

פתיחה

ד. אני מבקש לשים את התפילה של ראש (המונחת בארון הבגדים על יד הטלית והתפילין שלי בנרתיק מיוחד) בקברי על יד ראשי, למען תהי' לי לעדה כי בתנאים הקשים ביותר מסרתי את נפשי לקיים מצוות הנחת תפילין שיש בהם יחוד ואחדותו יתברך שמו בעולם.

ה. אני מבקש להקים על קברי מצבה צנועה ופשוטה ביותר ולכתוב עליה את הנוסח המצורף בזה.

הריני מקבל עלי עול מלכות שמים בקבלה מוחלטת שאין אחריה שום חרטה וחזרה, אני מאמין באמונה שלמה שאתה ה' אמת ותורתך אמת לעד ולנצח נצחים.

שמע ישראל ה' א-לוקינו ה' אחד. ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

עבדך הנאמן והמסור

צבי גרינשטיין

בן שמעי' ושרה פסיל ז"ל ה"ד

את הדברים המרגשים הללו כתב יהודי שהנאצים רצחו כמעט את כל בני משפחתו: שני הוריו, ארבעת אחיו (נותר יבל"ט ר' שלמה), ועל כולם – אשתו הראשונה ובנו יחידו. הכרזת האמונה הנהדרת שבסופם אינה מסקנה תאולוגית מן השואה, אף לא הכרעה שלמרות השואה. נקודת האמונה הזו היא, לפי הבנתי, הסיבה הריאלית להישרדותו במהלך השואה ולכוחות שניתנו לו אחריה להקים בית מחדש בארץ ישראל.

הנקודה המפתיעה במשאלות הלב הייתה בקשתו ביחס לתפילין. לא ידענו על התפילה הישנה של ראש עליה כתב, שאכן הייתה מונחת שם. סבא דיבר הרבה על השואה, אך לא בגוף ראשון. הסיפור שסופר רק אחרי מותו והשלים את התמונה היה כי הבריח את התפילין אל אושוויץ, ואחר כך אל מחנה בוכנוולד, בהם הוחזק בזמן המלחמה, והניחם במסירות נפש מדי יום. סמוך לסיום המלחמה נתפס עטור בהם בשעת תפילתו מאחורי אחד הצריפים. איש ס.ס. החל לחנקו ברצועות, וכמעט שהשלים את מלאכתו, לולא ה' שהיה לו: באותו רגע נשמעה אזעקה המתריעה על בואם של מפציצי בעלות הברית. הגרמני עזבו לנפשו, והתפילה של ראש נשארה עמו מאז ולתמיד.

בדיעבד הבנתי שקניית התפילין בשבילי הייתה עבור סבא סגירת מעגל החיים: פרדה שמחה מחיים שהתפילין נתנו להם משמעות וכוח – ובסופם הלכו עמו אלי קבר – תוך שהוא משאיר את מתנתו לי, נכדו וממשיכו, בביטחון ובשמחה שהחיים היהודיים שהאמין בהם נמשכים גם בזרעו.

ומנקודת הראות שלי: מלבד כל כוונותיה הידועות והרשומות בסידור וב"לשם ייחוד" הקודם להנחה, יש בהנחת התפילין שלי גם כוונה של המשכיות, הכרת תודה, זיכרון והערכה

פרולוג

ברשותכם, לומדי השיעור, אני מבקש לפתוח את השיעורים באופן לא-שגרתי.

לרבנים, חוקרים ומורים יש גורמים וסיבות רבים לבחור את הנושאים שיעסקו בהם: מומחיות בתחום מסוים, סקרנות לגביו, עניין אינטלקטואלי או רוחני, דרישות המערכת בה הם עובדים או אף שיקולים מסורתיים (פרשת שבוע וכדומה). רק לעתים רחוקות מזדהה 'המרצה' או 'המלמד' עם נושא הוראתו הזדהות מלאה, עד שההוראה הופכת למסע אישי. ברם, יש גם שההזדהות הקיומית קודמת להוראה, הבאה בעקבותיה; או אז משמשת ההוראה להרחיב את האופקים האישיים, להעמיק חדור, ולעכל בדרך רפלקטיבית חוויות וזיכרונות.

אף שאני שייך רק לשכבה המכונה 'דור שלישי לשואה', ואף שמעולם לא דרכה כף רגלי על אדמת פולין או גרמניה, העיסוק בהיבטים הרוחניים, הנפשיים והאידיאולוגיים של השואה הוא עבורי אחד מאותם מקרים מיוחדים של הוראה שהיא גם מסע אישי.

אשתף אתכם באחד הקטעים המשמעותיים של המסע האישי הזה. עת חגגתי את יום הולדתי השנים עשר, התקשר סבי, ר' צבי גרינשטיין ז"ל, אל אבי יבל"א, וסיפר לו שהחליט לקנות לי תפילין לבר המצווה. אבא תמה על ההתעוררות המוקדמת מדי והעיר לסבא שגם סבי האחר, ר' יוסף יבל"ט, יחפץ בוודאי לקנות תפילין, שהרי לשניהם אני נכד בכור מכל צאצאיהם. הטענות לא הועילו: סבא צבי כפה את רצונו על אבא ועל כל השאר, והתעקשותו נשאה פרי – כעבור כמה שבועות הוא קנה את התפילין.

סבא ידע את אשר הוא עושה. הוא לא זכה להגיע לבר המצווה שלי. בשבת פרשת חיי שרה, לפנות בוקר, מת במיטתו מיתת נשיקה, ללא שום מחלה מוקדמת, והוא בן ע"ב שנים. במגרתו מצאנו שתי מעטפות: באחת צוואה, כדרך הצוואות; ובשנייה דף שכותרתו "משאלות לב", שאותו אני מביא כאן לפניכם:

ב"ה

צבי גרינשטיין, ק. מוצקין רח' הרב קוק 23

עמ"י

משאלות לב!

א. לא לנתח בשום פנים ואופן ובשום מקרה את גופתי אחרי מותי.

ב. אני מבקש מאד לקבור אותי בשכונות עם אדם כשר וירא ה'.

ג. אני מבקש להשתדל עד כמה שאפשר, להביא אותי לקבר ישראל ביום הפטירה.

הציונות, הגאולה, היחס למי שאינם שומרי מצוות ועוד); (2) על החוויה הדתית או על הפרקטיקה הדתית שלהם (תפילה, ביטחון בה', חסידות ועוד); (3) ועל התאולוגיה שלהם (תפיסת הא-לוהות, השגחה וכו').

שאלות אלו יכולות להידון משתי בחינות שונות. מחד, נוגעות הן במובן הכללי ביותר בהתמודדותם של יהודים מאמינים עם חוויות של סבל קיצוני ושל אבסורד קיומי – חוויות שימיהן כמעט כימי קיום האדם, אך בשואה הן מקבלות העצמה מיוחדת.

ואולם, מבחינה אחרת יש לדון בשאלות אלו תוך התייחסות לאופייה המיוחד של השואה, לאמור: מהתגובות השונות לשאלות הנזכרות למעלה, כמו גם לשאלות דומות אחרות, ניתן ללמוד הרבה על האופן בו נתפסה השואה בתודעתם של הוגי דעות בעם ישראל ובתודעתן של קבוצות שונות בו.

איני רוצה ללמד סנגוריה על מי מן המקורות או האנשים שאצטט בקורס, אף אין אני רוצה לשפטם. רצוני לתת להם לדבר בעד עצמם, ולהבהיר את עמדותיהם ככל שיש בכך צורך. אנסה גם, אי"ה, להעמיד את דבריהם בתוך הקשר רחב יותר של הגות ואידאולוגיה ולהתמודד עם שאלות העולות מהם.

אינני מאמין שיש אדם המסוגל להזדהות באופן מלא עם עמדותיהם של הרבי מסטמר, הרצ"ה קוק, הרב פרופ' ברקוביץ' ואמיל פקנהיים גם יחד. ואולם, ניתן להבין טוב יותר את יסודות המחשבה, את המבנה הנפשי-דתי שהיא משקפת ואת מעלותיה וחסרונותיה. אני מקווה שתהיה זו הבנה פורייה של עמדות וגישות בעולם היהודי מחד, ומאידיך – שיהיה בה גם משום בירור פנימי של סוגיות יסוד באמונה.

ב. מעמד השואה בהגות כאירוע חד-פעמי

מתוך הדברים דלעיל עולה שאלה יסודית מאוד על יחסן של ההגות הדתית וההגות הכללית לשואה. שתי עמדות מרכזיות לפנינו.

עמדה אחת טוענת כי השואה היא מאורע חד-פעמי בתולדות האנושות, וממילא גם ראוייה ליחס מקורי, שונה בתכלית, מזה שניתן למאורעות קודמים. לאמור: כדי להבין את השואה ולהתמודד עם השאלות שהיא מעלה במישורים שונים עלינו לאמץ קטגוריות חשיבה חדשות, לגייס תעוזה נפשית ודתית, ולהיות נכונים להשקפת עולם חדשה. האוחזים בעמדה זו יטענו כלפי מי שמחיל על השואה קטגוריות הסבר ישנות כי במקרה הטוב אין הוא מבין אותה, ובמקרה הגרוע – פוגע בזכרה ו'מחלל' את משמעותה.

העמדה השנייה גורסת כי ההבדל בין השואה לבין אירועים אחרים בהיסטוריה היהודית והכללית הוא כמותי, אך לא מהותי, הווה אומר: מידת האכזריות, כמות ההרוגים או משך הפורענות אינם משנים באופן מהותי את אופייה של הפורענות ואת יחסנו אליה. בעלי עמדה זו מחילים על השואה קטגוריות הסבר המצויות זה מכבר בשיח ההיסטורי או התאולוגי, ובכך רואים אותה כאירוע נורא בתוך ים גדול של אירועים נוראים שעובר העולם בכלל וכנסת ישראל בפרט.

לסבא ז"ל, וממילא גם אישור מחדש של אותה אמונה רבת-עצמה שלו.

גם אשתו, סבתי רבקה ז"ל, ניצלה מהתופת של אושוויץ. סבי וסבתי האחרים ברחו לשטח הרוסי מפולין, וגם הם ניצלו – מי מהמים ומי מהאש, מי מהחרב ומי מהרעש והמגפה – בשעה שמשפחתם אבדה רובה ככולה. כולם, כל אחד לחוד, וכבני זוג משנישאו לאחר המלחמה, הכריעו בעד חיי תורה ואמונה ובעד ארץ ישראל.

אין בכל זאת כדי לומר שחוויות החיים שלהם הייתה פשוטה, אף לא שעמדותיהם הדתיות והאידאולוגיות לא הזדעזעו. את סבי האחר, ר' יוסף גולדברג, שאלתי לפני כמה שנים: אתה מתפלל כבר חמישים שנה בבית כנסת של חב"ד בנוסח חב"ד ומשמש בו כגבאי וכמגיד שיעורים; האם אתה חסיד חב"ד? סבא השיב: חסיד? אחרי המלחמה?! הרי אני שמעתי מה אמר האדמו"ר הקודם מחב"ד (הרי"צ) לפני המלחמה על עזיבת אירופה, ומה אמרו על כך אדמו"רים אחרים. אחרי המלחמה אי אפשר עוד להיות חסיד של רבי...

לא ניתן לומר על איזו מן ההכרעות שתיארתי כאן כי היא מתקבלת על הדעת או הגיונית יותר מהכרעותיהם של יהודים אחרים להפסיק לשמור מצוות או להמשיך להיות חסיד בעלז או חב"ד. אבל אלו ההכרעות שעליהן גדלתי ושאותן אני חי, והן דוחפות אותי לבירור ההגותי, הרוחני והפנימי שביטוי בסדרת השעורים שתילמד השנה, בע"ה.

א. דעות קדומות

יש בציבור דעות קדומות ואמונות חסרות-בסיס רבות באשר לסוגיית אמונה ושואה. למשל: שהשואה גרמה לחילון מסיבי מתוך משבר אמונה עמוק ומקיף; שאין הגות דתית משמעותית אל מול השואה; ושהעולם החרדי והחסידאי אינו מתמודד עם השואה ומדחיק את זיכרונה.

גם אנשי רוח ואינטלקטואלים אינם חפים משגיאות בעסקם בשואה, ולעתים אף חוטאים בהעדר יושר אינטלקטואלי. העולם החרדי מתואר כעולם דוגמטי וחסר ביטחון ביחסו אל השואה, ההגות הדתית – כחסרת אונים, וזיכרון השואה בעולם הדתי – כרפה וקלוש.

אני מלמד זכות על דעות והערכות אלו, מפני שאכן מדובר בסוגיה טעונה ביותר, ולעתים גוברים הרגשות על הביקורת העצמית. היסטוריונים ואנשי רוח האמונים על ניתוח יסודי, הימנעות משיפוט ואובייקטיביות אינם מצליחים תמיד לעצור ברוחם ובעטם בסוגיות טעונות כמו הקיום הדתי אחרי השואה.

ואולם, לימוד הסנגוריה אינו פוטר אותנו מאחריות להצגה אמיתית של הדברים. הצדק ההיסטורי, היושר האינטלקטואלי, ולעתים גם כבודם של קדושי השואה עצמם מחד ושל גדולי ישראל ותורת ישראל מאידך – כל אלה צריכים תיקון.

מתוך נקודת המבט האישית שהצגתי קודם, אני מתעניין במיוחד בהתמודדות עם השואה של אנשי אמונה שעמדו באמונתם. אני מבקש לדעת אם השפיעה השואה וכיצד השפיעה (1) על האידאולוגיה שלהם (למשל: דעתם על

כתיבת הגות בעיצומה של השואה הייתה מעשה כמעט בלתי-אפשרי – בעיקר מסיבות מעשיות, אך גם בגלל הקרבה הנפשית והקיומית, שאינה נוחה ליצירת הגות שיטתית. אך אין זאת אומרת שיהודים לא עסקו בשאלות אמונה וקיום דתי בעיצומה של השואה. אדרבה, ידוע לנו ממקורות רבים, מעדויות ומספרות השואה, על התלבטויות של יהודים בעצם ימי השואה בדבר אמונתם. וכמו בהגות המאוחרת, גם כאן היו ההכרעות והתגובות מגוונות ביותר.

פרימו לוי מתאר בגוף ראשון את הסיטואציה הבאה:

אט אט השתרר השקט ואז אני רואה ושומע ממיטה במפלס השלישי איך קוהן הזקן מתפלל בקול, כובע על ראשו, הוא מניע את פלג גופו העליון בחוזקה אנה ואנה. קוהן מודה לאל שלא נכלל בסלקציה. קוהן מטורף. האין הוא רואה במיטה ליד בפו את היווני בן עשרים, שיילקח מחרתיים לתא הגזים ויודע זאת ועכשיו הוא שוכב פרקדן ונועץ את עיניו בנורה שמעליו ואינו אומר דבר ואין לו עוד מחשבות? האין קוהן יודע שהפעם הבאה תהיה הפעם שלו? האין קוהן תופס שהיום נעשתה נבלה ששום תפילת מחילה, שום סליחה, שום כפרה לאשמים, כלומר שום דבר בתחום האפשרות האנושית לא יוכל לתקן? אילו הייתי האל, הייתי יורק את תפילתו של קוהן אל הארץ.¹

לוי אינו יכול לשאת את הנאיביות שבתפילת הזקן ואת ההתכחשות שיש בה למשמעות האמתית והכללית של המאורעות. האם יכול אדם להודות לרבש"ע על כך שמסיבה שרירותית נלקח חברו למיטה להריגה ולא הוא?! האם בתוך גיהנום של רשע, שרבש"ע נותן לו להתקיים ואינו מונעו, אין ההודאה לו יתברך כי אם בנליזציה של מילים? שקר?

אלי ויזל מתאר מעמד נורא, ובו בוטאה באופן הישיר ביותר שאלת העדרו או נוכחותו של ה' בשואה:

יום אחד בשובנו מן העבודה, ראינו שלושה גרדומים מזדקרים מעל מגרש המפקדים. שלושה עורבים שחורים, מפקד. מסביבנו אנשי ס.ס. נשקם מכוון אלינו, כמנהג. שלושת הנידונים למוות וידיהם כבולות וביניהם ה'פיפל' הקטן, המלאך נוגה העיניים. אנשי הס.ס. נראו טרודים מתמיד, חסרי מנוחה. לתלות ילד קטן, לעיני אלפי צופים, אין זה עניין של מה בכך. מפקד המחנה קרא את גזר הדין. עיני הכל ננעצו בילד. הוא היה חיזור, שקט למראה, כוסס את ציפורניו. צל הגרדום כיסה אותו. הלאגר-קאפו סירב הפעם לשמש כתליין. שלושה אנשי ס.ס. מילאו את מקומו.

שלושת הנידונים למוות עלו יחדיו על כיסאותיהם. עניבות החנק הושמו על צוואריהם בבת אחת.

- יחי החופש! זעקו שני המבוגרים.

הנער שתק.

בעיית הייחודיות המהותית של השואה אינה רק בעיית של ההגות הדתית. זוהי גם בעיה של היסטוריונים. האם ניתן להסביר את השמדת יהדות אירופה בידי הנאצים במונחי ההסבר המקובלים על מדע ההיסטוריה, קרי: בקטגוריות הסבר של מאבקים לאומיים, דתיים, כלכליים או פוליטיים? אם ניתן לעשות זאת, הרי שהשואה היא בסופו של דבר אירוע הניתן לרציונליזציה. הבנת התהליכים אינה הצדקתם, אבל היא מאפשרת לנו להכיל, למצער במישור האינטלקטואלי, את מה שנראה כבלתי-ניתן להכלה. זאת ועוד, יתרונה של הרציונליזציה שהיא מאפשרת גם להסיק מסקנות; אם למשל יש לשואה גורמים כלכליים, פוליטיים או סוציולוגיים שניתן להצביע עליהם, כי אז ניתן להסיק ממנה מסקנות אופרטיביות כדי למנוע הישנות אירועים דומים בעתיד.

בעלי העמדה הראשונה טוענים כי רציונליזציה של מה שאינו ניתן להסבר אינה הבנה אלא ההפך ממנה: הדחקה או הכחשה. לדעתם, לא ניתן להבין באמת את מניעייהם של הנאצים, והשואה מגלה דבר מה שבאמת אינו ניתן להסבר מדעי: היא מגלה 'רוע לשמו' – מושג לא-מדעי ובלתי-נתפס. עמדה זו נתמכת בעובדה שההשמדה האכזרית והשיטתית של היהודים באירופה כפי שנעשתה לא קידמה שום אינטרס ממשי של העם הגרמני או של עוזריהם, ואדרבה: בשלבים מסוימים היא אף פגעה פגיעה משמעותית במכונת המלחמה הנאצית ומנעה סיוע מכוח אדם בהיקף גדול.

בספרה הדתית והפילוסופית הבעיה דומה. הרציונליזציה הדתית תאמר: סוף סוף, שוב הרגו גויים יהודים; גם אם מדובר ביהודים רבים מאוד ובשיטות רצח חדשות, אין הדבר משנה את מהותו של האירוע, ועל כן יש לחזור לתגובות הישנות והמוכרות שלמדנו אבותינו אל מול פורענויות.

אל מול עמדה זו טוענים רבים שהשואה אינה עוד מחזור של פורענות. לדבריהם, השואה היא הופעה חד-פעמית של סבל ורשעות קיצוניים שיש להביןם הבנה חדשה, חד-פעמית – או, לחלופין, להודות שאי אפשר להביןם.

במהלך שיעורינו השנה נראה את הבעיה היסודית הזו צפה ועולה שוב ושוב בדיונים על השואה, ובחריפות רבה.

ג. אמונה ומצוות בשואה

השיעורים יעסקו, רובם ככולם, בכתבים שלידתם אחרי השואה, מתוך מבט רטרופספקטיבי. חלקם של רבנים, הוגים ואינטלקטואלים שהם עצמם ניצולי שואה; אחרים – של מי שאינם ניצולי שואה אך הגיבו לה.

יש בידינו אך טקסטים בודדים בעלי אופי דרשני או הגותי שנכתבו בימי השואה, בתוך המחנות והגטאות גופם, דוגמת "אש קודש" – ספר דרשות של הרבי מפיאסצנה ה"ד; "מגילת בית העבדים קונין" להרב יהושע משה אהרונסון; "אם הבנים שמחה" – חיבורו של הרב יששכר טייכטאל ה"ד; ודרשתו של הרב מרדכי מבילגוריי, אחי האדמו"ר מבעלז. לכתבים אלה נודעת חשיבות מיוחדת מן הבחינות האנושית וההגותית גם יחד, ונתייחס בע"ה גם אליהם.

1 הסיפור מצוטט כאן מתוך ספרו של תומס ראהה, שמע ישראל: גילויי הדת והאמונה היהודית במחנות הריכוז הנאציים, תרגם מגרמנית: יצחק גונן, ירושלים תשס"א.

ותמה על דברי, הוספתי והסברתי לו: שבדאי כך הוא הדבר, שאם לא ש'אתה בחרתנו מכל העמים' הרי הייתי הופך גם אני לצורך, ומוטב לי להישאר במצבי הנוכחי מאשר להיות כאחד מהם חס וחלילה, ואשרי חלקי...³

סיפור זה מעלה למרכז הדיון את האמונה בבחירת ישראל – מיסודותיה של תורת ישראל ואמונתו. היש בתשובתו של הרבי משום חידוש? האם השואה מגלה שבחירתו של עם ישראל אינה מתקיימת על ידי עצמתו, אלא דווקא מתוך חולשתו? אלו שאלות כבדות משקל, שהסיפור השנון נוגע בהן, אך הן צריכות פיתוח.

ואחתום בסיפור שסיפר ש"ז שרגאי, שיצא כשליח לפולין אחרי המלחמה וחזר משם עם העדות הבאה, הממצה, לעניות דעתי, את האמביוולנטיקה העמוקה שבה מעמידה השואה את היהודי המאמין:

בעזבי את פולין בפעם השניה. הייתה זאת בחצות לילה, ליוו אותי ידידים וחברים משכבר הימים לתחנת הרכבת בוורשה, וגם אנשי השלטון הפולני. בשעת הפרידה כשעמדתי על יד הקרון בתחנה, ניגשה אלי אישה ובקשה בפה: יש לה אחות בירושלים שבעלה עובד ב'תנובה' ברחוב יחזקאל, ואביה הזקן נוסע אליה באותה הרכבת, ובקשתה שאכניס אותו בתא שלי כדי שימצא בחברה של יהודי. נעניתי לה כמובן. עליתי יחד אתה לקרון והעברנו את אביה ואת כל חפציו – מטענו הדל, לתא שלי.

כשנכנסתי אחר כך לתא והתבוננתי ביהודי. ראיתי לפני פנים צהובים כשעווה, זקן לבן, עיניים מעוצבות וכולו פקעת עצבים. כשהתחלתי לשאול אותו: מי ומה וכו', שתק ולא ענה דבר.

שתקתי אף אני. אחרי זמן מה ביקשני לעזור לו לפתוח את המזוודה שלו. בתוכה ראיתי שופר, פמוטים, הבדלה, טלית ותפילין, כמה ספרים וכמה כתנות, ועוד כמה דברים. הוציא לו ספר 'נועם אלימלך' ועיין בו. לא ניסיתי להיכנס אותו לשיחה עוד כי הרגשתי שזה לא לרצונו.

לפני שהשתטחתי על הספסל לישון (אחרי המלחמה, טרם היו בפולין ספסלים מרופדים ולא קרונות שינה) לקחתי לי משהו לשתות ושאלתיו אם גם הוא מוכן לשתות משהו. נענע בראשו לאות הסכמה. מזגתי לו כוס. אחרי ששתה, התחיל לשוחח אתי וסיפר לי בקיצור שהוא מגאליציה. חסיד בעלז. שבע-ימים, אך גם שבע-צרות. וגולל לפני כל מה שעבר עליו תחת שלטונו של היטלר. איך ששיכל את אשתו ואחידים מילדיו ואיך ניצול, ועתה עולה הוא ל'ארץ-החיים'. פתאום הפסיק ונדם. לא המשיך. נשאר יושב עצוב עיניים. אחרי שתיקה מדכאת זו של כמה רגעים, יצאתי מן התא. בשובי מצאתיו שטוח על הספסל. אף

- היכן הוא האלוהים, היכן הוא? שמעתי קול מאחורי גבי.

מפקד המחנה נתן אות ושלושת הכיסאות סולקו.

דממת מוות ברחבי המחנה. באופק שקעה השמש.

- הסירו הכובעים! שאג מפקד המחנה. קולו היה צרוד, ואנחנו, אנחנו בכינו.

- חבשו הכובעים!

אחר החלה התהלכה. שני המבוגרים חדלו לחיות. לשונם נשתרבה, תופחת ומכחילה. אך החבל השלישי לא נדם עדיין. מחמת משקלו הזעיר המשיך הנער לפרפר...

למעלה מחצי שעה נאבק גופו בין החיים לבין המוות, גוסס לעינינו, ואנו נאלצנו להביט בפניו. כאשר עברתי לידו היה חי עדיין, לשונו עודה מאודמת, עיניו לא כבויות.

מאחורי גבי שמעתי שנית את קולו של האיש:

- היכן, איפוא, האלוהים?

וחשתי בתוכי קול עולה ומשיב:

- היכן הוא? הנהו – הוא תלוי כאן, על הגרדום הזה...

הפעם היה למרק טעם גופת מת.²

השאלה "היכן הוא א-לוהים" מובנת מאלה. מי שמאמין בצדקו, בטובו וביכולתו של א-לוהים, ישאל היכן הוא כשהמציאות מפגינה רשעות ורוע וה' אינו מונעה. אך מהי התשובה? האם ההצבעה על הילד התלוי והאמירה "שם הוא תלוי, על הגרדום" היא הכרזה על 'מותו' חלילה בעיני הנער ויזל? ואולי זוהי מעין דרשה על דרשתו של רבי מאיר המסביר "קללת א-להים תלוי" (דברים כ"א, כג) שחילול צלם א-לוהים של האדם התלוי הוא ביזיונה של השכינה (סנהדרין מו ע"ב)? ושמה מציע ויזל את המחשבה כי טובו וצדקו של א-לוהים לא נתערערו אצלו, אך בכוחו אין הוא יכול להאמין יותר, כלומר, דברים כפשוטם: הא-ל נוצח! ספק אם יש מובן לדברים הללו בתוך השפה הדתית הרגילה, וספק אם הנער שהציע את התשובה ידע בדיוק למה הוא מתכוון. ייתכן שהסופר המבוגר כבר ידע, וייתכן שגם הוא המשיך להתלבט.

לעתים עלו השאלות מבחון, על ידי גויים או יהודים מתבוללים. שיחה מפורסמת למדי מטיפוס זה מסר האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג זצ"ל, ניצול אושוויץ:

בימי האימים נשלחתי לגיטו וורשא לעבוד עבודת פרך בחומר ובלבנים... באחד הימים כאשר עמדנו בגובה אחד הבתים, ניתך עלינו לפתע גשם שוטף וחזק, ואילו הרשעים האיצו בנו לאמור כלו מעשיכם ולא להרפות... הדבר היה כמעט למעלה מכח אנוש... והנה אחד הנדכאים שהכירני פנה אלי וצווח: 'האם תמשיך עוד לומר 'אתה בחרתנו' ותשמח כבן לעם סגולה?'

ונעניתי לו על אתר, שאמנם עד היום לא אמרתי זאת בכוונה הראויה, אולם מעתה כאשר אגיד 'אתה בחרתנו מכל העמים' אכוון יותר ויותר ואגיל ואשמח בלבבי בלי שיעור וגבול... מכיון שראיתיו משתומם

3 סיפור זה נמסר בגרסות שונות. כאן הוא מובא מן הביוגרפיה הרשמית של האדמו"ר: אהרון סורסקי, לפיד האש, בני ברק תשנ"ז, עמ' קפד, על פי: יקותיאל יהודה הלבשרטס, מנחת יהודה וירושלים, עמ' רנב.

נספחים

נספח א

בשיעור הבא אתאר בע"ה את מצבה של היהדות הדתית באירופה לפני השואה ואת ההגות המקדימה את השואה.

והרי כמה הערות באשר לדרך התנהלות הקורס ואופן יצירתו:

א. השיעורים יכללו טקסטים מצולמים וסרטים וניתוחים ופירושים שלהם. אשתדל לתת מראי מקום מדויקים ככל שיהיה לאל ידי.

ב. ביוגרפיה על הוגי דעות, רבנים וצדיקים שנעסוק בהם תובא כאן ממקורות אחרים – בעיקר אנציקלופדיות מקוונות, כמו זו של 'דעת' או ויקיפדיה, או אתרים המיוחדים לשואה או לאותם הוגים. מובן שאין לי כל רצון לפגוע בזכויות היוצרים, ואני מודה מראש לכותבים, לבעלי האתרים ולאחרים ומצהיר על השימוש. השימוש בחומר זה נועד לייעל ולזרז את הכנת השיעור ועריכתו.

ג. מובטחני שיימצאו בין לומדי השיעור מי שהערותיהם – אם מתוך היכרות בלתי-אמצעית עם הדמויות ואם מידעיותיהם, מחמתם או מחוויותיהם – יעשירו את השיעור. אשמח, אם כן, לצרף ולהוסיף לשיעור דעות ומקורות שישלחו אליי ואמצאם מתאימים, וודאי אשמח לקרוא ולהגיב על הערותיכם. כתובת הדואר האלקטרוני שלי היא tgranot@actcom.co.il. נא ציינו בתיבת הנושא את הכותרת "שואה ואמונה" ואת שמכם, על מנת שאקרא את דבריכם. אנא מכם, אל תכניסו אותי לשום רשימת כתובות ואל תעבירו אליי שום דואר שאיננו נוגע לשיעור.

נספח ב – רשימת נושאים שנתית

מצורפת בדף נפרד רשימת הנושאים שנדון בהם ובהגותם על השואה. מובן שאין ברשימה זו משום התחייבות, ושינויים עוד יבואו, אבל יש בה כדי ללמד על הכוונות.

אני השתטחתי על הספסל השני, אך לא יכולתי לעצום עין, וכל מחשבותיי התרכזו באיש שממולי ובכל מה ששמעתי ממנו.

לפנות בוקר עם שחר. קמתי להתפלל לפני שייכנסו ברכות נוסעים לא-יהודים. האיש ממולי לא קם ולא נע, למרות שלא ישן, ואחרי התפילה הוצאתי מאמתחתי משהוא לשנות ולאכול. שאלתיו אם רוצה משהוא לשנות. לא ענה. אחרי כמה שעות שאלתיו שוב, והוא נענה לי בראש שמוכן לשנות. וכך כמה פעמים ביום שנה משהו. אולם לא הוציא הגה מפיו. עיין בספר במקצת, ישב. ושתק. שתיקתו היתה איומה והשרתה עלי דכאון נורא. לא ידעתי נפשי.

אחרי חצות היום פתח ואמר:

אחרי כל מה שעבר עלי ואחרי כל מה שעניי ראו, וה' לא ריחם ולא חמל – לא אתפלל אליו. ארגיזו גם אני.

שתקתי ולא עניתי מאומה. אנחה התפרצה מלבי ולא אמרתי מאומה. אף הוא חזר לשתיקתו. לפנות ערב, כמעט החשיך, התחלתי לסדר לי את חפצי לרדת בפראג (הוא המשיך לפאריס), והנה ביקשני פתאום לעזור לו להוריד את המזוודה, הוציא את הטלית והתפילין, התעטף בטלית, הניח תפילין ועמד להתפלל. נדהמתי מהשינוי הפתאומי. ברם, שתקתי ולא אמרתי מאומה. אחרי סעיים את תפלתו. פתח ואמר:

על פי דין איני צריך להתפלל. ברם, וכי הכל-יכול אינו זקוק ואינו ראוי לרחמנות? מה יש לו עכשיו בעולם? מי נשאר לו? ואם הוא ריחם עלי ונשארתי בחיים, זכאי הוא שארחם גם אני עליו. קמתי לכן והתפללתי.

סיים את דבריו ודמעות זלגו מעיניו והתחיל לבכות בקול. 'אוי. ארחמנות אויך אויפן רבונו של עולם'.

אף אני בכיתי אתו. נפרדתי ממנו מתוך דמעות ומתוך ברכה: להתראות בירושלים ונזכה לביאת המשיח.

תמונה מזעזעת זו, לא תימחה ממני לעולם. אף היום מצלצלים באזני דבריו: 'ארחמנות אויך אויפן רבונו של עולם'...

זוהי כוחה של אמונה.⁵

לפנינו פרדוקס קיומי חריף המטלטל את היהודי החסיד בין אי-היכולת להתפלל, שהיא עצמה תוצאה של אמונתו העמוקה בקב"ה, לבין ההכרח להתפלל – הנובע מאותה אמונה עצמה, שקרבת א-לוהים וחווית השותפות עמו היא חלק ממנה. ההכרעה להתפלל מפני שסוף סוף ראוי גם הרבש"ע לרחמנות היא חזרה אל היסודות העמוקים ביותר של אמונתנו, מהם נובעים החיוב והשלילה של האמונה כאחד. השלילה עלולה לבוא מההכרה המאכזבת שיש דברים בעולם שהקב"ה אינו משפיע עליהם – ואולי מפני שאין לו כוח או יכולת לעשות כן. והחיוב בא לידי ביטוי בקרבה האינטימית המתקיימת בכל אופן ולמרות הכול, שמתוכה מחליט יהודי כי אם אין הוא יכול לבקש רחמים מרבש"ע, שמא יכול הוא להעניק לו אותם.

4 תרגומו: צריך לרחם גם על הרבש"ע, או: גם לרבש"ע מגיעים רחמים...

5 ש"ז שרגאי, "צריכים לרחם גם על הריבונו של עולם...", בתוך: שנה בשנה תשל"ז.

* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולרב תמיר גרנות, תשס"ז
* עורך: בעז קלוש
* *****
* בית המדרש הווירטואלי שלי ישיבת הר עציון
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm>
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5
* דוא"ל: office@etzion.org.il
* *****

נספח: אמונה ושואה – תכנית השיעורים

שיעור	נושא השיעור
1.	פרולוג. מבוא: הערות כלליות. חלוקה: בתוך ואחרי. מפת תגובות כללית.
2.	יהדות חרדית. מגמות עיקריות. הדעה המקובלת. דברי הרב הוטנר. הבית ישראל. סוציולוגיה.
3.	הרב וסרמן: הנאומים לפני, חשיבות אחרי. החפץ חיים ברקע. הרב דסלר: מאמר על אמונת חכמים. ובכל זאת, סימני שינוי. הרב כהנמן.
4.	ויואל משה מסטמר: הציונות אשמה.
5.	השואה כעונש: תאולוגיית הגמול ומשמעותה על פי "תמים פעלו" לרב חיים צימרמן.
6.	דרשת הרב מבילגורי, בריחת האדמורי"ם ומשמעותה. הוויכוח עם הרב טייכטאל אגב דרשת ר' אלימלך מליז'נסק.
7.	הרב טייכטאל: אם הבנים שמחה. הפיכת הלב הציונית.
8.	הרב טייכטאל: משמעות השואה. דיון מסכם.
9.	הרצ"ה קוק: השואה בתפיסה ציונית.
10.	מקורותיו של הרצ"ה בתורת הרא"ה קוק: תאולוגיה והיסטוריוסופיה.
11.	הרב סולובייצ'יק: תגובה ציונית רכה. קול דודי דופק. גורל וייעוד והדפיקות.
12.	נתיבות שלום: ההרוגה עליך. מהות הזיכרון ודרכי זיכרון השואה.
13.	נתיבות שלום: מהות הסבל. קידוש ה'.
14.	הרב אשלג: החלום והחזון.
15.	הרב אשלג: הפנימיות ועקבתא דמשיחא. כיצד יתקן העולם ומדוע הוא חולה?
16.	אופני תגובה דתיים: מקידוש ה' דרך מנהיגות רוחנית ודרך מאבק. הרב זמבה והאש קודש. דיון עלי מרורות על הליכה כצאן לטבח.
17.	אש קודש.
18.	הרב רבינוביץ' ממונקטש: בינת נבונים.
19.	הרבי מצאנז-קלויזנבורג 1: הדיון על הציונות.
20.	הרבי מקלויזנבורג 2: מיהו יהודי אחרי השואה.
21.	הרבי מקלויזנבורג 3: תפיסת הצדיק אחרי השואה.
22.	הרבי מקלויזנבורג 4: השגחה ושליחות אישית. המאבק עם הרוע. שומר אמונים לר' אהרל'ה ראטה. ה"אתה בחרתנו". על השטן.
23.	רבקה שכטר: על המיתוס הנאצי וגם על המקורות המיתיים של הנאציזם. הרוע המוחלט, השטן בכבודו ובעצמו משליך את תפיסת העצמי שלו על האחר. הממד המיתי של השואה.
24.	הרבי מליובביטש: המהפכה שבעקבות השואה – שמרנות וחידוש.
25.	ללא הסבר: הרב עמיטל, פקנהיים ואחרים. השתיקה והאמונה. הוויתור על ההיסטוריה?
26.	הגותו של הרא"ה קוק ברקע, ולעומתה אסכולת פרנקפורט, מול השואה.
27.	הרב אליעזר ברקוביץ': השואה – אמונה, בחירה, השגחה והסתר פנים.
28.	אפילוג.

שיעור 2: לפני השואה

א. יהדות אירופה לפני השואה

משברים ומהפכות: מסקירת מצבה של יהדות אירופה לפני השואה מתקבל בדרך כלל רושם של כוח חיוני ויצירתי יוצא מן הכלל. יחד עם זאת, זוהי תקופה של משברים גדולים בעולם בכלל, ובעולם היהודי בפרט. תהליכים רבי-עצמה עוברים על העולם: תקומת מדינות חדשות אחרי מלחמת העולם (להלן: מלח"ע) הראשונה, המהפכה הסובייטית, התפתחות התנועות הפשיסטיות והנאציות, והמסבר הכלכלי שהחל מיד אחרי המלחמה והגיע לשיאו לקראת 1930.

העיר ומשמעותו: תופעה חשובה במיוחד לענייננו היא האורבניזציה המסיבית של העם היהודי בתקופה הנדונה. תנועה זו החלה כמובן עוד במאה ה"ט, אבל היא הגיעה למרום שיאה בתקופה שבין שתי מלחמות העולם. מן העיירות הקטנות – אותן 'שטעטלעך' ייחודיות – החלו יהודים לנהור אל הערים הגדולות ואל כרכי המיליון. בפולין שלפני מלח"ע הראשונה, למשל, היה רוב יהודי ב-68 ערים, ואף בשאר הערים הגדולות היה מיעוט יהודי גדול למדי. בשנות ה-30 כבר ישב כרבע מכלל עם ישראל בכרכים בני מיליון תושבים ויותר, ועוד כרבע – בערים גדולות בנות מאה אלף עד מיליון תושבים. נמצא שבסך הכול ישבה מחצית העם בערים גדולות מאוד. לתהליך זה היו כמובן השלכות מרחיקות לכת, שכן בתנאים החדשים של העיר הגדולה היה קשה מאוד לקיים את אורח החיים המסורתי הנשען על לכידות חברתית, קהילה חזקה, וגבולות ברורים בין הקהילה היהודית לסביבה הנכרית..

הגירה: במהלך 42 השנים שקדמו למלח"ע הראשונה עזבו את אירופה כ-30% מכלל יהודיה והיגרו ליבשת אחרת: אמריקה, ארץ ישראל וכדומה. ובה בשעה שכל יהודי שלישי שינה את מושבו ליבשת אחרת, הגדילו היהודים בכל זאת את חלקם באוכלוסייה האירופית. קשה להפריז בחשיבותן של תופעות ההגירה להבנת מצבו של העם היהודי באותן שנים ועד לימינו אלה.

מספרים: ערב מלח"ע השנייה היו בכל אירופה היו בין 10 ל-12 מיליון יהודים. בפולין לבדה היו כ-3.5 מיליון יהודים.

קהילות וארגונים: ברוב מדינות אירופה התאגדו יהודים בארגונים וקהילות חזקים. במיוחד בלטה עצמת הארגון של העם היהודי בארצות מזרח אירופה כפולין והונגריה (אך לא רוסיה, שם החל המשטר הקומוניסטי להרוס את המבנים היהודיים). לארגון הקהילתי נודעה חשיבות רבה גם בקביעת סדרי החינוך של הזרמים השונים.

זרמים: באופן כללי ובחלוקה גסה ניתן להצביע על קיומם של הזרמים הבאים:

1. היהדות החרדית: חסידים, מתנגדים, וסתם יהודים נאמנים.
2. ניאואורתודוקסיה ואורתודוקסיה ציונית.
3. תנועות 'התיקונים' (רפורמים, קונסרבטיבים וכדומה) – ירידה במספר חבריהן באירופה.
4. היהודי 'האזרחי' – חילוני, זהות לאומית מטושטשת.
5. ציונים.
6. מתבוללים.
7. סוציאליסטים.
8. הבונד.

ב. היהדות החרדית

מובן שכל מה שעבר על הציבור היהודי כולו נוגע גם לציבור החרדי.¹ אלא שיש להצביע על כמה תהליכים ותופעות החשובים במיוחד עבור הציבור החרדי או נוגעים דווקא לו:

א. אבדן ההגמוניה – באופן כללי ניתן לומר שהיהדות החרדית חדלה להיות הכוח המוביל ביהדות סביב מלח"ע הראשונה. במערב אירופה ובמרכזה איבדה היהדות החרדית את ההגמוניה חצי מאה ויותר לפני כן, ובפולין הושלם התהליך בערך בתקופה האמורה.

ב. מלחמת העולם הראשונה הייתה טראומטית עבור היהדות כולה, ועבור היהדות החרדית בפרט. אמנם צרות חדשות משכחות את השנות, ואחרי השואה התגמד כל מה שקרה לפני, אך תוצאותיה של המלחמה היו מרחיקות לכת מבחינת יהדות אירופה. במהלך המלחמה איבדו יותר ממחצית יהודי אירופה את בתיהם והפכו נוודים, וקהילות רבות נחרבו או נהרסו ונשדדו. בעקבות זאת איבדו מרכזים, קהילות, בתי כנסת, ישיבות וחצרות חסידיות את בסיסי פעולתם. רבים חשבו אז שליהדות החרדית לא תהיה תקומה, אך היא השתקמה במהירות רבה אל תוך המציאות החדשה, המודרנית והעירונית של אחרי המלחמה.

ג. בין הזרמים השונים של היהדות החרדית מתרחשים תהליכים הפוכים של התפלגות והתקרבות, אך התהליך השליט הוא התהליך השני, של אסימילציה בין זרמים שונים. במיוחד אמורים הדברים כלפי ההתקרבות הגדולה שחלה בתחומים שונים בין היהדות החסידית והיהדות הליטאית-אשכנזית, כפי שיבואר להלן. ללא ספק פעל כאן סינדרום האויב המשותף, הלוא הוא ההשכלה והציונות;

1 במונח 'חרדי' כוונתי לאורתודוקסיה כולה, ללא המשמעות הספציפית יותר הנוהגת כיום (להוציא דתיים-לאומיים וכדומה).

האם ניתן היה לצפות את השואה? לכאורה התשובה חיובית. מי שעקב אחרי דבריו של היטלר ימ"ש בעל פה ובכתב, יכול היה לדעת על כוונותיו המפורשות. וגם אם חלק מהדברים נאמרו קודם שנבחר ואפשר היה לפרשם כהצהרות פופוליסטיות בלבד, הרי משעה שאחז במושכות השלטון בגרמניה והחל להוביל את החקיקה והעשייה האנטישמיות, ניתן היה לראות את מעשיו כהמשך להצהרותיו המפורשות. ואכן, עם עלייתו לשלטון החלה הגירה מסיבית של יהודים מגרמניה לארה"ב ולארץ ישראל, אשר דעכה לקראת השנים 6-1935 אך התחזקה שוב ב-1937-8, עם התגברות המעשים האנטישמיים. האם עזיבת יהודי גרמניה היא עדות לכך שניתן היה לדעת? בסוגיה זו מרביתם לצטט את זאב ז'בוטינסקי, אשר חזר שוב ושוב בנאומיו באירופה על הסכנה הנשקפת ליהודי היבשת.

למרות הכול, אני נוטה לקבל את טענתו של פרופ' יעקב כץ כי זוהי 'חכמה שלאחר מעשה', וכי שחזור אותנטי של התהליכים והמאורעות מביא למסקנה שקשה היה להעלות את השואה על הדעת כאפשרות רצינית. אנו יודעים כי המשקל שניתן להצהרות של מנהיגים ופירושן הנכון הם במידה רבה תלויי-הקשר. מי העלה בדעתו שהצהרות השיטנה של היטלר באספות של איגודים שונים הן יותר מביטויי שנאה והתרברבות גרידא, ושיש סיכוי שמישהו בעולם הנאור יניח להן להתממש, ושתהיה תכנית אופרטיבית להגשמתן, ושהוא יעלה לשלטון... כל אלה, כמו גם מחסומים רבים נוספים, מנעו את פירושם הנכון של הסימנים המוקדמים.. מי שיבדוק את הכרזותיו של ז'בוטינסקי, כמו גם של מנהיגים אחרים שצוטטו כמזהירים מפני השואה, ימצא שגם התחזיות הקודרות ביותר לא העלו על הדעת השמדת יהודים שיטתית ומקיפה בכוונה תחילה; מדובר על אסונות, גירוש, חללי מלחמה וכדומה – לא על 'פתרון סופי'. ולבסוף, הרי באמת השואה היא מן הדברים שקודם שאירעו היו בבחינת 'לא יעלה על הדעת'; ורק לאחר שהייתה למדנו שמה שלא יעלה על הדעת הוא בהחלט אפשרי במציאות....

גם בעולם הדתי מצוטטים כמה גדולי ישראל כמי שחזו את השואה, וגם במקרה זה אני נוטה לדעה שאף לא אחד מהם חזה באופן רציני את העתיד להתרחש. דיבורים בסגנון אפוקליפטי אינם נדירים בסביבת הדרשנות והשיח הדתי שלנו, ובדרך כלל אין הם נושאים אופי של הערכת סיכון בעלת משמעות אופרטיבית.

הדברים המצוטטים ביותר בהקשר זה הם אולי דבריו של הרב אלחנן וסרמן במאמרו "עקבתא דמשיחא". מאמר זה, שיצא לאור ב-1937, שנתיים לפני המלחמה, הפך בחוגים מסוימים למעין מניפסט אידאולוגי, והוא נדפס עוד פעמים רבות אחר כך כדוגמה לחזון של גדול בישראל שהקדים את האירועים וניבא אותם במדויק. הבה נקרא אפוא יחדיו מעיקרי דבריו של הרב אלחנן וסרמן.

לאור המאבקים החדשים גילו הפלגים השונים של היהדות החרדית כי המשותף רב על השונה.

ד. אגודת ישראל – ב-1912 התכנסה בקטוביץ 'הכנסייה' הראשונה של אגודת ישראל. תנועה זו איגדה תחת כנפיה את הבולטים מבין מנהיגי החסידות, כאדמו"רים לבית גור, אלכסנדר וסוכצ'וב, את ראשי הישיבות ומנהיגי ליטא, כמו ר' חיים סולוביצ'יק וה'חפץ חיים', ואת ראשי היהדות החרדית בגרמניה. נותרו בחוץ בעיקר צדיקי גליציה והונגריה, ובמזרח – חב"ד. אגודת ישראל יצרה את דפוס המנהיגות של היהדות החרדית עד דורנו אנו: קבלת הכרעות על ידי מועצת גדולי תורה, וביצוען ותיווכן על ידי עסקנים מטעמים.

ה. הישיבה הופכת למוסד הדומיננטי של החינוך החרדי, וממילא גם מקבלת מעמד ראשי באתוס הדתי של יהדות זו. אחרי ישיבות ליטא וישיבות המוסר קמו גם ישיבות חסידיות – תחילה בחצרות בעלז וחב"ד, ואחר כך בגור ובסוכצ'וב ובשאר העולם החסידי. זהו סממן נוסף של איחוד השורות בין הליטאים לחסידים.

ו. כניסת הבנות למעגל החינוך – ההסכמה להקמת "בית יעקב" מטעמים של ה'אמרי אמת' מגור וה'חפץ חיים' נתנה את האות לשינוי מהותי בדפוסי החינוך, תוך הכרה שהחינוך בזמן החדש אינו יכול להישען רק על אדני המסורת והקהילתיות – גורמים שאיבדו את כוחם וחיוניותם בעת החדשה. גם הישיבות וגם רשת "בית יעקב" הם ביטוי מובהק לירידת קרנם של הבית ושל הקהילה, אשר מילאו תפקיד מרכזי במציאות הישנה.

ז. מודרניזציה ושמרנות – באופן כללי הובילה המנהיגות החרדית קו שמרני. היו מי שהתירו לימוד מקצוע ושפה זרה (ה'אמרי אמת' מגור) והיו שהתנגדו למגמה זו (חב"ד, מונקטש, צדיקי בעלז וצאנז). אך ככלל אין כל התערות תרבותית מכוונת. כך להלכה. למעשה חל תהליך מהיר של מודרניזציה בבתים חסידיים רבים, והמציאות הסוציאלית החדשה (עיר, צורכי הפרנסה והטמעת ערכי הרחוב השפיעו במהרה על המצב ברחוב החרדי.

ח. ציונות – הסוגיה כבדת המשקל והטעונה ביותר מבחינה אידאולוגית היא הציונות. אגודת ישראל התנגדה לציונות הרשמית, אך נהגה גישה פרגמטית באשר לעלייה והתיישבות בארץ. האדמו"ר מגור המליץ לחסידים בעלי יכולת להגיע לארץ, והלכה למעשה נהגו כך גם רבים מצדיקי רוז'ין, סוכצ'וב ואחרים. מאידך גיסא, עבור אחדים מראשי הישיבות, כמו הרב אלחנן וסרמן, ואחדים מהצדיקים, כמו ה'מנחת אלעזר' ממונקטש והרי"צ מחב"ד, הייתה תמיכה בציונות בגדר מינות.

ג. האם צפו גדולי ישראל את השואה ונערכו אליה?

בסוגיה זו רבו הדעות והשמועות, ומפאת חשיבותה ננסה להציע עמדה מסודרת.

לשוננו מושחזת וחריפה, לעתים בוטה. הרצ"ה לא סלח לו על התבטאויות קשות כלפי הרב קוק, והקפיד לומר – כך סיפר לי אחד מתלמידיו – שהוא נזהר בכבודו של הרב וסרמן רק מפני שהוא קדוש...

עקבתא דמשיחא

ר' אלחנן הוא אחת הדמויות שעיצבו את תפיסת התקופה האחרונה של חיי עם ישראל בגלות, ובכללה גם תקופת המדינה, כ"עקבתא דמשיחא":

א) בתולדות עם ישראל אפשר לציין כמה תקופות מיוחדות: תקופת התנאים, תקופת האמוראים, תקופת רבנן סבראי, תקופת הגאונים, תקופת הרבנים וכו'. התקופה האחרונה ידועה בכתבי הקודש כ'אחרית הימים' והגמרא קוראת לה 'עקבתא דמשיחא' (סוטה מט ע"ב) או 'חבלי משיח' (כתובות קיא ע"א). המושג 'אחרית הימים' כולל את זמן ערב הגאולה והגאולה עצמה, בעוד שעקבתא דמשיחא או חבלי משיח מכונן אך ורק לימי השעבוד האחרונים

(מאמר עקבתא דמשיחא).²

המונח העתיק שטבעו חז"ל הוא משמעותי ביותר להבנת תפיסתו ההיסטורית של ר' אלחנן, ויש להעמידו כנגד המונח השגור בציונות הדתית "אתחלתא דגאולה" או "ראשית צמיחת גאולתנו".

המונח "אתחלתא דגאולה" מבטא תפיסה של התקופה כשלב קונסטרוקטיבי בדרך אל הגאולה השלמה, מתוך ראייה חיובית של המציאות ההיסטורית והערכת התקופה כהתפתחות והתקדמות במצבו של עם ישראל לקראת הגאולה.

המונח "עקבתא דמשיחא", אף שגם הוא מצביע על קרבת זמן יחסית לגאולה, מבטא תפיסה הפוכה בתכלית של התקופה. הסיטואציה ההיסטורית של עם ישראל בעת החדשה, ובייחוד בתקופה שבין המלחמות, נראית כשבר כללי, כמעט קטסטרופלי, במיוחד במה שנוגע למציאות הרוחנית. פירוק החברה המסורתית, אבדן הקהילות, ההשכלה, התיקונים בדת, ההתבוללות, ולבסוף הציונות והקומוניזם – כל אלו מהווים התקפה רב-חזיתית על היהדות הנאמנה, ומסכנים את המשך הקיום היהודי בדרך התורה והמצוות. אם נוסיף על כך את המצוקה הכלכלית, מלחמת העולם הראשונה, ההגירה והפוגרומים – ובשנות ה-30 גם את האנטישמיות הגזענית, גזרות השחיטה ורדיפות סטלין – נקבל תמונה עגומה מאוד, שהרב וסרמן מזהה אותה כירידה עד התהום. אלא שחז"ל, במשנה האחרונה בסוטה ובגמרא שם, כבר תיארו תקופה זו וכינו אותה בשם "עקבתא דמשיחא".

ר' אלחנן מזהה את התקופה שבה אנו חיים עם תיאורם של חז"ל לא רק במובן של התאמת הסימפטומים, אלא גם

ד. "עקבתא דמשיחא" – מאמרו של הרב אלחנן וסרמן הי"ד

תולדות חייו

הרב אלחנן בונם וסרמן נולד בעיר בירז שבליטא בשנת תרל"ה (1874). בסביבות שנת תר"ן (1890) עברה משפחתו לבויסק (במחוז לטביה), משם הלך ללמוד בישיבת טלז אצל רבי שמעון שקופ ואצל הרב אליעזר גורדון. בישיבה התגלה כעילוי, ואחר מספר שנות לימוד בטלז פנה ללמוד אצל רבי חיים מבריסק.

בשנת תרנ"ט (1899) התחתן עם בתו של הרב מאיר אטלס, שהיה באותו זמן רבה של סלנט. בשנים תרס"ג-תרס"ד (1903) ייסד את ישיבת אמיצ'סלב ברוסיה. בשנת תרס"ז (1907) הגיע לראדן, למד ב'כולל קדשים' אצל ה'חפץ חיים' והפך לתלמידו המובהק.



בשנת תר"ע (1910) קיבל עליו את עול הרבנות בעיר בריסק, ובשנת תרפ"א (1921) הקים את ישיבתו "אוהל תורה" בברנוביץ', שהייתה ישיבה לבחורים צעירים. היה מקורב לרבי יוסף רוזין (הרודצ'ובר) ולרבי חיים עוזר גרודזנסקי, שהיה גיסו.

ספרו קובץ שיעורים נחשב לאחד מספרי הלימוד הקלסיים בעולם הישיבות הליטאיות.

נרצח בשואה בשנת תש"א (1941) בפורט התשיעי (המבצר התשיעי) שליד קובנה.

פועלו הציבורי: הרב וסרמן היה ממתנגדי הציונות, ואף כתב מכתב גלוי לרבני המזרחי בו הסביר את הסתייגותו מתנועה זו. הנאום כנגד התנועה והמכתב לרבניה פורסמו בחלק א של ספרו קובץ מאמרים, שבו ביאר את שיטתו במחשבה. התכתב בנושאים ציבוריים עם ה'חזון איש' ורבי יוסף רוזין. בהיותו בראדן הזדמן לו ללמוד תקופה קצרה עם הרב קוק, ואף שהתנגד לשיטתו, שלח איגרת לשאול בשלומו כשחלה.

היה מרבני אגודת ישראל וממנהיגי הבולטים. ב'כנסייה הגדולה' בשנת תרצ"ו עמד בראש דעת המיעוט שהתנגדה לתכנית החלוקה; דעתו נדחתה לאחר שבדיונים הרבים התברר כי רוב הרבנים תומכים בהקמת מדינה יהודית, ולו בחלק קטן מארץ ישראל. ברבות הימים הפך לדמות מופת של החברה החרדית, הן בגלל מותו על קידוש ה' יחד עם תלמידיו, הן הודות לראייתו את המציאות ההיסטורית, שתוצג להלן.

2 המאמר "עקבתא דמשיחא" יצא לאור במהדורות רבות. הציטוטים כאן הם מתוך המהדורה החדשה ביותר, שיצאה בהוצאת ישיבת אור אלחנן בשם: קובץ מאמרי עקבתא דמשיחא, ירושלים תשס"ב, עמ' רצא-שכח.

את התהליך הזה. מיום שהחפץ חיים ז"ל הביע דעה זו עלה קצב השתלשלות המאורעות בעולם. בין לילה ממש אירע מה שדרש לפניו זמן של דורות רבים... דומה כאילו גלגל הזמן היה מתקדם תחת לחץ של פקודה: 'הזדרז וחוש'. כל בעל שכל יבין, כי חיים הננו בתקופה מיוחדת, אשר עתידה לשנות את כל סדרי העולם, מדי יום ביומו הולך גם הקצב וגובר (שם).

שנית, ההשגחה הא-לוהית פועלת בהיסטוריה על פי העיקרון "מידה כנגד מידה": חטאינו הופכים למקל חובלים לנו. כיצד מתקיים העיקרון הזה במציאות ההיסטורית של שנות ה-30 של המאה ה-20:

בימינו אלה בחרו להם היהודים בשתי עבודות זרות אשר להן יקריבו את קרבנותיהם, הרי הם: הסוציאליזם והנציונליזם. את תורת הנציונליזם החדש אפשר להגדיר בקצור נמרץ: 'נהיה ככל הגויים'. אין דורשים מיהודי אלא את ההרגשה הלאומית. השוקל את השקל והמזמר את 'התקוה', פטור מכל מצוות שבתורה. ברור, כי שיטה זו נחשבת כעבודה זרה לפי דעת התורה. שתי עבודות זרות אלה הרעילו את המוחות ואת הלבבות של הנוער העברי, לכל אחת מטה ראשי של נביאי שקר, בצורת סופרים ונאומים, העושים את מלאכתם בשלימות. קרה מעשה נסים: בשמים הרכיבו את שתי העבודות הזרות כאחת – נציונל-סוציאליזם, יצרו מהן מטה זעם איום, החובל ביהודים בכל קצוות ארץ. הטומאות להן סגדנו, הן החובלות בנו. 'תיסרך רעתך' (ירמיה ב', יט).

הזרם הלאומי היהודי, המכונה כאן בציניות "נציונליזם", תופס את הלאומיות כאלטרנטיבה לקיום היהודי הדתי. הלאומיות אינה רק פתרון היסטורי; זהו אתוס תרבותי ורוחני המונע על ידי המחשבה שנורמליזציה של הקיום היהודי תפתור את בעיית האנטישמיות. מאידך מציע הסוציאליזם דווקא שיטה אוניברסלית, המבטלת את חשיבותו של מרכיב הלאומיות. ר' אלחנן מזהה כאן את השקר שבהגדרת המפלגה הנאצית את עצמה: הרי סוציאליזם לאומי אינו אפשרי; הקרבה לשעה בין סטלין והיטלר הייתה קרבה בין שני מגלומנים פשיסטים, ולא בין הלאומניות לסוציאליזם. אך מנקודת ראות דתית, אין זו אלא האירוניה של השגחת ה', אשר יצרה משני ה'איזמים' שאחריהם נהו רבבות אלפי ישראל שיטה סינתטית אחת, שהאידאל הראשי שלה הוא האנטישמיות. הווה אומר: הנורמליזציה על ידי לאומיות והאוניברסליזם של הסוציאליזם – שניהם לא פתרו את הבעיה היהודית; אדרבה, הם יצרו מפלצת אנטישמית הגרועה מקודמותיה.

כיצד לקבוע עמדה כלפי ההיסטוריה?

ר' אלחנן פותח את מאמרו כך:

אם נרצה להשיג את מהותם של המאורעות בחיינו, עלינו לחפש אחרי פסוקים ומאמרים הנוגעים

בראייה היסטוריוסופית: לפני התגלות ה' וגאולת ישראל חייבת לבוא תקופה שבה ניווכח שכל השיטות האחרות המוצעות לגאולת ישראל והעולם – הבל הן. רק אחרי עלייתם של ה'איזמים' האחרים, כמו ציוניזם, ליברליזם או סוציאליזם, וביטולם מתוך ההיסטוריה, כשיוכח שתוהו הם ואין בהם להועיל – רק אז תוכל גאולת ה' להופיע:

כל הפסוקים הנ"ל קובעים כי לפני הגאולה יטעו היהודים אחרי עבודות זרות שונות ומדי עידן בעידן, ישימו באחרים כסלם. מה טיבן של עבודות זרות שסגדו להן? ראשית עלינו להבין את פשר המושג 'עבודה זרה'. כל ענין וענין הנראה לו לאדם כגורם בלתי תלוי בדעת השי"ת ויכול להטיב או להרע, הרי הוא בכלל עבודה זרה ('כך מטיבה וכך מריעה' – סנהדרין סא ע"ב).

נעבור נא בסקירה על כל העבודות הזרות שעבדו להם במאה שנים האחרונות: השכלת ברלין, או יותר נכון השכלת ברלין, ממנה קוו לישועה רבתי. מכיון שהתחילה רוח הליברליזמוס נושבת, מיד הזדרזו היהודים להתיצב בשורות הראשונות של מגיניה. לאחר שהליברליזם ירד מעל הפרק, פנו לדמוקרטיזם, לסוציאליזם, לקומוניזם ויתר ה'איזמים', שירדו על דורנו בשפע כה רב. לפני עבודות זרות אלו הקריבו קרבנות של רמש תרתי משמע. כולן הכזיבום, אף עבודה זרה אחת לא הגשימה את התקוות שתלו בה, ולא זו בלבד, אלא שכל ה'איזמים' האלה מתו מיתה חטופה וחלפו לפתע פתאום (שם).

המשבר של היהדות בכלל, ושל היהדות החרדית בפרט, מתחייב מהעלייה המסחררת של השיטות האחרות והצלחתן למראית עין. בשעת הצלחתן גדולים ייסורי היהדות הנאמנה – אך כל זה עתיד לקרוס, פשוט מפני שיסודו בשקר.

כיצד יש להבין את הזיקה בין המשבר הרוחני ובין האנטישמיות המתגברת והפורענויות הניחתות על ראשינו?

ראשית, אומר ר' אלחנן, ימי עקבתא דמשיחא הם ימים דחוסים. פרקי הזמן מתקצרים. כביכול רואה השר הממונה על ההיסטוריה שהזמן דוחק, ועליו לסיים את החשבונות הכללי והפרטי:

(יח) ועוד אמר החפץ חיים: כיום מתחוללים בעולם במשך תקופה קצרה שנויים אשר היו לפניו זקוקים למאות בשנים, רואים אנו כי גלגל הזמן מסתובב במהירות בזק. 'מה עשה ה' לנו' (ירמיה ה', יט), למה נשתנו עלינו התנאים? על שאלות אלו ענה החפץ חיים: בשמים נתגבבו מימי בראשית עד היום הזה חשבונות עד אין מספר, טרם ביאת המשיח יש לפרוע חשבונות אלה, מפני שהגאולה תבטל את היצר הרע ועל ידי כך יחוסלו כל עסקי העולם הזה התלויים ועומדים במלחמת היצר, על כן שומה על כל נפש ונפש לפרוע את שנשארה חייבת לשמים. היות וימי המשיח קרובים מאד, הכרחי הוא לזרז

האולטימטיבי של מצבו של עם ישראל במקרא, ור' אלחנן אינו רואה סיבה לחרוג ממנו. המתודולוגיה שלו מחזירה אותו בהכרח לתבנית החשיבה הקבועה.

אופייה הקיצוני או 'הדחוס' של הפורענות מובן על פי הנבואה החז'לית על "עקבתא דמשיחא". אבל זיהוי המצב ככזה אינו מזמין תגובה מקורית מצדנו, שהרי המשבר והסבל הם אינהרנטיים לתקופה, ורק לישועת ה' אנו מצפים. ואם כך, וכיוון שמפני חטאינו אנו סובלים, הרי שרק בתשובה ובתלמוד תורה ניגאל. המסקנה הבלתי-נמנעת היא שעם ישראל צריך לחזק את ערכיו העתיקים, להיבדל מהגויים, ולבצר את מוסדות התורה ואת קיום המצוות; או אז לא יהיה צורך בגמול, ונהיה מוכנים לגאולה העתידה.

ה. האם חזה ר' אלחנן את השואה?

מהדברים שהבאנו, כמו גם מדברים אחרים שכתב ואמר ר' אלחנן, עולה תפיסה ריאליסטית ומפוכחת מאוד של המציאות. ר' אלחנן מבין בדיוק את המצב, ומתריע על העתיד לבוא. ואכן, בעיני רבים מממשיכיו מהווים דברים אלה הוכחה לדעת התורה שלו וליכולתו לראות את העתיד.

ואולם, מתוך הערכה והתבטלות לגדלותו של ר' אלחנן, אני מבקש להעלות את השאלה הבאה. ידוע לנו שסמוך למלחמה יצא ר' זרח ורהפטיג כשליח לאירופה והציע לר' אלחנן ולתלמידי ישיבתו אישורי עלייה. הם דנו בחומרת המצב, שהייתה ידועה, אך ר' אלחנן סירב. האם היה מסרב לעלות לו ידע שבעבור שנתיים יירצחו הוא, בני ישיבתו בברנוביץ' וכל קהילתו? אילו ידע שיהדות פולין תחדל להתקיים – כלום לא היה דוחף את תלמידיו לעלות, ואף עושה כן בעצמו, במהלך השנים שקדמו למלחמה?⁴

הניתוח של ר' אלחנן כפי שהוצג כאן אכן קרא את המציאות כמשברית והניח שעוד נכוננו לנו פורענויות. ואולם, אני מרשה לעצמי להניח שהוא חשב על קשינו או על הסופות בנגב, או אולי על משהו ממה שאירע במלח"ע הראשונה. סוף סוף, בדבריהם על ימי עקבתא דמשיחא לא תיאר חז"ל חורבן מוחלט – השמדה בפרק זמן כה קצר – ואף לא דבר מה קרוב לכך.

אינני יודע מה היה אומר לו היה עמנו עדיין. מה אמרו ממשיכיו, כמו למשל הרב דסלר, נראה בשיעור הבא. ייתכן שהיה מתעקש כי "אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות", והיה עומד על כך שבשעה שהכריע, נכון עשה; שמא היה מודה בטעות בהערכת המציאות אך עומד על משנתו; ואולי היה משנה את דעתו כליל, כפי שעשו הרב טייכטאל ואחרים. מה שוודאי קשה לי לקבל הוא הטענה כאילו ידע מראש על העתיד להתרחש; טענה שכזו אולי מייחסת לו

לתקופת עקבתא דמשיחא, ז.א. לתקופת המעבר בין גלות וגאולה. אם נשוה את הכתוב עם המתרחש, נראה בתורה כאילו באספקלריה מאירה את כל המוצאות אותנו ואת העילות הגורמות לידי-כך. כל הנאמר בפסוקים האלה נתגשם, וכל המתגשם נובא עליו מראש, הבה נתחיל לקרא בתורה.

באופן דומה פתח ר' אלחנן את דבריו ב'כנסייה הגדולה' של אגודת ישראל ב-1937, בצטטו את מורו ורבו ר' ישראל מאיר הכהן מראדין, בעל 'חפץ חיים' זצ"ל:

הגאון הצדיק ה'חפץ חיים' ז"ל אמר אם יבוא זמן לאדם באיזו ענין ולא יוכל להחליט מה לעשות, העצה לשאול מכסא הכבוד ולקבל תשובה מפי הגבורה. ואם נשאלו היאך יוכל להיות זה? אומר ה'חפץ חיים', אשר כל איש בכוחו לשאול מפי הקב"ה ולקבל תשובה. דהיינו שיש לו התורה אשר שם תמצא פתרון לכל השאלות בעולם. למשל אם יעמוד איזו חברה ומשמיע אשר היא תביא ישועות לעם ישראל, ואחרים באו ואמרו אשר על ידי החברה זו יבוא פורעניות ח"ו לעם ישראל, היאך נדע האמת?

או למשל אדם יחידי אשר יש אנשים שאומרים בשבחו ויש אנשים שאומרים בגנותו, איך ידע האמת?

על כל שאלות הללו יש למצוא תשובה ברורה בתורה, ראשית לחקור אחרי מעשים של אותה החברה, או של אותו איש יחידי, ואחר כך לבקש בתורה על מעשים הללו.

ה'חפץ חיים' ז"ל רגיל לומר משל אם ראובן אומר לשמעון אשר פניו מלוכלך, ובא לוי ואומר אשר פניו של שמעון זוהר כפני השמש, העצה אשר שמעון ילך להמקרה ואז רואה האמת, כן אם יש חלוקי דעות נלך להתורה, וזהו המקרה, ונראה ברור האמת.³

את עמדתו של ר' אלחנן בשם ה'חפץ חיים' אפשר להציג בתמצית, כדלהלן. כל סייטואציה היסטורית מזמינה הכרעה לגביה: כיצד יש לפעול ולהגיב. את התשובות יש לחפש במקורות – בתורה, בנבואה ובדברי חז"ל והקדמונים; המציאות מעלה שאלות, והתורה מספקת תשובות. ההנחה הפשוטה היא שעל כל שאלה שמעלה המציאות ההיסטורית יש תשובה בתורה. הנחה זו נשענת על הנחה אחרת – שכל מציאות אפשרית כבר הובאה בחשבון בתורה ובחז"ל, כלומר: לא תיתכן מציאות שונה לחלוטין, בלתי-צפויה, שהרי אז נמצאו התורה והמסורת חסרות, ואנו לא נדע כיצד לנהוג. התנהגותנו נגזרת, אם כן, ממאגר המצבים המתוארים במסורת ומן ההוראות הקיימות בה זה מכבר. למציאות עצמה אין בשורה חדשה.

העיקרון המרכזי של הפירוש ההיסטורי נלקח מהתנ"ך, והוא כמובן עקרון הגמול, וליתר דיוק: "מידה כנגד מידה". הפורענויות באות מפני חטאינו – זהו ההסבר

4 יש מחלוקת גדולה באשר לסיפור הסרטיפיקטים ובאשר לאפשרות הריאלית של ר' אלחנן לעזוב, עם תלמידיו או בלעדיהם, לאחר פרוץ המלחמה. בגלל ריבוי הדעות ואי-הדיוק בחלק מהדיווחים אני מעדיף להימנע מלהכניס את ראשי בשאלה זו.

כוח צפייה נבואי המאדיר את גדולתו, אך בה בעת הופכת את הכרעותיו לבלתי-נסבלות במישור האנושי והמנהיגותי.

נספח: מתוך תיאור הרגעים לפני מותו, מאת הרב אפרים אשרי, עד ראייה



ארשת פניו של הרב אלחנן הביעה רצינות אך שידרה גיליות, ובדיבורו לא הורגש שום שינוי במובן של הסתגרות אישית. הוא אפילו לא ניסה להיפרד מעל בנו ר' נפתלי, אלא כל כולו היה מכוון באותם רגעים לטובת הכלל. וכך אמר (הדברים מתורגמים): "במרומים מחשיבים אותנו כנראה כצדיקים, שכן נבחרנו לכפר בגופותינו על עם ישראל.

משום כך אנחנו חייבים לחזור בתשובה שלמה ומיד... הזמן קצר. הדרך למבצר התשיעי (מקום שבו נטבחו קדושי סלובודקא-קובנא) קרובה, ועלינו לדעת כי על ידי התשובה הקרבן שלנו יעלה יותר לרצון. אסור שתעלה בראשנו איזושהי מחשבת פסול חס וחלילה, שהרי היא כפיגול ופוסלת את הקרבן. אנו מקיימים עתה את המצוה הגדולה ביותר ועל פי הנאמר: 'באש הצתה ובאש אתה עתיד לבנותה'. האש היוקדת על גופותינו היא האש שתחזור ותקים מחדש את בית ישראל" (הרב אפרים אשרי, שו"ת ממעמקים ח"ב סימן קע"ז)..

* * * * *
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולרב תמיר גרנות, תשס"ז *
* עורך: בעז קלוש *
* * * * *
* בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* * * * *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דוא"ל: office@etzion.org.il *
* * * * *

שיעור 3: דעת תורה ואמונת חכמים – תפיסת ההיסטוריה בעולם החרדי בעקבות השואה

פתיחה

בשיעור שעבר הצגנו דברים שאמר וכתב הרב אלחנן וסרמן לפני השואה. לדבריו, לכל סטואציה היסטורית יש מקור בכתובים המתייחס אליה; עמדותינו מתגבשות מתוך מבט תורני-הלכתי, ובתקופת הגלות, שעודנו שרויים בה, אנו נתבעים לתשובה ותלמוד תורה, בין בשעת רצון ובין בשעת פורענות ח"ו.

כבר בעיצומה של מלח"ע השנייה החלו להתעורר תהיות על אודות דרך הנהגתם של רוב גדולי ישראל, שקראו להישאר באירופה, או למצער לא פעלו למען עלייה לארץ ישראל. תהיות מסוג זה, וודאי דברי ביקורת ישירים, אינם פשוטים כלל ועיקר במציאות הדתית-חברתית החרדית.

בחודשים האחרונים אנו עוסקים באחריותה של מנהיגות המדינה לכישלון היחסי במלחמת לבנון השנייה. עבורנו, כישלון המנהיגות איננו שבר תרבותי ואפילו לא אכזבה גדולה; זוהי שאלה במישור קונקרטי מאוד – דרך התנהלותם ואישיותם של המנהיגים שאנו רוצים שינהיגו אותנו בשנים הבאות. ההכרה בטעות או בכישלון של מנהיג פוליטי היא חלק בלתי-נפרד משיטת הממשל וההנהגה במדינות דמוקרטיות.

בחברה החרדית¹ שונה המצב בתכלית. המנהיגות הרבנית, כמו מנהיגותם של ראשי הישיבות או האדמו"רים למשל, אינה מנהיגות מטעם עצמה. הכוונתם של גדולי ישראל – הרי 'דעת תורה' היא! 'דעת תורה' – יש במשמעה שההכרעה איננה נשענת על בינת אנוש, כי אם על חילוק ההוראה האמתית מהתורה ומחז"ל, וממילא חילוק רצון ה', כפי שבא לידי ביטוי בדברי ה'חפץ חיים' שציטטנו בשיעור הקודם. יהודי הרוצה לנהוג על פי רצון ה', ידע אותו מפייה של גדולי ישראל. אם מחליט יהודי, למשל, אם להישאר באירופה או להגר לאמריקה או לעלות לארץ על דעת עצמו, לאורם של שיקולי אנוש רגילים, מעיד הוא בכך על עצמו שהתנהגותו חילונית. הנורמה היא לפעול לפי דעתם של גדולי התורה, ובבסיסה מונחת האמונה שדעתם בוודאי צודקת – מכוח חכמתם ולמדנותם, מכוח צדיקותם, ומכוח רוח הקודש המנחה אותם וסייעתא דשמיא שיש להם.

אלא שכל החלטה אנושית ביחס למציאות יכולה, בסופו של דבר, לעמוד במבחן המציאות. אם מקבל אדם עצה מרב להשקיע ממון בעסק מסוים והעסק נכשל לחלוטין, עשוי הוא לשאול את עצמו: האם האמונה בדברי רבי כנכונים

בהחלט היא מוצדקת? ולענייננו: ב-1944 כבר היה ברור לחלוטין שיהדות אירופה הושמדה כמעט כליל, ולא ייוותרו בה חיים יהודיים; ומאידך, היישוב היהודי הקטן בארץ ישראל ניצל, ונותר כמעט ללא פגע. אם קיים רגע כלשהו בתולדות ישראל שניתן לומר עליו כי מעבדת ההיסטוריה סיפקה בו הוכחה חותכת לצדקתה של דרך אידאולוגית, הרי שזהו הרגע: מי שקרא לעלייה – צדק; ומי שקרא להישאר באירופה טעה, ושמא אף גרוע מכך – יש לו אחריות בשוגג לתוצאות הנוראות.

שאלה זו הופנתה כבר ב-1944 לרב דסלר, מבעלי המוסר והאידאולוגים הבולטים של היהדות החרדית מאז ועד היום, ומי שהיה בסוף ימיו מקורב מאוד לרב כהנמן מפוניבז' ולחזון אי"ש.

אמונת חכמים והיסטוריה על פי הרב דסלר

ביוגרפיה

הרב אליהו אליעזר (לייזר) דסלר (1892-1953), מגדולי בעלי המוסר במאה ה-20, נולד בליפאיה שבלטביה לסוחר עצים מצליח בהומל ותלמידו של אחד מגדולי תנועת המוסר, ר' שמחה זיסל זיו. עד גיל 14 למד מפי מורים פרטיים. לאחר מכן למד בישיבת קלם אצל הרב צבי הירש ברוידה, בנו של מייסד הישיבה, ומאז ראה עצמו כבן טיפוחיה של ישיבה זו. בקלם נודע כעילוי, ובהמשך הוסמך לרבנות בידי דודו, הרב חיים עוזר גרודז'נסקי, מנהיגה הרוחני של יהדות ליטא (אגב, ר' חיים עוזר לא נהג להסמך איש, ומעשה נדיר זה מעיד על חיבתו היתרה לאחייו). ב-1920 נשא לאישה את בלומה, ניתנו של הסבא מקלם.



הרב דסלר סירב להצעה לשמש כדיין בוויילנה, והצטרף לאחיו בעסקיו. ב-1928, לאחר מות אמו החורגת, נאלץ

1 כמו שהערתי בשיעור הראשון, אני משתמש במונח 'חרדי' שלא במובנו הצר המקובל כיום. חלק מטענותיי כאן נכון בהחלט גם ליחסים הפנימיים בין תלמידים לרבניהם בציונות הדתית, ואכמ"ל.

החיים, אף שכבר היה אז בר מינן שלוש שנים, ה"ד. הבה נקרא את תשובתו של הרב דסלר:

קודם כל דבר אומר למר, כי איזה מהגאונים הללו זכיתי לדעת פנים, וראיתם באסיפות בעניני כלל ישראל, כמו החפץ חיים זצ"ל, הגר"ח מברסק זצ"ל והגאון ר' חיים עוזר זצ"ל, ואוכל לומר לו נאמנה, כי אפילו להשגת פעוטים שכמותנו הן היתה פקחותם מבהלת, ועומק שכלם היה יורד ונוקב עד התהום ממש; ולא היתה שום אפשרות לאדם שכמותנו לעמוד על סוף דעת בהירות הבנתם. זאת ועוד אחרת: מי שראה אסיפותיהם, ראה בחוש כי, על כל פנים בשעה שחשבו מחשבותיהם והתעמקו בדעתם לשם שמים בעניני כלל ישראל, היה המראה נורא, לראות את גודל ועומק הרגשת האחריות שהיתה על פניהם, באופן שמי שלא ראה את זאת לא ראה הרגשת אחריות מימיו, וכל מי שזכה לעמוד לפניו בשעה כזו, היה ברור לו שראה שכינה שורה במעשה ידיהם, וכי רוח הקודש שרתה בחבורתם. ממש ראוי לומר 'המבדיל בין קודש לחול' על ההבדל שבין אסיפותיהם לבין האסיפות שאנו מורגלים בהן. מסתמא יודע כבודו את ד' ר' אלחנן שליט"א³ מה שמספר מגבורות רבו החפץ חיים זצ"ל. ידע נא כבודו, כי רבנו אלחנן גדול מאד הוא ממש, וגם את דבריו אין לדחות וכל שכן לבטל, אפילו מפני מה שאנו הפעוטים חושבים שנראה בחוש. וכבר אמרו לנו חז"ל לשמוע לדברי חכמים אפילו אומרים לנו על שמאל שהיא ימין, ולא לומר ח"ו, שבודאי טעו מפני שאנכי הקטנטן רואה בחוש את טעותם, אלא החוש שלי בטל ומבוטל הוא כעפרא דארעא כלפי בהירות שכלם וסייעתא דשמיא שלהם. הן אין בית דין יכול לבטל בית דין אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין, ובלי זה, קרוב הוא אשר מה שידמו שהוא חוש אינו אלא דמיון ורעות רוח. זוהי דעת התורה בגדר אמונת חכמים.³

תשובתו של הרב דסלר בולטת בטון התוקפני שלה, שאינו אופייני לכתבתו בדרך כלל. את עיקר המאמץ הוא משקיע בתיאור גדלותם וצדקותם של גדולי ישראל כמו החפץ חיים, ר' חיים עוזר גרודז'נסקי או הרב אלחנן וסרמן, ששללו את העלייה לארץ עם הציונות. מכוח גדלותם, אין הוראותיהם כמנהיגים נתפסות כהוראות של מנהיגות אנושית, אלא 'רוח הקודש בקרבם'. זאת אומרת: בכניסת גדולי ישראל שדבר ה' בפייהם – לא תיתכן טעות.⁴

מה שאין בתשובה זו הוא ניסיון להגן על העמדה עצמה, או למצער, לפרש את המאורעות באופן שיתאים לאידאולוגיה

לנסוע עם אביו לאנגליה לטיפול רפואי. שם נתמנה לרב, ומאז לא שב עוד לליטא. אשתו ובתו נותרו בליטא, והן הצטרפו אליו רק כעבור שלוש שנים. הוא שימש כרב בעיקר באיסט אנד ובדלסטון, שם פתח ישיבה ולימד באופן אישי את ילדי משפחת ששון מבומביי.

ספרו הקלסי של הרב דסלר, מכתב מאליהו, כולל חמישה כרכים של שיחות ומכתבי מוסר המגלים עמקות נפשית ומחשבתית, בקיאות רחבה בספרות התורנית על רבדיה השונים, ובכללם קבלה, ואף ידיעה כלשהי בפילוסופיה כללית.

בתחילת שנות ה-40' הצטרף כמנהיג רוחני לכולל שנוסד בגייטסהד, שם מצא פוטנציאל גדול יותר מאשר בלונדון להשפיע על הצעירים, כמו גם אפשרות להעמקה יתרה ברמה ישיבתית בלימודי הגמרא. הרב דסלר השקיע רבות בפיתוח הכולל, הן בתכנית לימודיו הן בצד הפיננסי.

בסוף שנות ה-40' נענה להזמנת הרב יוסף שלמה כהנמן לכהן כמשגיח רוחני בישיבת פוניבז', ואף שם הצליח מאוד: שיחות המוסר שלו הלהיבו צעירים רבים, והשפעתו על תלמידיו והדוגמה האישית שנתן היו עצומים.

נפטר בפתאומיות מהתקף לב בכ"ד בטבת ה'תשי"ד (1953).

אמונת חכמים ושלילת הביקורת ההיסטורית

מכתבו של הרב דסלר בדבר אמונת חכמים נפתח בביקורת כלפי השואל:

מתוך דברי כבודו אני רואה שסובר, כי כל גדולי ישראל אשר מעשיהם היו לשם שמים, וגאוני השכל ואדירי הצדקות גם יחד, אשר בלי ספק בכל משפטיהם ופסקי דיניהם היה ה' נצב בעדת א-ל, כמו בדור העבר החפץ חיים ז"ל, והגאון ר' חיים עוזר ז"ל, והגאון ר' חיים בריסקער ז"ל, והגאון ר' ברוך בער ז"ל, ועוד ועוד, אשר קטנם גדולה מהשגתנו, ומה בדור שלפניהם, כגאון ישראל וקדושו רבינו ישראל מסלנט זצוק"ל, ושאר גאוני וצדיקי דורו שנלוו אליו, כולם יטעו טעות גמורה – ח"ו. לא תהא כזאת בישראל. אסור לשמוע דברים כאלה, וכל שכן לאמרם. אם לא שהבנתי אשר שמע מאחרים, הנקראים בני תורה ומבעטים ברבותיהם ומחללים ה', דברים כאלה, כי אז לא הייתי משיב לו כלום; אך בידעי כי לבבו ישר, אלא שמבחוץ הגיעו לו מליצות כאלה, על כן, בצירוף גודל ידידותנו, אמרתי אשים לילה כיום, ואשיב לו דברים ברורים.²

מפתיחת הדברים נוכל לשער את תוכן השאלה שהופנתה לרב דסלר. היות שהמכתב הוא משנת 1944, ברור שהשאלה טעונה ובווערת עד מאוד, שכן באותה עת השמדת היהודים בעיצומה. אמנם הידיעות על המתרחש באירופה כבר החלו לזרום, אך ממקומות רבים טרם הגיע מידע מדויק. כך למשל מכונה הרב אלחנן וסרמן בהמשך המכתב בברכת

(* הגאון ההוא ה"ד, היה אז בחזקת חי.

3 שם.

4 החלק השני של התשובה מוקדש לדרשה על מגילת אסתר, שמטרתה להדגים את קוצר הראייה ההיסטורית הרוחני שלנו, ולפתוח את האפשרות שיום אחד ייווכחו השואל ושכמותו רטרופקטיבית כי גדולי ישראל צדקו והציונים טעו.

העמדה שמנגד, המקובלת יותר במחשבה הדתית היהודית, תטען שהכרעות דתיות נוגעות גם למציאות ולהיסטוריה – אך עמדה זו מודה שגם טעות אפשרית! לדוגמה: אם רבי עקיבא מבקר את רבן יוחנן בן זכאי על שיקול דעתו בזמן המרד הגדול וסובר שהיה עליו לבקש מאספסינוס את ירושלים, ולא רק את יבנה, הרי שהוא סבור כי רבן יוחנן בן זכאי טעה; וכך גם באשר לרבי עקיבא עצמו, שניתן לראות את תמיכתו בבר כוכבא כטעות.

ואולם, אם האמונה בדברי חכמים היא בלתי-מותנית, כפי שטוען הרב דסלר, והם אינם יכולים לטעות, ולכן גם אין צורך להגן עליהם במישור הניתוח ההיסטורי, נגיע לתוצאה מרחיקת לכת: למנהיגות הדתית יש סמכות גורפת להורות בכל הסוגיות שבמציאות ובהיסטוריה, אך אין חלה עליה שום ביקורת – ולכאורה גם לא ביקורת עצמית. אם הכול כבר כתוב בתורה שבכתב או שבעל פה, ואם דעת תורה ביחס להיסטוריה מוגנת מטעות, כי אז מוכרחה להתפתח השקפת עולם שמרנית במיוחד, מפני שהיא חסרה שני תנאים הכרחיים להתחדשות:

א. מקורות רוחניים ואינטלקטואליים משתנים ומגוונים;

ב. ביקורת עצמית.

הכיוון שמסמן כאן הרב דסלר יכול להסביר היטב את תהליך שיקומו של עולם הישיבות, ובמידה מסוימת גם של העולם החסידי. שני חלקים אלה של העולם החרדי חרבו כמעט לחלוטין בשואה, אך החלו לעבור תהליך שיקום כבר סמוך מאוד אליה. וכיצד לשקם? לו גרמה השואה לחשיבה אידאולוגית מחודשת, למחשבה שנייה, לשינוי תאולוגי או לשינוי אחר – יש להניח שמראה פניה של החברה החרדית היה שונה. ואולם, התפיסה שאשררה את העמדות שקדמו לשואה ולא הניחה מקום לחשיבה חדשה, הולידה בעצם את ההנחה שלאחר הפורענות הגדולה מצווה עלינו לבנות את מה שנחרב: לו היה הדבר אפשרי, אולי אפילו בפולין; אי אפשר, שיהיה בארץ ישראל... כלומר: החברה החדשה נבנתה בדיוק על פי הדגם של החברה הישנה, ואם יש שינויים – הם נובעים מאילוצים או ממקרה, ואינם מכוונים. הנהגת גדולי התורה, הישיבות כמסוד מרכזי, החצרות החסידיות, הקהילה החרדית החזקה והסגורה, שלילת המודרנה ושלילת הציונות, עמדה פסיבית כלפי ההיסטוריה – כל העקרונות הישנים הללו אושרו מחדש אחרי השואה ולמרות היותה. מן העמדה שמייצג הרב דסלר לא יכלה שלילת הגלות לעלות כמסקנה של השואה; אף לא יכלה לצאת קריאה בנוסח הציוני "לא ניתן לכך לקרות שוב"; וגם לא יכול היה להתחולל שינוי ערכים דרמטי.

ביטוי עז לכיוון מחשבה זה עלה בדברים שאמר הרב יצחק הוטנר זצ"ל, בעל "פחד יצחק", בכנס הפתיחה של מגמת השואה בסמינר בית יעקב, הלוא הוא הסמינר החרדי לבנות. הרב הוטנר הקדיש את דבריו ליחס הדתי הנכון לשואה, וקרא להימנע משימוש במילה 'שואה' ביחס לחורבן יהדות אירופה האחרון. לטענתו, זוהי מילה ציונית, המבטאת את תפיסת האירועים כשונים מכל מה שהיה עד כה וכמחייבים שינוי בהשקפת עולם. עבורנו, אמר הרב

החרדית האנטי-ציונית.⁵ אמנם הדברים נכתבו בעיצומה של המלחמה, ולא הייתה לרב דסלר פרספקטיבה, אך עמוק מכך: עיקר טענתו היא שאמונה דתית, וגם הנגזר ממנה – קרי: השקפת עולם דתית מסוימת שמקורה במנהיגות הדתית – אינה ניתנת להפרכה מכוח הניסיון ההיסטורי. הווה אומר: המתודולוגיה הכמו-אמפיריציסטית, המנסה לבקר עיקרי השקפה ואמונה לאור העובדות ההיסטוריות ("החוש"), איננה נכונה ביחס לאידאולוגיה דתית.

בניסוח לא-דרשני ניתן להציג את עמדתו של הרב דסלר כדלהלן. אידאולוגיה דתית, אין מקורה בניסיון ההיסטורי, אלא היא ביטוי לשיקול דעתם של תלמידי חכמים על פי התורה. שיקול דעת זה הוא א-פריורי, אף שמשפטיו סינתטיים, כלומר: אף שההיגדים של אידאולוגיה דתית חלים על המציאות (סינתטיים) – אין הם נגזרים ממנה (אפריוריים). הניסיון לערער את הביטחון באמונת החכמים מכוח ההתרחשות ההיסטורית הוא, אם כן, שגוי מתודולוגית. תשובתו זו של הרב דסלר נכונה לגבי מנהיגות דתית חסידית כמתנגדת, שהרי בענייני אידאולוגיה אין הבדל של ממש בין סמכותה של המנהיגות הליטאית ובין זו של המנהיגות החסידית.

אמנם המו"לים של הספר לא התאפקו מלהיכנס למישור ההיסטורי והוסיפו שם בהערה כי השואל התכוון להצלת ארץ ישראל בקרב אל-עלמין, וכי הניצחון בקרב זה על רומל (מפקד הדיוויזיה הנאצית באפריקה) הושג בדרך נס, ושום אסטרטג לא יכול לצפותו. דא עקא, שבהתלהבותם שתו עצמם 'עדים עוינים', שהרי טענתם כאילו מדובר באירוע נסי רק מחזקת את הממד הדתי של הטענה הציונית הדתית, שאכן חפץ הא-ל בארץ ישראל וביישובה, ולא בגלות אירופה, ולכן רק שם הייתה הצלה.

שמרנות דתית אחרי השואה

השאלה מעידה על תהיות אופייניות שעלו בציבור החרדי אחרי השואה – שבמקרה זה הופנו פנימה, ולא הופיעו כהטחה או עזיבה. התשובה היא ניסיון לבלום תהליך של הפיכת השואה מנוף לשינוי אידאולוגי.

חששו הגדול של הרב דסלר הוא מהתרסקות מעמדם של גדולי ישראל כמנהיגי האומה. מחשבה נוספת על דבריו אלו תחשוף את משמעותם הרדיקלית.

דת אינה חייבת לעסוק בהיסטוריה ובאידאולוגיה. יכולה להיות עמדה דתית שתגרוס כי למנהיגים דתיים אין מה לומר בשאלות של מדיניות או היסטוריה; הם יכולים ליעץ בענייני תפילה, תשובה, מידות או מנהג, אך לא בשאלות הנוגעות למציאות ודורשות שיפוט ביחס אליה. עמדה שכזו יכולה להניח שאין טעות דתית, מפני שהדת אינה נפגשת עם המציאות, וממילא אנשי דת תמיד צודקים, שכן הם אינם עוסקים במה שיכול להיחשב כטעות.

5 כפי שפירש למשל הרב יואל משה טייטלבוים מסטמר בחיבורו האנטי-ציוני "יואל משה", ברקלין תשכ"א.

2. סוגיית קידוש ה' בשואה היא סבוכה ועמוקה מן הבחינה ההלכתית והעיונית-מחשבתית גם יחד. העמדת קידוש ה' כמוטו המרכזי של הזיכרון נתקלת בבעיה לא פשוטה: בידי רוב הנרצחים לא ניתנה כלל הבררה אם לקדש שם שמים אם לאו, שהרי תורת הגזע הנאצית חייבה הריגת יהודים בכל מקרה. היש משמעות לקידוש ה' כאשר אין בחירה בין מוות לשם שמים ובין חיים על ידי טבילה לנצרות וכיו"ב?

לקראת השיעור הבא: ובכל זאת – חשיבה מחדש

הדברים שכתבנו כאן משקפים לענ"ד מגמה מרכזית בהווה ובתפיסה החרדית, אך לא יהיה נכון להציגם כאופן התגובה היחיד. אפילו אצל הרב דסלר עצמו מצינו מחשבה חדשה כמה שנים מאוחר יותר, עם קום המדינה. נפתח אפוא את השיעור הבא בדבריו הנוספים של הרב דסלר, ואחר כך נדון במשנת סטמר ובחיבור "ויואל משה".

 * כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולרב תמיר גרנות, תשס"ז *
 * עורך: בעז קלוש *
 * ***** *
 * בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *
 * האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
 * האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
 * *
 * משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
 * דואר: office@etzion.org.il *
 * ***** *

הוטנר, היו גזרות תתנ"ו, היו גזרות ת"ח-ת"ט – ועכשיו יש גם גזרות ת"ש-תש"ה. כל אלו הם חלק מן ההיסטוריה של הסבל היהודי, שהוא תוצאה של גזרת הגלות – "ומפני חטאינו גלינו מארצנו". מדוע, אם כן, יש להפוך את השואה לנושא לימודי? לא מפני שהיא גורמת לשינוי בהשקפותינו, כבמחנה הציוני, אלא כדי לזכור את אמונתם ומסירות נפשם של ההולכים למות על קידוש ה' ובכך להנציח את זכרם וללכת לאורם, וכדי שנתחזק בהכרה שיש לבנות מחדש, רוחנית ומעשית, את מה שהיה לאבותינו ונחרב.

משמעות זו של זיכרון השואה היא משמעות מרכזית במציאות החרדית דהיום, והיא מאפיינת את הלך החשיבה המרכזי של גדולי הציבור: השואה לא יצרה משבר רוחני כי אם אבדן. כך למשל כותב הרב דסלר לתלמידיו:

דבר אחד פשוט, בלי שום חידוש, ארשום בכאן, שימו לבבכם בנים חביבים, ושמעוני היטב. לא ככל הדורות דורנו. דור חורבן הוא. בעווננו, האם נבין מהו דור חורבן? – לא. – לא נבין ולא נשיג. גם לא נאמין כי אפשר הוא. אבל... הרי כן הוא באמת. העושר שהיה לנו – חרב ואיננו...! למרות אשר ציור העבר העשיר עודנו כמו חי לנוכח עינינו – אינו אלא עבר המתרחק והולך, אבל בהוה – הרי איננו... ההוה ריקן! אותו העושר הרוחני, אותו אויר הישיבה, אותה השאיפה האמיתית, אותה הלומדות, אותה יראת שמים, אותה הלבביות – הלא כל אלה אינן עוד עמנו... אינן! קדושינו הלכו למנוחות עולם, למקום אשר לא ישיגם עוד החורבן! אבל הלא הקדושה הצטרפה עמהם במותם, גם הלבביות מתה עמהם. – הלכה שכינה מקרבנו... בנינו לא יראוה אצלינו; ואם נספר להם מאת אשר ראינו אנו, מאת אשר בו חיינו, – אך סיפור יהי אצלם ולא מציאות. אנו הלא ראינו עדיין את גילוי השכינה שבלבבות – אבל הם איך יראוהו?

סיכום ביניים

על פי הרב דסלר ורבים ממנהיגי היהדות החרדית, מתמקד זיכרון השואה בשני נושאים מרכזיים:

- לפני השואה – זיכרון העולם שנחרב, היהדות שהייתה;
 - בשואה – הנצחת קידוש ה' של הנרצחים.
- המסקנה האידאולוגית והאופרטיבית מן השואה היא שיש להקים מחדש את מה שנחרב – בחומר וברוח.
- שתי שאלות אזורק כרגע לחלל האוויר, ונחזור אליהן בע"ה בפעם אחרת:
1. לבד מלימוד השואה, המתקיים בעיקר אצל בנות בית יעקב, כיצד זוכרים בכלל הציבור החרדי את השואה? האם יש טקסים? מה היחס לתפילות?

שיעור 4: תפיסת הגאולה והשואה בהגות החרדית הרדיקלית

הרמזים מלעילא ונאחוז בהארה לשוב בתשובה
[גמורה] (מכתב מאליהו, חלק ד עמ' 124).

כידוע, גדולי ישראל נחלקו באשר למשמעות האמנציפציה. היו גדולים כחז"ם סופר בהונגריה, רצ"א מדינוב בגליציה ורש"ז מלאדי ברוסיה הלבנה, אשר דחו את האמנציפציה, בהכרה שהיא תביא לעזיבת הדת ולהתבוללות. לעומתם, ראה בה רש"י הירש בגרמניה מקור ברכה, מפני שהתייחס להשכלה עצמה כאל מקור ברכה רוחני לעם ישראל, ולא כאל איום רוחני. והיו גם גדולים דוגמת המגיד מקוז'ניץ בין החסידים ור' יעקב אטלינגר מאלטונה שבגרמניה, שראו בעצם ההטבה במצב היהודים חסד א-ל שאין סיבה להתנגד לו. בדברי הרב דסלר הנ"ל יש כמובן סטייה מקו ההתנגדות והדחייה, קו שברבות הימים ייצג אותו גם ר' אלחנן וסרמן, ואשר עליו למדנו בשיעור הקודם.

אלא שהרב דסלר צועד צעד נוסף וקובע כי האמנציפציה היא חסד א-לוהי המכין את הגאולה השלמה, כלומר: יש לראותה כחלק מהתפתחות חיובית בהיסטוריה, המתקדמת לקראת גאולת ישראל. מאה שנים לפניו כתב דברים ברוח דומה הרב צבי הירש קלישר, המסביר בספרו "דרישת ציון" כי האמנציפציה אינה, כפי שחושבים המשכילים, שער להתמזגות היהודים במדינותיהם באירופה, כי אם פלטפורמה ליצירת תנאים פוליטיים שיאפשרו לעם ישראל לפעול, מול האומות ובתוך עצמו גם יחד, לקידום מהלך של התעוררות לאומית. בדבריו אלו בישר הרב קלישר כי דוע את השיטה הציונית. הרב דסלר ממשיך את תפיסתו של הרב קלישר בעצם ההוראה על החיוב שבאמנציפציה כשלב לקראת הגאולה, אך הוא איננו מוכן להסיק את המסקנה שהסיק קודמו: בעוד שהרב קלישר סבר כי ההמשך הנכון לברכת ה' שבאמנציפציה הוא פעולה מעשית בכלים פוליטיים וכלכליים למען גאולת ישראל, טוען הרב דסלר כי המצב הנוח שיצר השינוי עבור הקיום היהודי אמור היה לשמש להתפתחות והתעלות רוחנית פנימית, כדי שנהיה מוכנים וראויים לגאולה. הבנת האמנציפציה כהזדמנות להיטמעות בגויים אינה מלמדת רטרואקטיבית על משמעותה השלילית של האמנציפציה, אלא היא החמצה הרת אסון, מפני שבעקבותיה נתגלגלה השואה.

גם את המדינה שקמה סמוך לכתיבת דבריו רואה הרב דסלר כחסד מחדש ה', שעלינו להגיב אליו בתשובה ובמעשים טובים. אין בדבריו משום שינוי אידאולוגי, שהרי מסקנתו מהתבוננות זו היא בסופו של דבר שמרנית: יש להתעלות בתשובה ובתורה וכו'. ברם, יש בהם מבט חדש – שמה: תפיסה היסטורית חדשה – הרואה בעת החדשה התקדמות משמעותית לקראת הגאולה, הן בתהליכים של הענקת זכויות ליהודים באירופה מסוף המאה ה"ח ואילך הן בהקמת המדינה.

א. מבט אחר אצל הרב דסלר

את השיעור הקודם סיימנו בכך שלמרות עמדתו השמרנית, המתנגדת לחידוש או לביקורת אידאולוגית, מצאנו אצל הרב דסלר גם התבוננות מחודשת על ההיסטוריה של עם ישראל בעת החדשה, לקראת השואה ולאחריה – אף שהוא איננו מודה, כמובן, בחידוש שבדבריו:

טוּד תְּקוּפָתוֹ

אנו משתוממים על החורבן הנורא שפקדנו בדורנו, ואנו שואלים לעצמנו, על מה עשה ה' ככה... מה חרי האף הגדול הזה. אבל נתבונן נא. כל התקופה שקדמה לחורבן היתה זמן הקלת שעבוד הגלות מעל עם ישראל. עוד לפני מאה וחמשים שנה היה כלל ישראל כמנועים ומתועבים בין יושבי תבל, ורק בדורות האחרונים התחילו הגויים להקל עולינו ולהתחיל להשוות את זכויותינו ודינינו למצבם הם; וכך התחילה תקופת ה'אמנציפציה'. ובשנים האחרונות כבר התחילו לדבר אודות ארץ ישראל ועל אפשרות נתינתה לנו למקום מושב ומנוחה. אותם הגויים אשר מלפנים היינו אצלם ללעג ובוז ונחשבנו בעיניהם כפחותים שבפחותים, והרי גם אצלם ארץ ישראל היא ארץ קדושה, ועם כל זאת נתן ה' בלבם לחשוב שיתנוה לנו.

ברור הוא שתקופת האמנציפציה היתה מזומנת מאת הש"ת לשמש לנו הכנה לביאת המשיח, ולצורך זה הוקל עול הגלות מעלינו. כי ההכנה לימות המשיח דורשת מאתנו עבודה רוחנית רבה כדי להגיע למדרגת הגאולה, ומצב של צרות תכופות והשפלות תדירות אינו מסוגל להשגת דחף העלייה הנדרש. נמצא שההארה החדשה הזאת וההקלה במצבנו באו כדי שנשתמש בהן לצורכי הקדושה. וכיון שהפכנו את המטרה ובמקום להכיר את הרמז מלמעלה להתכונן לגאולה מתוך שמחה והרחבת הדעת, השתמשנו במצב החדש להתערב בגויים וללמוד ממעשיהם, הרי ארבה לנו הסכנה הידועה של הכנה לקדושה שאינה באה אל תכליתה, כמו שביארנו לעיל. (וזה שלא היה החורבן אלא עכשיו אף שתהליך ההתבוללות היה הולך וגובר כבר זמן ארוך, הוא מפני שהקב"ה מאריך אפו ואינו מביא את הפורענות אלא לאחר שנתמלאה הסאה ואין עוד תקוה שההשפעה תביא לידי תיקון. וכן מצינו במקדש ראשון שעמד זמן רב ועדיין היו בו עשרה נסים אף לאחר שהעמיד מנשה צלם בהיכל) [ואם לאחר החורבן הנורא ממשמשת ובאה שוב תקופה של חסד, אל לנו לשנות באולתנו אלא נכיר את

מקום להשקפה שמעשים ארציים של פוליטיקה והתיישבות יכולים להיות תגובה דתית לגיטימית או רצויה.

המתנגד העז ביותר שקם לתפיסת הגאולה הציונית היה ר' יואל (יואליש) משה טייטלבוים, משקמה ואדמו"רה של החסידות הסאטמרית, ומנהיג העדה החרדית בירושלים במשך 30 השנים שאחרי השואה.

הוא נולד בסיגט שבהונגריה לרבי חנניה יום-טוב ליפא, בעל ספר קדושת יום טוב. משמת אביו, התיישב בעיירה סאטמר שבטרנסילבניה. הוא הוסמך לרבנות, ובהיותו בן 24 התקבל למשרת הרב באורשיווא שברוסיה הקרפטית. בשנת 1929 נבחר לרבנות בסאטמר, שם פיתח את הקהילה, ובכך קנה לו שם טוב בציבור החרדי בהונגריה.



לאחר כיבוש הונגריה בידי הנאצים הוברח על ידי חסידיו לקלוזנבורג, שם נאסר והועבר לגטו. בסופו של דבר ניצל על ידי רכבת ההצלה של קסטנר, אך רבים מחסידיו נספו. בעקבות זאת ספג ביקורת מחוגים ציוניים על שנטש את אנשיו בעת שהיו במצוקה ובסכנת חיים, ומחוגים חרדיים קנאים – על שהסכים להינצל בידי ציוני.

בשנת 1945 עלה לארץ ישראל, אך ב-1946 היגר לארה"ב, שם הקים קהילה חרדית שמרכזה היה ברובע ויליאמסבורג שבניו-יורק. הוא התקבל גם לרבה של העדה החרדית בירושלים.

ר' יואל הרחיב את מוסדותיו גם אל מחוץ לגבולות ויליאמסבורג וארה"ב. בשנת 1974 הוקמה באזור הררי מונרו, מרחק שעת נסיעה ומחצה מן העיר ניו-יורק, קריית יואל; כיום גרים בה כעשרת אלפי איש, ויש בה קרוב למאה בתי מדרש. רבות מקהילות סאטמר מחזיקות בתי שחיטה, מקוואות טהרה, מאפיות למצות לפסח ושירותים אחרים משל עצמן.²

2 הרבי מסאטמר לא הניח בנים אחריו, ולאחר מותו התפלגה החסידות. חלק מהחסידים מינו לאדמו"ר את רבי משה טייטלבוים – בנו של אחיו רבי חיים צבי, בעל "עצי חיים" – אשר הצליח לשמור על הקיים. בני פלג אחר, בגיבוי הרבנית אלטא פייגא, מיאנו לקבל עליהם אדמו"ר במקומו, ולימים קראו לעצמם "בני יואל".

דומני שיש לראות את דבריו גם בתוך ההקשר הרוחני והחברתי שבו היה שרוי בשנים הראשונות לקום המדינה. הרב דסלר היה מנהלה הרוחני של ישיבת פוניבז' בבני ברק, שבראשה עמד הרב מפוניבז', הרב יוסף שלמה כהנמן זצ"ל.¹ הרב כהנמן בירך על הקמת מדינת ישראל וראה בה סימן של אתערותא דלעילא לקראת הגאולה. הוא גם ציווה להניף בישיבתו את דגל ישראל, ואירח בה את מנהיגי המדינה. יש להניח שמבטו החיובי של הרב דסלר – מבט שלא מצאנו בדברי ה'חפץ חיים' או הרב וסרמן, שעל עמדותיהם הגן בלהט במכתבו על 'אמונת חכמים' – נובע מתחושת התרוממות הרוח שאפפה גם חלקים במנהיגות החרדית בשנים הראשונות לקום המדינה, ומקרבתו לרב כהנמן.



הרב יוסף שלמה כהנמן זצ"ל

הרב דסלר עצמו נפטר בשנת תשי"ד, ולכן קשה לדעת אם החזיק בדעתו או שינה אותה. בכתבים חרדיים מאוחרים יותר, נימה אוהדת כלפי האמנציפציה או המדינה, ובכלל ראייה חיובית ותהליכית של ההיסטוריה של עם ישראל בעת החדשה, אינן מקובלות.

ב. הרב יואל משה טייטלבוים מסאטמר

אי-הכוננות לשינוי אידאולוגי אצל הרב דסלר אינה רק תוצאה של שמרנות מחשבתית. תפיסת הגאולה שלו, המניחה גאולה בידי ה', באתערותא דלעילא, אינה משאירה

1 הרב יוסף שלמה כהנמן, ידוע גם בכינויו הרב מפוניבז' (1886 עד כ' באלול תשכ"ט, 1969): ראש ישיבת פוניבז' בליטא לפני השואה, ומייסדה וראשה הראשון בארץ לאחר השואה. הרב כהנמן נולד בעיר קוהל שבליטא. למד בישיבת טלז אצל ר' אליעזר גורדון ור' שמעון שקופ. לאחר מכן למד שנה בישיבת נובהרדוק, ושלוש שנים בישיבת ראדין אצל ה'חפץ חיים'. הוא נשא לאישה את בתו של הרב מוידז', ונבחר לרבה של אותה עיירה כשמונה חמיו לרב העיר וילקומיר. ב-1916 עמד בראשות הישיבה בגורדון, שם נודע כאיש ארגון מעולה, ומאז החל בהקמת ישיבות דומות. ב-1919, לאחר פטירת הרב יצחק רבינוביץ', מונה לרבה של פוניבז', ומיד הקים שם ישיבה בשם "אוהל יצחק", על שם הרב הקודם. בשנים 1923-1925 שימש כחבר בסיים הליטאי. בתפקידו הרבני בפוניבז' שימש עד לסיפוחה של ליטא לברית המועצות ב-1940. בזמן הכיבוש הגרמני שהה מחוץ לליטא בשליחות הצלה, וכך נמלט וניצל, ובאותה שנה עלה לארץ והתיישב בירושלים. ב-1944 החל, בסיועו של החזון אי"ש, בהקמת ישיבה בבני ברק על שם קהילתו שנכחדה. מבנה הקבע של הישיבה נשלם רק כעבור כעשר שנים, ויום חנוכתו נקבע לכ"ז בסיוון תשי"ג (10 ביוני 1953) – יום כניסת הנאצים לליטא.

ולפי מה שאכתוב אי"ה בפנים באורך יתבאר שיש בעצם הרעיון הזה של לקיחת ממשלה לישראל בעצמם לפני ביאת המשיח, מינות וכפירה בדרכי השי"ת, כי אך הוא ית"ש המשעבד והגואל, אפס בלתו ית"ש גואלנו לימות המשיח (ויאל משה ז).

מדוע גדולה כל כך התנגדותו של הרבי מסאטמר לציונות? נדייק: לעולם אין הוא מתייחס לציונות מצד אופייה החילוני. הדיון שלו הוא דווקא על התזה 'הדתית' של הציונות – התזה שהגאולה באה על ידי מעשה אנושי ארצי, כלומר: שהשינוי ההיסטורי הוא תוצאת מעשיהם של ישראל בהיסטוריה. ועוד, שאין קשר הכרחי בין השינוי הזה והצלחתו לבין המצב הרוחני של עם ישראל, כלומר: ייתכן שעם ישראל ייגאל כתוצאה מיזמתו הוא, אף שאיננו ראוי לכך מבחינה רוחנית, ועדיין אוחזים אנו במעשי אבותינו ואולי אף גרוע מכך.

נגד התפיסה הציונית על עמדותיה אלו, מעמיד הרבי מסאטמר את תפיסת הגאולה שלו, העומדת על שני עקרונות מנוגדים, כפי שנראה להלן.

א. הגאולה – בידי שמים

הבה נקרא יחד בפסקות הבאות כמה מטיעוניו בעניין זה:

וכבר הבאתי דברי חז"ל שאמרו על הכתוב 'ידוע תדע' (בראשית ט"ו, יא): 'ידוע שאני מפזרן, תדע שאני מכנסן, ידוע שאני משעבדן, תדע שאני גואלם' (בראשית רבה מד יח). ולכאורה יפלא מה שכפל הכתוב 'ידוע תדע' להזהיר את אברהם אבינו ע"ה בפרטיות על אלו הענינים של גלות וגאולה וקיבוץ גלויות שידע שהוא מהקב"ה, הלא המאמינים יודעים שגם בשאר דברים כל הנעשה הוא מהקב"ה והוא אחד מ"ג העיקרים לידע שהוא לבדו ית"ש עשה ועושה ויעשה לכל המעשים. וכתב הרמב"ן בסוף פרשת בא שאין לאדם חלק בתורת משה עד שנאמין בכל דבריו ומקרינו שכלם נסים אין בהם טבע ומנהגו של עולם בין ביחיד בין ברבים... ואם כן תימה מה שדרשו חז"ל ביתירא דקרא ד'ידוע תדע' דקאי בפרטיות על אלו הדברים של גלות וגאולה לידע שהם מהקב"ה, כאלו ח"ו בשאר ענינים אינו כן.

