

פלורליזם בציון: בין התנועה הרפורמית הישראלית לאמריקנית

דויד ברק גורודצקי

תקציר

התנועה הרפורמית האמריקנית התמודדה עם מתח מתמיד בין רצון להשפיע על עיצוב זהות יהודית פלורליסטית בישראל ברוחה ובדמותה ובין חשש מההשלכות האפשריות של הקמתה של מדינת ישראל על מעמדם של היהודים בארצות הברית כקהילה דתית אוטונומית. מנגד, התנועה הרפורמית בישראל התפתחה תוך כדי ניסיון לאזן בין יניקה ממקורות אמריקניים ובין התאמה לזירה הישראלית, והתרכזה בעמדה הציונית ובניסיון ליצור תרבות רפורמית עברית. במאמר זה נבחנת הדיאלקטיקה שהתקיימה בין התנועה הרפורמית האמריקנית לזו הישראלית מראשית התפתחותה של התנועה בישראל תוך כדי התמקדות בסוגיית ההכרה ביהדות לפי האב בתנועה האמריקנית ב-1983. בסיכומו של דבר, היחסים בין התנועה האמריקנית לזו הישראלית מתבטאים במתח המתמיד שבין קרבה לריחוק עקב רצונו של כל צד לשאוב לגיטימיות מקיומו של האחר ובה בעת לעצב את התפתחותו בהתאם לתנאים הייחודיים בסביבתו. היחסים הדיאלקטיים בין יהדות ארצות הברית ובין ישראל נתונים בצבת של יחסי כוח פוליטיים וכלכליים, ומתאפיינים בניסיונו של כל צד למנף את הונו הממשי או הסימבולי למיצוב עמדתו בשאלת אופיו של הקיום היהודי.

מילות מפתח: גיור לפי האב, דת ומדינה, ישראל והתפוצות, פלורליזם, התנועה הרפורמית

במאמר זה נבחנת הדיאלקטיקה שהתקיימה בין התנועה הרפורמית האמריקנית לזו הישראלית מראשית התפתחותה של התנועה בישראל עד שלהי המאה ה-20. דיאלקטיקה זו באה לידי ביטוי בפעילות מעשית לקידומה של התנועה בארץ, בהתבטאויות ובפרסומים של רבני התנועה והוגיה ובסידורי התפילה בארצות הברית ובישראל. הסוגייה העיקרית הנדונה היא סוגיית ההכרה ביהדות לפי זהות האב, שהוחלט עליה בתנועה האמריקנית ב-1983 ובתגובה להחלטה זו בתנועה הישראלית. פרשה זו מאירה באור מורכב את דינמיקת היחסים בין התנועות, ששלובים בה שיקולים ערכיים ומעשיים ותפיסות שונות של מהותה של הזהות היהודית הרפורמית בישראל ובארצות הברית. העיסוק המחקרי ביחסי יהדות ארצות הברית וישראל התמקד בדרך כלל בנקודת המבט היהודית-אמריקנית

על ישראל, אולם לאחורונה ניכר מאמץ להפנות את הזרקור המחקרי אל המבט הישראלי על יהודי התפוצות.¹

טענתי המרכזית במאמר נוגעת לתהליך של 'ישראליוזיה' שעברה התנועה הרפורמית בישראל. תהליך זה האיץ את השתלבותה, גם אם המסויגת, של התנועה בארץ, ואפשר לה להשיל את הזוויות האנגלו-סקסית והאמריקנית שלה לטובת זהות מקומית המותאמת לצרכים הדתיים בישראל ולמערכת האידאולוגי והפוליטי המקומי. עם זאת, השתלבותה של התנועה הרפורמית בישראל עוררה מתחים מבניים ואידאולוגיים ביחסיה עם תנועת האם האמריקנית. מאפייניהם הם יחס מסויג לציונות ונטייה למקד את פיתוחה של הזווית הרפורמית בצרכיו של עולם היהדות האמריקנית, לצד התעלמות מהשפעתן של החלטות תאולוגיות וארגוניות על סיכויי שגשוגה של התנועה הרפורמית בארץ.

התנועה הרפורמית והציונות

תפיסת העולם הרפורמית רואה בקיום היהודי חלק מתמונת עולם שוויונית של הנאורות, שדוחה את הלאומיות. גישה אוניברסליסטית זו הייתה מקור יסודי וראשוני למתח עם הציונות. עוד בטרם התפתחה אידאולוגיה רפורמית-אוניברסליסטית מגובשת אפשר היה להבחין בדפוס תגובה יהודי-אמריקני, שהתבסס על ניסיונם של בני התקופה להתגבר על אנטישמיות ועל דעות קדומות בעזרת ערכים כלל-אמריקניים.² האוניברסליזם המודרני נתפס אף כהתגשמות השאיפה המשיחית.³ עם הזמן התגבשה התפיסה האוניברסליסטית לאידאולוגיה של ממש, שבבסיסה היה ניסיון להשתלב בחברה האמריקנית ולהיפרד מכל מה שמבליט שונות וזרות. האוניברסליזם הרפורמי לא חלק על הציונות בשאלת קיומו של כלל יהודי, אלא בשאלת זהותו וטובתו של כלל זה. הן הרפורמה הן הציונות מייצגות אותה, שאיפה לנורמליזציה, המבקשת מצד אחד להבין את ההיבט הייחודי של הקיום היהודי, ומצד אחר לפעול להשתלבותו בתרבות המודרנית. עם זאת קיים מתח מובנה בין היסוד האוניברסלי של תפיסת העולם הרפורמית ובין הציונות הלאומית. הרפורמה ראתה בעם

1 לגישה הראשונה ראו למשל: אלון גל (עורך), ישראל הנכספת: האידיאליים והדימויים של יהודי צפון-אמריקה, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 1999. לגישה השנייה ראו: אופיר עבו ותניא ציון-וולדקס (עורכים), העולם היהודי – מבטים מישראל: דימויים, ייצוגים וגבולות, מכון בן-גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2020.

2 עופר שיף, יהודים משתלבים: אוניברסליזם רפורמי אמריקני מול ציונות, אנטישמיות ושואה, עם עובד, תל אביב 2001, עמ' 28-29, 34-35.

3 בהצהרת פייטסבורג, 1885 – המסמך המכונן של התנועה הרפורמית בארצות הברית בראשיתה, נכתב בסעיף החמישי: 'אנו רואים בעידן המודרני של תרבות אוניברסלית של הלב והשכל את פעמי הגשמתה של התקווה המשיחית הנאצלת של ישראל לכינון מלכות האמת, הצדק והשלום, בקרב האנושות כולה'. ראו: מיכאל מאיר, בין מסורת לקדמה: תולדות התנועה הרפורמית ביהדות, מרכז זלמן שזר, ירושלים תש"ן, עמ' 447-448.

היהודי קהל מאמינים ולא קיבוץ לאומי אתני, ואילו הציונות ראתה בעם היהודי קיבוץ לאומי אתני, שהדת היא יצירתו אבל אינה מגדירה אותו. להבדיל מהציונות, שייחסה מקום מרכזי למרכיב הלכידות הלאומית, ראתה הרפורמה באמונה הדתית המונותאיסטית וברעיונות האוניברסליסטיים הנובעים ממנה את הגורם המרכזי שהבטיח בעבר את קיומה של הישות היהודית, ועשוי להמשיך ולהבטיחו גם בעתיד. לפי תפיסה זו, היסוד האוניברסלי – ולא הרכיב הלאומי – היה הכוח היצירתי והדינמי ביהדות, והוא שאפשר לה להתפתח ולהתמודד עם התרבויות הסובבות אותה בלא שתיטמע בתוכן ובלא שתאבד את ייחודה הפיזי והרוחני.⁴ על רקע זה יש להבין את ההתנגדות לציונות ביהדות הרפורמית. רוב מנהיגי הראשונים של היהדות הרפורמית היו ליברלים אנטי-לאומנים. הם קראו לביטול של החוקים הדתיים הנוגעים לקיום לאומי בארץ ישראל והוציאו מספרי התפילה את אזכורי הגלות ושיבת ציון.⁵ עם זאת התנועה הרפורמית לא הייתה עשויה מקשה אחת, וכבר בעשור הראשון של המאה ה-20 ניכרו התפלגויות בין ציונים ללא-ציונים, בין התלמידים למורים בבית המדרש לרבנות בסינסינטי ובמועצת הרבנים של התנועה הרפורמית.⁶ בשנות העשרים והשלשים של המאה ה-20 חלה תפנית ביחסה של התנועה הרפורמית אל הציונות. בבסיס השינוי האידאולוגי עמדה הכרה באופיה של הזהות היהודית כזהות אתנית ולא רק דתית, אך משקל ניכר היה גם למפנים ההיסטוריים – הציונות לאחר הצהרת בלפור, עליית המשטר הנאצי והסכנה ליהודי אירופה – וגם לתגובה לעלייתה והתפתחותה של התנועה הקונסרבטיבית. כל אלה הביאו את התנועה הרפורמית לאמץ, במצע קולומבוס מ-1937, עמדה ציונית המכירה במחויבות היהודים לסייע בפיתוח המולדת היהודית.⁷

היהדות הרפורמית בישראל

הקמתה של התנועה הרפורמית בישראל לא הייתה פרי תכנית סדורה מבית או מחוץ, אלא פועל יוצא של מהלכים אישיים של רבנים רפורמים מאירופה ומצפון אמריקה, שעלו לארץ ממניעים ציוניים וניסו להקים כאן קהילות התואמות את השקפת עולמם. תחילה היו

4 שיף, יהודים משתלבים, עמ' 16-17.

5 שם, עמ' 51-54. בחלק השני של הסעיף החמישי בהצהרת פיטסבורג נכתב: 'לא עוד רואים אנו עצמנו לאום כי אם עדה דתית, ולפיכך אין אנו מצפים לא לשיבה לארץ ישראל ולא לחידוש עבודת הקורבנות בידי בני אהרון, ולא לחידוש אי-אלו מהחוקים שעניינם המדינה היהודית'. ראו: מאיר, בין מסורת לקדמה, עמ' 447-448.

6 יונתן סרנה, 'מומרים לציונות בתנועת הרפורמה האמריקנית', בתוך: שמואל אלמוג, יהודה ריינהרץ ואניטה שפירא (עורכים), ציונות ודת, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשנ"ד, עמ' 223-243.

