

שלום רוזנברג

מרצה למחשבת ישראל ולפילוסופיה באוניברסיטה העברית.

ההלכתיות

דיוקן תיאולוגי-היסטורי

הלכה ואגדה – בין חוק לרוח

להלכה – פנים זועפות. לאגדה – פנים שוחקות... זו גזירת גזירה ואינה נותנת לשיעורים: הן שלה הן ולא שלה לאו; וזו יועצת עצה ומשערת כוח ודעתו של אדם: הן ולא ורפה בידה... כאן אדיקות מאוכזת, חוכה, שיעבוד; וכאן התחדשות תמידית, חרות, רשות.¹

בשורות אלו פתח חיים נחמן ביאליק את מסתו הקלאסית הלכה ואגדה. פתיחה זו מבשרת לכאורה התרפקות על האגדה וכתב פלסטר נגד ההלכה, בייתור אם היא באה מידי של מי שטרם הרבה כדי להביא בפני הדורות החדשים את המסורת האגדית בספר האגדה שלו. שוב מתקוממת הספונטניות כנגד החוק, הרוח כנגד האות, החירות כנגד השיעורים והמידות. ואולם להפתעתו של הקורא, מסה זו של ביאליק היא אחת התעודות המופלאות ביותר שנכתבו להגנת ההלכה, או כפי שהייתי מבקש לכנות: ההלכתיות, דהיינו קיומה של מערכת נורמטיבית הדורשת מאיתנו דין וחשבון על מעשינו. ביאליק טען שללא ההלכתיות אין עתיד לעם, ואולי, נוסף אנו, אף לא לאנושות.

ביאליק הצביע על כך שדורות רבים הפסיקו להבין את לשונה של האגדה. ואולם הוא מוסיף: "עתה זכינו לדור שכולו אגדה. אגדה בספרות ואגדה בחיים. כל העולם כולו אינו אלא אגדה באגדה. להלכה בכל

משמעותיה אין סימן וזכר". מצב זה הוא לדעת ביאליק טרגי ומסוכן. איש האגדה גילה מחדש את ההלכה. באופן פרדוקסלי, שני קולות הורמו פחות או יותר באותה תקופה: קולו של הראי"ה קוק קרא לגאול את האגדה; קולו של ח"נ ביאליק קרא להחזיר עטרה להלכה. אומנם כן, עלי להודות שהוא לא התכוון להלכה בגיבושה הקלאסי. ואולם הוא הבין יפה שהמאבק נגד ההלכה עמוק הרבה יותר. זהו מאבק נגד המחויבות, נגד עול כלשהו, נגד ההלכתיות. דבר זה הבין יפה חיים יוסף ברנר, שהגיב בביטול נגד מאמרו של ביאליק. ביאליק ידע היטב מהי הביקורת שעתידה לקום כנגדו, ולמרות זאת, ראיית המציאות של דורו הביאה אותו למתוח עליו ביקורת קשה. הוא ביקש לומר כי להתעלמות מההלכה עתידה להיות תוצאה קשה במיוחד: עוני רוחני. ועתה יכולים אנו להוסיף: קריסת המבנה הנפשי שעליו נשענת הזהות היהודית.

על השאלה העקרונית הזו אבקש לדון במאמר. לא אדון כאן בהלכות ספציפיות ואף לא בטעמי המצוות, אלא בעצם ההלכתיות; בקיומו של מימד מחייב בחיי האדם, אם מדובר במצוות שבין אדם למקום, אם מדובר במה שניתן לכנות 'בין אדם לחברו', דהיינו בסוגיות המוסר. כפי שנראה, זוהי אכן בעיה עקרונית. את הדיון אפתח אפוא בעניינם של הטקסים והסמלים. סוגייה זו נראית לי ייצוג הולם לבעיה שאיתה אנו מתמודדים.

טקסים וסמלים

מילים מקבלות את משמעותן בהקשר ההיסטורי שלהן. באקלים הפוסט-מודרניסטי שבו אנו חיים היום, הפכו המושגים "סמל" ו"טקס" למילות גנאי. הן באות לתאר את אותם הדברים שבתודעתו של המשתמש במילים אלה, שניתן לסלק אותן מבלי לפגוע ברבדים החיוניים והחשובים לאדם. הטקס והסמל נתפשים כעומס שאולי אין ממנו מנוס בגלל סבל הירושה החברתית, ואף-על-פי-כן, איננו משקף את הצרכים האמיתיים של האדם. על רקע אקלים תודעתי זה, אני מבקש לעיין בטקסים ובסמלים ולהבהיר את מקומם בתרבות האנושית בכלל ובתרבות היהודית בפרט.

איזה סוג של עשייה אנושית מהווה הטקס? דומני כי אף-על-פי שניתן להסתכל על הטקס מנקודות מבט שונות, בולטים בו שני מאפיינים: האחד אובייקטיבי, השני סובייקטיבי. את שניהם אנסח על דרך השלילה: מבחינה

אובייקטיבית יש להבחין בין הטקס ובין פעולה אחרת הנעשית למטרות תועלתניות. הטקס איננו עשייה תועלתנית, על-כל-פנים, לא עשייה תועלתנית רגילה. מבחינה סובייקטיבית, הטקס מנוגד לספונטניות האנושית, או לפחות עוצר אותה.

דוגמה קלאסית לכך מצויה ללא ספק בטקס הנישואין. מעניינים דברי הרמב"ם, המצייר מצב טבעי ראשוני, ללא טקסים: "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק, אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לתוך ביתו".² קשר האישות במצב זה הוא קשר "בינו לבין עצמו", עניין אישי של האדם או של הזוג. מצב טבעי זה מושבת בגלל התערבותם של ההלכה, החוק, החברה: "כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה", יקדים לכך קידושין, "בפני עדים, ואחר-כך תהיה לו לאשה, שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה".³ התורה הפכה את החתונה לתהליך דו-שלבי. הקדימה לפני הנישואין – דהיינו לפני יצירת האינטימיות – את הקידושין הנעשים בפני עדים, וממילא בפומביות מופגנת. כאן אנו לומדים את משמעות הגבלת הספונטניות שבה ניסיתי לאפיין את הטקס. האדם עומד בפני אינספור אפשרויות בשלושת תחומי חייו – במחשבה, אך גם בדבור ובעשייה. לעומת זאת, בטקסים הוא מוגבל למעגל מוגדר של פעולות ושל מעשים, והוא נדרש לומר משפטים מסוימים ו/או לעשות פעולות מוגדרות. ואכן, יש בטקס צמצום ותיאטרליות. האדם הופך למעין שחקן של תסריט כתוב, שמצפים ממנו שיוציא אותו לפועל. לכאורה אפשר להימנע מלהשתמש בטקסים, ואולם פעמים רבות אין אפשרות להשיג מטרות מסוימות אלא על-ידי השתתפות בטקס ועל-ידי מילוי מדויק של הוראותיו. זוהי הנקודה שבה הטקס משתלב בהלכה ובמשפט, ולכך נחזור להלן.

לסמל ולטקס מטרות מגוונות. בצורה סכמתית ניתן לומר שהם משרתים שתי מטרות: מטרה כוללת ומטרה אינדיווידואלית. על המטרה האינדיווידואלית נעמוד בחלקו האחרון של המאמר. על המטרה הכוללת כבר רמזנו: הטקס בא לומר ליחיד, שלחברה, או במקרה הספציפי שלנו, לתורה, יש אינטרס במעשה מסוים שהוא עושה. מתוך כך מאיר הטקס את העשייה הפרטית בפרספקטיבה כללית יותר והופך אותו לחלק ממכלול. כתוצאה מכך הספונטניות מבוקרת.

מהי חשיבותה של בקרת הספונטניות? על מה הפגיעה הזו בספונטניות האנושית? בניסיון להבין זאת אשתמש בטענה הקלאסית שלפיה יש שלושה ערכים שאליהם שואף האדם: הערב, המועיל והטוב.⁴ את ה"ערב" נתפוס

במשמעות רחבה ביותר, ונכלול בו גם את ה"יפה". נדבר כאן על האסתטיקה במובן המקורי של המלה, המתארת את ההנאות החושניות של האדם בכל קשת האפשרויות שלהן. נראה לי שלא נטעה אם נקבל כהנחת עבודה ארעית שבחיי הספונטניים מנסה האדם לממש – במישרין או בעקיפין – מטרות תועלתניות או אסתטיות. ה"סתם" הפרוידיאני, ה-id, מכיר כנראה רק את הערב, וה-ego את המועיל. זוהי סיבת ההתנגשות שבין הכוחות האיתנים הללו, כוחות שהאינטגרציה ביניהם אינה פשוטה כלל וכלל. הערב והמועיל מתנגשים פעמים רבות. על-כל-פנים, ניתן להניח שהאינטרסים האנוכיים של האדם, כשמיתוספת אליהם התבונה, יביאו את האדם לממש את הערב ואת המועיל בעבורו. לא כך באשר לערך השלישי – הטוב. על מימושו אין אנו יכולים לערוב כלל. הוא נזרק לרשותו של הסופר-אנו או של התבונה – ה"לוגוס". אולי נממש את הטוב, אך לא בפשטות ובקלות, מכיוון שהטוב גורר חובה. הוא הדין באשר לערכים אחרים שנרצה לממש, למשל ערך הקדושה. תפקידם של הסמל והטקס בא לידי ביטוי בדיוק בנקודה זו, בקבלתם של ערכים גבוהים יותר ובאינטגרציה שלהם.