אבל האמת הברור הוא דבשאר ענינים אף שהכל הוא בהשגחה מכל מקום אמר הכתוב 'למען יברכך ה' א-לקיך בכל מעשה ידך אשר תעשה' (דברים י"ד, כט), שצריך שלא לישב בטל מלעשות, גם אמרו אין סומכין על הנס, וכתב הרמב"ן בסוף פרשת עקב בפסוק י"ג וזה לשונו: ודע כי הנסים לא יעשה לטובה או לרעה רק לצדיקים גמורים או לרשעים גמורים, אבל הבינונים כדרך מנהגו של עולם יעשה בהם טובה או רעה כדרכם וכעלילותם, עכ"ל. ומה שכתב בפרשת בא שהכל נסים, הכוונה שאף המלוכב בטבע הוא נסים נסתרים, אבל צריך לעשות כמנהגו של עולם. מה שאין כן בעיני הגאולה צריך לידע שאך הקב"ה הוא העושה ואין

ג. תפיסת הגאולה של הרבי מסאטמר

חיבורו של הרבי מסאטמר "ויאל משה" על תפיסת הגאולה ועל הציונות, הוא אולי החיבור התורני הנרחב והיסודי ביותר שכתב מי מגדולי ישראל בסוגיה הציונית, והוא אכן מקיף ומעמיק בהלכה ובאגדה גם יחד. משנתו האנטי-ציונית של הרבי מסאטמר רדיקלית במיוחד, והוא רואה בציונות אם כל חטאת. מובן שלא הוא המציא את ההתנגדות לציונות, אך גדולי ישראל בדורות שלפניו ראו בדרך כלל את ההשכלה כאויב הגדול ביותר של היהדות, ואת הציונות ראו בעיקר כטעות, או שזיהו אותה עם השכלה רדיקלית. לפנינו ייצגו עמדה דומה בחריפותה נגד הציונות אדמו"רי חב"ד (הרש"ב והרי"צ) מרוסיה והאדמו"ר ממנוקטש מהונגריה. אלא שהרבי מסאטמר עשה צעד נוסף במלחמתו בציונות: האשמתה בשואה. בספרו הוא מפתח טיעון השקפתי מורכב, שממנו עולה אשמתה הישירה של הציונות בהתרחשות השואה.

כדי להבין את עמדתו האנטי-ציונית, נציג תחילה את תפיסת הגאולה שלו, המייצגת כשלעצמה את התפיסה הרווחת בכלל הזרם החרדי. בפתיחת הספר פורס הרבי את טענתו העקרונית: כל דיון דתי בהיסטוריה חייב לעסוק בגורמים לאירוע שהתרחש; ומנקודת ראות דתית, הגורמים האמתיים יכולים להיות רק חטאים או מצוות. לאמור: הדיון בפורענות צריך להיות חיפוש החטאים שגרמו לה. וכך הוא קובע שם:

ועכשיו בדורנו זה אין צריכין לחפש ולבקש במטמונים את העון שהביא עלינו את הצרה הזאת, כי הוא גלוי ומפורש בדברי חז"ל, שהגידו לנו זאת בפירוש שלמדו מקראי שעל ידי העברה על השבועות שלא לעלות בחומה ושלא ידחקו את הקץ ח"ו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה. ובעונותינו הרבים כן היה, המינים והאפיקורסים עשו כל מיני השתדלות לעבור על השבועות הללו לעלות בחומה ולקח מעצמם ממשלה וחירות קודם הזמן, שזהו דחיקת הקץ, והמשיכו לבות רוב בני ישראל לרעיון הטמא הזה (ויאל משה, הקדמה).

וכמו כן היה בהעגל המר הזה של עשיית מלוכה טרם ביאת המשיח, שזה כמה שנים שהתחיל הרעיון הטמא הזה על ידי הציונים ונעשו פעולות נמרצות באופנים שונים לתכלית העברה על אותן השבועות, ובעונותינו הרבים רוב העם שבכל הכתות היו אמצעים לסייע לזה, כי גם מהכשרים שבישראל אף מאותן שלחמו הרבה עם הציונים עבור מעשיהם בהריסת הדת ומינות וכפירה ר"ל, אבל בעצם הרעיון הטמא שלהם של יציאה לחירות ועשיית מלוכה טרם ביאת המשיח, שזה הוא העיקר של השורש פורה ראש ולענה, בזה נתפסו הרבה כשרים מישראל, כי גדול כח היצר המסמא עינים בזה, ולא שמו על לבם, והיה סיוע לדבר הרע הזה מרוב העם, מהם במעשה ומהם בדיבור באופנים שונים ומשונים, אשר טח עיניהם מראות כי בנפשם הוא...

שאמרו על זה בגמרא עבודה זרה דף נ"ה ע"א 'הבא ליטמא פותחין לו', ונעשה להם אף נסים גדולים כמו שאמר הכתוב 'ובא אליך האות והמופת וגו' כי מנסה וגו' אתכם' (דברים י"ג, ג-ד). ועיין בספר חסידים סי' תתרנ"ד שאדם רע מצליח יותר כשעושה רע מבעושה טובה כדי לטורדו מן העולם הבא. ועיין מדרש תלפיות ענף הצלחה שהאריך בזה והביא שאם העוברים על החרם מצליחים הוא כדי ליפרע מהם אף על ההצלחה. ובימי בן כוזיבא ה' להם הצלחה נפלאה כמבואר במדרשי חכז"ל, והמשכה הצלחתם ט"ו שנה כמבואר בסדר הדורות, דמה שאמרו בגמרא שהי' ב' שנים ומחצה כווננו על בן כוזיבא האחרון, ולבסוף אחר כ"א שנה הי' אסון נורא ר"ל והרג רב מה שלא הי' בכל החורבנות שהי' לפניהם. וברא"ש מסכת ברכות פרק שלשה שאכלו סי' כ"ב והובא גם בבית יוסף סימן קפ"ט בברכת הטוב דקאי על הרוגי ביתר, אמרין בירושלמי (סוכה פ"ה ה"א): כשנחרבה ביתר נגדעה קרן ישראל ואינה עתידה לחזור עד שיבוא בן דוד, ולכן סמכוה אצל בונה ירושלים. והנה אנשי ביתר היו צדיקים גמורים כאשר הבאתי למעלה, ונגדעה על ידם קרן ישראל, כי מעשה דחיקת הקץ לפני זמנו רע ומר יותר מכל העבירות ואפילו החמורה שבחמורות שבכל התורה כולה. (שם).

החומרה שבדחיקת הקץ, כמו אצל אנשי ביתר למשל, נובעת כנראה גם מכך שהעדר הסבלנות כלפי הגאולה מוכיח שמטרת הגאולה אינה לשם שמים, כי אם לצורך הדיוט, קרי: רצונם של ישראל למלך, להשתחרר ממצוקותיהם וכדומה. מי שעושה לשם שמים, ימתין להופעת מלכות שמים, ולא יתגאה במעשי אדם.

ב. גאולה תלויה בתשובה

הגמרא בסנהדרין (צז ע"ב) מביאה מחלוקת תנאים: "רבי אליעזר אומר: אם ישראל עושין תשובה נגאלין, ואם לאו – אין נגאלין. אמר ליה רבי יהושע: אם אין עושין תשובה – אין נגאלין!! אלא הקב"ה מעמיד להן מלך שגזרותיו קשות כהמן, וישראל עושין תשובה ומחזירין למוטב".

הרבי מסאטמר מוכיח ממקומות רבים בנבואה ובחז"ל שתהליך הגאולה אינו יכול להתקדם ללא תשובת ישראל. כיצד, אם כן, תיתכן דעה כדעת ר' יהושע, שיש גאולה בלא תשובה? הרבי מפרש, על פי הרמב"ם בסוף הלכות מלכים, שרק משיח יכול לבוא בלא תשובה, אבל שאר התהליכים הקשורים בגאולה – דוגמת ממלכתיות, קיבוץ גלויות ובניין בית הבחירה – יכולים לבוא רק אחרי תשובה, ועל כך אין כלל מחלוקת, שכן לפי דבריו, מקראות מלאים הם בפרשת התשובה (דברים ל').

כמובן, לקביעה זו יש סיבה עמוקה: לא ייתכן שהגאולה תחרוג מהעיקרון על פיו מתנהגת ההיסטוריה כולה. התורה והנביאים לימדונו כי גורלו ההיסטורי של עם ישראל הוא פונקציה של התנהגותו הרוחנית – וכיצד ייתכן אפוא

לנו רשות לעשות מאומה אלא תשובה ומעשים טובים, ולכן טרח הכתוב לומר על זה 'ידוע תדע' שאין זה כשאר ענינים... (וינאל משה נח).

האמונה בהשגחת ה' המוחלטת היא מיסודות הדת. מבחינה זו, אין הבדל בין שאלת הגאולה לבין כל שאלה אחרת במציאות. הרבי מסאטמר מעלה את שאלת היחסים בין הביטחון וההשתדלות בכל מעשי האדם, ונוקט בעמדה הרווחת: אף שה' משגיח על הכול, מוטל על האדם להשתדל ולנהוג כפי מנהג העולם. העובדה שבמהלך הרגיל של החיים וההיסטוריה נראה העולם כאילו הוא נוהג על פי חוקיות טבעית, יוצרת את התנאים לקיום הניסיון האנושי, אם יעשה אדם הטוב והישר לפני ה' – אם לאו.

אבל כל זה נאמר עד לגאולה – ולא עד בכלל. מפני שזו בדיוק משמעותה ותכליתה של הגאולה, שהיא מגלה למפרע שכל מה שקרה בעולם נעשה על פי ה', וששלטונו בעולם הוא מוחלט – "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה י"ד, ט): הנוכחות האלוהית הנסתרת אמורה להפוך לנוכחות גלויה. יהודי המאמין בגאולה ומצפה לה, מוכיח שאף על פי שהוא נוהג בענייני העולם הזה הרגילים כמנהגו של עולם, אין זה מפני שאינו מאמין בהשגחת ה', אלא מפני שהתורה ציוותה כך, והראיה: אמונתו בגאולה והימנעותו מניסיון להשפיע עליה גם בעת סכנה. ברם, כאשר עושים יהודים מעשים ארציים כדי להיגאל, הם מורדים במלכות שמים משום שהם 'מגרשים' את הקב"ה מן המקום שבו צריכה מלכותו להופיע, ומיניה וביה הרי הם כופרים בשלטונו בעולם בכלל, שהרי אם על ידי הגאולה אין מלכותו ניכרת ואין בה צורך, ודאי שכך הוא ח"ו בעת קיומו ההיסטורי הרגיל של העולם. הציפייה הפסיבית לגאולה בידי שמים היא, אם כן, הביטוי העמוק ביותר לאמונה במלכות שמים, והזימה האקטיבית – כפירה בה.³

כיצד ייתכן שאותם כופרים במלכות שמים, הנוטלים את תהליך הגאולה לידיהם, מצליחים במעשיהם? מדוע אין ה' מונע זאת מהם? תשובתו של הרבי על כך פשוטה:

ואם רואים לפעמים איזה הצלחה בהלוקחים גאולה שלא כדת, אין זה אלא כמו הצלחת העבודה זרה,

3 במסגרת טיעוניו נגד דחיקת הקץ הציגונית מפתח הרבי גם תאוריה מעניינת של חיוב הגלות כשלוחות אל האומות, שיסודה, כך נדמה לי, במשל הזרע של ריה"ל, המפותח אצלו בתוספת משמעות, אך יש לה מקורות גם בקרב הוגים יהודים הומניסטיים כרש"ר הירש או הרמן כהן (שכמובן לא שאב מהם): "בגמרא תענית דף ג' ע"ב הוא קצת בלשון אחר שאמרו ז"ל: 'כי בארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאום ה' (זכריה ב', י) – מאי קאמר להו? אלימא הכי קאמר להו הקב"ה לישראל: דברתינכו בארבע רוחי דעלמא – אי הכי 'כארבע'?! 'ארבע' מיבעי ליה. אלא הכי קאמר: כשם שאי אפשר לעולם בלא רוחות, כך אי אפשר לעולם בלא ישראל'. ופירש"י ז"ל: 'שאין העולם מתקיים אלא בשביל ישראל, והכי אמר קרא: כי כד' רוחות השמים פרשתי אתכם לרוחות העולם כדי שיתקיים, שנאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת' (ירמיהו ל"ג, כה). ופירש בזה המהרש"א בעבודה זרה דף י' ע"ב שהכוונה הוא שעל ידי שפיזור את ישראל בד' רוחות העולם התפרסם בכל העולם אמונתו ותורתו, והוא קיומו של עולם שלא יחרב. ומשמע שזה גופה קיומו של עולם מה שרואין בכל רוחות העולם אצל כל האומות שיש תורה ואמונה בהש"ת, וזה אי אפשר אלא אם ישנם ישראל בכל המקומות".

שתבוא גאולה ועם ישראל איננו ראוי?! הרי יש בכך שלילה למפרע של כל משמעות ההיסטוריה והגלות!

זאת ועוד: העדיפות שיש לקיום הרוחני על פני הקיום הגשמי מחייבת את הופעת הגאולה רק על ידי תשובה. שהרי אם ישתפר המצב הגשמי של ישראל, ונזכה לקיבוץ גלויות ומדינה ושפע, ועם ישראל עודנו חוטא – איזה טעם יש בכל אלה, ובמה ראויים הם להיקרא גאולה?! רק התשובה הקודמת לגאולה נותנת לגאולה את ערכה הדתי.

הבה נקרא בדברי הרבי מסאטמר בסוגיה זו:

אך סובר הרמב"ם ז"ל שאחר ביאת המשיח טרם שיעשה שום תנועה של גאולה או קיבוץ גלויות בודאי מקודם יחזור כל ישראל בתשובה, ובזה אין שום פלוגתא...

מבואר בקרא שהתשובה קודמת לכל כשיהיו עוד בסוף גלותן, כמו שכתוב ברישא דקרא 'והשבבות אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחך ה' א-לקיך שמה ושבת' וגו' (דברים ל', א-ב). וסובר הרמב"ם ז"ל דכיון שזהו הבטחה מהתורה הקדושה אי אפשר להכחיש ולהיות בזה פלוגתא, ולכן נקט בהלכות מלכים שהמלך המשיח יביאם לידי קיום התורה הקדושה שזהו מילתא פסיקא אליבא דכולי עלמא, דממה נפשך לאותו המאן דאמר שעל כרחך יעשו תשובה עוד קודם ביאת המשיח בודי יקיימו אז התורה הקדושה, אלא אף למאן דאמר שאפשר שיבוא בלי תשובה על כל פנים זה ודאי שהוא יחזירם בתשובה אחרי שכתב בהלכות תשובה אין ישראל נגאלין אלא בתשובה, ועל כרחך כוונתו גם כן על אחר ביאת המשיח כמו שכתב בהלכות מלכים, וכוונתו על עצם הגאולה, שאף אחר ביאת המשיח לא יהיה גאולה בלא תשובה, אלא שודאי המלך המשיח השפעתו מרובה בכח א-לוקי להחזיר בתשובה, וזה הוא בחינת השיבנו ה'...

(מב) ...אמנם דבר זה [שקודם ישיב המלך המשיח בתשובה את כלל ישראל, ואחר כך יבואו שאר הייעודים – ת"ג] הוא הכרח גדול לידע עכשיו שלא יהיה מקום לטעות בגאולה של שקר, כי נחזי אנן, דממה נפשך אם כל ישראל יעשו תשובה ויקיימו את התורה הקדושה בכל חוקותיה ומשפטיה בודאי יהיה תיכף הגאולה, כמו שאמרו: כלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה (סנהדרין צ"ב), וכמו שאמר משיח לרבי יהושע בן לוי 'היום אם בקולו תשמעו' (תהילים צ"ה, ז) (ילקוט שמעוני זכריה רמז תקעו; תהילים רמז תתנב), ואם עדיין לא עשו תשובה, השריש לנו הרמב"ם ז"ל בהלכותיו שאי אפשר שיהיה כגאולה, וכתב שזה מבואר בקרא והבטחה מהתורה הקדושה שהתשובה מוקדמת לגאולה.

אם כן מי שחושב ההיפך, שיש מציאות לגאולה בלי תשובה, הרי הוא חושב נגד המבואר בקרא והוא כופר בתורה ר"ל...

אין ספק שאין חילוק בין הכופר בהבטחה זו שאי אפשר לגאולה בלי תשובה להכופר בהבטחה של ביאת המשיח, ואדרבה הוא גרוע יותר, שכבר ביאר החתם סופר בחלק יורה דעה סי' שנו' שמעיקר הסברא אי אפשר לומר שהגאולה הוא א' מעיקרי הדת, שאלו ה' ח"ו חטאינו גורמים שיגרש אותנו גירוש עולם, וכדסבירא ליה לרבי עקיבא בעשרת השבטים שהם נידחים לעולם (סנהדרין פ"י מ"ג), האם מפני זה רשאים הם לפרוק עול מלכות שמים או לשנות קוצו של יוד אפילו מדברי רבנן, ואין זה עיקר ולא יסוד לבנות עליו. אך כיון שעיקר יסוד הכל להאמין בתורה ושם נאמר גאולתינו האחרונה בפרשת נצבים והאזינו, אם כן מי שמפקפק על הגאולה הרי הוא כופר בעיקר האמנת התורה, יעיי"ש שהאריך בדברים ברורים, ומכל שכן הכופר בהבטחה זו שבאותו הקרא שאי אפשר לגאולה בלי תשובה, שמלבד שכופר במה שמבואר בקרא, גם עצם הענין ליקח לעצמו גאולה ומלוכה טרם הגיע עת הקץ הוא ענין של כפירה ר"ל (ויאל משה נד-נו).

ראוי לסיים את הדיון בתפיסת הגאולה בסיפור שמספר הרבי על ה'דברי חיים' מצאנז, שאותו העריץ וראה בו מורה דרך המבטא בלשון שנונה את מסכת רעיונותיו. מסורת היא כי קודם שירד בית המקדש למטה, ייבנה בית המקדש של מעלה, בשמים. ומי הם הבונים אותו? הצדיקים בכוונותיהם ובייחודיהם. ובכן, שאלו חסידיו את ר' חיים מצאנז: "רבנו, אם בניין בית המקדש תלוי בצדיקים, הרי אתה צדיק הדור, ומדוע אינך בונה את בית המקדש של מעלה בעבודתך, וניגאל כבר?". ולא השיב להם. ולאחר זמן השיב: "אתם חושבים שלא עשיתי, ודאי עשיתי, ונשארה רק הפרוכת להניח אותה, ואז בא רשע אחד וקרע אותה בחרבו...". אין ספק שבסיפור הסאטמרי הרשע הוא הרצל, כלומר: התקופה בשלה לגאולה, אך העשייה הנדרשת היא רוחנית, ולא ארצית, והעשייה הארצית של הרשעים מונעת את הגאולה האמתית, ולא מקרבת אותה (על פי ויאל משה ט).

דברים ברוח דומה כתב בעטו החריף גם הרב בנימין מנדלזון, רבה של קוממיות, מחסידי גור:

דע שכל הצדיקים השתדלו כל אחד כפי דרכו שיתקיים דברי הקדוש ר"מ פאפירוש ז"ע שכתב שמישיח צדקנו יגאלנו בשנת תרס"ו. ועשה הבעל דבר ערבוביא בעולם בתרנ"ז וחטאו ישראל בהכרזת הקונגרס הציוני הראשון, שעם ישראל לא משועבד לתורה, והוא עם כשאר עמים, וזהו חטא ביסוד עמנו, וגרם לכל העבירות, ודחה ביאת המשיח, ולולא זאת היינו מקיימים מצות ישוב ארץ ישראל עם מלך המשיח ביחד, ומרן השפת אמת ז"ע נסתלק בשנת תרס"ה מפני שהוא רצה לקיים ישוב ארץ ישראל רק עם מלך המשיח...

(אגרות הר"ב מנדלזון, איגרת מד, עמ' מב).

ד. הסיבה לשואה במשנת סאטמר

בדומה למה שראינו כבר אצל הרב אלחנן וסרמן, גם הרבי מסאטמר תופס את ההיסטוריה של עם ישראל כנעה במסלול הקבוע על פי חוקים נוקשים של גמול, ולא יותר: כל מה שמתרחש הוא תוצאה של שכר ועונש. השואה היא אם כן עונש, ועונש על החטא החמור מכול: כפירה במלכות שמים על ידי דחיקת הקץ. כרגיל בחוקי ההנהגה הא-לוהית, העונש הוא מידה כנגד מידה: כנגד הכפירה במלכות ה' – קרי: בהנהגתו את ההיסטוריה – באה פורענות שבה דמם של ישראל מותר, וה' באמת אינו מתערב בנעשה בהיסטוריה, כלשון מדרש שלוש השבועות: "אמר להם הקב"ה לישראל: אם אתם מקיימים את השבועה מוטב, ואם לאו – אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה" (כתובות קיא ע"א).

אלא שהשואה אינה רק עונש במסגרת מערכת הגמול הא-לוהית על הכפירה הציונית, אלא היא גם תוצאה של מעשי הציונים במישור ההיסטורי. הרבי מסאטמר מפתח כתב האשמה מקיף, ובו הוא טוען שהציונות היא שגרמה, במישרין או בעקיפין, להתרחשות השואה: תחילה על ידי הבלטת העניין היהודי בנושא פוליטי, ובהמשך בכך שייצרה תירוץ לאומות שלא לקלוט יהודים כפליטים, מפני שיש להם מקום משלהם. זאת ועוד: הפניית תשומת הלב למגרש המדיני גרמה לזניחת הבעיה הקיומית של יהודי אירופה בזמן המלחמה; הפוליטיקה הציונית העדיפה את הקמת המדינה על פני הצלת היהודים, ובכך תרמה להצלחת המאמץ הנאצי. לבסוף מאשים הרבי מסאטמר את הציונים האשמה ישירה כאילו מנעו פעולות הצלה בגלל חשבונות פוליטיים כאלה ואחרים.⁴ בקיצור: לשיטת הרבי מסאטמר, השואה היא גם תוצאה של הציונות וגם עונש עליה. הבה נראה את דבריו:

(ק) ואין איש שם על לב כי ע"י הכתות האלה שמשכו לב העם ועברו על השבועה של דחיקת הקץ ליקח מלוכה וחירות קודם הזמן נהרגו ר"ל ששה מליונים מישראל, כי מלבד שזהו העונש המר המבואר על זה בגמרא אני מתיר את בשרכם, ובשבועה נפרעין ממנו ומכל העולם כולו, ואין פורעניות בא לעולם אלא בשביל הרשעים ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים, אבל הם עשו גם פעולות נוראות לדבר, כי מלבד שעוד בתחלת התייסדותם במשך שנים רבות הרבה במלשינות נוראות על ישראל אצל האומות ודברו עליהם בפני השרים קשות שמסוכנים מאד להאומות וצריכים לגרשם מן הארצות, בחושבם שע"י זה יהיה קל להם יותר לבצע זממם לבוא לארץ ישראל ולארגן שם ממשלה. וכבר ראינו אז במכתביהם של גדולי ישראל שפחדו ורעדו מאוד אימת מות מהמלשינות שלהם שלא יהיה ע"י זה מה שבעוונותינו הרבים כן ה' אח"כ. וחזן מזה יש בירורים אמיתיים על כמה פעולות

אכזריות שעשו בזה שדין גרמא בנזקין של כל האסון הנורא, וממדינת אונגארן נתברר קצת מן הפעולות גם במשפט שהתנהל בא"י בזה, וככה היו כמה מעשים ברורים בכל משך הזמן, בחושבם שע"י זה יגיעו יותר למטרת חפצם להשיג ממשלה, אלא שאין רצוני להאריך בזה כאן כי לא באתי בקונטרס זה רק לברר ההלכה, ולא כתבתי אלא להעיר שהוא דבר ברור שאך אותו הרעיון הטמא של הקמת המדינה לפני הזמן גרם לנו כל התלאות והצרות שעברו על ראשינו, מלבד רבבות בני ישראל שנהרגו ע"י מלחמותיהם שלא כדת. וגם מאותם שעלו לא"י בעתים הללו רוב העולים ממדינת הערביים היו יושבים שלווים ושקטים במדינתם ואין מחסור להם עד הקמת מלכות המינות שבישראל, שע"י הקמת אותה המדינה נעשה להם שנאה ורדיפות במדינותיהם, וגם הציונים בעצמם סייעו לזה בתחבולות להרבות את הרדיפות עד שיהיו מוכרחים לעלות לא"י בעירום ובחוסר כל, והם התפארו אח"כ למצילים, ונהפוך הוא שהם עשו כל החורבנות בתחלה

(ויאל משה קגב).

אף שגזרת הגלות היא קשה, ועצם מציאותן של פורענויות בגלות ישראל איננה בהכרח בגלל מעשה של קבוצה זו או אחרת, הרי מובטחת לישראל גם הצלה, ובשעה שיורדת החרב מכאן, נפתחת הדלת משם, כפי שהיה תמיד. החורבן בשואה היה גדול במיוחד מפני שלא היה לאן להימלט: כל השערים נסגרו, ואירופה הפכה מלכודת מוות. לטענת הרבי, מציאות זו היא תוצאה הציונות במישור ההיסטורי והרוחני גם יחד:

ומבואר ברמב"ן הק' פ' וישלח על הכתוב 'והי' המחנה הנשאר לפליטה' (בראשית ל"ב, ט), וכתב לבסוף: גם זה ירמוז שלא יגזרו עלינו בני עשו למחות את שמנו, אבל יעשו רעות עם קצתנו בקצת הארצות שלהם, מלך א' מהם גוזר בארצו על ממוניו או על גופינו ומלך אחר מרחם במקומו ומציל הפליטים, וכך אמרו בבראשית רבה אם יבוא עשו אל המחנה האחת והכהו אלו אחינו שבדרום, והי' המחנה הנשאר לפליטה אלו אחינו שבגולה, ראו כי גם לדורות תרמוז זאת הפרשה עכ"ל. ומבואר בזה שהי' הבטחתו של יעקב אע"ה בקרא ד'והי' המחנה הנשאר לפליטה' שבכל זמן שיהי' עת צרה ליעקב באיזה מדינות, יהיו מדינות אחרות להציל הפליטים. וכל הרואה בספרי כותבי הדורות רואה שכן הי' מעולם, וברור שגם לנו היתה מגיע הברכה הזאת, **אלא שהרשעים הללו עמדו לקלקלה בכל העולם ולא רצו רק מדינה ולא הצלה, וקשה להנצל מבעל בחירה, כמ"ש בזהוה הקדוש שאמר ראובן להשליך את יוסף לבור שיש בו נחשים ועקרבים, כי מנחשים ועקרבים אפשר להנצל, אבל לא מבעל בחירה...**

(שם).

בדברים אלו אנו מוצאים גם את ההסבר לאפשרות התרחשותה של השואה במישור התאולוגי: ברי שהקב"ה

4 ללא ספק יש כאן התייחסות לנתונים שעלו ממשפט קסטנר, כמו גם לטענותיו של הרב וייסמנדל בספרו מן המצר, וראו בשיעור הבא.

מאמצות העולם כולו, ושלולא היישוב הציוני והמדינה לא היה נותר ל"שונאיהם של ישראל" שריד ופליט – טענה זו היא בעיניו של הרבי מסאטמר צביעות ונבזות של מי שגרם לצרה ואחר כך מתהדר בהצלה. והוא ממשיך את המשל החרף הבא:

ונהירנא עוד בימי חורפי שמעתי מגדול אחד משל נאה על הציונים. איש אחד הי' רשע ואכזר נוקם ונוטר, ורצה לקחת נקם מחבירו לשרוף כל הונו ורכושו ושכר איש אחד בליעל שהי' בקי ורגיל לפעולות כאלה ושלחו לעשות שליחותו באופן שלא ירגיש מי הוא זה ואיזה הוא שעשה לו כזאת. ויען שהי' יודע שהוא מכניס אורח, הלך אליו בערב בדמות אורח וביקש מקום ללון. הבעל הבית נתן לו תיכף מקום לשכב שמה. באמצע הלילה התבונן איש הבליעל כי עכשיו הבעל בית ובני ביתו ישנים כולם ולא ירגישו מאומה, והלך בשתיקה ושם את קנה השריפה במחבוא והלך תיכף למקומו בחזרה ועשה עצמו כישן. אח"כ כשהבעה ללהב יצאה ננערו כל הבני בית בבהלה עצומה וראו כולם כי כלתה אליהם הרעה, שנשרף הכל ונתנו לב להציל מה דאפשר, אבל מחמת רוב צער ויגון ופחד ובהלה לא היתה דעתם מיושבת עליהם באיזה אופן להציל, והאורח האכזר הזה שעשה כל השריפה למען לא ירגישו בו עשה את עצמו גם כן כאלו קם בבהלה ממסתו והלך בזריזות לסייע להבעל הבית בהצלה, ויען שהי' דעתו מיושבת עליו, שראה כי פעולתו עשתה פירות, הי' ביכולתו לסדר יותר אופני ההצלה ולהציל איזה רהיטים וכלי הבית יותר ממה שהציל הבעל הבית. ושוב אח"כ בבוקר כשהלך לבית המדרש סר וזעף ובמר נפש, סיפר לידידיו ומכריו את האסון הנורא אשר קרה לו בלילה שנשאר בעירום ובחוסר כל, ושאינו יודע לשית עצות בנפשו לבקש לו איזה מקום דירה ופרנסה. ובתוך הדברים סיפר להם כי גדול כח מצות הכנסת אורחים, שע"י שהכניסה בלילה זו אורח בתוך ביתו הי' לו על כל פנים הצלה פורתא שהציל לו האורח איזה רהיטים ותפס קצת מהכלי בית. ושאלו אותו מי הוא אותו האורח ואיזה הוא, ואמר להם תוארו, והם הכירו אותו לאכזר ורשע ורגיל בפעולות כאלה ושחקו עליו ואמרו לו הזהר והשמר ותדע כי לולא אותו האורח לא הי' לך שום שריפה כלל, והוא השורף והמשחית, לא המציל, אל תניחהו עוד על מפתן ביתך כי אם יהי' לך עוד שייכות עמו, עוד ירבו תחבולותיו שח"ו עוד לא יניח אותך לישאר בחיים. והנמשל מובן, שהציונים גורמים בעוונותיהם ובמעשיהם את כל הצרות והתלאות ושוב נעשו למצילים, ואותן שאינם נותנים לב לידע האמת חושבים למצילים (ויאל משה קכד-קכה).

ההצלחה הציונית למרות המרידה במלכות שמים ואמונת הגאולה, והטענה, הצבועה לשיטתו, כאילו רק בזכותם יש קיום לכלל ישראל, הופכים את הניסיון קשה מנשוא, משום

הניח לישראל גם אפשרות רווח הצלה; ואם לא נתקיימה אפשרות זו, הרי זה מפני שאנו (כלומר: הציונים ועוזריהם) ברשעותנו וטעותנו מנענו את דרכי ההצלה שנפתחו משמים.

ולכן אלה הרשעים בבחירתם הרעה של גיאיות וכפירה ר"ל גרמו לכלל ישראל כל הצרות והתלאות שלא יהי' להם מנוחה בשום מדינה, וגם גרמו לסגור כל דלתות המדינות, גם יש להאומות טענה שאין הכרח ליתן מקום פליטה לישראל כי כבר נתנו להם מדינה שיכולים לילך לשם והציונים שהם בעיני העמים כראשי ישראל עוד מקפידים שלא לילך למדינה אחרת אלא לא"י, וזה ברור בלי ספק שלולא אותה המדינה הי' מתקיים גם אצלינו הבטחתו של יעקב אע"ה שיהי' לישראל מקום פליטה במנוחה, ואך הן המה היו בעוכרינו, ושוב מתפארים שאך המה המצילים, והלא גם על הפליטים מארץ מצרים לפני כשנתיים התפארו לאמור שהם מצילים אותם, אף שהכל ידעו בגלוי שהמה גרמו להם כל הצרות והגירושים, וכן הם כל פרטי מעשיהם. ובזמן האחרון נודע בגלוי מה שהפצירו אצל כמה ממשלות שלא יתנו מקום לפליטי ישראל.

וגם בארץ ישראל בעת שהי' שם עוד ממשלת האנגלנדער, הסיבה מה שסגרו האנגלים שערי הארץ שלא יבואו שמה הרבה מישראל הי' בסיבת הציונים, לפי שראו שהמה רוצים ליקח הממשלה לעצמם. וכל מי שזכור השתלשלות העניינים יודע ברור שלולא הציונים ברעיונם הטמא ליקח ממשלה היו שערי הארץ פתוחים והיו נצולים לשמה מספר גדול מישראל עד אין שיעור וערך, ואך הן המה היו בעוכרינו. גם כשהיתה עוד בא"י מלכות ישמעאל היתה הסיבה שסגרו שערי הארץ שלא לבוא שמה אנשים מישראל מחמת יראת הציונים. ולא עוד אלא שהציונים בעצמם, אשר שלטו על סכום הרשויות שנתנה ממשלת אנגלי' מידי שנה בשנה לעלות לא"י, הם עצמם לא רצו ליתן רשיון אלא למי שהולך בדרכיהם ומחזיק בשיטתם שיטת הציונות המינות והכפירה ר"ל, וכל מי שרצה ליסע לא"י הי' צריך להחניף להם ולדרכיהם, ואמר הכתוב במינות הרחק מפתח ביתה (על פי משלי ה', ח), ומכל שכן שהיא סכנה עצומה למי שצריך להשכים לפתחם ולעשות כמעשיהם כאשר כן הי' בעוונותינו הרבים שנתפסו למינות על ידי זה רובי רבבות נפשות טהורות מישראל, רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגי' שתפסו למינות ר"ל על ידי לבוש שוא של חיבוב א"י, ולזה היו נמנעים הרבה יראים לבוא לא"י, והירא את דבר ה' מפחד מדרך שיש בו סכנת המינות יותר מכל סכנה שבעולם, וקצרה היריעה מלהכיל לפרט אף אפס קצהו מהצרות והתלאות שבאו לישראל בסיבתם ר"ל (ויאל משה קכד).

ולבסוף, הטענה הציונית שרק בזכות הפעילות הציונית יש לבני ישראל בכל מקום שהם מקלט בטוח להגיע אליו

שלא רק פורענויות וצרות אנו נושאים, ולא רק עימות עם הכפירה, אלא הכפירה מצליחה וטוענת שרק היא מסוגלת להציל מן הפורענות. חשיפת השקר וסמיות העיניים היא מלאכתו של הרבי מסאטמר בספרו ויואל משה. הניסיון של חשיפת התרמית הגדולה של הסטרא אחרא והעמידה מולה, הוא הניסיון הגדול והקשה של דור עקבתא דמשיחא:

והעיקר שהס"מ מסמא עיני העולם בזה, כי על ידי זה נתפסו למינות וכפירה ר"ל, ואפשר לברר בכל פרטי מעשיהם שאינם אלא חורבנות, אבל צריך לזה קונטרס מיוחד, וכבר כתבתי שאין רצוני להאריך בקונטרס הזה בבירורי דברים כאלה, אלא להעיר בעלמא, והרוצה לדעת האמת יורה ה' דרך האמת. אבל זהו הניסיון האחרון שקשה יותר מכל הניסיונות שעברו עלינו, ועל חבלי משיח האלה בגודל כשל כח הסבל וצריכים לרחמי שמים להתחזק באמונה אמיתית בהשי"ת ובתורתו הקדושה ובעבדיו שעבדו אותו בכל לב ונפש בדורות שלפנינו.

* ***** *

* כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולרב תמיר גרנות, תשס"ז *

* עורך: בעז קלוש *

* ***** *

* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *

* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *

* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *

* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *

* דואל: office@etzion.org.il *

* ***** *

שיעור 5: השואה כעונש בהגות החרדית – מבט כללי

א. הביקורת כלפי תאולוגיית הגמול

בשיעורים הקודמים הצגנו את העמדה התאולוגית המקובלת בקרב חלקים מרכזיים בציבור החרדי, לפיה יש לראות בשואה עונש על חטאים. בדרך כלל החטא הוא חטא ההשכלה, עזיבת הדת וההתבוללות; אצל הרבי מסאטמר, החטא שבגללו באה השואה הוא חטא הציונות. מכל מקום, התבנית התאולוגית היא תבנית קלסית: הפורענות היא עונש על חטא, ויש לזהות את החטא – הקשור בעזיבת התורה, בחיסרון באמונה או במרד בגדולי ישראל. אמנם חטא הציונות אינו חטא 'קלסי', שהרי אין לאו בתר"ג מצוות האוסר לעבור על שלוש השבועות; אלא שלפירושו של הרבי מסאטמר, דחיית הקץ הציונית היא כפירה ביסודות אמונת ההשגחה ומרד במלכות שמים. הנה דברים ברוחו של הרבי מסאטמר שכתב רב בולט מחסידי גור, הרב בנימין מנדלזון, רבה של קוממיות, אחרי הלווייתו של ר' מנחם זמבה, מגאוני פולין הי"ד:

ביום ד' בלכתי אחר מטתו של הגאון ר' מנחם זמבה הי"ד שהובא מפולניה לארץ הקודש, הרהרתי, הראשון והיחיד מהרוגי על קידוש השם בפולין שהוליכו מטתו לארץ הקודש הוא אחד מגדולי התורה, מה אומר לנו זה? מחשבה גוררת מחשבה, הרוגי שש מליון על קידוש השם בדורנו, מה לחשוב על זה? התירוק, חבלי משיח.

הרבי ר' אלימלך מליזנעסק זצ"ל אמר, התנאים שאמרו שיהיה חבלי משיח זה קודם שבא 'מילך' לעולם, ומשבא 'מילך' לעולם לא יהיו חבלי משיח, הפירוש על זה הוא, כפי שמבואר בספר לשון הזהב (שבת פ' הזורק) חשבו גדולי הדור שיזכו, שבימי ר' מילך יבוא המלך המשיח, ואם היה משיח בא לא היו חבלי משיח, לפי שהגביה את דורו ועשה תיקונים כאלו שלא נצטרך שהתיקון יבוא ע"י חבלי משיח.

ובדורנו שחטאנו בשיטת הציונות שאומרת שעם ישראל הוא עם ככל הגויים, וצריך לגאול את עצמו בכוחותיו הוא, וזה מעין חטא העגל, שאמרו 'כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים' (שמות ל"ב, א), לא משה איש הא-לוקים, – רק משה האיש – מנהיג העם, נמצא שהעם הוציא את עצמו ממצרים, והאמת הוא 'אנכי ה' א-לוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' (שם כ"ב, ב), לא העם הוציא את עצמו אלא ה' הוציאנו, כן גם כן לפני שבעים שנה הכריזה הציונות, לא ה' יוציאנו מהגלות אלא העם בעצמו יגאל את עם ישראל מהגלות, וע"י החטא הזה וכל החטאים ועקירת התורה, הנובעים משורש פורה ראש ולענה זה, ע"י כך לא עלה בידי הצדיקים

התיקונים שעשו בכדי למנוע החבלי משיח, ובאו החבלי משיח הנוראים צרות והריגות, בדורנו, אמנם אחרי החבלי והצרות האלו היה צריך משיח לבוא, והעונות גרמו ובפרט החינוך שנותנים שישים שנה לעם ישראל, שהעם צריך לגאול עצמו בכוחותיו הוא, על ידי השתדלויות אצל האומות, נתמלאו המוחות והלבבות של הרבה מעמנו ואפילו מהמאמינים, שדרך גאולת ישראל הוא ע"י השתדלותנו אצל האומות, ועל זה נתגעגעו, ורצון של הרבה מישראל שמתחשבים בזה בשמים, גרם שנתאחרה גאולת ישראל וביאת המשיח

(הרב בנימין מנדלזון, מכתבים ואגרות).

אלא שראיית השואה כעונש על חטאים כמו עזיבת התורה או הציונות מעוררת קשיים רבים בממדים הנפשי וההגותי גם יחד.

היו שטענו כלפי עצם המחשבה הקושרת את השואה לחטא כלשהו. נזכיר למשל את דבריו של פרופ' דויד וייס (הלבני), חוקר תלמוד ידוע, שהשתייך בעברו לעולם החרדי, אך משניצל מהשואה הצטרף לבית המדרש לרבנים באמריקה, המזוהה עם התנועה הקונסרבטיבית. הלבני לא ראה עצמו חלק מזרם זה, אף שמבחינות מסוימות לא היה שייך גם לאורתודוקסיה. בספרו "עלה לא נדף"¹, המתאר את קורותיו בשואה ובאמריקה שאחרי השואה, הוא כותב כדברים הבאים:

החיים אחרי השואה

רבי שמעון בר יוחאי, התנא הארץ-ישראלי המרכזי מן המאה השנייה, אמר בעניין אחר, מן הסתם באירוניה מסוימת, 'ארבעה דברים הקדוש ברוך הוא שונא ואני איני אוהב' (תלמוד בבלי, נידה טו ע"ב). גם אני רוצה לומר כך בכל הרצינות בקשר לשואה. יש ארבעה דברים שהקדוש ברוך הוא מתעב (זו תקוותי), ואף אני מתנגד להם. ארבעה דברים אלה הם: ראשית, ההצדקות התיאולוגיות של השואה, שיש לדחותן ולפוסלן. שנית, עצם העלאת השאלה התיאולוגית מדוע היתה השואה, כאילו יכולה להיות לכך תשובה. שלישית, הרעיון שניתן היה להינצל רק על חשבון אחרים ולכן כל ניצול חייב לחוש אשמה. ורביעית, הרעיון שלכל ניצולי השואה יש בהכרח מאפיינים סוציולוגיים ופסיכולוגיים

1 מדור הספרים: ד' הלבני, עלה לא נדף: חיים של לימוד בצל המוות, תרגם: אבריאל בר-לבב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת"א 1999. מומלץ בחום. ספר שואה ויותר מזה, עוסק בעומק במשמעות הדתית של לימוד תורה ומתאר את יחסו לאמונה ושמירת מצוות, וגם מעורר כמה שאלות שראוי לשאול.

יודע מה התשובה. החזרה על השאלה 'מדוע היתה השואה', למרות שאף עליה לא ניתן להשיב, מכאיבה לקרבנות. עצם העלאת השאלה מפחיתה את תמימותם של הקרבנות ואת אשמתם של הרוצחים. השאלה אינה ראויה שתישאל.

הבה נעסוק בכל פרט, בכל רמז, בכל דרך שתתאר את הזוועה והטרגדיה, הבה נלקט בדקדקות ידיעות על השאלות איך והיכן ומי היו הקרבנות, כיצד נעשו מעשי הרשע, כיצד התבצע הפשע, כיצד התממשה הזוועה. יש להסביר מה הלוגיסיקה שאפשרה להוליך שולל מספר רב כל כך של בני אדם ולהביא עליהם את מותם, כיצד התאפשר טבח של מיליוני בני אדם (עלה לא נדף, עמ' 116-117).

הלבני מתמרד כנגד הניסיון להצדקה תאולוגית של השואה משתי פנים:

א. מפני שיש בכך פגיעה וזילות של הקרבנות, שאין נכון להאשימם בחטא. ואם תאמר: שמא מיעוטם חטאו? כיוון שרובם לא חטאו, ההאשמה היא ביזיון קדושים.

ב. מפני שיש בכך משום זילות כלפי שמיא, שכן המצדיק את השואה כעונש בעצם אומר: בגלל ההשכלה או הציונות מוצדק היה שימותו שישה מיליון יהודים, מיליון ומחצית המיליון ילדים וכו'. זהו דמותו של הקב"ה בעינינו?! וכי כך נותנת מידת צדקו?! כלום במידה כזו של אכזריות פועל הוא בעולמו?!

אכן, בדרכה של כל תאודיציה (הצדקת הא-ל) העוסקת בשואה עומדים שני קשיים מהותיים אלו, הנובעים הן מעצמתה ומחומרתה החד-פעמית של הפורענות, הן מריכוז החורבן דווקא במרכזי החיים של היהדות החרדית. דווקא הקהילות החרדיות, החסידיות והאשכנזיות, שבפולין, אוקראינה, ליטא והונגריה, נפגעו יותר מכל קבוצה אחרת ביהדות: הפגיעה היחסית ביהדות מערב אירופה המשכילה והמתבוללת, ואפילו ביהדות גרמניה, הייתה קטנה מן הפגיעה ביהדות פולין; והיישוב בארץ ישראל, החילוני והציוני ברובו המכריע, ניצל לגמרי. והרי זה אבסורד גמור, שהגמול הא-לוהי פוגע דווקא במי שלא חטא! ומה שאפשר לומר ברמת הפרט – שפלוני צדיק ורע לו, ופלוני רשע וטוב לו – קשה יותר לומר ביחס לאירוע לאומי, שאם מבינים אותו בקטגוריות של גמול, חייבת להיות קורלציה, ולו מינימלית, בין האשמה לבין העונש.

ב. בחינה שיטתית של טענת 'הגמול'

הבה נפתח סוגריים ונקיים דיון עקרוני על אודות המבנה של טענת 'הגמול' הצודק, דהיינו: הטענה שלפורענות יש סיבה מוקדמת ומוצדקת בחטא. בניסוח לוגי מניחה תפיסת הגמול הצודק כך:

אם p (פלוני) חטא x , הוא צריך לסבול s (סבל)
פרופורציונלי ל- x .

הספקות המתעוררים בדבר קיומו של גמול צודק נובעים מספקות באשר לכל אחד ממרכיבי המשוואה הזו. אם

מסוימים ומכנה משותף. את שלושת הדברים הראשונים אני מתעב, ואילו לנקודה האחרונה אני רק מתנגד.

מבין ארבעת הדברים, אחד מעורר בי התנגדות מעורבת בתיעוב: הניסיון למצוא הצדקה תאולוגית לשואה. נתעב בעיני להניח שהשואה התחוללה (במיוחד משום שבאה מגרמניה) בתור תגובה א-לוהית להתפשטות תרבות ההשכלה הגרמנית, או לתהליך החילון של היהודים. ראשית, אפולוגטיקה זו אבסורדית מבחינה היסטורית: היהודים בגרמניה היו החילונים ביותר, אבל הושמדו יותר יהודים מארצות אחרות. אך מה שחשוב יותר, רציונליזציות אלה מעליבות מבחינה תאולוגית. לביטוי 'מפני חטאינו גלינו מארצנו' יש מקום לגיטימי במסורת ובתפילה שלנו, אולם גלות, עם כל הסבל הכרוך בה, איננה השמדה של גברים, נשים וטף. הא-ל הבטיח לנו בנבואת ירמיה (מ"ו, כח) שלא ישמיד את העם כולו: 'ואותך לא אעשה כלה... ונקח לא אנקך'. אחרי ששליש מאתנו נשמד ושליש היה נתון בסכנה קשה, דומה שנחצה הגבול. אסור באיסור חמור לומר על בני אדם שהכרנו כי 'מפני חטאינו' נשלחנו לאושוויץ. בזמנים מסוימים בהיסטוריה יש להצדקה ריח של כמעט שיתוף פעולה. הצדקה מעצם הגדרתה משמעותה כאילו זה צריך היה לקרות, זה צודק, זה מהלך האירועים הראוי. מי שמצהיר זאת אומר למעשה שאם זה לא היה קורה, היה צריך לגרום לכך שזה יקרה. אפילו אם נתעלם מן האבסורד ההיסטורי, גישה זו תיראה נתעבת בעיני כל אדם שיש בו שמץ של רגישות.

אני טוען אף יותר מזאת: לא רק שניסיון הציודק נתעב, אלא יש להתנגד אפילו לעצם העלאת השאלה התאולוגית מדוע היתה השואה, שאלה שמניחה לכאורה כי קיימת תשובה מספקת. יש לעודד אנשים לתאר את ממדיו הנוראים של הפשע, את הפרטים ואת המכלול. ניתן גם להסביר כיצד אפשר היה, בלב התרבות האירופית 'הנאורה', לבצע מעשי זוועות שכאלה. אבל אין להסביר זאת, יתרה מזו, אין להעז ולנסות להסביר מדוע זה ארע, מדוע זה התרחש כך. משום שעצם העלאת השאלה 'מדוע התרחשה השואה?' – המניחה כי יש לכך סיבה, וסיבה מוצדקת – מגבירה את סבלם של הקרבנות. תהא התשובה המוצעת אשר תהא, מלבד הצהרות טאוטולוגיות על רשעותם של המבצעים ועל כך שהא-ל 'הסתיר את פניו' והרשה לדברים להתרחש – באופן בלתי נמנע מפחיתה התשובה, ולו באופן חלקי, מאשמת הרוצחים, ותולה את הקולר בצווארם של הקורבנות.

בהיסטוריה יש אירועים המתקיימים בלי הסבר, למשל ההתגלות בעיני המאמין. הם פשוט קיימים. אין להם טעם. יש להתייחס לשואה בתור אירוע שכזה, אירוע ללא הסבר... החזרה על השאלה 'מדוע היתה התגלות?' אינה מכאיבה לאיש, למרות שאין

הישיבות עם הרבנים והגאונים וראשי הישיבות והתלמידים הגדולים עם הקטנים אשר למדו בהם והי' תורתם אומנתם ותינוקות של בית רבן אשר למדו בבתי ספר שלהם, חורבן ערים וכפרים ומדינות וקהילות שלא נשאר זכר ושריד מהם, ונמחו כליל מתחת שמי ה', גפרית ואש המטיר ה' בכל ארצותיהם אשר גרו בהם, מבול של אש שלח ה' ממרומים על כל חלק האירופי וגם קצת מכל חלקי אחרים ונגזרו עליהם כל ארבע מיתות בית דין וכל מיני מיתות משונות שבעולם, וגזים מורעלים וכל מיני עינויים סדיסטיים, אשר לא יאומן כי יסופר אשר לא יעלו על הרעיון ומחשבה כזאת, אוי ואבוי שהגיענו לזמן כזה לשמוע דברים כאלה אשר לא שערו אבותינו ואנחנו מעולם על זה, שפך ה' זעמו על עמו ונשפך הכוס המר עליהם, ונשבר החוט השדרה של עם ישראל בכל תפוצות הגולה ונשארו רק כאוד מוצל מאש, והנשארים גם להם צרות על צרות ויסורין על יסורין באין מנוח לכף רגלם, נע ונד ערום ויחף קור וחום רעב וצמא נודדים מעיר לעיר וממדינה למדינה וממחנה למחנה. וגם זה לא נותנים להם, מסירת נפש על כל צעד ושעל ביום ובלילה, למה עשה ה' ככה לארצות האלו? שאלות וקושיות כאלו אתה תשמע בפגשך עם רעך בבית הכנסת וברחוב ובאוטובוס ובביתך ובית רעך ובכל מקום כשאתה מדבר עם אחד תיכף ישאלך שאלת למה? וזה גורם לבלבול מוח ולטרדת הלב ולקצץ בנטיעות ח"ו.

גם היום שנתיים לאחר שלום ממלחמת העולם, שוב אינן פוסקות השאלות הללו, כולם עוברים בשתיקה על השאלות הנ"ל, ואין תשובה, ואין מענה ואין פוצה פה להוציא הגה מפייהם לתרץ את הרבש"ע כדי להשתיק השאלה, לבלי יתחלל שמו הקדוש יתברך (תמים פעלו, עמ' ד-ה).

את הספר השני, "השואה"³, כתב הרב יואל שוורץ, רב ומחנך ירושלמי ומחברה של ספרות הגות חרדית פופולרית רבה, ענפה ומגוונת. הספר מייצג קו מרכזי ומתון בהשקפה החרדית, ועיקרו – אוסף תשובות ועמדות, שהמחבר מוסיף עליהן ביאורים משלו.

נתבונן, אם כן, בכמה תשובות מתוך 'התאולוגיה המשנית'.

1. צידוק הדין

כך פותח הרב צימרמן את מסכת תשובותיו על הבעיה התאולוגית של השואה:

תשובה א.⁴ מי שהוא חסיד וירא ה' באמת לא ישאל שאלות וקושיות כאלה הוא יודע מה שכתוב בתורה 'תמים תהיה עם ה' א-לקיך' (דברים י"ח, ג), הכל יהיה

למשל p הסובל לא חטא, מפני שהוא ילד – אחד מני מיליון ילדים וחצי שנספו בשואה – יש בעיה ליישב את הפורענות עם תורת הגמול. ואף אם חטא אדם או קהילה – אם הסבל יוצא מכל פרופורציה, שוב אין אנו יכולים להצדיק אותו בתוך המשוואה התאולוגית של תורת הגמול. ואם תאמר: מה הפרופורציה הנכונה, וכיצד יכולים אנו לדעתה? יש לומר: אף שוודאי איננו יודעים אותה בדיוק, בכל זאת יש לנו מושג מסוים על אודותיה – מתוך פסוקי התורה, מן הניסיון ההיסטורי, ומן ההשוואה למצבן של אומות העולם או של אחינו בני ישראל שבמקומות אחרים, שאינם סובלים. לפי כל אמות המידה הללו, הסבל בשואה עובר כל גבול ופרופורציה. היקפו הנרחב של החורבן, שיטתיות ההשמדה, והאכזריות יוצאת הדופן שלה לפי כל קנה מידה היסטורי – כל אלה מעוררים ספק כבד באשר להעלאתם של הסברים במסגרת תורת הגמול, כדוגמת אלו שדנו בהם.

כדי להתמודד עם שאלות אלה התפתחה ספרות שואה חרדית שיש בה 'תאולוגיה משנית'. 'תאולוגיה משנית' היא מונח שטבעתי לצורך הבהרת הדברים, ומהווה כותרת לסענות שאינן הקו העיקרי של התאולוגיה, אך הן משלימות פער או סותמות חורים בטיעון התאולוגי המרכזי. במילים אחרות: ההנחה שסבל בעולם הוא ביסודו תוצאה של חטא עומדת בעינה, אלא שיש להוסיף עוד כמה טענות כדי שטענה יסודית זו תישאר מתקבלת על הדעת גם בסיטואציות קיצוניות, וודאי אל מול השואה. בסקירת טענותיה של 'התאולוגיה המשנית' בהגות החרדית אסתמך כאן על שני חיבורים.

החיבור הראשון שנדון בו קרוי "תמים פעלו"², והוא נכתב על ידי הרב חיים צימרמן, רב בית הכנסת של חסידי סוקולוב (שושלת מורגנשטרן-קוצק) בתל אביב, בשנת תש"ז, סמוך מאוד לאחר השואה, מתוך תחושה כי האיום התאולוגי של השואה מרחף קרוב למחבר ולקהילתו, והצורך להגיב דחוף. הנה קטע הפתיחה של הספר, המלמד על חומרת המצוקה הקיומית שמטילה השאלה התאולוגית שעוררה השואה:

שאלת ששה מליון היהודים שנהרגו על קדושת ה' בכל ארצות אירופה ובמקומות אחרים בכל מיתות משונות שבעולם, היא כהיום שאלה העיקרית, היא שאלה כאובה ודוויה החודרת לתוך עמקות ופנימיות הלב והמטרידה את כל עם ישראל מקטן ועד גדול, מהשמאל ועד הימין, מהחפשי ועד המאמין, מהרשע ועד הצדיק, מעם הארץ ועד החסיד, כולם בלי יוצא מן הכלל שואלים את הקושיה הזאת, והוא למה עשה ה' ככה לעם הזה, חורבן שלא נשמע כמוהו מיום הוסדה, חורבן של ששה מליון יהודים מעמנו ובתוכם יראים ושלימים גאונים ותלמידי חכמים צדיקים וחסידיים תמימים ואנשי מעשה שעסקו בתורה הקדושה יום ולילה ולא פסקו מפייהם תורת ה' אף לרגע. ובכלל מרכז היהדות הדתית מרכז

3 י' שוורץ וי' גולדשטיין, השואה, ירושלים (ללא ציון שנת הוצאה).

4 לפי הגדרת הרב המחבר, התשובה מופנית למי שהוא חסיד וירא ה' באמת, כלומר: היא במדרגה גבוהה. התשובות הבאות מופנות לכלל העם.

2 ח"י צימרמן, תמים פעלו: שאלות ותשובות בדבר ההשמדה של ששה מליון היהודים..., ירושלים תש"ז.

2. גלגול נשמות

בתשובתו השנייה ממשיך הרב צימרמן את הטענה שהשואה היא מה שכינו חז"ל 'חבלי משיח', ומעמיס עליה, בעקבות תורת האריז"ל, מטען מטפיזי כבד:

והנה כדי להבין את כל מה שעבר עלינו בשנים הנוראות האלו החורבן הנורא והאיום בו הושמד וכלה שליש עמנו, במיתות משונות ואכזריות, מצאנו לנחוץ להביא את דברי האריז"ל משער הכוונות דף א', וזה לשונו:

הקדמה אחת בענין צרות המשיח.

צריך לדעת מה שאמרו חז"ל 'די לו להקב"ה באבלו, ודי להם לישראל באבלם' (על פי סנהדרין צז ע"ב) ומאמר זה יובן בהקדמה אחת והיא, כי קודם דור המבול ודור הפלגה ה' הקב"ה משפיע שפע נשמותיו הקדושות ששים רבוא נשמות קדושות עד שדור המבול קלקלו כל כך שבחר הש"ת לכלותם כדי לצרף אותם בנח ובבניו כמו שנבאר אחר כך, וכן בדור הפלגה ה' גם כן שפע הנשמות הקדושות על דרך הכולל עד שפגמו בעוון המגדל וחלקם הקב"ה לשבעים שרים ובחר לישראל לו שכתוב 'כי חלק ד' עמו' (דברים ל"ב, ט), וכשישראל נכנסו לארץ והיו ששים רבוא נשמות קדושות דור אחר דור ופגמו כל כך בעון עבודה זרה שפיכות דמים גילוי עריות וכיוצא וה' משלח להם נביאיו להוכיח לראות אם יחזרו בתשובה, כדי שלא יהי' צורך לעשות צירוף הצריך לנשמתם כמו חרב רעב וכו', וכשהעוונות גברו ולא רצו לחזור בתשובה וראה בחכמתו שצריך לעשות להם צירוף כולל מפני שכבר לא יועיל להם להמית אותם במיתה כדרך בני אדם ושיחזרו בגלגול, כי העוונות גברו כמו בדור המבול, ואז נחרב הבית, ואם תאמר, והרי אותם שעבדו עבודה זרה, מתו בדור אחר, או אלה שהמיתו לזכריה במקדש לא קבלו עונשם שכבר מתו, זה אינו, שהקב"ה המיתם כדי לגלגלם, ואתם עצמם שעבדו עבודה זרה בדור אחר, או אותם שהמיתו לזכריה, הם עצמם באו בגלגול לקבל עונשם בחרבן הבית, וכל אחד קיבל עונשו כפי מה שחטא, יש שנהנה בעבירה מעט, יהרג בצער היותר נקל שאפשר למות תיכף, ויש שנהנה הרבה ובעל בעילות הרבה או כדומה, הנה לאיש הזה ידקרוהו ויחי' ימי מספר ברעב ובחוסר כל, ויראה את בניו שחוטים לעיניו ח"ו הכל במדה במשקל כדי למרק כל אחד כפי מה שחטא. ואותם בני ישראל שנשארו מן החורבן, ה' כור מצרף להביא כל אותם הנשמות שנהרגו ולכך בימי גלות בבל ובית שני היו פרים ורבים הרבה עד כאן.

והנה צריך להתעמק מאד בדברים קדושים אלו ויאירו עינינו באור האמונה הצרופה, הנה רואים אנו שאין מפלט ותקוה לאדם החוטא, אלא או שיעשה תשובה, או שיצטרף ביסורים קשים ומרים על ידי גלגולים כדי למרק חטאו 'וכשהעוונות גברו ולא רצו

בתמימות בלי שום שאלות בלי שום קושיות, מי שהוא חסיד וירא שמים באמת יודע כי 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב' (איכה ג', לח), הרע רק ממך שלא הלכת בדרך התורה והמצוות רק אתה אשם בזה, 'אולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו' (משלי ט"ז, ג) (שם, עמ' ה-ו).

תחילת הדברים נראים כנטישת תאולוגיית 'הגמול' לטובת עמדה המכבדת את האמונה התמימה ומוותרת על השאלות. אלא שמיד מתברר שלא היא; התמימות מבוססת על קבלה כנועה של האשמה ועל הידיעה שה' איננו מביא רע לעולם בחינם, כלומר: אין פורענות יכולה לבוא אלא מפני שלא הלכנו בדרך התורה. לשון אחר: אין כאן קביעה שמעשי ה' אינם ניתנים להבנה משום שהוא פועל לפי עקרונות שונים, ולא רק על פי עקרון הגמול המצומצם; הטענה היא שיש לקבל את התאודיציה של 'הגמול' בלי להטיל בה ספק ולחפש בה חולשות.

בהמשך תשובתו מזהה הרב צימרמן את השואה עם 'חבלי משיח'. גם כאן, אין הכוונה להפקיע את האירועים מחוקי 'הגמול' אלא להסביר מדוע עצמתם קיצונית כל כך, אפילו ללא פרופורציה לחטאי הדור הזה דווקא:

הנה לפי דעת קדושים ותורת חז"ל תבוא גאולת ישראל באחד משני הדרכים. (א) אם ישראל עושים תשובה מיד נגאלין, ואז 'בשובה ונחת תִּשְׁעוּן' (ישעיהו ל', טו). (ב) על ידי יסורין וחבלי משיח. כפי הגדרת המהרש"א ז"ל, או על ידי תשובה רצונית או על ידי תשובה הכרחית, שמעמיד להם מלך קשה כהמן ומחזירן למוטב. אפשר אולי על דרך צחות להעמיס זה במאמר, 'אין בן דוד בא, או בדור שכולו זכאי' (סנהדרין צח ע"א), על ידי תשובה רצונית, 'או בדור שכולו חייב' על ידי תשובה הכרחית על ידי מלך קשה כהמן.

נפלאים מאד דברי הגר"א ז"ל בפירושו על תיקוני זהר, בהביאו את המאמר הזה 'בדור שכולו זכאי או כולו חייב', ציין הגר"א ז"ל בזה הלשון 'וודאי לאופן השני' ואם ישראל לא יחזרו בתשובה מצד עצמם וזמן הגאולה הגיע אז דיו לאבל שיעמוד באבלו (סנהדרין צז ע"ב), דיו להקב"ה שעומד כמה ימים וימינו אחר כלומר אינו עומד באבלו כל הימים אלא ודאי קץ לדבר (רש"י שם), מעמיד להם מלך קשה כהמן ומחזירן למוטב (סנהדרין שם). וזהו סוד חבלי משיח שבעוונותינו הרבים הגיעו לשיאם ואנו מצפים ומקוים לישועת ד' שתבוא בקרוב ממש, במהרה דידן ויגאלנו ויושיענו בתשועת עולמים (שם, עמ' ל).

כלומר, הסבל אינו לחינם, והוא מוצדק, שהרי לא ניצלנו את הפתח שהיה לנו להינצל הימנו, כלומר: לא שבנו אל ה'. לפי הטיעון הנוכחי, הסבל אינו רק תוצאה של סיבה – של חטא – אלא הוא גם תכליתי: לגרום לתשובה. חולשתו של טיעון זה בהקשר של השואה ברורה, שהרי לא ראינו שהתגברות הסבל החזירה יהודים לבתי הכנסיות ולבתי המדרשות, ושמה אף גרמה, לדאבונו, לתוצאה הפוכה.

ושמד רוחני והשמדה גופנית, והנה עתה נסוגנו נסיגה גדולה, נסיגה גורלית אחורנית, והועמדנו שוב באותה דרגה בה עמדנו לפני יובל שנים היינו בראשית המאה הנוכחית למניינם – על אחד עשר מיליון נפש' (הצופה ח"י טבת תש"ז). הנה לאור העובדות האלו, הרבוי הגדול במאת השנים האחרונות, והחורבן הגדול והנורא שאבד לנו שליש עמנו, מאירים ומזהירים כעצם השמים לטוהר דברי האריז"ל הקדושים בענין חבלי המשיח, ובאור בהיר מתגלה לנו כל מה שעבר עלינו, וכל שעתיד לבוא עלינו לטובה בימים הקרובים, נזכור דברים קדושים אלו ונשנן אותם לנו ולבנינו (שם).

כלומר: הריבוי הטבעי הבלתי-סביר מחד, וההשמדה הבלתי-נתפסת מאידך, הם שני צדדים של אותה מטבע. השואה איננה רק פורענות של הדור, ואין להבין אותה רק על רקע חטאי הדור. זוהי פורענות של הדורות, ולפיכך: סיכום עידן. כמובן, דיון בשואה לפי תורת הגלגול מבטל מאליו את השאלה 'הרי פלוני לא חטא, לפחות לא כפי גודל העונש' – שהרי איננו יכולים לדעת את חטאיה הקדומים של הנשמה. נפנה עתה לתשובות המשלימות שמציע הרב יואל שוורץ בספרו "השואה" (עמ' 68-66).

3. הסבל והאושר 'האמתיים'

התשובה הראשונה מתייחסת לתפיסה המעוותת שיש לנו בדבר מהותם של סבל ואושר. כבני אדם קרוצי חומר אנו מחשיבים מאוד את האושר והסבל הפיזיים, כשני צדדים של מטבע אחת. אלא ששני אלו הם קלי ערך וחסרי חשיבות לעומת האושר הנצחי בעולם הבא מחד, ומאידך – לעומת הסבל חלילה בעולם האמת או סבלו של מי שמאבד את עולמו. החינוך והמחשבה הדתיים מרבים להטיף לביטול החשיבות של הנאות העולם הזה ולהסתפקות במועט, אך נוכחותו של סבל מרוכז, רב-עצמה, מפריעה לנו להתעלם ממנו קיומית. בנקודה זו צריכה ההשקפה האמתית להתגבר על החוויה הקיומית השלילית, העלולה לעוות גם את ההשקפה.

4. הערכת החטא

הרב שוורץ מסביר כי אין לנו ידיעה אמיתית על רמת חומרתן של עברות. כשם שאמרו חז"ל "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות" (אבות פ"ב מ"א), כך נכון לומר באופן כללי כי הידיעות שמספקת לנו המסורת בדבר קלה וחמורה הן חלקיות וספציפיות. העובדה שעניין מסוים נזכר כחמור בהקשר הלכתי או דרשני, אינה מגלה לנו את המבט השלם עליו ועל יחסו למצוות אחרות. נקל להדגים בעיה זו אפילו בתוך מסורת חז"ל; נשאל שאלה פשוטה: מהן העברות החמורות על פי חז"ל? ניתן להציע כמה סולמות מדידה, שכל אחד מהם ייתן תשובות אחרות:

א. עברות במעמד של ייחור ואל יעבור: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים.

לעשות תשובה, ראה בחכמתו שצריך לעשות להם צירוף כולל שכבר לא יועיל להם להמית אותם כדרך בני אדם, אלא צריך להחזירם לגלגול כדי לצרפם על ידי מיתות משונות, תסמר שערות הראש כשמתבוננים בדברים אלו מה הם התוצאות והמסקנות בדיני שמים כשמתעקשים ולא רוצים לחזור בתשובה (שם, עמ' לא-לב).

דברי האריז"ל מתמודדים עם הטענה המצוטטת בפי ירמיהו (ל"א, כה) ויחזקאל (י"ח, ב): 'אבות אכלו בוסר, ושיני בנים תקהינה'. טענה זו עולה דווקא בדורות של חורבן; בדור של חורבן מתעוררת תמיד התחושה המוצדקת כי אין הוא גרוע מקודמיו, ושמה אף טוב הוא מהם – ואם כך, מדוע דווקא בו סובלים ומתים רבים כל כך, ובדורות הקודמים לא?! תשובתו של האריז"ל היא שאין לדון את נשמות דורות החורבן כנשמות חדשות. לו הייתה תפיסה זו נכונה, כי אז באמת קשה היה להבין: במה חטאו הם יתר על קודמיהם? וגם אם נאמר שהחורבן בא כיוון שה' אינו חפץ להמתין עוד, עדיין אין הדבר מובן: מדוע הללו סובלים והללו אינם סובלים? ריבוי המתים והסובלים הוא, אם כן, עדות מוצקה שאין אלו נשמות חדשות, כי אם נשמות שחזרו לעולם בגלגול בדיוק למטרה זו: לתקן ולהשלים את כפרתן על מעשיהן בעודן בחיים. הוזה אומר: הדיון בסבל בשעת חורבן – שהיא, לפי הדוגמות שלפנינו, גם שעה של סיום תקופה – אינו יכול להצטמצם למעמד הנשמות הפרטיות לפני ה'; כיוון ששעת חורבן היא תמיד שעת סיכום ודין לכל הנשמות שחיו באותו עידן, מתגלגלות הנשמות החוטאות בחזרה לעולם וסובלות יחדיו כדי להשלים את תיקונן.

על כך יש להוסיף בשם האריז"ל שבדורות האחרונים (דהיינו: מימי האריז"ל ואילך) אין עוד נשמות חדשות, כלומר: אנו נמצאים כבר בשלב הסיכום והתיקון הקרוב לגאולה. השואה היא, אם כן, סיכום תקופה – ובהיותה בגדר 'חבלי משיח', אולי אפילו סיכום מטפיזי של כמה תקופות – ולכן נידונה כל נשמה גם לפי מעמדה בדורות הקודמים. תפיסת השואה והתהליכים שקדמו לה במסגרת תורת הגלגול יכולה להסביר כמה מהתופעות המפליאות של הדורות האחרונים:

והיסוד השני בדברי האריז"ל המאירים עינינו הוא 'ולכך בימי גלות בבל ובית שני, היו פרים ורבים הרבה, הכל הי' אותם הנשמות שעבדו עבודה זרה או שהמיתו לזכריה. הם עצמם באו בגלגול לקבל ענשם בחרבן הבית'. כמה מאירים ומזהירים דברים אלו את מצבנו אנו וכמה מענינים לאור דברי האריז"ל אלו מה שצויין בכמה מקומות מספר בני עמנו מלפני החורבן ואחריו מספרים מאד מאלפים: 'לפני מאה שנה בערך הגענו לארבעה מיליונים ומחצית המיליון נפש בישראל, במשך מאה שנה גדלנו פי ארבעה והגענו בפרוץ המלחמה לשבעה עשר מיליון ואולי עוד למעלה מזה, אף על פי שגם מאה זו לא הצטיינה באהבת ישראל יתרה אף על פי שגם בה הי' הרבה שנות ראינו רעה של טמיעה

שנשמתו אינה זו המתגלה אלינו עכשיו, או שבהקשר של הגמול אין לדון דווקא ב-p הפרטי, אלא ב-p כחלק מהכלל.

מתשובה 4 (הערכת החטא המוטעית) אנו מבינים שהערכת החטא x היא פורמלית בלבד: אנו יכולים לצטט את מקורו של החטא בשולחן ערוך או בתורה, אבל איננו יודעים את מעמדו בסולם הדתי לאשורו, ולכן אין זה נכון לפתח ציפיות לגמול צודק כזה או אחר, מפני שאין לנו דרך להשוות באמת בין העונש הראוי לאדם בודד או לקהילה החוטאים בחטא פלוני ובין זה הראוי לאדם או קהילה אחרים החוטאים בחטא אלמוני.

לפי תשובה 3, איננו יודעים באמת את חומרתו של הסבל (s), ואנו שופטים אותו באופן מוטעה. לכן ההיגד 'הוא צריך לסבול s' הוא בעייתי, משום שייתכן שמה שנראה לנו נורא הוא באמת קל ערך, ולהפך.

ולבסוף, תשובות 1 (חבלי משיח – תשובה) ו-2 (חבלי משיח – גלגול), ואולי גם תשובה 5 (מיתת צדיקים מכפרת) מערערות גם את שאלת הפרופורציה, מפני שייתכן שבתקופת מעבר, בסיום עידן, ובמיוחד בחבלי משיח, יהיו הפרופורציות שונות באופן דרמטי מהרגיל בזמנים אחרים (בגלל הצורך בתיקון נשמות או בהבאת ישראל לתשובה או במעבר לתקופה הבאה וכדומה).

ג. התאולוגיה המשנית, חינוך ועבודת ה'

הבעיה בתאולוגיה המשנית ובטענותיה, שהיא עלולה לפורר מבלי דעת את יסודות ההכרה המוסרית והדתית. ערעור התפיסות הראשוניות ביותר על האנשים שמוך, על חוויותיך ועל כושר שיפוטך – כלום אין הוא שומט את הבסיס המוסרי והדתי של הקיום? מה קובע את המעשים? את ההערכה של אנשים? את הטוב והרע?

אם אני יודע מי הנשמה שמולי, ואני משתכנע מתורת הגלגול⁵ – איך עלי להתייחס לאדם שמולי, לחטאיו, לסבלו? האם טוב שהוא סובל כדי לתקן את חטאיו, או אולי רע הדבר? האם הסבל נובע ממנו, או שמא משכבה נשמתית קודמת? הניתן להתעלם מכל זאת בממד הקיום האנושי והדתי הממשי, ולמדד את תורת הגלגול לתאולוגיה בלבד?

כיצד ניתן לבסס סדר ערכים דתי, תפיסה חינוכית וסטנדרטים חברתיים אם איננו יודעים באמת מה חמור ומה קל? אין חברה שאין בה היררכיה של ערכים ומעשים. אם איננו יודעים באמת מה חמור ומה קל, מה חשוב ומה שולי, לא מצאנו ידיו ורגליו. על מה ידבר רב בראש השנה לפני התקיעות...?

ההכרה שאנו בדור של 'חבלי משיח', ושהחוקיות הרגילה אינה מתקיימת – כלום אין הן הופכות את חיינו הדתיים

ב. עברות שהעושה אותן – אין לו חלק לעולם הבא, כגון האומר אין תחיית המתים מן התורה או הקורא בספרים החיצוניים (סנהדרין פ"י מ"א).

ג. עברות שאין יום הכיפורים מכפר עליהן: לועג לחברו, מפר ברית, מגלה פנים בתורה (יומא פה ע"ב; שבועות יג ע"א).

ד. עברות השקולות כנגד כל התורה: שבת, ביטול תורה, עבודה זרה.

ה. עברות שנאמרו עליהן ביטויים חמורים, כמו המלבין פני חברו וכדומה.

ו. עברות שבכרת או עברות שבסקילה.

ז. עברות שעליהן נחרבו בתי המקדש, כמו שנאת חנם.

נמצאנו למדים כי אמות המידה לפיהן אנו שופטים חטאים הן מוגבלות וחלקיות מאוד. לפיכך הטענה כאילו מי שלא חטאו הם שנהרגו, אין לה על מה שתסמוך, מפני שאיננו יודעים לאמוד באמת מי חטא ומה חמור יותר, והאם חילול שבת בשוגג חמור יותר מלשון הרע במזיד, או אם ביטול תורה או חטאי נעורים (חטאים 'חרדיים') קלים מאכילת נבלות.

5. צדיקים נתפסים על הדור (שבת לג ע"ב)

על כל מה שכבר נאמר נוספת הטענה המסורתית הנאחזת בדברי הכתוב על נדב ואביהו "בְּקִרְבִּי אֶקְדֹּשׁ" (ויקרא י', ג), ובעיקר במסורת על עשרת הרוגי מלכות, לפיה עקרון 'הגמול' אינו מיושם רק במשפט הפרטי, אלא יש בו גם מרכיבים חברתיים ולאומיים. האמונה שמיתת הצדיקים מכפרת, משמעותה שחטאייהם של פרטים מסוימים, שהיו אמורים להוות סיבה לעונשם הם, מועברים אל המישור הציבורי ומקבלים כתובת שונה מזו המקורית, באופן שחומרת העונש המצטבר במישור הלאומי תקטן.

בשונה מהתשובה הקודמת, שיש בה משום הכרה ענוותנית באפשרות שאנחנו, שלומי אמוני ישראל, חוטאים לא פחות מאחינו המשכילים ופורצי הגדר, מציעה תשובה זו כי ייתכן שמותם של גדולי תורה ובחורי ישיבות, יש לו משמעות מכפרת, והוא אינו תוצאה של חטא במובן הפרטי, כי אם של עקרון הערבות הכלל-ישראלי ושל מעמדם של הצדיקים לפני ה'.

סיכום

הבה נחזור כעת ל'משוואת הגמול' ונראה כיצד התאולוגיה המשנית מחזקת אותה וגודרת את פרציה, כדי שהטענה שכל סבל מקורו בחטא תוכל להמשיך להוות את העיקרון המרכזי של התאולוגיה. כזכור, המשוואה קבעה:

אם p (פלוני) חטא x, הוא צריך לסבול s (סבל) פרופורציונלי ל-x.

לפי תשובות 2 (גלגול) ו-5 (ערבות הדדית, מיתת צדיקים מכפרת), p בעצם אינו ידוע. הנחתנו המוטעית הייתה שתורת הגמול מתייחסת לפרסונה אישית ידועה, אך האמת היא שאנו יודעים את האדם רק ברמה שטחית: ייתכן

5 מובן שאיני רוצה לדון בגופה של אמונה זו ולהכניס ראשי בין גדולים, פן ירוצצו את גולגולתי. הדיון הוא ביחס לרלוונטיות של אמונת הגלגול לעולמנו הדתי וליכולתה לספק לנו מבט נכון יותר על ההיסטוריה, על הקב"ה ועל בני אדם. יש אמונות שהן עבור 'הצדיקים', ואין לאנשים פשוטים לעסוק בהן.

ואת ציפיותינו מה' בהווה לחסרי בסיס לחלוטין? אם עכשיו יכול הכול להתרחש, ואין לנו שום דרך לדעת, או לפחות לקוות תקווה מבוססת, שיש זיקה בין מעשינו לבין תוצאות מיוחלות, כיוון ששעת 'חבלי משיח' היא זו – מה יכול להניע את כל עבודתנו הדתית?

ההתמודדות המשמעותית עם קשיים אלו היא חינוך לעבודה 'לשמה', קרי: השתתת המוסר והדת רק על הבסיס הפוזיטיבי של ההלכה ועל הערך הפנימי של המעשים עצמם, ונטרולם מכל בסיס קיומי או אובייקטיבי משמעותי. למשל: אני אבֵּל מפני שההלכה מחייבת, ואפילו עצוב מאותה סיבה, אך לא מפני שהמוות רע; אני מתרחק מחילוני או שונא אותו מפני שההלכה מצווה, לא מפני שאני יודע שהוא רע ממני. לפי גישה זו, נתפסות קביעות ההלכה כהיגדים נורמטיביים גרידא, חסרי משקל ערכי משמעותי.⁶

דא עקא, שהלך הרוח המלווה את דתיות ה'לשמה' עשוי ליצור בעיה חינוכית ומוסרית חדשה. תפיסה שכזו עלולה להיות קטליזטור לתרבות דתית טכנוקרטית במקרה הטוב, ובמקרה הרע – לדתיות מסולפת, קרי: שיש לה סולם ערכים מעוות, שאינה מבחינה בין פנימי וחיצוני ועוד.

בפני החברה החרדית, מחנכיה ומנהיגיה עומדת, אם כן, הבחירה בין הקשיים התאולוגיים של השקפת הגמול התמימה שהם מציעים, ובין המצוקה הקיומית והחינוכית שעלולה לייצר התאולוגיה המשנית בעלת האופי האפולוגטי.

כמובן, יש גם דרך שלישית: נטישה מוחלטת של תאולוגיית הגמול, והצעת הסבר שונה לשואה. אפשרות כזו טרם נבחנה, והיא תידון בע"ה באחד השיעורים הבאים.

* ***** *

* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולרב תמיר גרנות, תשס"ז *

* עורך: בעז קלוש *

* ***** *

* בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *

* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *

* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *

* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *

* דוא"ל: office@etzion.org.il *

* ***** *

6 למשל: הקביעה כי חמורה דוחה את הקלה היא הוראה נורמטיבית, שאינה מלמדת על הערך הפנימי של הדברים.

שיעור 6: על הדרשה ועל הפרישה – הרבי מבעלז והרב טייכטאל אל מול השואה

(האדמו"ר השני בשושלת, ה'תקפ"ג-ה'תרנ"ד, 1823-1894).
בגיל צעיר התייתם מאמו, ואביו נישא בשנית לרבנית בת
לשושלת גולדמן-זוועיל.

בשואה

רבי אהרן (אהרלי') איבד בשואה את כל משפחתו. בשנת
ה'תש"ג (1943) חולץ מגטו בוכניה, ליד קרקוב, תמורת ממון
רב, ביחד עם אחיו הרב מרדכי רוקח מבילגוריי, אביו של
האדמו"ר הנוכחי, הרב יששכר דב רוקח. בפסח שני, י"ד
באייר ה'תש"ג (1943), הגיע להונגריה והתיישב בבודפשט,
שם דר שמונה חודשים, עד כ"ד בטבת ה'תש"ד (1944).
משנודע לו שהגסטפו עוקב אחריו ודורש מממשלת הונגריה
את הסגרתו בחזרה לשלטונות הנאציים, עזב במהירות את
הונגריה, וביום ט' בשבט ה'תש"ד (1944) הגיע יחד עם אחיו
לארץ ישראל.

בארץ

האדמו"ר התיישב בתל אביב והקים מחדש את חסידות
בעלז בארץ ישראל: תחילה בתל אביב, ואחר כך בירושלים,
בני ברק וחיפה (לימים התרחבה החסידות לערים נוספים
בישראל: אשדוד, בית שמש, טלז-סטון, בית חלקיה,
ולאחרונה גם רמות). בקיץ, מערב חג השבועות ועד לאחר
החגים, היה שוהה בירושלים: עד שנת ה'תשט"ו (1955)
בשכונת קטמון, ומאוחר יותר ברחוב אגריפס, ליד ישיבת
בעלזא.

מנהיגות ואישיות

תמך באיחוד המפלגות הדתיות וסימן את הדרך להצטרפות
חסידות בעלז לאגודת ישראל, לאחר שהתנגדה לה כל
שנותיה בפולין.

נודע באהבת ישראל שלו ובמידותיו, בייחוד במיעוט אכילה
קיצוני. הוערך כפרוש וקדוש, ולאחר השואה והסתלקות
ה'אמרי אמת' היה בעצם השריד הזקן והחשוב ביותר בארץ
לאדמו"רי פולין הנחרבת.

ב. הדרשה בבודפשט לפני הבריחה:

נימוקי העזיבה וההבטחה ליהודי הונגריה

שאלת מנהיגותם של רבנים ואדמו"רים בזמן השואה היא
שאלה נרחבת, הראויה למחקר וללימוד בפני עצמו. אין כל
המידות שוות בנידון זה, ולא הרי מנהיג אחד כהרי חברו,
ולא הרי סיטואציה אחת כהרי חברתה. מנהיגים דתיים
רבים עזבו את פולין, ואחרים ביכרו להישאר עם עדתם.

פתיחה

בשיעורים הקודמים עסקנו בתגובה החרדית הקלסית,
התופסת את השואה כעונש על חטאי ההשכלה ו/או
הציונות. הפעם נדון בפולמוס שבכתובים בין הרבי אהרן
רוקח מבעלז לבין הרב יששכר דב טייכטאל. פולמוס רב-
משמעות זה התנהל בבודפשט, בירת הונגריה, שבה שהו
שני הרבנים, בתקופה גורלית בתולדות ישראל – בין 1943
לראשית 1944. דרשתו של הרבי מבעלז, שהיא המאוחרת
יותר, נישאה כחודשיים לפני הפלישה הנאצית להונגריה
והתחלת שילוח יהודיה לאושוויץ. דברי הרב טייכטאל הי"ד
נכתבו בחיבורו הידוע "אם הבנים שמחה" שהופץ בהונגריה
באותה שנה. הפולמוס בין האישים, כמו גם ההיבטים
ההיסטוריים המורכבים של דרשת הרבי מבעלז, כבר נידונו
לעייפה בין היסטוריונים והוגי דעות, ואין טעם לחזור כאן
על מה שכבר נמצא בכתובים (ראה בסוף השיעור סעיף:
מקורות). לפיכך אסתפק כאן רק בתיאור כללי הכרחי של
ההיבטים הביוגרפיים והעובדות.

א. הרבי הזקן מבעלז: תולדות חייו

תולדותיו

רבי אהרן רוקח (ה'תר"מ, 1880 - כ"א באב ה'תשי"ז,
18.8.57) היה האדמו"ר הרביעי לשושלת בעלזא, שמקורה
בגליציה המזרחית (בימינו נמצאת העיירה באוקראינה).



הוא נולד בשנת ה'תר"מ (1880) כבכורם של הרב יששכר דב
רוקח (האדמו"ר השלישי בשושלת, ה'תר"א-ה'תרפ"ז, 1851-
1926) ואשתו הרבנית בתיה רוחמה רוקח, נכדת הרב אהרן
טברסקי מצ'רנוביל. גדל בצל סבו, הרב יהושע רוקח

יש בדרשה גם קריאות חיזוק, קריאה לעזרה הדדית ואחדות הלבבות, ושאר עניינים של מורל וחברה. שני הנושאים שעליהם סב דיון נרחב הם התייחסותו של אחי האדמו"ר לבריחתם הצפויה והצדקתה אל מול הקהל, וההדרה הדתית על התגובה המעשית והרוחנית הראויה לחסידים בשעת מצוקה כזו. וזאת יש לומר כהקדמה: יהודי הונגריה חיו אותה שעה בתודעה ש'להם זה לא יקרה'. באותה עת כבר היה ידוע על השמדת יהודי פולין, אך הידיעות על סיום המלחמה הקרב וההסתמכות על השלטון ההונגרי ועל מעמדו המיוחד בעיני הנאצים ייצרו אשליית ביטחון כמו-שוויונית.

נתחיל בהיבט האישי, שמשולבים בו גם דברי ברכה וייעוד על כלל יהדות הונגריה:

...עוד דבר בפי מה שהנני רוצה להעיר לבכם ולהאיר עיניכם על אודות אשר שמעתי דבת אשר פחדו פחד, חיל ורעדה יאחזון, ויאמרו הנה קשה להם פרידתנו, אבל ביותר דואגים רבים על העתיד, באמרם שאולי ח"ו איזו סכנה מרחפת על מדינה זו, ואחי הצדיק הדור שליט"א רואה את הנולד הולך הלך ונסוע לא"י כי שם צוה ה' את הברכה ונתתי שלום בארץ, והוא הולך למקום שלום ומנוחה, ואותנו ח"ו עזב לאנחה. מה יהיה באחריתנו, מי יגן עלינו, מי יציל אותנו, מי יעזיר בעדינו ומי ישתדל בעבורינו?

על כן מוטל עלי החוב להודיע לכם, ידידים יקרים חכמי אונגארן, את קושט דבר אמת, כי מי שהוא קרוב ועומד בסביבת אחי הגדול מרבן שמו שליט"א, יודע בוודאי שלא במנוסה הולך ולא בחפזון רץ ונמהר, כאילו רוצה לנוס ולנסוע מכאן, רק שאיפתו ותשוקתו לעלות לארץ הקודש המקודשת בעשר קדושות. ויודע אני שזה זמן כביר הוא משתוקק מאד לא"י, וכה אדיר חפצו ונפשו הטהורה שוקקה לעלות לעיר ה', שמה לעורר רחמים ורצון על הכלל כולו, שלא יוסיף לדאבה עוד, ויהי המחנה הנשאר לפליטה. ויקויים במהרה 'כל קרני רשעים אגדע תרממנה קרנות צדיק' (תהילים ע"ה, יא).

וזה נרמז בפסוק (בפ' ויחי): 'וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה, ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד' (בראשית מ"ט, טו), פירש"י: ויהי לכל אחיו לישראל למס עובד לפסוק להם הוראות של תורה. והיא פלא, מה רצה לפרש בזה? אמנם נראה הכוונה:

'וירא מנוחה', שהצדיק רואה שתשרה פה לתושבי מדינה זאת מנוחה ושלום, 'כי טוב', שהצדיק רואה כי טוב וכל טוב ואך טוב וחסד ירדוף וישיג את אחינו בית ישראל בני מדינה זו.

'ואת הארץ כי נעמה' – מחמת כי שורה שם נועם עליון, וארץ זבת חלב ודבש היא נחמד ונעים ברוחניות ובגשמיות, ועוד בביתו בימי קדם דיבר מנסיעתו לארץ הקודש...

הרבי מבעלז ברח מהונגריה כשהבין ממקורות הונגריים, וכנראה גם מפעילים ציוניים, שהגסטפו מחפש אחריו, כפי שקרה לכל רבני פולין. כבר בעת בריחתו מבוכניה שבגליציה (פולין) נאלץ להשאיר אחריו את כל משפחתו. לאחר שהתברר שגם הונגריה אינה מקום בטוח עבורו, נמלט מהונגריה בזקן מגולח יחד עם אחיו, הרב מרדכי מבילגורי, על בסיס רשימה שהורכבה מטעם המוסדות הציוניים ולאחר השתדלות של גדולי רבני הארץ, כמו הרב הרצוג והרב מיימון.



את דרשת הפרדה, שפורסמה בכתב עוד בהונגריה (ראו צילום השער), נשא אחיו בשמו בבית המדרש המרכזי של בודפשט בשבט תש"ד בפני קהל רב. הנושא העיקרי של הדרשה היה החובה לשמוע לצדיקי האמת, שהם בגדר נביאי אמת של זמננו, ולעמוד מול הפיתוי של נביאי השקר, הלוא הם מנהיגי המשכילים והציונים. כיוון שהמאורעות באירופה נראים כאילו הם מגשימים את הנבואה הציונית, קובע הרב מבילגורי שאנו נמצאים כעת במציאות שבה **"מְנוּסָה ה' אֶל-לִהְיֶכָם אֶתְכֶם לְדַעַת הַשָּׂכָם אֲהֲבִים אֶת ה' אֶל-לִהְיֶכָם בְּכָל לְבָבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם"** (דברים י"ג, ד), לאמור: הסכמת המציאות עם החזון הציוני וכישלון האסטרטגיה החרדית הם למראית עין בלבד – ניסיון שיש לעמוד בו – שכן נביאי השקר נשארים תמיד נביאי שקר, גם כשנראה לשעה שהם צודקים.¹

1 מעניינת עדותו של הרב טייכטאל ב"אם הבנים שמחה" כי בין חרדי הונגריה רווחה הדעה שהחורבן הנאצי פגע דווקא בפולין משום ששם הייתה הציונות בתוקפה ורבים מהחרדים נתפסו אליה (בעיני חלק מהחסידים, כמו אלה של הרבי ממונקטש, הייתה גם אגודת ישראל מפלגה כמו-ציונית), ושהונגריה נמלטה מן הגזרה בגלל התנגדותה לציונות.

מרחפת עלינו אימה ופחד כאשר אנו רואים בשעה שאני כותב את הטורים הללו, שכל האדמו"רים של מדינתנו עושים השתדלות לברוח מכאן לארץ ישראל מפחד הסכנה מחמת המצוק ואינם מביטים בזה על מה שמפילין ליבם של ישראל, כאשר שומעים מההמון שמרננים ואומרים: 'הרב'ס בורחין, ומה יהי עמנו?' (אם הבנים שמחה, עמ' שיב).

חשוב יותר: באשר לעצם עזיבתו של הרבי, יש לשים לב גם לסכנה האישית המידית שריחפה מעל ראשו, סכנה שלא הייתה מוחשית עדיין ביחס לשאר היהודים (העובדה שעזב גם את משפחתו שומטת, לעניות דעתי, את היסוד מתחת לטענה שהייתה זו נטישה אגואיסטית). חשובה לא-פחות תרומתה העצומה של הישרדותו לשיקומה של חסידות בעלז, ובמידה לא-מעטה של החסידות בכלל, אחרי השואה. יחד עם אדמו"רי גור, ויז'ניץ, צאנז, סאטמר, וכמובן חב"ד, אשר שרדו את המאורעות, הצליח הרבי להציל את התנועה מחורבן. ייתכן שהישרדותו הייתה מצטיירת כהרואית יותר, אך אפשר גם ששכרה היה יוצא בהפסדה. והן הן הדברים ביחס לאדמו"רי סאטמר (שנמלט ברכבת קסטנר הציוני), גור (שיצא את ורשה ב-1940) וחב"ד (כנ"ל). האדמו"ר מוויז'ניץ, בעל ה'אמרי חיים', היה באירופה בימי המלחמה, והאדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג אף סבל את כל אימה, ובכלל זה מחנות עבודה ואושוויץ, ושרד בנס.

אבל אחרי לימוד הסגוריה, דומני שאי אפשר להימלט מנקודה אחת שאינה נותנת מנוח, ומעידה אולי על העדר יושר אינטלקטואלי ואולי על פחד עמוק מן האמת. כוונתי לניגוד החריף בין האווירה האופטימית-כביכול המוקרנת בדרשה לבין הבריחה הבהולה של האדמו"ר מהונגריה, תוך שימוש בדרכון ציוני. בחלק הראשון של הדרשה מתעמת הרבי עם נביאי השקר הציוניים וטוען שהמציאות אינה מלמדת דבר על צדקתם, אך דה-פקטו הוא משתמש בעזרתם כדי לברוח למקלט שבארץ ישראל הציונית וכדי לשקם את החסידות על הפלטפורמה שהכינה הציונות. ארבעים שנה קודם לכן, בשנת 1903, כתב הרצל (במכתב ליהודי הונגרי בשם ארנסט מיצ'י) כדברים הבאים:

גם את היהודים ההונגרים ישיג גורלם, וכל מה שיתאחר לבוא, יהיה קשה ואכזרי יותר. ובינתיים נקום אנו הציונים ונבנה בית דירה מרווח לאלה אשר אינם רוצים לדעת אותנו...⁴

נמצאה נבואת החוזה, נביא השקר, ארבעים שנה מוקדם יותר, מדויקת הרבה יותר מזו של נביא האמת ארבעים יום קודם לכן...

העובדה שהרצל חזה טוב יותר מהרבי אינה מחייבת לחשוב אותו לצדיק גמור או לקבל את השיטה הציונית בכללותה, אף לא את הלאומיות, את החילונית או את הליברליזם. אבל לכל הפחות יש להתבונן בכך שהרבי עצמו, שטעה בנבואתו, ועמו גם חסידותו, ניצלו בזכות אותו נביא שקר שצדק. אם חז"ל הצביעו על טעויות במנהיגותו של רבן



האדמו"ר בבעלז, לפי התמונה עוד בצעירותו, עם משמיו

בדרשתו מציג הרב מבילגוריי את הנסיעה לארץ ישראל במנותק מהסיטואציה בה נמצאים הוא וקהל שומעיו. הטענה כאילו הנסיעה אינה מושפעת משום סכנה או פחד אינה מתקבלת על הדעת, ובכך מודים גם הביורגרים של האדמו"ר. הרב נתן אורטנר, כותב קורותיו, הסביר שמפקד המשטרה ההונגרי דרש מהרבי להימנע מלגלות את סיבת נסיעתו האמתית – דרישת הגסטפו מן המשטרה ההונגרית להסגירו.² הנקודה הכואבת בקטע זה של הדרשה היא הברכה/הבטחה של הרבי מבעלז כי ישכון שלום בארץ זו, קרי: בהונגריה. לאור העתיד להתרחש כעבור חודשיים – כניסת הגרמנים להונגריה ושילוח 400 אלף (כ-80%) מיהודיה לאושוויץ – תפסו חוקרים אחדים (כגון אמנון שפירא, ובאופן פחות בוטה מנדל פייקאז) את הדברים הללו כהסתרה מכוונת של אמת ידועה לצורך הצלה אישית, ואחרים – ככישלון בקריאת המציאות, וודאי בידעת העתיד המצופה מצדיק כרבי מבעלז. מאוחר יותר השמיטו מדפיסי הדרשה בארץ פסקה זו, השמטה שמנדל פייקאז, היסטוריון החסידות, הציג אותה כבריחה מהתמודדות עם האמת: כישלונו המנהיגותי של הרבי, שבמקרה הטוב לא ידע את המציאות ושגה בהבנתה, ובמקרה הרע – נטש את חסידיו לטובת הצלתו האישית תוך פיזור מילים ללא כיסוי.

על הצנזורה הפנימית קשה לי להגן; לצערנו, התופעה אינה נדירה במחוזות המו"לים הדתיים והחרדיים, ולעניות דעתי אין היא משקפת תופעה חיובית. על עצם המעשה יש לומר שרבים מחסידי הרבי מבעלז מצינים את העובדה כי יהודי בודפשט, שאלהם דיבר, אמנם ניצלו ברובם, ורק מיעוטם נשלח למחנות; למעשה, היה זה הריכוז הגדול ביותר של יהודים שניצל בהונגריה ובמזרח אירופה.³

מסתבר שכוונתם של הרבי מבעלז ושל אדמו"רים נוספים לברוח, היא המקור לדבריו החריפים של הרב טייכטאל בספרו נגד האדמו"רים:

2 סיפר לי פרופ' יהודה אייזנברג, שכעת פרסם הרב אורטנר דברים ברוח שונה על הדרשה, על הקטע החסר ועל הסיבות לבריחה. כיוון שהפרסום טרם הגיע לידי, אני מציין את הדברים רק באורח עקרוני, ועדיין צ"ע.

3 מבחינה היסטורית תרם לכך אימום של רוזוולט להחרים את העיר אם ישתף הממשל ההונגרי פעולה. הייתה זו ההתערבות האמריקנית הממשית היחידה לטובת יהדות אירופה, ובמבט חסידי ניתן לראות בה התגשמות של נבואת הרבי.

ישראל אלא בזכות האמונה שהאמינו ישראל עוד טרם נולד הנס עוד מקודם שהגיעה הישועה ועל כן זכו לגאולה.

ומכאן להדרכה הקיומית:

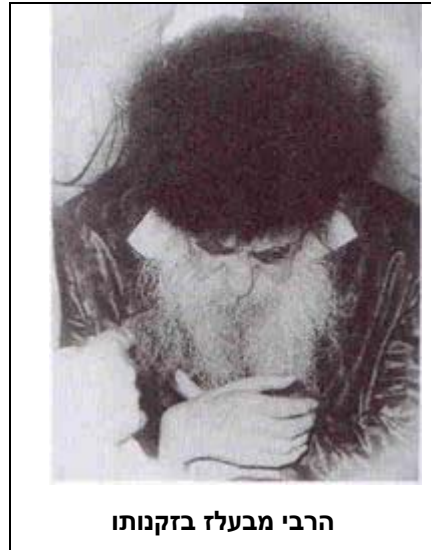
וכמו כן הוא מצב ישראל עתה שהגענו עד למשבר... מחמת המקטרגים... על כן העצה לדבר אל בני ישראל וייסעו, שייסחו דעתם מן הגלות כאילו כבר תמו כל הצרות והגואל הנה הוא עומד אחר כותלנו והגאולה ממשמשת ובאה... וכאילו כבר הגיעה הישועה ואז יתבטלו כל המקטרגים ותבוא הגאולה באמת.

דרשה שנונה זו של אחי האדמו"ר טומנת בחובה עקרונות יסודיים ביותר של העמדה החסידית כלפי המציאות. עובדות קיימות מאיימות עלינו וטורדות את מנוחתנו. מה עלינו לעשות בדבר? הטענה החסידית, שיש בה גם ממד מטפיזי וגם מרכיב פסיכולוגי, היא שהישועה אינה תלויה במעשה אלא באמונה. המציאות הנגלית אינה האפשרות היחידה; יש מציאות אחרת, סמויה מן העין. מאחורי הסבך מסתתר מוצא ממנו. וכיצד ניתן לחשוף אותו? פשוט על ידי התנועה הנפשית אליו, על ידי ההכרעה שאני מאמין שזה אפשרי, שהתשובה קיימת, שהמעשה יצליח וכו'. לאמונה בשינוי ובישועה יש כוח לחולל את תוכנה: מה שאני מכריע להאמין בו – גם יתקיים. הנחיית ה' למשה רבנו אינה, אם כן, ש'ייסעו' במובן הארצי הפשוט, אלא שיושעו עצמם מהמחשבה על אודות הפורענות או הסבך, שייסעו בתודעה על ידי אמונה – או אז ייושעו. זוהי עמדה חסידית קלסית המדגישה את כוחה של האמונה ומכוונת לתגובה פנימית, ולא חיצונית, למציאות. הניסיון הוא לעמוד בפני הקליפה של המציאות, בפני מראית העין שלה, ולהאמין בה' בכל מקרה. בולטת כאן מאוד הטענה הפרגמטית של הרבי מבעלז: הוא אינו מסתפק בקביעה כי העיקר הוא האמונה, אלא מוסיף, על פי המשל, שעל ידי האמונה ניתן לבטל את הגזרה במישור המציאות.

כבר הראו חוקרים⁵ כי לא במקרה נתפס הרב מבילגוריי לדרשת ר' אלימלך זו. יש כאן פולמוס סמוי עם פירוש אחר שניתן לדרשה כשנה לפני כן, בספרו המונומנטלי של הרב יששכר דב טייכטאל "אם הבנים שמחה". על המחבר וספרו נדבר בע"ה בהרחבה בשיעור הבא, וכאן נזכיר רק את העובדה המפורסמת שהמחבר, חסיד מונקטש ובעלז לפני השואה, עבר הפיכת לב ציונית כשראה את חורבן סלובקיה (הוא היה רב בפישטיאן שבסלובקיה) ואירופה, ובספרו הוא טוען ארוכות בעד הציונות ומבקר את מנהיגי החסידות האנטי-ציוניים. במהלך טיעוניו נזקק הרב טייכטאל גם לדרשת ר' אלימלך:

וכמו כן הוא בימינו שהגענו עד למשבר וכוח אין ללידה... על כן העצה לזה כמו שאמר הרבי ר' מילך (=אלימלך, ת"ג) לדבר אל בני ישראל ויסעו לארץ

יוחנן בן זכאי (שרבי עקיבא קרא עליו "משיב חכמים אחר", עיין גטין נו ע"ב) ובחזונו של רבי עקיבא ("דין הוא מלכא משיחא", עיין ירושלמי תענית פ"ד ה"ה), והדבר לא מנע מאתנו להעריך אותם בגלל כל הסיבות האחרות לכך, ודאי אפשר להודות גם בטעותו של רבי אחד מבעלז. חוסר הנכונות שלו ושל חסידיו לעשות כן הוא אות חולשה, והוא מחדיר יסוד של חוסר כנות, ואולי אף של שקר, לגישה כולה. ועל כגון דא כתב מרן הרב קוק שיש בעולם דברים טובים שמחזיקות אותם סיבות כעורות וכו' (על פי ערפילי טוהר).



ראינו את דבריו של הרב דסלר על אמונת חכמים והבנו את הסיבה להשקפתו, אך דווקא אל מול מקרה מיוחד זה של חסידות בעלז אנו מבינים גם את חולשתה וחסרונותיה.

ג. דבר אל בני ישראל "ויסעו" – חסידות מול ציונות בשואה

כעת נפנה את מבטנו להדרכה הקיומית שמבקש האדמו"ר להעביר דרך אחיו. הרקע לדבריו הוא שאלה ששאל הרב שר שלום הראשון לבית בעלז בחלומו: מה משמעות דברי ה' למשה על ים סוף "מה תצַעַק אֵלַי דְּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִסְעוּ" (שמות י"ד, טו)? בחלומי השיב לו ר' אלימלך מליז'נסק על פי משל מן הספר תפארת יהונתן לר' יונתן אייבשיץ (פרשת לך לך יט ע"א), המספר מעשה במלך פורטוגל, שאשתו הקשתה בלדתה מחמת להטי המכשפים. מה עשה המלך? הכריז על גמר הלידה המוצלח! ואכן, התחבולה עלתה יפה, המכשפים חדלו מלהטיהם, והמלכה ילדה. והנמשל על פי ר' אלימלך: קריעת הים נתעכבה בגלל המקטרגים; לפיכך אמר ה' למשה כי העצה הטובה ביותר היא פשוט לנסוע. ומה משמעותה של עצה זו בדרשת אחי האדמו"ר:

'מה תצַעַק' הלא אדרבה על ידי צעקתם ידונו המקטרגים שעוד לא נגמר הצלת ישראל, ועדיין לא ניצח למעלה שר של ישראל ויקטרגו עוד, על כן טוב שישתוק ולא ידבר עוד רק ידבר אל בני ישראל וייסעו כאילו כבר היה העקוב למישור וכאילו כבר קפאו תהומות... וכשיראו המקטרגים כך ידונו שכבר נגמר הדין מלמעלה וגבר ישראל ואז יניחו מלקטרג ויתבטלו מיד כל הכשפים. וכמאמר חז"ל: לא נגאלו

5 מ' פייקאז', חסידות פולין (ראה בסוף השיעור סעיף: מקורות), עמ' 416-434; א' שביד, בין חורבן לישועה (ראה שם).

לטבת. רבש"ע, ברגעי חיי האחרונים אני מתחננת
לפניך: מחל להם על חילול השם הגדול.⁶

מקורות

באתר דעת התפרסמו כמה מאמרים הנוגעים לדרשת הרבי
מבעלז ובריתתו ועוד נושאים הקשורים לשיעור זה; הרוצה
להרחיב יקרא שם.⁷

החומר מרכז בספרו של מנדל פייקאז', חסידות פולין:
מגמות רעיוניות בין שתי מלחמות העולם ובגזרות ת"ש-
תש"ה ("השוואה"), ירושלים תש"ן.

דיון תאולוגי יש אצל א' שביד, בין חורבן לישועה: תגובות
של הגות חרדית לשואה בזמנה, תל אביב 1994.

* כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולרב תמיר גרנות, תשס"ז *
* עורך: בעז קלוש *

* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דואל: office@etzion.org.il *

ישראל ויסיחו דעתם לגמרי מארצות הגולה, ואז
יבינו וידונו המקטרגים שכבר נגמר כן מלמעלה אם
כן יניחו מלקטרג עוד... כן הורה אותנו הרבי ר' מילך
ז"ל. ועתה איך לא יבושו עצמם העומדים בתור
מתקדשים מלומר שאסור לדרוש ברבים ליסע ולילך
לארץ ישראל...

העצה לקרוע את עצת המקטרגים היא אם כך 'וייסעו'
פשוטו כמשמעו: לנסוע בלי פחד, לנסוע ממש, לעזוב את
הגלות – ובכך תתבטל הגזרה. נקל לראות שמה שנתפרש
אצל האדמו"ר מבעלז כהדרכה חסידית פנימית, מובן לרב
טייכטאל כהדרכה לעשייה ציונית מעשית. על פי ההדרכה
החסידית, יש להתמודד עם המציאות על ידי אמונה,
כלומר: על ידי הכרה באופייה החיצוני והאשלייתי של
המציאות. על פי הציונות, יש להתמודד עם המציאות על
ידי פעולה לתיקונה ולשינויה במישור הממשי ביותר. מובן
שהרב טייכטאל אינו קורא את הדרשה כפשוטה. במקורם
נתכונו דברי ר' אלימלך – ויעיד על כך המשל שהביא מר'
יהונתן אייבשיץ – למעשה של אמונה ולא לשום דבר אחר,
וברי כי פירוש של הרבי מבעלז נאמן למקורו. דא עקא,
שפירוש זה מחזק את הפסיביות החרדית, שהיא עצמה
אפשרה, על פי הבנתו של הרב טייכטאל, את האיום הנאצי,
ועל כן הוא דוחה אותה. פירוש של הרב טייכטאל מציע
פרשנות שונה לאור ההכרה שלא ייתכן לשבת בחיבוק
ידיים אחרי שנוכחנו בטעות שבהתנהגות זו.

להיסטוריה יש לפעמים אופי אירוני ואכזרי. הרבי מבעלז
ואחיו, שקראו לאמונה ולא למעשה, עשו מעשה ועלו לארץ
וניצלו מציפורני הנאצים. והרב טייכטאל, שקרא למעשה,
ולא רק לאמונה, לא הצליח לצאת, ונרצח על ידי אוקראיני
ברכבת חודשיים לפני סיום המלחמה. אך בעמידתן אל מול
השואה מהדהדות במלוא עוזן שתי האפשרויות, החסידית
והציונית, מתוך הדרשה ומתוך הפירוש והפרישה: פרישתו
של רב חסיד אל הציונות.

בשיעור הבא נפתח בע"ה את מערכתו ההשקפתית של הרב
טייכטאל, וגם נדון בה דיון ביקורתי.

נספח

מ' פייקאז' מביא את עדותו של איש זונדר-קומנדו המצטט
דבריה של אישה על פתח תאי הגזים, אותה הוא מזהה
כרבנית מסטרופקוב, הגב' חיה הלברשטם (אשתו של
האדמו"ר בעל דברי שלום, בנו של הרב משינובה ונכד
ה'דברי חיים' מצאנז). כאן באה ביקורת מתוך המחנה
פנימה על הרבי מבעלז והאדמו"רים, ולכן יש בעדות זו
עניין מיוחד:

...העולם שאלו בעצת האדמו"רים והם הרגיעו
תמיד. הרבי מבעלז אמר שהונגריה תצא בחרדה
בלבד. והנה הגיעה השעה המרה שלא היה עוד בידי
היהודים כדי להושיע את עצמם. אכן מן השמים
הסתירו מהם, אבל הם עצמם ברחו ברגע האחרון
לארץ ישראל. את נפשם הצילו ואת העם עזבו כצאן

⁶ מ' פייקאז', חסידות פולין (ראה סעיף: מקורות) עמ' 416-412. הספק בדבר
זהותה של האישה עולה כבר אצל פייקאז'. יש פער של 40 שנה בין הגיל
הנקוב (85) לבין הגיל האמתי (44), וכיוון שמדובר ביוצאת הונגריה, מצבה
הפיזי לא אמור היה להיות גרוע עד כדי טעות שכזו. מכל מקום, זוהי
שאלה פיקנטית יותר מאשר בעיה חשובה באמת. הדברים עצמם נאמרו
בוודאי, ומתוך ההקשר עולה כי אמרה אותם אישה בעלת שיעור קומה
ומקורבת לחסידות. דנה בדברים גם אסתר פרבשטיין בתגובתה לפייקאז',
ראה באתר דעת: http://www.daat.ac.il/daat/kitveyet/sde_chem/harabi.htm

⁷ <http://www.daat.ac.il/daat/hungary/pirkey/12.htm>

שיעור 7:

הפיכת לב ציונית – הרב טייכטאל הי"ד

הרב טייכטאל בזכות שינוי עמדתו, ופחות את תורתו הציונית הספציפית, שנידונה הרבה יחסית, וברובה, כאמור, איננה ייחודית.

א. תולדותיו

הרב יששכר שלמה טייכטאל נולד בשנת תרמ"ה (1885) בהונגריה. למד בפרשבורג (כיום ברטיסלבה, בירת סלובקיה). שימש כרב, ראש ישיבה, אב בית דין ומורה הוראה בקהילה היהודית הקטנה שהתגוררה בעיירת המרפא פישטיאן, אשר במחוז נייטרה שבמערב סלובקיה. חיבר את השו"ת ההלכתי "משנה שכיר".

כרוב רבני הונגריה, החזיק הרב טייכטאל עד השואה בדעות אנטי-ציוניות, ושלל חבירה לחילונים אף לצורך בניין הארץ. הוא שימש כעוזרו של הרב חיים אלעזר שפירא, האדמו"ר ממונקטש בעל "מנחת אלעזר", שהיה מן המתנגדים החריפים ביותר של הציונות, ובשנת תרצ"ו (1936) פרסם בעיתון "יידישע צייטונג" (שיצא במונקטש) מאמר שתמך בדעתו של האדמו"ר כי בניין ארץ ישראל הוא חילול הקודש ויגרום לטומאת הארץ.

בשנת 1942 ברח מסלובקיה להונגריה מאימת הכיבוש הנאצי. אירועי השואה הביאוהו לבחון מחדש את השקפותיו. לראשונה, לפי עדותו, החל להתעמק בסוגיות של גלות וגאולה, גאולה בדרך הטבע, יישוב ארץ ישראל והיחס לבוניה שאינם שומרי מצוות, ובעקבות חיבוטי נפש אלו שינה את שיטתו והחל לתמוך בציונות ובעלייה לארץ. את דעותיו אלו העלה על הכתב בספר "אם הבנים שמחה", שאת רובו כתב בעליית גג בבית בו הסתתר מאימת הנאצים, תוך שהוא מצטט מאות מקורות מן הזיכרון בלבד. הספר יצא לאור בבודפשט בשנת תש"ג. באביב תש"ד החלו ההונגרים לשלוח את היהודים למחנות, והרב טייכטאל, ששמע שהמשלוחים מסלובקיה הופסקו בינתיים, החליט לברוח בחזרה לסלובקיה. בספטמבר 1944, אחרי דיכוי המרד הסלובקי, הועבר יחד עם יהודים אחרים משארית קהילת פישטיאן למחנה סרד, ומשם לאושוויץ. עדי ראיה סיפרו שנרצח ב' בשבט תש"ה (1945) על ידי אוקראיני ברכבת, כיוון שהגן על יהודי אחר שביקש מים (ולפי גרסה אחרת: לחם). על פי עדות אחד הנוכחים, היו מילותיו האחרונות: "הפיצו את מעיינותי החוצה".

