

שואה: לקח, הסבר, משמעות*

כשם שעמידה על אדמת-הקודש מחייבת אותנו לחלוץ את נעלינו, והכניסה לקודש הקודשים מחייבת אותנו לפשוט את בגדי-הזהב, כך רואה אני את עצמי חייב, בבואי לכתוב על השואה, לפשוט מעלי את האצטלה המדעית – ולהכריז שאין אני מדבר בשמה של סמכות אקדמית כלשהי, אלא בשם הרגשותי הפרטיות ביותר, בחינת דברים היוצאים מלבי.¹

מוקד עבודתי זאת הוא תיאולוגי, אך כדי לטעון את טענותי במלוא היקפם אזקק קודם להתייחס להקשר הרחב בה נתפסת התייחסותנו היהודית לשואה. לדעתי הבהרת הנושא מחייב אותנו להתמודד עם קטגוריות ועם מסגרות אידיאולוגיות ותרבותיות. את דיוני הראשוני רוצה אני לחלק לשלושה מוקדים, אותם אכנה לשם הקיצור והפשטות: לקח, הסבר, ומשמעות.

זכור

נדמה לי שלא אטעה אם אטען שהתגובה היהודית הדתית הראשונה להיסטוריה היא זכור! לא זיכרון מדעי וסטרילי. זכרון קיומי החופש כל חדרי בטן. הזכרון מקדש את ממד ההיסטוריה. אם כי מקומו של הטבע לא נפקד בו, לימד אותנו המקרא את מרכזיותה של ההיסטוריה. השנה היהודית מיזגה בתוכה טבע והיסטוריה. אלא שמזיגה זאת חיברה בין שני מושגי זמן שונים. זמנו של הטבע הוא מחזורי; זמנה של ההיסטוריה - ליניארי ובלתי הדיר, הוא אינו חוזר על עצמו. לפיכך השכחה שולטת בו. המצוות הראשונות, שנצטוו בהן ישראל עם צאתם ממצרים, אכן קשורות בצורך לשמור על החוויה ההיסטורית החד-פעמית. קרבן הפסח וחג המצות, ובעקבותיהם ה'סדר' המשפחתי שלנו, הם ניסיון לשמור על מורשת ההיסטוריה. זכר ליציאת מצרים, הרי הוא המצווה הראשונה. זהו הזכרון הארכיטיפי המשפיע על כל זכרון אחר.²

אולם, אחריות השכחה נעוצה לא רק באי-ההדירות של הזמן וביחידאיות של המאורעות ההיסטוריים, אלא בארעיות הקיום האנושי. דור הולך ודור בא. במעטה של יציבות מחליפים העם והחברה אחרי שנים מועטות את ישותם. הזיכרון האינדיבידואלי איננו יכול לערוב לאפשרותו של זיכרון קולקטיבי. זיכרון קולקטיבי זה איננו עובדה טבעית, הוא מטלה תרבותית וחינוכית.

”כי ישאלך בנך מחר” הוא העירבון לזיכרון הקולקטיבי. אולם התזה שכנגד ארבעה בנים דברה תורה מלמדת אותנו שהזכרון תלוי בזהות הקיומית של השואל והזוכר. שהרי לפני הזכרון חייבת להיות הזדהות הקובעת האמנם זוכרים אנו זיכרון שלנו. בזכרון הארכיטיפי עלינו לשאול האמנם אנו ההמשך של אותו דור אשר יצא ממצרים? התשובה מצויה בקריאה שבהגדה ”בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים”. ההגדה מדגישה שאחרי דורות עדיין יאמר האב לי. הזכרון קשור,

אם כך, באופן הדוק בבעיית הזהות שמעבר להיסטוריה. אני זוכר בגוף ראשון, את זכרונותי ואת זכרונות עמי. לפני שאני זוכר אני חייב להכיר את עצמי ואת זהותי. מה הוא לי ומה לא.

אחת הקינות המרכזיות הנאמרות בתשעה באב בנויה על הקונטרסט בין 'בצאתי ממצרים' לבין 'בצאתי מירושלים'. 'זכור את אשר עשה לך עמלק' מתערבב עם 'זכור ליציאת מצרים'. זכרון השואה הוא זיכרון ארכיטיפי נוסף: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא שארית הפליטה, בבחינת והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי מאושוויץ", שהרי "אילו הייתי שם ואז, לא הייתי נגאל".³ וגם כאן כפי שנראה שאלת הזהות תהיה שאלה קריטית.

הזיכרון מתבסס על זהות אך גם יוצר זהות. דבר זה מביא אותנו אל הממד השני של הזיכרון. לא ה'לי' אלא ה'מה'. מה עלינו לזכור? וכיצד? אין אנו זוכרים ארוע גולמי. אנו מעניקים לו לפחות מבנה, לפני שאנו זוכרים אותו.

לא אכנס לשאלה הפילוסופית על מתודת 'בניית' המאורעות. לא אזקק לא לבית מדרשם של ההיסטוריונים הקלאסיים, האמונים על אובייקטיביות מדעית המדריכה אותם, ולא אל זה של ההיסטוריונים החדשים, הסוברים כדבריו של נטשה ש"עובדות אינן בנמצא, כי אם פירושים בלבד".⁴ לגבי דיננו אין ההבדל משמעותי.⁵ אף אם נסכים שמישור ההיסטוריה הטהורה קיים, מצטרף לקבוע ש'בנייה' זו של המאורע ההיסטורי היא בעייתית במקרה שלנו. היא מביאה אותנו לסוגיית ה'לקחים' וסכנותיהם.

לקח וסכנותיו

כשלעצמי, ומלכתחילה 'לומד' אני מהשואה לקח ציוני. אלא שאני מוכן לוותר עליו. בדיעבד מתנגד אני באופן העמוק והאקזיסטנציאלי ביותר 'להפיק' לקחים מהשואה כלל. ואנסה להסביר את טעמי ואת נימוקיי.

אתחיל מה"לכתחילה" עליו רמזתי לעיל. הלקח שנלמד מן השואה הוא פעמים רבות, לא תמיד, פונקציה של השקפת-עולמו של הלומד את הלקח. אולם אין ספק שהשואה השאירה אחריה ציווי, שהוא לקח קולקטיבי של העם היהודי, והוא הלגיטימיות וההכרח בפוליטיקה יהודית. קודם כל פוליטיקה יהודית כלל עולמית - הקמתה של מדינה יהודית, כלומר בנייתה של ישות מדינית שתחזיר את העם היהודי לבמת הפעילות הפוליטית, ותיתן לו גם את זכות הכוח עד כמה שהדבר אפשרי. אולם לא רק זאת, היא נתנה לגיטימציה לפוליטיקה יהודית של הקהילות היהודיות בתפוצות, בכל מקום שהדבר אפשרי. וזאת למרות סכנת הנאמנות הכפולה.⁶

דברים אלה מחזירים אותנו לטענה אחרת הנשמעת לפעמים, לדעתי לא בצדק. לפי טענה זו, חטאנו - חטא במובן, אולי אך חטא למרות הכל - בהדחת השואה בשנים הראשונות שאחרי המלחמה. וכך כותב פרופ' שאול פרידלנדר:

העדר התמודדות משמעותית עם החוויה הטראומטית של השואה... בעקבות ההלם הראשוני הקשה חלה תקופה של רגיעה והדחקה... כל זה מחזק בי את המחשבה, שאנו חיים עדיין בתקופת ההדחקה, וכי החוויה בכל חומרתה עוד תתפרץ ותעלה בחייו של העם היהודי.⁷

אינני חושב, שתיאור זה מלא ונכון. התקופה הראשונה שאחרי השואה הייתה מודרכת על-ידי התודעה, שאנו חייבים להתמסר לתשובה המעשית לשואה - בפתרון הבעיה היסודית שאפשרה את השואה כפי שהיא התרחשה - על-ידי הקמתה של מדינת-ישראל. דווקא הרעיון, שיכולים אנו לחזור ל'נורמליות', היה תגובתנו היהודית החזקה ביותר אחרי השואה. כשם שיהודי השואה גילו, שיש משמעות חדשה בהתנגדות לצורך, כך הבין העם היהודי באופן אינסטינקטיבי, שיש משמעות למאבק לחיים. הקיום הביולוגי, יש לו משמעות אידיאולוגית.

עתה, עשרות שנים מאוחר יותר, יכולים אנו לחזור ולשאל על משמעות הטראומה, מכיוון שיש לנו, ברוך השם, גם את האופטיקה של המדינה. והחזרה אל חיפוש המשמעות נובעת משתי הסיבות גם יחד.

ועתה עומדים אנו ותוהים על יחסינו לשואה. לכאורה הדברים ברורים. ההבדלים, המפרידים בינינו והמחלקים בינינו, והוגים וחוקרים בכלל זה, למחנות שונים, נמחקים ברגעים של חסד, בפני זכר השואה. השואה היה לסמל ומאורע שאיחד את כולנו. כולנו היינו מועמדים לאושוויץ. אך הנה עדים אנו לתופעה האיומה, שהלקח מן השואה לא רק שלפעמים אינו מאחד אותנו, אלא אף מחלק בינינו, כשהוא נרתם למרכבות פוליטיות הדוהרות בכיוונים שונים ולפעמים הפוכים. הכבוד לשואה, לשארית הפליטה ולזכר הקדושים מחייב אותנו לדעת, להימנע משימוש כלשהו בסמל זה בטעונום ובוויכוחים, שיש להם גוון פוליטי והשלכות אקטואליות. נשאיר את הלקח של השואה ברשות היחיד, כדבר שיש לו משמעות אקזיסטנציאלית עמוקה, אך נמנע מהשלכות פוליטיות הן בצד השלילי והן בצד החיובי של המושג.

מה פירוש הימנעות מצד חיובי זה? חוזר אני ומדגיש, כי בקרב לבי, אומנם, הייתי רוצה ללא הסתייגות ללמוד את הלקח הציוני, בעיקר מפני שהציונות דברה במעומעם על סכנה של קטסטרופה מאז לידתה.⁸ למרות כל זאת נדמה לי, כי השימוש, אף בהקשר ציוני זה, בסמל השואה מחייב אותנו במחשבה מעמיקה יותר. פעמים רבות נוהגים אנו להתחיל את הסברתנו הציונית בשואה. ביקור של אישיות זרה מתחיל ב'יד ושם', או למשל סרט של חינוך ציוני מתחיל - על-פי-רוב - באנטישמיות המודרנית ובמוראות-השואה. לפי דעתי, יש בקשר זה בין השואה לבין הציונות מידה מסוימת של הטעיה עניינית ומתוך כך אף שגיאה טקטית.

