

רחל ליבנה־פרוידנטל
האיגוד

גשרים

מחקרים בתולדות יהודי מרכז אירופה

מכון ליאו בק ירושלים לתולדות יהודי גרמניה ותרבותם

מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, ירושלים

א. דימיטרי שומסקי: בין פראג לירושלים – ציונות פראג ורעיון המדינה הדו־לאומית בארץ־ישראל

ב. מריון קפלן: מגדר, מעמד ומשפחה – צמיחתה של הבורגנות היהודית בגרמניה הקיסרית

ג. נטלי ניימרק־גולדברג: וקולן יישמע – יהודיות נאורות בברלין

ד. עפרי אילני: החיפוש אחר העם העברי – תנ"ך ונאורות בגרמניה

ה. רחל ליבנה־פרוידנטל: האיגוד – חלוצי מדע היהדות בגרמניה

רחל ליבנה-פרוידנטל

האיגוד

חלוצי מדע היהדות בגרמניה



מכון ליאו בק ירושלים
מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי
ירושלים



המערכת המדעית – מכון ליאו בק ירושלים לתולדות יהודי גרמניה ותרבותם
פרופ' שמואל פיינר, ד"ר דורון אברהם, ד"ר אירנה אווה־בן־דוד, פרופ' גיא מירון,
פרופ' דב קולקה

מרכז זלמן שזר שזר לחקר תולדות העם היהודי
עורך ראשי: יחזקאל חובב
עריכה לשונית: אברהם בן־אמתי
הפקה והבאה לדפוס: טניה שרם

ספר זה יוצא לאור בסיוע
משרד התרבות והספורט – מינהל התרבות והאמנויות
משרד הפנים הגרמני

תמונת העטיפה: תמונת פנורמה של רחוב Unter den Linden, בין השנים 1820 ל־1825.
רפרודוקציה: Matthias Holfeld, Berlin. באדיבות: Stiftung Stadtmuseum Berlin

מסת"ב 2-351-227-965-978

מספר קטלוגי 185-679

© כל הזכויות שמורות למרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי, ירושלים,
ולמכון ליאו בק ירושלים לתולדות יהודי גרמניה ותרבותם, תשע"ט

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: רונית גלעד
לוחות והדפסה: מכון האופסט שלמה נתן, בירושלים

תוכן העניינים

11	פתח דבר
13	מבוא
	חלק ראשון
	מקהילייה דתית לקהיליית תרבות: האיגוד לתרבות ומדע של היהודים
49	פרק ראשון: האיגוד – המייסדים, המוסדות, הפעילות
58	פרק שני: בין ישן לחדש
70	א. האיגוד כ'חידה דורית'
78	1. תרבות
92	2. בילדונג
102	3. חילון
104	ב. בין דת לחילון
112	ג. בין מסורת דתית למורשת לאומית
120	ד. חילונם של רעיונות דתיים
124	פרק שלישי: האיגוד והקהילה היהודית
135	פרק רביעי: לאומיות, מדינה לאומית ושוויון אזרחי
135	א. אחדות וחירות
141	ב. גרמניה – מ'אומת תרבות' לתרבות לאומית
148	ג. החיפוש אחר לאומיות יהודית
154	ד. היהדות מדת לתרבות
158	פרק חמישי: בין השתלבות חברתית למיעוט

- 161 פרק שישי: בין שני עולמות
161 א. זרים בשני העולמות
163 ב. בין פריפריה למרכז

- 167 פרק שביעי: מן הפריפריה למדע היהדות

חלק שני

חירותם של היהודים: התאוריה הפוליטית של האיגוד

- 173 הקדמה לחלק השני

- 179 פרק שמיני: מושג המדינה, או על הכללי והפרטי
181 א. המדינה בתאוריה המדינית של הגל
188 ב. המדינה בשיטתו של האיגוד
194 ג. המדינה המודרנית ו'השאלה היהודית'

- 203 פרק תשיעי: החברה הבורגנית, או המסע בעקבות החירות
212 א. בעקבות הגל: 'החברה הבורגנית' בפילוסופיה של המשפט
218 ב. ההתאגדות כמוסד של החברה הבורגנית
223 ג. האיגוד כמוסד של החברה האזרחית

- 229 פרק עשירי: מ'החברה הבורגנית' ל'חברה האזרחית'
229 א. הספרה הציבורית ודעת הקהל
232 ב. אדוארד גנץ – ליברל ורפורמטור
246 ג. היינריך היינה – 'חייל אמיץ במלחמת השחרור של האנושות'
251 ד. לאופולד צונץ – מרפורמה למהפכה

חלק שלישי

חירותה של היהדות: מדע היהדות וחזון העתיד

- 261 הקדמה לחלק השלישי

- 265 פרק אחד עשר: בדיון על מושג היהדות

280	פרק שנים עשר: היסטוריה והיסטוריוגרפיה במשנתו של האיגוד
285	א. בעקבות הגל
290	ב. בין הגל ובין ההיסטוריוזם, או בעקבות ההיסטוריוזם
308	פרק שלושה עשר: מדע היהדות
	א. מהרמנויטיקה תאולוגית להרמנויטיקה פילולוגית –
308	בסימן חילופי פרדיגמות
316	ב. מהרמנויטיקה פילולוגית למדע היהדות
319	ג. מדע ההיסטוריה ו'הגישה ההיסטורית-ביקורתית'
320	1. השיטה הביקורתית
323	2. 'מדע חופשי' ו'הכרה אובייקטיבית של האמת' (בק)
325	3. המתודה של מדע ההיסטוריה, הכללים, הטקסט והקונטקסט
330	4. חקר המקורות
333	5. אנציקלופדיה של המדעים
336	פרק ארבעה עשר: מבית המדרש למוסדות המדע
339	סוף דבר
339	א. פרטיקולריות אוניברסלית
342	ב. בין השתלבות להיבדלות, או 'מיעוט' כעמדה ביקורתית
344	ג. מדע היהדות והעם היהודי
357	ביבליוגרפיה
391	מפתחות
391	מפתח שמות
396	מפתח עניינים

מבוא

איננו יכולים לוותר על בחינה עניינית טהורה ועל זיקה למדע, החיונית להמשך התפתחותן של דתנו ושל ההיסטוריה שלנו. כדי לשמור על קיומנו, חובתנו, שהיא חובה קדושה גם כלפי דתנו, להתגייס למען מטרה זו; באותה מידה זוהי חובתנו כלפי המדע והתרבות הכללית (הרמן כהן).

בקיץ 1819 רעמו ברחבי גרמניה קריאות ה'הפ'ה' שליוו התנכלויות ליהודים במקומות שונים. מוירצבורג התפשטו פרעות ביהודים לערים אחרות, והן ניזונו הן מעוינותם של בעלי המלאכה והסוחרים, שראו ביהודים מתחרים, והן מכתבים נגד הענקת זכויות ליהודים שחיברו אנשי אוניברסיטאות.¹ בברלין נזעקה קבוצה קטנה של אינטלקטואלים יהודים, בוגרי האוניברסיטה של ברלין ומסגרות חינוך ממלכתיות אחרות, 'לעזור במקום שניתן לעזור'. אך עד מהרה התברר לחברי הקבוצה, שהגורמים המניעים אותם קשורים יותר לשאלת זהותם הם; ואכן שאלת זהותם – כיהודים, כגרמנים וכאינטלקטואלים – בחברה שמשנה את פניה הייתה הצייר שסביבו נעו הדיונים במפגשיהם. תוך כדי הדיונים התגבשה זהותה של הקבוצה. לאחר מכן היא בחרה לעצמה את השם 'האיגוד לתרבות ומדע של היהודים' (Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden; להלן האיגוד). במסגרת האיגוד, שפעל בשנים 1819–1824, ובמהלך דיוניו נולד מדע היהדות המודרני.²

* הדגשות בציטוטים הן במקור אלא אם צוין אחרת.

1 על פרעות ה'הפ'ה' ראו כ"ץ, 'פרעות הפ'ה'ה' של שנת 1819, עמ' 62–115. על הקשר בין 'פרעות הפ'ה'ה' ובין כתבים אנטייהודיים של אנשי אוניברסיטה ראו, Treß, 'Akademischer Nationalismus und jüdische Wissenschaftsbewegung', pp. 15–44

2 על המושג 'מדע היהדות' (Wissenschaft des Judentums) כפי שקבעו אותו מייסדי האיגוד ראו מנדס-פלור, 'מדעי היהדות ובעיית ההיסטוריציון', עמ' 85; Amos Funkenstein, *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*, pp. 25–33. להלן אשתמש במונח מדע היהדות, שהוא תרגום המונח שבו השתמשו חברי האיגוד.

מבוא

אף שחיי של האיגוד היו קצרים, חבריו היו מעטים וכמעט שלא הייתה לו השפעה בזמנו, ואף שמבין חבריו רק לאופולד צונץ דבק בפרויקט מדע היהדות, היו הרעיון והתכנית שפיתחו מייסדיו לגורם מרכזי בעיצוב פניה של היהדות בעידן המודרני. במכתב מקיץ 1824 כתב צונץ לידידו איש האיגוד עמנואל וולוויל: 'האיגוד מעולם לא התקיים למעשה. חמישה עד עשרה אנשים נלהבים חברו יחדיו, וכמו משה העזו לקוות להפצתה של רוח זו. הייתה זו אשליה. מה שנשאר לנצח וממשיך להתקיים מתוך מבול זה הוא מדע היהדות; הוא חי וקיים, אף אם לאורך מאות שנים איש לא נקף אצבע למענו'.³

בספר זה אטען, שהולדת מדע היהדות במסגרת האיגוד לתרבות ומדע של היהודים הייתה נקודת מפנה מהפכנית בהתפתחותה של היהדות המודרנית. הופעת מדע היהדות שינתה מן היסוד את מושג היהדות המסורתי והפכה אותו על פניו, ובה בעת הציעה דרך חדשה של קיום יהודי לנוכח המפגש עם המודרנה, שאיים, כך נראה, על המשך קיומה של היהדות.

המהפכנות של האיגוד בתחומי היהדות התבטאה בעיקר בשני נושאים: העתקת הבסיס של היהדות מדת לתרבות, ופיתוח מושג ותכנית של מדע יהדות כמדיום וכאמצעי לקיומה ולשימורה של היהדות בעידן הפוסט־אמנציפטורי.⁴ אלה אפשרו – ודרשו – העתקה של היהדות כקומפלקס תרבותי מהמרחב הפרטיקולרי של פרקטיקה דתית אל המרחב האוניברסלי של התרבות והמדע. בהקשר זה הפך המונח 'יהדות' למעין רעיון אידאלי שאמור היה 'לשחרר' את הלימוד והמורשת היהודיים מהמעגנים הריטואליים והליטורגיים שלהם. הלימוד ההיסטורי של ה'יהדות', כמאגר דינמי של רעיונות דתיים, פילוסופיים ואתיים, נתפס כיצירה

3 Strodtmann, *Heinrich Heine*, 1, p. 275

4 על המהפכה שבישר האיגוד עמד יצחק (איסמר) שורש (Schorsch) במאמרו השונים. מאמריו וספריו של שורש היו בסיס לרבות מהתובנות בספר זה. ספרו: *Leopold Zunz Creativity in Adversity* יצא לאור לאחר שנשלמה הכנתו של ספר זה. על האיגוד כנקודת ההתחלה של מדע היהדות ראו בין השאר Ucko, 'Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums'; Wallach, *Liberty and Letters*; Reissner, *Eduard Gans*; Elbogen, 'Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums' שורש, 'פריצת דרך אל העבר: האיגוד לתרבות ומדע של היהודים'; מאיר, 'צמיחת ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית', עמ' 39–57; הנ"ל, 'צמיחת היהודי המודרני', עמ' 167–210; ליבנה־פרוידנטל, 'האיגוד לתרבות ומדע של היהודים'; Roemer, *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth Century Germany*; Rose, *Jewish Philosophical Politics*. ראו גם des Judentums', 'Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums' של מדע היהדות ראו לדין עכשווי על המחלוקות סביב ההתחלות של Pelger, 'Aus distanzierter Wahrnehmung', pp. 377–396. במאמרי השונים על האיגוד התייחסתי להיבטים ספציפיים בסיפור.

מבוא

של זיכרון תרבותי, שאפשר להסתמך עליו במנותק מהפרקטיקה הדתית. במקביל למהפכנות בהגדרת היהדות התפתחה אצל חברי האיגוד השקפה מהפכנית ביחס לחברה הסובבת, שכן העתקת היהדות אל המרחב האוניברסלי חייבה קיום של חברה ותרבות שיאפשרו זאת, כלומר חברה ותרבות שאינן מדירות אלא מכילות קבוצות שונות בתוכן.

בהיסטוריוגרפיה היהודית נבחנו והוצגו האיגוד ופעולותיו מנקודות ראות שונות. היסטוריונים אנשי התנועה הלאומית היהודית טענו, שבתכניתו של האיגוד באות לביטוי מגמות לחיסול היהדות החיה.⁵ היסטוריונים אחרים הדגישו דווקא את מגמות הבנייה והתחיה שהוא ייצג באמצעות הרעיון והתכנית של מדע היהדות.⁶ את שתי המגמות ניתן לקרוא במסמכי האיגוד ובמכתבי החברים, אך אין ספק שייחוס מגמה ל'חיסול היהדות' לאיגוד פירושו החמצה של ההשקפות והרעיונות של החברים, של חשיבות הפרויקט שלהם ושל הרלוונטיות שלהם לדורות שיבואו. לאור התפקיד המרכזי שמילא – וממלא עד היום – מדע היהדות מוצגים במחקר זה האיגוד וחבריו כמי שלא רק ביקשו לשמור על היהדות אלא אף הציעו דרך חדשה להתמודדות עם מה שהם הגדירו כ'דרישות הזמן', וזו נעשתה עם הזמן לדרך ראשית.⁷

ההיסטוריוגרפיה בדורות שלאחר האיגוד לא נטתה לו חסד. הניסיון לכונן את היהדות ואת עברה כתרבות, הפקעתה מרשותה של הסמכות הדתית שהתגבשה במהלך המאה התשע עשרה והעשרים בתנועות דתיות שונות, והקריאה ליהודים לוותר על קיום לאומי נבדל ולהצטרף כ'שותפים רבי אונים למפעל היחד של האנושות'⁸ – כל אלה עוררו את רוגזם של אלו שהאמינו, שכדי להמשיך לקיים את היהדות יש לשמור על מסגרת קיום יהודית ייחודית. ההתנגדות לאיגוד ולמטרותיו נבעה מסיבות שונות. היו שראו במדע היהדות – בתודעה ההיסטורית שהייתה הבסיס לו, בהיסטוריוגרפיה שעמדה במרכזו ובאימוץ שיטות המדע הביקורתי שהציע – 'חיסולה של היהדות' על ידי רדוקציה שלה ממסורת חיה לאובייקט של מחקר;⁹

5 ראו שזר, 'ביכורים, פתח דבר', עמ' 32–38; שלום, 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', עמ' 385–398.

6 גישה מובהקת זו ניכרת בעיקר אצל חוקרים שפעלו מחוץ לישראל.

7 על היבט זה עמד יצחק (איסמר) שורש.

8 עמנואל וולף (וולוויל), 'על מושג מדע היהדות', עמ' 80. מאמר זה של וולף פתח את כתב העת של האיגוד: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* 1 (1823), pp. 1–24.

9 ראו Weltsch, 'Introduction', pp. VII–XIX. וראו להקשר זה הדיון של ידידיה, ביקורת מבוקרת.

מבוא

היו שראו בכך חיסול 'הזיכרון' היהודי בשם ההשתלבות האזרחית;¹⁰ היו שביקרו את ההתנכרות לשפה העברית והשימוש בשפה הגרמנית ליישומו של פרויקט מדע היהדות;¹¹ ושלילת הקיום הלאומי הפוליטי מהיהודים העלתה את חמתם של היסטוריונים אנשי התנועה הציונית.

במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה והלאה, עד לתוככי המאה העשרים, נראה היה שבפני היהודים עומדות אפשרויות שונות, בחלקן אף סותרות, להבנת היהדות ולעיצוב הקיום היהודי. לצד המשך קיומם של ההלכה והמבנה הקהילתי המסורתי היו שראו דווקא בפרשנות חדשה של הדת היהודית, או ברפורמה של הדת, פתרון לשימור היהדות; היו שראו את ייחודה ואת שליחותה של היהדות לא בקיום מדיני אלא בקיום רוחני, אם באידאת המונותאיזם ואם ברעיון המשיחי ובאופייה הא־היסטורי, ההומניסטי־אוניברסלי של היהדות;¹² והיו שהאמינו שהבניית היהדות כתרבות לאומית היא שתאפשר לאלו שנטשו את המסגרות הישנות להמשיך ולהחזיק בה. לצד ההיסטוריונים הציונים בארץ ישראל היו גם הוגים יהודים באירופה ובארצות הברית שטענו, שמדע היהדות אמור להיות מכשיר לכינונה של תרבות לאומית כבסיס לכינונו מחדש של הלאום היהודי.¹³ אך כל התשובות שמייסדי מדע היהדות ואלה שבאו אחריהם חיפשו – ומצאו – בהתמודדות עם המודרנה ועם דרישות הזמנים המשתנים נזקקו למדע היהדות, ונסמכו על הפרדיגמות והדפוסים שעיצבו מייסדיו. המהפכה שבישרה הופעתו של מדע היהדות הפכה אמצעי לשמירת ההמשכיות.

יש המייחסים את המהפכה ה'אמתית' ביהדות המודרנית לציונות, שהטילה על מדעי היהדות לקיים, ובכך לפרש ולייצג, את 'המורשת הלאומית'. ואכן קווי היסוד של ההיסטוריוגרפיה הציונית עוצבו מול הפרדיגמה של מדע היהדות במאה

10 ירושלמי, זכור, פרק רביעי. וראו דיון עם ירושלמי: פונקשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, עמ' 30–1; Hess, 'Memory, History and the Jewish Question', pp. 42–44. להרחבת הדיון בתזה של ירושלמי ראו Myers, 'Selbstreflexion im modernen Erinnerungsdiskurs', pp. 55–74; Brenner, *Propheten des* של ירושלמי, שם, עמ' 75–94. להקשר זה של הדיון ראו *Vergangenheit*, chaps. 1–2.

11 ראו דבריו של ביאליק אצל Weltsch, 'Introduction', p. VIII, והערה 3 שם.
12 אנשי האיגוד וממשיכיהם במדע היהדות ראו במונותאיזם את האידאה המנחה של היהדות. הרמן כהן ופרנץ רוזנצווייג הדגישו את אופייה האוניברסלי הא־היסטורי וההומניסטי של היהדות.

13 ראו למשל, Brenner, *Propheten des* Buber, 'Jüdische Wissenschaft'; *Vergangenheit*, pp. 213–228. וראו גם ברנר, תחיית התרבות היהודית בגרמניה הווימארית, עמ' 104–130.

מבוא

התשע עשרה.¹⁴ במאמרו המפורסם 'הרהורים על חכמת ישראל' התייחס גרשם שלום לחילופי הפרדיגמות במעבר ממדע היהדות בגרמניה במאה התשע עשרה להיסטוריוגרפיה הלאומית של 'דור התחייה'. הוא כינה את מייסדי מדע היהדות וממשיכיהם בגרמניה 'מהרסיה ומחריביה של היהדות', וכל כך משום ששללו, כך טען, את החלקים 'היותר חיוניים' של היהדות, שסיכנו לדעתם את האופי המשכילי הרציונלי שהם ביקשו להעניק לה כדי לסלול את דרכה אל הסלונים של החברה האירופית:

והנה בא השינוי היסודי ההוא של הפרספקטיבה. הוא בא עם התנועה הלאומית... לא מבחוץ נראה את בעיותינו, לא מבחינת החיסול... לא מבחינת השמרנות הפחדנית והמתחסדת... הסיסמה החדשה הייתה לראות מבפנים, ללכת מן המרכז אל ההיקף... לבנות מחדש את כל בניין המדע לאור הניסיון ההיסטורי של היהודי היושב בתוך עמו... הקמת בניין ביקורתי חדש והתקנת תמונה חדשה לגמרי של תולדותינו... זהו התפקיד המוטל על חכמת ישראל ב'דור התחייה'... כאן נחוצים מושגים חדשים וקטיגוריות חדשות.¹⁵

ובמאמר 'מגמתנו', שפתח את כתב העת 'ציון' בשנת תרצ"ו (1935), ניסחו העורכים בן ציון דינור ויצחק בער את הפרדיגמה שצריכה להנחות מעתה את המחקר ההיסטורי של התנועה הלאומית היהודית:

ההנחה היסודית בתפיסת העבר שלנו, שצריכה לשמש נקודת מוצא גם לברור תפקידיה של ההיסטוריוגרפיה היהודית וגם לקביעת נושא המחקר ההיסטורי היא, לדעתנו, הנחה פשוטה ומחייבת זו: ההיסטוריה היהודית היא תולדותיה של האומה הישראלית, שגם לא נפסקו מעולם וגם חשיבותן לא ירדה בשום תקופה. ההיסטוריה היהודית היא מאוחדת על ידי אחדות הומוגנית המקיפה את כל התקופות וכל המקומות, שכולם באים ללמד האחד על השני.¹⁶

14 על הפרדיגמה של מדע היהדות בראשיתו ראו להלן פרק שלושה עשר.
15 ראו שלום, 'מתוך הרהורים על חכמת ישראל', עמ' 398. לדיון זה וכן להסתייגות מאוחרת יותר של שלום ראו ליבנה-פרוידנטל, 'מדעי היהדות – פרדיגמות ודפוסים ראשוניים', עמ' 189 והערה 5. לדיון במה שנראה כסתירות פנימיות בתפיסת ההיסטוריה של שלום ראו רוקרובצקי, 'בין ברית שלום ובית המקדש'.
16 בער ודינור, 'מגמתנו', עמ' 1. ראו רם, 'הימים ההם והזמן הזה', עמ' 133. על מגמה זו ראו רם, שם, עמ' 126–159. לדיון נרחב בהיסטוריוגרפיה הציונית ראו קונפורטי, 'היהודי החדש במחשבה הציונית'; הנ"ל, זמן עבר: ההיסטוריוגרפיה הציונית ועיצוב הזיכרון הלאומי.

מבוא

דינור ובער טענו, שקיים פער בין 'העשייה ההיסטורית' ובין 'ההכרה ההיסטורית', ושתפקידה של ההיסטוריוגרפיה הוא לבטל פער זה על ידי התאמתה של הכתיבה ההיסטורית ל'דרישות הזמן' (כלומר לעשייה ההיסטורית).¹⁷ מתוך השקפה זו ראו ראשוני ההיסטוריוגרפיה הלאומית, וביניהם גרשם שלום וזלמן שזר (רובשוב), בחברי האיגוד ובממשיכי דרכם במדע היהדות את 'חלוצי ההתבוללות' (שלום), בני 'הדור הראשון של עקירת היהדות בפועל' (שזר).¹⁸

ההתנגדות של היסטוריונים ציונים, ומאוחר יותר של הממסד האקדמי בישראל, לאיגוד ולהשקפותיהם של חבריו גרמה לכך שאִלֶּה הודרו מהקנון ההיסטורי בישראל. מעט מאוד נכתב ונלמד בעברית על האיגוד, והדברים שנכתבו לא התייחסו אליו בדרך כלל כנושא בפני עצמו. מרבית מסמכי האיגוד וכתבי חבריו, למעט הכתבים של צונץ העוסקים בהיסטוריה ובספרות היהודית וכתביו, בעיקר הספרותיים, של היינה, אינם נגישים לקוראי העברית. מבחר מצומצם פורסם בעברית,¹⁹ ורק בעשורים האחרונים תורגמו מספר מחקרים (למשל מבחר ממחקריהם של יצחק [איסמר] שורש, מיכאל מאיר ופול מנדס־פלור) שעוסקים באיגוד, בדרך כלל במסגרת הדיון בהתחלות של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית.

בעשורים האחרונים נבחנות מחדש הנחות היסוד של ההיסטוריוגרפיה היהודית.²⁰ לאחר שנים רבות שבהן שלטה הפרדיגמה הלאומית בכתיבת ההיסטוריה קמו מערערים גם עליה. שוב התלקח דיון על 'תפקידה ההרסני' של התודעה ההיסטורית כ'מחסלת הזיכרון הקולקטיבי'.²¹ יונתן פרנקל מתנגד לדיכוטומיה בין

17 בער ודינור, שם. ראו להקשר זה גם Brenner, *Propheten des Vergangenen*, pp. 229–244

18 שזר, 'ביכורים, פתח דבר', עמ' 32. ראו ברנר, שם, עמ' 212–217 והערה 4 בעמוד 343. לתיאור עמדתו של גרשם שלום ראו שם, עמ' 219–228. שלום עצמו הצביע על הדיאלקטיקה בין מגמות החיסול ובין פעולת השימור של מדע היהדות בתחילתו. להיבטים נוספים ומאוחרים יותר של ההיסטוריוגרפיה הציונית ראו קונפורטי, 'היהודי החדש במחשבה הציונית'.

19 כך למשל מאמריהם של וולף וצונץ ונאומיו של גנץ לפני האיגוד בחוברת חכמת ישראל; גלצר, יום טוב ליפמן צונץ.

20 לדיון מקיף בשאלות המעסיקות את כתיבת ההיסטוריה היהודית ראו Brenner & Myers (eds.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute*; Hess, 'Memory, History and the Jewish Question'; Brenner, *Propheten des Vergangenen*. בהיסטוריוגרפיה של יהדות מערב אירופה ומרכזו ראו שומסקי, בין פראג לירושלים, פרקים ראשון ושני. לסקירה על מגמות חדשות בהיסטוריוגרפיה של יהדות מרכז אירופה ומזרחה על דרך ההשוואה ראו מירון, 'מודרניזציה, אסימילציה, התחדשות תרבותית ומרחב ציבורי', עמ' 488–459.

21 ראו הדיון סביב ספרו של ירושלמי 'זכור': Carlebach, Efron & Myers (eds.),

מבוא

התבוללות לשמירה על 'לאומיות' שאפיינה את ההיסטוריוגרפיה הציונית-לאומית, ומציג שימוש בקטגוריות אחרות לאפיון החוויה היהודית במפגש עם המודרנה.²² שולמית וולקוב במאמרה 'היהודים בחיי העמים: סיפור לאומי או פרק בהיסטוריה משולבת'²³ טוענת נגד 'נקודת המבט הציונית', 'שהעניקה עדיפות לחקר פרקים שהצביעו על הקשר המתמיד של היהודים לארץ ישראל והדגישה את הכוחות שחזיקו את תחושת הצוותא היהודית'. וולקוב קוראת להיסטוריוגרפיה 'להשתחרר' מן 'הצבת האידאולוגיה', ומפנה את המבט אל ההיסטוריה המשולבת, ובכך לחברה הלא-יהודית הסובבת. בעז עברון טוען נגד 'פרדיגמת היסוד' הציונית, שמפרידה את 'חיי היהודים בארצות פזורים מתולדות החברות שהם חיו בתוכן'.²⁴ הסתמכות על תפיסת ההיסטוריה הציונית, הוא כותב, לא תאפשר להבין אף את הציונות עצמה. אמנון רז-קרקוצקין יוצא נגד עקרון 'שלילת הגלות' של ההיסטוריוגרפיה הציונית, וטוען שלגולה היה תפקיד מרכזי בהגדרת היהדות, ושהיא אפשרה ליהודים וליהדות עמדה ביקורתית של מי שעומד מחוץ למערכת שלטונית הגמונית.²⁵ ביקורת על שלילת הגולה הביעו מאוחר יותר גם היסטוריונים שהזדהו עם מגמות 'המרכז הציוני'.²⁶

חילופי פרדיגמות התרחשו גם מהפרספקטיבה של ההיסטוריוגרפיה הגרמנית. זמן רב קבעה פרדיגמת המיעוט במידה רבה את היחס ליהדות גרמניה ואת האופן שבו נוסחו שאלות המחקר.²⁷ היסטוריונים הגדירו את יהדות גרמניה כקבוצת מיעוט בתוך רוב הגמוני, ובחנו את מעמדם של היהודים 'כזרים' שהחברה נזקקה

Jewish History and Jewish Memory; Myers, 'Of Marranos and Memory'; idem, 'Recalling Zakhor'; מירון, 'זיכרון, היסטוריוגרפיה ומה שביניהם'.

22 פרנקל, 'התבוללות והישרדות בקרב יהודי אירופה במאה ה-19'. היסטוריונים נוספים שותפים לדעתו. דיונו של דימיטרי שומסקי בסוגיות אלו מיטיב להאיר את הדיון באנשי מדע היהדות בגרמניה במאה התשע עשרה. ראו שומסקי, בין פראג לירושלים, עמ' 60–70.

23 וולקוב, 'היהודים בחיי העמים: סיפור לאומי או פרק בהיסטוריה משולבת'. ראו גם הנ"ל, במעגל המכושף, עמ' 154; Brenner, 'Von einer jüdischen Geschichte zu vielen jüdischen Geschichten', pp. 17–35.

24 עברון, 'הציונות – מבט לאחר', עמ' 52–59, ובמיוחד עמ' 57. על מורכבותה של פרספקטיבה זו ראו גם אלמוג, ציונות והיסטוריה, עמ' 10–11, 33 ואילך.

25 רז-קרקוצקין, 'גלות בתוך ריבונות'.

26 לדיון זה ראו גוטוויין, 'ביקורת "שלילת הגולה"'.²⁷

27 לדיון זה ראו להלן פרקים חמישי ושישי. לדוגמה של שימוש בפרדיגמת המיעוט ראו Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit in Deutschland*; פרנקל, 'התבוללות והישרדות בקרב יהודי אירופה במאה ה-19'. לשאלת המיעוטים במדינה הלאומית המתהווה ראו Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, Introduction & chap. 10.

מבוא

לזרותם כדי להגדיר את עצמה כחברת רוב. עם הזמן החלו היסטוריונים לערער על פרדיגמה זו. הם טענו שהיא איננה מתאימה לבחינתה של קבוצה שגבולותיה הלכו ונעשו היברידיים יותר ויותר באמצעות פרקטיקות שונות של השתלבות: נישואין, עירוב מקצועי, הפנמה הולכת וגוברת של תרבות הרוב, ועוד. בהקשר של ביקורת זו הוצעה נוסחה חדשה: הגדרת יהדות גרמניה כתרבות־משנה בתוך תרבות הרוב הגרמנית (וסרמן, סורקין).

משנות התשעים של המאה העשרים ואילך ערערו היסטוריונים גם על פרדיגמה זו. מושגים שסימנו את הדיון ביהדות גרמניה, כמו אמנציפציה, אסימילציה, אקולטורציה, מיעוט, תרבות־משנה ועוד, נתפסו כמושגים שיוצרים דיכטומיות ואלו מציגות את חברת הרוב כישות סטטית, שקבוצת מיעוט מנסה להשתלב בתוכה, ואינן מביאות בחשבון את תפקידן הפעיל של קבוצות מיעוט בעיצוב חברת הרוב. סטיבן אשהיים וטיל ון ראדן, שמדגישים את תפקידו המכונן של המיעוט – היהודי – בכינונה ובעיצובה של החברה הגרמנית, משתמשים במושג 'כינון משותף'.²⁸ ון ראדן מציע את המושג 'אתניות נסיבתית' לדיון במעמד של היהודים בתקופה שבה נפרצו הגבולות הקהילתיים המסורתיים.²⁹

בהקשר זה ניכרת גם התנגדות לדיכטומיות שהתקבעו בהיסטוריוגרפיה היהודית בין יהודי מזרח אירופה ליהודי מערב אירופה, ובין התבוללות ללאומיות. פרספקטיבות חדשות מתבססות במחקר וביניהן הפרספקטיבה הרב־תרבותית, הפרספקטיבה המגדרית והפמיניסטית, תאוריות פוסט־קולוניאליות המצביעות על קוצר ידה של הפרספקטיבה הבינרית לתאר יחסים בין שולט לשולט, ועוד.³⁰ ועתה מופנה המבט גם אל מייסדיו של מדע היהדות.