7 ראו: Jonathan Sarna, *American Judaism: A History*, Yale University Press, New Haven, 2004, pp. 250-254; CT and London 2004; חיים רכניצר, 'התיאולוגיה הרפורמית אל מול המפעל הציוני: עיון במצע התנועה הרפורמית', בתוך: אבינועם רוזנק (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה, מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב 2014, עמ' 72-75.

מהלכים אלה מהוססים למדי, בשל קשיים שהערים הממסד הדתי האורתודוקסי בארץ, אך גם עקב הדומיננטיות של השיח החילוני ביישוב בארץ ישראל ובמדינת ישראל.

בשנת 1923 ניסו לראשונה להקים בית כנסת ליברלי בארץ ישראל. בעת תפילות הימים הנוראים התכנסה בירושלים קבוצה של מהגרים בולטים מארצות הברית ומבריטניה, ובהם יהודה לייב מאגנס, רב רפורמי ונשיאה הראשון של האוניברסיטה העברית בירושלים;⁸ הנרייטה סאלד, מייסדת ארגון הדסה ובת לרב קונסרבטיבי אמריקני מבית הכנסת 'אוהב שלום' בבולטימור, שלמדה לימודי רבנות בבית המדרש לרבנים באמריקה (Jewish Theological Seminary) באופן לא רשמי, ולא הוסמכה; נורמן בנטוויץ', התובע הכללי של ממשלת המנדט הבריטי, שהזדהה עם ערכי התנועה הקונסרבטיבית;¹⁰ והמשוררת היהודייה האמריקנית ג'סי (ישע) סמפטר, שהתיישבה בירושלים בשנת 1919 ולימים עברה להתגורר ברחובות ובקיבוץ גבעת ברנר.¹¹ הניסיון לבסס קהילה בת־קיימא על המניין הזה לא נשא פרי, בעיקר בשל הקמת קהילה אורתודוקסית אמריקנית בירושלים, שתחילה פעלה עם המניין בשיתוף פעולה אך בסופו של דבר הכתיבה טון שמרני.¹²

ב־1933 החלו יהודים ליברלים לעלות מגרמניה לישראל בתגובה לעלייתה של המפלגה הנאצית לשלטון בגרמניה. בשנת 1935 השתקע הרב מאיר אלק בחיפה וייסד בה קהילה רפורמית, הראשונה בישראל, שכל חבריה היו יהודים יוצאי גרמניה. לאחר מכן השקיע את מרצו בהקמת מערכת חינוך; ב־1939 הקים בית ספר שייקרא לימים על שמו של ליאו בק, מחשובי ההוגים של היהדות הליברלית בגרמניה.¹³ בשנות השלושים קמו קהילות דומות לקהילה החיפאית בירושלים ובתל אביב. בתפילות שררה אווירת ההדר והכבוד הגרמנית, המתפללים שרו את הלחנים של לואי לבנדובסקי והדרשות נישאו על פי רוב בגרמנית, אך לעתים גם בעברית. שלא כבגרמניה, התפללו חברי הקהילות מסידור מסורתי ובלא ליווי של כלי נגינה. בסופו של דבר הן היו למעין 'אגודות יוצאי גרמניה'.¹⁴

- 8 על מאגנס ראו: דויד ברק־גורודצקי, ירמיהו בציון: דת ופוליטיקה בעולמו של יהודה לייב מאגנס, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2018.
- 9 Shuly Rubin Schwartz, *The Rabbi's Wife: The Rebbetzin in American Jewish Life*, New York University Press, New York 2006, pp. 47-48; דבורה הכהן, הנרייטה סאלד: מנהיגה ללא גבולות, עם עובד, תל אביב תשע"ט, עמ' 119-120.
- 10 סולומון שכטר היה מורהו של בנטוויץ' בקמברידג' לפני שנסע לארצות הברית לעמוד בראש הסמינר התאולוגי היהודי (JTS) ולהקים את התשתית לתנועה הקונסרבטיבית שם. ראו: Norman Bentwich, *My Seventy Seven Years*, Routledge and Kegan Paul, London 1962, pp. 15-19.
- 11 עוד על ג'סי סמפטר ראו: מאיר חזן, "האישה החכמה מגבעת ברנר": המשוררת ישע סמפטר והקיבוץ, זמנים, 130 (2015), עמ' 32-45.
- 12 Naomi Cohen, *The Americanization of Zionism, 1897-1948*, Brandeis University Press, Waltham, MA 2003, pp. 95-106.
- 13 לביוגרפיה של ליאו בק ראו: Michael Meyer, *Rabbi Leo Baeck: Living a Religious Imperative in Troubled Times*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2021.
- 14 בימים הנוראים הגיע מניין קהל המתפללים בשלוש הקהילות הראשונות האלה לכאלפי איש מאיר, בין מסורת לקדמה, עמ' 395-397.

בשנות החמישים והשישים קמו קהילות נוספות של התנועה הרפורמית בישראל בכפר שמריהו, בנתניה, ברמת גן ובתל אביב. בראש הקהילות עמדו רבנים שעלו לארץ מארצות הברית ומארצות דוברות אנגלית אחרות, ובהם הרבנים ג'רי אונגר, משה זמר ובוב סמואלס.¹⁵ הקהילות הרפורמיות התקשו למשוך קהל ישראלי בשל הדימוי האנגלו-סקסי שלהן, שנתפס כזר לתרבות הישראלית ולזהות היהודית בישראל. בשנת 1979 היו ילידי ישראל לא יותר מארבעים אחוז מחברי התנועה.¹⁶ להתנגדות האורתודוקסית היה תפקיד מרכזי בבלימת התפשטותה של התנועה הרפורמית בחברה הישראלית. קבוצות רפורמיות התקשו לשכור אולמות וחדרים מתאימים לעריכת תפילות וטקסי חיים בשל איומים, שמקורם בממסד הדתי, על בעלי המבנים, למשל איום בביטול תעודות הכשרות. פניות לעיריות להשגת קרקע לבתי כנסת רפורמיים נתקלו בהתנגדות ובגרירת רגליים, וקהילות רפורמיות סבלו לעתים מאלימות גלויה.¹⁷ הממסד הרבני בישראל סירב להכיר במעמדם של רבני הקהילות ובטקסי החיים שהם עורכים, בעיקר בתהליך הגיור שהם ערכו.

עמדות המנהיגים בישראל כלפי התנועה היו חלוקות. דוד בן-גוריון חש קרבה רעיונית מסוימת לתנועה הרפורמית ותמך בחשאי בניסיונות התבססותה בישראל. היה זה שילוב של היבטים אידאולוגיים, שבלטה בהם השפעתה של תורת המוסר של הנביאים, עם היבטים מעשיים – בעיקר ניסיון לעודד עלייה ממדינות שבהן הייתה הזהות הליברלית דומיננטית ולהציב חלופה למשוואת דת ומדינה בישראל. עם זאת, רוב חברי קבוצות העילית הפוליטיות של היישוב, ובהמשך של מדינת ישראל, הסתייגו מהעמדה הרפורמית אם מפני שקשרו בינה ובין ההתבוללות בתפוצות, ואם מכיוון שראו עצמם כבניה של יהדות 'אוטנטית' יותר, אף שלא אימצו את אורחות חייה.¹⁸

בשלהי שנות השבעים ובראשית שנות השמונים החל תהליך של ישראליזציה של התנועה הרפורמית בישראל. הביטויים המרכזיים לתהליך זה היו הקמתם של הקיבוצים הרפורמיים יהל (1977) ולוטן (1983); הסמכתו של הרב הרפורמי הראשון בישראל, הרב

15 דויד ברק-גורודצקי, 'לשמך נאה לומר: סיפורו של הרב זמר', בתוך: הנ"ל (עורך), 'לשמך נאה לומר: הרב משה זמר, עיונים ופרקי חיים, כנרת, זמורה, דביר, מודיעין 2022, עמ' 45-15; Robert L. Samuels, *Stepping Up to the Plate: Building a Liberal Pluralistic Israel*, Rabbis Press, New York 2017.

16 אפרים תבורי, היהדות הרפורמית בישראל: הישגים וסיכויים, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 2000, עמ' 20, 27. לעניין קשיי הקליטה והיעדר הרלוונטיות של החלופה הרפורמית, ראו: אשר כהן, 'חולשת התנועה ליהדות מתקדמת בישראל: ניתוח חברתי-תרבותי', בתוך: רוזנק (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה, עמ' 420-438. לפרופיל עכשווי של התנועה, המצביע על השתלבותם של ילידי ישראל ועל גיוון דמוגרפי בקרב חברי התנועה, ראו: ניקולא יוזגוף-אורבך, התנועה הרפורמית בישראל, רסלינג, תל אביב 2017, עמ' 175-185; דן פפרמן, זרמים בעלייה: היהדות הרפורמית והקונסרבטיבית בישראל, המכון למדיניות העם היהודי, ירושלים 2018.

17 האלימות כללה אף הצתת גן ילדים רפורמי במבשרת ציון בשנת 1997. תבורי, שם, עמ' 30-32.

18 ראו: דויד ברק-גורודצקי, 'היהדות הרפורמית בעיני המנהיגים הפוליטיים ביישוב ובמדינת ישראל בראשיתה', בתוך: עבו וציון-וולדקס (עורכים), העולם היהודי – מבטים מישראל, עמ' 70-94.

מרדכי רותם, ב־1980, בהיברו יוניון קולג' בירושלים (רותם מונה בהמשך למנכ"ל התנועה הרפורמית בארץ, וכיהן בתפקיד זה בשנים 1981-1986, עד שהחליפו הרב מאיר אזרי, גם הוא רב ישראלי שהוסמך בירושלים);¹⁹ והוצאתו לאור של הסידור הישראלי והעברי הראשון של התנועה הרפורמית – **עבודה שבלב** (1982).

