

מבט החרגי:

אידאל הבילדונג ומוסר המהוגנות ביצירתו
האוטוביוגרפית של ג'ורג' מוסֶה 'מול פני
ההיסטוריה'

יובל טל

המאמר עוסק במשמעותם של אידאל הבילדונג ומוסר המהוגנות ביצירתו האוטוביוגרפית של ההיסטוריון ג'ורג' מוסֶה 'מול פני ההיסטוריה'. אידאל הבילדונג היה המערך התרבותי המבוסס על ערכי הנאורות שליכד את המעמד הבורגני המתהווה בגרמניה של המאה התשע-עשרה ואומץ על ידי יהודי גרמניה שביקשו להשתלב בחברת הרוב. מוסר המהוגנות היה המסגרת הנורמטיבית שהגדירה את כללי אורח ההתנהגות הנאותה של הפרט בחברה הבורגנית המערבית. ג'ורג' מוסֶה (Mosse) נולד בברלין ב-1918 והתחנך לאור ערכים אלו, אך רדיפתו בגלל יהדותו תחת המשטר הנאצי ודיכוי נטייתו החד-מינית הביאוהו לערער על תקפותם ולהעריכם מחדש. במאמר זה מתוארת הזיקה בין השינוי בתפיסתו את הבילדונג והמהוגנות לבין התמורות ביחסו של מוסֶה לחרגותו הכפולה במהלך חייו.

במוקד יצירתו האוטוביוגרפית של ההיסטוריון ג'ורג' מוסֶה (Mosse) 'מול פני ההיסטוריה' בולטים שני יסודות זהותו החרגים – היהדות וההומוסקסואליות. בהקדמה ליצירה הוא מסביר כי "מעמדי כ'אאוטסיידר' ממשי או פוטנציאלי, בתור יהודי שחי בסביבה עוינת מובהקת בשנותיו המעצבות, היה חייב להשאיר את רישומו, וכמוהו קיומי כ'אאוטסיידר' מבחינה מינית".¹ מוצאו היהודי של מוסֶה היה המקור לחוויה הדרמטית ביותר בחייו, עת

* מאמר זה מבוסס על פרוסמינריון שכתבתי ב-2009 במסגרת הקורס 'היסטוריה בראי כתיבה אוטוביוגרפית' בהנחיית פרופ' יפעת וייס, מטעם בית הספר להיסטוריה של האוניברסיטה העברית בירושלים.

נחשף לאנטישמיות הגוברת בגרמניה ונאלץ לעזוב את מולדתו עם עליית הנאצים לשלטון. כהומוסקסואל הוא לא חווה אמנם רדיפה ישירה, ואולם המסגרת הנורמטיבית ששלטה בסביבתו החברתית רוב חייו חייבה אותו להסתיר ולדכא את נטייתו המינית. רק עם הגיעו לגיל העמידה ולאחר שהפך להיסטוריון מוערך בארצות הברית הגיע מוסה לירושלים בתור מרצה אורח, ושם למד להעניק משמעות חדשה לזהויותיו החריגות.

יצירתו האוטוביוגרפית של מוסה חושפת כי על מנת להתעמת עם חריגותו הכפולה היה עליו להמיר את יחסו לשני המכלולים הערכיים שעיצבו את חי הקהילה שבה הוא גדל: אידאל הבילדונג היהודי-גרמני (Bildung) ומוסר המהוגנות הבורגני. סטיבן אשהיים הגדיר את אידאל הבילדונג "תהליך רציף של התגבשות עצמית והתפתחות הדרגתית של אישיות הרמונית ואוטונומית דרך טיפוח רציונליות, טעם אסתטי וציווי מוסרי".² הבילדונג היה לגורם המרכזי שעליו הושתתה הזהות היהודית-גרמנית, ובעקבות הכרתו המחודשת בסגולותיו מצא מוסה גאווה ביהדותו. מוסר המהוגנות קובע את כללי הנימוסים וההליכות שהגדירו ליחיד בחברה הבורגנית מהי התנהגות נאותה. המהוגנות הוקיעה את נטייתו המינית של מוסה, ולכן רק לאחר שהחל להטיל ספק בתקפותה הוא גמר אומר בלבו לצאת מן הארון. תהליך ההשלמה של מוסה עם יסודות זהותו החריגים הוגבל בשל החותם שהטביעו באישיותו שנות רדיפתו כיהודי וכהומוסקסואל. בשנות חייו באמריקה הוא מיעט להחצין את קשריו ליהדות ונרתע ממתן ביטוי פומבי ליציאתו מן הארון, פן יפגע מעמדו הציבורי המכובד ותתערער עצמאותו האישית. כחלופה לכך הוא ניצל את עיסוקו ואת הבמה הציבורית שניתנה לו כדי להפגין ביצירותיו ההיסטוריוגרפיות את פירות התמודדותו עם חריגותו הכפולה.

א. ג'ורג' מוסה: ביוגרפיה קצרה

מוסה נולד בברלין בשנת 1918 למשפחה בורגנית ויהודית עשירה. זמן קצר לאחר עליית הנאצים לשלטון הוא נאלץ לעזוב את גרמניה, ועד סוף שנות השלושים קבע את ביתו בארצות הברית, שם השלים את לימודיו והיה להיסטוריון חשוב ובעל השפעה. ואולם בעוד שמעת שעזב את גרמניה חדל מוצאו היהודי מלסמנו כחריג גזעי מסוכן, הנה בארצות הברית הוסיפה נטייתו המינית כהומוסקסואל לסמנו במשך רוב חייו כחריג חברתי.

את שנות נעוריו עשה מוסה בפנימיות נערים בגרמניה ובאנגליה. בפנימיה הגרמנית הוא נחשף לאנטישמיות הגוברת ועל כן הצניע ככל האפשר את זהותו היהודית. כבר אז הוא עמד על נטייתו המינית, אך הוא נאלץ להדחיקה משום שהיא עמדה בסתירה לערכים המהוגנים שביססו את התפיסה החינוכית של מוסדות אלה. על נערי הפנימיות היה לפתח שליטה

עצמית תוך דיכוי היצר המיני ולהימנע באופן מוחלט מכל ביטוי של יחסים הומוסקסואלים. במסגרת זו הבין מוסה שאם יחשוף את נטייתו המינית הוא יסבול מהשפלה ומנידוי חברתי, ועל כן בחר לוותר מראש על כל ניסיון לממשה.³

כשהגיע מוסה בגיל 21 לארצות הברית הפכה זהותו היהודית לגייטמית, ואולם בד בבד הוא נוכח לדעת כי מעמדם החברתי של הומוסקסואלים שם לא היה שונה בהרבה ממעמדם באירופה. עד אמצע שנות השישים הוגדרו יחסים חד-מיניים עבירה פלילית ברוב מדינות ארצות הברית, והומוסקסואלים רבים נעצרו בפשיטות שגרתיות של כוחות משטרה על מועדונים וברים שאירחו אותם. על פי התפיסה הרווחת, ההומוסקסואלים עסקו בפעילות לא מוסרית, רוב מוסדות הדת אף הגדירו אותם חוטאים, ורוב אגודות הרופאים האמריקניות ראו בהומוסקסואליות מחלה נפשית.⁴

באותן שנים השלים מוסה את עבודתו לתואר דוקטור, שעסקה בהיסטוריה האנגלית של העת החדשה המוקדמת, ואחרי כן מונה להיסטוריון מן המניין באוניברסיטה של ויסקונסין במדיסון. בסוף שנות החמישים הוא עבר להתמקד בהיסטוריה של העת המודרנית, ובייחוד בתופעות הפשיזם והאנטישמיות באירופה. מעבר זה היה אפשרי בין השאר משום שהשפעת האנטישמיות באירופה ובארצות הברית הצטמצמה והיא חדלה להיות נטל על חייו האישיים והמקצועיים. מוסה היה לאיש מקצוע מוערך, ואולם הוא נאלץ להמשיך ולהסתיר את היותו הומוסקסואל, בהבינו כי אם ייודע דבר נטייתו המינית הוא יאבד את משרתו ויהיה למושא ללעג ולבוז. עם זאת, אף בהסתר הוא כמעט ולא ניסה לתת ביטוי לנטייתו המינית, והעמיד את המחקר ההיסטורי במרכז חייו ושאיפותיו.⁵

