

משני צדי המקף:

התרבות היהודית-גרמנית-אוניברסלית - לאומיות

פוסט-קולוניאליזם¹

אבנר דינור*

במהלך המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 התגבשה במרכז אירופה תופעה תרבותית שאכנה להלן "תרבות-המקף היהודית-גרמנית-אוניברסלית". מדובר בחיבור בין הרצון להשתלב בחברה הגרמנית, מצד אחד, לבין הרצון לאפיין מחדש את הייחוד היהודי במונחי המודרניות והלאומיות, מצד שני. חיבור זה יצר בקרב יהודי גרמניה "זהות ממוקפת", שהייתה מבוססת על מתח בלתי פתיר בין שאיפה לפרטיקולריות יהודית (מצדו האחד של המקף) לבין מחויבות לתרבות הגרמנית ולרעיונות אוניברסליים (מן הצד השני).

כמאמר זה אבחן את הרעיונות המרכזיים שעיצבו את תרבות-המקף הגרמנית-יהודית-אוניברסלית.² אציג את הניגוד החריף שבינה לבין הרעיון של מדינת לאום, ואשווה בין ביקורת פוסט-קולוניאלית על הלאומיות לבין ביקורת "ממוקפת". מטרתו של המאמר ליצור חיבור ייחודי בין שני שדות שיה ענפים למדי: המחקר ההיסטורי על יהודי גרמניה ועל "הסימביוזה" היהודית-גרמנית מחד גיסא, והמחקר הפוסט-קולוניאלי על חברות שוליים בנות-כלאיים (היברידיות) "ממוקפות" מאידך גיסא. במסגרת זו אציע שתפיסת יהדות-גרמניה כתרבות-מקף עשויה להשלים חוסר בביקורת הפוסט-קולוניאלית על הלאומיות, ביקורת הנוטה להתמקד בחברות "מוחלשות" ומוכפפות ומתעלמת בדרך כלל מחברות ממוקפות "מחוזקות", שאף הן מציבות חלופה ללאומיות.

בשני החלקים הראשונים של המאמר אנתח את החיבור בין גרמניות ויהדות דרך שימוש במונח "תרבות-מקף". בחלק השלישי אדון במקור הפוסט-קולוניאלי של המונח "תרבות-מקף" ובייחודיות של השימוש בו בהקשר היהודי-גרמני. לאחר

* החוג למחשבת ישראל באוניברסיטת בן גוריון בנגב ומכללת ספיר.

מכן (חלק רביעי) אעמוד על מוקד נוסף וחשוב של הזהות הממוקפת – המוקד האוניברסלי. לבסוף (חלקים 5–6) אציב את תרבות-המקף בעימות עם מדינת הלאום, המנסה "לייתר את המקפים" של הזהות היהודית-גרמנית ושל זהויות מקף אחרות (הזהות היהודית-ערבית למשל).

השתלבות התייחדות

שתי מגמות סותרות ומשלימות מאפיינות את שיח הזהות היהודי-גרמני, לפחות מאז ראשית המאה ה-19: עמידה על ייחודיות יהודית מחד גיסא, ורצון להשתלבות והיטמעות מלאה של היהודים בסביבתם מאידך גיסא.³ אפשר להביא דוגמאות רבות לכל אחת מהמגמות, אולם לצורך הדיון כאן נסתפק רק בכמה דוגמאות בולטות. מגמת ההתייחדות התבטאה, בין היתר, במעגל החברתי של יהודים בני התקופה.⁴ למרות ההצהרות של רבים מהם על הרצון להשתלבות מלאה בתרבות הגרמנית, הקפידו יהודים, בעיקר אינטלקטואלים מן המעמד הבינוני, להכניס לביתם רק "אנשים כמונו", כלומר יהודים הרוצים להיות גרמנים מלאים; לא יהודים מסורתיים מדי וגם לא גרמנים שאינם יהודים. גרשם שלום, למשל, מעיד על כך שיום אחד שם לב שהוריו מבקרים רק אצל יהודים ומארחים בביתם רק יהודים. הוא טוען שגם חבריו מאותה התקופה מדווחים על תופעה דומה.⁵ הוריו של שלום, כמו רבים מבני דורם וממעמדם, ראו את עצמם כגרמנים לכל דבר, ויחסם למורשת היהודית היה מרוחק למדי, ובכל זאת הקפידו על מעגל חברתי יהודי אקסקלוסיבי.⁶

דוגמה אחרת למגמת ההתייחדות היא העיסוק הבלתי נלאה של יהודים, בעיקר סביב מפנה המאה, ב"מהות היהדות". ספרו של ליאו בק, הנושא שם זה ושנכתב כתגובה לספרו של התאולוג הפרוטסטנטי אדולף פון הרנק משנת 1900, מהות הנצרות, הוא דוגמה בולטת לשאלה שעסקו בה רבים לפניו ואחריו.⁷ גם המפעל האקדמי הגדול והמשפיע של אנשי "חכמת ישראל" הוא ניסיון להגדיר את הייחודיות היהודית במונחי המודרניות. חברי ה"איגוד לתרבות ומדע של היהודים" (Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden) שאפו לעמוד, בעזרת כלים היסטוריים ופילולוגיים, על מהותה של היהדות, כדי לאפשר ליהודים להישאר יהודים המחוכרים למסורתם, וכך בכך לאפשר להם להתחבר לעמי אירופה הנאורים.⁸ הם האמינו, כפי שמתאר זאת יוסף חיים ירושלמי, "בקיומה של מין 'אידיאה' יסודית של היהדות, אידיאה שרירה וקיימת מאחורי הצורות המתחלפות שההיסטוריה מעלה לנגד עינינו, והיא עשויה להימצא בכלי הזיקוק של ההיסטוריון".⁹ המהות היהודית-פרטיקולרית שייחסו אנשי ה"ויסנשאפט"

ליהדות השתלכה בהגותם במגמה הפוכה בתכלית – לשלב את הדיון על היהדות בתפיסה המדעית האירופית, וכך גם את "עם התרבות" היהודי כאומת התרבות, כלומר בלאומיות הגרמנית, שהחלה להתגבש בתקופתם.¹⁰ ניסיונות אלה משקפים מגמה נרחבת יותר של הוגים יהודים רבים שניסו לאפיין מחדש את הייחוד היהודי במונחי של המודרניות, בעיקר תוך שימוש בעיקרון המרכזי שבעזרתו הגדירו אירופאים במפנה המאה את זהותם – הלאומיות. לעניין זה נחזור בהמשך.

ניתן למצוא גם הרבה דוגמאות למגמת ההשתלבות. לכאורה נראה שמגמת ההשתלבות מנוגדת לחיפוש אחר מהות יהודית ולבידול החברתי שעליו הקפידו היהודים, אולם כפי שנראה להלן, בפועל השתלבו שתי המגמות הסותרות והשלימו זו את זו. אחד המושגים המרכזיים שעיצבו את מגמת ההשתלבות של יהודי גרמניה בחברה הגרמנית בפרט ובחברה האירופית בכלל היה הבילדונג (Bildung). הבילדונג הוא תהליך של עיצוב עצמי שבמרכזו עומדת השאיפה של היחיד לשכלל את יכולותיו האינטלקטואליות ולהיעשות אדם נאור, הומניסט, קוסמופוליטי, משכיל וחופשי החותר להגשמה אישית ולחירות רוחנית מלאה, ללא קשר לדת או ללאומיות מסוימות.¹¹ הבילדונג היה הביטוי הגרמני לתרבות ההומניסטית והאוניברסלית של אירופה, ונתפס על ידי היהודים ככלי אידיאלי לשם השתלבות בחברה הגרמנית, שכן על פי הבילדונג אין זה חשוב מניין מגיע אדם הנמצא בתהליך של חינוך עצמי; מה שחשוב הוא מגמת פניו.¹² יהודים רבים ראו את הבילדונג ככרטיס כניסה אידיאלי לחברה הגרמנית, והמילה "בילדונג" הפכה עבורם למסמל העיקרי של עצם יהדותם.¹³ להיות יהודי עבור יהודים אלה משמע להיות נאור וחופשי, אוניברסליסט וקוסמופוליטי. ההזדהות הגורפת של יהודים עם רעיון הבילדונג ועם ההשכלה הגרמנית שינתה את מהותה של היהדות בעיניהם – מה שהיה בעבר מורשת גרמנית הפך לנדבך מרכזי של הזהות היהודית.¹⁴ לכן למשל, כאשר בזמן השלטון הנאצי נאסר על יהודים לבצע יצירות תאטרון ומוזיקה של ענקי הרוח הגרמנית – מוצרט, בטהובן, גתה ואחרים – חשו יהודים רבים שנשרדת מהם וזהותם התרבותית, הזהות היהודית-גרמנית.¹⁵ מודיין גולדשטיין היטיב לנסח את החיבור הבעייתי והעמוק שבין היהודים לבין התרבות הגרמנית במאמרו מ-1912: "משכן מוזות יהודי-גרמני" (Deutsch-Jüdischer Parnas). במאמר, שעורר סערה בגרמניה באותה תקופה בקרב יהודים ושאינם יהודים, כותב גולדשטיין: "נוצר יותר ויותר הרושם כאילו חיי התרבות הגרמניים עוברים לידיים יהודיות [...] אנו היהודים מנהלים את רכושו הרוחני של עם השולל מאתנו את הזכות והכישרון לכך"¹⁶ זאת ועוד, לרברי גולדשטיין לא רק יוצריה של התרבות הגרמנית היו יהודים אלא גם לקוחותיה. הוא טען שבהדרגה הלך והצטמצם מעגל הקוראים של תרבות גרמנית גבוהה, והתברר שהרעיונות

המוסריים והאוניברסליים שאפיינו את מה שכינו היהודים "תרבות-אירופה" נכתבו על ידי יהודים, ומצאו להם אוזניים קשובות בעיקר בקרב יהודים אחרים.¹⁷ הוויכוח הציבורי הסוער – שהתנהל מעל דפי ה-*Kunstwart*, שבו פורסם המאמר, כתב עת שלא פנה לקהל יהודי דווקא – מלמד ש"השאלה היהודית", כלומר שאלת השתלבותם של היהודים בגרמניה, העסיקה בוודאי גם הוגים לא יהודים רבים.

ג'ורג' ל' מוסה טוען שאף על פי שלהלכה היה אמור הבילדונג להיות כלי להשתלבות יהודית בסביבה הגרמנית, למעשה היהודים הם ששמרו על מורשת הבילדונג האוניברסלית והמשיכו בה, בעוד שהגרמנים פנו כבר בראשית המאה לדרך אחרת – דרך הלאומיות והפרטיקולריות.¹⁸ ככל שמושג הבילדונג הותקף יותר על ידי גרמנים, התחזק הזיהוי שלו עם היהודים. מוסה טוען שהגרמנים חיפשו דת חילונית חדשה בלאומיות, ואילו היהודים חיפשו דת חילונית בבילדונג.¹⁹ אנו רואים אפוא כי הבילדונג, שהיה אמור לדעת יהודים רבים להיות מוקד משמעותי בהשתלבותם בחברה האירופית ובהיטמעותם המוחלטת אל תוך הלאומיות הגרמנית המתגבשת, הפך בפועל לגורם פעיל בהתבדלותם של היהודים ובעמידתם על זהות פרטיקולרית יהודית בתוך החברה הגרמנית. אפשר לראות בבילדונג דוגמה מצוינת לדרך שבה השתלבו שתי המגמות שתיארת – התייחדות והשתלבות.