בין התנועה הרפורמית האמריקנית לישראלית: ניתוח היסטורי

התנועה הרפורמית האמריקנית התמודדה עם מתח מתמיד בין רצון להשפיע על עיצוב זהות יהודית פלורליסטית בישראל ברוחה ובדמותה, ובין הסתייגות מההשלכות האפשריות של הלאומיות היהודית והקמתה של מדינת ישראל על מעמדם של היהודים בארצות הברית כקהילה דתית אוטונומית. פועל יוצא של המתח הזה היה יחס תאולוגי אמביוולנטי כלפי הציונות, שנתפסה מחד גיסא כאוטופיה משיחית שעשויה לכונן את ערכי המוסר היהודיים במרחב הפוליטי הלאומי, ומאידך גיסא כמי שמכזיבה תדיר את הפוטנציאל המשיחי הזה, ובכך מכוננת מחדש את הקיום היהודי האמריקני כזירת המימוש של המונותאיזם האתי. מתח זה עם הציונות ושאלת מרכזיותה של ישראל בזהות היהודית חוללו עליות ומורדות ביחסה של התנועה לישראל, וככלל אפשר לומר שעד היום לא נמצא לכך פתרון.²⁰

התנועה הישראלית התפתחה תוך כדי ניסיון לאזן בין יניקה ממקורות אמריקניים ובין התאמה מתמדת לזירה הישראלית, והייתה משוקעת מניה וביה בעמדה ציונית ובניסיון לכונן תרבות רפורמית עברית. ההקשר האמריקני נתפס, כאמור, כזר בחברה הישראלית והקשה על התקבלותה, אך למרות זאת הוכשר דור של רבנים ילידי ישראל. פועל יוצא מכך היו גילויים של יחס דו-ערכי אל התנועה הרפורמית האמריקנית, שברקע לו ניצבה א-סימטריה בולטת בהיקפן של התנועות ובמשאביהן. התנועה הישראלית ניסתה לאזן את התמונה על בסיס ההון התרבותי שעמד לרשותה, בדמותן של הגישה לירושלים ולארץ ישראל ומרכזיותה של השפה העברית.

19 ריאיון עם הרב מוטי רותם, ארכיון התנועה הרפורמית בישראל בספריית היברו יוניון קולג', ירושלים (להלן: את"ר), תיק 10-45933. עוד על הרב אזרי, ראו: עינת ליבל-הס, 'התפתחות היהדות הליברלית (הרפורמית/מתקדמת והקונסרבטיבית/מסורתית) בתל-אביב: דפוסי ארגון וזהויות בקהילות בית דניאל ותפארת שלום (1991-2015)', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ה.

20 ראו למשל קובץ המאמרים: Stanley M. Davis and Lawrence A. Englander (eds.), *The Fragile Dialogue: New Voices of Liberal Judaism*, CCAR Press, New York 2017

הקמתה של מדינת ישראל

לאחר הקמת המדינה ניכר בתנועה הרפורמית האמריקנית רצון לבחון את היחס לציונות ולמדינה היהודית באופן שיטתי. למרות הצהרות נמלצות, כמו זו של הרב מקס נוסבאום בוועידת הרבנים הרפורמים האמריקנים בשנת 1952, כי 'עם הקמת מדינת ישראל, המוטלת ההיסטורית השלימה את תנועתה',²¹ לדברי הרב דיוויד פוליש, מבכירי הרבנים הרפורמים הציונים בארצות הברית ולימים נשיא כנס הרבנים הרפורמיים בה (Central Conference of American Rabbis – the CCAR), 'מצאה עצמה התנועה הרפורמית בארצות הברית לא מוכנה למציאות של הקמתה של מדינת ישראל'.²² מעבר להשתתפותה במאמץ היהודי-אמריקני הכללי לסייע לישראל במלחמת העצמאות ולאחריה, לא הייתה לתנועה תכנית ברורה כיצד להתייחס לחברה היהודית בישראל ולמוסדות המדינה.²³ ב-1951 נשלח הרב יהושע טרכטנברג מניו יורק, חבר ועדת החינוך של איחוד הקהילות העבריות האמריקניות (UABC – Union of American Congregation), לימים Union for Reform Judaism – URJ, היא התנועה הרפורמית בארצות הברית), לסיור לימודי בישראל. משימתו הייתה להעריך את המצב ולהציע תכנית פעולה בישראל לתנועה הרפורמית האמריקנית. טרכטנברג הציג את מסקנותיו ואת רשמיו ביקורו בכנס הרבנים הרפורמיים שנערך בבאפלו, ניו יורק, בקיץ 1951.

הבחנתו העיקרית הייתה כי ביישוב בארץ ישראל מתפתח משבר רוחני. לטענתו, בעקבות תהליכי העיור המהירים הומר הטון החלוצי המוסרי, הסוציאליסטי והאידיאליסטי, שאפיינו את ימי היישוב והערכים של שיתוף פעולה והקרבה עצמית לטובת הטוב המשותף, בהלך רוח תחרותי, קפיטליסטי ואישי. למשל, חלק מהקיבוצים הגדולים והוותיקים נכנעו למגמות של דאגה עצמית וישיבה על 'סיר הבשר', מה שהביא לדעיכת מעמדם של הקיבוץ ושל הרוח החלוצית. טרכטנברג ראה במצב זה הזדמנות להחייאת שורשי הזהות היהודית בחברה הישראלית: 'יש להחליף [את עקרון התנועה השיתופית] בכוח רוחני שווה ערך בחייה של קהילה [...] הדרך היחידה לעשות זאת היא על ידי החייאה בדרך כלשהי, לא בהכרח זו המקורית, של השורשים הרוחניים שהזינו אותה'.²⁴

21 Max Nusbaum, 'Eretz Israel, Galut and Chutz La'aretz in their Historic Setting (Appendix K)', *CCAR Yearbook*, 62 (1952), p. 489

22 David Polish, *Renew Our Days: The Zionist Issue in Reform Judaism*, World Zionist Organization, Jerusalem 1976, pp. 7-8

23 משבר דומה פקד את היהדות האמריקנית בכללותה, ששיאו במאבק בראשית שנות החמישים בין ראש ממשלת ישראל, דוד בן-גוריון, ובין יעקב בלאושטיין, ממנהיגי יהדות ארצות הברית. ראו למשל Natan Aridan and Ofer Shiff, 'Introduction: Marking 70 Years of the 1950', *Israel Studies*, 25, 3 (Fall 2020), pp. 1-5. Ben-Gurion-Blaustein "Understanding",

24 גדעון אלעד, אור בערבה? יהל - דושיח ומשימה בין התנועה הקיבוצית לתנועה הרפורמית, הוצאה עצמית (ג. אלעד), חצרים תשנ"ח, עמ' 14-16. עוד על המשבר בתנועה הקיבוצית לאחר הקמת המדינה ראו: אלון פאוקר, 'כשהקיבוץ החלוצי פגש את המדינה הממלכתית: קשיים של דימוי

בביקוריו בישראל התרשם טרכטנברג שבני שיחו מגלים תחילה פליאה ולאחר מכן סקרנות לרעיון של יהדות ליברלית, ושהוא 'זורע את זרע היהדות הליברלית בקרקע פוריה'. עם זאת הוא לא הציע לפעול למען זכויותיה של תנועה רפורמית בישראל או להפרדה בין דת למדינה. 'ישראל', טען, 'איננה מוכנה כעת לקלוט את היהדות הליברלית. יש לסייע לה להתכונן לכך'. בסיכום דבריו הנימה הייתה חריפה אף יותר: 'ישראל איננה רוצה ואיננה צריכה את היהדות הרפורמית האמריקנית [...] העתקה של הצורות הקהילתיות הקונבנציונליות שלנו לא תתאים למזג ולצרכים הישראלים [...] בחברה יהודית האמונה שלנו איננה צריכה להיות מוגבלת לתחומי קירות בית הכנסת'.²⁵ על בסיס דברים אלה הציע תכנית פעולה שכללה כמה סעיפים, ובהם גיוס מתקנים וכוח אדם לפעולה עם נוער בערים, פיתוח תכניות חינוך ורווחה במעברות, הקמת זרם דתי-ליברלי במערכת החינוך הישראלית וייסוד תכנית להכשרת מורים ברוח היהדות הליברלית. טרכטנברג קרא גם להתיישבות של צעירים יהודים אמריקנים מקהילות רפורמיות בישראל, תחת הנהגה רבנית.²⁶

הדיון על מעמדה של היהדות הרפורמית הגיע בשנות החמישים גם לפתחו של ראש הממשלה, דוד בן-גוריון. בן-גוריון התריס נגד ההנהגה היהודית האמריקנית על שהיא מצרה על היעדר לכאורה של חופש דת ופולחן בישראל, אך אינה עושה די כדי לבסס את נוכחותה בארץ על ידי יצירת ביקוש ליהדות ליברלית בישראל בשטח, היינו על ידי עלייה לארץ. ב-7 בדצמבר 1959 הגיב בן-גוריון לטענה של הרב מוריס אייזנדרט, שעמד בראש איגוד הקהילות הרפורמיות בארצות הברית משנת 1943 עד מותו כעבור שלושים שנה, כי יש אפליה של יהודים ליברלים במדינת ישראל. 'רבי אייזנדרט שוגה בדבריו', כתב בן-גוריון. 'יש בישראל חופש מוחלט של דת ומצפון. אם הרב אייזנדרט יביא ארצה כמה אלפי יהודים רפורמיים ויקים כאן בית כנסת רפורמי, הוא ייווכח בטעותו'.²⁷ אף שבן-גוריון היה מודע לניסיונות להקשות על כניסת התנועה לישראל, בולט בדבריו חוסר שביעות רצון מניסיון ההתערבות במדיניות בישראל, ויותר מכך – מהיעדרה של עלייה נרחבת של יהודים אמריקנים לישראל.²⁸

עצמי', בתוך: אביבה חלמיש וצבי צמרת (עורכים), הקיבוץ: מאה השנים הראשונות, יד יערי, יד יצחק בן-צבי ויד טבנקין, ירושלים תש"ע, עמ' 167-182.

25 אלעד, שם, עמ' 17.

26 שם, עמ' 18-19.

27 'מכתב העוסק בחופש המצפון והדת בישראל, יהדות רפורמית', 7.12.1959, ארכיון בן-גוריון, תיק התכתבות 1959 תחילת דצמבר.

28 ברק-גורודצקי, 'היהדות הרפורמית בעיני המנהיגים הפוליטיים', עמ' 80-86.

הציונות הרפורמית לאחר מלחמת ששת הימים

לאחר מלחמת ששת הימים שררה בארץ ובתפוצות אווירה של אופוריה. היו אלה שנות השיא של העלייה היהודית אמריקנית לישראל,²⁹ והונחו היסודות הראשוניים להקמת הגרעינים הרפורמיים שעלו בסופו של דבר לארץ לייסד את הקיבוצים יהל ולוטן בדרום הארץ, והר חלוץ בצפונה.

