

Isadore Twersky, "Religion and Law,"  
in S.D. Goitein, Religion in a Religious  
Age (Cambridge, 1974), 69-71

A tense, dialectical relationship between religion in essence and religion in manifestation<sup>2</sup> is at the core of the Jewish religious consciousness—its legal configuration and its historical experience. Halakah is the indispensable manifestation and prescribed concretization of an underlying and overriding spiritual essence, a volatile, magnetic and incompressible religious force designated as Judaism. The tension flows from the painful awareness that manifestation and essence sometimes drift apart, from the sober recognition that a carefully-constructed, finely-chiseled normative system cannot regularly reflect, refract, or energize interior, fluid spiritual forces and motives. Yet, if the system is to remain vibrant, it must.<sup>3</sup> If halakah is a means for the actualization and celebration of ethical norms, historical experiences, and theological postulates, then external conformity must be nurtured by internal sensibility and spirituality. This *concordia discordantium*<sup>4</sup>—prophecy and law, charisma and institution, mood and medium, image and reality, normative action and individual perception, objective determinacy and subjective ecstasy—is the true essence of halakah and its ultimate consummation, but this harmonious, mutually-fructifying relationship between law and experience is not always attainable. Hence, in short, the titanic Heraclitean struggle rather than the placid Hegelian synthesis is the historic and conceptual focus of this story.<sup>5</sup> When the spiritualizing speculative quest, in philosophic, mystical or pietistic terms, is overshadowed, then the incidence of atrophied patterns of behavior sets off attempts to restore the ideal equilibrium: to see that action is reflective and deliberate, that the religious performance is both an expression of as well as stimulus to experience, deep and rich, full and fresh.<sup>6</sup>

A

On one hand, Judaism is halakocentric. Indeed, the halakocentric nature of Judaism and of Jewish history is probably the axial concept for purposes of thoughtful Jewish historiography and the governing proposition for historiographical analyses. This is, moreover, practically the consensus omnium—of the protagonists of the system, its inveterate enemies, newly-formed antagonists, and allegedly detached observers. Whatever the concomitant value judgments—positive or negative, appreciative or denigrative, often reflected in the choice of terminology, i.e. legalism, particularism, nominalism, activism, pragmatism, formalism, ritualism, Talmudism—there is agreement that what I prefer to call halakocentricity is the hallmark of historic Judaism.

A major corollary of this halakocentricity is the repeated demand for and frequent achievement of a nearly exclusive emphasis on Talmud study — a curriculum oriented towards religious practice and hence weighted with Talmud, Talmud, and more Talmud. Study is the hand-

The other side of the ledger tells a tale of apprehension and anxiety lest the halakic enterprise become externalized and impoverished, lest that fine precision instrument with its most delicate mechanism cease to function effectively. We hear resounding calls for vigilance to assure that the halakic system remain rooted in and related to spirituality, to knowledge of God obtained through study and experience—through both or either of them. The spiritual concern, with its eye on the balance between essence and manifestation, will therefore trigger a sustained tendency to censure halakic intellectualism and to downgrade Talmudism which crowds sensibility and spontaneity out of the picture or even ranks a far-fetched, impracticable legal speculation higher than a theological or ethical inquiry. R. Bahya ibn Pakuda, whose *Hovot ha-Levavot* had such a remarkable resonance directly and indirectly in later Jewish history, captures the flavor of much of this spiritualist anxiety and criticism.<sup>11</sup>

And if any one of them is moved to devote himself to the study of the Torah, his motive is to be called a scholar by the masses and to gain a name among the great. And thus he turns aside from the way of the Torah to that which will neither secure for him any special moral excellence, nor free him from spiritual stumbling, and for ignorance of which he would not be punished, while he omits to investigate the root-principles and fundamental precepts of his religion, which he should not have ignored nor neglected, and without the knowledge and practice of which, no precept can be properly fulfilled.

A learned Rabbi, on being consulted concerning a strange case in the

Isadore Twersky, "The Shulhan 'Aruk:  
Evolving Code of Jewish Law,"  
Judaism 16:2 (Spring, 1967), 156-57

Law is dry and its details are burdensome only if its observance lacks vital commitment, but if all actions of a person are infused with the radical awareness that he is acting in the presence of God, then every detail becomes meaningful and relevant. Such an awareness rules out routine, mechanical actions; everything must be conscious and purposive in a God-oriented universe, where every step of man is directed towards God. Halachah, like nature, abhors a vacuum; it recognizes no twilight zone of neutrality or futility.<sup>39</sup> It is all-inclusive. Consequently, every action—even tying one's shoes<sup>40</sup>—can be and is invested with symbolic meaning. Nothing is accidental, behavioral, purely biological. Even unavoidable routine is made less perfunctory. The opening paragraph of the *Shulhan 'Aruk* is thus a clear and resounding declaration concerning the workings and the searchings of the spirit. Its tone should reverberate throughout all the subsequent laws and regulations. It provides—as does also paragraph 231, which urges man to see to it that all his deeds be "for the sake of heaven"—an implicit rationale for the entire Halachah, but it is a rationale that must be kept alive by the individual. It cannot be passively taken for granted; it must be passionately pursued.