מובן שהתקוות לשילוב אידיאלי בין יהודים-גרמנים לבין גרמנים אחרים לא היו נחלתם של כל היהודים הגרמנים, והתופעה שאנו דנים בה איננה מונוליתית. גיא מירון, שניתח שורה ארוכה של ביוגרפיות יהודיות-גרמניות, טוען שאצל חלק מהכותבים היהודים חוויית הזרות כלפי הגרמנים הייתה נקודת מוצא בלתי נמנעת.²⁰ בראייה לאחור נראית עובדה זו שמציין מירון כמעט מובנת מאליה, מכיוון שהאמנסיפציה לא התרחשה ביום אחד, וחוויית הזרות בין הקהילות היהודיות המסוגרות לבין החברה שמסביבן לא נעלמה לחלוטין בעת המודרנית. גם בראייה לפני, אל עתידה הקטסטרופלי של יהדות גרמניה, טענת הזרות של כותבי הביוגרפיות נראית סבירה. מירון מצא נטייה בביוגרפיות שנכתבו לאחר 1933 להמעיס בדיעבד כחשיבותו של האלמנט הגרמני בזהות הכותבים ולהדגיש את המוטיבים היהודיים,²¹ ככל הנראה, לטענתו, כתוצאה מהבניית זיכרון העבר לנוכח גורלה המר של יהדות גרמניה. אולם גם אם שילוב זה בין הגרמניות ליהדות היה קצר ימים ונתחם בהיבט של העבר על ידי מציאות של הפרדה בגטו, ובהיבט של העתיד על ידי השואה, אין בכך כדי לסתור את העובדה שההשתלבות הייתה תופעה תרבותית משמעותית ובלטת בזמנה, תופעה שהטביעה את הותמה על זהותם של כמה דורות גרמניים-יהודיים.

השילוב בין שתי המגמות שעליהן עמדנו, השתלבות מחד גיסא והתייחדות מאידך גיסא, הוביל הוגים יהודים רבים להתעקש על ייחודיות תרבותית יהודית שתוכנה היה למעשה זהה לרעיונות הפילוסופיים והמוסריים שהנחו את מחשבתם בכלל, כלומר זהה לרעיונות שמקורם בעיקר באידיאליזם הגרמני. החיבור בין השתלבות להתייחדות יצק אל תוך מהותה של היהדות, כפי שהם תפסו אותה, ערכים אוניברסליים. עמוס פונקנשטיין נטען שבין מנדלסון לרוזנצווייג הציגו כל ההוגים היהודים את היהדות כחלק ממערכת האמונות הפילוסופיות שלהם:

בין ירושלים של מנדלסון ובין כוכב הגאולה של רוזנצווייג תרגמו פילוסופים יהודים-גרמנים את "מהות היהדות" – אותה "רוח רפאים של כמות נעלמה" – במונחי אחד הזרמים הרווחים בפילוסופיה או בהיסטוריוגרפיה של זמנם. לעתים ביקשו לתפוס את היהדות כתופעה אתית טהורה ולראות בה את ההתגלמות הנאצלת ביותר של המוסר. לעתים דיברו בלשון האידיאליזם האובייקטיבי. לפעמים אף טענו, בעקבות שליימאכר, בזכות ייחודיותו של הרגש הרחי, שאין להעמידו על שום דבר אחר, או, בעקבות שלגל, בזכות עובדתיותה של ההתגלות. אבל מעבר לכל ההבדלים הללו עסקו אותם הוגים במפעל משותף – הם ניסו לזקק את מהות היהדות ולהציגה כמתאימה לאותה תרבות שלתוכה ביקשו להתקבל. רק מנדלסון ורוזנצווייג יצאו מכלל זה.²²

פונקנשטיין מתעניין כאן ביוצאים מן הכלל, מנדלסון ורוזנצווייג, ואילו לענייננו חשוב דווקא הכלל. ההגות היהודית-גרמנית זיהתה את מהות היהדות עם שורה של ערכים אוניברסליים שאמורים להיות נחלתם של כל בני האדם ולא של יהודים בלבד. אך חשוב להעיר: ייתכן שפונקנשטיין צודק כשהוא קובע שזיהוי זה סייע בתהליך התקבלותם של היהודים לחברה הגרמנית, אולם אין בכך כדי לערער על האותנטיות של הזיהוי. מדברים אלה של פונקנשטיין עולה שהוגים יהודים "השתמשו" בזיהוי שבין יהדות לערכים אוניברסליים כמניפולציה לשם התקבלות לחברה הגרמנית. בניגוד לכך, ברצוני לטעון שהזיהוי משקף תופעה תרבותית עמוקה בהרבה, שגם אם בפועל סייעה בשילובם של היהודים, השילוב לא היה מהותה ומטרתה אלא לכל היותר תוצר לוואי שלה. הוגים יהודים במאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 זיהו את היהדות עם ערכים אוניברסליים. זיהוי זה נתן טעם ליהדותם לאחר שהם, או אבותיהם, ויתרו על סממנים יהודיים דתיים. תפיסת הזיהוי כמניפולציה מחטיאה את עומקו של חיבור זה, המתבטא ברעיון המקף, כפי שאפרט בהמשך.

מהעובדה שהוגים יהודים זיהו את היהדות עם ערכים אוניברסליים אין להבין שבין הוגים אלה הייתה הסכמה על השאלה מהו המסר הערכי של היהדות. הוגים שונים ייחסו למהות זו ערכים שונים: אנרכיסטים כמו גוסטאב לנדאוור, מרטין בובר וברנרד לזר ראו את היהדות כמתנגדת לכל שלטון,²³ אתיקנים קאנטיאניים

וניאו־קאנטיאניים, כמו מוריץ לצרוס, ליאו בק והרמן כהן, זיהו את היהדות עם תפיסה מוסרית אובייקטיבית²⁴ ("מונותאיזם אתי"²⁵), אולם המשותף להוגים אלה ולעוד רבים אחרים היה "גיוסה" של היהדות לשם תפיסתם הפילוסופית והצגת המהות הפרטיקולרית של היהדות (באופן פרדוקסלי) כאוניברסלית.²⁶

תרבות־מקף

שתי המגמות הסותרות והמשלימות שתיארתי לעיל היו גורמים משמעותיים ביצירתה של "תרבות־מקף" (Hyphen-culture) או "זהות־מקף" (Hyphen-identity)²⁷ יהודית־גרמנית. רחל ליבנה־פרוידנטל השתמשה במונח זה ביחס לאנשי חכמת ישראל וקבעה ש"מייסדי 'מדינת־היהדות' עצמם היו חלוציה של 'תרבות־מקף' עשירה, התרבות היהודית־גרמנית"²⁸. ליבנה־פרוידנטל השתמשה במונח בהערה צדדית בלבד ולא פירטה כלל למה התכוונה במונח זה. נראה לי ששימוש מפותח יותר במונח יכול, באמצעות הרחבה תאורטית מסוימת הנשענת בחלקה על הגות פוסט־קולוניאלית, להיות לעזר רב בתיאור התופעה התרבותית הייחודית שנוצרה בקרב יהודי גרמניה בראשית המאה ה־20.

המונח "תרבות־מקף", כשהוא מתייחס ליהודי גרמניה, מצביע על תלות משמעותית בין שני המוקדים של הזהות הגרמנית־יהודית. המתח שבין אוניברסליות לפרטיקולריות שתיארתי לעיל יצר תלות בין שני צדדיו של המקף בתרבות זו. נראה שיהודים רבים חשו שכדי להיות גרמנים הם חייבים קודם כול לעמוד על הייחוד היהודי, אולם לא על הייחוד במונח הימני־ביניים, כלומר לא במונח של קבוצה חברתית־דתית־אתנית מסוגרת ונפרדת, אלא במונח חדש המתאים להגדרות הזהות המודרניות ככלל ולמדינת הלאום הגרמנית, שהלכה והתגבשה בימים ההם, בפרט. כלומר, היהודים לא יכלו להפוך לגרמנים בלי להיות יהודים־גרמנים מצד אחד, ולא יכלו לחשוב על עצמם כיהודים בלי להידרש לתרבותם הגרמנית מצד שני.

התלות בין שני צדי המקף הרחיקה את יהודי גרמניה מכל זהות יהודית שמחוץ להקשר הגרמני. אולי הדוגמה הבולטת ביותר לרתיעה שחשו יהודים אלה כלפי יהודים לא־גרמנים היא היחס ליהודי המזרח (Ostjuden). שולמית וולקוב נעמדה על תפקידם החשוב של יהודי המזרח בעיצוב הייחוד ("דיסמילציה" בלשונה) היהודי החדש. היא מציינת שבראשית המאה ה־20 כ־10% מיהודי גרמניה היו מהגרים מקהילות יהודיות במזרח, והאינטלקטואלים בתחילת המאה החלו להתעניין יותר ויותר במטען התרבותי והדתי שהביאו אתם יהודים אלה.²⁹ וולקוב מסבירה שהמשיכה של אינטלקטואלים צעירים בתחילת המאה כלפי

יהודי המזרח הייתה חלק ממאבק בין־דורי: בין יהודי המאה ה־19, שעוד קיוו להגיע לאסמילציה מלאה, לבין יהודי המאה ה־20, שכבר הבינו את מגבלותיה של האסמילציה וביקשו למתן אותה באמצעות עמידה על זהות יהודית עצמאית.³⁰ יהודי המזרח יצרו בעיה עבור יהודי גרמניה (כאותם ימים השתמשו לעתים קרובות במונח "השאלה־היהודית־מזרחית" – Ostjudenfrage), משום שהם הציגו דגם של יהדות שאיננה גרמנית – יהדות שנתפסה אצל יהודי גרמניה כנכשלת וחסרת תרבות, הביכה אותם והציגה בפני עמיתיהם הלא יהודים את יהדותם כבעייתית.³¹ רק במפנה המאה החלו הוגים יהודים לחפש בקרב יהודי המזרח גם מצע להבנה מחודשת של זהותם היהודית, אולם נראה לי שאפילו בכמיהה מאוחרת זו אל יהדות המזרח אין לראות חיבור אמיתי שדאו יהודי גרמניה בינם לבין יהודים אחרים.³² יש לראות בה הערצה כלפי האותנטיות כביכול של יהדות מזרחית זו; אולם הערצת האקזוטיות המזרחית, כפי שהדגיש אדוארד סעיד, אינה אלא ביטוי נוסף לדחייתו והצגתו כאחר.

