

יהדות רפורמית וציונות באמריקה: הנסיונות הראשונים להתקרבות רעיונית*

מן המפורסמות הוא כי היהדות הרפורמית הרשמית בארצות-הברית נלחמה בתנועה הציונית עד לשנות השלושים של המאה הנוכחית, ורק בעשור שבא אחריו הצהיר כרבים איגוד הרבנים המתקדמים שהציונות משולבת ברוחה ובמטרתה עם היהדות הרפורמית.¹ השנים הראשונות של המאה מצטיירות כתקופה אשר בה הרפורמה והציונות היו מנוגדות זו לזו ונאבקו על כיבוש לבו של הקהל היהודי.² לעיתים מזכירים יוצאים מן הכלל: רבנים רפורמים – כגון סטיוון ויזו, יהודה לייב מגנס – וקומץ אחרים בימים הראשונים של התנועה, ואישים בולטים, כמו אבא הלל סילבר, בתקופה שלאחריה. אך מעט מאוד נכתב על השפעתם ועמדותיהם האידיאולוגיות של הציונים הראשונים בתוך המחנה הרפורמי. שמא נודע לציונות מישקל רב יותר ביהדות הרפורמית, גם בתקופה מוקדמת זו, משמקובל על החוקרים? כיצד ניסו רבנים רפורמים להביא לידי התקרבות אידיאולוגית בין שתי התנועות, שעה שעמיתיהם לרבנות הוקיעו את ציונותם ואילו שותפיהם לציונות גינו את יהדותם הרפורמית? טענתי היא, כי

* תודתי נתונה לפרופסור בני קראוט ולפרופסור יונתן סרנה, אשר עיניו בכתב-היד והעירו לי הערות חשובות, וגם למר אריה עזריאל, אשר שיפר את הסגנון העברי.

1. באופן כללי על הנושא יהדות רפורמית וציונות באמריקה ראה ביחוד: Arthur J. Lelyveld, "The Conference View of the Position of the Jew in the Modern World", *Retrospect and Prospect*, ed., B.W. Korn, New York 1965, pp. 129–180; David Polish, *Renew Our Days: The Zionist Issue in Reform Judaism*, Jerusalem 1976; Cyrus Arfa, "Attitudes of the American Reform Rabbinate toward Zionism 1885–1948", New York University Doctoral Dissertation, 1978; Alfred Gottschalk, "Israel and Reform Judaism", *Forum*, No. 36 (Fall/Winter 1979), pp. 143–160
2. על התקופה הראשונה יש לציין את ספרו של אביתר פריזל, התנועה הציונית בארצות-הברית בשנים 1897–1914 (להלן: פריזל), תל אביב תש"ל, שסייע לי רבות בהכנת מחקר זה; וגם: Naomi Wiener Cohen, "The Reaction of Reform Judaism in America to Political Zionism (1897–1922)", *Publications of the American Jewish Historical Society*, Vol. 40, Part 4 (June 1951), pp. 361–394; Joseph P. Sternstein, "Reform Judaism and Zionism 1895–1904", and Herschel Levin, "The Other Side of the Coin", *Herzl Year Book*, Vol. 5 (1963), pp. 11–31, 33–56

התפתחותה של היהדות הרפורמית המאורגנת באמריקה, בשלב המאוחר יותר, מעמדה אנטי-ציונית מוצהרת לתמיכה בציונות – התפתחות שהתחוללה בלא שתיצור משבר זהות רציני – נתאפשרה הודות לבסיס רעיוני שהונח כבר בשנים הראשונות, שעה שהרוב בשני המחנות ראה אותם עדיין כעוינים זה לזה.

בשני העשורים הראשונים של המאה העשרים, לא רק היהודים הרפורמים חשבו שרפורמה וציונות סותרות זו את זו, אלא גם הציונים סברו כך. אחד המנהיגים הציוניים הטיל ספק בכך שיהודי רפורמי, הרואה עצמו גם כיהודי לאומי, נשאר למעשה בתחום הרפורמה, לפי שלדעתו זהה הרפורמה עם התבוללות.³ כשהעז יוסף ג'ייסין – רב רפורמי שכהן מ-1908 עד 1910 כמזכיר מקצועי של הפדרציה הציונית – לרמוז בביטאון הציוני כי ניתן למצוא אויבים לציונות מחוץ לתנועה הרפורמית וידידים לציונות בתוכה – ננזף על-ידי עורכו החילוני של הביטאון, לואי ליפסקי. בעיני ליפסקי היתה הציונות מעיקרה מנוגדת ליהדות הרפורמית, והאינטרסים של התנועה הציונית דרשו התקפה חזיתית על הרפורמה בכל הזדמנות. ליפסקי לא הותיר כל תקווה לכך שהרפורמה תהפוך במשך הזמן לציונית, ובוודאי לא העלה על דעתו כי האידיאולוגיה הציונית תמצא בתוכה באחד הימים מקום גם לעקרונות היהדות הרפורמית. "אומנם," הוסיף, "אין זאת אומרת כי אנו מתייאשים מן התקווה שיבוא יום ונחזיר את היהודים הרפורמים למוטב – להלך-הרוח שלנו." ליפסקי היה סבור כי קידמה דתית בגולה אינה אפשרית מבלי להזיק ללאומיות. אין תימה כי ג'ייסין, כרב רפורמי, לא חש בנוח בקרב מנהיגים ציוניים שלא היו מוכנים להכיר בזהותו הכפולה.⁴ מצד שני, השפעתם של יהודים קונסרווטיבים במנהיגות התנועה הציונית באמריקה גרמה לרב הליברלי סטיוון וייז להרגיש כי נשללה ממנו זכותו להיקרא "מנהיג יהודי".⁵ הלך-הרוח גרס שמי שנשתכנע באמיתות הציונות חייב לא רק לנטוש את העמדה האנטי-ציונית שהיתה נחלת רוב היהודים הרפורמים, כי אם לפרוש מן היהדות הרפורמית ככלל. נוכח דילמה זו התרחקו אט-אט ציונים רפורמיים מסויימים, כגון יהודה מגנס, מן ההזדהות עם הרפורמה. במקרה אחד סירב מוסמך ציוני של בית-המדרש של התנועה לקרוא לעצמו רב רפורמי.⁶ ואילו סטיוון וייז, אף כי נשאר במסגרת הארגונית

³ *American Jewish Chronicle*, 1 (22–29 September 1916), p. 612; cf. Stephen S. Wise

in *American Hebrew*, 94 (12 December 1913), p. 188 (להלן: וייז)

⁴ *Maccabean*, 18 (January 1910), pp. 30–32. וראה גם פריזל, עמ' 121–122, 146, 276.

⁵ וייז, עמ' 189–190.

⁶ *Maccabean*, 29 (November 1916), p. 84.

