הביקורת באמירה מבטלת, שעתידה היתה להדהד בחוגים פרוסיים במהלך המאה הבאה: "באופן נאות ומתאים למדי, ניתן לכנות את הרבנים... משגיחי כשרות (Kauscherwächter), מן הסיבה, כפי שצוין לעיל, שתפקידיהם מתייחסים בראש ובראשונה להחלטות הנוגעות למזונות מותרים ואסורים, לכשרות של מזונות ומשקאות ולכל הקשור באלה".

למרבה האירוניה, כפי שנראה, הפך המזכר של גומפרץ לבסיס המדיניות הפרוסית כלפי הרבנות, בעוד שהמשטר הסכסוני בחר להתעלם ממנו.⁸⁴ על מנת למנוע אחרית שכזו, שמעון וייל, האחרון מבין רבניה המובילים של ברלין שיצא משורות הרבנות המדיאואלית, הגיש לשר הדתות הפרוסי ב־1826 הצהרה ארוכה משלו. וייל, שביקש וקיבל מהמשרד עותק של מזכר גומפרץ המפורסם, האשים אותו כי הוא נגוע כולו במזגו הרע של פרידלנדר. תקצירו שלו בשם מרכזיותה של ההנהגה הרבנית המסורתית, למרות השוני המוחלט בינה לבין הכמורה הנוצרית שבו הודה, נועד לדבריו למטרה אחת בלבד, והיא:

להפריך דעות שקריות, שהושמעו לאחרונה על ידי אנשים, שבכוונתם להמעיט בערכם של רבנים בעיני יהודים מבוגרים שאינם יודעים את הדברים לאשורם והם חסרי ידע בדת. בכך הם מקווים ליצור פרצה לרעיונות דתיים בלתי ראויים ולהפיץ רוח של כיתתיות שאינה מכירה בדת פוזיטיבית ולפיכך מבקשת לתת צורות חדשות לתורות שקריות חדשות.⁸⁵

וייל הבין מה מונח על כף המאזניים, כלומר, השאלה למי שייכת הסמכות לבצע את ההתאמות הדתיות המוכתבות על ידי האמנציפציה. האנרגיה שהושקעה בביטול חשיבותה של הרבנות היתה עדות ברורה למעמדה הדומיננטי ולהיותה אבן־מכשול חשוב, עם זאת, שלא לפסוח על חשיבות הדת האמיתי, שהזין לפחות באופן חלקי את מאבק הכוח הזה בתקופה שהיתה תקופת מעבר מבלבלת. הלעג הבוטה

84 Zur Judenfrage, II (1844), p. 215. בשנות הארבעים של המאה הי"ט דוברים יהודיים היו מודעים להשפעת התזכיר של גומפרץ על המדיניות הפרוסית. זוהי הסיבה שבגללה וילהלם פרוינד (Freund), העורך, פירסם אותו בפעם הראשונה (שם, עמ' 213–216) וצירף גם תגובה (שם, עמ' 199–200). בעניין גומפרץ, ראה: David Kaufmann and Max Freudenthal, *Die Familie Gomperz*, Frankfurt am Main 1907, pp. 204–215. בסכסוניה נהנו רבנים מהכרה רשמית, למרות שלא היו עובדי מדינה. בחירתם קיבלה את אישור שר הדתות ולא ניתן היה לפטרם ללא אישור השר (Zur Judenfrage, II [1844], pp. 302–303).

לחובותיה הקולינריות של רבנות מדיאוואלית שכנפיה קוצצו, יחד עם הדעה הרווחת שהמנהיגות הרבנית אינה דומה בכהוא זה לכמורה הנוצרית, הצביעו על מערכת ציפיות חדשות. האמנציפציה החלה לשנות את תפיסת הדת וכן את מעמדם המשפטי של היהודים. החוויה הדתית, שנדחקה יותר ויותר לתוך דלת האמות של בית הכנסת, היתה אמורה לרומם, לתת השראה ולהאציל. העיסוק באסתטיקה של הפולחן ובמילה המדוברת שיקף מעבר קיצוני של הדגש מחיצוניות לפנימיות, מקיום ציוויים להתנסות בהלכי רות. רבנות שהורחקה מבית הכנסת וניצחה על עניינים פולחניים, שעל פי התפיסה לא היה להם שום קשר לדת, היתה בבחינת עלבון ליהודים, שהותנו לחפש אצל מנהיגיהם חיזוקים רוחניים יותר מאשר מומחיות משפטית. מילותיו המזלזלות של גוטהולד סלומון, שקשה לפטור אותו כאישיות לא־דתית, לעמיתו המקביל לו בתפקיד איזק נח מאנהיימר (Mannheimer) בווינה ב־1830, מצביעות על תפוצתה הרחבה כמו גם על שורשיה הדתיים של סלידה זו:

באמת לא צריכה להיות לך שום נגיעה לדיני כשרות וטהרת המשפחה גרידא, הלא כן? באמת שאינך צריך להטריח את עצמך בעניינים של קיבות, או פרות ושוורים, עופות בר או עופות, או של נשים וטבילתן [במקווה]. עלינו לומר זאת בגלוי, שמטלות אלה יש להפרידן לחלוטין ממשרת המורה או הדרשן, ואדם מיוחד צריך להיות מופקד עליהן בדיוק כמו על השעיר לעזאזל [התנ"כי]. כל עוד זה לא יקרה, יהיו ידיהם ורגליהם של הרבנים הטובים והמשכילים יותר כבולות. על כל מומחה לענייני קיבה ושחיטה להישאר כפוף לרב... אך אל לו לרב להיות מעורב בעניינים אלה.⁸⁶

מתקפה נמשכת ומגוונת זו מבפנים בוודאי האיצה את נפילת הרבנות הביניימית ועזרה לסלול את הדרך להתפתחות דפוסים חדשים של הנהגה דתית. אך לאורך זמן התבררה דרך המרד כחרב פיפיות מבחינת הרבנות המודרנית בגרמניה, שכן היא הותירה מאחוריה מורשת של חשד כבד כלפי כל עמידה על זכויות של רבנים. רעיונות משכרים כמו האופי השוויוני של היהדות ואי־חיוניותה של הסמכות הרבנית המשיכו לרדוף את יורשיה המודרניים של הרבנות הביניימית בזמן שניסו לבצר את שליטתם שלהם בחיי הדת.

86 M. Rosenmann, 'Briefe Gotthold Salomons an Isaak Noah Mannheimer', *JJGL*, XXII (1919), p. 78. חשוב באותה מידה לשים לב לכך, שביטולה הפילוסופי של ההטרונמיה על ידי קאנט כדבר נטול ערך מבחינה אתית תרם להרחקתם של יהודים משכילים רבים מהיהדות המסורתית. לדוגמה טיפוסית, ראה: F. Eisenberg, *Staat und Religion, mit bes. Rücksicht auf die Stellung der Israeliten*, Leipzig 1844, pp. 148–156. על קיומו של ספר רב־ערך זה נודע לי מפי ד"ר מקס גרנוואלד.

שני מאמצים שלהם, שונים בתכלית זה מזה, לבצר את הסמכות הרבנית בשנות הארבעים של המאה הי"ט נתקלו בהתנגדות רצינית מצד בעלי הבתים. הראשון צץ בהקשר של החיזור הממושך של הקהילה בברלין אחר זכריה פראנקל. כפי שראינו מן ההצגה הנמרצת של עמדותיו ב־1835, פראנקל היה נחוש בדעתו להשיב לרב המודרני את הכבוד ואת רום-המעלה שהיו פעם מנת חלקם של קודמיו מימי הביניים. בשנת 1838 היה ועד הקהילה של ברלין מוכן להזמין לאיוש המשרה הרבנית העליונה של הקהילה, שהושארה פנויה מאז מותו של וייל ב־1826. אולם פראנקל לא היה מוכן לשקול אפשרות של עזיבת העיר דרזדן עד לסתיו 1841. במשא ומתן שהתנהל לאחר מכן עמד פראנקל על המקת. הוא התעקש שיכירו בו כסמכות הדתית הגבוהה ביותר בקהילה, על קבלת חוזה לכל החיים ומשכורת של 2,500 טאלרים, ובנוסף מעון-שרד למען הסר כל צורך בהשלמת הכנסה בחוץ, ועל קבלת גושפנקה ממשלתית רשמית. מתוך שביקש לעצמו את הסמכות הדתית העליונה, דרש פראנקל את הזכות הבלעדית להגיש רפורמות הנוגעות לבית הכנסת לאישור הוועד, שליטה על כל מוסדות החינוך הקהילתיים, ובכלל זה סמינר המורים בניהולו של צונץ, וכן סמכות בלעדית לאשר נישואין. למרות המחיר במונחים של כסף וכוח, אישר הוועד את בחירת פראנקל בספטמבר 1842 כ־Oberrabbiner הראשון של ברלין זה למעלה מארבעה עשורים. בפרשת דרכים זו עיכב פראנקל את כניסתו לתפקיד כדי להשיג את הבלתי ניתן להשגה – מינוי רשמי מטעם ממשלת פרוסיה. לבסוף, ב־6 בפברואר 1843, שיגר פראנקל מכתב גאה וישיר לשר הדתות ובו הביע את חרדותיו לנוכח מעמדם ההולך ומידרדר של יהודי פרוסיה. הוא הפציר באייכהורן (Eichhorn) להתחיל לתקן את המצב המזעזע הזה על ידי הסמכתו באופן רשמי לשמש כרב הראשי של ברלין. מאחר שאייכהורן לא הסכים לתת יותר מאשר אישור לבחירה בו, קיבל פראנקל את ההחלטה הגורלית להישאר בדרזדן.⁸⁷ את התנהגותו של פראנקל בכל שלבי הפרשה ניתן להבין רק על רקע של אנטי-קלריקליזם גואה במשך למעלה משישים שנה. דרישותיו המופרזות של פראנקל שימשו כהתרסה כנגד שאט הנפש מהעליונות הרבנית שעדיין פיעמה בקרב חברי הוועד. ידידו הקרוב יוסף מוהר, הבנקאי ואחיו הבכור של אברהם מוהר מפּלֶס, שהיה מלכתחילה כוח מניע בהסדרת בחירתו, דיווח לו על השפעתו הדומיננטית של המוציא לאור מוריץ פייט (Veit), ופראנקל ראה בפייט עסקן פוליטי יהודי חסר השכלה וחסר כל רגישות לצורות יהודיות מסורתיות של ביטוי דתי.⁸⁸ חששותיו לא היו בלתי

87 פרשייה מרתקת זו שוחזרה ע"י ס' ברנפלד על סמך תכתובת ענפה בין יוסף מוהר ופראנקל, שאותה פירסם בסדרה בת 14 מאמרים בתוך: *AZJ*, LXII (1898), nos. 29–31, 33–34, 37, 39, 41, 45, 48–51

88 *AZJ*, LXII (1898), p. 607. אודות יוסף מוהר, ראה: Markus Brann, *Abraham Muhr: Ein Lebensbild*, 2nd edn. (n.p., n.d), pp. 11–12

מוצדקים, שכן פייט אכן היה אויב מושבע של מה שכונה בפיו העריצות הרבנית. וכך כתב בלעג ליוהאן יעקובי (Jacoby) במאי 1841: "הכמיהה הכמורתית לעוצמה מוצאת לה מקום תחת כובעיהם של דוקטורים בדיוק באותה קלות שבה היא מוצאת לה מקום תחת כובעי פרווה פולניים".⁸⁹ פייט היה משוכנע שאת חזונו בדבר קדמה דתית שאין בדרכה מכשולים ניתן להבטיח רק באמצעות דפוס שלטוני פרסביטרי, שבו מתחלקים הבישוף והפרסביטרים בסמכות. הרב, למרות היותו חבר בוועד, צריך היה לקבל, לדעתו, רק קול אחד; הצעתו של פראנקל הדיפה ריח של היררכיה כנסייתית אפיסקופלית.⁹⁰ במצב שבו נצחונו לא היה מובטח מראש, נסוג פראנקל בהמתנה לתנאים יותר טובים לקידום עניינו.

המקרה השני הראוי לציון במהלך העשור, שהיתה בו משום קביעת עליונות רבנית, בא בדמותן של אסיפות הרבנים המפורסמות. הן היו, מצד אחד, סממן למודעות מקצועית הולכת וגוברת. לודוויג פיליפסון קרא לעמיתיו הצעירים והמתורבתים לראות עצמם כמקצוענים בתחום הדת. הוא סבר, שבדומה לאנשי מקצוע מתחומים עולים אחרים – רופאים, רוקחים, מדענים, עורכי דין, פילולוגים, כמרים פרוטסטנטיים, איכרים ותעשיינים – על רבנים להתכנס מדי שנה על מנת לשפר את עבודתם. לשם כך הוגבלה ההשתתפות לרבנים, עוזרי רבנים ודרשנים.⁹¹ מצד שני, האסיפות באו בעקבות קיתונות של הצהרות רדיקליות בדבר אופיה של היהדות מפי קבוצות של בעלי בתים, שהדגישו באופן מקסימלי את מידת הנתק ההיסטורי, וכתוצאה מכך התמצו האסיפות במתקפת נגד של רבנים במטרה להשיב לעצמם את הסמכות הבלעדית להתבטא בנושאים דתיים.⁹² ברם הדברים התפתחו כך שהאסיפות התקיימו בנוסף לכל בתקופה של לחצים גוברים בחברה הפרוסית לליברליזציה של שלטון הכנסייה. באמצעות הקהילות המקומיות והמועצות הלאומיות של 'החברים הפרוטסטנטיים' ו'הקתולים הגרמניים', וכן באמצעות הארגון-מחדש הסינודלי של הכנסייה הלותרנית, שזכתה לגיבוי רשמי אם כי קצר, נאבק ציבור לא-קלריקלי למען יותר השפעה על עיצוב המדיניות והדוקטרינה הכנסייתיות.⁹³ המטרה שאותה גילמו אסיפות הרבנים עמדה בניגוד גמור לרוח השוויונית שנשבה בזירה הדתית הגרמנית.

- | | |
|--|----|
| Ludwig Geiger, 'Zum Andenken an Moritz Veit', <i>MGWJ</i> , LII (1908), p. 528 | 89 |
| Ludwig Geiger (ed.), <i>Michael Sachs und Moritz Veit: Briefwechsel</i> , Frankfurt am Main 1897, p. 62 | 90 |
| <i>AZJ</i> , VIII (1844), pp. 26–27; <i>Protocolle der ersten Rabbiner-Versammlung</i> , p. 5 | 91 |
| להלן, בפרק 13, ליד הערות 29–39. | 92 |
| Catherine Magill Holden, <i>A Decade of Dissent in Germany: An Historical Study of the Society of Protestant Friends and the German-Catholic Church, 1840–1848</i> (unpub. Diss. Yale University 1954); Gwendolyn Evans Jensen, 'Official Reform | 93 |

פייט הבהיר מפורשות לידידו הקרוב מיכאל זק"ש, שאותו הביא לברלין כמשנה לרב לאחר הכישלון עם פראנקל, שאסור לו להשתתף באסיפת בראונשווייג. זק"ש קסם לקהילת יהודי ברלין בדיוק בשל אי-מעורבותו בפוליטיקה רבנית. פייט היה סבור, שהנהגה דתית צריכה להיות מפעל של שיתוף פעולה בכל הרמות; ברמה המקומית משמש הרב כיועץ תיאולוגי לוועד בכל הנוגע לפועלו בתחום הרוח; וברמה הלאומית מבנה סינודלי יותר מתאים למזגה של יהדות פרוסיה. זק"ש שעה לעצתו.⁹⁴

התומכים היותר צעקניים מקרב בעלי הבתים במודל הסינוד, התארגנו במסגרת 'האיגוד הרפורמי של ברלין' ופירסמו קריאה לאומית לסינוד שיהיה מורכב מצירים שייבחרו על ידי היהודים המשכילים של פרוסיה, עם מנדט להחיות את היהדות על ידי התאמתה המחודשת לאמונות ולנהגים של הדבקים בה. האיגוד לא הכיר בתיאולוגיה מחייבת ולא בהנהגה דתית דומיננטית. בנוסף לכך, התחייבויות מקצועיות, לשיטתם, מנעו מן הרבנים את האפשרות להפית רוח חדשה ביהדות בעצמם:

הסינוד לא אמור ללמד אותנו יהדות אלא לתת לנו אותה. הרבנים בתור שכאלה אינם יכולים לעשות זאת; הם נדונו ללמדנו; ללמדנו בחירוק שיניים את שאולי הם אינם רוצים לתת לנו. הם עומדים בינינו לבין ההלכה כנציגים משפטיים בלתי חופשיים, שאולי סובלים מן ההלכה, אך עדיין הם נדרשים להביא את דברה.⁹⁵

למרות דרכי פעולה מגוונות זכתה הצעת הסינוד להדים מועטים בלבד מחוץ לברלין. בתוך תחום סמכותו שלו הכפיף האיגוד את הולדהיים, שאותו החל להעסיק באפריל 1847, לרצון הוועד. הפשרה היחידה שנעשתה היתה בכך שהורשה לו להשתתף בהצבעה בכל הישיבות העוסקות בענייני דת.⁹⁶

in *Vormärz Prussia: The Ecclesiastical Dimension*, *Central European History*, VII (1974), pp. 137–158

94 ל' גייגר (לעיל, הערה 90), עמ' 83–84.

95 *AZJ*, IX (1845), p. 376. ראה גם: *AZJ*, X (1846), pp. 505–508, 530–533. לנחש תגובות הציבור בפרנקפורט ע"נ מיין.

96 ראה העתק של חוזה זה בתוך: CAHJP, P 43. בהשפעת האווירה המפכנית חודשו ב-1848 מאמצים בדרום-מערב גרמניה לכינוס סינוד ברמה הארצית (ראה: Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1971*, Düsseldorf 1977, pp. 248–252). אייזנברג (לעיל, הערה 86, עמ' 168–169) גם עמד על המשמר בכל הנוגע ליומרה הרבנית לנהל את החיים היהודיים באופן חד-צדדי. הוא היה סבור, כי הקהילה צריכה להיות מנוהלת על ידי ועד קהילה שבמסגרתו ניתן לרב קול אחד בלבד. בשנת 1853 ביקר מנהיג הרפורמה הגליציאני יהושע השל שור (Schorr) את גייגר מעל דפי 'החלוץ' על שפגע במטרת הרפורמה על ידי כך שהזמין לאסיפות רבנים בלבד. הוא טען כי אי-שיתופם של בעלי בתים בעלי יכולת עורר חשד שהרבנים מחפשים להגדיל את כוחם ובה בעת מונעים מרבנים מסוימים

הביקורת על אסיפות הרבנים מהימין העמידה בסימן שאלה גם את אי־שיתופם של בעלי בתים מלומדים. רפאל קירכהיים (Kirchheim) מפרנקפורט, שתירגם ופירסם את דברי התוכחה הנלהבים של רפפורט (Rapoport) בעברית, לעג לרבנים על קיבעונם בעניין התואר שלהם בעודם רומסים את מורשת הרבנות. לדבריו, הנביאים וחכמי התלמוד הראשונים עצמם היו מוצאים עצמם מחוץ לדלתות האסיפות, שכן לא אלה ולא אלה נשאו במשרות קלריקליות רשמיות. אברהם אדלר (Adler), הדרשן של וורמס (Worms), השיב בחוסר כנות, ששיקולי מקום הם שהכתיבו הזמנת אנשי מקצוע בלבד.⁹⁷ הביקורת הניעה את פראנקל לפתוח את אסיפת־הנגד שלו, שלא יצאה לבסוף אל הפועל, בפני תיאולוגים – אנשים בעלי השכלה יהודית בלא הבדל עיסוק – והוא הפציר בצונץ אישית לכבד את האסיפה בנוכחותו, אך לשווא. צונץ, נאמן לעקרונותיו הדמוקרטיים, היה מוכן להשתתף רק אם היה נשלח כנציגו של קהל בוחרים.⁹⁸ ללחץ הבלתי פוסק מתוך הקהילה היהודית מצד מבקרי הרבנות ניתוסף לחץ ניכר מחוץ בדמות מדיניות ממשלתית. האש הצולבת פגעה סופית ביכולת המוסד להחזיק מעמד אל מול המודרניזציה. משטרים אוטוקרטיים ברחבי אירופה, מנפוליאון ועד הצאר, הכירו במרכזיותה של הרבנות בקהילה הטרומ־אמנציפציונית ופעלו כדי לרתום את סמכותה לצורך הכנת היהודים לקראת אינטגרציה. המדיניות נוסחה בבירור על ידי מזכיר המדינה שרטר (Schroetter) במהלך הדיונים הארוכים שקדמו לצו האמנציפציה הפרוסי משנת 1812: "בגלל ההשפעה הרבה שיש לרבנים על הקהילה, חשוב להבטיח שלתפקיד רבנים ייבחרו אנשים בעלי השכלה ובעלי תכונה הנובעת באופן טבעי ממנה – סובלנות".⁹⁹

להביע את דעתם הכנה מתוך חשש לאובדן מקומות העבודה שלהם (יהושע שור, מאמרים, בעריכת עזרא שפיזהנדלר, ירושלים תשל"ב).

97 Abraham Adler, *Die sieben und siebenzig sogenannten Rabbiner und die Rabbiner-Versammlung*, Mannheim 1845, pp. 10–11, 29. המקור העברי והתרגום הגרמני מאת קירכהיים פורסמו יחד תחת הכותרת: *Sendschreiben eines Rabbiners an die Rabbiner-Versammlung zu Frankfurt am Main*, Frankfurt am Main 1845.

98 הקריאה (Aufruf) המקורית הופיעה בתוך: *Der Orient*, 1846, pp. 149–151. המכתב לצונץ מן ה־21 ביוני 1846 נמצא בתוך: JNUL, G 12. פראנקל הגיב על הביקורת של צונץ בעקיפין בתוך: *ZRIJ*, III (1846), p. 340. צונץ רגז בזמנו על ניסיונו של פראנקל להכפיף את סמינר המורים לפיקוח רבני כאשר שקל לבוא לברלין כ־Oberrabbiner (Nahum N. Glatzer [ed.], *Leopold Zunz. Jude-Deutscher-Europäer: Ein jüdisches Gelehrten-schicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde*, Tübingen 1964 [Schriftenreihe (wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts II)], pp. 217 n. 1, 223).

99 Ismar Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, 2 vols., Berlin 1912, II, pp. 246–247.

לפיכך לחץ שרטר לחייב כל מועמד למשרת רב להמציא הוכחות לכך שעשה שלוש שנים באוניברסיטה בלימודי פילוסופיה ושפות שמיות.¹⁰⁰

למרות התעלמותה של ממשלת פרוסיה מעצתו, זו יושמה במהותה על ידי מדינות גרמניות אחרות. את הדוגמה המאלפת ביותר לכך סיפקה בוואריה. בשנת 1813 היא היתה לאחת המדינות הגרמניות הראשונות שעמדה על כך שרבנים לעתיד צריכים לרכוש הכשרה אקדמית נרחבת. בשנת 1826 סגרו שלטונותיה למעשה את הישיבה הגדולה והמפורסמת בפירט (Fürth), כאשר אילצו את סגל ההוראה לשלב לימודי חול בתוכנית הלימודים. עוד יותר משמעותית מקביעת הדרישות החינוכיות היתה אכיפתן באמצעות בחינות ממלכתיות, שהועברו ברמה האזורית. כך, בפראנקוניה העילית (Oberfranken) חויבו מועמדים לרבנות לעמוד בסוללת מבחנים שכללו יוונית, לטינית, לוגיקה, מטפיסיקה, פילוסופיה של המוסר ושל הדת, הוראה, היסטוריה, פרשנות המקרא, חוכמת הדרשה וכן היסטוריה, פילוסופיה וליטורגיה יהודיות, מבחנים שבדרך כלל ארכו שמונה עד עשרה ימים.¹⁰¹

כפיית הבחינות הממלכתיות היתה מרכיב המפתח בשינוי דמותה המהיר של הרבנות הבווארית, למרות אופיה הכפרי והמסורתי בעיקרו של האוכלוסייה שאותה שירתה. בהשוואה אליה היתה הרבנות הצרפתית בפיגור של עשורים. אומנם הממשלה הצרפתית דרשה מאז 1820 שכל מועמד למשרת רב ישלוט בצרפתית ויבין לטינית ויוונית. עם זאת, למרות שמדובר ברמת השכלה שנפלה בהרבה מזו שנדרשה לצורך קבלת תעודת בגרות (baccalauréat), רק מעטים מאוד מקרב בוגרי ה־Ecole Rabbiniqne הגיעו אליה במהלך שלושים שנות קיומו של בית הספר במין. ההבדל המכריע בין צרפת ובוואריה היה היעדר אכיפה. ממשלת צרפת והקונסיסטוריון המרכזי לא ניסו אי־פעם להגות שיטת בחינות שיהיה בה כדי לפסול מועמדים בעלי השכלה בלתי מספקת.¹⁰² אמות־מידה אקדמיות ללא אכיפה נותרו בגדר עצת חכמים גרידא. השילוב הבווארי בין מערכת דרישות למערכת אכיפה שימש כמודל באזורים רבים

100 שם, עמ' 100.

101 Stefan Schwarz, *Die Juden in Bayern*, München–Wien 1963, p. 347. על גורל הישיבה בפירט, ראה: Isaak M. Jost, *Neure Geschichte der Israeliten*, 3 vols., Breslau n.d., I, p. 312. בנוגע לפראנקוניה העילית, ראה: *AZJ*, II (1838), pp. 473–474. למעשה, הממשלה הגרמנית הראשונה שדרשה חינוך חילוני מרבניה היתה ממשלת באדן, בשנת 1809. ברם, עד 1823 התעלמו מהוראה זו בחוק שלה לענייני יהודים וגם לאחר מכן היא יושמה רק באופן בלתי סדיר. כתוצאה מכך, הרבנות בבאדן נותרה בשנות הארבעים של המאה הי"ט חסרת ייחוד ולוקה בהשכלתה (*Israelitische Annalen*, 1839, pp. 392–393, 398–399), (413–414).

102 באואר (לעיל, הערה 77), עמ' 20–23, 46–47, 50–52, 65–69; אלברט (לעיל, הערה 77), עמ' 252–253.

של גרמניה. באלקטורט של הסה (Hesse), וירטמברג, באדן (Baden), דוכסות סכסוניה ופרנקפורט ע"נ מיין הוקם מנגנון לבחינת מועמדים לרבנות, בעוד שמדינות כמו מקלנבורג-שוורין (Mecklenburg-Schwerin), נאסאו (Nassau), אולדנבורג ודוכסות הסה הסתפקו במסמכים המעידים על הכשרה אקדמית.¹⁰³ לסיכום, התערבות ממשלתית נחושה פעלה כמנוף יעיל לשינוי טבעה של השכלת הרבנים.

פרוסיה, כמובן, בולטת כיוצא מן הכלל מובן מאליו לדפוס זה. מדיניותה כלפי הרבנות מימי צו האמנציפציה של 1812 ועד לחוק היהודים ב-1847 התאפיינה בהזנחה מחושבת. למרות שגם פרוסיה, בדומה למדינות גרמניות אחרות, התכוונה לנצח על התבוללות אוכלוסייתה היהודית, היא בחרה שלא לנצל את הרבנות כמכשיר של מדיניות הממשלה. אדרבה, על ידי סילוק פתאומי ומוחלט של כל אמצעי תמיכה חיצוני היא קיוותה להחליש את הלכידות הדתית של הקהילה היהודית ולהגביר את הלחץ הצנטריפוגלי. בשלושים ותשעת סעיפיו הזכיר צו האמנציפציה את משרת הרב בדיוק פעמיים והתייחס אליה פעם אחת. הרבנים נושלו משארית הסמכות המשפטית שעוד נותרה בידיהם; מיהודים זרים נשללה הזכות להיות רבנים בפרוסיה; ובמשתמע מכך הופקעו ענייני הנישואין מידי הרבנים. הרבנות, במידה רבה כמו הקהילה היהודית המאורגנת, הופקרה לגורלה ואולצה לדאוג לעצמה.¹⁰⁴

התזכיר של גומפרץ לא זו בלבד שנתן גיבוי בלתי צפוי מן הצד היהודי למדיניות אי-ההתערבות של ממשלת פרוסיה כלפי הרבנות, אלא סיפק גם בסיס להרחבתה באופן שהביא לשיתוק הרבנות. מאחר שהמנהיגות הדתית ביהדות היתה שונה במהותה באופן יסודי מזו שבנצרות, פתחה הממשלה במדיניות שנועדה לשלול מן הרבנות כל הזדמנות לעצב את דמותה מחדש על ידי אימוץ מינוח הלקוח מהכמורה הנוצרית. ברית שבהבנה בין הממשלה למחנה האנטי-קלריקלי בראשותו של פרידלנדר כלאה את הרבנות הפרוסית בתוך תבנית מאובנת.

סדרת צווים במהלך רבע המאה הבא מנעה ממוסד הרבנות מלטבוע את אופיו הרוחני. כמסבירי ההלכה, שדעותיהם אפילו לא חייבו את היהודים, חסרו לרבנים הכישורים שהיו מביאים לסיווגם ככוהני דת.¹⁰⁵ כמי שלא היו מורי דת במובן הנוצרי של המילה,

103 יוסט (לעיל, הערה 101), א, עמ' 98, 132-134, 146-158, 175, 214, 216-217, 223-224, 227-228, 260, 264.

104 פרוינד (לעיל, הערה 99), ב, עמ' 455-459.

105 Jeremias Heinemann (ed.), *Sammlung der die religiöse und bürgerliche Verfassung der Juden in der Königl. Preuss. Staaten betreffenden Gesetze, Verordnungen, Gutachten, Berichte und Erkenntnisse*, 2nd. edn., Glogau 1813, reprinted Hildesheim 1976, p. 394

הם לא היו זכאים להתכבד באישור מצד הממשלה עם היבחרם לתפקיד.¹⁰⁶ למרות מחאתו המלומדת של וייל, החליט שר הדתות, שנישואים יקודשו בלעדיהם, מאחר שלא הוענקה להם כל potestas ecclesiastica (סמכות כנסייתית).¹⁰⁷ בשנות הארבעים של המאה הי"ט הוציא אייכהורן צווים שאסרו על רבנים להשתמש בתארים הפרוטסטנטיים Geistlicher או Prediger או ללבוש בגדי כהונה של כמרים.¹⁰⁸ בשנת 1846, בעיצומה של עבודת הכנה קדחתנית של חוק היהודים, ביטא אייכהורן את המניעים שמאחורי מדיניות הממשלה בכנות מן הסוג שרק החשאיות המובטחת למסמכים בירוקרטיים פנימיים מאפשרת. בדבריו הפריד חד וחלק בין האסטרטגיות הסותרות של שני הצדדים במאבק האמנציפציה:

היהדות המודרנית שואפת באופן גלוי לעין לאמץ את המושגים השייכים לכנסייה הנוצרית ומוסדותיה ולחקות את צורות התפילה הנוצרית. אם יכולנו להניח שבכך תוכשר הקרקע לקראת המרה הדרגתית לנצרות, הרי שהיה זה בבחינת אינטרס של הכנסייה הנוצרית לקדם את השאיפה הזו בכל דרך אפשרית. אולם ספק רב אם הדברים אינם מובילים להיפך הגמור במובן זה שקיימת הסתפקות בצורה בעוד שהתוכן מושלך אחר-כך הצידה, בדיוק כבעבר.¹⁰⁹

לא פעם קורה שמטרה מסוימת הופכת להיות יותר נכספת בגלל שלילתה מאשר בזכות ההכרה בנחיצותה. מה רבים הם המקרים שבהם חסך מעורר שאיפה לפיצוי יתר! כוונת המדיניות הפרוסית לא היתה לשנות את דמותה של הרבנות הביניימית אלא להכפישה. התוצאה, לעומת זאת, היתה ההיפך הגמור: לעורר מאמצים יהודיים בכיוון של חידוש מוסד הרבנות בדמותה של הכמורה הפרוטסטנטית. תואר הדוקטור בא לאשר את שהמדינה שללה. אפילו משקיפים נוצרים חדי-אבחנה תפסו שהתואר האקדמי בפרוסיה שימש כתחליף להסמכה מטעם המדינה. בשנת 1846 יידע דיקן הפקולטה לפילוסופיה של ברסלאו את אייכהורן כי "...הקהילות היותר גדולות בערים הגדולות דורשות כעת תואר דוקטור מכל מועמד למשרת רב, משום שהן רואות בצעד זה מעין בחינה ממלכתית וכך הן משכנעות את עצמן לגבי כשירותו של המועמד..."¹¹⁰

106 שם, עמ' 396–397.

107 שם, עמ' 275.

108 DZAM, Ministerium des Innern, Rep. 77 Tit. 415 Nr. 54; Rep. 77 Tit. 2 Gener. Nr. 28; Rep. 77 Tit. 30 Nr. 132

109 DZAM, Ministerium des Innern, Rep. Tit. 2 Gener. Nr. 28 p. 111 b.

110 Moritz Kalisch, *Die Judenfrage in ihrer wahren Bedeutung für Preussen*, Leipzig 1860, pp. 18–19

עמדת הממשלה בנושא הרבנות נבעה מאותו מקור שממנו צמחה מדיניותה בנושא הרפורמה הדתית: בוז ליומרות הרוחניות של היהדות. על ידי שימור דפוסים דתיים שלא התאימו יותר לטעמיהם ולצורכיהם של היהודים המשתלבים בחברה הגרמנית, קיוותה הממשלה להאיץ את תהליך הניכור ולהביאו לכדי סיום. בראשית שנות הארבעים של המאה הי"ט ויתרה הממשלה לבסוף על הגנת האורתודוקסיה לשם דיכוי היהודים אך המשיכה לדבוק במדיניותה כלפי הרבנות.¹¹¹ חוק היהודים משנת 1847 עיגן את המדיניות הזו בחוק וקבע את מעמדו של הרב בפרוסיה עד לפירוקה הרשמי של הקהילה היהודית על ידי הנאצים ב-1938.

ספק אם קדם לחקיקה המקפת מ-1847 חוק לענייני יהודים שהוכן ביתר קפידה. החוק, שעל הכנתו שקדו בכל רמות השלטון במשך שש שנים, ייצר ארכיון נתונים לגבי מצבה של יהדות פרוסיה, מבול של תזכירים בין-משרדיים החושפים את מערך הגישות הבירוקרטיות, ושלל בקשות יהודיות המסגיר את רוחב הקשת של הנאמנויות הדתיות והשאיפות החברתיות.¹¹² בין השאר שם החוק לעצמו לעשות סדר בענייניה הפנימיים הכאוטיים של הקהילה היהודית המקומית על ידי קביעה מדוקדקת של כללי ניהולה. המועצה הארצית (Diet) המאוחדת הראשונה, 'הרייכסטאג הראשון של פרוסיה', הצליחה למתן במידת מה את הגוון והמהות הריאקציוניים של הטיוטה שהתגבשה לבסוף לאחר שנים של התדיינויות במשרדי הממשלה.¹¹³ היא החליפה, למשל, את המונח הפוליטי המעליב Judenschaft, המתאר את הקהילה היהודית

111 צו הקבינט הנודע מה-9 בדצמבר 1823 דיכא את כל מאמצי הרפורמה הליטורגית בברלין וטירפד כל מאמץ דומה ברחבי פרוסיה במשך שני העשורים הבאים (Ludwig Geiger, *Geschichte der Juden in Berlin*, 2 vols., Berlin 1871, I, pp. 164–168, II, pp. 210–234). מדיניות ההתערבות בענייני הדת של היהודים ננטשה לבסוף ע"י אייכהורן בשלהי 1842 לאור הפערים הבלתי ניתנים לגישור שפשו בקהילה היהודית בברסלאו מאז הגעתו של גייגר (DZAM, Ministerium des Innern, Rep. 77 Tit. 1021 Breslau Nr. 32 vol. II; *AZJ*, VIII [1844], pp. 718–720).

112 Horst Fischer, *Judentum, Staat und Heer in Preussen im frühen 19. Jahrhundert: Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik*, Tübingen 1968 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 20), pp. 151–190; Herbert Strauss, 'Pre-emancipation Prussian Policies towards the Jews 1815–1847', *Year Book XI of the Leo Baeck Institute*, London 1966, pp. 107–137; idem, 'Liberalism and Conservatism in Prussian Legislation for Jewish Affairs, 1815–1847', *Jubilee Volume dedicated to Curt C. Silberman*, ed. by Herbert A. Strauss and Hanns G. Reissner, New York 1969, pp. 114–132.

113 התואר הוענק ע"י קוסלק: Reinhart Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1967, pp. 367, 368.

המקומית במונח הדתי Synagogengemeinde.¹¹⁴ למרות זאת, החקיקה הסופית עדיין התייחסה אל מושאה כאל ישות פוליטית ולא כאל איגוד דתי.

החוק יצר קהילה חזקה ומאורגנת היטב ברמה המקומית מבלי שבכלל הכיר בייעודה הדתי או בנוכחותה של מנהיגות דתית. השליטה המלאה על כל ענייני הקהילה ומוסדותיה הופקדה בידי ועד קהילה נבחר, ורק הוא ייצג את הקהילה בפני העולם החיצון.¹¹⁵ משרת הרב הוזכרה פעם אחת בלבד, כאשר דובר על האיסור החל על יהודים זרים לכהן כרבנים ללא קבלת אורחות קודם לכן;¹¹⁶ מעבר לכך היא הובלעה בעקביות בתוך המונח הסתמי Kultusbeamten (פקידי דת). החוק גם לא חייב קהילות להעסיק Kultusbeamte לניהול חיי הדת שלהן, בעוד שהוא חייבן במפורש לשכור את שירותיו של Religionslehrer (מורה דת) שילמד את הצעירים.¹¹⁷ אף בהקשר של חיתון זוגות עקף החוק את הרב באמצעות האמירה הנבובה: "der die Trauung vollziehende Jude" (היהודי המבצע את החתונה).¹¹⁸

בהסבר המצורף לטיוטה שהגישה לדיאט הצדיקה הממשלה את תפיסתה את הרב כשכיר מזדמן של הוועד. היא טענה כי היהדות אינה מבחינה בין אנשי־דת למי שאינם כאלה (laymen) ואינה מכירה באיש כסמכות הדתית העליונה; הן הסמכויות והן התפקידים של הרב אינם תואמים את אלה של הכמורה הנוצרית; באופן ספציפי, נוכחותו בטקסים דתיים אינה מתחייבת, וככלל מידת סמכותם של הרבנים היתה כמידת האמון הציבורי שהצליחו לעורר בזכות מלומדותם.¹¹⁹ פיליפסון, שהוקיע את החוק כולו כתזרה לאחור, נעלב במיוחד מההשמצות המפורשות כלפי הרבנות המודרנית:

בעניין הרבנים, התזכיר הנודע של גומפרץ מ־1818 [כך], המוריד את הרבנים לדרגת פוסקים בענייני כשרות וטריפה ותו לו, עדיין מהווה מסמך יסוד. הזמנים המשתנים, הדורשים מרבנים לשאת דרשות, להיות בעלי ידע תיאולוגי, ללמד דת, ולהנהיג רוחנית, נפסחו ללא אזכור וזכו להתעלמות. בימים אלה, כאשר הקהילה הקטנה ביותר דורשת מהשוחט שלה להיות רב, המדינה עדיין רואה ברב שוחט. זוהי מורשתן של שנות העשרים המתות ליהדות.¹²⁰

114 AZJ, XI (1847), p. 420

115 AZJ, XI (1847), pp. 421–422

116 AZJ, XI (1847), p. 454

117 AZJ, XI (1847), pp. 423–424, 441

118 AZJ, XI (1847), p. 445

119 *Vollständige Verhandlungen*, p. xxvii

120 AZJ, XI (1847), p. 372

ברם, הקשר בין גומפרץ ו-1847 לא היה כה ישיר כפי שנרמז על ידי פיליפסון. המסר של גומפרץ הועבר וחזק על ידי אישיות יוצאת דופן, ליאופולד צונץ בכבודו ובעצמו, בן דודו מדרגה שנייה וידידו הקרוב, אישיות שהשפעתה על החוק בהיבט של אופי ההנהגה הדתית היתה, כנראה, מכרעת. אירוני הדבר, שאדם ששנא עד כדי כך את מדיניות האמנציפציה של פרוסיה הפך לבן-ברית כה פעיל במסגרת מאמציה לטרפד את התפתחותה של הנהגה דתית אפקטיבית. אולם המפגש בין הקיצוניות יצרה ברית זמנית.

האנטי-קלריקליזם של צונץ היה חזק כמו שנאתו לחוסר הליברליות הפרוסית.¹²¹ הדרגים הגבוהים ביותר בממשלת פרוסיה שקלו ברצינות עוד ב-1839 את הכדאיות שבחוק כללי לענייני יהודים שיחול על הממלכה כולה,¹²² והקריירה של צונץ הצטלבה עם הפרה-היסטוריה הארוכה של החוק האמור מספר פעמים. למרות שחסרות לכך עדויות, קשה לחמוק מהרושם שהנושא שהוצע על ידי צונץ למסת הפרס של ה-Culturverein ב-1841, הלא היא נקודת המוצא שלנו, לא נבחר מתוך חשש פוליטי שהחקיקה הפרוסית בעתיד עשויה להעניק לרבנות מרכזיות שאין לה הצדקה מבחינה היסטורית ותיאולוגית. שנתיים לאחר מכן הוזמן צונץ על ידי ועד הקהילה היהודית של פוזנא להשיב בכתב לתשע שאלות מסובכות הקשורות לניהול חיי הדת של היהודים; השאלות נשלחו על ידי משרד הדתות כדי לעזור למשרד בניסוח הקטעים הרלוונטיים בחוק לענייני יהודים העומד על הפרק. בנושא הרבנות, שירטט צונץ מוסד בעל סמכות ותפקיד מוגבלים: הקהילה בחרה ברב כדי שיפרש את ההלכה היהודית, יפקח על מוסדותיה הפולחניים, יטפל בכל מקרי הנישואים והגירושים וילמד גמרא; בעוד שהשכלתו הצטמצמה פעם ללימודי תלמוד, כיום נדרשת מן הרב הכשרה של תיאולוג. עם זאת, לא היה בדבריו של צונץ שום רמז לכך שהרב המודרני עוסק בדרשות ובחינוך הצעירים. בקיצור, הוא לא היה כומר קתולי ולא כומר פרוטסטנטי. סמכותו של הרב נשענה, לטענת צונץ, על אמון במומחיותו ובאדיקותו, ובמידה שאמון זה נעלם, דינו היה פיטורים.¹²³ צונץ שלח אישית העתקים מתשובותיו למשרד הדתות ולמשרד הפנים וזכה לתגובות משניהם.¹²⁴

121 לביטוי מוקדם וסוער של עוינותו של צונץ כלפי הרבנים בני זמנו, ראה את מאמרו מ-1819 'Geist der Rabbiner', שהוצא לאור בשנית ע"י לודוויג גייגר בתוך: *AZJ*, LXXX (1916), pp. 413–414. הגורם להתפרצות זו היה דחייה רבנית בלתי מתפשרת של הרפורמות הליטורגיות שיוזם ה-Tempelverein של המבורג. צונץ מתאר את ה"רבנות בת זמננו" כ"מוסד מנוון של בורות, יוהרה ופנטיות" (עמ' 413).

122 DZAM, Ministerium des Innern, Rep. 77 Tit. 30 Nr. 85, vol. II

123 צונץ, אוסף כתבים (לעיל, הערה 1), ב, עמ' 207–210. צונץ לא היה היחיד שהגיש את דעותיו. השווה, למשל, עם תשובתו של היימן יולוביץ (Jolowicz), ה-Prediger ב-Marienwerder (Der Israelit, 1843, nos. 28–30).

124 JNUL, 4 792/C-1

שני המשרדים האלה נכנסו עד 1845 להילוך גבוה בהכנת חוק היהודים המקיף. הפעם פנתה הממשלה לצונץ ישירות. בתאריך ה־27 בפברואר הוא נטל חלק במשלחת שכללה גם את יוסף מוהר, נשיא ה־Gemeinde (קהילה) של ברלין, ואת יוליוס רובו (Rubo), נציגה משכבר הימים, והוזמנה על ידי משרד הפנים לפגישה עם שניים מפקידיו במטרה לספק מידע מהימן נוסף בעניינים יהודיים. צונץ זכה בכבוד כנראה על סמך שיעור קומתו האקדמי, מעמדו הרשמי כמנהל סמינר המורים של ברלין ותזכירו מאיר־העיניים משנת 1843. על־פי התקציר הכתוב הרשמי מאותה פגישה, עולה בבירור שרוחו של גומפרץ שרתה על הצגת הדברים על ידי המשלחת. זו התעקשה לקבוע שהפקיד היחיד שהוא חיוני לקהילה היהודית הוא מורה־הדת (Religions-lehrer). היהדות, לדבריהם, אינה רואה ברב פקיד שנתונה בידיו סמכות כנסייתית (potestas ecclesiastica); ניהול התפילות אינו מצריך את נוכחותו, וסמכותו אינה רבה מהאמון הציבורי בו.¹²⁵ תקציר אותה פגישה הודפס בסופו של דבר על ידי הממשלה ב־1847 כחלק מנספח להערותיה הרשמיות, שנועדו להצדיק את הטיוטה שהוגשה לעיון הדיאט המאוחד.¹²⁶ הממשלה מצאה יועץ יהודי הרבה יותר מלומד מגומפרץ שיצדיק את נטישתה המחושבת את הרבנות.

מוהר, רובו וצונץ נפגשו פעם נוספת עם אותם שני פקידים ממשרד הפנים ב־8 באפריל. לבסוף, ביוני, הם השלימו את התזכיר המיוחל שלהם עצמם לגבי הנושאים שנדונו באותם שני מפגשים בעלי השפעה. הם שבו והדגישו את חשיבות ה־Religionslehrer, אדם בעל השכלה יהודית רחבה, שתפקידו ללמד בנים ובנות יהדות. הם קראו לממשלה למנות ועדות בדיקה לכל פרובינציה שיסמיכו מורים מוסמכים. בבואם לדון בשאלת הרב, חשפו המחברים את מקור התנגדותם האולטימטיבי למשרה בכל צורה שהיא ובכך הבהירו את סוגיית היסוד:

אין לקצץ בחופש המצפון. קשורה לכך העובדה שבית הכנסת (der jüdische Kultus) אינו יכול עוד לשרוד במסגרת דפוסי המסורת הנוקשים. ועד כזה או אחר, או פקיד דת עשויים לרצות להנהיג בתחומם שינוי העולה בקנה אחד עם התנועה הרוחנית [הנוכחית]. אין להגביל את התנועה הזו; יותר מכך, אי אפשר להגבילה.¹²⁷

המחברים הדגישו מסיבה זו את האופי השוויוני של היהדות ואת תוקפן הלא־מחייב

125 CAHJP, P 2/55 B. השקפותיו של רובו עצמו מוצגות בצורה יותר מלאה בחיבורו: Die Rechtsverhältnisse der jüdischen Gemeinden, Berlin 1844, pp. 56–81. חיבור מלומד זה גם הוא נכתב בתגובה לבקשת הממשלה לקבל מידע אודות ענייני הדת של הקהילה היהודית.

126 DZAM, Geheimes Zivilkabinett, 2.2.1. Nr. 23681

127 שם, עמ' 93. עותק נמצא ב־JNUL 4 792/D-24a

של פסיקות רבנים. לשון אחרת, הסתגלות דתית מהירה הצריכה מבחינתם קיצוץ בכוחם של הרבנים. כדי להתמודד עם התפשטות המאבק הדתי הצפוי כתוצאה לכאורה בלתי נמנעת של פיזור סמכויות כגון זה, הציעו המחברים להקים ועדה ארצית שתשפוך אור על סוגיות ההלכה היהודית והתנאים המקומיים הכרוכים במריבות קהילתיות. הם הציעו שהוועדה תהיה מורכבת משלושה כלי קודש (Kultusbeamten) – רב, מורה־דת, דרשן (Rabbiner, Religionslehrer, Prediger) – ומשישה בעלי בתים מכובדים, ואת שתי הקבוצות תמנה הממשלה, אם כי לוועדי בתי הכנסת תהיה הזכות למנות רשימה של מועמדים מקרב בעלי הבתים. בטיוטה מוקדמת אימצה הממשלה גירסה שונה של הצעה זו, בשנותיה, בין השאר, את ההרכב לחמישה רבנים וארבעה בעלי בתים. חלוקת הסמכויות מחדש היתה למורת רוחם של מוהר, רובין וצונץ, ובתזכיר שני, הנושא את תאריך ה־6 ביולי 1846, הם יצאו בהתקפה חריפה ביותר נגד הרבנות. הם הציעו בעיקר להשמיט את המונח Rabbiner מהחוק, עצה שהממשלה קיבלה, כפי שראינו. הטיעון שבו השתמשו היה כפול. ראשית, הם טענו שמדובר בתואר סתמי חסר ממשות או בייקטיבית, שהוענק לאנשים או אומץ על ידי אנשים ללא שום מכנה משותף: כל מחבר יהודי מן העת העתיקה או ימי הביניים, כל יהודי שהיה מחברו של ספר בעברית על יהדות, כל יהודי בלבוש פולני או טורקי היודע מעט עברית, כל תלמיד גמרא, כל אדם הנושא את התואר 'מורנו' (התואר המסורתי לרבנים מוסמכים) בלי קשר למקור פרנסתו, כל אדם המועסק על ידי קהילה בביצוע תפקידים שונים ומשונים, ולבסוף – כראוי – אנשים אשר הפגינו ידע תלמודי או כשירות מקצועית בכדי שיהיו ראויים לתואר. הוכחה לבלבול סביב התואר – בלבול היסטורי ומהותי כאחד – מצויה בשתיקה שקידמה את פני תחרות הפרס למסה הטובה ביותר, שאורגנה על ידי ה־Culturverein ב־1841 וב־1843. טענתם השנייה של מחברי התזכיר היתה, שמוסד הרבנות בתקופתם יכול היה להתפאר באנשים ספורים בלבד בעלי מודעות לזמנם, אנשים שרגליהם נטועות בהשכלה מודרנית ואשר ניסו להתמודד עם דילמות השעה בגישה אקדמית ושזכו באמון הציבור בזכות למדנותם ואופיים; רבים הסיכויים למצוא אנשים כאלה בשורות הרבנים הלא־מקצועיים. תרומתה של הרבנות המקצועית להתקדמות בתחום הדתי עד לאותה עת, כך טענו, היתה מזערית. לגבי הרכב הוועדה, חזרו המחברים והדגישו את עמדתם הקודמת. הם טענו כי הסיכויים לכך שבעלי בתים בלתי תלויים יביעו דעות אובייקטיביות רבים מן הסיכויים שחברי גילדה קלריקלית התלויה בקהילתה – אך גם נמצאת לעתים קרובות בסכסוך עמה – יעשו זאת; קשרים אישיים עם עמיתים בקהילות מקוטבות עלולים להטות את שיפוטם עוד יותר.¹²⁸

בעוד שהמחברים דיברו כאיש אחד בכל שלושת המסמכים החשובים הללו, הקול הראשון היה ללא ספק קולו של צונץ. הידע הנרחב, הדעות הטעונות, והסגנון הלקוני והאפודיקטי באו ללא ספק מבית היוצר של צונץ. השפעתו על הגירסה הסופית של חוק היתת אדירה. הממשלה, מטעמיה שלה, שהיו שונים בתכלית, בחרה לשלב בחוק את הקווים המנחים שלו: להפחית מחשיבותו של מוסד הרבנות, לבטל את התואר Rabbiner ולהשתמש ב־Kultusbeamte, לתת עדיפות למשרת ה־Religionslehrer ולהקים ועדה ארצית ליישוב מחלוקות בקהילה, למרות שהרכבה הושאר יותר גמיש מכפי שצונץ היה רוצה.¹²⁹ צונץ דיבר בשמם של רבים, עובדה ששיוותה לקולו עוד יותר תהודה. ועדיהן של קהילות גדולות כמו ברסלאו וקניגסברג, אם כי לא ברלין, היו כה מחויבים להגנה על "חופש מצפון בלתי מוגבל, עצמאותה של כל קהילה וקהילה ואינטגרציה מלאה של יהודים עם חבריהם האזרחים הנוצריים בכל התחומים הלא־דתיים", עד שהיו נחושים אפילו לשלול מרבנים מושב בוועד.¹³⁰ הרבנות עמדה בדרכה של רפורמה דתית ללא עכבות. אוזנה הכרויה – באופן יוצא מן הכלל – של ממשלת פרוסיה לדעת הקהל בעניין זה, בניגוד כה בולט להתנגדותה העיקשת לנחשול של שנות הארבעים של המאה הי"ט למען אמנציפציה מלאה בקרב מגזרי מפתח בחברה הפרוסית, העניקה לכוחות האנטי־קלריקליים ניצחון בלתי הפיך. הקרקע נשמטה מתחת לרגליה של הרבנות המודרנית בפרוסיה בדיוק ברגע עלייתה.

יחסי הגומלין הדרמטיים בין לחצים פנימיים וחיצוניים על הרבנות הביניימית ברחבי גרמניה בחצי הראשון של המאה הי"ט לוו בגורם מכריע שלישי: פריחת האוניברסיטה הגרמנית. אם אנטי־קלריקליזם ומדיניות הממשלה היו מלתעות המלחציים שסגרו על הרבנות, הרי שהאוניברסיטה היתה האיזמל שעיצב את השינוי. עדות למרכזיותה בתהליך השינוי היא העובדה, שהדוקטורט הפך לסימן ההיכר של הרב המודרני.

129 בגירסה הסופית נכתב: "הוועדה צריכה... להיות מורכבת מתשעה נושאי משרות דת או אנשים אחרים בני דת משה הנהנים מאמון הקהילה היהודית (Judenschaft) שאליה הם משתייכים" (AZJ, XI [1847], p. 424). עד כמה שידוע לי, ועדה זו מעולם לא הוקמה. לא נעלם מעיניהם של בני התקופה התפקיד המשפיע ששיחקו מוהר, רובו וצונץ (Der Orient, 1847, pp. 370–371).

130 ראה התכתובת מאירת־העיניים בין ועדי הקהילות של ברלין, ברסלאו וקניגסברג, שפורסמה ע"י פוגלשטיין: Hermann Vogelstein, 'Zur Vorgeschichte des Gesetzes... vom 23. Juli 1847', Zwei und vierziger Bericht über den Religions-Unterricht der Synagogengemeinde zu Königsberg in Pr. für das Schuljahr 1908/1909, Königsberg, n.d., pp. 3–28. הציטוט לקוח ממכתב מה־14 ביוני 1842 מאת ועד הקהילה של קניגסברג לוועד בברלין, עמ' 16. להבדיל מכך, ברלין ופייט סברו ועמדו על כך שהרב צריך להיות חבר ועד (ראה את ה־Gutachten [חוות הדעת] המקיפות של פייט על טיוטת הממשלה בתוך: CAHJP, P 2/V 55 B).

כאשר רנאן (Renan) הכריז לאחר מלחמת צרפת-פרוסיה, כי האוניברסיטאות הגרמניות הן שניצחו במלחמה, היתה זו בבחינת הוקרה לתור הקלסי של מוסד זה.¹³¹ האוניברסיטה הגרמנית, שחידשה את ימיה בתקופה הקודרת שבאה בעקבות קריסתה של פרוסיה ב־1806, הציעה שילוב ייחודי בין הוראה ומחקר, שהיה מבוסס על אמונה באחדות הידע. בולטותה החדשה של הפקולטה לפילוסופיה, שהכשירה כעת את מורי הגימנזיום של האומה ומשכה אליה גם את המועמדים לרבנות, מלמדת על מחויבות נעלה ללימודים הומניסטיים רחבי־יריעה, ביקורתיים ונטולי אינטרס, שנועדו בראש ובראשונה לטיפוח החשיבה ולא כל כך כהכנה למקצוע.¹³² בלי קשר לשאלה אם גירסה גרמנית זו של ה־Paedia היתה בכלל בת קיימא, היתה לה השפעה מהפנטת על צעירים יהודים בעלי שאיפות, שחלקם באוכלוסיית הסטודנטים ב־1848 היה כבר כפול מחלקם של היהודים בכלל האוכלוסייה.¹³³

אותה מידה של השפעה נודעה למודל הפרוטסטנטי של הכשרת כמורה באוניברסיטה ולא בסמינר. למרות ששילוב תיאולוגיה מעשית כמקצוע בתוכנית הלימודים של הפקולטה לתיאולוגיה עורר פולמוס נרחב, המדינה בדרך כלל דרשה מסטודנט לתיאולוגיה מסלול לימודים אוניברסיטאיים של שלוש שנים לפני שהורשה לו לגשת לראשונה מבין שתי הבחינות הממלכתיות לצורך קבלתו לשורות הכמורה, שהיוותה ענף של שירות המדינה.¹³⁴ כתוצאה מכך, רוב המועמדים לכמורה הפרוטסטנטית לא המשיכו לתואר דוקטור.¹³⁵

על חשיבותם של הכוחות החברתיים האלה בעיצוב הרבנות המודרנית ניטיב לעמוד באמצעות השוואה לזירה הצרפתית, שבה חינוך גבוה במובן הגרמני של המושג היה בלתי מוכר וההכשרה האינטלקטואלית של הכומר הפרוכיאלי נשארה בסיסית. כוחות המהפכה ונפוליאון בחרו לפרק את האוניברסיטאות הדקדנטיות של המאה הי"ח במקום להפיח בהן חיים חדשים, והחליפו אותן בפקולטות לא־אינטגרטיביות ובבתי ספר מיוחדים. הפקולטות למדעים ולספרות עסקו בעיקר בהסמכת מורים ל־lycée (בתי ספר תיכוניים) ובהעברת הבחינה לתואר baccalauréat. רמת ההוראה היתה נחותה, תחומי ידע נרחבים נזנחו לחלוטין והמחקר היה לנחלתם של מוסדות שלא עסקו בהוראה.¹³⁶ הפקולטות

Theodore Zeldin, *France 1848–1945*, 2 vols., Oxford 1973–1977, II, p. 320 131

Friedrich Paulsen, 'Die deutsche Universität als Unterrichtsanstalt und als Werkstatt der wissenschaftlichen Forschung', *Gesammelte Pädagogische Abhandlungen*, Stuttgart–Berlin 1912, pp. 151–188 132

ריכרץ (לעיל, הערה 26), עמ' 93. 133

ביגלר (לעיל, הערה 62), עמ' 53; פאולסן (לעיל, הערה 57), עמ' 336. 134

ריכרץ (לעיל, הערה 26), עמ' 191. 135

ולדין (לעיל, הערה 131), ב, עמ' 316–345. 136

האמנציפציה ומשבר הסמכות הדתית: צמיחת הרבנות המודרנית

התיאולוגיות, כמובן, הוצאו מן המשחק הרבה לפני קונציל טרנט, שבו הוחלט להפקיד את הכשרת הכמרים בידי סמינרים אפיסקופליים. במאה הי"ט הן ה־petits séminaires (הסמינרים הקטנים) והן ה־grands séminaires (הסמינרים הגדולים) בצרפת התאפיינו בניהול דתי מחמיר, בהימנעות מלימודי חול וכלימוד לא־ביקורתי של טקסטים קדושים.¹³⁷ וכך, הבינוניות האינטלקטואלית של הרבנות הצרפתית שיקפה במשך רוב המאה את הרמות האקדמיות של אנשי־דת וחילונים בחברה הצרפתית.

בשונה מכך, הרבנות הגרמנית צמחה בתוך רקע שסממניו היו תסיסה אינטלקטואלית, משמעת ומצוינות. בתקופת הזוהר של עיצוב האוניברסיטה, לאחר 1815, שינתה האוניברסיטה את הלימוד היהודי המסורתי ל־Wissenschaft (מדע) גרמני; לא פחות חשוב מכך – היא איפשרה לרבנות לשמור על צביונה כמקצוע אקדמי. חוויית ה־Bildung הגרמנית בשיאה נמזגה בערך היהודי של לימוד תורה, והתוצאה היתה מחויבות לכל החיים לקדם את גבולות הידע היהודי ואת החקר־העצמי אצל היהודים. מניעה עקבית של קריירות אקדמיות בתחום היהדות מחוקרים יהודיים צעירים הגבירה את אופיה האקדמי של הרבנות הגרמנית. מדע היהדות (Wissenschaft des Judentums) הפך עד מהרה לנחלתם של רבנים פעילים, משום שהרבנות היתה אחד ממסלולי הקריירה המקצועית היחידים שבהם נתאפשר לעסוק בו. למרות החסרונות שאולי היו גלומים בתוצאה זו מבחינת יכולת ההתנתקות הרגשית בחקר העבר היהודי, אין ספק שהיא תרמה להגברת החיוניות האינטלקטואלית של הרבנות. התפתחויות שונות אלה העניקו לרבנות המודרנית עד מהרה מעמד אקדמי שפיצה די והותר על חולשת מעמדה המשפטי. כמו בימי הביניים, נותרה הלמדנות המקור העליון לסמכות דתית.

נספח

רבנים בעלי תואר דוקטור בשנות הארבעים של המאה הי"ט¹³⁸

שם	האוניברסיטה שבה הוענק התואר	המורה הראשי בתחום הרבני	קהילות שאותן שירת עד 1848
1. Adler, Abraham אדלר, אברהם	Bonn (1835)	ב־Karlsruhe	Worms
2. Adler, Lazar אדלר, לצרוס		Abraham Bing	Kissingen

137 פאולסן (לעיל, הערה 57), עמ' 48; זלדין (לעיל, הערה 131), עמ' 994–1004.

138 רשימה זו חוברה מתוך המקורות הראשוניים והספרות המשנית שעליהם מבוססת מסה זו. אני מצטער על הפערים שעוד נותרו. מקורותיי לא היו מספקים כפי שהייתי רוצה.

פרק ראשון

שם	האוניברסיטה שבה הוענק התואר	המורה הראשי בתחום הרבני	קהילות שאותן שירת עד 1848
3. Adler, Nathan M. אדלר, נתן מ'	(1828) Erlangen	Abraham Bing	Oldenburg Hannover
4. Adler, Samuel אדלר, שמואל	(1836) Giessen	Jakob Bamberger	Worms Alzey
5. Aub, Joseph אוב, יוסף			Bayreuth
6. Auerbach, Aron אוארבך, אהרן			מחוז Rhein-Mosel
7. Auerbach, Benjamin H. אוארבאך, בנימין ה'	Marburg	L. Kalburg K. Bamberger	Darmstadt
8. Auerbach, I. אוארבאך, י'			Frankfurt am Main
9. Bodenheimer, Levi בודנהיימר לוי	(1828) Würzburg	Abraham Bing Ascher Löb	Hildesheim Krefeld
10. Cohn, Salomon כהן, סלומון	Breslau (?)		Oppelen
11. Einhorn, David איינהורן, דוד	München	בִּפְּרִיִּת	Birkenfeld Schwerin
12. Enoch, Samuel אנוך, שמואל	(1832) Erlangen	Isaak Bernays Abraham Bing	Kassel Altona
13. Formstecher, Salomon פורמשטכר, סלומון	(1831) Giessen	בִּפְּרִיִּת	Offenbach
14. Fränkel, I. A. פרנקל			Märkisch-Friedland
15. Frankel, Meyer פראנקל, מאיר			Witzenhausen
16. Frankel, Zacharias פראנקל, זכריה	(1831) Pest	בפראג	Teplitz Dresden
17. Frankfurter, Naftali פרנקפורטר, נפתלי			Lehrensteinfeld Braunsbach Hamburg
18. Gebhardt גבהרדט			Wreschen Gnesen
19. Geiger, Abraham גייגר, אברהם	(1834) Marburg	Salomon Geiger	Wiesbaden Breslau
20. Güldenstern, Michael גילדשטיין, מיכאל			Buchau

האמנציפציה ומשבר הסמכות הדתית: צמיחת הרבנות המודרנית

שם	האוניברסיטה שבה הוענק התואר	המורה הראשי בתחום הרבני	קהילות שאותן שירת עד 1848
21. Gutmann, Moses גוטמן, משה	Erlangen		Redwitz
22. Haas, Moses האס, משה			Hofgeismar
23. Herxheimer, Salomon הרקסהיימר, סלומון	Marburg	Scheyer	Eschwege Bernburg
24. Herzfeld, Levi הרצפלד, לוי	(1836) Berlin	Samuel Eger	Braunschweig
25. Hess, Mendel הס, מנדל			Stadt-Lengsfeld
26. Hildesheimer, Esriel הילדסהיימר, עזריאל	(1846) Halle	Jakob Ettlinger	Halle
27. Hirsch, Maier הירש, מאיר			Freudenthal Braunsbach
28. Hirsch, Samuel הירש, שמואל			Dessau Luxemburg
29. Hirschfeld, Hirsch S. הירשפלד, הירש	(1836) Berlin		Wollstein Gleiwitz
30. Hochstädter, Benjamin הוכשטטר, בנימין	(1843) Jena		Langenschwalbach
31. Holdheim, Samuel הולדהיים, שמואל	Leipzig		Frankfurt a.d. Oder
32. Jellinek, Adolf ילינק, אדולף	Leipzig		Leipzig
33. Jolowicz, Heymann יולוביץ, היימן			Marienwerder
34. Kämpf, Saul Isaac קמפף, שאול איזאק	(1844) Halle	Akiba Eger	Mecklenburg-Strelitz Prag
35. Klein קליין			Stolp
36. Kley, Eduard קליי, אדוארד			Hamburg
37. Landau, W. לנדאו, ו'	(1839) Leipzig	Zacharias Frankel	Dresden
38. Landsberg, Meyer לאנדסברג מאיר			Hildesheim

פרק ראשון

שם	האוניברסיטה שבה הוענק התואר	המורה הראשי בתחום הרבני	קהילות שאותן שירת עד 1848
39. Levi, Benedict לוי, בנדיקט	(1828) Giessen	Koppel Bamberger	Giessen
40. Levi, Jacob לוי, יעקב	(1845) Halle	Akiba Eger	Rosenberg
41. Lewysohn, Ludwig לויסון, לודוויג	(1843) Halle		Frankfurt a.d. Oder
42. Lilienthal, Max ליליינטל, מקס	(1837) München	Hirsch Aub	Riga
43. Löwenmayer, M. לוומאייר, מ'	Erlangen		Salzburg
44. Löwi, Isaak לוי, איזאק	München		Fürth
45. Maier, Joseph מאייר, יוסף	Tübingen	ב־Fürth	Stuttgart
46. Mainzer, Maier Aron מיינצר, מאייר אהרן			Weikersheim
47. Mayer, Samuel מאייר, סמואל	Tübingen	ב־Mannheim Klaus	Hechingen
48. Meisel, Wolf A. מייזל, וולף	(1841) Kiel	Jacob Oettinger	Stettin Hannover
49. Meyer, Samuel E. מאייר, סמואל			
50. Neumann, Abraham נוימן, אברהם	(1833) Giessen	ב־Fürth	Riga
51. Philippson, Ludwig פילפיסון, לודוויג	(1833) Jena	ב־Dresden	Magdeburg
52. Rohmann, Philipp רוהמן, פיליפ	Würzburg	Abraham Bing	Kassel
53. Rothschild, David רוטשילד, דוד			Hamm
54. Saalschutz, Joseph סאלשוץ, יוסף	(1824) Königsberg		Wien (וינה) Königsberg
55. Sachs, Michael זק"ש, מיכאל	(1834) Berlin		Prag Berlin
56. Salomon, Gotthold סלומון, גוטהולד			Hamburg
57. Schiller, Salomon M. שילר, סלומון מ'			Eperjes Leipzig

האמנציפציה ומשבר הסמכות הדתית: צמיחת הרבנות המודרנית

שם	האוניברסיטה שבה הוענק התואר	המורה הראשי בתחום הרבני	קהילות שאותן שירת עד 1848
58. Schlenker, Seligman שלנקר, זליגמן			Regensburg
59. Schwabacher, Simeon L. שוואבאכר, סימון ל'	(1841) Tübingen		Prag Hamburg
60. Soberheim, Isaak זוברהיים, איזאק	(1834) Bonn		Bingen
61. Sommerfeld, Hermann זומרפלד, הרמן			Elbing
62. Stein שטיין			Filehne
63. Ullmann, Lion אולמן, ליאון	(1835) Giessen	Mengenber N. Ellinger	Krefeld
64. Wälder, Abraham ולדר, אברהם			Jebenhause Berliching
65. Wassermann, Moses וסרמן, משה	(1832) Tübingen	Abraham Bing	Mühringen
66. Weiman, Elkan ויימן, אלקן	Würzburg	Abraham Bing	Welbhausen
67. Wolf, Abraham A. וולף, אברהם	(1821) Giessen	Abraham Bing	Kopenhagen

הפרמטרים הדתיים של ה־Wissenschaft (מדע): אנשי אקדמיה יהודיים באוניברסיטאות פרוסיות

האמנציפציה של היהודים היא מקרה קלסי של חילון. ההחלטה המהפכנית לוותר על מדיניות הפרדה מושרשת למען אינטגרציה ציינה כוונה נחושה לפתור את שאלת מעמדם של היהודים בנפרד מאילוצים דתיים. היא הוכיחה את האומץ לפעול בגלוי נגד מסורת נוצרית בת מאות שנים אשר דחקה בהדרגה את מוקד הקיום היהודי לשולי החברה כנפרד ונחות. הזמנתם של היהודים להשתלב בחברה כשווים בין שווים היה בה משום הפקעה של סוגיה נוספת במדיניות ציבורית מידיה של הכנסייה.¹

ברם, כצעד מבודד היתה האמנציפציה מועדת לכישלון. מדובר במהלך שהצריך גיבוי של מדינה המוכנה להגביל את הכוח המוסדי של הנצרות בחזית רחבה. שכן הדבר הנחוץ ביותר לאמנציפציה היה מארג חברתי שבו ניטל עוקצה של הדת. כל עוד קיימו האינטרסים הדתיים בידם את היכולת הפוליטית לעצב את המדיניות במגזרים החשובים בחברה, היו סיכוייהם של היהודים לזכות בשוויון בפני החוק או להשתלב בחברה קלושים. הרבה לפני שפרונו באואר (Bauer) הגיע, ב־1842, למסקנה שאמנציפציה יהודית אינה ניתנת להשגה במדינה הנתונה עדיין למרותה של הנצרות, כבר חזה משה מנדלסון (Mendelssohn) ששילובם של היהודים בחברה יהיה מותנה בהפרטת הדת: זו היתה ההכרה אשר הביאה אותו להקדיש את חציו הראשון של ספרו על האמנציפציה – 'ירושלים' – לטיעון תיאורטי מורכב למען הרחקת הדת מן הזירה הציבורית.²

מסלולה הנפתל של האמנציפציה בפרוסיה ובגרמניה עד לשנת 1914 הוכיח מעל לכל ספק את תבונתו הפוליטית של מנדלסון. הרחבתה ההדרגתית והשחתתה המנהלית של האמנציפציה הן עדות לעובדה המצערת, שממשלות שהיו להוטות להרים את קרנן המתערערת באמצעות האידאולוגיה הרומנטית של המדינה הנוצרית כלל לא היו בנויות לביצוע מדיניות יהודית חילונית בתכלית.

1 תפיסת החילון העומדת מאחורי פסקה זו לקוחה מתוך: Peter S. Berger, *The Sacred Canopy*, Anchor Books Edition, Garden City 1969, p. 107

2 Moses Mendelssohn, *Jerusalem: oder über religiöse Macht und Judenthum*, Frankfurt am Main–Leipzig 1787. לגבי דעותיו של באואר, ראה: Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843, pp. 19–20, 59–62

הסתירות הפנימיות שאפיינו את המדיניות הפרוסית כלפי היהודים במחצית הראשונה של המאה הי"ט באו לידי ביטוי מוחשי במיוחד סביב שאלת המשרות האוניברסיטאיות. הרוח הליברלית שבהשראתה ניתן צו האמנציפציה המפורסם מ־1812 הביאה, בין שאר החידושים, להכרזה כי היהודים כשירים לכהן במשרות אקדמיות. צעד זה עלה בקנה אחד עם האתוס החילוני החדש – אתוס המדע (Wissenschaft) – כפי שגולם שנתיים קודם לכן באוניברסיטת ברלין. בשונה מאוניברסיטאות ותיקות יותר ששרדו, לא היתה בתקנון שלה כל דרישה דתית שהיא כלפי המועמדים להצטרפות לשורותיה. באופן דומה, התקנון של האוניברסיטה הבין־דתית (paritätische) של ברסלאו (Breslau), שפורסם כמו זה של ברלין ב־1816, לא התנה שום תנאים דתיים כלליים לגבי סגל ההוראה של האוניברסיטה, למרות שכלל הנחיות להעסקתו של סגל קתולי ואוונגלי להוראת התיאולוגיה וכן למינויים של פרופסור קתולי ופרופסור אוונגלי לפילוסופיה.³ לפיכך אמורה היתה האוניברסיטה הפרוסית המתחדשת, לפחות בתיאוריה, לאחר בתוכה תפיסה רחבה של השכלה עם לימוד השתתפותי, באווירה נקייה מכיתתיות.

במהלך העשורים שלאחר מכן זרמו לאוניברסיטאות יהודים צעירים, רבים מהם בעלי הכשרה גימנזיאלית מועטה, ורוב הפקולטות לרפואה ולפילוסופיה מיהרו לבטל את אופיים הדתי של טקסי הסיום על מנת להעניק תארים לסטודנטים יהודיים. כתוצאה מכך, עד לאמצע המאה היה אחוז היהודים באוניברסיטאות גרמניות כפול מאחוז היהודים בכלל האוכלוסייה.⁴ הגורם שלעתים קרובות סיכל את ניעות הבוגרים היהודיים במעלה הסולם החברתי בפרוסיה ובמקומות אחרים היה היעדר הזדמנויות לפיתוח קריירה במגזר הציבורי. גם הצו מ־1812 ביכר להגביל את העסקת היהודים על ידי המדינה, בשלב ראשון, לתחום החינוך. תחום זה, ברמה הטרומ־אוניברסיטאית, נוהל עדיין כל כולו, כמובן, ברוח הדת, והיה לפיכך חסום למעשה בפני יהודים.⁵

במצב עניינים זה, כאשר המלך פרידריך וילהלם השלישי החליט באופן אישי ב־18 באוגוסט 1822 לדחות את מינויו של אדוארד גנז (Gans), תלמידו המבריק של הגל

3 Ismar Freund, *Die Emanzipation der Juden in Preussen*, 2 vols., II, Berlin 1912, p. 456. F. W. Koch, *Die Preussischen Universitäten*, 2 vols., I, Berlin–Posen–Bromberg 1839–1840, pp. 41 ff. and pp. 318 ff. למרות שאוניברסיטת בון הוקמה ב־1818, ממש בשלהי התקופה הליברלית, התקנון שלה פורסם רק ב־1827. לפיכך, אין זה מפתיע שהתקנון שלה שם דגש הרבה יותר חזק מן התקנונים של ברלין וברסלאו על שליחותה הדתית של האוניברסיטה ועל הזיקה שבין הסגל הלוטרני לכנסייה (קוך, שם, עמ' 190–191, 219–220).

4 Monika Richarz, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe: Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848*, Tübingen 1974 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 28), p. 93

5 פרוינד (לעיל, הערה 3), ב, עמ' 456.

וידיד קרוב של ליאופולד צונץ (Zunz), כפרופסור חבר למשפטים, ננעל שער הכניסה האחרון למגזר הציבורי. הבטחת מינויים אקדמיים ליהודים, כך סתם ולא פרש, אינה ניתנת לביצוע "מבלי לגרום לאי־סדרים גדולים", ולכן יש לבטלה.⁶

בשנת 1826 הודיע משרד החינוך לכל האוניברסיטאות הפרוסיות, שהחלטת המלך חלה גם על הדרג הנמוך ביותר בסולם האקדמי – על משרת המרצה החיצוני (Privatdozent) שאין בצדה משכורת, למרות שדרגה זו, לא היתה, מבחינה טכנית, בגדר מינוי ממשלתי. העילה להודעה זו היתה בירור שהפקולטה לפילוסופיה של ברלין ערכה בענייניו של מרקוס ליאו פראנקנהיים (Frankenheim), שזכה לקידום בפקולטה ב־1823. הפקולטה עמדה כעת למנותו כמרצה לפיסיקה ולמתמטיקה, בתנאי שלא היה בצעד זה כדי לעמוד בסתירה לרוח ההוראה שניתנה על ידי הקבינט המלכותי ב־18 באוגוסט. התשובה היתה חד־משמעית: "כל עוד האיש דבק בדת היהודית, לא ניתן לקבלו לכהונה כמרצה".⁷ אכיפתה הבלתי מתפשרת של מדיניות זו בשני העשורים הבאים הביאה את אחד מבני התקופה לומר על דרך העקיצה, שבפרוסיה אסור ליהודים אפילו לגווע ברעב כ־Privatdozenten.⁸

למרות זאת הרשתה הממשלה ל'אקדמיה למדעים', הגם שלא ברצון, לבחור ב־1842 חבר יהודי ראשון מאז מנדלסון למחלקה לפיסיקה ומתמטיקה. מדובר ביהודי בשם ד"ר ריס (Riess), שאביו היה בנקאי מברלין. למרות שמעמד זה כלל את הזכות להרצות באוניברסיטאות של בון וברלין, ובכך עמד בסתירה למדיניות של אותה עת, שר החינוך האוטוקרטי אייכהורן (Eichhorn) היה בטוח למדי שלריס אין שום כוונה לנצל את

6 עותק של צו המלך לקנצלר הארדנברג (Hardenberg), מיטיבו של גנו, ניתן למצוא בתוך: CAHJP, P 17/634. המשפט הקובע בגרמנית הוא: "nicht ohne grosse Missverhältnisse zu veranlassen". על פרשה זו, ראה: Hans Günther Reissner, *Eduard Gans: Ein Leben im Vormärz*, Tübingen 1965 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 14), pp. 91–93. המשפט המצוטט אצל רייסנר (עמ' 92) לקוח, למעשה, מהצהרת ה־Königliches Geheimes Staatsministerium מן ה־4 בדצמבר 1822, ולא מן הצו המלכותי מן ה־18 באוגוסט. נוסח ההצהרה פורסם ע"י: M. Kalisch, *Die Judenfrage*, Leipzig 1860, pp. 3–4.

7 המסמכים פורסמו ע"י קאליש, עמ' 4–5. פראנקנהיים היה היהודי הראשון שקיבל דוקטורט מהפקולטה לפילוסופיה של ברלין. בשנת 1827 המיר את דתו לנצרות, צעד שהשתלם בסופו של דבר כאשר התמנה לפרופסור חבר במתמטיקה באוניברסיטת ברסלאו (ריכרץ [לעיל, הערה 4], עמ' 99, הערה מס' 40; Nahum N. Glatzer, *Leopold and Adelheid Zunz: An Account in Letters 1815–1885*, London 1958, Publication of the Leo Baeck Institute, p. 53; Heinrich Wuttke [ed.], *Jahrbuch der deutschen Universitäten*, I, (Leipzig 1860, p. 82).

8 ריכרץ (לעיל, הערה 4), עמ' 210–211. על מצוקת ה־Privatdozenten בפרוסיה, ראה: Erich G. C. Hahn, 'The Junior Faculty in "Revolt": Reform Plans for Berlin University in 1848', *The American Historical Review*, LXXXII (1977), pp. 875–895.

זכותו זו. יתר על כן, בניסיונו ללחוץ על המלך לתת את אישורו, עשה אייכהורן אבחנה בסיסית. בעוד שלדת, כך טען, אין כמעט משמעות ב'אקדמיה', שחבריה עוסקים בעיקר במחקר בתחום מדעי הטבע, הרי שהדת נותרה תנאי מוקדם להכשרתם הנאותה של בחורים צעירים לקראת קריירה בשירות המדינה או בכנסייה, הכשרה שהוסיפה להיות תפקידם העיקרי של פרופסורים באוניברסיטה.⁹ בסיכומו של דבר, כל עוד משלה בכיפה תפיסה מסורתית זו של האוניברסיטה, לא יכלו יהודים להיות יותר מאשר סטודנטים.

הסוגיה נפתחה מחדש על ידי הממשלה עצמה ב־1847 במסגרת חוק היהודים החדש והמקיף, שנועד להשלים, אומנם רק במובן מצומצם, את מלאכת החקיקה שהחלה ב־1812.¹⁰ המחלוקת שסוגיה זו עוררה ראויה, כשלעצמה, למחקר נפרד, משום שיש בה כדי להאיר אופק כה רחב: הסגנון הבירוקרטי של האבסולוטיזם הפרוסי, העוינות האנטישמית של הפרופסורה, הגוון הנוצרי של האוניברסיטה והפרמטרים הדתיים של המדע שלה.

הדחף הראשוני לשוב ולשקול את התאמת היהודים למשרות אקדמיות מקורו, באופן פרדוקסלי, במלך פרידריך וילהלם הרביעי בכבודו ובעצמו. כתלמידו הרוחני של קארל לודוויג פון האלר (von Haller), התיאורטיקן המרשים של המדינה הפטרימוניאלית הביניימית, היה המלך, בהגיעו לשלטון, נחוש בדעתו לבלום את כוחות הליברליזם הגואים על ידי חיזוקה מחדש של הברית בין כס המלוכה למזבח הכנסייה. המטרה היתה להשיב לחיים הציבוריים את יסודותיהם הנוצריים ולהחזיר את היהודים למעמדם הקורפורטיבי בשולי החברה הנוצרית.¹¹ יחד עם זאת, בהפעילו מחדש, ב־1841, את המערכת לצורך הכנת חוק יהודים אחד עבור כל הממלכה, הביע המלך נכונות לגמול ליהודים במידה מסוימת על הישגיהם האקדמיים. באופן ספציפי הוא העלה את האפשרות של קבלתם לפקולטות לרפואה ולפילוסופיה.¹² הקבינט המלכותי היה רחוק מלהתלהב מן הרעיון. הוא אישר את עקרון קבלתם של יהודים למשרות אקדמיות בהצבעה של שישה קולות נגד חמישה.¹³ התהליך הארוך והמייגע של גיבוש

9 המסמכים הרלוונטיים פורסמו ע"י קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 5–10.

10 ההתייחסות המוצלחת ביותר לתהליך המורכב והמתמשך של ניסוח חוק היהודים נמצאת אצל: Horst Fischer, *Judentum, Staat und Heer in Preussen im frühen 19. Jahrhundert: Zur Geschichte des staatlichen Judenpolitik*, Tübingen 1968 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 20), pp. 151–190.

11 Ernst Rudolph Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, 4 vols., II, Stuttgart 1957–1969, pp. 256–257; פישר, שם, עמ' 151–157.

12 DZAM, *Geheimes Zivilkabinett*, 2.2.1, Nr. 23680

13 DZAM, Rep. 90a, BIII2b, Nr. 6, Bd. 55

פרק שני

טיוטת חוק היהודים הוליד, בסופו של דבר, ויתור עמום ומחושק בהגבלות. באותן אוניברסיטאות שלא דרשו, על-פי התקנון, פרופיל דתי מסוים, יכלו יהודים לשמש כמרצים וכפרופסורים חברים בתחומי המתמטיקה, המדע והרפואה.¹⁴

במהלך הצגת הטיוטה הסופית ביוני 1847 לאישור המועצה הארצית המאוחדת – ההתנסות הראשונה והמהוססת של פרוסיה עם שלטון ייצוגי – הסבירה הממשלה בפרוטרוט את משמעויות הוויתור הזה ואת ההיגיון העומד מאחוריו. לטענת הממשלה, תפקידה של האוניברסיטה אינו למסור עובדות יבשות, אלא לטפח התפתחות רוחנית; האוניברסיטה נוצרת את האוצרות התרבותיים של חיי האומה, הרוויים נצרות. בהתאם לכך הוכנסו לנוסח החוק ארבעה סוגי הגבלות. ראשית, כך נקבע, שום אוניברסיטה לא תחויב להפר את התקנון שלה עצמה. החוק נועד לשמש המלצה ותו לא. למעשה הממשלה היתה בטוחה למדי בכך שמתוך שש האוניברסיטאות שפעלו בפרוסיה, רק התקנון של אוניברסיטת ברלין אינו פוסל על הסף העסקת יהודים. ההגבלה השנייה: הפקולטות למשפטים ולתיאולוגיה אינן מושא לדיון, באשר מובן מאליו שהנושאים הנלמדים בהן פוסלים יהודים. שהרי לא יעלה על הדעת שיהודים ילמדו משפט כנסייתי, שהוא חלק מתוכנית הדוקטורט במשפטים; הוא הדין גם במשפט הגרמני, שצמח משורשים נוצריים, שכן הבנה אמיתית מותנית בזיקה רוחנית ובאינטלקט. ההגבלה השלישית: במסגרת הפקולטה לפילוסופיה לא ניתן להפקיד בידי יהודים את הוראת יצירות המופת, ההיסטוריה או הפילוסופיה, מקצועות שאת משמעותם היסודית ניתן לתפוס רק מתוך נקודת מבט נוצרית. לבסוף, דרגת פרופסור עדיין נשללה מיהודים על מנת למנוע מהם גישה למשרות דיקן או רקטור, שבמסגרתן יהיו נוצרים כפופים לסמכותם. למען הסר כל ספק, שבה הטיוטה והזכירה במפורש, ששאר חלקי המערכת החינוכית יוסיפו להיות בלתי נגישים ליהודים. מה שהוצע בפועל היה מחווה נבובה, ללא פתח לקריירה בת-קיימא למלומדים יהודיים בעלי שאיפות, ונעדרת כל התפשרות לגבי האופי הנוצרי של מערכת החינוך הפרוסית.¹⁵

בדיוניהם על הוראות פסקה זו מצאו שני בתי ה'רייכסטאג' הראשון של פרוסיה, שהן מגבילות מדי.¹⁶ הבית העליון – בית האדונים השמרני, שצייד אומנם בכיבוד התקנונים הקיימים של האוניברסיטאות, הציע לאפשר ליהודים ללמד גם פילולוגיה

14 הטיוטה שהוגשה ע"י הממשלה למועצה הארצית המאוחדת נדפסה בהתחלה של: *Vollständige Verhandlungen des ersten Vereinigten Preussischen Landtages über die Emancipationsfrage der Juden*, Berlin 1847, pp. i–x. סעיף 35 כלל התניות הנוגעות להוראה אוניברסיטאית (עמ' v–vi).

15 שם, עמ' xxxvii–xxxix, 99–98, 333–328.

16 הכינוי 'רייכסטאג' משמש את: Reinhart Koselleck, *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1967, pp. 367–368.

ולהגיע לדרגת פרופסור מן המניין.¹⁷ כנגד זה, עמדת הבית התחתון המרדני, בהנהגתם של ה־Landrat גיאורג פון פינקה (von Vincke) מווסטפליה (Westfalen) וגוסטב מוויסן (Mevissen), היצרן והאינטלקטואל מאזור הריין, שני אישים אשר דגלו בעבר במתן אמנציפציה מלאה, היתה שיש להעניק ליהודים זכות ללמד את כל המקצועות, למעט אלה המניחים מראש דבקות בנצרות, וכן זכות לשאת בכל המשרות האקדמיות שבין מרצה לרקטור. מוויסן, הגליאני בעל חינוך עצמי ושותף לייסוד העיתון הרדיקלי *Rheinische Zeitung*, הוקיע את הממשלה על בגידה בהישג הגדול ביותר של גרמניה בעת החדשה: "לימוד חופשי מתקיים אך ורק כאשר הוא משליך הצידה את כל המגבלות, את כל ההנחות המוקדמות במחקר, כאשר הוא מכיר אך ורק בנכונותו ובאמיתותו של מה שגילה בדרך של חקירה חופשית".¹⁸ נועזת לא פחות היתה הצבעתו הבלתי צפויה של הבית התחתון למען יצירת קתדרה לתיאולוגיה יהודית באוניברסיטה פרוסית כלשהי. ההנחה היתה, שהן היהדות והן המדע (Wissenschaft) יצאו נשכרים ממתן מקום לגיטימי ליהדות במסגרת העולם הקוסמופוליטי של המדע.¹⁹

התפאורה היתה ערוכה עתה לאחת הפרשיות היותר מוזרות בהיסטוריה הארוכה והנפתלת של הבירוקרטיה הפרוסית. הדבר קרה מספר שבועות לפני כניסתו לתוקף של חוק היהודים החדש בנוסח שכלל רבים מן השינויים שהוצעו על ידי הבית העליון של המועצה – הבית היותר ראוי לאמון. בתאריך ה־9 ביולי 1847 הגישו הסנאט והרקטור של אוניברסיטת ברלין עצומה מלאת חששות לשר החינוך. הם טענו כי אופיים המגביל של תקנוני האוניברסיטאות ברחבי פרוסיה מאיים להפוך את ההענקה הנדיבה של משרות אוניברסיטאיות ליהודים לפיסת חקיקה ייחודית המתייחסת לברלין בלבד; הטענה היתה, כי מאחר שרק התקנון שלה אינו פוסל העסקת יהודים הלכה למעשה, צפויה אוניברסיטת ברלין להיות מוצפת בזמן הקרוב ביהודים צעירים המבקשים לפתח קריירה במגזר הציבורי האחד הפתוח בפניהם, וכי ההשלכות מכך צפויות להחמיר מצב שהוא כבר בעייתי. שיעור הרשמה פוֹחַת בשילוב עם סגל הוראה מנופח צימצם את יחס התלמידים למורים לשפל של 8:1, שלא היה כמותו בכל הזמנים. יחס זה, כך נטען

17 *Vollständige Verhandlungen*, pp. 110–114

18 שם, עמ' 341. על פינקה ומוויסן, ראה את מעריצם הצעיר, בן התקופה: Rudolf Haym, *Reden und Redner des ersten Vereinigten Preussischen Landtags*, Berlin 1847, pp. 55 ff. and 225 ff. נאומיהם בנושא חוק היהודים זכו להדפסה מחודשת אצל היים (עמ' 132–143, 253–259).

19 *Vollständige Verhandlungen*, p. 343. ספקותיו של לודוויג גייגר (Geiger) בשאלה אם בכלל התקיימה הצבעה במליאה על הצעה זו נובעים מקריאה רשלנית של הפרוטוקולים. הטקסט אינו משתמע לשתי פנים (Ludwig Geiger, 'Zunz im Verkehr mit Behörden und Hochgestellten', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LX [1916], p. 334).

בעצומה, פוגע קשה בתשלומים לסגל, החיוניים כל כך להגדלת המשכורות הבלתי מספיקות המשולמות על ידי הממשלה. יתר על כן, הובע החשש כי ברלין לא תיהנה מן היתרון שבמרצים בעלי ניסיון, הנובע מן הניעות המובנית בתוך שיטת המרצים החיצוניים, וכי האוניברסיטה תיהפך לביתם של מספר הולך וגדל של מרצים יהודיים המנועים מהוראה במקומות אחרים ובעלי סיכויים פחותים להתקדם בברלין. הגיעה העת, כך נכתב בעצומה, להרים את העיסוק במדע מעל למצרי העדתיות הדתית. אוניברסיטת ברלין, לטענת הסנאט, הרי רק יצאה נשכרת מכך שדבקה באותו עיקרון ומינתה חוקרים קתוליים ראויים. באופן ספציפי קרא הסנאט לאייכהורן להתאים את כל תקנוני האוניברסיטאות לרוח החוק החדש.²⁰

ואכן, תזמון ההחלטה לפתוח את השוק האקדמי, ולו גם חלקית, למועמדים יהודיים היה גרוע ביותר. האוניברסיטאות הפרוסיות עדיין לא התאוששו מהנפילה הפתאומית במספר התלמידים שהיכתה בהן באמצע שנות השלושים של המאה הי"ט, לאחר כמעט שני עשורים של צמיחה מסחררת. בין השנים 1829 ו-1838 נפלה אוכלוסיית הסטודנטים מ-6,154 ל-4,480.²¹ בסמסטר החורף של 1833-34, הגיע מספר הסטודנטים בברלין לשיא של 2,001 – הישג שלא נשנה לפני חורף 1862-63.²² עד לקיץ 1847 ירד מספר התלמידים מן המניין בברלין ל-1,378.²³ הפגיעה הקשה ביותר היתה בפקולטות למשפטים ולתיאולוגיה, אשר עד מהרה החלו לאבד את היתרון המספרי שהיה להן. גורל הפקולטה לתיאולוגיה בברלין היה אופייני, עם ירידת מספר הנרשמים מ-641 סטודנטים בחורף 1830-31 ל-214 בסמסטר הקיץ של 1847.²⁴ בהיעדר יכולת לקלוט את בוגרי הפקולטות הללו בשדה הצפוף והבלתי מתרחב של שירות המדינה, נקטה הממשלה צעדים שונים על מנת להקטין את ייצור היתר של פרולטריון אקדמי.²⁵

התוצאה הבלתי נמנעת היתה עודף מרצים באוניברסיטה, גם בפקולטות היותר יציבות לרפואה ולפילוסופיה. כבר ב-1843 מחה הסנאט של אוניברסיטת ברלין בתוקף בפני אייכהורן על התוצאות המזיקות. הסנאט הפציר בזמנו שיתיעצו בו בעתיד לגבי מינויים, דבר שלא נעשה בעבר, והציע להקשיח את הדרישות למילוי משרת מרצה. עוד יותר קיצונית היתה ההצעה להחיל מכסות ('נומרוס קלאוזוס') על מספר המרצים

20 פורסם ע"י קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 66-71.

21 קוזלק (לעיל, הערה 16), עמ' 400, הערה מס' 174.

22 Max Lenz, *Geschichte der Königlich Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, 4 vols., II, pt. 1, Halle 1910-1918, p. 406.

23 קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 67.

24 לנץ (לעיל, הערה 22), ב, חלק ב, עמ' 105.

25 לעניין ייצור היתר של בוגרי אוניברסיטה, ראה: קוזלק (לעיל, הערה 16), עמ' 438-440, וגם:

בכל פקולטה. הסכמתו של אייכהורן לשתי הבקשות הראשונות שיפרה באופן זמני את היחסים הסוערים שבין השר לאוניברסיטה.²⁶ ארבע שנים לאחר מכן היה באפשרות לפתוח שוק צפוף לתחרות יהודית משום איום להחמיר חולי כרוני.

אף על פי כן, אייכהורן בחר להגיב לעצומה של אוניברסיטת ברלין מ־1847 באיפוק בלתי אופייני. הוא פשוט התעלם מקריאתה להתערבות ממשלתית נחושה. תחת זאת התייחס לפסקה הנדונה כאילו היתה המלצה ופעל לקבלת חוות דעתו של הממסד האקדמי בכללותו בשתי שאלות: באיזו מידה קיימת התאמה בין תקנון האוניברסיטה של הנשאל לבין ההוראות של חוק היהודים החדש, ובמקרה שאין התאמה, האם רצוי לשנות את התקנון? אייכהורן סבר שחשיבות הנושא הצדיקה תשובה משלושה דרגים בכל אוניברסיטה: ראשית, דעתו האישית של כל פרופסור מן המניין; שנית, הדעה הקיבוצית של כל פקולטה; ולבסוף, הדעה הקיבוצית של הסנאט. כך, במהלך חודשי הסתיו והחורף של 1847–48, חויב הדרג העליון של הפרופסורה הפרוסית בכללותו לפנות זמן לצורך ניסוח השקפותיו בנושא יהודים ויהדות, אוניברסיטה ומדע.²⁷ באופן אירוני, חוק שנועד לשים קץ לשלל תקנות סותרות הנוגעות למעמד היהודים ברחבי המדינה נוסח באופן שהנציח את אותו הבלבול עצמו בחיי האוניברסיטה.

דו־ערכיותה המושרשת של הממשלה עצמה לגבי השאלה אם נכון לאפשר ליהודים ללמד הולידה מפגן יוצא מן הכלל של חוסר ביטחון כלפי מוסד שהממשלה בדרך כלל משלה בו ביד רמה. במסעו של פרידריך וילהלם הרביעי נגד ההגליאניזם ה'אתאיסטי' הופר שוב ושוב החופש האקדמי של האוניברסיטה. במרס 1842 ביטל אייכהורן את זכותו של ברונו באואר ללמד כמרצה בפקולטה התיאולוגית הפרוטסטנטית של בון, לאחר שהחוקר המוכשר, אך בעל המזג הסוער, פירסם חלק ראשון של מחקר הגליאני המפריך את האוונגליונים הסינאופטיים כעדות תקפה לישו ההיסטורי. לפני הפיטורים ביקש אייכהורן, בצעד חסר תקדים, לקבל בכתב את דעתן של כל שש הפקולטות התיאולוגיות הפרוטסטנטיות בפרוסיה, ומיהר להתעלם מן התוצאות שהתקבלו – 16 תשובות לעומת 11 נגד הדחתו של באואר. סימן מבשר רעות עוד יותר לסיכויי הישרדותו של החופש האקדמי היה ההנחיה לכל הפקולטות התיאולוגיות הפרוטסטנטיות שבאה לאחר מכן. אייכהורן הזכיר להן את אחריותן הבסיסית להכשיר כמרים, והוסיף שתחומי המחקר וההוראה שלהן יוגדרו, בהתאם, על ידי האמיתות הנצחיות של הכנסייה הלוותרנית.²⁸ את הכתובת על המצבה סיפק באואר: "דווקא במקום שבו נדרשת עבודת

Lenore O'Boyle, 'The Problem of an Excess of Educated Men in Western Europe, 1800–1850', *Journal of Modern History*, XLII (1970), pp. 471–478

26 לנץ (לעיל, הערה 22), ב, חלק ב, עמ' 71–73.

27 קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 71–74.

28 Ernst Barnikol, *Bruno Bauer: Studien und Materialien*, Assen, Niederlande 1972,

פרך מחקרית, המחקר אסור. הוא מותר רק בנושאים שוליים ובלתי מהותיים. לאסיר מותר לשוטט בתוך תאו, אך עצם הרעיון שהוא עשוי להיות כלוא אסור".²⁹

מספר חודשים לאחר מכן כיוון אייכהורן את חציו לעבר הופמן פון פאלרסלבן (von Fallersleben). הופמן, פרופסור מן המניין לשפה וספרות גרמנית בברסלאו מאז 1835, פוטר מיידית וללא פנסיה בשל הנימה הפוליטית של שירתו, שחסרה, כביכול, מימד אומנותי. גורל דומה ניחת בשנת 1844 על קארל נאוורק (Nauwerck), מרצה חיצוני בפקולטה לפילוסופיה של ברלין, בשל דעותיו הפוליטיות הבלתי רצויות, ולמרות המאמץ הנמרץ של עמיתיו, שיצאו להגנתו.³⁰ לבסוף, מן הראוי להזכיר את קארל שווארץ (Schwarz), הגליאני לשעבר, אשר הושעה על ידי אייכהורן בגיל צעיר מן הפקולטה לתיאולוגיה של האלה (Halle) בפברואר 1846 בגלל שנשא דברים בכינוס של "חברים פרוטסטנטיים" בהאלה ובשל צידודו בזכות ללמוד תנ"ך ללא דעות תיאולוגיות קדומות.³¹ מן האמור לעיל ניתן ללמוד, כי הכבוד ליושרה האקדמית של האוניברסיטה היה בבחינת רגש שהממשלה הירשתה לעצמה רק בתקופות של אדישות או של חוסר ודאות.

המשאל חסר התקדים לגבי יהודים כאקדמאים הניב כמעט 280 חוות דעת שונות, רבות מהן ארוכות מאוד. מכלול זה, שחלקים רבים ממנו לא זכו לפרסום, מהווה אוצר ייחודי, אך מסורבל, של השקפות שבהן החזיקו בחירי המשכילים באליטה הפרוסית לגבי יהודים ויהדות.³² אנשים אלה, שבאו ברובם ממוצא פשוט והיו הראשונים שהרוויחו כאשר כישרון הפך מפתח לקריירה אקדמית, נשאלו עתה אם יש להתיל אמת מידה זהה על חברים מקבוצה מקופחת אחרת.³³ מעבר לטינה ולדעות קדומות דובר

500–502, 157, 150. pp. הפרשה כולה נחקרה באופן ממצה ע"י ברניקול, השווה: עמ' 136 ואילך.

29 Bruno Bauer, *Die gute Sache der Freiheit*, Zurich–Winterthur 1842, p. 11. על מנת להפיג את הכעס הציבורי לנוכח סילוקו של באואר ובכדי להדגיש מחדש את עקרון המחקר החופשי, התיר משרד החינוך לפקולטה התיאולוגית הלותרנית של בון לפרסם את כל חוות הדעת שהוגשו (ברניקול, שם, עמ' 174–175). ראה: *Gutachten der Evangelisch-theologischen Facultaten*, Berlin 1842.

30 לגבי הופמן, ראה את חיבורו האוטוביוגרפי: *Mein Leben*, 6 vols., IV, Hannover 1868, pp. 1–35. לגבי נאוורק, ראה: לנץ (לעיל, הערה 22), ב, חלק ב, עמ' 77–83.

31 ראה המונוגרפיה הממצה מאת ארנסט ברניקול: Ernst Barnikol, 'Karl Schwarz (1812–1885) in Halle vor und nach 1848', *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther-Universität Halle–Wittenberg*, X (1961), pp. 550–558.

32 מבחר מאלף ומייצג פורסם ע"י קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 84–232. עם זאת, רוב רובו של החומר עדיין קבור בגנוך של ה-Kultusministerium הפרוסי במרסבורג. גילוי התיקים הללו על ידי ביולי 1977, הוא שנתן את הדחיפה לכתיבת המסה הנוכחית.

33 לעניין השינוי שחל במוצאם החברתי של אנשי האקדמיה הגרמניים בחצי הראשון של המאה הי"ט, ראה: 4 Franz Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*.

בסוגיות היסוד של טבע ה־wissenschaft ותפקידה של האוניברסיטה, נושאים שלא ניתן היה לטפל בהם מבלי להתייחס לפילוסופיה הפוליטית של הממשלה. הפרופסורים השכילו, מן הסתם, להבין, שהסקר נתן למשרד החינוך הזדמנות יוצאת מן הכלל לעמוד על דעותיהם הפוליטיות. כתוצאה מכך, קשה לדעת כמה מהם נכנעו לפחד והשתיקו או הסוו את תחושותיהם האמיתיות. גם קהל היעד שעבורו נכתבו חוות הדעת לא היה בדיוק סביל. העמדות הליברליות יתר על המידה שהושמעו על ידי רוב חברי הפקולטה הלותרנית לתיאולוגיה של ברסלאו הביאו לחקירה מיידית מצד אייכהורן. לאחר זמן קצר הובטח לו, להנחת דעתו, שמספר אנשים הספיקו לחזור בהם עד להבאת ההצבעה לסנאט.³⁴

לא ניתן היה לטעות בפילוסופיה הפוליטית של הממשלה, שכן מייד לאחר דיוני המועצה בנושא חוק היהודים, פירסם פרידריך יוליוס שטאהל (Stahl), האידיאולוג הראשי שלה, סדרת מסות בעיתון *Evangelische Kirchenzeitung*, שבמסגרתן הסביר את תפיסת המדינה הנוצרית ויחסה לדאיזם וליהדות. הטקסט, שראה אור גם כספר, זכה להתייחסות מצד מספר משיבים.³⁵ כנגד פלישתו של האינדיווידואליזם האתיאיסטי שמוצאו מעברו האחר של הגבול הצרפתי, הגן שטאהל על התרבות הפוליטית המסורתית, שבה האתוס של הנצרות התנ"כית מקדש ומנחה את המסגרות המונרכיות והקורפורטיביות הקיימות. הוא טען כי מוסדות המדינה צריכים לתת ביטוי ברור לאופיים הנוצרי וכי זכויות פוליטיות, בניגוד לזכויות אזרחיות, ניתן להעניק אך ורק למאמינים; דרישה להקמת קתדרה לתיאולוגיה יהודית כמוה כדרישה מן המדינה להפיץ טעות דתית; לפיכך, יהודים נפסלו מהשתתפות מלאה בשל עיקרון, ולא בשל דעה קדומה. לדבריו, לא ניתן להצדיק או לקבל את השעטנו המתקרא יהדות רפורמית; התבוללות והמרת דת הן הדרך היחידה לשוויון; עד אז, שירות המדינה היחיד שיהיה פתוח בפניהם הוא כמורים באוניברסיטה במקצועות לא־נוצריים בעליל. כך נותרו מדעי הרוח, כמו יהודי פרוסיה, משוללי אמצעיפציה.³⁶

כדי לכמת את התוצאות המסורבלות של הסקר שערך אייכהורן, צריך לתרגם את השאלה המקורית, הכפולה, שהתמקדה ברוב זהירות בתקנון האוניברסיטה, לשאלה

Alexander Busch, vols., III, Freiburg im Breisgau 1933–1937, pp. 129–130

Die Geschichte des Privatdozenten, Stuttgart 1959, pp. 43–53

34 קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 192–193.

35 כמו, למשל, פויגט (Voigt) מן הפקולטה לפילוסופיה של קניגסברג. ראה: DZAM, Rep.

76Va. Sect. 1, Tit. IV, Gen., Nr. 2a, Bd. II, pp. 66–71

36 Friedrich Julius Stahl, *Der christliche Staat und sein Verhältniss zu Deismus und*

Judenthum: Eine durch die Verhandlungen des Vereinigten Landtags hervorgerufene Anhandlung, Berlin 1847, especially pp. 20–30

שאינה משתמעת לשתי פנים והיא – האם יש לקבל יהודים למוסד לפי תנאיו המתונים של החוק החדש; כלומר, כמרצים, כפרופסורים חברים וכפרופסורים מן המניין בתחומי הרפואה, המתמטיקה, מדעי הטבע, הגיאוגרפיה והפילולוגיה.³⁷ הואיל והממשלה הכירה כל פסיק בתקנוני האוניברסיטאות – שלמעשה פורסמו רק שנים ספורות קודם לכן באוסף ממצה של תקנונים ותקנות בנוגע לניהולן של האוניברסיטאות הפרוסיות – השאלה הראשונה היתה, במהותה, שאלת סרק.³⁸ מבחינה פונקציונלית, עם זאת, היא סיפקה לאנשים רבים הזדמנות לשוות אובייקטיביות להתנגדותם האישית ולהאפיל עליה באמצעות פירוש שלילי של התקנון. כפי שפלאנק (Planck) מן הפקולטה למשפטים של גרייפסוואלד (Greifswald) אמר בפקחות, לא ניתן להפריד בין צורה ותוכן: "...אם רוצים סוף-סוף התקדמות בעניין זה, הצורה אינה יכולה עוד לעמוד כמכשול בדרך, בדיוק כשם שהנהגת חוק חדש אי אפשר שתופרע בשל קיומו של חוק סותר, ישן יותר".³⁹ ההיסטוריון נדרש כאן לשיקול דעת גם במובן אחר. מספר לא מבוטל של חוות דעת, שנתנו אומנם ביטוי לעמדות נאצלות, היו, ככלות הכול, בבחינת הצבעות שליליות, מאחר שחושקו במקביל בדרישות ובתנאים מוקדמים כה רבים. הסנאט של אוניברסיטת גרייפסוואלד הודה, למשל, שתקנון האוניברסיטה אינו פוסל יהודים במפורש ושאינן זה הכרחי שכל מורה יהיה נוצרי דווקא על מנת לשמר את צביונה הנוצרי של האוניברסיטה. אולם בעצם העמידה על הצורך למנות גם נוצרי להוראת כל מקצוע שיהודי מונה ללמד בו, כדי להבטיח לתלמידים בחירה, השיב הסנאט למעשה בשלילה לשאלה.⁴⁰ במלים אחרות, הניתוח הסטטיסטי שלי נשען בלית ברירה על בסיס סובייקטיבי, אם כי לא שרירותי.

בשנת 1847 היו בפרוסיה שש אוניברסיטאות – בערים ברלין, בון, ברסלאו, גרייפסוואלד, האלה וקניגסברג (Königsberg) – ואקדמיה קתולית בת שתי פקולטות במינסטר (Münster), בסך הכל 28 פקולטות. במישור של הפרופסורים כיחידים, 141 הצביעו בעד קבלת יהודים כעמיתים, לעומת 102, דהיינו 44 אחוזים מן המצביעים, שיצאו נגד קבלתם. בחתך של אוניברסיטאות, ההצבעות האישיות הסתכמו לטובת קבלה של יהודים בברלין (15–47), בבון (9–30), בגרייפסוואלד (9–16) ובקניגסברג

37 השלבים שהובילו לנוסח הסופי מפורטים בתוך: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1847, pp. 443, 510

38 קוך (לעיל, הערה 3), א, במקומות שונים.

39 Rep. 76Va., Sekt. 1, Tit. IV, Gen., Nr. 2a, Bd. I, pp. 43–44. פלאנק היה אף מוכן לפתוח את הפקולטה למשפטים בפני אקדמאים יהודיים, שכן, לדבריו, אם לימודי המשפט דורשים זיקה דתית, כיצד יכולים משכילים נוצריים להתיימר שהם מכירים את המשפט הרומי? (עמ' 40–43).

40 קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 154–158.

(9–19), אך לא בברסלאו (21–18), בהאלה (29–11) ובמינסטר (10–0). בדרג ההצבעה הקיבוצית ברמת הפקולטה, 11 מהן היו בעד קבלת יהודים, בעוד ש־14, כלומר 50 אחוזים מכל הפקולטות הפרוסיות, דחו את הרעיון. שלוש פקולטות היו חצויות. בחתך תחומים הצביעו נגד קבלת יהודים כל שלוש הפקולטות התיאולוגיות הקתוליות, שלוש פקולטות לותרניות, ארבע פקולטות למשפטים, שתי פקולטות לרפואה ושתי פקולטות לפילוסופיה. בעד קבלת יהודים הצביעו שלוש פקולטות לותרניות, פקולטה אחת למשפטים, שתי פקולטות לרפואה וחמש פקולטות לפילוסופיה. לבסוף, בדרג הסנאט, רק בברלין, בבון ובקניגסברג הובעה נכונות לחיות עם החוק החדש, בעוד שהסנאטים של ברסלאו, גרייפסוואלד, האלה ומינסטר התנגדו.⁴¹

קשה להכתיר את התוצאה כהצבעת אמון רועמת בהצעה הצנועה של הממשלה או בעיקרון של חופש אקדמי מוחלט, לצורך העניין. הנטייה של הפקולטות למשפטים להצביע נגד ושל הפקולטות לפילוסופיה בעד חשפה פרופסורה מפולגת ועוד יותר שמרנית מן הממשלה. העמדה הבלתי מסויגת של קרוזה (Cruse) מן הפקולטה לרפואה של קניגסברג מצאה רק הד מועם בקרב עמיתיו: "אין אף דת, מדינה או מעמד חברתי שמספר המוחות המבריקים בהם רבים עד כדי כך שיוכלו להרשות לעצמם לבדוק בציציות האמונה, הלאום או המעמד החברתי כאשר מדובר בקידום הלמידה ובהפצתה למען האנושות".⁴² כמובן, רבים מן התומכים בצעדה של הממשלה חסכו לעצמם את הצורך להרחיב את הדיבור על השקפותיהם האישיות; המטלה נסתיימה מבחינתם ברגע שנקטו עמדה, ולפיה תקנון האוניברסיטה שלהם אינו מהווה מכשול.

מבחינת ניתוח תוכן, ניתן לזהות ערב־רב של טיעונים בעד. ראשית, נוכחותם של יהודים לא תסכן את הצביון הנוצרי של האוניברסיטה.⁴³ שנית, הצעד המתוכנן יתרום

41 התקציר הסטטיסטי מבוסס על ה־Gutachten שפורסמו ע"י קאליש, עמ' 84–232 וכן על Gutachten שנשתמרו בתיקים הבאים במרסבורג: Rep. 76 Va, Sekl. I, Tit. IV, Gen., Nr. 2, Bd. I & II וגם: Rep. 76 Va, Sekl. I, Tit. IV, Gen. Nr. 2a, Bd. I & II. מעתה ואילך, כאשר אתייחס לחומר זה, אציין רק את המספר, הכרך והעמוד. קאליש לא עשה שום ניסיון לערוך ניתוח סטטיסטי וטעה בנוגע להאלה, שלדעתו סירבה למסור Gutachten. עיתונים יהודיים מאותה תקופה הביאו דיווחים קצרים ומזדמנים, אך בדרך כלל מדויקים, על ההצבעות בפקולטות ובאוניברסיטאות שונות (ראה: *Die Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1847, pp. 757, 759; and 1848, pp. 27, 71, 94). הדיון המוטה של לנץ בפרשייה כולה מוגבל לברלין ([לעיל, הערה 22], ב, עמ' 168, 172).

42 קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 199.

43 שם, עמ' 105–106 (שטאהל), 188 (הפקולטה לפילוסופיה, ברלין). עמדתו של Christian Julius Braniss, פילוסוף הגליאני בברסלאו ומורם של היינריך גרץ (Graetz) ופרחי רבנות אחרים, ראויה לתשומת לב מיוחדת. הלה דגל בתוקף במתן היתר ליהודים להורות בברסלאו דווקא בשל היותו משוכנע ש־Wissenschaft הוא צורה של יצירתיות אינטלקטואלית נוצרית במהותה. אף יהודי, כך סבר, ולא משנה עד כמה הוא רחוק מן הדוגמות של כנסייה מסוימת,

לטשטוש ההבדלים החוצים חברה הטרוגנית.⁴⁴ שלישית, ההיסטוריה היהודית רוויית הסבל מצדיקה חמלה ותיקון עוול מצד הנוצרים.⁴⁵ רביעית, מידת ההתבוללות כתוצאה מהאמנציפציה החלקית מאששת את הסברה, שגורמים חיצוניים הם הם שיצרו יהודים בעלי מומים מוסריים.⁴⁶ חמישית, ההזדמנות המוצעת תעזור להסיט יהודים מעולם העסקים.⁴⁷ שישית, יהודים ניחנו בכישרון לתרום, כפי שמעידים הישגיהם בספרד ואלה של שפינוזה ומנדלסון.⁴⁸ שביעית, יש בחוק כדי לצמצם את התסכול מן הקריירה הדוחף יהודים צעירים ומבריקים לזרועות השמאל.⁴⁹ שמינית, אסור שאנשים יהיו בעמדה נחותה בגלל דתם.⁵⁰ לבסוף, יש לשחרר את המדע עצמו מן הדת.⁵¹ עם זאת, המכנה המשותף בין רבים מן המצדדים בממשלה לבין עמיתיהם מן העבר השני של המתרס היה אנטיפתיה חזקה ליהודים וליהדות ושכנוע עמוק שסופה של האמנציפציה להביא בהכרח להיעלמות השניים.⁵²

אינו יכול לעסוק ב־Wissenschaft מבלי להשתנות מכוח הרוח – הנוצרית מעיקרה – המפעמת בו (Nr. 2a, Bd. I, p. 275). לעניין ההשפעה שייתכן שהיתה לבראניס (Braniss) על גרץ, ראה: Hans Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübingen 1967 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 17), pp. 139–140

44 קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 188 (הפקולטה לפילוסופיה של ברלין); Nr. 2, Bd. I, pp. 196–197 (הפקולטה האוונגלית של קניגסברג).

45 קאליש, שם, עמ' 184–183; Nr. 2a, Bd. I, pp. 336–335 and Bd. II, pp. 81–80

46 Nr. 2a, Bd. II, pp. 81–80

47 Nr. 2a, Bd. II, pp. 129–130 (כריסטיאן א. בראנדיס [Brandis]).

48 Nr. 2a, Bd. I, p. 226 (היינריך מידלדורף [Middeldorpf] מן הפקולטה האוונגלית של ברסלאו. ראה את הסנגוריה הלא פחות ליברלית שהוא מלמד על ברונז באואר ב־Gutachten, עמ' 72–77). ראה גם: Bd. II, pp. 123–124 (גאורג ו' פרייטאג [Freytag]). חוות דעתו החיובית של פרייטאג, הערביסטן ידוע השם ומורם של אברהם גייגר, סלומון מונק (Mank), יעקב ברנסיס, וסטודנטים יהודיים אחרים, ממחישה היטב את המורכבות שבהפרדת ה־Wissenschaft מן התיאולוגיה במוסד ששירת את שני האדונים הקנאים הללו. בעוד שהאקדמיה לא יכלה אלא להלל את היתרונות שניתן יהיה להפיק מכך שיהודים ילמדו עברית, מיהר פרייטאג לציין שהאינטרסים הנוצריים מוציאים מכלל חשבון כל אפשרות לאפשר להם לבאר טקסטים הלקוחים מן התנ"ך. ואכן, האפשרות שיהודים יורשו לעסוק בכל מקום במקצועות בלשניים ("sprachwissenschaftliche Lehrfächer") עוררה חשש בקרב רבים, בשל תפיסת יחסי הגומלין שבין הפילולוגיה, פירוש כתבי הקודש ועיקרי האמונה ("Gesinnung") (Nr. 2a, Bd. I, p. 119).

49 קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 225; Nr. 2, Bd. I, pp. 216–217

50 Nr. 2a, Bd. II, p. 90

51 קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 199–198; Nr. 2a, Bd. I, p. 115 and Bd. II, p. 137

52 קאליש, שם, עמ' 100–99; Nr. 2, Bd. I, pp. 196–197 and ;Nr. 2a, Bd. I, pp. 335–347 Bd. II, pp. 86, 91, 160. מילת המפתח לגבי הציפיות האולטימטיביות היתה *Verschmelzung* (התמזגות).

הטיעונים נגד החלת החוק הושמעו בדרך כלל ביתר התלהמות ואריכות. הם ראויים לציון לא בשל מקוריותם, אלא בשל האנשים שעמדו מאחוריהם.⁵³ העדויות תואמות את ההיסטוריה הרצופה של האנטישמיות בגרמניה המודרנית: השפעת החינוך על הדעות הקדומות היתה זעומה. ראשית, מדיניות האמנציפציה ההדרגתית סיפקה, כשלעצמה, תירוץ נוח. פקולטות למשפטים סרבו לקלוט יהודים שילמדו בשורותיהן כל עוד נמנעה מהם הגישה לשירות המדינה בכלל ולמערכת המשפטית בפרט.⁵⁴ כנגד זה, אוניברסיטאות פרוטסטנטיות כמו האלה, שהתקנון שלהן דרש מן המרצים לקבל על עצמם את הצהרת האמונה הפרוטסטנטית של אוגסבורג (Augsburg), העדיפו להשעות את פעולתן עד שיתבררו השפעות החוק החדש על אוניברסיטאות אחרות.⁵⁵ נפוץ מאוד היה גם שאט־הנפש שעוררה התפיסה שראתה ביהודים אומה המבודדת באופן הרמטי, אגואיסטית ומנוכרת ללא תקנה.⁵⁶ הביעות הזה גרם לכמה מקטרגים מיואשים לתמוך באמנציפציה מלאה כתרופה האפשרית היחידה.⁵⁷ יהודים היו חשופים להתקפות בכל אשר פנו. האורתודוקסים גונו בגלל היותם סרים למרותו של התלמוד על רוחו האנטי־נוצרית, המוסר המנוון והפולחניות הכפייתית שבו.⁵⁸ המשכילים נתפסו כאתאיסטים מסוכנים, אנשים חסרי אופי

- 53 טיעונים זהים ודומים מופיעים למכביר אצל: Eleonore Sterling, *Judenhass: Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815–1850)*, Frankfurt am Main 1969
- 54 Nr. 2a, Bd. I, p. 265 ;Nr. 2, Bd. I, pp. 109–111, 201–202 ;קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 91.
- 55 Nr. 2a, Bd. I, p. 124 ;Nr. 2, Bd. I, pp. 287, 319
- 56 חוות הדעת של גאופ (Gaupp) מן הפקולטה למשפטים של ברסלאו היתה אופיינית: אולם היהודים נתפסים עתה בראש ובראשונה כעם מיוחד, אשר במשך מאות בשנים המשיך את קיומו רק מתוך עצמו על ידי החלת חוקי נישואין קפדניים; כשריד מן המזרח שאותו פיזרה ההשגחה העליונה בכל ארצות המערב, ועם זאת ניכר בו עדיין הטיפוס המזרחי. (Die Juden erscheinen aber nun vor allen Dingen als ein besonderes, durch ein Jahrhunderte lang geschlossenes Connubium nur in sich selbst fortgepflanztes Volk; ein Stückchen Orient was die Vorsehung in alle Länder des Occidents gestreut hat, was aber noch immer den Typus des Orients bewahrt [Nr. 2a, Bd. I, p. 327])
- עמיתו פורקינייה (Purkinje) מן הפקולטה לרפואה ראה ביהודים גזע: "מבחינה אנתרופולוגית רואה אני ביהודים גזע בפני עצמו..." ("In anthropologischer Hinsicht betrachte ich die Juden als eine selbständige Race...") (קאליש [לעיל, הערה 6], עמ' 168). ראה גם: Nr. 2a, Bd. II, pp. 36, 160
- 57 Nr. 2a, Bd. I, p. 265
- 58 Nr. 2a, Bd. II, pp. ;281 ונעמ' 281 ;Nr. 2, Bd. I, pp. 232–234 (הפקולטה הקתולית של בון) ונעמ' 62–71

השולטים בעיתונות, מתנצחים עם הנצרות ועומדים בראש התנועות ההרסניות של השעה.⁵⁹

בין הנימוקים השונים נגד מינויים של יהודים הידהדה התפיסה הרואה באוניברסיטה גוף כנסייתי (corpus ecclesiasticum), שהמסר האתי והאקדמי שלו ניתן להעברה באווירה נוצרית בלבד. על-פי תפיסה זו, לימוד מתקיים רק כאשר התלמיד והמורה הם בני אותה דת; הרצון לקנות דעת מצריך מזג נוצרי.⁶⁰ ברם, האוניברסיטה הפרוסית היתה פחות נוצרית מפרוטסטנטית, שכן הקתולים

59 קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 88 (Neander), 109; Nr. 2, Bd. I, p. 233; Nr. 2a, Bd. I, pp. 35–36, 317–320; Nr. 2a, Bd. II, pp. 62–71, 86

60 הטיעון הפסיכולוגי הוצג בתמציתיות ע"י וילהלם אסר (Esser), פרופסור לפילוסופיה ולפילולוגיה קלסית במינסטר: "האדם לומד בצורה הטובה ביותר מאותם אנשים שאליהם הוא נמשך, מאנשים החולקים עמו את אותן אמונות לגבי הדברים הקדושים והחשובים" (Der Mensch lernt am besten von solchen Menschen, zu denen er sich hingezogen fühlt, bezüglich am besten von solchen, die in Ansehung der wichtigsten und heiligsten Dinge mit ihm dieselben Ueberzeugungen theilen" [Nr. 21, Bd. I, p. (199)].

יוליוס א' ס' וגשניידר (Wegschneider), התיאולוג הרציונליסט המפורסם ביותר של האלה, דגל בשינוי תקנון האוניברסיטה שלו למרות הסתייגויות חמורות: יהודי שומר מצוות לעולם לא יוכל למלא את החובות הנובעות מחברות מן המניין בגוף אקדמי נוצרי, בעוד שליהודי לא דתי תהיה השפעה מזיקה על סטודנטים (Nr. 2, Bd. I, p. 281). עמיתו השמרני, פרידריך א' ג' תולוק (Tholuck), שהצביע נגד, סבר שאף יהודי, יהא אשר יהא ייחוסו, אינו יכול ללמד היסטוריה או פילוסופיה.

"האם יכול יהודי, מבלי לוותר על יהדותו, להכריז עם הגל על הנצרות כעל נקודת המפנה של ההיסטוריה העולמית, להסכים עם שילר, שהנצרות היא האירוע הגדול ביותר בהיסטוריה העולמית? וגם אלה, המחויבים לפי עקרונות דתם לראות בנצרות רק סטייה של האנושות, כלום יורשו להתמנות על ידי מדינה נוצרית כמורים להיסטוריה ולפילוסופיה?"

("Kann ein Jude, ohne sein Judenthum aufzugeben, mit Hegel das Christenthum für den Wendepunkt der Weltgeschichte, mit Schiller für die grösste welthistorische Begebenheit erklären? Und auch diejenigen, welchen ihren religiösen Grundsätzen nach verpflichtet sind, das Christenthum nur als eine Verirrung der Menschheit zu betrachten, sollten von einem christlichen Staate als Lehrer der Geschichte und Philosophie angestellt werden können?" [Nr. 2, Bd. I, p. 283]).

גיאורג פ' פוהל (Pohl), פרופסור לפיסיקה בברסלאו, הציג עמדה לא פחות נוקשה לגבי אי-כשירותם ללמד את מדעי הטבע כיאות.

"די אם נציין כאן, שטבע והיסטוריה, כמו גוף ונפש, קשורים זה בזו בקשר כה עמוק, עד כי מי שאינו מבין את ההיסטוריה לא יהיה מסוגל לתפוס את תופעות הטבע ולפרשן... השקפת חיים יהודית חסרה את ההבנה הנדרשת של הטבע המוליכה לקדמה ממשית, עוד פחות מהבנת ההיסטוריה: היא משחררת מבלי לגאול, מפזרת במקום לרכז, גורמת לפילוג ולהתפוררות

עצמם הופלו לרעה כמעט כמו היהודים. מתוך שבע האוניברסיטאות הקתוליות (טרייר [Trier], בון, קלן [Köln], מינסטר, פאדרבורן [Paderborn], ארפורט [Erfurt] וברסלאו) שפעלו בשלהי המאה הי"ח על אדמות שהשתייכו עתה לפרוסיה, רק גירסה זוטא של אוניברסיטת מינסטר, ובה פקולטות לתיאולוגיה ולפילוסופיה, נותרה מוסד קתולי.⁶¹ מחוץ לפקולטות התיאולוגיות הקתוליות, אוניברסיטאות בון וברסלאו לא היו ממש בין־דתיות. בשנת 1842 מנה סגל הפקולטה לפילוסופיה בבון 19 פרופסורים מן המניין, ורק אחד מהם היה קתולי. הוראת ההיסטוריה, הפילוסופיה, הלשונות המזרחיות והפילולוגיה היתה נחלתם הבלעדית של פרוטסטנטים.⁶² באוניברסיטת ברלין, היה פראנץ בופ (Bopp), חלוץ המחקר ההשוואתי של הסנסקריט, אחד הפרופסורים הקתוליים היחידים.⁶³ רגלם של קתולים לא דרכה בקניגסברג ובהאלה מתוקף התקנון, וגרייפסוואלד היתה חסומה בפניהם בפועל עד לשנות הארבעים של המאה הי"ט.⁶⁴ זמן קצר לפני המשאל שערך אייכהורן בקרב הפרופסורה, פיטר הסנאט של קניגסברג מרצה חיצוני בשל הצטרפותו אל שורות התנועה הקתולית הגרמנית.⁶⁵ נידוי כולל זה של קתולים סיבך את הנושא היהודי בשני אופנים. היו פרופסורים בהאלה ובקניגסברג שנחרדו מן הרעיון לפתוח את שורותיהם בפני יהודים ובה בעת

במקום להוביל לאחדות, ומוסדות ההוראה הנוצריים הגבוהים, הנותנים בתוכם שופר להשקפה זו, יקריבו, אולי בלי דעת אך ללא ספק, את פרי פועלם לנשיפת המוות של ההרס הפנימי". ("Es wird hier hinreichend sein, zu bemerken, dass Natur und Geschichte, wie Körper und Seele, so innig miteinander verbunden sind, dass wer die Geschichte nicht versteht, noch weniger dahin zu gelangen vermag, die Natur würdig zu begreifen und zu deuten... Eine jüdische Lebensanschauung ist eines solchen zum wirklichen Fortschritt erforderlichen Naturverständnisses noch weniger als des Verständnisses der Geschichte mächtig; sie löst ohne zu erlösen, sie zerstreut statt zu sammeln, sie führt statt zur Einigung, zum Zerwürfniss und Verfall, und die höheren christlichen Lehranstalten, welche die Stimme dieser Anschauung unter sich aufnehmen und walten lassen, werden, je weniger sie es vielleicht ahnen um so entschiedener die Blüthe ihrer Wirksamkeit dem Todeshauche des inneren Unterganges opfern" [Nr. 2a, Bd. I, pp. 271–272]).

ראה גם: Nr. 2a, Bd. I, pp. 18, 280–282, 287–288, וכן קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 87–88.

Nr. 2a, Bd. I, p. 247 61

Friedrich von Bezold, *Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität*, Bonn 1920, p. 351 62

לנץ (לעיל, הערה 22), ב, חלק א, עמ' 281–282. 63

מספר פרופסורים נדרשו לעניין הגידול במספר האקדמאים הקתוליים בגרייפסוואלד בתקופת כהונתו של אייכהורן. ראה: Nr. 2a, Bd. I, pp. 35–36, 118 64

שמו היה היאבובסקי (Hiabowski). ראה: Nr. 2a, Bd. II, p. 13 65

להמשיך לנדות קתולים ועמדו על כך שיש להכניס גם יהודים וגם קתולים בו־זמנית.⁶⁶ אולם פירוש הדבר היה לסבך את ההצעה בדבר היהודים ברשת של איבות אחרות. מרצים קתוליים, מצד שני, בנוסף למתן ביטוי עסיסי לסלידתם המסורתית מהיהדות, חששו שקידום היהודים יבוא על חשבונם. תיאולוג קתולי יודע דבר מברסלאו טען שהיחס בין אקדמאים פרוטסטנטיים לקתוליים בפרוסיה עומד על 10:1, בעוד שהיחס באוכלוסייה הוא 3:2; וכך, אם יורשו התקנונים האקסקלוסיביים של האוניברסיטאות האחרות להישאר בעינם, יתמנו יהודים רק לבתי ספר בין־דתיים, דבר שישחק את מעמדם של הקתולים עוד יותר. מספרם הכולל של המרצים החיצוניים הקתוליים בשש האוניברסיטאות של פרוסיה לא עלה על מספרם במינסטר או בטריר בראשית המאה הי"ט.⁶⁷ ברם, פרופסורים פרוטסטנטיים התיירו מאימת התחרות היהודית לא פחות מעמיתיהם הקתוליים. מספר מילות מפתח חזרו על עצמן בחוות הדעת. הגינוי המוסרי

66 כמו, למשל, גבסר (Gebser), סיפרט (Sieffert) ולהנרט (Lehnerdt) מן הפקולטה האוונגלית לתיאולוגיה בקניגסברג (Nr. 2a, Bd. II, pp. 1–17), ודה ויטה (De Witte), הנקה (Henke) ו־וונדרליך (Wunderlich) מן הפקולטה למשפטים של האלה (Nr. 2, Bd. I, pp. 288–291). ההכרזה הבאה מפי סיפרט היא מייצגת:

"נוסף על כך מובן מאליו, שאם יבוטל או ישונה סעיף 105 בתקנות שלנו, הרי אי אפשר ששינוי זה יחול רק לטובת היהודים, אלא הוא חייב להיות מנוסח כך, שגם מרצים קתוליים יורשו להתמנות למשרות, שלפי טבען וייעודן אינן מצריכות השתייכות לדת האוונגלית, כי הרי תהיה בכך השפלה מבוזה של חלק אחד של הכנסייה הנוצרית על ידי החלק האחר, אם גורמים של מדינתנו המתנגדים בעקשות לנצרות יוצגו כקרובים ומוכרים לנו יותר מאלה העומדים באופן מהותי על אותו בסיס נוצרי".

[„Übrigens versteht es sich von selbst, dass bei einer etwaigen Aufhebung oder Modifizierung des. Par. 105 unserer Statuten diese Modifizierung nicht etwa bloss zu Gunsten der Juden geschehen kann, sondern dann so gefasst werden muss, dass auch katholischen Dozenten zu den Stellen, welche nicht ihrer wesentlichen Natur und Bestimmung nach die evangelische Confession voraussetzen, der Zutritt offen sein muss, indem es eine schmachliche Herabwürdigung des einen Theils der christlichen Kirche durch den andern wäre, die dem Christenthum überhaupt beharrlich widerstrebenden Elemente unserer Staatgesellschaft uns für verwandter und befreundeter zu erachten als die im Wesentlichen auf derselben christlichen Grundlage stehenden" (Nr. 2a, Bd. II, p. 11)].

67 ה־*Gutachten* המאלף הזה מאת פראנץ קארל מוורס (Movers), פרופסור לביאור התנ"ך, הציג טיעון משכנע נגד החד־צדדיות הפרוסית. העובדה, שאף לא אוניברסיטה קתולית אחת נשארה לפליטה אחרי ההתפשטות הפרוסית, משקפת, לדבריו, את גורל הקתוליות במדינה הפרוסית. ראה: Nr. 2a, Bd. I, pp. 247–248. דיטרס (Dieters) מן הפקולטה המשפטית בבון טען, שקתולים צעירים נמנעים מקריירה אקדמית בשל היעדר הזדמנויות (Nr. 2a, Bd. II, pp. 105–106). החומר המועט על הנידוי השיטתי של קתולים מקריירה אקדמית בפרוסיה לפני 1870 נאסף ע"י וילהלם לוסן, ומובא בחיבורו: Wilhelm Lossen, *Der Anteil der*

של האנוכיות, היהירות, הגאווה, השאפתנות, החריצות וה'מרפקנות' היהודיים חיפה על חרדה כלכלית.⁶⁸ במיוחד נכון הדבר לגבי האוכלוסייה היהודית הגדולה בברסלאו ובשלזיה (Schlesien), אשר הוציאה משלוותם רבים באוניברסיטה הפרובינציאלית שם.⁶⁹ בשנת 1840 השיבה הפקולטה לפילוסופיה על כנה שבועה נוצרית הנדרשת לפני קבלת תואר דוקטור, על מנת לצמצם את מספר הנרשמים היהודים.⁷⁰ יהודים היו כ־60% מציבור הסטודנטים בפקולטה לרפואה ואת רוב אוכלוסיית הרופאים בברסלאו.⁷¹ בהצהרתו סיכם רקטור האוניברסיטה, שהיה באופן אישי ממצדדי יישום

Katholiken am akademischen Lehramte in Preussen, Köln 1901, pp. 4–11, 16–27, 162–164

68 דוגמה טיפוסית אחת של רטוריקה מעין זו אמורה להספיק. גרלאך (Gerlach) מן הפקולטה לפילוסופיה של האלה הצביע, בחוסר רצון, בעד יישום החוק החדש, אך חשש מהשפעתו של סגנון ייחודי ליהודים על האוניברסיטה.

"...אלא שיש לחשוש מכך שהאוניברסיטאות שלנו, לנוכח החריצות הידועה של העם היהודי ולנוכח הטרדנות ורדיפת הכבוד המחוצפת, הניכרות לא אחת כבר עתה בסופרים יהודיים צעירים, עלולות להיות מוצפות תוך זמן קצר במגמה רוחנית, שככל שתהיה יהודית יותר, תתגלה כעוינת יותר לזו הנוצרית".

("...sondern es wäre zu befürchten, dass unsere Universitäten bei der bekannten Industrie des jüdischen Volks und bei der Kecken Zudringlichkeit und Eitelkeit, die sich schon jetzt nicht selten an jungen jüdischen Literaten bemerklich macht, in kurzer Zeit von einem Geiste würden durchdrungen werden, der je rein jüdischer er ist, um so mehr zu dem christlichen in Antipathie steht" [Nr. 2, Bd. I, p. 300]). האנס ק"ל ברקוב (Barkow) מברסלאו היה כה איתן בהתנגדותו לקבלת יהודים לפקולטה שלו לרפואה, עד שכתב פעמיים בנושא. כפי שעולה בבירור מן הקטע הנבחר הבא, היה זה הסגנון היהודי בגיבוי העוצמה היהודית שהפחידו אותו.

"אני סבור שיש ביסוס רב להנחה, שהפקולטה תהפוך יהודית, אם אכן יוסרו המחסומים, כל עוד ממשיכה המגמה הנוכחית בקרב היהודים, ואינני יכול להצביע למען קבלתם, כל עוד שוררים אצלם שחצנות ורדיפת כבוד בלתי נסבלות וכן פעילות שאינה יודעת התחשבות אנושית ודרך ארץ בדרך למטרה המסומנת, כי אני משוכנע, שהפקולטה תצטרך לעסוק לא בפרטים בודדים אלא בכלל הציבור היהודי". (קאליש [לעיל, הערה 6], עמ' 186).

"Ich halte die Ansicht nur zu begründet, dass die Fakultät jüdisch werden wird, wenn die Schranken gelockert werden sollten, solange der jetzige Geist unter den Juden fort dauert, und ich kann für ihre Zulassung nicht stimmen, so lange unausstehliche Arroganz und Eitelkeit, und eine Betriebsamkeit, welche zur Erreichung ihres vorgesteckten Ziels keine humane Rücksicht und keine Pietät kennt, bei ihnen vorwaltend ist, weil ich die Überzeugung habe, dass die Fakultät es nicht mit einzelnen Persönlichkeiten, sondern mit der Judenschaft zu thun haben wird".)

70 קאליש, שם, עמ' 10–21.

71 שם, עמ' 163, 176.

הוראותיו של חוק היהודים, את הדאגה אשר הניעה את מרבית אנשיו להצביע נגד הממשלה: הכישרון, העושר והגיבוי הקהילתי, שהם מנת חלקם של אקדמאים יהודים, יובילו עד מהרה להפרת ההרמוניה ששררה בפקולטות לרפואה ולפילוסופיה.⁷² די ברור שתגובה זו של אוניברסיטת ברסלאו הסגירה מנטליות של גילדה. תוך פחות מיובל שנים, אילץ קצב ההתבוללות היהודית את מתנגדי האמנציפציה לעבור מטיעונים של נחיתות היהודים לטיעונים בדבר עליונותם.

לסיכום, המשאל של שנת 1847 גילה כי הפרופסורה הפרוסית חצויה לגבי אמנציפציה יהודית בדיוק כמו שאר החברה הפרוסית. התוצאות המעורבות אינן

72 Nr. 2, Bd. 1, p. 170. ההיסטוריון היינריך ליאו (Leo) דן באריכות בסגנונו הלא־מוסרי של אדוארד גנו כדי להדגיש את הסכנות הגלומות בפתיחת השוק האקדמי ליהודים. ליאו, הגליאני לשעבר, מבקר חריף של ראנקה (Ranke) ומחברו של חיבור על תולדות היהודים, שהה בברלין עד 1827, שנה שבה הבטיח לעצמו משרה בהאלה. למרות היותה טיפוסית, עדותו הקנאית מסגירה פצעים אישיים עמוקים.

"...מכיוון שקשר ידידות ממושך עם פרופ' גנו המנוח בברלין אפשר לי לצפות בבירור באמצעים שאותם מסוגל אדם ממוצא יהודי לנקוט, כאשר אינו מזדהה באמת במובן הפנימי ביותר של הדבר עם רגשות נוצריים וגרמניים, כדי להכשיל אחרים שאתם הוא עומד בתחרות. כפי שהוא התבטא בגלוי בפני ידידים, שעליו לרכוש בכל מחיר שומעים להרצאותיו כמספר הפוקדים את הרצאותיו של מר דה סאביניי, וכלל לא הסתיר מידידיו שגם בכל הנוגע לבעיית הכסף הוא מנסה להקל על כל אחד לבוא להרצאותיו במקום להרצאותיו של אחר, וכן אמר בפירוש, שביחס לאובייקט המדעי חייבים למשוך את השומעים על ידי הרצאה מותחת ומעניינת, גם אם הדבר פוגם מעט בנושא ההרצאה – כך נהגו פחות או יותר כל המרצים היהודיים לנוכח מתחריהם הנוצריים – אני צופה שבעקבות מינויים של יהודים תחול בהדרגה התנוונות כללית של המשרות האקדמיות העכשוויות."

("...weil ein längeres freundliches Verhältniss zu dem verstorbenen Prof. Gans in Berlin mir einen deutlichen Einblick gewährt hat in die Mittel, deren ein Mann jüdischer Art, sobald er nicht wirklich im innersten Sinne sich mit christlichen und deutschen Empfindungen identificirt hat, fähig ist, um Anderen mit denen er concurrirt, das Feld zu verderben. Wie dieser es gegen Freunde ganz offen aussprach, dass er *à tout prix* Zuhörer neben Herrn von Savigny haben müsse, under er gegen seine Freunde gar kein Hehl hatte, dass er sowohl was den Geldpunkt betreffe es jedem annehmlicher zu machen suche bei ihm als bei einem Anderen zu hören, – als was das wissenschaftliche Object anbetraf, es geradehin aussprach, dass Zuhörer durch spannenden unterhaltenden Vortrag herbei gezogen werden müssen selbst wenn der Gegenstand des Vortrags dabei etwas zu kurz komme – so würden es mehr oder weniger alle jüdischen Docenten *vis à vis* ihrer christlichen Concurrenten machen... Ich sehe in Folge der Zulassung von Juden allmählig eine völlige Degeneration der jetzigen academischen Stellungen kommen" [*Ibid.*, p. 309])

על ליאו, ראה: לנץ (לעיל, הערה 22), ב, חלק א, עמ' 277–279. על כישוריו של גנו כמרצה, ראה: שם, עמ' 495.

מלמדות על קריאת תיגר גורפת על הגישה הזהירה והדו־משמעית של הממשלה, ואף מצביעות על נטייה לא מבוטלת לזהירות משנה. מאחורי הוויכוח הכולל עמדו ההנחות האקסיומטיות, שהאוניברסיטה הינה מוסד נוצרי ושה־Wissenschaft הוא מפעל נוצרי. השתתפות של יהודים הותרה כעניין שהדעת סובלת, אך לא כעניין שבעיקרון.

האירועים השיגו את תהליך הבדיקה המסורבל אף בטרם הוגשה חוות הדעת האחרונה. עד להתכנסות הרקטור והסנאט של אוניברסיטת בון ב־4 באפריל 1848 כדי לגבש את דעותיהם, התחוללה בברלין המהפכה הראשונה שלה, המלך נסוג לפוטסדאם (Potsdam), השיב על כנה את המועצה הארצית המאוחדת ועמד לפרסם כמה קווים מנחים ליברליים לחוקה לעתיד לבוא. בסעיף חמש של הכרזת ה־6 באפריל הובטח שזכויות פוליטיות לא יוגבלו עוד מטעמים דתיים.⁷³ הקשר הגורדי הותר. לא זו בלבד ששערי האוניברסיטאות שוב לא היו נעולים בפני אקדמאים יהודיים, אלא נראה היה שנסתם הגולל על מאבק האמנציפציה עצמו. ביולי הפיץ משרד החינוך צו שבו נאמר שהיהודים כשירים מאותו רגע ואילך למלא כל משרה אקדמית, למעט משרות המחייבות מינוי של נוצרי.⁷⁴

מינויים של שלושה יהודים כמרצים באותו פרק זמן הוכיח, לכאורה, שהחוק אכן תורגם למציאות. באוקטובר 1847 קיבלה הפקולטה לרפואה של ברלין לשורותיה את רוברט רמאק (Remak), איש אשכולות בתחום המדע שנדחה ארבע שנים קודם לכן. בשנת 1848 התמנו לפקולטות לפילוסופיה של בון ושל קניגסברג, בהתאמה, יעקב ברנאייס (Bernays), פילולוג קלסי, ויוסף סאלשיץ (Saalshütz), רב ומזרחן.⁷⁵

73 פרוינד (לעיל, הערה 3), ב, עמ' 520.

74 קאליש (לעיל, הערה 6), עמ' 240.

75 *Der Orient*, 1847, p. 357; לנץ (לעיל, הערה 22), ב, חלק ב, עמ' 166–168; בוש (לעיל, הערה 33), עמ' 153–154; ריכרץ (לעיל, הערה 4), עמ' 210–212. התפתחויות דומות באוסטריה פותחות פתח להשוואה מאלפת עם פרוסיה. בתאריך ה־31 במרס 1848 פירסמה הממשלה האוסטרית צו הקובע כי אסור לדחות מועמד כשיר למשרה אוניברסיטאית בשל דתו. בספטמבר 1849, וולפגנג וייזל (Wessely), כנראה היהודי הראשון שקיבל דוקטורט מן האוניברסיטה הקתולית של פראג, זכה למינוי של פרופסור חבר בה לשפה וספרות עברית, עם משכורת של 600 פלורנים. כעבור שנתיים קיבל מינוי שני לפקולטה למשפטים של האוניברסיטה, כפרופסור חבר למשפטים. בשנת 1861 כבר הגיע למעמד פרופסור מן המניין. בדצמבר 1849, שאול יצחק קמפף (Kaempf), ה־Prediger של בית הכנסת הרפורמי של פראג, הפך ל־Privatdozent באוניברסיטה לעברית עתיקה וללשונות המזרח (Guido Kisch, *Die Prager Universität und die Juden 1348–1848*, Mährisch-Ostau 1935, pp. 60–68). הניגוד בהשוואה לפרוסיה בולט מאוד לעין. בעוד שהפקולטה לפילוסופיה של ברלין דחתה את פנייתו המפורסמת של צונץ, ב־25 ביולי 1848, בבקשה ליצור פרופסורה להיסטוריה ולספרות יהודית, הפקולטה לפילוסופיה הקתולית בפראג ראתה לנכון להזמין שני אנשים שיעסקו בתחום זה (גייגר [לעיל, הערה 19], עמ' 334–347).

ברם, ברגע שהמשטר נחלץ מסערת המהפכה, נותק במהירה הקשר בין החוק למציאות. בשנת 1850 חזרו הפקולטות למשפטים של ברסלאו וברלין להתנגדותן רבת השנים להענקת דוקטורט במשפטים ליהודי. התואר, לטענתם, אינו מעיד רק על שליטה אקדמית ברזי המשפט האזרחי והכנסייתי, אלא גם על מחויבות מוסרית וזיקה רוחנית; הענקת דוקטורט ליהודים כמוה כהפשטת המקצוע מצביונו הנוצרי; עובדי מדינה מייצגים, בסך הכל, את כבודה החיצוני של המדינה, אך הדוקטור במשפטים מגלם את הדרת הכבוד הפנימית של מערכות המשפט החילונית והדתית.⁷⁶

אבחנה נכונה למראית עין, בדומה לזאת, נעשתה בקבינט המיניסטריאלי בישיבתו מן ה-9 בספטמבר 1851. הקבינט הכיר בכך שההכרזה המלכותית מן ה-6 באפריל 1848 הבטיחה ליהודים אפשרות להכשיר את עצמם כיאות לשירות המדינה; אך אין פירוש הדבר, שעמידתם של יהודים בבחינה ממלכתית המוכיחה את כשירותם נותנת להם זכות למשרה ציבורית כלשהי; ההחלטה למנות מועמד או לדחותו היא בסמכותו הבלעדית של ראש המחלקה, האמור כמובן להעריך כישורים בלי קשר לדת. הפקידים הפרוסיים המשיכו לשלוף מאמתחתם את התכסים הלוגי הזה גם אחרי תחילת המאה העשרים, על מנת לצמצם כניסה של יהודים לשירות המדינה לכדי זרזף דק.⁷⁷

באשר למינויים אקדמיים, משמש גורלו של יעקב ברנייס סיפא כואב. ברנייס, בן לרב האורתודוקסי – ועם זאת מודרני – של המבורג, זכה להכרה כאחד מחוקרי התרבות הקלסית המבטיחים ביותר בכל רחבי גרמניה. מייד לאחר קבלת תואר הדוקטור בבון ב-1848, הוא הוזמן על ידי הפקולטה לפילוסופיה לכהן כמרצה, וזאת בניגוד לתקנות הפקולטה, אשר התנו קבלת מועמדים במרווח זמן של שנתיים לפחות ממועד קבלת התואר. במהלך ארבע השנים הבאות, שנה בשנה, פנתה הפקולטה אל הממשלה בשמו

Nr. 2, Bd. II, p. 9ff 76

Nr. 2, Bd. II. בפרוטוקול נכתב: 77

”...אולם שהשגת כישורים אלה אינה מקנה עדיין כלל זכות להענקת משרה ממלכתית מסוימת, שההכרעה בדבר הבקשות למשרה מסוימת חייבת להישאר בתחום שיפוטו של ראש המחלקה הנוגע בדבר, והוא שיחליט אם המועמד, ללא התחשבות באמונתו הדתית, מתאים למשרה זו לפי אישיותו וכישוריו.”

(“...dass aber die Erlangung dieser Qualifikation überhaupt noch kein Recht auf die Verleihung eines bestimmten Staatsamtes begründe, dass es vielmehr der Beurtheilung des betreffenden Departements Chefs bei Bewerbungen um ein bestimmtes Amt vorbehalten bleiben müsse, ob der Bewerber, ganze abgesehen von seinem religiösen Bekenntnisse, sich seiner Persönlichkeit und seinen Fähigkeit nach für dieses Amt eigne.”)

אזכור ציבורי נוסף למדיניות זו בא מפיו של שר המשפטים ב-1901, בבית הנבחרים הפרוסי (ראה: Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870–1914*, (New York–London 1972, p. 151

בבקשה לקבל מענק מיוחד שיקל על מצוקתו הכלכלית. למדנותו כל כך הרשימה באיכותה את ראשון הקלסיציסטים של אנגליה, שאוניברסיטת אוקספורד הומינה אותו להכין מהדורה חדשה של לוקרציוס עם ביאורים בלטינית. בשנת 1852 כבר היוותה הקריירה המטאורית של ברנייס אבן בוחן בלתי נמנעת לכוונת הממשלה לדבוק בהוראות חוק היהודים מ־1847 ובעקרונות של 1848, למרות שאווירת הריאקציה היתה רחוקה מלספק תנאים שיש בהם כדי להביא לסוף טוב.

מכתבי ההמלצה שקיבל ברנייס להעלאה לדרגת פרופסור חבר תאמו את הישגיו המרשימים. אחד מהם נכתב על ידי ידידו משכבר הימים של המלך ושגריר המדינה באנגליה, פרייהר כריסטיאן ק' ג' פון בונזן (von Bunsen), אשר ארח את ברנייס בלונדון ב־1851, והשני על ידי כריסטיאן א' בראנדיס (Brandis), מורו ועמיתו בבון. שני האישים הללו הכירו את ברנייס מקרוב ושיבחו את אדיקותו ואופיו, כמו גם את למדנותו. הם הדגישו את האורתודוקסיות הדתית שלו, את הערכתו לנצרות ואת ידיעותיו בנושא, את סלידתו מרציונליזציה רדודה ואת שמרנותו הפוליטית.⁷⁸

באין מנוס מהחלטה, פנה המלך באפריל 1852 לשר החינוך שלו, קארל אוטו פון ראומר (von Raumer), וביקש ממנו עצה. ראומר נענה, ונתן בסוף יוני תשובה שלילית מנומקת. לזכותו ייאמר שהוא אישר ומנה את כישוריו הרבים של ברנייס. הסיבות להתנגדותו היו שונות. עם שלושה פרופסורים מן המניין ושני פרופסורים חברים, כך טען, תחום הפילולוגיה הקלסית בבון כבר צפוף. יותר בסיסית, עם זאת, היתה טענתו של ראומר בדבר אופיה הנוצרי של האוניברסיטה הפרוסית; גם אם לא נמצא לכך אזכור מפורש בתקנון האוניברסיטה, הקשר הזה תמיד הובלט במסמכי ההתאגדות העתיקים שלה ובוודאי השתמע ממשימתה של כל אוניברסיטה ככור מחצבתם של עובדי ציבור בשורות הכנסייה והמדינה; תפקידו הראשון במעלה של כל פילולוג הוא הכשרת מורי הגימנזיום של פרוסיה; בשני דרגים אלה בחינוך צריך להפיח בספרות הקלסית רוח נוצרית על ידי הוראת המקצוע בצורה שלא תטרפד את מערכת הערכים הנוצרית ואת דפוסי החשיבה של הצעירים; הפקדת האחריות הזו בידי יהודי היא בבחינת הזנחה פושעת.⁷⁹ בהיחסם דרכו לקידום, הסתלק ברנייס בעל כורחו

78 העתקים של מכתבי ההמלצה נמצאים בתוך: Nr. 2, Bd. II, pp. 29–30. הנתונים הביוגרפיים שאובים בעיקר ממכתבים אלה ומחוות הדעת היותר מאוחרת של ראומר. ראה גם: Hans J. Bach, *Jakob Bernays: Ein Beitrag zur Emanzipationsgeschichte der Juden und zur Geschichte des deutschen Geistes im neunzehnten Jahrhundert*, Tübingen 1974 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 30), pp. 108–117. בקשות של הסנאט מן הממשלה למתן סיוע כספי לברנייס ניתן למצוא

ב־DZAM, Rep. 76Va, Sek. 3, Tit. IV, Nr. 45, Bd. II, pp. 16, 119, 180. 79 DZAM, Rep. 76Va, Sek. 3, Tit. IV, Nr. 45, Bd. II, pp. 51–54. מאחר שבאך לא היה מודע למסמך חשוב זה, מן הראוי לצטט את קטע המפתח בשפת המקור:

לברסלאו כדי להצטרף לסגל המורים של הסמינר הרבני של זכריה פראנקל (Frankel), סמינר שנפתח זמן מועט קודם לכן ושימש מקום מקלט קטן לקומץ אקדמאים יהודיים מתוסכלים.⁸⁰

הצהרת המדיניות של ראומר סוגרת מעגל. למרות שהיו צרכני Wissenschaft 'כבדים', נמנעה מיהודים ההזדמנות להיות ליוצרי ומנחיליו. עשרות שנים לאחר מכן, כאשר הותרה גישה למשרות אקדמיות על בסיס מוגבל, יהודים עדיין נודו באופן שיטתי ברחבי גרמניה ממעמד של פרופסור מן המניין וממקצועות המשפטים, הספרות, ההיסטוריה, הפילוסופיה, הספרות הקלאסית והמזרחנות.⁸¹ על אף היותה בפסגת המערכת

"תפקידו העיקרי של הפרופסור ללשונות העתיקות הוא להכשיר פילולוגים ותיאולוגים, שישמשו בעתיד לבוא מורים בגימנסיות שלנו; ההוראה בלשונות העתיקות היא הבסיס העיקרי של ההשכלה הגימנזיאלית ותישאר כזו, כך אני מקווה, למרות ההתקפות המופנות נגדה באותה עוצמה ממצדדי הריאליזם והאור כמו גם מהצד הקתולי. אולם חשיבות עליונה יש לכך, שהוראת השפות העתיקות באוניברסיטאות ובגימנסיות תיעשה בצורה שתבטיח להשכלה הקלאסית את המקום המתאים לה בתהליך החינוך של הנוער, לא כניגוד של הלך רוח ואופן מחשבה נוצריים, אלא כשלב מהותי של חיזוקם. עם כל ההכרה והכבוד שיש אולי לרחוש לאופי האישי של מרצה בן הדת היהודית, אינני יכול להניח, שיוכל לעמוד בדרישות הללו. ליתר דיוק הייתי רואה זאת כדבר מעורר דאגה רבה, אם על ידי מינוי פרופסור יהודי לשפות עתיקות נפקיד את הכשרתם של מורי גימנסיה במחוז מסוים למשך שנים רבות בידי אדם, אשר למרות מעלותיו האחרות, בכל זאת אינו מסוגל להציג את הערבויות הנחוצות להכשרת מורים נוצריים בגימנסיות נוצריות". (עמ' 53-54).

("Die Hauptaufgabe eines Professors der alten Sprachen besteht in Ausbildung der Philologen und Theologen, welche dereinst als Lehrer an unseren Gymnasien wirken sollen; der Unterricht in den alten Sprachen ist die Hauptbasis der Gymnasial-Bildung und wird es, das hoffe ich, bleiben, trotz der Angriffe, die er von realistisch-lichtfreundlicher wie von katolischer Seite mit gleicher Stärke zu erdulden hat. Von höchster Bedeutung ist es aber, dass der Unterricht der alten Sprachen auf Universitäten wie auf Gymnasien in einer Weise stattfindet, welche der klassischen Bildung in dem Erziehungsgange der Jugend die rechte Stellung sichert, nicht als Gegensatz christlicher Gesinnung und Denkart sondern als ein wesentliches Moment ihrer Kräftigung. Bei aller Anerkennung, welche dem persönlichen Charakter eines Dozenten jüdischer Konfession zu zollen sein mag, kann ich nicht annehmen, dass er jenen Anforderungen zu entsprechen im Stande sey? Ich würde es vielmehr für höchst bedenklich erachten, durch Anstellung eines jüdischen Professors der alten Sprachen auf viele Jahre hin die Ausbildung von Gymnasiallehrern in einer Provinz in eine Hand zu legen, welche sonstiger Vorzüge ungeachtet, doch ausser Stande ist, für die Ausbildung christlicher Lehrer an christlichen Gymnasien die nöthigen Garantien zu geben".)

80 באך (לעיל, הערה 78), עמ' 117-119.

81 ראה הנתונים הסטטיסטיים החשובים שנאספו על ידי: Bernard Breslauer, *Die Zurück-*

החינוכית, לא עלה בידי האוניברסיטה להתעלות על אופיה הדתי מעיקרו. כמוסד ממלכתי היו ידיה לעתים קרובות כבולות על ידי ממשלות שביקשו לנצל את הדת לצורך ביצור סמכותן. כתוצאה מכך, ממשלות גרמניות חזרו והבטיחו ליהודים במסגרת החוק דברים שלא קיימו בפועל, וכך הפכה הדו־פרצופיות לנורמה. לדו־פרצופיות שהקלה בסופו של דבר על הנאצים את מלאכת ביצוע 'הפתרון הסופי' היו תקדימים רבים בתולדות טיפולה של הבירוקרטיה הגרמנית ביהודים. ברובד בסיסי יותר, הישאותה של הדת במרכז החיים הציבוריים התבררה כגורם חשוב בערעור האמנציפציה ובהנצחת מעמדם הבעייתי של היהודים.

שפורסמה זה לא כבר ע"י דייוויד ל' פרסטון: David L. Preston, 'The German Jews in Secular Education, University Teaching, and Science: A preliminary Inquiry', *Jewish Social Studies*, XXXVIII (1976), pp. 99–116. פרידריך פאולזן (Paulsen), ברהסמכא הנודע בנושא ההשכלה הגבוהה בסוף המאה, הביע דאגה עמוקה לנוכח "משקלם הרב של היהודים באוניברסיטאות" (*The German Universities*, New York 1906, pp. 158–159). באוטוביוגרפיה שלו סיפר פאולזן, שהפקולטה לפילוסופיה של אוניברסיטת ברלין הסיטה אותו מפילוסופיה לחינוך עם הצעה מפתה להיות פרופסור חבר, במטרה להכשיל מינוי בלתי רצוי של מוריץ לצרוס (Lazarus) בתחום כפרופסור מן המניין (*An Autobiography*, New York 1938, p. 253).

מיתוס העליונות הספרדית

עם בואה של האמנציפציה למרכז אירופה, התנתקו היהודים דוברי הגרמנית בהדרגה מבית היהדות האשכנזית. הכללתם בציבור האזרחים שברה אחדות דתית שנולדה ממורשת משותפת. היסטוריונים נטו עד כה להתמקד בביטויי המוסדיים של שבר זה – דחייתן של שיטת החינוך, צורת הפולחן והמנהיגות הרבנית המהותיות ליהדות האשכנזית – תוך שימת דגש מיוחד על הטעמים והערכים המערביים אשר הניעו את התמורות בכל תחומי החיים היהודיים. באופן מוזר לא היתה מצדם שום התייחסות לחיפוש שהתרחש במקביל אחר פרדיגמה יהודית שיהיה בה כדי לנטוע מרידה מוסדית בקרקע יהודית. בשלב מסוים פיתחו יהודי גרמניה במהירות מפתיעה העדפה ברורה למורשת הדתית של היהדות הספרדית אשר עוצבה מאות שנים קודם לכן בחצי האי האיברי, שבלעדיה היו מתנתקים מן היהדות עצמה. באמצעם את מה שריחף לפני כן רק במעומעם על סף התודעה האשכנזית, נתאפשר להם להגדיר מחדש את זהותם במונחים יהודיים. הביקורת כלפי היהדות האשכנזית באה מכיוונו של עבר בר-שימוש לצורכי ההווה. במרוצת מאתיים השנים הבאות עתידה היתה ההיסטוריה היהודית המודרנית להוליד, במידה מסוימת של סדירות, גלגולים חוזרים של אותה דיאלקטיקה של מרד וחידוש באמצעות פנייה אל שולי התודעה הקבוצתית, אך לא מעבר להם. ההיסטוריה שכנגד הזינה גם את הדחף לחידוש הנעורים וגם את השאיפה להמשכיות.

הדימוי הספרדי, בעיניהם של אינטלקטואלים אשכנזיים, איפשר עמדה דתית, שסימניה היו פתיחות תרבותית, חשיבה פילוסופית והערכה לאסתטי. כמיתוסים היסטוריים רבים, נשען דימוי זה על הצצה חלקית אל עידן שחלף, הצצה אשר נקבעה ונצבעה על פי צורך חברתי. כפי שנראה בהמשך, פעלה ההילה הספרדית בסופו של דבר בארבעה תחומים שונים של החיים היהודיים בגרמניה של המאה הי"ט – הליטורגיה, הארכיטקטורה של בתי הכנסת, הספרות והלמדנות. קשר האהבה לספרד מציע פרספקטיבה נוספת למידת התרחקותם של יהודי גרמניה ממקורותיהם המזרח-אירופיים.

א

קיים עדיין צורך בלימוד מקיף של יחסי הגומלין רבי-האנפין שבין היהדות הספרדית לאשכנזית במאות שלאחר גירוש ספרד. בכל זאת, אין כמעט ספק שמעבר להשפעתה

העולמית של הקבלה הלוריאנית, היה בתרבותם הדתית של יהודי ספרד אך מעט כוח משיכה לגבי היהדות האשכנזית בתקופת גדולתה הרוחנית, במצב שבו סיפקה את צרכיה שלה והיתה בטוחה בעצמה. המנהיגות הדתית האשכנזית של המחצית השנייה של המאה הט"ז החלה להפנות עורף למורשת הרציונליסטית העשירה של ספרד – לפרשנות המקרא שלה, לחקר הדקדוק שלה ולמפעלה הפילוסופי.¹ טיפוסית להפגנת הביטחון המתעצמת היתה ההתקפה הפומבית, מעל במת בית הכנסת, מפי האישיות הרבנית המרכזית בעיר פוזנא בשבת שקדמה לחג הפסח בשנת 1559. במהלך הדברים יצא האיש בהגנה על התלמוד כמקור היחיד והבלתי מעורער לכל הידע הדרוש ליהודים ותיאר את שריפת התלמוד ברומא בשנת 1553, בפקודת האפיפיור, כביטוי לאי-שביעות רצונה של ההשגחה מפרסומו של 'מורה נבוכים' לרמב"ם בוונציה שנתיים קודם לכן.² במקביל, בכרוניקה ההיסטורית 'צמח דוד' שכתב בשנת 1592, גילה דוד גנז (Gans), איש-האשכולות מפראג, תחושת עליונות אשכנזית שאי אפשר לטעות בה בהעמידו זו מול זו את הנטייה הספרדית להמרת הדת בעת רדיפות לעומת הנחישות האשכנזית, לכאורה, למות על קידוש השם.³

אולם לכל אורכה של תקופה זו של ניכור תרבותי ניכרים ביהדות האשכנזית עקבות של ביקורת-עצמית בהשראת הדוגמה הספרדית. העיסוק בספרד, אשר ריתק יותר ויותר את הזירה הגרמנית-יהודית במאה הי"ט, היה בבחינת התנתקות עם שורשים היסטוריים. הביקורת הופנתה לעתים יותר קרובות נגד השיטה החינוכית המסתגרת, הבלתי מדורגת והמכוונת-למבוגרים של העולם האשכנזי. בעוד שלא בטוח שהרפורמות החינוכיות של הרב יהודה ליוא בן בצלאל (המוכר יותר בכינויו המהר"ל מפראג) במאה הט"ז הושפעו מדגם ספרדי, הרי פירושיהם והצעותיהם של שבתי שעפטיל הורוביץ, שבתי באס (Bass) וצבי הירש אשכנזי במאתיים השנים הבאות ניזונו בוודאי ממגע ישיר עם הגולה הספרדית.⁴

באס, שנולד בשנת 1641 בפולין והתחנך בפראג, שהה חמש שנים באווירה המעוררת של הקהילה הספרדית באמסטרדם, בהשלימו ב-1680 את ספרו 'שפתי ישנים', ביבליוגרפיה ראשונה של כתבים בעברית שחוברה בידי יהודי. חשיבותה של היצירה, לענייננו, היא הרבה מעבר לשבחים שהוא חולק בהקדמה למערכת החינוך הספרדית,

1 חיים הלל בן-ששון, הגות והנהגה, ירושלים תשי"ט, עמ' 13–16.

2 Philipp Bloch, 'Der Streit um den More des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16. Jahrhundert', *MGWJ*, XXXXVII (1903), pp. 154–155, 167, 346.

3 דוד גנז, ספר צמח דוד, בעריכת מרדכי ברויאר, ירושלים תשמ"ג, עמ' 133, 136–137.

4 אהרון פריץ קליינברגר, המחשבה הפדגוגית של המהר"ל מפראג, ירושלים תשכ"ב, עמ' 90–92.

פרק שלישי

המדורגת והיעילה, שלמד להעריך באמסטרדם. כמכשיר לימוד, ביבליוגרפיה זאת על 2,200 כותריה העניקה לקורא העברי שלמענו נכתבה תחושה שהיצירות הספרותיות היהודית לא התמצתה רק בכתיבתם של ספרי חוקים, פרשנות ותשובות של רבנים. באס, שכיוון את חיבורו לאוטודידקט, הדגיש בהקדמתו את מרכזיותה של המתודה לשליטה בכל דיסציפלינה שהיא. ייחודו של החוקר האמיתי, כך כתב, הוא ביכולתו להסיק מסקנות אמינות ולא בספיגה מכנית של ידע עובדתי.⁵

צבי אשכנזי, אביו האדוק, ועם זאת הבקי בהלכות העולם, של יעקב עמדין (Emden), שנודע בתוארו הספרדי 'חכם', היה לא פחות יוצא דופן לזמנו. אשכנזי נולד במוראביה ב־1660, התחנך בסלוניקי וכל חייו נע בקלות בין העולם האשכנזי לעולם הספרדי. אופקיו האינטלקטואליים, עם זאת, היו ספרדיים מובהקים וחברו להם שליטה טובה בשפות אירופיות, בלמדנות חילונית, בפילוסופיה יהודית ובדקדוק עברי. מכוח כל אלה היה כל חייו ביקורתי כלפי תוכנית הלימודים החינוכית ששררה במרכז אירופה.⁶ ביקורת זו הורחבה במידה ניכרת באמצע המאה הי"ח על ידי יצחק וצלאר (Wetzlar), יליד סאכסוניה התחתית וסוחר מצליח בעל השכלה רבנית מוצקת, ב־*Liebes Brief* (מכתב אהבה), קונטרס אתי שכתב ביידיש ושלא נתפרסם. יהיו אשר יהיו הכוונות הנוספות שאולי היו לו בבחירת לשון היידיש, הרי שקונטרס זה ביטא רצון עז להביא כתב אישום נגד החברה האשכנזית לידיעת ציבור רחב ככל האפשר. וצלאר חש אי־נוחות מלעגם של לא־יהודים על היהדות, היה מלא רוגז על רמתה הנמוכה של המנהיגות הציבורית והרבנית והתקנא בסדר ובדגשים של מערכת החינוך הספרדית. הוא חלק שבחים ללימוד פילוסופיה יהודית, לגינוני בית הכנסת הספרדי ולנכונות לעשות שימוש בספרדית או בפורטוגזית בתפילה בציבור. מודעותו לנוהג הספרדי, שניזונה מביקור אחד לפחות בהמבורג – שם התקיימה עדיין קהילה ספרדית שוקקת

5 שבתי באס, שפתי ישנים, אמסטרדם ת"מ, הקדמת המחבר. ראה גם: Shimeon Brisman, *A History and Guide to Judaic Bibliography*, Cincinnati–New York 1977, pp. 9–13. ראוי לציין, שהן באס והן נפתלי הרץ וייזל השתמשו ב־1782 באותה אמרה רבנית שנונה על מנת לקדם את עמדותיהם השונות: "כל חכם שאין בו דעת, נבלה טובה הימנו" (ראה מדרש ויקרא רבה, בעריכת מרדכי מרגליות, א-ה, ירושלים תשי"ג-תש"ך, א, עמ' 32–33). באס בחר לפרש את המונח 'דעת' כשיטת חקירה שניתן ללמוד ממורה, בניגוד למכלול של ידע שניתן לקנות לבד (שפתי ישנים, הקדמה, עמ' 4–5). בעיני וייזל, ציינה המילה 'דעת' ידע חילוני שחובה על כל יהודי לרכוש בנוסף וקודם לידיעת התורה המתחייבת (דברי שלום ואמת, מהדורה ראשונה [חסר מקום ותאריך], סוף פרק 1). הנסיבות החברתיות והפוליטיות המשתנות של היהדות האשכנזית, ולא הבדלי הפרשנות, הן ששינו את משמעותה של האמרה וקבעו את התגובות השונות.

6 יעקב עמדין, מגילת ספר, בעריכת דוד כהנא (נדפס שנית ע"י יוסף וואלדמאן, ניו יורק תשט"ו), עמ' 7–53, במיוחד עמ' 46.

חיים – ואולי גם במקומות אחרים, יצרה אצל וצלאר רגישות לחסרונות בעולם היהודי שבו הוא עצמו חי.⁷ למעשה, כפי שמדגימה האוטוביוגרפיה של גליקל האמל (Glückel Hameln), מסעות תכופים של סוחרים ויזמים אשכנזים אל מרכזי המסחר של אמסטרדם והמבורג ואל ירידים בינלאומיים סיפקו, בתקופה זו של מרקנטיליזם, מקור מידבק של חשיפה לסגנון הדתי השונה עד מאוד של הגולה הספרדית.⁸ לסיכום, ניתן אם כן לזהות מסורת רצופה, גם אם צנועה, של ביקורת-עצמית אשכנזית בהשראתה של הערצה סלקטיבית ליהדות הספרדית הרבה לפני הופעתה של הילה ספרדית אמיתית ברבע האחרון של המאה הי"ח.

הביקורת התרבותית המקיפה על ההשכלה (הגירסה העברית בת-החלוף של יהודי גרמניה להשכלה האירופית) שאבה הרבה מתוקפה – אם לא מהשראתה – ישירות מספרד. הצידוד בחינוך חילוני, בשבירת הבלעדיות התלמודית וחידוש לימודו של הדקדוק העברי, בפרשנות המקרא, בפילוסופיה יהודית, והחיפוש אחר מופתים היסטוריים הובילו לגילויים מחדש של דגמים והישגים ספרדיים בקצב מואץ. בשל הסלידה האשכנזית העמוקה מכל לימוד רציני של התנ"ך, היה פירושו רחב-היריעה של מנדלסון לחומש, שנכתב בעברית, בגדר פריצת דרך מהפכנית לא פחות מתרגומו את החומש לגרמנית, והתבסס במידה רבה על המפעל הפרשני והדקדוקי הראשוני של קודמיו הספרדיים. התוצאה המשולבת של פרשנות ותרגום הצדיקה, לפחות בחלקה, את ההשוואה המעניינת שערך היינה בין מנדלסון ללותר, השוואה הנסמכת על המאמץ המשותף לשניהם להשיב את עטרת הטקסט התנ"כי ליושנה איש איש בתרבותו הדתית הוא.⁹

ביטוי ממצה ביותר לדחייתה של פולין מצד ההשכלה ובחירת ספרד תחתיה נמצא בסטירה מושחתת מאת אהרון וולפסון (Wolfsohn), מורה בבית הספר היהודי המודרני בברסלאו, שהיה גם מעורכיו של כתב העת העברי הרפה של התנועה – 'המאסף'. ה'שיחה בארץ החיים', שהתפרסמה מעל דפי הבטאון במתכונת של סדרה בשנים 1794–1795, מתקיימת במרומים ביום פטירתו של מנדלסון. בטרם הגיעו לשם מענג אותנו המחבר על חילופי דברים בין הרמב"ם, שאינו שש כלל לשוחח, לבין רב פולני חסר עידון, ששתי שנות שהותו במדור נמוך יותר בגן-העדן שיפרו את ידיעותיו בעברית כדי שיחה עם החכם הספרדי. הרב אינו יכול להכיל את שמחתו לנוכח

Morris M. Faierstein, 'The Liebes Brief. A Critique of Jewish Society in Germany 7
(1749)', *LBIYB*, XXVII (1982), pp. 219–241

Alfred Feilchenfeld (transl. and ed.), *Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln*, 8
Berlin 1913, pp. 89–90, 116–118, 186–187, 190–191

Heinrich Heine. *Säkularausgabe*, 27 vols. (in progress), Berlin–Paris 1970ff., 9
VIII, p. 185

ההזדמנות שנקרתה לו להפגין את בקיאותו המופלגת במפעל הקודיפיקציה של ההלכה בכללותה שערך הרמב"ם במאה הי"ב בפני המחבר בכבודו ובעצמו. בסופה של הטרדה ניכרת מסכים הרמב"ם, בלא חמדה, לבחון את ידיעותיו, אולם כאשר הוא פותח בשאלה אם אלוהים הוא גשמי – נושא שבגינו כבר עוררה השקפתו הרציונליסטית של הרמב"ם עצמו מחלוקת מרה – מוחה מענהו הפולני וטוען שמעולם לא השחית את זמנו בלימוד זוטות, אלא רק בלימוד עניינים כבדי-משקל – חוקים הנוגעים לקורבנות, לטהרת המשפחה ולדיני ממונות. באשר לתחום התיאולוגיה, אומר אותו רב פולני שהוא מאמין באמונה שלמה, שהברק נוצר כדי להעניש את הרשעים והוא עצמו נשמר מכוחו ההרסני על ידי בזיקת מלח בארבע כנפות שולחנו ועל ידי פתיחת ספר בראשית.

כשמנדלסון מגיע לבסוף לזירה, הוא מתקבל בחיבוק של חיבה כשווה בין שווים על ידי הרמב"ם המוטרד והעייף, החוקר ודוחק בו אודות הסיבות למצבם החשוך של היהודים האשכנזיים. מנדלסון מציע שלושה הסברים: דיכוי אשר גרם ליהודים לבוז לחוכמת הגויים; העדר קונסנסוס הלכתי; ושיטת הלימוד הסתומה, הבנויה על פלפול. וולפסון מסכם את ההתקפה הסטירית שלו בהופעה של משה רבנו עצמו, הבא לקדם אישית את פני מנדלסון בבואו לגן-העדן; כך הוא מאחד בהסכמה דתית סמלית את שלושת ענקי ההיסטוריה היהודית הנושאים את השם משה. התמונה מדגימה באופן ציורי את המשמעות העמוקה יותר של האמירה המפורסמת של ההשכלה: "ממשה עד משה לא קם כמשה". קיפולם של משה ממצרים ומשה מדסאו (Dessau) בתוך דמותו של משה מקורדובה שיווה לזן הפילוסופי של יהדות ספרד ראשוניות ונורמטיביות כאחד.¹⁰

נסיקה זאת של הדמיון ההיסטורי הסתייעה בקורטוב ניסיון אישי. בשלב מסוים מביא וולפסון את מנדלסון לידי הודאה, שרק גילויז את 'מורה נבוכים' של הרמב"ם הוא שניתק אותו מן הבורות והבלבול של העולם התלמודי; ואכן, עבור דור שלם של אוטודידקטים היה 'מורה נבוכים' המשחרר האינטלקטואלי הגדול, כפי שיצחק אייכל (Euchel) הדגיש בביוגרפיה שלו על מנדלסון.¹¹ הוא סיפק להם טעימה ראשונה מן ההשכלה החילונית ונשאר דגם להצגה רציונלית של היהדות. כשיהודיה האדוקים של העיר פוזנא אסרו על שלמה מימון הנודד, שעצם שמו מעיד על זיקתו לרמב"ם, לחשוף

10 המאסף, ז (תקנ"ה), עמ' 54–67, 120–158, 203–227, 279–360. על משמעותה של האמירה, ראה: James H. Lehmann, 'Maimonides, Mendelssohn and the Me'asfim: Philosophy and the Biographical Imagination in the Early Haskalah', in *LBIB*, XX (1975), pp. 101–103

11 אהרון וולפסון, המאסף, שם, עמ' 210. יצחק אייכל, תולדות רבנו החכם משה בן מנחם, ברלין תקמ"ח, עמ' 7.

את ילדיהם ל'מורה נבוכים', לא היה בכך שום דבר מיוחד.¹² אם אין להעלות כלל על הדעת את ההשכלה ללא 'מורה נבוכים', כי אז הוצאתו לאור של ספר זה פעם נוספת ב־1742 בייסניץ (Jessnitz), מהלך קילומטרים ספורים מדסאו, אחרי פסק זמן של כמעט מאתיים שנה, יצרה בקע רציני בחומת ההגנה של החברה האשכנזית. העדרו הבולט בהקדמה של ביטוי – ולו אחד – להסכמה רבנית מבליט את העוינות הרשמית ליוזמה זאת, אף כי נראה שדוד פרנקל (Fränkel), מורו לתלמוד של מנדלסון, צידד בה בסתר. ברם, המהדורה החדשה של 'מורה נבוכים', בתוספת מספר פירושים ומילון למלים זרות, פרצה ללא ספק את הדרך לתאבי־דעת, שהיו עתידים למצוא לבסוף את מקומם באופקים המצודדים של ההשכלה.¹³

שיקולים פוליטיים נטו לחזק את המשיכה התרבותית לספרד. יהודיהן הספרדיים של אמסטרדם, לונדון ובורדו, שנהנו מהרבה יותר זכויות, שגשגו הרבה יותר מבחינה כלכלית ונטמעו יותר, היו חוד החנית של המאבק למען האמנציפציה. על תפקידם זה בישר איזק דה פינטו (de Pinto), הפילוסוף היהודי המכובד מאמסטרדם, שהפריך ב־1762 את המאמר המשמיץ שפירסם וולטר על היהודים באנציקלופדיה. בהגינו על היהדות, גוער דה פינטו בוולטר על האשמתו הגורפת כלפי כל היהודים, האשמה שהאפילה כליל על ההבדלים הכלכליים, החברתיים והתרבותיים שבין יהודים אשכנזיים לספרדיים. בדבריו אלה יש רמז ברור לכך שלא להאחרונים, מכוח הישגיהם הראויים לציון, יש טיעון חזק יותר בדרישתם להיכלל בציבור האזרחים מאשר לאחיהם הנדכאים. ואכן ההתנגדות בקרב החוגים המהפכניים לאפשרות של מתן אמנציפציה ליהודים הספרדיים של בורדו והדרום בשנת 1790 התגלתה כהרבה פחות חמורה מאשר זו שכפתה דחייה של עשרים חודשים נוספים בטרם הוענקה אמנציפציה לאשכנזים של אלזס־לוריין, אשר עלו על הספרדים במספרם והיו הרבה יותר מנוכרים מהם.¹⁴

משמעות האירועים בצרפת לא נעלמה מעיני האינטלקטואלים הגרמנים־יהודים, שהיו נתונים במאבק משלהם לשוויון משמעותי, והם הביעו לעתים קרובות את טיעוניהם במונחיו של דה פינטו. כך, למשל, באביב 1820 הגיש אדוארד גנז (Gans), נשיאה ההגליאני הנחוש והחריף של האיגוד קצר־הימים לתרבות ולמדע של היהודים – Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (Culturverein) – בקשה

Salomon Maimon, *An Autobiography*, transl. by J. Clark Murray, Boston 1888, 12
p. 205

Max Freudenthal, *Aus der Heimat Mendelssohns. Moses Benjamin Wulff und 13
seine Familie, die Nachkommen des Moses Isserles*, Berlin 1900, pp. 218–221

Isaac de Pinto, *Apologie pour la nation juive*, Amsterdam 1762; Frances Malino, 14
*The Sephardic Jews of Bordeaux: Assimilation and Emancipation in
Revolutionary France*, Alabama 1978

ארוכה לממשלת פרוסיה, ובה ביקש הסכמה רשמית לשמה ולפעילויותיה של אגודתו. כדי לחזק את טענתו שהיהדות אינה מציבה איום כלשהו על דרישות האזרחות הטובה, הצביע גנז על הישגיה בריי-הקיימא של היהדות הספרדית.

יהודים אלה, הדומים לכל האחרים הן פיסית והן נפשית אולם זכו מצד הערבים לשוויון עם המוסלמים, ניגשו לחקור בצוותא את מכלול המדעים הידועים בעת ההיא... והשתמשו (בכתביהם) לא בעברית אלא בערבית. ואכן, אותם יהודים שגורשו מארץ זו לצרפת, הולנד, איטליה ואנגליה, דבר אשר פגע בחיים הכלכליים בספרד, הם וצאצאיהם החיים עדיין מעולם לא יצרו ביחס לחברה הנוצרית את הניגוד שבלט כל כך בקרב המשפחה האחרת של יהודים שהתבדלה במתכוון. הם מצטיינים בפער קטן יותר בתחום המוסרי, בדיבור טהור יותר, ביתר סדר בבית הכנסת, ולמעשה בטעם טוב יותר.¹⁵

אולם שנים ספורות לאחר מכן, בפרק מאוחר של ספרו מרובה-הכרכים *Geschichte der Israeliten* ('תולדות היהודים'), כתב יצחק מרדכי יוסט (Jost), שהיה יותר פרוזאי, התרחק מן הלהט המשיחי של ה-Culturverein ונודע במיעוט חיבתו לתרבותו האשכנזית, שיהודים ספרדיים וגרמניים "מהווים למעשה שתי קבוצות לאומיות נפרדות" (verschiedene Völkerstämme) חרף כל הסכמתם בענייני דת.¹⁶ נכונותו של נפוליאון לפתוח שוב בתוך גבולותיה של צרפת את השאלה אם המשתייכים ליהדות מסוגלים בכלל להיות אזרחים הגדילה עוד יותר את היוקרה הספרדית. שתים-עשרה השאלות המפורסמות שלו והרטוריקה של פקידיו כפו על היהדות הבחנה מרחיקת לכת, שעמדה להפוך לבסיסית בוויכוח הממושך על האמנציפציה במרכז אירופה. כפי שנוסחה בחודש פברואר 1807 על ידי הסנהדרין במבוא להכרזתה הדוקטרינרית וההלכתית בת תשע הנקודות, חילקה הבחנה זאת את הוראות ההלכה היהודית לשני סוגים: הוראות דתיות, שהן נצחיות, והוראות פוליטיות, התקפות רק בעתות של קיום יהודי ממלכתי. בפרוטוקול אסיפת הנוטאבלים שקדמה לסנהדרין, מסמך יקר-מפז שנערך על ידי דיוז'ן טאמה (Diogene Tama), מזכירו של חבר האסיפה הלאומית ממחוז בוש די רון (Bouches du Rhône), השכיל הלה לכרוך יחדיו באופן כללי את ההבחנה החדשה הזאת עם דמויותיהם של דון יצחק אברבנאל והרמב"ם. הראשון, כך אמר,

JNUL Jerusalem, 4° 792/B-10, p. 36 15
Isaac Markus Jost, *Geschichte der Israeliten*, 9 vols., Berlin 1820-1828, VIII, 16
p. 309

...יוצר הבחנה צודקת בין עניינים הקשורים בעיקרם לדוגמות דתיות ואחרים הנוגעים רק למוסר האזרחי, והאחרונים צפויים תמיד לתמורות ושינויים, בהתאם למצבם הפוליטי והאזרחי של אלה שלאשרם הם מכוונים.¹⁷

כך, לא רק שהיהודים הספרדיים היו יותר קרובים לחיי העולם הזה, אלא שתפיסת היהדות שלהם תאמה את הצרכים הפוליטיים של העידן המודרני; אף על פי שהבחנה זו, שהיתה די לא מדויקת, מנוכרת במהותה, אך מועילה ביותר, חשפה אמצעי רב-עוצמה, שהיה בו כדי לאפשר לידידים ואויבים כאחד להפשיט את היהדות מכל פולחן, סייג או מוסד שנתפסו כמסכנים את יעד האינטגרציה.¹⁸

לחיזוק הסקירה ההיסטורית הזו ניתן לומר, שתנועות ההשכלה והאמנציפציה סיפקו את הניצוץ שהצית את האש. מסורת מוגבלת של ביקורת-עצמית, בצירוף אילן יוחסין מכובד, עמדה להתפרץ לכדי כוח חברתי נרחב, שעתיד היה לחלחל אל ביטוייה העיקריים של תת-תרבות יהודית עולה. הקשר פוליטי משתנה הצית מרד גובר והולך כנגד היהדות הפולנית, בשעה שהצורך בהמשכיות ולגיטימציה שיוועו לפרדיגמה תרבותית חדשה.

