

## הדיאלקטיקה של הזיקה הרפורמית-אמריקנית המוקדמת לארץ-ישראל

מקובל לתאר את האידאולוגיה של היהדות הרפורמית האמריקנית המוקדמת כאנטי-ציונית מעצם מהותה. נוקטי גישה זו מצביעים, בדרך-כלל, על אותם רבנים רפורמים שנטו לציונות כבר בתקופה המוקדמת של סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 כעל יוצאים מן הכלל המלמדים אף ביתר תוקף על הכלל. מכאן גם מתבקש לתאר את שינוי עמדותיה של היהדות הרפורמית כלפי הציונות, בשנות השלושים ובעיקר בשנות הארבעים של המאה ה-20, כמהפך אידאולוגי מהותי עד כדי נטישת העקרונות הרפורמיים היסודיים, כפי שגובשו במחצית השנייה של המאה ה-19. הטענה המרכזית של חיבור זה היא שכבר בתוך אידאולוגיית הבסיס הרפורמית היה יחס דיאלקטי כלפי הציונות, שנע בין התנגדות נחרצת לעצם הזיקה המסורתית והציונית לארץ-ישראל לבין צורך הפוך לכאורה לקיים זיקה זו ואף להקנות לה משקל ומשמעות מרכזיים בתוך האידאולוגיה הרפורמית.

הסיבה ליחס דיאלקטי זה הייתה נעוצה בעצם מהותה של תפיסת הקיום היהודית-אוניברסליסטית אשר הפכה במחצית השנייה של המאה ה-19 לבסיס האידאולוגיה הרפורמית. תפיסה זו דיברה על השתלבות יהודית בתוך החברה האמריקנית לא רק כבסיס להתגברות על בעיית האנטישמיות, כלומר לפתרון 'שאלת היהודים', אלא גם ובעיקר כבסיס לפתרון 'שאלת היהדות', כלומר כאמצעי להפיכת הערכים האמריקניים של חופש דתי ושוויון הזדמנויות לבסיס קיומה של היהדות לטווח ארוך. מנקודת-תצפית זו נשקפה סכנה הן מטיפוחה של הזיקה המסורתית לארץ-ישראל והן מההתכחשות אליה. מחד גיסא, נשקפה סכנה ברורה מצד המשמעויות הפסימיסטיות-בדלניות של התכנים הדתיים-מסורתיים, ולאחר מכן הציוניים, של זיקה זו - הגישה האוניברסליסטית לא הייתה יכולה לקבל את השימוש בזיקה לארץ-ישראל להטפה נגד השתלבות חברתית והיטמעות תרבותית באמריקה. מאידך גיסא, התכחשות לזיקה העמוקה ורבת הדורות לארץ-ישראל הייתה עלולה להתפרש כסוג של התבוללות וכהתכחשות לעצם ההשתייכות להיסטוריה ולגורל היהודיים, ובכך להשמיט את הקרקע מתחת עצם היומרה האידאולוגית של הבטחת הקיום היהודי. אפשר לומר אפוא כי מזווית יהודית-אוניברסליסטית שתי התגובות גם יחד, הן הטיפוח והשמירה של הזיקה המסורתית לארץ-ישראל והן ההתכחשות לזיקה זו, נתפסו כביטויים פסימיסטיים מקבילים של חוסר אמון ביכולתה של החברה האמריקנית לשמש בסיס לקיום היהודי.

על רקע חוסר האפשרות להחזיק או לשלול לחלוטין את הזיקה לארץ-ישראל במשמעויותיה הפרטיקולריסטיות-בדלניות, היה הכרח לגבש לה פירושים יהודים-אוניברסליסטיים חלופיים. צורך זה אמנם עתיד היה להתגבר בשנות השלושים ובשנות הארבעים, אל מול האתגר של אנטישמיות גואה בארצות-הברית ועליית הנאציזם באירופה ועל רקע התחזקותה של התנועה הציונית בקרב היהדות האמריקנית, אולם הוא היה קיים כבר בתקופות המוקדמות ואפילו העובריות של התנועה הרפורמית. כך, בתקופה המוקדמת של החצי הראשון של המאה ה-19, עוד לפני שהחלה להתגבש היהדות הרפורמית-אמריקנית, כבר היה אפשר לראות ניצנים ראשונים לניסיון זה של מתן משמעות יהודית-אוניברסליסטית חלופית לזיקה היהודית-מסורתית לארץ-ישראל. דוגמה לכך עשויה להימצא בנסינו של מרדכי עמנואל נוח, ב-1825, להקים מושבה יהודית בשם ארט, בצפון מדינת ניו-יורק.<sup>1</sup> מושבה זאת הייתה אמורה לשמש עיר מקלט ובסיס לממשלה היהודית במסגרתה של ארצות-הברית, כשלב ביניים להכשרת היהודים לקראת חזרתם לארץ-ישראל. היוזמה לא הגיעה מעולם לכדי מימוש, למעט טקס מרשים של הנחת אבן-פינה וחיבור הצהרת עקרונות על דרך פעולתה המיועדת של הממשלה היהודית. עיקר ענייננו כאן הוא בהיות היוזמה, אולי, הניסיון הראשון להציע פירוש אוניברסליסטי-אמריקני חלופי לזיקה היהודית לארץ-ישראל - פירוש שיגלם בתוכו את הסיכוי לבסס את הזהות והקיום היהודיים על השתלבות באמריקה ועל הפנמה של ערכיה.

כבר בראשית יוזמתו נדרש נוח להתמודד עם ביקורתו של יצחק הארבי, עיתונאי ומחזאי יהודי, ומי שהיה גם אחד האידיאולוגים הבולטים של הניסיון היהודי-אמריקני הראשון לרפורמה דתית (בצ'רלסטון, דרום קרוליינה). התזה של הארבי אמנם לא הייתה עדיין חלק ממשנה סדורה של תפיסת הקיום היהודית-אוניברסליסטית, אולם כבר בשלב מוקדם זה הוא יצא בחריפות נגד הניסיון להקים מושבה יהודית וראה אותו כמנוגד לאמונה ביכולתם של היהודים להשתלב בחברה האמריקנית. בדרשה הראשונה שנשא עם ייסוד החברה הרפורמית של הישראלים (Reformed Society of Israelites) בצ'רלסטון, הוא הכריז על אמונתו באמריקה כ'ארץ המובטחת', ופסל את התקווה ה'בדלנית' לייסוד מדינה יהודית, בין שמקומה ב'מדבר הצחיח' של ארץ-ישראל ובין שמקומה ב'ביצות' של גרנד-איילנד, שנוח ביקש לייסד ביניהן את מושבתו.<sup>2</sup> בתגובה לביקורת זו, ניסה נוח להשיב כי יוזמתו איננה מטיפה להתבדלות, אלא להפך: היא מגלמת בתוכה את האפשרות לקיום היעד הכפול של השתלבות בחברה

1. J. D. Sarna, *Jacksonian Jew - The Two Worlds of Mordecai Noah*, New York and London 1980, pp. 61-75

2. הדרשה של הרבי נישאה בנובמבר 1825. ראו: C. Moise, *Biography of Isaac Harby*, L. Macon, Ga. 1931, pp. 99-121; M. A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, New York-Oxford 1990, p. 230

האמריקנית והתבדלות ממנה. כפי שהעיר על כך בצדק ההיסטוריון יונתן סרנה, נוח לא היה מסוגל להסביר במפורט כיצד יפתור את הסתירות הפנימיות המהותיות של תכניתו. הבטחתו להגשמה סימולטנית של השתלבות והתבדלות במסגרתה של אררט הייתה סוג של אוטופיה שספק אם הייתה יכולה לעמוד במבחן המציאות. יחד עם זאת, ביוזמתו נכללו מספר רכיבים חשובים שעשויים להיחשב כסמני הכיוון העתידי של הנסיונות למתן משמעות יהודית-אוניברסליסטית חלופית לזיקה היהודית-פרטיקולרית לארץ-ישראל.

מבין רעיונותיו של נוח ראוי לציין בהקשר זה את טענתו כי הערכים של 'חופש מושלם' שמאפיינים את אמריקה הם בבחינת הסביבה האידיאלית לקיומה של רפורמה יהודית פנימית, אשר תעשה את היהודים ראויים ומסוגלים לשלוט בארץ-ישראל. רפורמה פנימית זו אמורה הייתה להביא לפרודוקטיביזציה של עיסוקי היהודים ולחינוכם ברוח הערכים הליברליים האמריקניים. קרוב לוודאי שאמונה זו בהשפעה החיובית של אווירת החופש ושוויון ההזדמנויות של אמריקה היא גם שגרמה לכך שבארבע השנים הראשונות של המאמצים לגיוס תמיכה ביוזמתו, עד 1824, ראה נוח את אררט כ'ירושלים החדשה' - תחליף אמריקני לארץ-ישראל. רק ב-1825, לקראת טקס הנחת אבן-הפינה, הוא שוכנע שאין אפשרות להתעלם ממקומה המרכזי של ארץ-ישראל כמוקד של הזדהות יהודית וזיקה יהודית, ולכן צריך לראות את אררט רק כשלב הכשרה זמני לקראת הקמת המדינה העתידית בארץ האבות. בכך אולי הפך נוח לאחד היהודים האמריקנים הראשונים אשר הבינו כי אי-אפשר 'לוותר' על הזיקה המסורתית לארץ-ישראל, ולכן יש לנסות ולתת לה פירוש חלופי, בעל משמעות אוניברסליסטית-אמריקנית. בין השאר אפשר לקשור למגמה זו את נסיונו להציג את שלטון השופטים מתקופת התנ"ך כדגם של שלטון שמתיישב עם העקרונות הדמוקרטיים של ארצות-הברית, ולכן גם כצורת השלטון של המדינה היהודית העתידית. (נוח, ראוי להזכיר, ייעד לעצמו את תפקיד 'השופט של ישראל'). בהקשר זה אפשר גם לראות את ההדגשה החוזרת של נוח על התועלת שתצמח לארצות-הברית מקיומה של מושבה-מדינה יהודית, כלומר כבר בשלב מוקדם זה היה חשוב לנוח להדגיש כי יוזמת אררט והזיקה לארץ-ישראל מבטאות הרמוניזציה בין האינטרס היהודי-פרטיקולרי לאינטרס הכללי-אמריקני, ובשום אופן לא התנגשות ביניהם.

