

אילמות, שתיקה ואמונה

על מקומה של השואה בכתבי הרב שג"ר
ר' איתן אברמוביץ'

הרב שג"ר לא הרבה להתייחס לשואה בכתביו; בספרים שראו אור מובאות שתי דרשות ליום השואה,¹ ומלבדן רק עוד כמה הערות מקומיות.² דבר זה בולט לאור העובדה שהרב שג"ר השתייך באופן מובהק ל'דור השני' לשואה: שני הוריו היו ניצולי שואה, ובפתחה של אחת מאותן דרשות הוא מתאר אותם כמי ש'היו קרבנות כל ימי חייהם'. בעקבות זאת הוא גם מתאר את נוכחותה של השואה בחייו כ'מחלה חשוכת מרפא', המשפיעה על חוויות הקיום היסודיות ביותר:

כאשר אני דן בשואה אינני עושה זאת מן הפרספקטיבה של אלה שחוו אותה בגוף ראשון, אלא מפרספקטיבה של אלה שקיבלו אותה בירושה כמחלה חשוכת מרפא – המחלה התורשתית של בני הדור השני. דומה כי מבחינות מסוימות בני הדור השני הם נפגעי השואה לא פחות מבני הדור הראשון. גם לגביהם השואה מנכיחה את חוסר הביטחון המוחלט בקיום, את אייכולתו להתבסס על עצמו; את האיום המתמיד, בשל נוכחותו של 'חור שחור' בולע כול, ברקע חייהם.

השואה מבחינתי היא אותו חור שחור של איקיום קיים; זוועה המוארת באור השמש של צהרי יום; הווי אומר, זוועה האמורה לאפס הכל, המתרחשת בעולם שממשיך לסוב על צירו – איקיום

¹ 'תורת הגמול במבחן השואה: שיעור ליום השואה', **ביום ההוא**, עמ' 63-43, 'אילמות ואמונה: שיעור ליום השואה', שם עמ' 64-77.

² ראו למשל **זמן של חירות**, עמ' 129 הערה 21, על השפעת השואה על יחסי הורים וילדים בדורו של הרב שג"ר; **ביום ההוא**, עמ' 268-269, על ההתנגדות של החזון אי"ש לקביעת תענית לזכר השואה; **שארית האמונה**, עמ' 119 הערה 4, על האפשרות להתייחס לגיחוך שבנאציזם.

קיים. זוהי מציאות שמביאה לתקיעות, בלי יכולת להיחלץ ובלי יכולת להיעלם.³

הפער שבין הדרמטיות של התיאור הזה לבין מיעוט ההתייחסות הישירה אל השואה בכתבי הרב שג"ר, מעורר את הפיתוי לקרוא בין השורות: לחפש את עקבות השואה גם במקומות בהם היא אינה נזכרת במפורש, ולשער כי רשמיה מעצבים את דמותו והגותו של הרב שג"ר יותר מכפי שנראה לעין. ביטוי מסוים לקריאה כזו ניתן לראות בסרטו של הרב מרדכי ורדי 'לרדוף אחרי הצל': אחד הצירים המלווים את מהלך הסרט הוא ההתחקות אחר הממד הפסימי והמתבודד בדמותו של הרב שג"ר, הנקשר לבסוף בטראומה של הדור השני לשואה ושל מלחמת יום הכיפורים, אותה כינה הרב שג"ר 'השואה של דורנו'.⁴

אין ספק שיש להבין את תורת הרב שג"ר גם כנכתבת בצל השואה; ועם זאת, אני מבקש לעשות כאן תנועה הפוכה: במקום למצוא את השואה במקומות בהם היא אינה נזכרת ולקרוא לפיה את מכלול הגותו של הרב שג"ר – להצביע על ההבדל בין התייחסות ישירה שלו אל השואה לבין מקומות אחרים בכתביו, ובכך להראות כי לפחות במקרה זה, נוכחותה של השואה דווקא מובילה את מחשבתו של הרב שג"ר לנתיבים שונים מאלו שאליהם הוא פונה כשהוא אינו עוסק בה ישירות. אני מבקש לטעון שלפחות בהקשר שיידון כאן, השואה אינה מעצבת את מכלול הגותו של הרב שג"ר אלא דווקא מהווה 'נקודה עיוורת' בתוכה, מבוי סתום שבפניו קורסים מהלכים מחשבתיים ותנועות קיומיות אותם הוא מציג בהקשרים אחרים. בדרשה בה נעסוק משלב הרב שג"ר תובנות פוסטמודרניות בהן הוא עושה שימוש בדיונים אחרים על האמונה בזמן הזה, אך כפי שנראה, לנוכח השואה מתברר כי השאלות חזקות יותר מהתשובות.

³ ביום ההוא, עמ' 65.

⁴ על כך ראו הרב יאיר דרייפוס, נגיעות בשפת הלב, עמ' 161.

מהתיאולוגיה לשיח הקיומי

המעייין בדרשה 'אילמות ואמונה' בספר 'ביום ההוא' יראה מיד כי היא מורכבת מכמה חלקים: היא נפתחת בתיאור של השואה כטראומה החורגת מכל שיח אנושי, תיאור בו הולך הרב שג"ר בעקבות מושג ה'דיפרנד' של ז'אן פרנסואה ליוטר; לאחר מכן מציג הרב שתי תיאורים מנוגדות על זוועות השואה, אותן הוא מכנה 'התיאולוגיה של השטן', ו'התיאולוגיה של המכונה'; לאחר מכן הוא פונה לניתוח מעמיק של תגובתו האמונית של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג (להלן – האדמו"ר) לשואה, כפי שהתבטאה במסירות הנפש שלו על קיום המצוות במחנות הריכוז; ולבסוף הוא חוזר אל מושג הדיפרנד, ומסכם את הדיון בהצגת שורה של שאלות הנותרות ללא תשובה. אני מבקש לגעת בחלק מן המורכבות הזו, ובעיקר במתח שבין היחס החיובי שמבטא הרב כלפי תגובתו של האדמו"ר לבין הנימה הפסימית וחסרת המענה המלווה את פתיחתה וחתמתה של הדרשה.⁵