של הרפורמה, העדיף להשתמש במונח "ליברלי", שהיה נקי מרעב אנטי-ציוני. נוכח הכרה הדדית זו באנטיטיזה שבין יהדות רפורמית לציונות, מפליאה מידת התמיכה בציונות שנתגלתה אצל יהודים רפורמים דגולים, וזאת זמן רב לפני שהתנועה עברה אפילו לעמדה נייטרלית. נאין זו תופעה של מיעוט יוצא מן הכלל, המצביע על הכלל: בוועידת הרבנים הרפורמים ב-1907 נאמר כי "אלפי" יהודים רפורמים אוהדים את הציונות,⁷ ובוועידה שנערכה עשר שנים לאחר מכן טען רב לא-ציוני כי הקהילות הרפורמיות היו "בכל מקרה מפולגות בין האוחזים בדיעות ציוניות לבין התומכים בדיעות לא ציוניות."⁸ כבר לפני 1920 מצויים היו כתריסר רבנים רפורמים באמריקה שתמכו במוצהר ובפועל בתנועה הציונית.⁹ למרות היותם אחוז קטן בלבד בקרב הארגון הרבני, השפעתם עלתה בהרבה על מספרם. ב-1897 כתב מתנגד אנטי-ציוני על ברנהארד פלזנטאל, זקן תומכי הציונות מבין הרבנים הרפורמים, שכיהן שנים רבות כרב בשיקאגו: "השפעתו על היהודים בכל המעמדות עולה על זו של כל איש אחר במדינה."¹⁰ בשלהי המאה ה-19 נחשב הציוני גוסטאב גוטהייל – אפילו בעיני אלה שחלקו עליו – כרב המפורסם ביותר בארצות-הברית.¹¹ ככהונתו כרב בכיר בבית-הכנסת "עמנואל" בניו-יורק היה למנהיגה הרוחני של הקהילה הרפורמית העשירה, הגדולה ורבת ההשפעה בכל ארצות-הברית. באותה קהילה כיהן לאחר-מכן יהודה מגנס במשך ארבע שנים, כשהוא מטיף לציונות ללא היסוס מן הבימה, ובמקביל מכהן גם בתפקיד מזכיר הפדרציה הציונית. בשנת 1917 הצהיר יוסף סילברמן, הרב הבכיר ב"עמנואל" באותה תקופה, שעד אז היה ידוע כאנטי-ציוני, כי הצטרף גם הוא למחנה הציוני, קנה "שקל" ונכח בסעודה שנערכה לכבוד לואי ליפסקי.¹² יוסף קראוסקופ, כשחתם על תוכנית באזל בשנת 1917, היה הנשיא-לשעבר של הרבנים הרפורמים וגם תפקד כרבה של הקהילה הרפורמית הגדולה בפילדלפיה. לדרשותיו של סטיוון ויין נהרו אלפים

7. (1907) 17 (להלן: CCARY) *Central Conference of American Rabbis Year Book*, p. 31

8. CCARY, 27 (1917), p. 133

9. השמות הידועים לי הם: Bernhard Felsenthal, Gustav Gottheil, Max Heller, James Heller, Jacob Raisin, Max Raisin, Joseph Jasin, Judah Magnes, Martin Meyer, Stephen Wise, Abba Hillel Silver, Joseph Krauskopf, Felix Levy, David Neumark, Barnett Brickner, Michael Solomon, ויתכן שיש להוסיף עליהם.

10. *American Israelite*, 28 October 1897

11. כדברי האנטי-ציוני יעקב וורזאנגר בספר: Richard Gottheil, *The Life of Gustav Gottheil*, Williamsport, Pa. 1936, p. 276

12. *American Jewish Chronicle*, 3 (18 May 1917), p. 36; 3 (14 September 1917), p. 499

בניו-יורק, בין אם דיבר על ציונות או נאם על נושא אחר. הציוני מאכס הלר כיהן כרב בבית-הכנסת החשוב ביותר בניו-אורלינס, ומשנת 1909 עד לשנת 1911 היה נשיא איגוד הרבנים המתקדמים. לסגן-נשיא של האיגוד נבחר הלר שנתיים קודם לכן, מייד לאחר שנבחר לסגן-נשיא הכבוד של הפדרציה הציונית, ובאותה ועידה של רבנים שבה נבחר לסגן-נשיא לימד סניגוריה על הציונות.¹³ ארבעה רבנים רפורמים אחרים שזוהו כציונים כבר ב-1920 נבחרו לאחר מכן לנשיאות האיגוד הרבני.¹⁴ ברי כי המיעוט ההולך וגדל של רבנים רפורמים אשר היו לציונים מובהקים לא היווה חתך מקרי באיגוד, אלא מנה בקירבו את נציגיו החשובים והמבטיחים ביותר.

מטרה ציונית אחת נתקבלה מן ההתחלה על דעת כמעט כל היהודים הרפורמים, בין אם כינו עצמם ציונים ובין אם לאו. התמיכה בישוב היהודי בארץ זכתה לעידוד כבר לפני סוף המאה ה-19, מידי יצחק מאיר וייז.¹⁵ בשנת 1914 שיגר מאכס הלר מכתב לרבנים רפורמים ובו ביקש מהם לגייס כספים למען קרן החירום של הפדרציה הציונית למען החלוצים בארץ-ישראל. חמישים וחמישה רבנים נענו ורק תשעה סירבו.¹⁶ שש שנים לאחר מכן אימץ איגוד הרבנים המתקדמים את ההחלטה כי חובה מוטלת על כל יהודי לתרום לבניין ארץ-ישראל.¹⁷

גם לגבי הערכת האנטישמיות שררה הסכמה בין ההשקפה הרפורמית לזו הציונית: מעטים בקרב שני המחנות האמינו כי האנטישמיות תיעלם בשחר המאה העשרים. אולם בעוד שהציונים הצביעו על התמדת האנטישמיות כעל אחד הנימוקים המצדיקים את התוכנית הציונית, המנהיגים הרפורמיים שהתנגדו לציונות הסיקו מסקנה הפוכה: בעיני קאופמן קוהלר היוותה הציונות ב-1903 "נסיונה בפני האויב דרך מזרח-אפריקה או אסיה."¹⁸ רב אחד כינה את הציונות "תוכנית לכניעה מוחלטת", ורב אחר כתב על "גור אריה יהודה הזוחל חזרה

¹³ .13 *American Hebrew*, 81 (19 July 1907), p. 262

¹⁴ .14 Felix Levy (1935–1937), James Heller (1941–1943), Abba Hillel Silver (1945–1947), Barnett Brickner (1954–1956)

¹⁵ .15 *American Israelite*, 28 October 1897; *Hebrew Union College Journal*, 4 (1899), p. 54

¹⁶ .16 Gary P. Zola, "Reform Judaism's Premier Zionist: Maximilian Heller", *Hebrew Union College Archival Research Paper*, p. 28