התנגשותה של תפיסת הקיום היהודית-אוניברסליסטית בחצי השני של המאה ה-19 כבסיס הדוקטרינה של היהדות הרפורמית-אמריקנית עתידה הייתה לחדד עוד יותר את הבעייתיות שניצבה בפני נוח. בעייתיות זו נבעה מהדגש הגובר בקרב יהודי ארצות-הברית על שאיפת ההשתלבות וההתקבלות לחברה הכללית האמריקנית, ואת החשש המקביל מכל מה שנתפס בעיניהם כעלול להכשיל או לעכב את מימושה של שאיפה זו. גורמים שונים חברו יחדיו כדי להפוך דגש זה לדומיננטי בקרב יהדות ארצות-הברית דווקא בתקופה זו, ואלו הדגישו עוד יותר את המשמעות

הפרטיקולריסטיות ה'שליליות' של הזיקה המסורתית לארץ-ישראל.<sup>3</sup> גורם חשוב אחד היה בעיקרו פנים-אמריקני ונגע לגל הפטריוטי-לאומי ששטף את אמריקה לאחר סיומה של מלחמת האזרחים. השאיפה לגיבוש אומה אמריקנית אחת ולטשטוש ההבדלים בין הקבוצות השונות המרכיבות אותה הייתה אחד הביטויים הבולטים של גל פטריוטי זה, והיא הפכה, כאמור, לדומיננטית גם בקרב הקהילה היהודית. גורם פנים-אמריקני נוסף שחזק מגמה זו נקשר בפריחה ובהתפשטות הכלכלית לאחר מלחמת האזרחים. התפתחות אחרונה זו ביססה את האמונה האופטימית בכושר הקליטה של אמריקה וביכולתה לאפשר אפילו לעני ולפחות שבמהגרים לממש את ההבטחה האמריקנית הכלכלית והחברתית לשוויון הזדמנויות.

גורם אחרון זה השפיע באופן ברור וישיר על אופן השתלבותם של המהגרים היהודים מגרמניה בחברה האמריקנית. גל ההגירה היהודי מגרמניה התחיל ב-1836 ושינה באופן משמעותי, תוך 20 שנה בקירוב, הן את ממדיה של הקהילה היהודית-אמריקנית - מ-15,000 ל-150,000 נפש<sup>4</sup> - והן את אופיה התרבותי, אשר נקבע עד אז ברובו על-ידי המורשת של יוצאי ספרד. המהגרים היהודים החדשים, שהגיעו בדרך-כלל מרוששים וחסרי-כל מהעיריות הקטנות של דרום גרמניה, השתלבו היטב במגמת הפריחה וההתפשטות הכלכלית של אותה תקופה. הם התפרזו כרוכלים וכסוחרים זעירים בכל אזורי הספר ונטלו חלק פעיל בהתפתחותם המהירה של אזורים אלו. עד מהרה הפכו הסוחרים הזעירים לבעלי חנויות ועסקים, ותוך פחות מדור הם ביססו את עצמם כלכלית כחלק בלתי נפרד מהמעמד הבינוני הממוצע והגבוה. פיזורם הרב של היהודים הגרמנים, בדרך-כלל בקהילות קטנות בכל רחבי ארצות-הברית, תרם לחשיפתם הגבוהה להשפעות החברתיות והתרבותיות של הסביבה הלא-יהודית שאתה קיימו מגעים תכופים. הניידות הכלכלית המהירה שלהם הייתה אחראית במידה רבה גם לשאיפתם להשתלבות ולהתקבלות חברתית במעמד הבינוני, ומכאן גם לדגש החזק ששמו על הצורך לשנות את דפוסי אמונתם הדתית בהתאם למקובל בקרב שכניהם הפרוטסטנטים.

דגש זה עשוי להסביר חלק גדול מהשינויים שהנהיגה תנועת הרפורמה היהודית-אמריקנית, ואשר ביטאו בחלקם הגדול את השאיפה לקונפורמיות עם מה שנחשב כ'התנהגות אמריקנית' מכובדת, ואת הצורך המקביל להיפטר מכל מה שעלול היה להבליט את שונותם של היהודים האמריקנים משכניהם ועמיתיהם בני המעמד הבינוני. דבריו של הרב יצחק מאיר וייז (Wise), אחד המנהיגים הבולטים של תנועת הרפורמה

3. רבים מהתיקונים הרפורמים, לרבות ההתנגדות לאמונה המשיחית ותקות הגאולה בארץ-ישראל, נכללו כבר בניסיון המוקדם של 'החברה הרפורמית של הישראלים' בצ'רלסטון, ב-1825. אולם רק בתקופה זו, במחצית השנייה של המאה ה-19, הם הפכו מאירוע יחיד וזמני לחלק מדוקטרינה כוללת של תנועה דתית מגובשת ומבוססת.

4. ערב ההגירה היהודית הגדולה ממזרח אירופה (לאמור, בסוף שנות השבעים של המאה ה-19) היו באמריקה 250,000 יהודים בקירוב, רובם המכריע ממוצא גרמני.

היהודית-אמריקנית, ומי שנחשב כאב המייסד שלה, 'אפשר ואף צריך לבטל את ... כל אשר גורם לנו להיראות מגוחכים בעיני העולם'. מאליו מובן שמגמה זו השפיעה ישירות על התייחסותם של היהודים הרפורמים להנחות הפרטיקולריסטיות-בדלניות שעמדו בבסיס הזיקה היהודית המסורתית לארץ-ישראל. בעייתית במיוחד מבחינתם הייתה התפיסה המסורתית שהדגישה באמצעות ארץ-ישראל את המאפיינים הקבועים כביכול של שונותם וזרותם של היהודים בגלות, כולל בארצות-הברית. כמעט בניגוד מוחלט לתפיסה זו הפכו המנהיגים הרפורמים את ה'אמריקניות' וה'יהודיות' לשני מושגים כמעט חופפים, ולכן גם הגדירו את שאיפתם של היהודים לראות ב'אמריקה' את ביתם כמצווה יהודית מהדרגה הנעלה ביותר. כך, לדוגמה, תיאר הרב קאופמן קוהלר את יום העצמאות האמריקני, הארבעה ביולי, כ'צאצאו' הרוחני של חג מתן תורה. בדומה לו הכריז ויז שהמהפכה האמריקנית וההתגלות האלוהית למשה במעמד הר סיני היו שני גילויים 'תאומים' של עקרונות החופש והחירות. ויז אף הרחיק-לכת וטען בספרו *History of the Israelitish Nation* שיש לראות את האומה הישראלית העתיקה כמודל המקורי של הדמוקרטיה האמריקנית, ולכן נאמנות ליהדות היא, לשיטתו, ביטוי נעלה של אמריקניות.<sup>5</sup>

בהקשר של הדיון הנוכחי חשוב לציין כי הביטוי המובהק ביותר של מגמה זו של קידוש האמריקניות היה בראיית אמריקה כ'ציון החדשה' - תפיסה אשר עמדה בניגוד מוחלט לתפיסתה המסורתית של אמריקה כגלות ושל ארץ-ישראל כמקום הגאולה המיועד. אחד הביטויים המוקדמים של תפיסה זו הושמע כבר ב־1841, בעת הנחת אבן-הפינה לבית הכנסת 'בית אלוהים' בצ'רלסטון, כאשר חזן בית הכנסת גוסטב פוזננסקי הכריז כי 'בית כנסת זה הוא בית המקדש שלנו, עיר זו היא ירושלים שלנו, ארץ מאושרת זו היא ארץ-ישראל שלנו'. באותה רוח הכריז גם הרב אמיל הירש כי 'אנו היהודים המודרנים איננו מבקשים להיגאל בארץ-ישראל ... הארץ שבה אנו חיים היא ארץ-ישראל שלנו'. בדומה לו הכריז גם הרב ויז, ב־1857, שתפילות לתקומת ממלכה יהודית בארץ-ישראל הן בגדר חטא ומנוגדות לרוח היהדות! בהמשך לאותה מגמה הוא השמיט מסידור התפילה המעודכן 'מנהג אמריקה', שבעריכתו, את הפיוט 'לכה דודי' בשל הפסוקים שבתוכו המתייחסים לתקווה לתקומתם של בית המקדש ושל עם ישראל בארצו. ב־1868, בתשובה לשאלה על אפשרות חזרתם של היהודים לארץ-ישראל, הדגיש ויז את הניגוד בין אופיה הפרטיקולריסטי ה'שלילי'

<sup>5</sup> *The Israelite*, 28 (July, 1854); Naomi W. Cohen, *Encounter with Emancipation: The German Jews in the United States 1830-1914*, Philadelphia 1984, pp. 163-170; L. A. Jick, *The Americanization of the Synagogue, 1820-1870*, Hanover 1976, pp. 181-194; M. A. Meyer, 'Christian Influence on Early German Reform Judaism', in: C. Berlin (ed.), *Studies in Jewish Bibliography: History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, New York 1971, pp. 289-303

של תחושת השייכות לארץ-ישראל לבין האופי האוניברסליסטי הרצוי של הזהות היהודית. אגב כך הכריז כי 'היהודים האמריקנים אינם חשים כל רצון לחזור לארץ-ישראל. העולם המיושב כולו צריך להיפך לארץ הקודש, כל בית צריך להיפך למקדש וכל אדם לכוהן; זאת היא ההבטחה האלוהית לישראל'.<sup>6</sup>

