

יהודע עמיר

“הגיד לך אדם” עיון הגותי־חינוכי בממד הכלל־אנושי ובמד היהודי הייחודי של השואה

לא לא: הם בהחלט
היו בני אדם: מדים, מגפים.
איך להסביר. הם נבראו בצלם.¹

בין דיון היסטורי לבין דיון חינוכי־תרבותי בשואה

מאמר זה מבקש לדון באחדים מהיבטיה של שאלת היחס בין הממדים האוניברסליים של השואה לאלה היהודיים־פרטיקולריים. דיון זה נושק לשורה של שאלות ונושאים רוויי רגישות מוסרית, היסטורית וציבורית, וראשית לכול להתמודדות עם שאלת היסוד בדבר ייחודה של השואה בהיסטוריה היהודית כבהיסטוריה האנושית הכללית, ולשאלת השוואתה לניסיונות אחרים להשמדת עם, בעיקר במאה העשרים.² ביסוס ייחודה של השואה בהיסטוריה האנושית והיהודית הוא אבן יסוד לרבות מן ההתמודדויות ההגותיות היהודיות עם השואה, בין שכורכים ייחוד זה

1 דן פגיס, “עדות”, כל השירים, ירושלים: הקיבוץ המאוחד ומוסד ביאליק (1991), עמ' 137.

2 ראו: אליעזר שביד, מאבק עד שחר, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד (1990), עמ' 143-154.

בדימוי של "פלנטה אחרת",³ של "הסתר פנים" שלא היה כמותו⁴ או של זוועה שאין משלה.⁵ האוחזים בדימויים אלה כורכים ייחוד זה בעובדת היותה של השואה תופעה "יהודית", דהיינו באופן שבו היא שזורה בהיסטוריה היהודית ומשפיעה עליה. כל דיון בממדים האוניברסליים של השואה עשוי אפוא להיתפס על ידי רבים כמסוכן, כדיון העלול לטשטש ייחוד זה, ואפילו שלא מדעת.

טשטוש זה נתפס כמסוכן במיוחד בהקשר של שאלת היחס בין השואה לבין הניסיונות האחרים להשמדת עם, בזמן השואה ובזמנים אחרים. המקרה הראשון של השמדת עם חלקית במאה העשרים, טבח הארמנים בידי הטורקים, אירע במלחמת העולם הראשונה, פְּדוּר לפני השואה, אך עד היום לא זכה למקום של ממש בזיכרונות ההיסטוריים של עמים ותרבויות שונים, ובכללם גם בזיכרון ההיסטורי היהודי ובביטוי הממלכתיים במדינת ישראל.⁶ הנאצים עצמם פעלו לא רק להשמדתו המלאה של העם היהודי, אלא גם להשמדתם של ציבורים אחרים, כמו הצוענים וההומוסקסואלים.⁷ מאז תום מלחמת העולם השנייה נעשו ברחבי העולם ניסיונות לא מעטים להשמדת עם ולטיהורים אתניים, ובהם רצח העם בביאפורה, ברואנדה ובבוסניה. שאלת הקשר בין אירועים אלה לבין עצמם, ובינם לבין השואה, היא רגישה וסבוכה מאין כמותה. בראש ובראשונה

3 הביטוי "פלנטה אחרת" לקוח מכתביו של ק.צטניק (יחיאל דינור). בביטוי זה הוא מבקש להמחיש את שונותה הטוטלית של מציאות החיים היהודיים על סף ההשמדה מכל מה שדמיון אנושי יכול לתאר, ואת השטניות הטוטלית של מכונת ההשמדה שיצרה מציאות חיים זו. על השקפה זו, שאי-אפשר להטיל ספק באוטנטיות שלה ובעומק הרגשי שממנו היא נובעת, נמתחה לא אחת ביקורת, שהיא פותחת תחם למיסטיפיקציה של השואה ולהוצאתה מן ההיסטוריה. זו מצדה, טוענת הביקורת, נשאת מנותקת מן האירוע המכריע של השואה ויכולה, כביכול, להמשיך ולהתקיים – על הפלנטה הלא-אחרת – כמימים ימימה.

4 בהקשרה של השואה רעיון הסתר הפנים עולה לראשונה בכתבי בובר. ראו: מרטין בובר, "הדו-שיח בין אלוהים לאדם במקרא", בתוך: מרטין בובר, תעודה ויעוד כרך א: מאמרים על ענייני היהדות, ירושלים: הספריה הציונית (תש"ך), עמ' 251-252. גם בהקשר זה עשויה להישאל השאלה, אם אין בו כדי לנתק את השואה מהמהלך הרגיל של ההיסטוריה שבה אין הסתר הפנים קיים, או לפחות איננו מופיע בעוצמה טוטלית כזאת.

5 כך, למשל, פקנהיים מציב את ייחודה של השואה לאחר ששלל לחלוטין את רעיון "הפלנטה האחרת" ובלא שייקף להסתר הפנים. בין היתר הוא ממחיש את הזוועה המוחלטת בדמות ה"מוזלמנים", המתים החיים, שאפילו הזכות למות כבני אדם נגזלה מהם. ראו, למשל: Emil Fackenheim, *To Mend the World*, New York: Schocken (1982), pp. 9-14; Laurie McRobert, "Emil L. Fackenheim and Radical Evil: Transcendent Unsurpassable Absolute", *Journal of the American Academy of Religion* 57, (1989), pp. 325-340; ארי בורשטיין, תיקון העולם לאחר השואה: הפילוסופיה של אמיל פקנהיים, ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק (2008), עמ' 170-173.

6 מבחינה תרבותית-מוסרית יש משקל מיוחד לחומרה לעובדה שבמשך שנים, בישראל כבחלקי עולם אחרים, עמדו ביסוד מצב עניינים זה חשבונות פוליטיים ושאלות של תועלת. בימים של עימות עם טורקיה, אלה מביאים לידי התעוררות, צינית ופסולה לא פחות, של עניין בחשבון היסטורי זה. ראו: יאיר אורון, הבנאליות של האדישות: יחס הישוב והתנועה הציונית לרצח-העם הארמני, תל-אביב: דביר וסמינר הקיבוצים (1995).

7 ציון השמדתם של צוענים והומוסקסואלים הוא נושא מרכזי במוזיאון השואה בווינגטון. במוזיאון ההיסטורי הישן של ירושם הוא נוסף, באופן מוצנע למדי, רק שנים רבות אחרי הצבתה של התערוכה המקורית, ואילו במוזיאון החדש ניתן לכך מקום רחב לאין ערוך. תופעות מוזיאליות דינמיות אלה מייצגות נאמנה את קוטבי הוויכוחים הציבוריים בשאלת היחס שבין שואת היהודים להשמדה זו.

היא נוגעת להכנתם של תהליכי העומק בחברה ובתרבות של המאה העשרים, אותה מאה שהציבה במלוא העוצמה את האופציה לפעולה אנטי-אנושית זו בידי אדם. לא פחות מכך עניינה הוא המשמעות שאנו מבקשים להעניק לזיכרון השואה, ולמקום שזיכרון זה צריך למלא בכניין והותנו כיהודים מזה ובכניין והותן של חברות ושל תרבויות אחרות מזה.

אלא שהקושי בהתייחסות אל כל אחד ממישורי דיון אלה, ומתוך כך אל שאלת היסוד שהצבנו לנו, נובע לא רק מן המישור ההיסטורי גופו. מלבד הבעייתיות הכרוכה במישור זה כשלעצמו, יש לציין שקושי זה מועצם בשל האופן שבו ההתבוננות ההיסטורית בשואה מתפקדת בהווה הפוליטית, התרבותית והדתית בדורות שלאחריה. שהרי זיכרון השואה אינו רק עניין היסטורי. יתרה מזו, הוא חורג גם מתחום היצירה העיונית והאמנותית לגווניה, משום שהוא כרוך במידה לא פחותה בממדים פוליטיים ופסיכו-סוציולוגיים. שזירתם אהדדי של ממדי מכלול זה היא המקנה לזיכרון השואה את מעמדו המעצב במישורי הזהות האישית, הלאומית והחברתית, כמו גם באלה של עיצוב התרבות ושל האוריינטציה הכוללת של האדם בן ימינו.

מצב עניינים זה תקף הן בקרב היהודים הן בקרב חברות לא יהודיות רבות ושונות, גם אם לעתים קרובות במידה פחותה. הוא ניכר קודם כול בשימוש התכוף בזיכרון השואה בהקשרים פוליטיים רבים ומגוונים, ולצורך קידום של אינטרסים מתחומים שונים ואף סותרים. יש לומר שהאופן שבו השואה מתפקדת בשיח הפוליטי והציבורי היהודי, ובמיוחד בשיח הפוליטי הישראלי,⁸ מצביע לא רק על האפקטיביות של השואה כיסוד בהצבתו של עם ישראל בין העמים, אלא גם על הרלוונטיות העצומה של זיכרון זה לעיצוב תודעתם העצמית של ציבורים יהודיים נרחבים ומגוונים. ברור גם שעובדה זו עושה כל דיון בשואה, בייחודה ובממדיה לרגיש ובעייתי במיוחד. שהרי הנימות הנשמעות בדיון זה עשויות לשקף מגוון של אינטרסים רוחניים, תרבותיים, זהותיים ופוליטיים, בלא שיהיה ניתן להפריד באופן חד-משמעי בין הדברים.