What I am saying, in other words, is that to a certain extent the *Shulhan 'Aruk* and Halachah are coterminous and that the "problem" of the *Shulhan 'Aruk* is precisely the "problem" of Halachah as a whole. Halachah itself is a tense, vibrant, dialectical system which regularly insists upon normativeness in action and inwardness in feeling and thought.<sup>41</sup> It undertook to give concrete and continuous expression to theological ideals, ethical norms, ecstatic moods, and historical concepts but never superseded or eliminated these ideals and concepts. Halachah itself is, therefore, a coincidence of opposites: prophecy and law, charisma and institution, mood and medium, image and reality, the thought of eternity and the life of temporality. Halachah itself, therefore, in its own behalf, demands the coordination of inner meaning and external observance—and it is most difficult to comply with such a demand and sustain such a delicate, highly sensitized synthesis.<sup>42</sup>

G. Scholem, Major Trends in  
Jewish Mysticism, pp 94-95

The Hasid, who in his outward behavior submits to the established law in all its rigour, at bottom denies its absolute validity for himself. It is a little paradoxical when Eleazar of Worms, at the outset of his *Sefer Rozeah*, in which he gives an outline of the religious law, makes an attempt to codify the Hasidic ideal in Halakic terms.<sup>43</sup> It is a remarkable fact that both Maimonides and his younger contemporary, Eleazar, preface their codifications of the law by attempts to extend the Halakhah to matters which, strictly speaking, lie beyond its province: in the case of Maimonides, a philosophic and cosmologic preface in which the ideas of Aristotelian enlightenment are introduced as elements of the Halakhah; in the case of Eleazar, a chapter devoted to the entirely unintellectual principles of *Hasiduth*. The coincidence is hardly fortuitous and throws an interesting light on the significance of the various religious trends in Judaism; nor is it fortuitous that in both cases the attempts failed: The Halakhah was never organically linked with the quasi-Halakhah which preceded it.

pass on? I admit that I am not able to define precisely the messianic role of the Jewish mother. Only by circumscription I hope to be able to explain it. Permit me to draw upon my own experiences. I used to have long conversations with my mother. In fact, it was a monologue rather than a dialogue. She talked and I "happened" to overhear. What did she talk about? I must use an halakic term in order to answer this question: she talked *me-inyana de-yoma*. I used to watch her arranging the house in honor of a holiday. I used to see her recite prayers; I used to watch her recite the sidra every Friday night and I still remember the nostalgic tune. I learned from her very much.

Most of all I learned that Judaism expresses itself not only in formal compliance with the law but also in a living experience. She taught me that there is a flavor, a scent and warmth to *mitzvoth*. I learned from her the most important thing in life — to feel the presence of the Almighty and the gentle pressure of His hand resting upon my frail shoulders. Without her teachings, which quite often were transmitted to me in silence, I would have grown up a soulless being, dry and insensitive.

The laws of Shabbat, for instance, were passed on to me by my father; they are a part of *musar avikha*. The Shabbat as a living entity, as a queen, was revealed to me by my mother; it is a part of *torat imekha*. The fathers knew much about the Shabbat; the mothers lived the Shabbat, experienced her presence, and perceived her beauty and splendor.

The fathers taught generations how to observe the Shabbat; mothers taught generations how to greet the Shabbat and how to enjoy her twenty-four hour presence.

\* \* \*

Abraham K. Besdin,  
Reflections of the Rav  
(Jerusalem, 1974)

THE "COMMON-SENSE" REBELLION

modified according to changing times or even according to the individual temperaments of different people. There is, to him, no inherent redemptive power in the *mitzvah* beyond its therapeutic effects, its capacity to evoke a subjective experience.

Korah argued, using the *mitzvah* of *tzitzit* as an illustration of his point of view, that the blue thread of the *tzitzit* was meant to make us think of distant horizons, of infinity, and of the mysterious link between the blue sea and the blue sky.<sup>7</sup> The *mezuzah*, he argued, is intended to increase our awareness of God and to invoke His protection over our homes. Why, then, is it necessary to limit this symbolism to one thread or to the doorpost? Why not extend it to the whole garment and to the entire house? If blue, in the case of *tzitzit*, is able to evoke feelings of Godliness, then total blueness of the garment should certainly be able to do so. The same reasoning applies to the *mezuzah*. The *mitzvah* is thus reduced to the level of an inspirational means, and not an end in itself. From the standpoint of religious subjectivism and common sense, Korah's argument seems quite cogent.

In response to Korah, we feel it necessary to reaffirm the traditional Jewish position that there are two levels in religious observance, the objective outer *mitzvah* and the subjective inner experience that accompanies it. Both the deed and the feeling constitute the total religious experience; the former without the latter is an incomplete act, an imperfect gesture. We can easily demonstrate that the *Halakhah* values both. In the observance of *keri'at Shema*, of *refillah*, of *avelut*, of *simhat Yom Tov*, we recite fixed and standardized texts and we perform precise ritual acts. Yet, the real consummation, the *kiyyum*, is realized in the experience, *belev*. The objective *Halakhah* recognizes the emotional response as an essential part of the religious experience.

However, we do not regard the qualitative and subjective experience as primary. Rather, the objective act of performing

התשובה כמצוה, שכן בכותרת להלכות תשובה נאמר: "הלכות תשובה, מצות עשה אחת, והוא שישב החוטא מהטאור לפני ה' ויתודה".

ברם, כלום לראיות מעין אלו. אנו צריכים? וכי מי יוכל להעלות על הדעת שיוודי ייחשב למצוה ואילו תשובה אינה כן? וכי ייתכן וידוי בלא תשובה? מה ערכו של וידוי כזה, מה משמעותו?

נדמה לי שאף בסוגיא זו אנו יכולים לעמוד על שיטתו המיוחדת של הרמב"ם במניין המצוות, או, יותר נכון, בהגדרת המצוות. לפי שיטה זו שני סוגי מצוות הם: יש מצוות שקיום המצוה ופעולת המצוה אחד הוא לגביהן, כגון מצות לולב; התורה אומרת "ולקחתם לכם", וכאשר לוקחים את הלולב עושים בכך את פעולת הלקיחה, אף מקיימים בכך את המצוה. הוא הדין, למשל, במצות פסח ובספירת העומר. ואולם יש מצוות שבהן פעולת המצוה וקיום המצוה אינם זהים. דרך משל, כאשר פעולת המצוה היא ביד או כפה ואילו קיום המצוה נתון בלב. הפעולה נעשתה אמנם בעת האמירה או העשייה, אך בכך לא נתקיימה עדיין המצוה. הקיום תלוי ברגש מסויים, במצב רוח מסויים.