כפי שמלמד הציטוט האחרון, חסידי הגישה הרפורמית לא הסתפקו בדחיית הדפוס המסורתי של ההנגדה בין ארץ-ישראל לגלות. לא זו בלבד שהם ראו באמריקה את הארץ המובטחת, הם גם ביקשו לתת לה משמעות יהודית חדשה. במקביל, המונח גלות נתפס מעתה לא כעונש על חטאי ישראל אלא כחלק מתוכנית אלוהית להפיץ על-ידי ישראל את האמיתות האוניברסליות של היהדות. כדברי הרב וייז, ה'תעודה' של ישראל לא הייתה הגאולה הפיזית בארץ-ישראל, אלא השליחות הדתית-רוחנית של הפצת הערכים האוניברסליים של אמת, צדק, שוויון וחירות:

אנו רואים את חורבן בית המקדש השני לא כעונש על חטאי ישראל, אלא כתוצאה של התכנית האלוהית שהתגלתה לאברהם ... ואשר הייתה מבוססת על פיזורם של היהודים לכל פינות העולם לשם מימוש שליחותם הקדושה להנהיג את כל האומות לידיעה ולעבודה האמיתית של האלוהים.<sup>7</sup>

תפיסה זו של תעודה אוניברסלית נגעה לא רק לפירוש הרוחני-דתי של מושג הגאולה, אלא גם לעצם המהות הדתית, ולא הלאומית, של היהודים נושאי שליחות זו. כך לדוגמה, הרב דוד פיליפסון הכריז כי אין אומה יהודית, אלא רק 'קהילה דתית יהודית' שחבריה נבדלים משכניהם אך ורק באורח-חיייהם הדתי. הרב וייז הכריז כי הלאומיות איננה חלק מהותי של היהדות ובכל מקרה היהדות היא כולה אינטלקטואלית ומוסרית ללא כל קשר לעניינים חיצוניים כמו אדמה או אקלים. תפיסה זו הוצגה באופן המגובש ביותר בידי האיידולוג של התנועה הרפורמית באותה תקופה, דוד איינהורן, שאמר כי הגרעין האוניברסליסטי, ההומניסטי הטהור של היהדות, קדם לעם היהודי, ושורשיו מגיעים למעשה לראשית האנושות. הישות היהודית שנוצרה לפי איינהורן במעמד הר סיני יועדה מלכתחילה להיות הצינור הדתי לביטוי ולהפצה של רעיונות האוניברסליזם וההומניזם, ולכן, מעצם מהותה, אין היא לאום אלא 'אומה דתית' (A religious

6. G. Greenberg, *The Holy Land in American Religious Thought, 1620-1948*, New York-Jerusalem 1994, pp. 260-265; *Reform Advocat*, 31 July 1891; *The Israelite*, 3 (6 March 1857); *The Israelite*, 14 (1 May 1868); Y. Ariel, 'An American Initiative for a Jewish State: William Blackstone and the Petition of 1891', *Studies in Zionism*, 10 (1989), p. 131; M. Weinman, 'The Attitude of Isaac Mayer Wise toward Zionism and Palestine', in: J. R. Marcus (ed.), *Critical Studies in American Jewish History*, I, Cincinnati 1971, pp. 245, 248, 254

7. J. G. Heller, *Isaac Mayer Wise*, New York 1965, p. 536

(people) או כלשון ספר דברים (יט ו) 'ממלכת כוהנים וגוי קדוש'. ברוח דברים אלה ביקש איינהורן לתת משמעות חדשה לתשעה באב. בסידור התפילה שלו אמנם נכללו גם ביטויי עצב על חורבן שני המקדשים, אך במקביל נהפך יום זה לתאריך של שמחה, נקודת התחלה לשליחות האוניברסליסטית האמיתית של בניית 'ירושלים החדשה', אשר עתידה להקיף את כל האנושות.

ברוח זו גם נכתבה ב-1885 הצהרת העקרונות של פיסטבורג, אשר הפכה למצע העקרונות היסודי של התנועה הרפורמית. במיוחד ראוי לציון הסעיף החמישי מבין שמונה העקרונות של ההצהרה:

אנו רואים בעידן המודרני של תרבות אוניברסלית של הלב והשכל את פעמי הגשמתה של התקווה המשיחית הנאצלת של ישראל לכינון מלכות האמת, הצדק והשלום בקרב האנושות כולה. לא עוד רואים אנו את עצמנו כלאום, אלא כעדה דתית, ולכן אין אנו מצפים לא לשיבה לארץ-ישראל, לא לחידוש עבודת הקורבנות של בני אהרון, ולא לחידוש אותם חוקים שענינם המדינה היהודית.<sup>8</sup>

אפשר לומר אפוא כי היהדות הרפורמית לא אמרה די בביטול משמעותה של אמריקה כגלות ובביטול ראייתם של היהודים כזרים שאין להם כביכול סיכוי להשתלב בארץ זו. היהדות הרפורמית הוסיפה עוד רובד של משמעות אוניברסליסטית וביקשה לקדש את ארצות-הברית כפתרון גם ל'צרת היהדות'. היא ביקשה לתת משמעות יהודית חיובית לעצם עקרון ההשתלבות בתרבות הכללית ולהציגו כמבטיח את המשכיות היהודית ובעיקר את קיום המהות הרוחנית ה'אמיתית' של היהדות. ביטוי מובהק לתפיסה זו מצוי בסעיף השישי של הצהרת פיסטבורג:

אנו מבינים את היהדות כדת מתקדמת, המתאמצת תמיד להתאים את עצמה להנחות היסוד של התבונה ... מודים אנו כי רוח האנושיות הרחבה של תקופתנו היא בעלת-בריתנו בהגשמת שליחותנו, ולכן אנו מושיטים יד של אחווה לכל המשתפים עמנו פעולה בכינונה של מלכות האמת והצדק בין בני-האדם.

מאליו מובן כי ההנחות הפרטיקולריסטיות-כדלניות אשר עמדו בבסיס הזיקה הדתית-מסורתית לארץ-ישראל היו מנוגדות לחלוטין לעקרונות האוניברסליסטיים החדשים של היהדות הרפורמית. יותר מכך, במידה רבה עצם הזיקה היהודית לארץ-ישראל, גם אם הייתה מטוהרת מרכיביה הפרטיקולריסטיים, עמדה בניגוד למגמה הרפורמית לקדש את אמריקה כ'ציון החדשה', ולראות את ההשתלבות בתוכה כפתרון ל'צרת היהדות'. למעשה, כל חריגה מהתייחסות אל תקוות הגאולה בארץ-ישראל כאל שלב

<sup>8</sup> American Israelite, 29 April 1887, 24 January 1879; D. Philipson, *The Reform Movement in Judaism*, New York 1967, (rev. edition), p. 356; Meyer, *Response to Modernity*, p. 246-247

כאל שלב היסטורי שעבר זמנו ושאיננו רלוונטי לחייהם ולזהותם העכשווית של יהודי ארצות-הברית, הייתה עלולה ליצור דיסוננס עם אמונה רפורמית זו באמריקה. מזווית זאת, דומה אפוא שהזיקה היהודית לארץ-ישראל, ולו בפירוש מדולל ומזוכך, לא הייתה יכולה לתפוס שום מקום משמעותי בהתמודדות הרפורמית-אוניברסליסטית עם הקיום היהודי באמריקה והייתה אמורה, מן הסתם, להתבטל ולהיעלם באופן מוחלט. כך, לדוגמה, אפשר ללמוד על הניגוד המהותי בין תפיסת הקיום היהודית-אוניברסליסטית לבין עצם הזיקה היהודית לארץ-ישראל מהעובדה שהתפילות המזכירות את הזיקה לציון הושמטו כמעט מכל סידורי התפילה הרפורמיים. כך היה הן בתקופה המוקדמת, והלא מגובשת מבחינה אידאולוגית וארגונית, של 'החברה הרפורמית של הישראלים' בצ'רלסטון, וכך היה גם בתקופה מאוחרת יותר של סוף שנות החמישים במאה ה-19 - בסידור 'עולת תמיד' האידאולוגי והמגובש של אינהורן או בסידור 'מנהג אמריקה' הפרגמטי של וייז, שאפשר בחירה וגמישות בעניינים אחרים כמו האמונה בתחיית המתים או הברכות על טלית ותפילין.<sup>9</sup>

יחד עם זאת, וחרף התפיסה של ניגוד מהותי בין הזיקה הרגשית והדתית העמוקה לארץ-ישראל לבין תפיסת הקיום היהודית-אוניברסליסטית, המשיכה ארץ-ישראל למלא תפקיד מרכזי בזהות היהודית-רפורמית. זאת האחרונה לא הייתה יכולה בשום אופן להתכחש לבסיס מהותי ושורשי כלי-כך של הזהות היהודית וכפי שכבר הוסבר לפני כן, חוסר יכולת זה 'לוותר' על רכיבים מהותיים של הזהות היהודית נבע מתוך עצם האמונה הרפורמית ביכולתה של אמריקה לאפשר ליהדות להשתלב ולא להתבולל בתוך החברה הכללית. ראוי גם לזכור כי היהדות הרפורמית ראתה עצמה כתנועה היחידה שמאפשרת קיום יהודי-מודרני משמעותי - שלא על-פי הדגם 'המנוון והלא רלוונטי' של האורתודוקסיה, אבל גם מבלי לבטא התכחשות לזהות היהודית ולסולידריות היהודית. במקום שלילה מוחלטת של הזיקה היהודית לארץ-ישראל, היהדות הרפורמית הייתה חייבת אפוא להציע פירוש חלופי לזיקה זו - פירוש שנועד לא רק להיות מטהר מהמשמעויות הפרטיקולריסטיות-בדלניות של גלות ולאומיות יהודית, אלא גם לתת מקום מרכזי לעצם הזיקה רבת השנים לארץ-ישראל, ולהציג באמצעותה תפיסה הפוכה, אוניברסליסטית-אמריקנית, של זהות וסולידריות יהודית. ההתמודדות היהודית-רפורמית עם ארץ-ישראל הייתה עמוסה אפוא מעצם מהותה בסתירות פנימיות בין הרצון להמשיך ולקיים את הזיקה רבת השנים לארץ-ישראל, ואף לתת לה מקום מרכזי בתפיסה הדתית, לבין הרצון להפוך על-פיהן את משמעויותיה הדתיות והרגשיות של הזיקה האמורה, אם לא לבטלן לחלוטין. במידה מסוימת, סתירה פנימית זו הייתה קיימת כבר בתזות של נוח או של יצחק ליסר, מייסדו ועורכו של העיתון *The Occident*, ומי שנחשב במחצית המאה ה-19 כדובר הבולט של הגישה

<sup>9</sup> Meyer, *Response to Modernity*, pp. 254-255. יוצאת דופן מבחינה זאת היא התייחסות במנהג אמריקה של וייז לשיבה לארץ-ישראל ('ותחזקנה עיננו בשוכך לציון', עמ' פה).