נוכחותה של השואה בחברות לא יהודיות, במיוחד באירופה ובארצות הברית, עולה בהתמדה בדור האחרון, אף שרוב השוני בין המצב אצל אלה לבין המתרחש אצלנו. הדיון ההיסטורי בתקופה הנאצית בכלל, ובשואה בפרט, הולך ומתעצם וקונה לו מקום משמעותי ביותר בעיצובן של התרבות והחברה בארצות אלה.⁹ קביעת יום השואה הבין-לאומי ואימוצו ההולך ומעמיק על ידי

8 שאלת הלגיטימיות של שימוש זה היא סבוכה ועדינה. יש לומר שאמנם זיכרון השואה נעשה לעתים כלי בידי פוליטיקאים, העושים בו שימוש לצורכי חול ובהקשרים אינטרסנטיים מובהקים, אך כשלעצמו לא יכול להיות פסול הן באופן שבו ראתה המנהיגות הציונית והישראלית בשואה מרכיב מרכזי בעיצוב עמדתה הפוליטית מבית וכלפי האומות, הן באופן שבו נתפסת השואה כאלמנט בעיצובן של תביעות יהודיות לשוויון ולהגנה על זכויות, ואף בהקשרן של תביעות קונקרטיות להשבת רכוש גזול. השואה היא אירוע יסוד בהיסטוריה היהודית בת ימינו, ולכן אין ספק שהיא ממלאת חלק מרכזי גם בגיבושו של מערך הציפיות של יהודים מעצמם, ממדינתם ומן האנושות.

9 בשנים האחרונות ניכרים ביטויים לתופעה זו ברבות מארצות אירופה, ובמיוחד בצרפת, בגרמניה ובאחדות מארצות מזרח אירופה. במקביל השואה חודרת יותר ויותר לזיכרון התרבותי הקולקטיבי בארצות הברית. ראו, למשל: Donald W. Shriver, "Public memory public repentance: Germany, South Africa and the United States", in: John K. Roth et al. (eds.), *Remembering for the Future: The Holocaust in*

מדינות שונות מעניקים לתופעה זו קרקע איתנה ותשתית רשמית. גם כאן נעשית שאלת היחס בין ממדיה האוניברסליים של השואה לממדיה היהודיים הייחודיים לשאלת מפתח, וגם כאן היא מעוררת רגישויות מכמה וכמה תחומים. האם ראייתה של השואה כאירוע "אירופי", "נוצרי" או "מערבי" אין בה כדי לטשטש את מהותה כאירוע יהודי ייחודי, ואף לגזול מן הקרבנות את זהותם לאחר שנרצחו?¹⁰ האם אין סכנה שדווקא מתוך רצון טוב וכנות יימשך תהליך טשטושו של אופי יהודי זה, שתחילתו במדינות הגוש הסובייטי, בהעלמה המכוונת במשך עשרות שנים של זהותם הלאומית של הקרבנות?¹¹ ומצד שני, האם אין בעמידה יתרה על ייחודה היהודי של השואה כדי לבלום תהליך חיוני וחיובי, של הפיכת זכרה למרכיב חשוב בזהות התרבותית והפוליטית של ארצות אלה, ושל הפנמת המסר בדבר הסכנה הנוראה הגלומה בגזענות ובאנטישמיות?

למרבה הוועה, מצב עניינים דומה שורר גם בקרב מכחישי השואה לסוגיהם ולדרגותיהם, ובחוגים אנטישמיים וניאו-נאציים. גם אלה, ממש כמו מתנגדיהם, עושים את היחס לשואה ואת האופן שבו הם מעריכים את אירועיה, לאבן יסוד בהשקפת עולמם ובאוריינטציה שלהם. "הוכחת השקר היהודי" בדבר ששת המיליונים משמשת לא פעם כלי ל"הוכחת השקר היהודי" בכלל. עצם השתלטותו של ה"מיתוס" בדבר הרצח של יהדות אירופה מוצג כדוגמה מפחידה לכווחם הבלתי מוגבל והבלתי נסבל של היהודים להשפיע על התודעה ההיסטורית העולמית. במובן מסוים קשה עוד יותר הנזק שגורמות צורות הכחשה מתונות ומתוחכמות יותר, המסתפקות בגימודה של השואה, אם על ידי הפחתה בגודל הוועה ובמספרי הקרבנות ואם על ידי הצבתה כאירוע מצער לצד אירועים רבים אחרים.¹²

an Age of Genocide, Houndmills Basingstoke and Hampshire: Palgrave (2001), II (Memory), pp. 420–436; Harold Kaplan, "The Americanization of the Holocaust", in: *ibid.*, pp. 309–312
כריסטיאן מאיר, "ארבעים שנה אחרי אושוויץ", בתוך: משה צימרמן (עורך), דרכה המיוחדת של גרמניה בהיסטוריה, ירושלים: מאגנס (1989), עמ' 138–181.

10 שאלה זו עלתה במלוא חריפותה סביב הכרזתה של הנזירה המומרת אדית שטיין לקדושה. הפער בין דבקוהה הדתית הנוצרית של שטיין עצמה, לבין העובדה הניצחת שנרצחה כיהודייה ושבעיני מנגנון הרצח הנאצי המשיכה להיות כזאת, עומדת ביסוד התחושה הקשה שעוררה הכרזה זו בקרב יהודים רבים. למרות מאמציה הראויים לציון של הכנסייה הקתולית להכיל בהכרעה זו גם את כפל הזהות היהודי-נוצרי המציין את שטיין ואת חייה, ביטאו יהודים רבים תחושה שהכרזתה כקדושה נוצרית מבטאת גזל זהות קולקטיבי.

11 ביטוי מובהק לניסיון טשטוש זה ניתן למצוא בכיתוב שעל רבות מאנדרטות הויכרון שהוקמו בארצות אלה בזמן השלטון הקומוניסטי. הנרצחים תוארו כבני לאומים שונים ומשונים, ובלבד שלא יזכו להכרה במה שהיו באמת, דהיינו יהודים.

12 בהקשר זה יש לומר שהניסיון המכוון בוועידת דרבן הראשונה ל"זכויות האדם", שהתקיימה לפני שנים מספר, לגמד את השואה, לדבר באופן כללי על "שואות", ולעשות ככל זה שימוש פוליטי אנטי-ישראלי הגובל באנטישמיות צרופה, גרם נזק החורג בהרבה מן ההיבטים הפוליטיים והדיפלומטיים. מצד אחד יש בו כדי לחזק מגמות כאלה בקרב ציבורים לא יהודיים שונים. מצד שני הוא מקשה ביותר את המשך התפתחותו של הדיון היהודי בשאלת משמעותיה של השואה. משניטלה מדיון זה האפשרות להיערך באווירה חופשית ונטולת לחצים, הוא נעשה קשה ומורכב שבעתיים.

מצב עניינים זה עושה את הדיון בשואה, ובמיוחד בנושאים הנוגעים ליחס בין ממדיה הכלל-אנושיים לבין אלה היהודיים-הייחודיים, לבעייתי מכמה וכמה כיוונים. ראשית, הנושא עצמו טעון עד מאוד, והקשויות הקיומיות וההגותיות העולות ממנו נוקבות ומוזעזעות את יסודות הקיום האנושי. משמעותי לא פחות הוא ההקשר שבתוכו דיון זה מתרחש, כשאינטרסים רבים ושונים, לגיטימיים יותר ולגיטימיים פחות, משמשים בערבוביה ונושקים זה לזה. מבחינה תודעתית-פסיכולוגית, העובדה שמנגד עיני ניצבות עמדות, המבקשות לא פעם לקעקע את הבנתי שלי את השואה ובתוך כך לערער את יסודות קיומי, יש בה כדי להחריף ולהעצים את תחושת החומרה של הדיון אך בה בעת גם את תחושת הסכנה הכרוכה בו. לא די שאני ער לכך, שהאופן שבו אתמודד עם השואה ואבין אותה ישפיע על הבנתי את עצמי ועל התמצאותי הבסיסית בעולם; עלי גם לעמוד תדיר על המשמר מפני ניסיונות להתכחש לעבר ולזייפו, ובתוך כך להכחיש את הלגיטימיות של קיומי הקהילתי והלאומי ואת הנחות היסוד שהיא מבוסס עליהן.

בשל כל אלה קשה מאוד לפתח דיון שקול וענייני בשאלות עקרוניות הכרוכות בגישה אל השואה, להבחין בבירור בין תעמולת שווא ודמגוגיה שכל עניינן השימוש הפוליטי והאידאולוגי, לבין טיעונים רציניים, כנים ובעלי משמעות. אפילו במקום שיש הסכמה באשר לכנות הטיעון ולביסוסו, עומדת תדיר השאלה שמא הוא, או עיוותו, עשויים לשרת את בעלי הרצון הרע במאמצייהם לסלף ולעוות. ובהקשר זה יש לומר שסכנת הסילוף אינה רק חיצונית, ואינה כרוכה רק בגימודה של השואה או בהכחשתה. קבוצות בעלות נטיות פונדמנטליסטיות, וכאלה הנושקות למגמות פשיסטיות או לתורות גזע, קיימות גם בעם ישראל. הבנתן את השואה ואת "לקחייה" יש בה כדי לסכן באופן ממשי ביותר הן את עצם הקיום היהודי הן את עולם הערכים הדמוקרטי וההומניסטי, המבוסס על שוויון ערך האדם ועל כבודו של כל הנברא בצלם.

בעיה נוספת מתעוררת בקשר לשאלת הדיסציפלינות שבהן ייערך דיון זה. מצד אחד מובן, שבלא המחקר ההיסטורי הפרטני אין לדיון זה משמעות ובסיס, משום שרק מחקר זה עשוי לסייע בבירור העובדות, בהכחשת בדותות ובהצבת התשתית לכל עיון רציני. ואולם מצד שני, המחקר ההיסטורי כשלעצמו, גם כשהוא נערך ברמה הגבוהה ביותר ובכנות הראויה, אינו רשאי להתיימר למצות את העיסוק בשואה, או אף לשמש גולת הכותרת שלו. עם כל החשיבות הנודעת להבנת תהליכים היסטוריים שהביאו להתפתחות האנטישמיות המודרנית, תורת הגזע והנאציזם הגרמני, ועם כל הצורך החיוני להבין את דרכי פעולתם של ציבורים יהודיים בתקופת השואה וכיצא בזה, הרי בכל אלה ודומיהם לא די להתמודד עם שאלת "הבנת" השואה, ולהציע תשתית רחבה דיה להתמודדות עם משמעותו העיונית של זכרה. על אחת כמה וכמה אין המחקר ההיסטורי יכול לחלוש על הדיון בדבר כיווני הדרך לקיום האנושי ולקיום היהודי שלאחריה. מחקר היסטורי אינו יכול להתיימר לענות על שאלות הצדקת האל והצדקת האדם, על שאלת ההיתכנות של תרבות אנושית ושל חינוך לאחר השואה ולנוכח השואה, או על השאלה מה אנו מצויים ללמוד מזיכרון השואה ולעשותו למרכיב בחיינו.

