

זהות לאומית ללא תרבות יהודית בעיניהם של אחד העם ומרדכי קפלן

ניחם רוט | nicham@gmail.com

המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, ישראל

תקציר

האם יהודי המנתק עצמו לחלוטין מן התרבות היהודית יכול להיחשב חלק מן הקולקטיב הלאומי? האם יכול העם היהודי להחליט על תרבות לאומית חדשה, המחליפה את היהדות? המאמר מנתח את תשובותיהם של אחד העם ומרדכי קפלן לשאלות הללו ונדרש להצגת הרקע והשיקולים שהובילו לפערים הרעיוניים בין שני האישים בסוגיה זו. אגב כך מוצעת הבחנה בין דיון בשאלת הזהות לבין דיון בשאלת התרבות.

נוכח דרישתם של אחד העם וקפלן לזיקה לאומית הדוקה בין הזהות האקטואלית המשותפת והמורשת התרבותית הישנה, מוצבות כאן להשוואה תגובותיהם של שני ההוגים לארבעה מקרי-מבחן: שלש דוגמאות לאומיות שונות של 'יהודים ללא יהדות': תיאודור הרצל, יוסף חיים ברנר, ויהודי המחזיק בדת הנוצרית, ולבסוף דוגמה הפוכה-במקצת של זהות שעיקרה יהדות ללא לאומיות, בגירסתה של הרפורמה הקלאסית.

מסקנת הדיון מבליטה דגש אקסקלוסיבי של אחד העם - לעתים עד כדי הדרה ופסילת זהותו היהודית של המנותק מן היהדות, לעומת דגש אינקלוסיבי של קפלן, המפגין גמישות ופתיחות פלורליסטית לא רק בשאלת הזהות וההשתייכות אלא אפילו בקביעת תוכנה של התרבות הלאומית בכללותה.

מילות מפתח: אחד העם, מרדכי קפלן, זהות, תרבות, יהדות, לאומיות,

פלורליזם

מבוא

אחד העם ומרדכי קפלן הם שני הוגים לאומיים שהקשר הרעיוני בין משנותיהם הוא קשר מוכח וברור מאליו. לא זו בלבד שקפלן (1881-1983) הצהיר מפורשות על יניקתו ממשנת אחד העם (1856-1927), אלא שבכל הנוגע לסוגיה הלאומית של משנתו, הציג מרדכי קפלן בראש ובראשונה גרסה אמריקנית, מפותחת ומעודכנת של הציונות בנוסח אחד העם, אף כי חולל בה שינויים מרחיקי לכת בהיבט התיאורטי העמוק.

במאמר זה אצביע על מה שנראה לי כהבדל משמעותי בין אחד האם לקפלן בסוגיית הקשר בין זהות לאומית ותרבות. חרף עמדת המוצא הזוהה שלהם בנוגע לציונות תרבותית, וחרף רצונם המשותף לכונן את זהותו וליכודו של הקולקטיב היהודי סביב תרבותה של היהדות, הרי שעמדתם איננה אחידה בשאלת היחס ליחידים מישראל המבקשים להשתייך לקולקטיב היהודי בדרך אחרת. בעזרת ניתוח השוואתי של עמדותיהם בארבעה מקרי-מבחן, בכוונתי להראות כיצד הפגין אחד העם מידה רבה יותר של קנאות בהקפדתו לדרוש מכל יהודי נאמנות לתרבות שהוא ראה כיהדות האותנטית. לעומתו, אבקש להצביע על מרדכי קפלן כמבטא מידה רבה יותר של פתיחות ושל מתן לגיטימציה לכשרותם הלאומית של יהודים החורגים מגרסתו שלו לתוכנה ולאופייה של התרבות היהודית הרצויה. תוך כך אנסה להסביר את הפער בין משנותיהם בסוגיה זו, ועל נסיבות ההקשר בזמן ובמקום, נסיבות המבדילות בין שני ההוגים המגיבים למצבים שונים במהותם. הבדלי הנסיבות, האישיות והמנטאליות המבדילים בין אחד העם האופוזיציונר לבין קפלן, המנהיג הקהילתי המובהק, הם המהווים מצע ישיר להבנת התבטאויותיהם השונות, וראוי להציבם כהסבר מרכזי לפשר המחלוקת הרעיונית הנחשפת ביניהם בשאלת טיב כשרותם הלאומית של יהודים ללא יהדות.

בהעמידם את התרבות במרכז הלאומיות היהודית, האינטרס הלאומי הראשון של אחד העם וקפלן הוא הרצון להגדיר ולבצר את התרבות הלאומית האותנטית של העם היהודי. השניים ביקשו גם לחנך לתרבות זו ולנאמנות אליה, כך שגם בעתיד יהא העם היהודי אוחד בתרבותו הלאומית האותנטית ולא ימירנה בתרבות אחרת. ההגדרה, הביצור, והחינוך יערערו את הלגיטימציה של גרסות הרחוקות באופן קיצוני מהתרבות הלאומית האותנטית. עם זאת, קיים אינטרס לאומי הפוך והוא שלא להקפיד כל כך על התרבות הלאומית הספציפית - כי זו איננה הולמת בהכרח את מאווייהם ועולמם של כל אחד ואחת מבני האומה. הקפדה יתירה עלולה להרחיק יהודים שאינם מזדהים עם התרבות הלאומית האותנטית. האינטרס הלאומי האינקלוסיבי הוא לחבק ולקבל כל יהודי באשר הוא, ולכלול אותו כחבר מן המניין בקולקטיב היהודי (השוו: קפלן, 1959, עמ' 137-138). שאלת ההקפדה על התרבות הלאומית איננה שאלה נידחת או אוזטרית בכתיבתם של אחד העם או של קפלן. זהו ממד מהותי ודומיננטי העומד במוקד משנתם הלאומית כציונים תרבותיים המעמידים את התרבות היהודית כעיקרה ותוכנה של הזהות הלאומית.

זהות ותרבות

זהות לאומית פירושה שייכותו של היחיד אל הקולקטיב, והמילה זהות תציין כאן רגש השתייכות וסולידריות עם העם ואל תרבותו. לעומת זאת, תרבות לאומית היא תוכנו ותכניו של המכנה המשותף הקולקטיבי. הדיון ב'זהות' הוא דיון בעם-ישראל כציבור החי בתחושת אחדות משותפת וכן בהרגשת היחיד שהוא בן לעמו. הדיון ב'תרבות' הוא דיון ביהדות (להבדיל מן הדיון ביהודים).

הבחנה זו היא הפתח העיקרי לפתרון המתח בין האינטרס הלאומי האקסקלוסיבי, בבחינת יד שמאל דוחה, המקפיד על טהרתה של ההגדרה הלאומית הנכונה, לבין האינטרס הלאומי האינקלוסיבי, בבחינת יד ימין מקרבת, המבקש לכלול תחת כנפי הקולקטיב כל יחיד מישראל המעוניין להיות חלק מקולקטיב זה. ההקפדה האקסקלוסיבית מתמקדת בתכניה ובערכיה המופשטים של התרבות הלאומית האוטנטית, ואילו הפתיחות האינקלוסיבית מבקשת לסייע לליכודם ולכשרותם של יהודים באשר הם. בעזרת הבחנה זו, ניתן בהחלט לפסול את הלגיטימיות הלאומית של תרבות זרה וחדשה המתכחשת לתרבותה האוטנטית של היהדות, ועדיין לאמץ אל חיק הקולקטיב את היהודים הללו עצמם, חרף דעותיהם בשאלת התרבות הלאומית. שאלת הזהות הלאומית נקבעת על פי תחושתם של יהודים החשים שהם חלק מהאומה ומצהירים על כך. ברור כי ההפרדה בין זהות לתרבות היא צעד של פשרה, המכירה בדיעבד בזהות לאומית בעייתית מעיקרה. רק בדיעבד יוכל לבוא בקהל ישראל כל יהודי המזהה עצמו עם הקולקטיב, אך לכתחילה ודאי נדרשת ממנו זהות הנשענת בדרך כלשהי על תרבותו הלאומית המיוחדת של עם ישראל.

התרבות הלאומית - קבע אחד העם - היא עובדה היסטורית ואף תוצר כמעט דטרמיניסטי של האופי היהודי. ולכן אי אפשר לשנותה באופן שרירותי. במובן זה אין אפשרות לפתיחות כלפי התכחשות לתרבות הזו, ועמדה לאומית המתכחשת לתרבות האוטנטית אינה עולה בקנה אחד עם הגדרתה החדשה של התרבות הלאומית. ברם, כל זה נוגע רק לתרבות כמושג תיאורטי עיוני, ולא ליחס הלאומי הרצוי כלפי כלל היהודים, בנים של קולקטיב חי ונושם. כפי שנראה להלן, אחד העם מבחין ביהודי המערב הנוקטים ב'חיקוי והתבוללות' בין הזהות והשייכות בגוף לבין התרבות שבנפש, שהרי עדיין הם שייכים ביולוגית כחלק מגוף ישראל החי, ורק נשמתם 'נשרפה' והתבוללה ואינה שייכת בתכניה אל נשמתה של תרבות ישראל.

במשנתו של אחד העם, 'זהות יהודית' מאפיינת כמעט-אוטומטית כל יחיד הרואה עצמו חלק מהקולקטיב, ואילו 'תרבות יהודית' היא תוכן ציבורי, השייך לקולקטיב בכללותו. אחד העם טרח להבחין בין זכות החירות התרבותית, הניתנת לכל פרט מישראל ברשות היחיד הפרטית שלו, לבין הקונפורמיות הנדרשת ממנו כלפי הקולקטיב ברשות הרבים. לטענתו, ברשות היחיד יכול היהודי להתכחש לתרבות הלאומית ולערכיה המקוריים,

אך הקולקטיב היהודי בכללותו אינו יכול להתכחש להם. כך למשל הצדיק אחד העם את זכותו האישית לחרוג בתוך ד אמותיו ממצוות ההלכה והדת, שכן לדידו התרבות היא המכוננת ומלכדת את הקולקטיב, ועל כן רק במישור הציבורי היא חייבת להיות אחת. לעומת זאת הציבון הרגשי שכל יחיד יעניק להשתייכותו במרחב הפרטי שלו היא עניינו האישי. ישנן, לדעתו, דרכים שונות לזהות אישית עם הקולקטיב, אך תרבות קולקטיבית יש רק אחת. מרדכי קפלן מסכים עם ניסוחיו של אחד העם בשאלת סדר הקדימה הטבעי וההגיוני ביחסי זהות ותרבות: בני האדם אינם זאבים בודדים אלא מבקשים להשתייך אל קבוצות אתניות, גאוגרפיות ותרבותיות ואין טעם להתכחש לצורך הזה. אף הלאומיות הולמת את המצב הטבעי האנושי, ועל כן היא ניתנת לאפיון כאינסטינקט או רצון טבעי. עם זאת, אין היא ואיננה זקוקה לגורם תרבותי שיהא מעורב בעצם היווצרותה (קפלן, 1954, עמ' 112; 1975, עמ' 66; 84, p. 1947; Kaplan, 1934, p. 259). קפלן קובע (כאחד העם בשעתו) כי חפץ הקיום הלאומי היהודי איננו בחירה מודעת רציונלית, בבחינת אמצעי לצורך מטרה תרבותית כמו הפצת מסר עולמי. אדרבה, ההזדהות הלאומית כיהודי מהווה במקורה תכלית טבעית לעצמה, ללא צורך ראשוני בהצדקה שכלית כלשהי מעבר לעובדת טבעיותה. הזהות היא גם הציודק הלאומי לתרבות: זו היא תרבותו הטבעית של הקולקטיב הלאומי, ולכן צודקים בני העם השומרים אותה ומטפחים אותה (Kaplan, 1959, p. 105; 1958, p. 103; 98). יחד עם זאת, קפלן תבע שהלאומיות היהודית תהיה ממוקדת ומעוצבת כתרבות מוסרית ורוחנית, והביע בפירושו את עמדתו שאל לחפץ הקיום האינסטינקטיבי להפוך לתכלית לכשעצמה ועליו להיות מלווה-מאליו בתחושת שגב רוחני עליון. ללא היעדים המוסריים והרוחניים המניעים את הקיום, או ללא חוויית ערך פנימי מיוחד, שמירת הקיום עצמה הופכת חסר משמעות (1959, עמ' 136). הבחירה לעצב את הזהות הרוחנית והמוסרית דווקא דרך הקיום היהודי, במקום דרך שייכות מקומית אחרת, מוצדקת רק משום התאמתה לטבענו ולכן סיכויי הצלחתה גבוהים יותר בתועלתה לנו, הן במישור הפסיכולוגי והן במישור המוסרי. אף כי בארצות הברית עשוי ריבוי הזהויות הלאומיות והאתניות להוות אתגר וגורם מפריד, הצדיק קפלן את המשך קיומה של זהות יהודית פרטיקולרית. הוא סבר שאין תועלת בדרישה להתכחש לרחף הטבעי להמשך קיום לאומי נפרד, ושדווקא הטרוגניות של החברה האמריקנית מצילה את האומה מסכנת הדרדרות ללאומנות שוביניסטית (1975, עמ' 154). הזדהות לאומית הינה איפוא כורח ראשוני, אך כדי לבססה ולהעמיקה מבחינה תרבותית, יש לעצבה על בסיס מוסרי. אם נעצב את זהותנו הלאומית כך שתהא זו גם זהות תרבותית הרי שהפכנו אותה גם לערך מוסרי, שכן היא יכולה לספק ליחיד עוגן ומצפן רוחני בהתוויית זהותו המוסרית ובמתן מסגרת מתאימה לפעילותו זו (קפלן, 1934, עמ' 251-252; 1975, עמ' 66).

