

# האנטישמיות על רקע האמנציפציה בגרמניה

זאב לוי

שנאת-ישראל עברה גלגולים שונים במשך שנות האלפיים של חיי הגלות. לא דומה שנאת-ישראל של אפיון, בימיו של יוספוס פלביוס, בתקופת העבדות, לשנאת-ישראל של הכנסיה, בימי הביניים, בתקופת הפיאודאליזם, אבל עם האמנציפציה הראשית המאה ה-19, חל שינוי ראדיקאלי באופייה של שנאת-ישראל, המבדילה מכל השלבים הקודמים, והיא הופכת בהדרגה לאנטישמיות המודרנית. אותו מאבק מפואר וממושך לשוויון-הזכויות המלא של היהודים, היה מלווה כל הזמן בגילויים ובספחים אנטישמיים לרוב, שבהם נעוץ כבר במידה רבה שורש האידיאולוגיה האנטישמית, אשר התפתחה בגרמניה במאה הקודמת. עובדה זו מבליטה את הנחתו הידועה של בורוכוב, כי קידמה אנושית אינה מבטלת מניה וביה את שנאת-ישראל.

עד אז היתה שנאת ישראל בעיקרו של דבר, ביטוי להתחרות בתחום הכלכלי, מחאה על הייחוד הכלכלי של היהודים. אפשר להגדירה גם כבעלת אופי „סטאטי“, המתבטא במעמד המושפל של היהודים בחברה הנוצרית, בהגבלות והפלות כלכליות, מדיניות וחברתיות רבות, שונות ומשונות, אך החברה הסובבת לא כפרה בעצם זכות-קיומם של היהודים. ההפלות, שלרובן ניתנה גושפנקה רשמית מטעם השלטונות, היוו ביטוי מסוים, מעוות, לאינטרסים הכלכליים של העמים. סימן-ההיכר האידיאולוגי העיקרי של שנאת-ישראל זו נמצא בתחום הדת.

האנטישמיות המודרנית, לעומת זה, מופעלת במידה רבה ע"י „כוח פוליטי“. היא משמשת ביטוי לאינטרסים כלכליים אחרי האמנציפציה, כשאלה כבר לא מוגנים ע"י הגבלות רשמיות מטעם. ההבחנה היא כמובן סכימאטית, אך מעתה ואילך מתבלט האופי „הדינאמי“ של האנטישמיות: „לפתור“ את השאלה היהודית, החל מהשקפות שונות על ביטול היהדות וכלה בהכחדה פיזית ממש — „הפתרון הסופי“. בין סימני-היכר אידיאולוגיים תופיע מעכשיו גם תורת-הגזע.

האמנציפציה בגרמניה לא היתה בבחינת מאורע חד-פעמי, אלא תהליך ממושך ומייגע, מלא גפתולים ותהפוכות, וניכרים בה שלושה שלבים:

1) האמנציפציה הוכרזה לראשונה ב-1807, לאחר מסע-הכיבושים של נאפוליאון, ובוטלה ב-1815, עם הקמת „הברית הקדושה“.

2) בפעם השניה הוענקה האמנציפציה, ב-1848, ושוב היא בוטלה, ביחד עם חיסול המשטר הקונסטיטוציוני, כעבור זמן קצר.

3) בפעם השלישית הוענקה האמנציפציה ב-1869, והיא בוטלה לאחר עלייתו של היטלר לשלטון בשנות השלושים של המאה שלנו.

כמובן, אין דומה שלב אחד למשנהו. כאשר בוטלה האמנציפציה ב-1815, היה צעד זה מלווה בגילויים אנטישמיים חריפים — תנועת „הפ-הפ“ — ואולם גזרת הגיטו לא חודשה יותר. וגם ב-1848, כאשר חוסלה האמנציפציה בשניה, לא בוטל שוויון-הזכויות הפורמאלי, אלא הממשלה הצהירה במפורש, כי לא תקיים אותו במלואו, משמע, האנטישמיות הבלתי רשמית תפסה את מקומן של אפלות רשמיות. השלטונות התחכמו

לעקוף את רוחו של החוק בהרבה דרכים, אך לא נרתעו גם מלפגוע בו מדי פעם במישרין. בעיר-הנמל ליבק, למשל, גורשו כל היהודים מן העיר, חזיון המזכיר את ימי-הביניים ממש; בגוטא סירבו סוכני-הביטוח מאש לכלול יהודים בין לקוחותיהם; בברסלאן היתה הבורסה סגורה בפני היהודים. אלה רק כמה דוגמאות מני רבות, אך קצרה היריעה מהשתרע. באזורים המזרחיים, שנספחו לפרוסיה בעקב מלחמות-השחרור היה המצב גרוע עוד יותר; בסך הכל הונהגו אז בפרוסיה רבתי 18 שיטות משפטיות שונות ביחס ליהודים, בעת ובעונה אחת, ונוסף לזה הצרו את צעדיהם ע"י סייגים חברתיים ללא-ספור. הרעה נוספת חלה ב-1840, עם הנהגת „המדיניות הגרמנית-הנוצרית“, שהרבתה באפליית מקומיות: איסור מגורים, איסור על תנועה חפשית, הגבלת חופש המסחר וכו'. בוינה, בירת אוסטריה, למשל, מתוך 12,000 יהודים רק 200 משפחות נהגו מזכות מגורים, וכל היתר נחשבו ל„עוברים“ (Passanten)<sup>1</sup>.

ברם, לאמיתו של דבר עוד היתה התמונה מסובכת פי כמה. למען הדיוק יש לציין, כי האמאנציפציה הפורמאלית בראשית המאה ה-19 היתה במידה מרובה אך אישור „דה-יורה“ של מצב, שהיה קיים כבר מקדם „דה-פקטו“, ואין בכך משום תרתי דסתרי. ב-1807, כאשר פרוסיה כללה עדיין את מחוזותיה המזרחיים — בפולין — נהגו 20% מיהודי פרוסיה מפריבילגיות, ולאחר שמחוזות אלה נותקו מפרוסיה עם חוזה השלום, מגו „יהודי הפריבילגיות“ כ-90% מכלל יהדות פרוסיה, ומבחינה זו ניתנה — עם צו האמאנציפציה של נאפוליאון באותה שנה — רק גושפנקה רשמית למעמדם בפועל. אפילו ב-1816, לאחר תבוסתו של נאפוליאון, כאשר מחוזות אלה נספחו מחדש לפרוסיה, עדיין מגו „יהודי הפריבילגיות“, אשר נרשמו כ„אזרחים פרוסיים בעלי אמונה יהודית“, כ-60% מכלל האוכלוסיה היהודית, ועובדה זו הגבירה את מורת-הרוח על ביטולה החוזר של האמאנציפציה, והחריפה את המאבק והפולמוס סביבה. לנקודה זו של ביטול האמאנציפציה נודעת חשיבות יתרה להבנת הבעיה. יהודי אשכנז, לאחר שטעמו, ואם גם עת קצרה בלבד, טעמו של שויון מלא, לאחר שהחלו להשתלב בחיים הכלכליים והתרבותיים הכלליים, לא היו מוכנים עוד להשלים עם מצב עניינים של אפלייה והעדר-זכויות. ועוד: לרעיונותיה ההומאניסטיים של המהפכה הצרפתית על חופש, אחווה ושוויון, היתה השפעה כבירה על חיייהם הרוחניים של יהודי גרמניה, בעיקר לאחר נצחונותיו של נאפוליאון. באלה יש לבקש את שורש התופעה המוזרה, כי בגרמניה הגיעה ההתבוללות מדעת למימדים כאלה, שלא היו כמותם אפילו באותן הארצות של אירופה המערבית, בהן נשמרה האמאנציפציה האזרחית במלואה. גם תנועת ההשכלה, אשר חלק חשוב לה בהתפתחות התרבותית והלאומית של העם — אף היא לא הוליקה, בתנאים המיוחדים של חיי הבורגנות היהודית בגרמניה, אלא להתבוללות. אמנם ההתבוללות בתור סיסמה ודרך לא הועילה הרבה, ובדרך-כלל לא היתה אלא פתרון-סרק. היא הובילה ברוב המקרים לשמד, אך אפילו המשומדים, רובם ככולם, לא התבוללו התבוללות של ממש בסביבתם, אלא שמרו בעל-כרחם על המסגרת המשפחתית והסביבה היהודית. החיץ בינם ובין הגויים לא נעלם, והזיקה הלאומית (בצורת הקשר המשפחתי וכו') הוכיחה את עצמה כחוקה מן הזיקה הדתית. הדוגמה הקלאסית והמפורסמת — היינריך היינה, שלא ניתק מעולם את קשריו הרגשיים עם צור-מחצבתו. גם רחל וארנהאגן, בעלת הטרקלין המפורסם, שהיה מקום מפגש לסלתה ושמנה של האינטליגנציה הברלינאית בראשית המאה, ואשר זכתה, הודות למאמציה השקדנים והבלתי-נלאים, להישגים חברתיים בלתי-מבוטלים, ואשר הגיעה לכאורה אל המנוחה ואל הנחלה, גם היא נאלצה להודות בערוב-ימיה, כי תוחלתה נכזבה, וכי יחס האנשים אליה בטרקלינים היה תמיד יחס של איפה ואיפה. יש משום סמליות, בהבטחתו של היינה הצעיר לרחל הישישה, כי יהיה תמיד „גלהב לגורל היהודים ולמלחמה על שיוונם בפני החוק. בימי-מסה, שלא יהיה מהם מפלט, ישמע האספסוף

Elenore Sterling: Er ist wie Du, Frühgeschichte des Antisemitismus, Chr. 1 Kaiser-Verlag, München, 1956, s. 31-32

הגרמני את קולי, אשר יהדהד במרתפי הבירה וגם בארמונות של גרמניה"<sup>2</sup>. גם המשורר לודוויג ברנה אל-נכון, כי הפתרון היה לקוי: „אחדים מגנים אותי בתור יהודי, אחדים משבחים אותי על היותי יהודי, אחרים סולחים לי את יהדותי, אבל כולם חושבים על כך"<sup>3</sup>. ובמכתב אחר נתן ברנה ביטוי לאכזבתו הגדולה. שהממשלות העניקו חסדן לבנקאים יהודיים, ובעודן מחלקות להם כבוד ופריבילגיות, מאטו בשירותה של האינטליגנציה היהודית, שאת כל חייה הקדישה לתרבות, לאמנות ולמדע של גרמניה<sup>4</sup>.

אכן, בגרמניה נוצר בימים ההם ניגוד עמוק בין מעמדה של הבורגנות היהודית, לבין מעמדם הכלכלי, המשפטי והתרבותי של המוני היהודים הפשוטים, „עמך", שעסקו במסחר זעיר, רוכלות, הלואה ברבית ומלאכה. אלה האחרונים נשארו נטולי-זכויות, וזה שימש מניע נוסף להתכחשותה של הבורגנות היהודית בגרמניה ליהדותה. אצלה קבע כאן אינטרס מעמדי מפורש: הם בחרו בדרך של התבוללות בלתי-מסויגת, של טמיעה ושמד, כדי לזכות בשוויון לעצמם בלבד, או כהגדרתו השנונה של היינה, ב„כרטיס הכניסה" לחברה המשכילה של אירופה.

כל התופעות הללו אף הן מילאו תפקיד חשוב בפולמוס הצבורי והאידיאולוגי מסביב לשאלת האמאנציפציה, ואי-אפשר לפסוח עליהן בניתוח הסוגיה הנדונה. עם זאת, אל נשכח, כי „המעצמה" היהודית היוותה למעשה אחוז מבוטל מכלל אוכלוסיית גרמניה; ב-1816 300,000 נפש, שהן 1.25%, וב-1948 400,000, שהן אפילו רק 1.13%<sup>5</sup>. יתר-על-כן, מבחינה סוציאלית וכלכלית הצטיינו היהודים בגיוון רב ביותר, ובניגוד לדעה המקובלת, רובם לא היו בנקאים וסוחרים, אלא עניים מרודים, כתוצאה מההגבלות הכלכליות, שהוזכרו לעיל. כך למשל, החלק החמישי של יהודי העיר האמבורג, היה נתמך על-ידי מוסדות הסעד של הקהילה; באותו זמן היגרו קהילות שלמות מבאוואריה ווירטנברג לאמריקה מחמת התרוששותן. בארכיוני המשטרה של התקופה נשתמר שפע של מיסמכים, המספר על מה שהם מכנים Betteljuden, Schacherjuden והמתארים בסגנון ציורי ביותר את היהודים האלה בתורת „דמויות מרשימות ביותר"<sup>6</sup> (spektakulosigste Gestalten).

בנגוד לדעה הרווחת, אחוז ניכר של היהודים גם עסקו במלאכה בתוככי גרמניה: בבאוואריה, בשנת 1844, מתוך 10000 מפרנסים יהודיים, עסקו 4700 במלאכה, ו-1200 בחקלאות (לפי כתב-העת Orient מאותה תקופה). תמונה דומה מצטיירת לעינינו על פי מסמכים רשמיים על עיסוקיהם של יהודים במחוזות של ברסלאו, אופלן, אזור-המיין, במברג, וירטנברג ועוד. שם נפקדו בקרב בעלי-המלאכה היהודיים מקצועות כדלקמן: אורגים, נושפי-זכוכית, פחחים, קצבים, נגרים, סנדלרים, חייטים, אופים, פרוונים, זגגים, מסגרים, נפחים ועוד<sup>7</sup>. בהמשך הזמן, ובעיקר מאמצע המאה ואילך, הולכת ויורדת התעסקותם של היהודים בענפים אלה בהדרגה, אך עובדת קיום בורגנות יהודית כשלעצמה מכאן ושל שכבות יהודיות עמלות מכאן בתקופת האמאנציפציה עומדת בסתירה לתמונה כפי שציירוה הסופרים האנטישמיים.

מה הן המסקנות העיקריות, שניתן להסיק מהמצב, שנסקר כאן על דרך הקיצור הנמרץ?

(1) נוצר חייץ הולך וגובר בין הבורגנות היהודית המתבוללת והמתכחשת לכור-מחצבתה, לבין המוני-היהודים הפשוטים, שבחלקם הגדול נשארו נטולי-זכויות.

2 ראה ספרה המענין של חנה ארנדט על רחל וארנהאגן: Hannah Arendt: Rahel Varnhagen, The Life of a Jewess, Leo Baeck Institute, London, 1957

3 לודוויג ברנה: „מכתבים מפאריז", מס' 74, פברואר 1832.

4 כנ"ל, מכתב מס' 72.

5 אליאונור שטרלינג, עמ' 33.

6 שם, עמ' 35.

7 שם, עמ' 39.

(2) עוצמתם הכלכלית של היהודים בגרמניה ירדה. תמה התקופה של „יהודי-החצר“<sup>8</sup> ו„יהודי-החסות“, של ה-Münzjuden; ההון הפינאנסי התחיל לדחוק את הבנקאות היהודית הפרטית ממעמדה המרכזי; בית רוטשילד ובית בלייכרדר היו בבחינת ספיחים אחרונים של הבנקאות היהודית הגדולה ורבת ההשפעה. דברים אלה אמורים, כמובן, לגבי השכבות הותיקות והמבוססות של הישוב היהודי בגרמניה, ובארצות מערב-אירופה בכלל, אשר נחשבו — בצדק או שלא בצדק — לנציגיהם של כלל היהודים. מה היתה קודם הסיבה להשפעה ניכרת זו של היהודים על הכלכלה של אירופה המערבית? המדינות הלאומיות המתהוות פיתחו פעולות אדמיניסטרטיביות, ולפעמים אף כלכליות, שהצריכו אמצעי-מימון נרחבים, ואילו הבורגנות הקאפיטליסטית הצעירה דבקה במלוא העקשנות בסיסמת „היוזמה הפרטית“ הלבדית (Laissez faire), שללה כל פעילות משקית מטעם המדינה, ונתעה מפני כל השקעה כספית בסקטור הממשלתי „הבלתי-פרודוקטיבי“. נשארו היהודים, אשר נחלצו, אם מעט ואם הרבה, לעזרת הממשלות השונות, כשסייעו בידיהם מצד אחד נסיונם העשיר בעניני אשראי, שרכשו לעצמם, מימי הביניים ואילך, וכן קשריהם הבין-ארציים, ומצד שני ההגבלות המרובות, שהוטלו על פעילותם הכלכלית בתחומים המשקיים האחרים.

ברם, בד בבד עם התפתחות הקאפיטאליזם, ובעיקר עם עליית ההון הפינאנסי במחצית השנייה של המאה ה-19, פוחתת חשיבותם של היהודים, ומעמדם נחלש בהדרגה. הבורגנות חדלה לגלות יחס עוין כל כך לפעילות המשקית של המדינה; אדרבא, היא מנסה עתה להפיק מאקסימום של הנאה ותועלת ממגמות ההתפשטות האימפריאליסטית של הממשלות, והתוצאה הבלתי-נמנעת היא, שהיהודים הולכים ומאבדים את עמדות הייחוד והבכורה, שהיו להם קודם בשטח זה. בורוכוב הגדיר תהליך זה הגדרה קולעת, בכתבו: „מסלול הקאפיטאליזם חופף את מסלול הגלות. במקום שהיהודים הביאו תועלת קודם, נעשו מיותרים שם ברבות הימים“<sup>9</sup>.

כך אנו עדים לאחד הפאראדוקסים בתולדות עמנו בגולה: מצד אחד נחלשת חיוניותם הכלכלית בקאפיטאליזם המתפתח. מצד שני נפתחות בפניהם אפשרויות של התפתחות והתקדמות — הודות לתמורות הכלכליות והחברתיות, שהמהפכה הצרפתית נתנה להן גושפנקה של חופש כלכלי, משפטי ומדיני —, ושל השתלבות בחיים התרבותיים והחברתיים הכלליים. נפרצה חומת-הבידוד, שעד אז כמעט ולא ניבעו בה סדקים.

זהו — בקוים כלליים — הרקע לאותו פולמוס אידיאולוגי עז וחרף סביב האמנציפציה היהודית — פולמוס, אשר לקחו בו חבל מרבית הוגי-הדעות של הדור.