כל אלה הם שדות המערכה של ההוגים ושל הסופרים, של האמנים ושל מנהיגי הציבור, של המחנכים ושל אישי הדת והחברה. אלה ייטיבו לעשות אם יאזינו בקשב רב למה שיש בידו ההיסטוריון ללמדם. אולם בבואם ליצור את יצירתם, יצטרכו לחצוב אותה ממעמקים אחרים

ולפתח סוגים אחרים של אחריות תרבותית, דתית וחינוכית. אמנם ברור שישנם הבדלים רבי משמעות בין מעמדו של זיכרון היסטורי מיתי, הצומח מכתבי הקודש ומאירועים בדמדומי השחר של העת העתיקה, לבין הדיון במשמעויותיו של אירוע היסטורי מן המאה העשרים.¹³ ואף על פי כן יש לקבוע, שבאותו מובן שלא המחקר ההיסטורי הוא העושה את יציאת מצרים, את מתן התורה ואת חורבן הבית לאירועי יסוד המעצבים את זהותו של היהודי והמתפקדים גם בעולמו של היהודי המודרני, כך גם באשר לשואה. משמעותה התרבותית לדורות ודרכי עיצובו של זכרה אינם יכולים להיות עניינו של ההיסטוריון ואינם בתחום סמכותו המקצועית.

יתרה מזו, ההתמקדות בדיון ההיסטורי לבדו בעייתית בכמה וכמה מובנים נוספים. ראשית, הדיסציפלינה ההיסטורית נוטה מעצם טיבה לראות אירועים ותהליכים בתוך קטגוריות מוכרות וכוללות. זהו משמעה של "ההבנה" שאליה היא שואפת. משום כך, ספק אם לאורך זמן יש בידה לבלום את המגמות לרלטיביזציה של השואה, להפיכתה לאירוע הנתפס כל כולו כחוליה בשרשרת אירועים מקבילים ובני השואה, לעשייתה ללא יותר מהתרחשות שהייתה וחלפה. יתר על כן, כענף אקדמי המחקר ההיסטורי מחויב לערכי החופש האינטלקטואלי, הביקורתיות המתמדת והפתיחות המחשבתית, אשר ערכם וחיוביותם אינם מצריכים הסבר. במיוחד חשוב לפתחם ולהגן עליהם בהקשר בעייתי כל כך כמו זה של חקר השואה. ועם זאת, יש לומר שבשלהם כל קביעה היסטורית – עובדתית, מושגית או ערכית – נתונה לעולם לביקורת ולרביזיה. זיכרון השואה, להבדיל ממחקרה, חייב למצוא קרקע איתנה ויציבה יותר תחת רגליו. הוא אינו יכול להיות תלוי כל כולו בהשקפות המחקריות ובאופנות המתודולוגיות של בני דור זה או אחר, ושל אסכולות מחקר מתחלפות. למרות הדו-שיח המתמיד שעל זיכרון השואה לקיים עם מחקר מתפתח ומתגוון זה, הוא צריך להיות מעוגן בהבנה יציבה יותר של הקיום האנושי, בערכי יסוד של התרבות המשמרת אותו ובאחריות חינוכית של המנהלים אותו מדור לדור.

עם כל חשיבותו של המחקר ההיסטורי לגווניו, ואף שבכוחו, ומעיקרו של דבר בכוחו בלבד, להציב מחסום בפני התפתחות תודעות כוזבות, סיפורי בדים ואמירות שרירותיות, הרי במה שההיסטוריון מכנה "הבנה" של האירועים אין כדי למצות את ממדי ההתמודדות עם השואה, הבנתה ועיכולה. אלה עשויים להתבטא הרבה יותר ביצירותיהם של האמן המנציח את השואה, של הליטורגיקן המכניס את זכר השואה אל סדר תפילותיה של עדתו ושל ההוגה והמחנך, המעצבים זכר זה כחלק מן ההבניה התרבותית של הדורות הבאים.

לסיום דברי מבוא אלה יש לומר ששאלת "משמעותה" ו"הבנתה" של השואה היא מן השאלות הבעייתיות ביותר מכל בחינה. לא די בכך שהבנה וניתוח היסטורי, מעמיקים ומבוססים ככל שיהיו, של התהליכים הכרוכים בהתרחשותה של השואה, יכולים להקנות לנו מעט מאוד "הבנה"

13 אני משתמש כאן בביטוי "מיתי" כדי לתאר את העובדה שזהו זיכרון נוכח, המעוגן בפולחן ובמחזור החיים התרבותי-יהודי מקדמת דנא, ומעניק ליהודי כלים יסודיים בבואו לעצב את תודעתו התרבותית ואת זהותו האישית. אמיל פקנהיים מכנה אירועים מיתיים אלה בשם "חוויות יסוד" ומצביע בבירור בכינוי זה על ערכם להווה, ועל התפקיד המעצב שהם ממלאים. ראו: Emil Fackenheim, *God's Presence in History*, New York, Hagerstown, San Francisco and London: Harper & Row (1972), pp. 8–14.

של השואה, בין שהתהליכים נוגעים למבצעה, בין שהם התרחשו בקרב היהודים שיועדו לשמש קורבנותיה, ובין שהם חלו בחברות ובעמים אחרים. יש להסתייג לא פחות מכך מנטייתם של הוגים, במיוחד בקרב המחנות הדתיים השונים, להעניק לשואה משמעות כוללת, או להפיק ממנה "לקח" חד־משמעי וחד־ממדי.¹⁴ ברבים מניסיונות אלה, הבאים ברובם משדות התיאולוגיה, יש לחשוש שהם נגועים ביוהרת שווא ובשעבוד זכר השואה למבני אמונה ומחשבה שגורים, שאינם מעוגנים בהתנסות ההיסטורית של השואה עצמה, אלא בתפיסת ההיסטוריה והקיום היהודי הנקוטה בידי ההוגים מקדמת דנא. יש לתהות אם אין בהם כדי לתרום לזילות זכר השואה.

מידת הצניעות דורשת לתחום את השאלה לאותו מישור שבו יש בכוח אדם להתמודד עמה, דהיינו לשאלת המשמעות שתיקנה לזיכרון השואה, ולסוגיית דרכי עיצובו התרבותי והדתי הנאותות של זיכרון זה. בהקשר זה אנו שואלים כיצד אנו, החיים לאחר השואה, רשאים ומצויים לעשות זיכרון זה לאבן כבניין זהותנו ותרבותנו כבני אדם. המתמקדים בשאלת משמעות זכרה עשויים להודות שאין בידם, ואולי אף אין בידי אנוש, להבין את השואה עד תום ולכלול את כל מוראותיה בתוך מסגרת אחת של הבנה. הם לא יתיימרו להסבירה, ואף לא להעניק משמעות אחת כוללת לחייהם של כל הנרצחים ושל כל השורדים. עם זאת, הם יראו גם יראו בהתמודדות של בני הדורות הבאים עם זיכרון השואה מרכיב חשוב בהבניית זהותם התרבותית.

שאלות שתישאלנה במישור זה לעולם תוצגנה מנקודת הראות של החיים לאחר השואה, ושל המעצבים את חברתם ואת תרבותם לנוכח זכרה; הן לא תתיימרנה להיות קנה מידה להבנה, ודאי שלא לשיפוט, של דרכיהם של יהודים בשואה, או לספק מסגרת תיאולוגית כוללת הממקמת את השואה בהיסטוריה. אני מאמין שאלה קווי המתאר שצריכים להנחות את הדיון בזיכרון השואה. אף שהמישור ההיסטורי צריך לשמש תשתית לדיון זה, עניינו המרכזי הוא הגותי־רעיוני וחינוכי. הוא צריך להתבסס על ניסיון להבין במידה סבירה את האירועים, כפי שהתפתחו והתרחשו בשנות השלטון הנאצי, אולם עיקרו העלאתן של שאלות יסוד הנוגעות לקיום האנושי בכלל, ולזה היהודי בפרט.¹⁵

14 כזה הוא, למשל, הסברו החלקי עד זוועה של הרבי מסאטמר, היודע לומר שהשואה היא עונש על חטאי הציונות וההתבוללות. ראו: יואל משה טייטלבוים, "מאמר שלוש השבועות", בתוך: יואל משה טייטלבוים, ספר ויואל משה, ניו־יורק: הוצאת ירושלים (1961), או הסברו של הרב צבי יהודה הכהן קוק, היודע למקם את השואה באופן מדויק בתוך תהליך הגאולה. מידה רבה יותר של כבוד, אך הסתייגות נחרצת לא פחות, מעורר ניסיונו הנואש של הרב שלמה יששכר טייטל להסביר, במהלך השואה, שהמתרחש הוא עונש על אי־היענות לציונות. ההבדל העקרוני בינו לבין אלה טמון רק בשני דברים. ראשית, השואה אכן טלטלה את רוחו של טייטל ושינתה מהותית את עמדותיו (מאנטי־ציוניות מובהקות לציוניות נלהבות); שנית, דברו ההלכתי מבקש לשרטט תכנית פעולה אקטיבית להפסקת הטבח, ואינו הסבר בדיעבד. ראו, למשל: אליעזר שביד, "הפיכת־הלב הציונית של הרב טייטל־האל", בתוך: אליעזר שביד, בין חורבן לישועה: תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה, תל־אביב: הקיבוץ המאוחד (1994), עמ' 89-104; Gershon Greenberg, "Orthodox Jewish Theology 1945-1948: Responses to the Holocaust", *Remembering for the Future II* (Ethics and Religion), pp. 1015-1028.