הטעיה ושגיאה, שהרי אם כי השואה נתנה דחיפה רבה למאבק להקמת-המדינה, אין הציונות שלנו מתחילה בשואה; אין היא באה לפתור בעיה יהודית-אירופית על ידי יצירה בעיה במזרח

התיכון, כפי שהתועמלנים הערבים מדגישים פעמים רבות. הציונות אינה יונקת מן השואה. יתירה מזאת אף הקשר בין ציונות והאנטישמיות בעייתי הוא בעיני. הציונות אינה אלא מאבקנו רב הדורות לחזור למולדת. לאור כל זאת נראה לי שאנו קרובים יותר אל גישתם של משרי הציונות הקלאסיים מאשר אל הציונות שנולדה בעקבות האנטישמיות המודרנית. זוהי עמדתם של אותם אנשים אשר חשו, כי כשם שרומא השתחררה, כך ירושלים חייבת להשתחרר. בעצבות ניתן לומר אפילו שאיפכא מסתברא, שאנו כציונים, חיים בארץ-ישראל, ונמשיך לחיות כאן בע"ה, למרות שלכאורה, כדברי ישעיהו לייבוויץ' ז"ל, ארץ ישראל הוא המקום המסוכן ביותר ליהודים לגור בו.⁹ אין מדינתנו עיר-מקלט ענקית, אלא מולדתו של עם הנלחם לשחרורו הלאומי וש"נמאס" לו לחיות תחת עול זרים.

עד כאן הוויתור על הצד ה'חיובי' בזכר השואה. אולם, קל להראות, שלפעמים יכולה תודעת השואה להיות דווקא שלילית. ואת זאת נדגים מדוגמאות שני בימי מלחמת-לבנון הייתה זהות זו שבין גורלנו לבין השואה בעוכרנו. מבלי להיכנס לדיון בעצם הבעיה אדגים את דברי בשני מקרים מנוגדים המייצגים את הבעייתיות עליה אני מדבר אתי. את דעתי. נדמה לי, כי מאחורי היחס אל המאורנים בלבנון הסתתרה הזדהות מודעת או בלתי-מודעת, שאנו הקורבנות שלא זכינו בימי ההשמדה לעזרה מן העולם האדיש, אסור לנו לעמוד מן הצד, כאשר אחרים עומדים בסטואציה דומה. מן הצד השני, ללא ספק הייתה תגובת רבות מאומות-העולם לאותה מלחמה מודרכת מהרצון להוכיח, שאם וכאשר הכוח בידיהם, אין בני הקורבנות טובים מתלייניהם. סברה ושתילה נתפשו כמעין היטהרות על מעשי-אשוויץ. הכפרה האמיתית מתקבלת דווקא על-ידי מעשיו של הקורבן, שעושה את מעשי התליין. במעין אנלוגיה ניתן לומר, כי הטראומות של בני הניצולים מעיקות על ה"אני" הקולקטיבי שלנו. אנו אשמים שניצלנו. אנו מחויבים להיות שונים מכולם, טהורים ביותר בפוליטיקה שלנו, ללא כתם וללא רבב, שהרי אם לא כן, מה לנו כי נלין על השואה?

אולם לא רק מהחופ, מעולמם של העמים, יתפתח העיוות. דוגמה בולטת לכך מוצאים אנו, למשל, בהצגה 'גטו' ליהושע סובול.¹⁰ הנאציזם היה לא רק סיבה חיצונית אלא פנימית. קיטל, הקצין הנאצי, אומר לווייסקופ, מנהל המפעל בגטו, בשם הנאציזם (עמ' 41):

אתה עשית את עצמך פרודוקטיבי. אני רק יצרתי למענך את התנאים הנכונים, שאפשרו לצד לא מוכר באופי היהודי שלך להתגלות... המזיגה הכואבת, אבל המפרה כל כך בין הנפש הגרמנית לנשמה היהודית עוד תחולל גדולות.

גיבור אחר, הנאצי ד"ר פול, מלמד אותנו, ש"היהודים הציונים בארץ-ישראל... התוקפנות... אינה זרה להם... האם זה יצר-המוות, שסוף-סוף הצלחנו להערות מתוך נפשנו לתוך הנפש היהודית?" (עמ' 93). וכך אומר גם קרוק הבונדיסט, מנהל-הספרייה בגטו, לגנס, ראש-הגטו, "הפטריוט והנציונליסט היהודי האמיתי" (עמ' 84):

קרוק: חבל שד"ר פול איננו כאן. הם הצליחו יותר מכפי שהם מתארים לעצמם.

גנס: מה?! מה הדיבורים האלה?

קרוק: לאומנות מעוררת לאומנות.

גנס: מה אתה מנסה לרמוז בזה: שאני מושפע מהגרמנים?!

קרוק: תבין איך שתרצה.

מסר הדברים האלה הוא, לדעתי, שבמדינה הציונית התרחש התהליך האיום, שבו הקורבנות הפנימו את התוקפנות של התליינים. שימוש זה בשואה איננו חדש. ייתכן, שזכות היוצרים מגיעה לארנולד טוינבי, אשר לימד הקבלה "בין מה שעשו הנאצים ליהודי-אירופה לבין מה שעשו הישראלים לערביי ארץ-ישראל".¹¹

טוינבי מודע, כמובן, להבדל הכמותי, אך זה אינו יכול למנוע את ההקבלה: "כמובן, כל גידול במספר מביא עמו גידול בסבל, אך אי-אפשר להיות רשע או פושע יותר מ-100 אחוז: אם אני רוצח אדם אחד, הריני רוצח; איני צריך להגיע אל ציון האלף או אל ציון המיליון כדי להיות רוצח".¹²

שוב מונחת כאן השאלה המכרעת. יש הבדל ברור בין רצח לבין ג'נוסייד, ויש, לדעתי, הבדל בין ג'נוסייד לבין השואה. על כל פנים, דברים אלה של טוינבי מראים, עד כמה חשובה הגדרתו של פשע חדש מעבר לפשע ה'חלש' וה'מתון' הרבה יותר, פשע הרצח. דבר זה הוא כה ברור מתוך עצמו, שכל קושי משפטי או מושגי העתיד לעלות במשימה מעין זו אינו מהווה הפרכה, אלא תעודת עניות למי שנרתע מפני קושי זה. אין כאן רק עניין של כמות העושה איכות, יש כאן מהות חדשה של רוע ושל פשע המתגלים לעינינו.

תחכומה של ההאשמה מעין זו איננו גורע מאומה מהפגיעה ומהעלבון, שאנו מרגישים כשאנו מעלים דברים אלה בדעתנו ובזיכרונו. ולעלבון מתווספת הרגשת חילול-הקודש. מעניינת מאוד תגובתו של טוינבי לעלבון זה:

הופתעתי למראה זעפה של התגובה, שעוררה בקרב הציבור היהודי ההשוואה שערכת ביני מעשה-הטבח של הנאצים לבין אלו של הישראלים. תהיתי: אם זה רעיון הבלי כל-כך, מדוע לא תאמרו, 'הנה עומד איש טיפש האומר דבר טפשי - למה נטפל בזה? הרי זה טפשי כל כך, נתעלם ממנו?' לא כזאת הייתה התגובה; היא הייתה, כידוע לכם, נמרצת מאוד. מוכן אני לומר, שמבלי שהתכוונתי לכך נתתי, בהשוואה זו שהשוויתי, לעם היהודי משהו ממה שהפסיכולוגים מכנים "טיפול בהלם".¹³

טוינבי שכח, כנראה, שאחרי מעשיו של הצבע "המטורף" אנו רגישים יותר ל'טפשויות' מסוכנות, ואין אנו יכולים להתעלם מהן. אולם ה'טיפול בהלם' מעלה בפנינו שוב את המלכודת האיומה בה אנו נמצאים. מפני שהיינו קורבנות של פוליטיקה שטנית, אין אנו יכולים עכשיו לנהל פוליטיקה ריאליסטית. אם בכלל מותר לנו לשוב להיסטוריה, יש לחיות, כמובן, בפוליטיקה הומנית עד

לאוטופיה; פחות מכאן זה פשע שלנו - ורק לנו - אסור לעשותו. אם נהיה ככל הגויים, נהיה נאצים. לא מיותר להדגיש שכמובן, המוסר הבינלאומי מחייב גם אותנו. אולם קולו של החיוב הזה אינו קול מוסר נברוטי שבא מן השואה, אלא קול שפוי ממקורות אחרים. עבורנו מאמינים בני מאמינים, זה קולו של הקב"ה שמדבר אלינו על ידי נביאיו ועל ידי מצפוננו. מן השואה שומעים אנו קולות אחרים. העמים, שלא נשפטו על מעשיהם או על מחדליהם, אל יהיו שופטים ואל יטפלו בהלם זה בנו.

לאור דברים אלה, ורבים רבים כמותם, מתבקשת מאליה הדרישה, הדון קישוטית אולי, להימנע משימוש בזכר השואה, על כל פנים בוויכוחינו הפוליטיים הפנימיים. את הלקחים הציוניים ההומניסטיים יכולים אנו ללמוד מדפים אחרים בהיסטוריה הארוכה שלנו. בשביל הלקחים הציוניים די לנו בפוגרום קישינב, ובשביל הלקחים ההומניים (לא ההומניסטיים!) נשתמש בדוגמאות כלשהן מתולדותיה של האפליה הקשה, אשר סבלנו ממנה במשך הדורות. עיון בדף כלשהו בתולדות הטוטליטריות והפשיזם, די לי בו כדי לבחול בהם.¹⁴

אכן, אף את המאבק נגד הגזענות לא הייתי רוצה לקשור בשואה. אינני חושב, שהשואה זהה לגזענות, ויתירה מזו - היא אף אינה מתחילה בגזענות, היא מתחילה הרבה קודם. היא מתחילה באונס המשתולל לעינינו ברחובות, היא מתחילה בזה שאדם הופך את רעהו למכשיר. השואה התייחדה בזה, שהייתה סינתזה של הרשעות כולם, וכל אחת מהן תוכל להיות מודגמת מתוכה. ולמרות זאת היה בה משהו חדש. היא היתה יותר מאשר רשעות סתם. עצם הפיכתה משם עצם פרטי 'שואה' לשם עצם כללי 'ג'נוסייד' הוא חטא בל-יכופר.

למרות נטיותי האינסטינקטיביות כמעט מבקש אני לחדול מלהשתמש בשואה כאבן בליסטראות, שבהן יורים אנו יום-יום איש נגד רעהו. אלו הן קרבות הניטשות בין שני לקחים: הציוני וההומניסטי.¹⁵ אלו הן קרבות אידיאולוגיות, אך עמדותיהם של ההוגים משתקפות גם ברחובות. על רקע המתרחשות החברתיות נשמעים לפעמים ביטויים אומללים על 'המלאכה שלא נגמרה'. בשכונות מסוימות ישמעו קריאות 'נאצי' נגד המשטרה. בעלי מדיניות מסוימת הם 'יודיאו-נאצים' בפי מתנגדיהם חדי-הלשון. לא יועילו כאן הדיבורים על אויב משותף ולא התיאורים על סכנת השמדתם של יהודי-המזרח. דברים אלה חייבים להיעקר מהלקסיקון שלנו למען ההיגיינה הרוחנית והחברתית של הווייתנו.

