

# שואה ותקומה בכתביה של נחמה ליבוביץ

אראלה ידגר  
מכללת אפרתה

ולא רק החלק ההלכתי שבתורה, המצוות, פונה אל כול אחד ואחד ישירות, אלא גם החלק הסיפורי שבתורה (שאף הוא תורה ולימוד ולקח) מכוון לא רק לדור אחד, דור האבות, אלא אל כל דורות הבנים העתידיים לבוא, ומעשה אבות סימן לבנים [...]

גדולי המפרשים היו קוראים בתורה ושומעים אותה מדברת אליהם, פונה אליהם, דורשת מהם, מזהירה אותם ואת דורם בפני פיתויי הדור, מנחמת אותם ואת דורם בצרות הדור, עונה להם ולדורם לשאלותיהם ולמצוקותיהם.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> ליבוביץ, עיונים בספר דברים (ראו להלן), עמ' 58. אלה המהדורות של ספרי העיונים של נחמה ליבוביץ שהשתמשתי בהן במאמר זה: עיונים בספר בראשית: בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים, מהדורה שלישית, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשל"א; עיונים בספר שמות: בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים, מהדורה ראשונה, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשל"ל; עיונים חדשים בספר ויקרא: בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים, מהדורה שנייה, ירושלים: ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשמ"ד; עיונים בספר במדבר: בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים, מהדורה ראשונה, ירושלים: ספריית אלינר, הרשות המשותפת לחינוך יהודי ציוני, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ו; עיונים בספר דברים: בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים, מהדורה ראשונה, ירושלים: ספריית אלינר, הרשות המשותפת לחינוך יהודי ציוני, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ד. כל ההפניות לספרי העיונים שיובאו להלן הן למהדורות האלה. כל ההדגשות בדברי ליבוביץ הן שלי, אלא אם כן נאמר אחרת.

ראו כיצד סוטה הפרשן כאן מדרך הפשט מתוך רצונו לעודד את בן זמנו מוקף האימים בעולם הזר, המתנכר, מתוך רצונו למנוע ממנו ליפול בייאוש [...] האם זהו פשוטו של מקרא? בוודאי לא. אך האין קריאה זו בתורה ושמיעת דבריה כמופנים כולם אליו, אל זמנו, אל דורו - **דרך ההקשבה האמיתית לדברי תורה**?<sup>2</sup>

כך קרא אברבנאל את פסוקי התורה ואת פסוקי הנביאים כמורים כולם באצבע אליו, אל דורו, אל המעשים הנעשים בקרב יהודי ספרד.

**האם לא נלמד לקרוא את דברי התורה כמדברים אלינו ואל דורנו?**<sup>3</sup>

## מבוא

חוקרי המקרא בוחנים את המקרא בהקשרו ההיסטורי ושואלים מה אמר לקהל היעד שלו, אז ושם. לעומת זאת לומדי התורה מתבססים על ההנחה שאנחנו הנמענים של הכתוב, שהמקרא דובר אלינו במישרין, כאן ועכשיו. ממילא, כל לימוד הוא ביקוש אחר רלוונטיות. רלוונטיות משמעה נגיעה בחשוב לנו, באני הפנימי שלנו, במישור הרגשי, השכלי והרוחני: ברמה הקיומית - בחיינו, בניסיונונו, בחוויותינו וברגשותינו; וברמה הערכית - באמונותינו, בשאלות התיאולוגיות והמוסריות שלנו ובמשמעות שאנו מבקשים, במקום ובזמן שבהם אנו חיים. האמונה באלוהית המקרא גוררת עמה את האמונה שצפונות בו לכתחילה תשובות לשאלות היחיד והציבור, העולות ומתחדשות עם תהפוכות הזמן ושינויי הערכים. לפיכך, הפרשן המחנך, המבקש את המסר השלוח לקוראיו, מנסה לחשוף את המסר התמידי, המכוון אל שאלות הנצח, אך גם את זה הפונה במיוחד לבני דורו, כדי לענות על בעיות זמנם ולנחמם במצוקותיהם.<sup>4</sup>

נחמה ליבוביץ מאמינה בכך בכל ישותה. עם זאת, יש לה מבט כפול על דרכה. מצד אחד, היא רואה עצמה כמורה המלמדת לעיין בכתוב. מחויבותה לכתוב מביאה אותה לידי לימוד ללא פניות, לחתירה לחשיפת כוונת הכתוב. היא מתנגדת למניפולציה על הכתוב לשם חיזוק עמדתו האישית של הפרשן. מצד אחר, היא רואה בעצמה מחנכת. הנחת היסוד שלה שהתורה באה ללמד לקח

<sup>2</sup> ליבוביץ, עיונים בספר דברים, עמ' 61.

<sup>3</sup> שם, עמ' 283.

<sup>4</sup> יש להבחין בין רלוונטיות לאקטואליזציה. הרלוונטיות מתמקדת בדם ואילו האקטואליזציה מתמקדת באירוע. בהקשר ההיסטורי, הרלוונטיות היא התייחסות לשאלות עומק ולתופעות הנוגעות לאדם בדרך כלל, אך מועצמות במצבים או אירועים היסטוריים מסוימים. הדיון בשאלות אלו מקבל פנים ייחודיות בזיקתו לאירוע, אך הוא עומד בפני עצמו. לעומת זאת האקטואליזציה יוצרת תלות חיצונית ומפורשת בין הכתוב לאירועים ספציפיים. לכן, אם האירוע האקטואלי מאבד מתוקפו, עלול להתיישן הדיון בכתוב. ברוב המקרים ליבוביץ דנה בשאלות ותופעות בנות זמנה ברמת הרלוונטיות, מתוך התייחסות מרומזת לאירועים (כגון הרמיזה לפרשת קיביה בפתחה לעיון "מעשה דינה" - ראו ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 264). כאשר היא גולשת לאקטואליזציה ומציינת במפורש אירועים מובהקים, הדבר מעיד על עוצמתם וחשיבותם הרבה בעיניה.

מחייבת אותה עצמה ללמוד לקח, לחשוף את הרלוונטיות של הכתוב לכל אדם.<sup>5</sup> אך ייחודן של המובאות שהובאו לעיל הוא במעבר מהרלוונטיות של התנ"ך לחיי היחיד - אל הרלוונטיות שלו לדור על פי צרכיו ונסיבות חייו. ליבוביץ מאמינה ש"דרך ההקשבה האמיתית" למקרא היא ההקשבה לצרכים של האדם ושל הדור, עד כדי הבנה ללבו של הפרשן הסוטה מהפשט כדי לנחמם ביגונם או כדי להאיר את דרכם בחשכת אי-הוודאות של הקיום היהודי. לכן מכנה אלעזר טויטו את פירושה "פשט מגויס": "אין היא מעמיסה על הכתוב דברים שאין בו, ועל כן עיונה הוא פשט הכתוב, אך היא מסיקה מן הכתוב מסקנות, רוחניות, מוסריות, אשר לא הובעו על-ידיו להדיא, ובכך היא מגייסת אותו לעמדותיה הדידקטיות".<sup>6</sup>

"דרך ההקשבה האמיתית" מביאה את ליבוביץ לידי התמודדות עם שאלות היסוד של דורה. שני המאורעות המכוננים ביותר בחיי העם היהודי בזמננו הם השואה והתקומה. לשני מאורעות אלו השפעה עצומה על גורלו של היחיד, על החיים הציבוריים ועל התיאולוגיה היהודית. הם מעוררים שאלות, מחייבים את האדם לנקוט עמדה תיאולוגית מובחנת ומשמשים מדד להשתייכותו הקבוצתית הפנים-דתית. והנה, ליבוביץ נוגעת בשני המאורעות האלה, הן ברמז והן במפורש. עיון בדבריה על אודות מאורעות אלו יכול להאיר הן את המשמעות שהיא מייחסת להם לדורה והן את עולמה הפנימי. שתי נקודות מבט אלו הן עניינו של מאמר זה.

המאמר יבחן את עמדתה של ליבוביץ בנוגע לשואה ולתקומה בשלושה מישורים עיקריים: יחסה לתופעות היסטוריות, שבבסיסו מודל תיאולוגי - מעשה אבות סימן לבנים; יחסה לציוויליזציה; גישתה החינוכית ודיונה באמונות וערכים. שלושת המישורים שלובים זה בזה ומופיעים לעתים בצוותא בכתביה של ליבוביץ, אך לצורך ההבהרה אעסוק בכל אחד מהם בנפרד.

## א. היחס לשואה

### 1. בין פרשנות היסטורית למודל התיאולוגי: מעשה אבות סימן לבנים

יוסף חיים ירושלמי<sup>7</sup> מגדיר את הזמן החדש כמעבר אל ההיסטוריה. לדעתו, המקרא החשיב את הזיכרון ופיתח עקב כך חשיבה היסטורית, השונה במהותה מהחשיבה המחזורית של המזרח הקדום. המקרא כולל ספרים היסטוריוגרפיים המשקפים תפיסה היסטוריוסופית, שהיא דתית מובהקת. מתקופת התלמוד איבדה היהדות את העניין בהיסטוריה, כנראה בשל ראייתה את הגלות כתקופת מעבר בין החורבן לגאולה. לדעת חז"ל, ההיסטוריה פועלת על פי תוכנית על אלוהית, המובילה מבחירת ישראל וישיבתו בארצו דרך החורבן והגלות אל הגאולה השלמה. המעבר אל

<sup>5</sup> מקומה של הרלוונטיות בתפיסתה של ליבוביץ נידון במאמרה של יאירה אמית, Yaira Amit, "Some Thoughts on the Work and Method of Nehama Leibowitz," *Immanuel* 20 (1986), pp. 7-13

<sup>6</sup> אלעזר טויטו, "בין 'פשוטו של מקרא' ל'רוח התורה' - יחסה של נחמה ליבוביץ לפירוש רשב"ם לתורה", משה ארנד, רות בן מאיר וגבריאל חיים כהן (עורכים), **פרקי נחמה: ספר זכרון לנחמה ליבוביץ**, ירושלים: הסוכנות היהודית לארץ ישראל, המחלקה לחינוך יהודי ציוני, תשס"א, עמ' 222.

<sup>7</sup> יוסף חיים ירושלמי, **זכור: היסטוריה יהודית וזיכרון יהודי**, תל אביב: עם עובד, תשמ"ח, בייחוד עמ' 46-42.

ההיסטוריה בזמן החדש פירושו חזרה למודעות היסטורית, אך כזו השונה במהותה מהמודעות המקראית. התפיסה ההיסטורית החדשה היא רציונלית. היא מתבססת על נתונים ועובדות, בוחנת את הגורמים הפוליטיים, הכלכליים והסוציולוגיים של האירועים בהקשרים טבעיים, ואינה מייחסת להם משמעות דתית.

בעקבות ירושלמי רואה יעקב ניוזנר<sup>8</sup> במעבר מהחשיבה המקראית לחשיבה התלמודית מעבר מתפיסה היסטורית לתפיסה פרדיגמטית, שלפיה ההיסטוריה נעה על פי מודלים מכוונים מראש. לדבריו, על פי תפיסתם של חז"ל, "העבר תמיד אתנו; ההווה מתרחש עם העבר; והכול משתלב בתוך פרדיגמה נצחית הניצבת מעל לזמן. בעיני חז"ל, התורה, ובמיוחד התורה שבכתב, קבעה פרדיגמות שאפשרו לנו להתמודד עם כל אירוע שהוא, בלי קשר לאופיו של המקרה המיוחד, להקשרו או לממדיו"<sup>9</sup>. מחשבה פרדיגמטית משמשת כלי להתמודדות עם מהלך החיים. בניגוד לגישה ההיסטורית, הגישה הפרדיגמטית מכניסה את האירועים היסטוריים לסכמה בעלת משמעות. היא מתארת עולם שאינו אקראי, שיש בו סדר גם כשהוא אינו מובן, ומציעה דרך להתמודד עם אירועים בלתי צפויים המעוררים חרדה ותחושת אי־ודאות. מרגע שאנו יודעים לאיזה דגם שייך אירוע כלשהו, נוכל לחזות מה יהיה בהמשך<sup>10</sup> ולפרש את מהלך האירועים על פי הקישור שבינו לבין אלמנטים הקבועים במודל הפרדיגמטי. "מנקודת מבט פרדיגמטית, להבדל בין הסדר הנוכחי לבין מה שקורה שוב ושוב אין כל משמעות. כך, העתיד של עם ישראל כתוב במקרא, ומה שקרה בראשית הימים יקרה באחריתם"<sup>11</sup>. יחסי ישראל והאומות הם אחד המודלים הפרדיגמטיים שניוזנר מזכיר. דגם זה מתקשר לדגם משלים, הנשען על מעשה האבות. אלה מייצגים את תולדות עם ישראל ומתארים את מה שעתידי לקרות לו, בבחינת "מעשה אבות סימן לבנים".

ואולם גישה זו מצריכה הבהרה. ראשית, ניוזנר מסביר את הגישה הפרדיגמטית מנקודת מבט סוציולוגית (יפה בפני עצמה), שהיא גישה חיצונית למחשבת חז"ל, ואילו מטרתם התודעתית של חז"ל היא תיאולוגית. לדידם, הפרדיגמות ההיסטוריות צמודות לפרדיגמות תיאולוגיות, והגישה הפרדיגמטית נותנת להיסטוריה **משמעות דתית** דווקא, מתוך שהיא רואה בה את זירת ההתגלות של האל, את גדולתו ואת השגחתו. הטווח של המעגל ההיסטורי הנכלל במודל ספציפי חורג מהאירוע הנקודתי אל מעבר לתקופת חיי האדם. בדרך זו נכללים בסכמה הדתית אירועים הנראים חסרי משמעות, או כאלו המעוררים תהייה, מנקודת מבטו של האדם הנוכח רק בחלקו של התהליך. שנית, ירושלמי וניוזנר מציינים שחז"ל מפרשים את האירועים ההיסטוריים המאוחרים לאור פרדיגמות הבנויות על המקרא. אך גישת חז"ל היא דו־סטריית. מכיוון שהתורה היא דבר ה' לעולם, היא מעל לזמן, וכל אירועי העתיד רמוזים בקמטי הכתובים. ואולם רק כאשר אירועים אלו מתרחשים בפועל אפשר להבין את הרמזים המוצפנים בהם מראש על בוריים. נמצא שהתורה מפרשת את חיינו ובה בשעה חיינו חוזרים ומפרשים את התורה במילואה.

<sup>8</sup> יעקב ניוזנר, "מחשבה פרדיגמטית ומחשבה היסטורית: המקרה של מחשבת חז"ל", רסלינג 5 (קיץ 1998), עמ' 35-41.

<sup>9</sup> שם, עמ' 36.

<sup>10</sup> שם, עמ' 38.

<sup>11</sup> שם.

הגישה הזאת של חז"ל זכתה לפיתוח שיטתי אצל הרמב"ן, והוא שטבע את הכלל בניסוחו הידוע "מעשה אבות סימן לבנים"<sup>12</sup>. הוא הדגיש את תפקידם הפרהיגורטיבי של האבות ואת שותפותם עם הבורא בקביעת הפרדיגמות ההיסטוריות, ונתן למדרשי חז"ל בעלי האופי הקוסמי או הסימבולי משמעות קבלית מועצמת.<sup>13</sup> בזכות סמכותו התורנית של הרמב"ן ותפוצתם הרחבה של דבריו, לצד הטמעת הקבלה בהגות הנורמטיבית,<sup>14</sup> נעשתה הגישה הפרדיגמטית יסוד מוסד של מסורת ההגות התורנית ופרשנות המקרא הדתית לאורך הדורות.

נראה שאפשר להשתמש בהגדרתו של ניוזנר כבאמת מידה להבחנה בין היהודי המודרני לבין היהודי המסורתי. לעומת היהודי המודרני, שמפרש את אירועי זמננו ומגיב עליהם במונחים היסטוריים-רציונליים, היהודי המסורתי מפרש ומגיב עליהם במונחים פרדיגמטיים. הבחנה דומה אפשר לראות ביחסו של היהודי בן זמננו אל המסורת הפרשנית. המחויב למסורת זו נוטה לפרש את המקרא (גם) על פי הגישה הפרדיגמטית, ואילו הקורא המודרני חוזר אל התפיסה ההיסטורית הרציונלית, בד בבד עם ההתנתקות ממחויבות בלעדית למסורת הפרשנית לדורותיה והמרתה בנכונות לאמץ גישה בלתי אמצעית אל המקרא.

גישה של ליבוביץ נמצאת בתפר שבין הגישה האורתודוקסית המודרנית לבין הגישה המסורתנית. עקב חינוכה האקדמי ותודעתה המודרנית היה צפוי שהיא תנקוט גישה היסטורית. אך היא אינה רואה בעצמה מהפכנית, אלא ממשיכת השלשלת של הספרות התורנית לדורותיה, ומטרתה בכתביה היא חינוכית נורמטיבית. אולי בשל כך בולטת בכתביה החשיבה הפרדיגמטית, ועל פיה היא מבארת את טעמים של המאורעות ומשמעותם לדורות. במבוא לעיוניה בספר שמות, הספר ההיסטורי הראשון, היא מגדירה את ההבדל בין הגישה ההיסטורית לבין הגישה הפרדיגמטית של חז"ל:

בפתיחת שיעורו ללימוד ספר שמות בכלל וללימוד מדרש שמות בפרט אמר פרופ' היינמן זצ"ל:

"מדע ההיסטוריה שואל: מה היו הגורמים (המדיניים, הכלכליים, הדתיים) שגרמו למצרים לרדוף את ישראל ולשעבדם בשעבוד קשה? המדרש שואל: מה טעם נרדפים ישראל ומשועבדים בין האומות?"  
 ויש כאן הבדל כפול בין שתי השאלות: ראשית, השאלה הראשונה היא לסיבת הרדיפות, השנייה לטעמן; שנית: הראשונה שואלת לגלות הראשונה של עם ישראל לפני כ־3500

<sup>12</sup> בספרות התלמודית מצויים ניסוחים דומים לרעיון זה, ואילו ניסוחו הנוכחי של הביטוי הוא מעשה ידי הרמב"ן. לתולדות הביטוי ראו בן-ציון פישלר, "מעשה אבות - סימן לבנים: גלגולה של אמרה", סיני קלא (תשס"ג), עמ' עז-עז.

<sup>13</sup> ראו רות בן-מאיר, "לדרכי פרשנותו של הרמב"ן", משה ארנד, רות בן-מאיר וגבריאל חיים כהן (עורכים), פרקי נחמה: ספר זכרון לנחמה ליבוביץ, ירושלים: הסוכנות היהודית לארץ ישראל, המחלקה לחינוך יהודי ציוני, תשס"א, עמ' 125-142; הנ"ל, "מעשה אבות סימן לבנים: אינטרפרטציות היסטוריות בפרוש הרמב"ן לתורה", עיוני מקרא ופרשנות, ח, רמת גן ואלקנה: אוניברסיטת בר-אילן ומכללת אורות ישראל, תשס"ח, עמ' 533-551; משה הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו, עמ' 219-231.