ב

על התפשטותה המהירה של ההילה הספרדית מעידה הופעתה בארבעה תחומים שונים של תרבות יהודית בגרמניה של המאה הי"ט. הדחף לא הועבר מתחום אחד לשני, אלא בהיותו נגזר ממקור משותף, חדר במקביל לתחומי הליטורגיה, הארכיטקטורה של בתי הכנסת, הספרות והלמדנות. הנטייה לספרד לא היתה הדרגתית או עקיבה אלא פתאומית ומצויה בכל מקום.

17 Diogene Tama, *Transactions of the Parisian Sanhedrin*, transl. by F. D. Kirwan, London 1807, p. 56. *Décisions Doctrinales du Grand Sanhédrin*, Paris 1812, pp. 6–8. אני באמת חושב שאבחנה מודרנית זו בין מרכיביה הדתיים הנצחיים והפוליטיים הזמניים של היהדות שואבת סבירות קלושה מאבחנה דומה במידת מה שנעשתה על ידי הרמב"ם ב'מורה נבוכים' בין חוקיה האלוהיים של התורה, המסדירים את החיים הגשמיים של האדם בחברה, לבין אלה המקדמים את שלמותו הרוחנית האישית.

"ודע כי שתי המטרות הללו האחת בלי ספק גדולה בחשיבותה, והיא תקון הנפש, כלומר מתן ההשקפות הנכונות. והשניה קודמת בטבע ובזמן, כלומר תקון הגוף, והיא הנהגת המדינה ותקינות מצבי כל אנשיה כפי היכולת" (רבינו משה בן מימון, מורה הנבוכים, בתרגום יוסף בכה"ר דוד קאפח, חלק שלישי, פרק כז, ירושלים תשל"ב, עמ' תקנ"ו).

18 לגבי שימושים ופיתוחים מאוחרים יותר של אבחנה זו ביהדות, ראה מאלינו (לעיל, הערה 14), עמ' 92–93; *Protokolle der ersten Rabbiner-Versammlung zu Braunschweig*, 1844, pp. 63–69; וכן: Samuel Holdheim, *über die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe*, 2nd. edn., Schwerin 1847.

עם האמנציפציה, כפי שראינו, בית הכנסת התבלט לזמן מה כתחום הדומיננטי של הביטוי היהודי, ואין להתפלא על כך שהעדפת הספרדיות השפיעה הן על הליטורגיה והן על הארכיטקטורה שלו. נפתלי הרץ וייזל (Wessely), שהערצתו לספרדים של אמסטרדם נבעה מניסיון אישי, טען כבר במכתב הרביעי והאחרון של 'דברי שלום ואמת', מפרי עטו, שההיגוי הספרדי של השפה העברית עדיף מבחינת הדקדוק על הדרך שבה ביטאו אותה היהודים האשכנזיים.¹⁹ דור אחד מאוחר יותר, המורים והדרשנים שהיו חלוצי פיתוחו של פולחן גרמני אימצו את ההיגוי הספרדי עבור 'בית הכנסת הגרמני' שלהם.²⁰ מכיוון שלא דובר כאן בסלע מחלוקת הלכתי, ניתן היה להגן על המעבר במונחים של נכונות דקדוקית, כפי שעשה אליעזר ליברמן (Liebermann), או במונחים של דמוגרפיה, כפי שעשה מוזס קוניץ (Konitz) מאופן (בודה), בטענה ששבע שמיניות של העולם היהודי מתפללים בעברית של הספרדים!²¹ אולם המוטיבציה הראשית לאימוץ בלתי טבעי זה, מתוך מודעות עצמית, של העברית הספרדית היתה הרצון העז להבדיל את צלילי שפת הקודש מן היידיש, שבה ראו האינטלקטואלים האשכנזיים המנוכרים הללו שפה לא-שפה שסימלה את שפל המדרגה שאליו הגיעה התרבות היהודית.²²

עוד סממן של אותה הידרדרות היה, מבחינתם, מצבו של מחזור התפילות הגרמני

- 19 שמחה אסף (עורך), מקורות לתולדות החנוך בישראל, 4 כרכים, תל-אביב תרפ"ה-תש"ג, א, עמ' 234.
- 20 Leopold Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 2nd. ed., Frankfurt am Main 1892, p. 474
- 21 אליעזר ליברמן, אור נגה, דסאו תקע"ח, א, עמ' 18-19; נגה הצדק, דסאו תקע"ח, עמ' 27.
- 22 יש לציין, כי הדמיון הרב בהגייה בין העברית התנ"כית שלימדו באוניברסיטאות גרמניות דאז לבין העברית של הספרדים שיווה ללא ספק לזו האחרונה מראית עין של נכונות (ראה Wilhelm Gesenius, *Hebräische Grammatik*, Halle 1813, pp. 6-13). וכך, אין זה מפתיע למצוא את צונץ מתעתק את קטעי העברית שבדרשותיו לפי המודל של העברית האקדמית (Leopold Zunz, *Predigten*, 2nd. Edn., Berlin 1846, pp. 17, 105, 157, 158, 198). במכתב מעניין מאוד מה-4 באוקטובר 1827, ג"ג בלרמן, תיאולוג וחוקר נודע, ומנהל הגימנזיום היוקרתי Gymnasium zum grauen Kloster שבברלין, יעץ לצונץ ללמד את הצעירים בבית הספר הקהילתי שצונץ היה מנהלו את ההיגוי הספרדי של העברית למן ההתחלה. בלרמן הוזמן לפני כן לצפות בבחינה של התלמידים בציבור. הוא הביע את שביעות רצונו מהאירוע, אך ראה לנכון לערער על שמירת "ההגייה הפולנית של העברית" משום שפגעה הן בתנועות והן בהטעמות של השפה. ובהקשר של התנועות, הוא הצביע על העליונות ההיסטורית של העברית הספרדית. "כפי שאתם בוודאי יודעים, כתביהם של יהודים מלומדים מאלכסנדריה – בתרגום השבעים, אצל יוספוס, פילון, ועקילס – מראים כי ההגייה הפולנית אינה נכונה... ההגייה הנכונה היא זו של היהודים המלומדים מפורטוגל, ספרד, צרפת ואיטליה. מדוע לא יבחרו יהודי ברלין, ולמעשה יהודי גרמניה כולה, בטובה [מבין השניים]? בייחוד יהדות ברלין, שכבר אימצה דברים רבים שהם נכונים? הדבר יזקף בוודאי לכבודם, אם יתנו לקהילות האחרות דוגמה בעניין זה."

המסורתי למועדים, שהיה גדוש לעייפה בפיוטים עבריים, שאין לרדת לפשרם ושנכתבו על ידי חכמי ימי הביניים עם מובאות מיסטיות מעולם הקבלה הלוריאנית. בסוף המאה הניע מצבו העלוב הזה של המחזור את וולף היידנהיים (Heidenheim), מייסדו של בית הוצאה לאור יהודי מפורסם ברדלהיים (Rödelheim, פרוור של העיר פרנקפורט) ואחת הדמויות היותר מוזרות והפחות נחקרות של ההשכלה הגרמנית, לקחת על עצמו פרסום מהדורה חדשה בת שמונה כרכים של המחזור הגרמני עם מה שנראה כטקסט ביקורתי, תרגום גרמני בהיר (באותיות עבריות) ופירוש נרחב בעברית. היידנהיים, שעבד לגמרי לבד, קיווה לפטור את הטקסט העברי מאין-ספור קלקולים, להאיר את אוצר המילים הקשה ואת הרמזים הסתומים של הפיוטים ולהוציא מכלל שימוש את התרגומים הישנים המחפירים שהיו בנמצא בשפה הגרמנית. המהדורה ביטאה מאמץ אמיץ מצדו של מלומד בעל פתיחות מחשבתית, שהיה משוחרר באופן יוצא דופן מכל זיקה לספרד, לחדש ימיה של גדולת המסורת הליטורגית האשכנזית שלו עצמו ולהגן עליה. החריזה והמשקל של הפיוטים הספרדיים היו בעיני היידנהיים זרים לספרות העברית, אשר לדעתו תמיד העניקה לתוכן קדימות על פני הצורה. בהתאם לכך, פרשנותו התמקדה במקורות, בדקדוק ובמשמעותם של הטקסטים ולא באיכותם הספרותית. ככלל היה הפרוייקט בבירור בר השוואה למהדורת החומש של מנדלסון ואפשר אף ששאב את השראתו ממנה. אף על פי כן, משמעותו היתה מעורבת יותר. בעוד שהגישה הדתית הרווחת יצאה נגד שימורם של חלקי פיוטים נרחבים בבית הכנסת, הרי שכל חוקרי הנושא שבאו אחרי חבים רבות להישגו המיוחד של היידנהיים.²³

בשנת 1841 הופיעה מהדורה שנייה של סידור התפילה של בית הכנסת הרפורמי (ההיכל) בהמבורג – שהיה הוותיק ובעל ההשפעה הרבה ביותר מבין 'בתי הכנסת הגרמניים' המוקדמים – והציתה בשנית פלוגתא קשה, שחשפה עוד היבט של העדפת ספרד בין כותלי בית הכנסת. בנוסף לתעתיק של העברית בהתאם למבטא הספרדי, שמן הסתם שלט עדיין בבית הכנסת, כלל סידור תפילה זה מבחר מדוד של פיוטים, שנלקחו כולם מן העולם הספרדי.²⁴ בין שאר מאפייניו, דחייה של פיוטים תוצרת-בית, שהיו מוכרים ומקודשים ליהודי גרמניה, לטובת מוצרים זרים לחלוטין שבאו מבית

Ludwig Geiger, 'Aus L. Zunz' Nachlass', *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, V (1892), pp. 256–257

23 וואלף היידנהיים (עורך), ספר קרובות הוא מחזור, 9 כרכים, רעדלהיים תק"ס–תקס"ה, פסח, 'Vorbericht'; שמיני עצרת ושמחת תורה, 'הפיוט והפיטנים', עמ' vi. ראה גם: Louis Lewin, 'Materialen zu einer Biographie Wolf Heidenheims', *MGWJ*, XLIV (1900), pp. 127–138; XLV (1901), pp. 422–432, 549–558

24 *Seder ha-Avodah: Gebetbuch für die öffentliche und häusliche Andacht nach dem Gebrauch des Neuen Israelitischen Tempels in Hamburg*, Hamburg 1841

הכנסת הספרדי, אף שהיו אולי נעלים יותר, דבר שהעלה את חמתו של זכריה פראנקל (Frankel) מדרזדן, שחילוקי הדעות בינו לבין מחנה הרפורמה החלו מתגבשים. באמצע את הרצף הליטורגי ואת הכרת הפולחן על פני האיכות הפואטית קרא פראנקל תיגר על עצם עקרון הפעולה, אם לא על המניע הפנימי של אנשי המבורג ובעלי בריתם.²⁵ ללא אימוצה של התרבות הספרדית היתה המרידה נגד אשכנז כמעט בלתי אפשרית. גוטהולד סלומון (Salomon) ואברהם גייגר (Geiger), שייצגו את הדור הישן ואת הדור החדש בהנהגה הרבנית הרפורמית, הטעימו שניהם בהגנתם על סידור התפילה את עליונותה של השירה הספרדית הדתית מבחינה דקדוקית, ספרותית ופילוסופית. האשכנזים נחשבו בעיניהם נחותים בכל שלושת התחומים ולכן גם תוכן שירתם נתפס כ"ברוקי עד לקיצוניות, ושפתו ברברית ומפלצתית".²⁶ יתר על כן, סלומון הכריז על הקשר החי שבין בית הכנסת שלו למסורת הספרדית. בחירת הפיוטים, לדבריו, לא היתה אקדמית ואף לא שרירותית. "בעת הקמתו של בית הכנסת מנתה האגודה שלנו מספר ניכר של משפחות פורטוגזיות נכבדות בין תומכיה הגדולים ביותר".²⁷

בבסיס העדפת הפיוטים הספרדיים עמדה תפיסה כללית לגבי אותם גורמים שהבדילו בין היצירות הליטורגיות של הספרדים והאשכנזים בימי הביניים, שהושמעה לראשונה על ידי שלמה יהודה רפופורט (Rapoport) ב־1827. פרסומו לימים כאחד ממייסדי הלימודים האקדמיים של היהדות, למרות שורשיו הלא־מתבוללים בגליציה המזרחית, הפך את הערותיו המוקדמות לסטריאוטיפ־אב של התקופה. רפופורט טען "שפיוטי הספרדים המה מליצים בין נפש האדם ויוצרה, ופיוטי האשכנזים בין עם ישראל ואלהיו".²⁸ הבדל זה העניק ליהדות הספרדית תחושה של אינדיווידואליות. התפילה שלה בציבור לא החרישה את סבלו של היחיד תחת כובד גורלה הקשה של הקהילה, אלא דווקא סייעה לביטוייה של מצוקתו האישית ישירות בפני אלוהים. גישה בלתי־אמצעית זו לא זו בלבד ששיוותה אינטימיות מיוחדת לפיוטים הספרדיים אלא גם סייעה להקהות את ההאשמה החוזרת ונשנית בדבר נאמנות כפולה.

באותה שנה (1842) שבה הדהדה ברחבי מרכז אירופה המחלוקת על סידור התפילה בבית הכנסת הרפורמי (ההיכל) של המבורג, פירסם ליאופולד דוקס (Dukes) הקדמה גרמנית צנועה ללימוד השירה העברית של ימי הביניים, אשר פיתחה והצדיקה באלגנטיות את נושא החלפתו של המכלול הליטורגי האשכנזי כולו בדוגמאות נבחרות מעטות של פיוטים ספרדיים. דוקס, יליד פרסבורג (Pressburg) ותוצר הישיבה

Der Orient, 1842, p. 64; *Literaturblatt des Orients*, 1842, cols. 366, 379–381 25

Abraham Geiger, *Der Hamburger Tempelstreit*, Breslau 1842, p. 28 26

Gotthold Salomon, *Sendschreiben an den Herrn Dr. Z. Frankel*, Hamburg 1842, p. 35 27

ביכורי העתים, ח (תקפ"ח), עמ' 184. סלומון מתייחס לקטע זה להגנתו שלו, עמ' 33. 28

המפורסמת שם, היה אוטוידקט מלומד שחי חיי דלות בגרמניה במרדף ארכיוני אחר כתבי יד הקשורים לספרות עברית של ימי הביניים. חיבורו *Zur Kenntnis der neuhebräischen religiösen Poesie* (להבנתה של השירה הדתית הניאו-עברית) העמיק את הסטריאוטיפים. היעדר המשיכה של השירה הדתית האשכנזית, כך טען, הוא פועל יוצא של הקשר חברתי; יהודי צרפת וגרמניה, שהורחקו לחלוטין מן החברה הנוצרית, היו שרויים בתרדמה אינטלקטואלית, כשהם ניזונים מתפריט דל של טקסטים רבניים; טבעה הבלתי דקדוקי, הבלתי מחכים והלא-אומנותי של שירתם היה אך ורק תמונת-ראי של תוכנית הלימודים שממנה הוזנו; מן המימד האנושי של היהודי כמו מזה של הנוצרי נשלל כל אמצעי ביטוי אוניוורסלי; בניגוד לכך, האווירה הפתוחה והזירה החילונית ששררו בספרד המוסלמית העשירו את יהודיה בהזדמנות שניתנה להם לטפח צמא לדעת כמקור של אמת ולטפח הערכה לשפה כמכשיר של עוצמה ויופי; שירתה, לפיכך, היא מעשה ידי אומן, יש בה הד לנושאים אוניוורסליים והיא נושאת קינה על אסונות לאומיים בעדינות של מאהב. המחקר ההיסטורי גויס לשירות הצורך בשינוי פרדיגמות תרבותיות.²⁹

גם החזית החיצונית של בית הכנסת נשאה את חותמה של הנטייה הספרדית. האמנציפציה, הגם שלא היתה שלמה, איפשרה לראשונה ליהודים הגרמניים להיפטר מן הסטטוס המוצנע, המחוק משהו ולעתים קרובות הבלתי רשמי של בתי התפילה שלהם. הבניינים המרהיבים שנבנו במרוצת המאה הי"ט היו עדות ציבורית מהדהדת לביטחונם של היהודים בעמידותה של האמנציפציה ולגאווה על ייחודם הדתי. אולם החופש לבנות בתי כנסת הציב אתגר ארכיטקטוני רציני: לא היתה בנמצא שום מסורת מודעת באשר לסגנון ההולם את היכל הקודש היהודי. היעדר הביטחון בחיים היהודיים בימי הביניים מנע את היווצרה של מסורת כזאת. אחרי עשורים אחדים של ניסויים הסכימו ארכיטקטים נוצריים וועדי קהילות יהודיות, שיש לבנות בתי כנסת בסגנון שנודע ברבות הימים כסגנון מורי, וכך התנשאו בשנות החמישים והשישים בתי כנסת מוריים, שהוסיפו פאר לקהילות היהודיות המתרחבות במהירות בערים לייפציג, פרנקפורט, קלן, מיינץ, בודפשט, וינה וברלין. רק בסוף המאה דחף הגל הגואה של האנטישמיות בגרמניה את הקהילות לבחור בסגנון ארכיטקטוני שהנמיך את הצדודית הציבורית שלהן, לדברי החוקר המוביל בתחום מרתק זה, שהוזנח זמן רב.

בעבודתו החלוצית *Synagogen in Deutschland* טוען הארולד האמר-שנק (Hammer Schenk) שקבלת העיצוב המורי, המבוסס ברובו על מסגדי צפון-אפריקה

29 Leopold Dukes, *Zur Kenntnis der neuhebräischen religiösen Poesie*, Frankfurt am Main 1842, pp. 16–29, 93, 133. הספר בנוי לפי נושאים, אך רוב הדוגמאות לקוחות מהעולם הספרדי.

ועל ארמון אלהמברה, ולא על היכרות עם בתי הכנסת הבודדים שנותרו בספרד מתקופת ימי הביניים, נשענה על שני גורמים. הגורם הראשון הוא ביטחונם של ההיסטוריונים, שחרף היות הארכיטקטורה הערבית נחותה בהחלט מן הגותית, היא בישרה בבירור על התפתחויות מאוחרות יותר באירופה ועל כן התאימה בשלמות לתפיסת הגויים הנוגעת ליחס שבין יהדות לנצרות. הואיל והסגנון הגותי נתפס כנוצרי בתמצית, ניתן לבית הכנסת סגנון שסימל את מקומו הכרונולוגי והאיכותי כאחד בהיסטוריה של הדתות. יתר על כן, וזהו הגורם השני, הארכיטקטורה המורית נראתה כמשתלבת בהרמוניה עם מהלך ההיסטוריה היהודית, בהבליטה את מקורותיו המזרחיים של היהודי; למרות שהאמר-שנק בעצמו הכיר בכך שיהודים שהיו בתהליך של התמערבות לא שבעו נחת משהזכירו להם את אבותיהם ה'פרימיטיביים'. על כן, אין בתיאוריה זו כדי להסביר את התופעה. אין להניח שוועדי הקהילות, אשר היו תמיד הפוסקים האחרונים בקביעת סגנון הבנייה, ללא קשר לארכיטקט, היו בוחרים סגנון המדגיש הן את נחיתותה של היהדות והן את מזרחיותה.³⁰

דעתי האישית, בהתחשב ברעיון המוביל של מסה זו, אמורה להיות ברורה. הקסם שבארכיטקטורה המורית בהקשר של בית הכנסת המשוחרר מכבליו נבע מן הקשר שלה לספרד. ארכיטקטורה זו נתנה מענה לצורך בסגנון מובחן בדיוק משום שהלכה עקב בצד אגודל עם הנטייה הספרדית הסוחפת של יהדות גרמניה. לא היה שום דבר מזרחי בערבים; בלעדיהם לא היתה הפילוסופיה היוונית מגיעה לעולם למערב. מותר היה בהחלט לשאוב השראה מספרד בחידוש הפנים והחוץ של בית הכנסת. מה יכול היה לסמל ביתר עוצמה את הקריעה מן התרבות האשכנזית מאשר בניית בתי כנסת ברוח ספרד!

אבל ההילה הספרדית התפשטה הרחק מעבר לתחומי של בית הכנסת. פן אחר של ביטוי יהודי באותה תקופה שבו היא מילאה תפקיד מעצב, היה התחום המתהווה והחדש של ספרות יהודית. מכלול זה של ספרות יפה, המהווה מקור לתובנה ושלא נוצל דיו בידי ההיסטוריון החברתי והאינטלקטואלי של היהדות הגרמנית, כולל יצירות של סופרים שנולדו כיהודים ועשו שימוש בספרות או בשירה אם בכדי לתת ביטוי ליחס בעייתי כלפי היהדות או בכדי להציגה באופן חיובי. בולטת מידת היזקקותם של סופרים משני הטיפוסים הללו להוויה הספרדית, שסיפקה להם במידה שווה מעיין שופע של גאווה או של ביקורת עצמית.

Harold Hammer-Schenk, *Synagogen in Deutschland: Geschichte einer Baugattung im 19. Und 20. Jahrhundert (1780–1933)*, 2 vols., Hamburg 1981, I, Hannerlore Künzl, *Islamische Stilelemente im Synagogenbau*: pp. 251–301. השווה: *des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, Frankfurt–Bern–New-York–Nancy 1984, pp. 109–126

הידרשותו התכופה של היינה למעיין זה מוכרת היטב וגרמה לחוקר חריף אחד לדבר על "העמדת פני אנוס" שלו. כינוי זה נועד להקיף לא רק את הקסם שספרד הילכה עליו כל ימי חייו אלא אף את הזדהותו החוזרת ונשנית עם גורלם של המשומדים בעל כורחם, שהחברה שבה חיו – חברה שדרשה קונפורמיות דתית מוחלטת – לא הותירה בידיהם בחירה. היינה לא נמנע מרמיזה על מוצאם הספרדי של כמה מאבותיו.³¹ אולם דימוי זה מטעה גם הוא, שכן היינה, המומר המפורסם והנועז ביותר של המאה, מעולם לא הסתיר את מורשתו היהודית מקהל קוראיו ויצירתו רוויה נושאים, דברי תוכחה וזכרונות יהודיים. העדפת ספרד מצד היינה, על אף היותו דמות בעלת כישרון ומורכבות מיוחדים במינם, היא טיפוסית.

ביצירתו 'הרבי מבכרך' (*Der Rabbi von Bacherach*), וזאת רק דוגמה אחת, מופיעה ההעדפה בצורה פרדוקסלית. נובלה בלתי גמורה זו, שהיינה התחיל לכתוב לפני שהמיר את דתו, כשהיה עדיין חבר באיגוד לתרבות ולמדע של היהודים (*Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden*), היוותה את המאמץ הראשון שנעשה על ידי גרמני להעביר את יופיה הדתי ואת הפאתוס ההיסטורי של היהדות בדרך של סיפורת. טבעו הרומנטי של היינה מחה נגד ביתורם של השניים באיזמל ההגליאני של גנו – הכירורג הקונצפטואלי הראשי של ה־Culturverein. היהדות, מבחינתו של היינה, היתה יצור חי, שהיה נתון להשפלות ומורגל בכאב, ולא מערך של הפשטות נטולות רגש. זאת היתה האמת שהיינה התאמץ להמחיש באמצעות המשאבים הנוצריים המעטים שהועמדו לרשותו על ידי צונץ. כפי שעולה מן הפרק הראשון, לא ביהדות הספרדית המעורה בעולם הסובב התכוון היינה לעסוק, אלא ביהדות גרמניה הנצורה והבלתי מתפשרת.³² בחירתו עלתה בקנה אחד עם דיוקן סימפטי במיוחד של היהדות הפולנית של אותה עת, שאותו פירסם רק שנה אחת קודם לכן (1823) ושבמסגרתו הילל את שלמותה הרוחנית ואת אופיה הבלתי־מסוכסך.³³ ובכל זאת, לא עלה בידו להדחיק את העדפתו לספרד. היינה הכניס לסיפורו של רבי אברהם את העובדה הבלתי־היסטורית לחלוטין של פרח־רבנות גרמני בימי הביניים המבלה כשבע שנות לימוד בספרד. סגפנותה של היהדות האשכנזית מתרככת אצלו בזכות מידת המתירנות העצמית של הספרדים, והקורא מתפתה להסביר את בריחתו של רבי אברהם בהמשך יחד עם שרה אשתו מאצל שולחן הסדר רב־המשתתפים זמן קצר לפני האשמה ברצח לצורכי פולחן – צעד הנוגד כל כך את האתוס האשכנזי של קידוש השם, אך מתיישב לחלוטין עם

31 Phillip F. Veit, 'Heine: The Marrano Pose', *Monatshefte*, LXVI (1974), pp. 145–156

32 ראה להלן, בפרק 10, עמ' 262–263.

33 S. S. Praver, *Heine's Jewish Comedy: A Study of his Portraits of Jews and Judaism*, Oxford 1983, pp. 59–69

פרק שלישי

רוחו הגואה של האינדיווידואליזם – כתוצאה של שהותו בספרד. יהיו אשר יהיו מעלותיו התיאוריות של הפרק הזה – שהיה כנראה היחידי שכתיבתו הסתיימה לפני שהיינה המיר את דתו ב־1825 – הוא עדיין גילם את ההתלבטות הפנימית שביקש להתעלות מעליה.³⁴

הנושא הספרדי נשאר חומר גלם עיקרי ברומן ההיסטורי היהודי המוקדם, ז'אנר שאיש לא תרם להתפתחותו יותר מאשר לודוויג פיליפסון (Philippson). פיליפסון, אולי המוכשר מבין מעבירי המסר היהודי הפופולרי בגרמניה של המאה הי"ט, הפיק ביחד עם אחיו פבוס, רופא וסופר מוכשר, מספר נכבד של רומנים היסטוריים שנועדו לעורר כבוד ואהדה ליהדות. הדרמה נפרשת בדרך כלל בקצב מהיר על במה בינלאומית מוכרת: יהודים השורדים בקושי ברדיפות אך משופעים במידות טובות; וחיזוריו של המאהב הלא־יהודי, שאינם מתגברים לעולם על נאמנותה הדתית של יעלת חן יהודייה. המרכיבים לנוסחה זו, כמו ברומנים 'האנוסים' (*Die Marannen*, 1843), 'ספרד וירושלים' (*Hispania und Jerusalem*, 1843) ו'יעקב טיראדו' (*Jakob Tirado*, 1867), שאובים לעתים קרובות ממצבור ההיסטוריה היהודית הספרדית. כוח־משיכתה המסיבי מסומל בסצינה רבת־רושם ב'אנוסים', המתרחשת בגרנדה בשנת 1492, אחרי הפלתו של המעוז הערבי האחרון בחצי האי האיברי. דון יצחק אברבנאל מופיע בפני פרדיננד ואיזבלה כדי למנוע את התוצאה המיידית של הניצחון: גירושם התלוי ועומד של יהודי ספרד. בפיו שלושה טעונים: היהודים חיו בספרד מאז חורבן הבית הראשון, יותר זמן מבכל ארץ אירופית אחרת; הם טיפחו את האומנויות והמדעים, המרוממים את רוח האדם; מעולם לא ביזו את עצמם בתגרנות או בהלוואת כספים בריבית. "בכל רחבי הממלכה אין אף אדם מהאצולה הגבוהה או הנמוכה ואף לא בורגני החב כסף ליהודי". אם דבריו של אברבנאל נשמעים עדכניים במונחי התקופה שבה הרומן נכתב, הרי זה משום שכל תפיסת יהדות ספרד אצל יהדות גרמניה היתה במידה רבה תערובת של צורכי ההווה ומציאות העבר.³⁵

ברומן הראשון של ברתולד אוארבאך (Auerbach) – סיפור בדיוני על חיי שפינוזה שפורסם ב־1837 – מועתק המיתוס לאמסטרדם, ממש כמו ב'יעקב טיראדו' של פיליפסון, ותורם את חלקו להשבתו של שפינוזה אל חיק ההיסטוריה היהודית.³⁶ הספר הוא פרי עטו של איש צעיר וחופשי בדעותיו, שזנח אך לפני זמן מועט את הרעיון להקדיש את חייו לרבנות; ככזה, הספר הוא ללא ספק אמירה למען עליונותם של

34 Heine: *Säkularausgabe*, IX, pp. 56–57. השווה: פראוור, שם, עמ' 85–96.

35 Phöbus Philippson, *Die Marannen in Saron*, Phöbus and Ludwig Philippson, I, 2nd edn., Leipzig 1855, p. 92

36 Berthold Auerbach, *Spinoza: Eine Denkerleben*, 2nd. edn., Mannheim 1855; Ludwig Philippson, *Jakob Tirado*, Leipzig 1867

התבונה וחופש הפרט. אולם אוארבאך, עם כל ניכורו מן התיאולוגיה ומתפיסת עם הסגולה, מתאר את שפינוזה כגלגולו של הרמב"ם. כאשר עומד שפינוזה הצעיר לעבור את המפתן האינטלקטואלי המפריד בין היהדות לאנושות, מכריז המספר: "כלום לא לימד כבר הרמב"ם ששומרי המצוות בני כל הדתות מגיעים לגאולת נצח".³⁷ האוניוורסליות המרומזת של הרציונליזם הספרדי עומדת לקבל ביטוי מפורש. חרף ההתנתקות הנראית לעין, ברובד יותר עמוק נתפסה המשיחיות החילונית שאוארבאך ייחס לשפינוזה בסך הכל כעוד צעד אחד לאורך הרצף התרבותי המוביל מקורדובה לאמסטרדם. שפינוזה היה לגיבורם התרבותי של יהודי גרמניה לא רק משום שהם קראו את כתביו באופן סלקטיבי, אלא גם מפני שנתפס כמי שסיכם את הרעיונות הנעלים ביותר של המסורת הספרדית.³⁸

התחום הרביעי והאחרון חדור הנטייה הספרדית היה הישגה התרבותי הגדול והמתמשך ביותר של יהדות גרמניה – מדע היהדות (Wissenschaft des Judentums). יחסו לנטייה זו היה דיאלקטי: בעוד שהמחקר ההיסטורי ודאי לא היה זה שהפעיל את הצופר הספרדי, הרי שכניעתו מרצון לספרדיות פעלה להעשרת התהודה והעצמתה. לא ניתן להבין את המחקר היהודי המודרני בנפרד מן ההילה הספרדית; ולאמיתו של דבר, שום תחום אחר של התרבות היהודית המודרנית לא נותר תחת השפעתה זמן כה רב. מטרת דיוננו זה היא רק לשרטט את ההתפתחות ולהראות כיצד היא משתלבת בזירה התרבותית הרחבה יותר.

החשיבה ההיסטורית בקרב היהדות המודרנית ניזונה מתפריט ספרדי. ההוכחה החותכת ביותר לקביעה זו נעוצה בעובדה, ששני תתי-התחומים שהנצו בראשונה – פילוסופיה ושירה יהודיות מתקופת ימי הביניים – כללו בעיקר טקסטים מפרי עטם של מחברים ספרדיים. שני המוקדים הללו מייצגים המשך טבעי להתעניינותה הקודמת של ההשכלה בפילוסופיה של הרמב"ם ובתחייתה של השירה העברית. בשנות הארבעים של המאה הי"ט שפעו דפי השבועון *Literaturblatt des Orients*, שבמשך עשור שנים שימש כבמה הפורה ביותר להחלפת דעות בין חוקרים יהודיים במרכז אירופה, טקסטים ומחקרים בנושא היצירות היהודיות התרבותיות תחת שלטון האסלאם.³⁹ אין שום דבר

37 אוארבאך, שם, עמ' 94. בעניין המקור הרמב"מי והמחלוקת המאוחרת יותר בנושא זה, ראה ג'יימס ה' להמן (לעיל, הערה 10), עמ' 92–93.

38 על שפינוזה כפי שהצטייר בעיניהם של יהודי גרמניה במאות הי"ט והעשרים, ראה: Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York 1965, pp. 15–31. בעניין אוארבאך, ראה: Jacob Katz, 'Berthold Auerbach's Anticipation of the German-Jewish Tragedy', *Hebrew Union College Annual*, LIII (1982), pp. 215–240.

39 הן ה-*Orient* וה-*Literaturblatt des Orients* הופיעו בעריכתו של יוליוס פירסט בין 1840 ו-1851 ותחת כותרת המשנה *Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur*.

מקרי בפריחתם של תרגומים לגרמנית ושל פרפרזות על בסיס יצירות אתיות ופילוסופיות של מחברים כמו בחיי אבן־פקודה (1836), הרמב"ם (1838, 1839), יוסף אלבו (1844), סעדיה גאון (1845) והלוי (1853), לעתים קרובות בהיעדר כתבי יד או – במקרים מסוימים – המקור בערבית.⁴⁰ גילוי המסורת הרציונליסטית של ימי הביניים, מסורת שנדחתה על ידי היהדות האשכנזית, ענה על צרכים פנימיים וחיצוניים, דתיים ופוליטיים.⁴¹ ועם זאת, למרות ההתערבות של דאגות חיצוניות, יכול היה תת־התחום של הפילוסופיה היהודית להתפאר, כבר בשלב מוקדם, בשניים מטובי הישגיו של מדע היהדות במאה הי"ט, וזאת הודות למחקריו ההרואיים של סלומון מונק (Munk), גולה פרוסי בפריס; הדברים אמורים בזיהויו של שלמה אבן גבירול כמחברו הלא־צפוי של ה־*Fons Vitae* ('מקור חיים'), חיבור ניאופלטוני חשוב מן המאה הי"א, שנחשב עד מונק למסה מפרי עטו של פילוסוף לא־יהודי (1846), וכן בפרסומו ותרגומו לצרפתית של המקור בערבית של 'מורה נבוכים' לרמב"ם (1856–1866).⁴² עשרות שנים של עבודת הכנה הפיתו במונק את האומץ לומר בדיוק את מה שקהלו היהודי השתוקק לשמוע: "יהודים חלקו מעל לכל ספק עם הערבים את הכבוד לשימורו ולהפצתו של מדע הפילוסופיה במהלך מאות שנים של ברבריות והשפיעו בדרך זאת במשך זמן רב השפעה ציוויליזטורית על אירופה".⁴³

גם פריחתו המוקדמת של חקר השירה העברית מימי הביניים חבה חוב לאדמת ספרד, כפי שראינו כבר בחטף. המחקר האקדמי הוסיף לאינטואיציה בשר. במקרה זה נכתבה העבודה הרצינית הראשונה שהוקדשה לתולדות השירה העברית לא בידי חוקר יהודי אלא בידי אקדמאי לותרני צעיר ושמרני מאוניברסיטת לייפציג בשם פראנץ דליטש (Delitzsch), שעתיד היה להיעשות גדול חוקרי התרבות העברית הנוצריים של המאה. ספרו *Zur Geschichte der jüdischen Poesie* (לתולדות השירה היהודית) היה מחקר

40 סקירה מעולה, שלא לומר ממצה, של תרגומים גרמניים מן המאות הי"ט והכ' לטקסטים פילוסופיים יהודיים מימי הביניים ניתן למצוא אצל Aron Freimann, *Katalog der Judaica und Hebraica, Stadtbibliothek Frankfurt am Main*, 2nd edn., Graz 1968, pp. 335–340.

41 ראה הקדמתו של סימון שייר לתרגומו לגרמנית של החלק השלישי של 'מורה נבוכים' לרמב"ם, שכותרתו: *Dalalat al Hairin*, Frankfurt am Main 1838, ובו הוא מדגיש את קווי הדמיון שבין תקופת הרמב"ם ותקופתו שלו. מבחינה דתית עבר שייר ממצב של אדיקות אורתודוקסית למצב של ניכור מוחלט (ראה, Abraham Geiger, *Nachgelassenes Schriften*, 5 vols., (Berlin 1875–1878, vol. V, p. 17).

42 Salomon Munk, 'Salomo Ibn Gebirol', *Literaturblatt des Orients*, 1846, cols. 721–727. S. Munk, *Le Guide des égarés traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maimoun dit Maimonide*, 3 vols., Paris 1856–1866.

43 S. Munk, *Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden*, transl. by Bernhard Beer, Leipzig 1852, p. 38.

צנוע, אדיר יריעה ועתיר אמפתיה, שגולל תמונה של מסורת רצופה של שירה עברית מחתימת התנ"ך ועד להשכלה, ובכך יצר המשך ראוי, מבחינת הנושא ורוח הדברים, לניתוח המפורסם של השירה התנ"כית פרי עטו של הרדר (Herder), שפורסם יובל שנים מוקדם יותר.⁴⁴ שייכות העניין לנושאנו הנוכחי טמונה בכך שאצל דליטש מתגלה במלואה הנטייה הספרדית, שאותה ספג מיוליוס פירסט (Julius Fürst), מורו לעברית, או שהגיע אליה בעצמו. אכן, המינוח הטעון ערכית שבו השתמש עוד חיזק את ההעדפה. הוא היה החוקר הראשון שהדביק לתקופות ספציפיות בשירה הספרדית-יהודית כותרות נוצצות כמו 'תור הזהב' (940–1140), 'תור הכסף' (1040–1140) ו'ימי השושנים בין החוחים' (1140–1240?) ובכך יצר סיווג ספרותי שעתיד היה למשול בכיפה בתחום זה לאורך ימים ואפילו לטשטש את תמונת ההקשר הפוליטי והחברתי.⁴⁵ כנגד זה הוא תיאר את שירתם של היהודים הגרמניים בימי הביניים המאוחרים בכל העיונות הטיפוסית לאינטלקטואל אשכנזי מנוכר.

בהיעדר חרות אזרחית, ללא בית בטוח, לנוכח עולם אפיפיורי ונזירי פנטי, כשהם מנודים מכל פעילות ציבורית ומועילה ואנוסים לעסוק במלאכות הבלתי-משכילות והבזויות ביותר, נרקבו יהודי האימפריה הגרמנית בתוך ארבעת קירות ההלכה או בתי המדרש ומצאו מקלט בנבכיה הסודיים והמיסטיים של הקבלה... כך נושאת הספרות היהודית של התקופה, בהשוואה לזו שמן העבר השני של הפירנאים... אופי של בידוד אפל, של אטימות עצובה ואזוטרית, של סגנון ומבנה ספרותיים המשוללים טעם ומימד אומנותי.⁴⁶

שנים אחדות לאחר הופעת ספרו של דליטש הביאה ההילה הספרדית למחקר מקיף של פיוטי היהדות הספרדית. מחברו היה מיכאל זק"ש (Sachs), פילולוג בעל הכשרה אקדמית ומתרגם מוכשר, שנבחר ב־1844 כרב המודרני הראשון של הקהילה היהודית

44 Franz Delitzsch, *Zur Geschichte der jüdischen Poesie*, Leipzig 1836; Johann Gottfried von Herder, *Vom Geist der Ebraischen Poesie*, ed. Karl Wilhelm Justi, 3rd edn., 2 vols., Leipzig 1825. מחקרו הגדול של הרדר אודות השירה התנ"כית הביא ביוגרף קרוב בדעותיו להדביק לו את הכינוי האווקטיבי "ה־Winckelmann של השירה היהודית" (מצוטט אצל: Albert Lewkowitz, *Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts*, Breslau 1935, p. 183).

45 דליטש, שם, עמ' 44–45.

46 שם, עמ' 79–80. כפי שראינו (לעיל, עמ' 78–79), דוקס היה שותף מלא לדעתו הביקורתית של דליטש בעניין המורשת הליטורגית של יהדות אשכנז, למרות דברי סנגוריה נמרצים שהשמיע עליה שמואל לוצאטו במכתב אליו מה־3 במאי 1836. לוצאטו טען כי מבחינת העוצמה הרגשית, הדמיון הספרותי ועושרו של אוצר המילים, עלו האשכנזים על הספרדים לא פחות משדאנטה עלה על טאסו (Tasso). חסרונותיהם היו בעודף מעלותיהם (אגרות שד"ל, בעריכת

השוקקת בברלין. עוד יותר קשורה לענייננו היא עובדת היותו רומנטיקן בעל כושר ביטוי, שחלק על הביקורת העצמית והמצע הדתי של רפורמה רדיקלית שצברה אז כוח בגרמניה. כדי לעקור את ההערכה העצמית הנמוכה שעמדה בבסיסה של התנועה, הוא ביקש לחשוף ולהעלות על נס עבור הציבור הגרמני אחדים מביטוייה הנעלים ביותר של הרוח היהודית. חיפוש זה הביא אותו באורח טבעי לספרד. כפי שניתן היה לצפות, ספר תרגומיו והצגת הדברים שלו נפתחו בנוסח גרמני נפלא של 'כתר מלכות' לאבן גבירול, שתיאורו הפיוטי את הקוסמוס מנקודת השקפה דתית הוא פנינה של אוניוורסליזם יהודי.⁴⁷

למרבה האירוניה, מצבה זו שהציב זק"ש ליצירתיותה של יהדות ספרד חייבת חוב גדול לעזרתו של רומנטיקן איטלקי שנלחם כל חייו באותה נטייה ממש שהספר מגלם. במכתביו לזק"ש נוזף שמואל דוד לוצאטו (Luzzatto) בעמיתו הגרמני, הצעיר ממנו אך במעט, שאיתו חלק בנדיבות את אוצר כתבי היד שברשותו ואת ידיעת העברית המופלגת שלו, על התעלמותו ממורשתה הדתית של יהדות גרמניה. הוא חלק על האבחנה לכאורה שעשה רפופורט בין שירת אשכנז ושירת ספרד, זאת שהדריכה את זק"ש בעקרון הסלקציה שלו. נוכח מספרם העצום של הפיוטים משני המגזרים הגיאוגרפיים שטרם ראו אור, לא היה להכללה שום תוקף.

ואחרי מה שהביא אלוה בידי מן הפיוטים ההם, נ"ל כי גם נאציאנאלע ליעדער הרבו הספרדים לחבר יותר מהאשכנזים. גם ראיתי כי הרגשת מעלת העם הישראלי, ואהבת עניני האומה, והשנאה לצורריה, והענטוזאזמוס וגם הפאנאטיזמוס הישראלי, אינם נמצאים בשירי הספרדים פחות ממה שהם באשכנזים... כי באמת, מה יאמר חומר ליוצרו, אם יזהר מכל נאציאנאליטעט וכל אינדיווידואליטעט? והפילוסופיה והשיר צרות זו לזו, ואם נרחיק מעל אדמת השיר רוח השנאה והקנאה, לפני קרתו מי יעמוד?⁴⁸

אולם זק"ש דבק בתוכניתו להמעיט בכל מה שהוא פרי צרות-עין והשמיט במתכוון מן הספר את כל הדוגמאות של לאומיות ספרדית שלוצאטו שלח לו.⁴⁹ אך בסופו של דבר, חרף כמה הסתייגויות קטנות או גדולות יותר שהעלה בביקורת חיובית ככלל עם הופעת הספר, הביע לוצאטו בחמימות דברי הערכה לשמרנותו הדתית של זק"ש: "חלילה

אייזיק גראבער, 9 כרכים, פרזעמישל תרמ"ב-תרנ"ד, נדפס מחדש – ירושלים תשכ"ז, בשני כרכים, עמ' 336–337). לוצאטו היה ממבקריה התקיפים ביותר של ההילה הספרדית.

47 Michael Sachs, *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien*, Berlin 1845, pp. 3–29

48 אגרות שד"ל (לעיל, הערה 46), עמ' 779.

49 כך השמיט זק"ש דוגמה יוצאת מן הכלל של קינה משיחית מאת יהודה הלוי שנשלחה אליו ע"י לוצאטו (שם, עמ' 767–768).

לי מאזור חרבי עליך [כתב לקראת סוף הביקורת], כי כלי חפץ אתה ליודאיזמוס, ותמיד אני מקווה שאם עד היום אין לבך כלבי ממש, עוד יבוא יום שיתאחדו לבותינו".⁵⁰ גודל הישגו של זק"ש נגע בכל זאת ללבו של היינה החולה, שהיה בדרכו אל ערש דווי ממושך. אלמלא אותו ספר לא היה היינה, שנותר עתה "יהודי עני שכיב מרע, דמות מצומקת של מסכנות, איש אומלל", כותב לעולם את שירו האפי 'יהודה בן הלוי'.⁵¹ בהערותיו שלו לשיר הוא מצטט את זק"ש מילולית, והשיר, גם בצורתו הבלתי־גמורה, נראה כגירסה פיוטית של הגלקסיה הספרדית של זק"ש. אולם גיבורו של היינה נושא את השם של האיש שבכותרת השיר, ובקטע אחד הראוי לציון, העוסק בכשרונו הייחודי של הלוי, מתאחדות שתי הזהויות לחלוטין: המשורר המיוחד בחדס אלוהים אינו חוטא לא בפרוזה ולא בשירה. הוא אחראי בפני אלוהים בלבד והעם יכול להרוג אותו, אך לעולם לא יוכל לשפוט אותו.⁵² זק"ש נתן להיינה השראה שחסרה לו שנים קודם לכן, כשהתחיל לכתוב את סיפורו 'הרבי מבכרך' – יצירה של היסטוריה יהודית מרוממת רוח וגם מאלפת.

האקדמיה, כמו הספרות, החלה עד מהרה לייפות את ההילה הספרדית באמצעה את הגולה שנוצרה בעקבות גירוש ספרד. הקשר נעשה בשנת 1859 על ידי מוריץ מאייר קייזרלינג (Kayserling) במחקר על השירה בשפת העם של גולי ספרד. אפשר שמחקר זה נועד להיות השלמה ליוזמתו של זק"ש. קייזרלינג, יליד האנובר (Hannover) וחתנו של לודוויג פיליפסון, נתמנה לימים לרבה הליברלי של בודפשט והיה בדורו החוקר המוביל של יהדות ספרד. בעבודתו המוקדמת, שזכתה לכותרת הנועזת: *Sephardim: Romanische Poesien der Juden in Spanien* (ספרדים: שירה רומאנית של יהודים בספרד) ושנוצקה בטון יהודי לוחמני למדי, משתבח קייזרלינג בתרומותיהם של משכילים ספרדיים, במיוחד באמסטרדם, לספרות הספרדית והפורטוגזית של ראשית העת החדשה. הדיוקן הקבוצתי שהוא שירטט הדגיש את אותן תכונות עצמן שהיה בהן כדי למצוא חן בעיני קהל קוראים של יהודים המצדיקים את האמנציפציה כלפי עצמם וכלפי אחרים. הרדיפות, לדבריו, לא הרסו את ההתנהגות האריסטוקרטית, את הנאמנות התרבותית, את הטוהר הלשוני ואת הברית שבין הדת לבין הלימוד החילוני

50 אוצר נחמד, בעריכת יצחק בלומענפעלד, מחברת שנייה, וויען תרי"ז, עמ' 27. ראה את הגנתו הנוקבת של לוצאטו על ביקורתו שלו לזק"ש הזועם בתוך: אגרות שד"ל (לעיל, הערה 46), עמ' 977–980. לוצאטו חש פגוע גם בגלל שזק"ש פטר בארוגנטיות את העובדה שלא ניקד את הטקסט העברי של השירים שניתנו לו ע"י לוצאטו בטענה כי מדובר בעניין טכני פחות־חשיבות. במקור הציב לוצאטו את ניקוד השירים כתנאי לסיועו (שם, עמ' 767).

51 תיאורו העצמי של היינה מתורגם ע"י פראוור (לעיל, הערה 33), עמ' 531.

52 *Heinrich Heine Werke*, 4 vols., ed. Christoph Siegrist, Frankfurt am Main 1968, I, pp. 203–204, 521

שאיפיינו את היהדות הספרדית. השמירה על שפה זכה היתה לאמת מידה של אופי ותרבות, והלכות העולם הזה מיתנו את הקיצוניות הדתית. ללא ריסון וללא עידון העז קייזרלינג לקבוע

כי [היהודים הספרדיים והפורטוגזיים] היו הראשונים שנתקיימו בהם דת ומדע גם יחד, ובמידה שווה. התנהגותם הדתית היתה תמיד כה טהורה, כה משוחררת מצביעות; היא נשארה תמיד אחידה ומרוחקת מרחק רב מכל פלישה של רציונליזציה מייגעת, מאחר שעלתה בקנה אחד עם המדע, כאשר זה האחרון שמר עליה מפני אובדן דרכה. עלינו להכיר תמיד בתרומתם של היהודים הספרדיים והפורטוגזיים, שבכל מקום בו הם ישבו, הם הפיצו תרבות, ידע ולמדנות מוצקה.⁵³

הרלוונטיות של פרדיגמה תרבותית זו היא לא רק מובנת מאליה, אלא גם מוציאה מכלל אפשרות כל הערכה לגבי ההיסטוריה ה'חריגה' של הקבלה הספרדית. למרות זאת, היריעה ההיסטורית הורחבה באופן משמעותי. קייזרלינג חנך את המחקר האקדמי לגבי המורשת הספרדית באמסטרדם; הוא הוכיח את ההיגיון שבהרחבת הגדרתה של הספרות היהודית אל מעבר ליצירות שנכתבו על ידי יהודים בעברית; ולבסוף, הוא הראה מספר מקבילות מקוריות בין מנדלסון ומנשה בן-ישראל שאיששו את הזיקה הספרדית של החכם מדסאו על ידי קירבתו ליהדות אמסטרדם. אולם חקר הספרדים באמסטרדם לא הצליח לפרוץ את התבנית הקונצפטואלית שיצר התיקוף הדומיננטי של חוג אנשי מדע היהדות. לשיטתם, אם דמותו של מנדלסון והישגיו ציינו את 'תחיית' היהדות בעת החדשה, הרי ש'חשכת' היהדות נפלה עליה רק לאחר שקיעת היהדות בספרד. הרצף הכרונולוגי מוסבר על ידי קשר סיבתי: נצחונה של הרבנות המתפשטת בפולין במאה הט"ז מוצג כתוצאה של חורבן יהדות ספרד במאה הט"ו; ורק מרגע הספיריטואליזציה של היהדות על ידי מנדלסון מושבת הסינתזה שעוצבה בעבר בספרד. וכך הגדירה הנטייה הספרדית את הצורך לסדר את הרצף החלק של ההיסטוריה היהודית לכדי אבני בניין בעלות משמעות ונוחות להתמודדות, והתיקוף שנבע מכך מנע במשך זמן רב הצטברות של עדויות סותרות.

דוגמה מוקדמת וחסרת תחכום – אך דווקא משום כך מאלפת – לתיקוף האמור ניתן למצוא ב־1820 ב־*Vorlesungen über die neuere Geschichte der Juden* לסלומון לויסון (Löwisohn), חיבור שצונץ פטר בסרקזם לא מובן שלוש שנים מאוחר יותר.⁵⁴

Moritz Kayserling, *Sephardim: Romanische Poesien der Juden*, Leipzig 1859, 53
p. 137

Salomon Löwisohn, *Vorlesungen über die neuere Geschichte der Juden*, Vienna 54

לויסון, שנפטר ב־1821 בגיל שלושים ושתיים, היה בגדר דמות מעבר, משכיל מפראג שהגיע ב־1815 לווינה כדי לעבוד כעורך בעברית בבית הדפוס של אנטון שמיד (Schmid) וכן משורר יהודי מוכשר שגילה עניין יותר מחולף בהיסטוריה יהודית. חיבורו בגרמנית הוא בסך הכל אוסף של מבטים חטופים אל כמה מהדמויות היותר בולטות של ההיסטוריה היהודית בגולה, שברובן נבררו מתוך העולם האסלאמי או הספרדי, והוא מסתמך במידה מוגזמת על עדויות שלוקטו מתוך כותבי כרוניקות לטיניים ומחברי ביבליוגרפיות נוצריים.

הנקודה המעניינת כאן היא, שבעוד המחקר היהודי המודרני היה עתיד עד מהרה לדחות את הנאיביות המתודולוגית של לויסון, הוא עתיד היה גם להישאר במידה רבה שבוי בתיקוף שנקבע על ידו. למרות הישגי הספרדים באמסטרדם, ולויסון מהלל את בית הכנסת המפורסם שלהם כהיכל היהודי היפה ביותר מאז בית שני, הוא מצהיר כי גירוש יהודי ספרד הוביל לתקופה החשוכה ביותר בתולדות עם ישראל. בד בבד עם התקדמות תנועת ההשכלה בעולם הנוצרי, שקע העולם היהודי בקבר שכרתה לו יהדות פולין – על הנטל ההולך וכבד של ציוויים ופירושים שיצרה, על התלמודים החונק שלה, על האמונות הטפלות הגואות בה ועל עוינותה למוסר וללימוד החילוניים – וזכה לגאולה רק כאשר "אותו איש נפלא [Wundermann], שיד הגורל בחרה בו למלא ייעוד נשגב יותר, עד שבא מנדלסון וחולל את המהפכה המדהימה בחייו הפנימיים של עם ישראל, מהפכה שלא כל תוצאותיה המרפאות והמהוללות עדיין נראות לעין".⁵⁵

לאחר שלושה עשורים של מחקר ביקורתי, אותו תיקוף נותר עדיין אחד המכנים המשותפים היחידים בין חיבורים כה שונים כמו הרצאותיו הציבוריות הפופולריות של לודוויג פיליפסון ב־1847 על *Die Entwicklung der religiösen Idee im Judenthume, Christenthume und Islam* ומאמרו האנציקלופדי המלומד להפליא של מוריץ שטיינשניידר (Steinschneider) מ־1850 על *Jüdische Literatur*. על אף היותם יריבים יותר מאשר עמיתים, התייחסו שני האישים אל גירוש ספרד כאל קו פרשת־מים תרבותי. עם כל ידיעותיו של שטיינשניידר אודות הפוריות התרבותית של היהודים במהלך שלוש המאות שקדמו לשלו, הביקורת הקשה שהשמיע בעקביות לגבי טיבם של ביטוייה המגוונים תאמה את חוות דעתו המלומדת הרבה פחות של פיליפסון:

1820. Leopold Zunz, 'Salomon ben Isaac, gennant Raschi', *ZWJ*, 1823 עמ' 279 (ברמיזה ללויסון, שם, עמ' 82), עמ' 281 (ברמיזה ללויסון, שם, עמ' 80), עמ' 370, הערה 94 (בהתייחסות גלויה).

55 לויסון, שם, עמ' 73. בעניין לויסון, ראה ראובן מיכאל, 'תרומת כתב־העת "שולמית" להיסטוריוגרפיה היהודית החדשה', ציון, לט (תשל"ד), 106–113.

"במשך תקופה יותר ארוכה מאשר בקרב הערבים והנוצרים, שרד בקרב היהודים דחף מדעי עד לתוך המאה הט"ו. דחף זה טבע בים של רדיפות, ובפרט גירוש ספרד".⁵⁶ חשיבותו של הקטע המצוטט היא בכך שהקו המפריד הוא תרבותי. לא אובדן החיים או טראומת הסבל אלא היעלמותו של סגנון דתי מובהק הוא שמכסה על התקופה שלאחר מכן ב'חושך'. ייחודה של יהדות ספרד, שעליו מבוסס תיקוף זה, מסתמן ביתר בירור כאשר אנו מחפשים אחר נקודת הופעתו, וב־1850 כבר הספיקו ההיסטוריונים התרבותיים של תנועת מדע היהדות – ובפרט צונץ, זק"ש ושטיינשניידר – לגבש טיעונים חזקים למיקום תחילתה של התקופה שנסתיימה בקריסת היהדות בחצי־האי האיברי במאה השמינית. בעקבות נצחון האסלאם, לטענתם, מצאו עצמם המרכזים העיקריים של חיי היהודים בתחום השפעתה של חברה דינמית, שהיתה נתונה בתסיסה תרבותית;⁵⁷ העימות שנוצר בין יהדות בלתי־חושבת, המבוססת על טקסטים ושמבטה מופנה פנימה, לבין תרבות אסלאמית, הבוטחת בעצמה והמועשרת במורשת יוון, הביא לתמורה בדפוסי החשיבה ובדרכי הביטוי היהודיים. לבלוב הלמדנות היהודית תחת שלטון האסלאם הביא לצמצום העיסוק בהלכה כתחום לימוד בפני עצמו, ובכך הגביר את ההסתמכות העממית על הגאונים (ראשי בתי־המדרש בבגדאד) ופרט את הקורפוס המדרשי (הספרות הענפה של פירוש רבני לתנ"ך), שהיה עד אז בלתי מבודל ואינטואיטיבי, לתחומים נבדלים וביקורתיים.⁵⁸ על פי שטיינשניידר, שסקירתו ההיסטורית לגבי הספרות היהודית מבוססת על תיקוף זה, "המדרש והאגדה היו גלגוליה של רוח הלאום באמצעות השיטה הרווחת של מסירה שבעל־פה. עם בואה של התרבות הערבית־יוונית, תופסת רוחו של היחיד את חזית הבמה. רק בשלב זה מופיעים באמת סופרים, מחברים ותחומי לימוד מוגדרים".⁵⁹ יתר על כן, שטיינשניידר היה מוכן לקרוא לתהליך ההתססה המתמשך הזה של היהדות הרבנית בהשראת עולם האסלאם יהדות ספרדית, וזאת לאור נציגיה הבולטים – יהודי ספרד.⁶⁰ אולם במקרה זה השימוש בשם נרדף לא היה רק ביטוי מליצי; היה בו משום קידוש של טיפוס אידיאלי שהיווה יותר סמל מאשר מהות. הנטייה הספרדית הפכה את יהדות ספרד לשם נרדף לתקופה

Ludwig Philippson, *Die Entwicklung der religiösen Idee im Judenthume, Christenthume und Islam*, 2nd. edn., Leipzig 1874, p. 132. Moritz Steinschneider, 'Jüdische Literatur', in *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, ed. Ersch and Gruber, vol. 27, Leipzig 1850, pp. 358, 448, 453, 460. קיזרלינג (לעיל, הערה 53), עמ' 131–145.

57 שטיינשניידר, שם, עמ' 385.

58 שם, עמ' 385, 393.

59 שם, עמ' 394.

60 שם, עמ' 385.

בהיסטוריה היהודית שהעמידה באור מביש את הפנטיות הדתית וצרות־האופקים התרבותית של נצרות ימי הביניים. קביעת סיומה של תקופה זו בגירושם של היהודים מספרד בהשראה נוצרית רק חיזקה את אמיתותו של אותו תיקוף.⁶¹ בשלב זה צריך כבר להיות לא פחות ברור, שעוצמתה וכוח־משיכתה של ההילה הספרדית בתקופת האמנציפציה נבע מהגרעין היווני שלה.⁶² בשנת 1847 הזהיר לוצאטו את שטיינשניידר, בראשית הקריירה האקדמית שלו, שלא "לפאר ולרומם אותם היהודים אשר לא היתה נפשם יהודית באמת, אבל יונית או ישמעאלית".⁶³ אולם הצורך חיזק את הפיתוי. התרבות האסלאמית הפרתה את היהדות באמצעות הפילוסופיה והמדע של העולם ההלני, ואותה חוליית קישור היתה חיונית לתהליך התמערבותה של היהדות במאה הי"ט. ההילה הספרדית לא זו בלבד שסיפקה ליהודים שעברו אמנציפציה מקור גאווה וכלי התמרדות, אלא איפשרה להם גם להשיב לעצמם מורשת קלסית המשותפת להם ולתרבות הגרמנית. ברובד אחד היתה זו המקבילה היהודית של מה שכונה בפי אחד ההיסטוריונים כ"שלטון העריצות של יוון בגרמניה".⁶⁴ אם יש בניתוחנו כדי להוכיח משהו, הרי שהוא מוכיח שיהודי גרמני משכיל היה מועד להעריץ את הספרדים באותה מידה שאנשים כדוגמתו של וילהלם פון הומבולדט (von Humboldt) היו מועדים להעריץ את היוונים.

61 ראה גם: Leopold Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, pp. 25–28; זק"ש (לעיל, הערה 47), עמ' 159–161, 167–168, 180–195.

62 ההתלהבות הרומנטית הגוברת מספרד באירופה ובאמריקה בחצי הראשון של המאה הי"ט (Oh, lovely Spain! Renown'd, romantic land! – Lord George Byron, *Childe Harold's Pilgrimage*, canto I, stanza 35) היתה בבירור התפתחות תרבותית מקבילה שחיזקה את הנטייה היהודית. שירתו של ביירון, ההיסטוריה שכתב חואן אנטוניו יורנטה על האינקוויזיציה הספרדית, הסיפורים ההיסטוריים הציוריים של וואשינגטון אירווינג, ומהדורת הפוליו הנפלאה של אוון ג'ונס של ה־2 (Plans, Elevation, Sections and Details of the Alhambra (2 vols., London 1842), גוללו את הדרמה, התהילה והאכזריות של ספרד המדיאוואלית. וויליאם ה' פרסקוט מבוסטון, אדם משכיל שנמנה עם משפחות האצולה של ניו־אינגלנד, טען בצדק במבוא להיסטוריה המעוררת־למחשבה שכתב *History of the Reign of Ferdinand and Isabella* (3 vols., Boston 1838) *the Catholic of Spain* ש"סופרים דוברי אנגלית עשו יותר כדי לשפוך אור על ההיסטוריה של ספרד מאשר על כל היסטוריה אחרת למעט שלהם". למרות מחסום השפה, שני פרקיו האוהדים של פרסקוט על ההיסטוריה ועל גורלם של היהודים בספרד הגיעו לתשומת לבו של זכריה פראנקל, שבהתרגשותו החליט לתרגמם ולהדפיסם מחדש בכתב העת המדעי שלו (1845), *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums*, II, pp. 485–486. כוונת טיעוני אינה להתעלם מההשפעה שסביר שהיתה לאותם זרמים יותר רחבים, אלא להצביע על מה שהיה, בעיניי, סיבה יותר עמוקה ויהודית ספציפית לאימוץ המורשת הספרדית על ידי יהדות גרמניה.

63 אגרות שד"ל (לעיל, הערה 46), עמ' 1031.

64 E. M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany*, Boston 1958, pp. 80–81

פרק שלישי

לימוד ההיסטוריה היוונית על ידינו הוא, לפיכך, עניין שונה למדי ממחקרינו ההיסטוריים האחרים. לדידנו, היוונים נמצאים מחוץ למעגל ההיסטוריה... הכרת היוונים היא לא רק נעימה, מועילה או נחוצה לנו – לא, רק אצל היוונים מוצאים אנו את האידיאל לגבי אותם דברים שאנחנו עצמנו היינו רוצים להיות ולייצר.⁶⁵

אם נחליף את המילה 'יוונים' במילה 'ספרדים', נקבל דברי הוקרה, שהיו יכולים לבוא מפי כל אחד מהאנשים שנדונו בפרק זה.

אולם ברובד עמוק יותר התבסס הדמיון על זהות, שכן בספרד שימשה התרבות האסלאמית כמזרק שהחדיר ליהדות רציונליזם יווני במינון גבוה. בשנת 1841, בסופה של סקירה מפוארת על תרומותיהם של יהודים לספרות הגיאוגרפית, הרחיב צונץ את הדיבור על מקומה של יוון בהיסטוריה היהודית. "שלוש פעמים הצטלבה דרכם של היהודים עם הרוח ההלנית – משחררת האומות". דבריו אלה כיוונו להצטלבות דרכיהם בימיו שלו, לעימות בעולם היווני-הרומי, ובנוסף – למפגש ביניהם תחת שלטון האסלאם.

כאשר במאה השמינית הוכנעו הערבים המנצחים על ידי ספריהם של הנכבשים, החדירו מחברים סוריים וערביים בפעם השנייה ידע יווני בקרב היהודים שבארצות האסלאם: אסטרונומיה, פילוסופיה, רפואה, ובהדרגה גם גיאוגרפיה. יהודי גרמניה וצרפת, לעומת זאת, היו שרויים בחשכת ימי הביניים, למרות שעדיין שמרו על יתרונות על פני הנוצרים, לא רק בזכות תרבותם העתיקה יותר, אלא גם בזכות כניסתה ההדרגתית והשפעתה של הספרות העברית-ערבית.⁶⁶

באופן פרדוקסלי, מגעה של היהדות עם האסלאם הפך אותה לחלק מן העולם המערבי.

Marianne Cowan, *Humanist Without Portfolio*, Detroit 1963, p. 79 65

Leopold Zunz, 'Essay on the Geographical Literature of the Jews', in A. Asher, 66
The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela, 2 vols., London-Berlin, 1841, II, p.
303. התרגום תוקן קמעה.

האומנות כהיסטוריה חברתית: מוריץ אופנהיים וחזון האמנציפציה של יהדות גרמניה

ההצלחה המסחרית המיידית והמסחרת של הציורים המפורסמים מאת מוריץ אופנהיים (Oppenheim), המתארים את חיי המשפחה היהודית, היא בחזקת תופעה של תפוצה אומנותית המשוועת להתייחסות היסטורית. ההתעלמות המוחלטת ממנה, למרות העניין התמידי באומנות של אופנהיים, ממחישה שוב את הפער הקיים בין ידיעה להבנה.¹ הסדרה השלמה, ובה עשרים ציורים באפור (grisailles) המתארים את המנהגים הדתיים החשובים בגטו הגרמני ערב האמנציפציה, מתחלקת לארבע קטגוריות כלליות: מחזור החיים (6), השבת (5), החגים (6) והחיים מחוץ לגטו (3). לבקשת המו"ל לאומנות היינריך קלר (Keller) מפרנקפורט, פירסם אופנהיים ב־1866 את תיק העבודות הראשון שלו ובו שש רפרודוקציות מצולמות בלוויית הסברים כתובים מעוררי רגשות מאת ליאופולד שטיין (Stein). שנתיים לאחר מכן גדל התיק לכדי ארבע-עשרה תמונות, וב־1874 נכללו בו כבר שמונה-עשרה תמונות.² לפי פרסומת מ־1876, ניתן היה לרכוש אוסף של שמונה-עשרה תמונות באחד מארבעה גדלים שונים, במחיר שנע בין 24 ו־162 מארק, לא כולל האוגדן.³ עם הוספת התמונות 'חנוכה' ו'שבועות'

- 1 החל משנות השבעים של המאה העשרים נערכו לפחות ארבע תערוכות שהוקדשו לאופנהיים: ב־Washington Hebrew Congregation (1974), ב־Yeshiva University Museum (1977), ב־Jewish Museum (1981) ובמוזיאון ישראל (1983). ראה המסות שנכתבו בעקבותיהן: Manuela Hoelterhoff, *A Monograph on the Works and Life of Moritz Oppenheim*, Washington 1974; Alfred Werner, *Families and Feasts: Paintings by Oppenheim and Kaufmann*, New York 1977; Norman L. Kleeblatt, *The Paintings of Moritz Oppenheim*, New York 1981. המסה שלי הופיעה לראשונה בקטלוג היפה שהוצא לרגל התערוכה במוזיאון ישראל שהאוצרת שלה היתה אלישבע כהן, *Moritz Oppenheim: The First Jewish Painter*, Jerusalem 1983.
- 2 Moritz Oppenheim, *Erinnerungen*, Alfred Oppenheim (ed.), Frankfurt am Main 1924, pp. 114–115 (Nachwort).
- 3 J. Schwanthaler, *Professor M. Oppenheim's Bilder aus dem altjüdischen Familienleben poetisch dargestellt*, Frankfurt am Main 1876. על גבי הכריכה האחורית. אוסף 18 השירים, שפורסם ע"י היינריך קלר, הוזמן כנראה במגמה למוכרו יחד עם הפורטפוליו.

ב-1881, הגיע התיק למתכונתו הסופית – עשרים תמונות.⁴ קרנו של המפעל כולו עלתה במיוחד בזכות פרסומן ב-1867 וב-1868 של שלוש מתמונותיו של אופנהיים ('כניסת השבת', 'פסח' ו'סוכות') במגזין גרמני נפוץ למשפחה – *Die Gartenlaube*, בלוויית טקסט משתפך למדי.⁵

ההופעה הראשונה של הסדרה במתכונת של ספר – מהדורת פוליו נאה, שכללה עשרים תמונות וטקסט, נדפסה על ידי קלר ב-1882, שנת מותו של אופנהיים, ונמכרה תמורת המחיר הלא־מבוטל של 36 מארק.⁶ ארבע שנים לאחר מכן הוציא קלר לאור מהדורה שנייה, והוסיף עוד מהדורה שלישית ב-1901. בשנת 1913 הופיעה בברלין, בהוצאת Louis Lamm, מהדורה גרמנית רביעית, הרבה יותר קטנה בגודלה אך בצירוף טקסט חדש מאת אמיל לוי, גם הוא רב.⁷ בסיכום, לאור אינ־ספור מהדורות פורטפוליו ולפחות ארבע מהדורות כרוכות על פני ארבעים ושמונה שנים, ייתכן כי ה־*Bilder aus dem altjüdischen Familienleben* של אופנהיים היה הספר היהודי הפופולרי ביותר שפורסם אי פעם בגרמניה.

אם עוד דרושה הוכחה נוספת לפופולריות זו (שלא לדבר על השפעת הציורים על פרץ הז'אנר היהודי בציור שבא בעקבותיהם), נציין כי במקביל למכירת ה־*Bilder* (התמונות) בצורת ספר או פורטפוליו, הן שווקו גם שיווק המוני בצורת גלויות וצלחות מקושטות מפיוטר (סגסוגת על בסיס בדיל) ומחרסינה.⁸

4 ספריית Klau של HUC-JIR בסינסינטי מחזיקה עותק מהפורטפוליו של 1881, ובו הקדשה שכתב שמעון וולף, עורך דין ושתדלן יהודי נודע, לאשתו ב-26 באוגוסט 1881. הכותרת מתחת לכל תמונה הודפסה בגרמנית, באנגלית, בצרפתית ולעיתים אף בעברית.

5 *Die Gartenlaube*, 1867, pp. 313–319; 1868, pp. 628–632

6 אופנהיים (לעיל, הערה 2), עמ' 115. המחיר נזכר בפרסומת שהופיעה ב־*Israelitische Wochenschrift*, 1882, p. 284. ספריית קלאו של HUC-JIR מחזיקה עותק ממהדורה ראשונה זו, שהפכה עתה לנדירה: Moritz Oppenheim, *Bilder aus dem altjüdischen Familienleben nach Original-Gemälden. Mit Einführung und Erläuterungen von Leopold Stein*, Frankfurt am Main 1882. למרות טענות טעונות־הוכחה של מספר אנשים שכתבו לאחרונה על אופנהיים, ולפיהן מהדורת הספר הראשונה של ה־*Bilder* פורסמה ב-1881, אני מעדיף את עדותו של אלפרד אופנהיים המצוטטת לעיל. יתר על כן, לא עלה בידי למצוא אפילו עקבות של עותק ממהדורה זו בשום מקום, בעוד שכן הצלחתי למצוא עותקים של מהדורות הספר בגרמנית מ-1882, 1886, 1901 ו-1913.

7 לצורך כתיבת מסה זו השתמשתי במהדורת 1886. עמודיה אינם ממוספרים והספרות הרומיות מתייחסות למספרו של כל ציור.

8 בארכיונים של מכון ליאו בק בניו יורק (2798) שמור אוסף של 20 *Postkarten* שפורסמו בפרנקפורט עם כותרות בארבע שפות. הערכתי היא, שהגלויות הודפסו מתישהו בין 1900 ל-1914. את המידע לגבי הצלחות אני חב לידידי פרופ' ריצ'ארד כהן מהאוניברסיטה העברית ולכמה מכרים גרמניים. ה־*Israelitische Wochenschrift*, 1882, p. 116 דיווח בדברי ההספד שלו על אופנהיים, שה־*Bilder* שלו "הפכו לספינת הדגל של עסקי היצוא והאומנות".

גילויים כאלה של התלהבות לנוכח הניסיון הזה – הניסיון הראשון שנעשה במאה הי"ט לשרטט דיוקן של היהדות במדיום האומנותי – ממקמים את עבודתו של אופנהיים הישר בתחום ההיסטוריה החברתית. קבלתה מלמדת על הרמוניה יוצאת מגדר הרגיל בין האומן והקהל, ומספקת להיסטוריון החברתי הזדמנות נדירה לרדת לחקר מצבה של המודעות היהודית בגרמניה בתמישים השנים שקדמו למלחמת העולם הראשונה. שכן מה ניתן לומר במידה כלשהי של מהימנות לגבי הערכים, האמונות, הגישות והציפיות של ההמון הדומם לפני עידן סקר דעת־הקהל המדעי? ההיסטוריון לעולם אורב למעשים ולתפצים, לטכניקות ולנקודות השקפה העשויים להגביר את קולו הבלתי נשמע. מסה זו היא בבחינת ניסיון כזה, המבוסס על אמונתי החזקה כי תופעת אופנהיים מגלה מצב נפשי קיבוצי. היא מגלה לנו טפח מן הצורה שבה יהדות גרמניה תפסה את האמנציפציה, משום ששיקפה נוסטלגיה דתית טעונה משמעות פוליטית. אופנהיים העביר דרך אומנותו מסר פוליטי שקלע לקונסנסוס של יהדות גרמניה.

את המסר הזה ייטיב לפענח ההיסטוריון של יהדות גרמניה ולא ההיסטוריון של האומנות היהודית. בציורים מהדהדות סוגיות וגישות הנובעות ישירות ממעמדה הבעייתי של יהדות שהשתחררה (בעקבות האמנציפציה) בקרב חברה בלתי משוחררת, ובחינתן רק מהזווית של תולדות האומנות משולה לנגינת תקליט סטריאו באמצעות מערכת מונו. ההיסטוריון של תולדות היהודים ימצא כאן אף יותר ממודעות מלאה לקשת

התייחסויות כתובות ל־*Bilder* מן התקופה אינן חסרות, אך קשה לעלות על עקבותיהן. אלה שמצאתי אני מופיעות בתוך: 1882, p. 225; *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1870, p. 226; 1882, erste. Beilage zu Nr. 12, pp. 289–90; *Der Israelit*, (שם נטען כי הציור 'תפילת היארצייט' [תפילת יום הזיכרון] התבסס על התרחשות אמיתית במהלך מלחמת צרפת־פרוסיה); וכן: Emil Lehmann, *Gesammelte Schriften*, 2nd ed., Dresden n.d., p. 224

באשר לציירי הז'אנר היהודי מגרמניה, ששאבו את השראתם ישירות מאופנהיים, ראה: Hermann Junker, 'Fortsetzung der Oppenheim'schen Bilder aus dem jüdischen Leben', *Populär-wissenschaftliche Monatsblätter*, Adolf Brüll (ed.), 1885, pp. 9–12; Wilhelm Thielmann, *Aus der Synagoge: Nach der Natur Gezeichnet*; וכן: (מהדורת פורטפוליו הכוללת עשרה רישומים גרפיים, שפורסמו בסביבות 1899 ע"י היינריך קלר).

באביב 1900, לרגל 100 השנים להולדתו של אופנהיים, נערכה רטרוספקטיבה גדולה בת 142 יצירות בפרנקפורט (*Katalog der Ausstellung von Werken des Professor Moritz Oppenheim zur Feier seines 100. Geburtstages im Frankfurter Kunstverein vom 22. April bis 13. Mai 1900*).

עם זאת, בשלב שבו נפתחה התערוכה החלוצית שהוקדשה לאומנים יהודיים (*Ausstellung jüdischer Künstler*), בברלין ב־17 בנובמבר 1907, ובה הוצגו כ־160 ציורים מאת 70 אומנים יהודיים, כבר ירדה קרנו של הסגנון הסנטימנטלי של אופנהיים ויצירתו זכתה לייצוג זעום בלבד (ראה G. Kutna בתוך: *Ost und West*, 1908, col. 24).

הקונפליקטים שתהליך האינטגרציה יצר. כוונת האומן מוארת עוד יותר על ידי לפחות שלושה טקסטים מן התקופה, המשמשים מעין שופר לאומנותו של אופנהיים. הראשון, כמובן, הוא דברי ההסבר התיאוריים מאת שטיין, המשלבים בכשרון רב כבוד לפאתוס שבהיסטוריה היהודית עם הערכה כלפי מעלותיה של היהדות. מבחינת הטון והמהות משלים הטקסט של שטיין באופן אידיאלי את אומנותו של אופנהיים. דרגת ההרמוניה אינה מקרית. שני האישים גרו בפרנקפורט ופעלו באותה ועדה ליטורגית לעריכת סידור תפילה חדש בשלהי שנות החמישים של המאה הי"ט. בדומה לאופנהיים בילה שטיין את צעירותו בבועה המבודדת של היהדות הטרנס-מודרנית וניתן ברוח יצירתית, שהתבטאה, במקרה שלו, בשירה ובדרמה וכן בתיאולוגיה. בשנת 1862 ויתר שטיין, בתוך ענן של מחלוקת, על משרת הרב שלו בפרנקפורט, שבה כיהן במשך שש-עשרה שנים, וכך התפנה לסייע לאופנהיים ונתגלה כמתאים לכך.⁹ העובדה, כי דברי ההסבר היוו כבר חלק בלתי נפרד מהפורטפוליו המקורי, מלמדת כי שטיין שימש אולי כיועצו הדתי של אופנהיים במהלך כל הפרויקט. יחד הפיקו השניים ספר-מבוא מעוצב להפליא על יהדות, שהיה מיועד לנוצרים וליהודים כאחד. וכך כתב שטיין:

העולם הנוצרי אינו מכיר את היהדות היטב ואינו עושה מאמץ רב להתוודע אליה. לכן, תמונות אלה הן גם בעלות ערך רב ללימוד היהדות, שכן הן חושפות את חיי הרוח האינטימיים ביותר שלה בדרך כה שובת-לב.¹⁰

הטקסט השני הוא דברי הוקרה לאופנהיים, שנכתבו על ידי גבריאל ריסר (Riesser) ב-1854, ושהיו מעוגנים בלפחות שני עשורים של ידידות.¹¹ כוכבו של ריסר דרך בשעתו באופן דרמטי כמי שהיה הדובר הפוליטי של יהודי גרמניה מכוח הגנתו העקרונית והלוחמנית על הזכות לאמנציפציה ללא שמץ של כניעה דתית. דרכם של שני האישים הצטלבה באופן ציבורי לראשונה ב-1835, כאשר קבוצת יהודים מבאדן

9 לעניין שטיין, ראה: Harry W. Ettleson, 'Leopold Stein', *Year Book of the Central Conference of American Rabbis*, XXI (1911). לעניין הוועדה הליטורגית, ראה: Jacob J. Petuchowski, *Prayerbook Reform in Europe*, New York 1968, p. 157 *Bilder*, XV 10

11 Gabriel Riesser, 'Moritz Oppenheim: Biographische Skizze', *Jahrbuch des Nützlichen und Unterhaltenden für Israeliten*, K. Klein (ed.), 1854, pp. 9–25 ל-1865 (1854) *Volks-Kalendar und Jahrbuch für Israeliten auf das Jahr 5614*. ב-1865 פירסם גם ליביוס פירסט, בנו של יוליוס פירסט, הערכה בשבח אופנהיים, אם כי מושפעת ברובה, בתוך: *Illustrierte Monatshefte für des gesammten Interessen des Judenthums*, I, Vienna 1865, pp. 17–24. בעניין ריסר, ראה: Moshe Rinott, 'Gabriel Riesser – Fighter for Jewish Emancipation', *LBIYB*, VII (1962), pp. 11–38

(Baden) הביעה את תודתה לריסר, על שהגן באומץ על האינטרסים הפוליטיים שלה, באמצעות מתנה – ציור השמן היפה של אופנהיים, המראה חייל יהודי צעיר, שהתנדב להילחם במלחמת השחרור, חוזר הביתה בשבת למשפחתו, המקיימת עדיין מצוות. המתנה היתה נאותה משום שגילמה את האידיאולוגיה הפוליטית של ריסר, שגרסה כי אין סתירה בין הנאמנות לדת ולמולדת.¹² יותר חשובה מכך, לצורכנו אנו, היא העובדה, שהתמונה הציגה את ה'אני מאמין' של אופנהיים עצמו. אין שום עדות לכך שהיא הוזמנה, וריסר העיד במסה שכתב כי "הרעיון בציור זה הוא אחד הרעיונות הקרובים ביותר ללבו של האומן, רעיון שנבע מעמקי הווייתו הרוחנית".¹³

במצב של תמימות-דעים שכזו, העמיקה הידידות בהתמדה. אופנהיים, דיוקנאי מבוקש מאוד, צייר בסוף 1838 ציור שמן של ריסר "מתוך ידידות גרידא", ונתן אותו במתנה למשפחה אסירת-התודה. הישיבה ארכה הרבה מעבר לזמן שריסר ציפה, משום שבאמצע העבודה גנז אופנהיים את הניסיון הראשון. אולם סבלנותו של ריסר עמדה לו בזכות אופיו של האיש שצייר אותו, שאותו תיאר במכתב כ"אדם בעל שכל ממדרגה ראשונה, עשיר בניסיון ובתרבות... שעמו נעים במיוחד לפטפט, אדם העובד בחריצות ועם זאת הוא זה שבעיקר דואג לגלגולה של השיחה".¹⁴ במרוצת השנים שמרו השניים על קשר באמצעות חליפת מכתבים, שחרגה הרבה מעבר למסירת שלומות כדי לצאת ידי חובה.¹⁵ ריסר לא הגזים כאשר כתב בדברי ההוקרה שלו ב-1854, שהוא ואופנהיים "חווירו להם מזמן יחדיו בידירות אינטימית ביותר, שהלכה והתחזקה כל הזמן בזכות הדדיות מטרותיהם ותחושותיהם".¹⁶

באותם דברי הוקרה הילל ריסר את חברו כהתגלמותו המושלמת של האומן היהודי באותו מובן שבו ניתן לדבר על אומן נוצרי, כלומר אדם הרוותם את אומנותו לשירות אמונתו. בשונה מבני תקופתו, אליבא דריסר, אופנהיים לא בחל בשורשיו למען פרסום ועושר בעולם התרבות הגרמנית; אדרבה, אהבה ונאמנות הניעוהו להקדיש את כשרונו

Gabriel Riesser's *Gesammelte Schriften*, ed. by M. Isler, 4 vols. (1867–1868), I, 12
p. 163

ריסר (לעיל, הערה 11), עמ' 18. 13

ריסר (לעיל, הערה 12), א, עמ' 293. 14

Elisheva Cohen, 'Moritz Daniel Oppenheim', *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, 15
XVI–XVII (1977–78), p. 43, n. 2. על פי גברת כהן, עזבונו של אופנהיים במוזיאון ישראל אינו מלמד מאומה אודות המקורות ל-*Bilder* שלו (עמ' 70). תשעה מן המכתבים (שניים מאופנהיים לריסר ושבעה מריסר לאופנהיים) פורסמו על-ידי: E. Cohen, *Moritz*

Oppenheim: The First Jewish Painter, pp. 65–77

ריסר (לעיל, הערה 11), עמ' 22. שנים רבות לאחר מכן, בספר זכרונותיו (*Erinnerungen*), דיבר אופנהיים בחיבה, בגאווה ובשנינות על ידידו המנוח, שעזב את העולם זה מכבר (עמ' 86–88). 16

פרק רביעי

להפגת הדעות הקדומות והבורות שהאפילו על יופיה של היהדות. אנלוגיה עם לקח בצדה המחישה את העניין.

בדיוק כפי שבנה של לאה מביא לאמו הגלמודה את הפרחים שנקרו לו בדרכו ועשויים לזכות אותה במעט חיבה, כך גם האומן היהודי הנאמן מקדיש את פרחי הגניוס שלו לדתו ולמאמינים בה, כדי שיוכל לסייע בכך לריכוך האיבה והניכור הבלתי מוצדקים ולקידום דרכן של האהבה והאנושות.¹⁷

האמת המלאה שבדברי ההלל של ריסר היתה עתידה להתגשם רק בהמשך. פועלו של אופנהיים בתחום 'האומנות היהודית' היה עדיין מועט ב־1854. ייתכן מאוד שציונו לשבח על ידי ריסר תרם והשרה עליו רוח הגשמה, שכן תוך שנתיים השלים אופנהיים את ציורו המפורסם, המתאר את נסיונו של לפאטר (Lavater) להעביר את מנדלסון על דתו בנוכחות לסינג (Lessing) המתבונן מהצד, ובשנות השישים המוקדמות של המאה הי"ט כבר עבד על כמה מן הציורים בשמן שהיוו מקור לציורי הגואש המאוחרים יותר.¹⁸ את ההוכחה לכך, שהנושאים שבהם עסק אופנהיים בשנות השישים של המאה הי"ט שיקפו המשכיות בתחומי העניין ולא כיוון חדש, מספק הטקסט השלישי שלנו, זכרונותיו (*Erinnerungen*) של אופנהיים עצמו, שחווירו ב־1880, למרות שפורסמו רק ב־1924 על ידי נכדו, אלפרד אופנהיים. האיכות הספרותית של זכרונות מלבבים אלה מאשרת מעבר לכל ספק את תיאורו של ריסר לגבי ידידו הדיוקנאי: מחברו חסר היומרות היה מספר סיפורים שופע חיות, שבסיפוריו הבנויים היטב מהדהדים תובנה, אירוניה וחמלה. באופן טיפוסי לא עשה אופנהיים שום מאמץ להסתיר את הסלקטיביות של זכרונותיו ואת קהל הקוראים המצומצם שאליו כיוון את דבריו.

בזכרונות מאוחרים אלה שהעליתי על הכתב ב־1880, בראש ובראשונה למען משפחתי ולמען כמה חברים, אכן שכחתי הרבה ופסחתי על הרבה, למעשה על הרבה מאוד. שכן רישומי אלה אמורים להגיש לכם רק זכרונות נעימים.¹⁹

בפועל יש בהם הרבה יותר. הם מגלים צייר עם תחושת יהודיות חיונית, שראה לנכון להקדיש חלק ניכר מצוואתו הסופית לא לענייני אומנות אלא לענייני דת. חייו סופרו מנקודת־ראות יהודית, וכתוצאה מכך הם שופכים אור על אומנותו.

17 שם, עמ' 11.

18 *Katalog der Ausstellung Oppenheim*, pp. 10–11, 15. ב־1862 צייר אופנהיים בשמן גם את ה־*Raub des Mortara-Kindes (Erinnerungen*, p. 121).

19 אופנהיים (לעיל, הערה 2), עמ' 96.

ב

הנתון הביוגרפי המדהים ביותר בחייו של "הצייר היהודי הראשון" בגרמניה הוא, שהעפלתו הדרמתית מהגטו של הנאו (Hanau), שם נולד ב־1800, לתואר כבוד של פרופסור, שהוענק לו ב־1827 על ידי הדוכס הגדול של ויימאר (Weimar) בהמלצת גֶתֶה, לא עברה דרך שערי ההתנצרות.²⁰ בעשורים מוקדמים אלה של אמנציפציה חלקית, מעטים היו הצעירים היהודיים המוכשרים שהיו מוכנים לשלול מעצמם את הזדמנויות הקריירה שנגולו לפניהם בעקבות המרת הדת. לדידם של רובם, דוגמת אברהם מנדלסון, שבגורלו נפל לשמש כחוליה המקשרת בין אב מפורסם לבן נודע, היתה הדת לא יותר מאשר מערכת של אתיקה, שאותה הם היו מוכנים לעטוף בכל אצטלה שהיא.²¹ בקרב ציירים יהודיים בעלי שאיפות הבטיחה ההתנצרות שכר הולם לכשרון, בעוד שהמעמד הבינוני העולה – הצמא לסטטוס ולהנצחה עצמית – היווה שוק הולך ומתרחב לציור דיוקנאות. אדוארד מאגנוס (Magnus), מי שצייר את פליקס מנדלסון והיה אחד הדיוקנאים היותר מהוללים בברלין, נולד בברלין ב־1799 והוטבל בעודו ילד.²² בשונה ממנו, אדוארד בנדמאן (Bendemann), בן לבנקאי מברלין וידיד קרוב של פליקס מנדלסון, התנצר ב־1835 כאשר נשא לאישה את בתו של וילהלם שאדו (Schadow), מורהו הנצרני המפורסם, שאת תפקידו כמנהל אקדמיית דיסלדורף החשובה ירש ב־1859. מן הראוי לציין, כי אקט ההמרה נתחב בין מליצותיו האומנותיות של בנדמאן בדבר קצה של ההיסטוריה היהודית – 'היהודים בוכים בבבל' (1832) ו'ירמיה בין הריסות ירושלים' (1836). ציורים מפורסמים אלה אינם מבטאים רק את פאתוס החורבן והגלות; הם צובעים את השנה 587 לפני סה"נ בסופניות, שהיא נוצרית באופן מובהק.²³ אופנהיים בחר לפרש את ההיסטוריה היהודית באופן שונה וברבות הזמן הפך לדובר של הדת שאותה סירב לנטוש. עמדה של נאמנות אישית בתקופה של

- 20 הציון הזה לשבח מוזכר ע"י: Christine von Kohl in *Monumenta Judaica, Handbuch*, Cologne 1963, p. 476. שנת הולדתו המדויקת של אופנהיים נקבעה ע"י א' כהן (לעיל, הערה 15), עמ' 42, וזוכה לאישור מצד ה־*Katalog der Ausstellung Oppenheim*.
- 21 Eric Werner, *Mendelssohn: A New Image of the Composer and His Age*, London 1963, pp. 28–44.
- 22 Karl Schwartz, *Jewish Artists of the 19th and 20th Centuries*, New York 1949, p. 25; Käte Gläser, *Das Bildnis im Berliner Biedermeier*, Berlin 1932(?), pp. 26–27, 58–59.
- 23 *Monumenta Judaica*, pp. 479–480; Adolph Kohut, *Berühmte israelitische Männer und Frauen*, 2 vols., Leipzig-Reudnitz n.d., I, pp. 260–263; S. Kirschstein, *Juedische Graphiker aus der Zeit von 1625–1825*, Berlin 1918, p. 29; Cecil Roth, ed., *Jewish Art: An Illustrated History*, New York, Toronto, London 1961, cols. 544–545.

פרק רביעי

התרופפות האילוצים הקהילתיים וזלזול מכל-עבר ביהדות לבשה באופן בלתי נמנע ממדים של מודל פרדיגמטי. אופנהיים, בדומה למשה מנדלסון ולגבריאל ריסר, היה מוכן להשתמש בכישוריו המקצועיים כדי להגן על דעותיו הדתיות. חיבור בין אמונת האבות ליצירתיות תרבותית עובר בבירור כחוט השני בספר זכרונותיו ומלמד כי אופנהיים היה כנראה מודע היטב לכך, שהמסר באומנותו היהודית נבע מרגשות דתיים שנזרעו בילדות.

ילדות זו, כפי ששוחזרה ממרחק של שבעה עשורים, התנהלה על רקע חיי משפחה שבהם אדיקות ושגשוג שימשו עדיין בערבוביה. מעט הרמזים שאופנהיים נותן מצביעים על כך שמשפחתו נמנתה קרוב לוודאי עם שועי ה־Judengasse (רחוב היהודים) של הנאו, על כשמונים היהודים ששכנו בו.²⁴ הבית שפע תשמישי קדושה יקרי-ערך, וכמה מטובי לקוחותיו של אביו של אופנהיים, שכנראה עסק במסחר כלשהו, היו כנראה נוצרים מקומיים בעלי מעמד וממון. למרות ירידה בנכסי המשפחה, כתוצאה אולי מהכיבוש הצרפתי בין השנים 1806 ו־1813, תמורה שאפילו אופנהיים הצעיר היה מודע לה, עדיין עלה בידי אביו לשלם למורים פרטיים ועבור שיעורים שונים ולצבור נדוניה של כמה אלפי גולדן עבור בתו היחידה.²⁵ הרלוונטיות של קומץ הנתונים הכלכליים הללו לאומנותו של אופנהיים עשויה להיות טמונה באפשרות, שרמת החיים הבורגנית המובהקת המגולמת בסצינות המשפחתיות של ה־Bilder היא פחות שחזור של האופנות שהיו מקובלות במאה הי"ט, ויותר שיקוף של הנוחיות שאותה ידע בפועל בבית הוריו. שכן אין ספק שאופנהיים דלה בחופשיות מזכרונות ילדותו חומר לאומנותו.

ההוכחה הניצחת ביותר לתלות זו היא ציור השמן שלו מ־1878, שכותרתו 'בית ספר יהודי לפעוטות'. לדברי אופנהיים, חדר יחיד כגון זה, ששימש בית ספר לזאטוטי הגטו, היווה את חווייתו הראשונה בתחום הלימוד הפורמלי. הפעוטות ישבו על ספסלים לאורך הקירות עד שקראו להם ללמוד את האלף-בית העברי ממלמד מבוגר, שישב בכסא גדול במרכז החדר. כיוון שבקושי הגיעו לקצה השולחן שלפניהם, היה עליהם לעמוד על תיבה כדי לראות את הדף המודפס שממנו לימד אותם. תיאורו המילולי של אופנהיים את הסצינה תואם באופן מלא את הציור מ־1878, כולל הנימה האירונית האוהדת.²⁶ ככלל, נראה כי ציוריו של אופנהיים מעוגנים באווירה הדתית של ילדותו הוא. קצב החיים והאתוס של היהדות המסורתית עדיין משלו אז בבית וברחוב. את החגים קיימו

24 הנתון על גודלו של הגטו לקוח מתוך: Paul Arnsberg, *Die jüdischen Gemeinden in Hessen*, 2 vols., Frankfurt am Main 1971, I, p. 320

25 לעיל (הערה 2), עמ' 7, 18–19.

26 שם, עמ' 8, 119.

עם רגישות ליופי וציוריו של מוריץ קישטו את הסוכה. המנהג של מתן צדקה לא הופסק גם בזמנים קשים. הדמות שעיצבה את אופנהיים בצעירותו היתה ככל הנראה אמו, אישה אדוקה וישרה שקבעה את הטון הדתי בבית. על־פי הסיפור שעבר במשפחה, היא ילדה את מוריץ בסופו של צום דתי בן יום אחד (עשרה בטבת). חיבתו המתמשכת לאמו מוצאת ביטוי לא רק במצוקתו למשמע הידיעה על מותה, בעיצומה של קריירה אומנותית ברומא, אלא גם בדברי ההוקרה המרגשים שכתב עליה בספר זכרונותיו בהיותו בשנות השמונים לחייו.²⁷ הנשים האמהיות והכבודות, המעטרות את תיאוריהם של חיי המשפחה המסורתית אצל אופנהיים, לקוחות מן הסתם מנסיונו האישי החי.

ילדותו בהנאו נגולה על רקע תחילתם של שינויים מרחיקי לכת בחיים היהודיים, ותהליכי האמנציפציה וההתבוללות השאירו חותם במשפחת אופנהיים. הדבר המתמיה ביותר בשחזור אותן שנים על ידי אופנהיים עצמו הוא הטבעיות הגמורה שבה נראה כי המשפחה השתלבה. ייסורי הדיסוננס והניכור, שאפיינו במקרים כה רבים את דור היהודים הראשון שיצא מן הגטו, נעדרו – או לפחות נשכחו – במקרה שלפנינו. המשפחה סיגלה לעצמה את החינוך החילוני, צורות חדשות של התבטאות אישית ואווירה נוצרית מבלי להפנות עורף לביטויים מסורתיים של אדיקות. דו־קיום זה על מִי־מנוחות קדם לסיפור הצרפתי של 1806, שכן אמו האדוקה של אופנהיים נהנתה אף היא מספרות גרמנית ומביקור מזדמן בתיאטרון, לשם לקחה לעתים קרובות את מוריץ. ובכל זאת, הצעד הראשון אל מחוץ לגטו היה מלווה בחששות. אופנהיים הצעיר התיירא מפני השיעור השבועי בכתיבה תמה גרמנית בתוך כיתה מלאה בילדי נוצרים בלתי־ידידותיים, ואביו אסר עליו בכל תוקף לעזוב את הגטו כדי לשחק איתם. ועם זאת, המשפחה לא היססה אחרי 1806 לשלוח אותו לגימנזיום כדי להתכונן לקריירה אפשרית בתחום הרפואה, וגם לא מחתה כאשר החל לגלות עניין רציני בציור כמקצוע.²⁸ מה רבים היו הציירים היהודיים המודרניים ממזרח אירופה שהגשימו את כישוריהם מלידה רק על ידי התעלמות מהתנגדותם המרה לעתים של הוריהם, שעדיין היו שרויים עמוק בתוך היהדות המסורתית!²⁹ ההרמוניה שהושגה בבית הוריו בין היהדות לעולם הגרמני – בעיני רבים שני הפכים קוטביים – היתה עתידה להיפך לסימן ההיכר האישי של הקריירה של אופנהיים עצמו כצייר יהודי.

אם להאמין לזכרונותיו, והרי הם לא נועדו לפרסום, השכלתו של אופנהיים כצייר לא הניעה אותו להסתיר את זהותו הדתית או לדכא את מודעותו היהודית. בעודו בהנאו

27 שם, עמ' 5–8, 14, 42–43.

28 שם, עמ' 10–13.

29 למשל: Stanislaus Bender; E. M. Lilien (*Ost und West*, 1901, col. 519); (Sammelmappe Stan: Bender, 12th ed. [Frankfurt am Main, n.d.], introduction) וחיים סוטין (שווארץ [לעיל, הערה 22], עמ' 187–189).

הורשה אופנהיים לראות את אוסף האומנות של רוזן מקומי בזכות היותו אומן מבטית. שם בילה את ימי החול בהעתקת יצירות של רבי־אומנים, בעודו ממשיך לדבוק בכללי הכשרות בהקפדה כה יתירה עד שבשלב מוקדם של שהותו במקום, כאשר הרוזנת הטריחה עצמה להשיג עבורו בשר כשר, הוא סירב במבוכה לגעת בו. למשמע הסיפור, הוריו חיזקו כנראה את ידיו, אחיו האדוק איזק גמר עליו את ההלל, ואילו אחיו המבוגר סימון, שהיה כבר במידת מה חופשי בדעותיו, היכה אותו ברוב ייאוש.³⁰ אם ניתן לשייך לתקופה זו דיוקן עצמי עדין שאופנהיים צייר, הרי שמראהו מלמד על נאמנויותיו: צעיר רגיש, יהודי באופן מובהק, עם כיפה גדולה ופיאות המסורקות בצורה מסודרת מעל לאוזניו.³¹ זמן מה לאחר מכן במינכן, שהיתה התחנה הבאה במסעו האומנותי, הוא התגורר ואכל בפונדק כשר. בנוסף ל־30 הגולדן שקיבל אחת לחודש מסימון, הוא החל לצייר דיוקנאות "בכל מחיר", אם כי לא בשבת. בשלב מסוים הקל עליו בגעגועיו מכתב בגרמנית בן מאה עמודים, שנכתב באותיות עבריות ותיאר לפרטי פרטים את החיים ברחוב היהודים (Judengasse) האהוב עליו בהנאו, תיאור "שקומפרט (Kompert) עצמו בקושי היה מייטיב לעשותו". הכותב היה אחיו הרץ, שנישא בסופו של דבר לנוצרייה. ממינכן עבר אופנהיים לפאריס. מספר החודשים ששהה שם בסטודיו של ז'אן בטיסט רניו (Regnault) לא לימדו אותו הרבה יותר מאשר לכבוש את עכבותיו ביחס לציור מודלים בעירום.³²

הזינוק המכריע אלי בשלות אומנותית והכרה ציבורית בא במהלך שהותו בת ארבע השנים של אופנהיים ברומא, מ־1821 עד 1825, שם היה נתון להשפעתם של הנצרנים הגרמניים ובעיקר לזו של מנהיגם יוהאן פרידריך אוורבק (Overbeck). לדברי פרדיננד הילר (Hiller), מלחין וידיד רב־שנים של אופנהיים, הלה תמיד התייחס ליצירתו (oeuvre) של אוורבק בהתלהבות בלתי מסויגת.³³ עם זאת, לא המונומנטים של רומא או האינטנסיביות הדתית הסגפנית של הנצרנים ולא זוהרה של החברה הגרמנית הגבוהה שבחוגיה הסתובב הם שריתקו את דמיונו של הצייר היהודי השאפתני, אלא דווקא הגטו הרומאי העתיק, שהיה עדיין מדוכא. הוא חזר לשם שוב ושוב עד שהבקיע את שכבות החשדות של בני הגטו כלפי זרים. כעבור זמן עלה בידו לסדר לעצמו ארוחות שבת בגטו; הוא בחן את פולחניו השונים בתשומת לב רבה, ואפו חרה לנוכח העלבונות שיושביו עדיין ספגו מהכנסייה. נסיונות של הנצרנים להמיר את דתו תרמו רק לחיזוק

30 לעיל (הערה 2), עמ' 16.

31 א' כהן (לעיל, הערה 15), עמ' 46.

32 לעיל (הערה 2), עמ' 20–25, 28.

33 Ferdinand Hiller, 'Der Maler Moritz Oppenheim in Frankfurt am Main', *Erinnerungsblätter*, Cologne 1884, p. 122

נאמנויותיו. הוא הרים על נס את הפשטות, האינטימיות והשוויון של בית הכנסת כנגד הפאר וההדר, הפערים הכלכליים והמבנה ההיררכי של הכנסייה הרומית הקתולית.³⁴ כשהגיעו החדשות על מות אמו, פנה אופנהיים בסערת רגשות ובכאב לגטו, ובו עשה את השבעה בין בני דתו. לאחר מכן עבר לנאפולי לזמן מה כדי לצאת מהדיכאון שהיה שרוי בו, מבלי שוויתר על מציאת מניין לאמירת קדיש. חשוב מכך, בנאפולי היה טמון המפתח לעתידו. קבלת הפנים החמה שלה זכה מצד הבארוק קארל מאיר פון רוטשילד יצרה את הקשרים שהיו עתידים להפוך את אופנהיים לצייר ולאיש אשר על האומנות בענף הפרנקפורטאי של הרוטשילדים. בשנת 1825 עזב אופנהיים את איטליה וקבע יתד בפרנקפורט, שם נודע ברבות הזמן כ"צייר של הרוטשילדים והרוטשילד של הציירים".³⁵ הערת האגב הביוגרפית הסלקטיבית הזו הובאה כדי לשפוך אור על החצי השני של הכינוי. הכינוי "הרוטשילד של הציירים" פירושו בוודאי שאופנהיים היה הטוב ביותר בתחומו, אך מעבר לכך היתה בו רמיזה, ולפיה מצוינותו ופרסומו לא נקנו על חשבון הדת. הישגיו בעולם הגדול יותר לא ניתקו את עוגניו למורשת אבותיו. כפי שקרה אצל בני משפחת רוטשילד עצמם, נשמרה גאוות השושלת, גם אם דרגת קיום המצוות דעכה. אין כאן כוונה לטעון שאופנהיים דקדק בכל פרטי ההלכה היהודית, למרות שכנראה קיים הרבה מעבר לצום יום כיפור, כפי שמסר הילר בדברי ההספד שלו, שנאמרו מן הלב. אולם העיקר הוא, כפי שהילר הדגיש בצדק, שהיהדות מילאה ללא ספק תפקיד חשוב בחייו. הילר הגדיר את "היחס המיוחד", ברוב תובנה, כ"פחות אמונה או דת מאשר בית (Heimat)".³⁶ לדידו של אופנהיים, ואהין לומר: לדידם של יהודים רבים בעת החדשה, היהדות לא היתה עניין של אמונה או התנהגות אלא עניין רגשי – תחושה של מקום, עקרון מפתח לתפיסת המציאות שנרכש בילדות ועוגן במסורות של ילדים למורשת הוריהם. בתארו את קדושת הבית היהודי, הכיר אופנהיים במרכזיותו ביצירת רגש דתי, הן מבחינה אוטוביוגרפית והן מבחינה היסטורית.

ג

המסר הכולל העולה מה-*Bilder* של אופנהיים נוסח במודע על ידי שטיין לקראת סוף הכרך באמצעות ציטוט מריסר: "היהודי של המאה הי"ט מבקש להיות הוגן כלפי ההווה מבלי להתכחש לעברו".³⁷ אולם הבעה כה גולמית של המסר מחטיאה את העמימות המתוחכמת ואת ריבוי הדקויות שבדרך העברתו. באופן הטיפול הדידקטי שלהם במיגוון

34 לעיל (הערה 2), עמ' 32–43, 55–56.

35 שם, עמ' 44–47, 74–75. ה'תואר' מופיע בעמ' 75.

36 הילר (לעיל, הערה 33), עמ' 121–122.

37 *Bilder*, XX

נושאים שהיו בעבר טעוני מחלוקת נטלו הציורים את עוקצם. האמנציפציה, שעוררה ריבים קשים, הפכה את זכותה של היהדות לשרוד לעניין בעייתי ביותר, ורק היכרותנו שלנו עם הציורים והמרחק מהתקופה הקהו את חושינו לסוגיות אלה. במילים אחרות, את המסר המורכב של המדיום ניתן להסביר באופן הטוב ביותר באמצעות ניתוח קונטקסטואלי של כל אחד מנושאי השונים. בניגוד למראית־העין, דבר לא היה תמים או מובן מאליו בדרך עבודתו של אופנהיים. בצדק קרא לו שטיין "הצייר החושב".³⁸ כפי שמעידה כותרת הסדרה, המוקד היה המשפחה, ולא פחות משלוש־עשרה מתוך עשרים הסצינות עסקו בקיום היהדות בחיק המשפחה. הבית היהודי עמד בשעתו במוקד טבילת האש הראשונה של אופנהיים בתחום אופנת הז'אנר – "שובו של המתנדב" – וריסר הדגיש בזמנו את משמעות הבחירה במילות ההוקרה שהכביר עם קבלת המתנה, מילים שנבררו עם זאת בקפידה: "אכן האומן בחר בתמונה הנכונה על מנת להעלות במוחנו תיאור חי של דתנו כפי שנוצרה לפני אלפי שנים: דת שהמשפחה היא קודש קודשיה, אהבת ההורים היא סמלה, והאב והאם הם כוהניה (die Heiligen)".³⁹ העדפותיהם התרבותיות של גרמנים בני המעמד הבינוני בשנות השישים של המאה הי"ט כבר חיזקו את בחירתו זו.

תקופת ה־Gartenlaube היתה בשיאה, כאשר המשפחה היתה בעת ובעונה אחת קהל הקוראים ומוקד ההתעניינות. שבועון זה, שנהנה מתפוצה לאומית רחבה, פתח במסע לליברליזציה פוליטית הדרגתית באמצעות טיפוחה של המשפחה. דפיו המאוירים בחן סיפקו מנה לעוסה של מדע, אתנוגרפיה, סיפורת, שירה, היסטוריה ופוליטיקה – משהו לכל אחד מבני המשפחה – שהובאו בקצב נינוח ובפרוזה מליצית וסנטימנטלית. הנימה היתה מכובדת, מצב הרוח אופטימי והיריעה התרבותית קוסמופוליטית למדי.⁴⁰ לפיכך, כאשר הגה אופנהיים את הרעיון לשרטט דיוקן גרפי של היהדות, לא היתה סיבה לשנות את התפאורה. המשפחה היתה "באופנה".

מעבר לכך, ההתמקדות במשפחה איפשרה לאופנהיים להתחיל מעמדת כוח. ידידי היהדות ואויביה כאחד הסכימו זה מכבר, שחיוניותם וקדושתם של חיי המשפחה היו מרכיב מפתח להבנת היהדות הן בהיבט הדתי והן בהיבט ההיסטורי. תובנתו העמוקה של הגל לגבי אופי התנ"ך, כוחה היה יפה במידה רבה גם ליהדות הטרומ־מודרנית.

38 שם, V.

39 ריסר (לעיל, הערה 12), ד, עמ' 719.

40 Ernest K. Bramsted, *Aristocracy and the Middle-Classes in Germany*, revised ed., Chicago and London 1967, pp. 203–16; Heinz Klüter (ed.), *Facsimile Querschnitt durch die Gartenlaube*, Stuttgart and Vienna 1963; Henry Wassermann, 'Jews and Judaism in the Gartenlaube', *LBIYB*, XXIII (1978), pp. 47–60. (ההתייחסות לאופנהיים מתנשאת וההפניה ל־Gartenlaube מוטעית [עמ' 51, הערה 15]).

האדם כפרט אף פעם אינו מגיע למודעות של עצמאות; בשל כך איננו מוצאים בקרב היהודים כל אמונה בנצחיות הנשמה; שכן האינדיווידואליות אינה קיימת לשמה וכשלעצמה. ברם, למרות שביהדות אין כבוד לפרט, למשפחה יש ערך פנימי מעצם היותה; שכן עבודת אלוהי־היהודים קשורה למשפחה, ולכן היא נתפסת כבעלת קיום מהותי.⁴¹

בעוד שהמצב התיאולוגי שהגל תיאר תוקן על ידי היהדות הרבנית עם הנהגת האמונה בחיים שלאחר המוות, הרי שכפיפותו של היהודי הפרטי לאילוצים קהילתיים נשארה בגדר מציאות חברתית לכל אורך ימי הביניים.

בשנת 1846 סיפק קארל גוצקוב (Gutzkow), הסופר הלא־יהודי הפורה ומנהיגה המוכר של האסכולה הרדיקלית "גרמניה הצעירה", דוגמה מצמררת לכוח הנורא שהיה פעם לסמכות הקלריקלית בחיי היהודים, באמצעות מחזה היסטורי מסעיר שכתב על אוריאל אקוסטה. עוצמת האמיתה העתיקה, ולפיה "קסם המשפחה מושרש עמוק בעמנו", גרם לאקוסטה, אב־טיפוס של האינטלקטואל היהודי בן המאה הי"ט, לנטוש את חזונו לגבי האמת, לוותר על מנוסה ולשאת בנקמת בית הדין הרבני באמסטרדם. הקשר למשפחה הוביל לסירוס אינטלקטואלי ולקורבן אישי. ועם זאת, זעמו המרוסן של גוצקוב הופנה לא כלפי הקהילה היהודית הפוסט־אמנציפציונית, אלא לברית השמרנית השלטת בפרוסיה בין הכס למזבח.⁴² האמנציפציה הפוליטית שינתה עד אמצע המאה את המציאות החברתית של ימי הביניים, בהעניקה לכל יהודי ויהודי חופש לנהל את חייו על פי מצפונם והליבידו שלו. קיום ההלכה היהודית הפך באופן מוחלט לעניין של רצון אישי ונוהג דתי, שנדחק יותר ויותר לזירת בית הכנסת. נראה כי אופנהיים הלך נגד המגמות האלה בכך שהזכיר את חשיבות המשפחה בהחדרתם של קיום הדת וערכים מוסריים. רק החייאתה של דת חיה בבית היה בה, לדעתו, כדי למתן את החירות האישית שלוחת־הרסן; יהדות המוגבלת לבית הכנסת תדמה עד מהירה לפריט מוזיאוני ותו לא; קיום הדת ברמה האישית צריך לעלות בקנה אחד עם האמונה המוצהרת כלפי חוץ, כדי שהמחויבות הפנימית תוכל לתפוס את מקומה של הכפייה מבחוץ.

המשפחה היהודית המסורתית, כפי שהובאה על ידי אופנהיים בציוריו, היתה חדורה אהבה ללמדנות. חדרי המגורים מלאים מדפים של ספרי קודש, והלימוד מהם הוא המשך לעבודת האלוהים. הגברים ביותר מבוגרים נשארים בבית הכנסת הרבה לאחר סיום התפילה הציבורית על מנת להשתקע בקריאת טקסטים נצחיים, בעוד שהבית משמש

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, New York 1956, 41 p. 197

Gutzkows Werke, ed. Peter Müller, II, Leipzig and Vienna n.d. 42
בעמ' 86.

כפורום שבו בני התשחורת נדרשים להפגין את הישגיהם בכיתה, בשבתות אחר הצהריים ולרגל בר המצווה. קהילת הגטו לא היתה קהילה של אנשים נבערים שאינם יודעים קרוא וכתוב, ואפילו נשים, שהיו בדרך כלל מנועות מליהנות מהשכלה דתית פורמלית, לא היו זרות למילה שבכתב. בציור המביא פרטים רבים מהשלווה המוחשית של רחוב הגטו בשבת אחר הצהריים, הבליט אופנהיים דמות של סבתא למודת-שנים, הגוהרת על פרשת השבוע בעותק של 'צאנה וראינה' – אנתולוגיה ביידיש של דרשות ופירושים רבניים לנשים בעולם האשכנזי.⁴³ הרעיון העיקרי בירידה הזו לפרטים היה למתן את "תסביך הנחיתות" הקיבוצי, שאחז ביהודים עם הופעת הסימן הדקיק ביותר לשינוי במוקד החיים היהודיים, מן השוליים של ציבור האזרחים אל לב לבו. החל מימיו של מנדלסון אימצה ההנהגה היהודית תוכנית לשיפור עצמי, שהתבססה על ההנחה, שלא היה עליה חולק, בדבר נחשלותם התרבותית של ההמונים היהודיים.⁴⁴ דיוקנאותיו של אופנהיים ריכזו את הביקורת: אולי חסרי תרבות, אך לא חסרי השכלה. באופן עקיף שימש אופנהיים כמליץ יושר לאופיה השכלתני של היהדות המסורתית.

אופנהיים נהג בפחות ריסון כאשר העלה את כבוד האישה היהודייה על נס. היא זו שמבחינתו היתה מופקדת על קודש הקודשים שבו שגרת היומיום נתקדשה מכוח קיום היהדות, ואופנהיים הציג אותה כנוכחות מנהיגה, אדם בעל שיעור קומה, חוכמה, חום ואדיקות. האצילות וההרמוניה שאפיינו את הבתים שאותם צייר נזקפו כהישגים שלה. מתחילת דרכו כאומן, בציור 'שובו של המתנדב', נתן אופנהיים לאם את גאוות המקום בכך שמיקם אותה בלב לבה של הסצינה. תשומת הלב לתפקידה הדתי הדומיננטי בבית הניבה ראייה יותר מאוזנת של מעמד הנשים ביהדות המסורתית בהשוואה לאישום הגורף שהשמיע אברהם גייגר (Geiger) שנים מועטות לאחר מכן, בשנת 1837.

מעתה ואילך אסור שתיעשה אבחנה בין תפקידיהם של גברים ונשים למעט כזו הנובעת מחוקי הטבע, שלהם נשמעים המינים; לא עוד הנחה בדבר הנחיתות האינטלקטואלית של נשים כאילו הן אינן מסוגלות להבין את האמיתות העמוקות של הדת; לא עוד מוסד ציבורי העוסק בעבודת השם, בין אם במונחים של צורה או תוכן, שיסגור את דלתות ההיכל בפני נשים; לא עוד השפלת נשים בצורתו של טקס הכלולות ולא עוד כפיית שלשלאות העלולות בקלות להביא להרס אושרה של אישה.

Bilder: Das Verhören, Bar-Mizwa-Vortrag, Sabbath-Nachmittag, Der Segen des Rabbi, Sabbath-Ruhe auf der Gasse 43

Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn*, Philadelphia 1973, pp. 344, 368–372 44

אולם גייגר הקדים את זמנו במאה שלמה. טרם המאבק למען שוויון זכויות בין כותלי בית הכנסת היו הנשים עתידות לזכות בזכויות פוליטיות בתוך הקהילה (הזכות להצביע ולהיבחר).⁴⁵ בניגוד לגייגר, אופנהיים חש שהיעדר שוויון ציבורי לנשים בחיים היהודים לא סימל רק חוסר בגרות דתית או תפקיד היסטורי חסר חשיבות. באמצעות המשפחה, לשיטתו, נשים נהנו מהשפעה מתמדת על אורח ההישרדות היהודית. במילותיו של שטיין אודות הסבתא השקדנית והספר שבידה: "הביטו שוב בזקנה הקטנה, הנלבבת והנאמנה, ותיפתר החידה כיצד העם היהודי (Volksstam) הצליח להימנע מטביעה בתוככי סבלו האינסופי – מעלתן של נשותיו היא שהצילה אותו".⁴⁶

בנוסף לחיוניותה של המשפחה בהעברת היהדות מדור לדור היא שימשה גם ככלי למסירת איכותם של ממדיה המוסריים והפולחניים גם יחד. המשפחה, שעמדה במוקד כל הציורים שבסדרה, היתה נושא נוח לאמירה חזותית על מהותה של היהדות. הנושא שיווע לטיפול עממי, מאחר שההתנגדות האדירה לאמנציפציה בגרמניה, שבמידה רבה לא פויסה, נשענה ברבים מטיעוניה על תפיסה מאוד מזלזלת כלפי היהדות; האם בני דת כזו יכולים להפוך לאזרחים מועילים הראויים לאמון? יהודים רבים, שהזדהו גם הם עם ביקורת זו, התייסרו בספקות חמורים.⁴⁷

המשפחה המסורתית של אופנהיים המחישה את רוממותה של המוסריות היהודית. הוא הדגים, על רקע תפאורות שונות, את קדושת הנישואים ושלמותם ביהדות, מתוך שהם מעוגנים במחויבות דתית ומוכתבים על ידי כבוד הדדי וחיבה. מטרת הנישואים היתה להביא ילדים לעולם, והללו נראו בתמונות למכביר. רק בתמונה אחת, המתארת את ציונו של יום שנה (Yahrzeit) במקום כלשהו במהלך מלחמת צרפת-פרוסיה, אין ילד יהודי אחד, מסיבות ברורות. קיום הדת הוא עניין משפחתי ונכללים בו ילדים מכל הגילים. טיפוח אהבה מתמשכת ליהדות הוא המטרה הסופית של טקסי הפולחן החוזרים על עצמם. ילדים אינם רק מושא לעונג וגאווה תמידיים, אלא גם, באופן יותר עמוק, מקור לנחמה: הם מסמלים את עתידה של היהדות. לכן, בין אם מדובר באירוע רציני או בחגיגה, הם זוכים ליחס המצטיין ברוך.

משמעותי לא פחות הוא הדגש שאופנהיים שם על הרוך המושט אל אחרים שאינם בחוג המשפחה המיידית. הדמות של היהודי הפולני בלבושו הייחודי, המופיעה תכופות

45 Abraham Geiger, 'Die Stellung des weiblichen Geschlechtes in dem Judentume unserer Zeit', *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, III (1837), pp. 13–14. לגבי התקופה היותר מאוחרת, ראה: Marion Kaplan, *The Jewish Feminist Movement in Germany*, Westport, Conn., and London 1979, pp. 147–68.

46 Bilder, X

47 Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction, Anti-Semitism, 1700–1933*, Cambridge, Mass. 1980, pp. 147–220.

בציורים כמו 'ערב שבת', 'שבת אחר הצהריים', 'צאת השבת' ו'פסח', ביטאה את הפתיחות ואת הכנסת האורחים של הבית היהודי המסורתי. למעשה, הדאגה לזולת לא היתה שמורה רק ליהודים. בציור 'מוכר הכפר', שאליו נחזור בהמשך, הציג אופנהיים בצורה בולטת צעיר יהודי, המלווה את אביו עם יציאת האב למסע בן שבוע, נותן צדקה לנער גרמני יחף. אין כאן איפה ואיפה: על הנזקקים יש להקל, בלי קשר לדתם.

בנושא איכותה של המוסריות היהודית חלק אופנהיים ביצירותיו על הפילוסופיה של קאנט, שלפיה כל מעשה המוכתב מבחוץ משולל כל ערך מוסרי, ורק מעשים הנובעים מיכולתו של האדם הרציונלי לקבוע לעצמו את הכללים, מכוח האוטונומיה של רצונו האינדיווידואלי, עשויים לטעון לדרגת התנהגות אתית. מתקפתו הפילוסופית של קאנט על עצם הרעיון של מערכת מוסר הטרונומית היוותה איום על כל דת שמקורה בהתגלות, אך עידערה במיוחד על היהדות בשל אופיה המשפטי בתכלית. בעיני קאנט היתה היהדות ההטרונומיה בהתגלותה – מכלול תקנות שנכפה לצרכים פוליטיים; בהיותה משוללת כוונה אתית, פיזרה היהדות לכל עבר צורות של אדיקות חסרת נשמה. כתוצאה מכך סירב קאנט להעניק לה את השם 'דת' או אפילו מקום בהיסטוריה של הדתות.⁴⁸

בשל מקורו, אישום קשה זה עתיד היה לחלחל, בבסיסו, לאורך שתי המאות הבאות, עד למוריץ לצרוס (Lazarus), הרמן כהן (Cohen) ואף אחריהם. משמעות יצירתו של אופנהיים היתה בהשבת היהדות לדרגת דת; הנורמות המוסריות שהיו מגולמות במשפחה המסורתית בוודאי נבעו במקור מציווי חיצוני, אך הקלות והחן שבקביעתן שימשו עדות משכנעת לדרגת הפנמתן; לא מקורן של הנורמות אלא קבלתן בלב שלם היא המדד לערכו של אקט מוסרי, גם בעולם הנומנלי. בעולם הפנומנלי של ציורי אופנהיים, הביטוי הספונטני והטבעי של המעלות המוסריות הצביע על מעבר מוצלח מהטרונומיה לאוטונומיה.⁴⁹

בשאלת טיבו של הפולחן היהודי הביא אופנהיים הוכחות נוספות כנגד הטענה בדבר "סגידה מכנית".⁵⁰ יהודים רבים היו שותפים להאשמה זו ואף היו לה לשופר, גם אם באותה נשימה הגנו על שלמות המוסר היהודי.⁵¹ אומנותו של אופנהיים פעלה לניתוץ התפיסה הקיימת, שראתה בחוק ובאדיקות הפכים קוטביים; הפולחן המצווה, כפי

Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York 1960, pp. 115–120; Emil L. Fackenheim, *Encounters between Judaism and Modern Philosophy*, Philadelphia 1973, pp. 39–43

49 שם, עמ' 43–53.

50 קאנט (לעיל, הערה 48), עמ' 118.

51 למשל, דוד פרידלנדר (Friedländer), סלומון מיימון (Maimon), לצרוס בנדוד (Bendavid) ושאוֹל אשר (Ascher). ראה: Michael A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, Detroit 1967

שקוים בבית היהודי המסורתי, אינו משעמם ואינו מעיק, ולא שמרו עליו מתוך רגשי אשם; כמו כן, הוא אינו אנטיתזה לשמחה, ליופי או לשלווה; אדרבה, הוא מהווה כלי ביטוי מרומם לרגשות דתיים אמיתיים ומערכת של סמלים ססגוניים להעברת משמעות אולטימטיבית. איש לא היטיב לתאר זאת בצורה כה אפקטיבית כפי שהדבר תואר בציורו של אופנהיים העוסק ברגעים האחרונים בבית הכנסת לפני כניסת יום הכיפורים: רבבות פרטים המספרים סיפור מסכמים בו את הדרת הקודש של אותו רגע ואת מצב המוכנות האישית.⁵²

במהלך אישוש היהדות כדת נגע אופנהיים בכמה סוגיות מאוד ספציפיות וטעונות. בציוריו העביר, למשל, את תחושת האחדות היהודית ששררה לפני הקרע שנוצר בעקבות האמנציפציה. בתמונה אחת מופיעה קופת הצדקה לארץ הקודש, חזון נפרץ באותה תקופה, ובתמונה אחרת מופיע משולח מארץ ישראל, הפועל כנראה לגיוס כספים בגולה.⁵³ כמו כן, בתמונות רבות מופיע האורח הפולני, שקבלת הפנים המכובדת שלה זכה בבתים גרמניים לימדה על שפה משותפת, נוהג דתי משותף, ומגע תכוף, שבעבר חיבר את ציבוריו השונים במהותם של העולם האשכנזי.⁵⁴ האמנציפציה במערב תקעה טריז שהפך אחים לאויבים.

לא פחות פרובוקטיבית היתה סצינת המילה ששימשה מבוא לסדרה כולה. בחירה זו עשויה אומנם להיראות טבעית למדי, לאור העובדה שששת הציורים הראשונים מתארים את מחזור החיים, אולם יש לזכור שפולחן ברית המילה פגע ברגשותיהם של רבים מקרב יהודי גרמניה המשכילים, שראו בו שריד פרימיטיבי של דת מזרחית. היו גם כאלה שסירבו למול את בניהם, תוך התעקשות על יהדותם וזכותם להיות רשומים כחברי הקהילה. ברור כי העניין נגע בשאלות בסיסיות של הגדרה עצמית ומעמד, ולפיכך נשאר סלע מחלוקת מתקופת "התאחדות הרפורמה של פרנקפורט" ב-1843 ועד לסינוד אאוגסבורג (Augsburg) ב-1871.⁵⁵ בשנת 1866, כשלוש שנים לאחר שאופנהיים השלים את ציור השמן המקורי של סצינת המילה, הגישו שישים ושישה רופאים יהודיים מווינה איגרת נגד ברית המילה לוועד הקהילה היהודית של וינה, בטענה, בין היתר, שהניתוח גוזר על ילדים יהודיים להיות חלשים יותר מבחינה פיזית מילדים נוצריים ופוגע בתוחלת החיים של הזכרים היהודיים.⁵⁶

- | | |
|---|----|
| <i>Bilder: Am Vorabend des Sühnetages</i> | 52 |
| <i>Bilder: Der Segen des Rabbi, Das Wochen- oder Pfingst-Fest</i> | 53 |
| <i>Bilder: Die Trauung, Freitag Abend, Sabbath-Nachmittag, Sabbath Ausgang, Der Oster-Abend, Am Vorabend des Sühnetages</i> | 54 |
| W. Gunther Plaut (ed.), <i>The Rise of Reform Judaism</i> , New York 1963, pp. 206–211 | 55 |
| <i>Referate über die der ersten israelitischen Synode zu Leipzig überreichten</i> | 56 |

אופנהיים אכן היה קשוב לרגישויות השעה. הצגת הדברים העקיפה התמקדה אך ורק בנפשות הפועלות לפני הגעת התינוק, בניגוד בולט לתחריט חסר-העידון של ברנארד פיקאר (Picart) 130 שנים קודם לכן, שבו הילד החשוף נמצא במרכז הבמה, כשרגליו ממושקות בכוח ועורלתו עומדת להיחתך. בנוסף לכך, אופנהיים, בשונה מפיקאר, מיקם בבירור את הסצינה בבית הכנסת לאחר תפילת השחרית, והמקום הוא שמקנה את המשמעות; לא לידה פרטית אלא חונכות ציבורית היא שמסמלת את כניסת הזכר בברית אברהם.⁵⁷

בטיפולו בטקס הכלולות שוב נראה אופנהיים כמי שכוונתו להדגיש את האופי הדתי של המאורע. למרות העובדה שהפעם המוקד הוא מחוץ לבית הכנסת, בהתאם לנוהג האשכנזי מימי הביניים המאוחרים, נוכחותו של רב מחתן ממזרח אירופה העטוף בטלית, ארשת פניהם הרצינית של הכלה והחתן ושני קנקני היין המוצגים הביעו את חגיגיותו של אקט דתי, אווירה שגירסתו הנוקשה של פיקאר לא הצליחה להעביר.⁵⁸ לאור הדעה הרווחת אז שנישואים יהודיים אינם אלא אקט אזרחי המסכם סידור כלכלי, אמירתו זו של אופנהיים לא היתה סתמית כלל ועיקר. שמואל הולדהיים (Holdheim), איש הרפורמה העקבי ביותר ולכן הקיצוני ביותר במהלך המאה, הקדיש ספר שלם ב־1843 לטיעון, כי ענייני אישות בהלכה היהודית משתייכים לתחום האזרחי הן מבחינה משפטית והן מבחינה היסטורית, וכי יש, לפיכך, להעבירם לסמכות השיפוט של המדינה.⁵⁹ ברתולד אוארבאך (Auerbach) הפיץ דעה זוה לזו ברומן הפופולרי שלו *Dichter und Kaufmann* (משורר וסוחר), ובו הציע את הפירוש הבא לחתונה היהודית:

...חתונותיהם (כלומר, של קבצנים יהודיים בדרכים) מקבלות תוקף בכבישי הכפר על ידי העברה פשוטה של טבעת ונוכחותם של שני עדים. נישואים כאלה כשרים לחלוטין לפי העקרונות המקוריים של הדת היהודית, שכן חתונה, בהיותה חוזה אזרחי גרידא, לא מצריכה אף כהן דת, וגם אם היא נעשית על ידי

Anträge, Berlin 1871, p. 196–197. עיתוני התקופה היהודיים שפעו דיונים בנושא ברית המילה (למדגם, ראה, 1870, pp. 693–697; 1869, *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, pp. 429–431).

The Ceremonies and Religions of the Various Nations of the Known World, I, Containing the Ceremonies of the Jews and the Roman Catholics with copper plates by Bernard Picart, London 1733, facing p. 80. ציורו של אופנהיים נקרא

בדיסקרטיות *Der Gevatter erwartet das Kind*

Bilder, Die Trauung; The Ceremonies, I, facing p. 239 58

Samuel Holdheim, *Ueber die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe*, Schwerin 1843 59

כהן דת, הרי שאינה מתקדשת בבתי הכנסת, אלא בחוץ, תחת חופה הנמתחת לצורך העניין.⁶⁰

היה זה כדי להפריך את הרושם הבלתי מחמיא הזה שיהודים גרמניים החלו, בשלב מוקדם במאה הי"ט, להעביר את חתונותיהם לתוך בית הכנסת ולייפותן בדרשה בעלת מסר רוחני. ובדיוק משום הדמיון לנוהג הנוצרי, דחתה האורתודוקסיה ההונגרית, אך לא הגרמנית, אפילו את השינוי המזערי הזה במנהג.⁶¹ בידודה המוחלט, שטרם נפרץ, חסך ממנה את הצורך לבסס את רוחניותה של היהדות. בלא הפרעת המודעות העצמית, נותרו הדברים המוכרים עדיין מובנים מאליהם. אולם קהל היעד של אופנהיים היה מורכב מיהודים גרמניים שנדרשו להגן על זכותם להישאר שונים. הצלחתו יוצאת הדופן ביצירת קשת חזותית מלאה של רגעי אדיקות יהודיים עשתה את עבודתו לכלי יעיל לתיקון דעות קדומות נוצריות ויהודיות.

אומנותו הדידקטית של אופנהיים הביאה לא רק למבט ערכי מחודש על היהדות המסורתית אלא גם לשיקום תדמיתו של הגטו שבמסגרתו התקיימה. מבחינה כרונולוגית, רוב הסצינות מוקמו בעשורים האחרונים של המאה הי"ח, שבהם מגורי יהודים הוגבלו לגטו ואמנציפציה היתה בגדר חזיון תעתועים. ברם דמותו של אותו גטו, כפי שנשקפה דרך עינו של האומן, תאמה בקושי את התדמית הרווחת. הגטאות של אופנהיים לא הצטיירו כהתגלמות הנחיתות התרבותית, הנחשלות החברתית, העקרות הכלכלית והשחיתות המוסרית של היהודים, כפי שטענו בצורה כה מתלהמת ראשוני המתנגדים לאמנציפציה והמשכילים. ברוח 'שבת כלה' של היינה צייר אופנהיים את הגטו כבועה של דרך-ארץ וקדושה בתוך עולם חסר תרבות, נאת-מדבר שאליה חוזר היהודי, הנדרש למצוא לעצמו פרנסה בשטח עוין, כדי להינפש בגופו וברוחו. בדברי ההסבר שלו על 'מוכר הכפר', השמיע שטיין נימה דומה: "בגטו, שבו ננעלו למשך הלילה והפכו לאסירי העיר, הם היו למעשה חופשיים, מרוממים על ידי תחושה מאצילה של ערך-עצמי".⁶² יתר על כן, המוכר של אופנהיים לא היה לא רוכל ולא סדקי, אלא סוחר-נוסע מכובד ולבוש היטב, שכל התנהגותו אומרת יושר והגינות. הגטו הצטייר אצל אופנהיים כקהילה הספוגה ערכים של מעמד הביניים, קצב חיים קדוש ותחושת עליונות. נעילת השערים, פירושה היה השארתו בחוץ של אורח חיים נחות. שטיין ציטט את תשובתו מאירת-העיניים של אחד מדיירי הגטו לשעבר, כאשר נשאל מהי

Berthold Auerbach, *Poet and Merchant*, trans. by Charles T. Brooks, New York 1877, p. 2 60

יקותיאל יהודה גרינוולד, המהר"ם שיק וזמנו: לתולדות הרפורמציון הדתית בגרמניה ובהונגריה, ירושלים תשל"ב, עמ' 65-66. 61

Bilder, XVIII 62

ההרגשה כאשר נמצאים נעולים בתוך הגטו במשך סוף השבוע. "מה?", הסביר הזקן העליון, "הם נעלו אותנו בפנים? מה פתאום! אנחנו נעלנו אותם בחוץ".⁶³

שיקום תדמיתו של הגטו מלפני האמנציפציה היה, לפיכך, תרגיל בפיוס. המסר של אופנהיים ליהודים, שהיו אך בני דור ראשון או שני מחוץ לגטו, היה ששורשים צנועים כאלה אינם בגדר אות קלון או מקור לפגמים באופי; שאין להסביר את הארסיות הבלתי שוככת של המתנגדים הגרמניים לשאיפות היהודיות במונחים של קווי אופי ששרדו מתקופת הגטו המטילים דופי בהתנהגות היהודית. להפך, היחס הנאות לעבר המייד צריך להיות גאוה, לא מבוכה. אופנהיים שם לעצמו למטרה ליצור עבר בר־שימוש, עבר העשוי לחסוך מיהודים את הבזבוז המתיש הכרוך בהדחת תוויית הגטו. כתוצאה מכך יכול היה אדולף קוהוט (Kohut) לדווח בחיבורו *Geschichte der deutschen Juden*, שיצא בכרך אחד על סף המאה העשרים: "העולם עומד כיום משתאה לנוכח גילוי כי הגטו לא היה מלא בקירות כהים ובסמטאות צרות, אלא גם בשפע שירה ורוחניות".⁶⁴

אם ה־*Bilder* של אופנהיים נפתחות בגטו של המאה הי"ט, הרי שהן נחתמות ללא ספק באמנציפציה של המאה הי"ט. נראה כי שלושת הציורים האחרונים – 'מוכר הכפר', 'תפילת היארצייט' (תפילת יום הזיכרון) ו'שובו של המתנדב' – עוצבו ונבחרו בקפידה במטרה לחזור על הנושא העיקרי הנרמז לכל אורך הסדרה: התאמתה של היהדות לדרישות האזרחות. הן עוסקות לא רק בחיי הפרט היהודי מחוץ לגטו, אלא גם ביציאת היהדות מהגטו אל אוויר העולם. כך, הן מבחינה מהותית והן מבחינה כרונולוגית, מהוות התמונות סיפא ראוי. הן מודיעות בגלוי כי בני דת משה ראויים באופן חד משמעי להתקבל לחיק ציבור האזרחים, שכן כפי שאופנהיים הראה ברוב פתוס ותובנה, היהודים אינם מיזנתרופים, חתרנים או טפילים. היעדר הסתירה בין נאמנותם הכפולה לדת ולמדינה קיבל ביטוי מחוכם בציור 'מוכר הכפר', תמונה חדה המרמזת על התופעה היותר רחבה של מעבר משולי החברה האזרחית לטבורה. המוכר נושק למזוזה בעוזבו את הבית, בעוד שבנו מזכה נער נוצרי נודד במעשה צדקה. ב־הזמניות של שתי הפעולות הללו על סף הכניסה לעולם החיצון סימלה כי לא היתה פה התנגשות בין שתי מערכות של התחייבויות שהיו שונות בתכלית.

פרט בולט מתוך תמונה קודמת בסדרה, 'ברכת הרב', משמש את אופנהיים כרמיזה לניסיון הרב שהיה ליהדות ימי הביניים ביישוב הדרישות שנבעו מנאמנויות רבות. בבית הכנסת, שבו החכם מברך את הצעיר לאחר תפילת שחרית של שבת, נראה עמוד ועליו לוחית עם התפילה היהודית המסורתית למען שלום השליט הנוכרי ממש מעל לקופת

63 שם, XVIII.

64 Adolph Kohut, *Geschichte der deutschen Juden*, Berlin 1898, p. 799

צדקה למען ירושלים, הנעולה במנעול. הקירבה הרבה ביניהן בבית התפילה סימלה את מידת התאימות.

ברם, מבחן התאימות האמיתי בעיני העולם המודרני היה שדה הקרב, ויהודים שעברו אמנציפציה מיהרו להרגיע את הספקות. בשנת 1807 העניקה הסנהדרין של פאריס ליהודים המשרתים בצבא, בין אם בחזית ובין אם לאו, פטור נרחב מקשת שלמה של חובות דתיות למשך שירותם, וב־1846 פטרה אסיפת הרבנים בברסלאו חיילים ועובדי מדינה מהמצוות הרבות הקשורות בקיום השבת.⁶⁵ אולם כוונתו של אופנהיים בשני ציוריו האחרונים העוסקים ביהודים בצבא לא היתה לחזור על אותן הצהרות שביטאו חרדה או לומר אותן ביתר שאת. אדרבה, ניכר בו כי היה להוט להמחיש, שגם ההתמסרות הרבה הנדרשת בעת מלחמה אינה דורשת השעיה מוחלטת של הנאמנות היהודית. הוויכוח לא נסב על שירות צבאי גרידא, אלא על תפיסה בלתי מתפשרת של אזרחות. בהרהוריו על 'שובו של המתנדב', הדגיש ריסר את אופיו הסמלי של הציור: "אנו רואים אצל הלוחם הצעיר את היותו חדור אהבה למולדת בשילוב עם היצמדות בכל מאודו לחיי הדת של המשפחה שאל חיקה הוא שב".⁶⁶ כשלושים שנה מאוחר יותר, כאשר חזר אופנהיים לציור כדי להכין את הציור באפור (grisaille) עבור הפורטפוליו המודפס, הוא הגביר את האפקט: החייל הצעיר היה עתה בעל תווי פנים יהודיים מובהקים, כאשר זרועו נתונה בתלי המעיד על שירות בשדה הקרב ויש לו אחות מעריצה, שראשה מכוסה בצניעות, וכבר אינה נראית כמו אהובתו.⁶⁷

אופנהיים לא הצביע רק על התאימות, אלא אף הרחיק לכת וסירב להכיר בכפיפות. לאדיקות ולפטריטיזם מעמד שווה – זהו חזון האמנציפציה המובע בגירסתו שלו לקיום יום זיכרון במהלך מלחמת צרפת־פרוסיה. בציור נראה מניין אספסופי של חיילים גרמניים בבית איכרים צרפתיים בפסק זמן רגעי מן המלחמה. היהדות תובעת את שלה, אפילו באמצע המלחמה. המוקד אינו באותם דברים שצריך לוותר עליהם אלא בדברים שיש לשמרם. אופנהיים מניח, שהתאימות קיימת וקורא לכבוד־עצמי; כבוד לאבות הוא בבחינת הכרזה בדבר הזכות להיות שונה, בדבר תפיסה של אזרחות שאינה מגבילה את חופש הדת, בדבר חזון חברתי המבוסס על פלורליזם תרבותי.⁶⁸

המסה הנוכחית באה לטעון, שרעיון האמנציפציה לא היה נחלתם הבלעדית של

65 *Décisions doctrinales du Grand Sanhédrin*, Paris 1898, reprinted Jerusalem 1958, p. 46; David Philipson, *The Reform Movement in Judaism*, rev. ed., New York 1931, p. 213

66 ריסר (לעיל, הערה 12), ד, עמ' 721.

67 ציור השמן המקורי נמצא ב־Jewish Museum בניו יורק. אני אסיר תודה לד"ר פרד גרובל על שהראה לי את השוני הניכר בינו לבין הציור באפור (grisaille).

68 *Bilder: Die Jahrzeit (Minian)*; ראה גם הערה 8 לעיל.

גבריאל ריסר או של מוריץ אופנהיים, אלא האני מאמין הציבורי של יהדות גרמניה. אופנהיים תירגם את אידיאולוגיית האמנציפציה של ריסר לשפת האומנות, וההתלהבות חסרת התקדים משני האישים מעידה על תפוצתה הרחבה. כמעט כל הציורים הושלמו בשנות השישים של המאה הי"ט, עם הסרת המחסומים המשפטיים האחרונים לאמנציפציה ברחבי גרמניה; האווירה השלווה והסנטימנטלית המאפיינת אותם מסגירה את תקוות הדור כמו גם את גישתו האופטימית של האומן. בולט בחסרוננו נושא ט' באב, יום הצום לזכר חורבן המקדש בירושלים, עובדה המלמדת על התעלמות מהכאב והשברירות של הקיום היהודי.⁶⁹ ועם זאת, לפחות חלק מההצלחה העצומה של הסדרה ניתן לייחס לארסיות המחודשת ולממדים מבשרי-הרעות של האנטישמיות בגרמניה בסוף שנות השבעים של המאה הי"ט. קשה לראות אירוע אקראי בתולדות המו"לות בעובדה שה-*Bilder* של אופנהיים במתכונתן כספר פורסמו בשתי מהדורות מהירות בשנות השמונים של המאה הי"ט, תקופה שבה החל מתערער הביטחון בקביעותה ובאיכותה של האמנציפציה. הערותיו המפוכחות של שטיין על 'שובו של המתנדב' לבשו פתאום רלוונטיות מפתידה: "מי ייתן והיד השבורה לא תסמל את ציפיותיהם המנופצות של היהודים, ושהצלב (צלב הברזל שעונד החייל הצעיר על חזהו) לא יסמל את שובה של המדינה הנוצרית".⁷⁰ הן המדיום והן המסר פועלים כאן לחיזוק נחישותה של קהילה חרדה. עיצה שניתנה בעשור של תקווה הפכה לנחמה בעשור של ייאוש: שוויון פוליטי אין מבטיחים באמצעות התאבדות דתית. בזכות אופנהיים צצה האיקונוגרפיה היהודית כקלף חדש ובלתי צפוי לחלוטין במאבק לשימור הזהות היהודית.

לאישוש ניתוחנו את אופנהיים וקהלו נביא עדות חיצונית אחת בעלת רלוונטיות, הלקוחה גם היא מתחום האיקונוגרפיה היהודית. זמן מה לאחר מלחמת צרפת-פרוסיה יצר אומן עלום-שם לוח המנצח את תפילות יום הכיפורים שנערכו לחיילים יהודיים של הצבא הגרמני ב-5 וב-6 באוקטובר 1870 מחוץ לעיר מֶץ (Metz) הנצורה. גם במקרה זה נמשכת עינו של ההיסטוריון החברתי לייצור ההמוני ולעובדה כי פריט זה של אומנות עממית דיבר אל לבם של רבים. הסצינה מתרחשת בעמק רחב ובו קבוצה גדולה של חיילים יהודיים העומדים בתנוחה של יראת כבוד ושרויים בתפילה נלהבת אל מול תולית ועליה ארון קודש פשוט מעץ, קופסה גדולה המשמשת כשולחן וחזן עם טלית המנהל את התפילה. מרחוק נראית העיר מֶץ, שמעליה מתנשא צריח אחד של כנסייה,

69 למשל, המהדורה האמריקאית אדירת-הממדים (21x17 אינץ') של ה-*Bilder* של אופנהיים בהוצאת: Louis Edward Levy, *The Jewish Year*, Philadelphia 1895, הוסיפה ציור יוצא דופן לעשרים הציורים שבאוסף: תיאור מרתק של תשעה באב מאת ליאופולד הורוביץ, שכותרתו *Mourning for Jerusalem* (קינה על ירושלים).

70 *Bilder*, XX

ובמעלה הגבעה, בקושי נראית לעין, שורה של חיילים גרמניים השומרים על חבריהם לנשק המתפללים במשך היום. בפינות הלוח מופיע בהמשכים תיאור פיוטי של המעמד, המלמד אותנו כי נטלו בו חלק 1,200 חיילים, בעוד שלמעלה מופיע בעברית ובגרמנית הפסוק רב־התהודה מפי הנביא מלאכי: "הלוא אב אחד לכלנו הלוא אל אחד בראנו?"⁷¹. התחקות אחר המקורות הספרותיים לעניין חויית המלחמה מגלה עד מהרה, שהלוח מתאר מיתוס דתי, הטומן עם זאת בחובו, כמו כל מיתוס, משמעות קיומית. סיפור המעשה כפי שהתרחש במציאות יותר צנוע, אם כי לא פחות משמעותי. כתוצאה מבירורים משני כיוונים – חיילים יהודיים בשדה והרבנות של מאנהיים (Mannheim) – אישר הגנרל פון מאנטויפל (Manteuffel), מפקד הארמיה הראשונה, לפרח רבנות ממאנהיים לנהל תפילות במהלך יום הכיפורים במשך שבע וחצי שעות בסך הכל. התפילות, שנערכו בשני חדרים סמוכים ללא ספר תורה, משכו אליהן כ־150 אנשי צבא יהודיים. לדברי אחד המשתתפים, שהיה אסיר־תודה על ההזדמנות, היתה העוצמה הדתית של המעמד יוצאת מן הכלל: "איש מאיתנו מעולם לא התפלל במסירות לזהטת כזאת ואף לא בבית הכנסת הנפלא ביותר במקום יישובו כפי שעשה זאת בחדר הקטן והצנוע הזה, עם דלתו השבורה, חלונותיו המנופצים וקירותיו מחוררי הפגזים".⁷² ברם, למשמעות ההיסטורית של האירוע היה קשר קלוש לגודל או ללהט. מדובר באירוע שציין נכונות נדירה של ממשלת פרוסיה למחווה סמלית של הכרה רשמית בקיום הדת היהודית. בשונה מהמלחמות נגד דנמרק ב־1864 ואוסטריה ב־1866, מלחמה זו התחוללה בזמן חגי תשרי בלוח השנה העברי, והדרישה לרבנים צבאיים ולתפילות לא נתנה ביטוי לצורך דתי בלבד, אלא גם לשאיפה פוליטית. דוברי היהודים החלו להגיע לכלל הכרה, שבמדינה של כנסיות ממוסדות אמנציפציה אמיתית צריכה לכלול מעמד שווה ליהודים וליהדות. מדיניותה משכבר הימים של הממשלה לשלול מן המוסדות הדתיים ומההנהגה הרוחנית של היהודים מעמד ותמיכה גילתה לעיני הכל את רחשי הבוז שלה כלפי דתם של אזרחיה היהודיים. המחווה של מאנטויפל ובעקבותיה מינויים של שלושה רבנים אזרחיים בשירות הצבא על ידי הממשלה בישרו למראית עין על שינוי קיצוני במדיניות הרשמית.⁷³

71 עותק אחד שמור בארכיונים של מכון ליאו בק (1–1223). עותק אחר הוצג ע"י ה־Jewish Museum בניו יורק בתערוכה שערך: 'Fabric of Jewish Life: Textiles from the Jewish Museum Collection', New York 1977, p. 127. גם במקרה זה סיפרו לי יהודים גרמניים, שלוח הויכרון נמצא בהרבה בתים יהודיים. הפסוק מופיע בספר מלאכי ב י.

72 *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1870, pp. 823–825 (quotation p. 824); 857–861, 873–874, 893

73 Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism*, New York and Philadelphia 1972, p. 27

הלוח המנציח את האירוע, בהרחיבו כיד הדמיון החופשית את פרטי המעשה, יצר מיתוס טעון בסמליות פוליטית. ראשית, הוא העביר רושם מוחשי בדבר מספר היהודים הרב ששירתו את ארצם, מספר שלודוויג פיליפסון (Philippson), עורכו הנכבד של העיתון היהודי הוותיק ביותר בגרמניה, יצא לבדוק, במרץ רב, לאחר המלחמה. בעזרת פקידים בקהילות היהודיות, הוא חיבר ופירסם תוך זמן קצר רשימת־אב ראשונית עם שמותיהם של 2,531 חיילים יהודיים, בצירוף רשימה מיוחדת ובה 83 שפצעיהם זיכו אותם בצלב הברזל.⁷⁴ מאחורי המאמץ עמדו הרצון להמחיש לממשלה את הצורך האובייקטיבי ברבנים צבאיים ובאותה מידה הרצון העז להפגין בכל עומקו את הפטריוטיזם היהודי. מבחינת האומן, התפילה היתה התפאורה היחידה שאיפשרה לו להעלות תמונה חזותית של מספרם הכולל של היהודים ששירתו בצבא.

בה בעת, ממדיה המרשימים של אותה תפילה – 1,200 חיילים יהודיים – חיזקו את האופי הרשמי של האירוע. מטה הצבא ראה לנכון לשחרר את אותם אנשים מחובותיהם ולהתייחס לרגשותיהם הדתיים בכבוד שאינו נופל מזה שגילה כלפי רגשותיהם של חייליו הקתוליים והפרוטסטנטיים. תרומתם של היהודים לאיחוד גרמניה אכן היתה אדירה, והתפילה במץ סימלה את התקווה למתן לגיטימיות ושוויון מלאים ליהדות באימפריה החדשה.

לבסוף, הלוח סימל חזון של האמנציפציה שדגל בזכות לשמור על נאמנויות יהודיות ולטפחן; אם אפילו בשדה הקרב לא הכריחו יהודים לוותר על צורכיהם הדתיים – אדרבה, אם התפיסה היתה כי סיפוק אותם צרכים תעשה אותם לחיילים יותר טובים – קל וחומר שעם שובם לאזרחות עומדת להם זכות מלאה לשמר את שייכותם הדתית, ולמעשה בכך הם נעשים לאזרחים טובים יותר. כפי שמלמדים הפסוק התנ"כי ושורת החיילים הנוצריים העומדים על המשמר, מדובר בחזון של אחדות אזרחית, שהיה מבוסס על שונות דתית, שונות ששורשיה וגבולותיה נעוצים במודעות להסכמה תיאולוגית אולטימטיבית; לציבור האזרחים אין הזכות או הסמכות לפסול את ביטויין הדתי של נאמנויות היסטוריות עמוקות.

הציורים של אופנהיים והלוח המנציח את מעמד מץ משקפים את כברת הדרך הארוכה שיהדות גרמניה עשתה מאז הפטור הנמהר והמתרפס של הסנהדרין הצרפתי. על הפרק עמדה כעת הזכות לשמר, לא עוד הצורך לוותר. הפחד החל מפנה את מקומו לכבוד עצמי. מאבק מתמשך על כרטיס כניסה ושוויון הביא לגיבוש חזון של האמנציפציה, שלא רק סיפק מסגרת להישרדות היהודית, אלא גם תרם לתיאוריה הפוליטית של המדינה המודרנית.

Gedenkbuch an den deutsch-französischen Krieg von 1870–71 für die deutschen Israeliten, Bonn 1871. *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1871, pp. 495–496 74

מקור ההשראה של אופנהיים, לא פחות מאשר משמעות הוצאתה אל הפועל, מהווה שאלה שגם היא חורגת מגבולות תולדות האומנות. ציורי הז'אנר והציורים ההיסטוריים שלו עלו אל-נכון בקנה אחד עם התיאבון נוסח בידרמאייר (Biedermeier) ששרר אז לתיאור העבר, כפי שבא לידי ביטוי ביצירתו המדוקדקת של אדולף פון מנצל (von Menzel), באומנותו הכופרת של קארל שפיצווג (Spitzweg) ובאיורים הסנטימנטליים של ה־Gartenlaube. בנוסף, אל לנו להמעיט בהשפעתם של הנצרנים, אשר הציגו לאופנהיים מודל לרענון האומנות והדת באמצעות יחסי גומלין. שנים רבות לאחר שהותו באיטליה שמר אופנהיים על קשרי ידידות אינטימיים עם פיליפ פייט (Veit), בנה של דורותיאה שלגל (Schlegel) ונכדו של משה מנדלסון, קתולי אדוק ואומן מוביל של אומנות נוצרית.⁷⁵

עם זאת, המטרה שלשמה נרתם המדיום נבעה בעיקרה ממקורות יהודיים, והללו מרחיקים לכת הרבה מעבר לזכרונות ילדות נעימים. היהדות עבור אופנהיים, בשונה מהיינה, נשארה בגדר נוכחות חיה, עובדה קיומית שהכינה אותו לאמץ את הצדק במאבקו של ריסר. הפורטפוליו הראשון הופיע שלוש שנים בלבד לאחר מותו של ריסר ב־1863, ואם מבינים אותו נכון – יצא להגנה על אותו מאבק. בעוד שריסר נלחם על זכותה הפוליטית של היהדות לשוויון ולהישרדות, סיפק אופנהיים את העדות לאותנטיות ולכבוד הגלומים בחייה הדתיים.

אך הוא לא היה הראשון בהקשר זה. קדמו לו אחרים בתחום הספרות, ויצירתם היא למעשה ההקשר הברור ביותר שבו ניתן למקם את ראשית אומנותו היהודית. בעשורים האמצעיים של המאה הי"ט פעלה קבוצה של סופרים יהודיים צעירים שכתבו בגרמנית והחלו ליצור ז'אנר של סיפורים קצרים ורומנים מהגטו; העמדה והנימה שאפיינו את היצירות האמורות ציינו התנתקות דרמטית מהדחף הפולמוסי הבלתי־מסופק של ספרות ההשכלה והספרות היידית באותו נושא. אנשים כמו ליאופולד קומפרט (Kompert), אהרון ברנשטיין (Bernstein), סלומון כהן (Kohn), לודוויג פיליפסון, מארקוס להמן (Lehmann), ולפרק זמן קצר ברתולד אוארבאך, שנולדו בצלו של הגטו ועבדו באופן עצמאי למדי אלה מאלה, ניצלו את כלי הסיפורת בכדי להמחיש את הפתוס, הדרמה והגדולה שהיו גלומים במיקרוקוסמוס החברתי ההולך ונעלם שממנו באו. האשמות כה רבות טפלו על הגטו, אך מתי מעט הבינו אותו. הם כתבו באמפתיה ובתובנה על החיים יהודיים ברחבי מרכז אירופה במאה שקדמה

75 לעיל (הערה 2), עמ' 88–90. למרות אי־הנוחיות שחש בכל פעם שראה את בתו של מנדלסון מצטלבת בהשכיבה את נכדה לישון, שמר אופנהיים על ידידותו עם פייט ע"י הימנעות מכל ויכוח שהוא בנושא דת.

לאמנציפציה, כל אחד מהם על האזור שהיטיב להכירו. על ידי מזיגה העשויה בכשרון של סיפור, דיאלוגים ותיאורים, עלה בידיהם להעביר תחושה חיה של יושבי הגטו לסוגיהם ושל השלווה הפנימית, האצילות האתית, ההרואיזם השקט, האליטיזם האינטלקטואלי, עושר חיי המשפחה, השפה והפולקלור, מבלי להסתיר את צדדיו האפלים יותר או את המתחים שהיו כרוכים במעבר. לא היו אלה רומנים שעניינם מרד, הריסה או נאורות דידקטית, הרוחשים סטירה, ציניות וסרקזם, אלא רטרופקטיבות שנעשו בגוונים חמים ובאירוניה דקה. הרומנים קראו תיגר על הרטוריקה הגרמנית – ולעתים קרובות היהודית – הבלתי שוככת בדבר הצורך לחסל את ההשפעות הרעות של הגטו בניונו והעידו על התחדשות הכבוד העצמי תוך התבססות על השלמה עם העבר המייד.

היעדר כל טיפול מונוגרפי בהישג הספרותי של אותם מחברים מאמצע המאה ואחרים משקף את אי־העמידה על השינוי הבסיסי המגולם ביצירותיהם.⁷⁶ הערך החיובי שיוחס ליהדות אשכנז של ימי הביניים המאוחרים עמד בסתירה ישירה לנטייה להגדרה עצמית על פי יהדות ספרד ולאמונה כי שתי המאות שקדמו לאמנציפציה היוו את נקודת השפל בתולדות יהודי אירופה. שתי התפיסות – של עליונות היהדות הספרדית המושרשת בעניינים ארציים ושל נחיתות היהדות האשכנזית הנטועה בבידודה – ביטאו את ניכורם העמוק של אינטלקטואלים יהודיים, שעברו אמנציפציה ממורשתם הדתית הם. אפילו היינה, שעשה ניסיון נפל לתקן קלות את חוסר האיזון ביצירתו *Der Rabbi von Bacherach* ('הרבי מבכרך'), לא הצליח להיפטר מהעדפתו לספרדיות.⁷⁷ מייסדי מדע היהדות (*Wissenschaft des Judentums*) היו חמושים באותן משקפיים קוגניטיביות ופנו תחילה להחייאת נכסי צאן הברזל של יהדות ספרד בתחום השירה והפילוסופיה או אבות־הטיפוס המוסלמים־יהודיים שלהם. צונץ הצעיר נעשה עד מהירה מודע לעיוות הקיים והקדיש חלק ניכר מתפוקתו כחוקר לשיקום דמותה של התרבות הרבנית

76 הניתוחים הקיימים הם כוללניים ומיושנים. ראה, למשל: Gustav Karpeles, *Geschichte der jüdischen Literatur*, 2 vols., Berlin 1886, pp. 1133–1137; Meyer Waxman, *A History of Jewish Literature*, 5 vols., New York and London 1960, IV, pp. 576–590; Joel Müller, 'Leopold Kompert als jüdischer Geschichtsschreiber', *Populär-wissenschaftliche Monatsblätter*, 1888, pp. 193–196, 217–220, 249–251, 265–273; Karl Emil Franzos, 'Leopold Kompert', *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, IX (1906), pp. 147–160; ואת ההקדמה מאת Stefan Hock ל־*Leopold Komperts sämtliche Werke*, 10 vols., Leipzig n.d., I פרנצוס הוא היוצא דופן בקבוצה זו, הן מבחינת הרקע והן מבחינת הגישה.

77 Philippe F. Veit, 'Heine: The Marrano Pose', *Monatshefte*, LXVI (1974), pp. 145–156

באשכנז, אך גם הוא בז לממשיכי דרכה החיבורים מן התקופה היותר מאוחרת.⁷⁸ ההשלמה עם העבר נאלצה לחכות לדמיון הספרותי, שחשף את יפי החיים הפנימיים בגטו. בהתבססות על נסיונם האישי ועל הזיכרון הקיבוצי, העלו סופרי ה-Ghetto geschichten על הכתב את עולמו של היהודי הפשוט.

בשלב הזה צריך להיות כבר ברור, שספרות ענפה זו, שהסנונית הראשונה שלה היתה *Dichter und Kaufmann* – ספרו הפופולרי של אוארבאך מ-1839, במובנים רבים המקבילה היהודית ל-*Schwarzwälder Dorfgeschichten* שלו מ-1843, שימשה כר פורה ל-*Bilder* של אופנהיים. קווי הדמיון המפתיעים מבחינת הנושאים וההשקפה מצביעים בצורה משכנעת על השפעה. אולם העדות היא עוד יותר מוחשית ומשכנעת. כאשר קוראים את הספרות הזו תוך מודעות לציורים, נתקלים עד מהרה בסצינות ספרותיות שנדמה כי שימשו כרישום ראשוני של ממש לקומפוזיציות ספציפיות בתמונות. לדוגמה, גטו פוזנא כפי שתואר ברוב רוח על ידי ברנשטיין ב-*Vögele, der Maggid*, שופע חתולים, כמו רוב הסצינות המשפחתיות של אופנהיים.⁷⁹ בדומה לכך, הרהוריו של ברנשטיין על הקשר המידי והבלתי נמנע בין תנומת השבת להשפעתו המרדימה של הקוגל (kugel) תורגמה אולי על ידי אופנהיים לדמות האב המתנמנם אצל השולחן לאחר הארוחה בציורו 'שבת אחר הצהריים'.⁸⁰ מקבילה ספרותית עוד יותר בולטת היא תיאורו של אוארבאך את יציאתו של ה-Dorfgeher ביום ראשון בבוקר, בנשקו את המזוזה כאשר ברקע אשתו מתפללת בלהט לשלומה – אותם שני פרטים מופיעים מאוחר יותר בקומפוזיציה של אופנהיים.⁸¹

לבסוף, הפרט המשכנע ביותר, בגלל חריגותו, הוא המצע הספרותי לציור 'ערב שבת' של אופנהיים. בולט במיוחד בציור זה האופן הלא-רגיל שבו האב מברך את שתי בנותיו עם שובו מבית הכנסת. במקום לברך כל אחת בנפרד בהנחת שתי ידיים על הראש, הוא מברכן בו-זמנית כשיד אחת על ראש כל אחת מהן. נראה כי השינוי בנוהג נלקח מסיפור של קומפרט מ-1846, שבו מתבהרת הסיבה לכך. באב שבסיפור דוחקים בנו ובתו עם היכנסו הביתה, כאשר כל אחד מהם מנסה לזכות ראשון בברכה. כדרך שלמה, הוא מיישב מהר מצב של יריבות מצערת בין אחים על ידי הושטת יד אחת לכל ילד וברכה בו-זמנית לשניהם.⁸²

הסתמכותו של אופנהיים על מקורות ספרותיים אינה מפתיעה. כחלוץ בתיאור

78 ראה להלן, פרק 11, עמ' 296–301.

79 Aron Bernstein, *Vögele, der Maggid: Mendel Gibbor*, Berlin 1860, I, pp. 40, 47

80 שם, עמ' 78.

81 אוארבאך (לעיל, הערה 160), עמ' 23.

82 Leopold Kompert, *Aus dem Ghetto*, 3rd ed., Leipzig 1887, p. 15. ברצוני לציין שאלפרד וורנר (Werner) כן קישר את אופנהיים, בהערת אגב, עם קומפרט, אך לא פיתח את

פרק רביעי

אומנותי של החיים היהודיים, לא עמדו לנגד עיניו מודלים מידיים. אנה יכול היה לפנות לעזרה בתכנון וחיבור ציוריו? כשהחל את עבודתו, חזקה עליו שקרא או שב וקרא יצירות מאת סופרים ששאפו ליעדים דומים באמצעות מדיום אחר: השלמה עם העבר והעשרת הזיכרון הקיבוצי. הישגיו הולידו מסורת של ציור בז'אנר יהודי והניבו תוספת בלתי צפויה לכוחות המדולדלים של הלכידות היהודית.

הפוטנציאל שהיה טמון בתובנה זו (A. Werner, 'Oppenheim: A Rediscovery', *Midstream*, 1974, p. 55).

ההיסטוריה של שיקול הדעת הפוליטי של היהודי

בתחום המחקר ההיסטורי, דפוסי חשיבה מקובלים מפריעים לא פעם למחקר אמפירי חדש. הציוד התפיסתי שהיסטוריון מביא עמו לחקירתו בשטח לא מוכר עשוי לא להתאים למשימה ולגרום לעיוות קווי המתאר של הנושא במקום להתווייתם. רבים הם הנושאים החדשים שהבנתם הנאותה עוכבה זמן רב בגלל יישום אינסטינקטיבי של רעיונות שחוקים היוצרים קושי לגשת לנושא העומד על הפרק בעיניים פקוחות. הקושי לחקור נושא חדש הוא כפול ומכופל במידה שאותן תפיסות לגבי העבר בנוסף לכל גם מוטעות. וכך עשויים להידרש דור או שניים לפני שעולה בידי היסטוריונים להשתחרר מכבליהם של מושגים קדומים על מנת לחקור במונחים המתחייבים מן הנושא עצמו.

מעטים הם הנושאים שאישרו לכאורה באופן כה מוחץ תפיסה רווחת לגבי העבר כמו נושא השמדתם של יהודי אירופה בידי הנאצים. הבידוד, חוסר־האונים והתעייה שהיו מנת חלקם של יהודים שנלכדו בתוך המערבולת הנאצית מאששים לכאורה את הטענה, שהיהודים בגלות נדונו להישאר קורבנות סבילים של נסיבות היסטוריות שהיו מעבר לשליטתם. בסוף מחקרו – המרשים עדיין – העוסק בפתרון הסופי, מדבר ראול הילברג (Hilberg) ללא היסוס על "ניסיון בן אלפיים שנים" כהסבר להיעדר התנגדות יהודית.¹

לראשונה בתולדות התרבות המערבית התגברו הרוצחים על כל המכשולים המנהליים והמוסריים שניצבו בפני מבצע הריגה. לראשונה גם, הקורבנות היהודיים – שנלכדו בין קירות הצינוק של ההיסטוריה שלהם עצמם – צללו פיסית ופסיכולוגית לתוך אסון. השמדת היהודים לא היתה, לפיכך, מקרית.²

משתמע מכך, שאת ההסבר האולטימטיבי לתגובה יהודית שעודדה שלא במתכוון את מטרות הנאצים יש למצוא באופיה של ההיסטוריה היהודית ולא באופיה של ההתנפלות הנאצית. בכך הופכת ההתנהגות היהודית במהלך השואה למקרה אחד בלבד בתוך ראייה כוללת של ההווה הגלותית.

העובדה, שהילברג, שאינו היסטוריון יהודי ואינו ציוני, מרשה לעצמו להיתלות

Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, Chicago 1961, p. 666

שם, עמ' 669.

1

2

בהשקפה כזו, היא אולי העדות המשכנעת ביותר למידת הדומיננטיות שלה. ואכן, הסקירה ההיסטוריוגרפית השטחית ביותר תגלה עד מהירה, שדעה זו זוכה לתומכים שונים ולפנים רבות. כמו רוב התפיסות השולטות לגבי העבר היהודי, שורשיה של זו גם הם נעוצים ביצירתיות ההיסטורית של מדע היהדות (Wissenschaft) במאה הי"ט. בתוך לחצי המאבק על האמנציפציה, הפשיטו דוברים והיסטוריונים יהודיים את יהדות הגולה מכל סממן של היסטוריה פוליטית. נפילתה הסופית של הממלכתיות היהודית הותירה, לפי הצגתם את הדברים, רק קהילה דתית ולה מנדט אוניוורסלי ללמד את האנושות את המונותיאזם האתי בגירסתו הנשגבת ביותר הידועה עלי אדמות. ארצות התפוצה, ולא ארץ ישראל, הן שהפכו מאותו רגע לזירה הלגיטימית היחידה לניהול חיים יהודיים.

בעוד שחלק זה של שחזור ההיסטוריה היהודית נועד לפרק מנשקם את מתנגדי האמנציפציה בקרב הנוצרים ולחזק את הנאמנויות של היהודים ליהדות, הרי שהדגש החוזר ונשנה על הסבל הבלתי פוסק שבהוויה הגלותית נועד לתת משנה תוקף לדרישה לשוויון. פגמים יהודיים בהווה לא העידו על שחיתות מולדת אלא על צלקות שהותיר ביהודים דיכוי נוצרי בן למעלה מאלף שנים. דגש בלעדי זה על הנושאים התאומים של רדיפות וקידוש השם הוא שצימצם את ההיסטוריה הפוליטית של יהודי הגולה לכדי מסכת של עמידה סבילה באלימות מתמשכת ותו לא. האקדמאים בעלי המעורבות העמוקה של תקופת האמנציפציה גיבשו גירסה חילונית למושג הדתי הוותיק – גלות.³ בעשורים המוקדמים של המאה העשרים הפכה תפיסה זו של ההוויה הגלותית למרכיב מרכזי בכמה קביעות ראשוניות – גם אם שונות מאוד – לגבי ההיסטוריה היהודית. למשל, שני אנשים כה שונים כמקס ובר (Weber) ופראנץ רוזנצווייג (Rosenzweig) הגיעו באופן עצמאי ובו־זמנית לניסוחים מאוד דומים. אומנם הסוציולוגיה האמפתית, נטולת השיפוט הערכי, של ובר גילמה את המיטב שבמסורת האקדמית הגרמנית, אך היא התנדנדה על סף הרלטיביזם; ואילו רוזנצווייג, חניך מצטיין של אותה מסורת, שאותה למד על ברכי פרידריך מיינקה (Meinecke), הרהיב עוז בנפשו לדחות אותה לטובת דרך מחשבה תיאולוגית סובייקטיבית ביותר.⁴ לקראת סוף מחקרו הפסקני על הדת היהודית הציע ובר כמה אבחנות לגבי טבעה של הקהילה היהודית בגולה. הוא הדגיש, בעקבות וֶלהאוזן (Wellhausen), את תפקיד הכוהנים בהפיכת היהדות הפוסט־גלותית מישות לאומית לקהילה דתית, תוך התעלמות מביטויים חזקים של

Salo Baron, 'Ghetto and Emancipation', *The Menorah Journal*, XIV (June 1928), pp. 515–526 3

Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, New York 1953, pp. 94–98 4

חיוניות לאומית שליוו את תקופת בית שני. מעל לכל הוא קבע, כי התבדלות זו מכוח כפייה עצמית, שהוצאה אל הפועל בדרך של פולחן, היא התנאי ליצירת קהילה של מנודים (pariahs). אפשר שמלומדים יהודיים מצאו טעם לפגם במה שנהפך למעשה לתזה הפרוטסטנטית הרווחת לגבי מקורותיה של קהילת מנודים זו, אך אין כמעט ספק בכך, שהשתמעויות המונח שנטבע על ידי ובר תאמו לחלוטין את תפיסתם שלהם לגבי גורל היהודים בימי הביניים.⁵

דבריו של ובר במישור הסוציולוגי תורגמו על ידי רוזנצווייג לשפת התיאולוגיה. רוזנצווייג, שהיה במובנים רבים שופר לאורתודוקסיה הגרמנית שקמה לתחייה, הפנה עורף למדע היהדות של המאה הי"ט על מודל היהדות האבולוציוני שלו. תחת זאת הוא ניסה את כוחו בתיאור נועז ומנותק מציר הזמן של יהדות א-היסטורית לגמרי. לטענתו, המפתח להישרדותה, לתמציתה ולתפקידה של היהדות טמון בקיומה מחוץ לפרמטרים של ההיסטוריה. כאומה רוחנית התאפיינו היהודים בקשר בלתי-היסטורי מאין כמותו לאבני הבניין הרגילות של הלאומיות – חוק, שפה ואדמה. לשיטתו, על ידי הקרבת קיומה במישור הזמן נתאפשר ליהדות לגלם עבור היהודים את הגאולה המשיחית ולהפיח באנושות תקווה לאותה גאולה. לענייננו אנו חשוב להדגיש שבמנוסתו ממדע היהדות, למרבה האירוניה, חיזק רוזנצווייג במידה ניכרת את הדעה הלא-פוליטית השלטת בדבר ההיסטוריה של הגלות.⁶

דעה זו עשתה לה עוד נפשות כאשר אומצה על ידי האידיאלוגים של הרנסנס הציוני והופנתה – עם תוצאה הרסנית – כנגד תומכי האמנציפציה נוסח המערב. העובדה הפרדוקסלית היא, שהן הציונים והן אבירי האמנציפציה היו שותפים, מסיבות שונות, לאותה ראייה שחורה של ימי הביניים היהודיים; המחלוקת העמוקה ביניהם היתה סביב השאלה אם אותה תקופה שחורה נסתיימה. על רקע כשלוננו הצורב של המשטר הצאריסטי בתחום המדיניות היהודית שלו, באה הציונות והשמיעה ביקורת נוקבת על חוסר-האונים של היהודים.

5 Max Weber, *Ancient Judaism*, trans. by Hans H. Gerth and Don Martindale, Glencoe, Illinois 1952, pp. 336–355. לעניין הנימות האידיאלוגיות שמאחורי הוויכוח המלומד הזה, ראה: Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism*, 1870–1914, New York 1972, pp. 169–177. Uriel Tal, 'Theologische Debatte: וכן: um das "Wesen des Judentums"', in *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, eds. Werner E. Mosse and Arnold Paucker, Tübingen 1976, pp. 599–632.

6 ראה, למשל: Franz Rosenzweig, 'Geist und Epochen der jüdischen Geschichte', in his *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, pp. 12–25. Alexander Altmann, 'Franz Rosenzweig on History', in his *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, London 1969, pp. 275–291.

את הביטוי הקיצוני ביותר להאשמה זו ניתן למצוא בסיפור העברי הקצר מאת חיים הזז – 'הדרשה'. כאשר יודקה המסורבל וכבד-הלשון כובש את חרדתו כדי לפנות לוועדה המרכזית של 'ההגנה', מוצא העם היהודי בדמותו סוף סוף איש משלו המבטא את רגשותיו האמיתיים. נאומו המהוסס של יודקה הוא בגדר דחייה חדה וחלקה של כל ההיסטוריה הגלותית, נושא שיש למוחקו מספרי הלימוד של ילדינו.

שלא אנחנו עשינו את ההיסטוריה שלנו, כי אם הגויים עשו אותה לנו. כמו שהם היו מכבים לנו את המנורה בשבת וחולבים לנו את הפרה בשבת ומסיקים את התנור, כך הם גם עשו לנו את ההיסטוריה כרצונם וכדרכם, ואנחנו רק קיבלנו אותה מידם.⁷

במבט יותר קרוב מתגלה היסטוריה כפויה זו כמחזור אינסופי של "גזירות, עלילות, רדיפות וקידוש השם... הנה היא מה, וזה הכל! סוף כל סוף זה... זה... משמעם עד מוות, פשוט משעמם!"⁸ בהגיעו לסוף הדרשה, הספיק יודקה כבר להפריך את היהדות עצמה, את ההלכתיות המשתקת שלה, את הפסיביות המשיחית שלה ואת קיומה העקור משורש. הציונות אינה אלא התנתקות מהעבר. "כשאדם אינו יכול להיות יהודי הוא נעשה ציוני".⁹

אחד הציונות ששימשו להפצת התפיסה הלא-פוליטית הזו של ההיסטוריה היהודית באמריקה היה עבודתה של חנה ארנט (Arendt). כבר ב-1944, במסה 'The Jews as Pariah: A Hidden Tradition', יישמה ארנט את התזה של מקס ובר במאמץ לייחס לפחות חלק מהיצירות של ארבעה סופרים ואומנים יהודיים להתנסותם האישית עם היותם מנוודים.¹⁰ שנה לאחר מכן עברה מהתוצאות האומנותיות לתוצאות הפוליטיות של מורשת הנידוי. את תותחיה הפנתה כעת לתנועה הציונית בביקורת רחבת יריעה וצורבת כנגד שיקול הדעת ועזות המצח הפוליטיים שלה. טענתה, על רגל אחת, בניתוח הנוקב שלה היתה, שהציונים לקו בדיוק באותה קהות וביישנות פוליטית שבה האשימו את יריביהם בנמרצות.¹¹ בחיבורה *The Origins of Totalitarianism* הרחיבה ארנט את סעיפי האישום לכדי כתב אישום כללי כנגד כל תבונה פוליטית יהודית. לדבריה, אלפיים שנה של חיים ללא שלטון כילו את יכולתם הפוליטית של היהודים;

7 חיים הזז, 'הדרשה', סיפורים נבחרים, תל-אביב תשל"ז, עמ' 150.

8 שם, עמ' 151.

9 שם, עמ' 159.

10 Hannah Arendt, 'The Jews as Pariah: A Hidden Tradition', *Jewish Social Studies*, VI (1944), pp. 99–122

11 Hannah Arendt, 'Zionism Reconsidered', *The Menorah Journal*, XXXIII (1945), pp. 162–196

ההיסטוריה של שיקול הדעת הפוליטי של היהודי

כתוצאה מכך באה המנהיגות הדתית מאז האמנציפציה, ברוב עיוורון, בברית טראגית עם מדינת-הלאום, שעתידה היתה להביא בסופו של דבר להשמדת שתיהן.¹² בסיכומו של דבר, עשור לפני הופעת ספרו של הילברג הציגה ארנט במשתמע את הטענה, שקורבנות הפתרון הסופי היו אחראיים באופן חלקי לגורלם; ההיסטוריה היהודית הפכה את צאצאי הנביאים למנודים משוללי חושים פוליטיים בריאים.¹³

מטרת הסיור הזה בנבכי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית אינה להתחמק משאלת עמידתם או אי-עמידתם של היהודים מול הנאצים, אלא להדגיש את המידה שבה תפיסתנו וניסוחנו את הבעיה מותנים במושגים מסוימים הטבועים בנו לגבי ההיסטוריה היהודית, מושגים אשר עומדים כשלעצמם בסימן שאלה. מה שניסיתי לומר הוא, שהראייה הלא-פוליטית של ההיסטוריה הגלותית הותנתה בעצמה על ידי מערכת ברת-זיהוי של נסיבות היסטוריות, כאשר מלומדים ואידיאולוגים שבאו בתקופות מאוחרות יותר שיפצו אותה ועשו בה שימוש מחודש. ההתחקות אחר ראשיתה של התפיסה המקובלת נועדה להעמיד במבחן את תקפותה. ברמה העובדתית, גירסת הילברג לתזה של ארנט עוררה בצדק שטף של מחקרים שנועדו להראות את אופיה ואת היקפה של הקוממיות היהודית; ברמה הפרשנית, עם זאת, היא לא הביאה לבחינה מחודשת של ההיסטוריה היהודית הפוליטית.

ב

בראשית הדברים מן הראוי לעשות שתי אבחנות תיאורטיות בנוגע לדעה הרווחת, המשתקפת בצורה כה ברורה בחיבוריהם של ארנט והילברג. ראשית, ליהודים בגולה יש היסטוריה פוליטית, שכן היסטוריה פוליטית איננה קשורה לאדמה, אלא למעמד משפטי או ללכידות קבוצתית. בחלק ניכר משהותם בגלות היוו היהודים מדינה בתוך מדינה דווקא משום שהתאפיינו בשני המרכיבים הללו. יתר על כן, אותו מעמד ואותה לכידות הצמיחו מוסדות חשובים של ממשל עצמי, שהיו מופקדים על ניהול ענייני הפנים והחוץ של הקהילה. לצורכי הניתוח שלנו נגביל את השימוש במונח היסטוריה פוליטית לענייני החוץ של הקהילה היהודית, אולם אפילו את המובן המצומצם הזה קשה להפריד מענייני פנים, שכן מדיניות פנימית הוכתבה לא פעם על ידי שיקולים חיצוניים. דוגמה לכך יכולים להיות חוקי הצנע בקהילות היהודיות של ימי הביניים, שנועדו לפקח על הצגת העושר היהודי לראווה, על מנת שלא לעורר את קנאת

12 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2nd ed., New York 1958, pp. 3–120

13 הטענה נכתבה בהמשך במפורש בספרה: *Eichmann in Jerusalem*, New York 1968, pp. 112–134. אולם חשוב להבין, שהאשמה זו באה בהמשך וכפירות לתיאוריה הכללית שלה בעניין הקהות הפוליטית היהודית ולא רק כתוצאה מהשפעת הילברג.

הגויים.¹⁴ מנהיגים יהודיים חשו בבירור, שמצוקות כלכליות הן שהציתו לעתים קרובות את אש השנאה הדתית.¹⁵

מעבר להתעקשות על קיומו של מימד פוליטי בהיסטוריה היהודית, מן הראוי לציין גם, בתור הקדמה, שהישרדותה של קבוצה כמיעוט דינמי, יצירתי ומלוכד מעלה השערה לגבי תבונה פוליטית ברמה די גבוהה. ערמת הנשורת של ההיסטוריה מלמדת, כי הישרדות לאומית היא בבחינת הישג נדיר. ברור כי נחישותם של היהודים בימי הביניים להתמיד בדרכם כנגד כל הסיכויים נבעה מאמונה עמוקה, ובאשר אמונה זו נחלשה, כפי שקרה במאות הי"ד והט"ו בספרד, נחלש עמה גם הרצון להתמיד.¹⁶ אולם מחויבות דתית ללא תבונה פוליטית מועילה בערך כמו כוח ללא מוח. נטילת המימד הפוליטי מההיסטוריה היהודית כמוה כייחוס ההישרדות לסיבות נעלמות או ליד המקרה. ברצוני לטעון כנגד זה, שכאשר בוחנים את ההיסטוריה היהודית בהיבטיה הפוליטיים, מסתבר כי היהודים הוכיחו לאורך זמן יכולת יוצאת דופן לזהות את האינטרסים הקיבוציים שלהם, להעריך את דרכי הפעולה האפשריות העומדות לפניהם, לאתר בעלי ברית, לארגן ולהקצות את משאביהם וללמוד מכשלונות ומטעויות. כמו כן מוכיחה ההיסטוריה הפוליטית היהודית את קיומן של דוקטרינות הישרדותיות שגובשו בקפידה והועברו ביודעין מדור לדור. בעוד שרוב הדוגמאות שאתן לקוחות מהעת החדשה, שומה עלי להקדיש תחילה מספר הערות לאסטרטגיה הפוליטית של יהודי ימי הביניים, וזאת בשל טיבה של הדעה הרווחת כיום.

כפי שראינו, תפיסת ההיסטוריה הגלותית במונחים של חוסר-אונים ופסיביות נשענת בכבדות על המצב שהיה קיים בימי הביניים. בפועל, עם זאת, המונחים הללו פשוט אינם מתאימים להבנת האסטרטגיה הפוליטית בימי הביניים, משום שהם מעלימים כל זכר למודעות ויוזמה. יהיה זה יותר נכון בהקשר זה להשתמש במונח סתגלנות פוליטית, הבא לתאר מדיניות מחושבת של שיתוף פעולה עם מוסדות השלטון על בסיס של תועלת. ה'מצרך' החיוני ביותר ליהודים באירופה הנוצרית היה הגנה מפני ההמון, בין אם פעל מתוך תאוות בצע או מתוך חוסר סובלנות, והם הצליחו בדרך כלל להשיגה על ידי כך שהעמידו את כישוריהם, קשריהם ומשאביהם לרשות הסמכות הדומיננטית

14 Salo W. Baron, *The Jewish Community*, II, Philadelphia 1948, pp. 301–307

15 ראה, למשל, את המודעות העמוקה המשתקפת בכתביהם של שני משקיפים חדי אבחנה מהמאה

הט"ז: Samuel Usque, *Consolation for the Tribulations of Israel*, trans. by Martin

A. Cohen, Philadelphia 1965, pp. 168, 177, 185, 192, 198 וכן: ספר שבט יהודה לרבי

שלמה אבן וירגה, בעריכת עזריאל שוחט, ירושלים תש"ז, עמ' 30–31.

16 Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, VIII, 4th ed., Leipzig n.d., pp. 424–425;

Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, II, Philadelphia 1966, pp.

253–259

באותו חבל ארץ שבו ביקשו להתגורר. הסכם זה לבש בדרך כלל צורה של כתב-קיום אשר העניק ליהודים אוטונומיה קהילתית והגנה פיסית בתמורה לשירותים כלכליים.¹⁷ לדגש מיוחד ראוי העובדה, שברית זו עם הרשויות לא נבעה אך ורק מהבנת תנאי הקיום הבלתי יציבים של אירופה הפיאודלית. היתה זו גם מורשתם הפוליטית של חז"ל, שגובשה בעשורים החשוכים שבאו לאחר המרד הנועז האחרון נגד הקיסרות הרומית. המרידות הללו, בלי קשר למידת הצדק שבהן לנוכח ההתגרות הרומית, הוכיחו עצמן כניסיון שווא הרה-אסון, שסיכן את מעמד היהודים ברחבי האימפריה והחליש את מרכזיות ההנהגה בארץ ישראל. כתוצאה מכך מחקה ההנהגה הרבנית במאות השנייה והשלישית את סמל מצדה מהזיכרון הקולקטיבי ורוממה תחת זאת את דמותו של רבן יוחנן בן זכאי, ששיקול דעתו הפוליטי המפוכח הוכח כצודק לאור תבוסתם המוחצת של הקנאים. בד בבד עם התגברות כוחם ערכו הרבנים שינוי יסודי במדיניות הפוליטית והרחיקו אותה מתחום ההתנגדות הצבאית אל תחום הסתגלנות הפוליטית. לצורך זה הם גינו חישובי קצים, החדירו בציבור כבוד לשלטונות ודיכאו את מופת מעללי הקרב של המכבים.¹⁸

מדיניות פוליטית זו, שזכתה לחיזוק מצד הדת וחילחלה לתוך חלק ניכר מספרות חז"ל המתפתחת, סוכמה בצורה נוחה ומשכנעת בשלב מוקדם של ימי הביניים בחיבור שעתיד היה להיות למקור המידע העיקרי של יהודי ימי הביניים אודות תקופת בית שני. ספר 'יוסיפון' נכתב בפרוזה תנ"כית צלולה, כנראה על ידי יהודי מדרום איטליה בזמן כלשהו בין השנים 900 ו-965. המקור הראשוני, אם כי לא היחיד, שממנו ניזון יוסף בן-גוריון, מחברו לכאורה, היה כנראה התרגומים ללטינית של 'מלחמת היהודים' ו'קדמוניות היהודים' ליוספוס, ומכאן הדמיון האפשרי בשם.¹⁹ בספרו מחדש את סיפור המרד הגדול הראשון נגד רומי, שהסתיים בחורבן בית המקדש, מתגלה המחבר כשותף מלא לנטייה האנטי-קנאית של קודמו בעל השם הדומה – יוספוס. לצד הערצה לגבורה ולהקרבה של הקנאים ניתן למצוא הסתייגות נמרצת ממרדם. ההתקוממות מתוארת כמנוגדת לרצון האל; במבנה ההיררכי של הטבע, חלק אחד כפוף תמיד לשני; הממלכה הרביעית, ככל האימפריות העצומות, מצווה על ידי אלהים, ושליחותה של ההנהגה היהודית היא להבטיח הישרדות בדרך של קבלת המרות. במסר פוליטי זה שזור לכל

17 Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 18 vols., New York & Philadelphia 1952–1983, IV, pp. 3–88

18 שם, ב, עמ' 89–128; M. Avi-Yonah, *The Jews of Palestine*, New York 1976, pp. 64–71; Jonathan A. Goldstein, 'The Hasmonaeans: The Dynasty of God's Resisters', *Harvard Theological Review*, LXI (1975), pp. 53–58

19 דוד פלוסר, 'מחבר ספר יוסיפון, דמותו ותקופתו', ציון, יח (תשי"ג), עמ' 109–126.

