

# The Orthodox Jew and the Other

Class 20

Shlomo Zuckier

04.18.18

## **1. Aharon Lichtenstein, “Patterns of Contemporary Jewish Hizdahut,” *World Jewry and the State of Israel*, ed. Moshe Davis (Jerusalem: Arno Press, 1977), 183-92**

The possibility of fragmentary Jewishness cannot be dismissed...The traditional Jew may be tempted to limit Jewish self-definition to spiritual commitment while relegating national *hizdahut* to empathy. However, such a view, comfortable as it may sometimes be, is simplistic. It is wrong, logically, because nationality is no less defining than religion; and it is wrong, morally and halakhically, because it understates and undercuts the bonds that link the secular and even the assimilated to his fellows and vice versa.

## **2. “Our Brethren, All the Children of Israel: On Relating to Secular Jews,” in *Seeking His Presence* (2016), 175-194**

I suggest that we avoid the underlying assumptions behind the two attitudes to which you referred [that of Rav Kook, that secular Jews are to be valued because they built the state, and that of the Chazon Ish, that their behavior is to be excused because they are like those taken captive.]

Regarding both categorizations that you cited, there is a judgement and determination being made, a singular definition being given to an entire community. I don't know how one can think this way about such a large community. Some in that community manifest impressive spiritual values, which I believe are inherently significant, not merely historically so. Sadly, there is also another segment of the community that is devoid of these values, who have left behind not only the observance of ritual mitzvot such as tzitzit, *tefillin*, family purity and *kashrut*, but also basic values, both Jewish and universal...

Therefore, I do not wish to pass judgment on the entire lifestyle of an entire community, nor do I believe that I am in a position to do so. If we intend to hand out certificates of personal integrity, we need to judge the complete individual, and his or her destiny in life, just as in a school, where each course has its own grade. But if we intend to judge a person within a given community, we may see certain things that are troubling, but there are certainly real achievements and values, too, and in some areas, I wish we would do as well as they do.

If we relate to these people as children taken captive, we give them no credit, we find nothing in their way of life worth of imitation, and we assume that they do not possess anything of real moral, spiritual value. This attitude underlies the well-known expression of the *Hazon Ish*, comparing the secular community to an empty cart...

There are many such people who devoutly perform acts of kindness. Many are deeply concerned about ether future, about the direction and existence of the Jewish people. And I am not just talking about the existence of the State of Israel but also of the Jewish people as a nation.

Their vision is not my vision. But they have many accomplishments – and I am not merely referring to their diplomatic activities or the fact that they fill a certain historical role, as Rav Kook said.

They manifest values which are inherently significant.

To say that they are children taken captive is to infantilize the entire community. The expression “children taken captive” means that they have nothing but this is through no fault of their own, and thus they are not to be held accountable for this...

The halakha does recognize a category of “children taken captive.” The question is whether this is all that I can see in the secular community. Are they all to be regarded as children? Are they all to be regarded as religious captives?...

The expression “children taken captive” also has an implication that I find not so much among the followers of the *Hazon Ish*... but rather among the followers of Rav Kook. I mean a mindset that says, you secular Jews think of yourselves one way, but we know that deep down you believe in something else, that ultimately your true essence will emerge. The day will come when this hidden belief will be revealed, when you will just remove one outer layer, and then another... This is an arrogant, condescending attitude. I would not want anyone to think of me in this manner, and I don't think that we should think of others in these terms, either.

There are some areas of halakha in which this category is relevant, such as the question of what to do if a secular Jew cooked on the Sabbath in the army, whether the labor is considered to have been performed willingly or unintentionally, or perhaps concerning the status of wine they have touched, or the like, and I believe that in these contexts it is appropriate to apply this category. But to make a sweeping statement that this is how to view either an individual or the entire community, seems to me condescending, disrespectful of the divine image of man, even one who does not act exactly the way we may want.