במסגרת הבחינה מחדש של הנחות היסוד מבקרים היסטוריונים את האופן שבו הציגו קודמיהם את ראשוני מדע היהדות. אלה מציגים את מדע היהדות ומייסדיו דווקא ככוח שביקש, ואף הצליח, להציע דרך חדשה לקיומה של היהדות

28 Aschheim, 'German History and German Jewry', pp. 315–322

29 van Rahden, *Jews and Other Germans*

30 ראו Brenner & Myers (eds.), *Jüdische Geschichtsschreibung heute*, בעיקר חלק ד. על הפרספקטיבה הרב־תרבותית ראו ון ראדן, שם. כמה מחקרים מפרספקטיבה פמיניסטית, או לפחות כאלה המתייחסים אליה, עוסקים ביהודי גרמניה. ראו מאמריהן של סוזנה השל, פאולה היימן ואוטה פרברט בתוך Brenner & Myers (eds.), *ibid.*, pp. 139–180. וראו מריון קפלן, מגדר, מעמד ומשפחה: צמיחתה של הבורגנות היהודית בגרמניה הקיסרית. ספרה של נטלי ניימרק־גולדברג, וקולן יישמע: יהודיות נאורות בברלין, עוסק בתקופתם של חברי האיגוד מפרספקטיבה מגדרית. במסגרת הדיון בפרספקטיבה הפוסט־קולוניאלית ראו שנהב וחבר, 'מגמות במחקר הפוסטקולוניאלי', עמ' 197.

מבוא

בתקופה של התפרקות המסגרות המסורתיות, מדגישים את תפקידם בהתפתחות של היהדות ובהתמודדות עם המודרנה, וטוענים ש'חקר היהדות הביקורתי וההיסטורי, עם כל חדשנותו, היה בסופו של דבר כלי של המשכיות'.³¹ מול הטענה, שחלוצי מדע היהדות קיבלו והפנימו ללא עוררין את דימוי היהדות שהיה מקובל בזמנם עד כדי ביטול זהותם היהודית, מוצג סיפורו של מדע היהדות כחלק מנרטיב שהוא, במודע, 'היסטוריה שכנגד' (counter history) לזו המקובלת על בני זמנם הלא־יהודים.

'היסטוריה שכנגד' נתפסת בהקשר זה ככתיבה היסטורית הממלאת תפקיד פולמי, כאשר המקורות שבהם משתמש היריב נקראים באופן המנוגד לכוונתו המקורית, או שהנרטיב של היריב נשזר בהקשר שונה ממגמתו הוא. זוהי קריאה התוקפת את הזיכרון של היריב ומשבשת את זהותו.³² בד בבד נכתבת 'היסטוריה שכנגד' של מדע היהדות במאה התשע עשרה, כאשר קריאה שונה של אותם המקורות מציגה אותו באופן המנוגד לדרך שבה הוא הוצג על ידי מבקריו: מצד אחד מצביעה קריאה חדשה זו על כך שמדע היהדות הציב אתגר לתאולוגיה הנוצרית ולאופן שבו היא הציגה את היהדות; מצד אחר מבקשת קריאה שונה של מקורות מדע היהדות בתחילתו לקעקע את הדימוי שלו כמי ששלל את הלאומיות היהודית,³³ ולהציגו כגורם שהעניק ליהדות קיום לאומי בעל אופי חדש במטרה להבטיח את המשך קיומה בעידן של חילון.³⁴

בספר זה אני מציעה 'היסטוריה שכנגד' מול הסיפור של ההיסטוריוגרפיה הלאומית על האיגוד ועל ההתחלות של מדע היהדות. הצגת ראשוני מדע היהדות דווקא כמשמריה של היהדות חותרת תחת מגמות ההיסטוריוגרפיה הלאומית תוך שימוש בשפתה. וכשם שההיסטוריוגרפיה הלאומית הגדירה את הפרספקטיבה

31 שורש, 'יהדות גרמניה מדת לתרבות', עמ' 431.
 32 הגדרה זו היא של עמוס פונקנשטיין בעקבות דוד ביאל. ראו Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, p. 36; וראו שם, הערה 47. לדיון בהיסטוריה שכנגד ראו גם Heschel, 'Revolt of the Colonized', p. 64; Hess, 'Memory, History and the Jewish Question', pp. 43–44.
 33 Hess, שם, עמ' 42.
 34 זוהי תזה מרכזית בספר זה ובעבודתי על האיגוד בכלל. ראו ליבנה־פרוידנטל, 'האיגוד לתרבות ומדע של היהודים', הקדמה. וראו מאמריו 'Kultur als Weltanschauung'; 'מדעי היהדות: פרדיגמות ודפוסים ראשוניים'; 'הכרת העבר וחזון העתיד אצל מייסדי מדע היהדות', עמ' 41–42.

מבוא

שלה כן צריכה גם 'ההיסטוריה שכנגד' להציג את הפרספקטיבה שלה. אני מציגה את מייסדי האיגוד כקבוצה ייחודית בנוף היהודי ובנוף הגרמני, קבוצה שמאפיין אותה ריבוי של זהויות או, נכון יותר, עמימות של זהויות. משום כך נדרשת מתודולוגיה מיוחדת להבנת רעיונותיהם ופעולותיהם ולהצגתם. הדיון להלן נעזר בפרספקטיבות, בתובנות ובמושגים מארגנים מתחומים שונים שעוסקים בשאלות של זהויות קבוצתיות ודימויים קבוצתיים: הדיון ביחסי רוב ומיעוט (minority studies), הפרספקטיבה האוריינטליסטית, הפרספקטיבה הפוסט־קולוניאלית, הפרספקטיבה הרב־תרבותית, ועוד.³⁵ פרספקטיבות אלו מאירות באור חדש גם את מהלך האמנציפציה והאסימילציה של יהדות גרמניה, שחלקים הולכים ורבים שלה הפנימו את הדרישה להידמות לתרבות הרוב.³⁶ כפיגום להצגת האיגוד ופעילותו השתמשתי במושגים שביטאו בתקופתם במידה רבה פריצת גבולות של זהויות מסורתיות: דור, תרבות, בילדונג,³⁷ חילון, לאומיות ועוד. להארת מקומם בתרבות ובחברה הסובבת השתמשתי במושגים מתחום התאוריה המדינית, כמו מדינה, חברה, התאגדות, מיעוט ורוב, ובמושגים מתחומי מדע ההיסטוריה, כמו היסטוריות, פילולוגיה, הרמנויטיקה, מקורות וחקר המקורות, השיטה הביקורתית ועוד.

הרעיון והתכנית של מדע היהדות של האיגוד מוצגים כפרויקט מודרני שהציע ליהדות בסיס קיום חדש. אני מבקשת להוציא את הדיון באיגוד ובייסוד מדע היהדות מהמסגרת של ההיסטוריוגרפיה היהודית, ולבחון את מקומם של חברי האיגוד בשתי החברות שבהן הם חיו. גישה זו מתבקשת הן מאופן קיומם בשתי החברות – היהודית המופלית לרעה ו'רפובליקת המלומדים' הגרמנית – והן מהאופן שבו הם ראו את שייכותם לשתי החברות. בעקבות הדיון שלהם מוצגים אמנם היהודים בדיון זה כישות קולקטיבית מובחנת, אך ישות שיחסיה עם החברה הכללית קבעו הן את דמותה היא והן את אופיו של הדיון הפוליטי והחברתי הכללי. אין זה מקרי שכמה מחברי האיגוד – בעיקר אדוארד גנץ, לאופולד צונץ והיינריך היינה – היו שותפים פעילים בעיצובה של התרבות הפוליטית בחברה הסובבת.³⁸

35 ראו Heschel, 'Revolt of the Colonized'; Wiese, *Challenging Colonial Discourse*; Mufti, *Enlightenment in the Colony*; van Rahden, *Jews and Other Germans* הכהן, מחדשי הברית הישנה.

36 על ההבחנה בין המושג אסימילציה למושג התבוללות ראו מוריס־רייך, 'קץ הקיום היהודי', עמ' 179 והערה 1. אף שבתקופה זו מדובר במיעוט קטן של 'בעלי בתים' ואינטלקטואלים, מגמה זו תאפיין את דמותה של יהדות גרמניה בהמשך.

37 למושג הבילדונג ראו Volkov, 'Die Erfindung einer Tradition' 38 על המושג ישות קולקטיבית (או collective individuals) ראו שומסקי, בין פראג לירושלים, עמ' 62 והפניות שם. לדיון במקומם של היהודים בהיסטוריוגרפיה הגרמנית ראו צימרמן, 'היסטוריה יהודית והיסטוריוגרפיה יהודית בהיסטוריוגרפיה

מבוא

חוקרים דנו בדרך כלל בנפרד בשני תחומי העיסוק של חברי האיגוד: עיסוקם ביהדות מהצד האחד ופעילותם בתחום הציבורי הפוליטי מהצד האחר. מלבד כמה מחקרים על פעילותם הציבורית של חברי האיגוד – כמו למשל מחקריהם של ואלאך וגלצר על צונץ, מספר מחקרים על היינה ומחקריהם של רייסנר, בראון ווסצק על גנץ – מרבית האזכורים של האיגוד, בעיקר בתחומי ההיסטוריה היהודית, אינם כוללים את פעילותם של חבריו בתחום התאוריה והמחשבה המדינית, או שאלה מוזכרים רק בשולי הדיון. כך נעלמו מן העין לא רק פן מהותי של אישיותם האינטלקטואלית והפוליטית של מייסדי מדע היהדות, אלא גם גורמים מרכזיים בעיצובו של מדע זה. דוגמה מובהקת לכך היא היעדרו של דיון כלשהו בעברית באודארד גנץ, מי שהיה יו"ר האיגוד ואישיות מרכזית בפיתוח דרכו. גנץ, שהשאיף אחריו רק כתבים מעטים על היהדות, מוכר למעטים מקוראי העברית; בשפה הגרמנית, לעומת זאת, מחקרים רבים עוסקים בו ובמפעלו האקדמי והאינטלקטואלי, וקשה לחשוב על התפתחות התאוריה המדינית בגרמניה אחרי הגל ללא התייחסות לכתביו.³⁹ אך גם בהקשר הגרמני, למעט כמה מאמרים של וסצק, רייסנר ובראון, רק מעט נכתב על הקשר בין משנתו המדינית לתרומתו למדע היהדות בתחילת דרכו, וכך נדחקו לשוליים גם ממחקרים אלה מקומו של גנץ ותפקידו בייסוד מדע היהדות. בשל ההבחנה המלאכותית, בעיקר במסגרת ההיסטוריוגרפיה היהודית, בין פעילותם החברתית-פוליטית של גנץ וחבריו ובין צמיחתם של הרעיון והתפיסה של מדע היהדות, נעלמים מן העין הן גורמים מרכזיים בייסודו ובעיצובו של מדע היהדות והן מקומם ותפקידם של מייסדיו בתרבות הפוליטית הגרמנית. הקשר בין לידתו של מדע היהדות ובין המרחב הכללי שבו פעלו מייסדיו הוא עדיין בגדר חסר במחקר.

מקומם הפוליטי והתרבותי של חברי האיגוד בסביבתם אינו מתמצה ביחס

הגרמנית החדשה'; 'Rürup, 'An Appraisal of German Jewish Historiography', p. XIX; Hoffmann, 'The German-Jewish Encounter' פרספקטיבה נוספת מציעים

Gregor, Roemer & Rosemann (eds.), *German History from the Margins*

39 בהקשר זה חשוב לציין את מפעלם המקיף של נורברט וסצק, יוהן בראון ואחרים על גנץ; הדיון שלהם מתמקד בעיקר במשנתו הפוליטית. ראו להלן. באחרונה הופיע ספרו של Rose, *Jewish Philosophical Politics*, המקדיש מקום רב לאיגוד ולקשר בין משנתם הפוליטית של החברים ובין מדע היהדות. הדיון בספר זה מתמקד בעיקר ביחסם להגל ולפילוסופיה שלו. על השגותיו של המחבר על אחת מן התזות המרכזיות שהעליתי בפרסומים שונים לגבי 'הקשר ההגליאני' של חברי האיגוד ראו שם, עמ' 47 הערה 16. ההקשרים השונים שבהם נידון קשר זה להלן מחזקים את התזה שלי, שחברי האיגוד אמנם ראו את עצמם – ואף היו – חסידיו של הגל, אך הם פיתחו את עקרונות שיטתו בדרך שונה משלו, שינו אותם ואף הגיעו לתזות הפוכות.

מבוא

חד-סטרי של השפעות, כפי שרבים נהגו להציגו; כך למשל היו שהציגו את משנתם של אנשי האיגוד כמושפעת לחלוטין מהגל או מהוגים אחרים בני הזמן. תיאורים אלה מצביעים יותר מכול על קוצר ידו של מושג ההשפעה בניסיון לתאר את יחסי הגומלין הדינמיים בין יהודים ללא־יהודים.⁴⁰ את מקומם בשתי התרבויות וביניהן נכון יותר לתאר, כאמור לעיל, באמצעות המושג 'כינון משותף' (co-constitutionality). מושג זה מצביע על כך שמעמד ומצבם של היהודים היו תוצאה של דיאלוג דו-סטרי שהתקיים במהלך כינון זהות הדדי של גרמנים ושל יהודים כאחד.⁴¹ מייסדיו של מדע היהדות היו מעורים בתרבות הגרמנית של זמנם, רובם אף יותר מאשר בתרבות היהודית המסורתית. היו אלה אותם אנשים עצמם שלצד עניינם ביהדות וביהודים היו פעילים בעיצוב המרחב הציבורי הכללי. במרחב זה הם היו בעת ובעונה אחת שותפים פעילים בעיצובה של תרבות פוליטית חדשה ונציגיו של מיעוט מוגדר ומודר. הם התבוננו ביהדות מהפרספקטיבה של אינטלקטואלים גרמנים בני זמנם, וראייה זו קבעה גם את יחסם אליה. בד בבד הם התבוננו בחברה הסובבת מפרספקטיבה של מיעוט. הם היו בין מכונניו של 'מרחב שלישי', אותו מרחב היברידי שבו תפתח זהות המקף היהודית-גרמנית.

הדיון על תיחום מקומם של היהודים במרחב הציבורי המתהווה היה היבט מרכזי של הדיון בזהות ובאופייה של החברה הגרמנית החל מראשית הדיונים באזרחות, ביחסים בין הפרט והמדינה ובמתן אמנציפציה ליהודים לקראת סוף המאה השמונה עשרה. במהלכו של דיון זה, שנמשך עד לקצה האלים והטרגי של הקהילייה היהודית בגרמניה, נדחקו היהודים יותר ויותר למקום של מיעוט בתוך חברת רוב. ממקומם זה הם אתגרו את האליטות שעיצבו את אופייה של חברת הרוב הגרמנית, ובכך הם היו מנייה וביה שותפים לעיצוב תפיסותיה את עצמה. יש הרואים בדיון על מעמדם של היהודים ובהגדרתם כמיעוט החל מתקופה זו מהלך פרדיגמטי, שקבע במידה רבה את מושג המיעוט ואת המחשבה על המיעוטים בחברה הבורגנית ובתרבותה. תפיסה זו מדגישה את מקומה המרכזי של 'שאלת היהודים' בדיון במודרנה ובהתפתחות האתוס הליברלי באותה תקופה, ורואה בחוויה היהודית נקודת ראות מתאימה לבחינת התפיסה העצמית של אירופה.⁴²

40 ראו Meyer, 'Streitfragen in der zeitgenössischen jüdischen Historiographie', pp. 36–43. על מושג ההשפעה בהקשר של דיון זה ראו להלן, פרק שלושה עשר, סעיף 4.

41 ראו לעיל, הערות 28, 29. וראו Aschheim, *German History and German Jewry*, pp. 315–322; מירון, 'מודרניזציה, אסימילציה, התחדשות תרבותית ומרחב ציבורי', עמ' 476. עיקרון זה ביטא גם מיכאל מאיר והיסטוריונים נוספים.

42 ראו Bauman, *Modernity and Ambivalence*; Mufti, *Enlightenment in the Colony*, pp. 37f. וראו לדיון זה וולקוב, במעגל המכושף, עמ' 157–161.