<sup>14</sup> יעקב אלבוים, פתיחות והסתגרות: היצירה הרוחנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים: מאגנס, תש"ן, עמ' 82, 177-178, 301-303.

שנה (אשר כדברי הרמב"ן "אז גלו בראש גולים") השנייה שואלת לכל הגלויות אשר הגולו אליהן כל הדורות, אשר גלות מצרים משמשת אב־טיפוס לכולן.<sup>15</sup>

ליבוביץ נוקטת את גישת חז"ל ודנה בטעמי גלות מצרים כאב־טיפוס לגלויות. היא מבחינה בין "סיבה", שעניינה הגורמים ההיסטוריים־האנושיים, לבין "טעם", שעניינו המשמעות הדתית, דהיינו הנימוק האלוהי למעשה. לתפיסתה, התורה אינה ספר היסטוריה או ביוגרפיה, אלא ספר שנועד ללמד לקח, וכך צריך להבין את תיאוריה ההיסטוריים.<sup>16</sup> אכן, ליבוביץ אינה מתעלמת מעצם ההיסטוריות של האירועים המקראיים. שלא כפרשנים שביארו את הפרקים ההיסטוריים בדרך סימבולית, היא מבינה אותם כפשוטם. אך לדעתה, ידיעת הפרטים הריאליים הפנים־מקראיים אינה מוסיפה להבנת הלך החינוכי־דתי של הפרק. על כן, במרבית המקרים היא אינה מתעניינת בבירור מהלך ההתרחשויות, נסיבותיהן הפוליטיות או מקומן הגיאוגרפי.<sup>17</sup> על פי התפיסה הפרשנית המודרנית, הבנת הרקע

<sup>15</sup> ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 9. וראו לדוגמה גם ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 101–108, 255–263, 259.

<sup>16</sup> ליבוביץ מגדירה את מגמתה הא־היסטורית בתפיסת התורה בכמה מקומות. לדוגמה: "הנחת פרשנינו היא שאין סיפורי התורה ביוגרפיות של אישים חשובים מתקופת העבר, ולא ספר תולדות האנושות או עם ישראל, אלא שכל דברי התורה וסיפוריה תורה הם, כלומר באו להושיענו לתורה ולתעודה, ללמדנו לקח, להדריכנו, לקרבנו לעבודת ה'" (נחמה ליבוביץ, לימוד פרשני התורה ודרכים להוראתם: ספר בראשית, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, תשל"ה, עמ' 83). וכן: "לא נכתב פרק בתורה כדי ללמדנו הלכות משא ומתן במזרח הקדום, בכנען העתיקה, ולא כדי ללמדנו פרק בתולדות התרבות - כל המטרות האלה ממנה והלאה, התורה לא ספרה לנו את הביוגרפיה של אברהם [...] אלא כדי ללמדנו לקח" (עלון הדרכה, פרשת חיי שרה, תשכ"ב). הסבר דומה להבנת גישתה של ליבוביץ להיסטוריה מציגה מרלה פרנקל, תורתה של נחמה ליבוביץ: דרכה בלימוד התנ"ך ובהוראתו, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2007, עמ' 97–102. לדעת פרנקל, "עיקר כוחם של המקראות בעלי הצביון ההיסטורי אינו בהיותם תיאור היסטורי של המציאות אלא בהיותם 'מטה־היסטוריה', כעין זכרון מנחה שנועד לעצב את ההווה והעתיד על ידי הבנת משמעותו של העבר, כדברי שביד" (שם, עמ' 99). טענתי במאמר זה היא שגישתה של ליבוביץ היא יותר מאשר שימוש במטה־היסטוריה לשם עיצוב ההווה; היא שיקוף של אמונתה בגישה הפרדיגמטית של חז"ל והרמב"ן ושל פרשני הדורות שהפנימו את גישתם. דווקא האמונה הזאת משמשת בסיס לפניית אל הנמנע בהווה.

<sup>17</sup> מקרה ייחודי מופיע בדיונה בפרשת מסעי בני ישראל במדבר (ליבוביץ, עיונים בספר במדבר, עמ' 361–365). פרשה זאת מציינת את שמותיהן של כארבעים תחנות במסעות, והפירוט מקשה על הקורא להתעלם מנוכחותן ומחייב את ליבוביץ לתהות על תכלית כתיבתן. בשאלתה היא מציגה עמדה דיכוטומית המנגידה בין העיסוק בלימוד לקח, שהוא מטרתה הבלעדית של התורה, לבין העיסוק בזיהוי הגיאוגרפי, שהוא עניינם של החוקרים בלבד: "רשימת שמות יבשה זאת - שהיא בודאי עניין גדול לחוקרי עתיקות ולגיאוגרפים המשקיעים עמל בזיהוי השמות - מה עניינה בתורה, שהיא כדברי המשורר האלוהי בתהלים (יט, ח-ט) 'מאירת עינים' 'משמחת לב' ו'משיבת נפש'? והלא ככה ולא כחומר למחקרים ארכיאולוגיים, היסטוריים וגיאוגרפיים - ראו אותה לומדיה האמיתיים שבכל דור, וחיפשו תמיד את שהובטח לנו עליה (משלי ד, ב): 'כי לקח טוב נתתי לכם'; ומהו הלך הטוב הצפון ברישימה כזו?" (שם, עמ' 361). תשובתה לכך - הניתנת בהמשך העיון - מצטיינת בשלושה מאפיינים המשקפים את גבולות גישתה ההיסטורית: (א) היא מביאה רק פרשנים הלומדים מהרשימה הזאת לקח רוחני; (ב) היא מציגה פרשנים העוסקים בתחנות ללא זיהוי מדעי מחד גיסא, אך ללא הוצאת הפסוקים מידי פשוטם על ידי פרשנות סימבולית מאידך גיסא; (ג) על ידי בחירת סדר הפרשנים היא מתקדמת אל עבר מסקנה על־זמנית בעלת ממד פרדיגמטי.

ההיסטורי האנושי החוץ־מקראי יכולה אף היא לסייע בהבנת המשמעות והלקח של המקרא. אך במרבית המקרים ליבוביץ אינה מסתמכת על המדע להבנת ההקשר ההיסטורי, גם כשהמחקר מחזק את עמדתה.<sup>18</sup> כאשר היא דנה, למשל, בעבדות מצרים ומציינת שמעולם לא ברח ממנה עבד,<sup>19</sup> היא מביאה כראיה לכך רק את מדרש חז"ל ולא את מכתבי אל־עמרנה (שהיו ידועים לה, ללא ספק). לאור גישתה הפרדיגמטית נראה שהדבר מכונן. היא אינה מעוניינת להציג לפני קוראיה את האפשרות של הבנת ההקשרים ההיסטוריים החד־פעמיים במונחים המדעיים, אלא דווקא את חובת ההתייחסות למשמעותם העל־זמנית של האירועים.

כאמור לעיל, כוחה של הגישה הפרדיגמטית הוא במתן המשמעות הדתית והקיומית לעולם שנראה חסר ודאות ופשר. הפרדיגמות מקלות את העמידה בסבלה של הגלות באשר הן רואות בה חלק מתוכנית אלוהית מובנית שיש לה מטרות מוגדרות ומהלכים ברורים, אף אם היא נשגבת מבינתנו. יש בהן ממד אופטימי, שכן הן מחזקות את ודאותה של הגאולה העתידה. אך בגישה הפרדיגמטית יש גם סכנה. לתפיסה הפרדיגמטית במובנה הקוסמי עלולה להתלוות משמעות דטרמיניסטית. היא אינה מניחה מקום לאדם, ולכן גם אי־אפשר להפיק ממנה לקחים חינוכיים. אכן, נראה שליבוביץ מודעת לסכנה הזאת. אי לכך, גישתה הפרדיגמטית אינה בלעדית, ולצדה היא מפנה אל הניסיון ההיסטורי של עם ישראל בכל הגלויות. במובן מסוים מישור זה מעצים את התפיסה הפרדיגמטית, באשר הוא נותן לה תוקף עובדתי־היסטורי; אך בד בבד הוא מעמעם את משמעותה הקוסמית־המיסטית של הפרדיגמה ואת הממד הדטרמיניסטי שלה. כאשר ליבוביץ מפנה אל הניסיון ההיסטורי האנושי והלאומי היא מחזירה לאדם את ההשתתפות הבחירית באירועים, מקנה לו מידה של השפעה על המציאות ומחייבת אותו לקבל אחריות ולפעול למען השינויים ההיסטוריים המתבקשים. בה בעת היא מפנה גם אל הממדים הפסיכולוגיים האנושיים ובתוך כך מאפשרת לקוראים ללמוד לקח מהניסיון ברמה האישית - המידותית וההתנהגותית - כמו שיוצג בדוגמאות שלהלן.

בדיונה במשמעות הסמלית של הסנה ליבוביץ מביאה את המדרש במכילתא דרשב"י המתאר את הציפור הנכנסת לסנה ו"מתחכת איברים איברים" כסמל לקושי הבלתי נסבל של גלות מצרים, ומיד

<sup>18</sup> אמנם, בדונה בחלק ההלכתי של התורה היא מביאה מעט השוואות עם החוק הקדום, בעיקר למטרות פולמוסיות, אך אין היא עושה זאת בחלקים הסיפוריים שלה. יוצאים מן הכלל הם שני מקורות בספר בראשית: העיון "ותענה שרי - ותברח מפניה", ראו ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 109, וביתר הרחבה - ליבוביץ, לימוד פרשני התורה ודרכים להוראתם: ספר בראשית (לעיל הערה 16), עמ' 65-67; תיאור קניית מערת המכפלה, שם, עמ' 93. אך בשני המקרים היא מתייחסת לחוק הקדום ולא למהלכים ההיסטוריים. בעיונים, המכוונים אל כלל הציבור, היא נוטה להתעלם מהמחקר. המקורות החוץ־מקראיים מופיעים בעיקר בספרות הדידקטית המופנה אל המורה המשכיל. פרנקל מביאה דוגמאות נוספות ומציינת בצדק שבמקרים הבדודים שבהם ליבוביץ מביאה בעיוניה את המחקר היא עושה זאת כדי להבהיר את העובדות המסופרות (ולדעתי גם לתת אילוסטרציה לעמדה פרשנית שהיא מקבלת), אך לא לקובען כעובדות. ראו פרנקל (לעיל הערה 16), עמ' 102 והערה 16. עם זאת, עמדתה הא־היסטורית נובעת גם מגישתה הרמנויטית - גישת "הביקורת החדשה" - שאותה אימצה בעקבות שיטת "האינטרפרטציה הכולית" של מאיר ויס (המקרא כדמותו, מהדורה שלישית, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ז, עמ' 1-46), המחייבת להבין את היצירה מתוכה ללא התנייתה בנתונים חיצוניים כגון זמן כתיבתה או "מושב בחיים" שלה, וללא שימוש בכלים חיצוניים לה לשם ביאורה (וראו גם פרנקל [לעיל הערה 16], עמ' 136-138).

<sup>19</sup> ראו את המדרש המצוטט להלן.

אחריו את מדרש ילקוט שמעוני (קסט): "מה דרכו של הסנה, אדם מכניס את ידו לתוכו אינו ניזוק לפי שקוציו כפופים מטה, ואם ביקש להוציא את ידו - הקוצים תופסים בה ואינו יכול להוציאה, כך המצרים: בתחילה קיבלו את ישראל בסבר פנים יפות [...] וכשביקשו לצאת לא הניחום". בפירושה למדרשים אלו היא אומרת:

אין הסנה אלא משל למצרים על אכזריותה ועקשנותה. מה שמספרים לנו חז"ל על מצרים בית העבדים אשר מעולם לא יכול היה עבד או שפחה לברוח מתוכה. על זה שהייתה מסוגרת והיו שומרים בגבולותיה מסגירים כל עבד בורח אל אדונו - זה נאמר לדעת המכילתא במשל הסנה אשר הציפור הנכנסת לתוכו אינה יוצאת "עד שמתחתכת איברים איברים". ומה שאירע לישראל בדרכו בין הגלויות השונות שהוזמנו לבוא לשבת באחת הארצות שבאו אליה על פי קריאה מיוחדת של מושלי הארצות, ונתקבלו בסבר פנים יפות ולאחר זמן אם בקשו לצאת לא ניתן להם (וראינו זאת בגלות אשכנז ובגלות פולין ועוד ועוד), כל זה דימה הדרשן בדמות הסנה אשר המכניס ידו לתוכו אינו ניזוק והמנסה להוציא ידו - הקוצים תופסים בה.<sup>20</sup>

גישה כפולה זו משתקפת באזכורי השואה. בכמה מקומות ליבוביץ כוללת את השואה במבנה הפרדיגמטי. בעיונים, שבהם היא פונה אל הציבור הכללי הבוגר, היא מסתפקת על פי רוב ברמיזה, בתקווה שהמשכילים שבהם יבינו את העניין מעצמם. ואולם בעלוני ההדרכה ובספרים הדידקטיים העוסקים באותן הסוגיות, שבהם היא פונה למחנכים העובדים עם נוער, היא רוצה להבטיח שיגיעו בהוראתם אל המסר הרצוי בעיניה, ומדריכה אותם לכך על ידי הזכרת השואה במפורש.

דוגמה בולטת לגישה הפרדיגמטית מצויה בעיון "יקרבו ימי אבל אבי".<sup>21</sup> ליבוביץ דנה במדרש (ויקרא רבה פז) המציג את הדגם הפרדיגמטי של שנאת ישראל, מקין דרך עשו, פרעה והמון ועד גוג ומגוג. בתוך כך היא כוללת גם את השואה בדגם הקבוע של שנאה זו, על ידי ציון חלקה של הציוויליזציה וחזרה על המילה "השמדה" בדרך המזכירה את גרמניה. לפי תפיסה זו, לנאצים יש מניע עמוק, אולי בלתי מודע, שהוא למעשה חלק מהמלחמה הנצחית של כוחות הרוע ההיסטוריים בה'.

מבט שונה במקצת, פרדיגמטי אף הוא, ליבוביץ מציגה בהדרכתה הדידקטית להוראת הרמב"ן. כאשר היא מתארת את מאבקו של יעקב עם המלאך, היא מביאה את דברי הרמב"ן, המדבר על דורו של שמד שבו אי אפשר לעמוד בייסורים ומוסיף: "ויש דורות אחרים שעשו עמנו כזה ויותר רע מזה, והכל סבלנו ועבר עלינו, כמו שרמז, 'ויבא יעקב שלם'". בהמשך לדבריו של הרמב"ן היא מציינת:

ויושם לב כיצד רואה הרמב"ן את עניין מכת יעקב מידי המלאך עם כל נצחוננו כאב טיפוס לא רק לדורו של שמד אלא גם להמשכיות הדורות וגם בדורו שלו [...] ואולי כדאי להראות לתלמידינו - ושוב למען רציפות הדורות - את דברי המוציא לאור את המהדורה היפה של הרמב"ן המלומד מנחם צבי איזנשטט המוסיף בשולי העמוד לדברי הרמב"ן האחרונים: "ואנו דורו של היטלר עשה לנו עשו תועה והחריב רוב בניין

<sup>20</sup> ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 47.

<sup>21</sup> ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 198. ראו דיון חוזר במדרש זה בהמשך, בתיאור היחס לציוויליזציה.



אומתנו אבל לא יכול לנו והשאירונו ה' יתברך לפליטה. - **ושוב רואים** **אנו מעשה אבות**  
**סימן לבנים.**<sup>22</sup>

ליבוביץ מראה למורים כיצד הרמב"ן רואה את התורה כמדברת אל דורו ו"מתרגמת" את דבריו כך שיפנו גם לדורה. כמו במקומות אחרים, היא רואה בשואה חוליה בשרשרת הפרדיגמטית. אך שלא כמעשה ההשמדה, שאותו היא מייחסת לרשעתם של בני האדם, את הצלת שארית הפליטה היא מייחסת לאל, בבחינת "שלא אחד בלבד עמד עלינו לכלותנו והקב"ה מצילנו מידם".

השואה נוספת של השואה למצרים מצויה בעיונה בדברי הרמב"ן המתאר את שלבי גזרת פרעה מגזרת המסים ועד להריגת הבכורות.<sup>23</sup> בדבריה היא רומזת לגרמניה, באמצעות מילות מפתח ותיאור הנעשה במצרים באופן שמדמה את שאירע שם להתפתחות הגזרות על היהודים בשואה. בפתיה היא אומרת: "פסוקים אלה, אשר בהם מבטא פרעה בפעם הראשונה והיחידה את רצונו למצוא פתרון למה שקראו בימינו 'שאלת היהודים' אינם ברורים כלל ועיקר". בהסברה לדברי הרמב"ן היא מביאה רמזים נוספים: "מה יאמרו בארצות אחרות"; דעת הקהל לא תקבל פקודה "של הרג פתאומי על לא דבר, של השמדת אותם אנשים אשר היו שכניהם (ושאלה אשה משכנתה) אשר גרו עמם שנים בבית אחד (ומגרת ביתה) אשר לא ראו בהם ולא שמעו עליהם רעה"; "הן לא ילכו כשה לטבח יובל"; "עבודה" ו"עבודת פרך"; "לא פרעה מלך מצרים, ארץ התרבות, המדע והאמנות הגבוהה יהרג אנשים חפים מפשע"; "ועתה יסביר הרמב"ן כיצד ינהג פרעה שלב אחרי שלב בניסיונו להשמידם". והיא מסיימת את תיאור שלבי הגזרות:

ולאט לאט (או מהר מהר) יתרגל הציבור (זה אשר מלכתחילה לא היה מסכים להרוג חינם את העם אשר ישב עמם ובא אליהם במצוות המלך הראשון) שאנשים אלה, שכניהם מאז ומתמיד, בעצם אינם כלל בני אדם כמוהם, אלא יצורים אחרים, ולא עליהם חלים חוקי המדינה ודרישות המוסר והצדק. והמסקנה כדברי הרמב"ן [...] לא עוד מחכים לרגע שבו יזדמן ילד יהודי המשחק לבדו על חוף הנילוס, לא במחשך ולא באקראי - אלא "מחפשים בבתים ונכנסים".

