

מעמד הערכים והאמונה היהודית בעקבות השואה בהגותם של עמנואל לוינס, ז'אן אמרי, אמיל פוקנהיים וירתור כהן

תאריכים:

אלוהים, אמונה, אחר, אחרות, גאולה, ייסורים, כבוד האדם, מוסר, קיום, סבל, עם נבחר, תודעה יהודית, תיאודיצאה, תורת ערכים.

תקציר

במוקד הדיון בשאלה אם קיים קושי להחזיק באמונה לאחר השואה, מצויות משנותיהם של עמנואל לוינס, ז'אן אמרי, אמיל פוקנהיים, ארתור כהן, ריצ'ארד כהן והוגים יהודים אחרים.

השואה היא האירוע המרכזי בתולדות העם היהודי בעת החדשה, אירוע אשר העמיד את הקיום האנושי והיהודי במבחן שאין למעלה ממנו. השואה העמידה במבחן טראגי תורות ערכים, אמונות ותורות מוסר, ולעתים קרובות הותירה אותן רצוצות, חבולות וחסרות ערך. החיפוש אחר הסבר לשואה, הביא חוקרים ואנשי רוח לחיפוש אחר תחומי דעת אשר יקרבו אותנו ולו במעט להסבר האמיתי והאפשרי להתרחשותה. אם חקר השואה היה ועודנו קשה ביותר לאנושות כולה, הרי שהאפשרויות למציאת הסברים, מענים וערכים חדשים היו ועודן קשות שבעתיים ליהדות, ולמצב הקיומי של היהודי, או של העם היהודי לאחר השואה. הוגי דעות יהודיים רבים לא יכלו להמשיך ולדבוק בשיטותיהם הקיומיות, הדתיות, האתיות או בתורות ערכים שבהן אחזו לפני השואה. השואה ערערה את האמונה בקיום האלוהים, בהיות העם היהודי העם הנבחר, במוסר ביחס לאמונה ובמעמד תורת המוסר והערכים. לאחר השואה, הצורך לקבוע מחדש את היות האדם בעל עקרונות תבוניים ומוסריים, היה ועודנו צורך קיומי ולא רק פילוסופי גרידא. הבנת בסיס האמונה והמוסר לאחר השואה היא סוגיה קשה שבעתיים, אם רוצים לא רק להבין אלא גם ללמד נושא מורכב זה.

מבוא

הערכים שבהם דוגל האדם הם תולדה של צווים סמכותיים, של חשיבה עיונית או תוצאה של מציאות אמפירית כלשהי. לעתים, הערכים אינם זוכים לטיפול של ממש, אלא אם קורה משבר כלשהו הגורם לשינוי במציאות והגורר בעקבותיו שינוי בתודעה האנושית. מצבי התודעה ויחסה למציאות הם המקור המרכזי לשינוי ערכים אנושיים. יתרה מזאת, אירועים חריגים בעוצמתם אינם משנים רק את ערכי המוסר ואת כלל הערכים האנושיים, אלא יש בהם כדי לפגוע ולגדוע את האמונה האנושית באלוהים, בטוב ליבה של האלוהות וביסודות הדת.

האירוע המרכזי בתולדות העם היהודי במאה ה-20 היה והינו שואת העם היהודי באירופה. השואה מאפילה על העבר, על ההווה ואף על העתיד של העם היהודי, ואין תחום שאיננו נגזר ממנה, מתוצאותיה ומהניסיונות להבנתה. הפתרון הסופי לבעיית העם היהודי הביא להרס התרבות היהודית כולה, להשמדה המונית, לערעור יסודות האמונה באלוהי ישראל ובתורת ישראל, לפגיעה קשה באמונה בערכי המוסר המכוננים על בסיס הטבע האנושי ולשלילה כמעט מוחלטת של כל ערך אנושי. הטרגדיה של העם היהודי הייתה ועודנה חיה עמנו, גם לאחר שרוב קורבנות השואה הלכו לעולמם וגם לאחר שחיפוש הרוצחים (אלו שנותרו בחיים) הופך לאי-רלוונטי.

יש חשיבות לבחון את השפעת השואה על הוגים יהודיים, כדי שמתוך הבנת עולמם ותשובותיהם נוכל אולי לכוון מחדש מערכת כללי מוסר וערכי אנוש, שבמסגרתה יימצאו תשובות רלוונטיות לשואה ולמאורעותיה. מכאן, שגם החיפוש אחר מקורות האמונה איננו יכול לבוא לידי ביטוי נאות ובעל הבנה מעמיקה, ללא מציאת תשובות אמיתיות לשאלות קשות ומכאיבות שנשאלו ושנשאלות בעקבות השואה.

הזהויות היהודית והישראלית נתכנו מחדש בהשפעת השואה ובצלה. לא ניתן להבין את מקורות הזהות היהודית החדשה, ולא את אשר התרחש בקרב העם היהודי מהשואה ועד ימינו, ללא דיון מעמיק ביסודות המוסריים ובאמונה היהודית והאנושית לאחר השואה.

א. על המקורות לערכים האנושיים

בכל דור נשמעות מחדש טענות או התרסות בדבר "היעדר הערכים של הנוער" "... של החברה", "... של הדור", או הערות עוקצניות מתוך התבוננות קודרת לעבר "היעדר הערכים" ו"הערכים המעוותים/מפלצתיים" שאחזו בהם בני אדם בעבר ובהווה. טענות מעין אלה הן בדרך כלל משוללות יסוד, מפני שלכל אדם בכל מקום היו ויש ערכים. כל אדם מארגן את ערכיו בצורה היררכית. כל אדם מעדיף ערכים מסוימים על-פני אחרים, ובהתאם להם הוא מכוון את מעשיו כדי לממש שאיפות מסוימות שהוא מעדיף על פני אחרות. אלו המתריסים על "היעדר ערכים" "מוטרדים" או "מודאגים" מכך שהחברה, או קבוצה מסוימת בתוכה, דוגלת בערכים שונים, ועל פיהם מכוונים חברה את מעשיהם.

הפילוסופיה האידיאליסטית קבעה כי מקור הערכים טמון בתודעה האנושית או ברוח האדם. לעומתה, הוגי דעות אשר הדגישו את הפן החברתי, קבעו כי תוכנם של הערכים נקבע על ידי החברה, הסביבה, התנאים ההיסטוריים, האמונות השונות, הצרכים השונים, שעיצובם הושפע ממועד צמיחתם. מן ההיבט ההיסטורי, שייך המושג "ערך" לתחום הכלכלה, משמע, שכל דבר שניתן לעשות בו שימוש, יש בו חשיבות מסוימת או עניין מסוים, ולכן מומלץ להחזיק בו. ערך הוא קניין בעל חשיבות למישהו שמעוניין להחזיק בו, אך הוא גם העמדה הננקטת כלפי אדם, חפץ, רעיון או מעשה. אחר היקבעותם יש לערכים מעמד משלהם או אף קיום עצמאי, בהיותם חלק בלתי נפרד מהיסודות המוצקים של ההווה. על פי תפישה זו, ניתן לקבוע לערכים מקור אונטולוגי, מקור שהינו בלתי מותנה ואין-סופי במהותו. מכיוון שאי אפשר לתאר, להגדיר או לכנות מקור זה בשם, ניתן לסמנו או לסמלו, כפי שעשה זאת אפלטון באיגרת השביעית: "בברקה הרגעי של ההבנה, המציף את ההכרה באור" (אפלטון, 1969, 383).

על פי גישה אחרת, ניתן לבחון ערכים בכלים לוגיים, ולציין שערך הוא כל מושא של שאיפה או כל דבר שבני האדם רוצים בקיומו (קסירר, 1983). כך לדוגמה, הערך המשותף לכל בני האדם מטבע ברייתם הוא ערך הקיום, כלומר העדפת החיים על פני המוות. אמנם ישנם בני אדם המעדיפים את המוות על פני החיים, אך ברוב החברות, ברוב התקופות, הקיום בין כפרט ובין כקבוצה היה בגדר ערך עליון. אמנם, התודעה האנושית יכולה להפנות לעצמה או לזולתה שאלות בדבר מהות או ערך החיים, כפי שהיא יכולה לבחון כל ערך וערך כמושא של מחשבותיה, אך מראש היא מניחה את הקיום כערך עליון.

השאלות בדבר טיב הערכים או מהותם יכולות להוביל לתחומים שונים ולהערכות שונות: מהם ערכים "אמיתיים" לעומת ערכים "שקרניים"? מדוע ערכים מסוימים יציבים ואחרים חולפים? מה קורה לאדם או לחברה המחליפים מערכת ערכית אחת בשנייה? או, מדוע חברה מסוימת בוחרת בערכים הרסניים ופוגעניים בצורה קיצונית?

החיפוש אחר הגדרה למושג "ערך" שונה מהחיפוש אחר ה"אמת". החיפוש שתכליתו למצוא את "האמת" דורש מהאדם התרחקות ממושג חקירתו. ההתרחקות היא הדרך שבה יוכל האדם לתאר את האמת, לנתח, להגדירה ולהוכיחה בצורה אובייקטיבית, נטולת פניות. לעומת זאת, הגדרת "ערך" דורשת מהאדם להיות בתוך העולם, החברה, התרבות או הסביבה, כי לערך יש משמעות ביחס שבין האדם לתודעתו, לסובב אותו, לאמונתו, לרגשותיו ולשאיפותיו. ערך מוגדר מתוך מודעות לקיומו כיחס מסוים, בזמן מסוים ובמקום מסוים, וכמניע לפעילות מסוימת.

בכל תקופה ותקופה מתגלה או נחשף ערך אנושי חדש, העולה מתוך מציאות חדשה או משתנה. בהיות הערך הזה חדש, אין רוב בני האדם מוכנים לקבלו, אף אם הוא מוצג בפניהם בצורה בהירה והגיונית. ההתמודדות עם ערך חדש מעוררת תחושות חרדה ודחף להיצמד למוכר, לברור ולידוע. אך אם הערכים הנושנים אינם מצליחים לתת תשובה נאותה ביחס למציאות או לשינוי תודעתי מסוים, הרי שהחרדה עולה וגואה ומציפה את בני האדם. המשבר בערכים הידועים והמוכרים, או במקרים שבהם הערכים הנושנים לא הצליחו להחזיק מעמד או לא הגיעו ליעודם "הסופי", מוביל בהכרח לניהיליזם, בדרגה זו או אחרת, להרס העולם הערכי המוכר ולשלילה מוחלטת של העולם שאליו מתייחסת מערכת ערכית זו.

ההתפתחות הערכית מוגדרת לעתים קרובות כמקבילה להתפתחות האורגנית: כפי שהאורגניזם החי משתנה ובעקבות כך משתנה התנהגותו, כך גם המערך הערכי של האדם משתנה בהתאם לשינויים שחלים בהתפתחות החברתית, התרבותית או המדעית-טכנולוגית, במקביל להתפתחות האנושית הטבעית. לאדם יש יכולת ליצור סמלים מחשבתיים, התנהגותיים או לשוניים ולשנות את הסמלים הללו בהתאם למציאות המשתנה. מעמדו הייחודי של האדם בטבע מושתת על סמלים שהוא מכונן (קסירר, 1983). לצורך סיפוק הצרכים המידיים של האדם, עומדים לרשותו סמלים שהצורך בהם הוא חיוני עבורו. הסמלים חיוניים לקיום האנושי, הם חלק מהטבע, מהמיתוס, מהדת, מההגדרה הלשונית, מתוכנית מדעית כלשהי או מצורת שלטון מועדפת. כל תחום סמלי עובר שינויים,

פושט ולובש צורה, הכול בהתאם למציאות ולקשרים ההדדיים שבין הסמל למציאות עצמה. מכאן שכל מבנה סמלי של הדת, של האמונות, של המדע או של המדינה אינו מבוסס על מערכות סמלים קבועות ובלתי משתנות אלא על מערכות סמלים קבועות ההולכות ונעלמות לנגד עינינו בתדירות גבוהה ביותר. תוך כדי כך, מערכות סמלים חלופיות קמות במקומן או לצדן.

מערכת ערכים שנבנתה שנים ארוכות יכולה לקרוס כאשר אין אפשרויות רבות לכוון סמלים חלופיים מספקים ויעילים שיחליפו את אלו שנעלמו. לדוגמה, ערכים כמו החיים או האמונה שהפכו לסמלים, יכולים לאבד את ערכם כאשר החברה איננה נותנת בהם אמון, והמוות או היעדר האמונה יכולים להפוך למוטיב מרכזי בתרבות ולדרך המכוונת את השאיפות האנושיות. בעקבות השואה, נפגע העולם הערכי ונפגעו סמלי התרבות והאמונה המערביים, כך שהיה צורך לכוון אותם מחדש או לבחור בערכים אחרים במקומם. החלל הריק שנוצר בהיעדר ערכים מסוימים, מתמלא במערכת ערכית התואמת את המציאות החדשה, מציאות שבה יינתן ביטוי לשלל כוחות ואמונות, בין שהם רציונאליים וקונסטרוקטיביים ובין שהם אי-רציונאליים והרסניים. עוצמתם של כוחות אי-רציונאליים באה לידי ביטוי מרבי, כאשר הקריסה של הערכים ושל האמונה מצביעה על ביטול כל יסוד חיובי, ורק השלילה והריק שולטים במציאות החדשה. מציאות טוטאלית כמו זו של השואה יכולה להפקיע מהרציונאלי את מימד הערך או להקנות לו מימד יחסי מוגבל לחלוטין.