¹⁷ .17 CCARY, 30 (1920), p. 141

¹⁸ .18 Kaufman Kohler, *Hebrew Union College and Other Addresses*, Cincinnati 1916, p. 20

לגובו כמו כלב מוכה.¹⁹ הדברים נאמרו מתוך אמונה כנה כי בטווח הארוך תתגבר האנושות על האנטישמיות. עמיתים מעטים בלבד היו מוכנים להסכים עם טענתו של מאכס הלר כי האנטישמיות תתקיים לעולם בכל אתר שבו היהודי מבקש להיות שונה מן הרוב; לדידו היו רק שתי אפשרויות – טמיעה או הפרדה, התבוללות גמורה או תחיה לאומית.²⁰

רוב היהודים הרפורמים שהיו אנטי-ציונים ראו בציונות המדינית את הסכנה העיקרית. אך פלונטאל ציין כי ההבדל בין תמיכה בישובים לבין תמיכה בצ'ארטר מידי הסולטאן התורכי, המבטיח את בטחונם, אינו כה משמעותי. זאת ועוד: מבחינתה של היהדות הרפורמית לא התווה מדינה יהודית מיטרד חמור. פלונטאל היה סבור כי המדינה תיהפך ל"דמוקרטיה" לפי רוחו של תומאס ג'פרסון, ומובן מאליו שלא כל יהודי חייב יהיה לגור בה. היא תהיה מיפלט ליהודי מזרח-אירופה הנרדפים.²¹ סלע-המחלוקת במחנה הרפורמה, לאמיתו של דבר, סבב סביב טענת הציונים שארץ-ישראל היא המולדת הבלעדית של עם ישראל. הרב שמואל שולמן מניו-יורק, שהיה אנטי-ציוני מוצהר, הכריז בשנת 1917 כי אילו היתה תוכנית באזל דורשת בית בטוח ליהודים (כלי הא הידיעה) בארץ-ישראל, ולא לכולם – היה מצטרף לתנועה הציונית ללא כל היסוס.²² באותו הלך-רוח כתב ליאו פראנקלין, שכהן כנשיא הרבנים הרפורמים בשנת 1920, מכתב ללואי ליפסקי, שבו הודיע כי איגוד הרבנים לא יוכל להשתתף בוועידת ארגון ציוני אמריקה "אשר מטרתו להדגיש את תקומת הבית (בהא הידיעה) הלאומי בארץ-ישראל". אך הוא הוסיף: "עם כל תנועה שתנסה להפוך את ארץ-ישראל לא רק למיפלט בשביל היהודי הנדכא, אלא גם למקום אשר שם יינתן ביטוי נרחב יותר לגאונות הרוחנית של היהודי, תהיה הרבנות הרפורמית מוכנה לשתף פעולה בלבב שלם."²³ בעיני רוב היהודים הרפורמים – וביחוד לאחר הצהרת באלפור – היה הרמז המובלע לכך שאמריקה אינה למעשה בבחינת מולדת ליהודים – הקוץ הממאיר בתוכנית שהציגה הציונות המדינית. לעיתים קרובות נתמקד הסכסוך בין הרפורמים והציונים בשאלה "מהי היהדות?" האם מהווה היהדות קהילה דתית או שמא היא אומה? אולם גם אנטי-ציוני מובהק כקאופמן קוהלר הכיר ש"דת ועממיות (Volkstum) ביהדות

19. CCARY, 17 (1907), p. 235; Jacob Voorsanger, *Zionism*, San Francisco 1904 (להלן: וורזאנגר) p. 47

20. *Menorah*, 31 (December 1901), p. 423

21. *American Hebrew*, 64 (13 January 1899), pp. 389–390

22. *American Jewish Chronicle*, 3 (14 September 1917), p. 491

23. CCARY, 30 (1920), pp. 183–184

הן בקשר בליינתק.²⁴ יחסן זו לזו, לדידו, הוא כחס בין נשמה לגוף. מה שהציק לו במיוחד בציונות היה נטייתה להזניח את האלמנט הדתי לעומת הבלטת המרכיב הלאומי. אנשי הרפורמה, מחוץ למחנה הציוני וגם בתוכו, חשדו בלאומנות המיליטנטית שהתפתחה בשלהי המאה ה-19. אך לדידם אין החשד בהכרח מוביל לדחיית היחוד היהודי. ליהדות הרפורמית, שבאותה תקופה הצהירה על האוניורסליות של אמונת ישראל ולא דיקדקה במצוות מעשיות, שימשה הפרטיקולריות האתנית כבלם העיקרי בפני ההתבוללות. בחזית האחת נלחמה המנהיגות הרפורמית בציונים ובאורתודוקסים ובה בעת התייצבה מול טענות אנשי "התרבות המוסרית", אותו ארגון אוניורסלי שרוב חבריו באו מבתיים יהודיים, ושלא ראה כל ערך בהמשך קיומה של הזהות היהודית.²⁵

לא כמאבק עם הציונות המדינית היה העימות עם הציונות הרוחנית. אומנם, היו יהודים רפורמים וקונסרוטיבים שמצאו את מקומם בציונות הרוחנית, אך תביעותיה של זו, בלא שיינתן להן פירוש חדש, איימו על יהדות הרפורמה עוד יותר מאשר הציונות המדינית. היהדות הרפורמית גרסה כי קיום רוחני ויצירתיות יהודית, ניתן להגשימם גם בגולה. הודאה בצורך לשאוב השראה ממרכז רוחני בארץ-ישראל נחשבה איפוא כהודאה בכשלונה של היהדות בארצות-הברית: פירוש הדבר היה שיהדות אמריקה אינה מהווה מוקד של התפתחות רוחנית, ושהיא נדחקת לקרן-זווית, משוללת כל עצמאות. יוליאן מורגנשטרן, לדוגמא, למרות שלא היה ציוני, תמך בענייני ארץ-ישראל ולא התנגד לכך שעמיתיו הרפורמים ייאבקו למען מולדת יהודית ואף למען מדינה יהודית עצמאית, אך כדבריו: "אנחנו מאמינים באמונה שלמה שהיהדות מסוגלת להתקיים ולהתפשט כאן באמריקה, ללא כל צורך בעידוד מבחוץ, בין שיבוא מארץ-ישראל או מכל מקום אחר."²⁶ בכדי שהמחלוקת בין הרפורמה והציונות הרוחנית תיושב היה צורך למצוא תפקיד חיובי לציונות בתוך מסגרת היהדות הרפורמית, ובמקביל – תפקיד הולם ליהדות הרפורמית באידיאולוגיה הציונית.

הוויכוח התרכז סביב תורת "השליחות". לפי תורה זו, הגולה היא מעשה ההשגחה האלוהית, אשר איפשרה לעם ישראל לבשר את בשורתו הדתית והמוסרית ולהפיצה בין אומות העולם. לכשתושג מטרה זו – בעתיד הקרוב או הרחוק – תהיה היהדות למעשה לאמונתה של האנושות התרבותית כולה.