בכתביהם של אחד העם ושל קפלן אנו מוצאים ביטוי לחלוקה מושגית בין זהות לתרבות. קפלן דן בנפרד בעם היהודי ובדת היהודית, כפי שנראה

בפיצול המפורש בין שני הנושאים הללו כחטיבות נפרדות בספריו עתיד היהודי האמריקאי (1948) ויהדות ללא על-טבעיות (1958). גם אחד העם הבחין בין 'צרת היהדות' - שאלת התרבות, לבין 'צרת היהודים' עצמם. אמנם מינוח זה אינו חוזר על החלוקה בין זהות לתרבות, שכן הוא תפס גם את שאלת הגדרת הזהות הלאומית כשייכת ל'צרת היהדות' ולא ל'צרת היהודים'. את הכרעתם של אחד העם ומרדכי קפלן במתח בין אקסקלוסיביות ובין אינקלוסיביות, אני מציע לבחון בעזרת תגובתם ליהודים הקוראים תיגר על התרבות הלאומית ה'נכונה'. המקרים שבהם אדון הם תיאודור הרצל ומקס נורדאו, יוסף חיים ברנר או של דוד בן גוריון, תנועת הרפורמה, ושאלת זהותו הלאומית של מומר.

גבולות התרבות היהודית במשנתו של אחד העם

אחד העם ביקש לעצב את הרעיון הלאומי של הציונות בנוסח אינקלוסיבי מכוון, שיהווה מכנה משותף ליהודים דתיים וחילוניים. הראשונים נמשכים אל הציונות על שום מקומה הדתי של ארץ ישראל ועל שום חזון גאולתה ושיבת ציון במסורת היהודית הישנה, והאחרונים - מתוך נימוקים לאומיים פרקטיים. ואכן, אחד העם ראה את הציונות כעונה למאווייהם של שני פלגים ביהדות מזרח אירופה בת זמנו, וכגורם מלכד (1947, עמ' עה-עז: 'לתולדות החיוב והשלילה'). אחד העם העלה על נס את יחסו המתון של הרב הציוני מרדכי עליאשברג כלפי הלאומיות החילונית (1947, עמ' מב) וניסה להפגין את אותה חתירה לשותפות מעשית בין דתיים וחילוניים במפעל הלאומי, חרף רצונו להשתמש ברעיון הציוני בעיקר כמכשיר חינוכי לתודעה לאומית חילונית באופייה ובמגמתה. לשם כך הקפיד להשתמש במונחים המסורתיים של היהדות (הבחירה וארץ ישראל) וערפל את פירושו החילוניים למונחים הללו. הטשטוש והערפול המכוונים (המנוגדים למדיניותו של קפלן) נועדו לאפשר את חדירתם של רעיונות חדשים בלבוש מסורתי ישן כדי ליצור מכנה משותף לחלקי העם השונים. כאן הפגין אחד העם עמדה אינקלוסיבית המקבלת הגדרות שונות ואף מנוגדות של יהודים באשר להשתייכותם ולמהותה של התרבות הלאומית המשותפת.

גרסתם של יהודים מאמינים לזהות היהודית המסורתית, נוקטת מידת אקסקלוסיביות המרחיקה מתחומו הלגיטימי של העם היהודי גרסות חילוניות ואפיקורסיות. בעיניהם של קנאים דתיים, נראה אחד העם - חילוני ואדם לא מאמין - כיהודי בלתי לגיטימי. בתגובה למתקפה קנאית שכזו, טען אחד העם שאדרבה, דווקא הלאומי החילוני הוא הראוי להיחשב בן נאמן לעמו ולרוחו אפילו יותר מאשר היהודי המאמין המקיים מצוות שכן תרבותו של הלאומי החילוני אינה אלא אמצעי, ואילו המטרה היא הזהות הקולקטיבית עצמה (1947, עמ' רצב). במקרה זה חרג אחד העם מזהירותו הרגילה, וניסח טענה בדבר עליונות זהותו הלאומית של היהודי החילוני. אין אחד העם מרחיק לכת ופוסל את עצם הזהות הלאומית של המאמין המסורתי אלא רואה בדתי ובחילוני יהודים כשרים, שתרבותם הלאומית היא

אחת, והיא רציפותה והמשכיותה של התרבות הלאומית המקורית. עם זאת, מעניין שאחד העם מדרג 'מיהו יהודי' יותר טוב ומצלח מבחינה הלאומית. משנתו הלאומית של אחד העם הושפעה משני מקורות מנוגדים - ההגות הפוזיטיבית האמפירית והאידיאליזם הגרמני. מן ההגות הפוזיטיביסטית האמפירית ניסח את הכלל שהזהות היא אינסטינקט ראשוני, המנותק מן התכנים העיוניים של התרבות, ולכן יכולה הזהות הלאומית להתקיים מבלעדי התרבות, או בתרבות חלופית. ואולם מן האידיאליזם הגרמני (ובעיקר מהיגל), שאב אחד העם תלות הדוקה בין משמעו של הקיום הלאומי הפיזי ובין ייעודיה התרבותיים הספציפיים (השוו: שמעוני, תשס"א, עמ' 252). תלות זו נראית מנוגדת לעמדה אינקלוסיבית הסולחת ומאמצת גם את מי שמתכחש לביטוייה התרבותי של רוח האומה. ואכן, במשנתו של אחד העם קשה להפריד בין תרבות וזהות, ולהתיר מדיניות אינקלוסיבית ופתוחה לסוגים שונים ומנוגדים של זהות יהודית, כי התלות ההדדית העמוקה בין שני הערכים הלאומיים הללו, בין היהודים והיהדות, עומדת במוקד בשורתו הציונית.

עיון בהתבטאויותיו של אחד העם חושף את גבולות סובלנותו הלאומית ואת חוסר נכונותו להכיר בלגיטימיות של כמה מהגרסות השונות בקביעת תוכנה התרבותי של היהדות. נפתח בעמדתו ביחס לגרסתה האנטי-לאומית של יהדות הרפורמה. אחד העם ידוע בביקורתו על נטייתה של יהדות המערב לאמץ או לחקות את תרבות הגויים ולהעדיף אותה על פני התרבות היהודית. יעידו על כך שמות המסות העוסקות בכך - 'חיקוי והתבוללות' ו'חיקוי של התבטלות' (1947). הוא ביקר את התכחשותה של הרפורמה הקלאסית לאופייה הלאומי של ההשתייכות אל היהדות, או להכרה בעם היהודי כקולקטיב לאומי. הרפורמים רואים עצמם כממשיכי היהדות, אך זהותם כיהודים מתכחשת לזכות קיומו החילוני-לאומי של הקולקטיב ככזה. אם נשתמש במינוח שהצעתי לעיל, הרי שמדובר ב'תרבות' ללא 'זהות', בהשוואה לביקורתו של אחד העם כנגד עוצמת זהותם הלאומית של יהודים חרדים המתכחשים ללאומיות, הרי שבמקרה הרפורמי המדובר בביקורת נוקבת יותר, שכן בעיניו של אחד העם גם תרבותם היהודית היא תרבות של חיקוי, ואיננה התרבות היהודית האותנטית. צריך לזכור כמובן גם את המצבים והנסיבות שבהן פעל אחד העם ואת השיקולים הפוליטיים הפנים-ציוניים שהדריכו את מדיניותו בבואו לתקוף במילים בוטות את כשרות זהותם ותרבותם היהודית של רפורמים מן המערב, ובה בעת להיזהר בלשונו ולא לחדד בגלוי את עומק הפער בינו לבין נוסח זהותם ותרבותם של יהודים חרדים, קרוביו וקוראיו ביהדות מזרח אירופה. (השוו: זיפרשטיין, 1993, עמ' 114). למרות דברי הביקורת, אחד העם אינו רואה את הרפורמים כעומדים מחוץ לגבולות היהדות, שהרי הם מחזיקים ביהדותם ומבקשים לטפחה בדרכם שלהם, והוא לא היה מסתייג מדרכם אילו היה פתרונם יציב די הצורך לתקן את הדת הישנה כך שתמשיך ותשמש כמרכז רוחני אפקטיבי המלכד את העם. אם כן, להבדיל מן הביקורת הנוקבת שהוא מותח כנגד הרפורמים

במישור התרבותי, הרי שבמישור הזהות היהודית - המישור החשוב לו יותר-ביקורתו היא טקטית בעיקרה.

אם ביחסו אל תרבותם היהודית של הרפורמים שבמערב מצא אחד העם היבט חיובי (אף שלא טרח להדגישו בלהט הפולמוס) בעצם דבקוּתם ביהדות ובכתבי הקודש שלה, הרי שהיבט כזה לא נמצא ביחסו ליהודים חילוניים ומתבוללים שאפילו תרבות יהודית לא הייתה להם. כזו הייתה ביקורתו של אחד העם אפילו כלפי יהודים מערביים מסוגו של הרצל, שפנו אל הלאומיות והציונות עצמה. האם מוכן אחד העם להכיר בערכו הלאומי של יחיד מִישראל המזדהה עמוקות עם הקולקטיב היהודי, נלחם על כבודו הלאומי של ישראל, אך תרבותו וערכיו האישיים של אותו יחיד מייצגים דווקא עולם תרבותי נוכרי המנותק ברוחו מעולמו התרבותי המקורי של ישראל סבא? זהו מקרה הפוך, של זהות לאומית ללא אותה תרבות לאומית שאפיינה את הקולקטיב בדורות הקודמים. מה דינה של זהות לאומית חזקה, ללא תרבות אותנטית חזקה?

במסה 'המוסר הלאומי' התייחס אחד העם למחזות שחיברו שניים ממנהיגיה של התנועה הציונית בראשיתה - תיאודור הרצל ומקס נורדאו - ומצא בהם יסודות של תרבות וערכים נוכריים. במחזה 'דוקטור כהן', מוכן הגיבור להיהרג בדו-קרב של כבוד כנגד אנטישמי העולב בעם ישראל, צעד שנורדאו (מחבר המחזה) תופס כגילוי הירואי של לאומיות יהודית. אולם אחד העם מצביע על הסתירה בין רעיון הדו-קרב לבין ערכיה המוסריים של התרבות היהודית המקדשת את שמירת חיי האדם כערך עליון, ודוחה על הסף את שבחיו של המחבר. בעיניו של אחד העם, לא רק בערכיה המסורתיים של התרבות היהודית בגד הגיבור הלאומי החדש הזה, אלא אף בגד בעמו וחילל את כבודו, שהרי כבודו האמתי של הלאום היהודי הוא בשמירת ערכיו התרבותיים האותנטיים. אחד העם מסיים בקביעה שהגיבור הוא אמנם 'ציוני מדיני' אבל אינו יכול להיחשב 'יהודי לאומי' בעודנו רחוק כל כך מרוח עמו, ושהות לאומית שכזו אינה לגיטימית, חרף כנות רגשותיה ונכונותה למסור את נפשה ממש (1947, עמ' קסב-קסג. ראו עוד: צמרת, תשס"ב, עמ' 205-213).

יהודי שכזה נתקל במחסום האקסקלוסיבי אותו הציב אחד העם בשעריה של הזהות הלאומית היהודית, מחסום המפגין את ההקפדה שלו על האותנטיות של התרבות הלאומית האחת והמקורית.

התבטאויות נוספות של אחד העם מנסחות את רעיון ההקפדה על אקסקלוסיביות תרבותית בצורה מפורשת וישירה עוד יותר. כך למשל, במסה 'דיבור ושתיקה', הוא שב ומתח ביקורת על מנהיגיה של התנועה הציונית במערב אירופה, בטענה כי אלה מתנכרים ליסודה של הלאומיות היהודית בקנייני האומה הרוחניים, היינו מנוכרים ומרוחקים מן התרבות הלאומית האותנטית של היהדות. הוא מחה בחזקה על כך שהנהגה הציונית שתקה כאשר פלוני, סופר ציוני, קבע שאין כל בעייתיות כאשר מנהיג לאומי יהודי מתחתן עם אישה נוצרייה המחזיקה בדתה הנוכרייה.

עם זאת טרח אחד העם לסייג את עצמו, ולהדגיש את ההבחנה בין

ביקורת המדירה את הלגיטימיות של גרסתם במישור התרבות הלאומית, אך מוכנה לאמץ מדיניות של הכלה המקבלת אל האומה גם יהודים שכאלה. כאן יש לציין שאחד העם הבדיל לטובה את נורדאו לעומת הרצל, שכן נורדאו הדגיש בנאומיו את הפגם שבניתוקה של יהדות המערב מהתרבות היהודית. באפילוג למסה 'על שתי הסעיפים', התייחס אחד העם במישרין לשאלת קשיחותה של התרבות הלאומית (1947, עמ' שעז-שעח), ויצא לתקן את אלה שהבינו מדבריו כאילו הכופר בפירושה האוטנטי של התרבות היהודית הרי יוצא גם מכלל חבר כשר בזהות היהודית. אחד העם הכחיש הבנה כזו של משנתו, ועתה דקדק בניסוח עמדתו: אפשר ואפשר לקיים מחלוקת בין השקפות יהודיות שונות על תוכנה היסודי של היהדות, ולא כל יהודי מבין בהכרח את היהדות בדרך אחת, אך עדיין צריכה להתקיים הרגשה אחת משותפת על התרבות שלנו בכללותה, לאו דווקא על פרט זה או אחר שלה. אחיזה בעצם קיומה של התרבות המקורית המיוחדת שלנו היא אכן תנאי עבורו לקיומה של זהות לאומית לגיטימית.

