



(בסבך לבטי הנורמליזאציה)המחשבה הציבורית היהודית בארצות הברית בשנים 1950-1942

Author(s): י' גורני

Reviewed work(s):

Source: *Zion / ציון*, Vol. ספר היובל — ציון , חוברת א', (תרצ"ו-תשמ"ה) נ', pp. 433-457

Published by: [Historical Society of Israel/](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70031423>

Accessed: 10/11/2011 17:04

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion /*.

<http://www.jstor.org>

בסבך לבטי הנורמליזאציה*

(המחשבה הציבורית היהודית בארצות-הברית בשנים 1942–1950)
בשאלת מעמדם ההיסטורי של היהודים בעקבות השואה והקמת מדינת ישראל)

מאת יוסף גורני

מבוא

שאלת מעמדם ומקומם של היהודים בחברה האזרחית במדינה המודרנית הועלתה לראשונה בעקבות המהפיכה הצרפתית, ומאז ועד עצם הימים האלה לא פסקה מלהעסיק יהודים ושאינם יהודים. שאלה זו היתה לסלע מחלוקת באסיפת הנבחרים בפאריס בראשית המהפיכה; היא הוצגה באורח בוטה על ידי נפוליון בפני נכבדי היהודים ב'סנהדרין' של פאריס. השאלה עמדה בלב מאבקם של המשכילים למען האמנסיפאציה של היהודים באירופה המרכזית והמזרחית. היא נכרכה בהשקפה הדתית של תנועת הריפורמה, הפכה לחלק מן האידיאולוגיה של הסוציאליזם היהודי והיתה למוקד המחשבה הלאומית היהודית, במיוחד זו של התנועה הציונית.

השאלה אם היהודים הם אומה נפרדת בעלת מולדת משלה, עדה דתית הנפוצה בין עמים או אזרחים חסרי ייחוד לאומי ואפילו דתי, מלווה איפוא את תולדות עמנו במאתיים השנים האחרונות, והיא מתמצית במתח שבין המושגים נורמליזאציה ואנומליה, במובן מהות הקיום היהודי. מושגים אלה, אף על פי שתוכנם המעשי היה צורת ההשתלבות של היהודים בחברה הכללית, נושאים בתוכם משמעות היסטורית ורעיונית-ערכית, שהיא מעבר לשאלת ההשתלבות, ולכן בחרנו להשתמש בהם בדיוננו.

עניינו של מאמר זה הוא בוויכוח שנתעורר בשאלות אלה בחוגי המשכילים, בארגונים הפוליטיים ובזרמים הדתיים בארצות-הברית בשנים 1942–1950. פרק זמן זה תחילתו בפרסומן של הידיעות הראשונות על מעשי ההשמדה ההמוניים הנערכים ביהודי מזרח אירופה, וסופו בתחילת הפולמוס הרעיוני-פוליטי בין מנהיגי יהדות ארצות-הברית לבין ראשי מדינת ישראל בעניין 'הנאמנות הכפולה'. ייחודו של פרק זמן זה מבחינת הנושא הנידון כאן הוא בכך, ששני המאורעות הקובעים בתולדות עמנו בזמן החדש, השואה

* מאמר זה הנו פרק מחיבור מקיף שעניינו השינויים שחלו בתודעה העצמית היהודית בעקבות השואה ולנוכח קיומה של מדינת ישראל. במובן מסוים, על אף השוני במקורות וההבדלים בגישה המיתודית, אפשר לראות מחקר זה כמקדים, מבחינת פרק הזמן הנידון בו, את מאמרו החלוצי של נ' רוטנשטרייך, 'גלות ישראל במחשבה היהודית בארצות הברית', שנתפרסם בספרו: עיונים בציונות בזמן הזה, ירושלים תשל"ח, עמ' 11–30.

אני חש חובה נעימה להודות למנהלי 'בית המדרש לרבנים' בניו-יורק, אשר הודות להכנסת האורחים החמה שלהם בשנים 1980–1981 נתאפשר איסוף המקורות לחיבור זה.

והתקומה, סיפקו רקע עובדתי ומשמעות היסטורית לפולמוס הנורמליזאציה, שלא היה דומה להם בתקופות האחרות. כוונתי לומר בזאת, כי עקב השמדתה של יהדות מזרח אירופה נעלמה מן הזירה ההיסטורית חברה יהודית, אשר לגבי זהותה הלאומית העממית והטבעית לא היה כל ספק, ואילו כתוצאה מתקומתה של מדינת ישראל היה מעמדה של יהדות ארצות-הברית, על פני השטח, דומה לזה של בני מיעוטים אתניים אחרים במדינה זו. שתי התפתחויות אלה עודדו את מגמות הנורמליזאציה, ואילו האחריות שהוטלה על יהודי ארצות-הברית לסייע במובן הכלכלי והמדיני לפיתרון המצוקה היהודית שנוצרה עקב המלחמה, בלמה מגמות אלה. ועוד ניתן לומר, כי בני הדור אשר נטלו חלק בפולמוס זה היו בעלי תודעה כי ניצבים הם בנקודת מפנה בהיסטוריה היהודית, אשר בה נסתיים תהליך האמנסיפאציה של היהודים שתחילתו במהפיכה הצרפתית, ומעתה תתחיל תקופה חדשה בתולדות עמנו¹.

עם זאת, ראוי לציין כי בדיון שבו אנו עוסקים נודע משקל שונה לשואה ולהקמת המדינה היהודית. הטרגדיה של השואה גרמה לזעזוע בקרב המוני העם היהודי. היא הביאה רבים לעריכת חשבון נפש לאומי, ליקחה עודד מנהיגים וארגונים יהודיים להיחלץ לפעולת סיוע ולמאבק מדיני למען בני עמם, אולם היא לא עוררה להתמודדות רעיונית. אצל האישים שענייננו בהם כאן, משמעותה ההיסטורית היתה יותר בתחום הזיכרון מאשר בלקח הלאומי. לעומת זאת, מאבקה הפוליטי של הציונות והקמת המדינה היהודית הציבו בפני ציבור זה אתגר תמידי אשר עמו נאלצו להתמודד, בין שדחו אותו ובין שהזדהו עמו. בלשון אחרת, המדינה היהודית הפכה את בעיית מהות הקיום היהודי לשאלה של קיום במובן הלאומי. מעתה היו הדילמות שהועלו בראשית המאה ה"ט – אשר בזמנו היו עיוניות לגבי רובו של העם, כגון עניין זהותם העצמית של היהודים כדת או לאום, ראייתם את מקום מושבם כמולדת או כארץ מגורים בלבד, יחסם כלפי האזרחים האחרים כאל בני עמם או כאל זרים – לבעיות ממשיות התובעות תשובה. מכאן שקו התיחום בין ההשקפות השונות היה היחס כלפי הציונות והמדינה היהודית, ולא הערכת משמעותה ההיסטורית של השואה, על אף שהדיון בשאלת מהות הזהות היהודית החדשה היה קשור בשני מאורעות אלה ללא הפרד². ההנחה המרכזית בדיוננו היא, כי לנוכח השינויים ההיסטוריים התעוררה בקרב המשכילים היהודים, בין כבודדים ובין כראשי ארגונים דתיים או פוליטיים, השאיפה לנורמליזאציה והאמונה באפשרות מימושה, אם על ידי הכרעות רעיוניות-פוליטיות חדות ואם כתוצאה מתהליך התפתחות ממושך. את מכלול הדעות מיינו לשלוש גישות. האחת אשר טענה בשם נורמליזאציה כללית, כמקובל בחברה הלא-יהודית. עם הדוגלים בה נמנו אינטלקטואלים חילוניים, אשר ביטלו מראש את קיומה של הבעיה היהודית, והוגי דעות, בעיקר רבנים, שהבינו את הקיום היהודי במובן הדתי הלא-לאומי בלבד. את הגישה השנייה

1 דומה שדעה זו, כי בעשור השנים שבין 1939 ל-1948 החלה התקופה החדשה בתולדות ישראל, ראוייה לעיון ולדיון נפרד.

2 ראוי להעיר, כי העיסוק האינטנסיבי בשואה בציבור היהודי בארצות-הברית בשנים האחרונות מעיד על מפנה, או לפחות על שינוי, ביחס הבלתי מאוזן כלפי השואה ומדינת ישראל, שעליו הצבענו לעיל.

הגדרנו כנורמליזאציה ייחודית. המחזיקים בה המירו את ה'גולה' ב'תפוצה', וראו בקיום היהודי בגולה ובמולדת בארץ ישראל מעין חזרה על מצב היסטורי בימי הבית השני מחד גיסא, ודמיון למעמדם של מיעוטים אתניים אחרים בחברה האמריקאית מאידך גיסא. מבחינת השתייכותם הרעיונית, רוב בעלי גישה זו באו מן הזרמים הדתיים המודרניים, והיו ביניהם גם מנהיגים ציוניים שעולמם הריחני הלא-יהודי היה קשור קשר הדוק בתרבות האנגלו-סאכסית. הגישה השלישית מכונה בפינו נורמליזאציה יהודית, ובה כרכנו ביחד יריבים אידיאולוגיים כמו שרידי ה'בונד' מפולין, משכילים אידישיסטים וציונים שעולמם התרבותי נתעצב במורח אירופה. המשותף ביניהם היה בהנחה, כי הקיום היהודי הנו בראש וראשונה לאומי ובעיקר חילוני, וכן בדבקותם הרבה בתרבות האידיש, כביטוי למהותו הלאומית של העם היהודי. למרות חילוקי הדעות ביניהם ביחס למעמדה ההיסטורי של הגולה בעבר, ובעיקר בעתיד, אחרי קום המדינה, היתה הגולה בעיניהם לתופעה יהודית נורמלית.

המשותף לשלוש גישות אלה הוא הניסיון להתמודד עם השינויים ההיסטוריים ולהעניק לקיום היהודי משמעות שתהיה מותאמת למציאות החדשה, אף שההבדלים ביניהן לא תמיד ברורים או חדים דיים, והצירופים הפנימיים בתוכן נראים אולי פאראדוקסאליים. לפיכך חשוב אופיו הפומבי של הדיון, אשר נערך מעל דפי העיתונות היהודית באנגלית ובאידיש, והיה ללא ספק נחלתם של מאות אלפי קוראים, ובכך היה בפני עצמו למעשה לאומי. אך מטבען של המגבלות שהטלתי על עצמי במסגרת הזמן הנידון ובאופיים הפומבי-ציבורי של המקורות, יש להנתי, שלא כל החומר הנוגע לעניין מוצא במחקר זה.

א. הנורמליזאציה הכללית

הגישה של 'הנורמליזאציה הכללית' היא הפחות חשובה מבין שלוש הגישות שהוזכרו לעיל. אף על פי שביטוייה השונים עוררו בזמנם הד ציבורי ואפילו סערה פוליטית, הרי השפעתה ההיסטורית היתה אפסית, ולפיכך הקדשנו לדיון בה מקום מצומצם. כוונתנו כאן להתייחס אל שלוש השקפות, שאותן אפשר להגדיר לפי סדרן כתרכות-רעיונית, דתית-פוליטית ולאומית-מדינית.

ההשקפה הראשונה שייכת לקבוצה של סופרים יהודיים צעירים, אשר זומנה בשנת 1944 לאכסניה אחת על ידי ביטאוננו של הוועד היהודי האמריקאי: *Contemporary Jewish Record* לדיון בשאלה, עד כמה השפיעו מאורעות השנים האחרונות על יצירתם כסופרים יהודיים ועל יחסם כלפי סביבתם.³ מתשובותיהם של צעירים אלה עלה יחסם המנוכר כלפי ההווה היהודית, והודגש בהן הניתוק האינטלקטואלי והאידיאולוגי מן העבר וההווה היהודי. רק אחד מבין המשתתפים, אלברט הלפר (A. Halper), הצהיר בכירור ובהתרגשות

3 Under Forty', *Contemporary Jewish Record*, February 1944, pp. 3-36. בסימפוזיון זה דנתי בהרחבה במאמרי: 'בין האינטרס של היהודים לאינטרס היהודי' – עיון משווה בשלושה סימפוזיונים של אינטלקטואלים יהודיים בארצות-הברית, שנערכו בין השנים 1944-1981. המאמר יראה אור ב'יהדות ומגנו – שנתון לעיון ומחקר, ג [בדפוס].