I understand Rav Kook's perspective. Occasionally I am even jealous of it, but only occasionally. I am troubled by the perspective he expressed – and please do not misunderstand me – because I see it as giving certain preeminence to history over morality. This perspective praises these people's accomplishments, and the role they play, on the political scene, in the context of history. But how can they ignore the spiritual component?...

The main thing is that we maintain our appreciation for the segments of the non-religious community that are suffused with deep values. There are people, sometimes among the ultra-Orthodox community, but not exclusively, who consider only a much narrower criterion – are you with us or against us? We must avoid taking such an approach.

I believe that a proper Jewish, moral, Torah perspective recognizes and appreciates partiality. Certainly, if I am developing an ideology, a personal or communal platform, I will try to develop a maximalist, all-inclusive Torah-based system. But let us assume that a certain person, or a certain group, does not observe the Sabbath, does not observe family purity laws. Do I care – is it inconsequential to me whether this Jew hates the Torah, is indifferent to the Torah, or whether he thinks of it fondly, even if that is insufficient to bring him to observe halakha?

I tell all my students who are considering the rabbinate that they must enter the field with a recognition and appreciation for partial accomplishments... And I do not mean this instrumentally, such that if they become Knesset members they would support narrow religious interests, like voting on behalf of girls doing national service instead of serving in the army; rather, we hope and pray that our attitudes to others are sound. Such an attitude includes appreciation of partial accomplishments...

In terms of belief, we certainly do not think that Conservative or Reform belief is inferior to a secular perspective. However, the Gemara in Tractate Shabbat, both in the Babylonian (116a) and Jerusalem (15c) Talmuds, delineates which heretical books need to be burned and which do not. Sometimes, distortion is worse than denial. Additionally, some Conservative and Reform Jews fight for religious recognition at the national level, which is not the case with secular Jews, who have no interest in these matters. The religious world simply does not interest them. The Conservative and Reform movements sometimes seek control in religious venues, which is why the relationship with them is sometimes more fraught than it is with the secular system.

But this is an incidental problem. If I ask myself whether I prefer a person who believes that God exists in the world, and that the Jewish people has the Torah, even if he does not believe in the divinity of the Torah – a position which poses serious educational challenges for us – or one who does not share these fundamental beliefs, the answer is clear...

**[citation from previous article]**

I believe, and hope, that we do not have a monopoly on the good and the beautiful. I cannot accept the system of secular values in its entirety, but I am aware that there are many components therein that are commendable: widespread acts of kindness, aspiration to truth, development of human resources, creativity, and some ideals of equality. These characteristics of the secular community are commendable and often even enviable.

Just as we need air to breathe, we need – both nationally and personally, both practically and morally – to create real bridges between communities, to know and recognize the good and positive in the other, rather than constantly seeking out the faults and the problems. We need – morally, nationally, and societally – to understand and recognize the challenges of the other, now and in the future. This is the task that has been laid upon us. Each of us is charged to act, each one of us from his own perspective, and based on his outlook and worldview.

**3. Adam Ferziger, “On Fragmentary Judaism: The Jewish ‘Other’ and the Worldview of R. Dr. Aharon Lichtenstein,” Tradition 47:4 (2015), 34-68**

pp. 61-62

R. Lichtenstein’s reticence towards “totalistic” perceptions of Jewish others informs his approach to pragmatic issues of cooperation with non-Orthodox leaders and groups as well. As he noted throughout his career, while he recognizes the potential pitfalls of working together, he vehemently disagrees with those within Orthodoxy who advocate a sweeping prohibition against such contacts. Rather each situation must be judged according to its respective merits and drawbacks. Adding another element to this measured appraisal, he explains that from an emotional perspective he is incapable of complying with a policy of normative separation from non-Orthodox Jews:

“Personally, I would have difficulty totally detaching from the rest of the Jewish people, and maintaining a connection just with my *shtiebl* (small neighborhood prayer hall) and my congregation. We are a family. Today there are very few families in which there are none who have deviated from the path...” The appraisals of Jewish others rendered by his predecessors cannot sustain the connections between the members of such a complex and diverse contemporary Jewish “family.” For that matter they are morally problematic and factually inaccurate. The alternative position that R. Lichtenstein advances is to accept and appreciate the reality of “fragmentary Judaism.” Recall that he introduced this term already in 1977, but in *Mevakshei Panekha*, he presents it as a fundamental principle: I think that the [proper] Jewish-ethical-religious position is to be capable of recognizing and appreciating things that are fragmentary (partial)...I say to my students, if you think of becoming a rabbi, go to the rabbinate with a recognition and appreciation of fragmentary things. While ideologies are in principle purist and demand full commitment, in reality individual acts of Jewish involvement or expressions of positive connection need to be cherished – even if they will never lead to observance or to provision of support for the interests of the Orthodox. This position is unlike the instrumental orientation of the classical Orthodox outreach model that seeks to bring each participant incrementally to full Sabbath observance (the metaphor often used by activists for this is the football “endzone”). Nor does it possess Chabad’s kabbalistic/messianic foundation that places mystical value on each individual Jewish act. At the same time, R. Lichtenstein stresses that even if he appreciates the ethics and creativity of the secular, as well as the spiritual quests and religious acts of Conservative and Reform Jews, he is by no means an egalitarian pluralist like those who maintain that “No one is perfect...they don’t keep Shabbat, and we are not careful in other matters.” R. Lichtenstein is absolute in his belief that Orthodox interpretation of Jewish law is the correct one and that upholding an observant lifestyle is the only ideal form of Jewish living. But this does not prevent him from extolling the positive Jewish elements found among others, acknowledging those areas in which these groups and

individuals excel beyond his own constituency, and, as such, encouraging his followers to learn from even their sharpest ideological adversaries.

p. 68

R. Lichtenstein has been examining and developing his perception of a range of Jewish “others” throughout his over fifty year career. The specific ways through which his appreciation of the fragmentary came to practical fruition evolved over time. But these were all built upon the core conceptualization that he developed early on. The view that he has put forward is *sui generis* and does not follow directly from any of the predominant approaches within twentieth century Jewish Orthodoxy. While he integrates the “covenant of fate” articulated by his mentor R. Soloveitchik, ultimately it is not the central foundation of his broader understanding of nonobservant and non-Orthodox Jews. R. Lichtenstein’s discomfort with totalistic definitions of such Jews and his appreciation for the positive fragments that they possess sheds light on a key motif in his entire worldview

#### **4. “Brother Daniel and the Jewish Fraternity,” in *Leaves of Faith*, vol. 2 (orig. in *Judaism* 12, Summer 1963)**

pp. 66-67

If we ask, in purely descriptive terms, whether anyone born of Jewish parents is a Jew, the answer must be yes. As an epithet, the term “Jew” remains applicable to any individual who was ever endowed with Jewish status – even to a *meshumad*. Hence, he is obligated to pursue a Torah life, and should he decide to return, he would perhaps require no new conversion. However, if we ask whether a *meshumad* has anything of a Jewish personality and character, and whether, therefore, he continues to be endowed with the personal status of a Jew, the answer is a ringing no. he remains a Jew without Jewishness. What he retains is simply the descriptive epithet: *shem Yisrael*. Of *kedushat Yisrael*, however, - of the sacredness of the Jewish personality, that which essentially constitutes being a Jew – he is bereft. And let us remember that *kedushat Yisrael* is not simply a psychological condition or even a legal status. It is also a metaphysical state. Of this, the *meshumad* is divested completely. As he has renounced Jewry, so Jewishness is divorced from him.