כדי להבהיר זאת נשתמש בדוגמה פשוטה. עולמנו התועלתני משתמש רבות ב"לוגו", מלה המייצגת סמל מסחרי, תעשייתי, חברתי וכדו'. מדוע זקוקה חברה מסחרית, תעשייתית או ציבורית ל"לוגו"? לדעתי, בגלל סיבות פילוסופיות, וליתר דיוק אונטולוגיות. אנו עובדים עם "יישויות" שאין אנו יכולים לתופסן בחושינו. באחת הדוגמאות הקלאסיות שבפילוסופיה החדשה,⁵ התייר ראה גנים, בניינים, תלמידים, מורים, אנשי מנהלה, אך עדיין – כך טען – לא ראה את האוניברסיטה. מה מעמדה של יישות זאת? ה"לוגו" הוא סמל המנסה להמחיש לאדם את מה שקיים מעבר לקונקרטי ולאינדיווידואלי, הנתונים לתפישה חושנית.

לא ארחיב כאן את הדיון בסוגייה זו, אך אביא דוגמה נוספת לסמל חיוני בחברה, שמעטים מדגישים את היותו סמל ולא יותר מסמל: המטבע. נוהג כלכלי יסודי ביותר מצוי בשיטת החליפין: אנו מחליפים דברים בדברים. למרות הפרימיטיביות שבשיטה זו, מסתתרות בה לא מעט אידיאות מופשטות, למשל האידאיה של הבעלות, ובעיקר האידאיה של הערך. מערכת כלכלית פרימיטיבית פחות ממחישה את הערך באמצעות מטבעות של מתכות יקרות, שהן חפצים השייכים לעולם הריאלי, בעלי ערך בזכות עצמן. ואולם אנו יכולים להתעלם מהערך העצמי. כבר אמרו חז"ל

שבמטבע דעתנו על הצורה,⁶ כלומר לא על הערך הכספי של המתכת שממנה עשוי המטבע, אלא הערך הניתן לו על-ידי הכלל או הממשלה. המטבע יכול לאבד את ערכו במשך הזמן. בעיותיו של המטבע אינן אלא משל לבעיות הסמלים בכלל. הסמלים עלולים לאבד את ערכם והם עלולים להגיע לידי זילות בגלל אינפלציה. ערכו של המטבע נעוץ רק בעובדה שהחברה מכבדת אותו. הדרך-ארץ שלנו בפני הסמליות היא אשר קובעת את הערך. אומנם כן, מטבע שנפסל יכול ליהפך לפריט מבוקש על-ידי אספן. באופן דומה יכולים סמלים להילמד ולהיחקר על-ידי אנתרופולוגים. לא בכך נעוץ ערכם של המטבע או הסמל. חשיבותו של הסמל נעוצה בהיותו חי, וזאת אף אם אין הוא מובן.

אם-כן, הסמל והטקס באים ללמד אותנו שהקוסמוס "עשיר" הרבה יותר ממכלול היישויות המצויות בעולם הפיזיקלי. השימוש בסמלים בא לממש את נוכחות יישויות אלו בעולם, נוכחות שאחרת אין היא יכולה אפילו להיות מורגשת. כך למשל, הדגל הוא סמל שאפשר גם להתייחס אליו כאל סמרטוט צבוע, אך הוא מצביע על יישות שמעבר ליישות האינדיווידואלית. היישויות הלאומיות והמשפטיות הן רק דוגמאות לכך.

כך, הדת רוצה ליצור סמלים ולקבוע מצוות במטרה כפולה: ליצור הרמוניה בין אדם לרעהו, דהיינו לתקן את האימננטי, ועם זאת להצביע אל הכיוון הטרונסצנדנטי; ליצור קשרים למציאות שמעבר לאנושי. לסלול דרכים או נתיבים שבהם נוכל להתקרב אל הקב"ה.

אתיקה ורליגיוזיות

כיצד יוצרת ההלכה קשר זה עם מה שמעבר לאדם? מה משמעותו של קשר זה? במאמר אחר, שבו קבלתי על השימוש הבלתי-אחראי במושג "מיתוס" בחקר המחשבה היהודית,⁷ יצרתי מעין משל בדיוני, ובו ניסיתי להסביר את האינטואיציה הפילוסופית הבסיסית של היהדות ההלכתית. ביקשתי לתאר לעצמנו סופר היוצר דמויות, ובאורח פלא מעניק להן כוח בחירה ועצמאות. נתאר לעצמנו שהיוצר מסוגל גם לחיות את חוויותיהן יחד איתן. במינוח הפילוסופי נוכל ללא ספק לכנות מציאות בדיונית זאת כפאנאנטיאיסטית. היוצר, טרונסצנדנטי, מצוי מעבר ליצירתו, אולם הוא גם אימננטי, הוא נוכח ביצירתו, וחי עם כל אחת ואחת מהדמויות שבה. נוכחות זו מאפשרת ליצור להשתתף עם הדמויות בחייהן וברגשותיהן.

סופר בשר ודם נהנה מהדרמיות שלו, מהנאותיהן ומתאוותיהן, וכואב את מחלתן ואת מותן. ואולם כדי ליצור מודל שיוכל לתאר את היהדות, אנו צריכים לשנות בו משהו. הנאתו של הקב"ה קשורה לא בתאוותיו ובהנאותיו הארוטיות של האדם, אלא באפשרותו לעשות חסד ואמת עם הזולת. זהו אחד המוקדים של ההלכה: אתיקה. ואולם האתיקה מבטאת חוויה עמוקה העומדת ביסוד העיקרון של "עבודה צורך גבוה". זוהי עבודה לשמה, לעשות נחת רוח לקב"ה. היא יכולה להתרחש רק מתוך ניצחון על האגואיזם והאגוצנטריות האישיים, מתוך היפוך יסודי של מגמותינו הטבעיות. לדברי הרמן (יחזקאל) כהן ועמנואל לווינס נוכל להוסיף שעצם הולדת האתיקה היא תוצאה של נוכחות היוצר הנעלם. הרגש המוסרי בא ממקום שהוא מעבר לעולם הטבעי. בשפה העברית הקלאסית זהו היחס בן-אב, וממנו נולדת תודעת האחווה של בני-האדם.

למדנו ממשל זה על המימד האימננטי, ואולם יש גם מימד טרנסצנדנטי. אין אנו, גיבורי הספר, יכולים לצאת מתוך הספר, אך למרות זאת אנו מנסים להגיע אל המחבר. נכנה כאן מציאות זאת בשם רליגיוזיות. על-פי זה, ההלכה מנסה למסד את הקשר עם מה שמעבר לאנושי. ללא ספק, אחד מביטויי המרכזיים ביותר של היסוד הרליגיוזי מצוי בתפילה, ואולם יסוד זה מתפשט אל מעבר לה, אל אותו תחום כללי שבין האדם למקום. כיצד עושה זאת ההלכה?

הביטוי הראשון שמקבל היחס אל המעבר בנוי על בסיס המודל עבד-מלך. נדגים זאת באחת ההבנות של ההלכה הראשונה שנצטווה בה האדם. כוונתי לאיסור אכילת פרי עץ הדעת. למה האיסור? האומנם היה משהו בפרי שבגללו הוא נאסר? לפי ר' שמשון רפאל הירש, התשובה שלילית. הפרי לא נאסר בגלל תכונה מיוחדת שבו. הוא נאסר כדי ללמד את האדם שיש בפניו גבולות; שהוא אינו ריבון על העולם. אם כך, למה נקרא שמו עץ הדעת? האין שם זה רומז שהדעת נאסרה על אדם? על כך עונה רש"י הירש בשלילה. לדעתו השם נקרא על שם סופו; הדעת האנושית האסורה היא זו הנוצרת מהסירוב לקבל עולם של גבולות ולהישמע לצו שאין מקורו בספונטניות האנושית וברצון האוטונומי של האדם. כלומר, האדם ניצב בפני מלך מלכי המלכים, והצו מבטא את הכניעה בפניו. ואולם מכאן תוצאה פרדוקסלית, שכן יחסנו לקב"ה הוא יחס עבד-מלך. אנו עבדים, אך עבדים רק לו. זוהי עבדות המשחררת את האדם מבחינה נפשית מכל שעבוד אחר, למשל של רודן אנושי. רודן כזה גוזל מהקב"ה את כיסאו, וכדברי המקובלים זהו מלך ללא כתר, אי-לגיטימי. ואולם גם השעבוד ליצר הרע מקבל עתה

משמעות אחרת. הוא נתפש כאל זר שבקרבנו, או כפי שחז"ל פירשו את הפסוק בספר קהלת, הוא "המלך הזקן והכסיל" המצוי בתוכנו.⁸ מכאן מסקנתו של רש"ר הירש, שסירובו של האדם לקבל את המרות האלוהית הוא ההופך את העץ לעץ ה"דעת", כלומר למערכת מחשבתית ומוסרית שבה מבוטאים רק האינטרסים האגואיסטיים האנושיים.