אורכו גם מגוון עשיר של נחמות דתיות.²⁰ הלקח הבולט הוא, שיהדות אירופה קיבלה בירושה מדיניות פוליטית שעוצבה בעקבות כישלון הרה"אסון ושהתאימה להפליא למעמדה השברירי שלה עצמה כמיעוט בחברה נוצרית פיאודלית.

הגירושים הלאומיים במאות הי"ג, י"ד והט"ו העמידו בספק קשה את ההנחות שעמדו בבסיס מדיניות זו של סתגלנות. הערת אגב קצרה של אברבנאל באמצע אחד מספרי הנחמה המשיחיים שלו, שנכתב לאחר 1492, מלמדת שלפחות כמה מנהיגים יהודיים מאותה תקופה היו ערים להשלכות. אברבנאל הבחין נכונה בין רדיפות וגירושים מבחינת מקורם ולא מבחינת גודלם. לדבריו, רדיפות מפעפעות מלמטה; הן מאפשרות לאספסוף לשפוך את חמתו ובדרך כלל מנוגדות למדיניות השלטונות; גירושים, מצד שני, באים מלמעלה כאקט מדיני רשמי, והם מסמלים דחייה מוחלטת ולא משבר זמני בברית המבוססת על אינטרסים משותפים בין הציבור היהודי לרשויות המרכזיות.²¹

מצוקת הגירושים החוזרים ונשנים לא הביאה להערכה מחודשת של האסטרטגיה הפוליטית היהודית בשתי המאות הסוערות שבאו בעקבות גירוש ספרד; ייתכן שההסבר הטוב ביותר לכך הוא העולם שאליו נזרקו היהודים, שהלך והתרחב מבחינה גיאוגרפית וכלכלית. הן הנסיבות הגיאוגרפיות והן הכלכליות הולידו אתוס של מרקנטיליזם, שהיה משוחרר מאילוצים דתיים והקנה ליהודים ניידות והזדמנויות להעתיק את מקום מגוריהם בקלות יחסית. וכך, למרות ההתפרצויות הצבאיות והמשיחיות של דוד ראובני במאה הט"ז ושל שבתאי צבי במאה הי"ז, העדיפה ההנהגה היהודית לנסח מחדש את טיעונה מימי הביניים בדבר תועלת כלכלית במונחים של התקופה החדשה. הקונטרס שכתב שמחה לוצאטו באיטלקית ב־1638 בשם התועלת הכלכלית וההתארגנות הדתית הגבוהה של יהדות ונציה אינו רק הדוגמה המלאה והמורכבת ביותר שבידינו לאותו טיעון יהודי בצורתו הממוחזרת, אלא שאין ספק בכך שהיהודים השתמשו באותה פנייה אפקטיבית אל האינטרסים הכלכליים של ממשלות יותר ויותר חילוניות על מנת לקבל היתר כניסה להולנד, אנגליה והמדינות האבסולוטיות המתהוות של מרכז אירופה.²² טענתי היא,

20 יצחק בער, 'ספר יוסיפון העברי', ספר דינבורג, בעריכת י' בער ואחרים, ירושלים תש"ס, עמ' 178–205.

21 יצחק אברבנאל, ספר ישועות משיחו, ירושלים תשכ"ז, עמ' 46.

22 שמחה לוצאטו, מאמר על יהודי ונציה, בתרגום דן לטיס, ירושלים תשי"א. למעשה, במקרה של ונציה של המאות הט"ז והי"ז, היטיבו היהודים להשתמש בטיעון התועלת הכלכלית בהקשר של דעיכתה של מעצמה כלכלית (ראה: Ben Ravid, 'The Establishment of the Ghetto Vecchio of Venice, 1541', in *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies*, II, Jerusalem 1975, pp. 153–167 וכן, מאת אותו המחבר: 'The First Charter (of the Jewish Merchants of Venice, 1589', *A.J.S. Review*, I [1976], pp. 187–222). לדוגמאות אחרות מתקופת הקפיטליזם המוקדם, כאשר היהודים עטפו את בקשותיהם לאפשר התיישבות יהודית במונחים כלכליים גרידא, ראה: Menasseh ben Israel, *The Humble*

ההיסטוריה של שיקול הדעת הפוליטי של היהודי

אם כן, שקריאה נכונה של ההיסטוריה היהודית בימי הביניים מגלה אף היא מסורת פוליטית מודעת. ייתכן בהחלט שהיהודים היו מקופחים, אך לעולם לא חסרי-אונים עד כדי אי-יכולת להשפיע במידה מסוימת על הכוחות שעיצבו את גורלם. במהלך עיסוקנו בפרמטרים שנקבעו על ידי המוסדות הדומיננטיים של החברה הלא-יהודית, אל לנו לשכוח את ההערכות שבוצעו והיוזמות שננקטו על ידי ההנהגה היהודית. העובדה, שהיהודים יכלו לביטחון הרעוע של גלות ממושכת, מעידה על התבונה והאפקטיביות שבהן ניהלו את ענייני החוץ שלהם.

ג

בהשוואה לתקופת ימי הביניים מצטיינת ההיסטוריה היהודית המודרנית בגיוון פוליטי ודתי כאחד. המכנה המשותף לנושאי הדגל של האמנציפציה ולציונים היה נחישות דומה לשם קץ למצב הגלות. מצב זה בשלהי המאה הי"ח כבר לא התאפיין בגלים חוזרים ונשנים של רדיפה וגירושים, אלא בהררי תקנות חונקות, שקעקעו את עצם היעדים המרקנטיליסטיים של האבסולוטיזם האירופי. הגבלות אין-ספור ומיסוי יתר הביאו את המוני היהודים האשכנזים, שמספרם הלך וגדל, לדרגת עוני מרוד. במצב זה נדרש שינוי משמעותי באסטרטגיה היהודית.

כאשר הגיעה שעתו של מנדלסון לקום ולדבר ברבים בשם נאמני היהדות והיהודים, הוא צידד באופן חד משמעי בכוחות השינוי. בשונה מדוהם (Dohm), מנדלסון לא ביקש שיפור במעמד היהודים מתוך שיקולי זהירות; אדרבה, הוא דרש הענקת שוויון מלא כעניין עקרוני. התמקדותו הארוכה בתיאוריה פוליטית, המהווה את חלקו הראשון והחשוב יותר של ספרו 'ירושלים', נועדה לקבוע את העיקרון שלפיו אין למדינה שום זכות תיאורטית לדרוש רפורמות דתיות בתמורה לשיפור מעמד. הוא שטח, למעשה, טיעון תיאורטי מורכב למען הפרדת הדת מהמדינה. בעשותו כן נטש לחלוטין את קו הטיעון היהודי המסורתי המתייחס לתועלת. שוויון, לדבריו, הינו זכות ולא גמול. 'ירושלים' היא, לפיכך, מסה בעלת חשיבות מהפכנית של ממש.²³ שיפור במעמד היה

Addresses, in *Menasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell*, ed. Lucien Hermann Kellenbenz, *Sephardim an der unteren Elbe*, Wiesbaden 1958, pp. 30–32. דיון על חשיבות התפקיד היהודי בהיסטוריה הכלכלית של התקופה ניתן למצוא אצל: Fernand Braudel, *The Mediterranean*, II, New York 1973, pp. 802–826.

Moses Mendelssohn, *Jerusalem and Other Jewish Writings*, trans. by Alfred Jospe, New York 1969; Alexander Altmann, 'The Philosophical Roots of Moses Mendelssohn's Plea for Emancipation', *Jewish Social Studies*, XXXVI (1974), pp. 191–202. 23

אולי עדיין אפשרי באמצעות ברית עם המדינה האבסולוטית; אמנציפציה, לעומת זאת, היתה יכולה להפוך למציאות רק במדינת חוק ליברלית. בהקשר של ההיסטוריה הפוליטית היהודית, מאבק האמנציפציה קיפל בתוכו התרסה נגד מוסדות השלטון, שלא נראתה כמותה מאז המרידות נגד רומי.

התייצבותם הפוליטית של היהודים לצד כוחות השינוי החלה למעשה מאה שנים קודם לכן בשני מקרים של התיישבות במקומות חדשים. יהודים נכנסו הן להולנד והן לאנגליה כשהם רוכבים על נצחונה של מהפכה. בארצות השפלה, השתחרר בית אורנז' זה עתה מעול השלטון הספרדי, ומעבר לתעלה סילק קרומוול את השושלת לבית סטיוארט. המתקוממים משני עברי התעלה היו להוטים למשוך אליהם את המשאבים הפיננסיים שעמדו לרשות הגולים היהודיים מחצי האי האיברי.²⁴ בתלם הרחב שהותירה אחריה המהפכה הצרפתית, הקשר שבין אמנציפציה לשינוי הסדר הפוליטי הפך באירופה לעניין שבשגרה. האמנציפציה הכה מאוחרת של יהודי רוסיה ב־1917 רק מבליטה את העובדה, שכל שינוי קיצוני במעמד היהודי הצריך את הפלת המשטר הישן.

לאורך המאה הי"ט הגבירה שלילתה העקבית של האמנציפציה על צורותיה השונות את ההתנגדות היהודית לאוחרים במושכות השלטון. מידת המיליטנטיות צריכה להימדד על פי מעשיהם של מנהיגים יהודיים ולא על פי דבריהם, שכן לעתים קרובות הם עטפו קריאות תיגר במעטה של דיבור מאוד פייסני. אבטיפוס של הסגנון הפוליטי הזה היה ההתנגדות של אסיפת הנוטאבלים הפריזאית לנפוליאון. מכל השאלות שכפה עליהם בכחש בנחישותו לשקול מחדש את התבונה שבאמנציפציה, רק אחת מהן נגעה באמת להישרדותה בעתיד של הקהילה היהודית, והיא – האם היהדות מרשה נישואי תערובת. כוונתו של נפוליאון היתה ברורה: להוכיח שהאמנציפציה דורשת את פירוק הזהות הקבוצתית היהודית. ואולם, בעוד שהצירים הפגינו ביד רחבה את הזדהותם עם צרפת ואת אהבתם לצרפתים, הם סירבו להשלים עם תופעת נישואי התערובת. בסוגיה החשובה באמת הם עמדו על שלהם, אפילו נגד נפוליאון.²⁵ בדומה לכך, בשנות הארבעים המוקדמות של המאה הי"ט, כאשר פרידריך וילהלם הרביעי מפרוסיה חשף את הרעיון הרטורגריסיבי לשוב ולכפות על יהדות פרוסיה מבנה קורפורטיבי נוסח ימי הביניים, הוא נתקל במבול כה חזק של עצומות ומחאות מהקהילה היהודית, עד שמיהר

Herbert I. Bloom, *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, reprinted New York 1969, pp. xi–xviii, 5, 8, 21; Menna Prestwich, 'Diplomacy and Trade in the Protectorate', *The Journal of Modern History*, XXII (1950), p. 116

Jacob Katz, *Out of the Ghetto*, Cambridge, Mass. 1973, pp. 140–141

לחזור בו מהצעתו.²⁶ ההתרחקות מהברית היהודית המסורתית עם בעלי השררה, כפי שהיא עולה מדוגמאות אלה של פעולה קולקטיבית, זוכה לאישוש מצד יעקב טורי (Toury) וניתוחו את ההתנהגות הפוליטית היהודית בגרמניה בתקופה שבין 1815 למהפכת מרס 1848 (Vormärz). על פי הערכתו הגסה, בשנות הארבעים של המאה הי"ט כ-46 אחוזים מהאוכלוסייה היהודית וכ-82 אחוזים מהיהודים שהיו פעילים בפוליטיקה הזדהו עם הליברלים ועם גורמים שנמצאו עוד יותר שמאלה על מפת הקשת הפוליטית.²⁷

יצוין, עם זאת, שבמיוחד הנתון הראשון מצביע על העדפה ניכרת שעדיין היתה קיימת לסדר הפוליטי הקיים. לא כל היהודים הבינו כה מוקדם ובאופן כה ברור, כמו צונץ, שהאמנציפציה היהודית היתה מותנית בנצחון הליברליזם הפוליטי.²⁸ או אולי דווקא משום שמאבק האמנציפציה העלה את הקהילה היהודית על מסלול התנגשות עם כלבי השמירה של החברה המסורתית, רבים מקרב בניה סירבו להשליך אחרי גווס את הברית הביניימית עם מוסדות השלטון. התומכים העקביים ביותר במדיניות הביניימית בעת החדשה היו האורתודוקסים. המגזר המסורתי ביותר של הקהילה היהודית היה גם השמרני ביותר מבחינה פוליטית. במשך עשרות בשנים התנערו המנהיגים האורתודוקסים מהמאבק למען האמנציפציה מחשש להשלכותיה בתחום הדתי. חשיבותו ההיסטורית של שמשון רפאל הירש (Hirsch) טמונה במשמעות הפוליטית של המסר שאותו ייצג לא פחות מאשר בתוכנו הדתי. היתה זו הפעם הראשונה שבה מנהיג אורתודוקסי לא רק קידם בברכה את אתגר האמנציפציה, אלא היה מוכן להילחם למענה באומץ ובמרץ, כפי שאירועי 1848 באוסטריה היו עתידים להוכיח.²⁹ אולם ממשיכי דרכו לא התאפיינו במיליטנטיות כזו מבחינת עמדתם הפוליטית; הם העדיפו לא פעם את המרכז הקתולי על פני הליברלים הפרוטסטנטיים ונלחמו באנטישמיים רק לעתים נדירות.³⁰ הדוגמה הבולטת ביותר, אולי, לשמרנות הפוליטית של האורתודוקסיה באה מפולין בין שתי מלחמות העולם, שבה אגודת ישראל, נציגתה הפוליטית של חסידות

Horst Fischer, *Judentum, Staat und Heer in Preussen im frühen 19. Jahrhundert*, Tübingen 1968, pp. 151–166 26

Jacob Toury, *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland*, Tübingen 1966, p. 27 27

ראה ההקדמה לחיבורו: *Die gottensdienstlichen Vorträge der Juden*, Berlin 1832 28

Samson Raphael Hirsch, *The Nineteen Letters of Ben Uziel*, trans. by Bernard Drachman, New York 1942, pp. 85, 164–170; Salo W. Baron, 'The Revolution of 1848 and Jewish Scholarship', in *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, XX (1951), pp. 34–42 29

טורי (לעיל, הערה 27), עמ' 246–261. 30

פולין, שמרה על קשרים הדוקים עם המשטר הפולני, למרות בגידות חוזרות ונשנות, עד שהאיסור הנודע לשמצה על שחיטה כשרה ב־1936 דחף אותה לאופוזיציה זועמת.³¹ אם אכן מאבק האמנציפציה הקצין את האסטרטגיה הפוליטית של חלקים ניכרים בקהילה היהודית המאורגנת, הרי שהצורך המתמיד להגן על האמנציפציה עורר צעדים נועזים ומלאי דמיון. עצם ייסודה של חברת 'כל ישראל חברים' ב־1860 בא כדי להפריך את הוויתור הנלהב של אסיפת הנוטאבלים הפריזאית על כל קשר אחווה שהוא עם יהודים מחוץ לצרפת. בנצלם את מדיניות החוץ האימפריאליסטית של הקיסרות השנייה, ביקשו מייסדי הארגון לייצא את האמנציפציה ולחזק בכך את שורשיה מבית. הימשכות הדיכוי מחוץ לצרפת העירה מרבצם לא רק קשרים קדמוניים אלא גם חושים פוליטיים חדשים: כמו מחלה מידבקת, האנטישמיות אף היא היתה מזהמת ביותר. במסגרת שיטת אמנות המיעוטים שלאחר מלחמת העולם הראשונה, השלימה היהדות שלאחר האמנציפציה במערב מאמץ דיפלומטי רב־שנים להבטחת חירות ושוויון ליהודים במזרח מכוח החוק הבינלאומי.³²

גם בכל ארץ בפני עצמה התארגנו יהודים להגנה על האינטרסים שלהם. בעוד שה־Centralverein הגרמני (1893) והוועד היהודי האמריקאי (American Jewish Committee) (1906) נבדלו מבחינת הנסיבות שהביאו להקמתם, מבחינת המבנה ומבחינת הטקטיקה שלהם, שניהם נהנו בראשית דרכם מהנהגה נבונה, נמרצת ואמיצה. אנשים כמו מאקסימיליאן הורביץ (Horwitz), אויגן פוקס (Fuchs), יעקב שיף (Schiff) ולואי מרשל (Marshall) ראויים למקום בפנתאון של גדולי המדינאים בהיסטוריה היהודית. איש מהם לא נרתע מהתעמתות עם ממשלתו שלו כדי להגן על אינטרסים יהודיים או לקדמם. להישגיו המוקדמים של הוועד היהודי האמריקאי בנושא זה אין אח ורע בקרב אף קבוצת מהגרים אתנית אחרת באותה תקופה. בנוסף להשגת ביטולה ב־1912 של אמנת המסחר והניווט רבת־השנים עם רוסיה, חסמו מנהיגיה במו ידם ובמשך קרוב לעשור יוזמה מצד קבוצה הולכת ומתרחבת של מצדדי ההגבלות להעביר מבחן קרוא וכתוב, שהיה מונע בפועל כניסה מרוב המהגרים היהודיים שבאו ממזרח אירופה.³³ אותה מטרה – השארת שעריה של אמריקה פתוחים – עמדה לנגד

31 Ezra Mendelsohn, 'The Dilemma of Jewish Politics in Poland: Four Responses', in *Jews and Non-Jews in Eastern Europe 1918–1945*, Bela Vago and George L. Mosse (eds.), New York and Jerusalem 1974, pp. 209–214

32 André Chouraqui, *Cent ans d'histoire: L'Alliance Israélite Universelle et la renaissance juive contemporaine, 1860–1960*, Paris 1965; Oscar Janowsky, *The Jews and Minority Rights, 1898–1919*, New York 1933

33 Schorsch, *Jewish Reactions to German*: ראה: Centralverein לפני 1914, Arnold Paucker, 'Zur Problematik *Anti-Semitism, 1870–1914*, pp. 103ff. וכן:

עיניו של יעקב שיף כאשר הגה, הוציא אל הפועל ומימן את תנועת Galveston – שאותה ייסד ולמענה לחם – ניסיון נדיר ומתוחכם למען הגירה מאורגנת, שהוביל בסופו של דבר לפיצוץ בין שיף ומזכיר המסחר והעבודה.³⁴

ד

התוצאה הפוליטית הבלתי נמנעת של המאבק על האמנציפציה, בין אם להשגתה או לשימורה, היתה שהוא יצר אצל היהודים מחויבות לחברה פתוחה המבוססת על חוק, שבה אנשים נמדדים על פי מצוינות. יתר על כן, ניסיון העבר הכשיר אותם באופן ייחודי להצליח בחברה שכזו. לא היתה להם שום זיקה למבנה הפוליטי שהיה בעבר, על שלל הגבלותיו המדכאות; הם צברו ניסיון כלכלי רב בזכות הצורך להוכיח בהתמדה את תרומתם הכלכלית, ורחשו כבוד אמיתי ללמדנות, גם אם היתה דתית. כתוצאה מכך, אפילו במדינות שבהן החזון הזה זכה למימוש חלקי בלבד, גילו היהודים דפוס מעורר השתאות של ניעות במעלה הסולם החברתי.

ברם, החופש הפוליטי והכלכלי תבע קורבנות בשני קצוות הסולם החברתי – אנשים אשר ביכו את הסתלקותה מן העולם של חברת ימי הביניים, בעלת המבנה הקורפורטיבי וההיררכי היציב והבטוח. כאנשים שיצאו נפסדים כתוצאה מן המעבר הבלתי ניתן לעצירה למודרניות, הם למדו עד מהרה לחשוש מפני היהודים אשר התגלו כנשכרים העיקריים מהתהליך ולתעב אותם. האנטישמיות במאה הי"ט, שהמשיכה בוודאי להיזון מזרמים תת־קרקעיים של איבה דתית, לבשה עם זאת גם את כל הסממנים של תגובת נגד חזקה במישור הפוליטי והכלכלי. המתקפה הישירה והמתמשכת ביותר על השאיפות היהודיות באה מהאגף הימני כחלק ממאמציו הנואשים להכשיל את התהוותה של החברה הקפיטליסטית הליברלית. וכך ניתן לראות את השואה הנאצית כניסיון אחרון ועילאי של הימין להחזיר לאחור את מחוגי השעון על ידי השמדתם של אלה שנתפסו בעיניו כאבותיו מולידיו של עולם משוקץ.³⁵

הרבה לפני התגובה הנאצית האלימה לאמנציפציה היו יהודים שאמרו נואש

einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft', *Juden im American-Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*, pp. 479–548. לתולדות ה־American Jewish Committee, ראה: Naomi W. Cohen, *Not Free To Desist*, Philadelphia: 1972. על המאבק נגד ההגבלות מסופר בפרוטרוט אצל: Judith Goldstein, 'The Politics of Ethnic Pressure: The American Jewish Committee as Lobbyist, 1906–1917', unpublished Ph.D. dissertation, Columbia University 1972.

Bernard Marinbach, *Galveston: Ellis Island of the West*, Albany 1983 34

George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, New York 1964; Peter G. J. Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*, New York 1964; Werner Jochmann, 'Die Ausbreitung des Antisemitismus', *Deutsches* 35

מסיכוייהם לממשה אי־פעם. מאחר שהקמת מדינה יהודית יש מאין צריכה להיחשב, בין השאר, כאחד מגדולי ההישגים הדיפלומטיים בעת החדשה, לא נוכל לסכם את מחשבותינו מבלי לנסות להעריך את מקומה של הדיפלומטיה הציונית בהקשר היותר רחב של תולדות התבונה הפוליטית היהודית. בדחייתה את האמנציפציה כדרך לסיום הסבל היהודי כמצב קיומי, הפנתה התנועה הציונית עורף גם למדיניות ההתעמדות של המצדדים באמנציפציה. האסטרטגיה הפוליטית של התנועה הציונית בזירה הלאומית והבינלאומית, בלי קשר למשמעות המהפכנית של המסר הציוני בתוך הקהילה היהודית, גררה שיתוף פעולה עם מוקדי כוח מוכרים. אם האסטרטגיה הפוליטית של תומכי האמנציפציה דמתה במשהו להתנגדות לסמכות שהפגינו יהודי העת העתיקה, הרי שהמדיניות הציונית בישרה על חזרה לברית הביניימית עם הרשויות.

בראשית דרכה התרכזה הציונות הפוליטית בחיפוש קדחתני אחר בעלי ברית, תוך התעלמות כמעט מוחלטת מכל דאגה או תוכנית אחרת. למרות התפאורה החדשה, היו בעלילה כל הסממנים של הצגה חוזרת של סצינה מימי הביניים: שתדלן יהודי בודד מבקש זכויות מגורים עבור עמו בפני כס השלטון. הרצל, כמו אבותיו המדיאוואליים, היה במרדף אחר כתב־קיום, מסמך שיגדיר משפטית את זכויות היישוב ובכך יגן על מתיישבים יהודיים מפני גחמות האוכלוסייה המקומית. בתמורה לא היה בידי הרצל להציע הרבה יותר מאשר הטיעונים התועלתיים של קודמיו. בהתאם לקהל שומעיו, הרצל יכול היה להסביר את יתרונות הבית הלאומי היהודי במונחים של צמצום מבורך באי־שקט מבית, כאמצעי להצלת האימפריה העות'מאנית החולה ולבלימת ההתפשטות הרוסית, או במונחים של יצירת אזור השפעה כלכלי במזרח התיכון עבור נותן־חסות אירופי הראוי לכך. הרצל הבין באופן אינטואיטיבי את שהיהודים בימי הביניים למדו מניסיון רב־שנים, לאמור, שבהינתן צירוף מסוים של נסיבות, עשויים האינטרסים של שני ציבורים שונים בתכלית להתלכד. בקיצור, בגלל מצבם הדמוגרפי החריג של היהודים, נדרשה הציונות למדיניות פוליטית שמרנית.³⁶

החוכמה, כמובן, היתה לזהות ולנצל את אותו צירוף נסיבות. הרצל זכה להצצה אל הארץ המובטחת, אך לא ניתן לו לכבוש אותה. את המשימה הזו הוציא בסופו של דבר אל הפועל במיומנות מרובה אחד ממבקריו הצעירים הקשים ביותר של הרצל, עובדה המוסיפה נופך אירוני להיסטוריה של הציונות הפוליטית. אולם הצהרת בלפור שיקפה בסך הכל התלכדות אינטרסים רגעית. הטרגדיה של וייצמן בהמשך דרכו כמנהיג נבעה לפחות באופן חלקי מסירובו להכיר עד כמה ההצהרה היתה מנוגדת לאינטרסים

Judentum in Krieg und Revolution, 1916–1923, Werner E. Mosse and Arnold Paucker (eds.), Tübingen 1971, pp. 409–510
Alex Bein, *Theodor Herzl*, Philadelphia 1956

הלאומיים הבריטיים ומכך שמיאן לשנות את המדיניות הציונית בהתאם.³⁷ עם זאת, ללא חסותה של ההצהרה וגלי ההגירה בעקבות ההתנפלות הנאצית, היישוב לעולם לא היה צובר את המסה הקריטית שהיתה נחוצה לו על מנת להגן בשדה הקרב על מדינתו שזה עתה הוקמה. בהנהגתו של בן-גוריון הפכה המלחמה להמשכה של הדיפלומטיה, ואילו הציונות שבה לשיטות הפוליטיות המהפכניות של ימי בית שני.

הדמיון בין הציונות להוויה היהודית בימי הביניים אינו מתמצה רק באסטרטגיה פוליטית משותפת, אלא אף ביעד פוליטי משותף. בבסיס הרעיון של הבית הלאומי היהודי עמדה העדפה יסודית לבידולו של הגטו הביניימי. הופעתה מחדש, מעוררת הדכדוך, של האנטישמיות ברבע האחרון של המאה הי"ט חיזקה את חששם של יהודים רבים, חשש שזמן רב לא בוטא מפורשות, ששילוב בר-קיימא ומכובד בחברה היה בגדר אשליה מרה. אך מה היתה האלטרנטיבה? בתקופה של לאומנות, ברור שלא עמדה עוד האפשרות לחזור למבנה הקורפורטיבי הנפרד של הגטו. תנאים חדשים הכתיבו התבדלות במתכונת חדשה. המדינה היהודית הפכה למקבילה הפונקציונלית של הקהילה הביניימית.

בנוסף לכך, מה שדיבר אל לבם של ציונים מוקדמים כמו משה לילינבלום במזרח ומקס נורדאו במערב, לפני שהציונות הסתבכה במרד כולל נגד היהדות, היה האוטונומיה של הקהילה היהודית בימי הביניים ותחושת הכבוד שהתלוותה לעצמאות. בשונה מצאצאיהם שעברו אמנציפציה, יהודי ימי הביניים מעולם לא סבלו מרגשי נחיתות.³⁸

אין זה מקרה, לדעתי, שכאשר הצהרת בלפור ניתנה והיישוב נפנה להקים את מוסדות השלטון העצמי שלו, מה שהחל להתגלע היה העתק של הקהילה מימי הביניים. בתחילה, למעשה, החברות בכנסת ישראל, הקהילה היהודית בארץ ישראל, היתה אמורה להיות בגדר חובה, כפי שהיתה פעם בקהילה המסורתית, אך הבריטים פסלו את הרעיון. הגופים העיקריים של הקהילה, כגון הרבנות הראשית ומועצתה, אסיפת הנבחרים והוועד הלאומי, היו דומים מאוד למוסדות השלטוניים של הקהילה, לא רק מפני שהבריטים ביקשו לכפות על יהודי ארץ ישראל אופי דתי, אלא גם משום שאלה היו המסגרות הפוליטיות הבסיסיות שהיו מוכרות הן לאנשי היישוב הישן בני המקום והן למהגרים ממזרח אירופה.³⁹ לסיכום, ניתוח פוליטי של תולדות הציונות מגלה הרבה יותר קירבה אל מודלים מדיאואליים מכפי שהרטוריקה הציונית יכולה ללמד.

37 Barnett Litvinoff, *Weizmann, Last of the Patriarchs*, New York 1976

38 משה לילינבלום, כל כתבי משה ליב לילענבלום, ד, אודיסה תרע"ג, עמ' 48, 92; Arthur

Hertzberg (ed.), *The Zionist Idea*, Garden City, N.Y. 1959, pp. 237–238

39 Moshé Burstein, *Self-Government of the Jews in Palestine since 1900*, Tel Aviv

1934; Gershon D. Cohen, *Aliyah*, New York 1968, p. 17

מאחורי דבריי בפרק זה מסתתר קו מנחה. אהין ואומר, שביקשתי כאן לפקפק בתפיסות שלפיהן הקיום היהודי במצב של חוסר-אונים הסתיים רק ב־1948 או שהתבונה הפוליטית היהודית צצה לראשונה ב־1897, וזאת לא רק משום שהן מעוותות את העבר, אלא גם משום שהן עושות שירות רע להווה. ההיסטוריה היהודית בת אלפי השנים היא מאגר עצום של התנסות ותבונה פוליטיות שנקנו בתנאים שונים וקשים מאין כמוהם. לרוע המזל, בעולמנו הפוליטי, ההפכפך והציני עד מאוד ממשיכה ההישרדות היהודית להיות תלויה על בלימה כפי שהיתה תמיד. הכחשה או המעטה בחשיבותו של המימד הפוליטי בהיסטוריה היהודית פירושן להיפטר ממשאב פוטנציאלי – דבר שהוא בחזקת מותרות שאיננו יכולים להרשות לעצמנו בשום פנים.

אני יודע היטב שאין זה יותר באופנה ללמוד היסטוריה מסיבות פרגמטיות. מקיאווולי, בכותבו על ליביוס, היה כה טרוד בלקחים הפוליטיים לתקופתו שלו, עד שבכלל לא קלט עד כמה לא ניתן להסתמך על ליביוס כמקור להיסטוריה רומית מוקדמת. ועם זאת, לומדי ההיסטוריה היהודית בימינו, עם כל מס השפתיים שהם משלמים למחקר ביקורתי ונעדר רגשות, כותבים לעתים קרובות על נושאים של היסטוריה פוליטית יהודית מתוך ראייה שיפוטית בלתי מוסווית. את ראייתם ממשיכות לטשטש הנחות אידיאולוגיות מוקדמות ותפיסות מיושנות.⁴⁰ ברם, הנושא חשוב מדי מכדי להפקירו לטיפול כה פגום. מחקר אובייקטיבי לגבי ההיסטוריה הפוליטית היהודית אינו עוד מטרה בפני עצמה; ממצאיו צריכים לשמש גם כמקור להשכלתם ולעידוד מחשבתם של עובדי מדינה, מנהיגים קהילתיים, פוליטיקאים ומדינאים יהודיים בגולה ובישראל, הנושאים על כתפיהם את האחריות העצומה להבטחת העתיד היהודי.

40 ראה, למשל: Jehuda Michael R. Marrus, *The Politics of Assimilation*, Oxford 1971; Reinharz, *Fatherland or Promised Land*, Ann Arbor, Michigan 1975; Sidney M. Bolkosky, *The Distorted Image*, New York 1975

האנטישמיות הגרמנית לאור ההיסטוריוגרפיה שלאחר המלחמה

בין התגובות הרבות להשמדה הכמעט מוחלטת של יהדות אירופה לפני דור, אחת המוחשיות ביותר היתה התעניינות בלתי דועכת בחקר האנטישמיות הגרמנית. את הקשר הזה מסמלת הקריירה של ליאון פוליאקוב (Poliakov), הראשון שפירסם, ב־1951, היסטוריה מקיפה של השואה ובהמשך לקח על עצמו לכתוב מחקר רב כרכים – שטרם הושלם – על תולדות האנטישמיות (*History of Antisemitism*), שמטרתו האולטימטיבית לבדוק את הקשר שבין דמות היהודי בעיני הנוצרים לבין הפתרון הסופי של הנאצים.¹

מאז מלחמת העולם השנייה תפחה הספרות ההיסטורית העוסקת באנטישמיות הגרמנית לממדים מרשימים, ולמרות המתקפה המסיבית והבלתי מאורגנת של Geoffrey Barraclough זה לא מכבר על ההתעסקות הליברלית במקורות לנאציזם,² מעטים הסיכויים שהיסטוריונים יהודיים ייגמלו מעיסוקם הקיומי בשורשיה של האנטישמיות הנאצית ובתפקידה. ובצדק, שכן רב הטעון חשיפה והסבר. ועם זאת, הגיעה העת לחשבון נפש, להערכת הישגים לאחר 25 שנים של המשגה ומחקר, וזאת על מנת לגבש סדר עדיפויות לפחות לעתיד המיידי.

כדי לעשות סדר לכאורה במכלול הספרות הלא־נשלט בנושא זה, ברצוני לסווג את החומר לחיבורים כלליים אודות האנטישמיות, המתייחסים בין השאר לתופעה הגרמנית ולמחקרים ספציפיים הנוגעים לאנטישמיות הגרמנית גופא. בעוד שהקטגוריה הראשונה נחלקת לפרשנויות בעלות אופי דתי או פוליטי, הקטגוריה השנייה מורכבת מפרשנויות סוציו־כלכליות או אידיאולוגיות מעיקרן. למרות שבנסיבות אחרות הייתי מזדרז להכיר בעיוות הטמון בשלד־על שכזה, סבורני שמדובר לא רק בכלי שימושי אלא גם בכלי התואם במידה מסוימת את המגמות הקונצפטואליות שצצו בהיסטוריוגרפיה של הנושא.

1 Léon Poliakov, *Bréviaire de la haine*, Paris 1951; idem, *Histoire de l'antisémitisme*, 3 vols., Paris 1955–1968

2 Geoffrey Barraclough, in *The New York Review of Books*, 19th October, 2nd November, 16th November 1972

א

הניסיון הראשון שנעשה להסביר את השואה ביקש לגייס את הידוע כדי להסביר את הייחודי; כלומר, להחיל את התיאוריה בדבר השורשים הנוצריים של האנטישמיות על המקרה הגרמני. ההתנפלות הנאצית על היהודים, לשיטה זו, לא פרצה בחלל ריק אלא בהקשר של איבה, שהנצרות טיפחה בשיטתיות במשך קרוב לאלפיים שנה; מבחינה תיאולוגית, משפטית ותרבותית, הנצרות הפכה את היהודים בפועל למושא לתיעוב.

שתי הנחות רווחות איפשרו לבצע את ההחלה הזו בקלות. הראשונה היתה תפיסה מונוליתית למדי של הקיום היהודי בימי הביניים במונחים של חוסר־ביטחון, השפלה ורדיפה. ראייה קודרת ואחידה זו של ההיסטוריה הגלותית, שהפכה דומיננטית בקרב משכילים יהודיים במאה הי"ט ושיקפה את כל הלחצים של המאבק על האמנציפציה, זיהתה את חוסר הסובלנות הדתית כגורם המניע ואת הכנסייה כמלבה העיקרי. להנחה זו נלוותה הנחה שנייה, בדבר הרצף שבין האנטישמיות של ימי הביניים וזו של העת החדשה. למרות ההבדלים ברטוריקה ובצורה, התופעה עדיין נתפסה כנוצרית ודתית במהותה.

יהושע טראכטנברג (Trachtenberg) היה אחד הראשונים שנתן לתזה זו ביטוי משכנע, בשיא המלחמה, במחקרו המלומד והמעורר למחשבה על הדימוי השלילי לגמרי של היהודי, שטופח על ידי הכנסייה והתקבל על ידי ההמונים בימי הביניים המאוחרים. לטענתו, העולם הנוצרי נתן – בדרכים שונות ומגוונות – ביטוי לתפיסתו את היהודי כיד ימינו של השטן, אדוני הכישוף ומקור כל המינות.³

קרוב לשני עשורים מאוחר יותר שילב ראול הילברג (Hilberg) את התזה הזו בעבודתו המונומנטלית על השמדת יהודי אירופה (*The Destruction of the European Jews*). בפרק הפותח, הנושא מסיבה לא ברורה את הכותרת 'תקדימים', התעלם הילברג מהתפתחות האנטישמיות בגרמניה המודרנית ומהעשורים הסוערים של רפובליקת ויימאר בכדי להדגיש את תקדימיה הקנוניים של החקיקה הנאצית. למרות שעקף בכוונה את בעיית הסיבתיות על כל מורכבותה, ברור כי הילברג התכוון לרמוז שלא היה שום דבר מקרי במקבילות. "הנאצים הגרמנים, אם כן, לא התנערו מן העבר; הם בנו עליו. הם לא החלו בפיתוח; הם השלימו אותו".⁴ מאז השואה זכתה פרשנות זו להד ולעיבוד נוסף מצד יהודים ולא־יהודים כאחד – שהחשובים בהם הם ז'ול איזאק (Isaac), מאלקולם היי (Hay), פרידריך הר (Heer) ורוי אקארט (Eckart).⁵

Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jew*, New Haven 1943 3

Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, Chicago 1961, p. 4 4

Jules Isaac, *Jesus and Israel*, trans. by Sally Gran, New York 1971; idem, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris 1956; idem, *The Teaching of Contempt*, trans. by Helen 5

למרות החן שבפשטותה והטיעון המפתה שבבסיסה, גישה זו לאנטישמיות המודרנית בכלל ובגרמניה בפרט, ששמה דגש על רצף של שנאה דתית, מעוררת כמה ספקות כבדים. העמדתה בספק אין פירושה הכחשת קיומם או כוח־חיותם של מתחים דתיים בעת החדשה.⁶ מעטים הם ההיסטוריונים הנאיביים דיים כדי לחשוב באמת, שעם השגת האמנציפציה במאה הי"ט נעלמו סתם כך, בן־לילה, רגשות של שנים על גבי שנים. בסוף המאה, פקידי ממשל גרמניים, שלא לדבר על מגזרים נרחבים בדעת הקהל הגרמנית, עדיין האמינו מספיק בעלילת הדם (הרצח הפולחני נוסח ימי הביניים) בכדי להתייחס אליה ברצינות כאשר עלתה מחדש בהקשר של שתי תעלומות רצח – של ילד בן חמש בקסאנטן (Xanten) ב־1891 ושל נער מתבגר בקוניץ (Konitz) ב־1900.⁷ יתר על כן, ברור למדי, שהן לפני מלחמת העולם הראשונה והן אחריה, יחסם של השמרנים בגרמניה כלפי היהודים נבע ברובו מהשורשים הדתיים המדיאוואליים.⁸

מה שעומד כאן על הפרק הוא המשמעות שיש לייחס לדעה הקדומה הנוצרית בהתפתחות האנטישמיות הגרמנית, שהגיעה לשיאה אצל הנאצים. לאחר עשרים וחמש שנות מחקר לא ניתן עוד לייחודה כסיבת הסיבות לקריסת האמנציפציה בגרמניה. לכל היותר מן הראוי לראות בה מרכיב אחד במטריצה מורכבת.

קביעת האנטישמיות הנוצרית כסיבת הסיבות אין בה כדי להסביר את הפתרון הסופי, שכן הנצרות לעולם לא קראה להשמדת היהודים. לו זו היתה מדיניותה הרשמית, ספק אם היהודים היו שורדים בימי הביניים. ההפך הוא הנכון: התיאולוגיה והמדיניות של הכנסייה הגנו על היהודים בחברה הביניימית בזכות סוג מסוים של סובלנות. ברומא, מעוז האפיפיורות עד 1871, היוותה הקהילה היהודית את "היישוב היהודי הרצוף הוותיק ביותר באירופה".⁹ כל עוד בחרו היהודים לדחות את בשורת הישועה של הכנסייה, שהובאה אליהם לפעמים בעוצמה שלא ניתן לעמוד בפניה, הובטחה להם בתיאוריה

Weaver, New York 1964. Malcolm Hay, *The Foot of Pride*, Boston 1950.

Friedrich Heer, *God's First Love*, trans. by Geoffrey Skelton, New York 1970.

A. Roy Eckardt, *Elder and Younger Brothers*, New York 1967; idem, *Your People, My People*, New York 1974

Salo W. Baron, *Modern Nationalism and Religion*, New York 1960 6

Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism 1870–1914*, New York 1972, pp. 104–105, 150 7

Werner Jochmann, 'Die Ausbreitung des Antisemitismus', *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916–1923*, Ein Sammelband herausgegeben von Werner E. Mosse unter Mitwirkung von Arnold Paucker, Tübingen 1971 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 25), pp. 487–492 8

Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 1st ed., 3 vols., New York 1937, II, p. 47 9

הזכות לשרוד בתנאים ההולמים את מעמדה השפל של דתם.¹⁰ בניגוד לכך, רק אידיאולוגיה שקבעה כי היהודים אינם ברי-גאולה היתה יכולה לייצר מערכת להשמדתם הכוללת.

בדומה לכך, שתי ההנחות המוצגות במסגרת תיאוריית האשמה הנוצרית גם הן מפוקפקות מבחינה היסטורית. הרבה לפני מלחמת העולם השנייה, שלום בארון, ששינה את הבנתנו בהיבטים כה רבים של ההיסטוריה היהודית, החל לערער על התפיסה השלטת לגבי ימי הביניים, אותה הוא כינה כראוי לה "התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית". בהצביעו על תפקידה במסגרת המאבק על האמנציפציה, ליקט בארון מכלול מרשים של ראיות כדי להראות שיהודים נהנו למעשה ממעמד משפטי גבוה יחסית בחברה הביניימית, שהתאפיין בתקופות ממושכות של שלווה. יחסי יהודים-נוצרים לא תמיד עמדו בסימן השנאה, ולא כל דור סבל מרדיפות. בנוסף לכך, האלימות שהתפרצה מדי פעם בתקופה ממושכת זו של דו-קיום בוודאי לא לובתה מכוח התלהטות יצרים דתיים בלבד.¹¹ בקיצור, אין שום דבר חד-צדדי או בלתי נמנע בהתייחסות אל היהודים בעולם הנוצרי הביניימי, שיש בו כדי להסביר את הוצאתם להורג בידי הנאצים.

בנוסף על כך, הדגש על הרצף מתעלם מההבדלים המשועים שבין שתי התקופות. אולי ההבדל הקשור ביותר לענייננו הוא הדעיכה הפתאומית בכוחה של הדת בעת החדשה. מאז תקופת הרנסנס, תהליך בלתי נלאה של חילון שיחרר מגזר אחר מגזר בחברה מכבלי השליטה הדתית. להכיר בנסיגה זו של הנצרות בכל החזיתות ובאותה נשימה לייחס לה לגבי השאלה היהודית השפעה שבקושי היתה לה אפילו בימי הביניים – הם דברים שאין בהם שום היגיון. יותר מתקבל על הדעת לטעון, כפי שעשתה אווה רייכמן (Reichmann), שהתמוטטותה של הנצרות, עם מחויבותה להמשך הקיום היהודי, סיכנה את מעמד היהודים במקום לחזקו.¹² סימן ההיכר של האנטישמיות המודרנית הוא שפתה החילונית, ובמקרה זה המדיום הוא המסר.

כבר ב-1940, ערב הפתרון הסופי, הבין מוריס סמואל (Samuel), פרשן מוכשר של חיי היהודים, באופן אינטואיטיבי רבים מן הקשיים הכרוכים במתן פרשנות דתית

10 סקירה אינפורמטיבית, נוקבת ונבונה של התפתחותה ומורכבותה של מדיניות הכנסייה כלפי היהודים ניתן למצוא אצל: Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd rev. ed., 15 vols., New York 1952–1973, IV, pp. 3–149; IX, pp. 3–192

11 Salo W. Baron, 'Ghetto and Emancipation', *Menorah Journal*, XIV (1928), pp. 515–526; idem, *A Social and Religious History of the Jews*, 1st ed., II, pp. 3–86; idem, 'The Jewish Factor in Medieval Civilization', in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XII (1942), pp. 34–44; idem, *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd ed., XI

12 Eva G. Reichmann, *Hostages of Civilisation*, London 1950, pp. 74–82

לאנטישמיות המודרנית. ספרו *The Great Hatred* הקדים באופן מרשים הרבה מן המסקנות שהיסטוריונים אחרים הגיעו אליהן רק לאחר המלחמה, בבחינה יותר מנותקת. סמואל חש בצדק בייחודיות התופעה. הוא עמד על כך, שהאנטישמיות היתה נטועה בלב לבה של האידיאולוגיה הנאצית וכי ברובד העמוק ביותר שלה היא ייצגה מרד רצחני נגד המוסריות הבלתי נסבלת מבחינת תביעותיה שבמסורת היהודית-נוצרית. היה זה פשוט בטוח יותר לתקוף את האיבר היהודי של הסמיכות. סמואל לא חסך שבטו בגינוי הליברלים שסירבו בעקשות להכיר בהשלכות המאיימות של ההתנפלות הנאצית.¹³

פרשנות כללית ומקורית מרחיקת לכת של האנטישמיות המודרנית הופיעה ב־1951 עם פרסום ספרה המוכר היטב כיום, ובצדק, של חנה ארנט *The Origins of Totalitarianism*.¹⁴ המחברת, בעלת השכלה עצומה ועצמה קונצפטואלית יוצאת דופן, שמה לעצמה לחשוף את השורשים והדינמיקה של מערכת פוליטית חדשה של שלטון אבסולוטי, שהיה מחויב לרדיפה חסרת מעצורים אחר שליטה בעולם והיה מבוסס על ההמון המפולג לרסיסים שהשאירה אחריה מדינת־הלאום עם התפרקותה. על פי מיטב המסורת ההגליאנית, מורכב הניתוח מתזה, אנטי־תזה וסינתזה. הלייטמוטיב של ההיסטוריה המודרנית של אירופה הוא גורל מדינת־הלאום: התהוותה, נפילתה בידי ההמונים והחלפתה במשטר טוטליטרי. הזרז בדיאלקטיקה הזו הוא הקפיטליזם. למרבה הצער, כמו ברוב הפרדיגמות ההגליאניות, החלקים יותר מוצלחים מן השלם. המגדל התיאורטי המרשים מונח לעתים קרובות בשיווי משקל מסוכן על יסודות עובדתיים קלושים ביותר. אחד מן ההיבטים החדשניים ביותר שניתן למצוא בניתוחה של חנה ארנט הוא המשקל הבולט המיוחס ליהודים הן במדינת־הלאום והן במדינה הטוטליטרית: בראשונה כשותפים לייסודה ובשנייה כקורבנות. מובן שאין שום דבר מקרי בסימטריה הזו. כאשר המדינה הטוטליטרית נתפסת כמרידה של ההמונים חסרי השורשים במערכת פוליטית שאינה מעניקה להם לא שוויון ולא ביטחון, הרי שהיהודים, בתור נציגיה הפגיעים ביותר של אותה מערכת פוליטית, יספגו את רוב רובה של המתקפה. השמדתם, לשיטה זו, היתה המחיר האולטימטיבי עבור ברית שכרתו היהודים בשחר ימיה של מדינת־הלאום, כאשר העמידו את משאביהם הכלכליים לרשותם של השליטים האבסולוטיים. כספם של ספקים ואנשי כספים יהודיים תרם לבניית מדינת־הלאום, ואילו צאצאיהם מתו בידי מחריביה.

הבעיה הבסיסית בתיאוריה זו של ההיסטוריה היהודית המודרנית, המניחה שוויון הכרחי בין סיבה ומסובב, טמונה בקנה־המידה הקונטיננטלי שלה. לו הוגבלה התיאוריה

Maurice Samuel, *The Great Hatred*, New York 1948 13

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1958 14

למרכז אירופה בלבד, או אז היתה מרוויחה במישור המהותי את שהיתה אולי מפסידה מבחינת הברק, למרות שגם במקרה של מרכז אירופה אין בעובדות כדי להצדיק את הנימה האפודיקטית העולה מן הטיעון.

עם זאת, מדובר במחקר המהווה פריצת דרך לפחות בשני מישורים בכל הנוגע לתחום עיסוקנו. ראשית, הוא טוען להבדל יסודי בין האנטישמיות הביניימית למודרנית. זו האחרונה מתמצית באיבה פוליטית שאינה נובעת משינוי קיצוני במעמד כתוצאה מהאמנציפציה אלא מברית שנכרתה בין היהודים לשלטונות של מדינת-הלאום: "...כל מעמד חברתי שהסתכסך עם המדינה בתור שכזו הפך לאנטישמי משום שהקבוצה החברתית היחידה שייצגה לכאורה את המדינה היו היהודים".¹⁵ הסנוניות האמיתיות במאה הי"ט שבישרו על בואם של הנאצים היו הפאן-גרמנים, שבלאומנותם השבטית ביקשו הן לחרוג מגבולותיה הגיאוגרפיים של מדינת-הלאום והן למחות את היהודים. "אחת העובדות המצערות ביותר בתולדות העם היהודי היא העובדה, כי רק אויביו, וכמעט אף פעם לא ידידיו, הבינו שהשאלה היהודית היא שאלה פוליטית".¹⁶ באמירה צורבת זו הפנתה חנה ארנט קריאת תיגר לחוקרי האנטישמיות המודרנית למען יביאו בחשבון את השורשים הלא דתיים של השאלה היהודית.

תרומתה השנייה לנושא פחות מפורשת אך לא פחות מרחיקת לכת. ממבנה ספרה והתזה שבו משתמע באופן חד משמעי, שהיהודים תופסים מקום מרכזי בלב לבה של ההיסטוריה של אירופה המודרנית. השליש הפותח את ניתוחה אינו נקרא "עלייתה של מדינת-הלאום" אלא פשוט "אנטישמיות", בחירה המנסה מן הסתם לומר, שלא ניתן לרדת לעומקו של מהלך ההיסטוריה האירופית בעת החדשה ללא הבנה נכונה של המימד היהודי. תפקידם המפרה של היהודים, לטענתה, עורר רגשות עמוקים של אמביוולנטיות ותיעוב, שבתורם השפיעו השפעה מכרעת על גורלה של מדינת-הלאום. התפנית האירונית בנקודת השקפתה מהממת. בעוד שדורות קודמים של היסטוריונים יהודיים הכריזו על החשיבות האוניוורסלית של נושא מחקרם במונחים של תרומת היהודים לציוויליזציה, רמזה חנה ארנט, לפחות לגבי העת החדשה, שחשיבותם בפועל הוגדרה על ידי טיב התגובות של הגויים.¹⁷ לשיטתה, האנטישמיות ולא היצירתיות היהודית היא הנקודה שבה מתלכדים הצירים של ההיסטוריה היהודית והכללית. שינוי זה בדגש שימש אותה ליצירת מודעות בעולם האקדמי לאנטישמיות כמפתח להבנת ההיסטוריה הסוערת של גרמניה במהלך שתי המאות האחרונות, ומאז הופעת ספרה

15 שם, עמ' 25.

16 שם, עמ' 56.

17 דוגמה אופיינית לספרות זו ברוח האפולוגטית היא: Joseph Jacobs, *Jewish Contributions to Civilization*, Philadelphia 1919

הפרובוקטיבי, היו מספר היסטוריונים גרמניים שניסו לשלב את הנושא ביריעתם היותר רחבה.¹⁸

ב

ניתן לצפות, שהתרומות החשובות ביותר לחקר האנטישמיות הגרמנית מאז המלחמה יבואו מצד מומחים שהגבילו את עבודתם לזירה הגרמנית. המאמץ הראשוני נעשה בכיוון הפרשנות הסוציו-כלכלית, וזאת מסיבה טובה מאוד, כפי שננסה להסביר בהמשך. שני המחקרים הקלסיים בז'אנר זה, כמו גם ספרה של חנה ארנט, שראו כולם אור בתוך פרק זמן של שנתיים, מלמדים בבירור שתפיסת הנאציזם הרווחת בשעתם לא איפשרה עדיין לנקוט גישה אידיאולוגית.

בשנת 1949 פירסם פול מאסינג (Massing), אחד מקומץ העמיתים הלא-יהודיים החשובים של מה שהיה בעבר המכון למחקר חברתי בפרנקפורט שמושבו היום ב־Columbia, מחקר חלוצי אודות האנטישמיות הפוליטית בגרמניה ברבע האחרון של המאה הי"ט. למרות התפכחותו הכואבת מהקומוניזם במהלך הטיהורים של סטאלין ולאחר שביטל, באקט של ספק אומץ ספק טיפשות, את חברותו במפלגה בביקור במוסקבה ב־1937, כתב מאסינג הצגה סוציאליסטית דקת-אבחנה של האירועים.¹⁹ מאסינג מפרש את העוצמה הפתאומית שהיתה לגורמים אנטישמיים – בין שהאנטי-שמיות שלהם לבשה צורה שמרנית או גזענית – בזירה הפוליטית הגרמנית החל מאמצע שנות השבעים ועד אמצע שנות התשעים בראש ובראשונה כתוצר של המשבר הכלכלי. המשבר הבלתי צפוי והמתמשך, שפגע במדינה הגרמנית החדשה, הוליד את המתחים החברתיים הקשים ששיוו לאנטישמיות את כוח משיכתה האלקטורלי. בין אם נושאי דגלה היו השמרנים או הדמגוגים של הגזענות הקיצוניים הרבה יותר, רוב רובם של תומכיה באו מקרב ה־Mittelstand (מעמד הביניים) העירוני והכפרי שחש עצמו מקופח. ההתאוששות הכלכלית לאחר 1895 שמה קץ להרצה הנסיונית הראשונה הזו של האנטישמיות הפוליטית. במישור הפנים, הסוציאליסטים נראו עתה כאיום הרבה יותר מסוכן, ומעבר לכך הלאומנות היא שקנתה לה אחיזה בדמיון הציבורי.

18 Ernst Nolte, *Three Faces of Fascism*, New York 1969; Helmut Krausnick et al., *Anatomy of the SS State*, London 1968; Karl Dietrich Bracher, *The German Dictatorship*, New York 1970; Eberhard Jäckel, *Hitlers Weltanschauung*, Tübingen 1969. היעדר כל דיון רציני סביב האנטישמיות הגרמנית מהווה מחדל בולט בחיבורו המעורר למחשבה של: Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany*, New York 1969.

19 Paul W. Massing, *Rehearsal for Destruction*, New York 1949. הנתונים הביוגרפיים נמסרים במחקר המצוין של Martin Jay אודות ההיסטוריה האינטלקטואלית של אסכולת פרנקפורט: *The Dialectical Imagination*, Boston 1973, pp. 34, 170–171.

עשרים וחמש שנים לאחר מכן, מחקרו הנוקב והנבון של מאסינג אודות עלייתה והשפעתה של האנטישמיות הפוליטית בסוף המאה הי"ט ובתחילת המאה העשרים נותר ללא מתחרים. ניתן אומנם להטיל ספק בשימוש המופרז והשרירותי משהו שהוא עושה במושג ה-Mittelstand. לא הרי גורלם הכלכלי לאורך ימים של מורים בבית ספר, תלמידים באוניברסיטה ופרופסורים, כהרי זה של איכרים, בעלי מלאכה וחנוונים, גם אם לעתים נופלות הכנסותיהם לאותו שפל המדרגה. האנטישמיות הארסית של הראשונים אינה מאפשרת בקלות את אותן פרשנויות כלכליות שמאפשרת זו של האחרונים. ועם זאת, הקשר שעליו הצביע מאסינג בין מצוקה כלכלית להתפרצות הראשונה של האנטישמיות הפוליטית הוכח במחקרים מאוחרים יותר.²⁰

כיוון חקירה נוסף שמאסינג אימץ הוכיח עצמו כלא פחות פורה. הוא לא הסתפק בצרור המפלגות האנטישמיות הזוטות והבלתי יציבות ובדק מעבר להן גם את ההשפעה שהיתה לאידיאולוגיה הגולמית ולרטוריקה הוולגרית שלהן על התנהגותן הפוליטית של המפלגות הגדולות. הוא הראה באופן ספציפי, שהשמרנים כלל לא בחלו בניצול האנטישמיות כדי לזכות בתמיכה הציבורית המסיבית שנדרשה להם על מנת לחזור לשלטון. מחקריהם של יעקב טורי (Tourey) וארנסט המבורגר (Hamburger) שפכו בעשור האחרון אור נוסף על הסוג הזה של יחסי גומלין כאשר התחקו אחר השפעת האנטישמיות על המרכז והשמאל של הקשת הפוליטית. הליברלים הלאומיים והפרוגרסיבים חדלו למנות יהודים לרייכסטאג וללאנדטאג הפרוסי. בתגובה לכך חלה היסחפות שמאלה בהשתייכות המפלגתית של היהודים ברייכסטאג. בעוד שבעשור הראשון לקיומה של האימפריה רובם היו ליברלים לאומיים, הם הפכו לסוציאלי-דמוקרטים במהלך שני העשורים האחרונים.²¹

השאלה האמיתית היא, עם זאת, אם רמת האיבה כלפי היהודים בחברה הגרמנית דעכה עם סופה של האנטישמיות הפוליטית לאחר 1895. ישנן עדויות הולכות ומצטברות לכך, שהיא פשוט לבשה צורות חדשות ככל שעלה בידיה לחלחל לתוך החברה בכללותה. זוהי אולי התובנה החשובה ביותר במחקרו היותר טרי של פיטר פולצר (Pulzer) באותו נושא. למרות פרשנות פוליטית גורפת, שדומה שאינה מעוגנת דיה בנתונים והנחה שהאנטישמיות היתה נחלתו הבלעדית של הימין הגרמני, הבין פולצר כי "הירידה בארסיותה של האנטישמיות המאורגנת במסגרת המפלגות עמדה ביחס הפוך לחלחולה ההולך וגובר לתוך חיי החברה, לתוך גופים פוליטיים למחצה

Hans Rosenberg, *Grosse Depression und Bismarckzeit*, Berlin 1967 20

Jacob Tourey, *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland: Von Jena bis Weimar*, Tübingen 1966 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 15), pp. 192–201; Ernest Hamburger, 'One Hundred Years of Emancipation', *LBIYB*, XIV (1969), pp. 19–21 21

ולתוך קבוצות לחץ אידיאולוגיות וכלכליות".²² דווקא הלאומנות הבוערת מהטיפוס הפאן-גרמני העמיקה את בידודה של יהדות גרמניה.

לבסוף, יש לציין שהכותרת טעונת-המשמעות של ספרו של מאסינג, *Rehearsal for Destruction*, מצביעה על קשר סיבתי בין כשלונה של האנטישמיות הפוליטית בשלהי המאה הי"ט והצלחתה בשנות השלושים, קשר שהוא יותר חזק מזה שמאסינג עצמו קבע אי פעם. את מאסינג לא העסיקו שאלות של רצף. כוונתו היתה לחקור את ההשלכות הפוליטיות של אסון כלכלי בסיבוב הראשון בלבד, בשלב שבו הן הפנטים והן המניפולטורים גילו כי האנטישמיות יכולה לשמש כתרופה יעילה. אולם ההשלכה מכך ברורה: נסיבות דומות יצמיחו את אותו דפוס תגובתי.²³

בספרה *Hostages of Civilisation*, שיצא לאור שנה לאחר ספרו של מאסינג, מסתמנת אווה רייכמן כשותפה מלאה לתזה העומדת בבסיס ספרו של מאסינג: קדימותם של הגורמים הכלכליים. שתי העבודות נבדלו, עם זאת, במידה ניכרת מבחינת ההיקף, המתודה ותחומי העניין. אווה רייכמן היתה אחד הדוברים האינטלקטואליים של ארגון ההגנה רב-העוצמה של יהודי גרמניה, האגודה המרכזית של אזרחים גרמנים בני דת משה (Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens), ובספרה ניתן עדיין למצוא הדים לוויכוחים בין ציונים ללא-ציונים לפני המלחמה ואחריה בעניין סיכויי הקיום היהודי לאורך זמן מחוץ למדינה יהודית.²⁴ ספרה נועד ללמד סנגוריה על האמנציפציה. אסון יהודי גרמניה הוא, מבחינתה, מקרה יחיד במינו, ואינו יכול לשמש הוכחה לכשלון הניסוי האמנציפציוני בכללותו. אפילו בגרמניה, לטענתה, האמנציפציה הוכרעה לא על ידי כובד משקלה של מסורת אנטישמית מתמשכת, אלא על ידי צירוף נסיבות יוצא דופן.

הטיעון של אווה רייכמן מגובה במגוון תפיסות אנליטיות השאובות מתחומי ההיסטוריה, הסוציולוגיה והפסיכולוגיה. ההבדל המהותי בין האנטישמיות של המאה הי"ט לזו של המאה הכ' הוא בהצטמקות הגורמים האובייקטיביים. גל האמנציפציה

Peter G. J. Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria*, New York 1964, p. 219 22

מאסינג (לעיל, הערה 19), עמ' 109. 23

לעניין הוויכוח שקדם למלחמה ושב אווה רייכמן היתה מעורבת באופן אישי, ראה: Werner E. Mosse, 'Der Niedergang der Weimarer Republik und die Juden', and Kurt Loewenstein, 'Die inner-jüdische Reaktion auf die Krise der deutschen Demokratie', in *Entscheidungsjahr 1932: Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik*. Ein Sammelband herausgegeben von Werner E. Mosse unter Mitwirkung von Arnold Paucker, Tübingen 1965, 1966 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 13), pp. 43–49, 381–382 24

הראשון הביא להגירה מסוג אנכי (פנים-ארצי), ואי-התבוללותם, ככלל, של ההמונים שהגיתו מן הגטו יצרה באופן בלתי נמנע מתחים בין-קבוצתיים חמורים. אולם בפרוס המאה העשרים, כשכבר לא ניתן היה להבחין בין היהודים לשכניהם, לא נתאפשר עוד להסביר את המשך קיומה של האנטישמיות במונחים של פגמים והבדלים יהודיים. הפעם היא נבעה ישירות מהנאצים, שניצלו באכזריות את שרידי המתחים הבין-קבוצתיים כדי לחזר אחר ההמונים באמצעות סמלים ופרסים שהיסוו את המציאות שקשה להתמודד איתה. הבוטות של האנטישמיות הנאצית היתה חלק מנכונותם חסרת-הבושות לספק את יצריו של עם תשוש ומיואש, שהושפל על ידי תבוסה והתרושש כתוצאה מהשפל הכלכלי. אווה רייכמן, שהושפעה מספרו של פרויד 'תרבות בלא נחת', תיארה את הגרמנים כבני ערובה כועסים ואגרסיביים הכבולים באזיקי הציוויליזציה. סגנונה ומהותה של התוכנית הנאצית סיפקו בדיוק את הפורקן הרגשי ואת סיפוק האינסטינקטים שאליהם כמהו ההמונים. בקיצור, האמנציפציה בגרמניה, לטענתה, נפלה קורבן להתפוצצות קולקטיבית ייחודית של אינסטינקט המוות.

הקושי הברור שבהתעסקות מוקדמת זו בפסיכו-היסטוריה הוא, כמובן, בעיית האימות. על איזה סוג של עדויות ניתן להסתמך כדי לקבוע את תפקידם המכריע של טיעונים בלתי מבוססים שכאלה, ומי זקוק להסבר נוסף אם די בתיאוריה הכלכלית כדי להסביר את העובדות? גם אם לא ניתן להצדיק את הידרשותה של אווה רייכמן לפרויד בעניין זה, הרי שהיתה בה לפחות משום הכרה בכך שעל ההיסטוריונים להתמודד עם העובדה המטרידה, שהתעמולה הפרימיטיבית, הגסה והארסית שהנאצים שפכו בכמויות חדלה לזעזע את הרגישויות של בני-התרבות באוכלוסייה. הבלמים הרגילים של החברה התרבותית נרמסו עד דק באמצעות מפולות של השמצות ללא אח ורע, בעוד שמספר המצביעים עבור הנאצים המשיך להרקיע שחקים. בנוסף לכך, רייכמן חשה שמצבה החלוש של הנצרות הביא לצמצום חמור בכוחו של הסופר-אגו הקולקטיבי לדכא את ההתנפלות הנאצית במקום להגביר את סיכויי היהודים להיטמעות מלאה.

לאור עבודתה של אווה רייכמן, מתברר הצורך להרחיק מעבר לפרשנות הסוציו-כלכלית גרידא. מה שהפריע את עבודתם של חוקרי האנטישמיות הגרמנית היה תפיסת הנאציזם שרווחה בזמנם. כל עוד הובן הנאציזם כתנועה לא-אידיאולוגית וכל עוד שנאת היהודים שלו נחשבה כסתם טקטיקה, בדם קר, להשגת יתרון פוליטי, נגזר על היסטוריונים יהודיים לשים דגש על גורמים כלכליים ופוליטיים ולמקם את שורשי השואה במאה שלנו. המחקרים המוקדמים העוסקים באנטישמיות הגרמנית, שאותם סקרנו, שיקפו באופן מוחלט את הדעה השלטת לגבי הנאציזם, הרואה בו התגלמות החתירה לכוח, השואבת השראה מתזון של מהפכה תמידית ואיננה מופרעת על ידי מחויבות אידיאולוגית. בשנת 1939 הזהיר הרמן ראושנינג (Rauschning), לשעבר איש סודו של היטלר, את המערב אזהרה צורמת בדבר מהפכה ניהיליסטית השוטפת את

גרמניה, ולמרות הזמה בלתי מסויגת ומוחלטת של הדברים על ידי פיטר פירק (Viereck) שנתיים לאחר מכן, פיעם ניתוחו הלא-אידיאולוגי של ראושנינג בדמיונם של היסטוריונים במשך שלושים השנים הבאות. חנה ארנט ואלן בולוק (Bullock) לא הצליחו להתעלות מעל לראייה דמונית זו של הנאציזם. מחקריהם המעמיקים המשיכו להציג תפיסה, שלפיה האידיאולוגיה לא היתה אלא מסווה לרדיפה בוטה אחר כוח. אופורטוניזם צרוף, לשיטתם, היה הביטוי הטקטי לפשיטת רגל אידיאולוגית.²⁵

פרסומו ב-1956 של *Er ist wie Du* מאת אליאונור סטרלינג (Sterling), שנפטרה שנים עשרה שנים לאחר מכן בגיל ארבעים ושלוש, בישר תור חדש במחקר.²⁶ מדובר במחקר מורכב ורב-רבדים, העוסק בתקדימים אידיאולוגיים ובמקבילות פונקציונליות לאנטישמיות הנאצית בחצי הראשון של המאה הי"ט, מחקר שפרץ אופקים חדשים הן מבחינה מתודולוגית והן מבחינה מהותית. כדי לעמוד על יחס החברה הגרמנית כלפי היהודים, פסלה אליאונור סטרלינג את השיטה הרגילה – הכללה על בסיס עזבוניותיהן של כמה דמויות מפורסמות שראו אור – ונברה בארכיונים על מנת להוציא מהם את העצומות, החוברות, העיתונים והתכתובת שהנציחו את רגשותיהם של אינספור אנשים בינוניים מן השורה. מסקנתה לאור העדויות היתה, שלא האמנציפציה של היהודים ולא חילון החברה הם שתרמו להפגת הדעות הקדומות המדיאוואליות העמוקות נגד היהודים, שאותם תיארה במונחים השאולים ישירות מטראכטנברג. סטרלינג היתה משוכנעת כי האיבה שוב לא נקשרה בעוגני הדת, אשר גרמו לה בזמנו להיות הביטוי המוטעה של אמונה כנה; ועם השתחררותה מהכבלים הללו היא אומצה במתכוון או באופן בלתי מודע לצורך מתן מוצא לשלל מצוקות פוליטיות, כלכליות ואינטלקטואליות שהיו קיימות בתקופה.

אליאונור סטרלינג טענה, שמסיבות שונות בתכלית ובמסווים שונים תאמה האנטישמיות את הצרכים של כמעט כל השכבות בחברה הגרמנית בתקופת מעבר סוערת. השמרנים הוציאו שוב מנדנה את חרב האנטישמיות הנוצרית מימי הביניים להגנה על הפיאודליזם הפוליטי. במקרה של הליברלים והרדיקלים, ביקורת חילונית

25 Hermann Rauschning, *The Revolution of Nihilism*, New York 1939, בייחוד חלק א. Peter Viereck, *Metapolitics*, rev. ed., New York 1965. לגבי השפעתו של ראושנינג על היסטוריונים, ראה גם: Klaus Hildebrand, 'Hitlers Ort in der Geschichte der preussisch-deutschen Nationalstaates', *Historische Zeitschrift*, CCXVII (Dec. 1973), p. 595. באשר להיסטוריונים עצמם, ראה חנה ארנט (לעיל, הערה 14), עמ' 324, Alan Bullock, *Hitler: A Study in Tyranny*, rev. Ed., New York 1961, וכן: 387–384 pp. 356, 724

26 Eleonore Sterling, *Er ist wie Du: Aus der Frügeschichte des Antisemitismus in Deutschland (1815–1850)*, München 1956. מהדורה מתוקנת הופיעה לאחרונה תחת הכותרת: *Judenhass*, Frankfurt am Main 1969

על היהדות עזרה לבסס מחדש את תחושת העליונות הנוצרית המושרשת במונחים לא־דתיים. עבור המעמדות הנמוכים, שנאה לאומנית (völkisch) עזה כלפי היהודים, שהפעילה לחץ למען גירושם, יישובם במקומות אחרים, טיהור גזעי והשמדה, הקלה על טינתם של חסרי האונים. על רקע התסכול הלאומי והתוהו הכלכלי, הוכיחה האנטישמיות את עצמה כטקטיקת ההסחה האידיאלית כדי להגן על האוחזים במושכות השלטון מפני זעמם של הנושאים בנטל העיקרי של השלטון. בגלל האמביוולנטיות הקשה שבה היו שרויים הם עצמם, לא נקפו הליברלים אצבע כדי להפריך את האשליה כי שחר המילניום יעלה עם השמדתם של היהודים.

במרכז ספרה של אליאונור סטרלינג עומדת הפוליטיזציה של האנטישמיות, דפוס של הפוליטיקה הגרמנית שהתפתח כבר בחצי הראשון של המאה הי"ט. השימוש החוזר באנטישמיות כתרופת אליל לתחלואי חברה חולה מלמד משהו לגבי אופי התרבות הפוליטית בגרמניה. הרבה לפני הנאצים התגבש לו דפוס תגובתי וצמחה מסורת אידיאולוגית, שהכשירו חברה הנתונה בצרות לבחור בכל פעם מחדש באותו פתרון פשטני להחריד. על ציבור אזרחים נאיבי ובלתי בשל נכפה מנגנון פרימיטיבי של פתרון בעיות.

ייתכן מאוד שנאיביות זו נבעה בחלקה, כטענת פריץ שטרן (Stern), מנטייה תרבותית מושרשת נגד חיים פוליטיים.²⁷ שכן מהו טבעה של הפוליטיקה בחברה שבה האליטה המשכילה בזה לזירה הפוליטית ומתרחקת ממנה כדבר שיש בו משום פחיתות כבוד? שטרן עצמו הראה בכישרון לאיזו סוג של תבונה פוליטית אינפנטילית היה מסוגל הגרמני הלא־פוליטי.²⁸ הקפיצה הכל כך שחוקה מפסימיזם תרבותי לכיבוש צבאי, להגמוניה פוליטית ולהתחדשות לאומית סימלה מצב נפשי כללי ומתמשך, שתואר תיאור נוקב על ידי ניטשה: "לאות המבקשת להגיע אל הסוף בקפיצה אחת, בקפיצה גורלית אחת, לאות עלובה ונבערת שאינה רוצה לרצות יותר: היא שיצרה את כל האלים והעולמות האחרים".²⁹ אין זה מפתיע, שבאידיאולוגיית המהפכה השמרנית הגרמנית נהנה היהודי ממקום של כבוד. בפשטנות אופיינית הוא הוצג כסמל המודרניות: סוכנה של הציוויליזציה ואויב התרבות.

שלוש שנים לאחר ששטרן הסב את תשומת הלב לראשונה לאופיה המרעיל של האידיאולוגיה הגרמנית ולעובדה שהצליחה לעשות לעצמה נפשות כה רבות, וזאת

27 Fritz Stern, 'The Political Consequences of the Unpolitical German', שנדפס שנית בכרך המסות שלו: *The Failure of Illiberalism*, New York 1972, pp. 3–25.
28 Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair*, Garden City 1965. הספר הופיע לראשונה ב־1961.
29 מצוטט ע"י שטרן, שם, עמ' 326.

כתשובה חלקית לשאלת מספרם הזעום של הגרמנים המשכילים שחשו שאט נפש לנוכח חתירתו של היטלר לשלטון, חידש גיאורג מוסה (Mosse) את החקירה בנושא זה בספרו *The Crisis of German Ideology*.³⁰ אולם בעוד ששטרן שיחזר את רוחה, את סגנונה ואת מהותה של האידיאולוגיה הזו על סמך ביוגרפיות, ניסה מוסה לזקק אותה ישירות מתוך מגוון מקורות ראשוניים שונים ומשונים מהמאות הי"ט והכ'. התוצאה היא מסגרת קונצפטואלית אמורפית המכונה "אידיאולוגיה לאומנית" (völkisch), העלולה להיהפך למעין "בית קיבול" אינטלקטואלי שאליו מושלכים פחות או יותר באקראי ובסיטונות מיני גישות אנטי-מודרניות. ביסודו של דבר מדובר בראייה רטרופקטיבית, קורפורטיבית ואליטיסטית של החברה, המבוססת על אדמה ועם (Volk) ומלאה בנטיות מיסטיות וברטוריקה גזענית. האנטישמיות, בעיני מוסה, היא הביטוי הישיר ביותר לאידיאולוגיה הלאומנית. הפסימיזם התרבותי של מעמד הביניים שהזין את האידיאולוגיה הזו הוסט באפקטיביות מהבעיות האמיתיות לעבר היהודים, המטרה המדומה.

במהומה שלאחר המלחמה סלל מיסודה ההולך ומתרחב של האידיאולוגיה הלאומנית את הדרך להיטלר. באופן ספציפי, העיסוק האובססיבי של היטלר בשאלת היהודים גיבש רגש מעורפל לכדי כלי מושלם לגיוס ההמונים. בשונה מרוב החוקרים מחזיק מוסה בדעה הנועזת, כי דווקא האנטישמיות הנאצית היא שזיכתה את הנאצים בתמיכת ההמונים. הגרמנים, ברוב תמימותם הפוליטית, שוב נאחזו בפתרון המדומה לבעיותיהם הבלתי פתורות – לאשליה כי סילוקם של היהודים יביא לתיקון ההשפלות והעוולות שניחתו על חברתם השנואה. האנטישמיות הנאצית הציעה להם את המהפכה האידיאלית של מעמד הביניים: דבר לא ישתנה. תחת זאת, במנוסתם מפני המציאות, שקעו הגרמנים במצולות המשטר הטוטליטרי.

לאחרונה הופיע מחקרו המונוגרפי של ורנר יוכמן (Jochmann) לגבי הגיאות המטאורית של האנטישמיות במהלך השנים הטראומטיות 1916 עד 1923 וחיזק חלק ניכר מניתוחו החד של מוסה.³¹ לדבריו, ההתקפה נגד היהודים, שיוזמיה הראשונים היו הפאן-גרמנים והחוגים הלאומניים (völkisch), התפשטה והתגברה כתוצאה ישירה מהשפלה לאומית והתפרקות חברתית. בזמן פירוקו ביוני 1922, לאחר רצח רתנאו (Rathenau), הפך ה-Deutschvölkische Schutz- und Trutz-Bund לא רק לארגון האנטישמי הקיצוני ביותר ברפובליקת ויימאר, אלא גם לגדול שבהם – עם 530 סניפים מקומיים ו-200,000 חברים.³² האנטישמיות מבית היוצר של ארגון זה זיהמה מספר גדל

George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, New York 1964 30

ורנר יוכמן (לעיל, הערה 8). 31

שם, עמ' 457, 466. 32

והולך של סטודנטים, מורים, פרופסורים, ותיקי מלחמה, כמרים, עורכים, עיתונאים, מדינה, חנוונים, עובדים שכירים בתחום המסחר ונשים. בהסתמכו על מחקר מקיף בגנזכים, הגיע יוכמן למסקנה, שכבר ב־1923, בעוד "נתח ניכר באוכלוסייה תיעב את היהודים ובזו להם, הנתח האחר, בעל רוב זעום, או שחרץ בינו לבין עצמו את דינם או שלא הפגין שום כוונה להתערב למענם".³³ היה זה שוב הדפוס הישן: במקום לנגח את האחראים לתבוסה במלחמה ולהתפרצות הכאוס, כווננו הגרמנים להוצאת תסכוליהם על אויביהם המסורתיים.³⁴

המחקר האידיאולוגי של האנטישמיות הגרמנית קודם באופן משמעותי ב־1969, עם הופעת ספרו של אוריאל טל, 'יהדות ונצרות ברייך השני 1870–1914'.³⁵ בהסתמכו על הרבה מקורות ארכיוניים חדשים, התקדם טל עם הניתוח של סטרלינג לגבי עמדותיו והאידיאולוגיה של האדם הגרמני הממוצע אל תוך התקופה של המדינה הביסמארקית. לא זו בלבד שעלה בידו להוכיח את דבר תפוצתם הרחבה של שלושה סוגי אנטישמיות, אלא גם לתאר ברוב תובנה את התשתית האינטלקטואלית של כל אחד מהם. כושר החדירה שלו, לפחות בחלקו, נובע מחוסר נכונות להתייחס לרעיונות כהשתקפות של תנאים סוציו-כלכליים ותו לא. הרעיונות האנטישמיים של אידיאולוגים שמרניים, ליברליים וגזעניים היו מופנים, לטענתו, אל מכלול של צרכים אינטלקטואליים, דתיים ורגשיים אמיתיים והיוו חלק בלתי נפרד מתפיסת עולם עקבית.

ההנחה והמתודה של טל מוצלחות במיוחד בניתוחו המדויק את שאלת אופיה ושורשיה של האיבה הליברלית כלפי המשך הקיום היהודי לאחר האמנציפציה. את המתח הזה, שנזנח במשך זמן רב על ידי היסטוריונים יהודיים בשל טבעו הלטנטי ביסודו ובשל השקפותיהם הליברליות שלהם, לא ניתן לצמצם בנקל לגורמים לא־אידיאולוגיים. כשהוא מצויד בשפע נתונים וביכולת אנליטית צרופה, יורד טל לעומק מצבם הנפשי של הליברלים הגרמניים בסוף המאה. דווקא משום המכנה המשותף הרחב כל כך ביניהם לבין עמיתיהם בצד היהודי מבחינת מכלול הערכים ההומניסטיים, החילוניים והפוליטיים הרציונליים, חשו הליברלים הנוצריים שהמשך קיומה של קהילה יהודית מתבוללת מהווה איום על זהותם שלהם. למרות התעקשותם על הפרדת הדת מהמדינה הם הציעו חזון חברתי לא־פלורליסטי, שלא נפל מבחינת עוינותו לשאיפות היהודיות להמשיך ולשרוד כקבוצה מזה של השמרנים. החזון הזה דיבר על לימוד הומניסטי של הברית החדשה, שימלא את מערכת החינוך, על דמותו של ישו שתשמש כמופת אתי, ועל תרבות גרמנית שכתוצאה מכך תהיה חדורה באתוס של נצרות נאורה.

33 שם, עמ' 494.

34 שם, עמ' 441.

35 אוריאל טל, 'יהדות ונצרות ברייך השני 1870–1914', ירושלים תש"ל.

בחינה זו של הליברליזם הגרמני בעין ביקורתית מהווה למעשה חלק מבחינה מחודשת של הליברליזם האירופי ואבותיו מצד חוקרים יהודיים, שהתפקחו מאשליותיהם לאור שתיקתו של העולם הליברלי במהלך שנות השלושים והארבעים. תומכי ההשכלה והליברליזם, בחיפושם אחר חברה חדשה, אכן הביאו לאמנציפציה של יהודי מערב אירופה, אולם מה הוא הדבר שמנע מתלמידיהם במאה העשרים מלמחות על ביטולה ולקום נגד רוצחיהם של אלה שאליהם בעיקר היא כוונה? מאז תשובתו האינטואיטיבית של מוריס סמואל, היסטוריונים כמו אליהו צ'ריקובר (Cherikover), אליאונור סטרלינג, ארתור הרצברג (Hertzberg), שמואל אטינגר, יעקב כ"ץ ואוריאל טל פתחו מחדש את המחקר אודות פילוסופים ויעקובינים צרפתיים וליברלים גרמניים בהקשר של השאלה היהודית, וגילו להפתעתם שאותם אנשים בדיוק שהעלו את רעיון האמנציפציה של היהודי החזיקו בדימוי שלילי בעליל לגביו ובסלידה עזה מדתו. תקוותם היתה שהאמנציפציה תוביל עד מהרה להיעלמותם של יהודי אירופה.³⁶

הדו־פרצופיות האינטלקטואלית המושרשת של הליברלים הגרמניים זכתה לאישוש בתחום החברתי במחקרו החלוצי של יעקב כ"ץ – *Jews and Freemasons in Europe 1723–1939*.³⁷ מחקר זה, המוגבל בעיקר לזירה הגרמנית, מספק תיעוד למכביר אודות חוסר־הרצון העז של המעמד הבינוני העולה, ששלט בשורות הבונים החופשים, לקבל יהודים שאפתניים בני אותו מעמד לשכותיהם האקסקלוסיביות. מאבקם המתמשך לריק של יהודים על זכות כניסה לשורות הבונים הגרמניים שיקף את מאבקם להתקבל לחברה הגרמנית כאזרחים מן המניין. בד בבד עם נפילתן של משוכות משפטיות תפסו למעשה עכבות חברתיות את מקומן. הנצרות נותרה מרכיב בלתי נפרד של התנועה הגרמנית. אין זה מקרה, שהלשכה הגרמנית הראשונה של 'בני־ברית' נוסדה על ידי יהודים שהודחו מלשכות הבונים בשנות השבעים והשמונים של המאה הי"ט.³⁸

36 אליהו צ'ריקובר, יהודים בעתות מהפכה, תל־אביב תשי"ח, עמ' 23–103. Arthur Hertzberg, *The French Enlightenment and the Jews*, New York 1968, pp. 248–268. שמואל אטינגר, 'יהודים ויהדות בעיני הדיאקסטים האנגליים במאה ה־18', ציון, כט (תשכ"ד), עמ' 182–207; הנ"ל, 'שורשי האנטישמיות בזמן החדש', מולד, סדרה חדשה, ב (תשכ"ח/תשכ"ט), עמ' 323–340. Jacob Katz, *Out of the Ghetto*, Cambridge, Mass. 1973. הנ"ל, 'היהדות והיהודים בעיני וולטר', מולד, סדרה חדשה, ה (תשל"ג/תשל"ד), עמ' 614–625. Uriel Tal, 'Liberal Protestantism and the Jews in the Second Reich 1870–1914', *Jewish Social Studies*, XXVI (1964), pp. 23–41. ההערכה הביקורתית של הליברליזם הגרמני ע"י חוקרים יהודיים נתמכה בצד הגרמני ע"י המחקר המונוגרפי המופתי מאת Reinhard Rürup, 'Die Judenemanzipation in Baden', *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, CXIV (1966).

37 Jacob Katz, *Jews and Freemasons in Europe 1723–1939*, trans. by Leonard Oschry, Cambridge, Mass. 1970.

38 שם, עמ' 164–165.

לצד האנטישמיות בהתגלויותיה הישנות יותר מצד השמרנים והליברלים מתמקד טל גם במסגרת-העל האידאולוגית שיצרו האנטישמים הגזעניים. תרומתו למחקריהם היותר מוקדמים של שטרן ומוסה היא בניתוח מעמיק של המוטיבים האנטי-נוצריים המרומזים והמפורשים, שהיו גלומים בהתקפה הגזענית על היהודים. בימי האימפריה היה עוד צורך להחרישם, שכן בצורתם הגולמית הם היו פשוט קיצוניים מדי עבור גוף הבוחרים. אך עד לעלייתם של הנאצים מוטיבים אלה לא רק שהוזכרו ללא חשש אלא גם היו מקובלים לחלוטין. בסיכום ניתוחו טוען טל, שיוסטון סטיוארט צ'מברליין (Chamberlain) מילא את התפקיד המרכזי בגיבושה ובלגיטימיזציה של גירסה ארית זו של הנצרות ובכך העביר אותה מהדור שלפני המלחמה לדור שאחריה, תובנה שאוששה במלואה בעבודת הדוקטור החשובה של ג'פרי פילד (Field) באוניברסיטת קולמביה – 'H. St. Chamberlain: Prophet of Bayreuth'.³⁹

בשנים האחרונות החלו מגזרים אחרים בחברה הגרמנית להיבדק על ידי חוקרים שביקשו למדוד את יחסם אל היהודים. הרמן גרייבה (Greive), למשל, חשף את הרגשות האנטישמיים החזקים בקרב קתולים בתקופת ויימאר, שנעשו מועדים במידה הולכת וגוברת להגדרה מחודשת במונחים גזעניים.⁴⁰ האנס-הלמוט קניטר (Knütter) וגיאורג מוסה, כל אחד בדרכו שלו, נברו עמוק בנפתולי ההסתייגויות ותחושת האמביוולנטיות כלפי היהודים בצדה השמאלי של המפה הפוליטית בקרב אינטלקטואלים בלתי מפלגתיים מטיפוס ה-Weltbühne או בקרב חברים בעלי כרטיס-חבר במפלגה הסוציאליסטית. במידה רבה המתח נבע משילוב של הנחות אידאולוגיות מוקדמות ונסיבות כלכליות אובייקטיביות במציאות. התוצאה הסופית היתה, שהיהודים קיבלו תמיכה מוגבלת בלבד מהשמאל בהתמודדותם מול האנטישמיות הנאצית.⁴¹ מאחר שאף קבוצה בגרמניה לא היתה חסינה לחלוטין מפני הידבקות בנגע

39 טל (לעיל, הערה 35), עמ' 225–234. Geoffrey G. Field, 'H. St. Chamberlain: Prophet of Bayreuth' (unpublished Columbia University doctoral dissertation, 1972). ראה בשלב זה גם: Field, 'Antisemitism and Weltpolitik', *LBIYB*, XVIII (1973), pp. 65–91.

40 Hermann Greive, *Theologie und Ideologie*, Heidelberg 1969.

41 Hans-Helmuth Knütter, *Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik 1918–1933*, Düsseldorf 1971. George L. Mosse, 'German Socialists and the Jewish Question in the Weimar Republic', *LBIYB*, XVI (1971), pp. 123–151. הרבה קודם איתר מאסינג כמה מן הגורמים האידאולוגיים והאסטרטגיים שערכו בעד הסוציאל-דמוקרטים להגן על היהודים באופן ספציפי (מאסינג [לעיל, הערה 19], עמ' 151, 157–169, 180–183). בעוד שניתן לחלוק על המתודה והארגון, מחקרו של Donald L. Niewyk, *Socialist, Anti-Semite, and Jew*, Baton Rouge 1971 משמש משקל נגד למסקנות הביקורתיות של קניטר ומוסה.

האנטישמיות, יכלו היהודים למצוא בעלי ברית זמניים אצל אותם גרמנים ששנאו אותם פחות מכל האחרים.

ג

במבט לאחור, הישגי המחקר האינטנסיבי שנערך בעשרים וחמש השנים האחרונות אודות האנטישמיות הגרמנית מרשימים. שנאת היהודים שזרמה בעורקיהם של הנאצים לא היתה מקרית; היא היתה גולת הכותרת של מצב כרוני ואנדמי של החברה הגרמנית. חוקרי ההיסטוריה האינטלקטואלית הצליחו לדוג כמות אדירה של חומר המלמד על מגוון יוצא דופן של אידיאולוגיות אנטי־יהודיות. החברה הגרמנית הוצפה כליל בדברי ביקורת – חופפים ביניהם – על יהודים ויהדות. כל מגזר כיוון את תותחיו מנקודת התצפית האידיאולוגית שלו. כתוצאה מכך מצאה יהדות גרמניה את עצמה חיה בתוך חברה, שבה לא היה ולו גורם אחד בעל אידיאולוגיה שהיה מוכן לקבל את רצונם של היהודים להמשיך ולהתקיים כקבוצה. מארג מקיף כזה של אידיאולוגיה אנטישמית שעיצב את היחסים בין יהודים לנוצרים לא היה קיים באף חברה אירופית אחרת. אומנם מארג זה של דיכוי בוודאי לא חרץ מראש את נפילת יהדות גרמניה, אך בפועל הוא הקהה את רגישותם של הגרמנים כאשר גזר הדין בוצע בהדרגה.

אם המורשת החיונית של האידיאולוגיה הלאומנית עוזרת להבין "מדוע מעטים כל כך מבני המעמדות המשכילים והמתורבתים הכירו בהיטלר כהתגלמות הרשע",⁴² הרי שההיסטוריה הנפתלת של האנטישמיות הגרמנית עשויה ללמדנו מדוע הגירסה הגסה והבוטה של הנאצים לא הרתיעה את הגרמנים כאשר הברירה עוד היתה בידיהם. חשיפה ממושכת לשנאת־יהודים אידיאולוגית ארסית הקהתה את חושיהם לאפשרות המאיימת של תרגום מילים למעשים. כאשר הנאצים ביטלו את האמנציפציה ושלחו יהודים למחנות, הגישה השלילית מלכתחילה, שהיתה רווחת אצל שכניהם הגרמנים, מנעה מהם להסתכן בתוצאות המחאה.

מה שנותר להסביר הוא: מדוע האיבה כלפי היהודים בימי הביניים, שהיתה מנת חלקה של כל חברה אירופית עם כניסתה לעת החדשה, לא התפוגגה בגרמניה, אלא נשתמרה, עברה תמורות והועצמה באופן שאיפשר את ניצולה בצוק העתים. התשובה טמונה אולי באופן חלקי בדברי הימים ההפכפכים של מוסד מרכזי בחברה הגרמנית – המדינה – שרוב רובם של חוקרי האנטישמיות פסחו עליו עד כה. חוסר הרצון, כפל המשמעות וההפכפכות שאפיינו את תהליך החקיקה האמנציפציונית של הממשלות הגרמניות והאפליה האדמיניסטרטיבית כנגד אזרחים יהודיים לאחר מעשה תרמו לשימורן ולחיזוקן של הדעות הקדומות בחברה הגרמנית. בשנת 1809 עמד על כך,

42 מדובר בניסוח של אג"פ טיילור (Taylor), המצוטט אצל שטרן (לעיל, הערה 28), עמ' 353.

בבחינת ראיית הנולד, וילהלם פון הומבולדט (von Humboldt), ממש עם תחילת תהליך האמנציפציה: "אמנציפציה הדרגתית רק מדגישה את הבידול שהיא שמה לעצמה לבטל בכל עניין שאינה מחסלת סופית ואף מכפילה אותו, דווקא משום שהחירות החדשה והיתרה מושכת תשומת לב לפגמים שעוד עומדים בעינם, ובכך היא פועלת לבטל את עצם מטרתה".⁴³ בדיוק מאה ושבע שנים לאחר מכן, בשיאה של מלחמה שהיתה אמורה, מבחינת יהדות גרמניה, לבסס ללא עוררין את דרישתה לקבלה מלאה, ראה שר המלחמה הפרוסי לנכון לערוך ליהודים מיפקד מיוחד כדי לוודא שהם משרתים את מולדתם במספרים הראויים.⁴⁴

הישנותם הבלתי פוסקת של מעשי אפליה מסוג זה שבאו מלמעלה, במיוחד בחברה שכה מכבדת סמכות כחברה הגרמנית, שבה וסיפקה דוגמה לאוכלוסייה בכללותה. העובדה שהמדינה לא פתרה אחת ולתמיד את הסתירות שהיו גלומות במעמד היהודי שימרה פגם מבני גדול בחברה הגרמנית, שהוביל בסופו של דבר, תחת לחץ חמור, לתוצאות הרוט-אסון. משימתנו הבאה צריכה להיות שחזור התיאוריה והמציאות של המדיניות הממשלתית כלפי היהודים לכל אורך העת החדשה, בכל התחומים שבהם המדינה נדרשה לטפל ביהודים כיחידים או כקבוצה. הדפוס שיתקבל עשוי ללמדנו רבות אודות הסיבה למרכזיותה המתמשכת של האנטישמיות בחברה הגרמנית.⁴⁵

43 Wilhelm von Humboldt, 'Regarding the Draft of a New System of Legislation for the Jews, July 17, 1809', trans. By Max J. Kohler, *Publications of the American Jewish Historical Society*, XXVI (1918), p. 104. התרגום תוקן קלות.

44 יוכמן (לעיל, הערה 8), עמ' 425.

45 מובן מאליו שהמחקרים המעטים שנעשו בתחום זה מצדיקים הגברה של המאמץ. ראה: Helmut Neubach, *Die Ausweisungen von Polen und Juden aus Preussen 1885/86*, Wiesbaden 1967; Horst Fischer, *Judentum, Staat, und Heer in Preussen im frühen 19. Jahrhundert: Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik*, Tübingen 1968 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 20); Ernest Hamburger, 'Jews in Public Service under the German Monarchy', *LBIYB*, IX (1964), pp. 206–238; Marjorie Lamberti, 'The Prussian Government and the Jews: Official Behaviour and Policy-Making in the Wilhelminian Era', and Werner T. Angress, 'Prussia's Army and the Jewish Reserve Officer Controversy before World War I', both in *LBIYB*, XVII (1972), pp. 3–18 and 19–42.

חלק שני
חשיבה היסטורית

מדע (Wissenschaft) וערכים*

במלאות מאה שנים לסמינר היהודי התיאולוגי של אמריקה, מן הראוי להקדיש מחשבה למורשת המחקר היהודי המודרני, שכן בתי המדרש הרבניים שנוסדו על ידי זכריה פראנקל (Frankel), שבתאי מוראיס (Morais) ושניאור זלמן שכטר מילאו תפקיד חלוצי בתולדות התחום הזה. הסמינר בברסלאו היה המסגרת המוסדית הראשונה בגרמניה, ולמעשה גם באירופה, שעסקה במחקר אקדמי של היהדות, ולא פחות חשוב מכך – אף העזה להופכו לעמוד התווך של החינוך הרבני. בסוף המאה הי"ט ובתחילת המאה הכ', שימש המוסד האמריקני המקביל לסמינר בברסלאו, בייחוד תחת הנהגתו של שכטר, כאחד הצינורות העיקריים להעתקת תחום הלימוד החדש לארצות-הברית. שני הסמינרים נמנו עם מספר קטן של מוסדות יהודיים שטיפחו תחום מחקרי אשר במשך זמן רב נחשב בלתי ראוי להיכנס בין כותלי האוניברסיטה. הם קבעו, תוך כדי כך, אמות מידה גבוהות להחלת כללי המסורת האקדמית המערבית על הטקסטים הקדושים ליהדות ויצרו מנהיגות רבנית, שהיתה מצוידת בתפיסות חדשות להפתיע של העבר היהודי.

נעילתן המתמשכת של האוניברסיטאות בפני כל עניין שיש לו נגיעה ליהדות העידה על תפיסה של היהדות, שעדיין תאמה את מעמד הפוליטי הלא-שוויוני והנפרד של יהודי ימי הביניים. הענקת מעמד פוליטי חדש ליהודים חייבה בחינה מחודשת של היהדות. שהרי לא היה טעם רב בהזמנתו אל חיק ציבור האזרחים של מיעוט שדתו לא עוררה אלא תיעוב, אלמלא הציפייה לשחרר את בני המיעוט האמור מאותה מורשת דתית. ליאופולד צונץ טען, מתוך תובנה כמעט נבואית, שיחס של כבוד ליהדות הוא התנאי המוקדם, בהא הידיעה, לאמנציפציה.

הבה נעניק לרוח, אם כך, את מקומה הראוי. קבלת הפרט על ידי החברה תבוא בעקבות קבלת הרוח המפעמת בו. עלינו לראות ולכבד בספרות היהודית פעילות רוחנית אורגנית, כזאת התואמת התפתחויות שחלו בעולם ועוסקת לפיכך בנושאים בעלי עניין כללי, וכזאת המשרה אמפתיה בזכות מאבקה. ספרות זאת,

* הדפסה חוזרת של המאמר שהופיע ב-"Tikkun Magazine" (יולי/אוגוסט 1987), כתב עת יהודי המביא ניתוחים ביקורתיים פוליטיים, תרבותיים וחברתיים.

שתמיד היתה חשופה, שמעולם לא זכתה למימון, שלעתים קרובות נרדפה ושמחבריה מעולם לא השתייכו לשועי הארץ, יש בה היסטוריה, פילוסופיה ושירה המעמידים אותה בשורה אחת עם ספרותם של עמים אחרים. אם יוענק לרוח הכבוד הראוי לה, האם אותם מחברים יהודיים ולמעשה היהודים עצמם לא ישיגו בהכרח את אזרחות הרוח? האם לא תמלא אז בהכרח רוח של אנושיות את הארץ מתוך מעיין הלמדנות, ותסלול את הדרך להבנה ולהרמוניה? הענקת השוויון ליהודים בחברה תהיה פועל יוצא של הענקת שוויון לחקר האקדמי של היהדות.¹

אין זו יד המקרה של ההיסטוריה, שדווקא בארץ הולדתו, במקום שבו מדע היהדות (Wissenschaft des Judentums) לעולם לא זכה לעבור את מפתן האוניברסיטה, עתידה היתה האמנציפציה להישלל בסופו של דבר.

אני מדגיש את חשיבותם הפוליטית הזאת של לימודי היהדות כדי להבליט את משמעותן של ההתפתחויות שחלו בתחום זה באמריקה מאז שנות השישים של המאה הכ'. ריבוי הקורסים, המרצים והתוכניות באוניברסיטאות מעיד על הביטחון הפוליטי הבלתי צפוי של היהודים בחברה האמריקנית. הזכות התיאורטית להיות שונים עוגנה בהערכה מרובה ליהדות. האמנציפציה דרשה מהיהודים להסביר את עצמם לחברה נוצרית, שהיתה רוויית דעות קדומות בנות מאות שנים. בשנת 1949 כתב לואי פינקלסטיין (Finkelstein) בהקדמה לעבודת הסינתזה השאפתנית שכתב יחד עם אחרים *The Jews*: "אין זאת הפרזה לקרוא ליהדות הדת הבלתי מוכרת של זמננו".² כמעט ארבעה עשורים לאחר מכן אנחנו יכולים לבוא ולומר, שהתרחבותו המתמדת של חקר היהודים והיהדות ברומה של מערכת החינוך צימצם את הבערות, הוסיף לתחום כבוד, ומעל לכל ביצר את מקומם של היהודים בחברה האמריקנית. תרומתו של הסמינר, במיוחד בראשותו של ד"ר פינקלסטיין, מילאה תפקיד חיוני בתהליך זה של תיווך וחיפוש אחר כבוד.

המחקר המדעי של היהדות אינו מתמצה בהערות שוליים, שינויי נוסחאות וביבליוגרפיות. אלה אינם אלא הסממנים החיצוניים המרתיעים של התחום. אין להתייחס אליהם כאל כלי־העבודה של חבֵּרא קדישא או כאל מזונם של מלאכים שסרחו. לכל מפעל אינטלקטואלי ואומנותי רציני שפה פנימית משלו, שאינה נהירה להדיוטות ונוטה להרגיזם. בלב המחקר היהודי המודרני קיימת דרך חשיבה חדשה על היהדות. האמנציפציה חשפה את היהודים באופן בלתי נמנע לנקודת המבט ההיסטורית:

1 Leopold Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, p. 21

2 Louis Finkelstein (ed.), *The Jews*, 3rd. ed., I, Philadelphia 1960, p. xxvi

להבנת ההווה במונחים של העבר ולהבנת העבר במונחיו שלו עצמו. מסורת דתית, שהיתה עד אז אדישה למושג הזמן בכל הנוגע להבנת עצמה, ושיותר מכך העלתה על נס יישור-קו כרונולוגי של כל רבדיה הספרותיים – בבחינת "אין מוקדם ומאוחר בתורה" – ניצבה פתאום מול סוג של תודעה שנסמך על פרשנות קונטקסטואלית. תיארוך הפך להיות המפתח להבנת משמעותו של טקסט, ובמסגרת הניסיון לפרשו לא ניתן היה לפסול באופן שרירותי אף פיסת ראיה מתקופתו – בין שהיא ממקור יהודי או לא. כותרת תגובתו המוקדמת והחלוצית של קרוכמל (Krochmal) לקריאת התיגר של ההיסטוריה, 'מורה נבוכי הזמן', קולעת בהצבעתה על קהל היעד שאליו כוון החיבור – יהודים שעמדו נבוכים לנוכח חדירתו של מימד הזמן.

לא היתה זאת התקופה הראשונה שבה תודעה חדשה שברה את רצף החשיבה היהודית. דרכי המחשבה המדרשיות של ימי בית שני שינו את פני המורשת הספרותית של ימי בית ראשון. העדפת החכם על פני הנביא ציינה לא רק את סופם של כתבי הקודש, אלא גם את הכפפתם לשיטה של הבנת טקסט שנוסתה לראשונה על ידי היוונים. הגאונות הפרשנית המתמשכת של הרבנים העלתה את התורה שבעל-פה בשלב מסוים לדרגת שומרת-סף, הפוסקת האחרונה בפירוש התורה שבכתב. תופעה דומה התפתחה לקראת המאה העשירית, כאשר האסלאם התחיל להחדיר ביהודים רגישות פילוסופית חדשה. הלשון האנתרופומורפית, אשר שיוותה לתנ"ך את הפאתוס ואת תחושת חוסר-האמצעיות, נתפסה פתאום כפוגעת. היהודים זכו לתזכורת חדה בדבר הטרנסצנדנטיות הנשגבת-מבינה של אלוהים, ונאבקו – בין אם מבחינה פילוסופית או מיסטית – להשיבו לרוממותו הראויה מבלי לאבד נגישות לנוכחותו. צונץ מיקם את דורו שלו – דור המדע – על רקע אותם מפגשים קודמים עם החשיבה היוונית. "שלוש פעמים נתקלו היהודים ברוח ההלנית, משחררת האומות"³. ובכל פעם הפכה ההכרה שחדרה אליהם את הטבעי לבעייתי עד כאב. בכל פעם הביא הדבר לעימות שהוביל לפרץ של יצירה למען הנחלת התרבות לדורות הבאים. עימות, לדעתי, הוא אחד המקורות לכוח היצירה – שטרם נס לחו – של העם היהודי.

מדע היהדות הוא, לפיכך, מורשתה החשובה ביותר של יהדות גרמניה, קהילה ששימשה הן כחוד החנית והן כמעבדה לניסוי האמנציפציוני. בכך שפרץ את המגבלות, המחקר היהודי המודרני הוא המקבילה האינטלקטואלית לחירות הפוליטית שבאמנציפציה. הוא מגלם מעבר בסיסי בזווית הראייה, מהדוגמטי אל הלא-דוגמטי, מהפרשני אל התפיסתי, מהנכונות לקבל ידע לא בדוק אל ההקפדה המתודית, מהסתפקות בטקסטים הנורמטיביים של יהדות אשכנז ליריעה הולכת ומתרחבת של

3 Leopold Zunz, 'Essay on the Geographical Literature of the Jews', in A. Asher, *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, London and Berlin 1841, p. 303

יצירתיות יהודית. המדע כאתוס מצביע על כבוד עמוק לשלמותו של היחיד – בין אם הוא עובדה, טקסט או בן-אדם. הוא מתנגד בתוקף לקריאת הטקסטים המנותקת והמקוטעת במהותה שנתקדשה מכוח המסורת הרבנית.

מעל לכל מעלה המדע על נס את החשיבות שבפרטים. כמאמר המוטו הבלתי נשכח של אבי ורבורג (Warburg), "אלוהים נמצא בפרטים". עם כל סלידתו מהמדע של קודמיו גילם גרשם שלום את רוחו בכותבו את הדברים הבאים ב־1945:

ביקשנו להשקיע את עצמנו בחקר הפרט ופרט הפרט... ביקשנו את אור האידיאה המדעית הגדולה המאירה על הפרטים כקרני השמש המרצדות על פני המים, וידענו... שאינה שוכנת אלא בפרטים עצמם.⁴

תשומת לב לפרטים ונטייה "משגעת" לעובדתיות היו לאיזמל ששימש את צונץ ואת תלמידיו כדי לחתוך בעננת הטעויות ובסבך הדרש שהעיבו לגמרי על הפירוש המקורי והמילולי לטקסטים השונים. בצורה המזכירה את חוג אנשיו של הגאון מווילנה רדפו אנשי המדע בכל מאודם אחר הפשט, אחר הפירוש הפשוט לכתבים העתיקים. ההבדל בין שתי הקבוצות התבטא בעזרים שבהם היו מוכנות להשתמש לצורך המרדף. חוקרים יהודיים במערב, בשל פתיחותם לחוכמת הגויים, לא נרתעו מתוספות ל"ארגז הכלים" הפנימיים שכבר היו קיימים.

כבר זמן רב אני מחזיק בדעה, שהחיפוש החד-כיווני אחר פירוש מילולי הוא שאטם את אוזניהם של חוקרי המדע משמוע את הנימות המיסטיות של הקבלה. אבן נגף נוספת היתה, מן הסתם, שאלת זהותם של מחברי הטקסטים. הטענות המסורתיות, שהיו לעתים קרובות בלתי מתקבלות על הדעת, בדבר עתיקותם של טקסטים מיסטיים העלו את חמתם האקדמית של פוזיטיביסטים היסטוריים שלחמו למען האמת. אולם בסופו של דבר, כאבירי הפשט שהוזנח במשך שנים רבות, לא עלה בידיהם לפתח הערכה כלפי עיוותי המדרש, לא כל שכן כלפי הפרשנות שלוחת-הרסן של הקבלה. המקור לסלידתם לא היה נטייה רציונלית לשמה, שכן כמה ממבקרי הקבלה הבוטים ביותר, כמו לוצאטו (Luzzatto) וגרץ (Graetz), היו בעלי צד רומנטי ברור באישיותם, אלא דווקא אובססיה לגבי מה שנראה בעיניהם כקדושת הפירוש המילולי של הטקסט. בודדים היו החוקרים כדוגמת לנדאואר (Landauer), יואל (Joel) או ילינק (Jellinek) שהתעלו מעל לקטגוריות האנליטיות המנוכרות והמגבילות הללו כדי להתקרב להבנה יותר אוהדת של המסורת המיסטית ביהדות.

אולם השאלה האמיתית הנשאלת כדי להעריך את מדע היהדות אינה מה טבעו, אלא מה הוא השיג? מן המפורסמות הוא, שמייסדיו האירופיים של חקר היהדות האקדמי

4 גרשם שלום, דברים בגו, תל-אביב תשל"ו, עמ' 401.

סובלים מביקורת קשה. שיעור קומתו של שלום כמלומד העניק לאישום המאוד טעון שלו תוקף של פסק דין לכאורה. הוא לא יכול היה לסלוח לקודמיו על השמצותיהם כלפי מה שנראה בעיניו כעורק החיים של היהדות הרבנית. ועם זאת, הבסיס לשיפוטו היה הרבה יותר מדי צר. על אף כל הישגיו הוא נטה להמעיט בתרומתם לתחום עיסוקו שלו. לא פחות משמעותי מכך: ההשפעה המהדהדת שהיתה לקריירה שלו עצמו מעידה כאלף עדים על המרכזיות המתמשכת של המחקר בעיצוב היהדות המודרנית. האם המיסטיקה היהודית לגווניה היתה מושכת את תשומת לבנו אלמלא עבודת החפירה והשחזור המונומנטלית של שלום?

אחת הדרכים להבין את מדע היהדות היא לראותו כמפעל תרגום קיבוצי, ניסיון מתמשך לצקת את ההיסטוריה, הספרות והמוסדות היהודיים לתוך קטגוריות מערביות. יהודים שעברו אמנציפציה איבדו עד מהרה את הגישה לשפה, לחוכמה ולסמלים של דתם. תרגום התורה על ידי מנדלסון הסתבר כסמלי. התרגום של לותר לא התאים בשל השוני בהבנת כתבי הקודש בין היהודים לנוצרים. נאמנותו של מנדלסון לפשט של הטקסט והתעניינותו בדקדוק העברי ובסגנון הספרותי העברי בישרו על דגשים שהיו עתידים להופיע במחקר המודרני. יותר חשוב מכך: עבודתו הצביעה על הצורך לשמור על מגע עם העבר באמצעות מדיום חדש. אלמלא תרגומם היו טקסטים קדושים הופכים עד מהרה לכתבי חידה עבור הכלל, למעט הבקיאים בנושא. במשך מאה וחמישים השנים הבאות עתיד היה התנ"ך העברי להיתרגם לגרמנית לפחות עשר פעמים נוספות, עובדה המעידה על קיומו של רגש דתי נרחב וחיוני; תרגומו של צונץ לתנ"ך זכה לבדו לכשמונה עשרה מהדורות.

ברור שאינני מתכוון לתרגום במובן המילולי גרידא. כל המפעל האדיר, שמטרתו היתה להחיל מעין מתודה על היהדות המסורתית הבלתי מסודרת, לגלות ולשחזר בקווים כלליים את היצירות היהודיות, לשחזר את ההיסטוריה היהודית, לחקור טקסטים דתיים נורמטיביים מנקודות מבט רעננות ולהעביר לציבור את שפע תוצאותיו של מאמץ זה במגוון צורות פופולריות, היווה תרגום של ההווה היהודית לשפה הנהירה לאדם המערבי ולדרך חשיבתו. תוך כדי התהליך חלו שינויים מרחיקי־לכת בתפיסה העצמית. אם נסתפק רק בדוגמה אחת, הרי שאין להעלות על הדעת את מרדכי קפלן ללא צונץ ושטיינשניידר (Steinschneider), אשר הרחיבו את הגדרת הספרות העברית וכללו בה יצירות דתיות וחילוניות שנכתבו על ידי יהודים בכל שפה שהיא. בעוד שצונץ גולל את פוריותם – הבל־תשוער – של היהודים בתחום הכתיבה בעברית, שטיינשניידר הראה את מעורבותם העמוקה בספרות שנכתבה בשפות אחרות. תפיסת היהדות כתרבות דתית התבססה לחלוטין על מאה שנים של נבירה מחקרית עצומת־היקף. תרגומה בפועל של היהדות לקטגוריות מערביות תרם, בתורו, להחדרת תחושה של מודעות היסטורית אצל היהודים, אשר פיצתה לפחות באופן חלקי על אובדן כוח הכפייה

של הקהל והאדיקות האישית. וכך, יכול היה דובנוב, שביקש להעתיק את הישגי המחקר היהודי הגרמני באימפריה הרוסית, לכתוב בסוף המאה הי"ט: "בימים אלה, אבן הפינה של האחדות הלאומית היא ככל הנראה תודעה היסטורית".⁵ בדור של תורות אישיות וחילוניות גדלה הפך המחקר למכנה משותף. צונץ, לפיכך, תיעב חוקרים יהודיים שזלזלו במושא מחקרם. "מוטב להלל את קדמוניות עם ישראל פעמיים או שלוש מאשר להכפישה פעם אחת", הצהיר ב־1846. "במקום שבו האומנות פושטת את הרגל (כלומר, המחקר היהודי), קדמו לה בכך האומנים".⁶ וכמובן, אף חוקר לא תרם תרומה ישירה יותר לביצור התודעה היהודית והפרייתה מאשר היינריך גרץ: העוצמה הסיפורית והעומק הלמדני שנמזגו בו הסעירו רבבות קוראים, ובכללם אנשים כה שונים זה מזה כהס (Hess), דובנוב, שלום ורוזנצווייג (Rosenzweig).

אין ספק שמקום ניכר באותה תודעה היה שמור לתולדות הסבל היהודי. קידוש השם של דורות עברו תבע נאמנות מצאצאיהם. גורל משותף איחד בין היהודים גם בדור של אינדיווידואליזם חסר תקדים. ברם תשומת הלב המופרזת שהוקדשה לרדיפות היתה בדיוק החוליה המקשרת בין המנטליות המודרנית לרבדים היותר ישנים של התודעה היהודית. זכרון האומללות הוא דפוס מחשבה שולט בתולדות התודעה היהודית. באמתחתו של ההיסטוריון המודרני היו בסך הכל יותר כלים לביצוע הציווי הרבני הישן "מחבבין את הצרות" – שימור זכרון של המכות שפקדו את הקהילה. כל צרה חדשה שנתרגשה העצימה צרות דומות לה מן העבר. בעקבות השמדת יהדות מזרח אירופה במלחמת העולם הראשונה הוציא לאור שמעון בֶּרְנֶפֶלְד (Bernfeld) אנתולוגיה מפוארת, אם כי עגומה, בשם 'ספר הדמעות' – שארית הפליטה הספרותית של הסבל היהודי בכל הזמנים. עיסוקנו שלנו בשואה ניזון לא רק מהייחודיות הנוראה של התופעה אלא גם מזיקתו של הנושא לנבכי המוח היהודי.

לבסוף, הופעתו של המדע הפכה את החשיבה ההיסטורית למערכת ההתייחסות הדומיננטית בקרב יהודי העת החדשה. קריאה נכונה של העבר הפכה מפתח לתכנון העתיד. אינספור הוויכוחים הפרוגרמטיים שההיסטוריה של האמנציפציה רצופה בהם מתובלים ברטוריקה היסטורית. על סף התור הקלסי של ההיסטוריון הגרמני, תיאר הפילוסוף הגרמני שלינג (Schelling) את ההיסטוריון כ"נביא המביט לאחור". המחקר ההיסטורי, כך טען, הוא תומר הגלם של הנבואה; כדי לשאת מבט קדימה, יש להביט אחורה. "הילד הוא הורהו של האדם המבוגר". ההוגים הגדולים ביותר של היהדות המודרנית היו ההיסטוריונים שלה, וגרשם שלום הוא רק דוגמה אחת לכך. צמצום

Simon Dubnow, *Nationalism and History*, ed. Koppel S. Pinson, Philadelphia 1958, p. 266 5

Leopold Zunz, *Gesammelte Schriften*, II, Berlin 1876, p. 190 6

ההיסטוריה של החשיבה היהודית המודרנית לפילוסופים או לתיאולוגים הוא בבחינת דילול התחום. היו אלה ההיסטוריונים הגדולים של היהדות שסיפקו את הערכים והאמיתות, את התפיסות והנחמות, את התוכניות והפרדיגמות אשר הגדירו את הזהות היהודית ודחפו את היהודים לפעולה. בסוף המהדורה הראשונה של חיבורו *Social and Religious History of the Jews* נתן בארון (Baron) ביטוי לתפקיד הנורמטיבי של עבודתו.

בתמצית התמצות: הפירוש החוזר ונשנה הניתן להיסטוריה של העם, מעין מדרש היסטורי, אמור עתה לשמש כקו מנחה לעתיד. ספר אלוהי חדש נפתח לנגד עיניי המאמינים: ספר הגורלות של האנושות ושל היהודים, המכוון על ידי כוח עליון כלשהו, שהוא בלתי ידוע ולא ניתן לדעת אותו. נראה שספר זה, אם יובן נכונה, יש בו כדי לענות על השאלות המבלבלות ביותר בהווה ובעתיד.⁷

ספרו של בארון, שנכתב שנים ספורות לאחר עלייתם של הנאצים לשלטון, העמיד למען ההיסטוריה היהודית מחקר בעל רמת אובייקטיביות גבוהה ביותר. זו בוודאי לא היתה הפעם הראשונה בתולדות מדעי היהדות שזווית הראייה ההיסטורית הפכה למקור נחמה.

המחקר המודרני השפיע בהתמדה על ראייתנו את היהדות. הוא מהווה נקודת מוצא הכרחית. התעלמות מתובנותיו וגילוייו אינה אלא חזרה לצורת חשיבה דוגמטית. זה היה הפגם הגורלי בתפיסתו הקורצת של פראנץ רוזנצווייג, ולפיה היהדות היא א־היסטורית. בדחייתו את המדע היהודי (jüdische Wissenschaft), דבק רוזנצווייג בראייה סטטית של היהדות, שגרסה שזו ירדה מעל בימת ההיסטוריה לאחר שנת 586 לפני הספירה וטענה להיותה התגלמות יומיומית של המטרה המשיחית הסופית. בניגוד לכך, העדויות המצטברות של המחקר המודרני והקמתה של מדינה יהודית מלמדות על כושרה הבלתי־רגיל של היהדות להתמודד עם הישרדות בעין הסערה ההיסטורית. הקביעה, שהיהדות טיפחה ויתור על מעורבות ויצירתיות בעולם זה לטובת טעימה מוקדמת מן הגאולה באחרית הימים, אינה אלא הבנה רומנטית ובלתי מעשית של ההיסטוריה היהודית. בניגוד מוחלט להלך־הרוח הרומנטי של רוזנצווייג, הישגו הגדול של הסמינר היהודי התיאולוגי, המשמש מכבר כמרכז ללימוד התלמוד, היה בכך שהראה עד כמה היוותה היהדות הרבנית חלק בלתי נפרד מהעולם היווני־רומי. לא מדובר בנוגע לרבנים בבדיה יומרנית של אנשי אקדמיה המנותקים מהדילמות האמיתיות של החיים, אלא בתגובה אכפתית ומלאת־תושייה מצד מנהיגים שהבינו את אתגרי השעה. ולראיה

Salo W. Baron, *Social and Religious History of the Jews*, 1st. ed., II, New York 1937, p. 457

הכוונה המוצהרת העומדת מאחורי חיבורו של שאול ליברמן (Lieberman), *Greek in Jewish Palestine*:

בספר זה מנסה המחבר לפתח את נושא יחסי הגומלין שבין התרבות היהודית לתרבות הלא־יהודית בארץ ישראל. ניסיון זה, לטעמי, מוצדק וגם רצוי לאור הדעה שבה עמיתי המאוד מלומדים, התלמודיסטים, דבקים בעקשנות, ולפיה השפעת העולם ההלניסטי החיצוני על הרבנים היתה מזערית.⁸

מן הראוי להזכיר בהקשר זה, ששיבת וולוז'ין המפורסמת נסגרה על ידי הרשויות הרוסיות ב־1892 בגין סירובה להנהיג לימודים חילוניים ברמה הבסיסית ביותר. בניגוד לכך, האמנציפציה פיתחה אצל חוקרים יהודיים רגישות להיבטים בטקסטים היהודיים ה"חרושים" ביותר שלא ניתן היה להעלות על הדעת בעבר. דבריו של ליברמן והמחקר המסיבי העומד מאחוריהם משקפים פרדיגמה של מנהיגות רבנית דינמית, שאינה חוששת להתייצב בפני לחציה ופיתוייה של ציוויליזציה מנצחת. הישרדותה של היהדות, בראייה היסטורית, מוכיחה שהתקיימה דיאלקטיקה בלתי פוסקת בין פרובינציאליזם ופתיחות כלפי חוץ, בין נאמנות לקיים וחדשנות.

האתוס של המחקר היהודי המודרני

א

יישום צורת החשיבה ההיסטורית והביקורתית לחקר היהדות הוא הביטוי העמוק ביותר לתהליך ההתמערבות שהחל בעקבות האמנציפציה. תהליך זה הביא בשלב מסוים לתרגום קונצפטואלי של היהדות לקטגוריות מחשבתיים של המאה הי"ט, שינה את אופי התודעה היהודית וסיפק חומרים ליצירת תת-תרבות יהודית בגולה. מדע היהדות (Wissenschaft des Judentums) בישר על מהפכה בהבנה העצמית, שהביאה את היינריך גרץ (Graetz), כאשר הגיע לכתוב על תקופתו שלו – מימי מנדלסון ועד למהפכת 1848 – בכרך האחרון של חיבורו המקיף *Geschichte der Juden*, לכנותה "עידן המודעות העצמית הגדלה".¹ במינוח זה הדדה הרוח שבה כתב הגל קודם לכן, ב־1807, את יצירתו מעצבת־התקופה 'פנומנולוגיית הרוח':

ניתן לראות בנקל, שתקופתנו היא תקופה של היוולדות ומעבר לזמנים חדשים. רוח־האדם נטשה את העולם כפי שהיה קיים עד כה ואת דרכי החשיבה הישנות, והיא עומדת לאפשר לכל אלה לשקוע בעבר; היא פועלת עתה כדי לשוות לעצמה צורה חדשה.²

ההיסטוריה איננה רק מחויבות לתיעוד "מהלכי העבר למען השכלת הדורות העתידיים". היא מהווה גם השקפת עולם ודרך פעולה. ידיעת העבר בלבד אינה אלא חלק מזערי ממורכבותה של החשיבה ההיסטורית המודרנית. היהודים שלפני האמנציפציה בוודאי לא היו נטולי ידיעה היסטורית. החשיבות המהפכנית של 'חקר היהדות האקדמי', לדעתי התרגום הטוב ביותר למינוח הגרמני היומרני, אינה טמונה בתלי העובדות ההיסטוריות החדשות שהצטברו, אלא בדרך שבה נתפס העבר ונחקר עתה. הנתק בחשיבה היהודית נבע מהמעבר שחל מידיעה (Wissen) למדע (Wissenschaft), וממצב של נכונות לקבל מכלול מקודש של עובדות למצב של קפדנות מתודולוגית.

1 Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, 11 vols., 2nd ed., Leipzig 1863–1900, XI, p. 1

2 צוטט על ידי: John Edward Toews, *Hegelianism*, Cambridge–London–New York 1985, p. 30

מחקר היסטורי בלתי מוגבל היה בדיוק הדבר שממנו סלדה היהדות בשלהי המאה הט"ז. דוגמה לחופש מחקרי בגירסה מוגבלת, חופש שנוצל בצורה אחראית, ניתנה ב־1573 בצפון איטליה על ידי עזריה דה רוסי (de Rossi) בחיבורו 'מאור עיניים'. אותו מלומד איטלקי זהיר ודקדקן הבין טוב יותר מכל אדם אחר את החידוש המבלבל הטמון באוסף המסות רחב־היריעה שכתב בנושא הספרות המקראית ותולדות היהודים בעת העתיקה. בהתאם לכך דאג ברוב חוכמתו לעטוף את יציר־עטו באצטלה של מנדט אלוהי על ידי רמיזה בין השיטין לאמור, שרעידת האדמה בפרארה (Ferrara) ב־1570, שממנה ניצל, היתה בגדר הזמנה אישית ממרום לסיים את מחקריו.³ כמו כן דאג דה רוסי לפזר במקומות שונים בספר טיעונים, שהצטרפו לכדי הצהרה בדבר תקפותו של מחקר היסטורי המגביל את סמכותם של חכמי התלמוד לנושאי ההלכה היהודית והמתיר שימוש זהיר בכתביהם של מחברים מבין הגויים לצורך הבהרת שאלות מדעיות והיסטוריות העולות מתוך טקסטים קדושים, אך נמצאות מחוץ לתחום הסמכות הרבנית.⁴ אזכורם של קרוב ל־100 חיבורים לא־יהודיים, ובכלל זה יצירות מן הספרות הקלסית, הברית החדשה ואבות הכנסייה, וכן פרסומים בני־התקופה, מעיד על רוחב אופקיו העצום של דה רוסי.⁵ יש בכך כדי ללמד גם על מודעותו העמוקה לכך, שחקר הקנון התנ"כי והתלמודי כבר לא יכול היה עוד להתבצע ב"בידוד נהדר", תוך התעלמות מכל שאר מקורות המידע לגבי הנושאים הנידונים בו. מחברים יהודיים שכתבו, כמו פילון, בשפות שאינן עברית סיפקו, למעשה, מאגרים האוצרים בתוכם מידע חיוני. כך, למשל, תרגומה של 'איגרת אריסטיאס' לעברית על ידי דה רוסי הציג לקהל קוראיו גירסה לגבי ראשיתו של תרגום השבעים, הרחוקה מרחק רב מתיאורים של השתלשלות העניינים כפי שהופיעו בספרות הרבנית.⁶ דה רוסי היה בין היחידים מבני דורו שהבינו ששחזור המורשת של העת העתיקה בתקופת הרנסנס הצריך הכרה בפערים שבין מקורות עבריים ולא־עבריים ופתח צוהר ללימוד של טקסטים ומאורעות בהקשרם. מעבר לבעיה האינטלקטואלית הכללית הזאת, נמשך דה רוסי לנושא, ברוח ההיסטוריונים של הרנסנס, על ידי שיקול פרגמטי בתכלית. עיקר הלקט שכתב מוקדש לבחינה מדוקדקת של שיטת הכרונולוגיה היהודית, המבוססת על חישוב השנים מאז

3 עזריה דה רוסי, ספר מאור עיניים, בעריכת דוד קאססעל, ווילנא תרכ"ו. אין שום דבר תמים בעובדה שדה רוסי פתח את חיבורו ההיסטורי בפרק אוטוביוגרפי. את הכותרת המהדהדת 'קול אלהים' יש להבין כקריאה לגושפנקה אלוהית.

4 דה רוסי, שם, עמ' 81–90, 151–180, 196, 207–228, 269–270.

5 Salo W. Baron, *History and Jewish Historians*, Philadelphia 1964, p. 227

6 דה רוסי, שם, עמ' 28–69; בארון, שם, עמ' 220–221. המסורות הרבניות השונות הנוגעות לתרגום השבעים קובצו, נערכו ותורגמו על ידי: Moses Hadas, *Aristeas to Philocrates* (Letter of Aristeas), New York 1951, pp. 79–84

הבריאה (מניין יצירה). על סמך עדויות פנימיות עלה בידו להטיל ספק בכמה מהחוליות התנ"כיות בשרשרת. החוליה החלשה ביותר היתה זו שקשורה לתקופת הסוזרניות הפרסית ביהודה, תקופה שהרבנים דחסו באופן בלתי מתקבל על הדעת לתוך פרק זמן של שלושים וארבע שנים, בעוד שהעדות המצטברת מתוך מקורות עתיקים אחרים הצביעה על פרק זמן של יותר ממאתים שנה.⁷ יתר על כן, כמיטב המסורת ההיסטורית, עסק דה רוסי בשאלה: מתי החל השימוש במניין היצירה? מסקנתו היתה, שהשיטה לא ניתנה כלל במעמד הר סיני, מאחר שלא היתה קיימת באף אחת משתי תקופות בתי המקדש, אלא הונהגה, כנראה, באופן רשמי יחד עם לוח המועדים בשלב כלשהו באמצע המאה הרביעית או אף יותר מאוחר.⁸ אין ספק שניתוחו היה לעתים קרובות סבוך וקר למדי, אך מתחת לפני השטח הלם בו דחף קיומי. דה רוסי היה נחוש בדעתו לעמעם את ההתלהבות המשיחית הנפוצה, שלובתה בעקבות גירוש יהודי ספרד, על ידי ערעור הבסיס הכרונולוגי שעליו נשענו כל החישובים המשיחיים, ובכלל זה התקוות הגדולות לקראת שנת 1575.⁹ בעוד שכמה ממגורשי ספרד, כמו יוסף הכהן ושמואל אושקי (Usque), גייסו את הרטוריקה ההיסטורית לשירות הנחמה המשיחית, השכיל דה רוסי, אדם מפוכח שבא מתרבות שונה, להפוך את המדיום כנגד המסר.¹⁰

אולם ניסויו המוגבל של דה רוסי בכתיבת היסטוריה ביקורתית לא חנך תקופה של מחקר בלתי דוגמטי. אדרבה; למרות אמצעי הזהירות שנקט, התקבל הספר בגל השמצות, שהתפשט ברבות הזמן ברחבי העולם היהודי, מונציה עד צפת ועד פראג. בשנת 1574 שכנעה הרבנות של ונציה שמונה קהילות יהודיות אחרות באיטליה למנוע מפני כל יהודי גישה אל הספר ללא אישור מוקדם מהרשות הרבנית המקומית.¹¹ התגובה המהותית ביותר – במובן זה שלא היתה ארסית – לקריאת התיגר של דה רוסי באה ב־1592 בחיבור 'צמח דוד' לדוד גנז, עשר שנים בדיוק לאחר שהאפיפיור גרגוריוס

7 דה רוסי (לעיל, הערה 3), עמ' 310–325.

8 שם, עמ' 254–259, 336.

9 שם, עמ' 367–378. בעניין האווירה המשיחית הטעונה, ראה דוד תמר, 'הציפייה באיטליה לשנת הגאולה של"ה', ספונות, ב (תשי"ח), עמ' 61–88.

10 Yosef Hayim Yerushalmi, 'Messianic Impulses in Joseph ha-Kohen', in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. Bernard Dov Cooperman, Cambridge, Mass. 1983, pp. 460–487. *Samuel Usque's Consolation for the Tribulations of Israel*, trans. and introd. by Martin A. Cohen, Philadelphia 1965, pp. 18–29

11 בארון (לעיל, הערה 5), עמ' 167–173; David Kaufmann, 'Zur Geschichte der Kämpfe ;173–167 Azarja dei Rossis', in: David Kaufmann, *Gesammelte Schriften*, 3 vols., Frankfurt am Main 1908–1915, III, pp. 83–95; Robert Bonfil, 'Some Reflections on the Place of Azariah de Rossi's *Meor Einayim* in the Cultural Milieu of Italian Renaissance Jewry', *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, pp. 23–48

ה-13 זיעזע את העולם הנוצרי בהנהיגו לוח שנה על שמו. גנז, שלא נפל מדה רוסי בהשכלתו אך היה בעל נטייה מדעית הרבה יותר מפותחת, למד בקראקוב עם התלמודיסט האשכנזי המפורסם משה איסרלש (Isserles) והשתייך עתה לחוג היהודים האדוקים והנאורים, שהתרכזו סביב דמותו הכריזמטית של יהודה ליווא בן בצלאל (המהר"ל) בפראג.¹² למרות שציטט בשפע מתוך חיבורו של דה רוסי באופן המצביע, כביכול, על הזדהות עמו, הבין גנז במלואו את האיום הכפול הטמון בדה רוסי וכתב בעיקר כדי להפריך את דבריו. עובדה זו מתחזקת רק ברגע שמבינים את המבנה האניגמטי של הספר. מבנהו של טקסט הוא לעתים קרובות המפתח למשמעותו, ובמקרה הנוכחי הסכמה לגבי הפרטים בוודאי לא היתה סימן להסכמה עקרונית.

'צמח דוד' הוא כרוניקה המתארת את אירועי ההיסטוריה היהודית והלא-יהודית, שנה אחר שנה, על-פי לוח השנה העברי, וזאת בשני חלקים מקבילים ובמידה רבה בלתי משולבים. כל אחת משתי האסטרטגיות הארגוניות הללו – כלומר המסגרת הכרונולוגית מחד וחלוקת הנושאים מאידך – נועדה להזים מתקפה אחרת. גנז בחר במתכונת המגבילה והמיושנת של הכרוניקה כדי לתת אישור מחודש לתקפות הכרונולוגיה היהודית. למרות היותו היסטוריון טוב מכדי להכחיש את הולדתה המאוחרת של השיטה בכללותה (ואף נכונותו לקבל שהיא נוצרה במאה העשירית), הוא הדף בנחישות כל אחד מהטיעונים הספציפיים של דה רוסי.¹³ בשאלת אורכו של השלטון הפרסי, הוא התבצר בסופו של דבר מאחורי קדימותה של המסורת. "אין בכוונתי לחפש חידוש. שכן כל המצוי בידינו הוא מה שהורישו לנו אבותינו, והמסורת והמנהגים של אבותינו יישארו תורתנו, ולעולם לא יעזבו את פינו או את פיות ילדינו".¹⁴ גנז ידע שאסכולוגיה פעילה, כזו המשפיעה על אורח החיים, מבוססת על כרונולוגיה, וספרו מכיל מספיק ראיות לגבי כמיהתו המשיחית החיונית שלו עצמו.¹⁵ קדימותה של המסורת היא גם שהביאה אותו לחלק את הכרוניקה שלו להיסטוריה של קודש והיסטוריה של חול. הכרת ההיסטוריה היהודית, שאותה תיאר גנז בחלק א', לא היתה יכולה להתבסס, לדעתו, אלא על מקורות עבריים שנכתבו על ידי יהודים ונתקדשו על ידי המסורת. עיקרון דוגמטי זה ביטא, באופן חלקי, מידה לגיטימית של ספקנות לגבי מהימנותם של כל המקורות ההיסטוריים. בעולם לא-מושלם, שבו עדויות ותעודות המתייחסות לאותו האירוע רצופות הבדלים, היה גנז מוכן לבנות היסטוריה יהודית (ובמיוחד את רבדיה המוקדמים יותר) רק על סמך מקורות שנבעו ממקור אלוהי

12 בנושא גנז, ראה הקדמתו של מרדכי ברויאר למהדורה החדשה של 'ספר צמח דוד' שערך, ירושלים תשמ"ג.

13 שם, עמ' 61.

14 שם, עמ' 64.

15 שם, עמ' 24, 48, 137, 138.

וקיבלו גושפנקה מכוח המסורת.¹⁶ עיקרון זה לא רק הצדיק בעיניו את השמירה על לוח השנה העברי, אלא גם פיזר את ערפל הבלבול שנוצר כתוצאה מעודף הידע שהעיב על דה רוסי. עמדתו של גנז היתה, כי אין מקום לאינטגרציה של מכלולי מידע שמהימנותם אינה שווה, ולפיכך הוא דחק את הספרות היהודית ההלניסטית, למעט הכתוב בספר 'יוסיפון', שנכתב בעברית בימי הביניים המוקדמים, לתחום ההיסטוריה החילונית.¹⁷ גנז בהחלט האמין שמחובתם של היהודים להכיר את ההיסטוריה העולמית בכלל ואת זו של בודהימה בפרט – בקיאותו שלו בשניהם היתה מדהימה – וזאת מכל הטעמים הפרגמטיים שפורטו במבואו לחלק ב', אך לא משום היותם של נושאים אלה מקור לידיעת האמת אודות תולדות היהודים.¹⁸ לשיטתו, ממלכת החול לעולם אין בה כדי להאיר את נתיב הקודש. כך ביטא גנז עמדה דוגמטית מתוחכמת, שהקלה בערך הידע של הגויים מבלי לפטור אותו כליל. אבחנה זו היתה עתידה להיעלם סופית עם נצחונה של הקבלה הלוריאנית בהמשך.¹⁹

על הרקע הזה קשה לטעון שמדע היהדות צמח משורשים יהודיים פנימיים. ההבטחה שב'מאור עיניים' נקטפה באבה על ידי 'צמח דוד' באמצעות אסטרטגיה אינטלקטואלית של הפרדה והתייחסות בלתי-שוויונית, שאף חוזקה מכוח הבידוד המעמיק של התרבות האשכנזית. למרות שצונץ הודה בשלב יותר מאוחר של חייו, שעניינו בתחום של חקר ההיסטוריה היהודית התעורר לראשונה למקרא כתביו של גנז וה־*Bibliotheca Hebraea* מאת יוהאן כריסטוף וולף (Wolf), הרי שאתוס המדע של המאה הי"ט לא היה אלא מחאה רבתי נגד ההיסטוריה הדוגמטית שגנז רקח.²⁰ מידה גוברת של אמנציפציה פוליטית ואינטגרציה תרבותית מחקה קווי-הפרדה אינטלקטואליים שרירותיים מסוג זה וגרמה להתפשטותה של תחושת אי-נוחות קשה שנבעה מדיסוננס קוגניטיבי. בחייו של הפרט היהודי, הטבילה הפתאומית בעולם המערב יצרה לעתים

16 שם, עמ' 163, 181, 187.

17 שם, עמ' 183. ספר יהודית נכלל בחלק א' משום שהמסורת היהודית קישרה את הריגת הולופרנס לחג החנוכה, שם, עמ' 70, 188–189.

18 שם, עמ' 163–167.

19 כך, למשל, ממש על סף תקופת האמנציפציה, טען שניאור זלמן מלאדי, מייסד חסידות חב"ד (לובביץ'), כי הגויים נטולי כל ניצוץ אלוהי. בגירסתו המחודשת לקבלה הלוריאנית, שפורסמה לראשונה ב־1796 – 'לקוטי אמרין' – הוא מוכן לייחס להם רק נשמה חייתית וחד-ממדית הנובעת ממחוזות הקיום האפלים ביותר. כתוצאה מכך, יהודי המתמסר ללימודי חול חוטא, לשיטתו, פעמיים – בהסחת הדעת מלימוד התורה ובזיהום חלקת האלוהים שבו, ויש לפיכך להרשות זאת רק לצורך פרנסה או להגדלת שמו של אלוהים ותורתו [פרקים א', ו'–ח']. תיאוריה זאת מותאמת היטב לסיכול התקדמות לכיוון אינטגרציה.

20 Marcus Brann, 'Mittheilungen aus dem Briefwechsel zwischen Zunz und Kaufmann', *JJGL*, V (1902), p. 183

קרובות מוטציה אינטלקטואלית, כפי שהדבר תואר בעדות המרגשת של צונץ על אותו יום ב־1807, שבו שמואל אהרנברג (Ehrenberg) הנאור נעשה מנהל תלמוד התורה שבו הוא (צונץ שהתייתם) ויוסט (Jost) נבלו עד לאותו רגע במשך כארבע שנים:

ביום אחד עברנו, פשוטו כמשמעו, מימי הביניים לעת החדשה, כולל היציאה מעבדות יהודית לחירות אזרחית. יש לזכור בבירור את כל מה שהייתי חסר עד אז: הורים, אהבה, הדרכה, עזרים חינוכיים. רק במתמטיקה ובדקדוק עברי הקדמתי את כולם... ברם, לא ידעתי מאומה על העולם ומלואו, על כל הנושאים שנערים בני 13 בימינו כבר החלו ללמוד לפני שלוש או ארבע שנים, על אנשים ועל גינונים חברתיים.²¹

כמשתמע מהשם המהדהד מדע היהדות (Wissenschaft des Judentums), לא ניתן להעלות על הדעת את הופעת החשיבה ההיסטורית ביהדות המודרנית מחוץ להקשר הגרמני. מדע היהדות, המקבילה האינטלקטואלית של האמנציפציה הפוליטית, היה תולדה ישירה של הרנסנס שידעה האוניברסיטה הגרמנית לאחר השפלתה של פרוסיה בידי נפוליאון ב־1806. כמעט שבעים וחמש שנים לאחר מכן, לאחר מלחמת צרפת-פרוסיה ב־1870, עתיד היה ארנסט רנאן (Renan) להצביע על המבצר האינטלקטואלי המהולל כגורם העיקרי לנצחונה המוחץ של פרוסיה בשדה הקרב, ואנשי אקדמיה צרפתיים שלמדו בגרמניה בשנות השישים של המאה הי"ט היו עתידים להחיות את מקצוע ההיסטוריה בצרפת על-פי המודל הגרמני.²² בייאושם הכירו בצער רב בתפקיד המרכזי שמילאה האקדמיה הגרמנית בהפיכתו של בליל שברים טריטוריאליים לכדי מדינת-לאום אחת, בעלת עוצמה רבה וביטחון עצמי. אלפי הסטודנטים האמריקניים שנהרו לגרמניה במהלך המאה הי"ט כדי ללמוד באוניברסיטאות שלה, גם אם ספגו רק מעט מהחומר המוצע, הם בגדר הוכחה חותכת ליוקרתו הבינלאומית של מוסד שהוקם בשעת תבוסה.²³ האמנציפציה היהודית, אם כך, התרחשה במקביל לתור הקלסי של האוניברסיטה הגרמנית, וכבר ב־1830 החל אחוז היהודים בכמה מוסדות לעלות על אחוז היהודים באוכלוסייה בכללותה. בשנים 1886/87 היו היהודים שלמדו באוניברסיטאות פרוסיות כבר כמעט עשרה אחוזים מכלל הסטודנטים.²⁴

21 Leopold Zunz, 'Mein erster Unterricht in Wolfenbüttel', *JJGL*, XXX (1937), pp. 136–137

22 William R. Keylor, *Academy and Community: The Foundation of the French Historical Profession*, Cambridge, Mass. 1975, pp. 19–54

23 Carl Diehl, *Americans and German Scholarship 1770–1870*, New Haven–London 1978

24 Monika Richarz, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe: Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848*, Tübingen 1974

אוניברסיטת ברלין נפתחה ב־1810 כדי למלא את החלל שנוצר עקב האובדן הגורלי של אוניברסיטת האלה במלחמה, אולם היא נועדה בעצם להחליף את האוניברסיטה כפי שנתפסה במאה הי"ח – גוף העוסק בהעברה קפדנית של מכלול ידע סטטי, שמוריו מועסקים לעתים קרובות במקומות אחרים ואינם נדרשים להרחיב את גבולות הידע.²⁵ הרפורמה החינוכית, שהונהגה על ידי אנשי חזון כמו שלינג (Schelling), פיכטה (Fichte), הומבולדט (Humboldt) ושליירמאכר (Schleiermacher), הצטיינה במחויבות למחקר ובהקפדה על מתודה.²⁶ הרפורמה בזה לשינון של ידע מן המוכן על ידי סטודנטים ושמה דגש על תרומתם של ראיית מחקר בהיעשותו וביצוע מחקר להתפתחות האישית.²⁷ תומכי הרפורמה היו סבורים שהתפקיד האידיאלי של האוניברסיטה החדשה אינו להכשיר אנשים לקראת קריירה, אלא "לעורר את אידיאת המדע בקרב הצעירים", תפקיד שביטוי המוסדי היה בהרמת הפקולטה לפילוסופיה מתחתית הסולם האקדמי אל קצהו העליון.²⁸ ידע נתפס כמכלול אורגני אחיד ההולך ומתגלה בהתמדה, כאשר אסור לתת לסטודנט לאבד את ראיית המכלול.²⁹ לפילולוגיה ככלי נועד תפקיד רחב בהרבה מניתוחן של מילים בלבד, "כפי שהאנטום מנתח גופות".³⁰ כמפתח להכרת העבר וכבסיס ליומרות של אובייקטיביות, אימצה הפילולוגיה תהליך תלת־ממדי לטיפול במקורות ראשוניים: ניתוח בלשני, פרשנות טקסטואלית וזיהוי משמעויות היסטוריות.³¹ שלינג ראה את הפילולוג כאומן וכפילוסוף וכן כמדען יסודי.³² קיצורו של דבר, האתוס האקדמי, כפי שגולם באוניברסיטת ברלין, שאב חלק ניכר מהשראתו מהרטוריקה הפילוסופית של האידיאליזם הגרמני ומהחייאת תרבות יוון

(Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 28), pp. 93–94

Roy Steven Turner, 'University Reformers and Professorial Scholarship in Germany 1760–1806', in *The University and Society*, ed. Lawrence Stone, 2 vols., Princeton 1974, II, pp. 495–531 25

Ernst Anrich (ed.), *Die Idee der Deutschen Universität*, Darmstadt 1956 26

F. W. J. Schelling, *On University Studies*, trans. By E. S. Morgan, Athens, Ohio 1966, pp. 34–36 27

Roy Steven Turner, *The Prussian Universities and the Research Imperative, 1806 to 1848*, unpub. Ph.D. diss., Princeton University 1973, pp. 256, 259, 371ff. 28

Eduard Spranger, *Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesens*, Tübingen 1960, pp. 200–203 29

Leonard Krieger, *Ranke: The Meaning of History*, Chicago–London 1977, p. 359, n. 2 30

Friedrich August Wolf, *Vorlesungen über die Altertumswissenschaft*, ed. J. D. Gärtler and S. F. W. Hoffman, I, Leipzig 1839, pp. 22–25 31

שנלינג (לעיל, הערה 27), עמ' 39. 32

בידי הניאו-הומניזם.³³ עם הזמן הביא האתוס הזה להתמקצעות העיסוק במחקר, יצר קהילה אקדמית והחדיר בחוקר כפרט תחושה עמוקה של שליחות. המדע כמתודה רכש לעצמו את היכולת ליצור מכלולים חדשים ועצומים של ידע.³⁴

ב

בחינתה המחודשת של היהדות על-פי העיקרים ההיסטוריים של האוניברסיטה הגרמנית היוותה שבירה של הרצף היהודי לא פחות מאשר בחינתה המחודשת בזמנה במונחים של פילוסופיה יוונית בהשראת האסלאם. אולם למרות הכמיהה הנאצלת לשחזר את העבר כפי שהוא באמת קרה ("wie es eigentlich gewesen"), השימוש באותה השיטה היה רחוק מלהבטיח ממצאים דומים. שכן מה שההיסטוריון 'רואה' בסופו של דבר אינו רק תוצר של הטכניקה והכלים שבשימוש, אלא גם תוצאה של מיקומו במרחב. נקודת המבט היא הגורם החלקלק ההופך חלק כה ניכר מכתובתנו אודות העבר להשתקפות של ההווה. גם אם מתודה קפדנית ומידה רבה של מודעות עצמית עשויות להצילנו משרירותיות מוחלטת, הרי שאין בהן כדי לבטל את ההשפעות הנחבאות והבלתי-מודעות הנובעות מהמרחב שבו אנו חיים. ברור שגילויים של מקורות חדשים וחידודם של הכלים המקצועיים העומדים לרשותנו מקרבים אותנו להסכמה לגבי מכלול עובדתי הולך וגדל, אולם סידורן של אותן עובדות והפירוש הניתן להן נותרים בגדר שדה קרב לנקודות השקפה מנוגדות. המגבלות הללו המובנות מאליהן, החלות על טבעה של האמת ההיסטורית, נכונות עוד יותר לגבי ההיסטוריונים של מיעוט הנתון במלחמה, שמרחב המחיה שלו רחוק מלהיות שקט.

המחקר המודרני בנושא היהדות נתן ביטוי לכל הדאגות הבוערות שהתעוררו כתוצאה מהמאבק האמנציפציוני רב השנים. דאגות אלה השפיעו על עיצוב סדר היום המחקרי והפריעו להבנת החומר הנקרא. הרטוריקה האקדמית שיקפה לא פעם את ההווה, ובמקומות שבהם מוסווה הקשר למחלוקת פנימית או חיצונית, עוזרת תכתובת אישית בחשיפתו. מסיבה זו בלבד אין לראות את חוג אנשי המדע באירופה, שהלך והתרחב כל הזמן, כאסכולה אחידה ובלתי מפולגת. דווקא מלחמותיהם והמחלוקת ביניהם, כפי שהתפתחו באופן דיאלקטי, מצריכות בדיקה מדוקדקת. אך עם כל אי-ההסכמה לגבי הממצאים, איחד ביניהם אתוס אקדמי משותף, מחויבות למחקר חילוני, אשר סילקה הצדה את התוקף שניתן לפנים לאדיקות לצורך לימוד טקסטים קדושים. הצגה מופשטת של ההנחות המוקדמות מאחורי אותו אתוס יש בה אומנם כדי לשוות

33 טרנר (לעיל, הערה 28), עמ' 250–253.

34 שם, עמ' 306–308, 362; קריגר (לעיל, הערה 30), עמ' 45–46.

לאידיאולוגיה מעט יותר טוהר בתיאוריה משהיה לה במציאות, אך יש בה גם כדי לעזור לנו להעמיק את הבנתנו לגבי המהפכה האינטלקטואלית הקרויה מדע היהדות. הדבר הראשון שיש לשים לב אליו בהקשר של חקר היהדות במאה הי"ט, הוא שמדובר בתחום שהיהודים הפקיעו לעצמם. עד אז לא הרגישו היהודים דחף רב להסביר את עצמם לחברה שבקושי השלימה עם קיומם בשוליה. הם כתבו בעיקר בעברית לצורך שימוש פנימי והשאירו את מלאכת הבהרת ההיגיון שבדת ובהיסטוריה שלהם לזרים בידי הומניסטים נוצריים שכיתתיותם העיבה על מלומדותם. מאז המאה הט"ז הצטברה ספרייה שלמה של חיבורים פרי מחקר נוצרי על היהדות, שכללה תרגומים ללטינית של טקסטים עבריים רבים וחשובים מהעת העתיקה ומימי הביניים. הטובות שביצירות האלו – הביבליוגרפיה המבוארת האדירה של וולף לספרות העברית או החיבור המקיף מאת באנאג' (Basnage) על תולדות היהודים – שימשו גם חוקרים יהודיים מאוחרים יותר ובוודאי איפשרו למייסדי תנועת המדע לפתוח במתקפה מנקודת מוצא קדמית יותר. הגרועות שבהן – כגון 'היהדות המגולה' (*Entdecktes Judentum*) לאייזנמנגר (Eisenmenger), הכוללת רשימה ענקית ומסודרת של ציטטות מפי רבנים בעברית ובגרמנית – עתידות היו לספק לדורות שלמים של אנטישמים מודרניים תחמושת להשמיץ בה את היהודים.³⁵ בשנת 1818, ביריית הפתיחה שלו, השמיע צונץ הצעיר דברי ביקורת על איכותה של המורשת המחקרית הזו של הנוצרים:

בתחום הדת, מופרים [כללי המחקר] לחלוטין, ביודעין ובשיטתיות. לעתים נדירות הוצגו לעולם השקפות כה מזיקות, שגויות ומעוותות כבנושא הדת היהודית; כאן הועלתה פעולת ההמאסה לדרגת אומנות.³⁶

את המונופול הזה חתרו החוקרים היהודיים לנתץ. האמנציפציה שמה קץ לאדישות היהודית כלפי דעת הקהל הנוצרית והחישה מחאה יהודית כנגד שליטתם בכיפה של המחקרים הנוצריים אודות היהדות. הגישה השקולה של המחקר המודרני היתה אמורה

35 Johann Christoph Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, 4 vols., Hamburg–Leipzig 1715–1733; Jacques Basnage, *L'histoire et la religion des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent*, 6 vols., Rotterdam 1706–1711; Johann Andreas Eisenmenger, *Entdecktes Judentum*, 2 vols., Königsberg 1711 האלה לא זכה לתשומת הלב הראויה לו מצד החוקרים המודרניים. עד שהדבר יקרה, ראה, בנוגע לבאנאז': מרים ירדני, 'יהדות ויהודים בעיני הגולים הפרוטסטנטיים הצרפתיים שבהולנד (1685–1715)', מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, חיפה תש"ל, עמ' 178–183; בנוגע לאייזנמנגר, ראה: יעקב כ"ץ, 'דרכי הבאת ראיות של אייזנמנגר מהמקורות התלמודיים', דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות, ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' 210–216.

36 Leopold Zunz, 'Etwas über die rabbinische Literatur', *Gesammelte Schriften*, 3 vols., Berlin 1875–1876, I, p. 8

לתפוס את מקומו של להט הפולמוס הדתי בד בבד עם נצחונה של המתודה ההיסטורית על האיבה התיאולוגית.³⁷ ברוח זו הוציא יוסט לאור ב־1820 את הכרך הראשון של עבודה, שעד 1828 היתה עתידה להתרחב לכדי מחקר חלוצי בתשעה כרכים – 'תולדות היהודים' (*Geschichte der Israeliten*) מימי בית שני ועד ההשכלה.

המחקר אינו מרוויח דבר מחילוקי דעות קטנוניים הניזונים מלהט יצרים ומכיתיות. הגיע הזמן לסגור את התיקים בשאלת המעלות הטובות או היעדר המעלות הטובות של היהודים והיהדות, ולהתחיל בחקר התופעה עצמה, שורשיה והתפתחותה, על מנת ללמוד להכיר את אופיה, ובמידת הצורך, לשנותה [כלומר, את התופעה].³⁸

מדע היהדות סימל מאמץ מתמשך מצד היהודים לספר את ההיסטוריה שלהם, להסביר את דתם, לתעד את הישגיהם ולהפיג את עננת הבורות והעיוות הנוצרית, שבדרך כלל אפפה את הנושאים האלה. למחקר היו השלכות חברתיות: הוא אמור היה להביא ליחס של כבוד ובסופו של דבר לקבלת היהודים, וכך – לשחרורם מכבליהם. במילותיו הנוקבות של צונץ: "האם לא תמלא אז בהכרח רוח של אנושיות את הארץ מתוך מעיין הלמדנות, ותסלול את הדרך להבנה ולהרמוניה? הענקת השוויון ליהודים בחברה תהיה פועל יוצא של הענקת שוויון לחקר האקדמי של היהדות".³⁹

אם המחקר הנוצרי בתחום היהדות בתקופה שלפני האמנציפציה הצדיק את הוצאת היהודים מציבור האזרחים או בידודם בתוכו, הרי שהמחקר היהודי נלחם למען קבלתם כשווים. במאה הי"ט המשיכו חוקרי שני המחנות לשרת מטרות פוליטיות מנוגדות והתייחסו זה למחקרו של האחר בכל החשדנות המאפיינת יריבים. כך, בשנת 1877, גם אדם כשטיינשניידר (Steinschneider), שבוודאי ראה בעין לא יפה את המקרים הרבים שבהם נעדרו עמיתיו היהודיים את יכולת ההתנתקות המדעית מרגשות, נאלץ להודות ש"אי־הצדק הגדול ביותר של הנוצרים היה ועודנו טמון בעובדה, שהם מעולם לא חקרו את היהדות, לא אז ולא עתה, לשמה, אלא משום הקשר שלה לנצרות".⁴⁰ הסירוב העיקש להכניס את היהדות הפוסט־תנ"כית לנושא לימוד אקדמי באוניברסיטה – סמל מר לאזרחות מדרגה שנייה – רק אישש חשדות של חוקרים יהודיים. היה זה תפקידה החברתי הבלתי נמנע ששיווה לתנועת המדע את צווחנותה התקופתית ואת הנימה האפולוגטית שרווחה בה בדרך כלל. דבר אינו ממחיש בצורה ברורה יותר את

37 Leopold Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, p. 20

38 Isaak Markus Jost, *Geschichte der Israeliten*, 9 vols., Berlin 1820–1828, I, pp. viii–ix

39 צונץ (לעיל, הערה 37), עמ' 21.

40 Moritz Steinschneider, *Hebräische Bibliographie*, XVII (1877), p. 35

האתוס של המחקר היהודי המודרני

מעורבותם הבעייתית של החוקרים היהודיים במצוקתה של יהדות גרמניה מאשר העצות הסותרות של פראנץ רוזנצווייג (Rosenzweig). בשנת 1917 חזר רוזנצווייג על המטפורה המלחמתית של מחקר יהודי והזהיר מפני השתלטות של אליטה אקדמית פרוטסטנטית הקמה לתחייה על חקר היהדות הרבנית; ב־1923, לעומת זאת, הוא נטש את הרטוריקה הלוחמנית הזאת בניתוח נוקב של המגבלות הגלומות בכל סוג של חשיבה אפולוגטית.⁴¹

הנזק הרב ביותר למחקר היהודי נגרם על ידי חוסר־אמון עמוק כלפי מאה שנים של מחקר פרוטסטנטי אודות החומש כמכלול המורכב ממקורות שונים. רוזנצווייג, על אף שהיה שותף מלא לתחושה זו, לא היסס, בסקירת הכרך הראשון של ה־*Encyclopaedia Judaica* שכתב ב־1928, לגנות את הטיפול הממודר בנושאים התנ"כיים בהתאם למסורות שונות של לימוד. "האחדות שהאורתודוקסים מתעקשים עליה בשם המסורת, גם עלינו בני העת החדשה להתעקש עליה למען אחדות המחקר, שאינו מתיר גירסאות שונות בטווח הארוך".⁴² שנה לאחר מכן חזר לודוויג פויכטוואנגר (Feuchtwanger), עורכו המלומד של ה־*Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, על הביקורת של רוזנצווייג ביתר שאת. בהתייחסו לאפסיות התרומה היהודית לחקר התנ"ך, הוא הוכיח חוקרים יהודיים על שהם משמרים גישה דתית:

מחקר תנ"ך שהוא יהודי, קתולי או פרוטסטנטי אינו מתיישב כלל עם אופיו ותפיסתו של המחקר האקדמי. מסיבה זו, המסגרת שבה ניתן לחקור את הברית הישנה אינה הפקולטה לתיאולוגיה, אלא רק הפילולוגיה השמית, ההיסטוריה של העת העתיקה והמחקר ההשוואתי של הדת.⁴³

המעורבות העמוקה של אנשי מדע היהדות בענייני השעה קיבלה ביטוי דתי כמו גם פוליטי. למן הרגע הראשון נועדה עוצמת התאורה של המחקר לשמש כמגדלור שיאיר את הדרך בינות לשרטוני האמנציפציה. אם מצד אחד ניתן היה לצפות שהאמת ההיסטורית תקדם את עניין האינטגרציה, מצד שני אפשר היה שהיא תסייע בגיבוש מדיניות דתית בעקבותיה. במאה הי"ט כבר הפכה התובנה המהפכנית של ג'ובני בטיסטה ויקו (Vico) למימרה נדושה: "אופיים של מוסדות אינו אלא התהוותם ברגעים מסוימים ובצורות מסוימות. כל אימת שהתזמון והצורה הם כאלה וכאלה, המוסדות

41 Franz Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, pp. 31–42, 70–71

42 *Der Morgen*, IV (1928), p. 291

43 Max *Der Morgen*, V (1929), pp. 177–178, וכן עמ' 184–185. לגבי פויכטוואנגר, ראה: Max

Gruenewald, 'Critic of German Jewry: Ludwig Feuchtwanger and his Gemeindezeitung', *LBIYB*, XVII (1972), pp. 75–92

שנוצרים הם כאלה ולא אחרים".⁴⁴ לפיכך, נראה היה שהגישה למשמעות ולאונטיות של נוהג דתי או מוסד דתי היתה טמונה במהות שורשיו, וכי את תמצית תמציתה של היהדות, בניגוד למצבה בהווה, ניתן להגדיר באמצעות חקירה היסטורית. שחזור העבר היהודי היה בבחינת קריאת תיגר על סמכותו של המומחה לענייני הלכה לא פחות מאשר על זו של התיאולוג הפרוטסטנטי. צונץ הצעיר, בהיותו מודע לתפקיד זה, הכריז ב־1818 במסמך המכונן של התנועה על פרויקט מחקרי שעתיד היה להעסיקו במשך רוב שנות חייו היצרניות. "תולדות הליטורגיה של בית הכנסת על סמך המקורות תהיה, דווקא בתקופה הנוכחית, משימה רצויה גם אם קשה".⁴⁵ זכריה פראנקל (Frankel), מלומד מזן שונה, ביטא במבוא שכתב לראשון מבין פרסומיו המחקריים החשובים את אותו הביטחון בתועלת הדתית שבמדע, ביתר הרחבה ובפחות איפוק.⁴⁶

בסיכומו של דבר, מה שהבדיל את העיסוק המחקרי בתחום היהודי מהתחום הנערץ של חקר העת העתיקה היוונית והרומית (Altertumswissenschaft) היה הקשר החיוני בינו לבין קהילה קיימת. היהדות היוותה מציאות, והחוקרים שיצאו מקירבה היו קשורים ביודעין לגורלה. הם לא היו חוקרי־עתיקות המסתפקים בליקוט עובדות ולא נטו לעגמימות; אל העולם החיצון הם פנו כמי שמכירים את נושא מחקרם מבפנים, ואל עולמם שלהם כנושאי ידע חדש. עם כל חשיבותו לניאו־הומניסטים הגרמניים, לא היה ה־Altertumswissenschaft מורשתה הרציפה של קהילה עתיקה ששרדה במערבולות הזמן. מאה שנים לאחר כינונו של האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים (Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden), הדגיש איסמר אלבוגן (Elbogen), ההיסטוריון היהודי המוביל של ויימאר (Weimar), את המימד הקיומי הזה של מדע היהדות בכך שבחר להגדירו כ"חקירה אקדמית של יהדות חיונית, העומדת בתוך זרם ההתפתחות כמקשה סוציולוגית והיסטורית אחת". המקבילה האקדמית המתאימה, לטענת אלבוגן, לא היתה חקר יוון ורומי אלא חקר תרבות האסלאם.⁴⁷ כעולם מושגים חדש שנפתח בפני היהודים, היה המדע – באופן בלתי ניתן להפרדה – הן אקדמי והן מעשי, הן נסתר והן נגלה.

ברם, שיקולים תועלתיים אינם ממצים את האתוס של המחקר היהודי המודרני במאה שבה נולד. יושר אינטלקטואלי כמו גם תחושת מחויבות הניעו יהודים מוטרדים לעשיית

The New Science of Giambattista Vico, trans. by Thomas G. Bergin and Max H. Fisch, Ithaca–London 1984, p. 64 44

צונץ (לעיל, הערה 36), עמ' 8. 45

Zacharias Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig 1841, pp. x–xi 46

Ismar Elbogen, 'Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums', *Festschrift zum 50 jährigen Bestehen der Hochschule für Wissenschaft des Judentums*, Berlin 1922, pp. 141–142 47

חשבון־נפש ביקורתי. חשיבה היסטורית היא במהותה מוכוונת־זמן, ודבר לא עירער את עצם יסודותיה של התרבות היהודית המסורתית יותר מאשר החשיפה למימד הזמן. לא לחינם התעקש נחמן קרוכמל (Krochmal) להשתמש במילה 'זמן' בכותרת ל'סימפוזיה הלא־גמורה' שלו, שנתפרסמה אחרי מותו:⁴⁸ הכותרת 'מורה נבוכי הזמן' מקפלת בתוכה שני מובנים – אחד הפונה אל קהל הקוראים ואחד המשקף את הבעיה – ולפיכך יש להבין את ספרו כמורה לאנשי התקופה שמצאו עצמם מבולבלים לנוכח בעיית הזמן.⁴⁹ מאוד מרשימה העובדה שקרוכמל, שנפטר ב־1840 מבלי שכף רגלו דרכה מחוץ למזרח גליציה או בתוך אוניברסיטה, תפס את מלוא היקף הניגוד שבין זמן ומסורת. ספרו נפתח בהפרכה בוטה של דרכה הא־היסטורית בעליל של הפרשנות הרבנית הקלסית. בהסתמך על דרשה רבנית ישנה ('דור דור ודורשיו') שפירש בכיוון דינמי שהיה די זר לה, טען קרוכמל כי המסורת הכירה בצורך של כל דור ודור במורים ובפרשנים משלו בשל השתנות מצבי התודעה. הוא טען ששיטת הוראה המתאימה באופן מושלם לדור אחד עלולה בהחלט להיות הרת אסון עבור דור אחר. בתור דוגמה ציין קרוכמל את הנטייה הרבנית לתיארוך מוקדם של תוכן ספרי 'כתובים'. הכוונות הדתיות של חז"ל, לדבריו, היו אציליות ויעילות, אך המשך ההיצמדות, בימיו, לטענה שפרק תהלים קלז הוא דוגמה נוראת־הוד של נבואת דוד ולא עדות מיוסרת לחוויה הגלותית נראתה לו כדבר הפוגע באמינות המסורת ומרחיק מעליה את הצעירים. קרוכמל ראה צורך, בעידן של מחקר היסטורי עשיר הזמין ליהודים הצעירים העוזבים את הגטו, לעבד מחדש את המסורת מהזווית ההיסטורית, כלומר "לדרוש ולחקור ולהעמיד כל ענין וענין בזמן חיבורו הנכון לו".⁵⁰ הוא היה משוכנע שקריאת טקסטים קדושים בהקשרם תניב רבדים של משמעות מרוממת־רוח שטרם נתגלו.

למרות מגמת היסטוריוזיה ברורה ביהדות של העת העתיקה ומנה גדושה של זיכרון קיבוצי, ההנחות המוקדמות של דרך הלימוד המסורתית של כתבי הקודש היו א־היסטוריות בעליל. הספרות הרבנית הניחה, שכתבי הקודש נתחברו כולם בידי אלוהים, דבר שהעניק לטקסט, עד לפרט הכי קטן שבו, משמעות אינסופית וטווח בלתי מוגבל של מובנים. יתר על כן, מכלול התורה שבעל־פה הפך גם הוא לאלוהי מאחר שנגזר, על דרך הפרשנות, מתוך התורה הכתובה. לשון אחרת, עקרון האימננטיות

48 תואר הכבוד לקוח מתוך: Simon Rawidowicz, *Studies in Jewish Thought*, ed. Nahum N. Glatzer, Philadelphia 1974, p. 391

49 באשר להולדת הכותרת לספר, ראה: Ismar Schorsch, 'The Production of a Classic: Zunz as Krochmal's Editor', *LBIB*, XXXI (1986), pp. 289, 294, 301

50 כתבי רבי נחמן קרוכמאל, בעריכת שמעון ראבידוביץ, וולתאם, מסצ'וסטס תשכ"א, חלק ב, ההקדמה של קרוכמל. המקור הקלסי של המדרש 'דור דור ודורשיו' הוא התלמוד הבבלי, עבודה זרה ה א.

(נוכחותו של אלוהים בכל) הפך כל שינוי היסטורי לפרשנות הטקסט בלבד: חידושים הלכתיים מאוחרים יותר, שניתן היה לעגנם בכתבי הקודש, נחשבו לכאלה שהשתמעו ממנו מלכתחילה. האמונה במחבר אלוהי יחיד איפשרה גם קריאה שפירקה דברים מהקשרם באופן קיצוני, כזו שאף התייחסה לכל פסוק בתנ"ך בפני עצמו, שכן היה בכך כדי לשוות למבנה בכללותו – הן למסד והן לבניין העל – עקביות עקרונית, שהוציאה מכלל אפשרות סתירות בסיסיות. לבסוף, הספרות הרבנית קבעה שלא קיים סדר כרונולוגי במבנה של כתבי הקודש, ונטתה לעצב ולהבין אירועים היסטוריים על-פי שיקולים מוסריים. למרות שההנחות האופרטיביות האלו, בכך ששחררו טקסטים מעוגניהם הקונטקסטואליים, ציידו את דרך החשיבה הרבנית ביריעה שאין גבול לגמישותה, הן פעלו גם לאיחוד ההבדלים, לבליעת השונה ולהכפפת טקסטים מוקדמים לטקסטים מאוחרים יותר.⁵¹

בניגוד לכך, בלב הרגישות ההיסטורית המודרנית מפעמת תפיסה של הזמן הקשובה עד מאוד לייחודו של הפרט. בשטף הקיומי של הרקליטס אין כל הישנויות או חזרות; כל אדם, אירוע וטקסט הוא תוצר מובהק של זמנו ומקומו ויש להבינו במונחיו הוא. חקר ההיסטוריה פירושו הערכת המיוחד בכל ייחודו ודחיית הדחף הסידורי להכפיף את הפרט למכלולים אוניוורסליים. על-פי הרדר (Herder), נושא הדגל של האתוס ההיסטורי החדש הזה: "אין דבר אחד בממלכת האל... שהוא אמצעי גרידא; כל דבר הוא גם אמצעי וגם מטרה..."⁵². גישה זו פתחה אשנב לגילוי עולם אנושי בעל גיוון אין-קץ, ושימשה מקור השראה לדבריו המפורסמים של ראנקה (Ranke) ב-1854:

כל תקופה קרובה לאל, וערכה אינו מבוסס כלל על מה שנובע ממנה אלא על עצם קיומה, היא כשלעצמה. בדרך זו, ההתבוננות בהיסטוריה, כלומר בחיי הפרט בהיסטוריה, יש לה קסם משלה, שכן כעת יש לראות כל תקופה כבעלת ערך בפני עצמה וכל תקופה נראית ראויה מאוד להתבוננות.⁵³

גישה זאת, כפי שצונץ הבין בבירור, הצדיקה את התביעה של מדע היהדות לקבלת מידה שווה של תשומת לב מצד הממסד האקדמי הגרמני. "בדיוק כפי שעבור המחקר האמיתי אין פיסת מידע שאינה חשובה, כך גם אין אדם אחד שאינו חשוב עבור אהבה אמיתית של האנושות".⁵⁴

51 יצחק היינמאן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד.

52 Friedrich Meinecke, *Historicism*, trans. by J. E. Anderson, London 1972, p. 339.
יצירה קלסית זו של מיינקה מתמקדת בעיקר בעליית ההשקפה ההיסטורית הזאת במערב.

53 Leopold Ranke, *The Theory and Practice of History*, ed. Georg G. Iggers and Konrad von Moltke, Indianapolis–New York 1973, p. 53

54 צונץ (לעיל, הערה 37), עמ' 19.

על המשקל שהיה לגישה זאת בשבירת המסורת של הבנת טקסטים יהודיים קדושים בישר באופן מפתיע שפינוזה ברבע השלישי של המאה הי"ז, בחיבורו 'מאמר תיאולוגי מדיני'. בנסיונו "להפריד בין האמונה לפילוסופיה" ובין הדת לענייני המדינה, תקף שפינוזה את הקריאה הלא-מילולית והאלגורית של התנ"ך העברי, שהיתה לחם חוקם של הכנסייה ושל הממסד היהודי הדתי גם יחד.⁵⁵ הוא הציע, למען המטרה, לשנות את השיטה המדעית על ידי הסטת המבט ממעשה ידי האל לעבר דבר האל. הכוונה היתה לנתק את הטקסט מכל דעה קדומה ולפרשו בדרך האינדוקציה. "מאמצינו מתמקדים לא באמת שבקטעים הכתובים, אלא בפירושים".⁵⁶ מושג האמת הניח, לשיטתו, התאמה למאגר בלתי משתנה של חוכמה הנמצא מחוץ לכתוב, בעוד שהחיפוש אחר משמעות המילים היה כפוף בראש ובראשונה לקריטריונים פנימיים של ניתוח. ספרי התנ"ך לא היו, לדעת שפינוזה, כלי-קיבול ריקים המסוגלים להכיל כמעט כל תוכן; לא ניתן היה להבהירם במנותק מתולדות השפה העברית, מהשלמות הספרותית והתימטית של הספר האמור בכללותו, מההקשר ההיסטורי שבו חי המחבר וממידע לגבי אופן מסירתו של הטקסט מדור לדור. המפתח להבנת הטקסט, על-פי שפינוזה, היה טמון בהכרת הייחוד שבו, הנובע מהשתייכותו לרצועת זמן מסוימת.⁵⁷

כתוצאה מכך הפך עניין תיארוך הנתונים לתשוקה בוערת בקרב רבים מבין חוקריה המוקדמים של מסורת, שהיתה אדישה בעיקרה לערכו של הסדר הכרונולוגי. לפני ניתוח יעיל של הטקסט במישור התוכני היה צורך לקבוע את מוצאו, ועבודות רחבות-יריעה כגון תולדות הדרשות בישראל מאת צונץ הקדישו לעתים קרובות רק פסקת-אגב לתוכן הטקסטים שחצבו מתוך התוהו. קרוכמל דיבר בשם התנועה כולה כאשר הפך על פניה באופן מחוכם אימרה רבנית ידועה, לאמור: "אם אין הבדלה, דעה מנין?"⁵⁸ והדעת שנבעה מהאבחנות הכרונולוגיות החדירה דינמיקה זרה מאוד לתוך המסורת עצמה. עם כל חילוקי הדעות התיאולוגיים ביניהם, הקדישו גייגר (Geiger), פראנקל, קרוכמל, ישראל לוי (Lewy) ודוד הופמן (Hoffmann) חלק רב ממרצם ושכלם לאותו סדר-יום מחקרי – לשחזור השלבים בהתפתחות ההלכה הרבנית. בניסוחו הנפוח משהו של פראנקל, שחזור כזה אמור לכלול

...ניתוח שיראה כיצד התהוו מרכיביה השונים של ההלכה וכיצד צמחה ההלכה עצמה וגאתה מני זרזיף לכדי נהר רחב וסוער; חקירה שבאמצעותה נלמד ברבות

The Chief Works of Benedict de Spinoza, trans. by R. H. M. Elwes, 2 vols., New York 1951, I, p. 183 (for the quotation) 55

שם, עמ' 101. 56

שם, עמ' 98–103. 57

כתבי נחמן קרוכמל (לעיל, הערה 50), ב, עמ' 211. המקור הקלסי של הפתגם 'אם אין דעה הבדלה מנין?' הוא התלמוד הירושלמי, ברכות, פרק ה, הלכה ב. 58

הזמן מה שיידך לכל תקופה, ובנוסף, מה נבע מצורכי השעה ומה ציץ בזכות מחקר בלתי מוגבל; בחינה של טכניקות הלימוד בתקופות שונות וכיצד האחת נבעה מתוך השנייה וכיצד לאחר מכן הן התערבבו ביניהן, ולבסוף, כיצד נוצק אוסף הטכניקות המגוונות לתוך שיטה אחת ויחידה.⁵⁹

בקיצור, ההיסטוריה של ההלכה דרשה, אליבא דפראנקל, אינדיווידואליזציה של מכלול בלתי מבודל.

מרכיב שלישי של אתוס המדע, מרכיב בסיסי לתולדות ההלכה ולמפעל המחקרי בכללותו, היה זכות החקירה החופשית, בדיוק אותו העיקרון שנשלל מדה רוסי על ידי בני דורו. מחקר נטול-דוגמטיות היה מותנה בבדיקתן של שאלות ללא תשובות מוכנות מראש, בציות לכוח הראיות כולן ולא לסמכותה של המסורת, על שפע יומרותיה ההיסטוריות. הסוגיה הועלתה בנמרצות, אם כי בעדינות, כבר ב-1807 על ידי שלמה יעקב כהן (Cohen) מהמבורג מעל דפי כתב-העת 'שולמית' (Sulamith). בעוד שדה רוסי כבר נתן את האות להעדפת מקורות רומיים על פני מקורות רבניים בעניין מותו של טיטוס, התחבט כהן בשאלה היותר רחבה: איזה דיוקן של הקיסר נאלצו היהודים לקבל – זה שתואר על ידי יוספוס (ונתמך על ידי מקורות אחרים), המציג אדם רחום שנקט כל אמצעי אפשרי כדי למנוע את חורבן בית המקדש, או שמא הדיוקן ששימרה הספרות הרבנית, של עריץ צמא-דם, שכל רצונו לחסל את היהדות. העדפת הגירסה של יוספוס, לדעת כהן, כמוה כהטלת דופי לא רק באמינותם ההיסטורית אלא גם ביושרם המוסרי של הרבנים, כלומר כמוה כראייתם כאנשים יראי-שמיים שחטאו בסילוף. למעשה, המסקנה המכאיבה הזאת הביאה את כהן להימנע מכל קביעה שהיא ולהסתפק בכך שניסח את הבעיה. הוא לא היסס, עם זאת, למסור את דעתו החד-משמעית של בנדוד (Bendavid), שבו נועץ בנושא זה. בנוסף לסיבות המובנות מאליהן המצדיקות יחס ספקני לגבי העדויות שבספרות הרבנית, טען בנדוד שהן נשתמרו בטקסטים שחוברו כשש מאות שנים לאחר מעשה, וכך היו נתונות לתהליך מתמשך של דילול וזיוף. ערכן, כך הציע בשילוב של תובנה וטינה, טמון לא במידע הנמסר לגבי טיטוס, אלא ברמזים הניתנים לגבי הלך רוחם של מחבריהן ושל אלה שהמשיכו להאמין בהן.⁶⁰

אחרים הלכו עד מהרה בעקבות דוגמת העצמאות הבלתי מוגבלת של בנדוד. בשנת 1824 חיזק תלמידו איזאק יוסט, במבוא לכרך ארבע של מחקרו ההיסטורי ההולך

59 פראנקל (לעיל, הערה 46), עמ' xii.

60 דה רוסי (לעיל, הערה 3), עמ' 214–219; Sulamith, II (1807), pp. 281–290. לגבי כהן, ראה: ראובן מיכאל, 'תרומת כתב-העת "שולמית" להיסטוריוגרפיה היהודית החדשה', ציון, לט (תשל"ד), עמ' 96.

ומתרחב, את החבורה הקטנה והמוכה עדיין של 'חתרני' המדע בהגדרה קלסית של החופש הנדרש לצורך מילוי צו המחקר המודרני:

אל לה לאף דעה קדומה לסמא את ההיסטוריון; אל לה לאף דוגמה שהכל מחזיקים בה להחשיך את השקפותיו; אל לו לאף חשש להרתיעו מפני חשיפת האמת כפי שהוא רואה אותה. עליו להיות מסוגל להביט סביבו בחופשיות, לבחון בבהירות את הנושאים בתחומו, להאיר את החושך, להוציא לאור את הנסתר. כל מי שעשוי להיפגע מכך, מן הראוי שייסוג לתוך החושך ויתרענן בשינה עצלה.⁶¹

למרות שאילוצים חברתיים ודתיים, בייחוד מחוץ לגרמניה, היו עתידים ליצור לעתים קרובות פער בין תיאוריה זו למציאות, כשהם מכווצים את הפרמטרים של הסטיות המותרות, אין ספק כי האמנציפציה סתמה את הגולל על אופציית ההיסטוריה הדוגמטית כעמדה אינטלקטואלית בת־קיימא.

יישום עקרון החקירה החופשית עמד ביסוד מיגוון עיסוקים הקשורים במדע. ראשית, היתה קיימת נחישות לסלק את פסולת המיתוס ההיסטורי, הטעויות, אי־הדיוק והבערות שהורשתה להצטבר בלא מפריע על ידי מסורת שכה המעיטה בחשיבות ערכו של ידע היסטורי, פסולת שכתוצאה ממנה הפכה המסורת למפיצת שקר. ההקבלה בין האותיות הפותחות שני פסוקים עוקבים בספר תהלים, פרק לד, לבין שתי האותיות האחרונות בשמו העברי של קרוכמל, נחמן, היא לא הגורם היחיד שדחף אותו או את המוציא לאור שלו להציגם במקום בולט בעמוד השער של ספרו.

מִי־האיש החפץ חיים אֶהֱב ימים לראות טוב:

נצר לשונך מרע ושפתיך מדבר מרמה.⁶²

פסוקים אלה לא רק סיכמו את צו התקופה, אלא גם העניקו מעין גושפנקה אלוהית לחיפוש אחר האמת. התעלמות בוטה מן האמת ההיסטורית איימה להטיל דופי ביהדות בכללותה. הצעד הראשון היה לקבץ ולאמת את העובדות. בהקשר זה, הנהייה הלעתיים־קרובות מוטרפת אחר עובדות של אנשים כצונץ ושטיינשניידר, שהושמצה מאוחר יותר כאספנות לשמה ותו לא, היתה ביטוי חיצון של להט מוסרי להפשיט את ההיסטוריה מהמימד המיתולוגי.⁶³ הנקלים ביותר בעיניהם היו חוקרים בני־זמנם

61 יוסט (לעיל, הערה 38), ד, הקדמה, עמ' iii.

62 כתבי נחמן קרוכמל (לעיל, הערה 50), ב, אחרי ההקדמה של צונץ.

63 Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, ed. Bruno Strauss, 3 vols. Berlin 1924, I, p. 332

שמיחזרו טעויות ישנות או ייצרו טעויות חדשות. ראשית החוכמה ההיסטורית היתה, מבחינתם, הפחד מפני הטעות, ולו הקטנה ביותר; את האמת לא ניתן לשקלל.⁶⁴ באוניברסיטת ברלין גילם צונץ את אידיאל המחקר הגרמני המתחיה, כפי שנוסח על ידי וילהלם דה וטה (de Wette), המרצה שלו לברית הישנה: "האמת היא החוק הגדול הראשון של ההיסטוריה, ואהבת האמת היא חובתו הראשונה של ההיסטוריון".⁶⁵

כמו כן, לא ניתן היה, לדרכם, להגביל את האמת לטקסטים שנכתבו בעברית על ידי יהודים. כפי שדה רוסי חש, בצדק, לשחזור אירועי העבר ודליית משמעויות עתיקות נדרשה התייחסות לכל פיסת עדות רלוונטית, יהא מקורה אשר יהא. אפשר שהחוקרים היהודיים במאה הי"ט היו משוכנעים בכך, שהניסיון והידע שהיו מצוידים בהם העניקו להם יתרון על פני הנוצרים בהבנת היהדות, אך הם מעולם לא הקלו ראש, מתוך עיקרון, במידע שניתן היה ללקט ממקורות לא־יהודיים. יתר על כן, הרבה מידע יקר־ערך השתמר רק במקורות אלה. זליג קאסל (Cassel), שהיה עתיד להמיר את דתו כחמש שנים לאחר מכן, הציג ב־1850 בצורה מרשימה את שלל המקורות הלא־יהודיים הרלוונטיים העומדים לרשות ההיסטוריון היהודי בחיבורו המרוכז אך מקיף על ההיסטוריה הפוליטית והחברתית של יהודי הגולה. המרחק המפריד בין הידע (Wissen) של גנו למדע (Wissenschaft) של קאסל אצור בצורה בלתי נשכחת בנוסחה של שטיינשניידר: "לרוח האדם אין גטו".⁶⁶

בין חקירת מקורות לא־יהודיים לגילויין של השפעות לא־יהודיות הפריד רק צעד קטן, ולא חלף זמן רב עד שהיסטוריונים יהודיים גילו, גם אם במעומעם, נוכחות של דפוסים פרסיים, יוונים, רומיים ואסלאמיים באדרת המשתנה של היהדות. די היה בעדות מינימלית (ובמנה הגונה של נטייה אנטי־רבנית) כדי לשכנע את יוסט שהנהגת התורה שבעל־פה נעשתה בהשראת אתונה, ואילו רומא שימשה כמקור השראה לאימוץ חלק ניכר מהתפיסות המשפטיות שבה ולקודיפיקציה הראשונה של תקנותיה השונות.⁶⁷ עם זאת, חלק הארי של העבר היהודי עתיד היה להיות משוחזר מתוך המקורות היהודיים, ובהגדלת מספרם רשמו החוקרים היהודיים את הישגיהם המדהימים ביותר במאה. תוכנית הלימודים המקוצצת של הישיבה האשכנזית, עם התמקדותה הבלעדית

Zunz, *Gesammelte Schriften*, III, p. 100 64

Wilhelm Martin Lebrecht de Wette, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*, 2 vols., Halle 1806–1807, II, p. 1 65

Selig Cassel, 'Juden (Geschichte)', *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, zweite Section, vol. 27, Leipzig 1850, pp. 1–238; Moritz Steinschneider, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters*, 2 vols., Berlin 1893, I, p. xxii 66

יוסט (לעיל, הערה 38), ד, עמ' 100–101, 108, 114–115; נספח, עמ' 235–240. 67

על חיבורים הקשורים בהלכה, כמעט ומחקה בעבר כל סימן לעומקה ולרבגוניותה של הספרות העברית. על רקע זה יש לראות את הדגש ששמה ההשכלה הגרמנית על ספרות מקראית כהעדפה הנובעת ממחאה. הזרקור, שהופנה על ידי צונץ באופן פתאומי לעבר מיגוון מפתיע של 'ספרות רבנית' ב-1818, הפך את המחאה האמורה לתוכנית-עבודה אקדמית.

הרחבה מושגית זו של הגדרת היצירות הספרותיות היהודית הרחיקה לכת מעבר לגילויים המלהיב של טקסטים עלומים כמו הסידור של הרב סעדיה גאון, היומן של דוד הראובני, המקור בערבית של 'מורה נבוכים' לרמב"ם, הדיוואן של יהודה הלוי, זכרונותיה של גליקל האמל, או המספר המסחרר של כ-100,000 קטעים ספרותיים מגניזת קהיר, שהובאו לקיימברידג' על ידי שניאור זלמן שכטר (Schechter) ב-1897.⁶⁸ הערת-אגב של הצעיר המוכשר דוד קאופמן (Kaufmann) ב-1878 באחד ממכתביו לצונץ, שהיה אז כבר איש בא בימים ונערץ, מלמדת מעט על ההתלהבות לנוכח תוצאותיה של הנבירה הקיבוצית הזאת: "תקומת ההיסטוריה שלנו מקבר כתבי-היד מהלכת עליי קסם רב".⁶⁹ הרחבת היריעה התבטאה גם באימוצם מחדש של טקסטים חשובים כמו התלמוד הירושלמי, קבצים מדרשיים, חיבורים פילוסופיים ופיוטים אשר ריחפו בשולי התודעה היהודית, ובהעברתם במסגרת הניתוח ההיסטורי הביקורתי. לא פחות תוצאות הניבה בחינתם של טקסטים נורמטיביים ומוכרים-היטב מנקודות מבט חדשות. המחקר ההיסטורי של צונץ על מסורת הדרשנות היהודית מתקופת המקרא המאוחרת ועד לתקופתו הוא סיפק דוגמה מאלפת לפעילות מן הסוג הראשון, בעוד שהמסות הביוגרפיות התוססות של רפופורט (Rapoport) על המאורות הרבניים של ימי הביניים המוקדמים הדגימו את הפוטנציאל המרהיב הטמון בפעילות מן הסוג השני. למעשה, הרבה מן המחקר היותר מאוחר, שעסק בביוגרפיות של רבנים מתקופת המשנה וימי הביניים, בהתפתחות ההלכה והספרות הרבנית ובהיסטוריה החברתית והדתית של יהדות ימי הביניים, נסמך ברובו על יבול שנקצר מהתעמקות בטקסטים קדושים באמצעות שאלות חדשות. עבור רוב העוסקים במדע לא דובר עוד בקריאה 'נכונה' של טקסטים, במובן הדוגמטי, אלא בקריאת הטקסטים הנכונים בחיפוש אחר נתונים ותובנות המתקשרים עם תחומי עניין חדשים.