אף ההתנהגות הרציונאלית, המבוססת על יסוד התודעה של כבוד האדם בחברה הדמוקרטית, מכוונת על ידי ציפייה סמלית להשגת מטרות כלשהן. ציפייה סמלית זו מחייבת בחינה ובדיקה לאחר אירוע בעל השפעה אדירה כמו השואה. המציאות שאפשרה את קיום השואה מוכיחה שהתנהגות רציונאלית איננה קיימת בכל מחיר בתחומי המדע והדעת והיא אף נעדרת מהם כאשר אנו מנסים לכפות אותם בכל מחיר, בכל תחום. המדע עצמו הוא רציונאלי במבנהו ובדרכי החקירה שלו, עובדות אשר לכאורה היו צריכות להקנות לו מעמד איתן. אך כשהמדעיות מותירה חלל ריק מבחינה ערכית ואינה מצליחה לבסס מערך ערכי-אנושי חדש, באים לידי ביטוי חדלונה וחוסר יכולתה לשכנע בערכיה המוסריים החיוביים. היות והמדעיות החמיצה את האפשרות להגיע להבנת המבנה היסודי של הקיום האנושי, הרי שהחלל הריק שנוצר נכבש חיש קל על ידי כוחות אי-רציונאליים. כתוצאה מכך, הניהיליזם עולה ומבעבע בחברה, ניהיליזם שהוא תוצר חורבנו של עולם הסמלים הישן או המסורתי. קריסתם של סמלים מביאה את האדם לחוויית אובדן קשה ולתחושת היעדר כיוון בעולם ובמציאות, וחייו הופכים להיות נטולי

משמעות חיובית. היווצרות מציאות ערכית מעין זו מחייבת הסבר הנאחז לעתים קרובות באמצעים שונים ומשונים.

כל תהליכי כינון הערכים ומעמדם הועמדו במבחן המציאות הקשה ביותר, מבחן המציאות של השואה. קריסתם של כלל הערכים האנושיים ושל האמונה בבורא עולם או באדם, הביאה לניסיונות רבים שנעשו על מנת לבחון מחדש את מקור הערכים ואת מעמדם ביחס לאמונה או בלעדיה. לכן, לשם הבנת תהליך בנייתם וקריסתם של סמלים וערכים, יש לשאול שאלות נוקבות בדבר מקורן וצמיחתן של בעיות התנהגותיות ו/או ערכיות, ואולי מתוך הבנת שורשיהן נוכל לדעת כיצד להתמודד טוב יותר עם התפתחותן המאוחרת. התשובות לשאלות מעין אלו בדבר מקור הערכים, מפנות אותנו לחיפוש אחר הסיבות או הנסיבות אשר מתוכן נבעו והתפתחו הבעיות. כך למשל עולה הטענה שהסביבה אחראית לפיתוחם של מכניזמים שונים ושל התנהגויות שמקורן בתחושות, כגון פחד, קור, כאב, שנאה או מוות. מכניזמים אלה מכוננים מאוחר יותר ערכים מסוימים. יחד עם זאת, הסביבה איננה מצביעה על כיוון ההתפתחות ועל האפיון של הבעיות הערכיות. הסבר מעין זה מתבסס על האפשרות להגדיר תופעה חברתית במונחי התנהגות של הפרט ועולמו. זהו הסבר בעולם הערכי המתבסס על מכניזם כלשהו, הסבר המציב את עקרון הסיבתיות כחוק מדעי, תקף ונכון. כלומר, אם יתרחש אירוע מסוג מסוים, תתרחש תופעה אשר בעקבותיה יפותחו ערכים תואמים.

לכאורה, צורת הסבר מעין זו נראית הגיונית מעין כמוה, אך יחד עם זאת, קיים קושי אמיתי להגדיר כל מערכת ערכים במסגרת החברה על פי העקרונות של חוקי הטבע. קושי זה בא לידי ביטוי בדבריו של מקס ובר (1968, 53) אשר טען כי "השחקנים במצב נתון הם לעתים קרובות נושא לדחפים מנוגדים ומתנגשים, אשר את כולם יש בכוחנו להבין. אך כאשר יש לנו מספר רב של מקרים, אנו יודעים מן הניסיון שאין זה אפשרי להגיע להסכמה שקולה אף בהערכה טובה של המניעים המתנגשים... רק התוצאה המעשית של ההתנגשות נותנת לנו את הבסיס המוצק לשיפוט".

גם בחינת הניסיונות לעגן את הערכים על יסודות הרגש, המתבססים לעתים קרובות על המחקר הפיזיולוגי והפסיכולוגי של חקר בעלי חיים, מובילה למסקנה שצורת עיגון מעין זו איננה אלא המשך לחיפוש אחר חוקיות טבעית. יתרה מזאת, אף אם מוכיחים את נכונות הטענה בדבר הטבע המשותף וחוקיו האחידים, הרי שאין בהוכחה זו כדי לפתור את הקשיים המרובים בהגדרה הערכית של עולם הרגש, בהיותו חסרים שפה משותפת שבאמצעותה ניתן לבסס את קיומם של

הערכים בעולם החי, כפי שהם מתפרשים על ידי בני האנוש. כמו כן, עיגון הערכים בביטויי רגש, בביטויים מילוליים, או בהמשגות והגדרות מעולם החי, איננו יכול להצליח ואף יוצר קושי חמור נוסף בהבנת העולם הערכי. קשה להבין את התגובות של העכברים או הקופים, וקשה לדעת אם ניתן להגדירן למשל כחרטה, כאשמה או כחמלה. ניתן להבחין בתגובות רגשיות שאנו שואבים אותן מעולמנו, המוגדרות על ידי בני האדם כ"הבעת רגשות קנאה, חיבה, השתתפות בצער או שנאה", אך שוב, מנגנון "התרגום" של התודעה האנושית פירש כל דבר בדרך מסוימת, המשיג והגדיר את הרגשות הללו באופנים הכרטיים אנושיים, כאשר לעולם לא נדע אם אכן כך קורים הדברים במציאות.

חשיבה ערכית נוספת, המהווה המשך לזו המבוססת על הרגש והדוחה את השאיפה הערכית של הידיעה וההכרה, היא זו השמה דגש על ערכי הקרבה, על המגע ועל התחושות הראשוניות כאמצעים וכמקורות שמהם ניתן להגיע למציאות הראשונית עצמה. כאשר המציאות היא זו שמכתיבה את הערכים האנושיים, הרי שכל שינוי במציאות מביא לשינויים ערכיים מפליגים. כך קורה לדוגמה, כאשר מלחמה הופכת את המוסר למגוחך או שהפוליטיקה מנוגדת למוסר (לוינס, 1969, ix). הקיום של המלחמה הוא טוטאלי, ולכן היא עומדת בניגוד לחוקי המוסר ולצויהם הנצחיים ולהתחייבויות הנצחיות לקיומם. ניתן לפרש גישה מעין זו של לוינס כגישה אידיאליסטית, בהאמינו שבמצבי מלחמה או בסכנת קיום אין מקום לערכים המבוססים על הכרה וידיעה, אלא לערכים שיש בהם כדי לתמוך בהמשך הקיום האנושי כגון: קרבה, חמלה, עזרה לזולת ומגע אנושי. במצבים אלו אינטרסים, חירות מוחלטת או אנוכיות תבונית אינם מועילים לאדם והם אינם ערכים שהוא יכול לעגן בהם את קיומו ואת המשך חייו.

המסורת הליברלית ביהדות ניסתה לכונן את ערכי האדם על בסיס היותו יצור אוטונומי, נבון, היודע היטב להבחין בין טוב לרע, אדם אשר מקבל על עצמו את חוקי המוסר ואת ערכי הדת ומצוותיה מתוך קבלת שלטון האלוהים מרצון (כהן, 1971). לגבי הרמן כהן, מושג האדם זהה למושג החירות. זוהי אתיקה תבונית השמה דגש על הצו הקטגורי של קנט האומר: "כוון את מעשיך כך שתשתמש באנושיות בנפשך אתה כבנפש כל זולתך בכל עת בבת אחת כמטרה ואף פעם לא כאמצעי" (קנט, 1973, 85). כלומר, האדם איננו אמצעי לשום דבר אלא רק תכלית בפני עצמה. על פי צו קטגורי זה, קובע כהן, יש לכונן אתיקה ותורת ערכים על יסוד החוק, בדומה לחוק המדעי, ולא על שום יסוד אחר בלתי יציב, בלתי מבוסס או שאיננו מוגדר היטב. כהן לא העלה על הדעת שקיים פער בין המוסר לחוק, מתוך תפישה יהודית שההלכה, קרי החוק, היא גם תורת מוסר.

החוק עצמו, תוכנית העולם שעליה הוא מכוון, התכנון והרצון, כולם מתבססים על יסודות טרנסצנדנטיים, כלומר על מה שמעבר לקיים. החוק מחייב את האדם, ומכאן שגם המוסר וכללי ההתנהגות חלים עליו במידה שווה. אך האדם עצמו חי בשני עולמות: העולם המצוי מצד אחד והעולם הרצוי מנגד. בשל עובדה זו קשה לו לציית הן לחוק, הן לרצון הטוב, הן לעקרונות המוסר והן לכללי ההתנהגות הנאותים. קיום אנושי זה מביא את הרמן כהן לשאול: האם לעולם הרצוי והמוסרי יש קיום בקרקע הממשות, ואם לא מהו המוסר הקיים במציאות האנושית? (כהן, 1971) התשובה של הרמן כהן טמונה באידיאה של האלוהות, אידיאה שהיא טרנסצנדנטית כשלעצמה. האלוהות, שהיא ערבה לחוקיות הטבעית והמוסרית, איננה מעוגנת בניסיון האנושי אלא טרנסצנדנטית לו כלומר, היא מעבר לכל אפשרות המשגה. אין לאלוהות טרנסצנדנטית זו דבר עם כל פגיעה אנושית במוסר, בחוקיות הטבעית או בערכים אנושיים מהותיים. פגיעה זו היא התרסה על החוקיות ועל המוסר האלוהי ואין היא נובעת מהאלוהות, היא נובעת מהבחירה החופשית של האדם עצמו.

לוינס אף הוא רותם את הדת לשירות האתיקה, בניגוד לקנט (1991) שהבחין בין הדת לאתיקה אך בהמשך להרמן כהן (1971). הדת מביאה לידי ביטוי עליון את מושג האחריות המשקפת קיום על טבעי, קיום שהאדם מחויב לו מעבר לקיומו הטבעי. האחריות וההתמסרות לזולת צריכות לנבוע מפנימיותו של האדם, אך לא בהתבסס על היסוד הטבעי אלא על היסוד העל-טבעי שבנפשו. היסודות הדתיים באים לידי ביטוי באופניהם האתיים, כאשר האתיקה היא חזות כל הקיום האנושי. אף הציווי האלוהי נתפש בעיקרו כציווי אתי-חברתי, כדרישה שעיקרה הוא אתי ורק אחר כך דתי. אם נדרש תיקון של החיים האנושיים, הרי שהוא בא לידי ביטוי ברוח הדברים של הציווי "ואהבת לרעך כמוך". משמעות הדבר שתיקון חיי האדם, המוסר וכינון האתיקה, כולם יחדיו בנויים על תיקון חיי האנושיים והחברתיים של האדם ולא על מילוי של צווים ושל מצוות דתיות בלבד. הגאולה של האדם נועדה למנוע ממנו את החטא שהוא ביסודו עבירה על צווים מוסריים-חברתיים. (לוינס, 1995)

ואף על פי כן, לוינס התרחק מהתורה הליברלית של עמנואל קנט והרמן כהן. הוא ביטל את קיומם של ערכים מוחלטים או טרנסצנדנטיים והעניק חשיבות רבה ליסודות קיומיים ותחושתיים מובהקים כמו הנאה ושביעות רצון. ערכים מוחלטים מולידים בדרך למימושם ערגה ושאיפה בלתי ניתנות למיצוי, בעוד שהחושניות ושביעות הרצון נוגעות ביסודות הבסיסיים ביותר של הקיום האנושי: ביטחון בבית, מגורים, קרבה אינטימית של המשפחה ודחיית הזר המאיים לפגוע

ביסודות הקיומיים הללו (לוינס, 1981). גישה ראשונית זו של לוינס לערכי הקיום האנושי חייבת לכלול את המערכת התחושתית, החושית והארוטית של האישה, שהיא השותף הטבעי למגורים משותפים, את התאווה והפוריות ואת הנשגב מכל - יצירת חיים חדשים והבאת ילד לעולם.