רש"ר הירש ביטא כך את ההטרונומיה בהלכה, לאמור, לא רק העולם שמעבר לאנושי הוא טרנסצנדנטי, אלא גם ה"אתה" האנושי מצוי מעבר לנו. מאחר שעולמו הפנימי של ה"אתה" נעול בפנינו, קל-יחומר שעולמו של ה"אתה" המוחלט, הקב"ה, נעול. כלפי ה"אתה" האנושי, אפשרות ההתייחסות היחידה שלנו מצויה לא בספקולציה המטפיזית, אלא במעשה המוסרי. הדרך היחידה שנשארה פתוחה לפנינו כלפי ה"אתה" המוחלט גם היא מתממשת במעשים – באמצעות ההלכה. אינטואיציה מעין זו הנחתה את הגותו של ישעיהו ליבוביץ. אנו פונים אל הטרנסצנדנטי באמצעות המעשה ההלכתי, וכדי שדרך ההלכה תהיה משמעותית, עלינו לשמור על המעשה ההלכתי בטהרתו. לפנינו תופעה מופלאה. הדרך אל הטרנסצנדנטי עובר דרך המעשה שיש בו גם מן הטרנסצנדנטיות, דהיינו מן הפעולה השואפת לחרוג באופן מוחלט מכל אינטרס אנושי. הפעולה ההלכתית שואפת להיות "מעבר" לאינטרס בשתי בחינות: גם בהבט האובייקטיבי של טעמי המצוות, וגם בהבט הסובייקטיבי של המוטיבציה האישית לקיים את המצוות. אסור שהמצווה תבטא אינטרסים אנוכיים, שכן היא חייבת להיות "לשמה".

כינתי את הגישה הזאת רליגיוזית. גישה זו מקרבת אותנו אל המיסטיקה. אם נשתמש בדרגמת הסופר והספר, המיסטיקאי מאמין שניתן לצאת מתוך הספר, לחרוג מהמציאות האנושית. האם החוויה המיסטית אפשרית? ואם היא קיימת, האם בכוחה לקרב את האדם ליצורו? ניתן להתווכח על כך. העמדה המפקקת בכך באה לידי ביטוי בתיאולוגיה השלילית. ישעיהו ליבוביץ דרש שתיקה תיאולוגית. אך שתיקה זאת מכסה קיומיות פנימית שאין אני חייב, רוצה ויכול לבטא במילים. ההלכה היא הביטוי היחיד האפשרי.

אין ספק שיש אמת בגישה זו, ואולם היא מרכיב אחד בלבד של ההלכה. ההלכה היא רב-גונית. כפי שראינו, יש בה רליגיוזיות אך גם אתיקה. דבר זה בא לידי ביטוי באחת ההבחנות הקלאסיות שנציגה הבולט בפילוסופיה היהודית בימי-הביניים היה רבנו סעדיה גאון. גישתו מבחינה בין ציוויים שכליים לשמעיים. לציווי שכלי יש צידוק, לכן הוא אוטונומי. לא כך השמעי, הוא הטרונומי. למכלול המצוות יש משמעות, ואולם המצווה

השמעית כשלעצמה מתבססת על סמכות המצווה. המשמעות היא המשמעת. הבחנה זו בעייתית, וכפי שנראה, הרמב"ם הסתייג ממנה. ואולם הבחנה זו מעידה על אי-האפשרות להסביר את ההלכה על בסיס עיקרון אחד בלבד. הצמצום לעיקרון אחד מפתה תמיד את התיאורטיקן, אך על-פירוב, אינו מתאר את המציאות. יש בהלכה ריבוי מוטיבציות ורברים שונים המקבילים למסובכות האנושית.

כפי שציינו, דעתו של הרמב"ם לא היתה נוחה מחלוקה זו. הוא האמין שיש בהלכה מוטיבציות שונות, אך לא רצה לקבל את עקרון המצוות השמעיית. הוא סבר שמאחורי כל מצווה יש צידוק רציונלי, אף אם אנו לא מצליחים לחשוף זאת. אך למרות הסתייגותו העקרונית, הוא קיבל למעשה את קיומו של רובד שמעי בהלכה. הרמב"ם לא ראה משמעות בחיפוש טעמים לפרטי המצוות. בקיום הפרטים מתבטא רובד המשמעת שבהלכה. משל למה הדבר דומה? לצורך לקבוע כיוונים מוסכמים בתנועה. ואולם בחירת כיוון נסיעה בימין המקובל עלינו, לעומת כיוון השמאל המקובל בבריטניה, שרירותית לחלוטין. זאת שרירותיות מחויבת המציאות. רוב ההוגים היהודים הסתייגו מקביעת הרמב"ם. באופן פרדוקסלי, הניגוד לעמדה זו מצוי אף הוא במשנתו של ר' שמשון רפאל הירש. הוא לימד אותנו שההלכה מקפידה בפרטים כי היא מדברת אלינו באמצעותם, ובאמצעותם היא מעבירה את המסר שלה. זוהי אפוא שפה סימבולית.

כיצד "מדברים" הפרטים? הבנת שפתם היא המוקד במשנתו של ר' שמשון רפאל הירש, אשר ניסה להבין את שפתם בפרשנותו. צעד נוסף צעד בעקבותיו הפסיכולוג אריך פרום, כשקבע שהפרטים מדברים בשפה הסמלית שבה כתובים החלומות. נראה שהרברים העמוקים יותר שבנו מבינים את שפת הסמלים. על-כל-פנים, הם מדברים בשפה שנעלמה מתודעתנו, אך היא מובנת לרברים העמוקים ביותר של אישיותנו. ה"קודים" של שפה זו הם הפרטים ההלכתיים.

הפיזיקה של המסתורין

עמדנו עד עתה על שני המימדים של ההלכה. ואולם כדי להבין את נקודת מבטה של ההלכה, עלינו להוסיף מימד נוסף שאותו אכנה – למרות אי-הדיוק שבדבר – המימד המיסטי. כדי להבינו אשתמש בכמה דוגמאות. הטכנולוגיה משנה את הסטטוס של יישויות טבעיות, ומשפיעה עליהן.

אנו מבינים למשל, כיצד הופכים ברזל למגנט. ואולם כיצד הופכים זוג לנשוי? כאן נעוצה מהותו העמוקה של הטקס. אנו משנים את המצב ההלכתי על-ידי פעולה סמלית – פעולת הקידושין. הטקס מיועד להשיג מטרות נוספות. כפי שנראה עוד מעט, הוא יוצר גם יחס אל עולם נעלם.

כיצד פועלת פעולה סמלית זו? כדי להבין זאת אזורק למשל נוסף, שיאפשר לנו להבחין בין שתי סיטואציות שונות. נתאר לעצמנו שופטים הצריכים לשפוט במצב בעייתי, אם ארגון מסוים אומנם מהווה עמותה כחוק, או אם נישואין מסוימים תקפים. מה שיקבעו השופטים, עד הערכאות הגבוהות ביותר ועד בכלל, ייהפך למציאות. לעומת זאת, נתאר לעצמנו סיטואציה של רופא הצריך להחליט על כסיס מכלול הנתונים שלפניו, במקרה בעייתי שבו דיאגנוזת המחלה שבה לוקה החולה אינה חד-משמעית. החלטת הרופא אינה בונה מציאות, אלא מהמרת על המציאות. לפנינו אכן שני דגמים שונים: דגם המשפטן ודגם הרופא. למשפטן כוח רב. הוא יכול לשנות את המציאות על-פי מה שהוא מחליט. אין זה אומר שאין לו אילוצים, ואולם עליו נאמר הכלל החל על קביעת הלוח: "אתם – אפילו שוגגין, אתם – אפילו מזידין, אתם – אפילו מוטעין"⁹. מאחוריו ניצב מורא בזיון בית-המשפט. לא כך הרופא. הוא יכול לקבוע שהחולה שלפניו לוקה במחלה מסוימת, ועל-פי זה להורות על טיפול. ואולם המציאות עלולה שלא להתרשם מהחלטתו, ואף לא להשתנות בהתאם. מורא הדיאגנוזה לא יחול על המחלה. איש המשפט חופשי בתחומו, אף אם אילוצי החוק כפויים עליו, ובמקרים מסוימים הוא יכול אף לבטל את החוק, שכן הוא הריבון האמיתי. לא כך הרופא, וכמוהו המדען בכלל. הם יכולים לתמרן ולהשתמש בכל מה שבידיהם כדי לפעול על המציאות, אבל הכול במסגרת הפיזיקה וכל מה שנגזר ממנה.

עתה יכולים אנו להבין את המימד השלישי של ההלכה. אומנם כן, יש טקסים מסוגים שונים, אך הטקס ההלכתי שונה במהותו. נדמה לי שלא אטעה אם אומר שעל-פי תפישת ההלכה קיים מעין עולם מסתורי, ובו שולטים חוקים אחרים. זה לא עולם אחר, זה עולמנו אנו, אך הוא מתקבל מתוך כך שאנו מסתכלים עליו באופטיקה אחרת. אור-אז לא תקפים בו חוקי הפיזיקה הרגילה, אלא חוקי פיזיקה אחרים – ה"פיזיקה" של ההלכה. בעולם זה מופיעות תכונות, ונוצרים יחסים וקשרים על-פי הפעילות ההלכתית. אם לחזור למטפורה הקודמת, נתאר לעצמנו שתי תמונות של אותה מציאות, האחת המצולמת באור הנראה, והשנייה באורך גל אחר. זהו אותו עולם, אך

התמונות שהתקבלו – שונות. אולי נצליח לראות חפצים שאין אנו מסוגלים לראות בדרך כלל. רעיון זה יובן טוב יותר במשל של מכשירים לראיית לילה. עינינו רגישות לטווח מוגבל של אורכי גל, שלא יכולים כמעט לעזור לנו בלילה. לא כך אילו השתמשנו באינפרה-אדום. או-אז כל תמונה תיראה באופן אחר. העולם הוא אותו עולם, אך מתגלים מימדים אחרים של אותו עולם, מימדים שאין אנו יכולים לראות בהסתכלות היומיומית הרגילה. הקשרים שבין אותו עולם מסתורי לעולמנו אינם לגמרי ברורים, ואנסה לעמוד עליהם מאוחר יותר. על-כל-פנים, פעולותינו האישיות והחברתיות, ובייחוד הטקסים ההלכתיים, הם הם הדרכים המאפשרים לנו לפעול בעולם זה. דבר זה נכון באשר להלכה בכלל ובאשר למוסר ההלכתי בפרט.