למן המחצית השנייה של שנות השישים, במסגרת המאבק הכללי לשחרור מיני, צמחה באמריקה התנועה לשחרור הומוסקסואלים ולסביות. פעילי התנועה ערכו הפגנות ואספות רבות וקראו להכרה בזכותם להגדרה מינית עצמית ולביטול האפליה המשפטית והחברתית נגדם. מחאה זו הגיעה לשיאה בשנת 1969, אז התעמתו אלפי מפגינים חד-מיניים עם שוטרים שפשטו על הבר 'סטונוול אין' (Stonewall Inn) בניו יורק, מקום מפגש ללסביות ולטרנסוסטיטים. בשנות השבעים הצליחה התנועה לקדם חקיקה פוליטית שהרחיבה את זכויות האזרח של חד-מיניים והעצימה לסביות והומוסקסואלים רבים לצאת מן הארון.⁶

הדה שעוררה התנועה לשחרור הומוסקסואלים ולסביות במדיסון היה מועט מאוד, ולדברי מוסה, יחסים חד-מיניים נחשבו בה עדיין לטאבו. אף על פי כן תהליך התקבלותם האיטי של הומוסקסואלים בחברה הצליח להעניק למוסה ביטחון להתמודד עם נטייתו המינית מעבר לעולם הדמיון. רגע ההמרה שלו התרחש במקום לא צפוי. בשנות השישים הוא החל ללמד באוניברסיטה העברית וחילק את זמנו בין מדיסון וירושלים. בירושלים הוא גילה את יהדותו מחדש והפך לתומך הציונות. שם הוא גם פגש את דיוויד, שהיה לבן זוגו הראשון. עד סוף שנות השבעים הוא חשף בפני מעגל מצומצם של חברים את היותו הומוסקסואל.⁷

בשנות השמונים הוסיפה להיחלש בחברה המערבית התפיסה שראתה ביחסים חד-מיניים סטייה נורמטיבית. אף שלא הוסרו כל המחסומים החברתיים שעמדו בעבר בדרכם של הומוסקסואלים ולסביות, זהות חד-מינית הפכה לזהות מותרת.⁸ מוסה ידע לנצל רק חלק מהישג חברתי זה. הוא למד לקבל את עצמו ולחיות את חייו כהומוסקסואל. זאת ועוד, אחרי פרסום ספרו החלוצי 'לאומיות ומיניות' בשנת 1985 הוא עסק עד סוף חייו בהיסטוריה של המיניות. ואולם כמי שחי את מרבית חייו בחשאי, הוא המשיך לנהל חיי זוגיות דיסקרטיים וסמויים מן העין. רק בספרו האחרון, 'מול פני ההיסטוריה', הוא הכריז לראשונה בפומבי על היותו הומוסקסואל. הספר ראה אור בשנת 2000, כשנה אחרי מותו של מוסה בביתו שבמדיסון.

ב. בין אוטוביוגרפיה לספר זיכרונות

במבוא לספרו 'מול פני ההיסטוריה' מוסה מתייג את יצירתו כאוטוביוגרפיה. מנגד, הוצאת הספרים שפרסמה את ספרו תייגה אותו כספר זיכרונות. מקור הקושי לקבוע את סוגת היצירה מצוי במטרה הכפולה שעמדה ביסוד כתיבתו של מוסה על עצמו: "מפגש עם קורותיי-שלי יכול להיות מאלף לי עצמי ולאחרים".⁹ על כן ביצירתו הוא עוסק מצד אחד בחייו הפרטיים מילדותו ועד זמן הכתיבה, אך מצד אחר הוא מציב את חייו הפרטיים בהקשר היסטורי רחב. לכן לא ניתן לתייג חד-משמעית את סוגת היצירה, ויש לדון בנפרד בשני הרכיבים המרכזיים שעיצבו את ספרו של מוסה לדבריו – זהותו כיהודי וכהומוסקסואל – ולקבוע לאיזו סוגה יש לשייך כל אחד מהם.

בהתפתחות זהותו היהודית מוסה עוסק במהלך הספר כולו, על הקשת שבין ניתוח אישי של אישיותו לניסיון למקם את סיפורו הפרטי על רקע עליית הנאציזם בגרמניה והשפעתה על גורל יהודיה. על התפתחות זהותו המינית מוסה כותב רק מזווית אישית וללא הקשר היסטורי חיצוני, ואולם הוא דן בזהות זו בצמצום ובסגנון תיאורי בלבד.

כדי להכריע איזה יסוד ביצירה יש לקרוא כאוטוביוגרפיה ואיזה כספר זיכרונות יש לבחון את מידת גילוי הלב של המחבר. סטיבן ספנדר טוען שגילוי הלב יכול לשמש להבחנה בין ספר זיכרונות לאוטוביוגרפיה. מי שיושב לכתוב על עצמו נדרש להתמודד עם שני דימוי עצמי: החיצוני, המוצג לחברה, והפנימי, המתקיים בנפשו של הפרט בלבד. באוטוביוגרפיה, שנושאה המוגדר הוא הכותב עצמו, הכותב מתחייב לגילוי לב וחושף את דימוי העצמי הפנימי.¹⁰ אך מכיוון שהיצירה האוטוביוגרפית נועדה להתפרסם, אזי חשיפה כזו אפשרית רק כשהמחבר סבור כי קהל היעד שלה מסוגל לקבלה מבחינה חברתית ואישית. אם לא כן, הוא יכול לבחור שלא לגלות את לבו אלא להסתפק בהצגת דימוי העצמי החיצוני בלבד. במקרה כזה בדרך כלל היצירה האוטוביוגרפית הופכת לספר זיכרונות.¹¹

גילוי הלב האוטוביוגרפי מתבטא בכתיבתו של מוסה על זהותו היהודית. הוא מתאר כיצד נאלץ לעקור מגרמניה בשל יהדותו ולהתמודד כל חייו עם שאלות זהות שעיצבו את אישיותו: האם הוא מגדיר את עצמו כיהודי, מתי והיכן הוא חש את עצמו זר או שייך, ואיזה מקום הוא מחשיב לביתו. זוהי התמודדות פנימית, שלרוב אינה מתקיימת במציאות החיצונית. חשיפת ההתמודדות בספר מתאפשרת הודות לסביבה אוהדת – אקדמאים יהודים רבים שנרדפו בימי המשטר הנאצי כתבו לפניו אוטוביוגרפיות שבהן העלו שאלות על זהותם היהודית, ולדוגמה שאול פרידלנדר ופיטר גיי.¹² קיומן של אוטוביוגרפיות אלה הקל על מוסה להפגין גילוי לב בשאלת זהותו הפרטית ולקרב את ספרו לסוגה האוטוביוגרפית. עם זאת, גילוי הלב נפגם כשהוא מרפדו בניתוח היסטורי של חייו.

בספרו מוסה משלב עובדות ופרשנויות היסטוריות, חיצוניות לחוויותו האישיות, שבאמצעותן הוא מנסה להסביר כיצד התפתחו חייו, בעיקר בתור יהודי בגרמניה. יסוד היסטוריוגרפי זה מופיע גם באוטוביוגרפיות של היסטוריונים יהודים אחרים נרדפי הנאצים, החשים שהאתוס המקצועי שלהם מחייב אותם להרחיק את עצמם מהטקסט ולבחון את דמויותיהם כאילו היו דמויות היסטוריות זרות. נדמה כי ברגעים שבהם מוסה כותב כך, גילוי הלב נבלם ונעלם, מוקד הסיפור עובר מתחום העצמי לתחום ההיסטורי, והאוטוביוגרפיה הופכת לספר זיכרונות.¹³

בניגוד לכתיבתו של מוסה על זהותו היהודית, זהותו המינית מתוארת מהזווית האישית בלבד, ובמנותק מהתמורות ההיסטוריות שחלו ביחסה של החברה ליחסים חד-מיניים. הזווית האישית שממנה הוא כותב על נטייתו המינית יוצרת אצל הקורא ציפייה לגילוי לב אוטוביוגרפי, אולם זו לא מתממשת. היעדר גילוי הלב בכתיבתו בולט בהשוואה למרבית היצירות האוטוביוגרפיות שכתבו הומוסקסואלים. ביצירות אלו חוזרת בדרך כלל תבנית נרטיבית הבנויה על שלושה שלבים כרונולוגיים: הפנמה עצמית של הזהות המינית, המלווה בתחושת זרות או בושה; יציאה מהארון כאירוע מהפכני המבדיל בין החיים שלפני ובין החיים שאחרי; וקבלה עצמית ותחושת שייכות חברתית חדשה. המשמעות שהמחבר מעניק לכל שלב ביצירתו משתנה בהתאם לתפיסתם של יחסים חד-מיניים בעיני החברה בתקופות שונות, אך ניכר כי בסיס התבנית המשולשת נשמר. יצירות אלו מתבססות על גילוי לב ברור ומעמיק, המעמיד במוקד הסיפור את התמודדות העצמי הפנימי של המחבר עם זהותו המינית.¹⁴