Kaufmann Kohler, *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums*, 24 Leipzig 1910, p. 7

American Hebrew, 80 (25 January 1907), p. 311; Benny Kraut, *From Reform Judaism to Ethical Culture*, Cincinnati 1979, pp. 153–168

CCARY, 29 (1919), p. 237 .26

מנהיגי הציונות, כמעט ללא יוצא מן הכלל, ליגלגו להשקפה זו והוקיעו אותה כיהירה ויומרנית. הם טענו כי היהודי האמריקני הממוצע ודאי שאינו מתנהג כ"עושה נפשות" לערכי היהדות, ושיהדות הגולה בעולם המודרני טרם העמידה הוגי־דיעות דתיים בעלי שיעור־קומה אשר יזכו להוקרה בקרב יהודים ולא־יהודים גם יחד. לבד מזאת, אין המונותיאזם היהודי רחוק מן האמונה של מרבית הנוצרים. הציונים במחנה הרפורמי נאלצו אפוא להכיר בכך שמושג השליחות, כפי שנהוג לנסחו, עשוי רק לעורר לעג וקלס.²⁷ ובכל־זאת לא ידוע לי על אף רב רפורמי, שהיה ציוני בתקופה זו, שהיה מוכן לנטוש לחלוטין את רעיון תעודתו של עם ישראל. מגנס אומנם הדגיש תכופות את ליקוייו, אך גם הוא סירב לבטלו כליל.²⁸ רוב הרפורמים הציונים ניסו לתת לרעיון השליחות פירוש מחדש.

נראה שברנהארד פלזנטאל היה הראשון שקרא לתפיסה חדשה של רעיון השליחות היהודית, תפיסה שתוכל להשתלב בציונות. דיעותיו בנושא פורשו והורחבו על־ידי רבנים צעירים ממנו, ובמרוצת הזמן כבשו את התנועה. כבר בשנת 1897 טען פלזנטאל שהשליחות היהודית זקוקה למרכז יהודי בארץ־ישראל. לאחר־מכן כתב כי יהודים שיבחרו לעלות ארצה יהיו מסוגלים לבצע את תפקידה של היהדות ולשמש אור לגויים ביתר הצלחה מאשר בגלות: יהדות ארץ־ישראל תהפוך אומה לדוגמא מצד החיים הדתיים והמוסריים, בעוד שבגולה כמעט שאי־אפשר להגשים את השליחות הנבואית. יתר על כן, בעידן של מסילות־ברזל, אוניות־קטור ועיתונים אין צורך שהיהודים יפוצו בין האומות בכדי לבשר את ערכי היהדות. בקיצור, תעודת ישראל זקוקה למה שפלזנטאל כינה "מדינה למופת" (Musterstaat). בכורכו את אחד־העם עם אידיאולוגיה רפורמית, הודיע פלזנטאל לאיגוד הרבנים המתקדמים כי "מארצו של ישראל כמתוך מרכז, עשוי לזרום, והן יזרום באמת, זרם רעיונות עשיר אשר ייטיב לארצות השכנות באסיה וישפיע על ארצות אחרות באירופה, באמריקה, וביתר חלקי תבל."²⁹ ניסוחו של סטיוון וייז היה קצת אחר: הוא הדגיש שבעתיד הנראה לעין עוד תימשך שליחותו של היהודי בגולה בצד המאמץ לבנות מרכז רוחני בארץ־ישראל.³⁰ כך הפכה תוכנית המרכז הרוחני בציון למשימה שלא נגדה את הרפורמה, כל עוד תתרכז בהפצת האידיאלים הדתיים של היהדות

27. למשל הר: *Maccabean*, 19 (January 1911), p. 231.

28. Judah L. Magnes, *Zionism and Jewish Religion*, Philadelphia 1910, pp. 4–5.

29. *American Hebrew*, 62 (10 December 1897), p. 201; 64 (13 January 1899), p. 389;

Maccabean, 5 (March 1903), pp. 131–138; *CCARY*, 17 (1907), pp. 33–34.

30. *American Hebrew*, 94 (12 December 1913), p. 190.

ותשאיר גם תפקיד משמעותי לרוב המכריע של יהדות העולם שימשיך לחיות בארצות הגולה.

אלמנט אחד בציונות לא חדל מלהציק לציונים בתנועה הרפורמית – כפי שהציק גם לזרמים אחרים ביהדות הדתית – והוא החילוניות. זו נתנה אותותיה הן בתרבות היהודית שקמה בארץ-ישראל והן במנהיגות הציונית, המדינית והרוחנית כאחד. לאחר ויכוח סוער בוועידתו בשנת 1917, נתקבלה באיגוד הרבנים הרפורמים הצהרה כללית שכלל אינה מזכירה את הציונות, אך מוקיעה "כל פירוש בלתי-דתי או אנטי-דתי שניתן ליהדות ולשליחות ישראל בעולם."³¹ למרות כל חילוקי-הדיעות ביניהם, הסכימו קאופמן קוהלר ושניאור זלמן שכטר כי ליהדות פירוש תקף אחד ויחיד, והוא הפירוש הדתי. במכתב משנת 1903 הטעים שכטר את עמדתו: "לדעתי," כתב, "הציונות כשהיא נפרדת מן הרעיון הדתי אינה אלא אימה."³² כמו כן, כשביקש הנדבן יעקב שיף, שהיה יהודי רפורמי מסור, להצטרף לתנועה הציונית, נכשל בכך כשהציג תנאי – שהמנהיגות הציונית תנקוט עמדה חיובית כלפי הדת.³³ מבין הציונים המדיניים נחשב מאכס נורדאו בדרך-כלל ל"רשע בין רשעים" בשל השם שיצא לו כאויב מושבע של הדת,³⁴ ואילו בחוגי הציונים הרוחניים היה אחד-העם המטרה העיקרית לחיצים מסוג זה. אך בכל-זאת היו גם רבנים רפורמים – ביניהם שלא היו ציונים כלל – שהעריכו את אשר גינזבורג. הרב יעקב וורזאנגר מסאן-פראנסיסקו, לדוגמא, בקונטרס שחיבר נגד שיבת-ציון, כינה את אחד-העם "מורנו הגדול מאודיסה" ושיבחו על שהבחין והצביע על השטחיות שלוקה בה-תודעת היהדות במערב. יהודה מגנס, הציוני, היה סבור שאחד-העם היה היהודי הראשון בעת החדשה שהצליח לגשר בשלימות בין העולם היהודי והלא-יהודי, ומבחינה זו הוא מגלם את שאיפתה של הרפורמה.³⁵ ללא ספק הציב אחד-העם, כיהודי מודרני השואב ממקורות ישראל, אתגר שהמנהיגות הרפורמית לא יכלה להתעלם ממנו, ונאלצה להתמודד אתו.