במאי 1968 נערכה בירושלים ועידת האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת. ראשי האיגוד העולמי ביקשו לערוך תפילה ליד הכותל המערבי, ונסתייעו בנציגי התנועה וברבניה שהיו אז בארץ. הרב משה זמר פנה אל ראש הממשלה לוי אשכול ותואמה פגישה ביניהם. בהתכתבות ביניהם לאחר מכן ניתן היתר עקרוני לקיום התפילה, אך הובהר שיהיה צורך להפעיל את המשטרה ומשמר הגבול כדי לחצוץ בין הצדדים. המתח סביב הסוגיה היה כבד מנשוא, ובאיגוד העולמי התלבטו כמעט עד הרגע האחרון אם לקיים את התפילה בכותל. כאשר הדברים החלו להתפרסם בעיתונות, התעורר דיון ציבורי סוער, לעתים אף אליים. גורמים דתיים איימו למנוע את קיום התפילה על ידי הצפה של רחבת התפילה בבחורי ישיבות שיתפללו יחד באותה עת.³⁰ ההתנגדות לתפילה הרפורמית בכותל לוותה גם בטענות בעלות אופי מגדרי.³¹ בסופו של דבר החליט האיגוד העולמי לסגת מהכוונה לקיים את התפילה ברחבת הכותל, ונימק את החלטתו ברצון לשמור על שלומה של ירושלים ועל שלום בית בעם היהודי.

מלחמת ששת הימים האיצה את הדיאלוג הרעיוני בין התנועה הרפורמית האמריקנית ובין הוגים ומחנכים ישראלים במטרה להעמיק את הזהות הציונות בתנועה בארצות הברית. הרב דיוויד פוליש משיקגו, נשיא מועצת הרבנים הרפורמיים בארצות הברית, היה בין ההוגים הציונים הבולטים בתנועה הרפורמית באותן שנים. במאמר שהתפרסם בגיליון **שלהבת**, כתב העת של התנועה הרפורמית בישראל, ביולי 1970, טען פוליש בזכות הפעילות של התנועה הרפורמית למצוא פתרון ל'בעיית היהדות' בישראל בשפה העברית. הוא הסתייג מעמדות אנטי-ציוניות שהגדירן כ'קיצוניות ליברלית' בתנועה הרפורמית האמריקנית, המכבידות על היחס אליה בישראל,³² ודיבר בשבחו של א"ד גורדון, שהאמין בהקדשת מאמצים בתהליך חינוכי אטי ואורגני – אופן הפעולה שנראה לו כמתאים ביותר להסדרת פעילותה של התנועה הרפורמית בישראל.³³

29 עוזי רבהון וליילך לב ארי, **ישראלים אמריקנים: הגירה, טרנס-לאומיות וזהות תפוצתית**, מוסד ביאליק, ירושלים 2011.

30 ברק גורודצקי, 'לשמך נאה לזמר', עמ' 34-35.

31 בכתבה תוארה תקרית שבה לא אפשרו לאילנה, אשתו של הרב זמר, לקרוא בטקס שהתקיים ליד הכותל את שירו של חיים חפר 'הצנחנים בוכים'. ראו: שם, עמ' 35.

32 הרב פוליש התייחס ככל הנראה לארגון 'ברירה'. ראו: קרן פז'קופלוביץ, 'ארגון ברירה כאבן בוחן לשינויים בקרב יהדות אמריקה', עבודת מוסמך, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2017.

33 דיוויד פוליש, 'העיקר הדתי בלאומיות ישראל', **שלהבת**, 5 (תשרי תשל"א), עמ' 7-12.

בשנים 1971 ו-1973 נערכו בסמינר אורנים שתי ועידות משותפות לתנועה הרפורמית ולתנועה הקיבוצית. הוועידות ייצגו מהלך כפול במפגש בין התנועות: ניסיון ליצור בסיס אידאולוגי משותף שישמש כתשתית עקרונית ליחסים בין התנועות, ומהלך פרגמטי הנטוע באינטרסים של שני הצדדים – חתירה ללגיטימציה במרחב הציוני מצד התנועה הרפורמית וחיפוש אחר שותפות פוליטית וחדוש מפעל ההתיישבות מצד התנועה הקיבוצית. בנאום הפתיחה של הוועידה הראשונה הפליג הרב פוליש בשבח השינוי שחל ביחסה של התנועה הרפורמית לישראל בעקבות ביקורי רבנים ומשלחות נוער בישראל. 'עלינו להתרכז בנקודות המרכזיות שאנו שותפים להן', סיכם, 'שהן ההערכה המשותפת לצדק חברתי והרצון לחדש את חיינו הרוחניים'.³⁴ בדיון על משמעותה של התפוצה היהודית העיר כי 'מעל הכול, ישראל מתמצתת את סוד הקיום של כולנו כאן'.³⁵

הרב רייצ'רד (דיק) הירש, מנכ"ל האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת, שעלה לארץ ב-1968 והקים את משרדי האיגוד בירושלים,³⁶ הציג באותה ועידה מסגרת תאורטית לביסוס הקשר בין התנועות בארצות הברית ובישראל. תחילה טען כי עצם העובדה שהמפגש נערך 'היא ההוכחה הטובה ביותר לכך שהתנועה הרפורמית התבגרה, ושהערכים שקידמה בראשית דרכה הפכו לבטלים בעקבות מהלך ההיסטוריה היהודית'. הוא סקר את התהליכים שהביאו להתמקדות התנועה הרפורמית בסוגיית הצדק החברתי ולהתגברות התמיכה בלאומיות יהודית לאחר מלחמת ששת הימים. את חולשת הקשר בין התנועה הרפורמית לישראל תלה, לצד התהליכים ההיסטוריים שהמתינו להבשלה, באופיה המרדני של ההתרחקות הציונית מהדת. 'החלוצים שיזמו את חזרת העם היהודי לארץ ישראל', סיכם, 'צריכים עכשיו ליזום את חזרת אמונת ישראל למדינת ישראל'.³⁷

בד בבד החלה להתפתח הגות ישראלית רפורמית, ששאפה להשפיע על עמדת התנועה הרפורמית האמריקנית כלפי הציונות. מיכאל לבני (במקור לנגר) היה השליח הראשון של התנועה הקיבוצית אל התנועה הרפורמית בארצות הברית. לבני – אידאולוג, מארגן ומחנך, ולימים חבר קיבוץ לוטן והתנועה הרפורמית, מילא תפקיד מרכזי בניסוח מסגרת רעיונית ופרוגרמה חינוכית להגברת הציונות בתנועה בארצות הברית אף שלא הוכשר כרב. לצורך כך ערך והוציא לאור אנתולוגיה באנגלית שכותרתה הייתה 'נקודת מבט רפורמית-ציונית: יהדות וקהילה בעידן המודרני' (1977).³⁸ הספר כלל מבחר מקורות לדיון ולעיון חינוכי, וכן מבוא אידאולוגי שיטתי של לבני, שנועד להתוות את הדרך להעמקת הקשר בין התנועה הרפורמית למפעל הציוני בישראל. לבני היה הוגה פורה שפיתח תפיסה היסטורית

34 אלעד, אור בערבה?, עמ' 94-95.

35 שם, עמ' 98-99.

36 Richard G. Hirsch, *For the Sake of Zion: Reform Zionism – A Personal Mission*, URJ Press, New York and Jerusalem 2011

37 אלעד, אור בערבה?, עמ' 99-101.

38 Michael Langer (ed.), *A Reform Zionist Perspective: Judaism and Community in the Modern Age*, Union of American Hebrew Congregations (Youth Division), New York 1977

התפתחותית על היחס הרפורמי אל הציונות, וניסה להנחיל אותה בתנועה הרפורמית בארצות הברית במידה מוגבלת של הצלחה.

נקודת המוצא, אליבא דלבני, היא שהציונות והרפורמה היו תגובות יהודיות שונות למשבר המודרנה והן עשויות להשתלב זו בזו. המודרנה הייתה קו פרשת מים היסטורי שהביא לשבירתו של הסדר האינטלקטואלי, החברתי והקהילתי הישן ביהדות ומחוץ לה. השבר הזה לא רק פגע ברצף הקיום האנושי שקדם לו, אלא גם פתח עידן שבו חוסר ודאות וחוסר רציפות היו לגורם קבוע בחיי הפרט והחברה. ההשפעות המרכזיות של תהליך זה על החברה היהודית היו האמנציפציה ועלייתה של האנטישמיות המודרנית. ביסוד הנתק בין היהדות לארץ ישראל, שחוללו מייסדי היהדות הרפורמית, עמדה שלילת הממד הפרטיקולרי שבעם היהודי וחיוב השליחות האוניברסלית של הפצת מוסר מסוים – בפרט עקרונות הנביאים על צדק חברתי – לאנושות כולה. היהדות עתידה, לשיטתם, להיות לא קהילה לאומית פרטיקולרית, אלא דת אוניברסלית שאינה סובלת את הרעיון הלאומי. בסיכומו של דבר, בתגובתה למודרנה חייבה היהדות הרפורמית את חידוש היהדות וההלכה, אך שללה את הקהילה הלאומית, ואילו 'ציונות העבודה' חייבה את הלאומיות אך שללה את הממד הפרטיקולרי שבהלכה היהודית לטובת התאמה לאידאולוגיה חברתית סוציאליסטית ואוניברסלית.³⁹

לבני טען שסינתזה בין התנועה הרפורמית לציונות היא אפשרית. התנועה הרפורמית התקרבה לציונות בשל כמה גורמים, ובהם עליית הנאצים לשלטון והאיום על יהודי אירופה, מרכזיותם של המהגרים ממזרח אירופה בתנועה והשפעת תורתו של מרדכי קפלן.⁴⁰ לאחר סיום המאבק להקמתה של מדינת ישראל חלה בתנועת העבודה התערורות מחודשת של הציונות התרבותית, שעסקה בתרומת המדינה להבטחת תגובה יהודית נאותה למודרנה. התנועה הקיבוצית הייתה גם היא עסוקה תחילה בהקמת מדינה, אך לאחר ייסודה של המדינה היא נקלעה למשבר זהות שבא ליד ביטוי במאבק בין הזרמים הסוציאליסטיים האידאולוגיים השונים והפיצול שהוא חולל בתנועה הקיבוצית. בסופו של דבר הופנה החיפוש הזה לשאלת הזהות היהודית ומשמעותה, והחל עניין בלימודי יהדות ובפיתוח זהות יהודית. המגמות המקבילות האלה, של התגברות הציונות בתנועה הרפורמית לצד העניין הגובר בזהות יהודית בישראל, עשויות היו, לדעתו, להביא לסינתזה בין שני כוחות שהם 'מנוגדים זה לזה ולעתים אף מתעמתים, אך בסופו של דבר משלימים זה את זה'.⁴¹ פעילותו החינוכית של לבני משקפת ניסיון ישראלי להשפיע על היחס לציונות במחשבה הרפורמית בארצות הברית, תוך כדי הסתייעות ברבנים ציוניים בולטים בתנועה האמריקנית. בהקשר המעשי לוותה שליחותו של לבני לתנועה הרפורמית בארצות

Idem, 'Reform Judaism and Zionism as Responses to the Modern Age', *ibid.*, pp. 5-6 39

40 על הציונות אצל קפלן ראו: יוסף טרנר, *היחס לציון ולתפוצות במחשבה היהודית של המאה ה-20*, הקיבוץ המאוחד, בני ברק תשע"ד, עמ' 178-213; ניחם רוס, 'ציונות רוחנית במשנת מרדכי קפלן', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2001.