מבוא

מאז הופיעה בדיון הציבורי באירופה הייתה 'שאלת היהודים' הן קנה מידה לליברליות של החברה והן אמצעי להגדרת ערכיה. מושגים כמו אמנציפציה, שוויון, אזרחות, חילון וכדומה הושלכו על 'השאלה היהודית', אך יותר משאפיינו את חברת הנאורות הליברלית, כפי שהייתה הלכה למעשה, הם הציבועו על המשבר שבו היא הייתה נתונה. מעמד של היהודים, כותב אמיר מופתי, חשף את חולשתו של מושג האזרחות הליברלי, שהיה פורמלי ואבסטרקטי.⁴³ היהודים בתקופה זו, כתב כ"ץ, היו מעין 'יצור היברידי, מוכרים חוקית כאזרחים אך מודרים מהיתרונות הכלולים במעמד זה'.⁴⁴ על פי רעיון השוויון של האידאולוגיה הליברלית צריכים היו סימני הנבדלות היהודית להיעלם מהמרחב הציבורי. ליהודים הוצעה 'סובייקטיביות ללא תוכן פנימי, או לפחות בעלת תוכן שאיננו רלוונטי למדינה ולחברה'.⁴⁵ במדינה החילונית הליברלית המשיכו היהודים להיות ישות נבדלת אך כזו שאינה ניתנת להגדרה, לא זרים אך לא בני בית, או גם זרים וגם בני בית. הוויה זו התגלמה במושג 'הזר' של גאורג זימל: זימל ראה ביהודים את 'הזר האולטימטיבי', ואפיין את מקומם בחברה האירופית כשותפים בחיים החברתיים אך נבדלים מהאחרים. הזר של זימל איננו עוד 'הנווד, שהיום בא ומחר הולך, אלא זה שהיום בא ומחר נשאר'.⁴⁶ ליהודים יוחסו מאפיינים והיפוכים: מסורת ומודרניות, עבר והווה, קיום קואופרטיבי ואוניברסליות, פריבילגיות וזכויות אזרחיות. כך שימשו היהודים ו'שאלת היהודים' במהלך המאבק לאמנציפציה אובייקט של אידאולוגיית הנאורות ופרספקטיבה של ביקורת על אידאולוגיה זו עצמה בעת ובעונה אחת.

את סיפורם של היהודים והיהדות בגרמניה בעת המודרנית, ובתוכו – וכחלק ממנו – את סיפורו של מדע היהדות, יש אפוא לכתוב מהפרספקטיבה של ההיסטוריה היהודית ומזו של ההיסטוריה הגרמנית כאחת. מדע היהדות נולד מתוך השיח האינטלקטואלי, התרבותי והפוליטי של הזמן. הרעיונות, ההשקפות והפרקטיקות החברתיות והתרבותיות של החברה הסובבת טבעו בו את חותמם, כשם שניכר בו הדיאלוג של מייסדיו עם קודמיהם אנשי תנועת ההשכלה. הדפוסים שלתוכם הוא נוצק קבעו את התפתחותו ואת הצורות שהוא לבש, אם על דרך הקבלה ואם על דרך המחלוקת והשלילה. תיאור תולדותיו של האיגוד דורש דיון בפעילותו ובפעילותם של חבריו הן במסגרת החברה הגרמנית ויחסה ליהדות

43 מופתי, שם, עמ' 51–53.

44 Katz, 'The Jewish Diaspora: Minority Position and Majority Aspirations', p. 76

45 Mufti, *Enlightenment in the Colony*, pp. 50–51

46 Simmel, 'Exkurs über den Fremden', § 2. וראו דיונו של פול מנדס-פלור במושג 'הזר' של זימל: מנדס-פלור, 'האינטלקטואל היהודי', עמ' 15–30; מוריס-רייך, 'קץ הקיום היהודי או זהות חברתית מסוכסכת?', עמ' 190–192.

מבוא

וליהודים, הן במסגרת הדיון בשאלת האזרחות בכלל והן בהתייחסות לתגובתם של היהודים להתפתחויות החברתיות.

היסטוריונים טענו לעתים קרובות, שאינטלקטואלים יהודים אנשי תנועת ההשכלה והדור שבא אחריהם אימצו את תפיסת האזרחות של הנאורות והליברליזם ואת הדימוי של היהודים והיהדות שרווחו בסביבתם. ברוח זו, כך טענו, נוסדו במסגרת הקהילייה היהודית מנגנונים שיענו לתפיסות אלה, כמו בתי הספר החופשיים, חידוש פניו של הטקס הדתי והתאמתו לצורכי הזמן, פרסומים וכתבי עת בנושאי יהדות 'ברוח הזמן' ועוד. 'הידע הכללי, ובעיקר המדע', כתב שמואל פיינר, 'הוצגו על ידי המשכילים כאחד מתוצרי העידן ההיסטורי החדש של "העת החדשה", כאתגר לחברה היהודית וכמטען הכרחי בתרבותו של יהודי שלם'.⁴⁷

קריאה של מקורות יהודיים בני התקופה מגלה, שלצד תפיסות אלה התקיימה במסגרת השיח הקיים ותוך שימוש בשפתו ובכליו גם 'היסטוריה שכנגד', שהציעה סיפור מנוגד הן לנרטיב המקובל על היהדות ועל יחסיה עם הסביבה הלא-יהודית והן לתפיסת האזרחות הליברלית. לפי ההגדרה של עמוס פונקנשטיין ל'היסטוריה שכנגד' אפשר לקרוא את ספרו של משה מנדלסון 'ירושלים, או על שלטון דתי ועל יהדות' כ'היסטוריה שכנגד', כי הוא מספר מי היה הראשון שניסה ליצור התאמה בין השאיפה לאמנציפציה אזרחית ולהשתלבות ובין הצורך לשמור על קיום יהודי ייחודי.⁴⁸ אף שהדיון של מנדלסון התנהל בכלים ובדפוסים של התרבות הגרמנית שהוא היה שותף מלא בה, הוא חתר הן תחת תפיסת האוניברסליזם של הנאורות והן תחת התפיסה החברתית של הליברליזם; והוא עשה זאת כמי שנטוע עמוק במחשבת הנאורות ובמושג הדת הטבעית שלה, ובאמצעות התפיסה הליברלית על מהותן של המדינה ושל האזרחות. בניגוד לטענה, שעל היהודים לוותר על קיומם הייחודי בשם דת התבונה של הנאורות ובשם החזון החברתי של הליברליזם, הדגיש מנדלסון באישיותו ובספרו דווקא את החשיבות של שמירת הפרטיקולריות היהודית – על ידי קיום מלא של תרי"ג המצוות – כמסקנה הכרחית הן של תפיסת הנאורות והן של רעיון האזרחות הליברלי. הזהות הכפולה שלו, כיהודי שומר מצוות וכפילוסוף גרמני, הייתה אתגר מורכב לבני זמנו ולליברליזם של הנאורות.⁴⁹

47 פיינר, מלחמת תרבות, עמ' 34.

48 ראו 36–40, *Funkenstein, Perceptions of Jewish History*, pp. 36–40; הכהן, מחדשי הברית הישנה, עמ' 14–15. לדיון כללי יותר ראו כ"ץ, הציאה מן הגטו, בעיקר פרק חמישי. על גישות המשכילים היהודים ראו גם פיינר, שורשי החילון, פרק שמיני; Brenner,

Propheten des Vergangenen, p. 35

49 Mendes-Flohr, *German Jews: A Dual Identity*, pp. 13–15; Mufti, ראו 63, *Enlightenment in the Colony*, p. 63; Freudenthal, *No Religion without Idolatry*,

מבוא

מייסדי מדע היהדות היו בהיבט זה ממשיכיו של מנדלסון. אף שתמכו לכאורה בתפיסת האזרחות של הליברליזם שצמחה בתחילת המאה התשע עשרה, הם הציעו דרך שחתרה תחת הנרטיב הליברלי של אזרחות אבסטרקטית, חפה מכל תכונות פרטיקולריות. הם אמנם אימצו את הרעיון שבמרחב החדש שבו תמשיך היהדות להתקיים – בחברה האזרחית ובתרבותה – יש לבטל או למצער לשנות את סממני הייחודיות המסורתיים, אך הם לא היו מוכנים לוותר על ייחודה של היהדות במרחב זה. מנקודת הראות של מנדלסון ושל השיח היהודי והכללי אפשר לומר שהם הבחינו – הבחנה שלא הייתה בתקופה זו באופק הדיון – בין היהודים, שאמורים להשתלב בחברה הסובבת, ובין היהדות, שאמורה להמשיך להתקיים כישות מובחנת בתרבות אירופה. מבחינה זו הם בחרו לכאורה דרך שנראתה הפוכה מזו של מנדלסון, שביקש לשמור על ייחודם של היהודים באמצעות חוקי ההלכה, אך ויתר על ייחוד מובהק של היהדות בכך שהפך אותה לביטוי אחד בין אחרים של דת התבונה האוניברסלית.

מדע היהדות, כמקצוע אקדמי המתקיים במרחב הכללי של המדע, אמור היה לפרק את הזיהוי בין יהדות ליהודים. אך דווקא בכך הוא יעניק ליהדות קיום במרחב התרבות הכללית, שכן דיסציפלינות שונות בתוכו (המחקר הפילולוגי, חקר הספרות, חקר ההיסטוריה ועוד) יבטיחו את קיומם של הנושאים שבהם הן עוסקות. לכן יכול היה חבר האיגוד מוזס מוזר לכתוב, שמדע היהדות יכול להתקיים גם אם כל היהודים ימירו את דתם.⁵⁰ אפשר בנקל לראות בהבחנה זו כתיבת 'היסטוריה שכנגד', שצמחה בלב השיח המקובל – הן היהודי והן הכללי – ובאמצעות שפתו וכליו.⁵¹ פרקטיקה של 'היסטוריה שכנגד' אפיינה גם נציגים של דורות ההמשך של חכמת ישראל, ששאפו להיות חלק מהשיח האינטלקטואלי המודרני ובד בבד 'לתקן' אותו כך שאפשר יהיה 'להציל' את קיומה המובחן של היהדות.⁵² בתהליך ההיסטורי של האמנציפציה אפיינה את מקומם של היהודים דיאלקטיקה

עמ' 115. p. 35; Goetschel, 'Mendelssohn and the State', pp. 481–489; פיינר, משה מנדלסון,

Strodtmann, *Heinrich Heine*, p. 282 50

כך למשל וילי גוטשל מציג את הכתיבה של היינה כ'היסטוריה שכנגד'. כתאוריה 51 ופרקטיקה פואטית של כתיבת 'היסטוריה שכנגד' (counter history), הוא טוען, מציג הרומנצרו של היינה מערכת של רעיונות המעמידים אתגר לכל ניסיון להציג עבר והווה, ולא רק בשירה. את חיבורו של היינה 'העיר לוקא' מציג גוטשל כצורה אירונית של התמודדות עם שאלות תאולוגיות: Goetschel, 'Heine's Critical Secularism', p. 157

ראו הדיון של סוזנה השל באברהם גייגר: Heschel, 'Revolt of the Colonized'; idem, 52 Abraham Geiger

מבוא

ייחודית, כאשר הגורמים שדחפו להכחשת יהדותם אותגרו הן על ידי כוחות חיצוניים והן על ידי כוחות פנימיים. אם הראשונים החזיקו באידאל האזרחות הליברלי ובה בעת המשיכו להדיר את היהודים מהחברה האזרחית המתפתחת, הרי הכוחות הפנימיים חיפשו דרכים חדשות להגדרת היהדות תוך שמירה על חזון ההשתלבות האזרחית.⁵³ אחד הכוחות הפנימיים המשמעותיים ביותר היה מדע היהדות.

גישות פוסט־קולוניאליות מתמודדות עם הצורך של אוכלוסיות שהיו תחת שלטון קולוניאלי לפתח לעצמן זהות לאומית מול המדינות השולטות. הכתיבה ההיסטורית על המאה התשע עשרה מנקודת ראות פוסט־קולוניאלית ואוריינטליסטית מקצה ליהודים שחיו כקבוצת מיעוט באירופה מקום מיוחד ביחס לקבוצות אחרות של 'מוכפפים' (subaltern): היהודים חיו בתוך אירופה ולא מחוץ לה, הם היו 'האחר מבפנים'. סטיבן אשהיים דן בהתפתחות הדימוי של היהודי כאחר מבפנים באמצעות דיון על ה'יודאיזציה' (judaisation) של התרבות הגרמנית או ה-Verjudung של הציביליזציה המערבית במהלך המאה התשע עשרה ועד התקופה הנאצית.⁵⁴ להבחנה זו יש משמעות רבה הן לגבי האפשרות להחיל את הפרמטרים של שיח זה על יהודי גרמניה והן להבנת יחסם של היהודים לשיח האוריינטליסטי בתקופתם. כך למשל אימצו מייסדי מדע היהדות את השיח האוריינטליסטי, אך שקדו להוציא את היהדות משיח זה בכך שהעתיקו אותה מ'המזרח' אל אירופה. המושג 'אירופה', שהיה מושג מרכזי במחשבתם המדינית, עוצב כך שליהדות היה בו תפקיד מרכזי, שהבדיל אותה באופן ברור מ'המזרח'. בהתאם לתפיסה זו הוגדרה היהדות ועוצב מדע היהדות.⁵⁵

כותב אמנון רז־קרקוצקין: 'המחקר האוריינטליסטי בגרמניה... כולל בתוכו את המחקר על היהדות ואת הדיון בנושא היהודים בגרמניה'.⁵⁶ בעקבות תהליכי החילון והתפשטות רעיונות הנאורות הועתק גם הדיון במקומם של היהודים מהמרחב התאולוגי למרחב החברתי־פוליטי. לא עוד דיון בדת היהודית אלא במקומם של היהודים בחברה ובאפשרות להשתלבותם בה. האוריינטליזם סיפק בהקשר זה מסגרת חדשה לדיון: האם היהודים הם לאום אוריינטלי, ולכן זר לאירופה, או שהם ערש התרבות היהודית־נוצרית האירופית. מדע היהדות,

53 ראו לעניין זה: Volkov, *Jüdisches Leben*, pp. 166f.; Mendes-Flohr, *German Jews: A Dual Identity*

54 Aschheim, 'The Jew Within'

55 על מושג אירופה של האיגוד ראו להלן פרק שמיני, סעיף ג.

56 רז־קרקוצקין, 'אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית', עמ' 36.

מבוא

שנענה גם כן לאתגר האוריינטליזם, נקרא לספק טיעונים לכך.⁵⁷ ביטויים רבים של חברים באיגוד מעידים על כך שהם חילקו את הקולקטיב היהודי לקהילות משנה וראו ביהודי מזרח אירופה קבוצה יהודית שונה באורחות חייה מיהודי גרמניה.

רן הכהן משתמש בפרספקטיבה הפוסט־קולוניאלית שמציעה, לדבריו, לראות ביהודים מעין קולוניה בתוך גרמניה. מפרספקטיבה זו, הוא כותב, אפשר לתאר את השיח הגרמני על אודות היהודים, על שורשיו ההבראיסטיים והאוריינטליסטיים, כשיח קולוניאלי, כלומר כשיח בין שולט לנשלט.⁵⁸ הכהן מצביע על שני גורמים העולים מפרספקטיבה זו. האחד הוא הדרישה מהנשלט 'לעצב את זהותו על רקע האתגר שמעמידים יחסי השליטה'. אתגר חיצוני זה הופך למתח פנימי, ש'מצריך ארגון מחדש של מרכיבי הזהות התרבותיים והחברתיים של הנשלט ומיונם ל"עצמיים" לעומת "זרים"; כך הופך הארגון מחדש של הזהות ל"המצאת מסורת".⁵⁹ הגורם השני הוא המאבק על תמונת העבר. ראשוני מדע היהדות ביקשו לארגן מחדש את מרכיבי הזהות היהודית באמצעות כתיבת ההיסטוריה שלה; מצד אחד עיצב העבר את ההווה ומצד אחר עוצב העבר על פי דרישות ההווה, כלומר הוא היה עבר שימושי. אפשר לומר אפוא שמייסדי מדע היהדות, שהיו הראשונים שפיתחו היסטוריוגרפיה יהודית מודרנית, 'ביקשו לעצב תמונת עבר יהודית, זיכרון קולקטיבי יהודי, שיהלום את שאיפותיהם וצורכיהם בהווה, הן במאבקהם החיצוניים בחברה הגרמנית (האירופית) והן בזירה הפנימית, במאבקים בקרב היהודים על פניה של היהדות המודרנית'.⁶⁰

סוזנה השל (Heschel) מציעה 'היסטוריה שכנגד' בהסתמכות על התאוריה הפוסט־קולוניאלית על פי ההגדרה דלעיל. בדיון שלה על אברהם גייגר היא כותבת: 'היהדות הומצאה על ידי השיח התאולוגי־פרוטסטנטי של המאה התשע עשרה כדת הדבקה באופן נוקשה בחוק, במובן המילולי של הכתוב, ובחוסר מוסר'. היא הוצגה כ'אחר' המעיד על הנצרות כדת האמת. כתוצאה מכך נאלצו היהודים שביקשו לעצב את 'היהדות' מחדש בתקופה המודרנית –

57 רז'קרוצקין, שם, עמ' 40–43.