המקורות היהודיים הזמינים, על-פי הגדרתם המורחבת, כללו גם חיבורים שנכתבו על ידי יהודים בשפות אחרות מלבד עברית או ארמית. בכותבו את דברי ימי בית שני העדיף יוסט בעקביות להסתמך על יוספוס (ולא על 'יוסיפון', כמו גנז) מאשר על קטעים היסטוריים המשובצים בטקסטים רבניים; פראנקל כתב בהרחבה, אם כי ברוח לא

Solomon Schechter, *Studies in Judaism*, 3 vols., Philadelphia 1945, II, p. 9 68

JJGL, VI (1903), p. 127 69

אוהדת, על השרידים הספרותיים של היהדות ההלניסטית; ואילו עזריאל הילדסהיימר (Hildesheimer) עשה את ראשית דרכו האקדמית עם מחקר על הבדלי נוסח בין תרגום השבעים למקור, הקשורים בכרונולוגיה התנ"כית.⁷⁰ ההכרה ביצירה הספרותית היהודית בשפות רבות הביאה בסופו של דבר לראייה חדשה לגמרי של היצירות היהודיות. תפיסתה של המאה הכ' את היהדות כתרבות דתית חבה את קיומה במישרין להרחבת היריעה של היצירות היהודיות על ידי תנועת המדע במאה הי"ט.

המרכיב הרביעי והאחרון של אתוס המדע היה קשור לדרכו הקונצפטואלית ככלי קוגניטיבי, והוא מדגיש בכך שוב את מוצאו המערבי. צורת החשיבה היהודית המסורתית, כפי שעוצבה בתקופה הרבנית, נטתה להיות פרשנית; פרשנות הפכה לסוגת ההתבטאות האינטלקטואלית המובהקת של היהדות. טקסט קדוש דרש פירוש, יישום וחידוש, והמדרש התפתח לכדי סוג של קוגניציה, ביטוי של אדיקות ואמצעי להתחדשות. ברם, חשיבה מוכוונת-טקסטית היא במהותה מוחשית, מוגבלת וקופצת מעניין לעניין. עצם ייחודה מוביל לרמת הפשטה מזערית ולהיעדר משווע של ניתוח שיטתי. כל כמה שהקדימו את המחקר המודרני, הפרשנויות החלוציות בעברית, שליוו את תרגומו של מנדלסון לתורה ואת מהדורת היידנהיים (Heidenheim) למחזור הגרמני של סידורי התפילה לחגים, נצמדו לשיטה הפרשנית המקובלת, דבר שהצביע על מרכזיותם של טקסטים קדושים ועל מכלול ידע סטטי.

המפגש עם המחקר המערבי במאה הי"ט, כמו המפגש עם הפילוסופיה היוונית בעולם המוסלמי של המאה העשירית, הזריק לתוך היהדות צורת חשיבה קונצפטואלית משחררת. המדע, שעלה בקנה אחד עם רוח הזמן החילוני יותר, הכפיף את הטקסט לסוגיות מקיפות יותר, ואלה דרשו התייחסות תימטית וסינתטית. אם בלב המפעל המחקרי עומדת "הזכות לנסח שאלות העשויות להיות מושא למחקר אקדמי", הרי שמדע היהדות, להבדיל מהפרשנות המסורתית, היה מוכוון-סוגיות, שיטתי ובסופו של דבר סינתטי.⁷¹ בהיותו משוחרר מהטקסט, היה באפשרותו לפעול מתוך תפיסה דינמית של ידע, זו שבייקון כינה "קידום הידיעה".⁷² איש לא חיפש אחר מקורות חדשים ביתר להיטות או קרא מקורות ישנים ביתר חדות מצונץ, אך הוא עשה זאת בעיקר בשירות שאלות ותיאוריות שקראו תיגר על מגבלות הניתוח הנקודתי. ההוכחה הטובה ביותר לתמורה בהתהוותה באה ממזרח אירופה: המדע של האוטוידקטים שם, שהיה שרוי

70 המסה של הילדסהיימר הופיעה בתוך: *Der Orient* (1847), pp. 357–360, 362–364; *Literaturblatt des Orients* (1848), pp. 131ff., 152ff., 161ff., 190ff., 203ff., 232ff., 253ff., 267ff., 317ff., 346ff.

71 הציטוט לקוח מתוך דיהל (לעיל, הערה 23), עמ' 43. השווה לרבידוביץ' (לעיל, הערה 48), עמ' 45–80.

72 Franklin L. Baumer, *Modern European Thought*, New York–London 1977, p. 32

עמוק בתוך דפוסי החשיבה של התרבות הרבנית, לא הצליח במקרים רבים להגיע לרמת הקונצפטואליזציה, העקביות והשיטתיות שהשיגו החוקרים היהודיים במערב, אשר נהנו מיתרון ההשכלה הגימנזיאלית והאוניברסיטאית.

מן הראוי לתת את זכות המילה האחרונה בעניין האתוס של המחקר היהודי המודרני לאדם שייסד את התחום וקבע את אמות המידה שלו. במבוא שכתב ל'מורה' של קרוכמל, יצירה קלסית בלתי גמורה של תנועת המדע, שאותה הציל מנשייה באקט אלטרואיסטי של עריכה, חש צונץ חובה לזקק עבור קוראי הספר בעברית במזרח אירופה את רוח המחקר החדש שנשבה מהמערב. ניסוחו בן שלושה הנקודות נותר ללא אח ורע מבחינת עוצמת ההתבטאות ובהירותה. ראשית, כך כתב, חייב חקר החיים היהודיים להקיף את כל היבטיהם; הטוטליות וההמשכיות של התודעה היהודית מעצבות את החומר שממנו עשויים מאמצי הפרט, ולא ניתן יהיה להבין שלבים מאוחרים בלא חקירת השלבים שקדמו להם. שנית, מירקם החיים היהודיים נצבע תמיד בצבע האור של סביבתם הלא־יהודית, וזווית־ראייה פנימית בתכלית לא תשכיל לעמוד על ההשפעה המעצבת של ההקשר. ולבסוף, כל מטרתו של מחקר ביקורתי ואוהד היא לשפר את הקיום האנושי; סגפנותו של החוקר היחיד חייבת להיות מאוזנת על ידי מחויבות חברתית.⁷³

אידיאל זה, במיוחד כפי שגולם בקריירות של אנשים כקרוכמל וצונץ, הוא שצייד את היהודים בכלים לעמוד באתגר המודרניות.

73 כתבי נחמן קרוכמל (לעיל, הערה 50), ב, בסוף ההקדמה של צונץ.

הופעת התודעה ההיסטורית ביהדות המודרנית

הופעת התודעה ההיסטורית ביהדות המודרנית היא נושא החורג מגבולות המוקד המצומצם ואוצר-המילים הטכני של ההיסטוריוגרפיה. כיוון שנועדה להיות מהפכה אינטלקטואלית, היא כוללת שינוי יסודי במנטליות ומסמלת את תהליך ההתמערבות הדיאלקטי ששינה את פניה של היהדות האשכנזית של ימי הביניים. באופן יותר מוחשי הקלה החשיבה ההיסטורית על המאמץ הדחוף והכואב לבחון מחדש את טבעה של היהדות. היא הפכה עד מהרה לכלי העיקרי לתרגום הרעיונות, המוסדות והערכים של דת מזרחית עתיקה לקטגוריות מערביות מקבילות או קרובות, ומעבר לכך שימשה כבורר בשאלה: יהדות אמיתית מהי, וכמקור לצורות חדשות ומגוונות של תפיסה-עצמית. קיצורו של עניין, החקירה האקדמית של היהדות – התרגום המוצלח ביותר למונח הגרמני Wissenschaft des Judentums – נמצאת בלב לבה של ההיסטוריה האינטלקטואלית היהודית של המאה הי"ט.

למען השלטת סדר קונצפטואלי מסוים בים האמורפי של החומר, תבחן המסה הנוכחית את תקופת התהוותו של המדע, מהעשור השני עד העשור השמיני של המאה, בשני מישורים.

בחלק הראשון ייעשה ניסיון לערוך ניתוח סינכרוני וקונצפטואלי של מה שניתן לכנותו: האידיאולוגיה של המדע היהודי (Jüdische Wissenschaft), כלומר מערכת הנורמות האינטלקטואליות, המשותפות במידה מסוימת כמעט לכל העוסקים בתחום. זיהוי האידיאולוגיה הזאת, יש לקוות, יתרום להדגשת הנתק בחשיבה היהודית שנגרם על ידי התודעה ההיסטורית.

החלק השני יבדוק את העיסוק במדע מזווית דיאכרונית במטרה להוכיח, שאת חילוקי הדעות האינסופיים בנושאים ובסוגיות מחקריות ניתן להבין בצורה הטובה ביותר באופן דיאלקטי. באמצע שנות השבעים, כאשר השלימה החבורה הראשונה והמופלאה של חוקרי תנועת המדע מהדור הראשון והשני את מלאכתה המהפכנית, כבר עמד לרשות המחקר היהודי המודרני בסיס מוסדי, וההיסטוריה פשטה במסדרונות החשיבה היהודית.

א

ההיסטוריה איננה רק מחויבות לתיעוד "מהלכי העבר למען השכלת הדורות העתידיים".¹ היא מהווה גם השקפת עולם ודרך פעולה. ידיעת העבר בלבד אינה אלא חלק מזערי ממורכבותה של החשיבה ההיסטורית המודרנית. היהודים שלפני האמנציפציה בוודאי לא היו נטולי ידיעה היסטורית. החשיבות המהפכנית של תנועת המדע אינה טמונה בתלי העובדות ההיסטוריות החדשות שהצטברו, אלא בדרך שבה נתפס העבר ונחקר עתה.

אידיאולוגיית המדע ניפצה סוג דוגמטי מקודש של חשיבה היסטורית, שאת ביטוי הקלסי ניתן למצוא בכרוניקה 'צמח דוד' לדוד גנז (Gans), שנתחברה ב-1592. גנז, איש-אשכולות בקנה-מידה רנסנסי, חיבר כרוניקה בשני חלקים, אשר תקעה טריז מוחלט בין ההיסטוריה היהודית להיסטוריה של הגויים, ובכך סיפקה תגובה מחוכמת לפרץ הידע ההיסטורי שאפיין את תקופתו בכלל ולאוסף המסות ההיסטוריות החלוציות שפירסם עזריה דה רוסי (de Rossi) כתשע-עשרה שנים קודם לכן בפרט.² בניגוד לדה רוסי, שחתר בזהירות לאינטגרציה, בודד גנז את ההיסטוריה היהודית מהשפעות חיצוניות מטמאות בשני אופנים. במישור המבני הוא הקדיש לתולדות היהודים ולתולדות הגויים שני חלקים נפרדים בספרו, למרות חוסר האלגנטיות הכרונולוגית שבדבר, ובמישור המתודולוגי הוא שאב את המידע לתולדות היהודים אך ורק ממקורות עבריים שנכתבו על ידי יהודים. חיבורים יהודיים שנכתבו או נשתמרו בשפות שאינן עברית אוזכרו רק במסגרת ההיסטוריה של הגויים, ואירועים בתולדות היהודים שהסתמכו על מקורות יהודיים ולא-יהודיים גם יחד טופלו ברישול בשני החלקים.³ גנז שב והדגיש, כנגד דה רוסי, את הדחף המשיחי ואת האופי הקדוש של ההיסטוריה

1 Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1st ed., London 1776, vol. I, ch. XVI, p. 633

2 על גנז כהיסטוריון ראה: מרדכי ברויאר, 'מגמותיו של "צמח דוד" לרבי דוד גנז', המעין, ה, מס' 2 (תשכ"ה); הנ"ל, 'קווים לדמותו של ר' דוד גנז, בעל "צמח דוד"', ספר השנה למדעי היהדות והרוח של אוניברסיטת בר-אילן, יא (תשל"ג); Jirina Sedinova, 'Non-Jewish Sources in the Chronicle by David Gans, *Tsemach David*', *Judaica Bohemia*, VIII (1972), No. 1; idem, 'Czech History as Reflected in the Historical Work by David Gans', *ibid.*, No. 2; 'המבנה של ההיסטוריה העולמית וגאולת ישראל ב"צמח דוד" לר' דוד גאנז', ציון, מה (תש"ס), עמ' 173-200. הטקסט הסטנדרטי של 'צמח דוד' הוצא לאור ע"י חיים הומינר, ירושלים תשכ"ו. על עזריה דה רוסי ראה שלוש מסות מאת שלום בארון בספרו: *History and Jewish Historians*, Philadelphia 1964

3 כך מוזכרים הספרים החיצוניים בחלק השני בלבד (הומינר, ראה לעיל, עמ' 98), בעוד שתרגום השבעים (שם, עמ' 42, 104) ומרד המכבים (שם, עמ' 43-44, 106) נידונים בשני החלקים.

היהודית בכך שהגביל את חקירתה לטקסטים שהמסורת קידשה.⁴ הסיווג הדוגמטי ניטרל את ההיסטוריה הכללית, ואף יותר מכך – איפשר שליטה מדהימה בה. האסטרטגיה האינטלקטואלית של הצגת ההיסטוריה היהודית והלא-יהודית כנפרדות ובלתי שקולות התמוטטה אל מול תחושת הדיסוננס האינטלקטואלי העמוקה, שנוצרה כתוצאה משפע ההזדמנויות שנפתחו בתחום ההשכלה בעידן האמנציפציה. קיומה של עמדה מעין זו התאפשר, למעשה, רק כל עוד לימודי חול מעמיקים היו זרים לרוב היהודים שחיו בגטו. ברם, האמנציפציה התרחשה במקביל לחידוש-נעורים בעל כוח משיכה רב של האוניברסיטה הגרמנית, ובשנות השלושים של המאה הי"ט כבר החל אחוז הסטודנטים היהודיים בכמה בתי ספר לעלות על אחוזם באוכלוסייה בכללותה. בשנים 1886–1887 היו יהודים באוניברסיטאות פרוסיות כמעט 10 אחוזים מכלל הסטודנטים.⁵ איש מקרב היהודים לא היטיב לצפות מראש את חוסר הטעם שבהתמדה במדיניות של בידול שכלי וצנזורה ספרותית, לנוכח חדירת הידע המערבי לתודעה היהודית, מאשר נחמן קרוכמל (Krochmal). קרוכמל, שנולד בברודי ב-1785, שאת כל השכלתו רכש לבד, ושמעולם לא יצא מגבולות גליציה שבה נולד, התריע בחומרה ב'מורה גבוכי הזמן', חיבורו שנתפרסם לאחר מותו (1851), שאין דבר יותר הרסני מאשר הניסיון להסתיר מידע נפוץ שהגישה אליו קלה.⁶ הדיסוננס האינטלקטואלי שיווע לאיחוי, וקרוכמל גייס את ידענותו העצומה ואת שכלו החריף כדי להוכיח שרבים מן הרעיונות של המחקר והפילוסופיה בתקופתו כבר היו מקופלים קודם לכן במסורות האזטריות של היהדות הרבנית.

על רקע הפער הזה גילמה אידיאולוגיית המדע הפניית-עורף רבתי לעמדה האינטלקטואלית של דוד גנו גם בנקודות שבהן נראה שקיים דמיון שטחי. עצם הכותרת לספרו של קרוכמל, עם הדגש המושם בה על המילה 'זמן', ממחישה את התהום. המילה מכילה כפל-משמעות ורומזת בו-זמנית על קהל קוראיו של הספר ועל הבעיה המרכזית שהספר דן בה. קרוכמל כתב ליהודים בניית-קופתו, שחשו עצמם מבולבלים ולחוצים לנוכח הכנסת מימד הזמן לתוך היהדות. אם, כדברי מארק בלוך (Bloch), ההיסטוריה היא, לכל הפחות, חקר האדם במימד הזמן, הרי שהפרשנות

4 ברויאר 'מגמותיו של "צמח דוד" לרבי דוד גנו', שם, עמ' 17–18; הומינר (לעיל, הערה 2), עמ' 102.

5 Monika Richarz, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe: Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848*, Tübingen 1974 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 28), pp. 93–94.

6 כתבי רבי נחמן קרוכמאל, עריכה ומבוא שמעון ראבידוביץ, מהדורה שנייה, לונדון-וואלתי, מסצ'וסטס תשכ"א, עמ' 144.

הלא-מילולית ברובה (מדרש) של היהדות המסורתית היתה א־היסטורית במהות ובעליל.⁷ אפילו גנו, עם התעסקותו המרובה בתאריכים, ערך את פרקיו המוקדשים לדברי ימי היהודים על-פי הכרונולוגיה של מניין יצירה, בעיקר כדי להצדיק את מערכת הייחוס המסורתית לצורך חישובי קצין כנגד התקפותיו של דה רואסי.⁸ קרוכמל הבין היטב, ששרירותיות ודוגמטיזם מעין אלה סופם שיהיו חרב פיפיות עבור בני-דורו. הוא הבהיר, למן העמוד הראשון של ספרו, שצו הדור הוא "לדרוש ולחקור ולהעמיד כל ענין וענין בזמן חבורו הנכון לו".⁹ הוא טען, כי טקסט אינו ניתן להבנה מחוץ להקשר של תקופתו.

יותר מכך, מושג הזמן החדיר גורם דינמי זר אל תוך תפיסת היהדות. אמיתות ומוסדות נצחיים הושלכו בבת אחת לתוך שטף הרקליטאי, שהעיקרון המניע אותו היה שינוי בלתי פוסק. בין אם אנשי תנועת המדע כתבו אודות היהדות הרבנית במונחים של דעיכה וניוון הלקוחים מן המאה הי"ח או במונחים של צמיחה והתפתחות הלקוחים מן המאה הי"ט, כולם היו חלק ממהפכה אינטלקטואלית, שסירבה להמשיך ולהתייחס למציאות כאל קטגוריה של קיום בלתי משתנה. השכל המודרני תפס את הקיום כתוצר של תהליך התהוות. ארנסט רנאן (Renan), שחזה מבשרו את המעבר מהסכולסטיות של ימי הביניים למחקר המודרני, סיכם ב-1852 את תמצית החשיבה המודרנית: "להחליף את קטגוריית ההווה בקטגוריית ההתהוות, את תפיסת המוחלט בתפיסת היחסי, את הנייחות בתנועה".¹⁰

אידיאולוגיית המדע כללה מרכיב בסיסי שני: הזכות לחקירה חופשית. המחקר הביקורתי, שהושתת על הכרזת עצמאות מהחלק הקוגניטיבי של המסורת, השלים את תהליך האמנציפציה בתחום האינטלקטואלי. גם בכך היתה משום התכחשות גלויה לגנו, שכן אם המדע ייצג עיקרון כלשהו, היה זה עיקרון של פתיחות מחשבתית, המוכנה להעניק מעמד שווה למקורות לא-יהודיים בחיפוש אחר האמת ההיסטורית. מלאכת ההיסטוריון חייבה מחקר ממצה של כל המקורות הקיימים למען הבנת אירועי

7 Marc Bloch, *The Historian's Craft*, New York 1953, pp. 27–29. יצחק היינמאן כינה

נחרצות את תפיסת העבר, שעליה התבססה צורת המחשבה המדרשית, היסטוריוגרפיה א־היסטורית או יצירתית. (יצחק היינמאן, דרכי האגדה, ירושלים תשי"ד, עמ' 1, 13).

8 הומינר (לעיל, הערה 2), עמ' 39–40, 102. הטעון המרכזי של גנו להגנת הכרונולוגיה היהודית (מניין יצירה) אינו בכך שהיא עתיקה (תעודת-כבוד לחושים ההיסטוריים החדים שלו) אלא בכך שהיא קודשה ע"י המסורת. בהתאם לכך, גנו מוכן אפילו לקבל את החישוב הרבני התמוה של שלושים וארבע שנים בלבד לתקופה הפרסית, למרות עדויות לא-יהודיות בשפע המלמדות כי לא כך היה.

9 ראבידוביץ (לעיל, הערה 6), ההקדמה מאת קרוכמל.

10 Franklin L. Baumer, *Modern European Thought*, New York–London 1977, p. 20

העבר והבנתם של טקסטים עתיקים. זליג קאסל (Cassel) (שהיה עתיד להמיר את דתו כחמש שנים לאחר מכן) הראה ב־1850 בצורה מרשימה לראשונה את שלל המקורות הלא־יהודיים הרלוונטיים העומדים לרשות ההיסטוריון היהודי, במסגרת חיבורו המרוכז, אך המקיף, אודות ההיסטוריה הפוליטית והחברתית של יהודי הגולה.¹¹ המרחק המפריד בין הידע (Wissen) המפוצל־לשניים של גנז למדע (Wissenschaft) האינטגרטיבי של קאסל הוגדר בצורה הטובה ביותר בנוסחתו הבלתי נשכחת של שטיינשניידר (Steinschneider): "לרוח האדם אין גטו".¹²

בין חקירת מקורות לא־יהודיים לגילויין של השפעות לא־יהודיות הפריד רק צעד קטן, ולא חלף זמן רב עד שהיסטוריונים יהודיים גילו, גם אם במעומעם, נוכחות של דפוסים פרסיים, יווניים, רומיים ואסלאמיים באדרת המשתנה של היהדות. די היה בעדות מינימלית (ובמנה הגונה של נטייה אנטי־רבנית) כדי לשכנע את איזאק מרקוס יוסט (Jost) שהנהגת התורה שבעל־פה נעשתה בהשראת אתונה, ושרומא שימשה כמקור השראה לאימוץ חלק ניכר מהתפיסות המשפטיות שבה ולקודיפיקציה הראשונה של תקנותיה השונות.¹³

מעבר להצלבת המקורות ולחיפוש אחר השפעות, גירוש הדוגמה מהיכלי המדע הביא בעקבותיו גם את החירות להטיל ספק בטענות ובמסקנות שנתקדשו מכבר על ידי המסורת. במסתו התוכניתית מ־1818, השוקקת מקורות חדשים ושאלות חדשות, הציג ליאופולד צונץ בטקט רב הוכחות פנימיות מתוך 'ספר הזהר', שהעמידו בספק את זיהויו המסורתי של מחבר הספר.¹⁴ באופן דומה דחה קרוכמל מספר זיהויים רבניים של מחברי ספרים בתנ"ך, ואפילו זכריה פראנקל (Frankel), שלא הצטיין בחיבה יתרה לביקורת התנ"ך, הכיר בקיומם של שני 'ישעיה', שני 'זכריה' ולפחות עשרים וחמישה פרקי תהלים השייכים לתקופה הבתר־גלותית.¹⁵ הנושא השנוי ביותר במחלוקת, לאור הוויכוח החריף בשאלת השינויים ההלכתיים שהתחייבו כתוצאה מהאמנציפציה, היה אולי הקביעה מצד חוקרים כה שונים מבחינה דתית, כמו אברהם גייגר (Geiger) ושלמה יהודה רפפורט (Rapoport), שהפרשנות התלמודית רחוקה מלהיות ללא רבב

11 Selig Cassel, 'Juden (Geschichte)', *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, zweite section, vol. 27, Leipzig 1850

12 Moritz Steinschneider, *Die hebräischen übersetzungen des Mittelalters*, 2 vols., Berlin 1893, I, p. xxii

13 Isaak M. Jost, *Geschichte der Israeliten*, 9 vols., Berlin 1820–1828, IV, pp. 100–101, 108, 114–115; Anhang, pp. 235–240

14 Leopold Zunz, *Gesammelte Schriften*, 3 vols., Berlin 1875–1876, I, pp. 12–14

15 Zacharias Frankel, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrische Hermeneutik*, Leipzig 1851, pp. 30, 50n., 232–237

בביאור המשמעות של הטקסט המשנאי.¹⁶ בתיאוריה, אם כך, לא היה במדע מקום לשיפוט מוקדם, ובהשוואה לדוד גנו – גם למעשה.

מרכיב שלישי של אידיאולוגיית המדע ניתן לתיאור הטוב ביותר כקפיצה קוונטית בתפיסת המקורות היהודיים הזמינים לצורך חקר העבר. תוכנית הלימודים המקוצצת של הישיבה האשכנזית, עם התמקדותה הבלעדית על חיבורים העוסקים בהלכה, כמעט ומחקה כל סימן לעומקה ולרבגוניותה של הספרות העברית. על רקע זה יש לראות את הדגש ששמה תנועת ההשכלה הגרמנית על ספרות מקראית כהעדפה הנובעת ממחאה. הזרקור שהופנה על ידי צונץ באופן פתאומי לעבר מגוון מפתיע של 'ספרות רבנית' ב-1818 הפך את המחאה האמורה לתוכנית-עבודה אקדמית.

הרחבה מושגית זו של הגדרת היצירותיות הספרותית ומקורות הידע הרחיקה לכת הרבה מעבר לגילויים – המובן מאליו כיום, אך מלהיב אז – של טקסטים עלומים כמו הסידור של הרב סעדיה גאון, היומן של דוד הראובני, המקור בערבית של 'מורה נבוכים' לרמב"ם, והדיוואן של יהודה הלוי.¹⁷ בהתכתבויותיהם האישיות של חוקרי תנועת המדע בינם לבין עצמם, שחלקים רבים מהן טרם פורסמו, ניתן למצוא שפע תהיות, דיווחים ודיונים לגבי גילויים וטבעם של כתבי-יד עלומים. הרחבת היריעה התבטאה גם באימוצם מחדש של טקסטים חשובים כמו התלמוד הירושלמי, קבצים מדרשיים, חיבורים פילוסופיים ופיוטים אשר ריחפו בשולי התודעה היהודית, והעברתם במסגרת הניתוח ההיסטורי הביקורתי. לא פחות תוצאות הניבה בחינתם של טקסטים מסורתיים ומוכרים-היטב מנקודת מבטן של שאלות חדשות. המחקר – המקיף אך עם זאת מעמיק – של צונץ, המשחזר את מסורת הדרשנות הרצופה של בית הכנסת, סיפק דוגמה מאלפת לפעילות מן הסוג הראשון, בעוד שהמסות הביוגרפיות התוססות של רפפורט על המאורות הרבניים של ימי הביניים המוקדמים הדגימו את הפוטנציאל המרהיב הטמון בפעילות מן הסוג השני.¹⁸ למעשה, הרבה מן המחקר היותר מאוחר,

16 Abraham Geiger, 'Ueber selbständige Mischnaherklärung', *Literatur-Blatt: Beilage zum Israeliten des 19. Jahrhunderts*, No. 6, December 14, 1845; idem, *Nachgelassene Schriften*, 5 vols., Berlin 1875–1878, V, pp. 13–14; שלמה יהודה רפפורט, ספר ערך מלין, פראג תרי"ב, עמ' ח-ט.

17 Henry Malter, *Saadia Gaon: His Life and Works*, reprint, New York 1969, pp. 329–330; Leopold Zunz, 'An Essay on the Geographical Literature of the Jews', in *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, trans. and edited by A. Asher, 2 vols., London–Berlin 1840, II, pp. 271–274; Salomon Munk, *Le Guide des égarés par Moïse ben Maimoun*, 3 vols. Paris 1856–1866; Morris B. Margolies, *Samuel David Luzzatto: Traditionalist Scholar*, New York 1979, pp. 54–55

18 Leopold Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Berlin 1832; שלמה יהודה רפפורט, תולדות גדולי ישראל, 2 כרכים, הדפסה מחודשת, ירושלים תשכ"ט.

שעסק בביוגרפיות של רבנים מתקופת המשנה וימי הביניים, בהתפתחות ההלכה הרבנית והספרות הרבנית ובהיסטוריה החברתית והדתית של יהדות ימי הביניים, נסמך באופן כמעט בלעדי על התעמקות בטקסטים מסורתיים באמצעות שאלות חדשות. מידע הוא פועל יוצא של התעניינות, באותה מידה שתובנה היא פועל יוצא של נקודת מבט. המקורות היהודיים התקפים, על-פי הגדרתם המורחבת, כללו בשלב זה, כמובן, גם חיבורים שנכתבו על ידי יהודים בשפות אחרות מלבד עברית או ארמית. בכותבו את דברי ימי בית שני, העדיף יוסט בעקביות להסתמך על יוספוס (ולא, כמו גנוז, על 'יוסיפון') מאשר על קטעים היסטוריים שנשתמרו בטקסטים רבניים; פראנקל כתב בהרחבה, אם כי ברוח לא אוהדת, על השרידים הספרותיים של היהדות ההלניסטית.¹⁹ הרצון לרדת לעומקם של טקסטים מסוג זה, שאינם כתובים עברית, ולעשות בהם שימוש הביא בהדרגה לראייה חדשה לגמרי של היצירות הספרותיות היהודיות.

מאז הופעת ה־*Bibliotheca Rabbinica* ליוהאנס בוקסטורף (Buxtorf) ב־1613, "הביבליגרפיה הראשונה לספרות יהודית שהיתה ערוכה באופן מדעי", השתמשו חוקרי־יהדות נוצריים במונח 'רבני' כדי לבטא את תפיסתם התיאולוגית לגבי התחום.²⁰ ספרות יהודית כללה, לדידם, רק חיבורים בעברית שנכתבו על ידי רבנים או שנגעו לנושאים הקשורים ברבנות. בכותרת לחיבורו 'דברים על הספרות הרבנית' (Etwas über die rabbinische Literatur) שמר צונץ על המונח, אולם במרכז המסה הציג טיעון משכנע לכך, שיש לכלול בהגדרתו כל יצירה בכל נושא שהוא שמחברה הוא יהודי (מקרב בעלי הבתים [laymen] או רבני) כל עוד היא נכתבה בעברית. תהליך החילון הושלם על ידי שטיינשניידר. סקירה מלומדת להפליא של הספרות העברית שפירסם ב־1850 התבססה במפורש על תפיסה מורחבת, שכללה את התוצר הספרותי של היהודים בכל השפות.²¹ תפיסה חילונית זו היא שעמדה יותר מאוחר בבסיס חיבורו

19 יוסט (לעיל, הערה 13), א, נספח (Anhang), עמ' 10–11; ב, נספח, עמ' 55–73, 101; ג, נספח, עמ' 147–148, 156, 167–170, 185–191. Zacharias Frankel, *Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau 'Fränkel'sche Stiftung'*, Breslau 1854, pp. 27–42; *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, III (1854), pp. 149–150; VII (1858), p. 298; VIII (1859), pp. 241–254; XVI (1867), pp. 241–252, 281–297. (בהמשך כ־MGWJ).

20 הציטטה לקוחה מתוך: Shimeon Brismann, *A History and Guide to Judaic Bibliography*, Cincinnati–New York 1977, p. 4.

21 Moritz Steinschneider, 'Jüdische Literatur', *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, zweite section, vol. 27. המסה נפתחת בהגדרה הכוללת הבאה: "הספרות של היהודי במובן הרחב ביותר כוללת למעשה כל דבר שנכתב על ידי יהודים מהעת העתיקה ועד ימינו, ללא קשר לתוכן, לשפה ולארץ המוצא" (עמ' 357). תמוהה היא

הנאה בשני כרכים של גוסטב קרפלס (Karpeles) על ההיסטוריה של הספרות היהודית ב־1886, והיא שהכשירה את הקרקע לתפיסת היהדות כיותר מתופעה דתית בשלב מאוחר יותר.²²

למעשה, חשיבה קונצפטואלית ככלי קוגניטיבי נטועה בלב לבה של אידיאולוגיית המדע ומשקפת היבט נוסף של מוצאו המערבי. צורת החשיבה היהודית המסורתית, כפי שעוצבה בתקופה הרבנית, נטתה להיות פרשנית; פרשנות הפכה לסוגת ההתבטאות האינטלקטואלית המובהקת של היהדות. טקסט קדוש דרש פירוש, יישום וחידוש, והמדרש התפתח לכדי סוג של קוגניציה, ביטוי של אדיקות ואמצעי להתחדשות. ברם, חשיבה מוכוונת־טקסטים היא במהותה מוחשית, מוגבלת וקופצת מעניין לעניין. עצם ייחודה מוביל לרמת הפשטה מזערית ולהיעדר משווע של ניתוח שיטתי. המפגש עם המדע המערבי במאה הי"ט, כמו המפגש עם הפילוסופיה היוונית בעולם המוסלמי של המאה העשירית, הזריק לתוך היהדות צורת חשיבה קונצפטואלית. אם בלב המפעל המחקרי עומדת "הזכות לנסח שאלות העשויות להיות מושא למחקר אקדמי", הרי שמדע היהדות, להבדיל מהפרשנות המסורתית, היה מוכוון־סוגיות, שיטתי ובסופו של דבר סינתטי.²³

הדגש המושם כאן על האופי הקונצפטואלי של החשיבה החדשה אינו בא להמעיט מהתפקיד ששיחקה הפילולוגיה, שהיה ללא ספק חיוני. זיהויים, תיארוכם והבנתם של הטקסטים לא היו מתאפשרים ללא הרגישות המושחזת כתער של חוקרים להתפתחות ההיסטורית של העברית. החיבור 'הדרשות בישראל' (*Gottesdienstliche Vorträge*) של צונץ אינו אלא תרגיל אחד ארוך בניתוח פילולוגי קפדני. עם זאת, חשוב להבין שפילולוגיה היסטורית והשוואתית שימשה בסך הכל כלי פרשני לפתרון בעיות שהתעוררו מתוך דרך חשיבה קונצפטואלית. לא היה דבר זר יותר לגישה הפרשנית של היהדות המסורתית מאשר הסגנון והקטגוריות של האידיאליזם הגרמני, שהפך את האוניברסיטה הגרמנית למוסד ייחודי למחקר מקורי ושיטתי. מה שלעתים קרובות ייחד את המדע היהודי של האוטודידקטים ממזרח אירופה, שלעולם לא נהנו מההכשרה

העובדה, ששטיינשניידר השמיט את ההגדרה המהותית הזו מהתרגום לאנגלית של מסתו, שאותו ערך בעצמו (1965, New York, reprint, *Jewish Literature*, p. 1).

22 Gustav Karpeles, *Geschichte der jüdischen Literatur*, 2 vols., Berlin 1886, I, pp. 1138–14. II, p. 1. ראה גם את הביקורת המאלפת לגבי תפיסה חדשה זו של הספרות היהודית, פרי עטו של: S. Levy, *The Jewish Quarterly Review* (original series), XV (1903) and XVI (1904).

23 Carl Diehl, *Americans and German Scholarship 1770–1870*, לקוחה מתוך: New Haven–London 1978, p. 43. Simon Rawidowicz, בנושא הפרשנות, השווה: *Studies in Jewish Thought*, Philadelphia 1974, pp. 45–80.

הניאו-הומניסטית של הגימנזיום והאוניברסיטה הגרמניים, היה המידה שבה גישתם האקדמית עדיין היתה נגועה בהיעדר השיטה ובנטייה להכללות שהיו חלק בלתי נפרד מהגישה הפרשנית.

אם אכן הדרך הטובה ביותר להבין את הופעת התודעה ההיסטורית היא לראותה כפן אחד בהתמערבות של היהדות, ברור באותה מידה שהמדע אף פעם לא היה רחוק מזירת התרחשותו של התהליך האמור, כלומר המאבק למען האמנציפציה, והמרכיב האחרון של אידיאולוגיית המדע קשור ישירות לאותו מאבק. אובייקטיביות לא פסלה מעורבות, והמחקר היהודי ביטא בהתמדה תחושה של מחויבות לגורלו של מושא חקירתו. בעידן שבו העיסוק במחקר יהודי תבע מחיר כבד במונחים של נוחיות חומרית ושיווי משקל נפשי, בהינתק אותה חוליה מחברת, כפי שקרה לחוקרים צעירים ומוכשרים כמו אדוארד גנז (Gans), פיליפ יפה (Jaffé) וזליג קאסל, נטישת התחום התלוותה בדרך כלל בנטישת היהדות.²⁴ חרף משברים תכופים של אמביוולנטיות, אנטיפתיה ויאוש, חוקרים שסירבו להתנצר רתמו את מחקרם לשירות ההווה.

טבעה של אותה מחויבות בא לידי ביטוי בשני אופנים. ראשית בגרמניה, שבה שימשה השפה הגרמנית כמדיום העיקרי, היו חוקרי תנועת המדע חדורי נחישות לחלץ את היהדות מידיהם המגואלות-בתיאולוגיה של דורות של מלומדים נוצריים. לראשונה מזה מאות שנים לקחו יהודים על עצמם לספר באופן שיטתי את עברם ולהסביר את דתם לציבור לא-יהודי, ובעבודתם טענו ליתר מהימנות כאנשים הרואים את הדברים מבפנים. קריאת תיגר זו לא היה בה שמץ של תחרות אקדמית לשמה. מייסדי תנועת המדע ידעו, שרגשי-בוז תיאולוגיים הם שדחקו את בני דת-משה לשולי ציבור האזרחים, וכי רק שינוי בהבנת היהדות אצל הנוצרים יבטיח בסופו של דבר השתלבות פוליטית מלאה.²⁵ כפי שצונץ נהג לומר בלהט עצור, מעמד פוליטי היה בסופו של דבר תוצאה של רמת הכבוד האינטלקטואלי שרוחשים ליהדות.²⁶

ברם, המדע היהודי לא כוון רק לאזון הנוצרית, במיוחד כאשר נכתב בעברית. הוא

24 על גנז, ראה: Hanns Günther Reissner, *Eduard Gans: Ein Leben im Vormärz*, Tübingen 1965 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 14). בשנות הארבעים של המאה הי"ט, Jaffé, סטודנט של ראנקה וחוקר מבטיח של ימי הביניים בזכות עצמו, פירסם כ-27 מסמכים בלטינית מתקופת ימי הביניים הקשורים להיסטוריה היהודית. ראה: Der 'Urkunden zur Geschichte der Juden im Mittelalter', *Orient*, 1842, pp. 366–368ff.; 1843; 1844 תסכול ומרירות, הוא התאבד בשנת 1870.

25 Eduard Gans, *Zeitschrift für die wissenschaft des Judentums*, pp. 45–46 (להלן ZWJ).

26 Zunz, *Gesammelte Schriften*, I, pp. 5, 32–40, 59, 213–214; II, pp. 265–267; III, p. I

נועד גם להטמיע ביהודים את הידע העצמי הנחוץ כדי ליישב בין דת ארכאית וחובקת-כל לבין לחצים, הזדמנויות וטעמים שנוצרו בהקשר חברתי חדש. האמונה בעוצמה הנורמטיבית של המחקר ההיסטורי היתה משותפת לחוקרים נוצריים ויהודיים כאחד. באותם עשורים שבהם פרידריך קארל פון סאביניי (von Savigny) ייסד אסכולה היסטורית משפטית כדי להקדים תרופה לניסוחו השרירותי של קודקס אחד של החוק הגרמני המבוסס על עקרונות של חוק טבעי במקום על מחקר היסטורי, שם לו למטרה דור שלם של אינטלקטואלים יהודיים – בעלי מידה מסוימת של מעורבות ועניין – בכל רחבי אירופה המרכזית לחשוף את התפתחותה ההיסטורית של היהדות למען עיצוב המדיניות בהווה.²⁷ ככלי תודעתי היה המדע – באופן בלתי ניתן להפרדה – הן אקדמי והן מעשי, הן נסתר והן נגלה.

ב

בשלב זה כבר אמור להיות ברור לגמרי, שמדע היהדות ביטא אי-הסכמה יסודית עם ההנחות, האינטרסים ושיטות העבודה של הלמדנות היהודית המסורתית. כביטוי לניכור שנוצר כתוצאה מחדירת התרבות המערבית, ייצג מדע היהדות רפורמה הן במהותו והן מבחינה היסטורית. בהתאם לכך יש לחפש את שורשיו בקרב אינטלקטואלים גרמניים צעירים ומנוכרים, שלא היו מעוניינים לבחור ברבנות כמקצוע ושבערו משנאה כלפי היהדות התלמודית ובמיוחד כלפי הרבנים, שהיו דובריה בתקופתם. המדע נתפס כחוד החנית במסגרת מאמץ מתואם לחדש את היהדות במטרה לסגלה להקשר משפטי וחברתי חדש.

לא פחות חשובה העובדה, שהמדע לא נותר זמן רב נחלתם הבלעדית של חוקרים שדחפו לרפורמה דתית. בעוד שלא ניתן היה להתעלם מהאידיאולוגיה ומהמתודה שלו אלא במחיר של בערות, השלכותיו הפרוגרמטיות כלל לא היו מובנות מאליהן. המחקר יכול היה לשמש לקידום עמדות דתיות שונות. תוך עשורים מעטים צמח סוג של מדע נגדי, שמרני, שביקש לבצר נאמנויות יהודיות בדור של קריסת הביטחון העצמי על ידי הבאת ניתוח היסטורי יותר חיובי בכל הקשור ליהדות הרבנית. עמדה שלישית, שהתגבשה עד אמצע המאה, מתחה ביקורת על כל סוג של מחקר המשרת מטרות דתיות וביקשה להעלות את המדע לדרגה שהיא מעל לחילוקי דעות דתיים. בסיכומו של דבר, העיסוק במדע התפתח באופן דיאלקטי ושיקף ברבות הזמן את הקיטוב בקהילה שאותה שירת.

דברי ימיו הקצרים והמסעירים של האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים (Verein für

27 Friedrich Karl von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, 2nd ed., Heidelberg 1828

Cultur und Wissenschaft der Juden) ממחישים היטב, שהעשייה למען רפורמה דתית והעשייה למען טיפוח המדע באו ממקור משותף. איגוד התרבות, שנוסד בברלין ב-7 בנובמבר 1819 בעקבות פרעות 'הפ! הפ!' על ידי קומץ אינטלקטואלים יהודיים, עסק בנמרצות במגוון פרויקטים מעשיים ומחקריים, שנועדו להקל על הערכתה המחודשת של היהדות לפי אמות-מידה חדשות.²⁸ כארגון חל על האיגוד איסור מפורש מטעם ממשלת פרוסיה לעסוק בענייני פולחן;²⁹ אולם הרטוריקה שעלתה מפגישותיו היתה טעונה בעוינות כלפי "התרבות הרבנית", וכמה מחבריו היו ממוביליו של מאמץ רחב-היקף להקים "בית כנסת גרמני", שבמילותיו של צונץ אמור היה ליישב בין "האדיקות האמיתית של המזרח והתרבות האמיתית של המערב".³⁰

ההוכחה לכך, שההתפרצות האנטישמיות העממית שקדמה להקמת ה־Culturverein (להלן: איגוד התרבות) היא שסיפקה את הדחף להקמתו, נעוצה בעובדה, שבין נובמבר 1816 ליולי 1817 רבים מבין אותם בחורים צעירים שייסדו אותו נטלו חלק בחוג משכילים שהתכנס לשלושים ושתיים הרצאות, שרק אחת מהן הוקדשה לנושא יהודי גרידא.³¹ עתה, משנכוו בדחייה, הם נאבקו לגבש תפיסה של היהדות שתפשר בין המשפחה למולדת, בין היהדות לאירופה. בצאתו מצינוק היעדר-ההיסטוריה, מצא היהודי את עצמו תלוש משני עולמות, הן מהיהדות והן מהתרבות הגרמנית. מייסדי האיגוד סברו, שמאותו רגע ואילך צריך שדבק האחדות היהודית יבוא מתפיסה פנימית ולא מלחץ חיצוני, ושתהיה ליהודי אפשרות להתבולל מבלי להיעלם. טענתם היתה, כי כל חלק של היהדות שלא ניתן לבטאו במונחים קונצפטואליים אינו ראוי שישמרו אותו. במרכז תהליך הקונצפטואליזציה הזה עמדה הטענה בדבר קיומה של תמצית של היהדות, שנוכחותה הרוחנית הבלתי משתנה – אך, עם זאת, ההולכת ונפרשת – העניקה הצדקה חיונית להמשכיותה של ההיסטוריה היהודית. בה בעת, קטגוריית התמצית צימצמה קווים בולטים באופיה של היהדות המסורתית – שהפכו מזיקים על רקע ההקשר החברתי החדש – לדרגת התפתחויות היסטוריות מקריות ותו לא.³²

28 על ה־Culturverein, ראה: Sinai (Siegfried) Ucko, 'Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums', *Wissenschaft des Judentums in deutschen Sprachbereich: Ein Querschnitt*. Mit einer Einführung herausgegeben von Kurt Wilhelm, Tübingen 1967 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 16/1), pp. 315–352. ראה גם רייסנר (לעיל, הערה 24), עמ' 59–83.

29 JNUL, 4792, B-6, B-11

30 Leopold Zunz, *Predigten*, Berlin 1846, pp. vi–vii

31 JNUL, 4792, B-1

32 ראה את ה־Drei Reden של אדוארד גנו, שהוצא לאור ע"י S. Rubaschoff (Shazar), בתוך: *Der jüdische Wille*, I (1918–1919), pp. 30–42, 108–121, 193–203. (התרגום לעברית: שניאור זלמן שז"ר, אורי דורות, ירושלים תשל"א, עמ' 351–384). ראה גם:

באוירה טעונה זו ורוויה ברטוריקה הגליאנית נולד מדע היהדות הן כמונח והן כתפיסה. במהלך 1823 פירסם איגוד התרבות את שלושת הגיליונות הראשונים והיחידים של בטאנו – הנודע כיום – *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, אשר הציג הן את התיאוריה והן את המעשה של התחום החדש. במסה הפותחת הציג עמנואל וולף (Wolf), למרות הגדרה אפריורי של תמצית היהדות, תוכנית מקיפה ממש למחקר אמפירי. מדע היהדות, לדבריו, אמור לחבוק את היהדות בכללותה, כפי שהיא מצטיירת מתוך המחקר הפילולוגי, ההיסטורי והפילוסופי, וכן את מצבם של היהודים באותה עת. כתב העת הציג ערב-רב של שש-עשרה מסות, חמש שנכתבו על ידי אדוארד גנז, נשיא האיגוד, ושלוש על ידי צונץ, ששימש כעורך וכיושב ראש הסמינר האקדמי, שבמסגרת הרצאותיו הוצגו רוב המסות קודם להופעתן בכתב העת. המסות של גנז וצונץ המחישו בצורה מרשימה את הפוטנציאל הטמון במתודולוגיה של החשיבה ההיסטורית מבחינת מידת יכולתה להתעלות מעל לעיונות האנטי-רבנית החריפה שמתוכה נולדה.³³

בפברואר 1824 התפרק איגוד התרבות. מספר חבריו המתדלדל, האדישות המוחלטת של הפלוטוקרטיה היהודית של ברלין והגל הגואה של ריאקציה פוליטית חנקו את תחושת הלהט, השליחות והאליטיזם שהזינו את פעילותו הקדחתנית. בנאומו כנשיא, ב-28 באוקטובר 1821, הביע גנז ודאות, שאם ייגזר על האיגוד להיכשל, תהיה בכך הוכחה לכשל בחזונו ובמטרותיו, אך לא במרץ ובמחויבות שלו.³⁴ אולם צונץ, שבשונה מגנז דבק בחזון ובמחויבות האמורים, הציע הערכה יותר פסקנית בדבר חשיבותו של האיגוד כארבעים שנה מאוחר יותר: "...כמעט כל התקדמות שהושגה בתחום האקדמי, הפוליטי והאזרחי, וכן ההצלחות בתחום הרפורמה בבית הספר ובבית הכנסת, נעוצות בפעילותם של האיגוד ושל כמה מחבריו".³⁵

ההישג הגדול הראשון במסגרת המעבר למדע היה *Geschichte der Israeliten* ('תולדות היהודים'), חיבור בתשעה כרכים שהוציא מתחת ידו (1820–1828) איזאק יוסט, מורה יהודי צעיר בברלין, חבר לשעבר באיגוד התרבות שנעשה למבקר חריף. רצון עז לשחרר את ההיסטוריה היהודית מהאזיקים שכפתה עליה התיאולוגיה הנוצרית

Immanuel Wolf, 'On the Concepts of a Science of Judaism (1882)', translated by Lionel E. Kochan, in *LBIYB*, II (1957), pp. 194–204

33 *ZWJ* (reprint, Hildesheim–New York 1976). וולף (לעיל, הערה 32), עמ' 201–202.

34 Gans, 'Drei Reden' (לעיל, הערה 32), עמ' 41. יתכן שאמונתו זו תרמה להחלטתו האישית של גנז להמיר את דתו בשנת 1825 (רייסנר, [לעיל, הערה 24], עמ' 103–113).

35 מכתב לאדולף שטרוטמן (Strodtmann) מתאריך ה-4 במאי 1863, בתוך: JNUL, 4792, G-27. הפרק האוהד של שטרוטמן על האיגוד, שאותו כינה במופגן 'junge Palästina', עדיין שווה קריאה: *H. Heine's Leben und Werke*, 2 vols., Berlin 1867–1879.

הוא שהניע ועודד את יוסט בניסיון היהודי הראשון הזה לכתוב היסטוריה כוללת – למן תקופת המכבים ועד 1815 – בשפה אירופית. עם זאת, למרות השימוש הביקורתי במקורות, רחוק החיבור מאובייקטיביות. היחס העוין כלפי היהדות הרבנית, שאפיין את איגוד התרבות, ושיוסט הזדהה עמו לחלוטין, בלט הרבה יותר במחקרו מאשר במסותיהם של צונץ וגנז. בתור ההיסטוריון של האגף הרדיקלי של תנועת ההשכלה בברלין כתב יוסט על דעיכתה ונפילתה של היהדות באופן המזכיר לחלוטין את גיבון (Gibbon).

התיאולוג עשוי להתענג על משימתו הנעימה לתאר את הדת ברדתה מן השמיים, כשהיא עוטה את אדרת טוהרה מלידה. על ההיסטוריון מוטלת חובה יותר עצובה. עליו לגלות את הטעות והשחיתות שנתמזגו בה באופן בלתי נמנע, כדבוק המחלה, בשהותה הארוכה עלי אדמות, בין יצורים מגזע חלש ומנוון.³⁶

בעיני יוסט, שם חורבן הבית הראשון בשנת 586 לפני הספירה קץ לתוקפו של החוק המקראי. לשיטתו, צריכה היתה יהדות הגולה להיבנות מחדש אך ורק על אותו יסוד בנדבך הרציונלי והאתי של התנ"ך שאינו כופה את עצמו ואינו פוגע.³⁷ תחת זאת, נצחונה הגורלי של היהדות הרבנית העמים על כתפי ההיסטוריון את המשימה הלא-נעימה של חקר השפעתה ההולכת ומנוונת של מנהיגות דתית אשר ברבות השנים הפכה ליותר ויותר יומרנית ומתבדלת. בשונה מאיגוד התרבות, סירב יוסט להעניק ליהדות על פי תפיסתו תמצית תמידית של שליחות אוניוורסלית שיש בה כדי לספק השראה למעשים אישיים. קשרי זיכרון ומשפחה, ולא התקווה לגבי עתידה של היהדות, הם ששימרו ביוסט נאמנות סטואית אך יצרנית.

אם בהיסטוריה של יוסט הדהדו עדיין הלך-הרוח, המתודה והידע של המאה הי"ח, הרי שחיבורו של צונץ, ידידו לשעבר והרוח החיה של האיגוד, חנך בצורה מבריקה את המחקר של המאה הי"ט. 'הדרשות בישראל', חיבורו מ-1832, שהיה לא פחות מקיף מבחינת קשת הנושאים והתקופות שתבק, התבסס על מחקר פילולוגי הרבה יותר קפדני של כל הטקסטים הרלוונטיים, אלה שנתפרסמו ואלה שלא נתפרסמו. החיבור התבסס גם בגלוי על תפיסת ההתפתחות שכה הואפלה מכוח התמקדותו של יוסט בדעיכה. צונץ קיבץ בוירטואוזיות אדריכלית נדירה את שלל הממצאים החדשים שהתקבלו בעקבות יישום המתודה הפילולוגית לכדי היסטוריה של הספרות הפרשנית היהודית, שהצטיינה בצמיחה אורגנית. צונץ גרס שרבים יותר הסיכויים לקדם את מטרת הרפורמה הדתית

36 גיבון (לעיל, הערה 1), עמ' 536. על יוסט ראה להלן, עמ' 284–293. ראה גם: בארון (לעיל, הערה 2), עמ' 240–262.

37 יוסט (לעיל, הערה 13), ג, נספח, עמ' 158–159; ו, עמ' 240–262.

על ידי המחשת אופיה האבולוציוני במהותו של היהדות מאשר על ידי ניפוץ בועתם של הנוכלים האחראיים, כביכול, לניוון. באופן ספציפי תיאר צונץ את מגוון הגישות המדרשיות שגובשו ויושמו על ידי היהדות במטרה להבטיח את התחדשותם המתמשכת של הטקסטים הקדושים שלה, וזאת כבר החל משלב מאוד מוקדם – במאות הראשונות של ימי בית שני. הדרשה הגרמנית החדשה לא היתה אלא חוליה ראויה נוספת במסורת מכובדת וחדשנית של חיזוק רוחו של הציבור.³⁸

בהקדמתו ניצל צונץ את ההזדמנות להבעת שלמי־תודה לשלמה יהודה רפפורט מלמברג (Lemberg), שאותו הזכיר יותר מ־110 פעמים בספרו. שש המסות הביוגרפיות שכתב רפפורט בעברית על חייהם של רבנים מלומדים בני המאות ה' והי"א (1828–1831), אולי בהשראת הביוגרפיה העשויה מלאכת מחשבת של צונץ עצמו על רש"י (1823), החלו לשפוך אור על חשכת ימי הגאונים. ברם, את ההישג קלקלה הצורה הספרותית. המתכונת הביוגרפית הדידקטית של ההשכלה לא ממש התאימה כעיקרון ארגוני לרבבות הממצאים שהעלה רפפורט בחכתו בזכות שליטתו המופלאה בספרות העברית ובזכות השימוש הנרחב שעשה בביבליוגרפיות שחוברו על ידי חוקרים נוצריים לפניו.

למרות זאת, למדנותו המופלגת של רפפורט – מהפכנית מעצם היותה, לאור האווירה בגליציה – השפיעה השפעה מצטברת; היא קידמה מתחת לפני השטח סוג חלופי של יהדות. שכן רפפורט הצליח להשריש את אידיאל האדון היהודי הספרדי, שהיה כה יקר לאינטלקטואלים האשכנזיים מאז המאה הי"ח, במגרשם של הגאונים. כל אחד ממושאי מחקרו חי תחת השפעתו הממריצה של העולם המוסלמי וגילם סוג של יהדות רבנית שהתבונה מיתנה אותה, שיצאה נגד קיצוניות מיסטית ושהיתה פתוחה ללימודי חול.³⁹ רפפורט חיזק את הפרדיגמה של הרמב"ם, שכה ביקרה את יהדות אשכנז בתקופתו, בכך שגילה אבטיפוס גאוני שהעניק לגיטימציה להילה הספרדית.

38 על צונץ, ראה להלן, בפרק 11 בספר זה. ראה גם: Fritz Bamberger, 'Zunz's Conception of History', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XI (1941) (להלן PAAJR); Luitpold Wallach, *Liberty and Letters: The Thoughts of Leopold Zunz*, London 1959 (Publication of the Leo Baeck Institute); Samuel S. Cohen, 'Zunz and Reform Judaism', *Hebrew Union College Annual*, XXI (1960) (להלן HUCA); Nahum N. Glatzer, *Leopold Zunz: Jude-Deutscher-Europäer*, Tübingen 1964 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 11), pp. 3–72; Michael A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, (וכן: Detroit 1967, pp. 144–182).

39 הדבר היה נכון אף לגבי רבי נתן בן יחיאל (רפפורט [לעיל, הערה 18], א, עמ' 10, 31–33) ולגבי רבי אלעזר הקליר (שם, עמ' 210–211). על רפפורט, ראה: Isaac Barzilay, *Shlomo Yehudah Rapoport and his Contemporaries*, Israel 1969 (וכן: Gerson D. Cohen).

עם זאת, את הקשר הארוך ביותר בין מטרת הרפורמה הדתית וחקר העבר גילמה הקריירה החלוצית של אברהם גייגר.⁴⁰ למרות הפרס והכבוד שבהם זיכתה אותו עבודת הדוקטורט שלו, שזיהתה לראשונה רבים מהמקורות היהודיים מימי האסלאם המוקדמים, נאלץ גייגר לספק את אהבתו העמוקה למחקר יהודי מעל לדוכן ולא מעם מגדל-השן.⁴¹ הוא סירב ללכת בעקבות ידידו הקרוב יוסף דרנבורג (Derenbourg) או סלומון מונק (Munk) ולחצות את הריינס, שבעברו השני עלה בידיהם להשתיל את המדע היהודי על אדמת צרפת. כרב צעיר בויסבאדן (Wiesbaden), היה גייגר אחת הדוגמאות הראשונות לזן חדש של הנהגה רבנית, הנבדלת מקודמתה הביניימית בהשכלתה, בתפקידיה ובסמכויותיה. בשנת 1835 ייסד גייגר כתב-עת תיאולוגי יהודי שצייד בתוכנית לרפורמות מרחיקות-לכת ונתן לה הכשר תוך שימוש באוצר המילים של השפה ההיסטורית החדשה. תשע שנות הופעתו – הבלתי סדירה – של כתב-העת היו גם שנים של סערה תיאולוגית שהשתוללה במוחו של גייגר עצמו, סערה אשר העמידה אותו לעתים קרובות על סף ייאוש בשאלת ערכה, שרידותה ועתידה של היהדות.⁴² לפיכך, אין זה מפתיע לגלות במסות של גייגר על הפרשנות הרבנית, שנכתבו באותה תקופה, התעסקות לא מבוטלת בשאלת ההתנוונות, שממנה בוקעים עדיין הדים לרטוריקה של יוסט. באופן יותר ספציפי, המסה בשני-חלקים על 'הקשר בין המודעות לפשט לבין הדרש בתלמוד', שכמעט עלתה לו במשרתו בברסלאו, עסקה באותה שאלה שעוררה מחלוקת כה יסודית בין מיכאל קרייצנאך (Creizenach) ושמשון רפאל הירש (Hirsch) במהלך העשור הקודם, היינו מידת תקפותו של הבסיס הפרשני שעליו נשען מבנה-העל רחב-הידיים של היהדות הרבנית. גייגר תרם לוויכוח האמור נופך היסטורי,

'The Reconstruction of Gaonic History', in Jacob Mann (ed.), *Texts and Studies*, 2 vols., reprint New York 1972, I, pp. xiii–xvii

40 עם החיבורים המוצלחים ביותר בנושא נמנים: Ludwig Geiger (ed.), *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk*, Berlin 1910; Felix Perles, *Jüdische Skizzen*, 2nd ed., Leipzig 1920, pp. 24–41; Max Wiener, *Abraham Geiger and Liberal Judaism*, Philadelphia 1962, pp. 3–80; Hans Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübingen 1967 (Schriftenreihe: wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 17), pp. 113–132; Michael A. Meyer, 'Jewish Religious Reform and Wissenschaft des Judentums: The Positions of Zunz, Geiger and Frankel', in *LBIYB*, XVI (1971), pp. 19–41

41 Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* Bonn 1883, English translation, *Judaism and Islam*, prolegomenon by Moshe Pearlman, New York 1970

42 *WZJT*, 6 vols. (1835–1847). ההתכתבות המרתקת של גייגר עם דרנבורג מתעדת בצורה עשירה את תקופת הסער והפרץ שלו (1896, *Allgemeine Zeitung des Judentums*, passim, וכן אצל וינר [לעיל, הערה 40], עמ' 83 ואילך).

שתמך בניתוח הרציונליסטי של קרייצנאך. בסוקרו את המשנה ולאחר מכן את התלמוד, תיאר גייגר את הפרשנות הרבנית כפרשנות שרירותית לגמרי, המתעלמת בדרך כלל מקיומו של פירוש מותנה-היסטוריה לטקסט. ההבדל בין המשנה לתלמוד היה נעוץ, לטענתו, במגמה האמוראית, בניגוד לזו של התנאים, לעגן כל חידוש הלכתי בתר"תנ"כי במקרא בנוקשות האטומה למימד הזמן; וכך, דעיכת היהדות לא באה כתוצאה מדיכוי חיצוני אלא דווקא כתוצאה מקלקול פנימי.⁴³

מה שהפך את גייגר בשלב מסוים לדובר האידיאולוגי של תנועת הרפורמה הגרמנית היה העובדה, שכאדם בשל הוא נטש את הגישה השלילית הזאת לחקר היהדות הרבנית, והתנתקות זו איפשרה לו לבנות מודל התפתחותי שקבע זהות בין המטרה שלו עצמו לבין הזרם המרכזי ביהדות הרבנית. ממכתביו האינטימיים לשטיינשניידר עולה, כי גייגר החל ב־1854 לעבוד על חיבורו *Urschrift* (1857) ונסחף בהתלהבות שניזונה מתגובת שרשרת של תובנות טריות.⁴⁴ ב־*Urschrift* ובגירסאותיו המאוחרות יותר נטען בצורה מחוכמת ובעוצמה רבה, שפרשנות המקרא השרירותית של הפרושים וצאצאיהם היתה למעשה אותו כלי חדשני שאיפשר להם להתריס כנגד ההגמוניה מוכוונת-המסורת של האריסטוקרטיה הצדוקית הכוהנית באמצעות מצע דתי דמוקרטי. הסתכלותו החדשה על התפקיד ההיסטורי של המדרש וההלכה הפרושיים סללה בפני גייגר את הדרך לשיקום תדמיתם של הפרושים כסיעת העם והקדמה.⁴⁵ על סמך פריצת-הדרך ההיסטוריוגרפית הזאת עלה בידי גייגר עד מהרה לשלב את הממצאים הפזורים של מחקרו החודרני לכדי חיבור היסטורי סינתטי ללא אח ורע על היהדות, שהעניק לתנועת הרפורמה את גושפנקת האותנטיות החיונית שלה.⁴⁶

ברם, המונופול של תנועת הרפורמה על מדע היהדות נשבר הרבה לפני פרסומו של

43 Abraham Geiger, 'Das Verhältniss des natürlichen schriftsinnes zur thalmudischen Schriftdeutung', *WZJZ*, V (1844). גייגר, שהאשים את ההלכה הרבנית בכך שהיא "תוצר של חושים פרשניים קהים ביותר" (עמ' 81), קומם עליה את בני דורו ועיצב למעשה את תוכנית העבודה המחקרית שלהם עד 'דרכי האגדה' של היינמאן, עמ' 14–1, 198 הערה. Michael

Creizenach, *Schulchan Aruch*, 4 vols., Frankfurt am Main 1833–1840. Samson Raphael Hirsch, *Horeb*, translated by I. Grunfeld, 2 vols., London 1962
44 ארכיון הסמינר היהודי התיאולוגי של אמריקה, אוסף שטיינשניידר, גייגר (מכתבים מהתאריכים 23 בנובמבר 1854, 18 בדצמבר 1854, 18 במרס 1855).

45 Abraham Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, 2nd ed., Frankfurt am Main 1928, esp. Book II
כהנים" כסיסמה פרושית', ציון, מה (תש"ס), עמ' 111–116. על ההשפעות הפוליטיות והאקדמיות על אופן הטיפול של גייגר בסכסוך הפרושי-צדוקי ראה ליבשיץ (לעיל, הערה 40), עמ' 123–125.

46 Abraham Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*, 3 vols., Breslau 1865–1871

ה־*Urschrift* ב־1857. למעשה, הופעת ה־*Wissenschaftliche Zeitschrift* של גייגר, ובמיוחד המסה המוקדמת שכתב בגנות הפרשנות הרבנית, תרמו ישירות לפירוד השורות. שלא כמו הירש, שדחה באופן עקרוני את המתודה ההיסטורית ככלי ניתוח הזר ליהדות, קמה קבוצה של חוקרים צעירים, אנשים בעלי נטייה דתית יותר שמרנית משל גייגר, שחשו עצמם פגועים מדברי ההשמצה החוזרים ונשנים נגד היהדות, שעליהם התבססה עד לאותה עת הרפורמה, והחלה להשתמש בכלי זה כדי להדגיש את המעלות, החיוניות וההישגים של היהדות המסורתית, כדי למתן את קצב השינוי וכדי לגדוע את זרם העריקות. אותו המדיום יכול היה להניב מסרים שונים, לפי המשתמש בו.⁴⁷

הפערים הדתיים העמוקים שהפרידו בין גייגר לרפפורט ולשמואל דוד לוצאטו (Luzzatto) קיבלו עד מהרה ביטוי ציבורי. בגיליון השלישי של 'כרם חמד', שסיפק בין השנים 1833 ו־1846 פורום תוסס בשפה העברית שבמסגרתו ניתן לחבורת חוקרים ממרכז אירופה לחלוק ולבחון את ממצאיהם, דחה לוצאטו בתוקף את טענתו של גייגר, שרבי יהודה הנשיא, בעורכו את המשנה, גם הפך אותה לכדי טקסט כתוב. בעוד שגייגר היה להוט להוכיח כמה מוקדם החל תהליך ההתאבנות להתפשט במערכת ההלכתית, ניסה לוצאטו להגן על פתיחותה הבסיסית של ההלכה לשינויים בזמן ובמרחב על ידי קביעת נזילותה לאורך זמן של התורה שבעל־פה. במהלך פיקח הוא מיהר לעבור להתקפה. לוצאטו, שהיה הרבה פחות מאוהב בתפיסת העליונות הספרדית מרוב בני־זמנו הנאורים, ניצל את סוגיית הקודיפיקציה הכתובה כדי להפנות את האצבע המאשימה אל הרמב"ם וכדי להוסיף דברי ביקורת כלליים על האליטיזם האינטלקטואלי שלו, שהציקו גם לקרוכמל וגם לרפפורט.⁴⁸

רפפורט גם מיהר לשמור מרחק מגייגר. בעקבות החלטתו ב־1837 להבטיח את פרנסתו מאותו רגע ואילך כרב, חש רפפורט חובה לתת ביטוי פומבי להסתלקותו מרשימת התורמים לכתב־העת של גייגר שהיתה מתפרסמת בו.⁴⁹ אולם מדובר, לכל היותר, בגורם מזרז. ממכתביו לצונץ בשנות השלושים של המאה הי"ט עולה בבירור, שרפפורט התנגד למדע (Wissenschaft) שלילי וסירב להרחיק הרבה מעבר למה

47 ראה להלן, פרק 13.

48 כרם חמד, ג (תקצ"ח), עמ' 61–76. גייגר הבהיר את השקפתו בתוך: *WZJT*, II (1836), pp. 475–476, בעוד שלוצאטו רמז לעמדתו זו כבר בשנת 1825, במחקרו על תרגום אונקלוס (אוהב גר, הוצאה שנייה, קראקא תרנ"ה, מבוא, עמ' vi–vii). על לוצאטו, ראה את הביוגרפיה מאת מרגוליס (לעיל, הערה 17).

49 ברזילי (לעיל, הערה 39), עמ' 146–147; שמעון ברנפלד, תולדות שי"ר, ברלין תרנ"ט, עמ' 78–79; *WZJT*, IV (1839), pp. 473–475.

שנתפס על ידי המוני היהודים כבלתי מתקבל על הדעת מבחינה דתית. עוד טען, כי הזמן הוא הכלי המתאים לעריכת השינויים המתבקשים כתוצאה ממחקר אקדמי אחראי.⁵⁰ בשנת 1845 עמד רפפורט לתקופה קצרה בראש המחנה שניסה לסכל את התוכניות הרדיקליות של אסיפת הרבנים בפרנקפורט.⁵¹

שותף מלא לתחושת המצוקה שנתעוררה לנוכח נימת הדיבור והמגמתיות של המדע הרפורמי היה מיכאל זק"ש (Sachs), שהצגתו המרגשת את פיוטי יהדות ספרד (1845) נכתבה בהשפעתם של לוצאטו ורפפורט.⁵² זק"ש שימש כדרשן (Prediger) של 'איגוד ההיכל' (Tempelverein) הליברלי בפראג מ־1836 ועד 1844, שם התיידד עם רפפורט, אשר הדריכו, עורר אותו למחשבה ובסופו של דבר הסמיכו כרב. מאז תרגומו לספר תהלים (1835) תר זק"ש אחר פרויקט שיאפשר לו לעשות יותר מאשר להתחקות אחר מסלול התבלותה של היהדות. לקראת סיומו של הכרך כתב זק"ש לצונץ על כוונתו ב־21 בינואר 1844:

אני יודע שכתבתי ללא דעה קדומה וללא העדפה עיוורת. אולם ברצוני, בדרך של עשייה וללא פולמוס גלוי, לפעול נגד אותו ניסיון שגור לדאבוני, המתכסה באצטלה של ביקורתיות ושיפוט ללא משוא־פנים, להכפיש ולפגוע בכבודו של כל דבר שהיהדות יצרה, נגד אותה חוצפה קשת־לב ההופכת עד מהרה לבגידה של ממש...⁵³

בעזרתו הנדיבה של לוצאטו, אשר צייד אותו בדוגמאות של שירה עברית שטרם נחשפו, חיבר זק"ש כתב־הוקרה מרומם־נפש ליצירה התרבותית של יהודי ספרד. אולם באופן אירוני, גם הוא נפל קורבן להעדפת ספרד של יריביו, ולמרות עצתו הנמרצת של לוצאטו, בחר להשמיט מספרו כל זכר לפיוט האשכנזי.⁵⁴ אל תרגומו לגרמנית של השירה הספרדית הוסיף זק"ש מסה היסטורית ארוכה, שאותה קרא באוזני רפפורט בד בבד עם חיבורה. אמירת ההן של רפפורט היתה בלתי מסויגת ולא בכדי, שכן המסה כללה תיאור מעורר־רגשות של המדרש, שעמד בניגוד מוחלט לרציונליזם הזולזני של

50 *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1895, pp. 236–237

51 [ש' רפפורט], תוכחת מגולה, פראנקפורט דמיין תר"ו. על ראשיתו ותרגומו לגרמנית של פמפלט זה ראה את ההתכתבות עם רפאל קירכהיים, שפורסמה ע"י דינבורג בתוך: קרית ספר, ג (תרפ"ו/תרפ"ז), עמ' 222–235, 309.

52 Michael Sachs, *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien*, Berlin 1845. שמעון ברנפלד, מיכאל זקש, ברלין תר"ס.

53 JNUL, 4792, G-21

54 אגרות שד"ל, בעריכת אייזיק גראבער, צולם והודפס מחדש, ירושלים תשכ"ז, עמ' 766–767, 781–778.

גייגר. זק"ש הציג את המדרש כאבי הפיוט וכתזקיק קולה הבלתי מודע של רוח הספרות התנ"כית המשתפכת עדיין.⁵⁵

שני כרכים גדושים עד לזרא על אופי הפרשנות בהלכה (1840) ובאגדה (1847) מאת ה"ס הירשפלד (Hirschfeld) היוו עוד תשובה אקדמית של הגוש השמרני העולה להתקפות השונות שכוונו נגד היסודות הפרשניים של ההלכה היהודית.⁵⁶ הירשפלד, יליד אינוברוצלאב (Inowroclaw) שבמערב פרוסיה ובעל תואר דוקטור מאוניברסיטת ברלין, היה לאחד הרבנים הראשונים בעלי הכשרה אקדמית בכל פוזנא (Poznan) כאשר נבחר ב־1840 לכהן בוולשטיין (Wollstein). נישואיו לאחר מכן עם בתו של סלומון אגר (Eger), הרב הראשי של פוזנא, הכניסו אותו בברית עם אחד ממנהיגי האורתודוקסיה המסורתית בגרמניה. עם זאת, הוא המשיך תקופה מסוימת לעבוד עם פראנקל נגד הרפורמה.⁵⁷ הירשפלד נקט שיטה מקורית ביותר בניסיון להסביר את הפרשנות הרבנית בכללותה ולהגן עליה; הוא עשה זאת בגישה פנומנולוגית, ולא היסטורית, תוך שימוש במיגוון קטגוריות הגליאניות כדי להדוף את הבעיות שהועלו על ידי המחקר הביקורתי. הוא טען, שכל פרשנות היא סובייקטיביות מעצם היותה וניתח את ההנחות והטכניקות של הפרשנות הרבנית כביטויים של תודעה יהודית. למרות הכבוד שרחשו בעל־כורחם למלומדותו ולשכלו, פטרו לוי הרצפלד (Herzfeld) וגייגר את ספרו הראשון, על המתודה הלא־היסטורית והמסגרת ההגליאנית המופרזת שבו, בטענה כי אינו עומד באמות המידה של המדע.⁵⁸

אולם חשיבות חיבורו של הירשפלד אינה טמונה רק במקוריות הפגומה שבו. הוא מצביע על מאמץ בלתי מתואם מצד חוקרי תנועת המדע להסביר את מערכת המשפט היהודית על ידי יציקתה לתוך התבניות המשפטיות והקונצפטואליות של העולם המערבי. למרות שאות הזינוק במסגרת אותו מאמץ ניתן בצורה מבריקה על ידי אדוארד גנו ב־1823 במחקר השוואתי רחב־יריעה על חוק הירושה ביהדות, התנהל המאמץ בעצלתיים עד שגרעין של חוקרים קונסרבטיביים חש בשנות הארבעים של המאה ה־19

- 55 זק"ש (לעיל, הערה 52), עמ' 159 ואילך. השווה עם היינמאן (לעיל, הערה 7), עמ' 1-4.
- 56 H. S. Hirschfeld, *Der Geist der talmudischen Auslegung der Bible: Halachische Exegese*, Berlin 1840; idem, *Der Geist der ersten Schriftauslegungen: Die hagadische Exegese*, Berlin 1847. על המחבר, ראה ריכרץ (לעיל, הערה 39), עמ' 99 הערה; 1-2, pp. 1841, *Der Orient*, וכן התיאור המקסים מאת ידידו הרופא הנוצרי שפורסם ע"י: Ulla Wolff-Frank, *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, XXII (1919), pp. 132-158.
- 57 ראה את המסה שלו: 'Die Rabbinerversammlung, wie sie sein sollte', in Frankel's *ZRIJ*, III (1846).
- 58 *Literaturblatt des Orients*, 1841, cols. 609-616, 625-631; *WZJT*, V (1844), pp. 53-55.

את הצורך לקדם הבנה נאותה של היהדות בקרב מבקריה הנוצריים והיהודיים כאחד.⁵⁹ איש לא הטיל ספק בכך, שתרגום התלמוד לגרמנית לא יתרום הרבה להשגת המטרה. דוד קאסל, חבר במחנה הקונסרבטיבי, ניסח מחדש ב־1856 את הקונסנסוס, ולפיו

תרגום נכון ומדויק של התלמוד לשפה הגרמנית גובל בבלתי אפשרי, שלא יהיה בסוג כזה של עבודה כדי לשרת את האינטרסים של היהדות, גם אם יעשו אותה המלומדים שבאנשים, שכן, לאור התהום העצומה המפרידה בין עולם השקפותינו האירופיות המודרניות לבין ארץ ישראל ובבל שבין המאות השלישית והחמישית, התוצאה הבלתי נמנעת תהיה אי־הבנה, עיוות והפיכתו של הספר הקדוש ללעג.⁶⁰

הירשפלד עצמו התכוון בעבר לארגן יוזמה משותפת להפקת ביאור בלטינית לכל התלמוד הבבלי, אולם בסופו של דבר פורסמה רק מסכת 'מכות' (1842).⁶¹ אהבה לתלמוד שלא כבתה בשילוב עם מבוכה לנוכח זרותו וגוזמאותיו גרמו לחוקרי תנועת המדע להתחמק מהחשיפה הטמונה בתרגום מילולי – שאין לדעת מה תלד – עד 1896, שנה שבה החל להופיע התרגום לגרמנית של לצרוס גולדשמידט (Goldschmidt), שזכה לקיטונות של ביקורת.⁶²

דוגמה טיפוסית לסוג זה של ניתוח קונצפטואלי נגדי סיפק מחקרו של הירש בער פאסל (Fassel), רבה של פרוסניץ (Prossnitz) שבמוראביה עד 1851, ולאחר מכן, עד מותו ב־1883, רבה של נאג'קאניז'א (Nagykanizsa) שבהונגריה. מחויבותו המוצהרת לשימור היהדות הרבנית לא עיוורה את עיניו מראות את הצורך בשינוי. העובדה שבאמתחתו לא היה דוקטורט עלתה לו בשנות הארבעים של המאה הי"ט במשרת רב בגרמניה, אך לא הרתיעה אותו מלכתוב סדרת ספרים שבהם סידר והסביר את החלקים הלא דתיים בהלכה במונחים של מסורות משפטיות ופילוסופיות מערביות.⁶³ מחקרו אודות הדין האזרחי היהודי היה ערוך אפילו על־פי עיקרון זהה לזה של קודקס החוק

Eduard Gans, 'Die Grundzüge des mosaisch-talmudischen Erbrechts', *ZWJ* 59
David Cassel, *Die Cultusfrage in der jüdischen Gemeinde von Berlin*, Berlin 60
1856, p. 46

ראה את הסקירה בתוך: *Literaturblatt des Orients*, 1843, cols. 371–376 61

Erich Bischoff, *Kritische Geschichte der Thalmud-Uebersetzungen*, Frankfurt am 62
Main 1899, pp. 61–62

TZW, 1847, p. 30; Hirsch B. Fassel, *Die mosaisch rabbinische Tugend- und* 63
Rechts-lehre, Gross-Kanizsa 1862, p. xiii. בעניין המחלוקת בין גייגר לטיקטין נקט
פאסל עמדה מתונה (8–5, Nos. *Der Orient*, 1843). ראה גם: Hirsch B. Fassel, *Das*
mosaisch-rabbinische Strafgesetz, Gross-Kanizsa 1870, Vorwort

האזרחי האוסטרי, וכלל אינספור השוואות להעשרת הדברים. בכנות מלבבת הודה פאסל עד כמה הבנתו שלו את ההלכה התעמקה בזכות מחקריו המשפטיים ההשוואתיים:

למדתי תלמוד לפני שהעסקתי את עצמי בספרי החוקים של העת החדשה, וברור לי שההלכה הרבנית התחווה לי רק בזכות עיסוקי זה. למחברי ההלכה הרבנית חסרו המונחים הטכניים להבהרתן והבדלתן של הדקויות, הרמות והשונויות למיניהן.⁶⁴

הדיאלקטיקה שאליה התייחס פאסל מכילה בתוכה את כל מהותו של מפעל המדע: מידת מה של ניכור הגדילה את דרגת המודעות העצמית. כדי להסביר את היהדות למי שאינו יהודי נדרש הרבה יותר מתרגום מילולי של טקסטים עתיקים. לא היתה דרך אחרת אלא להסביר ולהעביר את הטקסטים והמוסדות, את סולם הערכים ואת דפוסי המחשבה של היהדות במונחים קונצפטואליים המוכרים לעולם האינטלקטואלי המערבי, ופעילות זו של תרגום קונצפטואלי שפכה לכשעצמה אור על היבטים רבים ביהדות שעד כה לא עלו כלל בדעתו של המתבונן בה מבפנים. ביטול המאמצים הללו להציג את היהדות ללא־יהודים בטענה שמדובר באפולוגטיקה, שנכתבה אך ורק מתוך כוונה לקדם את מאבק האמנציפציה, פירושו להתעלם מהתובנה הצצה עם ההתרחקות, ההבנה שנובעת מיישומם של כלים תפיסתיים חדשים לנושא שנשלט עד לאותה עת על ידי שיטת לימוד מקובעת היטב.

אין ספק שאיש תנועת המדע המוכשר ביותר מבין אלה שחקרו את ההלכה היהודית באופן השוואתי היה זכריה פראנקל. במהלך קריירה פורייה כרב של בית כנסת וכמנהל סמינר כתב פראנקל מונוגרפיות בנושאי השבועות (1840), ההליך המשפטי (1846) והנישואים (1860) בהלכה מנקודת מבט משפטנית היסטורית. ברור שאת העילה לכתיבת כל אחת מהן סיפקו מקרי אפליה כלפי יהודים, והנימה הדרשנית בהן היתה לעתים מופרזת, אך כולן שפעו השוואות מאלפות. המתודה ההשוואתית של פראנקל במיטבה, כפי שהיא מופיעה בחיבורו *Der gerichtliche Beweis* (דיני ראיות [במשפט היהודי]), שילבה בתוכה מבט רחב, יסודיות וכוח אנליטי שלא יכלו אלא להעמיד באור חיוור את הגישה הצרה והרציונליסטית של גייגר.⁶⁵

64 Hirsch B. Fassel, *Das mosaisch-rabbinische Civilrecht*, 2 vols., Wien–Gross Kanischa 1852–1854. הציטטה לקוחה מכרך ב, עמ' 7–8.

65 Zacharias Frankel, *Die Eidesleistung der Juden*, Dresden–Leipzig 1840; idem, *Der Gerichtliche Beweis*, Berlin 1846; idem, *Grundlinien des mosaisch-talmudischen Eherechts*, Leipzig 1860. ראה גם: 'Mosaisches Recht und Hindurecht', *MGWJ*, IX (1860). על פראנקל, ראה שאל פנחס רבינוביץ', ר' זכריה פראנקל, ווארשא תרנ"ח, וכן להלן, פרק 12.

למרות זאת, חשיבותו ההיסטורית של פראנקל נובעת מהישגים אף יותר ראויים לציון. בשנות הארבעים של המאה הי"ט, בזמן שכוחות הרפורמה הדתית בגרמניה רשמו לטובתם הישגים מרחיקי-לכת, הוא פעל לגיבוש הגוש הקונסרבטיבי שהיה בחיתוליו סביב כתב-עת שנועד להוות משקל נגד אל מול הרציונליזם האנטי-היסטורי של הרטוריקה הרפורמית. הוא גייס בנמרצות ומכוח שכנועו האישי כותבים לכתב-העת, והצליח, למשך תקופה קצרה בת שלוש שנים (1844–1846), לספק במה שאיפשרה הפצה של העמדה הקונסרבטיבית בסוגיות השעה ובסוגיות היסטוריות. כל אחד מהחוקרים הקונסרבטיביים שהוזכרו קודם לכן, למעט לוצאטו, ובנוסף אליהם אחרים כמו ברנהארד בער (Beer), היינריך גרץ (Graetz), וולף לנדאו (Landau), פירכטגוט לברכט (Lebrecht), סלומון שטיינהיים (Steinheim) ומוריץ שטיינשניידר נתנו פומבי לאהדתם לעמדתו האנטי-רפורמית הכנה של פראנקל בכך שתרמו מסות. כמו גייגר, כיוון פראנקל את כתב-העת שלו – שרבים ממאמריו כתב הוא עצמו – לקהל יהודי יודע קרוא וכתוב אך לא-רבני, כשהוא מעמיד את המחקר בשירות האידיאולוגיה. רק בשנה השנייה הוא הוסיף מדור קטן שהוקדש למדע בלתי מגמתי. כאשר נכנס פראנקל שנית לתחום כתב-העת, באוקטובר 1851, עם כתב-העת היותר מפורסם שלו – *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, כבר כלל מדור ההיסטוריה (*Geschichte*) מסות שהסגנון הציורי וההירואי ששימש בהן לפופולריזציה של ההיסטוריה היהודית תרם להעצמת הזיקה אל העבר. באופן לא מפתיע, רבות מאותן מסות עממיות נכתבו במהלך העשור הראשון לקיומו של כתב-העת על ידי פראנקל, שהדיו בעטו מעולם לא יבש.⁶⁶

לא פחות מנוגדת למוסכמות היתה כוונתו של פראנקל לצמצם את המונח מדע היהדות לחקר הספרות הרבנית במובן הצר, שנדחה על ידי צונץ ושטיינשניידר בסקירותיהם שהוזכרו לעיל. פראנקל השווה בכישרון את המונח החדש, על כל השתמעויותיו, ללימוד המסורתי של טקסטים קדושים. הוא טען כי מרכזיותו הרצופה של מדע היהדות היא ששפכה אור על תעלומת ההישרדות היהודית והפיגה כל חשש מפני העתיד. כתוצאה מכך, ההיצע האקדמי של ה-*Monatsschrift* הורחב רק בהדרגה כדי לכלול גם נושאים שאינם קשורים להיסטוריה של התקופה הרבנית והטקסטים הקדושים שלה.⁶⁷

מסירותו הבלתי נלאית של פראנקל לכתיבת היסטוריה של ההלכה היא, כמובן, שמייחדת את הקריירה האקדמית שלו עצמו. מספר מכתבים נלהבים ששיגר לצונץ בשנות השלושים של המאה הי"ט מלמדים כי פראנקל שאב השראה מההיסטוריה

ZRIJ, 3 vols. (1844–1846) 66

ראה להלן, פרק 12. 67

החיצונית המקיפה של צונץ בנושא הספרות המדרשית להגות רעיון למפעל דומה עבור ההלכה, למרות שביקש להקדיש יותר תשומת־לב לתוכן. הן בחיבורו *Vorstudien zu der Septuaginta* (1841), המחקר היהודי הראשון על תרגום השבעים מאז עזריה דה רוס, והן בחיבורו *Der Gerichtliche Beweis* (1846), פירט פראנקל את הצעתו להשתית את חקר ההלכה על בסיס היסטורי, ובמהלך שלושים השנים הבאות העמיד פראנקל מדף של מונוגרפיות שחקרו בדרגות שונות של יסודיות את הרבדים והמקורות העיקריים של ההתפתחות ההלכתית מימי תרגום השבעים ועד לתשובות הרבנים של ימי הביניים. באמצעות פראנקל חדרה המשפטנות ההיסטורית (geschichtliche Rechtswissenschaft) של סאביניי לתחום המחקר היהודי.⁶⁸

בהינריך גרץ מצא פראנקל בן ברית ראוי, שסלידתו בכל רמ"ח אבריו מהרפורמה שיחקה תפקיד מעצב בקביעת תוכניתו האקדמית שלו עצמו. קריאה שונה של העבר הצדיקה תגובה חלופית ללחצי האמנציפציה. התזמון הנכון של עבודת הדוקטור של גרץ, על גנוסטיקה ויהדות – *Gnosticismus und Judentum* (1846), לא נעלמה מעיני הירשפלד בסקירתו המחמיאה, אם כי הביקורתית, ב־*Zeitschrift* של פראנקל.⁶⁹ שכן גרץ העניק ליהדות הרבנית ערכיות חיוביות: דת הפתוחה לעולם אך מודעת לקווים האדומים. בניגוד למקובל, תיאר גרץ את רבי עקיבא כמנהיג רחוק־רואי ובעל תושייה, שהקהה את שני הגנוסטיקה.⁷⁰

באותה שנה התעמת גרץ שוב עם תנועת הרפורמה בניסיון נועז לגבש פילוסופיה של ההיסטוריה היהודית שתתייחס בלא משוא־פנים אל רבדיה השונים של החוויה ההיסטורית ביהדות. בניגוד לאמירות הפילוסופיות הסלקטיביות והפרוגרסיביות של האידיאולוגים של הרפורמה, שהעלימו עין משלבים מוקדמים יותר, ניסה גרץ לבנות תפיסה חובקת־כל, שתשמר את המרכיבים העיקריים של כל אחת מהתקופות החשובות בהיסטוריה היהודית. כל מרכיב, לשיטתו, לא היה אלא התגלמותו של מאפיין חבוי שהיה קיים מלכתחילה, וכל המרכיבים יחד היוו את המכלול המלא והלגיטימי של היהדות. תיאוריית אימננטיות, בבחינת 'הכל צפוי', החליפה את תיאוריית התמצית, והקדמה הוגבלה לתחום התודעה.⁷¹

אם *Die Construction* סינגר על העבר וזכויותיו באופן פילוסופי, הרי ש־*Die Geschichte der Juden* (1853–1876) עשה זאת בקונקרטיות היסטורית ברורה.

68 Zacharias Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig 1841, p. xii; idem, *Der Gerichtliche Beweis*, pp. 99–101. שורש, הפרק על זכריה פראנקל, להלן.

69 Hirsch Grätz, *Gnosticismus und Judentum*, Krotchin 1846. Hirschfeld, *ZRIJ*, III (1846), pp. 317–320, 352–360.

70 ראה להלן, פרק 13, עמ' 331–337. לביבליוגרפיה על גרץ, ראה להלן, פרק 13.

71 ראה להלן, פרק 13, עמ' 337–343.

עבודה זאת גילמה יותר מכל חיבור אחר את המסר של האסכולה ההיסטורית שמיסודם של פראנקל וגרץ: נאמנות גאה ובלתי מתפשרת ליהדות הרבנית, ששורשיה נטועים בסבל וביצירתיות של ההיסטוריה היהודית. כדי להעביר את המסר אל קהל רחב ביותר שניתן, חילק גרץ את ההיסטוריה הלאומית-בעיקרה שכתב, כדרך ה־*Monatsschrift*, להיסטוריה (Geschichte) ולמדע (Wissenschaft). ברכוז את רזי למדנותו בנספחים שהופיעו בסוף כל כרך, נתאפשר לו להוציא מתחת ידו טקסט נרטיבי מלוטש המשובץ שיפוט מוסרי.

מה שייחד את הישגו של גרץ מנקודת-מבט היסטוריוגרפית הוא עובדת היותו איש תנועת המדע הראשון ששילב בין ההיסטוריה החיצונית והפנימית של יהודי העת העתיקה וימי הביניים בעבודת מחקר אחת. חברים בחוג המדע, בלי קשר לחילוקי הדעות ביניהם, היו תמימים בדעתם, שליהודים לא היתה היסטוריה חיצונית מלבד שרשרת עגומה ובלתי פוסקת של רדיפות, שלא ממש סיפקה השראה לעבודת-נמלים מחקרית.⁷² בהתאם לכך העדיפו חוקרי תנועת המדע לתעל את מרצם לחקירת ההיסטוריה הפנימית של היהודים, או להצר את התחום עוד יותר ולחקור את ביטויי התרבות היהודית, שהציעה בבירור שפע של חופש פעולה, כבוד ויצירתיות. בעוד שיוסט נטה בזמנו להתרכז בהיסטוריה היהודית החיצונית, או לכל היותר כתב את ההיסטוריה הפוליטית של ימי בית שני ושל תקופת הופעתה של היהדות הרבנית כאילו היו מנותקות זו מזו לחלוטין, הרי שצונץ, רפפורט, לוצאטו, זק"ש, פראנקל ושטיינשניידר התמקדו באופן כמעט בלעדי בטקסטים הספרותיים. דוגמה אופיינית לפיצול הקונצפטואלי הזה ניתנה במאמרים החלוציים של זליג קאסל ושטיינשניידר, העוסקים בהיסטוריה הפוליטית והתרבותית של היהודים (1850), מאמרים שנכתבו עבור האנציקלופדיה המפורסמת *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*. למרות שכל אחד מהם הציג באופן משכנע את הטווח הקונצפטואלי ואת המקורות הראשוניים של תחומו הוא, בין התוצאות לא היה כל קשר. פריצת הדרך של גרץ היתה מתודולוגית: שילוב בין תחומי ההיסטוריה הפוליטית והחברתית, או במילים אחרות, הבאת ההיסטוריה של היהודים וההיסטוריה של היהדות בכפיפה אחת. אף אחת מהן לא היתה ניתנת להבנה ללא התייחסות שיטתית לרעותה. שנתיים לפני הופעת

72 ראה, לדוגמה: David Cassel, *ZRIJ*, III (1846), pp. 19–21; Z. Frankel, *MGWJ*, I (1852), pp. 203–207, 403–409; *MGWJ*, III (1854), pp. 5–9; Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Berlin 1855, pp. 9ff; M. Steinschneider, *Jahresberichte der Geschichtswissenschaft*, I (1878), pp. 38–39; *Jewish Quarterly Review* (original series), XV (1903), pp. 302–311; A. Geiger, *Nachgelassene Schriften*, II, pp. 35–43

הכרך הראשון של ספר ההיסטוריה שכתב, כבר הספיק גרץ, בהתקפה עקיפה נגד יוסט, להצהיר על בטחונו כי:

האירועים החיצוניים בתקופה זו [כלומר, תקופת בית-הלל ובית-שמאי] והתפתחות ההלכה מקיימים ביניהם קשר הדדי רצוף. בהצגת התקופה ההיסטורית האמורה ותקופות שבאו אחריה, כל מי שעוסק בתולדות היהדות בנפרד מתולדות היהודים אינו יכול לקוות להתקדם בהרבה אל מעבר לדרישותיה הבסיסיות של גישה היסטורית פרגמטית.⁷³

אכן אירוני הדבר שההאשמה שבדרך כלל הופנתה כלפי המחקר ההיסטורי של גרץ, על שאינו יותר מאשר היסטוריה של סבל ולמדנות (Leiden- und Gelehrten-Geschichte), מצביעה – כאשר שמים אותה בפרספקטיבה היסטוריוגרפית – בדיוק על הישגו. תפיסתו לגבי ההיסטוריה הפוליטית היהודית, בייחוד לגבי תקופת ימי הביניים, היתה עדיין, ללא ספק, מעוותת ולא שלמה, אולם בעבודתו הניח גרץ יסוד מוצק לעקרון האינטגרציה. בסיכומו של דבר, השילוב בין חדשנות מבנית, מחקר בסיסי וסיפר מרטיט הפך את מחקרו הדידקטי של גרץ לכלי היעיל ביותר לאישוש זהותה הדועכת של קהילה מתפרקת, תוך שימוש בעוצמת הזיכרון ההיסטורי.

עד כה נטען שמדע היהדות נולד בשדה הקרב, כאשר עוצב תחילה על ידי מקטרגי היהדות הרבנית ואומץ לאחר מכן על ידי סנגוריה. בין כך ובין כך, כפיפותו לאידיאולוגיה דתית לא ארכה זמן רב. השאיפה לשחזר את העבר היתה כרוכה מלכתחילה בצורך חזק לתקן את העיוותים הנפשעים ואת הסילופים של המחקר הנוצרי, שנתקבלו כאמיתות מכוח הישנותם. דוגמה טיפוסית ניתנה בתערוכה הגדולה על תולדות הדפוס שנערכה בברלין באוקטובר 1840, שלא הציגה אף לא ספר יהודי אחד שיצא בדפוס. צונץ הנזעם הרחר על צירוף המקרים הכרונוולוגי שבין התערוכה לבין התחדשות עלילות הדם בדמשק:

אם חוק המנודים [Ausnahmegesetz] חל עלינו בדמשק, הרי שהוא חל לא פחות בחגיגת הספר המודפס. אנשים זוכרים האשמות שקריות אך לא הישגים מזהירים. אין תימה שהיהודים מוצאים מכלל ההוקרה שמעריפים על המדפיסים הראשונים.

הפניית העורף לספרות העברית היתה לדידו שירות דוב למחקר, ליהודים ולקדמה עצמה.⁷⁴

73 Graetz, *MGWJ*, I (1852), p. 158. ראה גם חיבורו: *Geschichte der Juden*, III, 1st ed., p. 3.

74 Zunz, *WZJT*, IV (1844), pp. 35–36. ראה גם צונץ בספרו של א' אשר (לעיל, הערה 17), ב, עמ' 313–314.

העיסוק בהיסטוריה יהודית, לפיכך, היה אקט של צדק כמו גם של אינטרס-עצמי: הצלחת האמנציפציה, לא פחות מאשר יושר אקדמי, דרשה בחינה מחודשת של תולדות עם ישראל. למרות שבוודאי היה נתון לצנזורה עצמית, הניב הכוח המניע הזה, בשל קהל-היעד הנוצרי שלו ונאמנותו לאתוס האקדמי, מחקר יהודי רחב-יריעה, שהתעלה מעל סוגיות של התאמת הדת לשינויים. סוג זה של מדע, שהעוסקים בו היו בעיקר "בעלי בתים" להבדיל מרבנים בקהילה, הכיל בתוכו את זרעי המחקר לשמו.

ברוח מגמה זאת ייסד יוליוס פירסט (Fürst) את *Der Orient* ושימש כעורכו משנת 1840 ועד 1851. פירסט שימש כמורהו לעברית של פראנץ דליטש (Delitzsch) והגיש לו סיוע חיוני בהכנת מחקרו המבריק, אך הנוצרי במובהק, אודות השירה העברית (1836).⁷⁵ כמרצה חיצוני (Privatdozent) בלשונות המזרח בלייפציג, הוא סירב להתנצר למען קידום ונאלץ להמתין עד 1864 לתואר פרופסור כבוד – תואר ללא שכר בצדו – וכך היה לאיש הראשון בגרמניה מקרב תנועת המדע שזכה באות ההוקרה הנבוב הזה.⁷⁶ למרות שמחקרו הפורה שלו עצמו לקה לא פעם מבחינת הדיוק, ולמרות שעד מהרה הצליח להרחיק מעליו את רוב שותפיו, עלה בידו ליצור, בטורי השבועון שלו ובמיוחד במוסף האקדמי שלו, פורום דינמי לחשיפת רעיונות, מקורות ופרשנויות חדשים, שכיסו את מלוא הטווח של התחום האקדמי המתהווה – שירה, פילוסופיה, ספרות, היסטוריה, פרשנות, פילולוגיה וביוגרפיה. האווירה האוניברסיטאית שבה היה שרוי היא שחידדה את תושיו להבין תחום אקדמי מהו מבחינת היקפו, התפתחותו וחלוקות המשנה שלו, ואין זה מקרה שהוא תיאר את הפורום הספרותי שיצר במילות המטפורה השגורה שבה השתמשו לתיאור האוניברסיטה הגרמנית – כחממה למדע ("eine Pflanzstätte der Wissenschaft"). פירסט ניסה להעלות את רמת המחקר היהודי מעל לדלת אמות הכיתתיות הדתית, בהתאם לעקרונות האתוס האקדמי.⁷⁷

היה זה מעל דפיו של ה-*Orient* שדוד קאסל ושטיינשניידר פירסמו לראשונה, ב-1843, תוכנית טנטטיבית לאנציקלופדיה של מדע היהדות. הרעיון למפעל נועז זה, נועז לאור הימצאותו של התחום בחיתוליו, בא מבער לב מונאש (Monasch), מוציא לאור של ספרים יהודיים בקרוטושין (פוזנא) ולימים חותנו של גרץ.⁷⁸ הלה שיכנע את

Franz Delitzsch, *Zur Geschichte der jüdischen Poesie*, Leipzig 1836, pp. 124–125 75
Allgemeine Zeitung des Judentums, 1873, pp. 139–141, 144–146; 1905, pp. 224–226 76

Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, XVII, Leipzig 1889, col. 1721 77

Peter 78
Der Orient, 1843, pp. 465–471, 491–494, 500–504
 Fraenkel, 'The Memoirs of B. L. Monasch of Krotoschin', in *LBIYB*, XXIV (1979), pp. 195–223

קאסל לקחת על עצמו את תפקיד העורך הכללי, ואילו קאסל בתורו שידל את ידידו הקרוב שטיינשניידר לטפל בחלק העוסק בתולדות הספרות. היה זה בבירור פרויקט של חוקרים צעירים בני הדור השני בתנועת המדע, שלא התייראו מפני קשייו המרתיעים של המדע. חוקרים ממוסדים יותר כמו צונץ, יוסט, גייגר ופראנקל העדיפו מעורבות שולית בלבד. אותו תיאור ראשוני של האנציקלופדיה קיפל בתוכו התקדמות קונצפטואלית חשובה, שכן בתיאור זה אילץ קאסל את שטיינשניידר להרחיק מעבר לתפיסה המצומצמת של הספרות העברית לעבר הגדרה שאינה מותנית בשפה; הגדרה זו, כפי שראינו, שימשה את שטיינשניידר במסותו היותר מאוחרת אודות הספרות העברית.⁷⁹

קאסל ושטיינשניידר, שנעלבו מביקורתו השלילית של פירסט על תוכניתם הטנטטיבית, פירסמו את ראשי הפרקים של האנציקלופדיה כחוברת נפרדת כמה חודשים מאוחר יותר. הם הדגישו את דאגתם מהמידה שבה הפך הוויכוח סביב האמנציפציה את היהודים ואת היהדות לנושאים לדיון פומבי ולעתים קרובות וולגרי, וכן מהיעדר המחקר האובייקטיבי על שניהם. מדע היהדות, מבחינתם, היה צורך פוליטי:

כל מי שמודע לטעויות המטופשות הנוראיות ולשערוריות הנוראיות שהיהדות נפלה להן קורבן, שכמעט אף עבודה מסוג זה [כלומר, ספרים אקדמיים ואנציקלופדיות] אינה משוחררת מהן... יסכים בוודאי עמנו שהגיעה העת שהיהודים עצמם ינקטו יוזמה כדי להביא את ספרותם הנרמסת, את אמונתם שהוצאה דיבתה רעה לפני דין משפט צדק. ללא הצטדקות, רק הצגת האמת!⁸⁰

למרות שדבקותו של קאסל במטרה לא נשאה פרי, יש לציין שהמסות המאוחרות יותר של שטיינשניידר אודות הספרות היהודית ושל זליג קאסל אודות ההיסטוריה היהודית נהגו והותחלו שתיהן במסגרת אותו פרויקט נפל.

אותה נימה פוליטית הושמעה על ידי צונץ ב־1845 בפרק הפותח את חיבורו 'על היסטוריה וספרות' (*Zur Geschichte und Literatur*). הוויכוח הרחב סביב חוק חדש ומקיף לענייני יהודים בפרוסיה הגביר את המודעות לקיומו של קשר בין האמנציפציה למחקר יהודי. כל עוד הוסיפו כתביהם הנערצים של תיאולוגים נוצריים לשמש כאורים ותומים לעניין טיבה של היהדות, עתידה היתה המדיניות הממשלתית להמשיך להיות

Archives of the Jewish Theological Seminary of America, Steinschneider collection, David Cassel. *Der Orient*, 1843, pp. 491–492 79

[David Cassel], *Plan der Real-Encyclopädie des Judenthums*, Krotoschin 1844, p. 22 80

מוכתבת על ידי דעות תיאולוגיות קדומות, כפי שקרה במרוצת ימי הביניים. זכיית היהודים באזרחות מלאה היתה מותנית בשחרור היהדות משלשלאותיה התיאולוגיות.⁸¹ אולם שלשלאות תיאולוגיות יכלו להיכפות גם על ידי מלומדים יהודיים, ולא רק נוצריים, וקובץ מסות חלוצי זה, שהוקדש בעיקר להיבטים שונים של התרבות האשכנזית בימי הביניים, סימל גם את התנתקותו הסופית של צונץ מהמדע הרפורמי. במשך שנים מספר קודם לכן, בסדרה של מסות שנועדו לציבור הרחב, הזהיר צונץ את בני-דורו באותו להט מוסרי שהפגין בשנות העשרים המוקדמות כדרשן (Prediger), פן ינטשו את מורשתם הדתית והתרבותית. באותה רוח גינה עתה צונץ את סלידתו של המדע מפני ההיסטוריה של היהודים האשכנזיים. הוא טען כי סיכוייה של ההיסטוריה היהודית לזכות בכבוד הראוי לה מצד הנוצרים אפסיים כל עוד החוקרים היהודיים עצמם רוחשים בוז לנתחים גדולים ממנה. יתר על כן, סלקטיביות שרירותית שכזאת פגעה, לטענתו, בעצם עקרונות המחקר, שציוו על "ידיעה מקיפה, עקבית וסבירה של העבר". ולבסוף, כך אמר, לא ניתן כמעט להבין את חיי היהודים באירופה בהווה ללא הבנה מעמיקה של שורשיהם האשכנזיים.⁸²

התנתקות זו לא העבירה את צונץ לשורות המחנה של הגוש הקונסרבטיבי לזמן רב, למרות הדמיון ברטוריקה. עד מהרה הגיע צונץ למסקנה, שהרטוריקה הקונסרבטיבית אינה אלא היסטוריה דוגמטית (Glaubenswissenschaft) בשינוי אדרת, ועמדתו האקדמית נבדלה למדי מזו של גייגר ופראנקל.⁸³ התנתקותו מצביעה, עם זאת, על המידה שבה יש להבין את העיסוק במדע באופן דיאלקטי. ספק אם הקשר פוליטי ודתי נזיל יכול היה להוליד סגנון מחקרי אחד ובלתי מבודל.

השאיפה המחודשת לאובייקטיביות לא עשתה את צונץ לאספן עובדות לשמן, כל כמה שהפריז בהקפדתו על פרטים. אדרבה, הטרילוגיה האחרונה שכתב בנושא הפיוט היתה גולת הכותרת של מפעל חיים בתחום בית הכנסת, המוסד שהיה בעיניו ה"ביטוי ללאומיות היהודית, הערובה לקיומה הדתי".⁸⁴ בדור שבו סר חנה של הדת, שבו כל גילוי פרוכיאלי נתקל בהתנגדות, הפך צונץ להיסטוריון המוביל של בית הכנסת. רוח של אמפתיה, נאמנות, יראה ואדיקות מילאה את מחקריו הדקדקניים אודות הדרשות והפולחן בבית הכנסת. ללא בית הכנסת, כך סבר, אין ליהדות עתיד, וללא תחושת המשכיות נגזר דינה של הרפורמה בבית הכנסת להיכשל. אומנם מעבודותיו המאוחרות

Leopold Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, pp. 1–21 81

Zunz, *Gesammelte Schriften*, II, 172–203 82

Glatzer, *Leopold Zunz*, p. 364 83

Die synagogale: חלקי הטרילוגיה: Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge*, p. 454 84

Poesie, Berlin 1855; *Der Ritus des synagogalen Gottesdienstes*, Berlin 1859;

Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Berlin 1865

בנושא הליטורגיה נעלמו, ללא ספק, דברי הסנגוריה המפורשים למען הרפורמה שאפיינו את 'הדרשות בישראל'; אולם התופעות שאת קיומן הן הוכיחו ללא עוררין – השתנותו המתמדת של הפולחן לאורך ההיסטוריה, רגישותו להתפתחויות והגיוון שבו – היוו את הלגיטימציה המשכנעת ביותר לרפורמה ליטורגית.⁸⁵

למרות הפצרותיו של צונץ, המשיכה התרבות האשכנזית לסבול מ"הזנחה בלתי מזיקה" עד לדור הבא של חוקרי תנועת המדע, ואף אחריו. בשנת 1871, כאשר פירסם אברהם ברלינר (Berliner) את חיבורו הקצר על הדת האשכנזית העממית, כבר נכתבו ספרים אשר שחזרו את ההיסטוריה הפוליטית של יהודי גרמניה בימי הביניים על סמך שפע מקורות לא־יהודיים.⁸⁶ מדובר במחקרים של סטודנטים בסמינר ברסלאו ושל אחרים שעסקו בהיסטוריה מקומית, ב־*Regesten* (1862) – רשומות שלוקטו על ידי מאיר וינר (Wiener), ובמחקר ההיסטורי המבין והאוהד של אוטו שטובה (Stobbe) (1866), היסטוריון נוצרי באוניברסיטת ברסלאו, שעבד באופן הדוק עם גרץ. נראה כי המעבר להיסטוריה חברתית לא היה אלא התקדמות טבעית, מההיסטוריה החיצונית להיסטוריה הפנימית. אולם המעבר שעשו ברלינר ומוריץ גידמאן (Güdemann) בשנות השמונים של המאה הי"ט קיפל בתוכו הרבה יותר מכך. היסטוריה חברתית היתה הדרך היחידה שאיפשרה לכתוב על יהדות אשכנז בחיוב, שכן קשה היה לה להתחרות עם ההישגים האישיים של יהדות ספרד בתחום השירה, הפילוסופיה או התרבות. רק במישור של ההיסטוריה החברתית נתאפשר לברלינר וגידמאן להביא די ראיות שהצביעו על תרבות דתית שמעולם לא נכנעה להשפעות ברבריות; תרבות אשר ייצרה, לנוכח חוסר ביטחון ודיכוי, אצילות־אופי שלא נפלה מעוצם־הרוח הספרדי. חיי היהודים בגרמניה, כך טענו, הצטיינו בשלווה רוחנית, רגישות אתית, יציבות התא המשפחתי ואדיקות מכובדת, שהיה בהן כדי למלא יהודי בן־התקופה גאווה במוצאו. במקרה של גידמאן, אשר חלק את משרת הרב הקהילתי בווינה עם ילינק (Jellinek), החדיר נחשול האנטישמיות הגרמנית הגוברת לעבודתו נימה אפולוגטית מובהקת ובשלב מסוים הניא אותו סופית מהמשך העיסוק במחקר.⁸⁷

85 הדבר נכון במיוחד לגבי *Der Ritus*.

86 Abraham Berliner, *Aus dem inneren Leben der deutschen Juden im Mittelalter*, Berlin 1871; Meir Wiener, *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Hannover 1862; Otto Stobbe, *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Braunschweig 1866. על היחסים בין שטובה לגרץ, ראה: Reuven Michael (ed.), *Heinrich Graetz: Tagebuch und Briefe*, Tübingen 1977 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 34), p. 407.

87 על גידמאן, ראה: Ismar Schorsch, 'Moritz Güdemann. Rabbi, Historian and Apologist', in *LBIYB*, XI (1966), pp. 42–66.

איש מבין חוקרי תנועת המדע לא גילם את האתוס של מחקר משוחרר מערכים יותר מאשר מוריץ שטיינשניידר, אשר העריץ את צונץ כמורהו הרוחני וכמופת אישי. במהלך קריירה אקדמית בת יותר משישים שנה של יצירה בלתי פוסקת נלחם שטיינשניידר, בדרגות שונות של תקיפות ותוקפנות, למען סילוק כל שיקול כיתתי מהמחקר היהודי. מעל לבימת כתב־העת הביבליוגרפי שלו (1859–1865, 1869–1882), שאותו ערך ומילא בסקירות פרי עטו, מתח שטיינשניידר ביקורת חריפה על ידידיו כמו גם על אויביו על שלא עמדו באמות המידה המחמירות של חזונו האקדמי.⁸⁸

חזון זה עוצב בשנות הארבעים הסוערות של המאה הי"ט, עם התגברותם והתלכדותם של המאמצים למען אמנציפציה ורפורמה. למשך זמן מה הכשיר שטיינשניידר הצעיר והמתחנן את עצמו לקראת קריירה ברבנות, פעל באופן אקטיבי לחידוש נעוריה של היהדות, תמך במאמציו של פראנקל ונתן מידה מסוימת של דרור לנטיותיו הרומנטיות.⁸⁹ אך לא עבר זמן רב עד שהחליט לשנות כיוון ולהקדיש את עצמו למאבק שנועד להבטיח למחקר היהודי את המקום המגיע לו בעולם האקדמי הגרמני. היחלצותו הנחושה להגנת המתודה – להגנה על מחקר אובייקטיבי, פילולוגי וקונטקסטואלי – נבעה ישירות מהמטרה הזאת. רק אמות־המידה המחקריות התובעניות ביותר, הדורשות חקירה המשוחררת מכל סובייקטיביות זרה, היה בהן, לדעתו, כדי לזכות בהערכתם של אנשי אקדמיה. הסגנון הדו־מגמתי של המדע נוסח ברסלאו עורר בו, שוב ושוב, רגשי בוז: "השילוב בין מטרות דתיות ומטרות מחקריות גרידא הוא יצור־כלאיים".⁹⁰ שטיינשניידר, להבדיל, כתב רק לאיש האקדמיה: "ישנם תחומים שלא ניתן אף פעם להופכם לנחלת הכלל, משום שהבנתם מניחה מראש הכנה מסוימת [וכן] עניין בהם, נטייה אינטלקטואלית מיוחדת".⁹¹

עוינותו האגדית של שטיינשניידר כלפי הרבנות, יהיו אשר יהיו שורשיה, היתה, כמו במקרה של צונץ ואיגוד התרבות, פן של חזון אקדמי.⁹² הוא גרס שתפיסה חילונית

88 *Hamazkir-Hebräische Bibliographie*. ראה בריסמן (לעיל, הערה 20), עמ' 139–143. על שטיינשניידר, ראה: Alexander Marx, *Essays in Jewish Bibliography*, Philadelphia; 1947; Paul Oskar Kristeller, *PAAJR*, XXVII (1958); Franz Rosenthal, *ibid.* (לעיל, הערה 2).

89 N. M. Gelber, *Zur Vorgeschichte des Zionismus*, Wien 1927, pp. 202–212. ראה גם: M.S. Charbonah (Steinschneider), *Herev be-Zion oder Briefe eines jüdischen Gelehrten und Rabbinen über das Werk Horev*, Leipzig 1839; M. Steinschneider, *Manna*, Berlin 1847.

90 *Hebräische Bibliographie*, II (1859), p. 100.

91 Steinschneider, *Die hebräischen Uebersetzungen*, I, p. xxiv. ראה גם: *Hebräische Bibliographie*, XVII (1877), p. 121.

92 Steinschneider, *Die hebräischen Uebersetzungen*, I, p. xxiii; George Alexander

ושוויונית של היצירה התרבותית היהודית יכולה להיות נושא לחקירה היסטורית רק בין כותליה של האוניברסיטה, בשל הפתיחות האינטלקטואלית והמתודה הביקורתית המאפיינות אותה. הפגם היחיד בתכניתו זו היה, שבכל הנוגע ליהדות לא היתה בגרמניה אוניברסיטה כזאת. הבוז שרחש שטיינשניידר, כעניין שבעיקרון, לכל הסמינרים הרבניים המודרניים, המוסד היחיד שאליו ניתן היה לתעל את המחקר היהודי בגרמניה במאה הי"ט, איפשר לו להעלים עין מהאתוס הנוצרי שהמשיך לשרור באוניברסיטה הגרמנית.⁹³ ההתקפה המרושעת של הלאומן הגרמני פול דה לגארד (de Lagarde), מומחה לתרבויות שמיות מגטינגן (Göttingen), על צונץ בשנות השמונים של המאה הי"ט הצדיקה אולי את הערתו הצורבת של שטיינשניידר ש"לא ניתן ללמד שונאי-יהודים, ועל אחת כמה וכמה שלא באמצעות ההיסטוריה"; אולם אם דעותיהם של הללו הן שהכתיבו את המדיניות האקדמית, הרי שפתיחותה האינטלקטואלית של האוניברסיטה לא היתה יותר מאשר סיסמה סתמית כואבת. ההישג הגדול ביותר של מדע היהדות היה בהבשלתו לכדי תחום אקדמי לגמרי מחוץ למסגרת של האוניברסיטה הגרמנית.⁹⁴

שטיינשניידר אכן תרם תרומה אדירה לביסוס חשיבותה של יהדות ימי הביניים בהקשר של ההיסטוריה הכללית. הוא תיעד בשלושה חיבורים ביבליוגרפיים מקיפים ביותר את התפקיד המרכזי שמילאו היהודים בכל שלב משלבי מסירתה המורכבת של התרבות היוונית לאירופה. עבודותיו הבלתי-נדלות הללו נולדו מהתעסקותו הנלהבת, כל ימות חייו, בהשפעת האסלאם על התודעה היהודית ובהצטלבות המפרה שבין שני העולמות התרבותיים.⁹⁵ שטיינשניידר לא נרתע מהסתייגותו המופגנת של פראנקל ב-1846 מה'ערבומניה' שלו, נזיפה שמעולם לא סלח עליה, ובשנת 1850, במסה על הספרות היהודית, כבר טען למען תיקוף חדש של ההיסטוריה היהודית לפי קווים תרבותיים ולא פוליטיים.⁹⁶ ימי הביניים היהודיים התחילו, לטענתו, לא עם חורבן בית שני אלא עם תום החשיבה המדרשית, שינוי במנטליות שלא התרחש עד לעליית האסלאם, ואילו היצירתיות התרבותית של היהודים שככה רק לאחר הגירוש מספרד,

Kohut, 'The Steinschneider Letters and some Reminiscences', *Studies in Jewish Bibliography in Memory of A. S. Freidus*, New York 1929, p. 115 n.89

Alexander Marx, 'Steinschneideriana II', *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, New York 1935, pp. 520–521 93

'Lipman Zunz und seine Verehrer', *Mittheilung von Paul de Lagarde*, 4 vols., Göttingen 1884–1891, II, pp. 108–162 94

קריסטלר (לעיל, הערה 88), עמ' 62–64. 95

Hebräische Bibliographie, V (1862), p. 118; *ZRIJ*, III (1846), p. 466; וכן: 96
ראשונות' לתיקוף זה ניתן למצוא בתוך: *ZRIJ*, II (1845), pp. 388–389; III (1846), pp. 409–410

שהפך עליהם את עולמם.⁹⁷ את שלוש המאות שלאחר מכן צייר שטיינשניידר כחסרות מקוריות ומונוטוניות על-פי הגישה הרווחת, למרות שהבנתו שלו את השפעת הדפוס על העולם היהודי היתה מנוגדת לחלוטין להערכה הזאת.⁹⁸ ובכל זאת, סבר, תקופה מודרנית המכבדת את עצמה צריכה שתבוא לפניה תקופת אפלה שתבליט את זוהרה. התפוקה המסיבית והמדוקדקת של שטיינשניידר, מלבד תרומתה לחיזוק המדע, תרמה גם להעמקת ההעדפה הספרדית של בני-תקופתו. האובייקטיביות שבה התהדר לא היתה משוחררת מהסלידה הרווחת באותה עת מהדיכוי הפיסי המתמיד ומהצרות האינטלקטואלית שיוחסו ליהדות האשכנזית בימי הביניים. במבוא לחיבורו *Die arabische Literatur der Juden* (1902) הוא השתלח בזעם תוך סטראוטיפיזציה זדונית של יהדות אשכנז, שלא היתה מביישת את הפולמוסן הבוטה ביותר. שטיינשניידר, כמו רוב היהודים הגרמניים שעברו אמנציפציה, קיווה לגלות בחיוניות הדתית והתרבותית המגוונת של יהודי ספרד בימי הביניים נפשות-אחיות אשר יכלו בהצלחה לאתגר הקיום בשני עולמות סותרים. כבר ב-1847 הזהיר לוצאטו את שטיינשניידר פן ייתן ידו למפעל ההיסטורי האופנתי שעניינו "לפאר ולרומם אותם היהודים אשר לא היתה נפשם יהודית באמת, אבל יונית או ישמעאלית". אפילו למדנותו של אדם כשטיינשניידר היתה חשופה לפיתויי החיקוי ולקורט השלכה. במילותיו העמוקות של גתה: "הנך דומה לרוח שאתה מבין". באופן פרדוקסלי, תובנה היסטורית ושגיאות היסטוריות נובעות אולי מאותו מקור.⁹⁹

ג

עם פרסום שני הכרכים האחרונים של אוסף כתביו של צונץ (*Gesammelte Schriften*) ב-1876 באה לקצה התקופה הראשונה של מדע היהדות, תקופה שהוא עצמו חנך במסה שכתב ב-1818. בשנתיים שקדמו לכך נפטרו גייגר ופראנקל בתוך כמה חודשים, וגרץ פירסם את הכרך האחרון בהיסטוריה שלו. ללא תמיכה מוסדית מהאוניברסיטאות ומהקהילה היהודית, ולמרות אובדן שתי הספריות היהודיות הגדולות ביותר בגרמניה, שנלקחו לאנגליה ב-1829 ו-1848, עלה בידי דור של חלוצים לכוון את התחום האקדמי

97 Steinschneider, 'Jüdische Literatur', *Allgemeine Encyclopädie*, pp. 358, 360, 384, 386, 393–394, 448

98 שם, עמ' 453, 455–457, 460–467.

99 Steinschneider, *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt am Main 1902, pp. vii–viii; אגרות שד"ל (לעיל, הערה 54), עמ' 1031. Julius Goebel, *Goethes Faust*. *Erster Teil*, 2nd. rev. ed., New York 1946. p. 27 ('Du gleichst dem Geist, den du begreifst...')

פרק תשיעי

המודרני של חקר היהדות.¹⁰⁰ תוך כדי כך עלה בידיהם להדיח את המחקר הנוצרי מעמדתו הדומיננטית הבלתי מעורערת בעבר בכל הנוגע לחקר היהדות, הישג שעתיד היה לעורר מתקפת־נגד נחושה בדור הבא. חשוב מכך: הם יצרו מודעות היסטורית שהיה בה כדי לשמש כבסיס לקהילה יהודית וולונטרית וחילונית.

100 בריסמן (לעיל, הערה 20), עמ' 38–42, 48–49.

פריצת־דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים (Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden)

המחקר היהודי המודרני נולד בעיר ברלין. לקראת סוף העשור השני של המאה הי"ט, בצל האוניברסיטה עולת־הימים שלה, התאגדה חבורה מוכשרת של אינטלקטואלים יהודיים צעירים, שחיו בתחושת ניכור במטרה לחדש את היהדות ולהתאימה להקשר חברתי חדש, הקשר שהשתנה באופן דרסטי אך טרם התייצב סופית. מתקפתם זו הורישה לדורות הבאים צורת הסתכלות חדשה על היהדות, שהונצחה בכינוי שהם עצמם טבעו: Wissenschaft des Judentums (מדע היהדות).

אירועי שני העשורים הקודמים היו לא פחות הרי־גורל עבור היהודים מאשר עבור הגרמנים. נוכחותו של נפוליאון על אדמה גרמנית לא רק שירטטה בקווים חדשים את המפה המשוסעת של מרכז אירופה, אלא גם זיעזעה את היסודות שבהם היו מעוגנים חיי היהודים בימי הביניים. בשנת 1812, סוף־סוף, העניקה פרוסיה, המנוצחת אך מאוששת, אזרחות מוגבלת לתושביה היהודיים, כ־32,000 במספר. בשלוש השנים שלאחר מכן נלחמו לא פחות מ־1,300 יהודים כמתנדבים במלחמות השחרור, ו־72 מביניהם זכו בצלב הברזל.¹ על אף הפטריוטיזם המופגן, עוררה נפילתו של נפוליאון מרבצה ריאקציה, שלא איחרה לסכן את השיפור במצבם של היהודים. ברית מחודשת בין השלטון לכנסייה חברה אל לאומנות רומנטית טעונה עד מאוד בדיבורים על אופיה הנוצרי של המדינה הגרמנית שבדרך. בשנת 1815 סירב קונגרס וינה להחיל את האמנציפציה בכל רחבי גרמניה או אפילו לאשר את אותן זכויות יהודיות שנבעו מהכיבוש הצרפתי, וההסלמה ברטוריקה האנטישמית הגיעה לשיאה בפרעות ביהודים וברכושם, שפרצו בסוף קיץ 1819. המהומות, שהתפשטו בדילוגים מעיר לעיר בדרום גרמניה ובמערבה, מוירצבורג (Würzburg) ועד המבורג, פקדו דווקא יישובים שבהם

1 Martin Philippson, 'Der Anteil der jüdischen Freiwilligen an dem Befreiungskriege 1813 und 1814', *MGWJ*, L (1906), pp. 1–21, 220–247; Horst Fischer, *Judentum, Staat und Heer in Preussen im Frühen 19. Jahrhundert: Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik*, Tübingen 1968 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 20), pp. 47–53

הוענקה מידה מסוימת של אמנציפציה, ושיקפו בכך כעס רבתי לנוכח השינוי.² בצד היהודי הולידה האפשרות של ביטול האמנציפציה שתדלנות פוליטית נמרצת והצעות לרפורמה פנימית.

באווירה מבשרת-רעות זו התכנסה בברלין, ב-7 בנובמבר 1819, חבורה של שבעה אנשים כדי לייסד 'אגודה לשיפור מצב היהודים במדינות הגרמניות', בתקווה להיפגש לשעתיים בשבוע מדי יום ראשון בבוקר.³ בנוסף לאיזאק מרקוס יוסט (Jost) ולליאופולד צונץ, כללה הקבוצה את יוסף הילמר (Hillmar), יואל אברהם ליסט (List), יצחק לוין אוארבאך (Auerbach), אדוארד גנז (Gans) ומשה מוזר (Moser). מבחינת האפיון הקבוצתי, היו אלה אנשים צעירים, בני 30.7 בממוצע, שקבעו יתד בברלין זה לא כבר ובקושי הצליחו להתפרנס. גנז, היחיד מביניהם שהיה יליד ברלין, היה גם – בגיל 22 – הצעיר שבחבורה, ואילו ליסט בן ה-39 והילמר בן ה-51 היו החברים היחידים מעל לגיל 30. בחתך תעסוקתי, הילמר ומוזר עבדו כמנהלי-חשבונות, ליסט ויוסט ניהלו בתי ספר פרטיים קטנים, אוארבאך שימש כדרשן ב'בית הכנסת הגרמני' של יעקב הרץ בער (Beer), היהודי העשיר שקיבל אזרחות ב-1809, בעוד צונץ השלים באותה עת את לימודיו באוניברסיטה וגנז עמד לפתוח בקריירה אקדמית. למרות שגנז היה בזמנו החבר היחיד בקבוצה שהיה בעל תואר דוקטור, לכולם, למעט מוזר, הילמר ואולי ליסט היו באמתחתם לימודים הן בגימנזיום והן באוניברסיטה. בקיצור, הרכב האיגוד היה הומוגני למדי, חבריו השתייכו לקצה שוליה של החברה והיו אוהבי ספר מובהקים.⁴

כסטודנטים ניצבו חברי האיגוד בחוד החנית של ניסוי האמנציפציה, בהיותם מעורים במיטב התרבות הגרמנית, תלושים מהיהדות המסורתית ופגיעים למתקפת-הנגד של הימין העולה. האלימות האנטישמית שהשתוללה באוגוסט ובספטמבר הזכירה להם באופן פתאומי את פגיעותם ושיקעה אותם בפרץ של פעילות יהודית, שעד אז בדרך כלל נמנעו ממנה. חמישה מהמייסדים, למשל, היו בין באיו של חוג מלומד שמנה

2 יעקב כ"ץ, 'פרעות הפ"ה של שנת 1819 בגרמניה על רקען ההיסטורי', ציון, לח (תשל"ג), עמ' 62–108; Uriel Tal, 'Young German Intellectuals on Romanticism and Judaism. Spiritual Turbulence in the Early 19th Century', in Saul Lieberman (ed.), *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday*, American Academy for Jewish Research, 3 vols., Jerusalem–New York–London 1974, II, pp. 919–938

3 Hanns Günther Reissner, *Eduard Gans: Ein Leben im Vormärz*, Tübingen 1965 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 14), p. 50

4 שם, עמ' 31, 50, 174–175; Jacob Jacobson, *Die Judenbürgerbücher der Stadt Berlin 1809–1851*, Berlin 1962, pp. 57, 206

פריצת־דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים

כעשרים ושלושה חברים, יהודים ברובם המכריע, אשר נפגשו במשך תשעה־עשר חודשים, מנובמבר 1816 עד יולי 1817, כדי לשמוע הרצאות ולקיים דיונים בשלושים ואחד נושאים, שרק אחד מהם נגע לעניין יהודי במהותו.⁵ אולם המתקפה הגוברת על השאיפות היהודיות הוציאה אותם משלוותם כליל. על־פי שחזור מאוחר יותר של גנז:

בהרבה מערי המולדת הגרמנית אירעו המחזות המחרידים הללו אשר נראו לאנשים מסוימים כחזרה בלתי צפויה לימי הביניים. התאגדנו כדי לסייע, בכל מקום שבו מתעורר הצורך, במציאת האמצעים הטובים ביותר להגיע אל הטעויות המושרשות. כך הגדרנו את כוונתנו, ללא כל ליטוש נוסף. באותה עת עמדנו בתחילת דרכו של מאבקנו...⁶

ואכן, במהלך חמש השנים הבאות נאבקה חבורה ממורמרת זו של אנשי־חזון בעוז בכדי לגבש וליישם תוכנית למען יהדות משוחררת, ללא תוצאות ממשיות בסופו של דבר. מעמדם החברתי הבעייתי, נטייתם האינטלקטואלית העזה והאליטיזם האטום שלהם היו להם כולם לרועץ מבחינת הסיכויים לרכוש את אמונה של הפלוטוקרטיה שהנהיגה את יהדות ברלין. הצלחתם המוסדית הקלושה היא הוכחה לכך, שלא עלה בידיהם לשכנע את הקהילה בכללותה בכך שהדילמות האישיות שלהם בסך הכל מבשרות על הגורל הקיבוצי הרובץ בפתח.

ההיסטוריה החיצונית של האיגוד היא, לפיכך, מלאת פאתוס. האיגוד היה נחוש למן ההתחלה ליצור "מאגר־מוחות" ש"י אחד את שכבת המשכילים היהודיים", ואין זה מפתיע שהגידול במספר החברים היה, כתוצאה מכך, איטי.⁷ סניף ברלין של האיגוד הגיע בשלב מסוים לשיא של עשרים וחמישה חברים, בעוד שהסניף בהמבורג, שנוסד ב־1821, רשם שיא עם עשרים ושלושה חברים. יותר מכך, המספרים הכוללים מטעים לגבי חלקם המזערי של המשתתפים הפעילים. בפגישות הכמעט־שבועיות של סניף ברלין, הסניף היחיד שהיה לו משקל כלשהו, השתתפו רק לעתים רחוקות יותר מעשרה חברים; למעשה, הפגישות בוטלו לא פעם בשל היעדר קוורום, ולאור עובדה זו החליט הסניף, ב־8 בספטמבר 1822, לצמצם את הקוורום הנדרש לצורך קיום פגישה מרוב של חברי־האיגוד המתגוררים בברלין לחמישה חברים בלבד.⁸

5 רייסנר (לעיל, הערה 3), עמ' 31–34; JNUL, 4792/B-1

6 Rubaschoff, "Erstlinge" (Drei Reden von Eduard Gans im Kulturverein), *Der jüdische Wille*, I (1918–1919), p. 113

7 Nahum N. Glatzer, *Leopold Zunz: Jude-Deutscher-Europäer*, Tübingen 1964 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 11), p. 103

8 רייסנר (לעיל, הערה 3), עמ' 174–185; JNUL, 4792/B-3

השם שבו נודע האיגוד לימים, *Der Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden*, נקבע רק ב־5 ביולי 1821. תחילה, ב־27 במאי 1821, הציע גנז את השם הנועז 'המכבים', בחירה שרמזה באופן אלגורי לפועלו למען התחדשות. ברם הגוונים הפוליטיים והצבאיים המקופלים בשם נחשבו כזרים לכוונת האיגוד, והצעתו השנייה של גנז אומצה בהמשך פה אחד כמבטאת ביתר בהירות את מטרתו ומצעו.⁹ ההחלטה הבולטת-לעין לכלול את המילה 'יהודים' בשם האיגוד, בתקופה שבה יהודים מתבוללים חיפשו בקדחתנות אחר כינויים פחות טעונים, העידה גם היא על עזות-מצחם ועל גאוותם של מייסדיו. אולם זמן קצר לאחר מכן, כאשר הגיש האיגוד בקשה להירשם ככזה באופן רשמי על מנת להבטיח את קיומו ולהגדיל את יוקרתו, הממשלה, שגילתה חשדנות הולכת וגוברת כלפי כל סוג של רפורמה דתית, הבינה בצורה מוטעית את המילה 'Cultur' המופיעה בשם כ־'Cultus' (פולחן) והביעה את מורת רוחה. למרות הבהרה מיידית של גנז, אשר הגיש את הבקשה הרשמית, ואישור תוכניתה החינוכית על ידי הממשלה, נשללו מהאיגוד הפריווילגיות שזיכו אגודות רשומות ביתרונות.¹⁰ פרסום תקנון האיגוד לאחר שנים רבות, ב־1822, לא תרם הרבה לפרסום האיגוד עצמו. התקנון ביטא, לעומת זאת, את להיטותו להוביל את העולם היהודי אל מחוץ לבידודו הבלתי נסבל. עידן חדש, כך נכתב בו, מחייב תמורה פנימית ביהדות, שתושג על ידי הגדלת מספר היהודים המצויים בתרבות הגרמנית; השכלה גבוהה ושינוי המבנה הכלכלי אמורים להיות הגשרים שאותם יחצו היהודים בדרכם להשתלבות הדרגתית בתוך החברה הגרמנית. כדי לכלכל בתבונה את משאביו הדלים ולהבטיח מידה מסוימת של הצלחה, הכריז האיגוד שיגביל את פעילויותיו שלו להקמתם של מכון אקדמי וארכיון ליהדות התקופה, להפקת כתב־עת אינטלקטואלי שיכסה תחומים רבים, ולתוכנית חונכות חינוך שתסייע לילדי אביונים להשתלב בעולם החיצון.¹¹ במילים אחרות, התוכנית המעשית, שאמורה היתה להתבצע מטעם האיגוד – הפצת התרבות הגרמנית וטיפול סוג חדש של למדנות יהודית – נועדה לעזור בהגדרה מחודשת של מקום היהודי בחברה הלא־יהודית.

9 JNUL, 4792/B-2. השווה: Sinai (Siegfried) Ucko, 'Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums', reprinted in *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich: Ein Querschnitt*. Mit einer Einführung herausgegeben von Kurt Wilhelm, Tübingen 1967 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 16/I and 16/II), I, pp. 335–336

JNUL, 4792/B-2, B-6, B-10, B-11 10

Entwurf von Statuten des Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden, Berlin 11

1822. לתרגום חלקי לאנגלית, ראה: Paul R. Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz (eds.), *The Jews in the Modern World*, New York–Oxford 1980, pp. 188–190

פריצת-דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים

ב־11 במרס 1821, תשע שנים בדיוק לאחר צו האמנציפציה של פרוסיה, קיבל גנז לבסוף את הנשיאות לידיו וניצח על שלושים חודשי פעילות קדחתנית. למעשה נראה שגנז, שהתבגר בגיל מוקדם וניחן בביטחון עצמי, בשאפתנות, בקול עמוק ומהדהד ובכישרון ארגוני בלתי מבוטל, הוא שנתן את ההשראה והדחיפה לאיגוד למן ההתחלה. גנז, בנו של בנקאי עשיר מברלין ויהודי חצר שנפטר ב־1813 מרושש ושקוע בחובות, היה היסטוריון משפטי מוכשר והגליאני מושבע. נחישותו להגיע למינוי אקדמי כבר החלה להתמוטט לנוכח התנגדותו של פרידריך קארל פון סאביניי (von Savigny), יריבו האקדמי של הגל וראש לדוגלים בגישה ההיסטורית לחקר המשפטים, ולנוכח חוסר רצונה של הממשלה לקיים את הבטחתה להעניק הזדמנות אקדמית שווה ליהודים.¹² במכתב בקשה מריר, שהפנה לממשלה ב־3 במאי 1821, הזדעק גנז: "אני שייך לאותה שכבת אנשים שאתרע מזלה והיא שנואה על שום שאינה משכילה ונרדפת על שום שהיא מבקשת לרכוש השכלה".¹³ עם הזדחלות מאבקו האישי, מצא גנז במאבקו של האיגוד נחמה, סובלימציה וכלי להילחם בו.

שלושת הנאומים הנשיאותיים של גנז אשר שרדו משקפים את קצב הפעילות המואץ. ב־28 באוקטובר 1821 דיווח גנז, שבמהלך שבעה-עשר החודשים הקודמים התכנס האיגוד שבע-עשרה פעמים בסך הכל, ואילו המכון האקדמי, שרבים מחבריו היו אותם האנשים, התוועד תריסר פעמים.¹⁴ במהלך ששת החודשים שלאחר מכן ערך האיגוד כעשרים וחמש פגישות, המכון ערך מספר פגישות לא נקוב, ואילו תשעה חברים שונים חנכו שנים-עשר תלמידים. גובשו גם תוכניות להציע הוראה ליהודים צעירים מפולין שבאו לברלין, לקבץ ספרים לספרייה יהודית אקדמית ולקבוע באופן סדיר מי הם הסטודנטים העשויים להיות ראויים לסיוע כספי יהודי כדי ללמוד באוניברסיטה.¹⁵

הנאום האחרון, מה־4 במאי 1823, שסקר את פעילויות השנה הקודמת, דיווח על כארבעים ושתיים פגישות של האיגוד, שבעה-עשר מושבים של המכון האקדמי וארבעה-עשר תלמידים שזכו לחונכות. בנאום הוזכרה גם הופעת הגיליון השני של כתב-העת האקדמי של המכון, בעריכת צונץ, כתב-עת שהודפס בגודל קוורטו ונשא את הכותרת *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*.¹⁶ הגיליון הראשון יצא לאור באביב 1822, ב־500 עותקים ובעלות של 124 טאלרים, ואילו הגיליון השלישי והאחרון של הכרך הראשון והיחיד הופיע באביב 1823.¹⁷ בנסיבות אלה הגיע

12 S. Praver, *Heine's Jewish Comedy*, Oxford 1983, pp. 10–43

13 רייסנר (לעיל, הערה 3), עמ' 65.

14 רובאשוב (לעיל, הערה 6), עמ' 40–41.

15 שם, עמ' 115–118.

16 שם, עמ' 199–201.

17 JNUL, 4792/B-13

כתב־העת לידיים מעטות יחסית. עוד ב־1839 עתיד היה זכריה פראנקל (Frankel) להודות באוזני צונץ, שלמרות נסיונות מאומצים מעולם לא זכה לראות את כתב־העת, ושאיש בדרזדן, ובכלל זה ידידו הטוב ברנהארד בער (Beer), שהיה בעל ספרייה יהודית ענפה, לא החזיק בבעלותו עותק ממנו.¹⁸

כדי לבשר לעולם האקדמי על כתב־העת החדש, שלח צונץ עותקים של הגיליון הראשון למבחר אנשי אקדמיה חינם אין כסף וזכה בתמורה לפחות לתשובה אחת ראויה לציון, זו של סילבסטר דה סאסי (de Sacy), הטוב שבמזרחני צרפת. במכתבו הלבבי מה־7 באוקטובר 1822 הביע דה סאסי ספקות באשר למעשיות של התחום החדש. הוא סבר כי דלות המקורות – הן היהודיים והן הלא־יהודיים – לגבי תקופות ארוכות בהיסטוריה היהודית תהווה קושי ניכר, והשימוש במונח 'יהדות' נראה לו כפיתוי להחליף עובדות בספקולציות תיאורטיות. הוא הוסיף, בבחינת נבואה שהוכיחה את עצמה, ש"גרמניה אינה בדיוק המקום שבו ניתן יהיה למצוא מי שיבין את התועלת ואת הקושי שבעבודה שלה אתה מקדיש את עצמך".¹⁹ לעומתו, היינריך היינה (Heine), שהצטרף לאיגוד ב־4 באוגוסט 1822 ולמכון האקדמי כמה שבועות לאחר מכן, נחרד מהסגנון הספרותי של כתב־העת ומחלקים מסוימים מתוכנו.²⁰ לאחר קריאת הגיליון השלישי, הוא כתב לצונץ בעוקצנות:

למדתי מינים שונים ומשונים של גרמנית: סאכסונית, שוואבית, פראנקונית – אך הגרמנית הנקוטה בכתב־העת שלנו היא בעיני הקשה מכולן. אלמלא התמזל מזלי וידעתי מה ביקשו לודוויג מרקוס וד"ר גנז לומר, לא הייתי מבין מילה ממה שכתבו.²¹

מעניניו של היינה לא נעלמה האירוניה הטמונה באיגוד, ששם לעצמו למטרה להחדיר ביהודים תרבות ושלא היה מסוגל, כפי הנראה, לבטא את עצמו במידה כלשהי של צחות סגנונית.²²

18 JNUL, 4792/G-12

19 Ludwig Geiger, 'Aus Leopold Zunz' Nachlass', in *ZGJD*, V (1892), pp. 259–260. נראה שהמכתב שנשלח לצונץ הגיע במהלך היעדרותו מברלין. בפתק נלווה לצונץ הודה מוזר כי הוא וגנז כה השתוקקו לדעת מהי תגובתו של דה סאסי, שהם עשו את הלא ייעשה ופתחו את המכתב. "היינו סקרנים לגבי דעתו של האיש. עם זאת, היה עלינו לצפות שהצרפתי בקושי יוכל להבין את הרעיון שלנו. בכל זאת, הוא עדיין אדיב יותר מהגרמנים: אייכהורן, פאולוס ופאטר". (JNUL, 4792/G-18).

20 רייסנר (לעיל, הערה 3), עמ' 94.

21 פראוור (לעיל, הערה 12), עמ' 30.

22 Heinrich Heine: *Säkularausgabe*, 27 vols., Vol. XX, Berlin 1970–1975, pp. 102–103

פריצת-דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים

גנז חתם את נאומו הראשון כנשיא ב־28 באוקטובר 1821 בקריאה נמרצת לכל יהודי גרמניה החופשיים והאידיאליסטיים ברוחם להצטרף אל שורות האיגוד: "אחוה קרובה בין אנשים נאצלים כאלה מציינת בעיני את התקרבות ימות המשיח שעליהם דיברו הנביאים, שרק הניוון הפושה בדורנו הפכם למעשייה".²³ ואכן, תחת הנהגתו של גנז החל האיגוד לפעול להגדלת מספר חבריו. כבר כמה חודשים קודם לכן, בסוף חודש אוגוסט, נסע גנז יחד עם צונץ ויוליוס רובו (Rubo) להמבורג, בין השאר כדי לסייע בהקמת סניף קטן שם. הערתו של צונץ על הרכב המשלחת היא דוגמה בלתי נשכחת לשנינותו המזהירה: "שלושה דוקטורים דחוסים בתוך כרכרה עומדים לצאת לדרך, כל אחד מהם נושא שם בן ארבע אותיות, ואין ביניהם דוקטור אחד לרפואה!".²⁴ אולם מאחורי ההומור התחבא חשש כואב מפני הבאות: התחושה שדווקא הדוקטורים היהודיים למשפטים ולפילוסופיה הם שייפגעו באופן הכי קשה אם יתממש האיום המבצבץ של ביטול האמנציפציה. במהלך השנתיים הבאות הצטרפו אל סניף ברלין אחד-עשר חברים חדשים מן המניין ועשרים ואחד חברים חלקיים בתוך ברלין ומחוצה לה, ובכלל זה פעילים ותיקים יותר כגון יוסף פרל (Perl), ישראל יעקובסון (Jacobson), גוטלוב אויכל (Euchel), יוסף וולף (Wolf), דוד פרנקל (Fränkel), דוד פרידלנדר (Friedländer) ולצרוס בנדוד (Bendavid).²⁵ אולם מעורבותם התבררה כנומינלית או אף מזיקה. במכתבו לצונץ, שהוזכר לעיל, פטר היינה בשנינות את התעמקותו הפתאומית של בנדוד בתחום לא לו – ביקורת המקרא – בגיליון האחרון של כתב-העת כ'בציר' 1786, שכלל אינו יאה לתקופה הבתר-רציונליסטית.²⁶

למרות מרצו ודמיונו של גנז, לא הצליח האיגוד לפרוץ את קירות בידודו. כתב-העת נכשל בהבאת האידיאולוגיה או המחקר שלו לקהל רחב, הוצאות האיגוד עלו בהרבה על הכנסותיו מאחר שהעשירים משכו את ידם ממימונו, ולא היה כמעט שום מגע עם הנהגת הקהילה היהודית של ברלין. חוסר שביעות-הרצון של ועד הקהילה מתפקודו של צונץ כדרשן, שבעקבותיו נאלץ להתפטר בספטמבר 1822, רק הגביר את חשדות הוועד.²⁷ האיגוד, מצדו, עמד בסירובו להתפשר באליטיזם שלו. בפגישה שהתקיימה

23 רובאשוב (לעיל, הערה 6), עמ' 42.

24 CAHJP, P 17/127 (מכתב מגנז למוזר מתאריך ה־28 באוגוסט 1821).

25 רייסנר (לעיל, הערה 3), עמ' 180–184.

26 Heine: *Säkularausgabe*, XX, p. 103. לניתוח המסה של בנדוד בהקשר של עבודתו, ראה:

Jakob Guttman, 'Lazarus Bendavid', *MGWJ*, LXI (1917), pp. 176–181. התכתובת בין בנדוד לאיגוד נמצאת ב־JNUL, 4792/F-3.

27 JNUL, 4792/B-3. ראה גם את המכתב מצונץ למאנהיימר מתאריך 22 באוגוסט 1822, אשר

פורסם ע"י: M. Brann and M. Rosenmann, 'Der Briefwechsel zwischen Izak Noa Mannheimer und Leopold Zunz', *MGWJ*, LXI (1917), pp. 96–97.

ב־23 בפברואר 1823 דחו החברים, ברוב של שבעה קולות נגד שלושה, את הרעיון לערוך ספר לימוד לילדים בנושא היהדות בניסיון להביא תועלת כלשהי לקהל יותר רחב. החלטה זו היתה מקובלת על היינה לאור התנגדותו להגשת היהדות בכפית כדרך הפרוטסטנטיות המודרנית.²⁸ ב־6 ביוני 1823, כשלוש וחצי שנים לאחר בקשתו הראשונה לקבלת מינוי אקדמי, נודעה לגנז סוף־כל־סוף החלטת הממשלה לאסור על כל יהודי גישה למשרות הוראה ולמשרות אקדמיות – זאת תוך הפרת הצו שלה עצמה מ־1812 – ולהציע לו, תחת זאת, מלגה לשנתיים לצורך הסבה מקצועית.²⁹ ב־26 בנובמבר 1823 עדיין קיים האיגוד את חגיגתו הציבורית השנתית בנוכחות קהל מוזמנים, שבמסגרתה קראו גנז, רובו וצונץ מאמרים מלומדים, אך ימיו עד לפירוק היו ספורים. התכנסותו של האיגוד ב־1 בפברואר 1824 בהשתתפות חמישה חברים היתה, ככל הנראה, האחרונה, למרות שלא התקבלה בה החלטה רשמית להתפזר.³⁰ ב־20 באפריל 1825, לפני עזיבתו את ברלין בחיפוש אחר קריירה אחרת – חיפוש אשר הביא אותו בסופו של דבר להתנצרות בפאריס ב־12 בדצמבר 1825, כשישה חודשים לאחר היינה – מסר גנז את רשומות האיגוד לצונץ בלוויית הערה המלמדת על היעדר כל טקס קבורה רשמי: "מאחר שאני רואה את האיגוד כמפורק דה פקטו, הרי שמבחינתי גם נשיאותי באה על סיומה. אם הנך בדעה שונה, תוכל בתור הנשיא בפועל [צונץ היה קודם לכן סגן נשיא] לקחת את המושכות לידיך. כל טוב".³¹ העברת המסמכים יקרי־הערך האלה לצונץ הבטיחה את הישמרותם ואיפשרה להיסטוריונים בעתיד לשחזר את ההיסטוריה והאידיאולוגיה של האיגוד.

ב

כמעט ארבעים שנה לאחר התפרקות האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים עלה בידי צונץ לשכנע את אדולף שטרוטמן (Strodtmann), הביוגרף הראשון של היינה, שההיסטוריה של האיגוד ראויה לתשומת לב רצינית. הוא טען כי אין למדוד את חשיבותה במונחים של הישגים אלא בהתייחס לחזונו: "...כמעט כל התקדמות שהושגה על ידי יהודים בזירה האקדמית, הפוליטית והאזרחית, כמו גם הישגי תנועת הרפורמה בענייני בית הספר ובית הכנסת, שורשיהם נעוצים בפעילותו של האיגוד ההוא וכמה

28 JNUL, 4792/B-3

29 רייסנר (לעיל, הערה 3), עמ' 92–93. עותק מהתזכיר הנושא את תאריך ה־18 באוגוסט 1822, שנשלח מהמלך פרידריך וילהלם השלישי לקנצלר הארדנברג ובו דבר ההחלטה נגד גנז, שמור ב־CAHJP, P 17/634

30 JNUL, 4792/B-3

31 רייסנר (לעיל, הערה 3), עמ' 102.

פריצת-דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים

מחבריו".³² הערכה חיובית זו, בתוספת מסמכי האיגוד שהועמדו לרשותו על ידי צונץ, הניעה את שטרוטמן לחבר פרק ארוך ואוהד בנושא, תחת הכותרת הרת-המשמעות 'פלשתינה הצעירה'. האסוסיאציות המתבקשות היו לקבוצה קטנה ולא-מאוד-מגובשת של אנשי-עט פוליטיים רדיקליים – וביניהם היינה – שפעלה בשנות הארבעים של המאה הי"ט ונודעה בשם 'גרמניה הצעירה'. בכך כיוונה הכותרת לעורר דימוי של אידיאליזם מהפכני דומה.³³ האמת היא, שחשיבותו של האיגוד טמונה בהיבטים בלתי מוחשיים. הרטוריקה הצורמת והסתומה שבקעה מדיוניו האינסופיים ביטאה לראשונה, בפה מלא, את דילמת האמנציפציה – השאיפה להשתלבות ברמה האישית מבלי לאבד זהות קיבוצית ייחודית. בחיפושם אחר פתרון לדילמה זו, הקדימו אנשי 'פלשתינה הצעירה' רעיונות ופרויקטים רבים שהיו עתידים לצוץ באופן עצמאי מאוחר יותר במהלך המאה.

מה שייחד את איגוד התרבות מחבורת הידידים (Gesellschaft der Freunde) הוותיקה יותר והמצליחה ממנו בהרבה היה נחישותו למצוא צידוק אינטלקטואלי משכנע לתוכניתו הדו-סטריית של אינטגרציה והתבדלות. חבורת הידידים, שנוסדה בברלין ב-1792 תחת הנהגתו של יוסף מנדלסון (Mendelssohn), בנו הבכור של משה, היתה בבסיסה ארגון אחווה של יהודים מורדים, שהוגבל תחילה לרווקים בעלי מקור פרנסה. מתוך רצון עז לרכך את נחת זרועה של המנהיגות היהודית האורתודוקסית, חברו יחדיו למתן תמיכה הדדית, לקידום מטרת ההשכלה בקרב יהודים אחרים וכדי להשיג מהקהילה את הזכות לבקש עיכוב בקבורה מבלי לשאת בקנס (זכות שאותה אכן השיגו ב-1794).³⁴ עד מהרה נמנו עם חבריה אנשים מקרב האמידים, המתבוללים ולעתים אף המומרים.³⁵ בשנת-חייה הראשונה עלה מספר החברים מ-78 ל-118, וב-1820 היו בה כ-400 חברים.³⁶ גנו, מוזר וצונץ התקבלו בינואר 1820 ויוסט ככל הנראה זמן קצר לאחר מכן – הצטרפות אשר זיכתה אותם במעמד חברתי מסוים.³⁷ נראה כי ב-1836 עדיין היה גנו חבר בעל מעמד מכובד בחבורה.³⁸ למרות זאת, עם כל כשרונה, יוקרתה

JNUL, 4792/G-27 32

Adolf Strodtmann, *H. Heine's Leben und Werke*, 2 vols., Berlin 1867, I, p. 252 33

Ludwig Lesser, *Chronik der Gesellschaft der Freunde in Berlin*, Berlin 1842, pp. iv, 9–10, 26–27 34

Hanns Günther Reissner, 'Correspondence', in *LBIYB*, VI (1961), pp. 287–288 35

Isaak M. Jost, *Geschichte der Israeliten*, 9 vols., Berlin 1820–1828, IX, p. 94 36
(לעיל, הערה 34), עמ' 17.

רייסנר (לעיל, הערה 3), עמ' 54–55; לסר (לעיל, הערה 34), עמ' 66. רמי החבר ב-
Gesellschaft עלו לצונץ סכום נכבד של 15 טאלר. (JNUL, 4792/C-13, p. 34b) 37

לסר (לעיל, הערה 34), עמ' 81. 38

ואריכות־ימיה, ה־Gessellschaft מעולם לא שמה לעצמה למטרה להגן על מתירנותה הדתית באמצעות קו אידיאולוגי כלשהו.

התפרצות האנטישמיות דחפה את האינטלקטואלים הפגיעים של איגוד התרבות לעמת את שאיפותיהם החילוניות מול נאמנותם הדתית. במצב זה הועמדה במבחן יכולתם לגבש כקבוצה תפיסה של היהדות שתפתור את מצוקתם הפנימית ותמנע מהם לבחול בדרישות העבר לטובת ההבטחה שטומן בחובו ההווה. אבדו להם השלווה הפנימית והשלמות שנבעו מחיי בידוד בשולי החברה, אותן תכונות בדיוק שהיינה העריץ כל כך אצל יהודיה העניים והנבערים־מתרבות של פרוסיה הפולנית שראה בקיץ 1822, זמן קצר לפני שהצטרף לאיגוד יחד עם ידידו גנז.

למרות מגבעת־הפרווה הברברית המכסה את ראשו והרעיונות הברבריים עוד יותר הממלאים אותו, אני מעריך את היהודי הפולני הרבה יותר מיהודים גרמניים רבים החובשים את כובעיהם לפי האופנה האחרונה – אופנת סימון בוליבר – ושראשם מלא בציטוטים מפי ז'אן פאול. בבידודו המוחלט קיבל אופיו של היהודי הפולני שלמות הומוגנית; לכשנשם אוויר יותר סובלני, לבש את חותם החירות. האדם הפנימי לא הפך לערב־רב מסובך של רגשות הטרוגניים...³⁹

כמי שאירח את המושב הראשון שהתקיים ב־7 בנובמבר 1819, פתח יואל אברהם ליסט את הדיון והציג את האתגר שמציב העידן החדש במונחים לאומיים. בדורות עברו, כך אמר, נשארו היהודים מאוחדים כאומה מכוח נסיבות חיצוניות – נידויים מציבור האזרחים, סולידריות כתוצאה מרדיפות ודת ששמה דגש על גאולת הפרט לאחר המוות – ולא מכוח רעיון פנימי שלא ניתן לעמוד בפניו; עתה, את עוקצם של כל שלושת הגורמים הללו נטלה מהם במהירות המתקפה המשולבת של ההשכלה והאמנציפציה. ועם זאת, טען ליסט, הנוכחים בישיבה מודעים היטב לייחודה של האומה היהודית, שאינה תופעה חולפת; היעלמותן מן העולם של צורות חיצוניות אסור שתעלים מעין את קיומה של תמצית פנימית נצחית. לפיכך המשיך ליסט וקבע כי סדר יומה של הקבוצה צריך לכלול מתן ביטוי לאופיה ולאצילותה של אותה תמצית והפצתה ברבים. "כיהודים ערכנו כלאום צריך להיות הטוב הנעלה שלנו, אחרת אין נשיאת השם [יהודי] שווה פרוטה". במונחים המזכירים את הציונות החילונית שבאה לאחר זמנו, קרא ליסט לחבריו להקדיש את עצמם להשבת חי־האומה (Volkstümlichkeit) היהודיים בכל הדרם ולמיגור היהדות הרבנית המנוונת (Rabbinismus).⁴⁰

בפרטו את המשימה האינטלקטואלית של האיגוד באותו מושב, בחר מוזר כנקודת־

39 פראוור (לעיל, הערה 12), עמ' 62.

40 אוקו (לעיל, הערה 9), עמ' 324–326 (ציטטה בעמ' 326). המסה הנפלאה של אוקו, שנכתבה

פריצת־דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים

מוצא את הדיכוטומיה שבין התרבות האירופית לתרבות היהודית. בשונה מיהודים רבים בני־זמנו, דחה מוזר על הסף מיזוג (Aufhebung) כה מוחלט בין השניים עד שיש בו כדי להוביל להתנצרות. הוא הבחין בין הנדבך החילוני לנדבך הדתי במארג התרבות האירופית וטען שכל שעל היהודים לעשות הוא לאמץ את הראשון: "במילים אחרות: חובה עלינו לראות את היהדות האידיאלית ככזו המתיישבת לחלוטין עם המדינה, מבחינה זו שהיא נקבעת על ידי תרבות חילונית (bürgerliche Kultur), אולם ככזו העומדת בניגוד מוחלט לכנסייה השלטת בתור מוסד ולדוגמות שלה". המודעות לתמצית לאומית ייחודית הניעה את מוזר להילחם למען הישרדותה של יהדות, שהיתה צריכה, לדעתו, לשנות את פניה על ידי בחינה מחודשת של הטקסטים הקדושים לה. המדע, לשיטתו, הוא שאמור היה להיות החוליה המקשרת בין תמציתה של היהדות והמציאות הסובבת אותה בהווה הנתון. באשר לתנ"ך, מוזר העריך שרק ארבעה סוגי חומר יהיו רלוונטיים לעתיד – הסיפורים ההיסטוריים המקסימים של ספר בראשית, הדוגמאות הנשגבות של שירה תנ"כית, המכלול הנעלה של התפיסות הדתיות ואף נוהגים משפטיים מיושנים שעדיין חשובים "למען שימור האחדות הלאומית". גם בהקשר של התלמוד ביקר מוזר קשות את השפעתו ההרסנית, למרות שלא עד כדי דרישה לנטישתו המוחלטת. ולבסוף, הוא קרא למחקר יסודי בנושא ההיסטוריה הזנוחה ורצופת־הטעויות של היהודים בגולה.⁴¹

הפעם הראשונה שבה נשא גנז דברים באופן רשמי בפני הקבוצה היתה, ככל הנראה, בפגישתה השלישית, ב־21 בנובמבר 1819, תאריך שצוין בהמשך כמועד ייסודו הרשמי של האיגוד. נושא הרצאתו היה: 'כיצד ניתן להמשיג שיפור של היהודים?'.⁴² בראשית הדברים ערך גנז אבחנה בסיסית בין תקופות ההשכלה לתקופת הלאומיות, אבחנה המלמדת על מודעות גבוהה לתקופתו שלו. כשדובר בתור התבונה על שיפור היהודים, הכוונה היתה, לדבריו, להעלותם לסטנדרט אוניוורסלי, בלתי־קשור לנצרות, שהתעלם מסביבתם המיידית ופסל רק את אותם דברים שנתפסו כנחותים. בניגוד לכך, אמר גנז, המסגרת שבתוכה פועל האיגוד אינה הרציונליזם או האתיקה אלא ההיסטוריה, ולפיכך היא פרטיקולריסטית למדי; כתוצאה מכך, משימתו אינה לשפר את היהודים אלא לשנותם, להביאם להרמוניה עם הערכים והרעיונות של האומה שבקירבה הם חיים, אפילו במחיר של ויתור על דברים שעשויים להיות מוסריים. גנז טען, שכל קהילה יהודית בגולה חייבת להיות חדורה ברגשות הלאומיים של שכניה,

בראשית שנות השלושים של המאה העשרים, מתייחסת לאיגוד התרבות כביטוי חילוני של לאומיות אתית.

41 שם, עמ' 328–332 (הציטטה בעמ' 328, 331). הטקסט המקורי מופיע בתוך: JNUL, 4792/B-10

42 JNUL, 4792/B-11

אולם מיהר להוסיף ש"מתוך שיקולים עליונים" הדבר אינו חל על דתם של אותם שכנים. מה שהשתמע מהקונצפטואליזציה הזאת היה תוכנית לחולל תמורה במנטליות היהודית, שהתייחסה לכל דבר לא־יהודי בחשדנות מדאיגה. ואת המנטליות הזאת, אמר גנז, שהיא תולדה של ההיסטוריה הפוליטית והדתית של היהודים, ניתן לשנות רק על ידי תמורה קיצונית בגורמים שהביאו לצמיחתה; עתה, כשתהליך השיפור הפוליטי בעיצומו, יש להסיט את היהודים מהמסחר ולכוונם לעיסוקים בריאים. משימה לא פחות בוערת היתה, מבחינתו, "חיסול הרבנות וחזרה לתורת משה טהורה, אשר אם מבינים אותה כדבעי, אינה מציבה מכשולים בדרך להתמזגות (Verschmelzung) עם תושבי הארץ".⁴³

בדיוק שנה אחת לאחר מכן, לרגל יום השנה הראשון לייסוד האיגוד, ביטא גנז בלא כחל ובלא שרק את תחושת האליטיזם והשליחות שלו:

אתם, נציגי ישראל, שאומנם לא נבחרתם על ידי הקולות הדוממים של העם, אך זומנתם לכאן מכוח חוכמתכם היתרה ומתוך צורך עמוק ומתוך סמכות הנתונה לכם באופן לגיטימי, מלאו את המשימה שקבעתם לעצמכם... אין מהפכה קשה יותר מהפיכתה של מנטליות ועיצובה מחדש. כאן לא יועילו שום כוח או תנועה מבחוץ; מחלה נפשית דורשת טיפול נפשי. אתם תחוללו זאת.⁴⁴

יש להניח שההסבר להצטעצעות הרטורית הזאת טמון בקורטוב של ייאוש אישי. בשאיפתם לעצב מחדש את יהדות גרמניה, נאבקו חברי האיגוד לחזק את הזיקה הרופפת והמאולצת שלהם עצמם ליהדות.

מתוך אותן הצהרות ראשוניות ברי שהכרזת יהדותם גררה אחריה מידה לא מבוטלת של דחייה. המשכיות חייבה גם נתק. האיגוד, שנולד בסערה של אנטי־קלריקליזם, ציפה להיות נקודת המפגש לכל בעלי הבתים (laymen), המורים והדרשנים ברחבי גרמניה שהיו מעורבים כבר במערכה. טעותה של הממשלה בהבנת המילה 'Cultur' כ־'Cultus' (פולחן) בשמו של האיגוד לא היתה בעצם טעות. האיגוד הושתת על אמונה עמוקה שהתבוללות חברתית ותרבותית מצריכה רפורמה דתית, וכמה מחבריו נלחמו בו־בזמן בשתי החזיתות. צונץ היה מחויב ליצירת פולחן יהודי בנוסח המערב באותה מידה שהיה מחויב לכינון מחקר יהודי בנוסח המערב, והקריירה המוקדמת שלו התאפיינה בגינוי היהדות הרבנית של אותה עת. בהערת מפתח המופיעה לקראת סוף המסה שכתב ב־1818 אודות הספרות הרבנית, שאליה נחזור בהקדם, קרא צונץ לשים

JNUL, 4792/B-10 43

JNUL, 4792/B-11 44

פריצת-דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים

קץ ל"יהדות הרבנית הוולגרית", כפי שכונתה בפיו, ובמיוחד לגישתה הסופיסטית ללימוד התלמוד.⁴⁵

שנה לאחר מכן, באותו זמן שבו נוסד האיגוד, פירסם צונץ שתי התקפות משתלהבות נגד הרבנות. הראשונה היתה סקירה מבעבעת זעם ועוקצנות, שהופיעה בעילום-שם בעיתון ברלינאי והתייחסה לקובץ תשובות נגד "בית הכנסת הגרמני" ('אלה דברי הברית') שלוקט על ידי הרבנות של המבורג. הסקירה נדפסה שנית לאחר שמשכה תשומת-לב רבה ואף תפסה את עינו של הארדנברג (Hardenberg), הקנצלר הליברלי של פרוסיה. בנוסף לכמה דוגמאות מובחרות לחיזוק טענתו בדבר נבערותם של הרבנים, הכריז צונץ על כוונתו לפרסם חיבור בנושא 'רוח הרבנות' בו יוכיח "כי הרבנות כהווייתה היא מוסד דקדנטי מלא בורות, יוהרה וקנאות, בניגוד מוחלט למאמציהם החיוביים של יהודים מסוימים ולצעדים ההומניטריים של הממשלה". אולם בה בעת עמד צונץ על אבחנה שעתיד היה לדבוק בה כל חייו, לאמור, שאין לבלבל בין הרבנות בתקופתו לזו של תקופת התלמוד וימי הביניים, ויש לראותה כנקודת השפל בדעיכה רבת-שנים שהחלה בתקופת הרפורמציה.⁴⁶

ההתקפה השנייה פורסמה תחת השם לוי לצרוס הלויץ (Hellwitz), מורה בווסטפאליה (Westfalen), אך חוברה למעשה על ידי צונץ.⁴⁷ התקפה זו, שהיתה הרבה יותר מוצקה, שיטתית ומאופקת, הציעה תוכנית מנומקת לעיצובה מחדש של יהדות גרמניה במישור הדתי. הטיעון הבסיסי בעד פירוק המבנה המסורבל והבדלני, שאפיין במידה רבה את היהדות הרבנית, היה צמיחתו של זה בשלב מאוחר יחסית של ההיסטוריה היהודית. צונץ טען, שבמתכונתה הנוכחית נמסכו בה המשקעים המצטברים של דורות אינספור. כדי להימנע מאנרכיה ועם זאת להבטיח התקדמות, הציע צונץ להעתיק את תהליך ארגון מחדש של הדת והקהילה בצרפת. על ממשלת פרוסיה, כך אמר, לכנס אסיפה (סנהדרין) של יהודים מלומדים ונאורים, שעליהם יוטל לבחון מחדש את מלוא מכלול ההלכה התקף עדיין, מכלול אשר יניב, בסופו של דבר, קוד דתי שיתאים ליהודים בעידן האמנציפציה; האסיפה תבדוק כל מוסד בתר-תנ"כי של החיים היהודיים, ועל התוצר הכולל של עבודתה תהיה מופקדת לימים הנהגה דתית מסוג חדש, שאין בינה לבין התפקיד השיפוטי המסורתי ולא כלום:

על הרב להיות אדם טוב מבחינה מוסרית ונאור, מחונן באומץ-לב, נחישות והשכלה מוצקה. עליו להכיר עד הפרט האחרון את המצב באזור שלו

Leopold Zunz, 'Etwas über die rabbinische Literatur', in *Gesammelte Schriften*, 45
3 vols., Berlin 1875–1876, I, p. 29 note 1

AZJ, 1916, pp. 413–414 46

Moritz Steinschneider, *Die Schriften des Dr. L. Zunz*, Berlin 1857, p. 11, note 23 47

(Sprengels), ליהנות מאמון קהילתו ולהיות מסוגל לשאת נאום מועיל, מובן ומעורר רגשות.⁴⁸

למרות דעות כה נחרצות לגבי היהדות, האיגוד מעולם לא הטיל את עצמו בגלוי למערכה למען רפורמה דתית. אין ספק כי דיוניו התמקדו מדי פעם בהצעות דתיות באופיין – ארגון הדרשנים של 'בתי הכנסת הגרמניים' השונים במסגרת קבוצה מיוחדת, בחירת דרשן עבור 'בית הכנסת הגרמני', שנלווה מדי שנה אל יריד לייפציג, או תרגום גרמני חדש לתנ"ך העברי – אך האיגוד נסוג מהן פעם אחר פעם. אחת התוצאות של הניסיון להירשם כאיגוד רשמי היתה, ככל הנראה, אזהרה מפורשת של הממשלה לא לבחוש בקדרה הדתית, והאיגוד לא שש לעורר את תרון־אפס של השלטונות. בנסיבות אלה סירבו החברים בנוסף, בפגישתם ב־22 בדצמבר 1821, להנהיג הוראת יהדות מן הזווית הדתית במסגרת התוכנית החינוכית שלהם לבני־נוער. למרות זאת יש מקום להתעכב על הדיון בשל האור הנוסף שהוא שופך על השקפותיהם האישיות לגבי היהדות. ההצעה עצמה באה מאוארבאך, אשר טען כי גם האיגוד צריך לתרום את חלקו לבלימת התופעה הנפוצה של עריקה מן היהדות על ידי התנצרות. שורש הבעיה, כך סבר, היה טמון בבורות התהומית בתחום היהדות, ולפיכך טען שמן הראוי שהאיגוד יציע לתלמידיו "הוראה בנושא דת משה, ברוח האיגוד". עמנואל ווהלוויל (וולף) (Wolf), אחד משלושת ההגיליאנים בקבוצה (יחד עם גנו ומוזר), העריך כי ההצעה אינה סותרת את מחויבותו המקורית של האיגוד "ללמד יהדות לאומית טהורה". המכשלה היתה פשוט חוסר הסכמה בדבר הדרך הטובה ביותר ללמד את הדת. וולף היה סבור, שאם אכן היהדות היא דת שמקורה אלוהי ויש לפיכך לשמרה, הרי שצריך ללמדה, והאיגוד יוכל לקחת על עצמו תפקיד חינוכי חלוצי של ממש. אולם גנו התנגד בתוקף. מטרתו הרחבה יותר של האיגוד, כך טען, היא לשים גבול לאופיה חובק־הכל של הדת ביהדות המסורתית וליצור תחום עצמאי עבור התבונה; מבחינה זו, האיגוד היה בעצם 'אנטי־דתי'. קורס מיוחד המוקדש לדת בלבד נראה לו, בנוסף, כחיקוי בוטה לנצרות, שלא היה כדוגמתו בקרב עמי העת העתיקה; על כל אדם לנסח את עמדתו הדתית הסובייקטיבית על סמך החוכמה שמעמידה לרשותו הפילוסופיה בסוגיות כגון אלוהים וחיי הנצח.⁴⁹

48 Levi Lazar Hellwitz, *Die Organisation der Israeliten in Deutschland*, Magdeburg 1819, p. 29. ראה גם מכתבו של צונץ לאהרנברג, מתאריך 5 בינואר 1821, המופיע בספרו של גלאצר (לעיל, הערה 7), עמ' 117. "Meine Wirksamkeit gehet jetzt grossenteils dahin, den ganzen Rabbinismus zur stürzen" כל המבנה הרבני).

49 אוקו (לעיל, הערה 9), עמ' 333–335; JNUL, 4792/B-2

פריצת־דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים

צונץ התבטא פעמיים בנושא וצידד בגנו מטעמים שלא היו קשורים כלל בתפיסתו החילונית את היהדות של גנו. נהפוך הוא: הוראת הדת נראתה לצונץ כה מהותית לאופיו ולחיו של הילד, עד שחרגה מעבר לתחום סמכותו של האיגוד. בחדות אבחנה שנבעה מחסך הבין צונץ את חשיבותו העליונה של החינוך הסנטימנטלי: רק בבית ניתן להחדיר לילד את האהבה ליהדות; האיגוד יכול לכל היותר להציע לימודים המכוונים אל שכלו של הילד, להסביר את הפולחן כפי שהוא נראה בעיני המתבונן ביהדות מבחוץ. כמעט שנתיים לפני כן נודמן לצונץ להסביר את הלך מחשבתו כאשר פנה לקהילה היהודית בקניגסברג (Königsberg) כמועמד למשרה של מורה דת. טענתו של צונץ היתה, שהוראת היהדות באותה עת יצאה קרחת מהאמונות הטפלות של היהודים האדוקים ומהסופיסטיות של הספקנים:

הוראת דת טהורה אינה מפקירה ילדים להיסטוריה יבשה, לסיפורי־מעשיות מטופשים ולשנאת הנצרות... היא איננה מורכבת משינון נוראי של קטעים או מהגנה חסרת־שחר על אמונות מיסטיות טפלות. היא מבקשת, תחת זאת, להלהיב את רוחו של הילד לדת על ידי מילות השראה, ועל ידי דוגמה עוד יותר מופתית לתת לילדים משענת שתסייע להם לעמוד בסערות החיים, לנטוע בלבם את מעלות האהבה הענוגות וכך לציידם באושר, שהוא מנת חלקו של המאמין בשכינה האלוהית.⁵⁰

עם התבגרותו של הילד, כשהוא מחוזק מכוחו של קשר רגשי מעין זה, ניתן לחושפו בהדרגה לחקר השיטתי, התודעתי של היהדות – חוקיה, אמונותיה ותולדותיה. לסיכום, המשימה העיקרית של מורה הדת אינה למלא את ראשו של הילד, אלא את לבו; לא לתת מספר שעות שבועיות של הוראת דת, אלא להבטיח את קיום הדת לכל אורך חייו של אדם.⁵¹ בחזון היהדות, כפי שהשתקף בעיניו של צונץ, פיעם כל הלהט שבשליחות אמיתית, למרות שלא קיבל את המשרה בקניגסברג.⁵²

הביטוי המלא ביותר לאידיאולוגיה של האיגוד שייך לגנו. שלושת נאומיו כנשיא שהוזכרו לעיל מצטרפים לכדי מאמץ מתמשך אחד להבהיר את מטרותו. הנאומים, שהדיפו הגליאניזם, הגדירו את אתגר השעה שניצב בפני היהדות, הציעו מרשם

50 Hermann Vogelstein, 'Beiträge zur Geschichte des Unterrichtswesens in der jüdischen Gemeinde zu Königsberg i. Pr.', *Sechs und dreissigster Bericht über den Religions-Unterricht... zu Königsberg...* Königsberg i. Pr. 1903, pp. 12–13

51 שם, עמ' 15.

52 שם, עמ' 16–17. צונץ לא יכול היה לקוות לתקוף את הרבנות בלא פגע. כאשר פנתה הנהגת הקהילה בקניגסברג אל סימון וייל (Weyl), רבה המסורתי של ברלין, בשאלות לגבי צונץ, היא קיבלה כנראה חוות דעת שלילית, ששמה ככל הנראה קץ למועמדותו.

לתשובה יהודית הולמת וגוללו כיצד להוציאה אל הפועל. גנז דיבר מתוך התלהבות מן השינוי העצום במעמד של יהודי פרוסיה, כאזרח המדינה הפרוסית וכתבר גאה ומכיר־תודה בציבור האזרחים: תקופה בת אלף שנים של היעדר ביטחון והשפלה, של כניסה דרך הדלת האחורית והסתגרות במרתפים, הובאה ברוב חסדיה של הממשלה לקצה עבור היהודים, ואת מהלך ההיסטוריה לא ניתן להפוך, על אפם ועל חמתם של נוצרים שונאי־ישראל, שרגליהם נטועות עדיין בעולם ימי הביניים; אין סיבה שהיהודים יתייחסו אל חירותם החדשה עם כל החשדנות והפחדים התוקפים אסיר המשתחרר לאחר פרק זמן ממושך בכלא; קבלת האזרחות אינה דורשת ויתור על נאמנויות דתיות מושרשות; כל חבר באיגוד קשור אל הקהילה היהודית בחבלים של לידה, משפחה, ידידות, חינוך ומעל לכל זכרונות ילדות; ניתוק החבלים הללו אינו רק מעשה כפוי־טובה אלא בגידה; מטרת האיגוד צריכה להיות העלאה על נס של אידיאל הפשרה, הקדשת מחשבה רצינית ליחסי־הגומלין בין שתי מערכות של נאמנות.⁵³

כשמטרה זו לנגד עיניו, הקדיש גנז את נאумו השני לניתוח ההווה. ברוח הגל הוא הניח כעובדה התפתחות היסטורית נטולת אקראיות המונחית על ידי תבונה, אשר הגיעה, סוף־סוף, לאיחוד חובק־כל של מרכיבים שונים ורבים, מהעבר ומההווה. מבחינה היסטורית, כך אמר, מדובר באיחוד המשלב בתוכו את המונותיאזם של המזרח, את אידיאלי היופי והחופש של יוון, את מושג המדינה הרומי, את תפיסת האנושות הנוצרית, את הפאודליזם של ימי הביניים ואת הפילוסופיה המודרנית; כל אלה נשתמרו בו הרבה לאחר שחדלו למשול בכיפה; במונחי ההווה, כל אחד מהמרכיבים השונים שלם בפני עצמו, אך שואב משמעות אך ורק משילובו בתוך הכלל. "זהו חלקו הטוב ומשמעותו של האדם האירופי, שבתוך השדרות (Stände) המרובות של החברה האזרחית באפשרותו לבחור כראות עיניו את שדרתו שלו, ושבתירה זו תאפשר לו להרגיש את כל שאר השדרות של החברה".⁵⁴ כוחה ועוצמתה של אירופה העכשווית, הוסיף גנז, טמון "במגוון העשיר והשופע, הכולל אינספור מרכיבים ותצורות ייחודיים (Besonderheiten und Gestaltungen), שלמרות הכל מוצאים את אחדותם בהרמוניה של הסך הכל".⁵⁵

גם אם קשה לזהות את המציאות של ימי הרסטורציה באירופה מבעד לנוסחאות המופשטות והנוצצות של גנז, דבריו מאפשרים הצצה אל חזון חברתי שהיה גם אינטרגרטיבי וגם פלורליסטי. אפשר אומנם שהדגש הושם על אחדות וקונפורמיות, אך יש בהם תפיסה בדבר הזכות להיות שונה. אלמלא אותה תפיסה, היו גנז וחבריו ממירים

53 רובאשוב (לעיל, הערה 6), עמ' 37–39.

54 שם, עמ' 111.

55 שם, עמ' 112.

פריצת־דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים

את דתם לאלתר. וכאשר קרס אותו חזון לנוכח חזרת הממשלה בה והתנגדות בצד היהודי, היה גנז מוכן להודות שהחזון עצמו היו פגום.⁵⁶ בינתיים, הוא שקד על ניסוח הפרמטרים הלגיטימיים של הקיום היהודי לאחר האמנציפציה.

ההווה הציע ליהודים, אליבא דגנז, הזדמנות לצאת מן ההסגר ולשוב ולהיכנס אל העולם המתורבת. אולם היה לכך מחיר: "במקום שבו האורגניזם (כלומר, הכלל) דורש קו גלי, קו ישר הוא משוקץ".⁵⁷ משמעות הדבר בפועל היתה השלת כל סממן של שונות וייחודיות. על חומות־ההפרדה המגינות ליפול; רק אותם מרכיבים ביהדות שהם אוניוורסליים ומשרתים את הכלל רשאים לשמור על זהותם הייחודית, אך ללא כל יומרה כאילו הם מייצגים את האמת הבלעדית;⁵⁸ אין דבר המפר את הרמוניית הסדר החברתי יותר מאשר חוסר סובלנות; על הייחודי להיעשות כפוף לכלל מבלי להיעלם בהכרח. "וכך, היהודים לא ייעלמו והיהדות לא תתפורר, אלא תיראה שקועה בתנועה הגדולה של הכלל בעודה שורדת עדיין, כפי שזרם שורד באוקיינוס".⁵⁹ צו השעה, על־פי גנז, היה היטמעות ללא התפרקות.

נאומו השלישי של גנז מתייחס כמתבקש לאמצעי האמור לחולל את התמורה בחיי היהודים. גנז הזכיר בו את ההישג הנעלה של זמנו, קטגוריית התודעה, התגלמות התבונה בחשיבה־עצמית. "יש להמשיג את העולם היהודי", אמר גנז;⁶⁰ עליו להיות מושא למחשבה שיטתית, ביקורתית ומקיפה; כל דבר שלא ניתן עוד להבינו, להצדיקו ולייחסו לגרעין בלתי־משתנה ומאחד, איבד לא רק את הזכות אלא גם את היכולת להתקיים; המשך קיומו הופך להיות פונקציה של רציונליות, ועל התודעה בהתגלמותה המובהקת ביותר – המדע – להעריך את המרכיב הרציונלי של כל היבט ביהדות; כאשר ההיסטוריה היא המפתח למשמעות, אין דבר יותר מעשי מהמפעל האקדמי, למרות שבתחום היהדות לא קיים עוד מפעל כזה; זוהי משימתו של האיגוד: ליצור מחקר המשוחרר מהאופקים הצרים ומהדעות הקדומות של הרבנות המסורתית או ההומניזם הנוצרי, מחקר המעוגן בכבוד לייחודיותה ולעצמאותה של התופעה.⁶¹

הנקודה הבולטת בנאומים הללו, כפי שגנז שב והדגיש בדברי הסיכום לנאומו, היא שהאיגוד מייצג שיבה אל היהדות. לדבריו, אין לבלבל בין האיגוד לבין תלמידיו הנאורים של מנדלסון, שמעולם לא התעלו מעל לנגטיביזם הבלתי נלאה שלהם. עם

56	שם, עמ' 41.
57	שם, עמ' 112.
58	שם, עמ' 112.
59	שם, עמ' 113.
60	שם, עמ' 196.
61	שם, עמ' 114, 195–196.

אובדן העוגנים ותחושת הייעוד הפנימית ביהדות המסורתית, הם ברחו מבלי לחשוב פעמיים אל העולם החיצון ונפנו איש איש לעיסוקיו. הם מתו, באופן מטפורי, כרווקים זקנים, מבלי שיתאבלו עליהם – מהסיבה שהיו מנותקים. להבדיל, גנז וחוגו מגלמים מצב של חופש אמיתי, שבו כל אדם מתחבר מחדש אל שורשיו מרצון. מטרתם היא לגלות צורה חדשה של לכידות שתחליף את הזיקה הרוחנית והקהילתית של אבותיהם.⁶² לא כל חברי האיגוד קמו מכסאותיהם כדי להריע לרטוריקה היומרנית של גנז. איש לא הסתייג יותר מהיינה לנוכח העלמתה של מציאות היסטורית רצופה מאחורי רעיון הגליאני; מכתביו בשבועות שלפני נאומו השלישי של גנז – ב־4 במאי 1823 – ובשבועות שלאחריו מלאים לעג ארסי. והיינה לא היה אז יותר דתי מגנז. יום לפני הנאום הוא תיאר את זיקתו ליהדות כנובעת בראש ובראשונה משנאה עמוקה לנצרות. על אף שאט־הנפש שעוררו בו כל הדתות הפוזיטיביות (לגליסטיות), כיבד היינה את "התרבות הרבנית הבוטה ביותר" בתור קוטב נגדי אפקטיבי. בשונה מהרגש שרווח באיגוד, היתה לו הערכה להתמדתה, לעמידותה ולרוח הלחימה שלה, בלי קשר לתוכן.⁶³ באופן דומה יצא קצפו חודש קודם לכן, במכתב לוואלריל, על הקזת־הדם המתמדת של היהדות על ידי רציונליסטים "הלהוטים לשפוך את ימה חובק־העולם לתוך אגן יפה העשוי עיסת־נייר". "אין בנו עוד כוח לגדל זקן, לצום, לשנוא ולהמשיך להתקיים מתוך שנאה. זהו המניע של הרפורמציה שלנו".⁶⁴

מאחר שהיינה עזב את ברלין בדרכו ללינבורג (Lüneburg) רק כמה ימים לאחר ה־4 במאי, סביר מאוד להניח שנכח בהרצאתו של גנז. במכתבו מן ה־23 במאי 1823 לידידו היקר מוזר, שאותו ראה בחיבה כ'אפילוג לנתן החכם', ניכרים כל הסממנים של תגובה חריפה.⁶⁵ כפי שכה הרבה לעשות, התחכם היינה ועטף את ביקורתו בלבוש של חלום מוזר. כשעדת ילדים לועגת לו, רץ היינה – מהביל – לזרועותיו הפתוחות של מוזר, ומתקבל במסר המרגיע שהוא עצמו אינו אלא רעיון. לעג אינו יכול לפגוע בו. כדי לשכנעו שולח מוזר את ידו לכרך העוסק בלוגיקה של הגל ומצביע על קטע מבלבל לחלוטין, בעוד שגנז מתדפק על החלון. אולם במקום להירגע עולה חמתו של היינה והוא שועט בתוך החדר וצועק: "אינני רעיון, ואיני יודע מאומה על כל רעיון שהוא, ומעולם אף לא היה לי רעיון". גנז מגביר כל העת את קולו ואילו לודוויג מארקוס הננסי, היושב על כתפיו, שר בקול רם פזמון של ציטוטים.⁶⁶

סלידתו זו היא שהביאה את היינה לכלל החלטה לכתוב מסה עבור כתב־העת של

62 שם, עמ' 197–198.

63 Heine: *Säkularausgabe*, XX, p. 122

64 שם, עמ' 72.

65 שם, עמ' 133.

66 שם, עמ' 186.

האיגוד אודות הטרגדיה שבהיסטוריה היהודית (der grosse Judenschmerz). החלטה זו היתה עתידה להניב, לשיעורין ובגירסה מקוצרת, את סיפורו המפורסם – ולא בכדי – 'הרבי מבכרך'. במכתבו הבא למוזר, מה־18 ביוני 1823, הזכיר היינה את תוכניתו בצירוף עוד השתלחות שנונה באידיאליזם הפילוסופי המסרס של גנו, ההופכת להיות רצינית ביותר. "למען השם, אל תומר לי שוב שאינני אלא רעיון. זה מוציא אותי מכליי. בכל הנוגע לי, אתם יכולים כולכם להיהפך לרעיונות; רק השאירו לי את הזקן. בגלל שאתה ופרידלנדר הזקן וגנו הפכתם לרעיונות, אתם רוצים לפתות אותי ולהפוך אותי לרעיון".⁶⁷

עם כל האפיקורסות שלו ובורותו בענייני יהדות, חש היינה בצדק את העוול הטמון בפירוקה של דת מכובדת, שעמדה במבחנים, למכלול של אמירות תיאולוגיות. אמנציפציה בתנאים שכאלה לא היתה, לדעתו, אלא סוג אחר של שעבוד. גנו בחר, בהחלטה הרת־אסון, למזער את חוסר הליברליות של המדינה הפרוסית. באופן אינטואיטיבי אחז היינה באותו הנשק בקרב למען היהדות – חקר ההיסטוריה. על רקע אמנציפציה חלקית והתמערבות הדרגתית, היתה ההיסטוריה היהודית חרב פיפיות שיכלה לשמש לשלילה או לחיוב, להצדקת רפורמה מרחיקת־לכת או להצדקת שימור הישן. העימות הראשוני בין גנו להיינה בישר על עימותים עתידיים.