#### פולמוס האמנציפציה

כעין סנונית, המבשרת את הפולמוס העתיד לבוא בשאלת האמנציפציה היהודית, אפשר לראות כבר בויכוחים הספרותיים, שנתעוררו עוד באמצע המאה ה-18 סביב שתי דראמות של לסינג: „היהודים“ ב-1749, ו„נתן החכם“ ב-1779. ברם, הפולמוס האמיתי התפתח רק בעשורים הראשונים של המאה ה-19, בקרב הגליאנים הצעירים. רובם צידדו באמנציפציה, וראו בה המשך הגיוני של התיאוריה על חברת-צדק, אשר בפילוסופית-המשפט של הגל לא הושלמה עד תום. במשך תקופה קצרה יחסית התפרסמו מאמרים, קונטרסים, כרוזים וכתבי-פולמוס לרוב, כשבעיית האמנציפציה היהודית משתלבת בהם בפולמוס התיאולוגי-הבקורתי הכללי. בשנים הללו ראו אור עבודותיהם של שטראוס („חיי ישו“), ברונגו באואר, פרידריך דאומר, ארנולד רוגה, לדויג פויארבאך ואחרים, כשהחוט המקשר את כולם הוא הבקורת החילונית של הנצרות, והדברים הגיעו עד כדי כך, שיריביהם טענו אפילו בתעמולת-הנגד שלהם, כי היהודים הם העומדים מאחורי כל זה, והם המממנים, כביכול, את פירסום הספרים האלה...<sup>9</sup>

8 ב. בורוכוב: „לשאלת התיאוריה הציונית“, כתבים א', עמ' 12.

9 אליאונר שטרלינג, עמ' 108.

היגל והיהדות

לשם הבנה נאותה של נימוקיהם וטיעוניהם של ההגליאנים הצעירים בסוגיה זו, הבה ונעיף מבט חטוף על השקפתו של היגל עצמו על היהדות. בכתביו התיאולוגיים הראשונים ניכרת התעניינות מרובה ביהדות, אעפ"י שהיחס הוא שלילי. כפי שהראה כבר פרופ' נתן רוטנשטרייך בצורה מאלפת<sup>10</sup>, יש להבחין ביחסו של היגל ליהדות בין ביקורת על יסוד חגובה רגשית לבין ביקורת על יסוד קטגוריות פילוסופיות.

הביקורת הרגשית, האופיינית לכתביו הראשונים של היגל, משופעת בביטויים של גנאי, ומצטיינת בנימה כללית של דחיה. היגל רואה שם את היהדות (וכן את הנצרות), כ"התנכרות" האדם לעצמו, וכסגידה ל"יצורים זרים", והוא מתאר את הדת היהודית כ"דת של עבדים", שאינה מניחה מקום לנטיה הטבעית של האדם. הוא הישווה את היהדות ל"מקבת" של שקספיר, הנגרר אחרי יצורים זרים, ובשרותם רוצח ורומס כל מה שקדוש בטבע האדם. האל היהודי מתואר בפי היגל כאל השנאה וההתנגדות לכל העמים האחרים, ותאור זה עובר אחר-כך כחוט-השני בכל הספרות התיאולוגית במחצית הראשונה של המאה ה-19: אלוהי היהודים — אל השנאה והועם, אלוהי-הנוצרים — אל האהבה והיופי. היגל סוקר את ראשית צעדיו של העם היהודי על-פי המקרא, כדי להוכיח, שבהם מקור כל מדותיהם השליליות של היהודים, כגון פאסיביות, חוסר עצמאות, אגואיזם, טפילות, העדר רגש אנושי, שנאת-הזולת, שמחה לאיד, מנטאליות של עבדים וכו', מעין מילון בנציר-אנפין העתיד להתפתח ברבות הימים ללכסיקון אנטישמי שלם. בהמשך גם נראה, מה רבה היתה השפעת דבריו אלה, שבמידה מסויימת ניער היגל עצמו את חוצנו מהם לאחר זמן, על גישתם של חלק מתלמידיו לשאלה היהודית.

הביקורת הפילוסופית על היהדות, בכתביו המאוחרים, מרככת את תפיסתו השלילית הקיצונית, ומשקיפה על היהדות כגילוי "התבונה המתבוננת", כ"דת השגב" (Religion der Erhabenheit). העולה אמנם בערכה על כל הדתות של המזרח, אך נופלת מדהות היונית והרומאית, ולא כל שכן מן הנצרות, שהיא העפילה בינתיים בהשקפתו לדרגת ה"דת האבסולוטית". היהדות היא רק אספקט חלקי של כוליות האין-סופי והסופי, ועם ישראל הוא "מציאות ללא תודעה עצמית כלשהי", רעיון שגם אותו נפגוש, כמעט כלשונו, בפי שוללי האמנציפציה. לפי הקונצפציה הפילוסופית של היגל, מתגלמת "הרוח האבסולוטית" בנצרות המתיוונת (hellenisiert), ואילו הדת והעם היהודי הם התגלמות הרע: "הרוח הנוצרית-יוונית היא התגלמות הטוב והיפה, הסדר והאור. הרוח היהודית של התנ"ך, לעומת זה, היא ביטוי רשע ולשהיתות"..." הרוח האבסולוטית אין לה מקום בכלא של הנשמה היהודית".

היגל צידד בשוויון-זכויות ליהודים, אלא שהשגותיו הפילוסופיות הנ"ל היוו בסיס איתן להנמקותיהם של שוללי השוויון בקרב תלמידיו (ברונו באואר ואחרים), ושל פילוסופים אנטישמיים יותר מאוחרים (אדוארד פון הארטמן). גם זהו אחד הפאראדוקסים במשנתו של היגל, ששימשה מצד אחד נקודת-מוצא לרעיונות של קדמה, ומאידך-גיסא בסיס להשקפות ריאקציוניות ואוטוריטאריות של הממלכה הפרוסית.

ברונו באואר ושאלת היהודים

בנקודת המוקד של הפולמוס האידיאולוגי בדבר האמנציפציה ניצב ספרו הקטן של ברונו באואר: "לשאלת היהודים"<sup>11</sup>. חיבור זה נודעת לו חשיבות משתי בחינות: (1) הוא מהווה דוגמא אופיינית לגלישה מהשקפות ראדיקאליות בראשית שנות ה-40 של המאה הקודמת ועד לתפיסה ארכי-ריאקציונית וגוענית בשנות החמישים והששים.

10 נתן רוטנשטרייך: היהדות וזכויות היהודים, פרק בפולמוס האמנציפציה, הוצ' הקיבוץ המאוחד, תשי"ט, עמ' 94 ואילך.

11 Bruno Bauer: Die Judenfrage, Braunschweig, 1843

(התפתחות דומה נחזה גם אצל ריכארד ואגנר).<sup>12</sup> 2) התערבותו של מארקס בפולמוס, שתרמה לגיבוש השקפתו הפילוסופית והחברתית, למרות אופיה האנטייהודי.<sup>12</sup> ברוננו באואר היה האישיות הבולטת ביותר בקרב ההגליאנים הצעירים, וקנה לו שם בניתוח חילוני נועז של הנצרות. את השראתו ינק מהפילוסופיה היוונית הקדומה, מהאסכולה הסקפטית, מאפיקור ומהסטואה, אך מהם נטל בעיקר את ספקותיהם של הסקפטים ואת שלילת הדת של אפיקור, בשעה שמארקס, שנימנה על אותו חוג, האיר בעבודת הדוקטוראט שלו את תרומתם החשובה של דמוקריט ואפיקור למאבק על זכויות האדם, ונגד עבודת ומחיצות לאומיות. חיבוריו של באואר, ובעיקר מכתביו אל מארקס, מאותה התקופה, משופעים פראזות מהפכניות, או ביתר-דיוק אנטי-קלריקאליות, לרוב, אך בו בזמן נוקטים בעמדה שמרנית לעילא לגבי המדינה הפרוסית האבסולוטית; מבחינה זו הלך בעצם בעקבותיו של היגל רבו. את השקפתו החברתיות המדיניות הביע באואר מעל דפי „העתון הכללי לספרות“, שהוציא אז ביחד עם אחיו אדגאר באואר — השקפות מלאות בוז לתנועות „המוניות“ (היינו היהדות, הנצרות, המהפכה הצרפתית והסוציאליזם); „המחשבה הבקורתית“, שהיתה יקרה לבאואר מעל לכל, שורה על יחיד-סגולה בלבד, ואילו ההמונים צריכים להיות מונהגים על ידם; באואר מצויר תמונה של „גבורים, נושאי התודעה העצמית“, הניצבים מול „ההמון“, ויחסו העוין ליהדות ושלילתו את האמאנציפציה משתלבים בתוך התפיסה הכללית הנל, שמארקס ואנגלס הוקיעו בעבודתם המשותפת הראשונה — „המשפחה הקדושה“, נגד ברוננו באואר ושות' — „אשר בה מסרו גט-כריתות לפילוסופיה שלאחר היגל.

אליבא דבאואר, כפופה היהדות לאלוהים זרים, וקיימת תהום בינה ובין רוח הזמן. היהדות סיימה, לכאורה, את תפקידה עם התהוות הנצרות, ומאז חיים היהודים בעולם „חימארי“, דמיוני, ואינם מהווים יותר גורם הסטורי. משום כך, מסיק באואר, ברוב למדנותו, אינם ראויים להשתלב בהיסטוריה הדינאמית של התקופה, ואינם זכאים לאמאנציפציה. יש כאן, בעצם, מעין מהדורה חדשה לקובלנותיו הישנות-נושנות של אוגוסטינוס הקדוש על „היהודים קשי-העורף“, שלא הואילו להיעלם מגיא-החזיון של ההיסטוריה. לאמיתו של דבר מבצבצת כאן מדברי באואר אותה הדילמה הנצחית של כל ההיסטוריוסופים שלפניו, לגבי התופעה „יוצאת-הדופן“ של עם יהודי אכס-טריטוריאלי.

כעבור 20 שנה כתב באואר חיבור שני — „היהדות בנכר“ — (Das Judentum in der Fremde). וסגנונו החדש מעיד גם על אפיק מחשבתי חדש של בעליו. הוא אינו הוסך במלות-גנאי ליהודים — „ספקולאנטים“, „כושי לבן“ וכיוצא בזה — ומאשים אותם ב„אי-השקט של הזמנים החדשים“; „הם מצויים בחריצים ובסדקים של החברה הבורגנית“, מוצצים את לשד החברה בעסקי-הנשך וכו'. ההרפה זו באיבתו ליהודים, והעדר הארגומנטאציה התיאולוגית הקודמת, משקפות נאמנה את התפתחותו הפילוסופית-החברתית של האיש. בחיבורו הראשון שלל את האמאנציפציה, כיוון שהיהודים לא ניאותו לוותר על הדת, בהתאם לדרישתו של באואר, ולכן לא היו ראויים, לדעתו, להשתלב במדינה החילונית הנכספת. ואילו בחיבורו השני הוא שולל את האמאנציפציה משום זיקתה לראציונאליזם ולהשכלה, שהן עכשיו למורת-רוחו, ואיבתו שלוחת-הרסן ליהודים נובעת מפסילת המגמות המודרניות בחיים המדיניים — הלך-רוח, שהיה אז נחלת חוגים ריאקציוניים בגרמניה.

ואולם העיקר: באואר שוב אינו אומר די בנימוקים תיאולוגיים, העומדים על כרעי תרנגולת, אלא מפליג לעבר שלב חדש — אל השקפה טרום גזענית. הוא מונה, במיטב השיטתיות הגרמנית, את כל התכונות השליליות של הגזע „הקוקאזי“ (קרי: היהודי), כפי שעשה גם היגל לפניו: גטית היהודים לשקר, תאוות-הנשך, אי-מהימנות מדינית וכו'. זוהי עדיין גזענות היולית; נעדר ממנה היסוד „התיאורטי“ של „הדם“, שיורכב עליה בעוד שנים מספר. אמנם, גם בטענותיו אלה, אין באואר

12 ע' נתן רוטנשטרייך, בספר הנ"ל.

מקורי, אלא מחרה-מחזיק אחרי ההיסטוריון הגרמני גיאורג קריגה והפילולוג היינריך ליאו, שדיברו עוד לפניו על „גזעים שמיים” נחותים ו„גזעים גרמניים” עליונים, ואין הם קולות בודדים, חלילה. ב„רומא וירושלים”, שראה אור באותה שנה ממש, שבאואר פירסם את דברי-הבלע הנ”ל, ב-1863, התריע משה הס נגד הגישה הגזענית, המרימה ראש בגרמניה, וזה מבלי שהיה לו הסיפק להתודע אל חיבורו השני של באואר.<sup>13</sup>

ואמנם, לא הפילוסופיה היא המונחת ביסוד שנאת-ישראל של באואר, אלא האנטישמיות היא המכתיבה לו את הנמקותיו העיוניות, והיא המעבירה אותו על דעתו.

באואר, כאמור, לא היה היחיד, שהשפעתו של היגל, וגם של פייכטה פעה אצלו בכיוון אנטישמי. גם ארנסט מוריץ ארנדט, המשורר, ההיסטוריון, המדינאי והלאומני הפרוסי, שהגיגים דמוקראטיים וריאקציוניים דרו בו בכפיפה אחת, כתב בעת ההיא את הדברים שלהלן: „מושל טוב ודורש צדק (הכוונה לוילהלם הרביעי, מלך פרוסיה) ירא נהו בפני הנכרי והזר, העלול עם השפעתו הבלתי-פוסקת — להרעיל ולקלקל את הנבטים הטהורים והנהדרים של עמו האציל”, ובמקום אחר הוא ממשך: „היהודים בתורת יהודים אינם מתאימים לעולם הזה ולמדינות האלה, ולכן אין אני חפץ שיתרבו בגרמניה בדרך בלתי-נאותה. אבל אני קץ בהם גם משום שהם עם נכרי, והנני חרד לטהרתו המאקסימאלית של השבט הגרמני”. ארנדט גם פסק את הפסוק הידוע לשימצה, כי „גזעי האדם שונים כגזעי הכלבים”. הקירבה בין הארגומנ-טאציה הזאת לבין זו של באואר מודקרת לעין. ובדומה לארנדט, גם „אבי-ההתעמלות” (Turnvater) יאהן: „חובתו הראשונה של כל גרמני היא לשנוא כל נכרי”. אין צורך להוסיף, כי אגודות ההתעמלות המהוללות של יאהן היו סגורות בפני היהודים על מנעול וברייה.<sup>14</sup>

כל המגמות הללו, שהבאנו מהן כאן רק דוגמאות אופייניות, ינקו את השראתן במישרין מפילוסופית-ההיסטוריה של היגל, אשר אמרה בענין זה דברים ברורים: „רק הלאומים הגרמניים הגיעו, בחיק הנצרות, אל ההכרה, שהאדם הוא חפשי בתורת אדם, וכי חרות-רוחו היא טבעו המובהק”. על סמך זה כותב הפסיכולוג תיאודור רומר: „הברית הראשונה ניתנה לעם אחד, הברית השניה לכל בני-האדם, והברית השלישית תינתן ע”י עם אחד — הוא העם הגרמני — לכל העמים”. ונעיר במאמר מוסגר, כי מתאוריה זו נמתח קו ישר לטיעוני „הנוצרים הגרמניים” בימי היטלר, על הנצרות כסגולתו ובשורתו של הגזע הגרמני...

התגברותה של שנאת-היהודים בתפיסתו של ברונזו באואר, היתה ביטוי סימפטומאטי למגמות, שרווחו אז בקרב חלק לא-קטן של ההגליאנים הצעירים. האנטישמיות שלו היתה מעין נייר-לאקמוס לבחינת מהותו האמיתית של איש זה, אשר התדרדר מאגרא רמא של השקפות ראדיקאליות ביחס בתחילת שנות ה-40 לבירא עמיקתא של תפיסה ריאקציונית בתכלית בשנות ה-50 וה-60.

תאור מפורט של התגובה היהודית על חיבוריו של באואר תהרוג אל מעבר לנושא הנדון ברשימה זו. בפולמוס נטלו חלק מראשי יהדות אשכנז, כגון אברהם גייגר, סמואל הירש, ד”ר פילפוזן וגבריאל ריסר, אך דבריהם נשאו בעיקר אופי של אפו-לוגיטיקה כלפי חוץ ושל ריפורמה כלפי פנים; נסיונותיהם למוג התבוללות גרמנית עם שמירה מסוימת על ערכי המסורת והדת היהודית נכשלו ולא הובילו בסופו של דבר אלא להתבוללות לאומית ולשתולנות. ידוע היחס העוין, שבו דחו את רעיונותיו הציוניים של משה הס. דוברי הרפורמה, יותר משנשאו את נפשם לתיקון הדת והפולחן היהודיים בהתאם לצרכים שהזמן גרמם, תוך כדי שמירה על רוחם ומהותם היהודיים, שאפו להתרוקנותם מכל תוכן לאומי.

13 במכתבים הרביעי והחמישי של „רומא וירושלים”, משה הס: כתבים ציוניים ויהודיים. הוצאת הספריה הציונית ירושלים, עמ’ 36—37, עמ’ 45.

14 על פי ספרה של אליאונור שטרלינג, עמ’ 164.

התגובות של הלא-יהודים על השקפותיו של באואר היו חלוקות. הגליאני צעיר אחד, פרידריך דאומר, הסביר, כי מושגי-הדת היהודיים אינם ניתנים להיפרד מעל, תשוקות חושניות גאסטרונומיות<sup>15</sup> וידידו פ.ו. גהילאני, אשר, "ביסס" את טענותיו של באואר על-ידי אסמכתות תיאולוגיות, פירש: תשוקות גאסטרונומיות אלה — זהו הקאניבאליזם הטבוע בדת היהודית, והמוליד אצלם מדי פעם בפעם את התשוקה להקריב קרבן-אדם, ובעיקר ילד נוצרי<sup>16</sup>, ולכן, הוא מסכם: "האנטישמיות היא ההגנה העצמית של האנושות"<sup>17</sup>.

גם ארנולד רוגה, שבדומה לברונו באואר היה זמן-מה עמיתו של מארקס, הסכים עם באואר, כי היהודים מהווים גוף זר בחברה הגרמנית והנוצרית. הוא מתנגד אמנם לשלילת זכויותיהם הפוליטיות, אך יחד עם זה גם השתלבותם בחיים הגרמניים לא היתה רצויה בעיניו, כיון שהם נשארים יהודים; היהודים הם "התולעים בגבינה של הנצרות"<sup>18</sup>.

מאידך, לא חסרו גם תגובות, שיצאו חוצץ נגד כל דברי השיטנה הללו, אך למען האמת יש לומר, כי מספרן לא היה רב ביותר. מן הראוי להזכיר את עמידתו האמיצה של ה-"Mannheimer Abendzeitung", אשר כתב בימים של מהומות אנטי-יהודיות ב-1848: "כל החברה אחראית לשנאת-היהודים, ושותפים לאשמה הם כל אלה, המתבוננים במהומות בשלוח, מבלי להתגייס בכל כוחם לדיכוי ולמניעתן".