הנה למשל, דיני אבלות. המשנה אומרת בסנהדרין (פ"ו, מ"ו), "שאין אנינות אלא בלב" (כוונת המשנה לאבילות ולא לאנינות בקדשים). ברור שיש פעולות של אבלות, כגון איסורי נעילת הסנדל, סיכה, רחיצה וכו', אך קיום המצוה אינו אלא בלב.

הוא הדין בשמחה, שגצוינו עליה "ושמחת בחגך".

פעולת המצוה הינה בהבאת שלמים בזמן הבית, ובימינו אנו בבשר ויין, בבגדי צבעונין וכו'. אלו הן הפעולות שבמצוה ברם, המצוה עצמה קיומה בלב.

עבודה שבלב — כיצד?

דוגמה בולטת לחילוק בין פעולת המצוה לקיומה מצויה בקריאת שמע. פעולת המצוה היא בקריאת הפרשות או הפרשה של קריאת שמע, זחינו, האמירה בפה. אך קיום המצוה הוא בקבלת עול מלכות שמים. ברם, הדוגמה הבולטת ביותר לחלוקה זו נתונה במצות תפילה.

תפילה נלמדת כידוע (תענית ב, ע"א וש"ג) מן הפסוק "וענדתם את ה' אלהיכם בכל לבבכם"; איזוהי עבודה שבלב? היא אומר, זו תפילה. אבל עדיין אנו צריכים לידע מהי עבודה שבלב? וכיצד עובד הלב?

בפרקים האחרונים של ה"מורה נבוכים" (הפילוסופים וההיסטוריונים העוסקים ברמב"ם אינם מגיעים בדרך כלל עד לפרקים אלו, שבהם מתגלה לנו הרמב"ם האמיתי כפי שאין אנו מכירים אותו מן הפרקים האריסטוטייליים שב"מורה") מנסה הרמב"ם להסביר לנו מה היא "עבודה שבלב". הוא עושה זאת גם במשנה תורה, בהלכות תשובה,

צדיק יקראו והצדיקה (צדיקה)

מה זרוד מוד

— הפצה של הדת עזרת מקוריות שאינה זקוקה לפעולה הדתה וקבלה בבי"ח ולכל המסתעף מהן. המדה זו בייחודה המשוונה בעלת היקף גדול היא. מקיפה היא את כל תהליך העיסוקה שהחשיר קשר בה. שר בתפיסתו ענין בל השטר ממשיך לזרוד ולהעיד על גוף המעשה והחשור. בקשר עם האופי המיוחד של הדת שטר המציא ר"ח גורלם חדשות וקונסטרוקציות מופשטות בהדגת עזים בעל-פה בכלל ובשטר בפטי, בתוך מערכת אידיאלית זו או אחר זרוע על פני סוגיות נעניינים שונים, כגון דין נמצא אחד מהם קרוב או פסול בעדות שביעית ובשטר, דרישה רחוקה בשתי עוליות אלה, ראיית שלחות להולכה, עזת לשם בולר ועזות לשם קיום חדבה, שטר קניין ושטר ראה, מילי לא מנסרי לשלח, שיטת ר"ח בשילוח אינה עזות לביי"ח ועוד. סברות חדשות, המגרות את המחשבה ומשוככות את הלב, בוקעות ועולות, יסוד היוזשו היא מביאה קצהו של ר"ח "יעדים החתומים על השטר נעשה כמו שהקרה עזותם בעל-ר"ח. ממשפט זה הטיק ר"ח מסקנות שהעלו את כל העניין למורמו המפשטה והחשיבה הדייקנית.

נחמה דגנזמן אחרת. דני תפילה, ברכת המזון וברכת התהנין — מה היו לפני ר. חיים? מי היו הלומדים שעסקו בהם? מי התעסק בהם? הלא נדחו לזרות פסקי דינים בשביל כעלי-בתים, שמקומם ב"קיצור שולחן ערוך", "חיי אדם" ובגיליונות "לוחות בית הכסתי". מי התעניין בנסחאות התפילה? מי הרגיש שבמטבתות לשון שבשמונה-עשרה או בכרכות משוקעים מושגי-יסוד הלכיים? והנה התחוללה המהפכה הגדולה ע"י ר. חיים. פתאום חדלה התפילה להיות נושא בעל-בית טכני (אם צריך לחזור ולהתפלל או לא), או חסדי-פייססטי והתלהבותי (דרישת רמזים ויחידים) והתגלגלה במערכת אידיאלית תלכית שנוגדה מתוך פעולת מיסטרולאציה רבה עצמה. כל דהת של השיבה תלכית, הפשטה זקה מן הדקות, הגדרה זיקנות וניסוח קפוזי משתרג לפניני ריבוי מסבעות ברב ותפילה משק שיינוי יסוד במשגים תלכיים. ושוב קטיגוריות חדשות, מונחים שלא שמעתם אורן מקודם מתוך כבשונה של החלכה — מעשה התפילה וקיום תפילה, קיום שבפנולה וקיום שלב, כוונת התפילה שהיא גופה של תפילה, בניגוד לכוונת מצוות שאינה אלא תופעה-חיה, הפצה של חובה, רשות ונדבה, תפילה צבחר ותפילה יחיד כשתי חטיבות מסויגות.

R. Aharon Lichtenstein, in Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century (Clinton, 196

less and universal enterprise. It links him with a heroic past and a glorious future. His Jewish solidarity is expressed in fulfilling a common destiny, not merely in suffering a common fate.

creative spirit. To him, repentance represents the supreme example of man's redeeming, sanctifying, and even creative powers which are rooted in the inner personality. Here, as elsewhere, conduct is important as an expression of the religious character and as the means to its formation.