15 ניסיון התמודדות תיאולוגי אחר עם שאלות אלה, המציב במרכזו את מושג הגלות, הצעתי בספרי קול דממה דקה: מחשבות אמונה וביקורת, תל־אביב: משכל (2009), עמ' 95-127.

במסגרת זו שומה עלינו לגשת לשאלת היחס שבין ממדיה היהודיים הפרטיקולריים של השואה לבין ממדיה האוניברסליים, ולבחון אותה הן מהיבטיה הרעיוניים הן מהיבטיה ההיסטוריים. בחינה כפולה כזאת תוכל להעמיק את הדיון הכולל, הנערך בדורנו, בדבר עיצובו של זיכרון השואה ובדבר משמעותו בבניינה של הזהות התרבותית של יהודים ושל לא יהודים כאחת.

הצדקת האל והצדקת האדם

שאלת התיאודיציאה, השכה ועולה פעם אחר פעם בדיונים מעין אלה שלנו, מציבה כשלעצמה אתגר לא פשוט גם בפני דיוננו. ביסוד הדיון בשאלה זו עומדת ההתרסה כלפי האל, ש"הרשה" לאשוויץ להתקיים. זה הבסיס לפיתוחן של דרכים תיאולוגיות חדשות במחשבה היהודית והנוצרית שלאחר השואה, וזה גם אחד הגורמים המרכזיים לאבדן אמונה ולניסוח עמדות אתיאיסטיות עקרוניות בעקבותיה. ענייננו כאן אינו ניתוחן של דרכים אלה כשלעצמן, אלא חשיפתה של מערכת ההנחות העקרונית שביסוד ההתרסה התיאודיציאית, וגילוי משמעותן ההגותית, התרבותית והחינוכית.¹⁶

בבסיס הבעיה של הצדקת האל עומדת ההנחה שהעולם הוא בריאתו של אל יחיד, הנתפס ככול יכול, כטוב וכקדוש. אלוהים ברא בטוב את העולם, והוא שולט בו ומשגיח עליו. לפיכך כל המתרחש בו מתרחש מרצון האל, או לכל הפחות שלא בניגוד חריף וישיר לרצון זה. ברור שתחת כנפיה של הצגת דברים כוללת זו עשויות לדור השקפות מגוונות הנוגעות לכל אחד מרכיביה. כך עולה שאלת הבריאה ונפרשת לקשת רחבה של תפיסות תיאולוגיות בדבר היחס שבין האל לעולמו, וכך עולה השאלה בדבר משמעות טובו של האל ושל היחס בין טוב אלוהי זה לבין הבנתו האנושית את מושגו של הטוב. באותה מידה ברור שגם מושגים כמו קדושה, רצון והשגחה עשויים להופיע בצורות שונות. ועם זאת, יש לומר שרק בהינתן משמעות חיובית כלשהי לכל אחד מרכיביה של הצגת הדברים הזאת, ייתכן שאשוויץ ייעשה לבעיה קיומית-דתית ולגורם המזעזע את אמות הספים התיאולוגיות.¹⁷ השקפה פוליתיאיסטית או גנוסטית לא תתקשה בכך, ממש כשם שהשקפה דאיסטית, השוללת מהאל השגחה ישירה על העולם, לא תוכל להיות מצע לניסוח קושיות בתחום זה.

ואולם בכך לא די. כדי להקנות להתרסה כלפי האל משמעות, אדם צריך להניח שהאל הוא אלוהי ההיסטוריה; שלטונו על המציאות מתבטא קודם כול, או לפחות במידה רבה, במישור התרבותי-היסטורי. מסיבה זו אין השואה, ככל אירוע אחר בתולדות העם היהודי ובתולדות האנושות, מציבה קשיי אמונה בפני הוגים כמרדכי מנחם קפלן, מזה, וכישעיהו ליבוביץ, מזה.

16 יש לומר שמערכת הנחות זו עשויה לעתים להיות סמויה אף לעיני בעליה, החלונים בתודעתם, או לתפקד בשבילים כבסיס להכרעתם לכפור באל. שהרי בַּמָּקוֹם שבו מטיחים בעקבות השואה באל ובצדקתו, מניחים בהכרח הנחות תיאולוגיות ברורות באשר לאל, לכוחו ולשדות פעולתו; למצער מניחים שלו היה האל מצוי, אלה היו תאריז וזה היה שדה המערכה שבו הייתה השגחתו פועלת.

17 כך, למשל, הפילוסוף היהודי האנס יונס (1903-1993) פותר את בעיית הצדקת האל באמצעות ויתור קשה וכאוב על האומניפוטנציה האלוהית; לדידו, לאל לא עמדה היכולת להתערב ולהציל. ראו: הנס יונס, מושג האלוהים אחרי אושוויץ (תרגום: דנית דותן, עריכה ומבוא: רון מרגולין). תל-אביב: רסלינג (2004), עמ' 65-85.

קפלן רואה באל את הכוח הטמון בכני אדם ומכוון אותם אל הטוב. הבחירה בטוב או ברע נותרת בעיניו בחירה אנושית, אם לממש כוח אלוהי זה שבנו. בעבורו הרע, הן כסבל הן כרשע, מציב שאלות ואתגרים בפני האדם, ולא דווקא בפני אלוהים.¹⁸ גם ליבוביץ, האוחז בתיאולוגיה שונה לחלוטין ובתפיסת מצוות מנוגדת לזו של קפלן, אינו מניח כל עיקר שהאל מתגלה בהיסטוריה, ורואה בה שדה מערכה אנושי גרידא. ההיסטוריה היא שדה המערכה של ההכרעה האנושית, והאל אינו מתערב בה בבחינת "שר ההיסטוריה". השואה היא, בשבילו, חסרת משמעות דתית; זו אולי הנוראה שבנוראותיה.¹⁹

בשביל אלה שאינם הולכים בדרכם של ליבוביץ וקפלן, ומטיחים כלפי שמיא בעקבות השואה, לא שלטונו של "אלוהי הטבע" הכול יכול הוא מושא התרסתם; הקושיות יכולות להיות מוטחות רק כנגד שלטונו של האל שעשה את ההיסטוריה לשדה המערכה העיקרי של נוכחותו בעולם, ולמרכזה של מערכת היחסים שבינו לבין האדם. השואה אינה "מבול" ועניינה אינו נוראותם של סדרי הטבע, או הסבל הקיומי הכרוך בקיומו של האדם באשר הוא. היא אינה מפרה את ברית "הקשת בענן". אדרבה, אף שיצר לב האדם רע מנעוריו, הרי "זרע וקציר וקר וחרם וקץ וחרף ויום וליילה לא ישפתו" (בראשית, ח, 22).²⁰ ואילו ההתרסה שביסוד הדיון בהצדקת האל מתנסחת לא פעם, בגלוי או במשתמע, דווקא כך: כיצד ייתכן שמהלך הטבע לא יתרוקן בעת שבה נרצחו ששת המיליונים? כיצד לא פערה האדמה את פיה במקום שבו הוקמו תאי הגזים? במילים אחרות, ההתרסה כלפי האל יוצאת מן ההנחה שברית אחרת, לא ברית הקשת בענן, היא זו שהופרה כאן.²¹ האתגר מוצב בפני אלוהי ההיסטוריה הן כ"שפּט פּל האָרץ" (בראשית, יח, 25) הן כמי שהבטיח "וְאִם גַּם בְּהִיּוֹתָם בְּאֶרֶץ אֲרִיִּיָּהֶם לֹא מֵאֲסֹתִים וְלֹא גְעֻלֹתִים לְכָלֹתָם לְהַפֵּר בְּרִיתִי אִתָּם כִּי אָנֹכִי ה' אֱלֹהֵיהֶם" (ויקרא, כו, 44), הן כאלוהי האנושות הן כאלוהי ישראל אשר נטע בתוכנו חיי עולם. נראה בהחלט לומר שבשביל התודעה הדתית היהודית, מישור אחרון זה הוא המכריע פעמים רבות. שהרי זהו המישור שבו פעלה התיאולוגיה היהודית בכל המקרים הקודמים שבהם נדרשה להתמודד עם אסונות ועם חורבנות. כך, חורבן הבית הראשון פורש כעונש על חטאי העם, פירוש שהעניק לעם הסובל לא רק הסבר ונחמה, אלא גם את הכוח לראות בחורבן מעשהו של אלוהי ישראל עצמו, ואף להאמין שלגלות ולחורבן צפוי קץ. כך עוכלו במהלך הדורות אל תוך תכנון של תשעה באב, יום הזיכרון לחורבן הבית הראשון, גם האבל על חורבן הבית השני

18 ראו בהרחבה את מאמרי: "ונברכו בכך כל משפחות האדמה: על מקומה של הדת היהודית בקיום האנושי בימינו", בתוך: מרדכי מ' קפלן, דת האומיות המוסרית: תרומת היהדות לשלום העולם (תרגום: נפתלי גולן בהשתתפות המחבר). ירושלים: מרכז קפלן על ידי מוסד ביאליק (תשס"ה), עמ' ג-כג.

19 לקריאה אחרת של משנתו של ליבוביץ, כעומדת דווקא על השבר שחוללה השואה, ראו: הנוך בן פזי, "משנתו הדתית של ישעיהו ליבוביץ כ'תיאולוגיה רדיקלית' שלאחר השואה", עיון נז (ניסן תשס"ח), עמ' 193-202.

20 לעומת "האנושות הראשונה", שיצאה מחלציו של האדם הראשון, האנושות שלאחר המבול אינה נתפסת עוד במקרא כאדונית לעצם הקיום של הארץ ולהמשכיות הטבע. מעתה, רק הקיום האנושי עצמו נתון להכרעתו של האדם, ומשמש נקודת מפגש בין ריבונותו של זה לבין אדנותו של הבורא.

21 עוד לפני השואה, בהקשרן של פרעות קישנייב, ניסח חיים נחמן ביאליק הטחה זו כלפי שמיא בשירו "בעיר ההרגה" (1904), במילים: "השמש וְרָחָה, השֶׁטֶה פְּרָחָה וְהַשׁוֹחֵט שָׁחַט".