58 הכהן, מחדשי הברית הישנה, עמ' 11. הכהן מעיר, שהמילה קולוניה (Kolonie) שימשה בגרמנית של סוף המאה השמונה עשרה ותחילת המאה התשע עשרה לציון הקהילות היהודיות. ראו Friedländer, *Akten-Stücke, die Reform der jüdischen Kolonien*

59 הכהן, שם, עמ' 14. על המונח 'המצאת מסורת' ראו Volkov, 'Die Erfindung einer Tradition'

60 הכהן, שם, עמ' 14–15.

מבוא

להיכנס לעולם האינטלקטואלי שייצר סטראוטיפים אלה כדי להשתחרר מההגמוניה הנוצרית... הם היו צריכים לייצר את הנוסחה שלהם לנצרות... לאור התאוריה הפוסט־קולוניאלית יש להבין את כתיבתו של אברהם גייגר על מקורות הנצרות ובעיקר על דמותו של ישוע לא כניסיון של אסימילציה, אלא כניסיון לחתור תחת ההגמוניה הנוצרית ולבסס עמדה חדשה ליהדות בתוך ההיסטוריה והמחשבה האירופית.⁶¹

ביסוס עמדה חדשה ליהדות בהיסטוריה ובחשיבה האירופית, שהיה מטרתם המוצהרת של מייסדי מדע היהדות, היה כרוך בהתמודדות בשדה האינטלקטואלי הקיים ובאמצעות המושגים והטרמינולוגיה שלו. כריסטיאן ויזה (Wiese), בעקבות סוזנה השל, מייחס גם הוא לנציגי מדע היהדות כתיבת 'היסטוריה שכנגד', ורואה במדע היהדות אתגר שמעמידים 'המוכפפים' לשיח הקולוניאלי. בספרו *Challenging Colonial Discourse*⁶² הוא כותב: 'מדע היהדות היה גורם חשוב של העצמה בכך שהציע גרסה חדשה של ההיסטוריה היהודית והאירופית, גרסה אשר מהפרספקטיבה הנוצרית הייתה חתרנית ומטרידה אך מן הפרספקטיבה היהודית הייתה משחררת'. ושת' שורות לפני כן הוא כותב: 'גרסה חדשה זו הייתה תוצאה של ערעור על נרטיב־העל של ההיסטוריה המערבית, שהיה מעוגן בתפיסות של עליונות הדת הנוצרית, ועל בחינת הנצרות מנקודת מבט יהודית'.⁶³ הפרספקטיבה הפוסט־קולוניאלית, שמחדדת את הרגישות לשאלת הזהות המתעצבת של מוכפפים, עוזרת לנו לראות את היהודים כקבוצת מיעוט הנתונה לדיכוי על ידי הרוב שמכתיב לה – ואף כופה עליה – את הגדרותיו, ובכך קובע את הדימוי העצמי שלה ומנסח גם את הדימוי העצמי שלו. שחרור דורש אפוא 'היסטוריה שכנגד'.

נקודת הראות של מייסדי מדע היהדות הייתה אף מורכבת יותר, שכן גם 'ההיסטוריה שכנגד' שלהם קיבלה ושחזרה את ערכיה של תרבות הרוב. הדים לכך אפשר לראות בתגובתם לשיח ההבראיסטי, כלומר לחקר מקורות יהודיים שנעשה בידי נוצרים, ולשיח האוריינטליסטי בתקופתם. הניגוד בין 'האוריינטלי' ובין 'האירופי' היה גורם מרכזי בתפיסה העצמית של אירופה, שהגדירה את עצמה תוך הנגדה לכל מה שהוגדר כ'אחר', כלא אירופי, כנחות. כך הייתה גם השאלה על האפשרות והאופן של שילוב היהודים בחברה היבט של השיח ההבראיסטי

61 Heschel, 'Revolt of the Colonized', p. 62. ראו גם Goetschel, 'Heine's Secularism', pp. 157–161. גוטשל מציג שם את תפיסתו של היינה על יסוד 'ההיסטוריה שכנגד' הדומה לתפיסתו של גייגר.

62 זה הכותר של ספרו באנגלית מ־2005, שבו הוא מדגיש את הפרספקטיבה הפוסט־קולוניאלית שהוא נדרש לה, ושאיננה מובהקת כל כך בספרו הגרמני משנת 1999.

63 Wiese, *Challenging Colonial Discourse*, p. 26

מבוא

והאוריינטליסטי הגרמני החל מסוף המאה השמונה עשרה.⁶⁴ הן התומכים באזרח היהודים והן המתנגדים לו ראו בהם גוף זר, בעל תכונות 'אוריינטליות' שאינן מאפשרות את השתלבותם בחברה או למצער מקשות על כך; המחלוקת בין המתנגדים לתומכים התמקדה בשאלה, אם אפשר 'לתקן' אותם או לשלבם כפרטים אם יתכחשו לקיומם הלאומי הנבדל.⁶⁵

בדיון על התחלות מדע היהדות ביקשתי כאמור לעיל לבחון, לצד הפרספקטיבה 'היהודית', גם את הפרספקטיבה 'הגרמנית'. היסטוריונים של יהדות גרמניה התייחסו אל יהודי גרמניה כאל מיעוט בתוך חברת הרוב הגרמנית. יעקב כ"ץ טען, שבמהלך השתנותה של החברה הגרמנית מחברת שדרות (ständische Gesellschaft) לחברה בורגנית 'הפכו היהודים מ"קהילה נכפית" (Zwangsgemeinschaft) בשולי החברה למיעוט הניתן לזיהוי בלב החברה'. טרודה מאורר (Maurer) סוקרת את המחקר בעשור שבין 1981 ל-1991 בסימן הפרדיגמה של 'חקר מיעוטים' (minority studies).⁶⁶ ברוח האסכולה של ההיסטוריה החברתית היא יוצאת מהגדרה של מיעוט על פי שלושה קריטריונים: קבוצה קטנה יותר ביחס לרוב, קבוצה שלאנשיה סטטוס נמוך מזה של אנשי קבוצת הרוב, וקבוצה שאנשיה מובחנים כ'אחרים' או 'זרים'. בהתאם להגדרה זו היא מחלקת בסקירתה את הדיון באינטגרציה של היהודים בחברה על פי תחומי החיים השונים, ובודקת את ההתפתחות והשינויים במקומם של היהודים על פי הפרמטרים של פרדיגמת המיעוט: מקומם מבחינה דמוגרפית, מקומם בכלכלה ובחברה, בפוליטיקה ובמוסדות הפוליטיים, וכדומה. הנתונים נבחנים מנקודת הראות של המיעוט (היהודים), והשאלה המנחה את הדיון היא, האם ובאיזו מידה יכלו ורצו היהודים לשמור על זהות מובחנת, ובמה התבטאה זהות זו.⁶⁷ אמיר מופתי (Mufti) בוחן את שאלת האמנציפציה-אסימילציה של היהודים בגרמניה כדוגמה מוקדמת ואקסמפלרית למשבר המיעוט שליווה את התפתחות המדינה והחברה הליברלית-חילונית.⁶⁸ מנקודת הראות של העמדות והדילמות של המיעוט היהודי הוא מציג בחינה מחדש של הזהות האירופית וטוען, בעקבות יונתן ודניאל בוירין (Boyarin), שלאור מקומם של היהודים במדינה

64 בהקשר זה דנו רז'קרוצקין במאמרו 'אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית', ורן הכהן בספרו מחדשי הברית הישנה.

65 ראו הדיון של כ"ץ, 'מדינה בתוך מדינה'.

66 Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit*, p. 10

67 שם, עמ' 11–21, 167–179. תוכן העניינים של הספר משקף תפיסה זו. בהגדרת המיעוט הולכת מאורר בעקבות סטפי ירשונצל.

68 Mufti, *Enlightenment in the Colony*, p. 7

מבוא

ובחברה ואופי הדיון ב'שאלה היהודית' נראה, שהיהדות סימנה יותר מכול את פירוקן ושיבושן של קטגוריות זוהות בכלל.⁶⁹

ייתכן שחברי האיגוד היו מגדירים את עצמם כמיעוט; מהמסמכים שהשאירו אחריהם ניכר, שחווית היותם מיעוט מודר הייתה הן החוויה הבלתי אמצעית שלהם והן נקודת הראות שלהם על חברת הרוב הגרמנית. אך נראה שהמושג מיעוט מכסה רק חלק מהמורכבות של הזהות, או הזהויות, שלהם ושל יהודי גרמניה באותה עת. מורכבות זו תגבר במהלך המאה התשע עשרה, כאשר ההבחנות בין השייכות לרוב ובין השייכות למיעוט ייעשו עמומות ומטושטשות יותר, הן בשל העירוב החברתי – נישואין, מקומות מגורים, חברות באגודות למיניהן, שותפות בתרבות הרוב, התערבות מקצועית ועוד – והן בשל תהליך החילון המתקדם.⁷⁰ ואכן מושג ה'מיעוט', שמגדיר במידה רבה את מצבם של היהודים, אינו מכסה את מושג היהדות של מייסדי מדע היהדות. זה מתייחס אמנם ליהדות כתרבות מובחנת במרחב התרבות האירופי, אך בד בבד רואה בה חלק אורגני מתרבות המערב. נראה אפוא, שלדיון באיגוד יש צורך בהבחנות נוספות.

המושג תת-תרבות או תרבות-משנה (subculture) יהודית-גרמנית יכול לסייע במידה רבה להארת הדיון, למצער לגבי המחצית הראשונה של המאה התשע עשרה.⁷¹ כך למשל ייסוד האיגוד ב-1819 הוא דוגמה לכינונה של מערכת מסגרות יהודיות (בתי ספר, כתבי עת, איגודי עזרה הדדית, איגודי תרבות וכו') שפעלו על פי המודל של ארגונים כאלה בחברת הרוב הגרמנית כתגובה על הדרתם של יהודים מאגודות וממסגרות חברתיות ותרבותיות גרמניות. מסגרות אלו היו ללא ספק מעין תשתית לכינונה של תרבות-משנה חברתית. ואולם המושג תרבות-משנה מאיר אמנם את מצבם החברתי, אך אינו ממצה את המורכבות של מקומם של

69 ראו דניאל ויונתן בויערין אצל מופתי, שם.

70 לדיון זה ראו Mendes-Flohr, *German Jews: A Dual Identity*; van Rahden, *Jews and Other Germans*, p. 6. וראו הפניה של ון ראדן לדיון של באלבר (Balibar) בהקשר זה שם, עמ' 283 הערה 13.

71 לביטויים של מושג זה בהיסטוריוגרפיה של יהודי גרמניה ראו וסרמן, יהודים, בורגנות וחברה בורגנית; Sorkin, *The Transformation*. לדיון רחב בהיבטים השונים של שאלת התרבות כמדיום להשתלבות ובהתהוותה של תרבות-משנה יהודית-גרמנית ראו Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum*. וראו דיונו של הנרי וסרמן על ספרה של לסיג, Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit*. וראו גם Wassermann, 'Jüdische Wege' van Rahden, 'Juden und die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft', pp. 352–353. אני מעדיפה את התרגום תרבות-משנה בגלל הקונוטציות השליליות של המונח תת-תרבות בשפה העברית.

מבוא

אינטלקטואלים יהודים בתרבות הרוב; רק בדיעבד ניתן לראות בפעילותם היבט של תרבות־משנה יהודית־גרמנית שהתחילה להתפתח.⁷²

בפועל התמקד הדיון ההיסטוריוגרפי בניסיונות של המיעוט (היהודי) להיטמע בתרבות הרוב, ושני המושגים, מיעוט ותרבות־משנה, מגלמים דפוס זה. לכן סובב הדיון לעתים סביב השאלה על המידה והאפשרות של היטמעותם בחברה, או על יחס החברה אליהם.⁷³ בדיון הפנים־יהודי, וכמוהו בדיון ההיסטוריוגרפי בדיעבד, נוסחה הסוגיה באופן קוטבי כהתבוללות מול שימור הזהות היהודית. הן המושגים שסימנו את הדיון הכללי, כמו אמנציפציה, אסימילציה ואפילו אקולטורציה, והן המושגים שסימנו את הדיון 'היהודי', כמו התבוללות ושימור הזהות, הציגו מערכות דיכוטומיות. בדיון הכללי הוצגה החברה הגרמנית כחברת רוב הומוגנית שמולה ניצבת קבוצת מיעוט.⁷⁴ מהפרספקטיבה של דיכוטומיה זו לא ניתן היה להכיר בחלקם של היהודים כקבוצה בעיצוב פניה של חברת הרוב ותרבות הרוב; גם פעילותם של יהודים אינדיבידואלים, שפעלו כגרמנים או כיהודים־גרמנים, נשארה לעתים קרובות מחוץ לדיון, ואם היא נידונה הרי שהוצגה כ'תרומה' של יחידים לתרבות הרוב ולא כגורם מכונן בעיצובה. בדיון הפנים־יהודי הוצגו המגמה להתבוללות והמגמה לשימור הזהות כשני קטבים מנוגדים.

טיל ון ראדן (van Rahden) מציע לנטוש את המערכת המושגית שצמחה מתוך המסורת של חקר מיעוטים והייתה מחויבת לפרדיגמה של הומוגניות לאומית, וקורא לאמץ את האתגר של שיח הרב־תרבותיות ולכתוב [את ה]היסטוריה [ה]גרמנית [ה]מודרנית כהיסטוריה של שונות והבדל אתני ודתי.⁷⁵ בדיון בזהויות יהודיות־גרמניות הוא מציע להשתמש במושג 'אתניות נסיבתית' (situational ethnicity), מושג שמייטיב להגדיר לדעתו קיום שהתאפיין בסגירות ובפתיחות בעת ובעונה אחת.⁷⁶ על פי מושג זה השתייכות אתנית קשורה למצב חברתי קונקרטי; לכן השתייכות והנאמנות לקבוצה אחת אינן שוללות שייכות ונאמנות לקבוצות נוספות. ון ראדן טוען, שהיסטוריוגרפיה שנקודת המוצא שלה היא מושג המיעוט איננה מתייחסת לפלורליזם התרבותי של החברה המודרנית, כיוון שהיא מציגה את הרוב כישות יציבה וסטטית. על פי מושג המיעוט המקובל הרוב הוא ישות קיימת

72 לדיון בתופעה זו ובהשלכותיה ראו בורוט, רוח חדשה בקרב אחינו באשכנז, בעיקר בפרק האחרון.

73 Maurer, *Die Entwicklung der jüdischen Minderheit*, pp. 2–3

74 להקשר זה של הדיון ראו פרנקל, 'התבוללות והישרדות בקרב יהודי אירופה במאה ה־19'; מירון, 'מודרניזציה, אסימילציה, התחדשות תרבותית ומרחב ציבורי'.

75 van Rahden, *Jews and Other Germans*, p. 4

76 שם, עמ' 8–9.