בשדה הפובליציסטיקה מענינות בעיקר שתי תגובות נמרצות נגד השקפותיו של באואר. הראשונה היתה משל קארל גריין, מאבות "הסוציאליזם האמיתי", אשר תמך בכל מאודו בזכות היהודים לאמאנציפציה. בשעה שבאואר הטיף (בחיבורו הראשון) לביטול הדת, דגל גריין ברעיון הליבראלי של הפרדת הדת והמדינה, לפי דוגמת ארה"ב, ומבחינה זו עיקרי טענותיו היו זהים עם אלה של דוברי האמאנציפציה היהודיים. יתר-על-כן, אצלו אנו פוגשים אפילו כל אותם הסממנים האפולוגיטיים, שאיפיינו את הרבנים הרפורמיים, כמו למשל, שהרעיון המשיחי איננו יסוד מהותי של התודעה היהודית, שאין היהודים אומה וכו'. "השאלה המשפטית של האמאנציפציה היהודית איננה לא שאלה פוליטית ולא דתית, אלא אך ורק שאלה אנושית טהורה", ועל המדינה, המושתתת על אשיות החוק, להיות נויטראלית בעניני הדת, להשאיר את הניגודים בין יהדות ונצרות לתיאולוגים, ולראות באמונה הדתית את ענינו הפרטי של האזרח<sup>19</sup>.

קארל מארקס והשאלה היהודית

מקום מיוחד במינו תופס בכל הפרשה הפולמוסית הזאת חיבורו של מארקס — "לשאלת היהודים" (Zur Judenfrage) — מעבודותיו העיוניות הראשונות, המהווה אף הוא תשובה לברונו באואר. בשביל מארקס משמשת שאלת האמאנציפציה היהודית נקודת-אחיזה לבחינת היחס בין אמאנציפציה מדינית ואנושית. הוא מותח ביקורת על השגותיו של באואר בשלושה מישורים:

- (1) על עצם שלילת האמאנציפציה היהודית.
- (2) על בקורת "המדינה הנוצרית" ולא "המדינה" בכלל.
- (3) על אי-ההבחנה בין אמאנציפציה פוליטית ואנושית.

יהודים יכאים לאמאנציפציה מדינית, והם צריכים להיות אזרחים שוויוניות — דבר זה אינו טעון הוכחה כל-עיקר לגבי מארקס, אלא האמאנציפציה המדינית איננה חזות-הכל — אין היא אמאנציפציה כוללת, הווי-אומר של האנושות כולה. "שאלת היחס בין האמאנציפציה הפוליטית והדת הופכת אצלנו לשאלת היחס בין האמאנציפציה הפוליטית

Friedrich Daumer: Feuer und Molochdienst, s. 75, 315 15

F. W. Ghillany: Menschenopfer, s. 122, 194 16

F. W. Ghillany: Die Judenfrage, eine Beigabe 17  
 וזכויות היהודים, עמ' 43—45.

Hallische Jahrbücher II, 1839 18  
 מובא על-ידי אליאונר שטרלינג, עמ' 114.

Karl Grün: Die Judenfrage, Gegen Bruno Bauer, 1844 19



והאמנציפציה האנושית" <sup>20</sup>. "האמנציפציה המדינית... היא הצורה האחרונה של האמנציפציה האנושית בתוך סדר העולם הקיים" <sup>21</sup>. "איננו אומרים ליהודים, דוגמת באואר: אינכם יכולים לזכות באמנציפציה פוליטית, מבלי שתשתחררו באופן ראדיקאלי מהיהדות. כנגד זה אנו אומרים להם: כיון שאתם יכולים להשתחרר פוליטית, מבלי להינתק בשלמות ובלי סתירות מהיהדות, דוקא משום כך האמנציפציה הפוליטית עצמה איננה האמנציפציה האנושית" <sup>22</sup>.

עד כאן לכאורה הכל שפיר. ברם, בהמשך מאמרו נכשל מארקס, כידוע, באי-דיוקים לא-מעטים ביחס ליהדות, ובאותן ההגדרות הידועות לשימחה, שנתנו מקום רחב לפירושים מוטעים ולמסקנות נמהרות: „מהי הסיבה החילונית של היהדות? הצורך המעשי, התועלת העצמית. מהו הפולחן החילוני של היהדות? הסחר-מכר. מהו אלוהיו החילוני? הממון... הממון הוא האל הקנאי של ישראל, שאינו מתיר קיומם של אלים אחרים לפניו... אלוהי היהודים הפך לחילוני — השטר הוא האלוה האמיתי של היהודי, ואילו אלוהיו אינו אלא שטר דמיוני" <sup>23</sup>.

כחיפוכו של בלעם שיצא לקלל, ובטופו נמצא מברך את בני-ישראל; מארקס שבא להגן על זכות היהודים לאמנציפציה, סופו שיצא עליהם בכתב-אישום מן החמורים ביותר. זוהי הפשטני, שהוא מזהה את היהדות (ואת הנצרות) עם האגואיזם, זיהוי השאול מתורתו של פואר באך, ויתר ההגדרות הניל, מעידים כאלף עדים על המושגים המסולפים, שהיו לו למארקס על מהות היהדות. זו הצטמצמה לגבי ידיו בדמות הסותרים, הבנקאים והמלווים ברבית, השכבה האמידה ביותר של יהדות גרמניה בימיו, ודבר זה הביא לתמונה מעוותת עד לידי גרוטסקה של היהדות בחיבורו. שים בכל מקום, שמופיעה התיבה „יהדות“, במקומה את התיבה „בורגנות“, והחיבור הופך לאחת העבודות החשובות ביותר של מארקס הצעיר על המשטר הבורגני והתנכרות. „הממון הפקיע מן העולם — עולם האדם והטבע כאחד — את ערכו המקורי. הממון הוא התגלמותו של העבודה וההוויה, שהתנכרו לאדם, ומהות מנוכרת זו שולטת עליו" <sup>24</sup>. איתרע כאן ליהדות, מה שקרה ל„פרולטריון“ ב„כתבי-היד הכלכליים-הפילוסופיים“ של מארקס מ-1844: היא הפכה לקטגוריה כלכלית-מעמדית מופשטת, ודבריו על שחרור החברה מן היהדות, משמעם שחרור החברה מן הבורגנות: „האמנציפציה החברתית של היהודי היא האמנציפציה של החברה מן היהדות" <sup>25</sup>. מתמיה הדבר, אף מצער, שדוקא מארקס, אבי המאטריאליזם ההיסטורי, התעלם עד כדי כך, מן היסוד ההיסטורי של היהדות, והפך אותה לסמל — סמל החברה הבורגנית.

אגב-אורחא, בן-בריתו מאותם הימים, משה הס, נכשל אף הוא באותה עבירה, ואפילו יותר עוד ממארקס: „היהודים, שבזואולוגיה של מערכת-החי הסוציאלית היה תפקידם ההסטורי-עולמי לפתח את מין-האדם כדי היותו חית-טרף, מילאו עתה את מלאכת תפקידם" <sup>26</sup>. מרטינ בובר, במבוא לכתבי הס בעברית, עמד על עובדה מוזרה זו, ש„הס הפליג בקטרוג על עמו יותר ממארקס“ (שם). אצל הס, שהשקפתו הסוציאליסטית כללה גם ערב-רב של רעיונות מיסטיים ומיטאפיזיים, אין הדבר אולי מתמיה כל-כך, וכאשר בא אצלו המפנה הגדול לראייה יותר הסטורית, השתנה כידוע גם יחסו אל עמו מן הקצה אל הקצה, והוא זנח גירסא דינקותא זו. אפס, כשמארקס מדביק תו של סמל — וסמל שלילי כל-כך — לקיבוץ אנושי שלם, הרי אין זאת אלא סטייה בלתי-ראציונאלית מדרך הניתוח הפילוסופי והסוציולוגי המדעי, שנשללה על ידו באותן שנים. השפיעו כאן בלי ספק גם עובדות אובייקטיביות מסוימות. ההתמרמרות

<sup>20</sup> Karl Marx: Die Frühschriften, Alfred Kröner-Verlag, Stuttgart, 1953, s. 187.

<sup>21</sup> שם, עמ' 183.

<sup>22</sup> שם, עמ' 189.

<sup>23</sup> שם, עמ' 201, עמ' 204.

<sup>24</sup> שם, עמ' 204.

<sup>25</sup> שם, עמ' 207.

<sup>26</sup> משה הס: כתבים ציוניים ויהודיים, עמ' 19.

על אילי-ההון והבנקאים היהודיים, שמימנו פעולותיהן של ממשלות ריאקציוניות בצרפת ובגרמניה, הקיפה, כפי שכבר הוכרנו, חוגים רחבים של האינטליגנציה היהודית; בית-רוטשילד, למשל, תמך תמיכה כספית ענפה הן בבורגנות, הן בלואי-פיליפ והן בנאפוליאון השלישי. כמו כן אין גם להתעלם מהגישה האנטי-קלריקאלית, שהיתה נהלת החוגים המתקדמים.

נימתו האנטי-יהודית החריפה של מארקס בחיבור זה, ובטווי-גנאי שונים, המפורזים בעיקר באגרותיו (במיוחד כשהמדובר בלאסאל), עוררו את הפלוגתא, האם יש לראות את מארקס כבעל נטיות אנטישמיות, והיו שגם ניסו לתרץ את הדבר באמצעות הסברים פסיכולוגיים. לדעתי, סברות אלה הן מופרכות, כי נעדר אצל מארקס היסוד המניע של האנטישמיות — האייבה ליהודים, וגם עובדה היא, שיותר לא שב מארקס לטיפול יסודי יותר בנושא זה.

עצם התופעה של נימות אנטי-יהודיות אצל סוציאליסטים שונים אומרת דרשני. גם פוריה, בספרו הגדול „העולם התעשייתי החדש“, נגרר בשטח זה אחר דעות קדומות, ומפורסמת היא מימרתו של לאסאל: „מה ששנוי עלי יותר מכל, הם עתונאים ויהודים, ולצערי אני גם זה וגם זה“, אך לית מאן דפליג, כי גילויים אנטישמיים לא הפכו אף פעם לחלק אורגאני של תנועות הקידמה. מכתבו הנמרץ של אנגלס, שנתפרסם בעתון הסוציאלדמוקראטיה האוסטרית, בגנות האנטישמיות ובשבח הפרולטארים היהודיים בלונדון (ראה בהמשך הדברים), וכן מאבקו ללא-יחס של אוגוסט ביבל נגד האנטישמיות. מפריכים כל נסיון לקשור אלה באלה.

„האנטישמיות אשר מעצם טבעה יכולה לפנות רק לדוֹפנים ולאִינסטינקטים השפלים ביותר של השכבה המפגרת ביותר של החברה, מבטאת את השחיתות המוסרית של השכבות, המקבלות אותה. זה מעודד אותנו להאמין כי בגרמניה לא יהיה לאנטישמיות אף פעם סיכוי של השפעה מכרעת על חיי המדינה והחברה“<sup>27</sup>. קשה כיום לעכל משפט זה ואולם זאת היתה הדעה הרווחת במחנה הסוציאליסטי. עורונה של הסוציאלדמוקראטיה ביחס לסכנות הטמונות באנטי-שמיות, תמוה היום בעינינו, לאחר השואה, ואולם כל נשכח, כי הס"ד היתה ילידת המאה ה-19, האמינה בראציונאליזם ובהתקדמותה הבלתי-פוסקת של החברה, כשזו תהיה מושתתת על אושיות המדע, הידע והטכניקה. היא לא התייחסה ברצינות לדברי-האזהרה של מארקס על הברירה בין „סוציאליזם או בארבריות“, אשר לימים הפכה לריאליות גוראה כל-כך על אדמות גרמניה. אָמנם, הטאקטיקה המדינית של המפלגות הסוציאלדמוקראטיות בגרמניה ובאוסטריה במאה הקודמת, וכמו כן של „נאַרדנזיה ווליה“ ברוסיה הצארית, בשאלת האנטישמיות, לא היתה תמיד בלי דופי, אבל בטווח רחוק נשארה האנטישמיות תמיד הנשק המובהק של חוגי הריאקציה והדמאגוגיה הסוציאליט<sup>28</sup>.

#### בשלהי הפולמוס על האמאנציפציה

התלקחות אחרונה של הפולמוס האידיאולוגי בשאלת האמאנציפציה התרחשה ב-1869 — בשנת ביטולה. רוברט פון מוהל, פרופסור גרמני מפורסם למשפט המדינה, פירסם אותה שנה בכרך השלישי של ספרו הגדול „משפט המדינה, משפט העמים, ומדיניות“, פרק מיוחד על האמאנציפציה בשם „דברים נמהרים, בלתי-מוכנים וחסרי-מהשבה במדיניות האקטואליט“. הכותרת כבר מעידה על מגמת המחבר; גם אין בו הרבה מן ההידוש. טענתו העיקרית היתה, כי הענקת שוויון זכויות מלאות ליהודים, הרי זה פיצוי גדול מדי עבור ההפלות, שהיו מנת-חלקם בשנים עברו. היהודים גם אינם ראויים לשוויון-זכויות, כי אף פעם לא ייהפכו לגרמנים של ממש.

<sup>27</sup> August Bebel: Sozialdemokratie und Antisemitismus, s. 38

<sup>28</sup> השווה בקשר עם זה את ספרו המאלף של פרופ' אדמונד זילברנר: הסוציאליזם והמערבי והשאלה היהודית, הוצאת מוסד ביאליק.

קודם-לכל הם נשארים תמיד יהודים. כבר שמענו גירסא זו אצל ארנולד רוגה. מוהל מותח בקורת על יחס הבוז של היהודים לחקלאות ולעבודה הגופנית, כשהוא מתעלם כליל הן מהגורמים ההיסטוריים, שהביאו להתרחקותם של היהודים מענפים יצרניים, והן מהעובדה, שכבר עמדנו עליה, כי באותו זמן מספרם של בעלי-המלאכה היהודיים בגרמניה גופא עדיין לא היה מבוטל כלל.

גם במקרה זה היתה אופיינית מאד תגובתה של האפולוגטיקה היהודית. איזידור קאסטן, רופא ועתונאי, הגיב על דבריו של מוהל בקונטרס צדקני, ובין היתר כתב: „בכל מקום מתייצבים היהודים לימין הלאומיות האירופית שלהם; יהודי העולם כולו לא שלחו עד כה אפילו מתנדב אחד לא“י. הם אינם מתעניינים בא“י ובמקומות הקדושים, לא יותר ולא פחות מהאנגלים, הצרפתים והרוסיים“. אין תימה, שקאסטן הפך לעת זיקנתו המופלגת לאחד השונאים המושבעים של התנועה הציונית בראשית צעדיה.

ויכוח זה בין מוהל וקאסטן מהווה מעין פתח לאותו פולמוס של הצטדקות, אשר יימשך בקרב יהדות גרמניה עשרות בשנים. האנטישמים יטענו: היהודים הם נכרים, והיהודים בשלהם: לא קיימת כל זיקה לאומית יהודית.

אצל מוהל גם ניכרת לראשונה אותה סברת-כרס פאראדוכסאלית, אשר גם היא תעבור כחוט-השני במרבית הפמפלטים האנטישמיים ממהפכת 1848 ואילך, כי היהודים הינם בעת ובעונה אחת גם קאפיטאליסטים מוצי-דם וגם קומוניסטים, המסכנים את החיים השלווים של החברה הקיימת. לשיא הגיוחך מגיעות „תיאוריות“ אלה, כשהן מכריוות קבל עם ועדה, כי הממון היהודי מושל לא רק על הנסיכים, אלא גם על הקומוניזם וההמונים<sup>29</sup>.

#### אנטישמיות „אקדמאית“ בגרמניה

מה שהיה אופייני לגרמניה של שנות ה-80 וה-90 של המאה הקודמת — תופעה תמוהה ממבט ראשון — היתה אי-הצלחה של האנטישמיות הפוליטית, שהתבססה על דמאגוגיה סוציאלית והסתת האספסוף וההמונים. הופעותיהם של ראשי תנועה זו (אדולף שטקר, ביקל, הרמן אהלרדט ואחרים, שעוד ניהוד עליהם את הדיבור), היו, מבחינת טיבן וצורתן, כבר מעין „חזרה כללית“ על האידיאולוגיה האנטישמית של הנאצים, ובכל-זאת השפעתם או לא היתה ניכרת ביותר.

לעומת זה, עלתה כפורחת האנטישמיות „האקדמאית“, האידיאולוגית, ולא במקרה נחשבת גרמניה לארץ הקלאסית של אנטישמיות כאידיאולוגיה. התגברותן של מגמות אלה נבעה במידה מכרעת מן העובדה, שיהודי גרמניה, אשר מנינם הגיע בשנות השמונים לחצי מיליון נפש בקירוב, היו מורגשים בעיקר בכרכים. אותם היהודים, שישבו בכפרים ובעיירות הקטנות, מילאו פונקציות כלכליות, שלא עמדו בסתירה כלשהי עם הפעולות היצרניות של האיכרים: סחר תבואות ובהמות, אספקת דשנים ומוצרים תעשייתיים, עסקי אשראי וכו'. האוכלוסיה הכפרית הזדקקה לפעילותם הכלכלית של היהודים בשטחים אלה.

זומבארט מציין בספרו על היהודים והקאפיטאליזם, כי בשנת 1900 תפסו היהודים כ-25% מכל המשרות המינהליות בבאנקים. גם במקצועות חפשיים מסוימים נסתופפו היהודים בשיעור גדול עד מאד, שלא עמד בשום פרופורציה אפילו לחלקם באוכלוסיה העירונית, כגון עורכי-דין ורופאים, הוראה באוניברסיטאות (פרט לפרופסורים מן המניין, משרה שהיתה מותנית בהתנצרות), וכו'.

אין פלא, כי התרכזותם היתרה של היהודים בסקטורים אלה, עוררה את מורת-רוחם והתנגדותם של הלא-יהודים. נתגלו תגובות אנטישמיות, זהירות עדיין בקרב הפרופסורים הנוצריים, ואולם חזקות ופראיות בקרב הסטודנטים. הפקידים ומקצועות אקדמיים אחרים. גם זה אחד האספקטים הטראגיים של „הגורם המבדל“, כהגדרת בורוכוב, בחיים

29 השווה ספרה של אליאנור שטרלינג, עמ' 153.

היהודיים בגולה. כל זמן שהיהודים התבדלו בגיטאות, היו גורם בזוי וחסר-זכויות. כאשר פרקו סוף-סוף מעל גבם את עול ההפלייות והגזרות, וניסו להסתגל לסביבתם, תוך שמירת זיהותם היהודית, נתקלו ביחס של איבה ודחיה.