לצורך כך אעייין תחילה באופן שבו הרב שג"ר מפרש את דרכו של האדמו"ר. הנקודה הראשונה עליה אני רוצה להצביע היא ההבחנה בין תגובתו של האדמו"ר לתגובות אחרות לשואה, הבחנה המתבטאת כבר באופן בו הרב שג"ר מציג אותה בפתיחת חלק זה של הדרשה:

השאלה הגדולה שהשואה מפנה לעולם, בסופו של חשבון לא מופנית רק לרוח האנושית, אלא גם לאמונה הדתית – האם השואה אינה מפריכה אותה? לא רק האדם ורוחו מתו בשואה, אלא, כך נטען, גם האמונה באלוקים. ואכן, תגובות המאמינים על השואה היו מגוונות: החל בציונות הדתית שראתה בה מהלך שבא, כך בלשונו של הרב צבי יהודה קוק, לנתק את היהודי מהגלות, או כדברי בעל 'אם הבנים שמחה', תוצאה של חטא האי־היענות לציונות; וכלה בתגובה ההפוכה, שראתה בשואה את העונש על

⁵ דרשה זו אמנם נערכה ממספר טיוטות של הרב שצורפו יחד, אך המתח בו אני מתמקד כאן נוכח גם בקבצים המקוריים.

חטאי ההשכלה, הציונות והחילון שפשו בעם היהודי בתקופה המודרנית – תגובתו של הרב מנחם אלעזר שך למשל.

תגובה דתית עמוקה ומפתיעה שאני רוצה לעיין בה, ניתן למצוא בקורות חייו של האדמו"ר יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז קלויזנבורג...⁶

הרב שג"ר מציג כאן את השואה כשאלה המופנית כלפי האמונה הדתית, ומזכיר בקצרה כמה תגובות כלפיה, וביניהן תגובתו של האדמו"ר שבה הוא בוחר לעסוק. נראה שכבר בהצגה קצרה זו הרב שג"ר רומז לכך שתגובתו של האדמו"ר שונה משאר הדוגמאות שהוא מזכיר כאן: תגובות ציוניות-דתיות או חרדיות אלו הן תגובות תיאולוגיות, המבקשות להסביר את השואה באמצעות שילובה בתמונת עולם המתיישבת עם יסודות האמונה; על תגובתו של האדמו"ר לעומת זאת אומר הרב שג"ר שניתן למצוא אותה 'בקורות חייו'. בכך נרמז האופי הקיומי של תגובה זו, שאינה מתנסחת במושגים תיאולוגיים אלא באופן שבו האמונה מתבטאת בחיים עצמם. ואכן, בהמשך הדברים הרב שג"ר מצביע במפורש על מאפיין זה בתגובתו של האדמו"ר, וזאת מתוך השוואה לתגובתו של האדמו"ר מפיאסצנה, שבה עסק בדרשה אחרת:

תגובתו של האדמו"ר מקלויזנבורג שונה מתגובות דתיות על השואה כמו זו של הרבי מפיאסצנה למשל. בעוד שהאחרון עסק רבות בבעיית חוסר המשמעות של הסבל... הרי שאצל הראשון אין התלבטויות אמוניות נוכח הייסורים שלו ושל הסובבים אותו. להפך, הוא מתגאה בכך שעבר את התופת בלא להרהר אחר מידותיו של הקב"ה. תגובתו מתמצית במסירות נפש לקיום תורה ומצוות אף בתוככי הגיהנום שהוא שרוי בו, והוא רואה במאבקו לקיום התורה מאבק על קיום היהדות. המאמץ שלו איננו רפלקטיבי כשל הרבי מפיאסצנה, אלא הוא מתמצה בעצם ההחלטה ובעצם המאבק.⁷

⁶ ביום ההוא, עמ' 71.

⁷ שם, עמ' 72.

למעשה, הרב שג"ר מפתח בדרשתו את הרפלקסיה על המאמץ הלא רפלקטיבי של האדמו"ר, ובכך מחליף מתוכה תיאור של קיום דתי שאחד ממאפייניו היסודיים הוא ההימנעות מניסוחים תיאולוגיים.⁸ נראה כי הבחירה של הרב שג"ר לעסוק בתגובה זו נובעת מכך שביחס לשואה – כמו גם ביחס לאמונה בכלל – הוא נוטה לאמץ את אותה ההכרעה, ולהחליף את הדיון התיאולוגי בשפה קיומית.

נזכיר בהקשר זה את דרכו של הרב סולובייצ'יק, שהשוואה אליה תבהיר לנו להלן את הייחוד בתגובתו של האדמו"ר. הרב סולובייצ'יק עוסק בכמה מקומות במפורש בהיסט מהשיח התיאולוגי לשיח הקיומי. כך למשל הוא כותב בתחילת 'איש האמונה': 'הדברים שברצוני לומר כאן אינם נובעים מדיאלקטיקה פילוסופית, מספקולציה מופשטת או מהתבוננות סתמית ואובייקטיבית, כי אם ממסיבות ממשיות ומחוויות שהועמדתי בפניהן'.⁹ במקומות אחרים מתבטא היסט זה בהתמודדות עם הסבל בכלל, ועם השואה בפרט. בשונה מהתגובות שהזכיר הרב שג"ר, הרב סולובייצ'יק מתנגד לניסיונות להסביר את השואה, ומציג כתחליף לכך את הנטייה ההלכתית להתמקד בקיום הממשי ולמקד את התגובה בו.