במסה 'תחייה ובריאה' נהר אחד העם להבחין בפירוש בין זהות לבין תרבות. גם שם הוא התייחס ליהודים מסוגם של הרצל ונורדאו, ה'חוזרים בתשובה' אל הלאומיות היהודית לאחר שבהוויתם ובעולמם המקורי הם מתבוללים תרבותיים גמורים, ורק האנטישמיות היא שדחפה אותם למפעל הלאומי היהודי. יהודים אלה - האשים אחד העם,

מעבירים בקולמוס על העבר, רואים אותו כאילו אינו, ומתחילים חיי האומה מהיום, משנבראו הם ונשמע קולם. רגש היסטורי אין בליבם ואינם מוצאים חפץ בו. לא לתחיית העם הקדמון הם שואפים, כי אם לבריאת עם חדש, עם נכרי, מן השברים המפוזרים של החומר הקדמון. אוהבים הם את בני עמם, אחיהם לצרה, אבל אינם יודעים ואינם אוהבים את עמם, את נשמתו ההיסטורית וכל קנייני הרוח אשר לו. נגד יהודים כאלה אנו חייבים להודיין בכל כוחנו. לא בשביל להבדילם מכלל העם ולאמור להם 'צאו מן המחנה!' - חלילה! כל הבא אל המחנה אחינו הוא, ואין אומרים לו 'צא'. אבל לא כל הבא אל המחנה נותנים לו להוליך אותה בדרך שליבו חפץ (1947, עמ' רצב-רצג - 'תחיה ובריאה').

יהודים לאומיים ללא יהדות הם אויב אידיאולוגי מסוכן ויש להילחם בכל הכוח כנגד הלגיטימיות של משנתם התרבותית, יחד עם הכרה בזהותם הלאומית. הניסוח כאן מתווה כלל אקסקלוסיבי מובהק בסוגיית התרבות, וכנגדה מנסח כלל אינקלוסיבי מובהק בסוגיית הזהות: כל הבא אל המחנה - אחינו הוא.

מקרה-מבחן לגבולות סובלנותו הלאומית של אחד העם לזהות לאומית ללא יהדות קשור בהתרתו של יוסף חיים ברנר, שזלזל באמונה היהודית 'באיזה אב בשמים' ולגלג על 'ההיפנוז של התנ"ך'. ברנר (תרע"א) הגיב בכך להערתו (משנת תר"ע) של אחד העם כנגד זהות יהודית הפוסחת 'על שתי הסעיפים' בין יהדות ונצרות (שפירא, 2008). כדי להמחיש ואף להקצין את ניתוקו הלאומי מן התרבות היהודית המקורית, הצהיר ברנר כי אין הוא שולל את האפשרות הלאומית להיות יהודי טוב ולהתייחס עם זה ברטט רליגיוזי

אל שליחותו של ישו בן האלוהים (גוברין, תשמ"ה, עמ' 133-139). תגובתו הקיצונית והחריפה של אחד העם (גוברין, תשמ"ה, עמ' 144-145; אחד העם, 1947, עמ' תו-תט - 'תורה מציון') מאמתת לכאורה את ההנחה שבעיניו, זהות יהודית המנתקת עצמה בצורה נחרצת ומשברית מעצם השייכות אל התרבות היהודית הישנה איננה זכאית להיחשב תרבות יהודית חדשה, ואף לא זהות יהודית לגיטימית. עם זאת, בהזדמנויות אחרות אחד העם עצמו ניסח את הדברים מעט אחרת: הוא הבחין בין חירות הדעה המוקנית לכל יחיד מישראל בבחינת אדם פרטי, ובכלל זה אפילו דעות הרחוקות באופן מובהק ובוטה מערכי היהדות המקורית, לבין קביעת ההלכה הלאומית בשאלה מהי התרבות או הזהות הקולקטיבית של הלאום בכללותו (1947, עמ' פב-פג - 'עבר ועתיד'). מדוע הגיב אחד העם בלגלוג להרצל, ואילו ביחס לברנר יצא ברדיפה קנאית? הרצל ונורדאו סימנו בדרך כלל עבור אחד העם את אדישותם או את זרותם אל היהדות המקורית, וקל היה יותר לו לקבלם בבחינת 'חוזרים בתשובה' שאפשר גם לנפנף בקיומם כהוכחה ליעילותו של הרעיון הציוני כמכשיר להחזרת יהודים רחוקים אל חיק עמם. לעומתם, ברנר שנה ופירש, מרד ובעט מדעת בעברו וביהדותו. לדעתו של אחד העם ברנר יכול 'להיות אדם כשר, אבל יהודי לאומי איננו אף אם הוא דר בארץ ישראל ומדבר בלשון הקודש' (1947, עמ' תח).

מקרה-מבחן חריף עוד יותר ליישומה של מדיניות הדרה כלפי זהות לאומית המתכחשת למורשתה של היהדות, הוא היהודי הבוחר להתנצר. המעבר מזהות יהודית דתית לזהות יהודית לאומית, מאפשר לכאורה הכרה בכשרותו היהודית של אדם מזרע ישראל, הרואה עצמו נאמן לקולקטיב היהודי מן הבחינה הלאומית, אך בוחר לקשור את גורלו עם הדת הנוצרית. ואכן, כך למשל הסיק חיים ז'יטלובסקי, אשר הפריד באופן חד בין לאומיות יהודית אקטואלית לבין הדת היהודית הישנה, וטען שאפשר לקבל אפילו מומר השומר על לאומיותו היהודית (Hoffman, 2005). לאחד העם ברור כי יהודי שהתנצר, הפקיע עצמו לא רק מעדת האמונה היהודית, אלא מקהל ישראל בכלל, ואיננו יכול להיחשב כחלק מן הקולקטיב הלאומי. כך למשל, במסה 'על שתי הסעיפים', ניצל אחד העם את פזילתם של הוגים מן הרפורמה אל הנצרות כהוכחה לפגם היסודי בגישתה של היהדות הרפורמית, וכגרסה פסולה של זהות יהודית בכלל. אין זה מקרה שכדי להקצין את עומק הפער האידיאולוגי בינו לבין אחד העם בחר ברנר בנצרות כמקרה-מבחן - ואף אין זה מקרה שאחד העם השיב באותה מטבע והדגיש את הפוטנציאל המסיונרי כהוכחה שעמדתו המנוכרת של ברנר ליהדות ולערכיה מסוכנת ופסולה (1947, עמ' תט - 'תורה מציון').

המסקנה העולה מארבעת מקרי-מבחן אלה היא שמשנתו הלאומית של אחד העם איננה מתאפיינת בפלורליזם של ממש, אלא לכל היותר בסובלנות מתוחה כלפי גרסות יריבות של זהות לאומית. הסובלנות של אחד העם היא אך ורק לזהות הלאומית של יחיד כלשהו, היינו להשתייכותו בסופו של דבר אל הקולקטיב הלאומי, אך אין הוא מכיר באפשרות של תרבות חלופית לקולקטיב הזה.

את קביעותיו האידיאולוגיות של אחד העם חשוב לעגן על רקע הסיטואציה ההיסטורית והפולמוסית שהדריכה את כתיבתו. הסיטואציה היא שהכתיבה לעתים רטוריקה קנאית-למחצה של אקסקלוסיביות ופסילת כשרותן של גרסות לאומיות יריבות:

א. שיקולים פוליטיים: קביעותיו החריפות של אחד העם בדבר 'חוסר יהדותם' של מנהיגים ציוניים הרצל ונורדאו קשורה לכך שאחרים' אלה לא היו דמויות שוליות, אלא אישים מפורסמים העומדים בראש המחנה הלאומי של התנועה הציונית. אחד העם ראה בהם סכנה לעצם קביעת אופיו של הקולקטיב, ולא יהודים מסכנים המחזרים על פתחה של האומה, ומבקשים מכלל ישראל חיבוק של חסד והצלה. כאן יש להוסיף גם מידה של קנאה אישית, המסבירה אולי את 'חוסר הנימוס עד להדהים' בה נקט אחד העם כנגד בולטותו הפתאומית של הרצל וכל מה שהלה ייצג עבורו (זיפרשטיין, 1993 עמ' 173).

ב. הוויית יהדות מזרח אירופה: אחד העם ראה עצמו כדובר של הציונות המזרח-אירופאית, ומכאן הפסילה שפסל את מידת יהדותם של ציונים כהרצל וחבריו (השוו: זיפרשטיין, 1993, עמ' 170-172). אחד העם עצמו, כמוהו כמחנה שייצג, היה ספוג במורשת התרבות היהודית, שהייתה הרקע הישיר לרגשות השתייכותם הלאומית לקולקטיב היהודי. לכן גם תיאר את הלאום היהודי החי כצומח ומלוכד סביב התרבות ההיסטורית שטיפחה ועיצבה אותו.

ג. גירסא דינקותא: כאן צריך להזכיר עמדות המופיעות במורשת היהודית המסורתית בסוגיית התלות המכרעת שבין זהות יהודית ותרבות היהדות. את עמדת המוצא הרווחת ניסח רב סעדיה גאון: 'אין אומתנו אומה אלא בתורתיה' (אמונות ודעות, ג:ז). מכאן שזהות לאומית המתכחשת לתורה ולמורשת היהדות, איננה קולעת לעצם טיבה הלאומי האמתי של הקולקטיביות היהודית ואינה לגיטימית. גירסא דינקותא זו של אחד העם וחבריו לציונות המזרח-אירופאית הדריכה אותו בנסחו תלות הדוקה בין זהות יהודית לתרבות יהודית, היא הציונות הרוחנית הבאה לפתור את 'צרת היהדות'. משום כך אין הוא מוכן להסביר פנים לתרבות לאומית הבאה להחליף את היהדות עצמה, וזו אינה נתפסת בעיניו אפילו כזהות יהודית ראויה. בהתאם לתפיסתה המסורתית של היהדות, ממשיך גם אחד העם ומנסח כך את עמדתו שלו: ברור אמנם כי 'ישראל שחטא ישראל הוא', אך זוהי זהות יהודית פגומה שבעליה מוגדר אצלו כמו במסורת חז"ל כ'אחר' ולא כגרסת זהות לגיטימית (1947, עמ' קנט - 'המוסר הלאומי').

הבנה נכונה של הרטוריקה בה השתמש אחד העם אמנם חייבת להישען על הסיטואציה ההיסטורית הפוליטית והפולמוסית שבה כתב, ועם זאת, אפשר לגזור ממשנתו כמה עקרונות מופשטים. כך למשל, בעקבות המחשבה הלאומית של המאה התשע עשרה, סבר אחד העם כי מאחורי כל לאום ניצבת 'רוח לאומית' אחת ויחידה, הנטועה במורשת הספציפית, והיא לבדה הבסיס היציב והמתמיד המאפיין ומעצב את דמותו של הקולקטיב.

לסיכום עמדתו של אחד העם אשוב אל ההבחנה בה פתחתי, בין 'זהות' יהודית לבין 'תרבות' יהודית. יהודי מסוגו של ברנר, וקל וחומר יהודי מסוגו של הרצל - ודאי יהיו נחשבים ליהודים לאומיים כשרים, שהרי זוהי באמת הרגשתם כבניו של העם היהודי. לעומת זאת ערכיהם התרבותיים הזרים או מנוגדים לערכיה של התרבות הלאומית האותנטית - אלה לעולם לא יוכלו להחליף או להכחיש את התרבות הלאומית האמתית. אחד העם טרח להטעים כי התלות ההדדית בין הזהות לבין התרבות איננה אלא הרכבה הנעשית בדיעבד, שכן ביסודו של דבר הזהות הלאומית איננה מונעת כלל מן התרבות אלא היא אינסטינקט ראשוני ממש, כמו ביולוגי, של מה שאחד העם כינה 'חפץ הקיום הלאומי' של הקולקטיב כיחידה אורגנית (1947, הקדמה למהדורה שניה). מכאן שיהודים כהרצל, נורדאו או ברנר מפגינים בצורה משכנעת ומוצדקת את האינסטינקט הלאומי האותנטי כאשר הם מעוניינים להיחשב כחלק מן העם היהודי ומעוניינים בהמשך קיומו ופיתוחו.

עם זאת, קשה לחלק חלוקה חדה ונחרצת בין הזהות הלאומית לבין התרבות הלאומית. אדרבה, אחד העם הדגיש שהזהות היהודית מתפרשת לאורה של התרבות היהודית, ושיהודי לאומי המבקש להתנתק לחלוטין מתרבות העבר הלאומית מתכחש אל תנאי מציאותו הטבעיים, ואין מצוי יכול להשתחרר מתנאי מציאותו הטבעיים, אלא אם כן ישתחרר עם זה גם מעצם מציאותו (1947, עמ' תז - 'תורה מציון'). את הערך המוסרי בהמשך קיומה של הלאומיות היהודית מצא אחד העם בשמירה וקידום של ערכי היהדות. ליהודי המעוניין לבטא את זהותו היהודית, הציע אחד העם אפיקים תרבותיים כמו שמירה על ערכי המוסר הלאומי, המשך הזיקה למסורת היהודית, פיתוח שפה לאומית, יצירת ספרות לאומית טיפוסית, או לימוד ההיסטוריה היהודית. מכאן שהזהות הלאומית מתבטאת ומתפרשת איפוא דווקא בכלים של תרבות. התלות החזקה בין זהות ותרבות לאומית מתגלה גם בכיוון ההפוך, דהיינו בהשפעתה המהותית של הזהות על עצם תכניה והדגשיה של התרבות. אחד העם הטעים כי התרבות היהודית אינה אלא תוצר טיפוסי וטבעי של האופי היהודי. במובן זה משקפת התרבות את העם, ולכן התכחשות אל התרבות התיאורטית של היהדות כמוה כהתכחשות אל אופיו של היהודי החי.