למדתי מרבי, פרופ' שושני ז"ל, שההבדל בין תשמישי-מצווה לבין תשמישי-קדושה, נעוץ בזה, שתשמישי-קדושה, אף לאחר שהשתמשת בהם, חייב אתה לנהוג בהם כבוד, כלומר הם אינם אינסטרומנטים בלבד. לולב, או אתרוג, שהשתמשת בהם ואף ברכת עליהם, יכול אתה לעשות בהם כעולה על רוחך. חפצי-קודש חייבים, בגניזה, כי הם מבחינה מסוימת, מטרה כשלעצמם. אולם ברי לי, לדאבוני, שהפוליטיקה הסובבת אותנו מכל צד לא תסכים ל'מורטוריום', לשמיטת האינסטרומנטליזציה של זכר השואה. מבחינה דתית רוצה אני לומר שזכר השואה אף הוא 'קדוש'

בעיני! עדויותיהם וחוויותיהם של הניצולים, צעקותיהם וצוואותיהם הן קודש. מחקרי המומחים, התיאוריות של ההוגים והלקחים של הפוליטיקאים הם חולין שבחולין, אם לא למטה מזה.

הסבר והעדרו

נעזוב את הלקח הפוליטי ונפנה עתה אל שאלת המשמעות הדתית. גם כאן, כך נדמה לי, זקוקים אנו למעין מורטוריום, שמיטת התיאוריות. העמדות הדתיות השונות נסקרו ונותחו פעמים אינספור, ואין אני רוצה עתה להוסיף למה שנכתב. אומר רק בשלב זה, שאנו עומדים בפני מסתורין שאין לו הסבר תיאולוגי. כמובן עמדה זאת נראית אפולוגטית במהותה. אך, לדעתי, היא איננה כזאת. וזאת בגלל התזה בה אני מאמין ואותה אציע לפני כל ניסיון לאשש אותה, תזה, שעל אף הבעייתיות בה היא כרוכה, נראית לי נכונה: אין הסבר לשואה. לא הסבר דתי, אך גם לא הסבר מדעי.

אין הסבר דתי, והמשכיל בעת ההוא ידום. וזאת לא מפני שהדברים הנאמרים אינם נכונים. אלא, מפני שהקטגוריות של שכר ועונש אינם מתאימות להבין את התהליכים ההיסטוריים. הם מהווים קרוב ראשוני בלבד. השואה מעמידה אותנו במלוא מוראותיה בפני עולם של הסתר פנים. המצווה האחרונה, שציוותה אותנו התורה, היא ללמד בני-ישראל שירה. יבוא יום, נאמר שם, "והסתרתי פני מהם והיה לאכול ומצאהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלקי בקרבי מצאוני הרעות האלה" (דברים ל"א, יז). השירה היא שירת האזינו (דברים ל"ב). לכאורה היא מלמדת אותנו את תורה השכר והעונש, אך באופן עמוק יותר היא מנסה ללמדנו, כי עלינו להיאחז באמונה אף אחרי מציאות שבה "ינכרו צרימו" ויאמרו 'לא ה' פעל כל זאת' (דברים ל"ב, כז). למרות הנראה, לכאורה, ממבט ראשון, המחשבה היהודית, לא דיברה על ההיסטוריה של עמנו אך ורק בקטגוריות של שכר ועונש. היא ראתה את הטרגדיה של היסטוריה הניתנת ביד רשע וניסתה ללמד, שיש משמעות אף אחרי הייאוש. עלינו לזכור תמיד את אשר רמז הרי"ד סולובייצ'יק ב'קול דודי דופק', ההיסטוריה היא שטיח קיר מופלא בו רקומים ציורים מופלאים ביפים, אך אנו מסתכלים על השטיח מהצד הלא-נכון.

איוב מסמל את הטרגדיה את חידת ההסבר הדתי שהוסתר מאתנו. אין אכן הסבר דתי, אך גם אין הסבר מדעי.

השואה מהווה מאורע היסטורי, וכמו כל מאורע היסטורי הריהו דורש הסבר. למה התרחש, ובכלל כיצד היה מן האפשר? כדי להסביר את התזה הזאת רוצה אני לטעון שטועים אנו, כשאנו נותנים אותו הסבר לאנטישמיות ולשואה. לפנינו שתי תופעות שונות לחלוטין. האחת בנויה, כמובן, על בסיס השנייה, האחת היא המשך של השנייה, אולם הן אינן זהות. לגבי ענייננו יש הבדל יסודי ביניהן. אני מסוגל "להבין" ולהסכים, אולי, עם ההסבר הפסיכולוגי, הסוציולוגי, הכלכלי ואף ההיסטורי של האנטישמיות. אך אינני מסוגל להבין את השואה. אנו מצויים בפני תופעה יחידאית ושונה, שאין לה אח ורע ולא הסבר. אף 'חכם שלאחר מעשה' אין לנו בסוגייה זו.¹⁶

זאת היא שאלה, שהוגים וחוקרים - גדולתם אינה מוטלת בספק - ניסו לענות עליה. ייתכן, והם הסבירו את הרקע ואת המכניזמים שפעלו, הם לא נתנו לנו הסבר של השואה ממש, את האבסורד של הלמה והלשם-מה. הלקח המרכזי היוצא מקריאת עבודתו, הוא, שרבים מהן - ושמא רובן ככולן, ואולי אף כולן - לא למדו "לקח" חדש מהשואה, אלא המשיכו להשתמש בתיאוריות ובקטגוריות המקובלות עליהם כדי להבינה.

בגין טענתי זאת, חושף אני את עצמי להאשמות קשות של מיסטיפיקציה ואף מיתולוגיזציה. אעמוד להלן על מושגים אלה, אך אם תרצו, אני מודה באשמה. זוהי בדיוק טענתי. ואחריף את דבריי - הטענה שלפנינו התגשמות, התגלות של השטן בדמותו של הצורר ימ"ש, נראית רציונלית יותר, ובמידה מסוימת אמיתית יותר, מאשר הסברים אחרים המוצעים לנו. השואה מוסברת מתוך עולמו של היצר הרע, של טבעו האגואיסטי של האדם שהוא רע מנעוריו. השואה לא היתה פעולתו של היצר הרע אלא של השטן.

אמנם כן, פתרונות שונים הועלו כדי לפתור את חידת ההסבר. ההסבר הקיצוני ביותר הוא בעיני הטענה, שלפנינו שגעון קולקטיבי. השימוש במטבע לשוני זה מצביע על כך, שלפנינו בעיה חריפה במיוחד לפסיכולוגים, והמעבר מפתולוגיה אישית לפתולוגיה קולקטיבית הוא ללא ספק בעייתי ביותר. אך הבעיה האמיתית היא אחרת. אבי הפסיכולוגיה המודרנית הצליח למצוא מפתח להבין את ה'שיגעון' ולהסביר תופעות, שלכאורה אין להן מובן כלשהו. הוא מצא הגיון בשיגעון, וכך יצר מדע. השימוש בשיגעון בהקשר שלנו, אינו אלא מניפולציה במילים. דא עקא, שבמונח 'שיגעון' משתמשים אנו בשפה יומיומית כדי לתאר תופעות, שאין להן הסבר רציונלי כלשהו. אף כאן משמש הדיבור על שיגעון קולקטיבי מטרה הפוכה - לא הסבר אלא ערפול. הוא הדין למונחים ומושגים אחרים הלקוחים מתחום הפסיכולוגיה אינם מספקים, אם אין אנו מסוגלים את האופי המיוחד של השואה, אופי שבוטא באופן טרגי במושג 'פלנטה אחרת'.

האומנם קיים הסבר היסטורי לשואה? האומנם יכולים פסיכולוגים וסוציולוגים להסביר את הנתונים? תשובתי שלילית, ואדגים זאת בדוגמות מספר. דוגמה בולטת מצויה בניסיונו של ברונו בטלהיים. ננסה להבין את דעתו תוך כדי השוואת טענותיו עם עמדה שנייה הנראית לי קרובה אליה - עמדתה הסוציולוגית של חנה ארנדט¹⁷. נדמה לי, כי ניתן להבין את התיזה המרכזית של שני הוגים אלה כניסיון להסביר את השואה כפרק במאבקו של משטר אוטוריטטיבי להשתלט על העולם. אולם אין די בכך. ברונו בטלהיים ניסה להסביר את המחנה, שבו 'זכה' לחיות תקופה מסוימת. נדמה לי שאסכם נכונה את דעתו אם אומר, שאת המחנה הוא ראה כניסוי נאצי למצוא את הדרכים, שבהן אפשר לשנות ולהשפיע על ההמונים. ברונו בטלהיים ראה את עצמו כחיית מעבדה באקספרימנט, המתקיים במעין מעבדה, בה נוסתה בזעיר אנפין שיטה, אשר הייתה צריכה להיות מועברת לאחר מכן לרשות הרבים. שיטה שתביא לבקרה מוחלטת על בני האדם. בטלהיים חשב, כמורו פרויד, מצא היגיון בתוך האבסורד. הוא חי את המחנה וניסה לתת דין וחשבון מחויותיו הוא, השייכות,

בעצם, לתקופה הראשונה של שלטון הנאציזם. לדבריו, היה שם ניסיון להחזיר את האסיר במחנה למצב של תינוק, כאשר נקבע לדידו מה מותר ומה אסור לעשות, אף בפרטים הקטנים ביותר. מטרת הניסוי היתה להביא אותו לידי אובדן טוטלי של רצונו החופשי של האדם. זוהי מעבדה לקראת המטרה האחרונה של הנאציזם - הפיכת האנושות כולה לאוטומט גדול, הפועל, ללא עוררין, לפי רצונו של הפיהרר.

הצד החשוב ביותר בפירושו של בטלהיים הוא ההנחה, שאת רדיפת היהודים יש לראות כפרק במאבק גלובלי, כשאנו רק שפן-ניסיון. דבר זה בולט במיוחד אצל חנה ארנדט. היא ניסתה להראות את המכניזם של הטוטליטריות ושל האוטוריטיביכות. טוטליטריות זו בנויה על שלושה מעגלים, כשהאחריות מוטלת על קבוצה קטנה מאוד של אנשים, השייכים למעגל הפנימי. במעגל השני מצויים אנשים, שבמקרה היו אנשי ה-ס.ס. - ואייכמן הוא דוגמה מרכזית. מעבר להם מצוי העם הגרמני כולו על המוניו. הפרדוקס בהסבר הוא, שלא רק הקדושים ההרוגים אלא גם התליינים עצמם צריכים להתפס קורבנות של האוטוריטיביכות, אשר גרמה לכך שיאבדו את האינדיבידואליות שלהם ויהפכו למערכת בירוקרטית גרידא. יישום עיקרון זה למשפט אייכמן על-ידי חנה ארנדט וההשוואה הבסיסית בין הרוצחים לבין קורבנותיהם פגעו בנו פגיעה קשה, שאין עליה כמעט מחילה. אולם דברים אלה של חנה ארנדט לא היוו תגובה אישית שלה על המשפט, ואף לא ויכוח היסטורי על מה שקרה, אלא יישום אידיאולוגיה המסבירה את התופעה ומדוע התרחשה. המפתח להסבר נעוץ בעובדה שאין כאן תופעה יהודית ייחודית. היהודים לא היוו אלא מכניזם קטן ושולי בתוך ניסיון יסודי הרבה יותר.