האתיקה היא בגדר מדע הערכים מפני שהיא מושתתת על כיבוד האחר, על "אחרות" האדם, החברה, או התרבות בכללותה, בהיעדר הסובייקט. אין זה עניינה של האתיקה כמדע, על פי לוינס, לעסוק ביסודות הסובייקטיביים, הרגשיים או הקיומיים של האדם (לוינס, 1981). היחסים האנושיים חייבים להתקיים באחדותם הכלל אנושית, כעין ביטוי ל"תשוקה מטאפיזית", המוגדרת כתשוקה להכרה, להבנה ולכיבוד ה"אחרות של האחר" (לוינס, 1969). הנוכחות של האחר היא מעבר לידיעה, כי היא ראשונית וחיונית כאחד, כך שלא ניתן להבנות אותה במסגרת סדר רציונאלי כלשהו.

המימד האתי ותורת הערכים הם תולדה של אחריות האדם כלפי האחר, ובבסיסם קיימת מערכת יחסים אישית, שהיא מערכת יחסים ראשונית – "פנים אל פנים". לעתים קרובות, מוצאים את עצמם בני האדם זה לצד זה ורק לעתים רחוקות במערכת יחסים של "פנים אל פנים" (לוינס, 1989, 212), כלומר, במערכת יחסים ערכית, אישית אמיתית. הסדר שבו אופייה של מערכת היחסים הוא "פנים אל פנים", הוא בעל המעמד הערכי הגבוה יותר באתיקה של לוינס והוא המקנה משמעות עמוקה ליחסים בין האני לאחר.

ב. משמעות השואה בתודעה היהודית – אלוהים אחרי אושוויץ

השואה היא האירוע המרכזי בתולדות העם היהודי בעת החדשה, אירוע שהעמיד את כל הקיום האנושי והיהודי במבחן שאין למעלה ממנו. השואה העמידה במבחן טראגי כל תורת ערכים, אמונה ואתיקה, ולעתים קרובות הותירה אותן רצוצות, חבולות וחסרות ערך. אף תיאוריה, הסבר, ניתוח הגיוני, הבנה היסטורית או פרשנות חברתית-כלכלית לא הצליחו ולו במעט להוביל להבנה מלאה של ההתרחשות האיומה מכל, של התופעה הקיומית הטוטאלית או של החוויה הבלתי ניתנת לתיאור והסבר ששמה השואה. החיפוש אחר הסבר לשואה, הביא חוקרים ואנשי רוח לחיפוש אחר תחומי דעת אשר יקרבו אותנו ולו במעט להסבר האמיתי, האפשרי. אם חקר השואה היה ועודנו קשה ביותר עבור האנושות כולה, הרי שליהדות, למצב הקיומי של היהודי או של העם היהודי לאחר השואה, קשה שבעתיים למצוא הסברים, מענים וערכים חדשים. אף הוגה דעות יהודי לא יכול

היה להמשיך ולדבוק בשיטתו הקיומית, הדתית, האתית או בתורות הערכים שבהן הוא אחז לפני השואה, מבלי להיענות לתביעות האולטימטיביות שהשואה העמידה בפניו.

הניתוחים, ההסברים ותורות הערכים אינם בעלי תוקף, כושר שכנוע ואפשרות יישומית כאשר אנו בוחנים אותם בצל השואה, או כאשר השואה עומדת במוקד הדיון על האמונה היהודית על ערכיה, על הקיום היהודי ועל הפילוסופיה היהודית. לשאלות שנשאלו ביחס לשואה, נדרש העם היהודי לתת תשובות קשות ואולי בלתי אפשריות, שהיה בהן כדי לזעזע עולמות ושמעמותן האמיתית עתידה להתברר אולי בדורות שיבואו מאוחר יותר. הערכים ותורת המידות שבהם האמין לוינס חייבו אותו להעמיד את השואה במרכז עיוניו, לנתח את אירועי השואה ולעתים אף להתייחס אליהם, על אף קשייו כקורבן. ההכרה בגודל המשבר יצרה אצל לוינס קושי כפול ומכופל: בהיותו יהודי מאמין, הוא רצה לשמר את העבר, את המסורת, את האמונה, את הזהות היהודית ואת הקיום היהודי אך מסקנותיו ביחס לשואה, אף אם היו זהירות יחסית, לא היה בהן ויתור על האמת הפילוסופית שבה האמין או על הרצון העז לשמר את נפש העם היהודי, את אמונתו, מסורתו ודתו.

עמדתו של לוינס (לוי, 1997) בנושא השואה הובהרה במסגרת שיח אינטלקטואלי מעמיק, שהחל בעולם היהודי מיד לאחר מלחמת העולם השנייה ושנמשך עד סוף המאה ה-20. במסגרת שיח קשה ונוקב זה, עלו במלוא חריפותן שאלות בדבר הצדקת הדין והצדקת הרוע בעולמנו: האם אפשר ליצור "תיאודיצאה" חדשה, תיאוריה תיאולוגית חדשה, אשר יימצא בה צידוק לדין האלוהי כפי שהוא בא לידי ביטוי בשואה? מהו הבסיס המוסרי-תיאולוגי לכל אשר התרחש בשואה? שאלות אלו עמדו במרכז החשיבה היהודית לאחר השואה, הן מצד הניצולים והן מצד אלו שעמדו נכוחה מול השואה וניסו למצוא הסברים דתיים אתיים לאירועיה.

הדעה הרווחת שהתגבשה לאחר השואה הביאה להגדרתה כאירוע החורג מגבולות ההיסטוריה ומעבר להבנה האנושית, התרחשות מיוחדת במינה שלא ניתן ולא יהיה אפשרי ליישם לגביה את הקטגוריות האנושיות המקובלות (רובינשטיין, 1966). יצירת מושג נפרד על מנת להגדירה - "שואה" – Holocaust, מעיד על הרצון לייחס ייחודיות לתופעה ולהגדיר את "האירוע" כחד פעמי ביחס לאירועי העבר. אך גם אם זוהי הדרך הנאותה להתייחס לתופעת השואה, כיצד ניתן לשלב או להסביר את התרחשותה של השואה במסגרת ההיסטוריה היהודית? יתרה מזאת, השואה, גם

אם היא אירוע החורג מכל מסגרת אנושית או מחשבה הגיונית, זועקת כלפי כל הוגה יהודי, למצוא עבורה הסבר דתי-אמונתי באם הוא דבק בתורת ישראל. עצם אפשרות התרחשותה של השואה מצביע בצורה חדה על גבולות האמונה ומגבלות האתיקה, משוכות שספק אם ניתן יהיה להתגבר עליהן אי פעם.

השאלה הנוקבת ביותר ביחס לשואה, שהעמידה במבחן עליון את האמונה היהודית והנגזרות האתיות שלה, נשאלה על ידי ריצ'ארד רובינשטיין, בספרו *After Auschwitz*, "כיצד היהודים מאמינים באל כול יכול ומיטיב אחרי אושוויץ?" (רובינשטיין, 1966, 153). רובינשטיין מנסה לבחון את אפשרות התרחשותה של השואה לאור קיומו של אל כול יכול ומיטיב, אשר קבע את העונש על חטאי העם היהודי והטיל את ביצועו על היטלר ואנשי צבאו. לראות במחנות ההשמדה תכלית שמימית וביטוי לכוחות אלוהיים, נראה גם בעיני האדם המאמין כאפשרות קשה מנשוא ואף בלתי מתקבלת על הדעת. גם אם בעבר, לפני השואה, ניתן היה להסביר אסונות שונים, רדיפות או פגיעות בעם היהודי כעונש על חטאי העם, אף אם חפים מפשע נפגעו, הרי שאת השואה לא היה בכוחה של התיאולוגיה היהודית להסביר באותה דרך ובאותם האמצעים.

"אם אאמין באלוהים כמחבר הכול יכול של הדרמה ההיסטורית ובעם ישראל כעם הנבחר שלו, יהיה עלי להסכים... שהיה זה רצון האלוהים שהיטלר ירצח שישה מיליון יהודים. אינני יכול להאמין באלוהים מעין זה ולא בהיות העם היהודי העם הנבחר אחרי אושוויץ" (רובינשטיין, 1966, 46). המסקנה המתבקשת מטיעון זה היא, שיש לחדול מהאמונה באלוהים ויש לקבל כנתון בסיסי את קיומם של חיים חסרי משמעות. אין תכליות קדושות בחיים היהודיים ובטלה הבחירה של העם היהודי, מפני שאנו חיים בעולם שהוא אדיש לקיום היהודי. אחרי השואה אין כל משמעות לחיפוש אחר ערכי מוסר נשגבים ולא ניתן להתבסס על אמונה בלתי מסויגת בישויות נשגבות. אף אם קיימת משמעות כלשהי בעולמנו, הרי שעלינו כבני אדם ליצור אותה מתוך חיינו וניסיונו.

מסקנות פסימיות וחמורות אלו יכלו להוביל למסקנה שאין עוד טעם לאחוז בזהות היהודית, להאמין בקיום היהודי או להמשיך את המסורת של האמונה היהודית, והרי לא כך הוא הדבר. הוגים אחרים לא ביטלו טענות קשות אלו אך קבעו שניתן ואף חייבים לשמר את הערכים היהודיים דווקא לאור הערכים החדשים שהתבססו לאחר השואה. למעשה, רובינשטיין ורבים אחרים דורשים לקיים צורה מסוימת של יהדות ושל קיום יהודי ללא האלוהים, וקוראים לבטל

את מערכת היחסים המיוחדת שבין העם היהודי לבין השכינה. ניתן להתקרב לטבע, לקיום היומיומי, לחוויות הפשוטות ולערכי יסוד של היהדות ובו בזמן להתרחק מאותה ישות טרנסצנדנטית אשר האמונה העיוורת בה אכזבה. לא ניתן להפריד בין קיומה של האלוהות לבין השואה אשר מטרתה היחידה, השמדה לשם השמדה, התגלתה לעיני כל. אם הישות האלוהית הובילה להשמדה לשם השמדה, הרי שתכלית זו מבטלת את הבסיס לקיומן של אתיקה ואמונה, פוגעת ללא רחם בערכי האמת והצדק ומבטלת את כל מושגי הקיום היהודיים והלא יהודיים.

הוגה יהודי אחר אשר ניסה להתמודד עם שאלות נוקבות אלו, ובמקביל להמשיך ולאחוז בערכי היהדות ולדרוש את קיומם, היה אמיל פקנהיים (1970). פקנהיים כרך את הוויתור על האלוהות בויתור על היהדות. לדעתו, לא נוכל לוותר על היהדות כי בכך נמשיך את פועלם של הנאצים שרצו להשמיד את העם היהודי. האמונה באלוהות היא חיונית להמשך קיומה של היהדות, גם אם הנאמנות ליהדות איננה זהה לאמונה באלוהות או לנאמנות לאלוהים. לוינס מנסה לבנות טיעון הקרוב למסורת ישראל, שיש בו גם מן ההיגיון וגם מן הרגשנות על פי אותה דרך שבה הלך פקנהיים, בקבעו שאם האלוהים נראה בעינינו האדריכל העליון של ההיסטוריה, הרי שהיסטוריה כוללת את אושוויץ וגם מאורעות נוראיים דומים. מכאן, שקיומו של האלוהים לצד השואה ובמסגרת המגדירה את השואה כחלק מהאירועים ההיסטוריים שאת התרחשותם צפה מראש או לא מנע אותם, אין בו כדי להלל את האלוהים ואת מעשיו. הדבר מביא רק לחילול השם או לגרוע מכל, לחילול כבוד קרבנות השואה (לוי, 1997, 78).

פקנהיים טוען שהשואה, או "אושוויץ" - המקום שהפך לסמל המובהק ביותר של השואה, הינה עדות לחוסר ההתאמה המוחלט, או אולי הבלתי אפשרי, בין הכאב, הייסורים, הסבל הבל יתואר והמוות לבין כל תיאודיצאה אפשרית אשר נועדה למצוא הסבר נאות לכל (פקנהיים, 1985). הסבר זה קרוב מאוד לדרך הגותו של לוינס, אם כי לוינס אינו ישיר בדבריו כפקנהיים.

פקנהיים קורא להאמין באלוהים, לא על בסיס של תיאודיצאה כלשהי אלא על בסיס הטענה שאיבוד האמונה באלוהים משמעו ניצחונו המוחלט של היטלר, שרצה בהשמדת העם היהודי ובאובדנו. טיעון זה נשמע לכאורה הגיוני, אך הוא איננו יותר מאשר ניסיון רגשני למנוע את הבריחה מהיהדות ומהאמונה היהודית. הניסיון להימנע ממימוש גורף של המסקנה הפסימית הזו בעקבות השואה, קרי עזיבת היהדות והאמונה היהודית, הביא להימנעות ממסקנות פסקניות ביחס לשואה. לא אחת, אלו אשר הסיקו מסקנות חריפות ואמיתיות בעקבות השואה,

רבים וטובים מקרב העם היהודי, בין שהם חלק מהקרבות ובין שהם חלק מהמתבוננים בשואה ובקורותיה מהצד, החליטו שיש לעזוב את היהדות ולהיבלע בתוך הגויים. תוצאות השואה הצביעו על כך שעם ישראל איננו אכן עם הבחירה, ואם הוא כזה הרי שהבחירה באה לידי ביטוי רק ברצף אין-סופי של מכות, הרג, רצח ועינויים. במציאות שלאחר השואה, רבים מקרב היהודים התכחשו לזהותם היהודית, מתוך רצון לבחור לעצמם ולזולתם גורל טוב יותר מזה שהיה מנת חלקו של העם היהודי בשואה, אם כי היו גם רבים שדווקא חזרו בתשובה. פקנהיים, שהיה מודע לתופעות אלו, ניסה בכל מחיר לשמר את האמונה באלוהי ישראל, כי הוא האמין שרק בזכות האמונה ניתן לאחד מחדש את העם הרצוף והשבור לאחר השואה. כלומר, היהדות איננה "אמונה" שיש בה עניין של רגש בלבד אלא היא דבקות בערכים.