ועל רבים מאירועי ההרס והחורבן שידעה ההיסטוריה היהודית. עניינו של עיכול זה היה תמיד הצבתה של ההתרחשות שאנו אבלים עליה בתוך הקשרה של היסטוריית הברית.²² ראוי לתת את הדעת על כך שהיכולת להמשיך ולעשות כדבר הזה היא שהעמידה השואה בסימן שאלה חמור. ההוגים היהודים, המציבים את שאלת התיאודיציאה במלוא חומרתה, מעידים בעשייתם זו שלנוכח עוצמתם הקיצונית של ההשמדה והחורבן, כשל בשכילם, רב או במעט, כוחו המסביר, המפרש והמנחם של רעיון הברית.²³

ועם זאת, יש לקבוע שרעיון הברית, הנתפס במידה רבה כביטוי לממד הפרטיקולרי היהודי, מועגן כל כולו בהנחות היסוד הקודמות, שהוצגו לעיל ושענינן אוניברסלי במובהק. תפיסת האל כבורא העולם וכמנהיגו, וכמי ששלטונו חל בראש ובראשונה על האדם ועל ההיסטוריה שלו, נוגעת לעולם כולו ולאנושות כולה. רק בפני האל, ש"כל באי עולם" עומדים לפניו כבמפקד ונידונים לפניו על מעשיהם,²⁴ ניתן להטיח את הטענה שלא היה אפשר שיתיר את קיומו של אושוויץ; רק בהקשר כולל זה קונה לעצמה טענה זו גם משמעות ייחודית בהקשר היהודי. ויש לומר שאין מדובר רק בקישור לוגי-פורמלי בין הרבדים השונים, אלא גם בהבנתה של העמידה הנפשית-הרוחנית של האדם הדתי, הניצב לנוכח התהומות שהשואה פוערת באמונתו.

הברית בין ישראל לאלוהיו, ברית הקובעת גם את הפרמטרים הבסיסיים להתנהלותה המצופה של ההיסטוריה היהודית, אינה יכולה לצמוח אלא על קרקעה של תפיסה אוניברסלית זו. רק אלוהי ההיסטוריה הכלל-אנושית יכול לראות בישראל את "בנו בכורו" (שמות, ד, 22);²⁵ רק הוא יכול להיתפס כמי שמעניש את עמו הסורר וכמי שגמלו טוב וגואל אותו. במילים אחרות, הרהוריו וערעוריו של ההוגה היהודי כנגד עמידתו של רעיון הבחירה במבחן השואה מבטאים התייחסות במישור אוניברסלי-דתי, לא פחות מהתייחסות בהקשר הייחודי היהודי.

22 ראו: אליעזר שביד, להגיד כי ישר ה': הצדקת אלוהים במחשבת ישראל מתקופת המקרא ועד שפינוזה, בתיים: תג (1994).

23 ביטוי מובהק למגמה זו ניתן למצוא בהגותו הרדיקלית של ריצ'רד רובינשטיין, המבקש להינתק כליל מתיאולוגיית הברית. ראו: Richard Rubinstein, *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary* (1992), pp. 3–79. גם תיאולוגים רב סולובייצ'יק שוב אינם מעזים "להסביר" את השואה במונחי הברית, אלא רק את הנתבע מן האדם היהודי לנוכח התרחשותה. ראו: יוסף דב סולובייצ'יק, "קול דודי דופק", בתוך: פנחס פלאי (עורך), בסוד היחיד והיחד, ירושלים: אורות (1976), עמ' 347-333 (נדפס שנית בתוך ספרו איש האמונה). באופן דומה, אם כי מפורש פחות, ניתן לראות בהכרעתו של עמנואל לוינס לראות באתיקה "פילוסופיה ראשונית", ולהציב במרכזה את תודעת החובה והאשמה כלפי האחר, התמודדות רדיקלית עם אבדן המוסר, האחריות והאנושיות שציין את ההיטלריוזם. לסקירה ביקורתית של עמדה זו ראו: Joshua James Shaw, "Is Levinas' Philosophy a Response to the Holocaust?", *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 18, 2 (2010), pp. 121–146.

24 ראו משנה, ראש השנה א, ב.

25 סיפור יציאת מצרים מדגיש פעם אחר פעם את המשמעות האוניברסלית של המאבק בין ההכרה בריבונותו של ה' לבין האמונה האלילית. במקרא עניינו של מאבק זה אינו מוגבל לתודעתם של בני ישראל בדור זה ובדורות הבאים, אלא מקיף את העמים כולם.

במיוחד נכון הדבר במישור החינוכי ובהקשר של עיצוב התודעה הדתית. גם אם מלכתחילה שאלת הצדקת האל עשויה לעלות אצל החניך הדתי בהקשר של בחירת ישראל ושל היחס האינטימי שבין העם לאלוהיו, הרי במוקדם או במאוחר דין הוא שתתגלגל בניסוח כולל יותר, בדבר מקומו של האל בהיסטוריה והיחס בינו לבין ברואיו. צריך שהאמונה הדתית תודעוץ לא רק מהשמדתם של יהודים, אלא מסבלם ומרציחתם של תינוקות שלא חטאו, ותהא זהותם הדתית והלאומית אשר תהא; שתיסדק לנוכח האופן שבו האל מתיר לְרָשָׁע, יהא מקורו האתני אשר יהיה, לפעול ולשלוט בהיסטוריה. במקום שתהליך מעין זה אינו מתרחש מעצמו, שומה על המחנך ועל איש הדת לעורר אותו ולכוונו. שהרי, מי ששאלת התיאודיציאה אינה עשויה לעלות אצלו בהקשרה האוניברסלי, אין דין שישאל אותה בהקשר הפנים-יהודי. מי שהשמדת מיליוני בני אדם אינה נעשית אצלו לבעיה תיאולוגית, התמודדותו עם השמדת מיליוני יהודים אינה יכולה לקנות לה משמעות רוחנית בכלל, ומשמעות דתית יהודית בפרט.

והמצב מובהק עוד יותר בהקשר של הקושיות הפנים-אנושיות. כאן עולות שאלות בדבר "הצדקת האדם" בכלל ובדבר "הצדקת התרבות" ו"הצדקת הדת" בפרט. ויש לומר שכשם ששאלת "הצדקת האל" לא נשאלה מטעמים עיוניים גרידא, אלא ביטאה משבר אמונה וכמיהה לשיקום האמונה באל ש"הכזיב", כך המצב גם באשר לשאלות הנזרקות לחלל הדיון בשלושה מישורים אלה.

שאלת "הצדקת האדם", דהיינו השאלה הכוללת בדבר טיבו, ערך קיומו ומשמעות מעשיו באשר הם, היא שאלת יסוד לכל אוריינטציה אנושית, דתית כחילונית.²⁶ אין צריך לומר שהשואה מציבה שאלה זו באור קשה ואכזרי, ומאיימת לערער כל אופטימיות וכל אמון באדם. במיוחד חמורה משמעותה של שאלה זו בשביל המחנכת והמחנך, שהרי המעשה החינוכי מכוון כל כולו אל העתיד. הוא מוכרח להתבסס על אמון בטוב האפשרי שהאדם יכול לעשות, בעתידה של התרבות האנושית ובאפקט של המגע האנושי. בלא כל אלה אין המחנכת והמחנך יכולים כלל לפתח את פעולתם, ולקוות להעניק לחניכיהם ערכים, כישורים וכל התפתחות והערכה מוסרית שהן. השואה מציבה את כל אלה בסימן שאלה בעייתי ביותר מחד גיסא, ותובעת מן המחנך לתת תשובה צלולה ובהירה מאידך גיסא. וברור שמעצם טיבה שאלה זו מופנית אל האנושות כולה ואל כל פרט ופרט בתוכה. כאן לא תיתכן הקניית משמעות לשאלת לאומיותו של אדם, שייכותו

26 ספרות חז"ל מבטאת את ההתמודדות עם שאלת יסוד זו במגוון דרכים. כזה הוא הדיון הפרדוקסלי שמא "נוח לו לאדם שלא נברא משנברא" (למשל: בבלי, עירובין יג, ע"ב). זו גם מגמת שורת המדרשים הנתלים בפסוק "נעשה אדם" (בראשית, א, 26) ומתארים התייעצות בין האל למלאכים בדבר בריאת האדם. ברבים מהם שמים הדרשנים בפי המלאכים נימוקים כבדי משקל נגד בריאת האדם; בפי האל אין הם שמים תשובה עניינית לטענות אלה, אלא רק ביטוי לאדנותו ולהכרעתו לברוא אדם. לשיאו מגיע מוטיב זה (בבלי, סנהדרין לה, ע"ב) בתיאור טרוניית המלאכים לנוכח ההשחתה המוחלטת של הארץ בדור המבול, לאמור: "רבונו של עולם, לא יפה אמרו ראשונים לפניך?" על שאלה-תוכחה זו אין בעל המדרש שם בפי האל, אלא את הפסוק: "וְעַד וְקָנָה אֱלֹהִים הוּא הוּא וְעַד שִׁיבָה אֱלֹהִים אֱלֹהִים עֲשִׂיתִי וְאֲנִי אֶשָּׂא וְאֲנִי אֶסְבֵּל וְאֶמְלֹט" (ישעיהו, מו, 4); דהיינו הכרה בפגמיה הקשים של בריאה זו וביטוי לאחריות האל לה ולתיקונו.

הדתית או ההקשר התרבותי שמתוכו הוא צומח, שהרי כל העושה כן לוקה באותה גזענות עצמה שכנגדה, בין היתר, מכוונת שאלה זו מיסודה.