ג

לא היה שום דבר 'אקדמי' במרכזיותו של המדע ובמצע האיגוד. האידיאולוגיה שלו ייחסה לחקר העבר תפקיד נורמטיבי שהיה שמור קודם לכן אך ורק להלכה. תפקידו של ההיסטוריון היה להחליף את הרב כמומחה ליהדות, עם מעבר שרביט הסמכות הדתית לשולטים בעולם־מושגים חדש. עם כל הבהילות והיומרה שבמאמץ, ההישגים האקדמיים הבודדים של האיגוד, שהטביעו חותם לאורך זמן, הצליחו להדגים את הפוטנציאל האדיר הטמון בתחום.

לקראת אביב 1820 החל האיגוד לשקול איזה ביטוי ממסדי עליו לתת לפעילותו האקדמית, ושנה לאחר מכן כבר פעל במתכונת מלאה הסמינר האקדמי שלו – Institut für die Wissenschaft des Judentums בשמו הרשמי – בראשותו של צונץ. החברות בו היתה על־פי הזמנה ודרשה השתתפות פעילה, וכתוצאה מכך מעולם לא היו בו יותר מארבעה־עשר חברים. רק קומץ מחברי האיגוד השתייכו בפועל גם לסמינר, אולם מתי המעט הללו היו לפיכך מחויבים למלא תפקיד באיגוד לפחות פעם בשבוע. מבחינת התפיסה היה הסמינר מאמץ קיבוצי שעניינו 'עשיית' מחקר יהודי, שבמסגרתו חויב כל חבר להציג באופן תקופתי מאמר לדיון. על־פי פרוטוקול הסמינר

שנשמר על ידי צונץ, כעשרים וחמישה מאמרים הוצגו במרוצת קיומו של הסמינר, ובכלל זה שישה מאמרים על ידי גנז ושישה על ידי צונץ, חמישה על ידי מוזר, שלושה על ידי מארקוס ושניים על ידי רובו. רבים מהם עשו את דרכם אל כתב־העת של האיגוד, שנוהל באחריות הסמינר ושימש כמעבדת־ניסויים יוצאת מהכלל. בפגישה האחרונה של הסמינר, שהתקיימה ב־7 בינואר 1824 בפורום של שלושה חברים, קרא צונץ גירסה מתוקנת של מסתו על רש"י אשר הופיעה שנה קודם לכן בכתב־העת. שנים רבות לאחר מכן (1846), הוסיף צונץ נספח מרגש לפרוטוקול הסמינר: "לאחר ארבעים וחמש פגישות נקבר הסמינר על ידי שלושת מייסדיו, לאחר שנשימתו האחרונה היתה נתונה לרש"י. מאז נפטרו גם גנז ומוזר. האנשים ודמויותיהם נעלמים, הרעיון ממשיך לחיות".⁶⁸

ההחלטה להציב סוג חדש של מחקר יהודי בלב תוכנית העבודה של האיגוד נתאפשרה בזכות חיבור מהפכני שראה אור בדיוק שנה לפני ייסודו. חיבורו של צונץ 'דברים על הספרות הרבנית' (*Etwas über die rabbinische Literatur*) הוכר מזמן ובצדק כאבן הפינה של בניין תנועת המדע. בלעדיו היה האיגוד נהפך לסתם עוד חברה יהודית או ארגון תרבותי יהודי; בזכותו הפך האיגוד לכר ניסויים לגבי אפשרות קיומה ויישומה של חשיבה מחודשת על היהדות במונחים היסטוריים. בהינף יד מלכותי אחד עלה בידי תלמיד אוניברסיטה בן עשרים ושלוש להעתיק את עקרונות המחקר המערבי אל חקר היהדות ולהמשיגה מחדש.⁶⁹ ועם זאת, לא המומים הקוגניטיביים של פרדיגמה שאבד עליה הכלח הם שהביאו את צונץ לנסח את חזונו בדבר למדנות יהודית מסוג חדש, אלא דווקא האתגר שהציבה האנטישמיות האקדמית.

ידוע לנו מתוך יומנו החידתי של צונץ, שבמהלך הסמסטר הראשון שלו באוניברסיטת ברלין, בחורף 1815–1816, נשר מקורס בהיסטוריה של העת העתיקה שהועבר על ידי פרידריך ריהס (Rühs) מהסיבה ש"הוא כותב נגד היהודים".⁷⁰ הדברים מתייחסים למתקפתו של ריהס כנגד הטיעון הליברלי הבסיסי בעד האמנציפציה היהודית תחת הכותרת *Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht* (בדבר תביעותיהם של היהודים לאזרחות גרמנית), שנדפסה בשתי מהדורות מהירות, ב־1815 ו־1816. היוקרה שממנה נהנתה הפרופסורה המתחיה שיוותה אמינות לטיעון

68 JNUL, 4°792/B-7, p. 15. בהרצאתו הראשונה בפני הסמינר לחץ מוזר שהוא יוגדר כ'איגוד ללימוד משותף של מדע היהדות' (als einen Verein zum gemeinsamen Studium der Judenthumswissenschaft) (CAHJP, P 47).

69 Zunz, *Gesammelte Schriften*, pp. 1–31. לצונץ מלאו עשרים וארבע שנים רק ב־10 באוגוסט 1818, והמסה הושלמה בדצמבר 1817 (ראה: *Das Buch Zunz*, ed. by Fritz: (Bamberger [n.p., n.d.], p. 20).

70 *Das Buch Zunz*, p. 9

פריצת־דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים

חשוב כשלעצמו, שלפיו השחיתות המוסרית היהודית בעת כתיבת הדברים, שכביכול איש לא חלק עליה, אינה תוצר של עוול בלתי פוסק שנגרם על ידי הנוצרים אלא תוצר של היהדות עצמה. ריהם קיבץ בליל של נתונים היסטוריים מתקופות שונות – החל מלפני הספירה הנוצרית, עבור בפרק האיברי ועד ימיו הוא – כדי להוכיח את הרצף הבלתי מנותק של קווי־האופי היהודיים. נסיבות היסטוריות שונות לא הצליחו לשנות, לטענתו, את זהותם הבסיסית של יהודי בית שני, היהודים הספרדיים, היהודים הפולניים ולאחרונה היהודים שהאמנציפציה שיחררה. ריהם קבע כי קיימים שלושה גורמים פנימיים בתכלית המסבירים את חסינות האופי הלאומי מפני השפעות חיצוניות: עליונות האריסטוקרטיה הרבנית, אשר חיסלה כל סיכוי להתפתחות דתית; תפיסת עם־הסגולה אשר הפיחה ביהודים יוהרה לאומית בלתי מרוסנת; וסלידה בעלת שורשים תיאולוגיים מפני מלאכת כפיים אשר יצרה אצלם פרופיל כלכלי טפילי. המסקנה הבלתי מעורערת מכך היתה, שכל עוד ידבקו היהודים ביהדות, אין לראותם כמועמדים ראויים לאזרחות גרמנית; דתם המתועבת, ולא ההיסטוריה מלאת־הסבל שלהם לכאורה, היא שגזרה עליהם להיות נטל כלכלי ונטע לאומי זר.⁷¹ מעבר לכל משמעות אפשרית אחרת שהיתה להתקפה זו, היא שימשה להסב שוב את תשומת הלב לצורך בחקר היהדות.

כתב־יד שנמצא בין ניירותיו של צונץ ולא זכה לפרסום מאשש את סערת־רוחו עם כניסתו של ריהם לוויכוח על האמנציפציה. שמונת העמודים של המסמך, המתוארך ל־31 במרס 1816 וחתום במילה 'משכיל', כתובים בכתב־ידו הזעיר של צונץ שאין לטעות בו, ונושאים את הכותרת 'אל היועץ החכם של קברניטי גרמניה החכמים', בצירוף כותרת־משנה 'נגד ריהם' המופיעה בין סוגריים. המסה פונה לכל אורכה ישירות אל ריהם בסגנון הפמיליארי וגדושה דברי־הלל והערצה כביכול להישגו יוצא־הדופן, על כך שהביא את התקופה הקלסית של המאה הי"ח לסיומה:

היכן אוכל למצוא את המילים כדי לתאר כיאות את התפעמותי מכך שהזמת את הטענות היהודיות? רק דור עתידי כלשהו, שיימצא בשלב נאורות מתקדם יותר מאיתנו בדורנו קהה־המוחין, ינציח אותך בכרוניקות שלו כאות הוקרה על שירותיך. מה חבל שלסינג ומנדלסון לא זכו לחיות כדי לחזות בתבוסתם.⁷²

די בשורות אלה המופיעות בפתח המסה כדי להעביר את הכוונה האמיתית: ליטול את הארס באמצעות אירוניה. צונץ מתמיד עד הסוף בעמדת המסביר המפריז, ועם זאת

71 Friedrich Rühs, *Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht*, Berlin 1816. ראה גם: Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700–1933*, Cambridge, Mass. 1980, pp. 76–82

JNUL, 4°792/D-1, p. 1 72

הפיקת, הלהוט להעצים ולאמת את ההשמצות של הטקסט שבו בחר לעסוק. בכישרון רב הוא שוזר בנאום הזורם שלו ציטוטים אינספור מריהם, וטורת תמיד להדגיש בקו את המילים ולכתוב בשוליים את ההפניה למספר העמוד. הפסיפס המתקבל מלא שנינות וחיל.

לצונץ היתה סיבה טובה להימנע מפרסום התפרצותו זו, ולא רק בגלל שהיה תלמיד אוניברסיטה פגיע. המסה היתה מועדת לפירוש פשטני מוטעה. האירוניה לא תמיד הצליחה להסוות אהדה מתחת לפני השטח לחלקים ניכרים בביקורת של ריהם על היהדות, ונראה שהמרחק בין הסכמה ומחלוקת היטשטש לעתים קרובות לכדי הסכמה. צונץ ייחל "להיהפך" לכלי שיעורר את שבט ישראל האבוד", כפי שנשבע לריהם.⁷³ אולם בהיותו מבולבל ומריר, לא מצא את קולו האמיתי. העמדת-פנים היתה תשובה בלתי יעילה, אולי לא יותר מאשר תחליף מתוך יאוש לחוסר היכולת לנסח תפיסה של היהדות הנבדלת מהתפיסות שאומצו על ידי רבנים ארכאיים, דיאיסטים יהודיים ואנשי הלאומיות הגרמנית הרומנטית החדשה.

בסערת-רגשות זו חיבר צונץ את המסה המפורסמת שלו אודות הספרות הרבנית. המסה, שהושלמה בדצמבר 1817, לא היתה ביטוי לדיסוננס הקוגניטיבי שנגרם עקב פרץ ההתלהבות הראשון מלימודים אוניברסיטאיים אלא תשובה מלאת-השראה לריהם. צונץ השתלט על נשק המדע והיפנה אותו כלפי יריבו האקדמי. אם בלב סוגיית האמנציפציה עמד טבעה של היהדות, הרי שהמפתח לניתוחה באופן הראוי היה טמון בהעברתה באותה מסננת של מחקר ביקורתי שיושמה באוניברסיטה לגבי מכלולי ידע אחרים. למרות שריהם העלה את הסוגיה הנכונה, כל שעשה היה מיחזור סטריאוטיפים ישנים. צונץ טען שצעדים פוליטיים נאורים יכולים לצמוח רק מהבנה המבוססת על הכרת הנושא; חקיקה פזיזה שמקורה בטעות פשוט מקבעת נוהגים ומוסדות ארכאיים.

וכך כדי שאפשר יהיה לזהות ולברור את הישן והשימושי, את המיושן והמזיק, את החדש והרצוי, עלינו לגשת בתבונה ללמוד את העם ותולדותיו, הן במישור הפוליטי והן במישור הרוחני. אך דבר זה הוא שיוצר את המכשול הגדול ביותר,

73 הקטע ראוי לציטוט במלואו: "Und heute, an diesem doppelt gefeierten Sonntage, auf dem Tage, der Paris gedemüthigt (1813 [sic], 31 März) und eine halbe Million ungläubiger Juden dem Elende preisgegeben (1492, 31. März, Ferdinands Edict) sah, schwöre ich in deinen Händen, du grösserer denn *Talavera* [sic], auch ein Werkzeug zu werden, um den verlorenen Stamm Israels zu erwecken" ["והיום, ביום ראשון זה שבו אנו מציינים שני אירועים, היום שבו פאריס הושפלה (31 במרס 1813) ובו חצי מיליון יהודים לא-מאמינים נחשפו לסבל (31 במרס 1492, הצו של פרדיננד), נשבע אני לך, אתה הגדול מטאלאברה, להיהפך גם לכלי בידך שיעורר את שבט ישראל האבוד"] (עמ' 6).

פריצת־דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים

היינו שנושא היהודים מטופל כמו הספרות שלהם. אנשים ניגשים אל שניהם בלהט מוטה, ומעריכים אותם נמוך מדי או גבוה מדי.⁷⁴

צונץ ביכה את העובדה, שבדור שבו לא היתה שפה או תרבות שנחשבו בעיני האקדמיה כבלתי ראויים למחקר רציני, תכניה של הספרות הרבנית הם היחידים שלא זכו להתייחסות. וכך, בהמשיכו להגות במשמעותה של קריאת התיגר של ריהם, פיתח צונץ בסופו של דבר נשק שעוצמתו ותועלתו האדירות הרחיקו לכת אל מעבר לנסיבות הולדתו והסו אותן.⁷⁵

ויכוח האמנציפציה עיצב גם את הפרמטרים של התחום, כפי שנקבעו על ידי צונץ ב־1818. בלט בחסרונו כל דיון בנושא הספרות התנ"כית, למרות שבתשובתו הראשונית לריהם ראה צונץ לנכון לגעת גם בהיבט הזה של היצירות היהודיות. ברם צונץ ידע, שהיהדות עוצבה מחדש באופן מכריע על ידי השלב הרבני הארוך שעברה וכי חלק ניכר מההתנגדות להשתלבות היהודים בציבור האזרחים נבע מאופיה הרבני. כמו כן, העולם הלא־יהודי הכיר עוד הרבה פחות את הספרות הרבנית משהכיר את יסודותיה התנ"כיים. מכאן הצורך המעשי הדחוף במחקר 'מדעי', שרק התחזק מכוח התפתחויות יהודיות פנימיות. צונץ היה משוכנע בזמנו, שאינטגרציה פירושה סתימת הגולל על השלב הרבני ביהדות. מוסדות מסורתיים ללימודים יהודיים גבוהים הלכו ונעלמו בקצב מהיר מהנוף המרכז־אירופי, יהודי גרמניה היו בתהליכי אימוץ של השפה והתרבות בחברה שבה חיו, ואילו העברית כשפה ספרותית עמדה לחלוף מן העולם. צונץ היה סבור שהתרבות הרבנית על כל נימיה ראויה, ברדתה מהבמה, לניתוח אקדמי, תהליך שיש להתחילו כל עוד יצירתה הספרותית וחובביה המושבעים עדיין בנמצא.⁷⁶ חשיבותה לאורך זמן של תרומתו של צונץ טמונה בהרחבתו הדרמתית את הגדרת מרכיבי הספרות הרבנית ואת הדרך שבה ראוי לחוקרה. לדידו, ספרות זו לא הצטמצמה, אם מבינים אותה כראוי, לחיבורים שנכתבו על ידי רבנים או בנושאים הקשורים לרבנות. שערן של צונץ הסתמר מהגוונים התיאולוגיים של המונח 'ספרות רבנית', שנטבע והוגדר על ידי מלומדים נוצריים בני המאה הי"ז שהתעמקו ביהדות, והוא העדיף בהרבה את הקטגוריה היותר ניטרלית וכוללת יותר של ספרות 'ניאו־עברית' או 'ספרות יהודית'.⁷⁷ מעבר לשאלת המינוח הציג צונץ בפירוט מסחרר ספרות ענפה ביותר

74 צונץ (לעיל, הערה 45), עמ' 5.

75 בכל המסה ישנה התייחסות אחת ויחידה וקצרה לריהם. היא מופיעה ממש בסוף, בהערה ובה דברי תוכחה מתונים של צונץ על ניתוח מחמיר של הספרות הרבנית שכתב ריהם בספר עזר היסטורי (לעיל, הערה 45, עמ' 31, הערה 1).

76 שם, עמ' 4.

77 ראה לעיל, פרק 9, עמ' 218.

בעברית, שנכתבה הן על ידי יודעי קרוא וכתוב מקרב בעלי הבתים והן על ידי רבנים פעילים, ושהיו בה כל הסוגות הספרותיות של עם חי וקיים. ובהתאם לחקר הספרות הקלסית, רק הפילולוגיה לבדה, במקרה זה שליטה דקדוקית והיסטורית בעברית ובאחיותיה הלשוניות, היה בה כדי "להסיר את הלוט מעל העבר".⁷⁸ לא פחות חשוב מהפירוק האנליטי היה הכישרון לסינתזה, החוש לקלוט כיצד הפרטים הקטנים ביותר של כל טקסט נתון עשויים להתייחס לכלל הספרות היהודית, ובעצם למורשת הרוחנית המשותפת של האנושות כולה. בראש בתי-היוצר הרבים של מלאכת המחקר, העניק צונץ, ברוח האידיאליזם הגרמני, את המקום הרם ביותר לפילוסופיה – "המורה הנעלה ביותר... לזיהוי ולהפצת גדולתו האינטלקטואלית של עם. ברוח זו, כל עובדה היסטורית הופכת להיות... תרומה להבנת האדם, המטרה הנאצלת ביותר של כל מחקר".⁷⁹

במסה אחת ויחידה בעלת עושר, יכולת דחיסה ורוח התלהבות בל-יאומנו הצליח צונץ לרתום את המחקר לשירות הקדמה. הוא ציפה, כי תפיסה חדשה של היהדות כתרבות דתית תוביל לרפורמה דתית מבית ולקבלת זכויות פוליטיות מחוץ. כפי שהחייאת הלימודים הקלסיים בתקופת הרנסנס סללה את הדרך לרפורמציה, כך גם סוג חדש של מחקר יהודי אמור היה לדעתו להבטיח אמנציפציה עבור יהדות שעברה תמורה.⁸⁰ למען מטרה זו הזמין צונץ אחרים להצטרף אליו בפרסום מהדורות ביקורתיות לכתבים ראויים לשמם מבית-היוצר של התרבות הרבנית. בחירתו שלו עצמו בטקסט פילוסופי ספרדי מסוף המאה הי"ג יצרה ללא ספק את הרושם, שטקסטים כאלה לא היו בנמצא בעולם האשכנזי של ימי הביניים. במובן רחב עוד יותר, המסה של צונץ קיפלה בתוכה איום ישיר על ההנהגה הרבנית בדורו הוא. ידע היווה כוח, ולפיכך הדובר האמין ביותר של היהדות לא היה עוד הרב המסורתי, שבמקרה הטוב היה מצוי בביטוי ספרותי אחד של התרבות הרבנית, אלא החוקר המודרני בעל הידע הכולל והמתודה הביקורתית. החוקר המודרני, בכך שהציג את העבר, הציע מקור חדש למציאת כיוון בהווה.⁸¹

אם אכן ניתן לייחס לריהם את העילה הבראשיתית למסה של צונץ, הרי שהתעלותה מעל לנורמות המחקריות הרווחות מקורה במורו המאוד מפורסם פרידריך א' וולף (Wolf). במהלך שהותו באוניברסיטה השתתף צונץ בארבעה מהקורסים של אותו מרצה

78 צונץ (לעיל, הערה 45), עמ' 17.

79 שם, עמ' 27. ראה: Fritz Bamberger, 'Zunz's Conception of History', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XI (1941), p. 4, note 14, בעניין השפעות אפשריות של אוגוסט בק (Boeckh).

80 צונץ (לעיל, הערה 45), עמ' 4.

81 שם, עמ' 26–27.

שעסקו במורשת של יוון ורומא והתוודה בפני יומנו כי "וולף מושך אותי". למעשה, נראה שצונץ חיבר את כתב-ההזמה שלו נגד ריהם במהלך הסמסטר שבו שמע את וולף מרצה אודות האנציקלופדיה של חקר העת העתיקה (*Encyclopaedia der Altertums-wissenschaft*).⁸² עשור קודם לכן, כשמאחוריו קריירה של קרוב לעשרים וחמש שנים בתחום ההוראה, ניסה וולף לדחוס במסה אחת סקירה קונצפטואלית ומתודולוגית של הלימודים הקלסיים, מסה שסיפקה לצונץ מודל להגדרתו של תחום אקדמי בלתי מגובש. עם כל ההבדלים הספציפיים ביניהם, ניצבו החיבורים של השניים – 'תיאור המחקר האקדמי של העת העתיקה' מאת וולף (*Darstellung der Altertums-wissenschaft*), ו'דברים על הספרות הרבנית' מאת צונץ – בפני אותה בעיה: המשגתו מחדש של שדה חרוש-היטב מנקודת מבט טרייה. אין דבר המסמל נתק ביתר שאת מאשר מינוח חדש, והמורה וולף התעקש להחליף את הכינויים השונים שבהם השתמשו בתחום הלימודים הקלסיים במונח 'Altertumswissenschaft' (מילולית: מדע העת העתיקה); המושג 'עת עתיקה' היה שמור, לדעתו, באופן בלעדי ליוונים ולרומים, שרק הם מבין כל העמים העתיקים התעלו לדרגה של תרבות.⁸³ בעוד שב-1817 לא היה צונץ שלם עם הצעתו להחליף את השם 'ספרות רבנית', הרי שמספר שנים לאחר מכן, במסגרת איגוד התרבות, הוא הכניס את המינוח שבחר – *Wissenschaft des Judentums* – הן בשמו של המכון האקדמי והן בשמו של כתב-העת של המכון. במהותו כמו גם במבנהו, המונח מקביל לכינויו של וולף עצמו – צורת סמיכות אשר הופיעה מדי פעם בצורתה המהופכת 'Wissenschaft des Altertums'.⁸⁴ בדומה לכך, בדיוני המכון לא היססו לדבר על 'Judentumswissenschaft'.⁸⁵

ממדיו של תחום הלימודים היהודיים, בצורה הרחבה ביותר, תוארו לראשונה על ידי עמנואל ווהלוויל (וולף) במסת המבוא החלוצית שכתב לכתב-העת. ווהלוויל הצטרף לשורות איגוד התרבות ביוני 1820 בעודו סטודנט עני באוניברסיטה, שאליה התקבל לאחר שהגל הסכים לקבלו להרצאותיו ללא שכר הלימוד הנדרש, בתנאי שישלם לו או ליורשיו בתוך חמש שנים. מחוות הכבוד הזו לכשרונותיו סיפקה לאיגוד עוד הגליאני מושבע, לפחות עד ינואר 1823, כאשר עבר להמבורג כדי לפתוח בה בקריירה ארוכת-שנים של הוראה בבית הספר היהודי החופשי שבעיר.⁸⁶

- 82 *Das Buch Zunz*, pp. 19–21. השווה: במברגר (לעיל, הערה 79), עמ' 4.
- 83 F. A. Wolf, 'Darstellung der Altertums-Wissenschaft', in *Museum der Altertums-Wissenschaft*, I (1807), pp. 15–19, 30.
- 84 שם, עמ' 6.
- 85 ראה לעיל, הערה 68.
- 86 רייסנר (לעיל, הערה 3), עמ' 174; Albert Friedlander, 'The Wohlwill-Moser Correspondence', in *LBIYB*, XI (1966), p. 280.

מסתו של ווהלוויל היא הצהרה בת שני חלקים, המורכבת מתיאוריה אפריורית של ההיסטוריה היהודית ומתוכנית למחקר אמפירי של היהדות. במישור הספקולטיבי הוא השתמש באידיאליזם הגרמני כדי להניח את דבר קיומה של תמצית של היהדות, רעיון דתי המניע ומאחד את הציוויליזציה היהודית במרוצת אלפי השנים. רעיון זה – מתת של התגלות – הוא ההכרה בקיומה של שכינה אלוהית יחידה ומאחדת בתוך השונות של הבריאה, והוא מקבל את ביטוי הטוב ביותר בשמו בן ארבע האותיות של אלוהים בעברית (שם הויה). היתרון הראשון הנובע, לדעת ווהלוויל, מתמצית זאת הוא העובדה כי היא מעגנת את תחושת ההמשכיות בהיסטוריה היהודית ברעיון מרכזי בר־זיהוי הקיים תמיד.

היתרון השני הוא, שכל דבר אחר ביהדות הוא בעל משך־זמן מוגבל, ולכל היותר מהווה אמצעי זמני המתחייב מכורת הנסיבות ההיסטוריות. היתרון השלישי הוא בהענקת משמעות אוניוורסלית ליהדות, אפילו לאחר שהנצרות הפכה לכלי להפצת רעיון האחדות. ווהלוויל שילב כאן לראשונה, בצורה עוברית, את מרכיביו העיקריים של מכלול, שעתיד היה, תוך זמן קצר, להבשיל לכדי מקשה אחת ומגובשת היטב – תיאוריית הרפורמה של ההיסטוריה היהודית. ווהלוויל, שצידד בגלות, הזדהה עם היהודים שסירבו לשוב לארץ ישראל לאחר כורש, דיבר על הממלכתיות היהודית וההלכה התלמודית במושגים חדשים כעל מוסדות שמילאו פונקציה הגנתית גרידא, הקטין בערכה של המשיחיות בימי הביניים בטענה שהיתה פועל יוצא של רדיפות, דגל ברעיון של פעילות מיסיונרית יהודית והציג את שפינוזה כאחד מגדולי הפרשנים של היהדות.

תיאוריה זאת היתה, כמובן, התגרות מחוצפת בצו המחקרי. המחקר אפילו לא התחיל לייצר את הראיות האמפיריות שנדרשו כדי לתמוך בטענות מטא־היסטוריות שכאלה, אם בכלל היה באפשרותו לעשות זאת. צורך־השעה הדוחק הניע את ווהלוויל וחבריו להעמיד את העגלה לפני הסוסים, להסתכן בטרם עת ובזעיר־אנפין בפנומנולוגיה של הרוח היהודית.

עם זאת, הסוס עצמו היה חיה בריאה. ווהלוויל גיבש, באופן מרשים, תוכנית מחקר מאוזנת ועקבית, שהיתה הרבה יותר מקיפה מזו שהוצעה על ידי צונץ לפניו. בעוד שנושא המחקר נותר היהדות כציוויליזציה דתית, הרי שחקירתו תוכננה לחזור לאחור אל התקופה המקראית ולנוע קדימה עד להווה. על־פי ווהלוויל, ניתוח פילולוגי של הטקסטים הספרותיים בכל תקופה – שאת ההבדלים ביניהם, לשיטתו, הגדירו השינויים בצורת הרעיון המרכזי של היהדות – אמור היה להניב את הקרקע העובדתית להיסטוריה נרחבת של היהדות – הן חיצונית (כזו שתעסוק בהיבטים הדתיים, הפוליטיים והספרותיים) והן פנימית (כזו שתעסוק בהשתלשלות הרעיון הפנימי שלה). למרות שהסכים עם העיקרון, ולפיו המחקר המודרני צריך להימנע מנקיטת צד, הדגיש

והלוויל את הרלוונטיות של מדע היהדות הן למדינה והן ליהדות בתקופתו, וחתם בפנייה מיוחדת ליהודים להצטרף אל שורותיו.⁸⁷

וכך, המתח בין מתודה ורלוונטיות נובע אצל ווהלוויל מאופיה המתמשך של היהדות. עוד הוסיף ווהלוויל, שאסור לו למחקר היהודי, כפי שנתפס על ידי האיגוד, להתעלם ממצב היהודים בהווה. ווהלוויל סבר, שחקר היהדות העכשווית בארצות תפוצתה השונות חשוב באותה מידה כמו חקר ההיסטוריה היהודית. היה זה בדיוק אותו קשר הדדי בין עבר והווה שעמד מאחורי תרומתו המתודולוגית של צונץ עצמו לכתב־העת. במסה החשובה האחרונה שהופיעה בו, 'Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden' (קווים מנחים למחקר סטטיסטי עתידי של היהודים), הוריש צונץ תפיסה כה כוללת של התחום, שעד המאה העשרים אפילו לא התקרבו אליה.⁸⁸

המונח 'סטטיסטיקה' נגזר מתחום מדע המדינה בגירסה הגרמנית של המאה הי"ח, והשתמע ממנו תיאור כולל של מדינה מסוימת במצבה הנוכחי. ביישומו לחקר העבר על ידי אוגוסט לודוויג פון שלצר (von Schlözer), מומחה להיסטוריה עולמית מגטינגן (Göttingen), היה פירושו עצירת הרצף ההיסטורי בנקודה מסוימת על מנת לתאר חתך־רוחב אחד ויחיד. אם ההיסטוריה היתה חקר האדם לאורך ציר אנכי דינמי, הרי שה'סטטיסטיקה' (במובן הסוציולוגי) היתה מחקר אופקי של חברה מסוימת ברגע נתון.⁸⁹ במילותיו של צונץ, אשר הציע להעתיק את האבחנה לתחום לימודי היהדות: "מחקר סטטיסטי של קבוצה אנושית עוסק בקיומה ברגע אחד מסוים, רגע שהוא תולדה של היסטוריה שקדמה לכך... ולהיפך – ההיסטוריה היא תולדה של סדרת סטטיסטיקות אינסופיות".⁹⁰ צונץ הציע להתייחס ליהדות כאל התארגנות המקבילה למדינה ולחקור אותה בנקודות שונות לאורך מסלולה ההיסטורי באמצעות סדרת מחקרים סוציולוגיים ממצים. כל חשיפה 'סטטיסטית', כך אמר, צריכה להיבנות באופן סטריאוסקופי – על סמך מקורות יהודיים ולא־יהודיים כאחד – ולכלול כארבעה־עשר מוקדי עניין; התוצאה המצטברת תהיה הבנה מעמיקה של היהדות בהווה, "האמורה להיות גולת הכותרת של המבנה הסטטיסטי האדיר הזה".⁹¹ קיצורו של עניין, לא התעניינות עקרה

Immanuel Wolf, 'Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums', in *ZWJ*, 87
LBIYB, II (1957), pp. 194–204. I (1822–1823), pp. 1–24. לתרגום באנגלית, ראה:
Luitpold Wallach, 'The Beginnings of the Science of Judaism in the Nineteenth Century', *Historia Judaica*, VIII (1946), pp. 39–43

ZWJ, pp. 523–532 88

Luitpold Wallach, 'Ueber Leopold Zunz als Historiker', *ZGJD*, V (1935), pp. 251–252 89

ZWJ, p. 523 90

שם, עמ' 532. 91

באיסוף עובדות לשמן, אלא מחויבות עמוקה להווה היא שהביאה לתכנון החזון הכביר הזה של מה שקרוי בימינו 'היסטוריה טוטלית'.

מסה קודמת של צונץ בכתב־העת מקבלת משמעות נוספת כאשר קוראים אותה לאור התוכנית ה'סטטיסטית' הזאת. מאמצו לאסוף ולזהות שמות מקומות בחצי האי האיברי המוזכרים בכעשרים וחמישה מקורות עבריים נעשה במסגרת אחד הנושאים שלהם נדרש, כהגדרתו, כל תיאור סטטי של קהילה יהודית מסוימת. צונץ היה מודע להשתנות המאפיינים הבולטים של היהדות בהתאם לאזור שבו התקיימה ולעובדה שכל דגימה סוציולוגית צריכה להיות מוגבלת בשלב ראשון לקהילה אזורית אחת ויחידה. אחד הצעדים הראשונים לקראת מחקר מעין זה היה איסוף השמות של כל המקומות שבהם גרו יהודים.⁹² צונץ למד מוולף שהגיאוגרפיה מהווה חלק חיוני של ההיסטוריה:

אין דבר הנחוץ יותר מאשר עריכת היכרות עם האזור שבו חיו וסחרו העמים הידועים של העת העתיקה, על מנת להבין את מיגוון התנאים אשר אפיינו עם הזמן את מקומות התיישבותם. רבים מן הדברים המיוחדים את טבע האדם בעת העתיקה מוסברים בדרך זו.⁹³

תשומת הלב של צונץ לפרטים הגיאוגרפיים סימלה את מרכזיותו של ההקשר לצורך הבנה נאותה של התופעה ההיסטורית.⁹⁴ ברם, סימנים של חשיבה במונחים של ההווה חילחלו אפילו לנושא כה מוצק כמו שמות מקומות ספרדיים בספרות העברית. בהיותו מודע לחלוציות היוזמה, צירף צונץ למסה מבוא תיאורטי. הוא מונה בו את הגושים הגיאוגרפיים העיקריים שבהם נמצאים יהודים, כולל אמריקה ואוסטרליה, מסווג את סוגי המקורות היהודיים העשויים להכיל מידע גיאוגרפי ומהרהר לגבי השיטות שבאמצעותן ניתן לחלצו. הוא גם קובע מסמרות לגבי שילוב התכונות יוצא־הדופן שהעוסק במחקר יהודי חייב לגלם:

לא רק אובייקטיביות והפניית עורף לדעות קדומות נרכשות ואופנתיות, לא רק מבט־על המסוגל לפסול [תופעות] בודדות, מקריות וזמניות, לא רק גישה חיובית כלפי דבר אשר הוכיח את אמיתותו בכך ששרד בכל הזירות בהיסטוריה העולמית, אלא גם אותו ידע רב־פני המחדד את העין לראות את נתיב

92 Leopold Zunz, 'Ueber die in den hebräisch-jüdischen Schriften vorkommenden hispanischen Ortsnamen', in *ZWJ*, pp. 114–176

93 Wolf, *Museum der Altertums-Wissenschaft*, p. 50

94 *ZWJ*, pp. 118–119

ההתפתחות של היהדות – כלומר, שליטה בפרטים ותפיסה מוצקה של המכלול, יחד עם בקיאות רבה בספרות יהודית.⁹⁵

אולם אתוס זה, כפי שמסתבר בבירור, אינו חל על חקר המורשת התרבותית המיידית שלו עצמו. תוך עיוורון לא מבוטל לאמות המידה שהוא עצמו קבע, גולש צונץ עד מהרה לפסים הצורמים של ההעדפה הספרדית. את בחירתו להתחיל את חיפושיו על אדמת ספרד הוא מסביר בכך שאוצרותיה הספרותיים לא פורסמו ולא נודעו בעולם האשכנזי. בעוד ש"כל פיסת זבל מהתקופה הפולנית מודפסת... יצירות ספרדיות ראויות מעלות עובש בספריות, ואיש אינו מעוניין לגאול אותן".⁹⁶ עם כל הגישה הטכנית היבשה הנקוטה בה, נגיעה המסה של צונץ בלהיטות ששררה באותה עת לחשוף את היהדות האשכנזית לזן נאצל יותר של יהדות.

מבחינה זאת, הביוגרפיה המפורסמת של צונץ על רש"י, דמות המסמלת את פסגת היהדות האשכנזית של ימי הביניים המוקדמים, מצביעה על מודעות כנה לאותו כשל בדיוק.⁹⁷ בנוטשו את הטקטיקה של הלקאת היהדות הרבנית בת-התקופה בשבט הרציונליזם הספרדי, השיג צונץ ניצחון גדול בשם האתוס המחקרי. מסה זו מציינת את הפעם הראשונה, מאז שההשכלה החלה לטפח את ז'אנר הביוגרפיה הדידקטית, שבה יהודי אשכנזי, מלבד מנדלסון, נחשב ראוי לטיפול ביוגרפי.⁹⁸ כפי שצונץ עתיד היה להסביר מאוחר יותר, בחירתו נבעה מההכרה שסלידת המשכילים רק איששה את הדעה הקדומה של החוקרים הנוצריים. לשיטתו, אם דברי ימיה הכתובים של האנושות נשאו לעתים קרובות מדי את צלקות היצירות האנושיות, הרי שהמחקר המודרני כרוך באקט של התעלות עצמית; אולם המשכילים היו לכודים בעיוותי ההשכלה; לא היה להם חשק רב לתרבות יהודית שנשלטה בלי מצרים על ידי הדת. במידה שהיהודים לא הורשו לבוא אל תוך החברה הנוצרית, המשיך צונץ וטען, אימצה היהדות בהדרגה את הביטוי העצמי היהודי על כל צורותיו; פתיחותה הרבה יותר של ספרד המוסלמית איפשרה את טיפוחה המשותף של מורשת תרבותית ניטרלית מבחינה דתית.⁹⁹ במחיתו על ההעדפה הספרדית, אור צונץ את העוז להתמודד עם מרכזיות הדת בהוויה ההיסטורית היהודית ואת האמפתיה לחקור אותה באופן הוגן.

ההתמקדות ברש"י דווקא איפשרה לצונץ בנוסף להמחיש את ההבדל שבין עובדה לפיקציה. כפרשן מאין כמוהו, לא היה רש"י בדיוק דמות שולית בתודעה היהודית.

95 שם, עמ' 117.

96 שם, עמ' 129.

97 Leopold Zunz, 'Salomon ben Isaac, gennant Raschi', *ZWJ*, pp. 277–384

98 ראה להלן, פרק 11, עמ' 296–297.

99 שם, עמ' 125.

אולם אדישות לחשיבה היסטורית אפפה אותו במעטה של אגדה. אליבא דצונץ, שתי המאות האחרונות במיוחד יצרו רש"י מזויף, נטול רוח ועטור הבלים. אפילו עובדות בסיסיות כמו תאריך ומקום הולדתו ושמו האמיתי נפלו קורבן לסילופים. כדי להבקייע את חומת הבורות שאב צונץ את כל המידע על חייו, עולמו האינטלקטואלי, כישוריו הלשוניים, השקפותיו הדתיות ויצירותיו הספרותיות של רש"י אך ורק ממקורות שנכתבו על ידי רש"י עצמו. הוא הראה שרש"י היה כל כולו תוצר של התרבות הרבנית בזמנו, שהוא היה חוליה במסורת פרשנית חיה, שבשני מכלולי הפרשנות שלו (התנ"כית והתלמודית) הוא שאף להבהיר את הפשט של הטקסט, "לשמש כאהרן למשה האילם", ושלעיתים קרובות הכניס תיקונים בעבודתו.¹⁰⁰ וכדי שלא תיעלם מן העין התמונה המחקרית הרחבה יותר, הצביע צונץ, מתוך ראיית הנולד, על חשיבותם שלא תסולא בפז של פירושי רש"י לשלל נושאים ראויים אחרים. המשמעות המעשית של עבודת-הנמלים של צונץ הידהדה בקול רם לכל אורך המסה: הרבנות בת-תקופתו של צונץ בגדה במורשת האצילית שלה עצמה.¹⁰¹ היושר המחקרי הביא אותו להחליף טקטיקה, אך היריב נשאר אותו יריב.

תרומה לא פחות משמעותית להחדרת חשיבה היסטורית ליהדות תרם גנז באמצעות שלושת המאמרים הגדולים שכתב לכתב-העת.¹⁰² תפקידו באיגוד לא הצטמצם רק לתחום המסחרר של האידיאולוגיה. אם צונץ היה זה שגילה את עושרם ורב-גוניותם של המקורות היהודיים הזמינים לצורך שחזור העבר היהודי, הרי שגנז חשף עד כמה חיונית ההסתמכות על מקורות לא-יהודיים, וביחד השפיעו השניים על כתב-העת איזון יציב בין גישות חלופיות למחקר יהודי. גנז, שלא הגיע לקרסוליו של צונץ מבחינת בקיאותו במקורות יהודיים למרות שליטה לא רעה בשפה העברית, נמשך הרבה יותר לנקודות ההשקה שבין ההיסטוריה היהודית להיסטוריה הכללית.¹⁰³ הוא היה סבור, כי לא ניתן עוד לחקור את תולדות היהדות בנפרד מסביבתה הלא-יהודית או תוך התעלמות ממעמדה המשפטי. לפיכך פתח גנז את מסתו הראשונה, לאור מאבק האמנציפציה

100 ZWJ, p. 325

101 שם, עמ' 377 ("Das Erschweren [in Halakhah] nimmt zu mit der Ignoranz")
[הערמת הקשיים [בהלכה] גוברת עם הבורות"], עמ' 380.

102 Eduard Gans, 'Gesetzgebung über Juden in Rom, nach den Quellen des Römischen Rechts', pp. 25–67; 'Vorlesungen über die Geschichte der Juden im Norden von Europa und in den slavischen Ländern', pp. 95–113; 'Die Grundzüge des mosaisch-talmudischen Erbrechts', pp. 419–471

103 השווה רייסנר (לעיל, הערה 3), עמ' 105. אין שום אזכור במסה של גנז על חוק הירושה היהודי לכך שקיבל עזרה מצונץ. הרושם שלי מתוך העדות הפנימית הוא, שגנז קרא אל-נכון עברית וכנראה היה מסוגל להתמודד עם המקורות המשפטיים היהודיים בשפת המקור.

פריצת־דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים

בתקופתו שלו, בהצעה מבריקה ואדירת היקף – ללקט באופן שיטתי את כל החוקים והתקנות בענייני היהודים שאי־פעם הותקנו באירופה.¹⁰⁴ לצורך ההמחשה, עוסקת המסה עצמה במעמדם המשפטי של היהודים באימפריה הרומית ועורכת אבחנה מכרעת בין התקופה הפגנית לתקופה הנוצרית מבחינת היחס בהן אל היהודים. עם כל החדשנות שבשיטה, לא היתה בה התנתקות מהתפיסה היהודית המושרשת מימי הביניים, שראתה את ההיסטוריה בגלות כרוויה סבל ורדיפות. גם גנוז התייחס אל שבריריותו של הקיום היהודי בשתי התקופות כאל נתון קבוע. הוא טען, עם זאת, שיש להכיר בכך שמקור הסכנה השתנה; הרדיפות ברומא הפגנית נבעו ממתחים חברתיים ולא מאפליה משפטית; הרגשות האנטי־יהודיים הנפוצים היו יותר תוצאה של חיכוך שמקורו בנאמנות היהודית לירושלים, של הבורות הפגנית לגבי היהדות ושל נטייה לראות את הנוצרים המוקדמים כיהודים; בניגוד לכך, נצחון הנצרות, עם אמונתה באמת אחת ויחידה, הפך את החוק למכשיר של כפייה דתית; רק כבוד נוצרי לתנ"ך העברי והציפייה להתנצרות היהודים בסופו של דבר עצרו את רוגזה של הכנסייה. האצבע המאשימה שהופנתה כלפי הכנסייה כגורם הישיר להידרדרות המתמדת במעמד היהודים באימפריה לאחר התנצרותו של קונסטנטינוס עתידה היתה להיפך ללחם־חוקו של מחקר תנועת המדע.¹⁰⁵ סיכום של גנוז בסוף החלק הזה של המסה, שצונזר בכמה עותקים של כתב־העת, מדגיש את הקשר שבין התפיסה בעבר למציאות בהווה:

כמה זמן יימשך אותו היסוס מוזיק? האם ההיסטוריה לא לימדה אותנו די, שהבחירה היא אך ורק בין שני נתיבים: או לקחת כנקודת המוצא שלכם את העיקרון, ולפיו רק הכנסייה מביאה את הישועה, ואז באופן הגיוני לחלוטין (שלפיכך ראוי לפחות לשבח) למחות את היהודים מעל פני האדמה ולמלא את החלל שנוצר עקב כך בגופותיהם הקבורות, או לשכוח מכל בחינה חוקית את אפשרות קיומם של יהודים, וכך למלא את החלל ברוחם המתחיה. רק דרך האמצע היא הרע.¹⁰⁶

מעבר לקו המנחה האידיאולוגי, מסה זו היא דוגמה מזהירה למחקר אינטגרטיבי. גנוז מדד את השפעת הנצרות על מעמד היהודים לפי התפקידים והסמכויות שניתנו בידי

104 ZWJ, p. 25

105 ZWJ, pp. 27–51. לניתוח מן העת האחרונה החולק על "פרשנות" זו, ראה: Jeremy Cohen,

'Roman Imperial Policy Toward the Jews from Constantine until the End of the Palestinian Patriarchate (ca. 429)', *Byzantine Studies*, III (1976), pp. 1–29

106 שם, עמ' 50–51.

מנהיגי קהילות יהודיים באימפריה הרומית ובצמוד למחקר זה ניסה להתאים תארי מנהיגות המוזכרים במקורות העבריים לתארים הנראים כמקביליהם בספרי החוקים הרומיים.¹⁰⁷ ברם שילובם של מקורות שונים בתכלית היה בו תועלת לא רק מבחינת ההיסטוריה הקהילתית או הפוליטית. במסה חשובה נוספת שטח גנז את היתרונות הגלומים בחקירת דיני ההלכה באופן השוואתי ובהקשר של מערכת המשפט הרומית. מחקרו החלוצי בדבר היסודות של דיני הירושה המקראיים-תלמודיים (Die Grundzüge des 'mosaisch-talmudischen Erbrechts') היווה חלק מחיבור היסטורי מפואר בן ארבעה כרכים, שכתב על דיני ירושה בעולם כולו, וכך ראה אור פעמיים ברצף מהיר.¹⁰⁸ המפעל הגדול יותר תוכנן כהמחשה היסטורית לפילוסופיית המשפט של הגל, ולפיה הסדר הכרונולוגי וההתפתחות התרבותית של הירושה כתחום משפטי ספציפי נובעים מצורך רציונלי ולא מיד המקרה ההיסטורי. בהתאם לשיטת התיקוף ההגליאנית, סווג החוק המקראי ללא היסוס כחלק מן השלב המזרחי בהתפתחות הרוח האנושית, אם כי כביטוי הנשגב ביותר לרוח זו.¹⁰⁹ אולם לגנז היה חשוב יותר להדגים את תהליך ההתמערבות שעבר על דינים תנ"כיים דרך הצגתם ועיבודם בתלמוד. כשבוחנים את החוק התלמודי מנקודת-מבט של המשפט היווני-רומי, כך טען, ניתן להוכיח כי יש בו התפתחות, השפעות חיצוניות וכן דמיון חד-משמעי למערב. גנז זיהה דוגמאות לדמיון מהותי ולשוני אשר הצביעו על יחסי-גומלין תרבותיים וזקף לזכות הרבנים את הפיכת ההוראות המקוטעות של החוק המקראי בענייני ירושה לכדי מערכת משפטית עקבית ומתקדמת.¹¹⁰ וכך, למרבה האירוניה, את האות לשיקום תדמיתו של החוק התלמודי נתן אחד מ"אנשי-התרבות שבזו לו". מחקר אינטגרטיבי, המקבילה האינטלקטואלית של אמנציפציה פוליטית, שפך אור על מרחב שלם של משמעויות חדשות.

התרומה שגנז יכול היה להרים למהלך המחקר היהודי מקופלת באופן נרחב במסות הנשכחות הללו. התנצרותו שמה קץ למחויבותו, כפי שעשתה זאת לאחרים ששאיפותיהם הקרייריסטיות התנפצו אל תומת הנוקשות הדתית של האוניברסיטה הגרמנית. מדע היהדות היה מורשתו החשובה ביותר של האיגוד, נשק חדש שחושל במלחמה בעלת שתי חזיתות – האחת למען האמנציפציה והשנייה נגד התרבות הרבנית;

107 שם, עמ' 51–67. למרבה הצער, המסה לא הושלמה.

108 Eduard Gans, *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*, 4 vols., Berlin 1824–1835

109 ZWJ, pp. 420, 428, 430–431

110 כמה מהקביעות של גנז לגבי מקורם האטימולוגי של מונחים רבניים, כגון פרנא (ZWJ, p. 437) ודיאתיקי (ZWJ, pp. 465–466) התקבלו על ידי הלקסיקוגרפיה הרבנית המאוחרת יותר (Jacob Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch*, 4 vols., Leipzig, 1876–1889, I, p. 404; IV, p. 119).

פריצת־דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים

נשק שהסתבר כשימושי עד אין קץ במשברים עתידיים. לימים הוא שוכלל הרבה בזכות מסירותו המרדנית וחסרת־האנוכיות של צונץ. למרות התקפים של יאוש עמוק, הגיח צונץ מכשלונו של איגוד התרבות עם החלטה נחושה להמשיך באותו חזון בתור ייעוד. במבט מרגש לאחור אל האיגוד שלושים שנה לאחר גוויעתו, הרעיף היינה על צונץ דברי הלל ללא הגזמה על התמדתו לבד במערכה:

אדם מצוין ודגול זה, אשר עמד על שלו בהתמדה וללא זיע בתקופת מעבר, היסוס והתנדנדות; אשר – למרות חדות מוחו, ספקנותו ומלומדותו – נשאר נאמן להבטחה שנדרר לעצמו, לגחמה הנדיבה של נפשו. כאיש של מילים וגם איש מעשה, הוא עבד ללא לאות ועשה את הנדרש שעה שאחרים שגו בחלומות ושקעו אל הקרקע, מרוקנים מאומץ.¹¹¹

111 פראוור (לעיל, הערה 12), עמ' 470. ראה גם: Michael A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, Detroit 1967, pp. 180–181

מ־Wolfenbüttel ל־Wissenschaft:

דרכיהם הנפרדות של איזאק מרקוס יוסט וליאופולד צונץ

א

בין 1803 ל־1807 חיו איזאק מרקוס יוסט (Jost) (נולד ב־1793) וליאופולד צונץ (נולד ב־1794) בתנאי מצוקה קשים כיתומים בבית המדרש 'שמשון', בית מדרש עלוב בוולפנביטל (Wolfenbüttel) אשר בדוכסות ברונסוויק (Brunswick). באווירה של עוני, זוהמה ואי־סדר, הם היו נתונים למשטר נוקשה של לימודי תלמוד, מתובלים בשלוש שעות שבועיות של לימוד גרמנית ושעה אחת מתמטיקה. בימי חמישי ושישי נוסף החומש בתרגומו של מנדלסון. קריאת ספרים בגרמנית היתה אסורה, ומאחר ששפת ההוראה היתה "עגה מן הסוג הגרוע ביותר", רוב התלמידים בקושי היו מסוגלים להבין גרמנית גבוהה מדוברת. בגיל אחת־עשרה, למעט ספר קטן במתמטיקה, לא נזדמן לצונץ לקרוא אפילו ספר אחד בגרמנית, ואילו יוסט כתב את מכתבו הראשון בגרמנית בגיל שבע־עשרה. סקרנות אינטלקטואלית ניתן היה לספק רק על ידי קריאת ספרים בעברית. בודדים וחנוקים, מצאו שני הנערים חיבה וגירויים בידידותם המשותפת.¹

הצלה מהמסגרת המדכאת הזו באה באופן בלתי צפוי באפריל 1807, כאשר שמואל מאיר אהרנברג (Ehrenberg), מחנך בן שלושים וארבע שהיה בעצמו תלמיד בבית המדרש 'שמשון' בין 1789 ל־1794, הפך למנהלו. במשך שנים נאבק אהרנברג במטרה לרכוש את החינוך החילוני שנמנע ממנו בתור ילד, ועתה כמנהל פעל במהירות למען מודרניזציה של תוכנית הלימודים והנהגת שיטות הוראה אנושיות.² הוא מיהר גם להעשיר את התזונה האינטלקטואלית של שני תלמידיו המחוננים ובכך סלל את הדרך לגימנזיום ולאוניברסיטה. שנים לאחר מכן העיר צונץ, שביום שבו קיבל אהרנברג

1 הנתונים הביוגרפיים נאספו מהמקורות הבאים: LBIA, מכתב מיוסט לפיליפ אהרנברג מה־12 במאי 1843; I. M. Jost, 'Vor einem halben Jahrhundert', *Sippurim*, III (1854), pp. 150–157; L. Zunz, 'Mein erster Unterricht in Wolfenbüttel', *JJGL*, XXX (1937), pp. 131–140. בהערה לחיבורו *Geschichte der Israeliten*, IX, Berlin 1828, p. 64, מנה יוסט את עצמו בין המורים היהודיים שלמדו את הגרמנית שלהם מתרגומו של מנדלסון לחומש.

2 L. Zunz, *Samuel Meyer Ehrenberg: Ein Denkmal*, Braunschweig 1854, pp. 9–15

לידיו את ניהול בית הספר, תלמידיו עברו, פשוטו כמשמעו, מימי הביניים לעת החדשה; במבט לאחור ב־1833, הפציר יוסט בבירוקרט הפרוסי העוין קארל שטרקפוס (Streckfuss) לא לשכות איזו כברת דרך עשו בני־דורו: "כל אחד מאיתנו שהיה עדיין ילד לפני שלושים שנה יכול להעיד על השינויים המדהימים שחלו הן בתוכנו והן מחוצה לנו. אנחנו חצינו, ובעצם עפנו, דרך היסטוריה בת אלף שנים".³ הדרך שהובילה מוולפנביטל למדע (Wissenschaft) ציינה תמורה נפשית אשר דחסה אלף שנים לתוך פחות מתקופת חי־אדם.

גודל ההישג בולט ביתר שאת כאשר משווים את נערוותם המבולבלת של יוסט וצונץ לילדותו ונערוותו המוגנת של ליאופולד ראנקה (Ranke), אשר נולד ב־1795 למשפחה לותרנית ותיקה ומכובדת בעמק משגשג בתורינגיה. כבכור בין תשעה ילדים, שיועד לכמורה, זכה ראנקה לחינוך הקלסי ההומניסטי הטוב ביותר שניתן היה לקבל בגימנזיום המפורסם שבשול־פורטה (Schulpforta). באוניברסיטת לייפציג, שם נרשם כסטודנט לתיאולוגיה, ציננו ספקות דתיים את להיטותו לכמורה אם כי לא את אדיקותו. ההיסטוריה עמדה לתפוס עבורו את מקומו של התנ"ך כטקסט ללימוד דבר האלוהים ורצונו. לאחר שהשלים את עבודת הגמר שלו על הדוקטרינות הפוליטיות של תוקידידס, קיבל ראנקה משרה של מורה ללטינית ויוונית בגימנזיום בעיר הפרוסית פרנקפורט שעל־נהר אודר; הוא נשאר שם עד 1824, שנה שבה פרסום חיבורו ההיסטורי הראשון (*Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1495 bis 1514*) זיכה אותו בהזמנה נחשקת ללמד באוניברסיטת ברלין.⁴ הניגוד בין הקריירות של השלושה לא היה פחות מן הניגוד ברקע שממנו צמחו. בשנת 1824, יוסט, שכבר השלים ארבעה כרכים מחיבורו *Geschichte der Israeliten* (תולדות ישראל), ניהל פנימייה יהודית פרטית בברלין, בעוד שצונץ השקיע את רוב מרצו בעיתון *Haude-und Spenersche Zeitung*, שבו עבד כעורך בבקרים.⁵

Zunz, *JJGL*, XXX, p. 136; I. M. Jost, *Offenes Sendschreiben an K. Streckfuss*, Berlin 1833, p. 65 3

Theodore H. Von Laue, *Leopold Ranke: The Formative Years*, Princeton 1950, pp. 9–10, 31; Ernst Simon, *Ranke und Hegel*, München and Berlin 1928, pp. 1–15 4

בסתיו 1618, לאחר עיכובים מתמשכים, העניק שר הפנים ליוסט לבסוף היתר לפתוח *Mittelschule* יהודי. ההמלצה של עיריית ברלין היא שפרצה, ככל הנראה, את הסכר. בתזכיר נאמר, שבעוד שבוודאי רצוי שילדים יהודיים ילמדו בבתי ספר נוצריים, מדובר באפשרות בלתי סבירה בעתיד הנראה לעין; לפיכך, כדי למנוע מילדים יהודיים ללכת למוסדות מסורתיים של חינוך יהודי, על הממשלה לעודד את פתיחתם של בתי ספר יהודיים נאורים (CAHJP, P) 17–498). הצו הפרוסי של ספטמבר 1819, שאסר על לימוד של ילדים נוצריים בבתי ספר יהודיים, הביא את בית ספרו של יוסט לפשיטת רגל (LBIA), יוסט לאהרנברג, 22 בדצמבר 5

ב

למרות הקשיים המשותפים שבפניהם ניצבו ולמרות ידידותם המוקדמת, היו יוסט וצונץ עתידים להוליד סוגים כה שונים של מחקר, עד שדורות יותר מאוחרים ראו לנכון להכתיר רק את צונץ כמייסד מדע היהדות. אולם תואר הכבוד הזה אינו כה מובן מאליו כפי שהוא נראה. מבחינה כרונולוגית, כאשר צונץ מצא סוף־סוף זמן ב־1832 להשלים את חיבורו 'הדרשות בישראל' (*Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*), כבר הספיק יוסט לפרסם חיבור בן תשעה כרכים על דברי ימי היהודים מתקופת המכבים ועד 1815, וכן, בהמשך, חיבור תמציתי בן שני כרכים, אשר הוסיף סקירה בלתי ביקורתית ומייגעת של התקופה המקראית.⁶ אולם אין לבטל את החדשנות שבהישגו של יוסט. היו בו כל הסממנים של מדיום חדש: רוח חילונית, ביקורת מקורות, מתודה פילולוגית ושימוש נרחב במקורות לא־יהודיים. לא זו בלבד שיוסט היה היהודי הראשון מאז יוספוס שכתב היסטוריה מקיפה של עמו, אלא – יותר חשוב מכך – הוא היה גם בין הראשונים מאז עזריה דה רוסי (de Rossi) שהסתכן בהסתמכות על יוספוס לצורך חקירת תולדות היהודים.

יתר על כן, הסינתזה הרחבה שלו לא תמיד נבנתה על חשבון ניתוח מעמיק. לעתים עיגן יוסט את הנרטיב שלו בסוג של ביקורת מקורות שהפך לסימן ההיכר של ההיסטוריוגרפיה הגרמנית. הדוגמה המקורית ביותר היתה אולי ניתוחו החלוצי בנוגע לאמינותו של יוספוס בתיאור האירועים שבהם נטל חלק. בנספח ארוך גרס יוסט, שההיסטוריון בן המאה הראשונה הטיל במתכוון את האשמה למרד על חבורות ליסטים

1819). הוא היה זקוק לשנה וחצי ויותר כדי להתאושש ולהתאזן מבחינה כלכלית (LBIA), יוסט לאהרנברג, 15 באפריל 1821). ב־1825 הן בית הספר והן הפנימייה שלו שוב שיגשגו (LBIA), יוסט לאהרנברג, 6 ביוני 1825). בנוגע לקריירה של צונץ כעורך, ראה: S. Maybaum, 'Aus dem Leben von Leopold Zunz', *Zwölfter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums*, Berlin 1894, p. 12. אומנם צונץ לא יכול היה להתחרות עם ראנקה מבחינת המעמד, אך משכורתו השנתית, בת 800 טאלר, בוודאי היתה נאה בהשוואה למשכורתו הרשמית של ראנקה, שעמדה על 500 טאלר (LBIA), יוסט לאהרנברג, 16 בינואר 1824; Max Lenz, *Geschichte der Königlich-Friedrich-Wilhelms Universität zu Berlin*, 4 vols., Halle 1910–1918, I, pp. 257–258.

I. M. Jost, *Geschichte der Israeliten*, 9 vols., Berlin 1820–1828; idem, *Allgemeine Geschichte des Israelischen Volkes*, 2 vols., Berlin 1832. התכתובת של יוסט עם אהרנברג מסבירה מדוע מייד לאחר עבודתו בת תשעת הכרכים הוציא יוסט סקירה נוספת, בת שני כרכים. אפילו לפני שסיים את כרך ט, נאמר לו שתמורת 600 טאלר יהיה זה מאוד משתלם עבורו. הוא מכר אותה בסופו של דבר ב־640 טאלר (LBIA), יוסט לאהרנברג, 8 במרס 1828; 6 במרס 1829; 28 במאי 1829). בקיץ 1842 נסע יוסט לשישה־עשר ימים ללונדון כדי לבדוק את האפשרות להוצאת מהדורה אנגלית, אך היוזמה הסתיימה בלא כלום (LBIA), יוסט לאהרנברג, 1 בנובמבר 1841).

ודומיהם על מנת לפטור מאשמה את ההמון היהודי בעיני הרומאים.⁷ לא פחות חשוב: יוסט זיהה וניסה ליישב את דיווחיו הסותרים של יוספוס על קורות חייו בגליל בשלבי המרד המוקדמים ב'מלחמת היהודים' ו'חיי יוספוס'.⁸

ברור שקל בדיעבד להצביע על המחיר שיוסט היה עתיד לשלם על שהעז לכתוב היסטוריה כללית של היהודים בטרם עת. בזמן שיוסט מיהר לקבץ נרטיב בלתי אחיד ולקוי על סמך מקורות שנתפרסמו מכבר, צונץ שיחזור, אסף, תיארך וניתח באורך־רוח קטעים מיצירות שאבדו ונשתמרו במקורות ידועים וכן כתבי־יד של אינספור חיבורים אחרים שהיו קבורים בארכיונים ובספריות פרטיות. יוסט לא היה אפילו קרוב ליכולתו של צונץ להבין את ערכם של מקורות מסוגים חדשים, כגון פירושים המתייחסים לחלק המשפטי והלא־משפטי בתנ"ך, שמות של מקומות ואנשים, ספרות הדרשות, ליטורגיקה, אבני־מצבה ומטבעות כדי להאיר בהם את חביוני העבר היהודי. צונץ היה, למעשה, ממבקריו החריפים ביותר של יוסט, כפי שזה האחרון התוודה בפני אהרנברג במכתב מה־14 במרס 1830. הוא הוכיח אותו "על שהוציא לאור בטרם עת עבודה כה ארוכה ומשעממת", שליקוייה בוודאי היו ידועים לו. בתגובה עמד יוסט על כך, שהמצב שהתחום היה נתון בו לא איפשר להגיע לשלמות, וכי המחקר יכול לצאת נשכר אפילו משגיאותיו. חוקרים גדולים בהרבה היו רחוקים משלמות, כך אמר, וגם עבודתם שלהם נדחקה הצדה על ידי מחקרים מאוחרים יותר. הבדל זה בסגנון ובאמות־מידה תרם בוודאי להפיכת היכרותם האינטימית מתקופת הנערות לקשר מתוח ונתון לתנודות.⁹

7 *Geschichte der Israeliten*, II, Anhang, pp. 63–64

8 Shaye J. D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian*, Columbia University doctoral dissertation, 1975, pp. 43–45

9 LBIA, יוסט לאהרנברג, 14 במרס 1830. יוסט חזר על 'קו ההגנה' שלו במכתב לאהרנברג מה־10 במרס 1833. אומנם התכתובת בין יוסט לאהרנברג, בין צונץ לאהרנברג ובין יוסט לצונץ (JNUL, 4° 792/G-15) מכילה, ללא ספק, הוכחות רבות ליחסים המאוד עדינים בין שני האישים, אולם תיאור ייחודי ויקר־ערך שלהם דרך משקפיו של צד שלישי ניתן על ידי פיליפ אהרנברג, בנו של שמואל מאיר, במכתב שכתב לאחיו מוריץ ב־20 בנובמבר 1829 (LBIA, 4025/272a). באותו סתיו הצטרף פיליפ אל בן־דודו מאיר איסלר בברלין כדי ללמוד באוניברסיטה. כמי שהתארח לעתים קרובות בביתם של תלמידי אביו לשעבר, הוא חדר עד מהרה מבעד לחזית האדיבות שכיסתה אצלם על רגשותיהם האמיתיים.

"ככל שמכירים אותו [כלומר, את צונץ] זמן רב יותר ומקרוב יותר, כך הולכת ומתגלה ידענותו. זהו, ללא ספק, אדם בעל עוצמה רגשית, תכונה שאותה הוא מנסה באופן מוזר להסוות, בדרך כלל מאחורי שכלו החריף. וכך הייתי יכול לחיות עם האנשים הללו [כלומר, הצונצים] במידה לא מבוטלת של נוחות ושביעות רצון, אלא שהיריבות עם יוסט עומדת בדרך ומערבת את המכרים והידידים הקרובים המשותפים לשתי המשפחות, כך שאנחנו [כלומר, פיליפ ובן־דודו] כמעט היחידים שנשארים ניטרלים לחלוטין, ואינם שועים ממש לדבריו של צד זה או אחר. הגרוע מכל הוא, שכאשר הם מבקרים זה אצל זה הם נימוסיים יתר על המידה ומחליפים ביניהם מחמאות, בייחוד הנשים. אף ידידות [הדגשה במקור] אינה יכולה להתקיים ביניהם; כל שהם

ברם, ייתכן שביקורתו של צונץ היתה נגועה בגוון קל של קנאה, ורבים מבני-התקופה חלקו על הערכתו. אחד החשובים שביניהם היה מורהו לשעבר של יוסט בגטינגן (Göttingen), חוקר המקרא וההיסטוריון יוהאן גוטפריד אייכהורן (Eichhorn). בסקירה מאופקת אך אוהדת של שני כרכיו הראשונים, שיבח אייכהורן את יוסט על שהדגיש את הפן האוניוורסלי של הנושא על חשבון המימד הלאומי שלו ועל שהשכיל להשמיט את התקופה המקראית, אשר הצריכה מערכת שונה של כלים. אייכהורן הכיר אומנם בכך שאין זה מקובל לחנוך תחום חדש עם מחקר היסטורי מקיף. אולם למרות דלות המקורות והמחסור במחקרים נקודתיים, הוא דחק ביוסט להמשיך; שכן החשיבות של עבודתו היתה טמונה, לדעת אייכהורן, ביכולתה לתרום להבהרת הדברים שיש לעשותם.

כמה זמן חיכה העולם האקדמי לשווא לאותם מחקרים ראשוניים! מדוע לא ננסה את ההיפך: לעורר התלהבות למונוגרפיות מעין אלה באמצעות סקירה כללית של המקורות המפוזרים, עד כמה שחוקר אחד חרוץ יכול להביאם בכפיפה אחת, למרות שמבחינת המתודה צריך שחוקרים שונים יעבדו עליהם אחד אחד?¹⁰

אין ספק כי במונחים של השפעה מיידית, עד כמה שגורם חמקמק זה ניתן למדידה, חיבורו ההיסטורי בן תשעת הכרכים של יוסט לא זכה להצלחה פחותה מחיבורו של צונץ 'הדרשות בישראל' שהופיע בכרך אחד. כמובן, אף אחד מבין השניים לא הפך לרב-מכר, אולם ב־1841 כבר נמכרו לפחות 950 סדרות מחיבורו של יוסט, בעוד ש־760 העותקים של ספרו של צונץ שהודפס ב־1832 אזלו רק ב־1851.¹¹ גם במונחים

יכולים לעשות הוא להתרועע בחברה. זוהי, אחי היקר, דעתי. אפשר שאני רואה דברים מסוימים באור קודר מדי, אך זוהי האמת, וברלין בוודאי היתה בלתי נסבלת עבורי, במיוחד במהלך הסמסטר הראשון הזה, אלמלא מאיר הנמצא לצדי..."

10 *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1821, vol. I, pp. 137–141. הציטוט מופיע בעמ' 141. למרות שהסקירה פורסמה בעילום שם, אייכהורן כתב ליוסט כדי להודיע לו מראש על הופעתה הצפויה (LBIA, יוסט לאהרנברג, 25 ביולי 1820), וב־2 בפברואר 1821 הודיע אהרנברג ליוסט על הופעתה זה ממש באותה עת (LBIA, 4025/121). התכתובת בין יוסט לאהרנברג משנות העשרים של המאה הי"ט מלאה התייחסויות לסקירות ותגובות חיוביות לעבודתו של יוסט. בין מעריציו המוקדמים של יוסט היה שלמה רפפורט, שרק בשנות הארבעים של המאה הי"ט סר חנו של יוסט בעיניו (Isaac Barzilai, *Shlomo Yehudah Rapoport and His Contemporaries*) (Israel 1969, pp. 106–115). למרות שההערכה שרחש גייגר ליוסט דעכה עד מהרה, מכתביו המוקדמים מגלים גישה חיובית כלפי עבודתו (Abraham Geiger, *Nachgelassene*) (Schriften, V, Berlin 1878, pp. 76, 81, 90). לעומתם, שמואל לוצאטו נודעוץ למן ההתחלה מביקורת המקרא של יוסט ומגישתו לספרות הרבנית (אגרות שד"ל, בעריכת אייזיק גראבער, פרזעמישל תרמ"ב; נדפס שנית בירושלים תשכ"ז, עמ' 178–180, 190–193).

11 LBIA, יוסט לאהרנברג, 1 בנובמבר 1841; JNUL, 4°792/C-13, p. 73d; 'Das Buch Zunz',

של תכתובת אישית, הפך כל אחד משניהם לצומת מרכזי של רשת רחבת-ידיים של חוקרים שהתכתבו בינם לבין עצמם. במכתב לא מתוארך משנת 1830 סיפר יוסט לאהרנברג, שבששת השבועות הקודמים יצא לו לשלוח כשבועים וחמישה מכתבים, רובם בעלי אופי אקדמי, ובשנת 1841 התלונן על כתיבת כ־500 מכתבים בשנה בחמש שפות שונות.¹² כמות מדהימה שכזאת בוודאי שאין לה במה להתבייש בהשוואה לתכתובת העשירה שנשתמרה בארכיון של צונץ.¹³ אחרי 1832 פנו אל צונץ חוקרים צעירים ורבנים בעלי שאיפות לקבלת עצה, עידוד וחיזוק. הם חלקו עמו את תובנותיהם ותוכניותיהם, שלחו אליו עותקים של עבודותיהם הראשונות שראו אור וייחלו לסקירה בדפוס מאת המורה הדגול. במהלך שנות השלושים של המאה הי"ט היה צונץ למדריכם האקדמי של אנשים כה שונים זה מזה כגייגר (Geiger), פראנקל (Frankel), זק"ש (Sachs), דוקס (Dukes), הולדהיים (Holdheim), פירסט (Fürst), הרצפלד (Herzfeld), בער (Beer), שמואל הירש (Hirsch) ושטיינשניידר (Steinschneider). ברם, אין סיבה להניח שהתכתובת של יוסט עם תלמידיו ועמיתיו, לו נשתמרה, לא היתה מגלה גם היא יחסים המושתתים על רגשי כבוד דומים.

לסיכום, הישגו של יוסט עלה על פגמיו וזיכה אותו בהכרה חולפת לפחות. מקומו הראוי בפנתאון תנועת המדע נשלל ממנו לא כל כך בשל האיכות של מחקרו כמו בשל המגמתיות התוכניתית שבו. מתחת לאצטלה של אובייקטיביות היסטורית הוא ניסח מחדש את התוכנית הישנה יותר של האגף הקיצוני של תנועת ההשכלה הברלינאית במסגרת מדיום חדש.¹⁴

בביקורת הקשה והמגמתית, שמתח על תנועת המדע של המאה הי"ט, הדגיש פרופ' גרשם שלום את הספקות החמורים שקיננו בעוסקים בו באשר לסיכויי ההישרדות היהודית אחרי האמנציפציה והצביע בלהט על קיומה של כוונה הרסנית חזקה. אולם ביסוס האשמה כה גורפת על הערת אגב של שטיינשניידר המזדקן לסטודנט הוא

12 LBIA, יוסט לאהרנברג, 1830; 1 בנובמבר 1841. ראה גם מכתבו של יוסט מתאריך ה'25 בפברואר 1827.

13 JNUL, 4°792. לתיאור תוכנו של אוסף "יחודי זה, ראה: Gotthold Weil, 'Das Zunz-Archiv', *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, II (1959), No. 7, pp. 148–161.

14 בשנת 1928 טען שלום בארון, בניתוח דק-אבחנה של ה־*Geschichte der Israeliten* ליוסט, כי הוא היה שייך עדיין בעיקרו להשכלה. הערכתי שלי, כפי שיתבהר בהמשך, מאשרת את התיזה הזאת, אם כי מסיבות שונות לגמרי. המסה האמורה נדפסה שנית בתוך: Baron, *History and Jewish Historians*, Philadelphia 1964, pp. 240–262. ראה גם את מסתו המעט פחות ביקורתית אך אינפורמטיבית של Reuwen Michael, 'I. M. Jost und sein Werk', *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, III (1960), No. 12, pp. 239–258. הביוגרפיה היותר ישנה מאת Heinrich Zirndarf, *Isaak Markus Jost und seine Freunde*, Leipzig and New York 1886 עדיין מועילה.

בבחינת מתודה מפוקפקת, המשולה לכתיבת ביוגרפיה על צונץ על בסיס מכתביו נכאי־הרוח לדוד קאופמן (Kaufmann) הצעיר, שנכתבו בשנים של אבל בל־ינוחם, שבאו בעקבות מות רעייתו האהובה אדלהיד (Adelheid).¹⁵ אם ניתן להוכיח את קיומו של מוטיב שעניינו הבאת היהדות לקבורה מכובדת איפה שהוא בתנועת המדע, הרי שזה נמצא רק בעבודתו המוקדמת של איזאק יוסט, שהלך־הרוח בה נע בין עוינות ואמביוולנטיות. אותה עוינות הממלאת את כתביו כלפי חלקים כה רבים בהוויה היהודית, עוינות הבולטת כל כך בהיעדרה מעבודתו של צונץ, ולא רק ההבדל במתודה ובמהות, היא שעיצמה את השפעתו של יוסט בטווח הארוך ודנה את הישגיו לשיכחה.

ג

הודות לתכתובת הענפה והחושפנית שנשתמרה בין יוסט לאהרנברג, ניתן לשחזר מה היה הלך־רוחו של יוסט בשעה שהוציא מתחת ידו את כרכי מחקרו ההיסטורי בקצב פשוט מדהים. לאמנציפציה האישית שלו זכה במהלך שלושה סמסטרים ממריצים שעברו עליו באוניברסיטת גטינגן הקרובה בשנים 1813–1814, שאליה נרשם יוסט חינם אין כסף כ'עני' ושממנה עתיד היה לקבל תואר דוקטור ב־1828, עם השלמת הכרך התשיעי והאחרון של מחקרו ההיסטורי.¹⁶ שני מכתבים ארוכים של יוסט – שלא פורסמו – ל"חבר[ו] [ה]יקר" צונץ, שעדיין לימד תחת אהרנברג בוולפנביטל, מאפשרים הצצה נדירה אל השינוי החברתי, האקדמי והאינטלקטואלי שעבר. במכתביו דיווח יוסט, כי בילה את ערב ראש השנה האזרחית בחגיגות פרועות עם חבריו לספסל הלימודים, למגינת־לבם של רבים מתושבי העיר; דרך לימודי הערבית והברית הישנה התקרב יוסט למדי אל י"ג אייכהורן, המרצה הנודע לתיאולוגיה של אוניברסיטת גטינגן. מעל לכל, דעותיו על היהדות עברו שינוי מהיר, כפי שדיווח בסוף מכתבו מה־1 בינואר 1814.

ויכוחים שכיחים, שקולים ובלתי מוטים מראש עם ידידי בנושאי דת מפרים כל הזמן את רעיונותיי שלי ומניעים אותי יותר ויותר להקדיש את מירב תשומת־לבי לנושא חשוב זה. לפיכך אני לומד עכשיו ברצינות את מקורות הדת שלנו וקורא את התלמוד. לפני יומיים סיימתי את 'ברכות'... כמו כן, אני עובד עכשיו על משהו הנוגע לטוהר הדת שלנו ולמתודה הראויה לחוקרה וללמדה.

15 גרשם שלום, דברים בגו, תל־אביב תשל"ו, עמ' 385–403; idem, *The Messianic Idea in Judaism*, New York 1971, pp. 304–317. סיפור שטיינשניידר מופיע בשתי המסות. התכתובת בין צונץ לקאופמן פורסמה בחלקה על ידי: Markus Brann, *JJGL*, V (1902), pp. 159–209, and VI (1903), pp. 120–157.

16 Monika Richarz, *Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe: Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678–1848*, Tübingen 1974 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 28), p. 124.

במכתבו הבא, בדיוק שלושה חודשים לאחר מכן, שטח יוסט את גישתו החדשה לעברית, שפה ששני החברים אהבו וכתבו בה באופן שוטף. יוסט דחה בשלב זה את הרעיון להחיות ולחדש את השפה העברית בטענה כי הוא חסר תוחלת. הוא טען שחקר העברית צריך להיות מופנה דווקא להבהרת הנקודות הסתומות בטקסט התנ"כי ולתיקון הרעיונות של היהדות בהתאם.¹⁷ ארבעים שנים לאחר מכן עוד דיבר יוסט בהתלהבות על תהליך השתחררותו בגטינגן, תקופה מעצבת שבה ניער מעליו את אבק הגטו ואימץ אל חיקו את דפוסי החשיבה ואת הערכים האזרחיים הנעלים של מולדתו המאומצת.¹⁸ בשנת 1814 עבר יוסט לאוניברסיטת ברלין כדי להצטרף אל מיטיבו ישראל יעקובסון (Jacobson), אשר תקע יתד בבירה הפרוסית שנה קודם לכן, לאחר נפילת וסטפאליה (Westfalen). על־פי עדותו שלו בהמשך, שאב יוסט עד מהרה עידוד מפרידלנדר (Friedländer) ובנדוד (Bendavid) לקחת על עצמו לכתוב היסטוריה של היהודים, וב־16 בספטמבר הוא כבר דיווח בגאווה לאהרנברג ש"החיבור שלי [Bearbeitung] אודות ההיסטוריה היהודית מלהיב את החוקרים הצעירים ורבים מבקשים את חברתי מתוך סקרנות. כל דבר נוסך בי השראה להמשיך במפעל זה בחריצות".¹⁹ מכתביו של אהרנברג ליוסט מתקופה מוקדמת זו, מכתבים שלא פורסמו, מגלים עניין ברור שלו באופיה ובפוטנציאל המכירה של העבודה המתגבשת. כאשר יוסט הפתיעו בהקדשה משתפכת של הכרך הראשון למורו וידידו, היה אהרנברג מלא התפעמות, אולם התעשת מספיק מהר כדי לנזוף בו על שהחמיץ הזדמנות למצוא חן בעיני דמות ציבורית חשובה כלשהי ולקדם בכך את עניינו.²⁰

יוסט השתמש במבוא כבמה להצהרת כוונותיו. במהלך עבודתו, כך אמר, שיווה לנגד עיניו שלושה סוגים של קוראים: אינטלקטואלים נוצריים ופקידי ממשלה הרוחשים

JNUL, 4° 792/G-15 17

Jost, *Sippurim*, p. 161 18

I. M. Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten*, 3 vols., Leipzig 19 1857–1859, III, p. 319

אוניברסיטת גטינגן (Kurt Hunger, *Die Bedeutung der Universität Göttingen für die*

Geschichtsforschung am Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts, Berlin 1932, pp.

37–43), ובכלל זה *Weltgeschichte* שפורסם ע"י המורה האהוב ביותר על יוסט, י"ג אייכהורן,

ב־1799 (עמ' 41), לא מצאתי שום תימוכין להשערה קודמת שלי (Heinrich Graetz, *The*

Structure of Jewish History and Other Essays, trans. by I. Schorsch, New York

6–7 (1975, pp. 6–7) ולפיה אפשר שאוניברסיטת גטינגן סיפקה ליוסט את ההשראה לנסות את כוחו

בגירסה יהודית להיסטוריה העולמית. יתר על כן, אם מכאן נולדה עבודתו, מדוע ראה יוסט לנכון

להסתיר את העובדה ב־1859 על ידי זקיפת ההשראה לשני משכילים שקיצוניותם איבדה מזמן

כל התייחסות רצינית? הציטוט בטקסט לקוח מ־LBIA, יוסט לאהרנברג, 16 בספטמבר 1815.

LBIA, 4025/100, אהרנברג ליוסט, 7 באפריל 1820. בהקדשה נכתבה, בין השאר, השורה 20

"לאביו המאמץ, למחנכו, ולידידו הנערץ והאהוב", ולאחריה שני עמודים של הבעת תודות.

כבוד לאמת ולצדק, וכן יהודים השואפים לשיפור עצמי; עם בואו של עידן נאור, ניתן לפתוח במחקר אובייקטיבי אודות מקורות היהדות והתפתחותה במטרה להבין את אופיה ולהיטיב את מצבה.²¹ ברם, למרות האצטלה של שלווה ואובייקטיביות, כתב יוסט כשהוא נתון לספקות חמורים לגבי החשיבות של נושא מחקרו וסיכוייו לשרוד. באותה שנה בדיוק שבה הופיע הכרך הראשון, הוא התוודה בפני אהרנברג על העדפתו לנצרות הקמאית. ההערה באה אגב קטע ארוך ולעתים קרובות ביקורת, המתאר את פעילות הניצור של אגודה מיסיונרית אנגלית, שנוסדה זה לא כבר ונהנתה משגשוג: "אני רחוק מלהעריך את הנצרות הקלריקלית [Pfaffenchristentum], למרות שאינני יכול שלא להעריך את הנצרות של הברית החדשה, משום שמדובר ביהדות טהורה ומזוקקת, ואילו היהדות שלנו אינה אלא נצרות מנוונת".²² שנתיים לאחר מכן, כאשר השלים יותר משליש מהמחקר ההיסטורי שלו, נתן יוסט דרור להלך רוחו – הלך רוח של השלמה עם הגורל – במכתב יוצא דופן בכנותו לאהרנברג, המתייחס שוב לאותם מאמצים מיסיונריים.

בנוסף לכך ניצבים היהודים היום בעוביה של דילמה. תלמידי אוניברסיטה פשוט אינם יכולים למצוא תעסוקה ורק טבילה מצילה אותם לטובת האנושות. אם לא נעודד את האומנויות, כל הדור הבא שלנו יתנצר כולו. ובצדק, שכן מה אמור לקשור אותם לדת אבותיהם? רק זכרונות ילדות עוד מחזיקים אותנו יחד, ותו לא. ילדינו חיים בעולם אחר, ואין להם שום סיבה לוותר על כל חייהם רק על מנת להיקרא יהודים כאשר אינם עוד כאלה. מדוע עלינו להתיישר? כל המאמצים בכיוון זה לא נשאו עד היום פרי. המיסיונרים כאן הם שוטים, שכן הם מנסים להשיג ברוב ממון ושאון מטרה שתבוא מאליה. המדינה אינה יכולה להכיר בלגיטימיות של היהודים כל עוד לא יתחתנו בתושבי הארץ. המדינה קיימת רק בזכות העם היושב בה ועם זה צריך שיהווה מקשה אחת. איזו סיבה יש לה לטפח קבוצה שהעיקרון המרכזי שלה הוא שהאמת שייכת לה בלבד ולכן עליה להימנע מכל התערות בתושבי המדינה?... זו תהיה דרך המחשבה של ילדינו, והם ינטשו בחפץ לב כנסייה כפייתית על מנת לזכות בחופש, בתחושת השתייכות לעם [Volk], באהבה למולדת ובשירות למדינה – קניינו הנשגב של

21 *Geschichte der Israeliten*, I, Vorwort

22 LBIA, יוסט לאהרנברג, 25 ביולי 1820. ב-21 באוגוסט 1820 הביע אהרנברג את אי-הסכמתו. "דבריו לגבי היהדות והנצרות נכונים באופן חלקי. ברם, מידת הנצרות הטהורה וכו' [כך] זעומה בעולם הנוצרי באותה מידה, והברית החדשה מכילה אף יותר שטויות מהישנה. אפילו את החלקים הטובים שבה ניתן למצוא בברית הישנה, אם רק טורחים לחפשם. כל כמה שרפורמציה עשויה להיות רצויה גם עבורנו, אסור שהיא תעבור דרך הנצרות. היהודי המתקן, כפי שאני רואה אותו לעיני רוחי, יהיה הרבה יותר נעלה מנוצרי" (LBIA, 4025/108).

האדם הארצי... אינני חסיד של עריקה, אולם ההיסטוריה של ימינו הופכת אותה לתופעה כוללת ומצדיקה אותה.²³

התפרצות זאת, על התחזית הקודרת שבה, נכתבה בהקשר של התקפה חריפה על האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים (Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden) ועל תוכניתו להפחת רוח חיים חדשה ביהדות, שנראתה ליוסט יומרנית. יוסט עצמו פרש מאיגוד התרבות ב־14 במאי 1820 מתוך עלבון אישי כאשר החברים הצביעו, לאחר שבעה מושבים שבהם נערך דיון, נגד תזכירו הארוך בדבר המתכונת הרצויה עבור כתב־העת האקדמי של האיגוד.²⁴ שנתיים לאחר מכן, ב־22 באוגוסט 1822, שישה ימים בלבד לאחר דברי הקטגוריה הארוכים שכתב לאהרנברג והמובאים לעיל, הוא דחה על הסף הזמנה מהסמינר האקדמי של האיגוד בראשותו של צונץ להצטרף כחבר.²⁵ קיצורו של עניין, יוסט בחר להיות מנותק מכל פעולה שהיא שננקטה על ידי אותו חוג קטן של אינטלקטואלים צעירים ואידיאליסטיים במטרה להציל ולשקם את היהדות הן בתוך בית הכנסת והן מחוצה לו; הוא העדיף, תחת זאת, להגביל את עצמו לבית הספר היהודי הקטן שאושר לו לפתוח בסתיו 1816. וכך, בדור רווי־שינויים, בחר יוסט בחיי הגות, בעוד שידידו לשעבר צונץ צולל בלהיטות כמעט משיחית לתוך חיי המעשה.

עם זאת, אין להבין את עמדת המתבונן של יוסט כהצלחה שלו להתעלות במחקרו ההיסטורי מעל לענייני השעה. אדרבה, בין שורותיו שררה אותה תחושת אפסיות וחוסר תוחלת שבה הודה בגלוי במכתביו לאהרנברג. הרבה יותר מסגנונו הקלוקל של יוסט, אשר גרם לצונץ לומר בלעג – לאחר הופעת הכרך הראשון – שהוא נכתב בצורה כה גרועה על מנת שהכרכים הבאים יראו מוצלחים, היה לו לרועץ חוסר אמפתיה עקבי לנושא המחקר.²⁶ יוסט התעכב ארוכות על מה שנראה בעיניו כפגמיה ומומיה של היהדות. בדומה למנלדסון באופן חלקי, ובדומה בדיוק לפרידלנדר ולבנדרוד, הוא הפנים כבר קודם לכן חלק ניכר מהביקורת החילונית על היהדות, שבאה משפינוזה ונפוצה

23 Nahum N. Glatzer, ed., *Leopold and Adelheid Zunz: An Account in Letters 1815–1885*, Publications of the Leo Baeck Institute, London 1958, pp. 34–35

24 JNUL, 4° 792/B-1. ראה גם מכתבו של צונץ לאדולף שטרוטמן (Strodtmann), הביוגרף של היינה, מה־6 במרס 1863 (JNUL, 4° 792/G-27). במאמר ב־*Allgemeine Zeitung des* *Judenthums*, 1859, p. 176, טען יוסט כי פרש כדי להתפנות למחקרו, אולם הפרוטוקולים של ה־Verein אינם מאמתים את גירסתו שלו לאירוע.

25 JNUL, 4° 792/B-13

26 המקור לדעתו של צונץ הוא מכתבו של היינה לצונץ מה־2 ביוני 1823, שבו התחכם היינה והשתמש בדבריו של צונץ על יוסט לגבי הכרך הראשון של ה־*ZWJ* (JNUL, 4° 792/G-27).

והועשרה מכוח הפולמוסנות של הדיאיסטים והפילוסופים.²⁷ המחקר ההיסטורי שלו לא היה אלא קריאה פדנטית וחסרת רגש לסתימת הגולל על היהדות הרבנית.

מספר נושאים קשורים חוברו להם בשרשרת רופפת לכדי תיאוריה מבולבלת של ההיסטוריה, שנועדה להצדיק את התוכנית הרדיקלית של מחנה פרידלנדר-בנדוד בהשכלה הגרמנית. ראשית, יוסט דבק בתיקוף הרווח אשר קבע שההיסטוריה היהודית נטולת רצף באופן בסיסי. כמו שפינוזה, מנדלסון, פרידלנדר ובנדוד לפניו, הוא טען כי חורבן בית ראשון, ולא חורבן בית שני, הוא שהיווה את נקודת-המפנה הגורלית בעת העתיקה.²⁸ מאז שפינוזה התגבשה בתנועת ההשכלה גישה שבחנה את הישגו של משה במונחים פוליטיים בעיקר. משה, לפי אותה תפיסה, כמייסד המדינה ומחבר חוקתה, השתמש בדת כדי לקדם את מטרותיו הפוליטיות.²⁹ כנגד טיעון זה נאלצו המשכילים להגיב בהרגעה לקהלם הנוצרי, שהיהדות איבדה את צביונה הפוליטי לפני אלפי שנים. שנת 586 לפני הספירה ציינה, לשיטתם, את אחרית הניסוי הפוליטי היהודי. יוסט בסך הכל הרחיב את הטיעון. היהודים האדוקים של תקופת בית שני, כך כתב, מעולם לא הצליחו לשחזר מבחינה דתית את תקופת בית ראשון. נהפוך הוא, הם היו שונים בתכלית ברוח חוקתם, באמצעי המנהל שלהם, בפולחנים שבאמצעותם קיוו לזכות בחסדו של אלוהים, בנורמות האתיות שלהם ובשפתם.³⁰

תיקוף נקי מערכים הוא עניין נדיר. בדיוק כפי שצורכי האמנציפציה הכתיבו התמקדות בשנת 586 לפני הספירה, כך גם צורכי ההישרדות, עם נקיפת המאה, העלו על הפרק תיקוף שונה. באמצע המאה הי"ט עבר הדגש לחורבן בית שני, אסון שהיסטוריונים יהודיים התחילו עתה להקנות לו תוקף מכוח תיאוריית השליחות. לשלב המכין – השלילי – של שנת 586 הם הוסיפו שיא רב-עוצמה וחיובי, שלא רק הצדיק את היותן של ארצות הגלות המקום הראוי לחיי היהודים, אלא גם שיווה

27 התרומה הטרייה ביותר לחקר הביקורת החילונית הזאת היא זו של יעקב כ"ץ, 'היהדות והיהודים בעיני וולטר', מולד, סדרה חדשה, ה (תשל"ד), עמ' 614–625.

28 B. Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, translated by R. H. M. Elwes, New York 1951, pp. 72, 236, 247–248; Moses Mendelssohn, *Jerusalem and Other Jewish Writings*, translated by Alfred Jospe, New York 1969, pp. 99–104; David Friedländer, *Sendschreiben an... Teller*, Berlin 1799, pp. 26–43; Lazarus Bendavid, *ZWJ*, I (1823), p. 208

29 שפינוזה, שם, עמ' 218–236; יצחק יוליוס גוטמן, דת ומדע, תירגם מגרמנית שאול אש, ירושלים תשט"ו, עמ' 195–196; שמואל אטינגר, 'יהודים ויהדות בעיני הדיאיסטים האנגליים במאה ה-18', ציון, כט (תשכ"ד), עמ' 182–207.

30 *Geschichte der Israeliten*, I, pp. 39–48; III, pp. 18–33; *Allgemeine Geschichte*, I, pp. 438–450. כמו מוריו הרוחניים, גם יוסט דיבר על פועלו של משה במונחים פוליטיים. "משה לא נתן לעמו דת, אלא חוקה פוליטית. באותה עת, כל העמים קשרו את הדת לחוקה בקשרים בלתי ניתנים לניתוק" (*Geschichte der Israeliten*, I, p. 40).

משמעות אוניוורסלית להישרדות היהודית.³¹ אין זה מקרה שיוסט אף פעם לא דגל בתיאוריית השליחות.³² כתלמיד של פרידלנדר ובנדוד, חשיבתו התיאולוגית לעולם לא הרחיקה נדוד הרבה מעבר לראייה השלילית שאפיינה אותם. עם הגיל התגברה בו הגישה הפטליסטית, והוא ביטל בלעג את אשליות השווא של תפיסת השליחות היהודית.³³

מלבד ההשלכות היותר רחבות הללו, ההתעקשות על נתק מוחלט בהיסטוריה היהודית שירתה מטרות מיידיות. היא סללה את דרכו של יוסט להציג את היהדות הפרושית-רבנית שצמחה על עיי-החורבות של הדת התנ"כית כסטייה היסטורית רבת. כשהוא נתלה בקטע מפורסם של שפינוזה הכריז יוסט ממש בתחילת הכרך הראשון: "אם נכונה הטענה שהיהודים הביאו את חורבנם על עצמם, הרי שעיקר האשמה רובץ על הפרושים".³⁴ בהתאם לתזה זו התחקה יוסט אחר עלייתה לעמדת כוח של שכבת כוהני-דת יהירים ושאפתניים, שהיו אדישים לצווי המציאות וקנאים לקדושת ההלכה. צמיחתו המתמדת של מכלול החוק הזה הפריעה ליהודים להתפרנס בכבוד והפכה את הלימוד החילוני לדבר משוקץ. בהתפרצות מילולית, שלא היתה מביישת את וולטר, תיאר יוסט את החכמים המוקדמים לא כפילוסופים אלא כמורים אשר – כמו סוחרים – מפיצים את הסחורות המגיעות אליהם מבלי ליצור אי-פעם משהו בעצמם.³⁵ בכרך הראשון הטיל יוסט את האשמה למותו של ישו על הפרושים וחתם במשאלה שלא ירחק היום שבו "הפרושיות של כל הסיעות הדתיות תחדל מן העולם".³⁶ שני כרכים לאחר מכן הוא שירבב בכוונה פרק על עליית הנצרות מייד אחרי כתב אישום ארוך נגד הרבנות, פרק שבעצמו נפתח בביקורת חריפה נגד הפרושים.³⁷ וכך, מתקפתו החוזרת ונשנית של יוסט על התרבות הרבנית היתה המקבילה היהודית למסע של ההשכלה נגד 'פשעי' הנצרות.

- 31 גרץ (לעיל, הערה 19), עמ' 15–16.
- 32 למעשה, הוא דחה אותה כתיאוריה ספקולטיבית ובלתי נחוצה (Jost, *Culturgeschichte der Israeliten der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Breslau 1846, p. 270).
- 33 Nahum N. Glatzer, 'Aus Unveröffentlichten Briefen von I. M. Jost', *In Zwei Welten: Siegfried Moses zum Fünfundsiebzigsten Geburtstage*, edited by Hans Tramer, Tel Aviv 1962, p. 404.
- 34 *Geschichte der Israeliten*, I, p. 57. וכך כתב שפינוזה (עמ' 56) באותו קטע: "יתר על כן, הייתי אף מרחיק לכת ומאמין, שאם היסודות של דתם לא שיבשו עליהם את דעתם, ולאור טבעו הכה הפכפך של האדם, הם עשויים – בהינתן לכך הזדמנות – להקים שנית את האימפריה שלהם, וכי אלוהים עשוי לבחור בהם מחדש".
- 35 *Geschichte der Israeliten*, III, p. 64.
- 36 שם, א, עמ' 297–300.
- 37 שם, ג, עמ' 145–160.

בהתייחס לעולם ימי הביניים שיקפה העדפתו הבולטת של יוסט את התרבות הספרדית את הדעה הקדומה שרווחה באותה העת בקרב דוברי האמנציפציה. מאז הוויכוחים שהתעוררו בעקבות חוק היהודים האנגלי מ-1753, הדגישו תומכי השיפור את ההבדלים הכלכליים והחברתיים שהבדילו בזמנם את הספרדים מהאשכנזים, ונטו להשתדל אצל השלטונות רק בשם הראשונים.³⁸ השלכת השונות הזו שבהווה על העבר ציידה אינטלקטואלים אשכנזיים אכולי רגשי־נחיתות בביקורת אפקטיבית כלפי מסורתם שלהם ובטיעון תרבותי מכובד בעד שוויון פוליטי. רק שבועיים לפני שיוסט עזב את איגוד התרבות, הקריא נשיאו אדוארד גנז (Gans) במהלך ישיבה תזכיר ארוך, שאותו התכוון להגיש למשרד הפנים, ובו הדגיש את הרקע ההיסטורי השונה של יהדות ספרד וציין את התערות התרבותית בחברה המוסלמית דאז על מנת להפיג את חששותיהם של רבים כאילו היהודים אינם כשירים מעצם היותם או מבחינה דתית להיות אזרחים. גם לאחר 1492, כך טען, מנעה המורשת התרבותית הזאת מיהודי ספרד העקורים, אשר עברו לצרפת, הולנד, איטליה ואנגליה, מלהיפך אי־פעם לכה שונים משכניהם הנוצריים כמו בני־דתם האשכנזיים.³⁹ יוסט כתב באותה רוח. המעמד המשפטי הבטוח, הגיוון הכלכלי והגירוי האינטלקטואלי שהיו מנת חלקם של יהודי ספרד הפחיתו מהחד־צדדיות ומהקנאות שבדתם. אותם גורמים, כפי שקבע יוסט בפרץ סובייקטיביות טיפוסית, עשו גם את טראומת הגירוש הרבה יותר כואבת עבור יהודי ספרד משהיתה עבור יהודי צרפת, המוגבלים, המבודדים והבורים.⁴⁰

בבואו לעסוק ביהדות האשכנזית של ימי הביניים, איבד יוסט כל רסן. המעבר מספרד לצפון־אירופה היה, לדעתו, כניסה לעולם של אי־ביטחון, דיכוי, רדיפות, צרות־אופק, בורות ושחיתות מוסרית. גם בנושא זה חטא יוסט בהשלכת ענייני השעה על העבר. הוא קיבל ללא ביקורת את גינוי ההמונים היהודיים משני עברי המתרס של

38 Thomas W. Perry, *Public Opinion, Propaganda, and Politics in Eighteenth-Century England*, Cambridge, Mass. 1962, pp. 11–12, 16, 21, 111; Antoine Guénée, *Letters of Certain Jews to Monsieur de Voltaire*, translated by Phillip Lefanu, 2 vols., Dublin 1777, I, pp. 21–77. בין המכתבים הללו (עמ' 29–57) נמצא גם התרגום של Isaac de Pinto, *Apologie pour la nation juive*, Amsterdam 1762

39 JNUL, 4° 792/B-10

40 *Geschichte der Israeliten*, VI, pp. 84–85, 122–123, 257, 285, 291–292, 327. ההעדפה היהודית ליהדות ספרד קשורה, לדעתי, אך במעט להתלהבות שיצרה התנועה הרומנטית סביב ספרד המורית. היא ניזונה מגורמים יהודיים פנימיים, למרות שללא ספק חווקה גם מכוח האווירה התרבותית. התלכדותן של השתיים הכשירה את הקרקע לתפקיד הבולט שמילאו חוקרים יהודיים בהתפתחות לימודי האסלאם במאה הי"ט (ראה: Bernard Lewis, *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*, New York 1973, pp. 123–137, 20–21).

ויכוח האמנציפציה והשליך את הסטריאוטיפים על אבותיהם. הוא טען כי מעמד משפטי אשר הרחיק את היהודים מהחברה, והפך אותם לבני־אדם נחותים, הוליד מצב שאיפשר את שגשוגם של כל הפגמים המובנים בתרבות הרבנית. יוסט שיבח את הכוונה האצילית של הרחקת היהודים מהתעסקותם הבטלה בלימוד הגמרא, שעמדה מאחורי שריפת התלמוד ב־1242. כשלונה של הכנסייה נבע לדעתו רק מבחירתה הגרועה בדרך האלימות, אשר הביאה כמסתבר לתוצאה הפוכה מזו המיוחלת.⁴¹ העברת הזן האשכנזי של התרבות הרבנית והמערכת המשפטית ה'ברוטלית' שלה לספרד על ידי הרב אשר בן־יחיאל בסוף המאה הי"ג היתה בעיני יוסט טרגדיה גמורה.⁴² הדבר החיובי ביותר בערך שהיה לו לומר על היהדות האשכנזית היה, שאין להאשימה לחלוטין בשפלותה האתית והמוסרית. יוסט השתמש באופן שיטתי בטיעון האמנציפציוני המגובש היטב, ולפיו תפריט קבוע של דיכוי ורדיפות הסב נזק בל־ישוער לאופי ולדת של היהודים.⁴³ די נאמר כדי להוכיח את הטענה שחיבורו של יוסט *Geschichte der Israeliten* לא רק נכתב בהשראתם של פרידלנדר ובנדוד, אלא גם נכתב בעקביות ברוחם. עשור לאחר הופעת 'ירושלים' למנדלסון הכריז בנדוד על גישה יהודית חלופית לאמנציפציה שבפתח. בעוד שמנדלסון חזר והדגיש את מקורה האלוהי של ההלכה ופסל את רעיון הפשרה, קרא בנדוד לביטול סיטוני של ההלכה ולחזרה לתורת משה הטהורה, לדת הטבעית בגירסתה היהודית. רק אז, כך טען, תהיה המדינה מוכנה לאפשר שוויון ואינטגרציה; החלופה תהיה מוות מתוך שחיקה – אובדן העשירים, המשכילים והצעירים.⁴⁴ שש שנים לאחר מכן, במכתבו המפורסם לטלר (Teller), העמיק פרידלנדר את הטיעון הפרגמטי של בנדוד באמצעות תיאוריה שלדית וספקולטיבית של ההיסטוריה היהודית, למרות שעולמו ההתייחסותי נשאר בעיקרו רציונליסטי.⁴⁵ יוסט הוא זה שנתן גושפנקה לתוכנית ההתבוללות המוחלטת בצורת טיעון היסטורי מורכב. הוא הציג אלפיים שלוש מאות שנים של היסטוריה יהודית כטעות גסה, כתקופה שעוותה מכוח מפלצתיות דתית. היתה זו הפעם האחרונה בתולדות תנועת המדע שבה נכתב מחקר עם כל כך מעט אהדה לנושאו.

עם זאת, כהיסטוריון יוסט מעולם לא היה שותף לאמונה הפשטנית באפשרות לחזור לתורת־משה חסרת גשמיות. כפי שהבהיר ב־1830 לקיארני (Chiarini), המומחה

Geschichte der Israeliten, VI, pp. 285–286 41

שם, עמ' 339–334. 42

שם, עמ' 225–220. 43

מנדלסון (לעיל, הערה 28), עמ' 61, 110–106; Lazarus Bendavid, *Etwas zur* 44

Charakteristik der Juden, Leipzig 1793, pp. 45, 56–66. מן הראוי לציין, שכבר

ב־1793 ביכה בנדוד על הפערים הרבים בידע הקיים אודות ההיסטוריה היהודית (עמ' 11).

פרידלנדר (לעיל, הערה 28), עמ' 25–43. 45

האיטלקי כביכול ליהדות פולין, יש לראות את תורת־משה כאותה ליבה דתית המוצאת את ביטויה האידיאלי בתנ"ך, אך פותחה על ידי דורות מאוחרים יותר. במצבה הטהור, עם זאת, היהדות "אינה אלא תורת־משה במישור הרעיוני".⁴⁶ משיכתו זו לתורת־משה כליבה היא אולי שהביאה את יוסט לידי ההחלטה חסרת־השחר לקרוא לחיבורו היסטוריה של עם ישראל (Israeliten), כרמז ברור למקרא, כאשר למעשה כתב בסך הכל היסטוריה של היהודים. לעומת זאת, אין עוררין על כך שיוסט, כמו פרידלנדר ובנדוד, סלד קשות מהכינוי 'Juden'. כאשר קרא גבריאל ריסר (Riesser) ב־1832 לכתב־העת שלו – שלא האריך ימים – בשם הנועז *Der Jude*, היה יוסט מספיק נרעש כדי לכתוב לו על כך.⁴⁷

ברור לא פחות מתכתובתו האינטימית של יוסט עם אהרנברג, שהוא מעולם לא אזור מספיק אמון בעתידה של היהדות. בעוד שהנימה הבלתי מרוסנת המאפיינת את מחקרו המוקדם דעכה, השקפותיו הבסיסיות נותרו בעיניהן. למרות שהשקיע שנים מספר בעריכת נוסח משנה מנוקד ובתרגום המשנה לגרמנית, המשיך יוסט להביע רק בוז למכלול הספרות הרבנית.⁴⁸ כרך אחד של גתה, כך הצהיר ב־1848, מכיל יותר מלומדות אמיתית והיגיון בריא מאשר 300 דפי גמרא.⁴⁹ המאמצים לערוך רפורמה ביהדות זכו ממנו רק ללעג. האמת המרה, כתב יוסט ב־1852, היא שהאופי הייחודי שהיה ליהדות בימי קדם ניזוק ללא תקנה. רק חוויות הילדות, התוודה, עדיין חיברו אותו ליהדות. ההשפעה המעצבת של הציוויליזציה האירופית על התפתחותו לא יכלה

46 Jost, *Was hat Herr Chiarini in Angelegenheiten der europäischen Juden geleistet?*, Berlin 1830, pp. 87–88. ראה גם: *Geschichte der Israeliten*, III, Anhang, p. 158, שם הצהיר יוסט:

"נראה שאין זה רצוי לנתק באין־דאגה את שלשלאות הדת שאומצו מזמן. אולם בוודאי הגיעה העת לכנס אסיפות שיקימו מבנה אמיתי על בסיס כתבי הקודש, שבמסגרתו יוכל בן דת משה (*der Mosait*) לחיות בכבוד, תוך שמירת אמונים לעקרונות היהדות".

47 David Friedländer, *Akten-Stücke die Reform der jüdischen Kolonien in den Preussischen Staaten betreffend*, Berlin 1793, p. 8; Ludwig Geiger, 'Aus Zunz's ;Nachlass', *Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland*, V (1892), p. 261 LBIA, יוסט לאהרנברג, 12 ביולי 1832. אייכהורן, בסקירתו, הטיל כבר קודם לכן ספק בנאותות הכותרת של יוסט (Göttingische gelehrte Anzeigen, 1821, vol. I, p. 139).

48 מהדורת המשנה של יוסט, שפורסמה בברלין בשישה כרכים מ־1832 עד 1834, הוצאה באופן רשמי על ידי 'אגודת שוחרי התורה והמדע בברלין הבירה'. אולם הכרך האחרון, כמו גם תכתובתו של יוסט, אינם מותירים ספק בכך שיוסט היה העורך. הפרוייקט, שתרגומו לגרמנית מודפס באותיות עבריות, נושא את כל הסממנים של מקבילה משנאית לתרגום החומש על ידי מנדלסון. אהרנברג גער ביוסט על אינסוף טעויות הדפוס שנפלו (גלאצר [לעיל, הערה 23], עמ' 79).

49 LBIA, יוסט לאהרנברג, 9 בפברואר 1848. ראה גם מכתביו של יוסט מה־14 במרס 1830 ומה־2 ביוני 1844.

לאזן את משקל העובדה, שאת העולם הוא חווה לראשונה כיהודי. הוא צפה, עם זאת, שלילדי הדור הבא לא יהיו שורשים יהודיים כאלה וכי כתוצאה בלתי נמנעת מכך הם ינטשו את היהדות; עם כל ליקוייו, כוח־המשיכה של העולם עודנו אדיר, והמרכיב היהודי בחייהם רדוד מדי מכדי שיוכלו לעמוד בפיתויו או לשרוד אל מול חמתו.⁵⁰ הדבר המעניין במחקרו המאוחר יותר של יוסט הוא המידה שבה הוא מנוגד לאבחנה הקודרת המצויה בתכתובתו שלו. התוצר שהתקבל בסופו של דבר בשנות הארבעים של המאה הי"ט בדמות הכרך העשירי בשלושה חלקים של חיבורו 'תולדות ישראל', כרך אשר עסק בהתפתחויות החצי הראשון של המאה הי"ט, היה פנורמה מאוזנת, נוקבת ואופטימית ובה מודעות עמוקה לתמונה השלמה.⁵¹

ד

השפעה, כמו חינוך, יכולה לפעול באופן דו־סטרי: לטובה או לרעה. מבחינת צונץ הצעיר, המודל שהציע יוסט התברר כבלתי מתקבל על הדעת. למרות ששניהם גרו בהמשך, בין 1815 ל־1835, באותה עיר, לאחר שיוסט עזב את ברלין ועבר לפרנקפורט שעל נהר מיין כדי ללמד בה בבית הספר 'פילאנתרופין', הקירבה הפיסית רק החריפה את הניכור ביניהם.⁵² המדע, בידיו של צונץ, אף פעם לא הפך לאת לכרות בו קבר. הקריאה בחיבורו 'הדרשות בישראל', עם השליטה המדהימה במקורות הראשוניים, הרגישות המחודדת למבנה ורוח האמפתיה המאפיינות אותו, נותרה עד ימינו חוויה מעוררת־השראה. בהינף יד אחד סיפק צונץ לדורו אובד־העצות הצגת תכלית מפליאה של כוחו של המדע לנווט את היהדות בקטעים הרדודים והשוצפים של מימי האמנציפציה. מחקר מדויק ונטול דעות קדומות של העבר יש בו כדי להיהפך לכוח מחייה. בכל אחד מהנושאים שנכללו בביקורת האנטי־רבנית החריפה של יוסט אימץ צונץ בשלב מסוים כיוון שונה, וקשה לחמוק מהרושם שעמדתו הסופית לא אומצה, לפחות באופן חלקי, מתוך מחאה על הרוח השלטת במחקרו המוקדם של יוסט.

50 גלאצר (לעיל, הערה 33), עמ' 400–413.

51 Jost, *Neure Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845*, 3 vols., Berlin 1846–1847. בהספר נרגש שכתב בעיתון, הצביע רפאל קירכהיים (Kirchheim), שגר בפרנקפורט והיה ביחסים קרובים עם יוסט בשנותיו האחרונות, על שינוי בסיסי בגישתו של יוסט ליהדות לבין המכתבים הקודרים לאהרנברג ב־1852. (*Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1860, pp. 720–721). קשה ליישב בין הערכה זו

52 LBIA, יוסט לאהרנברג, 17 באפריל 1835; 29 ביולי 1835. יוסט עזב את ברלין מבלי להיפרד אפילו. Nahum N. Glatzer, ed., *Leopold Zunz: Jude-Deutscher-Europäer. Ein jüdisches Gelehrten-schicksal des 19. Jahrhunderts in Briefen an Freunde*, Tübingen 1964 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 11), p. 182

היעדר אותה רוח אצל צונץ ראוי עוד יותר לציון משום שגם הוא נלחם באותו נפיל ושמם התרבות הרבנית. בשנת 1819, למשל, נתן צונץ את ידו לחיבורה של הצהרה תוכניתית מורכבת, שפורסמה על ידי ל"ל הלויץ (Hellwitz) במטרה לגייס תמיכה ממשלתית לשבירת ההגמוניה של הרבנים. התלמוד תואר בה כמכלול ספרותי מאוחר מעשה ידי אדם, שאת סמכותו הבלעדית בחיי היהודים ניתן לצמצם רק על ידי כינוס סנהדרין ויצירת מערכת קונסיסטוריאלי; תיקון ההלכה וכינונה של מנהיגות רבנית נאורה, שהיו התנאי להצלחת האמנציפציה, דרשו התערבות ממשלתית.⁵³ מכתביו של צונץ לאהרנברג מלאים גם הם עוינות ומעבירים תחושה של בהילות. בתאריך ה-5 בינואר 1821 דיווח צונץ כי רוב מרצו מופנה עתה להפלת מבנה התרבות הרבנית כולו.⁵⁴

אולם כשצונץ דיבר על תרבות רבנית, הוא התכוון בראש ובראשונה למה שהיא סימלה בתקופתו. קצפו יצא על החספוס שחל ביהדות הרבנית כתוצאה מלמעלה ממאתיים שנים של צרות-אופק ולימוד סופיסטי של התלמוד. הוא זיהה את אויבו באופן ספיציפי כבר ב-1818 במסה אודות הספרות הרבנית, אך אף פעם לא עשה את הטעות של יוסט – השלכת אותה עוינות אחורנית, על ההיסטוריה.⁵⁵ הוא היה סבור, שעד שלא תופקע מידי הרבנים אחיזתם ועד שלא יוחלפו על ידי מנהיגים מלומדים אך נאורים החיים ברוח זמנם, לא ייתכן כל שיפור משמעותי בחיי היהודים. צונץ, בשונה מיוסט, הטיל את עצמו למערכה ונטל חלק פעיל במריים של אינטלקטואלים צעירים. מסתיו 1819 ועד תחילת 1824 עמד בחוד החנית של אליטה קטנה ובעלת מודעות עצמית, אשר עבדה בפרך מתוך תחושת שליחות ומסירות אין-קץ למען שינוי פניה של יהדות ברלין באמצעות שני מוסדות – איגוד התרבות וה' *deutsche Gottesdienst*. באופן פרדוקסלי, מעורבותו העמוקה בסוגיות השעה חידדה אצל צונץ את הבנת העבר.

53 L. L. Hellwitz, *Die Organisation der Israeliten in Deutschland*, Magdenburg 1819, pp. 48–65. למרות שצונץ מעולם לא תבע זכות 'יוצרים' מלאה על חלקו בפמפלט הזה (בשונה מ- Luitpold Wallach, *Liberty and Letters: The Thoughts of Leopold Zunz*, Publications of the Leo Baeck Institute, London 1959, p. 145. ראה, Zunz, *JJGL*, XXX, p. 166), הסגנון התמציתי והישיר וכן התובנה ההיסטורית העשירה מאששים את גודל תרומתו.

54 גלאצר (לעיל, הערה 52), עמ' 117. ראה גם, למשל, גלאצר (לעיל, הערה 23), עמ' 22–23.

55 Zunz, 'Etwas über die rabbinische Literatur', *Gesammelte Schriften*, 3 vols., Berlin 1875–1876, I, p. 29, n. 1. ראוי לציין, שבתיקון תוכנית הלימודים עבור הסמינר למורים של ברלין (*das jüdische Seminar Talmud Torah*), שהוגש על ידו בדצמבר 1838, הציע צונץ להקדיש שמונה מתוך שלושים שעות ההוראה השבועיות בכל אחת מארבע שנות התוכנית ללימוד התלמוד. מלבד התנ"ך, שהוקצבו לו ארבע שעות שבועיות, אף מקצוע לא זכה אפילו לחצי כמות הזמן הזו (Ludwig Geiger, 'Zunz und das Berliner Provinzialschulkollegium', *Liberales Judentum*, VII [1915], pp. 107–113).

צרור היריות הראשון נורה ב־1818. המסה 'דברים על הספרות הרבנית' (*Etwas über die rabbinische Literatur*), כאשר מנתחים אותה בהקשר של מאבק האמנציפציה, היא חיבור פוליטי הקורא לשינוי בהנהגה היהודית.⁵⁶ הגדרה מחודשת של מונח מקובל מובאת בדרך כלל מסיבה כלשהי. צונץ טען, שהספרות הרבנית אינה מצטמצמת לתלמוד ולפרשניו ומחוקקיו, אלא מקיפה את כל יריעתה הרחבה של הספרות שנכתבה על ידי יהודים בעברית בימי הביניים; רק ההיסטוריונים של היהדות, לפיכך, יכולים להיות דובריה האמיתיים, בהיותם אלה שחקרו את גיוונה התרבותי, ולא רבניה בהווה, אשר הגבילו את עצמם לענף אחד ויחיד של ספרותה. מבלי להכפיש את התלמוד או לדבר סרה בתלמידיו, נטל צונץ ממעמד הרבנים השולט את הלגיטימיות שהיתה לו לשמש כדובר של היהדות. מלבד זאת, שקיעת העברית לא סימלה בעיניו את סוף היהדות; היא הדגישה בסך הכל את הצורך הדחוף בחקירת השלב העברי שלה בראייה היסטורית. צונץ הבהיר היטב כי אינו מצפה שהדור שלו יהיה האחרון שילמד את הנושא:

שכן גם כשבאמתחתנו כל היכולת, הידע והכלים הנדרשים, לעולם נייצר – תוך חקירת רעיונות – רעיונות חדשים ונושאים חדשים. ביבליוגרפיה, מתודה ביקורתית והיסטוריה מיוצרות לא רק על ידי המחקר אלא גם על ידי ההיסטוריה עצמה. וכך, כמו שאנחנו מבקשים לכלול באופן אובייקטיבי בתוך עולם המחקר חומר שכבר עומד לרשותנו ואשר עסק לפנינו באופן סובייקטיבי ברעיון ישן יותר, כך גם ראייתנו שלנו את המרחב המחקרי תתורגם עבורנו ולמען הדורות הבאים לכדי חומר חדש שיעובד שוב.⁵⁷

בקיצור, מדע היהדות נולד באש הקרב על הדחת הרבנים אשר חסמו את הדרך לאמנציפציה. לפי צונץ, רק אלה אשר הבינו את העבר היו מוסמכים להורות את הדרך אל העתיד.

לקראת סוף המסה הראשונה שלו הפגין צונץ בן העשרים וארבע גם את ההעדפה הרווחת באותה עת ליהדות ספרד. הוא הכריז על כוונתו לפרסם מהדורה לטינית מלומדת של כתב־היד היחיד שהיה מופר של 'ספר המעלות', מסכת אתית שנכתבה במאה הי"ג על ידי הפילוסוף והמשורר הספרדי שם־טוב אבן פלקרה, בתוספת תמצית נפרדת בעברית. מטרתו, לדבריו, היתה כפולה: לעודד אתרים להצטרף למבצע הצלתם של אוצרות הספרות הרבנית מתהום הנשייה והרמת קרנה של הספרות הזאת בעיני

Gesammelte Schriften, I, pp. 1–31 56

שם, עמ' 26–27. 57

העולם על ידי פרסום יצירותיה המוצלחות ביותר.⁵⁸ מדבריו של צונץ השתמע, שיצירות כאלה ניתן למצוא בעולם הספרדי ולא האשכנזי.

במסתו החשובה הבאה, משנת 1822, שעסקה בשמות מקומות בספרד כפי שהם מופיעים בספרות בעברית, השמיע צונץ שיר הלל של ממש לייחודיותה של הספרות היהודית הספרדית. הוא בחר לפתוח במשימה המפרכת של איסוף הנתונים על ספרים ומחברים בספרד כדי לתארך ולמקם אותם, משום שבהשוואה לשממה התרבותית בגרמניה ובפולין היתה ספרד פשוט נווה-מדבר. היהודים הגיעו בה, לדברי צונץ, לרמה תרבותית שלא ידעוה מאז אובדן עצמאותם הפוליטית, רמה אשר הותירה בהרבה מקרים את אירופה הנוצרית הרחק מאחור. כאשר הם ביקשו לעצמם בגרמניה מקלט מן האינקוויזיציה, הם העשירו תוך כדי כך את התרבות האשכנזית.⁵⁹

גם בסוגיית הנתק בהיסטוריה היהודית עדיין ראה צונץ הצעיר עין בעין עם יוסט. באותה מסה על שמות מקומות בספרד הדגיש צונץ את הנתק שחל עם סוף תקופת בית ראשון. לטענתו, אפשר שהיהודים היו אומנם צאצאיהם הישירים של תושבי יהודה דאז, אולם בהיצמדותם לספר חוקים סגור נבדלו מהם באופן יסודי מבחינת הדיבור, המוסר, האוריינטציה והתיאולוגיה.⁶⁰ עד 1822, אם כן, היו צונץ ויוסט תמימי-דעים לגבי סוגיות המפתח של העליונות הספרדית והנתק שבעבר היהודי, בעוד שההבדלים העמוקים בהערכתם ההיסטורית את התרבות הרבנית היו חבויים מאחורי התיעוב שחשו שניהם כלפי נציגיה בזמנם. השוני בשיטתם ההיסטורית טרם לווה אז בשוני דומה בתחום הפרשנות ההיסטורית.

בפרסום המסה שלו על רש"י באותה שנה צעד צונץ בנחישות ובעוז בכיוון חדש. ביוגרפיה על רש"י היתה ללא ספק נושא תמוה לגבי אדם ששנא את דור הרבנים בתקופתו והעדיף את נווה-המדבר של התרבות הספרדית. במקום לפרסם את עבודת הדוקטור שלו על אבן פלקרה ועל כתב-היד היחיד של 'ספר המעלות', שרצה הגורל ואף אחד מהם לא פורסם בסופו של דבר על ידי צונץ, הוא ביצע תפנית חדה כדי לחקור דמות אשר סימלה הן את היהדות הרבנית והן את התרבות האשכנזית.⁶¹ עוד יותר משמעותית מכך היא העובדה, שצונץ לא השתמש בנושאו לרגע אחד ככלי לניגוח האחת או השנייה. מטרתו לא היתה להקל ראש או להכפיש, אלא דווקא לקלף שכבות של אגדה ולהגיע למציאות ההיסטורית על ידי שימוש בנתונים הלקוחים אך ורק

58 שם, עמ' 29–30.

59 ZWJ, p. 128

60 שם, עמ' 114–117.

61 Zunz, 'Salomon ben Isaac gennant Raschi', ZWJ, pp. 277–385. ספר המעלות (Das)

(Buch der Grade) פורסם לבסוף בברלין, ב-1894, ע"י לודוויג ונציאנר (Venetianer) על בסיס ארבעה כתבי יד.

מכתביו של רש"י עצמו. באמפתיה מפתיעה עלה בידי צונץ לשחזר את האיכות הייחודית של אותו יהודי צרפתי-גרמני בן המאה הי"א. רש"י, כך קבע, לא היה המקבילה הצפונית של היהודי הספרדי. הוא לא היה איש העולם הגדול וגם לא היה רב-לשוני. לכל היותר הכיר את הצרפתית השגורה בתקופתו, שלגביה עודנו מהווה מקור חשוב למידע. כמי שהיה עד למסע-הצלב הראשון, לא היתה בלבו שום אהבה לנצרות. אולם צונץ לא 'הסמיק' ולא הצטדק. את היצירה של רש"י ניתן היה, מבחינתו, להבין ולמדוד רק במסגרת עולם היהדות הרבנית, אשר היה לו סביבתו המיידית והעיקרית.

על מנת להעריך את מלוא חשיבותה של הביוגרפיה על רש"י, יש לזכור שלהוציא מספר דמויות מופת בנות-התקופה, אף יהודי אשכנזי מהעבר לא זכה אי-פעם להתייחסות המשכילים מעל דפי 'המאסף' ו'שולמית'.⁶² המשכילים עשו שימוש בסוגה הביוגרפית בעיקר לצרכים דידקטיים, במטרה לספק לצעירים דוגמאות מופת של אנשים שאדיקותם לא מנעה מהם מלהיות אנשי העולם הגדול.⁶³ בנוסף על כך, המודלים שהוצגו על ידיהם לא תמיד נבנו תוך הקפדה על הכבוד הראוי לעובדות. בביוגרפיות שכתבו על הרמב"ם ואברבנאל לא ראו המשכילים פגם של ממש ביישור ההדורים שהיו בעיניהם בעייתיים.⁶⁴ נכון אומנם שב-1810 פירסם 'המאסף' את החלק הפותח את האוטוביוגרפיה של יעקב עמדין (Emden), שבו תיאר באריכות את אביו צבי הירש אשכנזי, שהגיע למעלת קדושה, אולם החכם צבי המפורסם בילה חלק ניכר מחייו בספֶּרה הספרדית.⁶⁵ המסה של צונץ על רש"י, שהצטיינה במתודה קפדנית, בידענות מפליגה ובכנות עיקשת, לא היתה רק סנונית שבישרה על מתודולוגיית המדע

62 במהלך שנותיו הראשונות של 'המאסף', כאשר ביוגרפיות זכו להרבה יותר תשומת לב מאשר מאוחר יותר, הופיעו מסות על מאורות ספרדיים כגון אברבנאל (1784), יוסף שלמה דלמדיגו (1784), משה רפאל מאקילר (1785), הרמב"ם (1786), מנשה בן ישראל (1788), יצחק אורביו מקסטרו (1788) ויעקב יהודה לאון (1788). הביוגרפיות של מנדלסון ווייזל (Wessely) ראו אור ב-1788 וב-1809 בהתאמה. כתב העת 'שולמית' (Sulamith), שהמשיך הן את הרוח והן את הפרוגרמה של 'המאסף' לתוך החצי הראשון של המאה הי"ט, הקדיש גם הוא את הביוגרפיות ההיסטוריות שלו לדמויות מופת ספרדיות (Siegfried Stein, 'Die Zeitschrift Sulamith', *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, VII [1937], pp. 217–218).

63 ראה את ההצהרה הפרוגרמטית ששימשה כמבוא לסדרה שכותרתה: 'תולדות גדולי ישראל', המאסף, א (תקמ"ד), עמ' 25–30.

64 ראה מסתו הנוקבת של: James H. Lehmann, 'Maimonides, Mendelssohn and the Me'asfim: Philosophy and Biographical Imagination in the Early Haskalah', *LBIYB*, XX (1975), pp. 87–108.

65 המאסף (תק"ע), עמ' 79–97.

במיטבה, אלא גם הכרזת עצמאות מהרוח המגמתית שסילפה את המחקר ההיסטוריוגרפי של ההשכלה והצרה את אופקיו.

שנים מאוחר יותר, בחיבורו 'על היסטוריה וספרות' (*Zur Geschichte und Literatur*), קובץ של מסות המוקדשות גם הן לחקר הספרות האשכנזית, הסביר צונץ מה הניע אותו לכתוב את הביוגרפיה על רש"י. צונץ, שהיה טרוד בזמנו לנוכח בורותם של חוקרים נוצריים בכל הנוגע לספרות היהודית של ימי הביניים, חש שחלק מהאשם טמון בהשכלה ובהתמקדותה הבלעדית במאורות ספרד. הוא היה סבור, שלא זוהר התקופה הספרדית ולא היעדר כתבי־היד הם שסינוורו את עיני המשכילים מראות את ההישגים הספרותיים של יהדות צרפת וגרמניה, אלא דווקא סלידתם מכל דבר יהודי באופן ספציפי; כמו כן הפריעה להם כוללנותה של היהדות בגירסתה הצפונית; בחברה המוסלמית שבדרום מנע מגזר ניטרלי ולא־דתי את השתלטותה של היהדות על כל תחומי החיים, כפי שעשו הן היהדות והן הנצרות בשאר חלקי אירופה.⁶⁶ תמיכתו החד־משמעית של יוסט בהמשך בהעדפה הפרו־ספרדית הזאת רק חיזקה מן הסתם את אמונתו של צונץ בצדקת דרכו. נגזר עליו, עם זאת, להישאר במשך עשרות שנים הפרשן הבודד והמותקף של התרבות היהודית של ימי הביניים בגירסתה היותר פרטיקולריסטית.

אין להבין מכתובת המסה אודות רש"י, שצונץ הסתלק ממחויבותו לרפורמה דתית. מאחר שנכתבה בתקופה החופפת לקריירה השנויה במחלוקת והכושלת שלו כדרשן (*Prediger*), הסבירות לכך נמוכה מאוד. לעומת זאת, המסה משקפת מאמץ כביר להראות עד כמה סטתה היהדות הרבנית והידרדרה מדרגת היצירתיות התרבותית שאליה הגיעה במאה הי"א. לאחר שרטוט קצר של מסלול שקיעתה במאות שלאחר הרפורמציה, סיכם צונץ את טיעונו: "לא ההנהגה הדתית (רבנים) ולא ההנהגה החילונית (פרנסים) שמרו על רמה המייצגת את המיטב שבתרבות הרבנית, קל וחומר כזו המייצגת את המיטב שבדור".⁶⁷ מכאן עולה, ששתי דרכים עמדו לרשות המחקר ההיסטורי לתקוף בהן את ההווה: הקלה בכבוד אילן־היוחסין שלו או קילוס העבר שקדם לו. כל אחת משתי הטכניקות חלקה על הלגיטימיות של המצב הקיים. בעוד שיוסט שם לעצמו למטרה למוטט את התרבות הרבנית על ידי השמצת מקורותיה, ביקש צונץ לתקנה על ידי עימותה עם השלמות המוסרית שאפיינה דורות קודמים. שני האישים

66 Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, pp. 158–159. בסקירה שכתב על הספר, הדגיש ברנהארד בער (Beer), ידידו הקרוב של צונץ, את נחישותו של צונץ לתקן את חוסר האיזון על ידי שיקום תדמיתה של יהדות צרפת וגרמניה (*Zetischrift für die religiösen Interessen des Judentums*, III [1846], pp. 347–348).

ZWJ, p. 380 67

חיפשו אחר עבר בר־שימוש. לזכות צונץ ייאמר, שהמתודה שלו קלעה הרבה יותר קרוב לאמת ההיסטורית.

התפרקות איגוד התרבות בינואר 1824 הותירה את צונץ מותש ומיואש. האידיאליזם הצרוף של האיגוד ותוכניתו השאפתנית לא הצליחו כהוא זה לגייס את תמיכת יהודי ברלין או אפילו לעורר בהם עניין. מבחינה היסטורית, ברור שהאיגוד הקדים את ההתפתחויות האינטלקטואליות והדתיות החשובות של חמישים השנים הבאות, אולם בשעת מותו היה כמעט בלתי מוכר ובוודאי לא היה מי שיבכה את חליפתו מן העולם.⁶⁸ עבור צונץ, השנים שלאחר מכן עתידות היו להיות בין הקשות, הבודדות והמדכאות ביותר שידע בימי חייו הארוכים. אולם למרות שנאש מהיהודים אשר מנעו ממנו נדיבות או הכרה, מעולם לא איבד את אמונתו בהישרדותה של היהדות ובכוחו של המדע. במהלך אותו עשור אפל המשיך צונץ להשתחרר מהדעות הקדומות של ההיסטוריוגרפיה נוסח ההשכלה.

תהליך זה הגיע לשיאו ב־1832, עם פרסומו של הספר 'הדרשות בישראל', אשר גולל את המדע לראשונה בכל עוצמתו ובכל הפוטנציאל שבו. הספר התמודד באופן בונה וישים עם הסוגיה המרכזית של תקופת האמנציפציה, כלומר השאלה מה לעשות במורשת העבר. תוכנית כמו זו של יוסט, שקראה לקבירת היהדות הרבנית ומחיקתם של אלפיים שלוש מאות שנה של היסטוריה יהודית, היתה איוולת שמתוך כעס של philosophe יהודי; סיכוייה להצליח היו שווים בערך לאלה של רובספייר ופולחן האל שלו. צונץ, בניגוד לכך, ולמרות הליברליזם הפוליטי והנטייה לרציונליזם שהיו מושרשים בו, היה שותף לכבוד שרחשו הרומנטיקנים בתקופתו לנוכחות המגבילה של העבר. במקום ההתמקדות הבלתי־נלאית של יוסט בגישה המזלזלת, הכניס צונץ לתחום את הנושא הפוליפוני של צמיחה אורגנית. עם הופעת מושג ההתפתחות הגיעה ההיסטוריוגרפיה היהודית לבגרות.

המסר בספר היה, כי לא ניתן למחוק את התרבות הרבנית וכי גם אין צורך בכך אם מבינים אותה כהלכה. נדבך מרכזי בטיעונו היה הפרכת ההתעקשות של יוסט על הנתק שבין דת־משה ליהדות הרבנית. ראשית כל, טען צונץ, הכלי הפרשני הבסיסי של היהדות הרבנית גילו כימי התורה עצמה. בתובנתו העמוקה הראה צונץ את תהליך הפירוש מחדש, הניכר כבר בתחילת המאה השלישית לפני הספירה בעבודתו של מחבר ספר דברי הימים. המדרש ככלי הוליד ברבות הזמן שלושה סוגים ספרותיים: תרגומים, הלכות ואגדות. אולם צונץ עמד על כך ששני האחרונים – ההלכה והאגדה – המשיכו את מערכת החוק המקראי ואת חופש הנבואה ושימשו יחדיו כשני עמודי התווך של

68 זו היתה גם הערתו של צונץ לגבי החשיבות ההיסטורית של ה־Verein (ראה כתבו לשטרוטמן מה־4 במאי 1864 ב־JNUL, 4° 792/G-27).

ההוויה הלאומית היהודית. צונץ תיאר את האגדה כקולו של העם, כבמה לביטוי אנונימי ופטריוטי של הרגשות הלאומיים העמוקים ביותר; הקשר שבין היהדות הרבנית ודת משה וישראל הצביע לפיכך על אחדות מתחת לפני השטח, אחדות שצונץ מעולם לא הסכים לוותר עליה.⁶⁹

אין זה מקרה, כמובן, שצונץ בחר להתמקד במימד החירות. כוונתו היתה להציב תדמית חדשה של התרבות הרבנית, שתקרא תיגר על הקריקטורה הקיימת שלה. למדנותו המופלגת וניתוחיו המדוקדקים הולידו תמונה של תרבות דתית שופעת־חיים אשר הגיבה לדילמות שניצבו בפניה בכל תקופה חדשה. מבלי להידרש לדברי סנגוריה מפורשים, שטח צונץ את הראיות החותכות: כמו כל אורגניזם חי התאפיינה היהדות בגמישות, התנסות והתפתחות. הוא סיכם בנמרצות הרגילה את 1,500 השנים הראשונות של הספרות הרבנית:

זהו תוואי השטח המשתרע מספר 'דברי הימים' ועד לספרות היהודית האירופית: לא מדבר ציה שתבליטו הפתאומיים – התלמוד, המדרש, התרגום, המסורה, הקבלה – מרתיעים את הנוסע במקום להנחותו, אלא דרך יוצאת דופן של התפתחות, הרצופה אינספור יצירות ושרידים, עדויות ללהט עז, דאגה עמוקה ורעיונות מעוררי־השראה.⁷⁰

הרקב והנוקשות שאפיינו את ההווה היו, לדעתו, עיוותים של היהדות הרבנית שנגרמו על ידי הבידוד והדיכוי ההולכים וגוברים של יהודי אשכנז במהלך המאות האחרונות.⁷¹

ההבנה והחום העולים מדיוקנו של צונץ היו תולדה של מחויבות ממושמעת. משימת חייו של צונץ היתה להחיות את בית הכנסת, המוסד היחיד שלדעתו ביטא את מהות העם היהודי ושימש ערובה לקיומו. במסתו הראשונה מ־1818 הוא הדגיש את התועלת המיידית שבעריכת מחקר היסטורי בנושא הליטורגיקה בהתבסס על המקורות.⁷² הקריירה הקצרה שלו כדרשן רק שינתה את הגישה; המטרה נותרה בעינה. בשנת 1832

69 Zunz, *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Berlin 1832, pp. 1, 3, 36, 98, 311, 321–322. בשנת 1855 פירט צונץ את תפיסתו בדבר אחדותה האינהרנטית של ההיסטוריה היהודית. ז'אנר הנבואה וז'אנר זמירת המזמורים, כך טען, מהווים את צורות הביטוי הבסיסיות של היהדות; כפי שהנביאים הביאו את חוכמת אלוהים לעם, כך נתנו מחברי ספר תהלים דרור לכאבם ולתפילותיהם; בתקופה הבתר־מקראית מולאו פונקציות שונות אלה ע"י הרבנים והמשוררים, שדרכיהם נפגשו בבית הכנסת כדי להעצים את החוויה הדתית של האומה כולה (8–1 pp. *Die synagogale Posie des Mittelalters*, Berlin 1855).

70 צונץ (לעיל, הערה 69), עמ' 307–308.

71 שם, עמ' 436 ואילך.

72 *Gesammelte Schriften*, I, p. 8.

פנה צונץ לתחום העיסוק שבו היה הכי אפקטיבי. ספרו 'הדרשות בישראל' הגיש לקורא תלים של תקדימים, שהיה בהם כדי לתת לגיטימציה להעשרת התפילה באמצעות הנהגת הדרשה. בשנות החמישים והשישים של המאה הי"ט הגיעה מחויבותו של צונץ לשיאה בטרילוגיה אשר הוציאה אל הפועל את החזון שהגה ממש בתחילת הקריירה שלו. בית הכנסת – הזירה הלאומית של היהודים – מצא את ההיסטוריון שלו, אדם שדבקו חסרת־האנוכיות העידה על אמונתו העמוקה בעתידו של אותו מוסד.

בסופו של דבר, מה שהבדיל בין צונץ ליוסט היה השפעתו של הרדר (Herder), אשר לימד אינטלקטואלים מנוכרים למכביר לגלות מחדש את היופי ואת הערך שבמסורותיהם הלאומיות השונות. יוסט המשיך לכתוב ברוחו של וולטר, כלומר באופן שיפוטי ולא אמפטי. כמו וולטר, שהיה מודע וגאה בהשתייכותו לבורגנות הצרפתית, מדר יוסט את העבר במונחי ההווה. לשיטתם, ההיסטוריון, בנושא דברה של התבונה במאבקה המתמיד נגד חוסר־התבונה, תפקידו לשפוט, לגנות טעויות ולשבח תחזיות שהתממשו. כתוצאה מכך, לא וולטר ולא יוסט מצאו בלבם אהדה רבה לתחום הדת. במריו נגד תנועת ההשכלה הדגיש הרדר את ייחודו של הפרט. לדידו, אין אמות־מידה אוניוורסליות של יופי וטוב, שכן כל קבוצת אנשים בעלת היסטוריה אינה ניתנת לחיקוי. במילותיו המתריסות של הרדר: "לכל אומה בפני עצמה יש מרכז אושר משלה, כפי שלכל ספרה יש מרכז כובד משלה". תפקידו של ההיסטוריון הוא רק להבין, והמתודה לכך – הזדהות מתוך חיבה – היתה רעיון כה מהפכני, שהרדר היה צריך להמציא את המונח *Einfühlung* כדי להעביר את משמעותו.⁷³

ייתכן שיוסט קרא את הרדר, אולם רק צונץ הצעיר יישם את משנתו; הוא עשה זאת ליתר דיוק כבר ב־1822, בביוגרפיה שלו על רש"י, שאותה חתם בהפניה חידתית להרדר.⁷⁴ מחקרו אודות התרבות הרבנית היה מבצע מרשים ביותר של התעלות עצמית לאור סלידתו מגלגולה במאה הי"ט. במקום שבו ה־philosophes היהודיים הצליחו לראות רק טעות והתנוונות, גילה צונץ יצירתיות וצמיחה. האמפתיה העוברת כחוט השני לכל אורך יצירתו שימשה לא רק לחשיפת אופיו של העבר, אלא גם כהשפעה על עיצוב ההווה. הלך־הרוח והנימה שבהם כתב הפכו את המדע מתחום עיסוק אוטורי לכוח חברתי רב־עוצמה.

⁷³ Friedrich Meinecke, *Historism*, translated by J. E. Anderson, London 1972

הפרקים על וולטר והרדר. הציטוט מופיע בעמ' 340.

⁷⁴ *ZWJ*, p. 381. התכתובת מלמדת על כך שהרדר זכה להערכה רבה בבית משפחת צונץ (גלאצר

[לעיל, הערה 23], עמ' 82; גלאצר [לעיל, הערה 52], עמ' 178).

זכריה פראנקל וראשיתה של היהדות הקונסרבטיבית באירופה

כבר מזמן נאמר על היהדות הקונסרבטיבית, שסימן ההיכר שלה הוא עמימות אידיאולוגית. נראה כי את מקומה של הבהירות תופס הלהט. פגם זה נובע, לפחות באופן חלקי, מעצם מיקומה במרכז. קיצוניות נוטה לחידוד דוגמטי, אך לא לצורת-חשיבה משכנעת. את מורכבותה של המציאות כפי שהיא נתפסת מן המרכז לא ניתן כמעט להסביר במונחים של עיקרון אחד ויחיד. קושי זה כפול ומכופל לאור העובדה, שהמרכז חשוף לאש צולבת של מלחמה בשתי חזיתות. עליו להתחמש בטיעונים הן נגד השמאל והן נגד הימין, והללו כוללים בהכרח לעתים קרובות רעיונות שאינם תמיד מתיישבים זה עם זה.

אף הוגה קונסרבטיבי לא הואשם בעמימות אידיאולוגית כה תדיר כמו זכריה פראנקל (Frankel), אשר ייסד ועיצב את תנועת הקונסרבטיזם האירופית מכוח אישיותו, גודל למדנותו ועוצמת קולמוסו. פראנקל, צאצא לשושלת רבנים שגדל במטרופולין היהודי פראג, ניצב מול אתגר המודרניות על כל מורכבותו העיקשת. הוא היה איש נמרץ, רגשני ולוחמני, שנמזגו בו ידע מעמיק בתחום הרבני ובקיאות מוצקה בתחום הקלסיקה. בשנת 1836 הגיע לדרזדן לשרת בה את הקהילה היהודית המתהווה כנציגה של הנהגה רבנית מסוג חדש, אשר נבדלה ממקבילתה הטרנס-מודרנית מבחינת תפקידיה, השכלתה וסמכותה. בשלב זה כבר יצא שמו למרחקים, אל מעבר לגבולותיה של סאכסוניה. במשך שמונה השנים הבאות חיזרה הקהילה בברלין אחר פראנקל כמועמד לאיוש משרת הרב הראשי (Oberrabiner) שנשארה פנויה מזה שנים רבות; היתה זו הפעם האחרונה, למעשה, שהקהילה שקלה למנות סמכות רבנית עליונה. אולם פראנקל העדיף להילחם למען חזון היהדות שלו מקרן-הזווית השקטה יותר של דרזדן.¹ לבסוף, ב-1854, כאשר הוזמן לעמוד בראש הסמינר הרבני המודרני בברסלאו שנפתח זה לא מכבר – הסמינר המודרני הראשון בכל גרמניה – ניתנה לפראנקל הזדמנות חד-פעמית למסד ולהפיץ את החזון האמור. עד לשנת 1879, כארבע שנים לאחר מותו הפתאומי, התחנכו בסמינר 272 תלמידים, והוא הוציא מבין כתליו כמעט 120 בוגרים, שזכו

1 ראה התכתובת המרתקת בין פראנקל ליוסף מוהר (Muhr) בנוגע למשרה בברלין, שפורסמה על ידי S. Bernfeld, *AZJ*, 1898, pp. 343ff.

למינויים בקהילות היהודיות החשובות ביותר של אירופה כמורים, דרשנים ורבנים.² תפיסת היהדות נוסח פראנקל עלתה על דרך המלך לקנות לה אחיזה בקרב רוב יהודי גרמניה.

תפיסה זו, למרות שמוסדה בברסלאו, נולדה בדרזדן, שבה, במהלך שמונה־עשרה שנות שהותו בעיר, שקד פראנקל על גיבוש דעותיו לגבי הדילמה שהעיקה על בני־דורו: כיצד ליישב במודע בין דת עתיקה ולא־מערבית לבין ההשלכות הבלתי נמנעות של מעמד משפטי חדש לחלוטין מבלי להרוס את תפיסת השלמות וההמשכיות שבה. תוך משמעת קפדנית פירסם פראנקל חומר רב כדי לעצור את גאות הרפורמה הדתית, ולמרות שסגנונו בגרמנית נטה להיות מייגע ונסער, וניכר בו כי דחיפות השעה והחידוש שבאתגר נטו לבוא על חשבון דיוק מילולי, בבסיס כתביו עומדת עמדה דתית עקבית, המתבהרת ומועמקת מכוח ניסוחה מחדש בתכיפות גבוהה.

מאחר שפראנקל נכנס לראשונה לזירה הציבורית בתקופת השיא של הרפורמה הרדיקלית בגרמניה, נעוץ המפתח להבנת המינוח הסתום שלו בראייתו את יריביו. פראנקל ראה את אנשי הרפורמה, ביסודו של דבר, כ־*Vernunftmenschen*, כרציונליסטים חסרי־פשרות הנחושים להעמיד את היהדות למשפט התבונה. במישור התיאורטי הם תקפו, על־פי פראנקל, את כל המבנה המשפטי של היהדות על ידי קעקוע הבסיס הפרשני שלה. הפרשנות השרירותית של הרבנים עשתה שוב ושוב עוול לפשט של כתבי הקודש. במישור המעשי היו אנשי הרפורמה מוכנים לנטוש כל נוהג פולחני, שאותו גינו כלא־רציונלי או כמכשול בדרך לאינטגרציה. הם היו בעיני פראנקל אנשים חסרי רגשות, נטולי יראת־כבוד ובורים בענייני יהדות, אשר תבעו לעצמם שלא בצדק את הזכות לכפות רפורמה מלמעלה, במטרה לצמצם את היהדות לכדי מערכת של עקרונות מופשטים, נאורים ובלתי מזיקים.³ יהא אשר יהא תוקפה ההיסטורי של תפיסה חד־גונית זו של הרפורמה בתקופתו, אין ספק שהיתה לה השפעה מכרעת בעיצוב השקפותיו הדתיות של פראנקל עצמו.

חמישה מושגי מפתח ברטוריקה שלו דורשים הסבר מפורט: שני שמות־תואר, 'פוזיטיבי' ו'היסטורי', ושלושה שמות־עצם – *Geschichte*, *Volks* (היסטוריה) ו־*Wissenschaft des Judentums* (מדע היהדות). פראנקל חזר והשתמש במונחים הללו כל הזמן, ורק ניתוח טקסטואלי שיטתי על רקע התקופה שבה חי יכול להניב את מלוא קשת המשמעויות שלהם.

הפחות מובן מכולם הוא אולי המונח 'פוזיטיבי'. מה התכוון פראנקל לבטא כאשר

M. Brann, *Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars in Breslau*, Breslau 2
n.d., pp. 31–32

ZRIJ, I (1844), *passim* 3

השתמש בפרזה המלאה 'יהדות היסטורית, פוזיטיבית' לראשונה במהלך השתתפותו הקצרה והמופגנת באסיפת הרבנים של 1845 בפרנקפורט?⁴ במחשבה ראשונה, המונח מצביע מן הסתם על היפוכה של המילה 'שלילי', ואכן פראנקל גינה לא פעם בכתביו את תוכנית הרפורמה הרדיקלית בטענה שהיא שלילית בתכלית וממוקדת בקיצוץ ובצמצום. ברם, המילה 'פוזיטיבי' קיפלה בתוכה גם קונוטציה טרמינולוגית מוכרת-היטב, במשמעות של חוק באופן כללי או של חוק שמקורו בחקיקה, להבדיל מחוק טבעי. הגל, למשל, כתב בצעירותו מסה שראתה אור לראשונה ב-1907 תחת הכותרת 'הפוזיטיביות של הדת הנוצרית', ובה האשים את הנצרות, ברוח קאנט, על ששימרה, בניגוד לכוונתו של מייסדה, את שעבודו של עם ישראל לחוק. למרות שקאנט העדיף להשתמש במילה 'סטטוטורי' בדברי הביקורת שלו על היהדות, הרי שאופיה המשפטי הבזוי מבחינה אתית של היהדות הקלסית התמצה מבחינתו בפוזיטיביות שלה; ובחוגים יהודיים, אנשי הרפורמה הרדיקלית כגון מיכאל קרייצנאך (Creizenach) ואברהם גייגר (Geiger) הצעיר השתמשו במונח באותה משמעות בדיוק לפני שפראנקל עשה בו שימוש.⁵

לא פחות רלוונטית לניתוחנו היא העובדה, ששנה לאחר אסיפת פרנקפורט פירסם פראנקל ספר חלוצי המסביר את ההליך המשפטי הרבני במונחים של קטגוריות משפטיות מערביות. במהלך מחקרו, המוצלח ביותר מבין הנסיונות המוקדמים לערוך תרגום מושגי מעין זה, השתמש פראנקל במונח 'פוזיטיבי' במובנו המשפטי.⁶ מכאן שבמהלך אותן שנים שבהן גיבש את תפיסתו לגבי היהדות, פעל פראנקל גם בהקשר אחר שבו שימשה המילה 'פוזיטיבי' כמונח טכני.

בבוחרו בשם התואר 'פוזיטיבי' לתיאור תפיסתו שלו את היהדות, שב פראנקל

Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung, Frankfurt am Main 1845, p. 19 4

G. W. F. Hegel, *Early Theological Writings*, trans. T. M. Knox, Philadelphia 1971, pp. 67–181; Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. T. M. Greene and H. H. Hudson, New York 1960, pp. 115–128; M. Creizenach, *Schulhan Arukh*, II, Frankfurt am Main 1837; Abraham Geiger, *Der hamburger Tempelstreit*, Breslau 1842, pp. 34–35. להלן קומץ מבין המקומות הרבים שבהם משתמש פראנקל במונח 'פוזיטיבי' במובנו המשפטי: *ZRIJ*, I (1844), p. 13; *ZRIJ*, II (1845), pp. 173–174; *ZRIJ*, III (1846), p. 201; *MGWJ*, IV (1855), p. 10. אני מודה מאוד לידידי המנוח, נגיד הסמינר היהודי התיאולוגי גרשון ד' כהן, שהציע לי את כיוון החקירה הזה לפני שנים רבות בהביאו לתשומת לבי את הדיון במונח זה אצל Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, London 1972, pp. 13–33 5

Z. Frankel, *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Rechte*, Berlin 1846, pp. 5, 39, 54–55 6

והדגיש במפגיע את אופיה המשפטי ביסודו של היהדות ודחה כל ניסיון לעמעמו. הוא טען, כי רגשות דתיים ואמיתות נצחיות מובעים ביהדות בדרך של התנהגות מוכתבת. פראנקל דיבר על היהדות, בלא כחל ובלא סרק, כעל "eine Religion der That", דת של עשייה, המבוססת על חוקים ומעוגנת בהתגלות.⁷ בכך סיפק דוגמה בולטת לדרישתו הבלתי נלאית ל-Selbständigkeit, מושג שבו כיוון לשאיפה לשוויון, המבוססת על כבוד-עצמי ושאיין עמה יחס של זילות כלפי היהדות האותנטית.⁸ למרות הביקורת המוחצת מצד המאורות הגרמניים מקאנט ועד ברונו באואר (Bauer), נותרה ההלכה – כפי שמנדלסון התעקש לקבוע למבוכת תלמידיו הרדיקליים – נדבך מרכזי בחוויה הדתית היהודית. כמו כן רחש פראנקל בוז למאמצים שנעשו לעמעם את הקונקרטיות שבגישה ההלכתית ולהתעלות מעליה על ידי פרשנות סמלית מופרות. פילון, הקבלה ושמשון רפאל הירש (Hirsch) היו בעיניו אשמים באותה מידה בהפחתת ערכה של המצווה הבודדה בהתעכבותם על משמעותה הסמלית.⁹

עם זאת, די ברור שפראנקל מעולם לא עשה פוליטיזציה של הרבנות הקלסית, שבשמה דיבר, על ידי הכחשת פתיחותה העקרונית לצווי התקופה. לראייתו, עלה בידי הרבנים, תוך שימוש בפרשנות מקראית יצירתית, לשמר דינמיקה פנימית אשר הבטיחה התפתחות משפטית וגמישות.¹⁰

הנוקשות חילחלה למערכת רק עם התרחבות הפזורה, אשר חייבה רישום וקודיפיקציה של התורה שבעל-פה ובכך שמה רסן לחופש הדעה שאפיין את שלבי ההתפתחות המשנאיים והתלמודיים.¹¹ האתגר שניצב בפני בני דורו היה להשיב עטרה ליושנה מבחינת החינוניות המשפטיות. פועלו של פרנאקל רצוף הוכחות לנכונותו האישית שלו עצמו לשנות נהגים ספציפיים. הוא היה מוכן להתיר נתיחת גופות בנסיבות מסוימות, לעכב קבורה, להכניס מודרניזציה בטקס המילה, להנהיג תוכנית של חינוך דתי לבנות, להכניס שינויים בסידור התפילה ואף לבחון את האפשרות להשמטת יום טוב שני בשלוש הרגלים.¹² קיצורו של עניין, הוא דגל במה שהוא עצמו

7 ZRIJ, I (1844), p. 9; ZRIJ, II (1845), p. 178

8 Der Orient, 1842, p. 63–64; Literaturblatt des Orients, 1842, cols. 358–366; ZRIJ, I (1844), p. 227; ZRIJ, II (1845), p. 17
בארץ ישראל לר' זכריה פרנקל בשנת 1842, כיוונים, 6 (התש"ס), עמ' 5–25.

9 ZRIJ, I (1844), pp. 94–95; MGWJ, I (1852), pp. 245, 535; MGWJ, II (1853), pp. 62–64; MGWJ, XVI (1867), pp. 241–252, 281–297; AZJ, 1861, Beilage zu no. 8, p. 3

10 פראנקל (לעיל, הערה 6), עמ' 37–62.

11 ZRIJ, II (1845), pp. 179–180

12 ZRIJ, II (1845), pp. 16, 265ff.; MGWJ, I (1852), p. 426; MGWJ, VI (1857), pp. 13–14

כינה 'רפורמה מתונה' או 'דת חושבת' ומעולם לא התנגד לשינויים הלכתיים כעניין של עיקרון.¹³

יתר על כן, פראנקל מעולם לא חשב שכל מה שקדוש ביהדות מתמצה בהלכה. לראייתו, ההלכה היתה אומנם מקור אחד של קדושה, אולם ההיסטוריה היתה בוודאי מקור אחר, וזהו המימד הלא-הלכתי של היהדות שאליו מתכוונת המילה 'היסטורית' במשפטו הקלסי של פראנקל. העילה לעזיבתו המדוברת של פראנקל את אסיפת פרנקפורט לא היתה מחלוקת הלכתית. מקובל היה על הרוב המוחץ, ובכלל זה על פראנקל, שאין שום מניעה הלכתית לגבי נטישת העברית כשפת התפילה בציבור, אולם בשונה מרוב הרבה יותר קטן, פראנקל חש כי משקלה של ההיסטוריה מחייב את שמירתה של העברית מסיבות אובייקטיביות ולא רק מסיבות סנטימנטליות.¹⁴ שלוש שנים קודם לכן, בשנת 1842, במהלך המחלוקת סביב סידור התפילה המתוקן של המבורג, מחה פראנקל נגד החלפת הפיוטים האשכנזיים בספרדיים, בטענה שזהו שינוי שיש בו כדי לפגוע בתודעה ההיסטורית של יהדות גרמניה.¹⁵ המנהגים העתיקים, שניזונו מעצם קיומם המתמשך ולא פעם קודשו על מזבח קידוש השם, היו, לדידו, בגדר ציווי; העבר היה מקור לערכים, להשראה ולמחויבות. ההיסטוריה, למרות היותה קטגוריה חילונית, היתה לא פחות מחייבת מההלכה, ושתייהן היו מנוגדות לדרכה המהפכנית ומיישרת-הקו של התבונה.

על מנת לקבוע מהם ציוויי ההלכה וההיסטוריה, הציג פראנקל את הרעיון החדשני של ה-Volk כגורם מעצב בהגדרת המצוות היהודיות. הן הכוונה והן המקור של מושג זה היו קונסרבטיביים בעליל. בעוד שהרפורמים ביקשו להפחית את ניכורם מן היהדות של יהודים משכילים שטיפסו במעלה הסולם החברתי, פראנקל דיבר בשם המון תושבי הכפר בתוך גרמניה ומחוצה לה, שעובדת קיומה של האמנציפציה או הפוטנציאל שהיה טמון בה פחות נגעו להם. המצוות המורכבות של חיי היהודים לא היו, לדעת פראנקל, רק מחיצות שהוקמו כדי לגונן על היהודים מפני סביבה עוינת; הם נותרו עבור אינספור יהודים בגדר אמצעי חיוני לחוות בו את האלוהי. פראנקל טען, שרבנים מהפכניים אינם יכולים להיפטר מעולם הקדושה באופן חד-צדדי כל עוד הוא נהנה מתמיכה עממית; הבורר העליון לעניין הקדושה הוא ה-Volk עצמו; כל עוד מפעמת בו תודעה דתית, הוא משמש כמקור להתגלות עקיפה; אדיקותו מטילה וטו לגיטימי על מזימות דתיות הנכפות על ידי אליטה רציונליסטית שהמליכה את עצמה.¹⁶

ZRIJ, I (1844), pp. 14, 27 13

לעיל, הערה 4, עמ' 18–54. 14

Literaturblatt des Orients, 1842, col. 381 15

ZRIJ, I (1844), pp. 9–21, 292; ZRIJ, II (1845), pp. 15–16, 180 16

הדגש של פראנקל על העם כמרכיב מרכזי בתהליך המשפטי היה רעיון שהושאל מפרידריך קארל פון סאביניי (von Savigny), אשר חנך בגרמניה ב־1814 את חקר המשפטנות מן הזווית ההיסטורית. בעקבות תבוסתה של צרפת, דחה סאביניי את ההצעה המלהיבה להביא לאיחוד גרמני באמצעות קודקס חוקים אחד, אשר ישים קץ לסבך השונות המשפטית, שסימלה והחריפה את הפילוג הפוליטי הקיים. סאביניי טען, שמאמץ רציונליסטי מעין זה יוכל רק לפגוע במסורות המשפטיות שפותחו באופן אורגני בחברה נתונה ולפגוע באושיותיה. ה־Volk, לטענתו, הוא המקור ההיסטורי למערכת המשפטית של חברה מסוימת; החוק, כמו השפה, הוא תולדה ספונטנית, בלתי כתובה והדרגתית של רוחו העמוקה ביותר של עם. בגישה קאנטיאנית מבריקה רמז סאביניי לכך, שהחוק הינו צורה של חקיקה עצמית ולא מערכת של אילוצים שרירותיים שנכפו מבחוץ. רק משפטים ומדינאים החיים בתוך עם, כך אמר, יכולים לתת ביטוי של ממש לרצון הקיבוצי. הוא סבר כי חקיקה טובה אינה אלא קודיפיקציה של נוהג, בעוד שקודיפיקציה שיטתית בדרך כלל מצביעה על התפוררות חברתית. בקיצור, המפתח למשפטנות היה נעוץ בחקר ההיסטוריה, שרק הוא, לדעתו, יכול לזהות את מרכיביה האותנטיים של מסורת משפטית.¹⁷

לאור מרכזיותה של ההנהגה הרבנית בתפיסה העצמית המסורתית של ההלכה, לא יכול היה פראנקל לייחס ל־Volk את אותו תפקיד דומיננטי שייחס לו סאביניי, למרות שכן זקף לזכותו חלק קטן. עם זאת, כבר ב־1841 הוא הכיר בכך, שכמה מנהגים יהודיים צמחו על קרקע עממית: "מוסד כלשהו אפשר שהפך נורמטיבי גם בלא שנבע מסמכות עליונה, כשהוא צומח מחיי היומיום, מתוך דבר שאדיקותם של אנשים העלתה אותו לדרגת עיקרון מנחה. ומרגע שהיכה שורש, הוא זכה לקביעות".¹⁸ בעצם, פראנקל היה מעוניין להדגיש את תפקידו של ה־Volk בקצהו השני של התהליך: בשמירה על המערכת המשפטית. לא ניתן, לדעתו, לעקור מוסדות חיים מן השורש על־פי צו. הבקשה לכיבוד רגשות הציבור הועלתה כדי לשים רסן לחופש היוזמה הרבנית. רק מועצה של נציגים קהילתיים שנבחרה כדין היתה יכולה, מבחינתו, להתקרב אל רצונו של העם באופן לגיטימי.¹⁹

למרות התועלת הקונסרבטיבית המיידית הטמונה בקו הטיעון הזה, לא נעלמו מפראנקל השלכותיו הליברליות. מנהגים ומוסדות שכבר לא היו נטועים עמוק בחיי

17 Friedrich Carl von Savigny, *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, 2nd ed., Heidelberg 1828, pp. 8–15; idem, 'Über den Zweck dieser Zeitschrift', *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, I (1815), p. 4; idem, *System des heutigen Römischen Rechts*, 3 vols., Berlin 1840, I, pp. 14–50
18 Z. Frankel, *Vorstudien zu der Septuaginta*, Leipzig 1841, p. xiii
19 ZRIJ, II (1845), p. 181

הקהילה, סופם היה שייעלמו אל תוך תהום הנשייה. פראנקל הזכיר את דוגמת ר' יהודה הנשיא, אשר ביטל במאה השלישית את האיסור הנושן על שימוש בשמן של גויים משום שכנראה לא התקבל ברבים.²⁰ פראנקל הודה, שאם ביום מן הימים יהודים לא יראו עוד בחבישת כיפה ובתפילה בשפה העברית כלים של קדושה, הוא יהיה מוכן לנטוש את המנהגים הללו באופן רשמי.²¹

עם זאת, לא היתה לפראנקל שום כוונה לחכות עד שאדישות תיהפך לנורמה. על ה-Volk, כך טען, ניתן להשפיע באמצעות הוראה ודוגמה אישית; ניתן להעלות את תודעתו הדתית;²² גם אם פסק הדין נתון להכרעתו של חבר המושבעים, הרי שלרבנים עדיין שמור תפקיד הסניגורים; וכך הכיוון שאליו תפנה היהדות בסופו של דבר יהיה תולדה של יחס דיאלקטי בין ההנהגה הרבנית והקהילה. צו השעה, לדעת פראנקל, לא היה רפורמה מרחיקת-לכת, כי אם הוראה למען חיזוק הרוח; היהדות היתה זקוקה נואשות לשיקום אינטלקטואלי; היא סבלה מ'ביקורות רעות' במשך זמן כה רב, עד שיהודים מתבוללים שלא היו מצויים בה איבדו כל תחושה של ביטחון עצמי וכבוד עצמי. פראנקל לא יכול היה לסלוח לאנשי הרפורמה על שהפנימו את הביקורת של הגויים על היהדות ועל שביקשו לבנות אותה מחדש לפי קווי מתאר זרים.

מסיבה זו הוא מעולם לא הגביל את כתב-העת האקדמי שלו, שראשיתו בסתיו 1851, למדע (Wissenschaft) טהור. כותרתו – *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft* – משדרת במבט ראשון כפילות מסוימת, כאילו היסטוריה ומדע אינם תחומי מחקר חופפים למדי אלא שני תחומים לגמרי בלתי קשורים. עם זאת, האבחנה כפי שהשתקפה מעל דפי ה-*Monatsschrift* היתה ברורה למדי, אם כי יותר במונחים של נימה ומתודה מאשר מבחינת הנושאים שבהם עסק הפרסום. פראנקל ביקש לפנות לשני קהלים שונים, ולעתים קרובות מנוגדים, באמצעות אותו ערוץ. בעוד שמדור ההיסטוריה (Geschichte) כוון לקהל קוראים משכיל אך לא אקדמי והכיל תרגום של מקורות ומסות סינתטיות שנועדו לחיזוק ולעילוי הרוח, הפיץ מדור המדע (Wissenschaft) ממצאים טנטטיביים שהתקבלו ממחקר בסיסי לקהילה האקדמית. בדצמבר 1851 שיגר פראנקל לשטיינשניידר (Steinschneider) מכתב ובו נזיפה עדינה על ששלח לו מאמר היסטורי שעיקרו ליקוט סתמי של עובדות והוא שופע הערות שוליים. הוא הפציר בשטיינשניידר, אשר תרם בעבר מאמרים רבים לכתב-העת קצר-הימים שפירסם פראנקל באמצע שנות הארבעים של המאה הי"ט, לזכור:

ZRIJ, I (1844), p. 21 20

Z. Frankel, 'Über das Wesentliche der Function und Qualifikation des Rabbiners...', The Central Archives for the Jewish People, Jerusalem, P17/991 21

ZRIJ, I (1844), p. 24 22

שהחלק ההיסטורי, כפי שצינתי בפתח הכרך הראשון, נועד בעצם יותר לקורא המשכיל מאשר לאיש האקדמיה, והרי ידוע לך מה רב פחדו של הקורא שאינו בעל השכלה אקדמית מפני הערות מדעיות. קח עוד בחשבון ש'לא לחכמים לחם', ולו רציני להוציא את כתב־העת שלי רק לחוקרים, בקושי הייתי מגיע למאה מנויים.²³

לא היה זה מקרה, אם כך, ששמונת הכרכים הראשונים של ה־*Monatsschrift* הכילו שתיים־עשרה מסות ביוגרפיות על חכמים מוקדמים מתקופת בית שני והמשנה, וכולן הופיעו במדור שהוקצה להיסטוריה. מסות אלה, המספקות דוגמא לכתיבת היסטוריה הירואית להבדיל מהיסטוריה ביקורתית, נועדו בבירור להשיב את כבודה האבוד של אליטה שהוכפשה קשות. תפקידה של הביוגרפיה, לטענת פראנקל, הוא לתפוס את רוחו של אדם ואת אופי עבודתו; צמצום היריעה לתייעוד עובדות חיצוניות יש בו משום פדנטיות משוללת חיות.²⁴

באופן כללי התקווה היתה שהיסטוריה אמפתית תביא להשלמה, לנאמנות ואף לאהבה. בהיות העבר אחד ממקורות הקדושה ביהדות, התבקשה המסקנה, שחקר ההיסטוריה היהודית יוכל לשמש להחייאת הקדושה. אליבא דפראנקל, על ההיסטוריון להיות מעורה בחיי עמו בכדי לחדור אל הרבדים העמוקים ביותר של הרקמה המחברת בין התנסותו, יצירתיותו ואופיו של העם. מקורות הכוח הפנימיים ביותר של הלאום הם רוחניים ונשגבים מבינתם של משקיפים לא־יהודיים.²⁵ בהינריך גרץ (Graetz) מצא פראנקל את הכוהן הגדול שלו.

המונחים *Wissenschaft* ו־*Geschichte* בכותרת שמו של כתב־העת מקפלים בתוכם קונוטציות נוספות. פראנקל לא השתמש בהם אך ורק לצורך הנגדה בין מחקר מסוג עממי ומחקר מסוג ביקורתי. לעתים נדמה שהמונח 'היסטוריה' הוגבל להיסטוריה החיצונית של היהודים, לסיפור חסר המשמעות מבחינה רוחנית של רדיפות היהודים וסבילותם, בעוד שהמונח 'מדע היהדות' נועד לציין את העולם הפנימי של היצירתיות התרבותית והרוחנית. פראנקל היה שותף לדעה הרווחת, ולפיה ליהודים אין היסטוריה במובן הרגיל של המילה. לפי השקפתו, היסטוריה חיצונית שנכתבה על סמך מקורות לא־יהודיים לא היתה אלא תיעוד דברי ימיה של שנאת הגויים. משמעות הקיום היהודי

23 *MGWJ*, I (1852), p. 3, 246, 526. מכתבו של פראנקל לשטיינשניידר, מתאריך ה־26 בדצמבר 1851, הנמצא בארכיון של הסמינר היהודי התיאולוגי של אמריקה, באוסף שטיינשניידר, מציין כנראה את הניתוק הסופי בין שני האישים הללו, שהיו בעלי דעות מנוגדות ביסודן לגבי מדע היהדות. הציטוט מהתנ"ך, הכתוב עברית במקור, לקוח מספר קהלת ט יא, למרות שפראנקל, שמן הסתם ציטט מזכרונו, התבלבל בין חכמים לנבונים.

24 *MGWJ*, IV (1855), p. 74

25 *MGWJ*, IX (1860), p. 125

וסודו טמונים באופן שבו חיו היהודים ובמה שכתבו, לא במה שעוללו להם. מדע אמיתי מתעסק בתחום ההיסטוריה התרבותית, המגלה את החיוניות, המקוריות והעמידות של הרוח היהודית.²⁶

ליתר דיוק, פראנקל האמין שחקר הספרות הרבנית הוא לב לבו של האינטלקטואליזם היהודי. ההלכה ביטאה, מבחינתו, את אופיה המהותי של האדיקות היהודית, ומכאן הסיק, שלימוד ההלכה הוא המדע היהודי בצורתו האותנטית. המדע, אליבא דפראנקל, מעולם לא התנכר לרבנות הקלסית. כדרך ייחודית לעבוד את האל, יצק לימוד התלמוד לתוך ביטוייה החיצוניים של היהדות חיוניות וגמישות ושמר עליה מפני נוקשות. הלמדנות היא ששימרה את האדיקות, הצמיחה והרגישות לסביבה. בדור של תודעה היסטורית מתפרצת, שאיימה להטביע את הגרעין הדתי של התרבות היהודית, הגן פראנקל על הרעיון הלא-פופולרי, ולפיו מדע יהודי אותנטי עדיין מתמצה בלימוד ללא הסחת-הדעת של טקסטים רבניים. על ידי אימוץ השם היומרני 'מדע היהדות' לתיאור הלמדנות היהודית המסורתית, פראנקל לא זו בלבד שהעמיק את תפיסת הפוזיטיביות שלו, אלא גם מיזער את הנתק שבהוויה המודרנית בכללותה. יצירת הזהות בין השניים נטתה לעמעם את הנתק המתודולוגי, תוך שמירה על סדר העדיפויות.²⁷

בברסלאו יצר פראנקל את האווירה המתאימה למימוש סדר עדיפויותיו. זמן רב קיננו בו ספקות לגבי יכולתה של האוניברסיטה הגרמנית – על האתוס הנוצרי שלה, יחסה המזלזל כלפי היהדות הפוסט-מקראית, וסדר העדיפויות שלה עצמה – לשמש כמוסד להכשרת הרב המודרני. בדלת אמות הסמינר שלו הדגיש פראנקל את החשיבות שבקיום המצוות במישור האישי, הקדיש יותר ממחצית תוכנית הלימודים ללימוד מקיף ושיטתי של הספרות הרבנית, וניסה לעמעם את הפיתוי שבדוקטורט, למרות שתוכנית הלימודים הקצתה בבירור זמן להשתתפות בקורסים אוניברסיטאיים. העובדה האולי מעניינת ביותר היא, שבשיעוריו שלו נרתע פראנקל מהצגת כלים ביקורתיים מודרניים, בהעדיפו שתלמידיו יקנו לעצמם קודם כל שליטה בחומר בשיטה המסורתית. חקירה ביקורתית אחראית הצריכה, לדעתו, רמה גבוהה של בקיאות קודמת בכתובים כתנאי מוקדם.²⁸

חקר הספרות הרבנית משך את מלוא תשומת לבו של פראנקל עצמו במהלך חיים של מחקר בלתי נלאה. הוא הניח, תוך כדי כך, את היסודות למקצוע חדש. כמי שהושפע עמוקות מיצירתו של סאביניי ואסכולת המשפטנות ההיסטורית שאותה ייסד,

26 *MGWJ*, I (1852), pp. 5, 203–205, 243–244, 483–499, 523–524; *ZRIJ*, III ראה גם: (1846), pp. 214–215, 382–383

27 *MGWJ*, I (1852), pp. 207, 421–422, 443–445

28 פראנקל (לעיל, הערה 21); *MGWJ*, II (1853), pp. 13–22; בראן (לעיל, הערה 2), *Beilage* M. S. Zuckerman, *Mein Lebenslauf*, reprint (n.p. 1915?), pp. vi, xvii–xviii; I

הגה פראנקל ויצר את תחום המחקר ההיסטורי של ההלכה, או כפי שהשיטה כונתה בכתב־העת המפורסם של סאביניי: *geschichtliche Rechtswissenschaft*. נקודת המוצא של שני האישים היתה מעשית בעליל. את העקרונות האורגניים, היוצרים את המערכת המשפטית ומקנים לה את צביונה, ניתן לשחזר באופן כרונולוגי בלבד, על ידי התחקות אחר ראשיתם של תפיסות ומוסדות. ללא הכרת העקרונות הללו וזיהוי אותם מוסדות עכשוויים שעדיין מגלמים אותם, לא יהיו התנאים בשלים לאף רפורמה משפטית. את דרכו של העתיד צריך להתוות לפי אופיו של העבר. כאשר נזף פראנקל במתנגדיו על שהם חסרים את אותם עקרונות המעוגנים בהיסטוריה, הוא יכול היה בקלות לגייס לצדו את האלגוריה המחוכמת שבה השתמש סאביניי ב־1814 כדי לנגח את חלום הקודקס הגרמני שנוצר בהשראה צרפתית. "מאחר שעם ישראל לא יכול היה לחכות עוד לחוק האלוהי במעמד הר סיני, הוא הכין בקוצר סבלנותו עגל זהב, וכך התנפצו לוחות־הברית האמיתיים".²⁹

תוכניתו המחקרית של פראנקל החלה לנבט בשנותיו הראשונות בדרזדן. כבר בדצמבר 1836, זמן קצר לאחר הגעתו לבירה הסאכסונית, הוא כתב מכתב לליאופולד צונץ ובו הזכיר בעליצות את שאיפתו לשחזר את התהוותה של הספרות התלמודית על ידי זיהוי השפעות הזמן והמקום ועל ידי אפיון תרומתו הייחודית של כל חכם וחכם. התוצאות, כך האמין, יובילו לטיהור היהדות בת־זמנו. במרס 1838 החל פראנקל להגות את החיבור שעתיד היה להופיע עשרים ואחת שנים לאחר מכן בשם 'דרכי המשנה'; ובשנת 1841 הוא חשף ותיאר בפומבי את חזונו בדבר 'היסטוריה התפתחותית של ההלכה', שאמורה להדגים כיצד צצו והתרבו המרכיבים השונים של המערכת ומה היו יחסי הגומלין ביניהם. כמו סאביניי, צעדו הראשון של פראנקל היה לחזור לרבדים המוקדמים והנעלמים ביותר של המערכת.³⁰

בקיצור, פראנקל שם לעצמו למטרה להחיל את מושג הזמן על חקר ההלכה, ובכך להעמיד מקבילה לעבודתו המבריקה של צונץ על התפתחות הספרות המדרשית. לקראת מטרה מהפכנית זו הוא תבע לעצמו את זכות החקירה החופשית, השתמש הן במקורות יהודיים והן במקורות יוניים לא־יהודיים, סידר בקפידה את החומר שברשותו וכתב בהרחבה על רבים מהשלבים והמשקעים הספרותיים שבתולדות ההלכה. תוצאותיו של מאמץ אדיר זה נראו אולי חיוורים ובלתי־עקביים לגייגר, אשר ביטל את 'דרכי המשנה' לפראנקל כיצירתו של חוקר אמביוולנטי עד מאוד, חציו ביקורתי וחציו אורתודוקסי, אך לא ניתן להתכחש לחילון הקיצוני הניכר במפעלו זה.³¹ למרות

29 Savigny, *Vom Beruf unsrer Zeit*, p. 134

30 JNUL 4° 792/G-12; פראנקל (לעיל, הערה 18), עמ' xii.

31 מכתב מגייגר ל־מ' שטיינשניידר מה־7 באפריל 1861, ארכיון הסמינר היהודי התיאולוגי של אמריקה, אוסף שטיינשניידר.

אדיקותו האישית העמוקה ויראת הכבוד הרבה שרחש לנושא מחקרו, הפך פראנקל את המערכת ההלכתית לתוצר של ידי-אדם. בשונה מקרוכמל (Krochmal), עם זאת, פראנקל לא סיפק מבנה-על תיאולוגי שישמש משקל נגד להשלכותיה של הגישה ההתפתחותית. במחקרו צומצם המרכיב האלוהי במערכת ההלכתית באופן חד ושאינו משתמע לשתי פנים.

אותן השלכות מאיימות הן שהביאו למתקפה חזיתית קשה של הירש וחוג אנשיו על פראנקל ב-1861, שנתיים לאחר פרסום 'דרכי המשנה'.³² קוויה הנזילים של הקשת הדתית המטושטשת התמצקו סוף כל סוף. למרות שפראנקל החל את הקריירה הציבורית שלו כשני עשורים קודם לכן בהגנה על היהדות המסורתית כנגד השמאל, הוא ניצב עתה בפני התקפה נחושה מימין. בד בבד עם היעלמות ההבדלים בין שמאל ומרכז בעקבות דעיכתה של תנועת הרפורמה הרדיקלית, העמיקו חילוקי הדעות בין הימין למרכז. שורשי הפלוגתא היו נעוצים בשנות הארבעים של המאה הי"ט, בסירובו של פראנקל לחתום על גינוי אורתודוקסי מוחץ לאסיפת הרבנים הראשונה.³³ עשר שנים לאחר מכן, עם פתיחת הסמינר בברסלאו, התעלם פראנקל בזהירות משאילתא גלויה מפרנקפורט, שביקשה לדעת את עמדת הסמינר בנושאי ההתגלות, כתבי הקודש, המסורת והנוהג.³⁴ שנתיים לאחר מכן הודיע הירש ליהודי גרמניה על הבוז שהוא רוחש ללמדנות נוסח ברסלאו בביקורת חריפה שכתב על המחקר ההיסטורי של גרץ אודות תקופת התלמוד, למרות שההתקפה כוונה בעיקר לערער על ממצאי מחקרו.³⁵

שחזורו החלוצי של פראנקל את השלבים המוקדמים בהתפתחות ההלכה העלה את המחלוקת לפסים עקרוניים. חוג מקורביו של הירש הבין נכונה וגינה את משמעות הדברים, לאמור שהמתודה ההיסטורית הפכה את הרבנים ממוסרי המערכת ההלכתית למולידיה. רק משמעות אחת היתה יכולה להיות לנטישת הגירסה הדוגמטית של המסורת לגבי מקורותיה האלוהיים שלה עצמה: את מה שיצר האדם יכול האדם לשנות.³⁶ ספרו של פראנקל, כך נאמר, היה ראוי לכותרת 'דרכי המשנה'.³⁷ הירש, לפחות, נהנה מיתרון העקביות. הוא דחה, כעניין שבעיקרון, את הלגיטימיות של חקירה ביקורתית חופשית, ונקט תחתה סוג של פרשנות אינטואיטיבית, שנחשבה

Jeschurun, VII (1860–1861), *passim*; L. Dobschütz, *Zacharias Frankel. Gedenklätter...*, ed. by M. Brann, Breslau 1901, pp. 80–86 32

Der treue Zions-Wächter, 1846, pp. 249–250; שם, 1847, עמ' 81–83. 33

AZJ, 1854, p. 245 34

Jeschurun, II (1855–1856) and III (1856–1857), *passim* 35

Jeschurun, VII (1860–1861), pp. 252–269, 364–368; Zvi Benjamin Auerbach, *Ha-Zofeh al Darkhei ha-Mishnah*, Frankfurt am Main 1861 36

Jeschurun, VII (1860–1861), p. 252 37

בעיני פראנקל כחזרה לאלגוריה האלכסנדרית. לדידו של הירש, עובדות היסטוריות מוצהרות שנשתמרו בספרות הרבנית היוו הצהרות של אמת דוגמטית העומדת מעל לכל בחינה ביקורתית.³⁸ יהדות ומדע מודרני ניצבו זה מול זה כאויבים שלא ניתן לפשר ביניהם.

לדאבוננו של רפפורט (Rapoport), שנחלץ לכתוב להגנתו, עמד פראנקל בתוקף בסירובו למסור את ההודאה הדוגמטית שהירש דרש.³⁹ בהצהרה פומבית תמציתית חזר פראנקל ועמד על כך שעבודתו, המלאה אהבה ונאמנות, הדגימה באופן ביקורתי את קדמוניותו של המכלול ההלכתי.⁴⁰ ברם, תשובתו זו לא ניתנה כדי לצאת ידי חובה או כלאחר יד. אדרבה, היא הצביעה על מקור המחויבות העליון בתפיסת היהדות אצל פראנקל: ההיסטוריה היהודית עצמה. תפיסה זו, בד בבד עם התמיכה שזכתה לה ברחבי גרמניה, נודעה בכינוי המדויק להפליא: יהדות היסטורית. השם גילם את תמצית הישגו של פראנקל: רתימת עוצמתה של ההיסטוריה היהודית לצורך שימור היהדות. העבר הרחוק הפך, במידה רבה, להיות תחליף לאלוהות. למרות היותו יותר אינטואיטיבי ופחות סינתטי, ניתן להשוות את המצע הזה עם נסיון הפישור בין היהדות והפילוסופיה, שראשיתו בבגדאד במאה העשירית.

הצעתו הנועזת של פראנקל היתה לעגן את הנאמנות ליהדות דווקא באותו כוח אשר איים לפגוע בשלמותה: התודעה ההיסטורית. תוכניתו הציעה אלטרנטיבה ברורה הן לשמאל והן לימין. בעוד שתנועת הרפורמה הרדיקלית עשתה שימוש מתנשא בהיסטוריה כדי להצדיק את דרכה, ובעוד שהירש התמיד במחויבותו לדוגמת האקט ההתגלותי היחידי חובק הכל, הפך פראנקל את ההיסטוריה לכוח משמר, היוצר מחויבות. הכוונה לא היתה עוד לשפץ את היהדות על ידי נטישת העבר, אלא להעמיק את התודעה היהודית על ידי הטמעת העבר. ההיסטוריה היהודית, אם לומדים אותה בחמלה ובהבנה, יש בה כדי לספק, על-פי תפיסה זו, מקור להשראה, למשמעות ולהתחדשות. העבר נתפס כזירה שבה הרצון הקולקטיבי של עם ישראל קיבל ביטוי מוחשי. היבטים רבים ביהדות שלא היה בהם מן האלוהי או המושלם נתקדשו מכוח ההיסטוריה, ופסק דינה של ההיסטוריה דרש ציות לא פחות מאשר קולה של ההתגלות. כשהוא משוחרר מאזיקי ההיסטוריה הדוגמטית מצד אחד ומהלחץ לשעבד את העבר להווה מצד שני, נתאפשר לבית הספר בברסלאו לשלב באופן יצירתי בין אדיקות מסורתית ומחקר מודרני.

38 *Jeschurun*, VII (1860–1861), pp. 441–442

39 שלמה יהודה רפפורט, דברי שלום ואמת, פראג תרכ"א, עמ' 29–30; קרית ספר, ד (תרפ"ז/תרפ"ח), עמ' 169.

40 *MGWJ*, X (1861), pp. 159–160

אידיאולוגיה והיסטוריה בתקופת האמנציפציה

היינריך גרץ (Graetz) היה הנמרץ, הרבגוני, והמתמיד ביותר מבין האנשים שעסקו במאה הי"ט במדע היהדות (Wissenschaft des Judentums). *Geschichte der Juden*, חיבורו המקיף בן אחד-עשר הכרכים שראה אור בין 1853 ל-1876 בקצב מסחרר של כרך אחד כל שנתיים, וזאת בנוסף למונוגרפיות רבות אחרות וכמה מהדורות מתוקנות של כרכים מוקדמים יותר, נותר עדיין, מאה שנים לאחר מכן, המבוא הטוב ביותר להיסטוריה היהודית בכללותה אשר נתחבר על ידי אדם אחד. אין זה הישג פעוט בתחום שבו גילויים של מקורות חדשים, פיתוחם של כלים ונקודות-השקפה שונות, התרבותן של מונוגרפיות מקוריות ויצירתן של סינתזות חדשות נמשכו ללא הפוגה. ישנן כמה דרכים לקרוא היסטוריונים: קריאה לצורך התוודעות לנושא מסוים ותו לא, קריאה תוך בחינת התרומה של עבודתם לקידום הבנתנו באותו נושא, ולבסוף – קריאתם כחלק מההיסטוריה החברתית והאינטלקטואלית של התקופה שבה כתבו. לצורך מסה זו תוגבל קריאתנו את גרץ בעיקר להשפעות הגומלין שבין תפיסתו את העבר היהודי לבין הסוגיות שהסעירו את דורו הוא. אין אדם שניתן להבינו לחלוטין מחוץ להקשר של תקופתו; במקרה של גרץ – אדם חס-מזג שהיה מעורב עמוקות במשברים של תקופת המעבר שבה חי – התעלמות מתמונת-המצב באותה עת מונעת אפילו הצצה חלקית.

האמנציפציה, הפוטנציאל הגלום בה, המאמץ המפרך והמתמשך שנדרש על מנת לזכות בה, וכן אופיה החלקי והרעוע גם לאחר שהושגה, הם הנושאים שטרדו מעל לכל דבר אחר את יהדות גרמניה במאה הי"ט. כמו בתקופות קודמות של ההיסטוריה היהודית, שינוי יסודי במעמד המשפטי של היהודים הכתיב שינויים מהותיים באופן קיום היהדות. התנאים המשפטיים השונים שבהם חיו היהודים בגלות בבל, בימי בית שני, בח'ליפות בגדאד, באירופה הנוצרית של ימי הביניים ובאנגליה של המאה הי"ז הביאו, באופן בלתי נמנע, להתאמות במישור הקהילתי ובמישור הדתי. אולם מעט מאוד תמורות היו כה מרחיקות-לכת ושנויות במחלוקת מרה כמו האמנציפציה של יהודי גרמניה.