הסברים אלה אינם נכונים, לדעתי, שכן אין רצף בין שנאת הזר והאנטישמיות לבין השואה. יתירה מזאת, מה שנכון לגבי הביטויים הראשונים של הנאציזם, אינו חייב להיות נכון לגבי ביטוייה המאוחרים יותר. לא קיימת אידיאולוגיה 'גדולה' כלשהי המכילה בתוכה אפשרות להסביר את מה שהתרחש בשואה. זוהי עובדה אמפירית, אין נרטיב לשואה.

יתירה מזאת, במקרים עליהם עמדנו לעיל, ובמקרים רבים אחרים, ההסבר המוצע אינו אלא גניבת-הדעת ו'גזלת'-השואה. זוהי אותה 'גזלה', שבצורה מתוחכמת פחות באה לידי ביטוי באנדרטות לזכר הקורבנות, שבהן לא הוזכרה יהדותם; זוהי אותה 'גזלה' של אלה המכריזים על אדית שטיין כעל קדושה נוצרית, למרות שמתה בגין יהדותה; זוהי אותה 'גזלה' הנעשית על-ידי אחרים ברמה האידיאולוגית¹⁸.

עתה רוצה אני לחזור למושג אותו הזכרתי לעיל. בדיון שהזכרתי לעיל, מתייחס פרופ' יהודה באואר לשאלה סמנטית: "mystify - המילון אומר: לעטוף בסודיות יתירה, לטשטש"¹⁹. ניתן להסכים להערה מילונאית זאת, אלא שיש הבדל מכריע בין 'לעטוף בסודיות יתר' לבין 'לטשטש'. בחפשנו אחרי הסבר מוצאים אנו את עצמנו בפני אלטרנטיבה. אמנם כן ניתן להתקיף את עמדתם של ההוגים המדגישים את היחידאות ואת הדימוניות של השואה כ'מיסטיפיקציה', אולם

האלטרנטיבה היא, בעיני, 'בנליזציה'. בנליזציה לא של הפשע אלא של ההסבר: רתימת הסבר השואה לכל אידיאולוגיה שבעולם. מה שראינו בסוגיית ה"לקח" מופיע בפנינו עתה שוב בדיונים על ההסבר. כשאנו מדברים על יחידאיות איננו מתכוונים לשלול טרגדיות אחרות, ואף לא לטעון שלפנינו הטרגדיה הגדולה ביותר של האנושות אי פעם. אכן יש דוגמאות לא מעטות של ג'נוסייד. אך אף ג'נוסייד אינה שואה. היא יחידאית בגין מהותה, האבסורדיות שלה, בגין היותה פלנטה אחרת. ראיית השואה כיחידאית איננה באה במקום היסטוריוגרפיה מדעית, ואין היא מסרבת ללמוד את תולדות האירועים הטרגיים. אולם היא מסרבת בכל תוקף לקבל פסבדו-הסברים המגויסים לאידיאולוגיות או לשיטות מדעיות.

אין ספק בעיניי, כי כמו בסוגיית ה"לקח", ניתן לערוך התאמה ברורה בין ההסבר לבין האידיאולוגיה המדריכה אותו, ואף גם בין ההסבר לבין זהותם היהודית של מציעי ההסבר. באיזה שהוא אופן מוזר יש בהסברים דוגמת הסברה של חנה ארנדט, ניסיון להוכיח, שהם היו קורבנות-השואה לא בהיותם יהודים אלא בהיותם נציגיה של הדמוקרטיה והליברליזם במאבקה נגד הדיקטטורה והאוטוריטיביות. זו תגובתם הבלתי אותנטית לדעתי, של אנשים, שרק השואה העמידה אותם מחדש בפני יהדותם בצורה טרגית ביותר, מבלי שהם מצאו משמעות למה שקרה להם. הזהות היהודית ההיסטורית, ואף הקטגוריות הבסיסיות ביותר שהתייחסו לאנטישמיות ושליוו זהות זו, היו זרות להם. כאן פגשנו פנומן שחוזר בגלגולים ולבושים שונים שוב ושוב, גזלת השואה. בגלל זהות, אידיאולוגיה או פילוסופיה, ההוגים גוזלים את השואה מאחיהם היהודים, ואף מעצמם. הם מוחקים את זהותם היהודית כקורבנות.²⁰

כפי שויקטור פרנקל הביע זאת, גילוח ראשי היהודים באושוויץ היה אקט סימבולי. לקחו מהם את הכל, אף את השערות. אבל עדיין יכול היה היהודי לצעוק לרבש"ע "כי עליך הורגנו כל היום". את התחושה האחרונה הזאת, רוצות לקחת ממנו האידיאולוגיות השונות, המסבירות לו, אחרי מותו, שהוא נהרג בגלל סיבות המובנות להן. הוא לא נהרג כיהודי, ובימינו אף הולכת ומשתרשת דתיות חדשה. היהודי נהרג לא בגלל היותו יהודי, אלא בהיותו סמל הזר. גם את הצעקה "כי עליך הורגנו כל היום" נגזלת. לא 'עליך' רבש"ע, אך גם לא 'אנו'. אין כאן אלא טעות בזיהוי.²¹

משמעות

חיפוש ההסבר גילה לנו את מערומיה של ההגות. אין דברים אלה באים להטיל פגם, חלילה, בעבודותיהם החשובות של החוקרים שהעשירו את ידיעותינו בתחום זה. המדע ההיסטורי מצליח, ללא ספק, להעלות את עצמו לדרגה גבוהה של אובייקטיביות. אך כאשר אנו עוזבים את התחום ה'אמפירי' ועוברים מידיעת עובדות ותהליכים להבנתם העמוקה ולשאלת הפשר והמשמעות, אנו ממשיכים לקרוא שוב את הפילוסופיה של עצמנו כתמול שלשום. אכן, בחיפוש הלקח וההסבר, בימי הדור השלישי לשואה, מתגלה לפנינו דמות, שיש בה לא רק עיוות אלא גם כיעור: האדם

המשתמש בשואה כדי ללמוד לקח והמנסה במודע או שלא במודע לרתום אותה לעגלת האינטרסים הקטנוניים או אף ה'נשגבים' שלו.

אולם כפי שאמרנו לעיל, קיים מישור שלישי לדיוננו. יצירתו של הפסיכולוג היהודי, ויקטור פרנקל, יונקת גם היא מחוויות השואה, ובעיקר משנותיו באושוויץ. הוא למד שם, לדבריו, שהאדם מסוגל לחיות אף עם חסר טוטלי, אולם אם יילקח ממנו דבר יסודי אחד - המשמעות - אזי הוא אבוד ונידון למוות. ודבר זה איננו כלל בתחום אותם הדברים, שתיאורטיקנים של היצר הרע, סוציולוגים ופסיכולוגים, הרבו לחקור. אך השואה מגלה לנו גם את האדם המחפש משמעות, המתמודד ברשות היחיד שלו בשאלות אלו, כשלפעמים 'לבא לפומא לא גליא'.²² חיפוש המשמעות מביא אותנו שוב לשאלה הדתית.

יש בדברים אלה, לדעתי, אזהרה לכל מי שלכאורה מבין את סודות ההיסטוריה וההשגחה. אולם, דבר זה נכון לא רק לגבינו, אנשים מאמינים, אלא גם לגבי המדע. וזאת מפני שלא רק מבחינה דתית, תיאולוגית, מהווה השואה מיסתורין. חוזר אני לטענתי, שאין המדענים יכולים להסביר את מה שהתרחש. התבונה האנושית החושבת שהכל שקוף וחשוף לפנייה אינה יכולה להתמודד עם השואה. אנו יכולים להבין את הרוע שנעשה למען אינטרסים כלכליים או פוליטיים. אנו יכולים "להבין" את האיכר הפולני ימ"ש שמסר את היהודי כי חמד בזוג המגפיים שלו. אולם, אי אפשר להבין את מה שניתן לכנות הרוע המוחלט, את הוויתור על אינטרסים רק למען עשות רע, את הרוע לשמו. לפעמים שומעים אנו, את הטענה שהנאציזם היה טירוף קולקטיבי. זוהי בדיוק הודאת בעל-דין באי האפשרות לענות לשאלה. ב"פלנטה אחרת" זאת, הרוע האבסולוטי הזה הוא הרוע השטני! ולמרות כל זאת צעקת משמעות בוקעת אלינו מן הגיהנום. ודווקא בעקבות כך יש משהו שמדבר אלינו אף מתוך השואה הנוראה ההיא. אחד הקונפליקטים המתעוררים מדי פעם בפעם ביחס לאתרי אושוויץ קשור בקביעת אופיו של המקום. וכאן נשאלת שאלה פשוטה, עליה רמזנו כבר לעיל. למה התעקשו הקומוניסטים לא להזכיר שיהודים נרצחו באושוויץ? למה שואפים עד עצם היום הזה, מנזרים להיכנס לאושוויץ? שאלות אלו היו עבורי חידה, עד שיום אחד הבנתי את אשר אולי מתעקשים אלה עצמם, אולי, לא הצליחו להבין בדרישותיהם ובמעשיהם.

אילו יכולנו לחזור להר סיני ולראות את השכינה יורדת ומצביעה עלינו ומכריזה אתם אהובי, היינו יכולים לומר שאנו העם הנבחר. נשמותינו היו בהר סיני, אנו לא זכינו לכך. אולם, דורותינו ראו דבר אחר. ראינו את השטן יורד אלי אדמות ומכריז עלינו, על העם היהודי, אתם אויבי. ואויבי השטן הם העם הנבחר. השטן עצמו הופך עד לכך.

זאת היא קפיצה אבסורדית אבל אמיתית, והיא מובנת לכל אדם ישר ובר-דעת. הרבה פעמים שמעתי את הביטוי המפורש או המובלע כשהוא מופנה אלי: חבל שהנאצים לא גמרו את העבודה. יש אנטישמים בעולם. אולם יש גם "גויים" ישרים ומוסריים. והם מבינים שמי שלא היה מועמד

ללכת לאושוויץ איננו מהווה אופציה רוחנית בשביל האנושות. או אז צריך להמציא את הקדושים שהנאצים הרגו, ואת נוכחותם בגיא ההשמדה.