ארשה לעצמי להסביר זאת מתוך שימוש באסוציאציה מעולם הספרות. במחזה תמונתו של דוריאן גריי, מתאר אוסקר ווילד אדם החותם בימי נעוריו מעין חוזה עם השטן: הדמות שבתמונתו – שזה עתה צוירה – תזדקק, והוא יישאר צעיר כל ימי חייו. הדמות שבתמונה אכן מזדקנת, אך היא גם הופכת רגישה למעשיו המוסריים של האדם. וכך, בעקבות מעשיו הרעים של האדם הפנים שבתמונה מתעוותים, ולאחר שביצע רצח, התמונה מוכתמת בדם. נראה לי שהאלגוריה הקשה הזאת מציירת נכונה את עולם המוסר וההלכה היהודיים. נדגים זאת באגדה מופלאה המדברת על רציחתו של הבל:

ויאמר ה' אל קין אי-הכל אחיך וגו' משל לאיפרכוס שהיה מהלך באמצע פלטיא. מצא הרוג ואחד עומד על גביו. אמר לו, "מי הרגו?" ואמר ליה: "אנא בעי ליה גבך, ואת בעי ליה גבי?" אמר ליה: "לא אמרת כלום".

משל לאחד שנכנס לגינה וליקט תותין ואכל, והיה בעל הגינה רץ אחריו. אמר לו: "מה בידך?" אמר לו: "אין בידי כלום." אמר לו: "והרי ידיך מלוכלכות!" כך אמר לו קין להקב"ה: "השומר אחי אנכי?" אמר לו הקב"ה: "הא רשע, קול דמי אחיך צועקים" וגו'.

משל לאחד שנכנס למרעה וחטף גדי אחד והפשילו לאחוריו, והיה בעל המרעה רץ אחריו. אמר לו: "מה בידך?" אמר לו: "אין בידי כלום." אמר לו: "והרי הוא מפעה אחריו." כך אמר הקב"ה לקין: "קול דמי אחיך" וגו'.¹⁰

קין מופיע כאן כמי שמשוכנע שביצע את הרצח המושלם. המדרש כותב באירוניה שיש שני חשודים ברצח, קין והקב"ה, ואין שלישי שיכול להכריע ביניהם. ואולם לא צריך שלישי. הדמים הם הם העדים. על-פי האגדה הם

צועקים משני מקומות: "מן האדמה" - וזהו המשל של חטיפת הגדי, וכן מידיו של קין - וזהו משל גניבת התותים. את המשל על הדם שבידיים יש להבין כפשוטו, אך ברמה עמוקה יותר.¹¹ אין אני חושב שלפנינו מליצה בלבד. המקרא מלמד אותנו, וחז"ל הדגישו זאת שוב, שהדם מצוי ממש על הידיים, ולא ניתן לכבס אותו: "כִּי אִם תִּכְבְּסִי בַנֶּתֶר וּתְרַבִּי לָךְ בְּרִית נִכְתָּם עֲוֹנָךְ לִפְנֵי" (ירמיה, ב' כ"ב). לכאורה את הדם ניתן לרחוץ, ואולם העוון הוא כתם שלא ניתן לכבס באמצעים טבעיים. הוא אינו מצוי בטבע, אלא ברמה אחרת. זהו כתם בעולם מסתורי, אף-על-פי שבני-אדם חושבים שאין רואים אותו. בניסוח מקראי אחר, זהו כתם שהקב"ה לא רוצה לראות, כי אין הוא יכול להביט אל הרוע. הברכה תלויה במבטו של הקב"ה, ועל כך מנבא ישעיהו (א', ט"ו): "וּבִפְרֹשְׁכֶם כְּפִיכֶם אַעֲלִים עֵינֵי מִכֶּם גַּם כִּי תִרְבּוּ תַפְלָה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדֵיכֶם דְּמִים מְלֹאוֹ". פרישת הכפיים של הכוהנים היא טקס, אקט סימבולי, אך הוא בלתי-משמעותי לחלוטין, כי "ידיכם דמים מלאו". האפשרות היחידה היא להסיר את הרע (שם, ט"ז): "רַחֲצוּ הַזְכוּ הַסִּירוּ רַע מֵעַלְלֵיכֶם מִגֵּד עֵינֵי חֲדָלוּ הָרַע". רחיצת הידיים האמיתית היא התשובה. עד כאן התיאור הראשון המתייחס לידיו של החוטא. התיאור השני מתייחס לעולם - לארץ. וכך קוראים אנו בתהילים (ק"ו, ל"ז-ל"ט): "וַיִּזְבְּחוּ אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנוֹתֵיהֶם לְשָׂדִים. וַיִּשְׁפְּכוּ דָם נָקִי דָם בְּנֵיהֶם וּבְנוֹתֵיהֶם אֲשֶׁר זָבְחוּ לַעֲצָבִי כִנְעַן וַתַּחֲנַף הָאָרֶץ בְּדָמִים. וַיִּטְמְאוּ בְּמַעֲשֵׂיהֶם וַיִּזְנוּ בְּמַעֲלָלֵיהֶם". "ותחנף הארץ", זהו הביטוי המרכזי. הארץ נטמאה בגלל החטא. מכאן מהותו של אחד הטקסים המשמעותיים ביותר במקרא (דברים, כ"א א'-ט'):

כִּי יִמָּצָא חָלָל בְּאֶדְמָה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵיהָ נָתַן לָךְ לְרִשְׁתָּהּ נָפֶל בְּשָׂדֶה לֹא נֹדֵעַ מִי הַקְּהוּ. וַיֵּצֵאוּ זִקְנֵיהָ וּשְׁפָטֶיהָ וַיִּמְדְּרוּ אֶל הָעָרִים אֲשֶׁר סָבִיבָתָּה חָלָל. וְהָיָה הָעִיר הַקְּרֵבָה אֶל הַחָלָל וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהוּא עֲגֻלַּת בָּקָר אֲשֶׁר לֹא עֹבֵד בָּהּ אֲשֶׁר לֹא מִשְׁכָּה בָעָל. וְהוֹרְדוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהוּא אֶת הָעֲגֻלָּה אֶל נַחַל אֵיתָן אֲשֶׁר לֹא יַעֲבֹד בוֹ וְלֹא יִזְרַע וְעָרְפוּ שָׁם אֶת הָעֲגֻלָּה בְּנַחַל. וַנִּגְשׁוּ הַכֹּהֲנִים בְּנֵי לֵוִי כִּי כִם בָּחַר ה' אֱלֹהֵיהָ לְשִׁרְתּוֹ וּלְבָרָהּ בְּשֵׁם ה' וְעַל-פִּיהֶם יְהִי כָל רִיב וְכָל נִגְעַ. וְכָל זִקְנֵי הָעִיר הַהוּא הַקְּרֵבִים אֶל הַחָלָל יִרְחֲצוּ אֶת יְדֵיהֶם עַל הָעֲגֻלָּה הָעָרֹפָה בְּנַחַל. וְעָנוּ וַאֲמָרוּ יִדְּנוּ לֹא שָׁפְכָה אֶת הַדָּם הַזֶּה וְעֵינֵינוּ לֹא רָאוּ. כִּפּוֹר לְעִמָּה יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּדִיתָ ה' וְאֵל תִּתֵּן דָּם נָקִי בְּקָרֵב עֲמָה יִשְׂרָאֵל וְנִפְפֹּר לָהֶם הַדָּם. וְאֵתָה תִּבְעֵר הַדָּם הַנָּקִי מִקְרָבָהּ כִּי תַעֲשֶׂה הַיֵּשֶׁר בְּעֵינֵי ה'.

לאור מה שראינו, אנו מבינים את טקס רחיצת הידיים. זהו טקס סמלי. הטקס רומז ללא ספק למציאות אחרת הנמצאת מעבר למציאות הטבעית.¹² אין ספק בעיני שקונספציה מעין זו בתחום ההלכתי עומדת בבסיס הגותם של חז"ל. זה מסביר את ההבדל הפנומנולוגי שבין יחסו של איש המשפט לתחומו ובין יחסו של איש ההלכה. המערכת המחוקקת-השופטת מרגישה את עצמה חופשייה לשנות את החוק ואת "כללי המשחק" בו. איש ההלכה חופשי לפעול בעולם, אך אין הוא מרגיש חופשי לשנות את כללי הפעולה. מימד מסתורי זה מסביר איך הרב יוסף דב סולובייצ'יק יכול היה ליצור אנלוגיה, חלקית אומנם, בין איש ההלכה לאיש הדעת: הפיזיקאי התיאורטי של המדע חדש.