כי אסונם של יהודי אירופה השפיע על השקפת עולמו ועל דרך כתיבתו. האחרים סברו, כי אין ייחוד לאסון אשר פקד את היהודים ביחס למצוקה הכללית שבה שרויה החברה האנושית. הורד פאסט (H. Fast) אמר בגלוי, כי בעיניו אין שוני בין סבלם של היהודים לבין זה של בני אדם אחרים. הכל נאנקים תחת עול הריאקציה, ולכן עם מיגורה יבוא גם הקץ לסבל של הכל, וביניהם גם היהודים⁴. מכאן אתה למד, כי בשנת 1944, כאשר היה ידוע לכל כי היהודים נרצחים בהמוניהם במחנות ההשמדה, לא היה בעיני סופרים אלה ייחוד אפילו למותם של היהודים. מבחינתם, בסבלם בהווה ובחייהם בעתיד אין היהודים שונים מן האחרים, ובה היה הנורמליזציה המוחלטת מנת חלקם של המתים והחיים כאחד⁵.

ביטוי אחר לתפיסת 'הנורמליזציה הכללית' נמצא בהשקפת העולם של 'המועצה האמריקאית למען היהדות' (American Council for Judaism), ובמיוחד אצל דובריה הראשי, הרב אלמר ברגר (E. Berger). ברגר היה אנטי-ציוני קיצוני ועקבי. את מאבקו הפוליטי בתנועה הציונית ביקש לבסס בהיסטוריוסופיה יהודית הנסמכת על שני טיעונים עקרוניים. האחד, כי אין יסודות לאומיים בדת היהודית, וייחודה של היהדות הוא דווקא בערכיה הדתיים האוניברסאליים; והשני, כי תקופות הריבונות המדינית בארץ ישראל היו פחות חשובות במובן הרוחני בתולדות העם היהודי משאר התקופות, ואף נסתיימו באסונות. מכאן הוא הסיק את המסקנה, כי הציונות בשאיפותיה המדיניות מסכנת את עתיד קיומו של העם, במובן הערכי והקיומי כאחד. מתוך דבקותו הקנאית בדעה כי מהות היהדות הנה דתית בלבד, הגיע למסקנה, כי הציונות וזה עם הלאומנות, ולא נרתע מלרמוז לדמיון שבינה לבין הפאשיזם⁶. אחרי קום המדינה⁷, משנוכח ברגר כישלון הפוליטי של ארגונו, ביקש לחדד את ההבדל בין הקיבוץ היהודי בארצות-הברית לבין יהודי מדינת ישראל. במאמר אשר פרסם בשנת 1948 תבע מבני ארצו היהודים לבחור בין שתי אלטרנטיבות, שלא תיתכן פשרה ביניהן: בין האחדות היהודית השקרית, על בסיס לאומי, כפי שמציעים אותה הציונים, לבין האחדות האמיתית של האומה האמריקאית, שהיהודים הם חלק אורגאני ממנה, ובה הם חיים, אמנם כבעלי דת שונה, אולם לא כאומה נפרדת. מתוך כך שהחשיב את מקומה של ארץ ישראל בתודעה הדתית היהודית, מוכן היה להסכים לקשר שבין יהודי ארצו לאלו שבארצות-הברית, אולם אך ורק על בסיס דתי⁸.

4 ראו לציין, כי רוב המשתתפים בדיון זה, וביניהם ה' פאסט, שינו כעבור חמש-עשרה שנה את יחסם כלפי היהדות משלילה לחיוב.

5 לא מצאתי לסימפוזיון אלא שתי תגובות. ביקורת עליו מתחו מבקר התיאטרון ויליאם שאך והפובליציסט הציוני שלמה גרודזנסקי. W. Schack, 'Hard to be a Jew', *American Version*. *Contemporary Jewish Record*, October 1944. 'ש' גראדזנסקי, 'אידיש אמעריקאנער זעלבסט פארטרעט', דער אידישער קעמפפער, 25.2.1944.

6 idem, *The Jewish Dilemma*, New York 1945. E. Berger, *Why I am a Non-Zionist*, 1942, 29 p.

7 E. Berger, 'Integrated Americans of Jewish Faith or a Permanent National Minority', *The Council News*, 1.8.1948.

8 ראו לציין, כי מן הבחינה המדינית ואפילו הרעיונית – שלילת הלאומיות, היו דעותיה של חנה ארנדט זהות עם אלו של ברגר. ראה: Hannah Arendt, 'Zionism Reconsidered', *The Menorah*.

למען השלמת התמונה ומיצוי גווניה השונים של 'הנורמליזאציה הכללית', יש להזכיר גם את העמדה הרעיונית של 'הוועד העברי לשחרור האומה'. אכן, גוף זה, אשר בראשו עמדו הלל קוק וחבריו מן 'הארגון הצבאי הלאומי', שהגיעו לארצות-הברית בראשית המלחמה, אינו יכול להחשב לתופעה ציבורית אורגאנית של יהודי ארצות-הברית. אולם אסור להתעלם מן העובדה, כי מלבד הסערות הפוליטיות שעורר גוף זה בכל הנוגע למאמצים להצלת יהודי אירופה, היו לדעותיו גם מהלכים בקרב קבוצות יהודים משכילים, שבהשקפתם היו רחוקים מכל עניין דתי או לאומי ביהדות. הלל קוק ביקש מטעמים של נורמליזאציה פוליטית, להפריד בין האומה העברית שתקום בארץ ישראל לבין הדת היהודית שתתקיים בכל מקום בעולם. בהשפעת המשטר בארצות-הברית⁹ הוא קבע, כי כל בני הדתות אשר יהיו אזרחי המדינה הארצישראלית ישתייכו אל האומה העברית. ליהודים, כמו גם לנוצרים או לערבים, יהיה קשר עם בני דתם מחוץ לגבולות המדינה¹⁰.

לסיכום הדיון בשלושת הביטויים של 'הנורמליזאציה הכללית', מן הדין לעמוד על אופיו הפאראדוקסאלי של המכנה המשותף שלהם. ראשית כל צריך לציין, כי החידוש בתורות אלה לא היה בתוכנן אלא בזמן הופעתן. בלשון אחר, מקוריותן באנכרוניזם שלהן. כלומר, בשנים 1942–1948, כאשר העם היהודי נעשה מלוכד יותר מאי פעם בתולדות שנות גלותו, בצער על האסון שפקד אותו ובתמיכתו במאבק למען תקומתו המדינית, מצאנו קבוצות המעלות רעיונות בעלי אופי אנכרוניסטי מובהק:

(א) הסופרים הצעירים נשאו עדיין את תורת ההתכחשות וההתבוללות האוניברסאלית, שמקומה היה הרבה לפני מלחמת העולם. (ב) אלמר ברגר וחבריו חידשו את התורה המסורתית של התנועה הריפורמית, שנתנסחה בוועידת פיטסבורג בשנת 1885, בדבר השלילה המוחלטת של כל יסוד לאומי ביהדות, כאילו לא נשתנה דבר, ולא היה שינוי במצעה של התנועה בוועידת קולומבוס 1937, על רקע עליית הנאציזם וערעור חיי היהודים באירופה. ואילו הלל קוק, אשר תבע בקול גדול את התגייסות יהודי ארצות-הברית למען הצלת אחיהם באירופה, מצא לנכון להפריד בין האומה העברית לדת היהודית דווקא בעת כזו. אין ספק, שמפני אנכרוניזם זה, על משמעותו החברתית והפוליטית, לא נפוצה השקפתם של הסופרים, וכעבור עשר-חמש עשרה שנים נהפך יחסם השלילי כלפי עמם לחיובי: 'המועצה האמריקנית' נדחתה לשולי התודעה הציבורית, ורעיון 'האומה העברית' מעולם לא הפך לכוח פוליטי. (ג) את הפאראדוקס השני אני רואה ככעין הסכמה שנוצרה בדיעבד. רוצה לומר, כי על אף הבדלי ההשקפה העקרוניים בין הראדיקאלים החילוניים לבין הוגה דתי כמו

Journal, Autumn 1945; idem, 'The Jewish State: Fifty Years After', *Commentary*, May 1946. כמו כן ראה מאמרו של: E. Munz, 'Nationalism is the Enemy', *Commentary*, August 1946.

9 בשיחה עמי הבהיר מר הלל קוק, כי הושפע מאוד מן המשטר הדימוקראטי בארצות-הברית ומן האידיאולוגיה שלו המפרידה בין דת ולאום.

10 ראה: 'A Blueprint for Hebrew Freedom', A letter from P.H. Bergson to Dr. Ch. Weizmann, New York 1945; הגיעה השעה! ברור עקרונות והצהרה מדינית של הוועד העברי לשחרור האומה, וושינגטון 1944; 'י' שביט, מעברי עד כנעני, תלאביב 1983, עמ' 191–200.

א' ברגר מחד גיסא, ובינם לבין אדם בעל השקפה לאומית-ציונית כה' קוק מאידך גיסא, נוצרה ביניהם הסכמה שבדיעבד בראייתם את האומה כתופעה מדינית וטריטוריאלית בלבד. מכאן שהסכימו, כל אחד מזווית ראייה אחרת, כי אין לאומיות יהודית במובן העולמי. אפשר למצוא דמיון בין בעלי הגישה של 'נורמליזאציה כללית' גם ביחסם לשאלת קיומה של 'הבעיה היהודית', הנובעת מן השוני של היהודים. אצל רוב הסופרים שאלה כוו לא היתה קיימת, ועל כן 'הבעיה היהודית' נעלמה לחלוטין. ואילו אצל ברגר וקוק היא היתה בתהליך של ביטול או היעלמות, כתוצאה מהשתלבותם של היהודים, על ידי האפשרות להפריד באורח מוחשי ומוחלט בין קיומם לבין מהותם הדתית של היהודים.

ב. הנורמליזאציה הייחודית

הגישה המרכזית לגבי הקיום היהודי במחשבה הציבורית בארצות-הברית היתה זו אשר ביקשה להבין אותו בשני ממדיו: שיוויון הזכויות בחברה הדימוקרטית והשתלבותם בתרבותה הפלוראליסטית, יחד עם שמירה על הייחוד היהודי, שהוא מעבר לשונות הדתית, כתופעה היסטורית וקיומית בעבר ובהווה. מרכזיותה של גישה זו נבעה בראש וראשונה מהיקפה החברתי והפוליטי. השותפים לה היו ראשי הזרמים הדתיים: הקונסרבטיבים והריפורמים. בצדם עמדו האגודה הרקונסטרוקציוניסטית וחלק חשוב מן התנועה הציונית. נוספו על אלה גם אישים בודדים שלא היו מזוהים מבחינה ארגונית עם אחד מגופים אלה. כתוצאה מזה ניכר בה גיוון רב, החל בדעות בעלות קירבה לא מעטה לגישת 'הנורמליזאציה הכללית' ועד ההזדהות עם מטרותיה של הציונות. על פי הגיונו של סדר זה, נפתח את דיוננו בהשקפותיהם של שני אישים, שהשפעתם הציבורית היתה אמנם מעטה, אולם להשקפתו של האחד יש לדעתנו ערך ליהודי החילוני, ואילו דבריו של השני חשיבותם בכך שעוררו פולמוס ציבורי, והם ההיסטוריון שניאור זלמן צייטלין והרב יעקב אגוס. צייטלין¹¹ יצא להתמודד עם שאלת הגדרתם של היהודים. הוא דחה באורח מוחלט את זיהוים כאומה (Nation), מפני היותם שייכים מאז ומתמיד לאומות אשר בקרבן הם חיים. עד כאן קיימת היתה זהות השקפות בין צייטלין לא' ברגר, אולם במושג אחד מרכזי היו חילוקי דעות ביניהם. בשביל ברגר היהדות היתה דת בלבד. הוא התנגד אפילו להגדירה כעם (People), משום שזה, בדומה למושג אומה (Nation), הנו ביטוי לקיומה של ישות פוליטית. לצייטלין, לעומת זאת, היתה השקפה אחרת. בעיניו הזיהוי המוחלט של המהות היהודית עם הדת משמעו היה התעלמות מן ההיסטוריה. דעתו היתה כי היהודים הם עם היסטורי (Historic People). למרות הריחוק הגיאוגרפי, השוני התרבותי וההבדל במעמד הפוליטי שבין חלקיהם השונים והמפוזרים, הרי יהודי העולם עדיין מהווים ישות אורגנית-עממית אחת (Folksorganism), המגיבה על כל פגיעה באחד מאבריה.