ההתמקדות של הרב שג"ר בתגובה הקיומית לשואה מתבטאת גם בכך שהוא בוחר לעסוק רק בתגובתו של האדמו"ר כפי שבאה לידי ביטוי באורחות חייו, ולא בדברים שאמר בדרשות שנשא לאחר מכן, דוגמת אלו המובאות בספרו 'שפע חיים', בהם הוא ביטא עמדות הסמוכות יותר לתחום התיאולוגי.¹⁰ ההתייחסות של האדמו"ר לשואה לא התבטאה רק בחיים הדתיים שקיים במחנות; עם זאת, נראה שהרב שג"ר מתעניין רק בתגובה הזו. כפי שנראה מיד,

⁸ ניתן לאפיין את הניתוח של הרב שג"ר כתרגום 'אורחות חייו' של האדמו"ר לשפה קיומית, שפה המתקיימת במרווח שבין התיאולוגיה והקיום המעשי.

⁹ הרב י"ד סולובייצ'יק, **איש האמונה הבודד**, ירושלים תשל"ה, עמ' 9.

¹⁰ ראו למשל את הדיון של הרב תמיר גרנות בנושא בספרו **אמונה ואדם נוכח השואה**, כרך א עמ' 247-251, 393-402.

ההימנעות משיח תיאולוגי מעצבת סוג אחר של אמונה, אליה חותר הרב שג"ר הן כתגובה לשואה והן בהקשרים אחרים.

השואה ואמונתו של הצדיק

מה באמונתו של האדמו"ר תופס את תשומת לבו של הרב שג"ר? כאמור, הרב שג"ר מתמקד במסירות הנפש של האדמו"ר על שמירת אורח החיים היהודי; אך תיאורים כאלו, הרואיים ככל שיהיו, אינם נדירים בתיאורי החיים היהודיים בשואה. הייחוד במסירות הנפש של האדמו"ר, כפי שהרב שג"ר מתאר אותה, הוא באופי הלא הלכתי שלה:

במהלך נתיב ייסוריו הוא קיבל על עצמו שלא לעבור על איסורי תורה ולא לאכול שום דבר איסור, אפילו לא במצבים האיומים ביותר. למשל, בכל שבעת ימי הפסח הוא הפקיר את מנת הלחם שלו, סירב לאכול כל מאכל שנתבשל במטבח המחנה וניזון מכמה תפוחי אדמה שהוא בישל לעצמו בכלי שהגעיל לפני החג. בצד זה, הוא הקפיד לחיות חיים יהודיים מלאים: להתפלל, להניח תפילין, לומר דא"ח כל שבת ברעווא דרעווין ולשמור בחירוף נפש על מנהגים שונים, כמו אכילת תפוח בליל ראש השנה – על היהודיות הזאת הוא היה מוכן למסור את נפשו.

החלטתו שלא לעבור על איסורים לא נבעה מהמחשבה שהוא מחויב באיסורי תורה אפילו במצב של פיקוח נפש, ואכן לאחרים הוא הורה: 'מאחר שהשונא מתכוון עכשיו לחסל גם את הגוף היהודי, לא רק את הנפש, ואינו נותן לך שום ברירה להיחלץ מן הגזר דין שהוציא עליך, מצוה עלינו לעשות היפך מכוונתו – לא זו עת להימנע מאכילה ולסכן בזה את החיים'. אך באשר לעצמו הוא נחרץ: 'ריבונו של עולם, נשארתי לבדי חסר כול, את הכול לקחת

ממני... נשארתי ערירי ויחף, ועוד אלך לאכול טרפות? ! אינני רוצה
לאכול טרפה ! אינני אוכל!¹¹

הרב שג"ר מדגיש את האופי הלא הלכתי של התנהגותו של האדמו"ר, שכן אופי זה מסמן את המקום בו היא חורגת מהדגם המוכר של מסירות הנפש על שמירת המצוות. כל עוד מסירות הנפש מיושמת בגבולות ההלכה, הקובעת מתי להיהרג ומתי לעבור, אנו מצויים עדיין בתחומי השיח הדתי המוכר; אך כאשר האדמו"ר מוכן למסור את נפשו על אכילת תפוח בליל ראש השנה, מעשה שהוא עצמו מודה שהוא אסור מבחינה הלכתית, מתברר כי התנהגותו משקפת תפיסת אמונה אחרת.

ניסוחה של תפיסה זו עומד במרכז עניינו של הרב שג"ר. את ייחודה הוא מוצא בדבריו של האדמו"ר שהובאו לעיל, בהם מוצגת שמירת המצוות כהתרסה כלפי הקב"ה עצמו: 'באמונתו ובהתמסרותו לאלוקים הוא מכוון עצמו כבעל חירות למול האלוקים ש'בגד' בו, כביכול, או בלשון הדתית, הסתיר פניו ממנו'.¹² בהמשך לאמור לעיל, ניתן לראות כי 'הסתר הפנים' כאן איננו שאלה תיאולוגית, אלא אתגר קיומי שהאדמו"ר נענה לו בתנועה של נטילת אחריות. אלא שבניגוד לעמדה הקיומית של הרב סולובייצ'יק, התגובה שלו איננה מנותבת לחיים ההלכתיים אלא מתבטאת בעיצוב אורח חיים דתי אינדיבידואלי, המעוגן בהכרעתו של האדם עצמו. ההיסט הקיומי של הרב סולובייצ'יק מבטא את ההסתמכות שלו על המערכת ההלכתית כתחליף לתיאולוגיה, מתוך אמון מוחלט בהיותה ביטוי ישיר של רצון ה'; האדמו"ר, לעומת זאת, כפי שמבין אותו הרב שג"ר, מסתמך בעקבות השואה רק על עצמו:

המאבק האישי שלו לשימור היהדות הוא אף מעבר לאמונה בקב"ה עצמו – הרי הקב"ה לא מצווה אותו לשמור שבת או לאכול אוכל כשר בסיטואציה הנוראה הזאת, והכרעתו לחיות כיהודי ולא לעבור על כל איסור שהוא היא משום התגלותה של היהדות אליו כתמצית הקיום עצמו, והיא מועלית אף מעבר לצו האלוקי עצמו;

¹¹ ביום ההוא, עמ' 71-72.

¹² שם, עמ' 73.