משאלת ה"אנתרופו-דיציאה" נגזרת קודם כול שאלת "הצדקת התרבות". כאן נשאלת השאלה הספציפית בדבר ערכן ומשמעותן של תרבויות אנושיות בכלל, ובהקשרה של השואה: בדבר כוחה של התרבות המערבית המודרנית בפרט להיטיב ולהרע. כאן נבחן האופן שבו מערכות הערכים התרבותיות, הספרות, האמנות, המבנים התברתיים וההתניות התרבותיות מעצבים אותנו. השואה מכריחה אותנו לתהות אם יש אמת ביומרה, שה"עיצוב לתרבות" (Bildung), אכן יש בו כדי לעדן את יצרי האדם, לרוממו מעל דחפיו הפרימיטיביים ומעל יצריו ולהנחותו בדרך הישר והטוב. שאלה זו עולה בחומרה מיוחדת לנוכח העובדה שאי-אפשר לראות בשואה התפרצות של יצר או מעשה ספונטני עממי; אדרבה, מרכיב מרכזי בייחודה נובע מכך שהייתה ביטוי לכוחה של תרבות, הן בהקשר האידאולוגי שהצמיח את רעיון ההשמדה הן בהקשר המעשי, שסיפק את הטכנולוגיה ואת הארגון הדרושים לה.²⁷

גם כאן אין לומר שהשאלה היא תיאורטית בלבד. המבקש לעצב חברה אנושית ותרבות אנושית אינו יכול שלא להתמודד עם השאלה מהי משמעותה של עשייה תרבותית כזאת, מהו משקלה בהתפתחות החברה, ועד כמה יש באינטראקציה בין תרבויות כדי לעשות את החיים האנושיים לבעלי ערך ומשמעות. ודאי וודאי ששאלה זו ניצבת לפני המחנך, שהנחלתה של התרבות היא אחד מכלי פעולתו המרכזיים ואחת מתכליות פעולתו הראשיות.

לא פחות חמורה היא שאלת הצדקת הדת.²⁸ שאלה זו יוצאת מן ההנחה שהדתות – ומוכן שלעניינה של השואה רלוונטיות בעיקר הנצרות והיהדות – מתיימרות להעניק לאדם הדרכה, נחמה ועוגן. בעתות משבר עשוי להתברר מה באמת כוחה של הדת לפעול בתחומים אלה. האם יש בידה להנחות את מאמיניה לבחור בטוב ולמאוס ברע? האם חוסר הסובלנות העקרוני כלפי ה"כופרים", המציין את הדתות המונותיאסטיות, אינו אחד מזרעי הפורענות של הגזענות הרצחנית הנאצית? האם הדת מסוגלת להעניק פשר למתרחש? האם היא מעניקה לסובלת ולסובל כוח ומאפשרת להם למצוא מידה של שלוות נפש בתוך סבלם מתוך תודעת הקרבה שלהם אל אלוהיהם?

יש לבחון אפוא את עמידתן של שתי הדתות במשבר חמור זה. האחת – בתפקיד הנורא של קרקע צמיחה שממנה ינקו במידה זו או אחרת הרוצחים, ושל מי שהייתה צריכה להנחות בני אדם להציל ולהתנגד; השנייה – בתפקיד האכזרי של מי שהוטל עליה להנחות את המעונים והנידונים למוות ברגעי חייהם הקשים ביותר, ולהנחות את השורדים לשוב ולבחור בחיים ובאמונה, למען יחיו. בחינה זו יהיה בה כדי להנחות את האדם שלאחר השואה ולהציב לפניו תמרורי דרך משמעותיים, כמו גם תמרורי אזהרה מצמררים.

27 ראו: סטיבן כץ, "הטכנולוגיה כתודעה: אושוויץ כטכניקה", דעת 81 (חורף 1981), עמ' 511-621.

28 אליעזר שביד, "צידיק הדת במבחנה של השואה", יהדות וזמננו 5 (תשמ"ט), עמ' 3-52.

כמו בהקשרה של שאלת התיאודיציאה, גם בהקשרן של שאלות נוקבות אלה אין זה מענייננו כאן לרדת לעומקן של ההתמודדויות השונות עם שאלות אלה. לענייננו של הדיון הנוכחי חשובה רק העובדה שבכל אחד ממישורים פנים-אנושיים אלה נודעת משמעות מכרעת לרובד האוניברסלי. אף לא באחד מהם ניבט הרובד היהודי הפרטיקולרי במבודד ובמנותק מרובד זה. השואה התרחשה בעיקרה בארצות שתשתיתה הדתית של תרבותן היא הנצרות לגוניה. לרוב רובם של הרוצחים, גרמנים כבני עמים אחרים שגויסו כמשתפי פעולה, היה רקע נוצרי, וחלקם אף ראו עצמם כנוצרים מאמינים. אמנם פירוש הדבר אינו בשום אופן, כנטען לעתים בלא כל הצדקה, שהנאציזם הוא תופעה נוצרית, ושהרצחנות ההיטלראית היא המשך ישיר של שנאת ישראל הנוצרית. נכון הרבה יותר לראות בנאציזם תופעה פגאנית אנטי-נוצרית, או לפחות "פוסט נוצרית". ועם זאת, הנאציזם הוא תופעה שצמחה בין היתר על תשתית נוצרית, גם אם באופן דיאלקטי ומעוות; הרצחנות ההיטלראית השתמשה באופן רדיקלי וציני גם בתשתית הנוצרית של שנאת ישראל, ובאופן שבו הושרשה זו בתרבויות הנוצריות השונות. בשל כך, האתגר שהנצרות צריכה להתמודד עמו בהקשרה של השואה אינו רק זה של הגדרת יחס לתופעה המתרחשת בארצות שמרבית יושביהן הם בני דת זו, אלא גם התמודדות עם תופעה הצומחת מתוך הקרקע הדתית שלה עצמה, כנגדה אך תוך שימוש במערכיה.

אין ספק שבמרבית המקרים כשלה הנצרות, וכשלו אישי הדת והמוסדות הנוצריים בהתמודדות עם אתגר זה. התנהגות הוותיקן בשנות המלחמה ומיד לאחריה היא רק הדוגמה הבולטת והמוכרת ביותר לכך.²⁹ התפתחות הדיאלוג היהודי-נוצרי מאז השואה היא במידה רבה פרי של התובנה, המשותפת היום לנוצרים רבים, חלקם בעלי עמדות מפתח בכנסיות השונות, שכישלון זה מחייב שידוד מערכות תיאולוגי כולל. מעטים מדי בינינו מפנים תשומת לב מספקת להתרחשויות אלה, אולם העושים זאת נוכחים לעתים באומץ ובנחרצות של עמיתיהם הנוצרים, המוכנים לבחון בהקשר זה ממש, באומץ ובלא רתיעה, תשתיות אמונה מושרשות ואף לשנותן מן היסוד.

אמנם גם בהקשר הפנים-יהודי עולה שאלת הצדקת הדת, דהיינו השאלה עד כמה יכלו האמונה, ההשתייכות וההיסמכות על תובנות דתיות יהודיות יסודיות להעניק למאמינים כוח רב יותר להתמודד עם אימי התקופה. מובן שלשאלה זו משמעות רבה באשר לדיון בתרומתם של הזרמים היהודיים השונים לקיום היהודי, או במקומה ובערכה של מדינת ישראל לקיום זה. ועם זאת, מישורים אלה בוודאי אינם מאפילים על השאלה הכוללת, והנוקבת פי כמה וכמה, שהנצרות צריכה לשאול את עצמה. נמצא שגם כאן הממד הלא-יהודי קודם לזה היהודי; גם כאן הממד הפרטיקולרי היהודי נגזר במידה רבה מן המשמעויות האוניברסליות של השאלות שהשואה מעוררת.

29 חשוב לציין בהקשר זה גם את מקרי ההצלה המאורגנת של יהודים שנעשו ממניעים נוצריים מובהקים, ושכוח לעתים אף לגיבוי ממסדי כנסייתי. חשיבות סמלית מיוחדת נודעת לפעילותו של מי שהיה חסיד אומות העולם אף כי לא זכה מעולם רשמית למעמד זה, הכומר הפולני קרל יונף וויטילה, שנעשה לימים לאפיפיור יוחנן פאולוס השני.

הוא הדין בהקשרה של "הצדקת התרבות". השאלה כיצד היה אפשר, וכיצד ממשיך הדבר ונמצא אפשרי שבני אדם ייזמו ויפעילו מערכת השמדה כמו זו שגילמה המציאות הנאצית, חייבת להישאל קודם כול בהקשר האנושי הכולל. זוהי שאלה בדבר יכולתו של האדם לערוב לעצמו שבשעת מבחן יגבר הפוטנציאל היוצר והבונה שבו על יצרו הרע, שיימצאו המעצורים שימנעו ממנו להשמיד את רעהו. העובדה שכל זה לא אירע, ושההשמדה אכן הוצאה אל הפועל בקנה מידה נרחב כל כך, מעוררת ספק חמור בשאלת משמעותו של הקיום האנושי באשר הוא, סיכויי האדם שלא להשמיד את עולמו, דמותו כמי שנקרא לבחור בין טוב לרע. יש לומר שבקרב עמים וחברות רבים, במיוחד בארצות המערב, התפתחות האמונה בזכויות האדם ובחובה האוניברסלית להיאבק על שמירתן היא במידה רבה פרי עמידת אין-אונים זו לנוכח פוטנציאל הרוע האינסופי שבקיום האנושי. למותר לומר ששיח זכויות האדם, כמו גם התפתחות הרעיון של משפט בין-לאומי המבקש לכפות על כל באי עולם לקיימן, לא זכו עדיין לעוצמה, ליושרה ולעקיבות שיאפשרו לראות בהם התמודדות מספקת עם אתגר זה.