41 8-14 pp. 'Reform Judaism and Zionism', Langer, *הציתוט מעמ' 13*.

הברית בקשיים ניכרים. שליחותו הייתה יוזמתה של מחלקת הנוער בתנועה בראשות הרב סטיב שפר, רב ציוני אמריקני שמילא תפקיד מרכזי בהקמת קיבוץ יהל. במפגשי ההכנה לשליחותו הציג לבני חזון רחב לפעילותו, שבמרכזו 'ציוניזיה' של התנועה הרפורמית בארצות הברית. בבואו לארצות הברית הוא מצא עצמו בתפקיד 'המומחה לענייני ישראל' בתכניות החינוכיות, ללא סמכויות או תמיכה ברצונו ליצור שינוי של ממש במערך החינוכי של התנועה הרפורמית בכללותה. לבני הציג תפיסה אידאולוגית מגובשת וציפה לעורר דיון, אלא שלא היו לו בני שיח בתנועה האמריקנית.⁴²

בהקשר של הדיאלקטיקה בין התנועות, התיאורים שהובאו לעיל משקפים את תהליכי ההתקרבות אך גם את הקשיים ביצירת זיקה והשפעה הדדית בין התנועות. אפשר לומר שבשנים אלה התפתחה הגות שניסתה לקרב בין התפיסות בתנועה הציונית בישראל ובתנועה הרפורמית בארצות הברית, ומקורה ברבנים אמריקנים שחלקם עלו לארץ ופעלו בה, וחלקם חיזקו את הזהות הציונית של התנועה בארצות הברית. אף שהתנועה בישראל טרם התפתחה כישות אורגנית העומדת ברשות עצמה, אפשר לראות במפעלו של לבני ניסיון של התנועה הישראלית להשפיע על התנועה האמריקנית, שהוא גם פועל יוצא של מעמדה העולה של ישראל וגילויי האהדה כלפיה ביהדות האמריקנית. עם זאת, גם בתקופת השיא של הציונות הרפורמית שלאחר ששת הימים לא היה די במגמות אלה כדי לחולל מהפכה ציונית של ממש בתנועה הרפורמית, והגישה של מחנכים ישראלים אל המערכת החינוכית־הקהילתית של התנועה האמריקנית נותרה מוגבלת, וכמוה גם ההתגייסות לפעילות ציונית בתנועה בכללותה. עם זאת החל בתקופה זו מהלך חלוצי רב־משמעות ביחסים הנדונים בין התנועה הרפורמית ובין הציונות והתנועה הרפורמית בישראל.

הקמת קיבוץ יהל

גולת הכותרת של התפנית ביחסה של התנועה הרפורמית לציונות ולישראל הייתה הקמתו של קיבוץ יהל בערבה. המשמעות הסמלית של הקמת הקיבוץ הייתה עצומה: התנועה הרפורמית מכה שורש בישראל באמצעות הסמל המכונן של המפעל ההתיישבותי הציוני החלוצי – הקיבוץ. הקמת הקיבוץ הייתה אמורה להיות נקודת השיא של המפגשים בסמינר אורנים, אם כי תהליך ההקמה של הקיבוץ התרחש בערוץ מקביל וחשאי, וללא אישור רשמי של התנועה הרפורמית האמריקנית. סיפור הקמתו של הקיבוץ משקף, אם כך, מצד אחד את התעוזה החלוצית של הגורמים שהיו מעורבים בהקמתו – מעין 'חומה ומגדל' – ומנגד את היעדר התמיכה הארגונית הרוחבית בייסודו.⁴³

42 אלעד, אור בערבה?, עמ' 172-180.

43 דויד ברק־גורודצקי, "בין אחים?" התנועה הקיבוצית והתנועה הרפורמית, בתוך: אלעזר בן לולו ועופר שיף (עורכים), התנועה הרפורמית בישראל: מבטים על זהות ועל קהילה, מכון בן־גוריון לחקר ישראל והציונות, קריית שדה בוקר 2022, עמ' 251-271.

טקס העלייה לקרקע של הקיבוץ תוכנן להיערך בסמיכות זמנים לוועידת האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת בנובמבר 1976. אף שהאתר לא היה מוכן עדיין להתיישבות, הוחלט לא לדחות את הטקס כדי לאפשר לבאי הוועידה להשתתף בו. השתתפו בו יותר מאלף משתתפי הוועידה ואורחים נוספים, ובהם שר השיכון אברהם עופר. הרב ריצ'רד הירש הנחה את הטקס שכלל, נוסף על הנאומים והברכות, גם תפילה בהנחיית חברי הגרעין המייסד והכנסת ספר תורה שנתרם לקהילה. הרב אלכסנדר שינדלר, נשיא התנועה הרפורמית ובאותה עת גם יושב ראש ועידת הנשיאים של הארגונים היהודיים בארצות הברית, מסר למקימי היישוב ספר תורה שהושב מצ'כוסלובקיה לאחר שואת יהודי אירופה, ונתרם על ידי בית הכנסת וסטמינסטר שבלונדון. עם זאת, המילים 'ציונות' ו'מדינת ישראל' לא נאמרו בנאומו של שינדלר ולו פעם אחת. במקום זאת, ואולי כדי לפייס את דעתם של משתתפי הוועידה שנכחו בטקס וחששו עדיין שהציונות והלאומיות היהודית נועדו לתפוס את מקומה של הדת, הוא ביסס את נאומו על אדני היהדות הרפורמית, היינו על חידושה של היהדות בעידן המודרני.⁴⁴

למעשה שימש קיבוץ יהל כנקודת בוחן להשתלבותה של העמדה הרפורמית בחברה הישראלית הכללית. עם הזמן התגלו מתחים בין הגרעין האמריקני, שרובם הגיעו ממשפחות שמעורבותן בעולם בתי הכנסת הרפורמי, תנועות הנוער ומחנות הקיץ הייתה רבה, ובין הגרעין הישראלי שראה עצמו מחויב יותר לרעיון הקיבוץ ופחות לזהותו הרפורמית. גם הרקע הדתי של חברי הגרעין הישראלי – רובם מבתים מזרחיים מסורתיים – הקשה על שיתוף הפעולה בעיצוב אורח חיים רפורמי-קיבוצי. בסופו של דבר הפעילות הנמרצת של מחלקת הנוער של התנועה הרפורמית, הכוח המניע להתיישבות בתנועה בארצות הברית, לא הסתירה את הפגם היסודי במערכת הרפורמית: היעדר תשתית ציונית, אידאולוגית וחינוכית, שיהיה בכוחה להניע צעירים אמריקנים להתנדב להשתתף בתכניות חינוכיות בישראל, ובפרט להצטרף לגרעיני עלייה.⁴⁵

בד בבד עם הקמתו של קיבוץ יהל, ולמרות הקשיים שהיו נחלתו, יוזמות אחרות שיקפו את התגברות המחויבות של התנועה האמריקנית לציונות ולתנועה בישראל. ב-1976 פורסם מצע סן פרנסיסקו של התנועה הרפורמית, שהמשיך את העמדה הציונית הרשמית של התנועה, גם אם בהסתייגויות מסוימות. בנוגע לישראל כלל המצע את הקביעה: 'בה בשעה שאנו רואים במדינת ישראל גורם חיוני לרווחת העם היהודי בכל מקום, חוזרים אנו ומצהירים על ציווי מסורתנו לכונן קהילות יהודיות חזקות בכל מקומות מושבותינו. אפשר לחיות חיים יהודיים אמתיים בכל ארץ. כל קהילה וקהילה תפתח את אופייה המיוחד ותעמוד על אחריותה היהודית'.⁴⁶ בה בעת הוקם ארגון ציוני רפורמי בשם 'ארצה'. מטרתו העיקרית הייתה לעודד גיוס משאבים עבור התנועה ליהדות מתקדמת בישראל על ידי ניהול מאבקים עם המוסדות הלאומיים ואף

44 אלעד, אור בערבה?, עמ' 205-207.

45 ברק גורודצקי, 'בין אחים'?

46 מאיר, בין מסורת לקדמה, עמ' 455.