על פי השקפה היסטוריוסופית-ביולוגיסטית זו, נמצא צייטלין שולל לגבי היהודים את המושג אומה בגלל משמעותו הפוליטית, ומחייב את הלאומיות היהודית במובנה

האורגאניסטי-רומאנטי. על כן, בניגוד לברגר, תמך בהקמת המדינה היהודית הלאומית בארץ ישראל, אולם ביקש להבטיח כי מדינה זו לא תוכל לדרוש את נאמנותם של היהודים שמחוץ לגבולותיה, המשולבים בתולדותיהם של ארצות מגוריהם. כלומר, האחדות היהודית (Jewish People), שהיא מכלילה יותר מן ההשתייכות לדת היהודית, תהיה מורכבת בעתיד מן האומה היהודית הטריטוריאלית בארץ ישראל ומבני העם המשתייכים לאומות השונות. מבחינה זו היתה השקפתו שונה גם מזו של הלל קוק. זה הבחין בין האומה העברית לבין הדת היהודית, ואילו צייטלין כרך את שניהם במושג העם היהודי כישות היסטורית. על כן, אף שחייב את הפאטריויזם של היהודים כלפי ארצות מגוריהם ואת ההזדהות שלהם עם עמיהם, שלל את ההתבוללות התרבותית וביקש לעשות הכל למען חיזוקה של המורשת היהודית בארצות הברית.

בהשקפתו של י' אגוס היו פיתולים וסתירות רבים יותר מאשר בזו של צייטלין. הוא החל כציוני, המשיך כמי שקרוב מאוד בדעותיו לברגר, וסיים במסגרת הדעות המקובלות על היהדות הקונסרבטיבית בעניין זה. בשנת 1946 פרסם אגוס בעיתון של האגודה הרקונסטרוקציוניסטית מאמר, שבו טען כי הציונות הנה תנאי להמשך קיום היהדות¹². בוויכוחו עם השקפתו של הרמן כהן, שדיבר על נצחיותו של הסבל היהודי, כתב שם בסגנון ציוני מובהק, כי 'קיומם של יהודים הבריאיים בנפשם, ישרי גב ובהירי מבט, ייתכן רק בעזרת האמונה בדת היהודית וההזדהות המוחלטת עם ההרפתקה הציונית'.

כעבור שנתיים, אחרי קום המדינה, חל שינוי בתפיסתו של אגוס¹³. מעתה ביקש לבסס את קיום היהדות על האמונה הדתית בלבד. לדעתו, המדינה הציונית לא תוכל לתת תשובה לשאלת קיומו הרוחני של העם בתפוצות, ולא לקיומו הפיזי, מפני שבשטחה המצומצם אין מקום למליוני יהודים. על כן, באורח פאראדוקסאלי, תיאלץ הציונות להכיר בתפוצה כדרך חיים 'נורמלית' של העם היהודי. הואיל ואת אגוס הטרידה, בעיקר, שאלת עתידה של יהדות ארצות הברית, טען כי לשם המשך קיומה היא זקוקה למטרה (Purpose). זו צריכה להיות אורח חיים המודרך על ידי דת יהודית בעלת מהות פונקציונאלית-ליבראלית. כלומר, דת המשרתת את צרכיו הרוחניים של היהודי הבודד, ואינה עושה ממנו אמצעי למען קיום הדת היהודית (Judaism) או יהדות בכלל (Jewishness). תפיסה דתית פונקציונאלית-ליבראלית זו תואמת, לדעתו, את הרוח האמריקנית הפלוראליסטית, ותקל על השתלבותם המלאה של היהודים בחברה זו.

עד עתה לא היה אגוס רחוק מברגר בהערכתו את היהדות ובשלילתו את הלאומיות. דומה שזו הסיבה שמאמרו עורר ויכוח בקרב ציבור המשכילים היהודים. הדיו היו כה רחבים, שהרבעון מנורה מצא לנכון לפרסם חלק מן התגובות בחוברת מיוחדת¹⁴. בין המגיבים היו אנשי אקדמיה צעירים, רבנים ותיקים, עיתונאים ועסקני ציבור מנוסים. רוב הכותבים שללו את דעותיו של אגוס, בשלמותן או בחלקן. עיקרי הטענות נגדו התרכזו בשלושה תחומים.

J. Agus, 'Masochism and Anti-Zionism', *The Reconstructionist*, June 28, 1946 12

idem, 'Goals for Jewish Living', *The Menorah Journal*, Winter 1948 13

'Goals for Jewish Living – Symposium', *The Menorah Journal*, Spring 1948 14

אגוס הואשם בכך, שבשלילתו את היסוד הלאומי שבדת היהודית הוא מביא ביוזעין לטשטוש כל הבדל בינה לבין דתות אחרות, ועל כן גם מעודד, שלא במתכוון, את ההתבוללות. הטענה השנייה היתה, כי הוא תופס בטעות את יהודי ארצות הברית רק כעדה דתית, שהרי רובם הגם חילוניים, ולפיכך נמצא מוציא מן הכלל היהודי את מרביתם. הדעה הביקורתית השלישית התייחסה בחומרה לכך שביטל את חשיבות הציונות ומדינת ישראל להמשך קיומה של יהדות ארצות הברית.

במאמר תשובה שפרסם כעבור שנה¹⁵, ניסה אגוס להסביר ולהצדיק את השקפתו, ותוך כדי כך נסוג מכמה מהנחותיו הקודמות. לדבריו, מעולם לא התכוון לטעון בשם ההפרדה המוחלטת בין הדת והלאומיות במסורת היהודית. כל מה שביקש להבליט היה, כי המדינה הדימוקראטית המודרנית מפרידה בין שניים אלה לגבי כל הדתות. לפיכך השתדל לנסח סינתזה חדשה, שתהיה תואמת את מהות הקיום היהודי, ולא נוגדת את ערכיה של המדינה המודרנית. הסינתזה שלו היתה מבוססת על קבלת דפוסי המחשבה של אחד העם, אך בסדר הפוך. בעוד שזה ראה בדת לכוש לרוח הלאומית היהודית ואמצעי למאבק בהתבוללות, הרי אגוס גרס את ההיפך – רגש לאומי כלבוש לערכים דתיים ואמצעי לחיזוק האמונה הדתית. בסופו של דבר הגיע למסקנה, כי מלבד הלאומנות הקיצונית, כל הכוחות בעם היהודי, כולל הציונות, משרתים את מטרותיה הנעלות והמוסריות של הדת היהודית. על כן גרס, כי אחרי ניצחונה של הציונות ברור מעל לכל ספק כי בלאומיות ובדת, בכל אחת בנפרד, אין כדי לבטא את מהות הקיום היהודי.

השינוי שחל בהשקפתו של אגוס הביא אותו מן הדמיון לדעותיו של אלמר ברגר אל הקירבה לתפיסתם הדתית-לאומית של ראשי היהדות הקונסרבטיבית. דומני כי את דעתם בעניין זה אפשר להגדיר כגישה פוסט-שכטריאנית. זלמן שכטר הניח בתחילת המאה את היסוד לציונות בנוסח הקונסרבטיבי בארצות הברית, וראה בשאיפותיה המדיניות אמצעי לחיזוקה של האמונה הדתית, ואילו יורשיו הרוחניים ביקשו להעמיד את הקיום היהודי בעיקר על היסוד הדתי, תוך הפחתה מערכו של היסוד המדיני בציונות. לואיס פינקלשטיין, החשוב בין ההוגים הדתיים בתנועה זו, טרח להבהיר אחרי ועידת בילטמור כי לתחייה היהודית בארץ ישראל תהיה משמעות גם במובן הלאומי וגם במובן האוניברסאלי רק אם תוכנה יהיה דתי¹⁶.

אחרי קום המדינה קבע ראובן גורדיס בפסקנות, כי הציונות סיימה את תפקידה הקונסטרוקטיבי בתולדות ישראל בעת החדשה¹⁷. עיקר ערכה ההיסטורי, לדעתו, היה

15 J. Agus, 'Ends and Means of Jewish Life in America', *The Menorah Journal*, Winter 1949
ראוי לציין, כי דעות דומות השמיע הפובליציסט ישראל נוקס, לפני אגוס. I. Knox, 'Is America Exile or Home?', *Commentary*, November 1946; idem, 'American Judaism', *ZOA*
E. E. E., *Blueprint Commentary*, August 1948, וכן עורך הקומנטרי אליוט כהן באותה השנה עצמה.
Cohen, 'The Intellectuals and the Jewish Community', *Commentary*, July 1949
16 L. Finkelstein, 'Reflections on Judaism, Zionism and Enduring Peace', *The New Palestine*,
21.5.1943; idem, 'Zionism and World Culture', *ibid.*, 15.9.1944
17 ר' גארדיס, 'דער דראנג נאך א גאנצער יידישקייט', צוקונפט, מארס 1950.

בכמיהות האוטופיות לקוממיות לאומית, שהיא עוררה בקרב היהודים החילוניים שניצבו על סף התכוללות. מעתה, כאשר האוטופיה הפכה לישות מדינית-לאומית, אין היא מסוגלת יותר לתרום ליהודי התפוצות. קיומם של אלה יתבסס מעכשיו והלאה על האמונה הדתית ועל אורח חיים מסורתי בקהילה היהודית המאורגנת. העולה מדבריו של גורדיס הוא, כי על אף שגרס אחדות יהודית, הבחין באורח ברור בין אופן הקיום היהודי במדינת ישראל לזה שבתפוצות. הרב לואיס קטזוף (L. Katzof) שכלל וגייש את ההבחנה בין שתי צורות הקיום היהודי. בביקורת שמתח על תורתו של מרדכי קפלן, שראה את היהדות כציביליזאציה דתית (Religious Civilization; ראה להלן), העלה את השקפתו שלו בדבר יהדות כדת בעלת תכונות של ציביליזאציה (Civilizational Religion)¹⁸. קטזוף הסביר את התנגדותו בכך, שהתפיסה של קפלן מניחה מראש את קיומה של ישות יהודית אשר אחדותה נקבעת מעבר לאמונה הדתית ומחוצה לה. הואיל ובהשקפה כזו טמונה הסכנה של נאמנות כפולה, במובן התרבותי והמדיני, עדיף היה להתייחס אל היהדות כדת בעלת סממנים של ציביליזאציה. על פי הגדרה זו, 'הנורמליזאציה הייחודית' של היהודים תהיה מורכבת מעתה מן הישות הלאומית בארץ ישראל, שהיא ציביליזאציה לכל דבר, ומן התפוצה היהודית, שאפיונה הוא דתי בעיקרו עם מעט סימנים של ציביליזאציה מיוחדת. קיום בנוסח זה יסתייע לדעתו בהרבה בקשר ההדדי שבין יהודי התפוצות ומדינת ישראל. לעומת גורדיס וקטזוף, ביקש העורך של ביטאון התנועה, ליאון לאנג (L. S. Lang), להרחיב את מושג הקיום היהודי אל מעבר למשמעותו הדתית שהוענקה לו על ידי חבריו¹⁹. הוא ראה את האחדות בין היהודים כעין קשר משפחתי (Kinship), אשר כלל בתוכו, לפי השקפתו, את המושגים: ציביליזאציה, דת, עדה (Denomination) או ישות עממית (Peoplehood). יסודה של האחדות היהודית הוא לדעתו בתחושת האחוריות הכוללת, הנובעת מן הקשר המשפחתי, והיא מקיפה את הקיום היהודי בארץ ישראל ובתפוצות כאחת. השקפה זו לא נבדלה בהרבה מן התפיסה שנתגבשה בתנועה הריפורמית בשנות הארבעים.

התמורה העמוקה בהשקפת העולם של התנועה הריפורמית, אשר התחוללה בסוף שנות השלושים ובתחילת שנות הארבעים, הביאה אותה להבנה חדשה של מהות הקיום היהודי. הסטייה מעקרונות דתיים אוניברסאליסטיים אל ההכרה בישות היהודית כעם; המרת ההתנגדות הנחרצת לציונות בהסכמה למטרותיה הלאומיות-תרבותיות במובן ה'אחד-העמי'; ולבסוף השתחררות מן החשש מפני אופיה הפוליטי של הציונות ותמיכה בהקמת מדינה יהודית בארץ ישראל – כל אלה נוגעים לשאלת קיומו הנורמלי או הלא-נורמלי של העם היהודי בעולם.