הכלי העיקרי לשינוי מבנה היהדות ותדמיתה במטרה להתאימם למעמד המשפטי הנכסף כל כך מבחינת מגזרים מסוימים בקהילה היהודית – מעמד שהוצע להם בחוסר

רצון על ידי חברה נוצרית-אמביוולנטית ביותר – היה 'מדע היהדות'. בגרמניה של המאה הי"ט שימש חקר ההיסטוריה היהודית הן כמקור סמכות והן כאמצעי. לגבי מי שתפסו אותו כמקור סמכות, הבנה נכונה של ההיסטוריה היהודית היה בה כדי לספק את הקווים המנחים החיוניים ואת העקרונות נותני-התוקף הנחוצים כדי לקבוע את דמותה העתידית של היהדות. לגבי מי שראו אותה כאמצעי, היתה ההיסטוריה היהודית מקור נוח להסברת היהדות במונחי השפה האידיאליסטית של המאה. שתי הפונקציות הללו מולאו בימי הביניים על ידי תחומים שונים: מסורת משפטית עשירה וגמישה שימשה בדרך כלל כמקור הסמכות הבלעדי לשינויים בתוך הקהילה היהודית, בעוד שהפילוסופיה סיפקה את השפה המשותפת שבה ניתן היה להסביר את היהדות ליהודים וללא-יהודים כאחד. בעקבות האמנציפציה, עם דחיית ההלכה היהודית ועם ההיסטוריזציה של הפילוסופיה, נטלה ההיסטוריה את שני התפקידים הללו. היא הפכה, מבחינה פונקציונלית, למקבילה של ההלכה והפילוסופיה בעולם ימי הביניים. רק ההיסטוריה המדעית התעלתה מעל ליצרים ולמפלגתיות של תקופה סוערת זו, ורק לה היתה גישה לאמת שהיתה עתידה להקנות ליהדות מחודשת את מקומה הראוי במאה הי"ט – מאת המודעות העצמית.

בסמכותו כי רבה, הפך 'מדע היהדות' עד מהרה לכוח האינטלקטואלי החזק ביותר בקרב יהדות גרמניה. קהל חסידיו גדל בהתמדה, והתוצאות המצטברות של מחקריהם הפכו על פניהם את הבנת היהדות ואת הדימוי העצמי של היהודי. מתי-מעט הצליחו לעמוד בפיתוי, הגישה ההיסטורית. החריג הבולט ביותר היה אולי מורו לשעבר של גרץ, שמשון רפאל הירש (Hirsch), שסגנון האלגוריה המאוד אישי שלו היה קרוב הרבה יותר לשפת ימי הביניים מאשר לשפה המודרנית. כאשר עזריאל הילדסהיימר (Hildesheimer), שותפו הניאו-אורתודוקסי, פתח לבסוף, ב-1873, בית מדרש מודרני לרבנים בברלין, שבו עתידים היו לעסוק במדע בשקדנות לא פחותה מזו שבבית המדרש בברסלאו או במרכז של הזרם הרפורמי (Hochschule), סירב הירש להעניק אפילו שמץ של תמיכה.¹

עם זאת, השימוש במדע על ידי כולם כמעט לא הוליד הסכמה כוללת לגבי אופיה של היהדות. כמו ברוב הכלים, גם במדע ניתן היה להשתמש בדרכים שונות. ניתן היה לעשות בו שימוש רדיקלי או קונסרבטיבי, לנצלו לעיצוב היהדות המסורתית מחדש או להגנה עליה, להצדקת רפורמה דתית או לשלילתה. ההנהגה האינטלקטואלית של תנועת הרפורמה המתהווה תפסה את חקר ההיסטוריה היהודית ככוח משחרר, כקרדום לקבור בו את מורשתו המעיקה של עבר בלתי נסבל. בשנות הארבעים של המאה הי"ט, השימוש הבלעדי והלעתיים קרובות בלתי-אחראי בהיסטוריה לקידום מטרת הרפורמה

1 מרדכי אליאב, עורך, אגרות רבי עזריאל הילדסהיימר, ירושלים תשכ"ו, עמ' 207-216.

פרק שלושה עשר

הדתית גרם למתקפת-נגד ספונטנית מצד קבוצה של היסטוריונים, שהודעו ממחירה של האמנציפציה והחלו משתמשים במדע כדי להגן על היהדות המסורתית. לשני הצדדים היתה שפה משותפת. הדילמות שהציב מאבק האמנציפציה אמורות היו להיפתר על ידי הבנה נכונה של ההיסטוריה היהודית. המחלוקת המרה בשאלה מהי אותה הבנה נכונה לא נבעה מהבדלים במתודה אלא מעמדות דתיות קודמות שהיו מנוגדות בתכלית. ההיסטוריה המדעית היתה היסטוריה פרוגרמטית.

ב

התוכנית הראשונה בהקשר זה באה בדמות תיאוריה שלמה אודות ההיסטוריה היהודית, שסימלה סטייה חדה מבחינת תפיסה עצמית בה במידה שהאמנציפציה סימלה שינוי קיצוני מבחינת המעמד המשפטי. הרבה לפני שתומצתה באופן מבריק על ידי אברהם גייגר (Geiger) בשנות השישים של המאה הי"ט, בחיבורו *Das Judentum und seine Geschichte* ('היהדות ותולדותיה'), הפכה תיאוריית הרפורמה של ההיסטוריה היהודית לפרשנות השלטת לגבי העבר היהודי. בשם תיאוריה חדשנית זאת דגלו דוברי הרפורמה הדתית בתיקון המוסדות והאמונות העיקריים ביהדות. גרץ תיעב את המצע האמור וניסח תפיסה משלו לגבי ההיסטוריה היהודית, שקראה תיגר על זו שהיתה רווחת בחוגים הרפורמיים.

הרוויזיה שערכו האינטלקטואלים של הרפורמה להיסטוריה היהודית התבססה על שתי הנחות תפיסתיות, שלעיתים קרובות התחלפו בהדרגה במסקנות ממשיות. כמו על כל תופעה חיה, כך טענו, גם על היהדות חל חוק ההתפתחות. רעיונותיה וצורותיה הם חלק מתוך רצף היסטורי, המתהווה בהדרגה ומשתנה בהתמדה. התלמוד עצמו הוא ההוכחה המשכנעת ביותר לכך, שכן הוא אינו אלא עיבוד מחודש ועצום-ממדים של יהדות המקרא. רוח היהדות תמיד לבשה צורות חדשות, שכן את הצורות הישנות שנידונו לערמת האשפה של ההיסטוריה לא ניתן לעולם להחיות. חיוניות זו של הצמיחה בעבר היא הערובה לכך שהיהדות מסוגלת גם להיענות לאילוצי ההווה.²

מה שהציל, על פי תפיסה זאת, את ההיסטוריה היהודית מגורל ההיסטוריוציזם הטהור היה מושג התמצית. מאחורי האירועים התקיימה ופעלה תמצית היהדות. רעיון קבוע זה, שהלך ונגול – עם זאת – ללא הפסקה, הוא אשר סיפק את ההמשכיות ואת הכוח המניע של ההיסטוריה היהודית. רעיון זה, שהיה קיים למן ההתחלה, היה נתון במאבק

2 Abraham Geiger, *WZJT*, I (1835), p. 2; idem, *Nachgelassene Schriften*, 5 vols., Berlin 1875–1878, V, pp. 181–182; Sigismund Stern, *Zur Judenfrage in Deutschland*, I (1843), p. 154, and II (1844), pp. 26–41; idem, *Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts*, VIII (1847), pp. 377–379

עם אויביו החומרניים. עם כל סיבוב במאבק, עלה בידו ללבוש צורה נעלה יותר שהתאימה יותר לטבעו. ברם, כל הכרעה היתה זמנית בלבד, שכן עצם לבישת הצורה הגשמית ציינה הקרבה מסוימת של הרעיון.³

על סמך הנחות אלה, גיבשו אדריכלי הרפורמה פרשנות חדשה ומקיפה של ההיסטוריה היהודית, שקווי המתאר שלה שורטטו עוד ב־1822 על ידי עמנואל וולף (Wolf) בשם האיגוד לתרבות (Verein für Cultur) קצר־הימים. נקודת המוצא שלה היתה זיהוי אפריורי של תמצית היהדות, ואידיאולוגים מאוחרים יותר לא ראו צורך להפריך את ניסוחו הנועז של וולף.

מהו אותו רעיון הקיים לאורך חלק כה ניכר מדברי ימי העולם ושהצליח להשפיע כל כך על תרבותו של המין האנושי? מדובר ברעיון מן הסוג הפשוט ביותר ותוכנו ניתן לביטוי בכמה מילים בודדות. זהו רעיון האחדות הבלתי מוגבלת הנמצאת בכל. הוא צפון במילה האחת 'אֶדְנִי' המציינת את האחדות החיה של כל ישות בנצח, הישות המוחלטת הנמצאת מחוץ לזמן ולמרחב המוגדרים. תפיסה זו נגלתה לעם היהודי, כלומר היא נקבעה כעובדה.⁴

המונותיאזם נתפס, אם כן, כגילומו ומיצויו של רעיון היהדות. אומנם, אנשים כגייגר ושמואל הולדהיים (Holdheim) הכירו בשלב מאוחר יותר במרכזיותה של האתיקה, אך גם מבחינתם הגרעין היסודי ביותר – זה שלא ניתן לפרקו לגורמים – והנצחי נותר חזון ייחודי של אלוהים. כמו כן, הם המשיכו להכיר במקורו האלוהי של חזון זה.⁵ מוריץ א' שטרן (Stern), המרצה מגטינגן (Göttingen), אשר טען שמשימתה הסופית של הרפורמה היא לנתץ את האמונה בהתגלות פוזיטיבית, לא זכה לתמיכה רבנית מכל סוג שהוא.⁶

מעבר לרעיון בסיסי זה לא ראו הרפורמים ביהדות שום מרכיב קבוע, ואחדים, כדוגמת זיגיסמונד שטרן (Stern), המחנך היהודי הנודע ואחד ממייסדי קהילת הרפורמה של ברלין, טענו שאפילו ההתגלות המקורית במעמד הר סיני היתה נתונה לאבולוציה. מבחינתם, חוק ההתפתחות הבלתי נמנע הוא שמשל בכל.⁷ בהתאם לכך, המימד הלאומי של היהדות עבר אצלם היסטוריוזציה והם הסבירו אותו במונחים פונקציונליים. רבים

Geiger, *WZJT*, V (1844), pp. 56–57 3

Wolf, *LBIYB*, II (1957), p. 194 4

Abraham Geiger, *Das Judenthum und seine Geschichte*, 3 vols., Breslau 1865–1871, I, pp. 27–36; Samuel Holdheim, *Geschichte der Entstehung und Entwicklung der jüdischen Reformgemeinde in Berlin*, Berlin 1857, p. 115 5

Ludwig Geiger, *ZGJD*, II (1888), p. 69 6

Stern, *INJ*, VIII (1847), p. 378 7

פרק שלושה עשר

מתומכיהן המוקדמים של ההשכלה והרפורמה טעמו לראשונה מן הלמדנות החילונית דרך כתביו הפילוסופיים של הרמב"ם. בחלקו השלישי של 'מורה נבוכים' עשה הרמב"ם מהפכה בניסיון להסביר את כוונת המצוות בהשתמשו לראשונה בגישה היסטורית. רק היכרות עם מנהגים פגניים מהתקופה איפשרה, לדבריו, לאמת את משמעותם של אינספור מוסדות מקראיים, שהרי תפקידם היה הגנתי בלבד.⁸ באמצע את אותו קו המחשבה, טענו היסטוריונים רפורמיים עתה, שכל כולה של הממלכה היהודית וכן רבים ממוסדותיה הדתיים נועדו להגן על רעיון המונותאיזם השברירי מפני השחיתות המוחלטת של הסביבה הפגנית עד להכותו שורש מספיק עמוק בתודעתו של עם ישראל הקדום.⁹ חורבן בית ראשון וגלות בבל יצרו יהודי ממין חדש: יהודי אשר נרתע מפני האפשרות לשוב למולדתו אך שמר על זהותו הדתית. וולף התייחס אל העובדה, שרוב היהודים דחו את ההזדמנות שניתנה להם בצו של כורש, כאל

אירוע בלתי רגיל! מאות אלפים נשארו בפזורה ולא נכללו שנית בממלכה היהודית. אך בכל מקום הם שימרו את אותו רעיון בדיוק שעליו נסמכה לאומיותם. הם נותרו נאמנים ליהדות ולפיכך נותרו חוליות בשרשרת.¹⁰

יהודים גולים אלה היו מבשרי המפנה הבלתי־הפיך, שעתיד היה לחול בהיסטוריה היהודית עם חורבן בית שני. הפירוש הסופי שניתן על ידי תנועת הרפורמה לאירוע זה היה וריאציה על עמדה שנקבעה בשחר תקופת האמנציפציה על ידי שפינוזה, שחשיבותו מבחינת ההיסטוריה היהודית טמונה בביקורת ההרסנית כלפי היהדות, שאותה הוריש להשכלה. בהסתמכו על טיעונים פילוסופיים ועל ראיות מתוך כתבי הקודש, טען שפינוזה שהיהדות היתה צריכה לגווע מטבע הדברים עם נפילת הממלכה היהודית,¹¹ ושהיא חבה את הישרדותה הבלתי חוקית אך ורק לעוינותם של הגויים.¹² בהתייחסותו לטיעון זה בחיבורו 'ירושלים', הסתפק מנדלסון בקביעה, שאובדן

8 Amos Funkenstein, 'Gesetz und Geschichte: Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin', *Viator*, I (1970), pp. 147–148

9 Sigismund Stern, *Die Aufgabe des Judenthums und der Juden in der Gegenwart*, Berlin 1845, pp. 9–10; גייגר (לעיל, הערה 5), עמ' 37–39.

10 וולף (לעיל, הערה 4), עמ' 196. דברים דומים ניתן למצוא אצל: Jost, *Geschichte der Israeliten*, I, p. xii; Samuel Holdheim, *Ueber die Autonomie der Rabinnen und das Princip der jüdischen Ehe*, 2nd ed., Schwerin 1847, pp. 16–17; Jakob J. Petuchowski, *Prayerbook Reform in Europe*, New York 1968, pp. 53–54 (מתייחס לסידור התפילה מ־1819 של בית הכנסת בהמבורג).

11 *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, translated by R. H. M. Elwes, 2 vols., New York 1951, I, pp. 57–68, 72, 245–248

12 שם, עמ' 55–56.

העצמאות הפוליטית הפך את היהדות למערכת דתית טהורה שפעלה באמצעות שכנוע בלבד.¹³ פרידלנדר (Friedländer) ואדריכלים מאוחרים יותר של הרפורמה, בהתקרבתם עוד יותר לעמדתו המקורית של שפינוזה, נתנו ביטוי מפורש למשתמע מדבריו של מנדלסון, לאמור, שנפילתה של הממלכה היהודית ציינה את השתחררותה של היהדות ממקורותיה הלאומיים.¹⁴ יותר ממאה וחמישים שנה לאחר 'מאמר תיאולוגי-מדיני' נתן הולדהיים הד ברור לעמדתו של שפינוזה כאשר הכריז כי "כל דבר הקשור במדינה כמדינה חייב לחדול ברגע שהישות הלאומית הזאת מתפרקת".¹⁵

במאה הי"ט הלכה הפרשנות המחודשת הזאת יד ביד עם רעיון המיסיון, רעיון שעדיין נפקד מ-*Geschichte der Israeliten* ליוסט (Jost).¹⁶ אותו מצב שדורות קודמים התאבלו עליו כאסון לאומי הורם עתה על נס כהזמנה ממרום לצאת אל העולם כדי לאמץ את תפיסת האלוהים האמיתית. על רקע מסורת ארוכה של ביקורת מצד ההשכלה על הפרטיקולריזם של היהדות, לא חדלו תומכי הרפורמה מלהדגיש את האוניוורסליזם שבתמציתה ואת אופי שליחותה. הפצת המונותיאזם בתור שליחותה היחידה של היהדות הפכה לקו ההגנה העיקרי שלהם כנגד התאבדות קיבוצית.¹⁷

ברם, חורבן בית המקדש לא שיחרר לגמרי את רוח היהדות. כפי שקרה בתקופות מוקדמות, שוב ציפו אותה מוסדות בדלניים שצמחו בשל גורמים פנימיים וחיצוניים גם יחד. התפוררותה הממושכת של הממלכה יצרה חלל ריק שנתפס על ידי התקנות

Moses Mendelssohn, *Jerusalem and Other Jewish Writings*, translated by Alfred Jospe, New York 1969, pp. 99–104 13

Friedländer, *Sendschreiben an ... Teller*, Berlin 1799, pp. 34–38 14

הולדהיים (לעיל, הערה 10), עמ' 45. 15

נראה כי הרעיון הופיע לראשונה בחיבורו המאוחר יותר *Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes*, 2 vols., Berlin 1832, I, pp. 8–9 16

שטרן (לעיל, הערה 9), עמ' 17; *Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-* 17

Versammlung, Frankfurt am Main 1845, p. 74 (להלן PAZR); גייגר (לעיל, הערה 5),

א, עמ' 149–162. טרם זוהו מקורותיה ושלבי התפתחותה של תיאוריית המיסיון – החדשה

והרדיקלית – של המאה הי"ט, שהצליחה למעשה להעניק לגלות משמעות חדשה. המסה של

Max Wiener, 'The Conception of Mission in Traditional and Modern Judaism',

Yivo Annual of Jewish Social Science, II–III (1947–1948), pp. 9–24

התחלה בלתי גמורה. שנים קודם לכן טען מכס נורדאו, שנתן לעתים קרובות ביטוי מהוקצע

לביקורת הציונית כלפי האמנציפציה, כי האידיאולוגים של תנועת הרפורמה גיבשו את

התיאוריה שלהם תחת השפעתה של התיאולוגיה הנוצרית, שמזמן החזיקה בעמדה שהישרדותם

של היהודים נועדה לספק עדות לגבי אמיתותם של כתבי הקודש. אפשר שיש בתובנה

אינטואיטיבית זו יותר מסתם וכחנות (Max Nordau, *Das Judentum im 19. und 20. Jahrhundert*, 2nd ed., Cologne 1911, pp. 17–19

הנוצרי הזה, ראה: Bernhard Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins*, Basel 1946,

(pp. 175–181).

המתרבות והולכות של האליטה הקלריקלית. הולדהיים האשים את הרבנים בהיתלות נואשת בשברים הפוליטיים של הממלכה שאבדה מתוך אי־הבנת גזר דינה של ההיסטוריה.¹⁸ בגישה מדעית בהרבה ניסה גייגר הצעיר להראות כיצד הרבנים חישלו קשרים חדשים של אחדות תוך שימוש בשיטת ביאור בלתי רציונלית, שאנסה שוב ושוב את הפשט של הטקסט התנ"כי. התוצאה היתה מערכת משפטית אדירה וכבדה אשר – למרות מאמצים רבניים כבירים – לא היו לה תימוכין אובייקטיביים בתנ"ך.¹⁹

באשר להוויה היהודית הארוכה והמגוונת בימי הביניים, אימצו האידיאולוגים הרפורמיים לחיקם את העמדה שמשלה זה מכבר בכיפה ושראתה את הגלות כתקופה של רדיפות בלתי פוסקות. בעוד שהספרות היהודית מן העת העתיקה ומימי הביניים תפסה תמיד את המצב הגלותי כמצב מסוכן, היו אלה היסטוריונים יהודיים ספרדיים בני המאה הט"ז, בהשראת הטראומה שלהם מן הסוף המר שבא על חיי היהודים בספרד ופורטוגל, שכתבו לראשונה חיבורים היסטוריים המתארים באופן כרונולוגי את רדיפות היהודים במרוצת הדורות.²⁰ במאות הי"ז והי"ח השתמשו בתפיסה זו של העבר תומכיה הראשונים של האמנציפציה במגמה לנקות את היהודים מאחריות לטיבו המגונה של מצבם החברתי.²¹ במילותיו העוקצניות של מנדלסון: "הם כובלים את ידינו ואז טוענים כנגדנו שאיננו משתמשים בהן".²² במאה הי"ט העתיקה תיאוריית הרפורמה של ההיסטוריה היהודית את אותה השקפה מושרשת על העבר בכדי להסביר את חוליה של היהדות. היבטים מרכזיים של יהדות ימי הביניים הוצגו עתה כבלתי מהותיים משום שלא היו אלא תגובה טבעית ללחץ בלתי נסבל. הישרדותו של היהודי בימי הביניים יוחסה אך ורק ליכולתו לחיות את חייו בעבר, בעתיד או בעולם של פנטזיות.

18 הולדהיים (לעיל, הערה 10), עמ' 38–49.

19 גייגר (לעיל, הערה 3), עמ' 58–81, 234–259.

20 Samuel Usque, *Consolation for the Tribulations of Israel*, translated by Martin A. Cohen, Philadelphia 1964; ספר שבט יהודה לרבי שלמה אבן וירגה, בעריכת עזריאל שוחט,

ירושלים תש"ז; יוסף הכהן, עמק הבכא, בעריכת מאיר לטריס, קראקא תרנ"ה. על קודמיהם ומקורותיהם של אותם היסטוריונים של הרדיפות מן המאה הט"ז, ראה עמדותיהם המנוגדות של:

Graetz, *Geschichte*, VIII, 4th ed., pp. 393–399; Isidore Loeb, *Joseph Haccohen et les chroniqueurs juifs*, Paris 1888; Fritz Baer, *Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda*, Berlin 1923; מרסין כהן, שם, עמ' 277–287.

21 Jacob Meijer, 'Hugo Grotius' Remonstrantie', *Jewish Social Studies*, XVII (1955), pp. 95–96; John Toland, *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland*, London 1714, pp. 14–16; Christian Wilhelm Dohm, *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin and Stettin 1781, pp. 31–35, 107–109; Henri Grégoire, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*, Metz 1789, pp. 1–13, 32–44

22 מנדלסון (לעיל, הערה 13), עמ' 146.

בעיניים אלה בחנו דוברי הרפורמה את מוסדות היהדות התלמודית ואת האידיאולוגיות של התנועות המשיחיות והמיסטיות. בתקופה של רדיפות אכזריות, כך סברו, תפס הצורך בנחמה את מקום התפתחותה החופשית של הרוח. הקודיפיקציה של המשנה היתה ביטוי טיפוסי, גם אם מוקדם, להיצמדות הביניימית לעבר. הרבה מן התכנים שהמשנה שימרה כבר לא היו ישימים אפילו בזמן הקודיפיקציה.²³ לנוכח עוינותה של החברה הסובבת אותם, נסוגו היהודים בימי הביניים יותר ויותר והסתתרו מאחורי מוסדותיו המגוננים של התלמוד – מעין מולדת חלופית שמילאה תפקיד מקביל לזה שמילאה הממלכה היהודית בתוך עולם עובדי האלילים של העת העתיקה.²⁴ הולדהיים טען, כי האוטונומיה הקהילתית היתה אנכרוניזם שנכפה על היהודים על ידי ממשלות אשר סירבו לקלוט אותם אל תוך החברה.²⁵

גורלן של המשיחיות והמיסטיקה לא שפר עליהן יותר. גם בהקשר זה ייחסה ההיסטוריה משקל שונה לערכים שהיו בבת-עיניהם של דורות קודמים. לא הכמיהה לגאולה פוליטית ולא החיפוש אחר החוויה המיסטית נחשבו כביטויים אותנטיים של היהדות, שכן את שתי התופעות ניתן היה לפרש כתוצאה מובהקת ולא-בריאה של רדיפות פיסיות ובידוד תרבותי.²⁶

בסיכומו של דבר, תיאוריית הרפורמה של ההיסטוריה היהודית מספקת עדות נרחבת להשפעות הגומלין הרבות שבין צורכי השעה ותפיסת העבר. היא היתה פשוט רוויית רלוונטיות להווה. על ידי היסטוריוזציה של כל דבר אשר נתפס כמכשול, היא נתנה לגיטימציה להתאמות הדתיות שהוכתבו לעתים קרובות באופן גס וללא התחשבות בנסיבות על ידי האמנציפציה הגרמנית; המגמה של תפיסת הרפורמה עלתה בקנה אחד עם צו השעה כפי שנתפס על ידי הרפורמים. עם תום עידן הפנטיות והרדיפות ניתן היה, על פי תיאוריית הרפורמה, להפשיט את רעיון היהדות משיריונו המוסדי ולהציגו לעולם המאופיין בפתיחות. חזונו של זיגיסמונד שטרן הפיח השראה בלבותיהם של רבים: "...וכאשר העולם הפגני ייהרס, לא רק על ידי הנצרות, אלא גם בתוכה, אזי ההפרדה בין שתי הדתות תחדל מלהתקיים, ורק קשה לי לומר איזה שם יהיה לדת של האנושות".²⁷

- | | |
|----|---|
| 23 | גייגר (לעיל, הערה 5), ב, עמ' 31. |
| 24 | שטרן (לעיל, הערה 9), עמ' 25. |
| 25 | הולדהיים (לעיל, הערה 10), עמ' 17-18. |
| 26 | פרידלנדר (לעיל, הערה 14); וולף (לעיל, הערה 4), עמ' 197-198; 76, 74-75, 76, <i>PAZR</i> , pp. 94, 100; גייגר (לעיל, הערה 5), ב, עמ' 14-15. הטענה הזו לקשר בין דיכוי ומשיחיות כבר הועלתה על ידי גרגואר (לעיל, הערה 21), עמ' 32. |
| 27 | שטרן (לעיל, הערה 9), עמ' 78. |

העשור של שנות הארבעים של המאה הי"ט היווה נקודת מפנה בגורל הפוליטי של יהודי גרמניה וכתוצאה מכך גם בכיוון ההתקדמות של המדע היהודי (jüdische Wissenschaft). לא זו בלבד שהאמנציפציה לא הצליחה עד אז להביא את העתיד הוורוד המיוחל, אלא שבעשור האמור היא עצמה היתה נתונה להתקפה חריפה. המשבר הפוליטי הביא עמו חמש שנים של תסיסה קשה מאוד אשר חידדה את העמדות הדתיות המנוגדות והחריפה את המאבק המתמשך בין רבנים לבעלי בתים (laymen) על ההנהגה הדתית של הקהילה היהודית.

בשנת 1843 היתה אוכלוסיית יהודי פרוסיה, שמנתה 206,050 נפשות, הקהילה היהודית השלישית בגודלה באירופה.²⁸ אולם בשונה מהקהילות הגדולות ממנה בהרבה ברוסיה ובאוסטריה, מגזרים רבים מקרב יהודי פרוסיה נהנו מאמנציפציה כמעט מלאה מאז 1812, למרות שעוד ב־1846 36.7 אחוזים מהם – בעיקר בפרונביציית הגבול פוזנא (Posen) – טרם קיבלו אזרחות.²⁹ פרידריך וילהלם הרביעי, המלך החדש, אשר שנא את ההשכלה והשתוקק להשיב על כנו את הסדר האלוהי של האימפריה הרומית הקדושה, פירסם בסוף שנת 1841 צו קבינט אשר גרם זעזועים בקרב יהדות גרמניה. פרידריך וילהלם הרביעי, שחזר ואישר את דבר הזהות הקיימת בין היהדות לאומה היהודית – זהות שהוכחשה תקופה ארוכה, טען שרק חקיקה המכירה באחדות הזאת ובהיותם של היהודים נפרדים כמשתמע ממנה תוכל להיות אפקטיבית.

מאמצייהם של אלה המבקשים לשפר את מצבם החברתי של היהודים באמצעות היטמעותם, כפרטים, בחיים האזרחיים של האוכלוסייה הנוצרית החיה בארץ זו לעולם לא יוכלו לשאת פרי ולהיות מועילים מבחינת הקשר ההדדי שבין נוצרים ויהודים, מאחר שהם עומדים בסתירה לאותו טיפוס לאומי.

בהתאם לכך הציע המלך להתייחס ליהודים כמיעוט לאומי על ידי ארגונם בכל מקום כקורפורציות נפרדות, שהאינטרסים שלהן ברמה המוניציפלית ייוצגו על ידי צירים יהודיים בלבד. ליהודים לא יורשה עוד לייצג אזור בחירה נוצרי. בהמשך לרעיון שלילת האזרחות האישית שלהם, תמך המלך גם בשחרור היהודים מחובת השירות הצבאי הכוללת.³⁰

28 *Vollständige Verhandlungen des ertsen vereinigten preussischen Landtages über die Emancipationsfrage der Juden*, Berlin 1847, p. xvi. מבין המדינות הגרמניות איכלסה בוואריה את הקהילה היהודית השנייה בגודלה, שמנתה 62,830 יהודים.

29 Heinrich Silbergleit, *Die Bevölkerungs- und Berufsverhältnisse der Juden im deutschen Reich*, Berlin 1930, p. 9

30 *Der Orient*, 1842, p. 187

יהודי פרוסיה תרגמו את מצוקתם לנוכח ההסתלקות העומדת בפתח מהאמנציפציה לכדי מחאה קולנית, שכתוצאה ממנה גנז פרידריך וילהלם את הצעתו המקורית. במשך חמש השנים הבאות ליבנה הממשלה טיוטה של חוק יהודים חדש. בשנת 1845 הזמינה את מוריץ פייט (Veit), נשיא קהילת יהודי ברלין, את יוליוס רובו (Rubo), מנהלה הכללי, את ליאופולד צונץ, מנהל הסמינר שלה למורים, ואת יוסף מוהר (Muhr), בנקאי, להציג את הצעותיהם באופן אישי. נכבדים ורבנים מכל רחבי המדינה שלחו גם הם תזכירים לממשלה. לבסוף, ב־1847, אושרה גירסה מתוקנת של הצעת הממשלה על ידי נציגי המעמדות הפרובינציאליים ביושבם במועצה ארצית מאוחדת.³¹ ההמתנה המייסרת הותירה את יהודי פרוסיה במצב של מתח תמידי. וכך דיווח הולדהיים ב־1843:

· חוק ההתאגדות הקורפורטיבית מעורר־האימה, שעדיין מאיים על החיים האזרחיים והחברתיים של יהודים פרוסיים, או של פרוסים יהודיים, העלה את שאלת לאומיותם של היהודים באופן כללי בחוגים רבים. בשנה האחרונה היא העסיקה, בדרגות שונות, את מוחותיהם של רבים.

עמדותיו של המלך היו ידועות היטב. פייט, המוציא לאור המלומד ששימש כנשיא קהילת ברלין מ־1839 עד 1848, ואשר הצליח במאמץ שתדלני לגייס את תמיכת העיר וממשלות הפרובינציות למען היהודים, חש עדיין ב־1846, שחוק המשקף את דעותיו של המלך היה בגדר אפשרות מציאותית. הוא התנחם בכך שהנסיגה תהיה זמנית, שכן עידן החוקים הנצחיים כבר פס מן העולם.³²

מתקפה מכיוון לא צפוי הגבירה את חרדות היהודים עוד יותר. ברוננו באואר (Bauer), 'הרובספייר של התיאולוגיה', אשר זה עתה איבד את עבודתו באוניברסיטת בון בשל ניסיון לשמוט את קרקע ההיסטוריות מתחת לספרי הבשורות של הברית החדשה, פירסם בשנת 1843 מסה, ובה הכריז שבני דת משה אינם ראויים לאמנציפציה. באואר, הגליאני שמאלני אשר תיעב את אידיאולוגיית המדינה הנוצרית הריאקציונית של פרידריך וילהלם לא פחות מהיהודים, הציג את היהדות באופן קריקטורלי כמאובן המייצג את השלב הנמוך ביותר בתולדות הדת. היא שרדה, לדבריו, רק על ידי בריחה

31 Horst Fischer, *Judentum, Staat und Heer in Preussen im frühen 19. Jahrhundert*, Tübingen 1968, pp. 158–190. ראה גם התזכיר המאוד מעניין שהוגש על ידי מיכאל זק"ש ופורסם על ידי: Ismar Freund, *Festschrift zu Simon Dubnows siebzigsten Geburtstag*, Berlin 1930, pp. 251–258

32 Ludwig Geiger, 'Moritz ;iii עמ', מבוא למהדורה הראשונה, (לעיל, הערה 10), *JJGL*, XIII (1910), pp. 140–141

מהזרם המרכזי של ההיסטוריה והתבצרות בין חומות התלמוד. אולם המחיר היה כבד. היהודי איבד כל יכולת להמשיך ולהתפתח. מאמצי הרפורמה בשם היהדות מאז הסנהדרין של פאריס היו מזויפים, שכן היה בהם משום התנתקות ולא חזרה אל היהדות. בשאיפתם לאמנציפציה ביקשו היהודים רק להרחיב את זכותם לטפח את הסגירות השבטית שלהם. באואר קרא להם תחת זאת לנטוש את התמקדותם בעצמם ולחבור אל המאבק למען חירות אוניברסלית, מטרה אשר חייבה את שחרור החברה מהדת.³³

עוינות מחודשת זו כלפי השאיפות הפוליטיות של היהודים הן מימין והן משמאל הביאה לפרץ של פעילות בתוך הקהילה היהודית למען רפורמה דתית. תגובה זו היתה צפויה, שכן הסוגיה שעמדה בבסיס מאבק האמנציפציה בגרמניה משחר ימיו היתה תמיד אופיה של היהדות וכשירותם של היהודים להשתלב במדינה המודרנית. את יוזמת הדיבור בשם היהדות נטלו לידיהם בעלי בתים בעלי השכלה אוניברסיטאית מפרנקפורט, ברסלאו וברלין, אשר התארגנו כדי לפרסם הצהרות שהגדירו את היהדות על-פי תפיסותיהם הם. אנשים אלה שמו ברוב המקרים דגש על דברים שכבר ביטלו: סמכותו של התלמוד, כללי הכשרות, התקווה הביניימית לגאולה לאומית, ויום מנוחה השונה מזה של החברה שבתוכה חיו. בנימה יותר חיובית הם הדגישו את האמת הנצחית של תפיסת האלוהים ביהדות וכן את יכולתה הבלתי מוגבלת להתפתח. הצהרות אלה נועדו לשכנע את הציבור ואת אנשי הממשל בגרמניה בדבר קיומה של יהדות לא-אורתודוקסית, המסוגלת והראויה לעמוד בכל החובות האזרחיים. חבריה מסרו עדות פומבית לכך שניקו את דתם מכל שריד של לאומיות.³⁴

אך האם באמת היו מוסמכים למסור 'עדות אופי' לגבי היהדות? האם לא הפקיעו לעצמם זכות שהיתה שמורה לרבנים בלבד? בהסתכלות על הדברים מזווית זו, הרי שאסיפות הרבנים המפורסמות שנערכו באמצע שנות הארבעים של המאה הי"ט היו בעצם ניסיון מאורגן לתפוס מחדש את הגאי הקהילה היהודית. מאז תחילת מאבק האמנציפציה בגרמניה, עת פנה מנדלסון לרבנים בבקשה שיוותרו על סמכותם להטיל חרם, נלחמו זה בזה מנהיגים משכילים מקרב בעלי הבתים ורבנים מסורתיים על

33 Nathan Rotenstreich, Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843. ראה גם: 'For and Against Emancipation', *LBIYB*, IV (1959), pp. 3–11. בעניין עבודתו של באואר באופן כללי, ראה בחינה מחודשת של הנושא במבט טרי על ידי: Lothar Koch, *Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement*, Stuttgart 1971.

34 *INJ*, 1845, pp. 131–132; לדוויג גייגר (לעיל, הערה 6), עמ' 49–62; הולדהיים (לעיל, הערה 5), עמ' 59–63; David Philipson, *The Reform Movement in Judaism*, 2nd ed., New York 1931, pp. 231–234. בעניין ההרכב החברתי של הקבוצות הרפורמיות הללו, נושא שהמחקר התעלם ממנו עד כה כמעט לחלוטין, ראה את הרמזים אצל הולדהיים, שם, עמ' 26, 40, 50, 52; וכן את העדויות המשמעותיות שנחשפו על ידי: Jacob Katz, *Jews and Freemasons in Europe*, Cambridge 1970, pp. 91–95.

השליטה בענייני הדת של הקהילה. כעת קם לו דור חדש של רבנים ליברליים בעלי השכלה חילונית ותבע לעצמו זכות להיות הדובר הלגיטימי של היהדות. אפילו שמואל הולדהיים, הקיצוני שבחבורה, ביקר קשות את הצהרת פרנקפורט, שנמסרה על ידי חוג אינטלקטואלים מתבוללים ואנטי-רבניים ב־1843, באומרו שהיא כה שלילית באופיה עד שאין לה כלל סיכויים לתרום ליצירת תחייה דתית.³⁵ בעוד שבעלי בתים הרימו קולם בדרישה לסינוד שבו שני הצדדים יקיימו דיונים מתוך שוויון מלא, סירבה אסיפת הרבנים של פרנקפורט ב־1845 לגבות את קהילת הרפורמה של ברלין, היוזמת העיקרית של רעיון הסינוד, ללא הבטחה לדבוק בעקרונות שנקבעו על ידי האסיפה.³⁶ למרות שאותן סוגיות פוליטיות שהיו העילה להצהרות בעלי הבתים הזינו גם רבים מן הדיונים באסיפות הרבנים, ייחסו הרבנים בדרך כלל יותר משקל למורשת העבר.

שלל ההתבטאויות הלא-רבניות והרבניות בנושא רפורמה קיצונית עוררו עד מהרה תגובת-נגד. היתה זו הפעם הראשונה שבה קומץ אנשים בעלי הכשרה אוניברסיטאית ומחויבות לעיסוק במדע החלו לקרוא תיגר על ההתעסקות המופרזת בצווי השעה. באמצע שנות הארבעים של המאה הי"ט עמד בראשם זכריה פראנקל (Frankel). הוא כיהן כרב בדרזדן מאז 1836, היה כבר שקוע בשלב זה עמוק בתוך מפעל חייו – חקר שורשיה והתפתחותה של ההלכה היהודית, ורשם עזיבה הפגנתית של אסיפת הרבנים של פרנקפורט ב־1845 סביב שאלת השימוש בעברית כשפת התפילה. בשנת 1844 ייסד פראנקל כתב-עת בעל עמדה אנטי-רפורמית גלויה – כתב-עת שלא החזיק מעמד זמן רב – ובו ניסח פראנקל ביקורת על המצע הרפורמי, שהתבססה על כמה סיבות.

מבחינה פוליטית הוא האשים את ההנהגה הרפורמית על שהיא מוכרת את היהדות תמורת אמנציפציה. כשהוא מבסס את עמדתו על תיאוריה בדבר חוק טבעי, שנדחתה על ידי פרוסיה הפוסט-נפוליאונית כיבוא מצרפת, טען פראנקל ששוויון הינו בגדר זכות ולא פריווילגיה. כמו קורבן האינקוויזיציה שהעינויים גרמו לו לבסוף להאמין באשמתו בפשע המיוחס לו, קבע פראנקל, כך גם יהודים גרמניים רבים חסרי עמוד שדרה קיבלו בשלב מסוים את הטיעון שהושמע כה רבות, כאילו תכניה ונוהגיה של היהדות הם הסיבה האמיתית לשלילת האמנציפציה. ברם תביעות כאלה מצד המדינה הפרו לדעת פראנקל את עקרון חופש המצפון; אמנציפציה אמיתית אמורה להביא לנצחון הצדק והאנושיות.³⁷

לטיעון פוליטי זה הוסיף פראנקל שיקול היסטורי רגשי מאוד. הנכונות לקנות את

35 הולדהיים (לעיל, הערה 5), עמ' 63–66.

36 פיליפסון (לעיל, הערה 34), עמ' 241–244; *Der Orient*, 1845, p. 142. אפילו הולדהיים, שהיה לימים רבה של קהילת הרפורמה של ברלין, התנגד לרעיון הסינוד. שני המחנות פשוט לא היו שותפים לאותה מחויבות לעבר (הולדהיים [לעיל, הערה 5], עמ' 122).

37 *ZRIJ*, I (1844), pp. 208, 224–228, 283, 331–332; *PAZR*, pp. 34–35

פרק שלושה עשר

האמנציפציה הצביעה, לדעתו, על חוסר־רגישות משווע כלפי אינספור הקורבנות של הדורות הקודמים. כמה יהודים עמדו בדיכוי האכזרי הבלתי נלאה של ימי הביניים! כמה יהודים העדיפו להקריב את חייהם כאשר הוכרחו לבחור בין הצלב לחרב! וכיום, מורשת נשגבת זו שקודשה בדם נמכרת תמורת נזיד עדשים של נוחיות חומרית! עסקת חליפין כזאת חתרה לדעתו תחת עצם מטרתה של האמנציפציה: להעניק ליהודים את החירות ואת הכבוד להקדיש את משאביהם הרוחניים והפיסיים לרווחת החברה והמדינה.³⁸

לבסוף תקף פראנקל את תוכנית הרפורמה גם במישור הדתי. לא ניתן, לדעתו, לבטל באופן שרירותי את הפולחנים והטקסים בטענה שהם אינם אלא אמצעים להפרדת היהודים מסביבתם העוינת, זאת משום שהללו המשיכו לשמש כפה לרגשות דתיים של עם חי וקיים. רוב היהודים, אליבא דפראנקל, עדיין היו מסוגלים לספק את צורכיהם הדתיים העמוקים ביותר באמצעות דרכי הביטוי הנושנות הללו; ברציונליזם הקיצוני שלהם, סירבו מנהיגי הרפורמה באופו עיוור להכיר במידה הרבה עדיין של קיום המצוות בקרב ההמון היהודי, שדתיותו סימנה את גבולותיהם של אותם תחומים בחיים היהודיים שאין לגעת בהם.³⁹ בהתייחסותו לנוהג הדתי בתקופתו הוא, השתמש פראנקל באותה אמת־מידה ששימשה את דוברי הרפורמה; ההבדל ביניהם היה אך ורק בהערכת המצב. בעוד שהאחרונים נטו לשקף את תחושת הניכור של מעמד בינוני עולה, דיבר פראנקל בשם אדיקותם של ה־Landjuden (יהודי הכפר), שלגביהם תהליך האמנציפציה בקושי החל. המתקפה נגד הרפורמה הופנתה עד מהרה גם נגד העיסוק שלה במדע, אשר עד לשנות הארבעים של המאה הי"ט היה נחלה רפורמית בלעדית בגרמניה. מיכאל זק"ש (Sachs), דרשן בפראג ותלמידו של שלמה יהודה רפופורט (Rapoport), אחד המאורות הגדולים של ההשכלה בגליציה, ביטא כבר ב־1840 את מורת רוחו מהנימה ומהכיוון של החוקרים הרפורמיים במכתב אישי לידידו הקרוב בברלין, מוריץ פייט. זק"ש, שקיבל הכשרה של פילולוג קלסי באוניברסיטת ברלין, הצר מאוד על המאמץ הרציונליסטי לצמצם את היהדות לכדי נוסחה פשוטה. טענתו היתה, כי את היהדות יש לחוות כדי להבינה. מוטב לקיים את כל דקדוקי הקודים הפולחניים מאשר לשחרר לאוויר נוסחה המקפיאה כמו שקר את הדם ברגע שהיא נאמרת! זק"ש גינה גם את אופיו השלילי בתכלית של המחקר הרפורמי; רשימותיו הארוכות של מחקר זה, המונות את החטאים שבהם היו רבני העבר אשמים, די בהן כדי להרוג את החולה. בהיעדר כל חיבה לנושא מחקרם, לא נעשה לדעת זק"ש שום ניסיון מצד חוקרים רפורמיים להחיות את

38 ZRIJ, I (1844), pp. 14, 60–73, 208

39 Max Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, pp. 256–257; ZRIJ, I (1844), p. 302; II (1845), pp. 15–16, 173, 180–181; PAZR, pp.

19–20

היהדות המודרנית באמצעות היסטוריה חיובית. זק"ש ראה לנגד עיניו מפעל מסוג שונה לגמרי.

את זאת אני מחפש: להכיר ברוח ובחיים, בהיבט אידיאליסטי נעלה יותר בכל מקום; לציין את הידוע; להציג את היהדות בעוצמתה ובתהילתה כדי להראות את הדרך לאותה השקפה נעלה יותר על החיים; לגרום לנו להיות מודעים למוסדותיה ככאלה המשקפים את רעיונותיה, להיסטוריה שלה בכל עוצמתה המחזקת והמרוממת, לקולותיהם של אנשי האלוהים שלה בכוחם היצירתי העמוק ובכוחם הרב לעורר, למשמעותה לגבי ההווה ומשמעות ההווה לגבינו.⁴⁰

בשנת 1845, שנה לאחר שהגיע לברלין לשמש כרב של הקהילה היהודית, פירסם זק"ש דוגמה למה שהתכוון בדברו על היסטוריה חיובית. חיבורו על הפיוט בספרד (*Die religiöse Poesie der Juden in Spanien*) היה ניסיון להציג באמצעות תרגום את הפאתוס והעוצמה שבשירת הקודש של יהודי ספרד בעברית ובכך לעורר מידת מה של הערצה לכישרון היצירתי של יהדות ימי הביניים. זק"ש הוסיף לחיבורו מסה היסטורית ארוכה, שבה הציג ניתוח משתפך של נושא חיבורו. בפרק הפותח, ללא התייחסות ולו אחת לשמו של אויבו, פצח זק"ש, מהרהורי לבו, בהפרכת ההאשמה המלומדת של גייגר לפיה הפרשנות הרבנית היא שרירותית, שגויה ומגמתית. זק"ש טען כי המדרש היה תוצר של חוסר-אמצעיות ללא מחשבת תחילה; ברי שהרבנים הבינו את הפשט של הטקסט התנ"כי, אולם בהיותם מבודדים מבחינה תרבותית ובלתי חשופים עדיין לעריצותם של שיטות ורעיונות זרים, המשיכו לחיות בעולמם התפיסתי והרגשי של הגביאים; אינטימיות יצירתית זו שרדה בשלמותה עד לפלישת התרבות המוסלמית והניבה בדרך כלל הבנה של כתבי הקודש העמוקה בהרבה מזו שהושגה כתוצאה מיישומו של מדע זר.⁴¹

חילוקי הדעות בין גייגר וזק"ש לא נבעו רק מהשוני שבין שתי גישות לחקר העבר – גישה רציונליסטית וגישה רומנטית, אלא היו גם תוצאה ישירה של עמדות מנוגדות באשר לתקפותה ולסיכויי הישרדותה של מערכת דתית לגליסטית, שנראתה כמכשול בדרך להשגת אמנציפציה מלאה. ההיסטוריה הפכה זירה ליישוב הדילמות שייסרו את ההווה.⁴²

Ludwig Geiger, ed., *Michael Sachs und Moritz Veit: Briefwechsel*, Frankfurt am Main 1897, p. 37 40

Michael Sachs, *Die Religiöse Poesie der Juden in Spanien*, Berlin 1845, pp. 148–164, 195 41

בהקשר אחר, דחה גייגר, בהערת אגב, את גישתו ההיסטורית של זק"ש בטענה שהיא שטחית ורומנטית, שהיא אסתטית במקום להיות מדעית (1846, p. 67). (*Literatur-Blatt zum INJ*) 42

שורותיו של הגוש הקונסרבטיבי העולה חוזקו במידה ניכרת על ידי הצטרפותו של ליאופולד צונץ, שהחל את הקריירה שלו עשרים וחמש שנים קודם לכן בשירות הרפורמה, ושחיבורו ההיסטורי החלוצי על ספרות הדרשות של היהודים, שהופיע ב־1832 גם הוא בשם הרפורמה, השרה הן על גייגר והן על הולדהיים חזון בדבר התועלת החברתית הטמונה במחקר המודרני.⁴³ ברם בשנות הארבעים של המאה הי"ט התפכח צונץ מדרכה של הרפורמה ומאיכות המחקר המדעי שלה. מכתביו הפרטיים רחשו הערות חידתיות וחריפות אודות מנהיגיה ופעילויותיה של התנועה. הוא ראה בגייגר עסקן מפלגתי ולא חוקר. את הולדהיים סיווג יחד עם כמה מעוכריה הגדולים של היהדות כגון הגל, פאולוס (Paulus) ובאואר. תוכניתו האנטי־יהודית היה בה, לדבריו, כדי להרוס את היהדות. ראשי תנועת הרפורמה בברלין היו לדידו אנשים בורים ופשוטים, שהיו מוכנים להציע את כללי הכשרות ואת המשיח בתמורה לאמנציפציה. ההצהרות שיצאו מאסיפות הרבנים ומהקהילות הרפורמיות כאחד הדיפו לדידו ריח של נצרות.⁴⁴

דחיפות השעה הניעה את צונץ לומר את דברו בפומבי. הכוונה המקורית של קהילת הרפורמה של פרנקפורט לכלול ויתור על ברית המילה בהצהרתה נזנחה לבסוף תחת לחצים, אולם חילוקי הדעות המשיכו להדהד בכל רחבי גרמניה. בשנים 1843 ו־1844 הטיל צונץ את עצמו למערכה עם שתי הצהרות קצרות, קולעות וטעונות מאוד בזכות הטקסים הדתיים של הנחת תפילין ומילה. הוא האשים את דוברי תנועת הרפורמה שהם פועלים ממניעים פוליטיים. אין להקריב ולו חוק אלוהי אחד, כך אמר, למען השוויון, שאיננו ככלות הכל שאיפתו הנעלה ביותר של האדם ושיושג בלאו הכי. צונץ תקף בחריפות את ההבחנה בין המימד הלאומי והמימד הדתי של היהדות, שעליה בנה הולדהיים את טיעונו. ותיק חוקרי ה־jüdische Wissenschaft הוכיח את הולדהיים על סגידתו הבלעדית להיסטוריה! האידיאולוגים של הרפורמה, כך אמר, דחו את אלוהי אברהם לטובת אליל ההיסטוריה; הסמלים היהודיים יקמלו עד מהרה תחת המשטר החדש; אולם יש בה ביהדות יותר מאשר קומץ רעיונות אוניוורסליים חסרי גשמיות; שלילת התלמוד והאמונה במשיח כמוה כשלילת העבר והעתיד היהודיים; ויתור על ברית המילה ישים קץ לאקט המאחד את היהודים בהווה; המצע הרפורמי אינו אלא התאבדות.⁴⁵

גייגר התריס כנגד השינוי שחל במחשבתו של צונץ במכתב ארוך שבו הכריז בגלוי

43 Ludwig Geiger, ed., *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk*, Berlin 1910, p. 17 הולדהיים (לעיל, הערה 5), עמ' 11.

44 Nahum N. Glatzer, ed., *Leopold and Adelheid Zunz: An Account in Letters 1815–1885*, London 1958, pp. 129, 132, 139, 159–160

45 Zunz, *Gesammelte Schriften*, II, pp. 196, 199–200, 201, 203

על העדפתו באשר לאילוצי ההווה. המחלוקת התרכזה בשאלה מה אמור להיות הכוח המכריע בעיצוב דמותה של היהדות בת־התקופה, שמא הרמה התרבותית בהווה או מורשת העבר. גייגר התאבל על עזיבתו של צונץ לטובת המחנה שדגל בהענקת תפקיד נורמטיבי לעבר. צונץ השיב בלקוניות ובחוסר־רצון מופגן. הנורמות המתייחסות לדת צריכות להיות דתיות בלבד, כך אמר; עלינו לתקן את עצמנו, לא את דתנו; ההשתלחות בתלמוד תמיד שימשה כטקטיקה בידי כופרים.⁴⁶

בהתנתקו מהרפורמה, תפס צונץ בבירור – כמו זק"ש – את תפקידו של חקר ההיסטוריה ככלי המעניק תוקף. בשנת 1845 פירסם את חיבורו הגדול השני, *Zur Geschichte und Literatur* ('על היסטוריה וספרות'), שבו נתן ביטוי מפורש לתיאוריה של המדע, שהסתמנה כבר בקווים כלליים במסותיו המוקדמות על הספרות הרבנית והפרשנות של ימי הביניים, ואשר התנגשה חזיתית עם זו של גייגר. הכרך כלל סדרת מסות שעסקו בעיקר בספרות המשפטית, הליטורגית, האתית והפרשנית של היהודים האשכנזיים בימי הביניים ונועדה לתקן חוסר־איזון בלתי מוצדק בקשת הנושאים שהעסיקו את המדע באותה עת. צונץ גינה את עבודתם של אידיאולוגים רפורמיים בטענה שהיא סלקטיבית ומגמתית. אליבא דצונץ, כתוצאה משטיפת המוח שהללו עברו מכוח עמעום זוהרה של היהדות על ידי ההשכלה, הם הגדירו את הספרות היהודית כדתית באופיה והתרכזו רק בתקופות כמו התקופה הספרדית, שאיתה יכלו להזדהות בנקל. הם נמנעו מהספרות של האזורים הפרנקו־גרמניים מאחר שנראתה להם שונה מדי, מקומית מדי ויהודית מדי. מרוב סלידתם לקלריקליזם בזמנם – שגם צונץ, אגב, היה שותף לה – ומרוב להיטותם לאמנציפציה, הם החלו שוללים את עברם. ואם זוהי גישתם של יהודים, הוסיף צונץ, האם בכלל ייתכן שחוקרים נוצריים ינקטו עמדה יותר אוהדת?⁴⁷ שכן צונץ סבר מזמן, שהאמנציפציה המשפטית של היהודים לעולם לא תוכל להקדים את האמנציפציה האקדמית של היהדות.⁴⁸ התנאי המוקדם לכל מחקר הוא אובייקטיביות. ועם זאת, מחקרים היסטוריים כה רבים שנערכו על ידי חוקרים רפורמיים נעשו למטרת רווח פוליטי או במטרה לתמוך בנקודת השקפה קודמת.

וכך, אנו מקדישים זמן לנושאים המדברים אל לבנו על שום היותם משרתים מטרות בנות־חלוף, בעודנו נמנעים מתקופות שטרם נחקרו כלל. ומאחר שאיננו חוקרים אודות אנשים ומעשיהם כמטרה בפני עצמה, אלא יותר למען התועלת

Geiger, *Nachgelassene Schriften*, V, pp. 180–185 46

Leopold Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, pp. 1–4, 17, 158 47

Leopold Zunz, *Die Gottesdienstliche Vorträge der Juden*, 2nd ed., Frankfurt am Main 1892, Vorrede 48

שתצמח לנו מכך על פי ציפיותינו, אנחנו נשארים תקועים – לא פחות מאשר אויבינו הבזים לנו – בדעות קדומות בלתי הוגנות כלפי יצירות רבות מן העבר.⁴⁹

בלב ביקורתו של צונץ עמדה תפיסה שונה של מדע.

היסטוריה וצדק אינם מתמצים בידיעת תקופה אחת, שלב אחד, אירוע אחד. הם מתמצים בהבנה מקיפה, משולבת והוגנת. מאות רבות שאינן מובנות כראוי סיפקו את היסודות שעליהם מושתתים החיים בהווה, אולם מאחר וחיים אלה כבר אינם מספקים את אלה אשר התרחקו מהיהדות, הם בזים לאנשים שחיו בתקופות ההן ומזלזלים בעשייתם.⁵⁰

כדי לצאת נגד החד-צדדיות שבתפיסה זו של העבר, הקדיש צונץ את שארית חייו לשיקום דמותה של הספרות הליטורגית העצומה של יהדות ימי הביניים. תוך קריאת תיגר על האווירה האנטי-דתית הרווחת בדורו, שקד צונץ להציג את בית הכנסת כבימה לאומית, שבה נתנה אומה חיונית ביטוי נרחב לגניוס הדתי שלה.⁵¹

היה זה אך צפוי, שהאצבע המאשימה שצונץ הפנה כלפי המדע הרפורמי תמשוך אש מאברהם גייגר, כראש לעוסקים בו. בסקירה נרחבת – כדרכן של סקירות במאה הי"ט – על ספרו של צונץ, הציג גייגר את עמדתו שלו בבהירות ובעוצמה. לדידו, הספרות היהודית לא היתה ראויה לכינוי ספרות לאומית, שכן תמיד נטתה בבירור לכיוון הדתי, אפילו בתקופת העצמאות הפוליטית. הנושאים החילוניים שעליהם כתבו היהודים בימי הביניים – אם כתבו, כאשר לא היו עוד עם חיוני – לא היו אלא תמונת-ראי חיוורת של התרבות הכללית. העובדה שיהודים כתבו עליהם בעברית רק העידה על בידודם התרבותי, שכן האמת העירומה היתה, שכאשר יהודים החלו להיטמע בתרבות גבוהה יותר, הם אימצו מייד את שפתה. הישרדותה של העברית, לפיכך, הצביעה על פיגור תרבותי ולא על קיומה של תודעה לאומית כלשהי. את הספרות היהודית, דברי גייגר, יש להגדיר על-פי רוחה ולא על-פי שפתה.

גייגר גם תקף בצורה ישירה את קריאתו של צונץ למחקר מקיף. הוא טען כי לא כל התקופות היו חשובות באותה מידה; רק לחלקן היתה באמת השפעה מתמשכת על מהלך ההיסטוריה, גם אם כולן נבעו מהרות. על ההיסטוריון, כך הוסיף, להיות בעל אומץ להיות סלקטיבי ושיפוטי. עיוות אינו תוצאה של הכרת חלק אחד בלבד של הסיפור, אלא של הכרת החלק הלא נכון. המדע פונה אל אותן תקופות בעבר שבהן טמונים השורשים כדי לכתוב את תולדות רוחה של היהדות וכדי ללמד ולהצעיר את

49 צונץ (לעיל, הערה 47), עמ' 28.

50 שם, עמ' 28.

51 ווינר (לעיל, הערה 39), עמ' 182–183.

היהודים בהווה, אך רק לאחר שמצב התודעה הנוכחי, הניזון מן האמנציפציה, קבע מה נחשב לדעתו כשורשים. מבלי משים הודה גייגר בעובדה, שמפעלו סב על סובייקטיביות.⁵²

בשלב זה אמור להיות ברור לחלוטין, ששנות הארבעים של המאה הי"ט היוו נקודת מפנה בתולדות המדע היהודי בגרמניה. בהשפעת מאבק האמנציפציה המתעצם, נעה תנועת הרפורמה במהירות עוד יותר שמאלה, והתוצאה הבלתי נמנעת מכך היתה תחילת התהוותו של כוח נגדי. למרות שאנשים כמו פראנקל, זק"ש וצונץ לא עבדו בתיאום, הם קמו בעת ובעונה אחת להוקיע את ההתאמות בדת שלהן הטיפה תנועת הרפורמה. יותר מכך, הם החלו לגנות את סוג השימוש שנעשה במדע בשם הרפורמה, לא על ידי התכחשות לתחום בטענה שהוא זר ליהדות, אלא על ידי עמידה על כך שיישומו צריך להיות שונה. הגוש הקונסרבטיבי העולה חש שהמדע הינו כלי שניתן להשתמש בו כדי לשמר את היהדות המסורתית כמו גם להפיח בה חיים חדשים, כדי להתנגד למחיר האמנציפציה וכן לשלמו. המונופול של תנועת הרפורמה על המדע נשבר. קומץ היסטוריונים החל מגבש תוכנית חלופית בהתבסס על קריאה שונה של ההיסטוריה היהודית. באמצע שנות הארבעים של המאה הי"ט קשר היינריך גרץ הצעיר את גורלו בגורל הגוש הקונסרבטיבי באופן מזהיר. בעשורים שלאחר מכן הוא העמיק באופן משמעותי את תפיסת העבר של הקונסרבטיבים.

ד

ישנם אנשים שניתן להבינם רק על ידי זיהוי יריביהם. השקפותיהם חושלו באש המחלוקת ולפיכך לא ניתן אף פעם לרדת לסוף דעתם ללא התייחסות לסביבתם. את עבודתו של היינריך גרץ אין דרך אחרת לחקור זולת זו. כל הקריירה שלו כולה, למן ימיו הראשונים כתלמיד אוניברסיטה בברסלאו, הצטיינה באיבה בלתי דועכת כלפי תנועת הרפורמה. העדויות שופעות ומתומצות בצורה הטובה ביותר על ידי גרץ עצמו במכתב לרפאל קירכהיים (Kirchheim), איש עסקים יהודי מפרנקפורט, בעל השכלה יוצאת דופן וספרייה אישית חשובה, שהתקרב אל גייגר בשנות השישים של המאה הי"ט והמשיך לעמוד ביחסי ידידות עם גרץ. בשנת 1869 כתב לו גרץ בכנות:

השאלה הגדולה היום היא האם היהדות תשרוד או תיעלם? שכן בעיני כמוה כנעלמת אם היא תעבור תהליך של התנצרות, או כפי שהיינה אומר, אם היא תטווה את ציציתה מהצמר של שה האלוהים. אני אלחם נגד הניצור של היהדות,

Literatur-Blatt zum Israelit des neunzehnten Jahrhunderts, 1846, nos. 1, 2, 14, 52
15, 17, 18–19

פרק שלושה עשר

המקופל ברפורמה של היהדות, עד נשמת אפי האחרונה ובכל כלי הנשק העומדים לרשותי.⁵³

הכלי החזק ביותר במחסן הנשק שלו היה מדע היהדות. בניגוד למורו ורבו הדוגמטי, שמשון רפאל הירש, תקף גרץ את חסידי הרפורמה בנשקם שלהם. הבנתו וכתובתו את ההיסטוריה היהודית נולדו מתוך התנגדות, ולמדנותו עוצבה על ידי הנחישות לספק נקודת מבט חלופית על ההיסטוריה היהודית, שיהיה בה כדי להפריך את היומרות של תנועת הרפורמה ללגיטימיות היסטורית. אם מנהיגי הרפורמה דמו במובנים רבים ל־philosophes של המאה הקודמת, הרי שלא נאנוס את האנלוגיה אם נאמר שגרץ לקח על עצמו את תפקידו של אדמונד ברק (Burke). כמו בן־דמותו השמרן, הוא ניגש אל העבר ביראת כבוד והתייחס לתבונה בחשדנות. הוא היה סבור שאת התבונה האנושית יש למתן באמצעות חוכמת הדורות, וכי שינויים יש לערוך בהתאם למסורת. אף אחד משני האישים לא קיבל את העמדה המתפלמסת לגבי ימי הביניים, שהוצגה על ידי יריביו וביצירותיהם של השניים עבר כחוט השני גוון מוסרי בולט.⁵⁴

גרץ נולד ב־1817 בכפר מזרחי מרוחק באזור הנחשל של פרוסיה, פרובינציית פוזנא, ש־52,000 יהודיה היו רחוקים עדיין מרחק עשורים מאמנציפציה. כשהגיע לברסלאו כעשרים וחמש שנים לאחר מכן להירשם כתלמיד באוניברסיטה המפורסמת שלה, אוניברסיטה שהיתה בלתי משויכת לזרם דתי כלשהו, לא היתה באמתחתו אפילו שנה אחת של השכלה חילונית פורמלית. בניגוד לשליטתו המוצקה במקורות יהודיים, שאותה קנה בזכות הוראה פורמלית מסוימת שקיבל, ובכלל זה שלוש שנים של עבודה עם הירש כחונך, את הידע החילוני הנרחב שלו ואת כישוריו הלשוניים רכש גרץ אך ורק בכוחות עצמו, במאמצים על־אנושיים ותוך קשיים בלתי נלאים. היומן האישי, שאותו החל לנהל ב־1833, מגלה אדם צעיר ואמוציונלי מאוד, שנשטף לעתים קרובות בהתקפים רגעיים של להט דתי וסבל מגלים חוזרים ונשנים של ספקות־עצמיים ורגשי נחיתות, אך היה מונע בה בעת על ידי רצון עז לזכות בהכרה.⁵⁵

המעבר לברסלאו הביא את גרץ, בן־הכפר חסר־ההשכלה והשאפתן שרכש את חינוכו

53 S. Unna, 'Briefe von H. Grätz an Raphael Kirchheim', *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft*, XII (1918), p. 320

54 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, The Library of Liberal Arts, Indianapolis 1955, pp. 36, 39–40, 42, 62, 90, 99

55 מהדורה מלאה של היומן בתוספת כמה מאות ממכתבי גרץ, שרבים מהם כבר ראו אור, ניתן למצוא בתוך: Heinrich Graetz, *Tagebuch und Briefe*, ed. Reuven Michael, Tübingen 1977. שתי המסות הביוגרפיות הטובות ביותר על גרץ הן עדיין אלה של: Philip Bloch, in: Josef Meisl, ו־Graetz, *History of the Jews*, VI, Philadelphia 1956, pp. 1–86
Heinrich Graetz, Berlin 1917

בעצמו, למפגש פנים-אל-פנים עם אברהם גייגר, שהיה רק שבע שנים מבוגר ממנו אך כבר אחד ממנהיגיה המוכרים של תנועת הרפורמה המתרחבת. העימות הפך עד מהרה לאיבה תמידית. ההבדלים ביניהם לא התמצו במחלוקת דתית בלבד, אלא היו עמוקים בהרבה. גייגר בא מפרנקפורט, זכה ב'עיטורי הכבוד' האקדמיים שלו בבון עם מסה נושאת-פרס וקיבל את תואר הדוקטור שלו במארבורג (Marburg); הוא היה בעל מזג מאוזן בהרבה מזה של יריבו לחיים הצעיר ממנו. שלא כמו גרץ, נהנה גייגר גם מאזרחות פרוסית – מעמד קשה להשגה – שכדי לקבלה נאלץ להמתין בברלין בחוסר-מעש יותר משנה לפני שהוענקה לו סוף-סוף בנובמבר 1839.⁵⁶

ההבדלים ביניהם מבחינת התפתחותם ואופיים בלטו לעין כבר בתגובות המנוגדות של כל אחד מהם לפרסום חיבורו האפודיקטי של הירש, 'אגרות צפון. י"ט מכתבים על היהדות', ב-1836, מאורע אשר העמיד את מחברו בן העשרים ושמונה תחת אור הזרקורים כדובר חשוב של תנועה אורתודוקסית חדשה ושונה שתמכה באמנציפציה. אותו הספר, אשר הציל את אמונתו של גרץ מנהייה כמעט גורלית אחר החילוניות והניע אותו ללמוד אצל הירש באופן אישי מ-1837 ועד 1840,⁵⁷ הביא את גייגר לכתוב ביקורת קטלנית, שבה גינה את הירש על היותו נעדר כליל כל חוש היסטורי ועל שיטתו הפרשנית השרירותית לחלוטין.⁵⁸ למרות שגם גרץ הגיע בסופו של דבר למסקנה שהירש הוא האנטיזה למדע המודרני, הוא היה נתון במידה רבה, במהלך שהותו הראשונה בברסלאו, תחת השפעתו של הירש ונטר טינה עזה לגייגר על ביקורתו העוינת.⁵⁹

בשנות הארבעים של המאה הי"ט היתה ברסלאו הקהילה היהודית השלישית בגודלה בפרוסיה (אחרי ברלין ופוזנא) וקהילה שגדלה במהירות. זרם קבוע של יהודים כפריים שהגיעו משלזיה ופוזנא לברסלאו הקפיץ את אוכלוסיית היהודים בעיר מ-5,714 ב-1840 ל-7,384 ב-1849. בנוסף לכך השתוללה בה המחלוקת הדתית המרה והארוכה ביותר של העשור, שהוחרפה לאחר שגייגר נבחר לכהונת רבה השני של הקהילה ב-1838.⁶⁰ בשלב שבו גרץ הגיע לזירת ההתרחשות, היתה ידם של כוחותיו של גייגר בבירור על העליונה. באביב 1842 השעה ועד הקהילה את הרב הראשון שלה, סלומון

56 הביוגרפיה הטובה ביותר אודות גייגר נותרה עדיין זו שנכתבה על ידי בנו לודוויג גייגר בכרך האוסף *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk*, Berlin 1910, pp. 1–231.

57 בראן (לעיל, הערה 55), עמ' 258; בלוך (לעיל, הערה 55), עמ' 17–22.

58 ראה במיוחד: Geiger, *WZJT*, III (1837), pp. 77, 81–82. שני החלקים הראשון בסדרה פורסמו שנה קודם לכן (שם, ב [1836], עמ' 351–359, 518–548). גורלו של 'חורב' לא היה טוב יותר (ראה שם, ד [1839], עמ' 355–381).

59 Michael, *LBIYB*, XIII (1968), p. 42. השנה היא 1844, לא 1848.

60 Salomon Neumann, *Zur Statistik der Juden in Preussen von 1816 bis 1880*, Berlin 1884, p. 45. לודוויג גייגר (לעיל, הערה 43), עמ' 56.

טיקטין (Tiktin), יריבו האורתודוקסי הנחוש, בעקבות מחאה בלתי הולמת בזמן טקס קבורה שגייגר אמור היה לנהלו.⁶¹

עם זאת, שנאתו של גרץ לגייגר עלתה על סלידתו מדמות האורתודוקס הבלתי משכיל והמתפלפל ממחנה טיקטין.⁶² בתור סופרו בברסלאו של ה־*Orient* של יוליוס פירסט (Fürst), מרצה חיצוני (Privatdozent) באוניברסיטת לייפציג, שאותו הוקיר גרץ על נחישותו לא להתנצר לטובת מינוי אקדמי, זכה גרץ עד מהרה לפרסום שלו ייחל כמבקר מוכשר ובלתי מתפשר של גייגר ותנועתו. מאמריו היו אישיים, סוערים ולוחמניים.⁶³ בקיצור, גרץ פיתח תיעוב עמוק כלפי תנועת הרפורמה הרבה לפני שהטביע את חותמו כחוקר, תיעוב שניזון מסלידה מהולה בקנאה כלפי האיש אשר גילם והנהיג אותה. המפתח להבנת תפיסת ההיסטוריה היהודית אצל גרץ טמון בקשר שבין נטייתו האנטי־רפורמית המוקדמת ובין העמדות המחקריות שאותן אימץ בהמשך. הבנתו את ההיסטוריה היהודית נשלטה על ידי אידיאולוגיה לא פחות מזו של גייגר.

האינטראקציה ביניהם הולידה התנגשות חזיתית ב־1844. הפרסום שהיווה את טבילת האש הראשונה של גרץ בתחום המדע היה לא אחר מאשר סקירה ארכנית וצורבת על מחקר חלוצי מאת גייגר, שעסק בהתפתחות העברית המשנאית. ברור שגם עבודתו של גייגר לא היתה בדיוק נטולת מעורבות רגשית. מאז התקפתו הראשונה על המתודה הפרשנית של הירש, עסק גייגר במחקר ביקורתי על ההיסטוריה של הפרשנות הרבנית, מתוך כוונה לשמוט את הקרקע הפרשנית מתחת למערכת משפטית, שאותה ראה כזרה לתמציתה של היהדות.⁶⁴ אולם גרץ תקף את הספר ללא רחם, בכל הארסיות של יריב קנאי הבז ללמדנותו של יריבו אך משתוקק למוניטין שלו.

מלבד קיתונות של ביקורת על פרטים קטנים, יצא גרץ חוצץ נגד גייגר בשלוש שאלות בעלות חשיבות בסיסית. ראשית, הוא חלק על קביעתו של גייגר, ולפיה העברית חדלה להיות שפה חיה בימי בית שני והעברית המשנאית היתה פרי יצירתם

61 שם, עמ' 78–79.

62 מיכאל, קרית ספר, לו (תשכ"ב), עמ' 527; Michael, *LBIYB*, XIII (1968), p. 42. גם גרץ הפך להיות ביקורתי כלפי דבקותו הקנאית של הירש במצוות והביע הסתייגויות חזקות לגבי עליונותו של ה'שולחן ערוך'. ראה: Brann, *MGWJ*, XLIII (1919), p. 356 וכן: מיכאל, קריית ספר, עמ' 525.

63 ראה, למשל, את הערותיו הצורבות על גייגר בתוך: *Der Orient*, 1844, pp. 355–356; 1846, pp. 111–112, 394, 321, 292. ראה גם את גינויו את אסיפות הרבנים שנערכו באותה עת בתוך: 1846, pp. 229–230, 238, 1844, pp. 179–181; *Der Orient*, 294–295.

64 Abraham Geiger, 'Das Verhältniss der natürlichen Schriftsinnes zur thal-mudischen Schriftdeutung', *WZJT*, V (1844), pp. 53–81, 234–259.

המלאכותית של חכמים.⁶⁵ גרץ, שסירב להכיר בכך שהנביאים היו היהודים האחרונים שדיברו עברית, הציב באומץ לב אל מול הטענה של גייגר את העדויות שהיו ידועות אז, ובכלל זה התיאוריה ולפיה חלק ממזמורי ספר תהלים חוברו בתקופת המכבים, כדי לטעון שמרד המכבים הביא לתחייה של העברית. העברית, יחד עם הארמית, אומצה שוב כשפת הדיבור על ידי המוני העם. שנית, גרץ הוקיע את ההתיימרות של גייגר להסביר את המשנה באופן אובייקטיבי ודחה את טענתו שלעתים התלמוד עצמו נכשל בפירוש המשנה כראוי. כמו זק"ש, שאותו העריץ וציטט ארוכות, הציע גרץ שלצורך הבנה מלאה של יצירות אינטלקטואליות מסוימות לא די בכלי ביקורתי. יתרונו הברור של הרבנים 'הלא מדעיים' שפירשו את המשנה, כך טען, נבע מהעובדה שנהנו ממסורת חיה שאיחדה אותם מבחינה רוחנית וממשית עם עולם המשנה. לבסוף גרץ ביטל את ניתוחו הביקורתי של גייגר לגבי פרשנות המקרא במשנה כטיעון שהומצא בעליל על מנת לקדם את המצע האנטי-הלכתי של תנועת הרפורמה.

הסקירה סיווגה את גרץ באופן ברור עם קבוצה קטנה של אנשים בעלי הכשרה אוניברסיטאית אשר החלו נחלצים להגנה עיקשת על המדע בשם היהדות המסורתית. היא הביאה לו בנוסף את ההכרה הציבורית שאליה השתוקק. הוא רשם בגאווה ביומנו, שקיבל הזמנה מפראנקל לכתוב עבור כתב-העת שלו וכן מכתב מחמיא ביותר מזק"ש. הוא חלם להביאם יחדיו בכפיפה אחת עם הירש למען יחברו יחדיו במאמצייהם נגד האסיפות הרבניות והקהילות הרפורמיות. גרץ היה עתה נחוש מתמיד לשרת את היהדות בשעת צרתה, להצטרף למאבק נגד 'רשעות וסופיסטיקה', והוא נאבק קשות כדי להתגבר על פחדיו שמא הקפיצה מ'דרגת' בחור ישיבה ביישן ומגושם שלא זכה לחינוך ל'דרגת' דובר לאומי רהוט עשויה להיות גדולה מדי.⁶⁶

בשנת 1845 קיבל גרץ את תואר הדוקטור שלו מאוניברסיטת יינה (Jena) על עבודת-מחקר בנושא גנוסטיקה ויהדות (*Gnosticismus und Judenthum*), שפורסמה שנה לאחר מכן והוקדשה להירש, "הלוחם עמוק-המחשבה למען היהדות ההיסטורית, המורה הבלתי נשכח, הידיד האבהי".⁶⁷ למרות התנצליותיו של גרץ על חוסר-הרלוונטיות המוחלט של הנושא לבעיות השעה שייסרו את יהודי גרמניה, מכיל הספר דווקא אמירה מעודנת על המצב בתקופת כתיבתו. במבט ראשון, צעדו המחקרי הראשון של גרץ היה ניסיון חדשני ביותר לבדוק את השפעת הגנוסטיקה על היהדות במאה השנייה. עצם העלאת האפשרות של אינטראקציה מסוג זה העידה באיזו מידה גרץ היה

Abraham Geiger, *Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah*, 2 vols., Breslau 1845, I, pp. 1–2; II, pp. viii, 4, 7–11, 14, 15, 21–22; Graetz, *Literaturblatt des*

Orients, V, pp. 822–827; VI, pp. 631–635
Michael, *LBIYB*, XIII (1968), pp. 45–49

Hirsch Grätz, *Gnosticismus und Judenthum*, Krotoschin 1846

מוכן לחקור את תולדות היהודים במונחים של ההקשר הכללי. על ידי איתור ההקשר ההיסטורי הסביר ביותר הוא תיארך מספר קטעים בתלמוד וזיהה כמה מונחים ואירועים חידתיים כתוצרים של השפעה גנוסטית. שיטת התיארוך על בסיס דמיון אידיאולוגי וחשיבה היסטורית, שבה השתמש גרץ לכל אורך חייו, לא היתה משוכללת במיוחד. היא היתה לא פעם שרירותית והיפותטית בקבלה נקודות דמיון כהשפעה ובהחליפה עובדות בהשערות. אולם במיטבה איפשרה שיטה זו לשפוך אור נגוהות על טקסט לא מתוארך.⁶⁸

במישור סמלי שיקפה עבודת הדוקטור של גרץ את הדילמה של בני דורו. בדברי המבוא טען גרץ, שבדיוק כפי שהיהדות במאה השנייה הצליחה להתמודד עם האתגר החמור של הדואליזם הגנוסטי, כך גם במאה הי"ט היא תתגבר על הסכנה המאיימת מצד 'הפנתיאיזם המודרני'. נטייתו של גרץ לצמצם מגמות היסטוריות וזרמים אינטלקטואליים לאישים מסוימים כבר היתה מפותחת היטב. הקונפליקט האידיאולוגי של המאה השנייה היה גלום לדידו בדמויותיהם המנוגדות של אלישע בן אבויה ועקיבא בן-יוסף, שני אנשים שצמחו מרקע שונה בתכלית. אלישע העשיר והמשכיל לא היה מסוגל, כמסתבר, לעמוד בפיתוי המשיכה האינטלקטואלית של ההתנגדות הגנוסטית לחוק והפך לאב-הטיפוס של המשומד בימי הביניים; עקיבא לעומתו, שנולד למעמד נמוך ולא זכה לחינוך, התעלה באופן דרמטי על נתוני הפתיחה שלו וצייד את היהדות בחיוניות האידיאולוגית הדרושה כדי לעמוד בפרץ.⁶⁹ טיפולו הנלהב והמוטה של גרץ בדמויות קדומות אלה מצביע על האפשרות שהוא תפס אותן במונחים של יחסיו העכורים שלו עצמו עם גייגר, שאותו כינה ביומנו כ"נושא דברו האומלל" של "דיאיזם ריקני".⁷⁰ גרץ הזדהה עם עקיבא, שתגובתו היצירתית לגנוסטיקה, כך הרגיש, היתה רק נדבך אחד בקריירה אשר הניחה בביטחה את היסודות ליהדות הרבנית.⁷¹ כך היוותה הסערה הדתית בהווה חזרה על תסריטו של מאבק קודם, כאשר הפעם גרץ הוא שמגן על היהדות המסורתית בחדשנות ובתעוזה אל מול האלישע בן-אבויה של ימיו. הספר נחתם בנימה הגליאנית שעתידה היתה להופיע ביתר שאת בעבודתו הבאה של

68 מבין הדוגמאות המוצלחת ביותר למתודה של גרץ הן אלה המופיעות במקומות הבאים: *Geschichte*, III, 2nd ed., pp. 494–502; 4th ed., pp. 446–471; VII, 4th ed., pp. 430–448

69 גרץ (לעיל, הערה 67), עמ' 62–71, 83–85. בפרק האחרון טען גרץ ש'ספר יצירה' היה חיבור פילוסופי מהמאה השנייה, שנתחבר אולי בידי רבי עקיבא ונועד להפריך רעיונות גנוסטיים. בשלב מאוחר יותר הוא תיארך את הספר לתקופת הגאונים מסיבות לשוניות (*Geschichte*, V, 4th ed., p. 297n. השווה: Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 3rd rev. ed., New York 1954, pp. 75–78).

70 Michael, *LBIYB*, XIII (1968), p. 42

71 Graetz, *Geschichte*, IV, 4th ed., pp. 50–56

גרץ. להתעמתות של היהדות עם הגנוסטיקה היתה בעיני גרץ גם צד חיובי. היא אילצה את היהדות להתחיל לחשוב על עצמה ולפיכך העלתה אותה לדרגה גבוהה יותר של מודעות עצמית.⁷²

ה

התקופה המעצבת הראשונה של גרץ בברסלאו הכשירה גם את הקרקע לנסיונו הראשון לגבש תפיסה של ההיסטוריה היהודית. בדיוק שנה לאחר סיום עבודת הדוקטור שלו פירסם גרץ בן העשרים ותשע בכתב־העת של פראנקל מסה רחבת־יריעה ומגובשת היטב, שהיוותה מעין הקדמה לחיבורו ההיסטורי המאוחר יותר.⁷³ מסה זו, 'מבנה ההיסטוריה היהודית', היתה לכאורה סקירה כללית שנועדה להגדיר את אופי היהדות מבחינה היסטורית. בפועל הציעה המסה תיאוריה חדשה של ההיסטוריה היהודית, שתוכננה בקפידה כדי להפריך את התיאוריה שגובשה על ידי חסידי הרפורמה ברבע המאה הקודם. התיאוריה של גרץ היתה מנוגדת לזו של יריביו כמעט בכל היבט משמעותי, והעדות המצטברת מלמדת, כי גרץ היה היחיד מקרב חברי המחנה הקונסרבטיבי העולה שהבין ראשון במלואה את תיאוריית הרפורמה של ההיסטוריה היהודית מבחינת אופיה ותפקידה.

גרץ השתמש, ללא ספק, באותם כלים אידיאולוגיים ששירתו את יריביו: הוא נשאר מעוגן בביטחה בעולם האידיאליזם הגרמני. רעיונות היו, לפיו, החומר האמיתי שממנו קורצה ההיסטוריה ושימשו ככוח המניע אותה, למרות היותם נגלים לעיני ההיסטוריון אך ורק בלבושם הגשמי. וכך, את רעיון היהדות ניתן לגלות רק בהיסטוריה של היהדות. מה שגרץ גינה במאמצים מוקדמים יותר היה הסלקטיביות המגמתית, הסירוב לקחת בחשבון את מלוא הקשת של ההיסטוריה היהודית. תקופות שלמות טופלו כטעויות היסטוריות מצערות, נטולות כל קשר לתמציתה של היהדות. ברם, אם רעיון פילס לעצמו דרך והטביע את חותמו על פני תקופה, אזי חזקה עליו שהוא מייצג מימד אמיתי של תמצית היהדות. לאור הטוטליות של ההיסטוריה היהודית ובניגוד לאידיאולוגים של הרפורמה, דיבר גרץ על תמצית רבת־פנים של היהדות שממדיה השונים עיצבו תקופות שונות בהיסטוריה היהודית.⁷⁴

72 גרץ (לעיל, הערה 67), עמ' 131.

73 Heinrich Graetz, 'Die Construction der jüdischen Geschichte', *ZRIJ*, III (1846), pp. 81–97, 121–132, 361–368, 413–421. המסה פורסמה שנית תשעים שנים מאוחר יותר Ludwig Feuchtwanger, ed., *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*, Berlin (1936). לאחרונה תורגמה גם לעברית אצל שמואל אטינגר, עורך, צבי גרץ: דרכי ההיסטוריה היהודית, ירושלים תשכ"ט, ועתה גם לאנגלית.

74 Heinrich Graetz, *The Structure of Jewish History and Other Essays*, trans. Ismar Schorsch, New York 1975, pp. 63–66

פרק שלושה עשר

בשעה שדוברי תנועת הרפורמה אישרו בחשש את אופיה הדתי גרידא של היהדות, העז גרץ לצאת בפומבי בהצהרה, כי תמצית היהדות כוללת הן מרכיב דתי והן מרכיב פוליטי – תפיסה של אלוהים כמו גם תיאוריה מדינית – שאף אחד משניהם לא יוכל אף פעם למצות לבדו את אופיה של היהדות. באשר לתפיסת האל ביהדות, אימץ גרץ קו מחשבה שגובש לראשונה על ידי סלומון שטיינהיים (Steinheim), הוגה הדעות היחיד מקרב יהודי גרמניה באותה תקופה שאותו הוקיר גרץ מלבד מורו ורבו לשעבר. בשנת 1835 כתב שטיינהיים התקפה עזה אך צלולה נגד הנטייה הרציונליסטית הרווחת בתקופתו לצמצם את הדת לאמיתותיה של הפילוסופיה.

בחציו השני של ספרו השווה שטיינהיים, אלה מול אלה, את השקפותיהם – הסותרות לדעתו – של הפגניות (היינו, דת טבעית) והיהדות (היינו, דת התגלותית) לגבי אלוהים, הבריאה והחופש. בדומה לכך קבע גרץ אנטיטזה יסודית, כשהוא טוען באופן ספציפי שתפיסת האלוהים ביהדות כטרנסצנדנטלי לחלוטין דחתה את תיאולוגיית האימננטיות של העולם הפגני.⁷⁵ אולם בניגוד לשטיינהיים והתפיסה הרפורמית המקובלת, גרץ טען

שהרעיון המונותאיסטי אפילו אינו העיקרון הראשוני של היהדות, כפי שרבים האמינו עד כה, אלא רק התוצאה המשנית הנובעת מתפיסה האלוהים כנמצא מחוץ לארצי, בדיוק כפי שפוליתיאיזם ועבודת אלילים אינם יסודות הפגניות. לפיכך, רעיון המונותאיזם אינו ממצה בשום אופן את מלוא תוכנה של היהדות, שהיא לאין שיעור יותר עשירה ועמוקה.⁷⁶

75 S. L. Steinheim, *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge*, I, Frankfurt am Main 1835, zweite Abteilung. בעניין הערצתו של גרץ לשטיינהיים, ראה: *The Structure*, עמ' 67, 123. בחיבורו *Geschichte*, XI, 2nd ed. הקדיש גרץ לשטיינהיים יותר מקום מאשר לכל אדם אחר מבני תקופתו (עמ' 431–437). בנושא עבודתו של שטיינהיים, ראה: Joshua O. Haberman, 'Salomon Ludwig Steinheim's Doctrine of Revelation', *Judaism*, XVII (1968), pp. 22–41; Nathan Rotenstreich, *Jewish Philosophy in Modern Times*, New York 1968, pp. 149–174. אני ספקן משהו לגבי טענתו של פרופ' רוטנשטרייך, שגרץ הושפע גם על ידי שלמה פורמסטכר (Formstecher), וזאת לאור גטיותו הרפורמיות הידועות של זה האחרון. יתרה מזאת, גרץ התעלם לחלוטין ממנו ומעבודתו בכרך של ה־*Geschichte* שהוקדש למאה שלו. לבסוף, את מכלול הרעיונות של גרץ, אם לא את המינוח שלהם, ניתן לגזור ללא קושי משטיינהיים בלבד (ראה רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, שני כרכים, תל-אביב תשכ"ו, א, עמ' 77; (Rotenstreich, *Tradition and Reality*, New York 1972, pp. 54–55).

76 גרץ (לעיל, הערה 74), עמ' 69. בניגוד לכך קבע שטיינהיים לפניו כי אחדות האלוהים היתה ועודנה ההנחה היסודית של היהדות (שטיינהיים, שם, עמ' 306). אפילו לפראנקל הפריעה הקיצוניות שבעמדת גרץ, והראיה לכך היא הערתו הביקורתית הארוכה שצורפה למסה של גרץ ([לעיל, הערה 74], עמ' 304–305). למרות הטענה של פראנקל שגרץ הספיק לשנות את דעתו

חלק מאותו עושר נוצר, לדבריו, כתוצאה מהדרך הייחודית שבה פעלה היהדות כדי להתגבר על הדואליזם הגלום בתיאולוגיה של טרנסצנדנטיות ולגשר על התהום המפרידה בין האדם לאלוהיו. כנגד ביקורתו של הגל על היהדות כ'דת של טרנסצנדנטיות', טען גרץ שהיהדות אינה אפילו דת, אם מונח זה מוגדר כקשר עם אלוהים המבטיח ישועה אישית. תמצית תמציתה של היהדות, כך טען, היא ההתמקדות בקבוצה ולא בפרט על ידי תרגום התיאולוגיה לשפת המעשה החברתית. גרץ רמז שבעיית הטרנסצנדנטיות של אלוהים נפתרה על ידי תרגום רעיון האלוהים למבנה חברתי מתאים. המטרה של בניית ציבור מאורגן החדור רגשות דתיים היתה דרכה של היהדות לאחד מחדש את הרוח והעולם הטבעי. לפיכך הסיק גרץ, שרעיון היהדות מכיל בתוכו מימד דתי ופוליטי, המהווים יחדיו את הצירים התאומים שעליהם סבה כל ההיסטוריה היהודית. התורה היתה הנשמה וארץ ישראל הגוף – גופו של אורגניזם פוליטי ייחודי. בהגינו על היהדות מפני ההאשמה שהיא חוטאת בדואליזם חסר תקנה בין האדם ואלוהים, הגיע גרץ להגדרה לאומית של היהדות אשר עירערה באופן ישיר על הטענות של תנועת הרפורמה.⁷⁷

ההיסטוריה היהודית, ששיקפה לדעת גרץ את רעיון היהדות והוכיחה את אמיתותו, חולקה על ידיו לשלוש תקופות נפרדות. כל תקופה הביאה לידי מימוש היבט אחד של תמציתה רבת-הפנים. התקופה הראשונה הסתיימה עם חורבן ירושלים ובית המקדש בשנת 586 והיתה בעיקר פוליטית באופיה. התקופה השנייה חפפה לימי בית שני, ונסתיימה עם חורבן בית המקדש השני בשנת 70; תקופה זו היתה בעלת אופי דתי ברור. תקופת התפוצה הארוכה של ימי הביניים, שהשתרעה על פני כשבע עשרה מאות עד לסוף המאה הי"ח, גילתה עוד מימד שלישי של רעיון היהדות.

במבט ראשון לא ניכר חידוש כלשהו בתיקופו של גרץ, בין אם בתיחום התקופות או באפיונן. תיקוף זה היה דומה מאוד, בשני המישורים, לקווים ששורטטו רק שלוש שנים קודם לכן על ידי הולדהיים, שגם הוא תיאר את התקופה הראשונה כפוליטית בעיקרה ואת השנייה כדתית. גרץ דמה ליריביו הרפורמיים גם בכך שלא הוא ולא הם לא הצליחו להתנתק מהתיקוף הנוצרי השולט של ההיסטוריה היהודית, שקבע כי שנת 70 היתה נקודת מפנה גורלית בהיסטוריה היהודית. מאז המאה השלישית הגנה הכנסייה בעיקשות על הטיעון כי החרבת ירושלים ופיזור היהודים, שבא כביכול בעקבותיה, היו העונש האלוהי המהיר על רצח ישו. מעטים היו ההיסטוריונים היהודיים במאה

עד לסיום החלק האחרון של מסתו, עמד גרץ בסירובו לצמצם את גרעין היהדות לרעיון המונותאיזם (שם, עמ' 309).

77 ראה שם, עמ' 70–71. בעניין השקפתו של הגל על היהדות, ראה: Nathan Rotenstreich, 'Hegel's Image of Judaism', *JSS*, XV (1953), pp. 33–52.

הי"ט שהטילו דופי בתקפות ההיסטורית של המורשת התיאולוגית הכבדה הזאת; כל שעשו הוא לתת פירוש מחודש לחשיבות של קו פרשת המים הזה בהיסטוריה היהודית.⁷⁸

החידוש בחלוקה של גרץ טמון בדיוק בסטייתו הקיצונית מהחשיבות שיוחסה לתקופה השלישית, כעניין שבמוסכמה, על ידי תיאוריית הרפורמה של ההיסטוריה היהודית. חורבן בית המקדש השני לא סימל, לפי ראייתו, את נקודת השיא בגוויעתה של הממלכתיות/לאומיות היהודית וגם לא חנך את המיסיון היהודי בקרב אומות העולם. בהשמטה הרת-משמעות התעלם גרץ לחלוטין מתפיסת המיסיון, שהיתה כה מרכזית לדרך החשיבה הרפורמית. באמצע קטגוריה הגליאנית הוא טען, תחת זאת, שתקופת התפוצה הצטיינה במימד הגותי ברור, שלא נודע כמותו בתקופות הקודמות. החשיפה לדרכי-חיים ולאידאולוגיות סותרות אילצה את היהדות לבחון את עצמה. למרות שחוסר האמצעיות של החוויה הדתית המקורית ירד לטמיון, תרמה הגולה להעלות את היהדות לדרגת מודעות גבוהה יותר. גרץ האמין שהיהודים ישובו בסופו של דבר למולדתם כדי לתרגם את הבנתם המעמיקה יותר את היהדות למציאות חברתית חדשה.⁷⁹ פרשנות זו לגבי תקופת התפוצה הבהירה, בלי מקום לספק רב, שלא היה שום דבר מקרי במשיחיות היהודית. היא לא היתה תולדה טבעית של רדיפות, אלא שיקפה את הדחף הבסיסי של היהדות לתרגם תיאוריה למציאות. במטפורה מוחשית השווה גרץ את הגליית היהודים בידי אלוהים לחינוכו של בן על ידי אביו.

ברגע שתם חינוכו של הבן והוא הבשיל בזכות הכוונתו והוראתו של אביו, האב עצמו משלח את הנער מעם חיק המשפחה ומוציאו אל העולם לקנות לו ניסיון ולבחון את תורת אביו בריבוא הקונפליקטים של החיים. אולם אין לאב כל כוונה

78 הולדהיים (לעיל, הערה 10), עמ' 38–49. בעניין תולדות הפרשנות הכנסייתית, ראה: Jules Isaac, *The Teaching of Contempt*, New York 1964, pp. 39–73. פרשנות זאת הושארה בדיוק כמות שהיא על ידי ז'אק באנאז' (Basnage), ההיסטוריון ההוגנוטי שחקר את היהודים בראשית המאה הי"ח, בחיבורו החשוב ביותר *History of the Jews from Jesus Christ to the Present Time*, translated by T. Taylor, London 1708, pp. 2, 53, 61, 145. במאה הי"ט המשיכו היסטוריונים של תנועת הרפורמה לראות בשנת 70 שנה שפתחה עידן חדש (מלבד הולדהיים, ראה גם: Julius Heinrich Dessauer, *Geschichte der Israeliten*, Erlangen 1846, p. 165; וכן אברהם גייגר [לעיל, הערה 5], א, עמ' 150–162). יוסט, לעומת זאת, שם דגש על הופעת הרבנות לפני שנת 70 ולפיכך ראוי לשבח על השתחררותו החלקית לפחות מהעמדה הנוצרית הרווחת (ראה: Jost, *Geschichte der Israeliten*, III, pp. 180–185). לתיארוך פחות תיאולוגי בנטייתו, שנקבע יותר לפי אמות מידה היסטוריות, היה צורך לחכות עד להיסטוריוגרפיה הלאומית של המאה העשרים (ראה גדליה אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, תשי"ח, עמ' 1–11).

79 גרץ (לעיל, הערה 74), עמ' 94–96, 124.

לתת לבנו האהוב לגווע בארץ רחוקה. כשהוא מצויד בכוח ובעצמאות הצומחים מניסיון מר, ישוב הבן לביתו לרשת את נחלת אביו.⁸⁰

וכך, סירב גרץ חד־משמעית להעמיד את התקווה המשיחית בפרספקטיבה היסטורית, שכן ראה את נטישת האמונה בגאולה לאומית כריקון הגלות ממשמעות. פונקציה הגליאנית זו של הגלות כנתיב אלי מודעות־עצמית גבוהה יותר איפשרה לגרץ גם לקרוא תיגר על התייחסותם של היסטוריונים רפורמיים ליהדות התלמודית.

אין דבר אבסורדי וא־היסטורי יותר מאשר הקביעה שכוח אשר חדר כה עמוק כמו המערכת התלמודית הינו תולדה של טעות, של פרשנות מעוותת, של שאיפה היררכית, ובקיצור – של טעות היסטורית.⁸¹

לטענתו של גרץ, אם שורשי היהדות היו נעוצים במחאה בעוד שנאורות אמיתית היתה ניתנת להשגה אך ורק על ידי התערות בעולם, הרי שמידה מסוימת של מרחק ובידוד שבכפייה־עצמית היו חיוניים לצורך הישרדות. ההפרדה לא נכפתה מכוח עוינותה של סביבה מנוכרת אלא היוותה משקל נגד לצורך לבחון עקרונות מנוגדים מטווח קצר.

חזון ההיסטוריה היהודית לפי גרץ נפרד גם, במשתמע, מעם ההנחה הקונצפטואלית הבסיסית בדבר קיומה של התפתחות שעליה נסמכה תיאוריית הרפורמה. אין אצל גרץ שום תפיסה אמיתית של התפתחות. הטיעון בדבר תמצית רבת־פנים של היהדות הוא בסך הכל תיאוריית אימננטיות שבמסגרתה מוסברים השינויים החשובים שחלו בתקופות מאוחרות יותר כהתגלגלות הגיונית של הרעיון המקורי ותו לא. החשיבות הרדיקלית בעמדתו של גרץ היא, שבשונה מביאוריית הרפורמה, שלבים מוקדמים יותר של ההיסטוריה היהודית לעולם אינם מושארים מאחור. המימד הלאומי של התקופה הראשונה או המערכת התלמודית של השלישית אינם נזנחים בתקופות מאוחרות יותר. למרות שכל תקופה מעוצבת על ידי מימד אחר של היהדות ובכך מאירה חלק אחד מן המכלול, אף אחד מהממדים הללו אינו עובר היסטוריוזציה. כל ההיבטים ממשיכים להיות פעילים ותקפים. אפילו המודעות־העצמית שנרכשה בגלות, המצביעה לכאורה על תיאוריה של התקדמות, אינה מפחיתה לדידו מתוקפם של ביטויים מוקדמים יותר של רעיון היהדות. גרץ פשוט סירב לייחס מעמד רם יותר לתקופות מאוחרות יותר. וכך, הנימה הפרוטו־ציונית שבה סיים את המסה שלו סיכמה כדבעי את התיאוריה הלא־התפתחותית שלו.

80 שם, עמ' 98.

81 שם, עמ' 100.

פרק שלושה עשר

ומאחר ששלושת הממדים הללו לבשו צורה היסטורית, הם היו מן הסתם אצורים ברעיון המקורי של היהדות, כמו שהעץ אצור בזרע, ובהתאם לראייה זו של ההיסטוריה, נראה כי המשימה של רעיון-האל ביהדות היא לייסד מדינה דתית המודעת לפעילותה, למטרתה ולקשריה עם העולם.⁸²

הצגת הדברים של גרץ היתה הרבה יותר קרובה לתיאוריה מחזורית של ההיסטוריה. מבטו הכללי על ההיסטוריה היהודית הדגיש את קווי הדמיון החיצוניים שבין תקופות לא פחות מאשר את ההבדלים המהותיים. כך, למשל, הצביע גרץ על שפע מקבילות בין תקופת בית ראשון לתקופת בית שני. שתי התקופות נפתחו בתנאי גלות ולאחריהם שיבה לארץ ישראל תחת הנהגתם הנאצלת של השופטים ואנשי הכנסת הגדולה בהתאמה. בכל אחד מן המקרים היו החיים היהודיים נתונים ברבות הזמן לאיום חמור מצד אידיאולוגיה זרה, מצד המונרכיה ומצד ההלניזם, בעוד שהתגובות ההירואיות שהגיעו לשיאן בממלכות דוד ויוחנן הורקנוס נקטעו על ידי מריבות פנימיות עמוקות – בין ממלכת יהודה לממלכת ישראל בתקופה הראשונה, ובין הפרושים והצדוקים בתקופה השנייה.⁸³

בסיכומו של דבר, מה שהבדיל בין התיאוריה של גרץ על ההיסטוריה היהודית לבין זו של יריביו הרפורמיים הוא אותו הדבר אשר הבדיל את הומבולדט (Humboldt) מהגל או את ההיסטוריון מהפילוסוף. בסירובו העיקש לכפות תיאוריה התפתחותית נוקשה על ההיסטוריה היהודית בכללותה, נשמע גרץ לאזהרה החכמה של הומבולדט מפני גישה טלאולוגית לחקר ההיסטוריה. בשנת 1821, שנה לפני שהגל החל להרצות על תורת ההיסטוריה שלו, רשם וילהלם פון הומבולדט, מופת ההומניזם הגרמני, אמירה מבריקה על משימתו של ההיסטוריון, ובה קבע:

האמת ההיסטורית, באופן כללי, מאוימת הרבה יותר על ידי טיפול פילוסופי מאשר על ידי טיפול אומנותי, שכן זה האחרון מורגל לפחות בהענקת חירות לנושא עיסוקו. הפילוסופיה מדביקה לאירועים תכלית. החיפוש אחר סיבות סופיות, למרות שניתן להבינו מתוך מהות האדם והטבע עצמו, מעוות ומסלף כל שיפוט עצמאי בדבר פעולתם האופיינית של כוחות.⁸⁴

למרות שהומבולדט האמין בוודאי בתפקידם הסיבתי של רעיונות והכיר בקיומה של תוכנית קוסמית שלא ניתן לרדת לחקרה, הוא עמד בפיתוי הפילוסופי של הליכה נגד

82 שם, עמ' 124.

83 שם, עמ' 84–92.

84 Wilhelm von Humboldt, 'On the Historian's Task', translated in *History and Theory*, VI (1967), p. 64

השטף והגיוון של ההיסטוריה. לשיטתו, התמצית הייחודית הקיימת מטבע הדברים בכל אדם מגלה אומנם טפח מן האינסוף ומהווה את התכלית הסופית של כל מחקר היסטורי, אולם לא ניתן אף פעם לדחוס את סך כל התמציות לתוך המחוך של מודל פרוגרסיבי.⁸⁵ עמדתו של הומבולדט, עם הכבוד שרחשה לגיוון שבהיסטוריה, סיפקה לגרץ תיאוריה שהתאימה באופן מושלם להתמודדות מול דוברי תנועת הרפורמה, אשר השתמשו בטלאולוגיה, אם לא בדיאלקטיקה, של הגל על מנת להשתחרר ממורשתם של שלבים התפתחותיים מוקדמים ונמוכים יותר.

1

בשנת 1853 הציע גרץ לקהל הקוראים את כרך ד' כ"תשלום" ראשון מתוך חיבור רב־כרכים שהוכתר בשם 'דברי ימי ישראל מראשית היותם מימי קדם ועד עד הימים האלה'. בעשותו כן קרא תיגר על ההערכה המחקרית בזמנו, שכן צונץ ואחרים חשו מזמן, שכל ניסיון נוסף לכתוב היסטוריה מקיפה של היהודים הוא מוקדם מדי. בעשרים וחמש השנים שעברו מאז הופעת הכרך התשיעי של יוסט ב־1828 התרבו אל־נכון המונוגרפיות בנושא ההיסטוריה התלמודית והביניימית, אך היבול סיפק אך מושג מסוים לגבי המרחבים העצומים של העבר היהודי שטרם נחקרו. מסמכים וכתבי־יד רבים מדי עוד היו קבורים בארכיונים ובספריות פרטיות, מבלי שאיש חקרם או פירסמם. גרץ עצמו היה מודע בבירור לליקויים הבלתי נמנעים של עבודתו, כפי שהודה בפני ידידו הקרוב משה הס (Hess) במכתב ב־1864:

אינני צנוע עד כדי כך שאינני יודע שהמחקר ההיסטורי שלי טוב בהרבה מזה של יוסט, שבעצם אינו מחקר היסטורי כלל. אך איש אינו יודע טוב יותר ממני אילו ליקויים מצויים בעבודתי מבחינת החומר, הטיפול, הארגון, הסגנון. עם זאת, זה יותר חזק ממני. אני סולל את הדרך לעבודה טובה יותר.⁸⁶

גרץ קרא תיגר על ההערכה המחקרית של עמיתיו משום שהפרכה אפקטיבית של תיאוריית הרפורמה של ההיסטוריה היהודית הצריכה התרחקות מהיסטוריה ספקולטיבית. היינריך היינה (Heine) יצא בזמנו נגד הגל בהערה סרקסטית ש"החיים אינם מטרה או אמצעי, אלא זכות".⁸⁷ ההשגה המשמעותית ביותר על פירוש ההיסטוריה

85 שם, עמ' 57–71. ראה גם: Georg G. Iggers, *The German Conception of History*, Middletown, Conn. 1968, pp. 56–62

86 Edmund Silberner, 'Heinrich Graetz' Briefe an Moses Hess 1861–1872', Istituto Giangiacomo Feltrinelli, *Annali*, 1961, p. 355

87 Franz Schnabel, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 4 vols., Freiburg im Breisgau 1933–1937, III, p. 85

לפי הגל באה מצד ההיסטוריה המדעית של ראנקה (Ranke), שהקדיש את חייו ליישום תפיסת ההיסטוריון על-פי הומבולדט. ברגישותו כי רבה לגיוונה האינסופי של ההיסטוריה, סירב ראנקה להכיל את שפע הנתונים בתוך מסגרת-על טלאולוגית. "כל תקופה קרובה לאלוהים באותה מידה".⁸⁸ בדומה לכך פנה גרץ להיסטוריה המדעית כדי לערער את הטלאולוגיה של ממשיכי דרכו היהודיים של הגל. גייגר זיהה את התהום שהפרידה בינו לבין גרץ. בסוקרו את הכרך הרביעי של גרץ ב-1866, לרגל צאת המהדורה השנייה, קלע גייגר להבדל המהותי:

הספר מכיל סיפורים [Geschichten] המשורשרים יחדיו בקשר רופף, אך לא היסטוריה [Geschichte]. איננו מקבלים כל תחושה של התפתחות, של כוח מניע פנימי. אינני מבקש היסטוריה פרגמטית מומצאת, אך באותה מידה אינני רוצה כוח נטול רעיונות. תנועות חייבות לצמוח ממעמקיה של טוטליות הנטועה בנטיות רוחניות ברורות. התופעות חייבות להופיע על-פי חוקיות פנימית ולעשות את דרכן לקראת מטרה.⁸⁹

העובדה שגרץ התחיל בכרך ד' דווקא, העוסק בתקופה הסוערת אך הקובעת שבין השנים 70 ל-500 לספירה, לא רק העידה על המידה שבה תפיסתו הכוללת כבר היתה מגובשת, אלא גם על אופיה השנוי מאוד במחלוקת של התקופה עצמה. מאבק האמנציפציה איים קשות על המשך קיומו של הממסד הרבני כולו. היסטוריונים של תנועת הרפורמה כמו יוסט, הולדהיים, גייגר והמשכיל מגליציה יהושע השל שור (Schorr) ביקשו במשך זמן רב לקעקע את המנדט האלוהי של היהדות הרבנית על ידי חשיפת מקורותיה ההיסטוריים.⁹⁰ בשנות החמישים של המאה הי"ט, עם פרסומם של ארבעה חיבורים מקיפים העוסקים בתקופה קריטית זו, הגיעה רמת הפולמוס לשיא חדש. העשור נפתח, ב-1851, בפרסום 'מורה נבוכי הזמן', חיבורו של קרוכמל (Krochmal) שהוצא לאור לאחר מותו – זמן רב אחרי שנכתב – על ידי צונץ. בשנת 1853 הוסיף גרץ את חיבורו שלו, שלאחריו הופיעו *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel* לגייגר ב-1857 ושנתיים לאחר מכן 'דרכי המשנה' לפראנקל.

למרות התעוזה וכושר האמצאה שגילה גייגר במחקרו הרדיקלי אודות הפרשנות הרבנית, הצליח המחקר הקונסרבטיבי של קרוכמל, גרץ ופראנקל להציג עד סוף העשור תמונה יותר אוהדת וחיובית של היהדות הרבנית. גרץ עשה נסיונות אמיצים

88 שנאבל, שם, עמ' 87. ראה גם איגרס (לעיל, הערה 85), עמ' 76–80.

89 Geiger, *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, IV (1866), p. 146

90 ווינר (לעיל, הערה 39), עמ' 229–231.

לתאר את הרבנים הערטיילאיים של תקופת המשנה והתלמוד כאנשים בשר ודם, שכל אחד מהם היה בעל סגנון, פילוסופיה וחולשות אישיות משלו, אשר עמדו יחדיו בפני הכוחות המפוררים של תקופתם.⁹¹ בניגוד ליוסט, עם פזמונו החוזר בדבר עלייתו ונצחונו של הקלריקליזם, נשען גרץ על הקטגוריות של התאוששות, התחדשות והתחזקות. בעקבות אסון לאומי, כך טען, קמה הנהגה יצירתית, שעיצבה מוסדות דתיים חדשים כדי לשמר ולחזק את דבק האחדות. גרץ נזף קשות בשור ובחוגו על שתיארו את מייסדי היהדות הרבנית בדמות הרבנים הפולניים בני תקופתם.⁹² הוא הגן על הספרות התלמודית כהישג לאומי גדול בעל חשיבות חסרת שיעור להישרדותם של היהודים בהמשך.⁹³

הנימה הגאה ומלאת־החיים בעבודתו של גרץ היתה חדשה לא פחות מהפרשנויות שהוסברו בה, ושיקפה את הסיבה העיקרית השנייה מאחורי החלטתו לכתוב מחקר היסטורי מקיף. שנה לפני הופעת הכרך הראשון הגיע גרץ לברלין והעביר בחורף 1852–1853 קורס בהיסטוריה יהודית לתלמידי תיאולוגיה יהודית בעלי שאיפות, שלמדו גם תנ"ך עם זק"ש וספרות רבנית עם צונץ.⁹⁴ כאשר הציג זק"ש את גרץ לצונץ ערב אחד בביתו, הוא ציין כי אורחו מתכוון לפרסם היסטוריה של היהודים. "עוד היסטוריה של היהודים!", נאנח צונץ. "כן", השיב גרץ בלי להניד עפעף, "אבל הפעם היסטוריה יהודית!".⁹⁵ חשיבותה של האנקדוטה המפורסמת הזאת אינה טמונה רק בעובדה שהיא מדגישה את הנחישות לכתוב היסטוריה לאומית, אלא אף יותר מכך – היא מלמדת על אחד ממקורות ההשראה של גרץ.

מהעדויות הקטועות שנשארו, נראה כי לזק"ש היתה השפעה מעצבת על עמיתו הצעיר ממנו. בשניהם פיעמו רגשות עזים, ושניהם היו שותפים לסלידה אינסטינקטיבית מהרפורמה. גרץ ציטט את זק"ש ארוכות בסקירתו על *Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah* לגייגר, וכאשר קיבל מזק"ש מכתב מחמיא ביותר, התייחס אליו ביומנו האישי כ"גיבור היום, הנמנה עם אותם אנשים המטביעים

91 יוסט טען כי לא גילה כל שיטה אינטלקטואלית קוהרנטית בין רבנים שונים (ראה Jost, *Geschichte der Israeliten*, IV, p. 30–45, Anhang, p. 224).

92 Graetz, *Geschichte*, IV, 2nd ed., p. 480

93 Graetz, *Geschichte*, IV, 2nd ed., p. 412. ראה הסקירה האוהדת בתוך: *Der israelitische Volkslehrer*, V (1855), pp. 35–39. הירש, מצד שני, מחה בתוקף על ההתפתחות ההלכתית, שתוארה על ידי תלמידו לשעבר. הוא דחה לחלוטין את הדיוקנאות של ר' יוחנן בן זכאי ור' עקיבא כרפורמטורים ומחדשים שהצילו את היהדות (Jeschurun, II [1855–1856], p. 403; III [1856–1857], p. 64).

94 גרץ כנראה ניצל את ההזדמנות לתקוף את עבודתו של יוסט בפומבי (ראה גלאצר [לעיל], הערה 44, עמ' 253–254).

95 בלוך (לעיל, הערה 55), עמ' 45, 60.

רושם עז".⁹⁶ בכרך האחרון של המחקר ההיסטורי שכתב, שעסק באירועי תקופתו הוא בעין רעה, הקדיש גרץ כמות יוצאת דופן של שישה עמודים לשיר הלל מזהיר על זק"ש.⁹⁷ גרץ פגש את זק"ש לראשונה ב־1846 ואז שוב ב־1852, כאשר הוצג על ידי זק"ש בפני ידידו הקרוב והמלומד מוריץ פייט, שהסכים להוציא לאור את הכרך הראשון הממשמש הובא של מחקרו ההיסטורי של גרץ.⁹⁸ מעל לכל גרץ כתב היסטוריה מן הסוג שזק"ש סינגר עליו כבר קודם לכן. המדע שימש את שני האנשים הללו ככלי להשבת הכבוד העצמי וככוח לשימור העם היהודי. שניהם דחו גישה להיסטוריה היהודית שחקרה את העבר בעיקר כדי לברוח משליטתו. הם טענו כי המשימה המקודשת של ההיסטוריון היא להבעיר בלב עמו אהבה לדרמה ולתהילה של עברו על מנת לחזק את תחושת האחדות שלו ואת נחישותו לשרוד.

בחזון המדע של זק"ש וגרץ השתקפה הרוח הלאומית הרווחת בהיסטוריוגרפיה הגרמנית של תקופתם. מאז שסוכלו שאיפות האחדות הגרמנית בקונגרס וינה, החלו אינטלקטואלים גרמניים, בהנהגת המדינאי בדימוס הברון פום שטיין (vom Stein), לגולל את רגעי התהילה של ההיסטוריה הגרמנית במטרה ליצור נחשול של תמיכה ברעיון האיחוד. תקוותם היתה, שגילויה מחדש של היסטוריה לאומית משותפת יגרום תחושה של תודעה לאומית. הלך הרוח שבו עשו שני דורות של היסטוריונים לאומיים – מגיאורג פרץ (Pertz) ועד היינריך טרייצ'קה (Treitschke) – את עבודתם המאומצת קיבל ביטוי מוקדם במוטו שנבחר על ידי שטיין עבור ה־*Monumenta Germaniae historica*, אותו אוסף עצום של מקורות לטיניים אודות ההיסטוריה הגרמנית בימי הביניים שנהגה על ידי שטיין והוצא לפועל על ידי פרץ ומאוחר יותר על ידי גיאורג וייץ (Waitz): *Sanctus amor patriae dat animum* (האהבה המקודשת למולדת מפיתה אומץ). התדרת אותה אהבה בקרב ההמונים הפכה להיות תפקידו של ההיסטוריון.⁹⁹ הפן הלאומי במחקר ההיסטורי של גרץ בא לידי ביטוי בכל מיני דרכים, וזאת מבלי להתייחס להודאה הגלויה שהופיעה בסוף ההקדמה לכרך הראשון (שראה אור ב־1874), שם כתב כי אהבתו לעם שאליו השתייך מכוח לידתו ואמונתו היא שאיפשרה לו להתמיד בביצוע עבודתו.¹⁰⁰

- | | |
|---|-----|
| ראה גרץ (לעיל, הערה 74), עמ' 34, וכן Michael, <i>LBIYB</i> , XIII (1968), p. 45 | 96 |
| Graetz, <i>Geschichte</i> , XI, 2nd ed., pp. 522–527. סלומון שטיינהיים היה בן־התקופה האחר היחיד שזכה לאותו טיפול נלהב (עמ' 431–437). | 97 |
| אני אסיר תודה לד"ר ראובן מיכאל על המידע לגבי שנת 1846. ראה גם: <i>INJ</i> , 1846, p. 334 וכן בלוך (לעיל, הערה 55), עמ' 45. | 98 |
| G. P. Gooch, <i>History and Historians in the Nineteenth Century</i> , Boston 1959, pp. 122–146, 60–71; שנאבל (לעיל, הערה 87), עמ' 101–105. | 99 |
| Graetz, <i>Geschichte</i> , I, 2nd ed., p. xiii | 100 |

ראשית, את כל מפעלו מילאה אמונה בלתי מעורערת ברצף ההיסטוריה היהודית. גרץ השתלח בתיאולוגים ובהיסטוריונים הנוצריים על ששללו מן היהודים כל היסטוריה לגיטימית מעבר לחורבן בית שני.¹⁰¹ הוא גם נזף ביוסט על שהתכחש להמשכיות כלשהי בין הנביאים לרבנים.¹⁰² בניגוד לכך הדגיש גרץ את אופיו המשפטי של התנ"ך וטען, מבלי להביא הוכחה ממשית לטיעונו, שההיסטוריה היהודית בימי הביניים המשיכה להצטיין במימד לאומי.¹⁰³ בקיצור, עבודתו של גרץ עסקה במהותה בסיפורו של עם אחד, שנותר עדיין חיוני מאוד, ושמאחוריו היסטוריה ייחודית בת כשלושת אלפים שנה.

שנית, גרץ הזדהה לחלוטין עם מושא מחקרו. כאשר ספגו היהודים תבוסה ורדיפות, השתתף גרץ במרורי גורלם. לעתים רעד קולמוסו בספרו על האכזריות שבסבלותיהם.¹⁰⁴ באופן לא מפתיע גם קיננה בלבו של גרץ שנאה לאויבי עמו, ואותה התקשה להסתיר. חיבורו ההיסטורי שופע התפרצויות וגידופים נגד מדכאיו הרומיים, הנוצריים והגרמניים.¹⁰⁵ הוא אמד את אופיים של אישים לא־יהודיים מפורסמים כגון לותר, וולטר ופיכטה לפי יחסם כלפי היהודים והיהדות.¹⁰⁶ בדומה לכך, לא היסס גרץ

- 101 גרץ (לעיל, הערה 74), עמ' 93–94; *Geschichte*, XI, 1st ed., p. 581.
- 102 שם, עמ' 456.
- 103 Graetz, *Geschichte*, II, 1st ed., Part One, pp. 192–200, 300, 303. גם עמ' 133–139.
- 104 Graetz, *Geschichte*, III, 2nd ed., pp. 405–406; VIII, 4th ed., pp. 355–392. חריגה אחת הראויה לציון מדפוס ההזדהות הזה נמצאת באופן הטיפול של גרץ בפרעות חמלניצקי של 1648. למעשה, סלידתו העזה מיהודי פולין כחברה ומתרבותם הביאה את גרץ לטעון, שהאסון לא היה לגמרי בלתי מוצדק: תאוות בצע סימאה את עיניהם של היהודים מראות עד כמה מעמדם באוקראינה היה תלוי על בלימה ומראות את הסכנות הגלומות בהשפלת הקוזקים. תוצאות הפוגרום שבא בעקבות זאת לא הסתכמו רק באבדות המיידיות בנפש. הפליטים מפולין, על מנהגיהם מימי הביניים, זרמו מערבה בנחילים, בה בשעה שמדינות המערב נכנסו לעידן ההשכלה. הפולניזציה של יהדות המערב עיכבה את השתלבותה בעולם המודרני ביותר ממאה שנים (Graetz, *Geschichte*, X, 3rd ed., pp. 49–76). ניתן ללמוד דברים מהשוואת הניתוח הזה עם נסיונו של גרץ לפטור את יהדות גרמניה של המאה הי"א מכל אחריות בהצתת הרדיפות שהתלוו למסע הצלב הראשון (Graetz, *Geschichte*, VI, 4th., pp. 82–83).
- 105 Graetz, *Geschichte*, III, 2nd ed., pp. 50–51, 136; XI, 1st ed., pp. 377, 514, 520, 537. מ' בראן ניקה מעט את הכרך האחרון הזה לקראת צאת המהדורה השנייה ב־1900 (ראה שם, עמ' vii–viii). התכתובת האינטימית עם הס מספקת עדות למכביר לגבי שנאתו המוחלטת של גרץ כלפי הכנסייה הקתולית והגרמנים (ראה זילברנר [לעיל, הערה 86], עמ' 349, 353, 369, 377, 384, 387–388, 396). באופן מובן, גרץ האשים את הכנסייה ברבים מסבלות היהודים בימי הביניים (Graetz, *Geschichte*, VII, 4th ed., pp. 176–182, note 11; VIII, 4th ed., pp. 105–106, 283–284, 343–344).
- 106 Graetz, *Geschichte*, IX, 4th ed., pp. 297–302; XI, 1st ed., pp. 53–54, 246–248. בסוף המסה שלו על וולטר שב גרץ וחזר על היותו משוכנע בכך ש"ניתן לבחון בדיוק רב למדי

פרק שלושה עשר

לשפוך את חמתו על יהודים שבגדו לדעתו במאמץ ההישרדות היהודית. הוא גינה בחריפות את המתיוונים, את הורדוס, את יוספוס, את המשומדים, את פרידלנדר ואת הולדהיים, בין השאר.¹⁰⁷ כפי שקרה לעתים קרובות לחיבורים היסטוריים לאומיים במאה הי"ט, אמפתיה הסתיימה במגמתיות חד-צדדית.

הכעס המתחסד הזה לנוכח השפלות לאומיות ובגידה לווה במאמץ – מרשים מבחינת כושר ההבעה – להדגיש את אידיאל ההתאוששות הלאומית. המכבים, על-פי גרץ, חוללו תחייה לאומית שהחיתה שוב את השפה העברית.¹⁰⁸ תוך דחיית דיוקנס הקנטרני של הקנאים כפי ששורטט על ידי יוספוס, תיאר אותם גרץ כאנשים אצילים, אמיצים ואידיאליסטיים, שפעלו בהשראת האמונה כדי לזכות מחדש בעצמאות לאומית.¹⁰⁹ המרידות המאוחרות יותר נגד רומא, בעשורים השני והרביעי למאה הבאה, תוארו במונחים שהיה בהם הד לזירה האירופית בתקופתו של גרץ. היהודים, כך נאמר, שנאו שעבוד. בהיותם חדורים רוח של חירות שאינה ניתנת להכנעה וזכרונות מימי עצמאותם, הם קמו במאבק אפי נגד הענק הרומי. "ההתחלה דמתה לכל התקוממות לאומית".¹¹⁰ גרץ היה סבור שבתקופתו שלו ניתן לזהות סימן ראשון של עוד תחייה לאומית בדמות תגובת הזעם והפעילות לנוכח עלילת הדם של דמשק משנת 1840 וכי מן הראוי היה לציין נקודת מפנה זו בהיסטוריה היהודית המודרנית מדי שנה בבתי הכנסת.¹¹¹ בשעה שלאומנים יוניים ואיטלקיים מודרניים עוסקים בהחייאת תהילתם של

את היושרה של נביאי החירות והפילוסופים לפי יחסם ליהודים" (MGWJ, XVII, [1868], p.223).

Graetz, *Geschichte*, III, 2nd ed., pp. 49, 151, 376; XI, 1st ed., pp. 170–175, 377–378, 561–566 107

Graetz, *Geschichte*, III, 2nd ed., p. 70 108

שם, עמ' 339–340. ראה גם את הדרך המתוחכמת שבה שיחזר את העדות לקיומה של ברית בין הקנאים לאנשי בית שמאי בשנת 66 לספירה (שם, עמ' 494–502). לאישוש התיאוריה של גרץ מהזמן האחרון, ראה: Saul Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York: 1942, pp. 179–184, וגדליה אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, תשי"ז, עמ' 44–45, 266 הערה 63.

Graetz, *Geschichte*, IV, 2nd ed., pp. 125–126, 149–151, 161 110

Graetz, *Geschichte*, XI, 1st ed., pp. 509–510, 553–554 111
או אדם מדוכא ואכול רגשי נחיתות, שישה טאלרים מיהודיה האדישים של אוסטרוו (Ostrowo), שם שימש כמורה פרטי, לטובת מאמציו של משה מונטיפיורי למען יהודי דמשק (מיכאל, קריית ספר, לז [תשכ"ב], עמ' 525). גייגר, מצד שני, סירב להתייחס למצוקת יהודי דמשק כאל יותר מבעיה הומניטרית בודדת. מצוקתה של היהדות הטרידה אותו הרבה יותר, והוא האמין כי ניתן יהיה להקל עליה רק באמצעות החייאתה מחדש של יהדות גרמניה במישור האינטלקטואלי והדתי (Max Wiener, *Abraham Geiger and Liberal Judaism*, Philadelphia 1962, pp. 87–88).

פריקלס וסקיפיו, טען גרץ, על היהודים לגלות מחדש את הרגעים ההירואיים של ההיסטוריה שלהם. הדרך אל העתיד, כך אמר, עוברת בעבר.¹¹² כהיסטוריון לאומי הציג גרץ, לבסוף, טיעון מתוחכם בעד חשיבותה של ההיסטוריה היהודית להבנת ההיסטוריה הכללית. טענה די נועזת זו היתה היפוכה של ההכרה היותר נפוצה, ולפיה הבנה נכונה של ההיסטוריה היהודית בכל תקופה נתונה הצריכה התייחסות מדוקדקת ליריעה הרחבה יותר של ההיסטוריה הכללית. גם גרץ עצמו ניסה שוב ושוב, מתחילת דרכו כחוקר, ולפעמים בהצלחה מרשימה, להסביר התפתחויות יהודיות מסוימות במונחים של העולם הלא־יהודי.¹¹³ ברם, כיהודי גאה ואסרטיבי היה גרץ גם להוט להראות את ההשפעה היהודית על ההיסטוריה הכללית. התוצאה היתה, לעתים קרובות מדי, השוואה מאולצת ובלתי־היסטורית בין יהודים לנוצרים או למוסלמים לטובתם הברורה של היהודים, כאילו נותרו היהודים, נכון לזמן עריכת ההשוואה, נציגיה היחידים של הציוויליזציה.¹¹⁴ אולם במקרים אחרים טענותיו היו יותר מבוססות. כך טען, למשל, שמקורות רבניים היו חיוניים לשפיכת אור על מקורות הנצרות ועל ההיסטוריה המוקדמת שלה;¹¹⁵ שהמרידות היהודיות בגולה ובארץ ישראל במהלך המסע הפרטי של טראיאנוס היו יכולות לאיים באופן ממשי על קיומה של האימפריה לו רק תואמו ביניהן;¹¹⁶ שהשבטים היהודיים של חצי האי ערב תרמו לעיצוב דמותו של האסלאם;¹¹⁷ שגירוש היהודים ב־1492 רוקן את ספרד ממעמד הביניים שלה ובכך הבטיח את שקיעתה זמן קצר לאחר מכן;¹¹⁸ ושפולמוס פפרקורן־רויכלין המתמשך סביב טיבה של הספרות התלמודית, שסחף לתוכו את האימפריה הרומית הקדושה ואת הכנסייה, סלל את הדרך לרפורמציה בכך שיצר בגרמניה צורת חשיבה שהיתה פתוחה לקבל את המרד של לותר ברומא.¹¹⁹ נסיונות אלה להסביר היבטים חשובים של

112 Graetz, *Geschichte*, XI, 1st ed., p. 581. קטע זה הושמט מהמהדורה השנייה (השווה: שם, יא, מהדורה שנייה, עמ' 530–531).

113 מלבד המחקר שהוזכר לעיל אודות הגנוסטיקאים היהודיים, ראה גם, למשל, את מסתו: 'Die mystische Literatur in der gaonäischen Epoche', *MGWJ*, VIII (1859), pp. 113–118, 140–144; *Geschichte*, V, 4th ed., pp. 464–471; VII, 4th ed., pp. 35–36

114 Graetz, *Geschichte*, V, 2nd ed., pp. 268, 317; VI, 4th ed., pp. 2, 66, 67

115 Graetz, *Geschichte*, IV, 2nd ed., pp. viii, 77–116, 455–458

116 שם, עמ' 128.

117 Graetz, *Geschichte*, V, 4th ed., pp. 100–119. גייגר היה החוקר הראשון שביסס את הטענה הזו מבחינה היסטורית. הוא עשה זאת ב־1833 בספרו המבריק שזכה בפרס: *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, 2nd rev. ed., Leipzig 1902 (ראה את המבוא שכתב משה פרלמן למהדורה האנגלית: Abraham Geiger, *Judaism and Islam*, (New York 1970).

118 Graetz, *Geschichte*, VIII, 4th ed., p. 351

119 Graetz, *Geschichte*, IX, 4th ed., pp. 64, 171, 174, 179, 477. טיעון דומה במקצת

פרק שלושה עשר

ההיסטוריה הכללית במונחים של היסטוריה יהודית לימדו על ביטחון במרכזיותם ובייחודם המתמשכים של היהודים. גרץ ניסח מחדש את המושג הדתי של עם סגולה במונחים חילוניים.

אולם באופן פרדוקסלי דווקא באותם עשורים שבהם השקיע גרץ את מרצו ביצירת היסטוריה נרטיבית פטריוטית של היהודים כדי לתת משקל נגד להיסטוריה מהסוג שכתבו אידיאולוגים של תנועת הרפורמה, החלה התיאוריה שלו עצמו להתקרב לזו של יריביו. העוינות הרגשית כלפי תנועת הרפורמה נשארה, מן הסתם, עזה כתמיד, כפי שמעיד הטיפול הפולמוסי הגלוי, שהיה שמור למבשרי התנועה ומייסדיה בכרך האחרון של מחקרו ההיסטורי.¹²⁰ אולם מבחינה אידיאולוגית התקרב גרץ במידה מסוימת לתפיסת העבר על-פי הרפורמים. לא כל השקפותיו המאוחרות יותר של גרץ הופיעו במפורש או בצורה טרומית במסה הסכימתית שכתב ב-1846. המסות המזדמנות שבהן העלה, בהמשך, הרהורים לגבי אופיה של ההיסטוריה היהודית, וכן מגמות מסוימות הניכרות בעבודתו הכוללת, משקפות כמה סטיות משמעותיות ממאמץ הקונצפטואליזציה הראשוני שלו.

בשנת 1846 שמר גרץ על שתיקה הרת-משמעות בסוגיה המרכזית של השליחות היהודית האוניוורסלית, שעלתה בקנה אחד עם הטון הפרטיקולריסטי של המסה. שתיקה זו הופרה ב-1853 במבוא לכרך הראשון שפירסם. גם גרץ שלף עתה את הטיעון הרפורמי השגור, לאמור, שגאולת האנושות תלויה בהפצת המכלולים התיאולוגיים והאתיים הייחודיים של היהודים על ידי אלה האחרונים. האירועים הטראומטיים בערוב תקופת בית שני פורשו עתה על ידי גרץ במונחים של תפקיד שליחותי שחייב פיזור. מודעות לשליחותם וביטחון בהצלחתם בסופו של דבר איפשרו ליהודים להחזיק מעמד

הועלה על ידי שמואל אושקי במאה ה"ז, ולפיו הלותרנים מוצאם מיהודים שהוכרחו להתנצר (אושקי [לעיל, הערה 20], עמ' 193).

120 בשנת 1869, כאשר הפך גרץ לעורכו של כתב העת המאוד מכובד *MGWJ*, החלו דפיו מתמלאים פתאום בהתפלמסות אנטי-רפורמית. לאור השינוי הבלתי צפוי הזה במדיניות המערכת, סירב המכון לקידום הספרות היהודית (*Institut zur Förderung der israelitischen Literatur*), שלקח על עצמו את פרסום ספר ההיסטוריה של גרץ החל מהכרך השלישי, להתחייב לפרסום הכרך האחד-עשר שעמד לצאת ואמור היה לעסוק בתקופת האמנציפציה. מועצת המכון, בראשותם של אדולף ילינק (Jellinek) ולודוויג פיליפסון, פחדה שמא טיפולו של גרץ בתנועת הרפורמה יהיה רחוק מאוד מלהתעלות לסוג הניתוק הרגשי הנדרש ממחקר אקדמי. ליתר ביטחון ביקשה המועצה מגרץ להגיש מראש את כתב היד שלו לצורך בדיקה. כאשר התעלם גרץ מהבקשה, הסיר המכון את תמיכתו (בעניין מדיניותו של גרץ כעורך, ראה זילברנר [לעיל, הערה 86], עמ' 391, 393; בעניין המחלוקת עצמה, ראה את גירסתו של פיליפסון ב-*AZJ*, 1869, pp. 387–389 כמו גם את תשובתו הבלתי הולמת של גרץ ב-*MGWJ*, XVIII [1869], pp. 284–286).

לאורך מאות שנים של תסכול.¹²¹ קו המחשבה הזה הפך בהדרגה ליותר ויותר בולט במסותיו המאוחרות יותר של גרץ, מהסיבה הפשוטה, שעל רקע עוינותה של החברה הגרמנית לא היה הקיום היהודי בגדר זכות מובנת מאליה, אלא פריווילגיה הטעונה הצדקה. לודוויג פיליפסון (Philippson), העורך הפרו־רפורמי של השבועון היהודי המוביל בגרמניה, סיכם את הדילמה היהודית ב־1847:

זה אשר מבקש להתקיים יישאל לגבי הגורמים, התוכן וההצדקה לקיומו. ורק אם יוכל לבסס באופן לגיטימי את זכויותיו, הרי שניתן לקבלו... היהדות קיימת; היא רוצה לשרוד, וכך גם תעשה. ולפיכך עליה להבהיר הן לבניה והן לאחרים מדוע היא קיימת ומאיזו סיבה היא מקווה לשרוד.¹²²

לטענת פיליפסון, הטרגדיה שבמצב הקיומי הבעייתי של היהודים היתה טמונה בעובדה, שעצם הניסיון להצדיק את המשך הישרדותם כקבוצה גרר אחריו באופן בלתי נמנע הקלת־ראש בדת של אותה חברה שבה ביקשו היהודים להשתלב; את זכותה של היהדות להישרד ניתן היה לבסס אך ורק על חשבון הנצרות. גרץ השתמש באותם טיעונים, אלא שלא היה זהיר ומלא־טקט בניסוחם כמו מנהיגי הרפורמה.¹²³ מרכיב שני של תיאוריית הרפורמה שגרץ אימץ עד מהרה היה הדגש המוגזם על רדיפות.¹²⁴ למרבה האירוניה, תפיסה זו של ההווה היהודית בימי הביניים מזוהה בדרך כלל עם גרץ. אולם התעסקותו בסבל היהודי, נושא שהטריד אותו ללא ספק, הובילה אותו למסקנה שונה בתכלית. אנשים יכולים להביע עמדה דומה ועם זאת לכוון לפעמים למשמעויות שונות לגמרי. בשונה מהיסטוריונים של תנועת הרפורמה, תפיסתו של גרץ את ההיסטוריה הגלותית במונחים של השפלה, דיכוי ואלימות לא נבעה מרצון לפטור את בני תקופתו מפגמים באופי שיוחסו להם או להציע רציונל להשלת היבטים ביהדות שנראו עתה כנטל. אצל גרץ, התיאור החי והטעון של הסבל היהודי נועד להגביר את הזיקה ליהדות, שמוסדותיה ואמונותיה קודשו בדמם של אינספור יהודים שמתו על קידוש השם.¹²⁵ גרץ היה סבור, שרדיפות חיזקו את קשרי האמונה. הקתולים, כך טען, היו תמיד יותר אדוקים במדינות שנשטפו על ידי הרפורמציה.¹²⁶ מכאן הסיק גרץ

121 ראה גרץ (לעיל, הערה 74), עמ' 125–132; 216, 131, pp. 2nd ed., III, *Geschichte*, 281–282

122 *AZJ*, 1847, p. 2

123 ראה, למשל: 'The Significance of Judaism for the Present and the Future', Graetz, *The Structure*, pp. 275–302

124 ראה את פרקי המבוא לכרכים ד, ה, ז של ה־*Geschichte* שלו.

125 זו היתה דעתו של פראנקל. ראה לעיל, עמ' 325–326 בפרק זה.

126 Graetz, *Geschichte*, III, 2nd ed., p. 458. ראה גם עמ' 49, 79.

וקיווה, שתחושת ההשתתפות המדומיינת בחוויית ההשפלה וקידוש השם, שאותה ניסה בזיעת אפו להעביר לקוראיו, תחזק את מחויבותם להשרדות היהודית. סביר בהחלט להניח, שתשומת הלב המופרזת שגרץ הקדיש לשבריריות הקיום היהודי בעבר נועדה גם להעמיד בסימן שאלה את האמון הנלהב מדי והקל של עמיתיו היהודיים בפוטנציאל הטמון בהווה.¹²⁷ גרץ מעולם לא איבד את המודעות להימצאו בגולה. גישתו הספקנית באשר לטבע האדם מנעה ממנו את האמון הנוח שרווח בתקופתו בקדמה וביכולתו של האדם להשתפר. הפרקים הראשונים של ספר 'בראשית' סימלו בעיניו את הגורל הבלתי נמנע המצפה לאנשים המנהלים את חייהם בבטחה, לפי כללי התבונה בלבד, כשהם דוחים ביהירות את עצת האלוהים.¹²⁸ התבונה לבדה לעולם לא תתגבר על היצרים, והיא בוודאי לא היתה קרובה להצליח בכך במאה הי"ט. גרץ ביקר קשות את חוסר המוסריות והחומרנות של התרבות המערבית וגינה את חוסר הליברליזם והאנטישמיות של החברה הגרמנית.¹²⁹ בשנת 1866 התוודה בפני הס על רצונו להתיישב בפאריס וללמד ב־École Rabbiniqque de France.¹³⁰ הרבה לפני רוב בני־דתו האופטימיים, חש גרץ בחומרת התגובה האנטישמית האלימה שאחזה באימפריה שנוסדה זה לא כבר.¹³¹ לסיכום, גרץ פשוט לא היה שותף לדרך החשיבה שהצמיחה את תיאוריית הרפורמה של ההיסטוריה היהודית. תפיסתו שלו את האדם הולידה תיאוריה מחזורית מסוימת של ההיסטוריה היהודית, שהיתה מושתתת על ההכרה המפוכחת באפשרות, שהאפלה שהעיבה על דורות קודמים עלולה לרדת שוב.¹³² הכרה זו הפכה למציאות אישית עבור גרץ ב־1879, כאשר הפך מטרה להתקפה פומבית מצד היינריך טרייצ'קה, ה־'praeceptor Germaniae'.¹³³ למעשה, ההתנגשות היתה בלתי נמנעת, שכן ההיסטוריה החד־צדדית של גרץ היתה צפויה, במוקדם או במאוחר, לפגוע בציפורי הנפש של הלאומנים הגרמניים. טרייצ'קה

- 127 *Verhandlungen der zweiten israelitischen Synode zu Augsburg*, Berlin 1873, p. 253. בנוסף: Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism, 1870–1914*, New York 1972, pp. 69, 232
- 128 Graetz, *Geschichte*, II, 1st ed., part one, pp. 166–174
- 129 ראה: Graetz, 'The Correspondence', *The Structure*; וילברנר (לעיל, הערה 86), עמ' 375, 384, 387–388.
- 130 שם, עמ' 369.
- 131 שורש (לעיל, הערה 127), עמ' 71.
- 132 Graetz, 'Die Schicksale des Talmud im Verlaufe der Geschichte', *MGWJ*, XXXIV (1885), pp. 529–541. ראה, במיוחד, עמ' 540.
- 133 הכינוי מופיע אצל: Andreas Dorpalen, *Heinrich von Treitschke*, New Haven 1957, chapter 9. מבחר נוח של מסות מתוך דיון ספרותי נרחב זה ניתן למצוא אצל: Walter Boehlich, ed., *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt am Main 1965

וגרץ קורצו מאותו חומר ושניהם השתמשו בהיסטוריה לאותן מטרות. טרייצ'קה, שחשש מאוד לתחושת האחדות השברירית ולתחושה הבלתי מגובשת עדיין של מטרה לאומית שמהן סבל עדיין הרייך, גינה את התבלטותם המפלגת של היהודים בחברה הגרמנית. יומרתם וחוסר רגישותם, כך טען, באו לידי ביטוי טיפוסי ב'דברי ימי ישראל' לגרץ, חיבור הפוגע בדת ובענקי התרבות של האומה הגרמנית. הכוונה מאחורי הערותיו של טרייצ'קה, שלא רק ניסו להצדיק את הופעת גל האנטישמיות החדש אלא גם העצימו אותו בפועל, היתה ברורה: הגיע שעתה של יהדות גרמניה לכבד את חלקה בחוזה האמנציפציה; התבוללות פירושה התפרקות.¹³⁴

מבול התגובות היהודיות להתערבותו מבשרת-הרעות של טרייצ'קה רק מדגיש את מידת בידודו של גרץ. איש לא העז להגן על עבודתו באופן גלוי. בשתי תשובותיו המיידיות שלו עצמו התעלם גרץ מהסוגיות הרחבות יותר ובחר להגן על עצמו כנגד האשמותיו הספציפיות של טרייצ'קה.¹³⁵ רק ב-1883, וגם אז רק בעילום שם, יצא בדברי סנגוריה נלהבים בשם ההישרדות היהודית. 'חליפת המכתבים של גברת אנגלייה בנושא יהדות ושמיות' (*Briefwechsel einer englischen Dame über Judenthum und Semitismus*) היתה תשובתו הסופית של גרץ לטרייצ'קה. על רקע כתב-אישום חריף המופנה כלפי השחיתות המוסרית של המאה הי"ט, קבע גרץ ששליחותה הבלתי-גמורה של היהדות היא לשכנע את האנושות לקבל את המכלול האתי הנוקשה שהוא המפתח להישרדותה של היהדות. הוא טען, בנוסף לכך, ששימור היהדות התלמודית על אופיה המשפטי והפולחני המובלט נותר עדיין חיוני. בעוד שהודה שלפולחן לא יהיה עוד ערך בימות המשיח, התעקש גרץ שאין בימיו הוא שום סממן משיחי. מוסדות תלמודיים עדיין הגנו מבחינתו על היהודים מפני העוינות הארסית של העולם החיצון; החיים עצמם גרמו לנטישת כמות מסוימת של פולחנים; אך התערבות בתהליך טבעי זה היתה רק מנפצת את האחדות היהודית החיונית כל כך אל מול חברה עוינת; בצד החיובי, הפולחן היהודי תרם לשימור תחושה של אחדות. בשואלו עמוד ממנדלסון, הוסיף גרץ שהפולחן ביהדות תפקד גם כמערכת חינוכית עצומת-ממדים, שסיפקה תזכורת מתמדת ליהודים לגבי הגרעין האתי של דתם; לפני שנתאפשר ליהודים להביא את בשורתם לעולם, היה עליהם להגשים אותה בינם לבין עצמם. גרץ פנה ישירות לרגש האחריות של האינטלקטואלים היהודיים, שסברו כי כבר הפנימו את המסרים האתיים של היהדות. הוא היה סבור, שעליהם להמשיך להכפיף את עצמם לצווי המכלול הפולחני למען ההמונים, שעבורם נותר הפולחן חיוני.¹³⁶

134 Boehlich, שם, עמ' 7-14, 33-47.

135 שורש (לעיל, הערה 127), עמ' 11, 45-46, 62, 70; Boehlich, שם, עמ' 27-33, 47-54.

136 [Heinrich Graetz], *Briefwechsel einer englischen Dame über Judenthum und*

פרק שלושה עשר

גרץ חתם את הצהרתו זו בדבר ההישרדות היהודית, הצהרה שבאה מן הלב, ברמז מטושטש לגבי האפשרות של התחדשות החיים היהודיים בארץ ישראל. היה זה סיפא מתריס טיפוס, שכן טרייצ'קה הזהיר מפורשות שגרמניה לא תוכל לסבול נאמנות כפולה.¹³⁷ אולם גרץ היה חדור רגשות לאומיים. למרות שאימץ את תיאוריית השליחות, תמיד ראה ביהדות אך ורק דת לאומית. הוא דיבר בשם אופיה הכפול העתיק והמסורתי של היהדות, שגולת הכותרת שלו היא המשיחיות הלאומית. כאשר כתב הס ב'רומא וירושלים' ש"היהודי האדוק הוא בראש ובראשונה פטריוט יהודי", הוא שם את האצבע על המקור ללאומיות של גרץ.¹³⁸ גרץ השמיע לראשונה את תפיסת היהדות הלאומית שלו ב-1846, ותשובתו הסופית לטרייצ'קה ב-1883 מאשרת כי לא ניתן היה לגרום לו לוותר עליה על ידי הטלת מורא. לחץ גרמני יכול היה רק לאלצו להחרישה ולהסוותה.¹³⁹ מעל לכל נשאר גרץ מחויב לרעיון חידוש הנעורים של עמו. אמונתו

Semitismus, Stuttgart 1883. מנלדסון (לעיל, הערה 13), עמ' 73–94. כפי שמרמזת הכותרת, הספר בנוי בצורת חליפת מכתבים בין יהודיה חקרנית מאנגליה וידידה, יהודי מסור ובעל ידיעות. גרץ אולי הונע לבחור את התפאורה האנגלית בהשפעת הרומן האידיאולוגי *Daniel Deronda* של ג'ורג' אליוט שהופיע ב-1876. אליוט הדגימה בזמנה את עולם הספרות על ידי הצגה מרגשת ובלתי צפויה של האופי היהודי והגורל היהודי, שבמהלכה לא רק עמדה על זכותם של יהודים לשמור על זהותם, אלא גם טענה באומץ כי הפן הרוחני והפן הלאומי של היהדות אינם ניתנים להפרדה. על רקע הלאומיות האירופית, היא חזתה בדמיונה הקמה של "מרכז אורגני" בארץ ישראל, שיזרים בעורקי היהודים דם חדש ויביא תועלת לאנושות (George Eliot, *Daniel Deronda*, Penguin Books 1967, pp. 575–599). התלהבותו של גרץ מהספר מתועדת היטב: כעורך ה-*Monatsschrift* המכובד, הוא פירסם את ביקורתו המשתפכת של דוד קאופמן (*MGWJ*, XXVI [1877], pp. 162ff. 214ff., 255f.) והתייחס אליה בחום ב-*Briefwechsel* עצמו (גרץ [לעיל, הערה 74], עמ' 205, 213, 255, 258).

Boehlich (לעיל, הערה 133), עמ' 46. 137

Moses Hess, *Rome and Jerusalem*, translated by Meyer Waxman, New York 1945, p. 55. שובו של הס אל חיק היהדות הביא לתחילתה של ידידות מופלאה עם גרץ, שקרא את כתב היד של 'רומא וירושלים' ושללא עזרתו לא היה הספר רואה אור כנראה. המכתבים שכתב גרץ להס על פני אחת-עשרה השנים הבאות מגלים קשר בעל משמעות, שהצטיין בחיבה ובכנות. שני האישים היו שותפים לאיבה כלפי הגרמנים והכנסייה הקתולית, שניהם תפסו את היהדות בצורה דומה וייחלו לתחייה לאומית. הם גם נחלצו זה לעזרתו של זה במידה רבה של נכונות. הם העביר לגרץ מספר קטעים רלוונטיים מפמפלטים צרפתיים נדירים מהמאה הי"ט עבור כרך יא של ה-*Geschichte*, שאותם בחר והעתיק במו ידיו, מאחר שהתשלום למישהו אחר שיעתיק פמפלטים בשלמותם היה יקר מדי. גרץ הזמין את הס שוב ושוב להצטרף אליו בנסיעתו המתוכננת לארץ ישראל, ובאחת ההזדמנויות הביע את תקוותו כי יוכל בקרוב להציע לחברו מקדמה שתעזור לו לשלם את ההוצאות. לסיכום, התכתובת העשירה מלמדת על ידידות מתמשכת, שהיתה מעוגנת בבטחה בהשקפת עולם משותפת (ראה וילברנר [לעיל, הערה 86], עמ' 326–400).

המידה שבה המצב בגרמניה אילץ את גרץ לכתוב ברמזים, כשהוא משליך את רגשותיו האמיתיים אל העבר, בולטת לעין בשתי המסות הפופולריות שלו על המשיחיות היהודית. בה 139

בנוכחותו המנחה של אלוהים לאורך כל ההיסטוריה היהודית, כפי שהוכיחו שתי דוגמאות קודמות של תקומה לאומית, נסכה בו ביטחון לגבי העתיד.¹⁴⁰ הוא קיווה כי עבודתו שלו תמשיך לתרום לתחיית התודעה היהודית. הצלחתו היתה מעל למשוער. כבחור צעיר נכשל פעם גרץ בניסיון לקבל משרת רב מאחר שלא הצליח לסיים את נשיאת הדרשה שלו.¹⁴¹ ישנה יותר מטיפת אירוניה בעובדה המרשימה, שקבלת הפנים שלה זכה החיבור ההיסטורי של גרץ בקרב יהודים בכל רחבי העולם עשתה אותו לדרשן היהודי הגדול ביותר במאה הי"ט.¹⁴²

בשעה שגרץ הסתיר את דעותיו מאחורי אצטלה של למדנות היסטורית ורטוריקה דתית, הם, שגר בפאריס, היה חופשי להסביר את תפיסת היהדות הלאומית שלו ללא עכבות באחד מכתבי העת היהודיים המובילים (השווה: Hess, 'Lettres sur la mission d'Israël', *Archives* (1864) [XXV]. *Israélites*).

גם את התפטרותו של גרץ ב-1885 מהוועד הפועל של הארגון הבינלאומי 'חיבת ציון', שזה עתה הוקם, יש להבין על רקע מצב העניינים בזירה הגרמנית. במכתבו לליאון פינסקר (Pinsker), שאותו איים לפרסם אם שמו לא יוסר מיידית מרשימת חברי הוועד, ביטא גרץ באופן ברור את התנגדותו לגיוון היותר ויותר לאומי של התוכנית ליישב יהודים רוסיים בארץ ישראל. האנטישמיות בגרמניה לא נתנה חופש בידו של גרץ לקבוע את עמדתו הפומבית אך ורק על סמך דעותיו האישיות (ראה א' דרויאנוב, כתבים לתולדות חיבת ציון ויישוב ארץ ישראל, א, אודיסה תרע"ט, טורים 405–406; משה ליליינבלום, כתבים אוטוביוגרפיים, ג, ירושלים תש"ל, עמ' 33–34).

140 ראה מכתבו המאלף של גרץ למתרגמו לעברית, ש"פ רבינוביץ, שפורסם על ידי מיזל (לעיל, הערה 55), עמ' 179, וכן גרץ (לעיל, הערה 74), עמ' 263.

141 בלוך (לעיל, הערה 55), עמ' 32. בנושא פחדו של גרץ מהרבנות, ראה אטינגר (לעיל, הערה 55), עמ' 255.

142 מלבד הרשימה הביבליוגרפית של עבודתו של גרץ, שנערכה על ידי M. Brann, ed., *Heinrich Graetz: Abhandlungen zu seinem 100. Geburtstage*, Vienna and Berlin 1917, pp. 124–171, המכילה את אינספור התרגומים של ספר ההיסטוריה שלו; ראה גם הם, רומא וירושלים, עמ' 37, 73–74; B. Rippner, *Zum siebsigsten Geburtstage des Prof.*; Dr. Heinrich Graetz, Magdeburg 1887, pp. 4, 26, 27; מיזל (לעיל, הערה 55), עמ' 69; ריכרד ליכטהיים, תולדות הציונות בגרמניה, ירושלים תשי"א, עמ' 72; Solomon Grayzel, 'Graetz's History in America', in Guido Kisch, ed., *Das Breslauer Seminar*, Tübingen 1963, pp. 223–237.

המחקר בשירות הרפורמה

א

מדע היהדות (Wissenschaft des Judentums), שנולד בשדה הקרב למען עולם טוב יותר, חדר לתודעה היהודית יד ביד עם השאיפה לרפורמה דתית. במשך לפחות שני העשורים הראשונים שלאחר היעלמותו של האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים (Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden) באו נציגיו הבולטים מקרב הדור הראשון של מורים בבתי ספר ורבנים שהוכשרו באוניברסיטה, אשר לחצו למען ביצוע התאמות פנימיות שהתחייבו לאור השינוי בנסיבות החיצוניות. הלמדנות היהודית החדשה היתה בבחינת קריאת תיגר רבת עוצמה על ההגמוניה של רבנות מחופרת, ששורשיה היו נעוצים בעולם מושגים ישן יותר, וכל מטחי היריות המוקדמים של תנועת המדע נשאו מטען פרוגרמטי מסוים. שחזור העבר הפך להיות האמצעי לבניית ההווה מחדש.

אולם השימוש בכלי נשק זה לא נשאר זמן רב נחלתם הבלעדית של חוקרים בעלי חשיבה רפורמית. בשנות הארבעים של המאה הי"ט הופיע בזירה דור שני של סטודנטים, לעתים קרובות מאזורים שממזרח לברלין, אשר למדו גם הם באוניברסיטה גרמנית ואשר החלו להיחלץ להגנת היהדות המסורתית בכלים של מחקר בלתי דוגמטי. במבט כולל ופונקציונלי, אם כך, מצטיינת הופעתו של מדע היהדות בדפוסי התפתחות נבדלים זה מזה, שטרם הוערכו נכונה: מרכיב לא־רבני רחב, הבדלים אזוריים ותוכנית מחקר שנקבעה באופן אקזיסטנציאלי ודיאלקטי. עם כל אופיו הבינלאומי בשלב המוקדם, הכוח המניע מאחורי המחקר היהודי החדש היו הדילמות הדתיות שצצו לראשונה במדינות הגרמניות לאחר 1815, שבהן ההתקדמות לקראת אמנציפציה מלאה נעצרה בהדרגה ואף הושבה לאחור בעקבות גאות חדשה של אווירת שמרנות פוליטית. לדידם של יהודים בעלי שאיפות, חוסר הביטחון שבאמנציפציה חלקית הפך את היהדות המסורתית, שנהנתה מגיבוי של חוקי הממשלה, לנטל קיבוצי ולמכשול אישי.

למרות היותו מאוד מגויס, ביסס המחקר היהודי החדש את דרישתו לתשומת לב רצינית על האמינות שבשיטתו. ההבדל בין ידע (Wissen) למדע (Wissenschaft) התבטא במתודה ביקורתית, ומתודה ביקורתית היא שהבדילה בין שני חיבורים שאפתניים, שכתובתם החלה בתקופה שבה האיגוד לתרבות אור עדיין עוז להסתער על

העתיד. בשנת 1822 פירסם פטר בער (Beer), שהיה מאז 1811 מורה למוסר בבית הספר היהודי הקהילתי המודרני בפראג, חיבור בן שני כרכים על תולדות הכתות היהודיות, בצירוף הקדשה מצועצעת לדוד פרידלנדר (Friedländer).¹ הספר היה גלגולה הסופי של מסה שהופיעה ב־1806 בגיליון הראשון של כתב העת 'שולמית' (Sulamith), שבה ניסה בער להחדיר מרכיב דינמי לתוך תפיסת היהדות. השונות הדתית שהפגינה היהדות בעבר, כך טען, צריכה לחזק את מבקרי היהדות בתקופתו בדעה שאין לראותה כמונוליט מקובע.² כוונה זו – כוונה פרגמטית במוצהר – ממלאת את החיבור המקיף לכל אורכו. 14,000 המצוות של שולחן ערוך (לפי ספירתו) מהוות קודיפיקציה לא של סך כל התורה שניתנה למשה במעמד הר סיני, אלא של ההלכות הרבות שנצברו, הגדישו את הסאה ולא נוכשו.³ יתר על כן, קובע בער, מנהיגותם הברורה לכאורה מאליה של הפרושים וחכמי התלמוד בחיי היהודים הועמדה שוב ושוב בסימן שאלה על ידי כתות, החל מהשומרונים בימי קדם ועד להתפרצות החסידות לאחרונה. הפגיעה החזקה ביותר, אולי, היא במבנה הבסיסי של הספר, המתייחס אל היהודים הרבניים כאל כת אחת מני רבות. טיפול היסטורי שוויוני עוזר להפיג את התפיסה בדבר יהדות נורמטיבית. ועם זאת, בער כמעט שאינו ראוי למקום בתולדות מדע היהדות. עבודתו חסרה לחלוטין כל בחינה ביקורתית של מקורותיו. ההיסטוריון, על פי ראייתו הפשטנית, תפקידו להקל, לקבץ מקורות פוזרים ובלתי נגישים כדי לאפשר עיון נוח בהם.⁴ ברם, חומר הראיות עצמו נבדק אצלו רק לעתים נדירות. חדותו הביקורתית של בער בהצגת תעודותיו לא עלתה על זו שהפעיל בזמנו מקייאולי לגבי ליביוס. שניהם קראו היסטוריה 'בקשב רב' כדי להיות מוכוונים על ידה ולהיבנות ממנה, ולא כדי לעמוד על משמעותם ואמיתותם של טקסטים עתיקים.⁵ אומנם, החיפוש אחר חוכמה מחוץ לטקסטים קדושים היה סימן להשתחררות מכבלים דוגמטיים, אולם חשיבה היסטורית כרוכה גם בהליכה מעבר לקדושתה של המילה הכתובה. בתכונה זו – של חשיבה היסטורית – התברך 'תולדות היהודים', חיבורו החלוצי בן תשעת הכרכים של איזאק מרקוס יוסט (Jost), אשר הופיע ב'צרורות ירי' בין 1820 ל-1828.⁶ המעבר בין בער ליוסט כמוהו כחציית המרחק בין מקייאולי וניבוהר

- 1 Peter Beer, *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden*, 2 vols., Brünn 1822–1823
- 2 Idem, 'Über einige bei der jüdischen Nation bestandene, und zum Theile noch bestehende religiöse Sekten', *Sulamith*, I (1806), p. 266
- 3 Idem, *Geschichte*, I, p. 331. וגם עמ' 231–232.
- 4 *Ibid.*, 'Vorrede', p. vii
- 5 Niccolò Machiavelli, *The Prince and the Discourses*, New York 1950, p. 170. כמו כן: Beer, *Geschichte*, II, 'Vorwort', p. iv
- 6 Isaak Markus Jost, *Geschichte der Israeliten*, 9 vols., Berlin 1820–1828. תקציר

(Niebuhr) בדור אחד בלבד. עם כל הפגמים שבו, חלקם נמנעים וחלקם בלתי נמנעים, המחקר ההיסטורי המקיף של יוסט, המשתרע מימי החשמונאים ועד להשכלה, נשען על יסודות מוצקים של ביקורת מקורות ובכך ראוי בצדק להיחשב כהישג החשוב הראשון של המחקר היהודי החדש. באופן אירוני, המסר עומד בעינו: פירוק היהדות הרבנית והשיבה למונותיאיזם המקראי. למעשה, אפשר שעצם הרעיון להעביר את המסר באמצעות מחקר היסטורי ניטע בראשו של יוסט הצעיר עם הגעתו לברלין על ידי אותו האדון שלו הקדיש בער את ספרו שלו.⁷ יוסט נבדל מבער, שנולד כמעט שלושים שנה לפניו, בכך שנחשף למעבדה הפילולוגית של האוניברסיטה הגרמנית.

כמו צונץ, גם יוסט נולד לפני סוף המאה הי"ח (1794 ו-1793 בהתאמה), התייתם בגיל צעיר, ונשלח לתלמוד התורה העלוב של וולפנביטל (Wolfenbüttel), שפעל במתכונת של פנימייה. החסך הפיסי והאינטלקטואלי שספג בדלת אמותיו הצרות במשך כארבע שנים הדביק את יוסט בשנאה לכל החיים כלפי היהדות הרבנית, שסוכמה באמירת אגב מ-1848, ולפיה "כרך אחד של גתה... מכיל יותר למדנות אמיתית ושכל ישר מוצק מאשר 300 דפיגמרא".⁸ מתוך מצוקתם המשותפת, מצאו שני הנערים נחמה בחברות וחירות בשליטתם בעברית, אשר סללה להם דרך אל תרבות הגויים. יוסט למד גרמנית, כמו רבים מבני דורו, מתרגומו של מנדלסון לתנ"ך, וחיבר את מכתבו הראשון בגרמנית בגיל שבע עשרה בלבד.⁹ באביב 1807 עבר בית ספרם המיושן – בית הספר 'שמשון' – ארגון מחדש והפך למוסד חינוכי מודרני בניהולו של שמואל מאיר אהרנברג (Ehrenberg), שמחויבותו האישית העמוקה לשפה העברית באה לידי ביטוי בפרויקט בן ארבעים שנה לתרגם לעברית היסטוריה של רומא.¹⁰ שנתיים לאחר מכן היו שני הנערים בשלים להיכנס לגימנזיום, וכדברי יוסט: "כך למעשה באו לקצם חייו של אוטוידקט".¹¹

אמין ומועיל של תוכן החיבור ניתן למצוא אצל ראובן מיכאל, י"מ יוסט: אבי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 15–76.

7 ראה לעיל, עמ' 284–285.

8 Leo Baeck Institute Archives (LBIA), Jost to Samuel Meyer Ehrenberg, 9th February 1848

9 Jost, *Geschichte der Israeliten*, IV, p. 64; לעיל, עמ' 278.

10 עפ"י צונץ, שהוא המקור למידע זה, סיים אהרנברג את מפעל החיים הזה ב-1851, אולם אז כבר לא עלה בידו למצוא מוציא לאור. "אבד הכל על יוזמות מסוג זה". עם זאת, זיקתו לעברית לא עורערה. "אהרנברג קיבל בהשלמה את התנפצות חלומו האהוב ופתח, בו ברגע, בפרויקט חדש – תרגום [המהדורה של] Campe לרובינון [קרוזו], אותו כמעט השלים ביולי 1853 (מעט חודשים לפני מותו)" (Leopold Zunz, *Samuel Meyer Ehrenberg*, (Braunschweig 1854, p. 43).

11 I. M. Jost, 'Vor einem halben Jahrhundert', *Sippurim*, III, ed. by Wolf Pascheles, Prague 1854, p. 157

עבור יוסט נמשך תהליך ההשתנות התרבותית בשנת 1813 לאורך שלושה סמסטרים מרניני-לב באוניברסיטת גטינגן (Göttingen) הסמוכה. בסיועו הכספי של ישראל יעקובסון (Jacobson) העשיר, הוא שיקע את עצמו בלימודי ספרות לטינית, ספרות יוונית וספרות ערבית, וכן בלימודי פילוסופיה וספרים שונים של התנ"ך בעברית. באותה עת, כפי שכתב לצונץ ב־1 במרס 1814, הוא נטש את חזונו המשותף להחיות את העברית כשפת החולין של היהודים והתפשר על העיסוק בה ככלי לחקירת כתבים עתיקים. אפילו כשפה מלומדה, העברית מעולם לא היתה בעיניו אמצעי מתאים לטיפול בנושאים אקדמיים באופן בהיר ופילוסופי; היא תמיד נאלצה להעשיר את אוצר המילים שלה במונחים שהושאלו משפות אחרות. וגם אם ההתמדה תניב הצלחה, אמר, מי יהיה מסוגל לקרוא את החיבור? המטרה אינה צריכה להיות לכפות תבניות לשון ודפוס מחשבה גרמניים על העברית, אלא להבין את השפה הקלסית ואת כתביה במונחים שלהם עצמם.¹²

חויית גטינגן קבעה את דרכו של יוסט לכל החיים. התלהבותו מהאמנציפציה החברתית, האינטלקטואלית והדתית חיזקה אצלו את הרגש האנטי־קלריקלי אך לא ניתקה את זיקתו לקהילה. שלא כמו רבים מבני כיתתו היהודיים, הוא סירב להמיר את דתו. שנים לאחר מכן, הוא עתיד היה לכתוב את הדברים הבאים על ימיו כסטודנט:

עבורי השנה וחצי שביליתי שם [בגטינגן] היתה לי זמן של התנערות גמורה מכל השיירים הישנים ושל התאזרחות מלאה באורח המחשבה הגרמני ובשאיפות הפטריוטיות. אינני יכול להעלות על הדעת שליחות אצילה יותר מאשר הנחלתן, בסופו של דבר, של אותן גישות להמוני הדתיים שלנו ושחרורם מכל החד־צדדיות הטמונה בחינוך מבודד.¹³

ברוח זו לא עבר זמן רב עד שיוסט נטל על עצמו, בעידודם של פרידלנדר ובנדוד (Bendavid), לכתוב את החיבור המקיף הראשון על ההיסטוריה היהודית שנכתב על ידי יהודי בשפה אירופית מאז יוספוס. באוקטובר 1814 עבר יוסט ללמוד באוניברסיטת ברלין, באדיבותו של ישראל יעקובסון. כשנתיים לאחר מכן עלה בידו לשריין היתר ממשלת פרוסיה לפתוח בית ספר יהודי פרוגרסיבי, ואת פרנסתו עתיד היה להוציא מאותו רגע ואילך מחינוך יהודי. למרות שהיה בין מייסדי איגוד התרבות, פרש ממנו יוסט במאי 1820 לאחר שנפגע מהטיפול הבוטה שלו זכה מאמר ארוך שכתב עבור עיתון האיגוד.¹⁴ האמת היא, עם זאת, שמזגו הוא שהפריד את יוסט מידידיו. הוא היה שותף

JNUL, 4°792/G-15 12

יוסט (לעיל, הערה 11), עמ' 161. 13

JNUL, 4°792/B-1, 4°792/G-27, Zunz to Adolf Strodtmann, 6th March 1863 14

מלא לאבחנו הקיצונית לגבי צווי השעה והדור ולמיאוסם בצביעות הדתית, אך לא ללהיטותם המשיחית.¹⁵ כאדם הרבה יותר מפוכח וספקן, הוא רחש כבוד בריא לעוצמה האדירה של המסורת ושל הרבנים הקיימים. אפילו ידידותו – האינטימית לשעבר – עם צונץ נפלה קורבן לשוני שבין פעילויותיהם והתחייבויותיהם. בניגוד לאיגוד העדיף יוסט לצאת במתקפתו האישית נגד הרבנות בקול תרועה פחות רמה, אך עם יותר תוכן.

הניכור הוביל למחקר היסטורי בלתי דוגמטי. הפרויקט השאפתני של יוסט רווי דוגמאות של ניתוחי מקורות, שנדחסו לעתים קרובות לתוך נספחים, ושקדמו בוודאי לסינתזה של הטקסט הנרטיבי. כך, הוא אינו מהסס כלל להתייחס לתנ"ך כאל גנזך עתיק של מסמכים שחוברו ביד אדם על פני למעלה משמונה מאות שנים, מסמכים שיש לתארכם, כל אחד לחוד, על פי התפתחותה ההיסטורית של השפה העברית. הדרך הטובה ביותר לגלות כבוד לעתיקותם ולמרכזיותם של הספרים הללו, אליבא דיוסט, היא לשמור אותם מפני כל סוג של השחתה.¹⁶ באופן ספציפי יוסט מקבל גירסה של תורת התעודות ביחס לחומש. תוך שימוש במגוון קריטריונים הוא מזהה יחידות טקסטואליות שונות, ובכללן כעשרים וחמישה קטעים בספר בראשית לבדו, שנערכו בחוסר כישרון על ידי מישהו זמן רב לאחר תקופתו של משה. עם זאת, הוא ממחר להוסיף כי אינו מבקש להטיל דופי באמיתות התוכן שלהם, אלא רק בטענה בדבר אחידותם ובדבר זהות מתבריהם; הצגתו את ההיסטוריה התנ"כית – באופן די לא ביקורתי ורציונליסטי בדרך כלל – בחיבורו המאוחר יותר *Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes* מאמתת לחלוטין את אותה הבחנה.¹⁷

יותר מקורי מביקורת המקרא שלו, שבה הוא מסתמך באופן ניכר על המחקר האקדמי הפרוטסטנטי שהיה קיים בזמנו, הוא ניתוחו את התלמוד כמקור היסטורי, שבו הוא באמת מתגלה כמחדש. בהקשר זה יוסט רואה לעצמו חובה להדגיש לא רק את הצורך לקרוא את התלמוד כמו כל תעודה אנושית אחרת, אלא את העובדה שהוא באמת שווה מחקר היסטורי. הוא מוכיח את באנאז' (Basnage) על שהתיימר לכתוב אודות תולדותיה של היהדות הרבנית מבלי שאי־פעם קרא את המקור המרכזי והחינוני שלה –

לגירסתו של יוסט באשר לעזיבתו את האיגוד, ראה: *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1859, p. 176

Nahum N. Glatzer, 'On an Unpublished Letter of Isaak Markus Jost', in *LBIYB*, XXII (1977), pp. 129–137 15

Jost, *Geschichte der Israeliten*, III, 'Excurs', pp. 215 16

Ibid., 'Anhang zum zehnten Buche', p. 120; Isaak Markus Jost, *Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes*, 2 vols., Berlin 1832 17
הערה 6, עמ' 83–109.

הלא הוא התלמוד – והוא מבטל רבות מקביעותיו ומסקנותיו.¹⁸ ברור, על פי יוסט, שתרומתו של ההיסטוריון היהודי היא בגיבוש מתודה שתשמש להערכת תוכנו ההיסטורי של מסמך זה, שאין יהודי ממנו. בסופו של דבר יוסט מוכן לייחס מידה רבה של אמינות למידע בתלמוד הבבלי (אם כי פחות לזה המופיע בתלמוד הירושלמי בשל מצב שימורו הגרוע) המתייחס לתקופת התהוותו שלו, בין המאה השנייה לתחילת המאה השישית. תיעוד הדיונים המשפטיים נראה ליוסט נטול מגמתיות, ואפשרי בהחלט בעיניו, שהחומר ההיסטורי המגוון, במיוחד בעברית, לקוח ממקור היסטורי אחד ויחיד. על ידי כך שענה בחיוב על השאלה העומדת בבסיס כל המחקר העוסק בתקופת התלמוד, עירער יוסט על הזנחת הקורפוס התלמודי על ידי היסטוריונים נוצריים בתקופתו.¹⁹

נאמנה למורשתה, הבנתו של יוסט את ההיסטוריה היהודית הניבה פיתוח קוהרנטי של האידאולוגיה של האגף הרדיקלי בתנועת ההשכלה הגרמנית. בעוד ששיטתו היתה מתקדמת, המודל הפרשני שלו היה תוצר של ההשכלה – רציונלי, ספקני, אנטי-קלריקלי ודגנרטיבי, ולא התפתחותי. בעבודתו שרתה רוחו – אם לא כשרונו – של גיבון (Gibbon). במילותיו של האנגלי שאין שני לו:

התיאולוג עשוי להתענג על משימתו הנעימה לתאר את הדת ברדתה מן השמיים, כשהיא עוטה את אדרת טוהרה מלידה. על ההיסטוריון מוטלת חובה יותר עצובה. עליו לגלות את הטעות והשחיתות שנתמזגו בה באופן בלתי נמנע, כדבוק המחלה, בשהותה הארוכה עלי אדמות, בין יצורים מגזע חלש ומנוון.²⁰

עצם הפרמטרים של הפרויקט, למרות כותרתו המטעה, מלמדים שהנושא שיוסט תיכנן לעסוק בו היה תולדות הרבנות, מעלייתה ועד נפילתה, ולא היסטוריה מקיפה וכוללת של העם היהודי. החיבור, שנועד למדינאים, פילוסופים ויהודים משכילים, הציע נחמה על ידי הבאת עדות מסודרת לטבעה הנלוז של היהדות הרבנית.²¹ ראשית כל, לשיטתו של יוסט, אין לראות בתקופת בית שני ממשיכת תורת משה ששררה בתקופת בית ראשון. משה הקים בשעתו מדינה פוליטית כדי להגן באופן זמני על מונותיאיזם שהפגנים עדיין לא היו בשלים לו; ואילו בשלב מסוים, בתקופת שיבת ציון תחת שלטונו של כורש, נולדה חברה דתית לחלוטין, שהיתה מבוססת על חוק

Jost, *Geschichte der Israeliten*, III, 'Anhang', pp. 165–171 18

Ibid., IV, 'Excurs', pp. 264–294 19

Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vols., London 1766–1788, I, p. 536 20

Jost, *Geschichte der Israeliten*, I, 'Vorwort' 21

כתוב, שעל חלקו כבר אבד הכלת.²² הרבנים השתלטו בהדרגה על מושכות ההנהגה והגבירו בהתמדה את שליטתם החברתית באמצעות הכפלת מספרם של מוסדות דתיים כמו לוח השנה, המועדים והתפילות.²³ עם ישראל הפך להיות גוף מדיני משיחי, רווי חוסר-סובלנות, נטול רגישויות אסתטיות ואטום הרמטית לעולם החיצון. יוסט טען, עם זאת, שהשלשלאות המשפטיות נבעו במידה רבה מהשפעות זרות. התפיסה של חוק שבעל-פה היא יוונית, בעוד שהרעיון לערוך לו קודיפיקציה במשנה הוא רומי, כמו גם רבים ממונחיו ועקרונותיו המשפטיים.²⁴

תהליך התנוונותה של היהדות הרבנית, למרות שהפך את כיוונו לפרק זמן מסוים בזכות קבלתם של היהודים בזרועות פתוחות בספרד המוסלמית, התעצם, על פי יוסט, על רקע התנאים ששררו בצפון אירופה – תנאים של שממון תרבותי וחוסר יציבות פוליטית.²⁵ גלים של רדיפות העמיקו את הבידוד האשכנזי ונתנו פורקן לשגיונות מיסטיים ולהתפרצויות של משיחיות. יוסט מתעב את הפלפול של פרשני התלמוד בימי הביניים (התוספות) ואף מריע לכוונה, אם לא לעצם המעשה, של שריפת התלמוד בפאריס ב־1242.²⁶ לבסוף, ספרו של מנדלסון 'ירושלים' מביא אל קצה, להבנתו של יוסט, את ההיסטוריה הרצופה הזו של סטייה דתית. החכם מדסאו זיהה את שנת 586 לפני הספירה כשנה שבה חדלה ההלכה היהודית להיות מחייבת, הגן על ערכה המתמשך אך ורק במונחים יחסיים ופדגוגיים והעניק ליהודי הבודד את הזכות להמיר את דתו.²⁷ יש להודות שכוחה של התיאוריה של יוסט אודות ההיסטוריה היהודית מודגש מכוח הסינתזה והתמצות, אך אין ספק שנוכחותה המכוונת השורה לכל אורך החיבור הופכת את כולו להצהרה רבת עוצמה למען חיסולה של היהדות הרבנית. יוסט עצמו מעולם לא מימש את זכותו לנטוש יהדות "בלתי מתחיה", אך גם ב־1852 עדיין פיקפק מאוד ביכולתה לשרוד את האמנציפציה. בעיניו, אופיה היהודי ניזוק ללא תקנה, לאחר שנלקחה ממנה הסמכות להפיח נאמנות בדור חדש בלא עזרת הזכרונות מעצבי-האישיות של ילדות בגטו.²⁸ נראה כי היצמדותו הסטואית שלו היתה נעוצה באדיקותו

Ibid., I, pp. 39–48; III, pp. 18–33 22

Ibid., III, pp. 127–145 23

Ibid., IV, pp. 101, 108, 114–115; 'Anhang', pp. 235, 240 24

Ibid., VI, pp. 121–218 25

Ibid., VI, pp. 246–247, 285–286. יוסט מתארך את האירוע, למעשה, ב־1254 ('Anhang', p. 379) 26

Ibid., IX, pp. 76–77 27

Nahum N. Glatzer, 'Aus unveröffentlichten Briefen von I. M. Jost', in *In Zwei Welten: Sigfried Moses zum Fünfundsiebzigsten Geburtstag*, ed. by Hans Tramer, Tel-Aviv 1962, pp. 400–413 28

של בן למורשת הוריו והמשיכה להתקיים מכוח משטר נוקשה של מחקר בלתי פוסק, שהצטיין באיזון ואמפתיה הולכים וגוברים.²⁹

צונץ היה רחוק מלהיות מרוצה מחיבורו ההיסטורי החלוצי של יוסט. בעיניו היה זה חיבור לא בשל הכתוב גרוע, חיבור ארוך ומייגע ונוקשה מדי בנימתו. הוא זילזל כל חייו בחוקרים יהודיים אשר הרשו לעצמם להלבין ברבים את פני היהדות וההיסטוריה שלה בכל צורה שהיא.³⁰ במסה פופולרית שכתב ב־1845 יצא צונץ חוצץ נגד היסטוריונים יהודיים הכותבים ובלבם רק בוז למושא מחקרם. אם היהודים אדישים למורשתם, כתב צונץ, הרי זה משום שההיסטוריונים שלהם רואים ביהדות וביהודים רק מומים וליקויים. תפקידיו של ההיסטוריון היהודי למלא את חיבוריו באמפתיה, לעורר את קוראיו לראות את הישגיהם של גדולי העם. בשיא מהדהד הדגיש צונץ כי "מוטב להלל את קדמוניות עם ישראל פעמיים או שלוש מאשר להכפישה פעם אחת... במקום בו האומנות פושטת את הרגל, קדמו לה בכך האומנים".³¹ גם אז צונץ היה משוכנע כי עיקרון צריך להיות מוכח מתוכו, וכי רק היסטוריה פנימית תוכל להעמיד במבחן את היהדות בפני משפט התבונה.³² עקרונות אלה עמדו בבירור מאחורי הישגו האקדמי הגדול הראשון של צונץ ב־1832 – 'הדרשות בישראל' (*Die Gottesdienstlichen*

29 בעוד שהתייחסותו של יוסט ליהדות הרבנית בחיבורו האחרון – *Geschichte des Judenthums*, 3 vols., Leipzig 1857–1859 – הרבה פחות שיפוטית מההיסטוריוגרפיה המוקדמת שלו (ראה תקציר אצל מיכאל [לעיל, הערה 6], עמ' 170–200), נכונותו לכתוב על ישו תוך הסתמכות בלעדית ובלתי ביקורתית על ספרי הבשורה שבברית החדשה קוממה הרבה קוראים יהודיים (ראה מכתבו של ברנהארד בער לגרשון וולף מתאריך ה־13 ביולי 1857 ב־JNUL, Ms. Var. 236/#3; וכן H. Zirndorf, *Isaak Markus Jost und seine Freunde*, Leipzig–New York 1886, pp. 177–183). דעתו הבלתי־מצונזרת של זכריה פראנקל ראויה לציטוט במלואה. במכתב בלתי מתוארך לידידו היקר בער, שנכתב זמן קצר לאחר מותו של יוסט, כתב פראנקל:

"פטירתו של יוסט הפתיעה אותי עד מאוד. הקשקשן [Schwätzer] האחרון מהאסכולה הישנה שב הביתה. אתה שופט אותו בנדיבות־יתר [liebvoll] כאשר אתה קובע שהוא מקשקש [Geschwätzigkeit] אך ורק לקראת הסוף. יסודיות מעולם לא היתה הצד החזק שלו. חיבורו הראשון שילב שנאת־יהודים עם רדידות; חיבורו האחרון שילב שנאת־יהודים עם אהבה לצלוב [Christusliebe], דבר מוזר מאוד בבואו מפי היסטוריון ומורה יהודי. בני־זמנו הנאורים שפטו אותו; וכך יעשו הדורות הבאים, הבלתי משוחדים בדעותיהם" (Jewish Historical Institute, Warsaw, Jewish Community of Breslau, #1167, correspondence of Frankel with Beer).

30 LBIA, Jost to Ehrenberg, 14th March 1830; JNUL, 4°792/G-27, Heine to Zunz, 2nd June 1823

31 Leopold Zunz, *Gesammelte Schriften*, 3 vols., Berlin 1875–1876, II, p. 190

32 Hans Joachim Schoeps, 'Aus dem Briefwechsel Steinheim-Zunz', *Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur*, XXXI (1938), pp. 283–284

Vorträge des Judentums) – והציבו אותו במרחק רב מיוסט, למרות שהיה לא פחות מחויב לרפורמה של היהדות.

במשך מספר שנים לאחר כשלונו של איגוד התרבות חסר לצונץ מיקוד אקדמי. הרבה משעותיו הוקדשו פשוט לניסיון להתפרנס. משנת 1824 ועד 1831 שימש צונץ כעורך חוץ של עיתון ברלינאי ועבד במשך שישה בקרים בשבוע עד 13:00 בהכנת מאמרים מעיתונים צרפתיים, אנגליים, איטלקיים וגרמניים.³³ מינואר 1826 ועד אוקטובר 1829 הוא ניהל בנוסף את בית הספר הציבורי הראשון לנערים של הקהילה היהודית בברלין ולימד באופן אישי כשש-עשרה שעות שבועיות.³⁴ אין זו לפיכך הפתעה לקרוא באחד ממכתביו של יוסט לאהרנברג, מה-25 בפברואר 1827, שצונץ הניח את המחקר בצד. "הוא יכול היה לתרום רבות".³⁵ צונץ, על פי יומנו שלו, היה מנוי וגמור במרס 1829 לכתוב מבוא כללי לתחום מדע היהדות, למרות שבאוגוסט נזנח הפרויקט לטובת 'ספר על דרשות היהודים', בתוספת הערה לעגנית ש"עם החלטות כגון אלה לא מגיעים רחוק, אך לפחות יותר רחוק מאשר הבורבונים עם פוליניאק", תחזית פוליטית שהוכחה בהמשך כחדה למדי.³⁶ שנה לאחר מכן הציג יוסט לאהרנברג את ספקותיו לגבי החוכמה שבבחירתו של צונץ, לאור טבעה העקר לחלוטין של הספרות הרבנית.³⁷

וכך, בנסיבות קשות ביותר, הוציא צונץ מתחת ידיו יצירה קלסית של מחקר יהודי אשר עוררה דור שלם לפעולה והולידה תנועה. בניגוד ליוסט הוא הוכיח באופן חד-משמעי, שניתן לשרת את מטרות האמנציפציה והרפורמה מבלי להתפשר על היושרה של התחום החדש. בזכות ידענות, פילולוגיה וחזון הפכה סוגיה מוחשית ובווערת – הלגיטימיות של הדרשה בגרמנית, שנתקלה בהתנגדות מצד קואליציה של ריאקציונרים רויאליסטים ורבניים – לתפיסה רעננה לחלוטין של היהדות.

בלב תפיסה זו העמיד צונץ את מוסד בית הכנסת, שאותו תיאר כבימה הדומיננטית לביטוי היהדות מאז אובדן העצמאות הפוליטית וכמוסד הערב לתודעה הלאומית.³⁸ בבית הכנסת התגלמה לדידו כל כולה של ההיסטוריה היהודית. את שורשיו ניתן היה למצוא בימיה הראשונים של תקופת בית שני – תקופה שבה החלו היהודים לראשונה

Sigmund Maybaum, 'Aus dem Leben von Leopold Zunz', in *Zwölfter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin*, Berlin 1894, p. 17 33

שם, עמ' 13-14. 34

LBIA, Jost-Ehrenberg correspondence 35

JNUL, 4°792/C-13, pp. 52-53 36

LBIA, Jost to Ehrenberg, 14th March 1830 37

Leopold Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, 2nd edn., Frankfurt am Main 1892, pp. 1, 469 38

להתכנס כדי לשמוע ולקרוא את דבר האל – והוא המשיך להתקיים עד להווה, שבו עדיין התכנסו היהודים לצורך אותה מטרה. צליליהם של כתבי הקודש הדהדו בחלל בית הכנסת, והנכונות לתרגם ולפרש שימרה את הרלוונטיות שלו. את מקומה של הנבואה ירש המדרש. בית הכנסת קישר בין ההתגלות שבתקופה קדומה לצרכיה של תקופה מאוחרת יותר וברבות הזמן הביא להתהוותו של מכלול עצום של ספרות פרשנית מגוונת ויצירתית ביותר.³⁹

בתור שלד תפיסתי הצביע בית הכנסת על רגישות, שהיתה ייחודית לאותה עת מודרנית. מבחינה היסטורית בית הכנסת מעולם לא נהנה מסוג העליונות שצונץ ייחס לו. בעולם היהודי, כפי שהיה קיים לפני האמנציפציה, היה זה רק אחד מבין מספר ביטויים מוסדיים של התודעה היהודית, שזכה לעתים קרובות ליחס מזלזל מצד אליטה רבנית בעלת להט בוער ללמדנות. היו אלה יותר הכוחות הצנטריפוגליים שנוצרו בעקבות האמנציפציה אשר העלו את חשיבותו של בית הכנסת בחיי היהודים. בתקופה זו של חוסר סובלנות כלפי כל צורה לא־דתית (וגם כלפי הרבה צורות דתיות) של ביטוי היהדות, נראה בית הכנסת כמקור החיוני ביותר ללכידות קהילתית. צונץ הבין לפני רוב בני־תקופתו את משמעותן של התפתחויות אלה והתכוון לחמש את בית הכנסת בלגיטימיות ההיסטורית המתבקשת לאור תפקידו החדש. כבר ב־1818 דיבר צונץ על הדחיפות שבכתיבת מחקר היסטורי אודות הליטורגיה היהודית ואילו כעת, ארבע עשרה שנים לאחר מכן, העז להפוך את בית הכנסת לעיקרון המנחה לצורך בניית ההיסטוריה הפנימית של היהדות.⁴⁰

אסטרטגיה זו איפשרה לצונץ לשנות את הדימוי השלילי הרווח של היהדות הרבנית. הוא הציב כנגד מודל הנתק והניוון הפולמוסי והעקר של יוסט מודל של המשכיות והתפתחות. צמיחה אורגנית היא שמגשרת במודל שלו בין תקופות בית ראשון ובית שני ונמשכת לאורך תולדות הגלות. צונץ מתחקה, בראייה פילולוגית והיסטורית, אחר התפתחותן של שלוש הסוגות הדומיננטיות בספרות הרבנית העתיקה – תרגום, הלכה ואגדה – מתוך התנ"ך, ובהמשך אחר התפתחות הסוגות הביניימיות של ספרות אתית, היסטורית ופרשנית מתוך האגדה.⁴¹ מדובר ביריעה מדהימה בממדיה, המשתרעת מיחזקאל ומחבר ספר דברי הימים ועד למאה הי"ט, ומלאה אוצרות ספרותיים בלומים.⁴²

39 שם, עמ' 1–13, 37–61.

40 Zunz, *Gesammelte Schriften*, I, p. 8

41 צונץ (לעיל, הערה 38), עמ' 103–104, 316–323.