To the usual division of *mitzvot* into physical and spiritual duties, e.g., eating *matzah* and fearing God respectively—R. Soloveitchik has added a third category whose significance he has particularly underscored. This includes *mitzvot* in which an inner and outer moment are both directly involved. He has distinguished, for instance, between the rituals of eating *matzah* and of mourning. With respect to the former, its spiritual ends are attained outside the framework of the *mitzvah* itself. The command is simply to eat *matzah*, and it is fulfilled by the physical act. All other results are ancillary. For example: a doctor tells me to exercise in order to lose weight. But to lose weight and to exercise are two very different things, and if I exercise, I have obeyed the doctor's order, though I lose nary an ounce. As long as I consciously eat *matzah*, I have obeyed the divine command—in itself significant. With respect to the ritual of mourning, however, the situation is different. Here, the actual command is to undergo an emotional experience and the ritual is merely a concomitant procedure. The latter is the act required by the *mitzvah* and a means to and symbol of its fulfillment, but the fulfillment itself is purely internal. Though the mourner should observe the ritual in its minutest detail, if there is no emotional participation he has not observed the *mitzvah* at all.

The essence of Judaism lies in prayer and repentance, in Soloveitchik's view and in recent years he has placed increasing emphasis on the emotional element in Judaism. He has done this referring both to fact and value, holding that it is important and that it ought to be important. In the first place, and here both *Hasidic* and contemporary influences are clearly discernible, at the profoundest depths of his personality, man is not the orderly, rational being he imagines. He is subject to powerful emotional stresses; he is ravaged by inner conflict and crisis. Filled with a tragic awareness of his own weakness, he is overwhelmed by the mystery of divinity which simultaneously attracts and repels him, and is resentful of his own impotence. Conversely, he is animated by the most naive faith. In the inner sanctum of his personality, man is reduced to child-like innocence. Stripped of his rebellious armor, he is suffused with religious love and his sense of weakness translates itself into a feeling of dependence which draws him ever closer to the sole source of absolute strength and solace. It is at this fundamental level, and through the dialectic interplay of these emotions that Soloveitchik sees religious life at its most intense. And again, he holds not only that it is so, but that it should be so. Only by admitting his childish innocence can man open his heart to God.

Prayer and Repentance

Thus R. Soloveitchik has emphasized an essentially experiential and practical approach to the *mitzvot*. Working from the foundations of *Halakhic* scholarship, he has been able to apply this concept to a number of commandments, above all, to those most crucial of religious duties—prayer and repentance. *Halakhically*, both require outward manifestation. Yet, R. Soloveitchik has shown that the essential *Halakhic* fulfillment is wholly internal. Prayer consists of an inner religious experience—of a sense of crisis, a feeling of dependence, a yearning for communion with God. Repentance, likewise, is fulfilled internally and the human element, which the *Halakhah* has emphasized, R. Soloveitchik sees as deriving its motivating force from man's

R. Soloveitchik's emphasis upon religious experience is reflected in some recent writings dealing with the relation of intellect and emotion. They must be interanimate; there is no false opposition between thought and experience. "The study of *Halakhah*," he wrote last year, "bears two aspects. It begins as the cognition of an idea, and it concludes as the experience of a presence." The faith of the Torah scholar is itself "sustained by the truth he discovers." At a deeper level, his cognition of *Halakhah* leads him beyond intellect to an "existential consciousness into which it merges." At this level, *Halakhic* ideas are no longer abstract concepts, but living realities, not merely perceived, but experienced. He confronts *Halakhic* situations not as a clear, confident thinker, but as a pulsating, vibrant soul and reacts to

sive. God lays unrestricted claim not to a part but to the whole of the human personality. Existence in toto, in its external and inward manifestations, is consecrated to God. Aaron belonged to no one, not even to himself, but to God. Therefore he was not even free to give himself over to the grief precipitated by the loss of his two sons; he had no private world of his own. Even the heart of Aaron was divine property.

What does all this mean in psychological terms? God wanted Aaron to disown the strongest emotion in man — the love for a child. Is it possible? As far as modern man is concerned I would not dare answer. With respect to Biblical man we read that Aaron acted in accord with the divine instruction:

ויעשו כדבר משה

— "And they did so, according to Moses' word."<sup>15</sup> Aaron withdrew from himself; he withdrew from being a father. This kind of movement of recoil is tantamount to self-denial. Such action is certainly cathartic, because it is certainly heroic; as such it is far more exalted than the aesthetic Aristotelian catharsis, which Judaism did not accept.

Not only Aaron, but the entire covenantal community, was summoned by God into His service. Once man enters the service of God, be it as high-priest, be it as an ordinary humble person, his commitment is not partial; it is total. He is subject to the divine call for total inner withdrawal. Here the Halacha intervenes frequently in the most intimate and personal phases of our lives and makes demands upon us which often impress the uninitiated as overly rigid and formal.

Let us take an example. We all know the law that a festival suspends the mourning for one of the seven intimate relatives. If one began to observe the *shiva* period a short time before the holiday was ushered in the commencement of the latter cancels the *shiva*. Let us not forget that *אבלות* (mourning) in Halacha, consists of more than the performance of external ritual or ceremony. It is far more than that. It is an inner experience of black despair, of complete existential failure, of the absurdity of being. It is a grisly experience which overwhelms man,