על מנת לשמר את האמונה באלוהי ישראל ניסה פקנהיים להצביע על כך שהביטוי לרצון האלוהים הוא הישרדותו של עם ישראל בשואה ושיקומו העצמי אחריה. ההשגחה האלוהית באה לידי ביטוי בהישרדות לאחר הדבר הנורא מכל – השואה. לכן, קובע פקנהיים, יש להוסיף מצווה אחת לתרי"ג המצוות, מצווה האומרת שאסור ליהודים להרשות לנאציזם לנצח אחר השואה. היהודים נדרשים מעכשיו ל"תרי"ד" מצוות, והתוספת באה לידי ביטוי בשימור האמונה באלוהי ישראל על אף אימי השואה וזוועותיה. מצווה נוספת זו של פקנהיים היא קשה ביותר לביצוע, וכמעט ואין אפשרות למלא אחריה, מכיוון שהיא מנוגדת לכל היגיון ואינה ניתנת להסבר מתקבל על הדעת. זאת הסיבה שפקנהיים קובע את האמונה באלוהים אחר השואה כמצווה מיוחדת ונוספת, דווקא משום הקושי הרב לקיימה. כל המצוות מהוות התמודדות כנגד הטבע, טבע האדם והסביבה הכללית; אך מצווה זו היא הקשה מכל כי היא מנוגדת לכל סדרי בראשית ובעצם דורשת להאמין, על אף שכל יסודות האמונה נותצו בשואה (פקנהיים, 1970).

פקנהיים מאמין שעל אף היות השואה נקודת מפנה בתולדות העם היהודי, הרי שניתן בכל זאת לראות בה היבטים רבים המחזקים את האמונה באלוהי ישראל. העובדה שהעם היהודי שרד את השואה, שהוא נלחם נגד הנאצים, שיהודים הסתתרו, ברחו שינו זהות וגברו על מכשולים רבים וקשים, יש בה כדי להצביע על קיומה של השגחה או של תוכנית אלוהית. יתרה מזאת, אם ניתן לדבר על "הישגים" אחר השואה, הרי שההישג הגדול ביותר בא לידי ביטוי בהקמת מדינת ישראל, שהיא אירוע חריג מכל הבחינות: לאחר אלפיים שנה העם היהודי שב לארצו, מחייה את שפת אבותיו ומקים מדינה. פקנהיים ראה בכל האירועים הללו ביטוי לתוכנית אלוהית אדירת מימדים שאין אנו יודעים עליה אלא מעט. כפי

שלאורך ההיסטוריה היהודית, נפילת בית המקדש הראשון ולאחר מכן בית המקדש השני הביאו בעקבותיהם כמות עצומה של הסברים, תירוצים ומסקנות מעשיות לגבי הקיום של העם היהודי ושל האמונה היהודית, כך השואה הצטיירה כמבחן עליון של האמונה היהודית ושל הקיום היהודי.

יתרה מזאת, פקנהיים ממשיך את דרכם של רבנים רבים אשר בתקופת השואה יצאו נגד מצוות "קידוש השם" וקבעו במקומה את מצוות "קידוש החיים". החיים חייבים להיות הערך העליון בתקופת השמדה המונית, וההישרדות היא הערך שכל אדם יהודי חייב להאמין בו ומצווה לחיות על פיו. למות בתקופה השואה איננו ערך חיובי אלא בריחה מהחיים בגלל חוסר היכולת להמשיך לחיות; לעומת זאת, להמשיך לחיות ולשרוד הינו ערך נעלה, שכדי לקיימו נתבע האדם לתעצמות נפש שאין למעלה מהן. מכאן, שמבחינה הגיונית יש להמשיך ולהאמין כי הניסיון המתמיד לדבוק באמונה ולקיימה על מנת שתשרוד משמעותו להיאחז בחיים מתוך רצון, לשרוד כחלק מהעם היהודי ולהיות שותף לגורלו.

הגורל המשותף של העם היהודי בא לידי ביטוי ביכולת הישרדות, בקימה מגיא צלמוות ובכינון חיים חדשים. פקנהיים רואה בהקמת מדינת ישראל ביטוי עליון להישרדות ולתקומה מתוך המוות. מדינת ישראל, גם אם לא הוקמה על ידי יהודים דתיים, הרי שהתנועה שהביאה להקמתה הייתה תנועה יהודית של אנשי חזון בעלי אמונה, שמימשו הלכה למעשה את רצון העם היהודי. בשואה, הנאצים השמידו או ניסו להשמיד את כל היהודים ולא רק את אלה המאמינים באלוהים או החרדים לדתם. מטרתם של הנאצים הייתה להביא לאובדן של כל יהודי באשר הוא. הסבר זה של פקנהיים הוא ניסיון לקשר בין אירועי השואה לבין ההישרדות והקמת מדינת ישראל. לדעתו, יש באירועים אלה כדי להראות את מסתורי האלוהים ואת הקושי המהותי של בני אנוש להתחקות אחר מעשיו ומשמעותם.

העיקרון של "נסתרות הן דרכי האלוהים" עוגן מחדש בתיאולוגיה החדשה במטרה לפתוח ולו פתח צר לכינון מחדש של האמונה היהודית. בעקבות פקנהיים ניסח ארתור כהן (1981) שלושה עקרונות חדשים/ישנים שנועדו לסייע בכינונה מחדש של האמונה ובתהליך ביסוסה:

- היקום הוא המקום שמהווה הוכחה הן לקיומו של האלוהים והן לקיומו של הרוע;
- האלוהים משפיע על העולם באמצעות מעשיו;
- האלוהים הוא בורא עולם.

העולם נברא מתוך אהבת האלוהים וכך נברא גם האדם. האדם נוצר כישות המסוגלת לעמוד בפני האלוהים ולהשיב על דרישותיו בצורה חופשית, כלומר, חופש הבחירה הוא זכות הניתנת לאדם.

חופש הבחירה מאפשר לאדם בחירה בציות לדברי האלוהים ולעיקרי המוסר של האמונה, אך מאפשר גם בחירה במעשים שפלים, באכזריות ובהתנהגות אי-רציונאלית, אשר השואה היא חלק בלתי נפרד מהם (גם אם מאוד חריג). אם האל היה מתערב בעולם, על מנת למנוע מהאדם ביצוע של פשעים וזוועות, מעשים שהם חלק מהטבע האנושי וביטוי לרצון החופשי, הרי שבכך הוא היה מבטל את הרצון החופשי ואת יכולת הבחירה האנושית, וגם את רצונו לברוא אדם בצלמו. האל יכול לכוון את מעשי האנוש, להצביע על הדרכים הטובות שהאדם צריך ללכת בהן ועל כללי המוסר שעליו להישמע להם כדי לרסן את יצר הרע הקיים בו, אך האל איננו מתערב בפעולות האדם ובמעשיו, בתכליות האנושיות וברצון האנושי, כי כל אלו הם בגדר היסודות האוטונומיים שהאדם נכון בהם מרגע בריאתו. ביטול חופש הבחירה והרצון החופשי משמעם ביטול הרצון האלוהי הראשוני והכוונה האלוהית במעשה בריאת האדם, כלומר התכחשות האל לבריאה שהוא בעצמו ברא. מעבר לכך, אחרי המבול המשיך האדם להתקיים, מקומו הייחודי ביקום נשמר והאל נשבע לא להשמידו יותר, אף שבמקרים רבים הביא האדם את הרוע וההרס לידי ביטוי מרבי במחשבותיו ובמעשיו.

האלוהים איננו אחראי לזוועות הנאצים ולמעשיהם, כפי שאיננו אחראי לניחום השורדים ולתקומה הלאומית של העם היהודי. ארתור כהן (1981) מרחיף טיעון זה, הקרוב לתפישה הלותראנית של הפרדת העולמות: העולם העליון שייך לאלוהים והעולם הזה שייך לאדם ולשטן. לשיטתו, האל ניתק מגע עם העולם ועם הרוע שיש בו, לאחר הבריאה ומתן תורה. האל צייד את האדם בצוויים, הוראות והנחיות בכל תחומי החיים. מאותם שלבים ראשוניים ואילך, האדם חייב לבחור את דרכו מתוך חופש בחירה: באם הוא בוחר להתעלם מהצוויים האלוהיים, הרי שהוא לא יכול לבוא בטענות וטרוניות כלפיו. בתקופת השואה, בני האדם בחרו לפגוע בכל צו אלוהי אפשרי מתוך חופש בחירה, והגיעו לשיא השפלות מבחינה מוסרית, אנושית ודתית. הרצון הטוב של האלוהים לא נפגע מכך, מפני שהרצון הטוב האלוהי בא לידי ביטוי בשלב הבריאה ובאפשרות הבחירה בטוב שניתנה לכל אדם, כמי שנברא בצלם אלוהים.

ארתור כהן טוען שהאל התרחק מהעולם מרחק כה רב, עד שאיבד עניין בעולם שהוא עצמו ברא ובמה שקורה בו. הוא מצביע על היעדר התערבות האל במתרחש

בעולם, על "הסתרת הפנים" של האל מהעולם. לדעת הוגים רבים, הסתרת פנים זו הביאה לניתוק בין האדם לאלוהיו, היוותה סיבה לעזיבת האמונה ודרבנה את בני האדם לחטוא במידה רבה יותר. השואה היא בגדר הוכחה להסתרת הפנים של האל ולחוסר המשמעות שבעולמנו: האל שהסתיר את פניו מהעולם אינו מתערב יותר ולכן אין לאף אירוע, אף החמור ביותר, משמעות ייחודית כלשהי אשר יש בה כדי להביא את האל לשנות את הסתרת הפנים, את עמדתו החד משמעית ביחס לעולם. גישה מעין זו, תוביל בהכרח לתורה מרחיקת לכת, אשר במסגרתה ניתן להנמיך את חשיבותה וייחודיותה של השואה, שאיננה נתפשת כשינוי קוסמי הדורש את התערבות האל. השואה אינה יכולה לתרום דבר על מנת שהאל ימצא לנכון להפסיק את הסתרת פניו מהעולם ויחליט להתערב באירועים המתרחשים בו. על פי הגיונה של טענה זו, השואה איננה נבדלת או נבחנת משאר האירועים הטראגיים שהתרחשו בעבר בתולדות העם היהודי אלא בהיקפה, בעוצמתה ובממדיה. השואה אינה אלא מקרה אדיר מימדים ברצף האירועים הטראגיים והאיומים שעברו על העם היהודי בעבר, אך בשל ממדיה דורש דור השואה תשובות. מנקודת מבט תיאולוגית, מקרה זה אינו שונה מכל מה שקרה בעבר ולכן נמשכה הסתרת הפנים של האל לאורך כל תקופת השואה וגם אחריה.

התפישה הטוטאלית הזו של הסתרת הפנים של האל התקבלה על דעתם של הוגים יהודים רבים. היו גם כאלה שניסו לפרוץ את גבולות הקביעות הקיצוניות הללו של ההסבר לשואה, וניסו למצוא "נקודות איזון" או "נקודות זכות" לבחירה המועדפת של העם היהודי על ידי אלוהיו. בספרו "אמונה אחר השואה" (1973), דבק ברקוביץ בתיאורית הסתרת הפנים של האל, אך טוען שבכל זאת האל פעל לשם איזון עדין בעולמנו. האל אכן הסתיר את פניו, על מנת שבני האדם יסיקו בעצמם את מסקנותיהם וישאו באחריות להחלטותיהם. יחד עם זאת, האל נכח במספיק הזדמנויות שהיה בהן כדי ליידע אותנו על תוכניותיו ביחס לעולם. הן הסבל והן ההישרדות הם בגדר הוכחה גם להסתרת הפנים של אלוהים וגם לנוכחותו. הנאצים רצו להשמיד את העם היהודי, כי העם היהודי היה בגדר הוכחה חיה להתערבות האלוהים בהיסטוריה העולמית, תפקיד אשר הם ייעדו לעצמם. הנאצים שנאו את העם היהודי מפני שהוא העדות לקיום האלוהות ולתכליות הקדושות והנסתרות המוטלות על העם היהודי בעולם הזה בהיותו העם הנבחר. אי לכך, טוען ברקוביץ (1973), הייתה השואה אירוע איום וטראגי, אדיר מימדים, אשר במסגרתו היה העם היהודי חייב לסבול על מנת שתינתן ההוכחה למציאות האלוהים. כמו כן, השואה הובילה להקמת מדינת ישראל, שהיא הוכחה להתערבות האלוהית בתולדות העם היהודי. השואה מצד אחד, והקמת מדינת

ישראל מצד אחר, יצרו איזון עדין בין הסתרת הפנים לבין התגלות האל בעולמו. התוצאה הייתה, לפי דבריו של ברקוביץ, ש"אנו ראינו חיוך על פניו של האלוהים וזה מספיק" (ברקוביץ, 1973, 156).