בעיון זה משלבת ליבוביץ בין שני מישורים. המישור האחד הוא הפרדיגמטי: מכיוון שגלות מצרים היא אב־טיפוס לשואה, התהליכים שאירעו במצרים ואלו שאפיינו את השואה מבהירים זה את זה אהדדי. המישור השני הוא פסיכולוגי־אוניברסלי: המנהיג המדיני מבין שאי־אפשר לצוות בגלוי להרוג קבוצת מיעוט, בניגוד למוסר ולמוסכמות החברתיות. יש לנקוט תכסיסים מתוחכמים שתכליתם להקנות לציבור מוכנות פסיכולוגית לאמץ בסופו של דבר את הפתרון הסופי. התנהלות הנאצים נראית בדיוניה אלו ברמב"ן כמהלך המאפיין התנהגות אנושית טיפוסית, של מנהיגים ושל ציבור כאחד. העברת הדיון מהמישור הפרדיגמטי למישור האנושי מאפשרת לתבוע מהאדם את העוז והאחריות להילחם במהלכים אלו ולסרב להשתתף בהם.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> נחמה ליבוביץ, הוראת פרשני התורה: בראשית, ירושלים: הסוכנות היהודית לארץ ישראל, המחלקה לחינוך יהודי ציוני, תשס"ג, עמ' 172.

<sup>23</sup> ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 23-27.

<sup>24</sup> ביחידה המקבילה בספרה הדיקטי היא מציעה להשתמש בהיקש מפורש לשואה כדי לסייע ללומדים להבין את המושג "עבודת פרך". אך היא רואה אותה במבט אוניברסלי כשהיא משווה אותה גם לנעשה

לעומת זאת, בדיון אחר בפרשת גזרתיו של פרעה<sup>25</sup> היא מזכירה את גרמניה ורוסיה הסובייטית ומציינת שבדורנו לא היה צורך בתכסיסים של מלך מצרים: "נראה שזהו טירוף השנאה ליהודים: לצאת - לא! אך גם לתת לחיות - לא!... ראינו מניסיונו שאין צורך בסיבות להשמדה המונית, לרצח בדם קר". בהזכירה את טירוף השנאה ליהודים היא חוזרת לניסיון היהודי ההיסטורי ולפרדיגמה הקבועה, המוציאה את שנאת היהודים מכלל ההתנהלות האנושית הטיפוסית ורואה בה תופעה ייחודית. משמע שבהתנהלות המעשית של הגרמנים בשואה יש ממדים אוניברסליים ורציונליים, בשעה שהמניע לפגיעה ביהודים הוא השנאה היצרית, הבלתי רציונלית, כלפיהם (או אולי משמע שלצד השנאה האִר־רציונלית יש גם חברה מגוונת, שמקצתה בעלת הרגלים וערכים חינוכיים, שאותם צריך לקלף תחילה כדי לתת גושפנקה לאותה שנאה).

עיון מעניין במיוחד, "משעבוד לגאולה", רומז לדעתי לקשר ה**תיאולוגי** שליבוּכֵץ רואה בין השואה לתקומה. בזמנים פרדיגמטיים, אם גלות מצרים מסמלת את השואה, הרי יציאת מצרים מסמלת את התקומה. בעיון זה ליבוּכֵץ בוחנת מדוע לא נזכר שם ה' בתיאור הגזרות בתחילת ספר שמות, ובתוך כך היא נותנת פתחון פה לשאלה התיאולוגית הקשה "היכן היה אלוהים בשואה". עם זאת, היא אינה מעלה את התמיהה כקריאת תיגר ישירה, אלא כביטוי **לתודעתם הסובייקטיבית של המעונים**. בה בעת היא רומזת לזמנו על ידי אזכור עזיבת הדת, הניתוק מהמסורת והאכזבה מאי־מילוּי הבטחת הארץ, הנשמעת בתמיהתם של המעונים. את השאלה ואת המענה לה היא מתארת בשפה פיוטית ונרגשת מאין כמוה:

היכן הוא? העזב את הארץ? והלא אמר ברדת יעקב מצרימה (בראשית מו ד) "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה"? - ואיה הימצאותו לנוכח השיעבוד, הסבל, היסורים? ונראה שרצה הכתוב להבליט כאן [...] את תודעת הדור ההוא, ההמון המוכה והנענה הזה, אשר אינו חש ואינו מרגיש בנוכחות ה', בהיותו עמו, אשר רואה עצמו נשכח מאלוהיו ונעזב. בוודאי ישנן מסורות עתיקות - "אבותינו ספרו לנו" - שהיו אבות ולהם התגלה, ולהם הבטיח, ויש ארץ יעודה, ויש הבטחה לקץ הגלות והשיעבוד - אך איז עתה? וכמה מבין עבדים רצוצים ולחוצים אלה עוד יודעים על מסורת גאה ומפוארת זו? ואולי כשם שראה ההמון עצמו נשכח ונעזב מאלוהיו, כן אט אט שכחו גם הוא?

---

במחנות העבודה ברוסיה: "רצוי מאד להזכיר, או לקרוא בהזדמנות זו, כמה תיאורים ממחנות הריכוז של ימי היטלר ימ"ש, או רוסיה, למען יתרשמו גם אמוציונאלית מכל המשתמע במלה 'עבודת פרך'". ראו נחמה ליבוּכֵץ, **הוראת פרשני התורה: שמות**, ירושלים: הסוכנות היהודית לארץ ישראל - המחלקה לחינוך יהודי ציוני, תשס"ג, עמ' 20.

ראו יצחק ריינר, **הגדת נחמה**, ירושלים: אורים, 2003, עמ' 87. ריינר מביא כמקור לדברים את עלון ההדרכה לפרשת שמות תשי"ח, אולם שם הנוסח מאופק יותר. בשיחה בעל פה אישר ריינר שמצא זאת בהערות לתשובותיו של אחד המגיבים לגיליון המקביל לעלון זה. מהעיון (המאוחר לעלון) משתמע שליבוּכֵץ מסכימה עם הרמב"ן. שימושה הנרחב באסוציאציות מהשואה מראה שאכן האמינה שיש אמת בראייתו. אולם בגיליון המקביל לעלון היא שואלת במה נוכל לטעון שטעה הרמב"ן, לנוכח אירועי דורנו באירופה. תשובתה, כפי שהבאתי אותה במאמר זה, היא שלא היה צורך בתכסיסים אלו עקב השנאה האִר־רציונלית. אם כך, מדוע לדעתה נקטו אותם הנאצים? ומדוע הביאה זאת בעיון ללא הערה? לכן נראה שהיא הבחינה בשני המישורים שצוינו לעיל.

ונראה שביטוי לאותה חומת ברזל החוצצת בינו לבין הדור המשועבד, אותו הסתר פנים שבו הם חיים, מוצא את ביטויו בהסתר השם בשני הפרקים.<sup>26</sup>

אך הנה מתגלה האל בהיסטוריה, שומע את זעקת המעונים ופונה להצילם, ושמו נשמע חמש פעמים רצופות. וכשם שהופעתו הגלויה בגאולה היא המענה לתחושת הסתר הפנים שבעינו, כך הופעתו הגלויה של האל בתקומת מדינת ישראל היא המענה להסתר הפנים שבשואה. פתאום נזרקת אלומת אור גדול לתוך החשכה. חומת הברזל אשר חצצה בין מעלה ומטה נפלה. נפתחים השמים - ושלושת הפסוקים הבאים מראים את אשר נעשה למעלה. ובשלושה פסוקים אלה - המפנה שבספרנו, המפנה משיעבוד לגאולה [...]. וישמע, ויזכר, וירא, וידע. וכשם שהופיע עתה שמו בפסוקים שוב ושוב, חזר והופיע, כן ייצא עתה הוא בכבודו מהסתר פנים, לא יפעל עוד מאחורי הקלעים, אלא יפעל גלוי לעין כל, יפרוץ לתוך ההיסטוריה, ביד חזקה ובזרוע נטויה.

לסיכום אפשר להעלות שלוש תובנות ביחסה של ליבוביץ לשואה כתופעה היסטורית, מתוך התמקדות במשמעותה הפרדיגמטית:

א. ליבוביץ יוצרת קשר בין שלושה מישורים, אשר כל אחד מהם פועל בדינמיקה משל עצמו. הפרדיגמה המדרשית מתארת את הסדר העל-טבעי. לצדה קיימים הניסיון ההיסטורי היהודי והפסיכולוגיה האנושית בכללותה, הפועלים, כדברי ניוזנר, "במסגרת הפוליטיקה של העולם הזה". שלושה מישורים אלו מזינים זה את זה אהדדי. הם רמוזים בתורה ומפרשים אותה מניה וביה.

ב. ליבוביץ אינה דנה בייחודה של השואה ואינה רואה בה "פלנטה אחרת". אמנם בשיחותיה בעל פה, בעיקר עם ניצולי שואה, היא הציגה אותה כאירוע שאין לו אח ורע בתולדות ישראל והעמים, אך בכתיבתה אין לכך הד. נראה שליבוביץ אינה ממעיטה בנוראות השואה. אך ראיית השואה רק כאירוע שאינו ניתן להכללה עשויה להופק גם לאירוע שאי-אפשר ללמוד ממנו לקח. תכליתה של ליבוביץ אינה לעסוק במהות השואה. היא מפיקה ממנה רק את אותם המאפיינים אשר מהם היא יכולה ללמוד ועל פיהם ללמד. במערכת התיאולוגית שלה, הרלוונטיות של השואה היא דווקא בהיותה חלק מהפרדיגמה הכללית של שנתא ישראל ושל הצלתו בידי האל. האדם מתקשה לחיות עם הכאוס ואי-ההבנה של המציאות, כל שכן עם האכזריות וחוסר הצדק של אירוע בדרגתה של השואה. הכנסת אירוע גדול כל כך לפרדיגמה מוכרת מסייעת לשומע הנבון להבין שיש סדר באי-סדר ו"יש מנהיג לכירה".

ג. השואה גרמה לשבר תיאולוגי אצל רבים מהוגי הדעות במאה העשרים. השאלה "היכן היה אלוהים בשואה", המנסרת בחלל, הולידה תגובות רבות, החל במשבר מוחלט באמונה וכלה בהצהרה על נאמנות מלאה לאמונה וראיית השואה כשעת מבחן לנאמנות זו; החל בראיית השואה כהסתר פנים של האל וכלה בראייתה כזירת התגלותו דווקא, וכשלב מטרים הכרחי להקמת המדינה.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 20-22.

<sup>27</sup> ראו למשל את המאמרים המאוחרים בנושא זה, הסוקרים את התגובות השונות: יצחק (אירווינג) גרינברג, "תיאולוגיה אחרי השואה: שינוי פרדיגמת היסוד", דן מכמן (עורך), *השואה בהיסטוריה יהודית: היסטוריוגרפיה, תודעה ופרשנות*, ירושלים: יד ושם, תשס"ה, עמ' 509-535; גרשון גרינברג, "היסטוריה וגאולה: ביטויים למשיחות יהודית אורתודוקסית בתום מלחמת העולם השנייה", שם, עמ' 537-579, וההפניות הביבליוגרפיות בהערותיהם. שני מאמרים אלו דנים בדרכי ההתמודדות התיאולוגיות עם

דומה שליבוץ נזהרת מלתת לעיון בשואה ממד תיאולוגי מובהק. לדידה, אין זה מתפקידה - וגם אין לה הזכות - להבין את דרכי הבורא ולקבוע את סיבותיה של השואה או את תכליתה.<sup>28</sup> היא נמנעת מתיאור השואה כהתגשמות נבואות התוכחה שבתורה<sup>29</sup> ואינה מרחיקת לכת עד כדי הטענה שהשואה קרתה על מנת להביא להקמתה של מדינת ישראל. אך ככל שאפשר להבין מבין השיטין, נראה שהיא אינה נמנית עם אלו שחוו שבר אמוני. היא אינה מהרהרת אחר מידותיו של מקום, אלא שואלת על ההתנהלות האנושית. גם כשהיא מעלה תמיהה על ההשגחה, היא מציגה עצמה כנותנת מענה לשאלות המעונים.<sup>30</sup> לדידה, ההשמדה היא תולדת הרשע האנושי, ואילו ההצלה היא חסד האל. השואל הספקן יוכל לתהות על אחריותו של האל לשואה דווקא בשל היותה חלק מפרדיגמה מתוכננת מראש. אך ליבוץ אינה רואה בזאת את אחריותו של האל: במישור האנושי ההיסטורי זהו

---

השואה. האחד מכניס זאת למסגרת הרחבה של המחשבה הדתית, ובכללה זו הנוצרית, כשהוא מצייר את כיווני התיאולוגיה הרצויים לדעתו, והשני מתמקד בכיווני המחשבה האורתודוקסית. עוד ראו מנחם פרידמן, "על מה עשה ה' ככה?": התמודדות החרדים עם השואה", שם, עמ' 579-607. וראו גם גרשון גרינברג, "עמלק בתקופת השואה: מחשבה יהודית אורתודוקסית", יהודע עמיר (עורך), **דרך הרוח**, ב, ירושלים: מכון מנדל באוניברסיטה העברית ומכון ון ליר, תשס"ה, עמ' 891-913, העומד על גלגוליה של חשיבה פרדיגמטית בהקשר של השואה, לעומת הגות המציינת את ההיסטוריות של השואה ואת הזיקה בין השואה למאורעות היסטוריים בחיי עם ישראל, לרבות התקומה.

<sup>28</sup> כנגד המאמרים שהוזכרו לעיל, מעניין לראות את מאמרו של שלום רוזנברג, "שואה: לקח, הסבר, משמעות", עמיר (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 867-890. רוזנברג כותב מאמר אישי (כדבריו), המטיל ספק ביכולת להכניס את השואה לקטגוריות המאפשרות ללמוד ממנה לקח או לתת לה הסבר. למרות הודאתו במשמעות האישית של השואה עבורו (בעיקר במישור של הזיקה בינה לבין התקומה), הוא מזהיר מפני ודאות היתר של רבנים ופילוסופים המבארים את השואה על פי עמדותיהם האפרוריות. לדידו, גם הפירוש המנתק את השואה מההיסטוריה וגם זה המסביר אותה על פי כללים היסטוריים אחרים - אינם הסברים שלמים. זהירות זו אינה באה לפטור את האדם מהתעסקות תיאולוגית בשואה ומחיפוש המשמעות הדתית, אך היא מדגישה את החידתיות הנצחית שלה. אכן, שלא כרוזנברג, ליבוץ אינה חוששת ללמוד לקחים ממאפיינים שונים בשואה. כמותו, היא עוסקת בזהירות במשמעותה האישית, אך נזהרת מלתת לה הסבר.

<sup>29</sup> בהקדמת ספרם של נחמה ליבוץ ומאיר וייס, **שיעורים בפרקי נחמה וגאולה**, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ההסתדרות הציונית העולמית, תשי"ח, השואה נתפסת כהתגשמות נבואות הפורענות, כשם שהתקומה נתפסת כהתגשמות נבואות הנחמה. פרנקל (לעיל הערה 16), עמ' 155-157, רואה בזאת את מעשה ידיהם של ליבוץ וייס, ומכאן משתמע שדברים אלו משקפים את דעתם במלואה. אך לא הם שכתבו את ההקדמה הזאת, כי אם מוציאי הספר לאור (כנראה חיים חמיאל). ראיית התקומה כהתגשמות הנבואה מצוינת בכתביה של ליבוץ במפורש, אך אין הדבר כך לגבי השואה.

<sup>30</sup> גישה זו מאפיינת את ליבוץ לאורך כל יצירתה, אשר כמעט אין בה תמיהה וקריאת תיגר. אמנם היא מעודדת את המורה לתת מקום לשאלות התלמיד - לטענתה, יש לתת להן לגיטימציה ולהראות לתלמידים שאלו שאלות נצח שגם גדולי ישראל נתנו להן מקום (ראו למשל עמלק, עלון הדרכה, פרשת בשלח, תשכ"ד; עלון הדרכה, פרשת זכור, תשי"ח; ליבוץ, עיונים בספר דברים, עמ' 234); אבל בפועל היא זהירה מאוד. היא נמנעת מלדון בסוגיות מעוררות תהייה כגון החרם על שבעת העמים, תדירותם של עונשי מוות בתורה, עונש קיבוצי על חטא היחיד או שאלת התיאודיצאה. ואילו בדונה בפרשת עמלק, שבה אין היא יכולה להתעלם מחומרת השאלות, הן אינן מוצגות כאילו היא השואלת אותן, ותשובותיה אפולוגטיות במידה רבה. גם כשהיא מעלה שאלות, היא עושה זאת דרך לימוד התנ"ך ומפרשיו, מתוך הבאת תשובותיהם. באופן הזה גם התהיות מצויות בתוך המסגרת החברתית הנורמטיבית והתיאולוגית המקובלת.

ביטוי ליצר לב האדם. במישור הפרדיגמטי זה מאבקם המתמשך של שונאי האל וישראל באמת האלוהית, מאבק שיסתיים רק בבוא הגאולה השלמה. ספק אם מהלך זה יסייע לאנשים שאיבדו את אמונתם באל עקב השואה. אך אולי יהיה בו כדי לתמוך באלו שנשארו נאמנים לה, ואשר מבקשים להבין את משמעותם הדתית של המאורעות. להם אומרת ליבוביץ, המדריכה והמנחמת: אכן, השואה היא עידן של הסתר הפנים של האל. אך בתקומה נראית התגלותו, והיא ראשית צמיחת הגאולה.

## 2. היחס לצייויליזציה

ליבוביץ מנהלת פולמוס כפול עם הצייויליזציה.<sup>31</sup> נראה שחשוב לה להגדיר במדויק את גבולות החיוב שבה לעומת הסכנה הטמונה בה. בפולמוס הראשון היא באה חשבון עם הרואים בהתפתחות הצייויליזציה גורם משחית. לדבריה, פיתוח הצייויליזציה הוא רצון האל. לא היא עצמה מוקד ההשחחה, אלא השימוש השלילי שעושה בה האדם.<sup>32</sup> בפולמוס השני היא מתווכחת עם הרואים בה גורם בונה ומעצב, מייחסים לה ערך עליון ותולים בה את הקדמה המוסרית. לדבריה, תקווה זו הכיזבה. במהלך הפולמוס השני היא רומזת בבירור לשואה.

בדיונה במגדל בבל טוענת ליבוביץ שחטאם היה הפיכת ההתפתחות הצייויליזציונית למטרה שעל האדם לשרתה, ובתוך כך היא מציינת את התופעה בכללותה, עד ימינו אלה: "לא בתקופה קדומה בלבד ולא בדור אחד בלבד עמדו לבנות את המגדל אשר ראשו בשמים, לא מעשה קדומים הוא המסופר לנו בזה, כי כל דור בונה, ובשעת התגברות והשתכללות הטכניקה עדים אנו ליחס זה".<sup>33</sup> טענה זו נאמרת במפורש בהקדמתה לציטוט מדברי המלבי"ם: "ונביא בזה שוב את דברי המלבי"ם אשר נכתבו - לפני כל מה שראינו בעינינו במאה זו - במחציתה השנייה של המאה הקודמת".<sup>34</sup> בהמשך היא מביאה את דברי קאסוטו: "לאחר שהזכירה [התורה] החידושים שחידש קין ובניו בתרבות האנושית, מביאה היא את שירו של למך, המוכיח שעל ידי ההתקדמות החומרית לא הייתה מורגשת ההתקדמות המוסרית [...] כל ההישגים בתרבות החומרית אינם שווים כלום בלי המידות הטובות בדרכי המוסר".<sup>35</sup> בעיון זה אין ספק שליבוביץ מתפלמסת עם מעריצי הקדמה בעידן המודרני. היא אינה מתפעלת מכוחה המוסרי של ה"נאורות" שהתלוותה להאצת הפיתוח הטכנולוגי, התרבותי והחברתי. לכאורה, העת החדשה מצטיינת בכבוד האדם ובמוסר אוניברסלי, אך למעשה היא מתאפיינת בסגידה לטכנולוגיה ולמדע ובהפיכתם מאמצעי לתכלית. דבר זה גרם להעצמת היוהרה האנושית ולשיכרונו של האדם משלטונו בטבע, ואלה גררו עמם את אובדן ערך האדם, את זילות חייו ואת שחיקת כבודו.