42 כתלמיד של דה וטה (De Wette), קרא צונץ הצעיר גם את הספרים המאוחרים של התנ"ך בעין ביקורתית. על סמך הלשון שבה נכתב ספר יחזקאל, הוא היה מוכן להסתכן במיקום קטעים רבים מהספר בתקופה הפרסית (לעיל, הערה 38), עמ' 167–171. חשוב יותר: הוא היה החוקר הראשון שייחס את ספר דברי הימים ואת ספרי עזרא ונחמיה למחבר אחד (שם, עמ' 22–32).

מספר יצירות אבודות אפילו משוחזרות באופן מתוחכם ומדויק מתוך ציטוטים ששרדו בכתבים אחרים.⁴³ והתפוקה בכללותה מתוארת לעתים קרובות כקולו האנונימי של הרצון הקולקטיבי של העם. במונחים המזכירים מאוד את הרומנטיציזם של המאה הי"ט מתייחס צונץ למדרש כשופר לביטוי עצמי עממי באסיפה היהודית הלאומית, הלא היא בית הכנסת.

את תוצרי המדרש יש לראות הרבה יותר כביטוייה של פעילות המושרשת בחיים, ברעיונות ובאינטרסים של העם היהודי, שבהם הוא נוטל חלק מסוים. זוהי הסיבה שבגללה ספרי ההלכה והאגדה, אותן יצירות יוצאות דופן, מהווים – בדיוק כמו החוק המקראי והנבואה – טקסטים לאומיים שדור מאוחר יותר יוותר למולן כמעט תמיד על עצמאותו. הם בבחינת נחלת הכלל – תולדותיה של התפתחות בת אלף שנים, מונומנטים של חיי האומה, הישגיהם של טובי מוחותיה.⁴⁴

וכך, בחיבור אחד בעל היקף וספציפיות מעוררי השתאות, עלה בידי צונץ להראות את טבעה הדתי של הלאומיות היהודית, את המשכיותה של ההיסטוריה היהודית, את מרכזיותו של בית הכנסת, ואת הפתיחות לסביבה והגמישות שהיו חלק בלתי נפרד מהיהדות הרבנית. מצבה הירוד של היהדות הרבנית בתקופתו לא העיד לדעתו על נזק גנטי כלשהו, אלא היה תולדה של הרעה שחלה במעמד היהודים החל מסוף המאה הט"ו. קריאה אוהדת של ההיסטוריה הרבנית עלתה לדידו בקנה אחד עם הצורך להביא בחשבון את הרגישויות המשתנות של היהודי שעבר אמנציפציה. בית הכנסת, כך טען, הוא הזירה שבה עתידה היתה נאמנותו של אותו יהודי להישמר או לאבוד, ולפיכך אין בכתיבת ההיסטוריה שלו משום ליקוט של עובדות חסרות משמעות. בחיבורו 'הדרשות בישראל' קיבץ צונץ מחדש את מסורת הדרשות התוססת של בית הכנסת; כמה עשורים לאחר מכן, כפי שנראה, יחזור צונץ להרים מעפר את העושר המפתיע הטמון בחיוניותו הליטורגית.

ב

עם כל הברק שבה, החייאתו של צונץ את הספרות המדרשית לא טיפלה בבעיה הדוחקת ביותר של דורו – היישוב בין יהדות השקועה עד צוואר בהלכה לבין האמנציפציה.

לבסוף, בחורף 1834/1835, נשא צונץ כשלושים וארבע הרצאות פומביות על מזמורי תהלים בפני קהל קטן אך נכבד של חוקרים וידידים (Ismar Elbogen, 'Von Leopold Zunz's Psalmen-Studien', *Festschrift: Armand Kaminka zum siebzigsten Geburtstage*, Vienna 1937, pp. 25–32).

43 צונץ (לעיל, הערה 38), עמ' 69–86, 195–237.

44 שם, עמ' 335.

מבחינה דתית ומבחינת מזגו היה צונץ בנוי יותר לטפל בצד הספרותי של היהדות ופחות בצדה המשפטי. אין ספק, עם זאת, שהבין את המשמעות הדתית המלאה של השינויים הפוליטיים שבדרך. כפי שאמר לקראת סוף 'הדרשות בישראל': "אמנציפציה מלאה דורשת רפורמה מלאה, שתבוא לידי ביטוי אך ורק במוסדות המגנים הן על האמונה והן על המדע ומוסרים מבלי לגרוע דבר את מורשת האבות לבנים".⁴⁵

בעוד שהאמנציפציה היתה עתידה להשפיע על היהדות, בשלב זה או אחר, בכל מקום שבו מומשה, הרי שבמדינות הגרמניות של החצי הראשון של המאה הי"ט הלחץ למען רפורמה בתוך הקהילה היהודית הועצם על ידי שלילת שוויון אזרחי מלא. מצב של אמנציפציה חלקית מיקד את תשומת הלב בגורם שנתפס כמכשול העיקרי העומד בדרכה – מכלול המנהגים היהודיים המביא להיבדלות – וכך גרם לתהליך חברתי בלתי מורגש להפוך למחלוקת פוליטית גועשת. רצונם של יהודים רבים להנות מכל ההזדמנויות שמציעה אזרחות מלאה תוסכל על ידי החשד הארסי של פקידי מדינה גרמניים שמא נבדלות דתית היא סימן לסוג של נאמנות זרה.⁴⁶ בחברה הגרמנית כמו בקהילה היהודית, התסיסה למען רפורמה דתית הסוותה לפני 1848 סוגיות יסוד פוליטיות.⁴⁷

זוהי הסיבה, שחלק ניכר ממאמצי המדע הרפורמי באותה תקופה הופנו לחקר מקורה, בסיסה והתפתחותה של ההלכה היהודית. שמשון רפאל הירש (Hirsch) קלט מהר, שהעתקת ההלכה לציר הזמן ההיסטורי צפויה לחשוף אותה לצורכי השעה, ומחה נגד כך.

כפי שקרה במקרה של היהדות הרבנית, גם את המתקפה הנקודתית על ההלכה בשנות השלושים של המאה הי"ט התחיל מורה בבית ספר תוך שימוש בעולם מושגים מיושן, שננטש זמן קצר לאחר מכן לטובת הגישה ההיסטורית החדשה. מיכאל קרייצנאך (Creizenach), שנולד ב-1789, נותר במידה רבה נציגה של המאה הי"ח מבחינה אינטלקטואלית. בשנת 1828 הצטרף לסגל ה-Philanthropin בפרנקפורט, בית ספר יהודי מודרני ונחרץ ששורשיו היו נעוצים בראשית המאה, ולקח על עצמו אחריות לתפילות השבועיות שנערכו בחסותו של בית הספר והיו פתוחות לציבור. במהלך שני העשורים הבאים – עשורים לא־שקטים מבחינה פוליטית ודתית – הפך הפילאנתרופין, שהתחזק על ידי התווספותו של יוסט לשורותיו ב-1835, לחממה בהא

45 שם, עמ' 469.

46 לדוגמה טיפוסית של הצהרה בדבר "תחושת ביתיות", ראה: Isaak Markus Jost, *Neure Geschichte der Israeliten in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts*, 3 vols., Breslau [n.d. 1847?], III, p. 6

47 Max Wiener, *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*, Berlin 1933, pp. 87, 110

הידיעה של הרפורמה הרדיקלית בגרמניה. בשנת 1837 השתתפו חברים מסגל בית הספר בפורום בין-דתי וקצר-ימים – פרסומו בפרנקפורט של עיתון שהוקדש באופן בלעדי לדיון בלתי מגמתי באירועים וסוגיות בפרוטסטנטיות, בקתוליות וביהדות המודרניות. מיכאל הס (Hess), מנהלו הנמרץ של בית הספר, ערך יחד עם יוסט את המדור היהודי של ה-*Unparteiische Universal-Kirchenzeitung für die Geistlichkeit und die gebildete Weltklasse des protestantischen, katholischen, und israelitischen Deutschlands*, עד שריאקציה פוליטית אילצה אותו להיסגר עם צאת גליון 104 בסוף השנה.⁴⁸

באוירה מלאת-תקווה ומעוררת זו, הוציא קרייצנאך מתחת ידו בין השנים 1833 ו-1840 מתקפה בת ארבעה כרכים נגד המכלול ההלכתי, תחת הכותרת המופגנת *Schulchan Aruch oder encyclopödische Darstellung des Mosaischen Gesetzes*. למרות שאינו מגובש היטב ולמרות שהוא חוזר על עצמו עד לזרא, החיבור מהווה ניסיון תיאורטי לצמצם את החיכוך שבין הפולחן היהודי לחברה האזרחית. האסטרטגיה הכוללת היא להפשיט את התלמוד מהילתו האלוהית על מנת לאפשר שינויים הלכתיים מרחיקי לכת. קרייצנאך טוען, בעיקר על סמך נימוקים רציונליים, שהתלמוד הוא למעשה לא יותר מאשר כלי של פרשנות המשמש את האדם לעיבוד החוק המקראי, שהוא שופע דוגמאות של הכנסת שינויים משפטיים, וכי בליל ההוראות שבו נועדו לתקופתו בלבד.⁴⁹ רק בורותם של דורות מאוחרים איפשרו "לדת שלנו ללבוש צורה חיצונית של מומיה... אם חוקרי כתבי הקודש קבעו חוקים שנועדו להתקיים לנצח, נשאלת השאלה מדוע משה עצמו לא קבע את החוקים הללו מלכתחילה".⁵⁰ קרייצנאך אומר דברים בזכות קריאת התנ"ך על פי הפשט של הכתוב ואינו חש שום מחויבות לשמר כל מצווה שמתבססת על פרשנות טקסטואלית המנוגדת לתבונה.⁵¹ בקיצור, מטרתו היא להשיב למנהיגיו של כל דור ודור סמכות שווה בעניינים דתיים, מבלי לגרוע מיוקרתו של התלמוד ומבלי לדגול בשיבה לצורה קדמונית כלשהי של תורת משה.⁵²

עם זאת, עבודתו של קרייצנאך שייכת מבחינת המתודה שלה לתקופה הטרנס-

48 Arthur Galliner, 'The Philanthropin in Frankfurt: Its Educational and Cultural Significance for German Jewry', in *LBIYB*, III (1958), pp. 169–186; Eugen Mayer, 'An Ecumenical Experiment', in *LBIYB*, XIII (1968), pp. 135–141

49 Michael Creizenach, *Schulchan Aruch*, 4 vols., Frankfurt am Main 1833–1840, I, pp. 110–111, 162–163; II, p. 4

50 *Ibid.*, II, pp. 69–70

51 *Ibid.*, I, p. 17; III, pp. 2, 6

52 *Ibid.*, III, pp. 112–115

מדעית. בהיעדר כל מנגנון ביקורתי, כל הקביעות שבה אינן מגובות בהוכחות והניתוחים מסתמכים רק על השכל הישר. היה זה רק בכרך הרביעי והאחרון שקרייצנאך אפילו ניסה לכתוב סקירה היסטורית אודות ההלכה, סקירה שנעשתה בכפוף לנקודת מבט התפתחותית יותר מאשר ניוונית, למרות שעדיין היתה חסרה כל בסיס פילולוגי. בראייה כוללת, עם זאת, חיבר קרייצנאך תיאולוגיה שיטתית של היהדות ההלכתית – לא מחמיאה, אם לא ארסית – ובכך קרא תיגר על היסודות הפרשניים של כלל המבנה ההלכתי.⁵³

כאשר כמה שנים מאוחר יותר יצק אברהם גייגר (Geiger) את קריאת התיגר של קרייצנאך לתוך התבנית של המחקר המודרני, הביע דברי הוקרה למאמציו החלוציים של קודמו. למרות אופיו העממי ולעתים קרובות המעשי, התמקד חיבורו, לדברי גייגר, בחלק הבעייתי ביותר של ההלכה – בפרשנות המקרא שלה.⁵⁴ התעסקותו של גייגר באותו נושא בדיוק היתה ללייטמוטיב בקריירה האקדמית המבריקה שלו עצמו, כאשר העוצמה והמקוריות שבתיאוריות שפיתח היו עתידים להמשיך ולהדהד עד לשלב מאוחר של המאה העשרים.

כמו חוקרים כה רבים בחוג תנועת המדע, צמח גייגר מרקע של אורתודוקסיה דתית ומחסור כלכלי. הוא נולד בפרנקפורט ב־1810 ובילה את שנותיו הראשונות שקוע בלימוד התלמוד, בתוספת טיפוח שולי של דקדוק עברי ומתמטיקה. החינוך החילוני התמזל לו בדרך מקרה, משום שהוריו סירבו לשלוח אותו ל'פילאנתרופין', ושנים לאחר מכן התאבל גייגר, באופן מלודרמטי משהו, על צרותו של עולם ילדותו.⁵⁵

מה חבל! מה חבל! כיצד חמקתן ממני, שנות ילדותי, בבטלה חסרת תועלת! לא עוצבתי בלימוד המוסר, גופי לא חושל בהתעמלות, וגם נפשי לא רוממה לדרגת אצילות באמצעות חינוך ותרבות. אללי, הן עפו ונעלמו, כמו עפר. חיזרו אלי כדי שאוכל לנצל אתכן.⁵⁶

53 בעניין הקריירה של בנו של קרייצנאך, אשר התנצר ב־1854, ראה: Michael A. Meyer, 'Alienated Intellectuals in the Camp of Religious Reform: The Frankfurt Reformgemeinde, 1842–1845', *AJS Review*, VI (1981), pp. 61–86

54 *WZJT*, V (1844), pp. 53–54

55 Abraham Geiger, *Nachgelassene Schriften*, ed. by Ludwig Geiger, 5 vols., Berlin 1875–1878, pp. 3–7; Ludwig Geiger, *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk*, Berlin 1910, p. 11

56 Geiger, *Nachgelassene Schriften*, V, p. 6. עבור מבוא באנגלית לגייגר הערוך בצורה נבונה, ראה: Max Wiener (ed.), *Abraham Geiger and Liberal Judaism*, Philadelphia 1962. ראה גם הדיוקן הרגיש מאת Michael A. Meyer, *Response to Modernity*, New York–Oxford 1988, pp. 89–99

ברם, את כשרונו לא ניתן היה להכחיש, וגייגר הלך לאוניברסיטה למורת רוחה הרבה של משפחתו. הוא שב ממנה כשבאמתחתו בסיס מוצק בפילולוגיה, ידידויות חשובות ומחויבות עמוקה להחייאת היהדות באמצעות מחקר מודרני.⁵⁷ הוא לא עזב את גרמניה לטובת צרפת, כפי שעשו סלומון מונק (Munk) וחברו הקרוב יוסף דרנבורג (Derenbourg), כדי להשביע את תאבוננו למשרה אקדמית, אלא התכונן תחת זאת לקראת קריירה כפולה כרב וכחוקר. בשנת 1831, בעודו סטודנט, פנה גייגר בהערצה אל צונץ ושטח לפניו את תוכניתו לפעול למען רפורמה אורגנית של היהדות בשני מישורים.

מאז ילדותי המוקדמת, קינן בי הרעיון לפעול למען חייהם הדתיים והאזרחיים של היהודים, וכל אימת שמצב רוחי וצרכי החיצוניים היו יוצרים אצלי תחושת ניכור כלפי הרבנות [Theologenstande], היו עולים בי דחף פנימי וחזון [Hoffnung] לגבי פעילות עתידית ומושכים אותי בחזרה לתוך התחום... פעילותי העתידית כרב [Theologe] תחבוק מן הסתם רק את הקהילה שלי, אך אם ירצה השם, לפעול כחוקר למען מחקר אקדמי של מקורות יהודיים וכיהודי למען שיפור מצבם האזרחי והדתי של אחינו הדתיים הוא עניין אחר, שגם עליו להיפך להיות בתחום אחריותי בנוסף לתפקידי כרב.⁵⁸

מכתב ארוך זה, המנוסח בעוצמה, מלמד בבירור על השפעתו הגדלה של צונץ, על הקשר בין שלילת האמנציפציה והשאיפה לרפורמה דתית ועל הזהירות שנדרשה ממי שהיה מועמד לכהן כרב. על כך מצביעה הערה בתחתית המכתב, שבה הוסיף גייגר: "כיוון שבתור רב לעתיד אסור לי להביע דעות כאלה בחופשיות, אני מתחנן לפניך לשמור מכתב זה בסוד".⁵⁹

גייגר מסתמן, ללא כל ספק, כדוגמה הראשונה במאה הי"ט לרב המודרני שהוא גם חוקר. חרף האילוצים האינטלקטואליים והמקצועיים שנבעו מתפקידו כרב, מחקרו המאוד פורה והלעתיים קרובות חלוצי אפילו זיכה אותו ברחשי הכבוד של חוקרים כגון צונץ ושטיינשניידר (Steinschneider), שמרוב אנטי-קלריקליזם קטלו לא פעם את עבודותיהם של רבנים פחות מוכשרים שעסקו במדע. התעניינותו המרכזית – לרדת לחקר טבעה הפרשני של החשיבה התלמודית, תחילה במונחים שליליים לגמרי ולאחר

57 Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Bonn 1833. הנושא הוצע לגייגר על ידי מורו לערבית, גאורג ו' פרייטאג (Geiger), *(Nachgelassene Schriften, V, p. 39)*.

58 Ludwig Geiger, 'Aus Leopold Zunz's Nachlass', *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, V (1892), pp. 244–245

59 שם, עמ' 247.

מכן במונחים יותר חיוביים – מקורה במשנה, שריתקה אותו בצעירותו ודחפה אותו בשלב מוקדם להתחיל לכתוב ביאור בעברית במטרה לפרש את הטקסט המשנאי במנותק מהפרשנות שניתנה לו מאוחר יותר בתלמוד וכן לחבר מילון משנאי שיחשוף את התפתחותה הבתר־מקראית של השפה העברית.⁶⁰ למרות שאף אחד משני הפרויקטים הללו לא הושלם, קו החקירה הניב פירות במסגרת סדרה של נסיונות מוקדמים שהתחברו ישירות לסוגיות המכריעות שהועלו על ידי קרייצנאך.

בשנת 1836 פירסם גייגר מעל דפיו של כתב העת החדש שלו, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, מסה צנועה אודות הכוונה והסדר שבמשנה, ובה ניתק את חקר המשנה מהפרשנות התלמודית שלה. מחקר פילולוגי קפדני היה בו לדעתו כדי לשחזר את אופיו המקורי של הספר ולהמחיש את המקריות האופפת את הולדתו. כדי להמחיש זאת טען גייגר – על סמך מקורות רבניים וכתבים של אבות הכנסייה – שהמשנה לא היתה המקרה הראשון או האחרון באותה תקופה שבה התעלמו התנאים מהאיסור על כיווץ התורה שבעל־פה לכדי תקצירים כתובים. יתר על כן, המשנה רוויה שרידים של עריכה אקראית ומפוזרת. אפילו סידורן של מסכתות בודדות בתוך סדר אחד על פי גודלן – תובנה מדהימה של גייגר אשר פתרה חידה שנותרה ללא תשובה עד לאותה עת – רק הבליט את הרישול היחסי שבמלאכת החיבור. מכאן שלא איכותה האינהרנטית של המשנה, אלא שמו הנערץ של העורך אותה – אבי היישוב היהודי בארץ ישראל, ר' יהודה הנשיא – הפך עד מהרה קבוצה של רשימות אישיות לקוד לאומי מכובד ובכך פתח פתח לתהליך מהיר של התאבנות משפטית.⁶¹

מתקפתו של גייגר על המסורת האשכנזית הרווחת, ולפיה עריכתה של המשנה ומסירתה נעשו ללא העלאתה על הכתב, משכה מייד אש מכיוונו של שמואל דוד לוצאטו (Luzzatto), אשר עשור קודם לכן הגן על הדעה המקובלת כבדרך אגב בעבודתו על התרגום הארמי לתורה מאת אונקלוס.⁶² עתה רשם לוצאטו מחאה זוועמת מעל דפי 'כרם חמד': התורה שבעל־פה נותרה בלתי כתובה לפחות עד לימי הסבוראים במאה השישית או השביעית. גייגר, כך טען, לא רק חטא לכיבוד הצווים הרבניים הרבים שהוצאו נגד העלאתה על הכתב אלא גם למשקלן המצטבר של הראיות הנסיבתיות. המחלוקת סביב חיבורה של המשנה היתה עתידה להטריד חוקרים עד לסוף המאה, ומסיבה טובה. הסוגיה, כפי שלוצאטו הכריז ללא בושה בסוף דברי המחאה שלו, חרגה אל מעבר לעניין האקדמי גרידא.

60 Gieger, *Nachgelassene Schriften*, I, pp. 302–303; V, pp. 13–14, 29, 37

61 Abraham Geiger, 'Einiges über Plan und Anordnung der Mischnah', *WZJT*, II (1836), pp. 474–492

62 שמואל דוד לוצאטו, אוהב גר, מהדורה שנייה, קראקא תרנ"ה, מבוא.

...הארכת בחקירה הזאת לעוצם חשיבותה בעיני, כי עומדים אנחנו בדור, שידיעת יסודות דתנו צריכה והכרחית לנו יותר מאשר היתה בכל הדורות שעברו, ואע"פ כן אנו רחוקים מאוד מידיעת היסודות ההם. והנה כל זמן שלא נדע, כי התורה שבע"פ נשמרו החכמים מלכתוב אותה על ספר, למען יוכלו ב"ד [בתי דין] שבכל דור ודור לתקן ולהחליף כפי צורך המקום והזמן, לא נדע כלל יסוד התורה שבעל-פה.⁶³

בהקשר זה נבדלו גייגר ולוצאטו זה מזה פחות במטרה הסופית כמו באמצעי להשגתה. לדידו של חוקר בעל נטיות קונסרבטיביות, ניתן היה להשיב גמישות הלכתית מבלי לבעוט בספרות הרבנית.

עם זאת, הגורם שלמעשה האיץ את קצב מחקריו של גייגר בנושא הפרשנות היה קריאת התיגר של שמשון רפאל הירש. ידידותם, שנולדה באוניברסיטת בון ונחתמה על ידי הצהרת החיבה של גייגר ב־1832, ולפיה "הירש יכול לעשות לי ככל אשר יחפוץ, ולמרות זאת אשאר ידידו", נותקה על ידי השקפותיהם הדתיות, שהלכו ונתרחקו זו מזו במהירות.⁶⁴ הירש, שנפגע מנסיונו של קרייצנאך להטיל דופי בתקפותה של ההלכה היהודית, התפרץ לזירה ב־1836 וב־1837 עם הצהרה מחודשת נמרצת בדבר מקורן האלוהי של התורה שבעל-פה והתורה שבכתב.⁶⁵ בחיבוריו 'אגרות צפון'. י"ט מכתבים על היהדות ו'חורב' נוסחה האידיאולוגיה של גישה, שנודעה תוך זמן קצר בשם ניאו-אורתודוקסיה ועיקרה קבלה בלתי מסויגת של האמנציפציה יחד עם הגנה עיקשת על מכלול המצוות. מה שהקל בבירור על החיבור בין שני הקטבים הללו היה דחיית המדע כצורת חשיבה זרה. ברוח דוד גנז (Gans) אישר הירש מחדש ובאופן דוגמטי את טענותיה ההיסטוריות של המסורת.

בתוך מעגל היהדות החוק האלוהי חייב להיות הקרקע שממנה צריכים החיים האינטלקטואליים והרוחניים שלך לצמוח, ולא להפך. אל לך ליצור מתוך חיך האינטלקטואליים והרוחניים את הבסיס שעליו יכון חוק אלוהי.⁶⁶

63 נדפס מחדש בתוך: מחקרי היהדות, שני כרכים, ירושלים תש"ל, א, עמ' 159–164. הציטוט לקוח מעמוד 164.

64 מכתב מאת גייגר להירש מה־26 בפברואר 1832 שפורסם על ידי: Isak Markon, 'Ein unveröffentlichter Brief von Abraham Geiger an Samson Rafael Hirsch', (n.p., n.d.). המקור נמצא בין מסמכיו של הירש בספרייה של אוניברסיטת בר-אילן.

65 ראה את התקפתו החריפה של הירש על שני הכרכים הראשונים של חיבורו של קרייצנאך בתוך: S. R. Hirsch, *Erste und zweite Mittheilung aus dem Briefwechsel*, 2nd edn., Frankfurt am Main 1920, pp. 14–33

66 ראה S. R. Hirsch, *Horeb*, trans. by I. Grunfeld, 2 vols., London 1962, I, p. clvii

המבנה עצמו של 'חורב' – אפילו יותר מכותרתו – נועד להדגיש מחדש את המקורות התנ"כיים, ולפיכך האלוהיים, של כלל ההלכה היהודית. מלבד השימוש שעשה הירש בשיטת סיווג חדשה משלו, הוקדמו לכל מקבץ של פרטים הלכתיים הפסוקים הרלוונטיים מהתנ"ך על מנת להמחיש שמדובר במכלול אחיד ושלם לגמרי. בהיותו משוחרר מאילוצים של מחקר ביקורתי, התאפשר להירש להסביר את המשמעות הדתית הגלומה בפרטים השונים והמגוונים של ההלכה בצורה מלאת־דמיון אך ספקולטיבית לחלוטין.

גייגר נחרד, כפי שניתן היה לצפות. בשתי סקירות ארוכות הוא גינה בתוקף את הערעור על האתוס של המדע. הדוגמטיות והסובייקטיביות שנתמזגו בהירש מפרים לדבריו כל עיקרון פילולוגי והתפתחותי של החוכמה היהודית החדשה. המתודה של הירש, לאור הדחף השיטתי שבה, היא למעשה לא רק יותר שרירותית אלא יותר מסוכנת מזו של התלמוד, מאחר שהיא הופכת את הטקסט התנ"כי לחומר ביד היוצר.

אין גבול למה שניתן לעשות מהמקרא אם הוא נופל לידיה של סובייקטיביות המשוללת כל יסוד. האגדה והמדרש פועלים באותה שרירותיות, אם כי עם מידה מסוימת של מודעות עצמית ולא פעם למורת רוחם של מורים רציניים, וזאת מבלי לנסות אי־פעם להפוך את ההשתעשעות הזו לאמיתות מקודשות או לשיטה כלשהי. בניגוד לכך, בן עוזיאל [כינויו הספרותי של הירש בספר זה] מתייחס למשחק הזה ברצינות תהומית, והצעצוע הוא עבורו שאלה של חיים ומוות.⁶⁷

אליבא דגייגר, וכפי שניכר לעתים קרובות בדפי כתב העת שלו, תפקידו של המחקר היהודי המודרני הוא לבחון את הטקסטים הבסיסיים של היהדות באופן ביקורתי, לשחזר את התפתחותה לאורך זמן ולהשתמש בממצאים לצורך גיבוש מדיניות דתית.⁶⁸ באמצע שנות הארבעים של המאה הי"ט הבשילו עמדותיו של גייגר לכדי המתקפה האימתנית ביותר של המאה על תקפותה של הפרשנות הרבנית. בסדרה מהירה של פרסומים קשורים הטביע גייגר את תותמו האקדמי – שפע פרטים פילולוגיים המשולבים בתוך תפיסה היסטורית רחבה. המהלומה הראשונה באה בדמות מסה בשני חלקים שעסקה בלב הבעיה – 'הקשר שבין הפשט של המקרא לבין הפרשנות המקראית של התלמוד'. מה שגייגר מבקש להוכיח באמצעות צרור דוגמאות משכנעות הוא, שכמעט כל חכמי המשנה והתלמוד קראו את התנ"ך ללא שמץ מודעות לקיומו של

גם: Hirsch, *The Nineteen Letters of Ben Uziel*, transl. by Bernard Drachman, New York 1942, pp. 194–195

67 *WZJT*, III (1837), pp. 74–91; IV (1839), pp. 355–380. הציטוט הוא בכרך III, עמ' 82–81.

68 *WZJT*, IV (1839), p. 378

פשט. מאמצייהם לקשר מוסדות הלכתיים שקמו בתקופתם לטקסטים תנ"כיים ולקדשם על דרך הפרשנות מלמדים על היעדר כל מודעות לסילוף שבהבנתם את הטקסט. הם יוצרים בתמימות זהות בין סיפוק צורכיהם הדתיים – מתן לגיטימציה לתוצרים של התפתחות היסטורית – לבין המשמעות האמיתית של הכתוב, ועם הזמן משתלטת השרירותיות של שיטתם על דרך החשיבה הרבנית. בתקופה המוקדמת של המשנה, טוען גייגר, התנאים עדיין לא חשו חובה לעגן כל חידוש הלכתי בכתבי הקודש והיו מוכנים בדרך כלל להודות בקשר הקלוש ביותר. תחושה זו של טבעיות וביטחון אבדה בתקופה המאוחרת יותר, והאמוראים מיהרו למצוא לכל פסק הלכה פסוק מתאים מהמקרא. ההפקרות עשתה שמות בפרשנות: "מה שהחל באופן צנוע בלבד במשנה חונק עתה כל שריד של חוש פרשני בריא; מילים ואותיות מתפרשות באופן השרירותי ביותר".⁶⁹ גייגר אינו רואה שום הבדל עקרוני בין מדרש אגדה למדרש הלכה מבחינת הפרשנות של הרבנים אותם. בשניהם נרמס ברגל גסה הפשט של הטקסט המקראי, תוך התעלמות ברוב המקרים מעצם נוכחותו. "אנו רואים בכל השיטה הזו רק את התוצאה של חוש פרשני מבולבל במידה שאין להעלות על הדעת".⁷⁰

הכוונה התוקפנית מאחורי מחקרו של גייגר מובנת מאליה – להטיל ספק בסמכותה של המערכת ההלכתית. אם סמכות דתית מצריכה הילה של שלמות ללא רבב, הרי שהוכח כי ההלכה נשענת על חיקוי נלעג לפרשנות. דבר פגום אינו יכול להיות מחייב. את היהדות יש לעצב מחדש, אליבא דגייגר, בהתאם לתודעתו של דור בעל מודעות דקת-אבחנה למהותו האמיתית של פשט של טקסט. הפרשנות הרבנית היא בסופו של דבר ביטוי למצב תודעה סובייקטיבי לחלוטין.

ברובד העמוק ביותר שלה דומה המסה של גייגר, אם כך, לחיבורו מפלס-הדרך של דוד פרידריך שטראוס (Strauss). גייגר היה קורא נלהב של תיאולוגיה היסטורית נוצרית – המקבילה של מדע היהדות. הספר 'חיי ישו' ריתק אותו כאשר נפל כפצצה בזירה הגרמנית ב-1835, והוא עקב אחר המחלוקת שהתעוררה בעקבותיו בעניין רב.⁷¹ שטראוס עזר לגייגר לנסח את הבעיה במונחים הגליאניים. משפט הפתיחה בספרו הגדיר במונחים של תודעה ובאופן משכנע את הבעייתיות הטמונה במורשת שמקורה באמונה נאיבית.

69 Abraham Geiger, 'Das Verhältniss des natürlichen Schriftsinnes zur thalmudischen Schriftdeutung', *WZJT*, V (1844), pp. 53–81, 234–259. הציטוט לקוח מעמוד 70.

70 שם, עמ' 81.

71 *WZJT*, II (1836), pp. 199–208; Geiger, *Nachgelassene Schriften*, V, p. 96; *AZJ*, 1896, pp. 164–166, 371.

בכל מקום שבו דת המתבססת על תעודות כתובות מאריכה ומרחיבה את תחום שליטתה, כשהיא מלווה את מאמיניה לאורך שלביה השונים והפרוגרסיביים של התפתחות מנטלית, יתעורר במוקדם או במאוחר ובאופן בלתי נמנע פער בין הצגתן של אותן תעודות עתיקות, שמתייחסים אליהן כקדושות, לבין תפיסותיהן של תקופות יותר מתקדמות מבחינת התפתחותן המנטלית.⁷²

התפתחות התודעה, במילים אחרות, חושפת פער גדול עוד יותר. כשם ששטראוס ניתץ את זהותו של ישו כפי שהצטיירה באמונה באמצעות הופעתו של ישו בברית החדשה, כך ניפץ גייגר את זהותה של הפרשנות ההלכתית באמצעות הפשט המקראי. בשני המקרים הורדו הטקסטים העתיקים בדרגה – ממקורות של אמת למצבי תודעה. בשנת 1845 הטיל גייגר את כל כובד משקלו כמומחה לפילולוגיה על נושא הפרשנות הרבנית. הוא פירסם בשני כרכים דקים את ספר הדקדוק הראשון של העברית המשנאית, לקט של ארבעים וחמישה טקסטים משנאיים – ממדרש אגדה ומדרש הלכה – כשהם מוסברים על פי עקרונות המדע היהודי החדש, ולקסיקון צנוע של אוצר המילים המשנאי. דגימה זו של פילולוגיה והיסטוריה, שהיתה ללא ספק חלק מהתעניינותו רבת-השנים של גייגר במשנה, נועדה לזהות את האינדיווידואליות של הטקסט על ידי ניתוקו ממה שקדם לו וממה שבא אחריו. ברוח התייחסותה של הגישה המדעית לייחודיותו של המקרה הפרטי, העז גייגר לפרום את המארג האחיד של התורה שבעל-פה והתורה שבכתב. מצד אחד הוא הראה שהעברית המשנאית ייצגה התפתחות מרחיקת-לכת של העברית המקראית אשר שינתה הן צורות והן משמעויות. מצד שני הוא דחה את התלמוד כמדריך אמין להבנה נכונה של הטקסט המשנאי. גייגר טען, שוב בניגוד למקובל, שהתלמוד הירושלמי, שיהדות אשכנז התעלמה ממנו זמן רב, היה לא פעם יותר קרוב לפשט של המשנה מאשר התלמוד הבבלי, כנראה משום ששני המכלולים יצאו מאותה תבנית חברתית ותרבותית. בסך הכל הרחיב גייגר באופן ניכר את היריעה שפרס: התלמוד טעה בקריאת המשנה בדיוק באותה מידה שטעה בקריאת התנ"ך. ראשיתו של המחקר הביקורתי עתיד היה, יחד עם רפורמה דתית, לשחרר את חקר הכתבים הקדושים ממסורת או פרשנות לא פחות מקודשות, למרות היותן סובייקטיביות מאוד.⁷³

במשפט הפתיחה של חיבורו האחרון לאותו עשור בנושא הפרשנות ביטא גייגר בכישרון רטורי את דאגתו העיקרית: "הפרשנות הניתנת לתעודות המקראיות היא

72 David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus*, transl. by Mrs. Charles Hennell and George Eliot, 3 vols., London 1846, I, p. 1

73 Abraham Geiger, *Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah*, 2 vols., Breslau 1845. תקציר של הסקירה המרירה לה זכה חיבור זה מצד גרץ מופיע לעיל, עמ' 333–335.

שמשרטטת בצורה הברורה ביותר את תודעתו הדתית של הדור".⁷⁴ החיבור, שנכתב בהתלהבות של מגלה, התמקד בחוג קטן של מפרשים מצפון צרפת, שפעלו במידה רבה בהשראת רש"י לחקירת הטקסט המקראי במונחיו שלו. גייגר שב לכתוב על קבוצת אנשים זו ב־1855 ובכל אחד משני המקרים חיזק את ניתוחו על ידי פרסום קטעים מכתבי יד לצורך המחשה.⁷⁵ גייגר חשף את דבר קיומה של מודעות מפותחת לפשט של המקרא לא בקרב יהודי ספרד המתורבתים, אלא במעוז האדיקות היהודית. התופעה ריתקה את גייגר מאחר ששפכה אור על תולדות התודעה הרבנית ולא משום שאיפשרה התגנבות אל תוך התחום ה"מסוכן" של ביקורת המקרא, למרות ששני הדברים לא היו כמובן בלתי קשורים.⁷⁶

מסיבה זו פתח גייגר את מסתו הראשונה בסקירה מאוד סכמתית של תולדות התודעה הרבנית על פי קנה מידה של מודעות לפשט. שחזור זה שזר יחדיו את פירותיה של עבודת מחקר בת יותר מעשור. בתקופת המשנה, טען גייגר, התמצתה הפעילות הרבנית בתרגום התנ"ך ולא בפירושו. בני התקופה לא חשו באיזושהו פער בין ההלכה המתפתחת של היהדות לבין מקורותיה התנ"כיים. הכל נתפס עדיין כהמשך טבעי למקרא. בתקופת התלמוד, לעומת זאת, מתעוררת תחושה של אי־נוחות והפרשנות תופסת את מקום התרגום. למרות שטרם ניכרת מודעות לפער, ישנה להיטות לחשוף את יסודותיו המקראיים של המבנה ההלכתי, והפרשנות מוכפפת כולה למרותם של שיקולים חיצוניים. ברם, ההפרזה במדרש מתחילה להוליד מודעות מוגבלת בקרב הרבנים לשלמותו של התנ"ך. לקראת סוף האלף הראשון מעלה השפעת האסלאם את התודעה היהודית לשיאים חדשים, והגאונים יורשי התרבות הרבנית משחררים את הפרשנות המקראית לפחות באופן חלקי מאילווציה ההלכתית. אך מה שבאמת מעורר אצל גייגר תהיות הוא התקופה הרביעית – תקופתה של אסכולת רש"י, שכן בה הוא מאתר הבנה חסרת עכבות ובלתי מופרעת של הפשט במקרא. יתר על כן, רמת התודעה הזאת מושגת לא בזכות השפעה זרה כלשהי, אלא כתוצאה של אדיקות כה בוטחת עד שאינה מאוימת על ידי חופש אינטלקטואלי.⁷⁷

לסיכום, מחקרו של גייגר הצעיר מצטיין בעקביות פנימית. מחקר זה, שנעשה במהלך תקופה של חייו שעמדה בסימן מצוקה פנימית ואנדרלמוסיה חיצונית, יישם את

74 S. L. Heilberg (ed.), *Nitei Naamanim* with Beiträge by Geiger, Breslau 1847. German part, p. I

75 Abraham Geiger, *Parschandatha: Die nordfranzösische Exegetenschule*, Leipzig 1855

76 השווה: שרה יפת, 'על מצב המחקר', ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות, כה (קיץ תשמ"ה), עמ' 3–17.

77 היילברג (לעיל, הערה 74), החלק הגרמני, עמ' 1–7.

מושג התודעה ההגליאני בגיבוי של ידע פילולוגי מעמיק בבואו לטפל בתשתית הפרשנית של היהדות הרבנית. המאבק למען רפורמה דתית היה עימות בין שני מצבי תודעה, והמפתח לניצחון היה טמון בפירוק היהדות הרבנית על ידי ערעור על השיטה הפרשנית שלה. גייגר רתם את 'מדע' הפילולוגיה למאבק התיאולוגי, וברית זו היתה עתידה לאפיין גם את עבודתו בשלב הבשלות.

על אף חדשנותו הנוצצת, ההתייחסות הנכונה ביותר לחיבורו *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* ('המקרא ותרגומיו'), שהופיע ב־1857, היא לראותו כהמשך לתוכנית המחקר המרכזית של גייגר משנות השלושים והארבעים. מה שמייחד אותו בסופו של דבר אינו כל כך התוכן כמו הנימה. בעבודה המוקדמת שולט עדיין שיפוט ערכי שלילי בתכלית, כתב אישום המנוסח במונחים של נאיביות או ניוון. אותה גישה ביקורתית היא שמאחדת בין גייגר הפילולוג וקרייצנאך הרציונליסט. עשור לאחר מכן הספיק גייגר להשתחרר לחלוטין מאותה מגמה שיפוטית והיה מסוגל עתה לשחזר את תולדות הפרשנות הרבנית בראייה התפתחותית יותר מאשר ניוונית. מדובר בשינוי בעל חשיבות עצומה, שכן הוא הנחיל לתנועת הרפורמה ירושה שנלקחה משורותיה של היהדות הנורמטיבית.

קשה לשחזר בדיוק את נסיבות הולדתו של ה־*Urschrift*. בסוף המסה הראשונה שלו על הפשט אצל הרבנים הבטיח גייגר להעביר את חקירתו אל תחום התרגומים (התרגומים המוקדמים של התנ"ך לארמית וגם ליוונית), מה שבדיוק עשה ב־*Urschrift*.⁷⁸ מצד שני, ב־1865 כתב גייגר לחוקר השמיות הנוצרי תיאודור נלדקה (Nöldeke) והעיד על עצמו שבמקרה נתגלגל לכתיבת ספרו מתוך פרויקט על הקראים, שכלפיהם חשו אנשי הרפורמה קירבה רבה.⁷⁹ כך או כך, התכתובת שנשתמרה מעידה על כך שב־1854 צלל גייגר לתוך מחקר שיטתי אודות רבדיה המוקדמים של הספרות הרבנית, כשהוא מונע על ידי החדווה שבתובנה טרייה. ב־8 במרס 1855 התנצל גייגר בפני שטיינשניידר, ידיד קרוב, על שתיקתו הארוכה: "כיצד תוכל לרטון על אדם מאוהב... לא, ידידי היקר, אני רציני מאוד; אני מאוהב... אני מאוהב בעבודה שלי. אני שקוע בה בכל מאודי, היא שואבת אותי אליה באופן כה מוחלט שאינני שומע או רואה שום דבר אחר".⁸⁰ חוסר האלגנטיות החלקי של השלד המוגמר מסגיר, למעשה, משהו מהעוצמה הרגשית שמתוכה נהגה הספר.

כמו צונץ הבין גייגר את מרכזיותו של התנ"ך בתולדות התודעה היהודית. את

78 *WZJT*, V (1844), p. 81

79 Geiger, *Nachgelassene Schriften*, V, p. 296

80 Jewish Theological Seminary Archives (JTSA) Steinschneider Collection, Geiger Correspondence

פרק ארבעה עשר

הדרכים השונות שבהן פירשו היהודים את התנ"ך במרוצת הדורות אין למדוד או לשפוט, לדעתו, לפי עקרונות חיצוניים של תבונה או פילולוגיה, אלא יש להבינן כביטוי למערכת יחסים קיומית.

מילתו של התנ"ך הינה כיום ותמיד היתה בעלת תוקף נצחי, לא סתם מילה על הנייר. התנ"ך דיבר אל כל הדורות והנחיל להם את משנתו; הוא ביטא את שלמות רוחו במשפט החי, הספונטני... המילה הנצחית מעולם לא נחשבה כשייכת לתקופה מסוימת כלשהי; תקפותה לא יכלה להיות תלויה בזמן חיבורה; ומכאן שלא ניתן לתפוס אותה כאילו היא חסרה אי אלו מהאמיתות והתובנות החדשות. זוהי הסיבה שכל תקופה, כל תנועה וכל אישיות בהיסטוריה יישמו את רעיונותיהן שלהן על התנ"ך; ומכאן ריבוי הפיתוחים, הפירושים, וכן הנסיונות הטיפוסיים והסימבוליים להציע הסברים. חרף כל המאמצים, נראה כי אי אפשר להגיע לפרשנות אובייקטיבית של התנ"ך, ואפילו חדל-האמונה יערב את רגשות הסלידה שלו בתוך נסיונותיו להסביר את היצירה הזאת. התוצאה היא אולי מידה רבה של חוסר יציבות בפרשנות, אך בה בעת היא מדגישה ביתר בהירות את משמעות התנ"ך כמגלם את הכל עבור כולם.⁸¹

גייגר בגירסתו הבשלה נטש את החיפוש הצר אחר שוחרי הפשט. תחת זאת הוא למד לראות בפרשנות הרבנית אמצעי משחרר, ששימש כגורם מתווך במתח שבין המשכיות והתפתחות. המדרש קיבל אצלו עתה ערך חדש והפך להיות עיקרון דינמי. ה־*Urschrift* לגייגר, אם כן, הוא מעל לכל מחקר בשאלה כיצד שימרו היהודים בתקופת בית שני והמשנה את הרלוונטיות של ספרות הקודש שלהם. במהלך המאות המוקדמות, טען גייגר, בזמן שלטקסט היתה עדיין מידה מסוימת של נזילות, יהודים לא היססו אפילו לשכתב קטעים שלא עלו עוד בקנה אחד עם צורכיהם הפוליטיים או רגישויותיהם האתיות. התערבויות כה תדירות עוזרות להסביר את הפערים הרבים שבין הטקסט התנ"כי בגירסתו העברית ובין תרגומיו הראשונים ליוונית ולארמית. המקור הוא ששופץ.⁸² ברגע שהטקסט הגיע לצורתו הבלתי ניתנת לשינוי, שימשה טכניקת המדרש לשימור עדכניותו, הן מבחינה משפטית והן מבחינת הדרשות. תגליתו הדרמטית ביותר של גייגר היתה זיהוים של הגיוון ושלבי ההתפתחות של ההלכה. הוא ניצח על מכלול עדויות מרשים שנלקחו מתוך שלל מקורות עתיקים כדי להראות שההלכה אכן התחדשה בתגובה לערכים ולעדיפויות חדשים.

81 וינר (לעיל, הערה 56), עמ' 216. המקור נמצא אצל: Abraham Geiger, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, 2nd edn., Frankfurt am Main 1928, p. 72

82 גייגר, שם, עמ' 74–100, 232, 244–245, 512, 257.

אך מה שמקנה ל-*Urschrift* את עוצמתו האדירה הוא הצירוף של פרטים פילולוגיים עם כיסוי היסטורי רחב ביותר. גייגר הצליח ליצור קורלציה בין נושא הפרשנות הרבנית הבלתי נגיש והאזוטרי לבין ההיסטוריה הפנימית והחיצונית של יהודי ארץ ישראל על פני תקופה של קרוב לשמונה מאות שנים. ההוכחה לקיומם של שינויים פרשניים והלכתיים טמונה במשקע המחלוקות שבין סיעות דתיות יריבות. הכוח המניע הוא המאבק להשגת כוח פוליטי בקרב הציבור היהודי, שלפעמים הוחרף על ידי שלטון זר, וגייגר מזווג בחריצות עמדות דתיות עם סיעות פוליטיות.⁸³ אם מחקרו של גייגר הצעיר אודות הרבנות הופרה על ידי עבודתו של שטראוס, הרי שה-*Urschrift* נושא את חותמו של פרדיננד כריסטיאן באור (Baur). המאבק המתמשך בין צדוקים לפרושים ביהדות של ימי בית שני מקביל למדי למאבק בין המתנצרים שהיו נאמנים לדרכו של פאולוס (אשר דחה את ההלכה) למתנצרים שקיימו את מצוות ההלכה במהלך שתי המאות הראשונות לחיי הנצרות.⁸⁴ ובשחזורם של שני האישים מהדהד ערבובם של הדת והפוליטיקה בגרמניה שלפני האיחוד. תחת ידיו המיומנות של גייגר מסתמנים הפרושים כפוריטנים של זמנם – דמוקרטים, לאומניים ופרוגרסיביים – במאבקם להדיח את האריסטוקרטיה הכהונתית, המחופרת במאחזיה.⁸⁵ הנביאים הכריזו בזמנם על רעיון האל האחד; הפרושים לחמו כדי להבטיח נגישות לאלוהים. היררכיה קלריקלית היתה עוינת לחזון של דמוקרטיה דתית.⁸⁶ לגייגר היו סיבות טובות להיות שבע רצון מהישגיו: לא זו בלבד שהוא ניתץ את דימויה הסטטי של תקופה דינמית, אלא הוא גם שב ותבע "חזקה" על הפרושים בשם כוחות הקדמה הדתית.

ג

בשנת 1859, בסוף מכתב ארוך של תיקונים לקטלוג של כתבי יד עבריים שערך שטיינשניידר עבור אוניברסיטת ליידן (Leiden), ביקש גייגר מחילה מידידו הנערץ: "העלם עין ממעמדי הנחות, [מהעובדה] שהנני רב. והיה אם אוולד בשנית, לא אעשה

83 שם, עמ' 149–158.

84 Horton Harris, *The Tübingen School*, Oxford 1975, *passim*. את תשומת הלב להשפעה של באור וחוגו על גייגר כבר הפנה קודם לכן Hans Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübingen 1967 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 17), עמ' 122–125.

85 גייגר (לעיל, הערה 81), עמ' 104.

86 תפיסות אלה עתידות היו להישמע ביתר שאת בהמשך בסקירתו ההיסטורית האלגנטית והנוקבת של גייגר על היהדות: *Das Judentum und seine Geschichte*, 3 vols., Breslau 1865–1871, I, pp. 92–107; III, p. 5.

זאת שוב".⁸⁷ הערה זו של ביטול-עצמי חוטאת להישגו המקצועי הגדול ביותר של גייגר: שימור הלמדנות כלב לבה של הרבנות המודרנית. אם חלוצי החשיבה ההיסטורית היו אינטלקטואלים שברחו מהרבנות המסורתית, הרי שגייגר גילם את התחברותה מחדש של החשיבה ההיסטורית אל סוג אחר של הנהגה דתית – הנהגה אשר עברה תמורה ואשר דם חדש זרם בעורקיה. יתר על כן, הלמדנות היהודית החדשה היוותה שפה רבת-עוצמה לצורך התאמתה של דת עתיקה למערכת שונה בתכלית של נסיבות פוליטיות וחברתיות. עבור רבנים בעלי נטייה רפורמית היא הציעה אמצעי לא-הלכתי ו'מדעי' לקבוע מהו יהודי באופן אותנטי. עצם הכותרת שניתנה לכתב העת של גייגר מ-1835 – *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* – היתה הכרזה בדבר הרלוונטיות הדתית של מחקר היסטורי. הנהגה רבנית חדשה החלה לחסות בצל כנפיה של סמכות חדשה, שהסתברה גם כמקור להגשמה אישית עמוקה.⁸⁸ די בכמה דוגמאות כדי להמחיש את התפשטותו המהירה של אותו חזון.

ב-1856 סיים לוי הרצפלד (Herzfeld) את המהדורה הראשונה של חיבורו בן שלושת-הכרכים *Geschichte des Volkes Israel*, אשר עסק בתקופה המכרעת אך מעוטת-התיעוד שבין חורבן בית ראשון לניצחון הסופי של המכבים.⁸⁹

הרצפלד, שנולד ב-1810 – שנת הולדתו של גייגר – באזור הרי הַרֶץ (Harz), רכש את השכלתו התלמודית מסמואל אגר (Eger), הרב של מדינת בראונשווייג (Braunschweig), ואת השכלתו החילונית בגימנזיום בנורדהאוזן (Nordhausen). בשנת 1833 עבר לברלין כדי ללמוד באוניברסיטה המפורסמת שלה וקיבל את תואר הדוקטור שלו שלוש שנים לאחר מכן על עבודת גמר אודות הכרונולוגיה של השופטים ושל מלכי ישראל הראשונים; העבודה הוקדשה לצונץ, שעמו פיתח הרצפלד קשר חם.⁹⁰ עם סיום הדוקטורט התכוון הרצפלד לבלות שנה באיטליה להמשך לימודיו, אך תחושת

87 JTSA, Steinschneider Collection, Geiger correspondence: מכתב מה-24 במאי 1859.

88 בעניין ההתפתחות הכללית, ראה פרק 2 לעיל.

89 Levi Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon zum hohen Priester und Fürsten*, 3 vols., Braunschweig–Nordhausen 1847, 1854, 1857. מהדורות שניות של כרכים II ו-III פורסמו בלייפציג ב-1863, אך מוספרו ככרכים I ו-II. כרך I מצוטט מתוך המהדורה הראשונה, ואילו כרכים II ו-III מצוטטים מתוך המהדורה השנייה.

90 Levi Herzfeld, *Handelsgeschichte der Juden des Alterthums*, 2nd edn., with a biographical introduction by Gustav Karpeles, Braunschweig 1894, pp. iii–v. עבודת הדוקטור הלטינית נושאת את הכותרת *Chronologia Judicum et Primorum Regum Hebraeorum*, Berlin 1836. ראה גם: Salo W. Baron, 'Levi Herzfeld: The First Jewish Economic Historian', in idem, *History and Jewish Historians*, Philadelphia 1964, pp. 322–343.

מחויבות קראה לו לחזור לבראונשווייג כדי לסייע למורו הקשיש והעיוור. אולם, כפי שהתוודה בפני צונץ, אקט זה של התכחשות עצמית הביאו לידי ייאוש לא מבוטל: "רק על דבר אחד אני יכול לחשוב היטב (בשלב זה) וגם חשבתי עליו היטב, וזה שאינני נמצא במקום שאני אמור להימצא בו". על כך העיר צונץ בעוקצנות במכתבו הבא: "בקרוב היהודים המחקר היהודי אינו נמצא במקום שבו הוא אמור להימצא, אלא בגלות".⁹¹

הרצפלד היה רגיש ביותר לסיכונים הכרוכים בביצוע מחקר ביקורתי כרב שכיר. הברית ששררה באותה עת בפרוסיה בין כס המלוכה לכנסייה כפתה אילוצים אפילו על חירותם של אקדמאים גרמניים. כסטודנט ב־1834 נשלל מהרצפלד פרס אקדמי על ידי ארנסט וילהלם הנגשטנברג (Hengstenberg), השמרן התיאולוגי המוביל, לאחר שהעז לאפיין סיפור תנ"כי כמעשייה ובגלל שידיעותיו בעברית, שפה שאותה למד במשך עשרים שנה, לקו בחסר!⁹² הפצע לימד אותו זהירות. בפרסומו הראשון, תרגום וביאור ביקורתי לקהלת, סירב הרצפלד לערער בגלוי על ייחוסו המסורתי של הספר למלך שלמה, עובדה שזיכתה אותו בנוזיפה מצונץ במסגרת סקירה שהיתה מעבר לכך אוהדת.⁹³ שנים לאחר מכן הגן הרצפלד על עצמו בפומבי: "שתיקתי נבעה פשוט מהעובדה, שלפני שבע עשרה שנים רב יהודי לא יכול היה לעסוק בביקורת המקרא מבלי לקחת על עצמו סיכון חמור".⁹⁴ אפילו כתיבה עבור כתב העת של גייגר, כך אמר לצונץ בזמנו, לא היתה מומלצת לאדם המחפש משרת רב. ואכן, גייגר היה לא פחות מודע לסיכונים, גם אם פחד מהם פחות. כפי שהתוודה בפני דרנבורג ב־1837 בנוגע למדיניותו כעורך, לא היתה לו שום כוונה להיכנס לנושא הביקורת המקראית והוא אפילו התאפק מביקורת על התלמוד עד להופעת הגיליון השישי של כתב העת שלו.⁹⁵ במקרה האישי של גייגר, התגובה הנגדית החריפה היכתה על פניו בברסלאו בשנות הארבעים המוקדמות של המאה הי"ט, כאשר מתנגדיו האורתודוקסיים נקטו עמדה ולפיה מחקר ביקורתי הינו זר לחלוטין לרבנות, עמדה שהתגבשה לאור העצמאות ההולכת וגדלה של מחקרו.⁹⁶

- | | |
|---|----|
| JNUL, 4°792/G-14, Herzfeld to Zunz, 10th April 1836; 4°792/F-I, Zunz to Herzfeld, 1st May 1836, Book II, p. 16 | 91 |
| קרפלס (לעיל, הערה 90), עמ' vi-vii. | 92 |
| Levi Herzfeld, <i>Kohélet</i> , Braunschweig 1838, pp. 1-23; <i>Israelitische Annalen I</i> (1839), pp. 102-104. צונץ העדיף לתארך את הספר מאוחר – במאה השנייה לפנה"ס. | 93 |
| הרצפלד פנה לצונץ בבקשה לסקור את עבודתו והלה הסכים מתוך ידידות (JNUL, 4°792/G-), (14, Herzfeld to Zunz, 1st May 1836). | |
| Herzfeld, <i>Geschichte des Volkes Israel</i> , II (1863), p. 66 | 94 |
| <i>Allgemeine Zeitung des Judenthums</i> , 1896, p. 188, גייגר ליוסף דרנבורג, 10 באפריל 1837. | 95 |
| ראה לעיל, עמ' 41-46. | 96 |

כאשר נפטר אגר – יהודי פתוח בדעתו מן המחנה המסורתי – ב־1842, קיבל הרצפלד את משרתו ושנתיים לאחר מכן אירח את האסיפה הכלל־ארצית הראשונה של רבנים גרמניים מודרניים. הוא השתתף גם בשתיים הבאות, ובעקבות האסיפות דבקה בו תדמית מוצדקת של מתינות דתית. הרצפלד, שלא היה כה קרוע־מבפנים או חסר מנוחה כמו גייגר, היה עתיד לכהן באותה משרת רב במשך ארבעים ושתיים שנים מבלי לנטוש את מסירותו למדע.⁹⁷ בדברי המבוא שכתב לכרך האחרון של מחקרו ההיסטורי, שהופיע ב־1856, התוודה הרצפלד שהחיבור תבע שמונה־עשרה שנים מחייו:

עבדתי עליו בימים טובים ובימים קשים. את הימים הטובים עזרה עבודה זו לשפר עוד יותר; על הרעים היא עזרה להקל. עתה, כשהפיצוי בידִי, אני שבע רצון לחלוטין ואני מודה לאל, שבשירותו נכתבה העבודה, על הכוח שנתן לי.⁹⁸

ספר ההיסטוריה של הרצפלד לוקה בכל חוסר־הנגישות האופייני לפדנטיות האקדמית הגרמנית. התמהיל הקיים בו בין סיפר נטול־חיות, נספחים טכניים והערות קצרות הוא בלתי אלגנטי בה במידה שהוא יסודי. עם זאת, מסתירה החזית הבלתי חדירה דוגמה מעודנת למדע מזווית ראייה רפורמית, שהיא מעניינת על אחת כמה וכמה משום סטייתה מדרכו של גייגר. הרצפלד, כפי הנראה, לא עבר דרך שלב של כתיבה על היהדות הרבנית במונחים התנוונותיים. תכליתו העיקרית של מחקרו ההיסטורי היא "להראות את צמיחתה של היהדות מתוך העבריות" והמוטיב הדומיננטי לכל אורך הספר הוא התפתחות ולא התנוונות.⁹⁹ עם כל תשומת הלב שהוא מקדיש למקורות לא־יהודיים, נשען הרצפלד בכבודות על העדויות שנשתמרו בספרות הרבנית ובדרך כלל מאמין לטענות רבניות אלא אם יש לו סיבה טובה לחלוק עליהן. בקיצור, הטקסט ראוי לציון על היותו נעדר, באופן בולט, אנטיפתיה כלפי הרבנים הקדומים.

הסימן המזהה את הטקסט כזן של מחקר רפורמי הוא עצם הניסיון למקם את ראשיתה של היהדות הרבנית בזמן ובמקום ספציפיים. הרצפלד קבע כי מתישהו במהלך ארבע מאות השנים הבלתי מוכרות שבין 587 ל־170 לפני הספירה התרחשה בהדרגה מטמורפוזה דתית עמוקה: 'יהויסם' (Yahwism) הפך להיות יהדות. השימוש התכוף שעושה הרצפלד בגירסת המחקר הנוצרי לשם הויה מסמל את ההתבוננות הביקורתית ממרחק, כפי שעושה זאת גם הקלות שבה הוא מיישם ביקורת מקראית. הוא מוכן לקבל, למשל, שהחומש הוא ספר טרום־גלותי, אולם לא שהאמונות והמנהגים

97 קרפלס (לעיל, הערה 90), עמ' viii, xxix–xxii.

98 Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, II (1863), p. vii

99 *Ibid.*, I (1863), p. 219

המופיעים בו זכו לתפוצה ציבורית רחבה בימי בית ראשון.¹⁰⁰ העדויות ההיסטוריות מתקופת הנביאים הראשונים מצביעות על כך שההנזיאיזם הוא שהיה רווח, ולא המונותיאיזם. בנוסף לכך טען הרצפלד, כדרכם של אנשי הרפורמה, שהנביאים המאוחרים מעולם לא ראו בפולחן אלא כלי להפצת המונותיאיזם. "עבור ההמונים נטולי כושר ההפשטה, טקסים דתיים הם הנשאים המוצלחים ביותר של רעיונות דתיים. הפן ההרסני שלהם צץ רק במידה שאין מנפצים את הנשאים הללו בזמן".¹⁰¹ למרות שגלות בבל ביערה סוף סוף את כל שרידיה של עבודת האלילים מקרב עם ישראל, עדיין לא עלה בידי המונותיאיזם לקנות אחיזה רחבה במשך מאות שנים לאחר השיבה מהגלות. ההוכחה של הרצפלד מתבססת על מה שנתפס בעיניו כבגידה רבתי ביהדות במהלך הרדיפות הדתיות תחת שלטונו של אנטיוכוס הרביעי אפיפאנס. "אין בכל ההיסטוריה המאוחרת יותר של היהודים כל עדות להשתמדות בקנה מידה כזה... כך שיש להסבירה לפחות באופן חלקי במונחים של האדישות שהיתה רווחת עדיין כלפי האמונה ביהוה".¹⁰² הרצפלד, למעשה, די בדומה לאליאס ביקרמן (Bickermann), כמעט מאה שנים אחריו, מייחס את הרדיפות באופן חלקי לעצתם של יהודים מתיוונים, שהיו להוטים להקל על ההיטמעות הלאומית.¹⁰³

לדעת הרצפלד, מוסדות דתיים מתפתחים בהדרגה לאורך זמן, לעתים קרובות תחת השפעה זרה. הגלות חשפה את היהודים לראשונה לזרתוטריות, והרצפלד היה סבור שטקסי הנסיכה הקשורים לתג הסוכות, דיני הטומאה הרבים והמגוונים והאמונה בתחיית המתים נבעו מאותה חשיפה.¹⁰⁴ הרחבת התורה החלה, לדעתו, תחת הנהגתם של עזרא ונחמיה, אשר הקימו אסכולה של פרשנים – הסופרים – שפעלו כדי לתת תוקף להתפתחויות דתיות חדשות, בין אם על ידי הכנסתם בדרך פרשנית לכתבי הקודש או פשוט על ידי השלכתם לאחר למעמד הר סיני (הלכה למשה מסיני).¹⁰⁵

אך לא כולם היו מוכנים לקבל את התוספת המתהווה הזו – המשפטית והבלתי מתועדת – לכתבי הקודש. הרצפלד משקף כאן את ההעדפה שהיתה לפני בואו של גייגר לצדוקים, שאותם הוא מתאר כמי שדחו בשלמותה את ההוספה השרירותית של

¹⁰⁰ Ibid., I (1847), p. 43

¹⁰¹ Ibid., I (1847), p. 45. לדוגמאות של ביקורת המקרא באשר לתיארוך ספרי תנ"ך, ראה:

Ibid., I (1847), pp. 278–302; II (1863), pp. 25, 49–50, 67, 92

¹⁰² Ibid., II (1863), p. 2. וכן Ibid., I (1863), p. 252

¹⁰³ Ibid., I (1863), pp. 233–234; Elias Bickermann, *Der Gott der Makkabäer: Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937, pp. 126–139

¹⁰⁴ Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, II (1863), pp. 123–125, 147, 160–161, 180–181, 307–309

¹⁰⁵ Ibid., II (1863), pp. 260–262, 357

תורה שבעל-פה. גייגר הסיט באומץ את מקור המחלוקת שבין הצדוקים והפרושים בטענה ששני המחנות הרחיבו את היהדות באמצעות פרשנות מקראית. הסוגיה בעיני גייגר לא היתה עניין של עיקרון אלא של בחירה: איזו תורה שבעל-פה היטיבה לשרת את מטרות היהדות: התורה העתיקה והאריסטוקרטית יותר של הצדוקים או התורה החדשה והדמוקרטית יותר של הפרושים?¹⁰⁶ הרצפלד השלים את עבודתו שנה אחת לפני ה-Urschrift של גייגר והציג את הפלוגתא במונחים של הלגיטימיות של התורה שבעל-פה עצמה. הצדוקים דחו את הכלי עצמו על דקדוקיו כסטייה מהעבר. למרות שהרצפלד לא האשים את הפרושים בצביעות דתית אלא רק באדיקות מכנית, נטייתו הפרו-צדוקית הצביעה על העדפה עמוקה – גם אם בלתי מפורשת – לתורת משה.¹⁰⁷

כמה שנים מאוחר יותר משכה פרשנותו המחודשת של גייגר לתופעת הפרושים אש מ'חסיד תורת משה' משכבר הימים. מאז 1847 כיהן סמואל הולדהיים (Holdheim) כדרשן בית הכנסת הרפורמי בברלין, המוקד הרבני הרדיקלי ביותר בגרמניה. תפילות השבת השבועיות נערכו שם בימי ראשון, כמעט כולן בגרמנית, כאשר גברים ונשים ישבו בנפרד אך באותה קומה, ללא כיפות וללא טליתות. נשים השתתפו במקהלה. ראש השנה נחוג ללא שופר, ביום הכיפורים נעשתה אתנחתא ארוכה בין התפילות, ואילו יום תשעה באב הועבר למועד אחר וקיבל משמעות שונה. כך דחה מעליו הולדהיים את האורתודוקסיות של צעירותו בפוזנא (Poznań).¹⁰⁸ הולדהיים, שנולד ב-1806, רכש בקיאות בתלמוד בשלב מוקדם בחייו, גילה את השביל לרפורמה על ידי קריאת 'הדרשות בישראל' לצונץ, ולבסוף קיבל תואר דוקטור מאוניברסיטת לייפציג.¹⁰⁹ שפתו המחקרית היא בבחינת בליל רופף של טיעונים הלכתיים והיסטוריים, שאינם נשמעים למתודה קפדנית ומגויסים באופן מוצהר לשירות הרפורמה.

מה שעושה את הולדהיים לאיש הרפורמה הקיצוני ביותר מבין רבני תקופתו היא העובדה, שכל חייו היה סנגורה של ההבחנה בין מרכיביה הזמניים מבחינה פוליטית והקבועים מבחינה דתית של היהדות שבוטאה לראשונה על ידי הסנהדרין של

106 גייגר (לעיל, הערה 81), עמ' 126–158.

107 Herzfeld, *Geschichte*, II (1863), p. 359. יש לציין כי הרצפלד התפלמס לעתים קרובות עם עבודתו של זכריה פראנקל (*Ibid.*, II (1863), pp. 61, 217–218, 382n., 383, 389).

108 Samuel Holdheim, *Geschichte der Entstehung und Entwicklung der jüdischen Reformgemeinde in Berlin*, Berlin 1857, pp. 142–143, 209, 243 n. 2. על הולדהיים כתב: Jakob J. Petuchowski, 'Abraham Geiger and Samuel Holdheim: Their Differences in Germany and Repercussions in America', in *LBIYB*, XXII (1977), pp. 142–149; וכן מאיר (לעיל, הערה 56), עמ' 80–84.

109 הולדהיים, שם, עמ' 11, הערה; Immanuel Heinrich Ritter, *Geschichte der jüdischen Reformation*, 3 vols., Berlin 1858–1865, III, p. 37.

פאריס.¹¹⁰ תפוקתו האקדמית, אם היא ראויה לתואר זה, נועדה להפשיט את היהדות המודרנית מכל שריד פוליטי של תקופה מוקדמת יותר, קטגוריה כה רחבה לפי הגדרתו של הולדהיים עד שהיא כללה נוהגים דתיים רבים. חזונו הוא חזון של השתלבות מלאה במארג החברה הגרמנית, שכלפיה הוא מנפנף בדוגמה של עשרת השבטים האבודים של עם ישראל ושל מרבית גולי יהודה אשר לא חזרו כאשר הורשו לכך על ידי כורש. שני המקרים מוכיחים בעיניו את יכולתם של היהודים להתעלות על מקורותיהם הלאומיים.¹¹¹ הולדהיים מצמצם את תחום הדת ליחסים שבין האדם למקום; על יחסיו לזולת צריכה להחליט המדינה שבה חיים היהודים.¹¹² – אופיה הפוליטי הבולט של היהדות המסורתית, טוען הולדהיים, הוא תולדה של הזנחה בידי הגויים ויוהרה של רבנים. המסר של שנת 70 לספירה – הצורך להשיל את כל השרידים הפוליטיים החיצוניים ביהדות תוך כדי התרחבות התודעה הדתית שלה – הוחמץ על ידי שני הצדדים. תחת זאת המשיכו הגויים לנדות את היהודים, ואילו הרבנים בחשו בקלחת על ידי המצאת עוד ועוד ביטויים חדשים של חיוניות לאומית. לדור הנוכחי, טען הולדהיים, ניתנה ההזדמנות ההיסטורית להשלים את אותה משימה עתיקה ובכך להפוך את היהדות לתופעה שכולה דתית.¹¹³

הולדהיים גולל את הפרשנות הזו להיסטוריה היהודית באמצעות ספרו, *Über die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe* (על תחום סמכותם של הרבנים בענייני נישואים וגיטין), אשר הופיע לראשונה ב־1843. הספר, שהמניע לכתיבתו היה ללא ספק הסיכוי הסביר לביטול האמנציפציה בפרוסיה, העלה שוב, מנקודת מבט טרייה, שתיים מהשאלות שהציג נפוליאון ליהדות צרפת ב־1806: האם יהודים יכולים להינשא לנוצרים ומה מידת הסמכות השיפוטית שעדיין נמצאת בידי הרבנים?¹¹⁴ תשובתו של הולדהיים היתה, שהיהדות, אם מבינים אותה כראוי, לא מעניקה לרבנים שום סמכות משפטית, לא בעניינים אזרחיים ולא בענייני נישואים. הולדהיים טען כי שני סוגי החוק הרבני לא היו קשורים כלל לדת אלא היו פיתוחים מאוחרים יותר שנולדו כתוצאה מחיים בשולי החברה. אירועים פוליטיים שהתרחשו במאה האחרונה כבר שמו קץ בפועל להחלת הדין האזרחי היהודי במערב אירופה, והולדהיים רצה שכך ייעשה עתה לדיני הנישואים היהודיים. הוא טען כי ההתעקשות

110 *Décisions doctrinales du Grand Sanhédrin*, הדפסה מחודשת, ירושלים 1958, עמ' 6–9.

111 Samuel Holdheim, *Über die Autonomie der Rabbinen und das Princip der jüdischen Ehe*, 2nd edn., Schwerin 1847, pp. 16–17

112 שם, עמ' 50.

113 שם, עמ' 21, 38–49.

114 M. Diogène Tama, *Transactions of the Parisian Sanhedrin*, London 1807, pp. 154, 193–194

על כך שאסור ליהודים להתחתן עם נוצרים פירושה לשמור על הטוהר הלאומי היהודי ולהחליף בידוד שנכפה מבחוץ בבידוד שבא מבפנים.¹¹⁵ למרות מבול הביקורת שספג ספרו של הולדהיים בצדק, יש מקום לציין כי אסיפת הרבנים של בראונשווייג ב־1844 אימצה החלטה שתמכה בנישואי תערובת אם המדינה תתיר לגדל את הילדים כיהודים, עמדה שהרחיקה לכת מעבר לזו שננקטה על ידי הסנהדרין של פאריס ולימדה על חרדה פוליטית עמוקה. ברם, יש להבדיל בין צידודו העקרוני של הולדהיים בביטול דיני הנישואים והגיטין ביהדות לבין הפרגמטיזם הפוליטי של עמיתיו.¹¹⁶

חיבורו האקדמי האחרון של הולדהיים, 'מאמר האישות', שנכתב באופן בלתי צפוי בעברית וראה אור ב־1861, שנה לאחר מותו, טען כי גירושים בהלכה היהודית הינם טקס אזרחי לא פחות מאשר נישואים. למרות שנושא זה היה בוודאי חלק מתוכנית העבודה שלו לטווח ארוך, נראה כי הדחיפה המיידית לגעת בו באה מצד ה־*Urschrift* של גייגר, אשר הציק להולדהיים משתי סיבות. ראשית, הפריע לו הרעיון שהצדוקים פעלו גם הם לאור תורה שבעל־פה ולפיכך חלקו על הפרושים אך ורק במישור של הפרטים. שנית, הוא מתח ביקורת על ניתוחו הפוליטי של גייגר. אם המחלוקת נטולת תוכן דתי, אמר הולדהיים, הרי שאף אחד משני הצדדים אינו יכול לספק לדור הנוכחי את המודל שאותו הוא מחפש. דעתו היתה כי גייגר התיימר, ללא הרבה ראיות, לדחוק את רגליה של מסורת אקדמית מבוססת היטב.¹¹⁷

נקודת המוצא הספציפית של הולדהיים היתה שאלת הגירושים. בהניחו זהות בין הצדוקים לקראים מבחינת הנוהג הדתי, למרות מאות השנים הרבות שהפרידו ביניהם, טען הולדהיים – על סמך מקורות קראיים – שהצדוקים, ככוהנים, לא אישרו גירושים לאיש, וכי ישו אימץ את נקודת השקפתם. בניגוד לכך, הפרושים הפחיתו בערכה של ברית הנישואים, כאשר הקבילו אותה לסידור כספי, ובכך איפשרו לגבר להתגרש מאשתו כמעט מכל סיבה שהיא. ההחמרה הצדוקית ביטאה רצון להגן על מעמד הנשים על ידי הפיכת הנישואים לברית קדושה בין שווים. הנוהג הפרושי, מצד שני, שיקף הידרדרות במעמד הנשים, שהיו חשופות לגירושים שרירותיים ולשלל עוולות אחרות. הפרושים אומנם הרעיפו שבחים על האישה היהודייה בהתבטאויותיהם באגדה,

Samuel Holdheim, *Gemischte Ehen zwischen Juden und Christen*, Berlin 1850, pp. 6–7 115

Protocoles de la première Assemblée des Rabbins de Brunswick, Brunswick 1844, p. 73. *Décisions doctrinales du Grand Sanhédrin*, Paris 1812, pp. 24–27 116
לסקירות של ה־*Autonomie* להולדהיים [לעיל, הערה 111], ראה ריסר (לעיל, הערה 109), ג, עמ' 103–148.

שמואל הולדהיים, מאמר האישות, ברלין תרכ"א, עמ' 146–153. 117

אך אטמו את התחום ההלכתי לגמרי מפני שיקולים אתיים. הולדהיים קרא לפתוח מחדש את התהליך המשפטי ביהדות לצורך הזרקת ערכים מוסריים לתוכו.¹¹⁸ בראייה כוללת יותר הולדהיים מתאר את סוגיית היסוד החוצה בין שני הצדדים כחידוש התורה שבעל-פה על ידי הפרושים. לא זו בלבד שהצדוקים יותר אתיים לדעתו, אלא שהם גם יותר רציונליים. הם מתנגדים לתורה שבעל-פה משום שהיא מפרה את שלמותו ואת פירושו המילולי של הטקסט התנ"כי. שיטת המדרש מאיימת על הנוהג הישן יותר והמכובד של פירוש כתבי הקודש על פי הפשט שלהם ולפיכך היא מוקצית מבחינת הצדוקים, המגנים הן את השיטה והן את השלכותיה התיאולוגיות וההלכתיות. בסיכומו של דבר הולדהיים משיב לגייגר על ידי הפיכת הוויכוח הפרושי-צדוקי לעניין בעל חשיבות דתית עליונה. את מאבק הרפורמה שירת טוב יותר, לדעתו, הציר הצדוקי-קראי עם מחויבותו לתורת משה מאשר הקו הפרושי, הפוליטי מעיקרו והמאוד לגליסטי.¹¹⁹

שני סוגי המחקר הרפורמי שאחריהם התחקינו בגרמניה, על דגשיהם השונים – האחד על סטייה ודעיכה והשני על צמיחה והתפתחות, מופיעים לקראת העשור האמצעי של המאה גם במזרחה של אירופה התיכונה. לא נסיים את חקירתנו ללא התייחסות כלשהי להתפשטות המדע מחוץ לגבולות גרמניה. למרות שדרכה של הרפורמה כתנועה דתית לא צלחה באזורים שהאמנציפציה פסחה עליהם, שבהם האורתודוקסיה המקומית ובידודם של המוני היהודים חוזקו על ידי התפרצות החסידות, אומץ המדע היהודי החדש עד מהרה על ידי קבוצת אנשים צעירים מרחיקי-ראות ואמיצים, שהיו קשובים למערב וקיימו קשרים זה עם זה. וכך, כמעט מראשיתו מתבצע המדע בקנה מידה בינלאומי, כאשר העברית משמשת לו ככלי תקשורת לא פחות חשוב מהגרמנית. נציין בין בני הדור השני של חוקרים אלה במזרח את יהושע השל שור (Schorr) בגליציה ואת ליאופולד ליב (Loew) בהונגריה, אשר נאבקו למען רפורמה ביהדות טרום-אמנציפציונית במסגרת שיטות המחקר שפותחו בגרמניה.

שור נולד ב־1818 בברודי (Brody), מרכז מסחרי חשוב, למשפחת סוחרים אמידה, והרוויח את לחמו כאיש עסקים.¹²⁰ עצמאותו הכספית סייעה לו ברכישת השכלה, בחירותו האקדמית וביכולתו להפיץ את עמדותיו. שור, תוצר רדיקלי של ההשכלה הגליצאית, עשה את 'הופעתו' הראשונה כחוקר ב־1839 מעל דפיו של ה־*Israelitische Annalen*, כתב העת קצר הימים של יוסט, הודות לנכונותו של העורך לתרגם את

118 שם, עמ' 32–60.

119 שם, עמ' 76–106.

120 ראה: Ezra Spicehandler, 'Joshua Heschel Schorr: Maskil and Eastern European Reformist', *Hebrew Union College Annual*, XXXI (1960), pp. 181–222; XL–XLI (1969–1970), pp. 503–528.

מאמריו מעברית לגרמנית. מאמרו הראשון לכתב העת, על 'המאבק הנוכחי בין סמכות וביקורת', מלמד על הבנה שהבשילה מוקדם לגבי המשמעות הדתית של מדע ביקורתי וטומן בחובו את זרעי התוכנית המחקרית העתידית של שור. שור מבין היטב כי המדע מציע את האפשרות לעקוף את סמכותה של ההלכה ולערער עליה. עד כה, כך אמר, נאבקו חסידי הרפורמה להצדיק את הצעותיהם על בסיס הלכתי, אך ללא הואיל, מאחר שתמיד ניתן לתמרן את המערכת כך שתניב נקודות מבט מנוגדות.

כל עוד התלמוד עצמו מוכר כמונומנט מושלם וחסר רבב למסורת האלוהית, לא ניתן לעשות בו שימוש ככלי להנהגת רפורמה. אך מדוע לא להתחיל לחשוף את הפגמים הפנימיים שבתלמוד ואת השגיאות הרבות שבו, שלא ניתן להכחישן. כך יעלה בידינו להוכיח מעל לכל ספק, שיש לנו פה חיבור בלתי־מושלם מעשה ידי אדם שאין שורה בו רוח אחת יחידה ואחידה.¹²¹

בקיצור, מחקר היסטורי ביקורתי מותאם בעיניו באופן אידיאלי לריכוך הקליפה ההלכתית של היהדות. חשיפת שורשיה המאוד אנושיים של השיטה יש בה כדי להטיל כתם בשלמותה ולהעניק ליהודים בני־התקופה זכות שווה לשנות את דמותה.¹²² בשנת 1852, עם שיפור הסיכויים לאמנציפציה בגליציה, החל שור לפרסם כתב עת מיליטנטי בעברית, 'החלוץ'. כותרתו המלאה, שהתבססה על קטע מתוך סיפור המצור של יהושע על יריחו, ביטאה את מצעו: "החלוץ העובר לפני עם ישראל למלחמת הדת והתושיה". כתב העת, שעוצב בדמות ה־*Wissenschaftliche Zeitschrift* של גייגר שקדם לו, שילב אקדמיות עם עיתונאות, ומחקר דקדקני אודות היהדות הרבנית עם מתקפות פולמוסיות על רבנות התקופה. 'החלוץ' הפך למסר להעברת המדע הרפורמי למזרח אירופה. גייגר לא רק סיפק את ההשראה לחלק ניכר מפרויקטי המחקר של שור, אלא גם כיבד את כתב העת במאמרים משלו. למרות העדפתו את השימוש בגרמנית הן בתפילות והן במחקר, כתב גייגר עברית ברהיטות נדירה וניצל את הגליונות המוקדמים של 'החלוץ' כדי להעמיק ולהפיץ ברבים את המסקנות שאליהן הגיע במסגרת כתיבת ה־*Urschrift* שלו.¹²³

תפקידו של שור גדל עם נשירת חבורת הרעים הקטנה שלו, שהתרחקו ממנו בגלל

121 הציטוט מופיע אצל ספייסהנדלר, שם, עמ' 202. המקור מופיע בתוך: *Israelitische Annalen*, I (1839), pp. 171–172. הרשיתי לעצמי לשנות מעט את תרגומו של ספייסהנדלר.

122 החלוץ, מחברת חמישית (תר"ך), עמ' 31.

123 בעניין יחסו של גייגר לעברית, ראה את מכתבו לצונץ מה־12 באוגוסט 1834 ב־*Nachgelassene Schriften* שלו, כרך V, עמ' 83–84, ואת הערותיו באסיפת הרבנים בפרנקפורט בתוך: *Protokolle und Aktenstücke der zweiten Rabbiner-Versammlung*, Frankfurt am Main 1845, pp. 32–33. ב'החלוץ', מחברת שישיית (תרכ"ב), עמ' 13–30,

אישיותו ומחקרו באותה מידה. בחלק גדול מעבודתו שלטת נימה המתארת את מושא כתיבתו במונחים של סטייה ודעיכה, ומחקרו האקדמי נגוע לא פעם בעוקצנות ובפולמוסנות. כך, למשל, הולך שור בדרכו של גייגר במאמץ לערער על הפרשנות התלמודית למשנה על ידי ליקוט שלושים ותשע דוגמאות לטעויות תחת הכותרת המתגרה 'שגגות התלמוד'.¹²⁴ באופן דומה הוא מעצים את מתקפתו של גייגר על התלמוד הבבלי ממרומי התלמוד הירושלמי, שהוזנח זמן רב תוך כדי התהליך ההלכתי, על ידי איסוף ראיות נוספות לגבי עליונותו הפרשנית.¹²⁵ מצד שני, למרות סקירה ארוכה המהללת את ה-Urschrift של גייגר – "המלא מפה אל פה חוכמה בינה ודעת, בקיאות נפלאה בספרי הראשונים ושכל עמוק וחד עד להפליא" – מהסס שור לאמץ את פרשנותו לגבי הצדוקים.¹²⁶ אין ספק שנימת הדיבור השלטת נעשית לעתים התפתחותית, בשעה שהוא מנסה בעקשנות יתרה לטעון לקיומה של השפעה זרתושטרית נרחבת בספרים המאוחרים של התנ"ך ובתקופה הרבנית, תזה שאפילו בעיני גייגר לא היתה משכנעת, או לטעון שמקורותיהן של התפילין הם בתר-תנ"כיים וכי קבלתן עוד מאוחרת בהרבה.¹²⁷ ברם, הנימה נשארת תמיד טעונה עוינות, ומסגירה בכך את חוסר התוחלת שבמאבקו של שור בסביבה הגליצאית.¹²⁸

חוקר יותר מתון ובעל שיעור קומה רב בהרבה היה ליאופולד ליב, אשר נולד במורביה ב-1811 ושימש כרב של סגד (Szeged), העיר השנייה בגודלה בהונגריה, משנת 1850 ועד מותו ב-1875. אם שור היה דומה להולדהיים, הרי שליב דמה לגייגר. מבחינת כשרונותיהם המולדים, הקריירה שלהם, למדנותם וההשקפה הדתית שלהם היו השניים נפשות תאומות. ליב בנה את היסודות לשליטתו המופלאה בספרות הרבנית על כל רבדיה בכמה ישיבות מורביות, מבלי לזנוח את השכלתו החילונית, שאותה השלים באוניברסיטאות פשט (Pest) ווינה. למרות שהיה אשף הפרוזה הגרמנית – כלי ההתבטאות העיקרי של מחקריו – היה ליב פטריוט הונגרי מוצהר. הוא היה אחד הרבנים הראשונים שדרשו בהונגרית, דיבר בעד כניסת יהודי הונגריה לעובי התרבות ההונגרית, והיה הכוח המניע העיקרי מאחורי תרגום התנ"ך העברי להונגרית וייסוד

הרחיב גייגר את הדיבור על ההבחנה החלוצית שלו בין הצדוקים והפרושים בהקשר של השקפותיהם ההלכתיות.

124 החלוץ, מחברת ראשונה (תרי"ב), עמ' 56–64; מחברת שנייה (תרי"ג), עמ' 58–60; מחברת חמישית (תר"ך), עמ' 54–66.

125 החלוץ, מחברת שישית (תרכ"ב), עמ' 47–56.

126 החלוץ, מחברת רביעית (תרי"ט), עמ' 82.

127 החלוץ, מחברת שביעית (תרכ"ה), עמ' 3–80; מחברת שמינית (תרכ"ט), עמ' 1–82 (בנושא ההשפעה הזרתושטרית); מחברת חמישית (תר"ך), עמ' 11–26 (בנושא התפילין).

128 לסקירת שש המחברות הראשונות של 'החלוץ' על ידי גייגר, ראה: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, IV (1866), pp. 67–80.

בית מדרש מודרני לרבנים בבודפשט. באותה רוח הוא כתב רבות על תולדות יהודי הונגריה, במיוחד במהלך המאה הסוערת שבה הוא עצמו חי.¹²⁹

כמו גייגר, צלל גם ליב לתוך מערבולת המחלוקת הדתית ששיסעה את הקהילה היהודית של מולדתו המאומצת. הוא עמד בראש המחנה של אנשי הרפורמה המקומיים (שנקראו ניאולוגים בהונגריה) וערך שבועון דתי בגרמנית שהיה שופר למטרתם.¹³⁰ שוב ושוב היתה הופעתה של עיתונות יהודית במאה הי"ט קשורה קשר הדוק להתרבותן של עמדות דתיות יריבות. נטייתו הדתית הכללית של ליב, אם לא מתינותו, באו לו מאהרון חורין (Chorin), הרב הליברלי הראשון של הונגריה, אשר הסמיך הן אותו והן את צונץ כרבנים.¹³¹ בחיבור כדוגמת 'איגרת אל אסף', שהתפרסם ב־1826, המליץ חורין לקיים את התפילות ללא כיסוי ראש מטעמים הלכתיים ובהסתמך על דת השוואתית. שהרי הפולחן כאמצעי להשגת מטרה נתון להשפעות תרבותיות. היהודי בעולם האסלאם, ציין חורין, יביע את יראת כבודו כלפי האל בשונה מבן־דתו החי בעולם הנוצרי. מסירותו של ליב למורו וקודמו המסוכסך ניכרת בבירור בביוגרפיה עשירה שהקדיש לו, ועמדתו האקדמית מכילה בתוכה הן את זווית הראייה ההלכתית של חורין והן את זווית הראייה ההשוואתית שלו.¹³²

מעל לכל, ליב כותב על היהדות כתלמיד לדתות המשקיע את כלו בהתחקות אחר ההתפתחות של רעיונותיה, ערכיה, טקסיה ומוסדותיה. הוא מגלה קוצר רוח כלפי מחקר יהודי מהסוג שאינו מרחיק לכת מעבר לתיאורכו ולזיהוי מחברו של טקסט עתיק. העבודה המגוונת שלו עצמו, המלאה מודעות עמוקה הן להמשכיות והן להתפתחות, נועדה להראות ש"כשלעצמה ומעצמה, הרוח הלאומית היהודית מספקת עדות משכנעת לגבי כוחה היצירתי ולגבי יכולתה ורצונה לאמץ מרכיבים זרים ולמהול אותם עם תוצריה שלה".¹³³

דיוקן זה של היהדות כדת בעלת פתיחות אין־קץ מובא על ידי ליב בשני מחקריו, אשר עמדו טוב יותר מכל האחרים במבחן הזמן. מדובר ב־*Die graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden* ו־*Die Lebensalter in der*

129 ראה את הערכים על שמו בתוך: *Encyclopaedia Judaica*, X, Berlin 1934, cols. 1138–1139, וכן *ibid.*, XI, Jerusalem 1972, cols. 444–445. כמו כן: Leopold Loew,

Zur neueren Geschichte der Juden in Ungarn, Budapest 1874

130 *Ben-Chananja*, 10 vols., Szegedin, 1858–1867

131 Leopold Loew, *Gesammelte Schriften*, ed. by Immanuel Loew, 5 vols., Szegedin 1889–1900, II, pp. 368, 410–411

132 אהרן חורין, אגרת אל אסף (בעברית ובגרמנית), פראג תקפ"ו; Loew, 'Aron Chorin', in *Gesammelte Schriften*, II, pp. 251–420

133 Leopold Loew, *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur*, Szegedin 1875, p. 1

jüdischen Literatur שפורסמו בחמשת השנים האחרונות לחייו והיו מן הסתם שיאן של שנות מחקר רבות. הספציפיות של הכותרות חוטאת למגוון הנושאים ולעומק המקורות המובאים בכפיפה אחת במחקרים מפוארים אלה על היהדות כדת. בידענות נטולת-מאמץ משוטט ליב לכל אורכה ורוחבה של היהדות מתקופת המקרא ועד לימיו הוא כדי להעביר תחושה של חיוניות אורגנית.

מה שמאחד בין שני החיבורים לכדי תוכנית מחקרית משותפת, עם כל השוני ביניהם מבחינת פריטי העבר וההשקפות שבהן בחרו להתמקד, הוא השימוש בספרות ההלכתית כמקור העיקרי לחומר הראיות. ליב הבין, יותר מכל חוקר בדורו, את העושר הבלתי מנוצל השמור ב'פקדונות' ההלכתיים של כל דור ודור ומאפשר לשחזר את ההיסטוריה הכפולה של היהדות כצירוף של דת רשמית ודת עממית. החיבור בין המקורות ההלכתיים מהעת העתיקה ומימי הביניים הניב, לדעת ליב, את הטיעון המשכנע ביותר לטובת הרפורמה המודרנית – השפעתם של אמונות ונוהגים לא־יהודיים כמו במקרה של מנהגי הנישואים היהודיים, התפתחותם המאוחרת של פולחנים יהודיים מסוימים כמו הבר־מצווה, ביטול איסורים קודמים על ידי דורות מאוחרים דוגמת ההיתר להשתמש בנרות שבת עשויים שעווה, ההבדלים בין הנוהג הספרדי והאשכנזי דוגמת נושא הכתיבה בחול המועד סוכות ופסח, או תיאורו של פוסק ההלכה הצרפתי מהמאה הי"ב רבנו יעקב בן מאיר תם כחסיד של רפורמה.¹³⁴

יתר על כן, אין זה מקרה שליב נעל את חיבורו החלוצי *Graphische Requisiten* בדיון יקר לאין שיעור בשאלה כיצד נוצרה המשנה. עד לשנת 1871 כבר הורחבה הספרות המחקרית בנושא במידה ניכרת, ומפתה לשער, שעצם התעניינותו של ליב בתולדות הכתיבה בקרב היהודים – נקודת מוקד מצוינת למחקר גורף אודות תרבות ספרותית – הוצתה על ידי השאלה האמורה. הסיפא של החיבור העיד על נסיבות הולדתו. באופן ספציפי הבחין ליב בין המסורות הביניימיות הסותרות של הספרדים והאשכנזים לגבי העלאת המשנה על הכתב, כשהוא מזהה את עמדתו של גייגר עם זו של הספרדים ואת עמדתו של לוצאטו עם זו של האשכנזים. באופן אישי ליב נטה לטובת עמדתו של לוצאטו, אולם הוא כבר לא ייחס חשיבות לזמן המדויק שבו ננטש הנוהג של מסירה בעל־פה. העובדה הבלתי ניתנת לערעור בעיניו היתה, שהמערכת ההלכתית הראתה סימנים של שינוי: בשלב כלשהו הכתיבו הנסיבות התנתקות מהעבר.¹³⁵ הישרדות היתה מותנית בהסתגלות. באופן כללי, כמות העדויות העצומה

Idem, *Die graphischen Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden*, 2 vols., 134
Szegedin 1870–1871, I, pp. 101–102; *Lebensalter*, pp. 211–212; *Graphische*
Requisiten, I, pp. 103, 130–131

Idem, *Graphische Requisiten*, II, pp. 108–136 135
בעיה, ראה: Hermann L. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, New

שקובצה על ידי ליב מתוך הטקסטים הנורמטיביים ביותר של היהדות ציירה תמונה של מערכת דתית חיונית ומגוונת שהשכילה תמיד לראות את הצורך בשינוי. ליב – שבהשוואה לשור היה אדם בעל אישיות הרבה יותר הרמונית וחוקר הרבה יותר סינתטי – החדיר לחקר ההלכה פרספקטיבה היסטורית ובכך קרא תיגר על הפוסקים השולטים אך המקובעים בדעותיהם של תקופתו במגרשם שלהם.

בהגיע הרבע האחרון של המאה הי"ט, חדל המחקר ההיסטורי מזמן להיות נחלה רפורמית. כוחו הבלתי מעורער משך אליו אנשים מכל המחנות, שכן שפת המדע הפכה להיות המדיום העיקרי לעיון בטבעה של היהדות ולהתמודדות עם האתגרים של עידן חדש. איש לא הגן על החיוניות שבנתינת הדעת של המחקר ההיסטורי להווה בלהט רב יותר מאשר רב־האומן המוכשר ביותר בתחום בזמננו, הלא הוא שלום בארון. באפילוג ההירואי למהדורה הראשונה של חיבורו *A Social and Religious History of the Jews*, שנכתב ערב 'התחדשותה' של מלחמת העולם הראשונה, סיכם בארון את ה'אני מאמין' היסודי של המדע היהודי החדש:

הפרשנות הניתנת כל פעם מחדש לתולדות העם, מעין מדרש היסטורי [הדגשה במקור], אמורה עתה להנחות לגבי העתיד. ספר אלוהי חדש נפתח לעיני המאמינים: ספר הגורלות האנושיים והיהודיים, המונחים על ידי כוח עליון כלשהו – בלתי ידוע ונשגב מבינה. נראה כי ספר זה, אם מבינים אותו כראוי, עונה על רוב השאלות החידתיות בהווה ובעתיד.¹³⁶

Saul Lieberman, 'The Publication of the Mishnah', in *York 1959*, pp. 12–20

Idem, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1950, pp. 83–99

Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 3 vols., New York 1937, II, p. 457 136

ההיסטוריה כנחמה

הרמן כהן העיר פעם באוזני פראנץ רוזנצווייג (Rosenzweig), שליאוּפולד צונץ "יכול היה להיות היסטוריון דגול, אך למעשה לא היה אלא מלקט עובדות".¹ טעות בידו. אין להתייחס לשמץ של אמת כאילו הוא משקף את כל התמונה. עם כל רגישותו לעובדות, צונץ לא היה פדנט. פדנט לעולם לא היה בוחר לעצמו כסיסמה קביעה כה מעשית כמו "echte Wissenschaft ist thaterzeugend" (מחקר אמיתי מוליד מעשים).² צונץ שינה את פני היהדות. עבודתו הציבה מחדש, על יסודותיו המוצקים של ידע היסטורי, דת שהיתה מיטלטלת בתוך ים של חשיבה מדרשית. הוא ריכך את ההתנגדות לרפורמה, גיבש קשרי נאמנות חלופיים, ועורר כבוד לדת שסבלה זמן רב מזלזול. בעידן שעמד בסימן מוסד בית הכנסת, כרה צונץ את המחצבים העשירים של יצירתיותו הספרותית (הן פרוזה והן שירה), ולאחר מכן הציג את בית הכנסת כנושא התודעה הלאומית. מחקרו ההיסטורי המפואר והמורכב על בית הכנסת – מלאכה שנמשכה על-פני חיים שלמים של הקרבה עצמית – העניק ליהדות המשוחררת בעקבות האמנציפציה את הוודאות שברצף בלתי קטוע, מרכז-כובד דתי חדש וכן תחושת עצמיות מחודשת.³

פדנטים, ללא יוצא מן הכלל, אטומים לצורך האנושי ברלוונטיות. עבודתו של צונץ, לעומת זאת, שופעת רלוונטיות. באווירה של מחקר ביקורתי, ההשלכות לגבי ההווה פשוט נבעו מתוך מעיינות אחרים. אפילו צונץ לא בחל בהליכה אל מעבר לעובדות

1 Hermann Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 vols., Berlin 1924, I, p. 332. לאחרונה סתם פרופ' מייקל סטניסלבסקי את הגולל על הגירסה הידועה בדבר ביקור שערך לכאורה יהודה ליב גורדון אצל צונץ המזדקן, גירסה שהומצאה על מנת להשמיע את אותה ההאשמה (*For Whom Do I Toil?*, New York and Oxford, 1988, pp. 123–124).

2 Solomon Schechter, 'Leopold Zunz', *Studies in Judaism*, 3 vols., Philadelphia 1945, III, p. 117.

3 בנוסף למסה מאת שכטר ולביוגרפיה המוקדמת מאת שאול פינחס רבינוביץ, ר' יום טוב ליפמאן צונץ: חייו, זמנו וספריו, ווארשא תקנ"ז, ניתן עתה לעיין במחקר המצטבר אודות צונץ: Nahum N. Glatzer, *Leopold Zunz: Jude-Deutscher-Europäer*, Tübingen 1964, pp. 3–72; Michael A. Meyer, *The Origins of the Modern Jew*, Detroit 1967, pp. 144–182; וכן לעיל, פרקים 2, 11 ו-12.

ובמקרה אחד הפך רצף היסטורי לנחמה תיאולוגית באופן מחוכם. כך, למשל, הטרגדיה של גירוש ספרד, שלא היה לה את ורע, הביאה אותו לרמוז לקיומה של דאגה אלוהית.

יום העזיבה שבו באה אל קצה האורכה הזמנית (בת שלושת החודשים) שניתנה ליהודי ספרד, ה־2 באוגוסט 1492, חל בצום תשעה באב, שסומן כבר מזמן כיום של אסונות. ברם, ממש למחרת הגיעה הנחמה, הגם שלא נשמעה באוזני הסובלים: ב־3 באוגוסט הפליג קולומבוס לגלות עולם חדש וחירות חדשה.⁴

מסה זאת תתמקד באחד מפרסומיו האחרונים של צונץ, דוגמה בלתי מוערכת למאמציו הבלתי נלאים להזין את הזיכרון היהודי הקיבוצי. בשנת 1872, כשכוחותיו החלו נוטשים אותו, הוציא צונץ מתחת ידו מהדורה שנייה ומורחבת של ספר קטן בן שמונים עמודים, שנקרא עתה *Die Monatstage des Kalendarjahres* (ימות החודש של השנה הקלנדרית). הכותרת המסורבלת היתה מן הסתם בבחינת תחליף לשוני מתון לכותרת הבוטה יותר – *Sterbetage* (ימות המוות) – שניתנה למהדורה הראשונה הבלתי־גמורה, אשר לא נכנעה לרגישויות של מעמד הביניים, למרות שכותרת המישנה בשתי המהדורות – *Ein Andenken an Hingeschiedene* (לזכר אלה שהלכו לעולמם) – נועדה לרמוז על תוכן הדברים.⁵ הספר, הערוך לפי ימות השנה האזרחית החל ב־1 בינואר, מתעד את ה'ארציט' של כמעט שמונה מאות יהודים ולא־יהודים, ובתוכם עשרים ושתיים נשים, כמו גם את תאריכי התרחשותם של כשבעים מקרים של רדיפות יהודים בימי הביניים. ברוב המקרים מלווה השם בתיאור תמציתי ולא פעם שנון של אותם דברים אשר הפכו את אותו אדם לדמות בעלת שם. אוסף מאוד אישי זה של עובדות בשירות האמונה, המהווה תמצית של ההיסטוריה היהודית, הוא אשנב הצצה אל מחברו שאיש עוד לא הסתקרן דיו להציץ דרכו עד כה.

ראשיתו של פרויקט זה מחזירה אותנו אל עשור של פעילות מחקרית וציבורית שוקקת, שנות הארבעים של המאה הי"ט, שבהן היה צונץ בשיא אוננו. פרוסיה שוב היתה כמרקחה מבחינה פוליטית, כשיהודיה דרוכים לקראת חקיקה ממשמשת ובאה, שאימה לצמצם את זכויותיהם ולבטל את ההתקדמות שהושגה לקראת שוויון מלא. כמנהל סמינר המורים של הקהילה היהודית בברלין החזיק צונץ במשרה ציבורית חשובה, שהואדרה מכוח המוניטין שלו כמלומד, ומילא את תפקידו זה בכל מאודו. הוא מעולם לא הירפה ממחקרו הבסיסי (כשהוא מפרסם את חיבורו 'על היסטוריה וספרות'

4 [Leopold] Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845, p. 526. השווה:
Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 vols., Philadelphia 1961,
II, pp. 439, 512
5 L. Zunz, *Sterbetage*, Berlin 1864; idem, *Die Monatstage des Kalendarjahres*,
Berlin 1872

ב־1845 ומשלים את עריכת 'מורה נבוכי הזמן' לקרוכמל ב־1846) גם כאשר לימד, ניהל, ייעץ לממשלה, וכתב מגוון מסות עממיות חיוניות על היהדות. במכתב מקיץ 1843 שירטט צונץ עבור חתנו חסר־הסבלנות של קרוכמל (Krochmal) דיוקן אישי נדיר וססגוני.

אני, השקוע בכתיבתי, מחזיק במשרה ציבורית, ומותקף על ידי אירועי השעה ומאבקי השעה, מתקנא אני לעתים בגורלן של אותן נפשות שלוות החיות בצניעות הרחק מההמולה, אשר שפר עליהן מזלן והן נשכחו על ידי העולם, משוחררות מצרות ואינן יודעות על הכאב הנמצא בכל.⁶

בקיצור, דברי ימי העשור ההוא לא רק מזימים באופן החד ביותר את אפיונו של כהן, אלא גם יוצרים את המסגרת לספר הזיכרון הקלנדרי של צונץ. עומק מעורבותו של צונץ פורץ החוצה בבהירות יוצאת דופן מבעד למסותיו, המטפלות בסוגיות השעה באופן מחוכם מנקודת המבט של ההיסטוריה היהודית. כך, למשל, לרגל הכתרתו של פרידריך וילהלם הרביעי באוקטובר 1840, קרא צונץ בבית הכנסת המרכזי קריאה כנה להתחדשות דתית ולכבוד־עצמי, שאין בה שום סימן לפטריוטיזם מתרפס.

עוד נותרה מלאכה כה מרובה למען התעוררות נפשותינו הדתיות, למען כבודו של עם ישראל, למען ישועת ילדינו. אל־נא תחכו עד אשר הניצוץ האלוהי שבהם (בילדיכם) ידעך והם יפנו לכם ולאמונתכם עורף, עד אשר הם ירמסו את בריתו של אלוהים ויכרתו ברית עם העולם, משום שבוער בהם הצמא להבלים שלכם, צמא שדבר אינו יכול להרוותו, לא זהב וגם לא תארים... אם אנו מתביישים באמונתנו, אם אנו בוגדים בה למען רווח שפל, הרי שאנחנו מרמים הן את אלוהים והן את המולדת. אז נשקע לשפל המדרגה של הברברים המזכרים אוצר תמורת צעצוע.⁷

חודש לאחר מכן חנך צונץ את הסמינר החדש תוך התייחסות לברית הרוחנית שבין בית הספר, בית הכנסת והסמינר כאוצרי המודעות היהודית. שוב הוא קם כדי לומר דברים בזכות הערך העליון של ההמשכיות היהודית.

בכדי שנהיה מכלול יהודי אחד שלם, שכך חפצים אנו וחייבים אנו להיות, שכל אחד מאיתנו צריך שיגדל ויבשיל בהרגשה זו – לצורך זה זקוקים אתם, כנושאי

6 Ismar Schorsch, 'The Production of a Classic: Zunz as Krochmal's Editor', *LBIB*, XXXI (1986), p. 299

7 [Leopold] Zunz, *Gesammelte Schriften*, 3 vols., Berlin 1875–1876, II, pp. 119, 124

הידע הזה, למוסדות רוחניים למען שימור אש הקודש, אש אשר יכולה להביא פחמים בודדים לבעור יחדיו גם כאשר היא ממיסה את הקשיות המתכתית של לבבות רבים. בתי חולים בלבד אינם תורמים דבר למען מטרה זו.⁸

באף הזדמנות אחרת לא ביטא צונץ ביתר שאת את סולם הערכים השמרני שלו מאשר בצאתו להגן ב־1844 על ברית המילה, המקבילה במאה הי"ט לשאלת 'מיהו יהודי' בימינו. לתציה פוליטיים וסלידה אישית חברו יחד כדי לגרום למספר הולך וגדל של יהודים מתבוללים שלא לקיים את הטקס עבור בניהם. צונץ, שנתבקש על ידי הברון אמשל מאייר רוטשילד מפרנקפורט להתייחס לבעיה בפומבי, עשה הרבה מעבר לכך: הוא דיבר על תפיסתו את היהדות.

כמעט כל חוקינו הטקסיים הם תוצרים של ההיסטוריה הן בצורתם והן ברעיונות החיים המתלווים אליהם. המסד הגדול של המבנה ההיסטורי הזה, המחבר אותנו לתנ"ך, קרוי התלמוד. אולם אנחנו מלמדים את ילדינו שהתלמוד אינו קדוש, שהוא אינו ספר חוקים, שהוא אינו ספרות עממית, שהוא אינו כלי חינוכי...⁹

תפיסת היהדות המשולבת של צונץ ביקשה לשמר את המבנה ההיסטורי מבלי לחטוא לבליל הנתונים ההיסטוריים החדשים. כמו כן היא מסבירה מדוע צונץ עדיין הקדיש שליש כמעט מתוכנית הלימודים של הסמינר ללימוד התלמוד. יריעת התורה שבעל־פה היתה, לדידו, רחבה מספיק כדי לשלב התפתחות עם המשכיות.¹⁰ עם זאת, צונץ בוודאי שלא היה נותן את ידו להצבת "אלוהי ההיסטוריה... מעל לאלוהי אברהם".¹¹ הוא דחה את ההיסטוריזציה הנוחה מדי של אנשי הרפורמה הרדיקליים, אשר הובילה לקיצוץ חלקים ניכרים ביהדות על ידי ריקונה מכל ייחודיות דתית.

מאחר שברית המילה היא סמל לאחדותו ולנצחיותו של עם ישראל, אקט נראה לעין שבו החוק האלוהי מוענק ונמסר בירושה – הרי שהשמטתו תהיה מכרעת עבור הדור הבא: בן שלא נימול מתוך עיקרון בקושי יישאר נאמן ליהדות מתוך עיקרון. פסילתם הן של התלמוד והן של המשיח (כפי שקרה באסיפת הרבנים בפרנקפורט), כלומר הוויתור הן על העבר והן על ההווה, פשוט מבתרת את היהדות באמצע. התאבדות אינה רפורמה.¹²

Ibid., II, p. 127 8

Ibid., II p. 198 בעניין ראשיתה של המסה של צונץ, ראה: JNUL, 4°792/F2, p. 35 9

ראה לעיל, עמ' 294, הערה 55. 10

Zunz, *Gesammelte Schriften*, II, pp. 199–200 11

Ibid., II, p. 199 12

לדידו של צונץ, החוקים הטקסיים היו כולם ביטוי לנאמנות היסטורית. "אין להקריב ולו חוק אחד למען שוויון",¹³ כך הכריז ברוח דבריו התקיפים של מנדלסון. במסה עממית נוספת מאותה תקופה האשים צונץ את עמיתיו ההיסטוריונים באדישותם של רוב היהודים יודעי קרוא וכתוב כלפי ההיסטוריה היהודית. הוא טען כי היסטוריונים רבים מדי, בהיותם נטולי אמתיה ויושרה, הציגו את ההיסטוריה היהודית אך ורק במונחים של ניוון. עבודותיהם היו מלאות בזו לנושא מחקרן, התעלמו מהעובדות או עיוותו אותן, והכפישו את הדמויות המרכזיות. כשומרי הסף של העבר, היסטוריונים מסוג זה היו חסרים לחלוטין את הכלים, את הידע ואת התכונות שנדרשו כדי לפענח את גדולתה של הסגה היהודית.

אם מנתקים כך באופן מתמיד את קשרי השפה, ההיסטוריה והדת, את הרעיון בצורותיו הלאומיות, אל תתפלאו אם יהודינו האופנתיים ימהרו למכור או להניח בצד את ספריהם בעברית, ואם גיבורי ההיסטוריה שלנו יהיו חשובים בעיניהם כקליפת השום... מוטב עשרת מונים להלל את קדמוניות עם ישראל פעמיים או שלוש מאשר להכפישה פעם אחת... במקום שבו האומנות פושטת את הרגל, קדמו לה בכך האמנים.¹⁴

באופן דומה, אם כך, אוסף תאריכי ה'יארצייט' היה תוצר של אותו עשור שבו פנה צונץ לעתים קרובות אל קהל רחב בהרבה מזה של עמיתיו האקדמאים. בשנת 1847 הוא פירסם חלק ראשון של חיבורו *Sterbetage*, אשר הגיע עד ה'29 במרס.¹⁵ חלק שני הופיע שנה או שנתיים לאחר מכן, אך רק בניו יורק, והגיע עד לסוף יוני.¹⁶ לבסוף, ובאופן מפתיע, המהדורה הראשונה במתכונת של ספר דק – מ'1864, שבה נדפסו מחדש שני החלקים הראשונים, הרחיבה את תאריכי הפטירה רק עד ל'30 בספטמבר. נראה שרק ב'1872 עלה בידי צונץ להשלים את הפרויקט בפועל על ידי מתן 'יארצייט' אחד לפחות כמעט לכל אחד מימות השנה. למעשה, עד לסיום הפרויקט גם מספר ה'יארצייטים' ליום הספיק לעלות באופן משמעותי. ברור, לפיכך, שצונץ התמיד בפרויקט יוצא הדופן שלו במשך עשרים וחמש שנים וכך הזין אותו בפרטי המידע הביוגרפיים והכרונולוגיים של ההיסטוריה היהודית שעלו בחכתו במסגרת תוכנית המחקר הכוללת שלו.

¹³ Ibid., II, p. 203

¹⁴ Ibid., II, pp. 186, 190

¹⁵ L. Zunz, 'Sterbetage', in Isidor Busch, *Kalendar und Jahrbuch für Israeliten auf des Schaltjahr (1848) 5608*, VI (1847–1848), pp. 87–94

¹⁶ מוזכר אצל: M[oritz] St[einschneider], *Die Schriften des Dr. L. Zunz*, Berlin 1857, p. 15

המקוריות של העבודה טמונה במאמץ להפוך את לוח השנה הגרגוריאני לכלי של תודעה יהודית. באופן מבריק הפך צונץ את ה'ארצייט' המסורתי לשער כניסה לתוך עולם ההיסטוריה היהודית ההולך ונפרס. לוח הזיכרון שלו על בסיס השנה האזרחית הציע תמצית נוגעת ללב של ההווה היהודית באלפיים השנים האחרונות. ולא היה זה מקרי שהחלק הראשון פורסם במסגרת יומן כיס ושנתון ליהודים אשר הכיל עירוב של מידע דתי ומידע שימושי, סיפורים קצרים והיסטוריה קלה.

נושא המוות העסיק מאוד את מחשבתו של צונץ בשנות הארבעים של המאה הי"ט. בשנת 1845 הוא פירסם מסה מרתקת בת מאה וחמישים עמודים – הטובה ביותר שנכתבה עד לעצם היום הזה – על האופן שבו ניסו היהודים במרוצת ההיסטוריה להנציח את זכר המתים. בחיבור זה – *Das Gedächtniss der Gerechten* (זכרון הצדיקים), שמבנהו תימטי והתפתחותי, קיבץ צונץ כמות מדהימה של מידע על קשת חיונית של נושאים, החל מכינויי כבוד המשמשים בעת אזכור המתים, ועד לגורל המתים, לשאלה אם היהדות מכירה בחייהם לאחר המוות של צדיקים לא-יהודיים (צונץ הסיק שרוב מקורות הסמכות אכן מכירים בכך), להתפתחות המצבות ולחשיבות הכתובות שעליהן לצורך שחזור ההיסטוריה המשפחתית. בתוך שפע מקורות ראשוניים הפכה הפילולוגיה למפתח לפענוח ההיסטוריה של הנוהג והתיאולוגיה היהודיים בכל הנוגע למתים.¹⁷ צונץ עצמו התייתם בגיל צעיר. אביו – שהיה גם מורו הראשון – הלך לעולמו ב-1802, כשצונץ רק בן שמונה, ושנה לאחר מכן, כאשר נשלח צונץ לישיבת וולפנביטל (Wolfenbüttel) הארכאית, הוא ראה את אמו, שעתידה היתה למות ב-1809, בפעם האחרונה.¹⁸ וכך ניתן לחוש אצל צונץ, מתחת לציפוי הנוקשה של סגנונו התמציתי, בקורטוב של חרדה אישית בבואו לכתוב על מה שחסר לו יותר מכל כילד.

להורים שמור המקום הראשון בקרב החיים כמו גם בקרב המתים. המעמד הרם שניתן להורים בהלכה ממש באמצע עשרת הדיברות נשתמר מאוחר יותר באופן בולט... דוגמה דתית זו יצרה בקרב עם ישראל חיי משפחה הראויים לקנאת הנצרות, והם תרמו תרומה כה חיונית להישרדות היהודים.¹⁹

הייתי רוצה לחשוב שהתעניינותו האקדמית של צונץ בתחום של הנצחת המתים – שטרם נחקר עד אז – היתה נעוצה, ברובד העמוק ביותר, בילדותו החסוכה שלו עצמו.

17 צונץ (לעיל, הערה 4), עמ' 304–458.

18 M. Brann, 'Mittheilungen aus dem Briefwechsel zwischen Zunz und Kaufmann', *JJGL*, V (1902), p. 190; David Kaufmann, *Gesammelte Schriften*, 3 vols., Frankfurt am Main 1908–1915, I, p. 334

19 צונץ (לעיל, הערה 4), עמ' 319.

ברם, אין בסקירה מפוארת זו שום דבר עגום. הקצב התוסס שלה פועם בתערובת של אמפתיה, יראת כבוד ועוינות אנטי־נוצרית, בעוד שכוונת־העל שלה מעשית בתכלית – להניע את מנהיגי הקהילות היהודיות להתחיל לשמר את המצבות אשר שרדו את פגעי הביזה הנוצרית והאדישות היהודית.

מעל לכל, הקהילות היהודיות עצמן חייבות לדאוג יותר לשימור המונומנטים שלהן, חובה שיש להן הן כלפי המתים והן כלפי החיים. למימוש מטרה זו, רישומן של כל המצבות באופן רשמי בתוספת העתק של כתובותיהן יהווה מחווה התחלתית גדולה של אדיקות דתית ואקדמית גם יחד.²⁰

מחקר חלוצי וממצה זה הוא אשר קרוב לוודאי סיפק את ההשראה ללוח שנה לזכר המתים. צונץ הדגיש את החובה הקיימת ביהדות מקדמת דנא לכבד את שמות הנפטרים, חובה הגלומה במקרים הרבים שבהם ילדים נקראים על־שם הוריהם.

בדרך זו נמסרו שמות מדור לדור כמושאים להוקרה. בימי הביניים זכו שמותיהם של קרובי משפחה, של מורים ומיטיבים מפורסמים ושל אנשים אשר שירתו את קהילתם נאמנה לברכה רשמית בתפילות שנערכו בציבור. אנשים נהגו לתרום לצדקה בשמם, להתפלל למען ישועתם ולרשום את שמם ב'ספר זיכרון'.²¹

ההתייחסות הספציפית ל־*Memorbücher* מלמדת על כך שלוח השנה של צונץ לזכר המתים נועד בסבירות גבוהה לשמש כגירסה מודרנית, חילונית, של אותה סוגה אשכנזית מוכרת־היטב מימי הביניים.

ה־*Memorbuch*, שנולד בהשראה ליטורגית בתקופה שלאחר מסעות הצלב והיה מורכב משלושה חלקים, היה מונח על שולחן ה־almemor של החזן באמצע בית הכנסת (מכאן השם) לצורך שימוש ציבורי תכוף. הוא הכיל את התפילות המיוחדות שיש לומר אחרי הקריאה בתורה, רשימת מתים שהלכה והתארכה של מנהיגים מקומיים ולאומיים שתוארו באופן אישי, וכן מרטירולוגיה אשר תיעדה את שמות המקומות והאנשים אשר נהרגו בעקבות רדיפות. לאחר הפרעות ביהודים בעקבות מגפת המוות השחור הפך ה־*Memorbuch* לפריט מרכזי בליטורגיה היהודית הגרמנית, לכלי להכנת הצעירים לחוסר הוודאות שבחיים היהודיים ולהעשרת תוכנו של הזיכרון הקיבוצי.²² לוח השנה

20 שם, עמ' 404.

21 שם, עמ' 318–319.

22 M. Weinberg, 'Untersuchungen über das Wesen des Memorbuchs', *JJLG*, XVI (1924), pp. 253–320.

של צונץ לזכר המתים בגירסתו הסופית תואם בתכניו באופן מרשים ולכל אורכו את רשימת המתים ואת המרטירולוגיה של ה־*Memorbuch*.

התאמה זו אינה נמצאת במהדורה הראשונה, אשר בה לא תועדו תאריכי רדיפות או מקרים של קידוש השם. המתכונת העממית הורחבה מבחינת תפיסתה בזכות עבודתו המונומנטלית של צונץ על הפיוט בבית הכנסת בימי הביניים. בשנת 1855 פירסם צונץ את סקירתו האלגנטית של הקורפוס הידוע לו, בהביאו אינספור דוגמאות מתורגמות. לאחר הקדמה קצרה על מזמורי תהלים פותח החיבור – *Die synagogale Poesie des Mittelalters* ('הפיוט בימי הביניים') – באופן בלתי צפוי בסטייה מהנושא המרכזי בדמות כרוניקה מסעירה של הסבל היהודי, ששורות הפתיחה הבלתי נשכחות שלה מצביעות על נימתה הכעוסה והנוגה.

אם ישנו סולם של סבל, הרי שעם ישראל הגיע אל קצהו העליון. אם יש בידי משכו של הכאב והסבלנות שבה נושאים בו כדי לרומם לדרגת אצילות, הרי שהיהודים בוודאי אינם נופלים מהאצולה של כל ארץ שהיא. אם ספרות ובה רק מספר מועט של טרגדיות קלסיות נחשבת לספרות עשירה, כיצד נחשיב טרגדיה בת אלף וחמש מאות שנים המתועדת בפרוזה ובשירה על ידי הקורבנות הגיבורים עצמם?²³

ברם, הסיבה לסטייה היא בסיסית: הפיוט של בית הכנסת משקף את ארעיותה של המציאות. המשורר ביטא לעתים קרובות במילים את סבלם וכעסם של המדוכאים. ההקשר הפוליטי לבדו, כך טען צונץ, מסביר את השילוב המוזר בין הרגשות הדתיים הטהורים ביותר לבין שבועות נקם מסמרות שיער.²⁴

וכך, בבוא הזמן, לבש העיסוק הצדדי של צונץ – לוח השנה שלו לזכר המתים – צורה של *Memorbuch* אמיתי, עם מרטירולוגיה וכן רשימת מתים. מתוך למעלה משבעים מקרי הרדיפות שנכללו בו, רבים פשוט הועברו מהפרק שחובר במסגרת החיבור *Die synagogale Poesie*. כך, למשל, תיעד צונץ באותו פרק ש"בשנת 1481, בסביליה, נטבחו יהודים ארבע פעמים, כלומר ב־10 בינואר, ב־26 במרס, ב־21 באפריל וב־4 בנובמבר".²⁵ בלוח השנה לזכר המתים שנתפרסם מאוחר יותר כל טבח הופיע בנפרד תחת יום השנה המתאים, והאחרון היה מלווה בדוגמה טיפוסית לסרקזם העוקצני של צונץ: "ב־4 בנובמבר 1481 בידרו את אלוהים באוטו־דה־פה".²⁶

23 [Leopold] Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Berlin 1855, p. 9

24 שם, עמ' 58.

25 שם, עמ' 51.

26 *Die Monatstage*, p. 60

לוח השנה לזכר המתים איפיין את שלטון הטרור עבור היהודים כתופעה שנמשכה עוד זמן רב מעבר לאמצע המאה ה־18, נקודת הזמן שבה נעצר ה־*Die synagogale Poesie*, וזאת על ידי אזכור מיוחד של טקסי אוטו־דה־פה שנערכו במאה ה־18. דוגמה לכך הם שני הרישומים הבאים:

ב־5 במאי 1624 שרפו הכמרים בקואימברה (פורטוגל) את ד"ר אנטוניו חומס (Homem) ביחד עם שלושה סלים מלאי ספרים, מאחר שהודה שהוא יהודי.
ב־10 במאי 1682 נשרפו אברהם לופז פריירה (Pereira) ואיזק דה פונסקה (Fonseca de) בליסבון. סוג זה של קורבן־אדם, כידוע, לא יצא משימוש אלא לאחר תקופתם של בייל [Bayle], וולטר ופרידריך הגדול.²⁷

הבוז לנצרות בקושי מוסווה. חשוב מכך, הוספת המרכיב המרטירולוגי תאם את ההשקפה המסורתית שהייתה רווחת עדיין לגבי ההישרדות היהודית: דיאלקטיקה של סבל ולמדנות, של ייסורים ותורה.
רשימת המתים (הנקרולוגיה) טיפלה, כמובן, בצד הרוחני של המשוואה. בהתחלה הזהיר צונץ מפני ייחוס משמעות רבה מדי לשמות הספציפיים שחולצו מחורבות העבר היהודי. כל רסים מידע, כך אמר, מרחיב את תמונת השלם שלנו, וההווה היהודית הרי מהווה מרכיב רב־ערך באודיסיאה האנושית בכללותה. המבוא הקצר, שלא שונה בין 1847 ל־1872 ביטא את כוונתו להביע הוקרה ולהתפלמס.

מאחר שהמוזה של ההיסטוריה היהודית מזכה את חסידיה רק לעתים רחוקות בגילם של גיבוריה, צריכים אנו להיות אסירי תודה עד מאוד כאשר מצוין תאריך המוות. לכן, אל נא נתעקש מדי על השאלה מדוע פלוני זוכה להתייחסות בעוד שאחר, שהוא חשוב ממנו, אינו מוזכר. שכן במקום שבו לרבים נעשה עוול ושבו דברים רבים אינם נשמעים ושבו אחרים שוכבים עדיין קבורים בציפייה לאהבה שתחייה אותם, אל לנו לחפש לצנזר או לשפוט, אלא דווקא לשמר את זכרם של אלה אשר עמלו קשות – גם אם לא לבדם, הרי שבוודאי כשותפים – למען רעיון משותף. בהתאם לכך, עמודי הזיכרון הבאים מוקדשים לכל אלה שאינם בוחרים להתעלם מדובריה של הרוח, בין אם הם יהודים או אנשים אשר העריצו או הגנו על עניינים יהודיים.²⁸

למרות זאת, הפסיפס הסופי רווי סובייקטיביות. השמות שנבחרו וההערות שהוספו מאפשרים הצצה מאירת־עיניים אל מערכת הערכים של צונץ עצמו. ראשית, את

27 שם, עמ' 25, 27.

28 שם, הקדמה ('Vorwort').

למדנותו יוצאת הדופן מעטרת רוח הומנית חובקת-כל. יותר מחמישה אחוזים מן השמות המופיעים בלוח השנה שייכים ללא־יהודים, אשר העזו, לא פעם תוך הסתכנות רבה, לחקור את היהדות באופן הוגן, להגן עליה בפומבי או לקדם את מטרת האמנציפציה הפוליטית. כך הצדיע צונץ למורו שלו לתנ"ך באוניברסיטת ברלין, וילהלם דה וטה (de Wette), "שבעבודותיו נלחמה רוח ביקורתית בלתי דוגמטית בפונדמנטליזם חסר היגיון",²⁹ ולמדען אלכסנדר פון הומבולדט (von Humboldt) אשר "נשא את השם המפורסם ביותר בימינו ו[אשר] החשיב את היהודים כשווים לו. מילתו, כמו גם חייו, בישרו על קץ ההתבדלות של אנשי הכנסייה והארוגנטיות של אצילות אשר ירדה מנכסיה".³⁰ אחדים, כמו קולומבוס, הוזכרו מהסיבה – כפי שראינו – שהועילו ליהודים בעקיפין,³¹ ואילו אחדים דוגמת בנג'מין פראנקלין הוזכרו פשוט משום שצונץ העריך אותם: "עבורו היה זה מספיק להיות אדם טוב. בכוח המגנטיות הוא משך הן הבזקי ברק והן לבבות אנושיים".³² אפילו מותו של לותר נרשם, אם כי ללא הערה מלווה, כנראה מתוך הכרת תודה על כך שהגן על היהודים בתחילת דרכו.³³

גדלות רוחו של צונץ נפרסה גם על אלה אשר בחרו לנטוש את היהדות. כמה מהם הוא הכיר באופן אישי. דעתו שלו תאמה, כך נראה, את זו של לצרוס בנדוד (Bendavid), המשכיל אשר ניהל את בית הספר החופשי היהודי של ברלין במשך עשרים וחמש שנים ללא שכר ושאותו ציטט מתוך הסכמה עם דבריו. "הם [קרי, המתנצרים] הינם רסיסים שיש להוציאם בכאב מגופו של ענק מגושם. הענק רק יתחזק מכך".³⁴ במונחים יותר קונקרטיים טען צונץ שהנשירה כואבת, אך אינה כרוכה בסכנת מוות. לעתים, מאותם אנשים שאבדו ליהדות יצאה האנושות נשכרת, וצונץ כיבד את זכרם ללא חשש. לצד אזכורי־אגב של שפינוזה, היינה, יוזף פון זוננפלס (von Sonnenfels), יועצו של יוזף השני) וההיסטוריון של ימי־הביניים פיליפ יפה (Jaffe), ייחד צונץ מקום של כבוד למי שהיה ידידו לכל אורך חייו – אדוארד גנז (Gans), "אשר התנצר בפאריס ב־12 בדצמבר 1825, אך אשר תקופת התפתחותו הטובה ביותר נפלה בין השנים 1818 ו־1823 [קרי, תקופת קיומו של האיגוד לתרבות ולמדע של היהודים], תקופה שלאובה [Laube] פסח עליה לחלוטין בביוגרפיה שלו".³⁵ הפתוס של העבר הועצם על ידי חוסר הצדק המתמשך בהווה. הקמתו של רייך גרמני אחיד ב־1870

29 שם, עמ' 34.

30 שם, עמ' 26.

31 שם, עמ' 28.

32 שם, עמ' 20.

33 שם, עמ' 9; ראה גם צונץ (לעיל, הערה 23), עמ' 55.

34 *Die Monatstage*, p. 15

35 שם, עמ' 26.

לא הצליחה לצמצם את העוינות שהיתה קיימת בכל מקום כלפי יהודים, כפי שצונץ ציין בשניות בהערותיו על הסופר המומר לודוויג ברנה (Börne): "ביום זה [ה'13 בפברואר 1837], ל' ברנה נפטר בפאריס. קודם לכן, בשנת 1821, הוא כתב את *Der ewige Jude* ['היהודי הנצחי', כתב הגנה מלא-עוצמה על היהודים], ולו חי עוד ב'1871, יכול היה לכתוב אותו שוב".³⁶

אולם בסופו של דבר דיוקנאות היהודים בגלריה של צונץ הם אשר שובים יותר מכל האחרים את לבו של הקורא. חקר ההיסטוריה היהודית החל כבר קודם לכן לעצב מחדש את קווי המיתאר של הזיכרון הקיבוצי. האמפתיה של צונץ הצדיעה לדמויות הידועות והעניקה הכרה לדמויות הנשכחות. למרות שהנקרולוגיה שלו היתה בעלת גוון גרמני ייחודי, היא חשפה גם חיבה ליהודים איטלקיים ועניין מתמיד ביהודים מסביב לעולם, מקובנו (אברהם מאפו) ועד ניו אורלינס (גרשון אדרסבך (Adersbach)).³⁷ כתוצאה מכך גילתה גלריית הדיוקנאות את הגיוון התוסס שבביטויי היהדות – מנהיגים פוליטיים ומורים דתיים, אנשי הלכה ואנשי אגדה, קראים ומקובלים, משוררים ופילוסופים, מדענים והיסטוריונים, דרשנים ומדפיסים, פרשנים ומדקדקים, וכן, באופן מרשים, שמותיהן של למעלה מעשרים נשים כמו יהודית מונטיפיורי, "אשתו של משה ומי שכתבה את יומן מסעה לארץ ישראל".³⁸ לכל אורכו של לוח השנה, מקפיד צונץ לציין איזה חלק ממורשתם הספרותית ששרד טרם זכה לפרסום: הידע שבידינו עודנו כה חלקי.

כאוצר התערוכה מצליח צונץ ליצור איזון נפלא בין אדיקות וקדמה. הוא מעלה את זכרם של רבנים ואנשי רפורמה בחן רב על ידי התמקדות בצדדים החיוביים. לא מדובר כאן בפורום לסגירת חשבונות. עם זאת, צונץ נפגע עמוקות מגילויים של יחס מזלזל כלפי היהדות. "כבר בשנת 1813 התריע אברהם מוהר [Muhr], עורך דין יהודי בולט מפרוסיה, שנפטר ב'1847] שבענייני דת אסור לנו להרוס נדבכים ישנים כדי להחליפם בזוטות המודרניות".³⁹ לעומת זאת, לא פחות הטרידה את צונץ התעלמותם המכוונת של פונדמנטליסטים הכופים עצמם על אחרים. "באותו יום בחודש [ה'7 בספטמבר 1848], בזמן שבגרמניה שלושה פרלמנטים הצהירו על חופש המצפון, הורעל הדרשן והכותב המכובד אברהם כוהן (Cohn) מלמברג (Lemberg) על ידי אויביו האדוקים".⁴⁰ הרגש טמון בהעמדת המקרים זה ליד זה.

דברי השבח שצונץ כתב על נפתלי הרץ וייזל (Wessely), הטוב שבכותבי העברית

36	שם, עמ' 8.
37	שם, עמ' 48, 52.
38	שם, עמ' 53.
39	שם, עמ' 33.
40	שם, עמ' 50.

בקרב חוגו של מנדלסון, חושפים משהו מכמיהתו שלו להשגת שיווי משקל. "איש הקורן מיופי ומדאגה לרווחת האדם, אשר העז לכלול [באוניוורסליזם שלו] את אהבתו לעם ישראל. הוא לימד את בני-דורו שאורתודוקסיה אינה חייבת להיות מורכבת מניוון ובורות, וגם לא משנאה ומחוסר-סובלנות כלפי דתות אחרות".⁴¹ צונץ העביר מסר דומה באמצעות הפן שבחר להדגיש בחייו של מרקוס הרץ (Herz), הרופא שנפל שבי בקסמו של עמנואל קאנט. "הרץ נזף לא פעם במתבדלים, אשר מגנים או שמים ללעג כל ידע חיצוני לשלהם. חופש המחשבה, כלומר ביטוייה של המחשבה במילים, נחשב בעיניו כגורם מפתח בהחדרת מידה של טעם טוב בקרב אומות שלמות".⁴² ואכן, החיבה שמפגין צונץ לדמויות קטליטיות כגון רש"י, יעקב בן מאיר תם, אברהם אבן עזרא, דוד גנז (Gans), אפרים לנטשוטץ (Lentschutz), יום-טוב ליפמן הלר (Heller), נחמן קרוכמל, יצחק בן-יעקב (Benjacov), סולומון שטיינהיים (Steinheim) ושלמה יהודה רפפורט (Rapoport) נעוצה בהיותו משוכנע בכך שבידוד יכול רק לעוות אמונה בעלת שלמות מוסרית.

לפי אותו עיקרון הפגין צונץ הסתייגות נחושה מן הקבלה, וביטא אותה בעידון משעשע. לעתים משמשות העובדות את צונץ כדי לנפץ מיתוס, כמו במקרה של יצחק לוריא, שהלך לעולמו בצפת ב-15 ביולי 1572. "המקובלים בני המאה הי"ז העלו אותו לדרגת גיבור ועושה נסים בשיטה דומה מאוד לזו שנקטו מחברי 'הזוהר' לגבי שמעון בר יוחאי. ואולם לבני-זמנו, ובכללם ר' יוסף קארו, לא היה שמץ של מושג על תהילה שכזאת".⁴³ ובמקומות שבהם העובדות טרם היו ידועות לצונץ, את אותה מטרה ניתן היה להשיג על ידי הצגת עובדות בסמיכות אחת לשנייה.

ה-10 בספטמבר 1676 הוא יום מותו של המשיח כביכול שבתאי צבי, אשר לא הותיר מאחוריו שום זכר לפעילותו מלבד החוברות הסרקסטיות והפולמוסניות שבאו לעולם מידי חסידיו. הספרות היהודית חבה הכרת תודה נצחית לאדוארד פוקוק [Pococke], מרצה לערבית ולעברית באוקספורד וכן חוקר התנ"ך, אשר נפטר באותו יום [1691] באוקספורד.⁴⁴

לבסוף ראה צונץ לנכון להלל את יעקב עמדין (Emden), שזכה לרישום אמביוולנטי על כך שעירער על ההשקפה המסורתית אשר ייחסה את ספר 'הזוהר' לרבי שמעון בר יוחאי. "לחרדי רב-עוצמה זה [עמדין] מגיע הכבוד על היותו הראשון שהוריד את 'הזוהר'

41 שם, עמ' 14.

42 שם, עמ' 4.

43 שם, עמ' 40.

44 שם, עמ' 50.

האדיר מגדולתו, ואת זאת עשה בשנה שבה הופיע ה־*Phädon* ['פידון'] למנדלסון [1767].⁴⁵

בניגוד לעוינותו לקבלה, לא גילה צונץ שום סימן של התנכרות לשפה העברית; באמצעותה הוא התבטא לראשונה בכתב בזמנו בישיבת וולפנביטל. שמואל מאיר אהרנברג (Ehrenberg), "מורו ורבו הבלתי נשכח", אהב את השפה בכל לבו, ובקיאותו בכל רבדיה הספרותיים והלשוניים היתה ללא אח ורע.⁴⁶ על רקע זה כתב צונץ על שקיעתה של העברית על סף המאה הי"ט ברגש מופגן. דוגמה לכך היא האופן שבו בחר לשרטט את הדיוקן לזכרו של יצחק אייכל (Euchel), אשר נפטר בברלין ב־14 ביוני 1804: "הביוגרף של מנדלסון, עורכו של 'מורה נבוכים' לרמב"ם [במהדורה חדשה] ואחד ממייסדי כתב העת העברי רב ההשפעה – 'המאסף' – באפריל 1783. בקיץ 1800 כבר ביכה את ההזנחה ההולכת וגדלה של לימודי העברית בקרב הנוער היהודי".⁴⁷ נוגע ללב עוד יותר הוא חוסר האמצעיות של המילים לזכר אדם וולפסון (Wolfssohn), אשר הלך לעולמו ב־23 במרס 1835 בפירת (Fürth), בגיל שבעים ותשע:

אחד מאותם אנשים אשר פעלו בעשורים האחרונים של המאה הקודמת, למען השכלה באמצעות תרגומים וכתבי־עת בעברית. בסוף שנת 1797 היו ל'מאסף' רק 120 מנויים והוא נסגר. ואכן, בזמנו אמר וולפסון: "יהיה זה באמת עצוב אם נמצא את תקוותינו מתנפצות לרסיסים ואם בקרב כל תושבי גרמניה היהודיים לא יימצאו 200 אנשים אשר יהיו מוכנים לנדב שני טאלרים בשנה". ואף על פי כן, 'המאסף' אכן נסגר לאחר שעשה את שלו, ובכך סיפק דוגמה נוספת לכך שבני אדם הם רק משרתיה של ההשגחה אך לעולם לא ההשגחה עצמה.⁴⁸

נימת ההשלמה מודגשת על ידי נוסטלגיה. אין ספק כי צונץ כאב מאוד את שחיקת השפה העברית כשפה חיה. בדיעבד יש לראות גם את החלטתו נטולת־האנוכיות לערוך את יצירתו הגדולה והבלתי־גמורה של קרוכמל בעברית כניסיון אמיץ לשמר ולהעשיר את הלשון העתיקה.

יש לקוות כי בניתוחנו את לוח השנה לזכר המתים עלה בידינו להביא טיעונים בעד אפיונו של צונץ כאחד ממשרתיה הדגולים של ההשגחה. כפי שלימדנו הצייר דגה (Degas), לעתים קרובות היופי נראה לעין באופן הטוב ביותר ממבט אלכסוני. כאשר

45 שם, עמ' 20–21.

46 Isaak M. Jost, 'Vor einem halben Jahrhundert', *Sippurim*, III, pp. 150–152;

Leopold Zunz, *Samuel Meyer Ehrenberg*, Braunschweig 1854, p. 43

47 *Die Monatstage*, p. 33

48 שם, עמ' 13–14.

פרק חמישה עשר

מסתכלים על צונץ מנקודת המבט של מסותיו המזדמנות, הוא אינו מצטייר בשום אופן כפדנט חסר התחשבות ואדיש. למרות שברוב אדיבותו הכתיר את רפפורט כ"מייסד השלב הביקורתי במחקר היהודי",⁴⁹ איש לא תרם יותר מצונץ עצמו לחשיבה המחודשת על היהדות במונחים היסטוריים. כאשר סיים את מלאכתו, כבר היתה התודעה ההיסטורית בשלבים מתקדמים בדרך להחלפת ההתגלות כבסיס הקיום היהודי. לוח השנה שלו לזכר המתים ביקש למזוג את היין החדש הזה לתוך בקבוקים ישנים – מוסדות ה'ארצי'ט' וה-*Memorbuch* – למטרת צריכה בקנה מידה רחב.⁵⁰ באופן פרדוקסלי, למרות השינוי במנטליות, הנציח צונץ את הראייה הדו־קוטבית המסורתית של העבר היהודי כמורכב מקורבנות ומלומדים בלבד.

49 שם, עמ' 57.

50 שאול פינחס רבינוביץ, בביוגרפיה הבדרך־כלל אוהדת שכתב על צונץ, ביקר אותו באופן נמרץ על שהשמיט את התאריך העברי של כל יארצי'ט. לדידו של רבינוביץ, אחד מגדולי המוסרים של המדע הגרמני־יהודי ליהודי מזרח אירופה, השימוש בלוח השנה העברי היה עניין של גאווה לאומית ושלמות דתית. מצד אחד ראה רבינוביץ את עלייתו של חוש להיסטוריה כצעד חיוני לקראת תחייה לאומית, אך מצד שני תיעב את הנכונות להתבולל, כפי שבאה בין השאר לידי ביטוי בבחירת לוחות השנה (עמ' 327–328).

לימודי יהדות מ־1818 עד 1919

למרות שלימוד טקסטים קדושים נחשב מזמן ביהדות כמלאכת קודש, הרי שלימודי היהדות כתחום אקדמי הם תולדה של תהליך האמנציפציה ושל התמערבות היהדות במאה הי"ט. מדע היהדות (*Wissenschaft des Judenthums*), שצמח מתוך מודעות לשינויים המעמיקים שחלו בהקשר של החיים היהודיים והיה ספוג באתוס האקדמי של אוניברסיטת ברלין שזה לא כבר נוסדה (1810) וברטוריקה הפילוסופית של האידיאליזם הגרמני, בישר על שורה של מעברים אינטלקטואליים מבלבלים: ממחקר נוצרי בנושאי היהדות למחקר יהודי באותו נושא; מחקר יהדות דוגמטי לחקר יהדות בלתי־דוגמטי, אך לא בלתי שיפוטי; מתפיסה חלקית לתפיסה כוללת של היצירתיות היהודית; ומצורת חשיבה פרשנית לצורת חשיבה תפיסתית. המאפיין הבולט בהתפתחותו של התחום במהלך מאה השנים הבאות, מעבר לצמיחתו והסתעפותו הבלתי פוסקות, הוא המרכזיות המתמשכת של מוצאו הגרמני עד לשנות השלושים של המאה העשרים.

ההקשר האקדמי המוקדם

יישום המתודה ההיסטורית לחקר היהדות על ידי יהודים בעלי השכלה אוניברסיטאית, כפי שהדבר נעשה לראשונה על ידי ליאופולד צונץ (1794–1886) וחבריו באיגוד לתרבות ולמדע של היהודים (*Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden*, 1819–1824), קרא תיגר על המונופול הנוצרי הבלתי מעורער בנושא. מאחר שתועלת כלכלית היא אשר קבעה במידה רבה את מעמדם המשפטי השולי של יהודים לפני האמנציפציה, דובריהם בקושי חשו צורך לפרוץ את בידודו של הגטו באמצעות תיאור של היהדות 'מבפנים' עבור צרכנים נוצריים. כתוצאה מכך, אליבא דצונץ, "רק לעתים נדירות הוצגו לעולם השקפות יותר מזיקות, יותר שגויות ויותר מעוותות מאשר בנושא הדת היהודית: בעניין זה הפכה היכולת להשניא את הנושא לאומנות מלוטשת" (*Etwas über die rabbinische Literatur*, 1818). על רקע זה מגלם מדע היהדות ניסיון חדש ומתמשך מצד היהודים עצמם לספר את ההיסטוריה שלהם ולהסביר את דתם ללא־יהודים, להפיג את ערפל התפיסות השגויות והדעות הקדומות באמצעות עובדות ואמפתיה. למן ההתחלה חש צונץ באופן אינטואיטיבי את הרווח הפוליטי הטמון ביוזמה: הוא צפה כי כבוד ציבורי ליהדות יהיה הקרקע הבטוחה היחידה להשתלבות חברתית בת־קיימא.

ביטוי חיצוני ליחס המבזה הרווח היה אי-הכללתה של היהדות העתיקה בתחום ה־*Altertumswissenschaft* (מדע העת העתיקה) המהולל. הכניסה לתחום הוגבלה ליוונים ולרומאים, שכן רק הם מכל האומות הקדמוניות הגיעו לדרגה של תרבות עתירת ידע. במסגרת הרצאותיו בתחום ביטל פרידריך אוגוסט וולף (Wolf), מומחה בעל שם להומרוס ואחד ממוריו של צונץ, את תביעתו ההיסטורית של עם ישראל ליחס שווה:

האומה העברית לא התעלתה לדרגה של תרבות, כך שניתן יהיה להחשיבה לעם עתיר־ידע ומתורבת. אין לה אפילו פרוזה, אלא רק חצי שירה. כותבי ההיסטוריה שלה אינם אלא כרוניקנים עלובים. מעולם לא היו מסוגלים לכתוב במשפטים מלאים; המצאה זאת שייכת ליוונים (*Vorlesungen über die* *Altertumswissenschaft*, vol. 1, 1831, p. 14).

וכך, הן מבחינה אקדמית והן מבחינה פילוסופית נדחקה היהדות לשלב ראשוני של ההיסטוריה האוריינטלית אשר תם מזמן, וכתוצאה מכך נדונה לתפוס מקום שולי בתודעה המערבית.

חסרונו באותה עת של מחקר אקדמי יהודי שיהווה משקל נגד זוכה להמחשה חיה בדמות הקושי שבו נתקל היינריך היינה הצעיר, שהיה אז חבר באיגוד התרבות, כאשר ניסה לצייר תמונה של החן והפאתוס שביהדות ימי־הביניים באמצעות רומן היסטורי. הסיבות לכך שלא עלה בידו לסיים את *Der Rabbi von Bacharach* ('הרבי מבכרך', 1840) ללא ספק רבות, אך אחת מהן היא בוודאי היעדרם המוחלט של חיבורים היסטוריים אמפטיים שנכתבו על ידי יהודים בגרמנית. מאחר שהמקורות היהודיים היו נעולים בפניו, נאלץ היינה, בהדרכתו של צונץ, להיזון מהמצאי הנוצרי הסטנדרטי, וכך לא עבר זמן רב עד שדמיונו קרס. בניגוד לכך, חיבורו המעורר של מיכאל זק"ש (Sachs), *Die religiöse Poesie der Juden in Spanien*, אשר הופיע ב־1845, הצית את דמיונו הפואטי של היינה והוביל ישירות לקובץ השירים רב־האמצאה ועמוק־הרגשות שלו, *Hebräische Melodien* (1851), עדות מהוקצעת למה שחסר לו ולאקדמאים גרמניים ב־1824.

מדע היהדות (*Wissenschaft des Judentums*)

מבחינת המתודה הטיל מדע היהדות צל לא פחות כבד על העקרונות והפרמטרים של הלמדנות היהודית המסורתית. האינטלקטואלים המנוחים של איגוד התרבות, יריביה המושבעים של היהדות הרבנית שהתנגדו, עם זאת, להמיר את דתם, יצרו – בהיותם בלתי כבולים על ידי שיקולים דוגמטיים – 'התאגדות של תודעה' במטרה להתחיל להמשיג את היהדות מחדש. למען מטרה זו אימץ האיגוד את תוכנית המחקר שאותה

ניסח צונץ בבהירות ב־1818 בחיבורו העמוק, הנבואי והמכריע *Etwas über die rabbinische Literatur* ('דברים על הספרות הרבנית'). צונץ, שהיה משוכנע שהאמנציפציה פירושה קץ לתקופה העברית-רבנית של ההיסטוריה היהודית, קרא לנתח את התקופה באובייקטיביות. תוך כדי כך המחיש צונץ בפירוט מהמם את ממדיה ורבגוניותה התרבותיים, שכמעט ולא היו ידועים. הספרות העברית הבתר־מקראית נתחברה על ידי יהודים מסוגים שונים, לא רק רבנים, וחבקה את כל תחומי העניין של האדם, ולא רק עניינים הלכתיים. לאור רוחב יריעתה זו, רק להיסטוריון היו הכלים, לפי צונץ, לדבר על מוצאה ואופיה במידה כלשהי של סמכותיות. המגמה האנטי־קלריקלית היתה חד־משמעית: דובר על הצורך לגייס את עקרונות המחקר המודרני "על מנת להכיר ולמיין את אותם דברים ישנים שהם מועילים, את אותם דברים מיושנים שהם מזיקים, ואת אותם דברים חדשים שהם רצויים". ההיסטוריה התיימרה לדחוק הצידה את ההלכה ואת הפילוסופיה ולמלא במקומן את תפקיד הבורר והמסביר של היהדות. במוקד העניינים עמדה שיטת לימוד בעלת פגמים חמורים, שהיתה רוויה במיתוסים ובטעויות היסטוריות, אדישה למימד הזמן ולניתוח קונטקסטואלי, עוינת לכל מקור לא־עברי ולא־יהודי, ומוגבלת בגלל הגדרה מצמצמת של ספרות יהודית ותפיסה סטטית לגבי טקסטים קדושים.

ראייה מקיפה זו של ההווה היהודית חבקה גם את ההווה. התחום כפי שנהגה על ידי צונץ והורחב על ידי עמנואל וולף (Wolf) במסת הפתיחה שכתב עבור כתב העת קצר הימים של האיגוד – *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* (1823), שעל שמו נקרא התחום, כלל לא רק את חקר העבר הרחוק אלא גם את חקר ההווה החי. הן כרעיון פנימי והן כתרבות דתית נותרה היהדות בגדר איבר חיוני עבור קהילה חיה ונושמת, שהיא עצמה היתה ראויה לתשומת לב מחקרית. במילותיו של וולף: "מייד אחרי תולדות העבר באה החלוקה העיקרית השנייה של הנושא, קרי, היהדות בצורתה החיה, כפי שהיא מונחת לנגד לעינינו – מצבם הסטטיסטי הכללי של היהודים בכל ארץ וארץ, בדגש על הנסיבות הדתיות והפוליטיות שבהן הם חיים" (*Leo Baeck Institute Year Book*, vol. 2, 1957, p. 202). תחושה זו של המשכיות וחיבור היא שהבדילה את אנשי מדע היהדות מאנשי ה־*Altertumswissenschaft*. עם כל קסמו ומשמעותו עבור הניאו־הומניסטים הגרמניים, 'מדע העת העתיקה' לא היה מורשתה התרבותית הרצופה של קהילה קיימת. מאה שנים לאחר האיגוד, איסמר אלבוגן (Elbogen, 1874–1943), בכיר ההיסטוריונים של ויימר (Weimar), הדגיש שוב את המימד האקזיסטנציאלי של התחום על ידי כך שהגדירו כ"מחקר אקדמי העוסק ביהדות חיונית, העומדת בתוך זרם ההתפתחות, כמקשה סוציולוגית והיסטורית אחת" (*Festschrift... der Hochschule für die Wissenschaft des Judenthums*, 1922, p. 141). המקבילה האקדמית הנכונה לתחום, לטענת אלבוגן, לא היתה חקר יוון ורומי אלא עולם האסלאם.

לאור דרגה זו של עכשוויות, הפך מדע היהדות לכלי החשיבה העיקרי לניתוח של הדילמות העמוקות שהתעוררו כתוצאה מהתעמתותה של היהדות עם המודרניות.

תרומתו של צונץ

שימוש זה נתאפשר בזכות המעבר לצורת חשיבה קונצפטואלית. הביאורים החלוציים בעברית שהתלוו לתרגומו של משה מנדלסון לתורה ולמחזור האשכנזי של וולף היידנהיים (Heidenheim), עם כל היותם מבשרי המחקר המודרני, דבקו אצל שניהם בדרך הפרשנות המסורתית, אשר העידה על מרכזיותם של טקסטים קדושים. בהתאם לרוח הזמן החילוני, עתיד היה המחקר המודרני להכפיף את הטקסט לסוגיות רחבות יותר אשר הצריכו טיפול נושאי וסינתטי. איש לא חיפש אחר מקורות חדשים ביתר להט או קרא מקורות ישנים באופן נוקב יותר מאשר צונץ, אך הכל נעשה למען שאלות ותיאוריות אשר פרצו את מגבלות הניתוח המנותק-מהקשר. המחקר המודרני של האוטוידקטים המזרח אירופיים, שהיו שקועים עמוק בדפוסי החשיבה של התרבות הרבנית, לא הצליח לעתים קרובות להגיע לרמת ההמשגה, העקביות והסיסטמטיזציה שהושגה על ידי חוקרי מדע היהדות במערב, שהוכשרו באוניברסיטאות.

מבין חבריו המקוריים של איגוד התרבות, צונץ הוא היחיד אשר נשאר נאמן להבטחה שהיתה טמונה במדע. שנים לאחר מכן עתיד היה היינה לתאר אותו כאחד "אשר עמד על שלו, בעקביות ובאופן בלתי מעורער, בתקופה של מעבר, היסוס והתנדנדות... איש של מילים ואיש של מעשים, הוא עבד ללא הרף, הוא עשה את אשר צריך היה לעשות, בשעה שאחרים איבדו את עצמם בחלומות ושקעו לאדמה, באפיסת אומץ" (צוטט אצל: S. S. Prager, *Heine's Jewish Comedy*, 1983, p. 470). במשך חלק ניכר מחייו היצרניים מיקד צונץ את מרצו המחקרי בתולדות בית הכנסת, המוסד שהיה בעיניו "ביטוייה של הלאומיות היהודית והערובה לקיומה הדתי". בשנת 1832 נתפרסם חיבורו *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* ('הדרשות בישראל'), אשר הציג לראשונה את מלוא היקפה של היצירות המדרשיות בבית הכנסת מהמאה השלישית לפני הספירה ועד לימיו הוא. את עבודתו זו השלימו שלושה כרכים שצונץ פירסם בין השנים 1855 ו-1865: *Die synagogale Poesie des Mittelalters* (1855), *Der Ritus des synagogalen Gottesdienstes* (1859), ו-*Literaturgeschichte der synagogalen Poesie* (1865), אשר חשפו את העושר הליטורגי הבלתי משוער של בית הכנסת. הכרך האחרון כלל גם התייחסות לכששת אלפים שירים ליטורגיים יחד עם זיהויים של כמעט אלף פייטנים.

מסירות זו לתולדות בית הכנסת נבעה מאמונתו המלאה של צונץ, שתרבות ראוי שתחקר תוך התייחסות לגרעין שלה, לביטוייה היותר מהותיים, ולא בשולי יצירותיה. לא זו בלבד שהוא סירב ללא פחד לעמעם את אופיה 'הפרטיקולריסטי' של התרבות

היהודית, אלא שעל ידי הצגתו בתובנה ובחום הוא אף התכוון להעלות את הכבוד העצמי ואת רמת המחויבות של היהודים בני־זמנו. "מחקר אמיתי מוליד מעשים" – זה היה המוטו שלו. תודעה היסטורית היה בה כדי למלא את מאגרי הכוחות של ההישרדות היהודית שאזלו.

תפיסת ההתפתחות

תוצאת מחקרו המסיבי של צונץ אודות בית הכנסת היתה החדרת תפיסת ההתפתחות, סימן ההיכר של החשיבה ההיסטורית המודרנית, לתוך חקר הספרות הרבנית. דחיפות השעה היא שהכתיבה לחוקרי מדע היהדות את נושאי מחקרם בשלב המוקדם: האמנציפציה, כך נראה, קראה תיגר על עצם אופיה של יהדות שהיתה יותר רבנית מאשר מקראית. השאלה היתה אם יש לאל ידם של נתינים הכבולים בתוך רשת מלוכדת של חובות פולחניות לעמוד בדרישות האזרחות? עד מהרה הרחיקו החוקרים אל מעבר לחירות הקורצת של חקר המדרש לתחום היותר בעייתי של ההלכה הרבנית כדי לגלות את ראשיתה, התפתחותה וסמכותה. תוך שני עשורים עבודות כגון אלה של לוי הרצפלד (Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, 3 vols., 1847–1857), נחמן קרוכמל (Krochmal, *מורה נבוכי הזמן*, בעריכת צונץ, 1851), היינריך גרץ (Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, vol. 4, 1853), אברהם גייגר (Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*), זכריה פרנאקל (Frankel, *דרכי המשנה*, 1859), ויוסף דרנבורג (Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*, 1867) הביקיעו מבעד לאפלת התקופה הפרסית והיוונית־רומית של ההיסטוריה היהודית כדי לשפוך אור על שורשיה הדינמיים של המערכת ההלכתית. חרף כל המחלוקות סביב הפרטים והפרשנות, התוצאה המצטברת של מחקרם אדיר־הממדים היתה פירוק קורפוס ספרותי, שדורות רבים סגדו לו כמקשה הרמונית אחת, לגורמיו ההיסטוריים הרבים, כלומר: מקורות מוקדמים, צורות ספרותיות, סגנונות פרשניים, שלבים של מורכבות וקומפוזיציה, גיבורים סותרים והשפעות חיצוניות מעצבות. מחקר זה, בעוד שהדריך את מנוחתם של דוברים אורתודוקסיים דוגמת שמשון ר' הירש (Hirsch) ולמרות שהסתמך רבות על מקורות רבניים מאוחרים יותר, היה בו כדי להראות לחוקרים נוצריים את חיוניותה הבלתי דועכת של היהדות לאחר גלות בבל ואת טבעה הקשוב לרחשי סביבה של ההנהגה הרבנית.

כיתתיות יהודית

במקביל נגס המדע במונולית הרבני הסטטי מכיוון נוסף. קרוכמל חי עדיין בתוך חברה מסורתית במזרח גליציה, שטרם נסדקה, כאשר הגן בפומבי, כבר ב־1816, על

פרק שישה עשר

הלגיטימיות שבחקירת הספרות של הקראים, אשר, לטענתו, למרות סטייתם ההלכתית, מעולם לא הרחיקו עצמם מסבלם של היהודים. כמה שנים לאחר מכן פירסם פטר בער (Beer) את חיבורו *Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre, oder Cabbalah* (2 vols., 1822–1823), חיבור בעל נטייה אנטי־רבנית נטולת־עכבות על תולדות הכיתות היהודיות (ובכלל זה מיסטיקנים מימי־הביניים), אשר סיפק הצצה אל ההתנגדות החוזרת ונשנית להגמוניה תלמודית. תחילה חלק ניכר מהעניין בכיתות היהודית התמקד בתקופת בית שני, אולם פרסומם הקבוע של כתבי יד קראיים בעשורים שלאחר מכן, ובמיוחד פרסומו של אוסף עשיר על ידי שמחה פינסקר (Pinsker) ב־1860, הוליד עבודות כגון אלה של איזאק מ' יוסט (Jost, *Geschichte des* 1857–1859, 3 vols., *Judenthums und seiner Sekten*), היינריך גרץ (Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, vol. 5, 1860, ויליוס פירסט (Fürst, *Geschichte des Karärthums*, 3 vols., 1862–1869) המשקפות ניסיון מחודש לערוך סינתזה של ההיסטוריה הקראית, אם כי ללא תשומת לב מספקת לסביבה האסלאמית. ב־*Urschrift und Uebersetzungen der Bibel* (1857) וב־*Das Judentum und seine Geschichte* (3 כרכים, 1864–1871) לגייגר, הקשר האינהרנטי בין כיתות להתפתחות הלכתית והאפשרות שהפולחן הכיתתי התקיים ברציפות שולבו בחוכמה לכדי תיאוריית־גג אחת. חשוב יותר מכך: גייגר שיקם את תדמיתם של הפרושים על ידי הצגתם כסיעה הפרוגרסיבית ביהדות בעת העתיקה והצגת תנועתו הרפורמית שלו כממשיכת דרכם. התוצאה היתה קעקוע הנטייה בקרב מנהיגי הרפורמה לקשר בין מאבקם ובין הקו הצדוקי־קראי, זיקה שלא היתה בה תועלת רבה.

ספרות רבנית ומקראית

ההתמקדות בספרות הרבנית היתה פועל יוצא לא רק של צורך, אלא גם של תפיסה. כאשר גולל צונץ את תוכנית המחקר של מדע היהדות ב־1818, זו היתה מוגבלת ל־"neuhebräische oder jüdische Literatur". נראה כי הוא בחר במתכוון שלא לכלול בה, לעת עתה, את חקר הספרות המקראית, נושא שהיה ספון בבטחה בין כותלי האוניברסיטה הגרמנית. אם מטרת המחקר היתה לאפשר חקיקה, הרי שהיה עליו להתרכז במה שהיה הכי פחות מוכר והכי בעייתי: אופיה ותולדותיה של היהדות הרבנית. ולמעשה, מיעוט המחקר שנעשה על ידי יהודים במאה הי"ט על התנ"ך מצביע על הימנעות שהועצמה על ידי עכבות דוגמטיות אך גם נולדה מתוך שיקולים פוליטיים. על רקע זה, ההישגים שהושגו, למרות שלא היו מקוריים בדרך כלל, לא היו בלתי מכובדים. כבר בחיבורו 'הדרשות בישראל' (1832) טען צונץ שספרי עזרא, נחמיה

ודברי הימים נתחברו בידי אותו סופר ושספר יחזקאל נכתב לאחר הגלות. במסות מאוחרות יותר הוא ניתח את החומש כמכלול המורכב ממקורות רבים שאף אחד מהם לא קדם לשנת 900 לפני הספירה, וטען שספר ויקרא בא אחרי ספר יחזקאל. למרות שגייגר העדיף לתארך את ספר ויקרא לפני ספר דברים, הוא גם ניתח את החומש כתעודה היסטורית בדומה לצונץ והדגיש את נזילותו של הטקסט התנ"כי זמן רב לאחר שנתחבר. חוקרים יותר שמרניים כמו קרוכמל וגרץ הצטמצמו במחקרם ל'נביאים' ול'כתובים', למרות שלא פעם חרגו מהדעות המסורתיות.

ברם, התרומה היהודית המשמעותית וארוכת-הטווח ביותר לחקר התנ"ך במהלך המאה לא באה מברלין או ברסלאו כי אם מפאדובה, מכיוונו של שמואל דוד לוצאטו (Luzzatto). הלה, שידיעותיו בשפה העברית היו ללא מתחרים, חידש את סוגת הפרשנות היהודית לתנ"ך של ימי-הביניים, סוגה אשר זה מכבר פסה מן העולם. ביאוריו של לוצאטו בעברית, שהיו מנותקים מהמחקר הפרוטסטנטי ונטועים בסגנונה הייחודי של יהדות איטליה, לא היו כלל דוקטרינריים. לרוע המזל, עם בוא הרבע האחרון של המאה חילחלה האנטישמיות הגרמנית הגואה גם אל בין כותלי האוניברסיטה ועיכבה בעשרות שנים את קבלתה של תורת התעודות על ידי חוקרים יהודיים. עוד בשנת 1910 נשארה ביקורת המקרא המודרנית מחוץ לתוכנית הלימודים של בית המדרש לרבנים בברסלאו.

יהדות ספרד

הצעתו המצומצמת של צונץ מ-1818 כללה בסופה את המשימה לדאוג לפרסום דוגמאות של 'ספרות רבנית' שאינן מוכרות לרבים אך הן, עם זאת, קלסיות, על מנת להתחיל להפיג את הבוז שרחשו לספרות זו. בתור דוגמה הצהיר צונץ על כוונתו להוציא לאור מהדורה מחקרית עם תרגום ללטינית של מסכת פילוסופית מאת שם-טוב אבן פלקירה, יהודי בן המאה הי"ג מספרד. זיהויה של הספרות העברית במיטבה עם ספרד של ימי-הביניים היה התגלמותה של ההעדפה הספרדית הכה חיונית עבור אשכנזים אשר זכו באמנציפציה וחיפשו לעצמם לגיטימציה. המשיכה ליהדות ספרד ולצאצאיה, ששורשיה נעוצים במאה הי"ז, הפכה לכוח תרבותי רווח בקרב יהודי גרמניה במאה הי"ט ובאה לידי ביטוי מגוון בליטורגיה, בארכיטקטורה של בתי כנסת, בספרות וכמובן במחקר.

חוקרים צעירים, שאת צעדיהם הראשונים לקראת האמנציפציה האינטלקטואלית שלהם עצמם עשו לא פעם עם 'מורה הנבוכים' לרמב"ם ועם הספרות העברית של ההשכלה, נמשכו באופן טבעי למורשת הפואטית והפילוסופית של ספרד. באופן אירוני, המושג 'תור הזהב', המשמש להבלטת היצירה היהודית התרבותית בספרד המוסלמית, לא בא ממקור יהודי. הוא הוענק לראשונה על ידי פראנץ דליטש

(Delitzsch), החוקר הנוצרי הגדול ביותר של היהדות במאה הי"ט, בחיבורו *Zur Geschichte der jüdischen Poesie* (1836), שבו תיאר את שתי המאות שבין 940 ל-1140 כתור הזהב ותור הכסף – בהתאמה – של היצירה הפואטית היהודית. ברם, מונח זה עלה בקנה אחד עם צורכיהם ותפיסותיהם של יהודי גרמניה, ולמרות מאמצו ההירואי של צונץ לכפר על העדפתו הספרדית ולא להתעלם מהישגיה התרבותיים השונים אך לא פחות מרשימים של יהדות אשכנז בימי הביניים, מחקרם של שורה ארוכה של חוקרים שימש להעמקת ההעדפה הספרדית ולחזוקה. בה בעת, העובדה שלא הצליחו לעורר אהדה רבה לפן המיסטי של יהדות ספרד נבעה מנטייתם הרציונלית, שהועצמה כתוצאה מזעמם לנוכח הטענות ההיסטוריות חסרות השחר של המיסטיקנים עצמם.

המשיכה להיסטוריה תרבותית קיבלה משנה תוקף בגלל סלידה נחרצת מהיסטוריה פוליטית. גיבושה של קונצפטואליזציה שהיה בה כדי לעשות צדק עם ההיסטוריה הפוליטית הבלתי קונבנציונלית של יהדות הגולה היה גורר יותר ביקורת חריפה מאשר הערכה עצמית. הימצאותם של יהודי גרמניה במצב של מגננה פעלה כשיקול כבד-משקל להימנעות מן הנושא. כאשר החליט מיכאל זק"ש להוציא מתחת ידו את *Die religiöse Poësie der Juden in Spanien* (1845), כרך שכלל מבחר מתורגם של שירה דתית מימי הביניים, הוא בחר בספרד משום הדעה הנפוצה, שמקורה בשלמה יהודה רפפורט (Rapoport), ולפיה המשוררים הספרדיים פנו לאלוהים כמאמינים בודדים, בעוד שמשוררים אשכנזיים רק ביכו את מר גורלה של האומה. זק"ש ביקש מפורשות מלוצאטו, אשר נאות לספק לו חומר, לא לשלוח אף "שירים לאומיים". זמן מה מאוחר יותר, בכרך ה' של חיבורו ההיסטורי *Geschichte der Juden*, גרץ אומנם הכריז באומץ שבהווה היהודית בימי הביניים ניכר מימד פוליטי, אך לא עלה בידו בשום אופן להוכיח זאת. לא הוא ולא עמיתיו לא הרחיקו לראות מעבר לתפיסה הספרדית הישנה, שהתייחסה אל ההיסטוריה הפוליטית היהודית ככזו של רדיפות חוזרות ונשנות, למרות שעיבו אותה מבחינה עובדתית ורגשית. מדי פעם ראו אור מחקרים בודדים שעסקו בהיסטוריה פוליטית כגון אלה של זליג קאסל (Cassel), 'Geschichte der Juden', in: *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, 1850, אוטו שטובה (Stobbe, *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters in politischer, socialer und rechtlicher Beziehung*, 1866) וכרך אחד מתוך חיבורו של מאיר וינר (*Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters*, 1862), אשר הראו עד כמה השימוש השיטתי במקורות ארכיוניים לא-יהודיים יכול להעשיר את תפיסת הנושא, אולם גרץ, ששטובה עבד עמו באופן צמוד, נותר ספקן לגבי תועלתם בראייה הכוללת.

מעמד מוסדי

באמצע שנות השבעים של המאה הי"ט, כאשר מייסדי מדע היהדות כבר השלימו את רוב מלאכתם אם לא את כולה (רק צונץ, שטיינשניידר [Steinschneider] וגרץ היו עדיין בין החיים, למרות שצונץ כבר לא היה עוד יצרני), ניכרו בחקר היהדות כל סממניו של מקצוע אקדמי למעט אחד: היכללותו במבנה האוניברסיטה הגרמנית, המוסד המחקרי הראשון במעלה של המאה. למרות שהיה תוצר ישיר של צו המחקר האוניברסיטאי, הבשיל מדע היהדות לגמרי מחוץ למסגרת האוניברסיטה. חוקרים יהודיים – כעוסקים העיקריים בתחום – מעולם לא זכו להכרת האוניברסיטה ולתמיכתה. מינויים המזדמן של מרצה תיצוני (Privatdozent) או פרופסור לשם כבוד (Honorarprofessor) בתחום אקדמי קרוב לא היה אלא אצטלה של מכובדות אקדמית. זה היה, כמובן, סוג ההשתייכות המוסדית שלו ייחלו המייסדים, לאור מחויבותם למחקר בלתי דוגמטי ומיאוסם בהנהגה הרבנית. דוגמה טיפוסית להתנגדות של סגל האוניברסיטאות ושל המערכת הבירוקרטית לרעיון היתה הדחייה שבה נתקל צונץ ב־1848 מצד הפקולטה לפילוסופיה של אוניברסיטת ברלין בתשובה לבקשתו ליצור קתדרה להיסטוריה ולספרות יהודית. קתדרה מעין זאת, להרגשת המשיבים, הדיפה ריח של אינטרסים דתיים והיה בה אך ורק כדי לחזק את הסתגרות היהודים בענייניהם שלהם. הפקולטה, שפירשה לא נכון את כוונתו של צונץ, הצהירה כי אין זה מתפקידה של האוניברסיטה להכשיר רבנים. בהקשר הגרמני, נידוי כזה, שנפל מן הסתם גם בחלקם של תחומים חדשים אחרים לפרק זמן מסוים, היה בבחינת דחיית חשיבותו האוניוורסלית של התחום וגזר על האמיצים שבין חובביו המושבעים להתפרנס בדוחק בנסיבות שהיו לעתים קרובות קשות מנשוא. ליותר ויותר חוקרים צעירים לא נותרה ברירה אלא להצטרף לשורותיה של רבנות שנמצאה באותה עת בתקופת מעבר ולפנות זמן למחקר מתמשך.

הקמתו של הסמינר התיאולוגי היהודי בברסלאו ב־1854 בזכות נדיבותו של תורם יהודי אחד סיפקה סוף סוף בסיס מוסדי לתחום המפרפר וחיזקה את הקשר בינו לבין הרבנות המודרנית. עם תוכנית לימודים ברוח מדע היהדות, סגל מרצים קטן שהיה מצוי בתחום וכתב עת אקדמי לקידומו, הפך הסמינר בברסלאו מודל לחיקוי עבור כל בתי המדרש המודרניים לרבנים שהוקמו במהלך חמישים השנים הבאות במרכז אירופה ובמערבה ובארצות־הברית. למרות הבדלים דתיים ביניהם, קבעו מוסדות אלה את אופיה האקדמי של הרבנות המודרנית, עד שזה שונה שוב במפנה המאה מכוח הצרכים החברתיים והפוליטיים המשתנים של הקהילה היהודית. בוגרי הסמינרים הביאו עמם למשרות הרב הקהילתיות מחויבות נמרצת להעמיק ולהפיץ את הלמדנות היהודית במתכונתה החדשה.

ברם, צונץ ומוריץ שטיינשניידר חזו בהתפתחויות אלה בייאוש, מאחר שחלק ניכר

מהמחקר שיצא מברסלאו היה בעיניהם דוגמטי ויומרני. שטיינשניידר, אדם בעל למדנות מפליגה, תפוקה אדירה וקשרים אישיים מסועפים עם אקדמאים לא־יהודיים, העדיף, פעמיים במשך שנות השבעים של המאה הי"ט, לדחות הזמנות מסמינרים חדשים בברלין ובבודפשט ולהמשיך במשרתו הצנועה כמנהל בית הספר לבנות של הקהילה היהודית בברלין. בשנת 1876 הוא הדגיש מחדש את החזון האינטגרטיבי המקורי בתריפות אופיינית:

מוסדות שנועדו לשמר את הרבנות כפי שהתעצבה במאה האחרונה מעודדים צביעות שיטתית וחוסר־בשלות אקדמית. כל שהוא אקדמי בהיסטוריה היהודית ובספרות היהודית אין לו צורך שיימנע מאווירת האוניברסיטה וחייב שיהיה נגיש לנוצרים. נראה לי שצו השעה הוא, מעל לכל, לקרוא למימון זמני [מן הסתם בכספים יהודיים – א"ש] של מרצים להיסטוריה יהודית וספרות יהודית בפקולטות לפילוסופיה שאינם מקבלים משכורת, כך שהדבר ירחוף ממשלות ליצור קתדרות ומוסדות שבהם יוכלו בוגרי גימנזיום להכין את עצמם ללימוד הספרות העברית (*Jewish Studies in Memory of George A. Kohut*, ed.) (Salo w. Baron and Alexander Marx, 1935, p. 521).

כאשר גילה שטיינשניידר את אוזנו של מורו לשעבר ומי שהיה ידידו לכל אורך חייו, היינריך ל' פליישר (Fleischer), המזרחן המוביל של גרמניה, בדבר הסיבות לסירובו, זה האחרון, אשר חש את חוסר התוחלת שבציפיות אלה, נזף בו על טהרנותו המוטעית: "אם אנשים כמוך מסרבים לשתף פעולה, האם יש לך עדיין זכות להלין על כשלוננו של המוסד החדש? מדוע לא לגלות מעורבות מן ההתחלה בתקווה שבדרך זו הטוב יותר ינצח?" (מכתב מה־1 ביולי 1875, Fleischer correspondence from the "Steinschneider Papers", archives of the Jewish Theological Seminary). אף חוקר מבין חלוצי מדע היהדות לא תרם יותר מאשר שטיינשניידר עצמו להצדקת זכותם של לימודי יהדות להתקבל אל בין כותלי האוניברסיטה. עם בקיאותו חסרת המתחרים במקורות שלא פורסמו, הוא שיחזר בדקדקנות רבה את התפקיד החלוצי – שאיש לא שיער – שאותו מילאו יהודי ימ־הביניים בעולם המוסלמי במסירת התרבות היוונית־רומית למערב הנוצרי. מפעלו, במיוחד חיבורו הענק *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (שני כרכים, 1893), הוכיח לראשונה את קיומה של אחדות תרבותית בעולם ימ־הביניים אשר חצתה הבדלים בין דתות, נושא שעתידי היה להמשיך ולהטריד חוקרים יהודיים במאה העשרים. כך, למשל, הארי א' וולפסון (Wolfson) מהארווארד עתיד היה לנסות לשלב את המסורות המקבילות של הפילוסופיה הדתית בימ־הביניים לכדי עולם מושגים אחד ויחיד ששרר בין פילון לשפינוזה. ובפרינסטון, בהסתמכו על עושר התעודות הבלתי

נדלה של גניזת קהיר, עתיד היה שלמה דב גויטיין (Goitein) לשרטט תרשים חברתי, כלכלי וחומרי של חברה יס־תיכונית בימי־הביניים, כפי שהשתקפה במקורות יהודיים.

מפנה המאה

מעורבותו של המחקר היהודי בסוגיות המכריעות שהטרידו קהילה דינמית רק הועצמה לנוכח הזעזועים שידעה ההיסטוריה היהודית במאה העשרים. תחייתה והתפשטותה של האנטישמיות במפנה המאה הוסיפו במיוחד למגמת ההתמחות וההתמסדות שתחום זה כבר יצר במהלך המאה. אפילו ללא הפרעה זו, רוחב היריעה המרשים של המחקרים המוקדמים שנעשו במסגרת מדע היהדות לא היה מחזיק מעמד לנוכח המורכבות הטכנית הגוברת של התחום. בשנת 1897 לבדה הביא עמו שניאור זלמן שכטר (Schechter) לקיימברידג' כ־100,000 קטעים ספרותיים מגניזת קהיר, שאותה רוקן, המתייחסים לכמעט 1,500 שנים של היסטוריה יהודית בעולם היווני־רומי ובעולם האסלאם. וכך, מקורות חדשים, אינטרסים חדשים וחרדות חדשות הרחיבו את המדע היהודי לכדי תנועה בעלת ממדים בינלאומיים.

חברות היסטוריות

בעשורים האחרונים של המאה הי"ט ניכרת תגובת שרשרת ברחבי העולם היהודי והיא באה לידי ביטוי ביצירת חברות היסטורית יהודיות לאומיות. חברות אלה, אשר קמו במטרה מוצהרת לעודד מחקר על קדמוניותם, גורלם ותרומתם של יהודים במקומות מושבם השונים, משקפות את כל החששות שנבעו מחוסר ביטחון. מאידך, הן מעידות גם על הופעת גרעין של חוקרים בני המקום. החברה הראשונה, שנוסדה בפאריס ב־1880, היתה ה־Société des Études Juives, אשר הוציאה לאור שלוש פעמים בשנה את כתב העת *Revue des études juives* (1880–), שנועד להשיג שתי מטרות. על ידי התפרסותו על תחום לימודי היהדות בכללותו, היה ה־*Revue* כלי אשר שימש לקריאת תיגר על ההגמוניה הגרמנית שהתגלמה בכתב העת של ברסלאו *Monats-schrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* (1851–1939); מדיניות זו עלתה בקנה אחד עם האיבה שזרעה מלחמת צרפת־פרוסיה. בה בעת העמיד ה־*Revue* בראש מעייניו את הכוונה הכפולה: לעודד מחקר אודות היהודים בתולדות צרפת ואודות יהודי צרפת בהיסטוריה של יהדות ימי־הביניים. בשנת 1897 כבר יכול היה תת־התחום החדש להתפאר בכרך בעל חשיבות עולמית מהבחינה היהודית בדמות ה־*Gallia Judaica* (1897) להנרי גרוס (Gross), יליד הונגריה כמו רבים מאנשי חוג המדע. בחיבורו זה סיפק גרוס מילון גיאוגרפי אשר מנה, בתוספת מידע היסטורי למכביר, את כל מקומות היישוב הצרפתיים שבהם ידוע שחיו יהודים על פי מקורות יהודיים מימי־הביניים. הישג זה הפך במאה העשרים להיות מודל לחיקוי עבור

ה־*Germania Judaica* (1917-) של ה־*Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judenthums* ועבור 'ספר היישוב' (תרצ"ט-) של החברה הארצישראלית להיסטוריה ואתנוגרפיה.

המחקר בארצות־הברית

גם בארצות־הברית גויס המחקר היהודי כדי לבלום את התגברות האנטישמיות, שהתעוררה כתוצאה מהגעתם של המוני יהודים ממזרח אירופה. נכבדים יהודיים ניצלו את ההזדמנות של ציון ארבע מאות שנים לגילוי אמריקה על ידי קולומבוס כדי להקים ב־1892 חברה היסטורית יהודית אמריקאית, אשר משימתה תוגבל לצירוף נתונים אודות תפקידם של היהודים ב"גילוייה", יישובה והתפתחותה של ארצנו". נשיא החברה, אוסקר ס' שטראוס (Straus), אשר שימש כשגריר ארצות־הברית בקונסטינופול כמה שנים קודם לכן, הזמין ומימן חוקר יהודי אירופי בעל שם בתולדות יהודי ספרד, מאיר קייזרלינג (Kayserling) מבודפשט, כדי לכתוב את *Christopher Columbus and the Participation of the Jews in the Spanish and Portuguese Discoveries* (1894) וכדי "לחשוף לאור העולם את המידה שבה עמנו היה שותף ישיר של קולומבוס בגילוי היבשת שלנו". שטראוס קיווה שאישושה ההיסטורי של "עובדה זו ישמש כתשובה תמידית בעתיד לנטיות אנטישמיות במדינה זו".

חשוב בהרבה ממחקרו המוקדם של קייזרלינג מ־1894 היה פרסומה – בין 1901 ל־1906 – של אנציקלופדיה יהודית (*Jewish Encyclopedia*) בת שנים־עשר כרכים, בעריכת איזידור זינגר (Singer) וסיירוס אדלר (Adler), ובהוצאת החברה הלא־יהודית Funk and Wagnalls. האנציקלופדיה היהודית הראשונה הזו, אשר הופקה במדינה שנמצאה בשולי תנועת המדע והיתה ללא מסורת אקדמית משלה, היוותה יוזמה קולקטיבית אדירת־ממדים ומפתיעה ביותר באיכותה הגבוהה; היא הייתה, כמו כן, סיכום רב־הוד של כמעט מאה שנים של מחקר יהודי, וציינה, מעל הכל, את העתקת מרכז הכובד של מדע היהדות לארצות־הברית. ברם, גודל ההישג האקדמי אסור לו שיסתיר מעינינו את השיקולים הפרגמטיים שליוו את הולדתו. המבוא רמז לחרדות השעה: "...התעניינותו של העולם ביהודים היא אולי עמוקה יותר מאשר אי־פעם בעבר. מאורעות העת האחרונה, שאין צורך לאזכרם באופן יותר ישיר, עוררו את סקרנותו של העולם להיסטוריה ולמצבו של עם אשר הצליח להגיע להישגים כה רבים בנסיבות כה שליליות". בהתאם לכך היו העורכים להוטים להציג תמונה מאוזנת של היהודים כמי שמשולבים בחברה וגם מהווים 'מועדון סגור', וכמי שהם גם קוסמופוליטיים אך גם מטפחים את מסורותיהם שלהם.

מחקר יהודי באנגליה

ייסודם של *The Jewish Quarterly Review* ב־1888 ושל ה־*Jewish Historical Society of England* ב־1893 מצביע בבירור על מכלול דומה של נסיבות בהקשר של יהדות אנגליה. העובדה שלוסיין וולף (Wolf) חנך את תוכנית המחקר של החברה ב־1901 באמצעות מהדורתו המפוארת ל־*Menasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell* משקפת את אותו הצורך שחשו באמריקה ב'מיתוס יסוד' המצטלב בצומת מכריע עם תולדות האומה. במובן מסוים, הן תעודותיו של וולף והן עצם רעיון החברה ההיסטורית הם מורשתו של היינריך גרץ, שבנאומו בפני התערוכה ההיסטורית האנגלו־יהודית (Anglo-Jewish Historical Exhibition) המוצלחת ביותר שהתקיימה ב־1887 קרא למאמץ אקדמי מאורגן לחקור את ההיסטוריה המקומית. ה־*Jewish Quarterly Review*, מצד שני, הפך לזרוע האקדמית של קבוצה מוכשרת של חוקרים אנגליים אשר התקבצו סביב דמותו הכריזמטית של זלמן שכטר. במשך שני עשורים כתב העת לא זו בלבד שכיסה את מלוא הקשת של לימודי היהדות, אלא גם מתה לא פעם נגד המחקר אודות היהדות העתיקה שיצא מגרמניה – מחקר שהיה נגוע בדעות קדומות.

המחקר ברוסיה

המגזר הליברלי הקטן של יהדות רוסיה, שהיה נתון במצור הולך ומתהדק, החל גם הוא, בהנחייתו של שמעון דובנוב (Dubnow), לגלות עניין בחקר ההיסטוריה המקומית כדי לחזק את תחושת השייכות והייחודיות שלו. דובנוב הצעיר, שהיה מודע לגמרי לתפקיד החברתי שמילא המחקר היהודי במערב, המיר את ניכורו האישי מן הדת לתוכנית חיים לטיפוח תודעה היסטורית. בשנים 1891 ו־1892 הוא פיזר פניות ברוסית ובעברית בקריאה להקים חברה היסטורית יהודית שתרכז מאמץ לאומי לאסוף את המקורות השונים – הנעלמים במהירות – הקשורים להיסטוריה בת תשע מאות השנים של היהודים בפולין וברוסיה. הוא הצביע בקנאה על מה שהושג במערב ונוף קשות ביהודי רוסיה על שלא השכילו להבין את כוחה המלכד של תודעה היסטורית. ברם, תפיסתו שלו את ההיסטוריה היהודית החלה כבר קודם לכן לסטות מזו של מוריו מתחום מדע היהדות. בעוד שגם הוא הדגיש את חשיבותם הרבה יותר של מקורות יהודיים פנימיים, הוא ביטא לראשונה ראייה של ההיסטוריה הפוליטית היהודית בגולה אשר הרחיקה לכת הרבה מעבר לתפיסה בדבר עמידה פסיבית ברדיפות. בדמותו של מוסד ה'קהל', לשיטתו, יצרו יהודי הגולה, בכל מקום בו התיישבו, כלי ייחודי של שלטון עצמי לאומי אשר החזיק בידיו מידה רבה של יוזמה פוליטית. מעמדה של יהדות רוסיה, שטרם זכתה לאמנציפציה, ואופיה המסורתי פיתחו אצל דובנוב רגישות לביטוייה הפוליטיים של הלאומיות היהודית בימי־הביניים, והוא קרא לאיסוף המקורות כדי לחקור את

ההיסטוריה שלה. בחיבוריו *History of the Jews in Russia and Poland* (3 כרכים, מהדורה אנגלית, 1916–1920) ו־*Weltgeschichte des jüdischen Volkes* (10 כרכים, 1925–1929), דובנוב לא רק שילב יחדיו את מחקריו הראשוניים הרבים לכדי סיפור קוהרנטי על אלף שנות היסטוריה יהודית בפולין וברוסיה, אלא גם גיבש ואימץ במלואה את התיאוריה שלו עצמו לגבי הלאומיות בגולה.

הצעתו המקורית של דובנוב נשאה לבסוף פרי ב־1908 בסנט פטרסבורג עם ייסודה של החברה הרוסית להיסטוריה ואתנוגרפיה יהודית על ידי מקסים וינאוור (Vinaver) ודוד גינצברג (Günzberg). באותה שנה, וגם זה בסנט פטרסבורג, פתח גינצברג, האריסטוקרט המלומד, במימונו שלו אקדמיה ללימודי יהדות, שבה הרצה דובנוב בפומבי על ההיסטוריה היהודית וערך סמינרים עבור סטודנטים מתקדמים, וביניהם כמה מההיסטוריונים הציוניים המובילים של הדור הבא. החשוב מכל הוא, שקריאתו של דובנוב לאסוף ולתעד הפכה לחלק מן ה'אני מאמין' של בשורת התחייה היהודית הלאומית שיצאה מסנט פטרסבורג. בשלוש השנים האחרונות שלפני המלחמה הוביל הסופר שלמה אנסקי (Anski) משלחת אתנוגרפית שאפתנית במימון החברה אל עומק מחוזותיה היהודיים של אוקראינה כדי לרדת לחקר מחצביה העשירים בתחום הפולקלור והאיכוןוגרפיה; המשלחת שבה עם אלפי צילומים, סיפורי־עם, הליכות עם, כתבי יד וחפצים. בשנת 1915 ערך יששכר ריבק (Ryback), סטודנט צעיר לאומנות, מחקר אודות בתי כנסת מעץ ברוסיה הלבנה במימון עצמי, ובשנת 1916 שלחה אותו החברה יחד עם עמיתו האומן אל ליסיצקי (Lissitzky) בחזרה לאוקראינה כדי שיחקרו באופן דומה את בתי הכנסת שלה. בנימה קודרת בהרבה תיעד אנסקי ב־*Khurbm Galitsye* (1921) את סבלה של יהדות גליציה כתוצאה מהמלחמה בספר זכרונות מונומנטלי שכתב בעקבות שליחות הסיוע ההירואית שלו; ואילו אליהו צ'ריקובר (Cherikover), ממש ברוחו של דובנוב, אירגן וניהל בין השנים 1918 ו־1920 – כשהוא שם את נפשו בכפו – ארכיון לתיעוד שחיטתם חסרת התקדים של לא פחות מאשר שבעים וחמישה אלף יהודים אוקראיניים בתוך האנדרלמוסיה של מלחמת האזרחים.