ההשקפה שהשואה היא בכל זאת בגדר אירוע אלוהי, ושניתן להשוותה לאירועי חורבן אחרים בתולדות העם היהודי, יכולה לעזור לאלו המחפשים אחר צידוק הדין בכל מצב ובכל מקרה. באם החורבן של העם היהודי בשואה דומה לנפילת הבית הראשון או השני, הרי שניתן להתייחס אל היטלר כאל נבוכדנצר, כלומר, כאל אחד מגדולי צוררי היהודים שתוכניתם להשמדת העם היהודי הגיעה לידי ביצוע אך מלאכתם לא צלחה בידם והם לא פגעו בקיומו. העם היהודי שרד את חורבן הבית הראשון והשני וגם את השואה, שבה איבד כשליש מבניו. השקפה זו, מנסה לראות בהצלתו ובהשרדותו של רוב העם היהודי חשיבות עליונה. עובדות אלו אין בכוחן כדי לבטל את זוועות השואה אך הן בגדר הוכחה להיות העם היהודי העם הנבחר ולהשגחה העליונה הערבה לקיומו.

השואה הינה אסון אדיר מימדים נוסף בשלשלת האסונות שעיצבו את גורלו של העם היהודי, החל מעקירתו ממולדתו ההיסטורית, דרך הובלתו בגלות רבת השנים ועד לאירועי השואה עצמה, לגאולת העם, להחזרתו וליישובו בארץ המובטחת, אך כל אלה הם אירועים "טבעיים" בהיסטוריה רבת השנים של העם היהודי. מצד אחר, צירוף השואה לשלשלת האירועים המרכזיים של העם היהודי, הרי יש בה משום ביטול ייחודיותה וחד פעמיותה. אם הטענה הזו אכן מתקבלת, הרי שניתן גם לצרף את האסון של העם היהודי לאסונותיהם של עמים אחרים, שגם הם סבלו בשואה. קבוצות רבות של אוכלוסייה נפגעו מהנאצים, נרצחו, סבלו ועונו מסיבות פוליטיות, גזעניות או חברתיות. הפיכת השואה לאירוע נוסף בשלשלת אירועים נוראיים שבני המין האנושי אחראיים להם, פוגעת בניסיון להוכיח שהשואה של העם היהודי היא אירוע שאין דומה לו מבחינה ערכית, אירוע שגם שאר העמים "הכירו" בקשר שבינו לבין ייחודיותו של העם היהודי. היו ניסיונות רבים של הוגים ושל אנשי דת יהודיים אשר ניסו להוכיח שהערכים שמהם נגזרה השואה היו מכוונים בעיקר כלפי העם היהודי והשפיעו בעיקר על גורלו, ולכן כל המסקנות הערכיות והמעשיות מן ההכרח שיתייחסו לעם היהודי.

לוינס מקבל את עיקר דבריהם של פקנהיים, רובינשטיין, כהן וברקוביץ בצורה ישירה או עקיפה. עיקר טענותיו מופנות כלפי איבוד האמונה באלוהים, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בכתביהם של הוגים יהודיים אלו ושל רבים אחרים.. אין לוינס מנסה לכוון תיאודיצאה חדשה אשר באמצעותה ניתן יהיה להצדיק את

מעשי האלוהים; נהפוך הוא, גם אצל לוינס האלוהים איננו מופיע כאדריכל של ההיסטוריה (לוינס, 1992). לוינס אינו חושב שיעודה של האמונה היהודית להוכיח שאלוהים קיים, על מנת להוכיח שהיטלר לא הצליח במלאכתו. אמונה בעלת מניע מעין זה מתבססת על ערך שלילי, משום שאינה מונחית על ידי אמונה חיובית בדבר קיום האלוהים אלא על ידי החשש שמא שלילת קיומו תוביל להצדקת מעשיהם של היטלר ומרצחיו. השלילה של קיום האלוהים הינה סוגיה מרכזית השייכת ליסודות האמונה ולא צריכה להיות מונחית על ידי החשש "שמא הגויים יאמרו". גם אם בהגותו של פקנהיים, ושל הוגים הקרובים לדעותיו, תכלית האמונה ביהדות היא חיובית, כלומר, לחזק את האמונה באל ובעתיד העם היהודי, הרי שאין בה כדי לחזק את האמונה באלוהים מול אי-האמונה בו אלא תיאודיצאה כמסד ליסודות האמונה. לעומת זאת, לוינס שם דגש על היעדר ההצדקה שבסבלו של האחר, כלומר על היחס הבין-אישי, שהוא מקור האמונה עבורו... בעבר, מבהיר לוינס, התיאודיצאה מילאה תפקידים חשובים במסגרת ניסיונות השכנוע המקובלים להאמין באל, בכוחו, בנצחיותו ובאמיתות חוקיו. באם היו נערכים ויכוחים בדבר חשיבות האמונה וההשגחה האלוהית, הרי שניתן היה להביא טיעונים שהיה בהם כדי לחזק את היסודות הללו. התיאודיצאה נחוצה לאדם, כי אחרת, כפי שליבניץ הגדיר זאת (אצל ברגמן, 1974, 408 - 416), התבונה תחפש סיבות והסברים ולעולם לא תסתפק במה שיובא לפניה כסיבות או כטעמים ראשוניים. ליבניץ קבע את "עקרון הטעם המספיק", שהתבונה תסתפק בו כעקרון יסוד ראשוני, המצוי לפני או מעבר לתבונה עצמה. צורת חשיבה מעין זו, שהיא מאוד רציונאלית בבסיסה, איננה יכולה לספק הוגים שאימי השואה ניצבים לפניהם. התבונה איננה יכולה להירתם לשם יצירת "עקרונות" אשר יספקו את דרישות השכל והרגש, שגם הם יצאו פגועים וחבולים מניסיונות התמודדות עם השואה. קיומם של עקרונות ראשוניים, שאינם מכילים סתירות בתוכם, אינו בגדר דרישה אפשרית לאחר השואה.

לאחר השואה לא ניתן לדבר כפי שהיה לפני ולטעון לתקפות ההבטחה האלוהית שניתנה לעם ישראל על ידי אלוהיו (לוינס, 1995). אם הנאמנות לתורת ישראל הייתה תלויה באמונה בדבר ההבטחה האלוהית, הרי שרבים היו עוזבים (ואכן עזבו) את האמונה בשל ההבטחה שלא קוימה, לדעתם. למעשה, טוען לוינס, על היהודים להישאר נאמנים לתורת ישראל ולחוקיה גם ללא קיומה של ההבטחה. הנאמנות ליהדות, לאמונה היהודית ולחוקי היהדות אינה תלויה בקיומה של הבטחה כלשהי או בקביעה הערכית שעל מנת להוכיח את טוב ליבו של האלוהים

חייב להיות "סיום חיובי" לכל תהליך בהיסטוריה היהודית והאנושית. אין זה מתחייב שהתהליכים ההיסטוריים יהיו צמודים או תלויים באמונה באלוהי ישראל. לוינס דורש נאמנות לתורת ישראל ולא לצווי ההיסטוריה מכל סוג שהוא.

כל ניצול שואה, ואף אלו אשר חוו אותה מאוחר יותר דרך האחר, לא יוכל לסלוח למצב הבלתי נסבל של אי-נוכחות האלוהים בתקופה נוראה זו. ואף על פי כן, מוטלת על האדם היהודי החובה להאמין ולהיות נאמן לעיקרי המוסר גם "נגד האלוהים". כל אמונה יש בה גם יסודות של היעדר-אמונה, וניתן להיות נאמן לעיקרי מוסר ואמונה גם כאשר האמונה חסרה או נעדרת מקרבנו. הידיעה שישנה בנו נאמנות למורשת העבר, לתנ"ך ולהתגלות האלוהים, הבאה לידי ביטוי בכל מחשבה שלנו שבה נוכח האלוהים, יש בה כדי להעיד על קיומה של האמונה בכל מצב. מול האפשרות של רבים שהחליטו אחר השואה לעזוב את הדת ולהיות אתאיסטים, מציע לוינס סוג חדש של דת, דת נאורה ורגישה הדוגלת בערכי מוסר נעלים עבור כל העמים. דת שבה על כולם לנצור את זכר הקרבנות, יהודים ולא יהודים, כזיכרון קבוע שיכריח אותנו להאמין בעיקרי מוסר ובערכים שבלעדיהם אין לנו כל אפשרות להתקיים.

לוינס מאמין שדווקא לאור השואה והמאורעות שאחריה, יש לאתיקה ולתורת הערכים מקום מרכזי ואף חשוב יותר מאשר בעבר. תורת הערכים שבה מאמין לוינס לאחר השואה איננה מבוססת על הומניזם מהסוג הישן שהעמיד במרכז את האני, אלא על הומניזם חדש שבו האחר נמצא במרכז. זוהי חזרה לתורת נביאי ישראל אשר הטיפו לדאגה ולעזרה לזולת. רוח האלוהים שורה על האדם מעצם בריאתו בצלם, ומובילה אותו לחיפוש אחר משמעות החיים ואחר האל, או אחר מציאות שבה מתנהלים חיינו בצל האלוהים. כאשר הזולת הוא ישות שאין להתעלם ממנה, אסורה האדישות כלפיו ויש לבסס תורת ערכים ומוסר חדשה בהתייחסות אליו. לאחר השואה, על האדם לעבור ממצב של אדישות, ניכור, זרות ואגוצנטריות, למצב שבו התגלמות המוסר והערכים האנושיים באים לידי ביטוי בהתייחסות לאחר ומתבססים על האכפתיות כלפיו, על האחריות לגורלו על הבנה בין-אישית ועל היחסים שבין העצמי לאחר (לוינס, 1995).

כאשר לוינס מגדיר מחדש את המוסר אחר השואה כמכונן הדת, הוא מגדיר מציאות שבה האדם איננו יכול להשתמט מאחריות, כי בניין הבריאה כולו מונח על כתפיו ולא על כתפי האל. האחריות לגורל האנושות כולה מוטלת על האדם והעשייה, שאף אחד איננו יכול לעשותה במקומו, היא הביטוי המלא לחופש המוסרי שלו.. האתיקה אחר השואה חייבת להתבסס על האחריות האישית של

האדם כלפי זולתו, אחריות שבאה לידי ביטוי ביחסי קרבה בין אדם לחברו ובהתייצבות פנים אל פנים. זו איננה קרבה כלפי חפץ או כלפי אדם אנונימי אלא קרבה אישית מתוך אמפתיה ומתוך אמון מלא של אדם בזולתו. לאחר השואה חייבת הדת לבסס עמדה אתית חדשה על יסוד הקרבה האישית ועל האמון שנוצר בעקבותיה.

האחריות לאחר הינה חלק בלתי נפרד ממשמעות החיים האנושיים האותנטיים, לאחר הרס העולם בתהליכי המכניזציה של ההשמדה. הנכונות לגלות אחריות כלפי האחר, ללא הרהור שני, היא המהות של החיים המוסריים. לוינס מדגים מחדש את החזרה ליסודות האתיים שבתורה, "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא י"ט, י"ח), ולביטוי העליון של האחריות כלפי הנוכרי, כפי שהוא מופיע בפסוק הבא, "כאזרח מכם יהיה לכם הגר, הגר אתכם, ואהבת לו כמוך, כי גרים הייתם בארץ מצרים, אני ה' אלוהים" (ויקרא, י"ט, ל"ד) (לוי, 1997, 93). התורה, לדעת לוינס, מתגלמת בחוקי המוסר והצדק ובערכים האנושיים החשובים ביותר. התורה מטרימה את מושגי ההומניזם והאלטרואיזם החברתי ותקיפותה מעמיקה יותר מהם. השואה לא רק שלא ביטלה את יסודות הצדק, המוסר והערכים שמצויים בתורה, אלא הקנתה להם מעמד מכונן מחדש ואיתן יותר מתמיד (לוינס, 1981).