תלות חזקה זו בין זהות לבין תרבות היא שהובילה את אחד העם להגדיר יהודים לאומיים המנוכרים לתרבות היהודית הישנה, לא רק כמחזיקים בתרבות שגויה, אלא גם כבעלי זהות יהודית פחותה או פגומה. בכמה הזדמנויות התנסח אחד העם באופן קיצוני הנשמע כאילו הוא מוכן לערער בשל כך אפילו את עצם כשרות זהותם האישית כבנים נאמנים ללאום. פגם ההחזקה בערכים נוכריים איננו רק פגם הפוסל את תרבותו הלאומית של גיבור מחזהו של נורדאו, אלא הוא שולל מיניה וביה גם את עצם הגדרת הזהות האישית שלו (1947, עמ' קסג - 'המוסר הלאומי'). כך גם בנוגע ליהודי 'מערבי' אחר שהצטרף אל הציונות ופרסם את עמדתו ולפיה הלאומיות היהודית החדשה מנותקת לחלוטין מן היהדות הישנה; בתגובה

כינה אותו אחד העם 'אחד מגרי האריות' שנספחו למחנה ישראל. הקונוטציה השלילית של כינוי הגנאי הזה היא אל השומרונים או אל הכותים (1947 עמ' תו). זוהי רטוריקה הגורסת כי אין לפצל בין זהות לתרבות, והעיקרון האקסקלוסיבי גובר אפילו בסוגיית הזהות. אולם בכל זאת דומני שההבחנה בין זהות לתרבות מועילה כאן: היות ובפועל הם מזדהים כיהודים, על כורחך הם יהודים כשרים מן הבחינה הלאומית. אך בשום פנים אין לומר זאת על תרבותם. התרבות בה הם מחזיקים איננה התרבות הלאומית היהודית האוטנטית.

מרדכי קפלן: האם יש גבולות לתרבות היהודית?

גם במשנתו הלאומית של מרדכי קפלן חייב העם היהודי להעמיד במרכז יעדיו הלאומיים את התרבות. מדינת ישראל, כמרכז רוחני, הניחה את המסד הראשון לכינונה של תודעת זהות משותפת. קפלן הטעים כי עם הקמת המדינה, צריכה הציונות להפנות את עיקר משאביה למשימה התרבותית והחינוכית באיחוד העם באשר הוא ובשימור זהותו. קפלן הציע חלוקת עבודה ציונית בין המדינה לבין התנועה הציונית העולמית, כאשר המדינה היא הריבון בנושאי המדינה והעלייה, והתנועה הציונית תהיה אמונה על הפעילות התרבותית והחינוכית להקניית תודעה משותפת ותכנים יהודיים, בעיקר בתפוצות.

את התלות המיוחדת בין זהות לאומית לתרבות, הציג קפלן כתרומה יהודית להגדרתה של כל זהות לאומית ראויה. כציביליזציה לאומית המפוזרת דורות רבים בתפוצות, הסיטה היהדות את המוקד הלאומי מן המישור המדיני-פוליטי ופיתחה תחתיו מוקד לאומי המבוסס על תרבות. קפלן טען שהמסר האוניברסלי של יהדות זמננו איננו דתי או תיאולוגי, אלא הוא מקופל בתודעה הקשורה למהותה המדויקת יותר של היהדות: אופייה המיוחד כלאום המבוסס בעיקר על תרבות. היהדות היא לאום המטפח את ערכיו הרוחניים כך שהיהו בעלי השפעה ממשית בעיצוב זהותם המוסרית של בניו (1934, עמ' 255 ואילך, בפרט: 9-258, 279).

אחד העם הזהיר כי אובדן התרבות המיוחדת לנו יעמיד בספק את יציבותה של הזהות המלוכדת כבנים לעם אחד ואת הסיכוי שלה לשרוד (1947, עמ' ת, תז). טיעון זה של אחד העם חשוב במיוחד בדיון בהשפעתו על קפלן, שכן כסוציולוג וכפרגמטיסט, בחן קפלן את התיאוריה הלאומית בראש ובראשונה באמות מידה יישומיות. קפלן מציב את התרבות כמניע לעצם שמירת הזהות היהודית לאדם המצוי בנוח בזהות נוספת, דוגמת הזהות האמריקאית, שכן הזהות היהודית מעשירה את עולמו הרוחני במטען תרבותי שלם שהוא 'שלו', מורשת אבותיו (1948, עמ' 96-95). מטען תרבותי זה, שנחל מאבותיו, היא חלק מכמיהתו לחוויית ערך עצמו וערך החיים בכלל, ויוצרת בו זיקה לעם היהודי (1948, עמ' 380).

כמו אחד העם לפניו, ואף ביתר שאת, ראה מרדכי קפלן את התרבות

היהודית העתידיה כנשענת על נכסיה התרבותיים של היהדות ההיסטורית. במיוחד ראויה לציון הקפדתו של קפלן על המשך אופייה הדתי של הלאומיות היהודית, כלומר המשך השמירה על האופי, האווירה ועולם המונחים התרבותי, בכללם אביזריה של מה שהוא מכנה ה'sancta' של היהדות. חרף הדגש הדתי של משנתו היהודית, הרי שבמישור המחשבה הלאומית שלו, כציוני תרבותי, המשיך קפלן את עמדתו של אחד העם שביקש להפריד בין השאלה הדתית לבין המכנה המשותף הלאומי. קפלן עצמו טרח מאד להדגיש כי כל תכנית עתידית לעיצוב אופייה של יהדות ארצות הברית חייבת לנסות וליצור מכנה משותף שיאחד וימשוך את כל היהודים שם, וזאת בניגוד לזרמים הדתיים המקובלים, הפועלים על בסיס השקפת עולם דתית מסוימת בלבד. הדת היא מסגרת השתייכות ראויה לקולקטיב, אך אינה מגדירה אותו. תפקיד זה שמור לסולידריות הלאומית.

ואכן, קריאתו הלאומית של קפלן אל היהודים אינה קריאה לאמונה דתית (למשל: קפלן, 1948, עמ' 48) אלא לשיוך תרבותי לאומי אל העם היהודי, לתחושת 'עמיות' (peoplehood). תיאורו את הציונות העתידית כבעלת צביון דתי, נועד ליצור מסגרת למצע תרבותי עתידי משותף ולא לחייב אמונה דתית במובנה המצומצם, או להעמיד לאומיות על בסיס ריטואלי צר בלבד. קפלן שאף להינתק ממרכיבים מרכזיים בתחום הדתי העיוני של היהדות דווקא כדי לאפשר ליהודי המודרני לשוב ולמצוא את עצמו שייך ומחויק בצביון הדתי חרף כפירתו בעל-טבעי. אדרבה, דרישתו לפרשנות פונקציונלית המשקמת את הדת היהודית באופן שישמט את האמונה בעל-טבעי, מהווה בתכניה המחודשים ניגוד חריף לאמונה הדתית ההיסטורית, אולם אף היא מסייעת לליכוד הלאומי במובן זה שהיא מאפשרת להכניס תחת כנפי הדת היהודית גם ספקני אמונה מודרניים. כל זה מצביע על עליונות השיקול האינקלוסיבי המבקש להושיט יד לאומית המקרבת ומכלילה כל יהודי במסגרתה, וזהו שיקול העומד מעל היצמדות תרבותית למסורת הישנה ומכתיב את עצם מטרתה.

ראוי להבחין בין יחסו החילוני של קפלן אל התרבות היהודית כמכשיר סוציולוגי שמטרתו השגת אחדות כוללת של הקולקטיב הלאומי באשר הוא, לבין זיקה נוספת, פנימית יותר, שיש לו אל תכניה הדתיים. קפלן מטפח לא רק את המסגרת הדתית החיצונית, אלא גם את התכנים והאופי הדתי הפנימי ומוצא בהם חשיבות. מעבר לתרומתה לצרכים לאומיים וסוציולוגיים, משמשת הדת מוקד להגשמת מטרה שיש בה ערך מוסף נפשי - הצורך האנושי ברוחניות, השאיפה למימוש עצמי. במישור הפרטי והאישי, אחד העם פטר את היחיד החילוני ממחויבות אישית לערכים הדתיים הישנים של היהדות, ואילו קפלן האמין שההוויה הדתית חשובה ומועילה כשלעצמה בחיי האדם הפרטי. המסורת הדתית איננה רק כלי סוציולוגי שימושי בשירותה של מטרה ציבורית ראויה אחרת, ויש לה ערך מוסרי-פסיכולוגי, גם אם איננו שותפים לאמונות הדתיות של קדמונינו (1948, עמ' 375).

כדרך שבחנו את תגובותיו של אחד העם למקרי-המבחן של יהודים

המנסחים זהות השונה מזו של הציונות הרוחנית, נפנה עכשיו לתגובותיו של מרדכי קפלן. כיצד התייחס קפלן לזהות היהודית בנוסח הרפורמי המחייב את הפן התרבותי-דתי של עדת ישראל, אך שולל ממנה את עצם מהותה כלאום בין הלאומים? מלכתחילה, קפלן קרוב יותר לנוסחה הרפורמית משהיה אחד העם בשעתו. הרפורמה היא העדפה אמריקאית רוחנית ויהודים אלה הם קהל היעד שלו. זאת ועוד, בניגוד לתקופתו של אחד העם ולסיטואציה הרפורמית שהלה הכיר באירופה, הרי שבהמשך מהלכה של המאה העשרים החלה ניכרת יותר ויותר תפנית וחשיבה מחודשת של תנועת הרפורמה היהודית באמריקה בסוגיית הזהות הלאומית והציונית. קפלן פעל וכתב תקופה ארוכה מאד במקביל להיותו מרצה בסמינר התיאולוגי של התנועה הקונסרבטיבית (JTS), מעמד המכתיב הרבה יותר מאשר זהירות דיפלומטית ונימוס של כבוד, הנעדרים בדרך כלל מסגנונו של אחד העם בסוגיה זו. מעבר לכך, כמו הרפורמים, ובניגוד לאחד העם, האמין אף קפלן בהמשך קיומה הרלבנטי של הזהות הדתית כדבק המלכד את הזהות היהודית האקטואלית, במיוחד בארצות הברית, ולא נרתע מ'חיקוי של התבטלות' (מונח של אחד העם). קפלן דגל בכניסה מלאה ועוצמתית של היהודי המודרני אל התרבות הנוכרית השלטת, ללא העמדת תנאים וסייגים של 'גיורה' ובחינתה המוקדמת לשם התאמתה ושינוייה על פי רוחה הנבדלת והייחודית של היהדות.

יחד עם זאת, קפלן גם השמיע ביקורת לאומית כנגד דרכה של הרפורמה הקלאסית: זהות יהודית יציבה כוללת גם ממד לאומי ומרכז ארצישראלי שאין לוותר עליו; התרבות היהודית לדורותיה לא הייתה אך ורק דת, והיא כללה היבטים לאומיים רחבים הרבה יותר. לענייננו חשובה במיוחד טענתו ולפיה הגדרת הזהות הרפורמית משמעה הדרה של זהות יהודית חילונית. קפלן טען כנגדם כי הגדרה אקסקלוסיבית שכזו איננה הולמת בפועל את הקולקטיב היהודי החי, ובו מגוון של גישות שונות ואף מנוגדות כלפי הסוגיות של הדת:

לאיזו קטגוריה [דתית] שייכים המוני יהודים שגישתם אל הדת היא אגנוסטית או אתאיסטית, ועדיין הם מעוניינים להישאר יהודים ולהמשיך להנציח את החיים היהודיים? עמדותיהם כלפי הדת אולי שגויות מיסודם, אך מי הוא זה, זולת נציגה של המסורת הישנה - ולמעשה אפילו לא הוא, אשר תהיה לו הזכות לגרש את היהודים הללו אל מחוץ לגבולותיו של העם היהודי? (1934, עמ' 231. תרגום שלי [נ"ר]).

קפלן ראה באתאיסטים יהודים, מבחינת הזהות וההשתייכות האישית, חלק לגיטימי של העם היהודי, אף כי אין הוא מקבל את השלילה האתאיסטית שהם מציעים לתרבות היהודית הקולקטיבית.

מה הייתה עמדתו של קפלן ביחס להרצל ולנורדאו? בשונה מאחד העם, קפלן לא ראה עצמו כנציג האופוזיציה בתנועה הציונית שייסד הרצל. מרחק הזמן והנסיבות, העובדה ששני המנהיגים הללו כבר נפטרו, כמו גם הפיכתו של הרצל עצמו לאייקון ציוני שהכל מדברים בשבחו, שינו לחלוטין את הרטוריקה ואת השיח על מורשתו הלאומית. חשוב לבחון לאו דווקא

את התייחסויותיו של קפלן אל הרצל האדם, אלא אל הנוסחה הלאומית שהוא ייצג. דגש ערכי מרכזי במשנתו הלאומית של קפלן, הופך לדעתי את הקערה על פיה. כזכור, בעיניו של אחד העם הייתה יהדותו של הרצל חסרת תוכן אותנטי כלשהו, רחוקה מן המורשת היהודית ועל כן מפוקפקת למדי. לעומתו ביקש קפלן להדגיש כי עצם העיסוק בציונות, בקהילתיות, בשאלות ציבוריות של העם היהודי - הוא כשלעצמו עומד במדרגה גבוהה של 'יהדות', לא פחות מן התכנים הרוחניים או הדתיים עצמם (1934, עמ' 328-329). הגיון זה שולל למעשה את הבסיס לערעור על זהותו של הרצל בנימוקים של תרבות ומורשת. זאת ועוד זאת: מבחינת עמדותיו הפרוגרמטיות של קפלן כמשתייך לתנועה הציונית, הוא ראה חשיבות ותועלות של ממש במפעלה המדיני של הציונות, בנוסח הרצל, ולא רק בפעילות תרבותית בנוסח אחד העם.