„הביטוי הפסיכולוגי לכך (לגורם המבדל בהסטוריה היהודית) היא שנאת-ישראל לצורתיה השונות. שנאת-ישראל מלמעלה, בדרך של הגבלות משפטיות, שוקדות, בעת ובעונה אחת עם ניצול תפקודיהם של היהודים, לבדל אותם לחלוטין מהתמוגות עם חיי המקום. ואם שנאת-ישראל שלמעלה פעולתה נחלשת, הרי שנאת-ישראל מן הצדדים ומלמטה גודרת בפני היהודים את הדרך לחיים מעורבים ולנישואי-תערובת, וכל זה, יחד עם דחיקת רגליהם בכלל, מבדל את היהודים לחלוטין“<sup>30</sup>.  
אנטישמיות זו, שיצאה ממוסדות החינוך הגבוהים, לא שמה את הדגש על מצבם החמרי של היהודים דוקא (אם-כי זאת היתה המטרה הסמויה), אלא הפנתה תשומת-לב מיוחדת להשפעתם „המוזיקה“ של היהודים על היי-הרוח הגרמניים. היא הציגה בפני היהודים את התביעה להתבוללות, לרבות ויתור על הדת היהודית. הנציגים המפורסמים ביותר של מגמה זו היו ההסטוריון היינריך פון טרייטשקה והפילוסוף אדוארד פון הארטמאן.

האנטישמיות של טרייטשקה

היינריך פון טרייטשקה היה היסטוריון לאומני, ששמו הלך לפניו הודות לעבודתו הגדולה — „ההסטוריה הגרמנית במאה ה-19“. הוא גם נבחר כציר ל„רייכסטאג“. ב-1879 פירסם קונטרס קטן בשם „מלה אחת על היהדות שלנו“ (Ein Wort über unser Judentum) ובו הוסיף מיוקרתו הגדולה לתנועה האנטישמית, תוך הסוואת השקפתו העוינת במסווה „אבהי“ כביכול, כפי שמעידה הכותרת על היהדות „שלנו“. תפיסתו ההסטוריוסופית של טרייטשקה שואבת את השראתה אף היא מפילוסופיית-המדינה של היגל ופיכטה, ועל פיה צריכה המדינה הלאומית לעמוד במרכז הערצתו של הפרט. משום כך מהווים היהודים גורם מסוכן למדינה, כי החייץ בינם לבינה לא נעלם, ובמיוחד בינם לבין הממלכה הפרוטסטאנטית. טרייטשקה מתריע על „הסכנה“ של הגירת יהודי-מזרח-ארופה, אשר צאצאיהם ישתלטו במשך דור או שניים על הבורסה והעתונות הגרמנית...

עיקר קצפו של טרייטשקה יצא על היינריך גרטץ, ההסטוריון היהודי הדגול, ריעו של משה הס, אשר פירסם באותה שנה את הכרך ה-11 של „דברי-ימי-ישראל“. בכרך הזה הבלית גרטץ את תרומתם של היהודים לתרבות הגרמנית ולמגמות ההומאניסטיות שבה, והוקיע את שנאת-ישראל, המפעפת מדבריהם של אנשי-רוח גרמניים מסוימים, החל ממרטין לותר וכלה בפיכטה. על „חוצפה“ כזו לא יכול טרייטשקה לעבור לסדר-היום, ובהתקפתו על גרטץ לא בחל בכל כינויי הגנאי הנדושים על „המאטריאליזם הגס“ של „גושכיי-הנשך“ היהודיים וכו', וחזר על הטענות המקובלות של האנטישמים הגרמנים בדבר הנגעה של „יהוד העתונות הגרמנית“. אליבא דטרייטשקה, מהווה האנטישמיות „תגובה טבעית של רגש העם הגרמני נגד יסוד זר, שתפס מקום גדול מדי בחיינו“<sup>31</sup>. הוא מוסיף, על מנת להוציא כל ספק מלבנו, כי אין האנטישמיות חלילה ענין של דמאגוגיה סוציאלית: „בל נטעה: התנועה היא עמוקה וחזקה מאד; ...גם מפי חוגי ההשכלה הגבוהה ביותר, הדוחים בשאט-נפש כל מחשבה על אי-סובלנות דתית או גאווה לאומנית, שומעים אנו כיום פה אחד את הדיעה: היהודים הם אסוננו“<sup>32</sup>. כך חושל בידי באי-כוחם של המשכילים הגרמניים הנשק התיאורטי בשביל ההתקפה האנטישמית הדמאגוגית; המאמר עורר, כאמור, תשומת-לב מרובה ביותר, הודות לאישיותו של המחבר, שיצא לו מוניטין ברחבי גרמניה כולה, וכמו

30 ב. בורוכוב: לשאלת ציון וטריטוריה, כתבים א', עמ' 36.  
31 ע' 3; כל המובאות לקוחות מהתדפיסים, שנעשו ממאמריו של טרייטשקה ב„שנתונים הפרוסיים“, בימי חייו של המחבר.  
32 שם.

במקרה של ברונג באואר כמה עשרות שנים קודם לכן, לא בושש הפולמוס לבוא גם הפעם, ושוב לקחו בו חלק יהודים ולא־יהודים כאחד.

קודם־כל הגיב גרטץ בעצמו. תשובתו לא היתה אפולוגטית, כדבריהם של מרבית מנהיגי היהדות הגרמנית, אלא תשובה גאה וחסרת־פשרות, אעפ"י שלא נגרר אחרי טיבם הדימאוגי של דברי טרייטשקה, אלא הפריך בהתאם להשקפתו, את טענותיו של טרייטשקה באופן עניני, עובדה אחר עובדה.<sup>33</sup> דברי תשובתו של טרייטשקה הצטיינו בנימה אישית עוקצנית מאד: „מר גרטץ הוא נכרי על אדמת מולדתו המקרית... הוא איש המזרח (Orientale), שאינו מבין ואינו רוצה להבין את עמנו; אין לו שום דבר משותף אתנו מלבד זכות האזרחות שלנו ולשון־האם שלנו, שהוא משתמש בה רק על מנת לגנות אותנו“.<sup>34</sup> בשצף־קצף מסתער טרייטשקה על דברי־הסיוס של גרטץ בכרך ה־11 הנ"ל של ההיסטוריה שלו (מהדורה הראשונה), העוסקים באמנציפציה. גרטץ כתב, כי „השגת השוויון והאחווה עדיין היא לפנינו. ההכרה ביהודים כאזרחים שוויו־זכויות נתקבלה פחות או יותר, ואילו ההכרה ביהדות משמשת עדיין נושא למאבקים קשים“. טרייטשקה מתעלם מההבחנה הברורה של גרטץ בין „יהודים“ ו„יהדות“, ומכריז בלהט הפולמוס: „על תביעה זו חייב כל גרמני, שנצרותו ולאומו קדושים לו, להשיב בלשון ברורה: לעולם לא; ... כאן נשמטת הקרקע החוקית, שעליה מושתתת האמנציפציה, ולמילוי שאיפות כאלה יש רק אמצעי אחד: הגירה, ייסוד מדינה יהודית באיזה מקום שהוא בחו"ל, וזו תוכל להיכח בעצמה. אם תזכה בהכרה מצד לאומים אחרים. על אדמת גרמניה אין מקום ללאומיות כפולה“.<sup>35</sup> אכן, טרייטשקה מסלף כאן במזיד את כוונתם האמיתית של דברי גרטץ, אשר דיבר בפירוש על הכרה „ביהדות“ ולא ב„לאומיות יהודית“ או ב„מיעוט לאומי“.

מענין הדבר, שההסטוריון שמעון דובנוב, המתאר פולמוס זה בהרחבה, בכרך העשירי של „ההסטוריה העולמית של העם היהודי“, מודה בצדקתו הפורמאלית של טרייטשקה דוקא: „במלים אלה (של טרייטשקה) באה לביטוייה כל הטראגיקה של הבעיה היהודית. הרי טרייטשקה צדק מבחינה פורמאלית: לו היו היהודים הגרמניים תובעים בפועל להכיר בהם כבאומה נפרדת, צריכים היו לוותר על זכויותיהם האזרחיות, כי אלה הוענקו להם על סמך הוויתור על לאומיותם הם“.<sup>36</sup> מבלי להיכנס כאן לעצם השקפתו של דובנוב על השאלה היהודית ויחסו לציונות, הרי יש להניח, כי הוא הושפע בסוגיה זו מהכרותו המפורסמת של הרוזן הצרפתי קרמון-טונר בימי המהפכה הצרפתית הגדולה: „ליהודים בתורת יחידים הכל — ליהודים בתורת אומה לא כלום“. ואולם לא היתה דומה הסיטואציה בגרמניה של 1871 לזו של צרפת ב-1789, וגם דובנוב בעצמו עמד על כך במקום אחר.<sup>37</sup>

גרטץ לא נשאר חייב תשובה לטרייטשקה גם הפעם, אלא שהוא ראה בזה את הויכוח כגמור מצדו.<sup>38</sup> גם הוא לא הבלג, בניגוד לסגנון המאופק ברשימתו הראשונה, על נימה אישית מובהקת, והחזיר לטרייטשקה מידה כנגד מידה, אלא שעמדתו ביחס לשאלה הלאומית היהודית לא היתה ברורה כל־צרכה. אמנם, אין להסיק מזה, שיחסו של גרטץ לתוכן הלאומי של היהדות היה שלילי; ידידותו ארוכת־השנים עם משה הס, ובעיקר השתתפותו הפעילה בתנועת „חובבי־ציון“, מוכיחות את ההיפך. המערכה בין טרייטשקה לגרטץ התנהלה מתחילתה בכוחות בלתי־שקולים. בשעה שלרשותו של גרטץ עמד בסך הכל עתון מחוזי — „העתון השלזי“ (Schlesische Presse)

Erwiderung an Herrn von Treitschke, Schlesische Presse Nr. 859, 7.12.1879 33  
(Bulletin No. 16 des Leo-Baeck-Institut, S. 308-310)

34 „מלה אחת על היהדות שלנו“, עמ' 15.

35 שם, עמ' 16.

36 שמעון דובנוב: ההיסטוריה העולמית של העם היהודי, הוצ' גרמנית, כרך 10, עמ' 22.

37 כרך 9, עמ' 96, השוה גם Bulletin des Leo Baeck Instituts No. 61, Dezember 1961, s. 314

38 "Mein letztes Wort an Prof. von Treitschke", Schlesische Presse No. 907, 28.12.1879

עם קהל קוראים מצומצם, עמד לרשות יריבו כתב-עת ספרותי, מן החשובים בגרמניה, בעל תפוצה גדולה בכל חלקי המדינה — „השנתונים הפרוסיים“ (Preussische Jahrbücher), והוא נהנה, כאמור, מיוקרה גדולה כהיסטוריון. שמו הלך לפניו, בשעה שגרסץ, לעומתו, היה מוכר אז בעיקר רק בחוגים היהודיים המשכילים. אין תימה אפוא, שמבחינת התהודה היתה ידו של טרייטשקה על העליונה, והפולמוס שלו עם גרסץ תרם תרומה לא-מבוטלת להפצת רעיונותיו האנטישמיים ברחבי גרמניה.

אך בזה לא די. קולו של גרסץ בפולמוס עם טרייטשקה היה כקול קורא במדבר גם מבחינה יהודית, וכאן לא שפר חלקו ממש, אלא שפרו „רומא וירושלים“ נתקל כמה שנים קודם-לכן ביחס עוין מצד המשכילים והמנהיגים של יהדות גרמניה<sup>39</sup>. העובדה, שכל האישים, שעמדו אז בראש יהדות גרמניה, הסתייגו ממנו, גרמה לו מפח-נפש גדול. התגובות היהודיות על דברי השימצה של טרייטשקה היו חדות רוח של אפולוגטיקה מוחלטת, הן השליכו את יתרון על הסבלנות והסובלנות, על זיקת אלף השנים של היהודים אל גרמניה, ובשעה שניסו בצורה זו או אחרת להפריך את טענותיו האנטישמיות של טרייטשקה, השתמשו כל הזמן — באופן הקפדני המכוון ביותר — מלגעת באותה הסוגייה, אם היהודים מהווים קבוצה לאומית או שותפות דתית בלבד. אכזבה נגרמה לגרסץ גם ע"י תלמידו לשעבר, הרמן כהן, שהיה מ-1876 פרופסור לפילוסופיה במארבורג, מייסד האסכולה המארבורגית של הניאו-קאנטיאניזם. הפולמוס עם טרייטשקה הניע אף אותו לכתוב „יודי בשאלה היהודית“<sup>40</sup>, ובו הציג ל„מיעוט היהודי של העם הגרמני“ כדוגמה ומופת את „האידיאל של ההתבוללות הלאומית“. כל מי שאינו מודהה עם האידיאל הזה, הרי הוא שייך ל„מפלגת הארצישראלים“ (Partei der Palästinenser), אשר „באמת אין להם קרקע-צמיחה בתרבות הגרמנית... בעינינו פלסטינה היא לכל היותר ענין של טיול“. כהן הפליא לעשות, ואף לא רעה ידו, כאשר כתב על מורו לשעבר את הדברים כדלקמן: „הרי זה אסון, שהסטוריון יהודי, שבכל זאת קנה לעצמו שם מסוים, הגיע לפרברסיות נוראה כזאת בשיקוליו הרגשיים“<sup>41</sup>. אכן, יש מן הטראגיות בחייו ופועלו של הרמן כהן, שאת הגיגיו הפילוסופיים המקוריים והמעמיקים ביותר, לכל הדעות, פיתח בספרו הגדול על „היהדות כדת התבונה“, שינק את מחשבתו העיונית מהמורשת היהודית, ובו בזמן היה מעוגן בכל שרשיו הרגשיים בלאומיותו הגרמנית דוקא, בהופכו ברבות הימים לסמל האופייני ביותר של הגישה האפולוגטית ביהדות גרמניה בשלהי המאה הקודמת<sup>42</sup>.

מהאישים הלא-יהודיים, שנטלו חלק בויכוח עם טרייטשקה, ראוי להזכיר את תיאודור מומזן, ההיסטוריון המפורסם של רומי העתיקה. הלה חיבר ב-1880 דבריהתשובה בחוברת „אף זו מלה על היהדות שלנו“ (Auch ein Wort über unser Judentum), ובה שלל תכלית שלילה את גישתו האנטישמית של טרייטשקה; בעת ובעונה אחת הביע אמנם גם יחס שלילי ליהדות בתור שכזו, וראה את הפתרון הרצוי בהתבוללות של היהודים בחיק הנצרות. מסקנה זאת של מומזן עוררה שוב את זעמו של גרסץ, אלא שהוא לא נתן לו ביטוי פובליציסטי פומבי, והביע את רגשותיו בענין זה באגרותיו בלבד. בכל אופן, מומזן כשלעצמו נשאר תמיד עקבי במלחמתו ללא-הת בגילויי האנטישמיות. הוא נימנה על חבורה של 75 אנשי רוח נודעים בגרמניה, שחתמו ב-1880 על קול-קורא משותף נגד האנטישמיות, ואף הציע ליזום מאניפסט בינ-לאומי כזה. שיחתמו עליו אישים בעלי רצון טוב מכל הארצות. ב-1893, כשנתבקש ע"י הסופר והמשורר הרמן באר להוות דעה בשאלת האנטישמיות, השיב, שאין סיכוי למלחמה באנטישמיות באמצעי ויכוח ראציונאלי, שכן אין האנטישמים מטים אוון לדברים אלה.

39 בביוולטין הנ"ל, עמ' 314—317. ראה מאמרי „רומא וירושלים“, על משה חס באגרותיו, ב„על-המשמר“, 27.10.61.

40 Hermann Cohen: Ein Bekenntnis in der Judenfrage, Berlin, 1880

41 לפי הביוולטין הנ"ל, עמ' 318.

42 בימי מלחמת העולם הראשונה התבלט הרמן כהן כשוביניסט גרמני מושבע, ופירסם קונטרסים נלהבים בזכות נצחון הנשק הגרמני.

„אספסוף (canaille) נשאר אספסוף. זוהי מגיפה נוראה, כמו חולריע — אי-אפשר להסבירה ואי-אפשר לרפאה. יש לחכות בסבלנות, עד אשר הארץ יכלה את כוחו“<sup>43</sup>. אגב-אורחא, השקפתו הפסימית והמיואשת של מומזן, העלתה עליו את רוגזו של ה-Vorwaerts, עתון הסוציאלדמוקראטיה הגרמנית, שבא עליו בטרזניה קשה, על שלא ראה באנטישמיות את התגובה והנשק של מעמדות חברתיים גוססים, בהשפעת ההון הגדול<sup>44</sup>.

השקפתו האנטישמית של אדוארד פון הארטמן

בהשקפתו האנטישמית, לא היה טרייטשקה, כאמור, יחיד בין אנשי-הרוח הגרמניים. לא נפל ממנו בשטח זה הפילוסוף אדוארד פון הארטמן. כקצין ארטילריה לשעבר, בנו של קצין פרוסי ממשפחה אריסטוקראטית, הגיע הארטמן — אחרי נסיונות רופסים בציור ובהלחנה — אל הפילוסופיה. בימינו נשרו השקפתו הפילוסופיות ברובן לתהום-הנשיה, ולא ניכרת השפעתן אלא מעט, אבל באותם הימים הפך הארטמן בן-יום לראש וראשון בקרב הפילוסופים הגרמניים של זמנו. עובדה זו הקנתה חשיבות-יתר לספרו בשאלה היהודית, שהופיע ב-1885, בהיות מחברו ברום-תהילתו: „היהדות בהווה ובעתיד“<sup>45</sup>.

יש ענין בדברי הארטמן במבוא לספר, ששם הוא מביע את ה„אני-מאמין“ שלו בשאלת המפלגתיות של הפילוסוף:

„פילוסוף, המזודהה עם מפלגה, חדל בו-ברגע להיות פילוסוף. פילוסוף, אשר ינסה לשקול אובייקטיבית את הצדק ואי-הצדק היחסי של המפלגות, יעורר כנגדו את זעמן של כל המפלגות, כיון שרגישותן לבקורת חלקית היא גדולה יותר מאשר הכרת-התודה שלהן להסכמה חלקית. מי שמעונין איפוא להימנע מכפיות-תודה, יהלוד לבטח, אם ישמור על הפילוסופיה שלו באמצעות אדם ביחס לשאלות האקטואליות הבערות, ואולם מי שסבור, כי חובתו של הפילוסוף היא לא לגנוז דברים, שיש בכוחם לקדם את ההבנה, לא יירתע ממילוי חובתו לא ע"י תגובות בלתי-נוחות למעמדו האישי ולא ע"י החשש, שמא לא יישמע קולו בפולמוס הגועש. האסון של תקופתנו משוסעת-המפלגות הוא, שדעות קיצוניות מוצאות אוזן קשבת, ואילו פניות פחות קנאיות למען השלום אינן מוצאות את הדרך הנאותה לקהל הרחב“<sup>46</sup>. אכן, מלים כדברנות.