<sup>31</sup> ראו דיון מפורט בנושא זה במאמרו "יחסה של נחמה ליבוביץ לפיתוח הציביליזציה: בין המודרנה לצינונות הדתית", ציון עוקשי, סיגלית רוזמרין וישראל רוזנסון (עורכים), **במשעולי עבר יהודי**, ירושלים: מכללת אפרתה, תשס"ז, עמ' 183-204. במאמר זה ניתחתי את יחסה לפיתוח הצייויליזציה - מאפייניו, סיבותיו והקשריו - ובתוך כך ציינתי את אזכורי השואה והתקומה. לעומת זאת במאמר הנוכחי יחסה לצייויליזציה משולב בדיון המורחב ביחסה לשואה ולתקומה.

<sup>32</sup> פולמוס זה יידון בהמשך בזיקה ליחסה של ליבוביץ לתקומה.

<sup>33</sup> ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 76.

<sup>34</sup> שם, עמ' 42.

<sup>35</sup> שם.

דוגמה ברורה לאכזבתה מגרמניה דווקא מצויה בהסברה לגישת הרמב"ן לשעבוד מצרים בעיון "הבה נתחכמה לו", שנידון לעיל.<sup>36</sup> לעומת דיונה במגדל בבל, שבו היא מעמתת את המציאות של העידן המודרני עם הטענה המודרנית התיאורטית לגבי ערכו של היחיד - כבודו וחיייו - בדוגמה זו היא מסבירה כיצד מתאפשרת השמדה המונית של עם שלם בעידן הקדמה הטכנולוגית, למרות התרבות ה"נאורה" - ובגללה. ליבוביץ מתארת בציניות את היתלותו של פרעה ברצון העם ובצורכי המדינה ככיסוי ליוזמת השמדת היהודים, בד בבד עם עטיית המסכה המוסרית לכאורה, שמציג מלך התרבות המפותחת: **"לא פרעה מלך מצרים, ארץ התרבות, המדע והאמנות הגבוהה יהרג אנשים חפים מפשע"**.<sup>37</sup> קשה להתעלם מהדמיון שהיא יוצרת כאן בין מצרים, ארץ המדע והאמנות הגבוהה, לבין תרבותה של גרמניה. ברוח זו היא מסבירה בעיון "ובחוקותיהם לא תלכו"<sup>38</sup> מדוע התורה משקיעה מאמץ כה רב בהזהרת העם מהליכה בחוקות מצרים וכנען:

יש לזכור את מצב ישראל בשעה שנתנו לו מצוות אלה. עם ישראל יצא מארץ עומדת במרומי הציביליזציה, ארץ העומדת במרומי מדע והאמנות. וגם הארץ אשר אליה יעלו - אף היא מפותחת ואינה "פרימיטיבית" כלל. גדולה הסכנה [...] שישלטו בהם מנהגי מצרים [...] ועוד יותר [...] שבבואם לארץ נושבת [...] יקבלו יוצאי המדבר עם ברכת הציביליזציה גם את השפעת בני המקום [...] כי ידענו - ומי כדורנו ידע - שאין הקידמה הציביליזטורית הולכת תמיד בד בבד ובהתאמה גמורה עם שכלול המוסר והמידות; ולכן באה התראה בראש פרשת עריות, שלא יסתנוורו מן הברק החיצוני של שכלול טכני ויכהה אור טוהר המידות.<sup>39</sup>

אך הביטוי הבולט ביותר לכך מופיע בעיון "יקרבו ימי אבל אבי", שנידון לעיל.<sup>40</sup> בעיון זה ליבוביץ מביאה את המדרש הרואה בהיסטוריה רצף של ניסיונות להשמיד את עובדי ה' כפועל יוצא של המלחמה באל עצמו. המדרש עצמו אינו טוען שהפקת הלקח מכישלון הניסיון של קודמיו גרמה למשמיד המאוחר לנקוט שיטות השמדה משוכללות משלהם; לטענת המדרש, הפקת הלקח הביאה אותו לידי הבטחת הטוטליות של ההשמדה על ידי בחירה טובה יותר של עיתויה או מושאיה בלבד. הוא גם אינו תולה את כישלונם של המשמיד המוקדם במעצוריו המוסריים אלא בחוסר ניסיונו. בניגוד מוחלט למשתמע מהמדרש, ליבוביץ מסיימת את הדיון בו כך:

לפנינו מדרש גדול בעל חזות קשה לכל הדורות. "הפרוגרס", ההתקדמות בתולדות האנושות, נתפסת כאן כהשתכללות במעשה ההשמדה. ככל שמתקדם ומתגבר הכוח האינטלקטואלי, כן משתכללות תחבולות ההשמדה של שונאי ישראל מדור דור. ומעניין: המעצורים המוסריים העוצרים בעד השמדה טוטאלית, נתפסים על ידי כל המאוחר - כטפשות של המוקדם. "שוטה היה קין", "שוטה היה עשו", "שוטה היה פרעה", "שוטים היו כל הראשונים". והקדמה אומרת: "אני איני עושה כן", אלא משמידה באופן ראדיקאלי.

<sup>36</sup> ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 23-28.

<sup>37</sup> שם, עמ' 25.

<sup>38</sup> ליבוביץ, עיונים בספר ויקרא, עמ' 190-199.

<sup>39</sup> שם, עמ' 193.

<sup>40</sup> ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 197-199.

ביטויים אלו מראים את התפכחותה של ליבוביץ, אשר קיבלה את חינוכה בגרמניה, מתרבותה של ארץ זו. התברר ש"הפרוגרס" הביא לידי השתכללות בטכניקות ההשמדה. לא מעט פילוסופים שיתפו פעולה עם המשטר הנאצי ואפשרו את ניסיונות ההשמדה הטוטלית. ליבוביץ אינה מזכירה במפורש את גרמניה, אך אין ספק שהיא רומזת אליה, הן באמצעות השימוש החוזר במילה "השמדה" והן בסיום הדיון: "הקדמה אומרת: 'אני איני עושה כן', אלא משמידה באופן ראדיקאלי".

בעיונים אלו ובדומיהם ליבוביץ באה חשבון עם הסוגדים לתפיסת הנאורות המודרנית, ברומזה לאלו הרואים בה חלופה למוסר התורני.<sup>41</sup> הוגיה המובילים של תפיסה זו האמינו שהמוסר האנושי התפתח מהפרימיטיבי אל המעודן, בד בבד עם התפתחות הציוויליזציה. אך ניסיון דורה של ליבוביץ מראה שהנאורות הכזיבה. האדם בן זמננו משועבד ליצריו לא פחות מהאדם בכל דור לפניו.<sup>42</sup> הקדמה החומרית והתרבותית אינה בהכרח קדמה מוסרית. נהפוך הוא: יש שהיא משמשת כלי לכיבוש האדם לרע לו (דהיינו להשתלטות של אדם אחד על אדם אחר לרעת המשועבד), כמו שאירע במקרה של גרמניה הנאצית. כנגד אשליית הקדמה המוסרית מעמידה ליבוביץ את עמדתה הדתית: מוסרית העל-זמנית של התורה ואת תביעתה הנצחית מהאדם לגבור על יצריו, ותביעה זו של התורה משמשת מטרה מרכזית בעיוניה.<sup>43</sup>

### 3. דיון באמונות ובערכים

ליבוביץ אינה נשארת במישור התיאורטי. היא מכוונת אל ערכי האדם ואמונותיו ומנסה להשפיע על נורמות ההתנהגות שלו. ההתייחסויות לשואה משתלבות גם בדיוניה אלו, ואביא לכך כמה דוגמאות. דיון ערכי מרכזי אפשר למצוא בעיון העוסק במיילדות במצרים.<sup>44</sup> ליבוביץ מעדיפה את הפרשנות הסבורה שהן לא היו עבריות אלא נוכריות וכותבת כך:

ואם פירוש זה נכון הוא, יש לתת את הדעת על כך שהתורה מראה לנו בתוך ים של רשע ועריצות - ודווקא בסמוך לפסוק יג המראה את מצרים (הממלכה והעם) ברשעותם - כיצד יכול הפרט לעמוד נגד הרשעות, להתקומם לפקודה, לא לציית לה, ולא לגול מעל עצמו את אשמת הרצח באמרו: קבלתי פקודה מאת מלכי. ואין צדיקות או רשעות

<sup>41</sup> דוגמה מעניינת לטענת עדיפותה של התפיסה התורנית על תפיסת ה"קדמה" אפשר למצוא במחאתה של ליבוביץ נגד טקסי הביכורים שנערכו בקיבוצים. בעלון הדרכה, פרשת אמור, תשכ"ה, היא כותבת: "לנוכח הנטייה הרווחת היום בחוגים רחבים בצבור להבליט את אופיו של החג 'לחג הטבע', דוגמת חגי קציר וצביר מימי האלילות ועד ימינו, ולטשטש ולהשכיח את דמותו של חגנו כזמן מתן תורתנו, יש להעמיד את תלמידינו על אופיה המפוקפק של 'קדמה' זו, יש לבאר לתלמידים שמה שנראה להם 'לרענן החג הישן' אינו אלא השלטת טבע, חמר ויצר על תורה, רוח ורסון". וראו נוסח דומה בעלון הדרכה, פרשת אמור, תשל"א, וכן ראו ליבוביץ, עיונים בספר ויקרא, עמ' 354-353.

<sup>42</sup> ראו הסברה לדברי פרנץ רוזנצווייג, ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 235, וביתר פירוט בעלון הדרכה, פרשת יתרו, תשכ"ג. וראו גם חיותה דויטש, נחמה: סיפור חייה של נחמה ליבוביץ, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2008, עמ' 246-247.

<sup>43</sup> ראו מאמרי "אחריות אישית ובינאישית בכתביה של נחמה ליבוביץ: עיון במגמתה הערכית-חינוכית", ארנד, בן-מיאיר וכהן (לעיל הערה 13), עמ' 377-406.

<sup>44</sup> ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 33.

תוצאה של השתייכות לאומית או גזעית, וכשם שיצאו רות ונעמה ממואב ועמון, כן היו שתי צדקניות אלה ממצרים. (בהערה: ובוודאי גם זו היא הסיבה שבשלושים ושישה מקומות הזהירה אותנו התורה על הגר, שהוא בשבתו רחוק מבני עמו ומאנשי חסותו - חלש, חסר מגן ומשען).

השואה אינה נזכרת בקטע זה במפורש. ואולם אי־אפשר להתעלם מהדמיון בין המיילדות לחסידי אומות העולם אשר סיכנו עצמם בזמן השואה למען הצלת יהודים ומהרמיזה לטענתם של אייכמן ואחרים, שלפיה הם "רק ביצעו פקודה". בדבריה אלו ליבוביץ מעלה כמה תביעות ערכיות: האחת, אחריותו של האדם למעשיו וחובתו לעמוד כנגד החברה והשלטון בצוותם עליו לבצע פקודה בלתי מוסרית בעליל;<sup>45</sup> השנייה, חובת היחס ההוגן לגר, למיעוט היושב בקרבנו, אשר אין בכוחו להגן על עצמו מפני כוחנו. דרישה זו משתלבת בגישתה הכוללת הרואה ביחס הנאות לחלש רכיב מהותי בתפיסה ההלכתית;<sup>46</sup> השלישית, שלילת התפיסה הגזענית. לשלילת הגזענות כמה פנים: מחאה נגד התפיסה הגזענית הנאצית, שלילת גזענות שהיא תוצאה של התנשאות לאומית יהודית<sup>47</sup> ופולמוס עם אלו המייחסים ליהדות גזענות המקבילה לגזענות הארית. על שתי הראשונות מגיבה ליבוביץ באומרה: "אין צדיקות או רשעות תוצאה של השתייכות לאומית או גזעית". המאבק בגישה השלישית, המייחסת ליהדות גזענות, משתקף בטענתה הזאת: "ואל יעלה על הדעת שרצה אברהם בבני משפחתו משום שרצה לשמור על טהרת הגזע - אין לך רעיון זר מזה לתורתנו וליהדותנו [...] ולא בא אברהם לבחור ליצחק בת מגזע טהור ולא היה אברהם אבינו אביו של גזע"<sup>48</sup>; כך היא כותבת גם בדיונה במקרא ביכורים. בעיון זה היא מביאה את דברי הרמב"ם באיגרת לעובדיה הגר, ומסיימת: "לפנינו כאן המחאה החריפה ביותר לכול תורה גזעית, להעמדת ערך האדם על מוצאו הביולוגי".<sup>49</sup>

דוגמה אחרת מביאה ליבוביץ בדונה בכלל שמתווה **ספר החינוך**, "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות":

לנגד עינינו קמים - עם קריאת הדברים - **כל אותם שוטרים במחנות ריכוז, כל אותם פקידים קטנים וגדולים עושי דברו של רב הטבחים של זמננו** ויתאמת לנו מיד שכל מי שלפני התחילו בעבודה זו היה בן אדם בינוני - לא מלאך שרת אך גם לא חיה רעה - אחר שיעסוק באותה אומנות אשר לה נתמנה, גם אם בהתחלה סלדה נפשו ממעשים אלה, הנה אם רק יתמיד באותה אומנות, ודאי "ישוב ליבו בזמן מן הזמנים להיות רשע גמור", כי "האדם נפעל כפי פעולותיו".<sup>50</sup>

כאן ליבוביץ מזכירה את השואה במפורש, אך מטרתה אינה להעצים את רשעת פקיד הנאצים אלא להוכיח שאי־אפשר להימנע מהשפעת ההרגל וההתמדה. שוב היא מציינת שלא כל מבצעה של ההשמדה היו מפלצות. גם אנשים בינוניים נפלו ברשת, מתוך הרגל ונסיבות החיים. אך האומנם גם כל יהודי שנאלץ לשתף פעולה במחנות הריכוז הפך בסופו של דבר לפושע? - ספק אם היא חשבה

<sup>45</sup> ראו תביעה זו אצל ידגר, אחריות (לעיל הערה 43), עמ' 382-383.

<sup>46</sup> ראו לדוגמה ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 12-14.

<sup>47</sup> ראו לדוגמה שם, עמ' 277-282.

<sup>48</sup> ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 152.

<sup>49</sup> ליבוביץ, עיונים בספר דברים, עמ' 248-249.

<sup>50</sup> ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 136.



כך. טענתה החינוכית היא שצריך להיות לאדם הכוח לסרב לתפקיד שיש בו השחתה מוסרית, כמו שעשו המיילדות, כי ההתמדה במעשה השלילי תשפיע בסופו של דבר על מבצעו. הדוגמה הקיצונית אינה אלא כלי להתוויית הדרך במקרים קיצוניים פחות.

דוגמה אחרונה מופיעה בעלון ההדרכה למעשה האחים בשכם.<sup>51</sup> בעיון המקביל<sup>52</sup> ליבוביץ מקבלת את דעת הרמב"ן, אשר שולל את התנהגות האחים, כנגד דעת הרמב"ם, הסבור שמינו עצמם לבית דין כדי להעניש את אנשי שכם לפי דין בני נח. אך בעלון היא מנסחת הבחנה דקה בין המקרה הזה, הספציפי, שבו האחים פעלו מתוך נקמנות, לבין המהלך הכללי, שבו צדק הרמב"ם. את תפיסת הרמב"ם היא מדגימה באמצעות דיון ביחסן של בעלות הברית לגרמניה במלחמת העולם השנייה:

דברי הרמב"ם המצוטטים ע"י הרמב"ן אשר כנגדם הוא מתפלמס לקוחים מתוך הלכות מלכים פרק ט' הלכה א' וראוי למורה לעיין בהם ובפרושם, ויש להבינם את השומעים ע"י דוגמה בוכוח על "התערבות" ו"אי התערבות" שהתנהל בזמן מלחמת העולם השנייה. המותר לצבור - אשר הכח והיכולת בידו למחות - להרשות למחוז, לעיר, לפלך לחברה אנושית העוברים על שבע מצוות בני נח לעשות מעשהו, ולעמוד מנגד מפני שאין זה מעניננו להתערב בחייו הפנימיים, או מצוה היא למחות ואם אין ברירה גם למחות בכח הזרוע? בקורת הרמב"ן לדברי הרמב"ם אינה מכוונת לחקר הפרינציפ של חובת ההתערבות אלא למעשה המיוחד של שמעון ולוי: "שרצו להנקם מהם בחרב נוקמת כי היה דמם חשוב להם כמים..."<sup>53</sup>

במרבית הדוגמאות הללו ליבוביץ דנה בערכי האדם. הרמזים לתקופת השואה, המזינה את עולמה של ליבוביץ ונוגעת לשומעיה, הופכים את הדיון הערכי, שהוא מרכז העיון, לרלוונטי. היא מציגה בפני שומעיה דילמות מוסריות, ובסופן היא מצפה מהאדם להכרעה: בעד קבלת אחריות לעצמו ולזולתו, בעד תיקון העולם; נגד שקיעה בבינוניות, נגד היגררות אחרי משטר מושחת ולחץ חברתי, נגד התנשאות לאומית או גזעית.<sup>54</sup>

תקופת השואה היא מקרה קיצוני שבו עמדו למבחן ערכי הנצח של האדם והאידיאולוגיות של העת החדשה. יש ערכים שהוכיחו את עצמם, כגון הערבות והאחריות של בעלות הברית. יש שהכזבו, כגון הקדמה והתרבות הגרמנית. בשואה התגלה הטבע האנושי במערומיו. מצד אחד, נחשפו יצריו האפלים ביותר של האדם. גם אנשים בינוניים נגררו לעשיית הרע, מכורח הנסיבות ומכוח ההתמדה. מצד אחר, אף על פי שהנסיבות הקשות, הבלתי נסבלות, זימנו לאדם ניסיונות בלתי אפשריים, היו בני אדם שעמדו בהם באופן הרואי. מכאן, שאפילו בתנאים קשים אלו יש לאדם יכולת מסוימת לשקול שיקול מוסרי ולאמץ התנהגות ערכית, קל וחומר בנסיבות קלות בהרבה. התביעה מהאדם להכרעה מוסרית ודתית נכונה במצבי משבר, היא העומדת במוקד העיונים של ליבוביץ. השואה אינה נושא לעצמו אלא כלי להעצמת תביעה זו.