מה אני יכול לומר לבני, בתי או תלמידי? אינני יכול לשחרר אותך מהפחדים ומחלומות הבלהות שגם אני חולם אותך מדי פעם בפעם. אני רק יכול לומר, על שנים אנו מתגאים. שאנו בני הנרצחים ולא חלילה, בני הרוצחים או אף בני הצופים האדישים או משתפי הפעולה. אולם יתירה מזאת, השטן הופיע והצביע עלינו כאויביו. לא בגלל השתייכותנו הפוליטית, או בגלל היותנו סכנה להם. רק בגלל היותנו יהודים, אף תינוקות וזקנים שלא יכלו להרע. זוהי משמעות הייחודיות של השואה שרבים מנסים לכפור בה. אכן, השטן ראה נכונה את אויביו. זהו קול שאנו שומעים מעבר לטרגדיה ולכאב: "הם מוקעים כרוע המוחלט על ידי הרוע המוחלט. באופן זה הם אכן העם הנבחר"²³ אין ספק בעיני שהדיבורים על השטן ישמעו מוזרים מדי לאזנים רציונליות שידרשו בצדק הסבר להם. אינני רוצה להסבירם. אני מבקש מהקורא שיתייחס אליהם בשלב זה, לא כאל טענות פילוסופיות אלא כאל דברי אגדה. מבקש אני ממנו עוד, שישקול אפשרות נוספת, שאכן, לאורה החשוך והאפל של השואה, ייתכן והעולם יוכל להיות מוסבר רק על ידי דברי אגדה, ולא על ידי הסיסטמות הפילוסופיות.

ביטוי מופלא למצב זה מצוי באחד מסיפוריו של בשביס-זינגר, 'זיידלוש הראשון'. לא אכנס לתאר את העלילה. אומר רק שברקע הסיפור חוזה שעושה זיידל עם השטן. כשבשעת מותו מופיע השטן לקחת את נפשו מבין זיידל ומכריז: "אם אתה קיים, סימן שגם הוא קיים". השטן אינו רוצה לאפשר לזיידל לטעון את הטעון הזה: "זה לא קל וחומר", הוא מופרך. וזיידל בשארית כוחותיו צועק, 'זה כן קל וחומר, אם אתה קיים הוא קיים'. השטן הפך לעד הקדושה.

השואה והפילוסופיות

אולם, בכל זאת אולי המשמעות שרציתי למצוא אינה אלא מיסטיפיקציה? הלוא גם קבוצות אחרות נרדפו. אולם, עלינו לראות הבדל. אם אכן היינו סכנה ביולוגית, כמו הצוענים, למה אם כך התעללו הם ביהדות? למה התאוה לחלל ספרי תורה וכל קדושי ישראל? כיצד ניתן להבין את ההתאכזרות לגווילי-ספרים, אם, אומנם, המלחמה הייתה נטושה נגד תת-גזע שאינו אנושי? המלחמה התנהלה נגד עם, שעצם קיומו היה סמל ומקור לרעיונות המנוגדים קוטבית לנאציזם. אחרת אין אני יכול להבין כלל את המאבק נגד היהדות, את האיסור על התפילה, את המלחמה נגד סמלי-היהדות, ספרי-הקודש, פנים יהודיות העטורות בזקן ופאות. יש כאן משהו מעבר למאבק הכלכלי, ההיסטורי ואף הביולוגי.

הבנת מהותה של השואה, פירושה, קודם כל, גילוי זהותנו היהודית 'על דרך השלילה': זו הייתה מלחמה נגד היהודים. הנאציזם רצח אותנו בגלל היותנו יהודים. השלב השני הוא גילוייה של

המלחמה השנייה, זו שהוכרזה נגד היהדות. השואה היתה לא רק מלחמה ביולוגית או פוליטית. היא היתה מלחמה דתית ופילוסופית.

ההתייחסות המופלאה ביותר לעימות מעין זה, מצויה לדעתי בדרשות לפרשת זכור ולפורים של רבי קלמן קלונימוס שפירא הי"ד.²⁴ כשהוא מתבסס על רעיון חסידי שקדם לו, מתייחס האדמו"ר מפיאסצ'נה לעימות עם הפילוסופיה. עמלק הוא "אשר קרך בדרך", כלומר אשר הציב דרך, שהיא מחשבה, אלטרנטיבית המוצבת נגד האמונה. למוטיב קלאסי זה, מתווסף כאן ממד נוסף, האלטרנטיבה המוצבת לפנינו היא האוטונומיה האנושית, והם "החכמות והשכליות שבדאו... מלבם". העימות עם אוטונומיה זאת בא לידי ביטוי טראגי בחג הפורים:²⁵

איתא בתיקוני זוהר הקדוש שפורים כיום הכיפורים. אפשר מרמז גם לזה, שכמו יום הכיפורים התענית והתשובה ביום זה, לא אם רוצה אותם האדם לעשותם עושה. רק בין אם רוצה בין לא, מקיימם מפני גזרת הקב"ה, כן גם שמחת פורים, לא רק אם האדם מעצמו בשמחה או על כל פנים במצב שיכול לשמח את עצמו צריך הוא לשמח, רק גם אם הוא בשפלות ובשבירת הלב, המוח וכל גופו נרמס, חוק הוא שצריך על כל פנים איזה נצוץ של שמחה להכניס אל לבו.

דברים אלה מתקשרים עם מה שהרבי מפיאסצ'נה אמר בשבת פרשת זכור על עימות היהדות עם הפילוסופיה כשבמחשבתו עמד ללא ספק חכמת גרמניה, למרות שלא הכירה במלוא היקפה ועומקה. היהדות "מצוותיה חוקות ד' הנה, בין אם גם האדם מבין בשכלו ובין אם אינו מבין... והלומדה ומקיימה מתדבק עם כל גופו נפשו רוחו ונשמתו בה עד שגם הוא רואה מעט את טובתה". העימות הזה בא לידי ביטוי בעימות שבין הנאציזם לבין היהדות:

יכולים הם לדרוש יפה, אבל בתוכיותם מלאה רפש וסרחון. וכשצריכים או רק רוצים, אז כל אותם החכמות והשכליות שבדאו מוקדם מלבם לדרוש על יופי המדות, עתה ממציאים חכמות ושכליות לדרוש על גנבה, גזלה, רציחה ושאר הזוהם שהם טובות.

הרבי מסיים את דבריו וקובע שכמו שיום הכיפורים "עצומו של יום מכפר, ואפילו אם לא השלים כל תשובתו", כך גם יום הפורים פועל על ישראל "אף שלא היה האיש הישראלי בשמחה כפי שצריך להיות". סיטואציה מופלאה, עבודת ה' בסיטואציות הגבול. ההתנסות הגדולה ביותר היא האפשרות לגאול את השמחה מהשעבוד!

הרבי מפיאסצ'נה ראה בנאציזם פרק אחרון במסורת פילוסופית, שביטויה המרכזי ביותר, כך ניתן לשער ולהשלים את דבריו, היתה משנתו של עמנואל קאנט. דבר זה מביא אותנו לשאלה רחבה יותר שחשיבותה התיאולוגית אינה מועטת. מה מקומה של ה"פילוסופיה" הנאצית? או כדי לתת דוגמה ספציפית יותר, האם הנאציזם והשואה מהווים המשך הוא צאצא האנטישמיות הנוצרית או שמא יש כאן אילן יוחסין שונה.

אינני רוצה כאן לקבוע מסמרים בדבר. תשובה אלטרנטיבית לדברי הרבי מפיסצ'נה נוכל למצוא בניסיונות שונים, במחקריו של יעקב טלמון המנוח למשל. לפי גישה זאת נתקדם צעד אחד קדימה, אם נבין את הנאציזם, כנקודת-שיא בהתפתחות כיוון מסוים בהגות האירופית. אילן היוחסין של הנאציזם מתחיל בגישות מודרניות שונות, כשבולט ביניהן הדרוויניזם החברתי ההופך לגזענות אלימה ופרועה.

אולם הסבר זה הוא רק חלקי. אין ספק בעיני שיש לראות את הנאציזם כתחייה של האלילות במאבקה המחודש נגד היהדות ונגד השפעתה על העולם המערבי. אולי הדוגמה הבולטת ביותר, אם כי היא מורכבת ממוטיבים שונים, היא יצירתו של ריכרד ווגנר.²⁶ המיתולוגיה הטבטונית חייבת להיות האופציה שתביא את העולם לידי גאולה מהכוחות ששעבדו אותו.²⁷

מי שחזה במעומעם את הטרגדיה הזאת היה הראי"ה קוק. הוא ראה את ראשיתו של המרד נגד ה"מועקה היהודית-נוצרית". הראי"ה האשים, מצד אחד, את הנצרות בקיטוע ובעיוות היהדות הבריאה, אך, מצד שני, איבחן פער עמוק בין הפסיכולוגיה הקולקטיבית של עמים מסוימים לבין עקרונות המוסר, שהוטלו עליהם על-ידי הנצרות מבחוץ, ובמידה מסוימת אף בכוח החרב. עמים אלה אינם מוכנים עדיין לקבל את עול מלכות-המוסר. המרד שכנגד עתיד לפרוץ. ביטוי שירי לדברים אלה נתן אורי צבי גרינברג ב"רחובות הנהר" (ארבעה שירי בינה, עמ' ל"ב):

ומיום שְׁעוֹבְדֵי אֱלִילִים מְדוּרוֹ שֶׁל אַבְרָם

וְעַדֵי דוֹר הַצֶּלֶב

קָבְלוּ מִיְדֵינוּ אֶת דְּעַת הָאֵל הַיְחִיד...

אֵין אָנוּ יוֹדְעִים כָּל מַפְלֵט מַפְעָסִם שֶׁל גּוֹיִים

דָּמָם כֹּה קוֹרָא אֵלֵי אֱלִילִים הַקְדָּמוֹן ;

וְהִמָּה שָׁבִים אֵלֵי שְׁבִילֵי הַקְדוּמִים

מִכְסֵי הָאָזוֹב

וּמְבִיאִים אִתָּם דָּם-מִשְׁלָנוּ לְשֵׁי לוֹ תְדָשׁ.

אין לי ספק, שגם זיגמונד פרויד, בערוב ימיו, הבין כך את פני הדברים. העם היהודי הצטייר, לפי רבים וטובים, בצדק, כעין 'סופר-אגו' קולקטיבי, והשואה לא הייתה אלא רצח האב. יש סבירות רבה לתזה, שספרו אחרון והפרובלמטי עד למאוד של פרויד, "משה ודת הייחוד", איננו אלא ניסיון נואש, ושמא גם נואל, לנתק את הקשר בין דמות האב לבין היהדות. וזה נעשה על-ידי התיאוריה הטוענת, כי משה, האתראי האמיתי ללוחות-הברית של המוסר, איננו יהודי, וכי היהודים הרגו אותו. חטאם של היהודים הוא, שניסו להכחיש חטא אוניברסלי זה. הגויים קבלו עליהם את תוצאות החטא וכיפרו עליו על-ידי המיתוס הנוצרי של מות הבן, מה שאין כן היהודים.