עם מדינת ישראל, בניסיון למנף את כוחה המספרי והפוליטי של התנועה הרפורמית בארצות הברית.⁴⁷

הישראליות של התנועה הרפורמית בישראל

ב־1980 הוסמך לראשונה בהיברו יוניון קולג' בירושלים רב רפורמי ישראלי, הרב מרדכי (מוטי) רותם. הסמכתו לוותה בקמפיין ציבורי שהתנהל מעל דפי העיתונות, וכלל קריאה להכרה במעמדו על ידי המדינה וניסיון לחקיקה בעניין זה. בדצמבר 1980 הוגשה הצעת חוק ל'שוויון זכויות לכל הזרמים בדת היהודית'. ההצעה, שהגיש חבר הכנסת אמנון רובינשטיין (שינוי) וזכתה לתמיכה של המפלגות המערך, שינוי, רץ והליברלים העצמאיים, ביקשה לקבוע ש'בכל מקום שבו כתוב "יהודי" יש לפרשו כיהודי מכל זרם בעם היהודי, לרבות הזרמים הרפורמיים והקונסרבטיביים'. שר המשפטים, שהשיב בשם הממשלה, טען שההצעה עלולה לקעקע את הסטטוס קוו. בתגובה אמר חבר הכנסת מרדכי וירשובסקי (שינוי) כי 'אין זה נכון שהחוק ישבור את הסטטוס קוו ויגרום למלחמת יהודים ביהודים. מלחמה כזאת מתקיימת כבר זמן רב, רק בכוחות לא שווים'. בסופו של דבר נדחתה ההצעה ברוב של ארבעים ושניים חברי כנסת של הקואליציה לעומת עשרים ושמונה קולות מן האופוזיציה.⁴⁸

בשנת 1982 התפרסם בישראל הסידור **עבודה שבלב**, הסידור הראשון הרשמי של מועצת הרבנים של התנועה הרפורמית (מר"מ). לפרסומו של הסידור היה תפקיד בגיבושה של התנועה הרפורמית מאוסף קהילות לתנועה מרכזית אחת. שורה של מאפיינים ייחודיים בסידור שיקפו את ניסיון ההתאמה לחברה הישראלית במישורים התרבותי והפוליטי. הסידור האמריקני שהיה בשימוש באותה עת – *Gates of Prayer, 1975* ('שערי תפילה') – שיקף יחס של התקרבות לציונות ולישראל לצד שמירה על עצמאותה של התפוצה האמריקנית.⁴⁹ בסידור הישראלי החדש נכללו כל ההתייחסויות המסורתיות לציון, בהתאמות מסוימות. כך, למשל, בתפילת העמידה הוחלף הנוסח המסורתי 'וְקַבְּצֵנוּ יְחַד מְהֵרָה מְאַרְבַּע פְּנֵפוֹת הָאָרֶץ לְאַרְצֵנוּ' בנוסח 'קַבְּץ גְּלִיּוֹתֵינוּ מְאַרְבַּע פְּנֵפוֹת הָאָרֶץ', כדי לשקף את הקיום היהודי במדינת ישראל. גם הנוסח המסורתי בברכת המזון, הקורא ל'בְּנֵן יְרוּשָׁלַיִם עִיר קְדוֹשָׁה', שונה ל'הַשְּׁלֵם אֶת בְּנֵי יְרוּשָׁלַיִם עִירךָ'.⁵⁰

47 רכניצר, 'התיאולוגיה הרפורמית אל מול המפעל הציוני', עמ' 72-91.

48 יוסף צוריאלי, 'הצעת חוק שוויון זכויות לכל הזרמים בדת היהודית תוגש מחר לכנסת', **מעריב**, 9.12.1980; 'הכנסת החליטה: הרפורמים והקונסרבטיבים י שארו בחוץ', **דבר**, 25.12.1980.

49 רכניצר, 'התיאולוגיה הרפורמית אל מול המפעל הציוני', עמ' 78.

50 Dalia Marx, 'Zion and Zionism in Reform Prayer Books', in: Davis and Englander (eds.), *The Fragile Dialogue*, pp. 164-168

משבר ההכרה ביהדות לפי זהות האב (1983)

צומת דרכים מרכזי ביחסי התנועה הרפורמית האמריקנית לישראלית הייתה סוגיית ההכרה ביהדות לפי האב. ב־15 במארס 1983 התפרסמה החלטת מועצת הרבנים הרפורמים האמריקנים בשאלת ההכרה ביהדות לפי זהות האב (patrilineal descent). 'מועצת הרבנים [ה־CCAR] מכריזה בזאת כי ילד של הורה יהודי אחד נחשב לבעל מוצא יהודי. את ההנחה הזאת בדבר הזהות היהודית של צאצא מנישואים מעורבים יש לקבוע באמצעות מעשים מתאימים ומתוזמנים, ציבוריים ופורמליים, של הזדהות עם העם והאמונה היהודית [...] ביצוען של מצוות אלה יש בהן כדי לחייב את כל המשתתפים בהם, לרבות שני ההורים והילד, לחיים יהודיים'. נימוקי הוועדה שהמליצה על קבלת ההחלטה כללו כמה טיעונים: (א) שלילת הרלוונטיות של הטענה ההלכתית הסוציולוגית שלפיה האישה עתידה בכל מקרה לחזור אל עמה ולהבטיח שהילד ישתייך לעם היהודי; (ב) שלילת התפיסה ההלכתית שלפיה די בזהותה היהודית של האם כדי להגדיר את ילדה יהודי. משלילת תפיסה זו נובעת התביעה לממד פרוורמטיבי של קיום זהות יהודית; (ג) התאמה של הגדרת הזהות היהודית לתנאי הקיום הנוכחיים של היהדות בארצות הברית, שהיא תשתית הקיום של היהדות הרפורמית האמריקנית.⁵¹

להחלטה קדמו עשורים של עמימות בסוגיה זו. היהדות הרפורמית הכירה למעשה ביהדות לפי זהות האם או האב לראשונה כבר ב־1909, ואכן בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה, התקבלו לקהילה ילדים של אב יהודי ואם שאינה יהודייה. עובדה זו אושרה בהחלטה של התנועה מ־1943 וב'מדריך לרבנים' של התנועה מ־1961; אך רק בעקבות ההכרזה מ־1983 ניתן לכך תוקף רשמי וציבורי, מה שעורר דיון סוער בעולם הרפורמי ומחוץ לו.⁵² הרב שינדלר, אז כאמור נשיא התנועה הרפורמית, טען שלהחלטה יש בסיס במסורת היהודית ושהיא התקבלה לאחר התייעצות עם חוקרים ורבנים. הוא נמנה עם התומכים המרכזיים בהצעה והגן עליה גם כהזדמנות להרחיב את כנפות האוהל היהודי, כינה אותה מהלך אסרטיבי של 'השגה' (outreach) ואף דיבר בשבחה של מיסיונריות יהודית, בלשונו. מנסחי ההצעה היו מודעים להשלכותיה השליליות האפשריות על היחסים בין יהדות התפוצות לישראל; הן שעמדו במרכז טענותיהם של מתנגדי ההצעה, ובהם הרב פוליש. מנהיגים רפורמים, קונסרבטיבים ואף אורתודוקסים, ניהלו מאבק להכרה בגיורים לא־אורתודוקסיים לאחר תיקון חוק השבות בשנת 1970, שקבע כי החוק חל על כל מי שנולד לאם יהודייה או התגייר בלא לפרט כיצד התגייר. ההחלטה של התנועה הרפורמית בדבר ההכרה ביהדות לפי זהות האב שמטה את הקרקע תחת טענותיהם של

'Report of the Committee on Patrilineal Descent on the Status of Children of Mixed Marriages', *CCAR Yearbook*, 93 (1983), pp. 144-149, 157

Steve Bayme, 'Patrilineal Descent Revisited', in: Dana E. Kaplan (ed.), *Contemporary Debates in American Reform Judaism: Conflicting Visions*, Routledge, New York and London 2001, pp. 137-144

אותם מנהיגים, בפרט כאשר היו גם מי שחזו שהתנועה הקונסרבטיבית תלך בסופו של דבר בעקבות התנועה הרפורמית. ואכן, סקר של הקונגרס היהודי האמריקני (American Jewish Congress) מ־1997 הראה כי כמעט מחצית מיהודי ארצות הברית סברו שההחלטה 'יצרה פילוג בעם היהודי ברחבי העולם, ובפרט בין ישראל ובין התפוצות'.⁵³

על פי רוב נמנעו קהילות רפורמיות ברחבי העולם מלאמץ את ההחלטה על הכרה ביהדות לפי האב. לאחר מלחמת העולם השנייה התמודדה התנועה הרפורמית באירופה עם היעלמותה המוחלטת כמעט של יהדות גרמניה, שהייתה ערש היהדות הרפורמית. בעשורים אלה מיקד האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת את מאמציו בפיתוח היהדות הרפורמית בצרפת, בהצלחה מוגבלת. בה בעת שגשגו בבריטניה שתי תנועות – התנועה הרפורמית והתנועה הליברלית – שזוהו עם האידאולוגיה הרפורמית.⁵⁴ הסיבות להימנעותן של קהילות רפורמיות בעולם מאימוץ ההחלטה היו רבות ומגוונות, ומצביעות על ייחודו של המקרה האמריקני. כך, למשל, בבריטניה הכירה התנועה הליברלית ביהדות לפי האב, אך התנועה הרפורמית נמנעה מכך. קהילות ליברליות ספורות בהולנד ובאירלנד אימצו גם הן את ההחלטה. הגורמים המרכזיים שהשפיעו על הקהילות האחרות שלא לאמץ את ההחלטה היו הצורך לשמור על יחסים תקינים עם זרמים דתיים אחרים, בפרט בסוגיות של נישואים, וכן ההכרה בכך שקבלת ההחלטה תפגע בסיכוייהם של יהודים מאותה מדינה להיות מוכרים כיהודים לאחר העלייה לישראל. הקהילה הרפורמית בדרום אפריקה היא דוגמה מובהקת למגמה זו. היא נמנעה מהכרה ביהדות לפי האב למרות החששות הרבים להידלדלות הקהילה. בקהילה הרפורמית בצרפת הביעו חשש שאימוץ ההחלטה יביא לכך שיהודי צרפת, שככלל אינם מכירים את היהדות הרפורמית, יירתעו מלהצטרף אליה. קהילות רפורמיות בדרום אמריקה, למשל בפנמה, אל־סלבדור וקוסטה ריקה, אימצו תחילה את ההחלטה אך חזרו בהן בהמשך, בעיקר לאחר שהחלו לשכור שירותי רבנים קונסרבטיבים. כמו כן, הסירוב של התנועה הרפורמית הקנדית להכיר בהחלטה למרות הסמיכות הגאוגרפית, התווה את הדרך לקהילות נוספות ברחבי העולם.⁵⁵

התנועה הרפורמית בישראל, כמו התנועות באירופה ובקנדה, נקטה עמדה שמרנית בסוגיית הגיור ונמנעה מלאמץ את החלטת התנועה הרפורמית האמריקנית להכיר ביהדות לפי האב. התנועה הרפורמית הישראלית התנגדה להצעה זו מלכתחילה, ואף פעלה לשכנע את כנס הרבנים הרפורמיים לדחות אותה. הנושא עלה על סדר יומה של התנועה האמריקנית כבר ב־1980, בכנס הדו־שנתי של התנועה הרפורמית בארצות

53 שם, עמ' 137. לפירוט עמדתו של שינדלר, ראו: Alexander M. Schindler, 'Not by Birth Alone: The Case for a Missionary Judaism', *ibid.*, pp. 131-136.