ספרו של הארטמן על היהודים מכיל 10 פרקים, הדנים לפי הסדר בנושאים הבאים: גזע (במקום הראשון!), דת, רגש השבט ורגש הלאום, הפלייה במדינה, הפלייה בחברה, מעמד מועדף, ניצול כלכלי ואמצעי-הגנה כנגדו, אמנות, מדע ועתונות, מדיניות.

הוא מתחיל את ספרו — גם זוהי כבר מעין „מסורת“ אצל רבים מהסופרים האנטישמיים של הזמנים ההם — בהסתייגות מהאנטישמיות הפרועה. יש לזו אמנם הצדקה מסוימת, כיון שהיא ממהישה קבל עם ועדה את עצם הבעיה היהודית, ואולם היא גם מפריעה לפתרון הנכון, שהוא התפרקות היהדות וטמיעתה בעם הגרמני. בניגוד לגזענות הנאצית לאחר זמן, מחייב הארטמן נישואי-תערובת בין יהודים וגרמנים, למען „האצלת“ (Veredlung) הגזע היהודי, שהוא תוצאה של תנאים היסטוריים מסוימים. יתר-על-כן, הארטמן מסיים את הפרק על הגזע ב„שיר-הלל“ ליהודים: הם היום „שבט ריאליסטי“, מצטיינים בפיכחות, מתינות, סבלנות, עקשנות, גמישות, הריצות, שקידה, גישה משקית, חסכון, הרגשת-בית, רגש-משפחה, אהבת-ילדים, הוקרת האשה, כיבוד הורים, שאיפת-דעת, השכלה ולימודים, העמדת האינטרס של הכלל מעל לאינטרס

43 מובא בנספחים לספרו של Paul W. Massing: Rehearsal for Destruction, A Study of Political Antisemitism in Imperial Germany, Harper & Brothers, N.Y., 1949

44 בגליון מתאריך 11.4.1893.

45 Das Judentum in Gegenwart und Zukunft, Leipzig, 1885

46 מובא על-ידי פרופ' הוגו ברמן במאמרו המקיף על „הארטמן והשאלה היהודית בגרמניה“ ב-178 Year-Book V of the Leo Baeck Institut, p. 178

של הפרט, גמילות-חסדים ועוד, בקיצור: תאור תכונות „הגזע“ היהודי, בחינת איפכא מסתברא לתכונות שצויינו בזמנו ע"י היגל וברונו באואר.

אלא, ממשיך הארטמן, אליה וקוץ בה. כל התכונות הנאות הללו מתעוותות, משום הסתתן מהעבודה היצרנית, ושימת-הדגש הלבדית של היהודים על עיסוקים המונעים ע"י שאיפת-הבצע. לכן המוצא היחיד הוא השלמת התכונות היהודיות ע"י סגולותיו של האידיאליזם הגרמני, לבל ייהפך הריאליזם היהודי למטריאליזם מעשי ונוכל.

הארטמן שולל את הדת היהודית (וגם הנוצרית), ובבקורת שלו על היהדות הוא משלב התקפה וידונית על חזון המשיחיות, הרואה את היהודים כעם נבחר. לגבי דידו — הרעיון המשיחי אינו אלא התגלמות החלום המרושע על שלטון יהודי עולמי.<sup>47</sup>

טענתו העיקרית של הארטמן נגד היהודים היא, כי אלה לא מילאו, כביכול, אחרי התנאים „המוסכמים“ של האמאנציפציה, לאמור להיטמע בעם הגרמני. רגש הסולידאריות היהודית מסכן את הרגש הלאומי הגרמני, כי הוא מאלץ את היהודים להעמיד את האינטרס היהודי מעל לאינטרס הלאומי. „...אין להכחיש, כי ה„אליאנס“ היא בעיני הפאטריוטים היהודיים המוסד העוברי הראשון לממשלה המרכזית של השלטון היהודי העולמי העתיד לקום“<sup>48</sup>. הארטמן מציע „נסיון של מבחן“, על מנת להוכיח, מה יותר חזק — רגש השבט היהודי או רגש הלאום המאומץ<sup>49</sup>. יש להעמיד כל יהודי בפני האלטרנטיבה או לסייע ליהודי מלאום אחר או לגרמני לא-יהודי, ואז „אינני מטיל ספק בכך, שאצל חלק-הארי של היהדות הגרמנית ינצח רגש הסולידאריות היהודית“, ובעובדה זו רואה הארטמן את „הגרעין האידיאלי של השאלה היהודית“.<sup>50</sup> אפילו אם הטמיעה היא תהליך הדרגתי, הרי אין בילתה. ואולם, „אם יימשך המצב דהאידינא, הרי רימתה היהדות את העם הגרמני על-ידי דרישת האמאנציפציה וקבלתה“<sup>51</sup>.

ומכאן אך פסע לאימים אנטישמיים של ממש: אם לא יותרו היהודים על הסולידאריות היהודית, וימשיכו בסתר להכשיר את הקרקע להשתלטות היהודית, אזי יש להזהירם, כי „שום עם לא יסבול שלטון זרים, והוא יאזור את מלוא כוחותיו לפרוק העול, ובמקרה דגן תגאה האנטישמיות במידה כזאת, שהיא תטאטא את המיעוט היהודי הזעיר מן הדרך בכוח אלמנטארי“<sup>52</sup>.

קובלנתו העיקרית של הארטמן כלפי היהודים היא אפוא, ממש כמו אצל טרייטשקה, הליואליות הכפולה. כל מה שמצאו נציגי היהדות הגרמנית להשיב על כגון דא, היתה ההצטרפות האפולוגטית האומללה, כי „היהודי הפולני איננו אהוד על היהודי הגרמני, ולעתים קרובות, כאשר פנויה משרה בקהלה יהודית בגרמניה, אסורה ההתחרות בפני מועמדים נכרים“. ועוד, „מונות-יאסט, אפילו אינו אוכל בשר-חזיר, מסוגל להיות אורח גרמני טוב“<sup>53</sup>.

עד להגשמת „המבחן“, מציע הארטמן לנקוט בכמה צעדים דראסטיים ארעיים. (1) כיון שהיהודים אינם ראויים לאמון, מבחינת תודעתם הלאומית, הרי יש למנוע מהם דריסת רגל בקצונה, במשרות ממשלתיות ובמערכת המשפט. לאמיתו של דבר, גם דבריו אלה לא היו לכאורה, אלא אישור תיאורטי למצב, שהיה קיים אז בגרמניה בלאו-הכי. (2) הגבלת הגירתם של יהודי מזרח-אירופה, והארטמן מוסיף כי צעד כזה יעלה

47 ווגו ברגמן, במאמרו הנ"ל, מעיר בצדק, שהתפיסה על היהודים כ„עם נבחר“ אינה רק מאביוזי התעמולה האנטישמית, אלא עד היום דוגלים זרמים שונים של היהדות החרדית בהפרדה מוחלטת, מיטאפיזית-ביאולוגית, בין יהודים וגויים.

48 היהדות בהווה ובעתיד, עמ' 55.

49 ברגמן בהערת שוליים מזכיר „נסיון“ דומה אצל שופנהאואר, ולדבריו של שופנהאואר הופיע נימוק כזה בעת הויכוח בפארלמנט האנגלי על האמאנציפציה היהודית.

50 היהדות בהווה ובעתיד, עמ' 57.

51 שם, עמ' 57.

52 שם, עמ' 64.

53 לפי מאמרו של ווגו ברגמן, עמ' 188.



בקנה אחד גם עם טובתם של יהודי גרמניה. (3) יש להחזיר לתודעתם של היהודים, שהם „אורחים בלתי־קרואים ליד שולחן מדינתנו“<sup>54</sup>.

אותם הפרקים בספר, הנוגעים בבצרות כלכלית, מצביעים על בערות משועת של המחבר לגבי תהליכים כלכליים בחברה המודרנית, ובפרט לגבי תפקידו של המסחר, שהוא מיותר בעיניו לחלוטין... הוא חוזר כאן בעצם רק על הנוסחאות המקובלות והדעות הקדומות השיגרתיות של כל האנטישמים, כי היהודים הגיעו לכלל עמדות כלכליות עדיפות הודות ל„ניצול הכלכלי“ של הלא־יהודים, ולכן האיבה ליהודים היא תולדת „רגש-הצדק האינסטינקטיבי“ של העמים. הארטמן מזהיר: „לו יכולנו להראות ליהודים, שהם עומדים על קרקע חלולה בגרמניה, אולי היו נבהלים ממצבם, ומנסים להשלים עם התודעה הלאומית הגרמנית, על מנת למנוע שואה“<sup>55</sup>.

ככלות כל זה מכריו הארטמן כי „את האיוב האמיתי של היהדות יש לבקש בסוציאליזם“, וזה — הסוציאליזם — יציל את האנושות משלטון ההון, קרי השלטון היהודי. יש רק לנקוט בעוד מועד באמצעים הדרושים, בכדי שהיהודים לא ישלטו גם על המדינה הסוציאליסטית העתידה...

לדעתו של הארטמן, השפעת היהודים בשטח הספרות היא שלילית לכל אורך החזית. היינה הוא בעיניו הפרוטטיפ של השפלת ערכים לאומיים, ובאשר לעתונות, הרי היהודים הם, כמובן, האשמים ב„שחיתות המזורות של העתונות, ובאוסטריה השכנה הפכה כל העתונות למונופול יהודי“<sup>56</sup>.

על אף אופיו האנטישמי של ספרו של הארטמן, תהיה זאת איווולת להתעלם מן העובדה, שהוא חשף פה ושם ניגודים וסתירות במצבם של יהודי גרמניה — נגודים, שנבעו מעצם האנומאליה הטראגית של חיי הגולה. גם הוגו ברגמן, במאמרו, מפנה את תשומת־הלב לנקודה זאת<sup>57</sup>.

כפי שכבר אמרנו, היתה התגובה היהודית על ספרו של הארטמן כולה אפולוגטית. יהודי גרמניה לא התייחסו ברצינות לכל ההתקפות האנטישמיות, אלא שמו מבטחם באותה הרגשת רוחה ובטחון, שאיפיינה את כלכלת גרמניה בעשורים האחרונים של המאה ה-19 וראשית המאה ה-20. כפירתם של יהודי גרמניה בלאומיות היהודית, מול האנטישמיות הגזענית המתעצמת, היתה בבחינת משענת קנה רצוף והם נאחזו בכל כוחם בנוסחה של „אורחים גרמניים בני אמונה יהודית“<sup>58</sup>. הצלחתם החמרית הניכרת באותן השנים הכיתה אותם בסנוורים, ופרט לקבוצות בודדות, שנספחו אל התנועה הציונית הצעירה, התייחסו אל הגילויים האנטישמיים — הפוליטיים והאקדמאיים כאחד — רק כאל פגמים חולפים, ארעיים, והאמינו בלב שלם, כי העתיד רק ייטיב עמם. גם אלה, שנכבשו לציונות, לא פעלה אצלם ראיית-הנולד של הקאטאסטרופאליות בחיי הגולה היהודית, אלא הושפעו בעיקר מהתוכן הלאומי החיובי של הרעיון הציוני<sup>59</sup>.

54 שם, עמ' 190.

55 שם, עמ' 193, הדגשה שלי.

56 שם, עמ' 195.

57 מצערת אף מתמיהה העובדה, כי „האנציקלופדיה העברית“ אשר הערך הארטמן משתרע בה על שני עמודים שלמים, לא מצאה לנחוץ להזכיר אף במלה אחת את יחסו העוין של הארטמן ליהדות ואת תרומתו לאידיאולוגיה האנטישמית. רק בביבליוגרפיה על הארטמן בסוף נכלל גם מאמרו של פרופ' ברגמן, שהסתמכתו עליו כאן.

58 בשנת 1893 נוסד Zentral-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens הגובות רבות של אישים בולטים ביהדות גרמניה מהמחצית השניה של המאה ה-19 ועד לתקופת הנאציזם, מלוקטות בקובץ המענין: תעודות עצמיות של היהדות הגרמנית 1870—1945, אשר ראה אור במארכ 1962. Selbstzeugnisse des Deutschen Judentums 1870—1945, herausgegeben von Achim von Borries, Fischer-Bücherei, März 1962

הספר כולל, בין היתר, קטעים מאת משה הס, מוריץ לזרוס, הרמן כהן, ארנסט טולר, ולטר רטנאו, פרנץ רוזנצווייג, ארנולד שנברג, ליאו בק, ארנולד צווייג, אלברט איינשטיין, סטפן צווייג, תיאודור הרצל, מרטין בובר, קאפקה, ארנסט בלוך, רוזה לוקסמבורג, זיגמונד פרויד ואחרים. וכמו כן מענין, מבחינה זו כתב־העת המיוחד (Sonderheft) של Der Jude בעריכת מרטין בובר, משנות ה-20, המכיל קשת רב־גונית של דעות בשאלת האנטישמיות, מיהודים ולא־יהודים כאחד.

## האנטישמיות הגזענית

תורת-הגזע, היינו השקפות על עליונותם ונחיתותם של גזעים אנושיים, כשיטה רעיונית, הופיעה רק במאה ה-19. סימנים ראשונים של אנטישמיות, המושתתת על השקפות גזעניות, פגשנו כבר בפרק של פולמוס האמאנציפציה (גיאורג קריגה, הינריך ליאו, וברונו באואר). מי שניסה לראשונה לקבוע הנחות תיאורטיות בתורת הגזע, היה חוקר גרמני, כריסטיאן לאסון, אשר בספרו על קדמוניות הודו (Indische Altertumskunde), עסק בהשוואות בין הגזעים השמיים, שהם בעלי תכונות סובייקטיביות ואנוכיות, לבין הגזעים האריים, המצטיינים ב„הארמוניה פיסית“. הוא לא הזכיר את היהודים בשמם המפורש; גם הגזעים השמיים לא נפסלו על ידו, אלא נימנו על הגזעים יוצרי התרבות.

חוקר הנצרות הצרפתי המפורסם ארנסט רינאן הוסיף גם-כן נדבך לחיזוק תיאוריות גזעניות. כשכתב ספר בגנות הגזעים השמיים, ובו קבע: „אהיה הראשון להודות בכך, שהגזע השמי בהשוואה עם הגזע ההודי-אירופי, הוא צירוף נחות של הטבע האנושי“. הוא התכוון אמנם בעיקר לערבים, ולא הביע דעות אנטי-יהודיות דוקא. כאשר ריכארד ואגנר והתנועה האנטישמית בגרמניה ניסו להסתייע בשמו, ולהסתמך על דעותיו הגזעניות ביחסם ליהודים, כתב רינאן ב-1883 ספר מיוחד על „היהדות כגזע וכדת“<sup>60</sup>, ובו הצהיר, שטענותיו נגד הגזעים השמיים לא כללו את יהודי אירופה, שהם צאצאי גזעים שונים, ואינם נבדלים בתכונותיהם במאומה משאר יושבי-אירופה.

## תורתו של הרוזן גובינו

תורת-הגזע בלבושה המודרני כרוכה בשמו של הרוזן ארטור גובינו, נצר תמהוני למשפחת אצילים צרפתית עתיקה, שחונך עד כדי כך ברוח קתולית ומלוכנית, שכל ימי חייו הציקה לו עד מאד העובדה „המעציבה“, שנולד ב-14 ביולי, יום נפילת הבאסטיליה... גובינו, אשר נוסף למשרותיו הדיפלומאטיות, הצטיין כסופר בעל שיעור-קומה („הריניאנס“). הנהו אבי הנסיון הפסוידו-מדעי השיטתי הראשון של תורת הגזע, כשחיבר בשנים 1853—1855 את „המסה על אי-שויון גזע-האדם“<sup>61</sup>, „מסה“ של 1000 עמודים בקירוב, אשר הפכה לנכסי-צאן-ברזל של כל הגזענים. גובינו ראה בגורם הגזעי את הגורם הפעיל, החיובי והיציב בחיים האנושיים ובהיסטוריה, ועל פי שיטתו, הגזע האציל והמוכשר ביותר הוא הגזע הארי, ובתוכו שוב הגזע הנורדי-הגרמני.

תורת-הגזע של גובינו — זיקה ישרה לה להשקפותיו החברתיות הריאקציוניות: טהרת-הגזע הארי נפגמת ע"י נישואי-תערובת, וזה מביא לערעור ההירארכיה הגזעית ולהשלטת הדימוקראטיה, שהיא, אליבא דגובינו, המשטר של נחותי-הגזע, כובלת את הרות המילה, וגורמת להשוואתם של גדולים וקטנים.

ניתנה אמנם האמת להיאמר, כי גם גובינו אינו עויין במיוחד את היהודים, והוא אף מציין מתוך יחס אוהד, כי אעפ"י שהם גזע לבן ממדרגה שניה, הרי הצליחו לגדור עצמם יותר מאחרים מהנגע של עירוב-דם, ואילו את העברים הקדומים הואיל לשייך אל התרבות האשורית.

בימי חייו של גובינו לא היתה השפעה רבה לרעיונותיו, ואולם אחרי מותו התפתחו בגרמניה — בעיקר בהשפעת פולחן-גובינו של ריכארד ואגנר — „אגודות גובינו“, אשר מילאו תפקידים פעילים ביותר בהסתה הגזענית האנטישמית, ואשר התקיימו עד לתקופה הנאצית.

הוסטון סטוארט צ'מברליין

תנופה-רבתי לרעיונותיו הגזעניים של גובינו נתן האנגלי שהתגרמן הוסטון סטוארט צ'מברליין, תלמידו, מעריצו וחתנו של ריכארד ואגנר. בספרו הגדול — „יסודות המאה התשע-עשרה“<sup>62</sup> — שהופיע בשנת 1897, ניכרת כבר נימה אנטי-יהודית חזקה ביותר. הוא הגדיר את היהודים כגזע מעורב, הממוג את כל החסרונות של הגזעים השמיים עם הליקויים, הגובעים מתערובת-דם בלתי הארמונית. „הטיפוס היהודי מביע פחות או יותר אותה רוח טמאה, שפועלת בדם היהודי“. היהודים הינם „גזע ממזרי“, שמוצאו מה„חטא של תערובת-דם הנוגדת את הטבע“, ולכן „עצם קיומם הוא חטא ופשע נגד החוקים הקדושים של החיים“.

צ'מברליין עושה בהיסטוריה כבשלו, ומתאימה לצרכיו הרעיוניים ככל העולה על רוחו. כל האישים הגדולים בתולדות עם ישראל — דוד, שלמה, הנביאים, ולא כל שכן ישו והשליחים, אבל גם אישים יהודיים גדולים מתקופות מאוחרות יותר, נמנים על צאצאי האמורי, שהוא שבט גרמני לכל דבר, ומשום כך ההישגים של התרבות היהודית אינם אלא פרי-רוחם של האישים האלה, הווי-אומר של היסוד הגרמני.

