



תגובות פילוסופיות ותיאולוגיות של יהודים על השואה

המשמעות המדהימה של חורבן יהדות אירופה העלתה מיגוון רחב של הרהורים פילוסופיים ותיאולוגיים. הוגי דעות ניסו לתת כמה תשובות לאירועים הרדיקליים הקשורים בשואה, ולשם כך השתמשו, תכופות בהדגשים מיוחדים, ב'תשובות' קלסיות לבעיות התיאודיקיאה (הצדק האלוהי) ולסבל האנושי, או בדרך של ניתוחי מושגים חדשניים. ברור שכול התשובות והתגובות בעייתיות.

תשובות מסורתיות. אסונות לאומיים, מות המונים וסבל אנושי רב מימדים, אינם זרים להיסטוריה היהודית. בתגובה עליהם ניסחה המסורת היהודית, במידות שונות של הצלחה, סידרת תשובות המנסות להסביר את ההתרחשות ולנחם את הקורבנות. את המקום הראשון בין כול הפרדיגמות התיאולוגיות, תופסת, מבחינה היסטורית, הסברת הטררגדיה כעונש על חטאיהם של היהודים – טיעון שלו שורשים עמוקים במקורות המקראיים, אף שהוא אולי הפחות מושך מנקודת ראות מודרנית. על-פי ההסבר הוא המציאות המחרידה של *אשוויץ אינה מעוררת התלבטות מיוחדת ביחס לאמונה: היהודים לא קיימו את החובות המוטלים עליהם על-פי הברית בינם ובין האלוהים, והוא הענישם על כך. אין כול צורך לבקש הסברים נוספים או להעמיד בסימן שאלה את קיומו של האל או את האמת שבאמונת היהודים על-פי הברית. כהסבר לאירועי שנות ה-30 וה-40 לובשת ההאשמה הזאת בקרב היהודים האורתודוקסים שלוש צורות: הראשונה תולה ביהודים את ההאשמה הכללית של חטאים הקשורים בחוסר נאמנות לברית, אך נמנעת מפירוט נוסף (השקפתו של הרב יצחק הוטנר); השנייה קושרת קשר סיבתי בין השואה ובין עליית הרפורמה וצורות אחרות לא-אורתודוקסיות של יהדות (השקפתו של הרב אלחנן וסרמן ואחרים); השלישית תולה את האשם בציונות, מכיוון שהיא לא השלימה עם הגלות ולא ניאותה להמתין לגאולה המשיחית של האלוהים (עמדתו של הרב יואל טייטלבוים, האדמו"ר מסאטמאר). כול שלוש התגובות הללו בעייתיות, גם בשל האל שהן מציגות, דהיינו, אל הרואה צורך ברצח מיליון ילדים יהודים כעונש על אחד מאותם 'חטאים', או אף על כולם יחד.

עוד ארבע דוקטרינות, או מודלים, אף הם בעלי שורשים במקרא, ניתנו כהסבר להכחדת יהדות אירופה: (1) העקידה; (2) 'עבד אדוני' של ספר ישעיהו; (3) 'הסתר פנים' – חרון אף ה' והסרת חסדו; (4) איוב. הפרדיגמה של העקידה משווה את הקורבנות ליצחק, קורבנות חפים מפשע, אשר, שלא כיצחק, מועלים לקורבן, כאות לנאמנות, בלי חטא, נקיים מכול אשמה, ומתים כאות לנאמנות מירבית למסורת ישראל, לתורה ולאלוהי ישראל. הפרדיגמה הזאת מקודשת מימים ימימה ביהדות. התאמתה לעניין מחנות ההשמדה של הנאצים עומדת בסימן שאלה, גם מכיוון שהס"ס אינו אברהם אבינו והקורבנות אינם מתים על קידוש השם במובן הקלסי של בחירה חופשית של גורלם.