אף את רעיון הבחירה של העם היהודי גוזר לוינס מהמקורות התלמודיים ועליהם הוא מכונן את ההומניזם החדש: "האנושיות – זאת העובדה שסובלים למען האחר, עד כדי הסבל העצמי, לסבול מן הסבל, שהסבל שלי גורם לאחר" (מסכת שבת, נ"ד, ע"ב). לוינס רואה בתפישת האחריות כלפי האחר יסוד ראשוני של האנושיות, המכיל בתוכו את האחריות, השליחות וההכרעה האישית של כל אדם מעצם היותו יצור אנושי. המוסר נמדד על פי הרצון הטוב ועל פי המוכנות של הפרט להקריב מעצמו למען האחר. בהקרבה כזו נוקט האדם פעולה מתוך מחויבות ומתוך אחריות מלאה לגורלו האישי ולגורל הזולת. האדם נדרש למלא אחר הצו של "שומר אחי אנוכי", צו שתקפותו המוסרית חשובה לאין שיעור לאחר השואה. הצו שהוא צו אלוהי במקורו הופך לצו מוסרי שבו האדם ערב לרעהו ושותף לגורלו. האדם יכול להתעלות לדרגה הגבוהה ביותר של קרבה מוסרית, לא כאשר הוא מגיע לכדי "ידידות רוחנית טהורה" (אותה דוחה לוינס), אלא כאשר שני בני אדם מכוננים קרקע מוסרית משותפת. הקרבה הרוחנית הזו איננה מבטלת את השוני ואת הניגודים אלא מכירה בהם, תוך התעלות למעורבות ולערבות מוסרית (לוינס, 1995).

בהשפעת השואה, או אולי על פי עקרונות שיטתו הפילוסופית, שולל לוינס את האפשרות לקיום דו-שיח ישיר בין האדם לאלוהיו על פי דגם דיאלוגי כלשהו, בנוסח הפילוסופיה שבובר כונן בהגות הדיאלוגית שלו (1973). יחד עם זאת, מתוך מטרה לבסס מחדש את האמונה באלוהים, כונן לוינס מערכת יחסים בין ה"אני" ל"אתה" או ל"אחר" שבה האל הוא בעל תפקיד מרכזי במסגרת הקיום האנושי, מפני שהוא זה הגורם להתהוות יחסים בין-אישיים בין בני האדם. האלוהים זוכה להתגלות דרך האחר ודרך האחריות של הפרט כלפי האחר. רוח האלוהים איננה שורה בדיאלוג שמהותו "אני" ו"אתה", אלא בקשרי הידידות שבין ה"אני" לאחר ובאחריות ההדדית. אי לכך, לוינס דוגל בתיווך האלוהי המביא את האמונה לידי ביטוי מעשי בקיום המצוות המעשיות שהן הביטוי לקשר בין האדם לזולתו.

על אף אימי השואה, ראה לוינס בכינון מחדש של היהדות אחרי השואה משימה הרת גורל שאין חשובה ממנה. לפי גישתו, הכינון המחודש אינו בא לידי ביטוי בהאדרת האמונה העיוורת בבחירת העם היהודי, בהשגחה האלוהית ובהתערבות האלוהית בעולמנו אלא באהבת הזולת. "אינני מטיף לדת היהודית. אני תמיד מדבר על התנ"ך, לרבות הברית החדשה, המהווה בשבילי עובדה אנושית; הוא שייך לסדר האנושי והוא אוניברסאלי לגמרי. מה שאמרתי על אתיקה, על אוניברסאליות הציווי שבפנים, על הציווי שהוא תקף אפילו אם איננו מביא את הגאולה, אפילו אם אין לו תגמול, זה תקף באופן בלתי תלוי מכל דת". (לוינס, אצל לוי, 1997, 144)

היהדות חייבת לבצע תיקון ולאמץ את הגישה האוניברסאלית, הכלל אנושית. עליה לכונן את הקשרים בין כלל בני האדם, כולל האדם היהודי, על יסודות מוסריים איתנים ומחודשים הנשענים על אלוהים שהוא עמוד התווך, העוזר, המורה והמכוון של המערכת המוסרית העולמית ושל האנושות ביקום כולו. לאחר השואה יסודות היהדות הם ההכרעה החופשית, הבחירה ביהדות וכינון מערכת ערכים מוסרית ולא דווקא היסודות המיתיים, המיסטיים. לדעת לוינס שמור להלכה מעמד מכונן ביחסים שבין האדם לזולתו. האדם כיצור חופשי חייב לציית לצו המורה לו לתור אחר האהבה שרוחש אלוהים לאדם, אהבה שהאדם מצווה להפנותה לרע, לידיד, לאחר. "התשובה לאהבת האלוהים את האדם היא אהבת הרע, באופן זה ההתגלות היא כבר התגלות של הגאולה" (לוינס, 1992). האדם היהודי לאחר השואה נדרש להמשיך באורח חיים פחות או יותר דתי, בזיקתו לבית הכנסת, לשמירת השבת, הכשרות ושאר המצוות, כי בהם מצויה המהות האנושית של הקיום המוסרי היהודי. בזיקתו לאמונה באלוהות ובמסגרות יהודיות אלו, באה לידי ביטוי מרבי גם אנושיותו (לוינס, 1981).

העברת כל כובד המשקל של ההתנהגות המוסרית לאחריותו הבלעדית של האדם וכינונה על יסוד הערכים האנושיים האוניברסאליים, גוררת בעקבותיה את ההשקפה הפילוסופית שלא אלוהים גואל את האדם אלא האדם גואל את עצמו והוא גם זה המחויב לגאול את האנושות כולה. יחד עם זאת, אין הכוונה לאהבה או לגאולה שהיא מעשה ידיו של אדם או של פרט מחוץ למסגרת הקהילה. הערכים המוסריים יבואו לידי ביטוי מעשי באם תהיה קהילה מאמינה גדולה ורחבה ואפילו המדינה, כלומר, המדינה היהודית יכולה למלא ייעוד זה. לוינס רואה בקיום המוסרי הנעלה של המדינה את הבסיס המרכזי לכוחה ולעוצמת אמונתה לאחר השואה. לעומת עמדה מוסרית זו, השקפת העולם ההפוכה, הדוגלת ב"להיות ככל הגויים", מבוססת על ציווי מוסרי מופרך לחלוטין, אשר משמעותו היא התכחשות ליסודות המוסריים העליונים שהאדם נדרש להם כיהודי וכאדם המאמין במדינת ישראל.

לוינס נשאר נאמן לזהותו היהודית ולמסורת הדתית אחר השואה. ההשפעה המרכזית של השואה על השקפת עולמו היהודית והאוניברסאלית מדגישה בחדות יתרה את הרצון להפוך את היהדות לדת בעלת תכליות אתיות ומוסריות, נעלות מבחינה הומניסטית, במסגרת המסורת המערב-אירופית. התודעה היהודית, למרות מגוון הצורות הרבות שבהן היא מתגלמת, זוכה לאחדות ולייחוד דווקא בעת משברים גדולים. לוינס ביקש לחלץ מכל הטקסטים היהודיים: מהתלמוד, מהמשנה, מדברי חז"ל וכו', בעיקר את המשמעויות האתיות ובכך להפכם לתורת מידות אוניברסאלית בעלת משמעות ייחודית לכל אדם יהודי. המקורות הטקסטואליים של היהדות זוכים לחידוש ולהארה מחדש כאשר העם הוא קורבן ורדוף. זיכרון המשברים והאסונות בתולדות העם היהודי מזין את אמונתו ומסורתו, כי במקרים אלו באים לידי ביטוי נס ההתגלות והרוח הלאומית. ההתקרבות לאלוהות מתרחשת מתוך האמון בייחודו של האל, ומהדאגה לגר, ליתום, לזר ולאביון (לוינס, 1995). יציאת מצרים מחייבת את היהודי לאחריות לגורל כלל האומללים והנרדפים בתבל. הבחירה אינה באה לידי ביטוי בכך שהפרט יזכה להציל את נפשו אלא בכך שיזכה להציל את הזולת. האדם נדרש לוותר על בדידותו ולתת דין וחשבון בפני המשפט והצדק, ובכך להתגבר על כוחות הרוע ולהשליט ממלכת צדק משיחית, כפי שבישרו הנביאים. הנביאים דרשו מהאדם להתנהג על פי ערכים ונורמות אתיות, הומניסטיות קיצוניות, וייתכן שהם תבעו ודרשו מהאדם יתר על המידה. נכון שעל פי השקפת עולמו של לוינס, הדת היהודית היא ביטוי של אחריות לזולת, כך שהפירוש המסורתי של "בחירת ישראל" משמעו שעם ישראל נבחר להיות אחראי לאחר. אף ההתגלות היא תהליך

אין-סופי של גילוי והתאמתות, תוך כדי חשיפה מחודשת של בעיות ואמיתות שבמרכזה עומדות המשמעויות האתיות.

הדרישה המוסרית הקיצונית של לוינס, הרואה באחריות את התגלמות הבחירה, יש בה מידה רבה של התנשאות אריסטוקרטית אך עיקרה באנושיות היתרה. על פי גישה זו, ניצבת בפני האדם היהודי הדרישה ליטול אחריות על כל עולות העולם ואפילו על הרצח שלו עצמו ועל מעלליו של הרוצח. אמנם הפרשנות שהבחירה היא בעלת משמעות מוסרית בלבד, שבאה לידי ביטוי מתוך ענווה של מי שמשרת את רצון האל, התקבלה על ידי הוגי דעות והומניסטים רבים, אך קיים קושי רב לקיימה במסגרת היום-יומית. התביעה המוסרית היהודית, על פי לוינס, נראית לעתים כרחוקה מכל ארציות, כמנותקת מזמן ומרחב, וגם מהזיכרון האישי והקולקטיבי, וכתביעה להכוונת הרצון והמעש לשחרור העצמי והקבוצתי. השחרור איננו שחרור ממחויבות מוסרית אלא נטילת חובות מוסריים נוספים. זהו שחרור מחומרנות שנועד להגיע לרמה מוסרית נעלה יותר, שהיא הייחודיות והבחירה היהודית.

המשמעות של השקפת עולמו של לוינס, התובעת כללי מוסר כה גבוהים, היא שהיהודים כולם נתבעים בדין לנהוג על פי כללי המוסר התובעניים של הנצרות, להיות קורבן מתוך אהבה ולקבל אחריות על כל הרוע שבעולם, כולל הרוע של רוצחיהם ושל בני עמם. התעלות נפשית-מוסרית מעין זו היא כה נעלה אך כה קשה למימוש, כך שאין היא נראית אפשרית למימוש על-ידי רוב הציבור. הכיצד ניתן לטעון שהקורבן יכול או חייב להיות אחראי למעשי הזולת כאשר הזולת הוא הרוצח אשר רוצח את עמו? תביעה זו היא כה קיצונית עד אשר היא נראית בעיני רבים לא אנושית, או שמא קיימת כאן דרישה שהקורבן ישלים עם ייעודו ההיסטורי להיות קורבן?! יתרה מזאת, אולי היהודי נתבע על פי השקפת העולם הנוצרית, או על פי מגמה מסוימת הקיימת בתוכה, לקיים את ייעודו כקורבן נצחי? לוינס איננו נלחם בהשקפה הנוצרית, הנוטה לזהות את העם היהודי כקורבן היסטורי אשר במו ידיו חרץ את גורלו כאשר הוביל את תהליך צליבתו של ישו הנוצרי, גורל שאין מפלט ממנו. אי לכך, קיימת לעתים קרובות פליאה שאין העם היהודי, או חלקים ממנו, חפץ להמשיך וליטול על עצמו "ייעוד" או "תפקיד היסטורי" מעין זה והוא רוצה לממש את עצמו ואת זהותו באופנים שונים ובדרכים אחרות.

הגאולה והשאיפה המשיחית אצל לוינס משמעם אלטרואיזם מובהק, שיש למצוא בו את ייעודו של האדם, על אף כישלונותיו ולמרות הרוע שבמעשיו וההרס שהביא

על העולם. הרעיון המשיחי הוא ביטוי לכמיהה לעולם טוב יותר, צודק יותר ומוסרי יותר. על פי היגיון אלטרואיסטי זה, אף התפילה לביאת המשיח היא בגדר חובה ופעולה למען הקמת חברה אנושית ומוסרית יותר. "כל אחד צריך לפעול כאילו הוא המשיח... המשיחיות איננה הוודאות בדבר בואו של איש, העוצר את מהלך ההיסטוריה. זוהי היכולת לשאת את הסבל של כולם. זהו הרגע, שבו אני מכיר ביכולת זו ובאחריותי האוניברסאלית" (לוינס, אצל לוי, 1997, 251). לוינס רואה ייעוד משיחי בקבלת האחריות על הסבל האוניברסאלי. כלומר, הוא חושב שתורתו המקורית מחייבת יישום על ידי נושאי הצלב. בטענתו נגד הנצרות אומר לוינס ש"הוא לא ירד מהצלב, כדי לעצור את הרוצחים" (לוינס, אצל לוי, 1997, 251). על פי לוינס, הגאולה היא בעלת אפיון ממשי משום שהיא כורכת את הגשמתה בהשגת מטרות מוסריות, ותכליתה היא ייסוד חיים חדשים שבהם תורת הערכים החדשה תבוא לידי ביטוי מרבי. לדעתו, היהדות אחרי השואה היא תורת מוסר במהותה, וכל רעיון או מצווה שבמסגרתה נועדו לכונן תורת ערכים נעלה. המשיחיות מתקיימת רק במעשיהם של בני האדם והגשמתה אפשרית באמצעות התנהגות מוסרית, אשר על פיה האדם לוקח על עצמו אחריות אוניברסאלית לסבל, לרוע ולעוול.