15. *Ibid.*

which shatters his faith and exposes his I-awareness as a delusion. Similarly, the precept of שמחה יי"ט (to rejoice on a holiday) includes, not only ceremonial actions, but a genuine experience of joy, as well. When the Torah decreed ושמחת בחגך, "and thou shalt rejoice in thy feast,"<sup>16</sup> it referred, not to merry-making and entertaining, to artificial gaiety or some sort of shallow hilarity, but to an all-penetrating depth-experience of spiritual joy, serenity and peace of mind deriving from faith and the awareness of God's presence. Now let us visualize the following concrete situation. The mourner, who has buried a beloved wife or mother, returns home from the graveyard where he has left part of himself, where he has witnessed the mockery of human existence. He is in a mood to question the validity of our entire axiological universe. The house is empty, dreary, every piece of furniture reminds the mourner of the beloved person he has buried. Every corner is full of memories. Yet the Halacha addresses itself to the lonely mourner, whispering to him: "Rise from your mourning; cast the ashes from your head; change your clothes; light the festive candles; recite over a cup of wine the *Kiddush* extolling the Lord for giving us festivals of gladness and sacred seasons of joy; pronounce the blessing of שהייתי: "Blessed art Thou . . . who has kept us in life and has preserved us and has enabled us to reach this season"; join the jubilating community and celebrate the holiday as if nothing had transpired, as if the beloved person over whose death you grieve were with you." The Halacha, which at times can be very tender, understanding and accommodating, may, on other occasions, act like a disciplinarian demanding obedience. The Halacha suggests to man, broken in body and spirit, carrying the burden of an absurd existence, that he change his mood, that he cast off his grief and choose joy. Let us repeat the question: Is such a metamorphosis of the state of mind of an individual possible? Can one make the leap from utter bleak desolation and hopelessness into joyous trust? Can one replace the experience of monstrosity with the feeling of highest meaningfulness? I have no right to judge. However, I know of people who attempted to perform this greatest of all miracles.

16. Deuteronomy 16:14.

על האדם ולא תבעה ממנו סיגופים ועינויים. יי' אלעזר הקפר בברי אומר: ינפך עליו מאשר חטא על הנפש, וכי באיו נפש חטא זהו אלא שאיננו עשנו מן היין. והלא דברים קל וחומר: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חטא, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה? (לדברים י, י"א). אדם מוצא את מברך על העולם הישן; כל הקוסמוס טעון ברכה, חלל נשמה. החלכה היא את התורה שבתענוג, כשהתוף המשתעבד לטבע ואחזק בהמה מפני חשרת כוחות-החשק איתנים, מתנפל על ההנאה ומשגנו. ההנאה, החלכה מודירה את האדם מהיסטוריה של תאונה ואינטימיטיביות היתורה ונירו העצבים ושברון החושים בדם יש בה מיפי העידון והפאתר האסתטיות שבחיים. לשאדם נהנה מן העולם בהתאם לשקפת החלכה, הנאתו היא צניעה ונעוזה, הנאה שאין בה לא מבוזגות של עריות ולא מקדוה של גרמנות. האכילה, הפונקציה ההתמזגת שתי האדם תלויים בה התענוג על יד החלכה נהפכה לפולחן דתי ופעולה מוסרית נבונה. האכילה לפני ה' אלהיך נמשקם אשר יכיר לשכן שמו שם, מעשר ונזון תירושד ויעהרד ובכורות בקרד וצאנך, למען תלמד ליראה את ה' אלהיך כל הימים." מצוה כזו שתומה והתמנה למחשבת המוסר היווני. החיה אובלת, האדם חושב ומכיר את הרוחני הכללי והאידיאלי. השכל מתקרב אל האלואים, אבל לא הקיבה, "ואכלת לפני ה'." — הישנם שני הפכים גדולים מאלה? אחי על פי כן: החלכה ביבה את האכילה לפני ה' על התפילה. אכילה קודמים, אכילה פטה, אכילה מעשר עני וצאנך קדשים קלים, אכילה מצה, אכילה שלמי שמחה בשלש רגלים — מהוות מצוה עשה הנמנות במניין תלוי המצוות לכל הדעות, ואילו תפילה נמנית במנין תלוי המצוות רק לשגיטת הרמבי"ם. שמחת יום טוב תלויה באכילה כשר קודש בזמן הבית ובאכילת בשר-תאנה לשמחת יין בכל זמן ובכל מקום, ושמחה זו היא שמחת האדם לפני קונו. תכלית אכילת קודשים היא התגברות יראת ה', "ואכלת ווי למען תלמד ליראה את ה' אלהיך כל הימים." שמחה מותקיימת על ידי אכילה. רק בננו לפסוק אחר: "ואמר כי חשבתה מתגשמת על ידי פעולה אחרת — פסולת פלפ. הכתוב הוא בפרישת מנועות שבתות כהנים: "ישמחתם לפני ה' א-

איש החלכה — לצי ונסתר (יורגים, ציפה)  
"אמר אומר" 208

ל

להיכס שבעת ימים". גם כאן הפעולה היא ממשית — הגבהת הלולב יו. אין פעולת האכילה מטמנת פולחן סמלי מיסטרורי, אלא אכילה פשוטה שהאדם נהנה ממנה ומשביע בה את רעבונו.

19 גידון מצוה זו נחלקו התנאים בתלמוד מערבא: המתייחס הכתוב לחובת שמחת שלמים או לשמחת לולב? הנבלי תפס כדבר פשוט, כי הכתוב עוסק בנטילת לולב הנהוגת במקדש שבעה — דבר תורה, כמו שמבואר במשניות ראש השנה וסוכה, עיי"ש. וכן פסקו הראשונים. לדעת מאן דאמר בירושלמי, כי בשמחת שלמים הכתוב מדבר, נטילת לולב במקדש כל שבעה היתה רק מדברי סופרים.