האורתודוקסית בארצות-הברית. אולם בניגוד לנוח ולליסר, שביקשו רק לרכך ולנטרל ניגוד פנימי זה, היהדות הרפורמית, שהתיימרה להציג אידאולוגיה סדורה של תפיסת קיום יהודית אוניברסליסטית, הייתה חייבת להמציא תשובה חדה וברורה הרבה יותר, בעיקר בנוגע לכיטול ההנגדה הדתית-מסורתית בין ארץ-ישראל לגולה, וממילא גם בנוגע לתפיסת היהדות כישות זרה ונבדלת בתוך החברה האמריקנית.

לא מיד הפכה ההבחנה בין שתי התפיסות, של נוח וליסר מזה ושל הרפורמים מזה, לחדה וברורה כל-כך. תהליך זה נבע, ראשית כל, מהתפתחות פנימית בהשקפתם של חלק מהמנהיגים הרפורמים, שתחילת דרכם באמריקה הייתה מעין תקופת מעבר בין התפיסות המסורתיות שהביאו מאירופה לבין השקפותיהם ה'אמריקניות' החדשות. דוגמה מובהקת לכך נמצא ביצחק וייז. הוא הגיע לאמריקה ב-1846, והתחיל להכניס שינויים שונים בנוהגי התפילה כבר בשלהי שנות הארבעים, אבל באותו שלב מוקדם עדיין שמר על מידה מסוימת של 'אידאולוגיה' מסורתית בעניין הזיקה לארץ-ישראל. ברוח זו, למשל, כתב ב-5 בפברואר 1850, בעת ששימש כרב באלבני במדינת ניו-יורק, המלצה לספרו של השליח מארץ-ישראל, אהרון זליג. היה זה מספר חודשים לאחר יום הכיפורים תר"י (1849), שבו הגיע וייז עד תגרת ידיים עם נשיא הקהילה שלו על רקע רצונו להנהיג תוכנית של רפורמה דתית. ובכל זאת, חרף מאבק מוקדם זה של וייז למען רפורמות דתיות, ההמלצה הנרגשת שכתב לשליח מארץ-ישראל עדיין התאימה בעיקרה לדפוסים ולהנחות המסורתיות. הוא דיבר בה בבירור על אמונתו בגאולה שיביא אלוהים לארץ-ישראל, הצהיר על כוונתו לייסד חברה לאיסוף תרומות למען עניי ירושלים ופנה לקהילות אחרות שיעשו כמוהו. כן קרא לעשירי היהודים להפגין את תחושת הגאווה הלאומית-יהודית שלהם בכך שלא ימנעו עזרה מאחייהם הנזקקים בארץ-ישראל, שאותם תיאר כ'נוטרים ששם ה' לשמור על הכרם הקדוש' של ארץ-ישראל.<sup>10</sup>

אפשר לומר אפוא כי לפחות בעניין הזיקה הדתית והרגשית לארץ-ישראל עדיין לא ניכר בתקופה זו של שלהי שנות הארבעים שום הבדל מהותי בין השקפותיהם של מנהיגים יהודים-אמריקנים אורתודוקסים, כמו ליסר, ובין אלו של מנהיגים רפורמים, כמו וייז. שניהם הדגישו את הצורך באמריקניזציה של היהודים ואת הסיכוי להשתלבותה של היהדות באמריקה, ושניהם עדיין לא ראו במגמה זו סתירה הכרחית להנגדה הדתית-מסורתית בין ארץ-ישראל לגולה. המכנה המשותף בין השניים בלט בעיקר בדגש ששמו על הצורך להתאים את היהדות לדרך החיים האמריקנית, שהתבטא

10. Salo W. and Jeannette M. Baron, 'Palestinian Messengers in America, 1848-79: A Record of Four Journeys', *Jewish Social Studies* (Winter 1937). Reprinted in S. W. Baron, *Steeled by Adversity*, Philadelphia 1971, p. 138; S. Seller, 'Isaac Leeser's View on the Restoration of a Jewish Palestine', in: *American Jewish Historical Quarterly* (June 1969), p. 133

בביקורת דומה של שניהם על שיטת התמיכה הפילנתרופית המסורתית של 'החלוקה', ואף בהצעותיהם הכמעט זהות לתיקונה של שיטה זו. כך, לדוגמה, טען וייז כי 'החלוקה' הפכה את היהודים בארץ-ישראל ל'חבורה של קבצנים עצלנים המעדיפים לחיות על לחם עוני מאשר לעבוד בעצמם למען מחייתם'.

אין ספק שביקורת זו הייתה קשורה למגמה יהודית-אמריקנית מרכזית לעצב מחדש את התדמית של היהודי בן 'העולם הישן' כדי שתתאים לחברה האמריקנית. במקום המודל של היהודי המסתגר, החי בשולי החברה ואינו עוסק במקצועות פרודוקטיביים, ביקשו גם ליסר וגם וייז לקדם תדמית הפוכה של יהודי 'נורמלי' שישמש כדוגמה לאזרחות מועילה ופרודוקטיבית. למעשה הם ביקשו לטפח באמצעות היישוב היהודי של ארץ-ישראל מעין מודל אוניברסליסטי חלופי ש'יוכיח' את יכולתם של יהודי ארצות-הברית להפוך לאזרחים פרודוקטיביים בחברה האמריקנית. בהקשר זה יש לתת את הדעת למשקל הרב שייחסו גם ליסר וגם וייז, כמו מנהיגים יהודים-אמריקנים רבים נוספים בני התקופה, לפיתוח החקלאות בקרב היישוב היהודי בארץ-ישראל. הרעיונות של פיתוח חקלאות מודרנית ושל חזרה לאדמה שיקפו אמונה רווחת באמריקה של המאה ה-19 בכוחה המרפא של החקלאות, שנתפסה כמקצוע נעלה ובריא יותר, בעיקר בהשוואה למקצועות העירוניים ה'נחותים' הקשורים במסחר ואפילו בתעשייה. בדומה להשקפת ההשכלה באירופה, החקלאות נתפסה גם כאן כאמצעי לגאול את היהודי מאותם מאפיינים שליליים ומנוונים של אורח-החיים הגלותי שמנעו ממנו להפוך לאזרח פרודוקטיבי ומועיל ולהשתלב בחברה האמריקנית.<sup>11</sup>

תמיכתו של וייז במספר רב של פרויקטים חקלאיים בארץ-ישראל, כאנטי-תזה לשיטת 'החלוקה', הייתה עקבית ונלהבת, וחוקר שאינו מכיר את דעותיו האוניברסליסטיות האנטי-לאומיות של האיש אף עשוי לראותה כמעין תפיסה פרוטור-ציונית. ב-1860, קרא וייז לעשירי היהודים להשקיע בהתיישבות חקלאית בארץ-ישראל של הפליטים היהודים מהמהומות במרוקו. ב-1863 הוא המליץ לאסוף תרומות בכל קהילות אמריקה כדי לעודד מתיישבים לבנות בארץ-ישראל יישוב קבוע ובעל יכולת קיום כלכלית עצמית. אחר-כך הוא השמיע ביטויים דומים במסגרת תמיכה בפרויקט מטעם 'אליאנס' בירושלים ובאיסוף כספים לצורך פרויקט חינוכי מטעם ארגון בני-ברית. מפתיעה במיוחד הייתה ההצעה שאפתנית של וייז משנת 1892, על רקע הפוגרומים ברוסיה, אבל כבר לאחר הצהרת פיטסבורג האנטי-לאומית. עכשיו דיבר וייז על כך שהקרן של הברון הירש תרכוש אדמה חקלאית בארץ-ישראל ותיישב בה מיליון יהודים. הוא אף הצהיר כי אילולא היה עסוק כלי-כך, היה מקדיש את כל עתותיו להקמת 'חברות' בכל רחבי אמריקה כדי להוציא פרויקט זה לפועל.<sup>12</sup>

11. U. D. Herscher, *Jewish Agricultural Utopias in America, 1880-1910*, Detroit, 1981

12. *The Israelite*, 6 (20 January 1860), 9, (17 April 1863); *American Israelite*, 34 (7 October 1887), 38 (17 March 1892), 39 (13 October 1892); Salo and Jeannette

במכנה משותף משמעותי זה בין וייז וליסר אין כדי להמעיס מהחשיבות של ההיבט האידיאולוגי האוניברסליסטי, כגורם אשר יצר הבחנה וניגוד ברורים בין הגישות של השניים. לעומת ליסר, שהיה מוכן לסבול את הניגוד בין מגמת האמריקניזציה ובין ראיית אמריקה כגלות, היהדות הרפורמית הקלסית ראתה בתיקון הליכות היהודים בארץ-ישראל אמצעי לביטול מוחלט של ניגוד זה, ומה שלא פחות חשוב מכך, אמצעי להצגה 'חיובית' של חזון הפוך בדבר השתלבות באמריקה, כפתרון גם ל'צרת היהדות'. ליסר, שהחשיב מאוד את תיקונו של היישוב היהודי בארץ-ישראל, לא ראה בתיקון זה תנאי או בסיס בלעדי לעצם הזיקה היהודית לארץ, שעיקרה נשאר תמיד, לדידו, בסימן של משמעות דתית ורוחנית. מבחינתו, תיקונה של ארץ-ישראל ברוח ערכי התורה האמריקנית אכן היה דבר רצוי, ואף היה עשוי לסייע למאבק באיום האנטישמי, אבל לא היה חיוני לצורך מה שנתפס כתפקיד העיקרי של הזיקה היהודית לארץ-ישראל, קרי התמודדות עם האיום על הזהות היהודית מצד השפעותיה המבוללות של אמריקה. ואילו וייז תמך בתיקונם של אורחות-החיים היהודיים בארץ-ישראל רק כאמצעי לביטול של כל משמעות פסימיסטית-בדלנית הנוגעת להגדרתה של אמריקה כגולה פיזית או רוחנית שיש להתגונן מפניה.