The principle established by the gemara in Yevamot is thus clear. Wherever there is complete personal alienation resulting in total lack of identification with Jewry, *kedushat Yisrael* expires. There is room for argument, however, over how far the principle can be pushed, depending on what we understand by lack of identification. It might be argued that it only applies to a mass secession whereby not only an individual but his whole social context become uprooted. Or one might contend that only the children, born in complete ignorance of their origins, are affected, whereas the apostate himself, paradoxically might remain a Jew.

p. 77-78

as regards the complete loss of personal Jewish status, finally, nothing short of total personal alienation will bring it off. Sinfulness, no matter how intense, degradation, no matter how extreme, will not accomplish it. If the apostate is to be expelled, he must first reject not only Judaism as a religion, but *Knesset Yisrael* – Jewry as a people. And he must reject not only its future but its past. As the proselyte enters *Knesset Yisrael* by embracing not only its destiny but its history, so the *meshumad* departs when and because he is alienated from both, by whatever criteria we employ, the lack of identification is complete... With the loss of identification, however, there is a loss of identity. Personal status as a Jew – be it for marriage, or for any other purpose – is lost. The distinctive mark of Jewry, what being a Jew essentially means, is effaced. *Kedushat Yisrael* is destroyed.

**5. “The Parameters of Tolerance,” *Leaves of Faith*, vol. 2 (orig. delivered at Orthodox Forum, 1997)**

p. 109

in the public arena, American Jewry has been torn asunder for over a generation by issues of who sits with whom, of how to strike a balance between confraternity and concern over implicit legitimization of deviation; and, at the private plane, decisions over with whom to share a platform or a volume are a common occurrence...

we do not have – and in all likelihood, cannot have – a *Shulhan Arukh* instructing us about social ostracism. We are impelled by a blend of sensitivity and judgment; and, in the spirit of *gadol shimushah yoter mi'limudah*, Hazal's aphoristic valuing of apprenticeship as superior to abstract study, we are guided by precedent. Unquestionably, values are critical to molding responses. At bottom, however, the approach is contextual, flexible, and very much concerned with the bottom line.

p. 111-13

the absence of directives does not preclude the suggestion of guidelines, and I should like, in closing, to offer several. The first, implicit in earlier remarks and related to the theme of flexibility, is the wisdom of maintaining, within the social and interpersonal realm proper, a broad and subtle range of responses...

Secondly, in cases of doubt as to where to draw the line, we ought generally counsel moderation. Presumably, where such doubt exists, no major clear and present danger to faith or mores is on the horizon...

Thirdly, with respect to both the juridic and the social spheres, but especially as regards the latter, it behooves us to distinguish between two elements, perhaps best denominated, in modern usage, as toleration and tolerance, respectively... Tolerance denotes a mindset and an attitude, toleration a course of action; the former constitutes a quality of soul and spirit, the latter, a policy or a *modus operandi*... In seeking to suggest parameters, we need to refer to both elements, but, obviously, the respective limits may vary.

**6. “To Cultivate and to Guard,” in *By His Light***

**Does the Torah Supplant or Supplement Universal Values?**

At the beginning of this lecture, I proposed that we deal with three levels of duty incumbent upon us: as human beings, as Jews, and as *benei-Torah*. I then discussed the first of these, namely, our general responsibilities as humans. However, this entire discussion entails the assumption that, subsequent to the Jewish Nation's *keritat berit* (formulation of a covenant) with God, we are still bound by the more general norms that preceded it. It is this assumption I would like now to address.

**NATURE AND GRACE**

A *berit* (covenant) is something special and unique; by definition, it delineates a particular relationship between God and a specific community. What then happens to more universal elements? Do these fall away because of the exclusivity of the new relationship? Or do we regard the new relationship as being superimposed upon the old, but not at odds with it?

Even according to the latter approach, at times there may be a conflict between a universal value and a specific one. Fundamentally, however, this approach regards the specific covenant as complementing and building on top of the universal covenant, rather than replacing it and rendering it obsolete. According to this approach, we do not believe that what existed until now was merely scaffolding which was needed until the building was complete, but now that the building is finished, everything else is insignificant. Instead, we assume that whatever commitments, demands and

obligations devolve upon a person simply as a member of the universal community, will also apply to him within his unique context as well; but in addition, there are also new demands.