ברצוני להציע את השימוש במונח "תרבות־מקף" כלפי יהודי־גרמניה כדי לתאר תרבות שבה שני צדיו של המקף משקפים את זהותו של האינדיווידואל ביניהם ואינם יכולים להיפרד. בתרבות־מקף גרמנית־יהודית אדם עשוי להרגיש שלא ניתן לקבוע איזה חלק בזהות ראשוני ומרכזי יותר, גרמניותו או יהדותו, וששני צדיו של המקף בזהותו בלתי ניתנים להפרדה. מוריץ גולדשטיין מבטא את החיבור ההכרחי הזה בין שני צדי המקף וכותב כי גם אילו רצו היהודים לעזוב את תרבותם הגרמנית ולוותר עליה, כפי שדורשים מהם עמיתיהם הגרמנים, לא יכלו לעשות זאת משום ששורשיהם התרבותיים נעוצים באדמת גרמניה ובמורשתה.³³ ההשלמה ההרדית שתיארתי לעיל, בין השתלבות להתייחדות, יצרה בקרב יהודי גרמניה מעין סימביוזה בין יהדותם לבין גרמניותם, סימביוזה שלא אפשרה להם לתפוס את עצמם כגרמנים לכל דבר אך גם לא כיהודים באופן נפרד מגרמניותם. חשוב להדגיש כי סימביוזה זו לא הייתה מנת חלקם של גרמנים שאינם יהודים, והחלום של שילוב עילאי בין הרוח היהודית לגרמנית (אצל הרמן כהן למשל) היה בסופו של דבר חלום של יהודים בלבד. גרשם שלום מתאר את האכזבה ממה שמכונה "הדיאלוג היהודי־גרמני":

אכן היהודים ניסו שיה עם הגרמנים מכל הכחינות והעמדות האפשריות; תבעו, התחננו ואף השביעו, התרפסו, גם התעקשו מרות [...] מעולם לא ענה מישוהו או משהו לזעקה ההיא [...] עם מי אפוא שוחחו היהודים בדרישה שהיא שאוהבים לקרוא לו עתה, לאחר מעשה, "שיה גרמני־יהודי"? – הם שוחחו עם עצמם, שלא לומר בקול צעקתם שיתקו את קולות עצמם.³⁴

בשונה מדברים אלה של שלום, טוען פול מנדס-פלור שהמונח "דיאלוג יהודי-גרמני" הוא מונח שנטבע לאחר מלחמת העולם השנייה כדי להדגיש את הסוף הטרגי של היחסים בין יהודים לגרמנים. לדבריו, לאמיתו של דבר, לפני המלחמה היהודים לא היו אופטימיים כל כך לגבי סיכוייו של הדיאלוג. לכן לדעת מנדס-פלור, הדיאלוג היהודי-גרמני היה מלכתחילה דיאלוג יהודי פנימי – כלומר דיאלוג שכל אינדיווידואל יהודי-גרמני מקיים בתוך עצמו.³⁵ הנאיביות של יהודי גרמניה לגבי סיכויי ההשתלבות שלהם בקרב הגרמנים היא לדעתו קונסטרוקציה א-היסטורית מאוחרת, או כפי שהוא מנסח זאת: *The German-Jewish symbiosis was within the mind of the Jew*.³⁶ התקוות לאיחוד תרבותי בין הרוח הגרמנית ליהודית היו נחלתם של יהודים בעיקר, וגם האכזבה מתוצאותיו של האיחוד כאשר עלו הנאצים לשלטון הייתה בעיקר בקרב יהודים. מרביו של מנדס-פלור ניתן ללמוד שסימביוזה יהודית-גרמנית אכן התקיימה בדורות אלו לפני מלחמת העולם השנייה, אולם היא לא התקיימה בין יהודים לבין גרמנים אלא בין גרמניותם של יהודי גרמניה לבין יהודותם. לכן נראה שהגדרת תרבות זו כתרבות-מקף, שבה לא ניתן לנתק בין היהדות לגרמניות, עדיפה על פני הגדרות כמו סימביוזה או דיאלוג, המלמדות על הפרדה תאורטית בין שני מוקדי הזהות ושמהן הסתייגו למעשה גם שלום וגם מנדס-פלור.

נעמה שפי עומרת על כך שזיהוי זה של הגרמניות עם היהדות לא התבטא רק בגרמניה עצמה אלא גם באזורים נרחבים במרכז אירופה ואף במזרחה. ברוסיה, למשל, במאה ה-19 קבעה הממשלה כי הגרמנית תהיה שפת ההוראה בבתי ספר יהודיים. חיבור זה מנוסח היטב בדברים שהיא מצטטת מהשחקן שמעון פינקל: "איזה יהודי אינו יודע גרמנית?".³⁷ תפיסת התופעה התרבותית הנידונה כתרבות-מקף מדגישה גם שאנו עוסקים כאן בתופעה תרבותית נרחבת בהרבה מאשר היהודים אזרחי גרמניה. תרבות-המקף הגרמנית-יהודית כללה את מרבית ארצות מרכז אירופה ואף אזורים מסוימים במזרחה ובמערבה. לעניין זה מעניין במיוחד המקרה של יהודי פראג, שנחלקו בתחילת המאה בין יהודים-גרמנים ליהודים-צ'כים, ומציגים דגם של תרבות-מקף משולשת: יהודית-גרמנית-צ'כית.³⁸

תרבות המקף ופוסט-קולוניאליזם

המונח "תרבות-מקף" לקוח מתוך שדה מחקר שלכאורה זר לחלוטין להיסטוריה של יהודי גרמניה – הביקורת הפוסט-קולוניאלית.³⁹ תפיסת תרבותם של יהודי גרמניה כ"תרבות-מקף" מתחברת לדינמיות שמייחסים הוגים פוסט-קולוניאליים למרחב השלישי שנוצר בין זהויות הגמוניות.⁴⁰ תרבות-מקף אדם כמעט לעולם

איננו תוצר של מערכת השתייכות אחת, זהותו נוצרת מהמתח שבין מעגלי שייכות שונים. בתרבות-מקף מעגלי השתייכות לעולם אינם קונצרניים, כלומר אינם מכילים זה את זה במלואם; לעתים מעגל השתייכות מסוים יכול לחבר בין אנשים שבמעגלי השתייכות אחרים ירגישו זרים זה לזה לחלוטין. מכאן גם שזהות ממוקפת הנוצרת כתוצאה מהמתח שבין מעגלי השתייכות שונים לא יכולה להישאר יציבה, והיא כפופה לשינויים ולהתפתחויות שמתרחשים בכל אחד ממעגלי השתייכות שלה, או כפי שמנסח זאת הומי ק. באבא: "זהות היא תהליך אינסופי שלעולם אינו מביא ליצירתו של מוצר מוגמר".⁴¹ סמדר לביא וטר סווינדרברג מדגישים, באופן דומה, שהמרחב-זמן המקפי איננו תהליך שבו סובייקטים הופכים למשהו, אלא תהליך הפעיל כל הזמן בשינוי ובעיצוב מחודש של זהויות. לטענתם, תרבות המערב משתוקקת לגבולות ברורים ומפעילה עליהם אמצעי שמירה ושיטור שונים, אולם מכיוון שהמרחב השלישי שבין תרבויות נמצא בתהליך בלתי פוסק של התהוות, לא יכול להיות סוף למלחמתם של הלאומים במרחבי הביניים.⁴² לביא וסווינדרברג מציעים שהזהות המתמקמת על הגבול מציגה התנגדות לעצם הרעיון של דיכוטומיה בין זהויות. אזורי הגבול יוצרים, לדבריהם, "מרחב שלישי", המסרב להיכנס אל תוך גבולותיה של תרבות לאומית אחת. וכך מבחון, מהמעמד של בין-תרבויות, הוא מציב לתרבויות ההגמוניות חלופה מערערת – חלופה שמציבים אנשים נועזים המוכנים לחיות בין-לבין.⁴³ אלה שוחט ורוברט סטאם מאפיינים את השיח הפוסט-קולוניאלי על זהויות ממוקפות במילים "חגיגה של היברידיות" – לדבריהם, התאוריה הפוסט-קולוניאלית נכתבת בעיקרה על ידי הוגים שהם בעצמם בני תרבות כלאיים הנמצאת בין זהויות. זהות הכלאיים הממוקפת היא לדעתם תגובה ל"מאניה הקולוניאליסטית אחר רעיון הטוהר (הגזעי)".⁴⁴

אולם תיאורים אלה של תרבות ממוקפת בספרות הפוסט-קולוניאלית מעידים גם על מגבלות הניתוח של ענף ביקורת זה ועל התרומה התאורטית שעשויה להיווצר באמצעות זיהוי תרבותם של יהודי גרמניה כתרבות-מקף. ניתן לומר בהכללה שהוגים פוסט-קולוניאליים משתמשים במונחים "תרבות-מקף" "זהות-המקף" או "זהות-כלאיים", כדי לתאר זהות מוכפפת הנמצאת בין שתי תרבויות הגמוניות המפעילות עליה כוח ואמצעים של שיטור, לכן ספרות זו מזוהה לעתים קרובות עם המדוכאים והמוכפפים, מה שמכונה *Subaltern Studies*.⁴⁵ ההוגה הפוסט-קולוניאלית גלוריה אנזלדה מציגה למשל את זהות ה"מסטיצה", העומדת על הגבול שבין זהויות. אפשר להשתמש בתיאור זה כדי להדגים את ההבדל המשמעותי בין האופוזיציה התרבותית שמציבה תרבות-המקף היהודית-גרמנית בפני הלאומיות לבין הביקורת הפוסט-קולוניאלית על ההגמוניה הלאומית. המסטיצה הן נשים החיות בין שלוש תרבויות: אמריקאית, מקסיקנית-אינדיאנית

ומקסיקנית-ספרדית. ספרה של אנולדה – *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* – מורכב מבלייל, בלתי מובן לעתים, של אנגלית, ספרדית ושל שמות וסיפורים מיתולוגיים אינדיאניים. אנולדה מקפידה למקף (כלומר להוסיף קו נטוי בין) מילים רבות, כפי שניכר גם בכותרת הספר. היא מקיפה מילים אלו משום שהיא רוצה לצייר את הזהות הממוקפת של המסטיצה כאלמנט חתרני וכביקורת פמיניסטית ופוסט-קולוניאלית נגד התרבויות ההגמוניות, נגד הלאומיות המקסיקנית מצד אחד ונגד התרבות האמריקאית מהצד השני. המסטיצה, מילה אצטקית שמשמעה "קרועה בין דרכים", לומדת, לטענתה של אנולדה, "ללהט בין תרבויות" (to juggle culture), ולכן תרבותה היא מיניה וביה פלורליסטית. אנולדה רואה את עצמה שייכת באופן עמוק ביותר לשלוש התרבויות.⁴⁶

יש מידה לא מבוטלת של רומנטיות בתיאור זה, כאילו החיים של המסטיצה, על אזורי הגבול שבין תרבויות, הם חיים פתוחים המצליחים לשאוב את הטוב שבשלוש התרבויות שביניהן יושבת המסטיצה. טון אופטימי זה געלם מהלקים אחרים בספרה של אנולדה שמהם עולה הקושי הרב הטמון באפשרות התרבותית של היות "קרועה בין דרכים", ועולה הביקורת של אנולדה על הזהויות ההגמוניות המרכיבות את זהותה המפוצלת. השיח של אנולדה נועד לאתגר שתיים מתוך התרבויות ההגמוניות שביניהן שוכנת המסטיצה: הלאומיות המקסיקנית והתרבות האמריקאית. הבחירה לכתוב את הספר בערבובייה של ספרדית ואנגלית מאפשרת למעשה רק לקוראים השולטים היטב בשתי השפות להבין את עומק התיאורים והטיעונים שלה. אנולדה הקפידה ככוונה תחילה לכתוב בצורה שלא תהיה נגישה לגמרי לרבים מבני התרבות ההגמונית, וכך לחייב אותם להתאמץ ולצאת מגדרם כדי להבין את הטענות של תרבות הביניים הממוקפת.