<sup>51</sup> עלון הדרכה, פרשת וישלח, תשי"ז.

<sup>52</sup> ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 264-268.

<sup>53</sup> שם.

<sup>54</sup> תחום נוסף הוא ניצול השואה לשם שלילת הגולה ולשם תביעת העלייה ארצה. דיון מורחב בכך יובא בפרק הבא.

## ב. היחס לתקומה

הדין בתקומה מצריך הבהרה מוקדמת. מושג התקומה בהיקפו המצומצם נוגע להקמת מדינת ישראל. ואולם ראשיתו של אירוע זה הוא בחידוש ההתיישבות בארץ, בעקבות הציונות ומבשריה. כמו שיוסבר להלן, קשה להפריד בין גישתה הדתית הרואה בארץ ישראל את ארץ הקודש, יחסה של ליבוביץ למדינת ישראל ואמונתה בציונות הדתית. לכן אעסוק במושג "תקומה" במובנו הרחב - מכלול חידוש הקיום היהודי בארץ.

יחסה הבסיסי של ליבוביץ לתקומה מאפיין את הציונות הדתית **בכללותה**. לדעת אליעזר שביד,<sup>55</sup> עם היווסדה במאה התשע-עשרה ראתה הציונות הדתית בחיוב את רעיונות הקדמה הלאומיים הדמוקרטיים והליברליים ואת ההזדמנות ההיסטורית שניתנה ליהודים לקבוע בעצמם את גורלם כלאום, עקב חשש מהתבללות ורצון לתת מענה חלופי לטמיעה בגלות. עם זה, הציונות הדתית התפתחה לתנועה מדינית בעלת יכולת הגשמה רק לאחר שהגיע רעיון הלאומיות אל הציבור היהודי שכבר יצא לדרך האמנציפציה והפנים תכנים של תרבות אירופית חילונית, דהיינו רק לאחר שהתעצבה הציונות הכללית. נמצא שהציונות הדתית התגבשה בתגובה לקיטוב בין אורתודוקסיה קיצונית מזה ללאומיות חילונית מזה. היא קיבלה הרבה מן הביקורת שנמתחה הן על האורתודוקסיה והן על הלאומיות החילונית. הביקורת העיקרית שלה כלפי האורתודוקסיה הייתה שהיא מצמצמת את ההווה היהודית ל"דת". הציונות הדתית שאפה לאופק רחב של יצירה לאומית. תורת ישראל היא תורת אמת מיוחדת לעם סגולה, ולכן ראוי עם ישראל לחיות על פי התורה חיים שלמים יותר ואחדותיים יותר משל עמים אחרים. חיים אלו ייתכנו רק בכינון חיים לאומיים בארץ ישראל. תנועת הציונות הדתית התפצלה לתנועת "המזרחי" ו"הפועל המזרחי", שנטתה יותר לצד הסוציאליסטי. "הפועל המזרחי" קיבלה גוון ייחודי בגרמניה, בעיקר בתנועת "תורה ועבודה" (נוסדה ב־1922) וב"ברית חלוצים דתיים" (בח"ד; נוסדה ב־1928), אשר רעיונותיה חיזקו את עקרונות היסוד של "תורה ועבודה".<sup>56</sup> תנועות אלו בגרמניה המשיכו להחזיק בגישות הבסיסיות של הציונות הדתית, אך התייחדו

<sup>55</sup> אליעזר שביד, **בין אורתודוקסיה להומניזם דתי: המגמות העיקריות בהגות היהודית הדתית של המאה העשרים - מזרח אירופה ומערב וארץ-ישראל**, ירושלים: מכון ון ליר, 2003, עמ' 39.

<sup>56</sup> להרחבה בנושאים אלו ראו יעקב צור, "תורה עם דרך ארץ ותנועת תורה ועבודה", **מרדכי ברויאר** (עורך), **תורה עם דרך ארץ: התנועה, אישיה, רעיונותיה**, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ז, עמ' 97-107; אריה פישמן, "היהדות ביחסה אל המציאות האמפירית: 'האסקזה הפעילה' של מכס ובר במסגרת הדת היהודית בזמן החדש", **מולד** ג [כ, 18] (אדר תשל"א), עמ' 684-690; הנ"ל, "שני אתוסים דתיים בהתפתחות הרעיון 'תורה ועבודה'", **מרדכי אליאב** (עורך), **בשבילי התחייה: מחקרים בציונות הדתית**, ב, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ז, עמ' 133-140. ראו גם דיון מורחב בספרו של אריה פישמן, **בין דת לאידיאולוגיה: יהדות ומודרניזציה בקיבוץ הדתי**, ירושלים: יד יצחק בן-צבי ומוסד ביאליק, 1990, בעיקר עמ' 31-47, העוסקים ב"תורה עם דרך ארץ" וברב הירש, ועמ' 48-73, העוסקים בציונות הדתית ודנים בין השאר בהשפעת תורתו של הרב הירש עליה; הנ"ל, "החתיירה לאחדות הווייתית דתית: מאמרי השחרות של ליבוביץ", **אבי שגיא** (עורך), **ישעיהו ליבוביץ: עולמו והגותו**, ירושלים: כתר, 1995, עמ' 121-129. סיכום מורחב של עמדות אלו והשלכתן על עמדתה של ליבוביץ אפשר למצוא גם אצל ידגר, פיתוח הציביליזציה (לעיל הערה 31), עמ' 196-204 (במאמר זה נפלה טעות. בניגוד לנאמר בו, תנועת "תורה ועבודה" קמה בגרמניה ולא בישראל). במהלך הדיון בנושאי המשנה יובאו ביתר הדגשה פרטים ממחקרים אלו.

בכך שהן אימצו במידה רבה גם את גישתו של ר' שמשון בן רפאל (רש"ר) הירש - שהשפעתו חרגה מגבולות החוג שסבב אותו - באשר היא נתנה מענה ליהדות הדתית המשכילה שרצתה לשמר את יהדותה בד בבד עם השילוב בעולם המודרני.

עם זה, תנועות אלו קמו כתנועות מהפכניות דווקא כנגד מאפיינים מרכזיים בגישה הזאת, במיוחד כנגד תפיסתו של הרב הירש באשר לתפקידם של היהודים בגלות ולגאולה הנסית. מייסדי התנועות המירו את המונח "תורה עם דרך ארץ" במונח "תורה ועבודה" עקב תחושתם שבמונח "דרך ארץ" הוביל הרב הירש את התנועה לשילוב התורה עם המדע ועם תרבות העולם החיצוני, ולא עם עבודת הכפיים, בייחוד העבודה החקלאית. לדעת יעקב צור,<sup>57</sup> צעירים שהתאכזבו מגישת ממשכי דרכו של הרב הירש הצטרפו לתנועת "תורה ועבודה", ובד בבד עם קריאת התיגר על עמדתו הביאו אתם את יסודות שיטתו. אחיה של ליבוביץ, ישעיהו, היה ממנהיגי "צעירי המזרחי" ואחר כך בח"ד, וכתב מאמרי הגות בנושאים יהודיים-ציוניים. הוא חלק על עמדותיו אלו של הרב הירש ואף תרגם לגרמנית את מאמרו של הרב ישעיהו שפירא, ממנהיגי "הפועל המזרחי", וניכר שהושפע ממנהיג אחר - הרב שמואל חיים לנדוי.<sup>58</sup> לדעת אריה פישמן, הייתה לו השפעה מרובה על תנועת "תורה ועבודה", ואולי אף על תפיסתיו של הקיבוץ הדתי.<sup>59</sup> ליבוביץ עצמה הייתה, לפי עדותה, חברה בתנועת נוער ציונית.<sup>60</sup> מהתכתבותה עם אחיה בנושאים ציוניים ניכר שהייתה להם שותפות דרך אידיאלולוגית, בייחוד בנושא זה.<sup>61</sup> ליבוביץ עלתה ארצה בשנת 1930, ממניעים ציוניים. משמע שיחסה לתקומה מקדים - בזמנו ובחשיבותו - את תגובותיה לשואה. מתוך תיאור יחסה של ליבוביץ לתקומה ייבחנו גם מקומן של עמדותיה במרחב העמדות הרעיוניות של התנועות הציוניות בתקופתה.

## 1. בין גישה היסטורית למודל התיאולוגי: מעשה אבות סימן לבנים

ראשיתה של הבטחת הגאולה במקרא עצמו. השימוש במקרא ככללי להצדקת השיבה ארצה אפיין את הציונות מתחילתה, ובוודאי את הציונות הדתית, שלדידה התקומה היא קיום הבטחות הגאולה המפורשות במקרא, בייחוד בנביאים.<sup>62</sup> אך המבט הפרדיגמטי רואה כבר באירועי ספר בראשית דגם לגאולה: עלייתו של אברהם ארצה, כיבוש הארץ בידי האבות, יחסיהם עם עמי הסביבה וקשיי היקלטותם בארץ - כל אלה נתפסים כמטרימים את שיבת ציון בימינו. שני הממדים הללו מצויים בכתיבה של ליבוביץ. התייחסותה הראשונית לתקומה מתבססת על המובטח בתנ"ך עצמו. עם זאת היא קוראת את פרקי התנ"ך גם כדגם וכדוגמה לאירועי זמננו, בעקבות הגישה הפרדיגמטית. מקום מפתיע שבו היא מציינת את זכותו של העם היהודי לשוב לארצו על סמך הכתוב במקרא

<sup>57</sup> צור (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 101-102.

<sup>58</sup> פישמן, מאמרי השחרות (לעיל הערה 56), עמ' 124-125.

<sup>59</sup> שם, עמ' 127-128.

<sup>60</sup> דויטש (לעיל הערה 42), עמ' 64. ראו גם שם, עמ' 420, הערה 16, ציטוט ממכתבה של ליבוביץ לחנן סבר, אשר בו היא מציינת את חברותה בתנועת הנוער ומגדירה את עמדותיה הציוניות-דתיות.

<sup>61</sup> שם.

<sup>62</sup> ראו אוריאל סימון, "מעמד המקרא בחברה הישראלית: ממדרש לאומי לפשט קיומי", בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה, תל אביב: ידיעות אחרונות, תשס"ד, עמ' 22.

עצמו הוא ציווי אברהם לעבדו שלא להשיב את יצחק לחרן.<sup>63</sup> וכך היא מצדיקה את השימוש בפועל "לשוב":

פירוש זה מעלה לתודעת הלומד שגם אנחנו כיום מרבים להשתמש בפועל לשוב [ההדגשה במקור] לארץ, ובפסוק "ושבו בנים לגבולם", אף על פי שהשבים האלה מעולם לא היו בארץ זאת, והצדקת הביטוי "לשוב לארץ" היא בכך שאנו, אולי מבלי להיות מודעים את הדבר - רואים את עצמנו ואת כל הדורות של אבותינו ואבות אבותינו כגוף אחד, ואנחנו הננו אלה שישבנו בארץ הזאת ואנחנו גלינו ממנה לפני אלפיים שנה (וכך גם בנוסח התפילה "מפני חטאינו גלינו מארצנו") ואנחנו לא רק עולים אליה אלא גם "שבים למקום שממנו יצאנו". רעיון זה שכל דור חייב לראות עצמו כחי את תולדות עמו ממש, מובע בצורות שונות במקורותינו כגון: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים".

שלא יחסה לשואה, ליבוביץ רואה כאן בתקומה נושא אקטואלי לעצמו: אנחנו שבים למקום שממנו יצאנו, לפיכך איאפשר להכחיש את זכותנו עליו. כאן אין מדובר במודל היסטורי המוצפן בתורה, מתואר אצל חז"ל ומתפרש למפרע עם התגשמותו, אלא במודל גלוי ומפורש בתורה, המחייב שותפות פעילה של האדם ודורש ממנו לראות את עצמו כמי שחי את תולדות עמו. משמע, שמי שרואה את עצמו חי את הגלות ואת הגאולה - שב לביתו. גישה זו מאפיינת את הציונות הדתית, המחייבת מעורבות פעילה בשיבת האדם והעם לארצו.

חווייה זו של השיבה הנסית, המובטחת, אל הארץ המובטחת, משתקפת גם בעיונה בפירוש הרמב"ן לתוכחה בספר ויקרא. הרמב"ן רואה בפסוק "והשימותי אני את הארץ" ברכה ולא קללה: "כי מאז יצאנו ממנה לא קיבלה אומה ולשון, וכולם משתדלים להושיבה ואין לאל ידם".<sup>64</sup> על כך אומרת ליבוביץ, בשפה נמלצת ונרגשת, מתוך אקטואליזציה מפורשת:

ואפשר לראות שגם במקום זה כמו במקומות אחרים מדבר הרמב"ן מתוך ראיית הארץ בעיניו הוא. בבואו (בשנת 1265 למניינם) ראה את ירושלים בחורבנה ואת הארץ כולה בשממונה ושאל ממראה זה עידוד ונחמה. כי ראה אותה בעיניו כמחכה לשוב בעלה אליה. כן ראו כשבע מאות שנה אחריו אבותיהם של חובבי ציון את הארץ ועדיין היא שוממה, הריה מסולעים, עמקיה - ביצות מרעילות איורה, ונגבה מדבר חול - וירק אין בה, ראו שכל העמים אשר עברו בה וכל מתיישביה לא הצליחו להחיות שוממותיה, ואף הם ראו בזה ראייה גדולה והבטחה לנו [...] כי מאז יצאנו ממנה לא קיבלה אומה ולשון, וכולם משתדלים להושיבה ואין לאל ידם.

השימוש במטפורה של העגונה המחכה לבעלה מחזיר את הקורא אל הבטחת השיבה ארצה בנבואות הגאולה בספר ישעיהו. וכאילו לא די בכך, היא מפרטת בהערות השוליים: "ואת זה זכינו לראות אין הפך למשל עמק זרעאל - שהיה מקום פורה בימי התנ"ך - למקום ביצה, לארץ אוכלת יושביה, למישור נעזב לנוודים, אשר הקדחת מנעה כל התיישבות בו, והוא נשאר בשממותו עד שנגאל על ידי ישראל שהפכו אותו שוב לגן פורח".

<sup>63</sup> ליבוביץ, לימוד פרשני התורה ודרכים להוראתם: ספר בראשית (לעיל הערה 16), עמ' 110.

<sup>64</sup> ליבוביץ, עיונים בספר ויקרא, עמ' 456.

מקור בולט לקריאתה הפרדיגמטית של ליבוביץ, הרואה בסיפורי בראשית דגם לתקומה, הוא הדיון בשאלת סתימת בארותיו של יצחק על ידי הפלשתים.<sup>65</sup> ושוב, כמו בתיאורי השואה, קריאתה בתורה היא דו־סטרית. ליבוביץ מציינת שפרשנים בני הגלות לא יכלו להבין מדוע מרחיבה התורה בסיפור הזה ונתנו לכך הסברים סימבוליים. אך ניסיונו בשיבתנו ארצה נותן פשר לפסוקים העמומים שבתורה ומאפשר לנו להבין את הדברים לאשורם: "ואולם דורנו אנו, אשר זכה לראות את הכנים מחזיקים במעשה האבות וחופרים שוב בארות בנגב ובכל האדמה שהובטחה לאבות, בארות כמשמען, אשר בהן מים חיים כמשמעם - אנו גם מבינים את גדולת האבות [...] אשר [...] חפרו בארות מים ממש והרוו את האדמה והשקוה". אף בתיאור זה משתקפת תביעתה של הציונות הדתית לשותפות פעילה, יזומה, בבנין הארץ, אין היא אומרת שמעשה האבות אירע לבנים, אלא שהבנים "מחזיקים", באופן פעיל, במעשה האבות.

ואולם דיונה של ליבוביץ מתמודד גם עם קשיי הקיום בארץ. "המים הם חיים למוצאיהם [...] טובים לבעל הבאר וטובים לשכניו. ולא כך חשבו הפלשתים [...] מה הדבר הזה? [...] הרי כורתים הם אוכל מפיהם ומפי בהמתם? [...] למה תשאר הארץ שממה ותרבה העזובה בה, וקוץ ודרדר יצמח בה?". התשובה לכך ברורה: "אנו גם יודעים את האמת המרה שלא רצו הפלשתים בבארותינו, וסתמום. לא די שסתמום אלא מילאום עפר [...] ולא תהא הערבה כגן פורח, ויישאר המדבר מדבר - ולא תחיה השממה. ולמה? ויקנאו אותו פלשתים". ליבוביץ אינה מתמודדת עם מורכבות הסכסוך הישראלי־ערבי. לדידה, המאבק בין יצחק לפלשתים, כמו המאבק בינו לבין הפלסטינים, אינו בשאלת הבעלות הטריטוריאלית ולא בשאלה אם אנחנו פולשים או זכאים להיות כאן, אלא הוא מאבק בין אנשי הבארות לאנשי השממה. אנשי השממה שונאים את אנשי הבארות פשוט מתוך קנאה. זו קנאה המושרשת באדם מני אז: "האם רוח זו באנוש היתה רק רוחם של פלשתים שלפני כשלושת אלפים וחמש מאות שנה [...] או רוח היא באנוש בכל דור ודור ועד ימינו?".

המאפיין הפסיכולוגי הקבוע של הקנאה במצליח משתקף גם בגירוש יצחק מגרר, המשתלב במודל הפרדיגמטי. ליבוביץ משווה את יצחק לטיפוס הציוני האידיאלי, הנהנה מיגיע כפיו ולא מניצול הזולת, העוסק בחקלאות ובכיבוש השממה ולא בתיווך ומסחר, כמנהג אנשי הגולה.<sup>66</sup> לטענתה, הציוני שבא ארצה לא ניצל את המקומי ולא הצליח על חשבוננו. הוא חפר בארות חדשות ומצא מים - הטובים לו ולשכניו. הוא זרע בשממה והפריחה - למען כולם. ואף על פי כן מנסים לגרשו. אך שלא כתפיסה הציונית הכללית, היא מציינת שהחקלאי ואיש הבארות אינם מצליחים רק בזכות כישורונם. הם זוכים לברכת ה':

אמנם הכתוב אמר כי יצחק זרע ומצא מאה שערים, כי חפר בארות ומצא [ההדגשות במקור] מים חיים, לא ממסחר ומתיווך התעשר, לא מניצול אדם אחר, אלא מכיבוש השממה ומברכת ה'. ובכל זאת "עצמת ממנו" [...] - משלנו לקחת [...] ומאז ועד היום לא נדם קול האומרים זאת. וגם בפרט הזה - מעשה אבות סימן לבנים.

<sup>65</sup> ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 180-183.

<sup>66</sup> התביעה לפרודוקטיביות ושליטת הניצול הכלכלי שבחיי היהודי בגלות אפיינו את תנועת "תורה ועבודה". ראו דיון בהמשך.