במחנה הרפורמה לא היה אדם מסור יותר לציונות של אחד-העם מאשר דוד ניימארק, חבר הפקולטה בבית-המדרש לרבנים של התנועה הרפורמית באמרי-

31. CCARY, 27 (1917), pp. 140–141, 202.

32. p. 315 (להלן: בנטוויץ') Norman Bentwich, *Solomon Schechter*, Philadelphia 1938; פריזל, עמ' 244.

33. בנטוויץ', עמ' 321; פריזל, עמ' 166.

34. למשל: *American Israelite*, 10 September 1903.

35. *American Hebrew*, 80 (25 January 1907), p. 311; וורזאנגר, עמ' 45.

קה, משנת 1907 עד למותו ב־1924.³⁶ המקום שתפס, הן כיהודי רפורמי, הן כציוני רוחני, היה ללא פגם: מחד גיסא היה מוסמך בית־המדרש לרבנים ליברליים בכרליון, כתב עבודת דוקטורט על עמנואל קאנט, ונתמנה על־ידי קאופמן קוהלר – שונא הציונות החילונית – ללמד פילוסופיה לתלמידי הרבנות בארצות־הברית. מאידך גיסא היה בין שותפיו הראשונים של אחד־העם, תרם בתכיפות מאמרים ל"השלח" ותיכנן אתו את תוכנית האנציקלופדיה "אוצר היהדות" (שלא יצאה אל הפועל). אפילו לאחר שניימארק העתיק את מקום מושבו לסינסינטי, לא נותקו הקשרים בין שני האישים.

ניימארק הטיל על עצמו להרוס בשיטתיות וביסודיות את המחיצה החוצצת בין רפורמה לציונות, ועל־ידי כך להצדיק את נאמנותו לשתי התנועות. שלא כמרבית עמיתיו בתנועה הרפורמית, שניסו בעיקר להחדיר את רעיונות הציונות אל התנועה הרפורמית, השתדל ניימארק לפרש את הציונות כך שתפסה דתית מתקדמת תיראה חיונית להצלחתה הרוחנית והגשמית של התנועה.

ניימארק טען כי התנועה הציונית אדישה כלפי הדת מפני שלא הבינה נכונה את מהותה. אמונת ישראל במובנה האמיתי – כך גרס – אינה תובעת אימוץ רשימה של הנחות־יסוד וגם לא שמירת כל המצוות; יש להבין אותה כמרכיב חיוני באופיה של האומה: "האמונה היא אחת הסגולות הנפשיות, היא חוש נפשי כעין חוש ההיגיון, חוש היופי, חוש המוסר וכדומה." חוש האמונה, אם כן, הוא סגולתו של עם ישראל והיסוד לכל יצירותיו: "אין לך שום כוח או סגולה בעמנו שאין לו יסוד ושורש באמונתו ודתו." כך הגיע ניימארק למסקנה כי לאומיות בלי דת היא מעיקרה תופעה זרה לאופיה ההיסטורי של הלאומיות היהודית: "דתיותנו היא־היא לאומיותנו."³⁷ עשרות שנים לפני יחזקאל קויפמן טען ניימארק – בניגוד לחבריו בתנועה הציונית – כי הדת, ולא הלאומיות היא המניע לאחדות העם והיסוד לקיומו. כיהודי רפורמי האמין כי יכולתו הדתית של עם ישראל התפתחה במרוצת הדורות ושהיא תמשיך בהתקדמותה, תוך יצירת צורות ביטוי חדשות, נִפְתּוֹת ורוחניות יותר. אף־על־פי שהלאומיות היהודית החדשה עשויה לזהות היבטים מסויימים באמונה ובמנהגים הדתיים כצורות

36. עליו ראה: שמואל שמחה כהן, "רבי דוד ניימארק", הדואר, י"ז, ניו יורק 1937, עמ' 332–333, 359–360; יהושע בלון, "דוד ניימארק, משנתו ודעותיו", ספר השנה ליהודי אמריקה, ה', ניו־יורק תש"א, עמ' 256–268; Erza Spicehandler, "Hebrew and Hebrew Literature", *Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion at One Hundred Years*, ed.,

S.E. Karff, Cincinnati 1976, p. 457

37. השלח, א', חשוון–אדר ב' תרנ"ז, עמ' 366.

מיושנות של הבעה רוחנית, היא לא תוכל לסלק כליל את הדת מבלי להתרוקן מתמציתה הרוחנית: "קח לה לאומתנו את הגאוניות הדתית שלה, ואז ביטלת גם את לאומיותה."³⁸ מכאן הסיק – אם כי לא כתב זאת במפורש – כי הציונות הרוחנית אולי תסתייג כליל מן האורתודוקסיה, אך עליה לראות בחיוב תפיסת יהדות שהיא גם דתית וגם מתקדמת, תפיסה שלדעתו לא רק שהיא מתיישבת עם התפתחותה של הרוח היהודית, אלא היא חיונית לה.

ניימארק סבר כי הדת היהודית "הלאומית" זקוקה למסגרת מדינית עצמאית בכדי להגשים את יעודה. חיי הדת של יהודי הגולה יהיו תמיד מקוטעים. על כן, מחד גיסא מוטלת על המנהיגות הדתית, הרוצה לשמור על הקיום היהודי ולעודד את המשך התפתחותו, החובה לתמוך בלבב שלם בתנועה הציונית. אך מאידך גיסא לא תצליח הציונות להגשים את מטרותיה אם לא תנקוט עמדה חיובית כלפי הדת היהודית. ניימארק לא האמין שהציונות תצליח לכבוש את המוני היהודים האורתודוקסים במזרח-אירופה, שכן הללו אין בהם אמונה בגאולה שאינה ביוזמה אלוהית; ולכן על הציונות לעשות לה נפשות בקרב יהודי המערב, שכבר הוכשרו להאמין ביוזמה האנושית ובגאולה שאינה באה מידי שמיים, אך זהותם היהודית עדיין היא מבוססת על הדת.³⁹ ניימארק רצה להבהיר לציוני מזרח-אירופה, כגון אחד-העם, שמשפטם על הדת היהודית שריר וקיים לגבי היהודים הדתיים שהכירו מקרוב, בעלי העמדה האורתודוקסית, אך אין הוא נכון לגבי היהודים החיים במערב.