אפשר לראות באנולדה דגם מפותח של רעיון תרבות-המקף בהגות הפוסט-קולוניאלית, ובאופן הזה ללמוד על ההבדל המהותי בין השימוש הפוסט-קולוניאלי במושג לבין השימוש שאני מציע כאן בהקשר של יהדות גרמניה. תרבות-המקף הגרמנית-יהודית לא מצאה את עצמה בדרך כלל ביחסים של כפיפות לאחד הגורמים משני צדי המקף שלה, ולכן תרבות-המקף היהודית-גרמנית היא מקרה שוליים הדורש צורת ניתוח שונה במקצת בתוך קשת הרעיונות של ההגות הפוסט-קולוניאלית. השיח הפוסט-קולוניאלי מתרכז ביחסים שבין תרבות דומיננטית מרכזית לבין תרבויות שוליים המתאגרות אותה. בשדה שיח זה תרבויות השוליים אמורות להיות מוגדרות פחות או יותר, וגם התרבות ההגמונית אמורה להיות מוגדרת ומובחנת. המונח "תרבות-מקף", לעומת זאת, מניח שהריבוי התרבותי אינו מצוי רק בין קבוצה אחת לאחרת, בין מרכז לפריפריה ובין הגמוניה למוכפפים; הרעיון של תרבות-מקף מציב את הגיוון

התרבותי גם בתוך קבוצות שעשויות להיתפס כחלק מההגמוניה. ניתוח הזהות כמונחים ממוקפים מאפשר לתאר את הדינמיות האופיינית לזהויות, והדבר בולט ביהדות גרמניה של ראשית המאה, בעיקר במתח בין מסורת לחידוש, בין התבוללות לציונות ובין כמיהה למזרח וליהדות שהוא מייצג, לבין דחייתו המוחלטת. פוסט-קולוניאליזם הוא שיח המבוסס יותר על זכויות ומאבק ופחות על זהות ותרבות. זהו שיח המעוניין למנוע דיכוי של זכויות מיעוט בתוך חברת רוב הגמונית. שיח על זהויות ממוקפות, לעומת זאת, שם את הדגש על הגדרות זהות של תת-קבוצות בתוך התרבות ההגמונית, כפי שנראה בהמשך, בתיאור היחסים בין תרבות-המקף ללאומיות הגרמנית לפני השואה וללאומיות הציונית אחריה. הנקודה המשמעותית היא שבתרבות המקף היהודית-גרמנית אין כמעט ממד של הכפפה. לכן היא מהווה אתגר תאורטי שטרם נחקר בחקר הזהויות הפוסט-קולוניאליות. מכיוון שתרבות-המקף היא לעתים קרובות חלק מההגמוניה, וככל זאת, כפי שנראה בהמשך, מהווה התנגדות ללאומיות המונוליתית – רעיון המקף חותר באופן עמוק יותר תחת הנחות היסוד של התרבות ההגמונית, ואפשר לראות בו מעין סניף רדיקלי של המחשבה הפוסט-קולוניאלית.

המקף השלישי – אוניברסליזם

אולם לא די בהגדרת יהודי גרמניה כבניה של תרבות-מקף כדי לתפוס את מורכבות התופעה התרבותית שבה אנו דנים. חשוב לשים לב שכאשר הוגים יהודים-גרמנים וגרמנים שאינם יהודים מדברים על זהותם הגרמנית במאה ה-19 וה-20, הם בדרך כלל מדברים על ערכים אוניברסליים. התפיסה העצמית של אינטלקטואלים גרמנים בתקופה זו רואה ב"גרמניות" את המייצגת המובהקת ביותר של התרבות הגבוהה של אירופה ואת ממשיכת דרכה של תרבות יוון הקלאסית. "גרמניות", בעיניה של ההשכלה והנאורות הגרמנית בכלל (לא רק היהודית), נתפסה לפני עלייתה של הלאומיות כהומניזם אוניברסלי. כך הרמן כהן מציג את החיבור הזה בין גרמניות לאוניברסליות: "הרוח הגרמנית היא רוח ההומניות הקלאסית והאזרחות האמיתית".⁴⁷ כהן ראה בחיבור בין יהדות וגרמניות תופעה משמעותית, משום שגרמניות לדעתו היא רוח אוניברסלית שיש בתוכה מקום לבני לאומים שונים. באופן דומה מוריץ גולדשטיין מציב את המוסר והצדק היהודיים במרכז השקפת העולם האירופית וטוען שהיהדות היא מקור האירופאיות, לכן הוא מכנה את היהודים "קדם-אירופאים" או "היפר-אירופאים".⁴⁸ תפיסת התרבות הגרמנית כתרבות אוניברסלית לא הייתה רק נחלתם של יהודים-גרמנים ושל גרמנים אחרים, אלא גם מקובלת בקרב יהודים במקומות אחרים באירופה.⁴⁹

כפי שראינו לעיל, הוגים יהודים רבים זיהו את יהדותם עם ערכים אוניברסליים ואת התרבות הגרמנית עם אותם ערכים בדיוק. מתברר, אם כן, שיש טעם להוסיף מקף נוסף לתרבות היהודית-גרמנית ולראות בה "תרבות-מקף יהודית-גרמנית-אוניברסלית". אני משתמש במונח רב-מקפים זה כדי להדגיש שעבור יהודים גרמנים רבים הקיום היהודי היה כרוך בהשקפת עולם אוניברסלית שנתפסה כחלק מהזהות הגרמנית שלהם. הזיהוי בין גרמניות לאוניברסליות נועד, בין היתר, להדגיש כמה טבעי והגיוני הוא החיבור של היהודים לגרמניה – אם גרמניות היא במהותה אינטלקטואליות אוניברסלית, מובן שלאינטלקטואלים היהודים יש מקום, ואפילו מקום של כבוד, בתוך הלאומיות הגרמנית. גולדשטיין ביטא את כמיהתם של היהודים להיות חלק מתרבות גבוהה זו: "גם אנו תלמידיהם של היוונים והרומים, גם אנו עיצבנו את האידיאלים שלנו לאורו של שילר, הדרהנו ב'פאוסט' ובנעודינו חברנו ל'היינריך הירוק'. ואם יש בנו שאפתנות – ואכן יש בנו – אילו דמויות ניצבות לפנינו? גיתה ולסינג, קאנט ובטהובן".⁵⁰ דומה שיהודים-גרמנים חשו שגרמניה היא מולדתם, אולם פחות במובן של מולדת לאומית ריבונית שעל הגנתה יוצאים אל הקרב (אם כי במלחמת העולם הראשונה היו לא מעט יהודים שיצאו בדיוק כך להגנה על המולדת), אלא יותר במובן תרבותי, מולדת שהצמיחה את ענקי הרוח שהביאו בשורה לאנושות כולה.

אם החיבור בין גרמניות לאוניברסליות נראה טבעי ומובן ליהודים בני התקופה, נראה שהחיבור בין יהדות לערכים אוניברסליים כרוך בסתירה פנימית עמוקה הרבה יותר. הרי אם ערכי ההשכלה והבילדונג הם אוניברסליים, מדוע דווקא היהודים שומרים עליהם? ואם רק היהודים שומרים עליהם, באיזה מובן אפשר לטעון שהם אוניברסליים? דוגמה לחיבור הפרדוקסלי בין פרטיקולריות לאוניברסליות במחשבה היהודית-גרמנית של ראשית המאה ה-20 ניתן למצוא במאמר שפרסם לודוויג הולנדר, מנהיגה האידיאולוגי של ה-CV: "האגודה המרכזית של אזרחים גרמנים בני האמונה היהודית" (Central Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens), הארגון המרכזי של היהודים הליברליים בגרמניה. הדברים נאמרו בערב עליית הנאצים לשלטון, תחת הכותרת "מדוע אנו יהודים ונישאר יהודים":

[...] אנו מוצאים ביהדות את הגשמתן של דרישות היסוד הגדולות של חינו, אידיאל האישיות, אידיאל הדת, אידיאל המשפחה, אידיאל האתיקה החברתית, אידיאל הרצון והחינוך ואידיאל השלום. [...] בהיסטוריה רוויית הסבל והדמעות שלה הגנה היהדות תמיד על האידיאלים שלה נגד העולם כולו.⁵¹

הולנדר מציג את היהדות כהתגלמות של ערכים אוניברסליים שהם בסיס התרבות האירופית בכלל והתרבות הגרמנית בפרט. היהדות מגלמת עבורו ערכים שאמורים

לחבר את היהודים באופן טבעי לעמים שמסביבם, אולם באופן פרדוקסלי הערכים האוניברסליים האלה הופכים בדבריו לערכים יהודיים פרטיקולריים, שההתקשות עליהם עומדת בבסיס מאבקם של היהודים "נגד העולם כולו". לכאורה נדמה שהמגמה האוניברסלית נועדה לאפשר ליהודים להיטמע בחברה כאזרחים שווים לכל דבר ולאבד את ייחודם התרבותי, אולם כפי שאנו רואים אצל הולנדר, המגמה האוניברסלית נועדה דווקא להציל את הייחוד היהודי ולשמר אותו. היהדות עבור הולנדר ועבור יהודים אחרים בני דורו הייתה נושאת דגל האוניברסליות בעידן שרובו ככולו היה לאומי, ולכן החיבור בין שלושת המוקדים של תרבות-המקף: יהדות, גרמניות ואוניברסליות, היה משמעותי מאוד ונתפס אצל רבים מיהודי גרמניה כביטוי המרכזי של זהותם. במילים אחרות, אפשר לטעון שהחיבור בין שלושת מוקדי המקף הגדיר את זהותם כיהודים.

ביקורת הלאומיות מבין המקפים

בין חוקרי הלאומיות נטוש ויכוח ידוע בשאלת הפרימורדיליות של הלאומיות. תאורטיקנים כמו בנדיקט אנדרסון, ארנסט גלנר, אריק הובסבאום, ואלי כדורי טוענים שהלאומיות היא תופעה מודרנית, כלומר היא מנגנון פוליטי חדש יחסית המשמש לריכוז ולגיוס כוח בידיהן של קבוצות מסוימות בחברה.⁵² מנגד עומדים חוקרים כמו אנתוני ד. סמית, הטוענים שלזהות הלאומית יש מקורות קדומים, אך גם חוקרים אלה מסכימים שהיסודות הקדומים הם בסיס שעליו נבנית התודעה הלאומית המודרנית, שהיא כשלעצמה חדשה.⁵³ אנדרסון הראה שלפחות בגלגול האירופי של הלאומיות הציגו עצמם הלאומיים כבר מראשית המאה ה-19 כ"מתעוררים משינה", כאילו היסוד הלאומי היה חבוי בתרבות המקומית, ורק עכשיו בעת המודרנית הוא יוצא שוב אל האור.⁵⁴ הציונות, בדגש שלה על חזרה לתנ"ך, על סיפורי הגבורה של ברכוכבא ושל יהודה המכבי ועל שלילת הגלות,⁵⁵ היא דוגמה מצוינת לניסיון לדמיין את היהדות כ"מתעוררת" מתרדמה רבת-שנים וחוזרת אל עבר לאומי משותף והרואי.

המודרניות של הלאומיות יוצרת צורך משמעותי בכל מדינות הלאום "להמציא את האומה" או "לדמיין" אותה, להפיץ את דבר המצאה זו ברכים בדרך היעילה ביותר כדי לגייס את אזרחיה של מדינת הלאום לתודעה ולעשייה משותפת. תפיסת הלאומיות כמודרנית מדגישה יותר מכל את הצורך של מדינות לאום לחבר בין המאפיינים התרבותיים של אזרחים מקבוצות מסוימות, להבדילם מהמאפיינים של בני לאומים אחרים ולהתיך את התרבויות השונות אל תוך הקלחת הלאומית. כור ההיתוך הלאומי עומד כמובן בסתירה עמוקה לדעינות של

תרבות המקף שבהם דנתי לעיל. כור ההיתוך מלמד שאחת ממטרותיה של מדינת הלאום היא לייתר את כל המקפים ולייצר תרבות לאומית אחידה.⁵⁶ מדינת הלאום (הישראלית למשל) מתקשה להתמודד עם העובדה שבשטחה לא מתגוררים פשוט "ישראלים" אלא ישראלים-יהודים וישראלים-ערבים, ישראלים-יהודים-אתיופיים וישראלים-יהודים-מרוקאים. הדבר נכון ומודגש במדינות הנמצאות במלחמה. במקרה כזה הצורך באחידות לאומית ובוותור על כל המקפים לטובת זהות אחידה הופך משמעותי יותר, וסביר להניח שמדינה מאוימת תפעיל יותר מנגנוני פיקוח ותעמולה כדי לגייס את האזרחים סביב האומה המוצגת כעתיקת יומין. כור ההיתוך הלאומי הוא מפעל של אובייקטיביזציה – מפעל המנסה לקחת סובייקטים מורכבים ועתיירי-מקפים ולצייר אותם בצבעים אחידים לא להם. עבור הלאום קיומן של קבוצות משנה ממוקפות יוצר בעיה, ולכן נראה לי שעצם קיומה של תרבות ממוקפת יכול להיות מוקד ביקורת על הלאומיות.