ב. הפיכת הלב

נפתח בציטוט מפתחתו לספר דרשות שהוציא ב-1936 ומהסכמה שנוספה שם, שיש בהם משום ייצוג לעמדתו עד השואה, כתלמיד נאמן של רבי חיים אלעזר ממונקטש צ"ל:

פתיחה

את השיעור הקודם סיימנו בתיאור הפולמוס בין הרבי מבעלז לרב טייכטאל על אודות דרשתו של ר' אלימלך מליז'נסק. הוויכוח חשף את יסודות המחלוקת הדתית-קיומית בין העמדה החסידית ובין העמדה הציונית באופן כללי, ובמיוחד במה שנוגע ליחסן לשואה.



את השיעור הנוכחי נקדיש לרב טייכטאל ולחיבורו המונומנטלי "אם הבנים שמחה". הרב טייכטאל וחיבורו אינם מקרה חשוב במונחים היסטוריים, שכן הפיכת לבו ודעתו התרחשה באותה תקופה הרת אסון שעברה על יהודי הונגריה, והוא עצמו נהרג, ולא זכה להמשיך ולהנהיג ציבור על פי דרכו. גם השפעתו של ספרו, אף שנחשב למקור חשוב לעמדה הציונית-דתית, היא קטנה יחסית, ונראה כי חידושו המרכזי הוא הצגת ההשקפה הציונית-דתית מתוך הפרספקטיבה של השואה, וממילא תוך הכללת ההכרה שתהליך הגאולה קשור לא רק בהתפתחות והתעלות אלא גם במשברים נוראיים ותוך ניסיון להבין את הסיבה לכך (ועל כך בשיעור הבא).

דומני שדמותו של הרב טייכטאל וסיפורו אכן אינם צריכים להידון מצד השפעתם היסטורית אלא מצד חשיבותם העצמית. לאמור: איש יהודי חרדי היה בהונגריה, מתלמידי בעלז ומונקטש, אשר התנגד לציונות בחריפות, אך לאור מאורעות השואה ובשעתם שינה את עמדתו באומץ והכריע לטובת הציונות. זהו אירוע חשוב מנקודת הראות של תולדות השואה וההשקפה היהודית הקשורה בה, אך אולי הסיפור הבודד הוא גם עדות על מה שיכול היה לקרות ולא קרה, כלומר: הפיכת לבו יוצאת הדופן של הרב טייכטאל מבליטה את ההכרעה השלילית או הפסיבית של המנהיגות הרבנית-חסידית ברובה כלפי השואה ואת משמעותה. בדיוננו להלן נדגיש בעיקר את הטיעונים העקרוניים של

כך תיאר הרב טייכטאל בנימה אוטוביוגרפית את התהליך שהתחולל בו עצמו ושגרם לשינוי עמדותיו:

ואודה על האמת ואזכיר את חטאי, שגם בעיני היה לנמאס המפעל הזה של בנין הארץ, מחמת ששמעתי כן מהרבה חרדים סתם, ונשרש בלבי כך ולא התעניינתי בזה כלל כי טרוד הייתי בגירסא בלימוד תלמידים ולחבר חיבורים בגפ"ת ובשו"ת להשיב לכל שואל בדבר ה', ורק אחר שלקיני בגלות החל הזה עיינתי בהלכה זו והאיר ה' עיני שטעות היתה בידי וביד אשר התנגדו לזה. ואני מודה ואומר, כמו שמצינו בש"ס¹ מרבא ומכמה גדולי חכמינו ז"ל, שהודו ואמרו: דברים שאמרתי לכם – טעות היו בידי, ומודים דרבנן היינו שבחיהו, וב"ה אני אני חת משום אדם לומר בפומבי דברי אמת שבלבי, כי אני ב"ה שמשתי גדולי וצדיקי עולם ונתגדלתי בין חכמי דור קדושי עליונים אמיתיים, וגם למדתי ב"ה מימי נעורי ונשאתי אשה בימי נעורי, כי נתקשרתי עם בת גדול הדור בהיותי בן י"ט שנה, ולא פסקה תורה משלחני מאז עד עתה, ואין אני מבטל דעתי דעת תורה משום גדול או רבי בזמנינו, רק אם יתוכח עמי כדרך משא ומתן של תורה בראיות מדברי חז"ל – אז אודה על דבריו אם יצדקו, אבל לא בסברות כרסיות לחוד (אם הבנים שמחה, הקדמה).

הקושי לצאת כנגד העמדה הרווחת ניכר מתוך דבריו הגלויים של הרב טייכטאל בפסקה זו, וברור שהשינוי בעמדתו הוא קונטרורסלי, ויש בו גם משום מרד ברבנותו. מדוע, לפי דבריו, התנגד לציונות?

א. דוגמטיקה מחשבתית – הכול חשבו כך, כך לימדוני וכו'.
ב. חוסר עניין – העיסוק האינטנסיבי בתורה ובלמדנות הותיר את השאלות האידאולוגיות בשוליים, וממילא לא הוקדשה תשומת הלב הראויה לבירור העניינים.



ר' חיים אלעזר שפירא זצ"ל, מתוך סרט על חתונת בתו, מונקטש 1931¹

דומני שיש כאן בהחלט תיאור מייצג של המצב בציבור החרדי, ואפילו בהנהגה, לפחות בדרג השני. ודאי שה'מנחת אלעזר' ממונקטש למשל (רבו של הרב טייכטאל) לא התנגד

ספר הזה מכיל דרשות שדרשתי במקהלות פה קהילת פישטיאן יצ"ו לחיזוק התורה והאמונה, והשעה צריכה לכך כי רבתה בעוונותינו הרבים בדורינו זה מספחת המינות ופריקת עול התורה והמצות ודין גרמא לכל הצרות שהגיענו, ובחמלת ה' עלי אספתי מאמרים שהם קילורין לעינים וכל בר ישראל אם יעבור בספרי זה בעזה"י ימצא עצמו מחוזק באמונה כיתד שלא תמוט וכל דברי האפיקורסות שנתפשטו בעוונותינו הרבים בימינו ע"י חכמים היומיים אשר המה נבקא בר יומא יהיו בעיניו כמץ אשר תדפנו הרוח ואת כולם ישא הרוח ויתקעם בנוקבא דתהום רבה.

ועל ספרו זה בא בהסכמה הגאון רבי יושיע בוקסבוים מגאלאנטא, וזה לשונו בהסכמה:

והדרת גאונו בנועם שיח וכו' הוכיח טעות רבים מבני דורנו החושבים ומכנים עצמם בשם חרדים ומתחברים ומתועדים את אישים פועלי און אשר השליכו דברי רז"ל אחרי גוים ובונים במה לעצמם וילכו אחרי ההבל ויהבלו ויזבחו ויקטרו לפסל 'לאומי' להקרא בשם יהודים לאומיים ובאמת הוכיח סופם על תחילתם כי כל ישעם וחפצם ומגמתם לפרוק מעליהם עול דברי רז"ל ועול התורה ועול האמונה והיטב אשר דבר הדרת גאונו בספרו היקר כי בדור הזה צריכים להתאמץ ביתר שאת ויתר עוז לחזק האמונה וכו' ואקוה כי כל המעיין בספרא דמר הדרת גאונו נ"י ימצא דברי חפץ וישפוט מישרים כי מאד צריך להתרחק מעל אהלי האנשים המתחדשים כולם חוצבי בארות נשברים כמו שכתוב 'כל באיה לא ישובון' (משלי ב', יט).



הרב טייכטאל היה מודע היטב להיפוך שחל בעמדותיו, ובספרו הוא עוסק לא מעט בלגיטימציה לכך, משתי בחינות: 1. הצדקה פוזיטיבית לאימוץ השיטה הציונית; 2. לגיטימציה לעצם השינוי בעמדה, הן מצד מחויבותו לגדולי הדור הקודם, וביניהם רבותיו, אשר שללו את הציונות, הן מצד השאלה העקרונית של אפשרות השינוי בהשקפת עולם דתית.

1 עירובין ק"ד א; בבא בתרא קכ"ז א, ועוד.

1 למעוניינים, הנה כתובת האינטרנט של הסרט, בו נראה הרבי מדבר אל המצלמה ליהודי ארה"ב על שמירת השבת:

<http://www.jewsagainstzionism.com/mediaclips/munkatch/munkatchvideo.cfm>

שכמוך לא יעורר אותי לסליחות'. ובעל הבית הזה הגיב באופן דומה לקודמו.

'כך נענה גם בבית שאחריו: 'רמאי ונוכל שכמוך, או משחק בקלפים שכמוך לא יעיר אותי לסליחות', וכן על זו הדרך אירע גם ביתר בתי העיירה. סיבוב ההשכמה הסתיים בלעז ובבוז, ואיש לא קם לסליחות.

'בבוקר, כשכל הציבור הגיע לתפילת שחרית בשעה הרגילה בלא לומר סליחות, קיבל הרב את פניהם בתמיהה: 'מה מיוחדת השנה שלא באתם לסליחות?' אנשי העיירה הצטדקו ואמרו לרב שוייס שנדור אשם בכך, שהרי הוא אישיות מפקפקת ומפורסמת לגנאי בעיירה, והוא שעורר אותם לסליחות, ועל כן לא באו. 'שוטים!' הגיב הרב בכעס, 'נכון שוייס שנדור אשם בכל הדברים שהאשמתם אותו, אך הפעם הוא עורר אתכם לסליחות ולא עסק בכל מה שהאשמתם אותו, מדוע אפוא לא קמתם?'

כאן פרץ הרב טייכטל בדמעות וצעק: 'נכון שהציונים מחללים שבת וכדומה, אבל הם עוררו את העם וצעקו: 'צאו מתוך ההפיכה, הגויים שונאים אותנו, אין לנו מקום אלא בארץ ישראל', ולא שמענו'. הוא סיים את דבריו במילים האלה: 'הלוואי שנזכה לתקן את העיוות, וה' יקבל אותנו בארץ המובטחת'.²

כלומר: מפני שדַּבְּרִיה העיקריים של הצינות היו דמויות חילוניות ופוקרות, אטמנו אוזנינו משמוע לאמת שבפיהם. כזכור (מהשיעור הקודם (מס' 6)), בדרשתו של הרב מבילגוריי כונו מנהיגי הצינות נביאי שקר, כלומר: אם זה מעמדם, הרי באמת לא ניתן לשמוע לשום דבר מדבריהם. מדוע הם נביאי שקר? הלוא זו בדיוק השאלה: האם חזונם צודק, או שמא חזון האדמו"רים? מובן שלידם של הרבי מבעלז ואחיו מבילגוריי, לא ייתכן שמחללי שבתות ואוכלי נבלות יישאו את דבר ה' האמת, וגדולים וצדיקים יהיו נושאי חזון השווה. ואמנם, המעיין בפרקי נבואת השקר של ירמיהו (כגון כ"ג וכו') יראה שנביאים אכן נפסלים בגלל מעשיהם הרעים.

כלפי טענה זו בדיוק מופנה משלו של הרב טייכטאל: עלינו לקבל האמת ממי שאמר. ייתכן שדבר ה' האמת נישא בפי כופרים ומומרים. אמנם הרב טייכטאל מבין את הקושי שבקבלת האידאולוגיה האמתית ממקורות 'שליליים', והוא מרבה להתמודד בספרו עם קושי זה. הנה כמה מתשובותיו:

א. אם הדעה נשמעה קודם גם מפי גדולים וצדיקים, אין זיהויה המאוחר עם פוקרים וכופרים גורע ממנה. ואכן, חלקו הראשון של הספר "אם הבנים שמחה" מרובה במקורות מגדולי ישראל שתמכו בצינות בעת לדתה ועוד קודם לכן (ר' יהושע קוטנר, הנצי"ב, הרב מוהליבר ועוד). ההתנגדות המאוחרת אצל גדולי ישראל נבעה

לצינות רק מסיבות מסורתיות; היו בידיו שיקולים אידאולוגיים כבדי משקל שפיתח וניסח בעצמו. אבל אצל 'עמך', ואפילו בקרב רבנים וראשי ישיבות, הייתה האנטי-צינות חלק מתיג חברתי וממסורת, ולא סוגיה בבירור.

והנה, עוד קודם שהשוואה מספקת נימוקים פוזיטיביים לטובת הצינות, היא מנערת אותנו מהדוגמטיקה ומביאה אותנו לדון בסוגיות שהנחנו בשוליים. לאמור: העדר העיסוק והבירור בשאלות אידאולוגיות – הוא בעצמו חטא; וחוסר הנכונות לבחון ולבקר השקפות קיימות עלול לגרום לטעויות נוראות.

על סיבה נוספת להתנגדותו לצינות אנו למדים מעדות על דברים שנשא לפני קהל בסלובקיה כשחזר אליה באחד משלבי הסתרתות:

'מה נאמר מה נדבר ומה נצטדק, הא-לוקים מצא את עוון עבדיך. אבל אני אספר לכם סיפור' [וכך סיפר הרב סיפור מהווי החיים המוכר של יהודי מזרח אירופה, ת"ג]:

'בעיירה קטנה היה שמש בית כנסת שנפטר והשאיר אחריו אלמנה. חשבו אנשי הקהילה כיצד אפשר למצוא משענת כלכלית לאלמנה, שהרי באותה תקופה לא היתה פנסיה לאלמנות. אפשר אולי היה לתת לה להמשיך את עבודתו של בעלה המנוח, אך אין זה ראוי שאישה תמלא תפקיד של שמש בית כנסת. הוחלט שהיא תמלא את עבודות השמשות שמחוץ לבית הכנסת, ואת תפקידי השמש שבתוך זמני התפילות ימלאו המתפללים בהתנדבות. כך תוכל האישה להמשיך ולקבל את המשכורת שקיבל בעלה.

'הגיעו ימי הסליחות, והאלמנה במסגרת תפקידה כשמשית היתה צריכה לקום ולכתת את רגליה בין בתי העיירה, כדי לעורר את העם לסליחות. היא נטלה את מקל הסליחות המיוחד לכך, ופנתה לעבר הבית המרוחק ביותר בעיירה, ביתו של וייס שנדור. כשהקשה בדלת נחרד וייס שנדור מהדפיקה בשעה לא שגרתית זו, ומשפתח את הדלת וראה את אשת השמש שאל אותה לרצונה. היא הסבירה לו שכחלק מעבודת השמשות המוטלת עליה היא צריכה לעבור מבית לבית ולעורר את העם לסליחות.

'כששמע זאת וייס שנדור הוא ניסה לשכנעה שאין זה מתאים לאישה להסתובב בחוץ בשעה מוקדמת שכזו, במזג אוויר כה חורפי וגשום, ועדיף שהוא יעשה זאת במקומה. האישה נאותה להצעה והעבירה לו את מקל הסליחות, וייס שנדור יצא לדרכו לעורר את העם.

'כשהגיע לבית הראשון נשאל לזהותו, וענה: 'אני וייס שנדור, וקיבלתי על עצמי לעורר את העם לסליחות'. מיהר בעל הבית להגיב בכעס: 'וייס שנדור? אוכל חזירים שכמוך לא יעורר אותי לסליחות'. טרק את הדלת בזעם ושב לישון.

'כשהגיע לבית השני, נשאל לזהותו וענה את אותה תשובה, נענה שוב באותה צורה: 'מחלל שבת

2 על פי עדותו של מרדכי רוזנפלד, שהיה בין שומעי משלו של הרב טייכטאל, בתוך: בשבע גיליון 163, ג' בתשרי תשס"ו.

השקר של האחים מבעלז. והנה מכריז הרב טייכטאל שההשקפה הדתית מתעצבת מכוח ההיסטוריה הטעונה, ולשואה יש מסקנה דתית אופרטיבית: עלייה לארץ ישראל והשתתפות בבניינה.

ג. השקפת העולם והמציאות ההיסטורית

הרב טייכטאל יודע שעליו להגן בממד העקרוני על העמדה היסודית שבדבריו, והוא דורש:

וכאשר אומר ואקדים דברי רבינו ה'קדושת לוי' (בליקוטים¹⁶³), ענין נפלא, בהא שאמרו חז"ל הרבה פעמים בש"ס¹⁶⁴ על איבעיא דלא איפשיטא: 'תיק'ו', שהוא ראשי תיבות 'תשבי יתרץ קושיות ובעיות'¹⁶⁵: 'ובהשקפה ראשונה יש לדקדק, הא זה יהיה אחר ביאת הגואל בב"א, ולמה יתרץ אליהו הקושיות והאבעיות, הא יעמוד משה רבינו ע"ה שנתן לנו התורה והמצוות. ולמה לא יתרץ הוא כל הקושיות שיש לנו בתורה הקדושה? אך פשר דבר בזה, דהנה כתב בסדר הדורות¹⁶⁶, בפלוגתא דרש"י ורבינו תם בענין התפילין, דרש"י ז"ל היה משה רבינו בסיעתו, ור"ת לא השגיח על זה. ואמר לו, שכבר נתן לנו התורה ובידינו להורות כפי הוראת שכלינו בתורה הקדושה. ונראה להבין זאת, ונבאר זאת בקיצור. דהיינו לגבי פלוגתתם דב"ש וב"ה אמרינן 'אלו ואלו דברי א-לקים חיים'¹⁶⁷. דהנה, יש בחינה שאדם לומד הפשט בתורה הקדושה כפי הבחינה שלו, אם הוא מעולם החסד – אז הכל טהור ומותר וכשר כפי הוראת שכלו בתורה הקדושה. וכן להיפך, כשהוא ממדת הגבורה – אז הוא להיפך. והנה, בית הלל – מדתם היתה מדת החסד, ולכן ב"ה לקולא. ובית שמאי – שהיה ממדת הגבורה, לכך ב"ש לחומרא. אבל, באמת כל אחד לפי מדרגתו דברי א-לקים חיים. וזהו 'אלו ואלו דברי א-לקים חיים'. (אמר הכותב. עיין רש"י כתובות דף נ"ז¹⁶⁸ בענין זה). והנה, חז"ל שהיו אחר הדור של ב"ש וב"ה, וראו אז שהעולם צריך להתנהג בחסד – קבעו הלכה כב"ה בכל מקום לקולא. והנה, מי יכול להכווין כזאת, באיזו מדה צריך זה העולם להתנהג, שיופסק הלכה כמותו? מי שהוא בחיים והוא בזה העולם, הוא יודע באיזה מדה צריך זה העולם להתנהג. אבל מי שאינו חי, אינו יודע כלל באיזו מדה צריכה לזה העולם להתנהג בה. והנה, אליהו הוא חי וקיים ולא טעם טעם מיתה¹⁶⁹, והוא תמיד בזה העולם, ולכן הוא יפשוט הקושיות ואיבעיות, כי הוא יודע באיזה מדה

בעיקר מאופיייה החילוני של התנועה, ולכן היא נגועה באותה טעות של שיפוט העמדה על פי נושאה, ולא על פי מהותה.

ב. אם נביא המוחזק בעינינו כצדיק יאמר לעבור על מצווה או לבטל אותה, ונביא אחר שאינו צדיק יאמר לקיים מצווה – מה נעשה? זהו בדיוק תוכן משלו של הרב טייכטאל, ורבים מפרקי ספרו מוקדשים לאישוש התזה שיישוב ארץ ישראל הוא מצווה כללית וגם מצווה שהזמן (במשמע: התקופה) גרמה, ולכן אין זה חשוב כלל שמי שקורא לקום לסליחות הוא וייס שנדור, שכן מצווה יש לקיים על כל פנים, ולא ניתן להתרשל ממנה בטענת 'הנביאים הטעונו' או 'לא הוכיחו אות' (ראה יחזקאל פרקים ג' ו'ג').

ג. ולבסוף, אפילו היו שני הנימוקים הראשונים חלשים או מסופקים, הנה באה השואה ואומרת את דברה. וכאן קביעתו החשובה והמהפכנית מנקודת הראות של ההשקפה החרדית: הקב"ה מדבר עמנו דרך ההיסטוריה ומבקש שנקשיב לרצונו. אם הייתה שעה של חסד בימי ראשית הציונות, אין היא ממקרי של העולם, כי אם השגחת ה' לטובתנו, ולכן צריך היה להיענות לה. יותר מזה, בשואה אמר לנו הקב"ה: אני מכריע במחלוקת, ומראה לכם את הדרך לארץ ישראל. לטענת הרב טייכטאל, ההיסטוריה טומנת בחובה הוראה דתית, שניתן לקרוא אותה וחובה למלא אחריה.

ביחס לרבו ממונקטש אומר הרב טייכטאל כדברים הבאים:

וכעת נראה להוסיף. שאילו היה רבינו בעל 'מנחת אלעזר' בחיים אתנו, וראה את כל אשר הגיע לנו מהגזירות הנוראות ומהריגות שעשו בנו, ר"ל, גם הוא היה מודה שנעזב את ארצות הגלות ונלך לארץ ישראל שנתנו לנו מלכי ארץ, ולא נמתין עד קריאת המשיח.

יג. עוד אני אומר, שכעת אחר המהומה והמבוכה שאחינו בני ישראל נפלו בתוכה, שפור התפוררה הארץ תחת רגלינו, ומליונים מאחינו בני ישראל פה במלוכות אירופה, מהם שנשפך דמם כמים ר"ל, ומהם שנשארו כתורן בראש הספינה בלא מכסה ובלא צל מעל לראשיהם ולא קרקע תחת כף רגלם. והם כאניה בודדה בתוך גלי ים הצרות, ואינם יודעים אנה יסבו בלכתם ולאן פניהם מועדות – פשוט וברור שאין הלכה כהני קדושי עליונים שהיו נגד הישוב. אלא הלכה כגדולים שהיו בעד הישוב והבנין (אם הבנים שמחה, שם).

לאמור: המציאות ההיסטורית היא משמעותית, היא נושאת את רצון ה', ויש להיענות לה. ראינו לעיל את דברי הרב וסרמן ורבו ה'חפץ חיים', כי את ההשקפה הנכונה אנו למדים מתוך עיון בתורה בלבד; ראינו גם את טענתו של הרב דסלר במאמרו "אמונת חכמים", לפיה אין השקפת עולם שקבעו חכמים בדעתם וברוח קודשם יכולה להשתנות בגלל שינוי היסטורי או עובדתי כזה או אחר (גם דבריו מוסבים על השואה); וראינו גם את דרשת נביאי

163 הוצאת המוסר להוצאת ספרי מוסר וחסידות, ירושלים תשי"ח, ליקוטים לחלק א', עמ' שט"ז.

164 ברכות מ' א; כ"ה ב; שבת ה' א, ועוד.

165 עי' תוס' יר"ט סוף מסכת עריות.

166 חלק א', דף ק"ד ב. ושם מדובר במחלוקת ר"ת ורש"י לגבי הקשר של תפילין של ראש. ע"ש.

167 עירובין י"ג ב.

168 עמ' א' ד"ה "הא קמ"ל".

169 עפ"י הזמר למוצ"ש "אליהו הנביא".

המציאות נובעת מכך שזהו השדה שבו מיושמת ההוראה ההלכתית; המציאות איננה מדברת, אין לה דעה, אך היא המושא של ההלכה, ופעמים אף האילוף שלה (כפי שמלמדים המונחים שעת הדחק, הפסד מרובה, השתנו הטבעים ודומיהם). במושגים אלו ניתן לראות את השואה כאילוף אל מול ההלכה הקובעת שאין להשתתף במפעל הציוני; זוהי ללא ספק שעת דחק, ופיקוח נפש דוחה הכול. ואולם, ברור שהרב טייכטאל מתכוון ליותר מכך. הנה הרבי מסאטמר חווה את השואה, וכמותו הרי"צ מחב"ד, ושניהם חשבו שנכון לנסוע לארה"ב, ולא לארץ ישראל. לדידו של הרב טייכטאל, המציאות אינה רק מושא של האידאולוגיה או אילוף עבורה; האידאולוגיה/השקפת העולם נקבעת מתוך חוויית המציאות ומתוך הקשבה לדברה.

דומני שזו אחת הבשורות המשמעותיות ביותר של העמדה הציונית-דתית מבחינה דתית, עוד קודם שנוגעים בדעותיה בסוגיות האקטואליות הממשיות. העמדה לפיה אנו משוחחים עם ההיסטוריה ושומעים בה את קול ה', עמדה זו מנחה את הציונות הדתית בכל דרכיה, והרב טייכטאל מייצג תפיסה זו באופן נפלא. יש דמיון מעניין מאוד בין התהליך שעבר הרב טייכטאל ובין התהליך שתיאר הרב סולוביצ'ק, אף הוא בן למסורת אנטי-ציונית, בעברו לאגף הציוני:

אם אני מזדהה כעת עם המזרחי, שהוא בניגוד למסורת המשפחה שלי, אין זה אלא, כפי שהבהרתי מקודם, שאני מרגיש, כי ההשגחה פסקה כיוסף נגד אחיו, ושהיא משתמשת ביהודים החילוניים כשליחים לבצע את תכניתיה הגדולות בדבר ארץ ישראל קדושה. אני גם מאמין, כי לולא המזרחי לא היה כעת מקום לתורה בישראל. בניתי מזבח, עליו הקרבתי לילות נדודי שינה, ספקות ופקפוקים. אולם השנים של שואת היטלר, תקומת המדינה והישגי המזרחי בארץ ישראל שכנעוני בצידקת דרכה של תנועתנו.⁴

יוסף מייצג עמדה דתית הקשובה להיסטוריה ומארגנת את השקפת עולמה מתוך דיאלוג שהיא מנהלת בינה ובין התורה והמסורת. האחים נקטו בעמדה השמרנית, החרדית. ההכרזה שההשגחה פסקה כיוסף נגד אחיו אינה מכוונת כלפי העמדה הציונית בלבד, אלא גם כלפי הגישה הדתית היסודית. ואמנם, הרב סולוביצ'ק לא קיבל גילוי נבואי שהודיעו מה פסקה ההשגחה; הוא פשוט קורא את ההיסטוריה.

ראיית ההיסטוריה כמדיום של התגלות ה' באה לידי ביטוי גם באינספור מקורות בתורת הרב קוק. הנה אחד בולט:

עיקר השמיעה בקול ד' הוא מה שמקשיבים את כל התהלוכה של דרכי החיים לכל פרטיהם, אל הקיבוצים הכלליים לפי הבדליהם, ולכל יחיד לפי ערכו, מתוך החכמה הכללית העליונה, החיה ומחיה את כל ההווה. וכל מה שהפרטים נובעים מתוך

צריך העולם להתנהג בה. ובזה יובן מה שאמר ר"ת למשה רבינו ע"ה שכבר נתן לנו התורה ובידינו להורות, עכ"ל רבינו בעל 'קדושת לוי'. וכוונתו היתה, יען שמושה רבינו אינו בזה העולם, אינו יכול להכריע כעת ההלכה, כפי צורך העולם בעת הזאת. והדברים ראויים לאיש א-לקי כמותו.

הרי לך לפניך, שהם דברים שדיבר רבינו בעל 'קדושת לוי' ז"ל, שיען שאליו לא נפסק חיותו מזה העולם, ויודע ענייניו תמיד בכל דור ודור, יכול לקבוע ההלכה לפי ענין הדור בכל עת המצטרף. מה שאין כן צדיק שכבר נסתלק מזה העולם, ואינו יודע מצב הדור, אינו יכול להכריע ההלכה כפי אותו הדור. ומזה יש להכיר גדולת שכלו של רבינו בעל 'קדושת לוי', שזכה לכוון למרנא המב"ט, שהיה בזמן הבית יוסף. ומאד היה שמח, אילו היה רואה ספרו הנ"ל, למצוא חבר כמותו.

המורם מדברי רבותינו הנ"ל, שצדיק אחד שפסק איזה פסק ואחר כך עלה לשמים, ונשתנו העניינים וסדר העולם, ולפי מעמד הדור כאשר הוא עתה יוקשה מאד לאחוז בשיטת ההלכה של הצדיק ההוא שהחמיר בעודו בחיים חיותו, ואילו אם נאחוז בשיטת שאר הצדיקים, יצמח מזה איזה טובה אל הדור – אז, כפי דעת שני גדולי עולם הנ"ל, יען שהצדיק אשר החמיר אינו עוד בעולם הזה, והוא אינו יודע כעת עניינים הנצרכים אל העולם, כי נפרד מאתנו, אז אין הלכה כמותו. אם כן, לפי זה בזמנינו שנעשתה השערוריה הגדולה בישראל, ואין מקום עוד להשאר בגולה – פשיטא דאין לחוש לדברי הגדולים שהיו נגד הישוב. אלא ההלכה כאלו הגדולים שהיו בעד הישוב, כי השעה צריכה לכך. ואולי אם היו בחיים אתנו, והיו רואים מצבנו עתה, גם הם בעצמם היו מסכימים לכך, ודוק.

ההלכה, קובע הרב טייכטאל, נקבעת בכל זמן לפי צורך אותו זמן. איננו עוסקים באמתות מופשטות, א-פריוריות, אלא בסוגיות נורמטיביות ואידאולוגיות, קרי: בשאלות של התנהגות בחיים עצמם. ובשאלות כאלה, רק מי שמקושר עם העולם יכול להכריע בו. ממילא עדיף אליהו, החי עמנו תמיד, על משה רבנו, שידיעת התורה המושלמת שלו היא אמנם בתורה של השמים, אך לא בארץ.

ניתן דעתנו על 'הדילוג' שעושה הרב טייכטאל: לטענתו, השקפה או אידאולוגיה – הרי הן כהלכה; לפיכך סוגיות כמו מעמד החילוניות, גאולה וארץ ישראל אינן שונות מבחינה זו שיש להכריע בהן מתוך ידיעת המציאות.

והנה נקודה נוספת הראויה להבהרה. על פי כמה תפיסות מרכזיות של ההלכה, באמת אין היא נקבעת מתוך המציאות; היא רק חלה עליה. הדיון ההלכתי הוא בעל אופי תאורטי וא-פריורי, ונובע מן המילים והנושאים שהמקורות מכתיבים, ובהמשך מניתוחם ופירושים.³ החשיבות שבהכרת

3 את הרעיון פיתח באריכות הרב י"ד סולוביצ'ק בספרו *איש ההלכה – גלוי ונסתר*, ירושלים תשל"ט.

4 הרב י"ד סולוביצ'ק, *חמש דרשות*, ירושלים תשל"ד, עמ' 25.

החיים הרוחניים העליונים הכוללים, שהיא חכמת נשמת א-ל בעולם, בצורה יותר ברורה, **האדם שומע ומאזין יותר בבירור את קול ד' הדובר אליו, מורהו ומצווה ממש.** אני ד' א-להיך מלמדך להועיל, מדריךך בדרך תלך (ערפילי טוהר עמ' סב).

בהשקפה החרדית מתפרשת התביעה 'לשמוע בקול ה' ' במובנה הצר: לקיים את ההלכה. וההלכה, הרי ידועה היא ממקורותיה הספרותיים ומפי גדולי ישראל פוסקי ההלכה וגדולי הדור. ר' אלחנן וה'חפץ חיים', כמו גם הרב דסלר, מניחים שהשקפת עולם אינה אלא עוד פרק בעיסוק ההלכתי. וכך אמנם קבע ה'חזון איש' במכתבו המפורסם על הח"כ של המזרחי ששאלו היכן כתוב מה שהוא קובע כדעת תורה (הנידון היה איסור גיוס הבנות לשירות לאומי וצבא), והשיבו ה'חזון איש': 'בחלק החמישי של שולחן ערוך, המסור רק לתלמידי חכמים מובהקים, שדעתם אכן דעת תורה היא'.

בניגוד לעמדה זו, קובע הרב קוק כאן שלקול ה' ניתן להקשיב מכל מקום שבו הוא מתגלה, וקול ה' – הריהו מתגלה בהיסטוריה, ובכלל בכל גילויי המציאות. הקשבה זו היא הקשבה מטיפוס נבואי, ולא רק הלכתי. נביאי ה' שומעים את דבר ה' דרך צינורות לא-ספרותיים, לא רק במקורות התורה וההלכה. ואכן, המצווה הנבואית היא מצווה העוסקת במציאות ובהיסטוריה.

החידוש שהעלה הרב טייכטאל מתוך חוויית השואה עומד על ההכרח להקשיב לקול ה' בהיסטוריה, ולא להסתפק בקול ה' העולה מעיון בספרים (וראה דבריו לעיל על הסיבות לעמדה החרדית). האסון הנורא של השואה הוא, מבחינות מסוימות, כפי שעולה מדברי הרב טייכטאל, תוצאה של תפיסה דתית שצמצמה את קול ה' אל בין אותיות הספרים בלבד, ועל כן לא שמעה את המצווה לצאת מן הגלות בזמן. נקל להבין שהשלכותיה של תפיסה זו הן הרבה מעבר לסוגיית השואה, השייכת כבר לעברנו, ונוגעות כמעט בכל עמידתנו אל מול המציאות הפרטית וההיסטורית מאז ועד היום, ועד בכלל.

לקראת השיעור הבא

בשיעור הבא נתמקד בע"ה באופן שבו הבין הרב טייכטאל את משמעות השואה ואת הכרחיותה ההיסטורית. אחר כך נעייין בדרשותיו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג, ונכיר עמדה חסידית מורכבת שעוצבה מתוך אימי השואה.

* * * * *
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *
* עורך: בעז קלוש *
* * * * *
* בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* * * * *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דוא"ל: office@etzion.org.il *
* * * * *

שיעור 8: תפיסת השואה בחיבור "אם הבנים שמחה" לרב טייכטאל הי"ד

בטענה שליישוב אופי חילוני – והרי אין זו גזרת גורל, אלא מציאות שאנו אשמים בה; היישוב בארץ הוא חילוני ברובו בעיקר מפני שהחרדים עמדו מנגד. ההתנגדות המאוחרת לציונות היא אפוא בבחינת הצדקה של חטא מאוחר בחטא מוקדם:

ובינו לבינו ארצינו הקדושה נבנית במקצת (כן ירבה וכן יפרוץ) ע"י המתחילים הנ"ל, והחרדים והצדיקים עמדו מרחוק. וממילא מובן, כי – אשר טרח בערב שבת יאכל בשבת (עבודה זרה ג ע"א). והואיל והחרדים לא טרחו בזה, אין להם השפעה בארץ כלל, והשפעה בארץ היא בידי הטורחים והבונים אותה, והמה אדוני הארץ. על כן אין חידוש ופלא כלל, מי המושלים בארץ, כי 'נוצר תאנה יאכל פריה' (משלי כ"ז, יח). ועתה, יאמרו נא החרדים, ולא ידעתי אם יוכלו באיזה פעם לתרץ עצמם לפני בית דין של מעלה, על מניעתם מליקח חלק בתנועת בנין הארץ... וממילא, אם גם היראים והחרדים היו בעצה ובמפעל הזה, היה לארצינו הקדושה מראה ותואר אחר לגמרי, במעלה של קדושה, ממה שיש לה עתה, אם כי גם הפנים והתואר של עתה הוא רצוי ונחמד לפני אבינו שבשמים, וכמו שאכתוב בפנים להלן (פרק ב אות יב-יג) בראיות מוכחות מחז"ל. אבל, הכל מודים, שאם היה הבנין בצירוף ובהשתתפות החרדים, היה זה במעלה קדושה ועדיפה טפי, במעלה עליונה ובקדושה עליונה הרבה הרבה מאד. ועתה, שהם עצמם התייצבו מרחוק, אין להם להתפלא ולשאול שאלות על זה ועל זה, כי המה חייבים בדבר (שם).

3. הזהירות

הרב טייכטאל מזהה בשורש העמדה החרדית גם תנועה או תכונה נפשית המניעה אותה: מידת הזהירות. מובן שביחס למצב בארץ ישראל הסיטואציה החברתית-רוחנית בקהילות הגולה היא חממה, ובעלייה לארץ יש משום נטילת סיכון רוחני. כלפי מניעה זו אומר הרב טייכטאל:

ואם כי יש לדון את אותם החרדים שעמדו מרחוק לכף זכות, שעשו זאת מחמת זהירות יתירה דהיה בהו, מחמת היראה שאולי לא יהיה בשלימות רוח התורה כדבעי למיהוי. אבל ימחלו לנו, ששכחו את דברי רבינו החסיד ב'חובת הלבבות' (בהקדמה), שכתב: 'מן הזהירות – שלא תרבה להזהר'. וכתב שם, שאם היה כל מתעסק בענין מעניני הטובה שותק ועומד עד אשר יוגמר כל רצונו, לא היה אדם עושה דבר. ואלו היה כל מי שרוצה למלאות לו כל מידות הטוב ולא יכול להשיגם מניח מה שיזדמן לו מהם, היו כל בני אדם ריקים מן הטובות וחסרים מן החמודות,

א. משמעות השואה 1:

האידאולוגיה האנטי-ציונית

בשיעור שעבר ראינו כיצד מצדיק הרב טייכטאל מבחינה אידאולוגית והלכתית את השינוי בעמדתו ואת הלגיטימציה העקרונית שלו לשינוי בהשקפת עולם דתית.



אמנם הרב טייכטאל רצה לתת לעצמו ולציבור דין וחשבון על הסיבות להתנגדות החרדית לציונות למרות כל האמתות ההלכתיות וההשקפתיות שהוא פורס בהרחבה בספרו.

ובכן, מדוע התנגדו החרדים לציונות לפי הרב טייכטאל?

1. "חדש אסור מן התורה"

בקרב הציבור החרדי רווחת עמדה דתית וקיומית גורפת השוללת כל חידוש על הסף, ואם מתעורר ספק – תקבע החזקה, וודאי בהקשר בעייתי כמו הציונות:¹

אבל, החרדים על דבר ה', עמדו והעמידו עצמם מן הצד ולא לקחו חלק בעבודתם, כי החזיקו עצמם מחזקה ישנה שלהם מאז, כי – 'שב ואל תעשה עדיף' (עמ' יח).

2. אופיו החילוני של היישוב בארץ

כלפי נימוק זה יש לרב טייכטאל ביקורת חריפה, המזכירה את משל הבריון של הרבי מסאטמר (על הבריון ששרף את הבית ואז הציל את יושביו) – אך לאידך גיסא, לאמור: כיצד יכולים אנו להצדיק את התנגדותנו להתיישבות בארץ

1 כל הציטוטים בשיעור הם מתוך הספר "אם הבנים שמחה" במהדורת מכון פרי הארץ, ירושלים תשמ"ג. בסוף כל ציטוט מופיעה הפניה לעמודים במהדורה זו.

היינו – בבחינת עני שהוא רוכב על החמור, והוא בחינת 'לא זכה'. ואלמלי (=אילו כן) היינו עושים רצונו של מקום ושומרים מצוותיו, אז היתה הגאולה מתוך עשירות וגדולה, אבל בעת שנהיה בבחינת אין עושים רצונו של מקום – תהיה הגאולה מוכרחת להיות מתוך תוקף הצרות ודחקות ועניות, ר"ל, מפני שאלו הצרות ישלימו הזכות שהיתה לנו על ידי שמירת התורה והמצוה. עי"ש, וכעת אינו לפני (עמ' סה).

לאמור: חז"ל מציעים במשנת הגאולה שלהם גם את הגאולה הנסית, כמשנת המונקטשר ודעמה, אך הם הציגו גם תהליך גאולה שונה – אותו תהליך שאנו חווים עכשיו. על דברי אור החיים וההבדל בין מקרה ה"זכו" למקרה ה"לא זכו" מוסיף הרב טייכטאל את פלוגתת רב ושמואל ודורש בחריפות:

וכן כתב רש"י בסנהדרין (דף צז ע"ב): 'אמר רב: כלו כל הקיצין, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומעשים טובים. ושמואל אמר: דיו לאבל שיעמוד באבלו'. ופירש רש"י (בלשון אחר): 'דין לישראל צער גלות, אפילו בלא תשובה נגאלין', עד כאן לשונו.

ובדרשותי, פירשתי כזה את המדרש על פסוק 'אוי מי יחיה משומו א-ל' (במדבר כ"ד, כג). ואמרו במדרש (המקור לא נמצא על ידינו): 'משומו א-ל' – משמואל, הדא הוא דכתיב 'סלחת לעוני כי רב הוא' (תהילים כ"ה, יא), עד כאן דברי המדרש. והוא פלא. ונראה על פי פלוגתא דרב ושמואל הנ"ל, דרב סובר דהגאולה תלויה בתשובה, ושמואל סובר דדיו לישראל בצער גלות והוא ישלים התשובה. וסובר המדרש, דאין פלוגתא כלל בין רב ושמואל. דבלא גלות – גם שמואל מודה דצריך תשובה, ואם יש צער גלות – גם רב יודה דכבר נסלח לישראל עוונם עם צער הגלות, ונגאלין אף בלי תשובה. וזה שאמר המדרש: 'אוי מי יחיה משומו א-ל' – משמואל' – היינו, אם תהיה הגאולה באופן שאמר שמואל – ע"י צער גלות – בלי תשובה. דיהיו צרות רבות וגדולות, ועל זה אמרו מגדולי חכמינו ז"ל בש"ס (סנהדרין צח ע"ב): 'ייתי ולא אחמיניה' (=יבא ואל אראה בצרות שקודם בואו) (שם).

התיאורים השונים והמנוגדים של חז"ל לתהליך הגאולה מזמינים את ההבנה שיש בעצם בחז"ל שתי פרדיגמות שונות של גאולה, שאינן חלוקות זו עם זו אלא מוצעות כשתי אפשרויות מותנות, והתנאי הוא: תשובה. הגאולה הכרחית; מועדה ואופי התרחשותה – מותנים. לאור תפיסה דו-מסלולית זו של הגאולה מסודרים מקורות חז"ל רובם ככולם: מהם המדברים בגאולה נסית שתבוא על ידי תשובה ובחסד א-ל; ומהם המדברים על גאולה שתבוא מתוך דחקות וצרות ותהליך ארוך, אם תבוא בעתה. טעותו של המונקטשר בכך שלא הבחין במסלול הגאולה התהליכי – המסלול של "לא זכו" – ולכן גזר משפט מוות על תהליך גאולה שראה כי אינו יכול להתיישב עם תפיסת הגאולה המונוליתית שלו. הרב טייכטאל מלמד זכות על טעותו, ורואה אותה כתוצאה של קדושתו:

והיו שבילי הטוב שוממים ומעונות החדש היו נעזבים... וממש קוימו דבריו באלו החרדים, שעמדו מרחוק לחברת הבנין מחמת הזהירות היתירה דהיתה בהו (עמ' ט).

4. תפיסת הגאולה

בעיני הרב טייכטאל, זהו הנימוק המשמעותי ביותר נגד הציונות: ההשקפה שהגאולה תבוא כחסד פתאומי מידי שמים, בדרך נס, ולא כיזמה אנושית הכרוכה בתהליך ארוך. כך הוא מציג את עמדתו של רבו, האדמו"ר ממונקטשר:

ומזה תשובה גלויה לכל צעקת אדונינו ורבינו, הגאון הקדוש, בעל 'מנחת אלעזר' ז"ל ממונקאטש², על ענין התעסקות בישוב ובנין הארץ, שגם אנכי הייתי מבני היכלא דיליה, וידעתי, שכל טעמו היה מפני שהכל יעשה בנסים ובנפלאות, וכל העושה דבר בזה הוא כופר בגאולה שתהיה כדרך נס, כאשר כל ספריו מלאים מזה (עי' חוברת "דברי האגרת" (ירושלים תרצ"ב); ש"ת "מנחת אלעזר" חלק ה' סי' י"ב), ועל כן צעק ככרוכיא על זה (עמ' צח).

בעוד שאת כל הסיבות האחרות דוחה הרב טייכטאל על הסף ורואה בהן עצות היצר הרעות ואף חטאים או מידות רעות – אל מול תפיסת הגאולה הנסית הוא משיב מלחמה השקפתית השערה. אף שחלק מטענותיו נשמע זה מכבר, תחילה על ידי הרב קלישר בחיבורו "שיבת ציון" ואחר כך על ידי גדולים אחרים, בכל זאת דיונו מעניין ופורח.

נזכיר כאן טענה אחת עיקרית, ולפיה המסורת מציעה שתי חלופות של גאולה, התלויות בתשובת העם. כידוע, על פי חלק מן המקורות יש עת קבועה לגאולה גם אם אין ישראל עושים תשובה – "לא זכו – בְּעֵתָהּ"; ואם יעשו ישראל תשובה, הרי "אֲחִישֶׁנָּה" (סנהדרין צח ע"א). הרב טייכטאל פירש ששני מסלולי הגאולה אינם שונים זה מזה רק באשר למועד הגאולה, אלא גם במה שנוגע למהותה. את בניינו יסד על ציטוט מן הזיכרון של דברי אור החיים הקדוש:

אך כבר גילה לנו רבינו ה'אור החיים' הקדוש³, בפרשת בהר (עי' ויקרא כ"ה, ויקרא כ"ה-כ"ח), ברוח קדשו טעם הדבר בזה. משום, דבאמת יש שתי בחינות בביאת משיחנו: בחינה א' – בחינת רוממות וגדלות, והיא בחינת 'זכה' שאמרו חז"ל (עי' סנהדרין צח ע"א). ובחינה ב' – מתוך עניות ודחקות, וזהו שרמז הנביא (זכריה ט', ט): 'הנה מלכך יבא לך וכו' הוא עני ורוכב על חמור',

2 רבי חיים אלעזר שפירא זצ"ל. נולד – תרל"ב, נפטר – תרצ"ז. מחשובי אדמו"רי הונגריה. נודע בספריו "מנחת אלעזר" – ש"ת בהלכה ופירוש על ספר הזוהר. היה מן המתנגדים החריפים ביותר לתנועת הציונות ולבנין הארץ בימינו. (הערת המהדירים)

3 רבי חיים בן עטר זצ"ל. נולד במרוקו – תנ"ו. עלה לירושלים בשנת תק"כ ונפטר בה בט"ו בתמוז תק"ג. מן היחידים בגדולי ישראל שנקרא בפי העם "קדוש". חיבר ספרים בנגלה ובנסתר. להערכה מיוחדת בכל בית ישראל זכה פירושו על התורה "אור החיים", אשר משלב בתוכו לימוד הפשט ולימוד הנסתר כאחת. בהרחבה עי' בספר "תולדות רבינו חיים בן עטר" מאת הרב ראובן מרגליות. (הערת המהדירים)

חרדי מהונגריה, והכאב ותחושת האשמה זועקים מהם. אם נחזור לכותרת הפרק, השואה איננה רק גזרת גורל או תאונה או תוצאה של שנאת ישראל. זוהי מכה, שההשגחה העליונה הקדימה לה רפואה, אלא שמנהיגי הציבור החרדי, רבניו ואדמו"ריהם נמנעו מלצוות על רפואה זו ואפילו הזהירו מפניה, ועתה אין לנתק בין המכה לבין מה שקדם לה: השגיאה והחטא הרוחני-דתי החמור שבהתנגדות לציונות ושבהימנעות מלהצטרף לתהליך הגאולה.

אמנם הרב טייכטאל אינו קובע שהשואה קרתה בגלל המדיניות האנטי-ציונית, אלא שאולי ניתן היה למנוע חלק מתוצאותיה החמורות. ועדיין יש להסביר על פי תפיסתו מדוע באה עלינו הצרה הזו מנקודת ראות היסטוריוסופית, דהיינו, מנקודת הראות של הנהגת ה' את ההיסטוריה:

אולם, לכאורה יפלא הדבר מאד, למה יעשה ה' ככה, להביא לנו משיחו באמצעות צרות גדולות, הכי קצרה ח"ו יד ה' מלהושיענו בלי צרות, הלא היה יכול משיח צדקנו לבא מתוך רוב טובה שהיה משפיע לנו? (עמ' כא).

בכך נעסוק בפרק הבא.

ב. משמעות השואה 2: עקבתא דמשיחא

בעיצומם של ימי המלחמה הנוראה, על פי מקורות שציטט מן הזיכרון, ניסה הרב טייכטאל להעניק משמעות דתית לחורבן הנורא של יהדות אירופה. דינו הוא בעל אופי היסטוריוסופי: תשובותיו עוסקות במשמעות השואה כשלב בהיסטוריה, ולא בתאודיציה (דהיינו: לא בשאלות של גמול או צדק א-לוהי).

הסבר אחד להתרחשותה של השואה ניתן, כפי שכבר ראינו, מתוך הדיון על תפיסת הגאולה. הגאולה של מסלול "לא זכו" כוללת מעצם הגדרתה גם משברים, סבל וחיכוכים קשים עם ההיסטוריה עד שהיא מתקדמת. נראה שהסיבה לכך היא שאין ה' יכול להביא את הגאולה בלא משפט. לו עשו ישראל תשובה, לא היה צורך בסבל. הסבל/הפורענות מהווים מעין משפט אחרון של ה' לפני עליית תהליך הגאולה על מסלול התפתחות חיובי וחלק יותר.

ההסבר השני, המובא בשם המהר"ל ור' יעקב עמדין, הוא הסבר מטפיזי, ולפיו לכל מציאות חדשה קודם העדר, שהוא הכרחי הן כדי לפנות מקום למציאות או ל'צורה' החדשה לחול, הן מפני שהחידוש והטוב שיש במציאות החדשה ניכרים רק על רקע ההעדר הקודם לה. וכך הוא מצטט:

ובספר 'נצח ישראל' (פרק כ"ו), לרבינו מהר"ל מפראג, אמר בטעם הצרות – דחבלי משיח הוא בחינת ההעדר קודם ההויה, ולפי גודל ההעדר יש להכיר אח גודל ההויה שיעשה לנו ה"ת בעת הגאולה. וכן ראיתי להגאון יעב"ץ⁴, בסידור (במעמדות ליום שני)

אבל כבודו [של הרבי ממונקטש, ת"ג] במקומו מונח, הוא במדרגתו הגדולה שפט שכל העולם הוא בבחינת זכה, כמוהו. אבל, באמת הדור האחרון הוא, בעוונותינו הרבים, בבחינת לא זכה, ואז תבא הגאולה בנס מלוכס בטבע. וכמו שהבאתי (עמ' צ) בשם ה'אור חיים' הקדוש (בפרשת בלק), שכתב בפירוש כן, דאם לא זכו – יהיה בטבע. וכל מה שהבאתי בזה מרבותינו חז"ל, במדרש בזהר ובירושלמי, מוכיח כן – דיבא קימעא קימעא, ככל דבר הבא בטבע, בא יבא קימעא קימעא... על כן, בודאי החיוב עלינו להתעניין בזה בכל מאמצי כחינו... ואז יגמור ה' בעדינו לטובה. ונזכה לגאולה שלמה במהרה בימינו אמן (עמ' צח).

כלומר: הניגוד בין חזון הגאולה 'האמת' של מסלול ה"זכו" הנסי והנשגב לבין התרחשותה בפועל על ידי התיישבות בארץ וקיומן גלויות וכו' אבל מתוך דוחק, ללא תשובה ובצרות, נפתר כאשר מזהים את גאולת ימינו עם מסלול ה"לא זכו", שזו אכן תכונתו הצפויה, ושתיאורי חז"ל השייכים לפרדיגמת גאולה זו הולמים להפליא את אופיו המחספס, האטי והבלתי-מושלם.

א-מניעת השואה כתוצאה של העמדה החרדית

להתנגדות החרדית לציונות – אם מסיבות חשובות ואם מחולשה ומזהירות יתרה – יש בהונגריה של 1943 תוצאות היסטוריות שלא ניתן להדחיקן או לעבור עליהן לסדר היום. דבריו של הרב טייכטאל בנידון זה ישירים וכואבים:

ועוד, אלו היה הבנין של הארץ עוד מלפנים בהשתתפות ובהסכמת כל כלל ישראל, כבר היתה הארץ מבונה ומשוכללת להתקבץ בתוכה חלק גדול מיושבי הגלות, וחלק גדול מאחינו בני ישראל שנהרגו בימינו בעוונותינו הרבים היו ניצולין ע"י שהיו כבר בארץ ישראל. ועתה, מי מקבל האחריות בשביל אותו דם כשר שנשפך בימינו בעוונותינו הרבים? וכמדומה לי, שכל אלו המנהיגים שהיו מונעין את ישראל מלילך ולהשתתף עם הבונים, לא יוכלו לכפר את ידיהם ולומר: ידינו לא שפכו את הדם הזה (דברים כ"א, ז; ועי' אור החיים הקדוש, ויקרא כ"ה, כה).

...וממש קוימו דבריו [הכוונה לדברים שהובאו לעיל בשם חובת הלבבות על מידת הזהירות המופרזת (ת"ג)] באלו החרדים, שעמדו מרחוק לחברת הבנין מחמת הזהירות היתירה דהיתה בהו. דעתה אנו ריקים מן הטובות, ושבילי הטוב שוממים ונעזבים מן מעונות ההצלחה, שהיה בידינו להציל אלפי אלפים מישראל שנהרגו בעוונותינו הרבים וגם מתו במיתות משונות, ר"ל, לאלפים ורבבות, וממש נתקיימה בנו נבואת ירמיהו 'אהלי שדד וכל מיתרי נתקו, בני יצאוני ואינם' (ירמיהו י', כ) (עמ' יט).

יש קשר סיבתי ישיר, אומר הרב טייכטאל, בין אפשרות התרחשותה של השואה לבין ההתנגדות לציונות שקדמה לה. אין אלו דבריו של מנהיג ציוני אנטי-חרדי; אלו דבריו רב

4 רבי יעקב ישראל עמדין זצ"ל. נולד - ט"ו סיון תנ"ח, נפטר - ר"ח אייר תקל"ו. מגאוני דורו. התמצא והתעניין בענפי תרבות ומדע רבים. כתב חבורים רבים הכל שטחי התורה והדפיסם בהית דפוסו. התפרסם

(ד"ה "לברך", דף תמה ע"א במהדורה הרגילה), שכתב בזה הלשון: 'הגדולה וההצלחה, על פי הרוב צומחת אחר היאוש מחמת הנפילה ברע עצום תחילה, כמו שהוא הענין בהויה והמציאות שאחד מארבע סיבותיו הוא ההעדר קודם. וכמו שאמר חז"ל (תמורה לא ע"א): 'לכי גבל מסרח', ומזה בא ענין ירידתנו, אנחנו האומה הנבחרת, פלאים בגלות בטרם באנו אל המנוחה והנחלה, והאחרון הכביד מאד לפי ערך הטוב המוחלט המתמיד הצומח אחריו. ולזה אמר (עי' מגילה טז ע"א): כשהם יורדין יורדין עד לעפר, ומשם עולין, שנאמר 'שפילה עד עפר' (ישעיהו כ"ו, ה), וכתב 'כי שחה לעפר נפשינו קומה עזרתה לנו' (תהילים מ"ד, כו-כו), עד כאן דבריו. הרי, לפי דבריהם הוא ענין טבעי, שקודם הויתנו הגדולה צריך שיהיה העדר גדול, כמו שהוא בטבע בכל המציאות (עמ' סה).

במונחים היסטוריים השואה היא ביטול המציאות של הקיום בגלות – ולמעשה העדר קיום של עם ישראל בכלל – כדי שתוכל לצמוח צורה חדשה של קיום: הקיום הלאומי בארץ ישראל.

הסבר זה מנוסח בדבריו גם במונחים תכליתיים. ה' רוצה שכלל ישראל יעלו לארץ ישראל. על פי העיקרון הידוע מהאריז"ל, אשר פותח ושוכלל אצל הבעש"ט ותלמידיו, צריכה הגאולה לכלול את כלל נשמות ישראל, וחלילה שתישאר נשמה מחוץ לתהליך, שכן יהיה זה פגם בגאולה עצמה. לפי הפרשנות של הרב טייכטאל, ההצטרפות לגאולה משמעה: עלייה והשתתפות פיזית בבניין הארץ. מובן שלפני השואה, בימי שלווה ונחת, לא היו רוב בניין של עם ישראל – עשירים ממש, כמו גם סתם בעלי בתים מבוססים – עוזבים הכול ועולים ארצה רק מפני שמרחף איזה איום מופשט של אנטישמיות. השואה היא אולי העובדה המשכנעת, החד-משמעית, שתגרום להכרה כלל-יהודית בחיוניות שבעלייה לארץ ישראל:

ואני למדתי עוד טעם לזה – למה מסבב הקב"ה לנו צרות ורדיפות נוראות קודם ביאת משיחנו במהרה בימינו אמן – מדברי המקובל הא-לקי בעל 'שערי אורה' (שהיה מהמקובלים הגדולים בימי קדם, אשר גם רבינו ה'בית יוסף' מביאו כמה פעמים⁵), מרבינו יוסף גיקטילא, בספרו 'צפנת פענח' על הגדה של פסח. בפיסקא 'ברוך שומר הבטחתו לישראל' (פירוש ההגדה דפוס סאלוניקי בדף השלישי באמצע הפסקה), שכתב בזה הלשון: 'ואמנם יש לנו לחקור חקירה גדולה ונכונה, והיא טעם הגלות אשר במצרים, הוא לסוד גדול. וזה, כי מאחר שהי'ת בחר בזרע אברהם, אילו לא יתנם בגלות – אי אפשר להם לקבל התורה. כי אילו

הרבה אותם והפרם והשפיעם בלי גלות, והיו מתאחזים בארץ ומצליח עליה, והם מבלי תורה מקובלת מפי הגבורה, האיך היה מכריחם להוציאם למדבר ולאסור עליהם כמה דברים שהיו רגילים בהם, בין במאכלות בין בעריות בין בשאר דברים, ואלו יתעכב לאחד מהם היום לאכול בשר או לשנות יין או מצטערים לרוב אחר שאנו מורגלים בהם, כל שכן באיסור תרי"ג מצוות לדורי דורות, היש דבר קשה ליצרו של אדם יותר מזה. והנה הוצרך יתברך להגלותם במצרים וכו', ולא היו רשאים לצאת ממנה כי כולם תחת שעבוד הגלות היו עומדים וכו', וכששלח הקב"ה למשה רבינו ע"ה, אמר לו: לך אמור להם לישראל, תרי"ג מצוות יש לכם לקבל, אם אתם מקבלים – הנני גואל אתכם, ואם לאו – היו בהיותכם. וכך היתה ההסכמה במצרים, כמה דאת אמר 'בהוציאך את העם' וגו' (שמות ג', יב), והסוד כולו רמז בפסוק 'זה שמי לעולם' (שם, טו). ואם כן, נמצאת גלות מצרים לקבל התורה סבה לגמול הטוב והגדול הנשפע עלינו מאתו יתברך, עד כאן דבריו הקדושים. למדין אנו מדבריו, שסוד הגלות היה כדי שירצו לצאת למדבר לקבל את התורה, דאלו היו שרויין בטובה היו ממאנין לצאת למדבר שממה ולקבל את התורה ולאסור עליהם מה שהיו רגילים מקודם.

ועל פי זה גם אנו נאמר בטעם הצרות שיהיו לנו קודם ביאת המשיח. דידוע דגאולה זו האחרונה תהיה נצחית ואין אחריה גלות ושעבוד, והקב"ה רוצה דאף נפש אחת ישראלית לא תלך לאיבוד בין העמים, כדכתיב: 'אתם תלוקטו לאחד אחד' (ישעיהו כ"ז, יב), 'לבלתי ידח ממנו נדח' (שם"ב י"ד, יד). ועתה, אם הגאולה היתה מתוך טובה ושלוה והשקט בין העמים, היו נמצאים הרבה הרבה מאחינו בני ישראל שלא היו רוצים לצאת, כי מה חסר להם פה בגלות, המה עשירים וחשובים ושרים בין העמים. כמו הראטהשילדס (=משפחת רוטשילד) והבאראנען (=רוזנים, כגון הברון הירש, הברון גינזבורג ועוד) מישראל שהשיגו גדולה וכבוד ונתרוממו לשרים וחורי ארץ, מה להם ולמשיח ולארץ ישראל, להם יש פה משיח וירושלים ואינם צריכים למשיח יותר טוב ממה שיש להם פה. וכאשר עשו באמת כן עשירי ישראל שהיו יושבין בשלוה בבבל בימי עזרא, כאשר כתב רש"י בקידושין (דף סט ע"ב ד"ה "ואבינה בעם"), דאפילו כשרים שהיו יושבין בשלוה ובעשירות בגלות לא עלו עמו, רק העניים והמדוכאים הלכו אתו, עיי"ש (עמ' סז).

6 כידוע, גם אחרי השואה נותרו רוב יהודי ארה"ב, וגם רבים מיהודי אירופה, במקומות מושבותיהם. ניסוחו של הרב טייכטאל, כאילו יש בכוחו של הניסיון ההיסטורי להביא אנשים לידי שינוי עמדה וקבלת החלטות כגון זו, איננו עומד אפוא במבחן המציאות. עם זאת, ניתן לקבל את השקפתו במישור הלאומי, וכך אכן עשה הרצ"ה קוק (כפי שנלמד בע"ה באחד השיעורים הבאים).

בבקורתו החריפה נגר השבתאות ותופעות שונות בחברה היהודית בת זמנו. (הערת המהדירים)

5 רבי יוסף בן אברהם ג'קטילא. חי במאה הראשונה לאלף הששי. תלמידו של רבי אברהם אבולעפיה. מגדולי המקובלים בימי הביניים לפני גילוי ספר הזהר. בעיקר נודע חיבורו לביאור חכמת הקבלה "שערי אורה". שהיה לאחד מספרי המפתח בחכמה זו. (הערת המהדירים)

ד. שמרנות או חידוש? סיכום ומחשבה על הגותו של הרב טייכטאל

את התפנית המחשבתית של הרב טייכטאל ניתן לראות בשתי פרספקטיבות אפשריות.

מפרספקטיבה אחת, **התאולוגיה או ההיסטוריוסופיה שלו** **שמרניות**. אמנם מבחינה אידאולוגית הפך הרב טייכטאל ציוני, אך מבחינה תאולוגית המשיך להחזיק בהנחות היסוד החרדיות: השימוש במונחי חטא ועונש, התפיסה שהשואה היא חלק מהנהגת ה' את המציאות, העדר ביקורת על הנחות היסוד של המחשבה הדתית בעקבות השואה – כל אלו מלמדים על מחשבה שמרנית. השינוי הוא בממד האידאולוגי, אך יסודות הגותו נותרו כשהיו. הרב טייכטאל טוען כי על עם ישראל לנהוג אחרת מכפי שנהג מפני שניתוח המציאות גוזר כך, והוא מגבה זאת באימוץ תפיסת רקע של תהליך הגאולה (בעתה, עני ורוכב על חמור) שיש לה יסודות במקורות, ולדעתו היא כמעט מובנת מאליה. אך נקודות המוצא האמוניות, תפיסת ההשגחה, התאולוגיה, מושגי הטוב והרע והתפיסה התרבותית – כל אלה אינם נדונים בספרו.

הפרספקטיבה השנייה היא פרספקטיבת **'הקיום הדתי'**: **'הדתיות' עצמה, העמדה הדתית** – מה עליה? אני מבקש להרהר כאן בהבדל שבין התגובה החרדית לתגובה הציונית מנקודת ראות של תנועת הנפש של האדם הדתי.

העמדה החרדית מבקשת השלמה – קבלת הדין. קבלת הדין היא תנועה פנימית אקטיבית, אך כלפי חוץ היא פסיבית. תפיסת הגלות כעונש ואמונה בגאולה נסית מעצבות בהכרח עמדה דתית המקבלת מראש כל מה שיתרחש כגזרה מאת ה', שיש לקבלה כחלק מהניסיון הדתי. הגלות הפכה את הסיטואציה ההיסטורית לחד-סטרית: ההיסטוריה אינה מצפה לתגובה שלנו, כי אם לקבלה בלבד. לקבלת הדין יש כוח תרפויטי מפני שהיא מכחישה את השרירותיות שבהיסטוריה, ומפני שהיא מרכיב חשוב בתיקון הרוחני החיוני לקראת הגאולה. הניסיון לשנות את המציאות עצמה במובן הכללי (באופן פרטי מובן שמותר לאדם לנסות להימלט, שמא לא נגזרה גזרה עליו דווקא) – כמו על ידי מרד בנאצים או הקמת המדינה – הוא לפיכך אנטי-דתי מעצם הגדרתו, שהרי הוא מתעמת עם הגזרה הא-לוהית. להבהרה אציע משל בממד הפרטי: נחשוב על אדם שנודע לו כי הוא חולה במחלה סופנית; התגובה הדתית העמוקה היא לקבל את המצב ולחיות בו מתוך השלמה וניסיון להעלותו למקום הרוחני ביותר – לא ניסיון להימלט ממנו או לשנותו.

התגובה ההפוכה היא אי-ההשלמה עם הגזרה. שמעתי על דמות ציונית דתית ידועה שנודע לו על מצבו הסופני, ועד הרגע האחרון נאבק, סירב להכיר במחלתו, לא דיבר על המוות, ואפילו לא היה מוכן לומר וידוי, כי ראה בכך משום כניעה. לפי עמדה זו, המציאות היא זירת מאבק, ומבחינה דתית: ניסיון בזירה המעשית. לתפיסה זו, העתיד אינו גזור מראש ומוכתב, אלא פתוח. הציוני רואה את ההיסטוריה

במקום אחר בספר (עמ' 10-ט) ממשיך הרב טייכטאל את התהליך של שיבת ציון והשואה שלאחריו לשתי צורות קניין עליהן דרש ה'קדושת לוי' מברדיצ'ב, וכך אמר: 'ש קניין משיכה בבהמה, וכיצד הוא? קורא לה והיא באה. ויש קניין שעל ידי הכאה במקל'. ראשית הציונות הייתה ניסיון של הקב"ה לקנות את עם ישראל על ידי "קורא לה והיא באה". משנכשל הניסיון הזה, לא נותרה לו לקב"ה ברירה אלא לקנותנו בהכאה במקל, דהיינו: בייסורים.

ג. יסודות השקפתו של הרב טייכטאל – מבט כללי

להלן אנסה לסכם נקודות מרכזיות בהשקפתו של הרב טייכטאל. בחלקן נגענו בשיעור זה ובקודמו, וחלקן האחר ינוסח להלן בקיצור:

1. מצוות יישוב הארץ היא חובה על כל אדם בכל זמן.
 2. יש מסלול של גאולה תהליכית, בידי אדם, ואז הופכת המצווה הפרטית לחלק מהותי בתהליך. לאמור: בקיימו את מצוות יישוב ארץ ישראל הפרטית שלו, נוטל ממילא כל יהודי חלק גם בתהליך הגאולה.
 3. תקופתנו היא תקופת הגאולה, שהרי נקבצו לארץ יותר יהודים ממה שבאו אליה מאז ימי בית שני, והיא הולכת ונבנית. אין לשלול מן התקופה מעמד זה רק מפני שאין בה נסים או נבואה, שכן חז"ל דיברו על אפשרות של גאולה תהליכית בידי אדם, שיש בה קשיים ומהמורות.
 4. אין לדון את החופשים בוני הארץ ככופרים ואפיקורסים: גם מפני שהם כתינוקות שנשבו, גם מפני שמצוות יישוב הארץ בידם, וגם משום שהם מתקנים את דרך ההשכלה הקודמת, שהובילה להתבוללות, ומצד זה יש כאן חזרה בתשובה.
 5. אפילו לא נקבל את הסנגוריה שבסעיף הקודם, מחייבים המשימה המשותפת וחשיבותה של אחדות ישראל בעת הגאולה לפעול בעד יישוב הארץ למרות זאת, וודאי אין להימנע מעלייה והתיישבות מפני שיש בארץ כופרים.
 6. השואה היא עקבתא דמשיחא הקודמת לגאולה, לכן הצרות הן הכרחיות. כפי שראינו בפרק הקודם, יש לרב טייכטאל מספר הסברים להכרחיות זו.
 7. הטעות החרדית ביחסה השלילי לציונות ובנקיטת מדיניות "שב ואל תעשה", שנבעה גם מזהירות מופרזת, גרמה באופן עקיף למותם של יהודים רבים בשואה. למנהיגות החרדית יש אחריות לכך, כמו גם לאופיו החילוני של התהליך הציוני.
- באשר לזיקה בין ההתנגדות לציונות ובין השואה, אבהיר: לא מצאתי בדברי הרב טייכטאל טענה מסוג טענתו של האדמו"ר מסאטמר כאילו השואה היא עונש על חטא ההתנגדות; השואה אירעה מסיבות אחרות, בלתי-תלויות. אבל הקב"ה הכין ברחמיו דרך מילוט, שהעמדה האנטי-ציונית חסמה אותה, ומבחינה זו יש לה אחריות מנהיגותית ודתית – הגם שלא ישירה, ומובן שלא זדונית.

לקראת השיעור הבא

בשיעור הבא נקרא בע"ה מדרשותיו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג ונתוודע לתפיסה חסידית-חרדית מורכבת של מאורעות הזמן, שלשואה הייתה עליה השפעה דרמטית.⁹

כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז
עורך: בעז קלוש

בית המדרש הווירטואלי שליך ישיבת הר עציון
האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm>
האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>
משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5
דואל: office@etzion.org.il

כהזדמנות, ואת המתרחש – כאיתות או כקריאה לפעולה, וודאי לא כגזרה.

בעיניים חרדיות יש, אם כן, משהו לא-דתי בתופעה הציונית דתית, מעין דבר והיפוכו: הדתיות היא קבלה והשלמה, ואילו הציונות – מרד ופעילות לשינוי. אמונה בהשגחה אמורה לעורר קבלה והשלמה, לא ויכוח.

מנקודת ראות זו ניתן לתאר את השינוי שחל ברב טייכטאל כהיפוך הלב ממש. הניסיון הדתי מועתק מהמישור הפנימי – מכניעת הלב והרכנת הראש בפני המאורעות וצידוק הדין – אל ההיסטוריה. ללא הפעילות האנושית, ההיסטוריה לא תזוז – כך הוא מטעים במקומות רבים.⁷ דומני שזהו ניתוח נכון ביחס למהפכה הציונית הדתית באופן כללי.

לגבי הרב טייכטאל יש כאן צומת פרשני: האם שינוי העמדה שחוללה השואה הוא רק מכאן ולהבא, כמו בניסוח 'פעם ההכרעה נגד הציונות הייתה נכונה, היום גם הרבי ממונקטש היה מודה'; או שמא השינוי הוא גם למפרע – 'כעת אנו יודעים שטעו המתנגדים בשעתם', 'היינו צריכים להיות ציונים כבר בהתחלה'. לפי האפשרות השנייה, הרב טייכטאל אכן נוטש את הדתיות של ההשלמה והקבלה לטובת המאבק. לפי האפשרות הראשונה, צריך לומר שגם עצם ההמלצה לעלייה אחרי השואה היא קבלה של ההיסטוריה, שאמנם כעת המסר שלה השתנה, אך התנועה היסודית עודנה תנועה של קבלה: השואה מכריחה אותנו בגזרת ה' לעזוב את הגלות, אך אין היא יוצרת תודעה חדשה של נטילת אחריות על המציאות.

אני נוטה לומר כפירוש השני, שהשינוי הוא למפרע, כלומר: משמים פסקו שהשיטה הציונית צדקה מאז ומתמיד, ולפיכך המסר העיקרי של ספר "אם הבנים שמחה" הוא מעבר מהעמדה הדתית המקבלת והנכנעת אל אקטיביזם היסטורי הפועל לשינוי המציאות.

מעניין מאוד להשוות את המהלך הרוחני-אידאולוגי של הרב טייכטאל לזה העולה מתוך החיבור "אש קודש" של הרבי מפייסצנה (שעוד נדון בו בע"ה באחד השיעורים הבאים). בשני המקרים מדובר על תגובה בתוך השואה, בעיצומם של המאורעות. היחס בין עמדתו של הרב טייכטאל לזו של הרבי מפייסצנה אינו של מחלוקת, כמו למשל המחלוקת שיש לו עם הרבי מסאטמר; מדובר בשתי תגובות הנעות בקווים מקבילים ואינן נפגשות כלל. אצל הרבי מפייסצנה כמעט הכול פנימי, סובייקטיבי: הייסורים, השבירה, המעשה הדתי – כל אלו מכוונים פנימה, וזו המשמעות שניתנת להם. אצל הרב טייכטאל התיקון אינו פנימי אלא אובייקטיבי וחיצוני – בהיסטוריה: יישוב הארץ הוא התיקון הגדול ביותר.⁸

7 מדגים זאת היטב ויכוחו עם האחים מבעלז על דרשת ר' אלימלך "דבר אל בני ישראל ויסעו", שנדון בשיעור הקודם.

8 בשנים האחרונות עלתה מאוד בציבור הציוני-דתי קרנו של החיבור "אש קודש", שעד לפני כעשרים שנה כמעט שלא נלמד או דובר. לעומתו נדחק ספר "אם הבנים שמחה" לשוליים. דומה שזהו חלק מהברור שיש בציבור, וודאי בחלקו הצעיר, ביחס לדרך הציונית על פי דרכו של הרב

טייכטאל, ובעיקר ביטוי לצורך בגיבוש התמודדות פנימית שתשלים את האידאולוגיה האקטיבית.

9 שימו לב: זהו שינוי מתכנית הקורס המקורית.

שיעור 9: השואה בהגותו של רבי יקותיאל יהודה הלברשטם מצאנז-קלויזנבורג

ב-1955 ביקר לראשונה בארץ ישראל, והחליט להקים את הקריה החסידית קריית צאנז בנתניה. ייסד את חסידות צאנז החדשה, את מפעל הש"ס וכוללי הש"ס. הקים גם את בית החולים ע"ש לניאדו בנתניה, העומד לרשות כל תושבי נתניה והסביבה, ועוד מפעלי צדקה וחסד.

נפטר בט' בתמוז תשנ"ד. את מקומו ממלאים שני בניו, המשמשים שניהם כאדמו"רים בארץ ובארה"ב.

ב. היחס לציונות בחסידות גליציה לפני השואה

כידוע, יחסה של התנועה החסידית לציונות היה מסווג. בעוד שבין ראשי הישיבות והרבנים שמחוץ לחסידות היו רבים שתמכו באופן עקרוני ברעיון הציוני, וחששו בעיקר מהאופי החילוני של מנהיגותה, בתנועה החסידית רבו המתנגדים לציונות מסיבות עקרוניות. על הנימוקים העיקריים להתנגדות עמדו כבר בשיעורינו הקודמים על האדמו"רים מסאטמר ובעלז. אמנם בין אדמו"רי פולין היו אחדים – דוגמת צדיקי ראדזין, סוכצ'וב והרבי מגור – שעודדו את חסידיהם לעלות לארץ ותמכו בשיתוף פעולה פרגמטי עם הציונים, אך בגליציה ובהונגריה הקיצוניות יותר הייתה ההתנגדות לציונות כמעט מקיר לקיר.

מ' פייקאז' מסכם:

אופיינית ביותר לצדיקי גליציה היא עמדתם של אדמו"רי בעלז והאדמו"רים לבית צאנז.¹ ר' שלמה מבובוב פסק נחרצות כי היהדות... שוללת את הגדרת היהדות על ידי הגזע, אלא שמירת התורה היא אמת המידה לבחון בה את הזהות היהודית. ועוד: 'כי כח החיים של עם ישראל נתגלה דווקא בפיוזר שלו...' ועוד: 'הציונים שואפים לעלות בהמון ולייסד מלוכה ויש בזה מחילול השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל...' ועוד בכיוון זה.²

1 שני בתי חסידות אלו היו קשורים ביניהם עוד מראשיתם. ר' חיים מצאנז נסע אל ר' שר שלום, ראשון אדמו"רי בעלז, והרבי מצ"ק עצמו ביקר פעמיים את ר' אהרן רוקח מבעלז, מייסד החסידות בארץ אחרי השואה.

2 ראה: מ' פייקאז', חסידות פולין: מגמות רעיוניות בין שתי מלחמות העולם ובגזרות ת"ש-תש"ה ("השואה"), ירושלים תש"ן, עמ' 227-228; א"א ארנברג, ארצי הלבנון, ירושלים תשכ"ז, עמ' צה-צו; הרב ב"צ הלברשטם (הרבי בן-ציון מבובוב), קדושת ציון, חלק ב עמ' ס-פה. וראה גם: י"ד ויסברג, רבנו הקדוש מצאנז: בעל דברי חיים (להלן: רבנו הקדוש מצאנז), חלק ב עמ' קלא-קלט (על הרב משינובה) ועמ' רפג. אחרי שאימצה התנועה הציונית את מגן דוד כסמל, ציווה הרבי מבובוב להסירו ממעילים של ספרי תורה.

בשיעורים הקרובים נתוודע להגותו של הרב יקותיאל יהודה הלברשטם, האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג (להלן: צ"ק), שנוסחה בעקבות השואה וכמסקנה ממנה. בשיעור זה נתייחס להיבטים היסטוריים וביוגרפיים ונעיר הערות ראשוניות. בשיעורים הבאים נעמיק יותר בסוגיות האידאולוגיות וההגותיות (היחס לציונות ולעם ישראל ושאלת האמונה).

א. תולדותיו

הרב יקותיאל יהודה הלברשטם הוא בנו של הרב צבי הירש הלברשטם (1851-1918), שהיה אב"ד רודניק; נין לרבי חיים הלברשטם (בעל ה"דברי חיים") מצד אביו; ובן נינתו של רבי צבי אלימלך שפירא מדינוב (ה"בני יששכר").

עוד בילדותו נודע כעילוי, ונבחן על הש"ס בגיל 13. בגיל 14 התייתם מאביו, שממנו למד את עיקר תורתו, ובאותה שנה גם הוסמך להוראה.



נשא לאישה את פסיה לבית טייטלבוים (בת ר' חיים צבי, רבה של סיגוט, בעל ה"עצי חיים", אחיו של ר' יואל משה טייטלבוים מסאטמר), ונולדו להם אחד עשר ילדים. בגיל 21 נתמנה לרב בקלויזנבורג שבהונגריה, ועמד שם בראש הישיבה. בשואה היה חלק מכוח עבודה ששלחו הנאצים לפינוי גטו ורשה, אחר כך נשלח לאושוויץ, היה באחת מצעדות המוות ובמחנה עבודה, וחווה על בשרו מייסורי איוב ועוד כהנה. אשתו וכל אחד עשר ילדיו נספו בשואה. לאחר השואה החל בהקמת מוסדות תורה במחנות העקורים על אדמת גרמניה ואוסטריה. ב-1946 הגיע לארצות הברית לגייס כספים לעזרה לניצולי השואה, והקים במקסיקו ובניו-יורק מוסדות תורה נוספים, שיועדו לניצולי השואה שהיגרו לארצות הברית. הקים משפחה חדשה עם חיה נחמה לבית אונגר, בתו של ר' שמואל דוד אונגר, אב"ד נייטרא, ונולדו להם שבעה ילדים.

עזה הייתה התנגדותו של הצדיק משינובה לציונות, ומצטטים בשמו את האמרה הבאה: "כשיהודי אומר שמע ישראל הוא צריך לכפור בכל העבודות זרות שבעולם. ציונות אף היא עבודה זרה וגם בה צריך לכפור".⁸

אחיו הצעיר, ר' ברוך מרדכי/גורליץ, נקט עמדה דומה;⁹ גם התנגדותו עומדת בעיקר על האופי החילוני של התנועה ותפיסותיה הלאומיות.

היו מצדיקי בית צאנז שהתנגדו אף לאגודת ישראל, דוגמת ר' חנה מקלושיץ, נכדו של הרבי משינובה.

ג. הקהילה החסידית בקלויזנבורג

תולדות מינויו של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה מצ"ק לרב בקלויזנבורג מלמדות על האופי האנטי-ציוני של מנהיגותו אז.¹⁰ כשאר קהילות הונגריה, נפלגה גם קהילת קלויזנבורג לנאולוגים ואורתודוקסים,¹¹ ומאז אותו פילוג נמנה הציבור החרדי של קלויזנבורג על ארגון הגג האורתודוקסי.¹² מינויו של הרב משה גלאנזר לרבה של הקהילה בעשור השני של המאה ה-20 ערער את היציבות בקהילה האורתודוקסית, בגלל תמיכתו בציונות ובשילוב לימודי מקצוע עם הלימודים בישיבה.¹³ על רקע זה אירע פילוג בתוך הקהילה האורתודוקסית של קלויזנבורג סביב 1919,¹⁴ כאשר קבוצה, שהורכבה ברובה מחסידי סיגוט,¹⁵ פרשה מהקהילה האורתודוקסית ונאבקה על זכותה להיות מוכרת כקהילה עצמאית.¹⁶ כמו במקרים אחרים, הגדירה הקהילה החדשה את עצמה 'ספרדית', על שום נוסח התפילה המקובל בחסידות.

ההתנגדות לציונות מאפיינת את כל האדמו"רים לבית צאנז;³ זו הייתה גם עמדתו של ר' יחזקאל שרגא משינובה,⁴ בנו בכורו של ר' חיים מצאנז, של בנו השני ר' ברוך מגורליץ, סבו של הרבי מצ"ק, ושל שארי בשרם האחרים. על שני אלה ראוי להרחיב מעט, מפני שבעניינים רבים שאב מהם הרבי מצ"ק הנהגות ודעות.

רבי יחזקאל שרגא משינובה היה הראשון למנהיגי בית צאנז שהתמודד עם הסוגיה הציונית. אביו, ר' חיים הלברשטם, מייסד שושלת צאנז, נפטר בשנת 1876, כלומר: מעט לפני תחילת הפעילות הציונית המשמעותית. בעיירה טארנה שבגליציה נוסדה בשנת 1897 תנועת "אהבת ציון". ממנהיגי התנועה פנו אל הרבי משינובה בבקשה שימליץ בעדה, שכן הרבי נודע בפעילותו למען ארץ ישראל, ביקר בה, ועשה רבות לאיסוף תרומות עבור היישוב הישן.⁵ את השתלשלות העניינים מתאר הרבי משינובה עצמו במכתב לעיתון "המגיד" מיום ט"ז באדר אותה שנה:

וכשנאמרו לי הדברים כתבתי לאנשים כשרים ונאמנים ממכירינו שבארץ ישראל... ולא היו ימים מועטים השיבו כי היא חלילה חורבן הארץ כי האנשים שבאו הם בורים וקלי דעת ואין בהם ניצוץ יראת שמים... ובהמשך דבריו הוא מוסיף: 'שראיתי בספר שיבת ציון אשר כתוב שם: 'שמי שדר בא"י אינו צריך לקיים התורה... על כן גדולה ישיבת א"י שאפילו אינם מקיימים את התורה הוא כדאי תיקון האדמה של א"י... תפח רוחם עד כמה הם רוצים להטעות את ישראל... כי הם רוצים לעשות הריסות יישוב הארץ הקדושה... כי החלוקה מעט היא... וחלילה דמי השילוח של הפוחזים הללו.

מדבריו כאן ובמקומות אחרים⁶ עולים שני נימוקים עיקריים להתנגדותו:

1. האידאולוגיה הלאומית נותנת לגיטימציה לקיום חיים בעלי אופי חילוני בארץ ישראל, ועולה חשש לפגיעה אנושה באופי הדתי של היישוב בגלל השקפתה זו.
2. החשש המעשי לגורלו של היישוב הישן ושל הכוללים בארץ ישראל אם ייגרע חלקם בגלל הפעילות הציונית.⁷

3 עמדת אדמו"רי בובוב הובאה לעיל בציטוטו של פייקאז'. ר' שלמה הראשון מבובוב היה נכדו של ר' חיים מצאנז, בן בנו מאיר נתן.

4 ראה הערה 2 – ההפניה לספר רבנו הקדוש מצאנז.

5 הוא ייסד את בית המדרש של חסידי צאנז בצפת, המהווה עד היום מרכז של החסידות בעיר העתיקה.

6 דברים דומים מאוד כתב לרב פייביש סגל, רבה של ברדיצ'ב, שבגליציה, במכתב שפורסם באותו עיתון ב'ז' באדר ב'תרנ"ז. וראה גם מכתבו לרב יוסף פייגנבוים מטארנה – מכתב צח בתוך: מ' גולדשטיין, תיקון עולם (ספר המכיל מכתבי התנגדות לציונות של גדולי ישראל). למקורות על כל פרשת יחסו לציונות ראה: רבנו הקדוש מצאנז, חלק ב' עמ' קלד-קלט.

7 לא מצאתי אצלו התנגדות לציונות מטעמים הקשורים בתפיסת הגאולה כגאולה נסית וכדומה. עצם פנייתו למכיריו בארץ לברר על מהות פעילותה של התנועה החדשה מעידה כי התייחס לשאלה במובנים מעשיים יותר מאשר כשאלה אידאולוגית או היסטוריוסופית.

8 ראה המקור בהערה 6.

9 מכתבו נגד הציונות פורסם בספר "דובב שפתי ישנים". ראה: רבנו הקדוש מצאנז, עמ' שלז-שלח.

10 ראה על כך גם בביוגרפיה שבמבוא.

11 ראה על כך: י' כץ, הקרע שלא נתאחה, ירושלים 1995.

12 ראה: ש' זכרני ו' שוורץ, זכרון נצח לקהילת קלויזנבורג, תל אביב תשכ"ח. ובביוגרפיה של הרבי מצ"ק: א' סורסקי, לפיד האש, בני ברק תשנ"ז-תשס"ג (להלן: לפיד האש), עמ' פח.

13 ראה: לפיד האש, עמ' פט. המחברים אינם פוסלים את הרב ה"ל אישית, למרות רצונם להצדיק את המינוי של הרבי מצ"ק, אלא מתארים את ההידדרות הרוחנית שהייתה בעיר ואת הקמת בית הספר "תרבות" כחלק מ'ציוניזציה' שלה. ראה: ש"י גרוס, "איש המחשבה והמעשה", בתוך: דגלנו, כסלו תשס"ו. על הישיבה הציונית ראה גם: מ' בראייר, "הישיבות ברומניה", בתוך: ש"ק מירסקי (עורך), מוסדות תורה באירופה בבניינים ובחורבנם, ניו-יורק תשס"ז, הפרק על ישיבת קלויזנבורג.

14 ראה ספרו של הרבי מצ"ק שפע חיים (להלן: שפע חיים), חלק ו' עמ' קעא ואילך, תקנות בית המדרש ספרד קלויזנבורג. אופיין של התקנות המתוארות שם משקף נוהגים של קבוצה חסינית קיצונית.

15 חותנו של הרבי מצ"ק בנישואיו הראשונים היה ר' חיים צבי טייטלבוים, בעל 'עצי חיים' מסיגוט; והוא עצמו מתייחס לרבה הגדול של סיגוט באמצע המאה ה"ט, רבי יקותיאל יהודה טייטלבוים, בעל "ייטב לב" (ואף קרוי על שמו).

16 על הפולמוס סביב הפילוג ראה: י"י כהן, חכמי טרנסילבניה (ת"צ-תש"ד), ירושלים תשמ"ט, חלק א' עמ' רמט ועמ' רנז; א"ז פרידמן, "נחפשה דרכנו", בתוך: דגלנו יב, אלול-תשרי תרפ"ב-תרפ"ג.

מוסד שמגמת פניו לכלל הציבור הישראלי, ולא רק לקהילה החסידית.

ג. **הבחירה בחוף הים של נתניה למיקום מרכז החסידות:** לעניין זה חשובה במיוחד הקמת חצרו בנתניה, ועל חוף הים דווקא. הבחירה בעיר חילונית גדולה ובמיקום על שפת הים, ולא במרכז חרדי קיים כמו בני ברק או ירושלים, מוכיחה שהרבי איננו תופס את התיישבות בארץ כ"גלות ישראל בארץ ישראל",¹⁸ אלא כהתיישבות של קבע מתוך תודעה עצמית של השתייכות למדינה ולציבור הכללי, למרות אופיו החילוני.¹⁹

ד. **הדיאלוג עם מנהיגי המדינה:** הרבי קיים עם מנהיגי המדינה ומוסדותיה דיאלוג מתמשך, והיו לו ציפיות מהם הן במובן המעשי (כגון האישור להקמת בית החולים או הקריה) הן במובן התרבותי-רוחני. אמנם היו זמנים שהתאכזב מאוד, ואף עזב את הארץ בשל כך.²⁰ אך הציפיות מוכיחות שלא התייחס למדינה כאל מסגרת חומרית או כלכלית בלבד, אלא כישות משמעותית. בהקשר זה יש לציין גם את ההתקפות הקשות שספג מצד מתנגדים מימין בחסידות. בתשכ"א פורסמה בעיתון חרדי תמונת פגישתו עם דויד בן-גוריון, ונכתב שהפגישה סבה על הקמת רשת חינוך ממלכתית-דתית בצאנז. התמונה מלווה בדברים חריפים נגד הרבי: הוא מכונה "חדשים מקרוב באו" (בפועל עלה שנה קודם לכן), ונטען כנגדו כי הוא עושה שעטנז בין שני 'המתנגדים' – החסידות והציונות.²¹

כל אלו מעידים כי הרבי ניהל בדרך כלל דיאלוג חיובי עם המדינה ומוסדותיה, וכי ראה בהתיישבות בארץ במובן הלאומי ערך אמתי, ולא רק מצווה פרטית כפי שסברו רבים מאבות החסידות בדורות הקודמים. להלן נבאר את הבסיס האידאולוגי לכל זאת.

ה. השואה והציונות: הערות ראשוניות

נפתח את הדיון האידאולוגי בכמה מאמרים קצרים של הרבי מצ"ק, בהם הביא לידי ביטוי את השקפתו על היחס בין השואה לציונות.

18 ביטוי שגור בקרב אידאולוגים חרדים, שמשמעותו: הבחנה בין הקיום ההיסטורי הממשי בארץ ישראל לבין התפיסה ההיסטוריוסופית הרואה את התקופה כגלות ומנוכרת לזהות הישראלית הציונית החדשה. את המושג הזה העמיד אביעזר רביצקי במרכז ספרו: **הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל**, תל אביב תשנ"ג.

19 בחגיגת ברית מילה אצל אחד מחסידיו בעמנואל בשנת תשמ"ד הוא מעודדו ומחזקו על קיום מצוות יישוב הארץ למרות הסיכון שבכך. זוהי דוגמה נוספת לראייה של הקמת יישוב – מעשה ציבורי מובהק – כמהלך נכון.

20 ראה: שפע חיים, סוף חלק ו.

21 תמונה מצורפת בסוף השיעור. התודה והברכה לגיסי חביבי ר' מעוז כהנא שליט"א, שצילם אותה בספרייה הלאומית.

לאחר שזכתה בהכרה כקהילה נפרדת, בחרה לה קהילה הספרדית-חסידית לרב את הרב יקותיאל יהודה הלברשטם. בחירה זו נבעה הן מהקשר המשפחתי שלו לסיגוט, הן מהתאמתו לשמש כרבה של קהילה שהגדירה עצמה על ידי שלילת הציונות והמודרניזציה שנהגו בקהילת האם בהנהגת הרב גלאזר.



בצעירותו

השאלה שאנו מעמידים כאן לדיון היא: האם בעקבות השואה והקמת מרכז החסידות במדינת ישראל שינה הרבי מצ"ק את יחסו המסורתי לציונות? האם מחויבותו המוחלטת למסורת אבותיו היא גם מחויבות אידאולוגית? כלום יכול להביע עמדות המתרחקות מהמסורת האנטי-ציונית של גליציה והונגריה, בהן גדל ושימש ברבנות?

ד. בניין ארץ ישראל ויחסו של הרבי למדינה

על יחסו החיובי של הרבי מקלויזנבורג למדינה וליישובה ניתן ללמוד מהיבטים שונים של פעילותו ומנהיגותו. נתייחס כאן לכמה מהם:

א. **הבחירה בארץ ישראל כמרכז החצר החסידית:** פעילותו של הרבי מצ"ק אחרי השואה מוכיחה שהוא רואה בהקמת החסידות בארץ ישראל יעד מרכזי של מנהיגותו כמשקם חורבות החסידות. ללא ספק, אין מדובר כאן רק בהערכה ריאליסטית שהתנאים בארץ נוחים להקמת חצר, שהרי הוא הכיר היטב – ואף מימש – את החלופה האמריקאית, והרי היא עומדת עד היום; את ההחלטה לקומם את מרכז החסידות בארץ ישראל קיבל בשעה שיסודות חצרו בארה"ב כבר נכונים היו. הכרזתו בעזבו את מחנות העקורים בגרמניה לטובת ניו-יורק – "אני נוסע לארץ ישראל דרך אמריקה"¹⁷ – הייתה מעשית לחלוטין.

ב. **פעילות למען כלל הציבור, ולא רק למען הציבור החסידי:** ההיקף הנרחב, 'הכלל-ישראלי', של הקמת החצר ומוסדותיה, מוכיח שכוונתו הייתה להשתלב במציאות הארץ-ישראלית כמות שהיא ולתרום לה – בין אם מדובר במוסדות תורה, צדקה וחסד, ובין אם מדובר בהקמת בית החולים בנתניה (ע"ש לניאדו),

17 במקור: "איך פאהר קיין א"י דורך אמעריקא" (לפיד האש, עמ' שפט).

א. שאלת ההתיישבות החרדית הפעילה בא"

בדרכו למסעו הראשון בארץ נאם הרבי בקרב קהל היראים בלונדון, ודיבר שם על חשיבות העלייה לארץ והפרחת שממותיה. אחד מרבני העדה העיר לו שאולי הפריז ב'ציוניות'. תשובתו של הרבי, יש בה משום הבהרה של עמדתו כעת – בניגוד לעמדתו לפני השואה:

דא עקא שאנחנו היראים עוסקים בקטרוג גרידא והם, החופשים... עוסקים בפעולות מעשיות ויוצרים עובדות... גם אני הייתי סבור בעבר שזה תפקידנו... הייתי מקלל את המינים [כאן במשמע 'הציונים' – עדות מפיו לעמדתו לפני השואה. ת"ג] בכוונה עצומה... אך לשוא. להיפך, נוכחתי לראות שהם הולכים ומתחזקים. אמרתי איפוא לנפשי: וכי לא מוטב שנתחלף בתפקידים, דהיינו שאני אבנה את ארץ ישראל והם, החילוניים, יהיו אלה שיגדפו אותי...²²

בדברים שנונים אלו יש משום התבוננות ביקורתית על עמדתו ועמדת מנהיגי החסידות האחרים בדור הקודם (לפחות בגליציה), ונטישתה מתוך הכרה בכישלונה ובהצלחת הציונות. יש לכישלון גם הסבר פשוט: הקב"ה מעדיף את מי שעושה על פני המתפלל הפסיבי והמקטרג. השינוי בעמדה, על פי וידויו של בעל הדבר, הוא תוצאה של התבוננות רטרופקטיבית בהיסטוריה הקרובה וגזירה מתוכה של תפקידה החדש של היהדות החרדית: בניין ועשייה.

ב. משל הפועלים ובני המלך

אחד החסידים שאל את הרבי, כיצד ייתכן שהבסיס לבניין הארץ נעשה דווקא על ידי החלוצים החילוניים – שהרי תמיכתו של הרבי ביישוב הארץ, משמעותה אידאולוגית היא מתן לגיטימציה לבניין הזה. הרבי השיב במשל: משל למלך שהטיל על פועלים לבנות בניין; המלך שלח את בניו לראות את הבניין, אך הפועלים גירשו אותם משם; בני המלך סיפרו לו בצער על שאירע, והוא הסביר להם שברגע שיושלם הבניין, יסתיים גם תפקידם של הפועלים, ואזי יהיה הבניין כולו של בני המלך.²³

התפיסה האינסטרומנטלית של החלוצים החילוניים כפועלים המכשירים את הקרקע לבני המלך – הלוא הם החרדים – אינה מחמיאה. ובכל זאת, יש כאן הודאה בחשיבות ההתיישבות בארץ, אם גם מעמדה אינסטרומנטלי בלבד. משלים דומים מצאנו גם אצל הוגי דעות ציוניים דתיים כרב סולוביצ'ק, הממשיל את הציונות החילונית לנערים ההולכים עם אברהם – שהוא 'הדת' – או אצל הרב קוק, המייעד לחלוצים הכופרים תפקיד של שמרי היין.²⁴ גם אם הערך הוא בסיסי יותר, מכשירי –

עדיין הוא ערך; וביחס לתפיסה השוללת את ההתיישבות החילונית מכול וכול, כפי שהובאה לעיל בשם צדיקי בובוב וצאנז או בעלז, יש כאן תפנית חדה וחשובה.

ג. השפעתו של רבי עקיבא יוסף שלזינגר

חשובה ביותר לענייננו עדותו של הרב יחזקאל בסר. הרב בסר שוחח עם הרבי ושאלו מדוע הוא פועל באופן כה נרחב למען ארץ ישראל.²⁵ כמובן, אין זו סתם שאלה מתחנפת, כי אם ניסיון להבין את הסגנון הכמעט-ציוני של פעילותו, שרבים ממוקיריו לא הבינוהו ותמיהו עליו. כתשובה פתח הרבי מצ"ק את מגרת השולחן והוציא מתוכה את הספר "כולל העברים – מחזיר עטרה ליושנה" לרבי עקיבא יוסף שלזינגר ואמר:

לספר הזה ולמחברו הייתה השפעה עצומה עליי. דבריהם המה שהביאו אותי להיות מקושר נפשית לארץ ישראל... הלואי והיו שומעים לקולו בשנים קודמות... כי אז הייתה כל תמונת העולם היהודי שונה לחלוטין... אלמלי היו אחינו בני ישראל עושים בשעתו כפי שהציע רבי עקיבא יוסף זצ"ל ייתכן מאוד אשר מאות אלפי יהודים מחו"ל ואולי מליונים ממש היו שורדים מיוון המצולה ונשארים בחיים, ולארצנו הקדושה היו פנים אחרות לגמרי... ברם למגינת הלב הצליחו השטן וגונדא דלילה להפריע אותו מהגשמת תוכניותיו.

זוהי עדות קריטית להבנת גיבוש עמדתו של הרבי ביחס לציונות. הניסוח דומה מאוד לזה של הרב טייכטאל באם הבנים שמחה: אפשר היה להינצל על ידי עלייה לארץ – טענה ציונית למהדרין! – והשטן הוא שהפריע. ובלשון הרב טייכטאל: הסטרא אחרא מסמא עיניהם של גדולי הדור.²⁶

חשיבות מיוחדת יש למקור שעליו ביסס הרבי את עמדתו. חיבור זה של ר' עקיבא יוסף שלזינגר היה שנוי במחלוקת בשעתו, ומחברו הוחרם על ידי רבני ירושלים, כלומר: ההסתמכות עליו אינה פשוטה כלל ועיקר. הרב שלזינגר היה תלמידו וחתנו של הרב הלל ליכטנשטיין מקולומיי, שהיה מן הלוחמים הקיצוניים ביותר בהשכלה בעת התפשטותה בהונגריה ובגליציה המערבית. הרב שלזינגר התפרסם במיוחד בזכות ספרו "לב העברי", שהוא מכתבי ההתנגדות הבוטים והפופולריים ביותר למשכילים ולדרכם.

בעל "לב העברי" הגיע בשעתו (העשור השביעי למאה ה"ט) להכרה שהתרופה האמתית לצרת ההשכלה היא נטישת כל ההקשר שלה, קרי: עזיבת אירופה והתיישבות חרדית בארץ ישראל. הכרה זו הלכה והתגבשה לכלל אידאולוגיה שלמה, שכללה תכניות התיישבות, ארגון כלכלי ומעבר לשפה העברית (!), תוך יצירת חברה חרדית מתבדלת ונאמנה

²⁵ מקור הדברים במאמרו של הנ"ל על רבי עקיבא יוסף שלזינגר בתוך: דאס אידישע ווערט קובץ 337, ניו-יורק אייר-סיוון תשנ"ו, עמ' 26. וראה גם עמוד האש, חלק ב עמ' תסז.

²⁶ גם הרב טייכטאל מסתמך בהקדמתו לספרו (אם הבנים שמחה, עמ' יז) על הרב שלזינגר והרב ליכטנשטיין (ראה להלן), אותם הוא מכנה "קנאים".

²² לפיד האש, חלק ב עמ' תפג.

²³ לפיד האש, חלק ב עמ' תפד.

²⁴ כמובן, משלים אלו רחוקים ביותר מלייצג את התמונה השלמה של דעותיהם; אך גם המשל שלפנינו אינו ממצה את עמדתו של הרבי מצ"ק.

איננו מבחין בבחינות המיוחדות של הפרוגרמה, והוא רואה בה בסיס לקבלת הציונות ולשיתוף פעולה עם החילונים. בקצה השני, גם הרבי מסאטמר לא פסח בספרו "ויואל משה" על "הקנאי" הרב שלזינגר, שצמח באותו בית גידול הונגרי, אלא שהוא דוחה את עמדתו כנאיבית, ומאשים אותו בשגיאה אידאולוגית, והראיה: הרב שלזינגר שוחח (כמובא באחד מספריו) עם הרבי מסיגוט, בעל "יטב לב",²⁹ והלה התנגד לתכניתו – ולא שעה אליו!

כמו הרבי מסאטמר, גם הרבי מצ"ק הוא צאצא של ה"יטב לב", ובכל זאת העדיף כאן את הרב שלזינגר. הדמיון לרב טייכטאל מעניין, אם כי עמדתו של הרבי מצ"ק מסויגת. לפני היות הציונות החילונית היה מעשה כזה יכול להצליח – לא מפני שהוא מקדם את הגאולה השלמה, אלא מפני שגאולת ישראל מהגלות, למען הצלת נפשות, היא לגיטימית. כעת, לאחר השואה והקמת המדינה, הוא איננו קורא לשיתוף פעולה מלא עם הציונות, כי אם לפעילות חרדית מעשית לבניין הארץ.

למסקנה זו יש גם משמעות אקטואלית: הצלת יהודי ארץ ישראל בזמן השואה אינה יכולה להיות מקרית – ומכאן שגם היום ארץ ישראל היא המקום הבטוח ביותר עבור כל יהודי! ברור שרבותיו ואבותיו של הרבי מצ"ק לא פעלו מתוך עמדה או הערכה שכזו, שאם כן, ודאי היו קוראים לחסידיהם לעלות לארץ; רוב מנהיגי החסידות ראו בארץ ישראל מקום מסוכן וחסר סיכוי ברמה הגשמית והרוחנית גם יחד, ותפיסת הגאולה הנסית מנעה מהם לראות את האפשרות שמציאות זו מתפתחת ומשתנה.

מדוע, אם כן, מנקודת ראות מטפיזית או מטה-היסטורית, ניצלו יהודי ארץ ישראל ולא יהודי הגולה? הרבי השיב על כך בתגובה לשאלה ששאלו חסידים על מאמר זה של ר' אלימלך מליז'נסק:

חידוש נפלא לי על התנאים שראו ברוח קדשם עד סוף כל הדורות וכתבו גם כן גזרות רעות וייסורים שיהיו קודם ביאת המשיח ולא ראו שאלמלך [הרבי מליז'נסק עצמו. ת"ג] יהיה בעולם וכל אלו הרעות והגזירות כבר המתיק אלימלך וביטל אותן...³⁰

הקשה הרבי מצ"ק בשם חסידים: "אחר כך כשעמד עלינו צורך כל היהודים תמהו רבים וטובים: איה הבטחתו של ר' אלימלך?". והשיב: "סבורני שהבטחתו של הרבי אלימלך התייחסה לשארית ישראל פה בארצנו הקדושה".³¹

וכך אמר ביום ההילולה של ר' אלימלך בכ"א באדר תשי"ז:

וחנני ה"ת דעה בהיותי בארץ הקודש ואמרתי שעלה במחשבתי שכוונת קדשו הייתה שביטל את החבלי משיח מיושבי א"י, ואם יבוא עשו על המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפליטה...

למסורת אבות, ללא כל זיקה ליהדות המתבוללת ולתרבות העולם. הרב שלזינגר סבר שארץ ישראל יכולה וצריכה להיות המקום בו יתגשמו תכניות אלה, הן מצד קדושתה, הן מצד העובדה שאותה שעה לא היו בה כלל מתיישבים שאינם חרדים, וציונות חילונית טרם עלתה במחשבה.²⁷

דבריו של הרבי מצ"ק על השפעתו הגדולה של ספר זה עליו מובנים היטב לאור פעילותו הנמרצת ליישוב הארץ על ידי חרדים²⁸ במשך כל ימיו אחרי השואה. בספר ניתן למצוא מקור אולטרה-חרדי לאידאולוגיה המחייבת את יישוב הארץ ורואה בו גם סיכוי רוחני עבור היהדות החרדית.

אבל החשיבות הנוספת של חיבור זה – ומדברי הרבי נראה שזו גם כוונתו – בכך שהוא קדם גם לשואת אירופה וגם לציונות החילונית. מהתבוננות רטרופקטיבית בשמונים השנה שחלפו מאז העלה הרב שלזינגר את תכניתו על הכתב לומד הרבי מצ"ק שני לקחים חשובים:

1. לו פעלנו לפי הפרוגרמה של הרב שלזינגר, היה אופייה של הארץ שונה בתכלית, וצביונה הדומיננטי היה ודאי חרדי, ולא חילוני. לאמור: אופייה החילוני של המדינה אינו גזרה משמים, אף לא תוצאה של מניפולציה חילונית; זוהי תולדה של החלטה שגויה של היהדות החרדית ומנהיגותה. ברור שלו הייתה המנהיגות החרדית מורה לחסידיה לעלות לארץ, לא היה אופיו של היישוב חילוני, ולא היה מקום להתנגד לציונות מצד זה.

2. לו אומצה התכנית, ייתכן שחלקים גדולים של יהדות אירופה היו ניצלים מהשואה. גם חשיבותה של טענה זו היא בקביעה שהשואה אינה רק גזרה משמים; ודאי יש לה גם משמעות כזו, אך לו פעלנו נכונה, ייתכן שהגזרה הייתה נמנעת, ולפחות היה היקפה קטן במידה ניכרת.

החידוש בעמדתו של הרבי מצ"ק אינו בה כשלעצמה, שהרי בכך קדמו לו רבים, והוא עצמו מסתמך על הרבנים הנ"ל. החידוש הוא בכך שלמרות כל מה שקרה בשמונים השנים שחלפו מאז פרסום הספר, סבור הוא שזו עדיין הפרוגרמה הטובה ביותר עבור היהדות החרדית ועם ישראל. אף שאופייה החילוני של מדינת ישראל הוא עובדה מוצקה, מאמין הרבי באפשרות לשנותו על ידי התיישבות חרדית מסיבית, ולמצער – ביכולתה של היהדות החרדית לקיים את עצמה בצורה ראויה בארץ ישראל.

את התייחסותו של הרבי לבעל "לב העברי" יש להשוות לשני קטבים. קוטב אחד הוא הרב טייכטאל. כאמור, הרב שלזינגר היווה את אחד המקורות החשובים להיפוך הציוני המלא שעבר בעל "אם הבנים שמחה". אלא שהרב טייכטאל

27 הרב שלזינגר עלה לארץ בשנת 1870, ופרסם את הספר המדובר, הכולל את תכניתו לעלייה חרדית נרחבת לארץ, בשנת תרל"ג. היה ממייסדי פתח תקווה, וקנה את אדמותיה הראשונות. דיון מקיף עליו ועל שיטתו במאמריהם של מ' סילבר, י' שלמון ו' ברטל בתוך: קתדרה 73 (תשנ"ה).

28 בנאום הפתיחה לכבוד ייסוד קריית צאנז בנתניה פנה הרבי בקריאה לחרדים לדבר ה' ברחבי העולם לעלות לארץ ישראל. ראה: עמוד האש, עמ' תקכז; ובגיליונותיו של הרבי דברי תורה (להלן: דברי תורה), גיליון שלה.

29 רבי יקותיאל יהודה טייטלבוים מסיגוט, סבו הגדול של הרבי מצ"ק; נזכר למעלה.

30 על פי: הרב י"א ספרין (מקומרנא), נתיב מצוותיך, ירושלים תש"ז, אות ה.

31 ראה ההערה הבאה.

והתנאים הק' כתבו מה שהיה נראה שיבוא על א"י
ובא הרבי אלימלך והעביר את זה מא"י והמיר את
חז"ל תחת א"י – וזה אצלי אמת גמור!³²

דברים אלה חשובים להבנת ההיסטוריוסופיה שלו, ולפיה
השואה היא בכלל חבלי משיח.³³ על פי חז"ל, צפויים חבלי
משיח להיות בארץ ישראל. ההיפוך בתפיסה היסטורית זו –
ויהא מקורו אשר יהא – הוא בהבנה שאף שהגזרות קודם
לביאת המשיח הכרחיות, ניתן להינצל מהן דווקא בארץ
ישראל. אמנם לא ידענו זאת מראש, אך כעת, אחרי
שדווקא יהדות ארץ ישראל ניצלה מציפורני הנאצים, וה'
הכין לישראל מקום חיים בארץ, מתברר שארץ ישראל
'מוגנת' מפני חבלי משיח. בדברים אלה יש משום הצדקה
על בסיס היסטוריוסופי של העלייה לארץ ישראל וקבלה
רטוראקטיבית של הטענה הציונית. המונחים שהוא
משתמש בהם אינם מונחים היסטוריים רציונליים, אבל
השורה התחתונה מקבלת את התזה שגם כיום, ארץ ישראל
היא המקום הבטוח ליהודים.

לקראת השיעור הבא

כיצד מתייחס הרבי מצ"ק לעמדת האדמו"רים לפני השואה,
ומדוע מסקנתו מההתבוננות בקורות ישראל אינה הופכת
לביקורת והאשמה, ונעדרת כל הטלת דופי בגדלותם של
הראשונים? כיצד מתיישבת ההכרה שהייתה כאן שגיאה,
או לפחות החמצה גדולה, עם מחויבות מסורתית והערצת
גדולי ישראל והחסידות שטעו בדרכם? בשיעור הבא נשיב
בע"ה לשאלות אלה.

* ***** *

* כל הזכויות שמורות לשיבת הר עצינן ולתמיר גרנות, תשס"ז *

* עורך: בעז קלוש *

* ***** *

* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עצינן *

* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *

* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *

* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *

* דוא"ל: office@etzion.org.il *

* ***** *

32 מתוך: דברי תורה, גיליון לד, עמ' 8. וראה גם: לפיד האש, עמ' תקכה
הערה 9.

33 הגדרתה כחבלי משיח אינה מחייבת את בואו מיד לאחריה; תיתכן עוד
תקופת ביניים, שגם בה יהיו ייסורים.

לה' או לבעל

לה' או לבעל

היה זה ביום שבת, כשכל אחד ואחד מהם היה עסוק במעשיו. אחד מהם היה עסוק במעשיו, ואחד מהם היה עסוק במעשיו. אחד מהם היה עסוק במעשיו, ואחד מהם היה עסוק במעשיו.

היה זה ביום שבת, כשכל אחד ואחד מהם היה עסוק במעשיו. אחד מהם היה עסוק במעשיו, ואחד מהם היה עסוק במעשיו.

ב"ה שבט תשכ"א

לה' או לבעל

הפורצים הידועים לשמצה, הסכנה הנשקפת ליהדות בשורת הארוע והכאובה של הפורצים והבוגדים, ביהדות התורה ניתוסף שמו של בוגד, ופורץ חדש, דף חדש, מכאיו ומביש ניתוסף בהיסטוריה מלחמת



מהיכן ירק זה חי?

בחנוכה: ה"אדמו"ר" מ"קריית צאנז" לוחץ בלבביות את ידו של בן גוריון, ואף הסיר את כובעו לכבודו. בפגישת זו הוסכם על תמיכתם המלאה של בן גוריון וחבריו ב"רעיון ההיסטורי של ה"אדמו"ר" להקים בתי ספר ממלכתיים ציוניים ב"קריית צאנז". (נדרך אנב: תמונה זו הוחלה במרכז הקונגרס הציוני השני באומה, שבאה לציין את ה"אדמו"ר" כאיש ציוני למופת).