אינני רוצה כלל להיכנס לניתוח כלשהו של הביסוס ההיסטורי של טענותיו של פרויד. אולם את הספר יש לקטלג לא רק בין ספרי מדע בדיוני אלא בין התעודות על תגובותיו של היהודי לשואה. דבר זה מקרב אותי אל דבריו של פרויד ביצירה אחרת, כאשר בעקבות מלחמת-העולם הראשונה גילה, שלא רק ה'ליבירו' (יצר המין) מושל בעולם, על-ידו מצא כוח אחר בעל פוטנציה אדירה, ה"תנטוס" - יצר המוות. פרויד חשב על יצר התאבדות הנהפך לרצח הזולת. מלחמת-העולם השנייה לימדה אותנו, לדעתי, את המודל ההפוך. מה שהתגלה היה יצר רצח ההופך ליצר התאבדות. זה היה גילוי של הסטרא אחרא.²⁸

ה'שטן' המתגלה, הוא גילוי של רע לשמו, ולא לשם רווח פוליטי או כלכלי, גיאוגרפי או סוציאלי, לא רצח לשם תאוה, אלא תאוות-הרצח לשמו. ברור, שזה נעשה על-ידי בני-אדם, בשר ודם. אינני יודע מה הם 'אחריות' ו'צדק' בקונטקסט שבו כל הקטגוריות המשפטיות והמוסריות נהרסו, אך אני יודע, שציונים של הנרצחים הוא להילחם ברוצחים עד חרמה ולהביאם לדין. ההכרה בשטניות האבסורדית של הנאציזם איננה פוטרת את העם הגרמני מאחריות להשתלטות הנאצים. השואה איננה מנותקת מההקשר ההיסטורי - היא צמחה על רקע אנושי, חברתי ואידיאולוגי הנושא באשמה, אך אינה מוסברת על בסיס רקע זה.²⁹

אולם לא רק ה"פילוסופיה" הנאצית, כל הפילוסופיות כולן עומדות במבחן. האם הן יכולו להתנגד לנאציזם. זאת השאלה שהולכת ונשאלת בשנים אלה, בדור השלישי לשואה. הדוגמה של היידגר היא הבולטת ביותר. אכן, כפי שהרבי מפיאסצ'נה סבר 'עמלק' הוא יותר מאשר מושג פוליטי. וכדברי יוסל רקובר בשיח עם קונו:

אלקים הסתיר את פניו מעולמו ועל ידי כך הקריב את הבריות ליצריהם הפראיים. על כן חושבני לדאבוני, שטבעי הוא למדי שעה שהיצרים שולטים בעולם נאלצים כל אלה שחי בהם זה האלקי, זה הטהור, להיות קרבנותיהם הראשונים...
ואם אינך אלקי – אלקים של מי הנך? אלקי הרוצחים?
אם אלה אשר משטימים אותי, רוצחים אותי, הם כה חשוכים, כה רעים – מה אני אם לא זה הנושא בחובו משהו מאורך, מטובך?³⁰

ההיסטוריה כתיאטרון

אחד המוקדים שבמפעלו של ישעיהו לייבוויץ' היה הניסיון לנתק את היהדות מן ההיסטוריה. ההיסטוריה אינה רלבנטית מבחינה דתית. לא הטרגדיה של השואה ולא הגבורה שבהקמת מדינת ישראל.

לכאורה היתה עמדתו של לייבוויץ' מנוגדת להנחת היסוד היהודית הקלאסית לפיה ההיסטוריה מבטאת ומגשימה תוכנית אלקית. יש אמת מה בהנחת יסוד זאת, אולם היא מחייבת גם הסתייגויות

לא מועטות. על כל פנים התוכנית האלקית אינה חייבת להיות זאת ששורטטה על ידי חלק מסוים בתיאולוגיה הקלאסית, המסתמכת על עקרונות השכר והעונש.

כפי שנראה להלן, אחת השיטות השוללות גישה זאת היא גישתו של המהר"ל. בספרו נצח ישראל, מלמד אותנו המהר"ל שאמנם כן העונש הוא סיבת החורבן, למשל, אולם יש סיבה לסיבה, סיבה מסדר שני, והיא אינה קשור עם החטא. גישתו של המהר"ל היא רדיקלית מאוד ועליה נעמוד בהמשך. כאן רוצה אני לעמוד על גישתו של ר' משה חיים לוצאטו.

נדמה לי שהדברים עליהם עמדנו עד עתה קרובים במידה מסוימת לשיטתו. בהגותו הבוגרת הבאה לידי ביטוי ב'דעת תבונות' ובקל"ח פתחי חכמה, רואה הוא את הקבלה, בנוסח האר"י, כמערכת הצריכה פשר, והפשר הזה הוא ההיסטוריה, שאלת צדיק ורע לו, הסבל הבלתי מוצדק של עם ישראל. על בסיס המפתח הזה מפרש הרמח"ל את כל המערכת המסובכת של תורת האר"י.

שח לי פעם הרב יהודה עמיטל, שהשואה אינה מאפשרת שוב לקבל את עמדתו התמימה והאופטימית של רבינו סעדיה גאון לפיה המצוות הדתיות השכליות בנויות על בסיס ההודאה: "כי השכל מחייב להקביל כל מטיב"³¹, כלומר להחזיר לו טובה תחת טובה, אם בהטבה ואם בהודאה. מהערה טרגית זאת יש ללמוד, לדעתי, שני דברים. הקושיה על המצוות השכליות מבטאת את העובדה שהרציונליות אבדה. מצד שני, אחד המוטיבים המרכזיים בתיאולוגיה, משמעות הבריאה, הרעיון שהעולם נברא להטיב לאדם, הוא כבר בלתי אפשרי.

כאן לדעתי מצוי המוקד המרכזי שבגישתו הבוגרת של הרמח"ל. הגישה הראשונה, הרמב"מית הגיעה לידי פיתוח פילוסופי בדורותיו של הרמח"ל במשנתו של לייבניץ. עולם זה הוא הטוב שבין העולמות האפשריים. לכאורה גישה זאת קרובה אל הגישה החז"לית הקלאסית לפיה הקב"ה היה בונה עולמות ומחריבם. אלו שנחרבו, לכאורה, נחרבו כי לא היו מספיק מושלמים. מורי פרופ' שושני ז"ל לימד אותנו שתורת הרמח"ל הפוכה לחלוטין. העולמות הטובים נפסלו העולם שנבחר הוא עולם בלתי נשלם, לא רק אבסולוטית – מול שלמותו של הקב"ה - אלא גם יחסית, ביחס לשלמות שהיתה יכולה להיות מנת חלקו. כאן נעוץ משמעות הצמצום.

גישתו זאת של הרמח"ל באה, אכן, לידי ביטוי בתיקון שהוא מתקן את דעותיו הקודמות. הוא סובר עתה, שבנוסף לרעיון ההטבה, מצוי במוקד הבריאה רעיון הייחוד. ייחוד האלקים צריך לבוא לידי ביטוי תוך שלילת ההפך. צריכות להיווצר אשליות הפוגעות לכאורה בעיקרון הייחוד, אשליות מטפיסיות, דתיות ומוסריות.

לפי רמח"ל המחזאי, ההיסטוריה היא אכן מעין מחזה בתיאטרון קוסמי, מחזה אבסורד, בו נוצרת אשליה לעיני הצופים, אך התיאטרון צריך להסתיים על ידי העובדה שעצם הרע מכריז על בטלותו.

דברים אלה מגיעים לידי פיתוח נוסף במיסטיקה החסידית. התיאטרון אינו ריאלי. הביטוי הקיצוני בעמדה זאת צריך לבוא לידי ביטוי במטפורה של החלום. אחד הדברים הקשים שנאמרו אי

פעם על השואה, היא העדות על קצטניק השומע את חברו נאנח מחלום בלהות בלילה. אין הוא רוצה להעירו כי בטוח הוא שהמציאות קשה יותר מחלום הבלהות. האמונה החסידית סוברת שאכן המציאות עצמה היא בבחינת חלום, והגאולה פירושה שאנו יכולים להתעורר ממנו. דברי הכתוב "היינו כחולמים" אינם מתארים את הגאולה אלא דווקא את הגלות. הגלות זה הוא חלום בלהות, והתשובה היחידה לשאלת השואה היא העובדה שפעם נתעורר ונרגיש שזה היה רק חלום בלהות ותו לא.

רמח"ל לא נתן למציאות פירוש מיסטי מעין זה. אך הוא חשב שההיסטוריה תיצור את הזוועות האפשריות כשהן החייבות לסתור את עצמן. השטן עצמו צריך להכריז על ביטולו.

ההיסטוריה כחידה

עמדתי על גישתו של הרמח"ל. היא נוגעת להיסטוריה אולם באופן חלקי. בין השאלות הרבות הקשורות עם הדיון עד עתה, נשארה פתוחה שאלה, אליה רוצה אני להתייחס כאן, והיא מצויה במוקד היחס להיסטוריה. לדעתי יש מחלוקת יסודית בהגות היהודית. נציגי שתי האופציות הן המהר"ל מפראג והראי"ה קוק.

לדעתי שיטתו של המהר"ל מפראג מלמדת אותנו את תורת הניכור. עם ישראל צריך להיות בעולם הזה למרות שהוא שייך לעולם אחר. בניגוד מוחלט לא' טוינבי שחשב שעם ישראל הוא מאובן מן העבר, סובר המהר"ל הוא ייצוג העתיד שנזרק לעולם הזה. אלא שאי התאמה זאת פירושה ניכור וסבל. זאת משמעותו של הגלות. הגאולה כמובן תתרחש אך היא תוצאה של שינוי קטסטרופלי ואפוקליפטי. המהר"ל חושב שיש מעין הכרח אונטולוגי בקיומו של עם ישראל בעולם. זאת מעין שליחות אלקית, אך היא כרוכה בסבל וכאב.

לעומת זאת חשב הראי"ה שיש משמעות להיסטוריה והיא אשר תוביל אותנו לגאולה, לעולם שכולו טוב. במקום השינוי המהפכני וההרסני עליו דיבר המהר"ל, סובר הראי"ה שיש רציפות בתהליך הגאולה. ריה"ל החזיר את ההשקפה ההיסטורית לחיים היהודיים בגלות.³² הראי"ה ממשיך גישה זאת ומביאה לידי מסקנותיה האחרונים. הציונות היא חזרה להיסטוריה. לכאורה חזרה זאת פירושה שאנו לוקחים שוב את גורלנו בידינו. אולם, זהו רק שלב אחד, החזרה אל ההיסטוריה מודרכת על ידי קונצפציה חיובית יותר, על אפשרויותיה של ההיסטוריה ועל כוחה.