תרבות המקף היהודית-גרמנית-אוניברסלית נתקלה בשתי תופעות לאומיות שאיימו לפרק את החיבור שבין מקפיה: הלאומיות הגרמנית והלאומיות הציונית. מובן שההתייחסות לשתי תופעות לאומיות אלו עברה שינוי רדיקלי באמצע המאה ה-20. בתחילת המאה ה-20 היו הרעיונות הציוניים נחלתם של יהודים מעטים בלבד בגרמניה, וכדרך כלל נתפסה הלאומיות הגרמנית כרעיון חיובי.⁵⁷ אך לאחר השואה לא יכלו עוד הוגים יהודים להתייחס אל הלאומיות הגרמנית כחיובית, ואילו הרעיון של לאומיות יהודית הפך לרעיון מרכזי בגרמניה וביהדות העולם בכלל.⁵⁸ בגרמניה במיוחד שיחקו רעיונות הבילדונג תפקיד משמעותי ביצירת אשליה של השתלכות כחברה הגרמנית. לדעת ג'ורג' ל' מוסה אשליה זו היא שעיוורה את עיניהם של היהודים ומנעה מהם לצפות את סכנות הנאציזם.⁵⁹ מרגע שהחריפו רדיפות הנאצים, לא היה יותר ספק שהלאומיות הגרמנית עומדת בסתירה מלאה לתרבות המקף היהודית-גרמנית-אוניברסלית. עוד לפני השואה, ובוודאי אחריה, התמודדה תרבות המקף הגרמנית-יהודית-אוניברסלית עם אתגר לאומי שונה בתכלית – עם הרעיון של לאומיות יהודית בארץ ישראל, כלומר עם הציונות, שהפעילה לחץ כבד על המהגרים היהודים-גרמנים כדי למחוק את תווי ההיכר הגרמניים שלהם.⁶⁰ דומה שברוך כלל קיבלו על עצמם מהגרי גרמניה את רעיון כור ההיתוך וניסו להשתלב בחברה הישראלית כחלק בלתי נפרד ממנה, גם אם לעתים עשו זאת תוך הסתייגות מהאוריינטליות של יהודים אחרים. אצל רבים מבניה של תרבות המקף משמעותה של השתלכות זו הייתה ויתור על חלק משמעותי מהרעיונות שהנחו את חינוכם כיהודים-גרמנים. דוגמה לקונפליקטים אלה, שבין השתלכות בישראל לבין שמירה על התרבות הגרמנית שאתה הגיעו, אפשר לראות בדרכיה של לולה לנראו, אשר מתייחסת לקבוצה של יהודים תימנים שפגשה בישראל. מירון מצטט מדבריה:

לא, זהו אינו העם שלי, עדיין לא, כמו שאני נמצאת פה רק למחצה ולא לגמרי. אבל ניניי וניניהם יהיו לעם אחד [...] [בדומה ל] אגדה על הנערה הענייה שתופרת בגד מסמרטוטים בצבעים שונים עד שפתאום זוהר הבגד בצבע אחד ויחיד, בזהב בהיר. כך יהיה גם עם עמי המתקבץ כטלאי על טלאי.⁶¹

כדומה לפטריוטיות הגרמנית הנלהבת של הרמן כהן מתחילת המאה ה-20, גם במקרה של הלאומיות הציונית נמצאו לא מעט מבניה של תרבות המקף הגרמנית-יהודית-אוניברסלית שגרסו שניתן ליישב את העשייה הציונית עם רעיונות המקף. כאשר עלו יהודים-גרמנים אלה לפלשתינה המנדטורית ומאוחר יותר למדינת ישראל, הם המשיכו בדרך כלל להתרועע בירושלים בעיקר עם "אנשים כמוהם". חבורת פילג"ש היא דוגמה מצוינת לאקסקלוסיביות יקית זו.⁶² גם אנשי היישוב שקלטו מהגרים אלה לא קיבלו בקלות את גרמניותם ואת היומרה היהודית-גרמנית לייצג דרך מחשבה אוניברסלית ונעלה. אולם בסך הכול נדמה שמרבית בניה של תרבות המקף בחרו לצמצם את הרעיונות הממוקפים שעל ברכיהם התחנכו ולהשתלב ב"שמיכת הטלאים המרהיבה" של הציונות. לעניין הביקורת של אנשי היישוב על דבקותם של היהודים-הגרמנים בתרבותם מעניין לראות את דבריו של ליאון חזנוביץ על רקע "מלחמת השפות":

וכה נשאר היהודי הגרמני עומד בחצי הדרך, בדיוק בחצי הדרך. היהודי והגרמני שבו מתאבקים וכוחותיהם שווים, ואין ביד האחד לנצח את הבר. ועל כן מוכרחים היו לבוא לידי פשרה ולהשתוות. והפשרה נעשתה, והיא: קולטורה ופטריוטיזם גרמני מחד גיסא, ואמונה יהודית (בתוספת "הכמת היהדות") וצדקה עברית (בעד "האחים בדת" העניים ממזרח) מאידך גיסא.⁶³

חזנוביץ מציין לגנותם של מהגרי גרמניה את הדבר שמאמר זה מנסה לטעון לשבחם – את היותם שרויים בין תרבויות. דן לאור טוען שאנשי היישוב דרשו מעולי גרמניה להיפתח אל התרבות העברית תוך ויתור על "שעבודם" לשפה הגרמנית וכן על הלכי הרוח הקוסמופוליטיים שאפיינו חלקים בציבור הגרמני בארץ.⁶⁴ ובכל זאת, למרות העדויות מצד יהודים-גרמנים ומצד אחרים על חוסר הצלחתם להשתלב, נראה כי בסך הכול תפסו רוב בניה של תרבות המקף את המפעל הציוני כמפעל חיובי שאינו סותר את רעיונות המקף שעל ברכיהם צמחה השקפת עולמם. לעתים הביאו הרעיונות הממוקפים שעליהם התחנכו יהודים אלה ליצירת אלטרנטיבות לזרם העיקרי בציונות, בדמות "ברית שלום" וחתימתה למדינה דו-לאומית, אולם בדרך כלל חשבו הוגים יהודים-גרמנים שניתן למצוא מקום של כבוד לתרבותם האוניברסלית בתוך מדינת הלאום הציונית. ייתכן שהיה זה מקומה הכולט של התרבות והשפה הגרמנית בלב לכה של ההגות הציונית עוד מראשית דרכה, בכתביהם של הוגיה המרכזיים – ובראשם כמובן הרצל,

שגרם לציונים אלה להאמין שציונות ותרבות גרמנית-אוניברסלית יכולות לדור בכפיפה אחת ללא כל קושי.⁶⁵ המפגש של יהודי-גרמניה עם המציאות הציונית במדינת ישראל גרם לרבים מהוגים אלה למתן את הרעיונות האוניברסליים שעל ברכיהם התחנכו ולהעדיף על פניהם את הפרטיקולריות הציונית. ג'ורג' ל' מוסה טוען שמנהיגים כמו מרטין בובר, רוברט וולש וגוסטאב לנדאוור ראו את הציונות כשלב הכרחי בדרך לאוטופיות החברתיות שאליהן שאפו,⁶⁶ ובדיוק משום כך הדרך שבה אימצו את הציונות הייתה מסויגת ושונוה מן ההגות של ציונים אחרים בני זמנם. בובר במיוחד ראה את "קצה של הסימביוזה הגרמנית-יהודית" כטרגדיה לעם הגרמני לא פחות מלעם היהודי, וזיהה את הסכנה אך גם את התקווה שבכור ההיתוך הלאומי. בניגוד להרמן כהן ולאחרים מבני התקופה, בובר חשב שיש ניגוד משמעותי בין הרוח הגרמנית לבין הרוח היהודית, ודווקא בשל ניגוד זה הסימביוזה הקצרה שנוצרה בין שני הלאומים הייתה רבת ערך. כך הוא כותב במאמר משנת 1939 השואף להגן על תרבות-המקף במסגרת הלאומית החדשה:

האנשים היהודים מארץ הגרמנים, שנמלטו אל אדמת ישראל, ושעתידים להימלט – זוהי תקוותנו ותוחלתנו – אל אדמת ישראל, מביאים תרומה רבת ערך לבניין חיינו וציבורנו בכל מה שקלטו בתקופת הסימביוזה בדמות כוחות וערכים ושיזורים בישותם היהודית הפנימית. גם היישוב "כור היתוך" הוא, אבל לא כזה שזורקים לתוכו, כמו לתוך הכור האמריקאי, עפרות של כל מיני מתכת, אלא כור שבו נקבצות הרכבות שונות של מתכת קרמונית אחת. כל אחת מהן מביאה רכוש יקר אחר מעולם האומות אל המולדת. כל זה צריך להתמוזג כאן לדמות אחת גדולה של החיים. והתרומה של יהודי גרמניה מן הדין שתהיה יקרה ורצויה לנו בייחוד. הם מביאים לנו בתוך עצמותם היהודית מאותו היסוד הנפשי הגרמני הנאצל, שמציקיהם מתכחשים לו ומחניקים אותו בקרב עמם הם.⁶⁷

בובר הוא דוגמה בולטת לאימוץ רעיונות לאומיים במקביל לעמידה עיקשת על הרעיונות הממוקפים של יהדות גרמניה. דוגמה אחרת היא גרשם שלום, שזוכה אצל ג'ורג' ל' מוסה לכינוי הקולע לדעתי "ציוני נגד הזמן" (Zionist against the times). נראה לי שיש בביטוי זה כדי לסכם את השילוב הבלתי אפשרי בין רעיונות המקף ובין הלאומיות של כמה מהוגים אלה.⁶⁸ הם אכן היו "ציונים נגד הזמן", בכך שקיבלו על עצמם הרבה מהרעיונות של הציונות, אך כד כבד, בשל המחויבות האוניברסלית שעל ברכיה גדלו כבניה של תרבות-המקף, היו מודעים גם לבעיות הקשות הנובעות מן הפרטיקולריות הציוני. ובכל זאת בשורה התחתונה, רובם ככולם הפכו לציונים נאמנים ולחסידיים, כמידה זו או אחרת, של כור ההיתוך הציוני. לעומתם הוגים כמו חנה ארנדט, ג'ורג' שטיינר, הנס קוהן ומעטים אחרים חשבו שלא ניתן לשלב בין המחויבות האוניברסלית של היהודים לבין רעיונות לאומיים פרטיקולריים במדינה הציונית.