בתוך כך ליבוביץ מנסחת כלל, שהוא ספק פרדיגמטי ספק היסטורי, המשליך על תולדות ישראל כולן: "כל תולדות ישראל רצופים גירושם. גירוש מארצם, גירוש מארץ גלות לארץ גלות, מעיר לעיר, מעיר לכפר, מכפרים לערים, ממרכזי הערים לפרברים. גם בזה מעשה אבות סימן לבנים - גירוש ראשון לפנינו". גירושו הראשון של יצחק מגרר הוא אפוא חלק ממודל זה. הוא מתחבר אל כל הגירושים בהיסטוריה, עד לניסיונות הגירוש של היהודים מארצם כיום. המאבק הציוני כולו כתוב בספר בראשית: מעשה אבות סימן לבנים.

נראה שיש בכך הד לפולמוס על צדקת דרכה של הציונות, שהחל כבר אז. בפולמוס זה ליבוביץ מבססת את טענת הזכות על הארץ על התפיסה הדתית, זו המאמינה בהתגשמות הנבואה ובתוכנית האלוהית, הפרדיגמטית. עם זאת, נראה שהיא מכירה בחלקיות הטענה הדתית וחשה צורך להצדיק את הזכות על הארץ גם בטיעונים היסטוריים ומוסריים.

בתיאור בקשת משה מאדום לעבור בארצו בדרך לארץ כנען (במדבר כ, יד-טז) הפסוקים מזכירים הן את האחוה עם אדום והן את הצרות שעברו על ישראל במצרים. מתעוררת השאלה מה מוסיפים אזכורים אלו להנמקת בקשת המעבר באדום. בתשובתה לכך ליבוביץ מפנה למדרש תנחומא (חוקת יב), הקושר בין הזכרת האחוה להזכרת שעבוד מצרים. היא מסבירה בלשונה את טענת המדרש, העונה על טענה אפשרית של עשו: "כי אם את האחוה יזכיר ברצותו מעבר אל הארץ אשר הובטחה לאברהם - הן אמור יאמר עשו בן יצחק בן אברהם: **אף אני מצאצאי אברהם ואף לי הובטחה הארץ**". על כך עונה לו משה לפי המדרש: בן אברהם שבו התגשמה נבואת ברית בין הבתרים ושהשתעבד במצרים זכאי לקבל את הארץ. מי שלא השתעבד, אינו זכאי לקבלה. ליבוביץ מצטטת את תשובת המדרש דלעיל ומסיימת בהכללה הרומזת לזמנה: "לאמור: רק כור הברזל של צרות ותלאות, של גירות ושיעבוד, אותו כור הברזל המוציא סיגים הוא הנותן זכות בארץ", ובלשונו: אנחנו שילמנו בסבל היסטורי למען השיבה ארצה ולכן אנו זכאים לקבלה. כלומר סבל השואה מעניק לנו את הזכות לשוב לארץ ישראל.<sup>67</sup>

עם זאת, ליבוביץ אינה מוותרת גם על הפרדיגמה השנייה - ראיית עבדות מצרים ויציאת מצרים כאב־טיפוס לשואה ולתקומה. כאמור לעיל, פרדיגמה זאת מובלעת בתיאור הפיוטי של הסתר הפנים במצרים והתגלות ה' בגאולה. לצד זאת, בעקבות תפיסת מצרים כאב־טיפוס לגלות בכללותה, ליבוביץ רואה בהתנהגות ישראל במדבר דגם לסירובם של אנשי הגלות לעלות ארצה בעת החדשה.<sup>68</sup> כן מובלעת הפרדיגמה הזאת במבנה הספר **שיעורים בפרקי נחמה וגאולה**,<sup>69</sup> העוסק ברובו בפרקי הנחמה בישעיהו. שני השיעורים הראשונים עוסקים בקשיי הגלות, בהבטחת הגאולה ובהכרחיות השיבה לארץ - כפעולה של **הגשמת הברית עם האבות** - דרך הפריזמה של "עוני מצרים" (שמות ו). בתוך כך מוצגת הפרדיגמה השנייה כתולדתה של הפרדיגמה הראשונה - מעשי האבות בארץ ישראל כסימן לבנים - שהיא הפרדיגמה המרכזית המטרימה את התקומה.

<sup>67</sup> ליבוביץ, עיונים בספר במדבר, עמ' 262. וראו עוד בנושא זה בהמשך, בדיון בשלילת הגלות.

<sup>68</sup> ראו את הדוגמאות להלן בתיאור המניעים הפסיכולוגיים לאי־העלייה ארצה.

<sup>69</sup> ליבוביץ ווייס (לעיל הערה 29).

לסיכום, כמו ביחסה של ליבוביץ אל השואה, גם ביחסה אל התקומה פועלים במשולב החשיבה הפרדיגמטית, הניסיון ההיסטורי וההתבוננות הפסיכולוגית. אך כאן ליבוביץ אינה נתמכת במודלים המדרשיים, אלא חוזרת אל המקרא ובייחוד אל האבות. הפרדיגמה של הגלות, ובכללה השואה, נתמכת בעיקר במדרשי חז"ל, שנוצרו לאחר החורבן ונכתבו מקצתם בגלות. הפרדיגמה של התקומה נתמכת בעיקר במקרא, אשר מאורעותיו אירעו בארץ, והוא עוסק בה ומנבא את השיבה אליה. ליבוביץ חוזרת לאותם המקורות באומרה: מעשינו הם התגשמות הבטחות המקרא, ומעשה אבותינו בספר בראשית הם סימן לנו.

## 2. היחס לציוויליזציה

כמו בדיוניה בשואה, בעיסוקה של ליבוביץ בתקומה משתלב גם יחסה לציוויליזציה. בפרק הקודם תוארה אי־ההסכמה שלה עם אלו הרואים בציוויליזציה גורם בונה המבטיח את ההתפתחות המוסרית. ביחסה לארץ ישראל בא לידי ביטוי הפולמוס ההפוך, שבו היא באה חשבון נוקב עם אלו הרואים בה גורם משחית וקוראים להימנע מחיים שיש בהם התמקדות בפיתוחה.

בפירושה לספר בראשית ליבוביץ מתפלמסת עם עמדתו הקיצונית של אברבנאל, הרואה בהתמקדות בחיי הרוח את ייעודו הבלעדי של האדם ומתנגד לעיסוק בפיתוח הציוויליזציה. כמשקל נגד לדעתו היא מביאה את עמדתו של הרמב"ן בפירושו לד"ה "וכבשָה", שלדידו העיסוק בפיתוח הציוויליזציה הוא מילוי רצונו של בורא העולם: "כאן נתן להם כח וממשלה בארץ לעשות כרצונם בבהמות ובשרצים וכל זוחלי עפר ולבנות ולעקור נטוע ומהרריה לחצוב נחושת". בביאור הרמב"ן היא אומרת: אם כן אין כיבוש הנאמר כאן כיבוש אדם מידי אדם, אין פרושו - מלחמת אדם באדם לרע לו, אלא כיבוש מידי השממה; לא פעולת הרס והשמדה אלא פעולת בניין ו**תיקון עולם, פעולה ציביליזטורית**, שעבוד כוחות הטבע, ריסון בעלי החיים, תרבות הצמחייה, ניצול אוצרות טבעיים, שהרי "לא תהוה בראה - לשבת יצרה" (גיטין מא, ע"ב). וזכותו להשתלט על הבריאה ולרדות ביצורים ניתנה לו כאן מפי בוראו שהוא גם בוראם.<sup>70</sup>

ליבוביץ אינה מתכחשת לפוטנציאל שיש בציוויליזציה לפיתוח אמצעים להשמדה המונית, אך היא רואה גם את תפקידה ביישוב העולם. היא תוחמת גבול ברור בין "כיבוש אדם מידי אדם", המשתקף בשואה, לבין "כיבוש השממה", המשתקף בתקומה. גישה ציוויליזטורית זו נוגעת לעולם כולו, שהרי "לא תהוה בראה לשבת יצרה". אך היא מתעצמת כשהיא משמשת לבניית ארץ האבות והפרחת שממותיה. על כן היא שותלת מובאות הקשורות לבניין הארץ בין ראיותיה לגישתם אוהדת הציוויליזציה של חז"ל.<sup>71</sup>

את עמדתה זו של ליבוביץ יש להבין על רקע השינויים שיצר המפגש עם המודרנה בחשיבה הדתית. פישמן מצוין שאחד ממאפייניה העיקרים של התפיסה המודרנית הוא חיוב "כיבוש המציאות".<sup>72</sup> למאפיין זה שני רכיבים: הראשון הוא תפיסת האדם כחלק מהעולם הכולל, והשני הוא חיוב אקטיביות

<sup>70</sup> ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 6.

<sup>71</sup> שם, עמ' 69-70.

<sup>72</sup> פישמן, היהדות (לעיל הערה 56), ובייחוד עמ' 685-686.

בפיתוח הציוויליזטורי של העולם, בעיקר במובן המדעי והטכנולוגי. לדעת פישמן, שני הרכיבים האלה של העולם המודרני נעדרו מעולמם התיאולוגי של יהודי הגולה. היהודים בגולה האמינו במידה רבה בבלעדיותם של חיי הרוח וראו בעשייה החומרית כורח הישרדותי, וכמו כן דגלו באי־מעורבות בסביבה הלא יהודית ובתרבותה. כך גם האמינו יהודי הגולה בגאולה נסית התלויה ברצון האל ובשמירת התורה. לעומתם הפנים הירש את רעיון "כיבוש המציאות" וייסד עקב כך את תנועת "תורה עם דרך ארץ". בעקבותיו פיתחה יהדות גרמניה החרדית אידיאולוגיה דתית שתפסה את העם היהודי כחלק מהאנושות. לכן היא חיבה את החיים הריאליים ואת פיתוח העולם במובן הטכנולוגי והמדעי, כחיוב דתי. תנועת "תורה ועבודה" הוסיפה על כך את ביטול הציפייה לגאולה נסית ואת התביעה לעיצוב המציאות ההיסטורית, דהיינו גאולת ישראל.<sup>73</sup> הציונות הדתית, אשר ניסחה דרישות אלו במונחים דתיים, ראתה באדם הפועל בעולם את מי שממלא את רצונו של הבורא ושותף במעשה בראשית. לפיכך, ביטויים כגון "שותף במעשה בראשית", "תיקון עולם" (במשמעות ציוויליזציונית ומוסרית כאחד), "יישובו של עולם" ו"כיבוש השממה" היו ביטוי מפתח בכתבי הוגיה.<sup>74</sup> בעקבותיהם, גם ליבוביץ משתמשת בביטויים אלו, במובנים זהים, כשהיא עוסקת בכתביה בהצדקת יישובה של הארץ, בניינה ועיצוב דמותה.<sup>75</sup> בביטוייה החריפים של ליבוביץ נגד שלילת הפיתוח הציוויליזטורי של העולם יש הד לתפיסתו של הרב הירש, ובתביעתה להחיל גישה זו על יישוב הארץ יש הד לעמדתה של הציונות הדתית ובייחוד תנועת "תורה ועבודה",<sup>76</sup> כפי שיוזגם להלן.

שלילת הציוויליזציה בצורתה ההרסנית והתמיכה בצורתה הבונה משתקפות בעיון העוסק בסתימת בארות יצחק, שהובא לעיל. בתיאור קנאת הפלשתים היא שואלת: "האם רוח זו באנוש הייתה רק רוחם של פלשתים שלפני כשלושת אלפים וחמש מאות שנה, ימי שבת יצחק באוהל וחופרו באר ככלים פשוטים, או רוח היא באנוש בכל דור ודור ועד ימינו, ימים של עולם ממוכן ומדע גרעיני?". ואילו בתיאורו של יצחק אנו קוראים שלא התעשר מניצול הזולת, כי אם מעבודת כפיים, מכיבוש השממה ומברכת ה'. ליבוביץ מדישה, מתוך הסתמכות על דברי חז"ל, שהאבות לא הסתפקו בקריאת שם ה' ובפרסומו בעולם, דהיינו בעבודת ה' הרחנית. הם ראו גם בעבודת האדמה בארץ שהובטחה לאבות ובהפרחת שממתה רכיב של עבודת ה':

<sup>73</sup> שם.

<sup>74</sup> פישמן, אתוסים (לעיל הערה 56).

<sup>75</sup> ראו את הדיון המורחב אצל ידגר, פיתוח הציביליזציה (לעיל הערה 31), עמ' 196-204, וכן את הדוגמאות לכך שם, ובהמשך המאמר כאן.

<sup>76</sup> לדעת פישמן בנתה תנועת "תורה ועבודה" את עולמה על שני אתוסים. את אלה היא נטלה מגישות בציונות הדתית שהתפתחו במזרח אירופה ובמערב. האתוס הראשון אומץ מתנועת החסידות שבמזרח אירופה, והאתוס השני, שבנו הרב ישעיהו שפירא והרב שמואל חיים לנדוי, פותח בעיקר אצל יהודי גרמניה. לאתוס זה ארבעה רכיבים: עיצוב המציאות הריאלית ופיתוח הציוויליזציה, ובתוך כך מילוי תפקידים כלכליים חדשים (בעקבות הציונות הכללית ועל פי עמדתו של הרב הירש); פרודוקטיביות, בעיקר בעבודת האדמה; החלת התורה על החיים במילואם; ותיקון החברה במובן הסוציאלי (בעקבות המפגש עם הסוציאליזם ואימוץ גישתו המוסרית של הרב הירש). תנועת "תורה ועבודה" ראתה בקיבוץ חממה לניסוי ראשוני של דרך החיים החדשה, ואכן מרבית מקימי הקיבוץ הדתי הם יהודי גרמניה חניכי התנועה. ראו בעיקר פישמן, אתוסים (לעיל הערה 56); הנ"ל, היהדות (לעיל הערה 56) (מאמר מוקדם); ובהרחבה הנ"ל, בין דת לאידיאולוגיה (לעיל הערה 56).



ואולם דורנו אנו, אשר זכה לראות את הבנים מחזיקים במעשה האבות וחופרים שוב בארות בנגב ובכל האדמה שהובטחה לאבות, בארות כמשמען, אשר בהן מים חיים כמשמעם - אנו גם מבינים את גדולת האבות אשר יחד עם קריאתם בשם ה' והביאים ידיעתו לעולם, גם חפרו בארות מים ממש והרוו את האדמה והשקוה. וגם צד זה שבחיהם הודגש כבר בדברי חז"ל ב"מדרש חפץ": "וישב יצחק ויחפר את בארות המים" - גדולים הצדיקים שהם עוסקים ביישובו של עולם.<sup>77</sup>

לסיכום, יש זיקה הדדית בין יחסה של ליבוביץ לציוויליזציה, במובנה הבונה, לבין יחסה לתקומה. לשיטתה, התקומה היא נדבך במטרה הנעלה של יישוב העולם ובמילוי ייעודו של האדם כשותף לבורא בהגשמתה. בה בעת, הציוויליזציה היא נדבך במתן המשמעות ליישוב הארץ ולהפרכת שממתה. השהות בארץ מתוך השתקעות מלאה בלימוד תורה, נוסח היישוב הישן, אינה מוציאה את האדם ידי חובתו במצוות יישוב הארץ, שהרי גם האבות לא הסתפקו בהבאת ידיעתו של ה' לעולם. אנשי דורנו, כמוהם כאבות, מקיימים את המצווה רק כשהם מלווים לימוד תורה זה בהפרכת השממה והפיכתה לגן פורת.

### 3. דין באמונות ובערכים

ליבוביץ מנהלת פולמוס קשה עם הנמנעים מלעלות ארצה. שלוש צורות למאבק זה: שלילת הגלות; התניית קיומן המלא של המצוות בישיבה בארץ; גינוי מניעיהם של הנשארים בגלות.

שלילת הגלות היא רכיב משמעותי בתפיסתה של הצינונות הדתית. כידוע אפינה תפיסה זאת את הצינונות הכללית, אשר סברה שקיפוח החיים היהודיים הוא תוצאה של הגלות ועל כן יש להתנער ממנה. הצינוני הדתי ראה בחיוב את שאיפתו של הצינוני החילוני להחזיר לעם היהודי את התחומים החוץ-פולחניים של החיים הלאומיים ולהטמיע בו את ענין השיבה לארץ כשיבה לחיי עם בריאים ומלאים. וכאשר הפך הצינוני הדתי שותף לשאיפותיו של הצינוני החילוני, הפך גם שותף לרגש העז של שלילת הגלות.<sup>78</sup> עם זאת, יש הבדל מהותי בין שלילת הגלות בתפיסת הצינונות הכללית לבין שלילת הגלות בצינונות הדתית. הצינונות הכללית סבורה שהדת שהתפתחה בגלות היא הגורם לניוונו של העם היהודי. לעומתה טוענים אנשי הצינונות הדתית שלא הדת היא שניוונה את הקיום היהודי אלא תנאי החיים בגולה. כך מצביע אליעזר דון-יחיא<sup>79</sup> על קשת של עמדות כלפי הגלות בקרב האישים הבולטים בצינונות הדתית של ימי טרום המדינה. בקצה האחד מצויה גישתם של הרב יצחק יעקב ריינס והרב צבי הירש קלישר, שאינם שוללים את עצם הגלות אלא את סכנתה לקיום היהודי. הם אינם שואפים לתקן את אורחות חייו של היהודי כי אם להצילו ממצוקה ולחדש את הקשר בין העם לארצו. לידם על הקשת עומד הרב משה אביגדור עמיאל, המציג עמדה דו-ערכית: הוא מבקר את הגלות בטענה שעיוותה את רוחב ההשקפה היהודית, אך מתנגד לתפיסה הצינונית העקרונית של

<sup>77</sup> ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 182.

<sup>78</sup> שביד (לעיל הערה 55); אליעזר דון-יחיא, "שלילת הגלות בצינונות הדתית", אבי שגיא ודב שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: היבטים רעיוניים, ג, רמת גן: אוניברסיטת ברא"ל, תשס"ג, עמ' 229-258, וראו בייחוד עמ' 229.

<sup>79</sup> דון-יחיא (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 230-239.

שלילת הגלות, בטענה שהגלות יצרה רגישות מוסרית בכך שהחלישה את היסוד הכוחני שבלאומיות ואת הסגידה לה. לעומתם אימצו כמה הוגים בציונות הדתית בדרך זו או אחרת את מוטיב שלילת הגלות. הם סבורים שתנאי החיים בגלות יצרו עיוות בתפיסתו הרוחנית ובהוויתו הדתית של היהודי. דבר זה מצריך שינוי מהותי באורחות החיים של היהודי, שינוי שייתכן רק עם עלייתו ארצה.<sup>80</sup> כך לפי עמדתו של הראי"ה קוק, הגלות מאופיינת בצמצום ודלדול של הכוחות הרוחניים, בתלישות, בריחוק מהטבע ומחיי המעשה ובניתוק בין הקודש לחול, ואלה יתחדשו עם השיבה ארצה וכינונה של המדינה לאור התורה.