This question has been raised extensively within the Christian context, where it is referred to as the issue of "nature and grace." Does the order of grace—which is the more specific relationship of a given community towards God—do away with the order of nature: natural values, natural morality and natural religion? Or is the order of nature fundamentally sound, significant and normative, but in addition to it comes the order of grace? Broadly speaking, within the Christian context, the more rationalistic and humanistic thinkers have stressed that the universal component remains in force. Those who espoused a more anti-humanistic and anti-rationalistic line generally felt that anything which human reason develops, anything which is universal, anything which is not part of the specific order of revelation, is absolutely meaningless and not binding. In fact, they felt it may even be injurious, because it leads a person to think that these kinds of universal values are significant, whereas in reality the order of nature was good for one phase of human history but has been totally replaced by the order of grace...

### **A MENSCH AND A BEN-TORAH**

Thus, our specific Jewish commitment rests on our universal commitment, and one cannot address oneself only to the specific elements while totally ignoring the general and the universal ones. Therefore, in delineating what a *ben-Torah* should be striving for, the initial level of aspiration is a general one: to be a *mensch*, to hold basic universal values, to meet normative universal demands.

This point has no bearing upon the question of the temporal sequence via which a person attains his values. I mentioned before that *Chazal* say there was a period stretching over millennia during which the world had *derekh erez* and didn't have Torah. This does not mean that, moving from the macrocosm to the microcosm, one therefore should practice the same while educating his children, saying, "We'll devote the first ten or so years to making a *mensch* out of him, and then when he is bar-mitzva we will see to it that he becomes an observant Jew as well." Obviously, within the world in which we live, this is not an advisable option. If you want your child to be a *ben-Torah* and a *shomer mitzvot*, you have to imbue him with values of Torah and *yirat Shamayim* from a very early age. But this still means that as he grows and matures, he must be given to understand that he needs to address himself to various levels of obligation, one being universal and the other specific to him as a Jew.

## **7. "היחס לגוי בתפיסה היהודית", בתוך החוברת הביב אדם שנברא בצלם (תשמ"ה-1985), עמ' 125 וכו'**

### **הנכרי כבן אנוש**

נקודת המוצא לכל תפיסה יהודית ראויה לשמה באשר ליחס לבני-נח היא הידיעה וההכרה, שהמדובר כאן בבני-אדם ולא בחפצים, על כל המשתמע והמתחייב מזה. על-בן-נח חלים כל אותם נתונים ותכונות, שחכמי המוסר כתבו עליהם כאשר כתבו על אדם.

אמנם אין עסקנו באדם-הראשון, שתנועת המוסר עסקה בו, שהמלאכים רצו לרקוד לפניו "קדוש קדוש - קדוש", ולא על מי שממלא את העולם "מסוף העולם ועד סופו" - אך מדובר על יצור אלוקי, על נשמה. כל מה שנאמר בפרק ה' בתהילים - "מה אנוש כי תזכרנו" - נאמר גם על גוי ולא רק על אדם מיישראל. צריכה להיות הכרה באישיות הזאת כישות מטפיזית, מוסרית, אנושית. מודעות הומניסטית, ואל נתבייש במונח הזה, ראייה הומניסטית, שרואה את גדלות האדם במובן העל-טבעי, הקוסמי, המוסרי, היא נקודת-מוצא ותשתית לכל שאלה של זיקה, לא רק לעצמנו, אלא גם לבני-נח. מי הוא אותו גוי העומד לנגד עינינו? אנהנו יודעים שהנימה הבסיסית הרווחת כיום בחלק מהציבור היא נימה של בוז וביזיון. כאילו שמדובר על יצורים, שנמצאים אי-שם בין האנושיות לבהמיות. שורשיה של הנימה הזו - בעולם האירופאי, שפיתח תחושת עליונות רוחנית ברורה של היהודי.