דאורייתא ודרבנן

דיברנו לעיל על שני מודלים: מודל המשפט ומודל הרפואה. נראה לי שבהלכה מתקיימים שניהם. הם מתאימים באופן מסוים להבחנה בין "דאורייתא" ו"דרבנן". קיימות לדעתי שלוש גישות שונות להבנת ההבחנה שבין "דאורייתא" ו"דרבנן". הגישה הראשונה היא גישתו של הרמב"ם שניתן לכנותה גישה היסטורית. התואר "דאורייתא" חל על אותה הלכה שקיבלנו במסורת, וכל שאר ההלכות, אף אם הן נגזרות באופן הגיוני והכרחי מהנחות קודמות, הרי הן מדרבנן.¹³

הגישה השנייה היא גישתו של הרמב"ן, שניתן לכנותה טקסטואלית.¹⁴ לפי דעתו, "דאורייתא" כולל אותן ההלכות הנגזרות באופן לוגי מהתורה, אף אם הן חודשו על-ידינו. הקריטריון כאן לוגי לחלוטין. נראה לי שבהגותם של חז"ל יש הבנה שלישית. "דאורייתא" מתייחס לאותן ההלכות המשנות את המציאות ההלכתית – היוצרות בה קשרים חדשים. מכאן השאלות מהסוג "יש ברירה", הדנות ברטרואקטיביות, באפשרות לפעול מעבר למגבלות הזמן, על העבר או על העתיד הרחוק. אלו הן שאלות הדנות בחוקיות הקיימת בעולם ההלכתי.

המושג "דאורייתא" מציין קונספציה ריאליסטית, מעין-נטורליסטית, של ההלכה. המושג "דרבנן" מציין קונספציה משפטית, שאותה אכנה להלן פונקציונליסטית.¹⁵ כמה מאנשי ההלכה האחרונים התייחסו להבחנה שלפנינו, באמצעות צמד מושגים מן התיאוריה ההלכתית הקלאסית: חפצא וגברא. המושגים כשלעצמם פשוטים. "חפצא" רומז לכך שתכונות מסוימות

חלות על חפץ, ומכאן נולדות חובות. לעומת זאת "גברא" מתאר את העובדה שחלות על בני-האדם חובות. המושג "חפצא" מדבר על תכונות של אובייקט, ואילו "גברא" על חובות של סובייקט. דוגמה טריוויאלית תבהיר הבחנה זאת. רשיון הנהיגה הוא חובת-גברא, על האדם להיות כשיר לכך. לעומת זאת, הרישוי הוא חובת-חפצא, חובה המתייחסת לאובייקט – למכונית. אנו יכולים להכליל הבחנה זאת, והדבר נעשה על-ידי התיאורטיקנים של ההלכה. "חפצא" פירושו שאכן משתנים דברים בעולם, וזהו הדגם הריאליסטי. "גברא" פירושו שעלינו להתייחס אל המציאות "כאילו" היא השתנתה על-פי קביעת המשפט והשופט. מכאן אנו יכולים להבין למשל, למה "אין ברירה" מדאורייתא, אך "יש ברירה" מדרבנן. "אין ברירה" בדאורייתא פירושו אין אנו יכולים לשנות את העבר. "יש ברירה" מדרבנן פירושו אנו יכולים לפעול, באופן פונקציונליסטי, "כאילו" שינינו את העבר.

ב"דרבנן" ריבונות החכמים נשמרת, לא כך ב"דאורייתא". כאיש הרפואה, מצוי גם איש ההלכה בפני עובדות נוקשות. הוא יכול לתמרן ביניהן, אך אותן הוא לא יכול למחוק. דבר זה בא לידי ביטוי ב"תמרונים" ההלכתיים, ובכללם מה שמכונה "הערמה", כמו למשל מכירת חמץ. "תמרונים" אלה הם המקבילה ההלכתית של הטכנולוגיה המדעית. הגירושין יכולים שוב להיות דוגמה מאלפת לכך. הקידושין מהווים דוגמה קלאסית לריאליזם ההלכתי. הביטוי הציורי היפה לריאליזם זה מצוי לדעתי במסורת מבית-מדרשו של ר' נחמן מברסלב. כאשר זוג נישא, לוקחים בשמים את אותיות השמות של שני בני-הזוג, ושזורים אותם יחד לשם חדש. בגירושין צריכים להתיר קשר שמימי זה. ההלכה נתנה אפשרות לעשות זאת על-ידי טקס הגירושין. אי-אפשר להתיר נישואין באופן מלאכותי. ולמרות זאת, הפקעת הקידושין הוא כוח המצוי בידי החכמים, אם הם משתמשים למשל בעקרון "הפקר בית-דין הפקר" או בעקרונות אחרים מרחיקי לכת אף יותר. יש כאן כמובן בעיה מעשית. בעיות נוצרות בגין אי-הרצון או אי-היכולת של חכמים החושבים את עצמם חסרי אוטוריטה לכך. חולשה זאת יכולה להיות נגרמת על-ידי קונספציה על חולשתו של הדור, או בשל ענווה יתרה שאינה מאפשרת ליטול את האחריות הרבה הכרוכה בהחלטות מעין אלה. יש אכן כוח רב לחכם, ולמרות זאת הוא ניצב בעולם ההלכתי לא כריבון, אלא כמי שמנסה למצוא את הדרך בעולם ריאלי שיש בו קווי טבע הקובעים את מהלכינו, ובהם אנו חייבים להתחשב. זאת לא טענה תיאורטית, אלא תחושה פנומנולוגית

המבדילה בין איש ההלכה ובין איש המשפט. איש ההלכה מנסה לצייר מפה של המציאות הזאת, שלא תמיד ברורה לו לגמרי. יש לו כוח פרשני לחשוף עולם זה. כאן נעוצה משמעותו של החידוש ההלכתי. אם כן, פעילות זאת של שרטוט מפות היא אחד המפעלים המרכזיים של אנשי ההלכה, והיא מלווה באחת מהתופעות המעניינות ביותר בתחום זה: המחלוקת. ואולם אין באפשרותנו להאריך בכך.

עתה אנו יכולים לחזור אל ההבחנה בין "גברא" ל"חפצא". נזרקק לשם כך שוב לדוגמה טריוויאלית. הרשויות יכולות לקבוע שרחוב מסוים יהיה סגור לתנועת כלי-רכב. ניתן לעשות זאת בשתי צורות: על-ידי הצבת מכשולים שימנעו כניסה, או על-ידי הצבת תמרור סמלי המורה "אין כניסה". במקרה הראשון שינינו את ה"חפצא", במקרה השני פעלנו על ה"גברא". אלא שכדי שלא לטעות, עלינו להיות מודעים לכך שה"גברא" מקבל משמעות עמוקה יותר. גם ב'גברא' אנו פועלים על עולם נסתר, אלא שעולם נסתר זה מצוי בתוך-תוכה של הנפש האנושית. מאחורי התמרור הסמלי מסתתר ניסיון לבנות מכשול שימנע כניסה, ואולם מכשול זה יהיה מוצב, אם העמל יצליח, במודע ובלא-מודע העמוק ביותר של הנפש האנושית.¹⁶

מצאנו אפוא שלושה מימדים בהלכה: אתיקה, רליגיוזיות ומסתורין. מימדים אלה מפרידים בינה ובין כל מערכת משפטית רגילה, אך ההבחנה ביניהן לא תמיד מובנת. מימדים אלה פועלים באינטראקציה, והם קובעים את אפיוניה המיוחדים של ההלכה.

המרד נגד החוק

נחזור עתה אל המאפיין המרכזי של ההלכה, מאפיין פנומנולוגי, המתייחס לחווית יסוד של האדם. כוונתי למחויבות שהיא מטילה על האדם, הבאה לידי ביטוי במושג הציורי "עול מצוות". מעובדה זו נולדה מלחמת תרבות שהיתה לאחת התופעות החשובות ביותר בתולדות הרוח של האנושות.

נראה לי שלא נטעה אם נטען שהמחלוקת עם הנצרות היא אב-טיפוס לפולמוס הזה. בעימות עם הנצרות מתחילה שרשרת הגותית הרואה בהלכה – והמוסר ההלכתי בכלל זה – אופציה שלילית, יריב ואף אויב. למאבק האנטי-הלכתי יש בנצרות שני מקורות שונים במהותם. מקור אחד מצוי בדרשת ההר של ישו, האחר בתורתו של פאולוס. אין ספק בעיני, שדרשת

ההר, בדרך כלל, אינה אלא פיתוח רעיונותיה של החסידות החז"לית. הכיוון הזה יקבל במשך ההיסטוריה מלבושים שונים. בימי-הביניים ייתפש כמאבק נגד היהדות העוסקת בבשר ולא בנפש, באות ולא ברוח, ביומימי ולא בשמימי. אף שהיא נתפשת על-פי-רוב כמהפכה אנטי-יהודית, אין היא אלא ביטוי, אולי מוקצן, של כיוון יהודי. דרשת ההר מבטאת את עמדתו של תלמיד החסידים, אשר הבליט והרגיש מעשים מסוימים על חשבון אחרים.

לעומת זה, שונה הוא הפיוון אשר נפתח בתורתו של פאולוס. זהו שינוי אנטינומיסטי, המבטא עמדה הדוגלת בביטול ה"נומוס", החוק, דהיינו דורשת את ביטול המצוות המעשיות, ואולי גם המוסר בכלל זה. המאבק הזה גם הוא מתמשך מאז במשך הדורות. הרעיונות הפאוליאניים מתגלגלים בהיסטוריה גלגול אחר גלגול. הדוגמה הקלאסית היא התפישה הדוגלת במוסר המבוסס על האהבה, היורשת את מקומו של החוק.