אין זאת אומרת שקפלן ויתר בכך על דרישתו למחויבות לאומית למורשתה הדתית והרוחנית של היהדות הישנה. הוכחה לכך תמצא במקרה-המבחן הנוסף בו השתמשנו גם בבחינת עמדתו של אחד העם: אופן ההתייחסות לזהות לאומית חדשה המתנתקת במוצהר מן המורשת הדתית הישנה. חרף הפרובוקציות המכוונות של ברנר כנגד משנתה הלאומית של הציונות הרוחנית בנוסח אחד העם, לא המשיך קפלן את הקו הלוחמני בו נקט אחד העם ולא הגיב בשלילה כלפי כשרות יהדותו של ברנר עצמו. אדרבה, קפלן ודאי ראה בו יהודי חיובי מן הבחינה הלאומית, אם כי לא הדתית. דומני כי היחס אל זהותו הלאומית של ברנר ממחיש בהצלחה את הפער בין גישתו הלאומית של אחד העם הנוטה לאקסקלוסיביות, לבין גישתו הלאומית של קפלן הנוטה לאינקלוסיביות. קפלן ודאי קיבל את כשרותו הלאומית של ברנר, כמו גם את זו של הרצל. ביומניו של קפלן (משנת 1929) מצאתי שקפלן התייחס למורשתו הספרותית של ברנר כעוד דוגמה שלילית ליחסה השלילי של הספרות העברית החדשה אל התרבות היהודית המקורית, והביע שם את תקוותו כי במכון להכשרת מורים JTSS יעסקו תלמידיו יותר ביצירות ניאו-מסורתיות כמו 'הלכה ואגדה' של ביאליק מאשר ביצירות אנטי-מסורתיות כמו אלה של ברנר (2001, עמ' 303-304).

אלא שלא התגובות הספציפיות של קפלן לברנר האיש הן הראויות כאן לבחינה (בעת שכתב קפלן את חיבוריו העיקריים כבר לא היה ברנר בין החיים). ההשוואה הראויה לבחינה כאן היא עמדתו של קפלן כלפי גרסות דומות ומאחרות יותר של זהות עברית וארצישראלית המתנערת מאופייה היהודי הספציפי של יהדות הדורות הקודמים.

בהקשר זה מעניינות במיוחד תגובותיו של מרדכי קפלן לאתגר שהציבו הניסוחים האתאיסטיים של הציונות מבית מדרשו של דוד בן-גוריון והציונות החילונית האידיאולוגית של הנהגת היישוב היהודי בארץ ישראל. שלילת הגלות החרیפה שלהם, וניסוחם את עצם הרעיון הציוני כשלילת הלגיטימיות של זהות יהודית בתפוצות, למעשה פסלו את כשרותו הלאומית והציונית של קפלן עצמו. אתגר שני נגע להיבט הדתי בהגדרת התרבות היהודית של

קפלן, שהרי הוגים ואישים מרכזיים אלה דיברו על נטישה מפורשת של המוקד הדתי ביהדות, ואף הציגו לעתים את הצינונות כמרד חילוני בזהות היהודית הישנה. שני יסודות אלה - שלילת הגולה ושלילת המסורת - מציבים גרסה אקסקלוסיבית של יהדות מודרנית שהציגו בן-גוריון וחבריו, ולקפלן קל איפוא להאשים אותם בהתעלמות משאר חלקי העם היהודי, ואף בהתכחשות מיותרת לתרבותה האוטנטית של היהדות. קפלן נזהר שלא להשיב לצינונות האתיאיסטית באותה מטבע של דחייה אקסקלוסיבית; הוא הטעים כי חרף המחלוקות הללו יש להכיר בערכה הלאומי של הזהות הצינונית הארצישראלית, ואין לראות את ההתרסה האנטי-גלותית או האנטי-דתית כראשיתו של פילוג עמוק ומשברי (1956, עמ' 403-405). זאת ועוד, ברוח הרטוריקה של אחד העם בדבר השותפות הצינונית בין דתיים וחילוניים, הצביע גם קפלן על מדיניות ההפרדה בין דת ומדינה כמכשיר פוליטי הרצוי גם במדינת ישראל, כמפתח לשיתוף פעולה לאומי ולמציאת מכה משותף יעיל, המתעלה על המפריד, ומאפשר קיום לאומי של גרסות יהודיות שונות (1959, עמ' 136-137).

קפלן, יותר מאשר אחד העם, דן בגורלה ובעיצובה של התרבות היהודית בעידן הלאומי המודרני מהזווית הסוציולוגית הפרקטית. אנו למדים זאת מהסקת המסקנה הגורפת יותר של קפלן מ'שינוי המרכז' עליו דיבר אחד העם, או, בניסוחו של קפלן 'המהפכה הקופרניקאית' - תפנית באופן המבט היהודי על טיבה של הזיקה בין זהות ותרבות. התרבות היהודית איננה התכלית, אלא האמצעי שנועד לביצורה ולייצובה של התכלית האמתית - והיא האומה היהודית עצמה. קפלן מסיק את המסקנה המלאה ממהפכה זו: הצגת הזהות הקולקטיבית כמטרה, כתכלית עצמאית מאפשרת לאינטרס הזה להתעלות מעל פערים תרבותיים מהותיים המפצלים ומפרידים יחידים ופולגים בקולקטיב הלאומי, ולחתור לאינקלוסיביות כלשהי שתאחד אותם. עם זאת, במישור של קביעת התרבות הלאומית, אותו הגיון של אמצעי ותכלית דווקא מחזק את ההקפדה על עקרון האקסקלוסיביות המתעקש על המשך ההיצמדות התרבותית הנוכחית אל רציפותה של התרבות המסורתית של היהדות ההיסטורית, בהיותה האמצעי היעיל ביותר להשגת ליכוד משותף על בסיס עבר משותף. ללא ההכרה במורשת המוצא המשותפת, קשה למצוא תכנים משותפים אשר יגשרו על הפער הגיאוגרפי, הפוליטי והחברתי בין הקיבוצים היהודיים השונים. בעיניו של קפלן, המדובר בהקפדה אקסקלוסיבית המנומקת בשיקולים סוציולוגיים פרקטיים. גרסת זהות לאומית יהודית המתכחשת לבסיס התרבותי הישן היא אמנם פחות יעילה, אך אין היא 'בגידה' הפסולה כשלעצמה, משום שלא התוכן הרוחני כשלעצמו הוא המטרה, אלא עצם קיומה של זהות לאומית משותפת.

נימוק פרגמטי זה מכתוב גם את נכונותו הרבה יותר של קפלן לסבול ביתר קלות את הגרסה החילונית ואפילו האתיאיסטית של הזהות הלאומית של המחנה הלאומי של ציונות ארץ ישראל, שכן הוא מבחין בדרגות שונות של סכנה ליציבותה של התרבות הלאומית בארץ ובתפוצות. הבחנתו היא

שבארץ, כל כיוון תרבותי באשר הוא נצבע בהכרח בצבעיה של הלאומיות היהודית. בארץ ישראל הזהות היהודית היא הדומיננטית, וכך הופכים סדרי החברה הניטרליים לחלק אינטגרלי של הציביליזציה היהודית, מעצם צמיחתם על מצע של קיום עברי דומיננטי (1934, עמ' 516). בנין האומה בארץ ישראל מצוי באופן יחסי בסכנה פחותה מבניינה של הלאומיות היהודית בתפוצות; גם בלא מאמץ תרבותי מכוון ומתוכנן, תישמר הזהות היהודית של יהודי הארץ בעתיד הנראה לעין. לכן בנוגע לציונות בישראל, מכיר קפלן ברלבנטיות של הציונות המעשית, בנין הארץ, שהרי בישראל יהיו כל תחומי העשייה טבועים מראש בחותם הלאום היהודי (1956, עמ' 409). עם זאת, גם הישראלי היהודי צריך לפתח את הכיוון התרבותי של הלאום, על מנת ליצור מכנה משותף עם יהדות הפזורה (1948, עמ' 130).

יהדות כתרבות ויהדות כציביליזציה: סיסמה מצמצמת לעומת סיסמה מרחיבה

בניגוד לעמדתו של אחד העם שהגדיר את היהדות כתרבות, קפלן הגדיר אותה כציביליזציה. לכאורה נדמה הניסוח הזה כתרגום לועזי לאותו רעיון עצמו, אך לא כך הדבר. בשעה שאחד העם הבחין בין 'צרת היהדות' לבין אלמנטים לאומיים אחרים של 'צרת היהודים', הרי שקפלן הרחיב את הגדרתה של היהדות. כשאחד העם דיבר על תרבות יהודית הוא כוון לתרבות ספציפית, זו שנתנסחה ונתעצבה במשך הדורות, והיא תרבות אחת ויחידה, גם אם היא דינמית ונתונה להתפתחויות ולשינויים עתידיים. לעומת זאת קפלן דיבר על ציביליזציה, כלומר כל מה שיהודים עשויים ליצור, לרבות סתירות בין יצירות יהודיות שונות. זוהי הגדרה מקיפה הרבה יותר, הכוללת כל תוכן שהוא, אם הוא נוצר כבר או שיהיה נוצר בידי יהודים כחלק מהווייתם הקולקטיבית. את רעיון היהדות כציביליזציה מקיפה, העמיד קפלן על שלושה ממדים: דת - הממד הרוחני, תרבות - הממד הנפשי והווייה חברתית-כלכלית - הממד הפיזי (1964, עמ' VII), ואם כך, הרי ברור שדת ותרבות אינן סך הכל ממצה של 'ציביליזציה'.

ההיגיון הפנימי במשנתו של אחד העם שומט את הקרקע מתחת לפתרון הנוח של ציביליזציה חובקת כל. אחד העם לא הגמיש את הגדרתה המקורית של התרבות היהודית האותנטית משום שזו מהווה במשנתו את הביטוי המהותי האמתי לרוח העם. רוח העם איננה משתנה לפי רוח מצויה זמנית העוברת בנפש העם - או חלק ממנו - בדור כזה או אחר, אלא היא אופי מהותי קבוע של העם לדורותיו, ועל כן אין היא גמישה או בת החלפה. גם בעתיד הרחוק, חרף כל השינויים הגדולים שאחד העם היה רוצה לראות מתרחשים בתרבות ישראל, היא עדיין תשמור על 'צורתה העצמית' ברוחה הבסיסית - היינו באופייה ועיקר ערכיה (1947, עמ' רס"ג - 'שמות שנתרוקנו מתוכנם'). יוצא איפוא כי גם אדם המפתח אפיקים אחרים או חדשים של הציביליזציה, חייב להפגין כבוד בסיסי כלשהו כלפי אפיקיה הישנים של תרבותנו, שאם לא כן הרי הוא מתכחש לעצם הרוח הלאומית, ואם כן אין

להחשיבו כחלק מן הציביליזציה היהודית האופיינית לנו. מצד שני, אחד העם אכן השתמש בעצמו במנגנון דומה של פתרון כאשר ביקש להצדיק את חריגתה של התרבות מן האפיק הדתי הישן: נאמנות לרוח העם איננה חייבת להתבטא דווקא באפיק הספציפי בו התבטאה בעידן הדתי, והיא יכולה למצוא לה אפיקים רלבנטיים ואקטואליים יותר. רוח העם היא אחת, גם אם שינויי התקופות והערכים מביאים אותה לידי ביטוי באפיקים שונים אלה מאלה (תשט"ז-תש"ך, ד, עמ' 149. והשוו: אחד העם, 1947, עמ' קעה-קעו - 'תחיית הרוח'). אחד העם דורש לשמור על רגש השייכות התרבותית אפילו כלפי הדת היהודית, ולו כסממן של העבר הלאומי בלבד (תשט"ז-תש"ך, ב, עמ' 68).

סיסמת 'יהדות כציביליזציה' מבליטה את הכרעתו של קפלן לטובת מדיניות אינקלוסיבית ופתוחה בשאלת גבולותיה של יהדות לגיטימית. זוהי הגדרה המכוונת להרחיב באופן מקסימלי את גבולותיה של היהדות, ולכלול בה לא רק אפיקים רעיוניים כמו דת או מוסר, אלא גם אפיקים מעשיים כמו התיישבות ובניין הארץ, ואפיקים חדשים כמו אמנות או בידור. הרחבה כזו מאפשרת גם ליהודי שאיננו חש זיקה אל האפיקים התרבותיים המסורתיים, דוגמת האפיק הדתי, למצוא ביטוי ליהדותו באפיקים אחרים וחדשים של הציביליזציה היהודית הנרחבת. העם היהודי יוכל לשמור על אחדותו, למרות הרוב החילוני שבו, משום שהמכנה התרבותי המשותף יהיה מעתה רחב יותר מתחום אופקיה המצומצמים של היהדות הדתית הישנה (1948, עמ' 278. והשוו: שבייד, 1995, עמ' 279). ברנר יוכל למצוא את ביטוי היהודי האותנטי בהגשמה מעשית במושבות הפועלים, והרצל בפוליטיקה ציונית. קפלן הפנים דווקא את ביקורתו של ברדיצ'בסקי כנגד נוסחת התרבות המצומצמת של אחד העם, ותבע להדגיש באתוס הלאומי מרכיבים ארציים בצד המרכיבים הרוחניים המופשטים שאפיינו את היהדות הישנה. מכאן שהעיקרון האינקלוסיבי שלו חל לא רק על הזהות הלאומית אלא אף כלפי הרחבת אופקיה של התרבות כציביליזציה לאומית מגוונת. בהכרתו בריבוי פניהם ואופני הזדהותם של יהודים שונים עם הקולקטיב היהודי - מגלה קפלן לא רק סובלנות שבדיעבד, אלא גם מידה של פלורליזם לכתחילה.