בדומה להקשרה של שאלת התיאודיציאה, גם כאן נודעת לרובד האוניברסלי משמעות חינוכית עמוקה. המחנכת והמחנך, השואלים שאלות יסוד בדבר יכולתם לבטוח באפשרותו של האדם לדבוק בטוב ובאמונם בכוח השפעת מעשיהם על חניכיהם, אינם שואלים שאלות יהודיות דווקא. הם יכולים לפעול כמחנכים יהודים בחברה היהודית רק אם יאמינו באדם בכלל, מזה, ורק אם יאמינו בכוחו של החינוך בכלל, מזה. והוא הדין בשאלות התוכן העולות בהקשרו של המעשה החינוכי עצמו. אי-אפשר להנך אדם מתוך אמון בכוחו כיהודי לעשות את הטוב ולהיות שותף לאלוהיו, אם לא תוקנה לו מידה של אמון ביכולתו של האדם באשר הוא לעשות זאת. הדבר הכרחי הן מבחינה הגיונית ופסיכולוגית הן מנקודת ראותם של המקורות העומדים לרשות המחנך היהודי. לא היהודי לבדו נקרא, על פי המדרש, לבחור בטוב ולהצמיח את האמת מן הארץ, אלא כל צאצאיו של אדם הראשון;³⁰ לא על היהודי מוטלת החובה לקיים את העולם, אלא על האדם באשר הוא.

עמידתו הכפולה של היהודי לאחר השואה

העובדה שהתמודדויות היסוד שנסקרו כאן הן בעיקרן "אוניברסליות", "מערביות" או "נוצריות", אין פירושה שהן אינן בעת ובעונה אחת גם יהודיות ייחודיות, ומשתי סיבות. ראשית, נקודת הראות היהודית היא במידה רבה נקודת הראות הייחודית של היהודי המבקש לעצב את קיומו האנושי, ממש כדרך שכל נקודת ראות פרטיקולרית של בן תרבות אחרת היא כזאת. משום כך, כל שאלה אנושית היא גם שאלה יהודית; יש לצפות שבמעגליהם של חברה יהודית ושל חינוך יהודי היא תזכה למשמעות יהודית ייחודית ותנוסח גם בלשונה של תרבות זו.

שנית, וחשוב אף יותר, השואה מחייבת את היהודי להתמודד עם זכרה ועם השאלות שהיא מעוררת מנקודת ראות כפולה: הן זו של היהודי שורד השואה הן זו של בנה של האנושות שביצעה את הרצח ואפשרה אותו. כל יהודי וכל יהודייה החיים לאחר השואה, מכאן ועד עולם, הם במובן מסוים שורדי שואה. הרי תכנית ההשמדה הנאצית כוונה לחיסולו של עם ישראל כולו ולחיסולה של היהדות באשר היא. במילים אחרות, חיים יהודיים לאחר השואה הם בהכרח חיים של "אף על פי כן". אלה חיים המוכרחים להביא בחשבון את השואה ולהתייחס אליה בכל ממד וממד של החוויה היומיומית, של האמונה, של ההגות ושל נקודת הראות הקיומית. במובן זה צדק לגמרי אמיל פקנהיים (Fackenheim) בטענתו שכל הגות יהודית בת ימינו היא "הגות לאחר השואה", לאמור "הגות לנוכח השואה" ובמידה רבה אף "הגות למרות השואה".

טענת יסוד זו תקפה בכל מישורי הקיום האנושי. לא רק הפילוסופיה והתיאולוגיה בנות ימינו הן בהכרח בחזקת "לנוכח השואה". ככל שחולף הזמן, נוכחותה המכרעת של השואה מורגשת יותר ויותר במישורים רבים ומגוונים של היצירה האנושית בישראל ובעמים: באמנות הפלסטית וביצירה הספרותית והקולנועית, בפוליטיקה ובשיח הציבורי ועוד. יש לקבוע בבירור שבשביל חלק ניכר מן השורדים הישירים של השואה, שניצלו מציפורני מכונת ההשמדה, ההתמודדות עמה נמשכת כל חייהם בדמותו של מאבק האיתנים עם זיכרונות אימים שאינם מרפים, עם אבדן שאין לו – ואולי גם אסור שתהיה לו – תקנה,³¹ עם מה שנתפס כהתעלמותה של החברה הסובבת מסבלם ועם התביעה להמשיך "קדימה" ו"לבנות"; לא לשקוע בעבר. פעמים רבות עד מאוד השורדים הישירים רדופים רגשי אשמה על עצם שרידתם ועל האופן שבו פעלו באותה תקופה, רגשי אשמה שאין מי מלבדם היכול אף להבינם כדבעי.

תסמינים פסיכולוגיים-רוחניים אלה, המציינים את בני "הדור הראשון", הם רק היבט אחד לנוכחותה הפסיכו-סוציולוגית של השואה במציאות ימינו. הפסיכולוגים מכירים זה מכבר בתסמינים המאפיינים את בני "הדור השני", החיים במשפחות שבהן ההורים הם שורדים ישירים. מובן שתסמינים פסיכולוגיים אלה הם רק פן אחד של נוכחות השואה. כמו בני "הדור הראשון", רבים מהם מאופיינים גם הם בעניין האישי העמוק בשואה ובתולדותיה, בנטייה להקדיש לזכרה את חילם בתחומים כגון היצירה האמנותית, הספרות וכיוצא באלה.³² יתרה מזו, החוקרים מציינים לא פעם שאם הגדרת "הדור השני" היא ביוגרפית, הרי הגדרת "הדור השלישי" היא תודעתית וערכית. רבים מהיוצרים העשויים לראות עצמם ככאלה אינם נכדיהם ונכדותיהם של שורדים ישירים כלל.

31 ראו, למשל: דן פגיס, "דרשה", כל השירים, עמ' 263. פגיס קובע בהקשר סיפור חייו של איוב: "יָכַלְנוּ לְהִשָּׁב שְׁהַפְצוּי הָיָה [השבת עושרו והולדת ילדיו האחרים, שבעקבותיה 'נטל ממנו אבלו על הראשונים' – י"ע] הוא הַנּוֹרָא מִכָּל; יָכַלְנוּ לְהִשָּׁב שְׁהַנּוֹרָא מִכָּל הוּא חֶסְרוֹן דַּעְתּוֹ שֶׁל אִיּוֹב, שֶׁלֹּא הֵבִין שְׁנֵצַח וְאֵת מִי. אֲבָל הַנּוֹרָא מִכָּל הוּא בְּנֵה, שְׁאִיּוֹב לֹא הָיָה וְלֹא נִבְרָא, אֲלָא מִשָּׁל הָיָה".

32 וראו: בתיה ברוטין, הירושה: תגובות לשואה על ידי אמנים ישראלים דור שני לשואה (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, 2005).

כל זה מכונן את הממד היהודי הפרטיקולרי של השואה. ומאחר שממד זה הוא מרכיב יסודי בקיום היהודי בן זמננו, הוא חייב ליטול חלק גם בחינוך היהודי. בכל מישורי עבודתם החינוכית אין המחנכת והמחנך היהודים פטורים מלהתמודד עם ממד זה של זיכרון השואה. הם מחנכים בתוך חברה של שורדי שואה, ישירים או עקיפים; הם שותפים לבניינה המחודש של תרבות יהודית, תנית כחילונית, בעקבות השואה ולנוכח השואה. שומה עליהם גם לתחום את גבולות השפעתה של השואה על הזהות היהודית, ולמנוע ממנה להיעשות לאבן יסוד ולראש פינה של זהות זו ולתוכן המרכזי המעצב אותה.³³

ואולם, היהודייה והיהודי אינם רק מבנותיו ומבניו של העם שהיה הקרבן המרכזי של השואה. הסיפור שהם צריכים לספר, ושלאורו הם צריכים לחנך את צאצאיהם ואת חניכיהם, אינו רק זה של הקרבנות ששרדו, של מי שחיות-אדם ביקשו את נפשם משום שכל הטאם היה שהם יהודים. שהרי היהודייה והיהודי הם גם מבנותיה ומבניה של האנושות שביצעה את השואה, שאפשרה אותה, זו שצריכה להתמודד עם העובדה שמכאן אילך "שואה" היא חלק ממאגר ההתנהגות האנושית האפשרית, במצבי קונפליקט חריפים או אף בלעדיהם.

זהו הדבר המכריע שהשואה שינתה בתודעה האנושית. למרות מעשי הזוועה שההיסטוריה האנושית משופעת בהם, הרי ההתנסות האנושית מעולם לא כללה השמדה שיטתית כזאת, והתובנה האנושית לא יכלה, ולא הייתה צריכה להיות מסוגלת, להעלות על הדעת אפשרות שדבר מעין זה יתרחש. שום מוח אנושי, יהודי או אחר, לא היה צריך להיות מסוגל לעכל את העובדה שבני אדם מושמדים באופן שיטתי בתאי גזים. כל בן אנוש שמחשבתו בריאה ושדעתו צלולה היה צריך לדעת שזה לא יכול לקרות.³⁴

השואה הפכה את ההשמדה השיטתית לאופציה נוכחת. מעתה חייב כל אדם לדעת שבני אנוש עלולים לפעול בדרך זו, ששנאה גזעית יכולה להידרדר לתהומות כאלה ושיש בידה של טוטליטריות רצחנית לשתק כמעט כל התנגדות. שרשרת רציחות העם שאירעו במחצית השנייה של המאה העשרים הוכיחה עד כמה נכון הדבר. ממש כשם שפצצות האטום על הירושימה ונגסקי עשו את החורבן הגרעיני לאופציה קיימת ולאיום ממשי וריאלי, כך ההשמדה הנאצית עשתה את חזרתה של השואה – בהקשר יהודי או אחר, על ידי גרמנים או על ידי בני לאומים אחרים – לאפשרות קיימת וריאלית. עלינו להניח שאם לא נדע לבלום את נטיית ההשמדה, סביר שהדבר יתרחש גם יתרחש בעתיד.

כבני אנוש, היהודים שותפים לא רק לעם הנרצח אלא גם לאנושות הרוצחת. ככאלה, עליהם להתבונן ביתר קרבנותיה של מכונת ההשמדה הנאצית בלא לחשוש שבכך יישחק ייחודה של

33 בהקשר זה חיוני עד מאוד לפתח דיון ביקורתי כן ופתוח בהשפעת המסעות למחנות המוות בפולין על זהותם האישית, היהודית והרוחנית של צעירות וצעירים מישראל ומהתפוצות. יש לבחון בלא מורא את תועלתם ואת נוקם של מסעות אלה, את הרקע ואת הריק הזהותיים-תרבותיים המונחים ביסודם, ואת האופן שבו הם מגדירים את מקום השואה בזהות היהודית והאנושית המתגבשת בשנים אלה.