במצב הדחק הנורא של השואה האדמו"ר מקלויזנבורג מגלה כי מוטב לו שלא לחיות מאשר להיגרר לחיים חסרי יהדות – ללא המצוות והתורה הקדושה בטל טעם החיים מבחינתו. בנוהגו כך הוא מעמיד את הדבקות שביהדות, את האינטימיות היהודית, ובעצם את 'הקדושה', אף מעבר לאלוקים עצמו – שכבר לא מצווה עליהן.¹³

התיאור של הרב שג"ר כאן מהפך את מערכת המושגים המוכרת של השפה הדתית. במקום להציב את אלוקים ואת רצונו במרכזה וביסודה של המערכת, ולראות את האמונה כפנייה אליו וככפיפות לו, משרטט הרב שג"ר בעקבות האדמו"ר תמונה הפוכה: 'האינטימיות היהודית', שהיא 'תמצית הקיום' של האדמו"ר, מוצבת 'מעבר לאלוקים עצמו'. כפי שמעיר הרב שג"ר, ניתן לראות את מקורם של הדברים בתפיסת הצדיק החסידית, לפיה 'צדיק גוזר והקב"ה מקיים'; אך מה שמעניין את הרב שג"ר הוא האפשרות לראות את תפיסת האמונה הזו כתגובה לשואה. בהקשר זה, ההתרסה הגלומה בדמות זו של הצדיק מקבלת ממדים חדשים, כפי שהדבר מתבטא בדבריו החרिפים של האדמו"ר: 'את הכל לקחת ממני... ועוד אלך לאכול טרפות?'. משפט זה מחדד את הייחוד בתפיסתו: הצרכים האנושיים, אלו שאותם 'לקח' ממנו הקב"ה, מוצבים ברצף אחד עם אכילת הטרפות; שניהם 'שייכים' לאדמו"ר ומהווים חלק מחייו. כפי שמנסח זאת הרב שג"ר, 'ה'אני' של האדמו"ר מקלויזנבורג מזוהה לחלוטין עם היהדות ואין כל פער ביניהם. האלוקי מתגלה בחייו באופן אימננטי, כסוג של איכות, ולא כציווי.¹⁴ קיום המצוות של האדמו"ר איננו מבוסס על קבלת העול של המסגרת ההלכתית, אלא על ההזדהות האישית שלו עם אורח החיים הדתי, שגבולותיה שונים הן מבחינת המעשים הכלולים בה (אכילת תפוח בראש השנה) והן מבחינת החשיבות המיוחסת להם.

אם כן, המצב החריג של השואה חושף את העובדה שאמונתו של האדמו"ר נובעת ממקום אחר מהרגיל. זו אמונה שאיננה כפופה לקב"ה ולרצונו, ולכן גם

¹³ שם.

¹⁴ שם, עמ' 74. ההדגשות במקור.

אינה תלויה בבירורן של שאלות תיאולוגיות; אמונתו של האדמו"ר נובעת מיסודות הקיום האישי שלו, וגם יחסו לאלוקים הוא תולדה של קיום זה: 'יש כאן דבקות ביהדות המבוססת על אמונה שהיא מעבר לאמונה באלוקים... זו התגלות העצמות של חייו אלה, שכצדיק הוא כופה את הקב"ה אליה'.¹⁵ בדומה לאחרים, גם האדמו"ר חווה את המצב הנוראי אליו נקלע כעוול אלוקי כלפיו; אבל כצדיק, בהתרסותו ובהתקוממותו הוא איננו נאבק כנגד הקב"ה אלא כביכול 'מצרף' אותו אליו בעל כורחו: 'גם אם הפר אלוקיו את בריתו עמו, הוא איננו מפר את בריתו עם אלוקיו'.¹⁶

השואה והאין הפוסטמודרני

אם כן, ראינו את תפיסת האמונה שמחלץ הרב שג"ר מתגובתו המעשית של האדמו"ר לשואה, המתאפיינת בהכרעה האנושית לחיות חיים דתיים גם ללא ציווי, הכרעה שאף 'מצרפת' את אלוקים לצידה. עבור מי שמצוי בכתבי הרב שג"ר, ובמיוחד באלו העוסקים במקומה של האמונה בעידן הפוסטמודרני, תפיסה זו מוכרת ממקומות אחרים. אפשר להשוותה, למשל, לכמה קטעים מהאחרית דבר לספר 'לוחות ושברי לוחות':

לצורך דיוננו אומר כי ניתן לאפיין את הפוסטמודרניזם כעמדה הטוענת שאין אמת, מפני שמה שאנו מכנים 'אמת' נוצר רק מהבניה תרבותית של בני האדם. ניתן לאפיין את הפוסטמודרניזם גם בשאיפה רדיקלית לחירות – החירות של האדם לכונן את עצמו ואת ערכיו... הפירוק הזה עשוי להעניק לנו חירות מרחיקת לכת, ובהקשר הדתי – חירות להאמין, גם ללא הוכחות וראיות... האמונה, מעצם הגדרתה, אינה ניתנת להוכחה. עצם החיפוש אחר נקודת משען כלשהי, אחר הוכחה ואסמכתא לאמונה, כבר מכשיל אותה... לכן אני טוען שיש לחלץ את האמונה ואת הדתיות משיח אובייקטיביפילוסופי של עובדות. האמונה אינה דבר שאתה יכול

¹⁵ ש.ם.

¹⁶ ש.ם.

לדבר עליו. בהקשר זה הפוסטמודרניזם עשוי ליצור אמונה הכרוכה בחרות, אמונה שהיא הכרעה ובחירה אישית... בעיני מעבר מדתיות של אמת לדתיות של אמונה היא הנקודה העמוקה שבפוסטמודרניזם...