יחדות התורה בציונות. פורץ חדש עלה לארץ הקודש! פורץ המעמיד בצל את כל הפורצים הקודרים מים למיניהם כי לא הרי פורץ חדש זה כהרי יתר מבהיל זה לערבב ולמזג שני הפכים סותרים ומנוגדים בחבלית חסידות וציונות. תורה ומשכלה אור וחושך קדושה ומטמאה רחיל

ב"ה

גיבת לב נוראה!

נודעזענו עד היסוד לראות היום כיצד אגורת ישראל עשתה מעשה זיוף מבהיל ללב

שיעור 10: ציונות לאחר השואה בדרשותיו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג

א. הדרשות לפורים: על דיאלקטיקה בתפיסת הגאולה

עבור דרשנים, החגים הם זמנים הולמים לדון בהם בסוגיות אידאולוגיות וערכיות המתקשרות למהות החג או לסיפורו. חג הפורים הוא סיפור על גאולה מצרה, והוא נחוג כשמחה על גאולה זו. אלא שסיפור גאולה זה נתון במסגרת היסטורית של גלות, והגאולה בו חלקית בלבד. ואכן, חז"ל מסבירים כי אין אומרים הלל בפורים משום ש"אכתי עבדי אחשוורוש אנן" (מגילה יד ע"א).

שאלת מעמדה של הגאולה החלקית היא הסוגיה האידאולוגית העיקרית סביבה חגות דרשות הפורים של הרבי מקלויזנבורג. מבחינה דרשנית נידונות בעיקר שתי שאלות, שהן החומר העיקרי לדרשות:

א. מה מהות הוויכוח בין מרדכי ואסתר בפרק ד' של המגילה על אודות הפעולה הנחוצה, ובעיקר: כיצד ניתן להבין את סירובה של אסתר להיכנס אל המלך, כפי שהציע מרדכי? ההנחה הפרשנית של הרבי, כמקובל אצל הדרשנים, היא שוודאי אין מדובר בפחד סתם של אסתר, אלא מניעה של אסתר בקודש המה, ואם כן, יש להבין את הסיבות המהותיות לסירובה.

ב. המרכיבים הריטואליים/טקסיים של פורים שונים ומשונים מאלו של שאר ימים טובים. בכלל זה יש לציין את היתר המלאכה, כלומר: פורים אינו יום טוב של ממש; ועוד, גם הביטוי הסטנדרטי של הודאה על נס – אמירת ההלל – חסר בפורים (שפע חיים, פורים, עמ' קס);² וכמובן, ייחודית לחג זה מצוות השתייה "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" (שם ז ע"ב), שאינה מצווה רגילה של שמחה, כי אם שמחה שמקורה בערפול הדעת.

הסברו של הרבי קושר את הוויכוח בין מרדכי ואסתר לשאלות היסטוריוסופיות הנוגעות בתפיסת הגלות והגאולה של עם ישראל:

ועל פי זה יש לפרש מקראי קדש במגילה שמרדכי צוה לאסתר שתלך אל המלך 'לבקש מלפניו על עמה' [אסתר ד', ח], והיא שלחה אל מרדכי לאמר כי 'כל איש ואשה אשר יבוא אל המלך אל החצר הפנימית אשר לא יקרא אחת דתו וגו' ואני לא נקראתי לבוא

אל המלך זה שלשים יום' [שם, יא], ותמוה שאסתר לא רצתה להסתכן ולהכנס אל המלך אשר לא כדת עבור טובת והצלת כלל ישראל, וכי לא היתה מוכנה ומזומנת בכל עת ורגע למסור נפשה עבור ישראל, והכתוב מעיד עליה 'ואת מאמר מרדכי אסתר עושה' [שם ב', כ], ועתה אין רצונה לעשות כציווי מרדכי, אתמהה.

אלא דטענת אסתר היתה שאם תבוא הישועה על ידה כשהיא נראית בטבעית ולא יוודע לעין כל כי מה' יצא הדבר – אין היא רוצה ללכת, כי מזה לא יתקדש שם שמים בעולם, על כן בקשה שבני ישראל ישובו בתשובה שלמה ויבקשו מהש"ת שיעשה להם נסים נגלים ויצא ה' ונלחם בגויים וישמעו רחוקים ויבואו אל ה' וידעו כולם כי לה' המלוכה, ולכן אין ברצונה לפעול בזה כי כבר באו ישראל עד לסכנת כליון ח"ו ולא יטוש ה' את עמו ובודאי יעזור ויגן עליהם ואם כן למה לה לעסוק בזה, וטוב יותר שיתפללו בני ישראל והש"ת ילחם להם בכבודו ובעצמו ועל ידי זה יתרבה כבוד שמים ודו"ק

(שפע חיים, עמ' קסא).

אסתר מייצגת תפיסת גאולה טוטלית ונסית – תפיסה שאיננה מוכנה לקבל גאולה חלקית, תהליכית, הבאה מידי אדם.³ שלושת הרכיבים הללו קשורים זה בזה: גאולה הנובעת ממעשי אדם לא תהיה טוטלית מעצם היותה אנושית, ותפתור רק מעט מן הבעיות, בשעה שבעיות אחרות ייוותרו גם לאחריה. ועוד: ברור שגם כאשר ישראל נגאלים בידי אדם, אפשר ששכינתא עדיין בגלותא.

אמרה אפוא אסתר למרדכי: 'כולה אני ללכת לאחשוורוש, ואז ממה נפשך: אם אכשל – יאמרו 'אין הקב"ה יכול להושיענו'; ואם אצליח – יאמרו 'אחות יש לנו בבית המלך' (מגילה טו ע"ב), והיא הביאה להצלתנו. אם לא נעשה דבר אלא נתפלל לה', הרי מפני שהגזרה היא להשמיד את כל היהודים, ודאי הוא יגאלנו, ואז תהיה הגאולה שלמה. ואכן, מה שיצא מגאולת אסתר אינו אלא חזרה למצב הקודם, גלות ועבדות וגלות השכינה כולן בעיני עומדות – ולשמחה מה זו עושה?...!

מרדכי, לעומתה, מתעקש על יזמה אנושית אקטיבית. לדעתו, כל מה שאפשר להציל – טוב הוא. הוא מוכן לקבל גם גאולה חלקית, ובלבד שיהודים לא ייפגעו, אף אם בכך תידחה הגאולה השלמה. אין הוא נוקט בגישה של 'הכול או לא כלום'. לשיטתו, יש חשיבות גם לחיים בתוך סיטואציה היסטורית דיעבדית.

1 אמנם גם חנוכה כך, אך שם עיקר המצווה בלילה, שאז ממילא אין מלאכה.

2 כל מראי המקום המובאים להלן מסדרת שפע חיים של האדמו"ר מצ"ק הם מהכרך 'פורים', אלא אם צוין אחרת.

3 ראה שם, עמ' קס על כך ששם ה' אינו נזכר במגילה.

הרבה יותר טוב. כי בודאי שראה הרה"ק ברוח קדשו את כל הגזירות שיבאו על ישראל עד ביאת המשיח, והדברים עתיקים.

כלומר: כנראה אין זה רק קונפליקט בין הרצון להפסיק את שפיכות הדם והסבל מחד גיסא, ובין כמיהה לגאולה שלמה, שבלעדיה ימשיכו ישראל לסבול ממילא, מאידך גיסא. זוהי גם שאלה מוסרית: אם יש סבל לנגד עינינו ועכשיו אפשר להציל – האם אין חובה לעשות כן בלי חשבונות? האין התעלמות מן הסבל, ואפילו למען ציפיית גאולה אמתית, בגדר אי-רגישות וחוסר-מוסריות (שם, עמ' רכא)??

המתח בין הרגישות האנושית-מוסרית, הממוקדת בסבל שבהווה, לבין הכמיהה לגאולה שלמה, המבכרת את העתיד המושלם, עולה גם בוויכוח בין הקב"ה למשה רבנו במדרש שמצטט הרבי בהמשך אותה דרשה:

ואפשר לומר עוד בזה כי באמת כך עלתה במחשבה לפני בעל הרחמים ית"ש להביא את הגאולה האמיתית ולשם כך נגזרה גזירת המן וכנ"ל, אבל כשהלך מרדכי הצדיק – כשיטת הרה"ק מראפשיץ – 'יילבש שק ואפר' וגו' [אסתר ד', א] 'שק ואפר יוצע לרבים' [שם ד', ג], אז בלילה ההוא נדדה שנת המלך מלכו של עולם [מגילה טו ע"ב], ובמדרש [אסתר רבה ט ד] שגועו התינוקות בבכיה עד שעלתה שועתם למרום ואמר הקב"ה מה קול גדול הזה שאני שומע כגדיים וטלאים ועמד משה רבינו לפני הקב"ה ואמר רבש"ע לא גדיים ולא טלאים הם אלא קטני עמך וכו' עיי"ש. ובפשטות אין מובן לעין השאלה ששאל היודע תעלומות אשר הכל גלוי וידוע לפניו. ולדרכינו יבואר ששאל הש"ת מדוע הם זועקים בלי דעת כגדיים וטלאים והלא רק טובתם אני דורש בזה, ועמד משה רבינו ע"ה ואמר דמכל מקום כיון שהם צועקים בצר להם והרי גם על בעלי חיים אתה חס דצער בעלי חיים דאורייתא, יגולו רחמים על מדותיך וקרע רוע גזר דינם.⁸

יש כאן מתח דיאלקטי, שהרי כל הצדדים צודקים: גם משה וגם הקב"ה (שאף מחליפים עמדות בדרשות השונות), גם

הרבי (שפע חיים, עמ' קנד) מעמיד את הוויכוח גם על המתח שבין ביטחון והשתדלות: מרדכי בעד ההשתדלות, ואסתר – בעד ביטחון מוחלט, אפילו חרב מונחת על הצוואר.

ב. מחלוקת מרדכי ואסתר כמחלוקת אב-טיפוסית

הרבי מצ"ק רואה במחלוקת בין מרדכי ואסתר מחלוקת פרדיגמטית, ומתאר שני ויכוחים דומים על גאולת ישראל, בזמנים אחרים.

הוויכוח הראשון היה כבר בזמן הגאולה הראשונה. את סירובו לגאול את ישראל מנמק משה רבנו בידיעתו שגלות מצרים לא נשלמה, ואף שרע ומר לישראל, ברור לו שגאולה כעת לא תהיה סופית, ותשאיר את חשבון הגלויות פתוח. 'אני רוצה שזו תהיה הגאולה האחרונה', אומר משה. אלא שהקב"ה אינו מקבל את עמדתו; די בכך שישראל סובלים כעת למעלה מכוחותיהם (שפע חיים, עמ' קסד).

הוויכוח השני שמתאר הרבי התנהל אלפי שנים אחר כך, בימי מלחמת נפוליאון, בין רמ"מ מרימנוב מחד גיסא ובין ר' נפתלי מרופשיץ ור' ישראל מקוז'ניץ מאידך גיסא.⁴ הראשון רצה בניצחון רוסיה, כי האמין שהדבר יביא ישועה שלמה במהרה, ואילו הם רצו בניצחון צרפת, שיביא רווחה ליהודים. לוויכוח זה היו שני מוקדים: מוקד רוחני ומוקד מוסרי-קיומי. במישור הרוחני סברו שני הצדיקים כי נשמות רבות טרם נתקנו, ועל כן אין לדחוק את הקץ ולפעול לגאולה מידית, שרבים מישראל ייגרעו ממנה; ואילו רמ"מ מרימנוב לא רצה גאולה של רווחה פיזית או כלכלית-פוליטית בלבד (כפי ששיערו כולם שיקרה אם צרפת תנצח), אלא גאולה רוחנית והיסטורית שלמה.⁵ במישור המוסרי-קיומי אומר הרבי כך:

ונראה שנחלקו במחלוקת הידועה שהיתה בין הרה"ק הרמ"מ מרימנוב והרה"ק מראפשיץ ז"ע בשעתם, שהרה"ק מרימנוב ז"ע אמר שמסכים שילכו מלעמבערג (לבוב) ועד ראווא⁶ שקועים עד הארכובה בדם ישראל ובלבד שמשיח יבא, והרה"ק מראפשיץ ז"ע אמר לשליש ולרביע לא שמענו – אם רק יחסר שלישי או רביעי מיהודי אין אנו רוצים לשמוע מן הגאולה. ונהירנא כד הוינא טליא שאלתי את כ"ק אאמו"ר ז"ע⁷ וכי לא צדק הרמ"מ והלא בין כך סבלנו מאז ועד עתה צרות רבות ורעות, וגער בי כ"ק אאמו"ר מה שאתה יודע ידע הרה"ק מראפשיץ

4 המסורת שמכיר הרבי היא מאבות חסידות גליציה. גם אדמו"רים אחרים הכניסו ראשם לשאלת המלחמה, כגון רש"ז מלאדי שתמך ברוסיה.

5 את הטענה שהגאולה נדחית כדי שתכלול, כשתבוא, את כלל ישראל, הזכירו גם צדיקים אחרים, כמו ר' אלימלך שפירא מגרודז'נסק, שהביאה כמסורת מזקנו ר' ישראל מקוז'ניץ (דברי אלימלך, ורשה תר"ג, פרשת מטות, עמ' 395), ור' נתן דויד רבינוביץ' (ואלה הדברים אשר נאמרו לדויד, ירושלים תשמ"ג, עמ' סח-סט). וראה גם: ר' אהרן רוט (מברגזאס), שומר אמונים, עמ' ח. וראה: פייקאז', ההנהגה החסידית, עמ' 313-325.

6 שתי ערים מפורסמות בגליציה המזרחית.

7 שאל את אביו רצ"ה מרודניק.

8 במקום אחר ביטא הרבי אמביוולנטיות זו בסיפור על המגיד ממזריטש, רבם הגדול של כל הצדיקים הנזכרים: "פעם היה גזירה קשה על ישראל ונסעו התלמידים הקדושים על ציון רבם הרבי ממעזריטש ובכו מאוד בתפילה להעביר את רוע הגזירה. בלילה נגלה אליהם רבם הקדוש ואמר: הלא אמרתי לכם שתתפללו בעדי שאשאר ביניכם בעולם הזה שאז כשבכה לפניי אחד על צרתו וראיתי בעיני הבשר שהיא גזירה רעה עליו פעלתי אצל הש"ת לבטלה. אבל עתה אני נמצא בעולמות גבוהים ששם רואים שגזרה זו שאתם מבקשים עליה בעצם היא טובה גדולה לבני ישראל ואין אשתדל לבטלה?!" (כך סיפר הרבי מצ"ק בשיעור חומש ורש"י, פרשת ראה תשמ"ב; הובא בדברי תורה גליון נב, תש"נ). הרבי החי, הרגיש לצרות של היהודי העומד מולו, ישתדל לבטל את הגזרה. אבל בפרספקטיבה 'השמימית' – החוזה בתכלית האלוהית המכוונת שבפורענות, בעתיד לצאת ממנה – רואים שהכול טוב, ומנקודת ראות זו אין הצדיק רוצה לבטל את הגזרה. זהו מעין מפגש בין עמדה אקזיסטנציאלית, שאותה מייצג הרבי החי והמרגיש, לבין אידאליזם, המיוצג על ידי הרבי המת. היתרון והחסרון שבכל עמדה ברורים, ומובן גם שזוהי דילמה שאינה ניתנת לפתרון, וראו למעלה.

השוואה בוקע ועולה מבין השורות הבאות, בהן מסביר הרבי את החיוב להשתכר בפורים כדי לשמוח:

ובזה יש לומר בפשטות במה שתיקנו לבסומי בפוריא, וזקני הקדוש מצאנו וכן זקני הקדוש בעל עטרת צבי ועוד קדושי עליונים ז"ע נהגו לקיים דברים כפשוטם, כי מבלעדי זאת לא היה באפשרות לשמוח. וכמו שמסופר על הגר"א ששאל פעם את תלמידיו איזה מצוה שבתורה היא קשה ביותר לקיים לפי דעתם, ואמר להם שלדעתו הקשה ביותר היא מצות והיית אך שמח שלא להסיח דעת משמחת החג שמונת ימים עד כאן דברי קודשו, ומכל שכן לשמוח בפורים, ומה גם במצב כזה שאין לך יום שאין קללתו מרובה משל חבריו, וכמה מליוני נפשות נהרגו בדורנו, וכמה יצאו מן הדת אשר גדול המחטיו יתר מן ההורגו, וכי מלאכים אנחנו שנוכל לשמוח בדור כזה. ולכן ציוו חכמינו לשתות ולהשתכר עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי היינו שישכח ולא יידע כלל מהמתרחש בעולם, ואז יוכל לשמוח – ובאמת קשה לנו מאוד לשמוח, והננו בגדר אונס רחמנא פטריה, ורק אתה ה' בידך לעזור לבני ישראל שיהא להם שמחת פורים (שם, עמ' קעד).

השכרות מאפשרת שמחה – שמחה שלא מדעת; שהרי הדעת אינה מאפשרת לשמוח, בגלל מה שהיא רואה. השכרות גם משחררת את השמחה בממדיה הארציים: גם גאולה פורתא, גם טוב מועט, ראוי לשמוח בהם. מבחינה אידאולוגית, יש כאן הכרה בלגיטימיות של העמדה הציונית האקטיבית הפועלת להצלת ישראל, אף שאיננה מתאימה לתפיסת הביטחון המוחלט והגאולה המוחלטת; ואולם, בד בבד יש התנגדות חריפה לראיית הגאולה הזו כהליך שיש דמיון או יחס ממשי כלשהו בינו לבין הגאולה השלמה, והתנגדות זו מובעת דווקא במינוריות של חגיגת גאולת פורים – גאולה המהווה אבטיפוס לגאולת דורנו בכך שלא הביאה לא לתשובת אמת של העם, לא ליציאה ממצב גלות השכינה, ואפילו לא לסיומן הסופי של צרות ישראל.

לסיכום, הגאולה הציונית היא גאולה מטיפוס 'מרדכי': גאולה של הצלת נפשות. לפיכך פירשו הסנהדרין ממרדכי, קרי: גדולי ישראל עמדו מן הצד ולא שמחו עמו. לא מפני שלא הכירו במסירות נפשו וברגישותו לצרת ישראל או בכך שיש כאן מקור לשמחה פורתא, אלא מפני שחששו פן יחשוב מאן דהו כי גאולה שלמה היא זו.

לפי מהלך זה, מתפרשת העמדה החרדית לא כהתנגדות מוחלטת לעמדה הציונית אלא כצירופה מסיגיה – העמדתה על מקומה הראוי והחלקי. הציונות, הסבורה כי היא מבשרת גאולה שלמה, היא תנועה מגלומנית, וכדי להחזירה לממדיה הנכונים יש לפרוש ממנה. אנו החרדים – מסביר הרבי – אנו הסנהדרין הפורשת ממרדכי (ראה שם, עמ' קסח)!

בעוד שבשיעור הקודם ראינו חשבון נפש של הרבי מצ"ק על העמדה החרדית – ובכללה עמדתו הוא – קודם השואה, כאן מוכללת העמדה החרדית כקוטב בדיאלקטיקה שאין לה

אסתר וגם מרדכי, גם הצדיק היחיד וגם שני בני-מחלוקתו. מחד גיסא ניצבת השאיפה לגאולה שלמה, סופית וחד-פעמית, שבה ייגלה כבוד ה' עלינו מהרה; מאידך גיסא עומד הרצון להיטיב את מצב ישראל מיד, בזמן האקטואלי, ואי-היכולת לעמוד מנגד אל מול סבלם של ישראל בהווה.

ג. שמחה שלא מדעת

המתיחות בין שתי תפיסות הגאולה המוצגות כאן באה לידי ביטוי במנהגי הפורים:

א. בשמחה החלקית, הלא-מלאה, שעיקרה אינו ביום אלא בלילה,⁹ בלא יום טוב ובלא הלל, לומר לך שהשמחה וההודאה על ההצלה מהולים באכזבה על המשך הסתר פנים והעדר גאולה שלמה – ואיך אפשר לשמוח?!

ב. בשמחה מתוך שכרות, כלומר: כדי שנוכל לשמוח אנו זקוקים ל"ין, שישכיח את המצב האמתי ואת העגמומיות שבישועה.

הרבי מזכיר גם את פרישת הסנהדרין ממרדכי בשעתו למרות מסירות נפשו (מגילה טז ע"ב), כדי שלא תתפרש הצלחתו כגאולה של ממש; וכן מציין את קריאת המגילה על שם אסתר – מלשון "הסתר אסתר" (דברים ל"א, יח) – הרומזת לעמדה ה'אסתרת' שאין חפץ בגאולה בתוך הסתר.

ומה עמדתנו? "אולם אנו שאין אנו יודעים ומשיגים דבר מפלוגתא דרבוותא ואין איתנו יודע עד מה שיותר טוב לנו... על כן ציוו לנו חז"ל לבסומי... עד דלא ידע" (שם, עמ' קסד, אולי על פי ישראל סבא נ"ו) – שהרי במצב הידיעה המפוכחת אין אנו יודעים אם באמת ראוי לשמוח. ובניסוח קיצוני יותר: "אלא דפורים צריך כל יהודי להתעלות עד כדי כך שלא יהי הבדל בעיניו אם היתה מתקיימת גזירת המן או ההצלה ע"י מרדכי, וכל זמן שאין עדיין התגלות כבוד שמיים איננו שווה ל"י" (שפע חיים, עמ' קסב-קסג).

מהו הפירוש האקטואלי של הדרשות? הרבי מצ"ק מתלבט בין האידאולוגיה הפסיבית של מנהיגי החסידות לפניו, החפצים בגאולה שלמה, וממילא בלא השתדלות אנושית,¹⁰ לבין האקטיביזם הציוני, שאף לו ערך דתי, מפני שהוא פועל לשינוי המציאות ההיסטורית כדי להביא להצלת ישראל, ואינו מוכן להתבונן בחוסר מעש בדם ישראל הנשפך.

הפתרון של הרבי לדילמה הוא אמביוולנטי: ראוי לשמוח על ההצלה, אך זו שמחה מוגבלת. ההתלבטות בדבר ערכה האמתי של ההצלה בה זכינו אינה מאפשרת לנו לשמוח, לא על מצבנו הפיזי ולא על מצבנו הרוחני. כאמור, הדברים נכונים כלפי ההצלה בזמן הזה, כמו כלפי ההצלה בימים ההם. הכאב העצום על החורבן הרוחני והפיזי לאחר

9 לפי מנהגן של קהילות חסידים רבות, מתחילים בסעודת הפורים סמוך לצאת היום, ועיקרה – במוצאי היום.

10 ראה שם, עמ' קע, מעשה בדברי יחזקאל וברבי מבעלז ששאלו מה אפשר לעשות עם העולם המידרדר והשיבו: "כבודו יישב בבית ויאמר מזמור תהלים ואני אשב בבית ואומר כ"ל, והש"ת יעזור שהעולם יהא מתוקן". כנראה על פי מכתבי תורה כ"א.

הא-לוהית (שהרי נחלתנו נתונה לזרים) שטמונים בה חסד ורחמים, שהרי עצם המחשבה שכיבוש יהודי חילוני היה מביא לבניין תיאטרון, למשל, על הר הבית, היא בלתי-נסבלת. ירושלים איננה בידינו מפני שההגמוניה החילונית אינה ראויה לה, ומוטב יתחלל המקום בידי גויים, ולא בידי פריצי עמנו:

ועל זה דוה ליבנו... הגם שזה כמה שנים שיכולים לבוא לעיר הקודש ולהתקרב סמוך למקום המקדש ובכל זאת... היא חרבה... ואמנם בהתבונן מאידך גיסא איך היתה בזויה מכבודה אלמלא היו בונים שם תיאטראות אנו מצדיקים עלינו את הדין... אבל רואים ברורות בדברים האלה נבואה וחזון על אחרית הימים שערי יהודה יתישבו כבר מבני ציון השבים לארצם אבל ירושלים עודה לעיים והר הבית לבמות יער והברכה תהיה רק כאשר ישראל קדושים יתישבו בה ולא על ידי מינים וכופרים...

כלומר: בניין הארץ כפרויקט הצלה לאומי – כן; כיבוש הר הבית, אשר לו משמעות דתית, על ידי המדינה החילונית – לא ייתכן.

לקראת השיעור הבא

בשיעור הבא נעסוק בע"ה בהשפעה שיש לשואה על היחס לסוטים מדרך התורה והמצוות, לאפיקורסים, למומרים ולמחללי השבתות למיניהם מבני ישראל במשנתם של הרבי מקלויזנבורג ושל אדמו"רים אחרים בעקבות השואה.

* כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *
* עורך: בעז קלוש *

* בית המדרש הווירטואלי שליך ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דוא"ל: office@etzion.org.il *

הכרעה חד-משמעית. כאילו אמר: 'אני שייך לשני הקטבים. מבחינה מסורתית ומשפחתית אני שייך לעמדה ה'אסתרית', וממילא לסנהדרין המסתייגת ממרדכי. אבל ההיסטוריה לימדה אותי כי דה-פקטו הוכיחה פעילותו של מרדכי את עצמה, ולכן אני מקבל באופן מוגבל את דרכו, תוך שמירה על עמדת 'הביקורת המהותית'. לחגוג את יום העצמאות אין הרבי יכול, משום שבכך יעניק למדינת ישראל תוקף גאולתי שאין לה; אבל להתכוון בהודאת הפורים גם על תקומת המדינה – אפשר וראוי.

בשיעור הקודם הזכרנו שההתנגדות לציונות אצל צדיקי החסידות נבעה גם מן החשש להשפעה שלילית על ידי הרוב החילוני הדומיננטי. והנה, כשנשאל הרבי לאחר השואה אם הוא מעודד את היראים בכל העולם לעלות, ואינו חושש להשפעה שלילית שכזו, השיב: "בכוונתי לומר ליהודי ארה"ב, שאם ברצונם להיות בטוחים שילדיהם יישארו יהודים, ימהרו ויחישו לארוז את המזוודות... אין עוד בכל העולם ארץ נפלאה כזו..."¹¹ לשאלת עיתונאי חרדי "והרי אנו שומעים חדשות לא כל כך טובות על מצב האידשקייט בארץ", השיב: "כלום כשחטאו אדם וחווה בגן עדן חדל הגן עדן להיות גן עדן?". זאת אומרת: ההכרעה בעד ארץ ישראל, שעליה עמדנו בשיעור הקודם, היא הכרעה אסטרטגית. כל הבעיות שהיו לפני השואה מחסומים בפני עלייה, נראות לאור התפיסה החדשה כאתגרים שיש להתמודד עמם, אך אינם משנים את ההכרעה העקרונית בעד ישובה של ארץ ישראל.

ד. מעמד ירושלים ומלחמת ששת הימים

ההצלחה הגדולה של צה"ל במלחמת ששת הימים עוררה מחדש במחנה החרדי את הדיון האידאולוגי על אודות היחס למדינה. 'האין לראות במאורעות המלחמה סימן ברור כי הא-ל רוצה בקיום המדינה ובהצלחתה?', שאלו רבים בציבור החרדי.

דינמיקה שלילית (בפרספקטיבה האנטי-ציונית כמובן) זו המריצה למשל את האדמו"ר מסאטמר לחבר את חיבורו השני, "על הגאולה ועל התמורה" – המשך לחיבורו "ויואל משה", בו הוא מבסס את עיקרי תורתו האנטי-ציונית, זאת הפעם כתגובה למלחמת ששת הימים.

הרבי מצ"ק התייחס למלחמה ולתוצאותיה מספר פעמים. בדרשה בשנת תשל"א¹² דן הרבי ארוכות במעמדה של ירושלים. לדעתו, יש משמעות רבה לכך שההצלחה הציונית נעצרה בשערי הר הבית. הציונות היא תנועה לגיטימית רק באשר היא פועלת להצלת ישראל בלבד. כיבוש הר הבית היה נותן לתנועה הציונית הזדמנות לממש גם את תפיסתה התרבותית, או לחלופין – אם אכן היה מצליח – ניתן היה לראות בו אישור א-לוהי גם לפן הרוחני של התנועה. העצירה בשערי מקום המקדש היא הופעה של מידת הדין

11 התשובה ניתנה ב-1956 בחזרה מחנוכת קרית צאנז. על פי לפיד האש, עמ' תקכט.

12 שפע חיים, סליחות, דרוש כג, עמ' קיז-קיח.

תורה לשמה - אופק חדש

שיעור מספר 10

א. כמה מילים על מורכבות רגשית

גילו ברעדה

אנחנו מתקרבים לסיום עיסוקנו בספרו של ר' חיים מוולוז'ין "נפש החיים". אך קודם עלינו לפרוע חוב מן השיעור הקודם.

גישתו המאתגרת מאוד של רח"ו מצריכה הכלה מודעת של מצבי רוח שונים ואפילו מנוגדים, ושאלנו האם אין בעצם העניין הזה קושי משמעותי למדי עבור רובנו. התחלנו לענות בכך שאמרנו כי חשוב שלא להפריז בקושי הזה, ולכשנבונן בדבר נגלה ששילוב הפכים רגשיים כאלה הוא חלק מוכר מחיינו. לפני מספר שנים, פורסם ספר החוקר שילובים כאלה בתור תופעה פסיכולוגית. להלן קטע מהספר, הממחיש את שכיחותה של המציאות הזאת:

הבטתי בבני בן הארבע כאשר הוא מתקרב לגלים. היינו בפארק-מים במדבר, כך שהגלים נוצרו לא על ידי משיכת הירח, אלא על ידי מכונה... בני התקרב לגלים האלה בעליצות, בעיניים נוצצות ובקריאות גבוהות-צליל. אף על פי כן, הוא נעמד קצת מאחור, לא מוכן לחלוטין לקפוץ פנימה, חושש קימעה. הוא הפגין שני רגשות: שמחה ופחד. היה נראה שהוא חווה אותם כמעט בו-זמנית, למרות שמדובר בשני מצבי-רוח שונים ביותר. מאיפה הוא זכה באוצר רגש כה עשיר?...

רובנו מאמינים שלהרגיש טוב פירושו לא להרגיש רע, שתחושות חיוביות אינן מתיישבות עם תחושות שליליות... אבל ככל הנראה, לרוב מצבי-רגש חיוביים ושליליים אינם סותרים כלל. הם מייצגים כוחות אמוציונאליים נפרדים בחיינו. על כן, אנו יכולים להרגיש טוב, למרות שאנו מרגישים רע. תמימות העבר עשויה לעורר בנו זיכרונות מרים-מתוקים, והסיכוי לאהבה חדשה יכול לעורר התרגשות מודאגת.

J. Zautra, *Emotions, Stress and Health*, Oxford (University Press 2003, pp. 1, 16).

תופעה זו הייתה מוכרת היטב גם לחכמינו, ומקור לצורך במורכבות חווייתית מצוי בגמרא²:

מהו "וגילו ברעדה" (תהילים, פרק ב', פסוק י"א)? אמר רב אדא בר מתנא אמר רבה: במקום גילה שם תהא רעדה. אביי ישב לפני רבה, ראה אותו שהיה

עליז ביותר, אמר: והלא כתוב "וגילו ברעדה"? אמר לו - אני מניח תפילין³.

(ברכות ל: לא.).

בתחילת המובאה מצטטת הגמרא את הפסוק "עבדו את ה' בירא וגילו ברעדה", ומציינת שיש בו דרישה ששני הרגשות האלה ימצאו בלב כאחת. תחילת הפסוק הוא "עבדו את ה' ביראה", ומכאן שצירוף החוויות רעדה וגילה הוא חלק מעבודת הבורא הרצויה. רבה קובע שאין סתירה בין שמחה גדולה לבין כובד ראש, ותחושת נוכחות השכינה קיימת - בזכות הנחת תפילין - ביחד עם בדיחות הדעת.

ברם, אם נדקדק נראה ששתי התחושות שקיננו בליבו של האמורא לא היו גלויות במידה שווה, וזאת בניגוד לתיאור של הילד שרותק על ידי גלי המים, מתוך עמדה נפשית המתחלפת בין משיכה צוהלת לבין רתיעה וחשש. בפסקה התלמודית אביי שם לב לרוחו המבודחת של רבו ולא לרצינותו, והרב היה צריך לחדש לו שדעתו אינה פנויה גם מיראת שמים. מצב זה מרמז למציאות נפשית שכיחה, שבה רגש אחד הוא מרכזי ומודע, ואילו השני הוא "מתחת לסף". אנו מכירים מצב כזה בדיון שעוררנו בשיעורים הקודמים, על היחס בין הקוגניציה לבין היראה בתורה לשמה.

האנטיטיזה של השמחה

הרב סולובייצ'ק עמד על חשיבות ההכלה הזאת של שני מצבי-רוח מנוגדים ("תיאוריה של רגשות", בתוך: מן הסערה, ירושלים תשס"ד, עמוד 160 והלאה). הוא הדגים זאת על פי המשך הגמרא בברכות שם:

...מר בריה דרבינא ערך מסיבת נישואין לבנו, וראה את החכמים שהיו עליזים ביותר. לקח כוס מזכוכית לבנה השווה ארבע מאות זוז ושברה לפניו, והעציב אותם... אמרו החכמים לרב המנונא הקטן במסיבת הנישואין של מר בריה דרבינא: ישיר לנו כבודו. שר להם: 'אוי לנו שנמות! אוי לנו שנמות!'

שלא כרושם הראשון, קובע הרב סולובייצ'ק שמעשיהם של מר בריה דרבינא ושל רב המנונא אינם מבטאים אפילו שמץ של הסתייגות מהשמחה המופלגת האמורה לשרור במסיבת הנישואין. המסורת התלמודית ההלכתית מלאה בהערכה לצהלת החתונה, ובהעלאת החיוב לשמח את בני הזוג על נס. אולם, אומר הרב סולובייצ'ק, כל רגש מתעלה למלוא בשלותו ותפארתו בשני שלבים. השלב הראשון הוא התחושה הראשונית, ההתעוררות הבלתי-מבוקרת, המתאפיינת בעוצמתה ובשליטתה של הרגשה אחת ויחידה. השלב השני הוא השלב הביקורתי. ביקורת זו לא באה כדי לדלל את הרגש אלא כדי להעמיד אותו בפרספקטיבה, על ידי שיתופו בהתנסות רחבה הכוללת גם את הקוטב המנוגד:

1 בתרגום של מחבר השיעור.

2 בתרגום על ידי מחבר השיעור.

3 רש"י: והם עדות שממשלת קוני ומשרתו עלי.

בהשכלה כשלעצמה, לבין השרשת ההתייחסות הערכית והדתית. החוויה האינטלקטואלית כשלעצמה עשויה לרתק ולרגש את הלומד החוקר, הניחן בסקרנות טבעית ובאהבת הדעת. אבל יש בזה מן העראיות; השכל לבד אינו יכול להחזיק מעמד לאורך זמן, כאשר הוא מתעלם מן המציאות הכוללת הרב-ממדית, זו של העולם וזו של האדם עצמו. הנסיגה אל הקוטב הנגדי מהווה קודם כל הסח הדעת מן הלימוד, אבל היא שומרת על גחלת שהיא מקור כוח. היראה, שפי שכתב ר' חיים מוולוז'ין, היא אוצר הדרוש לשמירת תבואת התורה.

ב. ביקור בישיבת וולוז'ין

אני מקווה שנוצרו היכרות וקרבה לנפש החיים אצלכם, הקוראים, שיעודדו את המשך הלימוד בו בעתיד, הן בחלקים שבהם עסקנו והן בחלקים האחרים. אולם, כעת אנו מתכוננים להיפרד מן העיון השיטתי בחיבורו של ר' חיים מוולוז'ין. נתרחק קמעא מהמחבר, כדרך תלמידים הנפרדים מרבים, כאשר עיניהם עדיין תלויות בו. אנו מביטים אחורה - אבל ליבנו נתון לעתיד. אנו מהרהרים בחיים המחכים לנו, בהדי התקופה הממששת ובאה, ובשאלה הנשאלת מאלה: האם המשנה שהעסיקה אותנו כאן, שנוצקה בסביבתה ובשעתה, בבית מדרשה המקורי, תמשיך ללוות אותנו להבא? האם היא תמצא רלבנטיות גם בחיים משתנים? ובמונחים מפורשים יותר: האם יש בכוחם של הנחות היסוד המוסריות והתיאולוגיות, של המושגים הקבליים והשקפת העולם הרוחנית של הרב הגדול, לבסס קשר אישי ועומק חוויתי בלימוד תורת-נצח, גם בזמנים חדשים?

כאשר השאלות האלו מנסרות בליבנו, נדלג כחמישים-ששים שנה לאחר חיבור נפש החיים, ונבקר בישיבת וולוז'ין. בשנות השבעים והשמונים של המאה התשע עשרה, "אם הישיבות" שנוסדה בידי תלמידו של הגר"א נמצאת בשיא פריחתה, בראשות הרב נפתלי צבי יהודה ברלין ז"ל (הנצי"ב), חתנו של ר' יצחק, שהיה בנו של ר' חיים מוולוז'ין. הישיבה היא אבן שואבת למאות תלמידים מרחבי מזרח אירופה, ומהווה דגם לחיקוי עבור ישיבות אחרות הקמות ומשגשגות בתקופה זו. לצד הנצי"ב מכהן סגנו, ר' חיים סולובייצ'יק מבריסק. כיצד נוכל לחוש את דופק הישיבה? במיוחד היינו מתעניינים להכיר את עולמם הרוחני של תלמידיה: מהם השורשים הנפשיים של השקידה העצומה, ושל ההקפדה המפורסמת על סדרי לימוד הנמשכים עשרים וארבע שעות ביממה? לקראת איזה יעדים חותר כל המאמץ הלימודי הזה? האם התלמידים השקדנים האלה חשים שהם ממלאים אחרי חזון רוחו של המייסד?

לשמחתנו, החוקרים עמנואל אטקס ושלמה טיקוצ'נסקי אספו עבורנו זכרונות מישיבת וולוז'ין שנכתבו בידי מספר אנשים שחבשו את ספסליה בשנים הללו (ישיבות ליטא: פרקי זכרונות, ירושלים תשס"ד, עמודים 59-218). הזכרונות, המשתרעים על כ-150 עמודים, הם בדרך כלל נוסטלגיים.

זרם האירועים משתקף לא בהלוך רוח אחד אלא במלוא קשת הרגשות, והמודעות הרגשית בזמן מסוים הוא בבחינת מיקרוקוסמוס, המשקף כבמראה לא רק את היסוד הרגשי השליט באותו רגע, כגון השמחה במקרה של נישואין, אלא את מלאו היקפו של מעגל התחושות.... אל התחושה המרכזית מצטרפת בשוליים האנטיזה שלה.

(שם⁴).

בדוגמה של נישואין, טוען הרב, חכמינו היו מודעים לפרדוקס קיומי. אמנם הביאה בברית הנישואין, הקמת בית, והנחלת חיים ומורשת לדורות, מצטרפות לחזון מרנין ומרחיב את הלב, המתבטא בשמחה ללא מעצור. אבל מאידך, ידעו החכמים ש-

ביסוד הדחף לפרייה ורבייה עומדת שאיפתנו להנציח את קיומנו הסופי. הכמיהה לילד היא בבסיסה זעקתה של הנפש הבודדת המגששת באפלה אחרי הגאולה וחיי הנצח, אך המוצאת רק את הירידה ביגון אלי בור. במעשה הנישואין מזהה המודעות הרגשית הביקורתית את הטראגיות שבייעוד האנושי...בתוך השמחה והצהלה, שאינן יודעות דאגה או מעצור, מתגלה חזות בדיותו של האדם. האנטיזה של השמחה מבצבצת בשוליים המרוחקים.

הרב ממשיך ליישם תובנה זו בדוגמאות אחרות, והכלל הוא שחווית רגש מסוים תוך התייחסות לקוטב רגשי שונה ומנוגד, שגם הוא חלק מן החוויה, הוא קפיצת-דרגה מוסרית ואנושית.

לענייננו, יש לשאול כיצד יש לראות את המודעות לסופיותו של האדם ביחס לשמחת הנישואין, והלא השנים מנוגדים על פניהם? האם מדובר בריסון ובנסיגה, כפי שעשוי להשתמע מתוך מינוחו של הרב סולובייצ'יק - "ביקורת הרגשות"? ייתכן, אבל אין זה הכל. מעבר לביקורת, ישנה העצמה. הצל הנצחי המוטל על חיי-אנוש הוא המניע לרצון להתגבר עליו, על ידי בריאת חיים חדשים, ואי אפשר להעלות על הדעת מניע תקיף יותר! שרשרת הקיום הנמשכת מדור לדור מתגדלת ומתנשאת במשמעותה העל-זמנית, ככל שאנו יודעים מהו "האויב" שאיתו היא מתמודדת. יש בשמחה הספונטאנית, הלא-מבוקרת והחד-ממדית תכונה של עראיות, של התפרצות בת-חלוף; אך הידיעה שחוויתנו משקפת מאבק של ממש מול גורל טראגי, מעניקה לשמחתנו עומק, קיום ועמידה קבועה.

ושוב אנו מוצאים את עצמנו מנצלים את הדוגמה של יצירת חיי זוגיות כמשל ללימוד תורה מתוך קשר עמוק אליה. במקביל לדוגמת החתונה, תורה לשמה מפגישה אותנו עם קיטוב נפשי מסוים, עם המתח שבין הדבקות

ירידת קרנו של "נפש החיים" בוולוז'ין תאמה שינוי כללי באווירה הרווחת בעולם היהודי דאז, ועל אפיון שינוי זה נצטרך עוד לעמוד.

* ***** *

* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולאלוים קרומבין תשס"ט *

* נערך על ידי צוות בית המדרש הוירטואלי *

* ***** *

* בית המדרש הוירטואלי *

* מיסודו של *

* The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrash *

* <http://www.etzion.org.il/vbm> האתר בעברית: *

* <http://www.vbm-torah.org> האתר באנגלית: *

* * *

* משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *

* דוא"ל: office@etzion.org.il *

* ***** *

הישיבה הייתה לכותבים האלה מקור גאווה ומושא להזדהות, למרות שלא כולם נשארו נאמנים לדרכה בהמשך חייהם. אולם, בתוך כל הכתיבה המפורטת הזאת, המנסה לצייר עבור הקורא תמונה מקיפה של החיים והלימוד בישיבה, של סדריה ושל רוחה החיה, אין אנו מוצאים זכר ללימוד ספרו של ר' חיים מוולוז'ין. כמו כן, אין אנו מוצאים שם שקימו את הוראתו של ר' חיים, להתייחד בהתבוננות ביראת שמים לפני הלימוד. האם תורת המייסד נעלמה מנוף הישיבה?

החשד מתחזק לאור מה שכותב הרב ברוך אפשטיין (בעל ה"תורה תמימה"), אחיינו של הנצי"ב ותלמיד וולוז'ין:

והיה (הנצי"ב) מספר, כי בימי הגאון רבי חיים מוואלאז'ין היה לומד בישיבה תלמיד חכם אחד, שהיה מאציל זמן רב מלמודו להגדת תהלים, ויצר להגר"ח על בטולו מלמודו זמן ארוך, והעיר אותו על זה. ויאמר לו האיש: "אבל רבינו! הן נמצא באגדות, שבקש דוד המלך, שכל מי שיתעסק בהגדת תהלים יחשבו לו כאלו עוסק בנגעים ואהלות⁵?" ויחשב הגר"ח כרגע קל ויען לו: "אמת הדבר שבקש, אך לא נודע מה ענו לו על זה..."!

(שם, עמוד 62).

ייתכן שהסיפור נשמע לכם מוכר. אנחנו כבר התוודענו לטיעונו זה של רח"ו - שלא ברור אם בקשתו של דוד המלך נתקבלה ושלכן אין לומר תהלים על חשבון הלימוד - מהספר נפש החיים. כבר בשיעורנו הראשון ראינו שהעניין הזה תופס מקום בולט ואסטרטגי מאוד בחיבור - הוא מופיע בפרק השני של השער הרביעי, השער החשוב העוסק בתלמוד תורה. אבל ר"ב אפשטיין ככל הנראה לא ידע זאת מהספר, ולכן הוא מוסר לקוראיו את הטיעון רק בתור אנקדוטה שהוא שמע מפי דודו. אם ר"ב אפשטיין, שהיה בבחינת "אנציקלופדיה מהלכת", מגלה למעשה שהוא לא הכיר את נפש החיים, סביר לשער שהחיבור לא תפס מקום של ממש בוולוז'ין בכלל.

נתוני ההוצאה לאור של נפש החיים מחזקים את הרושם העולה מדברי ר"ב אפשטיין. מסתבר שהחיבור היה מאוד מקובל בחמישים שנה שלאחר הופעתו, והוא הודפס לא פחות משבע פעמים. אולם, במהלך שנות השבעים של המאה, ככל הנראה, פסק הספר מלהיות עסק משתלם; מהדורת ווילנא-תרל"ד (1874) הייתה האחרונה על אדמת אירופה. עובדה זו מפתיעה, כי לכאורה, קהל היעד של הספר רק הלך וגדל בסוף המאה התשע-עשרה: תקופה זו מוצאת את הישיבות המזרח-אירופאיות בפריחה חסרת תקדים; כיצד נותר הספר, האמור היה לבטא את האידיאולוגיה של כל התנועה הזאת, כמעט ללא דורש?

4 זהו ה'מומר' הקלסי של מקורות חז"ל. י' כ"ץ, **הלכה וקבלה**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 262-263 כבר הראה שבימי הביניים מתייחס המונח מומר למי שעזב את היהדות לטובת דת אחרת, בעוד שאצל חז"ל, המומר אינו אלא מי שעובר עברות דרך קבע (ראה: סנהדרין כו ע"א; גטין מז ע"א; חולין ד ע"ב - ו ע"א). חז"ל (במקורות המצוינים) אף הבחינו בין מי שעובר עברות להנאתו (לתיאבון) לבין מי שעובר עליהן מנימוקים קטגוריים (להכעיס). החסידות הראשונה מכירה בעיקר את המומר לתיאבון; המפגש עם ההשכלה מזמנן לה את המומר להכעיס.

הרבי מסביר (שם, עמ' קיד) שההגדרה הנוקשה של "רשע" תקפה רק בעידן בו הנוכחות הא-לוהית בהיסטוריה היא נוכחות חד-משמעית ומשכנעת. בין אם זוהי פיקציה תאורטית ובין אם הרבי אכן מאמין שבזמן הנבואה, למשל, היה גילוי הפנים הא-לוהי חד-משמעי, משמעות דבריו היא שבדור של הסתר פנים והעדר נבואה ודבר ה', גם אם אומרים אנו על יום שהוא לילה – קרי: איננו יודעים להבחין בין עברה למצווה – אין זו אשמתנו. ממילא אין בדורנו מי שאפשר לקרותו רשע או עבריין:

זה שאמרו חז"ל על הכתוב 'ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסותם את ה' לאמור היש ה' בקרבנו אם אין, ויבא עמלק וילחם עם ישראל בפידיים' [שמות י"ז, ח-י] ופירש"י: 'סמך פרשה זו למקרא זה לומר: תמיד אני ביניכם ומזמן לכל צרכיכם ואתם אומרים 'היש ה' בקרבנו אם אין'?! חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים אלי ותדעון היכן אני. משל לאדם שהרכיב בנו על כתיפו ויצא לדרך, היה אותו הבן רואה חפץ ואומר אבא טול חפץ זה ותן לי והוא נותן לו וכן שניה וכן שלישית. פגעו באדם אחד, אמר לו אותו הבן: ראית את אבא? אמר לו אביו: אינך יודע היכן אני? השליכו מעלי ובא הכלב ונשכו'. – וענין זה מובן כיון שהיה אז אחר שיצאו בני ישראל ממצרים וראו נסים ונפלאות וה' להם התגלות א-להים ומשה ואהרן היו עמהם, ואם בכל זאת שאלו 'היש ה' בקרבנו אם אין' – לכן מיד 'ויבא עמלק וילחם עם ישראל' וקיבלו את עונשם. אבל בזמן הזה שהחושך יכסה ארץ וההסתר פנים גדול כדאיתא בגמרא [תענית כה ע"א] דאמר לוי לפניו, רבונו של עולם עליה וישבת במרום ואין אתה מרחם על בניך עיי"ש, אזי אין כל פלא שבני ישראל שואלים היכן אבא – כי מנין ידעו היכן אבא?!

(שם, עמ' קטו).

מבחינת כוונתנו בתפילה, אם כן, כל יהודי הוא בכלל צדיק – שהרי אי אפשר לו להיות רשע – וכל גוי הוא בבחינת רשע: "ולכן ברור שבאומרינו ארורים כל הרשעים הכוונה רק על הגויים שאף הטוב שבהם הרוג, וברוכים כל הצדיקים הכוונה לכל ישראל שלפי ערך הדור כולם צדיקים וכו"ל" (שם).

במונחים חברתיים, המסקנה היא שאין בימינו יהודי ארור. משניטל מן הסטייה והכפירה מרכיב עזות הפנים, והיא מובנת כתוצאה של הסתר הפנים הא-לוהי עצמו – הרי היא בגדר 'אונס' דרחמנא פטריה. אם עד השואה עוד ניתן היה לתבוע מיהודי להאמין או לשמור תורה, והיציאה מן הדת הייתה בגדר סטייה נורמטיבית או אפילו מוסרית, הרי שהשואה שינתה את החזקה. כמובן, מי שאמונתו שלמה אינו צריך שריבונו של עולם יביא לו ראיות לקיומו. אך האם ניתן אחרי השואה לבוא בטענה כלפי מי שאינו מאמין?! האם לאחר השואה ה'פלא' הוא הכפירה – או שמא האמונה?! הרבי אומר "כי נמשלים אנחנו לעיוור שלא ראה מאורות מימיו ואומר על היום שהוא לילה", כלומר: במצב העיוורון שלאחר השואה, האמונה היא בגדר הימור;

סטייתו. בשלב זה סבורים חלק ממנהיגי החסידות כי שוב לא ניתן לממש את העיקרון הגדול של אהבת ישראל, מבחינה טקטית ומבחינה אסטרטגית גם יחד.

וכאן בא שינוי גדול נוסף בתודעתה העצמית של החסידות: מתנועה מהפכנית הפכה החסידות, במידה רבה, לתנועה במגננה, שעיקר מטרתה – להציל לפחות את חבריה. בשלב הראשון והמהפכני של הופעתה, שאפה החסידות לקרב את כלל ישראל לדרכה, והאמינה ביכולתה לקרב רחוקים לאביהם שבשמים. משעברה ממהפכה למגננה, הבינה שעליה להפנות את אסטרטגיית הפעילות שלה כלפי פנים (אל הקהילה החסידית), ולא כלפי חוץ.⁵

לשינוי תודעתי זה היו כמה תוצאות, כגון: שיתוף פעולה בין חצרות; כינון גופים אורתודוקסיים גדולים שיש להם עמדה משותפת או לפחות בעיה משותפת; ועוד. לענייננו חשובה במיוחד ההכרה שדרך ההיבדלות מן הכלל – שמשמעותה גם: ויתור על הפנייה כלפי כלל ישראל – חיונית להצלחתה של המגננה החסידית. בעניין זה פעלה החסידות כפי שפעל רוב רובה של האורתודוקסיה. בעת סופה וסער רוחניים, עלולים מפגש והתערבות עם יהודים שיצאו מכלל תורה ומצוות להזיק יותר מאשר להועיל.⁶

ב. הכפירה והסתר הפנים

כפי שראינו בשיעור שעבר, תופס הרבי מצ"ק את משמעות התקופה על פי אב-הטיפוס של מגילת אסתר. גם סוגיית היחס ל'סוטה' מן הדת נידונה בדרשות הפורים. הבה נעניין אפוא באחת מהן (שפע חיים, פורים, עמ' קיג-קטז).

הדרשה נפתחת בדיון בנוסחות הארור והברוך הנאמרים אחר קריאת המגילה. בטור ובשולחן ערוך (ס' תר"צ ס"ק טז) הנוסח הוא "ארורים כל עכו"ם ברוכים כל ישראל", בעוד שבנוסח הנדפס של הפיוט "שושנת יעקב" כתוב "ארורים כל הרשעים ברוכים כל הצדיקים". ובירושלמי הגרסה כמו בשולחן ערוך, אלא שהתוספות והרא"ש (מגילה ז ע"ב), ציטטו את לשון הירושלמי כמו בנוסח הדפוס של "שושנת יעקב".

הרבי מעיר מיד כי יש להניח שהנוסח המקורי הוא "עכו"ם", והשינוי ל"רשעים" הוא מאימת הצנזור. אלא שהסבר היסטורי זה, הגם שהוא מספק במישור המסורתי – שהרי זהו נוסח התפילה שבפינו – ודאי אינו מבטל את הממד העמוק של משמעות הבדלי הנוסח: לפי נוסח הסידור, אנו מתכוונים לקלל את הרשעים מבני ישראל יחד עם רשעי הגויים! הרבי מתקשה גם בכך שארירת הרשעים לפי הגדר ההלכתי הנוקשה ("האי מאן דעבר אדרבנן שרי למקרי ליה עברינא" – שבת מ ע"א) מכניסה כמעט כל יהודי בגדר ארור. ואם היה הנוסח "ארורים הרשעים" בכלל 'מנהג רע' – ודאי היו מבטלים אותו מן השמים מלאמרו בתפילה.

5 ראה: י' אלפסי, חסידות ושיבת ציון, תל אביב 1986, עמ' 91.

6 על הנסיגה מהעיקר של אהבת ישראל עמדו פייקאז' ושיבד. שביד (בין חורבן לישועה – תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה, ת"א 1994, פרק ב) גם הראה שבאגף הימני של החסידות אף מתפתחת אידאולוגיה של שנאה.

ובזה נראה לפרש הכתוב [אסתר ט', א] 'ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם', דהנה כשיבוא משיח צדקנו בקרוב ותהיה עת הגאולה תבוא הסטרא אחרא ותקטרג שאין בני ישראל ראויים להיגאל כי הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי עבודה זרה [שיר השירים רבה ב א] ואת כל אחד יאשימו בעבירה אחרת, אולם הקב"ה חשב מחשבות לבל ידח ממנו נדח [ש"ב י"ד, יד] ולכך העמיד גויים רשעים ארורים ורוצחים אשר על כל אחד שרק על אבות אבותיו ידעו שהם יהודים, ואף שהוא אין מתנהג כיהודי כבר שנים רבות, מכל מקום הם מחשיבים אותו כיהודי והורגים ומייסרים אותו ביסורים בתוך כלל ישראל, – כמו שחזינו בשנות ראינו רעה בימי השואה האחרונה שהמרצחים הטמאים לא השגיחו בין יהודי ליהודי אלא כל מי שבשם ישראל יכונה היתה אחת דתו להמית אף על פי שלא התנהג בתהלוכות עם בני ישראל, – ואם כן הרי הודאת בעל דין כמאה עדים דמי [גטין מ ע"ב] שהרי כמו בעת שייסרו אותם ביסורים הודתה הסטרא אחרא בעצמה שהם יהודים, לכן גם כשמשיח יבוא לא יוכלו כוחות הטומאה לבוא בטענה שאינם נחשבים כיהודים. וזה שכתוב 'ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם', שבזמן הגאולה יקבלו היהודים השליטה ותהיה הגאולה לכל כלל ישראל אפילו אלו שע"י הגלות והצרות נתרחקו ממקור קודש מחצבתם, אבל מכל מקום כיון שעל כל פנים יהודים המה בשונאיהם, פירוש שיהדותם ניכרה ע"י שונאיהם הגויים כשעינו אותם כיון ששם ישראל עליהם, אף אלו נחשבים להיכלל בתוך זרע קודש וגם אלה יפקדו בשוב ה' שבות עמו (שם, עמ' קטו-קטז).

לפני הגאולה, כך מתאר הרבי, יקטרג הסטרא אחרא¹⁰ שיש בישראל רשעים, ולכן אין ישראל מוכנים לגאולה. לפיכך העמיד הקב"ה את הרשעים הנאצים, שקבעו מבחן אחר לחלוטין להגדרת היהדות; את מקום המבחן הנורמטיבי תפסה ההגדרה הגזעית. במונחי תורת הגמול הרגילים, זהו מבחן שאינו מוצדק, שהרי הוא מתעלם מההבדלים בין צדיקים לרשעים. ודוק: העדר ההבחנה בין צדיקים לרשעים לא היה מקרי – כמו בניסוח הקלסי "משנתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע" (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה יא) – אלא נבע מן העיקרון המרכזי של תורת הגזע הנאצית. אין זאת, אלא שהאנטישמיות הנאצית איננה מונעת מכוחו של עקרון גמול א-לוהי, ויש להבין את משמעותה באופן שונה.

בסגנון דרשני מסביר הרבי שאם היה הסטרא אחרא מרוצה מכך שהפורענות פגעה ביהודים בגלל היותם יהודים, ולא

ומי שלא חווה מעולם קרבת א-לוהים וגילוי פנים, אי אפשר לתבוע ממנו את ההימור בעד האמונה דווקא.

בדרשה אחרת מפנה הרבי את כאבו הגדול כלפי שמיא:

ומוכרחני לומר אבא כך כתוב בתורה... למה מגיע לנו עונש בזמן שטחו עינינו מראות ולבנו אטום מלהבין ומה מועיל כשצועקים אליו אנוכי ה' כשהוא עיוור ואינו רואה, הייתכן להכות את הסומא על אשר אינו רואה!...!

אבינו שבשמים למה אתה עושה כך הלא קטני דעת הם ואם אתה מסתיר פניך מהם איך ירוצו אחריו כשאינם יודעים איה מקום כבודך...⁷

מילים אלו, המוטחות כלפי מעלה, מזכירות את תפילותיהם העזות של ראשוני החסידות כר' לוי יצחק מברדיטשוב. מצטרפות כאן שתי הרגשות חזקות: הרגשה של ריחוק והסתר פנים במישור הדתי, והרגשה של אמפתיה וחמלה כלפי כלל היהודים שיצאו מן הדת – במישור החברתי. ברי שהרבי איננו רוצה לעודד את המסקנה שאם אבא אינו מתגלה, אין להאמין בו. אבל הוא רוצה להתפלל על היהודים הללו, ועוד: הוא מעוניין לפתח יחס שונה, אוהד, למצבם הדתי השלילי.

ההשקפה המתבדלת, הדוחה את 'הסוטים' מכלל ישראל, שהייתה גישת חלק הארי של האורתודוקסיה החסידית בגליציה ובהונגריה לפני השואה, מובנת היטב בהקשר של הפולמוס האנטי-משכילי והאנטי-ציוני ומאבקה של החסידות לשמור על עצמה מפני תנועות אלו. אך לאחר השואה, בסיטואציה החברתית והדתית החדשה שנוצרה, נדחית גישה זו מפני העמדה המאחדת והמקרבת, החוזרת אל "אהבת ישראל" מהטיפוס של ראשית החסידות.

להשקפה 'המקרבת' יש גם השלכות הלכתיות. ההלכה המתירה לפגוע באופן עקיף במי שסטו מעיקרי אמונה ומסורת בטלה, כי, כאמור, אין לבוא בטענה כלפי מי שלא הצליחו לחייב עצמם באמונה או בשמירת מצוות בסיטואציה של הסתר פנים:

ובגלל הדבר הזה אין מבצעים היום את דינם של אותם שפסקו עליהם חז"ל מורידין ולא מעלין⁸ כיוון שאין צדיקים בדור גם הם אינם אשמים על שהדרדרו להגיע עד למצבם...⁹

ב. "הַיְהוּדִים הֵמָּה בְּשֹׁנְאֵיהֶם"

כאמור, בהמשך הדרשה מציע הרבי צידוק נוסף, יסודי, למשנתו החברתית, וגם הוא קשור בשואה:

7 שפע חיים – דברי יצ"ב לירח האיתנים, חלק ב (דרשות מתש"ג), עמ' מא-מב.

8 ראה עבודה זרה כו ע"ב.

9 שם, עמ' נה-נו. דברים דומים כתב החזון איש בכמה מקומות, ראה למשל: חזון אי"ש יורה דעה סימן יג"ד. וראה על כך ב' בראון, החזון אי"ש: הלכה אמונה וחברה בפסקי הכולטים בארץ ישראל (תרצ"ג-תשי"ד), דיסרטציה – האוניברסיטה העברית בירושלים, חלק ב, תשס"ג, עמ' 362-375.

10 ראוי לציין כי בדרך כלל התנגד הרבי לשימוש פופולרי בסמלים קבליים, ובמקום אחר (דברי תורה תת"ב – מטות) הוא אומר שאין להאמין כלל בסטרא אחרא כישות עצמאית. השימוש במונח זה כאן קרוב לשימוש המקראי והחז"לי בדמותו של "השטן" המקטרג, המייצג את המבט השלילי על ישראל.

רואה טעות זו כ'אונס'; כשהסבל עולה על גדותיו, ניתן להבין את מי שמנסה להימלט, גם אם הוא עושה זאת בדרך לא-רציונלית. וכך הוא מפרש את מדרש חז"ל (אסתר רבה ט ד):

לאחר שעשה העץ הלך אצל מרדכי ומצאו שהיה יושב בבית המדרש והתינוקות יושבים לפניו ושקים במתניהם ועוסקים בתורה והיו צועקים ובוכים...¹¹ געו כולם בבכיה עד שעלתה שועתם למרום ושמע הקב"ה קול בכייתם כבשתי שעות בלילה. באותה שעה נתגלגלו רחמיו של הקב"ה ועמד מכסא דין וישב בכסא רחמים ואמר: מה קול גדול הזה שאני שומע כגדיים וטלאים? עמד משה רבינו לפני הקב"ה ואמר: רבש"ע, לא גדיים ולא טלאים הם אלא קטני עמך שהם שרויים בתענית היום שלשה ימים ושלשה לילות ולמחר רוצה האויב לשוחטם כגדיים וטלאים (שם, עמ' רט-ד).

וכך מבאר הרבי שיחה מדרשית תמוהה זו. לפי מדרשי חז"ל רבים, היו אנשי אותו דור מתבוללים, וודאי לא ידעו כיצד להתפלל, ומבחינה זו היו כגדיים וטלאים הפועים בעת מצוקה, ואז:

השי"ת לימד עליהם זכות... דהגם שאינו אלא קול נהימה כשל בהמות מכל מקום אני מרחם עליהם כשם שאני חס על צאן אשר לטבח יובל... ורצה השי"ת בתשובת משה רבנו שיאמר קטני עמך הם וכו' והיינו שבוכים בצר להם ומרב השעבוד ואורך הגלות איבדו דעתם ואינם יודעים להתפלל כדת ואף שהשתחוו לצלם לא עשו אלא לפניו [=כלפי חוץ]. ת"ג] להציל את נפשם... ויש להתנהג עימם בחמלה לפי קוצר דעתם (שם).

תחנוני ישראל מתקבלים לפני הקב"ה גם כשאנחנו זכאים בדין. כאשר ישראל סובלים וצועקים, אין מטיחים בהם את אשמתם, אלא יש להשתתף בצרתם ולעזור להם. יש להבחין, אומר הרבי, בין זמנים נורמליים לבין עתות פורענות:

אמנם כל זמן... שהכל מנהג אצלם כשורה, ומכל מקום אינם מתנהגים כראוי, אז יש מקום להוכיח אותם בדברים קשים וכו'... אבל כשח"ו עת צרה היא ליעקב אסור לעורר ולהזכיר את עוונותיהם של ישראל... כשהם בבחינת ראשי המטות [כלומר: מטה מטה, בשפל המדרגה. ת"ג]. שמכל מקום בני ישראל המה עם קדוש... ואפילו במחשבה לא יהרהרו [בשעת הפורענות. ת"ג] דבר רע על אדם מישראל...

והוא מסיים את דיונו שם בקביעה שיהודי הבוחר להיות יהודי למרות הפורענויות והסבל שהוא צופה שיפגעו בו,

מיחה, ולא תבע להעמיד את המבחן הדתי-נורמטיבי כדי להצדיק את הגמול השלילי, הרי בכך הודה בעצם שכל יהודי – ולו יהודי לפי מוצאו בלבד – ראוי לגורל היהודי, ואם כך, ודאי גם ראוי כל יהודי לישועה. וכך הוא דורש את הפסוק באסתר: "היהודים – המה בשונאיהם", כלומר, שונאיהם מגדירים אותם מחדש כיהודים.

הבה נתרגם את הדרשה למונחים היסטוריים וחברתיים. ההבחנה המקראית והחז"לית בין צדיק לרשע ביססה את התפיסה המסורתית-הלכתית הרואה את הזכות להיות יהודי כ'זכות מותנית' הזקוקה להצדקה: כל יהודי ראוי לזכויותיו של יהודי – בתנאי שהוא עומד בדרישות. תפיסה זו היא גם שהולידה את הקביעות של'סוטים' שונים אין חלק לעולם הבא יחד עם כלל ישראל, ושמותר גם לגרום להריגתם (ראה לעיל). האנטישמיות הנאצית תרמה שלא מדעתה הגדרה מחודשת ליהדות, וממילא הפכה גם את הזכות להיחשב יהודי לזכות טבעית ומוחלטת – ללא תנאי. מנקודת הראות של הצדק הא-לוהי, כפי שמבין אותו הרבי מצ"ק, לא ייתכן שיהודי יסבול כיהודי למרות היותו 'צדיק' בדין – קרי: שביחס לסבל תהיה ההגדרה 'טבעית ומוחלטת' – ומצד שני יהודי לא ייושע כיהודי, אף שאינו צדיק. זהו כפל סטנדרטים בלתי-אפשרי.

אמנם נוצרת א-סימטריה בין הפורענות והישועה: במצב הפורענות סובלים הצדיקים בגלל עצם היותם יהודים – ומאותה סיבה עצמה ניצלים 'הרשעים' במצב הישועה. במבט ראשון יש כאן אי-צדק בממד הגמול האיש, שהרי ראוי שמי שסובל לחינם (הצדיקים) יפוצה. ברם, מבט שני מגלה שיש בטענה זו משום מתן משמעות לגורלם של שלומי אמוני ישראל בשואה: בזכות סבלם, ראוי ומוכן כלל עם ישראל להיגאל.

מהלך רעיוני זה מוביל למסקנה החברתית-מוסרית שאחרי השואה שוב אין הצדקה להבחנה בין יהודים על בסיס רמתם הדתית, ומכאן שיש לאהוב ולקרב כל יהודי.

בהמשך דבריו מציע הרבי שזהו שורשה של מצוות משלוח מנות איש לרעהו, שכן בפורים כל יהודי הוא בכלל "רעהו", שהרי גם אותו שנא המן הרשע; וכך גם יום הכיפורים, בו אנו מתירים להתפלל עם העבריינים מכוח "לימוד הזכות" שאין העברות אלא תוצאה של שיכרון או עיוורון, ותו לא.

ג. הכפירה כ'אונס'

ראינו עד כה שני מהלכים רעיוניים של הרבי מצ"ק בזכות עמדה המחייבת אהבה ופעולה למען כל יהודי, תוך שלילת ההבחנה בין שומרי מצוות ומי שאינם כאלה או בין צדיקים לרשעים.

טיעון שלישי שמעלה הרבי ברבות מדרשותיו, מצדיק את לימוד הזכות על כלל ישראל ואת אהבתם בכך שהכפירה וההתבוללות, מקורן באמונתם של רבים מישראל כי ניתן לשחרר את היהודי מגורלו הבלתי-נסבל על ידי נורמליזציה של חייו, כלומר: שהתערות תרבותית וביטול השונות בין יהודי לגוי יבטלו את האנטישמיות. מובן שהרבי סבור כי אמונה זו בטעות יסודה, וההיסטוריה מוכיחה זאת, אך הוא

11 הקטע החסר: "ומנה אותם ומצא שם (ב') [כ"ב] אלף תינוקות. השליך עליהם שלשלאות של ברזל והפקיד עליהם שומרים ואמר: למחר אהרוג אלו התינוקות תחלה ואחר כך אתלה את מרדכי. והיו אמותיהם מביאות להם לחם ומים ואומרות להם: בנינו אכלו ושתו קודם שתמותו למחר ולא תמותו ברעב. מיד היו מניחין ידיהם על ספריהם ונשבעים: בחיי מרדכי רבינו לא נאכל ולא נשתה, אלא מתוך תעניתנו נמות".

הרי זו תפארתו ושבח, ו"על כרחך שבתוך תוכם הם יהודים נאמנים ויש בהם ניצוץ של קדושה...".

סיכום

הסנגוריה על ישראל, ובכללם 'הסוטים' מדרך התורה, והעמדה שכל יהודי ראוי לאהבה ולישועה, עומדות במשנת הרבי מצ"ק על שלוש טענות עיקריות:

א. הסתר הפנים הופך את ההכרעה בעד האמונה להימור חסר הצדקה רציונלית, ועל כן מי שאינו מאמין בדור כזה של הסתר פנים – אין לראות בו סוטה או כופר.

ב. האנטישמיות הנאצית מגדירה מחדש את הזכות להיות חלק מהגורל היהודי כזכות טבעית ומוחלטת.

ג. בשעה של פורענות וסבל, ניתן להבין את היהודי המנסה להיחלץ מגורל זה על ידי טשטוש זהותו, וודאי שבשעה כזו יש ללמד זכות על כל יהודי.

לקראת השיעור הבא

בשיעור הבא נמשיך בע"ה לעסוק בסוגיית היחס לאחינו בני ישראל מכל המפלגות במשנתם של שני אדמו"רים שטרם פגשנו: ר' שלום נח ברזובסקי, בעל 'נתיבות שלום' מסלונים; ור' ברוך יהושע רבינוביץ' – לשעבר האדמו"ר ממונקטש, ואחר כך רבה של חולון.

* * * * *

* כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *
* עורך: בעז קלוש *
* * * * *

* בית המדרש הווירטואלי שלייד ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* * * * *

* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דואל: office@etzion.org.il *
* * * * *

שיעור 12: זהות יהודית ומשמעות השואה במשנתו של בעל "נתיבות שלום" מסלונים

החסידות סמוך לשכונת מאה שערים, מונה לר"מ בישיבה, וכעבור מספר שנים נתמנה לעומד בראשה. כיהן כחבר בהנהלת החינוך העצמאי, במועצת גדולי התורה של אגודת ישראל ובנשיאות ועד הישיבות. כתב את סדרת "נתיבות שלום", והוציא לאור רבים מכתבי אדמו"רי השושלת.

חלק מהחסידים קיבלוהו כמנהיגם עוד בחיי חותנו האדמו"ר, סמוך לפטירתו, ולהם קהילות מפורזות בעיקר בארץ ישראל (ירושלים, בני ברק, קרית גת, ביתר עילית, אלעד, חזון יחזקאל, עמנואל). עם הכתרתו לאדמו"ר פרשו מן החסידות כמה עשרות חסידים, שמחו על הפגיעה שבמינויו בחיי חותנו, וגם התנגדו אידאולוגית לדרכו. מאז מפוצלת החסידות לשתי חסידויות: האחת בהנהגת שושלת ברזובסקי (ר' שמואל, בן ה'נתיבות שלום'), והשנייה בהנהגת ר' אברהם לשושלת וינברג (השושלת הראשונה) – שם משפחתם של רוב אדמו"רי השושלת.²

לפני שבע שנים (בשנת ה'תש"ס) הלך לעולמו ר' שלום נח ברזובסקי, האדמו"ר מסלונים זצ"ל, אשר הנהיג את חסידות סלונים בארץ ישראל בעשרות השנים שאחרי השואה. זכות מיוחדת הייתה לו, שסדרת ספריו "נתיבות שלום" זכתה בפופולריות רבה, ונפוצה מאוד גם בבתי המדרש של הציונות הדתית. שפתו הבהירה ונטולת העומס הקבלי והדרשני הרגיל בחסידות, העברית המודרנית בה הוא משתמש, ובייחוד תפיסותיו החינוכיות והאנושיות המעמיקות – כל אלו תרמו תרומה נכבדה להצלחתם של חיבוריו.



בין חיבוריו הרבים על פרשיות השבוע, המועדים ונושאים נוספים, נמצא קונטרס אחד בשם "ההרואה עליך", העוסק כל כולו בשואה. זהו אוסף של שיחות ודרשות שהראשונה בהן היא מימי המלחמה ממש, ורובן מימי הזיכרון של החסידות,¹ ויש בהן פיתוח של הגות שיטתית על השואה. זהו חיבור נדיר, שכן למיטב ידיעתי, אין בעולם החרדי חיבור נוסף (ואף לא פרק בספר) של אחד ממנהיגי הציבור החרדי אשר הוקדש כולו לשואה.

בשיעור שעבר ראינו כיצד עיצבה השואה את תפיסת הזהות היהודית והיחס לחילוני ולכופר בהגותו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג. הפעם ניפגש עם דרשותיו של האדמו"ר מסלונים. כפי שנראה, הרבי מסלונים דן בסוגיה מנקודת המבט של רעיון קידוש ה' ומשמעותו בשואה.

א. תולדותיו

רבי שלום נח ברזובסקי (י"ד באב תרע"א - ז' באב תש"ס) נולד לאביו רבי משה אברהם בעיירה מוש, הסמוכה לסלונים. היה חתנו של האדמו"ר מסלונים, רבי אברהם וינברג. עלה ארצה בתרצ"ה (1935), ותרם את חלקו בשיקום חסידות סלונים לאחר חורבן הקהילה בשואה. במרחשוון תש"ב (סוף 1941), כאשר הוקמה ישיבת "בית אברהם" של

2 הנה סקירה על חסידות סלונים. החסידות נוסדה בשנת תר"ח (1858), לאחר פטירתו של רבי משה מקוברין (כ"ט אייר ה'תר"ח), עת התאחדו חסידים רבים תחת הנהגתו של תלמידו הרב אברהם וינברג הראשון (1804-1883) – המכונה, בדרך כלל, על שם ספרו הידוע "יסוד העבודה", העוסק ביסודות ועיקרי החסידות – ומינוהו לאדמו"ר. מאחר שמקום מגוריו היה בעיר סלונים, נקראה החסידות שבהנהגתו בשם זה. הרב וינברג נפטר ב"א במרחשוון תרמ"ד (1883).

לאחר פטירתו המשיך את דרכו נכדו (בן בנו היחיד, רבי יחיאל מיכל אהרן) רבי שמואל וינברג, אשר כיהן כאדמו"ר 32 שנה, עד לפטירתו ב"ט בשבט תרע"ו (1916) בוורשה.

לאחר פטירת רבי שמואל שימשו שני בניו באדמו"רות. בנו בכורו, רבי יששכר לייב וינברג, המשיך את דרכו של אביו בעיר סלונים, ונפטר בכ"ח בניסן תרפ"ח (1928) (את מקומו תפס בנו רבי אברהם יהושע העשיל וינברג, אשר עלה ארצה בשנת תרצ"ה והתיישב בתל אביב). אחיו הצעיר, רבי אברהם וינברג השני, שימש אף הוא כאדמו"ר לאחר שהעתיק את מקום מגוריו לעיירה ביאליסטוק – משם עבר לעיירה ברנוביץ', בה הקים מרכז חסידי גדול, שכלל גם את ישיבת "תורת חסד"; רבי אברהם וינברג השני נפטר בסלונים בא' באייר תרצ"ג (1933).

בנו של רבי אברהם וינברג היה רבי שלמה דוד יהושע וינברג, שכונה גם "האדמו"ר הצעיר". הוא המשיך את השושלת למרות גילו הצעיר, והוכתר לאדמו"ר עוד טרם נישואיו. ימי כהונתו של האדמו"ר הצעיר לא ארכו. מלחמת העולם השנייה הכתה קשות בעדת חסידי סלונים, שנכחדו כמעט כליל, ובהם האדמו"ר. על פי עדויות ניצולים, האדמו"ר נרצח בו' במרחשוון תש"ד (1943).

לאחר השואה התלכדו חסידי סלונים בארץ ישראל והכתירו כרבם את רבי מרדכי חיים סלונים (קסטילניץ), אשר כונה "רבי מוטל דיין". הוא סירב לשמש כאדמו"ר, אך בפועל הנהיג את העדה עד לפטירתו ב"ב בטבת תשי"ד (1953).

בחסידות סלונים מרבית לציין את העובדה שאבי השושלת, הרב אברהם וינברג, זימן בשנת תרל"ג (1873) כמה מנכדיו, ובהם רבי נח וינברג (שהיה אז בן 13 שנים בלבד), את רבי יצחק מתתיהו סנדברג ואחידים מחסידי, וציוו לעלות לארץ ישראל, להשתקע בטבריה ולהקים שם גרעין של חסידות סלונים. באותה עת הפליא הדבר את חסידי, שכן בימים ההם היו תנאי החיים בארץ ישראל קשים ביותר. כעבור שנים רבות, לאחר שחלק הארי של החסידות הוכחד בשואה, התפתחה חסידות סלונים

ב. סוגיית קידוש השם בשואה

בשיעור הפתיחה העלינו את שאלת ייחודיותה של השואה כשאלת מפתח בדרך להתמודדות עמה: האם השואה היא עוד פורענות וחורבן – הגם שבעוצמה גדולה יותר – או שמא יש כאן תופעה שונה לחלוטין, ויש להבינה בקטגוריות מחשבתיות חדשות?

נקודת מבט משמעותית על בעיה זו מעניקה לנו שאלת קידוש השם בשואה. את האידיאל של קידוש השם העלו חז"ל בהקשר של גזרות הדת של הרומאים סביב מרד בר כוכבא. ודאי היו מקדשי השם גם בדורות קודמים, דוגמת חנניה, מישאל ועזריה, אך לכלל ניסוח הלכתי ורעיוני שיטתי הגיע ערך זה רק בדורם של רבי עקיבא וחבריו. ההזדמנות והחובה לקדש את השם במסירות נפש קיימת כאשר רשעי אומות העולם תובעים מיהודי להמיר את דתו או לעבור על מצוות ה' כחלק משמד; או אז, בסירובו ובמסירות נפשו לשם ה', מקדש היהודי את השם.

קשה להפריז בחשיבותה של מצווה זו, שהייתה לאתוס מרכזי בקיום היהודי לדורותיו. עמנו סבל מאסונות ורדיפות ללא גבול, עד כי חדל לספור כי אין מספר. שנים ארוכות של דלדול ופיזור הביאו לכך שבמקרים רבים מאוד לא היה בידי יהודים הכוח להתקומם נגד הגזרות או לברוח. ההתמודדות עם גזרות השמד התאפשרה אפוא מכוחה של האמונה בערך העליון של קידוש השם: אף אם אין זכות קיום לחיים נורמליים – ואולי גם לא לחיים בכלל – עדיין נותרה הזכות למות בגבורה על קידוש השם.

ואולם, בבואנו להתבונן בסבל ובחורבן היהודי בשואה האחרונה מנקודת הראות של קידוש השם, נתקלים אנו במבוכה מעיקה:

והנה ככל שפרשת ההשמדה והחורבן היא תעלומה ללא פתרון, ביותר תגדל התמיהה כאשר מתבוננים בענין מבעד לאספקלריא המאירה של קידוש השם. מצד אחד החזיון הגדול ביותר, שש מליון יהודים

מחדש בארץ ישראל הודות לאותו גרעין שניטע שנים קודם לכן בטבריה, ובכך רואים חסידי סלונים אות לראייתו הנבואית של רבם.

לאחר פטירתו של רבי מרדכי חיים סלונים, בחרו החסידים לאדמו"ר את רבי אברהם וינברג השלישי, בנו של רבי נח וינברג ונינו של מייסד השושלת. הוא כיהן כאדמו"ר 27 שנה, שיקם הלכה למעשה את חסידות סלונים מהריסותיה, והוביל אותה להיות חסידות חשובה ומשפיעה. הוא גם היה מבוגר החינוך החרדי בארץ ישראל, ושימש כחבר במועצת גדולי התורה. רבי אברהם וינברג השלישי נפטר ב"ב בסיון תשמ"א (1981).

בסוף ימיו התפלגה חסידות סלונים. מחנה אחד הכתיר את אדמו"רו הנוכחי, רבי אברהם וינברג הרביעי – חתנו של רבי שמואל וינברג, בנו של רבי אברהם וינברג השלישי, המכהן כנשיא מוסדות חסידי סלונים "באר אברהם". למרות היותו צעיר בימים, מצאוהו חסידי פלג זה קראוי לכהונה, והכתירוהו כאדמו"ר לאחר פטירת רבי אברהם וינברג השלישי. בין השאר מקפיד הוא לכתוב את שם החסידות באל"ף, "סלאנים" – שוני שהפך עם הזמן לאחד מסימני ההיכר של פלג זה, בניגוד לפלג השני, המכנה עצמו "סלונים". המחנה השני הכתיר לו כאדמו"ר את רבי שלום נח ברזובסקי, חתנו של רבי אברהם וינברג השלישי, עוד בחיי חמיו. רבי שלום נח ברזובסקי נפטר ביום ז' באב תש"ס, ואת דרכו ממשיך בנו, רבי שמואל ברזובסקי, המכהן כאדמו"ר מסלונים וכנשיא מוסדות ישיבת "בית אברהם".

קדושים השיגו את המדרגה הנשגבה ליהרג על קדושת שמו ית', ועליהם נאמר 'אספו לי חסידי כורת בריתי עלי זבח' (תהילים נ', ה) שאין מעלה כמעלתו, אך מאידך מעיק מאוד על כל לב חושב, אשר כך נסתבב מההשגחה העליונה, שלמעשה רובם של הנהרגים לא ידעו כלל מכך שהם נהרגים על קידוש השם, ולא זכו שהם יקריבו את עצמם על קדושת שמו, שהרי לא היתה להם ברירה שלא ליהרג באם יהיו מוכנים לכפור, וכל מי שהי' ממוצא יהודי נהרג, ולרובם לא הי' ישוב הדעת בשעה שנהרגו, ואיך ניתן לקרוא לזה קידוש השם, ואם בכל הדורות יחד עם דם ישראל שנשפך הי' זה כרוך בדרך כלל עם ענין הנסיון וזכו על ידי זה להשיג מעלת קידוש השם, הרי כאן גם זה לא הי', וקידוש השם הי' נעלם מאלו שנהרגו.³

האנטישמיות החדשה, כפי ששוכללה באידאולוגיה הנאצית, העמידה בפני אבותינו אתגר מסוג חדש. השנאה התהומית; הרצון להרוג כל יהודי לפי גזעו; ההקשר הלא-דתי של השנאה; אי-היכולת לחמוק מהגזרה על ידי המרת דת; הרדיפה של חסידים וצדיקים יחד עם מתבוללים – כל אלו יצרו סיטואציה קיומית ורוחנית חדשה. האם יהודי שנהרג על כורחו מפני שהוא יהודי, מקדש בכך שם שמים?

נבחן את הבעיה: לכאורה, יהודי המוסר עצמו למיתה כדי לשמור על אמונת ה' ותורתו, מקדש בכך שם שמים משום שהתמסרותו מוכיחה שאהבתו לה' גדולה יותר מאהבתו לחייו. הבחירה הרצונית בנאמנות לה', וממילא במוות, היא עדות לגודל האמונה והאהבה, וממילא ביטוי של כבוד והערצה לריבונו של עולם, שעבורו מוסר היהודי את נפשו. ואולם, ברצח היהודים בשואה לא התקיימו התנאים שבהם יש משמעות למוות כמעשה של קידוש השם:

(1) בחירה: לא ניתנה הבחירה בין מוות כיהודי לבין חיים כגוי. ממילא אין המוות יכול להיות ביטוי של אהבה או נאמנות לה', שהרי הוא בא בכל מקרה.⁴

(2) מודעות: לא היה אפילו פנאי לחשוב על המוות, והוא בא בבהלה ובחטף. האם יש קידוש ה' במצב שכזה?

(3) רצון: מיליוני יהודים היו רחוקים מה' ומתורתו, ואפילו יכלו באופן היפותטי לבחור לקדש את השם או להחליט כך במחשבתם – לא היו עושים זאת, ולא הייתה לכך כל משמעות עבורם.

במקרים שרק מרכיב הבחירה (1) חסר בהם, ייתכן שניתן לדבר על קידוש השם בהליכת יהודים אל מותם בתפילה,

3 נתיבות שלום, קונטרס "ההרצה עליך", ירושלים תשמ"ח (יצא כחוברת בפני עצמה), עמ' 25-28. וכן שאר הציטוטים דלהלן.

4 אמנם במיעוט המקרים ניתן היה להינצל על ידי בריחה למזרח או לכנסייה סגורה, כפי שאכן נעשה בילדים רבים. בהקשר זה מעניין סיפורו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג על יהודי ששכנו הגוי הציע לקחת את בנותיו ולגדלן, אך הוא סירב כי לא יכול לשאת את המחשבה שבנותיו יגדלו כגויות, ואף לא היה מוכן לשמוע את דעתו ההלכתית של האדמו"ר בעניין. כעבור שנים – סיים האדמו"ר את סיפורו – פגש את היהודי הזה בלונדון, והלה סיפר לו ששלוש בנותיו ניצלו.

קיבל את משמעותו בשדה היסטורי אחר, בו היה העימות בין ישראל לצריו עימות דתי, ומכאן נגזרו האידאליים שלו. אולי מוטב היה לדבר על ניסיון פנימי של האמונה או של האהבה. כמובן, השימוש במושג "קידוש השם", יש בו מעט נחמה, משום שהוא טוען משמעות ידועה במציאות המעורפלת והאבסורדית. אלא שגם הרב דסלר יודה כי תיאור המוות בשואה כקידוש השם, ולו בלב בלבד, אינו הולם אלא את מיעוט המקרים, ואפילו יהא זה מיעוט ניכר; רוב היהודים מתו בחטף, ללא יישוב הדעת, כדברי הרבי מסלונים, ומחציתם, אם לא למעלה מזה, לא היו כלל יהודים מאמינים או שומרי מצווה, מה שמחדד ומעצים עוד יותר את תחושת הריקנות אל מול מותם.

ג. קידוש השם של היחיד ושל הכלל

בדבריו מנסה האדמו"ר מסלונים לתת משמעות גם למותם של מיליוני יהודים שמוותם בא עליהם בחטף, ללא כל כוונה דתית, ולו היפותטית. האדמו"ר מציע לחשוב על קידוש השם במונחים לאומיים, ולא רק במונחים אישיים. לשם כך הוא נזקק לפירושו השנון של רבי זושא לדבריו של רבי פינחס בן יאיר לרבנו הקדוש:

ויש לומר בזה, על פי הסיפור מהרב הקדוש ר' זושא זי"ע, שנתקשה בדברי התוספות במסכת חולין (ז:): על מאמר הגמרא שם: ישראל קדושים הם, יש רוצה ואין לו ויש שיש לו ואינו רוצה. ומאמר זה תמוה: בשלמא זה שרוצה ואין לו שפיר נקרא קדוש, כיון שרוצה לתת ומה יעשה שאין לו, אבל זה שיש לו ואינו רוצה – מדוע נקרא קדוש?! וכתבו על זה התוספות בד"ה ויש שיש לו ואינו רוצה: ואפילו הכי איקרו קדושים, שמזמן את חבירו לאכול מפני הבושת. ונתקשה הרה"ק ר' זושא בדברי התוספות, דמה בכך שנותן, אם כל נתינתו היא מפני הבושה, הרי גם אצל אומות העולם מצינו שנותנים לפעמים מפני הבושה, ומדוע נקרא קדוש על ידי זה? ונגלה אליו בעל התוספות וביאר לו כונת המאמר ישראל קדושים הם, דהיינו שישראל בהתכללותם יחד קדושים הם, כי בכל מצוה יש גוף ונשמה, גוף המצוה הוא מה שבפועל מזמין את חבירו לאכול אצלו, ונשמת המצוה היא הרצון הטוב שרוצה להזמין את חבירו, וכל חלק בפני עצמו עדיין אין זה המצוה בשלימות, וזהו פירוש ישראל קדושים הם, כאשר הם מצטרפים יחדיו קדושים הם: זה רוצה ואין לו, ומרצונו הטוב נבראת נשמת המצוה, וזה יש לו ואינו רוצה, ואפילו הכי מזמן את חבירו לאכול אצלו מפני הבושה, מזה נברא גוף המצוה, וכאשר מתאחדים יהודים אלו יחד, נעשה מזה ישראל קדושים הם, בשלמות, שיחדיו פעלו המצוה בשלמות בגוף ונשמה. וזהו כח האחדות הנמצא רק בישראל, שנהיה צרוף מכמה יהודים יחד, מה שאין כן באומות העולם שאין בהם כח האחדות, לא שייך אצלם ענין הצרוף הזה.

בקריאת שמע, במחשבה טהורה ובגאווה על היותם יהודים ועבדי ה'. אופייני תיאורו של הרב דסלר למותם של קדושי קלם וקובנה, שאמנם לא בחרו במותם, אך הפכו את דרכם האחרונה למעשה רב-הוד של קידוש השם:

עמוקים המה דרכי אמת, עמוקים מאד, מי ימצאם, ועל כן לא ידעום רבים, אלא יחידי סגולה, אנשי אמת.

רבים שאלו ותמהו, מה בצע במיתות הללו? אם מתוך גזירת השמד מתו, ומסרו נפשם על קדושת שמו, הלא דבר הוא. אבל הרוצחים הללו לא לאמונה דרשו, אלא להשמיד להרג ולאבד כמאמין כמומר, ולהמית את כולם על שנוולדו יהודים, וכי מה ענין יש בזה? הן גם האפשרות לקדש את שמו ית' לא ניתנה להרוגים! ואם כן על מה ולמה? תמיהה רבת...

אבל אנשי האמת המה ידעו פשר דבר. לא ניסיון של שמד היה המכוון, ולא לקדש שם שמים לעיני העמים. אלא... דבר הקשה ממנו, קשה מכל... עבודה כבירה שאין דוגמתה... הנסיון היה לברר מי הוא זה אשר אמיתי הוא בלב, מי הוא זה אשר יקדש את ה' בתוך לבב עצמו, ויהפוך את לבבו כולו אליו ית' מבלי השאר כלום, ואשר ישמח באמת ביסורי מות האיומים... שמחה שלמה של אושר הדבקות. הן, זוהי התכלית היותר עליונה, זוהי... עבודת חבלי משיח. גם תנאים ואמורים קדושי עליון פחד לבבם אולי לא יצאו ידי חובתם בעבודת חבלי משיח, ועל כן התפללו 'ייתי' – המשיח – ולא אחמיניה' (עיין מהר"ל שפירש כן). ובדורנו החלש הזה, גדולינו ואנשי האמת השיגו אמת זו, ויעמדו בנסיון הנורא אשר ניסם ה' בו, וכה דבקו בשכינה בטהרה ובאמת...

שעת בירור היא חבלי משיח, אשר יברר ה' לו אחד מעיר ושתיים במשפחה אשר לו המה באמת. אשר עבורם העולמות נבראו, ואשר להם ינחיל חיי אמת, ואושר נצחי חלקם (מכתב מאלה, עמ' 348).

בפסקה זו מחדש הרב דסלר מושג חדש: "קידוש השם שבלב". אמנם כלפי חוץ המוות הוא חסר משמעות: וכי איזו משמעות יש במעשה שאין בו רצון ובחירה? אבל – מטעים הרב דסלר – מה הייתה התודעה שליוותה את ההולך אל תאי הגזים או אל בורות הירי בדרכו האחרונה? האם הצדיק עליו את הדין? האם הלך ואהבת ה' עוד מתעצמת בלבו? זהו מבחן פנימי, חסר כל סממן של גבורה, נעדר את ההרואיקה של קידוש השם המופגן, את הסיפוק שבניצחון; אין בו אלא האמת הפנימית שבלב. ומשום כך, מסביר הרב דסלר, נעלה הוא אפילו יותר מקידוש השם הקלסי.

הרב דסלר מעניק כאן משמעות למוות שבקטגוריות המסורתיות הוא חסר משמעות, על ידי פירוש חדש של ערך קידוש השם. האם זהו פירוש מתקבל על הדעת? ייתכן שעדיף היה להניח למושג הקדום של קידוש השם, שוודאי

השם בלא מחשבה וכוונה, עם כל אלו שמקבלים על עצמם קידוש השם, וכדאיתא ב'בית אברהם' שיהודי שמקבל על עצמו ליהרג על קידוש השם נחשב לו בעלמא דקשוט כאילו קיים זאת, ובהצטרפותם יחד ישראל קדושים הם, שהמעשה של האחד והמחשבה של השני מתקשרים יחד להיות קידוש השם באופן הנשגב ביותר.

השואה היא, אם כן, מעשה של קידוש השם קולקטיבי של כנסת ישראל לדורותיה. אהבת ה', ששיאה הוא קידוש השם, באה לידי ביטוי מעשי רק כשיהודי נתבע למסור את נפשו ממש – דבר שעל נכונותו לעשותו מצהירים אנו פעמיים בכל יום, בקראנו בקריאת שמע. וכדברי ר' אלימלך מליז'נסק (כפי שהועתק בצעטיל קטן משמו), שבשעת אמירת פסוקי "שמע ישראל... ואהבת", ידמה כל יהודי כאילו מדורה גדולה לפניו, ועוד מעט קט יקפוץ אל תוכה, ויאמר לעצמו: "הנה אני מוכן ליכנס פנימה ולישרף באש מרוב אהבתי לה' יתברך".



האדמו"ר בעל "נתיבות שלום" בל"ג בעומר

השואה היא מדורה קוסמית. משרפות אושוויץ וטרבלינקה הן האש הנצחית שיהודי חייב לקפוץ לתוכה כדי לממש את אמונתו בה' יתברך ואהבתו לו. לא לכל יהודי שהתכוון כל ימיו בקריאת שמע לקידוש השם נקרתה ההזדמנות לממש את כוונתו זו; ולא כל יהודי קורא את שמע או מתכוון באמת לאהוב את ה' "אפילו הוא נוטל את נפשו". חיבור הלב והמעשה – קידוש השם ברצון בלבד עם מסירת הנפש בפועל – חיבור זה מתרחש בשואה. דווקא משום שזהו מוות לאומי, ולא אישי; דווקא משום שאין הבחנה בין צדיק לרשע, בין מאמין לכופר, בין עובד ה' לאשר לא עבדו; דווקא בגלל אופייה הטוטלי ובגלל העדר הבחירה – דווקא בגלל כל אלו, יש לשואה משמעות מיוחדת כמעמד לאומי מטרה של קידוש השם. בשואה מסרה כביכול כנסת ישראל את עצמה כאישיות על קדושת השם, וממילא זכה כל יהודי ויהודי להיות חלק מהוויה הייחודית זו. דווקא בגלל מאפייניה הייחודיים הנוראים, ניתן לראות בשואה מעין התכה של אבריה השונים של האומה זה עם זה, עד כדי התאחדות והשלמה רוחנית.

עדיין עומדות בפנינו שתי שאלות יסודיות בהבנת פרשה סתומה זו של השואה באספקלריה של קידוש השם. הראשונה: מדוע באמת יש חשיבות מיוחדת לכך שכלל ישראל יהיו שותפים לקידוש השם דווקא – למסירות הנפש – יותר מאשר לשאר מצוות או מעשים טובים?

בדברי ר' זושא נמצא מבט מעמיק על המשמעות של קיום מצווה ועל היחס בין הממד הפרטי והממד הלאומי שלו. ידועה מחלוקת האמוראים אם "מצוות צריכות כוונה" (ראש השנה כז ע"ב). להלכה (וודאי שבחסידות זוהי הלכה למעשה) פסקו: צריכות כוונה. לאמור: מצווה מקבלת את משמעותה בהצטרף הרצון לעשותה עם המעשה עצמו. מדרגה נמוכה יותר היא קיום מצווה בלא רצון לעשותה – שלא לשמה או בכפייה; ולאידך גיסא, ייתכן שיהודי רוצה לקיים מצווה ואינו יכול. בממד הפרטי ודאי יש ערך למצב השני, מפני שהרצון הטוב לקיים מצווה ראוי להערכה גם אם בפועל אין היכולת להגשימו. קשה יותר להבין איזו מעלה יש בקיום בפועל של מצווה ללא רצון וכוונה לקיימה. ר' זושא הסביר שאכן במבט פרטי, מעשה שלא קדם לו רצון, אין לו ערך. אלא שבעם ישראל יש חשיבות גם למבט הכללי, הרואה את כל היחידים כאברים שונים של אורגניזם אחד. מנקודת המבט הכללית, יהודי הנותן צדקה (למשל) שלא מרצון הוא בבחינת יד, והרוצה ליתן ואינו יכול – בבחינת לב; כאשר מדובר באישיות אחת, מובן שלחיבור הלב והיד יש חשיבות רבה.

במונחים חברתיים, היד מציעה ללב את מעשיה, והלב ליד – את הרצון שבו, ומתוך כך צומחת שלמות, הממלאת את כל הצדדים. האדמו"ר מסלונים מציע לחשוב על קידוש השם בשואה במונחים כאלה, אלא שבנידון זה, האישיות העומדת מולנו אינה יהודי בודד, ואף לא הציבור ההווה כולו, כי אם כנסת ישראל לדורותיה. הסתכלות שכזו משחררת אותנו מן המועקה בדבר חוסר המשמעות של המוות הפרטי, וממלאת אותו במשמעות חדשה:

ועל פי זה נוכל להבין גם בנוגע לענין קידוש השם של הקדושים, אם כי אין ספק שהיו מהם הרבה מאד שמסרו נפשם על קדוש ה' בשמחה באהבה וברצון, ועליהם ודאי ראויים הדברים שאמרו חז"ל שאין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם (בבא בתרא י"ב), ואין כל בריה היינו שגם צדיקים קדושים וטהורים אינם יכולים לעמוד במחיצתם, ואצלם נתקיים גם הנשמה של מצות קידוש השם וגם המעשה בפועל. אך גם אלו שנהרגו פשוט מפני שלא היתה להם ברירה, ולא היתה להם כוונה של קידוש השם, הרי בפועל הרגו אותם, ונעשה בגופם המעשה של קידוש השם, מכיון שנהרגו רק מחמת היותם יהודים. והנה יהודי כאשר קורא פסוק ראשון של קריאת שמע 'שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד', הוא משתדל לכוון שהוא מוכן ליהרג על קידוש השם, כל אחד לפי ערכו שחננו השי"ת, וכלשונו הק' של הרשב"א (ש"ת ח"ה ס"ה): 'כי עליך הורגנו כל היום' (תהילים מ"ד, כג) – וכי אפשר ליהרג בכל יום? אלא שבכל יום שאנו קוראים בקריאת שמע 'ובכל נפשך' ומסכימים על כך, הרי הוא כאלו הורגנו באותה שעה עליו יתברך, כי כל המסכים על זה כאילו עשאו. אכן אפילו מי שמגיע לרצון האמיתי אין לו אלא רצון בלבד, ורק יחדיו ישראל קדושים הם, בדרגת 'קדושים' – אלו שנהרגו בפועל על קידוש

ויש להוסיף עוד בזה, על יסור מאמר הבעל שם טוב הק' ז"ע שתכלית הבריאה היא לבל ידח ממנו נדח, וכל אלו היהודים שנהרגו על קידוש השם, שלא ידעו כלל למה הם הולכים ולא היתה להם ברירה להינצל, והיו מהם באלו שהיו מנותקים לגמרי מיהדות, אצל כל אלו היה זה בבחינת לבל ידח ממנו נדח, שע"י שנהרגו על קידוש השם הביאו תיקון לכל כלל ישראל בהצטרפות המחשבות הטובות עם המעשה הטוב, ועל ידי זה היתה גם להנדחים עלייה, שהצטרפו במעשה לקיים קידוש השם, ועל ידי זה לקרב את התיקון הגמור בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו.

דווקא בדורות בהם הגיעה היהדות לשפל המדרגה, רצתה ההשגחה העליונה להעלות את כלל ישראל למדרגה הנישאה של מקדשי ה'. והיא הנותנת: הרי יהודים שפרשו מדרך האמונה והתורה, אין להם זכויות מצד רצונם – ואיך יזכו להיכלל עם כנסת ישראל לדורותיה? כיצד תהיינה נשמותיהם טהורות ומוכנות לגאולה?

זאת ועוד. האדמו"ר מזכיר כאן את תורתו הידועה של הבעל שם טוב, שיסודה עוד באר"י הקדוש, ולפיה תכלית העשייה הרוחנית בהיסטוריה היא להעלות את ניצוצות הא-לוהות שאבדו עם שבירת הכלים. הדגש המיוחד בדרשתו כאן, כדברי הבעש"ט, הוא על תיקון נשמות ישראל שיש בהן ניצוצות של קדושה, אך הן שבויים בקליפות, קרי: בתאוות, בתרבות זרה או בשקר. לפי דברי הבעש"ט באיגרתו לגיסו שבחברון, ר' גרשון מקיטוב, זוהי תכלית פעולתו של הבעש"ט, ושל החסידות בכלל. וכאשר תתקנה כל הנשמות – או אז יוכל המשיח לגאול את ישראל, וכפי שהשיב המשיח בעת עליית נשמתו של הבעש"ט לשאלתו הידועה "אימתי קאתי מר":

ושאלתי פי משיח: אימת אתי מר [=אימתי יבוא אדוני. ת"ג]? והשיב לי: בזאת תדע, **בעת שיתפרסם לימודך ויתגלה בעולם, ויפוצו מעיינותיך חוצה מה שלמדתי אותך והשגת, ויוכלו גם הם לעשות ייחודים ועליות כמוך, ואז יכלו כל הקליפות ויהיה עת רצון וישועה. ותמהתי על זה, והיה לי צער גדול באריכות הזמן כל כך: מתי אפשר זה להיות? אך מה שלמדתי בהיותי שם, שלושה דברים סגולות, ושלושה שמות הקדושים. והם בנקל ללמוד ולפרש. ונתקרב דעתי, וחשבתי: אפשר על ידי זה יוכלו גם כן אנשי גילי לבוא למדרגה ובחינה כמותי... דהיינו בהיותם יכולים להעלות נשמות בשמים וילמדו וישיגו כמוני** (איגרת הבעש"ט לגיסו ר' גרשון מקיטוב, שנת תק"ז).⁵

רמזי הדברים ותכלית פעולת הבעש"ט כפי העולה באיגרת זו צריכים דיון מעמיק. אך מכל מקום, תיקון הנשמות הוא מטרה מרכזית בהפצת דרך החסידות על ידי הבעש"ט, ובו תולה המשיח את בואו.

והשנייה: מדוע דווקא בדורות אלו, בזמן הזה? האם קידוש ה' הקולקטיבי בדורנו מלמד על ייחודה של התקופה?

נתבונן בתשובתו של הרבי מסלונים על השאלה הראשונה:

ועל פי הדברים האלה נוכל להבין במקצת את הפרשה הסתומה של השואה. שענין היסורים של חבלי משיח שצריכים לעבור קודם ביאת המשיח הוא כי להגיע לתיקון הגמור צריך שתהי' מסירות נפש של כלל ישראל, ויתקיים 'אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח', כדאיתא בתורת כהנים הנזכר: שלא הוצאתי אתכם מארץ מצרים רק בתנאי שתמסרו נפשכם על קידוש השם. לכן צריך להיות ענין זה קודם התיקון הגמור, כי זהו עצם התנאי שישראל יהיו העם הנבחר, שצריכים ליהרג על קידוש השם. וכיון שאנו עומדים כבר קודם ביאת המשיח, אם אמנם הי' ענין קידוש השם בכל המחשבות והכוונות, אך בפועל ממש זה עוד לא הי' עד החורבן הגדול והנורא עם כל הקדושים שנהרגו בו, שעל ידי זה ישראל כולו מוסר נפשו כאחד על קידוש השם, – כלשון הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ה ה"א) – ש'כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה'. וזוהי ההכנה הראויה של חבלי משיח האמיתיים שהם ההקדמה לביאת המשיח, שתכליתם היא שכל בית ישראל יקימו את מצוות קידוש השם.

יציאת מצרים מקבלת את משמעותה מתוך הרצון של כלל ישראל למסור את נפשם על קדושת השם. מדוע? הקב"ה גאל אותנו כדי לבוא אתנו בברית. ברית משמעה ייחוד וקידוש, לאמור: ביטול כל הקשרים האחרים, והפיכת הקשר שבין שני בעלי הברית למוחלט. הברית עם הקב"ה משמעה ביטול הזיקה לכל אלוהות אחרת, לכל תרבות אחרת, ובמובן השלם – גם לכל תופעה או דבר אחר, שהרי "אין עוד מלבדו", וממילא רק הוויתור המוחלט, על הכול, הוא מימוש מלא של הברית. מסירות הנפש איננה רק ריכוז של רצון ואומץ לב שבעת משבר קיצוני, אלא היא מהות הברית. בהתכוונו למסור את נפשו אומר היהודי לקב"ה: אין לי שום דבר מבלעדיך! אחרי הצהרה זו, מקבלים החיים משמעות אחרת. לכל דבר אחר נייחס רק חשיבות חלקית, המותנית בשאלה: האם יכול הוא להיות חלק מהברית עם ה'? האם אפשר למסור את הדבר הזה, את ההנאה הזו, את הפעולה הזו, לרשב"ע? מכאן שמסירות הנפש הלאומית על קדושת שמו איננה בדיעבד, וגם איננה לוקסוס, אלא היא תמצית הברית שבין ישראל לה', וממילא היא מצדיקה רטרואקטיבית את גאולת מצרים, ולהבא – את הגאולה העתידה.

ד. תיקון הנשמות בעקבתא דמשיחא

מעתה נותר לנו להבין: למה דווקא עכשיו, בדור הזה? מדוע אין להשגחה העליונה 'סבלנות' לחכות לתשובת ישראל, ולגאול אותנו בנהורא ולא בחשוכא? הבה נתבונן עתה בחלק האחרון של דברי האדמו"ר מסלונים:

5 על פי: מור אלטשולר, הסוד המשיחי של החסידות, חיפה תשס"ב, עמ' 240-245.

כמה דורות אחרי הופעת הבעש"ט פשטה ההשכלה בישראל, ועמה – המינוח וההתבוללות. לא זו בלבד שהחסידות לא הצליחה להאיר את אורה על כלל ישראל, אלא שרוב מניין ובניין בישראל פרשו מה' ומתורתו. והרי תכלית הגאולה היא "לבלתי יידח ממנו נידח" (על פי שמ"ב י"ד, יד), דהיינו: שלא יישארו ניצוצות שאינם גאולים משביים – שלא תיוותרנה נשמות או חלקי נשמות שאינם מצטרפים לגאולה עם כלל ישראל בגלל ריחוקם מהקדושה! מה שלא עלה בידי החסידות לעשות בדרך של תיקון, באהבה וברחמים, התרחש בשואה מתוך חורבן ודין. השואה היא הופעה כללית של דין, שיש לו משמעות תכליתית: תיקון נשמות ישראל כולן על ידי מסירת נפשם על קדושת השם, ואפילו שלא מדעתן, בעצם זה שנידונו ונרצחו כיהודים. ודוק: השואה אינה עונש על הכפירה אלא תיקון לה. יתרה מזאת: אין היא באה בגלל סיבה (חטא), אלא לשם תכלית (קידוש השם ותיקון הנשמות).

לפי דבריו אלו של הרבי מסלונים, מובן שאנו קרובים מאוד להופעתו של משיח. אך מה עוד צריך לקרות או להיות? וכלום אמנם כך הם פני הדברים? מדוע לא בטלה הכפירה מן העולם? מדוע נמשך הזמן? מה המשמעות של תקומת ישראל בארץ ישראל אחרי השואה? לעת עתה נותיר את כל השאלות הללו פתוחות; באחד השיעורים הבאים נדון בהן בע"ה על פי משנתו של האדמו"ר. את שיעורנו זה נסיים בדבריו על תפילת אב הרחמים ועל משמעות הזיכרון של מקדשי ה' בכל הדורות, ובשואה בפרט:

ולאור הדברים יש משמעות מיוחדת בהעלאת זכרון הקדושים, כמו שתקנו בכל שבת את תפילת אב הרחמים, וכמו שמתפללים באמירת יזכור על אלו שנהרגו ונשחטו על קידוש השם, שענינו להתקשר ולהתכלל אתם יחד בבחינת ישראל קדושים הם, ולהרים את כל עניני קידוש השם במחשבה לקידוש השם בפועל של הקדושים. שכל המחשבות הקדושות מצטרפים להם, וביחד הרי זה קידוש השם בשלימות, והקשר עם כל הקדושים הוא קשר המביא רוב ברכה, שעל ידי זה תגן עליו הקדושה והטהרה.

*	*****	*
*	כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז	*
*	*****	*
*		*
*	בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון	*
*	http://www.etzion.org.il/vbm	האתר בעברית:
*	http://www.vbm-torah.org	האתר באנגלית:
*		*
*	משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5	*
*	office@etzion.org.il	דוא"ל:
*	*****	*

שיעור 13: זיכרון השואה בהגותו של האדמו"ר מסלונים בעל "נתיבות שלום"

את עומק הכאב הצורב בלבב פנימה. דלה מדי היא השפה האנושית מכדי לבטא נכונה את מלוא האכזריות הלא-טבעית שהוכיחה המפלצת בצורת אדם, או לתאר את גודל האבידה של חיי דור שלם והווי יחיד במינו, שנכחד מעל פני האדמה. לבו ומוחו של האדם אינם מסוגלים לתפוס מה התרחש כאן, אין שום ביטוי לכך, כי הרגשות האנושיים הטבעיים הם אפסיים מדי בשביל להרגיש כאב בעל היקף ועומק איום כזה. רק הדומיה האילמת, כדבר שנאמר 'ידום אהרן' (ויקרא י', א), היא המבטאת את מחץ לבנו הרבה יותר מכל שאר הביטויים, שאינם הולמים ואינם מהווים את הביטוי הנכון כגון דא.

רק מקונן כירמיהו, נביא ה', מסוגל היה לתת מבע לכאבו של כלל-ישראל בהתרגש עליו פורענות חורבן בית-המקדש, וכדבריו: 'מי יתן ראשי מים ועיני מקור דמעה ואבכה את חללי בת עמי' (ירמיהו ח', כג). הדמעה הטבעית, המוגבלת, שבשר ודם מזיל מעיניו אינה מתאימה כדי לבכות את חללי בת עמי. היה צורך בבריאה חדשה, במקור דמעה, כדי לקונן בצורה נכונה והולמת על בית ישראל ועל עם ה' כי נפלו בחרב (קונטרס ההרואה עליך, עמ' 18; ההדגשה במקור).

הרש"נ שם כאן 'על השולחן' את בעיית החלל בהנצחת השואה ביהדות החרדית. הוא מודה בקיומו של החלל, ואין הוא תולה את השאלה במקורות חיצוניים, ציוניים וכדומה. אדרבה, תגובה דתית ראויה לפורענות זו צריכה הייתה להיות קביעת יום זיכרון, תענית, וקנינות ותפילות מיוחדות, כפי שאכן תיקנו גדולי ישראל בעקבות פורענויות קודמות. הרי ספרי הקנינות והסליחות שלנו מלאים בקנינות ובתפילות שחוברו בעקבות מסעי הצלב, גזרות ת"ח ות"ט, וכמובן, לוח השנה שלנו מציין בתענית את החורבנות העיקריים. העדר ציון או תגובה כלשהי לשואה, שעלתה על כל הפורענויות בנוראותיה, כפי שמודה האדמו"ר – האין הוא אפוא בבחינת כישלון וחיסרון דתי?

עמדת החזון אי"ש

החזון אי"ש (להלן: חז"א) נשאל אף הוא בדבר קביעת תענית לזיכרון השואה. וכך השיב:

עניני ההלכה קבועים הם על פי התורה, שעיקרן בכתב ופירושן בתורה שבע"פ, ואף נביא אין רשאי לחדש עד שמצאו להן סמך בתורה, וכשם שהגרעון בכלל נליזה מהתורה, כך ההוספה על מצות התורה נליזה מהתורה וכו', כן קביעת תענית לדורות הוא בכלל מצוה דרבנן, ומה שיש בידינו הוא מזמן שהיתה עדיין נבואה, ואיך נעזי פנינו דור שטוב לו

בשיעור זה נמשיך לקרוא בקונטרס "ההרואה עליך" של האדמו"ר בעל "נתיבות שלום" מסלונים. נייחד את דיוננו לשאלת זיכרון השואה בכלל, ובתרבות החרדית בפרט.

החובה של זיכרון השואה

בשיעור הפתיחה כבר הערנו על השאלה העקרונית של זיכרון השואה והנצחתה בציבור החרדי. כידוע, הציבור החרדי אינו מציין את ימי השואה בכ"ז בניסן ובעשרה בטבת – לא רק בגלל אי-ההתאמה של התאריך, אלא גם משתי סיבות עיקריות נוספות:

1. כפירה בסמכויות המדינה והרבנות לקבוע מועדי זיכרון.
2. התנגדות לאופי היום, למהות הזיכרון ולדרכי ההנצחה.