מבוא

ועומדת, המוגדרת באופן מהותני, ובה אמור המיעוט להיטמע בתהליך של קדמה. בניגוד לתפיסה מקובלת זו מציע ון ראדן את רעיון 'הכינון המשותף'. מושג 'הכינון המשותף'⁷⁷ אמור להחליף על פי תפיסה זו את מושג האסימילציה, שהיה מקובל בדיון ביהדות גרמניה. טענתו מאירה את מורכבות מצבם של אינטלקטואלים יהודים גם בזמנו של האיגוד. התפיסה הרב־תרבותית מצביעה על כך שהקבוצות השונות בחברה – האתניות והדתיות – מקיימות משא ומתן מתמיד ונמשך עם החברה על קיומן המשותף.⁷⁸ אף שוון ראדן מתייחס לגרמניה שבין השנים 1860–1925, ולמרות השוני בין מצב היהודים בתקופה זו ובין מצבם במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה, הגדרה זו מתאימה במידה רבה הן לפעילותם והן לחזונם של חברי האיגוד.

אך עדיין נשארת, והיא בלתי פתורה לגמרי, שאלת טיבה ואופן קיומה של היהדות כתרבות ייחודית שממשיכה להתקיים, ואפילו כ'נהר במימי האוקיינוס' (גנץ), בחברה הרב־תרבותית. פול מנדס־פלור, בעקבות אלאידה ויאן אסמן (Assmann), מציע את המושג 'זיכרון תרבותי' (kulturelles Gedächtnis) לאפיון התרבות היהודית כתרבות פרטיקולרית בחברה רב־תרבותית.⁷⁹ 'זיכרון תרבותי', הוא כותב, הוא 'צורה של ידע שנצבר במשך הדורות, ובאמצעותו מבססת [הקבוצה] את תודעת הייחוד והאחדות שלה'.⁸⁰

יאן אסמן טוען, שלכל תרבות 'מבנה מקשר' (konnective Struktur) הנשען על זיכרון של עבר משותף ועל מערכת של ערכים ומנהגים משותפים, והוא שעושה מהפרטים האינדיבידואליים 'אנחנו'.⁸¹ העיקרון הבסיסי של מבנה זה הוא ה'חזרה' (Wiederholung), המבטיחה את קיומם הנמשך על פני הזמן של הגורמים שמזהים תרבות זו כתרבותה הייחודית של הקבוצה (טקסים וחגים החוזרים מדי שנה בשנה, ריטואלים החוזרים מדי זמן קצוב וכו'). ככל שתרבות מתגלמת יותר בטקסטים (Schrift) ופחות במדיום הטקסי, הוא כותב, כן הולך ונסוג גורם ה'חזרה', ואת מקומו תופס עקרון ה'הנכחה' (Vergegenwärtigung). 'הליטורגיקה מפנה את

77 גם סטיבן אשהיים השתמש במושג 'כינון משותף': German Aschheim, 'History and German Jewry', pp. 86–92. וראו מירון, 'מודרניזציה, אסימילציה, התחדשות תרבותית ומרחב ציבורי', עמ' 476 והערה 55. ון ראדן מדגים את השימוש בעקרון 'הכינון המשותף' במחקרו על יהודי ברסלאו ואופן השתתפותם במרחב הציבורי.

78 van Rahden, *Jews and Other Germans*, pp. 4–6

79 Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*. וראו מנדס־פלור, 'זהויות יהודיות בתר־מסורתיות', עמ' 80–82.

80 מנדס־פלור, שם, עמ' 80.

81 Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, pp. 16–17

מבוא

מקומה להרמנויטיקה.⁸² דבריו של עמנואל וולף במאמרו הפרוגרמטי 'על מושג מדע היהדות' משקפים תפיסה זו: 'הרוח המדעית החופשית', כתב וולף, 'מבקיעה [עתה] מבעד לגידולי הפרא של מהות טקסטית, שנעשתה מכנית ונבובה מכוח ההרגל של אלפי שנים, והיא מגלה בתוכה אותה אידאה אלוהית טהורה כפי שהייתה בהתגלותה הקדומה'.⁸³ הפנייה להרמנויטיקה כגורם המקיים את התרבות באמצעות הטקסטים שלה ופרשנותם ביטאה מהלך זה, שאפיין אנשים שהמסגרת היהודית המסורתית שלהם הלכה ונפרמה, והם חיפשו מישור אחר להגדרתה ולקיומה של היהדות.

ההרמנויטיקה כדיסציפלינה מדעית הופיעה בתחילת המאה התשע עשרה בכתביהם של תאורטיקנים שונים, ביניהם וילהלם פון הומבולדט (von Humboldt) ופרידריך שליירמכר (Schleiermacher), שנודעה להם השפעה רבה על צונץ. ההרמנויטיקה חיפשה שיטות לחשיפת המשמעויות, הנסתרות לעתים, של טקסטים עתיקים כדי להגיע להבנה 'טובה ושלמה יותר' שלהם.⁸⁴ אוגוסט בק (Boeckh), שהיה מורו של צונץ, פיתח את ההרמנויטיקה כשיטה להבנת טקסטים וראה בה מרכיב מהותי של הפילולוגיה. הרמנויטיקה זו, כפי שהוגדרה בזמנם, הייתה אותה 'פרדיגמה חדשה' שאמורה הייתה להיות הבסיס למדע היהדות במשנתו של צונץ, ועקרון ה'הנכחה' הוא שהיה אמור לקיים את היהדות במרחב הציבורי.⁸⁵

בספר זה אני מבקשת להעתיק את הדיון בהתחלות של מדע היהדות מתולדות עם ישראל אל המרחב הציבורי הכללי, אותו מרחב ציבורי שחברי האיגוד פעלו בתוכו כיהודים-גרמנים ושהשתלבות בו הייתה מטרתם המוצהרת. מתוך מרחב זה אני מבקשת לבחון את המציאות ההיסטורית ואת הרעיונות והמוטיבים שרווחו הן בעולם היהודי והן בעולם הגרמני. אלה פעלו זה על זה אהדדי, וקבעו את דמותו של מדע היהדות עם הופעתו.

חברי האיגוד השתייכו לדור של אינטלקטואלים יהודים גרמנים שחוו על בשרם הן הענקת זכויות אזרח ליהודים, באמצעות 'אדיקט האמנציפציה' של 1812 ובמהלך הכיבוש הצרפתי, והן את הנסיגה מזכויות אלה עם השתלטות משטר הרסטורציה. הם היו עדים לפער בין האידאולוגיה האוניברסליסטית של הנאורות ושל המהפכה הצרפתית ובין רעיונות הרומנטיקה הלאומית והאתוס הלאומי שצמח בחיק מדינת הלאום. אף שהאמינו בערכי המהפכה הצרפתית הם היו שותפים לביקורת על

82 אסמן, שם, עמ' 18.

83 וולף, 'על מושג מדע היהדות', עמ' 75–76.

84 לוי, הרמנויטיקה, עמ' 86.

85 ראו על כך בהרחבה להלן פרקים שלושה עשר וארבעה עשר.

מבוא

ערכיה של הנאורות ושל בת דמותה היהודית ההשכלה, וחיפשו ברוח הרומנטיקה משמעות חדשה ליהדותם, שעליה לא רצו – או לא יכלו – לוותר. אך היהדות שעליה לא רצו לוותר לא הייתה להם עוד בית. הם הרגישו מנוכרים לה וחיפשו דרכים חדשות להבינה ולהציגה. באחד מדיוני האיגוד אמר סמואל שנברג: 'האומה שלנו היא עתה במשבר. הכול חייב לקבל עיצוב חדש, להשתנות מן היסוד. לישן אין עוד אחיזה, החדש עדיין חסר צורה, עדיין בתהליך התהוות'.⁸⁶

לחזונית התערערותו של העולם הישן והתפוררות מסגרותיו נלווה הביטחון שבפני היהודים נפתחו דרכים חדשות, ויש רק לשנות את ההשקפות הישנות ולאחוז בהזדמנויות החדשות כדי לממש אותן. הדרך שהציע האיגוד הייתה העתקת הדגש משילוב היהודים בחברה על ידי 'תיקונם' באמצעות חינוך והשכלה – עקרון הנאורות וההשכלה היהודית – לשילוב היהדות בתרבות האירופית.⁸⁷ צונץ שב והדגיש בכתביו, ששילוב תרבותי של היהדות יוליך לשילובם האזרחי של היהודים. ובעוד ששילובם האזרחי של היהודים היה לדעתם של חברי האיגוד תפקידה של המדינה – ובתחילת שנות העשרים הם האמינו שהמדינה תמשיך בתהליך זה – הם לקחו על עצמם את התפקיד לסלול את הדרך לשילוב היהדות בתרבות אירופה. הם ראו את עצמם חלוץ ההולך לפני המחנה, מי שמראים את הדרך למימוש האפשרויות החדשות הן ליהודים והן לסביבתם.

חברי האיגוד האמינו, שכדי לשלב את היהדות בתרבות אירופה צריך לכונן אותה מחדש כך שתתאים לדרישות התרבותיות של אירופה. הם האמינו שהגדרת היהדות באמצעות מושגי התרבות והמדע, שייצגו מרחב ציבורי אוניברסלי, תסלול את הדרך לשילובה במרחב זה. כך הייתה תפיסת התרבות של תקופתם הבסיס לכינונה של היהדות כתרבות, מהלך שנתפס כאלטרנטיבה – שמאוחר יותר תוגדר חילונית – להגדרה המקובלת של היהדות כדת. ומדע היהדות היה בידיהם מכשיר להפקעתה של היהדות מידי הרבנים ומסמכותה של המסגרת הדתית והקהילתית, ולכינונה כתרבות. מדע היהדות עוצב אפוא כך שיוכל למלא משימה זו, והתפקיד לפרש ולייצג את היהדות הועבר מהרבנים אל ההיסטוריונים.⁸⁸

כשלב ראשון ביקשו מייסדי מדע היהדות ליצור קהילה של אינטלקטואלים

86 ארכיון צונץ, B11, עמ' 30.

87 להקשר זה ראו פיינר, מהפכת הנאורות; הנ"ל, מלחמת תרבות, עמ' 18 הערה 4 ועמ' 20.

88 ראו שורש, 'פריצת דרך אל העבר', עמ' 268; Wieseltier, 'Etwas über die jüdische Historik', p. 135.

מבוא

יהודים שתשמש, כדבריהם, מרכז למגמות הקיימות עתה בקרב היהודים.⁸⁹ קהילה זו, שתתרכז סביב האיגוד, תיצור דפוסים חדשים למחשבה על היהדות ולטיפול בנכסי הרוח שיצרה לאורך הדורות; היא תגבש דרכים לפעולה הן בקרב הקהילייה היהודית והן בחברה הלא־יהודית. בכך הם שינו את מושג הקהילה המסורתית והתאימו אותו לסוג חדש של שייכות קהילתית – התאגדות ולונטרית במרחב הציבורי. האיגוד ראה את עצמו כאחד מהאיגודים הרבים שהיו בזמנם צורת ההתארגנות הרווחת במסגרת החברה האזרחית.

למימוש מטרותיהם נזקקו חברי האיגוד לשותף בצד השני, וכיוון שהם עצמם היו חלק מ'רפובליקת המלומדים' (Gelehrtenrepublik) הגרמנית, הם האמינו שדיאלוג עם חברה אפשרי, ואף יתקבל בברכה. כדי לקיים דיאלוג כזה היה עליהם קודם כול לשרטט את דמותם של שני העולמות שבהם הם חיו ושאותם הם ביקשו לשלב, היהודים והיהדות מהצד האחד והחברה הגרמנית של זמנם מהצד האחר. הם חיפשו מודל תאורטי של חברה שיתאים למטרותיהם, וכך בבד הציעו מודל תאורטי מתאים של יהדות. אך אם הבסיס לתאוריה של האיגוד היה השאיפה לגשר בין העולמות, הרי שהמגבלות של תאוריה זו נחשפו על ידי המציאות של שני העולמות. השקפתם התגבשה אפוא בין שני קטבים. האופק האחד נקבע על ידי החזון והאופק האחר על ידי המציאות, וזו דרשה ביקורת ותיקון מתמידים של התאוריה. כך נוצר פרדוקס המאפיין את דרכם: מודל היהדות שלהם אמור היה לסלול את הדרך לשילוב היהודים בחברה שמתוכננת על פי המודל הליברלי; אך במציאות הפכה קהיליית היהודים למודל של קבוצת מיעוט הנאבקת על זהותה מול חברת רוב שאיננה נענית למודל הליברלי. עם זאת הזהות שעליה הם נאבקו לא הייתה עוד חד־משמעית; הייתה זו כבר זהות כפולה.⁹⁰

במסמכים שהשאיר אחריו האיגוד ובכתבי החברים אפשר לזהות שני נושאים מרכזיים שעמדו במרכז הדיון הציבורי בתקופתם: השאלה מהו הגורם שסביבו תקום האחדות החברתית – האם זו המדינה, החברה, האומה, הדת; והשאלה על מקומו של האינדיבידואל, הפרט היחיד או קולקטיב מובחן – עם, קבוצה חברתית וכדומה – במרחב הכללי. בהקשר זה מהדהד כמונח תשתית הן בדיון הכללי והן בדיוני האיגוד מושג החירות. מושג זה, בעיקר כפי שנוסח בפי הגל, משתקף מכל דיוני האיגוד ומכתבי חבריו. גנץ, שערך את ספרו של גאורג וילהלם פרידריך הגל 'פילוסופיה של המשפט', ציין בהקדמה שלו שהציר המרכזי של הספר הוא האידאה של החירות והדרכים למימושה, והוסיף שגם לו עצמו 'הייתה החירות,

89 מתוך הקדמה לתקנון האיגוד (Entwurf von Statuten). ראו פרק שמיני, סעיף ג.

90 על היבט זה עמד פול מנדס־פלור בספרו *German Jews: A Dual Identity*

מבוא

לצד המדע, לבת לווייה ברוכה.⁹¹ גם צונץ האמין 'שרעיון החירות הפך למרכיב קבוע בחייהן של המדינות', ואת הציפייה למשיח תיאר כ'תקווה לשחר החירות העתיד להפציע'. והיינה כתב: 'החירות היא אולי הדת החדשה של תקופתנו'.⁹² מושג החירות של חברי האיגוד היה מושג החירות של המהפכה הצרפתית, שבה הם ראו נקודת מפנה בהיסטוריה. הייתה זו חירות פוליטית – מדינת חוקה, ייצוג, שוויון בפני החוק ומשטר מדיני שמבטיח את זכויות האזרח – אך הייתה זו גם חירות המבטיחה את האוטונומיות של הפרט ואת קיומו כ'סובייקט היסטורי'. בחירות הם ראו פרויקט אוניברסלי שחירות היהודים והיהדות היא אחד מפניו: היהודים ישיגו את חירותם כאשר יקבלו את זכות האזרחות המלאה, 'הזכות והחירות' במקום 'זכויות וחירויות' (פריבילגיות; צונץ),⁹³ והיהדות תשיג את חירותה כאשר היא תשוב להיות סובייקט היסטורי, תרבות ייחודית המודעת לעצמה ולמקומה בעולם ומוכרת על ידו. אם הגשמת חירותם של היהודים הייתה לדעתם עניינו של המאבק הפוליטי, הגשמת חירותה של היהדות הייתה תפקידו של מדע היהדות. מדע היהדות אמור היה 'להפוך את מכלול הסיפורים על היהודים להיסטוריה של עם' (צונץ), להציג את היהדות כאחד ממקורותיה העיקריים של התרבות האירופית, ולהעניק לה ייצוג מתמיד במרחב הציבורי. בדרך זו הם ביקשו להתגבר על 'הדילמה של האמנציפציה: השאיפה להשתלבות ברמה האישית מבלי לאבד זהות קיבוצית'.⁹⁴

הצגה כזו של היהדות חייבה אותם למצוא את 'החוט המקשר' (כהגדרתו של חבר האיגוד אברהם ליסט) ששומר על הלכידות של העם היהודי בנסיבות החיים המשתנות, כאשר הדת והקהילה הממוסדת איבדו את מקומן כמסגרות הקיום 'הטבעיות'. הצורך בחוט מקשר כזה עולה שוב ושוב מהמסמכים של האיגוד, אך הוא לא נידון באופן שיטתי, ובדברי החברים רבות הסתירות הפנימיות. ברור היה להם שהחוק הדתי אינו יכול עוד להיות חוט מקשר כזה, כיוון שהוא מגלם את ההיבדלות החברתית של היהודים. בהתאם ל'רוח הזמן' הם חיפשו את 'החוט המקשר' בהיסטוריה המשותפת של היהודים ובתרבות המשתקפת בטקסטים שהיהדות יצרה במהלך היסטוריה זו. במשנתם הפכה היהדות ממערכת נורמטיבית נצחית לישות היסטורית המשתנה בזמן ודורשת דרכי ביטוי וקיום חדשות, וכישות

91 Gans, 'Vorrede zu Hegels Rechtsphilosophie', p. 130. להקשר זה ראו הדיון בחלק השני.

92 Heine, 'Gespräch auf der Themse', p. 533 (עברית אצל לוסין, היינה, החיים הכפולים, עמ' 120–121).

93 צונץ, הדרשות בישראל, עמ' 33.