תהליך ה'הלאמה' או החזרה אל מספר עקרונות לאומיים, אשר פקד את התנועה הריפורמית, גרם לכך שהיא תנטוש את תפיסתה בדבר קיומם הנורמלי של היהודים כעדה דתית וכאזרחים שווי זכויות במדינות השונות, ותקבל הגדרה מאוזנת יותר, שאותה אנו

L. Katzoff, 'Religious Civilization or Civilizational Religion', *Conservative Judaism*, 18 Oct.–Jan. 1948–1949

L. S. Lang. 'Judaism, A Guide Governing Human Relationships', *ibid.* 19

מכנים 'נורמליות ייחודית'. כלומר, סינתיזה אשר מיזגה בתוכה יסודות אוניברסאליים ופארטיקולאריים, ושאבה את הלגיטימיות שלה, לדעתם, מאופיה הפלוראליסטי והליבראלי של החברה האמריקאית. שינוי זה, אשר מניעיו הראשונים היו עליית הנאצים ומצוקת יהודי אירופה, והמאיץ שלו היה המאבק למען הקמת המדינה היהודית, הביא גם להערכה היסטורית אחרת באשר לסיבות ההשקפה האנטי-לאומית בריפורמה בראשיתה.

ביטוי שיטתי להערכה העצמית החדשה מצוי במאמרו של שלמה פריהוף (S. B. Freehof), נשיא איגוד הרבנים הריפורמיים, 'היהדות הריפורמית והציונות – הבהרה', שנתפרסם בשנת 1944²⁰. ביסוד המאמר, שכוונתו היתה בוודאי להוות משקל נגד לטיעונו האנטי-ציוניים של א' ברגר, הונחה המיתודה ההיסטורית. דהיינו, פריהוף ניסה להבין את עקרונות השקפתה של היהדות הריפורמית על רקע זמן צמיחתה. טענתו היתה, כי האידיאולוגיה האנטי-לאומית המסורתית של תנועתו נבעה מן העולם הרוחני של ההשכלה האירופית, והושפעה מן האמונה הרציונאליסטית-אוניברסאליסטית בדבר העלמות ההבדלים הפארטיקולאריים הקשורים בעולם הישן, והמפרידים בין אדם לאדם. בהקשר זה מתח פריהוף גזירה שווה בין יחסו של הסוציאליזם המארקסיסטי אל הדת לבין יחסה של הריפורמה כלפי הלאומיות. אצל שניהם, ההתנגדות להן לא היתה חלק אינטגרלי מהשקפת העולם, אלא קשורה היתה בהלך הרוח של התקופה. לכן, עם חילופי הזמנים בא גם השינוי בקרב התנועה הריפורמית כלפי הלאומיות היהודית בכלל והציוניות בפרט.

גישתו ההיסטורית אפשרה לפריהוף להעריך באורח מאוזן את הציונות והאנטי-ציונות בעבר. לדעתו, מנהיגי הריפורמה, שראו ביהודים עדה דתית בלבד, צדקו בהשקפתם לגבי יהודי המערב, ואילו הציונים, אשר הגדירו אותם כאומה, צדקו ביחס ליהודים בשאר חלקי העולם. מצב דברים זה תופס לדעתו גם לגבי ההווה, שהרי היהודים במקומות שונים בעולם מגדירים עצמם באופנים שונים על פי תנאי קיומם המדיניים ומעמדם האזרחי. על אף שדחה את הנוסחה האחידה לפירוש היהדות ראה בקיום היהודי אחדות היסטורית. גישתו של פריהוף, אשר מיזגה בתוכה לגבי היהודים את האחדות ההיסטורית, השוני במעמד האזרחי בהתאם לזמן והמקום, וכן את הפלוראליזם בהבנת עצמם, באה למצוא מוצא מן המבוכה שלתוכה נקלעה התנועה הריפורמית, על ידי מתן הכרה לקיום יהודי רב גוני בהווה ובעתיד. לפי נוסחה זו יהיה מעתה הקיום היהודי בעל שלושה ממדים: יהודים המגדירים את עצמם כאומה בארצם ההיסטורית; בצדם אלה במזרח אירופה שיהנו ממעמד של מיעוט לאומי, ואילו יהודי המערב וארצות-הברית יראו עצמם בראש וראשונה כעדה דתית.

ללגיטימציה ההיסטורית ההדדית בין הציונות לריפורמה, שפריהוף ביקש להשיג, היו השלכות גם לעתיד לבוא. בניגוד לבר-הפלוגתא שלו, א' ברגר, שראה בציונות תנועה ריאקציונית על גבול הפאשיזם, הציג שלמה פריהוף את התנועה כנושאת ערכים ליבראליים-אוניברסאליים הזהים עם אלו של תנועתו. הוא גם הדגיש את חשיבותה של ארץ ישראל בהווה היהודית בהווה, אמנם לא כמקום היחיד בשביל היהודים אלא כמקום הייחודי

בשבילם²¹. גישה זו, השומרת על הייחוד היהודי במובן הלאומי ולא רק במובן הדתי, ויחד עם זה אינה הופכת אותו לנוסחת חיים הכרחית לעם כולו, קיבלה לגיטימציה גם מן המציאות האמריקאית. אחרי קום המדינה גרסו ראשי התנועה כי מעתה יהיה הקיום היהודי בארצות-הברית נורמלי, בדומה לזה של האיטלקים או האירים. וכשם שאלה מזדהים עם הבעיות הלאומיות של בני עמם, כן טבעי הדבר שהיהודים יזדהו עם שאיפותיה של התנועה הציונית ויסייעו למדינה החדשה במאבקה²². בכך נמצאה הנוסחה שהיו בה שני היסודות, הנורמליזאציה והייחוד, כאחד. הראשון קשור היה בהווה האמריקאית-הפלוראליסטית, והשני – במציאות של עם המפוזר בעולם, המקיים בין חלקיו אחדות היסטורית, והקשור אל מולדתו בקשר רוחני המחזק את קיומו בהווה ובעתיד. כלומר, גם ביחס למיעוטים האתניים האחרים בארצות-הברית יש ליהודים מעמד של ייחוד. לאלה אין קשר לפזורה לאומית עולמית, ויחסם אל מולדתם הוא בעיקר בתחום הסיוע הכלכלי והמדיני, ואילו אצל היהודים מעבר לכך הקשר הנו רוחני. יוצא אפוא, כי בעוד שאצל האחרים הקשר הוא חד-צדדי, אצל היהודים הוא הדדי.

מי שהעניק לגישה נורמלית-ייחודית זו באותו הזמן את בסיסה ההיסטוריוסופי, היה אבא הלל סילבר, המנהיג הבולט בתנועה הריפורמית²³. הנחת היסוד בהשקפתו היתה, כי עם הקמת המדינה היהודית נפתחה תקופה חדשה בקורות ישראל: עידן הבית השלישי. מעתה, לדעתו, תולדות העם יהיו שונים מכל מה שידע מאז חורבן הבית השני ואובדן עצמאותו בארצו. השוני מתבטא קודם כל בכך, שחופש הבחירה שהוענק ליהודים לשוב אל מדינתם או להמשיך להתגורר בארצות מולדתם ביטל להלכה ולמעשה את הגלות. קץ הגלות ישפיע לטובה על מצבו הנפשי של היהודי בכל מקום בעולם, בכך שיעניק לו מצב של ביטחון, הכרה בערכו העצמי ותחושה של נורמליות אשר לה ציפה זמן כה רב (A normal tone long wanting in Jewish experience). הנורמליות החדשה, שלה התכוון סילבר, היא לפי השקפתו מעין חזרה על מצב היסטורי שהיה קיים בימי הבית השני, כאשר מרביתם של היהודים התגוררו מחוץ לגבולות ארץ ישראל. הם חשו עצמם כנתיני ארצותיהם לכל דבר, אולם מה שייחד אותם הוא קיום קשרים הדוקים מאוד עם מרכזם הדתי-רוחני בירושלים, ובשעות מצוקה לא נרתעו מלהושיט עזרה חומרית ואף מדינית לאחיהם אשר בארץ ישראל. במובן ההיסטורי, הישרדותם של היהודים כעם נתאפשרה הודות לשתי התופעות הללו: האחת פיזורם בין העמים והשנייה קשריהם הדתיים, הנפשיים והמעשיים אל ארץ ישראל. הווי אומר, שמבחינת ראיית הקיום היהודי בעבר ובעתיד העניק סילבר ערך שווה להיקף

21 השקפה דומה היתה לליאו בק, נשיא האיגוד העולמי של הקהילות הריפורמיות. ראה: Leo Baeck 'Meets the Jewish Press', *Liberal Judaism*, January 1948; M. Frank – L. Baeck, 'Prophetic Spirit', *ibid.* ראה גם: L. Baeck, 'The Jewish Spirit among the Nations', *Commentary*, February 1949

22 I. Redivivus, 'Editorial', *Liberal Judaism*, June–July 1948 ראה גם דברי נשיא איגוד הקהילות הריפורמיות: M. N. Eisendrath, 'Anticipation and Realization', *Liberal Judaism*, August–September 1949

23 A. H. Silver, 'Liberal Judaism and Israel', *Liberal Judaism*, January 1949

ולמרכז המעגל – לתפוצה ולארץ ישראל. בקיומו של קשר זה מותנה איפוא קיומו של העם היהודי בעתיד. אולם אסור כי אופיו יהיה לאומי בלבד, מפני סכנת ניוונה וסילופה של היהדות בהעמדתה אך ורק על עיקרון זה. הלאומיות אינה יכולה להיות תחליף לדת לא במובן המוסרי-ההיסטורי ולא מבחינת המציאות החדשה, שבה גוברת הנטייה לחזור אל האמונה הדתית בקרב חוגים רחבים, באוכלוסייה היהודית והלא יהודית. מכאן קבע סילבר, שוב על פי השיטה המאזנת, כי בניינה של מדינת ישראל הנו המשימה ההיסטורית הדחופה של יהדות העולם, אולם הריניסאנס של חיי הדת היהודיים בארצות-הברית ובעולם, כולל מדינת ישראל, הנו ייעוד לא פחות חשוב. יוצא איפוא, כי לשם קיומה של 'הנורמליזציה הייחודית' דרושה סינתזה בין לאומיות מדינית בארץ ישראל לתרבות דתית בתפוצות.

מי שקדם לאבא הלל סילבר בגיבוש רעיון הנורמליזציה הייחודית ואף העניק לה את הביסוס באמצעות מחקריו ההיסטוריים היה סאלו בארון. הוא אמנם לא השתייך לתנועה הריפורמית, אולם השקפתו, שהיתה בעלת השפעה ומהלכים בקרב המשכילים, משתלבת יפה בכל האמור לעיל. בשנת 1944, בעיצומה של המלחמה, עדיין היה בארון אופטימי באשר לאפשרות להחיות ולקומם את חיי היהודים בארצות מושבם באירופה²⁴. הוא העריך, כי ליהדות ארצות-הברית יהיה תפקיד מרכזי בקימום מחדש של החיים היהודיים באירופה, לא רק במובן החומרי אלא גם במובן הרוחני. בארון האמין, כי הסינתזה בין התרבות האמריקאית והמסורת היהודית צופנת בתוכה הבטחה לתחייתה של תרבות יהודית בנוסח שהתקיים בעבר בקרב יהודי העולם ההלניסטי וספרד המוסלמית.