גם בספרו של מוסה מופיעה התבנית המשולשת הזאת: בתחילה הוא מסתיר את נטייתו המינית, לאחר מכן יוצא מהארון, ולבסוף משלים עם זהותו המינית. ואולם בניגוד לאוטוביוגרפיות אחרות רבות של הומוסקסואלים, הוא אינו מגלה את לבו בדרך שמעמידה במרכז הסיפור את העצמי הפנימי. מוסה מתאר בספרו רק את דימוי העצמי החיצוני שלו, בתור הומוסקסואל, ומחלקו לשניים: הדימוי הראשון הוא זה של טרם יציאתו מהארון,

ולמעשה הוא תמונת הדמיון השלילית של מוסה את תגובת החברה לנטייתו המינית. הדימוי השני הוא זה של אחרי יציאתו מהארון, והוא מורכב מפרטי הביוגרפיה של מוסה הידועים בציבור, או לפחות לקרוביו, ובהם העובדה שהוא מנהל מערכת יחסים עם גבר. בשני החלקים מוסה לא מספר כמעט דבר על התמודדותו הפנימית עם נטייתו המינית ועל השלכותיה על אישיותו. הדבר מתבהר בייחוד בדיווחו הלקוני על רגע יציאתו מהארון – הרגע החשוב ביותר באוטוביוגרפיות האחרות – בתיאור הנעדר משמעות מהפכנית כלשהי. בהנחה שהסיפור האוטוביוגרפי שנועד להתפרסם משקף זהות המושתת על מערכת של מוסכמות חברתיות, ניתן להסביר את היעדר גילוי הלב של מוסה. מצד אחד הוא שייך לקבוצת הומוסקסואלים שעסקו בכתיבה אוטוביוגרפית בשנות השבעים, התקופה שבה יצא מהארון, או בני דור שנות התשעים, שבמהלכן כתב את ספרו. אלו נהנו מסובלנות הולכת וגדלה של החברה כלפי חד-מיניות. מצד אחר, בניגוד ליוצרים אלה, מוסה יצא מהארון רק לאחר גיל העמידה, וברוב שנות בגרותו הוא חי בחברה שבה החד-מיניות נתפסה כסטייה או כמחלה. מכאן מובן מדוע הוא יכול לעסוק ביצירה בזהותו המינית, אך איננו מסוגל לכתוב בגילוי לב אמיתי.¹⁵

בספרו מוסה משלב אפוא כתיבה אוטוביוגרפית המתמקדת בדימוי העצמי עם כתיבת זכרונות הממקמת את העצמי בתוך ההיסטוריה. דרך דיונו בזהותו כיהודי הוא מצליח לשלב בין הפרטי לכללי ומכאן גם בין שתי הסוגות. מנגד, בכתיבתו על זהותו המינית הוא מציג רק את חווייתו הפרטית, ולכן ניתן לשייכה לסוגה האוטוביוגרפית. אך מאחר שדיונו בזהות זו נעדר גילוי לב, יש לקרוא את החלק ביצירה העוסק בזהותו המינית כאוטוביוגרפיה חסרה.

ג. זהויות אסורות

החיים החברתיים והתרבותיים של קהילת יהודי גרמניה, שבמסגרתה מוסה גדל והתחנך, הושתתו על אידאל הביילדונג (Bildung). הביילדונג היה לנדבך המרכזי בתרבות מעמד הבורגנות הגרמני שהתגבש במהלך המאה התשע-עשרה, ואימוצו היה הכרחי בתהליך האסימילציה שעברו היהודים בגרמניה לאחר מתן האמנציפציה. היהודים נמשכו אחר הערכים ההומניסטיים והליברליים של הביילדונג, והניחו שאם ינהלו את חייהם לאורו, הם יעלו על נתיב שיובילם להשתלבות שוויונית בחברה.¹⁶ לשם כך הם אימצו את השפה הגרמנית הגבוהה וחשפו את ילדיהם לערכים ולמוצרים של התרבות הבורגנית הגרמנית.¹⁷ במשפחתו של מוסה החיים היו מאורגנים במובהק סביב אידאל הביילדונג. הוריו ייחסו חשיבות רבה לחינוך ילדיהם והטמיעו בהם אהבה לתרבות גבוהה, שהשתקפה בחיי היום-יום. מוסה ואחיו פקדו דרך קבע את אולמות התאטרון והקונצרטים, ואביהם הנס נהג

לתרום כספים רבים לתזמורת הפילהרמונית של ברלין. גם התפיסות הפוליטיות שרווחו בחוג המשפחתי שיקפו את ערכי הבילדונג. בני משפחת מוסה נודעו בדבקותם בעקרונות הליברליים, ושקדו להביאם לידי ביטוי דרך העיתון הנפוץ 'ברלינר טגבלט' (Berliner Tageblatt), שהם היו בעליו. חשיבות הבילדונג כגורם שקשר את בני המשפחה לקהילה היהודית עלתה על חשיבות הדת היהודית המסורתית, שהייתה ל"עניין של סגנון חיים ולא של אמונה דווקא".¹⁸ דוגמה לכך ניתן למצוא בתקריט מביכה שקרתה להנס מוסה בסוף שנות העשרים. כשהגיעה המשפחה לתפילה בבית הכנסת נהג האב לשבת מאחורי פרגוד, שם היה אחראי על ניגון תקליטים על הגרמופון. פעם אחת הסיט ג'ורג' את הפרגוד בעת תפילה וחשף בפני הקהל את אביו, שישב מרוכז בקריאת ה'ברלינר טגבלט'.¹⁹

עם התעצמות כוחות הימין הלאומני והאנטישמי בגרמניה של סוף שנות העשרים החלה החברה הגרמנית-הנוצרית לנטוש את ערכי הבילדונג. עקב כך הפך הבילדונג להיות מזוהה כמעט בלעדית עם הקהילה היהודית וחדל מלתפקד כמכשיר לקידום האסימילציה.²⁰ הפגיעה החמורה במעמד הבילדונג בד בבד עם התעצמות האנטישמיות פגעו בתחושת שייכותו של מוסה לקהילה היהודית והניעו אותו לחפש נתיב חלופי שיאפשר לו להשתלב בחברת הרוב הנוצרית. בתקופת לימודיו בפנימיית הנערים 'סאלם' הוא ראה את סבל חבריו היהודים מהטרדות אנטישמיות חוזרות ונשנות, והבין כי הוא חי "בחברה שהפלתה יהודים לרעה".²¹ כדי לזכות באהדת התלמידים הנוצרים הוא החליט אפוא להסתיר ככל האפשר את דבר יהדותו וניסה להתאים את אורח התנהגותו ל"אידאל השליט ... [של] הגבריות הארית".²² ככל שעבר הזמן הוא הפנים בעצמו את הסטראוטיפ היהודי השלילי הרווח והחל להתבייש במוצאו ובקהילת משפחתו.^{*}

חינוך למהוגנות

בד בבד עם גילוייו את סכנת האנטישמיות רכש מוסה בשנות נעוריו גם ידיעה ראשונית על נטייתו המינית. נטייה זו הוקעה על ידי מוסר המהוגנות שעליו הושתתה המערכת הנורמטיבית שבמסגרתה התנהלו מוסה וסביבתו. האזרח המהוגן הטוב נדרש לאיפוק רגשי, ציות לכללי נימוס דקדקניים ולשמירה על מכובדות מינית שהפשיטה מהמין את הארוטיקה והקפידה על צניעות מינית. כמו כן, כדי לאשר את תקינות אורח חייו של האזרח הטוב, מוסר המהוגנות יצר את דימוי הטיפוס החברתי השלילי, בבואה הפוכה של הנורמלי. אוננות והומוסקסואליות נחשבו להתנהגויות המושחתות ביותר של טיפוס זה, ונאמר עליהן כי הן גורמות לניווני אישי ולהידרדרות מוסרית של החברה כולה.²³ לאורך המאה התשע-עשרה

* מוסה (2004), עמ' 79–83; רגש הבושה ביהדות שנבע מהרצון להתקבל בחברת הרוב היה משותף ליהודים-גרמנים רבים נוכח התעצמות האנטישמיות ומשבר האמנציפציה בגרמניה. וולקוב (תשס"ב), עמ' 46–55.