קהילות חסידיות רבות מקיימות יום זיכרון פנימי, אף שאין מנהג אחיד בעניין זה. בסלונים יום הזיכרון השנתי הוא ו' במרחשוון, יום הירצחו של האדמו"ר הצעיר מסלונים-ברנוביץ'. ביום היארצייט מתכנסים החסידים לתפילה ולזיכרון, ובמרכז ההתכנסות נושא האדמו"ר דברים לזיכרון השואה ולמשמעותה, שפרקי קונטרס "ההרואה עליך" הם מתנודתם. כיצד, אם כן, התמודד האדמו"ר רש"נ ברזובסקי, בעל "נתיבות שלום" (להלן: רש"נ), עם בעיית הזיכרון?

אם לא היה בידינו לעשות מה נגד צורת הכחדתם מארץ החיים, הנה מה מאד ידאב הלב על כי גם אחרי החורבן הגדול לא התקינו להם זכר לימים הבאים במספר ונהי, כדרך שהתקינו גדולי ישראל אחרי גזירות השנים ת"ח-ת"ט – אם כי באופן יחסי היו אז ממדי האסון קטנים במדה רבה – את יום כ' בסיון לצום ולאמירת סליחות, או כדרך שחיברו קינות על גזירות ימי הביניים ומסעי-הצלב, על קהלות מגנצה ורמיזה ואשפירא שקידשו את השם, ולמעלה בקודש על עשרה הרוגי מלכות – וכאשר כל יהודי יושב על הקרקע בתשעה-באב ומקונן על חורבן בית המקדש שופך הוא דמעות כמים גם על הגזירות הללו וכה נשאר זכרונם חי וקיים בעם ישראל. במה נשתנה איפוא, גזירות השואה מכל גזירה, והלא בלי ספק היה מן הראוי לתקן גם אחריהם יום תענית וקנינות?

אכן, המתבונן בתמונה הכללית רואה שוב כי אין זה מקרה, אלא כך הוא רצון ההשגחה העליונה, כי דוקא משום שהיקף האסון הוא כה איום ונורא, ששה מיליון יהודים – ובתוכם למעלה ממיליון ילדים זכים ועוללים – שניספו בכל מיני מיתות משונות ואכזריות, דבר שלא נשמע כמותו מיום שנברא האדם בצלם, דוקא בגין נוראות הטרדיה אין בנמצא שום מלה מתאימה אשר תוכל להביע

התפיסה הפשוטה והמובנת מאליה היא שללא ימים מיוחדים, טקסים ומאמץ פוזיטיבי לזכור – הכול יישכח. גם אם יש אמת בכך שכל טקס עלול לתרום לבנליזציה, אין לנו בררה אחרת.

כהגנה מפני סכנת הבנליזציה, מנסה החברה הישראלית להתמודד עמה על ידי ייחודם של הטקסים. ובנקודה זו בדיוק עומד לחברה הציונית-מודרנית לוקסוס שאין לחברה החרדית. העדר המחויבות המסורתית לתבניות טקסיות מאפשר לברוא טקסים חדשים, המיועדים בדיוק לשמו של הזיכרון אותו אנו מבקשים: הטקס הממלכתי ביד ושם, מצעד החיים עם הצרמוניאליות הצבאית והמדינית, קריאת השמות, סיפור הסיפורים והשירה – כל אלה מנסים להבטיח גם את עצם הזיכרון וגם את ייחודו.

תבנית חדשה של טקסים אינה רק שאלה של תרבות טקסית. היא משקפת בדרך כלל גם הקשר חדש של משמעות. ואמנם, התרבות הציונית חפצה להעניק לזיכרון השואה צביון ייחודי ושונה. יש לה כוונה ברורה להדגיש את הניגוד בין מציאות החיים במדינת ישראל, המגנה על שלום היהודים בכל העולם, לבין הקיום הכנוע וחסר האונים של היהודים בגולה בכלל ובשואה בפרט. יש לה עניין לנתק את המשמעות הפרטית של המוות בשואה מתפיסת המוות בשרשרת הדורות היהודית, קרי: ממסורת צידוק הדין או קידוש השם. ממילא יש לה עניין גם בהבלטת קידוש החיים על חשבון קידוש השם הקלסי, ובהעלאת הגבורה על נס כחלק מאתוס המאבק הציוני. עצם הזיכרון ותוכנו הייחודי מהווים נדבך מרכזי באתוס הציוני והכרה בחשיבות קיומה של המדינה. מובלט גם הפער בין אישיותו של הישראלי הזוכר לזו של היהודי הנזכר. הזיכרון קשור בעיקר ברגשות של רחמים, חמלה וצער עמוק, אבל אין בו רגש של הזדהות.²

הזיכרון החרדי

בחינת הזיכרון הדתי-חרדי תיתן תמונת ראי של מה שהצגנו זה עתה. תבניות הזיכרון הדתיות הן נתונות, ולא רק בגלל אילוצים הלכתיים או מסורתיים; מעצם מהותה מכפיפה הדת את הזמני לנצחי, ורואה את האירוע הבודד בהקשר של העיקרון או של המשמעות הכללית. אמירת הקדיש כמרכיב בזיכרון אינה רק אילוף או הלכה שיש לקיים; מטרתה לקיים מעמד של צידוק הדין כלפי כל סבל או חורבן. הנוהג הסטנדרטי של אמירת סליחות בימי התענית הוא תבנית טקסית המקשרת כל זיכרון של פורענות לצורך לחזור בתשובה על חטאינו, וכמו אמירת תהילים, מפנה את תקוות הישועה כלפי שמיא. הדלקת הנר ואמירת א-ל מלא רחמים או משניות מבטאות את אמונתנו שהסבל בעולם הזה אינו סוף הסיפור, ואת דאגתנו לנשמה בעולם העליון.

² כידוע, עם קום המדינה חשו ניצולי השואה דחויים ומואשמים, כאילו הם ושאר אחינו בני ישראל 'הלכו כצאן לטבח' – ביטוי שהוזכר בנימה שלילית. ממילא הייתה לחברה הישראלית בעיה גדולה עם זיכרון השואה כמות שהיא. במובן זה עבר הזיכרון הישראלי התפתחות חיוניות רבות, והתיאור שלמעלה מתייחס כבר לזיכרון המעודכן, האמפתי יותר והפחות שיפוטי.

השתיקה – להרהר כזאת לקבוע דברים לדורות, והרי ההצעה הזאת מעידה עלינו כמתכחשים בכל חטאתינו ושפלינו, בזמן שאנו מלוכלכים בעוונותינו ובפשעינו, דלים ורקים מן התורה וערומים ממצוות, אל נא נעבור לגדולות ממנו, נחפשה דרכינו ונשובה, וזוהי חובתנו כמו שנאמר 'הלא זה צום' וגו' (ישעיהו ב"ח, ו) (חזון אי"ש סי' צ"ז).

לכאורה נובע סירובו של החזו"א לקבוע תענית מסיבות הלכתיות פורמליות: אין לנו סמכות לתקן תקנות חדשות. ברם, בהמשך דבריו עולה התנגדות עמוקה יותר: עצם ההווה אמינא לתקן תענית מעידה על אי-הבנה של הסיטואציה הרוחנית הירודה בה אנו חיים. מסתבר שהחזו"א ידע היטב על תענית כ' בסיוון שתיקן הב"ח אחרי תקופת הנבואה, אבל דבריו כאן אינם במסגרת תשובה הלכתית מדודה, אלא יש להם משמעות עקרונית יותר: הוא מזהה את הניסיון לתקן יום זיכרון ו/או תענית עם תחושת הביטחון העצמי והתרוממות הרוח של הקמת המדינה, ואולי גם של הרבנות. ואכן, בשו"ת מנחת יצחק ציטט הרב וייס את החזו"א הזה במסגרת פולמוס על קביעת יום העצמאות. לאמור: יש קשר בין קביעת ימי שמחה על המדינה וימי תענית על השואה – וההתנגדות היא גורפת. התקנת תקנות כגון תענית לדורות דורשת רמה של סמכות תורנית והסכמת הכלל המתאימה לימי הנבואה, וודאי אינה מתאימה לדור שחוזה חורבן כמעט מוחלט של יהדות התורה. וזהו ממד העומק שבטענת החזו"א: אחת התוצאות הנוראות של השואה היא חורבן עולם התורה ומנהיגיו; ובאופן פרדוכסלי, קביעת תענית לזכר השואה היא התכחשות למשמעות זו של החורבן, משום שהיא מבטאת תחושה של סמכות וגדלות, המתעלמת משפלותו של עולם התורה לעת הזו. אין בדברי החזו"א ביטוי ישיר לחשיבות הזיכרון או לערך ההנצחה.

השתיקה כתגובה

על רקע תגובת החזו"א יש חשיבות מיוחדת לדברי רש"נ. הרבי מסביר שהעדר ביטוי הלכתי או תפילות מיוחדות נובעים מעצמתו הבלתי-נתפסת של החורבן והכאב שעמו. האילמות והשתיקה הן ביטוי למוגבלותם של כל הכלים והאמצעים ההלכתיים והאנושיים הרגילים לתפוס ולבטא את מה שאירע. קביעת תענית או אמירת קינה, שבסופו של דבר תדמינה לתעניות אחרות ולקינות קדומות, עלולה להיות לבנליזציה של זיכרון של דבר שאסור לו ליהפך בנלי. כל טקס או תקנה ממאגר הטקסים הקיים יהפוך את השואה וזיכרונה לעוד זיכרון אחד מני רבים.

זיכרון השואה הציוני

הבה נתבונן רגע בטענתו של רש"נ ונעמת אותה עם עמדת החברה הישראלית הציונית. המדינה, בשם החברה, קבעה יום זיכרון ועיצבה טקסי זיכרון – כדי לשמר את הזיכרון.

¹ אמנם הרב וולבה, האדמו"ר ר' שלמה מבובוב וכמה אחרים חיברו קינות לשואה, אך הללו לא קנו את מקומן בקנון התפילות.

בעיקר על מנת להבין מה מוטל עלינו לשקם, מהי חובתנו כלפי העבר שהושמד, וכיצד עלינו לחיות כיהודים. כך למשל דרש רש"י באחד מימי הזיכרון:

עיקר דרגתם של בני אותו דור-דעה התבטא בכך, שהיו יהודים בכל מהותם. כי יש לך אדם הנחשב כיהודי מחמת שנולד אצל הורים מזרע ישראל, או מפני שהוא מתנהג כיהודי בכל סדרי חייו, אך יש שהוא יהודי בעצם מהותו ובכל מציאותו. כל רגשותיו השקפותיו ודעותיו הן יהודיות, לבו לב יהודי ודם יהודי טהור מכל הבחינות נוזל בעורקיו, וכלשון הכתוב במגילת אסתר (ב', ה'): 'איש יהודי היה', כל אישיותו היתה יהודית. ומכיון שהיו יהודים טבעיים, היו גם תורתם ותפלתם, מדותיהם ומעשיהם הטובים, טבעיים ולא מלאכותיים. ומאחר שהכל היה טבעי אצלם בתכלית הטבעיות, הרי מעולם הם לא הרגישו כי ראויים המה לאיזו שהיא הערכה והערצה גמול מעשיהם הטובים ולא החזיקו טיבותא לנפשיהו. והנה כדרך שיש הבדל עצום בין הלה שמנהל את עסקיו על-ידי הון עצמי לבין זה שמנהל אפילו מסחרים גדולים אך ההון איננו שלו, כל הממון לקח בהלוואות מאחרים, כל משבר קל עשוי להביאו לידי פשיטת-רגל – כך גם, באין ערך, ההבדל הגדול בין זה שתורתו ועבודת ה' שלו היא טבעית, לבין זה שאין זה אצלו טבעי ממש

(קונטרס ההרצה על"ך, עמ' 22; ההדגשה במקור).⁴

באופן רטרופקטיבי, נראית יהדות הגולה שלפני השואה כיהדות אותנטית בעלת חיים יהודיים מלאים; ושאיתנו היא להנציח את זכרה על ידי חיקוי והליכה בדרכה. הקמת ישיבות וכוללים, לבוש יהודי, קהילות חסידיות בארץ ישראל – כל אלו הם ההנצחה הראויה והאמתית ליהדות שהייתה ואיננה. ובאמת, את פעילותם של רבים ממנהיגי החסידות, כמו גם רבים מראשי הישיבות, הניעה תודעה של רצון לשקם ולהנציח את הקהילות והישיבות שנשמדו בשואה.⁵ הנה כך מתאר רש"י באופן אוטוביוגרפי את תחושותיו בעצם ימי השואה, עת הקים את ישיבת סלונים בארץ ישראל:

הרקע ומצב הענינים מבית ומבחוץ בתקופת בראשית של הישיבה, היה אז בבחינת כי החושך יכסה ארץ, ועל דרך המוזכר בפרשת בראשית, והארץ היה תוהו ובוהו וכו', ימי התקופה ההיא בשנת תש"ב, היו אז בשיא השואה והחורבן הגדול שהומט על עם ישראל, בשיא ההשמדה במחנות וכבשנות, וכל אירופה כאוקיינוס של דם ישראל, באותם הימים החלו להגיע השמועות והידיעות על

לאמור: התבניות הטקסיות מבטאות את השקפת העולם ואת הקטגוריות הדתיות שבהן אנו תופסים את מה שהתרחש – את המוות, החורבן והסבל – ומאפשרות לנו להמשיך להתקיים בתוך סדר דתי מתקבל על הדעת, המקיף גם את החוויה הנוראה של הפורענות האחרונה שאיימה על הסדר הזה ועל משמעותו.

תכליתו של זיכרון השואה

מתוך כך נוכל להבין את המִצָּר שבו נמצא הרש"י, כדוגמה לחלק גדול מן היהדות החרדית. תבניות חדשות של טקס וזיכרון – אין, והן גם אינן לגיטימיות, מסיבות פורמליות ומהותיות גם יחד.³ התבניות הישנות כמובן טובות, אלא שאין בהן די. לא רש"י חושב שצידוק הדין או תשובה מחטאים אינם רלוונטיים יותר; ודאי שעקרונות האמונה נכונים הם ונצחיים. אלא שאין הם מספיקים לתפוס את השואה: גם מפני שמעצם הסטנדרטיות שלהם עלולים הם לטשטש את ייחודיותה, וגם מפני שלגופה של תפיסת השואה – אין היא דומה לפורענויות שקדמו לה. בנקודה זו שונה בוודאי תפיסתו של רש"י מסלונים מתפיסת ההוגים החרדיים שכבר למדנו עליהם. בשיעור השלישי הצגנו את התנגדותו של הרב הוטנר לכינוי "שואה" בגלל מטען הייחודיות והניתוק מהמשמעות המסורתית שהוא נושא עמו; ועמדות דומות הוצגו גם בשם הרב דסלר ואחרים. רש"י אכן סובר שהשואה שונה ומיוחדת מאירועים אחרים, אלא שאין הוא מקבל את הפרשנות הציונית לייחודיות זו, וודאי לא את אופן התגובה הציוני.

כיצד יש להבין את ההצעה "לשתוק"? כידוע, שתיקה יכולה להיות חלק מטקס, כנהוג במגזר הלא-חרדי בשעת הצפירה. אלא שרש"י מדבר על שתיקה מטקס, ולא על שתיקה בטקס. ושתי שאלות מעוררת תגובה זו:

1. כיצד נשמר הזיכרון עצמו ללא טקסים וימי זיכרון המיועדים לשימורו?
2. היש בשתיקה הדוממת, שכאמור אינה טקסית אלא קיומית-חברתית, כדי לבטא את הייחודיות של השואה? וכיצד תבוא זו לידי ביטוי?

התשובה לשאלה הראשונה נוגעת בהבנת מהותו של הזיכרון החסידי-חרדי, בניגוד לזיכרון הציוני. לזיכרון הציוני אופי היסטורי – הוא זוכר תהליכים, עובדות, מספרים, גורמים וכדומה – וזאת מפני שגם הלך שלו היסטורי: "לעולם לא עוד! שוב לא תהיה שואה! נלמד כיצד קרתה, כדי שלא תישנה". הזיכרון החרדי אינו היסטורי אלא פנימי ורוחני. זהו זיכרון של היהדות, של הדמות היהודית, של ההווה הנפשית, ובעיקר: תחושת החיסרון של כל אלה. הזיכרון החרדי אינו מעוניין בהיסטוריה של השואה, מפני שהלקח שלו אינו היסטורי; השואה לא אירעה מפני שלא הגנו על עצמנו, וגם לא יימנע אירוע כמותה ח"ו על ידי הגנה עצמית בלבד. אנו מעוניינים בזיכרון הרוחני והפנימי

⁴ וכן: "ובכגון דא הכוונה להתעמק ולהבין, ואם לא שייך בזה שום תפיסה, אבל לדעת את אשר עשה לך, מה שאיבדנו אנו. כאשר ניתקה בדורנו חוליה שלימה משלשלת הדורות, דור שלם שאבד... ומשמעות הזכירה היא גם במובן של למידה, לילך בעקבותיהם וללמוד דרכיהם" (שם, עמ' 7-8).

⁵ כך למשל הקים הרב כהנמן את ישיבת פוניבז', האדמו"ר מוויז'ניץ את קרית ויז'ניץ, ועוד אינספור דוגמות.

³ ודוק: החז"א התנגד לעצם האפשרות לחדש, מטעמי סמכות; כאן אני מבקש להצביע רק על העדר האפשרות ליצור תבנית חדשה.

נמצא ניסיון להסביר ולהבין אותה בתבניות רעיוניות שונות מתבנית 'הגמול', כלומר: ברור לנו שאין כאן רק עונש או קידוש השם קלסי – וכפי שראינו בשיעור הקודם.

נחתום במילותיו הנרגשות של רש"י עוד בשנת תש"ג, כשנודע היקף החורבן וחורבן ברנוביץ', על אודות השתיקה:

כל אחד מאתנו במסתרים תבכה נפשו, ונתכנסנו לתת בטוי לכאב הזה ולהביע בחיבור הלבבות את הצער האיום והמשותף. אמנם על דא כתיב 'והמשכיל בעת ההיא ידום' (עמוס ה', יג), כי עוד לא נבראה הדמעה הזאת ועוד אין ביטוי כזה, שיהלמו את האסון הגדול, את נוראות הטרגדיה בשחיטת רוב האומה, הכוחות הטובים ביותר שבעם, גאוני וצדיקי ישראל על הישיבות ותלמידיהם, ובמצב כזה שייך רק כמו שכתוב באוהבי איוב 'וישבו אתו שבעת ימים ושבעת לילות ואין דבר דבר כי גדול הכאב' (איוב ב', יג), וכמ"ש ביחזקאל (כ"ד, טו-כד) שהקב"ה אמר לנביא, הנני לוקח עיניכם וכו' ולא תעשו אבילות, ופירש"י על זה: בשביל שאין מנחמים שכולכם אבלים. וכל זה נתקיים בנו, אך אפשר לפרש עוד שלא תעשו אבילות, משום שאין אבילות מתאימה והולמת לחורבן הנורא הזה.

עוד מרומז בפסוק והמשכיל בעת ההיא ידום, שאינו יכול להתחזק ולחזק, על פי מה שמפרש בספר יערות דבש על המובא ביחזקאל (כ"א, יא-יב) ועתה בן אדם האנח בשברון מתנים ובמרירות תאנח לעיניהם, והי' כי יאמרו אליך על מה אתה נאנח ואמרת אל שמועה כי באה ונמס כל לב וגו'. היינו שישאלו את הנביא מה אתה נאנח, אתה שדרכך תמיד לחזק למה אתה כל כך אבוד, ותשובתו אל שמועה כי באה ונמס כל לב, על צרת כלל ישראל אסור להתחזק, ורק כמו שאמר ירמיהו (ח', כג) ואבכה יומם ולילה על חללי בת עמי. אנחנו לא יכולים להספיד את חללי בת עמי אשר ראוי הי' להספידם, אבל אי אפשר להשלים עם הרעיון שכבר אינם, ורק כמובא בספרים בקינת דוד על שאול ויהונתן, שאת שאול הספיד אבל כשהגיע לידיד נפשו יהונתן לא הי' מסוגל להספיד ורק צעק צר לי עליך אחי כי נעמת לי מאוד, אין מילים להספיד ורק לצעוק מרה צר לנו עליכם אחים קדושים, אשר חייתם כקדושים... (שם, עמ' 10).

ההרס וההשמדה... ובתוך כל מערבולות הדם וידיעות איוב המגיעות, אנו שומעים גם על ברנוביץ ששם כל הקדוש והיקר לנו, איך היא הולכת ונחרבת ומושמדת... לא יכולתי למצוא לעצמי מנוח, סלוניס שלי נחרבת ושוקעת... ואני היכן אני? הרגשתי אז שאני הולך ונשבר יותר ויותר ואיני יכול להמשיך, וכמשוגעים הסתובבנו, פלגי מים תרד עיני מידי לילה על שבר בת עמי, וכוחותי עוזבים אותי ואני מאבד את עשתונותי. ואז התרקם הרעיון וגמלה בלבי ההחלטה, אם נבצר מאיתנו להציל את הגופים, לפחות נשקיע כל הכוחות להציל הרוח... מתוך דחף פנימי בקע ועלה קול אדיר וחזק הקורא אלינו בלי הרף, מה לך נרדם, והאם החרש תחרישי בעת הזאת, וכאילו הוטלה עלינו השליחות הזו של הקמתה מחדש של החבורה. צריכים להפקיר את הכל, למען הקמת הישיבה (שם, עמ' 10).

ובאמת, אומר רש"י, יש שכחה של מאורעות היסטוריים, יש שכחה בחומר; אבל את המהות, את האהבה, את הפנימי והנצחי – את כל אלו אין שוכחים אם ממשיכים לחיות אותם. לכן אותו צורך בהנצחה פיזית, במסעות, בתיעוד ובסיפור, הקיים בהווה החילונית, אינו קיים בזיכרון החרדי:

'אם אשכח ירושלים תשכח ימיני אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי' (תהילים קל"ז, ה)... עניין השכחה שייך רק בדבר שמציאותו נגמר ואין לו עוד תקוה, כמ"ד נשכחתי כמת מלב (שם ל"א, יג), אבל דבר שיש בו נצחיות לא שייך בו שכחה... החורבן היה רק בבתי בראי אבל בבתי גואי לא שלט החורבן, והאות על זה כי בשעה שנכנסו האויבים לפני ולפנים מצאו שהכרובין היו מעורין זה בזה (יומא נד ע"ב), להראות חיבתו של ישראל לפני המקום גם בעצם שעת החורבן...

ועל דרך זה גם בירושלים שלנו, אלו המקומות שממש יצא תורה ודבר ה', והאור הגדול שהפיצו רבותינו הקדושים בתקופה של כמאתים שנה, אם בחיצוניותם נחרב הכל, אבל האור הפנימי חי וקיים. כי שטתם ואורם יש בהם משורש הנצחיות... וממילא לא שייך בהם עניין השכחה. הבית הגדול והקדוש הזה [כלומר: בניין הישיבה. ת"ג], אינו מקום זכרון לכל העבר המפואר שלנו, אלא הוא המשך טבעי וחי לתלמידים ותלמידי תלמידים, בחינת גוילין נשרפין ואותיות פורחות באויר (עבודה זרה יח ע"א)...

התשובה לשאלה השנייה, על דבר ביטוייה של ייחודיות השואה בדרך הזיכרון וההנצחה החרדית, היא שנושא זה נדון מבחינה מחשבתית ומוסרית באותן שיחות של ימי הזיכרון ובדרשות ובתורות הנכתבות, ומתוך דיון זה מתגבשת השקפת העולם. בהקשר הדתי-חסידי, שדה לימוד התורה והדרשה הוא השדה הטבעי ליצירת משמעות. עצם עיסוקו של האדמו"ר בדממה, יש בו תרומה להפנמת תודעת הייחוד של השואה. אכן, בכל דרשותיו על השואה

 * כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיך גרנות, תשס"ז *
 * *****
 * בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
 * האתר בעברית: http://www.etzion.org.il/vbm *
 * האתר באנגלית: http://www.vbm-torah.org *
 * *
 * משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
 * דוא"ל: office@etzion.org.il *
 * *****

שיעור 14: "נתיבות שלום" – על הסבל והרוע

כל-כך נשגב הוא הענין הזה, עד כי אין ספק שאינו בתחום יכולת תפיסתו השכלית של ילוד-אשה. אך כמצאין מבין החרכים, מבין השיטין של דברי ראשונים כמלאכים אשר ראו כל דבר באספקלריה המאירה, ניתן ללמוד כיצד עלינו להביט על מוראות ההשמדה.

וראשית יש להקדים מה שכתב הרה"ק המגיד מקוזניץ זי"ע בהגהותיו לספר 'באר הגולה' של מהר"ל מפראג זצ"ל, וזה לשונו בהגה"ה לבאר רביעי: 'מה שתמה על מאמר בפרק הרואה, בשעה שהקב"ה זוכר את בניו ששרויים בצער כביכול מוריד ב' דמעות לים הגדול וקולם נשמע וכו' והיינו גוהה, תינח אחר חורבן בית המקדש, אבל הזוועות הם מעולם גם לפני חורבן, ומאי גוהה? קבל אמת ממי שאמרו, אשר אבאר לך כי מששת ימי בראשית ועד עתה אין שום התחדשות לפניו, רק בטרם כל נברא צפה והביט עד אחרית ותכלית עולמו בכל אשר יעבור מהמקרים והפגעים וסידר הכל בלוח וסדר זמנים כל אשר יהיה תחת השמים, וכמו שדרשו חז"ל בפסוק 'והארץ היתה תוהו ובוהו וחושך על פני תהום ורוח א-לקים' (בראשית א', ב) המרמז לד' גלויות ורוחו של משיח (בראשית רבה ב ד). ועוד ברא הקב"ה כוח והנהגה פנימית בתוך הנהגה הטבעית המסודרת כאשר יהיה אופן בתוך אופן, פירוש, כאשר יאבו בני ישראל וישמעו בקול ה' לשמור תורתו ומצוותיו אז יתהלכו המערכות לפי עבודתם, ואז ישתנה לוח הזמנים וכו' דיש דרך בענין קביעות העתים כי יש עת לכל חפץ וכו' עת להשליך אבנים זה שיעלה אנדריינוס שחיק טמיא וינפץ אבני בית המקדש ועת כנוס שיבנה במהרה וכו' (דברים רבה ג יג), מכל זה אנו למדין כי יש לוח מסודר בחפץ הבורא מה שעתיד להיות מששת ימי בראשית עד אחרית תבל ומלואה, רק שהעריך והעמיד המשקל בבחירת בני-אדם, למשל אם עמד אדם הראשון בנסיון ולא אכל מעץ הדעת כי אז היה תיקון כל העולמות ולא נצטרך לכל הגלויות וכל הפגעים שעברו על ראשו וכו', אבל כיון שלא נתקן כראוי חוזר חלילה והסדר על פי הלוח המסודר ועבר עלינו מה שעבר, עד כאן לשונו הק'...

וכן יש להבין בדרך זו מאמרם ז"ל אצל עשרה הרוגי מלכות שאמר הקב"ה כך עלתה במחשבה לפני ואם אינכם מקבלים את הדין אחזיר את העולם כולו לתוהו, כי כל הפורענות של עשרה הרוגי מלכות היתה קבועה בלוח הזמנים מששת ימי בראשית

בשיעור הקודם עסקנו בזיכרון השואה בהגותו של האדמו"ר בעל "נתיבות שלום", רש"נ ברזובסקי מסלונים. בשיעור שלפניו דנו במשמעות של קידוש השם בשואה, וביחס הראוי בעקבות השואה לאחינו בני ישראל שפרשו מדרך ה'. בשיעור זה ניכנס לעובי הקורה של משמעות הרוע והסבל בשואה.

א. דמעותיו של הקב"ה

נקודת המוצא בדיונו של האדמו"ר מסלונים היא שהשואה אינה עוד הופעה של רוע וסבל רגילים, שאפשר להבינם במסגרת זכות הבחירה החופשית של הרשעים, עונשם של הסובלים ("תורת הגמול") או סיבתיות היסטורית נורמלית. השתלשלות האירועים שקדמו לשואה מלמדת שיש כאן משהו בלתי-נתפס, מיסטי ממש. צירוף הנסיבות האכזרי של הטרור ההיטלראי, ההישגים הטכנולוגיים של גרמניה, המשבר הכלכלי, סגירת השערים בעולם, הרשעות הבריטית בארץ ישראל, אדישות העולם, ומצבו הקשה של עם ישראל – נסיבות שרק בהצטרף כולן יכולה הייתה השואה להתרחש באופן נורא כל כך – צירוף זה מלמדנו כי הרוע הזה אינו הופעה מקרית או מזדמנת, ואפילו לא הופעה של מידת הדין הא-לוהית, אלא הוא רוע בראשיתי, מטפיזי, רוע שכולו רוע:

באור דברים אלו עלינו לראות את השואה האיומה שפקדתנו בשנים ת"ש-תש"ה, כאשר ששה מליוני יהודים מבחירי האומה נהרגו על קידוש-השם קבל עולם ומלואו ואין מכלים ועוצר בעד מלאכי החבלה. כי ברי הדבר שמאורע איום זה קבוע היה בלוח המאורעות שמבראשית, אשר בלעדיהם אין קיום לעולם, ולמטרה זו נשתלשל ובא לעולם שליח הסטרא-אחרא, אותה מפלצת-אימים בדמות היטלר ועושי-דברו ימח שמם, ואילו בו ברגע שנשתיימה שליחותם זו מיד נהרגו גם הם בידי אחרים או שהרגו את עצמם (קונטרס ההרבה עליו, עמ' 14).

האדמו"ר מציע מטפיזיקה של הרוע בעולם בעקבות שאלת המהר"ל ודרשת המגיד ר' ישראל מקוזניץ. הרקע לדרשה הוא הדיון במסכת ברכות על ברכת 'הזוועות'. במשנה שם (פ"ט מ"ב) נפסק שיש לברך "שכוחו וגבורתו מלא עולם" על מספר תופעות טבע (דוגמת רעמים), וביניהן "הזוועות". הגמרא שם (נט ע"א) מזהה את הזוועות עם "גוהא" שמשמעו 'רעדה וצעקה', ופירש רש"י שם שהכוונה ל'רעידת הארץ'. הגמרא ממשיכה ומסבירה את מקור הרעדה או הצעקה הזו של האדמה: "בשעה שהקדוש ברוך הוא זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו, והיינו גוהא". דברי הגמרא מקשרים בין תופעת הטבע האימתנית ובין צערו של רבש"ע על סבלם של ישראל. הבה נתבונן עתה בדיונו של רש"נ בעקבות המהר"ל והמגיד מקוזניץ:

1 כלומר: לפני החטא והחורבן – האם גם אז יש מקום לדמעותיו של הקב"ה על צער ישראל?

שבור ומסוכסך וחשוך. המעבר דרך התווה והבוהו והחושך והתהום הוא תהליך הכרחי בדרך לבנינו של העולם, ולכן הופעת הרוע והסבל אינה צריכה להתקבל כהפתעה, אלא יש להבינה כחלק אינהרנטי של הקיום.

האם יש אפשרות להינצל מן הסבל הנתון בבריאה? אמנם כן. אם ישראל עושים תשובה – מיד נגאלין. אך אם לאו, אין פירוש של דבר שהפורענות תנחת בגלל חטאם; היא פשוט תופיע לפי הזמן הקבוע לה, או לפי הדינמיקה הפנימית של ההתרחשויות בעולם ובהיסטוריה. ההתבטאות הקשה של הקב"ה "שתוק! כך עלה במחשבה לפני" (מנחות כט ע"ב) אינה סתם דחייה סמכותית של השאלה מדוע יש סבל לא-צודק, מדוע נהרג רבי עקיבא על יד רשעי עולם וכדומה, כי אם העברת הדיון אל מקום ראשוני הרבה יותר, לאמור: התשובה אינה כאן, בסיבות המידיות – הרוחניות והריאליות גם יחד – שהביאו לפורענות זו; התשובה נמצאת בהתחלה, בזמן שבו עלתה הבריאה במחשבה הא-לוהית. דחיית הסבל, משמעותה גם דחייה של עצם הקיום. כשם שיש בעולם חסד וטוב, כך יש בו גם סבל ורוע, והקיום בעולם אפשרי רק אם מקבלים את שניהם. ודוק: לא קבלה של צידוק הדין נדרשת כאן, שהרי אין כאן 'דין' במובן של גמול צודק; מה שנדרש כאן הוא קבלה של העולם עצמו. זהו עולמו של הקב"ה, וכך הוא צריך להיות: כשם שיש בו שמש ופרחים וים, כך יש בו גם זוועות.

מדוע הדבר כך? כלום לא יכול הקב"ה לברוא את עולמו אחרת? למה הביאנו הקב"ה לעולם שאינו יכול בלי סבל? גם אם אין לנו תשובה על כך, דבר אחד אנו יודעים: הקב"ה מצטער ובוכה ומוריד דמעות על הקיום הזה, וכשהעולם רועד וגונח, הרי זה כביכול בורא עולם שרועד ומתאנח. משל למה הדבר דומה? להורים שהחליטו להביא ילדים לעולם במציאות קשה. לאחר מחשבה הכריעו כי נוח להם שייוולדו; אך אינם יכולים לפטור אותם מצער העולם. ובכל פעם שהם רואים את ילדיהם בסבלם הם אומרים להם "ובכל זאת, כדאי הדבר! אף על פי כן כדאי היה להביא אתכם לעולם"; אך אז הם מפנים פניהם ובוכים. הדמעה והבכי מגלים שרשב"ע אינו מנוכר לסבל הזה, אינו רוצה בו כשלעצמו, אך אינו 'יכול' לקיים את עולמו בלעדיו.

ג. העולם כפרוזדור: פשר המאבק בסבל

ובכל זאת, גם אם אין לנו מושג מה הסיבה המכריחה את העולם להיות כך, יכולים אנו לומר לעצמנו מה עלינו לעשות בקשר לכך, או: מהי התכלית, ה'לשם מה', של הייסורים והגלות. חז"ל כבר אמרו (אבות פ"ד מט"ז) שהעולם דומה לפרוזדור. ומפרש האדמו"ר מסלונים, שהוא דומה לפרוזדור לא רק מבחינתו, מצד עמדתנו כלפיו, אלא גם מצד עצמו: הוא חשוך וצר, איננו מתוקן, והטרקלין – שהוא כוונת הבריאה – נמצא בסופו. הפרוזדור הוא דרך שיש לעבור, ומשמעות הדרך הזו עבורנו היא מהלך ארוך של צירוף ותיקון עצמי, ובירור היסודות הטובים והקדושים בעמדם מול יסודות הטומאה והרוע:

ולאור זה יש לבאר ענין הד' גלויות שהוקבעו מעת בריאת העולם, שגם הם בבחינת עולם הזה,

והיא אחת מסודות הבריאה, כי בלעדיה אין קיום לעולם ומן ההכרח שיחזור לתווה... (שם, עמ' 13-14).

על פי המדרש, הקב"ה בוכה ומוריד דמעות; רעש האדמה, השיטפון, הקולות האימתניים של הטבע, אינם אלא ביטוי של הצער העליון, צער קוסמי. על מה מצטער הקב"ה? מדוע הוא בוכה ודומע? לפי דברי חז"ל, הבכי הוא על סבלם של ישראל. העולם רועד מפני שהקב"ה בוכה כשהוא רואה את בניו רחומיו בסבלם.

בנקודה זו מתקשה המהר"ל, ונרחיב את שאלתו: הרי סבלם של ישראל אינו תאונה, אלא עונש על חטאם; ואם הסבל בא בדיון – מדוע הקב"ה בוכה? אמנם ייתכן שכשאב מעניש את בנו הדבר כואב לו, אך נראה שכאן מדובר בצער בסיסי ביותר אצל הקב"ה. ועוד: סבלם של ישראל הוא תופעה היסטורית, ובעיקר תוצאה של חורבן בית המקדש והגלות; כיצד ניתן להסביר תופעת טבע הקיימת מאז בריאת העולם על ידי צער היסטורי, גדול ככל שיהיה – צער שנוול בזמן, ועוד אחרי החורבן?!

וכאן בדיוק טמונה התשובה. דמעותיו של הקב"ה הן כנראה חלק ממחזור הזמן, זאת אומרת: מאז הבריאה הוא בוכה מדי פעם. הבכי הוא, אם כן, על הצער או הסבל הקוסמי, זה הקבוע בבריאה מראשיתה, כחוק, ואינו רק תוצאה של חטאי ישראל. הסבל והצער בעולם הם תופעה קמאית, בראשיתית, משהו שקודם אונטולוגית לחטא ולעונש, ועליהם הקב"ה מצטער ובוכה, בכי המוצא את ביטוי ב'זוועות'. אמנם עיקרו של הצער הוא על סבלם של ישראל, קרי, על צער הגלות ופורענויותיה; ומכאן שצערם של ישראל קשור באופן עמוק לסבל הקוסמי, הבראשיתי, ואינו רק תוצאה של חטא.

המגיד מקו'ניץ מציע להבין זאת מתוך המדרש המפרש את הפסוק "והארץ היתה תהו ובהו..." (בראשית א', ב) על ארבע הגלויות (בראשית רבה ב ד). גם כאן מייחס המדרש לתופעה טבעית – תהו ובהו – משמעות היסטורית: התהו והבוהו, החושך והתהום, רומזים לסבלן של ארבע הגלויות שיעברו ישראל. לאמור: הסבל נעוץ עוד בבריאה; הוא חלק ממחזוריות הכרחית, שהיא מהותית לקיום העולם. מה שנראה בעינינו כשלב הקודם לבריאה, מתפרש כאן כמוסב על ההיסטוריה כולה. אם חשבנו שהתהו והבוהו שייכים למציאות שלפני העולם, מלמד אותנו המדרש שההיסטוריה עצמה היא תהו ובוהו וחושך, והאור עליו מדובר אחר כך – ובכלל העולם המסודר והמתוקן שמתארת התורה בפרק א' של בראשית – שייך לעתיד, ולא לעבר. ההיסטוריה היא מהלך ארוך של תנועה מתהו לבהו, מבוהו לחושך וכו' – עד לאור ולגאולה המובטחים בסוף הדרך.

ב. הבחירה, הגמול והסבל

העמדת הדברים באופן זה משנה לגמרי את ההתבוננות על הסבל והרוע בעולמנו. אם העולם הוא ביסודו "טוב מאוד" – עולם מסודר ומתוקן – אזי הופעת הסבל היא אכן קושיה הזקקת תשובה. אלא שלפי המדרשים ופירושים שלפנינו, הסבל בעולם אינו פחות טבעי או נורמטיבי מהטוב. העולם אמנם עתיד להיות בסוף טוב מאוד, אך בינתיים הוא עולם

ד. השואה כחבלי משיח

את הגודל והעצמה הבלתי-נתפסים של הרוע הנאצי יש להבין כהתקוממות אחרונה, מרחיקת לכת, של הסטרא אחרא בעולם. ככל שגדלה עצמת הסבל, גדל הניסיון, וגדלה גם תקוותנו שהעמידה בסבל תוליד עולם מתוקן, עולם של גאולה. התהום היא גלות רומי, גלות אירופה, שעליה אמרו חז"ל (בבראשית רבה שם) שהיא עמוקה וארוכה כההים. זהו שאין לה חקר. ודאי נתכוונו חז"ל לאורך הגלות – אך אפשר שהם הם הדברים באשר לעומק הרוע. אלא שעם הופעת הרוע התהומי, אנו מתקרבים גם לשלב שאחריו – "ורוח א-להים מרחפת – זה רוחו של מלך המשיח" (שם):

והנה כחלק בלתי נפרד מהגאולה השלמה בביאת המשיח מצינו בחז"ל ובספרים הקדושים את ענין חבלי משיח, צרות רבות וגזרות קשות העתידות לבא על ישראל קודם ביאת המשיח. כמו שאמרו (סנהדרין צח ע"א) אם ראית דור שצרות רבות באות עליו כנהר חכה לו. ובזהר הקדוש (שמות ז ע"ב; במדבר י"ב ע"ב) איתא הלשון על דורו של משיח שיהי' אז עקתא בתר עקתא. ולהבין את המשמעות של חבלי משיח הקודמים לגאולה, יש לומר בפשטות על דרך שביארנו במאמר גלות וגאולה את ענין גלות מצרים שנגזרה על עם ישראל בברית בין הבתרים, שהדבר תמוה לאיזו מטרה היתה גלות זו, הרי בני ישראל ירדו למצרים שבעים נפש צדיקים קדושים וטהורים ויצאו משם משוקעים במ"ט שערי טומאה, אלא התפקיד של גלות זו היתה לזכך את ישראל ולהכשירם לקראת היעוד הגדול להיות העם הנבחר. וזהו שאמר הקב"ה לאברהם ידע תדע, אם רצונך שבניך יהיו העם הנבחר חייבים הם לעבור זיכון של ארבע מאות שנה בארץ לא להם ועבדום וענו אותם שמה, לא מפני שחטאו אלא כדי שיזכרכו ויתכשרו ליעוד המצפה להם. וכמו כן בנוגע לתיקון הגמור אשר כל הבריאה מצפה אליו כבר קרוב לששת אלפים שנה, שיבא מלך המשיח וכל הבריאה תתהפך לטוב, וכל הברואים ירצו רק את הטוב ולא יתאו כלל לרע, וכדברי הרמב"ן הנזכר שיהיו כאדם הראשון קודם החטא, שהיא שיא המדרגה שילוד אשה מסוגל להתעלות אליה. הרי בכדי שכלל ישראל יהי' ראוי למדרגה כזו צריכים הם לעבור את הזיכון הקשה על ידי כל היסורים והצרות של חבלי משיח. וזהו מה שמדמה הנביא את הגאולה ללידה, כמו הרה תקריב ללדת תחיל תזעק בחבלי' כן היינו מפניך ה' (ישעיהו כ"ו, יז). וברש"י שם, לפי שאנו מובטחים ליגאל מתוך צוקה וצרה כולדה זו, והיינו שעל דרך שכל לידה צריכה מקודם חבלי לידה, כך ביאת המשיח היא בבחינת לידה ויצירה חדשה שלפניה צריך עם ישראל להזדכך בחבלי משיח קשים ומרים כדי להיות ראויים ליצירה החדשה של התיקון הגמור

(שם, עמ' 34-35).

מתוך שחוונו את חבלי משיח במלוא עוזם, נותר לנו לקוות שאכן התהום מאחורינו, והנה "זה" עומד אחר

כפרוזדור להכנס לטרקלין לעולם הבא, ועל דרך שגלות מצרים היתה הפרוזדור והדרך להזדכך להכשיר את החומר שיהי' ראוי להכנס לטרקלין, היינו להיות עם הנבחר לקבלת התורה ולביאת הארץ. על דרך זה כל הגלויות הם בבחינת פרוזדור לגילויי האור של הגאולה. ואם כן שוב אין לתמוה על כך שרוב ימי עם ישראל בגלות, שזה קשה רק כשרואים את העולם הזה כמטרה, אבל כשהמטרה היא עולם הבא, והעולם הזה הוא רק ההכנה להכנס לטרקלין, הרי שפיר שרוב ימות העולם שימשו כהכנה להזדכך להכנס לטרקלין שהוא נצחי

(שם, עמ' 33).

ארבע הגלויות קשורות בארבע מלכויות, המייצגות פנים שונות של הרוע, של הסטרא אחרא בעולם. כדי שהעולם ייתקן, יש להוכיח שניתן לגבור על הרוע הזה, שניתן לנצחו. אך אין מדובר בניצחון פיזי. הניצחון על הנאצים אינו בהכרעה צבאית, כיוון שאז אולי ינוצח הצבא הנאצי, אבל לא הרוע שהוא מייצג. הניצחון הוא בהוכחה שהסבל שהוא תוצאת הרוע שלהם, אינו חזק יותר לא מהאדם ולא מאמונתו. הרוע מנצח אם הוא מוכיח שהמבחן שהוא מציב בפני האנושיות ובפני האמונה הוא קשה מדי. אם האדם בוגד בערכיו ובוגד באמונתו – עמלק הנאצי מנצח. אבל אם יהודים אינם מתמלאים שנאה, ובוחרים בחמלה ובאהבת אדם מול הרוע הנורא; אם יהודים אינם נכנעים לשלטון הרשעה, ומקימים בתי מדרשות ובתי כנסיות אחרי השואה, להוכיח את אמונתם בשלטונו של רבש"ע – אז הסבל הוא כדאי, והעולם ראוי לגאולה:

באור דברים אלו עלינו לראות את השואה האיומה שפקדתנו בשנים ת"ש-תש"ה, כאשר ששה מיליוני יהודים מבחירי האומה נהרגו על קידוש-השם קבל עולם ומלואו ואין מכלים ועוצר בעד מלאכי החבלה. כי ברי הדבר שמאורע איום זה קבוע היה בלוח המאורעות שמבראשית, אשר בלעדיהם אין קיום לעולם, ולמטרה זו נשתלשל ובא לעולם שליח הסטרא-אחרא, אותה מפלצת-אימים בדמות היטלר ועושי-דברו ימח שמם, ואילו בו ברגע שנשתיימה שליחותם זו מיד נהרגו גם הם בידי אחרים או שהרגו את עצמם. השנאה העל-טבעית הזאת שקננה בלבו של אותו צורר כלפי היהודים באשר הם יהודים, וביחוד כלפי יהודים שומרי-אמונים לתורה ולמצוות, וביותר לבעלי דיוקן וחזות יהודית המעוטרים בזקן ופיאות – אינה מותירה שום ספק בלב כי עיקר מלחמתו היתה מלחמת הטומאה נגד הקדושה, מלחמה ששורשיה נעוצים במופלא ובנשגב מאתנו.

ולאור כל אלה – חלילה לנו להרהר על מה עשה ה' ככה לדור הזה, מה חרי האף הגדול הזה, כי אין אתנו יודע עד מה ועלינו רק להאמין כי כך עלה במחשבתו הקדומה של רבון כל העולמים, לעילא ולעילא מכל השגותיו של בן תמותה, ואת חקר א-לוה לא נמצא

(שם, עמ' 13-14).

כותלנו. רש"נ אומר שהקב"ה מחכה לראות אם אכן אנחנו מצפים לו כעת. פריחת עם ישראל אחרי השואה, ובמיוחד פריחת עולם התורה והחסידות אחרי השבר הנורא שחוה, היא עדות לכך שרכבת השדים יצאה כבר מהמבוכ החשוך, ועתה היא בקטע האחרון שלפני הגאולה, א"ה:

ומשמעות מיוחדת יש לדברים האמורים בדורנו, לאחר החורבן הנורא והאיום שעבר על כלל ישראל, אשר שתה את כוס התרעלה עד תומה בהכחדת ששה מליון יהודים שעונו ונרצחו במיתות משונות ואכזריות, חורבן אשר מיום בריאת העולם עוד לא הי' כמוהו, כל עצמו של החורבן הזה על כל מהותו הוא דבר על טבעי, ושום הסברים טבעיים אין בהם בכדי לפתור פרשה סתומה זו. ואין ספק שיש בזה מן חבלי משיח האיומים שאודותיהם נתכוונו חז"ל. ובעוונותינו הרבים כל מה שנכתב בספרים הקדושים על כך הוא כאין וכאפס לעומת מה שהי' במציאות. עם ישראל עבר את חבלי משיח בכל פרטיהם ודקדוקיהם, ולאחר שכבר עברו חבלי משיח הרי אין ספק שמעתה בכל יומא זמניה הוא, שלאחר חבלי הלידה מצפים כבר בכל רגע ללידה, ואף על פי שיתמהמה עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבא. ואם בשעתו כאשר היו אומרים אחכה לו בכל יום שיבא הטרידה השאלה שהרי צריכים לעבור מקודם את חבלי משיח (ועיין במה שכתב בזה בספר החיים שער גאולה וישועה), הרי בדורנו אין כבר שאלות כאלו, כלל ישראל שילם כבר את החוב הגדול של חבלי משיח, והוא מוכן ומצפה לביאת המשיח. באספקלריא הזאת צריכה להיות אצל יהודי בדורנו ההרגשה של אחכה לו בכל יום שיבא, בבחינת הנה זה עומד אחר כותלנו. מיום בריאת העולם התכוונו לחבלי המשיח הגדולים שיהיו קודם ביאת המשיח, וכעת משעברנו זאת צריכים להאמין ולצפות לו בכל יום שיבא ממש. לאחר החבלי משיח האלו כבר ראוי כלל ישראל לישועה, ורק שהקב"ה כביכול ממתין לזאת שכלל ישראל יקיים צפית לישועה (שבת לא ע"א), כי המשכת הישועה היא ע"י האמונה והצפי' לישועה (שם, עמ' 46-47).

* * *

בשיעור הבא נפתח בע"ה את רעיון העמידה אל מול הסבל והרוע ומשמעותו הקיומית והדתית בעזרתם של חיבורים מימי השואה.

* * *
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *
* * *
* בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* * *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דוא"ל: office@etzion.org.il *
* * *

שיעור 15: "בינת נבונים" – משנת השואה של רבי ברוך יהושע רבינוביץ'

פתיחה

סיפורו של ר' ברוך רבינוביץ' וספרו "בינת נבונים" מאירים פן נוסף וייחודי של משמעותה הדתית של השואה. בשיעורנו נקרא כמה קטעים מספרו, ונתייחס לבעיה שהעלינו בשיעור הקודם: ההתמודדות עם הסבל. נחזור גם, מזווית חדשה, לשאלת היחס לכלל ישראל בעקבות השואה.

הנושא המרכזי של הספר "בינת נבונים" הוא שאלת 'הסתר הפנים'. זהו אחד הנושאים האמוניים הכבדים ביותר שנידון בשואה ולאחריה, ואנו נתחיל את הדיון בו בשיעור זה, ונקדיש לו עוד מספר שיעורים בהמשך.

תולדותיו

נולד בפולין בשנת תרע"ה. נפטר בפתח תקווה בתשנ"ז. מתייחס ליהודי הקדוש מפשיסחא, ולר' צבי אלימלך מדינוב בעל "בני יששכר". השתדך עם בתו של ר' חיים אלעזר שפירא ממונקטש, בעל "מנחת אלעזר", ועמד לצדו עד מותו בתרצ"ז. אז עלה על כס חותנו ברבנות ובאדמו"רות מונקטש, והיה ממנהיגי הקהילה בעת ההברחה והקליטה של פליטים מפולין/גליציה בזמן השואה, וביניהם האדמו"רים מבעלז ומבובוב. יצא מהונגריה לקראת סוף המלחמה.

המשך תולדותיו אינו נהיר לי לגמרי. ברור שהגיע לארץ, חדל לנהוג באדמו"רות, ואז עבר מסיבה לא-ברורה לשמש ברבנות בברזיל. אחר כך חזר לארץ, כיהן תקופה מסוימת כרבה של חולון, ואז היה רב קהילה בפתח תקווה. באנציקלופדיה "החסידות מדור לדור" כותב 'אלפסי על ימים אלה': "פשט אדרתו ומסרה לבניו". אך האמת כנראה מסובכת יותר. בנו, ר' משה רבינוביץ', הוחזר על ידי חסידי מונקטש נאמנים, שכעסו על נטישתו של אביו את כס האדמו"רות, והיה לאדמו"ר ממונקטש. חסידי מונקטש לא סלחו לר' ברוך על פרישתו, וכנראה גם על חיבורו למסד הציוני ויחסו האוהד לציונות ולארץ ישראל; חותנו, בעל "מנחת אלעזר", היה גדול המתנגדים לציונות, ולפיכך הייתה התנהגותו של חתנו כמעט בגדר בגידה.

בספרו "בינת נבונים", שנכתב כנראה בסוף ימיו, הוא מתייחס לכל השאלות הללו בעדינות רבה, אינו קובע מסמרות לגבי השקפותיו, ואינו מטיח האשמות.

איני יודע אם ציוניותו היא תוצאה של השואה או קדמה לה, וחסרים לי גם פרטים על תולדותיו ורבנותו. אודה מאוד אם יוכל מי מהקוראים להשלים מידע.

תכני הספר "בינת נבונים"

במבוא מספר הרב רבינוביץ' את עיקרי קורותיו בשואה, על הצלתו המופלאה בתחילתה ועל פעילותו בקהילת מונקטש. בפרקים הבאים הוא עוסק בסוגיות האמוניות שהתעוררו בשואה, ובעיקר מתמודד, כאמור, עם סוגיית הסתר הפנים. בהמשך הספר נידונה גם סוגיית הקץ ועקבתא דמשיחא, ונעשה גם ניסיון לתת מבט היסטוריוסופי על תולדות ישראל בעת החדשה. פרק משמעותי בספר דן בשאלת אחדות ישראל (וראה להלן).

השואה, הקץ והמחלוקת

כבר ראינו אצל האדמו"רים מסלונים ומקלויזנבורג כי הגורל המשותף של כל יהודי אירופה, שלא הבחין בין זרמים ואמונות, עורר מחשבה מחודשת על היחס לפושעי ישראל ועל מושגי הזהות היהודית וכל מה שקשור בהם. בספר "בינת נבונים" נמצא ביטוי עז במיוחד לזיקה בין השואה ובין הערך של אחדות ישראל:

אבל מקדש שני שהיו עוסקין בתורה, ובמצוות, וגמילות חסדים, מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנאת חינוס. ללמדך ששקולה שנאת חינוס כנגד שלש עברות, עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים, וכו' (יומא ט ע"ב)...

ומכיון שלא נתגלה קיצם¹ עברו כמה זמנים שהם ראויים לקץ, אבל מחמת שלא שבו על העבירה של מחלוקת, נדחה מזמן לזמן. וזה כבר התחיל בזמן הבית השני. ידועה המחלוקת שהיתה בין הורקנוס ואריסטובלוס (בבא קמא פב ע"ב), זו שהביאה למלכות אדום שתפשוט אחר כך בישראל, ובעקבותיה נחרב בית המקדש. וידועה המחלוקת שהביאה לבנין בית חונוי באלכסנדריה, ומני אז והלאה ממשיכה מחלוקת בישראל...

מאז המחלוקת שורה בישראל. לא לבד המחלוקות הגדולות, כגון הצדוקים והביתוסים, והקראים למיניהם, ועד למשכילים הריפורמיים, ועד לפרופסור קפלן שהיה בדורנו, הכופר בא-לוקי ישראל, והוא יושב בראש הסימינריון שלהם, אלא עד לסוג המחלוקת ששרוי בין רב אחד למשנהו, ואפילו כשהן מכוונים לכבוד שמים. ועליהן נאמר, 'לא תתגודדו' (דברים י"ד, א) – לא תעשו אגודות אגודות, אלא הוו כולכם אגודה אחת, וכן אומר 'אגודתו על ארץ יסדה' (עמוס ט', ו) (ספרי ראה פסקא צו).

1 כלומר: בניגוד לבית ראשון, שם נתגלה הקץ – שבעים שנה – קצה של גלות בית שני לא נתגלה (עיין יומא שם).

החטא הגדול – אבי אבות החטאים, החטא שגרם לחורבן – הוא חטא המחלוקת, ורק תיקונו יביא לידי גאולה. והנה, הרב רבינוביץ' אינו תולה את המחלוקת בזרמים שפרשו משלומי אמוני ישראל, אלא דווקא מצביע פניהם, וקובע כי המחלוקת קשורה גם למריבות הפנימיות שבין הרבנים והאדמו"רים, וכי התשובה מחטא זה היא דווקא תשובתם של שלומי אמוני ישראל. קביעה זו מעניינת במיוחד על רקע הביוגרפיה של הרב רבינוביץ': חותנו, ה'מנחת אלעזר', היה מפורסם כבעל מחלוקת קיצוני; אמנם מחלוקת לשם שמים – אך מחלוקת עם כל מי שאפשר. היה לו פולמוס חריף עם הציונות, ובמיוחד עם הציונות הדתית. עם הרבי מגור הסתכסך על רקע הקמת אגודת ישראל ועל רקע החינוך המקצועי שקיבלו תלמידי ישיבת גור בוורשה. ואפילו עם הרבי מבעלז היה לו סכסוך מר. אמנם הרב רבינוביץ' מגן על חותנו וקובע שחלק מההאשמות כלפי חותנו הן בגדר לשון הרע, ואחרות – נובעות מחוסר הבנה; אבל בסופו של דבר, הוא בוודאי תוקף את אסטרטגיית המחלוקת של האורתודוקסיה, ומבין שלא הדעות עצמן הן החטא הקדמון, כי אם הפירוד והשנאה.

מתוך כך מסביר הרב רבינוביץ' גם את סוגיית 'הקץ'. בתולדות ישראל ובספרותו הזכירו חכמים, מקובלים וצדיקים תאריכים שונים כמתאימים לגאולה. אי-התממשותן של הנבואות השונות על מועד הגאולה עלולה לערער את אמונת הגאולה. מדוע, אם כן, שואל הרב רבינוביץ', לא התממשו הנבואות על הקץ?

תשובתו מחזירה אותנו אל חטא המחלוקת שבגללו נחרב בית המקדש השני. הגאולה תלויה בתיקון החטא שהביא לחורבן, ולכן אין הקץ המובטח יכול להופיע כל עוד עומד חטא המחלוקת בעינו. והשואה, הרי היא תיקון כללי של חטא המחלוקת. אי אפשר להסביר את השואה כתוצאה של הכפירה, של עזיבת הדת או של הציונות, שהרי בשואה נהרגו מיליוני חרדים וחסידיים שהתנגדו להשכלה ולציונות. אם יש חטא המשותף לכלל ישראל, ולשלומי אמוני ישראל יש עליו אחריות מיוחדת – הרי זהו חטא המחלוקת.

אלא שהרב רבינוביץ' אינו רואה בשואה עונש על חטא זה, כי אם מהלך א-לוהי של תיקונו במידת הדין. הקביעה הנאצית שכל יהודי לפי מוצאו יובא להריגה, יוצרת שותפות גורל בסיסית ביותר, מעל ומעבר לכל מחלוקת – שהיא משמעותה העמוקה של השואה. בפסקה שלפנינו מתאר הרב רבינוביץ' את רגעי הזוועה שקדמו לתאי הגזים כרגעים של התאחדות פיזית ורוחנית של כלל ישראל:

והנה שנת תש"א עברה, ועדיין לא נשתנו הדברים, הפירוד והשנאה עוד במקומה עומדת, וזה כבר הפקודה האחרונה. לכן בשנת תש"ב, ד' שלח לנו את השואה הגדולה, שמאז ומעולם לא היו חבלי יסורין כאלה, שנהרגו כששה מיליון, שליש מכלל ישראל, היינו עשר פעם ששים ריבוא מאחינו בני ישראל. וההריגה היתה מיוחדת במינה, כי לפני תאי הגזים התפשטו היהודים מבגדיהם, ונדחפו אחד אל אחד לתוך התאים, ובשר לבשר יחדיו יתקרבו. וכן כולם הפכו לקדושי ישראל ברגע אחד בזעקם 'שמע

ולכן כל זמן שלא יעשו תשובה על החטא הזה, הגאולה מתעכבת. ולא מהני מה שעוסקין בתורה ובמצוות, ואפילו בגמילות חסדים, מכיון שהיו עוסקין בשעתו בזה, כמאמר הגמרא, שהיו עוסקין בתורה ובמצוות וגמילות חסדים, ובכל זאת מפני שלא חזרו בתשובה, נחרב בית המקדש.

ולכן הרבה זמנים יש המסוגלים לביאת המשיח, בעיקר בימי מלחמת הגויים, כמבואר להלן, אבל בתנאי שכולם ישבו על החטא הזה, וכתב מורי חמי הרב הצדיק מוהר"א זצ"ל, ששמע מפי הרב הקדוש מוהר"ר יחזקאל משינאווא, שאמר בשם החוזה מלובלין, כי פעם אחת אמר בשמחה, שרואה ברוח הקודש, שהגאולה קרובה מאוד, וכבר התחילו בני משה ועשרת השבטים להתעורר ללכת להילחם בעדנו, כי כן הוא העת הרצון מן השמים, ואחר זמן קצר בכה מאוד הרבי מלובלין, ואמר, כי רואה ברוח הקודש, שיצא כרוז מן השמים, שיחזרו מללכת ולא להילחם בעדנו, כי הגאולה נדחת לזמן בלתי מוגבל, בעוון המנהיגים שבדורו, שכל אחד אומר 'אני אמלוך', עכ"ל. וכתב עוד שם, שנודע מה שכתוב בספר היכל הברכה על התורה להרה"ק מקאמאנא, שרבנו הקדוש בעל שם טוב ז"ע, פעם אחת היכה בראשו באילן בבכיות רבות בשעת תפילת מנחה, כשראה ברוח הקודש מה שיהיה בדורות האחרונים, שיהיו רבי'ס 'יאק מאק', כלומר, רבים כשומשמיין, הרבה מאוד, והמה יהיו מעכבי הגאולה. והיינו על כרחך שיהיה מחלוקת ביניהם, ועיין בדברי תורה חלק ב', אות ט"ו, ובספר שער יששכר, במאמר ישע רב סימן ט"ו, בחודש תשרי.

וכן קרה עד ימינו בשנת תש"א, שנאמר, 'כי תשא את ראש בני ישראל לפקדיהם, ונתנו איש כפר נפשו לה' (שמות ל', יב). וכתב בספר אלשיך, בפר' כי תשא: בשם החכם הרב שלמה בן אלקבץ ז"ל שמעתי, שהוא להורות את בני ישראל על אחדותם, כל יעלה על לב איש מהם, שהוא נפרד מחברו כל אחד, ולכן יתנו כל אחד מחצית השקל, כאילו כל אחד חצי, ובהתחברו עם כל אחד ואחד מישראל נעשה אחד שלם. עד כאן לשונו. וכתוב בסנהדרין דף ק"ב, אמר רבי יצחק, אין לך כל פורענות ופורענות שבאה לעולם, שאין בה אחד מעשרים וארבעה בהכרע ליטרא של עגל הראשון, שנאמר (שמות ל"ב, לד): 'וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם'. וכתב על זה בספר תולדות יעקב יוסף, להרה"ק מפולנא, בפרשת כי תשא, כי חטא העגל הוא המעכב זמן פקידה של גאולת השכינה וישראל, שהוא החטא של פירוד ושנאה, עד ביאת אליהו הנביא, וכולי. ואימתי תהיה נשיאת ראש, בזמן הפקידה, שלא יאוחר כשיהיה מספר תש"א, שהוא בגימטריא 'נקימה על עובדי העבודה זרה' (שחשבון הזה כתב בספר האלשיך פרשת תצווה), שיתאחדו החומר והצורה להשיב רבים מעוון, ויכנע היצר הרע ויהיה הכל טוב. עכ"ל.

כללי, אלא גם שהדבר משמעותי עבורי, עבור היחיד – שה' משגיח עליי ונמצא עמי. וככל שהמציאות מסובכת יותר, ככל שגדל הסבל, ככל שהעולם נראה אבסורדי, עלול לגדול הפער בין האמונה לכאורה – כלומר: האמונה שכן צריך להיות – לבין החוויה הממשית.

כך מתאר הרב רבינוביץ' את האפשרות לחוות קרבת א-לוהים גם בתוך התופת:

לאו כל אדם זוכה למצוא את אביו שבשמים בעולם שמדת הדין הקשה שפוכה עליו, אבל ראינו והכרנו הרבה הרבה מאד שזכו לכך. מצאנו כאלה, גם בין תלמידי חכמים, וגם אצל אנשים פשוטים, בין אצל צדיקים מעיקרם, ובין אצל צדיקים באותה שעה בלבד. בכל אסון ואסון שבא אליהם, אם בזה אחר זה ואם בבת אחת, אמנם לא הצדיקו את הדין, אבל ידעו והרגישו כי ה' עמם בצרה. בתוך כל המהומה והפחד ואימת הבלהות, התעלפויות הנשים, והתמוטטות הזקנים, בתוך ההתרועעות לחיפוש תינוק או אשה שנעלמו מתוך ידיהם ועיניהם – לא הפסיקו מלנהל שיחה עם ה', כאילו עומד לפניו ונמצא אתם בתוך כל אותו התווה ובהו. כל ימי חייהם שיוו את ה' לפניו, וגם עכשיו שיוו אותו לעיניהם. הרגישו שאחרי שהגזירה יצאה עליהם, זה כולל גם היות ה' עמם בצרה. הרגשה זו לא היתה אמונה שבלב לבד, אלא הרגשה של ממשות. כאילו רואים בעיניהם את נוכחות השכינה, מעין התגלות א-לוקים בתוך הסנה הבוהק באש, וכן כתוב במדרש תנחומא (שמות סימן יג): ולמה מתוך הסנה ולא מתוך אילן גדול ולא מתוך תמר? אמר הקב"ה: (כתוב) 'עמו אנכי בצרה', הם נתונים בשעבוד, ואף אני בסנה, לפיכך מתוך הסנה שכולו קוצים. מדרש דומה לזה יש בפרקי דרבי אליעזר (פרק מ): הניח כל ההר וירד לתוך הסנה ושכן בו, והסנה צרה וצוקה וכולו קוצים ודרדרים. ולמה שכן בתוך צרה וצוקה? אלא שראה את ישראל בצרה גדולה, אף הוא שכן עמהם בתוך צרה, לקיים מה שנאמר 'בכל צרתם לו צר' (ישעיהו ס"ג, ט).

ר"ב רבינוביץ' מסביר כי חוויית האמונה במובן של קרבת א-לוהים במדרגת הגבוהה, אינה מכירה את א-לוהים רק כאשר הוא מושיע מן הסבל או מגן מפניו. גם בעיצומו של הסבל – ה' נמצא באופן הישיר ביותר. על דרך הפשט, "עמו אנכי בצרה" משמעו שה' מושיע אותי בשעה שאני בצרה; לפי מדרשו, המשמעות היא פשוט שהוא נמצא עמי. נוכחות א-לוהים מנחמת לא רק בגלל תוצאותיה – לא רק מפני שה' הוא מלך עוזר ומושיע ומגן ורב להושיע – אלא מעצם היותה. אם אני יודע שה' נמצא עמי כאן, גם אם אינו מגן ואינו מושיע – אני יודע שיש טעם לסבל שלי, ולמצער: שאינני מופקר, שאיני לבד. היות ביחד עם רבש"ע אינה שאלה פונקציונלית; זוהי שאלה של חוויית ומעמדה של הנשמה. אם אני מתפלל או שר ומרגיש את ה' לצדי – אזי הקיום כדאי, גם אם הוא נורא ואיום. כשם שיש בכוחה של אהבה בין איש ואישה או בין שני חברים לתת משמעות

ישראל', והחזירו את נשמותיהם הטהורים לא-לוקים שבשמים, כאשר 'איש באחיהו ידובקון, יתלכדו ולא יתפרדו' (איוב מ"א, ט). ולא היה הבדל ביניהם, בין עשיר לעני, ובין תלמיד חכם לעמי הארץ, בין איש המעלה לבין איש הנחות בדרגתו, כל אחד הרגיש שהוא המחצית, ושיחד היוו שקל בשקל הקודש. ושילמו בנפשם את מחצית השקל, יחד כל העוברים על הפקודים, כמבאר בתולדות, וזה לשונו, 'זה יתנו כל העובר על הפקודים', רצונו לומר כשעובר זמן הפקידה, מחמת שלא ניתקן חטא זה, וכל אחד הוא המחצית, שנפרד החומר מהצורה, לכך יתנו מחצית שקל בכל שנה לעורר לבבות בני אדם שיוכנע החומר אל הצורה שהיא התכלית שנזכה לגואל האמיתי באחדות הזאת וק"ל, עכ"ל.

אף שהדברים אינם מפורשים, נראה שהרב רבינוביץ' ציפה או קיווה שמדינת ישראל תהיה המשך של חסד לאותו מהלך של תיקון חטא המחלוקת. קיבוצו של כלל ישראל בארץ ישראל תחת שלטון וקיום מדיני משותפים, יכול להיות הזדמנות נפלאה לתיקון חטא הפירוד והמחלוקת.

הסתר פנים ונוכחות שכינה בשואה

שאלת האמונה המרכזית ביחס לשואה היא שאלת נוכחותו של הקב"ה בתוך הסבל. האם ניתן לחוות קרבת א-לוהים ממש גם במחוזות הרשע והטירוף של אושוויץ? הרב רבינוביץ' לא השלה את עצמו, שהסבר כלשהו על משמעות השואה יוכל לחלץ אותנו מהתמודדות עם בעיה זו. גם אם ההבנה הרטרופספטיבית של השואה תובעת מאתנו לאהוב כל יהודי ולהעלות את הערך של אחדות ישראל, אין היא מספקת הסבר או מובן לסבל התהומי שבשואה. עם הסבל הזה, ועם המשמעות האמונית שלו, עלינו להתמודד באופן ישיר. והסובל הרי אינו יודע, ואולי לא ידע לעולם: מדוע הוא סובל? מדוע אבא שבשמים אינו מתערב? מדוע הוא ראוי לגורל כזה?

חווייה של קרבת א-לוהים נובעת בדרך כלל מן הידיעה שהקב"ה נמצא אתי. "ה' מְחַסֵּי וּמְצִידֵי אֶלֹהֵי אֲבֹתָנוּ... בְּאַבְרָתוֹ יִסָּד לָךְ וְתַחַת כְּנָפָיו תִּחְסֶה... לֹא תֵאָנֶה אֲלֶיךָ רָעָה וְנִגַּע לֹא יִקְרַב בְּאַהֲלֶךָ" (תהילים צ"א, ב-ו), ולבסוף: "עֲמוּ אֲנֹכִי בְּצָרָה" (שם, ט), מבטיח ריבונו של עולם – איני עוזב אותך; וכיצד ייווכח בכך? על ידי ש"אֶחְלָצְהוּ וְאֶכְבְּדֶהוּ" (שם). הליווי הא-לוהי, התחושה שמה שקורה לי משמעותי, מכוון; שהדברים מתרחשים בשבילי, שמישהו דואג לי שם למעלה, כי אחרת זה לא היה מסתדר כך; שבקשותיי בתפילה נענות; שה' משיב לי, כמו לכל חי, רצון – כל אלו הם איתותים מרבש"ע שהוא נמצא עמי. נוכחות א-לוהים עמי מתבטאת בהשגחתו עליי. אני יכול, כמובן, לסבול כאב או להימצא במשבר, אבל גם אז אני מרגיש שהוא אתי, שזה לא לחינם, שהוא מראה לי כיצד להתמודד, ושגם אם הכאב עוד לא נגמר – לפחות ה' מראה לי מה לעשות אתו...

במובנה הזה, חוויית קרבת א-לוהים אינה לוקסוס עבור המאמין; זוהי האמונה גופה. משמעות האמונה אינה רק שיש בורא עולם, שיש א-לוהים בשמים או שיש צדק באופן

עדויות של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג זצ"ל

האם יכולה מדרגת אמונה כזו להתקיים גם אצל יהודי פשוט? הרב רבינוביץ' הטיל בכך ספק, ונשוב לכך בשיעור הבא. לעומתו, חזר הרבי מצאנז-קלויזנבורג (ר' יקותיאל יהודה הלברשטם) ואמר בדרשותיו, שהתביעה להאמין בנוכחות ה' אפילו בתוך האימה והסבל היא תביעה אמונית אלמנטרית. האמונה שבשורש החסידות כי "לית אתר פנוי מיניה" (תיקוני זוהר צא ע"ב), אינה יכולה להיות בתנאי ולכאורה. אם באמת יש א-לוהות בכול, ויש שכינה בכל דבר, אזי צריך הדבר להיות נכון גם באושוויץ. תיאור אוטוביוגרפי של חוויית האמונה שלו זכינו לקרוא באחת מדרשותיו:

ויכולני להעיד על דבר זה מתוך הנסיון. בעת שהגענו למחנות ההשמדה... ועמדנו שם בעירום ובחוסר כל בלי מלבושים ובלי כיסוי לראשנו והרשעים היכו ללא הרף באלות שבידיהם והמצב היה בכי רע פניתי אז לעומדים סביבי וצעקתי: יהודים דעו שהש"ת מחכה לנו שם בתוך המחנה... ואל לנו לשכוח שה' אתנו. ובמשך כל אותה השנה עבדתי על זה להתחזק ולא לשכוח שה' אתנו ומלוא כל הארץ כבודו גם באושיביץ ודכאו ולית אתר פנוי מיניה...²

כיצד ניתן להתחזק באמונה זו? לשון אחר: ייתכן שאני מאמין בכך; אך איני חש זאת – איני חווה את נוכחות ה'. האם ניתן לי לעבוד על כך? האם ניתן לחדש את האמונה-החוויה?

בשיעור הבא נראה כי לאדמו"ר לשעבר ממונקטש (הרב רבינוביץ') ולאדמו"ר מקלויזנבורג היו תשובות שונות על כך. בינתיים, נסיים בדברי האדמו"ר מקלויזנבורג שיחברו אותנו גם לשיעור הבא, ובהם באה לידי ביטוי תחושת נוכחות א-לוהים שלו גם בעומק הגיהנום:

יש כאן כאלו הזוכרים איך שדחפו אותנו הגרמנים הארורים ימ"ש"ו לתוך שער המחנה, זוכרני שאמרתי אז ליהודים שהיו עמדי: אל תיראו, האמינו שהקב"ה בכבודו ובעצמו מחכה ומצפה לנו אפילו בתוך תאי הגאזים. ובאמת שבאם יודעים ש'לה' הישועה' (תהילים ג', ט) אזי מתקיים 'על עמך ברכתך סלה' (שם).³

נשגבת גם לכמה שעות בודדות שאין אחריהן כלום, כך גם באהבת ה', ממני אליו וממנו אליי, ואף יותר מן האהבה האנושית – כי זו אהבה ללא גבול, ללא תנאי, שיש ביכולתה להעניק אושר עצום, אפילו לכמה שעות, ואפילו סמוך למוות.

במקרא ה' נוכח בדרך כלל בעיקר על ידי השגחתו, כלומר: פוגשים את נוכחותו דרך המציאות, דרך האירועים. כאן מדובר על נוכחות בבחינת "שְׁיִיתִי ה' לְנֶגְדִי תָמִיד" (תהילים ט"ז, ח), אולי: נוכחות ידידותית או דיאלוגית. אני יכול לפנות אל רבש"ע, לדבר עמו, לרכז את מחשבתי בו, להתבונן בו – ומכל הבחינות הללו נוכחותו ממלאת אותי, מפקיעה אותי מהמציאות הבלתי-נסבלת, ולמצער מנחמת אותי בעצם הווייתו. הרב רבינוביץ' מוסיף ומסביר כי זו אכן מדרגה דתית נעלה, כאשר אדם יכול לראות את רוח א-לוהים בשעת התווה ובוהו:

כוחם של הצדיקים ותמימי דרך הללו מי ישערנו! להרגיש נוכחות ה' בתוך תהו ובהו – זו דרגה של אברהם אבינו. אכן תופעה זו היא ראשונית בסדר הבריאה, והיא מונחת בתשתית של היחס שבין הבורא ויצירתו. כך כתוב בראשית הבריאה: 'והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום, ורוח א-לקים מרחפת על פני המים' (בראשית א', ב). גדולתו של אברהם אבינו היא בכך, שהכיר את בוראו גם בתוך התהו ובהו שלפעמים שולט בעולם. וכך מספרים חז"ל על אברהם אבינו: אמר רבי יצחק, משל לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת, אמר, תאמר בירה זו בלי מנהיג? הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו: אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אברהם אבינו אומר: תאמר שהעולם הזה בלי מנהיג? הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם (בראשית רבה לט א). ופירשו המפרשים: מי שרואה בניין יפה ומסודר, מבין שיש אדון ובעלים לבניין הזה, ושואמן חכם בנה אותו. אבל אברהם אבינו ראה שהבירה 'דולקת', שהיא נשרפת באש, הוא ראה את העולם בתוך להבות של אש שורפת ומכלה, בהתמוטטות כל הטוב והיפה שכל סדר העולם הופך לתהו ובהו, ואף על פי כן הבין שיש מנהיג לעולם. ואז הציץ עליו הקב"ה ואמר, אני מנהיגו ובוראו של העולם. (ועיין עץ יוסף ומתנות כהונה). הזכות להתגלות השכינה, לא רק כשסדר שולט בעולם, אלא גם כשהעולם הוא בשריפה וחורבן, ונהרס בתהו ובהו – היא מיוחדת לאברהם אבינו. לכן כשבא הקב"ה לכרות ברית עם אברהם אבינו, כרת אותה בתנאים כאלה, נאמר בתורה: 'ויהי השמש לבא, ותרדמה נפלה על אברם, והנה אימה חשיכה גדולה נופלת עליו' (בראשית ט"ו, יב). לא כשהעולם מואר בסבר פנים יפות ומלא שפע כורת ה' את הברית עם אברהם, אלא גם כשהעולם עטוף חושך, ואימים מהלכים בו.

2 ראה: שפע חיים, דברי תורה יד, גיליון תשפ"ח חנוכה.

3 מתוך נאום בעת הנחת אבן הפינה לקרית צאנז.

כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיך גרנות, תשס"ז
עורך: בעז קלוש

בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון
אתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm>
אתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>
משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5
דוא"ל: office@etzion.org.il

שיעור 16: הסתר פנים ונוכחות ה' בשואה

הראשונים למות במיתות משונות, מתוך מכות
אכזריות. וכבר אמרו חז"ל, שבכה רב יוסף ואמר,
האם עד כדי כך הצדיקים כאין נחשבו, דוקא הם
יהיו הראשונים למוות? (בבא קמא ס.). כל זה נתן לנו
הרגשה שהקב"ה הסתיר פניו ממנו, וסילק ידיעתו
מכל הנעשה לנו. איננו עוקב כלל (ח"ו) אחרי מה
שמועלים לנו המשחיתים שניתנה להם הרשות.
בכל זה לא יכולנו להשלים בשום אופן. נחרדנו עד
העצמות בקראנו בתורה: 'וחרה אפי בו ביום ההוא
ועזבתים, והסתרת פני מהם והיה לאכול, ומצאאו
רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין
א-לקי בקרבי מצאוני הרעות האלה. ואנכי הסתר
אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה'
(דברים ל"א, יז-יח) (בינת נבונים, עמ' קלא-קלג).

בדבריו ממקד ר"ב רבינוביץ את הקושי בחוויה הקיומית
של הסתר הפנים. אין הוא מקשה על הצדק הא-לוהי, אף
אין הוא מפקפק פקפוק עקרוני בהשגחת ה'. כפי שראינו
בשיעור שעבר, הוא גם מנסה להסביר מדוע באה גזרת
השואה על כלל ישראל. אף ביטחונו בגאולה לא נפגע:

לגבי העתיד לבוא לא היה בליבנו שום ספק. היינו
בטוחים שיתגלה ה' כמציל וכמושיע וכגואל ישראל.
אנחנו היינו בטוחים, כפי שכתבנו למעלה, שמה
שקורה לנו אינו מקרה חורג בלבד, אלא כל זה הוא
המשך של דברי הברית בין הבתרים, וכל הגלויות
אינן אלא המשך של הגלות השרשית של מצרים,
כדברי זקני הגה"ק בעל בני יששכר ז"ע. היינו
בטוחים בישועה, כי כבר היה לעולמים וכך גם יהיה
בדורות הבאים עד קץ הימין, שגזירות באות ובסוף
הקב"ה חוזר ומרחם על עמו ישראל. וכפי שזכרנו
למעלה, בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו
והקב"ה מצילנו מידם (שם).

אלא שגם אם גזרת הקב"ה מוצדקת, והגם שמאמינים אנו
שיגאלנו – כיצד זה עזבנו למשיסה ולמרמס?! האין הוא
מתעניין בנו? כלום אינו נמצא כאן כלל?

אין כאן שאלה תאולוגית. ודאי שהקב"ה משגיח על עולמו
ומנהיג אותו. גם אין כאן בעיה של מה שמכונה תאודיציא,
דהיינו: הצדקת הא-ל. ודאי שה' הצדיק, ואנו הרשעים, או
שאיננו מבינים אותו. אלא שגם אם הקב"ה משגיח, ואף
שהוא צודק – אין הדבר מספק. השאלה היא: האם הוא
אוהב אותנו? האם אנו יקרים לו?

אין להמעיט בחשיבותה של שאלה זו. זו הבעיה העמוקה
ביותר של היהודי המאמין. אם כל זה קורה, ואם המשמעות
היא שאין הוא כאן – כי אז, כנראה אין הוא אוהב. כשאב
מעניש ילד, יכול הלה להמשיך לבטוח ביכולתו של אביו
ולהצדיק את עונשו; אבל אם הוא מרגיש שאבא פשוט אינו
מעוניין בו, שהוא בורח ממנו – ואפילו הוא צודק – זוהי

יילמדו דברי תורה אלו לרפואתו של הרב שמעון גרשון בן סופיה
(הרב שג"ר), ממנו למדתי תורה שהיא בבחינת מעט המחזיק את
המרובה, ובמיוחד למדתי להתבונן. ויהי רצון שעוד יזכה להעמיד
תלמידים הרבה, וישלח לו ה' רפואה שלמה בקרוב.

א. ר"ב רבינוביץ' בעל "בינת נבונים": הסתר פנים

בשיעור הקודם ראינו את תיאורו הנשגב של ר"ב רבינוביץ'
על יהודים החווים גילוי שכינה בעיצומה של התופת
בשואה. אלא שר' ברוך לא חשב כי תיאור זה משקף את
החוויה הרווחת של יהודים מאמינים בשואה. היפוכו של
דבר: התחושה הדומיננטית של יהודים במהלך השואה –
והדברים אמורים גם בנימה אוטוביוגרפית – היא של
בדידות ונטישה, שהם תוצאה של הסתרת פניו של ה'. ר'
ברוך מתאר את חווית הסתר הפנים בצורה עזה, כהרגשה
שכל הניסיונות לגרשה או להדחיקה לא עלו יפה:

**'א-לי א-לי למה עזבתני, רחוק מישועתי דברי
שאגתי'** (תהילים כ"ב, ב).

אבל למרות שידענו כל זאת, ולמרות שידענו שכל
זאת באתנו מאת ה', ולמרות שהיינו מוכנים אחרי
איוב לומר, 'גם את הטוב נקבל מאת הא-לקים ואת
הרע לא נקבל?' (איוב ב', י), למרות זאת בלבנו לא
השלמנו עם זה. כי יכולנו לקבל גזירת א-לוקים,
אבל לא יכולנו להשלים עם ההרגשה שהנה השלכנו
מפניו להיותנו להפקר ולמרמס. כאילו הסיר פניו
ממנו ואינו רוצה לדעת מה קורה לנו, כאילו אחרי
שמסר אותנו ביד אויבינו הפך עלינו עורף, בלי
להסתכל במה שהאויבים הללו עוללים לנו.
תפילותינו לא נתקבלו, ועל כל צעקותינו לא נענינו.
הרגשה כזאת של השלכה מאת פניו לא יכולנו בשום
אופן להתגבר עליה. גם דור המלך במזמור הנ"ל,
אחרי שמצהיר אמונים בדבקתו בה' על כל מה
שבאה עליו, צועק ואומר, 'למה פניך תסתיר תשכח
ענינו ולחצנו' (תהילים מ"ד, כה). איך אפשר? צעקנו
בלבנו. תפילותינו אינן מתקבלות, הטובים שבתוכינו
נפגעים על ידי המשחית, הצדיקים והחכמים
שבתוכנו הופכים לאפר במשרפות האש, היו כלל
היו, המוני בני ישראל מפרפרים בין החיים והמוות,
'מחוס תשכל חרב ומחדרים אימה' (דברים ל"ב, כה), בכל
יום עם ישראל הולך ונתמעט באלפיו וברבבותיו,
ערים שלמות מתרוקנות מתושביהם, קהלות
הקודש נעלמות אחת לאחת מיום ליום, מבלי
להשאיר שריד ופליט. קהלות קודש שהיו מבצרי
התורה נופלות וקורסות, והן הראשונות לחורבן.
דוקא משום שהם בני תורה, ודוקא משום שצלם
א-לוקים ניכר בהם, במנהגיהם ובלבושיהם,
בזקניהם ובפאותיהם בציציותיהם ובתפיליהם, הם

הרגשה קשה מנשוא. אם יודע אני שאבא כאן, חושב עליי, שומע אותי, גם כשהוא ממאן להיענות לבקשתי – אני יכול לסבול זאת. אבל אם אני מרגיש שצעקותי מוטלות בחלל העולם, מפוזרות, ואין אוסף אותן – זוהי חוויה בלתי-נסבלת. הרב רבינוביץ' אינו מוצא נחמה גם בפירושים על פסוקי 'הסתר הפנים', לפיהם יגרום לנו ה' לחשוב שאינו בקרבנו בכך שלא יצילנו, אף שבאמת הוא בקרבנו, משום שהמתח בין החוויה הקיומית של הנטישה לאפשרות ההיפותטית שהיא נכונה גדול מדי:

אמנם ידענו מה שפרשו המפורשים (ספורנו שם), ואנכי הסתר אסתיר פני מהם' – לא כמו שחשבו הם באמרם שאיני בקרבם, כי אמנם בכל מקום שיהיו תהיה שכינתי אתם, כאמרם ז"ל, בכל מקום שגלו שכינה עמם (מגילה יב ע"ב), אבל אסתיר פני מלהצילם, כלומר הם יחשבו שאין א-לוקים בקרבם, אבל האמת שה' בקרבם, וכל מידת הסתרת פנים באה לידי ביטוי רק בזה, שתפילותיהם אינן מתקבלות. כך גם נראה מדברי רש"י שכותב: 'הסתיר פני מהם', 'כמו שאיני רואה בצרתם', כלומר, שבאמת רואה, אלא עושה כביכול עצמו כאילו אינו רואה. וכן משמע מדברי אבן עזרא, שפירש: וטעם 'הסתר אסתיר' – שאם יקרא אלי לא אענה. והמשל כאדם שלא יראה, היינו שלא יקבל תפילותיהם ובדמיון לאדם, כדי לשבר את האזן, הוא כאילו לא יראה. אבל האמת שהקב"ה יודע על הנעשה. וכן הדבר מבואר ברש"י בש"ס (חגיגה ה ע"ב), 'הסתיר פני מהם' – שצועק מצרות הבאות עליו ואינו נענה שלא יבואו. ושם מסופר על רב יהושע בן חנניה, שהיה בפני הקיסר ברומי.¹

כל הפירושים ידענו, אבל לא הונח לנו, ההרגשה היתה של עזובה רבה, 'ותאמר ציון עזבני ה' וד-ד' שכחני' (ישעיהו מ"ט, יד). היתה הרגשה לנו שלא יכולנו להתגבר עליה, שה' עזבנו, למרות האמונה החזקה בלב שכל זה מגזירת שמים, אבל ההרגשה היתה, שאחרי שנגזרה הגזירה, מסר אותנו ה' ליד הגויים ועזבנו לנפשנו. הסתיר פניו ממנו מבלי לעקוב ומבלי להסתכל בכל מה שקורה לנו, אותה ההרגשה שהושלכנו והופקרנו בין הגויים, היתה הכי גרועה מכל הסבל ומכל הצער והיסורין שסבלנו, אבדן הקשר עם א-לוקים שבו היינו דבקים, היה קשה מכל האבידות בגוף ובנפש, כי הביא עלינו בדידות ויתמות ללא נשוא. היה צריך למצוא דרך להתעלות מן הייאוש שאפף אותנו. היינו צריכים למצוא דרך לא-לוקים חיים, לדעת שאף על פי שאינו עונה לנו בעת צרתנו הוא ממשיך להסתכל על כל העובר עלינו בכלל ובפרט, למרות הסתרת פנים, הרי הוא יודע הכל ורואה הכל... מה שהיה קשה להתחזק בו באמונה שלימה, היה שלמרות הכל הקב"ה קרוב אלינו לא רק בעת ישועה, אלא גם בעת צרה, ואפילו בעת צרה שאינו עונה בה לעמו

אמנם ידענו מה שפרשו המפורשים (ספורנו שם), ואנכי הסתר אסתיר פני מהם' – לא כמו שחשבו הם באמרם שאיני בקרבם, כי אמנם בכל מקום שיהיו תהיה שכינתי אתם, כאמרם ז"ל, בכל מקום שגלו שכינה עמם (מגילה יב ע"ב), אבל אסתיר פני מלהצילם, כלומר הם יחשבו שאין א-לוקים בקרבם, אבל האמת שה' בקרבם, וכל מידת הסתרת פנים באה לידי ביטוי רק בזה, שתפילותיהם אינן מתקבלות. כך גם נראה מדברי רש"י שכותב: 'הסתיר פני מהם', 'כמו שאיני רואה בצרתם', כלומר, שבאמת רואה, אלא עושה כביכול עצמו כאילו אינו רואה. וכן משמע מדברי אבן עזרא, שפירש: וטעם 'הסתר אסתיר' – שאם יקרא אלי לא אענה. והמשל כאדם שלא יראה, היינו שלא יקבל תפילותיהם ובדמיון לאדם, כדי לשבר את האזן, הוא כאילו לא יראה. אבל האמת שהקב"ה יודע על הנעשה. וכן הדבר מבואר ברש"י בש"ס (חגיגה ה ע"ב), 'הסתיר פני מהם' – שצועק מצרות הבאות עליו ואינו נענה שלא יבואו. ושם מסופר על רב יהושע בן חנניה, שהיה בפני הקיסר ברומי.¹

כל הפירושים ידענו, אבל לא הונח לנו, ההרגשה היתה של עזובה רבה, 'ותאמר ציון עזבני ה' וד-ד' שכחני' (ישעיהו מ"ט, יד). היתה הרגשה לנו שלא יכולנו להתגבר עליה, שה' עזבנו, למרות האמונה החזקה בלב שכל זה מגזירת שמים, אבל ההרגשה היתה, שאחרי שנגזרה הגזירה, מסר אותנו ה' ליד הגויים ועזבנו לנפשנו. הסתיר פניו ממנו מבלי לעקוב ומבלי להסתכל בכל מה שקורה לנו, אותה ההרגשה שהושלכנו והופקרנו בין הגויים, היתה הכי גרועה מכל הסבל ומכל הצער והיסורין שסבלנו, אבדן הקשר עם א-לוקים שבו היינו דבקים, היה קשה מכל האבידות בגוף ובנפש, כי הביא עלינו בדידות ויתמות ללא נשוא. היה צריך למצוא דרך להתעלות מן הייאוש שאפף אותנו. היינו צריכים למצוא דרך לא-לוקים חיים, לדעת שאף על פי שאינו עונה לנו בעת צרתנו הוא ממשיך להסתכל על כל העובר עלינו בכלל ובפרט, למרות הסתרת פנים, הרי הוא יודע הכל ורואה הכל... מה שהיה קשה להתחזק בו באמונה שלימה, היה שלמרות הכל הקב"ה קרוב אלינו לא רק בעת ישועה, אלא גם בעת צרה, ואפילו בעת צרה שאינו עונה בה לעמו

ברם, דומה שבנתיב זה מתמודד הרב רבינוביץ' עם המצוקה לאחר מעשה. הוא אינו חוזר אל השואה, אלא מנסה לפלס דרך להתמודד עם ההרגשות שהציפה בדיעבד. האם באמת יכול העיון השכלי לשכנע אדם להאמין במה שנראה בעיניו מבחינה קיומית אבסורד גמור? זוהי שאלה חשובה בקיום התרבותי והדתי. דווקא האמונה, ובוודאי האמונה החסידית, יש בה מרכיב קיומי דומיננטי. היא אינה אידאולוגיה בלבד, אלא מציאות חיים. לכן נראה, שכלל שיגדל המתח בין החוויה הקיומית לבין ההשקפה השכלית (ואין ספק שמבחינה סובייקטיבית כך אכן חווה הרב רבינוביץ' את הדברים), כך תקטן היכולת להשפיע על החוויה מתוך ההתבוננות השכלית.

ב. הרבי מקלויזנבורג: "לית אתר פנוי מיניה" – ה' נמצא באושוויץ

את "בינת נבונים" כתב הרב רבינוביץ' כארבעים שנה לאחר פרישתו מאדמו"רות מונקטש, ואין הוא מתיימר לייצג תפיסת עולם חסידית דווקא. להלן ברצוני להתבונן כיצד נענה הרבי מקלויזנבורג (צאנז)² למצוקות האמתיות שמעלה ספר זה – כמי שהנהיג חסידים אחר השואה, הקים קריות חסידיות, וראה את תכלית חייו בשיקום החסידות.

ננסה להבין מדוע עומדת החסידות בעקבות השואה בצומת תאולוגי וקיומי כמעט בלתי-אפשרי. עבור החסידות, הנחת האימננטיות³ הא-לוהית היא גרעין החוויה הדתית, ומשמעותה המרכזית של עבודת ה': האמונה שקוב"ה "ממלא כל עולם" (תיקוני זוהר ה ע"א, ו ע"ב) ו"לית אתר פנוי מיניה" (שם צא ע"ב, קכב ע"ב) היא השער לדבקות בו יתברך, והיא הנותנת משמעות לתפילה, לאהבת ה', ליחס לעולם, ולכל מה שיהודי דתי עוסק בו. לכן התבנית הדתית של הסתר פנים במובנה הפשטני איננה מתקבלת על הדעת. מצד שני, האפשרות שה' נמצא כאן וכל זה קורה – אף היא אינה מתקבלת על הדעת! המבוכ האמוני אכן נראה ללא מוצא.

2 1905-1994. בעצמו ניצול אושוויץ. איבד בשואה את אשתו ואת אחד עשר ילדיו. לאחר השואה הקים בארץ את קרית צאנז. ביוגרפיה מפורטת בשיעור 9.

3 אימננטיות: פנימי, בתוך הדבר. ובהקשר זה: הא-לוהות כנוכחת במציאות, כינרת מתוכה.

וכאשר נכנס ובא בשערי המחנה פנימה, והבחין מולו בשלושה צעירים פרחי-תורה, שהגיעו ביחד עם הטראנספורט שלו, פתח מיד ודיבר עמהם דברות קדשו להתחזק באמונה ולקבל היסורים באהבה. בתוך דבריו שאל אותם בהתרגשות רבה: 'איר גלייבט אז דער הייליגער באשעפער איז דא מיט אונז?' (= הנכם מאמינים שהבורא ית"ש נמצא פה עמנו? ת"ג) מיד ענו הבחורים וקראו קול אחד: 'מיר גלייבן! מיר גלייבן!' (=אנו מאמינים! ת"ג) ושוב קרא הרבי לעומתם כשהתרגשותו גוברת והולכת: 'זכרו איפוא היטב ואל תשכחו. כי בורא כל העולמים נמצא גם פה אתנו, והוא יגאל אותנו... מביטיכם אני שבזכות האמונה תיגאלו גם אתם ותזכו להשתחרר ולצאת חיים מפה'...⁶

בעיני הרבי, האמונה שה' עמנו אינה הקושיה אלא התירוף, ויותר מכך: הדרך היחידה לעבור את הסערה. ודוק: אין זאת אומרת שהיא מובנת מאליה או אוטומטית; הרבי עצמו היה עסוק בחיזוק אמונתו, וכאן מתואר ניסיונו לחזק את אמונתם של בחורים צעירים.

לחווית הקרבה לרבש"ע יש ביטוי לא רק בצומת הקיצוני 'להיות או לחדול', אלא גם בהיבטים אחרים, למשל: היכולת להגיע בעיצומה של התופת לידי דבקות סוערת בה', למרות הריקון המוחלט של החיים מכל הקשר דתי אובייקטיבי. סיפרו ניצולים שהיו עמו במחנה, שבשמיני עצרת של שנת תש"ה הצליח הרבי להתחמק מעבודה, וכשחזרו, ראו אותו רוקד ריקוד הקפות בדבקות עזה, ובידו כמה דפי משנה קרועים במקום ספר תורה. הכניסה לאקסטזה מתוך ריקוד הייתה אופיינית לו כל ימיו, ויכול היה לבוא לידי כך גם בזקנותו.⁷ המיוחד בתיאור זה הוא כמובן ההקשר הנרחב שלו: ההגעה למצב נפשי, פיזי וחוויתי שכזה גם בעצם ימי הזוועה של אושוויץ, ובמצב בריאותי ותזונתי ירוד ביותר – מתוך תחושה שה' עמו.

והנה סיפור אחר שסיפר, על הימים הראשונים של שהותו באושוויץ, המבהיר גם הוא את החשיבות הקיומית של האמונה בקרבת ה':

'הגעתי לאושביץ' המשיך וסיפר 'היה זה בערב שבת קודש, ביום ששי שחרית בשעה עשר... אחרי בואנו חילקו שמה אוכל לאנשים שנבחרו כשרים לעבודה, היה זה מאכל בשרי לארוחת בוקר, והכל נדחקו

כיצד ניתן, אם כן, לשמר את החוויה הדתית-חסידיית ואת עיקרי אמונתה מבלי להדחיק את משמעות השואה? נתבונן בדברים של האדמו"ר:

ומי... שמגיע למדרגה כזו הוא מקיים מה שנאמר: 'גם כי אלך בגיא צלמוות לא אירא רע כי אתה עמדי' (תהילים כ"ג, ד), כי מלוא כל הארץ כבודו, ובכל מקום שאני הולך ובא הוא ממלא כל עלמין, ואף בשאול תחתיה ובעמקי שאול והקליפות לית אתר פנוי מיניה, ומתוך ידיעה והכרה זו אינו מפחד משום דבר רק מה'... וה' הטוב בעיניו יעשה. דבר זה ידוע לכל יהודי ולכל מי שיש לו רק ניצוץ של אמונת ה'.⁴

הנחת האימננטיות החסידיית מקבלת כאן משמעות נפשית וקיומית, ונוכחות ה' מקבלת משמעות אישית מאוד:⁵ ה' נמצא ומשגיח ויכול להושיע, ולכן אין למאמין סיבה לירא כלל גם בעמקי השאול. אף שהרבי מציג את המדרגה הדתית הזו כדבר מה הידוע לכל יהודי, ברור שמתוארת כאן חוויה של אמונה עילאית. וכבר הטעמנו: ככל שגדל הפער בין התמונה הטבעית האבסורדית לבין תפיסת האמונה, כך גדל האתגר הדתי-קיומי. כיצד, אם כן, ניתן לבסס חווית אמונה שכזו, או אף להחזיק בה, גם במציאות כה גדושה עוול וזוועה? הרבי מקלויזנבורג אינו נסוג לממד ההשקפתי, אלא מציג מתוך ניסיונו האישי דרכים של התמודדות קיומית עם הקושי:

ואם הוא (המאמין. ת"ג) עומד בנסיון ומתחזק באמונה אז אי אפשר לענוש אותו באם על אף המחשבות הטורדות הוא מתחזק בכל כוחו שלא ליפול בזרועות היאוש ומשנן לעצמו בשמחה ובהתחזקות: 'ה' יעזור ה' יעזור! הוא יתברך שמו עמדי בכל עת ואל יעזבני ואל יטשני'...

וזה כלל גדול בתורה לקיים מה שנאמר 'שויתי ה' לנגדי תמיד', שתמיד יראה לנגד עיניו את השם הויה-ברוך הוא וברוך שמו, ובכל ענייני ודרכיו יסמוך על ה'לבדו' (שם).

העצה הראשונה היא שינון משפטי אמונה פשוטים תוך הלהבה ועידוד עצמי, ודחיית המחשבות הטורדות של הייאוש. העצה השנייה מדברת על עבודה עם שם ה' – דימוי האותיות במחשבה לנגד העיניים; הריכוז הנפשי באותיות מכון דרכן את כל האישיות, ומעורר את חווית הקרבה.

החוויה הדתית של הרבי בימי השואה עצמם הייתה חוויה של השגחה פרטית תמידית, ולא של הסתר פנים, לאמור: ההרגשה ששכינת א-ל חופפת עליו התמידה גם בגיא צלמוות, ולא צמחה רק בדיעבד – וודאי שהיא עובדה קיומית, ולא תאורטית בלבד:

4 ראה: שפע חיים, דברי תורה, יד, גליון תשפ"ח חנוכה.

5 כלומר: ה' אינו נוכח דרך המציאות או הטבע או ההיסטוריה וכדומה, אלא נוכח שם באופן אישי.

6 לפיד האש, עמ' תסז; ביטאון "צאנז" גיליון רס"ו, עמ' 35, בשם הרה"ח וואלף שטרהאלי מברוקלין, אשר בדידה הווה עובדא. ושם הוא מסיים: "ואכן ד' הטוב רצון יראיו יעשה, וכולנו זכינו וניצלנו...". מובן שהסיום עגול מדי, ועיקר כוחה של העדות אינו בסוף הטוב – שבמקרים רבים לא אירע – כי אם בעצם התנועה הנפשית הפנימית בתוך המחנה כפי שהיא מתוארת.

7 כגון בריקוד "בואי בשלום" בערבי שבתות, בריקודי שמחת בית השואבה ושמחת תורה וכדומה. תיאורים שונים מסוג זה שמעתי בכמה עדויות שבעל פה, והם מבטאים חוויות דבקות אקסטטיות הכוללות אבדן של תחושת זמן ומקום (מעבר מצד אחד של אולם לצדו האחר מבלי להרגיש), כוח ואנרגיה ללא כל פרפורציה למצב הפיזי האמתי, התפשטות הגשמיות, ריכוז אינטנסיבי מאוד של התודעה והתעלמות מוחלטת מדברים אחרים וכו'.

וראיתי בחוש שהקב"ה מגין ומציל את שומרי התורה ולומדיה, ואני אף זכות אבות הגינה עלי...⁸

האמונה בהשגחת ה' עליו מקבלת כאן ביטוי מוחשי מאוד בנס האישי שאירע לו, לפי תיאורו, ושאפשר לו לאכול אוכל כשר. מבחינה הלכתית גרידא סבר הרבי שיש היתר גמור ואף חובה לאכול טרפות. הוצאת עצמו מן הכלל והסיכון העצמי שנטל נובעים מאותה תחושה סובייקטיבית שה' משגיח עליו ודואג לו. הרי המאכלות מטמאים ומטמטמים את הלב, גם אם יש היתר לאכלם; ואם הנשמה סולדת מזה – בא הביטחון האמוני הסובייקטיבי ומורה כי ה' ודאי לא יכשילני.

נסכם: בעיני הרבי מקלויזנבורג, נוכחות ה' אינה קושיה כי אם כוח החיים, מקור הנחמה וגרעין התקווה הגדול ביותר – ובמידה רבה גם היחיד.

ג. ביטחונו הסובייקטיבי של המאמין

קרבת ה' וישועתו

בשיחה עם תלמידיו שהבאנו לעיל ("זכרו איפוא היטב ואל תשכחו. כי בורא כל העולמים נמצא גם פה אתנו, והוא יגאל אותנו... מבטיחכם אני שבזכות האמונה תיגאלו גם אתם ותזכו להשתחרר ולצאת חיים מפה...") עולה גם ההרגשה הדתית התמימה כי לא זו בלבד שה' נוכח, אלא הוא גם עתיד לגאול אותי באופן אישי. הרגשה זו זוכה לביטוי חריף בעדות זו:

כאשר אחד מכלואי המחנה, יהודי שבור ורצון, הפליט אנחה מפיו בנוכחותו מרוב יאוש: 'אנחנו כבר נשארים פה...' קרא אליו רבינו זי"ע בתקיפות: 'עלי אין לך רשות להגיד ככה, אני כשלעצמי מאמין בכנות שגם אתה וגם אנכי ניוושע ונצא מכאן, ואתה אם אינך מאמין כמוני אמור מה שתחפוץ רק ביחס לעצמך, אבל לא ביחס אלי...' שאל אותו האיש: 'וכי זו מנין לך, רבי?!' השיבו בעוז: 'הלא הקב"ה נמצא אתנו פה, ובודאי יושיע אותנו...'

(לפיד האש, עמ' קסח).

האם יש קשר הכרחי בין הרגשת הקרבה אל ה' והאמונה בנוכחותו ובין האמונה בישועתו? ברי לי שהרבי ידע היטב שגם אם רבש"ע נוכח כאן, אין הוא עתיד להושיע את כולם, ואין שום ביטחון שאכן תצמח ישועה או יבוא סוף טוב לפלוני או לאלמוני. בשעה בה נאמרו הדברים כבר נעקדו בני משפחתו כולם באושוויץ, וגורלה של יהדות אירופה כבר היה ברור לחלוטין, כלומר: לרבי לא עמד אותו 'לוקסוס' שיש לפעמים לאנשים דתיים להאמין בשעות נורמליות שבוודאי יסתדר הכול לטוב, כי ה' משגיח. ובכל זאת, נראה מהדברים הנ"ל שלרבי היה ביטחון אמיתי שה' יושיע אותו.

לקבל מנה זו... המריצו אותי שאבוא גם כן לאכול מחלוקה זו, אך אני הגבתי, שבשום אופן לא אוכל טריפות אצל רשע זה שלקח ממני את כל אשר לי... בשום אופן לא אוכל טריפות... וכה צמתי כל אותו יום ששי צום מלא, פשוטו כמשמעו... בערב כבר הייתי רעב ותשוש מאד...

ושוב למחרת ביום שבת קודש שומע אני שצועקים ומכריזים שיבואו לאכול... אך אני לא הלכתי... וכה ישבתי מכונס בתוך עצמי... וכשהתרוקן הצריף ואף אדם לא נשאר שמה, לפתע פתאום התפרצתי בבכיה ונחלי דמעות נפתחו – למרות שלא נהגתי לבכות, כי קיבלתי על עצמי לקבל באהבה את כל מה שקורה, כאשר ציוונו ה', אך בצהרי אותו יום שבת קודש פרצתי בבכי איום – ואמרתי: 'רבונו של עולם, נשארתי לבדי חסר כל. את הכל לקחת ממני... נשארתי עירי ויחף, ועוד אלך לאכול טריפות?! אינני רוצה לאכול טריפה! אינני אוכל!'

והנה בעוד אני יושב עם עצמי ומדבר ככה, נכנס אל הצריף יהודי מבוהל וניגש אלי ישירות, כשהוא שואל: 'האם הנך הרב מקלויזנבורג?' מאד נבהלתי מעצם השאלה, כי את הרבנים ו'כלי הקודש' נהגו הרוצחים להוביל ראשונה אל הכבשן... אבל תוך כדי דיבור בא אלי יהודי נוסף וקורא לעברי: 'הנך מחויב לגשת מיד, סמוך לדלת עומד משהו וממתין עליך...' לא נותרה בפני שום ברירה, כי אם לגשת אל הדלת, אף שהייתי חושש מאד אולי זה 'קאפו' או אחד מאנשי ס"ס, ואין לי פה שום אפשרות להימלט או להתחבא... אבל כשהגעתי קרוב לדלת ראיתי לפני אדם מבוגר, יהודי, ששאל אותי במלים האלה: 'האם הרבי מקשאנוב היה דודך?' ואני עומד ומשתומם... מהיכן ידע איש זה אודותי, כי אני שרוי פה במחנה 'אושביץ'... ומהיכן ידע שהרה"ק רבי דוד מקשאנוב זי"ע היה דודי... והשבתי מיניה וביה 'אמת הדבר, הרב מקשאנוב היה דודי...' ומיהר והושיט לי ככר לחם וצלוחית מלאה ריבה, באמרו 'הבאתי שיהיה לך מה לאכול, הבאתי שתשביע את נפשך...' וכהרף-עין נעלם האיש המסתורי והסתלק... ושוב לא ראיתי אותו יותר אף פעם...

וראיתי אז בחוש כי יש א-לקים בארץ... והצדקתי את עצמי (גם בעיני האנשים מסביב שלחצו עלי לפני-כן שלא אתנזר ממאכלי המטבח של הרשעים) על שלא רציתי לאכול טריפות... ואז קיבלתי מחדש על עצמי, יהיה מה שיהיה, בשום אופן לא אוכל טריפה... במיוחד כשהקב"ה מזמן לי מאכלים... וקידשתי אח"כ על הפת, ומצאתי מים ליטול את ידי, וישבתי לאכול סעודת שבת קודש... וכל השנה שהייתי עצור אצל הנאצים ימ"ש לא אכלתי שום טריפות, למרות כל מה שעבר עלי במחנות. ואפילו ללא חילול שבת... ושמרו אותי מן השמים, אף אחד מהרשעים לא ידע מי אני... וכמה פעמים כבר הייתי כפסע שבין החיים והמות, רצו להכחיד אותי...

8 מתוך הביוגרפיה של הרבי – לפיד האש, עמ' קעג-קעד, לפי עדותו של הרבי בשיעור חומש-רש"י, פרשת ראה תשד"מ.

הניסיון השיטתי להשמידו, ומאידך גיסא, לכל אויביו הגדולים לא נותר שריד ופליט:

פלא הנס והחסד שהבורא יתברך מנהיג את ישראל למן היותו לעם עד היום הזה והאיך אנו סובלים ודווים כל מיני פורענויות מהאומות שכבר מזמן רב לא נשאר זכר מהם זה קרוב לאלפיים שנה ועם ישראל חי וקיים (שפע חיים, דברי תורה, י, גליין של"ה).

ובכיוון דומה סיפר הרבי על שיחה מאושוויץ עם רופא רומני אחד ששאלו: "אמור לי רבינער מה יהי בסופם של היהודים?", וענה: "מובטחני שהיטלר ימש"ו יאבד מן העולם ואנחנו נישאר", וכשנשאל מנין לו זאת, ענה: "אין חכם כבעל נסיון, אין אני מבין ואין אני יכול להסביר לך את הטעם, אבל המציאות מוכיחה שרבים קמו עלינו לכולתנו והקב"ה מצילנו מידם", ועוד הוסיף ואמר: "וזה אנו רואים כי נצח ישראל לא ישקר היתה נקודה עיקרית באמונת אבותינו וכי לא יטוש ה' את עמו" (שם).

מסיבות שאינן ידועות לנו לגמרי, אין ה' מושיע את עמו ישראל, וידם של הגויים על העליונה. אבל השגחתו ניכרת בשתי עובדות יסודיות: הישרדותו הפלאית של עם ישראל, והשמדת הגויים הקמים עלינו לכולתנו.¹⁰

סיכום

נסכם בנקודות את ההיבטים השונים בתפיסת ההשגחה הפרטית של הרבי מקלויזנבורג ובהתמודדותו עם בעיית הסתר הפנים:

א. גם ביחס לשואה אין הרבי מוותר על האמונה שה' ממלא כל עלמין. ה' אכן משגיח על הכול, ובכל עניין צריך יהודי לפנות לקב"ה ולצפות לישועתו.

ב. הרבי מחיל את עיקר האמונה החסידי ש"לית אתר פנוי מיניה" והוא "ממלא כל עלמין" עד הקצה, כלומר: הקב"ה נמצא עמנו גם בתאי הגזים, בעומק הרע, במקום שהוא פנוי אפילו יותר מ'החלל הפנוי'.

ג. נוכחותו והשגחתו של ה' כדי להושיע אינה נכונה באותה מידה לגבי כולם. רבים רבים לא נושעו. יש להניח שהרבי ידע זאת כבר בשערי אושוויץ, כשאמר שהשכינה נמצאת בתאי הגזים, ודאי ידע זאת בדיעבד, אחת עשרה שנים לאחר השחרור. ואם כן, יש לשאול מדוע אין הקב"ה מושיע, והיכן בכל זאת מתבטאת ישועתו – שאם לא כן, מתרוקנת הזיקה בין השגחה וישועה מכל תוכן.

ד. הרבי נמנע מלהסביר מדוע אין הקב"ה מושיע למרות נוכחותו, אבל הוא מבאר היכן אנו פוגשים את ישועתו והשגחתו באופן ממשי: נצחיות ישראל והישרדותו בכל צרותיו, ומנגד – מפלת אויביו, הם הם הגילוי הממשי להשגחת ה' התמידית על עמו ישראל. לאמור: אין

ייתכן שיש להציע לכך פירוש פסיכולוגי: האמונה הדתית מתבטאת בהיגד שה' נמצא, אבל ההיגד ה' יושיע אותי' שייך כבר לתחום הנפשי, כביטוי של התחזקות ועידוד עצמי שאין בו אמונה או ידיעה של ממש.