הבדל זה בין שתי הגישות בא לידי ביטוי בולט בוויכוח שפרץ בין וייז וליסר ב־1854, ארבע שנים בלבד לאחר ההמלצה שכתב וייז ברוח דתית-מסורתית לספרו של השליח אהרן זליג. הוויכוח החל על רקע יוזמתו של ליסר לכנס ועידה ארצית לתמיכה בהקמתם של מוסדות הכשרה מקצועית וחקלאית בארץ-ישראל. וייז התנגד לכך באופן נחרץ, בנימוק שקודם לכינוס הוועידה יש לדון בבסיס הרעיוני-דתית של היוזמה. הוא הזכיר בעיתונו כי ליסר מייצג אמונה בגאולה המשיחית וטען כי די היה באמונה זו, ובמשמעויותיה הפרטיקולריסטיות-בדלניות, לפסול כל שיתוף-פעולה עם האיש. ליסר, אשר עשה הפרדה ברורה בין יכולתה של אמריקה לפתור את 'צרת היהודים' ובין חוסר יכולתה לפתור את 'צרת היהדות', הביע את צערו הכן על כך ש'הקריאה הטיפשית לרפורמות דתיות מונעת אחדות פעולה לגבי ארץ-ישראל'.<sup>13</sup>

וכך, בניגוד לליסר שראה באמריקה גלות וחשש מהסכנות שנסקפו לדעתו לקיום היהודי ממגמות של אמריקניזציה מוגזמת, דגל וייז בגישה הפוכה שראתה את עצם הקריאה להתגוננות מפני סכנות אלו באמצעות ארץ-ישראל ביטוי של חוסר אמון באמריקה, ולכן גם סוג נוסף של איום שעלול לנוון את היהדות ולהגביל את קיומה להוויית הגטו של ימיה-הביניים. לקוראיו הסביר כי אסור שהפרויקטים הפילנתרופיים

Baron, 'Palestinian Messengers'; Weinman, 'The Attitude of Isaac Mayer Wise', pp. 256-259

<sup>13</sup> *The Asmonean*, 9 (10 February 1854), p. 133; *The Occident*, 11 (February 1854), pp. 551-552; M. S. Seller, 'Isaac Leeser's View', pp. 131-132

הקשורים בתמיכה בארץ-ישראל יתבססו על ההנחה הפסימיסטית כאילו היהודים לעולם יהיו זרים בארצות מושבם.<sup>14</sup> בשונה מליסר, הוא לא היה מוכן להסתפק בתקווה שארץ-ישראל מודרנית ועצמאית תשפר את הסטטוס של היהודים באמריקה. דווקא מפני שלפי תפיסתו לא היה אפשר להתעלם מחשיבותה וממשקלה של הזיקה לארץ-ישראל בזהות היהודית, תפקידה הברור והמוחלט של אותה זיקה היה, לשיטתו, לבטל לחלוטין את התפיסה כאילו יש הבדל אקסיומטי בין יהודים לנוצרים, ולבטא במקום זאת תפיסה אופטימיסטית מנוגדת של אמון בסביבה וביכולתם של היהודים להתקבל לתוכה. תפיסה זו של וייז היא שהייתה עתידה להפוך לקו המנחה של האידיאולוגיה האנטי-ציונית החרדית של התנועה הרפורמית בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20. ניתן לומר כי דווקא ההתקפות הבלתי מתפשרות של וייז וחבריו על ליסר, ומאוחר יותר על חסידי הציונות, נבעו מאותו צורך רפורמי מהותי ומתמשך שלא לשלול לחלוטין את הזיקה היהודית לארץ-ישראל, אלא לתת לה משמעות אוניברסליסטית חלופית.

הביטוי הברור ביותר לגישה זו נמצא במכתב נזעם ששלח וייז ב-1883 למשוררת היהודייה-אמריקנית המפורסמת אמה לאזארוס, בתגובה למספר מאמרים, מחזות ושירים ברוח פרוטוציונית שפרסמה באותה תקופה. אמה לאזארוס נולדה ב-1849 למשפחה מיוחסת ששורשיה הגיעו עד לפליטים היהודים הפורטוגלים הראשונים שהתיישבו באמריקה. היא הושפעה מהסופרת האנגלית הפילוסופית ג'ורג' אליזט ומספרה ה'ציוני' דניאל דרונדה, אבל רק בשלב מאוחר יחסית של חייה, בגיל שלושים ושלוש (חמש שנים לפני פטירתה ממחלה ממארת), הפכה למעורבת בחיים היהודיים. בשנתיים שלאחר מכן, עד שמחלתה גברה עליה, היא הייתה דוברת נלהבת של תפיסה ציונית קדם-הרצליאנית. וכך, בראשית שנות השמונים, בהשפעת הפרעות ברוסיה וחיבורו של פינסקר אוטואמנספיציה, קראה לאזארוס ליהודים להתעורר, להניף את הדגל היהודי ולהשיב את זוהר ימי המכבים.<sup>15</sup> במכתבו אליה, יצא וייז נגד התפיסות המוטעות, לדעתו, 'שמניחות כי יש הבדלים בין אזרחים המאמינים במשה ובנביאים לבין אזרחים המאמינים בישו ובשליחים'. בעיקר זההיר מפני תגובות יהודיות פסימיסטיות-בדלניות לאנטישמיות, ברוסיה או בארצות-הברית, העלולות לחזק עוד יותר את הדעות הקדומות נגד היהודים. אל מול מה שנתפס בעיניו כהנחות פסימיסטיות ומסוכנות, הציג וייז את הרעיון האוניברסליסטי האופטימי של אמון מלא באמריקה, והכריז כי

14. *American Israelite*, 36 (May 29, 1890).

15. A. Lesser, 'Emma Lazarus Poet and Zionist Pioneer', in: *The Menorah Journal*, 26 (April-June 1938), pp. 212-226; A. Zeiger, 'Emma Lazarus and Pre-Herzlian Zionism', in: I. S. Meyer (ed.), *Early History of Zionism in America*, New York 1958, p. 96; M. U. Schappes, *Emma Lazrus, Selection from her Poetry and Prose*, New York 1967

אנו, אזרחי ארצות-הברית, מהווים חלק בלתי נפרד של אומה זו, ולא של אף אומה אחרת, ואין לנו כל אינטרסים או תקוות ארציות שונות מאלו של המאמינים בישו ובשליחיו.<sup>16</sup>

חשוב להדגיש כי לאזארוס לא הייתה צריכה ללמוד מווייז על חשיבותו של הרעיון האוניברסליסטי. אחרי ככלות הכל, שורות הסונטה המפורסמת של לאזארוס המבטיחות מקלט באמריקה לכל הנרדפים והמדוכאים הן אלו שנמצאו ראיות לייצג את החלום האמריקני ולהיחקק על בסיסו של פסל החירות. אשר לחזון ה'ציוני' שלה, הנה היא עצמה הכריזה באופן שאינו משתמע לשני פנים כי חזון זה אינו נוגע ליהודי ארצות-הברית. יותר מכך, ויזו ולאזארוס הגו חזון דומה לגבי תפקידה של ארץ-ישראל בגאולתו של 'היהודי הרוסי' והפיכתו לאזרח פרודוקטיבי. כך, למשל, הכריז ויזו ב-1893 על אכזבתו מכשלונה של אמריקה במאמצים לרפא ולגאול את היהודי הרוסי מהאמונות התפלות ואורח-החיים של 'העולם הישן' - משימה שהיה אפשר לעמוד בה, לדעתו, רק על-ידי הפניה של יהודי רוסיה לפרויקטים של עבודה יצרנית וחקלאות מודרנית. ואילו לאזארוס הכריזה שהגירת יהודי רוסיה לארצות-הברית תביא בהכרח רק לגטואיזציה או להתבוללות מוחלטת שלהם, וכי רק בארץ-ישראל הם יוכלו לממש את החזון האוניברסליסטי של הפנמת הערכים וההשפעות של החברה המודרנית, בלא לוותר על מסורותיהם וזהותם היהודית.<sup>17</sup>

אפשר אפוא לומר, כי יותר משיטאה התנגדותו של ויזו הבדלים מהותיים בינו ובין לאזארוס, היא ביטאה מבוכה ואולי אפילו תחושת מבוי סתום שאליו נקלעה תפיסת הקיום היהודית-אוניברסליסטית בנסיונה לקבוע את יחסה כלפי ההתעוררות הקדם-ציונית והציונית. מצד אחד, בדומה ללאזארוס, היו ויזו ועמיתיו לתנועה הרפורמית חייבים לייחס לזיקה ההיסטורית והדתית לארץ-ישראל משקל מרכזי בחזון האוניברסליסטי שלהם. מצד אחר, ככל שעלה משקלה של הזיקה לארץ-ישראל כרכיב חשוב בזהות היהודית-אמריקנית, כך גם התגבר החשש שלהם מדיסוננס פנימי של זיקה זו עם זיקתם ונאמנותם לאמריקה, ובעיקר עם אמונתם ביכולת ההשתלבות של היהודים ושל היהדות בחברה האמריקנית.