את הקשר בין יהודי העולם ביקש בארון לבסס על תרבות דתית, ולפיכך ראה את היהודים לא בתור עם או לאום אלא כבני אותה הדת (Coreligionists). ובכך, בודיעין או שלא בודיעין, הביע דעה שהיתה קרובה לבעלי הגישה של 'הנורמליזציה הכללית'. אולם כעבור שנתיים, כנראה בהשפעת אימי השואה, נשתנתה השקפתו. במאמר שפרסם בשנת 1946 בירחון ציוני, עמד על חשיבותה ההיסטורית של הציונות בעבר ועל תפקידיה בהווה ובעתיד²⁵. הוא העריך, כי לפני השואה היה לתורת 'שלילת הגולה' ערך חיובי בחיים היהודיים, מפני שהיא המריצה אותם לשמור את תרבותם הלאומית וליצור בה. אחרי המלחמה, עם העלמותה של יהדות מזרח אירופה, שחיה במצוקה מדינית וחומרית, לא היתה תביעה זו מעשית יותר, ואף היתה מזיקה. מעתה צריך לקרוא בעיקר לנוער היהודי החלוצי, שיתרום למפעל הבנייה הקונסטרוקטיבי בארץ ישראל. המשימה הלאומית הקרובה היא, כדבריו, בניין התפוצה למען ארץ ישראל וחיזוק היישוב היהודי בה למען התפוצה. המעבר מראיית ארצות-הברית כמוקד התחייה היהודית אחרי המלחמה אל ההשקפה המאזנת בין ארץ ישראל וארצות-הברית אחרי השואה, תוך כדי הבלטת העיקרון של האחידות הלאומית, הוא עיקרו של השוני בהשקפתו של בארון.

24 S. W. Baron, 'At the Turning Point', *The Menorah Journal*, April-June 1944; idem, 'The Spiritual Reconstruction of European Jewry', *Commentary*, November 1945;

Z. Schuster, 'Must Jews Quit Europe?', *ibid.*, December 1945

S. W. Baron, 'Prospects for the Diaspora', *The New Palestine*, 20.6.1947 25

הביטוי המובהק ביותר ל'נורמליזאציה הייחודית' נמצא בהשקפתם של מרדכי קפלן ותלמידיו. במושג 'ציביליזאציה דתית' (Religious Civilization), שקפלן טבע עוד באמצע שנות השלושים, נעשה ניסיון להקיף את מכלול החיים היהודיים במובן הדתי והחילוני, במסגרת ארגון קהילתי כלל עולמי. מבחינת קבלת הנורמליזאציה, וההכרה בערכה ובחשיבותה ליהודים, לא היה קפלן שונה מהוגי הדעות הקונסרבאטיבים והריפורמים. כמוהם ראה ביהודים שבארצות-הברית ובכל מקום אחר בעולם החופשי אזרחים שווים זכויות המעורים בתרבות ארצם ומקיימים את שוניותם הדתית. אולם, הוא נבדל מהם בהבלטת היסוד הייחודי בקיום היהודי, מעבר לאמונה הדתית. בהניחו מראש, כי היהודים מהווים ישות היסטורית המוגנית מן הבחינה האתנית, ובעלת ציביליזאציה מיוחדת להם, התקרב יותר מן האחרים אל תפיסת האחדות הלאומית של התנועה הציונית. יתרה מזו, קפלן תלה את תקוותו בדבר שיקומם מחדש (Reconstruction) של החיים היהודיים בדוגמה של התנועה הציונית בתולדות העם היהודי. לדעתו הציונות העלתה על פני השטח את הכוחות האקטיביסטיים שהיו חבויים בעם, והיא אשר העניקה להם מטרה ואמצעים לפעולתם. הודות לאופיה האקטיביסטי זכתה הציונות להכרה בינלאומית, ובאמצעותה הוכיחה לעם כי מפעל העיצוב מחדש של חיי האומה, על בסיס עולמי, הנו אפשרי²⁶.

קפלן אכן הכיר בעובדה, כי הציונות הנה הדרך היחידה שבה אפשר להגיע לעיצוב חיים יהודיים שלמים. אולם הוא אף ידע, כי הציונות אינה יכולה לשמש פיתרון לרובו של העם, שלא יהיה מוכן לנטוש את הארצות שבהן הוא נהנה מן החירות. לדעתו, יהדות זו עלולה להיקלע לתוך קרע פנימי בין קיומה האזרחי-המדיני הנורמלי מחד גיסא, לבין תדמיתה העצמית הלא-נורמלית כאמונה דתית המבדילה את מאמיניה מן האחרים מאידך גיסא. את המוצא מן הדיקלמה הזו ראה איפוא קפלן בתחייתה של הציביליזאציה היהודית, התואמת את רוח הדימוקראטיה הפלוראליסטית והמבטאת את המהות הקיומית היהודית בעולם, במובן החילוני והדתי כאחד. בלשון אחר, התפילה היהודית, התרבות העברית, העזרה הסוציאלית, הפעולה החלוצית בארץ ישראל וארגון חיי הקהילה לכל היהודים, כל אלה היו רכיביה של ה'ציביליזאציה הדתית' העולמית, אשר ארץ ישראל היהודית עמדה במקדה, וכל קיומה ופעילותה היה במידה רבה תלוי בה.

מי שגיבש ושכלל את ההשקפה בדבר הקשר המיוחד בין הרקונסטרוקציוניזם לבין הציונות היה תלמידו וממשיכו של קפלן, אירה איזנשטיין (I. Eisenstein). בקונטרס אשר פורסם בשנות המלחמה²⁷, פיתח איזנשטיין השקפה היסטוריוסופית שביקשה לאפיין שלבים שונים בקיומו של העם. לדעתו אפשר לחלק את תולדות העם היהודי עד כה לשתי תקופות. הראשונה, הנורמלית, בת כאלף שנה, שבה חי העם על אדמתו, במולדתו; והשנייה, שנמשכה כאלפיים שנה, הלא-נורמלית, שבה חי העם מחוץ לארצו. מלחמת העולם, לדעתו, הביאה את ההיסטוריה היהודית אל קו גבול נוסף. עם מימוש סיכוייה של התנועה הציונית לייסד קהיליה לאומית יהודית בארץ ישראל תחל תקופה חדשה בתולדות העם. מעתה יהיה

M. Kaplan, 'The Predicament of the Modern Jew', *Jewish Frontier*, November 1944 26

I. Eisenstein, *Reconstructionism & Zionism*, New York 1943, p. 30 27

על היהודים ללמוד להתקיים כאומה טריטוריאלית ואקסטרטוריאלית כאחת. בזה תבוא לידי ביטוי 'הנורמליזאציה היהודית' שלהם. איזנשטיין לא היה רחוק מן ההשקפות בדבר נצחיותה של התפוצה היהודית, אולם הוא הבליט יותר מאחרים שארץ ישראל היא מולדתם ומרכז הווייתם הלאומית של היהודים.

בעניין מרכזיותה של ארץ ישראל התקרב איזנשטיין מאוד אל תורתו של אחד-העם, אולם השקפתו לא היתה זהה עמה לחלוטין. יותר משביקש לעצב את החיים היהודיים על מרכז (ארץ ישראל) והיקף (התפוצות), ראה אותם כקיום בעל שני קטבים (Two poles): יהודי העולם ויהודי ארץ ישראל. עם זאת, איזנשטיין לא גרס שוויון בין שני הקטבים; הוא הכיר בכך שהתפוצה תהיה זקוקה לאורך ימים לסיוע מארץ ישראל בשלושה תחומים: בארגון הקהילתי הלאומי-דתי, בחידוש התרבות היהודית ובחיווק האמונה הדתית. אולם, שלא כמו אחד-העם, הוא לא גרס את ארץ ישראל כמרכז חיקוי כי אם כמרכז הדרכה. יוצא איפוא שעל יהודי התפוצות, ובייחוד על אלה שבארצות הברית, לא להסתפק בחיקוי חייהם של יהודי ארץ ישראל בתחום התרבות והארגון הקהילתי, אלא להתאים את השגיהם של יהודי ארץ ישראל אל המציאות שבה הם חיים. דעתו היתה, כי ביישוב היהודי בארץ ישראל הוכחה אפשרות השילוב בין כמיהות אישיות לשאיפות כלליות, ובין שינוי אורח החיים לשימור מסורת הדורות. ביישוב, לדעתו, הופגנה היכולת לעצב את חיי הציבור על פי עקרונות אידיאליסטיים או חלוציים, ואת אלה צריך לנסות לעורר גם בקרב יהודי התפוצות. העיקרון השני שהבדיל בין השקפה זו לבין תורתו של אחד-העם היה יחס ההדדיות (Reciprocity) שבין התפוצות לבין ארץ ישראל, כלומר העזרה החומרית והכלכלית תמורת הסיוע הרוחני. לסיכום, איזנשטיין ביקש לעצב מחדש את יהדות ארצות הברית ברוח הציונות. לדעתו, האקטיביזם הלאומי השואף לאוטואמנסיפאציה; האמונה בעם ישראל כאומה יוצרת; גילוי יוזמה והפגנת גבורה ונכונות להקרבה עצמית למען הכלל – כל אלה מתרכזים לדעתו בחלוציות הציונית, אשר באמצעותה קיווה להזרים רוח חדשה לתפוצות ישראל, על מנת לעוררם למאמץ תרבותי וארגוני למען חיווק קיומם כציביליזאציה דתית. על אף התפקיד המרכזי שנועד לדוגמה הארצישראלית הציונית בעיצוב מחדש של חיי הקהילה היהודית בארצות הברית, אפשר להסיק מדבריו כי באורח דיאלקטי תהליך ההתפתחות ביחסים שבין שניהם מוביל מתורת ארץ ישראל כמרכז אל התפיסה של שני קטבים שיהיו בעתיד בעלי מעמד שווה. שהרי ככל שתתפשט הרוח הארצישראלית ותכה שורשים בקרב יהדות ארצות-הברית, כן ילך ויתאזן מעמדן של שתי הקהילות²⁸.

מן הראוי לשים לב לכך, שבמאמריהם של ראשי התנועה הרקונסטרוקציוניסטית שנכתבו תוך כדי המלחמה ומיד לאחריה אין המדובר במדינה יהודית בארץ ישראל. המושגים שבהם השתמשו היו: ישות לאומית טריטוריאלית, מולדת יהודית, קהילה או קהילייה. בתור ארגון

idem, 'Zionism in American Life', *The New Palestine*, August 18, 1944; M. Steinberg, *The Creed of an American Zionist*, New York 1945, p. 24; E. Kohn. *Furrows*, March 1943; E. Gamorah, 'Diaspora vs. Exile', *The Reconstructionist*, May 28, 1943; M. Artz, 'Jewish Identity in the Modern World', *ibid.*, June 23, 1944

חברתי יהודי היה ליישוב בארץ ישראל מקום בציביליזאציה היהודית על בסיס קהילתי. שונה המצב לגבי מדינה לאומית ריבונית. אכן, מיד אחרי קום המדינה, בשנת 1949, קבע מרדכי קפלן²⁹, כי הקמת המדינה עוררה בעיות ליהודים יותר מאשר פתרה את בעיותיהם. קודם כל, נוצרה מבוכה מובנת מאליה, הנובעת מן הצורך להתמודד עם תופעה חדשה בעלת משמעות לאומית כה עמוקה. השינוי התבטא בראש וראשונה בעובדה, שמעתה יימצאו בעולם שני מיני יהודים: המיעוט החי במדינתו הריבונית, והרוב אשר בחר להישאר בארצות מולדתו בתפוצות. האמת היא, טען קפלן, כי על אף שהיהודים הקימו את המדינה, הרי בישראל לא תקום אומה יהודית, כשם שהקמתה של ארצות-הברית על ידי האנגלים לא עשתה אותה לאומה אנגלית. כלומר, על פי התפיסה הטריטוריאליסטית, שאומה נוצרת בטריטוריה ובהתאם לעקרונות הדימוקראטיים, בארץ ישראל תיווצר אומה ישראלית ולא יהודית. אומה כזו לא תוכל לשמש מרכז של יהדות העולם ולא חלק מן הציביליזאציה היהודית-דתית-קהילתית. לפיכך לא המדינה היא אשר תשמש כמרכז בארץ ישראל אלא הקהילה היהודית.