נטילת לולב במקדש כל שבעה יצגה, לאמיתו של דבר, קיום של שמחה המתקיימת עליידי הנטילה, שהיוותה את מעשה המצוה. אדם חייב לשמח לפני ה' בארבעת המינים, כמו שהכתוב ניסח מצוה זו במלת "ושמחתם". שונה שמחה זו משאר שמחת יום טוב בכל המועדים. שבעה שמילוי קיום שמחה תלוי באכילת קדשים במין לולב, בסוכות — מלבד המצוה הכללית — הוטלה מצות שמחה מיוחדת הכרוכה בנטילת לולב. הירושלמי השתמש בביטוי "שמחת לולב", וגם הרמב"ם במנין המצוות כתב "ליטול לולב ולשמח בו בשבעת ימי החג". לאמיתו של דבר, גם שמחת בית השואה נסמכה לפסוק זה. כן עשה רבנו הגדול בפ"ח מהל' לולב, הל' יב. הוא לא העתיק את הכתוב "ושמחתם מיס בששון ממעייני הישועה", כמבואר בסוכה מה, ב, ובמקום זה השתמש בכתוב "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים", אלה המה דבריו: "אף על פי שבכל המועדות מצוה לשמח, בהג הסוכות היתה שמחה יתירה במקדש, שנאמר: 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'". היסוד שהינה, כי חובת שמחה נאמרה בכתוב זה ונטילת לולב אינה אלא אמצעי המאפשר את קיום שמחת יום טוב, מתאשר עליידי דברי הרמב"ם. גם חלום שמחת בית השואה נובעת ממצוה זו, הכוללת שמחה דרוגית באופני התשמחה ליום הראשון, כרוכה בהלל ושבה, "ואז יריגו כל עצי יער לפני ה' (תנ"ך) סוכה לו, ב, ד"ה בהודו). הנענועים על פי דין בשעת הלל המה לפי דעת הרבה ראשונים מנופה של מצות לולב. אפילו הפוסקים המדגישים נענועים בשעת נטילה (עיי'ן תוס' שם), מודים כי קיום הנענועים זהה הוא עם שבת הקב"ה, כמו שמבואר בגמ' סוכה לו, ב: "מוליך ומביא למי שארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלי". כמו כן שמחת בית השואה מתקיימת עליידי שירוד ותשבחות, כמבואר במשנה שם, וברמב"ם, סוף הלכות לולב. בהג הסוכות נקבעה שמחה מיוחדת במקדש, שתכליתה היא עמידה לפני ה' והתדבקות בו. אנו יורועים מסיפורי חז"ל, כי ההתלהבות של חסידים ואנשי מעשה היתה מגיעה בהג הסוכות לדרגה עליונה. ויקוד,

להיפך, אכילה גסה שהאדם קץ בה, קיום המצוה שבה מוטל בספק. ההלכה חייבה את האדם לאכול מצוה לתיאבון, לאכול את הקודשים צלי כדרך שהמלכים אוכלים. פונקציה בהמית יכולה להתרומם לדרגת עבודת אלוהים משוכללת ומקורית. הין, סמל

שירה, זריקת אבוקות של אור וכיצא בזה מהוים ביטויי אכסטיזה אלוהית נשגבת.

גם בשמחת מועדים הכללית, על אף התלשטותה בצורת פיננץ הוגף, זמן קיום שמחה שבלב, פעולה נפשית-רוחנית. כמה מתבטאת מהות שמחת הלכ' בהרגשת נוכחות ה' והתדבקות בו. יש לה להלכה השואה פשוטה: שמחה — עמידה לפני ה', האדם שמה כשהוא עומד לפני ה', כשהוא סר מעליו — פעק הנל. במלה אחת — קיום שמחת יום טוב מורש בחווית ההתחברות לאלוהים, לא כפעולה פיסית של אכילה ושתיה, המהווה רק טכניקה של קיום המצוה, אלא הקיום עצמו. ראייה לדבר הם דברי הרמב"ן בספר המצוות שורש א, כי ההלכה היא דבר-תורה במעשים וחלוטו שזורה עם מצוות שמחה. רואים אנו, כי למרות העובדה כי אין שמחה אלא באכילת שלמים במין המקדש בירושלים, או בבשר תאווה ויין בבבולין, מכל מקום מהות קיומה היא ההתקרבות לאלוהים דרך הלל והודאה.

עיקר ההנחה, כי ישנו זיהוי הלכות של שמחה ועמידה לפני ה', מנוסס על סוגיית הגמ' במועד קטן י, ב: "אבל אינו נוהג אבולונו ברל, שנאמר 'ושמחת בחגך', אי אבולות דמעיקרא הוא, אתי עשה זרבים ודחי עשה דיחיד, ואי אבולות דהשתא הוא, לא אתי עשה דיחיד ודחי עשה דרביס". לכאורה דברי הגמרא צריכים באור: למה לא קיים שתיהן, אבולות ושמחת הרגל כאחת, הלא אבל מותר במשר ויין, והיכן כתוב שאסור לחלוץ מנעלים ולהיטמע מרחיצה, סיכה ושאיילת שלום וכיוצא בזה ברגל? אמנם שאלתנו אינה צריכה לפני ולפנים, הסתיירה ההדדית של אבולות ושמחת הרגל אינה נוגעת בפירוט ניהול אבולות וניהול שמחה. הפעולות החיצוניות אינן מכתישות זו את זו והיו יכולות לדור בכפיפה אחת. הסתיירה כרוכה בקיום מצוותן של שמחה ואבולות, בעצם מהותן וחלוטן. מהות השמחה היא פעולה נפשית, שמחה שבלב, כמו כן טיב אבולות הוא עמדה נפשית, אינות שבלב. חתורה ציורתה, כי האבולות שבלב תלכש צורה מוחשית של ניהוג איסורי אבל, ושמחה שבלב תסתמל עליידי אכילת קדשים. ברם, מעשים אלו מהו רק האמצעים שעל ידם מגיע אדם לקיום מצוות שמחה ואבולות שבלב. מוכן, שביחס לשמחה ואבולות שבלב ישנה הכוונה ההדדית, ואי אפשר לשני הפכים שיתייחסו לנושא אחד בזמן אחד. לפיכך בא הרגל ודוחה את האבולות.