פולקלור

הצריכה הסיטונית של פולקלור יהודי ברוסיה שיקפה את כל ההתלהבות שבלהט הפופוליסטי אשר פרץ החוצה בעקבות המרד הסוציאליסטי והמרד הציוני במפנה המאה. אולם כתחום אקדמי נעוצים שורשי הפולקלור בגרמניה, ובתור שכזה היתה בו משום סטייה חדה מההתעסקות בתרבות הגבוהה אשר ריתקה את תשומת לבם של מייסדי המדע היהודי. חוקריה המוקדמים של היהדות האשכנזית, שהיו להם פחות מאורות מוכרים לעסוק בהם מאשר לעולם הספרדי, נאלצו לבחון ביטויים עממיים של תרבות דתית. התפתחותו של התחום עברה מנובלות הגטו של סופרי אמצע המאה על חיי

היהודים במרכז אירופה על סף האמנציפציה, דרך אוסף הפתגמים והביטויים היהודיים־גרמני מאת אברהם טנדלאו (Tendlau) שחוקרים רבים התעלמו ממנו, *Sprichwörter* בהיסטוריה החברתית של יהדות אשכנז בימי־הביניים בחיבוריהם של אברהם ברלינר (Berliner) *Aus dem inneren Leben der deutschen Juden im Mittelalter* – (1871), ומוריץ גידמן (Güdemann) *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit* (3 כרכים, 1880–1888), ועד לעבודתו של מקס גרנוואלד (Grunwald) בסוף המאה. גרנוואלד, בוגר ברסלאו ורב בהמבורג, פירסם קול קורא ב־1896 ובו קרא לייסודם של חברה, מוזיאון וכתב עת לפולקלור יהודי, ושנתיים לאחר מכן החל לפרסם את הגיליון הראשון של ה־*Mitteilungen der jüdischen* *Volkskunde* (1898–1929), שאותו עתיד היה לערוך במו ידיו בפורמטים שונים לאורך שלושים גליונות. העובדה, שהקתדרה הראשונה לפולקלור יהודי שהוקמה באוניברסיטה העברית ב־1973 נושאת את שמו של איש אשכולות זה, מעידה כאלף עדים על תפקידו המכריע בהולדת התחום.

ההתלהבות מהפולקלור העידה על צורך רחב להתחבר מחדש אל הבלתי רציונלי, להמריץ מחדש מסורת שכלתנית מדי באמצעות כוחותיו המחיים של הדמיון. היהדות הרבנית, כפי שתורגמה לחוקים במזרח והועלתה לדרגה רוחנית במערב, לא מיצתה את תיעוד החוכמה העממית והאגדות היהודיות שבו החלו בעשור הראשון של המאה העשרים מלומדים כה שונים זה מזה כמרטין בובר, חיים נחמן ביאליק ויהושע רבניצקי, לואי גינצברג (Ginzberg) ומיכה יוסף ברדיצ'בסקי. עבודתו המונומנטלית של גינצברג, *The Legends of the Jews* (7 כרכים, 1909–1938), שתוכנה באלגנטיות עבור משכילים והדיוטות כאחד, לא רק חשפה את מקורותיה העממיים של הדת הרבנית, אלא גם המחישה את המידה שבה אגדות יהודיות שימרו והנחילו את הפולקלור הקדום.

אומנות

האומנות היהודית, ככלי לביטוי תרבותי וכתחום מחקרי, התעוררה באופן דומה לחיים על ידי התגליות בתחום הפולקלור. באף תחום אחר של חיי השעה היהודיים לא נזקקה היצירתיות באותה מידה של דחיפות להצדקה ולהשראה מצד מסורת היסטורית. אומנים והיסטוריונים יהודיים עמדו בפני אותו סטריאוטיפ שהיה מושרש אצל ידידים ואויבים כאחד, לאמור שהיהודים, בגלל דתם וגזעם, נטולים באופן מיוחד כל רגישות אסתטית. ברם, עדות היסטורית דרמטית שהצביעה על ההפך החלה להצטבר: התערוכה של אוסף איזק שטראוס (Strauss) בפאריס ב־1878, פרסומה של הגדת סארייבו ב־1898 יחד עם

שתזורה של מסורת יהודית של איור כתבי יד, הקמתם של חברות ואוספים המוקדשים לאומנות יהודית, פרסומו ב־1916 של החיבור *Antike Synagogen in Galilaea* על ידי היינריך קוהל (Kohl) וקארל וואטצינגר (Watzinger) – המחקר הראשון אודות בתי כנסת בגליל, ומעל לכל, השפעת העצום של אומנות עממית שנחשפה בבתי הכנסת מעץ של רוסיה. ההיסטוריונים סיפקו את המשאבים של עבר יהודי אומנותי עבור אומנים אשר הציגו כלפי חוץ תרבות יהודית חילונית. בדפיו היפים של 'רימון', מגזין מהודר לאומנויות וספרות יהודיות, שראה אור בברלין לאחר המלחמה במהדורה עברית ויידיש, התלכד המימד האומנותי עם המימד ההיסטורי באופן סימביוטי.

סוציולוגיה

מפולקלור יהודי ועד סוציולוגיה המרחק היה קטן, שכן האינטרס נותר לא־אליטיסטי בעיקרו. הדחיפה להתרחבות זו של המחקר היהודי באה ישירות מכיוון התנועה הציונית המתהווה. למרות שצונץ הקדים בבירור את המחקר הסוציולוגי אודות היהודים במסה פרוגרמטית מ־1823, *Grundlinien zu einer künftigen Statistik der Juden*, נדרשה האצבע המאשימה של הציונות, שהופנתה כלפי ההתבוללות על כל ההשלכות המדאיגות שיוחסו לה לגבי ההישרדות היהודית, כדי להביא את המחקר לעסוק בהווה. בקונגרס הציוני החמישי שנערך ב־1901, מכס נורדאו, אשר נהג לכבד את הצירים מדי שנה בהערכה מנבאת־רעות בדבר מצבם של היהודים, קרא לאיסוף שיטתי של נתונים לצורך אישוש הקונסנסוס הציוני. הצעה זו לבשה צורה מוסדית שלוש שנים לאחר מכן בברלין בדמות ה־Bureau für Jüdische Statistik, שאויש על ידי סגל קטן של ציונים מתנדבים, אשר במשך שמונה עשרה השנים הבאות היו עתידים לפרסם כתב עת רב־ערך לדמוגרפיה ולסטטיסטיקה של העולם היהודי. עורכו הראשון, לפני שעבר לארץ ישראל ב־1908 כדי לעמוד בראש 'המשרד הארצישראלי', היה ארתור רופין, אשר הוציא ב־1904 את העבודה הראשונה בתחום הסוציולוגיה היהודית, בחיבורו *Die Juden der Gegenwart*. שלא במפתיע, דור החוקרים הראשון יצא ברובו מבין שורותיהם של הציונים. עד 1930 כבר תפח מחקרו של רופין לכדי חיבור מקיף בן שני כרכים – *Soziologie der Juden* (1930–1931), וב־1938 הוא היה המועמד הטבעי להיות המרצה הראשון של האוניברסיטה העברית לסוציולוגיה יהודית.

המחקר בתחילת המאה העשרים

המאה הראשונה של לימודי היהדות הסתיימה במקום שבו נפתחה, בברלין, עם הקמת התאחדות נוספת של חוקרים צעירים, שעדיין התמרדו נגד שלטונה של הרבנות. בשנת 1919 ייסד אויגן טויבלר (Taubler), הפעם בגיבוי יהודי נרחב, את ה־Akademie für die Wissenschaft des Judenthums. הרעיון היה תולדה של קריאה מן הלב שהיפנה

פארנץ רוזנצווייג (Rosenzweig) ליהדות גרמניה לתגבר את כוחותיה האקדמיים כנגד המתקפה על היהדות העתיקה מצד המחקר היותר ויותר בטוח בעצמו של הפרוטסטנטיות הליברלית. נידויה של היהדות מן האוניברסיטה נותר בעינו, שילובה בחברה הגרמנית היה רצוף בעיות וחוגיה הלא־רבניים היו בלתי מצוידים להתמודדות עם מצוקות. האקדמיה למדע היהדות בצורתה הסופית, כשהיא חפה מכל כוונה פולמוסית או חינוכית, ייצגה את נסיונה האחרון של יהדות גרמניה להוציא את מדע היהדות מבידודו האקדמי ובכך לקבוע את דרכו במאה העשרים. בדמותו של טויבלר עמד לרשות האקדמיה קלסיציסט שהיה מתלמידיו של תיאודור מומסן (Mommsen) ועם זאת היה בקיא במקורות היהודיים, הוגה היסטורי בעל כוח קונצפטואלי רב ומנהלן מוכת, שכמה שנים קודם לכן אירגן ארכיון יהודי ארצי אשר שימש כגנזך המרכזי לתעודות קהילתיות יהודיות.

משימת האקדמיה למדע היהדות, כפי שנוסחה על ידי טויבלר, היתה לשים קץ לעיסוק הכפייתי של המדע היהודי בסוגיית האנטישמיות ולהסתמכותו על רבנים, ולקדמו שוב אל הסטנדרטים הגבוהים ביותר של המחקר המודרני. הדבר חייב התמחות, שימוש שיטתי במקורות ארכיוניים לא־יהודיים, ניתוח פילולוגי רחב בהיקפו וכן מחקר קונטקסטואלי והשוואתי. המחקר התלמודי במיוחד סבל עדיין מהיעדר בסיס פילולוגי מוצק. חלומו של טויבלר היה ליצור בסופו של דבר ספרייה שתכלול מהדורות ביקורתיות של כל הכתבים היהודיים מלפני המאה ה־17. בינתיים הוא חילק את תחום לימודי היהדות לתשעה מקצועות שונים, תיאר את טבעם של כלי העזר והמשאבים ומימן את מחקרם של חוקרים צעירים דוגמת חנוך אלבק (Albeck), יצחק בער (Baer), דוד ה' באנת (Baneth), ארתור שפאנייר (Spanier) וסלמה שטרן (Stern).

שלוש שנים לאחר מותו של טויבלר ב־1950 בסינסינטי, הפליגו בשבחו בירושלים שלושה אנשים אשר היתה לו השפעה עמוקה על חייהם – בער, משה שוואבה (Schwabe) ובן־ציון דינור. ברם, הצדעה זאת היה בה יותר מאשר הכרת חובה אישית. עצם הקונצפטואליזציה, האתוס והכלים של לימודי היהדות, כפי שהתגלמו באוניברסיטה העברית לאחר 1924, נהגו על ידי טויבלר בברלין. התמקצעותו של המחקר היהודי היתה בעיצומה, למרות שעניינים קהילתיים עוד היו עתידים להשפיע על נושאי המחקר.

יהדות גרמניה: מדת לתרבות

אקדים לנושא של פרק זה התייחסות לתרומתו המדעית של נילס בוהר (Bohr). לפני שנים הוא הגן על הצגתה הכפולה של תופעת האור על ידי פיזיקאים באמצעות תיאוריה לגבי תיאורים המשלימים זה את זה.

כה רחוק מאיתנו הוא אותו עולם קוונטי מוזר של האטום עד כי, אם ברצוננו לשוותו לנגד עינינו, לא די בתמונה אחת מחיי היומיום. אנחנו נאלצים לעשות שימוש בזוגות של דימויים משלימים וסותרים. אין להתרגש מכך שדימוי הגל ודימוי החלקיקים סותרים זה את זה. שניהם דרושים לנו. הם פשוט משלימים אחד את השני.¹

עומקה של התיאוריה שלעיל טמון בהכרה בכך שמורכבותן של תופעות מסוימות אינה מאפשרת את צמצומן לתיאוריה או למטפורה אחת ויחידה. התנהגות האור מוסברת לעתים בצורה הטובה ביותר במונחים של גלים ולעתים במונחים של חלקיקים. אין כמו הסתירה ככלי עזר בחתירה לאמת.

בעוד שאיני מתיימר להבין את מהות הדברים שמאחורי התיאוריה של בוהר, מזמן אני סבור שבתור הצהרת מתודה יש בה מידה רבה של רלוונטיות עבור ההיסטוריון. לעתים קרובות לא ניתן למצות את הנושאים המורכבים העוברים תחת זכוכית המגדלת שלנו בנקודת מיקוד אחת, בתיאור אחד, בהסבר אחד או בתיאוריה אחת. כמו סטריאוסקופ, יותר מזווית ראייה אחת מיטיבה עמם, ודבר אינו מבטיח תמונה אחידה בסופו של דבר. כאשר מדובר בנושא כה סבוך ומגוון כמו מצבה של יהדות ויימר (Weimar), אין הכללה גורפת אחת היכולה לעשות צדק עם המציאות בשלמותה. שכן בפועל היהדות על אדמת גרמניה בשנותיה האחרונות של האמנציפציה נקרעה לגזרים על ידי כוחות נגדיים, על ידי שיעור עולה של נשירת יהודים ותחייה רוחנית, שלא ניתן להקיפם בהשערה חד־ממדית. הדפוסים הדתיים הסותרים המופיעים לעיניי ההיסטוריון מצביעים על סך תגובותיהם של היהודים כפרטים לאנדרלמוסיה ששררה

Banesh Hoffmann, *Albert Einstein: Creator and Rebel*, New York 1972, p. 186

בגרמניה בתקופת רפובליקת ויימאר. אתייחס להלן רק לשניים מבין אותם דפוסים, שניים השוללים זה את זה, אך אינם משמעותיים במידה שווה.

הדפוס הראשון העולה מייד בראשי מגולם בכותרת ספרו הצורם והלוחמני של פליקס תיילהאבר (Theilhaber), *Der Untergang der deutschen Juden*, שפורסם לראשונה ב־1911 ופעם שנייה עשר שנים לאחר מכן בגירסה מתוקנת שנועדה להפריך את דברי מבקריו. הספר היווה דוגמה מוקדמת וקיצונית לתחום האקדמי של סוציולוגיה יהודית, ששאב את השראתו במידה רבה מהציונות, ושירטט תמונה מחרידה של ההשפעה המפוררת שהיתה לאמנציפציה ולמודרניות על יהדות גרמניה בתור קבוצה מאורגנת. שיעור ילודה מצטמק ומספר גדל והולך של נישואי תערובת והתנצרויות בישרו, לטענתו, על הידלדלות בלתי הפיכה של האוכלוסייה היהודית. יהדות גרמניה, שהיתה מטבעה גוף דתי, נראתה לו כמי שאינה מסוגלת לבלום את השחיקה המתמדת בבסיסה הדמוגרפית ולפיכך לשרוד בעקבותיה. קדימותם של האינטרסים הקבוצתיים נפלה קורבן לאינדיוידואליזם פרוץ.²

בשנת 1920 נתן מקס ברוד (Brod) ביטוי רך ואישי יותר לאותה קינה. חיבורו 'Elegie an die abgefallenen Juden' הוא תיאור פואטי, רווי פאתוס, של ביקורו הדמיוני של הסופר בבית קברות עצום ובו גופותיהם החיות של יהודים אשר הפנו את גבם לשורשיהם. אולם למרבה הפתעתנו, הפואמה אינה מזכה אותנו בהשתפכות צדקנית נגד חסרי האמונה. אדרבה, שוכני בית העלמין מתוארים בעיקר כצעירים שאוכזבו על ידי יהדות שהיא מתמירה ובלתי מתחשבת, על ידי הורים ומורים אשר לא באו לקראת ילדיהם כדי לדאוג לצורכיהם הרוחניים המגוונים. לא כוחות חברתיים אלא חסך רוחני הוא שאשם בהתנכרותם של הצעירים. הפואמה היא כתב אישום מלא עוצמה נגד קהילה של מבוגרים, שרדידותה ואנוכיותה מאיימות להביא לאובדן העתיד היהודי. כמו תיילהאבר גם ברוד ראה שחורות בכל הנוגע למשאבים הפנימיים הקיימים כדי לשמר את נאמנותו של היהודי כפרט.³

ברם, גל של יצירות רוחניות ותרבותיות כבר היה באותה עת בעיצומו, ועל דפוס שני זה מבקש אני להתעכב ביתר אריכות. הנאציזם לא קבר יהדות שהיתה על סף אפיסת־כוחות דתית. אם פשיטת רגל רוחנית היא אכן המונח המתאים ביותר לתיאור חלק אחד בקהילה, הרי שהתנהגותו של חלק אחר בה היווה ניגוד קוטבי דרמטי לכך, והישגו יוצא הדופן היה בכך שהעמיק והביא לידי שיא את התפתחותה של תת־תרבות יהודית נבדלת בתוך מסגרת חברתית יחסית וולונטרית ופתוחה. למרות שניכרו ביהדות

Felix A. Theilhaber, *Der Untergang der deutschen Juden*, 2nd rev. edn., Berlin 1921 2

Max Brod, *Im Kampf um das Judentum*, Vienna–Berlin 1920, pp. 129–131 3

גרמניה הרבה מפגעי ההתבוללות, היא הוכיחה גם את היכולת ליצור לכידות חדשה באמצעות חיוניות תרבותית.

קיומה של תת־תרבות גרמנית־יהודית זו ניתן להמחשה החיה ביותר בדמות שמונים ושלושה הכרכים הדקים שפורסמו על ידי הוצאת שוקן (Schocken Verlag) מסוף 1933 ועד 1938 תחת הכותרת הכללית *Bücherei des Schocken Verlags*. הסדרה, שנהגתה כנראה על ידי זלמן שוקן עצמו, נועדה לבחור מתוך מעיינותיה הבלתי נדלים של הספרות היהודית טקסטים בעלי רלוונטיות מיוחדת עבור הקוראים היהודיים בגרמניה הנאצית. ברוח הכותרת הראשונה בסדרה – נבואות הנחמה של ישעיה בתרגומן החדש מאת בובר ורוזנצווייג – רחש כל אחד מהקטעים שנבחרו רבדים של משמעויות שהכילו בתוכם נחמה ומוסר השכל.⁴ אולם הדבר המרשים ביותר לגבי הסדרה מלאת־ההשראה הזאת הוא רוח־היריעה התרבותי הכמעט בלתי מוגבל שלה והמהירות שבה הופקה. שמונים ושלושה הכותרים מביעים תפיסה של היהדות כציוויליזציה דתית החובקת את התנ"ך, ספרות רבנית, שירה עברית בימי־הביניים ובעת החדשה, פילוסופיהומיסטיות, פולקלור ותרבות עממית, מכתבים וספרי זכרונות, ספרות יפה מודרנית ושירה בגרמנית וביידיש, כמו גם מחקרים בהיסטוריה יהודית ומקורות היסטוריים. מתכונתה של הסדרה הקשתה על התייחסות שיש בה יותר מאשר אזכור לביטויים המצטברים של מוסיקה ואומנות יהודיות.⁵

לאחר פרסומם של חמשת הספרונים הראשונים בנובמבר ובדצמבר 1933, התכנן היה להוציא לאור שני ספרונים בחודש, דהיינו עשרים וארבעה ספרונים בשנה, מספר שהוצאה עמדה בו בפועל רק בשנה אחת – 1935. אף על פי כן, העמדתה של ספרייה גרמנית ובה תשעים ושניים כרכים של תרבות יהודית על פני תקופה של חמש שנים היא עדות לא רק לדחיפות השעה ולמסירותם של מוריץ שפיצר (Spitzer) ולאמברט שניידר (Schneider), אלא גם לעצם קיומה של מורשת תרבותית חיה. לו קפאה אותה מורשת בגרמניה על שמריה וסבלה מחוסר טיפוח מאז האמנציפציה, בקושי היה עולה בידי הוצאת *Schocken Bücherei* להפיק יותר מאשר מספר כותרים לנחמה. אך במקרה זה לא היה שום צורך בהמצאת הדברים יש מאין; כבר היתה בנמצא תת־תרבות שופעת חיים שניתן היה לדגום ממנה ולחזקה, משום שחלק ניכר מן העבר אומץ בהתמדה על ידי הווה שהיה נחוש להוסיף את הנופך הייחודי שלו. למעשה, חלק עצום מתוך התפוקה של הוצאת שוקן בנושאים היהודיים בין 1931 ל־1939 – כ־225 כותרים

4 *Die Tröstung Israels*, mit der Verdeutschung von Martin Buber und Franz Rosenzweig, Berlin 1933

5 ניתן למצוא רשימה מלאה בסוף ה־*Almanach des Schocken Verlags auf das Jahr 5699*, Berlin 1938/1939

המייצגים תריסר סוגות ספרותיות – מחזק את הרושם בדבר קיומה של תת־תרבות יהודית פורחת בשפה הגרמנית.⁶

יצירתה של תת־תרבות דתית דינמית בתקופה שנשלטה על ידי כוחות צנטריפוגליים מהווה את הישגם הגדול ביותר של היהודים בגרמניה המודרנית. על יסודותיהן של קהילה מקומית שאורגנה מחדש ורשת גדלה של מוסדות ארציים, הקימה יהדות גרמניה מבנה־על תרבותי שהפריך את התפיסה בדבר היותה של התרבות היהודית פועל יוצא של נידוי פוליטי וחברתי. תהליך התמערבותה של היהדות, שהותחל בגרמניה, היה תרגיל בהנחלה יצירתית תרבותית, דיאלקטיקה בין עמידה פנימית וגירוי חיצוני. המשקע התרבותי העשיר של היהדות הוליד גירסה יהודית של ה־Bildung הגרמני. היא הציעה ליהודי הבודד, הקורבן הפגיע ביותר של ההתבוללות, זריקה של זכרונות ומשמעויות, שהיו עשויים, ברגעים של פתיחות, לחדש את תודעתו הקבוצתית ואת גאוותו הדתית. התרבות היהודית סיפקה לפרט הקשוב תחושה של חיבור אל העבר, מודעות לקהילות יהודיות אחרות בהווה ומקור להתנגדות רוחנית בעתיד.⁷

אין ספק שהתסיסה הדתית והאינטלקטואלית הבלתי רגילה של יהדות ויימאר תרמה תרומה אדירה לבניית התרבות של יהדות גרמניה, אך תרבות זו לא נבנתה בן לילה. מאז ימיו של מנדלסון הוציאו יהודים מתחת ידיהם עבודות שנועדו להנחיל את היהדות כמו גם עבודות פולמוסיות שבהן הועלו היבטים של היהדות שלא עלו בקנה אחד עם העולם המודרני. עם כל מקוריותה, הדינמיות התרבותית של יהדות ויימאר היא פרק אחד בהופעתה ההדרגתית של תרבות דתית על פני המאה הקודמת. המשך המסה הנוכחית יוקדש לניסיון להביא הוכחות לצמיחתה ולאופן הפצתה, שכן תרבות שאינה נמסרת הינה בעלת חשיבות חברתית מועטה.

הראיה המשכנעת הראשונה לתופעה נמצאת ב־Institut zur Förderung der israelitischen Literatur, שהוקם על ידי לודוויג פיליפסון (Philippson) ב־1855. בפברואר אותה שנה פנה פיליפסון בקריאה ל"כל הישראלים [Israelites] קוראי־הגרמנית לייסד חברה ספרותית ישראלית" שתתמסר לפרסומם של חיבורים הנוגעים להיבט מסוים של היהדות. המטרה המוצהרת היתה לבנות את קהל הקוראים לספרים מסוג זה ולתת מענה לעובדת היעדרו של שוק אשר חרצה את גורלם של חיבורים יהודיים למהדורות יחידות במספר מוגבל של עותקים. עד אפריל הספיק פיליפסון להצמיח מועדון ספרים יהודי שמנה כמעט 1,100 חברים מכל רחבי מערב אירופה, אם כי רובם מגרמניה, שכל אחד מהם שילם דמי מנוי שנתיים של שני טאלר תמורת עותק אחד מכל פרסום.⁸

6 Volker Dahm, *Das jüdische Buch im Dritten Reich*, 2 vols., Frankfurt am Main 1982, II, cols. 507–596

7 Leo Baeck, 'Kulturzusammenhänge', *Der Morgen*, I (1925), pp. 72–83

8 *Die Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1855, pp. 87–89, 223–224

לא היה זה לגמרי מקרי, שהרעיון למועדון הספר הראשון של יהדות גרמניה בא מפיליפסון. כעורך העיתון היהודי הכלל-ארצי הראשון בגרמניה, ה־*Allgemeine Zeitung des Judentums*, שראשיתו ב־1837, עמד פיליפסון בראש זרז חדש ורב-עוצמה של התרבות היהודית. בעוד שדפיו השבועיים הוקדשו לדיון מלומד בסוגיות השעה היהודיות ולדיווח על אירועים יהודיים עכשוויים ברחבי העולם, הפיליטון החודשי שלו סיפק מנה קבועה של ספרות יפה, שירה, זכרונות ותרגומים יהודיים. פיליפסון עצמו היה לאחד הכותבים הפוריים ביותר במאה של רומנים היסטוריים יהודיים. בדיעבד הוא היה הראשון בקבוצה רבגונית, נמרצת ומלומדת של עורכים – אנשים כגון מרקוס להמן (Lehmann) מ־*Der Israelit*, הירש הילדסהיימר (Hildesheimer) מה־*Jüdische Presse*, גוסטב קארפלס (Karpeles) מה־*Allgemeine Zeitung des Judentums*, לודוויג פויכטוונגר (Feuchtwanger) מה־*Bayerische Israelitische Gemeinde-zeitung* ורוברט וולטש (Weltsch) מה־*Jüdische Rundschau* – אשר הפכו את העיתונות היהודית בגרמניה לכלי עיקרי לעידודה ולהפצתה של התרבות היהודית.⁹ במהלך שלוש השנים הראשונות לפעילותו הגיע מספר החברים במכון לשיא של כ־3,600. בתקופה זו הוציא המכון לאור כעשרים כותרים והפיץ מספר כולל של 90,000 עותקים. בסיכום כולל הוא פעל על פני תקופה של שמונה עשרה שנים, עד 1873, והוציא לאור שמונים ושבעה כותרים, או בממוצע כמעט חמישה ספרים בשנה. הרשימה כללה תערובת של סיפורת, שירה, ספרות מסעות, תרגומים של טקסטים עבריים, תיאולוגיה, ומדגם נאה של מחקרים מאת גרץ (Graetz), יוסט (Jost), פירסט (Fürst) וגייגר (Geiger). פיליפסון ישב בראש ועד מנהל מצומצם של שלושה אנשים ודאג לכך שהמכון ידפיס תשעה עשר ספרים שהוא עצמו כתב ושלושה אחרים שכתב אחיו פבוס, עובדה שללא ספק תרמה בסופו של דבר לפגיעה באמינותו של המפעל.¹⁰ עשרים שנה לאחר מכן, בשנת 1893, הוקם ה־*Verband der Vereine für jüdische Geschichte und Literatur* בהאנובר (Hannover), המספק לנו הזדמנות שנייה לעמוד על צמיחתה והפצתה של התרבות היהודית בגרמניה. ה־*Verband*, כמו המכון, היה רעיון של עורך ה־*Allgemeine Zeitung des Judentums*, הפעם בדמותו של קארפלס, היסטוריון של ספרות יהודית, אשר קיבל על עצמו את התפקיד ב־1890, עם

9 הטיפולוגיה של עורכי העיתונות הגרמנית־יהודית ראוייה להיחקר. בינתיים, ראה: Max Gruenewald, 'Critic of German Jewry: Ludwig Feuchtwanger and his Gemeindezeitung', in *Year Book XVII of the Leo Baeck Institute*, London 1972, pp. 75–92

10 *Die Allgemeine Zeitung des Judentums*, 1857, p. 624. לרשימה מלאה של כל פרסומי המכון, ראה: Aron Freimann, *Katalog der Judaica und Hebraica*, rep. Graz (Austria) 1968, pp. 29–30. התנגחותו של פיליפסון עם גרץ סביב כך ב' לחיבורו *Geschichte der Juden* גם היא מן הסתם הרחיקה הרבה מנויים (ראה לעיל, עמ' 350, הערה מס' 120).

מותו של פיליפסון. במילים שהעידו על מערבולת האנטישמיות שמסביב, הצהיר קארפלס כי "הפצת ידע אודות ההיסטוריה היהודית והספרות היהודית היא צורך השעה הדחוף ביותר".¹¹ לצורך השגת מטרה זו עודד ה־Verband את הקמתם של סניפים מקומיים, שהיו אמורים להעמיד ספריות יהודיות ציבוריות, לנהל ערבי עיון ולערוך בכל חורף סדרה של הרצאות ציבוריות בנושאים הקשורים להוויה היהודית. בשנת 1900 כבר יכול היה המאמץ הארצי הזה להתפאר בכ־1,000 הרצאות שנתיות בכ־150 קהילות יהודיות, וכן בהשתתפותו הפעילה של מחנה הידלסהיימר באורתודוקסיה הגרמנית.¹² משנת 1898 חילק ה־Verband לכל חבר בו ספר שנה צנוע ובו סקירה אודות האירועים היהודיים והפרסומים האקדמיים של השנה, יחד עם לוח שנה דתי ותערוכת של מסות אקדמיות למחצה. עד 1913 כבר עלה מספר הסניפים ל־219 ומספר החברים ליותר מ־16,500.¹³ לא היתה זו הפעם האחרונה בגרמניה שהישגי המחקר היהודי גויסו למאבק ההתנגדות הרוחנית. במילים שנשא איסמר אלבוגן (Elbogen), לרגל בחירתו ב־1911 כמחליפו של קארפלס שנפטר בתפקיד נשיא ה־Verband: "רק קהילה המושרשת היטב בעבר יכולה לפעול למען העתיד".¹⁴

ברם, רק בפרק הזמן הקצר של תקופת ויימר נגלית פתאום לעין תת־תרבות אתנית בת־קיימא במלוא היקפה. הפנורמה מהווה את נקודת השיא של התפתחות אורגנית, שראשיתה בתרגומו של מנדלסון לתנ"ך, וכן תוצאה של הזרמים האינטלקטואליים של המאה העשרים, חדירת הציונות וההשפעה הממריצה של אירועים הקשורים למלחמה. היהדות הפכה בהדרגה ממערכת חסרת־חיים של קלישאות תיאולוגיות לכוח חיוני המחפש לו ביטוי ביצירות אומנות וספרות, בהיסטוריה ובתיאולוגיה. נראה כי המוטו של אותה תקופה היה, ששום דבר יהודי אינו זר, ומורשות שנזנחו זה מכבר – החסידות,

11 'Mitteilungen aus dem Verband', *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur*, 1910, p. 2

12 Ismar Schorsch, *Jewish Reactions to German Anti-Semitism 1870–1914*, New York–London 1972, p. 112. 'Mitteilungen aus dem Verband', *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur*, 1912, pp. 2, 5

13 שם, עמ' 11–16. לאור כיוון הניתוח שלי, הייתי רוצה להאמין שהתנסותו האישית של ארתור רופין לא היתה לגמרי בלתי מייצגת. השתתפותו מ־1892 ועד 1893 בחברה על־שם גרץ להיסטוריה וספרות יהודית במאגדבורג בראשותו של הרב מוריץ ראהמר (Rahmer), בוגר בית המדרש לרבנים של ברסלאו, היתה הביטוי הבולט ביותר לקשר עם היהדות, שהיה מכל בחינה אחרת קלוש. הגירויים שלהם הוא נחשף במסגרת החברה הביאו אותו להרהר ברצינות באנטישמיות ובסופו של דבר הוא נמשך בחווקה אל הציונות (Arthur Alex Bein [ed.], *Ruppin: Memoirs, Diaries, Letters*, New York 1971, pp. 60–64).

14 'Mitteilungen aus dem Verband', *Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur*, 1912, p. 5. ראה גם את ההערכה החיובית אצל Israel Friedlaender, *Past and Present*, repr. New York 1961, pp. 203–204

המיסטיקה היהודית, תרבותה של אירופה המזרחית – אומצו מחדש, וביתר שאת. התנ"ך עצמו זכה לתשומת לב מחודשת, כאשר חוקרים ותיאולוגים יהודיים החלו לקרוא תיגר על הדומיננטיות הבלתי מעורערת של המחקר הפרוטסטנטי. מספרם המרשים של כתבי העת לספרות יהודית, אשר שימשו הן כחוד החנית והן ככלי תמסורת, מגלה את חוזקו והיקפו של השפעת התרבותי הזה. כתב העת *Jeschurun* של יוסף ווהלגמות (Wohlgemuth), ה-*Der Jude, Neue jüdische Monatshefte* של בובר, ו-*Der Morgen* של יוליוס גולדשטיין (Goldstein) לא רק משקפים את המגזרים העיקריים של יהדות גרמניה, אלא נותנים אף ביטוי לאתוס משותף אשר כלל יישום של מחקר ביקורתי, הרחבה של אופקי התודעה היהודית ורגישות מודרנית בתכלית. קומץ מסור של אינטלקטואלים ואנשי מקצוע יהודיים שימר לאורך זמן רמת דיון, חיוניות מחשבתית וגיוון נושאי, שהיו סימן, כפי שרמזה כותרתו של *Der Morgen*, לעלות השחר על עידן תרבותי חדש. בנוסף לכך, ערוצי התמסורת התרבו במהירות למן מפנה המאה, וקירבו עוד ועוד בין יצרני התרבות היהודית לצרכניה. ה-*Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judenthums* (1902) וה-*Encyclopaedia Judaica* (1928–1934) הפיצו במתכונות שונות את ממצאיהן של מאה שנות מחקר יהודי.¹⁵ במסגרת ה-*Gesamt-archiv der Deutschen Juden* (1906) היו מעורבים לפחות כמה אנשים בכל אחת מבין מאות קהילות יהודיות בהכנת מקורות למחקר עתידי.¹⁶ צמיחתם של מוסדות דוגמת ה-*Lehrhaus* וה-*Jugendgemeinde* ברחבי גרמניה טמנה בחובה תקווה מסוימת לפיצוי על תוצאות היחלשותה של מערכת החינוך היהודי.¹⁷ ולבסוף, שכבת כיסוי של כ-103 עיתונים, כתבי עת ושנתונים הבטיחה זרם בלתי פוסק של מידע וגילויי דעת יהודיים.¹⁸ היהודי כפרט אולי לא היה מצוי במיוחד בתרבות היהודית, אולם הקהילה המאורגנת הצליחה, באמצעות שורה של אישים דגולים, להעמיד מקבילה יהודית מוצקה למסורת ה-*Bildung* הגרמנית.

15 'Zum Jubiläum der 'Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judenthums'', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, LXXII (1928), pp. 1–5. ראה גם את סקירותיו התוססות של רוזנצווייג המתייחסות לכרכים א'-ד', שפורסמו במקור ב-*Der Morgen* וקובצו בחיבורו: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, pp. 521–538

16 Eugen Taeubler, *Aufsätze zur Problematik jüdischer Geschichtsschreibung 1908–1950*, Tübingen 1977 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 36), pp. 1–20

17 Rosenzweig, *Kleinere Schriften*, pp. 56–93, 100–105; Nahum N. Glatzer, 'The Frankfort Lehrhaus', in *LBIYB*, I (London 1956), pp. 105–122

18 Margaret T. Edelheim-Muehsam, 'The Jewish Press in Germany', in *LBIYB*, I (London 1956), pp. 171–172

למרות מאה שנים של אמנציפציה, לא התקרבה יהדות גרמניה לסף ההתפרקות. למעשה, התחדשותו של המרץ הקהילתי והתרבותי החלה לתקן את השחיקה שנגרמה על ידי התשה אישית. הכלים להעמקת התודעה היהודית היו כבר מגובשים.

אם מושג ה־Bildung הגרמני היה קשור קשר הדוק לתחיית הקלסיציזם היווני, הרי שמקבילתו היהודית היתה לא פחות כרוכה בהופעת מדע היהדות. חקר היהדות במונחים ביקורתיים והיסטוריים, עם כל חדשנותו, היה בסופו של דבר כלי של המשכיות. שחזור העבר שימש לעיצוב התודעה היהודית בהווה. תרגומים, בין אם מהסוג המילולי או מהסוג הקונצפטואלי, שימרו את הנגישות לקנון של טקסטים קדושים; הבאתו של סיפור הסבל היהודי פעלה נגד נטישת היהדות, וחשיפת צורות שונות של יצירתיות יהודית בעבר הציעה פרדיגמה לעתיד. כך השקו מעיינות מדע היהדות בהתמדה את הנוף ההולך ומתגלה של התרבות היהודית. וכך היה גם בצוק העתים, כאשר מדע היהדות הפך להיות מקור לנחמה. ספר השנה האחרון של הוצאת שוקן (*Almanach des Schocken Verlags*), לשנת 1938–1939, נפתח בארבעה שירים קצרים בעברית של ינאי, פייטן פורה שחי בארץ ישראל במאה השישית, שאיש לא הכירו בפתח המאה הי"ט. הם נלקחו מתוך כרך נהדר של שירי ינאי שנערך על ידי מנחם זולאי (Zulay) ופורסם על ידי הוצאת שוקן רק כמה חודשים קודם לכן.¹⁹ בתרגומו הנאמן של שפיצר, חצה קולו של ינאי את מרחק השנים עם נימה של נחמה מלאת השראה.

כלו עינינו לאהבתך
אוהב שנאים משנאת אויב
ראה נא בענינו מבית
ושור שנאתנו מבחוץ
כלֹאֵה אשר ראית בעניה
ושרת בשנאת ענויה
מבית היו לה שנאים
ובחוץ היו לה משנאים
ולא כל אהוב אהוב
ולא כל שנאוי שנאוי
יש שנואים במטה ואהובים במעלה
שנואיך שנואים ואהוביך אהובים
שנאתנו כי אהבנוך, קדוש.²⁰

19 Menahem Zulay, *Piyyute Yannai*, Berlin 1938. על תולדות המחקר אודות ינאי, ראה את המבוא של זולאי.

20 *Almanach des Schocken Verlags aus das Jahr 5699*, p. 7. במהדורת זולאי, עמ' 399.

מקומם של לימודי היהדות במחקר המודרני

כל מי שמכיר את הזירה האקדמית העכשווית אינו יכול שלא להתרשם מפריחתם של לימודי היהדות במכללות ובאוניברסיטאות ברחבי צפון אמריקה. מבחינה מספרית בלבד, צמיחתם של לימודי היהדות כתחום אקדמי מדהימה. יותר מאלף קורסים בתחום מוצעים כיום במוסדות להשכלה גבוהה מחוץ לישראל. בנוסף לכל זאת אנו עדים להתרבותם של תת-תחומים חדשים ולהופעת מרכזים חדשים של עשייה מחקרית ברחבי העולם. ברם, הספקנים עשויים עדיין לשאול עד כמה עמוק באמת חדרו לימודי היהדות האקדמיים אל תוך התחום האקדמי הכללי של לימודי הדתות. מדד סובטילי אך משמעותי למקומם הבטוח של לימודי היהדות במדע הדתות בן-זמננו הוא האנציקלופדיה של הדת (*Encyclopedia of Religion*) בת חמישה-עשר הכרכים שראתה אור לאחרונה, בעריכת מירסאה אליאדה (Eliade) המנוח (בהוצאת Macmillan, 1987).

אנציקלופדיה מפוארת זו, פרי עבודה קבוצתית, מאששת באופן ייחודי את הסטטוס שהושג בימינו על ידי תחום לימודי היהדות במסגרת האוניברסיטה האמריקאית ועשויה אף לספק רמז לגבי מקורה של הצלחה אדירה זו. עבודה זו נובעת מתוך רוחב לב העומד בניגוד להטיה ולקטגוריות הנוצריות שבהן היתה נגועה קודמתה הפדנטית באנגליה, ה-*Encyclopedia of Religion and Ethics* בת שלושה-עשר הכרכים, שנערכה על ידי ג'יימס הייסטינגס (Hastings) בין 1908 ל-1926.

במהלך אותה יוזמה מוקדמת יותר, ב-1921, פנה הארי אוסטרין וולפסון (Wolfson), אז עדיין מורה חסר ביטחון ובלתי מתוגמל כראוי לספרות ולפילוסופיה עברית באוניברסיטת הרווארד, אל גאוותם של יהודי אמריקה בבקשה שיממנו את פרסום החיבורים הקלסיים של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. נימוקו לפרויקט הסגיר באופן כואב את מעמדם השולי של לימודי היהדות בעולם האקדמי, שלא השתנה לאחר מאה שנים של תפוקה מרשימה ביותר.

כאשר אני מדבר על חשיבותו של חלק זה של הספרות הפילוסופית היהודית שלא פורסם, אין בכוונתי לרמוז כי הפילוסופיה היהודית בימי הביניים היא בעיני התחום החשוב ביותר של חקר היהדות. רחוק מכך. שכן אני מאמין, בדיוק כפי שאבותינו האדוקים האמינו, אם כי מסיבות אחרות, שהתלמוד על

הספרות שלו הוא תחום הלימוד המבטיח ביותר, התחום הפורה ביותר למחקר ולחקירה מקוריים. אני סבור, עם זאת, שהפילוסופיה היהודית של ימי הביניים היא הענף היחיד של הספרות היהודית, לצד התנ"ך, המחבר בינינו לבין שאר העולם הספרותי. פילוסופיה זו היא המכנה המשותף שלנו עם אירופה המתורבתת ועם חלק מאסיה המתורבתת ואפריקה המתורבתת (*Menorah*) (*Journal*, 7 [1921], p. 32).

לשון אחרת, כדי לזכות באוזנו הקשבת של העולם המערבי, נדרש חקר היהדות להתחיל שלא מן המרכז, במכלול ספרותי אשר – בלי קשר למידת תפארתו – לא נגע לעצם מהותה של היהדות. תנאי הקבלה לאקדמיה חייבו ציות לערכים ולנקודות מבט חיצוניים. מן הראוי לציין שליאופולד צונץ, איש החזון הצעיר שייסד את חקר היהדות האקדמי בגרמניה, הציע ב־1818 פרויקט מדהים בדמיונו, אם כי במונחים הרבה פחות פייסניים כלפי התרבות הרבנית המסורתית ויותר אפולוגטיים בגלוי.

אין פירוש הדבר שה־*Encyclopedia of Religion and Ethics* של הייסטינגס התעלמה במתכוון מתפקידה של היהדות בדברי ימי הדתות. נהפוך הוא, עורכיה הזמינו חוקרים יהודיים רציניים מאנגליה כמו ישראל אברהמס (Abrahams), אלקן אדלר (Adler) והרברט לווה (Loewe), וכן ברי סמכא נוצריים דוגמת הרמן שטראק (Strack) וטראוורס הרפורד (Herford) לחבר מאמרים – לעתים קרובות גדולים וחשובים – בנושאים יהודיים. טיפולו הארוך של שטראק בנושא האנטישמיות וסקירתו האוהדת של לווה בנושא הקבלה הם רק שניים מהמאמרים הזכורים לטוב. בהחלט ייתכן שפרסומה הדרמטי של *The Jewish Encyclopedia* בניו יורק בין השנים 1901 ו־1906 – התמצות האנציקלופדי הראשון של המחקר היהודי המודרני – גרם להייסטינגס ולעמיתיו להקדיש יותר תשומת לב ליהדות.

עם זאת, ההתייחסות הכוללת ליהדות התבררה כדלילה ומשנית, בנופלה קורבן לנימה הנוצרית השלטת, שאפיינה את כלל עבודתו של הייסטינגס. על אף כל הידענות ההיסטורית שבה, ניתחה האנציקלופדיה של הייסטינגס דתות לא־נוצריות מנקודת מבט התפתחותית, אשר מנעה אמתפיה ועודדה השוואות לא הוגנות. רוב הערכים נתחברו בידי אנשים שהכירו את התחומים שעליהם כתבו מבחוץ. כך תואר האסלאם תחת הערך 'Muhammadanism', כינוי מערבי בלתי מדויק, שהומצא על משקל השם שניתן לנצרות. הערך על ישו ('Jesus Christ'), שכלל ארבעים ושישה עמודים, נפתח במטח של קביעות תוקפניות לגבי נחיתותם של הבודהיזם ושל האסלאם לעומת הנצרות. והמאמר הארוך על ההיסטוריה והדת של בני ישראל, שנכתב על ידי ה־Regius Professor לעברית בקיימברידג', ננעל בנימה נוצרית ברורה. המרטיירים המכבים, כך נכתב במאמר, בישרו את הופעת הכנסייה האוניוורסלית, היורשת האמיתית של עם

ישראל העתיק. בקיצור, האנציקלופדיה של הייסטינגס הציגה את דתות האנושות לפי התבנית ההיררכית, התיאיסטית והאתית שחושלה על ידי הניסיון הנוצרי.

לא כך ה־*Encyclopedia of Religion* החדשה. האתוס האקדמי שלה הוא לא־אבולוציוני במפגיע ולפיכך בלתי שיפוטי. מחבריה אינם מדברים על דתות עליונות ונחותות ונמנעים בכל תוקף משימוש במונחים טעונים כגון 'פרימיטיבי'. הגדרת העבודה של דת לאורך כל האנציקלופדיה היא לא־תיאיסטית במודע. "דת היא ארגונים של החיים סביב ממדי העומק של החוויה והיא משתנה בצורתה, בשלמותה ובבהירותה בהתאם לתרבות הסובבת" (כרך י"ב, עמ' 286). מהגדרה זו נובעת חקירה מקיפה והוליסטית ברוחה, המקדישה תשומת לב אמפתית לחוויית הקדושה הלא־מערבית ולמלוא הקשת של כל חוויה דתית – ביטוייה החברתיים, הפולחניים והתיאולוגיים.

הנימה נקבעת מעצם צורת התיארוך. מכל המאמרים, למעט אלה שתוכנם נוצרי בעליל, נעלמים המציינים הקלנדריים הנוצריים – 'לפני ספירת הנוצרים' (B.C.) ו'לספירת הנוצרים' (A.D. – *anno domini*) – שאפיינו את הייסטינגס ואפילו את מחקרו ההוגן באופן בולט של ג'ורג' פוט מור (Moore) אודות היהדות הרבנית, שנעשה בשנות העשרים של המאה העשרים. מתוך כבוד לרגישויות של לא־נוצרים, בחרו עורכי האנציקלופדיה החדשה להשתמש במציינים הניטרליים יותר – 'לפני הספירה הכללית' (B.C.E.) ו'לספירה הכללית' (C.E.). מעשה ידיהם – ניצחון של מדע הדתות בן־זמננו שהושג במאמץ משותף – מעוגן היטב באקומניות החלוצית של מירסאה אליאדה, עורך האנציקלופדיה (שלמרבה הצער לא זכה לראות בחייו את בת הזקונים שלו), וכן במורשת החיה של רודולף אוטו (Otto), שספרו *The Idea of the Holy*, אשר ראה אור לפני שבעים שנה, היה הראשון שפרץ דרך אל הגרעין הלא־רציונלי של החוויה הדתית.

הפתיחות המחשבתית החיובית הזאת היטיבה ישירות עם היהדות מבחינת מידת ההתייחסות אליה. מעולם לא הקדישה אנציקלופדיה כללית שטח כה נרחב להצגת המשקעים השונים שאותם יצרה הדינמיות הדתית בת אלפי השנים של היהדות. אם ניתן להשוות את האנציקלופדיה החדשה ל"גן ובו כמעט שלושת אלפים פרחים, שצמחו מזרעים שנזרעו בשדות אקדמיים מסביב לעולם" (כרך א', עמ' xvii), הרי שהזן הקרוי 'יהדות' מהווה יותר מעשרה אחוזים מהצמחייה, כאשר הוא מופיע הן בערכים היסטוריים נפרדים והן בתתי־חלוקה של ערכים נושאים וסינתטיים כוללים יותר. נוכחותה של היהדות שורה בין דפי האנציקלופדיה.

חשובה עוד יותר מהכמות היא הכוונה האיכותית לסקור את היהדות מבפנים, במונחיה שלה. ניכר בבירור שאמות מידה הנובעות מתוך עצם טבעה והתפתחותה של היהדות הן שמכתיבות את בחירת הנושאים. כתוצאה מכך, מספר רב של חכמי תלמוד, רבנים מימי־הביניים ומנהיגים אורתודוקסיים מודרניים, שאינם מוכרים לכל בר בי רב

אפילו בעולם היהודי, זוכים לכבוד של ערך ביוגרפי על שמם. בדומה לכך ניתן למצוא באנציקלופדיה שפע מאמרים מעמיקים על מוסדות דתיים ומכלולים ספרותיים שאינם גובלים בתודעה הנוצרית או נמזגים בה, אך בוודאי מסמנים את תחום הקדושה ביהדות. כמה אנציקלופדיות כלליות הקדישו מאמר לפרשני התלמוד האשכנזיים מימי הביניים, התוספות, או למושג התורה החיוני והרב־פני? כבוד עמוק לייחודיותן של תופעות דתיות הניע את אליאדה וחוגו לשפוך אור על ביטוייה המרכזיים של היהדות, כפי שהובנו על ידי טובי החוקרים היהודיים בימינו.

אף חוקר יהודי לא תרם יותר להעמקת ההבנה האקדמית של היהדות כדת מאשר גרשם שלום המנחת, והוא בהחלט ראוי לדברי השבח שאליאדה ייחד לו במבוא הקצר שכתב. אולם מעבר לדברי ההוקרה היתה זו המוכנות של האנציקלופדיה לערב חוקרים יהודיים מאלף ועד תו שאיפשרה לה לעשות צדק עם היהדות. מינויו של רוברט מ' מלצר, מרצה להיסטוריה יהודית במכללת האנטר ומחברו של ספר מזהיר בן כרך אחד על תולדות היהודים, כאחד משמונת העורכים הבכירים הבטיח שליהדות יינתן חלק בלתי נפרד בעצם הקונצפטואליזציה של הפרויקט. בנוסף לכך, גיוסם הנמרץ של חוקרים יהודיים לכתיבת המאמרים, אפילו בתחום של חקר המקרא – אדמת מריבה משכבר הימים, סיפק לחוקרים שבאו 'מבפנים' הזדמנות נדיבה להשמיע את קולם. התוצאה היא שלל הסברים מוסמכים הרגישים באותה מידה למשמעויות פנימיות ולמצבים חיצוניים.

ה־*Encyclopedia of Religion* היא עדות מוחצת לכך שתחום לימודי היהדות לא רק נמצא באוניברסיטה אלא גם מהווה סוף סוף חלק ממנה. הנושא אינו עוד נספח מבני גרידא, יציר כפיהם של תורמים יהודיים נאורים בתקופה של שפע ותוצר של הצורך האקדמי הבלתי מרוסן בכספים חדשים. הוא הפך סוף סוף לחלק מהמארג האקדמי של ארצות־הברית בזכות ערכה האנושי האינהרנטי של ההוויה היהודית. הכניסה לאוניברסיטה הביאה בהדרגה להכרה אקדמית.

הרבה התפתחויות תרמו להישג היסטורי זה. לא החברה האמריקאית, לא העולם היהודי ולא האוניברסיטה אינם כיום כפי שהיו כאשר וולפסון הדגיש ברוב טקט מהי החוליה המקשרת בין היהדות לזרם המרכזי. ברם, פרסומה של האנציקלופדיה החדשה צריך גם ללמדנו על התפקיד הפורמטיבי שמילא תחום מדע הדתות. כניסתו המוצלחת אל בין כותלי האוניברסיטה בעשורים שלאחר מלחמת העולם השנייה בישרה לא רק על חשיבותה של הדת בכלל למדעי הרוח אלא גם על ערכן בפרט של דתות לא־מערביות עבור מוסד שהתיימר להיות אוניוורסלי. התחום של מדע הדתות, שבחוד החנית שלו נמצאו לעתים קרובות חוקרים מהגרים, סייע, יחד עם גורמים אחרים, להרחיב את האופק הקרתני של האוניברסיטה, והביא בשלב מסוים ליתר פתיחות כלפי חקר היהדות. רבות מן המשרות הראשונות בלימודי היהדות נמצאו בתוך החוגים לדתות.

אנציקלופדיה זאת – דוגמה מהממת לאנושיות המהווה כיום מאפיין כה בולט של מדע הדתות – מזכירה לנו גם את הקשר הפרדוקסלי שבין מחקר בלתי שיפוטי לבין יצירתם של ערכים חדשים. הרחבת האופקים האינטלקטואליים באמצעות מחקר השוואתי ובלתי מוטה עוזרת מן הסתם לטפח כבוד לאינדיוידואליות ולגיוון, וכן רוח של קירבה ותלות הדדית החיוניים לאתוס של פלורליזם אתני ודתי.

מעל לכל, הישגה של האנציקלופדיה אמור להגביר מחויבות דתית, לא לשחוק אותה. במילותיו של אליאדה: "ידע אודות הרעיונות והנהגים הדתיים של מסורות אחרות מאפשר לכל אדם להיטיב ולהבין את שלו" (כרך א', עמ' xi). טיפת מרחק מניבה ריבוא תובנות. מי ייתן ואלה המתפתים אל הדוגמטיות המתחייה הפושה בעולם ירשו לעצמם לינוק מן החוכמה שצורפה לה יחדיו במידה כה רבה של אהבה באנציקלופדיה זו. תרופה יותר עדינה מזו נגד הרעל לא הומצאה.

התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית

שם התואר 'בכייני' אינו מילה השגורה בשפת היומיום, למעט בהקשר היהודי. שלום (סאלו) וויטמאייר בארון (Baron, 1895–1989) הפך אותו לחלק מאוצר המילים היומיומי שלנו. מדובר, למעשה, במילה שהכי מזוהה עם שמו, מאחר שמאז 1928, כאשר השתמש בה לראשונה כדי לתאר את ההשקפה המקובעת שראתה בהיסטוריה היהודית סיפור של מצוקה בלתי פוסקת, הוא שב ודחה אותה לעתים קרובות. למרבה האירוניה, מורשת זו אינה מייצגת תיאוריה שהוא אביה מולידה אלא דווקא תיאוריה שחייו המקצועיים הוקדשו לתיקונה. כדי להילחם בה, היה עליו קודם כל לתת לה שם. כמו כן, אין בהשתתפות תהילתו של בארון על מונח זה משום עשיית עוול לקריירה הפורייה שלו. הוא סיים את מסתו הפרוגרמטית מ־1928, שהכתירה בכותרת 'Ghetto and Emancipation', בהצהרה הבאה: "בוודאי הגיעה השעה להתנתק מהתיאוריה הבכיינית של המצוקה שלפני המהפכה [הצרפתית], ולאמץ השקפה הקרובה יותר לאמת ההיסטורית".¹ והוא מעולם לא הרפה ממאבקו שלו להנהיג רוויזיה כזו. שאיפה זאת היתה הכוח המניע מאחורי מפעלו ההיסטוריוגרפי האדיר, והיא מספקת את אשנב ההצצה הטוב ביותר אל העקביות שבבסיס עבודתו.

עם למדנותו הרבגונית קרא בארון תיגר על ההנחה הבסיסית ביותר של המחקר היהודי המודרני בכללותו, ולמעשה גם של כל החשיבה הביניימית והרבנית. לא ניתן לדחוס את ההיסטוריה היהודית על פניה הרבות לתוך הקטגוריה הדתית העגומה והעשויה מקשה אחת הקרויה גלות. אומנם האנטישמיות היתה ללא ספק עובדה נתונה, שאותה הסביר במונחים כלליים – במסגרת העדות שמסר במשפט אייכמן ב־1961 – כ"סלידה מהשונה", אולם הוא סירב בתוקף לראותה כמוטיב השולט והבלתי נמנע של סיפור התלאות היהודי. כפי שאמר לסניגור רוברט סרוואציוס (Servatius), בהשיבו לחקירה הנגדית:

אינני דטרמיניסט היסטורי. את הגל ושפנגלר [Spengler] ניתן לכנות דטרמיניסטים אידיאליסטיים. למרות שלפעמים הם צודקים, מעולם לא חשתי

Salo Baron, 'Ghetto and Emancipation', *The Menorah Journal*, XIV (June 1928), p. 526

כי גישתם נכונה. לפי דעתי, ההיסטוריה מתפתחת מכוח גורמים ושינויים בתוך החברה, שרבים מהם אינם ניתנים לחיזוי. למקורות שמור תפקיד חשוב מאוד. לאישיות תפקיד חשוב מאוד. יחד יוצרים כל הדברים הללו היסטוריה.²

ועם זאת, האמת הערומה היא שבארון נכשל. השואה קברה את מפעל חייו – להציג גירסה של ההיסטוריה היהודית שתתחשב בכל חומר הראיות. היא חיזקה את התחושה העתיקה של אסון מתרגש ובא ואת שבריריותה של המציאות. רק היסטוריון משכמו ומעלה היה מתמיד כנגד הסיכויים הללו ועומד על שלו עד הסוף, גם אם במחיר של הימצאות מחוץ לקונסנסוס של זמנו.

הטענה שלי פשוטה: בלב מורשתו של בארון פיעמה התחושה הוודאית שהיהודים היו תמיד יותר מסתם קורבנותיהן חסרי המזל של רדיפות. ואין מקום טוב יותר להציגה מאשר במוסד שבו לימד במשך שלושים ותשע שנים – באוניברסיטת קולומביה – בתאריך ליל הבדולח, כאשר ברקע מציג המוזיאון היהודי (Jewish Museum) את תערוכת 'Convivencia', תערוכה אשר, ברוחו של בארון, מציגת את השיאים התרבותיים של יהדות ספרד בחצי האי האיברי ולא את סופה האכזרי.³

ב

אל לנו להמעיט בערך האומץ שנדרש מהיסטוריון צעיר בן שלושים ושלוש כדי לקרוא לרוויזיה של התיאוריה הבכיינית. ההווה המודרנית, עם כל סטיותיה מהמסורת ונטיותיה החילוניות, רק חיזקה את אחיזתה. ראשית כל, היא הוסיפה את המשקע של ויכוח האמנציפציה שבמסגרתו תירצו חסידי האמנציפציה במשך זמן רב תכונות, נהגים ואמונות יהודיים שנתפסו כמזיקים במונחים של חוסר סובלנות נוצרית. דיכוי בלתי פוסק תמיד מעוות את אופיים של הנדכאים, כך נטען, או בניסוחו העוקצני של מנדלסון: "הם כובלים את ידינו ואז מאשימים אותנו שאיננו משתמשים בהן".⁴

2 Salo W. Baron, 'European Jewry Before and After Hitler', *American Jewish idem*, 'Changing Patterns of :ראה גם Year Book, LXIII (1962), pp. 49, 51 Antisemitism: A Survey', *Jewish Social Studies*, XXXVIII (Winter 1976), pp. 5–38

3 המסה שלי היא גירסה מתוקנת להרצאה שנשאתי ב-9 בנובמבר 1992 ב-Low Memorial Library במסגרת הוועידה הבינלאומית לציון 500 שנים לגירוש היהודים מספרד, שנערכה בחסות הסמינר התיאולוגי היהודי של אמריקה ו-The Center for Israel and Jewish Studies at Columbia University בשיתוף עם ה-Jewish Museum. לקטלוג של התערוכה הנערכת במקביל, ראה: ed. *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, by Vivian B. Mann et al., New York 1992

4 Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, III, Leipzig 1843, p. 183

שנית, ישנה התרומה של חסידי הרפורמה הדתית המוקדמים, אשר ביקשו להקטין נתחים גדולים של היהדות על ידי ייחוס היבטים שהיו בזויים בעיניהם לתקופות חשוכות. הם כתבו במונחים של התנוונות ולא של התפתחות, ודיברו על התלמוד, על המשיחיות ועל המיסטיקה כעל סטיות לצורך התגוננות שנולדו כתוצאה מעוינות בלתי דועכת.⁵ שלישית, וחשוב מכל, המחקר הביקורתי של שנות החמישים של המאה הי"ט אישש את הרטוריקה הווכחנית. נראה כי פרסומם, בתוך עשור אחד, של שני חיבורים היסטוריים חלוציים וארבע מהדורות של טקסטים מימי הביניים ביסס את התפיסה במציאות. בשנת 1851 הוציא מאיר הלוי לטריס (Letteris), תלמיד של נחמן קרוכמל (Krochmal) ומעריץ של שמואל דוד לוצאטו (Luzzatto), את המהדורה הראשונה של 'עמק הבכא', כרוניקה רחבת יריעה של הסבל היהודי, שנכתבה בעקבות גירוש ספרד על ידי יוסף הכהן, אשר נולד באביניון ב-1496 אך חי בג'נובה. ככתב יד, הוגבלה תפוצתה של הכרוניקה לאיטליה בלבד. לוצאטו נתן לטריס העתק ששרד, דחק בו לפרסמו ואף הוסיף הערות משלו.⁶

שנתיים לאחר מכן פרץ היינריך גרץ (Graetz) הצעיר אל הזירה עם כרך ד' של חיבורו היחיד במינו *Geschichte der Juden* ('דברי ימי ישראל'). כרך זה, למעשה הראשון שראה אור, תיאר את הופעת היהדות הרבנית בתקופה שלאחר חורבן בית שני. בנוסף לכך הוא ביטא מפורשות את דעתו של גרץ על אופיה – הכפול בעיניו – של ההווה הגלותית: "לחקור ולנדוד, לחשוב ולהתמיד, ללמוד ולסבול הם סימני ההיכר של תקופה ארוכה זו". אכן, הכרכים שהופיעו לאחר מכן בסדר מהיר לא סטו מהשקפה מתריסה ומוגבלת זו.⁷

בשנת 1855 צירף צונץ את קולו הסמכותי למקהלה עם סקירה גורפת של תולדות הליטורגיה היהודית. כמו עבודתו המוקדמת על המדרש, העלתה *Die syngogale Poesie des Mittelalters* ('הפיוט בימי הביניים') על נס את בית הכנסת כזירה הלאומית היהודית, כבמה הדתית לדו־שיח בן אלפי השנים בין עם ישראל לאלוהיו. צונץ קרא את השירה בהקשרה; נימת המצוקה הלאומית ששררה בה שיקפה את תנאי המחיה המסוכנים של היהודים באירופה הנוצרית. בהתאם לכך הוא כתב לעבודתו פרק מבוא צורב בן חמישים עמודים שכותרתו 'סבל', ואשר, ברוח יוסף הכהן, שירטט כרוניקה של הפגיעות היהודית מקונסטנטינוס ועד קארל החמישי, כלומר – מנצחון הנצרות על האימפריה הרומית ועד לשברה בתקופת הרפורמציה. התפילה שימשה ליהודים כקתרזיס, כאמצעי לנחמה וכביטוי של אבל, נקמה ואף של דברי נאצה.

5 ראה לעיל, עמ' 316–321.

6 ראה את המבוא של לטריס בתוך: יוסף הכהן, עמק הבכא, קראקא תרנ"ה, עמ' 1–8.

7 Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*, IV, 4th ed., Leipzig 1908, pp. 1–2

פרק תשעה עשר

בניסוחו המתומצת של צונץ: "תחת לחץ משמיעה הרוח האצילית רגשות נעלים, הפרח הלחץ מדיף את ניחותו והאדם הכבול בשלשלאות חופשי יותר ממעניו".⁸

מאיר וינר (Wiener), מורה יהודי משכיל וחרוץ מהאנובר (Hannover), נעל את העשור עם שלושה ספרים נוספים בנושא הרדיפות. בשנת 1855 הוציא מתחת ידו מהדורה עברית חדשה ל'שבט יהודה' – הקונטרס ההיסטורי שנכתב במאה הט"ז על ידי שלמה אבן וירגה – שלוותה שנה לאחר מכן בתרגום לגרמנית.⁹ אבן וירגה יכול להיחשב כמקביל ביהדות ספרד לחנה ארנט (Arendt) – הוגה דעות פוליטי בעל חשיבה עצמאית, שביקר קשות את ההנהגה היהודית בזמנו. ולמרות זאת, הטקסט החריף והמבדר, שחלקו כרוניקה וחלקו דו־שיח, פורסם לעתים קרובות ונקרא על ידי רבים במרוצת המאות. לבסוף, ב־1858, הוסיף וינר תרגום גרמני ליצירתו היותר עגומה של הכהן, ובכך יצר קשר הדוק מאוד בין המורשת ההיסטוריוגרפית של יהדות ספרד לבין המערכת הקונצפטואלית שחודשה וגובשה מחדש על ידי חוקרי מדע היהדות.¹⁰

בהחלט אפשר שהאופק הפוליטי הקודר במרכז אירופה אחרי 1848 הוא שגרם לרוח פתאומית זאת של עניין אקדמי בהיסטוריה של הרדיפות. השאיפה לאזרחות יהודית ספגה עיכוב מידי עם שובם של כוחות הריאקציה לעמדת כוח. תשע מדינות גרמניות פשוט ביטלו את האמנציפציה שהוענקה במהלך המהפכה, בעוד שפרוסיה בלמה אותה באופן קונסטיטוציונלי על ידי כך שהכריזה על עצמה כעל מדינה נוצרית. בהאנובר, עיר מגוריו של וינר, איבדו היהודים את הזכות להיבחר למשרה ציבורית, ובברלין חזר צונץ, דמות בולטת בהתקוממות, אל מחקרו מותש ומדוכדך. שנות החמישים של המאה הי"ט הפכו להיות בתודעתו, מבחינה פוליטית, "עשור של תרדמה".¹¹

רביעית, אפילו לאחר השגת אזרחות מלאה בגרמניה המאוחדת, באה גאות מהירה של האנטישמיות, בקנה מידה קונטיננטלי ממש, ושללה מהיהודים שזכו לאמנציפציה תחושה של ביתיות. עם פוגרומים בסיוע השלטון ברוסיה, מפלגות פוליטיות אנטישמיות במוצהר בגרמניה ובאימפריה ההבסבורגית ופרשת דרייפוס בצרפת, המאה הי"ט הסתיימה מבחינת היהודים בערב רב של צלילים צורמים. התיאוריה הבכיינית

8 Leopold Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Berlin 1855, p. 15

9 רבי שלמה אבן וירגה, ספר שבט יהודה, בעריכת מ' וויענער, הנובר תרט"ו; Idem, *Das Buch*

Schevet Jehuda, trans. by M. Wiener, Leipzig 1856

10 R. Joseph ha-Cohen, *Emek habacha*, trans. by M. Wiener, Leipzig 1858

הפרסומים של ה־Institut zur Förderung der israelitischen Literatur, זכה תרגומו של וינר לתפוצה רחבה.

11 Jacob Toury, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland*

1847–1871, Düsseldorf 1977, pp. 299–313; Leopold Zunz, *Jude-Deutscher-Europäer*, ed. Nahum N. Glatzer, Tübingen 1964, p. 389

התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית

נותרה תקפה. איש לא תיאר את תחושת סף-האסון באופן מוחשי יותר מאשר הצייר היהודי, יליד לודז', שמואל הירשנברג (Hirszenberg) בציורים האפיים שצייר במפנה המאה – 'גלות' (1898), 'היהודי הנודד' (1899) ו'הלוויית הצדיק' (1905). 'גלות' ו'הלוויית הצדיק' מתארים את היעדר השורשים היהודיים באמצעות התמונה הנוקשה של המוני לובשי שחורים מלאי פחד או השלמה החוצים נוף קודר ואינסופי. בניגוד לכך, 'היהודי הנודד' מציג אדם בודד, כמעט ערום וחצי מטורף, הבורח בתוך יער של צלבים על פני אדמה זרועת-גופות. בציור הענק מהדהד כעס: על הנצרות לשאת באשמה למצבו המחריר של היהודי.¹²

בסיכומו של דבר, האמנציפציה מן הסתם טרם הושלמה והיתה אולי ארעית, ובקושי היה בה כדי להביא למחשבה מחודשת אודות ההיסטוריה היהודית במונחים יותר מאוזנים. מלחמת העולם הראשונה ותוצאותיה היו עתידות רק להקשות על המשימה. העובדה שהיא פרצה בתשעה באב, יום הצום המסורתי המנציח את הסבל היהודי, היתה סימן לגלי הפורענות לעתיד לבוא. מלחמת העולם הראשונה ניפצה "את המיתוס הרווח בנושא השתבחות המצב האנושי... והפכה על פיו את רעיון הקדמה". פירוש הדבר עבור מרכזי האוכלוסייה היהודית במזרח אירופה היה כאוס וחורבן בקנה מידה חסר תקדים.¹³ ב-1 בינואר 1915, בוורשה, היפנו פרץ (Peretz) ואנסקי (Anski), ברוח המשלחת האתנוגרפית שיצאה לפני כן לאוקראינה, קריאה לאחיהם היהודים "שנשאבו לתוך המערבולת העולמית" לתעד את פרטי סבלותיהם. "אוי לו לעם שההיסטוריה שלו נכתבת בידי זרים ושלסופריו הוא לא נותר דבר אלא לחבר שירי קינה, תפילות ושירי אבל לאחר מעשה".¹⁴ אנסקי הזדרז באופן אישי להגיע לגליציה כדי לדווח על ההרג הרב ביהודיה – האדוקים עדיין ברובם – שנלכדו בין הצבאות הנלחמים של רוסיה ואוסטרו-הונגריה. בבית הכנסת של דמביץ (Dembitz) שהוחרב הוא מצא רק שתי מילים הניתנות לפענוח על גבי שבר של לוחות הברית, מילים אשר סימלו עבורו את הזוועה שנגולה לנגד עיניו – 'תרצח ותנאף'. ספרו הקלסי 'חורבם גאליציע' (ביידיש), שפורסם ב-1921, שימש הן ככתובת על המצבה והן כהשראה, כשהוא מוכיח שוב את כוחו של העט בתקופה של רדיפות.¹⁵

12 Avram Kampf, *Jewish Experience in the Art of the Twentieth Century*, New York 1975, pp. 8–9; Norman L. Kleeblatt, *The Dreyfus Affair*, Berkeley, Los Angeles, London 1987, pp. 20–21

13 Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, London, Oxford, New York 1977, p. 8

14 David G. Roskies, ed., *The Literature of Destruction*, Philadelphia, New York, Jerusalem 1988, p. 210

15 שם, עמ' 218–219.

גם התמוטטות שלטון הצארים לא הביאה בעקבותיה הקלה מיידית. את הולדתה מחדש של פולין לאחר יותר ממאה שנים של שיכחה קילקל גל של פוגרומים בשנים 1918–1919 ביותר מ-130 מקומות יישוב, אשר בסופו של דבר משך לאזור משלחות מחקר רשמיות מארצות-הברית ובריטניה. עוד יותר הרסניים היו הפוגרומים באוקראינה, אשר השתוללו מ-1918 ועד 1920, וניחתו על 200,000 יהודים, קרי עשרה אחוזים מכלל האוכלוסייה היהודית. האנדרלמוסיה רק הגדילה את פגיעותם של היהודים. הלוחמים באותו מאבק כוחות משולש נראו מאוחדים באלימותם כלפי יהודים. בשנת 1926 סירב חבר מושבעים פריזאי, מרוב שאט נפש לנוכח רמת מעשי הזוועה, להרשיע את שלום שוורצבארד (Schwartzbard), רוצחו היהודי של סמיון פטליוורה, מנהיגה לשעבר של התנועה האוקראינית הלאומית המקוללת.¹⁶

אם הירשנברג שיקף את חרדת יהודי אירופה במפנה המאה, הרי ששמעון ברנפלד (Bernfeld) גילם אותה לאחר המלחמה באנתולוגיה עברית בת שלושה כרכים שכללה מקורות ראשוניים אודות הסבל היהודי מימי אנטיכוכוס הרביעי ועד לרבע האחרון של המאה הי"ח. ברנפלד, יליד גליציה אך תושב ברלין במשך שנים רבות, הכתיר את הפרויקט המורבידי שלו בשם 'ספר הדמעות', ברמיזה לתחינתו של מחבר ספר תהלים לאלוהים שיאסוף את דמעות חרדתו בנאדו של אלוהים עצמו (נו ט). המכלול שהופיע בין 1923 ל-1926 הציע גירסה מזוככת של ההשקפה הבכיינית, מקבילה מודרנית ראויה ל'עמק הבכא' של הכהן. ברנפלד השתמש בפתגם חז"ל כדי לאפיין את ההשקפה העתיקה שהועמקה על ידי האירועים האחרונים: "נפלה הכד על האבן, נשברה הכד, נפלה האבן על הכד, נשברה הכד, בין כך ובין כך אוי לכד".¹⁷

בעוד שהמסמכים המתעדים את כל אחת מהרדיפות, בין אם מדובר בסיפור פרוזאי או בקינה פואטית, הם בעלי ערך היסטורי אדיר, הקדמותיו הפשטניות של ברנפלד לכרכים גדושות בהתייחסויות אל העבר במונחים של ההווה. כאב וזעם גואים אצלו לכדי הכללות גורפות וטעונות רגש. הוא מתעקש, למשל, שהאנטישמיות היא גורם קבוע בהווה היהודית, מבלי להתייחס להבדלים בין האנטישמיות בימי הביניים ובעת החדשה, וטוען כי סיבתה העמוקה טמונה במודעות היהודים להיותם עם נבחר ועליון. השמצת היהודים הפכה, לדידו, לתעשייה עולמית. בסוף הוא מודה בלי בושה שהוא סחוט ותשוש מדי מכדי להמשיך. כוונתו המקורית היתה להגיע עד לחורבן באוקראינה לאחר המלחמה, אך "עבודתי זו החלישה את כוחי וגזלה את שנתי מעיני".¹⁸ למרות

16 Ismar Elbogen, *A Century of Jewish Life*, Philadelphia 1953, pp. 496–99; Salo W. Baron, *The Russian Jew Under Tsars and Soviets*, New York and London 1964, pp. 217–222

17 שמעון ברנפלד, ספר הדמעות, ג' כרכים, ברלין תרפ"ד–תרפ"ו, כרך א, עמ' 40.

18 שם, כרך ג, עמ' 6.

התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית

שברנפלד כתב בעברית, פתרונו ל'שאלה היהודית' היה לחלוטין לא־ציוני, פתרון שאינו יותר מאשר חלק בלתי נפרד מהניסיון לשפר את האנושות באופן כללי. העזרה שקיבל בביצוע משימתו המסובכת מאיסמר אלבוגן (Elbogen), שמעון דובנוב וחיים ברודי (Brody) מלמדת עד כמה פרשנות זו של העבר היתה מושרשת בקרב החוקרים המובילים בדורו.

ג

בדיוק שנתיים לאחר שקולו של ברנפלד נדם, שלום בארון, שהיה עתה בניו יורק ב־Jewish Institute of Religion של סטיוון וויז (Wise), נשא קולו במחאה. המסה 'Ghetto and Emancipation' הבהירה הבהר היטב מדוע הוא דחה בזמנו הצעה לקבל את המשרה הפנויה כמורה להיסטוריה יהודית בבית המדרש בברסלאו, שאותה מילא בעבר גרץ, אבי מורי ה־Leidens- und Gelehrten-geschichte, ההיסטוריה היהודית כסיפור של סבל ולמדנות. תפיסתו שלו היתה שונה מדי מהפרדיגמה הרווחת. הייתכן שבחר לבוא לאמריקה ב־1926 משום שהיתה בכך הבטחה לקיום כיהודי שיש בו כדי להתאים יותר לפרדיגמה שלו עצמו?¹⁹

יהא אשר יהא משקלן המשולב של ראיות היסטוריות וראיות מתקופתו הוא, בארון, שהיה בעל הסמכה רבנית מבית המדרש של וינה ושלושה תארי דוקטור מאוניברסיטת וינה, העז לבטא תפיסה חדשה, בשקט, בבטחה ובאופן משכנע. את עוצמת האש שלו הוא כיוון במיוחד כלפי התיאור החד־צדדי של ימי־הביניים על ידי העברת הדגש המחקרי משינוי להמשכיות, מההתפרצויות התקופתיות של שנאת יהודים לסוגיות של מעמד, מבנה והקשר. כך, למשל, השתמש בארון בכלים של היסטוריה משפטית כדי לטעון שהמושג של שוויון זכויות היה זר לחלוטין לתקופה. זכויות היו פועל יוצא של השתייכות לקורפורציות וליהודים היו יותר זכויות מלצמיתים אשר היוו את רוב רובה של החברה הפיאודלית. האיכרים, במקרה הטוב, היו צמיתים במסגרת דין אזרחי, והיו נתונים למרות המרוסנת בקושי של אדוניהם, בעוד שהיהודים היו צמיתים במסגרת החוק הציבורי, והיו מוגנים מפני ניצול לרעה על ידי אחרים מכוח סמכותו של שליט הממלכה. היה בכך, לטענתו, משום אי־הבנה בוטה של החוק בימי־הביניים לראות במונח servi camerae (צמיתי החצר), אשר ציין עם הזמן את מעמד היהודים, סימן לנחיתות.

באופן דומה דיבר בארון על יתרונות הגטו כצורה של שלטון עצמי, שמתיישבים יהודיים באירופה שאפו אליה מרצונם כדי לשמר את מנהגיהם וזהותם. "ברוב המקרים

19 Salo W. Baron, *History and Jewish Historians*, Philadelphia 1964, p. xiv

היו מנעולים בתוך שערי הגטו לפני שהיו מנעולים מבחוץ".²⁰ היסטוריונים יהודיים במזרח אירופה עם מודעות לאומית ערה בהרבה מזו של חוקרי מדע היהדות בגרמניה, בהנהגת דובנוב, הדגישו כבר קודם לכן את תפקידה החיוני של האוטונומיה ברחבי התפוצות. בארון הסתמך עתה על ממצאיהם כדי למתן את הגישה, ולפיה הגטו סימל רק נידוי ודיכוי.

בארון העז גם לצאת נגד האימה שעורר בדמיון היהודי זכרון האינקוויזיציה הספרדית. שיטותיה הידועות לשמצה, לדבריו, לא היו שונות מאלה של מערכות משפטיות אחרות במהלך ימי הביניים. מעל כל הוא טען שהיא פגעה רק ביהודים מעטים, מאחר שתחום סמכותה הוגבל למינות בקרב הנוצרים.

כשהוא מתקדם על ציר הזמן, ניסה בארון לרכך את הדימוי השלילי שדבק במאות שלאחר 1492. הוא גייס לצורך זה הוכחות דמוגרפיות לגידול מרשים באוכלוסייה היהודית של אירופה כדי לטעון שלא ייתכן שהתקופה היתה כה מסוכנת כפי שהיה מקובל לחשוב. בנוסף לכך הוא גילה אהדה לא שגרתית לתיאוריה של ורנר זומבארט (Sombart) ולפיה היהודים מילאו תפקיד משמעותי בעלייתו ובהפצתו של הקפיטליזם. הוא התעלם מכוונתו האנטישמית של זומבארט, והשתמש בעובדות ובקו החקירה שלו כדי להסיר את העננה המזוהה עם התקופה האמורה.²¹

לבסוף, בארון סירב להלל את יתרונות האמנציפציה. גם אם ברנפלד הפריז בסבל של ימי הביניים, הוא הכיר באופיה הבלתי מושלם של העת החדשה. וכמוהו גם בארון, שלא היה מוכן להמעיט במחיר ששילמו היהודים תמורת התקבלותם למדינה כאזרחים שווי זכויות. הם ויתרו על מימוש האוטונומיה הקהילתית וקיבלו על עצמם זהות סדוקה, שלא היתה עוד מסוגלת למזג בלא מאמץ בין ביטוייה הדתי וביטוייה הלאומי של היהדות. למרות ויתוריהם אלה המשיכו היהודים לשמש מושא לבוז ולאלימות. ברוחו של דובנוב, בארון היה סבור כי אמנציפציה מלאה עבור יהודים צריכה בסופו של דבר להתבסס על מידה שווה של חרות אישית ואוטונומיה קבוצתית.

ככלל, אם כן, ניתן לומר שהמסה הרוויזיוניסטית של בארון דירגה יותר גבוה את האיכות והיציבות של חיי היהודים בימי הביניים בה בשעה שהפחיתה מערכם של הישגי האמנציפציה. באופן בלתי נמנע, וגם אם במשתמע בלבד, ראייתו את העבר קראה תיגר על אידיאולוגים רפורמיים וציוניים כאחד על שהסתמכו יותר מדי על תיאוריה היסטורית אחידה של הסבל היהודי.

התעוזה שבהמשגה המחודשת של בארון מזדקרת לעין כאשר משווים אותה לרוויזיה

20 'Ghetto and Emancipation', עמ' 519.

21 Paul R. Mendes-Flohr, 'Werner Sombart's The Jews and Modern Capitalism: An Analysis of Its Ideological Premises', *LBIYB*, XXI (1976), pp. 87–107

של ססיל רות' (Roth) ב־1934 באותו כתב עת – *Menorah Journal* – אשר פירסם את זו של בארון. המסה שלו – 'The Most Persecuted People?' – מגלה אי־נחת מתשומת הלב הבלעדית והמופרזת שהוקדשה לסבל היהודי, אך לא מרחיקה לכת הרבה מעבר לטיעונים, שלא כל מקרה של אלימות נגד יהודים היה דוגמה לרדיפות, שקבוצות אחרות סבלו באותה מידה כמו היהודים ושימי־הביניים היו בלתי יציבים ונטולי סדר במהותם. יותר חשוב מכך: רות' לא התמיד במאמצו החיזור הזה. בחיבוריו היותר מאוחרים הוא חוזר בלב שלם לדעה המקובלת.²² הרוויזיה של בארון, להבדיל, ביטאה את אמונתו העמוקה כהיסטוריון יהודי וקיפלה בתוכה את הלייטמוטיב של מחקרו הנרחב.

בשנת 1937 מבשרת הרעות הרחיב בארון את המסה שלו לחיבור בשלושה כרכים על אופיה של ההיסטוריה היהודית תחת הכותרת *A Social and Religious History of the Jews*. יהא אשר יהא המניע לסינתזה מעוררת המחשבה הזו בדור של מחקרים היסטוריים סינתטיים ובעלי השראה אידיאולוגית – ואני ממשיך להאמין, כפי שכתבתי במקום אחר, שבארון התכוון לכתוב אותה במסגרת הוויכוח שהתנהל בזמנו סביב תפקידיהן של הדת והאתניות בהיסטוריה היהודית והקשר ביניהן – היא היתה גם אמצעי לטוויית הטיעון נגד התיאוריה הבכיינית. לאור התקופה, היתה זו עבודה מלאת אירוניה ופאתוס; בארון לחם בנטייה שקשה לעמוד בפניה – לאפשר להווה לצבוע את העבר.²³ בשעה שהמשטר הנאצי הפך על פיה את האמנציפציה בגרמניה ואיים עליה במקומות אחרים, חזר בארון והדגיש בהתרסה את בטחונו כי

תהיה זו טעות... להאמין שהשנאה היתה העיקרון המנחה ביחסים שבין יהודים ונוצרים, אפילו בגרמניה או באיטליה [של ימי־הביניים]. תעודות היסטוריות מטבען מנחילות לדורות הבאים את זכרם של אירועים יוצאי דופן, ולא את זכר זרימתם הרגילה של החיים...²⁴

הוא ציין במיוחד כרוניקנים יהודיים ספרדיים כמו שמואל אושקי (Usque) ויוסף הכהן כמי שאחראים, לפחות באופן חלקי, להסתת תחום העניין של ההיסטוריוגרפיה

22 Cecil Roth, 'The Most Persecuted People', *The Menorah Journal*, XX (1934), pp. 136–147. לראיות בדבר נסיגתו, ראה את הפרקים מאת: Roth in Louis Finkelstein, ed., *The Jews*, 2 vols., 3rd ed., n.p., 1960 idem, 'European Jewry in the Dark Ages: A Revised Picture', *Hebrew Union College Annual*, XXIII, part 2 (1950–1951), pp. 151–169

23 Ismar Schorsch, 'The Last Jewish Generalist', *AJS Review*, VIII (Spring 1993)

24 Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 3 vols., New York 1937, II, p. 40

היהודית מ"הישגיהם של הרבנים והמורים" אל "דיווחים מלאי רגש על צרותיו ויגונותיו של עם ישראל", והעדיף, שלא כמקובל, את מורשתו של בן-זמנם עזריה דה רוסי (de Rossi), "הוגה יחידי בדורו, [אשר] חקר את העבר [הרחוק] של עמו מתוך עמדה יותר מנותקת ושלווה".²⁵

בהתאם לכך הקדיש בארון תשומת לב מועטה בלבד לחוסר הביטחון שבגלות על פגיעה ואסונותיה. הוא הדגיש תחת זאת אוסף של גורמים אשר השפיעו זה על זה ואיפשרו הבנה מעמיקה יותר של גורל היהודים באירופה הביניימית. הוא זיהה, למשל, את הכנסייה הקתולית, בהיותה כבולה לאילוצים תיאולוגיים רבי-עוצמה, כמי שתרמה להבטחת ההישרדות היהודית. כנגד העוינות הרווחת של חוקרי מדע היהדות כלפי הקתוליות, הצהיר בארון: "ניתן לקבוע שאלמלא הכנסייה הקתולית, לא היו היהודים שורדים לאחר ימי-הביניים באירופה הנוצרית".²⁶ כמו כן הוא התעכב על הדדיות האינטרסים שהתקיימה בין השלטונות המרכזיים של המדינה הפיאודלית לבין נתיניהם היהודיים. כאשר נותקה הברית, היה זה גירוש ולא פוגרום ששם קץ לקשר. "בניגוד לרוסיה הצארית", כתב בארון בעוקצנות, "אף שלטון ביניימי לא איפשר אי-פעם פוגרומים. כאשר השלטון חש שאין ביכולתו להגן יותר על היהודים ולשמור על הסדר, התוצאה לא היתה פוגרום אלא גירוש".²⁷

למרות שניתן היה בדרך כלל לסמוך על שני המוסדות הללו, הם היו חשופים לשינוי בהתרחש תהליך של איחוד לאומי, שיצר אז כמו היום לחץ, לעתים קרובות מלמטה, לסילוקם של גורמים זרים. בארון, שחקר את הלאומנות האירופית במשך שנים רבות, טען שזוהי בדיוק הדינמיקה שעמדה מאחורי הגירושים מאנגליה, מצרפת ומספרד. הלאומנות בחיתוליה הגבירה מתחים כלכליים ודתיים שנמצאו מתחת לפני השטח. מסיבה זו הוא קבע שבימי-הביניים היו אלה היהודים שחיו בחברות רב-אתניות שזכו ליחס הטוב ביותר.²⁸

באחרית דבר יוצאת דופן של כמעט 100 עמודים, שבה הסיק בארון את לקחי ההיסטוריה היהודית כפי שהוא ראה אותם למען הדור המאויים שבו הוא עצמו חי, הוא סייג שוב את הדיבורים על האמנציפציה במונחים של גאולה והזהיר מפני הצגת הנאצים במונחים הלקוחים מימי-הביניים.

אסור בשום פנים ואופן להרשות לאמנציפציה או לשוויון תיאורטי להפוך לפטיש, ואז לבזבז על הגנתם את כל המרץ הקיים. ההשוואה הנשמעת תכופות

25	שם, עמ' 31.
26	שם, עמ' 85.
27	שם, עמ' 37.
28	שם, עמ' 38-40.

בין האפליה הממשלתית הגרמנית לבין חשכת ימי־הביניים מטעה מאוד. הודגש פה בהקשרים שונים שבמהלך ימי־הביניים באירופה, היהודים השתייכו למיעוט בעל הזכויות המיוחדות של כל ארץ, ושכתוצאה מכך, בהשוואה לרוב הנוצרים, השוויון המודרני היה עבורם הפסד יחסי (אם כי בוודאי לא מוחלט).²⁹

בקטע זה ניכרת הערכתו של בארון להישג של ימי־הביניים. בארון היה מבקר מוצהר של מדינת הלאום המודרנית והעדיף הגנה על זכויותיהם של היהודים כפרטים וכקבוצה באמצעות הסדרים בינלאומיים כדוגמת ההסכמים שנחתמו לאחר המלחמה לגבי מיעוטים לאומיים ופוקחו על ידי חבר הלאומים.³⁰

לצד נקודות חדשות אלה חזר בארון על אלה שכבר השמיע במסתו המקורית כדי לשוות לעבודתו הכוללת גוון ורדרד שלא תאם את אוירת השעה. בעשור הקודר של שנות השלושים של המאה העשרים הוא הוציא מתחת ידו חיבור שהיה רחוק מלהיות מחקר היסטורי של דיכאון והרס המלא בזעם וברחמים עצמיים. חיבורו שלו לא היה כתב אישום נגד הגויים על מה שעוללו ליהודים במרוצת המאות, אלא שיר הלל למה שהיהודים עשו למען עצמם. גיבור הסיפור הזה היה העם היהודי עצמו, בעל תושייה, עמיד ובלתי נלאה בשאיפתו להשיג את מטרתו בהיסטוריה – "ליישב בין האידיאולוגיה הלאומית לאידיאולוגיה האוניוורסלית שלו באמצעות תהליך של צמיחה פנימית וחיצונית כיחידה אתנית־דתית אחת החוצה גבולות מדיניים וטריטוריאליים".³¹ בארון תיאר את העם היהודי במונחים אפיים, כאומה שברירת החדורה שליחות ליצור מונותיאיזם עולמי, שבו הערכים הרוחניים של ההיסטוריה יגברו על המגבלות הקונקרטיות של הטבע.

קולו הייחודי של בארון משך עד מהרה אש מקולמוסו של היסטוריון מוכשר לא פחות, בעל השקפת עולם שונה לגמרי. יצחק בער (Baer) התיישב בארץ ישראל ב־1930 כדי להצטרף אל סגל המרצים של האוניברסיטה העברית שזה עתה נוסדה. בער, מומחה בעל הכשרה מעולה לימי־הביניים, היה שקוע בכתיבת מחקר היסטורי על יהדות ספרד, שעתיד היה להוקיע את מערכת הערכים הדו־קוטבית של מעמד החצרנים הספרדי, אותה מערכת בדיוק שמצאה חן בעיני יהודים גרמניים שזכו באמנציפציה וחיפשו מודל אינטגרציה תקף. העדפתו שלו היתה ליהודים המסוגרים בתוך עצמם והאדוקים של אשכנז הביניימית (גרמניה), אשר, לפי דעתו, הנציחה את האתוס הקדמוני של היהדות הרבנית. סימן מקדים להתנגשות העתידה לבוא בין שני האישים

29 שם, עמ' 429.

30 שם, עמ' 423–426. השווה: Salo W. Baron, 'Is America Ready for Ethnic Minority Rights?', *Jewish Social Studies*, XLVI (Fall 1984), pp. 189–214.

31 בארון (לעיל, הערה 24), כרך א', עמ' 240.

הללו ניתן היה למצוא בעובדה המעניינת, שבהיותם חוקרים צעירים בער נמשך לחקור את אבן וירגה בעוד שבארון שקד על עזריה דה רוס.³²

בשנת 1936 פירסם בער ספר דק בגרמנית – רחב בהיקפו, תמציתי ונוגה – על תפיסות הגלות במחשבה היהודית. הוא טען ללא הרף, שהחיים מחוץ לארץ ישראל נחשבו תמיד כגלות, מצב זמני ובלתי יציב שאיום העוינות ריחף מעליו. האנטישמיות היתה, לדבריו, בלתי נמנעת משום שנגרמה על ידי "מודעותם המורמת של היהודים בדבר עליונותם הדתית ושליחותם בקרב אומות העולם, מודעות מרגיזה על אחת כמה וכמה משום הימצאותה אצל עם נטול כל כוח". בהתייחס ל-1492 הוא כתב, ש"הבעיה היהודית בספרד של המאה הט"ו מצביעה אך ורק על העובדה הנוראית שקונפליקטים היסטוריים הם בלתי נמנעים, ומתחדשים, כנראה, כל הזמן בצורות חדשות". בער גם לא הציע שום פתרון מלבד רגעים מזדמנים של הבנה הדדית בין שני הצדדים, שפירושה "הבהרה גלויה לגבי המגבלות ההיסטוריות של המצב והקלה על הקשיים שבו על ידי יישום רוח של אנושיות".³³

שנתיים לאחר מכן, בכתב העת העברי החדש של החברה ההיסטורית הישראלית, יצא בער בסקירה בת עשרים ושלושה עמודים על בארון אשר קטלה את הספר בקיתונות של ביקורת שנבעו ממעמקי נפשו. הוא גינה את היעדר החיים שבמתודה התמטית, את הזנחת מרד המכבים וממלכת החשמונאים, את הדיוקן הזהיר של הפרושים, את העדפת יצירתיותם של מרכזים בגולה, ואת האפיון האליטיסטי והרציונלי של התלמוד. בער היה בעיקר homo religiosus שהתכסה באדרת של היסטוריון, והוא שב והאשים את בארון על שנעלם מעיניו הדחף הדתי שבלב ההוויה היהודית.

באותה רוח, הוא דיבר על קיומו של יסוד דתי בלתי ניתן לשחיקה בבסיס הוויכוח העולמי שבין היהדות, הנצרות והאסלאם, יסוד אשר לעד ימנע מהעם היהודי לחיות בביטחון מחוץ למולדתו שלו. "סלע המחלקות וההכרעה נשאר כמו בפולמוס הראשון שבין הברית הישנה והחדשה, אם נשמת האדם תגאל ותושע על ידי קיום מצות התורה או באמונת המשיח הנוצרי". בלי כל קשר לתקפות שעשויה להיות לגורמים אחרים כמו נושא הלאומיות הביניימית שבארון העלה, ובער העניק להם מידה מסוימת של תקפות, "למרות הכל נשארתי וקיימת העובדה", הוא כתב, "שההיסטוריה היהודית בימי הביניים היתה שורה בלתי פוסקת של רדיפות ושחוסר הבטחון של יסודות הקיום הורגש אפילו בספרד ואפילו בזמנים שלא ניתנה רשות למשחית".³⁴

Fritz Baer, *Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda*, 32
Berlin 1923. המסות של בארון על דה רוס משנות העשרים המאוחרות של המאה נדפסו

מחדש בחיבורו: *History and Jewish Historians*, pp. 167–239

Yitzhak F. Baer, *Galut*, New York 1947, pp. 9–10, 58, 46 33

ציון, ג (תרצ"ח), עמ' 291, 292. 34

בארון מעולם לא השיב לבער תשובה ישירה, למעט בהערת אגב שכתב כחלק מהערת שוליים למסה ארוכה שפורסמה בימי השיא של השואה, ב־1942. המסה עצמה, שעניינה הגורם היהודי בתרבות ימי־הביניים (The Jewish Factor in Medieval Civilization), סיפקה עדות בשפע לכך שבארון לא הפחית מנחישותו לבחון את ההיסטוריה היהודית מזוויות חדשות, תוך הקדשת הרבה יותר תשומת לב להקשר הרחב יותר. בדיוק בנקודה שבה חזר בארון להדגיש את השקפתו הבסיסית כי "יהודי ימי־הביניים – גם בהיותם בשפל המדרגה – היו במצב יותר טוב, הן פוליטית והן כלכלית, מהמוני הצמיתים שבדרך כלל היוו את מרבית האוכלוסייה בכל אומה אירופית", הוא לקח פסק זמן כדי להתגונן מפני בער. הוא דחה על הסף את הערתו המעליבה של בער כאילו הוא פשוט הולך בעקבותיהם של אנטישמים מסוימים שהיו הראשונים לטעון שליהודים אין הרבה על מה להתלונן. באופן חושפני בארון כתב כי הוא

עדיין לא מצליח לאתר אנטישמים שקדמו [לו] בכך, ולמיטב ידיעתו הוא היה הראשון שטבע את המונח 'התפיסה הבכיינית' [במסה המוזכרת לעיל ב־Menorah Journal] כאשר מצפוניו האקדמי [ואולי, באופן בלתי מודע, גם גאוותו במורשת היהודית] המאיש עליו את הרחמים העצמיים הנצחיים המאפיינים את ההיסטוריוגרפיה היהודית.³⁵

ההתייחסות הנדירה למה שהניע אותו מרמזת אולי לשורשיו האריסטוקרטיים של בארון עצמו בטארנוב (Tarnow) שתחת שלטון ההבסבורגים. אביו היה הן יהודי אורתודוקסי והן אדם בעל אמצעים, בנקאי פרטי, בעל רכוש ונשיאה של קהילה יהודית שמנתה כ־16,000 נפשות. ההרמוניה שבין הצלחה אישית ונאמנות קהילתית הטביעה את חותמה על הבן, שנימוסיו, תרומתו לעם היהודי לכל אורך חייו, תחושת הגאווה היהודית הנעלה שלו וסלידתו העמוקה מרחמים עצמיים נשאו את סימן ההיכר של האריסטוקרטיה היהודית הגליצאית.³⁶ הצליל המדהד של שמו המלא, שבו העדיף להשתמש, הצביע על ייחוס אצילי.

באותה שנה ממש פירסם בארון גם את מחקרו המפואר אודות מוסדות השלטון העצמי היהודי לפני העת החדשה, *The Jewish Community*. חיבור זה, העבודה המקיפה הראשונה בנושא שהועלה על סדר היום של המחקר והפוליטיקה היהודיים על ידי

35 ציון, עמ' 291; Salo W. Baron, 'The Jewish Factor in Medieval Civilization', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XII (1942), p. 35

36 אריה גרטנר, 'סאלו ויטמאיר בארון, 1895–1989', ציון, נה (תש"ן), עמ' 317; Michael Stanislawski, 'Salo Baron and the Meaning of Jewish Emancipation' (unpublished lecture delivered at Stanford University, May 2, 1990), pp. 8–9

דובנוב, מורו הבולט ביותר של בארון, קיבץ את הכמות האדירה של הנתונים המגוונים הקיימים לגבי יכולתם המרשימה של היהודים להתארגן ולנהל את עצמם בנכר. ספר זה, ההפך המוחלט של תרגיל ברחמים עצמיים, העלה על נס את העקשנות ואת כושר ההמצאה, את המשמעת העצמית והנאמנות לקבוצה, את האדיקות ואת התבונה הפוליטית אשר נתנו צורה מוחשית למה שדובנוב ואחד העם כינו 'חפץ הקיום' היהודי. עבר ייחודי זה של האוטונומיה האתנית הבליט את הקורבן ששילמו היהודים בתמורה לאמנציפציה, בה בשעה שסיפק משאב רב־ערך בחיפושם הדחוף אחר מבנים קהילתיים חדשים. לפיכך יש לקרוא את *The Jewish Community* כתשובה בלתי ישירה של בארון לקריאת התיגר של בער.

את החלטתו להוציא מהדורה חדשה של ה־*Social and Religious History of the Jews* ב־1952, בגיל חמישים ושבע, יש לראות באותו אור. השואה, אפילו באותו תאריך מוקדם לאחר המלחמה, הטילה צל כבד, שהפך את התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית לכמעט בלתי ניתנת להזמה. היא איששה בקנה מידה בל־יתואר את תחושת הבטן עתיקת היומין לגבי אסון שאין ממנו מנוס. האפשרות של התפתחות עיוורון מלא הניעה את בארון להטיל את עצמו אל המערכה עם אישור מחודש להשקפותיו העצמאיות והלא מקובלות.

שאלת המפתח לגבי המהדורה השנייה, הבלתי גמורה, שלו היא: מה דחף אותו לעשות זאת מלכתחילה? הוא בוודאי לא חזר לעבודה ולפורמט שלו שמלפני המלחמה רק משום גידול עצום בכמות הידע. משהו עמוק וקיומי בהרבה המריץ אותו לספר שוב את האודיסיאה של עמו בעולם; היה זה השפעתה ההרסנית של השואה על מצבם הנפשי של היהודים. בארון לא נרתע מהמשימה, והעז לכתוב נגד רוח השואה, נגד הבהלה להכללות, נגד הדחף להפוך אירוע היסטורי להשקפת עולם.

לאורך הדרך שיחרר בארון רמזים לגבי המניע שלו, כמו למשל בהערת סיכום לדיון רב־פנים בסיבות לגירוש מאנגליה ב־1290, שבו מודגש במיוחד תפקידה של הלאומיות:

עבור חסידי 'התפיסה הבכיינית של ההיסטוריה היהודית', ההסבר היה פשוט עוד יותר: המרטרולוגיה המתמשכת של העם היהודי בגולה. אסכולה מחשבתית זו, שאליה השתייכו רוב הכרוניקנים היהודיים של ימי־הביניים המאוחרים וראשית העת החדשה, מצאה לה נציגים רהוטים גם בקרב היסטוריונים יהודיים מובילים מהעת החדשה, ובכללם ל' צונץ וה' גרץ. השואה מידי הנאצים חיזקה בהכרח את נקודת ההשקפה הזאת.³⁷

Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2nd ed., XI, 37
Gavin I. Langmuir, *ראה גם*: New York, London, Philadelphia, p. 388 n. 24

ובארון כתב כדי להסיר את המעטה שהוסיפו הנאצים על גבי נטייה מחשבתית שקדמה להם בהרבה.

המהדורה השנייה, אם כך, כמו הראשונה, היתה אקט מתמשך של התעלות עצמית. בארון גייס מכלול כביר של ראיות היסטוריות כדי להפיג את האדים הרעילים של השואה ולשמר את צביון הייחודי של תקופות שקדמו לה. סלידתו ממשחק תפקיד הקורבן התמידי העצימה את טיעונו והניבה וריאציה אינסופית על עוז רוחו ויצירתיותו הבלתי ניתנים לדיכוי של העם היהודי. מיקוד זה הוא שמעניק בסופו של דבר קוהרנטיות לעבודה ענקית זו בת שמונה עשר הכרכים ועוזר להסביר מדוע הוא התעכב כה רבות על הפן החיצוני של ההיסטוריה היהודית. בעוד שתשומת הלב המופרזת לענייני החוץ של היהודים בעשרת הכרכים האחרונים הפרה את האיזון הנאה שבין ההיבט החברתי לדתי, בין המרכיב החיצוני למרכיב הפנימי של הסיפור, היא החדירה את המסר, שהיהודים, אפילו בתקופות הקשות ביותר, כמו בימי הביניים המאוחרים, היו יותר מסתם אובייקטים, קורבנות וקדושים מעונים.³⁸

קיימת אירוניה כואבת בעובדה, שההיסטוריון שנקרא למסור עדות במשפט אייכמן על העולם שהוחרב עד עפר על ידי הנאצים היה גם החוקר אשר הקדיש את כישוריו הכבירים כדי לרסן את הדמונים של השואה. בארון, יליד גליציה המערבית, התעלה מעל להיסטוריה רוויית הדם של האזור והתקופה שבהם חי. כמו ההיסטוריון הצרפתי היהודי הדגול מארק בלוך (Bloch) שחיו נגדעו על ידי הגרמנים ב־1944, נאבק בארון לאמץ את הראייה ארוכת הטווח. ודבריו של אויגן ובר (Weber) על בלוך ממחישים גם את תרומתו של בארון: "...ההיסטוריון הדגול אינו תורם מודל, אלא הצעה לגבי דרך חדשה לגשת לביצוע עבודתנו, לא חזון, אלא השקפה; שכן חזון שורד לכל היותר כמסמך המעיד על תקופתו, ואילו השקפה מוסיפה להבנת ההיסטוריה".³⁹ ברוח הבחנה זו נוכל להסיק ולומר, שבעוד שבער חזר על חזון רעוע בעוצמה רבה, גיבש בארון השקפה חדשה עבור דור פחות מיוסר.

Toward a Definition of Antisemitism, Berkeley, Los Angeles, Oxford, pp. 48–49, 173

38 שורש (לעיל, הערה 23), עמ' 48–49.

39 Eugen Weber, 'About Marc Bloch', *The American Scholar*, LI (Winter 1981–1982), p. 82

הם לא באו כדי לקבור

עבודתי על תולדות מדע היהדות במאה הי"ט חבה רבות לירושלים. בעיר הזאת למדתי מאוריאל טל על חשיבות הנבירה בארכיונים; במקום הזה העמיקה הקריאה בעזבונו של ליאופולד צונץ את הבנתי את האיש; כאן השמיע גרשם שלום את האשמותיו כנגד צונץ וכנגד התנועה שפעלה בהשראתו. בזמנו ביקשתי, תוך ניצול יתרון המרחק והניתוק, לעמוד על טיבה של אמרתו הנחרצת של שלום, ששטיינשניידר וחבורתו לא היו אלא 'חברה קדישא', שעסקה בקבורת היהדות. כשהתחלתי לפני שנים, מורי ורבי גרשון כהן נהג לעודד אותי בפתגם חז"ל: "אם ביקשת ליחנק, התלה באילן גדול". לפיכך, קיום מושב המוקדש לספרי בכנס כאן בירושלים לא רק ממלא אותי ברגשות תודה, אלא גם עושה צדק עם התפקיד שעיר זו מילאה בחיי.¹

אך הרשו לי לפתוח בדברים על מקום אחר וזמן אחר. כבר שנים שהחוקרים מוקסמים מעניין אובדן הספרייה הגדולה באלכסנדריה, שאת הקמתה יזם דמטריוס מפאלרון בראשית המאה השלישית לפני הספירה. בשיא גודלה, באמצע המאה הראשונה לפני הספירה, כללה הספרייה, על-פי ההערכה, בין 400,000 ל-700,000 כרכים ומגילות פפירוס. הדעה הרווחת מייחסת את חורבנה לפעולה דוגמטית אחת של עומר, הח'ליף השני, בשנת 642, לאחר כיבוש מצרים בידי הערבים. לטענת ההיסטוריונים הערביים בני המאות הי"ג והי"ד, קבע עומר שהספרייה חסרת כל ערך, שכן הידע התואם את האמור בקוראן הוא מיותר, ואילו זה שאינו תואם אותו אינו רצוי. אך לאמיתו של דבר, נראה כי הספרייה הייתה נתונה כבר זמן רב קודם לכן להתנכלויות חוזרות ונשנות, החל בימי מלחמת יוליוס קיסר בפומפיוס וכלה במאה הרביעית לספירה, כאשר קנאים נוצריים בזזו את הבניין.²

ברם, לא העובדה עצמה היא שמעניינת אותי בהסבר הערבי אלא הלך המחשבה שביסודה. הח'ליף מתואר כמי שחי בעולם סגור, אשר אין לו אלא מקור אור אחד ויחיד. הקאנון המקודש שלו אינו יכול לשאת את קיומו של ידע בלתי תלוי אחר לצדו. יש

1 הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 30 ביולי 1997.

2 Diana Delia, 'From Romance to Rhetoric: The Alexandrian Library in Classical and Islamic Traditions', *The American Historical Review*, vol. XCVII, no. 5 (December 1992), pp. 1449–1467

הם לא באו כדי לקבור

תמיד קנאים הרוצים לצמצם את האופק ולחסל את צינורות המידע. כמה שונה מזה האתוס של הרמב"ם, אשר מאה שנים לפני ההיסטוריונים הערביים הללו הכריז באופן ברור, בסוף 'הלכות תשובה', שאהבתנו לאלוהים רק מתחזקת מכוח העמקת הידע האנושי!³

התייחסותי לספרייה האבודה של אלכסנדריה באה משום שעולם מדעי היהדות חוגג השנה (1997) מאה שנה לביקורו ההיסטורי של שניאור זלמן שכטר בבית הכנסת בן-עזרא שבקהיר העתיקה. שכטר, גדול החוקרים בדורו, לא היה זה שגילה אוצר גנוז זה של מקורות משפטיים, אגרות ותעודות ספרותיות, אך היתה לו התבונה להביא את כולו לקיימברידג'. וכפי שכתב עם סיום המלאכה ב־4 בפברואר 1897 למאיר זולצברגר מפילדלפיה, האיש שדאג אחר כך להביאו ל־Jewish Theological Seminary בניו יורק: "כל רצוני היה לרוקן את הגניזה – ובכך הצלחתי היטב. היתה זו עבודה קשה; במשך שבועות על גבי שבועות נאלצתי לבלוע אבק של מאות שנים, אשר כמעט חנק אותי וגרם לי לעיוורון (אני נמצא עכשיו בטיפול רפואי)".⁴

שכטר החליט לצאת לאותו מסע לקהיר לאחר שראה דף עברי מספר בן-סירא, ומאז ועד עתה מהווים מאות אלפי הדפים שהביאו עמו חזרה לקיימברידג' אתגר ומזון לחוקרים יהודיים ולא־יהודיים כאחד. בבואנו לציין את המשמעות של גילוי הגניזה, עלינו לזכור שהוצאת מטמוניה היקרים מפז מקברם נגעה אל לב לבו של המפעל שייסד צונץ כשמונים שנה קודם לכן. שכן, בכל דרך שבה נגדיר את מדע היהדות (Wissenschaft des Judentums), הוא היה בראש ובראשונה חיפוש נחוש אחר מקורות מידע חדשים אודות העבר היהודי – בין אם בלתי מוכרים לחלוטין ובין אם כאלה שלא נחקרו עד אז. הציבור היהודי, בתקופה של שחרור פוליטי ואינטלקטואלי, היה חשוף ונזקק למידע רחב ומגוון בהרבה על אופן התהוותו. מטרת האמינות הכתיבה את הצורך להרחיק לכת מעבר למספר החיבורים המצומצם שקודשו על ידי הקאנון והמסורת. בורות מתוך בחירה הפכה לעלה התאנה עבור הדוקטרינר והעצל.

מייסדי מדע היהדות השתדלו, אומנם בקנה מידה צנוע יותר ממפעלו ההרואי של שכטר, להניח את ידיהם – לא פעם במחיר יקר ובחירוף נפש – על מקורות ראשוניים שאבדו בפח האשפה של ההיסטוריה. דוגמה מאלפת לתופעה זו מספק נחמן קרוכמל, אשר נפל בשנת 1816 קורבן לזעמם של חסידים בגליציה המזרחית על שהעז להתחבר עם מלומד קראי. יתר על כן, כשהם מאוחדים בחיפושיהם אחר מקורות חדשים, נהגו החלוצים האמיצים הללו לעתים קרובות לשתף זה את זה בממצאיהם – קרוכמל עם

3 משנה תורה, הלכות תשובה, פ' י מ' ו.

4 Meir Ben-Horin, 'Solomon Schechter to Judge Mayer Sulzberger: Part I', *Jewish Social Studies*, XXV, no. 4 (October 1963), pp. 260–261

חיות, פינסקר עם יוסט ועם גרץ, לוצאטו עם זק"ש, ושטיינשניידר עם צונץ ועם בן-יעקב. המאה הי"ט הייתה לא רק עידן של גילויים חשובים ללא תקדים אלא לעתים גם של שיתוף פעולה נוגע ללב בין חוקרים. וכך, כאשר יצא דובנוב בשנת 1891 בקריאה אל יהודי רוסיה לפתוח באיסוף המקורות הרבים הנוגעים לתולדותיהם הם, הוא נתן ביטוי לדחף הבסיסי ביותר של אתוס ה-Wissenschaft עם הגיעו באותה עת לארצות המזרח. כמו כן לא היה זה מקרי, שגרשם שלום החל את מפעלו לשחזור המיסטיקה היהודית בעריכת ביבליוגרפיה של כל הספרות הקיימת בנושא זה, ובסריקת ספריות כלליות ויהודיות בחיפוש אחר טקסטים השייכים לנושא.

שלום השתעשע בהפיכת סיפור פיקנטי ששמע מגוטהולד וייל לסמל גורף. בשעה שוייל הצעיר, אחד מתלמידיו האחרונים של שטיינשניידר, סיים לתאר בפני מורו את הסיכויים ליצור יהדות חיה באמצעות התחייה התרבותית שמעוררת הציונות, הצביע המלומד הישיש על ספרייתו העצומה והפליג בלגלוג: "נותרה לנו משימה אחת בלבד: להעניק לשרידי היהדות קבורה מכובדת".⁵

מול סיפור הקבורה מבקש אני להעמיד סיפור אחר, שסמליותו משקפת באופן עמוק יותר את המציאות של מדע היהדות במאה הי"ט. בשנת 1884, לאחר היעדרות בת שבע שנים, שב דובנוב, שהיה אז משכיל רדיקלי, לעיר הולדתו מסטיסלב שבמוהילב. בעת ההיא כבר כתב באופן קבוע עבור כמה כתבי עת יהודיים ברוסיה, ועמד להקדיש את שש השנים הבאות להשלמת החינוך הגבוה בכוחות עצמו, חינוך אשר נמנע ממנו בגלל הנעילה המכאיבה של שערי האוניברסיטה הרוסית בפניו. דובנוב כבר לא הלך לבית כנסת ולא קיים מצוות, למגינת לבו של סבו המלומד והחסיד, אשר אמר לו: "שמעון, יום יבוא ותאמר כמו הנביא [הושע, א ט] 'אלכה ואשובה אל אישי הראשון, כי טוב לי אז מעתה'".⁶

סבו של דובנוב, איש עסקים בדימוס, היה דמות דתית מרכזית בחיי הקהילה ובחייו של שמעון. במשך 45 שנים התמיד ללמד בבית הכנסת שיעור יומי בתלמוד לאחר תפילת שחרית. עבור דובנוב הצעיר הוא גילם את המיטב שבמסורת היהודית המנותקת והקשיחה, שהוא עצמו דחה עוד לפני שרותק על ידי חקר ההיסטוריה היהודית. דובנוב מתאר את ההבדל ביניהם, בתובנה חדה, בפרק 'ההרטיקן בבית' שבספר זכרונותיו:

כך, מהסתיו של שנת 1884 ניתן היה לראות בעיירה הפרובינציאלית השקטה שלנו את התמונה הבאה: בשני רחובות מקבילים זה לזה יושבים סב ונכדו, איש איש בחדר עבודתו כשהוא מוקף ספרים. האחד עוסק בלימוד חוכמת התלמוד

5 ראה לעיל, פרק 12, הערה 15.

6 Simon Dubnow, *Mein Leben*, ed. By Elias Hurwicz, Berlin 1937, p. 65.

הם לא באו כדי לקבור

והחכמים, ומעבירה למאזיניו. האחר, גם הוא משקיע עצמו בלימוד החוכמה החדשה של המאה, וגם לו קהל גדול, אם כי רחוק, עמו הוא משוחח דרך העיתונות. שניהם, הסב והנכד, חיים כנזירים, הכבולים בנדר מחייב. עבור שניהם היתה משמעות החיים הרוחנית שונה, אך משמעותם המוסרית היתה זהה.⁷

מהמימד המוסרי הזה של מדע היהדות התעלם גרשם שלום בהאשמות שהטיח בו. עם כל הקרע שבין הדורות, הוא לא הבחין ברצף שביניהם – הביטול העצמי המתמיד שהיה מנת חלקם של כל אלה אשר הקדישו את חייהם ללימודי היהדות לפני התקופה שבה זכה התחום למסגרת מוסדית כלשהי. רוב העוסקים במדע היהדות הוציאו את לחמם בעיסוק אחר, הציבו לעצמם תוכנית מחקר ללא כל הכוונה או תמיכה, ומעולם לא זכו למעמד שהיו ראויים לו ושהשתוקקו אליו.

ועם כל זאת, הם סירבו להמיר את דתם ולחסוך מעצמם את התסכול וההגבלות. אין ספק שהדבר שריתק אותם למחקרם ולדתם, ומה שאפשר להם לעמוד בקיפוח ובחוסר הוודאות שבחייהם, היה שכנוע פנימי עמוק, חזק יותר מהדעה כאילו כוח החיים של היהדות. צונץ לא שקד על שמירת התכולה העשירה של רישומיו עבור הדורות הבאים משום שביקש לקבור את היהדות בכבוד, אלא משום שהאמין כי במו ידיו הוא יוצר את האמצעי שיוכל לחדש אותה ולהנציחה, וכי יום אחד בעתיד יהיו רבים שיגלו עניין בסיפור היווצרותו. תפיסת היהדות שלו היתה אולי שונה מזו של שלום, הוא היה אולי מוטרד הרבה יותר ממנו מעודף המחשבה המדרשית והמיתולוגית המושקע בה, אולם דברים אלה אינם עושים אותו לחוקר עתיקות או אפילו לניהיליסט.

שלום חתם את ספרו *Major Trends in Jewish Mysticism* באנקדוטה בלתי נשכחת אודות כוחו המחיה של הזיכרון. אני קופץ לסוף הסיפור הידוע – הימים הם ימי הדור הרביעי לאחר רבי ישראל בעל שם טוב: "כאשר נקרא רבי ישראל מרישין למלא את התפקיד, התיישב על כסאו המוזהב במצודתו ואמר: 'איננו יכולים להצית את האש, איננו יכולים לומר את התפילות, איננו מכירים את המקום, אולם אנחנו יכולים לספר כיצד זה התרחש'. והמספר מוסיף, שלסיפור שסיפר הרבי היתה אותה השפעה כמו למעשיהם של שלושת קודמיו".⁸

אני מפרש את האגדה המקסימה הזו כהוקרה ליכולתו הרבה של מחקר מעולה, ושל שלום בפרט, לחדש הוויה שחלפה באמצעות הזיכרון. אולם באגדה מובלע צליל צורם אחד: בעל מאה הגורף לעצמו הנאות למכביר אינו הופך לענק רוחני. אף מלומד מאנשי

7 שם, עמ' 67.

8 Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1941, pp. 349–350.

פרק עשרים

מדע היהדות לא התגולל בעושר. שגשוג כלכלי אישי לא היה בשום פנים המצע שעליו צמחו גילוי ההיסטוריה היהודית וניצחונה. לעומת הרבי מרישין, מגדליה חיו בצניעות, ולעתים אף במחסור, ועבדו בתנאים לא תנאים. לא פעם חסרו להם אפילו הוצאות הנסיעה כדי להגיע אל הגנזכים שבהם נמצאו כתבי היד הנחוצים להם לעבודתם. יהא הפער בין הלמדנות הישנה לחדשה עמוק ככל שיהא, הדחף המוסרי לשרת את טובת בני עמם המשיך לעמוד בראש מעיינם. והתוצאות היו כגודל הסבל – מונומנטים של למדנות שנוצרו כמעט ללא מימון.

רשימת הקיצורים

<i>AZJ</i>	<i>Allgemeine Zeitung des Judentums</i>
CAHJP	הארכיון המרכזי לתולדות העם היהודי, ירושלים
DZAM	Deutsches Zentralarchiv, Merseburg
<i>INJ</i>	<i>Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts</i>
<i>JJGL</i>	<i>Jarhbuch für jüdische Geschichte und Literatur</i>
<i>JJLG</i>	<i>Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft</i>
JNUL	בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, ירושלים
<i>LBIYB</i>	<i>Leo Baeck Institute Year Book</i>
LBIA	Leo Baeck Institute Archives, New York
<i>MGWJ</i>	<i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i>
<i>TZW</i>	<i>Der Treue Zions-Wächter</i>
<i>WZJT</i>	<i>Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie</i>
<i>ZGJD</i>	<i>Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland</i>
<i>ZRIJ</i>	<i>Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums</i>
<i>ZWJ</i>	<i>Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, Berlin</i> 1822–1823

מפתח כללי

המפתח הוכן על-ידי מיכל פלדון

מפתח כללי

- אבן גבירול, שלמה 111–110
אבן וירגה, שלמה 448, 440
אבן עזרא, אברהם 404
אבן פלקירה, שם־טוב 413, 296–295
אבסולוטיזם 175, 167, 156–155
אברבנאל, דון יצחק 297, 154, 100
אברהמס (Abrahams), ישראל 433
אגדה 386, 373, 366–365, 300–299, 230
אגודת ישראל 158–157
אגר (Eger), סלומון 230, 42–41, 32
אגר (Eger), סמואל 382, 380
אגר (Eger), עקיבא 67, 12, 25
אדלר (Adler), אברהם 65, 54
אדלר (Adler), אלקן 433
אדלר (Adler), נתן מרקוס 66, 36, 24, 36
אדלר (Adler), סיירוס 418
אדרסבך (Adersbach), גרשון 403
אהרנברג (Ehrenberg), שמואל מאיר 196, 258, 48, 278, 280, 5, 281, 282, 10, 283, 287–286, 294, 358, 364, 405
אוארבך (Auerbach), אברהם 36, 36
אוארבך (Auerbach), אהרן 66, 36, 36
אוארבך (Auerbach), בנימין הירש 66, 39, 36, 36
אוארבך (Auerbach), ברתולד 143, 109–108
Dichter und Kaufmann 145, 137–136
אוארבך (Auerbach), יצחק לוין 258, 246
אוורבק (Overbeck), יוהאן פרידריך 128
אוטו (Otto), רודולף
The Idea of the Holy 434
אויכל (Euchel), גוטלוב 251
אומנות יהודית ראה: יהודים, אומנות

אוניברסיטאות

אוקספורד 91

ארפורט (Erfurt) 85

בון (Bonn) 71 ה'3, 78 ה'29, 80-81, 83 ה'58, 85, 89-91, 323, 372

ברלין (Berlin) 32, 71-77, 80-81, 89-90, 197, 208, 230, 245, 264, 279,

285, 326, 359, 380, 407, 415

ברסלאו (Breslau) 71, 72 ה'7, 79, 80-81, 83 ה'56, 85, 87-88, 90-91, 240,

331-333, 337

גטינגן (Göttingen) 284-285, 359

גרייפסוואלד (Greifswald) 80-81

האלה (Halle) 42, 78, 80-81, 85, 197

הרווארד 432

וינה 389, 443

וירצבורג 24, 36

טרייר (Trier) 85

ליידן (Leiden), 379

לייפציג (Leipzig) 44, 279, 334, 384

מינכן 24

מינסטר (אקדמיה קתולית) (Münster) 80-81, 85

העברית (ירושלים) 421, 423, 447

פאדרבורן (Paderborn) 85

פראג 89 ה'75

פשט (Pest) 389

קולומביה 438

קלן (Köln) 85

קניגסברג (Königsberg) 80-81, 85, 89

אוסטריה 47, 89 ה'75, 157, 322

אוסטרליה 272

אופנהיים (Oppenheim), אלפרד 120 ה'6, 124

אופנהיים (Oppenheim), מוריץ 119-147

Bilder aus dem altjüdischen Familienleben 120, 121 ה'8, 123 ה'15, 126,

129, 138, 140, 145

'מוכר הכפר' 134, 137-138

מקורות ספרותיים 143-145

מפתח כללי

- 'שובו של המתנדב' 130, 132, 138–140
אוקראינה 16, 420, 441
אורתודוקסיה 157, 369, 372, 404
בגרמניה 39, 43, 45–46, 149, 200
בהונגריה 137
אושקי (Usque), שמואל 445
אחד העם 15, 450
כתב־עת 'השלח' 15
אטינגר, שמואל 177
אטלינגר (Ettlinger), יעקב 36, 39
'שומר ציון הנאמן' 39 ה'50
'(ה)איגוד הרפורמי של ברלין' 53, 315, 317, 325, 328
'(ה)איגוד לתרבות ולמדע של היהודים (Culturverein) 21–22, 60, 62, 99–100,
107, 202, 221–224, 241, 245–277, 287, 290, 299, 317, 356, 359, 363,
402, 407–408, 410
ראה גם: כתב־עת, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*;
(ה)הסמינר האקדמי (Institut für die Widdenschaft des Judentums)
איזאק (Isaac), ז'ול 164
איטליה 192, 290, 413
אייזנמנגר (Eisenmenger), יוהאן אנדריאס
'היהדות המגולה' 199
אייכהורן (Eichhorn), יוהאן גוטפריד 282, 284, 285 ה'19, 292 ה'47,
אייכהורן (Eichhorn) (שר החינוך הפרוסי) 51, 57, 58 ה'11, 72–73, 76–77, 79,
85
אייכל (Euchel), יצחק 98, 405
אייכמן ראה: משפט אייכמן
איינהורן (Einhorn), דוד 44, 66
(ה)אימפריה העות'מאנית 160
(ה)אינקוויזיציה הספרדית 444
איסלר (Isler), מאיר 30–31, 281 ה'9
איסרלש (Isserles), משה 194
אלבוגן (Elbogen), איסמר 202, 409, 429, 443
אלבק (Albeck), חנוך 423
אליאדה (Eliade), מירסאה 432

מפתח כללי

אליוט, ג'ורג' 354 ה136
אלישע בן אבויה 336
אמנציפציה 12, 18, 94, 99, 105
באוסטריה 47
ואומנותו של אופנהיים 121, 130, 135, 137–138, 140, 142
ואנטישמיות 83, 158, 165, 171
ואקדמיה יהודית 70–79, 85–89
ביטול 251, 440
בגרמניה 15, 17, 36, 70, 93, 122, 172, 321–322
היסטוריה של 188, 438
וחילון 70, 82, 127, 173
וליברליזם 176–177
מאבק על 156, 158–159, 164, 166, 220, 232, 274, 276, 314, 316, 324, 331, 344
ומדע היהדות 16–17, 183–184, 196, 207, 238, 320, 322, 331, 356, 407
ומנדלסון 82, 320
והנאצים 168–172
בפרוסיה 54, 56, 60, 63, 70, 79, 93, 131, 156, 245, 323, 440
וצונץ 157, 183
בצרפת 47, 99–100, 156, 158
והרבנות 21–23, 41, 49–50, 57, 359, 370
ברוסיה 156, 419
אנגליה 154, 156, 290, 314, 442, 446
גירוש (1290) 450
אנוך (Enoch), שמואל 36 ה36, 39–40, 66
'שומר ציון הנאמן' 39 ה50
אנטי-קלריקליזם ראה: (ה)רבנות
אנטישמיות 11, 157, 159, 161, 199, 222, 352–353, 417, 437, 440, 444, 448–449
ואמנציפציה 83, 158, 165, 171
בארה"ב 418
בגרמניה 83, 105, 140, 165, 167, 170–171, 173, 176, 179–180, 245–246, 355 ה139, 413
ההיסטוריוגרפיה של 163–180

מפתח כללי

- בימי הביניים 164, 168, 173–177, 179, 326, 442
אנסקי (Anski), שלמה 16, 420, 441
אנציקלופדיות
432–434 *Encyclopedia of Religion and Ethics*
417 *Gallia Judaica*
418 *Germania Judaica*
418, 433 *Jewish Encyclopedia*
האנציקלופדיה של הדת 432, 434–436
יודאיקה 201, 430
אסיפת הנוטאבלים הפריזאית 156–158
אסכולת פרנקפורט 169 ה'19
אסיפת הרבנים בפרנקפורט (1845) 304, 306, 388 ה'123
אסלאם, מוסלמים 116–118, 185, 198, 202, 216, 327, 349, 390, 409, 417, 433, 448
אסר (Esser), וילהלם 84 ה'60
אקארט (Eckart), רוי 164
(ה)'אקדמיה למדעים' 72
אקדמיית דיסלדורף 125
אקוסטה, אוריאל 131
ארגון 'בני-ברית' 177
ארגון ה־Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 158, 171
ארגון ה־Deutschvölkische Schutz und Trutz-Bund 175
ארמית, שפה 209, 218, 335
ארנט (Arendt), חנה 151, 168–169, 173, 440
150, 167 *The Origins of Totalitarianism*
ארץ ישראל 153, 190, 270, 339, 448
ארצות-הברית 183–184, 272, 418, 432, 435, 442
אשכנזי, צבי הירש 95–96, 297
אשכנזית, יהדות 135–136, 155, 185, 195, 208, 239–240, 414
והשכלה 97–99, 106, 212, 243, 265, 294–295, 421
ומדע היהדות 109–110, 114, 144–145
לעומת יהדות ספרד 94–118, 144, 225, 228, 243, 268, 273, 290, 391, 421
פולקלור 420–421
שירה וספרות 109–113, 229, 298

מפתח כללי

- אשר (Ascher), שאול 134 ה' 51
 באואר (Bauer), ברונו 70, 77, 78 ה' 29, 305, 323, 324 ה' 33, 328
 באור (Baur), פרדיננד כריסטיאן 379
 באלין (Ballin), גוטשאלק 24
 באנאז' (Basnage), ז'אק 199, 340 ה' 78, 360
 באנת' (Baneth), דוד ה' 423
 באס (Bass), שבתי
 'שפתי ישנים' 95–96
 בארון (Baron), שלום ו' 11, 166, 392, 438, 443–451
 Ghetto and Emancipation 437, 443
 Social and Religious History of the Jews 189, 392, 445, 450
 The Jewish Community 449–450
 בובר (Buber), מרטין 11, 421, 426, 430
 בודנהיימר (Bodenheimer), לוי 32, 39, 66
 בודפשט, בית מדרש לרבנים 390
 בוהר (Bohr), נילס 424
 בוואריה
 צו היהודים של 1813 32
 הרבנות 32, 34, 36, 55
 בולוק (Bullock), אלן 173
 בונזן (von Bunsen), פרייהר כריסטיאן ק' ג' פון 91
 (ה)בונים החופשיים 177
 בופ (Bopp), פראנץ 85
 בוקסטורף (Buxtorf), יוהאנס
 Bibliotheca Rabbinica 218
 ביאליק, חיים נחמן 421
 בייקון (Bacon), פרנסיס 210
 ביירון (Byron), לורד ג'ורג' 117 ה' 62
 בינג (Bing), אברהם 24, 36–37, 39, 65–66, 69
 ביקרמן (Bickermann), אליאס 383
 בית הכנסת 12, 15, 30, 50, 61, 96, 131–132, 136–137, 364–365
 ארכיטקטורה 101–102, 105–106, 413, 422
 תפילה: 102, 122, 305–306, 308, 325

מפתח כללי

- צונץ על 12, 61–60, 202, 217, 240–239, 281, 301–300, 330, 366–364, 400–399
- בית הכנסת הרפורמי של ברלין 384
- בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי 13
- בית התפוצות 17
- בית-ספר פילאנתרופין (Philanthropin) 293, 369–367
- בית ראשון, תקופת 185, 296, 342, 361, 365, 383
- בית שני, תקופת 149, 153, 185, 200, 209, 218, 225, 235, 265, 309, 314, 334, 339, 342, 361, 366–364, 378–379, 412
- בלוך (Bloch), מארק 214, 451
- בן-גוריון, דוד 161
- בנדוד (Bendavid), לצרוס 134 ה'51, 206, 251, 285, 287–289, 291–292, 359, 402
- בנדמאן (Bendemann), אדוארד 125
- בן-יעקב (Benjacob), יצחק 404
- בער (Beer), ברנהארד 233, 250, 283, 298 ה'66, 363 ה'29
- בער, זליגמן 36
- בער (Beer), יעקב הרץ 246
- בער (Baer), יצחק 11, 423, 447, 449
- בער (Beer), פטר 357–358, 412
- בראונשוויג, האסיפה הרבנית (1844) 31, 40, 41 ה'56, 53, 386
- בראנדיס (Brandis), כריסטיאן א' 91
- ברדיצ'בסקי, מיכה יוסף 421
- ברוד (Brod), מקס
- 425 *Elegie an die abgefallenen Juden*
- ברודי (Brody), חיים 443
- (ה)ברית החדשה 176, 192, 286, 323, 363 ה'29, 375, 448
- ברלין, בית מדרש לרבנים 315
- ברלינר (Berliner), אברהם 240, 421
- ברנה (Börne), לודוויג
- 'היהודי הנצחי' 403
- ברנייס (Bernays), יעקב 89–91
- ברנייס (Bernays), יצחק 24–25, 34, 36, 39
- ברנפלד (Bernfeld), שמעון 443–444

מפתח כללי

- 'ספר הדמעות' 188, 442
 ברנשטיין (Bernstein), אהרון 143, 145
 ברסלאו, בית המדרש לרבנים 46, 139, 183, 240, 302–303, 310, 312, 315, 413
 429 ה'13, 443
 ברק (Burke), אדמונד 332
 ברקוב (Barkow), האנס ק"ל 87 ה'69
 (ה)גאון מווילנה 186
 גויטיין (Goitein), שלמה דב 417
 גולדשטיין (Goldstein), יוליוס 430
 גולדשמידט (Goldschmidt), לצרוס 231
 גולה, גלות 147–148, 155, 191, 208, 270, 339–341, 352
 בבל 314, 318, 383, 411
 ההיסטוריה של 149–152, 164, 216, 275, 320, 365, 439, 446, 448
 גומפרץ (Gumpertz), ראובן 48–49
 מזכר 49, 56, 59–61
 גוצקוב (Gutkow), קארל 131
 (ה)גוש השמרני 230–231, 233, 328, 331, 337
 גטו, גטאות 16, 407, 444
 אומנות 143–145
 בגרמניה 119, 132, 137–138
 בימי הביניים 161
 גיבון (Gibbon), אדוארד 224, 361
 גידמאן (Güdemann), מוריץ 28 ה'20, 240, 421
 גייגר (Geiger), אברהם 11, 58 ה'111, 82 ה'48, 205, 216, 232, 238, 243, 282
 10, 283, 369–370, 428
Das Judenthum und seine Geschichte ('היהדות ותולדותיה') 316, 412
Urschrift und Übersetzungen der Bibel ('המקרא ותרגומיו') 227–228, 344
 377–379, 384, 386, 389, 411–412
Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 228, 371, 373
 380–381, 388
 וגרץ 316, 333–336, 375 ה'73
 והולדהיים 317, 320, 328, 384, 387
 והירש 372–373
 וההלכה 44–45, 104, 311, 317, 320, 371, 413

מפתח כללי

- וזק"ש 230, 327
 וחקר ההלכה 376–392
 ויהדות ספרדית/אשכנזית 104, 348 ה'111, 349 ה'117, 376, 391
 ולוצאטו 118, 371–372, 391
 ונשים 132–133
 וצונץ 227–228, 232, 238, 329, 370, 377, 388 ה'123
 'הקשר שבין הפשט של המקרא לבין הפרשנות המקראית של התלמוד' 373–374
 והרבנות 26–27, 31, 41–42, 66, 227, 320, 327, 380
 ושור 344, 387–389
 ותנועת הרפורמה 104, 226, 304, 328, 330–331, 344, 384
 גינצברג (Günzberg), דוד 420
 גינצברג (Ginzberg), לואי
 421 *The Legends of the Jews*
 גליציה 16, 387–388, 411, 420, 441, 453
 גליקל האמל (Glückel Hameln) 97
 גנז (Gans), אדוארד 71–72, 88 ה'72, 99–100, 220, 222 ה'32, 223–224, 230,
 246–255, 258–264, 274, 290, 402
 גנז (Gans), דוד 194–195, 208–209, 215–218, 372, 404
 'צמח דוד' 95, 193–195, 213
 גניזת קהיר 209, 417, 453
 גרגוריוס ה'13, אפיפיור 193–914
 גרונוואלד (Grunwald), מקס 421
 גרוס (Gross), הנרי
 417 Gallia Judaica
 גרייבה (Greive), הרמן 178
 גרינבאום (Grünebaum), אליאס 27
 גרמניה 298, 424–431
 אוניברסיטאות גרמניות 63–65, 78 ה'33, 79, 102 ה'22, 196, 198, 214,
 219–220, 237, 242, 276, 310, 356, 358, 413, 415 ראה גם: אוניברסיטאות
 אמנציפציה 15, 17, 36, 70, 121, 172, 387, 424–425, 431
 בתי כנסת 103, 105
 גרמנית 220, 278, 358, 387–388
 הרבנות 21, 25, 30–31, 33–36
 רפובליקת ויימאר 164, 175, 178, 425, 427, 429

מפתח כללי

תרבות 123, 185, 296

'גרמניה הצעירה' 131

גרץ (Graetz), היינריך 11, 14–15, 81, 43, 186, 188, 235–236, 413, 443

Gnosticismus und Judenthum 234, 335–337,

והגוש השמרני 233, 331–332, 337–339, 345, 350

וגייגר 316, 333–336, 375, 73

'דברי ימי ישראל' (Geschichte der Juden) 11, 15, 191, 314, 353, 411–412,

414, 439

והירש 315, 335

וזק"ש 335, 346

'חליפת המכתבים של גברת אנגלייה בנושא יהדות ושמיות' 353

וטרייצ'קה 346, 352–354

ויוסט 345, 347, 454

'מבנה ההיסטוריה היהודית' 337, 342–343, 349

ומדע היהדות 314–316, 339–341, 348, 351–352, 415, 419, 428

כעורך *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des*

Judentums 235, 354, 138

ופראנקל 234, 309, 335, 337

ושטיינהיים 338, 346, 97

שנאת הכנסייה הקתולית והגרמנים 351–352

גתה (Goethe), יוהאן וולפגנג פון 125, 292, 358

דה וטה (de Wette), וילהלם 208, 365, 42, 402

דה לגארד (de Lagarde), פול 242

דה סאסי (de Sacy), סילבסטר 250

דה רוסי (de Rossi), עזריה 38, 193, 195, 206, 208, 213, 215, 234, 280, 446,

448

'מאור עיניים' 192, 195

דובנוב (Dubnov), שמעון 11, 14–16, 188, 419, 443–444, 450, 454

420 *History of the Jews in Russia and Poland*

420 *Weltgeschichte des Jüdischen Volkes*

'נחפשה ונחקורה' 14

דוד הראובני 209, 217

דויטש (Deutsch), ישראל 38, 42, 45

דוקס (Dukes), ליאופולד 105, 283

מפתח כללי

- דינור, בן-ציון 11, 423
 דליטש (Delitzsch), פראנץ 110-111, 237, 413-414
 דרייפוס, פרשת 440
 דרנבורג (Derenbourg), יוסף 27, 226, 370, 381
 411 *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*
 האלר (von Haller), קארל לודוויג פון 73
 האמר-שנק (Hammer-Schenk), הארולד 105-106
 הארדנברג (Hardenberg), קנצלר 257
 הגאון מוילנה 34
 הגל (Hegel), גאורג וילהלם פרידריך 71, 130-131, 167, 249, 260, 262, 269, 276, 328, 339, 342-344, 437
 'הפוזיטיביות של הדת הנוצרית' 304
 'פנומנולוגיית הרוח' 191
 הולדהיים (Holdheim), שמואל 43-45, 53, 66, 136, 283, 317, 319-320, 323, 324, 325, 328, 340, 344, 348, 384-387, 389
Über die Autonomie der Rabbinen and das princip der Jüdischen Ehe (על תחום סמכותם של הרבנים בענייני נישואים וגיטין) 385-386
 'מאמר האישות' 386
 הולנד 154, 156, 290
 הומבולדט (von Homboldt), וילהלם פון 117, 180, 197, 342, 344, 402
 הונגריה 137, 387, 389
 הופמן (Hoffmann), דוד 205
 הורביץ (Horwitz), מאקסימיליאן 158
 הורוביץ, שבתאי שעפטיל 95
 הזו, חיים
 'הדרשה' 150
 היטלר, אדולף 172, 175, 179
 היי (Hay), מאלקולם 164
 היידנהיים (Heidenheim), וולף 103, 410
 היינה (Heine), היינריך 97, 108, 143, 250-254, 262, 287, 331, 343, 402, 410
 408 *Hebräische melodien*
 'הרבי מבכרך' 107, 113, 144, 263, 408
 'יהודה בן הלוי' 113

'שבת כלה' 137

- הייסטינגס (Hastings), ג'יימס 432–434
הילברג (Hilberg), ראול 147–148, 151, 164
הילדסהיימר (Hildesheimer), הירש 428–429
הילדסהיימר (Hildesheimer), עזריאל 42, 46, 75, 67, 210, 315
הילמר (Hillmar), יוסף 246
הילר (Hiller), פרדיננד 128–129
היסטוריה יהודית 11–12, 15–17, 213, 263, 393–406 ראה גם: מדע היהדות
באימפריה הרומית 275–276, 322, 349, 411, 417
אינטגרציה של 213–214, 235–236, 240, 274–275, 349, 363, 379, 451
זק"ש על 116, 335
חברתית 119–146, 208, 216, 240, 314, 421
חלוקה לתקופות 111, 288–289, 295–296, 339–342
של היהדות הרבנית 360–361, 366
ימי ביינמית 15, 151–155, 343
מודרנית 155–159
עתיקה 160, 192, 202–203, 269, 288, 316, 408, 412
פוליטית 148–162, 208, 216, 256, 414, 419
צונץ על 269, 343
וציונות 160–161, 420, 422, 429
התפיסה הבכיינית 437–451
תפיסת ההתפתחות 317, 342–343, 350, 411
תרבותית 310, 414
הירש (Hirsch), שמואל 283
הירש (Hirsch), שמשון רפאל 24, 34, 46, 157, 226, 228, 305, 312–313, 315, 332, 334–335, 345, 367, 372, 411
'אגרות צפון. י"ט מכתבים על היהדות' 333, 372
'חורב' 372–373
הירשנברג (Hirszenberg), שמואל 441–442
הירשפלד (Hirschfeld), הירש ס' 32–33, 67, 230–231, 234
הכהן, יוסף 439–440, 445
הלוויץ (Hellwitz), לוי לצרוס 257, 294
(ה)הלכה 44–45, 206, 209, 227, 230, 263, 289, 294, 299, 304–305, 307, 310–311, 403, 409

מפתח כללי

- ראה גם: יהדות
גייגר על 44–45, 104, 311, 317, 320, 371, 413
היסטוריה של 233, 356–392
הכרזת הסנהדרין (1807) 100
פראנקל על 29, 44, 232, 304–305, 307, 310–311, 325
הלר (Heller), יום־טוב ליפמן 404
המבורגר (Hamburger), ארנסט 170
הנגשטנברג (Hengstenberg), ארנסט וילהלם 381
הס (Hess), מיכאל 368
הס (Hess), מנדל 44, 67, 188
הס (Hess), משה 343, 355, 139
'רומא וירושלים' 354
הצהרת בלפור 160–161
הר (Heer), פרידריך 164
הרדר (Herder), יוהאן 204, 301
הרפורד (Herford), טראורס 433
הרץ (Herz), מרקוס 404
הרצברג (Hertzberg), ארתור 177
הרצל (Herzl), בנימין זאב 160
הרצפלד (Herzfeld), לוי 230, 283, 380–384
411 *Geschichte des Volkes Israel*
הרקסהיימר (Herxheimer), סלומון 26, 31, 44, 67
(ה)השכלה 15, 101, 115, 177, 200, 209, 214, 224, 254–255, 288–289, 322, 329
והרמב"ם 97–98, 109, 318, 413
ויוסט 283, 14, 298, 301, 361
ומנדלסון 97–98, 318–319
ספרות 143, 217, 413
וצונץ 298–299
ורפורמה 317–318
שפינוזה על 318–319
'התאחדות הרפורמה של פרנקפורט' 135, 229, 325, 328
התבוללות ראה: חילון; התנצרות
התנצרות 125, 252, 255, 258, 275–276, 379, 408, 425

מפתח כללי

- ובר (Weber), אויגן 451
ובר (Weber), מקס 150–148
וגשניידר (Wegschneider), יוליוס א' ס' 84 ה' 60
וואטצינגר (Watzinger), קארל 422
והלגמות (Wohlgemuth), יוסף 430
והלויוול, עמנואל 271–269, 262, 258
ווייז (Wise), סטיוון 443
וולטר (Voltaire), 99, 289, 347, 401
וולטש (Weltsch), רוברט 428
וולף (Wolf), אברהם 69, 32
וולף (Wolf), יוהאן כריסטוף
199, 195 *Bibliotheca Hebraea*
וולף (Wolf), יוסף 251
וולף (Wolf), לוסיין 419
וולף (Wolf), עמנואל 409, 318–317, 223
וולף (Wolf), פרידריך א' 408, 272, 269–268
וולפסון (Wolfssohn), אדם 405
וולפסון (Wolfssohn), אהרון
'שיתה בארץ החיים' 98–97
וולפסון (Wolfson), הארי א' 435, 432, 416
(ה)וועד היהודי האמריקאי 158
וייזל (Wessely), וולפגנג 75 ה' 89
וייזל (Wessely), נפתלי הרץ 403
'דברי שלום ואמת' 102
וייל (Weyl), מאיר שמעון 57, 51, 49, 42, 38–37
וייץ (Waitz), גיאורג 346
וייצמן, חיים 160
וינאוור (Vinaver), מקסים 420
וינר (Wiener), מאיר 440, 240
Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland während des
414 *Mittelalters*
ויקו (Vico), ג'ובני בטיסטה 201
וכסלר (Wechsler), ברנארד 44, 34
ונציה 193, 154

מפתח כללי

- וצלאר (Wetzlar), יצחק 97
 'מכתב אהבה' 96
 ורבורג (Warburg), אבי 186
 זולאי (Zulay), מנחם 431
 זומברט (Sombart), ורנר 444
 זוננפלס (von Sonnenfels), יוזף פון 402
 זינגר (Singer), איזידור 418
 זק"ש (Sachs), מיכאל 32, 53, 68, 111–113, 229–230, 235, 283, 323, 311, 326,
 329, 331, 335, 345–346, 454
 414, 408, 327' *Die religiöse poesie der Juden in Spanien*
 'חבורת הידידים' (Gesellschaft der Freunde) 254–253
 חבר הלאומים 447
 חברות היסטוריות 417–420
 423–422 Akademie für die Wissenschaft des Judenthums
 418 Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judenthums
 419 Jewish Historical Society of England
 417 Société des Études Juives
 החברה הארצישראלית להיסטוריה ואתנוגרפיה 418, 448
 החברה הרוסית להיסטוריה ואתנוגרפיה יהודית 420
 החברה על-שם גרץ להיסטוריה וספרות יהודית 429, 13
 חוק היהודים האנגלי של 1753 290
 חוק היהודים של 1847 56–61, 63, 73–79, 88, 91, 323
 חורבן
 בית המקדש הראשון 224, 288, 318
 בית המקדש השני 140, 206, 242, 288, 318–319, 339–340, 347, 439
 חורין (Chorin), אהרון 41, 43, 45, 390
 'איגרת אל אסף' 390
 חז"ל 29, 32, 152, 203
 'חיבת ציון' 355, 139
 חילון 70, 82, 127, 166, 173, 218, 353, 406, 50, 422, 426–427
 חסידות 195, 19, 357, 387, 429
 טאמה (Tama), דיווין 100
 טויבלר (Taubler), אויגן 423–422
 טורי (Tourey), יעקב 157, 170

מפתח כללי

- טיקטין (Tiktin), שלמה 26–27, 42–43, 45, 74, 334
טל, אוריאל 177–178, 452
'יהדות ונצרות ברייך השני 1870–1914' 176
טנדלאו (Tendlau), אברהם 421
טראכטנברג (Trachtenberg), יהושע 164, 173
טרייצ'קה (Treitschke), היינריך 346, 352–354
יהדות
האישה היהודיה 132–133
ברית-מילה 135–136, 305, 328, 396
השפעת האסלאם 116–118, 185, 198, 208, 216, 242, 376
התגלות אלוהית 312–313, 338, 365, 406
חיים לאחר המוות 131, 383, 398
טרנסצנדנטיות של אלוהים 185, 338–339
לוח השנה 362, 398–399, 406, 434
לימודי יהדות 407–423, 432–436
מונותיאזם 260, 317–318, 338, 339, 358, 379, 383, 447
מוסר 134–135, 317
מיסטיקה 186–187, 259, 321, 362, 412, 414, 426, 430, 439
משיחיות 154, 189, 193–194, 213, 270, 321, 328, 340–341, 353–354, 360, 362, 439, 448
משפחה יהודית 131–133
משפט יהודי 232, 234, 276, 281, 304, 307, 334, 347, 386–387
נישואי תערובת 385–386, 425
פולחן יהודי 134–135, 259, 353, 368, 383, 390–391, 396–397, 411
ראה גם: בית הכנסת; תפילות
יהודה הלוי 209, 217
(ר') יהודה הנשיא 228, 308, 371
יהודים
אומנות 119–146, 421–422
באוניברסיטאות 71–81, 85–89, 214 ראה גם: אוניברסיטאות
בימי הביניים ראה: ימי הביניים, יהודים
בשירות צבאי 123, 140–142, 245, 322
סילוק של 94, 113–117, 154, 174, 193, 242, 290, 349, 394, 438, 439, 444, 446

מפתח כללי

- רדיפה של 154, 164, 309, 321–320, 340, 347, 351, 383, 394, 399–400,
414, 419, 440–441, 444–445, 448
(רבן) יוחנן בן זכאי 153, 345 ה93
יוכמן (Jochmann), ורנר 175–176
יוסט (Jost), יצחק (איזאק) מרדכי (מרקוס) 196, 206, 208–209, 216, 218,
235–236, 238, 344–345, 357, 360, 362, 368, 428
ואיגוד התרבות 246, 253, 359–360, 364
וגרץ 345, 347, 454
וההשכלה 283 ה14, 298, 301, 361
לימודיו 279, 282, 284–285, 359
ונצרות 286, 289, 292, 361
על חוסר המשכיות ההיסטוריה 288, 299, 343, 362
וצונץ 246, 278–301, 358–360, 363–364
Geschichte der Israeliten 100, 200, 223–224, 280, 282, 319, 357–358,
363, 412
'יוסיפון' 153, 195, 209, 218
יוספוס פלאביוס 206, 218, 280–281, 348, 359
'מלחמת היהודים', 'קדמוניות היהודים' 153
יידיש, שפה 102
ילינק (Jellinek), אדולף 350 ה120
ימי הביניים, יהודים 138, 149, 151–153, 155, 183, 212, 215, 239, 245, 290,
314, 321, 327, 408
אנטישמיות 164, 168, 173–177, 179, 326, 442
בריתות עם המדינה 152, 154, 161, 168
גירוש לאומיים 174, 193, 446
ספרות 104–105, 109–113, 144, 295, 298, 330, 413–414, 426, 433, 449
פילוסופיה 210, 362, 416, 432–433
רבנות 23 ה4, 30, 49–50, 57, 63, 218, 257
רדיפות 154, 164, 309, 321–320, 340, 347, 351, 383, 394, 399–400, 414,
419, 444–445, 448
יעקב בן מאיר תם 391, 404
יעקובי (Jacoby) 52
יעקובסון (Jacobson), ישראל 49, 251, 285, 359
יפה (Jaffé), פיליפ 220, 402

מפתח כללי

- ישו 176, 289, 363 ה'29, 374–375, 386, 433
ישיבה 190, 217
ישראל, מדינת 161, 189
כהן, גרשון 452
כהן, הרמן 11, 134, 393, 395
כהן (Kohn), סלומון 143
כהן (Cohen), שלמה יעקב 206
כוהן (Cohn), אברהם 403
'כל ישראל חברים', חברת 158
כ"ץ, יעקב
177 *Jews and Freemasons in Europe 1723–1939*
כתבי-עת
430 *Der Jude, Neue jüdische Monatshefte*
430 *Der Morgen*
143, 130, 120 *Die Gartenlaube*
311 *geschichtliche Rechtswissenschaft*
387 *Israelitische Annalen*
430 *Jeschurun*
449, 445 *Menorah Journal*
233 *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*
417, 120 ה'350, 309–308, 235
417 *Revue des études juives*
419 *The Jewish Quartely Review*
251–249, 234–233, 223 *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*
409, 359, 287, 274, 272, 264–262
'המאסף' 97, 297, 405
'כרם חמד' 228, 371
'רימון' 422
'שולמית' 206, 297, 357
לאומיות, מדינת-לאום 149, 151, 167–168, 196, 254–255, 265, 300, 354–355,
366, 385, 390
ראה גם: ציונות; היסטוריה פוליטית
לאומנות 161, 168–169, 171, 174–175, 179, 245, 352, 446
לברכט (Lebrecht), פירכטגוט 233

מפתח כללי

- להמן (Lehmann), מארקוס 428, 143
 להרן (Lehren), צבי 35–34
 'תורת הקנאות' 36 ה36
 לוה (Loewe), הרברט 433
 לוונשטיין (Löwenstein), י' 40
 לוי (Levy), אמיל 120
 לוי (Levy), יעקב 68, 32
 לוי (Lewy), ישראל 205
 לוין (Levin), הירשל 37, 29, 24–22
 לויסון (Löwisohn), סלומון 115–114
 לוצאטו (Luzzatto), שמואל דוד 113, 112, 113 ה50, 117, 186, 228–229, 233, 235,
 243, 282 ה10, 371–372, 391, 413–414, 439, 454
 לוצאטו (Luzzatto), שמחה 154
 לוריא, יצחק 404
 לותר (Luther), מרטין 402, 347, 187, 97
 לטריס (Letteris), מאיר הלוי
 'עמק הבכא' 442, 439
 ליאו (Leo), היינריך 72 ה88
 ליב (Loew), ליאופולד 392–387
 391–390 *Die graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden*
 391–390 *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur*
 ליברליזם 352, 299, 177–176, 174–173, 170, 167, 156, 12
 ליברמן (Liebemann), אליעזר 102
 ליברמן (Liebemann), שאול
 190 *Greek in Jewish Palestine*
 ליל הברדלח 438
 ליליינבלום, משה 161
 ליסט (List), יואל אברהם 254, 246
 ליסיצקי (Lissitzky), אל 420
 לנדאו (Landau), וולף 233, 67, 45–44
 לנטשוץ (Lentschutz), אפרים 404
 לצרוס (Lazarus), מוריץ 134
 מאגנוס (Magnus), אדוארד 125
 מאייר (Maier), יוסף 68, 43

מפתח כללי

- מאייר (Meyer), סמואל 32
מאנהיימר (Mannheimer), איזק נח 50, 251 ה'27
מאסינג (Massing), פול 169–170, 178 ה'41
171 *Rehearsal for Destruction*
מאפו, אברהם 403
מדינת־לאום ראה: לאומיות
מדע היהדות (Wissenschaft des Judentums) 11–15, 46, 65, 148–149, 245,
271, 276, 283–284, 314–355, 431, 452, 454–456
והאוניברסיטאות 183–184, 236–237
והאיגוד לתרבות 245–278
והאינטגרציה של היסטוריה פנימית וחיצונית 213–214, 235–236, 274–275,
349, 363, 379, 451
ואמנציפציה 16–17, 183–184, 196, 207, 238, 315, 320, 322, 331, 356,
387, 407, 441
באנגליה 419, 432
בארה"ב 415, 418, 432, 435
אתוס של 191–211
והגוש השמרני 230, 332
וגרץ 11, 232–235, 332
ודובנוב 15–16
והיסטוריה יהודית פוליטית 147–162
והעדפת ספרדים 109–110, 114, 144–145
בהשוואה ל־*Alterumswissenschaft* (חקר העת העתיקה) 202, 269, 408–409
והשכלה נוצרית 242–244, 432–434
והזכות לחקירה חופשית 43–45, 206–207, 215, 311
וחלוקה לתקופות 111, 288–289, 295–296, 339–342
לימודים 407–423
במזרח אירופה 13, 315, 387
המשאל האקדמי של 1847 81–76, 85–89
ערכים 183–190
וסטטיסטיקה 271, 409, 422
ופילולוגיה 197, 219, 268, 270, 358, 364, 369–370, 375, 398
ופראנקל 202, 216–218, 232–235, 239, 303, 308–310, 313
פרמטרים דתיים 65, 70–93

מפתח כללי

- וצונץ 11-15, 116, 118, 144-145, 185-188, 195, 200, 204, 207, 217-219, 224-225, 228, 236-244, 280
ברוסיה 13, 188, 419-420
ורפורמה 221-222, 226-227, 230, 233, 295, 356-392, 396
ושטיינשניידר 116, 200, 207, 208, 216, 218, 219, 227, 233, 235, 237-238, 241, 415-416
ותודעה היסטורית 212-244
ותפיסת הזמן 192-195
מדרש 116, 210, 215, 217, 227, 229, 300, 327, 365-366, 373-375, 378, 387
411 ראה גם: פרשנות רבנית
(ה)מהפכה הצרפתית 64, 156, 437
(ה)מהפכה הרוסית 16
מהפכות 1848, 11, 39, 89, 157, 367, 440
(ה)מהר"ל מפראג [הרב יהודה ליווא בן בצלאל] 95, 194
מוהר (Muh) אברהם 38, 51, 403
מוהר (Muh) יוסף 51, 61-62, 63, 130, 302, 323, 324
מוויסן (Mevissen), גוסטב 75
מוורס (Movers), פראנץ קארל 86, 67
מוזיאון יד ושם 17
(ה)מוזיאון היהודי (Jewish Museum) 17, 119, 139, 141, 142, 438
מוזיאון ישראל 17, 119, 123, 151
מוזיאון השואה (United States Holocaust Memorial Museum) 17
מוזר (Moser), משה 246, 253-255, 258, 262-264
מומסן (Momm) תיאודור 423
מונטיפיורי, יהודית 403
מונק (Munk), סלומון (שלמה) 82, 110, 226, 370
מוסה (Mosse), גיאורג 178
175 *The Crisis of German Ideology*
מור (Moore), ג'ורג' פוט 434
מוראיס (Morais), שבתאי 183
מייזל (Meisel), וולף 32
מיימון (Maimon), סלומון 134, 51
מיינקה (Meinecke), פרידריך 14, 148, 204, 52
מיכאל (Michael), היימן 24, 10

מפתח כללי

- (ה) מכבים 17, 153, 224, 248, 335, 348, 433, 448
 (ה) מכון למחקר חברתי בפרנקפורט 169
 (ה) מכון לקידום הספרות היהודית 350 ה120
 מלחמת העולם הראשונה 16, 121, 165, 188, 392, 441
 מלחמת העולם השנייה 13, 163, 166, 435
 מלחמת פרוסיה-צרפת 64, 133, 139-140, 196, 245, 417
 מלצר, רוברט מ' 435
 ממודנה, ליאון 23 ה4
 מנדלסון (Mendelssohn), אברהם 125
 מנדלסון (Mendelssohn), יוסף 253
 מנדלסון (Mendelssohn), משה 11-12, 49, 72, 82, 97-99, 103, 114, 124, 126,
 132, 143, 187, 210, 261, 265, 273, 287-288, 305, 319-320, 324, 353,
 397, 404, 427, 438
 'ירושלים' 70, 155, 291, 318, 362
 'פידון' 405
 תרגום החומש 278, 358, 410, 429
 מנדלסון (Mendelssohn), פליקס 125
 מנצל (Menzel), אדולף פון 143
 מקיאוולי, ניקולו 162, 357
 (ה) מרד נגד הקיסרות הרומית 152, 348
 מרקוס (Marcus), לודוויג 250, 264
 מרשל (Marshall), לואי 158
 משה רבנו 98, 288, 360, 368
 תורת משה 291-292, 299-300, 357, 361, 384, 387
 משיחיות 154, 189, 193-194, 213, 270, 321, 328, 340-341, 353-354, 360,
 362, 448
 משנה 209, 217, 227-228, 292, 335, 371, 391
 מחלוקת סביב חיבורה 371-372
 קודיפיקציה 321, 357, 362
 תקופת 345, 374, 376, 378
 משפט אייכמן 437, 451
 '(ה) משרד הארצישראלי' 422
 נאוורק (Nauwerck), קארל 78
 נאצים, נאציזם 161, 164-165, 168, 172-173, 189, 425-426, 445-446

מפתח כללי

- אידיאולוגיה 167, 169, 174, 179, 451
'הפתרון הסופי' 93, 147, 151, 163, 165–166
נוימן (Neumann), אברהם 35 ה'68, 68
נורדאו, מכס 161, 319 ה'17, 422
נלדקה (Nöldeke), תיאודור 377
נפוליאון 47, 54, 64, 100, 156, 245, 385
נצרות 117, 172, 177, 245, 262, 270, 286, 289, 297, 304, 319, 379, 401, 433, 439
ראה גם: התנצרות; פרוטסטנטיות; קתוליות
האינקוויזיציה הספרדית 444
אומנות 143
ואנטישמיות 165–166, 401
ואקדמיה גרמנית־יהודית 71–81, 432–434
והישרדות יהודית 163–165
והשכלה 244, 288
תיאולוגיה היסטורית 374, 407, 448
נשים יהודיות 132–133
סאביניי (von Savigny), פרידריך קארל 221, 234, 249, 307, 311
geschichtliche Rechtswissenschaft
סאלשיץ (Saalshütz), יוסף 89
סבוראים 371
סופר (Sofer), אברהם שמואל בנימין 36 ה'36,
סוציאליזם 169
סוציולוגיה 422, 425 ראה גם: היסטוריה יהודית, חברתית
סטאלין, יוסיף 169
סטרלינג (Sterling), אליאונור 177
Er ist wie Du 173–174, 176
סיעות דתיות ראה: תנאים; קראים; פרושים; צדוקים
סכסוניה 28, 48–49, 302
סלומון (Salomon), גוטהולד 24, 31, 50, 68, 104
סמואל (Samuel), מוריס 177
The Great Hatred 166–167
(ה)סמינר האקדמי של ה־Culturverein 223, 263–264, 287
(ה)סמינר היהודי התיאולוגי (אמריקה) 183–184, 189, 227 ה'44, 309 ה'23, 438 ה'3,
453

מפתח כללי

- (ה) סמינר היהודי התיאולוגי בברסלאו 416–415
סמינר המורים של ברלין 395–394
סמינרים רבניים 242
של זכריה פראנקל 183, 92
Collegio Rabbinico 46
Ecole Rabbinique 352, 55, 46
(ה) סנהדרין של פאריס 386–384, 324, 142, 139
סעדיה גאון 217, 209
ספרד 438, 362, 156, 152, 118–117
גירוש היהודים (1492) 438, 394, 349, 290, 242, 193, 154, 117–113, 94, 438 ה', 444, 439
ספרדית, יהדות 447, 415–413, 320, 265
גייגר על 391, 376, 117 ה', 349, 111 ה', 104, 348 ה', 104
והשכלה 101–100
יוסט על 290, 100
לעומת יהדות אשכנז 391, 290, 273, 268, 243, 228, 225, 144, 118–94
צונץ על 296–295, 273, 268, 145–144, 115, 107, 107
שירה 414–413, 240, 229, 113–109
ספרות יהודית 404, 268–267, 242, 238, 236, 217, 209, 199, 144–143
430–427
הלניסטית 391, 320, 218, 210, 195
השכלה 413, 217, 143
השפעה ספרדית 296, 272, 114, 111–109, 107–106
ימי ביינמית 391, 330, 320, 298, 295, 105
ומדע היהדות 391, 272, 187
רבנית 313–310, 300, 292, 267–264, 256, 233, 218–217, 206, 203, 192
329, 345, 349, 365, 372, 377, 389, 409, 413–411
רומנים היסטוריים 428, 408, 108
שירה עברית 229, 113–109, 104
של התת־תרבות הגרמנית־יהודית 427–426, 106
ספריית אלכסנדריה 453–452
עברית, שירה 229
של ימי הביניים 113–109, 105–104

מפתח כללי

- עברית, שפה 15, 199, 205, 209, 213, 218–220, 228, 267, 274, 278, 306, 308,
325, 330, 334–335, 358, 387–388, 405
היגוי 102
חידוש 285, 348, 359–360, 405
תנ"כית 102 ה'22, 285, 375
עומר, הח'ליף השני 452
עיתון
428 *Allgemeine Zeitung des Judentums*
79, 43 *Evangelische Kirchenzeitung*
109 *Literaturblatt des Orients*
75 *Rheinische Zeitung*
(*Treue Zions-Wächter*) TZW 36 ה'36, 39–40, 41 ה'56, 42, 46,
'החלוץ' 53 ה'96, 388
עלילת דם 165, 236
עמדה (Emden), יעקב 96, 297, 404
(ר') עקיבא 234, 336, 345 ה'93
עשרת השבטים האבודים 385
פאלרסלבן (von Fallersleben), הופמן פון 78
פאסל (Fassel), הירש בער 231–232
פוגרומים ורדיפות 419, 440–441, 445–446 ראה גם: ימי הביניים, רדיפות
באוקראינה 16, 442
טקסי אוטו־דה־פה 401
בעקבות מגפת המוות השחור 399
בפולין 442
פרעות 'הפ! הפ!' (1819) 222, 245–246
פרעות חמלניצקי (1648) 347 ה'104
פוהל (Pohl), גיאורג פ' 84 ה'60
פויכטוואנגר (Feuchtwanger), לודוויג 201, 428
פוליאקוב (Poliakov), ליאון
163 *History of Antisemitism*
פולין 97, 107, 114, 157–158, 265, 292, 296, 347 ה'104, 442
פולצר (Pulzer), פיטר 170
פולקלור יהודי 420–421, 426
פוקוק (Pococke), אדוארד 404

מפתח כללי

- פוקס (Fuchs), אויגן 158
 פייט (Veit), מוריץ 51–53, 63, 323, 326, 346
 פייט (Veit), פיליפ 143
 פיכטה (Fichte), יוהאן 197, 347
 פילד (Field), ג'פרי
 178 *H. St. Chamberlain: Prophet of Beyreuth*
 פילוסופיה 198, 210, 240, 268, 409, 426
 פיליפסון (Philippson), לודוויג 30, 41, 52, 59, 68, 113, 115, 142–143, 350
 ה120, 351, 427–429
 'האנוסים', 'ספרד וירושלים', 'יעקב טיראדו' 108
 פינטו (de Pinto), איזק דה 99
 פינסקר (Pinsker), ליאון 355 ה139
 פינסקר (Pinsker), שמחה 412, 454
 פינקה (von Vincke), גיאורג פון 75
 פינקלסטין (Finkelstein), לואי 184
 פיקאר (Picart), ברנארד 136
 פירסט (Fürst), יוליוס 111, 122 ה111, 283, 428
 334, 237–238 *Der Orient*
 412 *Geschichte des Karäthums*
 פירסט (Fürst), ליביוס 112 ה111
 פירק (Viereck), פיטר 173
 פליישר (Fleischer), היינריך ל' 416
 פראנץ הראשון, קיסר אוסטריה 47
 פראנקל (Frankel), זכריה 27, 33, 44, 67, 104, 202, 205–206, 216, 218, 230,
 232, 243, 302–313, 384 ה107
 234 *Der Gerlichtliche Beweis*
 וה"Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums"
 233, 235, 308–309, 337
 234 *Vorstudien zu der Septuaginta*
 וה"Zeitschrift" 44–45, 117 ה62, 223, 233–234
 אסיפת התיאולוגים שלא התקיימה 32, 38, 41
 והגוש השמרני 233, 239, 302, 305–306, 325–326, 331
 וגרץ 235, 309, 335, 337
 'דרכי המשנה' 311–312, 344, 411

מפתח כללי

- וההלכה 29, 44, 232, 304–305, 307, 310–311, 325
ומדע היהדות 238, 242, 308, 310, 363 ה'29
והעם (Volk) 306–308
וסאביניי 234, 307, 311
על הסמינר הרבני המודרני 42, 183, 303, 312
וצונץ 54, 233–234, 250, 283
רוצה להיות רבה הראשי של ברלין 51–53
ושטיינשניידר 235, 308, 309 ה'23,
תזכיר על הרבנות 28–29, 209
פראנקלין, בנג'מין 402
פראנקנהיים (Frankenheim), מרקוס ליאו 72
פרוטסטנטיות 41, 43, 57, 84–86, 252, 368, 423
מחקר אקדמי 360, 413, 430
פרויד, זיגמונד
'תרבות בלא נחת' 172
פרוינד (Freund), ד"ר וילהלם 26, 49,
פרוסיה 53, 86, 141, 222
אוניברסיטאות 43, 71–72, 76, 80, 86, 90–91, 183, 196, 214 ראה גם:
אוניברסיטאות
השתתפות ילדים נוצרים בבתי־ספר יהודיים נאסרת 279 ה'5
חוק היהודים של 1847 56–61, 63, 73–79, 88, 91, 394
מלחמת פרוסיה־צרפת 64, 133, 139–140, 196, 245, 417
עקרונות 1848 89, 91
פרידריך וילהלם השלישי מבטל את מינויו האקדמי של גנז 71–72
צו האמנציפציה של 1812 54, 56, 60, 70–71, 249, 252, 322, 385
והרבנות 22–23, 33, 34, 37, 49, 51, 55–58, 257
שליטה צרפתית 126, 245
(ה)פרושים 357, 379, 384, 386–387, 412, 448
פרידלנדר (Friedländer), דוד 23, 48–49, 56, 134 ה'51, 251, 263, 285,
287–289, 291–292, 319, 348, 357, 359
פרידריך וילהלם הרביעי, מלך פרוסיה 73, 77, 156, 322–323, 395
פרידריך וילהלם השלישי, מלך פרוסיה 22, 71–72, 252 ה'29
פרייטאג (Freytag) גאורג ו' 82 ה'48
פרינץ (Prinz), אהרון 36 ה'36

מפתח כללי

פרל (Perl), יוסף 251
פרנקל (Fränkel), דוד 251, 99
פרנקל (Fränkel), י"א 66, 32
פרנקל (Fränkel), מאיר 66, 36
פרץ (Pertz), גיאורג 441, 346
פרשנות רבנית 203, 224, 226–228, 230, 303, 320, 327, 329, 334–335, 365, 369–368, 372–379, 384, 413
(ה)צדוקים 379, 383–384, 386–387, 389, 412
צו האמנציפציה הפרוסי של 1812 54, 56, 60, 70–71, 248, 252, 322, 385
צונץ (Zunz), ליאופולד 11–15, 17, 24, 49, 72, 89, 209–210, 223, 228, 236, 238, 380–381, 393–406, 440, 452
ואיגוד התרבות 22, 247–253, 259, 263–264, 268, 272, 277, 287, 294, 299, 364, 402, 407, 410
ואמנציפציה 157, 183, 295, 409
ביוגרפיית רש"י 225, 264, 273–274, 296–297, 301
ובית הכנסת 12, 60, 121, 61, 102, 22, 202, 281, 300–301, 364–366, 393, 400, 410–411, 439
וגייגר 227–228, 232, 238, 329, 370, 388, 123
'דברים על הספרות הרבנית' 14, 51, 209, 217–218, 233, 257, 264, 266–267, 269, 294–295, 298, 301, 345, 364, 367, 407, 409, 412
'הדרשות בישראל' 205, 219, 224–225, 240, 280–282, 293, 299, 301, 328, 363–367, 410, 412, 439
והעדפת ספרדים 107, 115, 144–145, 268, 273, 295–296, 414
וההשכלה 298–299
וחוק היהודים של 1847 60–61, 63, 323
ויוסט 246, 278–301, 358–360, 363–364
לוח השנה לזכר המתים 394–406
ומדע היהדות 11–15, 118, 144–145, 185–188, 195, 200, 204, 207–208, 211, 216–219, 224–225, 228, 236–244, 293, 295, 330, 393, 402, 410–411, 415, 453
ומשכילים נוצרים 199, 401, 407
וסטיסטיקה/סוציולוגיה 271–272, 422
'על היסטוריה וספרות' 238, 298, 329, 394
'הפיוט בימי הביניים' 400–401, 410, 439

מפתח כללי

- ופילולוגיה 224, 268, 364, 398
 ופראנקל 54, 233–234, 238, 311
 והרבנות 12, 22, 41, 60–63, 224, 229, 235, 257, 273, 294, 299–300, 363
 ורפורמה 12, 222, 239–240, 268, 328–329, 331, 367, 393, 396
 תחילת לימודיו 22, 196, 279
 ציונות, ציונים 11, 149–150, 155, 160–161, 254, 319, 420, 422, 425, 429
 צ'מברליין (Chamberlain), יוסטון סטיוארט 178
 צ'ריקובר (Cherikover), אליהו 16, 177, 420
 צרפת 226, 290, 298, 307, 440, 446
 אמנציפציה 99–100, 156, 158, 385
 המהפכה הצרפתית 64, 99, 156, 437
 הרבנות 47, 55, 64–65
 קאופמן (Kaufmann), דוד 209, 284, 354, 136
 קאנט, עמנואל 50, 86, 134, 304–305, 307, 404
 קאסל (Cassel), דוד 237–238
 קאסל (Cassel), זליג 208, 216, 220, 231, 235, 414
 קארו, רבי יוסף 404
 קארפלס (Karpeles), גוסטב 428–429
 (ה)קבלה 95, 114, 186, 195, 300, 305, 404–405
 ספר 'הזוהר' 404
 קוהוט (Kohut), אדולף
 138 *Geschichte der deutschen Juden*
 קוהל (Kohl), היינריך 422
 קוהלר (Kohler), קאופמן 11
 קוהן (Kohn), אברהם 44
 קויפמן (Kaufmann), יחזקאל 11
 קולומבוס, כריסטופר 394, 402, 418
 קומוניזם 169
 קומפרט (Kompert), ליאופולד 143, 145
 קונגרס וינה 245, 346
 (ה)קונגרס הציוני החמישי 422
 קוניץ (Konitz), מוזס 102
 קונסרבטיבית, יהדות 302–313
 קיארני (Chiarini), לואיג'י 291–292

מפתח כללי

- קייזרלינג (Kayserling), מוריץ מאיר 113–114
*Christopher Columbus and the participation of the Jews in the Spanish
and Portuguese Discoveries* 418
קירכהיים (Kirchheim), רפאל 54, 229 ה'51, 293 ה'51, 331
קלוזנר (Klausner), יוסף 11
קליי (Kley), אדוארד 24, 67
קלר (Keller), היינריך 119–120
קמפף (Kaempf), שאול יצחק 89 ה'75
קניטר (Knütter), האנס־הלמוט 178
קפיטליזם 167, 444
קפלן, מרדכי 11, 187
קראים 377, 386, 412, 453
קרוכמל (Krochmal), נחמן 205, 207, 215–216, 228, 312, 404–405, 413, 439,
453
'מורה נבוכי הזמן' 185, 203, 211, 214, 344, 395, 411
קרייצנאך (Creizenach), מיכאל 226–227, 304, 367, 369, 371–372, 377
קרפלס (Karpeles), גוסטב 219
קתוליות 84–86, 178, 347 ה'105, 351, 368, 446
ראבינאוויץ, שאול פינחס 15
ראומר (von Raumer), קארל אוטו, שר החינוך הפרוסי 91–92
ראושנינג (Rauschnig), הרמן 172–173
ראנקה (Ranke), ליאופולד 88 ה'72, 204, 279, 344
רבידוביץ (Rawidowicz), שמעון 11
רבנות 21–69, 215, 221, 307, 344, 380, 415
והאוניברסיטאות 34, 42–44, 46–47, 55, 63, 356
באוסטריה 47
ואורתודוקסיה 39, 43, 45–46
ואמנציפציה 21–23, 28, 30, 37, 40, 47, 50, 54, 57, 411
ואנטי־קלריקליזם 47–48, 51–52, 56, 60, 63, 256, 276, 329, 359, 361, 370,
409
בגרמניה 21, 25, 30–31, 33–37, 39, 42, 46–47, 56, 65
הסמכה 34, 41, 55
וחוק היהודים של 1847 56–61, 63
חיסולה 254–256, 358, 362

מפתח כללי

- הימי ביינמית 23 ה'4, 30, 49-50, 57, 63, 257
ולימודי החול 36, 38, 40-42, 55, 214
בפרוסיה 22-23, 33, 34, 37, 49, 51, 55-56, 63-64
בצרפת 47, 55, 64-65
ברוסיה 35
ורפורמה 24, 38, 40-41, 221-222, 226-227, 230, 233, 241, 256, 276
ושליטת הממשל 54-56
ותואר הדוקטורט 31, 33-34, 36, 39, 43, 65-69, 310
תרבות רבנית 288-289, 291, , 294, 296, 299, 410 ראה גם: ספרות, רבנית
רבניצקי, יהושע 421
רגולר, אליהו 34-35
רובו (Rubo), יוליוס 61-62, 63 ה'130, 251-252, 264, 323
רוזנצווייג (Rosenzweig), פראנץ 148-149, 188-189, 201, 393, 423, 426
רוטשילד, משפחת
הברון אמשל מאיר 396
הברון קארל מאיר 129
רומא 165, 208, 216
(ה)רומנטיקה, תקופת 366
רוסיה 15, 35, 188, 322, 355 ה'139, 419-420, 454
אמנציפציה 156, 419
בתי כנסת 421-422
היסטוריה של 14, 158
מהפכה 16
פוגרומים 16, 347 ה'104, 441, 446
רופין, ארתור 429 ה'13
422 *Die Juden der Gegenwart*
422 *Soziologie der Juden*
רות' (Roth), ססיל
445 *The Most Persecuted People?*
ריבק (Ryback), יששכר 420
ריהם (Rühs), פרידריך 264-266, 268-269
רייכמן (Reichmann), אווה 166, 172
171 *Hostages of Civilisation*
ריס (Riess), ד"ר 72

מפתח כללי

- ריסר (Riesser), גבריאל 122–124, 126, 129–130, 139–140, 143, 292
 רמאק (Remak), רוברט 89
 (ה)רמב"ם 97–98, 100, 109, 225, 228, 297
 'הלכות תשובה' 453
 'מורה נבוכים' 95, 98–99, 110, 209, 217, 318, 405, 413
 רנאן (Renan), ארנסט 64, 196, 215
 רניו (Regnault), ז'אן בטיסט 128
 (ה)רנסנס, תקופת 166, 192, 196, 268
 (ה)רפורמה הדתית 221–222, 226–227, 230, 233–234, 241, 256, 258, 261, 268, 292, 298, 303–313, 316–355, 356–392, 396, 412, 439
 (ה)רפורמציה 349, 351, 439
 רפפורט (Rapoport), שלמה יהודה 54, 104, 112, 209, 216–217, 225, 228–229, 235, 282, 313, 326, 404, 406, 414
 רש"י 225, 264, 273–274, 296–297, 301, 376, 404
 רתנאו (Rathenau), וולטר 175
 שאדו (Schadow), וילהלם 125
 שבתאי צבי 209, 217, 404
 (ה)שוואה 16–17, 159, 163–164, 172, 188, 449–451
 שוואב (Schwab), לייב 36 ה 36
 שוואבאכר (Schwabacher), שמעון ל' 33, 35 ה 35, 69
 שוואבה (Schwabe), משה 423
 שווארץ (Schwarz), קארל 78
 שווארצאואר (Schwarzauer), מ' 45 ה 73
 'שולחן ערוך' 334 ה 62, 357
 שוקן, הוצאת 426, 431
 שור (Schorr), יהושע השל 53 ה 96, 344, 387–392
 'על המאבק הנוכחי בין סמכות וביקורת' 388
 'שגגות התלמוד' 389
 שטאהל (Stahl), פרידריך יוליוס 79
 שטובה (Stobbe), אוטו 240
 414 *Die Juden in Deutschland...*
 שטיין (vom Stein), הברון פום 346
 שטיין (Stein), ליאופולד 33–34, 119, 122, 129–130, 133, 137, 140
 שטיינהיים (Steinheim), סלומון (שלמה) 233, 338, 346 ה 97, 404

מפתח כללי

שטיינשניידר (Steinschneider), מוריץ 115–117, 187, 200, 207, 208, 216, 218, 219
ה'21, 227, 233, 235, 237–238, 241–243, 283, 308, 309, 370, 377, 379
415–416, 452, 454

243 *Die arabische Literatur der Juden*

Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden ald

416 *Dolmetscher*

שטראוס (Straus), אוסקר ס' 418

שטראוס (Strauss), איזק 421

שטראוס (Strauss), דוד פרידריך 379

'חיי ישו' 374–375

שטראק (Strack), הרמן 433

שטרוטמן (Strodtmann), אדולף 252–253, 287, 24ה

שטרן (Stern), זיגיסמונד 317

שטרן (Stern), מוריץ 28, 20ה, 317

שטרן (Stern), סלמה 423

שטרן (Stern), פריץ 174, 178

שטרקפוס (Streckfuss), קארל 279

שיבת ציון 361

שיף (Schiff), יעקב 158–159

שכטר, שניאור זלמן 183, 209, 417, 419, 453

שלגל (Schlegel), דורותיאה 143

שלום, גרשם 11, 17, 186–188, 283, 435, 452, 454–455

455 *Major Trends in Jewish Mysticism*

שליירמאכר (Schleiermacher), פרידריך 197

שלינג (Schelling), פרידריך 188, 197

שלמה מימון הנודד 98

שלצר (von Schlözer), אוגוסט לודוויג פון 271

שמיד (Schmid), אנטון 115

שמעון בר יוחאי 404

שניידר (Schneider), לאמברט 426

שפאנייר (Spanier), ארתור 423

שפינוזה (Spinoza), ברוך 82, 108–109, 270, 287–289, 318–319, 402

'מאמר תיאולוגי מדיני' 205, 319

שפיצווג (Spitzweg), קארל 143

מפתח כללי

- שפיצר (Spitzer), מוריץ 426
שפנגלר (Spengler), אוסוולד 4437
שרטר (Schroetter) 55–54
תולוק (Tholuck), פרידריך א' ג' 84 ה' 60
תורה שבעל-פה 185, 203, 208, 216, 228, 305, 362, 371–372, 384, 386–387, 396
תיילהאבר (Theilhaber), פליקס
425 *Der Untergang der deutschen Juden*
תלמוד 95, 189, 192, 203 ה' 50, 216, 221, 255, 257, 294–295, 300, 321, 324, 360–361, 368, 388–389, 396, 432, 448
בבלי 231, 307, 375, 389
גייגר על 226–227, 316, 320, 373, 375, 389
גרץ על 335–336, 439
חוק הירושה 232, 276
ירושלמי 209, 217, 307, 361, 375, 389
פראנקל על 28–29, 310–311
שריפתו (1242) 291, 362
תוספות 307, 435
תרגום 231
תנאים 371, 374
תנועת ה־Galveston 159
תנ"ך 130, 185, 192, 201, 204–205, 210, 216, 224, 275, 279, 284, 292, 320, 345, 360, 368, 374–375, 389, 396, 412, 426, 433 ראה גם: (ה)ברית
החדשה; פרשנות רבנית
ביקורת המקרא 360, 376, 381, 383 ה' 101, 413, 435
בראשית 255, 352, 360
דברי הימים 300, 365 ה' 42, 413
דברים 413
ויקרא 413
זכריה 216
החוק התנ"כי 275–276, 281, 347, 368
יחזקאל 365 ה' 42, 413
ישעיה 216, 426
כתובים 203, 413

מפתח כללי

מלאכי	141
נביאים	413
נחמיה	365 ה'42, 383, 412
ספרות תנ"כית ורבנית	187, 192, 203–204, 206, 209, 217–218, 224, 230, 233,
	256, 264–267, 292, 300, 310–313, 329, 345, 349, 365, 372, 377, 389,
	411–413, 426
עזרא	365 ה'42, 383, 412
קהלת	381
תהלים	203, 207, 216, 229, 335, 366 ה'42, 442
תרגום	187, 192, 258, 278, 300, 371, 376–378, 389
תפילות	210, 305–306, 308, 324, 361, 390, 399, 413
הועדה לעריכת סידור חדש	122
המחלוקת על סידור התפילות	102–105
תרגום השבעים	192, 210, 234

שולמית וולקוב:

"מסותיו של יצחק שורש על מטרותיה וטבעה של 'חכמת ישראל' כונסו עתה בספר אחד. זוהי חגיגה אמיתית לכל מי שכבר למד להוקירן בעבר, שכן הן מרתקות ומאירות עיניים היום כפי שהיו אז, וכינוסן רק מבליט את חשיבותן... שורש כותב מתוך רגישות ואהדה גם כשהוא ביקורתי... נראה שהיה זה השילוב בין מקוריות, למדנות ומסירות לעניין, אשר משך אותו לכתוב כך על יוסט, על גרץ, ובמיוחד על ליאופולד צונץ. שילוב נדיר זה הוא אשר ימשוך קוראים רבים לספר שלפנינו."

קריסטופר קלארק:

"ה-Wissenschaft (המחקר המדעי) שיקף את כל הדילמות שניצבו בפני יהודי גרמניה בתקופת האמנציפציה, וספרו של שורש מצטיין, בין השאר, בשחזור רגיש של המתחים ששררו בקרב העוסקים במחקר יהודי בגרמניה של המאה ה-19... זהו מחקר מלומד, רב תובנות ומהנה אודות המפגש הסוער עם ההיסטוריה אשר ליווה את מעברם של היהודים אל המודרניות."

מוקי צור:

"חיבור זה כולל מחקרים העוסקים בשלבים הראשונים של 'חכמת ישראל' בגרמניה במאה ה-19, אך זהו ספר אקטואלי מאוד. למרות דרכו המלומדת והאחראית, הספר אווז שור בקרניו והוא מתמודד על נפש החוקר כאדם יהודי. אין כאן שחזור לאחר המוות: הוא מנסח את ירושתה החיה של הדעת היהודית, התובעת מעצמה למסור את עצמה ולהיות סמכות מבקרת ושופטת."



בשער: "הציץ ונפגע", מאת מוריצי מינקובסקי, 1910. באדיבות המוזיאון היהודי, ניו-יורק.
מתנת גב' רוז מינץ, צילם: ג'ון פרנל.