קפלן הסביר השקפה זו בטענה, שאת הקיום היהודי לא ניתן להגדיר במושג דת, משום שהוא צר מדי, וגם לא במושג אומה, מפני היותו רחב יותר על המידה ובלתי מדויק. לפיכך הוא העניק לקיום היהודי את התואר עם (People). לדעתו נושא מושג זה בחובו את ההכרה ברצף הדורות, את תחושת האחדות ההיסטורית, את ההזדהות עם תרבות משותפת הקשורה בארץ ישראל, ואת האמונה בדת בעלת ייחוד משלה. אין, לדבריו, מושג התואם טוב יותר את ההווה היהודית החדשה אחרי הקמת המדינה. קפלן זיהה את המושג עם עם המושג 'כלל ישראל', שפירושו יהדות כציביליזאציה דתית המאחדת את היהודים במדינתם ובתפוצותיהם ושומרת על קיומם הנפרד. מן הראוי לציין, כי המושג עם (People), שבו השתמש קפלן, היה הרבה יותר רחב ומקיף מן ההגדרה עממיות (Folksorganism), שבאמצעותה ניסה ש"ז צייטלין להבין את הקיום היהודי. זה האחרון התכוון למעין תחושת ערבות הדדית, הנמשכת לאורך ההיסטוריה היהודית, ואילו קפלן תבע אורח חיים יהודי משותף לדתיים ולחילוניים, במובן התרבותי והארגוני כאחד. בכך, דומני, ביקש קפלן יותר מן האחרים להבליט את הייחוד שבקיום היהודי הנורמלי בארצות החופשיות אחרי הקמת מדינת היהודים.

ג. הנורמליזאציה היהודית

המושג 'נורמליזאציה יהודית' יש בו לא מעט מן האירוניה, משום שתוארו עומד בסתירה, לכאורה, אל נושא. אכן, אם הכוונה היא במושג 'נורמליזאציה' למצב המקובל בדרך כלל, הרי בצירוף התואר 'יהודית' יש משום סתירה. אולם כוונתנו היא להבליט באמצעות מושג

29 M. Kaplan, 'The State of Israel and the Status of the Jew', *The Reconstructionist*, June 1949; L.W. Crohn, 'Auto-Emancipation today', *ibid.*, June 16, 1950; S. M. Blumenfield, 'Israel and the American Jew – A Design for Cultural Interdependence', *ibid.*, December 15, 1950; E. Kohn, 'The Reconstructionist Position', *Conservative Judaism*, Oct-Jan 1948–1949

פאראדוקסאלי זה את מצב הקיום היהודי שאין לו דוגמה מקבילה, כפי שהוא בא לביטוי בהגותם של בני הדור. האופי הפאראדוקסאלי של המושג הביא אותנו אל המסקנה, כי בכפיפה זו יכולים לדור יריבים אידיאולוגיים מסורתיים, כגון ה'בונד', 'פועלי-ציון' וחוג המשכילים הלא-ציונים. הקירבה ביניהם נוצרה בתחום ההערכה המעשית של הקיום בגלות, ובעיקר בשאלת הזהות הלאומית היהודית בעולם, זהות שלא היתה מאופיינת בעיקר באמונה הדתית.

על פי מורשתו הרעיונית ראוי היה ה'בונד' להימנות עם אלה אשר גרסו את 'הנורמליזאציה הכללית'. שהרי על אף המרחק הרעיוני, הנפשי והתרבותי בין ה'בונד' הסוציאליסטי שלפני מלחמת העולם לבין 'המועצה האמריקאית ליהדות' הדתית, או 'הוועד העברי לשחרור האומה' הלאומי, קיים היה דמיון במבנה השקפת עולמם. שלושתם גרסו את הקיום היהודי באורח חד ממדי: על הבסיס הדתי, הלאומי, או המעמדי בלבד. עקב גישה זו דגלו שלושתם בהפרדה מוחלטת בין הדת והלאומיות, מתוך כך שהכירו באומה אך ורק במסגרת הטריטוריאלית. מכאן ההכרה המשותפת, כי ישות לאומית יהודית חוץ-טריטוריאלית וכלל עולמית אינה בנמצא כלל. מעבר לדפוסים מחשבה משותפים אלה זהה היה יחסו השלילי של ה'בונד' המסורתי כלפי הציונות עם זה של 'המועצה האמריקאית ליהדות'. כל זה אמור לגבי התקופה שלפני פרוץ המלחמה. שואת יהודי אירופה, ובמיוחד חיסול המרכז היהודי בפולין, מבצרו ומעוזו של ה'בונד' בין שתי מלחמות העולם, הביאו לשינויים מרחיקי לכת בהשקפתם של חבריו ביחס למהות הקיום היהודי.

בחודש פברואר 1947 נתכנסו בעיר בריסל נציגי ה'בונד' לוועידתם העולמית הראשונה. למאורע יוצא דופן זה בתולדות התנועה קדם ויכוח ממושך בין המחייבים לשוללים. המתנגדים ראו בעצם רעיון הכינוס פגיעה בבסיסה הרעיוני של התנועה, אשר לא הכירה באחדות העולמית של העם היהודי, אפילו לא לפי קנה המידה המעמדי. על כן, שלא כמו אצל יריביהם 'פועלי ציון', לא היה ל'בונד' מעולם ארגון עולמי. לעומתם טענו המחייבים, כי התנועה חייבת לבדוק את עצמה לנוכח השינויים שחלו במציאות. ומתוך זהירות יתירה הבטיחו, שכל כוונתם היא להקים ועד מתאם בין הגופים הבונדאים הפזורים בעולם ולא ארגון ריכוזי מחייב³⁰.

עמנואל שערער, בעבר מראשי ה'בונד' בפולין, ובהווה ממנהיגי המפלגה בארצות-הברית, עמד על המפנה שחל בהשקפת עולמה של התנועה³¹. לדעתו, כל עוד היה קיים המרכז היהודי בפולין לא היה צורך בפעולה מודעת לשם שמירה על קיומו של העם, שהרי שם היתה הווייתו הלאומית טבעית ובלתי ניתנת לערעור במובן האובייקטיבי. חיסולה הטראגי המוחלט של מציאות זו מחייב מעתה, לדעתו, את המאמץ המודע והמכוון לשם הצלת העם מסכנת ההתבוללות. לפיכך ביקש להבהיר באופן שאינו משתמע לשתי פנים, כי אין לראות בוועידה מעין אינטרנאציונל של ה'בונד'. שהרי המדובר כאן הוא לא בפועלים בני עמים שונים, אלא בעמלים השייכים לאותה אומה, אך מתגוררים בארצות שונות: 'דער

30 ראה ויכוח בין ע' נאוואגורודקי ל' פאט, אונזער צייט, דצמבר 1946.

31 ע' שערער, זין און גייסט פון בריסל, ספטמבר 1947.

אינטרנאציונאל נעמט ארום פארטייען פון פארשידענע לענדער און פעלקער, מיר דאקעגען געהערן טאקע צו פארשידענע לענדער, אבער צו איין פאלק'. כלומר, תודעת ההשתייכות הלאומית מעבר למסגרת הטריטוריאלית היא מעתה היסוד לקיומו מחדש של העם מהריסותיו. שערער השתעשע גם בתקווה, כי המרכז הטריטוריאלי היהודי הגדול בארצות-הברית ימלא בעתיד את מקומו של המרכז בפולין אשר נעלם במלחמה. עם זאת, המפנה בתפיסת הלאומיות היהודית לא הביא עמו שינוי ביחס לציונות. שערער נשאר מתנגד קיצוני שלה. במיוחד שלל את יומרותיה ההגמוניות בתחום הלאומי, ואפילו לא נרתע מלרמוז לדמיון בין מגמותיה הפלשתין-צנטריסטיות לבין האידיאולוגיה הנאצית. זו האחרונה גרסה כי גרמניה היא מעל לכל, ואילו הציונות טוענת, לדבריו: 'ארץ-ישראל, ארץ-ישראל איבער אלעס'. דעתו היתה כי עתידו של העם יוכרע לא בארץ ישראל אלא במאבק למען קיומו הלאומי בארצות הגלות ובמיוחד בארצות-הברית.

אכן, הוועד המתאם של הארגון העולמי של ה'בונד' במושב בבריסל שלל את ההחלטה על הקמת מדינה יהודית. הוא הכיר אמנם בזכותם של יהודי ארץ ישראל להתקיים כקבוצה לאומית, אולם התנגד ליומרתם להיות מרכז לאומי ליהודי העולם. על פי השקפתם של חברי הוועד, לא ניתן לשנות היסטוריה בת אלפיים שנה, שבה התקיימו היהודים כאומה עולמית (א וועלט-פאלק)³². הם שללו את הקמת המדינה גם מטעמים מדיניים סוציאליסטיים – מלחמה עם עמי ערב והסתבכות באינטרסים אימפריאליסטיים של מעצמות המערב. ההצהרה של הוועד המתאם עוררה מחלוקת קשה בקרב הוגי הדעות הבונדאים בארצות-הברית. מותחי הביקורת על ההחלטה, אשר בראשם התייצב המנהיג הוותיק יעקב פאט, ביקשו להפריד בין יחסם השלילי כלפי הציונות לבין הערכתם החיובית את המדינה היהודית. בדבריהם ניכרת היתה ההבחנה בין הציונות האגרסיבית, כהגדרתם, השוללת את הגולה והמחשישה בזה את תהליך הפירוד בעם, לבין זו המשלימה עם קיום הגולה. בעקבות נכונותם להשלים עם הציונות המתונה הם הביעו יחס חיובי גם כלפי המדינה היהודית. את הקמתה ראו כתוצאה אובייקטיבית והכרחית מן ההתפתחויות שאחרי השואה, ואת ייעודה הבינו כמחזקת את אחדותו של העם היהודי העולמי. מדבריהם עלתה הכמיהה או השאיפה למעין ברית בין ה'בונד' החדש למדינה היהודית שזה עתה נוסדה, למען ביצורה ושמירתה של הלאומיות היהודית³³. לעומתם טען עמנואל שערער, כי לא ניתן ליצור הפרדה בין הציונות ובין המדינה היהודית. ההשלמה עמה כתופעה חיונית וחיונית במובן הלאומי, אפילו כשהיא מתלווית בשלילת הציונות האגרסיבית, פירושה קבלת עיקריה של הציונות וקץ האידיאולוגיה הבונדאית³⁴. מן הבחינה המדינית, הציע שערער את הפיכתה של ארץ ישראל למדינה דו-לאומית, ותבע למסד את הקשר, על בסיס לאומי, בין היישוב היהודי בארץ ישראל לבין יהודי התפוצות.

32 'אונוער שטעלונג – דער "בונד" ועגן מדינת-ישראל', אונוער צייט, יולי-אוגוסט 1948.

33 ראה: י' ברומבערג, 'צווי רעזולוציעס'; יעקב פאט, 'אין שפיגל פון ווירקלעכקייט'; שם, ספטמבר 1948.

34 ע' שערער, 'אונוער שטעלונג – אונוער ענטפער', שם.

הפולמוס בין שני חלקי ה'בונד' בארצות-הברית נמשך גם בוועידה העולמית השנייה, אשר התקיימה בניו-יורק בסתיו 1948.³⁵ בוויכוח בשאלת היחס כלפי הציונות ומדינת ישראל השתתפו כשלושים ושישה דוברים. שנים-עשר עד ארבעה-עשר מהם תמכו בהשקפתו של י' פאט, ואילו כעשרים ושניים הזדהו עם עמדתו של ע' שערער. החלטת הוועידה היתה איפוא על פי דעתם של רוב המשתתפים בוויכוח, אולם המגמה של שינוי היחס כלפי הציונות לא נבלמה בכך, והיא אפילו הלכה והעמיקה.

חצי שנה לאחר תום הוועידה פרסם ישעיהו טרונק מאמר שביקש לחשוף את השורשים ההיסטוריים של ה'בונד' והציונות בתולדותיו של העם היהודי.³⁶ במאמר זה היתה כפירה של ממש במסורת האנטי-ציונית של תנועתו. על פי השקפתו ההיסטוריוסופית, ניתן להבחין בתולדות עמנו, מראשיתן ועד התקופה האחרונה, בשתי מגמות סותרות, אשר יחס דיאלקטי מתקיים ביניהן – מגמת ההתרכזות, ה'קאנצענטראציע', מול מגמת ההתפשטות, ה'עקספאנסיע' כהגדרתו, או הפארטיקולאריות לעומת האוניברסאליות, כלשון ימינו. שתי המגמות מצויות, לדעתו, כבר בספר הספרים. בגלות משמשות ההשתלבות של היהודים בתרבות סביבתם, מחד גיסא, והשאפה לציון, מאידך גיסא, עדות לתופעה זו. בדורות האחרונים ה'בונד' והציונות הם הממשיכים קווים אלה בתולדות ישראל. הואיל ושתי התנועות מייצגות את ההמשכיות ההיסטורית, הרי טעות בידן אם הן מניחות כי בעתיד תוכל אחת לבטל את קיום זולתה. אחרי שהעניק לציונות את הלגיטימציה ההיסטורית, טען טרונק כלפי תנועתו, כי ה'בונד' טעה בעבר באמונתו שבידיו תינתן ההגמוניה על עתידה של היהדות. זרמים רוחניים וכמיות נפשיות, כפי שמייצגת אותם הציונות, מושרשים עמוק בתוככי העם, ולכן אין הם עוברים ונעלמים בנקל. מה עוד, כדבריו, שהם תורמים הרבה לעיצוב פני האומה.