הרמ"ם במועד קטן כג, ב, ד"ה מאן דאמר, הקשו: אמאי שבת עולה למניין אבולות ורגל אינו עולה. כמו כן קשה לשיטת רוב הראשונים הסבורים כי אדם נוהג אבולות שכנגע ברל, ובכל זה אין הרגל עולה לו. מה נשתנה יום טוב משבת?

וביקשתם מש

הפירצות והשכרות, עבודת חוללות של בכחוס, נהפך לכוס של ברכה ולנכסכימנח, שעליהם אומר האדם שירה לפני קוני (אין אומרים שירה אלא על חיין) ומקדש את העולם ומלאו בקדושה של מעלה.

על-פי הדברים נעיל שאמר זו מתיישבת בלי שום קושי. שתי הלכות שונות נאמרו. רל מפקע קיום אבולות לכן סמל המניין ואינו עולה. כי אין מניין מלא בלי קיום אבולות, שבת מנסלת ניהוג מקצתה של האבולות, אבל אינה מפקיעה קיום אבולות, לכן עולה למניין. נוספו של הלוקו זה הוא, כי המפקיע של אבולות ברל הוא קיום השמחה שבלב החוצה בפני קיום אבולות שבלב. אולם דין חשבה כוונת לאבולות מקווה בחובת כבוד וענוה, כמבואר בשאלותיו, ושלח, ופסוק זה אינה מהווה קיום שבלב אדם נכבד את השבת מרחמים בפעולת כבוד וענוה ואינה מעוררת בחוויה נפשית עמוקה, כמו שמחת הלל בקצרה: אין כבוד וענוה תלויים בקיום שבלב לפני אבולות שבלב יכולה לולל ולהחזיקים בשבת, כי הלא אין אפסחה נהנה בו, מישים זה אחריו, כי שבת עולה (עין בחתי). שם דברי תלמידי של ר"י מפירשי. חוצות מבין נישל, והמצאנו כי רעיון זה מפורש בדבריהם.

המצאנו מדברינו אלה הוא כי הנחשה חודת של שמחה הרגל ואבולות משרשת בחווית המנינות, לא נצחתו החיצוני. כשנאמר שאלה ונדודו לילד כשנשנה של הלכה זה נמצא, כי עיקר ההפקעה נהג במהות החלבתית של חווית השמחה והאבולות. היא חודת תודעת עמידה לפני ה' והשנייה — ניהוג ופירשה מאת פי ה'. סמוליס לולב, הנמרא קבעה כי "כחון גדול כל השנה ברל דמי", ורובם של הראשונים פטר לרמב"ם כזכרם, כי אינו נוהג אבולות הנאור משרו הוא: כחון גדול, ש"המזיד הוא במקדש", ושאר מצוותיו לא פקעה ממנו הלכות זו. אינו נוהג אבולות, שפירשה החלכות מילואו עיניו במבטאים, פ' חושני משה' כל המקדש, הלכה ז, ופ"א מהל' ביאת מקדש הל' י, כי עובד הוא על "בנינו לא יפריס" אף בשעה שאינו במקדש, מישים שחובתו לעמוד תמיד לפני ה' ולהיות במקדש.

מבחינה זו אנו תופסים את האינטורים המשותפים במחורה, מצוות ואת עניין מצוות מועד קטן. נאמרת גם האבל הוא מנודה. לידו — פירוש פירשה מן המקום. מורה, על-פי ההלכה, הוא שולק שכינה ונעלמתו חלום. אבל חייב בכפיפת המיטה. רחל בן קפורה דוקניו נתתי ליום ובעתו ורחלם הפקיעתו.

שיעור 10 (כ"ב אדר א' תש"ס) 195

בהמשך הדברים ולקראת סיום, בוצעתי להוסיף, כי השוארת שמחה עם עמידה לפני ה' וכולה ליחפץ להשגאח אחרת: אבלת התחוקות מלפני ה', זהו באמת נדוי לשמים שהטוגיא (מו"ק טו, ב) דנה עליה. לפיכך אנו מבינים הדמיון שבין אבל למנוחה. אמאי נהג המנוחה באבלות? משום שגם אבלות בעצמותה היא נדוי למקום. ועיין בלשון הברייתא, ביחס לתענות גשמים (מו"ק טו, א), והן מתעטפין ויושבין כמנוחין ואבלים עד שירחמו עליהם מן השמים". הרי שבזמן שיושבים כל ישראל בצרה, ב"ד נוהגים נדוי, והיינו משום שצרה היא זהה עם הסתר פנים וסילוק שכונה, זהו נדוי, שצורתו החמורה ביותר היא לשמים, וכלשון אביי שם, דלמא מנוחה לשמים שאני דחמיר". שמחה עתי עמידה לפני ה', ואבלות התרחקות הימנו.

Family Redeemed (2000).

pp. 126-30

## ❖ **Kibbud u-Mora: The Honor and Fear of Parents**

### ***Outward Action and Inward Experience***

There are few Biblical norms that regulate the obligations of children toward their parents. One norm was disclosed to us by God in the Decalogue, the other is contained in Leviticus. We are commanded in *kibbud* and *mora*, to honor and to fear our parents. In the Decalogue we come across the precept of *kibbud*: "Honor your father and your mother as the Lord your God has commanded you, that your days may be long and that it may go well with you upon the land which the Lord your God gives you" (Deut. 5:16; see also Ex. 20:12). The precept of *mora* finds expression in Leviticus (19:3): "You shall fear every man his mother and his father." The precepts of honoring and fearing were enumerated among the 613 *mitzvot* as two separate com-

mandments, since they are related to two different acts.