יצירותיהם של הפילוסופים כולם מהווים ניסיון לקרוא את סודות ספרה של ההיסטוריה. תקומתה של מדינת ישראל נתנה סימוכין לפרשנות הראי"ה. אכן, לכאורה השואה מחקה את ההיסטוריה מהתיאולוגיה היהודית. תקומתה של מדינת ישראל החזירה אותה. חזרה זאת התגלתה כבעלת משמעות לא רק לגבי היהדות אלא גם לגבי דתות אחרות. הנצרות על פלגיה היא הדוגמה הבולטת ביותר. קשר זה העניק לשואה אופי אפוקליפטי. זאת הפעם הראשונה שהאפוקליפסה היא בעלת תוקף ומשמעות.³³

ולמרות זאת, ההיסטוריה של המדינה הוכיחה שהיא שחשבה שמביאה נורמליזציה לקיום היהודי, חייה חיי ניכור, הפעם לא אינדיבידואליים אלא קולקטיביים. ראינו בהיסטוריה המדינית הקצרה שלנו את צלליה של השואה בימי ההמתנה לפני מלחמת ששת-הימים ובימים הראשונים למלחמת יום-כיפור. אך גם שם הרגשנו, שאין הפתרון הפוליטי פותר את שאלותינו האקזיסטנציאליות העמוקות ביותר, שאלות שהן פונקציה של "הגורל היהודי". משמעותה של ההיסטוריה טרם נקבעה, והיא מהווה, ללא ספק, החידה הגדולה ביותר של חיינו. ייתן והבנת העתיד תלוי בהבנת העבר. כאן מתהפך הסדר. הבנת העבר לא יוכל להתרחש אלא בתיווכה של הבנת העתיד.

אל מול האבסורד

המחשבה על השואה פירושה התמודדות עם האבסורד. האם יש בכוחנו להמר על משמעות לאחר האבסורד?

רוצה אני לסיים את דברי עם דברים בעל פה משל א"י השל, באחת משיחותיו, כפי שצוטטו על ידי רוברט אלטר: "אב לא יכול לחנך את בנו כיהודי אחרי השואה אלא מתוך ההכרה שהוא מכניס את הילד בברית-נצח עם אלקים".³⁴

אלו הם דברים אכזריים המבטאים את הדילמה של יהודי בסיטואציות מסוימות, אך עצם הצגתה מלמדת אותנו רבות. קודם כל שיכול להיות שיהיה גורל מבלי שיהיה ברית גורל. הם מלמדים אותנו שמעבר לברית הגורל של השואה חייבים אנו להשקיף אל אופק ברית הייעוד. הזכרתי לעיל את ווידויו של יוסל רקובר, פרי עטו של צבי קוליץ. ווידוי זה איננה יותר מאשר יצירה ספרותית שנכתבה רחוק מהשואה עצמה. ולמרות זאת היא יצירה אותנטית. הווידוי מתייחס לסיפור בשם רבו. ואמנם כן, הסיפור קדמון ונשתמר לנו ב'שבט יהודה' לר' יהודה אבן וירגא³⁵:

השמד החמישים ושניים: שמעתי מפי זקנים יוצאי ספרד, כי אניה אחת באה בה מכת הדבר, ובעל האניה השליכם אל היבשה מקום שאין ישוב, ושם מתו רובם ברעב, וקצתם נתאמצו ללכת לרגלם עד ימצאו ישוב.

ויהודי אחד בתום הוא ואשתו נתאמצו ללכת. והאשה... נתעלפה ומתה. והאיש היה נושא הבנים ונתעלף גם הוא ושני בניו מצד הרעב, וכי הקיץ מן העלוף מצא שני בניו מתים. ומרוב דאגה קם על רגליו ואמר: רבון העולמים! הרבה אתה עושה שאעזוב דתי, תדע נאמנה שעל כרחם של יושבי שמים, יהודי אני ויהודי אהיה ולא יועיל כל מה שהבאת ותביא עלי! ואסף מן העפר ומן העשבים וכסה את הנערים והלך לבקש ישוב.

השאלה הדתית האמיתית את עצמה בדבר קיומה של פרספקטיבה דרכה אפשר להשקיף על השואה ולמצוא משמעות. אולי דווקא כן. אולי גם בגורל עצמו יש משמעות. תגובה דתית לשואה פירושה

האמונה במשמעות מעבר לאבסורד. האבסורד מהווה פתח איום למהותנו היהודית, בו נפגשים גורל

וייעור.

* חלקים מן המאמר התפרסמו התפרסם בסקירה חודשית כרך 35 מס' 6 (31.7.88) עמ' 3-13 ובספרי בעקבות הכוזרי, מעלה, ירושלים תשנ"ב עמ' 298-313.
¹ על הנושא בכללותו ראה סקירתו המקיפה והממצה של יוסף גורני, בין אושוויץ לירושלים הוצאת עם עובד, 1998. כמו כן ראה:

Yehuda Bauer and Nathan Rotenstreich (eds.) The Holocaust as Historical Experience. (להלן באורא-רוטנשטרייך 1981). (Holmes and Meier Publishers, Inc.) New-York and London, 1981.

² בכוונה נמנע אני מלהשתמש במונח מיתוס בגלל הקונוטציות הקשורות בו. מונח זה בעייתי וכתבתי עליו במקום אחר. על רקע שלילת השואה הופך מונח זה למסוכן ביותר.

³ כאן נעוץ, כמובן, ההבדל הקריטי בין הזיכרון היהודי לבין זיכרון העמים. גויי העולם יכולים להזדהות עם זיכרון הקדושים. במובן עמוק אנו זהים איתם.

⁴ הרצון לעצמה, ס' 481, במהדורה העברית בתרגומו של ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב 1978 כרך ב' עמ' 13.
⁵ מעניין לנתח את הזיגזגים האידיאולוגיים בהם משתמשים היסטוריונים חדשים בדונם על השואה. יישום המתודה בה הם דנים על הציונות לגבי השואה פירושו הכשרת הרביזיוניזם ההיסטורי ולגיטימיזציה של הכחשת השואה. כפי שנראה להלן, אף כאן השואה היא נקודת מפנה שמטילה ספק על פילוסופיות ועל מתודולוגיות.

⁶ יש המצביעים על יחס העם היהודי אל יהודי ברית-המועצות כאל אחת התוצאות של התודעה החדשה, אשר נולדה אחרי השואה. אולם ההוכחה לכך לדעתי אינה תקפה. התהליך עליו אני מדבר מיוצג להפליא בארגונים של יהודי-אמריקה. אלא ששם יש, באופן מקרי, הצטברות אינטרסים. למשל, המאבק בעד יהודי ברית המועצות, הוא מאבק שמקדם את האינטרסים של העם היהודי, אך היות והתהליכים שכנגדם נלחמו התרחשו באדמתה של יריבתה הפוליטית והאידיאולוגית העיקרית של אמריקה, היה פופולרי לא רק כמאבק יהודי אלא גם כמתאים לזהותם האמריקנית של הנאבקים. בקלות יכולים אנו לחשוב על תסריט שונה, שיעמיד, חלילה, בניסיון רציני יותר את משמעות המאבק. והדברים אמורים גם לגבי היחס למדינת ישראל.

⁷ מצטט אני על-פי מובאתו של א"ב יהושע, **בזכות הנורמליות**, עמ' 11.

⁸ דבריו של פרופ' יעקב כ"ץ על אי-האפשרות לצפות את השואה אינם מעלים ואינם מורידים בהקשר זה. דבריו של זיבוטנסקי על ליל ברטולומיאוס הקדוש נתקיימו מקל וחומר, ודי היה בהם כדי להעירנו ללקח ציוני. הוא הדין בדבריהם של מנהיגים ציונים אחרים. ראה מאמרו של כ"ץ בקובץ באורא-רוטנשטרייך (1981) עמ' 23-41.

⁹ מאבקו של לייבוויץ' בנתק את הציונות מהשואה, אם כי הוא לדעתי, מאבק צודק, איננו מאפשר לו לראות נכונה את לידתה המחודשת של האנטישמיות לעינינו ממש.

¹⁰ המיספור על-פי מהד' אור-עם, 1984.

¹¹ ראה יעקב הרצוג, **עם לבדד ישכון**, ספריית מעריב, 1975, עמ' 24.

¹² שם.

¹³ ראה יעקב הרצוג, **עם לבדד ישכון**, ספריית מעריב 1975, עמ' 26.

¹⁴ הלקח ההומני עמד בבסיס חשבון-הנפש של בובר, שערך בשנת 1939, **הם ואנחנו**, במלאת שנה לפרעות בגרמניה, **תעודה וייעוד**, כרך ב', עמ' 296 וא"י. בובר קורא לא לעבוד את "אלהי היטלר לאחר שיקראוהו בשם עברי" (שם, עמ' 300), ומבטיח בשם השגחה נעלמת "ומי שעושה מעשה היטלר - ייבלע יחד עמו". מעניין, שהסברו של בובר למתרחש עם עמנו באירופה הוא הסבר כלכלי: "הבעייתיות של יחס היהודים למשק הכלכלי של העמים השליטים... שהשתתפותם בו מתחילה על-פי רוב לא ביסודות הבית אלא בקומה השנייה" (שם, עמ' 298). לדבריו, האחריות אינה חלה על העם הגרמני אלא על "המדינה הגרמנית", כלומר על האירגון שהעם הגרמני כונן לעצמו או מסכים לו, או "על התקיפים שהעמיד על עצמו או שהוא סובלם, ולא על העם הגרמני עצמו" (שם, עמ' 296). אלא ששוב מה שהיה נכון לגבי השלב שלפני המלחמה, אינו נכון לגבי השואה עצמה. הטרגדיה של הלקח העצמי ממה שנתרחש באירופה היא, שהרצון לבנות חברה בלתי גלותית בארץ גרם, ללא ספק, לכך, שנסיט את הדעת מכך שהמטרה ההכרחית הראשונה הייתה הצלה, פשוטה כמשמעה.

¹⁵ לא אכנס כאן לניתוחן של טענות אלו, אולם צד אחד של הבעיה עליו להדגיש: יש הבדל יסודי בין שני הלקחים. הלקח הציוני הוא דסקריפטיבי (תיאורי), והלקח ההומניסטי הוא נורמטיבי.

הלקח הציוני יונק מהמציאות, הלקח המוסרי הוא לעומת זאת נורמה - הוא מוליד ערכים. אי הבנת הבדל זה בולטת בצורה גרוטסקית, כאשר אתה קורה כיצד מנסים, לפעמים, להוכיח, כי בגלל שגרמניה הנאצית לא הייתה דמוקרטית ומוסרית, היא לא ניצחה במלחמה. לעינינו מוקמת מעין תיאוריה חדשה על ניאו-השגחה הדואגת, שהצודק, המוסרי

והדמוקרטי ינצחו, בסופו של דבר: "בסופו של דבר העולם החפשי ניצח את המפלצת הנאצית לא רק בכוחו אלא גם ברוחו".