מנגד, בקצה האחר של הקשת, מצויים בציונות הדתית חוגים שרעיונותיהם הושפעו בעיקר מעמדותיה של התנועה הרוויזיוניסטית, בעיקר תנועת "ברית חשמונאים". מבחינתם, הגלות גררה חולשה והשלמה עם שעבוד לזרים שיש בו השפלה וממד של חילול ה'. בשיבה ארצה ראו את התחדשות עוז הרוח, חידוש מסורת הגבורה של תקופת התנ"ך והחשמונאים ואקטיביזם פוליטי. בתווך מצויה תנועת "תורה ועבודה". תנועה זאת אימצה גם עמדות של הרב קוק וגם עמדות של הציונות החילונית, בייחוד זו הסוציאליסטית. חברי התנועה סברו שהיהדות הגלותית מתאפיינת בפסיביות, בפער מעמדי, בניצול כלכלי ובחוסר פרודוקטיביות. הם שאפו לשוב אל המקורות התרבותיים הקדם-גלותיים ולכונן חיים יהודיים על פי השאיפות המקראיות: חברה צודקת המושתתת על עבודה, אשר חיה את החיים במלאותם. על פי קטגוריות אלו אפשר לסרטט את עמדתה של ליבוביץ ואת מיקומה בתוך הציונות הדתית, כמו שהם משתקפים בהתייחסויותיה לשואה ולתקומה. כבסיס לכך יש לחזור ולציין את שנטען לעיל: העלייה ארצה, יישובה, הגנתה ועיצוב החיים בה הם בעלי חשיבות עליונה בתפיסתה. נושא זה אינו בבחינת אילוסטרציה לדיון בפסוקים. אין הוא בא רק לעשות אותם רלוונטיים לקורא בן ימינו, אלא הוא נושא ליבה שליבוביץ כורכת סביבו במכוון את העיון בכל הסוגיות המזמנות זאת. כפי שיתואר להלן, אין ספק שגם שלילת הגלות היא בתודעתה של ליבוביץ מוקד רגשי ואידאולוגי חזק מאין כמוהו.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> תפיסה זאת אפיינה גם את הרב הירש, אשר גישתו הייתה תגובת נגד לניוון ולדלדול של חיי הרוח שאפיינו את יהדות הגלות השמרנית. הוא ראה פתרון לכך בשותפות פעילה בחיי העולם ועמי הסביבה, ואולם התנועות הציוניות שהושפעו ממנו סברו שהשינוי ייתכן רק עם העלייה ארצה. על גישתו של הירש ראו לדוגמה אריה פישמן, "סמכות כריזמטית בהתהוות היהדות האורתודוקסית המודרנית", זאב ספראי ואבי שגיאי (עורכים), **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, 1997, עמ' 281-284. מבחר דוגמאות בדברי הירש ראו בספרו **אגרות צפון: י"ט מכתבים על היהדות**, מגרמנית חיים ויסמן, תל אביב: נצח, 1948, פרק טו; **חמשה חומשי תורה** עם פירוש הרב שמשון רפאל הירש, מגרמנית מרדכי בן יצחק ברויאר, ירושלים: מוסד יצחק ברויאר, תשכ"ז, בראשית לא, מב, ד"ה "כי עתה ריקם שלחתיני" ובראשית מא, נא; **ספר תהלים** עם פירוש מאת שמשון רפאל הירש, מגרמנית הרב יחיאל זאב ליפשיץ, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ב, קיט, צט. ביקורת גלויה וחרפה על הרבנים שהחזיקו בגישה השמרנית מופיעה במאמר "שרים וחכמים...", **כתבי הרב הירש**, ירושלים: קרן ספרא, תש"ח, עמ' 50-52.

<sup>81</sup> שלילת הגלות התבטאה בסירובה העקבי של ליבוביץ לצאת מהארץ כדי ללמד בחו"ל, שמא תיתן נסיעה זו גושפנקה לשהייתם של היהודים שם. התבטאויותיה של ליבוביץ בשיחותיה בעל פה נגד החיים היהודיים בגלות, ובעד בלעדיות החיים בארץ ישראל, היו לשם דבר. דוגמה לכך מצויה במכתב ששלחה לרב רפאל פוזן, אשר יצא לשליחות חינוכית בטורונטו. במכתב זה היא זועמת על היהודים

אך דווקא בשל כך יכול תיחום גבולות התנגדותה לגולה לשמש מדד לגישתה הכללית. ליבוביץ שותפה לטענה המוקדמת, המשותפת למרבית ההוגים בני התקופה (ואשר מבטאיה בצינונות הדתית הם הרבנים קלישר וריינס), בדבר שלילת אפשרות הקיום היהודי בחו"ל, בין מפאת הרדיפות בין מפאת ההתבוללות, מתוך הדגשה שהביטחון בגלות אינו אלא אשליה. אך על גבי תפיסה זאת היא בונה טיעון מהמעלה השנייה, המשקף את עמדת המוצא של הצינונות הדתית - חובת היהודים לעלות לארצם גם ללא קשר לטיב חייהם בגלות או בארץ. אדרבה, דווקא כאשר החיים היהודיים בגלות סבירים, הם משכיחים את הייעוד של היהודי לעלות לארצו. שני הטיעונים מופיעים בכתביה במשולב, כפי שיודגם להלן.

ליבוביץ מעלה בכמה עיונים את החשש שההשתקעות בחו"ל תביא לידי שכחת הייעוד של השיבה ארצה. לדעתה, יעקב ירא שמה בניו ישתקעו במצרים משום הטוב שבה: "ומי ערב לו שירצו בניו לעזוב את טוב כל ארץ מצרים ולשוב לארץ כנען, אשר היא ורק היא הארץ המובטחת לאבות, המיועדת לבנים; אשר לשמה הוצא האב הראשון מארצו וממולדתו ומבית אביו לתת את הארץ לרשתה".<sup>82</sup> את דמעותיו של יעקב היא מסבירה בחששו שמה יקרב אותם המלך אליו ואל חצרו, ועקב כך הם ישתקעו בגלות.<sup>83</sup> בעיון אחר<sup>84</sup> היא מעלה את הסכנה הכפולה שבהשתקעות בגולה: מצד אחד החשש מפרעות, ומצד אחר החשש מהתבוללות וטמיעה, שעלולות להביא לידי שכחת הארץ.

ההתבוללות וההצלחה הן בבחינת סיכון גם בגלל אשליית הביטחון, שעשויה להתנפץ לפתע. בעיון אחד<sup>85</sup> ליבוביץ מביאה את דברי אברבנאל, שחי את האשליה של חיים בגולה "כאילו אפשר גם שם לחיות בשקט ואפילו בעושר ולהגיע - כמוהו - לעמדות גבוהות, ואשר אחר כך ראה מה גדולה ונוראה היא טעות זו". היא מוסיפה עליו את דברי המלבי"ם, האומר שגם למתרחקים מהדת ולמתערים בחברה הנוכרית מצפה אותה התפכחות. גם הם - חייהם תלויים להם מנגד, "לפי שהעמים יהיו אויביהם תמיד, ותמיד כל היום חרב מונחת על צווארם". ולאחר השואה היא חותמת בכאב: "וכל זה גם אנו בעינינו ראינו". בעיון אחר היא מציינת את הקללה והברכה שבאייכולתם של היהודים להתבולל בגולה ולשכוח את יהדותם, מפני שבעיני הגויים הם תמיד נראים שונים.<sup>86</sup>

הנשארים בחו"ל, "ש-35 שנה לעצמאותנו אינם חולמים כלל על כך שלא נאה, פשוט, לא נאה ליהודי להמשיך מרצון (לא מאונס) בישיבה בין הגויים!", ומביעה את התנגדותה לנסיעתו, שנועדה "לעזור להם להסתדר יפה בין הגויים גם מבחינה רוחנית". היא מונה את המכשלות שבגלות ומסיימת: "ועדיין לבי מהסס אם אין פירושה של השליחות לעזור ליהודים [...] להמשיך לחיות את חייהם (המזויפים) בגולה [...] וישאירו לקומץ הקטן של עם ישראל היושב כאן לסבול ולהרג - פשוטו כמשמעו - כמעט יום יום, ואם לא ליהרג, ללכת למילואים, לשכב בחורף בבוץ וכו' וכו' [...] הלוואי שתעזוב ותחזור באמצע מתוך גועל נפשו!" (ארנד, בן-מאיר וכהן [לעיל הערה 13], עמ' 671-673).

<sup>82</sup> ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 358.

<sup>83</sup> שם, עמ' 361.

<sup>84</sup> שם, עמ' 364.

<sup>85</sup> ליבוביץ, עיונים בספר ויקרא, עמ' 457-458.

<sup>86</sup> שם, עמ' 465.

במקור נוסף ליבוביץ רומזת ביתר חדות שהשוואה הביאה עמה התפכחות מתקוות ההשתלבות היהודית בין העמים. בדונה בנשיקה שנשק עשו ליעקב בפגישתם<sup>87</sup> היא מביאה את דברי הרש"ר הירש, אשר סבר שעשו התפרק מנשקו וחזר לאהוב את אחיו, "מתוך שעיקרון האנושות מתחיל להתגלות אצלו". "אם החזק - עשו - נופל על צווארי החלש - יעקב ומשליך חרבו למרחקים, הרי שהוא מעיד שגם בו גברו מידת הצדק וההומאניות. גם עשו מתפרק אט אט מחרבו ומשכין בקרבו יותר ויותר את רוח אהבת האדם". ליבוביץ מסתייגת מגישה זאת, בין השאר לנוכח השואה, ומזהירה מהאשליה שעם הקדמה תיעלם האנטישמיות: "וקל לנו לשמוע את הד קולה של המאה ה-19 על עיוורונה האופטימי, [...] ולא נבוא בריב עמו על אשר לא ידע את אשר ידוע נדע אנו כיום". ומיד אחר כך היא ממשיכה: "אולם נציג לעומת דבריו את דברי בן זמנו כמעט, את דברי אחד מראשוני חובבי ציון, את שולל הגלות ומדבר על לב בני זמנו לצאת ממנה ולשוב לארץ אבות, את דברי בעל העמק דבר".<sup>88</sup> לאמור: אשליית הקדמה התנפצה בשואה, ואתה גם הסיכוי לחיים יהודיים שלווים בגלות.<sup>89</sup> המקום ליהודים הוא רק בארץ ישראל.

בד בבד היא נאבקת בחריפות עם אלו המחייבים את הגלות באופן עקרוני. היא מבחינה בין הצדקה שבפיזור לגלויות רבות, הנותן סיכוי להצלה מהשמדה מוחלטת, לבין הטענה השגויה שעצם הגלות היא צדקה שעשה עמנו הקב"ה. כאן היא מתפלמסת עם הגישה הבונדיסטית ("מתבוללים") ועם גישת הרש"ר הירש ("מחייבי הגלות"):

ואולם, רק בדורות האחרונים החלו מפרשים את המאמר על הצדקה שבפיזור שלא על דעת אומריהם, והחלו מגלים בו פנים שלא כהלכה. מתבוללים ומחייבי גלות רצו להראות את "הצדקה" שעשה עמנו הקב"ה [...] בעצם היותנו בגלות, והתעלמו מראות את כול עשרות ואולי מאות המקומות בתורה, בנביאים ובכתובים, במדרשים ובאגדות חז"ל, המעידים והמדגישים שהגדולה ברעות והנוראה בפורענויות היא הגלות.<sup>90</sup>

במילים אחרות, אין לחיים בגלות הצדקה אידיאולוגית או דתית. לפי המקורות הראשוניים, המוסמכים, ברור שהאפשרות הראויה היחידה היא העלייה ארצה.

אף על פי שיש זיקה רבה בין גישתה התיאולוגית של ליבוביץ לזו של הרב הירש, התקפתה על חיוב הגלות שבמשנתו חושפת את נקודת המחלוקת העמוקה בינה לבינו במישור העקרוני.<sup>91</sup> כאמור

<sup>87</sup> ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 261.

<sup>88</sup> ליבוביץ מרבה לציין את גישתו של הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב), שיש בה טענה לשלמות החיים היהודיים בארץ ושליטת הגלות, ונתלית בו כבסמכות רבנית לעמדתה. במקרים רבים היא מכניסה את נטייתו הציונית וקריאתו לבני דורו לעלות ארצה בדלת האחורית, על ידי ציון הפרטים הביוגרפיים האלה, אף שפירושו אינו עוסק בכך במישרין, כגון בעיון הנוכחי.

<sup>89</sup> ראו הטענה הזאת גם במכתבה לרב פוזן שנזכר לעיל (ארנד, בן-מאיר וכהן [לעיל הערה 13], עמ' 672), שבו היא משווה בין אנשי "המזרחי" בטורונטו, שאמרו לה "טורונטו היא הירושלים שלנו", לבין משכילי ברלין, שאמרו בסוף המאה השמונה-עשרה "ברלין היא הירושלים שלנו".

<sup>90</sup> ליבוביץ, עיונים בספר דברים, עמ' 339.

<sup>91</sup> לדברי פרנקל, ליבוביץ חולקת על דרכו הפרשנית של הרב הירש, אך מסכימה עם עמדותיו התיאולוגיות לגבי מהות ההתגלות, התורה וההיסטוריה ובאשר לתכליתם של הסיפורים ההיסטוריים במקרא (פרנקל [לעיל הערה 16], עמ' 99-123, 134-135). ואולם באשר לתפיסת מעמדו ותפקידו של עם ישראל בגלות

לעיל, מחלוקת זו משתקפת כבר בכתבים של "צעירי המזרחי", בח"ד ובייחוד תנועת "תורה ועבודה" בגרמניה, אשר צמחה כתנועה מהפכנית כנגד גישתו של הרב הירש: הוא ראה בגלות את זירת הפעילות התורנית, על הממד המוסרי והציוויליזטורי שלה, ואילו הם סברו שזו אשליה קיומית וטעות עקרונית.<sup>92</sup> קיום יהודי מלא אפשרי רק בארץ ישראל. על כך מוסיפה ליבוביץ בדבריה שגישתו של הרב הירש מנוגדת לתנ"ך ולדברי חז"ל, והיא סילוף דתי.

שילת הגלות בנוסח תנועת "תורה ועבודה" משתקפת גם בפולמוסה של ליבוביץ עם האורתודוקסים שאינם עולים ארצה בטענה שנוח מאוד לנהל אורח חיים תורני בחו"ל. לדעתה, אי אפשר לדרוש מאדם אחריות וקיום מצוות אלא אם הוא בן חורין, ואין לו חירות אם הוא כפוף למשטר לא יהודי.<sup>93</sup> יתרה מכך, הישיבה בארץ "נתפסת על ידי חז"ל כתנאי הכרחי לקיומה המלא הבלתי מקוצץ ובלתי מצומצם של התורה".<sup>94</sup> אמנם יש מצוות שאפשר לקיימן גם בחברה שאינה נוהגת על פי ערכי התורה, אך מצוות המסדירות את החברה בכללותה - בתי הדין, סדרי השלטון, חוקי הכלכלה ודיני המלחמה<sup>95</sup> - אינן ניתנות לקיום בחו"ל.<sup>96</sup> הסיבה לדרישת הישיבה בארץ אינה עושרה, ואברהם לא הובא לארץ לשבוע מטובה. ההפך הוא הנכון, "בימי כל אחד מהאבות היה רעב והם הועמדו בניסיון להדבק בה אף על פי כן". יישוב הארץ הוא מצווה, תביעה המטילה על האדם אחריות ומחייבת אותו לאורח חיים התואם את המתנה שקיבל.<sup>97</sup> חובת הישיבה בארץ אינה מנומקת בגורל, אלא במצווה - ביעוד. גם אם יש בישראל סכנה קיומית גדולה יותר מאשר בחו"ל, חובתו הדתית של היהודי היא לחיות בה.

---

וביחס אל הציונות (שם, עמ' 124-125) - דרכה שונה משלו. במאמר זה ניתן אישור למרבית טענותיה של פרנקל, ונוסף עליהן תיאור הזיקה בין עמדתה של ליבוביץ כלפי הציוויליזציה במובנה הבונה לזו של הרב הירש. עם זאת, ספק אם ליבוביץ קיבלה זאת מכלי ראשון. כשהיא מביאה עמדות וביטויים הדומים לאלו של הרב הירש היא אינה מביאה אותם בשמו ואינה מצטטת כלל את ספרו **אגרות צפון** (המשמש תשתית לעמדתה של פרנקל). לכן סביר יותר שקלטה זאת ממשיכי דרכו בסביבתה.

<sup>92</sup> כך הגדיר זאת בעיקר ישעיהו ליבוביץ. ראו פישמן, מאמרי השחרות (לעיל הערה 56), עמ' 121-122.

<sup>93</sup> ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 218.

<sup>94</sup> ליבוביץ, עיונים בספר במדבר, עמ' 366-370.

<sup>95</sup> כגון בפתיחה לפרשת קדושים, ליבוביץ, עיונים בספר ויקרא, עמ' 209-210. וראו להלן את המובאה מפרשת המרגלים, ליבוביץ, עיונים בספר במדבר, עמ' 175.

<sup>96</sup> למען האמת, כמה ממצוות אלו קוימו גם בחו"ל, בקהילות שבהן הייתה היהודים הנהגה פנימית מוכרת. גם הזיקה שליבוביץ יוצרת בין קיום המצוות במלואן לישיבה בארץ אינה מדויקת לגמרי. הרי גם בארץ לא את כולן אפשר לקיים כשהמשטר חילוני ואינו פועל לפי דין תורה. יש אומרים שקל לחיות חיים יהודיים בחו"ל יותר מאשר בארץ בתנאים אלו. אך ליבוביץ אינה מדברת על המצב בפועל אלא על העיקרון ה**ראוי**. ייתכן גם שגישתה עוצבה בתקופה שלפני קום המדינה, בשעה שעדיין הייתה תקווה שיהיה אפשר לכוון משטר מדיני על פי התורה. לדעת אליעזר גולדמן, גישה זו מאפיינת את אחיה, ישעיהו, בכתביו המוקדמים. הוא אכן ציפה להתאמת ההלכה למצב החדש בארץ בדרך יצירתית ואמיצה. השינויים בתפיסתו בכתביו המאוחרים נובעים מאכזבתו מאי-המימוש של אידיאל זה. ראו אליעזר גולדמן, "הציונות כאתגר דתי בהגותו של ישעיהו ליבוביץ", שניא (לעיל הערה 56), עמ' 179-186, ובעיקר עמ' 185-186. שלא כאחיה, האכזבה של נחמה ליבוביץ מדמותה של המדינה בפועל לא שינתה את עמדתה הבסיסית.

<sup>97</sup> וראו גם עיונה בדברי המהר"ל, ליבוביץ, עיונים בספר דברים, עמ' 117-118.