רעיון היהדות כציביליזציה מעניק משמעות מיוחדת לרעיונו המקורי של אחד העם בדבר מרכז רוחני מלכד בארץ ישראל כמופת של זהות יהודית שלמה. מציון תצא תודעה מלכדת ומופת לקיום יהודי עצמאי. בעיניו של קפלן, לא זו בלבד ש'מציון תצא תורה' (ציון תשמש מרכז רוחני המסייע לזהות יהודית מאוחדת), אלא 'ציון' תהפוך בעצמה ל'תורה', כי המופת הציוני יהא מעתה חלק חשוב של תורתה של היהדות המודרנית ואין הוא רק מכשיר תודעתי לקיומה של תודעת עם אחד. קיומה של מדינת ישראל משפיע באופן חיובי לא רק על רצון הקיום היהודי בתפוצות, אלא גם נוסך תוכן חדש בשאלת הגדרתה של היהדות עצמה (1948, עמ' 131). בניגוד לאחד העם, קפלן לא התנער מהדגשת חשיבותה של הציונות המעשית או המדינית, והדגיש את הקשר הלאומי בין פרמטרים תרבותיים לבין נחיצותם

של פרמטרים פיזיים, פוליטיים ואחרים. הלאומיות היהודית אינה רק גוף ואינה רק רוח. היא שילוב של שניהם (1958, עמ' 205, 215).

משהו מהגישה האקסקלוסיבית של אחד העם בדבר 'מרכז רוחני' המפגין את הסטנדרטים הנכונים לכלל העם היהודי, תלחל למשנתו של קפלן. דווקא קפלן הוא שהציע מנגנון לאומי אקסקלוסיבי העשוי לערער במידה לא מעטה את הפתיחות הפלורליסטית בהגדרות הזהות והתרבות היהודית. כוונתי להצעתו של קפלן להקמת גוף-על לאומי מרכזי. כדי שהזהות הלאומית כעם אחד תהיה עניין מוחשי, רצה קפלן לראות ארגון לאומי עליון בעל סמכות, המייצג בעצם קיומו את העם היהודי (1958, עמ' 203-205). קפלן היה מודע לבעייתיות הנלווית לריכוזיות יתר של מנגנוני הקהילות תחת שרביט ארגון אחד על-קהילתי, למרות ראייתו את כלל הקהילות כמקושרות לגוף לאומי אורגאני אחד. הוא ידע שאין תועלת בדיכוי הכוחות המקומיים בקהילה בשמה של תביעה למונוליטיות טוטאלית. וכך כתב: 'הגישה האורגאנית לעמיות יהודית לא תתפוס מקומם של ארגוני דת וארגוני רווחה קיימים או של פדרציות וועדי קהילה קיימים. נהפוך הוא, היא תחזק את סמכותם ואת יעילותם המוסרית והרוחנית' (1975, עמ' 126). אבל העובדה נשארת: עם כל חירותם של הארגונים והזרמים המקומיים, תפקידה הברור של המסגרת המנהיגה את הקולקטיב הלאומי היא קביעת הנורמה. אם אכן יפעל ארגון הגג הלאומי של היהודים גם בקביעת תכני התרבות הלאומית, על פיו יישק דבר. קפלן השווה בין הצלחתו של מוסד הכנסייה בציביליזציה הנוצרית, לבין שאיפתו לראות את ארגון הגג הלאומי היהודי פועל בצורה דומה, השוואה המעוררת את ההנחה כי ארגון הגג היהודי יקבע את הנורמה התרבותית עבור כלל בני האדם (1934, עמ' 207, 251).

הגדרתה של היהדות כציביליזציה נועדה לנסח את התרבות הלאומית במינוח סוציולוגי המדגיש גם את היסוד הדינמי המאפיין אותה, וכולל בה גם אפיקים חדשים כחלק אינטגרלי של התפתחותה. הגדרת היהדות כציביליזציה מדגישה את כפיפותה של התרבות אל העם החי היוצר אותה ומעצב אותה על פי צרכיו. ההגדרה הסוציולוגית של ציביליזציה לא מאפשרת כלל לדבר על דיסוננס המרחיק את העם היהודי מתרבותו, שכן ציביליזציה נקבעת ומוגדרת מלכתחילה על פי נוהגו בפועל של העם, והיא עתידה להתחדש ובעיקר להתרחב עם התרחבות תחומי העיסוק של היהודים עצמם. לכן, הגדרת היהדות כציביליזציה מפגינה את עליונות היסוד האינקלוסיבי במשנתו של קפלן, המוכן לקבל כלגיטימית מבחינה לאומית (כמעט) כל עיסוק יהודי באשר הוא. בניגוד לאחד העם, אין אצל קפלן מתאם בין הניגוד 'זהות-תרבות' לבין הניגוד 'אינקלוסיבי-אקסקלוסיבי', שכן גם במישור התרבותי מתקיימת פתיחות אינקלוסיבית לכל אפיק חדש, באשר הוא עדיין מרכיב של ציביליזציה אפילו כאשר הוא סותר או אף מתכחש לאפיקים אחרים של הציביליזציה המקורית בדורות העבר.

אמריקה שונה היא:

את שורשו של ההבדל בין הרטוריקה האינקלוסיבית המאפיינת את מדיניותו הלאומית של קפלן לבין רטוריקה קפדנית ואקסקלוסיבית יותר במשנת אחד העם, יש להבין בעיקר על רקע הסיטואציה ההיסטורית והגיאוגרפית המבדילה ביניהם: ריבוי-פניה של יהדות אמריקה מוביל את קפלן להכרה שפערי העמדות בשאלות התרבות והדוגמה הדתית אינם מכשול לזהות משותפת. במגנום אפוס שלו, על היהדות כציביליזציה, ביקש קפלן במפורש למצוא נוסחה לאומית-תרבותית משותפת המתעלה על ההבדלים והמחלוקות שבין הזרמים הדתיים המרכיבים את יהדות ארצות הברית.

בפרספקטיבה היסטורית, מקבלת דרכו של קפלן ממד אירוני: סופה של הסיטואציה המפולגת של יהדות ארצות הברית, הוביל אפילו את דרכו היהודית של קפלן עצמו להפוך לזרם אחד בין הזרמים השונים המתחרים ביניהם. חרף היותו הוגה לאומי המעוניין במכנה משותף מלכד, בחר קפלן לקדם ולנסח משנה יהודית דתית ספציפית ביותר שהפכה לגרסה אחת, לזרם אחד, בין זרמים מתחרים ומנוגדים ביהדות ארצות הברית של המאה העשרים. קפלן מחה כנגד התחושה שניסוח האידיאולוגיה והפרוגרמה של היהדות המשקמת (Reconstructionism) מקדם פלגנות נוספת של הקולקטיב היהודי בשמה של אקסקלוסיביות תרבותית ספציפית, וטען שכל הזרמים יוכלו להזדהות עם הדגשים הבסיסיים של אידיאולוגיה זו ושאינו כאן פלגנות אקסקלוסיבית (1956, עמ' 264 ואילך)

על רקע הסיטואציה השונה אפשר להבין את ההבדל בין ניסוחי הקנאיים של אחד העם ביחס לזהות לאומית עברית המפנה עורף למורשת היהודית הישנה לבין עמדתו של קפלן. החלופה המורדת, בנוסח ברנר ובן-גוריון, מקיימת בימיו של קפלן זהות לאומית חזקה עוד יותר מזו של יהדות ארצות הברית, שכן הם שולטים במרחב התרבות הארצישראלי. אם בתקופתו של אחד העם היה היישוב בהתהוותו ולא משך משיכה של ממש את המוני בית ישראל, הרי שקפלן כבר התייחס ליישוב ארצישראלי תוסס ומרכזי, במיוחד עם הקמת המדינה שהפכה לאתוס קולקטיבי יציב לא פחות מהנוסחה האמריקאית שלו עצמו.

את עמדתו האינקלוסיבית והסובלנית של קפלן כלפי גרסות שונות של זהות ותרבות לאומית יש להבין גם על רקע ההתבוללות המואצת של יהודי ארצות הברית. בניגוד לאחד העם שהדגיש את הכשרת הלבבות, הרי שקפלן חשש במיוחד לא מהסכנה לתרבות (צרת היהדות) אלא מהסכנה לזהות בדמותה של ההתבוללות ונטישת השייכות לקולקטיב היהודי. מכאן שהצעד הדחוף הנדרש איננה טהרנות תרבותית, הדוחה בקנאות את מי שאיננו שותף לה, אלא להיפך: אינקלוסיבית פתוחה, נוחה וסובלנית, המתירה צורות תרבותיות שונות ואף סותרות בתוכה, ובלבד שכמה שיותר יסכימו להמשיך ולראות את עצמם שייכים לקולקטיב.

רוחה של אמריקה מנשבת מעל פני הגושפנקה המפורשת שמעניק קפלן לפלורליזם של מגמות שונות. ניכרת רתיעתו מעיצוב מונוליטי של תרבות יהודית נוקשה, אחידה ומחייבת (1934, עמ' 278). העם היהודי מפוזר במדינות שונות ונדרש למעורבות בחיי החברה המקומית, עובדה המכתיבה שינויים בין הפזורות השונות ומעשירה את הקולקטיב היהודי במגוון מגמות מקומיות. הצורך באחדות יהודית בין התפוצות השונות יבוצע בהכרח דרך 'קיום חליפין יוצרניים בין בני העם' (1975, עמ' 125), והדיאלוג התרבותי שייווצר, ירחיב את אופקיה של היהדות. ההזדהות עם הציביליזציה היהודית תהיה הזדהות עם מערכת עשירה ומורכבת, הפתוחה למגוון אפשרויות ואופני חשיבה ותחומי חיים. חשובה לקפלן מאד תחושת הסולידריות של בני עם אחד, ואין הוא חושש שמא פלורליזם תרבותי ימנע מהיהודים להתאחד בתחושה זו. הפלורליזם יתרום לאטרקטיביות ולרלבנטיות של הקולקטיב היהודי עבור היחיד היהודי, באשר כל יחיד בה יוכל למצוא את התכנים והביטויים המדברים אליו. מציאותם של יהודים שהם גם אמריקאים, תעשיר את התרבות היהודית בתכנים אמריקניים, ותאפשר להם ליהנות בהרמוניה (במידת האפשר) משני העולמות הללו מבלי שיוכרחו לבחור רק באחת משתי הזהויות.

את הצידוק לפלורליזם לאומי מנסח קפלן בראש ובראשונה כלפי הקולקטיב של האומה האמריקאית. אמנם, כבר אחד העם סירב לאמץ את הסיסמה הציונית הרדיקלית של שלילת הלגיטימיות של החיים בגולה – ובעצם פשרנותו זו הסכים למעשה לפלורליזם הכרחי של הזהות ואף של התרבות היהודית בכל קהילה כפי נטייתה ולפי מאפייניה המקומיים. טענתו היא שפלורליזם שכזה יהיה מסוכן ממש רק אם הוא יוביל להתפרדות או להתפצלות גמורה, דהיינו אם תישבר עצם ההזדהות המשותפת בבחינת בני לאום אחד, גוי אחד בארץ. בכך מפגין אחד העם את האיזון בין שני הקטבים: לגיטימציה לדרכים יהודיות שונות זו מזו, מחד גיסא, תוך הקפדה על מוקד מלכד מרכזי ודומיננטי מאידך גיסא. עם זאת, חשוב לזכור כי את פיזור הגיאוגרפי והאזרחי של העם היהודי הגדיר אחד העם כהכרה דה פקטו בהכרח העובדתי של המציאות ולא כהמלצה לקיום לאומי לכתחילה. אדרבה, אחד העם גינה בפירוש את היומרה להחזיק בשווה בתרבות אוניברסלית מכאן ובתרבות היהודית מכאן. הוא קבע כי כניסה ללא-סיוג אל 'סודות הקולטורה המערבית' אינה יכולה להתקיים בנפשו של אדם במקביל לזהות ותרבות יהודית העומדת לצדה, שכן התרבות האוניברסליות עוצמתית ממנה בבחינת 'ים שאין לו סוף' העתידה להטביע בתוכה את 'רוחנו העצמי' (1947, עמ' שלג – 'מזרח ומערב').

כאן בולט הפער בין משנתו של אחד העם לבין משנתו הלאומית של קפלן. אחד העם ניתק את הציונות מרעיון שלילת הלגיטימיות של יהדות התפוצות, ועל כן אין פלא שהציונות התרבותית שלו זכתה לעדנה מיוחדת דווקא בתפוצות הרווחה, יותר מאשר ב'מרכז הרוחני' שלו בקרב הציונים שבארץ ישראל. (Zipperstein, 2006, pp. 32, 37). קפלן הציג את הקיום

היהודי האמריקני כקיום של לכתחילה, המסייע ותורם אפילו ללאומיות היהודית עצמה. בנוסף, הוא גם הכיר במפורש בכך שההשפעות הגיאוגרפיות והתרבותיות השונות ישפיעו על הקיבוצים השונים של היהודים בכל פזורה ופזורה בצורה שתשפיע לא רק על זהותם האזרחית הנבדלת, אלא אפילו על גיבוש צביונם הפרטני והנבדל של יהדותם בכל אתר לפי תנאיו המיוחדים (קפלן, 1934, עמ' 344).