השתלט מוסר המהוגנות על חיי הבורגנות הגרמנית וגם הקהילה היהודית אימצה אותו כפועל יוצא מהפיכתם לבורגנים.²⁴

מוֹסָה נחשף לערכים המדכאים של המהוגנות בתקופת שהותו ב'סאלם'. התכנים החינוכיים שהונחלו בפנימייה חברו לכללי המשמעת הנוקשים כדי להטמיע בקרב התלמידים את ערכי הריסון העצמי, דיכוי היצר המיני והאונות הגברית. ניכר כי תכנים אלו נטמעו בקרב התלמידים. מוֹסָה טוען כי "השפה שהשתמשו בה בינינו לעצמנו הדגישה את ההבדל בין גבריות, עוצמה ותעוזה לבין חולשתם ושבריריותם של הנערים הנשיים".²⁵ מלבד זאת הוא מסביר כי הוא חש רגשות אשם על שהוא וחבריו אוננו. החינוך למהוגנות, שהונחל למוֹסָה בפנימייה ישירות הופיע במרומו גם בחינוך הביתי. הוריו נמנעו כליל מלדבר על מין בפני ילדיהם ואסרו עליהם מלפקוד אירועי תרבות שכללו תכנים שנחשבו גסים או חתרניים אף במעט. משפחתו ניהלה את חייה לאור "ערכי המכובדות [ש]הוסיפה למשול בכיפה בקרב הבורגנות ברפובליקת ויימר, וערכי המוסר הקלוקלים כביכול... הורחקו מן הספירה הפרטית".²⁶ לכן גם כשמוֹסָה גילה את נטייתו המינית לא הייתה לו ברירה אלא לדבוק בקונפורמיות ולהימנע מלתת לה כל ביטוי חיצוני, אחרת היה נתבע ממנו מחיר חברתי כבד. את רדיפתו בשל מוצאו היהודי חווה מוֹסָה בדומה לשאר חברי קהילת יהודי גרמניה. לעומת זאת, לפגיעה בזהותו המינית תרמה הקהילה היהודית עצמה, וזו כללה גם את חוג משפחתו. מתוך כך הפך גילוי נטייתו המינית למשבר זהות שאותו הוא חווה בבדידות גמורה. משבר זה איים לפורר גם את העוגן התרבותי שעליו נשענה תחושת שייכותו לקהילה היהודית, הואיל וערכי המהוגנות שהפכו אותו לחריג מיני התקיימו במסגרת המכלול הערכי היהודי-בורגני שהכיל גם את אידאל הבילדונג. על כן הוא לא יכול היה לסמן את המהוגנות כגורם שלילי ודכאני מוחלט, גם לא באופן אישי-פנימי, משום שאילו עשה כך היה נשמת מתחת רגליו הבסיס הקהילתי האחרון. דוגמה למלכוד זה עולה מיחסו של מוֹסָה לאחותו. מחד גיסא הוא מתאר אותה כאחת מהאנשים הקרובים אליו ביותר במשפחתו. מאידך גיסא הוא מסביר כי גם היא ראתה בהומוסקסואליות תופעה מנוונת.²⁷ מתוך כך ניתן להבין מדוע הוא בחר לשמור בסוד על זהותו המינית, סוד שאילו התגלה היה מונע ממנו "לשאוף אי פעם לעמדה מכובדת בחברה או במקצוע כלשהו, בנוסף לתגובה של משפחתי".²⁸ את שני יסודות זהותו החריגים כיהודי וכהומוסקסואל הוא לא היה יכול לשנות, ולכן ניתן להבין מדוע לדבריו באותן שנים התפתח אצלו תסביך נחיתות.²⁹

הזדמנות להתחלה חדשה

בשנת 1933 נאלצה משפחת מוֹסָה לוותר על בעלותה על העיתון המשפחתי ולגלות, תחילה לאנגליה ולאחר מכן לארצות הברית. כשיצא ג'ורג' את גרמניה הוא הפך תחילה לפליט, לאחד מ"בניה הלא חוקיים של האנושות",³⁰ ואולם במפתיע הוא מתאר את הגלות



מוסה (עומד שני מימין) עם אחותו הילדה ואחיו רדולף במסיבת חנוכה עם חברים (ללא תאריך).
חיי היום-יום בבית משפחת מושה שיקפו את אידאל הבילדונג. הדת היהודית, לעומת זאת, הייתה
ל"עניין של סגנון חיים ולא של אמונה דווקא".

כחוויה חיובית.³¹ לדידו היא הייתה חוויה מסעירה ש"הפיחה בי מרץ והעמידה בפני אתגרים
שכמותם לא ידעתי מעולם לפני כן".³² הגלות קטעה את חייו כ"נער חסר כיוון, חסר תכלית
של ממש בחיים... שיועד לרשת את העסק המשפחתי",³³ ואפשרה לו להתמודד עם האתגר
של בניית עתידו באופן עצמאי ובמנותק מכור מחצבתו.

עם המעבר לאנגליה ולאחר מכן לארצות הברית ביקש מוסה להתרחק מהקהילה היהודית כדי להשתלב בחברה האנגלו־סקסית. כשחי באנגליה התערערו קשריו עם משפחתו עד שהתייצבו כרכיב משני בלבד בחייו.³⁴ כשעבר לארצות הברית הוא הפריד את עצמו מהקהילה היהודית הגולה, שהתיישבה בעיקר בחוף המזרחי, והשתקע במערב התיכון האמריקני. ההתרחקות מהיהדות באה לידי ביטוי גם בבחירתו המקצועית להתמקד בהיסטוריה אנגלית של העת החדשה המוקדמת.³⁵ תחום זה היה לדבריו "זר ללא ספק לניסיון היהודי הגרמני", וסביר שנבע מתוך "ניסיון נואש להתערות".³⁶ כחלק מניסיון זה קיבל אידאל הבילדונג משמעות חדשה בחייו. מחד גיסא מוסה הקפיד לשמר את ערכיו באמצעות מעורבותו הפוליטית הליברלית ועיסוקו בתור אינטלקטואל.³⁷ מאידך גיסא, על רקע סביבתו האמריקנית החדשה חדל האידאל להיות רכיב תרבותי הנוכח בחיי היום־יום. בקרב הקהילה האקדמית האמריקנית לא טופחה השאיפה לרכוש דעת בתחומי עניין שונים ורבגוניים, ומוסה קובע, למשל, כי "הדגולים" התרכזו בוויסקונסין במקצועם כהיסטוריונים ... לא היו להם תחומי התעניינות אינטלקטואליים רחבים".³⁸ כך, אפוא, הצטמצם עבורו אידאל הבילדונג לכדי תפיסת עולם רציונלית המזוקקת מההקשר החברתי היהודי־גרמני. ההתרחקות מהיהדות, ובעיקר מהקהילה היהודית ומהמשפחה, אפשרה למוסה להדחיק גם את נטייתו המינית ולשמרה בסוד שאסור שיתגלה בחברה האמריקנית שגם בה שלטו ערכי המהוגנות. כתוצאה מכך נמנע מוסה כליל מקשירת קשרים רומנטיים ולא פקד מקומות בילוי של הומוסקסואלים, אף שאלו היו קיימים בסביבתו. בשלב זה, הוא מתוודה, "הייתי כל כך עמוק בארון ... עד כי נראה שהדבר הפך לחלק מהווייתי".³⁹ עם זאת, אין לראות בהכרח בהסתרה חוויה שלילית. לטענת הסוציולוג קן פלמר, הסוד מסייע לאדם לעצב את אישיותו העצמאית ולשלוט על תמונתו בעיני החברה, ומייצר מנגנון הגנה שבלעדיו הוא עלול להיות פגיע וחשוף.⁴⁰ דומה שעבור מוסה הסתרת נטייתו המינית כללה ערכים חיוביים אלו. הוא מסביר שהוא לא חווה מעולם את הייאוש שהיה מנת חלקם של הומוסקסואלים רבים בתקופה זו, וכי חוסר הביטחון שהמשיך ללוותו בגלל יהדותו לא הופיע בהקשר לזהותו המינית: "זרותי האחרת, היותי הומוסקסואל, לא הציבה בעיות כאלה. דלת הארון הייתה חייבת להישאר סגורה על בריח".⁴¹ יתרה מזו, כפיצוי על הימנעותו ממתן ביטוי לזרות זו אפשרה לו ההסתרה לפתח חיי פנטזיה עשירים, שהיו לו לנחמה.⁴²

חיי הדמיון הפכו עבור מוסה גם לגורם חיובי ומעצים, באפשרם לו להתמסר כליל למקצועו ולהפוך להיסטוריון מצליח. כתוצאה מהצלחתו החלה החברה הבורגנית המהוגנת שדיכאה את נטייתו המינית לרכוש לו כבוד. על הישג זה חש מוסה גאווה: "בניתי את עצמי מחדש ... [ו]הפכתי לאדם מכובד".⁴³ כך הוא מסגיר את יחסו הדיאלקטי כלפי המהוגנות. אף שערכיה מנעו ממנו להקים חיי זוגיות ומשפחה היא הוסיפה לשמש לו אמת מידה שעל פיה בחן והתאים את עצמו ברצון.