דוגמה בולטת נוספת לסתירה פנימית זו שהיהדות הרפורמית נקלעה לתוכה התגלתה בוויכוח שפרץ ב-1891 מסביב ליזומתו של ויליאם בלקסטון. כומר נוצרי זה, איש שיקאגו, הציע שארצות-הברית תתמוך בהגירתם של שני מיליון יהודים רוסיים לארץ-ישראל וביישובם בה. התזכיר שכתב בקשר לכך זכה לתמיכה לא-יהודית רחבה

<sup>16</sup> *American Israelite*, 29 (16 March 1883).  
<sup>17</sup> Emma Lazarus, 'An Epistle to the Hebrews', in: *American Hebrew*, 3 Nov. 1882, 17 Feb. 1883; *American Israelite*, 39 (27 April 1893); Schappes, *Emma Lazarus*, p. 87; Weinman, 'The Attitude of Isaac Mayer Wise', p. 258

יהודית רחבה ונשלח לנשיא ארצות-הברית בנג'מין האריסון, בצירוף החתימות של 413 אנשי ציבור בולטים, ביניהם חברי קונגרס, שופטים ואנשי כנסייה, אך עורר שתי גישות מנוגדות בקרב הקהילה היהודית-אמריקנית. מהצד האחד בלטו התנגדויות צפויות של רבנים רפורמים כמו אמיל הירש ושל עיתונים כדוגמת *The Jewish Messenger* ו-*The American Israelite*, שיצאו נגד התכנית למדינה יהודית בשם חובתם של היהודים האמריקנים לנאמנות מוחלטת לאמריקה. מצד אחר התגבשה קבוצת של חמישה-עשר תומכים, וביניהם למרבה ההפתעה גם הרפורמי קאופמן קוהלר, שהיה עתיד להפוך בתוך מספר שנים לאחד המנהיגים האנטי-ציונים הבולטים. חברי קבוצה שנייה זו הסכימו לצרף את חתימתם לתזכיר של בלקסטון, אם כי עשו זאת רק על בסיס של נספח, אשר הדגיש את הסיכוי לתיקון התכונות ה'שלייליות' של היהודים מרוסיה משעה שיגיעו לארץ-ישראל. לאמור, הם היו מוכנים לתמוך ביוזמתו ה'ציונית' של בלקסטון בתנאי שתיתן להם האפשרות לנטרל מראש כל פירוש פרטיקולריסטי אפשרי שלה בדבר האימננטיות של הזרות היהודית. הם דאגו להדגיש כי המאפיינים של גיוון חברתי וכלכלי של יהודי רוסיה אינם מודל והוכחה לפגמים הטבועים כביכול באופי היהודי. אדרבה, הם ביקשו להקנות לארץ-ישראל תפקיד של 'הוכחה' הפוכה, לפיה אפילו יהודי רוסיה עשויים להיגאל ממצבם הנחות ולהיעשות, בתנאים החברתיים והכלכליים הנאותים שיווצרו בארץ-ישראל, לאזרחים מועילים ופרודוקטיביים.<sup>18</sup>

דומה שוויכוח יהודי-רפורמי פנימי זה ביטא היטב את ההתרוצצות הפנימית שאליה נקלעה התנועה הרפורמית בתקופה זו. בצד הצורך המהותי להפוך את ארץ-ישראל לגורם מרכזי בתפיסת הקיום היהודית-אוניברסליסטית, התחזק בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 מספר גורמים שהביאו להסתייגות רפורמית הולכת וגוברת מעצם הזיקה לארץ-ישראל, בעיקר לאחר שזו החלה להיות מזוהה עם האידאולוגיה הציונית. תהליך זה נקשר בפני עצמו בשתי התפתחויות מקבילות של התחזקות האנטישמיות ושל התפשטות תפיסות ציוניות בקרב גל המהגרים היהודים ממזרח אירופה. מזווית הראייה היהודית-אוניברסליסטית, הצירוף של שתי התפתחויות אלו איים לחזק את התפיסה של שונות יהודית כבסיס אפשרי יחיד ליחסים בין יהודים ולא-יהודים. בעיקר, הוא איים להפוך לכמעט בלתי אפשרי את האתגר של התוויית פירוש רפורמי-אוניברסליסטי לזיקה היהודית ההיסטורית-דתית לארץ-ישראל.

הגל המתגבר של האנטישמיות בתקופה זו חידד את חששם של היהודים הרפורמים מפני הפיכת הזרות היהודית לגורם קבוע ביחסי יהודים ולא-יהודים, גם בחברה האמריקנית הפתוחה והסובלנית. גל זה נבע ממספר גורמים. אחד מהם, אולי המכאיב

18. Y. Ariel, 'An American Initiative', pp. 125-137, 167; Anita Libman Lebeson, 'Zionism Comes to Chicago', in: I. S. Meyer (ed.), *Early History of Zionism*, pp.

ביותר מנקודת-ראותם של היהודים האמריקנים ממוצא גרמני, היה הדחייה החברתית שנתקלו בה לאחר שהצליחו לפלס את דרכם מבחינה כלכלית למעמד הבינוני האמריקני. לכך נוספה התחזקותם של מספר זרמים דתיים נוצריים-פרטיקולריסטיים, שקראו בתקופה זו לחידושה ולחזוקה של 'אמריקה הנוצרית' - בעיקר כראקציה למשבר הדתי שיצרו התאוריות של הדרוויניזם וביקורת המקרא. העובדה שמספר מוקדי אנטישמיות התעוררו גם מחוץ לאמריקה יצרה מקור לדאגה נוספת. במיוחד בלטה בהקשר זה ההתעוררות האנטישמית בגרמניה, שרבים מהיהודים שנולדו בה והיגרו לארצות-הברית עדיין תפסו אותה כמולדת הרעיונית של התפיסה הרפורמית-אוניברסליסטית. וכמובן, גלי הפוגרומים ברוסיה תרמו אף הם לחשש שמא תופעת האנטישמיות, ואתה ההנחה של פער בל-יגושר בין יהודים ללא-יהודים, לא רק שאינן עתידות להיעלם, אלא אף עלולות להתחזק.<sup>19</sup>

אולם הגורם החשוב ביותר להתחזקות החשש הרפורמי מפני השפעותיה של האנטישמיות בתוך אמריקה היה הגל הכללי של שנאת זרים שהתעורר באותה תקופה כתגובה לגלי ההגירה הגדולים ממזרח אירופה ומדרומה. העובדה שהיהודים היו חלק בלתי מבוטל מגלי הגירה אלו, וכן נטייתם של המהגרים היהודים ממזרח אירופה לקיים מובלעות אתניות בולטות במרכזי הערים הגדולות, נראו בעיני היהודים האמריקנים ה'וותיקים' כמוסיפות עוד ממד של איום לתופעת שנאת הזרים. התפיסות הלאומיות והציוניות שהתפתחו בתקופה זו באירופה, ורווחו גם בקרב המהגרים היהודים החדשים לאמריקה, נראו בעיני היהודים האמריקנים הוותיקים כחלק מהתנהגות 'לא-אמריקנית' של המהגרים, אשר איימה להוסיף ולחדד עוד יותר את הפער בין הזהות היהודית לזהות האמריקנית הכללית. רוצה לומר, דווקא בתקופה שבה חשו היהודים האמריקנים ממוצא גרמני כאילו הם עומדים על סף מימוש חזונו האוניברסליסטי, הפכה הזיקה היהודית-ציונית לארץ-ישראל לגורם מרכזי שאיים להבליט את שונות היהודים ואף להפוך לחלופה מסוכנת לדפוס התגובה האוניברסליסטי-אמריקני. שלא במפתיע יצאה עתה התנועה הרפורמית בשורה של החלטות אנטי-ציוניות בוטות. כך, למשל, ב'ועידה המרכזית של הרבנים באמריקה' (CCAR), אשר התכנסה ב-1897, מספר שבועות לפני הקונגרס הציוני הראשון בבול, הוכרו על התנגדותה המוחלטת של התנועה לכל ניסיון להקמת מדינה יהודית, ועל ראייתו של כל ניסיון מסוג זה כסטייה וחוסר הבנה של התעודה היהודית האוניברסלית. כעבור שנה הכריז הכינוס של 'איחוד הקהילות העבריות האמריקניות' (UAHC) כי:

J. Highan, *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism 1860-1925*, .19 New Brunswick-New Jersey 1955, pp. 128-129; Naomi W. Cohen, 'The challenges of Darwinism and Biblical Criticism to American Judaism', *Modern Judaism*, 4 (May 1984), pp. 121-157

אנו מתנגדים באופן מוחלט לציונות הפוליטית. היהודים אינם אומה אלא דת ... אמריקה היא ציון שלנו. כאן, במולדת של חופש הדת, אנו משתתפים בייסודה של ציון החדשה.<sup>20</sup>

באותה עת, בצד הנטייה המתחזקת לפסול ולשלול את הציונות, התגלתה בתוך התנועה הרפורמית גם מגמה הפוכה - מגמה שנבעה, כפי שכבר ציינו, מעצם האופי הדיאלקטי של ההתמודדות האוניברסליסטית-אמריקנית עם האתגר הפרטיקולריסטי. הצורך להוכיח את יכולתה של אמריקה להוות פתרון ל'צרת היהדות' חייב, דווקא לנוכח האתגר של איום אנטישמי, לא רק הכחשה יהודית נחושה של הנחות פרטיקולריסטיות-בדלניות, אלא גם הימנעות מהתכחשות עצמית לרכיבים מהותיים של הזהות היהודית. היה זה דווקא קאופמן קוהלר, מהמנהיגים והאידיאולוגים הבולטים של תפיסת הקיום היהודית-אוניברסליסטית, אשר הכריז בראשית שנות התשעים כי אל מול התחזקות האנטישמיות 'חובתנו כיום היא לקיים את זהותנו היהודית ולשמור בנחישות וללא פשרה את מוסדותינו'. קוהלר, בדומה לרוב המנהיגים הרפורמים בתקופה זו, עדיין לא היה מוכן ליישם טענה זאת לגבי הציונות אלא רק לגבי סוגיות דתיות כמו מוסד השבת. 'לנוכח האכזבה הגדולה מתקוות עידן ההשכלה', שאל, 'האם נעז להכיר בדומיננטיות של התרבות הנוצרית, על-ידי קבלת יום ראשון הנוצרי כיום המנוחה שלנו, במקום השבת העתיקה?' אבל ככל שהציונות התחזקה וביססה את מעמדה כיסוד מרכזי ומוכר של הזהות היהודית המודרנית ובעיקר כמבטאת הלגיטימית של הזיקה היהודית רבת השנים לארץ-ישראל, כך התחזק הצורך בהתייחסות רפורמית חיובית גם אליה. כל דרך אחרת של שלילת הציונות או התעלמות מוחלטת ממנה הייתה עלולה להיתפס כמבטאת מגמה של התכחשות יהודית עצמית ושל התבדלות מהמוני המהגרים היהודים ממזרח אירופה, שהפכו במהלך העשורים האחרונים של המאה התשע-עשרה לרוב מניין ובניין של יהדות ארצות-הברית.