לקחי השואה נבלעו בתורה הפנומנולוגית והמוסרית של לוינס, בהעמדת האני לשירותו של האחר, בדרישה למחויבות, להתמסרות טוטאלית ולהזדהות עם הסבל האוניברסאלי. כל היסודות הללו מעוגנים באמונה היהודית ובדת ישראל לצד מצוות התורה, בחיי הקהילה היהודית ובבית הכנסת היהודי. השואה רק חידדה את הדרישות והתביעות מהעם היהודי אך לא הביאה להתייחסות סלחנית לסבל הרב שנגרם לו. הבחירה של העם היהודי הדגישה ביתר שאת את הדרישות המוסריות העליונות אשר היהודי נתבע לחיות על פיהן כדי למלא את ייעודו האוניברסאלי.

ג. קריסת ערך האדם בשואה ואחריה

נוכחותה של השואה בחייהם של קרבנותיה הובילה את רוחם ואת נפשם המיוסרת למחוזות אפלים וקודרים. מיעוטם הצליחו לכונן מעין מציאות חדשה ולטעון שהצליחו למרות הכול להתגבר על מאורעותיה, אך רובם חיו כל חייהם בצילה ותחת כובד משקלה עד אשר קרסו. כך קרה שהוגה הדעות ז'אן אמרי, הגדיר את קיומו לאחר השואה כקיומו של אדם מעונה, אשר הכול נלקח ממנו ונשאר לו רק הסבל והכאב, שאולי בהם טמון ההסבר לקיום האנושי. "באשוויץ הנחילה המציאות לרוח תבוסה" – זהו המוטו המרכזי ביצירתו של ז'אן אמרי, וזו

התחושה המלווה את כל יצירתו ואף את חייו לאחר השואה. ביחס להוגים יהודים אחרים, גישה זו של אמרי, השם דגש על "נפילת האדם", היא ייחודית לו. לדעתו, האמונה והתרבות לא ניתנות לשיקום אחר השואה, וכאן השוני הגדול בין אמרי להוגים אחרים: הוא לא היה אדם מאמין לפני השואה ודאי שאינו אדם מאמין אחריה.

השואה היא אירוע שהוא "מעבר לאשמה או כפרה", כלומר, הוא מעבר לכל עיקרון אנושי, מוסרי או ערכי, שלאורו ניתן להסבירה. פרידריך ניטשה זיכה את אחד הספרים המרכזיים שכתב בשם "מעבר לטוב ולרוע" (1975), כלומר, מעבר לכל ערך מוסרי מקובל וידוע. למרבה הטרגדיה זו היא הגדרה נאותה לתוצאות השואה: השואה יצרה מציאות שהיא מעבר לכל אפשרות להגדירה מבחינה מוסרית או ערכית, ולכן היא מעבר לכל ניסיון לבחון אותה בכלים מוסריים או ערכיים המוכרים לכלל בני התמותה. האדם אחרי השואה נותר בידיים ריקות מכלים מוסריים שיאפשרו לו להתמודד עם המציאות הבלתי אפשרית העומדת לפניו. גם כאשר נעשו ניסיונות לכונן אי אלו כלי הסבר או מדידה ערכית, לא הייתה טמונה בהם האמונה שניתן למצוא הסבר כלשהו. ניסיונותיו של ז'אן אמרי למצוא משמעות באירועי השואה, אין בהם כדי להמציא פתרון לבעיות האשמה או להוכיח שהאשמה טמונה ברצח ולא בקורבן ושאינו עליה כפרה, מאחר שאין אפשרות שאדם כלשהו יכפר על העוול והרצח הנוראים מכל שהתרחשו בשואה.

היות האדם יהודי הינו כורח ואף אי-אפשרות כאחד, זוהי מהות הזהות המורכבת של ז'אן אמרי (אמרי, 2000, 177). אין באפשרותו להיות יהודי, כי הוא אינו שותף לאמונה הדתית, למסורת היהודית, לתרבות המשפחתית היהודית ואין לו בכלל חוויות ילדות או נעורים יהודיים. אמרי לא היה שותף לריטואלים דתיים-לאומיים יהודיים, והוא אף מטיל ספק אם יש לו "רשות להיות יהודי" (אמרי, 2000, 179). אך יחד עם זאת, גם אדם הוא איננו יכול להיות, כי אדם משמעו להיות צרפתי, גרמני, נוצרי, כלומר חבר בקהילה חברתית מוגדרת כלשהי. מכאן, שבברירת מחדל הוא נאלץ לשוב ולהגדיר את עצמו כיהודי.

למעשה, מתוך עדותו, הגדרתו כיהודי נודעה לו בשנת 1935, מתוך קריאה בעיתון שבו התפרסמו חוקי נירנברג. המודעות להיותו יהודי היא תוצאה של הגדרתו על ידי הרוצח, אשר קבע "חוקית" מיהו הקורבן ומה היא זהותו. באם החברה הלגיטימית, שזכתה להכרת אומות העולם, הגדירה אותו כיהודי, הרי שלא נותרה לו כל ברירה אלא לקבל על עצמו זהות זו. שום דבר לא השתנה במבנה גופו, באורח חייו, בשפתו או בעולמו החברתי-תרבותי, אם כי מרגע זה ואילך הוא הפך

לקורבן שנגזר עליו דין מוות. אמרי מגדיר מצב איום זה, כמציאות שבה אדם יהודי משמעו "להיות מת בחופשה, אדם שמועד להירצח ושרק במקרה אינו נמצא במקום שנועד לו; ככה זה בעיניי עד היום, בגרסאות רבות ובדרגות עוצמה שונות" (אמרי, 2000, 3 - 182).

הכבוד האנושי נשלל מהיהודים. אופיים, צורתם, מנהגיהם, דתם ואמונתם עוותו והושחתו, רכושם נבזז והם עצמם הובלו על פי רצון מרצחיהם. האנטישמיות הגדירה את היות היהודים "בעיה", הגדירה את זהותם וכל דבר הקשור לקיומם. הגדרת האדם כיהודי פירושה להיות אדם מוקצה מחמת מיאוס ופליט דחוי או נרדף שאינו רצוי בשום מקום בעולם. המשמעות של היות אדם יהודי היא ביטול קיומו כאדם או דירוג קיומו כנחות ביותר, מתחת לכל אדם או יצור טבעי כלשהו. שלילת הכבוד האנושי על פי חוקי נירנברג הובילה בקו ישר לביטול קיומו ולהשמדתו באושוויץ. ולמעלה מכך, היא הובילה את האדם היהודי לידי ביטול עצמי ולהיעדר יכולת להשיב לעצמו את כבוד האדם.

הניסיונות הרבים של היהודי להשיב לעצמו את כבודו לא צלחו, אף אם היו אירועים מסוימים שהיו בגדר ניסיונות להיחלץ מקיומו הקבוע מראש כקורבן. כאשר היהודי מוגדר כקורבן, גם על ידי עצמו וגם על ידי אחרים, וכאשר ההכרה שגורל הקורבן נכפה עליו ללא כל אפשרות למלט את עצמו מגורל זה, מתרחש בהכרח חיבור בין היות האדם קורבן והיות האדם יהודי. "על אמת ידי השמאלית חקוק המספר של אושוויץ; קצר הוא לקריאה מהחומש ומהתלמוד, ובכל זאת יש בו מידע ממצה יותר. הוא אף מהימן יותר בתור נוסחת יסוד של הקיום היהודי ... כשאני אומר: 'אני יהודי', אני מתכוון בכך אל העובדות והאפשרויות המקופלות במספר של אושוויץ" (אמרי, 2000, 198).

השותפות היחידה שחש אמרי עם העולם, שעדיין לא ביטל את גזר דין המוות כלפיו כאדם יהודי, היא בהתנצחות המתמדת וביחסי המריבה הקיימים בינו לבין העולם. יחסי מריבה אלו מביאים את האדם היהודי לחוש שותפות גורל לכל פגיעה ולכל התנכלות ליהודי באשר הוא יהודי, מכיוון שהאנטישמיות היא המקור להיותו יהודי והיא אשר עיצבה את זהותו ואת זהותם של רבים אחרים כיהודים. תודעת האסון שקרה ליהודים מניחה יסוד מוצק לחשש מפני אסון חדש או שואה חדשה העלולים להתרחש בכל עת. האנטישמיות וביטוייה השונים מעוררים מחדש את החרדה והאיום, אשר צרבו את הנפש היהודית וקבעו את מסגרת קיומה לפני השואה, בזמן השואה ואחריה.

ז'אן אמרי רואה את הכישלון הגדול של התרבות ושל הערכים האירופיים במבחן העליון שהועמד בפניהם באושוויץ. השאלה שהוא מעמיד היא חריפה ובעלת משמעות ערכית מעמיקה: האם המטען התרבותי והערכי של האינטלקטואל האירופי תרם משהו לקיומו ולהשרדותו באושוויץ? האם הייתה משמעות לתרבות ולערכי מוסר בתופת שהתקיימה אל מול תאי הגזים והמשרפות? התשובה הברורה והקשה של ז'אן אמרי הייתה, שדווקא אלו שגילו חוסן גופני, מיומנויות מעשיות או כישורי חיים בסיסיים הם אשר הצליחו לשרוד יותר מהאחרים, כי "האומץ המוסרי, שלעתים קרובות ניסו לגייסו כתחליף לאומץ הגופני, לא היה שווה מאומה" (אמרי, 2000, 20).

יתרה מזאת, היעדר יכולת ההידברות של האינטלקטואלים וחוסר יכולתם למצוא שפה משותפת עם שאר יושבי המחנה הביאו לבידודם ולפגיעה קשה בהם. שום ספר, שיחה, עיון או מחשבה נשגבה לא נראו כאפשריים באותה תופת שהתקיימה במחנות ההשמדה. העיסוק בתרבות או במוסר היה בגדר מותרות שאסור להזכירם במקום זה והיה בו כדי לגרום למבוכה, שהיא פועל יוצא מאזכור דבר מה שהוא חסר טעם. מחנה ההשמדה הביא לביטול המציאות החיצונית שמעבר לו ולביטול הרוח, התרבות או המוסר כדברים שאפשר להאמין בהם. שלילת האנושיות הייתה והינה שלילת הקיום והתרבות במסגרת החיים שבה פועל האדם. קשה היה גורלם של אלו אשר מתוך היעדר האמונה ניסו לכוון את הקיום האנושי על בסיס נכסי צאן ברזל של התרבות. כל חסרי האמונה, צרכני ושומרי אמוני התרבות האירופית, נכשלו במחנות ההשמדה, לא החזיקו מעמד וחיייהם היו קשים משל אלו שהאמינו ברעיונות כלשהם. על פי עדותו של אמרי, דווקא "המאמינים", ולא חשוב במה, ניצחו גם אם לא שרדו.

אמרי מציין שכל בעלי האמונה: הנוצרים, היהודים והמרכסיסטים, יכלו לשמור טוב יותר על צלם אנוש. מותם אף הוא היה "מכובד" יותר משל אחרים (אמרי, 2000, 39). האינטלקטואל הספקן וההומניסט הפסיד בכל המערכות: הוא לא היה מסוגל להאמין, לא היה לו כל בסיס או קרקע מוצקה שעליה יכול היה להישען בשעת משבר איום זה, והוא נותר חסר כל. הדימויים של המוות, כמוות אסתטי שמצא לו אחיזה במרכזי התרבות המערבית, התבטל מול המוות היומי-יומי שהיה חלק בלתי נפרד מחיי המחנה. המוות ההרואי, הרומנטי או בעל המשמעות נעלם. העיסוק היה רק במיתה ובאפשרויותיה הפרקטיות. המוות היה בכל מקום ונותר רק לבחור בסוג המיתה הרצוי או הבלתי רצוי, כאשר הדבר היה תלוי ברצון האדם.

קיומו של המוות בכל מקום ובכל פינה, הינו תוצר קבוע של מחנה ההשמדה וכזוה הוא ביטל את הפחד והחרדה מפניו. הקיום בצילו של המוות רוקן את החיים מכל תוכן תרבותי או ערכי והביא את האדם לניווט עצמי ולביטול עצמי. אמרי, בניגוד ללוינס, לא הסיק מניסיון חייו באושוויץ שום מסקנה הרת גורל לגבי טבע האדם, החוכמה האנושית או עומקם של חיי הרוח האנושיים.

"... באושוויץ לא נהיינו טובים יותר, אנושיים יותר, אוהבי אדם יותר – אינך מתבונן במעשיו ובפשעיו של אדם שניטלה ממנו אנושיותו בלי להטיל ספק בכל מושגיך על כבוד האדם מלידה... אמנם לא יצאנו מאושוויץ חכמים ועמוקים יותר, אבל בלי ספק יצאנו פיקחים יותר" (אמרי, 2000, 54 - 55). המילה שהיא הבסיס לתרבות, לערכים ולמוסר נעלמה כלא הייתה, מתה, ובמקומה בא המעשה, שמעיד על פיקחות מולדת, על יצר קיום ועל הישרדות.