מה שרציתי להביע בספר כלים שבורים, מעבר לטענה שהפוסטמודרניזם עשוי לטהר ולשחרר את האמונה, הוא שהכרעה להאמין מבוססת בסופו של דבר על האדם עצמו. האמונה באמת מתחילה מאיתנו. קבלת עול מלכות שמים מתחילה מנקודת אֵין מסוימת, וזהו כמובן קושי גדול כיוון שעמדה זו עצמה עלולה להתפרש כניהיליזם, אבל כבר אמר מישוהו שגם האפיקורס וגם המאמין אומרים 'אין', אלא שהמאמין אומר זאת ומכוון בכך ל'אין הקדוש'... בעיני יש כאן פוטנציאל ממשי לדתיות של מגע ושל עמידה ישירה ומלהיבה מול האינסוף ב"ה.¹⁷

כאן, כמו גם בדיונים אחרים בנושא זה,¹⁸ מאפיין הרב שג"ר את ההתמודדות עם הפוסטמודרניזם כהתמודדות עם האין, עם איבוד נקודת המשען המוחלטת לכל טענה שהיא, ובתוך כך גם לאמונה. את הפוטנציאל החיובי של התמודדות זו הוא רואה בכך שהאמונה מטבעה אינה מתאימה לשיח המטפיזי או התיאולוגי: יש פער קיומי בין אמת לאמונה, וכוחה של האמונה הוא דווקא בכך שהיא מעוגנת בהכרעה הפנימית, בחירות האישית, ולא במציאות האובייקטיבית הנכפית על האדם מבחוץ. האמונה הנענית לאתגר הפוסטמודרני היא אמונה טהורה יותר, שאינה נזקקת להישענות על דבר שמחוצה לה, אלא מוצאת את כוחה ומשמעותה בעצמה – 'האמונה באמת מתחילה מאיתנו'.¹⁹

קל לראות שהאמונה המתוארת כאן דומה מאד לאמונה אותה זיהה הרב שג"ר בתגובתו של האדמו"ר לשואה. בשני המקרים הדגש הוא על ההכרעה האנושית, המייתרת את המשען החיצוני שיצדיק את האמונה ויכוון אותה –

¹⁷ 'יהדות ופוסט מודרניזם', **לוחות ושברי לוחות**, עמ' 431-437.

¹⁸ ראו לדוגמא את הפרק 'לחיות בצמוד לאין', שם, עמ' 31-53.

¹⁹ שם, עמ' 436.

הציווי האלוקי אצל האדמו"ר, ההוכחה המטפיזית באמונה הפוסטמודרנית. בדומה להסתר הפנים של השואה, שבו הציווי האלוקי כבר אינו מהווה משען לחיים הדתיים (ואולי הוא אף מאבד את הצדקתו), גם האין הפוסטמודרני מערער את משענה של האמונה, ודורש ממנה להופיע בלבוש חדש כדי לשרוד; וכשם שאמונתו של האדמו"ר 'כופה' על אלוקים לצאת מהסתר פניו, כך גם המקבל עול מלכות שמיים הפוסטמודרני יוצר את אמונתו מתוך האינסוף. הכרעה זו, כמו הכרעתו של האדמו"ר במחנות ההשמדה, הופכת את האין הניהיליסטי או הטראומטי ל'אין קדוש', שבו יכולים להתקיים חיים דתיים משמעותיים.

הדיפרנד וההתגלות הלא אנושית

למרות הדמיון שמראה השוואה זו, עיון בחלקים אחרים של הדרשה בה אנו עוסקים יראה את ההבדל שבין ההתמודדות של הרב שג"ר עם השואה להתמודדותו עם הפוסטמודרניזם, בין האין הטראומטי לאין הקדוש. כאמור, בתחילתה ובסופה של הדרשה עוסק הרב שג"ר במושג הדיפרנד של ליוטר. דרך הדיון במושג זה מבטא הרב שג"ר עמדה שונה מזו העולה מהעיון בדמותו של האדמו"ר. כדי לעמוד על הבחנה זו, נציג בקצרה את מקורו של המושג 'דיפרנד', ואת האופן שבו הרב שג"ר משתמש בו.

מושג הדיפרנד הוא חלק מהעיסוק הנרחב של הפילוסופיה הפוסטמודרנית בגבולות השפה, ביחס של האדם אל מה שחורג מתפיסתו ומערער את גבולות קיומו. הנחת היסוד של דיון זה היא שמצד אחד האדם מתקיים תמיד כחלק משפה מסוימת, מהקשר חברתי נתון, ומצד שני שפה זו לעולם אינה מעצבת מציאות שלמה, תמיד יש משהו שחומק ממנה, וישנם מצבים של היתקלות בגבולותיה. דרך מושג הדיפרנד מתמקד ליוטר בסבל הכרוך לעתים במצבים אלו, בחוויה הטראומטית של ההיתקלות במה שלא ניתן להיאמר:

הדיפרנד הוא המצב הלא-יציב והרגע של הלשון שבו משהו שצריך להיות בריבויטי בהיגדים כבר אינו יכול להיות כזה... מה שבדרך-כלל אנחנו מכנים תחושה מאותת על המצב הזה. כש"אין מלים

בפי" וכו'... בדיפרנד, משהו "מבקש" להתבטא בהיגדים, וסובל עוולה כתוצאה מכך שאינו יכול לעשות זאת מיד.²⁰

בהקשר של הדיון שלנו כאן, חשוב לציין כי ליוטר מפתח מושג זה בהתמודדות עם מכחישי שואה: לטענתו, ייחודה של השואה הוא בכך שהשמדת היהודים לוותה בהשמדת היכולת להעיד עליה, בהפיכת הניצולים ללא אמינים או לאנשים שאינם מסוגלים לדבר על מה שחוו.²¹ השואה היא אם כן הדוגמה היסודית למפגש הטראומטי עם גבולות השפה, עם העוול המועצם בכך שלא ניתן לבטא אותו ולעבד אותו באמצעות דיבור. כך מנסח זאת הרב שג"ר בתחילת הדרשה, בעקבות ליוטר:

בדרך כלל, הדיבור הוא ההופך אירוע קשה, טראומטי, לסבל אנושי הניתן לעיבוד, וזהו השלב הראשון בדרך לגאולה ממנו. אך השואה איננה רק סבל – היא סבל שאין בו דיבור, אילמות; אין מערכת מושגית שתוכל לעצבה לכלל סבל... זאת, למעשה, המשמעות של שואה, 'הדיפרנד' – 'חוב בלתי ניתן לביטוי'.²²

העמידה מול השואה היא עמידה מול סבל שאינו ניתן לביטוי, שלא ניתן להכיל אותו במערכות המושגים הרגילות. לכן אומר הרב שג"ר בתחילת הדרשה כי לא ניתן לשלב את השואה בשיח התיאולוגי הרגיל, השואל על משמעותם של האירועים ומבקש לשלב אותם בתמונת העולם הדתית: 'כאשר מתחוללים אסונות בעולמם של המאמינים הם נוטים לרוב לשאול: מה הדבר אומר? דא עקא, השואה מכחישה שאלות מן הסוג הזה... היא מחוץ לתחום של העולם הקונסטרוקטיבי, מחוץ לתחום השיח'.²³

כפי שראינו, כנגד אילמות זו של השיח התיאולוגי הציב הרב שג"ר את התגובה הקיומית של האדמו"ר, המעגנת את האמונה בהכרעה האישית לבחור בחיים הדתיים גם במצב בו המערכת המבססת אותם קרסה. ועם זאת, בסוף הדרשה

²⁰ ז'אן פרנסואה ליוטאר, 'הדיפרנד', תיאוריה וביקורת 8, קיץ 1996, עמ' 144.

²¹ על כך כתב גם פרימו לוי, 'השוקעים והניצולים', תל אביב תשנ"ח, עמ' 9.

²² ביום ההוא, עמ' 65.

²³ שם, עמ' 64.

חוזר הרב שג"ר שוב אל האילמות, ומתאר אותה במושגים אחרים, המבטאים יחס מורכב יותר.

חלק זה של הדרשה נפתח בהבחנה בין האלוקים המתגלה לאדם 'בפנים אנושיות', באופן המשתלב בעולם המושגים שלו, לבין התגלות האלוקים הלא אנושי 'שמעבר לתורה ומעבר להווייתנו כבני אדם, ולפיכך לא ניתן לביטוי בשפה – הדיפרנד'.²⁴ זוהי ההתגלות של השואה, גילוי של 'הוויה אלוקית שאיננה חלק מן השיח האלוקי-אנושי, שיח שהתורה עצמה מכוננת'. בדומה לכך, גם אמונתו של האדמו"ר פועלת במישור של התגלות זו: 'אמונתו של האדמו"ר מקלויזנבורג היא הופעה של הוויה מעבר לאנושי ומעבר לאלוקי של התורה – מופיעה כאן העצמות'. הרב שג"ר מוסיף כאן מושגים ודימויים חדשים לתפיסה אותה תיאר קודם לכן: התחום ה'אנושי' מזוהה עם השפה, עם תמונת העולם המסודרת, שבה שוכנת האמונה ומתגלה האלוקים בזמנים כתיקונים; השואה ותגובתו של האדמו"ר מתקיימים בממד אחר, בו מופיעה העצמות שמעבר לטעם ודעת, שלא ניתן להצדיקה. לכן מנקודת מבט זו אין טעם לשאול מהי משמעותה של השואה, כשם שאין טעם לשאול מדוע להאמין ולקיים מצוות. כפי שראינו, גם האמונה הפוסטמודרנית שמתאר הרב שג"ר במקומות אחרים מתקיימת בממד זה, בעמידה מול האין.

ועם זאת, לצד השוואות אלו ניתן לראות שהשימוש במושג הדיפרנד ובתיאור של התגלות 'לא אנושית' מכניס נימה קשה יותר לדיון, במיוחד אם משווים בין ניסוחים אלו לבין ההתלהבות שמבטא הרב שג"ר במקומות אחרים ביחס לאמונה הפוסטמודרנית. האין כאן נשאר טראומטי, וההיפוך שלו ל'אין הקדוש' אינו פשוט כלל ועיקר. בעקבות ליוטר, מתאר הרב שג"ר כאן את העמידה מול האין כאימה וכסבל, כאובדן המשמעות שהיא רובד יסודי בקיום האנושי. נימה פסימית זו גוברת בפסקאות הבאות, בהן נחתמת הדרשה. כאן הרב שג"ר כבר אינו מדבר על תגובה והתמודדות או על טיהור האמונה, אלא מתאר תחושה קשה של מבוּי סתום:

²⁴ שם, עמ' 75.

ובנוגע לאלוקים, שהשואה חשפה בו את ה'נורא האלוקי' שלמעלה מ'דמות אדם', האם פנים אלו מותירות אותנו חסרי הגנה, חשופים לשרירות לב? האם אלוקים יכול לנהוג באופן קפריזי? האם אין כאן התגנבות של עולם נטול אלוקים למגרשו של אלוקים?! הדת מלמדת שלא כן הדבר – חלילה לאלוקים מעוול, 'א-ל אָמוּנָה וְאֵין עֲנָל צְדִיק וְיֵשֶׁר הוּא' (דברים ל"ב, ד) – אך איזה מובן יש למשמעות חסרת משמעות? גם אם יש משמעות, הרי היא בבחינת דיפרנד: מחד, לא מושגת באופן אנושי, ומאידך, האנושי לא יכול להפוך לא אנושי ובכך להשיג את המשמעות הזרה לו. איזו משמעות יש לאמירה שיש 'שם' משהו, משמעות, חוץ מעצם האמירה, ידיעת העובדה, ולא ידיעת המציאות עצמה? ... האם האמירה חסרת המשמעות על המשמעות היא בעצם מפגש עם משהו המבקש להתבטא אך אינו יכול לעשות זאת?