גם המודל של 'עבד אדוני', הנשען בעיקר של ישעיהו פרק נג, תפס מקום רב בהרהורים שלאחר השואה. בדומה לעקידה, נמשך האדם המודרני לסוג תשובה והסבר שכזה מכיוון שאינו מטיל כול אשם בקורבנות, רואה את סבלותיהם כמעין כפרה על אחרים, או אפילו כמסותרים, אמצעי שדרכו מאזן אלוהים את כוחות הבריאה ומביא ישועה לרשע, ועם זאת מבטיח את אהבתו המיוחדת לקורבנות הצדיקים ואף משתתף בסבלותם, ומפצה אותם בעולם הבא. בתשובה מסוג זה השתמשו, בין השאר, מנהיגי חסידים,

אברהם יהושע השל, הוגה הדעות האורתודוקסי אליעזר ברקוביץ והתיאולוג הרפורמי איגנאץ מאיבאום ואחרים, אך נמתחה עליה ביקורת חמורה, מכיוון שהיא נשענת על תפיסת הסבל המכפר את עוונות הזולת, דבר שהוא עצמו מוקשה. יתר על כן, תשובה כזאת מעלה את השאלה הקשה והנוקבת מדוע ירצה אלוהים קורבנות כאלה כדי להסדיר את העולם שהוא עצמו יצר, ומה טיבו של אלוהים הרוצה בכך.

'הסתר פנים' מוסבר במקרה הן כתגובה לחטא, (כגון בדברים לא, יז-יח) והן כאירוע מסתורי שאינו ניתן להסבר ושאי-אפשר להסבירו בסיבה ברורה, (כגון בתהילים מד; תהילים יג; ישעיהו ח, יח; ישעיהו מה, ה). בכמה טיעונים תיאולוגיים קשר 'הסתר פנים' באורך אפיו של אלוהים, כלומר, סובלנותו לחוטא, פירושה שהאלוהים חייב לאפשר לחטא שיתרחש – דבר הגורר קורבנות. בסופו של דבר הסבר כזה רופף, משום שהוא מסביר חידה קשה אחת – מציאות הרשע – על-ידי יצירת חידה קשה אחרת – הסתר פנים. כמענה של התיאולוגים בני זמננו בתגובה לאשוויץ (כגון מרטין בובר), אין די בהסבר של 'הסתר פנים'.

הפרדיגמה של איוב, אשר למרות המושך הרב שבה – שהרי ידוע שאיוב לא היה חוטא – גם היא אינה משייכה רצון מבחינה תיאולוגית ומתודולוגית: איוב המקראי זוכה להגנת האלוהים בעת ה'ניסיון' שבו עמד (איוב, א:יב; ב:ו), ואילו לעם היהודי בזמננו לא היתה הגנה כזאת. ועוד: האל לא חזר והתגלה שוב בהתגלות אלוהית חד-משמעית לאחר ה'ניסיון', ובכך אישר את קיומו ושליטתו בעולם, גם אם באופן הנשגב מבינת אדם, כפי שהתגלה לאיוב. (ואולם, יש הרואים בהקמתה של מדינת ישראל מעין התגלות האל, אף שמהותה אינה התגלות 'חד משמעית' כהתגלות המתוארת בספר איוב).

תגובות מודרניות. לעומת כול אותן תגובות מנוסחות ומעובדות, הגיבו הוגים יהודים אחרים על השואה באופן יצירתי, אם גם לא משביע רצון, בהסברים מקוריים ומעוררי מחשבה. ההסבר הקיצוני ביותר, אם כי המספק פחות, הוא של ריצ'רד רובנשטיין (1966, ראה ביבליוגרפיה) שטען כי השואה מוכיחה חד-משמעית את אי-קיומו של האלוהים ואת פשיטת-הרגל של התיאולוגיה היהודית המסורתית. היקום הוא אבסורד, כלומר, חסר כול משמעות או מטרה, וביקום כזה אין זה מפתיע כלל וכלל שזוועות כגון אושוויץ יכולות להתרחש. לפיכך חייבים היהודים להסתלק מהמיתוסים התיאולוגיים העתיקים של טרנסצנדנטליות האל והגאולה ולבקש להם תורת ערכים חדשה, אימננטית ונטורליסטית, שהיא לבדה יכולה להעניק לאדם את השמחה והניחומים שאפשר להשיגם בעולם. ואולם, התיזה הזאת, כפי שפיתח רובינשטיין, לוקה בקשיים הגיוניים ומתודולוגיים המערערים את כוח שכנועה.

גישה אחרת היא 'הגנת חופש הבחירה', שהיא גירסה מחודשת של טיעון קלסי שניסה להסביר את קיום הרשע האנושי בבריאת האל. הגישה הזאת מעניקה לרשע לגיטימציה הגיונית, בהעלותה את הטיעון, שכדי שבני-אדם יהיו בני-חורין – ולפיכך נשגבים – חייבים הם גם להיות בני-חורין לחטוא ולהמיט רעה ורשע על זולתם (תיזה המועלית בעיקר בכתביהם של אליעזר ברקוביץ וארתור א' כהן). לא האלוהים אלא בני-האדם יוצרים רשע. גם הגישה הזאת אינה סבירה לחלוטין, מכיוון שאינה מתמודדת דיה עם אפשרויות מטפיסיות חלופיות, כגון עם האפשרות שאלוהים יכול היה לברוא עולם של חירות ופחות רשע, ואולי אף



בלי כול רשע, או למצער לברוא בני-אדם בעלי נטייה חזקה יותר לעשות טוב שאזוניהם כרויות יותר וליבם פתוח יותר לחינוך מוסרי.