גם אצל צ'מברליין, כמו אצל גובינו לפניו, מתבלטת זיקה הדוקה בין השקפתו הגזעית לבין אידיאולוגיה חברתית ריאקציונית. ההיסטוריה היהודית מנסה לחפות על אותו „חטא של תערובת-דם“ ע"י שאיפתה „לשררה ולקנין“, ע"י התירתה אל „המאטריאליזם בכל מערומיו“, ובאופן כזה הופכים היהודים „לאויב גלוי או נסתר של כל אדם אחר, סכנה לתרבות“.

יש אולי מן המגוהך בזה, ששני הסנדקים הראשיים של תורת-הגזע הגרמנית הם האחד צרפתי והשני אנגלי, אך לעומת זאת אין בזה מן המקרה כלל וכלל, כי רעיונות-ההבל שלהם זכו במרוצת-השנים להשפעה והצלחה ממש מסחררת בגרמניה דוקא. הקיסר וילהלם השני בכבודו ובעצמו היה ממעריציו הנאמנים של צ'מברליין, וחליפת המכתבים העשירה בין הקיסר לבין „ליצן החצר של האבסולוטיזם“ (כהגדרתו הקולעת של פרנץ אופנהיים מר, אבי תכנית הקואופרציה של מרהביה) מהווה עדות מאלפת ביותר, עד כמה חדרו רעיונות אלה לחוגים הריאקציוניים השליטים בגרמניה הקיסרית.<sup>63</sup>

אף פרידריך ניטצשה, תרם לביסוסן הפילוסופי של תורות-הגזע. הוא הבדיל בין שני מיני מוסר: „מוסר-העבדים“ — המתבטא ברגשות חולשה, חסד ורחמים, ונציגיו הם היהודים — ו„מוסר האדונים“ — המתבטא באבירות, גברות ואכזריות, ונציגיו הם הגרמנים („החיה הצהובה“).

ניטצשה אולי לא היה אנטישמי מודע, אבל דבריו הידועים לשימצה על „מוסר-העבדים היהודי“ וראיית הנצרות כ„אמצאת-נקם יהודית“ (בספרו „גניאלוגיה של המוסר“), מילאו לאהר-מכך הפקיד לא-מבוטל בהסתה הנאצית נגד היהדות ו„הנצרות המיוהדת“.

ורנר זומבארט

אצל ורנר זומבארט אנו פוגשים היפוכה של גירסת מארקס, שתוארה מלעיל. אם אצל מארקס הפכה היהדות למושג מופשט, לסמל החברה הבורגנית-הקאפיטאליסטית, הרי אצל זומבארט — הקאפיטאליזם הוא ביטוי ל„רוח היהדות“, ועל סמך הנחה זו, הוא מנסה לבסס ביסוס סוציולוגי את „המהפכה הגרמנית“, שמטרתה להחליף את „פולחן הממון היהודי“ ב„ערך העבודה הגרמני“. את דעותיו בשאלה היהודית מנסח

Houston Stewart Chamberlain: Die Grundlagen des 19ten Jahrhunderts 62

63 בסוף ימיו נפגש צ'מברליין עם היטלר, שעמד אז בראשית פעילותו הפוליטית, ושניהם התרשמו מאד איש מן רעהו. היטלר גם נאם עליו נאום הספד נרגש ונלהב, כי הרי מצא במישנתו של צ'מברליין מן המוכן כמעט את כל המרכיבים של תפיסתו הגזענית והאנטישמית.

זומבארט הודרך בעת כתיבת הספר, ע"י מניעים אנטישמיים מכוונים. מצד אחד שפך אמנם ספרו שמן על מדורת האנטישמים, באשרו באופן „מדעי" את דבריהם על „ההון היהודי" וכו', אך מאידך גיסא, הותקף על ידם, משום שלא אישר מיניה וביה את דברי השיטנה בקשר לטפילות היהודית, שחיתותם המוסרית וכו'. בכל אופן מאלף הוא, שזומבארט קיבל ללא הסתייגות את תורת-הגזע (חלק שלם של ספרו דן בהיבט הגזעי של השאלה היהודית), וכן שתמך בנאצים בסוף ימיו, ושר שיר-הלל לשלטון הנאציזם-סוציאליסטי בספרו „המהפכה הגרמנית", תוך הפחת רגשות שנאה וקנאה כלפי היהודים.

המובאות והאסמכתאות של זומבארט על היהדות שאובות ממקור שני, כיון שלא ידע את הלשון העברית. מקורותיו הלבדיים כמעט להוכחת טיעונו הם התנ"ך, התלמוד, הרמב"ם ו„שולחן ערוך", ותו לא, ובמרבית מסקנותיו על האופי היהודי, הטבוע בהם כביכול מקדמת-דנא, הוא מסתמך על „השולחן ערוך" דוקא, המשקף בראש ובראשונה את התאמת כללי הדת היהודית לנסיבות מיוחדות של חיי הגלות. זומבארט מדגיש — הדגשה מופרזת ומגמתית מאד — את היסודות המסחריים בפילוסופיה התלמודית, ומפרש את הראציזם-נאליזם של הדת היהודית כביטוי לשאיפות-הבצע ומאוויי-החמרנות של הגזע היהודי. היסודות הללו מונחים, אליבא דזומבארט, ביסוד הקאפי-טאליזם, ואין הוא מבין כלל ועיקר, כיצד „השולחן ערוך" מסגל את חוקי התלמוד למציאות חדשה, כלומר הוא רואה את „הקומרצינאליזם" היהודי כסיבה ולא כמסובב. כך הוא מפרש, למשל, את תפקידו של הרב בעיקר כבר-סמכא, מבחינת החוקים התלמודיים, בעניני מסחר, ובפרט כשזה נוגע למגע ומשא עם הגויים; „תיאוריות" אלה שימשו כהנחיה ראשית לדמאגוגים האנטישמיים בגרמניה, על כל גוניהם.

אין ספק, שיש בספרו של זומבארט גם חומר עובדתי רב על חלקם ומקומם של היהודים בכלכלה המודרנית, אבל גם חלק זה של ספרו לקוי בחסר ופגום מבחינות רבות. לעתים תכופות הוא נגרר אחר יצרו, ובמקום לתאר עובדות כהויות, הוא מסביר, מה שצריך היה לקרות, לדעתו. הוא מביא, כהגדרת עצמו, „תמונות רוחניות"; את פרקו על יהודי ארה"ב, למשל, הוא מסכם כדלקמן: „כך בקווים כלליים היא התמונה הרוחנית, שבה אני תופס את ההתפתחות הכלכלית של ארה"ב. סופרים שיטפלו בנושא זה אחרי, יוכלו בודאי להשלימו עליידי פרטים יותר מלאים"<sup>65</sup>.

אכן, גם ההקדמה למהדורה האמריקנית הנ"ל של הספר נאלצת לציין את הנקודות הבאות:

- (1) הנקודות ההיסטוריות, המתוארות בספר, הן ברובן מוטעות.
- (2) הניתוח של זומבארט, המתבסס עליהן, אינו עומד במבחן הבקורת ההיסטורית, המדעית.
- (3) התיאוריה הסוציאליטית שלו לקויה מן היסוד.
- (4) פירושו על הדת, החוקים והפילוסופיה היהודיים מתבססים על מקורות בלתי-מוסמכים.
- (5) התיאוריה הגזענית, התופסת מקום כל-כך נרחב בספרו, מופרכת מעיקרה<sup>66</sup>.

אפשר לסכם ולומר, כי גובינו הניח את היסוד ההסטוריוסופי של תורת הגזע, צ'מברליין וניטשה עסקו ביסודותיה הפילוסופיים ואילו זומבארט נתן

64 הופיע לאחרונה שוב במהדורה אמריקנית: Werner Sombart: The Jews and Modern Capitalism, The Free Press, Illinois, 1951 כשהוא מתורגם לאנגלית בידי יהודי דוקא. מ. אפשטיין.

65 „היהודים והקאפיטאליזם", עמ' 45.

66 נשאלת איפוא השאלה, מהו הצורך המדעי ומהי המטרה, שהמהדירים והמתרגם היהודי חשבו לשרת בהוצאת הספר מחדש בשנת 1951. אתמהא.

לה את הפירוש הכלכלי. יחד עם זה הם לא שללו עדיין את חשיבות המורשת התרבותית של היהדות להיסטוריה האנושית כולה<sup>67</sup>.

האנטישמיות כאידיאולוגיה של השמדה

עברנו עד כה ביעף על שלושה מקורות יניקה של האידיאולוגיה האנטישמית המודרנית בגרמניה:

(1) האנטישמיות בפולמוס האמאנציפציה, שהתבססה בעיקרה על נימוקים תיאולוגיים ופילוסופיים.

(2) האנטישמיות „האקדמאית” מיסודם של טרייטשקה והארטמן, שראתה ביהודים קודם-כל גורם זר ונכרי, שאין לתת בו אמון אלא לאחר טמיעתם המוחלטת בעם הגרמני ובנצרות.

(3) האנטישמיות כפועל-יוצא מתורות גזעניות כוללניות. עתה אנו מגיעים אל השקפות אידיאולוגיות, שהאנטישמיות היא עצם תוכנו ומהותן, ולא רק חלק של השקפה היסטורית, פילוסופית או גזענית כוללת. השקפות אלה כבר מייצגות את שלב-המעבר אל הדימאגוגיה האנטישמית שלוחת-הרסן בזירה המדינית-חברתית.

הדבר הראשון של אנטישמיות זו היה וילהלם מאר, כנראה יהודי מומר, הנחשב לאבי-המונח „אנטישמיות”. הוא קרא תגר על היהודים בספרו „נצחון היהדות על הגרמנות” (Der Sieg des Judentums über das Deutschtum).

כאחרים לפניו, הקדים אף הוא להתקפת המחץ שלו את ההכרזה הצבועה, כי הוא תומך ב„הגנה ללא-תנאי על היהודים בפני כל רדיפה דתית”, אלא שהוסיף בהעלם אחד, כי לאנטישמיות אין כבר בסיס דתי. היהודים אינם גזע נחות. אדרבא. הם מחוננים בכשרונות בלתי-רגילים, אשר הודות להם עמדו בכל הרדיפות, שהתרגשו עליהם במשך אלפיים שנות גלותם, ומשום כך הם מהווים סכנה גדולה לעם הגרמני. היהודים אינם קבוצה קטנה, כי-אם כוח עולמי; הם חזקים בהרבה מן הגרמנים. הודות לתכונותיהם הגזעיות המופלאות, „התנגדו בהצלחה לעולם המערבי בשמך 1800 שנה”, „במאה ה-19 העפילו לכלל מעמד של כוח ריבוני ראשון במערב”, והם הפכו, כביכול, בגרמניה ל„דיקטטור החברתי-פוליטי, אעפ”י שגרדפו מבחינה פוליטית במשך מאות בשנים”.

מצד אחד משמיע איפוא מאר את קריאת-היאוש, כי לגבי הגרמנים בעצם הקרב כבר אבוד, אך מאידך גיסא, מסיים הוא את קונטרסו באיומים שקופים למדי על „שואה” ו„התפוצצות”, שתרחשנה לפני שהעמים הטאוטוניים ייכנעו ליהודים... „שאת-נפש עממי קנאי” ילך ויתגבר נגד „הנכרים השמיים” ונגד „ייהוד החברה”, והתוצאה המוכרחת תהיה „פוגרום כללי ביהודים”. והכוונה ברורה ואינה משתמעת לשתי פנים.

67 אצל גובינז, כאמור, לא היתה הגזענות מלווית בנימה אנטישמית מיוחדת, אך הנה כמה קטעים אופייניים אחרים:

„מה נתנו היהודים לאירופה? הם נתנו את התנופה המוסרית הכבירה, את מורא-ההוד של תביעות ללא-קץ וגבול, את הרומאנטיקה והשגב של בעיות מוסריות, לאמור — את החלק המושך, המלבב והמובחר ביותר של החיים ברבי-גוניותם ובפיתויים שלהם, כשבדמדומי זריחתם או שקיעתם מתלהטים שמי תרבותנו האירופית” (ניטצשה: מתוך „מעבר מזה של הטוב והרע”).

„תולדות היהודים, מושגים יהודיים, מחשבה יהודית ושירה יהודית נעשו לחלק-יסוד של חיינו הנפשיים. ירשנו מהם הרגשות נעלות מאד; מהם למדנו לדעת את האמונה בכוח אלוהי אדיר, אמונה חיה, המשפעת על החיים במידה רבה כלי-כך, שעיצבה מחדש ביד איתנה גם את נשמתנו, ונתנה לה כיוון חדש; ישעיהו, ירמיהו ומשוררי התהלים היו ומוסיפים להיות גם כיום כוחות בעלי השפעה מרובה על חיינו הרוחניים” (ה. ס. צ’מברליין: מתוך „יסודות המאה ה-19”).

„העם היהודי הכניס, על-ידי נביאיו, את הנעימה המוסרית הגדולה למקהלת האנושות, והוא מוסיף ומכניסה לתוכה עד עצם היום הזה על-ידי טובי בניו... אלמלי התפשטותם של היהודים בארצות הצפון, לא היתה קמה התרבות המודרנית” (זומבארט: מתוך „היהודים והקאפיטאליזם המודרני”).

אופיינית ורבת-משמעות היא העובדה, שבמשך שנים ספורות — בין 1873 ל-1879 יצאו לאור 12 מהדורות של כתב-פלסטר זה, אשר עורר סנסאציה בחוגים רחבים של הצבוריות הגרמנית, ובאופן כזה נתן למחברו את העידוד הדרוש להמשיך בפעולת ההסתה. הוא ערך את כתב-העת „מחברות אנטישמיות ללא-כפייה“ (Zwanglose antisemitische Hefte), וב-1886 ייסד את „ליגת האנטישמים“ (Antisemiten-Liga).

מאז לא נשאר בודד. החרה-החזיק אחריו אוטו גלגאו, שפירסם, החל משנת 1874, מאמרים אנטישמיים ארסיים בכתב-העת הספרותי המכובד Die Gartenlaube. המינוח של גלגאו מזכיר, כמעט מלה במלה, את הארגומנטאציה של הנאצים, „השמאליים“: „היהדות אינה יודעת אלא מסחר, ובתחום המסחר היא התמחתה בסחר-מכר ובנשך. היא אינה עובדת, אלא מתפרנסת מיגיע-הכפיים של האחרים. היא עוסקת בסחר-מכר ובספקולאציה של פרי העבודה החמרית והרוחנית של הזולת. נקודת-המוקד שלה היא הבורסה... היהדות נדבקת אל העם הגרמני כעלוקה, ומוצצת את לשד עצמותיו. השאלה הסוציאלית היא במהותה שאלה יהודית: כל השאר איננו אלא כזב“<sup>68</sup>.

כתב-פלסטר אחר, שיצא אף הוא בשנות ה-70 וה-80 במהדורות רבות, הוא הקונטרס של פרופסור אוגוסט רוהלינג: „היהודי התלמודי“ (Der Talmudjude). בחיבור השמצה זה מתחרה הבורות של המחבר עם טרוף-דעת. הוא „מוכיח“, כי התלמוד הוא השורש לגילויי השחיתות היהודית בכל השטחים, ובראש וראשונה ביהסיהם עם הגויים. רוהלינג פותח באמרו, כי „מהאוקלוסיה הכוללת של העולם 53% הם עובדי-אלילים, 31% נוצרים, 15.7% מוסלמים, ורק 0.3% יהודים: אעפ”י כן מהווים היהודים את המעצמה הראשונה בין העמים, הם מלכי ההון, אלופי המסחר ושליטי העתונות“. „מלומד“ זה מסיים באומרו, כי „התלמוד נתן ליהודים את ההיתר להערים על הגויים, לשדוד אותם ולטבוח אותם נפש. המוני לא-יהודים הושפעו אף הם מרעיונות אלה, וכיוונו רעיונות אלה בהטפתם הקנאית נגד המעמדות העשירים, ובאופן כזה הביאו להגשמתם באופן הנורא ביותר“. מהפכת 1789 והקימונה הפאריזאית לא היו כ-אם מעשי-ידיים, האימים של היהודים, והאינטרנאציונאל גם הוא פרי-יצירתם, פועלו של מארקס<sup>69</sup>.

הנימה הולכת ומחריפה, על האידיאלוגים הגזענים מנמה גם פול דה-לאגארד, מורהן גרמני ידוע, אשר ב-1885 כתב: „כל גוף זר בתוך גוף חי יוצר אי-נחת, חולי, מוגלה ומוות... היהודים בתורת יהודים נכרים הינם בכל מדינה אירופית, ובתורת נכרים אינם אלא נושאים של רקבון. רק הוקת משה וגאוותם קשת-העורף, הן המשמרות אותם כגזע זר. אבל אנו לא נסבול בשום אופן אומה בתוך אומה“. ומכאן המסקנות: „רק מי שלבו קשה כעור התנין, לא יחוש המלה בקרבו למראה הגרמנים המסכנים והאומללים, או במלים אחרות, לא ישנא את היהודים שנאת-מוות, ולא ירחש איבה ובוז לאלה, המגינים — מתוך הומאניות כביכול — על היהודים, ומפחדים לרמוס את המזיקים הללו. עם חיידקים וטפילים לא מנהלים מ”מ, גם לא, מחנכים אותם, אלא מדבירים אותם במלוא המהירות, ועד כמה שהדבר רק ניתן — הדברה יסודית ביותר... זה שנים אני משוכנע, שהיהודים אשר נשתקעו בעולם התרבותי הנוצרי-גרמני, הינם הנושאים של מחלת הסרטן בכל מערכת חיינו“<sup>70</sup>.

הרקע הכלכלי-הסוציאלי, שהיה מונח ביסוד השקפותיהם של מארקס, ולהבדיל זומבארט, כבר נעלם לחלוטין. דבר זה בולט גם בדברי אויגן דירינג, אותו „קתדר-סוציאליסט“ מאוניברסיטת

Otto Glagau: Der Bankerott des National-liberalismus und die „Reaktion“, 68 Berlin, 1878, s. 20

69 דברים אלה של רוהלינג אינם אלא פלאגיאט, הלקוח מספרו של הסופר האנטישמי הצרפתי טוסנל: „היהודים — מלכי תקופתנו“, (Toussnel: Les Juifs — Rois de l'époque).

אגב, „רוהלינג“ היא מלה גרמנית שפירושה „גם ביותר“.

70 לפי ספרו של פול מאסינג, בנספחות.