ואולם הפולמוס העיקרי שליבוץ מנהלת מתמקד במניעים הפסיכולוגיים של אלו המסרבים להיענות לצו לחיות בארץ. גם בדיונים אלו נחשפות בין השיטין העמדות שמשקפות את תנועת "תורה ועבודה", התובעת מהאדם לקבל אחריות אקטיבית לגורלו ולגורל עם ישראל, בניגוד לפסיביות של יהודי הגולה. אך המישור הגלוי בדבריה הוא תביעתה החינוכית-הנורמטיבית היורדת לעמקי הכשלים הנפשיים של המתחמק מאחריותו הדתית. ליבוץ מסבירה שמשה "צריך היה גם לשכנע את בני ישראל שירצו להוציא עצמם מעבדות פרעה ל**יציאה לחירות, לאחריות עצמית, לעצמאות, לקבלת עול שמים בלבד, שיסכימו, שיעיזו להשתחרר מכל אותה נוחיות של קבלת מרות בשר ודם, מרותו של נוגש ומשעבד**", כדברי המדרש (שמות רבה יד, ג): "לפי שהיו פושעים בישראל שהיה להם פטרונין מן המצרים והיה להם שם עושר וכבוד ולא היו רוצים לצאת" (ההדגשה במקור). ובסיום היא מוסיפה: "ואין הדבר אמור ביציאת מצרים בלבד, אלא ביציאת ישראל מכל ארצות גלויותיהם ומשעבדיהם **עד היום הזה**".<sup>98</sup> בהסברה לחטאו של דור המרגלים היא טוענת שחטאם המרכזי הוא הבריחה מאחריות. בארץ צריך לקבל אחריות לכל תחומי החיים, ואילו בגלות אפשר להישאר פסיביים. בכל כתיבה ליבוץ חוזרת על הטענה שבעייתו המרכזית של האדם היא נטייתו לברוח מאחריות - אחריות למעשיו, לחייו, לזולת ולחברה.<sup>99</sup> וכך היא רואה גם את בריחתם של דור המדבר ושל יהודי זמננו מהעלייה לארץ:

כאן בסוף דבריו בירר [בעל העקדה] מהו עצם חטאם, הלוא הוא "החשבון" אשר יעשו, הפחד מפני החירות, העצמאות, "לרשת משכנות", לקבל על עצמם את מלאו האחריות, לחייהם, לכלכלתם, לניהול ענייניהם, אחריות לכל קיומם. הלא טובה מזה ההליכה במדבר עמים ואפילו החזרה לעבדות מצרים - כי לעבד אין אחריות, הוא אינו אלא כלי בידי אחרים, וטוב לו בזה.

אותה עדה אשר בכתה בלילה ההוא קבעה את הנוסח לדורות: חיפוש אחרי בטוחות, חברות ביטוח במקום ביטחון, בריחה מפני אחריות עצמית לקיומם, ניתנה ראש ונשובה ל... למקום עבדותנו.

נוסח זה נתקבל לדורות, לדורי דורות **עד לדורנו** ועד בכלל. עליהם אמרו חז"ל בתענית (כט, ע"א): אמר להם הקב"ה: אתם בכיתם בכייה של חנים ואני קובע להם בכייה לדורות.<sup>100</sup>

בפירוש חטאם של המרגלים ליבוץ מקבלת את עמדת בעל העקדה, האומר שמאיסת הארץ אינה תוצאתם של קשיי הגלות אלא **סיבתם**, עד ימינו: "ומיאוס הארץ [...] הוא העניין אשר עמד עלינו לכלותנו בכל הדורות ובעבורו גלינו מעל ארצנו ונתרחקנו מעל אדמתנו והיינו חרפה לשכנינו, לעג וקלס לסביבותינו. ואין שום מבוא [פעולה, השפעה] לשוב אל שלמותנו **כי אם בשובה אלינו**" (ההדגשה במקור).<sup>101</sup>

גורם אחר למאסה בארץ הוא החומרנות. רדיפת הממון מונעת עלייה ארצה והשתתפות בכינונה,

<sup>98</sup> ליבוץ, עיונים בספר שמות, עמ' 108.

<sup>99</sup> ראו ידגר, אחריות (לעיל הערה 43).

<sup>100</sup> ליבוץ, עיונים בספר במדבר, עמ' 175.

<sup>101</sup> שם, עמ' 171.

ועומדת גם בדרכה של תפיסת האחריות הציבורית ושל הנכונות להקריב קורבנות למען המדינה. ליבוביץ אומרת זאת בדונה בשני השבטים המשתמטים מחובתם לכבוש את הארץ עם אחיהם ומבקשים להישאר בערבות מואב.<sup>102</sup> היא מכנה את העיון בכותרת "שהיו עשירים וחיבבו את ממונם וישבו להם חוץ מארץ ישראל", אך בפתיח היא כוללת גם את תביעת השליחות ממי שיושבים במדינה עצמה: "שאלת הבחירה בין קריירה לשליחות המופנית לאזרחי המדינה מיום הקמתה ועד לימינו אלה הנקראים לשאת באחריותה נדונה בפרשתנו". כללו של דבר: רבים הגורמים המונעים מיהודי דורנו לעלות ארצה, או לקבל עליהם חלק מן האתגר הציוני שבבתם בה. אך ביסוד הגורמים כולם עומדות הסיבות האמתיות: חומרנות ובריחה מחירות ומאחריות.

ואולם לדעת ליבוביץ, המדינה היא מכשיר להחלת התורה במלואה ולא מטרה לעצמה, ולכן קבלת האחריות לקיום היהודי בארץ מחייבת מעשים שיבטיחו את אופייה המוסרי והדתי של המדינה: אין יציאת מצרים - תכלית, ואין הישועה מיד הרודף, וים סוף שנקרע, ונסים גלויים, והיציאה מעבדות לחרות - תכלית לעצמה, אלא כל אלה אמצעים הם, הסרת מניעות ושלבי הכנה לקבלת עול אחר, עול חדש אשר יושם עליהם, עול תורה ומצוות, עול מלכות שמים.

רבה חשיבותו של רעיון זה בזמננו עת זכינו ל"אתחלתא", ליציאה מעול שעבוד מלכויות במידת מה - לא למען נתברכ בחרותנו הלאומית-פוליטית ונראה בה תכלית, אלא למען נראה בה כלי, אמצעי לקבלת עול מלכות שמים עלינו. אין אנו עבדים לעבדים, רק [=אלא] כדי שנוכל להיות עבדים לאדוננו.<sup>103</sup>

על כן היא מביעה את התנגדותה הנחרצת למתן משמעות חילונית למנהגי התורה.<sup>104</sup> דוגמה קיצונית לכך מצויה בשלילתה את "החייאת" מנהג קציר העומר: "בימינו, אחר שובנו לארצנו, ארץ הקודש, לעבדה ולשמרה ולאכול מפריה, חשבו רבים שלא משומרי המצוות על פי התורה, 'להחיות' מצווה זו של קציר העומר ולהפכה ל'טקס' חקלאי. הכוונה היא [...] להבליט את אופיו הטבעי-חקלאי של טקס זה. יש בזה - בידועים ובלא יודעים - מגמה לטשטש את אופייה התורני של המצווה."<sup>105</sup> היא מחייבת החלה של התורה על כל סדרי החברה: באימוץ סדרי ממשל ומשפט ברוח יהודית<sup>106</sup> וכינון חברה המבוססת על צדק,<sup>107</sup> בשמירת מוסר מלחמה,<sup>108</sup> ביחס צודק כלפי המיעוטים<sup>109</sup> ובשאיפה

<sup>102</sup> שם, עמ' 355-359.

<sup>103</sup> ראו עלון הדרכה, פרשת תצווה, תשי"ט, וכן מכתבה לחנן סבר אצל דויטש (לעיל הערה 42), עמ' 420, הערה 16.

<sup>104</sup> ראו את זעמה על הקניית האופי האילי (כלשונה) והיצרי לדיני התורה בטקסי הבאת הביכורים בקיבוצים ועל ראיית חג השבועות כחג טבע במקום כ"זמן מתן תורתנו" (לעיל הערה 41).

<sup>105</sup> ליבוביץ, עיונים בספר ויקרא, עמ' 335, הערה 2. בשל אורכה של ההערה היא צוטטה ציטוט חלקי בלבד.

<sup>106</sup> ליבוביץ, עיונים בספר במדבר, עמ' 366-370.

<sup>107</sup> שם. וראו את הדוגמאות לעיל בהערה 95.

<sup>108</sup> ראו אראלה ידגר, "פרשת וישלח: השיפוט המוסרי בעיוניה של נחמה ליבוביץ - מעשה האחים בשכם, כמקרה מבחן", נפתלי רוטנברג (עורך), הוגים בפרשה: פרשת השבוע כהשראה ליצירה ולהגות היהודית לדורותיה, תל אביב וירושלים: ידיעות אחרונות, ספרי חמד, ומכון ון ליר, 2005, עמ' 102-116, ובייחוד עמ' 112-116.

<sup>109</sup> ליבוביץ, עיונים בספר שמות, עמ' 12-14, 277-282.

לשלום בכיבוש הארץ. ליבוביץ שמה טיעונים אלו בפי משה עצמו, בהסבר אזהרתו לבני ישראל לפני הכניסה לארץ:

לא התגוננות החלש מפני החזק ממנו, אשר מפניו יש להישמר, אלא **שמירת החזק מפני כוחו הוא**, בפני יצר ההשתלטות על החלש ממנו, הירא ממנו, אשר עצם יראתו מהווה עידוד להתגרות [...]”<sup>110</sup>  
מאלף הדבר ויש להרהר ולהגות בו לא מעט: תחילת כניסתנו לארץ, תחילת מלחמתנו באדום, מואב ועמון ובשבעת העממים אשר נצטוונו להורישם מן הארץ הייתה “אל תתגר בם”, ושוב: “ואשלח מלאכים... דברי שלום”<sup>111</sup>

עמדה זאת תואמת את תפיסתה החינוכית-מוסרית הכוללת של ליבוביץ, ובד בבד את משנתה של הציונות הדתית, ובייחוד את זו של תנועת “תורה ועבודה”. כמו שנאמר לעיל, בניגוד לתנועה הציונית הכללית, שורשיה של הציונות הדתית הם תורניים. לדידם של הציונים הדתיים, מטרתה של העלייה לארץ היא ליצור מהפכה בחיי התורה שתשיב ימיה כקדם ותחיל אותה על כל תחומי החיים, בעיקר במובן החברתי-מוסרי. ברוח זו חוזרת ליבוביץ ומדגישה שמוטל עלינו לחיות בתודעה ששהותנו בארץ אינה מובנת מאליה ולהודות על זכות זו בכל עת, ובד בבד לחיות חיי תורה ומוסר, שהם התנאי להישארותנו בה.<sup>112</sup>

על פי זה, אפשר להגדיר את גבולות עמדתה של ליבוביץ כלפי הגלות והתקומה ואת הזיקה ביניהן. ברוח ערכי תנועת “תורה ועבודה”, ליבוביץ סבורה שהגלות מנוונת את אורחות חיו של היהודי. היא הופכת אותו לפסיבי, בניגוד לאקטיביות וליוזמה של העולים ארצה. היא נוטלת ממנו את האחריות לכלל ולגורל, לעומת האחריות המאפיינת את הציוני. בגלות היהודי מתפרנס מתיווך ומניצול, ואילו בארץ הוא זוכה לחיות חיי עמל ויצירה, ליישב עולם ולעבוד את האדמה. ואולם ליבוביץ אינה מרחיקת לכת כ”ברית חשמונאים”. היא אינה רומזת לחולשה ולהשפלה של החיים היהודיים בגלות ואינה מעריצה את העוז והגבורה של היהודי החדש. ליבוביץ עומדת על כך שרק בארץ אפשר להחיל את התורה בשלמותה על כל תחומי החיים, אך אינה כותבת במפורש שהגלות הַצָּרָה את רוחב ההשקפה של היהודי (כגישת הרב עמיאל, הרב הירש<sup>113</sup> ואחרים). בשלילתה את הגולה חסר בדבריה הלהט המהפכני המופיע בדבריהם של הוגי “הפועל המזרחי”, ואין לה חלק ב”מרד הקדוש”, ששאף לשנות את סדר היום הדתי המסורתי. מנגד, היא אינה מקדשת את המדינה בנוסח תלמידי הרב קוק, אלא רואה בה כלי להחלת התורה במלואה. גישתה למדינה די מפוכחת. היא ערה להיעדר השלמות במדינה ואינה מהססת לבקר את הגישות החילוניות שאינן לרוחה. אך דבר זה אינו מפחית מאמונתה בתקומה. הוא אינו משמש נימוק להימנעות מיישובה ומעיצובה של המדינה, אלא אדרבה, מגביר את חיוניותם.

<sup>110</sup> ליבוביץ, עיונים בספר דברים, עמ' 27.

<sup>111</sup> שם, עמ' 29. וראו העיון כולו שם, עמ' 25–29.

<sup>112</sup> שם, עמ' 243.

<sup>113</sup> ראו לעיל הערה 76.



## סוף דבר

לסיום, אפשר לחזור ולהעריך את גישתה של ליבוביץ לשואה ולתקומה במסגרת גישתה הפרשנית הכוללת, שבה עוסק מאמר זה. אמנם היא רואה זיקה הדדית בין שתיהן, אך בגבולות מצומצמים. בפרק הראשון (בכל אחת משתי היחידות) נידון הממד התיאולוגי. נטען שהשואה נתפסת כתקופה של הסתר פנים, ואילו התקומה - כזירת התגלותו וקיום הבטחתו של האל, שאינה ניתנת להבנה מצד האדם. בפרק השני מותווה קו הגבול שבין השימוש הפסול בציוויליזציה לבין השימוש הראוי בה. מן השואה אפשר ללמוד על סכנת השימוש בציוויליזציה לשם כיבוש האדם, רצח והמתת חורבן. התקומה לעומת זאת מלמדת על חשיבות העיסוק בציוויליזציה לשם כיבוש המציאות: תיקונו של עולם ויישוב ארץ ישראל. בפרק השלישי מזוהה ממד אחר של הזיקה (המוגבלת) של השואה לתקומה ומוצע הסבר נוסף הן להימנעותה של ליבוביץ מהגדרתה של השואה כ"פלנטה אחרת" והן להימנעותה מהסבר משמעותה ככלי אלוהי לכינון התקומה. השואה מתוארת בכתביה כתמצית הרע שבגלות. בשנות הגלות החשוכות, שבהן הלכו היהודים מגירוש לגירוש, הובן שלחיים בה אין תכלית. העת החדשה יצרה תחושה שחיים יהודיים ייתכנו גם בגולה. השואה גרמה להתפכחות שאין ממנה חזרה ולשלילתה המוחלטת של הגלות מהבחינה הקיומית: היא מוכיחה את היעדר הסיכוי לקיומו של העם היהודי בגולה, וכן את הצורך במדינה עצמאית, דווקא בשעה שזו עדיין נאבקת על קיומה. אך למעשה, טענת ארעיות החיים היהודיים בגלות אינה בסיס נלווה לתביעת הגאולה. על גבי נדבך זה מוקם הבניין העיקרי של טיעונה: מצוות העלייה ארצה אינה מבוססת על הגורל אלא על הייעוד. יישובה ועיצובה אינם מותנים בנסיבות ההיסטוריות: לא בסכנתה של הגלות ולא במצב הביטחוני במדינה; לא באפשרות הקיום היהודי הרוחני בתפוצות ולא במצבה הרוחני של המדינה. זוהי חובה דתית שאינה תלויה בדבר, וקיומה המלא תלוי בהיענותו של כל אחד ואחד.

אכן, עמדה זאת מעוגנת בגישתה הפרשנית והפדגוגית של ליבוביץ. כאמור לעיל, התייחסותה של ליבוביץ לשואה היא מגוונת, אך ברובה מרומזת. ליבוביץ רומזת לשאלות התיאולוגיות הנובעות מהשואה ומסיקה ממנה מסקנות קיומיות לגבי גורלו של עם ישראל. בד בבד היא רואה בה בסיס לתביעה של חיים מוסריים והכרעה ערכית במצבי משבר. לנוכח העיסוק המינורי בשואה בפני עצמה, לא מפתיע שליבוביץ אינה כופה על הכתובים את הדיון בה. היא דנה בכתובים לפי כל כלי הפרשנות ונעזרת בהפניות לשואה, בעיקר באזכורים קצרים או באמצעות מילים מנחות, לשם התמודדות עם שאלות הנצח ועם הנושאים הרלוונטיים לדורה. לעומת זאת, התייחסותה לתקומה מוצהרת, ממוקדת ופולמוסית. ליבוביץ באה חשבון עם כל מי שאינם רואים אֶתה עין בעין את המשמעות הדתית של החזרה לארץ וחובת יישובה. אין ספק שנקודת המוצא שלה היא תפיסת הציונות הדתית ברוח תנועת "תורה ועבודה", שבשמה היא באה אל קוראיה בתביעה אישית לקחת חלק פעיל בבניין הארץ, אשר רק בה אפשר להחיל את התורה על החיים במילואם.

מרשים אפוא שהגישה הפרשנית הזוהירה מאפיינת גם את הדיון בתקומה. למרות הישירות והנחרצות שבתביעתה, אין ליבוביץ נסוגה מגישתה העקרונית ואינה עושה את הכתוב קרדום לחפור בו. אדרבה, אפשר לתאר גם את כתיבתה על התקומה כ"פשט מגויס" במיטבו, כהגדרתו של טויטו לעיל. היא אינה מסיקה מסקנות בניגוד לכוננת הכתוב. שייכותה של ארץ ישראל לעם ישראל, הגלות ממנה, ארעיותם של החיים בגולה, חובת השיבה אל הארץ, התקווה וההבטחה לכך, ואף זיקת הגאולה אל

השיבה לעבודת ה' ולחברה צודקת - כל אלו אכן משמשים נושאים מרכזיים במקרא. כל שליבויץ עושה הוא לחשוף את הרלוונטיות של נושאים אלו לאנשי דורה. יתרה מזו, לדעת ליבויץ האירועים שהיא ובני דורה חווים, הם החושפים את המוצפן בקמטי התורה. הם המראים כיצד מתגשמות הבטחות המקרא בימיה. כל תפקידה הוא להאיר זאת ולהפיק מכך את ההשתמעויות המעשיות, המופנות אל שומעיה, אשר אף הן כתובות, לדעתה, בתורה. הנה כי כן, ליבויץ נאמנה לתפקידה הכפול: גם כמעיינית בכתובים מתוך דיון רציני בכל מילה והישמעות ל"תבנית האדריכל"<sup>114</sup> וגם כמדברים אליה ואל דורה.

---

<sup>114</sup> נחמה ליבויץ, "כיצד לקרוא פרק בתנ"ך", ללמוד וללמד תנ"ך: אסופת מאמרים, ירושלים: הרשות המשותפת לחינוך יהודי ציוני, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, תשנ"ה, עמ' 1-2.