ההיסטוריה לא תשבע אף פעם אירוניה ופרדוקסים. שתי הביקורות הללו, שעל-פיהן הותקפה היהדות, סותרות זו את זו. דרשת ההר מציבה בפני האדם דרישות חמורות הרבה יותר מאשר החובות ההלכתיות הריאליסטיות. הביקורת הראשונה טוענת שהמוסר היהודי מבוסס על צדק ולא על חסד. הוא פרימיטיבי לעומת המוסר הנוצרי שבדרשת ההר, שהוא מוסר של סליחה והושטת הלחי השנייה. מוסר שאין בו נקמה, אך גם אין בו גירושין. לעומת זאת, הביקורת הפאוליאנית מדברת על החסד שבאמונה במשיח, על חסד שבעקבותיו נמחקת כל חובה.¹⁷ כיצד יכולות שתי ביקורות אלו לדור בכפיפה אחת? כמה תשובות אפשריות, אך נציין כאן את התשובה הנוצרית הנראית לי האמיצה ביותר, זו הטוענת שאכן דרשת ההר שייכת לתקופתו היהודית של ישו. לעומת זאת הנוצרי, כפי שלימד פאולוס, חי כבר בעולמו של החסד. לפיכך מקבל הוא את המידה הטובה, ברכתו של החסד, ללא מצוות וללא עמל מוסרי.

המאבק הפאוליאני – החוק והחטא

להתקפה פאוליאנית זאת גלגולים שונים והשלכות גדולות לאורך ההיסטוריה, עד לשואה ועד בכלל. בהתקפה זו, בייחוד בדבריו אלה של פאולוס, מצוי ללא ספק אחד משורשיה הראשונים של האנטישמיות המטפיזית, אם כי בנוסח שונה במקצת, ואף-על-פי שברור כי פאולוס היה רחוק מאנטישמיות כרחוק מזרח ממערב.

פאולוס רואה את הנצרות כמהפכת הרוח כנגד החוק. הוא מבחין בין תורת הבשר – תורתו משה רבנו ע"ה, לתורת הרוח – היא "הברית החדשה". תורת הבשר היא תורה של מצוות, של ייסורי ההתלבטות עם החוק, בעוד שתורת הרוח היא תורה של חסד. המשיחיות נתפשת עכשיו כשינוי המציאות. לכאורה ניתן לפרש את המרד כנגד החוק כביטוי למאבק כנגד "החוקים הפולחניים" דוגמת ברית המילה – הגשמיים מדי. ואולם בכך לא מסתכם התהליך. אין זה מאבק בין החוק הישן לחוק החדש. במשנתו של פאולוס אנו מוצאים כיוון יסודי וחשוב יותר, המרד כנגד עצם קיומו של החוק בכלל. כך נוצרה הגישה האנטינומיסטית, דהיינו מנוגדת לנומוס, לחוק; גישה שתחזור ותופיע פעמים הרבה בתולדות האיריאיות, בעמים ובישראל.

קריאה זו לשחרור מהחוק מהדהדת מאז ועד עתה בדבריהם של הוגים שונים שניסו למקד במאבק נגד החוק אלטרנטיבה נוצרית ליהדות. רעיונות אלה מצויים ביצירות נוצריות שונות, אצל טולסטוי למשל, ואולם גם שפינוזה וקאנט משתעשעים בדבריו של פאולוס. מושגים אלה מהדהדים בהגות המוסרית המודרנית, כמו למשל בדרישה לבנות את המוסר על האהבה במקום על עקרון המחויבות. פאולוס החרף את טענתו וביסס אותה על פרדוקס: אין האדם חוטא אלא אם כן קיים חוק. המובן מאליו מתהפך כאן! לא העבירה, אלא החוק הוא זה ההופך את האדם לעבריין. דברים אלה הם ללא ספק כשל לוגי, הטעיה סופיסטית, ולמרות זאת מן הראוי לנסות ולחלץ מהם את הגרעין הפסיכולוגי הטמון בהם. העבירה קיימת כשלעצמה. עוד לפני הציווי היה קין רוצח. אך האיסור מגביר את הפיתוי. מוסיף לו את טעם המרד. האיסור יוצר בעבורנו אתגר, לא מבחינה תוכנית, אלא בעצם קיומו. זוהי מציאות המופרת לחז"ל, וייתכן שזוהי הסיבה שבשלה שיבח ר' חנינא בר חמא דווקא את ה"המצווה ועושה"¹⁸. מונח כאן במובלע רעיון שני הפיתויים. הפיתוי התוכני של המעשה שעליו מתגבר גם מי שאינו מצווה ועושה, והפיתוי למרוד נגד המצווה, הניסיון המיוחד של המצווה ועושה. אכן, פאולוס מורד נגד הסמכות ההטרונומית המוטלת על האדם. סמכות זו, בכך שהיא מוטלת עלי, מביאה אותי – במידה מסוימת – לעשות דווקא את ההפך. ואולם מה בנוגע למצוות השכליות? האומנם יצר הגניבה נולד עם גילוי האיסור לגנוב? זאת ועוד; מהי האלטרנטיבה שעליה חשב פאולוס? איך יונהג העולם ללא חוק?

נדמה לי שכדי להבין את המרד של פאולוס, עלינו לראות את גישתו במסגרת אמונתו המשיחית. גאולה פירושה כניסה לעידן חדש, ואחד מביטוייו של העידן החדש, פירושו שכבר עברנו את השלב שבו אנו כפופים לחוק, וממילא השתחררנו מעול מצוות. את המעבר הזה מתאר פאולוס במשל האשה המשתחררת, הקונה את עצמה במיתת הבעל. המוות נהפך לסמל השחרור. המוות משחרר את האדם מעול המצוות, בחינת "במתים חופשי" מן החוק. או אם להשתמש בסמל אחר, ככלי שאנו שוכרים כדי לטהרו מן הטומאה – כך טיהר מותו של ישו את הנוצרים מן החטא. בעידן הגאולה ניתן לבנות חברה ללא חוק, מפני שהאדם השתנה. זהו רעיון המוביל מפאולוס לאידיאל האנרכיסטי. היות והמשיח כבר בא, האידיאל הפך למציאות בשביל המאמינים בו: "יורעים אנחנו כי נצלב עמו האדם הישן אשר בנו, למען יאבד גוף החטא ולא נהיה עוד עבדים לחטא". עם מותו של ישו מת גם החטא. הנצרות נמצאת מעבר לחטא, ובכך שוב אין היא זקוקה יותר לחוק. במקום החוק בא החסד: "שאינן אנו תחת התורה, כי אם תחת החסד". לפני היהודים עמדו שתי דרכים: דרך החטא ודרך הצדקה. השער לדרך הצדקה הוא החוק. עתה השתחררו המאמינים מהחוק. אלו שהגיעו לאחרית הימים שוב אינם צריכים לקיים את המצוות, וזאת משום שהם עושים את הטוב מתוך החסד, במעין פעולה אינסטינקטיבית, מבלי שיצטוו לעשותו. גישה זו מופיעה שוב ושוב בעולם היהודי. ביטוי בולט לה מצינו בשבתאות, וכייחוד במשנתו של יעקב פרנק. יש הרואים בהרפתקת שבתי צבי השלכה של עולמו הפסיכולוגי הפנימי; של המאניה-דפרסיה שבה היה נתון. אכן, על-פי גישה זו, נשיאת עול המצוות היא המצב הדפרסיבי של האנושות. הגאולה מדפרסיה-דפרסיה זו היא תפקידו העיקרי של המשיח. במקום החירות, זכתה האנושות למאניה הבלתי-ריאליסטית של החופש, שהביאה אסונות חמורים הרבה יותר.

החיים לפי החסד אכן יש בהם משום אתגר חשוב נגד כל תורה נורמטיבית, נגד ההלכה והמוסר. אין זה הפיתוי הגשמי הפשוט, אלא פיתוי חדש. זהו פיתוי מסוכן ביותר, שאנו מועמדים בפניו דווקא על-ידי האידיאל הגדול של החופש.

הנצרות עצמה לא יכולה היתה ללכת בדרכו של פאולוס. היא נזקקה לבנות את החוק מחדש. מדי פעם בפעם קמים בה אנשים אשר רוצים לחזור למהפכת פאולוס ולהגשים אותה. הם רוצים להגיע לחסד האלוקים ללא חוק.

היהדות ודמות האב

פרדוקסים מעין אלה חחרים בכל עידן. קאנט בנה את שיטתו על רעיון החובה, ותפש את היהדות כבנויה על עקרון הלגליות, כלומר על החוק. ולמרות זאת, הוא הקים אלטרנטיבה המבוססת על החובה. הביקורת הנוצרית המקובלת ביקרה אותנו לא בשם החובה, אלא בשם האהבה. היהדות היא אכן דת של האל האב. למולו קם דמות הבן המלמד את החסר. דברים אלה נעוצים כאמור בשורשים פאוליאניים. היהדות ההיסטורית זוהתה עם החוק. היא נתפשה כמי שהעניקה לעולם את החוק, ואף זוהתה בעקבות כך בדמות האב המעביר את החוק לבניו. המאבק נגד היהדות הודהה עם המאבק נגד המוסר.

במידה מסוימת ביטא דברים אלה זיגמונד פרויד ביצירת הזקונים שלו, ספר המדע-הבריוני על תולדותיו של משה.¹ למרות ההיסטוריה הדמיונית, אין ספק שכמה מן האינטואיציות הבסיסיות שלו היו נכונות, בייחוד כאשר הבחין שהעולם תפש את היהדות ככלי שבאמצעותו ניתנו עשרת הדיברות לעולם, דהיינו ככלי שבו האב ציווה את ציווייו המוסריים.