יהודים-גרמנים ויהודים-ערבים

תרבות-המקף היהודית-גרמנית-אוניברסלית לא הייתה כמובן תרבות-המקף היחידה שעמדה בפני הלאומיות הציונית. דוגמה מרתקת אחרת לניסיון של כור ההיתוך לייתר את המקפים של תת-תרבויות המצויות בתוך מדינת הלאום היא תרבות-המקף של היהודים-הערבים.⁶⁹ הנה כך מתארת אלה שוחט בספרה זכרונות אטורים את האבדן התרבותי שהיה כרוך בחיסול היהודי-הערבי ובהשמטת המקף המחבר בין המוקדים של זהותו:

ככוחה של תפיסה זו [תפיסת ה"אחרות"] למקד את המבט גם אל עבר ההיסטוריה הציונית שכתובתה לא חסכה במאמצים לנרמל את תהליכי ההמצאה "שלנו" כלאום (אף אם קיימת נטייה במחקר הפוסטמודרני לטעון שכל הלאומים מומצאים, ניתן לדעתי לטעון שיש לאומים מומצאים יותר). נרטיב-העל של הלאום סולל וכונה עבר רשמי אחד, ובמקביל הורס ומפורד את האחרים. זכרונות לא קנוניים מתמוססים, זהויות קודמות מתחסלות. בחלל המושגי שנפער נשמט, בין היתר, המקף שקיים את המונח יהודים-ערבים. בתנאים אלה נוצר היגיון בינארי של או יהודים או ערבים.⁷⁰

ובמקום אחר: "אנו היהודים העיראקים נדרשנו להלבין את הכתם העיראקי בתוכנו".⁷¹ בדומה לשוחט, מדגיש יהודה שנהב שהדיכויטומיה הנפוצה בישראל בין יהודים לערבים אינה מאפשרת ליהודים שתרבותם היא ערבית להגדיר את עצמם כיהודים-ערבים.⁷² בישראל/פלסטין, בעקבות 100 שנים של סכסוך אלים בין יהודים וערבים, המשמעות של "היות יהודי" הפכה יותר ויותר ל"היות לא-ערבי". מי שחשוף לשימוש הרב שנעשה בתקשורת הישראלית ולדיון הציבורי על מתחים בין יהודים לערבים, לא יכול שלא להפנים את הדיכויטומיה המלאה של המילים "יהודי" ו"ערבי". שנהב טוען ש"על מנת להכליל את היהודים-הערבים בפרויקט הלאומי, היה עליהם לעבור תהליך של דה-ערביזציה, טיהור של היהודי הערבי מערבותו".⁷³ השימוש שלו במונח "יהודים-ערבים" נועד בראש ובראשונה להעלות מחדש צירוף שבהווה נשמע פרדוקסלי ובלתי אפשרי, בעוד שבעבר הוא היה אפשרות קיימת בהגדרת הזהות היהודית.⁷⁴ מדבריו עולה שהאפשרות לחזור לעבר ולהשתמש בהגדרת זהות שהייתה קיימת בצומת היסטורי אחר מהווה סוג של חתירה תחת המציאות וניסיון לעצב אותה מחדש.

בהמשך לדבריו של שנהב על היהודים-הערבים, שעברו דה-ערביזציה, ברצוני לחזור ולשאל מה קרה לבניה של תרבות-המקף הגרמנית-יהודית-אוניברסלית במפגש שלהם עם הלאומיות הציונית. האם גם היהודים הגרמנים עברו תהליך של דה-גרמניזציה ודה-אוניברסליזציה כדי להפוך לישראלים? אלה שוחט

טוענת שהמקרה של היהודים-הערבים שונה באופן מהותי מתרבויות-מקף יהודיות-מערביות:

להיות יהודייה-אירופאית או יהודייה-אמריקאית לא נתפס כלל כסתירה. לעומת זאת, להיות יהודייה-ערבייה נחשב לפרדוקס לוגי ולחתרנות אונטולוגית. רעיון הטוהר הלאומי הביא להפרדת הזהות ולחצייתה; ובעקבותיה התפשטה ביהודים-הערבים סכיון-פרניה קיומית. לראשונה בהיסטוריה שלנו הוצבו הערביות והיהדות כשני כתבים מנוגדים שאינם מסוגלים להכיל זה את זה. הגבולות המדיניים שצמחו סביבנו יצרו מציאות חדשה שנבלעו בה גם אלו היושבים על הגדר.⁷⁵

שוחט היא דוגמה לשימוש הפוסט-קולוניאלי ברעיונות המקף. היא מדגישה כיצד "הישיבה על הגדר", בין שתי תרבויות הגמוניות, מערערת את ביטחונן של הזהויות ההגמוניות, ובמובן זה הבחירה שלא להשתייך לחלוטין לשום צד של המקף נחשבת ל"חתרנות אונטולוגית". אולם נראה לי שיש לערער על קביעתה שרעיון המקף נראה סביר יותר במקרים של שילוב בין היהדות לבין תרבויות מערביות. ברצוני להדגיש שגם אם יש אמת בדבריה בדבר ההבדל שבין תרבות-מקף גרמנית-יהודית לתרבות מקף יהודית-ערבית, הרי שהמשותף לשתי התרבויות האלה הוא ששתיהן חותרות תחת הרעיון הלאומי באופן דומה. ההגות הפוסט-קולוניאלית אינה מדגישה שגם במקרה של תרבות-מקף שאינה מוכפפת יש אבדן תרבותי משמעותי וריקון של הזהות המורכבת מהמקפים המרכיבים אותה. הרעיון של תרבות-מקף מציב את הגיוון התרבותי גם בתוך קבוצות שנתפסות בדרך כלל כהגמוניות. אין ספק למשל שהמקום שתפסו יהודי-גרמניה בחברה הישראלית הוא במידה רבה מקום הגמוני, ולמרות זאת נראה לי חשוב לעמוד על האבדן התרבותי שהיה כרוך אצלם בויתור על תרבות-המקף בדרך ליצירתה של הלאומיות הצינונית. כאשר התרבות הלאומית מכלה את תרבות-המקף היהודית-גרמנית ומנסה לאחד אותה עם תרבויות ממוקפות אחרות, לא מתרחש דיכוי תרבותי של תרבות הגמונית על תרבות גשלתת, כפי שמתרחש במפגש בין עולם ראשון לעולם שלישי. הלאומיות במקרה זה מכלה את האתגר האוניברסלי הטמון בתרבות-המקף ומאיימת על כור ההיתוך הפרטיקולרי של מדינת הלאום. האבדן שבחיסולה של תרבות-המקף אינו אבדן של תרבות מסוימת ואינו כרוך בדיכוי ובהשפלה של אינדיווידואלים מסוימים. להפך, רבים מבניה של תרבות-המקף הכפיפו את עצמם לתרבות הלאומית וויתרו כמעט ללא קרב על מורשת המקף שעליה גדלו, ובכל זאת התרחש כאן אבדן תרבותי, ויתור של תרבות שכבססה עמדות עקרוניות אוניברסליים לטובת תרבות לאומית פרטיקולרית.

אנקדוטה המדגימה את הדה-אוניברסליזציה של התרבות היהודית-גרמנית-



אגריה אשקר, Agria Matia (העניינים הפראיות), 2007

אוניברסלית אביא ממקור ראשון. אמי מספרת שכאשר הגיעה לקיבוץ, בראשית שנות ה-50, החליטה אספת החברים שאין לקרוא ספרות שאינה בעברית, ולכן ספרים בגרמנית, בספרדית ובאנגלית שהביאה אתה הפכו (בצוק העתים של תקופת הצנע) לנייר טואלט. הספרות הגרמנית "הגבוהה" שהייתה, כפי שראינו, חלק בלתי נפרד מזהותם היהודית של חניכי הבילדונג נתפסה בישראל כאלמנט זר, והיהודים הגרמנים נדרשו לקבל על עצמם זהות יהודית של חלוצים (כלומר בעיקר שירים רוסיים בתרגום לעברית). כפי שטענתי לעיל, בתרבות-המקף הגרמנית-יהודית-אוניברסלית לא הייתה כמעט משמעות ליהדות מחוץ להקשר הגרמני-אוניברסלי, ולכן נראה שעצם הדרישה לוותר על גרמניותם היוותה עבור יהודי המקף ניסיון לחבר אותם לזהות יהודית שונה בתכלית מזהויות שהכירו

בצעירותם. אפשר להציע אולי (אם כי הצעה זו דורשת פיתוח נרחב יותר, שלא כאן המקום לעשותו) שכאשר נדרשו בניה של תרבות-המקף לוותר על המקפים לטובת זהות לאומית, נפגעה לא רק הגרמניות והאוניברסליות שבזהותם אלא גם זהותם היהודית. הוויתור על תרבות המקף לטובת הלאומיות, ויתור שנעשה על ידי רבים מהם מרצון, היה אולי גם תהליך של דה-יהודיזציה, שהייתה הכרחית כדי להפוך את היהודים-הגרמנים לישראלים.

בניגוד לתרבויות אחרות שפעלו ופועלות במרחב הישראלי (למשל הפלסטינית, הברואית, היהודית-מזרחית ועוד רבות), תרבות-המקף היהודית-גרמנית-אוניברסלית לא הייתה מוכפפת וגם לא הציבה את עצמה כאפוזיציה תרבותית משמעותית נגד מדינת האום – אף שזו, כמו כל מדינת לאום, פעלה ליצור כור היתוך ולבטל זהויות ממוקפות בתוכה. ההכפפה של תרבות-המקף בפני התרבות הלאומית והוויתור על הרעיונות האוניברסליים, שעמדו במרכז מורשת-המקף, נעשו בדרך כלל מרצונם החופשי של יהודים גרמנים שחברו למפעל הציוני. לעתים קרובות הם אף היו בין אלה שהרוויחו ממנו לא מעט, בוודאי בהשוואה לקבוצות אחרות במדינת ישראל. בניגוד לדוברים רבים של תרבויות ממוקפות אחרות שמציגים את תרבותם כמותקפת וכמופסדת לעומת התרבות ההגמונית, תרבות-המקף היהודית-גרמנית לא הציבה את עצמה בדרך כלל כמאבק גלוי וחד-משמעי נגד הלאומיות (כפי שציינתי קודם, חנה ארנט, ג'ורג' שטיינר והנס קוהן הם דוגמאות יוצאות מן הכלל). אולי היה זה הדימוי של התרבות הגרמנית כתרבות גבוהה ונאורה, שנתפסה כמייצגת של המערב המתקדם, שאפשר ליהודים אלה לראות את עצמם כחלק מהפרויקט הלאומי האנטי-מקפי.⁷⁶ כלומר ייתכן שהאוניברסליות, לב לבה של הזהות הממוקפת היהודית-גרמנית-אוניברסלית, היא שאפשרה ליהודים אלה להשתלב במפעל הציוני של ויתור על כל המקפים, ובכלל זה גם ויתור על האוניברסליות עצמה. בניה של תרבות-המקף זנחו כדרכם את הרעיון הממוקף והכפיפו את עצמם לחלוטין לפרויקט החדש של הקמת מדינת לאום ריבונית. אחרים העדיפו להישאר נאמנים לאוניברסליות של תרבות-המקף ולעזוב את הארץ (הנס קוהן למשל) או שעזבו את הארץ בפועל, אולם שמרו אמונים במידה זו או אחרת לרעיון הציוני (הנס יונס למשל).⁷⁷

סיכום

בדומה לדרך שבה הציע יהודה שנהב את המונח "יהודים-ערבים" כהתנגדות וכחתימה תחת מגמות מרכזיות בהגדרת הזהות הישראלית של זמננו אני מעוניין להציע את רעיון המקף בכלל ואת האוניברסליות של תרבות-המקף

היהודית-גרמנית בפרט, כחתימה תחת הפרטיקולריזם האופייני ללאומיות הציונית. במובן מסוים יש בהצעה זו ממד אבסורדי, שכן, כפי שהראתה אלה שוחט, יש קשר עמוק בין הרעיונות הפוסט-קולוניאליים (שתרבות-המקף הוא אחד מהם) לבין ההתנגדות לאירוצנטריות – הורת-היולדתה של תרבות-המקף היהודית-גרמנית-אוניברסלית.⁷⁸ אולם ייתכן שדווקא משום שתרבות זו צמחה על רקע אירופי מובהק, יש בה כדי להציע ביקורת רבת-השיבות "מבפנים" על השיח האירוצנטרי. ייתכן שעיון מחודש בהגות הממוקפת של היהודים-הגרמנים יש בו כדי לתרום לשיח אוניברסלי שנראה חסר למדי בחברה היפר-ממוקפת כמו החברה הישראלית, המנסה שוב ושוב להציג את עצמה כמדינת לאום יהודית חסרת מקפים.