34 אין ספק שלעובדה זו היה חלק בהצלחת הנאצים לפתח לצד מערכת ההשמדה גם מערכת מורכבת ומתוחכמת של רמייה. מערכת זו נבנתה לא רק על הסתרת מידע, מסירת דיסאינפורמציה ובידוד שיטתי של היהודים, אלא גם על כך שמה שהוותר מן היהודים היה "בלתי אפשרי" מעיקרו.

השמדת עמם. אותה אידאולוגיה עצמה שעמדה ביסוד הכמיהה האדירה לראות בהשמדת היהודים עד האחרון שבהם, היא זו שפיתחה את תעשיית ה"רצח מתוך רחמים" כלפי חולי נפש, מפגרים ובעלי מום מבני עמם של הרוצחים, שרדפה ורצחה בעלי נטיות מיניות הומוסקסואליות ושביקשה להשמיד את הצוענים. יתרה מזו, מותר להניח שלו ניצחה גרמניה במלחמה, ולו עלה בידה להשלים את מלאכת "הפתרון הסופי" של הבעיה היהודית, לא הייתה מכונת ההשמדה חדלה מלבקש קרבנות נוספים.

בכל האמור אין כדי למחוק או לטשטש את ייחודה של שואת היהודים. שום עם לא סבל ממאמץ שיטתי, טוטלי ומקיף כל כך להשמידו. בשום מקום לא נטלה מהקרבנות, באופן אכזרי ומרחיק לכת כל כך, הזכות למות כבני אדם. שום שנאה לא הייתה עמוקה כל כך ומעוגנת כל כך בתורה אידאולוגית כוללת כמו שנאת הנאצים אל היהודים. ואף על פי כן, בבואנו להתבונן – כבנותיה וכבניה של האנושות הרוצחת – בקרבנות הרצח, עלינו לראות לא רק את הורינו ואת אחיותינו ואחינו, אלא גם את כל הנברא בצלם שדמו נשפך.

יתרה מזו, מנקודת ראות זו שומה גם על היהודים לשאול עצמם כל אותן שאלות נוקבות שכל בני האנוש חייבים לשאול לאחר השואה. הם חייבים להכיר בכך שכל סימני האזהרה האוניברסליים שהשואה מציבה לפנינו חלים גם עליהם. גם להם שוב אין נתונה הרשות לומר ששנאת זר אינה יכולה להיעשות רצחנית וטוטלית; גם הם אינם פטורים מלשאול כיצד מידרדרת דמוקרטיה ונופלת בידיים דיקטטוריות וכיצד עליה להגן על עצמה; גם הם חייבים לבחון מה יכולות הדת והתרבות לתרום לכלימת החיה שבאדם, ואם במקרים מסוימים אין הן עלולות גם לעורר חיה זו וללבות את יצריה.

ממש כשם שהיהודייה והיהודי חייבים לשאול עצמם מה הם צריכים לצקת לחייהם כשורדים, הם צריכים לשאול במה הם צריכים להיאחזו כמי שבני מינם הוכיחו את יכולתם להידרדר לתהומות הרשע העמוקים ביותר. ממש כשם שהיהודייה והיהודי חייבים לשאול עצמם מהו המיוחד אותם כיהודים לנוכח השואה, מהי המצווה העולה בשבילם כיהודים מאושוויץ, כך הם צריכים לשאול עצמם כבני המין האנושי מהי "מצוות בני נוח" החלה אליהם בהקשר זה. אם השואה הציבה בתוך חיינו את הידיעה שבני אדם עשויים לפעול בדרך זו, אנו – כיהודים – חייבים לדעת שגם אנו בני אדם, ושגם עלינו מוטל להציב כל מחסום אפשרי בפני ההידרדרות לתהומות הרצח וההשמדה. צריך שראיה כפולה זו לא תפסח על אף ממד בחיינו, גם לא על אלה שהם יהודיים במובהק. גם מי שאינו מקבל את התרסתו החמורה של ריצ'רד רובינשטיין בדבר משברה הכולל של תפיסת הברית, של הבנת האל כאלוהי ההיסטוריה ושל האופן שבו נתגלגלו רעיונות יהודיים-נוצריים אל תוככי האידאולוגיה הנאצית,³⁵ צריך לשאול עצמו מה עשויה להיות תשתית אמונתו לאחר השואה. האם מושגי ההשגחה והברית המציינים את התיאולוגיה היהודית עדיין תקפים?; ואם כן, מה צריך להשתנות בהם כדי שיישארו לגיטימיים?³⁶ עלינו לבחון באופן הקפדני והמדודק ביותר

35 Rubinstein, *After Auschwitz*, עמ' 79-3.

36 לעמדתו בעניין הסכנה החמורה הטמונה בהמשך האחיזה ב"רעיון הבחירה" היהודי, במיוחד בהקשר שמעצבים המאמץ הציוני וקיומה של מדינת ישראל, ראו בהרחבה בספרי: עמיר, קול דממה דקה, עמ' 76-87.

את מורשתנו שלנו, ולשאל מהם היסודות שאסור לנו להמשיך ולאחוז בהם, משום שבמקום אחר ובהקשר אחר הביאו אלמנטים מקבילים להם לשנאה ולשלילת הזר, שאת אחריתה ראינו גם ראינו. עלינו לבחון מה צריך כישלונה של הנצרות ללמד את בנותיה ואת בניה של היהדות באשר לאמונתם שלהם. עלינו להיאבק למען עמדות פלורליסטיות, המבקשות להיות שותפות בבניין "אגודה אחת" שתעשה את "רצונו" בלבב שלם ובדרכים שונות ומגוונות. עלינו לדעת שכוחה של תרבותנו שלנו הוא כוחה של תרבות בכלל; שהאנושות כבר למדה עד כמה דל ובלתי מספק עשוי כוח זה להתגלות בעת מבחן.

במיוחד מוטלת חובה זו על כל מי שרואה עצמו שותף לבניינה של החברה הישראלית, פרי ההכרעה הציונית. משתבענו לעצמנו את הכוח לעצב את מלוא היקפם של חיינו באמצעות הכלים הפוליטיים והחברתיים הנתונים בידי כל עם, שוב איננו פטורים מלשאל את עצמנו שאלות נוקבות בדבר דרכי העמים ובדבר דרכנו בתוכם. מי שיודע שראשית הדרך שהביאה אל ההשמדה הייתה בהדרה, רדיפה, אפליה וביזוי, חייב להישמר מכל משמר מכל עצימת עין אל מול הדרתם של יחידים ושל ציבורים, רדיפתם של בעלי דעה ובעלי נטייה זו או אחרת, ביוזים של זרים ושל "אחרים" באשר הם. מי שיודע עד כמה יכולה מכוונת מלחמה להיות כסות לגרועים שבמעשי ההשמדה, דין הוא שייאבק על רוחה של מכוונת המלחמה שהקים במו ידיו כדי להגן על חייו שלו. מי שעמו חווה על בשרו את אימיו של אקסלוסיביזם רצחני, שצמח על ברכי מורשת ששורשיה נעוצים בקרקע של דת מונותאיסטית, חייב לראות בעיניים פקוחות את הסכנה הנוראה שבכל אקסלוסיביזם דתי מונותאיסטי, במיוחד כזה הניחן בכוח פוליטי שהמדינה מעניקה לו.

העמדה זו של הדברים היא קשה ואכזרית. היא תובעת מן הקרבן לראות עצמו לא רק כבן עמו אלא גם כבן לאנושות כולה, למשפחת האדם, דהיינו גם כבן למשפחת הרוצחים. ככל אדם הוא מחויב מעתה להיות שותף במאמץ המתמיד למניעת הרצח הבא. על אחת כמה וכמה קשה תביעה זו בזמן שבו עדיין מהלכים על פני הארץ שורדים ישירים, כמו גם אחרוני הרוצחים שלא באו על עונשם. היא מאיימת, לכאורה, לטשטש את ההבדל בין אלה לאלה. יתרה מזו, היא נראית כעשויה לשחק לידיהם של כל אלה המבקשים לעשות בשואה שימוש ציני, להפנות את האצבע המאשימה אל הנרצחים וצאצאיהם ולהאשימם באופן דמגוגי בהתנהגות דמוית זו של הנאצים.

קשיים נוראים אלה אל להם להסיט אותנו מן הדרך החינוכית, התרבותית והדתית שאנו מצוים ללכת בה. כיהודים אנו בני אדם. ככאלה עלינו לשאת באחריות היהודית והאנושית המוטלת עלינו. רק כך נוכל לשאוף לעשות טוב בעולמנו, לשקם את אמונתנו ולבנות את חיינו היהודיים. רק אם נפעל בדרך זו, יוכל זכר השואה להיות באמת נדבך בונה ומפרה באמונתנו, בזהותנו ובבניין תרבותנו.

על שאלתו של פרימו לוי, שורד השואה ששנים רבות לאחר מכן שוב לא עמד לו כוחו להמשיך ולחיות, "הוזהו אדם?", מכריחה אותנו השואה לענות הן. הרוצחים, הנרצחים, השורדים, החיים לאחר השואה ועומדים מול הסכנה ששוב יתרחש כדוגמתה – כל אלה, בני אדם הם. כל אלה נבראו, כמאמרו של דן פגיס, "בצלם", גם אם חלקם בגדו בו. על הקריאה המוסרית והאנושית

הטמונה בשאלתו של לוי, על זעקתו, צריך זיכרון השואה לאפשר לנו, כיהודים וכבני אדם, להשיב הן נחרץ לא פחות. ראוי, אפשר, הכרחי, שנעצב את חברתנו ואת תרבותנו, לפני אלוהים ועם בני האדם, מתוך מאבק מתמיד למלא את המצווה לבחור בחיים - למען נחיה.