את העמדה החדשנית השלישית השמייע אמיל פאקנהיים, שטען שיש להבין את השואה כאירוע חדש של התגלות אלוהית. אלוהים היה באושוויץ, למרות שאין אנו יכולים להבין בדיוק מה עשה שם. ומתוך השואה יצאה מצווה חדשה, המצווה התרי"ד, נוסף לתרי"ג המצוות המסורתיות והיא: 'יהודים, אל תתנו להיטלר ניצחון שלאחר המוות'. בדבריו על המצווה התרי"ד מתכוון פאקנהיים, שהיהודים חייבים להבין שמוטלת עליהם חובה קדושה להישרד, כדי להבטיח שהיטלר, אחוז טירוף ההשמדה שלו שכוון נגד העם היהודי, לא יהיה בסופו של דבר המנצח. מעל לכול, המצווה התרי"ד כרוכה בקיום יהודי ובחובה הדיאלקטית של היהודים 'אסור להתייאש מאלוהי ישראל, כי אז תיכחד היהדות'. ואולם, הסברו של פאקנהיים יוצר קשיים פילוסופיים, הסובבים סביב בעיות יסוד מסוימות בתפיסותיו של פאקנהיים על ההתגלות והמצוות.

עמדה עוד יותר רדיקלית העלה ארווינג (יצחק) גרינברג. הוא סובר שהשואה ניפצה את הברית בין אלוהים לישראל. גרינברג מתאר את מערכת היחסים המסורתית על פי הברית כ'שיגור לפעולת התאבדות', ואפילו ריבונו של עולם אינו יכול לצוות עליה. גרינברג מציע את התיזה הפרובוקטיבית, שעם סיום תנאי הברית הישנים בין ישראל לאלוהים נכנס עם ישראל מרצון למערכת יחסים חדשה, שוויונית יותר, עם האלוהים כתוצאה מההתרחשויות. התיזה של גרינברג מתחמקת ממתן הסבר לשואה ובמקום זאת מתמקדת בתגובה הממשית שלאחר השואה שיאמץ העם היהודי. ואולם, למרות שההצעה מעניינת, יש מקום לתהות על ההיגיון שבעמדה של גרינברג, בעיקר שימושה במונחי יסוד ובמושגי יסוד תיאולוגיים כגון הבית, המצוות, ההתגלות האלוהים ועוד, וכן המרכזיות שהיא מעניקה להיטלר בניסוח תיאולוגיה יהודית שלאחר השואה.

חדשני עוד יותר הוא ארתור א' כהן. כהן טוען שהדרך היחידה לפתור את הבעיות התיאולוגיות הרבות שמעלה השואה היא להגדיר מחדש את האלוהים, דהיינו, להכיר בכך שמוטעית התפיסה הישנה יותר של האלוהי, הרווייה 'כול' (כגון יודע הכול, הכול יכול, וכולי). יש אלוהים, אך אין לו הכוח להתערב בענייני בני-אדם, כפי שסברו הדורות הקודמים. יש להסתלק מתפיסתנו אותו כמכוון כול יכול של ההיסטוריה והטבע, ולהמירה בתפיסה מצמצמת יותר של האלוהות. ואולם, מתעוררת השאלה האם אלוהים עודנו אלוהים אם נוטלים ממנו את מקומו כמכוון ההיסטוריה. וגם אם אפשר להגן על המשגה הממזערת הזאת במונחים פילוסופיים כלליים – האם יכולה אלוהות 'מוקטנת' כזאת להיות אלוהי התורה והברית, אלוהי התפילה והגאולה, אלוהי ישראל?

ולבסוף, מצויים גם הוגים שדגלו בשתיקה כתגובה הנאותה ביותר לזוועות ההשמדה של זמננו – לא דממת הכופר, אלא שתיקת המתמודדים עם התהום הפעורה, שמשכו את ההיגיון עד לקצה גבולו ומכירים את גבולות ההיגיון.