זה גם ההקשר הנכון להבנה של אותם מנהיגים רפורמים מעטים, כמו ברנרד פלזנטל, גוסטב גוטהייל או בנו ד"ר ריכארד גוטהייל, שיישמו גישה זו גם לגבי הציונות. קבוצת מיעוט זאת שנתפסה לציונות, פעלה למעשה מאותה נקודת מוצא משברית, כמו קוהלר ועמיתיו, על רקע האכזבה מהתחזקות האנטישמיות. ביטוי לכך נמצא בתיאורו של ד"ר ריכארד גוטהייל על הסיבות להפיכתו לציוני. גוטהייל, יהודי ממוצא גרמני, בנו של רב רפורמי, פרופסור לשפות שמיות באוניברסיטת קולומביה בניו-יורק, ונשיא 'הפדרציה של הציונים האמריקנים' (The Federation of American Zionists - FAZ) סיפר בנימה דרמטית כיצד -

20. CCARY, 8 (1898), p. 28; M. A. Meyer, *Response to Modernity*, pp. 293-294.



בהדרגתיות, אבל בבירור, אנו נדחקים חזרה לתוך גטו פיזי וערכי. בתיספור פרטיים נסגרים בפני ילדינו בזה אחר זה; באופן פרקטי אנו מוחרמים בכל אתרי הנופש, וחיינו החברתיים רחוקים מאלה של שכנינו, כפי שלא היו בימים הנוראים ביותר של ההשפלה האירופית.<sup>21</sup>

גוטהייל ועמיתיו מבין היהודים הרפורמים שנתפסו לציונות לא נראו בעיני עצמם כבוגדים באידאולוגיה האוניברסליסטית ובאמונה האופטימית בדבר אפשרותה של ההשתלבות היהודית באמריקה. להפך, הם ראו את הציונות ככלי להתמודדות אוניברסליסטית עם האנטישמיות המאיימת להחזיר את היהודי למעמד של אחר ושונה. היה זה גוטהייל שביטא כבר ב-1899 את התקווה כי לאחר שתפזן מחדש ארץ-ישראל היהודית, יבוא סוף-סוף גם הפתרון לבעייתם של יהודי אמריקה והם יחשבו כשווים במעמדם לקבוצות אתניות אחרות באמריקה, כמו הגרמנים, האיטלקים או האירים, שגם להם ארץ מולדת ב'עולם הישן'. חשוב אף יותר, המדינה היהודית העתידית אמורה הייתה, לפי גוטהייל, לא רק לשנות את מעמדו של היהודי האמריקני בעיני שכניו, אלא גם בעיני עצמו. תפקידה של הציונות היה אם כך לא להביא להתבדלות או לויתור גמור על מימושה של התקווה האוניברסליסטית, אלא להפך, לעזור ליהודי להתגבר על האכזבה ומשבר האמונה האוניברסליסטי. תפקידה היה להתמודד עם האיום החיצוני והפנימי שיצרה האנטישמיות באופן שאיננו מבוסס על תחושתו של היהודי כקורבן וכזר, אלא דווקא על תחושה הפוכה של שייכות 'נורמלית', כמו זאת של כל האמריקנים האחרים. היטיב לתאר תחושה זו סטיבן וייז, מי שהיה באותה תקופה רב רפורמי צעיר, ונעשה במהלך שנות השלושים של המאה ה-20 לאחד המנהיגים החשובים של יהדות ארצות-הברית ושל תנועת הציונות האמריקנית. לאחר שנכח בקונגרס הציוני השני, ב-1898, הוא תיאר את תחושתו במונחים של שחרור עצמי ושל תקווה לביטול סכנת הגטואיזציה הפנימית שאיימה על יהודי ארצות-הברית:

לפתע, כמו במטה קסם, מצאתי חבורה של יהודים שאינם קורבנות או פליטים או קבצנים, אלא אנשים גאים ובעלי השכלה ... בהתלהבות ובהכרת-תודה טעמתי לראשונה מכותה של הגאווה והאצילות של העם היהודי, שחינוכי האמריקני ואפילו שירותי [כרב] אצל יהודי ניו-יורק לא נתן לי בשום דרגה שהיא.<sup>22</sup>

21. R. Gottheil, 'On Zionism', *The American Hebrew*, 62 (10 December 1897), p. 163; Y. Shapiro, *Leadership of the American Zionist Organization 1897-1930*, Urbana 1971, p. 31

22. R. Gottheil, *The Aims of Zionism*, New York 1899, pp. 14-21, reprinted in: A. Hertzberg, *The Zionist Idea*, New York 1959, pp. 496-500; S. S. Wise, 'The Beginnings of American Zionism', *Jewish Frontier*, 14 (August 1947), p. 7

מה שהבדיל את קבוצת המיעוט הציונית בקרב הרפורמים משאר הרפורמים לא היה אפוא היעדר התפיסה האוניברסליסטית, אלא המקום שיועד לארץ-ישראל בהגשמתה של תפיסה זו. אם אצל מרבית המנהיגים הרפורמים של סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 יועד להזדהות היהודית עם ארץ-ישראל תפקיד שלילי של העמדת האמונה האוניברסליסטית בפני אתגר, הרי אותם יהודים רפורמים שנתפסו לציונות ראו את ארץ-ישראל כאמצעי המרכזי למימוש האמונה האוניברסליסטית. בפרספקטיבה היסטורית, אפשר לחזור ולהציג הבדל זה לא כשוני אידאולוגי מהותי, אלא כביטוי לדגש שונה: בעוד שמרבית המנהיגים הרפורמים לא האמינו כי אפשר לנטרל את הבסיס הפרטיקולריסטי-בדלני של ההזדהות עם ארץ-ישראל, הרי הרפורמים-ציונים המוקדמים האמינו באפשרות לתת פירוש אוניברסליסטי-אמריקני להזדהות עם ארץ-ישראל וכן שניתן להפוך הזדהות זו לכלי המרכזי להשגת ההרמוניזציה המיוחלת בין יהדות לאמריקניות.

בהקשר זה מילאה התחזקותה של הציונות תפקיד כפול. מצד אחד היא אמנם חיזקה את תחושת האיום הפנימי של רבים מהרבנים הרפורמים אשר ראו בה ביטוי פרטיקולריסטי-פסימיסטי של בדלנות יהודית. מצד אחר, דווקא ההכרה הבינלאומית שהציונות זכתה בה, ובעיקר העובדה שהיא הפכה למזוהה עם עצם הזיקה היהודית לארץ-ישראל, חיבה את היהודים הרפורמים לרמה מסוימת של התייחסות חיובית אליה. אפילו קאופמן קוהלר, שבראשית תקופת כהונתו כנשיא 'היברו יוניון קולג' נלחם בציונות כבדוקטרינה 'חתרנית', היה מוכן, לאחר הצהרת בלפור ולאחר תמיכת נשיא ארצות-הברית בה, לבטא תמיכה מסוייגת בציונות. כדבריו:

הניחו לארץ-ישראל, מולדתנו העתיקה, תחת חסות המעצמות או תחת שליטה בריטית, להפוך שוב למרכז של תרבות יהודית ולמקום מקלט לחסרי הבית. כולנו נקבל אותו [את המרכז היהודי בארץ-ישראל] בברכה ונעזור בקידומו ... לבנות מדינה [commonwealth] בעלת אופי רחב וליברלי, שתשמש כבית-ספר להומניזם בינלאומי ובין-דתית. אנו כולנו נריע למעשה ונתפלל לשגשוגו.<sup>23</sup>

גורם נוסף שדחף למיתון המגמה האנטי-ציונית היה האידאולוגיה של אוניברסליזם 'קיצוני', שצמחה בתקופה זו של סוף המאה ה-19 וראשית המאה ה-20. בעיניהם של רבים מהמנהיגים הרפורמים נתפסה אידאולוגיה זו כסכנה חמורה לא פחות מהמגמה של פרטיקולריזם והתבדלות שאותה זיהו עם הציונות. ראשון מייצגיה של המגמה האוניברסליסטית הקיצונית, שהביאה עד כדי התכחשות לזהות ולסולידריות היהודית, היה הרב הרפורמי פליקס אדלר, שהקים ב-1876 את 'החברה הניו-יורקית לתרבות מוסרית' (New York Society for Ethical Culture). כמאמין בתעודה הדתית

האוניברסליסטית, הוא לא ראה עוד צורך בקיומה הנפרד של היהדות, אותו תפס כמכשול, ואף התקיף את היהדות הרפורמית על היותה ביטוי של פשרה וחוסר יכולת להחליט בין שתי הדרכים העקביות של האורתודוקסיה המסתגרת והאוניברסליזם המוחלט.

אדלר לא היה בגדר תופעה בודדת. בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20 נוספו אליו מנהיגים רפורמים כמו סלומון שינדלר וצ'ארלס פליישר מבוסטון, שנשטשו אף הם את היהדות לטובת החברה האוניברסלית שבה האמינו. לאותה קטגוריה אפשר לשייך גם מספר לא-מבוטל של מנהיגים ובאי בתי כנסת רפורמיים שנמשכו לכנסייה האוניטרית, הרציונליסטית והסובלנית במהותה, ואף קיוו לאיחוד בינה ובין היהדות הרפורמית. מגמה דומה התפתחה מאוחר יותר גם בקשר לכנסיית 'המדע הנוצרי' (Christian Science), שמשכה יהודים רפורמים רבים אשר חשו ניכור כלפי אורח-החיים היהודי האינטנסיבי, בשל היתפסותו כוזר להווייה האמריקנית, אולם עדיין חיפשו את תחושת השייכות והאינטימיות של המסגרת הדתית.