94 שורש, 'פריצת דרך אל העבר', עמ' 253.

מבוא

היסטורית היא נזקקה למדע ההיסטוריה שיעניק את ממד הזמן ההיסטורי לתכניה ולערכיה. מדע היהדות שלהם היה אפוא בראש וראשונה מדע ההיסטוריה. אך נראה שהשאלה על טיבו של 'החוט המקשר' נשארה תלויה ועומדת, והתשובות עליה היו בלתי מספקות, וגרמו להם אי־נחת.

* * *

ביקשתי למקם את האיגוד במרחב ובזמן שבהם הוא פעל. כדי לצייר את התמונה המורכבת של הנסיבות שבהן נולד מדע היהדות ושבהן נקבעו דפוסיו יש לרדת מרמת ההכללות ולבחון את פרטי הדברים. הפרוטוקולים של הדיונים והכתבים של החברים משקפים קשר פנימי ברור, לעתים מודע ומוצהר, בין ההשקפה החברתית־פוליטית שלהם ובין מושג היהדות והתכנית של מדע היהדות כפי שעמדו לנגד עיניהם. תכניהם משקפת את מטרתם: העלאת הדיון ביהדות וביהודים למרחב הציבורי הכללי וייצוגה של היהדות במרחב הציבורי. שלושה קודקודים הגדירו מנקודת מבטם את המרחב הציבורי: מושג התרבות, מושג החברה האזרחית (כמושג פוליטי) ומושג המדע. בהתאם להגדרה זו חילקתי את הדיון בספר לשלושה חלקים: (1) מקהילה דתית לקהילת תרבות: האיגוד לתרבות ומדע של היהודים; (2) חירותם של היהודים: התאוריה הפוליטית של האיגוד; (3) חירותה של היהדות: מדע היהדות וחזון העתיד.

החלק הראשון, מקהילה דתית לקהילת תרבות: האיגוד לתרבות ומדע של היהודים, מתמקד בשרטוט פרופיל חברתי של החברים והצגת המרחב שבו הם פעלו. ציר הדיון הוא מושג הדור והפרספקטיבה שהוא מציע על האיגוד וחבריו. השימוש במושג הדור מאפשר להסיט את הדיון ממקומם של האיגוד וחבריו ברצף ההתפתחות של היהדות ולמקם אותם בשני העולמות שבהם הם חיו, היהודי והגרמני. מושג הדור איננו מושג טכני־כרונולוגי בלבד; יש לו תפקיד מפתח בהבנת התהליכים שבהם מתעצבת דמותה של קהילה בזמנים משתנים. הפרספקטיבה הדורית מלווה את הדיון גם בחלקים השני והשלישי של חיבור זה.

כבר חברי האיגוד הגדירו את עצמם באמצעות הפרספקטיבה הדורית כ'בני זמנם'. מושג מרכזי בתפיסת הזמן שלהם היה מושג העת החדשה.⁹⁵ לאפיון מקומו של מושג זה בתפיסתם ההיסטורית יפים דבריו של שמואל פיינר: 'תקופת העת

95 על היבטים שונים של חילופי העתים ראו פיינר, שורשי החילון, מבוא.

מבוא

החדשה לא הייתה רק מציאות נתונה... אלא פרי של אימוץ מדעת של התודעה האירופית המודרנית ואף פרי יצירה והכרעה, ואם נרצה אף המצאה של מונח וקונצפציה.⁹⁶ גנץ נתן לכך ביטוי בנאומיו כנשיא האיגוד, כשתיאר את הזמן החדש כ'תקופה בה אור השמים הרך מאיר באהבה ושולח קרן מחממת ומאירה גם על בני דתנו';⁹⁷ יצונץ הדגיש שבתקופתם 'האור צריך להפציע לא מבבל אלא מגרמניה'.⁹⁸ העת החדשה בכתביהם ובדיוניהם היא תקופה של מעבר: בחזונו היא מייצגת עולם שבו מתגשמת, בתהליך נמשך של קדמה, חירותם של היהודים והיהדות; אך בד בבד הולכת ומשתלטת בדבריהם האכזבה מאפשרות מימושו של תהליך זה. המתח בין שני הקצוות, בין החזון ובין מציאות חייהם, משתקף בתאוריה הפוליטית שלהם, שמצביעה במובנים רבים על תהליך של היווצרות קבוצת מיעוט ותודעת מיעוט מול חברת רוב הגמונית, אך גם על חזון של חברה אזרחית כחברה רב-תרבותית.

ארבעה מושגים מרכזיים שאפיינו את תקופתם של חברי האיגוד משמשים מסגרת להארת ההיבט הדורי ולבחנת תודעת המעבר ותפיסת הזמן שלהם: תרבות, בילדונג (Bildung), חילון ולאומיות.⁹⁹ מושגים אלה מסמנים את המרחב הכללי, אך כיוון שהם מצביעים בעת ובעונה אחת על האפשרות ועל חוסר האפשרות של היהודים להשתלב במרחב כללי זה, הם מצביעים מניה וביה גם פרספקטיבה של ביקורת. כך למשל לאחר שנודע לגנץ שבקשתו לכהן במשרה אקדמית נדחתה, והדחייה קיבלה צביון 'חוקי' בהחלטת קבינט מיום 22 במאי 1822, בטענה שיהודי אינו יכול לכהן כפרופסור באוניברסיטה גרמנית, הוא כתב במכתב נסער להרדנברג: 'אני שייך לאותה קבוצת אנשים אומללה ששונאים אותה מפני שהיא חסרת חינוך והשכלה ורודפים אותה מפני שהיא רוכשת השכלה'.¹⁰⁰ אף שבאמצעות החינוך וההשכלה שלהם, כלומר באמצעות הבילדונג, היו האינטלקטואלים היהודים לאינטלקטואלים גרמנים, הבילדונג עצמו הלך ונעשה יותר ויותר לאומי, ומה שהוצג כמכשיר של האחדה הפך למכשיר של הדרה.¹⁰¹

96 פיינר, 'המצאת "העת החדשה": רטוריקה, זהות ותודעה עצמית', בתוך הנ"ל, מלחמת תרבות, עמ' 76. לדיון זה ראו שם, עמ' 76–94.

97 ראו גנץ, 'שלושה נאומים', עמ' 41.

98 יצונץ, הדרשות בישראל, עמ' 218.

99 על השימוש במושג בילדונג ראו פרק שני, סעיף א.

100 Goetschel, 'Heine's Critical Reissner, Eduard Gans, p. 65. וראו להקשר זה 'Secularism'. ראו גם להלן בחלק השני. דברים דומים מאוד כתב מנדלסון; ראו פיינר, משה מנדלסון, עמ' 114.

101 חוקרים רבים דנו במשמעות הבילדונג בתהליך השתלבותם של היהודים בחברה הגרמנית. ראו על כך להלן פרק שני, סעיף א.

מבוא

מדבריהם של חברי האיגוד נשקפת חוויית חיים בשוליים של שני העולמות, היהודי והגרמני, וממקומם בפריפריה של שני העולמות הם עיצבו את השקפותיהם. המושגים 'זר' ו'אאוטסיידר' מציעים נקודת התייחסות להצגת יחסיהם עם שני העולמות ושיקופם של יחסים אלה במשנתם.¹⁰² מודל מתחום הסוציולוגיה של הידע,¹⁰³ שמצביע על פריצת גבולות דיסציפלינריים על ידי מדענים הפועלים בפריפריה של החברה או של הקהילייה המדעית אל תחומי ידע ומחקר חדשים, מאיר גם את פריצת הדרך של חברי האיגוד לפרדיגמה חדשה שתהיה בסיס למדע היהדות.

החלק השני, חירותם של היהודים: התאוריה הפוליטית של האיגוד. השקפתם של חברי האיגוד על מקומם של היהודים והיהדות בחברה הסובבת חייבה אותם להגדיר חברה זו ולתאר את הדרכים להשתלבות היהודים בה. ואכן את תהליך השתלבותם של היהודים אי אפשר להבין במנותק מתהליך כינון של המדינה המודרנית והחברה הבורגנית (או החברה האזרחית) ועלייתה של התנועה הלאומית.¹⁰⁴

המושגים מדינה וחברה ושאלת היחסים ביניהן עמדו במרכז השיח הפוליטי של התקופה. במסגרת שיח זה עלו מושגים נוספים: איגוד כצורה חדשה של ארגון חברתי, לאומיות כביטוי של התגבשות קולקטיבית מסוג חדש, ציבוריות או דעת קהל כמרחב חדש של התרחשות פוליטית, ומיעוט ומקומו מול חברת הרוב. המושגים מדינה, חברה, איגוד, חברה אזרחית, ציבוריות, דעת הקהל ומיעוט משמשים מושגים מארגנים לבחינת התאוריה הפוליטית של חברי האיגוד; מושגים אלה, כאשר הם מיושמים על 'השאלה היהודית', מתגלים בפני יאנוס שלהם. הדיון במושגים אלה מתנהל מתוך התפיסה המייחסת למושגים אופי דינמי. הם אמנם נתפסים כאמצעים להבנת העבר, אך גם לכינונו מתוך אוריינטציה על העתיד. התפתחותם מבטאת הן את השינויים במציאות ההיסטורית והן את התפתחות הדיון בהם, ומשמעותם עולה מהשימוש בהם בקונטקסט היסטורי נתון ומהאופן שבו הם מפורשים ומיושמים. הדיון מתייחס למסורת 'ההיסטוריה של מושגים' (Begriffsgeschichte) כפי שנידונה אצל ריינהרט קוזלק (Koselleck) ופותחה בידי ממשיכיו. פעילותם של חברי האיגוד התרחשה בתקופה שבה דן קוזלק, 'עידן הסף'

102 למושגים 'זר' ו'אאוטסיידר' והשלכתם על היהודים באותה תקופה ראו להלן פרק שיש.

103 ראו להלן פרק שביעי.

104 ההבחנה בין המושג חברה בורגנית למושג חברה אזרחית בחיבור זה עומדת במרכז הדיון בחלק השני. וראו גם להלן הערה 108.

מבוא

(Sattelzeit, 1850–1750). כמו כן התהליכים שהוא מצביע עליהם – פוליטיזציה (Politisierung), אפשרות ליצירת אידאולוגיה (Ideologisierung), דמוקרטיזציה (Demokratisierung) וטמפורליות (Verzeitlichung) – הם נקודות התייחסות מרכזיות בדיוניהם. כל אלה עושים את 'ההיסטוריה של המושגים' לפרספקטיבה מתאימה לתיאור התאוריה הפוליטית של האיגוד.¹⁰⁵

בדיון באיגוד משתקפים הן מציאות חייהם של החברים והן האופן שבו הם חוו מציאות זו והגיבו עליה. כמו כן הדיון הפוליטי שלהם לא נשאר סגור בדל"ת אמות של הפגישות; הוא היה חלק מהשיח הכללי, וכך בחינת התאוריה הפוליטית שלהם מתייחסת לרקע ההיסטורי שבו התקיים הדיון שלהם על היבטיו השונים.¹⁰⁶ אך מעבר להבהרת משמעותו של הדיון הפוליטי לעיצוב האופי של מדע היהדות אמורה הצגת הדברים לשפוך אור גם על מקומם של חברי האיגוד בעיצובה של התרבות הפוליטית הגרמנית. המושגים והשיטה של הגל שימשו להם מסגרת תאורטית, בפרט לדיון השיטתי של גנץ אך גם לדיונים של הינה, וולף ומוזר (ובמידה מסוימת גם של צונץ). אך בניגוד לטענות של רבים ממבקריהם, הם לא התאימו את השקפותיהם למושגיו של הגל אלא פיתחו אותם בכיוון שונה משלו, ומתוך הדיון הביקורתי הגיעו בנושאים רבים לתובנות הפוכות משלו.¹⁰⁷

במהלך שנות העשרים כבר ניכרו אצל חברי האיגוד, לצד ביטויי אמון ברצונה הטוב של המדינה, סדקים באמון שלהם ביציבותו של מהלך הקדמה. לאחר שנוכחו שהמדינה פועלת משיקולים של ביסוס השלטון ואיננה מעוניינת בצעדים שיסכנו את שלטונה הם העתיקו את פרויקט החירות לתחומה של החברה האזרחית, שהאינטרס שלה הוא מימוש זכויות הפרט וזכויות האזרח. דבריו של יורגן הברמס על אופייה של הציבוריות (Öffentlichkeit) מאירים את מושג החברה האזרחית של חברי האיגוד, שהוא מנוגד למושג החברה הבורגנית של הגל.¹⁰⁸ החברה האזרחית במשנתם היא מרחב חברתי שבו פועלת דעת הקהל כאמצעי לחץ שיוצר תודעה קולקטיבית של התנגדות. דעת הקהל, חופשית משיקולי כוח, פועלת במישור הפוליטי אך היא איננה גוף פוליטי; כרשות שתפקידה לבקר את מוסדות המדינה היא פועלת במרחב של המדינה ובכלים שזו מכתביה, ולכן רק מי ששולט בכלים אלה יכול למלא את תפקיד המבקר. תפקיד זה הם הועידו לאינטלקטואלים,

105 לדיון בהיסטוריה של המושגים ראו במבוא לחלק השני.

106 ראו על כך Miron, 'A People between Languages'.

107 על האופן שבו הם השתמשו במושגים של הגל והפכו אותם על פיהם ראו הדיונים בכל אחד ממושגים אלה בחלק השני.

108 בעקבות התרגום לאנגלית קיימת גם אי־בהירות ביחס לתרגום המושג bürgerliche Gesellschaft של הגל.

מבוא

שבידיהם הידע המבוסס מדעית והם מצויים בשיח הפוליטי. מכאן מחויבותם המוסרית של האינטלקטואלים לחברה, ומכאן האופן שבו הם תפסו את תפקידם. בחברה האזרחית של חזונם יוחלפו צורות הארגון המסורתיות בצורות ארגון חדשות, והתאגדויות של אזרחים שווי זכויות ייצגו אינטרסים ספציפיים. בריבוי פנים זה הם ראו את מהותה של החברה. בחזונם על חירותם של היהודים ישתלבו היהודים בחברה האזרחית לא למרות יהדותם לא עם יהדותם אלא באמצעות יהדותם, והאמצעי שיאפשר ויעודד זאת הוא מדע היהדות.¹⁰⁹

החלק השלישי, חירותה של היהדות: מדע היהדות וחזון העתיד. כשם שהחברה האזרחית נתפסה בחזונם של חברי האיגוד כערכה להבטחת חירותם של היהודים אמור היה מדע היהדות להבטיח קיום של חירות ליהדות בכך שיכונן אותה מחדש כסובייקט היסטורי. קיום של חירות, כלומר קיום כסובייקט היסטורי, אפשרי על פי משנת האיגוד רק כ'קיום ברוח הזמן', ו'התפתחות ברוח הזמן לא תהיה אלא על דרך המדע' (עמנואל וולף), שכן רק המדע, שהוא אוניברסלי בשיטותיו ופרטיקולרי במושאו, יוכל לשמור בעת ובעונה אחת על ייחודה של היהדות ועל אופייה האוניברסלי. במשנתם של חברי האיגוד היה המדע המקבילה הרוחנית-תרבותית לחברה האזרחית. הם האמינו, שחקירת עברה של היהדות וייצוגה המתמיד במרחב הציבורי באמצעות המדע מציעים חלופה מודרנית ואקטואלית לקיומה בהווה ובעתיד. אך כדי להיות רלוונטית ואקטואלית על היהדות להתעצב מחדש. ב'רוח הזמן' הם הציגו את היהדות כישות היסטורית המשתנה – וצריכה להשתנות – בהתאם לתמורות הזמן. לכן בפתח הדיון במושגי היהדות ומדע היהדות של האיגוד נידונה ההתמודדות שלהם עם תפיסות היהדות של קודמיהם, אנשי דור ההשכלה, ובעיקר עם תפיסותיהם של משה מנדלסון, שאול אשר ודויד פרידלנדר.