ברלין אשר נגדו כתב אנגלס את חיבורו הגדול — „אנטי-דירינג“. אלכסנדר ביין, שעסק גם-כן בסוגייה זו, הגדיר את דירינג כ„תיאורטיקן הראשון והחשוב ביותר של האנטישמיות הגזענית“<sup>71</sup>, ואפרכי הגדרה זו נראית לנו מופרזת במקצת. הרי אין להקל ראש בתרומתו לביסוס האנטישמיות הגזענית. דירינג התיימר להמציא הסבר „נאטורא-ליסטי“ ל„גזע היהודי“, בספרו „השאלה היהודית כשאלה של היוק גזעי לקיומם, מוסרם ותרבותם של העמים. בצירוף תשובה היסטורית-עולמית“<sup>72</sup>. שם הספר דיו להבהיר את השקפתו ומגמתו של המחבר. בין היתר, כותב דירינג: „את השאלה היהודית ניתן רק להסל עם היהודים עצמם. יש לעקור (ausgliedern) את היהודים ממשפחת העמים, לבטל את האמנציפציה, ולהעמידם תחת חוקי-חירום. את השפעתם על עניני הציבור, החינוך והעתונות יש לחסל לחלוטין; על רכושם יש להנהיג פיקוח ממלכתי, נישואים עם יהודים יש להחרים“<sup>73</sup>. והרי כבר כל האידיאולוגיה הנאצית על רגל אחת.

#### ריכארד ואגנר

ברם, הארי בחבורת המשטינים האנטישמיים, האיש שחלקו היה אולי רב מכל בני-דורו בהפצת הארס של הגזענות האנטישמית, היה המלחין המפורסם ריכארד ואגנר. הסיבות לכך היו שתיים: (1) קהל מעריציו העצום בגרמניה, אשר שתה בצמא כל מלה שיצאה מפיו של המאסטר. (2) מזיגת האפיק הגזעני-האנתרופולוגי עם האנטישמיות הדימאגוגית, או במלים אחרות: השקפותיו של ואגנר על השאלה היהודית שימשו מעין נקודת-מפגש לרעיונותיהם של גוביניו וצ'מברליין מחד (הוא היה חסידו של הראשון ורבו של השני), ושל מאר, גלגאן, דה-לאגארד ודומיהם מאידך. בל נשכח, כי ואגנר לא היה רק מלחין, אלא חיבר גם הרבה ספרים בבעיות מוזיקה, אמנות, מדיניות וכו', ובגלל פרסומו הרב נודע משקל בלתי-רגיל גם לעבודותיו הספרותיות, וזו אחת הסיבות להשפעתן המרובה.

כרבים מבני-דורו, נהה אף ואגנר בימי בהרותו אחרי התנועה הסוציאליסטית בגרמניה. וב־1848 השתתף בהתקוממות המהפכנית בדרודן, אשר בעטיה נידון למוות ונאלץ לערוך גלות בשוויצריה. באותן השנים הושפע בעיקר מרעיונותיהם של פרודון ובאקונין. עם זה האחרון גם נפגש פנים אל פנים, אעפ"י שניסה לטשטש עובדה זו ברבות הימים. אבל לא ארך הזמן, וואגנר נתן גט-כריתות להשקפותיו המתקדמות, ונסחף במלוא להטו בגל העכור של הגזענות והאנטישמיות<sup>74</sup>.

כבר כעבור שנתיים, ב-1850, פירסם ואגנר קונטרס על „היהדות במוזיקה“, שהפך רב-מכר בגרמניה, וזכה למהדורות אין-ספור; בזכותו נימנה ואגנר על מבשריה הנמרצים ביותר של תורת הגזע האנטישמית המודרנית. בתחילה הוא מביע הרטה וצער על מאבקו הקודם למען הליבראליזם והאמנציפציה, שנראו לו אז ככלים שלובים: „כאשר נאבקנו למען האמנציפציה של היהודים, לחמנו בעצם יותר בשביל עקרון מופשט מאשר בשביל מישהו קונקרטי. כל הליבראליזם שלנו היה מעין משחק רוחני, שלא הרחיק ראות. הטפנו לחופש העם הזה, מבלי להכירו, ואפילו תוך כדי סלידה ממגע עמו. המערכה שלנו למען האמנציפציה של היהודים היתה לכאורה תולדה של רעיון כולל, ולא דוקא של אהדה ממשית. עם כל הדיבורים והמאמרים שלנו על הצורך באמנציפציה היהודית, הרי הרגשנו דחיה מידית בכל מגע מעשי, ממשי, עם יהודים“<sup>75</sup>. מה הם איפוא רעיונותיו העיקריים של ואגנר בשאלה היהודית? הודות להגם,

Alexander Bein: Der moderne Antisemitismus und seine Bedeutung für die Judenfrage. Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, Oktober-Heft 1958, s. 341

Die Judenfrage als Frage der Rasenschädlichkeit für Existenz, Sitte und Kultur der Völker, mit einer weltgeschichtlichen Antwort, 1880

לפי אלכסנדר ביין, עמ' 349.

74 ספחים אנטישמיים לא היו בבחינת יוצא מן הכלל במהפכת 1848 בגרמניה, וכרוז אחד במדינת באדן הציג כמטרות המהפכה את חיסולה של האריסטוקרטיה, גירוש היהודים מגרמניה, העברת המלכים, הנסיכים והדוכסים ממעמדם, והוצאתם להורג של כל הפקידים הממשלתיים. על פי Karl Lamprecht: Deutsche Geschichte, Band X, s. 481.

75 Richard Wagner: Das Judentum in der Musik, s. 10

מנצלים היהודים את הזכויות האזרחיות, שהוענקו להם מידי האמאנציפציה, לשם השתלטות הולכת וגוברת על תחומים שונים של המדינה המודרנית. ניצול הפועלים מספק להם את האמצעים הכספיים הדרושים להכוונת החיים האמנותיים. „היהודי, לפי מצב הענינים בעולם כיום, זכה ליותר מאמאנציפציה סתם; הוא שליט, ושררתו תאריך כל זמן שהממון ישמור על כוחו הסוברני בעולם”<sup>76</sup>. לכן מן ההכרח הוא שתבוא אמאנציפציה חדשה, אבל הפעם אמאנציפציה משלטון היהודים. החיקוי לדבריו של מארקס מזדקר לעין, אלא שבפסוקו של מארקס, כי „האמאנציפציה היהודית במשמעותה האחרונה היא האמאנציפציה של האנושות מן היהדות” (ראה לעיל), מסמלת היהדות, כפי שהראינו לדעת, קטגוריה כלכלית מסויימת, את המניע של הרווח; ואילו אימרתו של ואגנר מבטאת מגמה חברתית ריאקציונית בתכלית, הנעדרת כל זיק של תוחלת וקידמה: „אם נגזר על תרבותנו, שתלך לטמיון, אין בזה כל רע; ואולם אם תלך לאבדון באשמת היהודים, אוי לאותה בושה”<sup>77</sup>.

הפתרון האפשרי היחיד, אומר ואגנר, היא ההשמדה הטוטאלית של היהדות; זה יהיה „בבחינת מעשה חסד של שר ההיסטוריה לשבט הזה”; „שימו אל לבכם, כי רק אחת תהא גאולתכם — האבדון”. אָמנם אין להניח, שואגנר הגה בביצוע רעיון זה הלכה למעשה, נוסח הפתרון הסופי של הנאצים, אולם אין להפחית כמלוא נימה מחומרתם היתרה של דבריו. בניגוד לשנאת־היהודים המסורתית של הכנסייה, שאבה האנטישמיות של ואגנר את השראתה מנימוקים אנתרופולוגיים־טרמיניסטיים מסולפים, והשיבותה ההיסטורית־דולה נובעת מן העובדה, שואגנר גם הצליח, הודות לקהל מאזיניו ומעריציו העצום ורב, להפיץ את הנמקותיו הקיצוניות בין הציבור.

ב-1911, שנים רבות לפני עלית היטלר לשלטון, כתב טומאס מאן לידידון הסופר יוליוס באב: „יש להעמיד את הגרמנים בפני הכרעה: גיטה או ואגנר. שניהם בכפיפה אחת — לא ייתכן הדבר. ואולם חוששני, שהם יבחרו בואגנר”<sup>78</sup>.

האנטישמיות הדמגוגית - הסוציאליטית

אותן המגמות של האנטישמיות, אשר התמזגו באופן כה בולט אצל ריכארד ואגנר, הגיעו לשיאן בשני העשורים האחרונים של המאה ה-19. הן אשר היוו את התחמושת העיקרית בתעמולה של כוחות ריאקציה מסוימים בקרב מעמדות־הביניים. אנגלו־היטיב להבחין בהתפתחות זו, כאשר כתב באחד ממכתביו מאותה תקופה, כי „השחקנים הראשיים בתנועה האנטישמית הם האצילים, ומקהלה כנגדם — האספסוף המילל של הבורגנות הזעירה”.

„האנטישמיות היא גילוי אופייני של תרבות מפגרת, ולכן אפשר למצוא אותה רק בפרוסיה, באוסטריה וברוסיה... לכן, האנטישמיות אינה אלא תנועה ריאקציונית של קבוצות חברתיות מתפוררות ומתנוונות, כנגד החברה המודרנית, המורכבת בעיקרה מקאפיטאליסטים ופועלים, ולכן משרתת האנטישמיות רק מגמות ריאקציוניות, מתחת למסווה סוציאליסטי. זהו מין סוציאליזם פיאודאלי, ששימה עלינו להתרחק ממנו”<sup>79</sup>. „כל ההמון הבעל-בית הצפוף הזה, ההולך ונעקר מהר ממעמדו” (בורוכוב) היה טרף אידיאלי לאידיאולוגיה האנטישמית. זו מילאה בעצם תפקיד כפול: מכשיר פוליטי של כוחות הריאקציה וביטוי מבלבל של מחאה סוציאליטית של השכבות המנוצלות חסרות התודעה המעמדית. „מה שהאנטישמיות נעשית הנימה היסודית, המדינית והחברתית, במעמדות ירודים, בלויים ושקועים בבערות אלה, דבר זה מתפרש מתוך מצבם ואופיים.

76 שם, עמ' 11.

77 שם.

78 Thomas Mann: Briefe 1889-1936, S. Fischer-Verlag, Frankfurt a.M., 1961, s. 91

79 קטעים מתוך מכתב של אנגלו־שפורסם ב־"Arbeiterzeitung" היונאי בתאריך 9.5.1890, עם הערת־השוליים הבאה מטעם המערכת: „אין לנו צורך להזכיר במיוחד, שאנחנו מדפיסים מכתב זה בהסכמתם של השולח ושל המוען”. אָמנם לא ברור כיום, למי נשלח אותו מכתב.

בסוף המכתב כותב אנגלו־משפטים נרגשים על הפרוליתארים היהודיים בלונדון, ועל תרומת היהודים לתנועה הסוציאליסטית, שמפאת קוצר־הידיעה אנו נאלצים לפסוח עליהם כאן.



עיקר תורתה של שנאת-ישראל החדשה הוא ניגוד-הגזעים... ככל שמתרופפים גורי המעמדות, ככל שהחיים נעשים קשים וחסרי-ביטחה יותר, ככל שתגדל סכנת ההסתערות של המעמד הבינוני וגם אימת המהפכה מצד הפרולטריון — כן יעלו ויגברו גלי האנטישמיות<sup>80</sup>.

תהליכים אלה גם מסבירים את העובדה, כי בארצות אירופה המפותחות יותר, ובעיקר בגרמניה, התגבשה האנטישמיות המודרנית כתנועה המונית בעלת אידיאולוגיה, בשעה שבמזרח-אירופה, ששם שכנו המוני בית-ישראל, נמשכה שנאת-ישראל בצורתה המסורתית: הגבלות והפליית, גזרות, "תחום-מושב" ופרעות. בכל אופן, עד ראשית המאה ה-20 לא נשאה התנועה האנטישמית במזרח-אירופה כל חותם צבורי מאורגן, בניגוד למה שנתהווה בגרמניה. שם טופחה האנטישמיות הפוליטית בשני כיוונים:

- (1) ככלי-שרת פוליטי של היסודות השמרניים והקלריקאליים, בהנהגתו של ביסמארק, במדיניות-הפנים הגרמנית, ובעיקר במאבק נגד החוגים הליבראליים.
  - (2) כאמצעי פוליטי של דמאגוגיה סוציאלית וולגארית, בהנהגת כומר-החצר אדולף שטקר, כנגד המפלגה הסוציאל-דמוקרטית והמחנה המרקסיסטי.
- יחסו של "קאנצלר הברזל" ליהודים שימש נושא לויכוח, והעניין שנוי במחלוקת עד היום. בכל אופן עובדה היא, כפי שנראה להלן, כי ביסמארק הודה בגלוי בניצול התעמולה האנטישמית במאבקו המדיני, וכן עובדה היא, שבאופן אישי לא גילה לא איבה ואף לא אהדה ביחס ליהודים; כידוע, שירת אותו הבנקאי היהודי המפורסם גרשון בלייכרדרר בנאמנות, הן מבחינת האינטרסים הממלכתיים והן האינטרסים הפרטיים שלו.

התפרצות הגילויים האנטישמיים במדיניותו של ביסמארק היתה כרוכה במשבר הבורסה החמור, שפקד את גרמניה ואוסטריה בשנת 1873. עיקר פגיעתו היתה בבעלי-האחוזות, אשר לא החמיצו את ההודמנות להטיל את האשמה על מדיניותו של ביסמארק, שהיתה מכוונת לעידוד הבורגנות התעשייתית והבנקאות הליבראלית. מצד שני הסתערו על ביסמארק החוגים הקתוליים השמרניים בדרום-גרמניה, בעלי הנטיות הספאראטיסטיות. ביסמארק השכיל — ע"י תכניו המדיניים המוצלחים — להפנות את זעמם המתעצם והולך של שני המחנות הללו גם יחד נגד המפלגה הליבראלית, אשר בהנהגתה התבלטו באותו זמן שני יהודים — אדוארד לאסקר ולודוויג במברגר, דרך-אגב, שניהם גם יועצים של ביסמארק עצמו. אך דבר זה לא מנע בעדו מלתת את הסכמתו השקטה לכך, שהתעמולה הקתולית מחד והיונקרית מאידך ינצלו זאת, למען זהות המפלגה הליבראלית עם היהודים. במברגר מספר בזכרונותיו, כי ביסמארק התבטא בעניין זה כדלקמן: „אעפ"י שהבעתי את אי-שביעות-רצוני מן ההסתה האנטישמית, לא עשיתי נגדה דבר, כיון שזה היה אמצעי מועיל ביותר בהתקפה על הפרוגרסיבים"<sup>81</sup>. גירסא דומה מביא גם מאסינג; ביסמארק אמר לשר-החקלאות שלו בתאריך 26.11.1881: „אעפ"י שאני מתנגד לתעמולה האנטישמית, לא נקטתי בשום אמצעים כנגדה בגלל עמידתה האמיצה נגד הפרוגרסיבים"<sup>82</sup>.

80 נחמן סירקין: שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית, 1898.

Otto Jöhlinger: Bismarck und die Juden, s. 61 81

Paul W. Massing: Rehearsal for Destruction, p. 42 82.

היה טעם בהבאת דבריו אלה של ביסמארק, משום שאותה גישה ממש אנו פוגשים גם אצל היטלר. עם כל אמונתו הקנאית בתורתיו הגזעניות והאנטישמיות המתועבות, הרי גם מעיניו לא נתעלם, שהאנטישמיות מהווה נשק מועיל להפליא במאבק הפוליטי: „האנטישמיות היא מכשיר מהפכני מועיל. תעמולה אנטישמית בכל המדינות היא אמצעי הכרחי להרחבת המערכה הפוליטית שלנו. אתה תיוכח, שלא נזדקק לזמן רב, על מנת להפוך את האידיאות וההנחות של כל העולם על פיהן, וזה אך ורק עליידי ההתקפה על היהדות. ללא צל של ספק, זהו הנשק החשוב ביותר במלאי-התעמולה שלי". מובא עליידי הרמן ראושנינג, מי שהיה הנשיא הנאצי של הסנאט בדאנציג, בספרו „שיחות עם היטלר". ראושנינג עצמו לאחר שניתק את קשריו עם הנאצים, מגיב על כך: „הרוח של הרשע מצאה בימינו ביטוי סמלי עמוק — את האנטישמיות... להתגבר על האנטישמיות — זהו התנאי לתחיית הציביליזציה שלנו". כמובן, שזוהי השקפה, המתעלמת משרש הבעייה, אך היא מעידה על המקום המרכזי, ששיוו לאנטישמיות באידיאולוגיה הנאצית דבריה ויריביה כאחד.

בימי „מלחמת-התרבות“ (Kulturkampf) בת שבע השנים של ביסמארק נגד הספאראטיות הקתוליות בדרום הארץ, הפכה האנטישמיות למכשיר גלוי במאבק המדיני. Die Kreuzzeitung, עתון החוגים היונקריים השמרניים בפרוסיה מכאן, ר' Germania, עתון המפלגה הקתולית מכאן, התחרו ביניהם במאמרי-שיטנה של דמאגוגיה אנטישמית. במצב זה של „מלחמת התרבות“ הסתער הכומר אדולף שטקר, עם כל המטען של האידיאולוגיה האנטישמית, שנסקרה בפרקים הקודמים של רשימה זו, על המוני-הפועלים ופשוטי-העם. ישנם קוים מפתיעים של דמיון לא רק בשיטות התעמולה של שטקר והיטלר, אלא אף בקווי-האופי שלהם ובתגובותיהם האישיות למאורעות התקופה: כך כתב שטקר, ב־1870, בצאת פרוסיה למלחמה נגד צרפת: „הרגשתי צורך לבכות ולצהול משמחה בעת ובעונה אחת, כי הנה הולך ומתגשם סוף־סוף חלומי היש־נושן של ברבארוסה. אלוהים לא יעזבנו. הרוח של שנת 1813 קמה לתחיה“<sup>83</sup>.

וכלום לא מצאנו אותה תגובה אצל היטלר, בפרוץ מלחמת העולם הראשונה: „אפילו עתה אינני מתבייש לספר, שכרעתי על ברכי, כולי מזועזע מסערת התלהבות, הודיתי לאלוהים מכל לב, שזיכה אותי במזל הטוב לחיות בתקופה זו“<sup>84</sup>.