ד. ערעור ערכים והמרה בירושלים

עם חלוף השנים ובהתאם לשינוי התנאים החברתיים והפוליטיים, ניתן למוסָה לפרוץ את גבולות המרחב האמריקני המוגן כדי לתת ביטוי חיצוני ממשי לשני היסודות החריגים בזהותו. ראשית הוא התמודד עם חריגותו בתור יהודי, התמודדות שהתאפשרה אחרי נפילת המשטר הנאצי והיחלשות האנטישמיות המתונה בארצות הברית.⁴⁴ צעד ראשון בכיוון זה אירע בסוף שנות החמישים, כשמוסָה החל לעסוק בהיסטוריה של תולדות הרייך השלישי ושורשיו. עיסוק מחקרי חדש זה הובילו למדינת ישראל, שם רקם מחדש את קשריו עם הקהילה היהודית.

לראשונה ביקר מוסָה בישראל בשנות החמישים. ואולם רק מאז 1969, כאשר הוא שהה בירושלים בתור מרצה אורח לתקופה של סמסטר אחד בכל שנה, הפכה ישראל למקום משמעותי בחייו. מוסָה מספר שהוא נדהם לגלות בישראל את היהודים הציונים החסונים והבוטחים בעצמם, הניגוד הגמור לדימוי האירופי של היהודי הכחוש והתלוש שאותו למד להפנים בילדותו. המפגש עם 'היהודי החדש' המחציץ את יהדותו ומתגאה בה, סייע לו לשקם את ביטחונו ביהדותו ולהזדהות עם גורל העם היהודי.⁴⁴ עדות לכך עולה למשל מתיאורו את ההתרגשות הבלתי נשלטת שאחזה בו כשפקד טקס השבעת צנחנים של הצבא הישראלי במצדה.⁴⁵

עם זאת אין להפריז בערכה של תגובה פסיכולוגית ראשונית זו. מוסָה מבהיר כי הוא היה מודע לגורם האירציונלי הטמון בהתלהבותו מהסמלים הלאומיים הציוניים, התלהבות שעמדה בסתירה לביקורתו כהיסטוריון הנאמן לערכי הנאורות על מנגנוני הגיוס והמשיכה של הלאומיות. מדבריו עולה כי היסוד המהותי של התלהבות זו היה בתוכנה עמוקה יותר בדבר חיוניות המסגרת הלאומית בעולם המודרני. ניסיונו האישי גרם לו לפתח "משיכה מסוימת לראליזם, לתחושה שמי שאינו שייך לאומה חזקה עלול לגלוש בחזרה למצב של חוסר נתינות, כמו זה שחוויתי אני".⁴⁶ תמיכתו ברעיון הציוני נבעה אפוא מההכרה במוגבלותו של המוסר המערבי להבטיח את שמירת זכויותיו של מי שאינו שייך לקבוצה המסוגלת להגן על עצמה.

בשהותו באוניברסיטה העברית פגש מוסָה בחוג האינטלקטואלים של 'זיימר בירושלים'. בחוג זה השתתפו אינטלקטואלים יהודים-גרמנים שהיגרו לישראל מתוך תחושת שליחות ציונית עמוקה, ואת צורת חשיבתם והתנהלותם היומיומית מוסָה זיהה כהעתק של תרבות הבילדונג שהכיר מברלין. רובם היו שייכים למחנה הפוליטי הליברלי, והכול גילו עניין רב בתחומי דעת ותרבות רבים ומגוונים. "בירושלים", מספר מוסָה, "הסתעפה השיחה

⁴⁴ באנטישמיות זו נתקל למשל מוסָה כשהתוודע למכסת הסטודנטים היהודים באוניברסיטאות האמריקניות. מוסָה (2004), עמ' 138–139.

להיסטוריה, לספרות, ולתאולוגיה במסגרת של נושאים תרבותיים רחבים".⁴⁷ אורה חיהם הזכיר למוֹסָה את חיי קהילת יהודי גרמניה, והמפגש עמם כמו שיקף לו את המסלול שבו הוא היה משתלב אלמלא נאלץ לעזוב את ארץ מולדתו. כך, מבחינה מסוימת שהותו בירושלים דמתה למעין חזרה הביתה, לסביבה "שבה יכולת למצוא שחזור של משהו מן התסיסה האינטלקטואלית של רפובליקת ויימאר שאותה החמצתי בשל גילי הצעיר".⁴⁸

בדמות האינטלקטואלים ממוצא גרמני בירושלים מצא מוֹסָה פתרון של שילוב אידאל הבילדונג האוניברסלי עם דימוי יהודי מועצם. אינטלקטואלים אלו היו מחויבים לערכים הומניסטיים וליברליים, ואולם בה בעת הם האמינו בייחודיות תרבותית ולאומית יהודית והיו גאים בה. שני האישים הבולטים בקבוצה היו מרטין בובר וגרשום שולם. עם בובר ערך מוֹסָה כמה ראיונות מחקריים בתחילת שנות השישים, והתרשם כי הלה ביקש להעניק לרעיון הציוני צביון הומני וקוסמופוליטי.⁴⁹ עם גרשום שולם (שלום), לעומת זאת, הוא פיתח מערכת יחסים משמעותית ואישית יותר. שולם נהג לארחו בביתו הפרטי, ייעץ לו בנושאים שונים, והקפיד להזמין לערבים החברתיים שארגן ובכך פתח לו דלת לעולמו.⁵⁰

מוֹסָה הוקיר את אישיותו הנדיבה וראה בו דמות סמכותית ומעוררת יראה: "אישיותו החזקה ... הטילה עלי אימה, ולמדנותו הפחידה אותי".⁴⁹ דמותו של שולם מסמלת ביצירה את שיא התהליך שבו מוֹסָה למד להשלים עם יהדותו ולקבל אותה:

גרשום שלום נזף בי פעם על שאיני "אוהב מספיק את העם היהודי". ואכן, כמורה המשכתי לנתן מיתוסים, והדבר גרם לאחד הסטודנטים להתלונן באוזני שלום על יחסי המזלזל כביכול לערכים ציוניים. השבתי לשלום כי אינני מבין איך מישוהו יכול לאהוב עם שלום במקום אנשים כפרטים. כעשר שנים קודם לכן האשים שלום במכתב את חנה ארנדט באותו חטא ובאותן מילים. תשובתה הייתה זהה לשלי, תשובה הגיונית בעיני מי שמיקמו עצמם בתוך גבולותיה של רוח הנאורות. עם זאת תשובתי לא הייתה כנה, שכן הרגשתי תחושת השתייכות אמיתית, כמעט אהבה, אפילו בשעה שלימדתי על חשיבותן התמידית של הרציונליות והנאורות.⁵⁰

מוֹסָה ידע שהוא אינו יכול ליישב את הסתירה בין אמונתו ברוח הנאורות לבין תחושת שייכותו לעם היהודי. עם זאת, בירושלים הוא למד להשלים עם קיומה של סתירה זו, ובכך השכיל להפוך את היהדות לרכיב משמעותי בחייו.

* וולקוב טוענת כי מוסה התעלם מהסתירה בין רעיונותיו האוניברסליים של בובר לתפיסותיו הלאומיות. וולקוב (2004), עמ' 226.

² ראיתו של מוסה בשולם נציג של תרבות הבילדונג לא בהכרח משקפת את המציאות. לדוגמה, דויד ביאלה טוען כי דרך עיסוקו בזהות היהודית ביטא שולם מרד נגד עולם הערכים של הקהילה היהודית-הגרמנית שבה גדל. ביאלה (1979), עמ' 9-34.



מוסר בפגישה עם נשיא מדינת ישראל זלמן שז"ר בשנת 1970
מוסר תמך ברעיון הציוני על בסיס הבנתו האישית כי "מי שאינו שייך
לאומה חזקה עלול לגלוש חזרה למצב של חוסר נתינות כמו זה שחוויתי אני."

מבעד למהוגנות

קשה להעריך אם עימותו של מוסר עם זהותו היהודית והשלמתו עמה הם שגרמו לו להתעמת ישירות גם עם החריגות השנייה של זהותו, ההומוסקסואליות. אף על פי כן דומה כי יש לציין כי חרף הצלחתה של התנועה האמריקנית לשחרור הומוסקסואלים ולסביות בשנות השבעים, דווקא בירושלים הוא בחר לצאת לבסוף מהארון. בתחילת העשור פגש מוסר את דיוויד, בן זוגו למערכת יחסים אינטימית ראשונה שנמשכה כעשרים שנה, וחשף בפני קבוצה קטנה של חברים ישראלים את נטייתו המינית.⁵¹ תיאורו את דמותו של דיוויד שופך אור על הקשר הבלתי נפרד בין חריגותו כיהודי לחריגותו כהומוסקסואל.