אסיים בהצבת שאלות אלה.²⁵

באופן מפתיע, הרב שג"ר חוזר כאן אל השאלות אותן ביקש לנטוש במהלך דבריו, שאלות תיאולוגיות 'בנוגע לאלוקים'. במקום להציג את ההתמודדות הקיומית, את האמונה כהכרעה, כפי שעשה בהרחבה במהלך הדרשה, הרב שג"ר מתאר כאן תקיעות חסרת מוצא, הילכדות במצב של חוסר משמעות. את אמונתו של האדמו"ר תיאר הרב שג"ר קודם לכן כ'הופעה של הוויה מעבר לאנושי', אך כאן הוא טוען כי 'האנושי לא יכול להפוך לא אנושי', כי האדם לכוד במערכות הלשוניות והתרבותיות בהן הוא חי, ושהמפגש עם האין שמעבר להן הוא טראומטי ולא משחרר. המפגש עם ה'משהו' הבלתי ניתן לדיבור, עם הפנים המאיימות של האינסוף האלוקי, אינו מתואר כאן כפתח לטיהור האמונה אלא כאתגר בלתי אפשרי, המותיר את האדם אילם ופצוע. גם השאלות התיאולוגיות הן בסופו של דבר שאלות קיומיות בוערות; ומתברר שלא ניתן פשוט לחמוק מהן אל ההכרעה האמונית המשוחררת.

²⁵ שם, עמ' 76.

שתיקה ואילמות

אם כן, העיון בתגובתו של האדמו"ר לשואה הביא את הרב שג"ר לתיאורים דומים לאלו שהציג בכתביו על ההתמודדות האמונית עם הפוסטמודרניזם; ועם זאת, בסיום דבריו נראה כי הוא אינו רואה בהתמודדות זו אופציה זמינה. השבר של השואה מתואר כחזק יותר מהמענה שמעניקות עמדות דתיות אלו, והן עצמן נראות כתביעה לא-אנושית המשקפת את המבוי הסתום של הקיום הדתי לאחר השואה.

מהי משמעותו של ניגוד זה בין חלקי הדרשה, ובעקבות זאת גם בין החלקים השונים בכתביו של הרב שג"ר? כדי לענות על כך ברצוני להציע כי העמידה מול השואה חושפת צדדים חבויים בהתמודדות של הרב שג"ר עם הפוסטמודרניזם, קשיים שכתבתו נוטה לחמוק מהם בהקשרים אחרים.

כפי שהוזכר לעיל, מושג הדיפרנד של ליוטר מדגיש את 'הצד האפל' של המשיכה הפוסטמודרנית לאין שמעבר לגבולות השפה, וזאת בעקבות ההתמודדות עם הטראומה של השואה ועם הכחשתה. כתיבתו של הרב שג"ר על הפוסטמודרניזם בדרך כלל מתעלמת מצד זה, ונוטה לתאר את העמידה מול האין כהזדמנות, כפתח לאקסטזה ולחיים משוחררים ועשירים יותר. נוכל לראות זאת בבירור אם נשווה בין סופה של הדרשה בה אנו עוסקים לבין הפרק 'צדק ומוסר בעולם פוסטמודרני' בספר 'לוחות ושברי לוחות'. במסגרת הדיון שם מזכיר הרב שג"ר את החלל הפנוי עליו מדבר רבי נחמן מברסלב, שבדומה ל'אין' עליו דיברנו כאן מתואר כ'שורש של הסתירות המטאפיזיות שלא ניתן ליישב אותן באופן רציונלי'.²⁶ אחת הסתירות האלו מתבטאת בכך שמצד אחד איננו מסוגלים להצדיק באופן מוחלט את עמדתנו המוסרית, ומצד שני אין לנו ברירה אלא להיאבק עליה: 'המבט הרפלקטיבי, הנותן לכל דבר את ההקשר ואת המקום שלו, אפשרי תמיד, ולא ניתן לחמוק ממנו... אך למרות כל זאת, הריני אדם מסוים בעל אמת משלי, אדם סופי, המאמין באמת זו, אשר אינו יכול

²⁶ 'צדק ומוסר בעולם פוסטמודרני', לוחות ושברי לוחות, עמ' 75.

וגם אינו רוצה להתכחש לה'.²⁷ כדי להתמודד עם סתירה זו מציע הרב שג"ר, בעקבות רבי נחמן, את השתיקה:

כאמור, אין לסתירות אלה תשובה; רבי נחמן מציע במקומה את השתיקה... במילים שלנו: הפתרון אינו מצוי במישור העיוני; הוא תגובה, או ליתר דיוק הימנעות, הימנעות שאיננה התחמקות אלא ביטוי מקורי של סיטואציה אנושית המכירה את עצמה במורכבותה ומסרבת להתכחש לאחד ממרכיביה. העובדה שאיננו יכולים לגבות את ערכינו ולעולם נוכל להטיל בהם ספק לא תפריע לנו להמשיך להאמין בהם. כשאגיע לגבול מסוים אפסיק לשאול, לא משום שיש לי תשובה אלא משום שהשאלה כבר לא תטריד אותי. זו הנקודה המוחלטת של האמונה.²⁸

השתיקה כאן דומה להימנעות של האדמו"ר משאלות תיאולוגיות, וכן לקבלת עול מלכות שמיים של המאמין הפוסטמודרני: האדם המוסרי שותק כי הצדק, כמו האמונה, נשען על הכרעה שלמעלה מטעם ודעת.

אך אם נחזור לדיון שלנו, נוכל לראות כמה גדול המרחק בין שתיקה זו לבין האילמות עליה מדבר הרב שג"ר ביחס לשואה: בעוד שהשתיקה כאן מבטאת השלמה עם הפרספקטיבה המוגבלת שלנו כבני אדם, מוכנות לחיות את גורלנו המקומי כפי שהוא, האילמות מבטאת את חוסר היכולת להשתחרר מהשאלה, את המפגש הטראומטי עם האין שאינו מאפשר לקיום האנושי לשוב לשלוותו. השתיקה משקפת את החיים לצד האין, כלשונו של הרב שג"ר במקום אחר,²⁹ חיים שיש בהם נינוחות ולפעמים גם אקסטזה; האילמות משקפת את חוסר היכולת לשאת את ערעור השפה, את הטלטלה שמעבר ליכולתו של בן אנוש – אולי גם מעבר לזו של המאמין שההתמודדות עם הפוסטמודרניזם פיתחה בו 'אינטליגנציה דתית גבוהה יותר'.³⁰

²⁷ שם, עמ' 76.