אחרי אושוויץ הותיר היעדר האמונה את אמרי במצב של פיקחון ופיקחות, בתחושה של חוסר שייכות, חסר מולדת וחוסר זהות. ההגליה שנכפתה עליו כיהודי הותירה אותו חסר מולדת. נגזרו עליו נדודים אין סופיים של יהודי נודד, שנאלץ להמשיך ולנדוד ממקום למקום, מבלי יכולת לשוב ולמצוא מרגוע במקום כלשהו. "הו, המולדת העוינת הושמדה על ידינו, ובו בזמן הכחדנו את פיסת החיים שלנו עצמנו, שהייתה קשורה עמה. שנאת המולדת שנקשרה בשנאה עצמית כאבה, והכאב גבר ונהיה קשה מנשוא כשבאמצע העבודה המאומצת של ההשמדה העצמית התפרצו מדי פעם גם הגעגועים המסורתיים ותבעו את מקומם" (אמרי, 2000, 6 - 115). המולדת אבדה ועמה צללו לתהומות ערכי המולדת, המוסר שנכרך באותה מולדת, שפת האם, הזהות המקורית, עד כדי איבוד השם המקורי של האדם שאבד ואיננו עוד. עם היעדר המולדת נותר הריק בתוך נפשו של אמרי ומעולם לא הצליח להתגבר על מצב זה. זהו מצב שמוביל להיעדר יכולת להבניה מחדש של מערך ערכי ומוסרי הכרוך בקהילה או עם, הביא להיעדר אמונה ולהיעדר אמון בכל תרבות ואיכויותיה.

הריק הנפשי, היעדר השייכות וחוסר הנחת בתרבות המערבית שלתוכה הוא גדל לא גרמו לאמרי לפתח רגשי טינה, מכיוון שדברים אלו אמנם נגזלו ממנו אבל הוא שוב לא רצה בהם. הוא נשאר מרוקן מכל פאתוס. המחילה והכפרה, שרבים וטובים בעם היהודי חשו כלפי העם הגרמני, היו לו לזרא ואף מביכים באופיים. המוסר לא יכול היה להתגלות אחרי אושוויץ באותן הדרכים המקובלות כבעבר, ולא היה מקום לערכים אנושיים ולערכי מוסר שעל בסיסם בנוי החינוך בתרבות המערבית והיהודית כאחד. אמרי מוצא את עצמו מוצף רגשי טינה לגרמניה ולכל

אלו שבראו את השואה של יהודי אירופה, ואין הוא מנסה למתן את רגשותיו בשם ערכי מוסר כלשהם, יהיו אלו רגשי מוסר יהודיים, נוצריים או הומניסטיים. הטינה שהוא חש איננה נראית בעיניו כחולנית או כלא "אמיתית", היפוכו של דבר, הרגש המוסרי היחיד שהוא מוצא בו תחושת נחמה הוא הטינה. אין בטינה זו לא רגשי אשם, לא רחמים עצמיים ואין הקורבן מאמין בדמעות. היהודי שנצלב לצלב תובע את עלבונו ואת הפיכתו לקורבן ובכך באה לידי ביטוי אנושיותו.

אמרי דוחה את עיקרי המוסר ואת הערכים אשר דוחים את הנקם והשילם כביטוי אנושי טבעי, ואין הוא שותף להם לחלוטין. דחיית המוסר והערכים האנושיים שבשםם נטו רבים לסלוח, הנטייה לקבל את דין השופטים אחרי השואה או מציאת הנחמה בהשרדותו של העם היהודי, כל אלו אינם קיימים עבור אמרי כאשר הוא דורש להיפרע מהרוצחים ומעמם, כביטוי לצורך אנושי טבעי. אמרי נותר חסר אונים מול דרישה זו, שאינה יכולה לבוא לידי ביטוי מעשי בשום אופן, וכמוה גם הדרישה להטיל אשמה טוטאלית על כלל העם הגרמני ועל משתפי הפעולה. אי לכך, הוא תופס שמקום הקורבן האשם במצבו הוא המפלט היחיד, הן המוסרי והן המעשי, שהעולם מאפשר לו להתקיים במסגרתו. "עליי, אני אומר, עליי היא רובצת, האשמה הקולקטיבית, לא עליהם. העולם שסולח ושוכח הרשיע אותי, לא את אלה שרצחו או הניחו לרצח להתרחש. ואני ושכמותי, אנחנו ה'שיילוקים' שלא רק ראויים לגנאי בעיני אומות העולם, אף ליטרת הבשר נגזלה מאתנו במרמה" (אמרי, 2000, 162).

אמרי, בניגוד ללוינס איננו מוצא אפשרות לעגן מחדש את אמונתו בעולם ובבורא עולם, מכיוון שהוא היה חסר אמונה גם לפני השואה וודאי שהאמונה הייתה ממנו והלאה אחריה. עולם הרוח האירופי, שבו היה משוקע ושבו האמין, קרס והוא לא הצליח לשקם את עולמו, את עצמו ובודאי לא הצליח להטביע את מנת ייסוריו בדת או באמונה כלשהי באלוהים. האדם הוא זה שכשל בשואה, כאשר לא נטל על עצמו אחריות כלשהי. לעתים קרובות, אף הקניטו את הקורבן שנדרש לקחת על עצמו את האשמה על כל מה שקרה לו. לוינס ראה בכך התעלות של האמונה המוסרית היהודית אך אמרי בז לכך, בעודו מתייסר בשל מה שאירע בשואה. אמרי לא מוצא ניחומים לא בהשרדותו של רוב העם היהודי, לא בהקמת מדינת ישראל, לא בחבלי משיח העתיד לבוא ולא בערכי המוסר העליונים ש"העם הנבחר" מקיים.. הדרישות הפשוטות לצדק, הבנה וקירבה אינן מוצאות את ביטוין במציאות שאחר השואה, ולכן לגביו הרוצח הצליח במלאכתו.

פקנהיים (1990) מבטא את עמדתו של אמרי אף ביתר חריפות ובהתרחסו, הן כלפי האלוהים והן כלפי אלו שרצו בכל מחיר להתפייס עם הרוצחים או להניח יסודות מוסריים חדשים ליהדות: "בשנת 1951 מרטין בובר לא שאל את ילדיו של איוב, לא את הראשון ולא את השני. הוא שאל בכל מקרה שתי שאלות המתייחסות לכך: כיצד אפשריים עדיין 'חיים יהודיים' אחרי אושוויץ? שאלה הניתנת לחלופין להישאל על ידי שאלה 'יותר נכונה', כיצד 'חיים עם אלוהים עדיין אפשריים' בזמנים שקיימת אושוויץ? התשובות לשאלות אלו, ניתן להסתכן ולענות: חייבת להיות אפשרות, מפני שישנה מציאות". לא ניתן להשיב את חייהם של הנרצחים, להחזיר את כבודם של החיים, לשנות את זיכרונותיהם של הקרבנות ובני משפחותיהם, להשיב את האמונה, לקבוע כללי מוסר חדשים ולשוב להאמין בערכי אנוש. אך המציאות היא זו שמעמעמת הכול ומשכיחה מאתנו הכול.

סיכום

למרות המועקה שנושא השואה משרה על כל אדם העוסק בו, חובה לנסות ולהתמודד עימה ולו באמצעים מצומצמים. קיים קושי עצום להבין את אירועי השואה ונסיונותיה. קשה עוד יותר לעקוב אחר מהלכיה, ויותר מכל קשה להסיק מסקנות רלוונטיות כלשהן עבור אלו החיים בצילה.

העולם שלאחר השואה ניסה לשקם את המציאות מהריסותיה ואף לטשטש את אירועיה וחשיבותם. הרצון בשיקום זה הביא את רוב העולם לחיפוש דרכים שבאמצעותן ניתן יהיה להקהות את עוצמת השואה. גם העם היהודי מנסה אך לא מצליח להתמודד עם השאלות הקשות (אולי חסרות המענה) שהשואה הציבה בפניו. הטרגדיה של השואה הגבירה את התמיכה ואת המחויבות של העם היהודי למדינת ישראל. אך השאלות הקשות בדבר הערכים, כללי המוסר ועיקרי האמונה אחרי השואה, זכו לתשובות מגומגמות ולמעט ניתוחים חדים וברורים. הוגים שהיו קורבנות השואה כעימנואל לוינס וז'אן אמרי ניסו כמיטב כוחם, איש לפי עולמו ואמונתו, למצוא תשובות נאותות לשאלות הקשות שהם שאלו את עצמם, ולכל אחד מהם היה פתרון או תשובה חלקית כלשהי, אך ברור שלא היה זה פתרון או תשובה שיספקו את מרבית העם היהודי ואולי גם לא את עצמם.

הערכים של העם היהודי לאחר השואה נקבעו מתוך התמודדות עם השואה ומתוך מבוכה שאין תשובות טובות לשאלות הקשות שנשאלו בעקבותיה. הניסיון של לוינס לכוון מחדש את מוטיב העליונות המוסרית של העם היהודי, על בסיס ההלכה שבמסגרתה בא לידי ביטוי היותו עם הבחירה, הוא ניסיון הרואי אך ספק אם הוא

ישכנע רבים בעם היהודי. ההתרסה של אמרי כלפי ערכי האדם, החשיבה האנושית, ההתנהגות האנושית והאמונה בערכי ההומניזם והתרבות המערבית, זכתה לתהודה רבה, אך לא היה בה כדי לכוון ערכים אנושיים אחרים אחרי השואה. ז'אן אמרי גם כלל לא האמין שניתן לכוון ערכים מוסריים ואנושיים חדשים לאחר השואה.

יתר ההוגים ניסו, איש איש על פי דרכו, לברר צידוקים לאירועי השואה אשר ניכרה בהם התרסה רבה כלפי האל או כלפי המשמעות של העם היהודי כעם הבחירה. יחד עם זאת, אם נחפוץ להבין לאשורם את ערכינו ואת מקורות אמונתנו, הדיון בערכי אנוש ובאמונה אחרי השואה נכפה עלינו ואין אנו יכולים להימלט ממנו. ניתן להסתיר את זכר השואה על מנת לא להתמודד עם השאלות הערכיות, המוסריות והאמונתיות הקשות שהיא מעלה בפנינו, אך יש בכך כדי לברוח ממציאיות שהיא קיימת ולא נוכל להימלט ממנה.

ביבליוגרפיה:

- אפלטון, (1969), כתבי אפלטון, כרך 5, B-344, ירושלים: שוקן.
- בובר, מ' (1973), בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים: מוסד ביאליק.
- ברגמן, ש"ה' (1974), תולדות הפילוסופיה החדשה, כרך, א', ירושלים: מוסד ביאליק.
- כהן, ה' (1971), דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים: מוסד ביאליק.
- לוי, ז' (1997), האחר והאחריות – עיונים בפילוסופיה של עימנואל לוינס, ירושלים: מאגנס.
- לוינס, ע' (1995), אתיקה ואינסופי: שיחות עם פיליפ נבו, ירושלים: מאגנס.
- ניטשה, פ' (1975), מעבר לטוב ולרוע, ירושלים: שוקן.
- פקנהיים, א' (1985), אמונה והיסטוריה: מסות ביהדות זמננו, ירושלים: הספרייה הציונית..
- קנט, ע' (1973), ביקורת התבונה המעשית, ירושלים: מוסד ביאליק.
- קנט, ע' (1991), דת ממקורות התבונה, ירושלים: מוסד ביאליק.
- קסירר, א' (1983), מסה על האדם, תל אביב: עם עובד.

- Beavers, Anthony F., (1996), Emmanuel Levinas and the Prophetic Voice of Postmodernity, in *The Internet Pages of Anthony F. Beavers*.
- Berkovits, E., (1973), Faith after Holocaust, New York: Ktav.
- Cohen, Arthur, (1981), The Tremendum: A Theological Interpretation of the Holocaust, New York: Crossroad.
- Cohen, Richard A., (1999), What is Good in Holocaust. On Suffering and Evil, in *Philosophy Today*.
- Elster, John (1999), Alchemies of the Mind – Rationality and Emotions, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fackenheim, Emil, (1970), God's Presence in History, New York: New York University Press.
- Fackenheim, Emil, (1990), The Jewish Bible after the Holocaust: a Re-reading, Manchester: Manchester University Press.
- Levinas, Emmanuel, (1969), Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel, (1981), Otherwise than Being or Beyond Ethics, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel, (1989), The Levinas Reader, Cambridge Massachusetts: Basil Blackwell.
- Levinas, Emmanuel, (1992), One Isaac waiting to be slaughtered: Halpern Leivick, the Holocaust and Responsibility, in *Philosophy and Literature*, 16, pp. 88-105.
- Rubenstein, R., (1966), After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism, New York: Bobbs-Merrill.
- Weber, Max (1968), Economy and Society, New York: Bedminster Press.