על רקע עמדותיו הסובלניות והפלורליסטיות ביחס למקרי-המבחן הקודמים, מפתיעה וחריגה עמדתו של קפלן ביחס למקרה-המבחן של יהודי המשתייך לדת הנוצרית. קפלן איננו מהסס לקבוע כי זהות כזו איננה לגיטימית מבחינה יהודית, ויהודי שכזה הוציא עצמו מכלל ישראל - לא רק במובנה התיאולוגי הצר של הדת היהודית, אלא גם מן הקולקטיב הלאומי של עם ישראל המודרני. אם אכן העדיף קפלן בצורה בולטת כל כך את העיקרון האינקלוסיבי ושאל להגמיש ככל האפשר את נוקשותה של התרבות והזהות הלאומית כך שתהלוך ותתאים למבוקשם בפועל של כלל היהודים הרואים עצמם חלק מן הקולקטיב, מדוע הפגין נוקשות אקסקלוסיבית בדחיית הלגיטימיות של זהות יהודית המחזיקה בתרבות הנוכרית של הדת הנוצרית? קפלן נימק את עמדתו בכך שאמנם ישנו פלורליזם לאומי של זהויות, אך עדיין אין אפשרות לקבל השתייכות כפולה, בה בעת, לשתי קבוצות מנוגדות המוציאות זו את זו, שכן זו היא השתייכות של סתירה פנימית, כך שאי אפשר להשתייך השתייכות דתית ליהדות וגם לנצרות. שתי דתות אלה הן דתות היסטוריות המגדירות קבוצות שונות ומבוססות כל אחת על חוויות פרטיות של הקבוצה הספציפית, המקדשות חפצים ומקומות השייכים לקבוצה (1934, עמ' 250, 319-320, 330-331; 1948, עמ' 97. על תיאורו את היחס בין יהדות לנצרות, ראו: קפלן, 1916; Breslauer, 1994, p.62). היהדות והנצרות מתחרות ביניהן על אותה רמת השתייכות ממש ואינן משלימות אלא סותרות זו את זו, שכן אין אדם יכול להשתייך בו בזמן לשתי דתות (קפלן, 1958, עמ' 75). כך גם, אין להרכיב זהות לאומית יהודית עם זהות דתית נוצרית - הזהות הלאומית היהודית היא זהות רוחנית, ומשום כך אין יהודי לאומי יכול 'להתמצא מבחינה רוחנית' בכנסיה הנוצרית כמסגרתו הדתית, מה גם שבנצרות יש חלקים אנטי-יהודיים בהאשמה שהיהודים הם שרצחו את ישו. במבט הפוך, עיגונה של המסגרת הדתית בהקשר השייכות הקבוצתית, מעמיד את הדת ההיסטורית באותה קטגוריה ממש, בה עומדת ההשתייכות הקבוצתית-תרבותית, המוגדרת כבר על ידי הלאום (1958, עמ' 68). ואם כך, גם הנצרות היא 'יותר מאשר דת בלבד', (1948, עמ' 97 והשוו שם עמ' 101). היות והמושג 'עם ישראל' הוא מושג מוסרי רוחני, 'הסטטוס של העם היהודי הוא אותו הסטטוס שמחזיקות בו הכנסיות הרליגיוזיות הבין לאומיות' (1959, עמ' 166, 168). ניתן לדמות זאת ליחס משפחתי: אין אדם יכול להשתייך לשתי אימהות אך הוא יכול להשתייך כבן נאמן לשניים: אב מצד אחד, ואם מצד שני. אפילו אם חובת ההשתייכות לאב ולאם דומה וחופפת באופנים רבים, במהותה היא עדיין השתייכות שונה (קפלן, 1948,

עמ' 104, וראו עמדתו של אחד העם בנושא זה, 1947, עמ' סט וכן ברינקר, תשנ"א עמ' 51-52). לכן, השתייכות כפולה לשתי ציביליזציות הפועלות כל אחת בתחומי חיים שונים, כמו מסגרת פוליטית-מדינית לחוד ומסגרת תרבותית-רוחנית לחוד אינה מעשה של סתירה פנימית, שהרי הזהויות השונות הן ניטרליות ואינן מתחרות ביניהן על אותו מרחב נפשי (1959, עמ' 168).

ראוי להצביע גם על הסברים פחות תיאורטיים לנכונותם המובהקת של אחד העם ושל קפלן לדחות על הסף זהות יהודית המצהירה על נטייה נוצרית, שהרי אין להתעלם מן העימות התיאולוגי וההיסטורי העמוק והארוך כל כך בין שתי הציביליזציות הללו. הצבת הגבולות החרिפה בין שתי הציביליזציות עיצבה במידה חשובה את הגדרת הזהות העצמית של קיבוצים יהודיים בארצות הנצרות. לכן, התכחשות אישית חדשה אל המשקעים הללו כמוה כהתכחשות לחלק אינטגרלי של התרבות היהודית המערבית ואף של הזהות היהודית עצמה. לאור הדגש של קפלן על מקומה של ה-sancta בציביליזציה - האבזורים הטכניים של הלאומיות ושל התרבות - נראה האתגר הטמון בזהות יהודית המחזיקה בדת הנוצרית, מסוכן מבחינת התליכיד הלאומי ובמיוחד צורם לאין שיעור יותר מאשר זהות יהודית לאומית חילונית ואף אתיאיסטית מסוגו של ברנר (ראו רביצקי, תשס"ז, עמ' 193-196).

חרף גמישותה ופתיחותה של ההגדרה התרבותית של היהדות במשנתו של קפלן, וחרף ניסיונו לאחד תחתיה את כלל בני האומה, חשוב לציין את קשיחותה של עצם התיבעה הלאומית מכל יהודי, להמשיך ולקיים זיקה וזהות יהודית דווקא. תרבות חדשה ואף מהפכנית חתרנית הצומחת על רקע ובמסגרת השתייכות יהודית, עדיין פועלת במסגרתה הלגיטימית, לפחות מבחינת הזהות. לעומת זאת, עובדה שאיננה לגיטימית כלל וכלל בעיני קפלן היא התכחשות עצמית לעצם ההשתייכות לקולקטיב היהודי. מעשה זה נראה גם לקפלן מעשה בזוי, עבדות רוחנית מוחלטת, חוסר כבוד עצמי. אפשר לשנות את הזהות העצמית כלפי חוץ, אך לא כלפי פנים. אפשר לבגוד במהות העצמית, אך אי אפשר להמירה (1934, עמ' 281. והשוו: קפלן, 1941, עמ' 25; 1948, עמ' xvii-xvi; 1958, עמ' 200-198). קפלן ואחד העם שניהם מכתירים את ניסיונם של יהודים לאמץ זהות לאומית נוכרית תוך נטישת זהותם היהודית, לאו דווקא במונחים של שחיתות מוסרית אלא כמעשה מביש ומלאכותי (1947, עמ' סד-סט - 'עבדות בתוך חירות').

תרבות אקסקלוסיבית או אינקלוסיבית אל מול תרבויות נוכריות

אפשר להצביע על עוד מוקדים בהם ניכרת נכונותו של קפלן לפרוץ את גבולותיה האקסקלוסיביים של התרבות הלאומית כדי לאפשר מכנה משותף אינקלוסיבי. מוקד שכזה היא השאלה אם הזהות והתרבות היהודית צריכות להיות שונות במהותן מאלה של לאומים אחרים. תשובתו של אחד העם היא חד משמעית: המשימה הלאומית היא למצוא את הייחוד היהודי

המבדיל בין ישראל לעמים. הבסיס התיאורטי להנחה שיש ייחוד יהודי, מצוי אצל אחד העם בזיקה של תלות סיבתית בין התרבות לבין האופי הקולקטיבי הכמו-ביולוגי. אחד העם מניח שיש ליהודים אופי ייחודי העובר מדור לדור ומשתמר ביציבות יחסית. אופי זה מכתוב גם שוני ודגשים מיוחדים לא רק בנוגע אל הזהות היהודית באופיו ובראייתו העצמית של היהודי עצמו, אלא גם כלפי תוצריו ומפעליו של היהודי בתחומים שונים. לכן גם התרבות היהודית שונה בהכרח מתרבויות לאומים אחרים, כי היא משקפת את שונותו הביולוגית של העם היהודי ואת אופיו המיוחד. את ההצדקה לקיום הלאומי הנפרד מוצא אחד העם בקידום של הערכים והדגשים המיוחדים לעם היהודי דווקא, ועל כן ברור לו כי התרבות הלאומית חייבת להדגיש את שונותה משאר תרבויות העמים.

לעומת העיקרון האקסקלוסיבי הזה במשנת אחד העם, מטעים קפלן את הטענה ההפוכה: זהות ותרבות יהודית אינן חייבות להיות שונות בתכניהן ובהדגשהן מכל זהות ותרבות לאומית אחרת. את עצמאותה ונבדלותה של הזהות והתרבות הלאומית אנו מקבלים מעצם היותנו עם נפרד, מעצם קיומה של תודעת זהות עצמית, אך אין הדבר מכריח אותנו לשנות ולייחד את התכנים שלנו כך שיהיו נבדלים מן האחרים. קפלן מבחין בין תחושת קיום יהודי נפרד (otherness), אשר היא רצויה כשלעצמה, לבין תחושת בדלנות והסתגרות יהודית (separateness) פסולה (1934, עמ' 515. והשוו: 1934, עמ' 236, 239, 242). האמת העיונית, המוסרית או הדתית היא אחת, קובע קפלן, וכזו היא אוניברסלית ואינה נחלתו הבלעדית של לאום כזה או אחר. את ההבדל בין הלאומים מוצא קפלן בעיקר ב-sancta המיוחדת לכל אומה ואומה. התרבות הלאומית צריכה לשמור על זהותה הנבדלת כיהודית רק בהגדרתה הצורנית ובזיקה לאוצר המונחים המקורי שלה, אך לא על התבדלותה או ייחודה ושונותה בתכנים התרבותיים המרכיבים אותה. לא זו בלבד שטענה שכזו מפוררת את עצם אופייה האקסקלוסיבי או השוביניסטי של הלאומיות באשר היא, אלא שגם בהשלכותיה הפנימיות כלפי פלגים וערכים יריבים בתוך הלאום היהודי גופו - גם כאן מאפשרת טענתו זו של קפלן גמישות ופתיחות רבה, כי אין צורך להכריע איזו תרבות היא יהודית-אותנטית יותר מחברתה. זהו היפוך של העיקרון האקסקלוסיבי בהקפדת הייחוד והשונות לה הטיפ אחד העם, אם כי גם הוא טען שעצמיות אין לבטא בהתבדלות אלא בערכים ובאוצרות הידע האוניברסליים (1947, עמ' תי - 'המוסר הלאומי').

המחשה קונקרטיה לעמדתו האינקלוסיבית של קפלן אפילו במישור התרבות מצויה בדיוניו בשאלת היבוא של רעיונות וערכים נוכריים אל תוך תרבותנו הלאומית. אחד העם החרד לטהרתה האותנטית של התרבות היהודית דרש להפעיל מנגנוני בקרה וסינון לאומיים כלפי יבוא והטמעה של רעיונות וערכים לא יהודיים. כדי לאפשר יבוא של רעיונות נוכריים לתרבותנו, דרש אחד העם 'לגייר' את הרעיונות ולהתאימם לרוח היהדות והיהודים. דרישה זו תואמת את הנחתו של אחד העם, ולפיה תרבות לאומית

פירושה ייחודיות ושונות המבדילה את מהותנו שלנו ממהותם של עמים ולאומים אחרים. משום כך חייבים הרעיונות והערכים המיוזבאים להשתנות בהתאמה, כך שיופיעו בצורה ובהטעמה שונה כאשר הם נכללים בתרבות הלאומית היהודית. ואולם קפלן חלק על ההנחה שלאומיות יהודית פירושה גם שונות בתכנים. אין איפוא פלא כי קפלן לא דרש דרש 'גיור' לחומרה של ערכים נוכריים וחדשים, והיה מוכן לאמץ אותם כפי שהם לתוך הציביליזציה היהודית חרף מקורם הזר, ובלבד שאכן יהיו נאים וראויים באופן אובייקטיבי. אדרבה, קפלן בחר להדגיש דווקא את חובתה של התרבות היהודית המעודכנת להיות פתוחה גמישה וקשובה להשפעות הסביבה, וכך להעשיר את תכניה לכתחילה על ידי יבוא מסיבי של ערכים עדכניים הבאים מחוצה לה, כלומר מתרבויות זרות.