לדעת ניימארק היו גם טעמים מעשיים להדגיש את מרכזיותה של הדת במערכת הלאומית היהודית: מנהיגיה של יהדות המערב היו רבנים ופרנסים בקהילות דתיות. הוא סבר שכשלון הציונים במאמצייהם לכבוש את הקהילות הגדולות באוסטריה ובגרמניה נבע במידה רבה מכך שלא הבינו כי ההתארגנות היהודית במערב מושתתת על מוסדות דתיים. רק לכשתכיר במזיגה ההדוקה שבין דת ללאומיות (מבלי לבכר מפלגה אחת על רעותה) יעלה ביד הציונות לכבוש את יהדות המערב. ניימארק לא הציע לכפות את הדת על כל ציוני; לדעתו "גם הכופרים בעיקר שבנו יכולים להיות ציונים גמורים", אך דרש שהללו לא יורשו לכוון את התנועה: "אין להם הזכות לדרוש מאת כל האומה שתסתיר בשבילם מהותה הדתית של לאומיותה; יחיד הבא לדרוש סבלנות מן הכלל – פותחים לו, אבל בא לדרוש קורבנות – גוערים בו בנזיפה."⁴⁰ לאחר

38. שם.

39. *Jüdische Chronik*, 4 (1898), pp. 274–281, 298–303, 331–335.

40. השלח, ה', טבת-סיון תרנ"ט, עמ' 102–103.

זמן, הרחיק לכת וכינה את הציונים החילוניים "בעלי מומים רוחניים בנוגע לעיקר סגולתה של האומה."⁴¹

הציונים הרוחניים הכירו אומנם במרכזיותו של המוסר ביהדות, שמקורו נביאי ישראל, אך לדעת ניימארק, לא נעוצה מקוריותם של הנביאים בדיעותיהם על צדק חברתי, אלא בצירוף שצירפו מוסר אנושי עם תפיסת אלוהות מסוג מיוחד: "החילוק שבין נביאי ישראל לנביאי אומות העולם לא היה אלא זה שנביאי ישראל האמינו באלוה חופשי מתאוות, באלוה שיכול להיות צדיק בדינו, ושעל כן הוא צדיק בדינו בפועל."⁴² יוצא מכך שהיחוד היהודי, המושרש בספרות הנבואה, אינו מושתת על המוסר, כי אם על הדת. תכופות האשימו הציונים את הרפורמים בעיוות דמותם של הנביאים על-ידי הפיכתם להוגי-דעות אוניוורסליים. ניימארק טוען שההשקפה הציונית, שיש בה משום חילון הנביאים, היא עיוות בקנה-מידה דומה.

בה בעת שקבל במאמריו העבריים על תפקידם הבולט של יהודים חילוניים במנהיגות הציונית, ניסה ניימארק לשכנע את קוראיו האמריקנים שהם טועים במשפטם הפזיז על הציונים. מעטים הם, לדעתו, הקיצוניים במחנה הציוני אשר שוללים את הדת היהודית, כפי שרק קיצוניים מבין הרפורמים הם אויביה המושבעים של הלאומיות היהודית. לא אלו ולא אלו הבינו שדת ולאומיות שזורות זו בזו ואין להפרידן. ניימארק סבר שבמנהיגות הציונית מייצג רק מאכס נורדאו את העמדה הקיצונית, שעה שרוב המנהיגים הציונים היו בעצם דתיים, אם כי בעצמם לא הכירו בעובדה זו. הבא לבחון את מחשבתו של אחד-העם, למשל, נוכח לדעת שדתיותו מרובה מכפי שהוא מוכן להודות. למעשה, "דיעותיו ותקותיו הדתיות של אחד-העם הן בהרמוניה נפלאה עם שליחי היהדות הרפורמית."

ניימארק הרחיב את המונח "יהודי רפורמי" עד שכלל בו כל בן-ברית, חוץ מאורתודוקסים ואנטי-דתיים מובהקים. כך הרצל, שלא היה אורתודוקסי, אך במרוצת שנות פעילותו כמנהיג הציונות נטל חלק גדל והולך בחיי הדת, יכול היה להיקרא יהודי רפורמי. סכסוכיו של הרצל עם יהודים רפורמים בולטים היו כה חריפים דווקא בשל היותם ויכוחים פנימיים. על-פי תיזה זו של ניימארק קשה היה לטעון כי ציונות ויהדות רפורמית מנוגדות זו לזו. אם אכן היה הרצל יהודי רפורמי, כיצד תוכל היהדות הרפורמית לגנות את הציונות? אך ניימארק מרחיק לכת אף מעבר לזה, ולבסוף הוא מגיע למסקנה: "ובאמת, כל הציונים

41. אחיאסף, י"ב, תרס"ה, עמ' 31.

42. התורן, ב', אב-אלול תרע"ה, עמ' 145.

החדשים, אולי חוץ מיחידים מעטים מאוד, שאינם דתיים ולא כלום, יהודים רפורמים כשרים הם כולם. אחד־העם יהודי רפורמי כשר הוא [...] גם הד"ר קלוזנר, סוקולוב, וכל הציונים באירופה ואמריקה שאני יודע פנים או מפי השמועה, כולם־כולם יהודים רפורמים המה, הרוצים לשוב לרעיון הגאולה ולהוציא לפועל באמצעים חילוניים.⁴³

שמא עלינו לייחס את המסקנה המתמיהה הזו, לתמהונות־הפילוסוף שבניימארק, שהרי מסקנה זו כה מנוגדת לראיית המצב בעיני הצדדים עצמם. ובכל־זאת, יתכן שמצויה מידה רבה של צדק בטענתו משנת 1916 כי הסכסוך איננו בגדר "מחלוקת עיקרית" אלא "מחלוקת שטחית וצעקנית."⁴⁴ ואכן, מבחינה אידיאולוגית כבר החלו שתי התנועות להשתזר זו בזו. ואולי אף לא היה כלל בכוונתו של ניימארק לשכנע את קוראיו כי הרצל ואחד־העם אכן שייכים לתנועה הרפורמית, וכל רצונו היה לזעזעם, בכדי שיבינו ויכירו כי התועמלנים בשתי התנועות הגזימו במידה רבה בתיאור הפער ביניהן. מאמר זה, שאפילו נדפס מחדש בביטאון האנטי־ציוני American Israelite, תרם את תרומתו להתקרבות בין שתי התנועות.

מובן מאליו שאחד־העם לא שש להיות מוגדר כיהודי רפורמי. בתחילה אומנם שמח לכלול את ניימארק בקרב חוג אוהדיו, שכן תומכיו בפולמוס נגד הרצל מעטים היו במערב. אך המאמץ להופכו ליהודי דתי – בכל הגדרה שהיא – לא מצא חן בעיניו. לניימארק כתב כי לדידו מתייחסת הדת ללאומיות "כשלהבת בגחלת": "הדת היהודית אינה יכולה להתקיים בלי הלאומיות היהודית, אך לא כן ההיפך: "אם אי אפשר להיות בעל דת יהודית מבלי להודות במציאות לאומיותנו, אפשר להיות יהודי לאומי מבלי להודות בכמה דברים שהדת מחייבת להאמין בהם."⁴⁵ אחד־העם אומנם ביקר את מאכס נורדאו על שלא העריך כראוי את ערכה ההיסטורי של השבת, ולמרות כל ביקורתו על הרפורמה שיבח את אברהם גייגר ושותפיו על שהטעימו כנגד הנצרות את "רוממותם של היסודות הפנימיים – הדתיים והמוסריים – המיוחדים ליהדות." בעקבות הרפורמים הראשונים הבלית אחד־העם את היחוד הרוחני שביהדות והעלה על נס את

43. מצוטט מן הגירסה העברית: דוד ניימרק, "הלאומיים והרפורמיים", פרק ב' בספרו 'מקרון זווית', ניו יורק תרע"ז (להלן: ניימרק), עמ' 23–34. המאמר נדפס פעמיים קודם־לכן בגירסה אנגלית: American Jewish Chronicle, 1 (22–29 September 1916), pp. 635–637; American Israelite, 19 October 1916

44. שם, עמ' 34.