את השינוי שחל בהשקפת עולמו של פלג זה ב'בונד' אפשר לחתום בדבריו של ליפמן הערש, אשר העמיד את עיקר ההבדל בין הציונות וה'בונד' על הפלשתינוצטריזם בלבד, כלומר על תביעתה של זו להעמיד את הגולה לרשותו של המפעל במדינת ישראל עד לחיסולה הסופי. בכך החזירו טרונק והערש את הוויכוח בין ה'בונד' והציונות אל תוך הקונסנזוס הלאומי היהודי, במובן ההיסטורי והרעיוני כאחד. מאמרים אלה היו איפוא אותות ברורים לשינוי הקובע שחל בהשקפת העולם של ה'בונד', או של חלקים חשובים בו בארצות הברית, שהפכו מן הדוגלים ב'נורמליזאציה כללית' למאמינים ב'נורמליזאציה יהודית'. השינוי בהשקפת עולמם של אותם חברי ה'בונד' בארצות הברית הביא לקירבה רעיונית רבה בינם לבין קבוצת המשכילים האידישיסטים אשר ישבו באותה ארץ ולא הרפו מאמונתם באפשרות תחייתה של תרבות האידיש בה. יותר מכל קבוצה אחרת, הם העניקו משמעות חיובית לקיום היהודי בגולה כהוויה תרבותית וחברתית. הנורמליות היהודית מבחינתם היתה איפוא בראש וראשונה הקיום הגלותי.

הסופר והסאטיריקן שלום ניגער הרחיק לכת מכולם בתפיסה זו, בטענה שגם היישוב

35 ראה: 'די צווייטע וועלט-קאנפערענץ פון "בונד"', שם, אוקטובר-נובמבר 1948.

36 י' טרונק, 'די היסטארישע ווארצלען פון "בונד" און ציוניזם', שם, פברואר-מרץ 1949.

היהודי ומאוחר יותר אפילו מדינת ישראל לא יימלטו מאופיו הגלותי של העם³⁷. לדעתו, העליה ההמונית למדינת ישראל, שאותה העריך כחזיון לאומי ואנושי מרהיב, תגרום לכך שארץ ישראל תיכבש על ידי הגולה. זאת מפני שהרצף ההיסטורי התרבותי של כל עדה בישראל יהיה בסופו של דבר חזק מן החדשנות אשר הציונות הביאה עמה. אפילו נסכים, המשיך ניגער בטיעונו, כי הציונות חוללה את המהפיכה הגדולה ביותר בתולדות העם היהודי, הרי אין ספק כי גם היא, בדומה לשכמותה בקרב עמים אחרים, תשנה רק את אורח חייו החיצוני של העם, אבל לא את פנימיותו. כי זאת מה שאנו צריכים ללמוד מן ההיסטוריה, ש'עמים מחוללים מהפיכות בארצותיהם ולא ארצות בעמים'. על כן, גם כאשר תשאף המדינה להיות הניגוד המוחלט של הגולה, בסופו של דבר, מרצון או מאונס, היא תהיה הממשיכה שלה. דעה דומה הביע המשורר ה' ליוויק³⁸. הוא יצא נגד ההשקפה ה'ציונית-כנענית' בדבר יצירתה של אומה יהודית חדשה בארץ ישראל. לדבריו נבעה תורה זו מן האידאולוגיה של 'שלילת הגולה', העלולה להביא את הדוגלים בה לשלילת העם היהודי. לעומת זאת, גרס ליוויק קיום מקביל של התרבויות הלאומיות, האידיש והעברית, בתפוצות ובמדינת ישראל, וקיווה לשיתוף פעולה פורה ביניהן.

בדיונים אלה, שערך הירחון צוקונפט, נטל חלק גם שמעון רבידוביץ. הוא חזר על ההשקפה שאותה ניסח כעשרים שנה לפני השואה וייסוד המדינה היהודית בתחום ה'נורמליזאציה היהודית'³⁹. השקפתו היתה המכלילה והשיטתית בקרב אותם המשכילים האידשיסטים שלא השתייכו ל'בונד' או לתנועה הציונית. את היחס בין המדינה ויהודי התפוצות הגדיר כ'שנים שהם אחד'. זהות זו נתפרשה אצלו כשיויון-ערך מוחלט ביניהם. אכן, רבידוביץ הכיר בייחודה ההיסטורי של ארץ ישראל, ובחשיבותה העולה על כל ארץ אחרת בהווה הלאומית היהודית, אולם את הקיבוצים היהודיים השונים ראה כשותפים מלאים ושווים במאמץ לקיים את החיים היהודיים. שותפות זו באה אצלו כתחליף לתורת התלות של התפוצות במרכז שבארץ ישראל, שבה דגלו הציונים ה'אחד-העמים', והיא הביאה אותו אל התביעה להעניק מעמד אוטונומי לכל תפוצה במאמציה לתרום לקיום היהודי. בלשון אחר, הוא לא ראה בהשפעת התרבות הנוצרת בארץ ישראל על התפוצות כורח המציאות. השפעה כזו אפשרית, ואולי אף רצויה, אבל רק כשהיא נובעת מתוך בחירה. השקפות אלה היו ביטוי לתפיסת האחדות השלמה והמאוזנת של הקיום היהודי. על פי תפיסה זו אין להעריך את התפוצה היהודית כמהות שלילית או חיובית, אלא לראותה הן כתופעה היסטורית והן כנצחית. לפיכך צריך לקבלה כמות שהיא, על תקופות העלייה והירידה בתולדותיה. בתור שכזו התפוצה היתה לחלק בלתי נפרד מן הקיום ה'נורמלי' היהודי, הכולל את החיים בה ובארץ ישראל. רבידוביץ סירב להגדיר את היחס בין השניים כקשר, שהרי

37 ראה דבריו: 'יידן נאך דער מלחמה', צוקונפט, מארס 1945 (סימפוזיון): ראה גם: ש' ניגער, 'המשך מיינט נישט אז אלץ זאל בלייבן ביים אלטן', שם, מארס 1950.

38 ה' ליוויק, 'די בשותפותדיקע שעפערשקייט פון ישראל און די יידן איבער דער וועלט', צוקונפט, מאי-יוני 1949.

39 ש' ראווידאוויטש, 'צווי וואס זיינען איינס', צוקונפט, מאי-יוני 1949.

קשר מתקיים בין שני חלקים נפרדים ואילו אלה, יהודי התפוצות ויהודי ארץ ישראל או מדינת ישראל, אחד הם.

ההגות הציונית בארצות-הברית, בתקופה הנידונה כאן, נחלקה ביחס לקיום היהודי בין הדוגלים ב'נורמליזאציה ייחודית' לבין אותם שגרסו את ה'נורמליזאציה היהודית'. מן הדין יהיה לציין כי הראשונים, אשר הבולט ביניהם היה אבא הלל סילבר, המשיכו את המורשת של הציונות האמריקאית מבית מדרשו של ריצ'ארד גוטהיל, זלמן שכטר ולואי ברנדייס. לעומת זאת בהשקפתם של האחרונים, במיוחד ראשי 'פועלי-ציון', נמזגה המסורת הציונית המזרח אירופאית. המכנה המשותף בין שתי הגישות עמד על ההנחות הבאות: האמונה כי הציונות מהווה תנאי הכרחי להמשך קיומו של העם היהודי בכיזור אחדותו של הכלל, בחיזוק ביטחונו וגאוותו של הפרט ובהחייאת התרבות הלאומית; ההכרה כי מעמדה של יהדות ארצות-הברית בחברה הכללית שונה באורח מהותי ממעמדם של היהודים במזרח אירופה או ברוב המקומות בעולם שבהם מתקיימים ריכוזים יהודיים; ולבסוף, קבלת עול האחריות הלאומית במובן הסיוע המדיני והכלכלי ליישוב בארץ ישראל וליהודי התפוצות האחרות, והתמיכה הבלתי מסויגת במאמץ החלוצי של התנועה הציונית.

ההבדל בין בעלי הגישות השונות היה בזה, שאלה ראו בחברה היהודית בארצות-הברית תפוצה ייחודית וחיובית, ואילו האחרים העריכו אותה כגולה מיוחדת במינה. תפיסת הגלות על רקע הווי החיים היהודי האמריקאי היתה מורכבת מראש, מפני אופיה הפתוח, הדימוקראטי והפלוראליסטי של החברה הלא-יהודית במדינה זו. על כן, בהעדר מצוקה קולקטיבית נתפסה הגלות אצל אחדים מאלה כבעיה אינדיבידואלית. יואכים פרינץ גרס, כי גילויי האנטישמיות בחברה החופשית הם עדות לקיומה של הגלות, וביקש מכל פרט להגיע להכרה, 'כי למרות החירות המוחלטת אנחנו צריכים להגיע בתוך עצמנו אל ההחלטה האישית להיות עם בדרכו הביתה' (Being a people on its way home), על מנת לבנות בו מולדת ליהודים⁴⁰.

בן הלפרין, מי שהיה בסוף שנות השלושים ממנהיגי תנועת הנוער ה'בונים', פירש את הכרת הגלות כתחושה אישית מוסרית⁴¹. הלפרין יצא בביקורת על הדוגלים ב'נורמליזאציה ייחודית', הרואים בגלות את ביתם והמאמינים באפשרות פריחתה של תרבות לאומית בה. בניגוד להם הוא גרס, כי תרבות לאומית אינה צריכה לשאוף להיות בת בית בכל ארץ בעולם. ההיפך מזה הוא הנכון. דווקא תחושת הזרות היא ערובה לקיומה של תרבות יהודית מחוץ למולדתה, ואפילו תנאי לה. והדבר אמור במיוחד לגבי בעלי ההשקפה הלאומית החילונית, שהם כבר משולבים בתרבות הכללית. להלפרין היה יחס חיובי אל התרבות הכללית, והוא הכיר בעוצמתה הכובשת. לכן חשובה היתה לו תחושת הזרות או הגלות כסכר בפני ההתבוללות המוחלטת. תחושת הגלות חשובה היתה בעיניו לא רק כמי שמקיימת את הלאומיות היהודית, אלא גם כמחויבות מוסרית כלפי בני העם היהודי הנכחדים על ידי הנאצים. לפי דבריו:

J. Prinz, 'Basic Zionism', *The New Palestine*, September 15, 1944 40

B. Halperin, 'At Home in Exile', *Furrows*, January 1943 41

עם אחד בלבד, בארצות־הברית ובכל מקום אחר, הנו בגלות. הוא יכול להינצל קולקטיבית, ועקב המציאות הטראגית של ימינו, גם אישית, רק בארץ משלו. עד אשר עם זה לא ימצא לו מקלט בטוח בביתו, אנחנו, יהודי ארצות־הברית, איננו יכולים להרשות לעצמנו את המותרות של (תחושת) היותנו בבית. ככלל, איננו יכולים להיות בבית. כפרטים אסור לנו לחוש בבית עד שלעמנו יהיה בית משלו לכל בניו הסובלים. בשביל יהודי ארצות הברית גלות אינה רק עובדה – זו היא חובה.

תפיסת הגלות מתבססת אצלו איפוא על ההכרה האובייקטיבית בקיומו של עם יהודי מחוץ למולדתו, ועל ההזדהות המוסרית הסובייקטיבית עם סבלו. תרגומה המעשי של השקפה זו היה לדעתו בעלייה החלוצית לארץ ישראל, במאבק למען השפה העברית ובאחריות לאומית כוללת ואקטיבית של ההנהגה היהודית בארצות־הברית⁴².