סוגיה נרחבת הרבה יותר עומדת כמחלוקת בין אחד העם לבין קפלן: הכנסת שינויים ועדכונים בתרבות הלאומית. כהוגה מודרני החפץ בהתאמתה של התרבות היהודית הישנה אל ערכי המודרנה ואל רוחם החדשה של יהודים שכמותו, גם אחד העם חתר לשינויים משמעותיים בתרבות היהודית. אלא שהמסר המיוחד של אחד העם הוא שלא לשבור את המסגרת התרבותית גם כאשר משנים את תכניה, וכך יש לבצע שינויים שלא יורגשו יותר מדי, שלא יזעזעו באופן חריף מדי את עצם המסגרת הכוללת של התרבות המקורית ולעשותם במתינות. הוא שאף להשיג תודעה של המשכיות ורציפות עם התרבות המקורית, חרף השינויים החדשים שיחולו בה. בכל הדגשים הללו הפגין אחד העם את הקפדתו על שמירת האוטנטיות - או לפחות אשליית תודעת האוטנטיות - של התרבות הלאומית המקורית, וסירב להעניק לגיטימציה לאומית למהפכה משברית מוצהרת ורדיקלית השוברת את התרבות הלאומית המקורית כדי להמירה בתרבות חדשה לגמרי. ריבוי גרסות לתרבות הלאומית עד כדי אי הסכמה בסיסית בשאלה מהי בכלל התרבות האחת האוטנטית של העם היהודי - פלורליזם תהומי שזכה איננו עולה בקנה אחד עם קריאתו של אחד העם להקפיד על תחושת הנאמנות לתרבות האוטנטית האחת, על ידי שמירת אשליית רציפותה והמשכיותה האורגנית.

ואולם, אפילו אחד העם לא התנער לגמרי מן האינטרס האינקלוסיבי המאפשר להחזיר בכל זאת שינויים משמעותיים בתרבות הלאומית, אף אם באיטיות ותוך שמירת תחושת הרציפות. אחד העם חשב שהוא מצא את הפתרון הפרקטי שיאפשר לו לאחוז את החבל בשני קצותיו, כלומר לשנות בפועל את התרבות הלאומית, אך עדיין לשמור על מסגרתה ורוחה המקורית האקסקלוסיבית (1947, עמ' עג - 'בין קודש לחול'). התרבות המתקבלת לבסוף איננה זהה לתרבות המקורית אלא היא נסמכת על תודעתם ותחושתם המשכית של בני העם המחזיקים בה. אליבא דאמת, דווקא זהות היא ששמרה על יציבותה - בני הלאום חשים עצמם ממשיכים נאמנים של הלאום כפי שהיו הם ואבותיהם - ואילו התרבות הלאומית התחלפה למעשה, ורק תדמיתה ומסגרתה נשארה בזכות האשליה בלבד (עמ' עה-עז

- 'לתולדות החיוב והשלילה'). הצידוק של אחד העם לכך איננו נסמך רק על רציפות זהות של העם היהודי החי, אלא גם על הצביון הטיפוסי והאופייני שהמנטאליות היהודית תטביע אפילו על הערכים התרבותיים החדשים שייטמעו ויהפכו לחלק אינטגרלי מהתרבות הלאומית.

קפלן ראה במורשתו של אחד העם יסוד רדיקלי החותר באופן מהותי תחת אושיות התרבות היהודית הישנה (1956, עמ' 221-222). הוא בחר להציג דווקא כך את אחד העם משום שנטייה כזו שיקפה בעיקר את מגמתו שלו עצמו: קפלן חלק באופן ברור על הטפת הזהירות והחשאיות של אחד העם במדיניות השינוי והעדכון המודרני של התרבות היהודית. הוא הבלית את החידוש המודרני באופן עדכונה של התרבות היהודית וטען כי בניגוד לאופן בו חלו שינויים משמעותיים בתרבות ישראל בעבר המסורתי, הרי שבעידן המודרני יש לבצע את השינויים הנדרשים באופן מודע ומוצהר, ואין להתעלם מן הממד החדשני שלהם. קפלן הרחיק עוד יותר לכת והצהיר כי היהדות עוברת בעת החדשה מטרמורפוזה של ממש. חרף הגדרות אלה, הוא עדיין הכתיר התפתחות זו באופטימיות חיובית וחזה כי מהפכה רדיקלית זו עתידה דווקא לחזק את היהדות (1960, עמ' 203). בכך הפגין קפלן את גמישותה ופתיחותה של התרבות הלאומית לשינויים ועדכונים משמעותיים. אמנם צריך גם לציין כי קפלן סבר שהשינויים והעדכונים הנרחבים והמעמיקים שיבוצעו בתרבות ישראל לא ייחשבו להחלפתה הטוטאלית של התרבות המקורית, אלא דווקא יצליחו להיחשב להרחבה ולרציפות של התרבות האוטנטית עצמה. הניסוח הזה אמנם מקרב אותו להדגשה המקורית של אחד העם על נחיצותה של התרבות הלאומית כתנאי להמשך רציפותה של התודעה הקולקטיבית המאוחדת, אבל הניסוחים הגמישים והמתירניים של קפלן ליכולת ההרחבה והעדכון המהותיים והגלויים כל כך - אלה מרוקנים למעשה כל קנאות אקסקלוסיביות מן ההקפדה שלו על רציפותה של התרבות הלאומית המקורית.

מקרה-המבחן המובהק ביותר לריקון תוכנה של אקסקלוסיביות תרבותית מצוי ביחסו של קפלן אל שמירת הממד הדתי המקורי של תרבות ישראל. לכאורה לפנינו הקפדה אקסקלוסיבית של קפלן החורגת אפילו מקנה המידה המחמיר של אחד העם עצמו, שהרי אחד העם נאלץ לוותר על אופייה הדתי של היהדות, חרף הכרתו בכך שבמשך אלפי השנים הקודמות הייתה היהדות מזוהה קודם כל באפיק הדתי שלה. והנה, דווקא קפלן ממשיך לדרוש מן התרבות הלאומית לשמור על אופייה הדתי. אבל הסיבה שהניעה את קפלן לחרוג ממשנתו החילונית של אחד העם ולדרוש את המשך צביונה הדתי של הציביליזציה היהודית לא הייתה הקפדה אקסקלוסיבית על נוקשותה המקורית של התרבות האוטנטית, אלא היה זה תחשיב פרגמטי של יעילות ויציבות סוציולוגית. קפלן סבור היה כי רק המורשת התרבותית הספציפית של מסורת הדורות הקודמים, קרי המורשת הדתית, עשויה להצליח גם בעתיד להוות בסיס תרבותי משותף אשר יהיה מסוגל להתגבר על ריבוי המסגרות המדיניות והאזוריות השונות המפצל בהכרח את בני העם היהודי.

קפלן, המכתיר את היהדות כ'ציביליזציה', אמנם מכיר בכך בקיומם של תחומים חילוניים לכשעצמם בקורפוס הכולל של היהדות, אך עדיין מתעקש על האופי הדתי של המכלול כגוף מקיף אחד. בפרוגרמה שערך לתנועת ה-Reconstructionist בשנת היווסדה, הסביר זאת קפלן כך: כממשיכי התרבות היהודית עלינו להמשיך ולתת לדת משקל מיוחד בציביליזציה הלאומית שלנו. אף אם לא תישאר הדת כעיקר הדומיננטי של הציביליזציה, הרי עלינו לפחות להשאירה כ'ראשונה בין שווים' בין כלל אפיקי הציביליזציה היהודית המודרנית (1935). והשוו: שמואלי, 1980, עמ' 430). קפלן היה מודע להשלכה האקסקלוסיבית הנובעת מעצם הצבתה של דרישה לצביון דתי, שהרי זו עתידה להוציא אל מחוץ לתחום את זהותו ותרבותו של ציוני מסוגו של ברנר. קפלן פתר זאת על ידי פרשנות סוציולוגית-לעילא של עצם הפנומן הדתי. מיטב האידיאלים החילוניים יעוגנו ויבוטאו דרך הערך הדתי של 'אלהים', תוך עיקור משמעו העל-טבעי והבנתו המחודשת בכלי חשיבה והגדרה מוסכמים ורלבנטיים גם לחילוניים (1958, עמ' 173). בהתאם לפירוש המחודש שלו להגדרתה של דת, הוא קרא להרחבה מקיפה ורדיקלית של המונח הדתי 'תורה' (1934, עמ' 414; 1959, עמ' 136-139, 154). בהתאם להגדרותיו החדשות הללו, אפילו אידיאליזם לאומי אתאיסטי מסוגו של ברנר ייחשב אצלו לממד דתי. התוצאה היא איפוא אינקלוסיביות ברורה, המחילה על כלל הזרמים והגישות התרבותיות של יהודים את הציביליזציה היהודית הרחבה, ובכך מכילה ללא קושי את ריבוי הזהויות וריבוי ההשקפות של העם היהודי על כל גווניו. קפלן התייחס במפורש לשאלת 'המכנה המשותף' המינימלי הנדרש מכל יהודי בנושאי הלכה ואמונה, ודחה את הדרישה הזו על הסף. במקומה הוא הציע 'מקסימום מאמץ' של כל יהודי להתאים ככל האפשר את נסיבותיו האישיות לביטוי ומימושה של זהותו כיהודי (1956, עמ' 230).

לסיכום, בהתרוצצות המתוחה שבין האינטרס האינקלוסיבי המעודד הכלה של גרסות יהודיות יריבות לבין אינטרס ההדרה האקסקלוסיבי המקפיד על הגדרתה הנכונה של הלאומיות היהודית, נטה אחד העם לרטוריקה של הדרה ואקסקלוסיביות הרבה יותר מאשר קפלן. שני ההוגים הגיבו לסיטואציות שונות בתקופות שונות וביבשות שונות, ופערי ההקשר השונה הזה הכתיבו צרכים ודגשים אחרים; זהו הסבר מרכזי לפער המתגלה בהתבטאויותיהם כלפי יהודים ללא יהדות: אחד העם הקפיד הרבה יותר על קשיחותה הסגורה של התרבות הלאומית, ובכך ביטא את העיקרון האקסקלוסיבי אפילו כאשר הדבר הוביל אותו לפסול את כשרותה הלאומית של גרסה תרבותית הבאה מצדם של יהודים הרואים עצמם חלק אינטגרלי של הקולקטיב היהודי. לעומת זאת, בהגותו של מרדכי קפלן שולט במידה ניכרת הרבה יותר אינטרס אינקלוסיבי ואף פלורליסטי, ולכן קפלן מוכן הרבה יותר מאשר אחד העם לקבל גרסות חדשות של יהדות.

מקורות

אחד העם, (תשט"ז-תש"ך), **אגרות אחד העם**, תל אביב: דביר.
אחד העם, **כל כתבי**, תל אביב 1947: דביר.
ברינקר, מ' (תשנ"א), 'תפיסות חילוניות של הלאומיות היהודית בסוף המאה ה-19, ד' כרם (עורך), **מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל**, א', ירושלים: משרד החינוך, עמ' 47-60.
גוברין, נ' (1985), **מאורע ברנר**: המאבק על חופש הביטוי תרע"א תרע"ג, ירושלים: יד בן צבי.
זיפרשטיין, ס', **נביא חמקמק: אחד העם ומקורות הציונות**, תל אביב: עם עובד.
צמרת, צ', (תשס"ב), 'הרצל ואחד העם: בין המחזאי למבקר', **כיוונים חדשים** 5, עמ' 205-213.
קפלן, מ' (1954), **האמונה והמוסר: החיים כאמנות העליונה**, ירושלים: ראובן מס.
קפלן, מ' (1959), **לחידוש פני הציונות**, ירושלים: מאורות.
קפלן, מ' (1975), **דת האומיות המוסרית**: תרומת היהדות לשלום העולם, ירושלים: מסדה-פרס.
רביצקי, א' (תשס"ז), 'איש בשם אלוהיו? דת ישראל מול דתות העולם', י' כהן (עורך), **שפות וספרויות בחינוך היהודי: מחקרים לכבודו של מיכאל רוזנק**, ירושלים: מאגנס, עמ' 193-216.
שבייד, א' (1995), **לקראת תרבות יהודית מודרנית**, תל אביב: עם עובד.
שמואלי, א' (1980), **שבע תרבויות ישראל: עיון חדש ביהדות ובתולדותיה**, תל אביב: יחדיו.
שמעוני, ג', (תשס"א), **האידיאולוגיה הציונית**, ירושלים: מאגנס.
שפירא, א' (2008), **ברנר: סיפור חיים**, תל אביב: עם עובד.

- Breslauer, D. (1994). *Mordecai Kaplan's Thought in a Postmodern Age*. Atlanta: Scholars Press.
- Kaplan, M. (April, 1916). Judaism and Christianity. *The Menorah Journal* 2(2), 105-115.
- Kaplan, M. (1934). *Judaism As A Civilization: Toward a Reconstruction of American Jewish Life*. New York: Macmillan.
- Kaplan, M. (1941). *Judaism in Transition*. New York: Behrman's Jewish Book House.
- Kaplan, M. (1948). *The Future of the American Jew*. New York: Macmillan.
- Kaplan, M. (1956). *Questions Jews Ask: Reconstructionist Answers*. New York: Reconstructionist Press.
- Kaplan, M. *Judaism Without Supernaturalism: The Only Alternative to Orthodoxy and Secularism*. New York: Reconstructionist Press.

- Kaplan, M. (1960). *The Greater Judaism in the Making: A Study of the Modern Evaluation of Judaism*. New York: Reconstructionist Press.
- Kaplan, M. (1964). *The Purpose and Meaning of Jewish Existence: A People in the Image of God*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.
- Kaplan, M. (2001). *Communings of the Spirit: The Journals of Mordecai M. Kaplan 1913-1934*. Vol 1. Mel Scult (ed.). Detroit: Wayne State University Press.
- Hoffman, M. (2005). From Pintele Yid to Racenjude: Chaim Zhitlovsky and racial conceptions of Jewishness. *Jewish History*, 19(1), 78-65.
- Zipperstein, S. J. (2006). On Reading Ahad Ha'am as Mordecai Kaplan Read Him, *Jewish Social Studies*, 12(2), 30-38.