עמדה זו היא תמימה או אבסורדית. לא יצאנו לחופשי בגלל שהיינו צודקים, ומאבקם הנואש של ספרטקוס והעבדים שלא השתחררו יוכיח. את הפסח למדנו מיציאת מצרים, אך את היחס לגר ולנוכרי למדנו לא מיציאת מצרים אלא מזכר השעבוד. ערכם של הטוב ושל המוסרי איננו אינסטרומנטלי ומחייב אותנו אף אם איננו מוצלח מבחינה תועלתית. המבוכה, שמקורה במציאות האכזרית ושמלמדת אותנו בצדק, כי אנו מוקפים זאבים, חייבת לתת מקום גם לאמונה, שבה תהיה מושרשת הנורמה.

¹⁶ ארשה לעצמי לומר, עם כל ההסתייגות והמורא האפשריים, שבעצם אף את הפשיזם ואת הנאציזם אין לזהות בכל הנוגע לשואה. וראה על זה מאמרו של פרידלנדר בקובץ באואר-רוטנשטרייך (1981) עמ' 2.

¹⁷ נתעלם מהפרובלמטיות שבגישתה למשפט אייכמן ומהשלכותיה הפוליטיות של עמדה זו. נעמוד כאן רק על השלכותיה הפילוסופיות. ראה על זה גרשום שלום, מכתב לחנה ארנדט, **דברים בגו**, עמ' 91-95. כפי שניזכר, מחוייבי הציטוט הם בהקשר שלנו דבריו של ג' שלום על "אהבת ישראל, שאיני מוצא שמץ ממנה אצלך, חנה יקרה" (עמ' 92). עמדותיה נובעות מזהותה העצמית, שכללה גם שנאה עזה לציונות. שנאה זו באה לידי ביטוי בדבריה על אייכמן, שיעשה ציוני. אולם ייתכן, שיש צד נוסף - 'מדוכא' - באישיותה, שבא לידי ביטוי בעדותה של ביוגרפית שלה בתגובותיה למלחמת ששת-הימים ולמלחמת יום-כיפור.

¹⁸ בפני הכנסייה עמדו, לדעתי, שתי אלטרנטיבות: להפוך לקדוש 'גוי', שנהרג על עזרתו ליהודים, או להפוך לקדוש נוצרי 'לשם כבוד' יהודי שמת כיהודי. אולם כאשר הפכה לקדושה יהודייה שהתנצרה, אשר מתה בגלל יהדותה, גולה אותנו אחרי הרצחה. מותה של אדית שטיין היה נקודה מרכזית במחזהו של ר' הוכהוט 'ממלא המקום'. ביקורתו, במקרה זה, לא זכתה לתשובה נאותה.

¹⁹ השואה, היבטים היסטוריים, תל-אביב 1982, עמ' 71.

²⁰ נראה לי שיש שני שלבים בהגותו של אמיל פקנהיים. בשלב הראשון ייתכן וגישתו מתבססת על עמדת הזהות הריקה. בכתביו המאוחרים הופכת השואה לנקודת-מפנה החייבת להחזיר לקורבן את המהות היהודית האבודה. בגישה הראשונה, מדגיש פקנהיים שמעבר לתרי"ג המצוות יש, מצוות תרי"ד המתגלה בשואה - מצווה האוסרת עלינו לתת לצורך הנאצי את הניצחון שלאחר התבוסה: היעלמותו של העם היהודי. והיעלמות זו היא אופציה מסוכנת העומדת בפנינו, אף אם תהיה זו מיתה בנשיקה מתוך התבוללות או ילודה בלתי-מספיקה. בכתביו המאוחרים עומד פקנהיים על משמעותה הפילוסופית של השואה. רעיון המצווה התרי"ד, מלמדת אותנו כי השואה, שלכאורה מחקה כל משמעות, נתנה באופן פרדוכסלי משמעות חדשה לעצם הקיום הביולוגי של העם היהודי. בגטו וורשה טבע המנהיג הציוני, הרב יצחק ניסנבוים ז"ל, את המושג 'קדושת-החיים': "לפנים דרשו אויבים את הנשמה, והיהודי הקריב את גופו על קידוש-השם; עתה הצורך דורש את הגוף היהודי, וחובה על היהודי להגן עליו, לשמור עליו". ראה נ' עק, **התועים בדרכי המוות - הווי והגות בימי הכליון**, ירושלים, תש"ד, עמ' 73.

²¹ אין אני רוצה לשלול חלילה את האפשרות לדון בשואה דיון אנושי וכוללני. אולם עוול איום יהיה לעשות זאת על חשבון הרס הפרספקטיבה היהודית. יתירה מזאת. אין אני אפילו מצפה שאומות העולם יקבלו את הפרספקטיבה התיאולוגית שאני דוגל בה כאן. היחס אל השואה הוא המשך הניכור שחיינו בשואה עצמה. ולמרות זאת אי הכרה באופייה היהודי של השואה, היא גוון אחר של הכחשת השואה.

²² לסקירה על דין וחשבון פרטי מעין זה אצל ניצולי-שואה ראה עבודתו הנאה של ד"ר ברנר:

Reeve Robert Brenner. *The Faith and Doubt of Holocaust Survivor*. The Free Press, New York and London, 1980.

ראה אייבשיץ יהושע, **בקדושה ובגבורה**, תל-אביב, תשל"ו; אליאב מרדכי (עורך), **אני מאמין, עדויות על חייהם ואמונתם של אנשי אמונה בימי השואה**, ירושלים, תשכ"ט; הרב א' אשרי, **שאלות ותשובות ממעמקים**, ג' כרכים, ניו-יורק 1969, 1963, 1949; וכן הקובץ (ללא עורך) **אמונה בשואה**, עיון במשמעות היהודית-דתית של השואה, בהוצאת משרד החינוך והתרבות, המחלקה לתרבות התורנית, ירושלים, תש"ס. ניתוח וביבליוגרפיה מקיפים יוכל הקורא למצוא בעבודת המ.א. של משה ורדיגר, השואה - כנקודת מפנה תיאולוגית, בר-אילן תשנ"ו.

²³ כדבריהם המופלאים של תיאודור אדורנו ומקס הורקהיימר, שנבאו ואולי לא ידעו מה נבאו, יסודות האנטישמיות וגבולות הנאורות, בקובץ מבחר אסכולת פרנקפורט, ספריית פועלים תשנ"ג עמ' 279.

²⁴ אש קודש, ירושלים תש"ד עמ' כט וא"י.

²⁵ פתחתי את הקיצורים וראשי התיבות כדי להקל על הקריאה.

²⁶ דבר זה מקרב אותנו, לדעתי, לאמת גם מבחינה אחרת. נסיונות שונים, בייחוד כאלה שמקורם בגרמניה, רוצים לראות את מה שהתרחש בעידן הנאציזם כפרק במאבק בין שתי גרמניות, זו של לסינג וגיתה - היונקת מתרבות עמוקה ומסועפת - מול זו של היטלר וגבלס - היונקת מהמיתולוגיה הטבטונית. אינני יודע אם אפשר לראות כך את הדברים, אולם ברור, שיש בשואה ביטוי למאבק בין אידיאולוגיות ופילוסופיות ולא רק למאבק לשלטון פוליטי או להשתלטות כלכלית. כפי שראינו, יש לומר בפשטות, כי היה כאן מאבק נגד היהדות - אך מאבק שהיה לא רק ביולוגי.

²⁷ מפרספקטיבה זאת, הגותו של ריצ'רד רובינשטיין ומלחמתו להחזיר את היהדות לפאנתאיזם הפגאני, מהווה כדברי א' פקנהיים בתחום אחר, נצחון לאחר התבוסה לפגניות הגרמנית.

²⁸ ארתור כהן, ההוגה היהודי-אמריקאי המנוח, רצה לראות בשואה את גילוי ה-tremendum (מידת הדין), לדעתי לא בצדק. זוהי קטגוריה מרכזית בפילוסופיה של הדת בהגותו של רודולף אוטו. בשפה המסורתית היהודית ניתן לנסח את הדברים כך: בשואה לא נפגשו עם ספירת הגבורה או עם מידת-הדין, אלא עם הסטרא אחרא, המציאות השטנית. ראה: Cohen Arthur A. The Tremendum. A Theological Interpretation of the Holocaust, (Crossroad) New York, 1981.

²⁹ אינני יכול להסכים עם ביקורתו של פרופ' ירמיהו יובל, 'השואה כמרכיב בתודעתנו העצמית', הארץ 8.4.75. השואה לא הייתה 'תופעה אנושית במובהק'. משימתה של ההיסטוריה איננה נדלית ביצירת תודעה סובייקטיבית. זוהי משימה לגיטימית והכרחית, אולם היא מחוייבת גם בהסבר ההתרחשויות. במשימה זו - משימת הסבר - ההיסטוריה נכשלה.

³⁰ טקסט זה פורסם מספר פעמים, וראה, אני מאמין בעריכת מרדכי אליאב, ירושלים תש"ן, עמ' 302 וא"י.
³¹ אמונות ודעות, מאמר שלישי פרק א'.

³² נראה לי שכאן נעוץ ההסבר לאבדן העניין בהיסטוריה בעולמם של חז"ל. כשההיסטוריה אינה מבטאת את ההשגחה האלקית, היא אינה משמעותית יותר: "מאי דהוה הוה". יש בדברים אלה משמעות כפולה. מצד אחד הוא מבטא את אי האפשרות לשנות את העבר (נזיר כג ע"א) "ומאי הוה ליה למיעבד מאי דהוה הוה", כדברי רש"י (יומא לז ע"א): "מאי דהוה הוה - כבר עבר, ואי אפשר לחזור, וכך מפרש ר"ע מברטינורו: (ברכות ט, ג): "המתפלל על מה שכבר היה הרי זו תפלת שוא דמאי דהוה הוה". מושג זה פירושו גם שיש עבר שאין ללמוד ממנו, ולפיכך תיאורו אינו משמעותי (בבלי, יומא ח ע"ב): "כיצד הלבישן כיצד הלבישן מאי דהוה הוה אלא כיצד מלבישן לעתיד לבוא". כך דברו חז"ל על נבואה שנצטרכה לדורות, ונבואה שנאמרה לשעתה בלבד.

³³ ארשה לעצמי להשתמש במליצתו היפה של פרופ' דוד נובאק, בכיוון ההפוך. אכן האפוקליפסה טוענת: post hoc ergo propter hoc.

³⁴ רוברט אלטר, עיוותי השואה, תפוצות ישראל, שנה יט ה-ו עמ' 70.
³⁵ עמ' קכז.