ואולם, לעניות דעתי, ובמיוחד לאור שיחותיו של הרבי אחרי השואה, מבטאים דבריו אל נכון ודאות סובייקטיבית, בלתי-אמצעית, שאכן ה' אתו ועתיד להושיעו. אין להסיק מתחושה סובייקטיבית זו שה' מושיע גם את כל האחרים; פשיטא שלא כך הוא. ודאי גם שאין לרבי תשובות לשאלות הגדולות של הצדק הא-לוהי בשואה. ולמרות זאת, ההרגשה הדתית הסובייקטיבית היא של קרבת א-לוהים וביטחון בישועתו. אני מניח שבאותה שעה לא ידע הרבי לתת לעצמו דין וחשבון על היותו נבחר לישועת ה'. הוא בוודאי למד מניסיונו הדתי הפנימי שהשגחת ה' חופפת על הכול, אבל לא ידע אותה שעה מדוע ייושע דווקא הוא, ואחרים לא. הסיבה התבררה לו בירור סובייקטיבי שנים לאחר מכן, כשהצלתו הפכה לעובדה, והוא פירש אותה כשליחות. נביא דברים שאמר הרבי מקלויזנבורג בטקס הנחת אבן הפינה לקרית צאנז (תש"ז), ואחריהם דברים שאמר בטקס חנוכת בניין בית החולים ע"ש לניאדו, שאותו הגה והקים:

כי הרבה פעמים הייתי מתבונן על מה ומדוע נשארתי לבדי בחיים מכל בני ביתי ומשפחתי... והיום הזה אומר שכל זה היה רק כדי שאניח כאן במו ידי את אבן הפינה לקרית צאנז.

עלי לתת שבח והודיה לה' יתברך שזיכנו ועלתה בידינו – עם תום השואה האיומה – להחיות עצמות יבשות... את יתר הפלטה הנשארת לנו ממבול הדמים... אשר ברוב רחמיו וחסדיו השאיר לנו שריד ביום חרון אף וייסדנו בסיעתא דשמיא את ארגון שארית הפליטה... זה עשרים וחמש שנה שזיכני השם הטוב לייסד ולבנות בארץ אבות קריות נאמנות לה' ולתורתו... אשר בהן הוקמו מוסדות תורה וחסד... וביניהם מתנוסס לשם ולתפארת בית החולים קרית צאנז...⁹

במונחים של תורת הגמול ודאי אי אפשר להסביר מדוע פלוני ניצל ואלמוני לא. אבל האמונה בהשגחת ה' מחייבת אותי להבין שאם ניצלתי – ודאי יש לכך תכלית, ואין הדבר לשווא: ה' מצפה ממני לדבר מה, ולכן הוא דואג לי ומושיע אותי; ומכאן שעובדת הישרדותי מטילה עליי שליחות.

השגחת ה' על כלל ישראל

עד כה עמדנו על משמעותה של אמונת היחיד בהשגחת ה' עליו. ברם, גם במישור הלאומי שולל הרבי מקלויזנבורג את הטענה שה' מסתיר פניו לגמרי. ודאי שמידת הדין שולטת, וצריך להיות לכך הסבר. אך ה' משגיח על עמו ישראל. ההשגחה ניכרת בנס הישרדותו של עם ישראל לאורך ההיסטוריה, ובמיוחד בגלות – ועל כולנה: בשואה – למרות

10 זוהי למעשה תמצית משמעותם של דברי שירת האזינו: "לי נָקָם וְשָׁלֵם לַעֲת תִּמְנוּת רָגְלָם... כִּי יִדִּין ה' עֲמוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְנַחֵם כִּי יִרְאֶה כִּי אֶזְלַת יָד וְאָפֶס עֲצוֹר וְעֲזוּב" (דברים ל"ב, לה-לו).

9 מתוך מאמרו של האדמו"ר "עולם חסד ייבנה", בשבילי הרפואה ה (תשמ"ב), עמ' יב.

הבטחה שכל יחיד יזכה לישועה, אבל הבטחה גמורה היא שעם ישראל יזכה לישועה.

ה. קיומו של עם ישראל מיוחד בהיותו א-היסטורי ואף אנטי-היסטורי. למרות חולשתו ונחיתותו, מצליח עם ישראל לשרוד טוב יותר מכל האומות המשעבדות אותו ומשמידות אותו. הפוליטיקה הריאלית-היסטורית שולטת רק בקיומן של אומות העולם; ביחס לעם ישראל פועלת חוקיות על-היסטורית.

ו. מתוך ניתוח זה צומחת התובנה שעם ישראל יכול להינצל דווקא בארץ ישראל, שהרי בה נבדל קיומו מן האומות, בעוד שביניהן מתקיימת כלפינו החוקיות האכזרית והשרירותית של מלחמת האומות, שתוצאותיה הן פונקציה של כוח בלבד. הצגה זו של הקיום היהודי בארץ ישראל מנוגדת ניגוד מוחלט להצגתו במשנה הציונית החילונית. בעיני הציונות החילונית, בארץ ישראל יש נורמליזציה של הקיום היהודי. בעיני הרבי, היציאה מהאומות מאפשרת לעם ישראל לחיות על פי חוקי הקיום הא-נורמליים שלו, כלומר: על פי השגחת ה'. לכן גם אין סיבה לחשוש לקיום היהודי בארץ ישראל, גם כאשר המציאות מאיימת.

ז. להבנה הסובייקטיבית של הרבי את משמעות הישרדותו יש חשיבות כללית. הוא רואה את הישרדותו כחלק מהנוכחות הא-לוהית המושיעה הבאה לידי ביטוי בנצחיות ישראל. 'אני שרדתי כדי להקים את קרית צאנז', משמע: ההשגחה האישית עליו, בהצלחתו מן השואה כיחיד, היא בעצמה הוכחה לנוכחותו המושיעה של א-לוהים במציאות ההיסטורית היהודית, וקיומה של שליחות זו במפעליו הגדולים הוא מינייה וביה המשך הגילוי של נוכחותו.¹¹

* ***** *

* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *

* עורך: בעז קלוש *

* ***** *

* בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *

* <http://www.etzion.org.il/vbm> האתר בעברית: *

* <http://www.vbm-torah.org> האתר באנגלית: *

* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *

* דוא"ל: office@etzion.org.il *

* ***** *

11 מדבריו כאן ובמקומות אחרים עולה התובנה שכיוון שרק הוא נותר, לא ייתכן שיש משמעות פרטית להישרדותו. כל חייו נראו לו משמעותיים רק מצד קיום השליחות שהועיד לו ה' בשואה ולאחריה.

שיעור 17: ההתמודדות עם הסבל בשואה במשנת האדמו"ר מפּיִסְצָנָה בעל "אש קודש"

פתיחה

באחד השיעורים הקודמים (שיעור 8), אשר עסק בהגותו של הרב טייכטאל בעל "אם הבנים שמחה", הערתי על ההבדל בין אופי התגובה של הרב טייכטאל לשואה לבין זה של האדמו"ר מפּיִסְצָנָה. בשני המקרים מדובר על תגובה בתוך השואה, בעיצומם של המאורעות. כפי שראינו, היחס בין עמדתו של הרב טייכטאל לזו של הרבי מפּיִסְצָנָה אינו יחס של מחלוקת, דוגמת המחלוקת האידאולוגית שיש לרב טייכטאל עם הרבי מסאטמר; מדובר בשתי התמודדויות הנעות בקווים מקבילים ואינן נפגשות כלל. אצל הרבי מפּיִסְצָנָה התגובה היא כולה פנימית וסובייקטיבית: הייסורים, השבירה, המעשה הדתי – כל אלו מכוונים פנימה, וזו המשמעות שניתנת להם. אצל הרב טייכטאל, כפי שכבר ראינו, השינוי אינו פנימי, אלא אידאולוגי, ותוצאתו אובייקטיבית וחיצונית – בממד ההיסטורי.

בשיעור הקרוב ננסה לעמוד על כמה נקודות מרכזיות בהגותו של הרבי מפּיִסְצָנָה, ובמיוחד על הדרכים שהוא מציע להתמודדות עם הסבל והטרור הנאצי ממנו סבל יחד עם שאר יהודי ורשה – בגטו. השיעור ימשיך גם את הדיון בשאלת נוכחות א-לוהים בשואה וההתמודדות עם הרוע והסבל, אם כי, כפי שניווכח לדעת, בעיית הסתר הפנים אינה תופסת מקום מרכזי בהגותו.

חיבורו של האדמו"ר מפּיִסְצָנָה הוא יחיד במינו בכנותו, בעצמתו ובעומקים הדתיים והקיומיים שלו – והכול מתוך הנסיבות הבלתי-אפשריות של כתיבתו, בעצם ימי הבלהות של גטו ורשה. בגלל חשיבותו ההיסטורית וההגותית כבר זכה ספר "אש קודש" שיעסקו בו רבות. מבין המאמרים שנכתבו על אודותיו, אזכיר רק שלושה מן המקיפים ביותר. מ' פייקאז' שחזר מתוך הדרשות מעין ביוגרפיה קיומית ורוחנית של האדמו"ר בשנות כתיבת החיבור. א' שביד² נגע במשנתו מלפני השואה, וניתח בעומק כמה סוגיות הגותיות ופסיכולוגיות של הגותו בשואה. הרב שג"ר³ הדגיש את האופי המיוחד של העמידה אל מול הסבל במשנתו. הרוצה להרחיב, יעיין בחיבורים הללו. דברינו להלן יישענו לעתים על מסקנותיהם, ויסיפו גם כמה תובנות חדשות.

א. תולדותיו

האדמו"ר רבי קלונימוס קלמיש שפירא, בנם של רבי אלימלך מגרודז'נסק ואשתו השנייה חנה ברכה, בת האדמו"ר מחנצ'ין, נולד בשנת תרמ"ט (1889). החל לכהן כרבי בשנת תרס"ט (1909), והוכתר כרבה של העיירה פּיִסְצָנָה בשנת 1913. היה נין ונכד לשושלות הצדיקים מליז'נסק, קוז'ניץ ומוגלניצה. בהיותו בן 16 נשא לאישה את חיה רחל מרים בת האדמו"ר מקוז'ניץ. בשנת תרפ"ג (1923) ייסד את הישיבה "דעת משה", אשר בראשה עמד. מסירותו לענייני חינוך הביאתו לכתיבת ספריו "חובת התלמידים", "הכשרת האברכים", "צו וזירוז", "מבוא השערים" ו"דרך המלך". כל הספרים נכתבו לפני השואה, אך רק "חובת התלמידים" נדפס לפניו, בתרצ"ב (1932); יתר הספרים נדפסו לאחריה על ידי חסידי פּיִסְצָנָה בארץ.

בראשית המלחמה הוכה האדמו"ר מכה קשה כאשר נלקחו ממנו בנו, כלתו, גיסתו ואמו בתוך פרק זמן של חודש ימים. האדמו"ר חי בגטו ורשה עד חיסולו, באפריל 1943. הוא נספה במחנה ליד לובלין, בעת חיסול שארית הפלטה של גטו ורשה במה שנודע כ"חג הקציר", בראשית תש"ד (שלהי 1943).

השם "אש קודש" ניתן לספר על ידי חסידי פּיִסְצָנָה בארץ. סיפור ההצלה של כתב היד מופלא ביותר. הוא נמצא בפולין בשלהי שנות ה-50 בידי ברוך דובדבני, שצילם אותו במיקרופילם והעבירו ארצה לידי החסידים, אשר הוציאוהו לאור בשנת תש"כ (1960).

ב. ללא הכחשה וללא הצדקה

בשתי תגובות מצויות עשוי האדם הסובל להתמודד עם סבלו: (א) הכחשתו או הדחקתו; (ב) הצדקתו.

התגובה הראשונה, משמעה יצירת נקודת מבט קיומית או פילוסופית המפחיתה בחשיבותו של הסבל הממשי. אדם דתי יכול לומר: החיים האמתיים, האושר העיקרי, אינם בעולם הזה אלא בעולם הבא, ומתוך עומק אמונה להתייחס לסבלו בהווה כזמני ושולי ביחס לחיי הנצח. מובן שלעמדה כזו, המגייסת נקודת מבט פילוסופית לטובת מצוקה ממשית, יכול להיות גם תוקף קיומי. משול הדבר לאדם הנאלץ ללכת יחף בשדה מלא קוצים ואבנים, והוא אומר לעצמו "עוד רבע שעה אהיה בחוץ, וכל זה יסתיים", ובכך מקהה את עצמתו של הכאב בהווה.

התגובה השנייה אינה מקטינה את הסבל אלא מעניקה לו צידוק. הסבל מועצם כאשר אנו רואים אותו כגזרת גורל, כמקרה; אם הסבל הוא צודק, אם הוא מכוון וראוי, ניתן לסבלו מבחינה תודעתית, אף כי הוא כואב. לאמור: הסבל

1 מ' פייקאז', חסידות פולין: מגמות רעיוניות בין שתי מלחמות העולם ובגזרות ת"ש-תש"ה ("השואה"), ירושלים תשנ"ט, עמ' 373-411.

2 א' שביד, בין חורבן לישועה: תגובות של הגות חרדית לשואה בזמנה, תל אביב 1994, עמ' 105-154.

3 שג"ר, כלים שבורים, אפרת תשס"ד, עמ' 140-134.

עש"ק י"ח כסליו תש"ג. המחבר

(ראה שם עמ' קלט; וראה גם שם עמ' קיג-קיד בהערה).

אם הפורענות היא באמת מסדר גודל ואיכות שונים לחלוטין, לא ייתכן שהיא בבחינת עונש על חטאי העם וכי"ב, שאם כן, צריכה הייתה להיות בדפוס הפורענויות המוכרות.⁴

זאת ועוד: גם כשהקב"ה מעניש, אין הוא פועל מתוך שאיפת נקם. לעונש מוכרח להיות גם תפקיד קונסטרוקטיבי, דהיינו, הוא אמור ללמד לקח, להביא לחשבון נפש, לתשובה וכן הלאה: "בְּצֵר לָךְ וּמִצָּאוֹךְ פֶּלַח הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה... וְשִׁבְתָּ עַד ה' אֶל-לִהְיֶךָ וְשִׁמְעָתָ בְּקִלּוֹ" (דברים ד', 5). אלא שהאדמו"ר מפיסצנה רואה לנגד עיניו כיצד יהודים תמימים מאבדים את אמונתם. כביכול אבד משהו באיזון ההכרחי של הנהגת הדין הא-לוהית: אם הכול חרב – אם אין יותר חינוך, ואין חברה, ואין בית מדרש ובית כנסת, אם אי אפשר ללמוד תורה, ואם כל זה נמשך שנים ארוכות – כיצד תוכל לצמוח מתוך הפורענות תשובה אל ה'?!⁵

חמור מכך: גם במובן האישי והפנימי, יש איזו נקודת שיווי משקל, שעד אליה עשויים הייסורים להוות גורם ממריץ לתיקון, לתפילה ולחשבון נפש, אך מעבר לה הגוף והנפש נשברים, האדם מתרסק, ואז אין עוד אדם שיתפלל או ייתקן במשמעות הקיומית ביותר. משל למה הדבר דומה? הייסורים מתפקדים כמו חיסון או אף כמחלה: כאשר הגוף בריא באופן כללי, הוא מפתח נוגדנים, מתגבר, ואפילו מתחזק כתוצאה מהמפגש עם החיידק; ואולם, מינון גבוה מדי או תדירות גבוהה מדי של התקפה על הגוף עלולים להביאו לידי שבירה – או אז קורסת המערכת החיסונית, והאדם אינו מסוגל עוד לייצר תגובה חיובית. בעולם הרוחני המצב דומה.

ובאמת, אומר הרבי, המינון גבוה מדי, ואין יותר כוח להתפלל או ללמוד, ואם כך – מה רוצה קוב"ה להשיג? איזו תכלית יש בייסורים כאלה?

כי על כל צרה שלא תבוא, איש הישראלי מתפלל לד' וצועק אליו ית', וכשהצרה ח"ו יותר גדולה, יותר צועק, כמ"ש הפסוק 'ויצעק זעקה גדולה ומרה' (אסתר ד', 16). וגם בלא צרה מתפללים לד', כי התפילה בעצמה היא התקרבות לד', וכשמתפללים מתפללים בקול כמ"ש בספרים הקדושים קול מעורר כוונה, כוונה מעורר קול. אבל מה נעשה כשלא מניחים אותנו לצעוק ולא להתאסף יחד להתפלל, ורק בסתר מוכרחים להתפלל, וצריך לב כל איש ישראל לדאב על זה בעצמו, ועל כל פנים במעמקי לבו לצעק על זה (שם, עמ' סב).

הוא תופעה פסיכוסומטית – יש בו מרכיב פיזי ומרכיב נפשי; והמרכיב הנפשי כרוך גם בתפיסת הסבל או בהשקפה עליו – אם הוא צודק, הוא פחות גרוע.

האדמו"ר מפיסצנה דוחה את שתי האפשרויות. לגבי הראשונה הוא אומר:

אבל ישנן צרות שאפשר לקבל עליהן תנחומין, כגון על מחלה שנתרפא ממנה... אבל על הפסד נפשות אי אפשר לקבל תנחומין... כל בעל נפש, לא על שחסרים לו בלבד מצטער ולא געגועיו בלבד הם המענים ומדכאים אותו, רק בעיקר צערו על עצמם ועל אבדתם שלהם, כי הן בעולם הבא בטח טוב להם, אבל הלא כך ברא ה' שיחיה האדם את שנותיו שבעים ושמונים שנה בעולם הזה, וכמה ברכות נאמרו בתורה על אריכות ימים ושנים... ועל זה בעיקר היה דווה ליבנו על אותן הנפשות שנעדרו בדמי ימיהן ואיך זה נתנחם, ובמה אפשר עוד להתנחם אם אינם חיים עוד...

(אש קודש, עמ' קח-קט, שבת נחמו תש"א).

האדמו"ר מציג כאן עמדה קיומית המקבלת גם ביסוס דתי. החיים במובנם הפשוט הם טוב; כך הם נחווים על ידנו באופן בלתי-אמצעי. הרצון לחיות וקבלת הסדר הרגיל של החיים הם מחוקי הבריאה היסודיים, ולא נפילה או קטנות. לכן ההרגשה הפשוטה של הטוב בחיים ושל הרע בהעדרם היא היחס הנכון והטבעי ביותר לחיים. המקראות מאששים עמדה זו: הרי התורה מבטיחה אריכות ימים ושנים לעושי מצוותיה, ומכאן שהחוויה הקיומית של הטוב שבחיים עצמם היא גם ברכת ה' לעושי רצונו. מוות בלא עת נתפס, אם כן, בצדק כרע – ולא רק מפני שהמתים חסרים לנו (שהרי מותו של איש זקן גם הוא מותיר חסרון וגעגוע, אך אינו נחוה כרע); מוות בלא עת הוא רע קודם כול עבור המתים עצמם, שאיבדו את חייהם, שהם כאמור טובים. עמדה קיומית ברורה זו אינה מותירה מקום להכחשה או להדחקה על ידי הזכרת העולם הבא וכדומה, ומציעה להודות ברוע שבמוות הסובב ולהביט ישר אל תוכו. תגובה אחרת תהיה לא-אמתית ממה נפשך: או שלא תאמר מן הלב, או שתדרוש את ביטול הלב.

האפשרות השנייה, הצדקת הסבל, עמדה בפני האדמו"ר מפיסצנה, והוא אף הזכיר אותה בתחילת המלחמה. אלא שהימשכות הזמן, התגברות הצרות, והתעצמות הטרור הנאצי לממדים שטרם נודעו כמותם, הביאו אותו למסקנה שלא ניתן להתמודד עם הסבל בשואה על ידי הצדקתו באיזה מובן מוכר שהוא, מפני שבאמת הוא חורג מכל מה שהזיכרון או המסורת מזכירים כסבל בדברם על עונש או על תיקון לחטאים. וכך הגיה האדמו"ר בחיבורו בשנת תש"ג, שלוש שנים אחרי תחילת המלחמה:

רק כהצרות שהיו עד שלהי דשנת תש"ב היו כבר, אבל כהצרות משונות, ומיתות רעות ומשונות, שחדשו הרשעים הרוצחים המשונים עלינו בית ישראל, משלהי תש"ב, לפי ידיעתי בדברי חז"ל ובדברי הימים אשר לישראל בכלל, לא הי' כמותם, וד' ירחם עלינו ויצילנו מידם כהרף עין. - יום ו

4 כבר הזכרנו בתחילת השנה (שיעור 3) את דברי הרב הוטנר, שסירב לקרוא לשואה בשם זה, וטען כי למרות גודלה, אין היא אלא אחת מסדר הפורענויות שניתנו על ראשם של כלל ישראל לדורותיהם. ברי שהאדמו"ר מפיסצנה חווה חוויה אחרת לחלוטין וחלק על הרב הוטנר.

מינימלי של תודעה בריאה, רציפות, כוח חיים, חשק לשרוד וכו'; כשאדם רצון לחלוטין, פשוט אין אישיות שתתפלל.

הפורענות נראית אפוא כחסרת טעם. אם תוצאתה המתבקשת היא אבדן האמונה או רפיון דתי מתוך חולשה – מה תועלת יש בה?! מכאן שהדרך של הצדקת מעשי ה' אינה רלוונטית באשר לסבל בשואה, שהרי אין זו פורענות הדומה לדבר מה שהכרנו, ובעיקר מפני שהיא עברה את נקודת האיזון של מידת הדין, והביאה לריסוק הפירושים האחרונים של כבוד וקיום אנושי ראוי לשמו.

ג. האם ייאוש?

הדברים שהובאו כאן נועלים את הדלת בפני כל ניסיון להצדקת הא-ל (תאודיציה), שהרי הפורענות נראית חסרת תכלית. ברם, עלינו להתבונן גם במשמעותם הקיומית. אם אין תפילה ותשובה, ואין שום אפשרות להבין את מעשי ה', משתלטת נימה של תסכול וייאוש. האומנם זהו הביטוי הנכון להרגשתו של האדמו"ר מפניסצנה? כלום באמת חווה חוויה של קיום ללא מוצא? יותר מכך: הרי אין מדובר כאן ביומן סתם – האדמו"ר אומר את הדברים הללו במהלך דרשה לחסידי; כיצד יכולה דרשה שכזו לחזק אותם? האם הוא מעניק להם איזה אופק חיובי?

תשובה לשאלה זו, או למצער כיוון של תשובה, יש בפסקה החותמת את הדרשה שהובאה לעיל:

וזה הדבר גם בעניין התעוררות בתפילה, איש הישראלי עתה נופל שוכב ונרמס ואין מי שיתעורר בתפילה, אבל דוד המלך אמר 'ממעמקים קראתיך ד' ' (תהילים ק"ל, א), לא מעומק אחד בלבד רק גם ממעמקים – ב' עמקים, שאף שלאחר נפילתי בעומק הראשון קראתיך, ולא בלבד שלא נענתי ולא נושעתי, רק עוד נפילתי לעומק ב', עומק בתוך עומק, מכל מקום הנני מתחזק ושוב קורא אותך

(שם, עמ' קכח).

וכך סיים הרבי גם את הדרשה הראשונה שהבאנו:

וצריך לב כל איש ישראל לדאב על זה בעצמו, ועל כל פנים במעמקי לבו לצעק על זה (שם, עמ' סב-סג).

ההתבוננות של יהודי במצבו העגום, באי-יכולתו להתפלל, מעוררת אותו מצד עצמה. הצער על אי-היכולת לצעוק מוליד צעקה ממקום ראשוני יותר: צעקה על זכות הצעקה. כל עוד יש ליהודי איזו נקודה שאיננה נכבשת תחת הצרות, שמאפשרת לו להתבונן במצבו הרוחני מבחוץ, אפילו היא מראה לו את הדיוטה התחתונה בה הוא נמצא – כל עוד יש נקודה כזו, יש משמעות לקיום. בשתפו את חסידיו במצוקתו הקיומית, מעורר בהם הרבי רגשות של הבנה ושיתוף, ומחלץ אותם מהשטף הבלתי-נסבל של המחשבות והצרות גם יחד אל נקודת מבט שמתוכה הם יכולים להצטער יחדיו ולבכות על מצבם הפיזי והרוחני.

כלומר: כל עוד הייסורים מביאים לידי תשובה – ואפילו לידי צעקה בלבד, ללא תשובה – הם תורמים לקרבת ה', וכפי שאנו למדים מתגובת מרדכי במגילת אסתר. הצעקה אל ה', היא עצמה קרבת ה', ולכן היא תוצאה חיובית של הופעת חרב הייסורים. אבל אם הנסיבות האובייקטיביות אינן מאפשרות להתפלל – כלום יש עוד ערך לייסורים? והאדמו"ר אינו משלה את עצמו: לממד האובייקטיבי והחברתי של התפילה יש תפקיד לא-מבוטל בהתעוררות החיובית העולה ממנה; וכשיהודי נאלץ להתפלל בינו לבין עצמו, בשתיקה ובסתור, ואינו יכול לצעוק – פשוט לצעוק – ואינו יכול לגלות את לבו לה' עם חבריו, אזי גם מעיין הלב נסתם. עצמת הסבל מתעמקת, כשמתברר שאפילו לצעוק אל ה' אין אנו יכולים באמת. ומה נותר לנו אז?!

במקום אחר מספר האדמו"ר במרירות על העצבות והתסכול האוחזים בו ובסביבתו כשהוא מגלה שכל שהצרות מתגברות ומתמשכות, כך מצטננת ההתלהבות וקטן החשק להתפלל ולעבוד את ה' – לא רק בהשפעת שאלות תאולוגיות, אלא פשוט מפני שאין עוד כוח:

אמרנו בשבת קודש אצל הקידוש, חשבתי שבצרות כאלו כשיבא ראש השנה אז תפילות ישראל תהיינה ברעש ושפיכת הלב כזרם מים, אבל הן בטוחים אנו בד' שפעלו התפילות, מכל מקום את אשר ראו עינינו, אז קודם המלחמה יותר רעשו והתלהבו. גם ביותר שפיכת הלב התפללו תפילות ראש השנה מאשר שנה זו; פשוט הוא מפני חולשת הגוף שאין כח לישראל, אבל מכל מקום גם חוץ מזה רואים שבכלל גם הראש השנה וגם השבת תשובה אינן בהיראה וההתלהבות כמו מאז [עתה בשעה שאני כותב זה אוכל להוסיף שגם אנשים אחרים אמרו לי כן]. ואיזה סיבות ישנן לזה. א' כי דוד המלך אמר 'ביום קראתי ותענני תרהיבני בנפשי עוז' (תהילים קל"ח, ג), כשאיש ישראל מתפלל ונענה בתפילתו אז מתחזק ומתלהב אח"כ בשאר תפילותיו, מה שאין כן כשרואים שמתפללים, ולא די שלא נענים רק עוד הצרות יותר מתרבות רחמנא ליצלן, נופל לב האדם ואינו מתעורר בתפילותיו. סיבה ב' היא כמו שכבר דיברנו (בפ' שופטים שנת תש"א) **שכל דבר גם לאמונה וגם לשמחה צריכים איש שהוא יאמין והוא ישמח, מה שאין כן כשכל האיש נרצץ ונרמס, אין מי שישמח...** (שם, עמ' קכח).

כל יהודי יודע שלא תמיד תפילתו נענית. רש"י פירש, שעיון תפילה במשמעו השלילי הוא הציפייה שבקשותיי יתממשו, ועל זה נאמר "תוֹחֶלֶת מְמַשְׁכָּה מִחֻלָּה לָב" (משלי י"ג, יב) (עיון ברכות נה ע"א וברש"י שם). ואף על פי כן, חודשים ושנים של סבל מתמשך המלווה בתפילה – מצפים הם לאיתות, לסימן, אם לא לישועה של ממש. וכשכל התפילות שבות ריקם, אין עוד רצון להתפלל.

יתרה מזאת: כפי שאמרנו קודם, אפילו מוצא יהודי בעצמו ביטחון אמוני שדוחף אותו להתפלל, צריך שיישאר בו 'איש'; כדי להתפלל, מוכרח אדם להימצא מעבר לסף

ד. לבכות עם ה'

הרבי מפיסצנה אומר, שחוסר הרצון לעסוק בתורה או בתפילה כאשר מסביב משתוללים מחלות, רעב, טרור ומוות, אינו נובע רק מהמציאות הפיזית והנפשית הכפויה, אלא גם מתחושה מוסרית שיש בכך משום בריחה מהסיטואציה הקיומית ומשום חוסר רגישות:

ויש שהאיש בעצמו תמה על עצמו הלא נשבר אני, הלא כמעט תמיד אני במצב של בכי' וגם בוכה כפעם בפעם, ואיך יכול אני ללמוד תורה, ובמה אני מתחזק לחדש תורה וחסידות, ויש פעמים שיד לבו לאמור, **האין זאת רק אבידת הלב בקרבי, שיכול אני להתחזק וללמוד בצרותי וצרות ישראל המרובים כל כך**, ושוב ישיב לעצמו הלא נשבר אני ומה רבו בכיותיי וכל חיי נכאה וכהה, נבוך הוא אותו האיש על עצמו (שם, עמ' קעח).

האם התגובה הדתית הכמעט-טבעית של התכנסות אל החיק החמים והבטוח של תלמוד תורה או תפילה אינה אלא הקשחה לא-טבעית של הלב? – שואל האדמו"ר.

בהמשכה של אותה דרשה מציע הרבי מפיסצנה התבוננות נוספת בצער. למבוכה ולייאוש שגורם הצער הבלתי-פוסק יש שתי סיבות: (א) העדר תקווה; (ב) חוויית הבדידות. הקושי להתפלל או ללמוד וההתכנסות אל הצער הפנימי הם תוצאה של הרגשת הנטישה של ה', שהשאיר אותנו ואותי בודד, שאיננו שומע אותי. ברם, בעומק הרגשה זו נמצאת אולי גם נקודת נחמה, אותה מעלה האדמו"ר מתוך התבוננות בהתגלות ה' למשה רבנו בשעת צרתם של ישראל. כידוע, אין הנבואה שורה אלא מתוך שמחה (ראה למשל: רמב"ם, פירוש המשניות על אבות פ"ו מ"ה, על פי ברכות לא ע"א), שהרי רק מתוך שמחה והתרוממות הרוח יכול אדם להגיע לקרבת ה':

ולכאורה יש לשאול איך נתגלה הנבואה למשה רבנו הא להשראת הנבואה צריכים שמחה, ומשה רבנו חוץ מצרותיו שביקש פרעה להרגו ה' מיצר מאוד בצער ישראל, כי רואים שכל כך ה' מיצר בצרתם של ישראל עד שאמר 'ואם אין מחני נא' (שמות ל"ב, לב) (שם, עמ' קעח-קעט).

הסובל או המצטער רחוק מה'; רוחו אינה יכולה להתרומם ולהתקרב אליו, שהרי הוא יתברך "עֹז וְחֵדוּהָ בְּמִקְמוֹ" (דה"א ט"ז, כז), ומכאן שצער וייאוש אינם יכולים לקרב יהודי אל ה'. האומנם כך הוא? האדמו"ר מגלה מתוך המדרש, שלעתים דווקא מעומק הבכי והצער מתגלה ה' אלינו:

אבל על זה נראה לו ד' בפעם הא' בסנה ופרש"י (שמות ג', ב) משום 'עמו אנכי בצרה' (תהילים צ"א, טו). מפני כשהוא ית' 'עוז וחדווה במקומו' אז יכולה הנבואה להתגלות על הנביא רק כשהוא בשמחה, מה שאין כן כשכביכול גם הוא עימהם בצרה וצער גם על הנביא נתגלה אף כשהי' בצער עליהם. ובגמרא חגיגה (דף ה ע"ב) איתא דבבתי בראי [=בהיכלות החיצוניים, בנגלה. ת"ג] 'עוז וחדווה במקומו', ובבתי גואי [=בהיכלות הפנימיים. ת"ג]

מצטער ובוכה כביכול בצרות ישראל. לכן יש שבשעת ההסתר, כלומר שהוא ית' מסתתר בבתי גואי, איש הישראלי מתייחד עמו שם כל אחד לפי מצבו, ושם מתגלה לו תורה ועבודה, וכבר דברנו איך תורה שבע"פ נתגלה בגלות, וזוהר הקדוש בצרה יתירה לרשב"י ורבי אלעזר בנו מפני פחד המלכות אז (שם).

רבש"ע אינו מנוכר לסבלם של ישראל. הוא בוכה יחד אתנו. האמונה וההרגשה התמידית של קרבת א-לוהים, שלית אתר פנוי מיניה, משמעותה שהקב"ה נמצא אתנו בממש. ומכאן – שהבכי שלנו אינו חיצוני לרבש"ע, אלא הוא שותף בו. ניתן לשמוע את הבכי החרישי, הפנימי, של השכינה, המצטרף לבכיים של כלל ישראל, ולבכיו של כל יהודי ויהודי כפרט. הבכי המשותף הזה יוצר אינטימיות מחודשת עם הקב"ה, אינטימיות המתקיימת לעתים בין אנשים שגילו זה לזה את סבלם המשותף. ואם מתוך כך צומחת תפילה או תורה – הרי אין זו תורה שנמצאת מחוץ לסבל, אלא תורה שהסבל עצמו הצמיח אותה, ואז לא רק שאין היא מנוכרת לו, אלא באמת יש בכוחה לנחם:

ושוב ישיב לעצמו הלא נשבר אני ומה רבו בכיותיי וכל חיי נכאה וכהה, נבוך הוא אותו האיש על עצמו. אבל כנ"ל הוא ית' נמצא בבתי גואי ובוכה, ומי שדוחק ומתקרב אליו בתורה, אז בוכה הוא שם עם הקב"ה וגם לומד תורה עמו, וזהו החילוק, הבכיות והצער שהאדם מצטער בעצמו לבדו על צרותיו יש שנשבר ונופל מהם עד שאינו יכול לעשות מאומה, והבכיות שבוכה עם הקב"ה יחד, מחזיקים אותו, בוכה ומתחזק, נשבר – ומתאמץ ללמוד ולעבוד. **קשה הוא רק להתרומם פעם הראשונה והשני' מן הצרות, אבל כשמתאמץ ומושיט את ראשו ונוגע בתורה ובעבודה, אז נכנס הוא אל הבתי גואי ששם הקב"ה, ושם בוכה ומילל עמו כביכול יחד, אף מתחזק לומד תורה ועובד עבודתו ית'** (שם).

בתי גואי של קוב"ה – אותם היכלות פנימיים – אינם מצויים בשמי שמים. אלה הם ההיכלות הפנימיים של הנשמה, של הקיום האנושי הפנימי. הכניעה לצרות מתרחשת בהיכלות החיצוניים, בעולם העשייה, הלוא הוא העולם הממשי, האובייקטיבי. אך כשהנשמה מוצאת כוח להרים ראש מעבר לצרה, או כשהיא נעה פנימה, אל אותה נקודה עמוקה של צער שאינו מריר ואינו מיואש מהקיום, אלא הוא צער אמיתי על מצבה, על מצב השכינה, על האבסורד שבמציאות – או אז היא נפגשת עם ההיכל הפנימי, ושם היא מגלה שבכיה איננו בודד.

ברבות מדרשותיו העלה הרבי מפיסצנה את התמיהה: מדוע אין העולם נחרב מעומק הרשע והסבל שיש בו? כלום יכול הקב"ה בטובו לסבול עולם שכזה? האין הצעקות מפוצצות אותו? לשאלה זו תשובה פרדוכסלית, הנוגעת בצער של הקב"ה:

והוא גם הדבר שהעולם עומד על עומדו ולא נחרב מצערו וקולו של הקב"ה על עם ה' כי מתייסרים...

מפני שצערו הגדול של הקב"ה לא נכנס בו

(שם, עמ' קס).

צערו של הקב"ה "הוא בלתי בגבול, וגדול מן העולם" (שם) – כנראה מפני שמנקודת הראות של השלמות האינסופית של הטוב הא-לוהי, הסבל והרוע בעולם הם באמת בלתי-נסבלים, שהרי כל צער וסבל הם תוצאה של ההשוואה בין המציאות כפי שהיא לבין מה שהיא צריכה ויכולה להיות. הטלת צערו של הקב"ה על העולם תביא בהכרח לחורבנו; אין לו אפוא ברירה אלא להיכנס לבתי גוואי, כלומר, להיות באיזה מקום גבוה ופנימי, נסתר מהעולם, ושם לבכות.⁵ משל למה הדבר דומה? לאימא הרואה בסבלם הנורא של ילדיה. היא חייבת לבכות, אלא שבכייה הגלוי עלול לשבור ולפרק את כולם; לכן היא נכנסת לחדר פנימי, ושם בוכה. בנקודה האימהית הנסתר הזו מתקיים בכיו של הקב"ה.

אלא שההחלטה לבכות במסתרים, היא בעצמה גם מקור הניכור והבדידות שלנו. במקרה זה סותרים הרחמים את עצמם. ההתאפקות מלבכות בגלוי – פן ישטפו כביכול הדמעות הא-לוהיות את העולם – הופכת את הסבל לבלתי-נסבל עוד יותר, שהרי בעטייה שוב אין הקב"ה עמנו!

הפתרון לפרדוקס הזה כבר הוצע לעיל. הבכי שלנו בבית המדרש, התורה והתפילה הנולדות מתוך הסבל והצרות – הם בתי גוואי של עולמנו, ובהם נעשה מקום פנוי לבכיו של הקב"ה בתוך העולם. כאילו אומרים אנו לקב"ה: "צא מחביוןך! היה עמנו, אף בבכי – ובלבד שתהיה עמנו".

סיכום ביניים ומבט להמשך

בשיעור הראשון הבאתי את סיפורו של ש"ז שרגאי על החסיד שסירב אחרי המלחמה להתפלל בגלל כעסו על הקב"ה:⁶

לפנות בוקר עם שחר. קמתי להתפלל לפני שייכנסו ברכבת נוסעים לא-יהודים. האיש ממולי לא קם ולא נע, למרות שלא ישן, ואחרי התפילה הוצאתי מאמתחתי משהוא לשותות ולאכול. שאלתיו אם רוצה משהוא לשותות. לא ענה. אחרי כמה שעות שאלתיו שוב, והוא נענה לי בראש שמוכן לשותות. וכך כמה פעמים ביום שתה משהו. אולם לא הוציא הגה מפיו. עיין בספר במקצת, ישב ושתק. שתיקתו היתה איומה והשרתה עלי דכאון נורא. לא ידעתי נפשי.

אחרי חצות היום פתח ואמר:

אחרי כל מה שעבר עלי ואחרי כל מה שעניי ראו, וה' לא ריחם ולא חמל – לא אתפלל אליו. ארגיזו גם אני.

5 הכוונה בוודאי להתכנסות אל ספירת הבינה, הלוא היא האימא הגדולה של ההופעה הא-לוהית, שהיא מקור הרחמים, ושם, בנקודה האימהית הזו, אפשר לבכות. אלא שהבינה היא מעבר לספירות המתגלות בעולם, ולכן אין בכיו של הקב"ה ניכר בעולם, והסבל והרשע ממשיכים.

6 לסיפור המלא עיינו בשיעור הראשון.

שתקתי ולא עניתי מאומה. אנחה התפרצה מלבי ולא אמרתי מאומה. אף הוא חזר לשתיקתו. לפנות ערב, כמעט החשיך, התחלתי לסדר לי את חפצי לרדת בפראג (הוא המשיך לפאריס), והנה ביקשני פתאום לעזור לו להוריד את המזוודה, הוציא את הטלית והתפילין, התעטף בטלית, הניח תפילין ועמד להתפלל.

נדהמתי מהשינוי הפתאומי. ברם, שתקתי ולא אמרתי מאומה. אחרי שסיים את תפלתו, פתח ואמר:

על פי דין איני צריך להתפלל. ברם, וכי הכל-יכול אינו זקוק ואינו ראוי לרחמנות?! מה יש לו עכשיו בעולם? מי נשאר לו? ואם הוא ריחם עלי ונשארתי בחיים, זכאי הוא שארחם גם אני עליו. קמתי לכן והתפללתי.

סיים את דבריו ודמעות זלגו מעיניו והתחיל לבכות בקול. 'אוי. ארחמנות אויך אויפן רבוננו של עולם'.⁷

האינטימיות הזו בין יהודי לרבש"ע מחזירה לתפילה את משמעותה. כרגיל, האם היא שמרחת על הבנים; כעת, בשותפות הנוראה בחוויית הסבל של השואה, נכונים גם הבנים לרחם על האם, על השכינה, ובלבד שתהיה קרובה אליהם.

בשיעור הבא ננסה להתבונן במשמעות הדתית-קיומית של חוויית הבכי המשותף שלנו ושל רבש"ע, ונשאל על משמעותה לחוויית האמונה שלנו. נבחן גם התמודדות נוספת של האדמו"ר עם הבעיות שהועלו כאן.

 כל חזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיך גרנות, תשס"ז
 עורך: בעז קלוש

 בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון
 http://www.etzion.org.il/vbm האתר בעברית:
 http://www.vbm-torah.org האתר באנגלית:
 משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5
 דואל: office@etzion.org.il

שיעור 18: "אש קודש" (ב) – על האמונה והסבל

התגלותו לנו, ובחודש אלול שהוא התחלת ימי הדין,
אז דווקא נעשה אני לדודי ודודי לי

(אש קודש, עמ' קיד-קטו).

בתחילה משמע כאילו האדמו"ר מבקש להסביר את הצרות
בחטאינו; אך לא זו הכוונה העיקרית. אין כוונתו לדבר על
משמעות השואה באופן כללי, אלא על האופן שבו כדאי
ליהודי להתייחס לסבל הפרטי שהוא חווה. ההכרה שהסבל
אינו סתמי, שהוא מכוון ומדויק, היא בסופו של דבר
מנחמת, מפני שמעבר לסבל שבהווה אני מאמין בטובו של
הש"ת ובכך שעונשיו הם כעונשי אב לבנו, ואם כן הוא –
ודאי גם ירחם.

ואולם, בכך טרם עמדנו על המסר המרכזי בדרשה זו.
בפסקה השנייה קובע האדמו"ר שהייסורים הם הסתר פנים,
אך בתחילת הפסקה השלישית הוא שולל אפשרות זו
נמרצות. מכאן עולה, שבזיהוי הייסורים עם הסתר פנים אין
כוונתו שה' איננו נמצא אתנו, אלא שהוא מפנה פניו
וכאילו אינו רואה בצרותינו, ולכן אינו מגן עלינו. קבלת
הייסורים לגמרי מגלה את השורש החיובי שבהם, את
האהבה שביסודם. אם אני חושב שהייסורים הם בלא
משפט או שהם נקמה סתם, חלילה, אני עצמי יוצר בכך
הסתר פנים, משום שבתודעתי הקב"ה מסב פניו, אינו
מעוניין בי; בכך שאני מאשים אותו, אני מרחיק אותו. אך
אם יהודי מקבל עליו את הייסורים ורואה בהם יד ה', הוא
מעביר בכך את ההסתרה, שכן גם כאשר ה' סוטר על פניי –
הרי אני רואה מולי את פניו של אבא, וממילא מתמתק כאב
הייסורים על ידי גילוי פניו של ה'.

בשלב זה תוקף האדמו"ר את המחשבה שהייסורים הם
הסתר פנים, שכן כאשר אנו מתייסרים, בוודאי מתייסר גם
ה' עמנו. האמונה בנוכחות המלאה של ה' ובקרבתו אלינו,
משמעה שהוא איננו מסתכל על המתרחש מבחוץ, אלא כל
מה שקורה, קורה במובן מסוים גם לו. ואם ה' סובל כמו
שאנחנו סובלים – כיצד ייתכן לומר עליו שהוא מסתיר
פניו? מכאן שהסתרת הפנים יכולה להיות רק מצד
המתבונן, ואין הסתרת פנים אובייקטיבית, מצדו של ה'.

ההנחה שה' סובל עמנו היא ביטוי נוסף לאותה אינטימיות
של שעת צרה שפגשנו בתיאור הבכי הא-לוהי בשיעור
הקודם. כשאבא מכה, הוא בוכה ומכה; אב המכה את בנו,
מכה מינה וביה גם את עצמו.

ונדייק עוד: הקריאה לקבל את הייסורים אינה הצדקה
שלהם. כשאני מקבל באהבה את המכות של אבי, אני
אומר בכך שאני מבין אותו, וגם אני אומר זאת מתוך
התבוננות מבחוץ במעשה. אני פשוט אומר לעצמי: אני
בטוח באבא, בטובו, באהבתו אלי, ולכן אף שהכאב איום,

א. הסתר פנים

בשיעור שעבר ראינו כי האדמו"ר מפיסצנה ממשיך לבקש
את קרבת ה', ואינו מוכן להוציא אותו מהעולם. אם תמיד
חשבתי וחוויתי ש"לית אתר פנוי מינה", אזי גם במצולות
הגטו יש לבקש את ה'. ובאמת, האדמו"ר איננו מקבל את
הנוסחה הידועה של "הסתר פנים". אין, לאמתו של דבר,
הסתלקות של הקב"ה מעולמו. ובאמת, האם ניתן להסביר
את השואה מתוך ההנחה שה' הסתיר פניו? האם אין
לקב"ה אחריות גם כשהוא מחליט להסתיר פניו, ובכך
להעניש את בניו? האם הציפייה לעונש שהוא במידת
החטא ולתוצאה קונסטרוקטיבית של הסבל מתפוגגת רק
משום שאני מאמין שה' הסתיר פניו?

אם מצאנו במסורת רעיון של הסתר פנים, הרי משמעותו
אינה במישור האובייקטיבי אלא במישור הסובייקטיבי,
כלומר, אדם חווה הסתר פנים כשהוא, בתודעתו, מסלק את
ה' מן המציאות:

כי איש הישראלי מחויב להאמין ולראות שהכל מידו
ית', וקב"ה לא עביד דינא בלא דינא ח"ו, וחוף מזה
שהוא יסוד ואחד מ"ג עיקרי האמונה כמו שכתוב
אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו
גומל טוב למי שישמור מצוותיו ויעניש למי שיעבור
על מצוותיה. אבל גם זה גורם להתחזקות ושמחה
בשעת היסורין כמו שכתוב בתניא שע"י שבשעת
יסוריו מכיר את עונותיו כי כל אחד מכיר את נגעי
לבבו, ורואה למה הגיע לו עונש הזה אינו מתרעם
ח"ו, ובטוח הוא בד' שכמו שענש אותו כן יטיב עמו
כשישוב וכאב את בנו ירצה אותו ובזה מתחזק
ומשמח עצמו.

וחוף מזה, היסורים הם הסתרת פנים, לכן כשרואה
גם בהם יד ד' צדקתו ואמיתיותו אז מעביר בזה את
ההסתרה, ומגלה אותו ית' גם מתוך ההסתרה וגם
מתוך הדינים, וממילא כשההסתר עובר, אז נעשה
חסד והתגלות אור פניו ית'.

ואיך אפשר לומר על הייסורים שהם הסתרת פנים,
הא 'עמו אנכי בצרה' (תהילים צ"א, טו), וגם הוא ית'
סובל מייסורינו, רק האיש שח"ו אינו מקבלם
בהכנעה ודומה לו שח"ו הם בלא משפט, הוא
העושה את ההסתרה וח"ו כאילו מסלק את ה'
כביכול, וזה 'ראה אנכי נותן לפניכם וכו' את הברכה
אשר תשמעו והקללה אם לא תשמעו' (דברים י"א, כו-
כח), שתראה שהכל בצדק ודין, 'הברכה אשר תשמעו'
וכו', ובזה שתראה זאת תפעל שיהיה 'אנכי נותן
לפניכם' שהוא ית' נותן כביכול את עצמו לנו ונעשה

סוגיית הירושלמי על משנה זו הביאה מקורות רבים לבסס את נוסחת התפילה החדשה של רבי יהודה:

אמר רבי אבהו: 'לך לישועתה לנו' (תהילים פ', ג) – לך יודיה.¹

דרש רבי בא סרונגיה: 'והושיע ה' את אהלי יהודה בראשונה' (זכריה י"ב, ז) – והושיע כתיב.²

דרש רבי זיכיי: 'כי עתה תצאי מקיריה ושכנת בשדה' (מיכה ד', י) – ושכינתי בשדה.

חנניה בן אחי רבי יהושע אומר: 'אנכי ה' א-להיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' (שמות כ', ב) – הוצאתיך כתיב.³

רבי ברכיה רבי ירמיה בשם רבי חייה בר בא דרש לוי בר סיסבי בנהרדעא: 'ויראו את א-להי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר' (שם כ"ד, י) – זו עד שלא נגאלו, אבל משנגאלו איכן דרכה של לבנה להינתן שם היא נתונה.⁴

אמר לו רבי עקיבה: חס ושלום אם אומר את כן נמצאת עושה את הקודש חול, מה תלמוד לומר 'אשר פדית לך ממצרים' (שם"ב ז', כג)? כביכול כאילו עצמן פדית.⁵

(ירושלמי סוכה פ"ד ה"ג).

כל הדרשות הללו עוקרות את הכתוב ממשמעו הפשוט כדי לומר: גם ה' זקוק לישועה וצריך לפדות את עצמו. האפשרות התאולוגית הזו כאילו מוסתרת בכתובים המתארים את ישועת ישראל או צרתם, וזו בדיוק משמעות ההסתר: כלפי חוץ, בפשט, רק ישראל סובלים; אך מבט פנימי יותר מגלה שגם השכינה עצמה בצרה.

התוספות על המשנה בבבלי (מד ע"א) פירשו גם את גרסת רש"י על פי סוגיית הירושלמי: "למה נשתנו שני שמות הללו דאמרין להו טפי מאחריני? משום דדרשינן באיכה רבתי קרא דכתיב ביחזקאל 'ואני בתוך הגולה' וקרא דכתיב בירמיה 'והוא אסור בזיקים' – כביכול הוא בעצמו. והיינו 'הושענא', שיושיע לעצמו".⁶

רעיון יסודי זה שחידשו חז"ל מופיע בעוד מספר מקומות. כך למשל מסבירה הגמרא את נתינת אפר מקלה – אות אבל – בראש התיבה (לאחר שהוציאוה לרחובה של עיר) כחלק מסדר תעניות הציבור:

ולמה נותנין אפר מקלה על גבי תיבה? אמר רבי יהודה בן פזי: כלומר 'עמו אנכי בצרה' (תהילים צ"א, טו).

ואף שאיני מבין אותו, מידו הוא – ובמשפט. קבלה זו של מה שניתן לי יכולה להביא גם לידי תיקון עצמי, ואכן הדרשה אמורה בחודש אלול. אבל חשוב מכך, ואף קודם לכן – קבלה זו מקרבת אותי אל ה'.

ב. המקורות החז"ליים לתאולוגיה של הצער והסבל הא-לוהיים

לדבריו של האדמו"ר מפיסצנה על צערו של הקב"ה והשתתפותו בסבלנו יש בוודאי מקורות רבים, אך דומני שהמקור העיקרי לתאולוגיה של הא-ל הסובל הם חז"ל. אני מתקשה להעלות בדעתי פסוק בתנ"ך המבטא תפיסה שכזו. במקרא ה' כועס, זועם, מרחם או חומל, ואפילו נחם – אך אינו סובל. מדוע? כנראה מפני שהסבל הוא היפעלות המבטאת חולשה; הוא איננו תגובה פעילה כלפי המציאות. אפילו חילול ה' עליו מדובר בתורה ובנביאים אינו גורם צער או סבל של ה', אלא הוא בעיה דתית המניעה אותו לפעולה. ואולם, חז"ל עקרו פסוקים רבים מפשוטם ופירשו אותם כמתארים את מצוקתו או סבלו של הקב"ה, ולהלן נסקור כמה דוגמות לכך.

במשנה המתארת את קיום מצוות ערבה במקדש מובאת מחלוקת תנאים:

בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואומר 'אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא' (תהילים ק"ח, כה). רבי יהודה אומר: אני והוא הושיעה נא אני והוא הושיעה נא (סוכה פ"ד מ"ה).

לדעת תנא קמא, אנו מתפללים אל ה' שיושיע בנוסח הרגיל של התפילה: "אנא ה'". הקרבה למזבח היא בקשת קרבה אל ה', שישמע ויושיע. רבי יהודה, לעומת זאת, גורס כי ה' איננו רק הנמען של התפילה אלא גם אחד מנושאייה – אנו מתפללים לישועה שלו (הוא) ושלנו גם יחד: ה' הושיעה נא (פנייה בגוף שני – אליו) – אותי ואותו (קרי: את ה'). בעוד שתנא קמא אחז בנוסחה הקלסית של ספר תהילים, בוחר רבי יהודה לברוא נוסחת תפילה חדשה, שאין לה מקור בנוסחות התפילה המקראיות, ובה זקוק גם ה' לישועה. לפי שיטתו, הקרבה למזבח נובעת מרצון להתפלל גם על מי שכבודו מתגלה על המזבח!

נוסחות שונות של המשנה ניסו כנראה לפרק את המטען התאולוגי שבשיטת רבי יהודה. הרמב"ם (וכן בכתב היד התימני של הבבלי) גרס "אני הוא", בלא ו' החיבור, ופירש, לפי נוסחתו, כי זו פנייה אל ה', שהכריז על עצמו "ראו עתה כי אני – אני הוא" (דברים ל"ב, לט). רש"י, ועמו נוסחות רבות, גרס "אני והו", ופירש את המילה הסתומה "והו" ככינוי לה' או כשיבוש או קיצור של אחד משמותיו, ואם כך נשאר המשמעות קרובה לזו של נוסחת תנא קמא: מי שקרוי אני והו – הושיעה נא. דפוסים רבים הכניסו גרסה זו, "אני והו", לתפילות ההושענות, וחלקם ציינו את המחלוקת בנוסח. מכל מקום, מסוגיית הירושלמי ומכתבי יד טובים של המשנה (כגון כתב יד קויפמן) ברור שהנוסחה הנכונה היא "אני והוא".

1 במשמע: אותך (לך) תושיע עבדך.

2 כלומר: לפי הכתיב אין כאן פועל יוצא שהוראתו להושיע אחרים, אלא פועל עומד המתפרש כקריאה להושיע עצמו.

3 ראה הערה 1. הדרשה כאן מבוססת על עיקרון דומה: הוצאתי את עצמי.

4 כלומר: אין מקומה של לבנה בהיכל ה' העליון, והמראה שלמעלה משקף את המתרחש כאן למטה, דהיינו, את שעבוד מצרים בחומר ובלבנים.

5 "לך" מתפרש 'אותך'.

6 המקור: "והוא אסור בזיקים" (ירמיהו מ', א) – אמר רבי אחא: כביכול הוא והוא אסור בזיקים, ודכוותיה כתיב 'ואני בתוך הגולה' (יחזקאל א', א) (איכה רבה (מהדורת בובר) פתיחתא לד).

הדתי, על אודות הדברים שלמדנו כאן ובשיעור שעבר מכתבי האדמו"ר מפיסצנה.

חז"ל מתארים את הצער הא-לוהי בעיקר בשני מובנים: (א) ה' אינו אדיש לצערם של ישראל, והגלות או הפורענות אינן מפני שהוא דוחה אותנו; (ב) אם ה' מרגיש בצרתנו, ודאי עתיד הוא לגאלנו – כמעט בכל המקרים נזכרת הישועה מיד אחרי תיאור סבלו של ה'.

אצל האדמו"ר מפיסצנה יש ממד נוסף: הוא ממקד את סבלו של הקב"ה בו עצמו. הבכי של ה' אינו מועיל לנו בשום מובן, ומודעותו לסבל אינה מבטיח לנו ישועה. אדרבה: הידיעה על בכיו היא חלק מההשלמה עם נוכחותו הקבועה של הסבל. ה' איננו מסוגל/יכול לגאול ולהושיע, וזו בדיוק הסיבה שהוא בוכה. הבכי הוא ביטוי של חולשה כביכול. ממטפורות של שליט או אב חזק עובר דיבורנו על ה' למטפורה של אם רחמנייה, בוכייה, המגיבה לסבל בדיוק כמונו: בחוסר אונים כביכול – המביא לבכי.

התוספת "כביכול" הנלווית לכל הדימויים שאנו משתמשים בהם כאן, נובעת מתחושתנו שאי אפשר להתבטא כך במישור התאולוגי. כשמפשיטים אותה מדימוייה, המחשבה על כך שה' בוכה או חסר אונים אינה מתקבלת על הדעת, והיא גם סותרת את עיקרי אמונתנו על שלמותו וכול-יכולתו.

אלא שכאן בדיוק טמון הקושי הגדול עמו עלינו להתמודד: הרי אי אפשר להפריד באמת בין התאולוגיה לבין השפה הדתית או התפיסה הבלתי-אמצעית של הקב"ה. במילים אחרות: אם חוויית קרבת א-לוהים שלי מבוססת על האינטימיות של הבכי המשותף או על הצער והרחמנות ההדדיים (ולא על יראה וכניעה מפני גדולתו, למשל) – האם באמת ניתן להמשיך להחזיק בתאולוגיה המסורתית על כול-יכולתו? והאם ניתן לשוב אחרי הצרה והמצוקה לזיקה דתית המבוססת על התאולוגיה הישנה? האם תיתכן עוד תקוות אמת או תפילת אמת לגאולה או ישועה א-לוהית מתוך הנחה שה' יכול – למעשה ולא רק להלכה – לשנות ולהפוך את הכול: למחוץ את הרשעים, להציל את הצדיקים, לרפא חולים, להפסיק את הצרות וכו'? או שמא הופכת האמונה בה' לסוג שונה לחלוטין של זיקה, שעיקרה שותפות אינטימית והדדיות, והציפייה ממנה מינורית⁷ הרבה יותר: נחמה, משמעות, הקשבה – אך ודאי לא ציפייה קונקרטיה לישועה וגאולה.

התאולוגיה המסורתית תבעה בחירה בין שתי אפשרויות: או שה' יטיל על העולם את כל כאבו וצערו מהרשע והסבל שבמציאות מתוך אינסופיותו ושלמותו, ואז יחזור העולם לתווך; או שהוא "יבכה במסתרים" – יסתיר את צערו – ואז נישאר בבדידותנו, ללא נוחם וללא קרבת ה'. האדמו"ר מציג אפשרות שלישית: יצירת "בתי גוואי" – מרחב הספוג בעצב הרוחני, שמתוכו נולדות התפילה והתורה, ובו יכול הקב"ה לבכות יחד אתנו. כדי שבכיו יוכל להיכנס לשם,

ריש לקיש אמר: 'בכל צרתם לו צר' (ישעיהו ס"ג, ט) (תענית טז ע"א).

מובן שהמשמעות הפשוטה של ההבטחה "עמו אנכי בצרה" היא שאין ה' נוטש את היהודי או את עם ישראל אפילו בשעת צרה; אך חז"ל דרשו על פי דרכם כאילו ה' בעצמו נמצא בצרה.

הרעיון החז"לי בדבר שותפות הקב"ה בצרתם ובסבלם של ישראל מוצא ביטוי נרחב בתיאור שעבוד מצרים, למשל:

ואומר 'בכל צרתם לו צר' (ישעיהו ס"ג, ט). אמר לו הקב"ה למשה: אי אתה מרגיש שאני שרוי בצער כשם שישראל שרוים בצער, הוי יודע ממקום שאני מדבר עמך מתוך הקוצים, כביכול אני שותף בצערן (שמות רבה ב ה).

ובאופן נרחב ומקיף מאוד במדרש הבא:

וכן אתה מוצא כל זמן שישראל משועבדים כביכול שכינה משתעבדת עמהם שנאמר 'ויראו את א-להי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר' (שמות כ"ד, י). וכן הוא אומר 'בכל צרתם לו צר' (ישעיהו ס"ג, ט). אין לי אלא צרת צבור, צרת יחיד מניין? תלמוד לומר 'קראני ואענהו עמו אנכי בצרה' (תהילים צ"א, טו). וכן הוא אומר 'ויקח אדני יוסף אותו וגו' ויהי ה' את יוסף' (בראשית ל"ט, כ-כא).

וכן הוא אומר 'מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גוי וא-להיו' (שם"ב ז, כג)... ר' עקיבא אומר, אלמלא מקרא שכתוב אי אפשר לאומרו: אמרו ישראל לפני המקום: פדית את עצמך.

וכן את מוצא שכל מקום שגלו שכינה עמהם שנאמר 'הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים בבית פרעה' (שם"א ב, כז). גלו לבבל שכינה עמהם שנאמר 'למענכם שולחתי בבלה' (ישעיהו מ"ג, יד) (ספרי במדבר פסקא פד ד"ה וינסו משנאיד).

ולסיום נזכיר את דברי רבי מאיר במשנה בסנהדרין (פ"ו מ"ה) על צערה של השכינה על מותו של אדם:

אמר רבי מאיר: בשעה שאדם מצטער שכינה מה הלשון אומרת כביכול קלני מראשי קלני מזרועי. אם כן המקום מצטער על דמם של רשעים שנשפך, קל וחומר על דמם של צדיקים.

ופירש למשל רבי עובדיה מברטנורא: "כאדם עיף [א] עצוב, ת"ג] האומר: ראשי זרועי כבדות עלי".

ג. הרהורים תאולוגיים ואמוניים על ריבון של עולם הבוכה

אם כך, האם באמת יש חידוש בדברי האדמו"ר מפיסצנה, שאכן מיוסדים על דברי חז"ל, בתארו את צערו או בכיו של הקב"ה? דומני שהתשובה חיובית; ובהקשר שבו נאמרו דבריו – ייתכן שהחידוש הוא רדיקלי. בהקשר זה, ברצוני להעלות כמה מחשבות, הנעות בין התאולוגיה לבין הקיום

7 "מינורית" כאן גם בהוראה של קטנה יותר, וגם במשמעות המוסיקלית של המושג: עדינה, פחות פתטית וכדומה.

ונתונה למכים, מפני שיודעת שסובלת סבלך, ובזה מתחזקת מעט (אש קודש, עמ' צא).

הרחמנות והסבל המשותף מפקיעים אותנו מהבדידות של הסבל, ובד בבד מעלים אותו ומרחיבים אותו: חוויית הסבל איננה ממוקדת עוד בי ובסבלי, אלא בסבל העולמי או בסבלה של השכינה, ובכך היא מקבלת ערך ומשמעות שאין לסבל האגוצנטרי.

ה. בסימן שאלה

כפי שראינו, האמונה שה' נוכח ומתגלה בכול (התאולוגיה האימננטית) היא מרכזית ביותר בחוויית האמונה של האדם. מפיסצנה, בזמנים נורמליים כבשעת הפורענות. בדרשה לפרשת חוקת (תש"ב) הוא מסביר שעלינו לחוות כל דבר ודבר כהופעה א-לוהית – מעשינו, דברי התורה שלנו, אפילו חטאינו, מגלים משהו מהא-לוהות בעולם:

כל איש ישראלי מאמין שאין עוד מלבדו, כמו שכתוב הפירוש בספרים הקדושים [של"ה הקדוש ועוד] שלא בלבד שאין א-לוקים זולתו, רק שאין מציאות בעולם בכלל זולתו וכל העולם ומלואו הארת א-לקות היא, לכן צריכים לתפוס כל דבר בעולם לא כדבר לעצמו רק כהארתו ית', גם הבנים ילדי ישראל אין לתפוס כדבר לעצמו, הבנים שלנו, רק שהם בריאה והתחדשות, והתגלות א-לקות, עם נצחיות ישראל, גם לימוד התורה שמלמדים עם תנוקות של בית רבן, אף מה שאיש אחד לומד עם חבריו, או אומר לו מוסר והדרכה אין לתפוס כדבר לעצמו שמלמדו, רק כדבר עליון התגלות א-לקות, כיון שהוא התחדשות והולדה, שמתחילה לא היה זה בן תורה או בעל מוסר ומדות, ועתה נתחדש ונעשה בן תורה מוסר ומדות, כל המלמד וכו' כאילו ילדו (סנהדרין יט ע"ב), וכל התחדשות ובריאה התגלות א-לקות הוא, כי אין עוד מלבדו ואין דבר זולתו ית' נמצא.

לכן גם כל המעשים שהאיש ישראלי עושה ומדבר, פנימיות נפשו לד' עושה ומדברת, כי נפשו יודעת שאין עוד מלבדו והכל א-לקות ועושה ומדברת הכל לו ית', רק שגופניות האדם כמו שמסתרת כל קדושת נפשו ותשוקתה לד' כן גם זאת מסתרת, שדומה להאדם שעושה ומדבר רק דברים וצרכים גופניים, גם הבקשות שאיש ישראלי מבקש טובה מחבירו, נפשו בקרבו יודעת שרק ביד ד' להיטיב לה, ואיש הזה אשר מבקשת ממנו רק שליח ממנו ית' הוא, לכן להאדם נדמה שמן האיש הזה מבקש הטובה, אבל נפשו אשר בקרבו ממנו ית' מבקשת, שהוא הכל יכול והוא ית' אב הרחמן שהוא ירחם ויושיענו...

(אש קודש, עמ' קפז-קפז).

הבנים שלנו, תלמוד התורה שלנו, המעשים והבקשות – כולם הופעה וגילוי שלו יתברך ש"אין עוד מלבדו" (דברים ד', לה). ככל שהגילוי פנימי יותר, כך א-לוהיותו מובלטת יותר. אלא שהדתיות העמוקה הזו, המתעקשת על כך שה' ממלא כל עלמין ומתגלה בכול, מעצימה את הקושי בקבלת הסבל

צריך הקב"ה להשאיר מאחור את אינסופיותו, את כול- יכולתו ואת שלמותו, כלומר: ההופעה האימננטית של רבש"ע הבוכה היא בהכרח הופעה בזעיר אנפין, בהקטנה ובהחלשה. באופן פרדוכסלי, מולידה סיטואציה זו קרבה ואינטימיות מיוחדת, שלא יכולה הייתה להתקיים קודם לכן; אך מנגד, ההנחות הנאיביות והאופטימיות של האמונה שלפני כן צריכות אולי להישאר מאחור.

יש לי עצמי עוד מה להוסיף על כך, ואין בדברים הללו משום סוף פסוק – וודאי שאין בסופם סימן קריאה. ראיתי הכרח שבמוח ושבלב להציג כמה הרהורים על הסוגיה הקשה הזו, בתקווה שימצאו פה ושם הד, ואולי מתוך כך נזכה לתובנה והרגשה עמוקות עוד יותר של האמונה.

ד. מעט נחמה

נביא כאן פסקה אחת מדרשה של האדם. המתארת בכנות ובישירות את הייאוש ושברון הלב האופפים את הכול – והוא בכלל – וכיצד הוא מוצא מקור של נחמה וחיזוק מעט בידעיה שה' נמצא אתנו בתוך כל זאת:

נבואה אי אפשר בעצבות והגמרא אומרת 'וכן לדבר הלכה' (שבת ל ע"ב; פסחים ק"ז ע"א), שגם לדבר הלכה צריכים שמחה, לא לסתם הלכה בלבד רק אפילו לדרוש דרוש מן הצרות אי אפשר בשעת שבירת הלב ודכאות הרוח, ויש לפעמים שאי אפשר גם להכריח את עצמו לאמור ולדרוש מה מגודל השברון והנפילה ר"ל, ובמה אפשר לחזק עצמו על כל פנים מעט כל עוד לא באה הישועה, ובמה אפשר להקים על כל פנים מעט את הרוח בשעת שבירה ורציצה כזו, ראשית כל בתפילה ובביטחון שד' אב הרחמן אי אפשר שישליך כל כך את בניו מעל פניו, ואי אפשר שח"ו יעזבנו בכל כך סכנה שמסוכנים אנו למען שמו ית', ובטח ירחם תיכף ומיד וכהרף עין יושיענו, אבל במה נתחזק על הקדושים שכבר נהרגו ר"ל, הקרובים והידידים וסתם ישראל אשר כמה מהם נוגעים לנו כנפשנו, ובמה נקומם עצמנו מעט על כל פנים משמועות האיומות הישנות והחדשות, המפרקות את עצמותינו והממסות את לבבנו, בזה שאין אנו לבדנו בצרותינו רק גם הוא ית' כביכול סובל עמנו 'עמו אנכי בצרה', ולא זו בלבד אלא ישנן צרות שאנו סובלים בעד עצמנו, על חטאינו, או ייסורים של אהבה כדי למרק ולטהר אותנו, והוא ית' רק עמנו סובל, וישנן צרות שאנו רק עמו כביכול סובלים, צרות של קידוש השם, אבינו מלכנו עשה למען הרוגים על שם קודשך, שהם הרוגים כביכול למענו ולמען קידוש שמו ית', הושענא סובלת סבלך שישראל גם סובל את סבלו, ועיקר הייסורים הם למענו ובשבילו ית' ובייסורים כאלו אנו יותר גדולים ויותר מתרוממים, ממילא יותר יכולים מעט להתחזק, הושענא לומדת יראתך, מרוטת לחי נתונה למכים סובלת סבלך, כי לומדת יראתך, היא לימוד כל התורה שנאמר עליה 'ובעבור תהיה יראתו על פניכם' (שמות כ', טז), ואיך אפשר ללמוד כשמרוטת לחי

נהפך למים רק עומד על עומדו כאילו לא נגע לו הדבר ח"ו?!

(שם, ההדגשה במקור).

האדמו"ר אינו נוטש ולו לרגע את האמונה הגדולה שאין עוד מלבדו – כמו גם את האמונה שהקב"ה סובל ובוכה עמו. אבל הפליאה והתמיהה העצומות, העולות דווקא משום שהאמונה עומדת בתוקפה, אינן ניתנות להכחשה, להסתרה או להדחקה. הילדים שהם גילוי של ה', צועקים אל ה' את צעקותיו הוא, ונרצחים ונשחטים, והרשע מרשיע, והחיים ממשיכים – והמילים נחסמות, גם אצל הרגילים במילים.

את סימן השאלה הגדול הזה שהותיר האדמו"ר מפיסצנה בדרשתו לא ימחקו כל המילים שכתבנו בשם גדולי ישראל ובשם עצמנו, וכל המילים שכתבו אחרים, ושעוד נכתוב ושיכתבו אחרים. כל עוד חיים בני אדם בעולם הזה ומאמינים בא-ל מלא רחמים השוכן עמם, תמשיך הצעקה הזו לצייר סימן שאלה גדול מול כל היגד תאולוגי או אידאולוגי, ומול כל היגד בכלל.

 כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז
 עורך: בעז קלוש

 בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון
 http://www.etzion.org.il/vbm האתר בעברית:
 http://www.vbm-torah.org האתר באנגלית:

 משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5
 דואל: office@etzion.org.il

הנורא שמסביב. גם צעקת המעונים, הנשרפים והנרצחים למיניהם, גם היא צעקה א-לוהית: צעקה מה' ואל ה'. לו היו אלו צעקות של יצורים סובלים סתם, אולי עוד היינו יכולים איכשהו לכלוא אותן באיזה ארון, להניחן מאחורי קיר ברזל וכדומה. אך הרי הצעקות האלה נשמעות בהכרח אצל רבש"ע – ולא רק שהן נשמעות אצלו, הן מהדהדות על ידו ודרכו, שהרי "אין עוד מלבדו":

וכששומעים את קול צעקת הענויים של הגדולים והקטנים שצועקים לאמור ראטע"וועט, ראטע"וועט [הצילו, הצילו] יודעים שזהו צעקת נפשם וצעקת נפש כולנו לד' אב הרחמן ראטעווע ראטעווע כל עוד רוח חיים בקרבנו.

איתא בגמרא (ברכות לב ע"ב) מיום שחרב בית המקדש נפסקה חומת ברזל [בין ישראל לאביהם שבשמים]. ולמה של ברזל דווקא, משום שכח לתפילות ישראל להרוס חומות, לכן הוצרכו לחומת ברזל, אבל בעד צעקות כאלו איך חומה גם של ברזל יכולה להתקיים, אין להבין, והלא בטח לא אנו יחידים בתפילתנו כי בטח גם אבותינו האבות ואמהות כל הנביאים ונביאות הצדיקים והצדקניות אינם נוחים ולא שוקטים בצרותינו, בטח הם רועשים ומרעישים את כל הגן עדן והיכלי קודש בגודל צרותינו, בטח אין הם מתנחמים לאמור שבין כך ובין כך הכלל ישראל יישאר, כי גם בשביל איש אחד מישראל שהוא בסכנה ח"ו מחויבים לחלל שבת כדי להצילו, והלא נשמות הצדיקים כשהם בעולם הזה התפללו לא בלבד בעד הכלל רק גם בעד כל איש ישראל הפרטי, ובטח גם עתה הם מרעישים בעד כל איש ישראל, 'טובתי בל עליך לקדושים אשר בארץ המה' (תהילים ט"ז, ב-ג) (שם).

האדמו"ר זנח כאן את הסגנון הדרשני המדויק, החינוכי, לטובת דרשה שהיא קינה וזעקה גם יחד: קינה על המתים והמעונים, וזעקה של תמיהה ואי-הבנה. עד כה הצגנו את בכיו של הקב"ה כבכי חרישי, בהיכלות הפנימיים, שנועד למנוע את חורבנו של העולם. אך האם הבכי והצעקות הממשיים של אחינו בני ישראל הוא בכי שהעולם יכול לסבול? הרי כבר נאמר: לו היה בכיו/צערנו של הקב"ה מוטל על העולם, היה העולם נחרב. ובכן, צעקות הילדים המעונים והנרצחים והרעבים ברחובות ורשה, באושוויץ או מול כיתות הירורים ביערות המוות – האין הן גם צעקותיו של רבש"ע? האין הצעקה הזו של עמך ישראל הסובל, שהיא בהכרח גם צעקתך, מספיקה כדי להחריב את העולם, שואל האדמו"ר את הקב"ה:

ובאמת פלא הוא איך העולם עומד אחר כל כך הרבה צעקות כאלו, בעשרה הרוגי מלכות נאמר שצעקו המלאכים זו תורה וזו שכרה ענתה בת קול משמים אם אשמע קול אחר אהפוך את העולם למים, ועתה ילדים תמימים מלאכים טהורים אף גדולים קדושי ישראל, הנהרגים ונשחטים רק בשביל שהם ישראל, שהם יותר גדולים מן מלאכים, ממלאים את כל חלל העולם צעקות אלו, ואין העולם

שיעור 19: "אש קודש" (ג) – על הניגון העולה מן האפר

כשרואה אדם את תקוותיו מתבדות פעם אחר פעם – הוא מאבד את התקווה; ואם נשענה התקווה על האמונה בה, הרי עלול הוא לאבד גם את האמונה. ובכל זאת, האם יש תחליף לתקווה?

והנה בכל הצרות רואים שבאם יידעו כולם שתיכף למחר ייושעו כי אז חלק גדול מהמתיאשים עוד היו יכולים להתחזק, אבל דא עקא שאינם רואים את הקץ לחושך, והרבה אין להם במה להתחזק, וחס וחלילה מתיאשים ורוחם נופל, וזה: 'תמים תהיה עם ה' א-לוקיך' (דברים י"ח, יג), אפילו אם אתה שבור ומרוסס מכל מקום תהיה תמים ושלם ותתחזק עם א-לוקיך, כי יודע אתה שה' א-לוקיך עמך בצרה, לכן לא תחזיר אחר עתידות לומר איני רואה קץ לחושך אלא כל מה וכו' קבל בתמימות

(שם, עמ' קטז).

תמימות, לפי פירושו של האדמו"ר, היא ויתור מדעת על התקווה כנחמה ומקור לחיזוק. אני מוותר לחלוטין על המחשבה על העתיד ומתרכז במציאות שלי בהווה, וכאן אני תמים עם ה', כלומר: מקבל עליי את מה שעובר עליי, מתוך ידיעה שה' עמי בצרה. בתקווה שיהיה טוב, כמו גם בייאוש מפני שיהיה רע, יש יסוד לא-תמים. ומה באמת לא-תמים בתקווה? אדם אומר לעצמו: אני מקווה שיהיה טוב, ורק הנחת התקווה מאפשרת לי לקבל את ההווה הקשה, שהוא משתלם לא מצד עצמו, אלא מפני שאם אשורד אותו, יהיה לי טוב. ולהפך: הייאוש הוא ביטול הכדאיות של ההווה מפני שיהיה לי רע, ולכן אין טעם גם בחיים דעכשיו. בשני המקרים אין ההווה מתקבל לעצמו ומתוך עצמו, כפי שהוא; הוא מקבל הצדקה מבחוץ – הוא צריך להיות כדאי, משתלם. התמימות משמעה קבלת מצבי כפי שהוא – ברצון, בלא לחפש שום צידוק חיצוני. זה מה שיש וזה מה שניתן לי, ובזה אני צריך לחיות את עצמי: לא מתוך אמונה שה' מצפה לי שם, מעבר לאופק, אלא מתוך אמונה שהוא נמצא עמי כאן, אפילו בגיהנום.

ב. המגרפה והדשן

אמר רבא בר שילא אמר רב מתנה אמר שמואל: מגרפה היתה במקדש, עשרה נקבים היו בה, כל אחד ואחד מוציא עשרה מיני זמר, נמצאת כולה מוציאה מאה מיני זמר. במתניתא תנא: היא אמה וגבוהה אמה וקתא יוצא הימנה ועשרה נקבים היו בה כל אחד מוציא מאה מיני זמר, נמצאת כולה מוציאה אלף מיני זמר (ערכין י"ב - יא ע"א).

הגמרא מתארת כאן כלי נגינה ששמו מגרפה. כיוון שמעולם לא שמענו שמעו של כלי זה, התעוררו המפרשים להבין אם

בשיעור הראשון על הגותו של בעל "אש קודש" נוכחנו לדעת כי הוא דוחה את ההתמודדות עם הסבל על ידי הכחשתו מבחינה דתית-פילוסופית או על ידי הצדקתו. לאחר מכן הצענו בשמו כיצד להתבונן בסבל ולהתמודד עמו מבחינה דתית וקיומית. ראינו שהוא דוחה את רעיון 'הסתר הפנים' וכיצד הוא מציע להגיע לקרבת א-לוהים מתוך הסבל, ונתקלנו בסימני השאלה שמעורר המתח התהומי בין האמונה ש"לית אתר פנוי מיניה" ו"אין עוד מלבדו", לבין צעקות הילדים הנרצחים, שהעולם אמור היה להזדעזע מהן, אך נראה כאילו כמנהגו הוא נוהג והסבל איננו נוגע לו. בשיעור הקרוב נשלים את המסע הרוחני אל תהומות הסבל עם בעל "אש קודש", תוך התמקדות בדרשה אחת, בה מדבר האדמו"ר על הניגון העולה מן האפר.

א. על התקווה

כיצד, מבחינה קיומית, יכול אדם להמשיך לחיות ולשמור על שפיות הדעת כאשר הוֹןָה על הוֹןָה תבוא, והאימה והסבל מסביב נראים אינסופיים? מובן שמרכיב משמעותי בהישרדות הרוחנית הוא התקווה: אם אני מאמין שיש סיכוי שאצא בסופו של דבר לאורה, ושיהיה טעם בחיים שלאחרי הסבל – אזי יש טעם בהישרדות פיזית ורוחנית.

לכאורה יכולה האמונה לספק תקווה. מי שרואה את העולם כנשלט על ידי הגורל העיוור, המקרה, או הרצון השרירותי של בני אדם, אין לו שום סיבה לקוות שהרשע יפוג לפתע פתאום, שדווקא הטוב ינצח ושיבוא סוף לצרות, שהרי אין הוא מכיר שום סדר או כוונה במאורעות ובהיסטוריה בכלל; על כן עלול הוא לשקוע בייאוש או באדישות. המאמין, לעומת זאת, יכול לקוות לטוב, מפני שהוא מאמין שיש מי ששולט בעניינים, שיש להם משמעות ומטרה – גם אם היא אינה ידועה לו – ושיש גבול חיצוני לשליטת הרשע. האומנם כן הוא? נתבונן בדברי האדמו"ר שראינו בשיעור הקודם:

ובמה אפשר לחזק עצמו על כל פנים מעט כל עוד לא באה הישועה, ובמה אפשר להקים על כל פנים מעט את הרוח בשעת שבירה ורציצה כזו, ראשית כל בתפילה ובביטחון שד' אב הרחמן אי אפשר שישליך כל כך את בניו מעל פניו, ואי אפשר שח"ו יעזבנו בכל כך סכנה שמסוכנים אנו למען שמו ית', ובטח ירחם תיכף ומיד וכהרף עין יושיענו

(אש קודש, עמ' צא).

התקווה מחזקת ומספקת דלק להישרדות. ואולם, לא תמיד יש בסיס לתקווה. לעתים, ובשואה היו עתים שכאלה, מצוי אדם בעומק של סבל ופורענות שבאמת איננו רואה ממנו שום אופק. ויש שהתקווה עצמה מהווה סיבה לנפילה, שכן

ואין במה להתנחם בלתי בדברי הקב"ה למשה רבנו
'כך עלה במחשבה לפני' (מנחות כט ע"ב) (שם, עמ' קמז).

ג. הניגון מזכיר את מצבנו בשמים על ידי הקרבנות

האדמו"ר מפרש, אם כן, באופן אקטואלי את הדשן שעל המזבח כאפר של מתינו אנו. מהו הניגון הצומח מאפרם של קרבנות השואה או מאפר המזבח? האדמו"ר מציג שלושה מבטים על הניגון של המגרפה: (א) הניגון כסמל; (ב) הניגון כאופן של עבודה; (ג) הניגון כשיקוף של מציאות קיומית.

לפי הפירוש הראשון, הניגון העולה מן האפר דומה לשאר מיני הזמר שבמקדש, שתפקידם היה להעלות את העבודה השמימה, והוא מסמל את הרצון שקרבנותינו אכן יעלו שמה. משמעות העלאה זו היא שהחיסרון שאנו מרגישים במות יקירינו פועל גם בשמים, ולא רק אצלנו: הניגון הוא מעין רקוויאם למתים, המבטא את מעמדם וחשיבותם, ויותר מכך, הוא מבטא גם תפילה ותחנונים שהצער העולה מהמוות הנוכחי ישפיע רחמים ממרום ויעורר את ה' לישועתנו:

והמגרפה הנעשה לאפר הקרבנות, הייתה מוציאה קול זמר כל כך גדול, כי כל מיני זמר בבית המקדש היו להשמיע במרום קולם כמו שאמר הכתוב 'ותקעתם וכו' ונזכרתם לפני ד' א-לוקים' (במדבר י', ט), לכן הרמז הוא שלא לנו בלבד מעורר כל כך דשן הקרבנות אחר שעלו למרום, יותר מבתחילה, רק כן גם במרום, ואת אשר לא יכלו לפעל בחיותם, פועלים הם עתה במרום לעורר רחמים רבים וישועת ישראל תיכף ומיד (שם).

ד. הניגון כהתגברות על האפר

את פירושו השני פותח האדמו"ר בניסיון להבין את המשמעות הפסיכולוגית של האפר. בקבלה ובחסידות יש תפיסה המקשרת בין תורת ארבעת היסודות של המציאות לתורת הנפש, וטוענת כי הפנים השונות של הכוחות השליליים שבאדם, יש להן בסיס בארבע הפנים השונות של היש: האש היא מקור הכעס, הרוח – מקור הגאווה, וכו'. את האפר, המזוהה עם יסוד האדמה/עפר, קושרת תפיסה זו לעצלות, ובמובן קרוב גם לקרירות ולכבדות הנפשית, כלומר: תכונות כמו אדישות, ספקנות, פסיביות וכו' – כולן נובעות מיסוד העפר:

ולעניין עבודה מרמז לנו, דנוע משער הקדושה להרב רבי חיים ויטאל זצוק"ל שמן הד' יסודות שבאדם נמשך היצר הרע, מן יסוד האש כעס, מיסוד הרוח גאות וכו', ומן יסוד העפר עצלות, ובספר הקדוש אמרי אלימלך [פ' תולדות] איתא, שיצר הרע של חמימות לעבירה יכולים להכניס לקדושה ולשמש בו להתעורר בחמימות למצוה, מה שאין כן יצר הרע של קרירות עמלק אי אפשר להכניס לקדושה ע"ש, כי היצר הרע משמש בהד' יסודות לרע, וביסוד העפר משמש יצר הרע של עמלק

זהו כלי מיוחד לנגינה, או שמא מדובר בכלי שיש לו תפקיד אחר ושימש גם לנגינה. רש"י זיהה את המגרפה עם הכלי שגורפים בו את הדשן (האפר הנותר מן הקרבנות), שיוחסה לו גם סגולת הנגינה: "מגרפה – שבה גורפין את דשן המזבח, ווד"ל, והוא כעין כף". התוספות חלקו והסבירו ששתי מגרפות היו: זו שגורפים בה את הדשן, וזו שמדובר בה כאן, שהייתה כלי נגינה. אמנם נראית יותר שיטת רש"י, שכן אין שום מקור לקיום שני כלים כאלה בעלי שם זהה, ועוד, מדוע ייקרא כלי נגינה "מגרפה"?! אלא שקשה מאוד להבין מדוע ישמש כלי טכני, שנועד לאחת העבודות הפחות מרכזיות שבמקדש – גריפת הדשן – גם ככלי נגינה המשתבח בקול רם ומגוון כל כך.

האדמו"ר מפיסצנה מציג להבין את שאלתנו מתוך המציאות שבה הוא דורש: "וצריכים להבין לפירוש רש"י מה ענינו לפי מצבנו" (אש קודש, עמ' קמו). פירושו מבוסס על שתי הנחות יסוד: (א) הדשן מרמז לקרבנות או מסמל אותם – וכאן הוא מזכיר שברגל לא היו מדשנים (כלומר: מפנים את הדשן), שכן ריבוי הדשן נוי הוא למזבח; (ב) כל קרבן הוא תמורת נפשי או תמורת היקר לי, כמו אילו של אברהם שבה תמורת יצחק, ומכאן שהדשן הוא כעצמי ובשרי שנשרפו:

והנה במסכת תמיד פ"ב (מ"ב) בעניין הרמת הדשן איתא וברגל לא היו מדשנים אותו מפני שהוא נוי למזבח, היינו שניכר שהקריבו עליו הרבה קרבנות, ונבין מה זה מרמז שהראו על ריבוי הקרבנות דווקא בהדשן, כי בטח הכל בכוונה היה.

אבל כל הקרבנות שהיו מקריבין היו בחינת 'תחת בנו' (בראשית כ"ב, יג) שנאמר באברהם אבינו, שהחוטא וכן המביא דורון לעולה היה צריך ליתן את נפשו קרבן לד', ונתנה התורה עצה שיקריב קרבן בהמה. לכן קרבנות של בהמות מראות לנו רמז שאחר שהקריבו ונעשו דשן רואים יותר מה רבו הקרבנות שהקריבו (אש קודש, עמ' קמו).

מדוע יש נוי דווקא בעדותו של הדשן – של הבהמה לאחר שכבר נשרפה – על ריבוי הקרבנות? האדמו"ר מוצא את התשובה מתוך התבוננות במוות האנושי. דווקא המוות, הוא אומר, מחדד ומעמיק את חשיבות החיים, ומבליט את ערכם של האנשים שחיו אתנו, שמרגישים בו עוד יותר כששוב אין הם עמנו:

וכשאנשים מישראל נעדרים מפני רצונו ית' שכן עלה במחשבה לפניו ית' שהם יעלו לקרבן אליו ית', אז רק אחר שנעדרו רואים יותר כי רב הוא, רב בכמות ורב באיכות. מתחילה כשהיו עמנו, עד כמה שהיו יקרים לנו כבבת עיננו ורוח אפנו ונשמתנו, ועד כמה ששמחנו והשתעשענו בהם, מכל מקום לא ידענו כל כך להעריך את אשר היה לנו ולא ידענו מה טוב היה לנו כשהיו עמנו, ואחר שנחסרו ר"ל רואים יותר מה מאוד חסרים הם לנו, הלב מתגעגע וכואב

1 הרמב"ם (פירוש המשניות תמיד פ"ג מ"ח) פירש שנקראה כך על שום צורתה, שדומה הייתה למגרפה, אך היא לא שימשה לגריפה.

שמחה ומזכירים לאדם ולנשמתו את מעמדם היסודי, ועל ידי כך מרוממים אותם:

לכן בעבודת הקרבנות שהעלו ישראל באש הקדושה את הכל לד', נשאר האפר בחינת יסוד העפר שאינו נכנס בקדושה והוצרכו לתרום אותו, ובמה תורמין אותו, במגרפה שהוציאה מיני כלי זמר שהיא שמחה ותרועת ישראל, כי בישועה ושמחה יכולים להעלות הכל, ולהפוך מחשוכא לנהורא, אבל ברגלים לא היו מדשנין אותו, כי הרגלים הם עצמן זמן שמחה אורה ישועה וקדושה רבה בחינת לעתיד שהכל יתעלה לקדושה (שם).

אמנם גם כדי להתחיל את הניגון המשמח אנו זקוקים לאיזה מקור. ייתכן שניצוץ השמחה אכן יכול להבעיר שמחה ותקווה גדולה, ואכן יש בכוחם של ניגון ושירה להוציא את האדם ממרצו ומייאושו; זוהי תשובה משמעותית עבורנו במצבי החיים הרגילים. אך האם ניתן להתחיל ניגון או שירה כשאדם שקוע בהוויית העפר לגמרי? כיצד ניתן להבעיר את הניצוץ עצמו? אנו יודעים שבגטו ורשה ובמקומות אחרים היו ניסיונות שכאלה, גם כשאימה ומוות שררו מסביב, ואין ספק שההצבעה על הסכנה שביסוד העפר-האפר וההדרכה להרים אותו על ידי זמר היא משמעותית. ואולם, ייתכן שבמצבים מסוימים היא הופכת קשה ביותר, כמעט בלתי-אפשרית. אולי מסיבה זו מציע האדמו"ר להעלות את הניגון גם באופן נוסף.

ה. הניגון הצומח מן האפר

את ההסבר השלישי נפתח במבוא קצר ליסודותיו הקבליים. על פי תורת הסוד, ארבעת היסודות נמשכים מארבע אותיות שם הוי"ה.² שם יקוק הוא ביטוי להופעה מלאה של הקב"ה בעולם, והוא מגלם בתוכו גם את עשר הספירות.³ נמצא שיסוד העפר מקביל לאות ה"א האחרונה שבשם, וממילא גם לספירת המלכות, שהיא צד הנקבה.⁴ המלכות היא הבחינה הא-לוהית שיכולה להתנתק משאר הספירות, ואז להיות מופרדת ממקורה חלילה. הסיבה לכך היא שמן המלכות ובה נולדה המציאות כולה, ובעיקר מבחינה זו שהיא עומדת מול הא-לוהים, ואיננה רק האצלה פשוטה שלו. תכלית העבודה הדתית הפנימית היא ייחוד הספירות, כלומר: השבת המלכות למקורה, ובשפת התפילה והברכות "לייחד שם קוב"ה ושכינתיה [=המלכות]". העיקרון של הפרדה והתרחקות ואז התאחדות והתקרבות מחדש הוא התנועה הבסיסית ביותר של המציאות כולה. כך למשל נפרדה האשה מהאדם, כדי שישתוקקו להתדבק זה בזה בחזרה; הלבנה מתרחקת מהחמה (כלומר: מוחשכת) כדי שתצצה להיות מוארת ממנה מחדש. שיר השירים כולו מבוסס על תנועת רצוא ושוב זו של פרדה והתרחקות המעוררים געגועים וכיסופים:

בחינת 'והנחש עפר לחמו' (ישעיהו ס"ה, כה), ונאמר לו 'ארור אתה' וכו' (בראשית ג', יד) (שם).

כידוע, תורות רבות בחסידות מדברות על האפשרות להעלות את הצדדים השליליים של היצר. אך על העפר – על יסוד העצלות והקריירות – נאמר שאותו אי אפשר להעלות. מדוע? האדמו"ר מסביר שתכונות אלו פוגעות באמונה עצמה, ולא רק במידות הנפש. התאוה למשל, הבאה מיסוד האש, איננה סותרת את האמונה; אפשר להאמין ולהתאוות גם יחד. הקריירות והכבדות, לעומת זאת, נוגסות גם באמונתו של אדם. האמונה תלויה ביכולת הנפשית להרים את הראש ואת הלב מעל לגובה גלי המציאות, להביא את התודעה אל מעבר למבט הפרגמטי והרציונלי, להרגיש את הקדוש והנשגב, לחוש את החידה. כשהמציאות וערכיה כובלים את האדם, ועוד יותר מכך – כשהוא נתפס לכבדות ולאדישות – אין הוא מסוגל להרגיש או לראות מעבר למה שמקיף אותו או נצרך לו באופן מיד. כאשר אדם עסוק למעלה ראש בצרכים קיומיים או בהישרדות, הוא נמשך מטה מטה. ייתכן שבשלב הראשון לא ייפגעו הכרותיו האמוניות שעל ברכיהן גדל. אבל האמונה איננה רק ידיעה קדומה; היא עמדה, מבט על המציאות המאפשר לראות גבוה, רחוק, עמוק. אבדן המבט הזה ושקיעה במאבק הישרדות חומרי או בייאוש, עשויים בסופו של התהליך להביא גם לאבדן האמונה:

ולכאורה מה עניין עצלות ויסוד העפר לקרר באמונה ואיך זה משמש בו יצר הרע של עמלק לפגום אמונה ח"ו. אבל כבר דברנו שאמונה שבאיש ישראלי הוא מרוח של קדושה אשר בו שעל ידי זה מאמין למעלה מהשגתו ומשכלו, לכן ע"י העצלות וכבדות, הלב המוח וכל הגוף שמשמש בו היצר הרע, מכבידו וממשיכו למטה ואינו נותן אותו להתרומם ולהתעלה ולהתדבק בקדושה, ואז אמונתו נפגמת ר"ל, לכן גם צרות רבות הבאות ח"ו על האיש המשברות אותו ומפילתו, גם כן פוגמות אמונתו, מתחילה אין לו מחשבות היפך אמונה ח"ו רק שגם התרוממות רוח האמונה גם כן אין לו מפני נפילתו, כי שוכב הוא, וכלו נעשה כאבן בטמטום הלב והמוח, ומעט מעט גם מחשבות פסולות נפגמות עולות בו ר"ל (שם, עמ' קמח).

האפר אינו עולה לה', אלא נשאר על המזבח; ובאדם – הכבדות והקריירות אינן עולות לה' יחד עם שאר תכונות הנפש. ובאמת, מה יהא על האפר – זה שעל המזבח כמו זה שבאדם? כיצד ניתן להתגבר על אותה כבדות, על אותו טמטום המשתלט עלינו לפעמים, ובפרט כשמצוקות הקיום עולות על גדותיהן, עד שהאדם נהיה כולו כבד וקר כעפר?

תרומת (בהוראת העללה, ראה ויקרא ו', ג-ד) דשן המזבח במגרפה המעלה שיר הנה תשובה גם בתורת הנפש והאמונה: עלינו להשתמש בכוח הפוך לכוח העפר. הזמר של המגרפה מעורר שמחה, ואולי גם הרגשה של ראשית ישועה, למצער של הנפש. וזו בדיוק האסטרטגיה לפעולה אל מול הכבדות והקריירות – ניגון ושירה, המעוררים

2 י - אש, ה - רוח, ו - מים, ה - עפר.

3 י - חכמה, ה - בינה, ו - שש ספירות מחדש ועד יסוד, ה - מלכות.

4 כמו: "לכה דודי לקראת כלה... בואי כלה שבת מלכתא" וכדומה.

ואפשר להבין מעט יותר, גם לפי השגתנו הקטנה, כי נודע שד' יסודות נמשכים מד' אותיות הוי', ויסוד העפר נמשך מאות ה' אחרונה שבשם שהיא בחינת מלכות, לכן כשהיא נפרדת לגמרי ח"ו ונופלת, אז נעשה בחינת מפריד אלוף לא יראה מאורות⁵ ופגם הלבנה שעצמה חשכה, וכשמתעוררת להתייחד עם דודה שרה שירה כנודע, וכמו שאמרו לעורר את חבצלת השרון לשיר וכו' גילת ורנן וכו',⁶ ואז אדרבה ההתרחקות שמקודם מעוררת תשוקתה ושירתה כדי להתייחד. והוא העניין בשיר השירים שנאמר בה התקרבות והתרחקות, 'דודי חמק עבר' (שיר השירים ה'), וזו נעשה בחינת 'נפשי יצאה בדברו' (שם) כנודע, היינו שע"י ההתרחקות נתעוררה השירה שמתעוררת בתשוקה יתירה (שם).

הנפש הנמשכת על ידי יסוד העפר (הקשור כאמור באות ה"א האחרונה של השם ובספירת המלכות) מתרחקת משורשה, היינו: מהיסודות הגבוהים והפנימיים שלה. כיצד ייתכן שאדם מאמין, בעל השגה וקדושה, נמשך למצב של כבדות ואדישות? מסתבר שאלו שני יסודות הקיימים בנפש עצמה. העפר שבנפש יכול להרחיק אותה מעצמה, אך אז תרגיש גם קרועה ומנותקת ממקורה, לאמור: המודעות שלי לקרע הפנימי, לעובדה שהפכתי לאפר דומם, תעורר בי געגועים וכיסופים למצב הקודם, למקור שלי. הניגון העולה מן האפר הוא ניגון העולה מתוך ריחוק וכיסופים, ריחוק מעצמי וריחוק מרבש"ע – ובקשה לגאולה ממציאות זו. באופן פרדוכסלי, דווקא חוויית הריחוק הנובעת מהשקיעה העמוקה של הנשמה, מעוררת געגועים עמוקים וכמיהה לגאולה של עצמי. זהו הניגון העצמי של האפר, ניגון של ערגה וגעגועים, שניתן לשמוע אותו כשמניחים עליו את כלי הנגינה – את המגרפה:

כמו שרואים גם באב ובן שכשמתרחקים זה מזה מתעוררת אהבתם יותר, וזהו עניין קול הזמר במגרפה של הדשן מיסוד העפר שע"י הכבדות מתעוררת יותר לתשוקה ולשירה, עד שברגלים לא היו מדשנים שאז הוא נוי למזבח, ומעורר יותר את הייחוד (שם).

 * כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *
 * עורך: בעז קלוש *
 * ***** *
 * *
 * בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *
 * האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
 * האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
 * *
 * משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
 * דוא"ל: office@etzion.org.il *
 * ***** *

5 על פי הפיוט הקבלי לסעודה שלישית "א-ל מסתתר".

6 על פי זוהר חלק א רכא ע"א. וראה במיוחד עבודת הקודש חלק ד פרק כד.

שיעור 20: הרצ"ה קוק אל מול השואה

ב. על עצם הצגת השאלה של השואה

אין לנו חיבור שיטתי של הרצ"ה בנושא השואה. כמה משיחותיו מסכמות את עמדותיו בסוגיה, הנראות עקביות ומשלימות זו את זו. כאן נצטט מתוך שיחה אחת מן הספר "שיחות הרב צבי יהודה"².

בראשית השיחה אומר הרצ"ה כדברים הבאים:

1. תמהון לבב

...אין לבוא בקושיות ותלונות על רבוננו של עולם. ביום הכיפורים אנו אומרים וידוי 'על חטא' המסודר לפי סדר א"ב, הכולל חטאים שבין אדם למקום ובין אדם לחבירו. הדבר האחרון שאנו מזכירים הוא 'על חטא שחטאנו לפניך בתמהון לבב'. המהר"ל דיסקין שאל: איזה חטא יש בתמהון לבב? האם יש איזה לאו, או איזה איסור להתפלל ולתמוה? והוא השיב, שחטא זה של תמהון לבב הוא החטא היותר חמור, שיא החטאים, להתפלל על הקב"ה! יש לפעמים מצבים בחיי האדם בהם אין מבינים את ההנהגה הא-להית, ואז באים בקושיות ותלונות על רבוננו של עולם. ביקורת הקב"ה היא החטא היותר גדול, הנובע מחוסר אמונה בהשגחה הא-להית. גם הקושיות על השואה הן בגדר תלונה על הקב"ה.

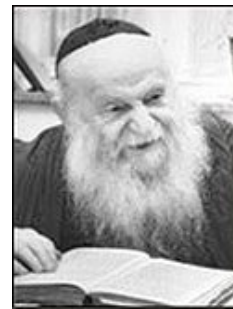
2. חשבון א-להי

הכל בא בסוד ה'. כל סדר ההנהגה הא-להית אינו גלוי לנו. לעשות חקירות בענין השואה – הוא מעשה ילדות, רק בזהירות גדולה ומתוך בגרות רוחנית אפשר לגשת לעניין הנורא הזה. ראשית כל יש לזכור שקיים הבדל בין חשבון א-להי לחשבון אנושי. השקפה אמיתית ואמונה אמיתית כוללות גם הבנת שנות דור ודור: 'זכור ימות עולם, בינו שנות דור ודור' (דברים ל"ב, ז), הבנת התגלות ד' בעולם בכל השטחים, התגלות ד' בטבע, ולא פחות מזה התגלות ד' בהיסטוריה, בשנות דור ודור, ואמונה בהנהגה ובחשבון הא-להי. אבל יחד עם זאת יש לזכור 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי, נאום ד'... כן גבהו דרכי מדרככם ומחשבותי ממחשבותיכם' (ישעיהו נ"ה, ח-ט). חולשה באמונה ובהשקפת עולם מביאה למדידת ההנהגה הא-להית על פי קנה-מידה של הבנתנו, שהיא מצומצמת, ואינה יכולה לתפוס את הנהגת 'מלכות כל העולמים'. החשבון שלנו הוא חשבון אנושי, חשבון הווי, לעומת החשבון הא-להי שהוא חשבון של דורות. יש עניינים גדולים ונוראים שחובקים זרועות עולם, ואין אנו מוכשרים להבין

בשיעורים 7-8 עסקנו בהפיכת הלב הציונית של הרב טייכטאל. בשיעור זה נסקור את משנת השואה של הרצ"ה קוק, השייכת לאותה משפחה רעיונית, אם כי, כפי שנראה, יש לה מקורות שונים ומניעים שונים.

א. תולדותיו

הרב צבי יהודה קוק, בנו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק. נולד בעיירה זוימל במחוז קובנא שבליטא בליל הסדר, ט"ו בניסן תרנ"א (1891). נפטר לאחר מחלה ממושכת בחג הפורים, י"ד באדר תשמ"ב.



עלה עם משפחתו לארץ ישראל בנערותו. למד בישיבת "תורת חיים" בירושלים, ומאוחר יותר עזב את הישיבה והמשיך ללמוד תורה אצל אביו. בתקופה שלפני מלחמת העולם הראשונה למד פילוסופיה באוניברסיטת הלבפשטט במשך כשנתיים, ולאחר שאביו נתקע באירופה בשל המלחמה, הצטרף אליו.



שנים רבות מחייו הקדיש לחקר כתבי אביו, עריכתם וסידורם. אחרי מותו של הרב חרל"פ כיהן כראש ישיבת "מרכז הרב" בירושלים, שהפכה בהנהגתו למרכז תוסס, שמשך אליו צעירים דתיים רבים, בעיקר מתנועת בני עקיבא.

הרצ"ה דרבן את תלמידיו למעורבות בחיי המעשה במדינה, וכך הצמיחה "מרכז הרב" את מנהיגי תנועת "גוש אמונים", שהרב צבי יהודה שימש לה מנהיג רוחני. עודד גם את פעילות תנועת "אל עמי" להעלאת יהדות רוסיה, ותלמידיו היו בין פעיליה המרכזיים. ניתן לומר שמכוחו ומכוח תלמידיו נוצרו חלק ניכר של הישיבות הגבוהות הציוניות, רוב ישיבות ההסדר, ואף המכינות הקדם-צבאיות.¹

1 לסקירה ארוכה יותר ראה ויקיפדיה, וכמובן ספרו המקיף של הרב אבינר: צבי קודש: תולדות רבנו הרב צבי יהודה הכהן קוק, בית אל תשס"ה.

2 שיחות הרב צבי יהודה, ערך: הרב ש"ח אבינר, שיחה א תשכ"ז, עמ' ז-יג.

גישה שלילית, וקשה לו להסתגל לכך ש'לא מחשבותי מחשבותיכם'. הבנה זו ש'לא מחשבותי מחשבותיכם' אינה צריכה לנבוע משלילה, אלא אדרבה, מתוך התרוממות גדולה אפשר להכיר שכל עניני האדם והמציאות, שייכים לעולם מוגבל אך קשורים לעולם בלתי מוגבל, 'מלכות כל העולמים' 'ממשלת דור דור'. כשמחשבתנו המצומצמת נפגשת בחשבון הא-להי, אנו באים לידי ידיעה שאמנם אנו נמצאים במצב מסוים מוגדר, אבל שייכים אנו אף למציאות עליונה ומקיפה, ומחשבה זו מרוממת אותנו.

כך גם כשמתבוננים בשואה מתוך התקשרות לחשבון הא-להי, ממילא משתחררים מההרגשה המעיקה והמדכאת. מתוך שייכות לדבקות א-להית עליונה והתרוממות לספירה א-להית כללית – מופץ אור גם על הדברים היותר נוראים ואיומים. הקב"ה אינו כבול לצמצום המחשבה שלנו, אלא אדרבה, המחשבה שלנו שייכת לחשבון שמים וארץ וכל דור ודור. החשבון הא-להי אינו מצומצם לדור אחד מבין הדורות, אלא הוא חשבון של 'כל דור ודור'.

רק מתוך גישה זו קיימת אפשרות של 'זיען ד' את איוב מן הסערה' (איוב ל"ח, א) – התרוממות למצבים רוחניים עילאיים של שייכות לבורא עולם. נכון שקיימת אצל האדם נטייה להבין את ההנהגה הא-להית בהבנה של קטנות, אבל אז מתעוררים קשיים בהבנה. אנו מצוים להתרומם אל הבנה של גדלות, 'בינו שנות דור ודור', להתרומם מעל ההסברות הקטנוניות, מעל החיטוטים. יש להזהר שלא לחשוב בצמצום ובקטנות לגבי בירורי החשבוניות ההסטוריים של כלל-ישראל, אלא להגיע להרמת המחשבה לחשבוניות כלל עולמיים. רק מתוך כך יש מקום להתבונן על מעשי ד' הגדולים. 'תורת ד' תמימה' (תהילים י"ט, ח) ואז היא 'משיבת נפש' (שם). כשהתורה נתפסת בשלימותה היא משיבת נפש, וכן כשעניין כלל ישראל נתפס בשלימותו, רק אז הוא משיב נפש.

ג. משמעותה של השואה כחלק מהנהגת ה' בהיסטוריה

לאחר שנוטרל המישור הבעייתי של הדיון, המעלה את השאלה על השואה מנקודת ראות של הפרטים ובמסגרת תורת הגמול, אנו פונים להתבונן בה מן הפרספקטיבה הנכונה, הגבוהה. המבט האמתי, אליבא דהרצ"ה, הוא תמיד זה המבין את המאורעות בתוך הקשר היסטורי ולאומי רחב, כלומר: הקשר שאיננו שופט מאורע היסטורי בודד כשלעצמו, אלא מעריך אותו כשלב או כמרכיב אחד בתוך תנועה ומהלך מקיפים יותר. גם השואה מובנת מתוך פרספקטיבה כזו:

ריבוננו של עולם סידר את ההיסטוריה כך שבמשך זמן מסוים נהיה בגלות, ואחר כך הוא מסובב את הסיבות כך שבתהליך הנמשך כמה דורות, כלל-

אותם ולהקשות עליהם קושיות. קורה ואדם שוכח שענייננו אינו תלוי במידת יכולתנו להתרומם ולהיפגש בחשבוניות א-להיים כלליים. אין זה קל כל כך להתרומם למידה זו. על כן, היו אנשים שהגיעו לאובדן אמונה בעקבות השואה, היות ולא הצליחו להתרומם לדעת א-לוקים אמיתית. כמובן, יש להבין אותם, כפי שאמרו חז"ל על איוב 'אין אדם נתפס על צער' (בבא בתרא טז ע"ב). יש מקום להבין אדם על מעשיו הרעים שהוא עשה בשעת צער, אם כי אין להצדיקו על כך.

ממבט ראשון נראים דברי הרצ"ה כאילו הם מייצגים עמדה השוללת מכול וכול דיון תאולוגי בשואה: אין לערוך חקירות בנושא השואה; מי שמקשה קושיות על הקב"ה בעקבות השואה, הגם שיש להבינו מצד צער, חוטא הוא ב'תימהון לבב'. מהי החלופה שמציע הרצ"ה? לכאורה, ללא חקירות או קושיות נותרת רק האמונה התמימה, והידיעה שמחשבות ה' גבהו מיכולתנו להשיגן, ושהנהגת ה' את העולם היא בבחינת "ופני לא יראו" (שמות ל"ג, כג).

לאמתו של דבר, לא זו העמדה שמבקש הרצ"ה להציג. כוונתו האמתית נרמזת כבר בפסקות שקראנו: "רק בזהירות גדולה ומתוך בגרות רוחנית ניתן לגשת לעניין הנורא הזה". הווה אומר: שלילת החקירה התאולוגית על השואה היא מוגבלת וחלקית. כוונת הרצ"ה היא שהתחלת המחשבה על השואה – כמו גם על סוגיות אחרות בהשגחת ה' והנהגתו את העולם – מנקודת המבט האנושית הרגילה, היא בעייתית. אין אנו נדרשים להשעיה מוחלטת של המחשבה, אלא להגבהה שלה. בהמשך השיחה, כפי שנראה, מציע הרצ"ה עצמו הסבר מוגדר מאוד לשואה. מה שעלינו להבין כעת הוא, אם כן: מהו החיסרון של נקודת המבט האנושית שממנו אסור לחקור את השואה, ומהי נקודת המבט המבוקשת, מתוכה ניתן לנסות להבין את ההנהגה הא-לוהית?

נראה כי כוונת הרצ"ה לשלול את הדיון על השואה בהקשר של הצדק הא-לוהי ביחס לפרטים. בני אדם רגילים לשאול על הנהגת ה' בנוסח: מדוע זה קרה לי, במה אשמתי? מהם החטאים המצדיקים עונש שכזה? וכדומה. שאלות מעין אלו שייכות לחשבון ההווה האנושי, ואינן מבקשות את הכוונה הא-לוהית במעשים, המתעלה אל ממעל להווה ולפרטי (כלומר: עניינה אינו רק ביחידים החיים בשעה זו עלי אדמות); הנהגת ה' מניעה ומכוונת את ההיסטוריה כולה, ומן הפרספקטיבה הזו יש לנסות להבין אותה.

העמדת שאלות כלפי הקב"ה בקונטקסט של תורת הגמול, משמעה להניח כי הוא פועל רק לטובת האינטרס של האושר והצדק האנושיים הפרטיים, שהרי זו הפרספקטיבה של תורת הגמול. זוהי פרספקטיבה מצמצמת, ולכן היא גם מביאה לקושיות ללא מענה ולתימהון לבב. הווה אומר, האופן או ההקשר בהם מעמידים את השאלה, קובעים גם את האופקים האפשריים של התשובה:

כשאומרים לאדם שאינו יכול להבין את ההנהגה הא-להית בכל גדולתה חכמתה ואמיתיותה, הוא מרגיש יחס של שלילה ודיכוי. לאדם קשה לקבל

ומשתי סיבות: ראשית, מפני שהיא חיסלה את מרכז החיים היהודי החשוב והגדול ביותר – אירופה; ושנית, מפני שהיא החדירה בעם ישראל את ההכרה שקיומו בגולה אינו אפשרות בטוחה לאורך זמן, גם במרכזי התרבות והקדמה.

את הניתוק מן הגלות אין להבין כניתוק גאוגרפי או פיזי בלבד. על מנת להעביר את הגולה לארץ ישראל, די היה אולי בכנפי נשרים או במרבד קסמים. "זפת הגלות" איננה רק עצם החיים בארצות העמים, אלא השפעתם על מהות קיומו של עם ישראל. בגלות התקיים עם ישראל קיום פרטי, קיום של אינדיבידואלים, ולכל היותר של קהילות, שזהותם היהודית היא פונקציה של הבחירה לחיות על פי תורה ומצוות, אך אין לה בסיס היסטורי וחברתי ריאלי. החזרה לארץ ישראל היא נשמת החיים הלאומיים, הקיום הלאומי. היות שעם ישראל לא חווה כבר אלפיים שנה את מצב הקיום הלאומי שלו, הוא מתנגד לו. הוא אינו מצליח להיזכר שבעצם הוא אישיות אחת שלמה, אורגניזם. מכאן גם דחיית חלקים מהעם על ידי חלקים אחרים שלו, והמחשבה לעמוד מנגד ולא לשתף פעולה. זוהי עמדה שיש לה מקום כשאין תופסים את העם כאישיות שלמה. אם אכן העם הוא אורגניזם אחד, אזי האחריות ההדדית ושיתוף הפעולה הם הכרח טבעי, ולא שאלה העומדת לבחירה:

כל עם-ישראל הוא גוף אחד שלם שמופיע בבריאותו רק בארץ-ישראל. בגלות אנו נמצאים במצב לא נורמלי ולא בריא, והשיבה לארץ-ישראל היא שיבה לנורמליות. בגלות איננו במלא בריאותנו, מכיוון שנהרסה מציאותנו הכלל-ישראלית, ונשארו יחידים, 'שארית ישראל'. הגלות גורמת עיכוב בהתגלות אור החיים הכלל-ישראלי, נהרסת מציאותנו הציבורית והלאומית, ואנו נשארים מבודדים. אמנם לא לנצח יבשו עצמותינו, ואנו מחכים להתגלות אור חיים מחדש. והנה מגיע זמן החזרה לבריאותנו, הקץ הקץ!