ברקע הניתוח הפסיכולוגי שבספר על משה יש פשוט בדיה היסטורית. לשם מה? פרויד כותב את הדברים על סף השואה. הוא ברח מווינה, ואין ספק שענינו פקוחות למתרחש. ייתכן שמאחורי הבדיה ההיסטורית ישנו הניסיון להפוך את משה למצרי, ומתוך כך גם להעביר את נטל האחריות של המוסר לאחר. הפעם תפקיד המתווך הבלתי-יוצר שהאנטישמיות הועידה לנו לכאורה משתלם. אנחנו לא אחראים על החוק, אנו בסך הכול העברנו, אולי אף בכפייה, את המורשת שקיבלנו ממישהו אחר. אם סברה זו נכונה ואם לא, פרויד ראה שבאנטישמיות, ובייחוד בשואה, מתרחש מרד כנגד החוק והמוסר. זהו מרד פגני כנגד היהודי המזוהה עם עולו של המוסר. המרד המיועד לשחרר את האדם מכבליו מכון באופן סמלי נגד היהודי. דברים אלה אינם רחוקים מדבריו של ראושנינג, שהיה מנהיגם של הנאצים בדנציג, המוסר את שיחותיו עם צורר היהודים, ואומר בשמו שהמצפון הוא המצאה יהודית. מתעוררת כאן לתחייה מעין אנטישמיות פגנית הרואה ביהודי את סמל עול החוק והמוסר.

החסד והריאליזם המוסרי

מהי התשובה היהודית לאוטופיה המפלצתית הזאת? לכאורה חייבים אנו להודות שהיהדות היא חֹק, ולקבל את התפקידים שהמשחק הפאוליאני

קבע. ואולם המציאות שונה, וכפי שנראה, היטיב לבטא אותה הראי"ה קוק, שבשיטתו קיים מתח בין חופש לחוק.

אידיאל החופש מצוי במלוא עוצמתו אצל יחזקאל הנביא, שהבטיח לנו שבאחרית הימים יוסר מאיתנו לב האבן ויושם לב בשר. אוראז נהיה טובים מתוך ספונטניות. "מצוות בטלות לעתיד לבוא", פירוש הדבר שבאחרית הימים נגיע אליהן לא מתוך כפייה של הציווי, אלא מתוך רצונו הפנימי. אנו מגיעים באחרית הימים אל החופש המוחלט, כאשר הדברים ינבעו ממעמקי הנשמה, באותנטיות. ואולם אי-אפשר לדבר על ההתעלות מעבר לחוק, כאשר היצר הרע עדיין מנסה להשתלט עלינו. ההרמוניה שבין החופש לחוק תתקבל רק על-ידי התפתחות היסטורית ארוכה, ועל-כן אנו חייבים לפתח ולשנות את הפסיכולוגיה האישית והחברתית שלנו.

אחת הדוגמאות הבולטות לשאלת החופש והחוק, מצויה בחינוך. אידיאל החופש בא לידי ביטוי ברעיון שלפיו החינוך הוא אחד מביטויי ההלכתיות. החינוך הוא כפייה מעודנת ביותר, אך למרות הכול כפייה. וכך מלמד אותנו הראי"ה קוק שבאחרית הימים נגיע למצב שבו נהיה מעבר לחינוך, ונסתפק בספונטניות האנושית. לא נעסוק באינדוקטרינציה; לא ננחיל עוד ערכים. אך זהו חזון אחרית הימים שאליו עדיין לא הגענו. המהפכן חי בהרגשה שהגאולה כבר הגיעה, ושלפנינו אדם חדש, איש אשר רוח אלוקים בו, שאינו זקוק לא לחוק ולא לכפייה חיצונית. הוא שכח שהעולם בעינו עומד, וכמנהגו הפסיכולוגי הוא נוהג. הרס החוק היא שגיאה קטסטרופלית והרסנית, שפירושה הרס התרבות. אידיאל החופש הקומוניסטי הפך לרודנות איומה. הגישה הפאוליאנית החוזרת מדי פעם בפעם בהיסטוריה, הופכת שוב ושוב את התקווה היהודית לאחרית הימים ואת הניסיון לפיוס הגדול שבין החוק ובין הנפש והחירות – למציאות מפלצתית. האשליה כי המשיח הגיע הופכת עתה למשיחיות שקר; למלכודת מסוכנת. זוהי סכנתה של דחיקת הקץ; האשליה שאנו מצויים בעידן הגאולה, כאשר למעשה עדיין לא הגענו אליה כלל. ההרמוניה שבין ההלכתיות לחופש, היא מוסר האותנטיות. ואולם אנו חייבים להגיע אליה בחינוך בכפייה עצמית, כהליכה כנגד דרכי הטבע, כדחיפת מכונית במעלה ההר.

בימינו חזר אל השאלות האלה אחד מגדולי הפילוסופים בני-זמננו – עמנואל לווינס. רעיון החירות אל מול החוק חזר אל העולם המודרני במחשבה האקזיסטנציאלית. בנוסח אחר אנו מתעמתים עם נוסח אחר של הפתרון הנוצרי. כוונתי לנצחון האהבה. אך כהערתו של עמנואל לווינס,

אילו היו רק שניים בעולם, האהבה היתה מספיקה. היות ויש בעולם לכל הפחות שלושה, זקוקים אנו לחוק. קיומו של השלישי מחייב את החוק, ושלישי הוא כל מי שמחוץ לאותם שניים. לדעתי, אף גם מי שנולד מן השניים. יתרה מזו, אפילו בעולם שיש בו רק שניים זקוקים אנו לחוק, מפני שאנחנו משתנים מרגע לרגע. גם אנחנו "רבים" – אנחנו שניים שונים בכל רגע ורגע.

כאן מופיע שוב הריאליזם כתנאי הכרחי לכל מוסריות ולכל תרבות. כפי שראינו בדיון בסוגיית האוטונומיה, כדי להבין את השאלות הללו לעומקן, אנו חייבים להתייחס לפרדוקס פאוליאני נוסף – שאלת חולשת הרצון. מדוע אני יודע את הטוב ועושה את הרע? כיצד אני שולט בעצמי? עמנואל לווינס רואה בהלכה את הדרך לחינוכו המוסרי של האדם. לפני שנשחרר את האדם, חייבים אנו לדאוג לקיומה של הרמה הראשונה, הבסיסית ביותר של האוטונומיה: האם אנו יכולים לכבוש את היצר? כוחה של היהדות – את זאת הדגישו עמנואל לווינס וישעיהו ליבוביץ גם יחד – בניגוד המוחלט לעקרון "מוראה של מלכות". בפרקי אבות אנו נקראים להתפלל לשלומה של מלכות שאלמלי מוראה, איש את רעהו חיים בלעו.²⁰ זו האורגניזציה המדינית, העוטפת את החוק בכוח ובאלימות. לעומת זאת, חלומה הגדול של היהדות, חלום המתממש – ללא ספק באופן מוצלח – בהלכה, הוא להגיע לשמירת החוק מפני הבקרה האוטונומית שבאדם. משל אבסורדי יעזור לנו להבין זאת. אדם נוסע במדבר, ולמרות הכול הוא מאותת כאשר הוא פונה ימינה או שמאלה. הוא מאותת לא מפני שהוא התרגל, אלא מפני שהוא רוצה לשמור על החוק. אין הוא מפחד משוט, אלא מכיר את החוק והולך אחריו. זוהי בעצם אחת המטרות העקרוניות של ההלכה. לווינס רואה את עיקרה של ההלכה דוקא בהישמעות האוטונומית לחוק.

היחיד וההלכה

ראינו עד עתה את מימדיה השונים של ההלכה. הפעילות ההלכתית נעשית כאן בעולמנו, עולם הטבע. ואולם תכליתו מצויה מעבר לכך, בעולמות נסתרים המצויים מעבר לאדם, וגם בעומק עולמו הפנימי. הטקס מביא בפני האדם את נוכחות החברה, מפריע לספונטניות בהציגו לפניו את אידיאל הטוב, אך באופן פרדוקסלי מנסה לשמר בתוכו גם את הערב ואת המועיל.

בעולמנו הפוסט-מודרניסטי, איבדו סמלים וטקסים את חשיבותם. הפיחות בערכם גרם ויגרום, לדעתי, להרס השכבות העמוקות ביותר של תודעתנו, ומתוך כך גם לקריסת הקשרים והגשרים החברתיים שעליהם מושתת היחד הציבורי. הסמלים והטקסים יוצרים ומעצבים את העולם שבו האדם חי. בסמלים מתבטא העולם הקוגניטיבי, בטקסים – עולם המעשה. הסמל הוא האגדה, הטקס הוא ההלכה, הבונים גם יחד את החברה ואת התרבות האנושית.

ולמרות זאת עלינו לשאול אם ההלכה רק דורשת מהאדם, או אם היא מעניקה לו "תמורה" כלשהי בעולם הזה, כאן או עכשיו. תשובה לשאלה זו תביא אותנו להבנת מימד נוסף של הטקסים ההלכתיים – המימד האינדיווידואלי.

הטקס אכן תורם לחברה, אך הוא בעל חשיבות מכרעת גם בנוגע לפרט עצמו. נסביר זאת בדבריו המופלאים של ר' יהודה הלוי במאמר השלישי של ספר הכוזרי:

אמר החבר: ומה שמרבה נעימות בחיי החסיד ומחזקה ומוסיף הנאה על הנאתו, הוא חובת הברכות שהוא חייב לברך על כל מה שהוא מוצא בעולם ועל כל המוצא אותו בעולם.

אמר הכוזרי: הייתכן הדבר, והרי הברכות טרחה נוספת הן?