²⁸ שם, עמ' 77.

²⁹ שם, עמ' 46.

³⁰ שם, עמ' 203.

נראה שעבור הרב שג"ר, השואה היא המקום שבפניו קורס גם המבנה המחשבתי המפואר שהוא עצמו בנה בהקשר זה. אם במקומות אחרים הפליא הרב שג"ר ביכולתו 'לתרגם' את חווית העולם הפוסטמודרני ואת עולם המושגים שלו לשפתה של האמונה, ולבנות עולם דתי המתעלה מתוך התמודדויות אלו, אל מול השואה נותר בידו רק מושג הדיפרנד כפי שהוא במקורו, עם הממד השלילי והפסימי שבו, ועם השאלות האמוניות המרחפות בחלל.³¹ הדרשה בה עסקנו כאן נראית כמאמץ למצוא מוצא מן המצוקה בכלים שהועילו בהתמודדויות אחרות, אך סופה מבטא את כישלוננו של מאמץ זה; תהום האילמות בולעת את הדיון המעמיק והמקורי שניסה לדובב אותה.

סיכום, ושתיקה אחרונה

העיון בדרשה 'אילמות ואמונה' העלה כי היא מורכבת משני קטבים הסותרים זה את זה: בראשון מעלה הרב שג"ר על נס את התמודדותו של האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג, ומנתח אותה במושגים דומים לאלו בהם השתמש כשעסק בדמותו של המאמין הפוסטמודרני. ייחודה של התמודדות זו מתבטא בהשוואה בין תגובתו של האדמו"ר לבין תגובותיהם של הוגים אחרים לשואה: נטישת הדיון התיאולוגי מצד אחד, והוויתור על ההלכה כמשען קיומי חלופי מצד שני. לצד זאת, ראינו כי בסופו של דבר הרב שג"ר עצמו מערער על הרלוונטיות של התמודדות זו, ומעדיף לשים אותה בצד ולסיים בשאלות ללא מענה.

העמידה על הניגוד שמציגה דרשה זו מאפשרת להצביע על האופן שבו השואה מתפקדת בה כמבוי סתום. כפי שטענתי בפתיחת הדברים, נראה כי מדרשה זו

³¹ בהקשר זה יש להעיר שהרב שג"ר מתעלם מההקשר המוסרי אליו מוביל ליוטר את השימוש שלו במושג הדיפרנד: 'לפנות מקום לדיפרנד, פירושו למסד טוענים חדשים, נמענים חדשים, משמעויות חדשות, מושאי הוראה חדשים, כדי שהעולה תוכל למצוא את ביטויה וכדי שבעל הקובלנה יחדל מלהיות קורבן... צריך שכל עולה תוכל ללבוש צורה של היגד' (ליוטר, שם, עמ' 144). הפאתוס המוסרי הזה נעדר מן השימוש של הרב שג"ר במושג זה. גם כאן ניתן לראות כיצד עבור הרב שג"ר, העמידה מול השואה נשארת במבוי הסתום של חוסר המשמעות, בלי שניתן יהיה לנתב אותו לאפיקים אחרים.

ניתן ללמוד שלפחות בנושא בו עסקנו – ההתמודדות עם הפוסטמודרניזם באמצעות האמונה כהכרעה – הגותו של הרב שג"ר אינה מעוצבת על ידי חווית השואה, אלא דווקא על ידי הדחיקתה. כאשר הוא עוסק ישירות בחווית השואה נאלמות שפתיו של הרב שג"ר, והתשובות שפעלו בהקשרים אחרים מתגלות כחסרות תועלת.³²

עם זאת, אולי ניתן להציע לסיום פתח לקריאה מעט אחרת. בסופו של דבר, גם כשהוא בוחר לסיים באילמות ובשאלה, הרב שג"ר ממשיך להאמין – ואיתו, אולי, גם הקורא המשוער של דרשה זו. אולי סימן השאלה בו מסתיימת הדרשה מתווך בין האילמות לשתיקה, משאיר את האמונה כמשהו שלא מדברים עליו אבל הוא שוכן בחיים עצמם. אולי ניסיונו של הרב שג"ר לדוכב את אמונתו הלא-רפלקטיבית של האדמו"ר נכשל, אך אמונה זו עצמה נשארת אפשרות הפתוחה גם עבורנו. גם אם אין בה כדי לרפא את הסבל של הדיפרנד, ההישארות של האמונה מעידה על הזיקה אל ההתגלות הלא-אנושית שהשואה מציגה בפנינו. על השאלה האחרונה אותה הציג הרב שג"ר בדרשתו – 'האם האמירה חסרת המשמעות על המשמעות היא בעצם מפגש עם משהו המבקש להתבטא אך אינו יכול לעשות זאת?' – יש לענות לא בדרשה, אלא בחיים.

³² חשוב להדגיש שאין בכך כדי להפוך דיונים אלו ללא רלוונטיים או לא כנים. לא מדובר כאן על התמודדות עם קושיות רציונליות, שכל מאמין חייב להתייחס אליהן כדי לשמור על תפיסת עולם קוהרנטית והגיונית. המדובר הוא בהתמודדות קיומית עם חווית השואה, וגם אם אין יהודי שיכול להתחמק ממנה, ברור כי אנשים שונים חווים את עוצמת השבר שבה במידות שונות, וגם לגבי אותו אדם ישנה תנועה של התקרבות והתרחקות מתחום השפעתה של חוויה זו. ההשוואה בין מקורות שונים בכתבי הרב שג"ר היא השוואה בין צדדים שונים בדמותו – ואולי גם בדמותנו; לכל אחד מאלו יש מקום משלו, והשאלה היא כיצד אנו מאמינים במקום אנו מצויים היום.