בתקופתם ובסביבתם של חברי האיגוד התגבשה כתיבת ההיסטוריה כדיסציפלינה מדעית וכאמצעי מרכזי לכינונם – ולפירוקם – של קולקטיבים. ההיסטוריה הובנה הן כמכלול התופעות שהתרחשו בעבר והן כסך אופני הכרתו וייצוגיו של מכלול זה. כך נעשה מושג ההיסטוריה למושג מארגן הכולל את כל ניסיון העבר, אך גם את התודעה ההיסטורית ואת כתיבת ההיסטוריה. שתי תפיסות של היסטוריה עמדו לצד עריסתו של מדע היהדות: ההיסטוריזם ושיטתו של הגל. שתי שיטות אלה והדרך שבה פירשו ועיבדו אותן חברי האיגוד הן המסגרת לבחינת מושג ההיסטוריה של האיגוד.

109 לרעיון זה, העקרוני בתפיסתם הפוליטית, ראו להלן בחלק השני.

מבוא

המושג והתכנית של מדע היהדות (Wissenschaft des Judentums) של האיגוד היו מעוגנים בתפיסת המדע של תקופתם. הדיון בחלק זה יתמקד בעיקר בעבודתו של צונץ: הוא זה שהחל ביישום עקרונות מדע היהדות על הטקסטים ההיסטוריים. בפרשנותו התגלם 'מדע ההיסטוריה' בדיסציפלינה ההיסטורית-פילולוגית, ועבודתו מסמנת שינוי פרדיגמה ביחס למקורות היהדות. 'הגיע הזמן', כתב, 'להתעורר מהחלום שראה מאחורי כל פסוק עקרונות תאולוגיים ולהחליפו בהרמנויטיקה אמיתית'.¹¹⁰ ו'ההרמנויטיקה האמתית' הייתה, אליבא דצונץ, ההרמנויטיקה הפילולוגית מבית מדרשם של אוגוסט וולף (Wolf) ואוגוסט בק. כמו בק טען גם צונץ שהדיון ההיסטורי צריך להציג את מכלול התפתחותו הרוחנית של העם, את ההיסטוריה של תרבותו בכל התחומים, ושהדרך להכרה זו היא הדיון המדעי-ביקורתי בספרותו.

צונץ הציע כבר במאמריו המוקדמים לראות במכלול הטקסטים של העם ספרות לאומית אחת ולהתייחס אליהם כאל מקורות היסטוריים, כמושא לביקורת פילולוגית-היסטורית. כך למשל כשדיבר על עיבוד ביקורתי של המקורות הקפיד על בדיקת אמינותם ועל בחינת ההקשר ההיסטורי שבו נוצרו ונמסרו לדורות הבאים. גישה זו הייתה היפוכה של שיטת הפרשנות המסורתית שניתקה את הטקסטים מההקשר ההיסטורי, שהרי הרס ההקשר היה התנאי לשילובם של הטקסטים בקנון, שהוא נצחי ולא היסטורי מעצם הגדרתו. צונץ היה מודע למהפכות שבהחלפת הפרדיגמה עם יישום שיטות ההרמנויטיקה הפילולוגית בדיון במקורות של היהדות. כבר במאמרו מ'1818 שנחשב למסמך המכונן של מדע היהדות כתב: 'אין אנו חוששים כלל לאי הבנה בנידון. ספרות היהודים בכללותה, במלוא היקפה, מוצגת כאן כנושא למחקר, ואין זה כאן ענייננו כלל אם כל תוכנה חייב או יכול לשמש קנה מידה לשיפוט שלנו עצמנו'.¹¹¹

רבים מהעקרונות של מדע היהדות עם לידתו משותפים להיסטוריוגרפיה של הנאורות, לזו של ההיסטוריוזם ולמורשתו של הגל, אך יישומם חושף לעתים קרובות את הדילמות ואף את הסתירות שאפיינו את מייסדיו: הצגת המהלך ההיסטורי כמהלך לינארי של התקדמות לקראת תכלית שהיא החירות, לצד האמונה שרק שינויים ואף מהפכות יקדמו את החירות; ההכרה בקיומה של אידאה מנחה בכל תרבות, ובעקבות הכרה זו השאלה, אם האידאה נובעת מההיסטוריה הראלית או שהיא קונסטרוקציה מחשבתית של ההיסטוריון; האמונה בתפקידו המעצב והמחנך ובשליחותו של מדע ההיסטוריה, לצד הטענה לאובייקטיביות של המחקר

Zunz, 'Vorrede zum Lied der Lieder', p. 142 110

111 צונץ, 'משהו על הספרות הרבנית', עמ' 95 הערה 2.

מבוא

ההיסטורי; הטענה לקיומה של מערכת חוקים כללית ומחייבת הדרושה לכתיבת ההיסטוריה, לצד ההכרה בכך שהסיפור ההיסטורי הוא גורם מכונן זהות ולכן סובייקטיבי; הקריאה הביקורתית של הטקסטים מול ההחלטה – שיש בה הרבה מהשרירותיות – מה הם המקורות הרלוונטיים לכתיבה ההיסטורית; ועוד. מתוך כל האמור לעיל יצרו המושג והתכנית של מדע היהדות של האיגוד מערכת של עקרונות ודפוסים; רבים מהם מאפיינים את מדע היהדות עד היום.¹¹²

מחקר זה מתמקד בחומרים שבארכיון צונץ, מחלקה B בספרייה הלאומית בירושלים, ובכתביהם הנדפסים של חברי האיגוד בתקופת קיומו ולאחריה עד אמצע המאה התשע עשרה.¹¹³ המקורות בארכיון צונץ כוללים את כל מסמכי האיגוד: פרוטוקולים של הדיונים, נאומים ותזכירים של החברים, מכתבים, תכניות פעולה ודיונים הנוגעים לפרויקטים של האיגוד – כתב העת, המכון ללימודים, הארכיון – ותכתובת מנהלית. כתבי החברים כוללים בעיקר את כתביהם המוקדמים של צונץ, גנץ והיינה ואת כתביו של יוסט, שהיה ממייסדי האיגוד אך פרש ממנו זמן קצר לאחר ייסודו.

סוף הדבר מתמקד בשבר ובתקווה של חזון העתיד של האיגוד, שהתבסס על כינונו מחדש של העבר בהתאם למה שנתפס כדרישות ההווה והעתיד. מדע היהדות הפך בסיס לכל עיסוק במקורות היהדות, וקשה לתאר היום את היהדות על כל גווניה וכיוניה ללא פרויקט מדע היהדות. הסיכום מצביע על דפוסים, עקרונות וקטגוריות שהאיגוד לתרבות ומדע של היהודים העלה לדיון הציבורי הן בחברה היהודית והן בחברה הסובבת, והם מאפיינים את מדע היהדות עד היום. כמו כן מתייחס הסיכום לכיווני מחקר ועיון העולים מהדיונים בספר אך לא נידונו בו. הגלגולים שעברו כמה מחברי האיגוד והתמורות שחלו ברעיונותיהם לאחר פירוקו של האיגוד, כארבע שנים לאחר ייסודו, נידונים בקצרה. האכזבה מחזון אירופה החופשית והצורך לפעול להגשמתו אפיינו את פעילותם של החברים גם לאחר פירוקו של האיגוד. אחדים הפנו את פעילותם אל הקהילה היהודית; אחרים, ובעיקר גנץ, היינה וצונץ, המשיכו בפעילותם הפוליטית והתקרבו לחוגים הרדיקליים. עם זאת האכזבה ממימושה של קהיליית התרבות האוניברסלית דחקה כמה מהם, כמו אינטלקטואלים יהודים רבים באותה תקופה, לגלות, או למישור הפרטי – לגלות פנימית.

112 עקרונות אלה נידונים בהרחבה בפרקי הספר השונים.

113 על האופן שבו הגיע ארכיון צונץ לספרייה הלאומית ועל תכולתו ראו וייל, 'ארכיון צונץ'.

Preface

of the “Science of Judaism” as a scientific discipline and the socio-political position of its founders are intertwined and they are viewed here as two faces of a single viewpoint. By the same token, the historiographical outlook of the members of the *Verein* construes Jewish and general history as forming a unity. As Leopold Zunz wrote: “General history and inner [Jewish] history, as sisters, will cling to each other, support one another, and translate one another.”

The Science of Judaism has been depicted as following the goal of destroying and liquidating living Judaism. This view is opposed here. This book presents the founders of the Science of Judaism as proposing the critical study of the Jewish texts as the way for Jews to cope with the demands of modern times. It would seem that today this once marginal view has made its way to center stage.

I grew up and studied in a kibbutz of Hashomer Hatzair. The biblical prophets offering admonition or consolation were a part of the curriculum, as were works considered as “secular,” namely, those of the medieval Golden Age and of the Haskalah (Jewish Enlightenment). By contrast, the works of Rabbinic Judaism that were considered “religious” (Mishna, Talmud, responsa, Hasidic literature, etc.) were shut and closed to us and we lacked the tools (language, concepts, etc.) to acquaint ourselves with them. For me, as for many others, the route to these texts passed through the Science of Judaism.

Preface

This book, *The Verein: Pioneers of the Science of Judaism in Germany*, is about an episode in Jewish history that was seemingly marginal, but in fact marked a revolutionary turn in Jewish history and thought. This is the story of a small group of young people, visionaries and revolutionaries, who, in November 1819, established in Berlin the “*Verein* [Association] for the Culture and Science of Judaism,” which operated until the summer of 1824. Like many Jewish intellectuals, the members of the *Verein* found themselves in the dilemma of emancipation: how to reconcile their aspiration to become fully integrated in the countries in which they lived with the will to preserve the existence and distinctiveness of Judaism. In the spirit of the times they declared that their goal was to realize both the freedom of the Jews and the freedom of Judaism. The former, the freedom of the Jews, they sought to promote in the form of an equality of civil rights, which was to be achieved by a civil society struggling for its own freedom. The latter, the freedom of Judaism, they wished to realize by creating a “Science of Judaism” that would depict Judaism as one of the pillars of European culture and would represent it in the public sphere, thereby reintegrating Judaism in world history. By presenting Jews as a people among peoples, they intended to ensure the continued existence of Judaism in the post-emancipation era. In their vision, civil society and science embody the same “general” place in which the different entities exist in their specificity, thereby realizing the liberal idea of citizenship.

The modern “Science of Judaism” proclaimed a revolution in the self-perception of Judaism. From a normative system of laws and ways of life prescribed by halakha, Judaism was to become a *culture*, embodied in the Jewish literary creation in all genres throughout history. It is the experience of existing as a minority that led the persons studied in this book to their critical position in both the socio-political sphere and in science. The emergence

Part 3:

The Liberation of Judaism – The Science of Judaism and Its Vision of the Future

Introduction to Part 3	261
Chapter Eleven: Questioning the Concept of Judaism	265
Chapter Twelve: The <i>Verein's</i> Concepts of History and of Historiography	280
1. In the Footsteps of Hegel	285
2. Between Hegel and Historicism, or in the Footsteps of Historicism	290
Chapter Thirteen: The Science of Judaism	308
1. From a Theological Hermeneutics to a Philological Hermeneutics – Changing Paradigms	308
2. From Philological Hermeneutics to the Science of Judaism	316
3. Historical Scholarship and the “Historical Critical Method”	319
a. The Critical Method	320
b. “Autonomous Science” and “Objective Re-Cognition of Truth” (Boeckh)	323
c. Historiographical Methods, Principles, Text, and Context	325
d. Research on the Sources	330
e. A Scholarly Encyclopedia	333
Chapter Fourteen: From Beit Midrash to Scholarly Institutions	336
Epilogue	339
1. Universal Particularism	339
2. Between Integration and Separation, or: The Minority as Affording a Critical Perspective	342
3. The Science of Judaism and the Jewish People	344
Bibliography	357
Index	391

Chapter Six: Between Two Worlds	161
1. Strangers in Both Worlds	161
2. Between Periphery and Center	163
Chapter Seven: From the Periphery to the Science of Judaism	167
Part 2:	
The Liberation of the Jews – The Political Theory of the <i>Verein</i>	
Introduction to Part 2	173
Chapter Eight: The Concept of State, or: The General and the Particular	179
1. Hegel's Concept of the State	181
2. The <i>Verein's</i> Concept of the State	188
3. The Modern State and the "Jewish Question"	194
Chapter Nine: Bourgeois Society, or: The Journey in the Wake of Liberty	203
1. In Hegel's Footsteps: "Bourgeois Society" in Hegel's Philosophy of Right	212
2. Associations as an Institution of "Bourgeois Society"	218
3. The Verein as an Institution of Civil Society	223
Chapter Ten: From "Bourgeois Society" to "Civil Society"	229
1. The Public Sphere and Public Opinion	229
2. Eduard Gans – Liberal and Reformer	232
3. Heinrich Heine – "A Brave Soldier in the War for Freedom for Mankind"	246
4. Leopold Zunz – From Reform to Revolution	251

Table of Contents

Preface	11
Introduction	13
Part 1:	
From a Religious to a Cultural Community – The <i>Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden</i>	
Chapter One: The <i>Verein</i> – Founders, Institutions, and Activities	49
Chapter Two: Between Old and New	58
1. The Verein as a “Generational Unit”	70
a. Culture	78
b. <i>Bildung</i>	92
c. Secularization	102
2. Between Religion and Secularization	104
3. Between Religious Tradition and National Legacy	112
4. The Secularization of Religious Ideas	120
Chapter Three: The <i>Verein</i> and the Jewish Community	124
Chapter Four: Nationalism, the Nation-State, and Civic Equality	135
1. Unity and Liberty	135
2. Germany – From a “Cultural Nation” to a National Culture	141
3. The Quest for a Jewish National Identity	148
4. Judaism from Religion to Culture	154
Chapter Five: Social Integration or Minority Status	158

**Editorial Board – Leo Baeck Institute Jerusalem for the Study of
German-Jewish History and Culture**

Prof. Shmuel Feiner, Dr. Doron Avraham, Dr. Irene Aue-Ben-David,
Prof. Otto Dov Kulka, Prof. Guy Miron

The Zalman Shazar Center for Jewish History

Editor in chief: Yehezkel Hovav
Hebrew editing: Avraham Ben-Amitai
Production editor: Tatjana Schramm

The publication of this book was made possible by grants from

The Ministry of Culture and Sport – Culture Authority
The German Federal Ministry of the Interior

Cover Picture: Panoramic view of Unter den Linden street, between 1820 and 1825.

Reproduction: Matthias Holfeld, Berlin, © Stiftung Stadtmuseum Berlin

ISBN 978-965-227-351-2

Catalogue No. 185-679

© Copyright by The Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem
and The Leo Baeck Institute Jerusalem for the Study of
German-Jewish History and Culture
Printed in Israel, 2018

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced in any form or
by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording or any
information storage or retrieval system, without permission in writing from the
publisher.

Typesetting: Ronit Gilad
Printing: 'Graphit' Press Ltd., Jerusalem

Rachel Livneh-Freudenthal

The Verein

Pioneers of the Science of Judaism in Germany



Leo Baeck Institute Jerusalem
The Zalman Shazar Center
Jerusalem



Bridges

Studies in the History of German and Central European Jewry

Leo Baeck Institute Jerusalem
for the Study of German-Jewish History and Culture

The Zalman Shazar Center for Jewish History

Rachel Livneh-Freudenthal

The Verein