במאמר זה הצגתי את תרבות-המקף היהודית-גרמנית-אוניברסלית כבן אובד ונשכח של ההגות הפוסט-קולוניאלית וכסניף רדיקלי של הגות זו בביקורתה על הלאומיות. טענתי שדווקא משום שתרבות-המקף נתפסה כמרכז העשייה הציונית ודווקא משום שתרבות זו לא הוכפפה ולא נדחקה לשולי החברה, יש ערך ביקורתי בעמידה על זכותה להמשיך ולהתקיים למרות כור ההיתוך הלאומי, ויש ערך בביקורת ממוקפת על הדיכוי הלאומי של תרבות שלא הייתה תרבות שוליים – ואף על פי כן, כמו כל תרבות-מקף אחרת, סבלה מאבדן תרבותי משמעותי. דברים אלו עשויים להיות נרצח חשוב בדרך לניסוח תאוריה מקיפה על התנגדות "ממוקפת" לאבדן התרבותי הכרוך במדינת הלאום. התנגדות זו לצד הניסיון לעמוד מחדש על המאפיינים שאבדו בתהליך הדה-אוניברסליזציה, של יהודי גרמניה, יכולה להיות גורם משמעותי בשיח הזהות היהודי בן זמננו, כפי שהוא מתעצב בתוך גבולותיה של מדינת ישראל ומחוץ להם.

הערות

1. מאמר זה מבוסס על פרק מתוך עבודת דוקטורט במחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, בהנחיית פרופ' דניאל י. לסקר ופרופ' פול מנדס-פלור. תודתי לאמנון רד-קרקוצקין, גולי נאמן-ארד ומרק גלבר שהעירו בעל פה ולשני הקוראים האנונימיים של כתב העת טבור על הערותיהם.
2. כאן ובהמשך אני מקפיד להשתמש לסירוגין בביטוי "גרמנית-יהודית" ו"יהודית-גרמנית" כדי להדגיש כי בתופעה התרבותית הנידונה אין עדיפות או ראשוניות לאף צד של המקף, כפי שאפרט בהמשך.
3. ראו: גיא מירון, "בין השתלבות להתייחדות – האמנסיפציה והקיום היהודי בגרמניה הוויימארית בעיני נציג הממסד היהודי הליברלי", יהדות זמננו, 11–12 (תשנ"ח), עמ' 99–124.

תועמלנים נאצים במאמר זה בכלל, ובציטוט זה בפרט, כדי להראות שאפילו יהודים הבינו את הנזק שהם גורמים כאשר הם משתלטים על התרבות הגרמנית. הספר הנאצי מציג את גולדשטיין כנביא או כחווה מוקדם של הנאציזם. עוד על כך ועל הוויכוח שהתעורר לאחר פרסום מאמרו של גולדשטיין ראו Moritz Goldstein, "German Jewry's Dilemma: The Story of a Provocative Essay", *Leo Baeck Institute Year book* 2 (1957), pp. 236-254.

17. גולדשטיין, משכן מוזות, עמ' 146.

18. Mosse, *German Jews*, p. 81-82.

19. Ibid, p. 42.

20. גיא מירון, משם לכאן בגוף ראשון: זכרונותיהם של יוצאי גרמניה בישראל, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 89.

21. מירון, משם לכאן, עמ' 113.

22. עמוס פונקשטיין, "התורה המדינית של האמנסיפציה היהודית ממנדלסון עד הרצל", תרגום: ע. אופיר, בתוך: עמוס פונקשטיין (עורך), תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, תל אביב: עם עובד, 1991, עמ' 209.

23. ראו: מרדכי מרטיץ בוכר, מלכות שמים: עיונים בספרים שופטים ושמואל, ירושלים: מוסד ביאליק, 1965; חיים זליגמן ויעקב גורן (עורכים), זה, לדאואר, מיהם: אנרכיסטים יהודים, רמת אפעל: יד טבנקין, 1997; חיים זליגמן ויעקב גורן (עורכים), אנרכיסטים יהודים, רמת אפעל: יד טבנקין, 2005.

24. ראו: Moris Lazarus, *The Ethics of Judaism*, trans. Henrietta Szold, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1900; בק, מהות היהדות; הרמן כהן, עיונים ביהדות ובעיות הדור: פרקים מתוך כתבים יהודיים, תרגום וערך: צ. ויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק, 1977.

25. על "מונותאיזם אתי" ראו בק, מהות היהדות, ובמיוחד עמ' 33-35, וכן: מנדס-פלור, מגמות חדשות, עמ' 332.

26. מיכאל מאיר טען שההגות היהודית-גרמנית לאורך כל המאה ה-19 – ממנדלסון, דרך הרש"ד הירש, גייגר ומשה הס ועד הרמן כהן – נושאת אופי משיחי ואוטופי, כלומר מציירת את היהדות כשורה של רעיונות שיהודים אמורים להעביר לשאר העולם. ראו Michael A. Meyer, "German Jewish Thinkers Reflect on the Future of the Jewish Religion", *Leo Baeck Institute Yearbook*, 51 (2006), pp. 3-10.

27. שני המונחים מופיעים בשיח הפוסט-קולוניאלי והרבי-תרבותי בן זמננו כדי לעמוד על המורכבות של זהויות ולהתנגד לניסיון של זהויות הגמוניות כמו מדינות לאום למחוק הבדלים תרבותיים, כפי שנראה בהמשך. על כך ראו: Homi K. Bhabha, "Life at the Border: Hybrid Identities of the Present", *New Perspectives Quarterly*, 14, 1 (1997), pp. 30-31; באבא, "החומר הלכן (היבט פוליטי של לובן)", תיאוריה וביקורת, 20 (2002), עמ' 283-288; סמדר לביא וטד סווינברג, "בין ובתוך גבולות התרבות", תיאוריה וביקורת, 7 (1995), עמ' 67-86; Gloria Anzaldúa, *Borderlands/ La Frontera: The new Mestiza*, San Francisco, 1987.

4. אני משתמש כאן בניסוח של מירון. שולמית וולקוב, לעומתו, כינתה את התופעה "דיסמילציה". ראו Shulamit Volkov, "The Dynamics of Dissimilation: Ostjuden and German Jews", in: Jehuda Reinharz & Walter Schatzberg (ed.), *The Jewish Response to German Culture: From the Enlightenment to the Second World War*, London: Brandeis UP, 1985, pp. 195-211.

5. Gershom Scholem, "On the Social Psychology of the Jews in Germany: 190-1933", in: David Bronsen (ed.), *Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis*, Heidelberg: Winter, 1979, p. 19.

6. שלום מספר שאביו היה נוהג להדליק סיגר מנרות השבת ולכרך "ברוך בורא פרי הטבק". ראו Scholem, "On the Social Psychology", p. 18-21.

7. ליאו בק, מהות היהדות: יסודות ואמונות, תרגום: ל. זגרי, ירושלים: מוסד ביאליק, 1968. יש להדגיש כי ספרו של בק (ראה אור בשנת 1905) היה תגובה לספר של אדולף פון הרנק מ-1900 בשם "מהות הנצרות", ומבחינה זו יש לראות בספר של בק עדות לדיון גרמני כללי על מהויות רתיות ועל היהדות ולא דיון פנים-יהודי. ראו עוד על כך אצל פול מנדס-פלור, "מגמות חדשות במחשבה היהודית", בתוך: מיכאל מאיר ומיכאל ברנר (עורכים), תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, כרך ג': אינטגרציה במחלוקת 1871-1918, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2000, פרק 11, עמ' 327-332.

8. ראו רחל ליבנה פרוידנטל, "מדעי היהדות – פרדיגמות ודפוסים ראשוניים", בתוך: מיכאל פ. מאך ויורם יעקובסון (עורכים), תעודה כ': היסטוריוסופיה ומדעי היהדות, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ה, עמ' 187-214.

9. יוסף חיים ירושלמי, זכור, תל-אביב: עם עובד, 1988, עמ' 116-117.

10. ליבנה-פרוידנטל, "מדעי היהדות", עמ' 194.

11. לדיון ותקיף ומקיף על ההוגים המרכזיים של הביילדונג ראו למשל W. H. Bruford, *The German Tradition of Self-Cultivation: 'Bildung' from Humboldt to Thomas Mann*, London: Cambridge UP, 1975.

12. ליבנה-פרוידנטל, "מדעי היהדות", עמ' 206.

13. George L. Mosse, *German Jews Beyond Judaism*, Bloomington: Indiana UP, 1985, p. 4.

14. Ibid, p. 77.

15. Ibid, p. 80.

16. מוריץ גולדשטיין, "משכן מוזות (Parnass) יהודי-גרמני", בתוך: חיים זליגמן ויעקב גורן (עורכים), זרמים במחשבה האירופאית במאה העשרים בהשפעתם על היהדות והתנועה הציונית, רמת אפעל: יד טבנקין, 2007, עמ' 139-157, עמ' 142. ההדגשה במקור. שנים לאחר שפרסם גולדשטיין את מאמרו, בשנת 1935, השתמשו