54 Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism*, Wayne State University Press, Detroit, MI 1995, pp. 346-348.

55 כך עולה מסיכום דיון שערך האיגוד הלאומי ליהדות מתקדמת בשנת 2011 בוועידה הדו־שנתית בסן פרנסיסקו. ראו: Sue Fishkoff, 'Why is Patrilineal Descent not Catching on in Reform Judaism Worldwide?', *The New York Jewish Weekly*, 13.2.2011.

הברית. אחריו נערך יום עיון של רבני מועצת הרבנים המתקדמים (מר"מ) בנושא זה. לצד לימוד מקורות התקיים דיון עם הרבנים יוסף גלייזר וגונטר פלאוט מארצות הברית, שהתנגדו להחלטה. בהמשך לכך באפריל 1981 שלחה מר"מ מברק אל מועצת הרבנים הרפורמיים המסתייג מהחלטת ההצעה ותבעה במפורש שלא לקיים דיון בוועידת ירושלים של התנועה הרפורמית שנערכה בישראל ביוני 1981. במארס 1982 נערך מפגש בנושא עם הרב הרמן שלמן, אז נשיא כנסת הרבנים הרפורמית. בדיון עקרוני שנערך בירושלים לא הגיעה מר"מ לתמימות דעים, אבל נתברר הקונצנזוס המתנגד לניסוח ההצעה המוצעת של איגוד הרבנים המתקדמים בארה"ב.⁵⁶ עם זאת היו רבנים רפורמים בישראל שראו בחיוב את החלטת התנועה האמריקנית. הרב ראובן סמואלס, מנהל בית הספר ליאו בק בחיפה, הצביע בזיכרונו על העוולות הנגרמות לעולים לישראל מברית המועצות שהם יהודים לפי האב ומקבלים מעמד אזרחי אך לא דתי, ואינם יכולים להינשא בישראל. בסיכומו של דבר, טען סמואלס, הפוטנציאל לגידול העם היהודי בעקבות ההחלטה עלה על הסיכון שבהתדלדלות הזהות היהודית.⁵⁷

הרב חיים משה ויילר, שעלה מדרום אפריקה לישראל ב-1957, יצא בשליחות מטעמה של מר"מ לוועידת הרבנים הרפורמים בלוס אנג'לס, בהסתייעו במימון ותמיכה של גורמים בתנועה הרפורמית האמריקנית שהתנגדו להצעת ההכרה ביהדות לפי האב. בכנס הציג ויילר את העמדה של מר"מ, שהתפרסמה במלואה בפרוטוקול הוועידה. התנגדות מר"מ נבעה משורה של שיקולים: התנגדות להפרטת הזהות היהודית, היינו להעברת הקביעה של זהות יהודית ממעמד של 'סטטוס חוקי' למעמד של 'מחויבות פרטית'; חשש שההחלטה תעודד נישואי תערובת, שכן הילדים יתקבלו לקהילה גם ללא גיור; ופגיעה בשלמותו של 'כלל ישראל' ושבר עם העולם האורתודוקסי והתנועה הקונסרבטיבית, עד כדי 'הפיכתה של התנועה הרפורמית לכת, שיוצרת מעמד של יהודים מלידה המוכרים רק על ידינו [התנועה הרפורמית], ויתכן גם מעמד של יהודים המוכרים על ידי כולם, אך לא על ידנו'. הצהרת מר"מ הדגישה גם את ההשלכות הגלובליות של ההחלטה, בפרט על התנועה הרפורמית בישראל. '[ההחלטה] תחתור תחת התנועה שלנו בכל העולם, ובפרט בישראל [...] ההחלטה הזאת תיתן פתחון פה לאורתודוקסיה בישראל לשנות את חוק השבות. הם יוכלו לטעון שהיהדות הרפורמית יצרה את הקרע הזה באמצעות ההגדרה שלה למי נולד יהודי'.⁵⁸

בשוכו מארצות הברית, דיווח הרב ויילר על שליחותו לוועידת הרבנים המתקדמים בארצות הברית מטעם מר"מ. הוא תיאר כיצד התקבל בתשואות רמות בנאומו לפני הוועידה, ואף הוקצתה לו רבע שעה לשטוח את טיעונו, להבדיל מדקות ספורות שהוקצו לשאר הדוברים. במהלך דבריו הוא קרא את נוסח ההחלטה שנוסחה בידי מר"מ, אשר התנגדה כאמור להצעה, אלא שבהמשך התברר לו שלמרות התשואות והאהדה הכללית

56 'סקירה על פעילות מר"מ סתיו תשמ"א עד סתיו תשמ"ג' (1980 עד 1982), 'את"ר, תיק 31953.

57 Samuels, *Stepping Up to the Plate*, pp. 215-216

58 'Report of the Committee of on Patrilineal Descent', p. 150

שזכה לה בשל הקרבן האישי שלו,⁵⁹ לא הייתה תמיכה בעמדות התנועה הישראלית ולמעשה ההחלטה הוכרעה מראש. ויילר הוסיף וציין שבמהלך הדיון קם הרב שינדלר, נשיא כנסת הרבנים הרפורמים, 'וצעק שהיהדות בארץ צריכה לקבל את יהדות ארצות הברית כמות שהיא'. בסיכום דבריו הצביע ויילר על הקשיים שהציבה העמדה האמריקנית לפני התנועה הישראלית. הואיל וההחלטה ויתרה על הצורך בגיור, יש בכך '[ראשית], התעלמות מהעיקרון המקודש של "כלל ישראל", ושנית - גוברים הקשיים על התומכים בנו מקרב הממשלה והציבור בישראל'. כמו כן ציין כי הדבר מנוגד למדיניות של מר"מ.⁶⁰ החלטת התנועה הרפורמית האמריקנית לקבוע מיהו יהודי גם על פי זהות האב עוררה הדים סוערים בשיח הציבורי בישראל, והכניסה את התנועה הישראלית לעמדת מגננה. במאמר מיולי 1983, שכותרתו 'הדות מתקדמת לאן', תקף העיתונאי הבכיר שמואל שניצר את ההחלטה. בתגובה פרסם הסופר יורם קניוק מאמר להגנתה של התנועה הרפורמית. 'לא נישואי התערובת מחסלים את העם', טען קניוק, 'אלא השקר שבגיור הבנוי על שקר ועל הצורך לשקר. כך אנו מאבדים מאות אלפי אנשים, כך אנו מתנכלים לעולי רוסיה [...] כך חזרו אלפי ילדים בני זוגות מעורבים הרואים עצמם כיהודים לאמריקה והבינו שהם אינם יהודים. רק בישראל נעשים אלפי יהודים אלה לגויים'. בסופו של דבר, סיכם, 'הפלורליזם ביהדות יגרום לה לפרוח [...] מי שרוצה שבט קטן ועיקש כאן ועם יהודי בעולם, יתמוך במה שכתב מר שניצר. מי שרוצה להציל ולא להניח מטען חבלה תחת עתיד העם הזה, יראה את היהדות המתקדמת כצד נכבד בדיאלוג בן 3000 שנה, יכבד את הבחירה של כל אחד להיות יהודי כרצונו'.⁶¹ התנועה הרפורמית בישראל, שהייתה אז כאמור בשלבים ראשוניים של התארגנות ונטולת תקציב כמעט, נקטה בסופו של דבר עמדה ציבורית ברורה בסוגיית ההכרה ביהדות לפי האב. יותר מכך, החלטה זו נתפסה כ'הכרזת עצמאות' של התנועה הישראלית בהשוואה לתנועה האמריקנית. בהרצאת הפתיחה של הוועידה השביעית של התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, שנערכה בדצמבר 1983 בזכרון יעקב, טען הרב רותם, מנכ"ל התנועה, כי 'תחום העשייה שבו לא פעלנו די הוא תחום עצמאותה של התנועה ליהדות מתקדמת בישראל. יותר ממה שזהו אתגר אידאולוגי, זהו אתגר מעשי - אך הא בהא תליא - ככל שנדע לכלכל את מעשינו תרתי משמע, כך תגבר עצמאותנו הרעיונית'. בהמשך ניסח את דבריו כהצהרה:

התנועה ליהדות מתקדמת בישראל רואה עצמה מחויבת ואחראית בפיתוח אורח חיים יהודי בן-זמננו, ההולם את מציאות החיים בארץ. אין אנו רואים עצמנו כפופים או אחראים לאידיאולוגיה או למעשים שנעשים במסגרות של התנועה הרפורמית מעבר לים. גם אם יונקים אנו ממקורות של התנועה הליברלית בתפוצות, אנו משתדלים

59 הרב ויילר שכל את בניו, אדם וגדעון ויילר, במלחמת ההתשה ובמלחמת יום הכיפורים. בעת שהשתתף בוועידת התנועה ב-1973, היה בנו גדעון בחזקת נעדר.

60 'דיווח הרב משה חיים ויילר על שליחותו לארה"ב', את"ר, תיק 31953.

61 יורם קניוק, 'הדות מתקדמת', מעריב, 14.7.1983.