45. אגרות אחד־העם, ירושלים-ברלין תרפ"ג-תרפ"ה, א', עמ' 182; ד', עמ' 148–149; ה', עמ' 311–312.

דרישת הצדק של הנביאים;⁴⁶ בהצביעו על הרצף ההיסטורי ניסה לאחות את הקרע שבין הציונות למסורת. אך את תפקיד הדת אצל ניימארק מגלם אצל אחד-העם המוסר, שעד לעת החדשה הסתתר תחת כסות הדת. למוסר היהודי יש עתיד, סבר אחד-העם, אבל לא בטח בעתידה של הדת היהודית. בעוד שהרפורמים נהלו מהצלחת "התנועה לתרבות מוסרית" מיסודו של פליקס אדלר, יכול היה אחד-העם להעריך תנועה זו ולראות בה מופת ליצירת חִבְרוֹת המוקדשות לדיונים בבעיות המוסר, "בלי כל יחס אל הדת."⁴⁷

כבר בשנת 1892 הצהיר על עמדתו כלפי התנועה הרפורמית במלים הבאות: "ישנם בקרבנו 'מתקנים' החושבים שאפשר לנו להסיר את הקליפה מעל הדת, את המצוות המעשיות, ולשמור רק את תוכה, את הדיעות המופשטות [...] לא ישימו אל לב, כי החבית הישנה בצורתה היא הקדושה, וכל אשר בה ייקדש בעבודה, אף כי תתרוקן ותתמלא חדש מזמן לזמן."⁴⁸ אפילו אם ניתן לפרש את תפיסת המוסר של אחד-העם כגובלת בתפיסה הדתית, בכל-זאת מתגלית כאן מחלוקת שאין ליישבה: מה שמהווה את יחידת הרצף הדתי אצל אחד-העם – החבית, דהיינו שמירת המסורת – הוא לגבי הרפורמים מכלול תופעות שהזמן גרמן. בעוד שאחד-העם ניסה למלא את הצורות הישנות בתוכן חדש, השתדלו הרפורמים למוזג יין ישן, הרעיונות הנצחיים של דת ישראל, לתוך חביות חדשות. לבסוף לא נשארה לניימארק אלא התקווה שיזכה אחד-העם להתיישב בארץ-ישראל, אשר שם "תתחדש הרוח הדתית שבו [...] ישתחרר לגמרי מכבלי 'החוקים הטבעיים' בעניינים שבדת ומוסר והיסטוריה: רצונך ליהנות מזוי השכינה, לך ועסוק בתורה בארץ-ישראל."⁴⁹

נסיונו של ניימארק להפריך את הדיעות המקובלות, הגם שהיה קיצוני, לא היה יחיד בסוגו. תפיסה חדשה של היחס שבין רפורמה לציונות התפשטה באותה תקופה, ביחוד אצל אלה שהיו חברים בשתי התנועות, אך גם בקרב יהודים רפורמים מסויימים שלא נודעו כציונים.

הציונים במחנה הרפורמי הבחינו יותר ויותר בין "היהדות הרפורמית הרשמית" לבין היהדות הרפורמית במהותה. הראשונה, לדעתם, לא היתה אלא "אסכולה אחת ביהדות הרפורמית"; ואילו האחרונה מסוגלת להכיל בקירבה גם

46. אחד-העם, על פרשת דרכים, ברלין תר"ץ (להלן: על פרשת דרכים), ג', עמ' 79; ד', עמ' 38,

47.

48. השלח, ה', טבת-סיון תרנ"ט, עמ' 9.

49. על פרשת דרכים, א', עמ' 139-140.

49. ניימארק, הפרק "יהדותו של אחד העם", עמ' 96.

את הציונות.⁵⁰ לגבי דידם, אין במהותה של הרפורמה כל דוקטרינה אנטי-ציונית. העיקרון המנחה אותה הוא ההתפתחות הדתית, והוא מציב אותה בעימות עם האורתודוקסיה, אך לא עם הציונות.⁵¹ בניגוד לאורתודוקסיה, הכירה הרפורמה בצורך לגשר על הפער שבין היהדות לנסיבות הזמן. מהכרה זו הסיק כבר פלזנטאל את המסקנה, כי אילו היו אבות התנועה הרפורמית חיים במאה ה-20 ולא במאה ה-19, ללא ספק היו תומכים בציונות. על הרפורמה מוטלת איפוא החובה לשמור אמונים לעקרונות המרכזי ולהכיר בצורך להוסיף נדבך חדש להתפתחותה. בעוד שבמאה ה-19 היתה משימתה של יהדות המערב יצירת תפיסה דתית חדשה, אשר תהיה בת-קיימא בחברה המודרנית, הרי במאה ה-20 תפקידה הוא המאבק נגד הטמיעה, ולכך נדרשה תוכנית ציונית.⁵² כדברי מאכס הלר: "הרפורמה והציונות הן שני גלים של תנועת תחיה, הבאים זה לאחר זה, הראשון הוא תחיית היהדות והשני תחיית היהודי."⁵³ כאשר הזדהה מארטין מאייר כ"ציוני רפורמי" (Reform Jewish Zionist), בשנת 1917,⁵⁴ הכיר בזה בזהות יהודית משולבת, המורכבת משני האלמנטים כאחד, ללא כל סתירה ביניהם.