מוסר מציין כי דיוויד היגר לישראל בגיל צעיר מאנגליה והיה פטריוט ישראלי ומחויב לציונות. בשל כך הוא מסביר כי זיהה בו את דמות ה'יהודי החדש': "ראיתי בדיוויד דוגמה ליהודי כזה. יהודים צעירים אלה היו בנויים לתלפיות ונשאו את מוצאם בגלוי ובגאווה [...] חזותם והנורמליות שלהם נראו לי מדהימים בהשוואה ליהדות האירופית כפי שהבנתי אותה".⁵² משיכתו זו של מוסר אל דיוויד כנציג ה'יהודי החדש' עומדת בסתירה לחתירה תחת מוסר המהוגנות המשתקפת בנכונותו לצאת מן הארון. דמות ה'יהודי החדש' נרקמה על בסיס מערכת דימויי המהוגנות, ותכונותיה הפיזיות והנפשיות חפפו לתכונות דמות הגבר המהוגן.⁵³ יתר על כן, במסגרת האידאולוגית הציונית ה'יהודי החדש' היה אמור להחליף

את דמות היהודי הגלותי שלה קשרו האנטישמים האירופים את תכונותיו השליליות של ההומוסקסואל. מכאן עולה כי חרף יציאתו מהארון, מוסָה לא התכחש לכלל ערכי המהוגנות והוסיף להכיר בתפקידה החברתי.

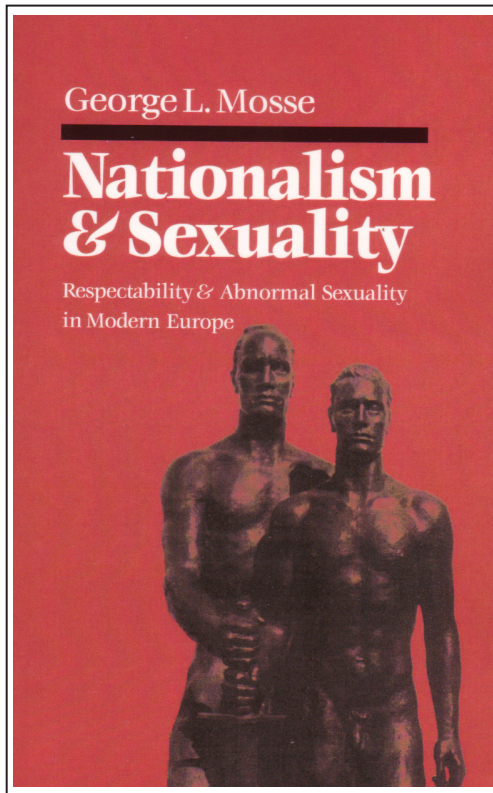
בספרו 'לאומיות ומיניות' טען מוסָה כי "אין למדוד מכלול מחשבתי והתנהגותי אך ורק על סמך השימושים לרעה שנעשו בו."⁵⁴ הוא קבע כי "המהוגנות העניקה לחברה לכידות חיונית ... [וכי] מה שהחל כמערכת מוסר בורגנית במאה השמונה-עשרה, הפך בסוף למערכת המוסר של הכול".⁵⁵ על הדברים האלה טען אשהיים כי "מוסָה הגדיר את משימתו כיצירת הכרה ביקורתית במציאות זו – ולא כחתירה יסודית תחתיה".⁵⁶ הכרה ביקורתית זו מצטיירת מתיאורו של מוסָה את ההבדל בין הליכותיו האנגליות של דיוויד לנימוס הישראלי:

בניגוד לישראלים רבים, היו לדיוויד נימוסים ודפוסי התנהגות אנגליים. יחסים אישיים עם ישראלים נטו לעתים קרובות להיות כנים וישירים עד כאב, ולרבים מהם חסרו הנימוסים המבטיחים ניהול נאות של החיים החברתיים. החברה הישראלית עדיין הייתה חברת סָפר במובנים רבים, כפי שחוויתי בחיי היומיום. ההבדל בין אנשי הרוח הגרמנים-היהודים לבין עמדותיו ונימוסיו האנגליים של דיוויד היה מדהים.⁵⁷

אם דרך מערכת היחסים שלו עם דיוויד ביקש מוסָה למוטט את יסודותיה המדכאים של המהוגנות, הגה את ההליכות והנימוסים שלה הוא ביקש לשמר. ערכים אלו היו משמעותיים לו לא רק כהעדפה אסתטית או מתוך צורך פנימי, אלא גם משום שתפס אותם כיסודות הכרחיים לקיומה של המחשבה הרציונלית. "פעם, תוך כדי שיחה", כתב עליו אשהיים, "הוא תהה אם ניתן בכלל לדמיין עולם או חברה המתנהלים על פי קווים שונים באיכותם מאלה המקודשים במוסר בורגני נורמטיבי זה. לאחר שתיקה קצרה הגיע למסקנה העצובה אך הנחרצת שלא".⁵⁸

ה. מגבלות העימות ומרחב ביטוי חלופי

בשהותו הארוכה של מוסָה בישראל הוא שמר על מרחק מסוים בינו לישראלים. הוא הקפיד שלא לשהות בישראל יותר מסמסטר אחד בכל שנה, ועם פרישתו בשנות השמונים בחר לשוב לביתו באמריקה. כמו כן הוא מעולם לא למד עברית ברצינות ונשא את כל הרצאותיו בירושלים באנגלית.⁵⁹ יחסיו עם ישראל היו, כפי שמסביר יהושע אריאלי, כמו "רומן מן הסוג המבוסס הן על עצמאות הן על חירות הדדית: היכולת לאהוב ולהיות נאמן בתכלית ובכל זאת להישאר אדון לנפשו, למחשבתך ולגורלך".⁶⁰ אי-נכונותו של מוסָה להתמסר



'לאומיות ומיניות'

לחיים היהודיים בישראל הופיעה גם ביחס לחייו כהומוסקסואל. על נטייתו המינית הוא התוודה רק בפני קבוצה מצומצמת של חברים, ונמנע מלחשוף אותה בפומבי. כמו כן הוא הקפיד להרחיק את מערכת היחסים הזוגית שניהל בישראל מחייו העצמאיים בארצות הברית. כך למשל, בתארו את יחסיו עם דיוויד הוא מסביר כי הם מיעטו להתראות עת שהה במדיסון, ומגלה כי "מעולם לא חיינו ממש יחד".⁶¹ המרחב האמריקני הגביל אפוא את התמודדותו המאוחרת של מוסה עם חריגותו כיהודי וכהומוסקסואל. דומה כי הוא חשש שמתן ביטוי לחריגותו הכפולה בארצות הברית עלול לפגוע במעמדו כאזרח נורמטיבי, מעמד שרכש תוך דחיקה לשוליים של מוצאו היהודי ודיכוי נטייתו המינית. לכן הוא נזהר

מלשנות משמעותית את אורח חייו באמריקה והסתפק תחת זאת בתיעול תוצאות התהליך האישי שעבר בישראל לעיסוקו כהיסטוריון.

בשנת 1982, עם פרסום מאמרו *Nationalism and Respectability*, ייצג מוסה לראשונה במרחב ההיסטוריוגרפי את חריגותו המינית.⁶² מאמר זה התפתח לספרו 'לאומיות ומיניות באירופה המודרנית', שראה אור כשלוש שנים לאחר מכן. בתארו את הספר ביצירתו האוטוביוגרפית כותב מוסה כי:

ידידי ג'ים סטיקלי, בעצמו היסטוריון ותיק של ההומוסקסואליות, הכתירו בצדק כספר שבו יצאתי מן הארון. היה בו פרק על גבריות והומוסקסואליות, וההומוסקסואליות נכחה לאורך כל הדיון על התפקיד שמילאה הלאומיות בשימור המכובדות. עיסוקי הנמרץ בתולדות המכובדות, שכבר הניב כמה מאמרים, נבע מתחושה של גילוי וממעמדי שלי כזר כפול.⁶³

כפי שמוֹסָה מבחין בעצמו, ניתן למתוח קו ישיר בין הספר לבין חייו הפרטיים. ראשית, הספר, המתיימר לעסוק במוסר הבורגני הכלל־אירופי, עוסק כמעט לחלוטין בגרמניה, כשמדינות אחרות נבחנות בצמצום ובאור השוואתי בלבד.⁶⁴ כמו כן, הספר עוסק רובו ככולו בדימויים חברתיים השאובים ממקורות ספרותיים, ונעדר כל התייחסות משמעותית לדרך שבה הפך הדימוי לדיכוי מוחשי.⁶⁵ העדר זה מובן לאור תפקידו המרכזי של הדימוי ביצירת תסביך הנחיתות של מוֹסָה, ולאור העובדה שרוב חייו הוא נמנע מלתת ביטוי ממשי כלשהו לנטייתו המינית. עם זאת, הממד האוטוביוגרפי החשוב ביותר בספר משתקף לא בבחירתו של מוֹסָה להתמקד בנושא כזה או אחר, אלא בפעולת הכתיבה עצמה ובאמירה החברתית המוחצנת דרכה.