לענות ולהענות לצרכים ולמצבים שהחיים במדינת ישראל מעלים בפנינו. אולם כדי לקיים את עצמאותנו הרעיונית, הרוחנית והמעשית, נפעל בכל דרך אפשרית להגיע גם לעצמאות כלכלית. שהרי כיהודים בעלי מוסר אין אנו רשאים לירוק אל תוך הבאר ממנה אנו שותים. על כן נמשיך לשמור על קשר אמיץ עם התנועה העולמית ליהדות מתקדמת. ננסה להשפיע מהכא להתם, נעודד הזדהות, ציונות ועליה מקרב אחינו בתפוצות, אך נעשה כל שביכולתנו להקטין את תלותנו הכלכלית בהם.⁶²

בהחלטות הוועידה השביעית נכתב בסעיף 'עצמאות התנועה':

(1) התנועה ליהדות מתקדמת בישראל רואה את עצמה כחלק מן התנועה העולמית, אך דורשת מן התנועה העולמית להכיר בייחודה כתנועה של העם היושב בציון. (2) הוועידה קוראת להנהלת התנועה להקים תוכנית אב לפעילות אשר תאפשר עצמאות רוחנית וכלכלית. (3) הוועידה קוראת להנהלת התנועה העולמית לעודד עליית יהודי התפוצות לארץ. (4) התנועה ליהדות מתקדמת בישראל קוראת לגופים מטעמה העוסקים בגיוס כספים מחו"ל, לאחד ולתאם את גיוס הכספים ולדווח לוועד הארצי תוך ארבעה חודשים.⁶³

אלא שהתקווה לעצמאות כלכלית של התנועה הרפורמית בישראל נתבדתה עד מהרה. לאחר שובו מכינוס חבר הנאמנים של האיגוד העולמי של התנועה הרפורמית שנערך בלונדון בנובמבר 1984, כתב הרב רותם בדיווחו בביטאון התנועה: 'כחברי התנועה הישראלית ואוהדיה, ודאי תהיו מעוניינים לדעת שאת הדיווח הקצר על התנועה בישראל הקדשתי ברובו למסר אחד וברור: כדי שהתנועה הישראלית תוכל לפרוץ קדימה בצורה משמעותית, היא זקוקה להשקעה אמיתית של משאבים הן בבנייה והן בתוכניות. אני מאמין שהמסר נקלט ואכן יתורגם בעתיד הלא רחוק לשפת המעשה'.⁶⁴ להערכתי אפשר לראות בדברים אלה עדות לאי-יכולתה של התנועה הרפורמית בישראל, שנשללה ממנה תמיכה ממשלתית לפעולתה, להשלים את המהלך לניתוקה מהתנועה האמריקנית ועצמאותה הרעיונית והכלכלית.

בהקשר הרחב של הדיאלקטיקה בין התנועות אפשר לראות במהלך עניינים זה עדות לאופן שבו הא-סימטריה ביחסי הכוח הדמוגרפיים, הפוליטיים והכלכליים בין התנועות לא אפשרה לתנועה הישראלית להשפיע על עמדתה של התנועה האמריקנית גם בסוגיה כה עקרונית ומהותית, שהשלכותיה המעשיות על התנועה בישראל היו נרחבות. גם ההון הסימבולי שעמד לרשות התנועה הישראלית בבחינת הקשר למדינת ישראל ולירושלים ומעמדם של הרבנים הרפורמיים שעלו לישראל ולעתים שילמו על כך מחיר ממשי, לא היה בו די להבטיח שקולה יובא בחשבון. יש בכך כדי להצביע על המרכזיות של

62 'הוועידה הארצית השביעית - הרצאת פתיחה מאת הרב מרדכי רותם, מנכ"ל התנועה', שלהבת, 30 (מארס 1983), עמ' 14.

63 'הוועידה הארצית השביעית - החלטות', שם, עמ' 17.

64 הרב מרדכי רותם, 'כינוס חבר הנאמנים של האיגוד העולמי ליהדות מתקדמת', שם, 33 (דצמבר 1984), עמ' 15.

השיקולים הפנים־אמריקנים בתהליכי קבלת ההחלטות של התנועה האמריקנית, ובמקרה זה הניסיון של התנועה להבטיח, לשיטתה, את המשך הקיום היהודי בארצות הברית על ידי הכרה ביהדות לפי האב, באופן שמצמצם מאוד את השפעתה של התנועה הישראלית על האמריקנית.

סיכום

התנועה הרפורמית האמריקנית היא גורם מרכזי בעיצובה של התודעה הפוליטית של היהדות האמריקנית, הן בנוגע לסוגיות בחברה האמריקנית הן בנוגע לישראל. מראשיתה כוננה התנועה עמדה ליברלית־אוניברסליסטית שפעלה לספק תשתית אידאולוגית ותאולוגית להשתלבות היהודים בארצות הברית והסתייגה ממימוש לאומיות יהודית בארץ ישראל בדמותה של הציונות. בהמשך אימצה התנועה עמדה ציונית מסויגת, שניסתה לאזן בין הצרכים האוניברסליסטיים הפנים־אמריקנים ובין ההתפתחויות ההיסטוריות שהביאו להקמתה של מדינת ישראל ולמגמות של אימוץ הציונות בחוגים רפורמיים מסוימים, בין היתר ככלי לשימורה של זהות יהודית־אמריקנית. תהליכים אלה לוו בשינויים בתאולוגיה של התנועה הרפורמית, שבבסיסה עומדים היחס למוסר הנביאים כמצפן פוליטי וקידוש הדמוקרטיה והערכים הליברליים האמריקנים, ובאופן שהיא מתייחסת לכינונה של ישות פוליטית יהודית ריבונית ולמשמעותה הרוחנית.⁶⁵ לאחר הקמתה של מדינת ישראל, ובפרט משנות השישים ואילך, התבססה בישראל – גם אם לאחר קשיים ומכשולים רבים – תנועה רפורמית ישראלית, שנדרשה לתת מענה לשאלה התאולוגית־פוליטית שמציבה היהדות הרפורמית, ולהתאימו לציבור ולתנאי הקיום בישראל.

אחד הגורמים שהשפיעו על יחסה של התנועה הרפורמית לישראל היה האופן שבו התקבלה התנועה בארץ והמגבלות שהוטלו על פעילותה כאן. אפרים תבורי בחן את השפעתה של ישראל על התנועה הרפורמית האמריקנית, בפרט בשאלת הלגיטימציה של התנועה בארצות הברית. מנקודת המבט של אנשי השורה בקהילות, טוען תבורי, שאלות מקרו על אופיה הגלובלי של התנועה הרפורמית אינן נחשבות חשובות, שלא כמו שאלת האופן שבו בית כנסת או קהילה נותנים מענה לצרכים הדתיים, הרוחניים והחברתיים ברמה המקומית. עם זאת, היחס לישראל ולתנועה הרפורמית בישראל הוא שונה. שכן, מעבר להשפעה הכללית של ישראל על זהותם של יהודי ארצות הברית, היחס אל התנועה הרפורמית ושאלת התקבלותה בישראל יש בהם כדי להשפיע על תפיסת הלגיטימיות והאותנטיות של הזרם הרפורמי בארצות הברית.⁶⁶

65 לדיון נרחב בסוגיה זו ראו: ברק־גורודצקי, *ירמיהו בציון*.

66 Ephraim Tabory, 'The Legitimacy of Reform Judaism: The Impact of Israel on the United States', in: Kaplan (ed.), *Contemporary Debates in American Reform Judaism*, pp. 227-228

אלא שהטיעון על היחס השלילי אל התנועה בארץ שימש לעתים למטרות אינסטרומנטליות. אלה נועדו לטשטש את הספקות בדבר מחויבותה של התנועה האמריקנית לתמוך בתנועה הרפורמית בארץ ובפרט בעלייה לישראל, כפי שמראים דבריו של בן-גוריון המובאים במאמר זה. הרב עזרא ספייסהנדלר, דקאן ההיברו יוניון קולג' בירושלים, עמד על האופן שבו האשמת הסביבה האורתודוקסית העוינת משמשת כשעיר לעזאזל בהסברת האדישות לתנועה מצד הציבור הרחב בישראל:

מתוסכלים מהצמיחה האיטית של היהדות הליברלית בישראל, יש בינינו המעדיפים לתלות את האשם במגבלות המוטלות על רבנים רפורמיים בישראל. אנחנו משלים את עצמנו שלו רק היו מתירים לנו לערוך טקסי נישואים ולקבל כספי מדינה [...] היינו חופשיים לקרוא אלפי ישראלים לדגל הרפורמי. זוהי אשליה גדולה ופתטית. אנו נצמח בישראל לא על ידי כך שנזכה לזכויות האלה, אלא בכך שנציע תשובות משמעותיות לבעיות הרוחניות של האדם המודרני.⁶⁷

כללו של דבר היחסים שבין התנועה האמריקנית לזו הישראלית התאפיינו במתח מתמיד ובתנועת מוטלת שבין התקרבות להתרחקות, פרי רצונו של כל צד לקבל הכרה מן הצד האחר ובה בעת לעצב את התפתחותו בתנאי סביבתו הייחודיים. התנועה הרפורמית האמריקנית ראתה בהכרה ביהדות הרפורמית בישראל ובקיומה של התנועה בארץ מקור מסייע ללגיטימיות שלה במרחב הכללי של העולם היהודי. עם זאת עמד לנגד עיניה הצורך לתת מענה לצרכים הייחודיים, לשיטתה, של היהדות האמריקנית, עד כדי נכונות למהפך רדיקלי בהגדרת הזהות היהודית. התנועה הישראלית, שפעלה בסביבה דתית שמרנית יותר באופיה ובין שיקוליה המרכזיים היה שימור ההשתייכות הרפורמית ל'כלל ישראל', ראתה בהכרה ביהדות לפי האב איום על מאמציה לזכות בלגיטימציה בחברה הישראלית. עם זאת, חוסר הסימטריה בין התנועות, על רקע היעדר כמעט מוחלט של הקצאת משאבים בישראל לתנועה הרפורמית, הביאו את התנועה בישראל למתן את ביקורתה על התנועה האמריקנית. התנועה שמרה על עצמאותה הרעיונית והמעשית בשאלת אופיה של ההשתייכות לזהות היהודית ושלייתה את עקרון ההכרה ביהדות לפי האב.

מה אפשר ללמוד ממהלך זה על יחסי ישראל ויהדות התפוצות בשאלת הזהות היהודית? נדמה שאפשר להכליל מהדיון לעיל על האופן שבו יחסים דיאלקטיים בין יהדות ארצות הברית לישראל נתונים בצבת של יחסי כוח פוליטיים וכלכליים, שבו כל צד מנסה למנף את ההון הממשי או הסימבולי שלו כדי לחזק את עמדתו בשאלת אופיו של הקיום היהודי. ביחסי הכוח האלה ישראל נתפסת כמקור ללגיטימיות, אך מנקודת מבט יהודית אמריקנית, מטרתה של הלגיטימיות הזאת היא פנימית בקהילה האמריקנית. פועל יוצא מכך הוא הקניה של מעמד אינסטרומנטלי ליחסים עם ישראל, והאפשרות להשפעה ממשית מהצד הישראלי על העמדה היהודית-אמריקנית היא מוגבלת. כמו כן ישראל מנצלת את ההון

הסימבולי שלה כמדינת הלאום של העם היהודי כדי לגייס משאבים חומריים בקהילה היהודית־אמריקנית, אך ברגעי מבחן, כמו שאלת ההכרה ביהדות לפי האב, שיש לה השלכות חשובות על הקהילה היהודית בארצות הברית, אין ביכולתה להשפיע באופן ממשי על המדיניות היהודית־אמריקנית.