האומנם זאת הראייה הנכונה? האם כך צריך בן - נח להצטייר בעינינו? התשובה המוסרית וההלכתית הבדוקה היא בהחלט שלילית! האדם בכלליותו נוצר למען מטרה אחת - לעבוד את הקב"ה, ודבר זה נאמר ביחס לגוי לא פחות מאשר ליהודי. הצורה שונה, אבל היעוד הבסיסי קיים כיעוד אוניברסלי, וההיבטים הספציפיים של עבודת ה' קיימים בעולמו של בן-נח כפי שהם קיימים - בצורה שונה, בהיקף שונה - בעולמנו אנו.

## האדם המצווה

היהדות עומדת על ראיית האדם כקראו, כמצווה, כמחוייב, לא כיצור חופשי. תפיסה זאת ביסודה נוגעת לא רק לנו, אלא גם לאומות העולם. חז"ל עמדו על כך, כאשר דיברו על מעמדו המוסרי של בן-נח ועל מצוותיו. אנחנו משתמשים במונח "מצווה" כשם נרדף לדבר חיובי ורצוי. אולם במובן המדויק של המילה, מצווה היא ציווי של הקב"ה. שבע מצוות בני-נח הן ציווי, פשוטו כמשמעו: "ויצו ה' א-להים על האדם". גם מעמדו של בן-נח הוא כמצווה, כקולט מסר מאת הקב"ה, כמי שעל כתפיו מוטלת משימה לעבוד את הקב"ה. ההיקף אמנם שונה - לא רק מבחינה מספרית, אלא אולי אף מבחינה איכותית. אמנם לבני-ישראל הדגש הוא על עשיית הטוב, ולבני-נח - יותר על "סור מרע", אבל עצם מימד הציווי בהחלט קיים.

מה הם מרכיבי עבודת ה' מעבר לציות למצוות? אנו מוצאים בחז"ל שלושה תחומים עיקריים אליהם מתייחס המונח "עבודה": קורבנות, תפילה ותורה. הקורבנות מצטיירים אצלנו כבעלי אופי יהודי שורשי, אבל הם בהחלט שייכים, מבחינת ההלכה הצרופה, גם לעולמו של בן-נח: גוי מקריב קורבנות לא רק בבמה שהוא מקים לעצמו, אלא אף בבית המקדש!

מישור התפילה אף הוא קיים כערך אוניברסלי, לאו דווקא בתפילה שמתקיימת בכנסיה או במסגד, אלא בתפילה שניתן לראותה כמתקיימת במסגרתנו! הדבר נאמר בנוגע לבית-המקדש בראשית דרכו (מלכים ב' פרק ח'), וזהו חלק מהזון אחרת-הימים: "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים". גם לגוי יש מקום לבוא ולהתפלל בבית-המקדש! תחום התורה קצת יותר פרובלמטי, פחות ברור. אמנם אף הוא שייך לעולמו של בן - נח, אם כי אין ספק שמבחינת ההיקף, גם לפי התפיסה ההלכתית וגם מבחינה היסטורית, תלמוד-תורה הרבה יותר מצומצם בעולם בני-נח מאשר בעולמנו. מפורסמים דברי רבי מאיר בסנהדרין נ"ט, ובברייתא בתורת כוהנים: אפילו גוי יושב ועוסק בתורה מקבל שכר. כוהנים, ישראלים, לא נאמר, אלא - "יבוא גוי צדיק שומר אמונים". זוהי הדגשה נוספת על עיסוק גדול ונשגב בתורה, כשייך לעולמו של הגוי.

### אוניברסליות ובחירת ישראל

היחס שלנו לבני-נח צריך להיות מוגדר, תוך התייחסות לשני גורמים:

**א.** ערכים כלליים אוניברסליים, השייכים לעולם של עבודה שפתוח בפני בני-נח.

**ב.** הבלטה והדגשה של מושג בחירת-ישראל וקדושת ישראל.

את השוני בין עולמו של היהודי לעולם הגוי ניתן לראות מנקודת ראות אחת כמעורה בנתונים מטפיזיים, ומנקודת ראות אחרת - כפרי תהליכים היסטוריים. בכל מקרה, מדובר בחילוק ובשוני בסיסי ובפער משמעותי מבחינה רוחנית. אבל בין זה לבין שלילה וזילזול בעולמו הרוחני של הגוי - המרחק רב מאד.