במסגרת הדיון ההיסטורי בספר מוֹסָה משלב דברי תוכחה נגד המהוגנות, ומתאר את המוסר הבורגני כגורם שבחבירתו ללאומיות יצר את הרעות של העת המודרנית.⁶⁶ כך למשל הוא טוען כי "לאומיות ומהוגנות קבעו לכולם את מקומם בחיים, לגבר ולאישה, לנורמלי ולחריג, ליליד המקום ולנוכרי".⁶⁷ במקום אחר הוא קובע כי "המהוגנות והלאומיות ... חרצו כליל את דינם של מי שהיו מחוץ לנורמות של החברה".⁶⁸ כתב אשמה זה מגיע לשיאו בסוף הספר, כשמוֹסָה טוען לקשר בין הנאציזם והפשיזם למיניות, וקובע כי חלק מקסמם "היה טמון בהבטחתם של אלה לתמוך במהוגנות כנגד הכאוס של העולם המודרני".⁶⁹ ההתקפה החריפה והגלויה על המהוגנות מצביעה על כך שאת אקט החשיפה הפומבית שנעדר מיציאתו של מוֹסָה מהארון הוא הגשים דרך כתיבת ספרו. תפקיד זה של הספר מתברר גם מתוך הבנת הפן החלוצי שלו.⁷⁰ לדברי משה סלוחובסקי במבוא למהדורה העברית של הספר, לפני פרסום המאמר שקדם לספר "העיסוק בלאומיות היה מופרד לחלוטין מהעיסוק במיניות ... [ו]ההיסטוריה של המיניות וההיסטוריה של הגוף האנושי ... לא באו עדיין לאוויר העולם".⁷¹

ההיסטוריוגרפיה משמשת גם כמרחב שבו מביא מוֹסָה לידי ביטוי את פירות תהליך עימותו עם חריגותו כיהודי. בשנה שבה התפרסם 'לאומיות ומיניות' ראה אור גם ספרו 'יהודים גרמנים מעבר ליהדות' (German Jews Beyond Judaism), שעליו הוא אומר שזה ספרו האישי ביותר.⁷² הספר עוסק בתרבות היהודית־גרמנית, ומוֹסָה מתאר בו את יהודי גרמניה באהדה. בייחוד הוא משבחם על דבקותם העקשנית בערכים הנאורים של הביילדונג, וזאת מתוך חברה שזנחה בהדרגה ערכים אלה בהיסחפה אחר הלאומיות.⁷³ ההפרדה הערכית שמוֹסָה מתווה בין יהודים לגרמנים מגיעה לשיאה במהלך דיונו בחיי הקהילה היהודית תחת השלטון הנאצי. בתקופה זו, הוא טוען, "החיבור בין הביילדונג והנאורות נהרס, [ו]במקום זאת, הביילדונג [כערך כלל גרמני] התחבר לגזענות וללאומיות".⁷⁴ כפועל יוצא, מהיהודים, ששימרו לבדם את ערכי הביילדונג המקורי, "נגזלה [ה] זהות הגרמנית־יהודית".⁷⁵ בחירתו של מוֹסָה להציג באור חיובי את התרבות היהודית־גרמנית מנעה ממנו מלתאר

בספרו באופן משמעותי כיצד אימצו יהודי גרמניה את ערכי המהוגנות המדכאים. היעדר זה מנוגד להופעתו של תיאור ביקורתי מסוג זה ב'לאומיות ומיניות':

גם יהודים רצו להיכנס לחברה ואימצו את הנורמות שלה בלהט. הם ביקשו להשיל מעליהם את הסטראוטיפ של החריג שהחברה כפתה עליהם על ידי הדגשת מחויבותם למהוגנות ולגבריות. יהודים גרמנים אהבו להזכיר את השתתפותם במלחמות של גרמניה, לא רק כדי להוכיח את אזרחותם אלא גם כדי להפגין גבורה והתנהגות גברית.⁷⁶

מוֹסָה הכיר אפוא בכך שבצד ערכי הבילדונג הכילה הזהות הגרמנית־היהודית גם את ערכי המהוגנות שהגזענים והלאומנים בגרמניה הטיפו להם. ואולם ב'יהודים גרמנים מעבר ליהדות' לא ניתן לו להדגיש זאת בלי לערער על הדיכויטומיה הערכית בין יהודים לגרמנים שהוא ביקש להצביע עליה. מכאן עולה שיש זיקה בין שני הספרים, 'לאומיות ומיניות' ו'יהודים גרמנים מעבר ליהדות'. ביצירה הראשונה מוֹסָה החזין את נטייתו המינית תוך הטחת ביקורת מעודנת ביהודי גרמניה על ציותם לערכי המהוגנות. ביצירה השנייה, לעומת זאת, הוא ביטא בגאווה את שייכותו לתרבות היהודית־הגרמנית תוך עידון ביקורתו על המוסר הבורגני. מקריאת שתי היצירות המהוגנות מצטיירת אפוא בתור מערך ערכי היכול להתקיים בצד מערכים ערכיים שונים ורבגוניים, והיא מאבדת את דימויה כרע מוחלט.

עם פרסום ספרו 'מול פני ההיסטוריה' ניצל מוֹסָה בפעם האחרונה את מקצועו כהיסטוריון כדי ליצור לעצמו מרחב ביטוי לזהויותיו החריגות. ייחודה של היצירה בהקשר זה מתבטא בכך שעם כתיבתה שבר מוֹסָה לראשונה את המחיצה שהפרידה בין ההיסטוריוגרפיה לחייו האישיים וחשף בפני הציבור את יחסו הישיר לחריגותו הכפולה. רכיב החשיפה הישירה יכול לשפוך אור על מידת גילוי הלב השונה שהוא מפגין ביצירתו. בעיסוקו בזהותו כיהודי הוא יכול להפגין גילוי לב אוטוביוגרפי, הואיל ולמד להעניק למוצאו היהודי מקום משמעותי בחייו הציבוריים וצמצם את הפער שבין דימויו העצמי הפנימי לדימויו העצמי החיצוני. לעומת זאת בעיסוקו בנטייתו המינית הוא מסוגל להפגין רק גילוי לב מוגבל, הואיל ורק עם פרסום היצירה נודע לראשונה בציבור דבר נטייתו המינית. הקושי הטמון באקט חשיפה חלוצי זה יכול להסביר מדוע נרתע מוֹסָה להחזין בספרו את דימויו העצמי הפנימי כהומוסקסואל.

ו. "נשארתי מהגר"

המשמעות המשתנה שהעניק מוֹסָה בחייו למוצאו היהודי ולנטייתו המינית הייתה תלויה

ביחסו לאידאל הבילדונג ולמוסר המהוגנות. בשנות נעוריו בגרמניה הוא אימץ את הדימוי היהודי האנטישמי תוך התרחקות מערכי הבילדונג והתכחש להיותו הומוסקסואל על מנת לדבוק בערכי המהוגנות. לאחר הגירתו הכפויה לארצות הברית הוא הוסיף להדחיק את חריגותו הכפולה על מנת להשתלב בסביבתו החדשה ולעצב את חייו הציבוריים. רק בסוף שנות השישים, כשהחל לפקוד בקביעות את ירושלים, הצליח מוסה להתעמת עם היסודות החריגים בזהותו. דרך המפגש עם החוג היהודי-גרמני באוניברסיטה העברית הוא למד להעריך מחדש את אידאל הבילדונג ומצא תחושת שייכות לעם היהודי. כמו כן בירושלים הוא החל להטיל ספק בתוקפם של ערכי המהוגנות ועקב זאת החליט לצאת מהארון. עם זאת, חששו מפגיעה אפשרית במעמדו החברתי המכובד בארצות הברית גרם לו להרחיק מחייו האמריקניים את תוצאות התהליך האישי שחווה בישראל. לחלופין, בשותו במרחב האמריקני הוא ביכר לבטא את חריגותו הכפולה באמצעות עיסוקו בתור היסטוריון וניצל את יצירותיו ההיסטוריוגרפיות בתור כר לניתוח ולשיפוט של אידאל הבילדונג ומוסר המהוגנות.