הסוציאליזם היה בעיני שטקר „צאצא המאטריאליזם, שנברא בארמונות העושר האתאיסטי“, והוא — שטקר — עתיד להביס את „אינטרנאציונאל-השינאה“ על־ידי „אינטרנאציונאל-האהבה“<sup>85</sup>. במכתב ליורש-העצר פרידריך משנת 1878, „מצטדק“ שטקר על האגיטאציה הסוציאליטית שלו: „במשך 15 שנה היווה הסוציאליזם פתיון, שבאמצעותו גזלו מאת הפועלים את האמונה והפאטריוטיזם שלהם. לכן כל מי ששואף לגלות נתיבות אל לבותיהם, חייב גם לדבר על בעיות סוציאליטיות“. דבריו אלה מסבירים במירב הבהירות את מניעי הפעילות הפוליטית והסוציאליטית שלו.

אמנם בשלב הראשון של פעילותו הפוליטית, כאשר ניסה להתמודד עם הסוציאלי-דמוקרטיה ולהביסה, נחל כשלון חרוץ; אז העביר את כל כובד-המשקל של פעולתו מהדמאגוגיה הסוציאליטית לשדה הדמאגוגיה האנטישמית, ללא כחל ושרק. ב-1863, כאשר שטקר צעד את צעדיו הראשונים בזירה הפוליטית, ייסד את „מפלגת הפועלים הנוצרית-הסוציאליטית“; שטקר קיווה לרכז באופן כזה סביבו את המוני-הפועלים, אשר ייטשו את המפלגה הסוציאליסטית, אך הוא העלה חרס בידו, וכוחם של הסוציאליסטים, על אף העמדתם מחוץ לחוק, (לפי „חוק הסוציאליסטים“ הידוע של ביסמארק — 1878), הוסיף לעלות בהתמדה ואפילו בקצב יותר מהיר מקודם. לכן, ב-1881, נטש שטקר דרך ׀, שינה את שם מפלגתו ל„המפלגה הנוצרית-הסוציאליטית“, ושינוי השם מבטא את אכזבתו מפעולתו בקרב המוני-הפועלים ובעיקר את נטישת המטרות הפועליות, שבהן ניסה — ללא הצלחה יתרה — להתחרות עם המפלגה הסוציאלידמוקראטית. מאז מהווה הפרוגרממה האנטישמית ראש ועיקר בפעולתו המדינית וההסברתית של שטקר, ובשטח זה האירה לו ההצלחה פנים הרבה יותר. הקהל נהר להרצאותיו האנטישמיות של שטקר ביתר-רצון מאשר להרצאותיו בנושאים נוצריים-הסברתיים סתם.

Neue Evangelische Kirchenzeitung, 3.8.1870 83

„Mein Kampf“, New-York, p. 163 84

Neue Evangelische Kirchenzeitung, 14.3.1874 85

האנטישמיות והאמנציפציה

מספר המאזינים להרצאותיו של שטקר בשנים 1880-1881

מספר המשתתפים	נושא ההרצאה	התאריך
2000	השאלה היהודית	9.4.1880
500	האם כתבי-הקודש הם אמת?	30.4
2000	השאלה היהודית	24.9
1000	מהותו של אלוהים	19.11
700	הברית הישנה והחדשה	17.12
2500	מלאכת-היד בעבר ובהווה	21.1.1881
3000	חטאי העתונות הרעה	28.1
3000	השאלה היהודית	4.2
3000	ביטוח חובה נגד תאונות	11.2

כאשר היה שטקר עולה על הבמה, נתקבל בקריאות ממושכות של Hoch, בדומה ל-Heil Hitler באספות הנאציות.<sup>86</sup>

הודות לתכססנות הפוליטית של ביסמארק, שרמזנו עליה, זכו התעמלנים האנטי-שמיים נוסח שטקר ושות', ליחס טובלני ואפילו אוהד מצד החוגים השליטים. רובם ככולם, ושטקר בכללם, לא דרשו את ביטולה של האמנציפציה מבחינה משפטית, אלא תבעו מדיניות של הגבלות והפלות כקו מדריך לאדמיניסטרציה. הטענות העיקריות של הדמאגוגיה האנטישמית התרכזו בנקודות הבאות:

- (1) היהודים עוסקים בעסקי-נשך ותרמית.
  - (2) היהודים מגדילים את הסכנה של מהפכות-דמים סוציאליות.
  - (3) היהודים הם בעלי מונופולין על העתונות, ובאמצעותה הם מוליכים שולל את המוני-העם לגבי הסיבות הנכונות של מצוקתם.
  - (4) היהודים מנוונים את התרבות הגרמנית.
  - (5) היהודים — ידם בכל המעילות הפינאנסיות.
  - (6) היהודים נגועים בשחיתות מוסרית.
  - (7) היהודים מכוונים מאחורי הקלעים את המדיניות של הממשלות.
- כך מצאו השקפותיהם, "המדעיות" של טרייטשקה, הארטמן, דירינג ומרעיהם, דרך אל תוך המאבקים הצבוריים והסוציאליים.

ב-1882 נערך בדרזדן קונגרס, "בין-לאומי" ראשון (מתוך שניים) של אנטישמים, בהשתתפות נציגים מגרמניה ומאוסטריה-הונגאריה. נכחו בו כ-3000 איש, כששטקר היה בו הרוח החיה. נתקבלו מספר סיכומים, המזכירים בסגנונם את טענותיו של אויגן דירינג: היהודים אינם מהווים רק בעיה דתית וגזעית, אלא גם היסטורית-תרבותית, כלכלית ומוסרית. ואין צורך להדגיש, כי הושמעו מעל במת הקונגרס כל ההנמקות השיגרתיות, כי היהודים הם האשמים בצבירת ההון והשלטת הקאפיטאליזם, ובו בזמן הם הם המכשירים את הקרקע לסוציאליזם המהפכני...

ב-1879 ייסד וילהלם מאר את, "ליגת-האנטישמים"; ב-1880 נוסדה ע"י ציר הרייכסטאג ארנסט הנריקי, מפלגת הרייך הסוציאלית" — נסיון ראשון להשתית מפלגה פוליטית אך ורק על האנטישמיות כפרוגראמה מדינית מדריכה ומכוונת, וב-1883 נוסדה בעיר קמניץ Alliance anti-juive universelle על משקל השם Alliance juive universelle. ב-1881 הוגשה לביסמארק פטיציה אנטישמית, שאספה כ-300,000 חתימות, ואשר היתה מלווה בפרעות ביהודים במחוזות של בראנדנבורג ופומראניה. הפטיציה עצמה — גם בה אין מן החידוש: היסוד היהודי דוחק את היסוד הגרמני, וגורם להתנוונות היתרונות הלאומיים של הגרמנים. הגזע היהודי הגביר בהתמדה את השפעתו המזיקה, וכך הוא מאיים כיום לא רק על היחסים הכלכליים ומצבו הטוב של העם הגרמני, אלא גם מאיים בסכנות חמורות ביותר על תרבותו ודתו". שומה איפוא על הממשלה לאחוז בארבעת האמצעים הבאים:

86 לפי ספרו של מאסינג, עמ' 31. יש לשים לב, שהנושאים על מלאכה ועתונות נגעו אף הם במישרין בשאלה היהודית.

- 1) הגבלת הגירתם של יהודים מחו"ל (קרי: מזורה-אירופה).
- 2) טיהור כל המשרות הממשלתיות מיהודים, ובמיוחד במנגנון המשפטי.
- 3) איסור מוחלט על היהודים לעסוק בהוראה בבתי-ספר עממיים; בבתי-הספר הגבוהים והתיכוניים תותר הוראתם רק במקרים יוצאים-מן-הכלל.
- 4) עריכת סטטיסטיקה מיוחדת בנוגע ליהודים.

נראית בבירור השפעתם של טרייטשקה והארטמן, ומן הראוי לציין שוב, כי תביעות אלה שיקפו למעשה רק את המצב העובדתי, שהיה קיים אז עדיין בפרוסיה בפועל.

בין השנים 1882 עד 1911 נערכו באירופה 6 משפטים של עלילת-דם, ומהם 2 בגרמניה, ב-1892 בעיר קסאנטן, וב-1900 בעיר קוניטץ. אמנם הנאשמים היהודיים זוכו בסופו של דבר, אולם אופיינית העובדה, שמשפטים של עלילת-דם היו עדיין אפשריים על אדמת גרמניה, „הנאורה“ בסוף המאה ה-19.

התנועה האנטישמית הפוליטית המאורגנת הגיעה לשיאה ב-1893, כאשר צברו בבחירות 250,000 קולות לעומת 48,000 בבחירות הקודמות. אך החל מ-1895 הלך ופחת משקלה של התנועה, בעקבות הרווחה הכלכלית היחסית וגורמים אחרים שטרם הובהרו. כל הלכי-הרוח האלה, שסקרנו אותם כאן רק בפרוץ, לא הצטמצמו כמובן לגרמניה בלבד, אלא שהיו מספר סיבות, אשר הביאו להתגברותם והחרפתם בגרמניה, ומהן נמתח קו ישר למרכיבי האידיאולוגיה האנטישמית של ההיטלריוזם. אמנם התחוללה גם בתקופה, שנדונה כאן, הסערה של משפט דרייפוס, ואולם ההתפרצויות האנטישמיות, שנתלוו אליה, לא העמיקו בצבוריות הצרפתית באותה מידה כמו ההסתה האנטישמית בגרמניה, ואפילו דברי-השימצה של טוסנל בספרו „היהודים — מלכי-התקופה“, ושל ראש האנטישמים בצרפת, אדוארד דרומון בספרו „צרפת המיוהדת“<sup>87</sup>, לא ירדו לדרגה כזו של שפלות כדברי מתחריהם בגרמניה.

מהו איפוא התבלין המיוחד, בתנאי-גרמניה, המתוסף ל„חומר-הדלק“, כהגדרתו של פרופ' מאהלר, והחורג מההסבר הפוליטי-הכלכלי המקובל. אין זאת אלא תורת הגזע והדם, אשר במציאות של גרמניה מצאה לה קרקע-צמיחה פורייה ביותר. בשל כך, אין זה אולי מקרה-כל-עיקר, שתורותיהם של גובינו הצרפתי וצימברליין האנגלי מצאו אוזן קשבת בגרמניה דוקא.

בגרמניה התחוללה המהפכה התעשייתית, מבלי שהיתה מלווה במהפכה פוליטית. השלטון נשאר בידי קבוצות הציפיאודאליות, אבסולוטיסטיות ואוטוריטאריות, ובנסיבות הללו היה לאנטישמיות הגזענית יתרון חשוב על פני האנטישמיות הדמאגוגית סתם מיסודם של שטקר ומרעיו, הן בגרמניה והן בארצות אחרות. אם טוהר-הדם הארי הוא הקובע, אזי המנהיגות אינה מותנית לא בתואר, לא במעמד או בעושר, ואפילו לא בהשכלה, ואין איפוא כל הכרח במרי סוציאלי. תורת-הגזע על טוהר-הדם העלתה — לפעמים ברח ממש מיסטיית — את הכרתם העצמית של בעליה, ואפילו ניצבו בתחתית הסולם החברתי.

תורת-הגזע העמידה בראש דאגותיה את הרעיון, כי האומה הגרמנית צריכה לחגור עוז ולגבש את הכוח, שיהיה לאל-ידו להשמיד את הרעל, שחדר לדם הגרמני. היא הציגה את הדברים בבחינת אלטרנטיבה בין פעולת-מנע מיידית או אבדון לאומי, בנוסח ספרו של וילהלם מאר: נצחון היהדות על הגרמנות. יתר-על-כן, השמירה על טוהר-הדם הארי לא רק תציל את העם הגרמני מאבדון, אלא אף תהפוך אותו לעם הנוכח, המיועד מטעם ההשגחה העליונה לשלוט על העולם. תורת-הגזע הופכת איפוא את הקערה על פיה, ודברי-הבלע על ההשתלטות היהודית על העולם, הופכים מיניה וביה לחזון נכסף, כשהמדובר בעם הגרמני.

הרמן אהלוארדט, גם הוא מהתיאורטיקנים האנטישמיים בגרמניה הקיסרית, כתב ב-1890 דברים מפורשים בכגון דא: „העם, אשר ישתחרר לראשונה מהיהודים,

## האנטישמיות והאמנציפציה

ובאופן היסודי ביותר, הוא יפתח פתח להתפתחותו התרבותית המהותית; הוא מיועד ליהפך לנושא התרבות, וכתוצאה מכך לשליט על העולם<sup>88</sup>.

מאלפת, גם במקרה זה, ההשוואה עם השקפתו של היטלר, אשר אימץ לו את הרעיון הזה של אהלוראדט כמעט מלה במלה: „המדינה, השוקדת בימים אלה של הרעלת הגזע, על טיפוח יסודותיה הגזעיים המשובחים ביותר, היא המיועדת ליהפך ביום מן הימים לשליט על העולם“<sup>89</sup>.

בשנות ה-80 של המאה הקודמת היה טבוע על האנטישמיות הפוליטית בגרמניה חותמו של אדולף שטקר — אנטישמיות ככלי-שרת של דמאגוגיה סוציאלית, ואילו בשנות ה-90 הודחה אנטישמיות זו ע"י האנטישמיות הגזענית כמטרה לעצמה (וילהלם מאר, ארנסט הנריקי, הרמן אהלוראדט). אוטו ביקל היה הציר הראשון, אשר נבחר לרייכסטאג על סמך תכנית אנטישמית לבדית. הוא היה בלתי-תלוי במפלגה השמרנית, ועם כניסתו לרייכסטאג החלה אותה תופעה יחידה במינה של התגבשות סיעה אנטישמית בלתי-תלויה ברייכסטאג — „סיעת-האנטישמים“ (Antisemiten-Fraktion). סיעה זו בלטה באנטישמיותה הקיצונית, והשקיפה על כל הבעיות דרך משקפיים אנטי-יהודיים. ביקל, למשל, כינה את המפלגה השמרנית, למרות אופיה האנטישמי, בכינוי של לשון נופל על לשון, Kohn-servative Partei, לאמור, משרתת את היהודים, משום שהיא לא היתה, לדעתו, אנטישמית במידה הראויה, וקונטרסו — „היהודים — מלכי זמננו“ (Die Juden — Könige unserer Zeit), לא היה אלא חיקוי עלוב, לרבות הכותרת, של כתב-ההפלסטר מאת טוסנל הצרפתי, שהזכרנו כבר בכמה הזדמנויות.

ראש-הדברים האנטישמיים באוסטריה, שינרר, נמנה אף הוא על האידיאולוגים האנטישמיים בעלי השפעה על הציבור בגרמניה. הוא הגדיר את האנטישמיות כ„מבצר-העוז של האידיאולוגיה הלאומית שלנו, הביטוי המהותי ביותר של אמונה עממית אמיתית, ובתור שכזו, ההישג המפואר ביותר של המאה“. בכתביו בולטת הזיקה ההדוקה בין אנטישמיות ובין השקפות אימפריאליסטיות פאן-גרמניות, ובשני התחומים הללו גם יחד היתה לו השפעה ניכרת על היטלר<sup>90</sup>.

## דברי סיכום

רשימה זו ניסתה להבליט את קווי-האופי המיוחדים של האנטישמיות בגרמניה של המאה התשע-עשרה. בשעה שבצרפת נפוצה האנטישמיות בראש וראשונה כתנועה פוליטית (פרשת דרייפוס, אדוארד דרומון, טוסנל), ובמזרח-אירופה בצורה של הסתה פרימיטיבית ופרעות, הרי בגרמניה ובאוסטריה היא התבלטה בעיקר כתנועה אידי-אולוגית. המובאות באו להדגיש את החמרתה והחרפתה המתמדת של האידיאולוגיה האנטישמית מראשית המאה ה-19 ועד סופה — תהליך, שהיה היפוך גמור למגמות הקידמה במישור הכלכלי-חברתי של המאה. בסיכום נראה את השלבים העיקריים, שאפשר להבחין בהם באותו תהליך ממושך:

- 1) אנטישמיות של הפליות ומניעת שוויון זכויות בתקופת האמנציפציה.
- 2) אנטישמיות, המשליכה את יהבה על הטמעת היהודים בעם הגרמני.
- 3) אנטישמיות, הדוגלת בהכחדתם של היהודים, והזורמת בשני אפיקים:  
(א) דמאגוגיה סוציאלית — חיסול היהודים כמנצלים וטפילים.  
(ב) תיאוריה גזענית על טוהר-הדם הארי.

88 שם ספרו נושא את השם רבי-המשמעות: „מלחמת-היאוש של העמים האריים נגד היהדות“.

Hermann Ahlwardt: Des Verzweiflungskampf der Arischen Völker mit dem Judentum, s. 230

„Mein Kampf“, p. 782 89

Hannah Arendt: The Origins of Totalitarianism, p. 44 90

באופן כזה הוכשרה הקרקע — בתנאים המיוחדים של גרמניה הקיסרית — לאידיאולוגיה האנטישמית, ואעפ"י שהיא לא הקיפה באותם הימים את ההמונים הרחבים, העורף הצבורי שלה לא היה בעל השפעה מכרעת. מפאת הרווחה היחסית, הרי לא נפלו הדברים על קרקע צחיחה, ומה שנזרע בשנים הללו, נבט נביטה מלאה וגדושה, כאשר נשתנתה מציאות זו עם תבוסת גרמניה בתום מלחמת העולם הראשונה. אז נתהוו התנאים הכלכליים-הסוציאליים המתאימים, שהביאו להתלקחות פאטאלית של האידיאולוגיה האנטישמית; עיקר המשקל של תעמולתה הוסט מהשכבות של הבורגנות הבינונית והאינטליגנציה, שהיו נושאה בתקופה שתוארה כאן, אל השכבות של הבורגנות הבינונית המתרוששת, אל הבורגנות הזעירה וה"לומפן-פרולטריון". עצם התהליך הזה אינו חורג מן התמונה הכללית. שצוירה כבר עליידי ב. בורוכוב:

„האספסוף אשר גדל בתוך הסתירות של המשק הקאפיטאליסטי גופא ובתוך הסתירות שבין המשק הזה ובין אופני-הייצור הקודמים — אספסוף זה פרצוף אחד לו בכל מקום: בבאקו ובלונדון, בקישינוב ובניו-יורק, בניו-אורליאן ובברלין, בטוקיו ובמלבורן, בסאן-פראנציסקו ובויינה... אכן על אספסוף זה נשענים תמיד נוכלים פוליטיים, כגון נאפוליאון השלישי, וכל הכוחות האפלים של התצורות החברתיות ההולכות ושוקעות”<sup>91</sup>.

בהתפתחותה של האנטישמיות בגרמניה במאה הקודמת מילאו היסודות האידיאולוגיים תפקיד בעל עוצמה בלתי-משוערת. והם התגברו עם החמרת המשברים של המשטר. הם שייחדו את התפתחות האנטישמיות בגרמניה במאת השנים האחרונות.

91 ב. בורוכוב: כתבים, כרך א', עמ' 205.