מול מגמות אלו נדרשה התנועה הרפורמית לחזק את בסיסה ההיסטורי-פרטיקולרי ולהציגו כגורם בעל חיוניות, ההכרחי להשגת היעדים האוניברסליסטיים שלה. עובדה זו הקשתה, כמובן, עוד יותר על שלילה מוחלטת של הזיקה היהודית לארץ-ישראל, וכתוצאה מכך גם על ההתנגדות הנחרצת לתפיסה הציונית שהפכה במהירות למזוהה עם זיקה זו. עם זאת אפשר לומר כי בתקופה זו של סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 הספיקה עוצמתן המשותפת של כל המגמות המוזכרות רק לאיזון ולמיתון של התפיסה האנטי-ציונית, אבל לא היה בה די כדי להביא להתמודדות רפורמית 'חיובית', למעט זו של קומץ מנהיגים, עם הציונות. כפי שראינו לפני כן ביחס לקוהלר ולסוגיית השבת, היהדות הרפורמית של אותה תקופה ביקשה לענות לאתגר של הדגשת הבסיס ההיסטורי היהודי בעיקר באמצעות הדגשה של מאפיינים דתיים ייחודיים ליהדות. הסולידריות היהודית-דתית, ולא היהודית-לאומית, היא שהוצגה אפוא כתשובה הרפורמית לאתגרי התקופה, וכבסיס היחיד שמאפשר את הקיום היהודי בעידן המודרני. ניסיון זה להדגשת המאפיינים הדתיים הייחודיים שעמדו בבסיסה של התפיסה הדתית האוניברסליסטית ניכר כבר בעקרונות של הצהרת פיטסבורג ב-1885<sup>24</sup> והוא התחזק והתגבר אל מול האתגר של הציונות. כך לדוגמה ניסתה 'ועידת הרבנים הרפורמים' של 1904, ללא הצלחה, להגיע להסכמה על הקמתה של מעין סנהדרין (synod) יהודית-אמריקנית, בעלת סמכות רוחנית ודתית עליונה, כחלופה לקונגרס הציוני העולמי. הרב היימן אנלאו, יושב-ראש הוועדה שגיבשה את ההצעה, הכריז כי

24. כך, לדוגמה, ביקשה הצהרת פיטסבורג להדגיש את ייחודיותה של תפיסת האלוהים היהודית, הן מבחינה דתית והן מבחינה התפתחותית-היסטורית. דוגמה נוספת נמצאה בניסיון לפרש את התורה כ'סיפור הקדשתו של עם ישראל לשליחותו ככוהנו של האל היחיד' וכ'מכשיר להוראה דתית ומוסרית'.

'היהודי צריך מוסד מרכזי. אם ישראל הוא עם, מוסד זה צריך להיות ציון. אם ישראל הוא כנסייה, מוסד זה חייב להיות הסנהדרין'.<sup>25</sup> מלבד החשש הרפורמי מפני ריכוזיות יתר, הצביע על הקושי ההולך והגובר למקד את הזהות היהודית האמריקנית ברעיונות תאולוגיים, שעה שתהליכי החילון והאמריקניזציה הביאו לירידה מתמדת במשקלה של הדת בחיי היום-יום של מרבית היהודים.

מכה נוספת ליומרתה של התנועה הרפורמית לבסס את הסולידריות היהודית-אמריקנית על בסיס דתי בלבד, ניתנה כבר ב-1906, עם הקמתו של 'הוועד היהודי האמריקני' (American Jewish Committee), שנועד להגן על זכויות היהודים והסיג בכך את גבול 'הוועידה המרכזית של הרבנים באמריקה'. התבססותו הכמעט מוחלטת של 'הוועד היהודי האמריקני' על יהודים רפורמים ממוצא גרמני הדגישה עוד יותר את הערעור הגובר על יומרתם של הרפורמים לייצג כתנועה דתית את הפתרון האולטימטיבי האוניברסליסטי לבעיית הסולידריות והזהות היהודית-האמריקנית. ערעור זה היה עתיד להוסיף ולהתגבר עם הקמתם של ארגונים ארציים נוספים - בעיקר 'הקונגרס היהודי האמריקני' (American Jewish Congress) - לאחר מלחמת העולם הראשונה.

כאמור, על-אף הקשיים בקיום חלופה של סולידריות דתית לסולידריות על בסיס של אינטרסים פרטיקולריים-לאומיים משותפים, כפי שהציעה הציגונות, עדיין לא הצליחה התנועה הרפורמית באותה תקופה להתגבר על רתיעתה ולייחס לציגונות משמעות שתאפשר את הפיכתה לחלק מתפיסת הקיום היהודית-אוניברסליסטית. התנועה הרפורמית השקיעה את עיקר מאמציה לא במתן משמעות דתית-אוניברסליסטית להזדהות עם המפעל הציוני, אלא בעיקר בהטפה לאקטיביזם בנושאים שונים של צדק חברתי, כחלק אינטגרלי ומהותי של רעיון התעודה האוניברסליסטי. אין זה מקרה שמצעה הראשון של התנועה הרפורמית בתחום הצדק החברתי נוסח כבר ב-1918 (וכלל סעיפים רבים, החל מקריאה לחלוקה צודקת יותר של רווחי התעשייה וכלה בתביעה לשמירה על זכויות עובדים וזכויות אמהות שאינן עובדות), כמעט עשרים שנה לפני שנוסח מצע חיובי מוסכם של התנועה לגבי הציגונות. נוסף לכך, כחלק מאותו ניסיון להוכיח את הרלוונטיות והחיוניות של תפיסת הסולידריות היהודית על בסיס דתי-אוניברסליסטי, עסקו ועידות התנועה הרפורמית בראשית המאה בעיקר בנושאים 'תאולוגיים', ובכלל זה בהתמודדות של היהדות עם סוגיות כמו המקור האלוהי של התורה, התגליות המדעיות, ביקורת המקרא או משמעות הבחירה בעם ישראל.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> CCRAR, 14 (1914), pp. 116, 146-161; Meyer, *Response to Modernity*, p. 278.  
<sup>26</sup> CCRAR, 28 (1918), pp. 101-103; W. Gunther Plaut, *The Growth of Reform Judaism*, New York 1965, pp. 123-124; Meyer, *Response to Modernity*, p. 288

כאמור, דווקא מגוון הנושאים הרחב שהעסיק את הוועידות הרפורמיות הבלתי עוד יותר את חוסר היכולת של התנועה לייחס משמעות אוניברסליסטית חלופית גם לציונות ולזיקה לארץ-ישראל. היו אמנם רבנים רפורמים בודדים שבחרו בציונות כתשובה דתית-יהודית למגמה הגוברת של האינדיבידואליזם או כתשובה יהודית לאנטישמיות, אך הזיקה לארץ-ישראל לא תפסה מקום מרכזי בתאולוגיה הרפורמית של אותה תקופה. על רקע התחזקותה של הדוקטרינה הציונית, שהחיתה מחדש את האופציה של ארץ-ישראל כאבן-הפינה של הזהות היהודית המודרנית, נראה חוסר יכולתם של הרפורמים לגבש תפיסה אוניברסליסטית סדורה לגבי הזיקה היהודית לארץ-ישראל ככשל פנימי מהותי שחייב פתרון. היעדר התייחסות מסוג זה עלול היה לקלוע את חסידי הגישה האוניברסליסטית הרפורמית למצב בלתי-אפשרי, מבחינתם, של בחירה בין אוניברסליזם 'קיצוני' של התכחשות לזיקה יהודית מהותית ובין הזדהות עם ההנחות הפרטיקולריסטיות-בדלניות של התפיסה הציונית בנוסחה האירופי.

בשנות השלושים, כאשר המפעל הציוני ייתפס בקרב יותר ויותר יהודים אמריקנים כפתרון היחיד לאיום הגובר מצד הנאציזם והאנטישמיות, עתידה הייתה סכנה זו להקצין עוד יותר. במצב כזה, היעדר חלופה אוניברסליסטית לזיקה היהודית-מסורתית או הציונית לארץ-ישראל, עלולה הייתה לקלוע את המאמין הרפורמי לבחירה בלתי-אפשרית, לא רק בין ציונות ואנטי-ציונות, אלא גם בין שתי חלופות קיצוניות של התבדלות וחשדנות כלפי הסביבה הלא-יהודית מזה והתכחשות מוחלטת לסולידריות היהודית מזה. רק הפיכתה של ההזדהות עם ארץ-ישראל לחלק אינטגרלי של הדוקטרינה הרפורמית-אוניברסליסטית הייתה יכולה לפתור את היהודי הרפורמי מדילמת זהות זו. מנקודת מבט זו, האתגר שבפניו עמדה התנועה הרפורמית בשנות השלושים והארבעים של המאה ה-20, לא היה יצירת מהפך אידאולוגי של נטישת העקרונות האוניברסליסטיים המקוריים, אלא להפך. היה עליה להמשיך באותה התמודדות יהודית-רפורמית דיאלקטית מתמשכת, שאת ניצניה מצאנו כבר אצל נוח, וייז ואפילו בתפיסות הרפורמיות האנטי-ציוניות המוקדמות, ועתה דרשה פתרון רדיקלי שאיננו משתמע לשני פנים. היה עליה להביא לידי גיבוש אותו ניסיון דיאלקטי מתמשך שחייב אותה שלא להסתפק בשלילת הפירוש הפרטיקולריסטי והבדלני של הזיקה היהודית-ציונית לארץ-ישראל, אלא לתת לזיקה זו, באמצעות משמעות אוניברסליסטית חלופית, מקום מרכזי בזהות היהודית האמריקנית.