בריאיון לטלוויזיה הגרמנית ב־1989 הודה מוסה כי מעולם לא עזבה אותו תודעת המהגר.⁷⁷ זו אפשרה לו לפתח רגישות יוצאת דופן הן בתור אדם פרטי הן בתור היסטוריון כלפי המכלולים הערכיים שחייו התארגנו סביבם ולהעריכם באורח מורכב ומנקודת מבט מרוחקת. בתור יהודי-גרמני הוא דבק בערכים האוניברסליים של אידאל הבילדונג, אך הוא גם זיהה את התמימות הגלומה בו והכיר בחיוניות הטמונה בהשתייכות לקבוצה לאומית. בתור הומוסקסואל הוא התוודע למנגנוני הדיכוי של המהוגנות, אך למד להעריך את פניה החיוביים כגורם חברתי ותרבותי מלכד. לאורך חייו לא חדל מוסה מלבקר את החברה המודרנית באופן נטול פניות, בשאיפה תמידית לבטל את הערכים המדכאים הגלומים בה. בד בבד הוא סבר כי יש לשלב אידאל עם מציאות, לבל יאבדו המבנים החברתיים החופשיים שהאדם הנאור הצליח ליצור.

מראי מקום

39	שם, עמ' 138.	1	מוסה, (2004), עמ' 17.
40	פלאמר (1995), עמ' 56–57.	2	אשהיים (1996), עמ' 32 (תרגומים שלי, י"ט).
41	מוסה (2004), עמ' 180.	3	שם, עמ' 68–80.
42	שם, עמ' 157–159.	4	ברנשטיין (2002), עמ' 540–542.
43	שם, עמ' 170.	5	מוסה, (2004), עמ' 172–194.
44	פישמן (1982), עמ' 283.	6	ברנשטיין (2002), עמ' 542–553.
45	מוסה (2004), עמ' 212–216.	7	מוסה, (2004), עמ' 223–228.
46	שם, עמ' 216.	8	ברנשטיין (2002), עמ' 553–568.
47	שם, עמ' 219.	9	מוסה, (2004), עמ' 15–16.
48	שם, עמ' 217.	10	ספנדר (1980), עמ' 116–119.
49	מוסה (2004), עמ' 220.	11	בירוקלנד (1998), עמ' 17–20.
50	שם, עמ' 216.	12	פופקין (2003), עמ' 68–71.
51	שם, עמ' 222–224.	13	שם, עמ' 60–62.
52	שם עמ' 224.	14	פלאמר (1995), עמ' 82–86.
53	אלמוג (1997), עמ' 124–153, 317–324.	15	קולר והאמק (2006), עמ' 151–155.
54	מוסה (2008), עמ' 224.	16	שם, עמ' 31–34.
55	שם, שם.	17	וולקוב (תשס"ב), עמ' 172–180.
56	אשהיים (2009).	18	מוסה (2004), עמ' 41; וייסברג (2005), עמ' 96–97.
57	מוסה (2004), עמ' 225.	19	מוסה (2004), עמ' 50.
58	אשהיים (2009).	20	מוסה (1985), עמ' 55–62.
59	מוסה (2004), עמ' 213–228.	21	מוסה (2004), עמ' 100.
60	שם עמ' 214.	22	שם, עמ' 79.
61	שם, עמ' 223.	23	מוסה (2008), עמ' 19–40.
62	מוסה (1982), עמ' 221–246.	24	וולקוב (תשס"ב), עמ' 162–180.
63	מוסה (2004), עמ' 204–205.	25	מוסה (2004), עמ' 78.
64	נייל (1986), עמ' 736.	26	שם, עמ' 52.
65	שרנוק (1986), עמ' 174–175.	27	שם, עמ' 102.
66	אשהיים (1988), עמ' 194.	28	שם, עמ' 100.
67	מוסה (2008), עמ' 35.	29	שם, עמ' 79–80.
68	שם, עמ' 220.	30	שם, ע' 90.
69	שם, עמ' 213.	31	פישמן (1982), עמ' 276–277.
70	ניי (2004), עמ' 188.	32	שם, עמ' 91.
71	סלוחובסקי, עמ' 10.	33	שם, שם.
72	מוסה (2004), עמ' 209.	34	שם, עמ' 89–90.
73	וולקוב (2004), עמ' 228.	35	וולקוב (2004), עמ' 224–225.
74	מוסה (1985), עמ' 74.	36	מוסה (2004), עמ' 135.
75	שם, עמ' 80.	37	הרף (2001), עמ' 7–8.
76	מוסה (2008), עמ' 60.	38	מוסה (2004), עמ' 219.
77	רונגה ושטלברניק (1991).		

רשימת מקורות

- אלמוג, עוז (תשנ"ז), הצבר: דיוקן (תל אביב).
- אשהיים, סטיבן, 'ג'ורג' מוסה לגבורות: שיר הלל ביקורתי', תרגום: אבנר גרינברג, אתר תוכנית מוסה להיסטוריה, נצפה ב-14.05.2011 http://mosse.huji.ac.il/aschheim_on_mosse_he.asp.
- וולקוב, שולמית (תשס"ב), במעגל המכושף: יהודים, אנטישמים וגרמנים אחרים (תל אביב).
- מוסה, ג'ורג' ל' (2004), מול פני ההיסטוריה, תרגום: איה ברויאר (ירושלים).
- מוסה, ג'ורג' ל' (2008), לאומיות ומיניות באירופה המודרנית, תרגום: להד לזר (ירושלים).
- סלוחובסקי, משה (2008), "הקדמה: 'לאומיות ומיניות' אחרי רבע מאה", ג'ורג' ל' מוסה, לאומיות ומיניות באירופה המודרנית, תרגום: להד לזר (ירושלים).
- Aschheim, Steven E. (1988), 'Between Rationality and Irrationalism: George L. Mosse, the Holocaust and European Cultural History', *Simon Wiesenthal Center Annual*, 5.
- Aschheim, Steven (1996), *Culture and Catastrophe* (London).
- Biale, David (1979), *Gershom Scholem : Kabbalah and Counter-History* (Cambridge).
- Bernstein, Mary (2006), 'Identities and Politics: Toward a Historical Understanding of the Lesbian and Gay Movement', *Social Science History*, 26, (2002).
- Bjorklund, Diane (1998), *Interpreting the Self* (Chicago).
- Cohler, Bertram J. & Phillip L., Hammack (2006), 'Making a Gay Identity: Life Story and the Construction of a Coherent Self', Dan P. McAdams, Ruthellen Josselson, & Amia Lieblich (eds.), *Identity and Story* (Washington).
- Herf, Jeffrey (2001), 'The Historian as a Provocateur: George Mosses's Accomplishment and Legacy', *Yad Vashem Studies*, 29.
- Fishman, Sterling (1982), 'GLM: an Appreciation', Seymour Drescher, David Sabean, & Allan Sharlin (eds.), *Political Symbolism in Modern Europe: Essays in Honor of George L. Mosse* (New Brunswick).
- Mosse, George L. (1982), 'Nationalism and Respectability: Normal and Abnormal Sexuality in the Nineteenth Century', *Journal of Contemporary History*, 17.
- Mosse, George L. (1985), *German Jews Beyond Judaism* (Bloomington).

- Mosse, George L. (1990), 'Gerschom Scholem as a German Jew', *Modern Judaism*, 10.
- Mosse, George L. (2000), *Confronting History: A Memoir* (Madison).
- Neil, Robert E. (1986), 'Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe by George L. Mosse (Review)', *Journal of Interdisciplinary History*, 16.
- Nye, Robert A. (2004), 'Mosse, Masculinity, and the History of Sexuality', *What history tells: George L. Mosse and the culture of modern Europe* (Madison).
- Plummer, Ken (1995), *Telling Sexual Stories: Power, Change, and Social Worlds* (London & New York).
- Popkin, Jeremy D. (2003), 'Holocaust Memoirs, Historians Memoirs: First Person Narrative and the Memory of the Holocaust', *History & Memory*, 15.
- Runge, Irena & Uwe Stelbrink (eds.) (1991), "*Ich Bleibe Immigrant*": *Gespräch mit George L. Mosse* (Berlin).
- Sherlock, Stanley K. (1986), 'Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe by George L. Mosse (Review)', *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 483.
- Spender, Stephen (1980), 'Confessions and autobiography', James Olney (ed.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical* (Princeton).
- Volkov, Shulamit (2004), 'German Jewish History: Back to Bildung and Culture?', in Stanley G. Payne, David J. Sorkin, & John S. Tortorice (eds.), *What History Tells: George L. Mosse and the Culture of Modern Europe* (Madison).
- Weissberg, Liliane (2005), 'Becoming Historians', *The Jewish Quarterly Review*, 95.