זאת ועוד, הגאולה היא גם מעבר של עם ישראל ממצב קיום לא-טבעי, מנוכר לעצמו ולעצמיותו, אל אופן קיום טבעי ומקורי. רק בארץ ישראל, באוויר המקורי והמתאים לעצמיותו, יכול עם ישראל לחזור לעצמו, למקורותיו, להסיר את השפעתה של תרבות העמים, החומרית והרוחנית, שדבקה בו, ולחיות חיים לאומיים מלאים. גם מתוך הפרספקטיבה הזו על משמעותו של תהליך הגאולה, נראית נטישת הגלות כהכרח קיומי מנקודת הראות הלאומית. וכמו שכבר נאמר, אין לדון את הנהגת ה' בהיסטוריה מצד מצבם או גורלם של הפרטים. הקיום הלאומי – ובמובן רחב יותר, התקדמותה של ההיסטוריה כולה, התלויה בגאולתו העצמית של עם ישראל – הם המונחים על כף המאזניים. וכשחושבים על הגוף הלאומי כולו, כשחושבים על ההכרח של עצם קיומו, ייתכן שאין ברירה אלא לעבור ניתוח מכאיב.

הראי"ה קוק תיאר בכתביו את המשמעויות הללו של גאולת ישראל. במאמרו "למהלך האידיאות בישראל" (אורות, עמ' קב-קכח) מתאר הרב כיצד האידאה הא-לוהית – דהיינו: הרעיון של נוכחות ה' בכלל המציאות, בהיסטוריה, במדינה

ישראל מתחיל להתעורר. 'התנערי מעפר קומי' (ישעיהו נ"ב, ב), ישראל הולך ומתקרב להתעוררות שלמה.

אין זה תהליך פשוט כל כך, יש מצבים שקשה להינתק מן הגלות. אבל הרי הגיע הזמן של תחיית העם וגאולת הארץ, הגיע הקץ המגולה של 'אתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תישאו לעמי ישראל כי קירבו לבוא' (יחזקאל ל"ו, ח). נשמת העם ונשמת הארץ שייכות זו לזו, וכשהעם נפגש עם ארצו הרי היא חוזרת לתחייתה. 'כי קירבו לבוא' – ישראל התקרב לעלות לארץ, ודבר זה גורם לתחיית הארץ.

אבל כשמגיע זמן זה של יציאתנו מחושך הגלות, מופיעים מצבים הדומים לזה של העבד, האומר 'אהבתי את אדוני' (שמות כ"א, ה), יהודים מתאהבים בגלות ומסרבים לעלות לארץ ישראל. אבל הגלות אינה יכולה להימשך לעולם ועד, גלות היא החילול השם היותר גדול, כפי שמפורש ביחזקאל: 'ויבאו אל הגויים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי, באמור להם עם ד' אלה ומארכו יצאו' (יחזקאל ל"ו, כ). כשמגיע זמן הגאולה, קורה שיש סיבוכים, וחלק גדול מעם ישראל נדבק 'בזפת הגלות'. כך היא העובדה: הרבה יהודים התרגלו לטומאת הגלות, ומסרבים לעזוב אותה. ואפילו צדיקים גדולים לפעמים קשורים לגלות וטומאתה. אז מתחיל טיפול א-להי פנימי עמוק ונסתר של הטהרות מטומאה זו, ניתוח ורפוי. כל המיליונים שבישראל הם יחד גוף אחד, אורגניזם אחד, וכשהוא מתעכב מהבראתו בגלל דבקותו בארץ העמים, יש צורך בניתוח א-להי אכזרי. הגיע הזמן שישראל ישוב לארצם, אבל מכיון שחלק מהם ממאנים לעשות זאת, אין דרך אחרת אלא 'ויקחני בציצית ראשי' (יחזקאל ח', ג), כדי להעלותם לארץ ישראל בעל כרחם. כשמגיע הקץ, ואין כל ישראל מכירים בכך, מופיע ניתוח א-להי אכזרי של ניתוק מן הגלות. לא מדובר כאן בחשבון עם פלוני או אלמוני, מכיוון שזה סוד ד', סוד הנשמות, אלא בניתוח במובן הכללי, בגלל המציאות של 'וימאסו בארץ חמדה' (תהילים ק"ו, כד), ניתוח המביא את העם לניתוק מן הגלות וחזרה לארץ ישראל מקום חיינו.

הרצי"ה מסביר שלשואה יש תפקיד היסטורי מוגדר: קריעת עם ישראל ממצב הגלות והגלותיות. הצורך בניתוח זה נובע מהפנמת מצב הגלות אצל עם ישראל – ובכלל זה מנהיגיו הדתיים (הכוונה בוודאי לגדולי ישראל שהתנגדו לציונות) – והתאהבות בה. הרצי"ה חוזר ומדגיש שפעולת הניתוח מכוונת כלפי הגוף הלאומי, ולא כלפי היחידים. אין כאן עונש על חטא ההיצמדות לגלות, אלא פעולה א-לוהית מכוונת, המהווה שלב חיוני בתהליך גאולת ישראל: ניתוק ישראל מהגלות ושיבתם לארצם. הראיה לחיוניותו של הניתוח האכזרי היא הופעת הציונות לפניו וכישלונה בגריפת המוני בית ישראל אחריה. רק השואה הצליחה להפוך את ארץ ישראל לבררת המחדל של הקיום היהודי,

הדת היא הבעיה, אלא עצם הקיום הלאומי. והרי זהו בעצם החידוש של תהליך הגאולה: הקיום הגלוי היה קיום דתי, חסר-לאומיות, וכלפי מצב זה הופנתה האנטישמיות הישנה; הקיום של עם ישראל בגאולה עומד על עצם החיוב והטוב שבלאומיות הישראלית, אפילו אינה דתית – והאנטישמיות החדשה מכוונת כלפיו. היטלר זיהה אל נכון שמאבקו איננו נגד הדת היהודית או מאמיניה, אלא נגד עצם הקיום היהודי, שהוא ראשוני ובסיסי יותר. מובן שמנקודת הראות ההיטלראית, משמעות הזיהוי הזה היא ההבנה שיש להשמיד כל יהודי, ללא קשר לזהותו הדתית. מנקודת ראותנו, השואה משקפת מן הסטרא אחרא את האמת העמוקה של קיומנו המלא, הנגאל, שהוא כוח הישרדותנו למרות השואה, והוא גם הטעם והתכלית המכוונים את תהליך גאולתנו:

התחייה של עם ישראל בדורנו איננה תחיה זמנית, היא אינה דבר ארעי, אלא, דבר מוחלט, לאומיות שכולה קודש, עצם בנין החיים של האומה זה בנין של קודש, כל ההתעוררות הלאומית הזו היא כל כולה הופעה א-לקית מוחלטת, של אומה שקמה וחיה מחדש, של נשמת ישראל שהולכת ומופיעה מחדש בעולם. וכאשר הנשמה הזו מתחילה להופיע בעולם, באותו זמן מתעורר האניסטינקט של אותו גוי רשע והוא מכיר בטבע שלו, שעצם החיים הישראליים עצם בנין האומה, זה בנין א-לוקי, לא מהצד הדתי, לא בגלל שעם ישראל הולך ומצהיר שהוא עם ה', אלא הוא עם ה' גם ללא הצהרות. זו האמת שלו והמדריגה המוחלטת שלו, זה מה שהוא מגלם בעצם חייו.

אם כן יש להלחם בעם ישראל לא בגלל שהוא אומר שהוא דתי – אין צורך לומר לו עבוד עבודה זרה, צריך להלחם בו – בעצם קיומו, משום שעצם קיומו זה קודש. זאת מדריגה א-לקית מוחלטת, עצם הוויתור הלאומית היא קודש. וכיון שכך, מבין אותו גוי בהבנה אינסטינקטיבית שצריך להשמיד את עצם ההויה שלנו, לא להשאיר מאיתנו זכר, משום שלהשאיר זכר מאיתנו בעולם זה להשאיר את אותה ההופעה הא-לוקית בעולם, שהוא הגוי הרשע אמנם לא יודע לבטאה, הוא איננו מבין אפילו את מניעיו האמיתיים למעשיו ורשעותו, אבל העובדה היא שהאומה הישראלית החיה היא אנטי התרבות הגויית, אנטי התרבות הגרמנית העומדת בפיסגת התרבות האירופאית והאנושית, והיא המבטאת את האידאה של הגויים. היא היופי, היא השירה, היא הפילוסופיה, היא הכל, והיא הלוחמת באותו עם קטן שמתחיל לצמוח בעולם. היא מבינה שעם קטן זה הוא כולו קודש ובעצם חייו מנוגד לתרבות הגויית. 'הנה עם בני ישראל רב ועצום' (שמות א', ט), היא מבינה שכפי גודל המעלה המוחלטת כך צריכה להיות גודל ההשמדה המוחלטת. היא מבינה שהמלחמה פה היא 'על כל הקופה', היא אינה נלחמת על חצי ולא על שליש, היא אינה רוצה 'לגיי' אותנו ולעשות אותנו לגרמנים טובים, היא

ובחברה, ואופיים הא-לוהי של החיים בכללותם – שהיא האידאה היסודית של כנסת ישראל ושל התורה, מתפוררת ומתכווצת בגלות לאידאה הדתית, העוסקת רק בגאולת הנשמה הפרטית ובעולם הבא שלה, ושוללת את הערך החיובי של הקיום ההיסטורי והחומרי.

האופן בו תופס הרצ"ה את השחרור מהגלות ממשיך אפוא את מבטו של אביו הגדול. אלא שהרצ"ה צפה תהליך התפתחותי, מדורג, וקיווה באופטימיות שהשחרור מתודעת הגלות וכבליה מחד גיסא, ולידתה של תודעה דתית ארץ-ישראלית חדשה מאידך גיסא, יתרחשו במקביל, מתוך רצון וחסד וללא קרע. הרצ"ה מלמד אותנו שכדי לאפשר את התהליך הזה יש צורך בטיפול דרסטי, בניתוח הקורע חלקים מהגוף ומהאישיות – כפשוטו. כל עוד היסודות החולים הם חלק מהגוף הלאומי, אין הוא מסוגל להשתחרר ולהתחדש. כל תהליך של ריפוי כולל מרכיב של מלחמה ביסודות המקולקלים, עד סילוקם או השמדתם, ומרכיב של הבראה חיובית. השואה היא החלק הראשון, שהוא כמובן כואב וקשה עד מאוד, וזו הפרספקטיבה החדשה שמעניק הרצ"ה לתהליך הגאולה על פי העקרונות שהתווה הרצ"ה.

היות שהשואה מקבלת משמעות רק אם חושבים על עם ישראל כעל אישיות גדולה, ועל השואה – כעל ניתוח, השאלה במה אשם חלק אחד בגוף יותר מהשני היא שגויה מיסודה, ונובעת מהפרספקטיבה הגלותית המפרידה. כאשר כורתים איבר בגוף, עושים זאת מפני שבאיבר זה התפשטה מוגלה או נמק, ובכריתתו מבקשים להבריא את הגוף כולו. מובן שלא יהיה נכון להאשים אותו איבר בנמק שהתפתח בו, שהרי הנמק נובע מתהליכים המתרחשים בגוף כולו, ולאו דווקא באותו איבר; אך מבחינת הטיפול, זיהוי מחלה באזור מסוים (קרי: גלות אירופה – מרכז הגלות ומרכז המחלה הגלותית)³ מחייב את סילוקו.

ד. האנטישמיות המודרנית – הצד האחר של מטבע הגאולה

בחוברת שפרסם הרב משה בלייכר,⁴ מהממשיכים המובהקים של דרכו והשקפתו של הרצ"ה, הוא דן בשואה בעקבות תורת רבו. בדבריו מצאתי ניתוח מעמיק של האנטישמיות המודרנית לאור התובנות של הרצ"ה.

האנטישמיות הקלסית רדפה אחרי הדת היהודית, לא אחרי הלאומיות היהודית. זו הייתה בעיניה תופעה אנכרוניסטית, חסרת-חשיבות. היא לא לחמה ביהודים בגלל השתייכותם לעם ישראל, אלא מפני שקיימו את תורת ישראל. יהודי שהיה מוכן להמיר את דתו, התקבל בזרועות פתוחות.

האנטישמיות המודרנית, ובמיוחד זו הנאצית, היא גזענית: היא מזהה את השלילה בעצם הקיום היהודי – בהשתייכות הלאומית – ללא קשר לשאלת הקיום הדתי. לשיטתה, לא

3 והראיה: יהדות המזרח מיהרה לעלות לארץ ישראל משניתנה לה ההזדמנות לכך, מה שאין כן יהדות המערב.

4 ראש ישיבת שבי חברון, מתלמידי הרצ"ה והרב טאו. שמה של החוברת: **גלות לתקומה: חמשה מאמרים, קרית ארבע תשנ"ה.**

מבינה שהיא נלחמת בגזע הישראלי (וזה מה שאמר אותו צורר שהגזע העליון נלחם בגזע הישראלי). זו מלחמה בין שני גזעים, הוא מבין טוב את האמת ומגלה אותה בעולם, הוא גילה באופן תכליתי ליהודים שהם יהודים, הוא רצה לפגוע ביהודי כיהודי ולא מצד אחר, כיון שהוא הבין שזו מלחמה בין גזע לגזע, זו המלחמה שנלחם בנו הרשע הזה. והאמת היא שהצדק איתו מבחינה זאת שיש פה הופעה א-לקית מוחלטת שמופיעה בעולם, ובעצם הרשעה שבו הוא מבחין בזאת ורוצה להשמידה, אבל לבסוף עם ישראל נשאר כיון שהאמת היא שעם ישראל הוא עם מוחלט שאינו יכול להשמד. נמצא שעל אף שהיסורים שעברנו הם יסורים גדולים מאד, הרי שדוקא אינסטינקט גויי זה של שנאה ורצון להשמידנו, מברר לנו עד כמה שהגאולה שלנו מוחלטת, איזה מימד אמיתי ושלם יש לה. גאולה שאין לה הפסק עולמית (מגלות לתקומה, עמ' 11-12).

לקראת השיעור הבא

לאחר שהצגנו את תפיסת השואה של הרצ"ה כשלעצמה, נמקם אותה בע"ה בשיעור הבא בתוך ההקשר הרחב יותר של ההגות שלו ושל הראי"ה קוק, נשאל על משמעותה התאולוגית והקיומית, ונבדוק את היחסים בינה לבין אפשרויות אחרות בהגות הציונית הדתית.

* *****
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *
* עורך: בעז קלוש *
* *****
* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דואל: office@etzion.org.il *
* *****

שיעור 21: תורת הא-לוהות ותפיסת ההיסטוריה על פי משנת השואה של הרצי"ה קוק

ובכן, המשקפיים שמרכיב הרצי"ה בבואו לפרש את ההיסטוריה טעונים בהנחות היסטוריוסופיות ותאולוגיות שמקורן בהגותו של אביו, הרא"ה. את ההנחות המשמעותיות לסוגייתנו נבקש בתורת האחדות הכוללת ובתפיסת ההיסטוריה של הרב קוק. שתי רגליים מרכזיות יש לה לתורת האחדות הכוללת של הרא"ה קוק:

א. בממד החוויה הדתית: החיפוש אחר חוויה הרמונית, סינתטית, שהיא מעל ומעבר לניגודים ומכילה את כל צדדי האישיות והחיים, שכולם א-לוהיים. הרב קוק מלמדנו שחיפוש זה אינו סיוזיפי: הסינתזה בין ניגודים והחוויה ההרמונית הם ברי-הישג.

ב. בממד הפילוסופי: הכול א-לוהות, והא-לוהות מתגלה בכול – בקודש כבחול, באמונה כבכפירה וכו'. אמרות קבליות בנוסח "לית אתר פנוי מיניה" (תיקוני זוהר צא ע"ב; קצב ע"ב) או "ממלא כל עלמין" (שם ה' ע"א; ו' ע"ב; רעיא מהימנא פינחס רכה ע"א) מקבלות בתורת הרב פירוש פנתאיסטי ('הכול א-לוהות'), או, לפי דיוקו של הרב הנזיר, תלמידו הגדול של הרא"ה, פנאנתאיסטי, כלומר: הכול בא-לוהות; כל מציאות וכל תופעה, רוחנית או גשמית, הן אופן של הופעה א-לוהית.

המבט האנושי אינו תופס את העולם כא-לוהי, מפני שהוא מבט מפריד, פרטי. התודעה האנושית תופסת את עצמה בנפרד ומחוץ למכלול, ואת תודעת פרטיותה היא מטילה גם על כל מה שהיא תופסת. הטענה של תורת האחדות היא שזו אכן תוצאה של המבט האנושי, של הקיום הסובייקטיבי, של ה"אני" – שעל פי הסוד הוא קשור בספירת המלכות, הקרויה גם כן "אני".

ואולם, זו רק הקליטה החיצונית של המציאות, כפי שהיא מתגלה לנו – "עולם התופעות" במינוחו של הפילוסוף קאנט. מעבר לעלמא דפירודא הזה יש עלמא דאיחודא – העולם כפי שהוא באמת; זהו עולם שכל אבריו והופעותיו הם גילויים של נשמה אחת, אישיות אחת – נשמת ה', הקב"ה. אין מדובר בשני עולמות נפרדים אונטולוגית; עולם אחד הוא, אלא שהוא מופיע אלינו בצורה אחת, בפירוד, בשעה שבאמת הוא עולם אחד, אחדות אחת.

מובן, אם כן, שכשאותה תופעה או מציאות נתפסת בתוך ה"עלמא דפירודא" היא נידונה לעצמה בלבד, לפי הטוב או הרע שביסודה או שהיא גורמת להם שיבואו. כאשר אני מבודד תופעה או אירוע אחד מתוך המכלול, הוא יכול גם להיות שלילי, לגרום לסבל או לנזק; או אז יש קיום לרע, לאכזריות ולרשע.

בשיעור שעבר ראינו כי הרצי"ה מבין את השואה כניתוח הכרחי בגוף הלאומי של עם ישראל, שתכליתו: ניתוק עם ישראל מהגלות ויצירת התנאים לגאולתו הפיזית והרוחנית המלאה. בין האפשרויות המסורתיות, לדון בשואה במסגרת הקטגוריות של תורת הגמול והצדק האישית, לבין האפשרויות הקוטביות, לשתוק בענווה ובפליאה ולהתנגד לכל צורה של הסבר, מציע הרצי"ה אפשרות שלישית, המסבירה את השואה בתוך מערכת קואורדינטות היסטוריוסופית, שיש לה עמדה כלפי משמעות ההיסטוריה בכלל וכלפי התקופה ההיסטורית האחרונה בפרט, והיא מתבוננת בשואה כאירוע המוצא את משמעותו בתוך התפיסה השלמה של ההיסטוריה. המושגים העיקריים שכלל הדיון היו גלות וגאולה, לאומיות ופרטיות.

בשיעור הנוכחי נבחן את ההקשר הרחב של הסברו של הרצי"ה, קרי: את ההנחות ההיסטוריוסופיות והתאולוגיות העומדות ביסוד תפיסתו.

א. על ההכרח התאולוגי להסביר את השואה

בראשית הדברים אני מבקש לטעון כי לרצי"ה לא הייתה בעצם ברה אלא להציע הסבר מסוג זה, מפני שהוא נתון בין הפטיש והסדן: בין פטיש החשש מאבדן האמונה בצדק הא-לוהי ובהשגחה בעקבות השואה, לבין סדן התאולוגיה. לשון אחר: מי שיבחר במסלול של תפיסת השואה על פי תורת הגמול, ויעשה זאת מתוך יושר אינטלקטואלי, עלול להטיח דברים כלפי מעלה; ומי שיבחר לידום ולטעון שאין הסבר, עלול לכפור באחדות ה'.

החלק הראשון של הטענה מובן, ואין בו ייחוד; אין ספק כי תפיסת השואה במסגרת תורת הגמול בלבד גורמת קשיים גדולים באמונה בה' ובביטחון בו, עד כדי אבדן המוחלט. אך מדוע לא בחר הרצי"ה להשאיר את השואה ללא הסבר, כפי שעשו ועושים רבים במחנה הציוני-דתי בפרט ובמחנה האורתודוקסי בכלל?

אפשר היה להסתפק בתשובה הפשוטה שכך הוא רואה את הדברים. ואולם, מה שאנו רואים תלוי, כידוע, במשקפיים שאנו מרכיבים, והשאלה היא על אודות המשקפיים. המשקפיים בהם אנו מתבוננים בהיסטוריה ומפרשים אותה הן ההנחות היסודיות של תפיסת ההיסטוריה: סוציאליסט רואה בהיסטוריה מאבקי כוח כלכליים, מאבקים על שליטה וכדומה, מפני שכך מדריכה אותו התאוריה שלו; המשקפיים של הגמול הם שגורמים לרבי מסאטמר לראות את השואה כעונש על הציונות; וכן הלאה.

ב. על ההכרח ההיסטוריוסופי להסביר את השואה

אחד מעמודי היסוד של מחשבת הרב קוק הוא תפיסתו את ההיסטוריה כמהלך מתמיד של התפתחות והשתלמות. לתפיסה זו יסודות עמוקים בקבלה, ונבארם תחילה בקצרה.

תורת האחדות הכוללת, הרואה את המציאות כהופעה א-לוהית, מוכרחה להשיב על השאלה מדוע אין העולם מושלם כלל, ואדרבה: הוא גדוש רוע. אם העולם הוא כולו גילוי של א-לוהות – כלום אין הוא חייב להיות מושלם, וכבר מראשיתו?!

הרב משיב על כך בהעמדת העיקרון הכפול של השלמות: **שלמות והשתלמות**. ההשתלמות היא העיקרון הדינמי של תוספת שלמות המתגלה בעולם, בא-לוהות המתגלה. שלמות שאין בה גם תוספת שלמות, חסרה היבט אחד של השלמות:

שני ערכי השלמות

מבנים אנו בשלמות הא-להית המוחלטה שני ערכים של השלמה. ערך אחד של השלמה, שמצד גדלה וגמירתה אין שייך בה הוספה של מעלה. אבל אם לא היתה האפשרות של הוספה היה זה בעצמו ענין חסרון. כי השלמות ההולכת ונוספת תמיד יש בה יתרון ותענוג ואיזה מין העלאה, שאנו עורגים לה כל כך, הליכה מחיל אל חיל, אשר על כן לא תוכל השלמות הא-להית להיות חסרה זה היתרון של הוספת הכח (שם, עמ' תקלב).

תפיסת הבריאה של הרב מניחה את העולם כמי שנברא מבראשית במצב של חיסרון, ותכונתו הא-לוהית היא כוח ההתעלות וההתפתחות המפעם בו ומניע אותו תדיר. לפיכך נמצא העולם מראשיתו בתהליכי התפתחות והתקדמות בטבע, בתרבות וברוח:

השלמות ושלמות

מגמת ההווה כולה, מצד החפץ הכמוס האין סופי היא כפי הגלותה לנו, עצה גדולה של התעלות והוספה נצחית, שאם אין מציאות של קוטן וחסרון לא יוכל להיות רק גודל ומילוי, אבל לא התגדלות, ודריכה תדירית לתוספת ברכה. ואף על פי שאין קץ להעילוי של השלמות המלאה, שאין בה עילוי מצד אין סופיותה, מכל מקום כלול בה גם כן זה הכח הנשגב של התעלות תדירית, וזה נחשב כאלו השלמות המוחלטה משתלמת על ידי ההשתלמות, הבאה על ידי הופעת הקוטן הבא אל הגודל, ועבודה זו היא צורך גבוה (שם, עמ' תקל).

עקרון ההתעלות וההשתלמות כחוק אימננטי של המציאות הוא, אם כן, הכרח תאולוגי, שאם לא כן – או שה' אינו מושלם, שהרי עולמו אינו כזה, או שהמציאות אינה א-לוהית. תורת ההשתלמות, המתפרשת כעקרון התעלות תמידי והכרחי הקיים בעולם, מחייבת את (דהיינו: אומרת

אלא שזו אינה המציאות כפי שהיא באמת. מנקודת הראות של עולם האחדות, אין לבדוד אירוע או מציאות מן המכלול. הכול קשור בכול. ואז גם ברור שאין שום דבר שהוא רע, שהרי הכול חלק מהנשמה הא-לוהית. מה שנראה כרע, נראה כך רק בגלל ההסתכלות המפרידה:

הטוב הכללי האידיאלי

האידיאליות הרוחנית אינה יודעת ממהות הפירוד כלל, היא מכירה רק את הכללות ואת האחדות, אין שום פרט נסקר אצלה כי אם בתור חלק של כלל. בשביל כך אינה יכולה להכיר שום טוב רק טוב כללי, ושום רע כי אם כשהוא רע כללי. ומתוך שרע כללי לא נמצא כלל, והכלליות הלא היא הולכת גם כן ביחס לההופעות שבצורת הזמן שאין האידיאליות חושבת ומתקשרת בנקודה מיוחדת שבה, כי אם בכל שטפה הגדול, מתוך כך באה היא להכיר, שלא יש כלל במציאות רע, כי אם כולה היא טובה. וירא א-להים את כל אשר עשה והנה טוב מאד (בראשית א', לא) (אורות הקדש חלק ב, עמ' תנג).

מן ההנחה של האחדות הא-לוהית, עלולה השואה להיראות כחור שחור. אי אפשר להשאיר פרק כזה מחוץ למסגרת של האחדות הא-לוהית, שהרי אם יש ולו אירוע אחד היוצא מחוץ לתחום הא-לוהות, יתמוטט הבניין כולו, פילוסופית וחוייתית גם יחד: אם יש במציאות אירוע, ובפרט אירוע משמעותי כל כך כמו השואה, שאנו מסרבים לתת לו משמעות חיובית – איזה ערך יש לתורת האחדות הכוללת אם יש בה גילויים שטניים שכאלה?!

השואה היא, אם כן, אתגר לתאולוגיית האחדות הכוללת כולה: כלום יכולים תאי הגזים להיות גילוי א-לוהי? האם גם עומק הרשע הנאצי הוא חלק מהנשמה הא-לוהית? היאך יכולים מיליון וחצי ילדים להשתלב בפזל הגדול של טוב וחסד א-לוהיים?

הסברו של הרצ"ה הוא דוגמה קלסית לכך שבהתבוננות פרטנית הרע הוא אכן בלתי-נסבל, אבל כחלק מהמכלול – של ההיסטוריה הישראלית, במקרה זה – הוא משתלב בסדר הא-לוהי. בממד החוויה הפרטית, כמו גם מתוך הסתכלות על השואה כעל אירוע בודד, השואה היא אכן 'עומק רוע', כמות של סבל ואבסורד שאי אפשר להכיל. אך כשהיא נתפסת במשקפיים של התהליכים ההיסטוריים הגדולים, כשהיא מופקעת מבדידותה ומתמקמת בתוך התהליך הגדול של שיבת ציון, מוארת היא לפתע באור אחר. הכאב או הסבל שבחוויה הפרטית עומדים בעינם, אך שוב אין הם בגדר אבסורד; הרוע העיוור והשרירותי מקבל צביון שונה. רוצח אכזרי ובידו סכין חד רוכן מעל ילד קטן – זו תמונה שאי אפשר לשאת; אך אם ילבש אותו אדם חלוק לבן, ולפתע יתברר שהסכין הוא סכין מנתחים – ייתכן שהאירוע עדיין יהיה כואב ואף יותיר חותם, אך כבר אפשר יהיה לשאתו, ואפילו להתבונן עד תכליתו.

שהיא מניחה כמובן משברים וסיבוכים בדרך, אין היא צופה שום דבר בסדר גודל של מלחמת העולם השנייה ושל השואה, לא מבחינתו של עם ישראל ולא מבחינתה של אירופה ותרבותה. דומני שפירושו של הרצ"ה עושה את הצעד הנוסף ההכרחי מתוך הגותו של הרא"ה, בפרשו את השואה במסגרת אותן קואורדינטות מחשבתיות. בשיעור אחר אשוב בע"ה לדון בשיטת הרב קוק לגופה.

ב. הטענה בדבר הזיקה שבין השואה להקמת המדינה אינה ייחודית לרצ"ה; העלו אותה כמה וכמה הוגים ציוניים-דתיים, אלא שכל אחד מהם יחס לה עצמה שונה. על עמדתו של הרצ"ה ניתן לומר כי היא מייחסת לשואה 'זיקה חזקה' להקמת המדינה, שכן היא רואה אותה כהכרחית לניתוק עם ישראל מן הגלות ולהפיכת מדינת ישראל למרכז הקיום היהודי. הקשר בין הטראומה של השואה ובין הקמת המדינה הוא ישיר, וניתן לראות את שני האירועים כשני צדדים של מטבע אחת: מטבע הגאולה. לעומת הרצ"ה, היו בהגות הציונית-דתית מי שראו זיקה זו כ'זיקה חלשה', קרי: יש קשר בין הדברים, אך הוא אינו הכרחי ואינו צפוי, ושני האירועים אינם מותנים זה בזה. מייצג מובהק של גישת 'הזיקה החלשה' הוא הרב סולוביצ'ק; מייצגים אחרים, אולי פחות מוכרים, הם אמיל פקנהיים והרב אליעזר ברקוביץ'.

בשיעור הבא נתבונן אפוא בע"ה בעמדה הציונית-דתית השונה שמציג הרב י"ד סולוביצ'ק ביחס לשואה.

ובינתיים, ברצוני לאחל לכל הלומדים חג חירות שמח.

 * כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *
 * עורך: בעז קלוש *
 * *****
 * בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *
 * האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
 * האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
 * *
 * משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
 * דואל: office@etzion.org.il *
 * *****

הן ל-) המציאות עצמה ואת פעילותנו מתוכה כהופעה של השלמות הא-לוהית.

הרב זיהה באופן פוזיטיבי את ההיסטוריה כמהות מתעלה, ואת התקופה המודרנית – כשלב שיא בתהליך זה. תרבות המאה ה"ט נראתה בעיניו כתהליך מואץ של התעלות. האמנציפציה, הליברליזם, הסוציאליזם, העידון המוסרי, ההתקדמות הפוליטית, האמנות, הספרות, המדע והטכנולוגיה – התפתחותם המטאורית של כל אלה מלמדת כי הכוחות החיוביים הטמונים בעולם מראשיתו הולכים ומתגלים, והרי זה ביטוי מובהק של גאולת העולם, קרי: מימוש הפוטנציאל הא-לוהי הטמון בו. האתחלתא של גאולת ישראל הופיעה מפני שהעולם כבר כמעט מוכשר וראוי. יש מתאם ברור בין גאולת ישראל, שהיא תהליך של הוצאת הפוטנציאל הטמון בו מן הכוח אל הפועל, לבין התהליך המקביל המתרחש בעולם כולו. ברור גם שיש זיקה היסטורית בין התהליכים, שהרי רק התפיסות החדשות שנולדו באירופה במאה ה"ט אפשרו את ההכרה המחודשת בזכותו של עם ישראל לבית לאומי, ומהווים מקור להצהרת בלפור למשל; וגם לידתה של הציונות במוחו של הרצל היא תוצאה של היותו מעורה בהתפתחויות הפוליטיות באירופה ושל העברת הכלים והרעיונות האוניברסליים אל ההקשר היהודי. לרעיונות אלה יש אינספור ביטויים בכתבי הרב קוק, ובהקשר שלנו יש להתייחס לשני היבטים חשובים:

א. האמון המלא שרוחש הרב לתרבות האנושית בכלל – כגילוי אימננטי של הא-לוהי במציאות, ככלות הכול – כמו גם המחשבה שהתרבות המודרנית היא אכן תרבות מתקדמת, הנמצאת בתהליך של גאולה מבחינה מוסרית וערכית.

ב. התפיסה האופטימית של התקופה כתקופה של התעלות והתפתחות תמציתית של העולם כולו, ובמיוחד של עם ישראל, בדרך אל גאולתם.

השואה יכולה להיראות כהתרסקות התפיסה האופטימית של הרב קוק, הן באשר לתהליכי ההתפתחות וההתעלות הפנימיים של עם ישראל הן בדבר ראיית תרבות העולם כמי שמתפתחת ומתעלה. זוהי הופעה של היסודות הרעים ביותר שגילתה האנושות אולי מעודה, כמו גם נסיגה עצומה של עם ישראל לאחור.

דברי הרצ"ה מחזירים את תפיסת הרב למסלולה העיקרי. אמנם יש כאן אסון, אבל הוא אינו מחוץ לתהליך או קושיה עליו, כי אם חלק ממנו; אין זו קטסטרופה חיצונית הבולמת את ההתעלות, אלא ניתוח הכרחי ומכוון המאפשר את התקדמותה. הנה כי כן, פירושו של הרצ"ה מתברר כהכרחי מתוך המשקפיים ההיסטוריוסופיים שהוא מרכיב: ההיסטוריוסופיה האופטימית של הרב, והבנתו את התהליכים בדורות האחרונים כתהליכי גאולה.

סיכום ביניים

א. הרא"ה קוק נפטר בשנת 1935; הוא לא ראה את השואה, ועל כן גם לא יכול היה לפרש אותה. תפיסת ההיסטוריה והגאולה שלו היא אופטימית בעיקרה, ואף

שיעור 22: הגר"ד סולוביצ'יק על השואה

פועלו כרב וכמנהיג

ב-1931 נשא לאישה את טוניה לבית לוויט, וב-1932 היגר לארה"ב. בבוסטון הקים בית ספר יהודי ראשון – Maimonides.

בשנת 1935 ביקר בארץ ישראל, נפגש עם הרב קוק, והעביר שיעור בישיבת מרכז הרב, שאליו הגיעו ותיקי ישיבת וולוז'ין ואפילו תלמידים מישיבת חברון. וכך תיאר הרב משה צבי נריה שיעור זה: "זכרה של וולאז'ין קם וניצב לנגד עינינו במלוא יפעתו והודו... ברחבות, בבטחון, התחיל את קושיותיו על הגמרא, על הרמב"ם... אכן 'בית הלוי' לא איכזב".



דיוקן מיקרוגרפי
(מאת: משה שפירא)

בעת מסע זה הועמד לבחירה למשרת רבה הראשי של תל אביב, אך לבסוף נבחר הרב משה אביגדור עמיאל, שהיה אחד האידיאולוגים של הציונות הדתית. היה זה ביקורו היחיד של הגר"ד בארץ, ובשנת 1959 סירב להתמודד על משרת הרב הראשי לישראל, אף שבחירתו הייתה מובטחת.

לאחר פטירת אביו, הרב משה סולוביצ'יק, בג' בשבט תש"א, תפס את מקומו בראש "ישיבת רבנו יצחק אלחנן" ("ישיבה יוניברסיטי"). ב"ישיבה יוניברסיטי", שם לימד גמרא למעלה מארבעים שנה וכיהן גם כפרופסור להגות יהודית, הפך למנהיג הרוחני של יהדות ארה"ב, שרבים מרבניה היו תלמידיו. הרב היה ער לשינויים שחלו בחברה היהודית, ובשנת 1960 שינה את שפת הרצאותיו מידיש לאנגלית. היה פעיל מאוד ב"הסתדרות הרבנים של אמריקה", וב-1953 נתמנה לוועדת ההלכה שלה.



בהדרגה הפך הרב למנהיג הבלעדי של "האורתודוקסיה המודרנית", והמונים נהרו להרצאותיו והושפעו ממנו.

אין ספק שהשואה השפיעה במידה ניכרת על משנתו של הגר"ד סולוביצ'יק. עצם העובדה שהוא נחשב כאחד מהוגי הדעות של תנועת ה"מזרחי" נובעת, כנראה, מהשפעת השואה על עמדותיו. בשיעור זה נעסוק בכמה היבטים של משנת השואה של הרב סולוביצ'יק ובמפגש שלה עם מכלול הגותו.

א. תולדותיו

הרב יוסף דוב (הגר"ד) הלוי סולוביצ'יק (1903-1993) היה רב, פילוסוף דתי ומנהיגה הרוחני של האורתודוקסיה בארה"ב, אך בעיני עצמו היה בעיקר "איש ההלכה".

ילדותו

נולד בפרוץ' שבפולין ב"ב באדר תרס"ג (1903). מצד אביו היה נכדו של רבי חיים מברסק, שלימד בישיבת וולוז'ין ופיתח את שיטת לימוד הגמרא הידועה כ"שיטת בריסק". מצד אמו היה נכדו של ראש אותה ישיבה – הנצי"ב. בצעירותו גדל בעיירה חסלובין, שהייתה בה קהילה גדולה של חב"ד, ובתקופה זו החל אביו ללמדו באופן אישי, לאחר שהזניח את לימודי הגמרא והרבה ללמוד את ספר התניא עם חסידי חב"ד.



הגר"ד לא למד בצעירותו לימודי חול פורמליים, אך קרא בעקבות אמו את ספריהם של אלכסנדר פושקין, חיים נחמן ביאליק ואחרים. בסוף שנות העשרה שלו רכש בצורה מרוכזת השכלה תיכונית, ובגיל 22 החל ללמוד באוניברסיטת ברלין. באוניברסיטה למד בעיקר פילוסופיה, והתמקד בנאו-קנטיאניזם. את הדיסרטציה שלו כתב על משנתו של הרמן כהן, וב-1932 קיבל את תואר הדוקטור. יחד עמו למד באוניברסיטה רבי מנחם מנדל שניאורסון, לימים האדמו"ר מליובביטש. שנה אחת למד גם בסמינר לרבנים בברלין, שם התוודע לשיטת "תורה עם דרך ארץ" של יהדות גרמניה.

יש חשיבות רבה לכך שדרך הציונות מתבררת כצודקת רק מכוח הכרעת ההיסטוריה, שהיא גם רצון ה'. אכן, חיוב הציונות אצל הרב סולוביצ'יק אינו חלק מהיסטוריוסופיה של גאולה, ואין הוא שרוי בביטחון באשר למשמעותו של התהליך. הוא בטוח רק בכך ש"לא עבד רחמנא ניסא לשיקרא"² ושרצון ה' מתגלה מתוך המאורעות ההיסטוריים.

ג. חוויית הגורל מול חוויית הייעוד ומשמעותו לתפיסת השואה

הרב סולוביצ'יק מדבר על שני אופני תגובה יסודיים לסבל: חוויית הגורל וחוויית הייעוד (קול דודי דופק)³, או: הלכה תמטית (במקביל לגורל) מול הלכה טופית (במקביל לייעוד) (מן הסערה, עמ' 86-94), ואפשר גם: מטפיזיקה של הסבל (גורל) מול אתיקה שלו (ייעוד) (שם).

ההלכה התמטית מקבלת את הייסורים באופן פסיבי, כנוע, ומתמודדת עמם על ידי יצירת מטפיזיקה. זו התגובה הקשורה על פי המאמר "קול דודי דופק" לחוויית הגורל. המציאות, על הסבל שבה, מתקבלת כנתון, כעובדה שאין מה לעשות לגביה. התגובה היחידה המאפשרת לאדם לשמור על שפיות, ולחברה – לארגן את אמונותיה וערכיה – היא הכנסת הסבל לתוך מערכת מטפיזית מוכרת. למטפיזיקה יש שתי תנועות מרכזיות כלפי הסבל: הצדקתו, במסגרת תפיסת גמול כלשהי (תאודיצייה), או הכחשתו (כגון: העמדת חשיבות חיי הנצח, עולם הבא, כגדולה לאין ערוך אל מול חיי השעה); אך אין לה, כאמור, שום כוונה להגיב אליו או להילחם בו.

ההלכה הטופית – כלומר: התגובה הקשורה בחוויית הייעוד – רואה בסבל אתגר וייעוד. תחילה היא מנסה להילחם בו, למשל: לנצח במלחמה, לרפא את המחלה, לנקום בנאצים או ללכוד את הפושעים. כשהיא משתכנעת שאיננה יכולה לחסלו, היא שואלת: ובכן, מה לעשות לגבי? אם אי אפשר, למשל, לרפא את החולה – שמא ניתן לשמחו, לדאוג לילדיו וכדומה. בדפוס תגובה זה, שהוא הרצוי והנכון בעיניו, רואה הרב סולוביצ'יק ביטוי לאופי הטיפוסי של ההלכה: פרגמטיזם; קונקרטיזם; התייחסות למצב הבודד, ואפילו לאדם הבודד, בלא יומרות של מטפיזיקה; ובעיקר – הפניית תשומת הלב אל המעשה הנתבע, ולא אל המחשבה המתבוננת והפסיבית.

מהי, אם כן, התגובה המתבקשת לשואה? לא מטפיזיקה ולא הדחקה, כי אם מעשה. הרב סולוביצ'יק התנגד באופן עקבי לניסיון להסביר את השואה, הן בגלל התנגדותו לגישה זו אל הסבל באופן כללי, הן מפני שסבר שהשואה באמת אינה אירוע שניתן להבינו. לטענתו, אנו מביטים רק בצדו השני – זרוע הקרעים והתפרים הגסים – של השטיח שאורג הקב"ה בהיסטוריה, ולפיכך נראית לנו היצירה פגומה. לעבור להסתכל מן הצד השני, הרי אין זה בגדר

אלפים היו באים לשיעורו השנתי ביום השנה (יארצייט) למות אביו, שיעור שנמשך כארבע-חמש שעות רצופות. נפטר בערב שבת שבתוך הפסח, "ח בניסן תשנ"ג (1993).

מספריו

איש ההלכה, איש האמונה, אדם וביתו, בסוד היחיד והיחד, דברי הגות והלכה, דברי השקפה, הררי קדם, זה סיני ועוד.

ב. האידאולוגיה הציונית והשואה

בדרשתו "ויחלום יוסף חלום ויגד לאחיו"¹ מתאר הגר"ד את המחלוקת בין יוסף לשבטים: השבטים מייצגים עמדה שמרנית, בעוד שיוסף מבין ששינויים מתרחשים ויש להתכונן אליהם. יוסף פועל מתוך תודעה מודרנית, כלומר: הוא מתייחס לחידוש ונענה לו בחיוב. לדעת הגר"ד, עמדה זו – הרגישות למציאות המשתנה – מאפיינת בזמן החדש את תנועת ה"מזרח" והציונות הדתית בכללה.

מבחינה אישית, מספר הרב סולוביצ'יק, שייך הוא למסורת רבנית שהתנגדה לציונות, ושאהבת ארץ ישראל שלה לא התלבשה מעולם בלבוש מדיני, אלא העדיפה את שפת התורה והתפילה. מדוע, אם כן, אימץ הוא את העמדה הציונית, ובכך ניתק עצמו ממסורת המשפחה? מפני ש"ההשגחה פסקה כיוסף נגד אחיו" (שם, עמ' 25)! פסיקה זו באה לידי ביטוי בעיקר בשתי התרחשויות היסטוריות:

א. בשואה, שבה התממשה התחזית ההרצליאנית על הקיום היהודי בגלות וסכנת האנטישמיות, ונתגלתה טעותם של המנהיגים החרדיים.

ב. בהקמת המדינה, שהייתה תכלית התכנית הציונית כולה, והצלחתה – ודאי עדות היא לברכת ה' עליה.

כלומר: השואה והמדינה יחד מורות לנו שהציונות, אשר נענתה לאתגרי המציאות החדשה והעריכה אותם נכוחה, פעלה לפי רצון שמים.

הרב סולוביצ'יק אינו מספק מטפיזיקה או היסטוריוסופיה המצדיקה את הציונות במחלוקתה עם האורתודוקסיה החרדית מלכתחילה. אדרבה, הוא מבין בהחלט את ההתנגדות לציונות, ובמיוחד, כפי שיבואר בהמשך, את התנגדותם של אנשי ההלכה. כיצד יכולה ההלכה, וכיצד יכול איש ההלכה, להצדיק תכנית היסטורית ותנועה לאומית שכל פעילות נשאת אופי חילוני? איזה ערך דתי יש למדינה שלהלכה אין בה מעמד, ואין לה שום סדר יום דתי? אנו יודעים על צדקת הציונות, ובמיוחד הציונות הדתית, רק "פוסט-פֶּקְטִים", כלומר: רק מפני שההתרחשויות ההיסטוריות משכנעות ומכריעות. בדיעבד אנו מבינים, שההחלטה הציונית-דתית להתייחס לשינוי המתרחש בעולם הייתה מוצדקת, שהרי ההשגחה פסקה כמותה.

2 על פי ברכות נח ע"א ופני יהושע קידושין לח ע"א.

3 המאמר "קול דודי דופק" יצא בעברית בהוצאת מוסד הרב קוק בתוך הספר איש האמונה.

1 בתוך: חמש דרשות, ירושלים תשל"ד, עמ' 13-35.

א-פרירורית (=קודמת לניסיון ולעובדות ואינה תלויה בהם), דרכה מתייחס המאמין למציאות; היא הצורה – והמציאות לה חומר (שם, עמ' 86-89). הרב סולוביצ'יק, כך מסתבר, טוען שלא רק שאין ההלכה תלויה במציאות, אלא היא מערכת של אידאות נתונות (דבר היותן "נתונות" מובן מאליו, שהרי הן נמסרו בהתגלות).

מהם היחסים שבין מערכת האידאות ההלכתית לבין העולם הריאלי? כאן מוצאים אנו מתיחות מעניינת בהגותו של הרב סולוביצ'יק, שראשיתה כבר בחיבורו המוקדם איש ההלכה. מצד אחד, הוא טוען כי "משאת נפשו [של איש ההלכה, ת"ג] היא לא הריאליזציה של ההלכה אלא הקונסטרוקציה האידיאלית" (איש ההלכה, עמ' 31), ובהמשך: "אין איש ההלכה משגיח באפשרות התגשמות הנורמה בעולם הממשי" (שם, עמ' 60). מנקודת מבט זו, גם האתוס של עיצוב עולם מתפרש מחדש: אין זה עוד אתוס של עיצוב עולם ריאלי, כי אם אתוס של יצירת עולם תאורטי – עולם שבו מתגלים החופש והיצירה של איש ההלכה באמצעות החידוש והקונסטרוקציה התאורטיים (שם, עמ' 61). מצד שני, הרב סולוביצ'יק מציג בצורה בהירה גם אתוס של עיצוב עולם ריאלי כמגמתה של ההלכה: "האידיאל של איש ההלכה הוא השתעבדות המציאות לעולה של ההלכה" (שם, עמ' 35); "תעודת האדם הדתי כרוכה בעשיית המצוות, ועשייה זו אפשרית היא רק בעולם הזה, במציאות הגופנית והממשית... רק על הרקע הממשי והמוחשי של חיי העולם הזה יכולה התורה להתגשם" (שם, עמ' 37-38).

שתי מגמות סותרות אלו משקפות, כך נראה, את שתי המשמעויות שיש להלכה בהגותו של הרב סולוביצ'יק: מערכת תאורטית מחד גיסא, ומערכת נורמטיבית-מעשית מאידך גיסא. אם ההלכה נתפסת כמערכת מושגית טהורה, ולא כנורמה מעשית – אזי לא מימוש הנורמה הוא תכלית המערכת, כי אם עצם הקונסטרוקציה המופשטת (קרי: החידוש הלמדני על דרך בריסק); ומכאן מוביל אך צעד אחד נוסף להשתקעות בעולם האידאות של ההלכה. אם רואים בהלכה מערכת נורמטיבית-פרקטית, מתבקשת גישה המעמידה את מימוש הנורמה בעולם כאידאל דתי.

באיש ההלכה מתרוצצות, כאמור, שתי המגמות גם יחד. אך ב"מה דודך מדוד" המאוחר יותר, מתכנסות שתייהן לסדר הייררכי ברור, המעניק למערכת המושגית התאורטית עדיפות על פני הריאליזציה (מה דודך מדוד, עמ' 81-82, 89-90). ההכרה בסדר הייררכי זה מאפשרת לרב סולוביצ'יק לטעון, כי כאשר מגלה איש ההלכה שלא ייתכן תיאום הרמוני בין האידיאל והריאלי, הריהו "פורש לייחודו ועולמו האידיאלי" (שם, עמ' 90).

ברור אפוא שהגישה התאורטית להלכה אינה רואה במאבק ובמאמץ האינסופיים להגשמת האידיאל בעולם הריאלי ערך מכונן של המערכת ההלכתית, בעוד שהגישה הרואה בהלכה מערכת לעיצוב עולם של קדושה בקיום מחייבת את ההתמודדות הסיזיפית על הגשמתן של הנורמות בקיום.

האפשר; על כן שומה עלינו לאמץ דפוס תגובה "יעודי" ולא 'גורלי': להגיב, ולא להסביר. ומהו המעשה המתחייב מן השואה? הגר"ד הבין שההיסטוריה, כמו גם השכל הישר, מורים על המעשה הציוני כעל דרך התגובה הנכונה.

מכל האמור מתברר כי התגובה הציונית דומה, מן ההיבט הצורני, לתגובה הלכתית. הציונות היא החלטה להילחם בסבל היהודי בממד הלאומי: להפוך את האנטישמיות מגורל לאתגר. חוסר האמון של מנהיגי היהדות החרדית בציונות לא נבע רק מספקנות באשר ליכולתה להצליח או מחילוניותה, אלא מחוסר יכולת לקבל את דפוס התגובה. ובכן, אימוץ הציונות הוא, מבחינה קונספטואלית, מסקנה הלכתית: לא שההלכה קובעת שיש להיות ציוני, אלא שפעילות לפי אופייה של ההלכה תחייב את ראיית השואה כמשימה – וזו בעצם גם מסקנתו הציונית של הגר"ד מהשואה.

ד. איש ההלכה, השואה והציונות: השינוי בדמותו של "איש ההלכה" לאור השואה

מדברינו לעיל נובע כי את הדיון בעמדתו של הגר"ד בדבר היחס שבין שואה לציונות יש לבחון בראי מחשבת ההלכה שלו. משנה זו כבר נותחה והוצגה עשרות פעמים ויותר על ידי תלמידים, רבנים, חוקרים והוגי דעות. כמבוא לדיוננו בחרתי אפוא סקירה אחת מני רבות, שהייתה זמינה עבורי לקראת השיעור.⁴

א. ההלכה כמערכת אידאלית

אחת הטענות המרכזיות של הרב סולוביצ'יק על ההלכה היא שזו מערכת מושגים אידאלית. הוא הבלט נקודה זו כבר בספרו איש ההלכה,⁵ והיא חוזרת ומוצאת את ביטוייה בחיבורו המאוחר יותר "מה דודך מדוד".⁶ לאידאליזם זה משמעות כפולה – בהתאם למשמעות הכפולה שיש להלכה בכלל בהגותו:

1. ההלכה כפעילות תאורטית – "פעולת החשיבה ההלכתית הטהורה", קרי: הלמדנות.

2. ההלכה כמערכת של נורמות למימוש בעולם – "הריאליזציה ההלכתית" (מה דודך מדוד, עמ' 81), קרי: הפסיקה.

בהקשר הלמדני, שם מופיעה ההלכה כמערכת תאורטית, נקבעת האידאליזם של ההלכה כתוצאה מהיותה מערכת מושגית טהורה ומופשטת (שם, עמ' 80-81). ברמה הנורמטיבית-מעשית – היינו: פסיקת ההלכה וקיומה – האידאליזם של ההלכה פירושה, שמערכת הנורמות אינה נגזרת מן המציאות העובדתית (שם, עמ' 76-77); ההלכה היא מערכת חוק

4 התיאור דלהלן מעובד (בהתאמות הכרחיות) מתוך: א' שגיא (שו"צ), הרב סולוביצ'יק ופרופ' ליבוביץ כתאורטיקנים של הלכה, דעת 29, תשנ"ב, עמ' 131 ואילך.

5 איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 25-28.

6 הספד שנשא הגר"ד על דודו, הגר"ז סולוביצ'יק. נדפס בתוך: דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 57-98.

ב. ההלכה כמערכת סגורה

בהמשך לאופייה האידאלי של ההלכה, מציג אותה הגר"ד כמערכת סגורה: כללי החשיבה, שפת הטענה, התכנים, ובמובנים רבים גם הנושאים, הם משלה ומתוכה, ואינם נלקחים מבחוץ. הוא מוצא בהלכה "ריתמוס משלה שאי אפשר לשנותו" (מה דודך מדוד, עמ' 77), מתאר אותה כ"מיתודה, גישה היוצרת אחדות נואיטית" (שם, עמ' 81), ומוסיף וטוען: "להלכה, כמערכת משפטית הנתפסת בתור 'חכמה', יש מתודולוגיה משלה, דרך ניתוח הגיוני, חשיבה מושגית משלה".⁷ מתוך ההשוואה התדירה שעורך הרב סולוביצ'יק בין ההלכה למדעי הטבע והמתמטיקה, מתברר שסגירותה של המערכת נקבעת מתוך פעולתה כמערכת חוקית היוצאת מהנחות נתונות ומסיקה את הכרעותיה בהתאם למערכת כללים אובייקטיבית. ההלכה היא אפוא מערכת דדוקטיבית, שהנחותיה הראשוניות הן התכנים ההלכתיים הנתונים מסיני, כלליה הם מערכת החוקים הא-פריורית – הנתונה אף היא מסיני – והיא מתקדמת מהנחותיה על בסיס הכללים עצמם, ולא על פי גורמים אחרים. הגר"ד ער לעובדה, שבפועל מתרחשת הפעילות ההלכתית מתוך התייחסות לשאלות שמעלה המציאות. אלא שלדעתו, המציאות אינה מרכיב בהכרעה ההלכתית עצמה, ותפקידה מצטמצם להיותה הכוח המניע את חכמי ההלכה להפעיל את המערכת. המציאות היא, כלשונו:

מניע פסיכולוגי הדוחף את החשיבה הצרופה למסלולה. ברם, ברגע שהיא מתחילה להתנועע במסלולה המסוים היא מבצעת את תנועתה לא בכניעה למאורע כי אם מתוך ציות לחוקיותה הנורמטיבית-אידיאלית... כשרב יושב ודן בשאלת עגונה, הוא מכריע בבעיה זו לא בלחץ רגש הסימפאטיה... כי אם על-פי עקרונות הלכתיים-עיוניים. רק הסברה הביקורתית והדייקנית קובעת את דינו (מה דודך מדוד, עמ' 72).

תיאור זה של ההלכה כמערכת חוקית דדוקטיבית הולם, מן הסתם, את אופיו של הלימוד התאורטי של בית המדרש הבריסקאי. אך האם הוא הולם את אופייה של הפעילות ההלכתית של חכמי ההלכה כמשיבים ופוסקים? אמנם יודעים אנו כי קיימת ספרות ענפה של כללי הלכה – אך באיזו מידה אכן קבעו כללים אלו את ההכרעה ההלכתית? עד כמה נזקקו חכמי ההלכה לעקרונות חשיבה מופשטים? די בעיון חטוף בספרות השו"ת להתרשם מהאופי הלא-דדוקטיבי של סוגה ספרותית-משפטית זו.

אכן, בכמה מקומות מוצאים אנו את הרב סולוביצ'יק נסוג מהמודל הדדוקטיבי. כך, למשל, דן הרב באחת מדרשותיו בשאלת שיתוף הפעולה בין דתיים וחילוניים, ובהקשר זה הוא אומר:

כבר אמרתי פעם, כי ישנן שאלות שלא ניתן למצוא להן פסק חד וחלק בשולחן ערוך; יש לפסוק באורח

אינטואיטיבי. לפעמים אין לדעת אם הפסק היה נכון או לא... כאברהם אבינו בשעתו מתפללים אנו להקב"ה... שיראה את מסירות הנפש שבה אנו פועלים... וימחול לנו על טעויותינו

(חמש דרשות, עמ' 33-35).

קשה להתאים בין קביעות אלו לבין ראיית ההלכה כמערכת דדוקטיבית סגורה: אם באמת ההלכה היא מערכת שכזו – מה מקום יש להכרעה אינטואיטיבית המדלגת על תהליך ההיסק ההלכתי? האין דילוג זה מצביע על פגם וחיסרון בסיסי במערכת, שאינה מושלמת דייה? כלום יש שאלות שאין להלכה מענה להן, שאיש ההלכה עומד למולן חסר אונים עם הכלים שבידו?!

זו אמנם בעיה חשובה מאוד בהבנת שיטת הרב סולוביצ'יק כולה. תיאורו את איש ההלכה כמי שכל עולמו מעוצב על ידי האידאליזם ההלכתי, והוא תופס את העולם ותופעותיו אך ורק מתוך ההלכה ובמשקפיה, הוא תיאור גורף עד מאוד. ואם כך, הרי גם השקפת העולם, האידאולוגיה, צריכה להיקבע מתוך המבט ההלכתי – והנה אנו רואים כאן שההלכה אינה מספקת תשובות חותכות לכל השאלות! דומה כי מוקד הבעיה הוא בהבנת המשפט "יש לפסוק באורח אינטואיטיבי": האם הוא מבטא אופן לא-שיטתי או א-לוגי של פסיקה הלכתית – או שמא הכרה במסלול אחר לגמרי של הכרעה? על כך ניתן דעתנו בסמוך.

במתח הזה שבין האידאליזם והכוליות של ההלכה לבין הצורך לקבל הכרעות ולגבש דעות מתוך המציאות דנו כמה פרשנים. כך מציע שגיאת לפתור אותו (במאמרו הנזכר בהערה 4):

דומה, שאפיון ההלכה כמערכת דדוקטיבית אופיני לסולוביצ'יק הלמדן של בית-המדרש הבריסקאי-העיוני, ואילו קביעותיו האחרונות משקפות את עמדתו כפוסק המודע לכך שההכרעות ההלכתיות נשענות על שיקול דעת שאין להסיקו באופן דדוקטיבי מהנחות של המערכת עצמה. פעמים רבות, מקורו של שיקול דעת זה אינו בשולחן ערוך, אלא בעולם הערכים והאידיאות בהם מאמין הפוסק. בדוגמא הנידונה, ההכרעה לשיתוף פעולה עם החילוניים מבוססת על האידאולוגיה הציונית דתית של המזרחי. אידאולוגיה זו היא המנתבת את מסלולה של האינטואיציה, ולא הנחות תיאורטיות של המערכת.

לדעתו, הפוסק מפעיל שיקול דעת חוץ-הלכתי, אשר מקורו באידאולוגיה שלו; הלגיטימציה של שיקול דעת כזה צומחת לא מתוך בית המדרש הלמדני, אלא מעולמם של הפוסקים.

הסבר זה, קשה לקבלו, ומשני נימוקים לפחות. ראשית, אף שהגר"ד מודע לאופייה של הפסיקה ולצרכיה, אין הוא רואה קרע בין הלמדנות לבין הפסיקה. גם אם לעתים המציאות מטילה אילוצים על ההלכה, עולמו של הפוסק אינו מתנהל במסלולים אחרים לגמרי, אדרבה: גם כאשר נשאל הפוסק שאלה, הוא יסיק את התשובה מתוך העולם ההלכתי, ולא מן המציאות. לפיכך קשה להבין: מניין יצמח שיקול דעת חוץ-הלכתי?!

7 הרב א' בית דין, פרקים במחשבת הרב י"ד הלוי סולוביצ'יק, ירושלים תשמ"ד, עמ' 111.

ובמקורות ההלכה. הרב סולוביצ'ק מבין שאין בזה די. בכך הוא מאמץ גישה נבואית אל המציאות: כמו לנבואה, יש להתבוננות בהיסטוריה – במה שהיה ובמה שעתיד להיות או עשוי להיות – משמעויות אידאולוגיות ומעשיות.

מהפך זה שהתחולל ברב סולוביצ'ק, אופייני לתפיסת העולם של בית המדרש הציוני-דתי ככלל. בשיעורנו על הרב טייכטאל ראינו תפנית דומה, הן מבחינת מקורותיה (הטראומה של השואה) הן מבחינת מסקנותיה. אמנם יש להבחין הבחנה חריפה בין שיטתו הציונית של הרב סולוביצ'ק לבין זו של הרצ"ה קוק, עליה עמדנו בשיעורים הקודמים. הרצ"ה מציג לשואה הסבר בתוך תבנית היסטוריוסופית כוללת, הצופה בתהליך מראשיתו ועד סופו. המבט הנבואי אצלו שלם. הוא צופה בעתיד להיות – דהיינו: בהמשך תהליך הגאולה – ומתוך כך הוא גוזר את משמעותם של אירועי ההווה, דוגמת השואה. לפיכך רואה הרצ"ה בשואה 'ניתוח כואב', שיש לו מטרה במסגרת התהליך המעביר את עם ישראל אל מחוז קיומו הטבעי: ארץ ישראל.

המבט הנבואי של הרב סולוביצ'ק צנוע הרבה יותר. הוא נמנע מלדבר על התהליך בכללו. אין הוא בטוח במה שעתיד לצמוח מתוך הקמת המדינה. אבל הוא מווכנע שהקמתה אחרי השואה מחייבת את תגובתנו בהווה, ומכאן הוא גוזר את השקפת העולם שלו.

השואה איננה, אם כן, רק גורם בשינוי האידאולוגי שעבר הגר"ד. היא נושאת תרומה מכרעת לעיצובן של אישיות ותפיסת עולם דתיות השונות – שונות בהכרח – מאלו שקדמו לשואה. עם השואה נפרדים אנו לא רק מגלות אירופה, אלא גם מאחת מדמויותיה הקלאסיות, דמות שהרב סולוביצ'ק כה היטיב להספידה: "איש ההלכה"⁹.

זאת ועוד: שגיאת טוען כי הפוסק מנווט על ידי האידאולוגיה שלו. ומה מקורותיה של האידאולוגיה עצמה? הלא הרב סולוביצ'ק מרבה להסביר שגם האידאולוגיה של איש ההלכה בוקעת מתוך עולמו ההלכתי. לדבריו (מה דורך מודו, בסופו), הגר"ז מבריסק התנגד למדינה, מפני שלא יכול היה להצדיקה או לתת לה תפקיד ומשמעות בתוך עולם המושגים ההלכתיים שלו; וכך הוא מסביר (בדרשה "ויחלום יוסף חלום ויגד לאחיו", שהוזכרה בראשית השיעור) גם את תפיסת הגאולה וארץ ישראל של ר' חיים.

דומני שבהבנת המתח הזה במשנתו של הרב נודע תפקיד מכריע למהפך הנפשי והמחשבתי שהתחולל בו וגרם לו להכריע בעד הציונות הדתית. מה לימדה השואה את הרב סולוביצ'ק? שבמבט ההלכתי הסגור, האידאלי, אין די; שלפעמים מעלתו היא חסרוננו; שאי-יכולתו להבין את המציאות ולהגיב לתביעותיה הופכת לעתים למגרעת. במאמרו הקלסי "קול דודי דופק" מלמד הרב סולוביצ'ק להקשיב לדפיקות של הקב"ה. והדפיקה הראשונה הלא נשמעה, כדברי לשונו הפיוטית, "בעצם ליל בלהות מלא זוועות מיידנק, טרבלניקה ובוכנוולד..." (איש האמונה, עמ' 77).

הדפיקות הן **הקריאות** שמשמיע הדוד (הקב"ה) אלינו. אין אלו קריאות שאפשר לרשום בחלל האקוסטי, אף לא ניתן לדעת עליהן מהתבוננות מיסטית. הדפיקות – קיבוץ גלויות, עצמאות ישראל, יכולתנו להגן על עצמנו וכו' – הן אירועים היסטוריים, שכל אחד מהם נושא מסר ומשמעות, וכולם יחדיו מתגבשים לכלל אוריינטציה ברורה – ולכל אלה יש להקשיב. ההכרעות בעד עלייה או הקמת מדינה או שיתוף פעולה עם החילונים לא עלו מתוך ההלכה או ממקור ספרותי זה או אחר, אלא מתוך ההקשבה לדפיקות של הקב"ה בהיסטוריה. מעשי ה' בהיסטוריה הם מקורה של האידאולוגיה; הם הם המקור החוץ-הלכתי שממנו צומחות הכרעות. ההלכה לבדה אינה מקור מספיק לידיעת רצון ה'.

דומני שמנקודת ראות זו מתברר החיבור "קול דודי דופק" כחיבור יסודי לא רק מן הבחינה האידאולוגית – רצוני לומר: היותו ביטוי שיטתי של העמדה הציונית – אלא גם בכך שהוא מציג עמדה דתית ומטה-אידאולוגית⁸ שונה מזו שב"איש ההלכה". זוהי עמדה מורכבת יותר, המציגה את האישיות הדתית השלמה כמי שמעצבת את השקפתה והכרעותיה לא רק לאור ההלכה והספר, אלא גם לאור המציאות ורצון ה' המתגלה בה.

ה. סיכום: מבט הלכתי ומבט נבואי

אפשר לומר שהשואה חוללה ברב סולוביצ'ק מהפך כפול: היא הביאה – או למצער הרימה תרומה משמעותית – למעברו מהמחנה האנטי-ציוני למחנה הציוני; והיא הרימה תרומה מכרעת להכרה שהקיום הדתי אינו מתעצב רק בבית המדרש, ושדבר ה' מופיע בצינורות נוספים, ובייחוד בהיסטוריה. כפי שלמדנו בשיעורנו על הרב אלחנן וסרמן (שיעור 2), איש ההלכה מחפש תשובות רק בתורה

 * כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *
 * עורך: בעז קלוש *
 * *****
 * בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
 * האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
 * האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
 * *
 * משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
 * דואל: office@etzion.org.il *
 * *****

9 אין זו, כמובן, פרדה מוחלטת. איש ההלכה ממשיך להתקיים, אך מעתה אין הוא רק איש הלכה; הוא גם נביא לעת מצוא, הוא גם איש ההדר (כלומר: איש הדעת והמדע – אדם מודרני), וכעיקרון: ההלכה היא קוטב אחד מרכזי המכוון את פעילותו ואישיותו – אך לא הקוטב היחיד.

8 כלומר: עמדה באשר למקורותיה של האידאולוגיה – של אידאולוגיה באשר היא.

שיעור 23: השואה ומדינת ישראל*

על שעת הלידה – ואני דורשו על השואה, בה התבוססה כנסת ישראל בדמה; ו"בְּדִמְיָךְ חַיִּי" דרשו חז"ל (מכילתא דר"י בא מסכתא דפסחא פרשה ה; שמות רבה יז ג; ועוד) על דם פסח ודם מילה! הלידה המתוארת ביחזקאל היא לידה טראומטית, ללא רחמים וללא השגחה. היא מגיעה עד כדי התבוססות בדם, על כורחנו, בחוסר אונים:

וּמִלְדוֹתֶיךָ בְּיוֹם הַיּוֹלָדָת אֲתָךְ לֹא כָרַת שְׂרָף וּבָמִים לֹא רָחַצְתָּ לְמַשְׁעֵי וְהַמְלַחֵת לֹא הִתְחַלֵּת לֹא חָסָה עֲלֶיךָ עֵינַי לְעִשׂוֹת לָךְ אֶחָת מֵאֵלֶּה לְחַמְלָה עֲלֶיךָ וְתִשְׁלַכְנִי אֶל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּגֻעַל נַפְשֶׁךָ בְּיוֹם הַלֵּלָת אֲתָךְ
(יחזקאל ט"ז, ד-ה).

אך ייתכן שיש גם אפשרות אחרת, תמורת ההתבוססות בדם. הדם יכול להיות תוצאה של קרבן מרצון: קרבן הפסח או ברית המילה, שבה יוצאות טיפות דם מועטות חלף הדם הנשפך. קרבנותינו כאן, בארץ ישראל, הם בבחינת דם המילה הבא מרצון ודם הפסח של המאבק ליציאה מעבדות לחירות, תמורת "מתבוססת בְּדִמְיָךְ" של שואת אירופה. לפי הפשט, "בְּדִמְיָךְ חַיִּי" הם בדיוק אותם דמים בהם הייתה כנסת ישראל מתבוססת, ומתוכם הקב"ה גואל אותנו. חז"ל במדרשם הציעו המרה (טרנספורמציה) אל דם המילה והפסח – דמים של ברית וגאולה, שאם אנחנו נכונים להם, יכולים הם להכשיר את הגאולה במקום הלידה בייסורים נוראים המתוארת ברישא של נבואת יחזקאל.

ב. יברא או אל יברא

ראינו עד כה את המשמעות הבסיסית של הקמת המדינה כתשובה לשואה. אלא שבכך אין די: מלבד הממד הקיומי שבהקמת המדינה – כדי שלא תהיה עוד אושוויץ – מוכרח לצמוח גם ממד רוחני. אביא כאן דברים שכתבתי בעת ביקור במחנה המוות מיידנק, ועליהם אוסיף דברי הסבר. המדרש מספר על הלבטים בפמליה של מעלה כאשר לבריאת האדם:

א"ר סימון: בשעה שבא הקב"ה לבראות את אדם הראשון נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים וחבורות חבורות, מהם אומרים אל יברא ומהם אומרים יברא, הדא הוא דכתיב [=זהו שכתוב] 'חסד ואמת נפגשו צדק ושלוש נשקו' (תהילים פ"ה, יא): חסד אומר יברא, שהוא גומל חסדים, ואמת אומר אל יברא, שכולו שקרים; צדק אומר יברא, שהוא עושה צדקות, שלום אומר אל יברא, דכוליה קטטה (בראשית רבה ח ה).

במיידנק עומד כמעט הכול על מקומו. שישים שנה אחרי, ותחושות האימה והרשע עדיין באוויר. תאי הגזים, הקרמטוריום, צריפי הנעליים, האפר. מיידנק נמצאת על גדרות לובלין העיר: מכאן – חורשים וזורעים, ומכאן – רוצחים ושוורפים. באותה שעה נתקע בראשי מדרש זה, בו מתארים חז"ל את מחלוקת המלאכים על הבריאה. אם יש

פתיחה: הזיקה בין מדינת ישראל והשואה

בעיונינו הקודמים פגשנו כבר כמה גישות באשר למהות הזיקה בין השואה ובין מדינת ישראל. עצם קיומה של זיקה היסטורית אינו מוטל בספק. החלטת האומות בדבר הקמת המדינה, ובייחוד ההסכמה המשותפת של רוסיה וארה"ב, נתקבלה בדרך נס כמעט, בהשפעתו של ריח שִׁרְפַת הכבשנים, שעוד נישא בחללה של אירופה, שנתיים אחרי תום המלחמה. השאלה הנשאלת היא על טיב הזיקה האידאולוגית והרוחנית.

ניתן לדבר על זיקה במונחים של סיבה ותוצאה או במונחים של לקח ומשמעות. הרצ"ה קוק סבר שהשואה היא הסיבה – קרי: הניתוח ההכרחי לעקירת הגלות – והמדינה היא התוצאה. רבים אחרים (דוגמת הגר"ד סולוביצ'ק) סברו שהקמת המדינה היא הלקח הנכון של השואה. הניסוח החריף ביותר של גישה זו מצוי אצל הוגה הדעות היהודי אמיל פקנהיים¹, אשר קבע כי אחרי השואה יש לא תר"ג מצוות אלא תר"ד: המצווה החדשה היא אחריותנו לדאוג לכך שלעולם לא תוכל להיות אושוויץ נוספת; והדרך העיקרית לקיים מצווה זו היא על ידי קיומה של מדינת ישראל כמדינה עצמאית וחזקה.

א. "וְאָרְאָךְ מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדִמְיָךְ וְאָמַר לָךְ בְּדִמְיָךְ חַיִּי"

וְאָעֲבַר עֲלֶיךָ וְאָרְאָךְ מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדִמְיָךְ וְאָמַר לָךְ בְּדִמְיָךְ חַיִּי וְאָמַר לָךְ בְּדִמְיָךְ חַיִּי
(יחזקאל ט"ז, ו).

"וְאָרְאָךְ מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדִמְיָךְ" – זו השואה; "וְאָמַר לָךְ בְּדִמְיָךְ" – אלו מלחמות ישראל; "חַיִּי" – זו מדינת ישראל.

רגילים לדבר על הזיקה בין יום הזיכרון לחללי מערכות ישראל ובין יום העצמאות, זיקה שהיטיב לבטא נתן אלתרמן בשירו ההימנוני "מגש הכסף": תכלית נפילתם של חיילינו היא הבטחת חירותו המדינית של עם ישראל. אמנם כן הוא, ברם, ראוי לשים לב לזיקה נוספת: הזיקה בין יום הזיכרון לחללי צה"ל לבין יום השואה, הקודם לו בשבוע. הקרבן של חללי צה"ל, מטרתו: שלא תהיה עוד אושוויץ. האלטרנטיבה של מלחמת ישראל באויביו – של מלחמות העצמאות וששת הימים ויום הכיפורים ולבנון – היא גטו ורשה וגטו לודז' וטרבלינקה ובלז'ץ ואושוויץ ובאבי יאר.

מעניין הדבר שיום הזיכרון לחללי מערכות ישראל נקבע ביום השמיני ליום השואה. והרי "מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדִמְיָךְ" נאמר

* השיעור נכתב בליל יום העצמאות תשס"ז, על פי דברים שכתבתי בראש חודש ניסן, בעת ביקור במחנה ההשמדה מיידנק.

1 E. Fackenheim, *The Jewish Return into History: Reflections in the Age of Auschwitz and a New Jerusalem*, New York 1978; "א"ל פקנהיים, על אמונה והיסטוריה: מסות ביהדות זמננו, ירושלים 1989.

בה כת של בני תרבות מורמים מעם", וחוקיהם "תפלים וחסרי טעם כגון חוק זה המצווה לשבות ביום השביעי ולשלח עבד שעבדם שש שנים – לחופשי". ועוד הוא כותב: "תתמה לדעת כי ארץ זו אין דומה לה במיעוט העבדים. בעוד אשר אצלנו נמצאו במפקד האחרון עשרים ושלושה עבדים על כל אדם חופשי, ביהודה נהפוך הוא – עבד אחד בה על כל עשרים ושלושה אזרחים".

השביטה בשבת, הרחמים על העבד וערך החירות, נראים בעיני אציל רומי זה איום על התרבות הרומית כולה. במשך השנים חדרו הערכים היהודיים אל תוככי תרבות אירופה דרך הצינורות הנוצריים, אף אם באופן מסולף לעתים. בתקופה מאוחרת יותר טענו כמה אינטלקטואלים אנטישמיים, דוגמת וולטר וצ'מברליין, כי תרבות ישראל ומוסרה השתלטו על תרבות אירופה. חריף וחשוב מכולם היה ניטשה. זה טען שאין כלל מוסר מוחלט, אלא יש שתי שיטות מרכזיות של מוסר, שכל אחת מייצגת אינטרסים של מעמדות שונים: מוסר האדונים ומוסר העבדים. מוסר האדונים צמח, כשמו, בקרב המעמדות השליטים, ובמרכז הערכת העוצמה, הכוח, היופי וההצלחה; אלו הם הערכים של מי שחי חיי חירות ללא הפרעה של אדון שאימתו עליו. המוסר היהודי הוא, לדבריו, מוסר עבדים או 'מוסר של חלשים', כלומר: הוא מעמיד במרכז את חובת החמלה על החלש, על הזקוק להגנה, מפני שמקורו בתרבות החלשה והנרדפת, שתורת המוסר שלה מבטאת את הצורך שלה עצמה בקבלת הגנה וחמלה. לפי ניתוחו של ניטשה, התפשטותו של המוסר היהודי באירופה אינה אלא תוצאת חולשתה של אירופה וחוסר ביטחונה בערכיה הקלסיים. במרכז שיטת המוסר החדשה שלו העמיד ניטשה את הרצון לעוצמה, שהוא דחף הקיום האנושי החזק ביותר. ניטשה קרא למימושו של דחף זה, ולשימוש בכל הכישרון האנושי ליצירת אדם המביא לידי ביטוי את עצמיותו ועוצמתו שלו. לשיטתו, המוסר היהודי של חסד וחמלה אינו אלא מהלך של דיכוי אינטרסנטי של העוצמה והכוח, שאינו מאפשר לאדם לממש את חייו מימוש מלא.

ניטשה הציב סימן שאלה מעל האמונה והמוסר גם יחד. המונותיאזם היהודי נותן תוקף מוחלט למוסר – מוסר של הא-ל. בא ניטשה ואמר: המוסר היהודי אינו אמת, אלא חולשה; עם חלש מעוניין בערכים המגנים על החלש.

היטלר הכיר את תורת ניטשה, ומתח את מסכת הרעיונות שלו עד הקצה האפשרי. הרייך השלישי נבנה על פילוסופיה של עוצמה וכוח המצדיקים את הכול. הצדק של היטלר נבע מעוצמת שלטונו וצבאו.

כלום צדק ניטשה בקבעו כי מוסר של חסד ורחמים יכול להתקיים רק בחברה ולאום חלשים? ומעבר לניטשה: האומנם היה עם ישראל צדיק, רחמן וגומל חסדים, רק מפני שהיה חלש, חסר כוח ועוצמה?

ההיסטוריה העמידה שתי חלופות קיצוניות: העם היהודי הוכיח שאפשר להיות חלש וצדיק; ואילו העם הגרמני הוכיח שכוח ועוצמה – לא רק כנתונים טבעיים, אלא כערכים, כאידאלים של אומה – כורתיים ברית טבעית עם הרשעה. ובכן, ההיסטוריה כבר הוכיחה שניתן להיות חלש

מקום כזה כמיינדק על אדמות – ויש, ויותר מאחד – צדקו המלאכים שאמרו "אל ייברא". אם כך עוללו בני אדם בעולמו של הקב"ה, מוטב היה לולא נברא. ואז כתבת בדברים הבאים:

שתי כיתות מלאכים אומרות: אל ייברא האדם.

לשתי כיתות המלאכים יש היום הוכחות חזקות מכל הוכחות, ראיות אמיצות מכל ראיות: אושוויץ, מיינדק, טרבלינקה. מוצגים משכנעים במיוחד.

בית דין של מעלה ודאי ישתכנע.

שתי כיתות מלאכים אומרות: אל ייברא! ובית דין של מעלה עומד לפסוק: לא ייברא!

לשתי כיתות מלאכי החסד והצדק אין מוצגים משכנעים כנגדן. כמעט שיצא גזר הדין, ואז ביקש משה רבנו ערעור אצל ריבונו של עולם: 'ה' ה' א-ל רחום וחנן ארך אפים ורב חסד ואמת...'

אפשר שדין אמת דנו – מודה משה רבנו. אך אתה הרי ארך אפיים ורב חסד ואמת, ובכן, תן לעמך ישראל לטעון טענותיו.

וריבונו של עולם משיב: שבע טענות אנוכי. שלב הטענות – תם. אבל אני מוכן לקבל ראייה, ראייה משכנעת.

ומשה רבנו מבקש: תן לנו זמן, העמידנו בניסיון.

שנתיים אחרי שבית דין של מעלה כמעט שפסק 'לא ייברא', נתן הקב"ה לאנושות ניסיון. ואנחנו – עם ישראל – הניסיון. ועלינו להביא ראייה.

והדין מתוח, ועיני כל העולם נשואות לכאן: האם ראוי העולם הזה, האנושות הזו – להתקיים? האם תוצג הראייה ותינתן ההוכחה הנגדית? האם נוכל להעמיד עולם של צדקה וחסד כנגד עולם של מלחמה ושקר?

ואם – ואם, ריבונו של עולם – נקבע התאריך לדיון בערעור לה' באייר תשס"ז, האם יש לנו ראייה משכנעת להציג בבית דין של מעלה? האם היה פסק הדין יוצא: 'ייברא!'

ג. על משמעות העימות בין הנאציזם לעם ישראל

עם ישראל בישר לעולם תורת מוסר, שהפכה ליסוד המוסר של תרבות המערב. לא עוד יופי, כוח, כישרון או תשוקה בראש סולם הערכים, כמו במסורת היוונית והמערבית הקלסית, כי אם: צדק, אמת, חירות, רחמים וחסד של תורת ישראל. בניו של אברהם אבינו הרי הם ביישנים, רחמנים וגומלי חסדים (יבמות ע"א). סימנים אלו נודעו לא רק ליהודים כלפי עצמם, אלא גם אומות העולם הכירו כך את ישראל. נחמה ליבוביץ מביאה² איגרת של סנטור רומי המתאר את אשר ראה אצל בני ישראל בביקורו בארץ: "שטופים בקריאה בהטפה ובפלפול, אשר מעולם לא תיתכן

2 עיונים לספר שמות, עמ' 13-14, מתוך: הווארד פאסט, אחי גיבורי התהילה, עמ' 212-221.

התרבות האנושית מכילה, ללא ספק, אלטרנטיבות נוספות, המצויות בכל מיני נקודות על הסקלה שבין מלכות הצדקה והחסד של בני אברהם אבינו מצד אחד, ומלכות המלחמה והשקר של גרמניה הנאצית – מן העבר השני. אך העימות האמיתי הוא, כתמיד, בין שתי האפשרויות הקיצוניות.

מובן גם מדוע רואה גרמניה הנאצית בעם ישראל את האיום המוחלט על מלכותה. גרמניה הנאצית לא חששה, אידאולוגית ומעשית, מעמים חזקים, כיוון שבטחה ביכולתה להיות חזקה יותר. האיום האמיתי מולה בא דווקא מצד החלשה שבאומות; חלשה – מפני שאפילו פוטנציאלית לא יכולה הייתה להעמיד מולה כל התנגדות, ומפני שהכוח לא היה עבורה כלל אידאל או מושא של חלומות. עם ישראל לא העמיד בפני עוצמת המלחמה הגרמנית שום כוח, אלא את האידאה ההפוכה, האנטי-כוחנית – אידאת הצדקה והחסד – ואת הטענה שהכוח כלל אינו אידאל, ולכן גם לעולם אינו מספק הצדקה.

עולם הבא

דאמר שמואל: אין בין העולם הזה לימות המשיח⁴
אלא שעבוד מלכיות בלבד (ברכות לד ע"ב).

אין הכוונה שבטלה רק גזרת השעבוד על ישראל, אלא שעקרון הכוח חדל לפעול בהיסטוריה. ואימתי יגיע העולם הבא? כנראה כשיסתיים הניסוי של העולם הזה. העולם הזה הוא פרוזדור, מפני שאיננו העולם האמיתי, הרצוי באמת, אלא המעבדה שבה נבחנת השאלה אם ראוי לברוא עולם כזה, שהאנושות מנהיגה אותו. השאלה אם ראוי לברוא עולם אם לאו – אותה שאלה שעליה דנו כיתות המלאכים – טרם הוכרעה. הקב"ה מאריך אפו, ובית דין של מעלה עדיין מצפה להוכחה הנגדית: ההוכחה שתיתכן חברה שהעקרונות השולטים בה הם צדקה וחסד. המבחן יושלם כאשר יזכה עם ישראל גם בכישרון המלחמה – כשיהיה חזק ובעל עוצמה: האם ייהפך אף הוא לבעל קטטה? האם מתוך עוצמתו יזנח את ערכיו? או אולי לאידך גיסא – יגלה שעליו לשוב לחולשתו, חלילה, כדי להיות צדיק באומות?

מדינת ישראל קמה אחרי נפילת הרייך השלישי, מפני שעליה להצדיק הצדקה מוסרית וערכית את קיומו של העולם ואת קיומה של האנושות, אל מול הופעת השלילה האולטימטיבית. העולם יודע זאת, גם אם אינו מבטא זאת במונחים זהים, ולכן הוא מתעניין התעניינות אובססיבית בחטאיה של מדינת ישראל.

הרבה לימוד זכות יש על כישלונה של מדינת ישראל, ולעתים של החברה הישראלית, בהקמת ממלכה אידאולוגית שעוצמה, צדקה וחסד מושלים בה בכפיפה אחת. פחד גדול מניע את אומנתו הנרדפת, ספקות רבים וחוסר ביטחון עצמי, שמקורם באלפי שנים של מוות מדיני, גלות וביזיונות. ובכל זאת, עלינו להיות ראויים לניסיון הזה:

וצדיק או חזק ורשע. ברם, האם תיתכן בשדה הקרב של ההיסטוריה גם אפשרות שלישית: עם חזק וצדיק, קיום בעוצמה וברחמים גם יחד? כלום תוכל להתקיים אומה שכזו בזירת ההישרדות ההיסטורית?

ד. צדקה וחסד אל מול קטטה ושקר

המדרש מעמת שתי כיתות של מלאכים, שכל אחת מייצגת אידאל נשגב ומדברת מכוחו: שני אידאלים – צדקה וחסד – מחייבים את בריאת האדם; ושני אידאלים – שלום ואמת – שוללים אותה. מלאכי הצדקה והחסד מצליחים לראות בעולם אנושות שעושה צדקה וחסד, בעוד שמלאכי השלום והאמת אינם יכולים לראות באנושות שאיפות שכאלה, אלא רק מלחמה (קטטה) ושקר. האם כל האנושות אכן עושה צדקה וחסד? ולאידך גיסא: כלום אין בין בני האדם גם רודפי שלום ומבקשי אמת? מדוע מסודרים שני זוגות הערכים במדרש דווקא סביב העמדות הללו?

דומני שהתבוננות במדרש באספקלריית השואה מעלה ממד חדש של הבנה. מלאכי הצדקה והחסד צופים בעם ישראל: "כִּי יִדְעֵתִי לְמַעַן אֲשֶׁר יֵצֵא אֶת בְּנֵי וְאֶת בָּיִתוֹ אֲחֵרָיו וְשָׁמְרוּ דֶרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית י"ח, יט) – והרי כבר ראינו שסימנים הם בבניו של אברהם אבינו, שהם רחמנים וגומלי חסדים. יחידים כאלה יש בוודאי בכל מקום, אך השאלה האנושית היא בסופו של חשבון על אודות החברה או האומה השלמה: הייתכן קיום חברתי של צדקה וחסד? היתכן חברה שאלו שאיפותיה, שאלו הם חוקיה, שמקימה מוסדות שכאלה? המלאכים המצדיקים את הבריאה מתבוננים בעם ישראל, ומביאים ממנו הוכחה לחיוב.³

המלאכים השוללים את הבריאה, רואים לנגד עיניהם את האנטיזה השלמה. זוהי גרמניה הנאצית, המקדשת את המלחמה כביטוי מרכזי של עוצמה וכוח, ועמה: את השקר. בגרמניה הנאצית כרתו השקר והסגידה לעוצמה ברית, כדי להקים מלכות רשע. עקרון הכוח פועל גם בטבע, וקובע את חוקי ההישרדות של בעלי החיים. אך שם הכוח אינו בלתי-מוגבל, והוא מקיים כל יצור לפי צרכיו. גם החזק – חזק הוא במידה. הצדקת הכוח כאידאל מתוך עקרון ההישרדות הטבעי, כפי שטען היטלר, היא שימוש מסולף בעיקרון הטבעי של הצורך בכוח, משום שהיא מתאימה אותו לפנטזיות השלטון או הגדולה והכבוד של יחיד או אומה, שאין בינם לבין צורך ההישרדות הטבעי ולא כלום. הצירוף של אנושיות וכוח בלתי-מוגבל כערך, נוגד את הטבע ואת האנושיות עצמה גם יחד, ולכן אין הוא יכול להתקיים אלא על יסוד השקר. אידאולוגיית השקר הנאצית, סילוף ההיסטוריה, מערכת התעמולה וכל הכרוך בה – כל אלה כרתו ברית עם מלכות הכוח, שהצדקתה היחידה היא הכוח עצמו.

3 וכבר דרש ריש לקיש: "מאי דכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי' (בראשית א', לא)? מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית ואמר: אם ישראל מקבלין את תורתי – מוטב, ואם לאו – אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו" (עבודה זרה ג ע"א).

4 בלשון חז"ל, עולם הבא וימות המשיח הם מושגים קרובים, כלומר: ימי גאולת עם ישראל והעולם מההיסטוריה הנוכחית.

לניסיון הגדול של תקומת ממלכת ישראל לקראת העולם הבא. לא לחינם נבחרנו על ידי ממלכת הרשע להשמיד להרוג ולאבד, אלא מפני ששללנו את טענתה היסודית. ועתה, כשהותיר לנו ה' צב-אות שריד כמעט, נתפלל אליו שייתן בנו רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ה', להיות ראויים לניסיון הגדול שלנו – ראויים לתואר "גוי גדול אשר לו חֲקִים וּמִשְׁפָּטִים צְדִיקִים" (דברים ד', ח), וזכאים לברכה ולשבח: "כִּי מִי גֹי גָדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱ-לֹהִים קְרִבִּים אֵלָיו כֹּה' אֱ-לֹהֵינוּ בְּכָל קְרָאֵנוּ אֵלָיו" (שם, ז).

```
* *****
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז
* עורך: בעז קלוש
* *****
*
* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון
* http://www.etzion.org.il/vbm האתר בעברית:
* http://www.vbm-torah.org האתר באנגלית:
*
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5
* דואל: office@etzion.org.il
* *****
```

שיעור 24: הרב אליעזר ברקוביץ' – אמונה לאחר השואה: השגחה ובחירה (חלק א)

הנאצים אחראים לה. כלל נקוט בידנו ש"הרשות נתונה" (אבות פ"ג מ"ט) – ואם כן, נתונה היא גם לעשות רע. היהדות אינה פטליסטית, לכן ודאי אין היא חושבת שהכול מאת ה'; לולא זאת, גם לא היה הכעס כלפי גרמניה ושותפיה מוצדק.

בניסוח מתוקן נשאל, אם כן: מדוע לא התערב ה' כדי למנוע את השואה? אבל גם ניסוח זה בעייתי: אם ימנע ה' בחירה של בני אדם לעשות רע – הם לא יוכלו לעשות רע, ואזי גם לא יהיה להם רצון שכזה. הנחת הבחירה מכריחה אפוא גם הימנעות מהתערבות.

ננסח, אם כן, שוב את השאלה: מדוע לא מנע ה' הופעת רוע וסבל קיצוניים כל כך? הלא גם צדק יש לפניו ("צדיק ה' בכל דרכיו", תהילים קמ"ה, יז), ואפילו יש לאדם בחירה – לא ייתכן שהצדק יפגע לחלוטין!

ניסוח השאלה כך, באופן מדויק, כבר מכון אותנו בכיוון התשובה האפשרי.

ב. ההשגחה וצדקת ה'

לאחר השואה עלו כמה טיפוסים תגובה לשאלה שנוסחה לעיל. כדי להבין את תשובתו של הרב ברקוביץ', הבה נבחן תחילה את העקרונות שבהם.

1. כפירה בהשגחה

בניסוחו של אחד מגיבורי ספרו של אלי ויזל: משיח שלא בא כאשר אושוויץ פעלה, לא תהיה לו אף פעם סיבה לבוא.¹ כלומר: אם הא-ל לא התערב באושוויץ, לעולם אין לו סיבה להתערב, ואם כן – כנראה אין לו יכולת כזו. בקצרה, מדובר בכפירה בא-לוהי ההשגחה:

הא-ל אינו חבוי מן העין סתם, וגם אין הוא יושב במארב בנבכי התת-מודע שלנו או בקצה החלל האינסופי שלנו. הוא גם לא יופיע בסיבוב הבא של גלגל-ההיסטוריה. בשל מחויבותו המוחלטת להתגלות המלאה של האמונה ברגע הממשי שלפניו, הנוצרי בן-זמננו משלים עם מות הא-ל ורואה בו מאורע סופי ומוחלט...² גם כאן, כמו במקומות רבים אחרים, כוונתו של אלטיצר עמומה קצת. כפי שמראים קטעים אחרים בכתביו, אלטיצר מאמין, כי הדוגמה הנוצרית בדבר התגשמותו של הא-ל בדמות אדם מייצגת את מות הא-ל כמאורע בתוך ההיסטוריה. באותה שעה קרס הא-ל הטרינסצנדנטי

הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ', מהבולטים בהוגים העוסקים בשואה, נולד ברומניה בשנת 1908. בשנים 1936-1939 שימש ברבנות בקהילת ברלין, ועם פרוץ המלחמה נמלט לאנגליה. לאחר המלחמה כיהן כרב בסידיני שבאוסטרליה, ואחר כך בבוסטון. משנת 1958 שימש במשך 18 שנה, עד עלותו לארץ, כראש המחלקה לפילוסופיה יהודית בבית המדרש לתורה בסקווי שבשיקגו.

בשיעור זה נתוודע למשנתו ההגותית של הרב ברקוביץ', אשר התפתחה בעקבות השואה ובהשפעתה. ספרו "אמונה לאחר השואה" (ירושלים 1987) הוא מחשובי החיבורים המציעים הגות שיטתית לנוכח השואה. כמו במשנתם של הרב סולוביצ'יק והרצ"ה קוק, דן גם הרב ברקוביץ' בשואה בזיקה להקמת מדינת ישראל. אך טיבה של זיקה זו שונה מאוד בהגותו, כפי שניווכח בהמשך. הרב ברקוביץ' עסק באופן שיטתי בסוגיית האמונה לאחר השואה, וניסה להציע הגות יהודית אורתודוקסית שתתייחס במלוא הרצינות לאתגר האמוני של השואה, ללא בנליזציה שלה וללא תאודיציה (הצדקת הא-ל). הדיון במשנתו של הרב ברקוביץ' יתפרס על פני שיעור זה והבא אחריו.

א. הצגת השאלה

שאלת הצדק הא-לוהי בשואה מבוססת על ארבע הנחות:

- הא-ל הוא טוב (ומכאן שאינו רוצה ברע או בעוול).
- הא-ל הוא כול יכול (ומכאן שדבר אינו מונע ממנו לממש את רצונו הטוב).
- הא-ל משגיח (ומכאן שהוא יודע את מה שמתרחש בעולם ואחראי עליו).
- השואה היא הופעה של רוע וסבל אבסורדיים (כלומר: שוודאי אין להבינם כתוצאה של חטא או כמוצדקים מכוח איזו מטרה).

אם אחת מהנחות א-ג אינה נכונה – בטלה השאלה; שכן אם הא-ל אינו טוב, חלילה, או אינו כול יכול (כגון אם הוא חסר ידיעה או כוח פעולה כלפי העולם) או אינו משגיח, אזי ייתכן שיופיעו בעולם רוע וסבל. ואפילו נכונות כל שלוש ההנחות, אך ניתן להצדיק את הסבל בשואה כתוצאה של חטאים או לראותו ככדאי לשם איזו תכלית מוצדקת – גם אז לא הייתה השאלה על השואה עומדת. השאלה עולה, אם כן, מתוך הסכמה לארבע הקביעות שלמעלה.

את השאלה התאולוגית יש לפתוח אפוא, באופן פשוט, בשאלה כלפי שמיא: מדוע עשה ה' את השואה? אלא שלשואה, מזכיר הרב ברקוביץ', יש אחראים ישירים, זדוניים, שאינם מתכחשים לפשעם. אין היא אסון טבע;

1 נעלם ממני מקורו.

2 הרב ברקוביץ' מתייחס כאן ובהמשך ל: Thomas J. J. Altizer and William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis 1966.

2. מידת הדין

התגובה השנייה לשאלה שהוצגה למעלה מחייבת את כל ההנחות דלעיל, אבל אומרת שאכן הקב"ה, למרות טובו, או בגלל טובו, מעוניין בסבל שבשואה. כיצד ייתכן שמי שכולו טוב ירצה בכל כך הרבה סבל, או לפי טענתו של ברקוביץ: הרי אפילו מותו או סבלו של ילד אחד אינם אפשריים, שהרי הקב"ה רוצה רק בטוב!

חלק מההוגים החרדיים עליהם למדנו אכן טוענים שלמרות טובו של הקב"ה, הוא רצה בהתרחשות הסבל שבשואה – במידת הדין. זו ההשקפה הרואה בשואה עונש על חטאים כמו ההשכלה (הרב וסרמן וממשיכיו) או הציונות (האדמו"ר מסאטמר). מובן שמידת הדין משרתת, בסופו של חשבון, את הטוב הא-לוהי, אך בהווה היא מתגלה כחרון אף וכסבל.

ניתן גם לומר שמתוך מידת טובו, יש לקב"ה 'אינטרס' שרוע כזה יתרחש. כך אפשר להסביר למשל את שיטת הרצ"ה: הרוע ההיסטורי משרת את ההנהגה הא-לוהית, המעוניינת בנייתו הכואב של מורסת הגולה כדי לגאול את עם ישראל בארצו. אמנם אפילו ניסוח הדברים בכתב באופן זה יוצר מועקה דתית כבדה, ולכן הרב ברקוביץ, כמו הוגים ורבנים אחרים, דוחה תגובה זו מכול וכול.

3. "אכן אתה א-ל מסתתר"

כיוון שהרב ברקוביץ מתנגד הן לתאולוגיה רדיקלית הן להצדקת הא-ל (תאודיציה) בנוסח תורת הגמול או בנוסח הרצ"ה, הוא פונה לאפשרות שלישית, שיש בה פיתוח של מעין תאולוגיית השגחה חדשה-ישנה. במרכז התאולוגיה של ברקוביץ עומד רעיון 'הסתר הפנים' הא-לוהי.

בתורה מופיע הסתר פנים כחלק מתורת הגמול. הסתר הפנים משליך את עם ישראל אל הג'ונגל האכזרי של ההיסטוריה, ומבחינה זו הוא חמור מכל העונשים, וכמאמר הכתוב: "וַחֲרָה אִפִּי בּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא וַיְצַדֵּקְתִּי וַהֲסַתֵּיתִי פָנַי מִמֶּה וַהֲיָה לְאָכַל וּמִצָּאָהוּ רַעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הֲלֹא עָלַי כִּי אֵין אֱ-לֹהִי בְּקִרְבִּי מִצְאוֹנִי הָרְעוֹת הָאֵלֶּה" (דברים ל"א, יז). במה שונה הסתר הפנים מגילוי הדין הישיר, ומדוע יש צורך בהנהגת דין כזו? גילוי הדין הרגיל הוא פעולה של ההשגחה עצמה, ולכן לפי מהותו הוא:

א. שקול ומדוד: מכוון כלפי החוטאים, ביחס הולם לחטא וכו'.

ב. ממוקד בזמן ובמקום, לא ממושך.

ג. קשור בדרך כלל גם בהתראה, בנבואה שמלווה אותו; אנו יודעים 'למה זה קורה'.

בהסתר פנים, לעומת זאת, ממלאים ההיסטוריה ובני האדם את התפקיד הא-לוהי, ועם ישראל נענש פשוט מפני שה' אינו אתו. מדוע יש אופן כזה של ענישה? אולי "מידה כנגד מידה" כנגד הכרזת העם "אין א-ל א-ל בְּקִרְבִּי" (שם), או "עזב ה' את הארץ" (יחזקאל ח', יב; ט', ט). וכנראה העונש בהנהגת הסתר פנים הוא גם החמור מכול, ובדרך כלל מוטלת סנקציה זו בפרק האחרון של הקללה.

אל תוך אנושות אימננטית ואבד. אלטיצר הוא יחיד במינו בין 'התאולוגים הרדיקלים' בהסברו זה. אבל משותפת לכולם אי-היכולת להכיר במושג של 'א-ל מסתתר'... (אמונה לאחר השואה, עמ' 57-58).

הרב ברקוביץ מסביר מדוע צומחת עמדה כזו דווקא מתוך התאולוגיה הנוצרית. הופעת הא-ל בהתגשמות אדם, משמעה כפירה ברעיון שהא-ל יכול להיות נוכח ונסתר בעת ובעונה אחת; אם הא-ל נוכח, אזי צריכה נוכחותו להיות מלאה, וכך גם ישועתו. זו משמעותה של הופעת הא-ל-אדם המושיע. ומכאן שבעומק נפשו, אין הנוצרי מאמין עוד באפשרות שהא-ל יהיה נוכח נוכחות שאינה ממשית ובלא ישועה. היהודי, מסביר הרב ברקוביץ, אינו מקבל יחס שכזה לא-ל.

אמנם תאולוגים יהודים רדיקלים הציעו גם הם לראות בשואה קו פרשת מים אמוני, ולוותר על אמונת ההשגחה או על האמונה שהקב"ה קשור עמנו בברית. כנגדם טען אמיל פקנהיים שזוהי עמדה בלתי-נסבלת ביהדות, שהרי ריה"ל כבר הסביר כי שאלת ההשגחה היא המבחינה בין א-לוהי אברהם לאלוהי אריסטו (כוזרי, תחילת מאמר ד). האמונה ביהדות אינה אידאה מופשטת, אלא אמונה בא-לוהים חיים, שהזיקה אליו, התפילה אליו והביטחון בו – הם מהותה ועיקרה. טענת הנגד של הכופרים בהשגחה היא שקל יותר להאמין בא-ל שאינו יכול להשגיח מלהאמין בא-ל שיכול לעשות זאת, ובכל זאת נותן לרע כזה שיתרחש. ישעיהו ליבוביץ ניסה להיחלץ מהטענה שזוהי תפיסה לא-יהודית בקביעה כי התגלות אמנם יש, אך אמונת ההשגחה היא רק במדרגה הנמוכה של עבודת ה' – "שלא לשמה"; במדרגה הגבוהה, "לשמה", לא רק שאין האדם מצפה לשכר או עונש, אלא הוא מבין שבעצם אין לו סיבה לצפות להם. על פי השקפות אלו, הדת היא זיקה חד-סטריית לחלוטין: מלמטה למעלה בלבד.³

על הכפירה בהשגחה אומר הרב ברקוביץ שהיא ניצחון להיטלר (אמונה לאחר השואה, עמ' 66). מי שהיה באושוויץ ומרד בה', עשה זאת משום שלא יכול היה לסבול את האמונה בא-ל העושה לו כך, וכלפיו אין לנו שום טענה. אבל כפירה מבחוס, שקולה היא להודאה כי צדק היטלר בקבעו שאין א-ל שישמור על עם ישראל בעת צרתו; ואף שהיטלר עצמו נכשל ברמת החיסול הפיזי, הרי הצליח לשכנע בטענתו המטפיזית. "האם יכול הרשע לעשות ככל העולה על רוחו?" – זו השאלה שהציג היטלר בפני העולם ובפני העם היהודי והאמונה היהודית. אמונת ההשגחה שוללת אפשרות זו; לפיכך כפירה באמונת ההשגחה היא קבלה למעשה של התגזה של היטלר. כמובן, עדיין עלינו להסביר מדוע למרות ההשגחה הצליח היטלר הרבה יותר מדי; ועל כך בהמשך.

3 מבחינה מטפיזית, אם אין ה' מתגלה בהיסטוריה, אזי לא ניתן לחייב גם את מתן תורה, וליבוביץ ידע זאת. הוא הסביר שמתן תורה הוא אכן אמונה שאין לה בסיס מטפיזי – החלטה להאמין. סתם ולא פירש.

איננו אופן מסוים של הנהגה ומשפט, אלא הגדרה של מציאות א-לוהים בעולם: ה' נמצא בהסתר; תמיד כך הוא – זו מהות יחסו אל הבריאה שלו (ראה שם, עמ' 59-60, 91-100).

עומדות בפנינו, אם כך, השאלות הבאות:

- א. מדוע מופיע הקב"ה, לפי מהותו, כא-ל מסתתר?
- ב. כיצד מתיישבת הסתתרותו עם היותו מושיע, והאם הישועה באמת חיונית להנהגת העולם?
- ג. מדוע קשור הצירוף הפרדוכסלי הזה, הסתתרות וישועה, דווקא ב"א-לוהי ישראל", דהיינו: בברית של הקב"ה עם עמו ישראל?

להלן נפתח רק את התשובה לשאלה הראשונה; בשיעור הבא נשלים בע"ה את הדיון במשנתו של הרב ברקוביץ', ונשיב גם על שתי השאלות הנוספות.

ג. ההשגחה והחירות האנושית

הרב ברקוביץ' מסביר, שאם ההסתתרות היא תכונה מהותית של הקב"ה, אזי כדי להבינה יש להתחיל לחשוב מהבריאה עצמה. בריאת העולם והאדם, משמעותה העברת האחריות על המציאות מא-לוהים אל האדם. האדם הופקד על הבריאה כדי לשלוט בה, והוטלה עליו המשימה לקיים עולם ראוי, טוב. אלא שאין הטלת אחריות בלא הענקת חירות; מי שאין לו חירות לפעול, גם לא ייתכן שתהיה לו אחריות על מעשיו. הענקת החירות לאדם היא, אם כן, המובן הבסיסי ביותר של בריאתו ובריאת העולם.

אלא שכדי לקיים את החירות האנושית, חייב ריבוננו של עולם להגביל את פעילותו. הוא. נוכחות דומיננטית מדי של הקב"ה בעולמו תבטל את החירות האנושית, ותהפוך את קיומו של האדם לבלתי-אפשרי או למיותר. אם האדם תלוי לגמרי ברצון הא-לוהי, אם אין הוא יכול לעשות רע אלא אך טוב, ואם הדין הא-לוהי בעולם מופיע בצמוד למעשי האדם – אם כן, אין לחירות האנושית קיום של ממש:

הא-ל המסתתר נוכח; ואף-על-פי שהאדם אינו חש בנוכחותו, הוא נוכח ממקום סתרו. מכאן שהא-ל יכול להסתתר רק בעולם הזה. אבל אילו היה העולם הזה נטול-קדושה לגמרי, לא היה לא-ל מקום בעולם להסתתר בו. הוא יכול להסתתר רק בהיסטוריה. ומאחר שההיסטוריה היא בתחום אחריותו של האדם, אכן צפוי שהא-ל יסתתר וישתוק בשעה שהאדם ממלא את התפקיד שהועיד לו הא-ל. אחריות נזקקת לחירות, אבל נוכחותו המשכנעת של הא-ל עלולה לערער את החירות של החלטת אנוש. הא-ל מסתתר באחריות האנושית ובחירות האנושית (שם, עמ' 56).

בקצרה, הענקת החירות לאדם היא ממהות הבריאה ותכליתה, ועל כן מוכרח הקב"ה להיות מסתתר בהנהגתו.

אך מדוע הדבר כך? למה בורא הקב"ה עולם שהעיקרון המרכזי בו הוא החירות, ובכך מכריח את עצמו להיעדר? יש כאן פרדוכס עצום: הרי הקב"ה בורא עולם כדי להופיע בו,

אבל הרב ברקוביץ' מלמדנו שלמושג הסתר הפנים יש מובן יסודי יותר, שאינו רק תוצאה של חטאי ישראל, אלא הוא קשור בתכונות הראשוניות ביותר של הופעת ה' בעולם ושל בריתו עם ישראל.

ו'חרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרת פני מהם'. אמר רב ברדלא בר טביומי אמר רב: כל שאינו בהסתר פנים – אינו מהם [רש"י: מזרע ישראל, דכתיב 'והסתרת פני מהם', שצווק מצרות הבאות עליו, ואינו נענה שלא יבואו], כל שאינו ב'והיה לאכל' [רש"י: שהנכרים שוללים ממנו] – אינו מהם (חגיגה ה' ע"א).

והגמרא שם מוסיפה ומספרת כי חכמי ישראל חשדו ברבא, האמורא הגדול, שהיה לו כל טוב ותפילותיו נענו והיה מכובד על הגויים, ש... אינו מהם! ורק כשהוכיח להם רבא שגם הוא סובל ומשועבד, נחה דעתם.

זוהי קביעה מפתיעה, ואפילו מחרידה, שהרי אם הסתר פנים הוא רק אופן גילוי של דין – אין שום סיבה לעשותו סימן לזהות יהודית. מסתבר שחז"ל הבינו כי הסתר פני הא-ל הוא ממהות הזיקה בין יהודי לריבוננו של עולם, גם כשאינו חוטא.

במרכז ביאורו מעמיד הרב ברקוביץ' את הפסוק הפרדוכסלי "אֶכֶן אֶתֶּה אֶל-מִסְתַּתֵּר אֶל-הֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ" (ישעיהו מ"ה, טו). כיצד ייתכן לומר על הא-ל המסתתר שהוא מושיע, אם כל מהות ההסתתרות היא הפקרת ישראל בידי ההיסטוריה ואומות העולם והעדר ישועה? ומדוע דווקא תכונתו זו – היותו מסתתר מחד, ומושיע מאידך – מזכה את הקב"ה בכינוי "א-לוהי ישראל"? נראה את הסברו לפסוק:

כאמור, יש שתי צורות שונות של הסתר פנים: אחת משפט-צדק, והאחרת היא מה שנראה כאדישות של א-לוהים כלפי מצוקת האדם. אפשר למצוא רמז בעל משמעות תיאולוגית לאדישות הזאת בפסוק מספר ישעיהו. הנביא אומר על א-לוהים: 'אֶכֶן אֶתֶּה אֶל-מִסְתַּתֵּר אֶל-הֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ' (ישעיהו מ"ה, טו). בפסוק הזה הא-ל אינו מסתתר בתגובה על התנהגותו של האדם, תגובה שהיא הסתר הפנים שא-לוהים מעניש בו את האדם ופונה לו עורף. בשביל ישעיהו, הסתתרותו של א-לוהים היא תואר בעל אופי א-לוהי. כזה הוא א-לוהים. הוא א-ל מסתתר. האדם עשוי לחפש אחריו ולא למוצאו; האדם עשוי לקרוא לו והוא לא יענהו. הסתר הפנים של א-לוהים כאן אינו תשובה לאדם, אלא תכונת-אופי שא-לוהים סיגל לו מיוזמתו שלו. אך היא גם אינה נובעת מאדישותם של השמים כלפי גורל אנוש. הסתר פנים הוא תואר של א-לוהי ישראל, שהוא הא-ל הגואל. בדרך מסתורית, הא-ל המסתתר הוא הא-ל הגואל. כך יכול ישעיהו לומר גם זאת: 'וחכיתי לה' המסתיר פניו מבית יעקב וקויתי לו' (ישעיהו ח', יז) (אמונה לאחר השואה, עמ' 91).

הרב ברקוביץ' מפקיע את משמעותו של מושג הסתר הפנים מתחום המשפט אל התאולוגיה והאונטולוגיה. הסתר פנים

האפשרות שרוע וסבל יופיעו בעולם – ויותר מכך: שאף יתמידו בו ולא יסולקו ממנו – טמונה, אם כן, בראשית הבריאה, והיא תנאי לקיומה. כדי לכבד את חירות האדם, חייב ריבונו של עולם לסבול גם את הרשע והעוול.

השאלה שבה פתחנו, על אודות קיום הסבל בעולם, היא בעצם השאלה על עצם קיומו של האדם בעולם:

השאלה אינה אפוא מדוע קיים סבל לא-מוצדק, אלא מדוע קיים האדם. מי ששואל את השאלה בדבר אי-הצדק שבהיסטוריה שואל באמת שאלה אחרת: העולם – לשם מה? הבריאה – לשם מה? הבנת הדברים האלה עדיין אינה עונה על בעייתנו. אבל ראיית הבעיה כפי שהיא מאפשרת לנו להשלים ביתר קלות עם הנסיבות שמהן היא צומחת. אין טעם להתווכח עם א-לוהים על השאלה מדוע ברא את העולם הזה. ברור שהוא החליט ליטול את הסיכון שבבריאת האדם; הוא הכריע בעד קיום העולם. אבל משנברא האדם, יכול א-לוהים לסלק את הרע ואת הסבל שהוא גורם רק על-ידי סילוק האדם, על-ידי החזרת עולם האדם אל החידלון (שם).

בדברים אלה ניסינו להסביר שתיים: את קיומו של הרוע והסבל בעולם הזה, ואת עובדת הסתתרותו של הא-ל – שתי שאלות שהן שני צדדים של מטבע אחת.