אמר החבר: האין האדם השלם ראוי לכך שיאמר עליו כי הוא מרגיש בהנאה שבמאכלו ובמשתתו יותר מן הילד או מן הבהמה, כשם שלבהמה ראוי ליחס את ההנאה יותר מאשר לצמח אם כי הצמח מקבל מזון בכל עת?

אמר הכוזרי: אמנם כן בגלל היתרון שיש לו לאדם בתחושה ובהכרה בשעת ההנאה. כי השכור אשר בשעת שכרותו הובאו לפניו כל הדברים שהוא מתאוה אליהם... אילו סופר לו על כל זה לאחר שנתפכח, היה מצטער על כך והיה חושב כל זה להפסד ולא לשכר, הואיל וההנאות ההן לא באו לידו כשהוא במצב של הכרה מלאה ותחושה שלמה.

אמר החבר: לעומת זה ההכנה להנאה וההבחנה בה והמחשבה אל על? העדרה לפני בואה, כל אלה כופלות את ההנאה, וזוהי אחת מתועלות הברכות לכל מי שקבל עליו לקיימן ככוונה ובשלמות, כי הן מביאות לנפש האדם את ההבחנה במין ההנאה, ומולידות את ההרגשה בצורך להודות עליה למי שנתנה לאחר שהיה האדם חושש להעדרה, ואז תגדל השמחה על הנאה זו. כך אתה מברך "שהחיינו וקיימנו", שהרי אתה רואה את עצמך מזומן

למות, ונמצאת מודה על היותך חי עוד, ורואה זאת כזכייה ויקל בעיניך החולי ואף המות בבראו בזמנו, כי בעשותך חשבון נפשך מצאת כי ממשאך ומתנך עם אלוהיך יצאת ברוח, שהרי לפי טבעך ראוי אתה כי ייעדר כל טוב ממך כי עפר אתה. אך האלוהי הטיב עמך ונתן לך חיים והנאה, ועל אלה אתה מודה. ובבוא השעה כי יטלם ממך, תודה ותאמר ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מברך, וכך תמצא נהנה כל ימי חיך. ומי שלא קבל עליו דרך זו, חשב את הנאתו לא להנאה אנושית כי אם להנאה בהמית ברומה להנאת השיכור שהוכרנו למעלה. ככה יחשב החסיד על תכן כל ברכה (מברכות התפלה) ויברר לעצמו מה כוונתה ומה קשור בה.²¹

אין ספק בעיני שיש הבדל יסודי בין הברכה לתפילה. יש בתפילה טקסיות, אך היא בעיקרה "רחמים", השתפכות הנפש. הברכה היא בעיני טקס. ועל כך מדבר ריה"ל בקטע שלפנינו. הברכה היא חובה, אך חובה המעניקה משמעות לחיינו. היא מעניקה לנו מודעות למה שאנו עושים. הדוגמה שריה"ל הביא מעניינת עד מאוד. אין ספק שדבר זה מתקשר עם שאלה קיומית כללית יותר. הבנתה תבהיר לנו את חשיבות הטקס גם בנוגע לפרט, האינדיווידואל עצמו. נראה לי שעם עזיבת הטקסים והסמלים, מאבד עולמנו הפוסט-מודרני גם את משמעות החיים ואולי אף את טעמם. הטקס הוא אחד האמצעים להחזירם לו. ננסה להבהיר זאת באמצעות כמה בירורים.

ממה אנו מתפעלים? מה מניע אותנו? כאן מתמודדות שתי גישות פילוסופיות או אסטרטגיות, שונות ומנוגדות. האם אנחנו מחפשים את השקט והנחת או את ההתרגשות של רגע המעבר מן המחסור אל מילוי. האומנם יכול השובע להביא לנו עושר, או שאנו נידונים להנות רק מסיומו של הרעב, רגע שייעלם מייד. לפנינו אכן קונפליקט בין שני מצבים, בין המלאות של מי שהשיג את מה שהוא משיג ובין ההתרגשות לקראת מה שצריך להשיג. הטרגדיה האנושית היא שייתכן ושההנאה ואולי האושר הן תכונות של רגע הגבול ולא יותר. ביטוי בולט לטרגדיה זו היא ללא ספק מנהגם של הסיביריטים, אותם רומאים תושבים בחצי האי האיטלקי, שהיו מקיאים את המזון שאכלו כדי שיוכלו לאכול מחדש. זהו ייצוג של אלה שמאסו בשובע, וחיפשו רק את ההתרגשות של מילוי התאוה. ההלכתיות מהווה לפי זה יציאה כנגד חיים של שכרות, המאבדים את התודעה של מה שמצוי בידם. זאת ללא ספק הבעיה המרכזית של הנישואין. הטקס מהווה

לפי זה תרומה לאדם עצמו, שתהיה לו מודעות על מה שמתרחש בתוכו, ושיוכל לבנות לעצמו את חייו בצורה הרמונית יותר.

ההלכה והאספקלריה המאירה

הדת "מאמינה" בסמלים ובטקסים, ואולם היא מבקשת שלא ליפול במלכודות שהם טומנים לרגלינו. כפי שראינו, אחת המלכודות נעוצה בהפיכת הסמלים לממשות. זאת היא המלכודת שהמיתוס טומן לסמל, בהופכו את התורה, חלילה, לעבודה זרה. ואולם קיימת מלכודת נוספת: הסמל עלול להיכנע לדמיון האנושי השבוי בקסם הראי. אנסה להסביר אימרה סתומה זו. כפי שראינו זאת עד עתה, הסמל הוא מעין חלון זכוכית שדרכו האדם מחפש את המציאות הנסתרת שאינה נגלית לו ממבט ראשון. זהו תוכנו של משל ה"אספקלריה", אלגוריה שחז"ל הרבו להשתמש בה. גדולתו של משה היא שהוא הסתכל באספקלריה מאירה, דרך חלון זכוכית שקופה. אך פעמים רבות, מבלי לדעת, משתמש האדם בסמל כבזכוכית אטומה או אטומה למחצה. או-אז נהפך החלון לראי. הראי משקף לא את מה שאנו מחפשים, אלא את עולמנו האנושי. במצב זה אין אנו נהפכים לצלם אלוקים, אלא כוראים אלהים כצלמנו בדמותנו אנו. זהו הצד השני של ה"מיתוס"; התוצאה של כניעה זו. משל למה הדבר דומה? לאלכימיה. האלכימיה היא כימיה גרועה, ואולם ק' יונג הראה שהאלכימיה מתארת יפה את הנפש האנושית. האלכימיה, שהיתה אמורה להיות חלון שדרכו היינו יכולים להבין תחום מסוים של העולם, הפכה להיות ביטוי מופלא של מאווינו הפנימיים. האספקלריה שאינה מאירה, החלון שאינו שקוף, הופך ראי, מסך להשלך, להטלה של עולמנו הפנימי. עתה נוכל לחזור ולנסח את אחת התזות הפרובוקטיביות ביותר של ר' יהודה הלוי מתוך ניסיון להבין אותה מחדש: העגל הוא פרק במיתוס; השתקפות עולמו הפנימי של האדם. ואילו הארון והכרובים הם סמלים המצביעים על המצוי בחוץ.

למרות המלכודות הרבות הכרוכות בהם, נודעת לסמל ולטקס חשיבות מכרעת. יש בהם כוח אדיר ומוזר. הם חושפים לפנינו מציאות נעלמת, והם פועלים על נפשנו מבלי שנהיה מודעים לכך. אלא שההלכה טוענת שמציאות זו אינה מציאות עצמנו, אלא מציאות שמעבר לאנושי, מציאות המדברת אל תוכנו. הכסיל הפך את הסמל למאגיה. הוא הוקסם על-ידי כוחה של המלה. זאת הסכנה האורבת לו. לחכם אורבת סכנה הפוכה. החכם

מסתכל עלינו בציניות ובלעג: "מה העבודה הזאת לכם", ואין "עבודה" אלא טקס וסמל. הדגל הוא סמרטוט צבוע ולא יותר, אתה עובד עבודה זרה. נלחם הוא נגד מיתוסים, אך גם הורס סמלים. רבים הם אלה החושבים שהאדם המודרני כבר "נגמל" מהצורך בסמלים. החכם מנסה לחנך דור קטועי אצבעות מבלי להרגיש שבכך הוא מאבד שפה שבה הוא מדבר אל עצמו. הפילוסופיה מאבדת כאן את אחיזתה הפסיכולוגית. על כגון זה אמר קהלת: "אל תהי חכם הרבה". החכם אינו מודע לסכנותיו של עולם ללא טקס וסמל. הטקס מעניק אנרגיה לערכים. עולם ללא סמלים הוא חסר אנרגיה, וביטוי מרכזי הוא הוראתו של אדם ש"אין לו כוח". ואולם עולם כזה הוא עולם מסוכן. הוא מסוכן לדעתי, מפני שללא דיבורם של הסמל והטקס הדתי המנסים לפרוץ לתוך-תוכו של האדם, יפרצו מפנימיותו של האדם כוחות איומים שיבואו לידי ביטוי בסמלים ובטקסים "שחורים". הנאציזם היא הדוגמה הבולטת ביותר בכיוון זה, אך פולחן השטן על גווניו מצוי איתנו כאן, והוא משמש דוגמה של הטקס שהוא אנטי-טקס. ההלכה והאגדה יהיו נצחיים. השאלה היחידה היא מה הם ילמדו את האנושות. ועל כך ניתן כולנו את הדין.