בחוגי 'פועלי־ציון', בקרב קהל דוברי לשון האידיש וקוראיה, היתה לכאורה שאלת האנומליה היהודית הגלותית ברורה יותר. אולם, כנרמז, הדברים לא היו פשוטים גם אצלם. כאנשים אשר בילו את רוב שנותיהם בארצות־הברית וכבעלי ניסיון חיים במזרח־אירופה, הם לא היו יכולים למתוח גזירה שווה בין שתי הוויות גלותיות אלה, וכיוצאים בלשון האידיש ואוהבים את תרבותה לא רצו לוותר על נכס לאומי זה. על כן, בצד הסכמתם להנחה כי הגלות בתור קיום לאומי הנה תופעה שלילית, הרי בגולה היהודית מצאו הרבה מן החיוב.

חיים גרינברג, מחשובי הוגי הדעות של הציונות הסוציאליסטית בארצות־הברית, ניסח את הדילמה הזו באורח פאראדוקסאלי. בדיון שנערך על ידי השבועון צוקונפט על עתיד העם היהודי בתום המלחמה⁴³ טען, כי 'אסוננו מתבטא פחות בזה שהננו נמצאים בגלות כמו בכך שמכמה וכמה בחינות השתחררנו מן הגלות, כלומר מן המתח הקיומי שבה, מן היצירתיות, מצורת החיים ומן המיסתוריות שלה'. השחרור מן הגלות משמעו בימינו אלה קיום יהודי חסר כיוון וחסר מטרה. ההבחנה בין גלות לגולה עוררה אצלו הערכה חיובית כלפי היהודי הגלותי, שבו ראה את גדול המורדים וההרפתקנים בהיסטוריה, אשר במשך הדורות נשא עמו מארץ לארץ את אמונתו ותרבותו על אף הלחצים שהופעלו עליו והפיתויים שנוצרו בפניו. אכן, לדבריו, הגלות הנה טרגדיה, אולם בשום פנים ואופן לא בושה⁴⁴. גרינברג היה שותף לדעתם של האידישיסטים, כי בארץ ישראל אין פיתרון טריטוריאלי לרובו של העם היהודי. אולם בניגוד להם ראה הוא בציונות, כרעיון וכתנועה הגשמה, את הכוח הלאומי האחד שיוכל ללכד את העם היהודי למאמץ משותף לשם בניין עתידו. את המשימה הזו הגדיר גרינברג כ'מעשה בראשית', והוא קיווה שהודות לה ישוחררו הכלל והפרט היהודי מן הדאגה להמשיך בקיומם הלאומי⁴⁵.

42 ראה הוויכוח בין ב' הלפרין ל' כהן, מראשי האגודה ה'רקונסטרוקציוניסטית', בעקבות המאמר הנזכר לעיל: E. Rohn, 'Is it Our Duty to Remain Maladjusted?'; B. Halperin, 'How to observe the Commandment of Exile', *Furrows*, March 1943

43 'יידן נאך דער מלחמה', צוקונפט, מארס 1945.

44 ח' גרינבערג, 'גלות איד', אידישער קעמפפער 3.8.1945.

45 א' מענעס און א' גרינבערג, 'רעליגיע און אידישקייט', אידישער קעמפפער, פסח תש"ד.

יחד עם זאת, גרינברג לא האמין כי בגולה יוכל היהודי לפתח את תרבותו באורח חופשי לחלוטין. וזאת, אולי מפני שלעולם לא ישתחרר לגמרי מהרגשת חוסר הביטחון לגבי עתידו ומתחושת אי הנוחות של אדם החי במעין 'נאמנות כפולה'. ומפני 'נורמליות יהודית' זו ראה את עצמו חיים גרינברג כ'שולל הגלות'⁴⁶. שלילת הגלות שלו הביאה אותו להגן על זכותה של התנועה הציונית לקרוא ליהודי ארצות-הברית לעלות לארץ ישראל, כנגד אותם אשר ראו בתביעה זו ניסיון לשכנע את היהודים להיות בארצם אזרחים על תנאי. גרינברג עמד על כך שהחברה האמריקאית מעניקה את הזכות ליחיד ולקבוצות להיות שונים. השונות של היהודים, 'אנדערשקייט' כלשוננו, היא הכמיהה לציון, שאותה הביאו מן הגלויות השונות אל חופי ארצות-הברית. העלייה כתופעה של בחירה ולא של הכרח, וכביטוי לחרות הסובייקטיבית ולא תוצאה של כפייה קולקטיבית, תואמת איפוא את התרבות האמריקאית והנה סימן מובהק של 'השונות הנורמלית' בעולם היהודי.⁴⁷

השקפתו של מבקר הספרות והפובליציסט שלמה גרודזונסקי לא היתה שונה מזו של ח' גרינברג, אלא שאצלו חל שינוי מסוים בתפיסת הקיום היהודי במרוצת השנים הללו. במשך שנות המלחמה היה גרודזונסקי ספקן לגבי אפשרות תחייתה של תרבות יהודית בארצות-הברית. את שורש כל הרעות שפקדו את העם ראה בגלות⁴⁸. אחרי קום המדינה חל אצלו מפנה. מעתה קיבל את הגלות כחלק מן הנורמליות היהודית. על מנת שזו תמשיך להתקיים חזר להלכה אל קריאתו של הרצל, כי קודם שהיהודי עולה אל מולדתו בארץ ישראל עליו לשוב אל היהדות. עיקר תפקידה של הציונות יהיה מעתה לחנך לקראת תרבות יהודית-ציונית, שתהיה קשורה אל המסורת הדתית על סמליה וערכיה. באשר לעלייה, זו תהיה נחלתם של מעטים בלבד בטווח הזמן הנראה לעין⁴⁹.

דעה דומה היתה גם לסוציולוג היהודי יעקב לישיצ'נסקי⁵⁰, שקיווה כי בארץ ישראל תתממש השקפתו הטריטוריאליסטית. כך היתה אף דעתו של המנהיג הפוליטי של מפלגת 'פועלי-ציון' ברוך צוקרמן⁵¹, אשר ראה בקיבוץ גלויות תהליך ממושך, המאחד במהלכו את העם כולו והמוביל לקראת קיום לאומי נורמלי. בעניין זה היתה לו אפילו נוסחה: כל זמן שהיחס בין היהודים היושבים בארצם לאלו הגרים בארצות אחרות לא ישווה לזה הקיים אצל האיטלקים או היוונים במולדתם ובעולם – לא יבוא קץ על הגלות. לבסוף, נסכם את דעתם של בעלי הגישה של 'הנורמליזאציה היהודית' בדבריו של הרב

46 ה' גרינברג, 'א פארפאלשטער באגריף', אידישער קעמפפער, 24.2.1950.

47 ה'נ"ל, 'אידישע אנדערשקייט', שם, 29.12.1949.

48 ש' גראדזענסקי, 'די שכינה אין גלות', אידישער קעמפפער, 23.1.1942; ה'נ"ל, 'אברכה אוף אן אבידה', שם, 7.5.1943.

49 ה'נ"ל, 'מדינת ישראל און דאס אמריקאנער אידנטום', שם, 6.5.1949; ה'נ"ל, 'צוריק צום ציוניזם', שם, 23.9.1949; ה'נ"ל, 'ארום און ארום', שם, 10.1.1950.

50 י' לעשצ'ינסקי, 'וואס עס פעלט', שם, 16.7.1943; 'סך הכל פון גלות' – 'עקספערעמענט', שם, 24.12.1943; 'גלות און אידישקייט', שם, 22.4.1947; 'גלות און חוץ לארץ', שם, 27.8.1948.

51 ב' צוקרמן, 'די פראבלעם "ישראל בעמים" אין דער נייע תקופה', צוקונפט, ינואר 1950; ה'נ"ל, 'וועגען דעם "עם אחד" יסוד אין ציוניזם', אידישער קעמפפער, 16.6.1950; ה'נ"ל, 'קיבוץ גלויות', שם, 23.6.1950.

הציוני יליד טרנסילבניה אליעזר ברקוביץ. הוא הדגיש שהקשר של יהודי העולם אל ארץ ישראל קיים לא מפני שהם מבקשים להיות אומה אלא משום שהם כבר אומה. ומפני זה זכותם להתקיים כעם ריבוני בארצו וכמיעוט לאומי בכל הארצות שבהן הם מצויים⁵².

הדיון בשאלת מהות הקיום היהודי, שעמד בסימן השאיפה לנורמליזאציה, נערך בתקופה יוצאת דופן בתולדות ישראל. הדור אשר ראה את השואה וחזה את הקמת המדינה חש והבין, כי תקופתנו אינה מן הרגילות. על כן נתחדדה מודעותו ההיסטורית וגברה רגישותו לבעיית הקיום היהודי. הלבטים שלתוכם נקלע הציבור היהודי באותן השנים נגעו פחות לצורת פעולתו מאשר לאופן הגדרתו. כלומר, השאלה היתה לא 'מה לעשות' אלא 'מה להיות'. אחרי תקופה של כמעט חדלון אונים, שלא כאן המקום לברר את סיבותיו, בכל הנוגע להצלת יהודי אירופה בזמן המלחמה, התגייס ציבור זה למאמץ לאומי רב כישרון והרה תוצאות למען הקמתה של המדינה ולסיוע לפליטי השואה. דומה כי דווקא ההצלחה שזכה בה בפעולה זו עוררה בקרבם את הלבטים בקשר למהות הקיום היהודי בעתיד.

בשלוש הגישות אשר נדרשנו להן בשאלה זו אפשר להבחין בדפוסי מחשבה שונים זה מזה. אצל הראשונה היתה התפיסה ביסודה רציונאליסטית-אוניברסאליסטית; בשנייה שלטה במיוחד ההשקפה ההיסטורית-דתית; ואילו בקרב השלישית היתה זו בעיקר התחושה הרגשית-הלאומית. המעקב אחרי התפתחותן והתגבשותן של גישות אלה מביא למסקנה, כי קיים קשר בין מידת ההכרה בייחוד הקיום היהודי לעוצמת ההיסוסים שלהן, כלומר ככל שהתפיסה הדגושה יותר את השונות, כן גברו הלבטים בתוכה.

את בעלי התפיסה הראשונה שחררה תפיסת 'הנורמליזאציה הכללית' או 'המוחלטת' מן הלבטים הקשורים בהכרה בייחוד הקיום היהודי. ואולי מפני העדר הבעיה, יכולים היו להיות שותפים לגישה זו, באורח 'נורמלי', בעלי השקפות עולם מנוגדות בתכלית, כמו הראדיקאלים המתבוללים, חברי 'המועצה למען היהדות' ואנשי 'הוועד לשחרור האומה העברית'. בעלי הגישה השנייה, אשר ביקשו לראות בפזורה היהודית תופעה היסטורית אוניברסאלית, התלבטו בשאלת הקשר בין הדת והלאומיות, שאותן הם לא יכלו ולא רצו לנתק זו מזו, ובמיוחד כשהמדובר היה בלאומיות יהודית שלבשה צורה של ארגון מדיני. בניגוד לבעלי הגישה הראשונה היה לאלה מכנה רעיוני משותף, והוא האמונה הדתית, על אף גווניה השונים. בנוסף לכך הם היו תמימי דעים, כי המציאות הפוליטית והתרבותית בארצות-הברית מעניקה לגיטימציה למעמד הקיומי המיוחד שהם מבקשים לעצמם, מבלי שתפגע בכך השתלבותם הנורמלית בחברה שבה חיו ובה ראו עצמם שותפים מלאים. את בעלי הגישה השלישית פקדו הלבטים הקשים ביותר. וזאת, מפני שלתפיסתם הלאומית האפריורית והכוללת לא היתה שום מקבילה, והיא היתה כל כולה יהודית. החשוב בתפיסה זו היה בהעמדת הקיום היהודי בעיקר על ההשקפה הלאומית. בהכרה זו נוצר המכנה המשותף, הפאראדוקסאלי לכאורה, בין היריבים האידיאולוגיים והפוליטיים המסורתיים – ה'בונד' ו'פועלי-ציון'; וזאת עקב העובדה שה'בונד' שינה את השפעתו בעניין הלאומיות, למרות

שלא הגיע אל הציונות, ואילו 'פועלי-ציון' דחו את תורת 'שלילת הגולה', אף על פי שהמשיכו להאמין בתהליך קיבוץ הגלויות. דומני שאפשר לסכם ולומר, כי במבחן ההיסטורי הוכח, שהגישה הרציונאליסטית היתה לא מציאותית, ההיסטורית-דתית הפכה לקיומית, ואילו הריגשית-לאומית – רק העתיד יחרוץ את גורלה.