אחר כל זאת, נותרו בפנינו עוד כמה עניינים הטעונים ליבון: ראשית, האומנם הענקת החירות היא העיקרון היחיד הקובע את דרכי הנהגתו של הקב"ה? האם הפקיר הא-ל את העולם לחירותו של האדם? כלום יכולה תפיסה שכזו להתקבל על הדעת אחרי אושוויץ? וכמובן, מה בדבר שתי השאלות שהעלינו למעלה, מתוך חלקו השני של הפסוק בישעיהו, על היחס בין הסתתרותו של הקב"ה לבין היותו מושיע ועל מקומו של צירוף זה בבריתו עם עמו ישראל? על שאלות אלו נשיב בע"ה בשבוע הבא.

והערה חשובה לסיום. ראיתי רבים המסבירים כי לדעת הרב ברקוביץ, עקרון ההשגחה כפוף לחירות האנושית, ולכן השאלה על היטלר אינה שאלה, מפני שהוא והנאצים אינם אלא בני אדם המממשים את חירותם, ובקצרה: מציאות החירות מסבירה את אושוויץ. אף שזהו חלק מהאמת, אין זו כל האמת. כפי שנראה בע"ה בשיעור הבא, עצירת הדיון בשלב זה, משמעותה איבוד המשמעות העיקרית של האמונה בה' ובבחירת ישראל. ובאופן פשוט ואליבא דאמת: אין זו כלל כוונתו של הרב ברקוביץ.

*

* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *
* עורך: בעז קלוש *
* *****
* בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דואר: office@etzion.org.il *
* *****

לגלות את עצמו; מדוע, אם כן, בחר כתכונה המרכזית של העולם תכונה המאלצת אותו להסתתר?!

בתשובתו לשאלה זו מסביר הרב ברקוביץ' כי הופעת החירות האנושית אינה רק תנאי חיצוני לקיומה של הבריאה, אלא היא תכליתה. תכונת החירות במובנה האנושי חסרה אצל ריבונו של עולם:

במובן ידוע, א-לוהים אינו יכול להיות טוב או רע. על-פי טבעו הוא אינו מסוגל לעשות רע. אולם מאחר שמעצם מהותו אין הוא יכול לעשות רע, אין הוא יכול לעשות גם טוב. אי-יכולתו של א-לוהים לעשות דברים לא-מוסריים מוציאה אותו מגדר ישות מוסרית. בשבילו הטוב אינו אידיאל, אף לא ערך; הוא מציאות, הוא ישות מוגשמת ממש. הצדק, האהבה, השלום והרחמים הם אידיאלים רק בשביל האדם. הם ערכים שרק האדם יכול להגשים. הא-ל הוא השלמות. אבל בגלל עצם שלמותו חסר בו, כביכול, ערך אחד: הערך שהוא תוצאה של חתירה אל ערך. הוא כולו אור; ומשום כך חסר בו האור הבוקע מתוך החושך. אפשר אף לומר שבשביל האדם הטוב הוא הערכיות, ואילו בשביל א-לוהים הוא המציאות. רק האדם יכול להיאבק ולחתור אל הטוב; א-לוהים הוא הטוב. רק האדם יכול ליצור ערך; א-לוהים עצמו הוא ערך (שם, עמ' 94).

כיבוד החירות האנושית אינו פריבילגיה המוענקת לאדם, אף אין הוא מעשה של חסד במובן הרגיל של מושג זה. החירות היא המשמעות העמוקה של הבריאה. בלעדי החירות, לא יהיה אדם כלל – במובן העיקרי של הקיום האנושי – וגם לא תתקיים תכלית הבריאה.

אלא שלהענקת החירות לאדם יש מחיר כבד, ואנו – כמונו כריבונו של עולם עצמו – נדרשים לשלם עליה את המחיר:

אבל אם האדם לבדו הוא יוצר הערכים, היצור השואף להגשמת הערכים, הרי שהוא חייב להיות בעל חופש בחירה וחופש החלטה. ואת החופש הזה שלו א-לוהים חייב לכבד. זה הכלל: א-לוהים אינו יכול להתערב כל אימת שהשימוש שהאדם עושה בחופש שלו אינו נראה בעיניו. אמנם אילו התערב היה מבטל את האפשרות של עשיית הרע, אבל היתה מתבטלת גם האפשרות של עשיית הטוב. אפשר להפחיד את האדם; אולם אי-אפשר להלקותו כל-כך עד שיעשה את הטוב. לזלא כיבד א-לוהים את חירותו של האדם לבחור את דרכו מתוך אחריות אישית, לא זו בלבד שהטוב והרע היו נעלמים מעל פני האדמה, אלא שהאדם עצמו היה נעלם עמם. שכן החירות והאחריות הם עצם מהותו של האדם. בלעדיהם האדם אינו אנושי. כדי שהאדם יהיה אדם, הוא חייב שתהיה לו רשות לבחור את בחירותיו מתוך חירות. אם הוא בעל חירות שכזאת, הוא יעשה בה שימוש. אולם השימוש שהוא יעשה בה יהיה פעמים רבות שימוש רע; הוא יבחר באפשרות הרעה. וכשיעשה זאת, ייגרם סבל לחפים מפעע

(שם, עמ' 95).

שיעור 25: הרב אליעזר ברקוביץ' – אמונה לאחר השואה (חלק ב')

שעל-פי ניסיונם שלהם הוא אדישות א-לוהית כלפי הצדק וכלפי סבל אנוש. זהו הפרדוקס של האמונה: דאגתו של א-לוהים לחוטאים היא האחראית למידה רבה כל-כך של כאב וצער עלי אדמות. כללו של דבר: מי שתובע מא-לוהים צדק חייב לוותר על האדם; מי שמבקש מא-לוהים אהבה ורחמים מעבר לצדק חייב להשלים עם קיום הסבל

(אמונה לאחר השואה, עמ' 95-96).

א. "מושיע"

קיומו של הסבל הוא תוצאה של רחמי הקב"ה והחלטתו לכבול את עצמו כדי לכבד את חירותו של האדם. אך מדוע הא-ל המסתתר הוא גם מושיע? ועוד: כיצד יכול הא-ל להיות מסתתר ומושיע בעת ובעונה אחת?

נוכל להבין זאת על דרך משל: מלך אחד אהב את בנו אהבת נפש, ורצה להעביר אליו את ממלכתו. לשם כך נתן לבן את שרביט המלכות ואמר לו: 'מלך בני בכל אוות נפשך, ועשה שתהא מדינתי טובה יותר'. השיב לו הבן: 'כל זמן שאתה כאן, אבי, איני יכול למלוך, שהרי הכול סרים למשמעתך ויראים מפניך, ואף אני מבטל דעתי מפני דעתך'. אמר לו המלך: 'אם כן, אלך לי למקומי, ואתה – מלך. אך דע כי דואג אני לך בני, גם ממקומי'. מה עשה? הכין לו המלך מקום מחוץ לקליפת המדינה, שם הוא יושב וצופה בבנו ובמדינה. אין איש רואה אותו, אך הוא – הכול יודע. כשהמדינה מצליחה, שמח הוא וטוב לבו על בנו – שהפקיד בידו את מלכותו; כשהמדינה חוטאת, מתעצב הוא אל לבו, אך אין הוא יוצא ממקומו, שהרי הבטיח לבנו כי הוא ימלוך. אך כשרואה הוא שמתוך שיגיונו, עצותיהם הרעות של יועציו או תאוות גדולתו, עלול הבן להחריב את המדינה, מיד שולח הוא את שליחיו כדי להציל את מדינתו ואת בנו.

רוצה הקב"ה שימלוך האדם בעולמו. לשם כך נתן לו את שרביטו – החירות; ולשם כך גם הסתלק קוב"ה מעולמו, וצופה הוא בו במסתרים. אך אין הקב"ה רוצה בחורבנו של עולמו במחיר חירותו של האדם. אהבתו לאדם היא הסיבה לחירות ולאחריות שהטיל עליו – והיא גם הסיבה לכך שהוא דואג לו שלא יחריב ויהרוס את העולם ואת עצמו.

הבטחת הישועה היא הצד השני של תכלית הבריאה. רוצה הקב"ה בעולם טוב שהוא תוצאה של מעשי האדם. בכך מתממש אידאל הטוב שאינו תוצאה של הטבע, של המהות, אלא של הרצון החופשי; הטוב המושג על ידי בחירה, השלמות – שהיא תוצאה של השתלמות. אך מי יערב לו שאכן בני האדם ינהיגו את העולם לטוב? ואם, חלילה, יגבר הרשע ותצמד האיוולת, מי יעצור באדם?

סביב הפסוק "אֵכֶן אֶתָּה אֶל-מִסְתַּתֵּר אֶלֹּהִי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ" (ישעיהו מ"ה, טו) עלו בשיעור שעבר שלוש שאלות:

- מדוע מופיע הקב"ה, לפי מהותו, כא-ל מסתתר?
- כיצד מתיישבת הסתתרותו עם היותו מושיע, והאם הישועה אכן חיונית להנהגת העולם?
- מדוע קשור הצירוף הפרדוקסלי הזה, ההסתתרות והישועה, דווקא ב"א-לוהי ישראל", דהיינו: בברית של הקב"ה עם עמו ישראל?

השאלה הראשונה באה על פתרונה מתוך ההבנה שבריאית האדם, משמעה מתן חירות לאדם, וההגנה על חירותו מחייבת את הקב"ה להסתתר, כלומר: לא לבלוט בנוכחותו בעולם. הקב"ה הוא ארך אפיים, משום שאינו מגלה תכף ומיד את מידת דינו, אלא מצפה לשבים ומוחל לחוטאים. הרחמים ואריכות האף מאפשרים לאדם להמשיך להתקיים כ'אדם', קרי: כיצור בן חורין. לו פעל הקב"ה אך ורק בדין, הייתה החירות בטלה.

אלא שלדרך הנהגה זו יש מחיר כבד, כפי שמבאר הרב ברקוביץ':

על-פי מסורת מקראית עתיקה פירשו חז"ל באחת מדרשותיהם את הביטוי 'ארך-אפיים', המתאר את א-לוהים, ואמרו שא-לוהים הוא סבלני מכמה בחינות. הוא סבלני עם הרשעים כפי שהוא סבלני עם הצדיקים. אנחנו מעריכים הערכה רבה את העובדה שא-לוהים הוא רחום וסלחן, שאין הוא מחמיר עם האדם כשהוא שופט אותו והוא נוח לגלות כלפיו סבלנות. א-לוהים מצפה שהחוטא ימצא את דרכו אליו. כך אנחנו אוהבים לראות את א-לוהים, כך אנחנו מאושרים להכיר בא-לוהותו. אבל נראה שלא עולה כלל על דעתנו כי בו בזמן שא-לוהים הוא ארך-אפיים, הרשעים ממלאים את העולם ברשעותם, וגורמים סבל שאין לו שיעור לחפים מפשע. בשעה שא-לוהים ממתין לחוטא שיפנה אליו, יש דיכוי ורדיפות ואלימות בין בני-האדם. ועם זאת, נראה שאין דרך אחרת. אם צריך שיהיה אדם, א-לוהים צריך להיות ארך-אפיים כלפיו; הוא צריך לסבול את האדם. זהו הפרדוקס שאין-ממנו מפלט של השגחה עליונה. כאשר א-לוהים מאריך רוחו עם החוטא, הוא חייב לנטוש לאנחות את הקרבן; כאשר הוא מאריך אפו עם הרשע, הוא חייב לאטום את אוזניו לשוועותיהם של הנפגעים. זוהי הטרגדיה הבסיסית של הקיום: רחמי א-לוהים ואורך-רוחו, אהבתו את בני-האדם, הם אלה שמחייבים את נטישתם של כמה בני-אדם לגורל

לפיכך העולם הזה, ההיסטורי, אינו צודק מעצם הגדרתו.

ב. הבטחת הגאולה, משמעה שבסוף "הטוב ינצח", כלומר: שמי שמוכן לפעול לטוב בעולמו של הקב"ה, ידע שזה כדאי; אם לא היום – מחר.

תוצאת הרצון הא-לוהי להישאר בין שני רצונות יסודיים ומנוגדים אלה היא: הנהגה בהסתתר.

ב. "וְאַתֶּם עֲדִי"

הבנו מדוע ה' מסתתר, ומדוע הוא גם מושיע. ברם, טרם הבנו מדוע קשור מתח זה בהנהגת העולם דווקא בהיותו "א-לוהי ישראל": האם הברית של הקב"ה עם כנסת ישראל חיונית להופעתו בעולם כפי שהבנו אותה עד כה?

התשובה לשאלה זו, חיונית היא. הבטחת הגאולה מופיעה בהיסטוריה בדמות בחירת ישראל. התבוננות בהיסטוריה עצמה אינה מעידה על איזה מנגנון פנימי המבטיח את ניצחון הטוב, אף אין היא מלמדת על כך שבקצה תופיע בהכרח גאולה... עד שמתבוננים בדברי ימי ישראל. נצח ישראל המתקיים בהיסטוריה הוא עדות חיה ותמידית כי הגם שלמראית עין נראה ניצחון הרוע מוחלט – ה' שומר, אף כי הוא מסתתר. עם ישראל הוא הסובל האולטימטיבי מהרוע המתגלה בבחירתם של בני האדם, ועל כן הוא מגלה בחייו שה' אכן מסתתר, ומאפשר לאומות העולם לפעול על פי בחירותיהן הרעות. מצד שני, עם ישראל חי וקיים – גם בימי סבלו, ויותר זמן מכל מציקו ורודפיו. וגם כשמפלצות עולם טובעות בתהום הנשייה, ממשיכה כנסת ישראל להרים נס, לבלוט – ולחיות:

ואף-על-פי כן, הוא [=הקב"ה, ת"ג] נוכח בהיסטוריה. הוא מגלה את נוכחותו בתקומת עמו ישראל. בזה טמונה נוראותו.¹ א-לוהים עושה את עצמו חסר-יכולת, כביכול, על-ידי אורך-רוח והתאפקות, אולם הוא מכוון ומנהיג. שאם לא כן, כיצד יכול עמו חסר-היכולת, להישאר בחיים! הוא מגן, בלי להפגין כוח

לו דאג הקב"ה לעולם יותר מדי, לא יכולה הייתה מתנת אהבתו, החירות, להתממש בעולם. אם ידאג הקב"ה לעולם מעט מדי, עלול הרשע להשתלט ולהחריב את העולם – ומי שאוהב את עולמו ואוהב את האדם, אינו רוצה בחורבנו.

השגחת ה' נעה, אם כן, בין שני קטבים: הסתתרות וישועה. ההסתתרות מאפשרת לאדם לפעול ללא צלו המאיים והמבטל של הא-ל, ובה בעת מבטיחה שהא-ל ידאג כי העולם לא ייהרס בידי החברה האנושית. ה' הוא א-ל מושיע לא מפני שהוא מושיע כבר עתה, בהווה, אלא מפני שלמרות הסתתרותו בהווה הוא מתחייב לישועה וגאולה בעתיד:

אפשר לכנות זאת 'הדילמה הא-לוהית': אורך-אפיו של א-לוהים, המתנתו לרשעים בסבלנות שיש בה לעודד אותם לעשות את מעשיהם, היא הסתר הפנים שלו לגבי אחרים. אולם הדילמה מוצאת את פתרונה בהיסטוריה. אם צריך שיהיה אדם בעולם, א-לוהים עצמו חייב לכבד את חירות ההחלטה שלו. אם האדם צריך לפעול מתוך אחריותו שלו, בלי שעליונות הא-ל תטיל עליו אימה מתמדת, א-לוהים חייב לסלק את עצמו מן ההיסטוריה. אבל האדם, משעה שזכה לחירות, מסוגל לעשות כל דבר גדול – גם מעשי-חסד נפלאים וגם מעשי-רשע הרסניים. ואף-על-פי שהאדם אינו אדם בלי חירות, פעולתו בהיסטוריה אין בה הבטחה שהוא מסוגל לשרוד בתוך החירות הזאת. א-לוהים נטל עליו סיכון כשברא את האדם, ולפיכך אינו יכול להתנער מאחריותו לאדם. אם האדם לא נועד להיות מוצמט בידי אדם, אם בסופו של דבר גורל האדם אינו נתון למקרה, לאדם שלעולם לא יחליט את ההחלטה המביאה כליה – אסור שא-לוהים יסלק את השגחתו מעולמו שברא. הוא חייב להיות נוכח בהיסטוריה. כדי שיוכל להיות אדם, חייב א-לוהים לסלק את עצמו; כדי שהאדם לא יאבד בתוך האבסורד הטרגי שיצר במו ידיו, א-לוהים חייב להיות נוכח. א-לוהי ההיסטוריה חייב להיות נעדר ונוכח בעת ובעונה אחת. לכן הוא מסתיר את נוכחותו. הוא נוכח בלי שהוא מתגלה התגלות שהיא למעלה מכל ספק: הוא נעדר בלי שהוא נמנע מן ההשגה הימנעות מוחלטת. וכך אנשים רבים מצליחים למצוא אותו 'בהעדרו'; ורבים אחרים אינם מוצאים אותו אפילו כשהוא נוכח. בגלל ההכרח שבהעדרו, קיים הסתר הפנים וקיים הסבל של החפים מפשע; בגלל ההכרח שבנוכחותו, לא תהיה ידו של הרשע בסופו של דבר על העליונה; ומשום כך יש לאדם תקווה (שם).

ההשגחה היא בדיוק המתח של הנהגת העולם בין שני רעיונות יסוד – רעיון החירות ורעיון הגאולה:

א. חירותו של האדם, הרי היא משמעותה של הבריאה: מסירת העולם בידי האדם. מתנת החירות מאפשרת מעצם הגדרתה את עשיית הרע ואת תוצאתו – הסבל;

1 דבריו כאן מוסבים על המדרש שנידון בשיעורנו ליום השואה, העוסק בתוארי הגבורה והנוראות של הא-ל. להבנת ההקשר, אצטט את הפסקה הקודמת: "עזרא הסופר, המחפש הגדול של היהדות בימי שיבת ציון, ועמו חבריו שסייעו עמו במלאכה, נודעו בשם 'אנשי כנסת הגדולה'. כיצד זכו בכינוי הזה? הם נקראו כך משום ש'החזירו עטרה ליושנה'. את העטרה תיאר משה רבנו כשכינה את א-לוהים 'הא-ל הגדול, הגיבור והנורא' (דברים י', יז). אבל הנביא ירמיהו, שהיה עד להתרחשויות שקרו בימיו, לא יכול להסכים עם התיאור הזה. הוא היה כאיש נדהם: 'נוכרים מקרקרין בהיכלו – איה נוראותיו? לא אמר 'נורא'. אחריו בא דניאל ואמר: 'נוכרים משתעבדים בבניו – איה גבורותיו? לא אמר 'גיבור'. והנה באו עזרא ואנשי כנסת הגדולה ופירשו: 'אדרבה, זו היא גבורתו – שכובש את יצרו, שנותן ארך-אפיים לרשעים. ואלו הן נוראותיו – שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות?' (יומא ס"ט ע"ב)... חכמי התלמוד ראו את גבורת הכל-יכול בכך שהוא מושל ברוחו וכובש את רצונו לטפוס ולהעניש, והוא מתנהג בתוך ההיסטוריה כאילו הוא חסר-יכולת. להתאפק ולא להשתמש בכוח כשבידי המתאפק מצוי כוח לא-מוגבל, לסבול את לעג האויבים כאשר יש בכוחו של הסובל לחסל את מלעיגיו בנקל – זהו הכוח האמיתי. כזאת היא גבורתו של א-לוהים. א-לוהים הוא גיבור, מפני שהוא כובל בכבלים את כל-יכולתו ונעשה 'חסר-יכולת' כדי שההיסטוריה תהיה אפשרית".

בה מספקת האמונה אושר, הצלחה וכוח – אין לדעת אם אמת יש שם, או שמא רק רצון לאושר ולעוצמה: אינטרסים אנושיים מובהקים, שאין בינם לבין האמונה עצמה ולא כלום. במקום שהאמונה אינה לשם שמים, אין ראייה לקיומם של השמים. רק בגורלו של עם ישראל ובבחירתו להאמין, נודע לעולם דבר קיומם של השמים:

גורלו של א-לוהים בהיסטוריה כרוך בהיסטוריה של עם ישראל. אימפריות עצומות אינן מעידות על נוכחותו של א-לוהים בהיסטוריה. גם עצם מהותן וגם מעשיהן ניתנים להסברה מלאה על-ידי משאביהן החומריים. מקומן, המובן-מתוך-עצמו בהיסטוריה של מאבקי-הכוח, שמור להן. קיומם של חצי מיליארד נוצרים ברחבי תבל כולה אין בו שמץ של עדות לנוכחותו של א-לוהים בהיסטוריה. הם רבים מדי, בעלי השפעה רבה מדי, חודרים אל כל מקום ומתפשטים בכל העולם. זאת חשיבותו האמיתית של המושג 'עם-סגולה'. א-לוהים זקוק לעם קטן וחלש יחסית כדי להכניס אל תוך ההיסטוריה ממד חדש – חיים אנושיים – לא על-ידי כוח ועוצמה אלא על-ידי רוחו. 'לא מרובכם מכל העמים חשק ה' בכם ויבחר בכם, כי אתם המעט מכל העמים' (דברים ז', ז); הוא לא יכול לקשור את עניינו בחזקים וברבים. א-ל כמוהו, המעמיד פנים כאילו הוא 'חסר-יכולת' בהיסטוריה, למען האדם, לא יוכל לקדם את תכליתו על-ידי אלה. רק עם שנוכחותו בהיסטוריה והשפעתו עליה מעידים על נוכחותו של א-לוהים יכול להיות עמו של א-לוהים. יחסו של א-לוהים אל ההיסטוריה האנושית מביא אותו לידי הצורך בעם-סגולה. עם-הסגולה מספק את הצורך בדאגה א-לוהית לכל בני-האדם (שם).

ג. היטלר, השואה, והקמת מדינת ישראל

היטלר קיבל עליו את המשימה להוכיח ששום א-ל אינו מסתתר – שאם רק ירצה האדם, יוכל לחסל את נוכחותו המטרידה של א-לוהים; מטרידה, מפני שהתכנית של אדם-על המשתלט על העולם רק מתוך הגשמה אישית וכוח ומקים ממלכת רשע, איננה יכולה להתגשם בעולם אם יש בו א-ל, לא מבחינה מטפיזית ולא מבחינה ריאלי. אין כפירה גדולה מכפירתו של היטלר, והוא עצמו ידע זו. אם עם ישראל צודק, לא ייתכן שהיטלר יצליח. לפיכך נלחם היטלר – באופן הבסיסי ביותר ובמובן ההיסטורי הישיר, לא המיסטי – בעם ישראל ובא-לוהי ישראל גם יחד. לכן שרפו הנאצים בהפגנות ספרי תורה וחפצי קדושה בכל מקום שהם, והשתדלו לעשות זאת על ידי יהודים, כדי להוכיח את צדקת עמדתם – שאין, חלילה, א-לוהי ישראל, ואין אמונה בישראל, ולכן גם ישראל לא יתקיים.

השואה היא, אם כן, הביטוי הרדיקלי ביותר לרעיון הא-ל המסתתר, מפני שהיא מספקת את ההוכחה האכזרית ביותר לחופש הבחירה האנושי, קרי: לפן ה"מסתתר". היטלר בחן את הגבול הקיצוני ביותר של העדר הא-ל מנקודת ראות תאולוגית: הוא הניף ידו על כס י-ה, שהוא מקור הבחירה,

גלוי-לעין. הודות לכך היה עם ישראל מסוגל לשאת את שתיקותיו הארוכות בלי לכפור בו. מפני שעם ישראל הצליח לשמור על קיומו, יכלו הנביאים להטיל ספק ביושרו ובצדקתו של א-לוהים ובכל זאת להוסיף ולהאמין בו.² התיאולוגיה של א-ל הנוכח בהיסטוריה באופן לא-משכנע, היא כשלעצמה לא היה בה די. אי-אפשר לפתור את הדילמה פתרון שכלי בלבד. ואמנם, לא ירמיהו ולא חבקוק ואפילו לא איוב לא קיבלו תשובה תקפה מן הבחינה השכלית. המסקנה שהוסקה בתלמוד היא הנכונה: א-לוהים החריש. אולם הדילמה נפתרה לא בתיאוריה, אלא – למרבה התמיהה – בהיסטוריה עצמה

(שם, עמ' 97).

כנסת ישראל היא, אם כן, העדות להסתתרותו של הקב"ה במשמעותה הכפולה: העדר, הנובע ממתן החירות ומאפשר עוון וסבל; והשגחה, המבטיחה את המשך קיומה הפלאי של כנסת ישראל בתנאים בלתי-אפשריים, מעל הטבע וללא שום כוח, ובכך מעידה על הנוכחות הא-לוהית הדואגת לגאולתו של העולם. זהו התפקיד שנועד לכנסת ישראל בהיסטוריה הא-לוהית:

קיומו המתמיד של עם ישראל הוא עדות לנוכחותו הנסתרת של א-לוהים בהיסטוריה. כל נסיו של א-לוהים מתרחשים מחוץ להיסטוריה. כאשר א-לוהים מפגין כוח ממש, ההיסטוריה נעצרת. היוצא מן הכלל הזה הוא מציאותו של עם ישראל בהיסטוריה. עצם הדבר שההיסטוריה של האמונה לא נמחתה מעל פני האדמה בידי ההיסטוריה של מאבקי-כוח, על-אף העליונות החומרית העצומה של הכוחות שניצבו כנגדה במשך כל שנות ההיסטוריה, הוא הגדול שבנסים. אבל הואיל והדבר קרה בלי התערבותו הגלויה של א-לוהים, הוא נשאר בתוך ההיסטוריה – הוא הנס היחיד שהוא התרחשות היסטורית, נס כוח-החיות של ההיסטוריה של האמונה. לפיכך יכול ישעיהו הנביא לומר בשם א-לוהים את הדבר הזה על עם ישראל: 'ואתם עדי נאום ה' ואני א-ל' (ישעיהו מ"ג, יב). בצדק הוסיפו חכמינו ואמרנו: 'כשאתם עדי, אני א-ל'; וכשאינ אתם עדי, כביכול אני א-ל' (ילקוט שמעוני לישעיהו מ"ג, יב, בשם הספר). אין בנמצא שום עדות אחרת לנוכחותו של א-לוהים בהיסטוריה, מלבד ההיסטוריה של עם ישראל (שם, עמ' 103-104; ועיין עוד שם, עמ' 115-123).

ואולם, עדותו של עם ישראל איננה רק עדות פסיבית, כפי שמשמע עד כאן. מלבד עצם הישרדותו בהיסטוריה, המעידה על השגחת ה' עליו, מעיד עם ישראל באופן פעיל על קיומו של הא-ל – באמונתו וברוחו. העובדה שעם חלש וסובל ממשיך להחזיק באמונתו ומקדש שם שמים, אף שהדבר אינו משתלם משום בחינה שהיא ולמרות המשך הסבל, היא העדות הניצחת, וגם העדות היחידה, לאמת העליונה שבאמונה. כאשר האמונה משתלמת – בכל תרבות

וניסה להוכיח שלרשע (ספציפית: לתזה שלו עצמו) יש שלטון מוחלט ובלתי-מוגבל.

מאידך גיסא, השואה היא גם ההוכחה הברורה ביותר לנוכחותו הנסתרת של א-לוהים: היטלר והאידאה שלו הובסו, ועם ישראל קם מאפרו וזכה לחיים וליותר מכך – לחיים מדיניים – שהרי נצח ישראל מעיד על נוכחותו של א-לוהים.

נמצא שיש זיקה עמוקה בין השואה למדינת ישראל, אלא שזיקה זו אינה זיקה תכליתית (כבמשל הניתוח של הרצ"ה קוק) או סיבתית (גמול); וודאי שאין מדינת ישראל מצדיקה את השואה, שהרי ההשגחה כלל אינה מבוססת על תפיסה של צדק במובנו הפשוט. תורת הא-ל המסתתר והמושיע היא תאולוגיה דו-קוטבית, שהשואה (ההסתתרות) ומדינת ישראל (הישועה) הן הן שני קטביה: השואה היא ההוכחה האכזרית ביותר לקיומה של החירות האנושית ולהסתתרותו של הא-ל, שבלעדיה אין אדם; ומדינת ישראל היא ההוכחה המופלאה ביותר לנוכחותו של א-לוהים בהיסטוריה, הוכחה שבלעדיה כמעט אי אפשר היה להאמין בקיומו. בהקמת מדינת ישראל חזר עם ישראל אל בימת ההיסטוריה, ומה שחשוב לא-פחות – חזר גם ריבונו של עולם להופיע בה.

* *****
* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *
* עורך: בעז קלוש *
* *****
* *
* בית המדרש הווירטואלי של ישיבת הר עציון *
* <http://www.etzion.org.il/vbm> האתר בעברית: *
* <http://www.vbm-torah.org> האתר באנגלית: *
* *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דוא"ל: office@etzion.org.il *
* *****

שיעור 26: יוסל רקובר מדבר אל א-לוהים

פתיחה: תולדות היצירה

מעט לפני סיום סבב השיעורים השנה, אני רוצה לחזור ולעיין באחד הטקסטים המפורסמים והמופלאים מתחום האמונה בשואה: "יוסל רקובר מדבר אל א-לוהים". בראשו כתוב:

באחת החורבות בגטו וארשה, מוסתרת ותחובה בתוך בקבוק קטן, בין מצבורי אבנים מפויחות ועצמות אדם, נמצאה הצוואה הזאת, שיהודי ושמו יוסל רקובר כתבה, בשעות האחרונות של הגטו. וארשה, 28 באפריל 1943.

ולאחריו מכתב שכתב אותו יוסל רקובר להיסטוריה ולריבונו של עולם.

לאחר שקרא את מכתבו של יוסל רקובר מגטו ורשה החרב בפעם הראשונה, כתב הפילוסוף היהודי-צרפתי עמנואל לוינס כדברים הבאים:

זה עתה קראתי טקסט שהוא גם יפה וגם אמיתי, אמיתי כמו שרק סיפור יכול להיות. סופר אלמוני פירסם אותו... הטקסט הזה טבוע בחותם הלמדנות היהודית, מוסתרת בעדינות אך בוטחת, והוא מבטא חוויה עמוקה ואוטנטית של חיי רוח.
הטקסט מוצג כמסמך שנכתב בשעות האחרונות של הלחימה בגטו וארשה. ככל הנראה היה המספר עד לכל הזוועות; הוא איבד את ילדיו הרכים בנסיבות אימות. הוא השריד האחרון למשפחתו, אף כי גם סופו קרוב, והוא מצווה לנו את הגיגיו האחרונים. **דמיון ספרותי, ודאי, אבל דמיון שבו כולנו, הניצולים, מזהים את עצמנו מתוך תחושה של סחרור.**¹

תפילתו של יוסל רקובר עברה תלאות ביוגרפיות רבות. שנים סברו רבים, וכך גם אני בצעירותי, שמדובר במכתב אוטנטי מימי השואה. אחר כך, כשנתגלה שאין זה כך, האשימו את המחבר בזיוף. לאמתו של דבר, רק טעות וחוסר זהירות של המוציאים לאור היו כאן, והמחבר מעולם לא התכוון להסתיר את שמו. צבי קולין, יהודי יליד ליטא, אשר יצא משם עם משפחתו לפני השואה וחי רוב ימיו בארה"ב, חיבר מכתב מופלא זה ביידיש בשנת 1946 בארגנטינה. קולין לא טרח לפרסם את חיבורו, וכשפורסם בארץ כעבור כעשר שנים, נעשה הדבר ללא שם מחברו, ומכאן הטעות.

לוינס מפרק את בעיית האמת של הטקסט עוד בראשית דבריו בקבעו שהוא "אמיתי כמו שרק סיפור יכול להיות". ומדוע? מפני שהקושי שלנו לדעת את עולמו הפנימי של האחר הוא תמיד גדול מאוד, ובמיוחד כשמדובר בחוויות קיצוניות דוגמת השואה. האמת האינפורמטיבית יכולה לספק לנו מידע מועט ביותר על המציאות. מכאן, שכדי להבין את ההתרחשויות הפנימיות בזמן האירועים, אנו זקוקים לסיפור. כך כתב גם אהרן אפלפלד, מגדולי סופרי השואה שלנו, בספרו האוטוביוגרפי "סיפור חיים". אפלפלד אומר שכל גיבורי ספריו אינם אנשים שחיו במציאות, אך כל מה שהוא מספר – אמיתי הוא. המונולוג שחיבר קולין נגע והסעיר כל כך, מפני שהוא ביטא באופן עמוק ובמין תמצות מסחרר, כדברי לוינס, את רגשותיהם של רבים שהיו שם, ולא תמיד יכלו לבטא בלשונם את מלוא המחשבות הפרוסות במונולוג זה.

אנו נביא כאן את עיקרי מכתבו של יוסל רקובר – אותה דמות בדויה ואמתית כאחד – ונפרשו בעקבות לוינס, תוך שנאיר בע"ה נקודות נוספות.

א. המכתב

אני, יוסל, בן דוד רקובר מטרנופול, חסיד גור, נין ונכד לצדיקים, תלמידי-חכמים וקדושים ממשפחות רקובר ומייזלס, כותב שורות אלה כשבתי גטו וארשה עולים בלהבות, והבית שבו אני נמצא הוא אחד האחרונים שטרם ניצתו. זה שעות אחדות שאש תותחים עזה במיוחד מכוונת אלינו, והקירות שסביבי מתנפצים ומתפוררים במהירות תחת ברד הפגזים. עוד מעט קט יהפוך הבית הזה שבו אני נמצא, כמו כל בתי הגטו כמעט, בור-קבר ליושבו ומגיניו.

[כאן הוא מספר על מות אשתו וששת ילדיו ועל חורבן הגטו]...

עכשיו הגיעה גם שעת, וכאיוב אני יכול לומר על עצמי – וברי שאיני היחיד היכול לומר כזאת – 'ערום יצתי מבטן אמי וערום אשוב שמה' (איוב א', כא). ארבעים ושלוש הוא מניין שנותי, וכשאיני מביט לאחור על השנים שחלפו, אני יכול לקבוע בביטחון – במידה שיכול אדם להיות בטוח בעצמו – שחייתי חיים של יושר. לבי היה מלא באהבת ה'. ההצלחה האירה לי פנים בחיי, אבל לבי לא גבה מעולם. היה לי רכוש רב, אך בעצת הרבי שלי, הפקרתי את נכסי, כדי שאם ייכשל מי וישלח ידו בהם, לא ייחשב לו הדבר לגניבה אלא למשיכה מן ההפקר. ביתי היה פתוח לכל דצריך, והייתי מאושר כשעלה בידי להיטיב עם זולתי. עבדתי את א-לוהי בדבקות, ובקשתי היחידה אליו היתה שיתן לי לעובדו בכל לבבי ובכל נפשי ובכל מאודי.

1 כל הציטוטים בשיעור מתוך: צ' קולין (תרגום: עדה פלדור), **יוסל רקובר מדבר אל א-לוהים**, תל אביב תשס"ה. מאמרו של לוינס נדפס שם, יחד עם מכתבו של יוסל. בהוצאה זו תוכלו למצוא גם את הסיפור המלא ומאמרים נוספים.

בין שתי אותיות, שנאמר: 'א-ל נקמות א-דוני' (תהילים צ"ד, א) (ברכות לג ע"א; סנהדרין צב ע"א). עכשיו אני מבין זאת, עכשיו אני חש זאת, ועכשיו אני יודע מדוע עולץ לבי כשאני נזכר שכבר אלפי שנים אנחנו קוראים לא-לוהינו א-לוהי הנקמה – 'א-ל נקמות א-דוני'!

ועכשיו, כשיש לאל ידי להשקיף על החיים והעולם מנקודת הראות הזאת, הברורה מכול, שרק לעתים נדירות אדם זוכה לה לפני מותו, דומה לי כי ההבדל האחד והמובהק שבין א-לוהינו לבין הא-לוהים שעמי אירופה מאמינים בו הוא זה: א-לוהינו הוא אמנם א-לוהי הנקמות, ותורתנו אמנם מלאה איומי עונש על עבירות, ולו הקלות ביותר, אבל הגמרא מספרת לנו כי די היה בכך שהסנהדרין – בית הדין העליון של עמנו כשהיה עדיין עם חופשי בארצו – תגזור דין מוות רק פעם אחת בשבעים שנה, כדי שדייניה יכוננו בפי כול 'קטלנים'.² כנגד זה, אלוהי העמים האחרים, הקרוי בפייהם 'אלוהי האהבה', ציוה לאהוב כל נברא-בצלם, אבל בשמו רוצחים בנו ללא רחם, יום אחר יום, זה קרוב לאלפיים שנה.

...שלושה בקבוקי בנזין נשארו לי עוד, והם יקרים לי כיון לשתיין. בעוד זמן מה, אחרי שארוקן אחד מהם על עצמי, אשים את דפי הנייר שעליהם אני כותב את השורות האלה בתוך הבקבוק הריק, ואסתיר אותו כאן בחדר, בין הלבנים האוטמות את חציו של האשנב. אם ימצא מישהו את הניירות האלה ויקרא בהם אי-פעם, יבין אולי את הרגשותו של יהודי אחד ממיליונים – שמת עזוב, נטוש בידי הא-לוהים שבו הוא מאמין בלב ונפש.

...אני עדיין חי, ולפני מותי אני רוצה לדבר אל א-לוהי עוד פעם אחת כדבר איש חי, איש חי ופשוט שנפל בחלקו הכבוד הגדול אך האומלל להיות יהודי. אני גאה להיות יהודי – לא למרות יחס העולם כלפיו, אלא דווקא בגללו. הייתי בוש ונכלם להשתייך לעמים ההם, אלה שהולידו וגידלו את הרשעים האחראים לפשעים הנעשים עכשיו נגדנו.

אני גאה ביהדותי, כי להיות יהודי זאת אמנות. קשה להיות יהודי. להיות אנגלי, אמריקני או צרפתי – בזה אין שום אמנות. אולי קל ונוח יותר להיות אחד מהם, אבל בשום אופן לא מכובד יותר. כן, כבוד להיות יהודי!

אני מאמין שלהיות יהודי פירושו להיות לוחם, שחיין החותר ללא הרף נגד הזרם העכור, המרושע של האנושות.

היהודי הוא גיבור, קורבן, קדוש. אתם, צוררינו, אומרים עלינו שאנחנו רעים? אני מאמין שאנחנו טובים ומעודנים מכם. אבל גם אילו היינו גרועים מכם – רוצה הייתי לראות כיצד הייתם אתם נראים לו אתם במקומנו.

לא אוכל לומר שיחסי לא-לוהים לא השתנה אחרי כל מה שעבר עלי. אבל אני יכול כן לומר, בביטחון מוחלט, שאמונתי בו לא נתערערה כמלוא הנימה. פעם, כשחיי היו טובים, התייחסתי אליו כאל מי שמרעיף עלי בלי הרף מחסדו, ולפיכך – כאל מי שאני חב לו תמיד. עכשיו אני מתייחס אליו כאל מי שחייב גם לי, וחייב לי הרבה. ומכיוון שאני מרגיש שגם הוא חייב לי, אני סבור שיש לי הזכות לבוא אליו בדרישות. אני אומר, כמו איוב, 'הודיעני על מה-תריבני' (שם י', ב): אני טוען שא-לוהים צריך להורות באצבעו על חטאי כדי שאדע מדוע באו כל אלה עלי. כי גדולים וטובים ממני סמוכים ובטוחים ששוב אין זו שאלה של עונש על חטאים. משהו יחיד ומיוחד מתרחש עכשיו בעולם: אנחנו שרויים בעידן של הסתר פנים.

א-לוהים הסתיר את פניו מן העולם, ומסר כך את בני האדם קורבן ליצריהם הפראיים. לכן אני סבור שכשאתני הרשע היצריים שולטים בעולם, רק טבעי הדבר – אבוי – שהקורבנות הראשונים יהיו אלה המייצגים את הא-לוהי והטהור. במישור האישי, אולי אין בכך נחמה. אך מכיוון שגורל עמנו נקבע לא על פי עניינים ארציים או שיקולים חומריים אלא על פי חוקים על-טבעיים, רוחניים וא-לוהיים, צריך המאמין לראות בהתרחשויות האלה חלק מחשבון א-לוהי גדול, כולל, שלטרגדיות אנושיות יש בו רק משקל זעום. אך אין פירושו של דבר שאדוקי-הדת מקרב בני עמי צריכים פשוט לקבל את הדין ולומר, 'צדיק אתה ה' וישר משפטך' (תהילים ק"ט, קלז). אני מאמין כי באומרנו 'ראויים אנחנו למכות שניחתו עלינו', הרינו מחרפים את עצמנו, ומחללים בזאת את השם המפורש 'יהודי'. וחילול השם 'יהודי', כמוהו כחילול השם המפורש 'א-לוהים'. כשאנו מגדפים את ה', את עצמנו אנו מגדפים.

בנסיבות אלה אין אני מצפה כמובן לשום נס, ואיני מבקש ממנו, ה' א-לוהי, שיחוס עלי. יסתיר נא פניו ממני באותה אדישות של הסתר-פנים שבה העלים עצמו מעוד מיליונים מבני עמו. איני יוצא מן הכלל, ואיני מצפה לשום יחס מיוחד. שוב לא אנסה להציל את עצמי, ולא אברח עוד מכאן. אקל על האש במלאכתה ואשפוך בנזין על בגדי. יש לי עדיין שלושה בקבוקים של בנזין באמתחתי, אחרי שרוקנתי כמה עשרות על ראשי המרצחים.

זה היה רגע גדול בחיי, טלטלה של צחוק אחזתני. מעולם לא הייתי מעלה על דעתי שמוות של אנשים, אפילו של אויבים ואפילו של אויבים כאלה, יוכל לשמח אותי כדי כך. הומניסטים מטופשים יכולים לומר כרצונם; נקמה היתה, ותהיה תמיד, אמצעי הלחימה האחרון והסיפוק הנפשי הגדול ביותר של המדוכאים. עד היום לא הבנתי אל-נכון את המאמר התלמודי ולפיו יש בנקמה קדושה, מפני שהיא מוזכרת בין שני שמות הא-ל: 'גדולה נקמה שניתנה

כך את מכותיך בהם, עד ששוב אין הם מאמינים שאתה אביהם, או שיש להם בכלל אב.

ואת זאת אני אומר לך מפני שאני מאמין בך, מפני שאני מאמין בך יותר מתמיד, מפני שאני יודע עכשיו שאתה א-לוהי, שהרי אינך, אינך יכול להיות, א-לוהיהם של אלה שמעשיהם הם העדות האכזרית ביותר לכפירתם העיקשת. כי אם אינך א-לוהי – א-לוהי מי אתה? א-לוהי הרוצחים?! כי אם אלה שמתעבים אותי, אלה שרוצחים אותי כה אפלים ומרושעים – מי אני אם לא ברייה המגלמת קורטוב מאורה וטובה?!

איני יכול להלל אותך על המעשים שאתה נאות לסבול, אבל אני מברך ומשבח את עצם קיומך, את הוד גדולתך הנוראה. כמה נורא צריך ההוד הזה להיות, אם הדברים המתרחשים עתה, אפילו הם, אינם מטביעים בך שום חותם נראה לעין?

אבל דווקא מפני שאתה כה גדול ואני כה קטן, אני מפציר בך – אני מזוהר אותך – למען שמך: חדל להבליט את גדולתך על ידי התרת דמם של חפים מפשע!

...המוות אינו יכול לחכות עוד, ואני חייב לסיים את כתיבתי. אש הרובים מן הקומות שמעלי נחלשת מרגע לרגע. המגינים האחרונים על המבצר הזה נופלים, ואיתם נופלת ומתה וארשה, וארשה הגדולה, היפה, וארשה היהודית יראת הא-לוהים. השמש שוקעת עכשיו, ואני מודה לא-לוהים על שלא אראה אותה עוד. אודם הלהבות חודר מבעד לאשנב, ופיסת הרקיע הקטנה שאני רואה אדומה ומתגעשת כאש של דם. בעוד שעה לכל היותר כבר אהיה עם משפחתי, איתה ועם מיליוני הנספים מבני-עמי, בעולם ההוא, עולם טוב יותר, שבו אין עוד ספקות וא-לוהים הוא שליט יחיד, רב-אנפין.

אני מת בשלום, אך לא בסיפוק, חבול אך לא משועבד, מריר אך לא מאוכזב, מאמין אך לא מתחנן, מאוהב בא-לוהים אך לא אומר-אמן עיוור שלו.

דבקתי בו אפילו כשהרחיק אותי. שמרתי את מצוותיו אפילו כשייסר אותי על כך. אהבתי אותו, הייתי ונשארתי מאוהב בו, אפילו כשהשפיל אותי עד עפר, עינה אותי עד מוות, שם אותי ללעג וקלס.

הרבי שלי נהג לספר לי, שוב ושוב, מעשה ביהודי שברח מן האינקוויזיציה בספרד עם אשתו ובנו, נאבק לחצות בספינה קטנה את הים הסוער, והגיע לאי טרשי. אז הבזיק ברק והיכה למוות את אשתו, ורוח סועה קמה והטילה את בנו הימה. בודד, ערירי, עירום ויחף, חבול מצליפות הסערה ומבועת מן הברק והרעם, שערו סתור וידיו מושטות השמימה, המשיך היהודי בדרכו, מהלך על סלעי האי השומם, ובמלים אלה פנה אל א-לוהיו:

'א-לוהי ישראל', אמר, 'נמלטתי לכאן כדי שאוכל לעובדך באין מפריע, לשמור מצוותיך ולקדש את שמך. אלא שאתה, אתה עושה הכול כדי שלא

אני מאושר להשתייך לעם האומלל מכל העמים שבעולם, עם שתורתו מגלמת את הנעלים והיפים שבחוקים ובתורות-המוסר. ועכשיו נעשתה התורה הזאת שלנו מקודשת ונצחית אף יותר, מפני שאויבי ה' חיללו וביזו אותה.

להיות יהודי, זה מצב מולד, כך אני מאמין. אדם נולד יהודי כשם שאדם נולד אומן. אין אדם יכול לשחרר עצמו מיהדותו. זו תכונה א-לוהית שטבועה בנו, והיא שהפכה אותנו לעם נבחר. אלה שאינם מבינים זאת לא יבינו לעולם את הפשר היותר נעלה של קורבננו. 'אין דבר שלם יותר מלב שבור', אמר פעם רב גדול אחד של חסידים; ואין גם עם נבחר יותר מעם מוכה תדיר. אלמלא האמנתי שא-לוהים ייעד אותנו פעם להיות עם הסגולה שלו, הייתי מאמין שצרותינו הן שהפכו אותנו לעם סגולה.

אני מאמין בא-לוהי ישראל, אף על פי שהוא עצמו עשה הכול כדי שלא אאמין בו. אני מאמין בחוקיו אף על פי שאיני יכול להצדיק את מעשיו. יחסי אליו שוב אינו יחס של עבד כלפי אדונו, אלא של תלמיד כלפי רבו. אני מרכין ראשי מול גדולתו, אך לא אנשק את השבט שבו הוא מלקה אותי. אני אוהב אותו, אבל את תורתו אני אוהב יותר. וגם אילו התאכזבתי ממנו, את תורתו הייתי מקיים. א-לוהים הוא דת, אבל תורתו היא אורח-חיים – וככל שאנו מתים יותר למען אורח-החיים הזה, כן גדלה נצחיותו!

ולכן הרשה לי א-לוהים, לפני מותי, כשאני משוחרר מכל שמץ של פחד ושרוי במצב של שלוה פנימית גמורה וביטחון מוחלט, לבוא איתך חשבון עוד פעם אחת אחרונה בחיי.

אתה אומר שחטאנו? אין ספק שאכן כן! ושעל זאת אנחנו נענשים? גם את זאת אני יכול להבין. אבל אני רוצה שתגיד לי אם קיים בעולם חטא שמצדיק עונש כזה שקיבלנו.

אתה אומר שתיפרע מאויבינו? אני בטוח שתיפרע מהם ללא רחם, גם בכך איני מפקפק. אבל אני רוצה שתגיד לי אם קיים בעולם עונש שיש בו כדי לכפר על הפשע שנעשה נגדנו.

אולי תאמר שעכשיו אין זו שאלה של חטא ועונש, אלא שאנו מצויים עתה במצב כזה של הסתר פנים, שבו הפקרת את בני האדם ליצריהם. אבל אם כך, א-לוהים, רצוני לשאול אותך, והשאלה הזאת בוערת בעצמותי כאש אוכלת: מה עוד, אהה, מה עוד צריך לקרות, כדי שתשוב ותגלה את פניך לעולם?

רצוני לומר לך ברורות וגלויות שעכשיו, יותר מכל שלב קודם בנתיב הייסורים האינסופי שלנו – אנחנו המעונים, הנכלמים, הנחנקים, הקבורים חיים, השרופים על המוקד, הנעלבים, המושפלים, המבוזים, הטבוחים בריבואות ריבואותינו – יש לנו הזכות לדעת עד כמה מגעת סבלנותך.

...מחל לאלה שניאצו את שמך, אלה שהלכו אחרי אלוהים אחרים, שנעשו אידישים כלפך. הפלאת כל

המכריזים היום שהשמים האלה בעצם – ריקים?
ומדוע אתם ממשיכים לחפש, תחת השמים הריקים
האלה, עולם שהוא הגיוני וטוב?

דווקא מתוך הייסורים מגיע יוסל רקובר להכרה אמונית
גבוהה ומזוככת יותר. הוא אינו מצפה יותר מרש"ע שיסדר
לו את העולם. על הנס או ההתערבות האישית הוא ויתר.
על מה לא ויתר? על התביעה לצדק, על הדין. ועכשיו,
כששוב אין הוא מצוי בעמדה של מי שמבקש על נפשו,
כשהתעלה מעבר לחיים ולמוות, מעבר לעמדה הדתית
האגוצנטרית המבקשת את שכר המצוות לעצמה, יכול הוא
לעמוד מול א-ל ועולם ולתבוע צדק:

יוסל רקובר חווה את הוודאות של קיום הא-ל
בעוצמה חדשה, תחת שמים ריקים. כי אם יוסל
קיים, בבדידות כזאת, הרי זה כדי שיוכל להרגיש את
כל האחריות של א-לוהים מוטלת על כתפיו. בדרך
המובילה אל הא-ל האחד יש תחנת ביניים שאין בה
א-לוהים. המונותאיזם האמיתי חייב לעצמו את
התשובה לדרישות הלגיטימיות של האתאיזם.
א-לוהים של אדם בוגר מתגלה בדיוק בריק של
השמים הילדותיים. ברגע שבו הסתלק הא-ל מן
העולם והסתיר את פניו (אליבא דיוסל), הוא 'מסר'
כך את בני האדם קורבן ליצריהם הפראיים, נאמר
בטקסט שלנו. ו'כשאתני הרשע היצריים שולטים
בעולם, רק טבעי הדבר – אבוי – שהקורבנות
הראשונים יהיו אלה המייצגים את הא-לוהי
והטהור'.

אני סבור שהא-ל המסתיר פניו אינו הפשטה של
תיאולוג וגם לא דימוי של משורר. הסתר הפנים
הוא השעה שבה האיש הצדיק אינו מוצא שום סעד
חיצוני, השעה שבה שום מוסד לא מגן עליו, השעה
שבה נחמת השכינה הא-לוהית בתוך הרגש הדתי
הילדותי נמנעת ממנו גם היא, השעה שבה הפרט
יכול לנצח רק בתוך תודעתו שלו, הווה אומר – רק
דרך הסבל; סבל במובנו היהודי המיוחד, שלעולם
אינו נטען בערך הכפרה המיסטית על חטאי העולם.
מצב הקורבנות בעולם השרוי בתוהו ובוהו –
כלומר, בעולם שבו אין הטוב מסוגל לנצח – הוא
מצב של סבל. הוא חושף א-לוהים שוויתר על כל
גילוי שיש בו כדי לסעוד, ואשר קורא לבשלותו
המלאה של האדם הנושא באחריות גמורה.

הא-ל המתגלה בשמים הריקים מהא-לוהות הילדותית, הוא
מקור תביעת הצדק; הוא מי שמניע מבפנים את הרגשת
האמת של דרכי, של היותי יהודי, ואת הנכונות לשחות נגד
הזרם העכור של הרשעה הפושטת בעולם. אין שום סיבה
בעולם להיות חלק מהטירוף היהודי של מאבק נגד כל
העולם בשם האמת והטוב, אלא הסיבה הא-לוהית, דהיינו:
האמונה העמוקה שזו תביעתו מאתנו – אמונה שכבר מזמן
היא חלק מישותנו. כעת אין שום סיבה לרצות בטוב
ולהילחם בעדו, שהרי אין זוכים עבור זאת בשום פרס, וגם
אין סיכוי ממשי שהוא ינצח. זוהי בדיוק המשמעות של
סיטואציית הסבל: לא רק הכאב, הנפשי והגופני, אלא גם

אאמין בך. אך אם עולה בדעתך שתצליח, במסות
הקשות האלה, להסיט אותי מדרך הישר, הריני
מודיעך, א-לוהי וא-לוהי אבותי, שדבר מכל אלה לא
יועיל לך במאום. אתה יכול לעלוב בי, אתה יכול
להכות בי, אתה יכול ליטול ממני את היקר והטוב
מכל שיש לי בעולם, אתה יכול לייסר אותי עד מוות
– אבל אני אאמין בך תמיד. אוהב אותך תמיד.
תמיד, רק אותך, אפילו על אפך ועל חמתך!

ואלה גם מלותי האחרונות אליך, א-לוהי הזועם:
דבר מכל אלה לא יועיל לך במאום! עשית הכול כדי
שאתאכזב ממך, כדי שלא אאמין בך. אבל אני מת
בדיוק כפי שחיייתי, מאמין בך באמונה שאין
לערערה.

ישתבח שמך לעד א-לוהי המתים, א-לוהי הנקמות,
א-לוהי האמת והדין, שבמהרה ישוב ויגלה את פניו
לעולם, וירעיד שוב את אושיותיו בקולו האדיר.
'שמע ישראל! ה' א-לוהינו ה' אחד. בידך ה' אפקיד
רוחי'.

ב. פירושו של לוינס: אמונה יהודית בשלה

כיצד להתבונן בדברים העזים הללו? לפנינו תפילה שהיא
גם מכתב פרדה, ויש בה ניסיון להביע מערכת מסודרת
פחות או יותר של מחשבות. האם התפילה עיקר, או
המחשבות עיקר?

הפילוסוף מנסה לחלץ מתוך מילות התפילה, החורגות
מהסדר והשיטתיות של מסה פילוסופית, חוט מסודר של
מחשבה. ולוינס אכן שם לב שמעבר לרגש העז מבצבצת
כאן מחשבה יהודית מעמיקה, אולי אפילו תאולוגיה של
ממש. הנקודה היסודית בדברי יוסל רקובר היא האמונה
למרות הכול: ההתעקשות עד מסירות נפש על האמונה בה'
והאהבה אלו – התעקשות אבסורדית ממש, כפי שעולה מן
הטקסט עצמו.

לוינס רואה באקט האמונה הזה ביטוי יסודי ביותר של
אמונת האמת היהודית. ומדוע? מפני שכאן בדיוק בוקעת
התגובה לכפירה שהיא תוצאה של אמונה ילדותית. הטענה
"אם ה' אינו מנחם או מונע את הסבל – אזי אין לי יותר
זיקה אליו", מניחה שזהו התפקיד שנועד לא-ל בעולמנו
הדתי: לסדר עבורנו חיים שיהיו מתקבלים על הדעת, אולי
אפילו מאושרים, ובכל מקרה – ללא סבל. הזו דמות הא-ל
שיהודי אמור להתייחס אליה, להאמין בה או לאהוב אותה?

מה משמעותו של סבל החפים? כלום אין הוא מעיד
על עולם נטול א-לוהים, יקום שבו האדם הוא קנה-
המידה היחיד של טוב ורע? התגובה הפשוטה
ביותר, הנפוצה ביותר, תהיה בחירה באתאיזם. זאת
גם תהיה התגובה ההגיונית ביותר של כל אלה שעד
לרגע זה תפסו את הא-לוהים כמין א-לוהות של גן-
ילדים, המחלקת פרסים, מטילה עונשים או סולחת
על משגים, וברוב טובה, מתייחסת אל בני האדם
כאל ילדים נצחיים. אבל אני חייב לשאול את
האנשים האלה: באיזה מין דמון צר-אופקים, באיזה
מין קוסם מוזר איכלסתם את השמים שלכם, אתם,

הפסוק הראשון הוא תביעתו של הקב"ה לאהוב אותו; בפסוק השני הוא מצווה אותנו להניח את התורה על לבנו. האמונה הילדותית מתייחסת לאהבה רק במונחי הנוכחות הא-לוהית הישירה בהיסטוריה והשגחתו הפרטית: ה' מרחם, מעניק, גואל – ואנו אוהבים אותו על שום התגלותו אלינו במציאות. אך ה' מתגלה גם בתורה, ולאמתו של דבר: זו התגלותו העיקרית. התורה היא עצם חייו של יהודי, ובה מתגלה לו ריבונו של עולם. ככל שהדברים מונחים יותר על לבנו, כך גדלה הזדהותנו עמו ועם נותנם, וממילא גדלה אהבתנו אליו. וככל שה' המתגלה בתורתו קרוב אלינו יותר, ואילו ה' המתגלה דרך המציאות מסתיר פניו ומתרחק, הולך וגדל הפרדוקס שמביע יוסל בתפילתו. לוינס מקשה על מקור האמונה כפי שהקשינו אנו:

כלום מדובר בקונסטרוקט מטפיסי, ב'קפיצת מוות פרדוקסלית', salto mortale בנוסח קירקגארד?

והוא משיב:

אני סבור שההיפך הוא הנכון: קלסטרר הייחודי של היהדות מתגלה כאן – היחס בין א-לוהים לאדם אינו התלכדות רגשית באהבתו של א-ל שהתגלם בבשר-ודם, אלא קשר רוחני בתיווך התורה. הדיבר, דיבר ערטיילי ולא מגולם, הוא בדיוק זה שמבטיח א-לוהים החי בתוכנו. הביטחון בא-לוהים שאינו בא לידי ביטוי בשום סמכות ארצית אינו יכול להיסמך אלא על ההוכחה הפנימית ועל הערך שבתורה. לכבודה של היהדות ייאמר, שאין כאן שום ממד של עיוורון. ומכאן נובע המשפט הזה של יוסל בן דוד – גולת הכותרת של כל המונולוג – שכל התלמוד מהדהד ממנו: 'אני אוהב אותך, אבל את תורתך אני אוהב יותר. וגם אילו התאכזבתי ממנו, את תורתך הייתי מקיים'... זהו ביטחון [בא-ל ובצדק היהודי, ת"ג] שאינו נשען על ניצחון של שום מוסד, הוכחה פנימית למוסר שהתורה מביאה איתה. מסע קשה, גם להלכה וגם למעשה, שאינו מותיר עוד מקום לשום תהיות.

ד. א-לוהי הנקמות תובע צדקה וחסד

הפרדוקס הקיומי של אמונה בא-לוהי התורה הנמנע מלקיים בעצמו את תביעתו בהיסטוריה – פרדוקס שממנו בוקעת דבקות בתורת א-ל שהיא גדולה אפילו יותר מהדבקות בא-ל עצמו – מצמיח פרדוקס נוסף, מטריד לא פחות: התורה משרישה בנו את האמונה בצדקה ובחסד ואת השאיפה והחתיירה לטוב, אך א-לוהי התורה מתגלה לנו בהיסטוריה כא-לוהי נקמות, בזעם ובדין; וביטוי לכך יש גם בתורה עצמה, שתביעותיה נוקשות ודינה חמור. ליוסל רקובר אין תשובה תאורטית לפרדוקס הזה; הוא פשוט מציע לנו להתבונן בהיסטוריה. הנצרות, שהציעה א-ל מלטף, לא-תובעני, הפכה לדת של נקמה ודם, ואילו היהדות, המציבה תביעה א-לוהית נוקשה – דורשת צדקה וחסד. האדם הנושא בכל האחריות על כתפיו, ואינו מותיר אותה לא-ל, יכול לתבוע מעצמו ומהעולם צדק. אפילו

הפיכת העולם לאבסורדי, כיוון שהמאבק לטוב נראה כמי שאינו מוביל לשום מקום. זו בדיוק – טוען לוינס – הנקודה בה נקרא האדם לאחריות גמורה, הנקודה בה מתאחדת האמונה בא-ל עם שאיפת הצדק ותחושת האחריות האנושית:

אבל הא-ל הזה, הא-ל המרוחק הזה – המסתיר את פניו ומפקיר את הצדיק בידי הצדק שאינו מנצח – פורץ מיד מבפנים. זוהי אינטימיות החופפת, מבחינת התודעה, את הגאווה שבהיותך יהודי, הגאווה שבהשתייכותך המסוימת, המוחשית, ההיסטורית – פשוט כך – לעם היהודי. 'להיות יהודי פירושו... להיות... שחין החותר ללא הרף נגד הזרם העכור, המרושע של האנושות... אני מאושר על שאני שייך לעם האומלל מכל העמים שבעולם, עם שתורתו מגלמת את הנעלים והיפים שבחוקים ובתורות-המוסר'. קירבה עם הא-ל הנאדר נקנית בייסורים קשים. מתוקף השתייכותי לעם היהודי הסובל, הא-ל המרוחק הופך להיות א-ל. 'אני יודע עכשיו שאתה א-לוהי, שהרי אינך, אינך יכול להיות, א-לוהיהם של אלה שמעשיהם הם העדות האכזרית ביותר לכפירתם העיקשת'. סבלו של האדם הצדיק, הסובל למען צדק שאין בו נצחונות, הוא ההתגלמות החיה של היהדות.

האמונה בה', ההשתייכות היהודית כהרגשה טבעית וגאה, והשאיפה לעולם צודק ולחיים של צדק – דבר אחד המה. לכן דווקא הסבל התהומי, שאינו מותיר לי דבר ברגעיי האחרונים, למעט עצמי וריבונו של עולם – חושף את שורש האמונה הנטוע בעצם היותי יהודי שהפנים הפנמה של נצח את התביעה הא-לוהית לטוב ולצדק, שהיא המשמעות העמוקה של הברית בין ה' לישראל, ומוכן לשחות בשמה כנגד העולם כולו.

ג. הא-ל שבדיבור והא-ל שבהיסטוריה

מניין צומחת האמונה בא-ל המסתיר את פניו לגמרי, ושם גם בעומק הרשע אינו מגיב, כבר אי אפשר לצפות להתערבותו? לפי דברי לוינס ולפי תפילתו של יוסל רקובר, נקודת האמונה היא נקודה קמאית יותר, שאינה תלויה בהתגלותו של רבש"ע בהיסטוריה, ואינה זזה ממקומה כשהא-ל אינו מציל או מנחם. ובכל זאת: האם אנו זקוקים למיסטיקה כדי להבין את הארתה של אותה נקודה, או שמא אפשר להבין את הקרקע עליה היא צומחת מתוך התבוננות בהוויית החיים היהודיים עצמם?

מכתבו של יוסל רקובר נותן לשאלה זו מענה, שלא תמיד עמדו על מרכזיותו בהבנת הטקסט כולו.³ בקריאת שמע אנו אומרים:

וְאֶהְיֶה אֵת ה' אֶלֹהֶיךָ כָּכָה לְבָבְךָ וּכְכָה נַפְשְׁךָ וּכְכָה מַאֲדְךָ. וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֶנִּי מַצְוֶה הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ

(דברים ו', ה-ו).

מהא-ל הוא יכול לתבוע זאת, אחר שוויתר על כל תביעותיו ממנו:

א-לוהים מסתיר את פניו כדי לדרוש מן האדם הכול, וזאת דרישה על-אנושית בעליל. א-לוהים ברא אדם המסוגל לענות, מסוגל לגשת אל א-לוהיו כנושה ולא תמיד כחייב – כלום אין זו גדולה א-לוהית באמת? הנושה, אחרי הכול, הוא בעל אמונה מובהק, אבל הוא גם זה שאינו נכנע להתחמקויות של החייב. המונולוג שלנו מתחיל ונגמר בסירוב הזה להיכנע. האדם המסוגל לשים מבטחו בא-לוהים-נעדר הוא גם האיש הבוגר המודד את חולשתו שלו: המצב ההירואי שבו הוא נתון הופך את העולם ליקר-ערך, אך גם מסכן אותו עצמו. האדם הזה הבשיל בזכות האמונה שמקורה בתורה, והוא קובל בפני א-לוהים על גדולתו המופרזת ועל דרישותיו המוגזמות.

נמצא שהסבל הנורא בשואה מזמין את הבשלתם של היסודות העמוקים של אמונת ישראל, אמונה שיסודה בתורה ובתביעה המחנכת שהיא מטילה עלינו. היהודי, שאינו תלוי עוד ברבש"ע, שהסתיר פניו הימנו, מתמלא באחריות א-לוהית כלפי העולם. מנקודה זו באה התביעה כלפי שמיא לעולם אחר, אבל מאותה נקודה עצמה באה גם הנכונות להתמסרות מלאה, שהרי היא זו הזועקת מתוך האהבה הגדולה לא-לוהים של יוסל, היהודי האולטימטיבי. זו אהבה תובענית, אהבה שאינה תלויה בדבר:

א-לוהים חייב לגלות את פניו, הצדק והכוח חייבים להתלכד, מוסדות הצדק חייבים להתקיים בעולם הזה. אבל רק אדם שזיהה את פניו המוסתרים של א-לוהים יוכל לתבוע את חשיפתם. באיזו דיאלקטיקה רבת-כוח נוצק השיעור בין א-לוהים לאדם בתוך-תוכה של הדיספרופורציה ביניהם!

...זהו הומניזם מלא וחמור, קשור באהבת-א-ל קשה! ולהיפך: אהבת הא-ל חופפת את רוממות האדם! א-ל אישי, א-ל יחיד – אלה אינם מתגלים לעיני הצופה כמו תמונה בחדר-חושך! הטקסט שהערכנו עליו כאן מוכיח כיצד האתיקה וסדר העקרונות בונים יחס אישי ראוי לשמו. לאהוב את התורה יותר משאווהבים את א-לוהים, פירושו בדיוק להגיע אל א-לוהים אישי שנגדו אפשר להתקומם, כלומר – שלמענו אפשר למות.

האמונה שמצייר לוינס היא אמונה שבה "וְאֶהְיֶה אֵת ה' אֶל־לִי" כפוף ל"וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֶנְכִי מַצְיֵךְ הַיּוֹם עַל לְבָבְךָ". אין זו אמונה חסידית נאיבית – אמונה ילדותית, בלשונו של לוינס. אין זו ההתרפקות של "אבא תרחם" ושל "טאטע זיסעל", אלא אהבה רצינית ביותר, שמשמעותה העיקרית היא האחריות שהיא מולידה בעומק הלב, אחריות של יהדות, ששורשה העיקרי – תורה:

רב הונא ורב ירמיה בשם רבי שמואל ברבי יצחק אמר: מצינו שוויתר הקב"ה על עבודה זרה, ועל גילוי עריות, ועל שפיכות דמים, ולא ויתר על מאסה של

תורה, שנאמר 'על מה אבדה הארץ וגו' ויאמר ה' על עזבם את תורת' (ירמיהו ט', יא-יב): על עבודה זרה, ועל גילוי עריות, ועל שפיכות דמים, אין כתיב כאן, אלא 'על עזבם את תורת'.

רב הונא ורב ירמיה בשם רבי חייא בר אבא אמרי: כתיב 'אוֹתִי עֲזְבוּ וְתוֹרָתִי לֹא שָׁמְרוּ' (שם ט"ז, יא), הלא אוֹתִי עֲזְבוּ וְתוֹרָתִי שָׁמְרוּ, מתוך שהיו מתעסקין בה, השאור שבה [נוסחה אחרת: המאור שבה. ת"ג] היה מחזירן למוטב (איכה רבה מהד' בובר פתיחתא ב ד"ה רבי אבא).

יהי רצון שנזכה בזמן מתן תורתנו לדבוק בו יתברך ולשמור את תורתנו. חג שמח.

 * כל הזכויות שמורות לשיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *
 * עורך: בעז קלוש *
 * *****
 * בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *
 * האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
 * האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
 * *
 * משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
 * דואל: office@etzion.org.il *
 * *****

שיעור 27: אמונה ללא "אני מאמין" – על אפשרות האמונה ללא תקווה

א. סיפור: "אני מאמין"

סיפורו של הניגון המפורסם "אני מאמין", שהולחן כמרש דבקות אטי, הוא מהסיפורים המופלאים של האמונה בשואה. עבור מי שאינו מכיר את הסיפור, הנה תקציר שערכת על פי האתר של חסידות מודז'ץ:¹

קולו הערב של ר' עזריאל פסטיג היה שם דבר בוורשה כולה. רבים נהרו אל בית הכנסת שבו נהגו ר' עזריאל-דוד ואחיו, אף הם משוררים בחסד, להתפלל בימים הנוראים. ר' עזריאל-דוד היה עובר לפני התיבה והם ליוו אותו כמקהלה. הוא ניחן בקול רם, צלול ומרגש, שסחף את כל שומעיו. חייו החומריים היו צנועים למדי. הייתה לו חנות גלנטריה קטנה, וממנה התפרנס בכבוד, את עיקר סיפוקו ואושרו שאב ממקור אחר – מעולם הנגינה. ניגוניו המרגשים עשו את דרכם היישר לאוטוואק, אל בית-מדרשו של רבו, רבי שאול ידידיה אלעזר ממודז'ץ, אמן ניגון בזכות עצמו, שחיבב מאוד את ניגוניו. לאחר שהחלה המלחמה הוברח הרבי לוויילנה, ומשם דרך יפן לארצות-הברית.

ר' עזריאל-דוד הובל מגטו ורשה, יחד עם אלפים מאחיו היהודים, באחת מרכבות המוות, בדרך מוורשה אל מחנה ההשמדה טרבלינקה. האוויר בקרון הבקר העמוס היה מחניק. אנשים, נשים וטף, ששיוועו למעט אוויר ומים, נדחסו באכזריות על-ידי החיות הנאציות. ר' עזריאל-דוד היה מכונס בתוך עצמו. שקשוק הגלגלים המונוטוני, עם מעט האוויר שחדר פנימה מבעד לחלון הקטן, השקטו במקצת את האווירה. האנשים עמדו דבוקים זה לזה, נאנחים ונאנקים בשקט. מול עיניו של ר' עזריאל-דוד קמו לפתע מילות העיקר ה"ב: 'אני מאמין באמונה שלמה בביאת המשיח, ואף-על-פי שיתמהמה, עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא'. הוא עצם את עיניו והתעמק במילים ובתוכן. דווקא עכשיו, אמר בלבו, כשהכול נראה אבוד, נבחנת אמונתו של יהודי. ופתאום החלו שפתיו לפזם נעימה שקטה וחרישית. הנעימה השתפכה לה, ואט-אט חברה אל המילים עד שהתאחדה עמן. דבקותו של ר' עזריאל-דוד גברה והלכה מרגע לרגע. עיניו עצומות וגופו דחוס, אבל רוחו מתנתקת מנסיבות הזמן והמקום ונוסקת אל-על. הוא לא חש כלל בשקט המוחלט שהשתרר בקרון ובמאות האוזניים

הכריות בתדהמה למשמע הצלילים המופלאים, שכאילו נלקחו מעולם אחר לגמרי. הוא גם לא שמע את הקולות המצטרפים בהמשך לשירתו, בתחילה בשקט, ומרגע לרגע בקול גובר והולך. קרון שלם, דחוס באנשים מושפלים, מורעבים ומדוכאים, העושים דרכם לטרבלינקה, שר בעוז: 'אני מאמין... בביאת המשיח... ואף-על-פי שיתמהמה'. שעה ארוכה נמשכה השירה המופלאה הזאת. לפתע, כמתעורר מחלום רחוק, פקח ר' עזריאל-דוד את עיניו והביט נכחו. עיניו היו אדומות מבכי ולחיי רטובות מדמעות. הוא היה נסער מאוד. 'אחים יקרים!'; פנה אל הסובבים אותו, 'הניגון הזה הוא ניגונה של הנשמה היהודית. זהו ניגון האמונה הטהורה, שגם אלפי שנות גלות ורדיפות לא יכלו לה'. קולו נחנק לרגע. 'רוצה אני להציע לכל מאן דבעי עסקה בלתי-שגרתית: מי שיקפוץ מהרכבת, יציל את עצמו ויצליח להביא את הניגון הזה אל מורי ורבי אדמו"ר ממודז'ץ, מעניק אני לו מחצית מחלקי בעולם-הבא...'

ר' עזריאל-דוד התרומם על קצות בהונותיו וסקר את ראשי האנשים. כעבור רגע הורמו שתי ידיים. אלה היו שני בחורים צעירים שכוחם עוד עמד להם. 'מקבל עליי', אמר האחד. 'מוכן לעסקה', החרה-החזיק האחר. כעבור שעה קלה הצליחו השניים בעזרתם של האחרים, לפרק את הקרשים שסגרו על החלון הקטן שבמרומי הקרון. הם נפרדו מאחייהם וקפצו בזה אחר זה מתוך הרכבת השועטת. המלחמה חלפה, ומעט אחריה התייצב על סף דלתו של הרבי ממודז'ץ בארצות-הברית אחד מהשניים. התברר, כי חברו התרסק אל מותו בקפיצה מהרכבת, ואולם הוא ניצל והצליח להימלט מהתופת. הוא נכנס אל חדרו של הרבי, גולל באוזניו את הסיפור המלא ושר לפניו את ניגונו של ר' עזריאל-דוד, חסידו. כל אותה שעה ישב מולו הרבי ומירר בבכי. הרבי ממודז'ץ הוא שהפיץ את ניגונו של ר' עזריאל-דוד פסטג בכל העולם כולו. 'עם הניגון הזה צעדו יהודים אל משרפות הגזים', אמר, 'ועם הניגון הזה יצעדו יהודים לקבל את פני משיח-צדקנו'.

דומני כי לא יהיה זה משום גוזמה להתייחס לסיפור הזה כאל מיתוס מכונן של גבורת האמונה בשואה, ובמיוחד האמונה החסידית. הרכבת נוסעת מוורשה לטרבלינקה – נסיעה שאין אחריה כלום, אלא המוות. המרחק מוורשה לטרבלינקה הוא פחות משעתיים, וטרבלינקה אין סלקציות, אין בתי חרושת ואין צריפים לעובדים כבמחנות

1 למיטב ידיעתי הסיפור מדויק. שמעתי ממני ששמע מאותו חסיד שהפיץ את הניגון.

ומשפט, אך התחינה חסרה בה. זאת ועוד: אבדן התקווה הוא בדיוק המקום ממנו צומחת האמונה של יוסל, שיש בה אהבת תורה ואהבת נותן התורה, והרגשה ודאית של הא-לוהי שעיצב את אישיותי – אך מבלי לצפות עוד להתערבות א-לוהית.

גם הסיפור החסידי איננו נאיבי. איש אינו סבור שם שהאמונה מבטיחה כי יהיה טוב, לו או לסביבתו. אך האמונה בכל זאת מפיחה תקווה. גם אם אינני בטוח מהיכן ייבקע האור, אני בטוח שבסופו של דבר הוא ייבקע. לא ייתכן שהניגון לא יגיע אל האדמו"ר, באיזו דרך שתהא, כשם שלא ייתכן לחשוב שמשיח לא יבוא בסופו של דבר.

האם ניתן להמשיך להאמין גם ללא תקווה? האם צודק לוינס בפירושו כי יוסל רקובר מציע אפשרות חדשה של אמונה, שכל כולה צומחת מפנימיותו של האדם, שעיקרה הומניזם הזה לאמונה בתורה, ויש בה אך תביעה ואחריות, בלא בקשת תקווה ונחמה?

אינני חושב שמוקד הבעיה הוא פרשני. תפיסת האמונה שמנסח לוינס ראויה למחשבה מצד עצמה, אך דומני, שסיפור המודו"צאי כדוגמה תרבותית אינו יכול לקבל אותה. אמונה ותקווה כרוכות זו בזו. אין זו תקווה נאיבית ופרימיטיבית שהדברים יסתדרו כפי רצוני; שכל משאלותי יתקבלו; שאם אשב על ספסל ברחוב ואזעק "נס" – יהיה נס. ובכל זאת, תקווה יש כאן, המנוסחת היטב באמונה במשיח. ושוב: אין הכוונה לאמונה ב'משיח עכשיו'. גם זו נאיביות. מדובר באמונה שסוף סוף – אפילו יש אינסוף סיבות לרוע ולסבל בעולם – יופיע הטוב, וה' ישלח את חסדו על ישראל ועל העולם. אולי אני לא אזכה לכך, אפשר שאין בכך כדי להועיל בעת הזו – אך בסוף זה מוכרח לקרות. מהתקווה המשיחית נמשכים חושים של תקווה אף אל ההווה. אין הם בטוחים כמותה, אך גם הם נותנים כוח, ותקווה שבכל זאת משהו ישתנה, ואולי אפילו עכשיו.

המכתב של יוסל רקובר נכתב עוד בטרם קמה מדינת ישראל – בטרם נראה אופק משמעותי של הישרדות לעם ישראל. עם זאת, יש לזכור שמדובר ביצירה ספרותית, ולכן יש חשיבות לא רק למה שנאמר, אלא גם לסיטואציה שצייר המחבר. הרגע האחרון של גטו ורשה הוא בדיוק הרגע שבו גם המאבק איבד סיכוי, כלומר: הרגע שבו באמת אין עוד סיבה לצפות לכולם. או אז עולה השאלה: האם בכל זאת יש לאמונה חיים, אף על פי שאין היא מפיחה בי שום תקווה?

אינני יודע אם ניתן להכריע בסוגיה זו. ברי לי, ששני גילויי האמונה, מגטו ורשה ומהרכבת לטרבלינקה, הם מרשימים ומשמעותיים. הן האמונה הכרוכה בתקווה הן זו שמעבר לה, שתיהן גילוי יוצא דופן של כוח האמונה. תפיסת האמונה אצל לוינס, ייתכן שהיא מחודדת יותר מדי; לא רק מפני שקשה להאמין כך, אלא גם מפני שהניתוק בין א-לוהי התורה לא-לוהי ההיסטוריה – בין הא-ל האומר לא-ל העושה – הוא באמת גדול מדי. אנו מאמינים שזהו עולמו של הקב"ה, ויש לו אחריות עליו. גם אם תפיסתנו את השגחת ה' אינה ילדותית, אין היא יכולה לוותר על היסוד

אחרים. לטרבלינקה פשוט מגיעים ונרצחים. חצי שעה, לכל היותר שעה, ואלפי יהודים שנסעו ברכבת אחת עולים בלהבות. ומהדרך הנוראה הזו, בזמן הדחוק הזה, בוקע ניגון, שאיננו סתם ניגון.

לכל מנגינה יש מילים המצפות לה; לכל צירוף מילים – מנגינה המתאימה לו, ורק לו. מנגינות טועות רבות יש בעולם, ומילים רבות שלא זכו למנגינה. ורק לפעמים, ברגע של חסד או ברגע של אמת פנימית עמוקה, בהברקה גאונית או בגילוי הלב, מתרחש נס החיבור בין המנגינה למילים, חיבור שכמו בזיווג נכון, נראה כאילו הוא מוכן מששת ימי בראשית. הניגון שחיבר ר' עזריאל פסטיג ה"ד למילים "אני מאמין" הוא אחד המקרים המיוחדים האלה. האמונה הבלתי-מתפשרת והבלתי-מתאכזבת, שסוף סוף יגלה ריבונו של עולם פניו והעולם יהיה טוב, מתגברת כאן על האתגר הגדול ביותר שהוצב בפניה: כלל ישראל הולכים להריגה, בחוסר אונים מוחלט ובמצב סופי וחסר סיכוי; ורק נקודת האמונה עצמה היא זו שמבקיעה את הסיטואציה הנוראה.

כמה מוטיבים בסיפור נותנים לו את ערכו הייחודי:

- א. היכולת לשיר למרות המצב הקודר והיאושו הכרוך בו.
- ב. שירת "אני מאמין" דווקא – לאמור: הרצון להיאחז בהצהרת האמונה הנצחית, זו המופיעה בסיפור אחר תפילת שחרית, ולהידבק בה גם בשעה ההיסטורית בה נראתה הציפייה למשיח שיגיע ממש.
- ג. סיפור הקפיצה ומסירת הניגון בהצלחה מעניק לסיפור כולו את שלמותו. כבר בממד הזמני של המציאות יש אישור לכך שיהיה המשך, שלא הכול נגמר, ויותר מכך: שיש השגחה פרטית – שאם לא כן, כיצד ניצלו חייו של החסיד הקופץ?
- ד. האמונה בביאת המשיח – דהיינו: בהנהגת ה' את ההיסטוריה – מתלכדת עם האמונה בהשגחה הפרטית בהווה. אם ייתכן שחסיד אחד יקיים את משאלת מחבר הניגון וימסור אותו לאדמו"ר, ברי שגם האמונה במשיח תתגשם בסופו של דבר.
- ה. ולבסוף: הכרזתו של האדמו"ר ממודו"ץ כי הניגון עמו הלכו יהודים לטרבלינקה הוא הניגון שעמו נקבל פני משיח, מביעה במפורש את המסר המשתמע מן הסיפור כולו: האמונה שאינה נכנעת גם בשערי המשרפות, היא הדלק המזין את ההתקדמות אל הגאולה גופה.

ב. אמונה בלי "אני מאמין"

בסיפור "אני מאמין" קשורה האמונה בתקווה. התקווה אפשרית מפני ש'אני מאמין' שהקב"ה משגיח. גם אם אין לי מושג מדוע "עוללת כה", אני בטוח שסוף סוף, אחרי החורבן והתופת, יהיה טוב, יהיה משיח. לפיכך יכול אני לשיר, ולא לאבד את אמונתי.

במכתבו של יוסל רקובר, בו עיינו בשבוע שעבר, פגשנו יהודי מלא אמונה אך חסר תקווה. אדרבה: יוסל רקובר ויתר על נס, ויתר על תפילה לישועה, ומכתבו – הוא עצמו ניסיון לנסח תפילה מסוג אחר, תפילה שיש בה וידוי

מקלות, ודאי אין היא יכולה לזכות באותה אהדה בה זוכה התפילה.

כשאב אומר לילדו "לא אסכים! בשום אופן לא אסכים!", יכול הילד לומר "אם כן, אין לי מה לדבר עמך, אבא". ברם, יכול הוא גם לומר: "יהי כן. ובכל זאת רוצה אני להמשיך לדבר". ייתכן שבסתר לבו הוא מאמין שבכל זאת, כנגד כל הסיכויים, אבא יסכים. וייתכן גם ששוכנע כי אין לו סיכוי, אך בכל מקרה איננו מוכן לחדול לדבר עם אביו.

הזה. מי שציווה על הטוב, מוכרח לדאוג לקיומו, ואיננו יכול לזנוח את העולם ואותנו.

ג. תורה ותפילה

ונקודה נוספת, הנמשכת מזו הקודמת. בפירושו למכתב של יוסל רקובר הדגיש לוינס את האמונה הקשורה בתורה. אף שהצדק עמו בדבריו, נראה לי כי לוינס לא נתן את היחס הראוי לממד אחר של המכתב, שהוא אולי הממד העיקרי בו: התפילה. יוסל רקובר איננו כותב ספר ואיננו נושא נאום לאומה. הוא מדבר עם רבש"ע. זוהי שיחה נוקבת, קשה, אבל שיחה.

פה נמצאת הרגל השנייה של אמונת ישראל, שאינני מוצא לה ביטוי אצל לוינס. לוינס הצביע, ובצדק, על המרכזיות של התורה באמונתנו. אך התפילה איננה לוקוס עבורנו. האמונה היהודית החיה זקוקה לתפילה ונשענת עליה, בדיוק כשם שהיא נשענת על התורה.

כפי שכתבנו למעלה, אין זו תפילה רגילה. אין כאן לא סידור שבחים ולא תחינות ובקשות ולא הודאות, כבתבנית התפילה נורמטיבית. אבל תוכנה של התפילה מעולם לא היה עיקרה. בעלי מחשבה ובעלי הלכה² כאחד כבר עמדו על כך שעיקרה של התפילה בעמידה לפני ה', בזיקה אליו ובדיאלוג עמו. יש מצבים שבהם התפילה כסדרה איננה מתאימה עוד. יש מצבים בהם משוקעת מלוא משמעותה של התפילה בפסוקים בודדים, בשעה שכל האחרים נזנחים. יש שאדם פותח פיו לומר תפילה אחת, אך מזרמי לבו יוצאת תפילה אחרת לגמרי, שאין הוא יכול – ואולי אין הוא רוצה – להחזיק בלבו. יש תפילה שכולה תודה. יש תפילה שכולה רחמים ותחנונים לפני המקום. יש תפילת שבח. יש תפילה שהיא בבחינת משפט. יש תפילה שהיא שאלה ותהייה. ויש תפילה שאינה אלא שיתוף דברים עם רבש"ע.

תפילתו של יוסל רקובר קרובה יותר לסוגות האחרונות, ובוודאי אינה מסוג התפילות הרגילות; אך דווקא בכך עוצמתה. ספק אם יכול היה יוסל רקובר לומר אותם דברים עצמם לו פנה לקהל שומעים או לחבריו. אכן, לא היה לו עם מי לדבר זולת רבש"ע, אך כבר הטעמנו: לבחירת הסיטואציה יש חשיבות כמו לדברים עצמם. ואמנם, יש מצבים – ולא רק ברגע האחרון של גטו ורשה – שאין ליהודי אל מי לפנות זולת רבש"ע. אלא שבין תיאור המצב ובין התפילה עצמה עוד יש מרחק; ואת המרחק הזה גמא יוסל בתפילתו. הוא הגיע לרבש"ע ברגע שבו בחר לא להרגיש לבד ולא לחשוב לבד ולא לכעוס לבד, אלא לפנות עם כל זאת אל קונו ולשפוף לפניו שיחו. גם דבריו על אהבת התורה שלו – אל הקב"ה הם נאמרים, לא לחלל האוויר. לו נאמרו לחלל האוויר, אפשר שהיו בבחינת "הטחת דברים כלפי מעלה", שגם אם יש לה נסיבות

כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז
עורך: בעז קלוש

בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון
אתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm>
אתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org>
משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5
דואל: office@etzion.org.il

2 ראה לדוגמה: משנה תורה לרמב"ם הלכות תפילה פ"א ה"א; מורה הנבוכים חלק ג פרק נא בהערה; חידושי ר' חיים הלוי סולוביצ'ק על הרמב"ם הלכות תפילה (ד"ה השני בספר). וראה גם שיעורנו האחרון על ה"אש קודש" (שיעור 19).

מבט על שיעורי השנה

שלחו לי אי-מייל לכתובת הבאה, והשאירו מס' טלפון אם ברצונכם לשוחח.

כתובתי היא: tgranot@bezeqint.net

אנא אל תוסיפו אותה לרשימות תפוצה וכדומה. השתמשו בה רק לצורך הנ"ל.

תודה מראש,

שפע טוב וקיץ נעים,

תמיר גרנות.

* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *
* עורך: בעז קלוש *

* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *
* האתר בעברית: <http://www.etzion.org.il/vbm> *
* האתר באנגלית: <http://www.vbm-torah.org> *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דואל: office@etzion.org.il *

במבוא לקורס כתבתי כי אין הוא עבורי עוד סדרת שיעורים או הרצאות במחשבת ישראל. אני רואה בו מסע ארוך, הנושא מרכיבים אישיים מאוד, כמו גם מרכיבים לאומיים; הוא נוגע בשורשי האמונה, בשאלות יסודיות של השקפת עולם ובנקודות בעלות משמעות קיומית. במהלך המסע שוחחנו על אודות שאלות אלו עם גדולי ישראל ועם הוגי דעות. פגשנו כמה ממעצבי דרכו של העולם החרדי, כמו ר"א וסרמן הי"ד, הרב א"א דסלר והאדמו"ר מסאטמר. התוודענו לתפיסת העולם ולחויית האמונה של כמה מאדמו"רי הדור אחרון, כרק"ק שפירא מפיסצנה הי"ד, האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג, האדמו"ר בעל נתיבות שלום מסלונים והרב ב"י רבינוביץ' ממונקטש. ואף התבוננו בשואה מבעד למשקפיים של הגות ציונית דתית או יהודית מודרנית מתוך העיון בכתביהם של הרצ"ה קוק, הרב י"ד טייכטאל הי"ד, הרב י"ד סולוביצ'יק, הרב פרופ' א' ברקוביץ' והפילוסוף עמנואל לוינס.

במפגש עם דמויות אלה עלו כמה סוגיות יסוד של מחשבת האמונה וחיייה ושל מחשבת ישראל בזמן הזה. בין השאר נגענו בשאלות התפילה, ההשגחה והצדק, הסתר פנים וגילוי פנים, החירות האנושית, קידוש השם, הקשר בין השואה לגאולה ולמדינת ישראל ועוד.

בשעה שאני מעלה רשימה זו על הכתב אני חווה תחושות מנוגדות. מחד גיסא, דרך ארוכה עברנו. מאידך גיסא, כמה סוגיות רק פתחנו, ולא ירדנו לעומקן; וסוגיות אחרות העולות מן השואה, מהן חשובות ומהותיות ביותר, לא נידונו כלל. ויש גם כתבים חשובים על השואה שלא זכו עדיין ליחס הראוי להם על בימה זו.

אני מקווה שבשנה הבאה נוכל, בע"ה, להמשיך את המסע הרוחני והמחשבתי הזה, ולהביט גבוה יותר ועמוק יותר. כפי שראינו בשיעור הקודם בדבריו של לוינס, וכפי שלמדתי ממור"ר הרב עמיטל שליט"א, חובה דתית היא להצמיח את האמונה מתוך מפגש אמיתי עם החוויה הפרטית וההיסטורית; וממילא לא ניתן עוד להפטיר אחרי השואה את משפטי האמונה כדאשתקד. אני מקווה שבשיעורים השנה פתחנו כמה כיוונים להתמודדות הגותית וקיומית משמעותית עם השואה, מעבר להיכרות החשובה כשלעצמה עם דעותיהן של הדמויות שנידונו.

פנייה ובקשה

אני רוצה לחזור על פנייתי אליכם מתחילת השנה ואף לחדדה: אשמח מאוד לקבל הערות והארות על השיעורים השנה, שיכוונו את דרכי לקראת ההמשך. ובנוסף: מי שיש בידו חומר משמעותי (כגון מידע או מסורות רלוונטיות) הקשור בסוגיות של אמונה ושואה, או שרוצה להפנות אותי לחומר שכזה – אודה לו מאוד אם ייצור עמי קשר. אנא

"א-ל מלא רחמים" באושוויץ וטרבלינקה:

על התפילה לאחר השואה

(שיעור ליום הזיכרון לשואה ולגבורה)

למזבח היא בקשת קרבה אל ה', שישמע ויושיע. רבי יהודה, לעומת זאת, גורס כי ה' איננו רק הנמען של התפילה, אלא גם אחד מנושאייה – אנו מתפללים לישועה שלו (הוא) ושלנו גם יחד: ה' הושיעה נא (פנייה בגוף שני – אליו) – אותי ואותו (קרי: את ה'). בעוד שתנא קמא אחז בנוסחה הקלסית של ספר תהילים, בוחר רבי יהודה לברוא נוסחת תפילה חדשה, שאין לה מקור בנוסחות התפילה המקראיות, ובה זקוק גם ה' לישועה. לפי שיטתו, הקרבה למזבח נובעת מרצון להתפלל גם על מי שכבודו מתגלה על המזבח!

כפי שכתבנו שם, החידוש שבתפילה החז"לית הוא כללי. לא מצאנו במקרא – בנבואה או בתהילים או בכל מקום אחר – תפילה על ה'. ה' אינו זקוק לתפילה עליו, מפני שאינו חלש או סובל בשום מובן. מאז יציאת מצרים, ולאורך כל ימי הבית הראשון, נתגלה הקב"ה בגבורתו ובכוחו. ברם, אחרי החורבן – אחרי שגלה עמו ונחרב ביתו – המצב משתנה. עכשיו, סובר רבי יהודה, אנחנו מתפללים גם עליו, ולא רק על עצמנו.

חריפים עוד יותר הם דברי חז"ל על תוארי ה' בהם אנו משתמשים בתפילה. נוסח התפילה שבפי משה רבנו, שהוא נוסח תפילתנו אנו, מתאר את הקב"ה בשלושה תארים: "הגדול, הגיבור והנורא". אלא שבנביאים מצאנו שימוש בגרסות מקוצרות, והקיצור הזה, ביארו חז"ל, אינו מקרי:

דאמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמן אנשי כנסת הגדולה – שהחזירו עטרה ליושנה.

אתא משה אמר 'הא-ל הגדל הגבר והנורא' (דברים י', יז).

אתא ירמיה ואמר: נכרים מקרקרין בהיכלו – איה נוראותיו? לא אמר 'נורא'.

אתא דניאל אמר: נכרים משתעבדים בבניו – איה גבורותיו? לא אמר 'גבור'.

אתו אינהו ואמרו: אדרבה, זו היא גבורת גבורתו, שכובש את יצרו, שנותן אך אפים לרשעים; ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקדוש ברוך הוא, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות.

ורבנן היכי עבדי הכי ועקרי תקנתא דתקין משה?
אמר רבי אלעזר: מתוך שידעין בהקדוש ברוך הוא שאמתי הוא לפיכך לא כיזבו בו (יומא סט ע"ב).

והסוגיה המקבילה בירושלמי מסיימת בנוסח מעט שונה: "אמר ר' יצחק בן אלעזר: יודעין הן הנביאים שא-לוהן

במסע לפולין אליו יצאתי יחד עם חבורה יקרה של תלמידי כיתה י"ב מיישיבת חספין, מעט לפני הפסח האחרון, אירע המעשה הבא. איש העדות שהיה עמנו, אדם יקר שביקרים, מאמין גדול ואופטימי בלתי-נלאה, אמר בדרך לטרבלינקה שהוא אינו אומר "א-ל מלא רחמים" באושוויץ, במידע או בטרבלינקה; כאן לא היו רחמים. ייתכן שאצל רבים מהפוקדים את מחנות המוות בפולין חולפת מחשבה כזו. אך אמירתה מפי מי שהיה שם שעודנו מחזיק באמונתו, בשמחתו, לא יכולה הייתה לחלוף כך סתם. אני, שהייתי בכל מקום שליח הציבור באמירת תפילת "א-ל מלא רחמים", ושהייתי עתיד לאמרה שוב בעוד דקות אחדות, בטקס הסיום של המסע בטרבלינקה, הרגשתי שאיני יכול פשוט לומר את מטבע התפילה הרגיל ולהתעלם מהאמירה שנזרקה לחלל האוויר. גם לשתוק לא רציתי. ואף לא להתנצח. החלטתי להתפלל, וכך אמרתי:

א-ל מלא רחמים שוכן במרומים.

שכנת במרומים, כאן לא שכנת,

הותרת חלל פנוי,

נתת לרשע מקום להתהולל, ולנצח.

יודע אני שא-ל מלא רחמים אתה, ריבונו של עולם,

אנא הופע ברחמך עלינו, כאן,

ובכל מקום ובכל שעה,

אנא אל תיטשנו אבינו לנצח.

ואז התפללתי תפילת "א-ל מלא רחמים" עד סופה.

לקראת יום הזיכרון לשואה ולגבורה, אעלה כמה מחשבות על התפילה אחרי השואה, שהן מעט מן המרובה שעוד יש לומר בסוגיה זו, ואולי בע"ה נדבר בכך בפעם אחרת. הדברים יתרכזו בעיקר סביב מטבע התפילה הידועה "א-ל מלא רחמים" ואמירתה שם, במחנות, ובכלל אחרי השואה.

א. מתוך שידעין בהקדוש ברוך הוא

שאמתי הוא לפיכך לא כיזבו בו

בשיעור קודם (מס' 18) עמדנו כבר על חידוש נוסח התפילה בחז"ל לאור המשנה בסוכה:

בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואומר 'אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא' (תהילים ק"ח, כה).
רבי יהודה אומר: 'אני והוא הושיעה נא אני והוא הושיעה נא' (סוכה פ"ד מ"ה).

וכך ביארנו את הדברים. לדעת תנא קמא, אנו מתפללים אל ה' שיושיע בנוסח הרגיל של התפילה – "אנא ה'": הקרבה

הקב"ה. מנקודת ראות זו, אין די לירמיהו ולדניאל בידיעה שאולי יש איזה פירוש למעשי, לאי-הופעת גבורתו של ה' – משום שהם חווים את התגלות ה' שמולם ללא גבורה וללא נוראות; עבורם, כל פירוש יהיה בגדר התחכמות, ואולי משום כך אין הם מעלים כלל פירוש שכזה על דעתם. כדי לדייק בתפילה, כדי לדבר אמת, צריכים הם לוותר על המילים. בריחוק זמן, מתוך פרספקטיבה רחבה, יכולים אנשי כנסת הגדולה לפרש את המילים מחדש: נשמור על הנוסח, אך מעתה נבין שלגבורה יש משמעות אחרת, שונה. אנשי כנסת הגדולה מבינים שבסופו של חשבון, המטבע שטבע משה רבנו היא נצחית; לא מפני שיש לה משמעות אחת, קפואה, אלא מפני שהיא רחבה דייה להכיל משמעויות משתנות, המתגלות לנו רק מפני שאיננו מחניפים ואיננו מכזבים. חנופה או כזב אינם רק אמירת מילים מיותרות, סתמיות; אפילו אמירת המילים בהן השתמש משה היא בגדר חנופה וכזב, אם אין אנו יכולים לעמוד מאחוריהן במובן הקיומי ביותר, קרי – להרגיש ולחוות את ממשותן בעמידתנו מול ה'.

ב. א-ל מלא רחמים גם בטרבלינקה

אל תטעו במשמעות הכותרת. איני מתכוון לספר על מעשי נסים בודדים שאולי נעשו בגיהנום של טרבלינקה ולומר שבכל זאת היו רחמים. בטרבלינקה באמת לא היו רחמים. ובכל זאת, אני רוצה לנסות להסביר מדוע אני אומר את מטבע התפילה "א-ל מלא רחמים" גם שם.

הניצול צודק כשאנו אומר "א-ל מלא רחמים" – בדיוק כירמיהו ודניאל בשעתם. אינני קובע שהוא צודק בסופו של דבר, אבל הוא צודק מבחינתו. כיוון שהוא לא פגש בהם, ברחמים – ודאי לא כאן – אין הוא רוצה לכזב ברבש"ע או להחניף לו, שכן הוא יודע שהוא אמת. מי שרוצה להתפלל באמת, צריך לעמוד מאחורי המילים שהוא אומר. ברם, כיום אולי יש לנו כבר אותו ריחוק של אנשי כנסת הגדולה, המאפשר לנו לחזור למטבע התפילה המסורתית. אני לא הייתי שם, ואני מכיר טובה על שזכיתי בהתגשמות דברי הנביא "בְּשִׁפְץִי קֶצֶף הַסְתַּרְתִּי פָּנַי רָגַע מִמֶּךָ וּבִחְסֶד עוֹלָם רַחֲמֶיךָ" (ישעיהו נ"ד, ח). אולי נוכל לפרש לעצמנו שהרחמים מאוחרים לדיון, לזעם, אך הם מופיעים בסופו של דבר.

יותר מכך: אין זו רק שאלה של ריחוק. כשאני יורד לעומק השאלה, איני יכול להסכים לויתור על תואר הרחמים – אפילו לא בטרבלינקה או ליד הקרמטוריום במידנק. הנוסחה "א-ל מלא רחמים" אינה מופיעה במקרה בתחילת תפילת האשכבה. חכמינו בחרו מלכתחילה לתאר את הקב"ה כא-ל מלא רחמים דווקא כשמזכירים את המוות. ה' הוא רחמן לא רק בשעת בקשת פרנסה או רפואה, אלא גם כשעומדים מול המוות, שאינו ניתן לשינוי.

אשתמש לרגע בהבחנה שלא יהיה בה דיוק תאולוגי, אך תוכל להבהיר מעט את העניין. כינוי הקב"ה "גיבור" או "נורא" הוא תיאורו ביחס לעולם: נורא – שיראים מפניו; גיבור – שיש לו כוח, כוח עצום, מול העולם. לפיכך אפשר לחשוב על הקב"ה – גם אם זו אכזבה גדולה – כמי שאינו גיבור או נורא. לעומת זאת, התיאור "מלא רחמים" אינו רק

אמיתי ואין מחניפין לו¹. תיאור הקב"ה בתואר שאינו ראוי לו הוא מעשה הנע בין כזב, לפי הבבלי, לחנופה, אליבא דהירושלמי. ואף שהתארים שבתפילה אינם איזו קפריזה – הם לשונו של משה רבנו – יקרה מידת האמת, שהיא מידתו של הקב"ה, יותר מהנאמנות למשה רבנו.

כיצד, אם כן, יכלו אנשי כנסת הגדולה להחזיר את הנוסח הראשון? הלוא ידעו כבר את החורבן, הגלות והשעבוד, בדיוק כמו ירמיהו ודניאל?!

בגרסה אחרת של סוגיה זו ניתנה התשובה הבאה:

וכיון שעמדו אנשי כנסת הגדולה החזירו הגדולה ליושנה, שנאמר 'ועתה א-להינו הא-ל הגדול הגבור והנורא' (נחמיה ט', לב), למה? לפי שהוא מרומם על כל קילוס שקילסוהו. אמר ר' יעקב בר' אלעזר: יודעין היו בא-להיהן שאמיתי הוא, ואין מחניפין לו, ודי הוא בקילוס שקילסו משה רבינו

(מדרש תהילים, מהד' בובר, מזמור ו"ט).

לפי מדרש תהילים, נקראו אנשי כנסת הגדולה כך על שום שהחזירו את גדולת ה', על ידי תארו, ליושנה. ומדוע עשו כך? האם נהגו בחנופה? לדעת המדרש, הם הבינו שהמילים בהן אנו משתמשים לתאר את כבודו ולשבחו ממילא אינן תופסות את גדולתו באמת, שהרי הוא באמיתותו מעבר לכך. ממילא היומרה לדייק בתיאור היא נאיבית, אולי אף פתטית, ואם כן – דיינו בחזרה פורמלית על הנוסח שאמר משה.

לפי מסורת הבבלי, אנשי כנסת הגדולה לא ויתרו על מידת האמת של הנביאים, אלא שבמקום לשנות או לחסר מן הנוסח הקדום, טענו אותו משמעות חדשה: "הגיבור" אינו עוד רב-הכוח, אלא המתאפק והכובש את כוחו; "הנורא" אינו עוד מי שאומות העולם יראות מפניו – שהרי אין הדבר כן – אלא מי שמיראתו מתקיימת אומה אחת (כנסת ישראל) בין האומות.

מדוע לא יכלו ירמיהו ודניאל לפרש כך? ההייתה זו רק הברקה פרשנית ש'הצילה' את הנוסח הקדום? התשובה לשאלה זו קשורה ברעיון העיקרי של מדרש זה לפי הבבלי. הבעיה של התפילה איננה בעיה תאולוגית. ירמיהו ודניאל לא גילו שמשם רבנו טעה בהכרת הא-ל. הבעיה שלהם היא בתפילה, דהיינו: כיצד לדבר דיבור מדויק, מכוון, אל

1 בכלל נוסח הסוגיה בירושלמי שונה: "ר' סימון בשם ר"י בן לוי: למה נקרו אנשי כנסת הגדולה – שהחזירו הגדולה ליושנה. אמר ר' פנחס: משה התקין מטבעה של תפילה – הא-ל הגדול הגבור והנורא. ירמיה אמר: 'הא-ל הגדול הגבור' (ירמיהו ל"ב, יח) ולא אמר 'הנורא'. למה אמר 'הגבור'? לזה נאה לקרות 'גבור', שהוא רואה חורבן ביתו ושותק. ולמה לא אמר 'נורא'? אלא שאין נורא אלא בית המקדש, שנא' 'נורא א-להים ממקדש' (תהילים ס"ח, לו). דניאל אמר 'הא-ל הגדול והנורא' (דניאל ט', ד) ולא אמר 'הגבור': בניו מסורין בקולרין – היכן היא גבורתו? ולמה אמר 'הנורא'? לזה נאה לקרות נורא, בנוראות שעשה לנו בכבשן האש. וכיון שעמדו אנשי כנסת הגדולה החזירו הגדולה ליושנה 'הא-ל הגדול הגבור והנורא'. ובשר ודם יש בו כח ליתן קצבה לדברים הללו? אמר ר' יצחק בן אלעזר: יודעין הן הנביאים שא-לוהן אמיתי ואין מחניפין לו" (ירושלמי ברכות פ"ז ה"ג).

לפי גרסת הירושלמי, את הפירוש המאפשר אמירת "גיבור" ו"נורא" נתנו כבר ירמיהו ודניאל עצמם; לפי הבבלי, הוא משל אנשי כנסת הגדולה.

אינו א-ל, וודאי שאיננו א-לוהי ישראל. בעצם אמירתי "ה' " או "א-ל" אני אומר ממילא גם "מלא רחמים": "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו" (תהילים קמ"ה, ט). המילים "מלא רחמים" תפקידן לפרש או לתאר ביתר דיוק את המילה "א-ל" שאני מבטא בתפילתי.

בטרבלינקה לא היו רחמים לא מפני שלא-ל אין רחמים, חלילה, אלא מפני שהאדם לא ריחם. ואם תאמר: מדוע ברחמיו לא עצר את הרשעים מלהרשיע? רבות אפשר לדבר בזה, ומשהו כבר נאמר בעבר; אך אפילו אני יודע כלל – כיוון שיודע אני את ריבונו של עולם, יודע אני שהוא רחמן. אולי חלש הוא, אולי כבול בכבלי עצמו,² אך כפי שלמדנו יחד עם האדמו"ר מפיסצנה הי"ד, אין לי ספק שהוא בכה בכי גדול מכל בכי, ושצער גדול היה מכל צער.

ד. נוסח תפילת "א-ל מלא רחמים"

אותה תפילת מבוא ל"א-ל מלא רחמים" שהתפללתי בטרבלינקה נולדה מתוך הרגשת המקום הנורא ההוא ומתוך הרצון לומר לו שהוא "א-ל מלא רחמים" מתוך המקום, ללא חנופה וללא כזב.

בחול המועד פסח, בהיותי כבר בארץ, עלעלתי לי בסידור "בית יעקב" לר' יעקב עמדין, והנה נפלו עיני על נוסח תפילת "א-ל מלא רחמים" שחובר אחרי פרעות חמלניצקי (ת"ח ות"ט) כאשכבה לגדול אחד "הרב המאור הגדול מו"ה יחיאל מיכל הרב דקהילת קודש נמירוב הגדולה שנהרג על קידוש ה' בשנת ת"ח":

א-ל מלא רחמים

מי כמוך באילמים

שומע לשוועת עגומים...³

המחברים לא היססו להוסיף לפתיחה את התואר "אילם" על פי המדרש בסוגיות החורבן: "אבא חנן אומר: מי כמוך חסין י-ה" (תהילים פ"ט, ט) – מי כמוך חסין וקשה, שאתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע ושותק. דבי רבי ישמעאל תנא: 'מי כמוך באלים ה' ' (שמות ט"ו, יא) – מי כמוך באלמים (גטין נו ע"ב). בגמרא אין זו אלא דרשה, אך כאן בסידור: נוסח תפילה – חלק מתפילת אשכבה רשמית שתיקנו חכמים אחרי הגזרות הנוראות ההן.⁴ הם היו ישרים יותר, בוטים יותר, ממה שהעזתי אני בתפילתי: מלא רחמים, אך אילם. אולי כך ראוי היה לנסח את תפילת האשכבה הרשמית לזכר ששת המיליונים שנרצחו בשואה.

* *

* כל הזכויות שמורות לישיבת הר עציון ולתמיר גרנות, תשס"ז *

2 אין בשיעור קצר זה מקום לטפל בבעיה התאולוגית הקשה של שתיקתו של הקב"ה, אלא רק לסמן את הגבולות האפשריים של הדיון בה.

3 כאן ממשיכה התפילה ומתארת באריכות גדולה ובכאב את הזוועות שהיו אז בסגנון ישיר מאוד ובתביעה כלפי שמיא: "עורה למה תישן", "נקום נקמתם" וכו'.

4 אני יודע מי תיקן תפילה זו, אך היא נדפסה בסידורים האשכנזיים הישנים כחלק מסדר התפילה לכ' בסיוון, יום התענית על פרעות ת"ח ות"ט.

תיאור של יחס; זהו תיאור של הקב"ה עצמו. ייתכן, כמובן, שאיננו מרחם על מישהו או בזמן כלשהו, אבל אין זה מפני שאיננו מלא רחמים. לשון אחר: הקב"ה בוודאי רוצה תמיד לרחם; לפעמים אין הוא עושה זאת, אך ודאי הוא מלא רחמים.

ג. שירו של יהודה עמיחי

בשיר מפורסם כותב יהודה עמיחי:

אני שמוכרח לפתור חידות בעל כורחי יודע

כי אלמלא הא-ל מלא רחמים

היו הרחמים בעולם

ולא רק בו.

המשורר הרגיש את המשמעות הטעונה של הביטוי "מלא רחמים" ופירש אותה פירוש אירוני, מתריס. אפשר לקרוא את דבריו כמין התחכמות תאולוגית המכוונת כלפי מעלה, ואפשר לקרוא כביקורת כלפי הדת האנושית.

נבחן תחילה את האפשרות השנייה. אם עמיחי מבקר את הדת על כך שהיא משליכה את הרחמים כלפי הא-ל, ועל כן אין היא תובעת אותם מעצמה, אפשר אולי להבינו: יש כאן תביעה שלא להישען יתר על המידה על תקוות הרחמים מלמעלה, ובמקום לשבח את הא-ל שהוא מלא רחמים – פשוט לרחם, למלא את העולם ברחמים. אפשר להבין מאין צומחת הזעקה על העולם הריק מרחמים; כולנו "הבאנו גוויות מן הגבעות" כמאמר המשורר בתחילת אותו שיר. ובכל זאת: האם באמת העולם ריק מרחמים רק מפני שבני אדם השליכו אותם על הא-ל? האם הנאצים רצחו ללא רחם מפני שהיו דתיים יותר מדי, או שמא מפני שהיו בני אדם יותר מדי? האם סטלין היה חסר רחמים משום שתבע אותם מא-לוהים, או בגלל גאוותו ותאוותו האנושית? במחילה מכבודו של עמיחי, העולם אינו חסר רחמים מפני שהוא-ל מלא רחמים, אלא למרות זאת: למרות אמונתם של אנשים בא-ל מלא רחמים, ואולי אפילו למרות רצונו של הא-ל שיהיו בו רחמים.

נחזור לפירוש הראשון. אם זו התחכמות מתריסה, הממוקדת בביטוי "מלא רחמים", הרי היא בעיניי הבל של משחקי לשון ותו לא. מה התכוון המשורר לומר בשירו? שבמקום לרחם על העולם באמת, הא-ל ממלא עצמו ברחמיו?! מי שאינו מאמין בא-לוהים יכול להרהר לעצמו הרהורי סרק שכאלה, או לתלותם בהגיונותיהם של מאמינים. אך מי שמאמין בריבונו של עולם, מאמין בו כאב רחמן. הביטוי "א-ל מלא רחמים" לא נתכוון מראש אלא לציין אמונה בסיסית זו: שהא-ל אליו אנו מתפללים ושאת מצוותיו אנו עושים, הוא עצמו מלא רחמים. אם אין בעולם רחמים, אין זה מפני שאינו רוצה בהם, שהרי הוא מלא בהם, אלא מפני שמשוהו חוצץ בין רחמנותו לבין הופעתה בעולם. אם לא היה הא-ל מלא רחמים, לא היה לי כלל עסק עמו – ואולי לא היה הוא א-ל כלל. מה הם הרחמים? הצער על הופעת הסבל, על הרוע, על מות הצדיק ועל אונאת החלש. אם הא-ל הוא חסר רחמים, חלילה, אזי או שאינו טוב, או שטובו אטום וסגור בעצמו; בין כך ובין כך

* עורך: בעז קלוש *
* *
* *
* בית המדרש הווירטואלי שליד ישיבת הר עציון *
* <http://www.etzion.org.il/vbm> האתר בעברית: *
* <http://www.vbm-torah.org> האתר באנגלית: *
* *
* משרדי בית המדרש הווירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 *
* דואל: office@etzion.org.il *
* *