28. ליבנה-פרוידנטל, מדעי היהדות, עמ' 214. ההדגשה שלי.
29. Shulamit Volkov, "The Dynamics", p. 203
30. Ibid, p. 211
31. ראו את מכתבו של פרנץ רוזנצוויג המצוטט שם, עמ' 210-211.
32. עוד על הפנייה למורח במפנה המאה ראו פאול מנדס-פלור, "אוריינטליות ומיסטיקה: האסתטיקה של מפנה המאה הי"ט והזהות היהודית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג, 3 (תשמ"ד), עמ' 623-673 וכן: אמנון רז-קרקוצקין, "אוריינטליזם, מדעי היהדות והחברה הישראלית: מספר הערות", ג'ומעה ג' (תשנ"ט): עמ' 34-61.
33. גולדשטיין, משכן מחות, עמ' 153.
34. גרשם שלום, "כנגות המיתוס על דו-שיח גרמני-יהודי", דברים בגו, תל אביב: עם עובד, 1975, עמ' 115-116. שלום כתב את הדברים בתגובה על בקשתו של מנפרד שלסר לכתוב לספר היובל של מוגרטה זוסמן, שהוקדש למה ששלסר כינה "דו-שיח גרמני-יהודי שלא ניתן לניתוק בעיקרו" (מצוטט אצל שלום שם).
35. Paul Mendes-Flohr, *German Jews: A Dual Identity*, New Haven & London: Yale UP, 1999, p. 93
36. Mendes-Flohr, *German Jews*, p. 2. ההדגשה במקור.
37. נעמה שפי, גרמנית בעברית: תרגומים מגרמנית ביישוב העברי 1882-1948, ירושלים: מאגנס, 1998, עמ' 18.
38. ראו: דימיטרי שומסקי, "היסטוריוגרפיה, לאומיות ודו-לאומיות: יהדות צ'כוסלובקיה, ציוני פראג ומקורות הגישה הדו-לאומית של הוגו ברגמן", ציון, סט (תשס"ד), עמ' 45-80.
39. ראו באנתולוגיה המקיפה שערך יהודה שנהב: קולוניאליזם והמצב הפוסטקולוניאלי: אנתולוגיה של תרגום ומקור, ירושלים: מכון ון ליר, 2004. לעתים קרובות את המונח "זהות מקף" מחליף מונח שטבע הומי ק. באבא - "היברידיות". ראו שם במיוחד את מאמרם של יהודה שנהב וחנן חבר, "מגמות במחקר הפוסטקולוניאלי".
40. ראו Anzaldú'a, *Borderlans*, וכן: Homi K. Bhabha, - *The Location of Culture*, London, 1994. אפשר לטעון אמנם שההגות הפוסטקולוניאלית הייתה אמורה להתחבר לרעיון הלאומיות ולא לחתור תחתיו, שכן הלאומיות הייתה דרך של שחרור עמים שונים בעולם השלישי מהדיכוי הקולוניאלי, אולם כפי שמדגישים חלק מההוגים המכונים "פוסטקולוניאליים" - השחרור הלאומי הזה התבצע בשמה של התבונה האוניברסלית שזוהתה עם תפיסות מערביות. על כך ראו: Gyan Prakash, "Postcolonial Criticism and Indian Historiography", *Social Text*, 31/32 (1992), pp. 8-19; וכן ראו מאמרים נוספים בגיליון זה על ההגות הפוסטקולוניאלית.
41. Homi K. Bhabha, "Interrogating Identity: The Postcolonial Prerogative", in: David Goldberg (ed.), *Anatomy and Racism*, Minneapolis: Minnesota UP, 1990, p. 194
42. לביא וסווינדנברג, גבולות התרבות, עמ' 79.
43. שם, עמ' 78.

44. Ella Shohat & Robert Stam, *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, London & New York: Routledge, 1994, p. 41
45. לעניין זה ראו את מאמרה פורץ הדרך של גיאטרי צ'קרוורטי ספיבק, "כלום יכולים המוכפפים לדבר?", תרגום: א. ברויאר וע. אופיר, תיאוריה וביקורת, 7 (1995), עמ' 31-66.
46. Anzaldú'a, *Borderlans*, p. 79, ההדגשה שלי.
- "The new *mestiza* copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity. She learns to be an Indian in Mexican culture, to be Mexican from an Anglo point of view. She learns to juggle cultures. She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode - nothing is thrust out, the good the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else"
47. הרמן כהן, "תשובה על מכתבו הגלוי של ד"ר מרטין בובר להרמן כהן", בתוך: כהן, עיונים ביהדות, עמ' 101.
48. מוריץ גולדשטיין, "אנו ואירופה", בתוך: חיים וליגמן ויעקב גורן (עורכים), זרמים במחשבה האירופאית במאה העשרים בהשפעתם על היהדות והתנועה הציונית, רמת אפעל: יד טבנקין, 2007, עמ' 135. ראו גם עמ' 138.
49. כך למשל כותב בר-בורוכוב, יליד רוסיה שהעיד על עצמו כי רכש את השפה הגרמנית כדי להוציא לאור את רעיונותיו שלא זכו לפרסום הראוי כשכתב ביידיש וברוסית: "כתיבה בגרמנית עדיפה אפילו מן הבחינה הלאומית על כתיבה ברוסית. ספר גרמני אינו שייך רק לתרבות גרמניה אלא גם לתרבות הכלל-אנושית. ואולם משאת נפשי היא כי אדם יהודי יוכל לדבר ביידיש ובאזוני הציבור היהודי על כל נושא הנוגע לו לא לכד כיהודי, אלא כבן-אדם. בתור שפה מוכשרת כיום היידיש, לחלוטין, לתת ביטוי לאדם המודרני; אבל דא עקא, שהיהודים, בתור עם, טרם הבשילו לדגה כזו שהאדם המודרני יהא מסוגל להיות בסביבתם את הוויותיו בכל רמ"ח אבריו", "בר-בורוכוב לשמואל ניגר, 1913", בתוך: מתייתהו מינץ, איתרות בר בורוכוב 1897-1917, תל אביב: עם עובד, 1989, עמ' 499. ההדגשה במקור. מצוטט בחלקו גם אצל שפי, גרמנית בעברית, עמ' 37.
50. גולדשטיין, משכן מחות, עמ' 153. גולדשטיין מתייחס לספרו של גוטפריד קלר, היירוך הירוק (תרגום: מ. טמקין), תל אביב: עם עובד, 1969. ספרו של קלר (1819-1890, שורין) היה פופולרי מאוד בראשית המאה ה-20 ונחשב ל"רומן חניכה".
51. Ludwig Holländer, "Warom sind und bleiben wir Juden?", *CV Zeitung* 16/12/32 p. 513; מצוטט אצל מירון, בין השתלבות להתייחדות, עמ' 111. התרגום כאן ממירון עם תיקון קל שלי.
52. שלושת החוקרים הראשונים שצינתי פרסמו את ספריהם על הלאומיות באותה שנה - 1983. ראו: בנידיקט אנדרסון, קהילות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, תרגום: ד. דאור, תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1999; ארנסט

- גלנר, לאומים ולאומיות (תרגום: ד. דאור), תל-אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 1994; Eric Hobsbawm & Terence Ranger (ed.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge UP, 1983; Elie Kedourie, *Nationalism*, Oxford: Oxford UP, 1996. כמו כן ראו יהודה שנהב, היהודים-הערבים: לאומיות, דת ואתיקה, תל אביב: עם עובד, 2003, עמ' 127.
53. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Oxford UP, 1986, p. 3
54. אנדרסון, קהילות מדומיינות, עמ' 231.
55. לעניין זה ראו אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", תיאוריה וביקורת, 4 (1993), עמ' 23-55, חלק שני – תיאוריה וביקורת, 5 (1994), עמ' 113-132.
56. קונור מעיר שעצם המינוח "מדינת-לאום" הוא מינוח ממוקף המעיד על ההבדלים המהותיים שבין מדינה ללאום Walker Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton: Princeton UP, 1994, p. 96. השימוש במונח הממוקף מלמד על החיבור הלא טבעי ובלתי מובן מאליו בין מדינה ללאום, ממש כפי שהחיבור בין שני צדי המקף בתרבות-המקף הגרמנית-יהודית אינו טבעי או חף מבעיות.
57. נגד הציונים בגרמניה התנהל מאבק עיקש שהיה קשור, בין היתר, ל"מלחמת השפות", שהתנהלה סביב הקמתו של הטכניון. במאבק זה לא נמנעו מתנגדי הציונות מלזהות את הציונות עם רעיונות אנטישמיים. על מאבקים אלה ראו יהודה אילוני, "ציוני גרמניה ו'מלחמת השפות'", הציונות, י' (תשמ"ה): עמ' 53-86. וכן: שפי, גרמנית בעברית, עמ' 39-50.
58. ראו למשל את טענתו של מוסה: George Lachmann Mosse, *Confronting the Nation: Jewish and Western Nationalism*, Hanover: Brandeis UP, 1993, p. 123
59. Mosse, *Confronting the Nation*, p. 144
60. מירון, משם לכאן, עמ' 115.
61. שם, עמ' 149.
62. על חבורת פילג"ש ראו: יותם חותם, "לעמית הגנוסטי: עוד סיפור ידידות – גרשם שלום והנס יונס", חידושים בחקר תולדות יהודי גרמניה (מרכז ליאו בק), 7 (2005), עמ' 1-25. ראו גם נועם זדוף, "פורטרטים בלתי דמיוניים: חוג פילג"ש, חברות וסטירה באוניברסיטה העברית", קתדרה, 126 (תשס"ח): עמ' 67-82. על הקפדתם של המהגרים היהודים-גרמנים לפלשהינה להישאר במעגל חברתי אקסקלוסיבי יהודי-גרמני כבר עמדו רבים. ראו למשל: מירון, משם לכאן, עמ' 143-150.
63. ליאון חזנביץ (כתריאל), "היהודים הגרמנים ומלחמתם בציוניות", האחדות (ט"ז באייר תרע"ג), עמ' 7. מצוטט כאן: שפי, גרמנית בעברית, עמ' 44.
64. דן דאור, "בין עבריות לגרמניות: גוסטב קרויאנקר ושאלת זהותם התרבותית של יהודי גרמניה", בתוך: משה צימרמן ויותם חותם (עורכים), בין המולדות: היקום במחזוריהם, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו, עמ' 108.

65. על שאיפות "ההתגרמנות" של ההוגים הציונים ראו שפי, גרמנית בעברית, עמ' 30-28.
66. מוסה, אל מול פני הלאומיות, עמ' 149.
67. מרטיץ בוכר, "לקצה של הסימביוזה הגרמנית-יהודית", בתוך: תעודה ויעוד ב: עם ועולם: מאמרים על ענייני השעה (עורך: ע. א. סימון), ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"א, עמ' 295.
68. מוסה, אל מול פני הלאומיות, עמ' 178.
69. להשוואה ראשונה במחקר בין המורשת היהודית-גרמנית לבין ביקורת "מזרחית" על החברה הישראלית ראו יותם חותם, "בפרמטר של אירופה – על מורשת יהודית-גרמנית ועל אסטרטגיה נגדית", בתוך: צימרמן, בין המולדות, עמ' 96-101.
70. אלה שוחט, זכרונות אסורים: לקראת מחשבה רבת-תרבותית, תל אביב: עם עובד, 2001, עמ' 8.
71. שוחט, זכרונות אסורים, עמ' 245.
72. שנהב, היהודים הערבים. שנהב למעשה לא דן בצירוף הלא שגרתי בכותרת של ספרו (למעט הערת שוליים קצרה בעמ' 21), וכמקום זאת משתמש בו כמובן מאליו. נראה כי מגמתו הייתה להציג את הצירוף כטבעי, אף שאינו מקובל בציוניות הישראלית.
73. שם, עמ' 151.
74. שם, עמ' 21. בהערה.
75. שוחט, זכרונות אסורים, עמ' 246.
76. שרה חינסקי מדגישה שהמאמץ הציוני ליצור "יהודי חדש" ותרבות יהודית חדשה פנה אך ורק לתרבות המערב: "שרה האמנות הישראלית, למן ימיו הראשונים ועד עצם היום הזה, נוטל באופן קבוע את אבקת ההלכנה האירוצנטרית, תוך תקווה להפוך ביום מן הימים למערבי של ממש". שרה חינסקי, "עיניים עצומות לרווחה": על תסמונת הלבקנות הנרכשת בשרה האמנות הישראלית", בתוך: שנהב, קולוניאליות, עמ' 268. לדעת חינסקי מבחינה תרבותית היה הפרויקט הציוני ניסיון ליצור "אירופה מחוץ לאירופה", ומכאן אפשר ללמוד שאין זה מקרה שבניה של תרבות-המקף יכלו לתפוס מקום מרכזי בתרבות הישראלית.
77. על קוהן ראו חגית לבסקי, "לאומיות בין תיאוריה לפרקטיקה: הנס קוהן והציונות", ציון, סז, ב (תשס"ב), עמ' 189-212; על יונס ראו Christian Wiese, *The Life and Thought of Hans Jonas: Jewish Dimensions*, Hanover: Brandeis University Press, 2007; חותם, "לעמית הגנוסטי".
78. שוחט, זכרונות אסורים, עמ' 54.