האידיאולוגיה הרפורמית החדשה המתעוררת, לא זו בלבד שתפסה את שתי התנועות כמשלימות זו את זו, אלא אף תלתה את סיכויי ההצלחה של כל אחת מהן בהצלחת חברתה. הרפורמה היתה זקוקה לציונות בכדי לעורר באמצעותה תודעה יהודית בקרב אנשים שהיו מנוכרים לדפוסי החיים היהודיים. כמו שכטר, האמינו גם הרבנים הציוניים שבתנועה הרפורמית כי בגולה תשמש הציונות כמתרס בפני טמיעה. בכדי לקדם את האידיאליזם היהודי דורשת הרפורמה זהות יהודית אינטנסיבית, שרק הציונות מסוגלת לספקה. על כן אין הציונות מאיימת על היהדות הרפורמית, כי אם משמרת אותה למעשה.⁵⁵ ברם, ציוני התיקון היו סבורים שגם הציונות מצידה זקוקה ליהדות הרפור-

50. *American Hebrew*, 86 (29 April 1910), p. 678; *Maccabean*, 20 (March–April 1911), p. 96

51. *American Hebrew*, 81 (24 May 1907), p. 62; 81 (12 July 1907), p. 235

52. B. Felsenthal, "Sind Wir noch Juden", *Populär-wissenschaftliche Monatsblätter*, 16 (1896), p. 56; "Jüdische Thesen", *Festschrift zum siebenzigsten Geburtstag A. Berliners*, Frankfurt 1903, pp. 91–92; *Maccabean*, 5 (March 1903), p. 136

53. *American Hebrew*, 81, (12 July 1907), p. 248

54. *Maccabean*, 30 (January 1917), p. 134. דומני שזאת הפעם הראשונה ששני השמות מופיעים מצורפים זה לזה.

55. שם, עמ' 131–132, 134.

מית, בכדי להעניק לה מימד של משימה קדושה. מאייר היה סבור כי הקשר הגזעי בלבד לא יוכל לייחד את היהודים. על הציונות לקבל את רעיון התעודה העולמית של עם ישראל.⁵⁶ רעיון זה בפירושו החדש, שכלל גם את רעיון המרכז היהודי בארץ-ישראל, מיועד להפוך למשימה המשותפת של שתי התנועות, או – כהבנת סטיוון וייז – יהיה זה יחס של השלמה: "הליברליזם ישמר את היהדות, ואילו הציונות תשמר את היהודי."⁵⁷

בניין ארץ-ישראל נראה עתה כתפקיד הנובע במישרין מעקרונות רפורמיים התובעים דאגה לנרדף מתוך אידיאליזם חברתי. החלוצים ראויים לתמיכה לא רק בשל סיבות הומניות, אלא דווקא משום שהם מנסים לבנות חברה המושתתת על רעיון הצדק החברתי שאותו לא פסקה היהדות הרפורמית מלהטיף באמריקה מאז תוכנית פיטסבורג בשנת 1885. גוסטאב גוטהייל לא היסס להביע את דעתו כי הישוב החדש מייצג רפורמה מתחדשת מתוך הישוב הישן, כפי שהיהדות הרפורמית מהווה התחדשות דתית מתוך האורתודוקסיה.⁵⁸ מרביתם של הציונים הרפורמים הראשונים – במקביל לרוב המכריע של ציוני אמריקה בכלל – חשבו שמקומם הוא בתפוצה ולא הביעו תחושה עמוקה של גלות. מלבד יהודה מגנס יוצא מכלל זה בין הרפורמים רק מאכס הלר. כבר בשנת 1910 כתב: "לא נוכל לשיר משירי ציון על אדמת ניכר,"⁵⁹ וציפה לעליית יהודים מארצות-הברית לארץ-ישראל. בניגוד לאחד-העם, טען הלר כי בגולה לא ניתן לבנות אפילו את היסודות לתרבות לאומית, ועל כן הצעד הראשון צריך להיות כיבוש הארץ.⁶⁰ בנאום שנשא לפני איגוד הרבנים המתקדמים בשנת 1919 אמר: "אני נכסף לעלות לארץ-ישראל, כי רק שם אוכל לשמור את השבת כראוי. האדם שמטיף לציונות בשביל הזולת אין תוכו כבדו."⁶¹ ציונות זו של הלר היא מסוג אחר לגמרי מזו של לואי בראנדייס וחסידיהו בהסתדרות ציוני אמריקה, אשר סיסמם היתה "הציונות היא אמריקניות טובה."⁶² ואומנם, הציונות הפילנטרופית ה"רספקטבילית" של בראנדייס, בתוספת מנה זעירה של תרבות ארץ-ישראל וגישה חיובית יותר כלפי הדת, היא הציונות שהפכה להיות

56. *American Hebrew*, 81 (13 September 1907), p. 467.

57. *Ibid.*, 94 (12 December 1913), p. 190.

58. *American Journal of Theology*, 6 (1902), pp. 283–284; cf. Max Raisin in *Jewish*

Exponent, 59 (3 July 1914), p. 9.

59. *Maccabean*, 18 (February 1910), pp. 47–48.

60. *Ibid.*, 30 (August 1917), p. 315; *American Hebrew*, 74 (13 May 1904), p. 798.

61. *CCARY*, 29 (1919), p. 300.

62. Louis Brandeis, *Zionism and Patriotism*, New York 1916, p. 6; Brandeis on *Zionism*, Washington 1942, pp. 36, 84, 142.

הציונות האמריקנית הטיפוסית.⁶³ ציונות במתכונת זו איפשרה אפילו לרפורמים שהיו אנטי־ציוניים לאמצה במוקדם או במאוחר.

לקראת סוף ימיו אמר קאופמן קוהלר דברים העומדים בסתירה בולטת לדיעותיו הראשונות. בשנת 1919 הצהיר קוהלר:

הלוואי ותהא ארץ־ישראל, מולדתנו עתיקת היוםין, הופכת מחדש בחסות המעצמות, או תחת שלטון בריטניה, למרכז התרבות היהודית ולמקלט בטוח לחסרי־בית. כולנו נברך על כך ונתרום להתגשמות הפעולה. יינתנו למיליון ומעלה אזרחים יהודים שיגורו שם כוח ועידוד לבנות קהילה (commonwealth) שתהיה פתוחה וליברלית ברוחה ותשמש סדנה לאומות ולדתות העולם. וכולנו נברך על המפעל ונתפלל להצלחתו.⁶⁴

רק בנקודה אחת התעקש קוהלר: גם ליהדות אמריקה חייבת להיות מוקצה משימה משמעותית בקרב עם ישראל. אידיאולוגיה מסוג זה, שהפכה לנחלתם של רוב הציונים בארצות־הברית, קשה היה לערער עליה. למרות שרוב היהודים הרפורמים נשארו חצויים בשאלת הציונות במשך שני עשורים נוספים, הרי בסופו של דבר התאמתו דברי ברנהארד פלזנטאל מתחילת המאה: "כולם־כולם יהיו ציונים."⁶⁵ כבר בשנת 1920 לא נותר כל מכשול אידיאולוגי לכך. גם היהודי הרפורמי יכול עתה להיות ציוני טוב מבלי לוותר כלל על זהותו הדתית. היסוד הרעיוני להתקרבות בין שתי התנועות הונח במקומו.

63. Ben Halpern, "The Americanization of Zionism, 1880–1930", *American Jewish History*, Vol. 69, No. 1 (September 1979), pp. 15–33

64. CCARY, 29 (1919), p. 287

65. Emma Felsenthal, *Bernhard Felsenthal: Teacher in Israel*, New York 1924, p. 79