The norms of *kibbud u-mora* consist of two components: outward action and inward experience. Under the aspect of outward action, the Halakhah developed a normative science and a technique of good conduct on the part of the child towards his or her parents. This normative and technical discipline introduces fixed, statutory standards of good behavior with which the son or daughter must comply. The realization of the norm concerning external action is attained with the formal correspondence of one's actions to the formal halakhic criteria. If the action is legalistically correct, the norms of *kibbud u-mora* are considered to be fulfilled. The Halakhah, when viewed from this angle, does not demand the intrinsically good deed, a deed which expresses good will, an inner commitment, an emotional attachment or relatedness. Outward action which is just incidentally good has been sanctioned by the Halakhah, notwithstanding the "neutral" motivation responsible for this particular behavior. The right or good deed may be the consequence of a morally irrelevant decision conditioned by circumstances lying outside the ethos, and yet still sustain halakhic significance and worth.

Under the aspect of inward experience, *kibbud u-mora* are raised from the level of technique — technical discipline — to that of an experience. A novel element is injected into the performance — the motivation, the causative inner situation of man, the all-pervading mood. The deed becomes the agency through which experience speaks, the objectified intimate feeling which reveals the very recesses of personal existence. The good will becomes externalized, noble desire presses into action, and the organs of acting are inspired by restlessness. The tense muscle is then an experience concretized, the feverish movements of the hand are a thought turned into nerve tissue, and the whole of external man — an ecstatic soul made visible. The deed in such a stage consists not just of acting but of acting out something deep-seated, hidden in the inaccessible recesses of the human personality. The *pe'ulat mitzvah*, the *mitzvah per-*

formance, becomes a dramatic gesture, a soliloquy — or rather a colloquy — telling a marvelous tale of the boundless existential distances and unexplored spaces of man, his dilemma, contradiction and self-redemption.

At the level of *kibbud*, action becomes then the agency through which the inner commitment of child to parent speaks, and thus formal relationship turns into ultimate relatedness, mechanical distance into spiritual closeness, and the separateness of two *personae* is supplanted by an existential union. Wise action toward one's parents becomes sincere and meaningful action.

### Outer and Inner as Independent Fulfillments

We must state that these two aspects, the outer and inner, are not interdependent. One may act wisely toward one's parents — so that, from the viewpoint of *kibbud u-mora* techniques, the behavior is irreproachable and meets all standards of decency and propriety — while he personally remains emotionally indifferent and completely uninvolved in the very action which takes place. The child is rich and generous and showers his parents with gifts and favors. Materially they lack nothing since the child attends to all their physical needs. Yet he does not love them nor does he feel attached to them. His relationship, if we may speak of it, is one of cold civility and courtesy — the precept associated with external action is fulfilled, while the experience of *kibbud* is lacking. This unimpeachable behavior is a result of good breeding, excellent manners, and natural politeness. If I may use idiographic terms,\* I would say that his "good conduct" is due to a "habit of mind" and not to conviction. He himself may be wary of all feeling of reverence, averse to all doctrines glorifying parents and contemptuous of all emotions of loyalty, love, devotion, and so forth.

\* Terms referring to the separate and distinctive features of the individual personality — eds.

On the other hand, let us take the case of a person who loves his parents and feels committed to them, but has not been furnished by Providence with the proper material means to provide them with food and shelter. He is poor, a day laborer who barely earns a meager livelihood and is unable to support his father and mother and spend time with them. The external aspect of *kibbud* is not realized by him, even though this omission is due to unfriendly circumstances which are beyond one's control. Yet, as to the experiential component, he certainly developed the proper approach to his parents, one of love and respect.

There are also many who, in spite of the fact that their hearts overflow with love and tenderness for their parents, cannot act out their feelings. Various psychological blocks and inhibitions prevent them from expressing their inward life in outward symbols of action. They are handicapped by a sense of shyness; they are embarrassed by the arrogant intrusion of the outside upon their privacy. They simply refuse to open up their inner world and let action spotlight their most intimate experiences. They remain impersonal and therefore allegedly cold, violating the technical principle of *kibbud*. Others, eager to manifest their inner experiences, fail to do so because they lack a sense of coordination between the emotion and expression, intention and deed, thought and grammatical formulation. They are hampered by a certain clumsiness in demonstrating their inner world, and hence quite frequently they do or say just the opposite of what they intended to express through word or action.

The same is true of *mora*. One may be a coarse person and not be able to observe the halakhic etiquette which is binding upon the child. One's language is vulgar, he is uncouth in guise and gesture, his manners are uncultivated. He lacks the ability to control his anger. It is self-evident that from time to time he may commit an infraction of the norm of *mora* by uttering the wrong word or giving his parents an ugly look. Yet, in spite of the fact that he is unrefined and rude, in spite of his awkward exterior, his heart might be tender and kind, might inwardly experience

### FAMILY REDEEMED

fear and admiration for his parents. The opposite is also possible. The child is by nature a polite person, has inbred excellent manners and polished phrases, treats his parents with courtesy and civility. Formally his relationship is immaculate. Yet inwardly he feels contempt for them and considers himself superior to the old folks. He actually only tolerates them, notwithstanding all the niceties he accords to them. In either case only one aspect of the precept finds its fulfillment, while the other is violated.

The Halakhah has adopted a tolerant attitude toward all these people. Of course, the ideal realization of *kibbud u-mora* can only be attained when the external act and the inner experience, the outward and the inward, complement each other. However, the people whose intentions are good even though their outward behavior does not reflect their inner mood, or vice-versa, individuals who act in accord with the practical code of *kibbud u-mora* out of sheer habit and technical training while their soul abides in the bleak and dreary realm of neutrality, are not to be condemned as violators of the *kibbud u-mora* obligation. The latter norm fluctuates, like certain mathematical functions, between a maximum and minimum boundary. Judaism, with its realistic approach to human nature, has always been tolerant toward its frailties and limitations and did not expect the average Jew to attain the perfect harmony between his inner and outer orders. As it has always rejected the theory of the esoteric character of the religious act, it had to give an opportunity to every normal person who is in command of his deeds to share in the realization of the Divine commandment of *kibbud av va-'em*. A similar attitude has been adopted by Judaism toward many halakhic precepts.