נקודת המוצא שלנו חייבת להיות ראיית הגוי כיצור רוחני, כעובד השם, במישורים שונים, הן בין אדם לחברו והן בין אדם למקום. מי שרואה את הדברים בצורה כמותית גסה ומעמיד תרי"ג מצוות מול שבע, עלול לחשוב שניתן לגוי רק משהו שיעלה אותו מעל מפלס הברבריות, על מנת שלא "יטבע" לגמרי.

ואמנם, זוהי תפיסה, שלצדדי אנחנו נתקלים בה אצל רבים בעולמנו. אבל גדולי ישראל ראו את הדברים בצורה שונה לחלוטין:

בפרשת "וישלח" (בראשית ל"ד, נג) הרמב"ן מדבר על מצוות דיינים:

ועל דעת הדינים שמנו לבני נח בשבע מצוות שלהם, אינם להושיב דיינים בכל פלך ופלך בלבד, אבל ציווה אותם בדיני גניבה ואונאה, עושק ושכר שכיר, ודיני שומרים ואונס ומפתה, ואבות נזיקין, וחובל בחברו, ודיני מלווה ולווה, ודיני מקח וממכר, וכיוצא בהם לעניין הדינים שנצטוו ישראל.

הדינים שהרמב"ן מונה כאן, כשייכים לעולמו של הגוי, כוללים, למעשה, חלק הארי של ה"חושן משפט". הרמ"א בתשובה מפורסמת שלו (סימן י') מרחיק לכת עוד יותר:

...אם-כן, מכל הליו, שמע-מינא שבן-נח מזהר בכל דיני ישראל ככל חוקותיו ומשפטיו... אם כן הוכחנו ובררנו שדנין

בן-נח בדיני ישראל הואיל ומצווה עליהם. ואם בכל זאת יתעקש המתעקש לאטום אזנו משמוע דבר זה ורוצה לחלוק

ולומר שדיניהם של בני-נח אינן כדינינו, אף אנו נאמר לו כלך-לך מדרך זו. דגרסינן בבא-קמא פרק הגוזל בתרא

(ק"ג): תניא: ישראל וכותי שבאים לפניך לדין, אם אתה יכול לזכותו בדיני ישראל - זכה ואמור לו כך דינינו. בדיני

אומות-העולם, זכה ואמור לו כך דיניכם. ואם לאו באין עליו בעקיפין; דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: אין

באין עליו בעקיפין מפני קידוש-השם". פירש רש"י, בעקיפין - בעלילות, עד שפוטרין הישראל. עד כאן הסוגיא.

ושמענין מהכא, דעד כאן לא פליגי רבי עקיבא ורבי ישמעאל אלא לבוא עליו בעקיפין, אבל לדון אותו בדיני ישראל

- כולי עלמא לא פליגי שדנין אותו. וצריך לשמור כשידינו תקיפה עליהם...

עם זאת, ההתייחסות לגוי אינה רק ל"גוי" שבו, אלא לפעמים גם לאויב שבו, לעובד עבודה זרה שבו, וכאן

התמונה משתנית לחלוטין.

אין ספק שבהלכה מצויים דברים חריפים וחמורים לגבי הזיקה לעולם עבודה-זרה ולעובדי עבודה-זרה. המאבק נגדה הוא קשה ונוקב - "מלחמה לה' בעמלק מדר דר". אבל יש לציין כי גם לאותה מלחמה ברע יש הכרה עקיפה בכוח הרוחני. המאבק בעובדי עבודה-זרה הוא מאבק גם ביצור הרוחני שבהם, לא רק באובייקט שבהם. ההכרה הבסיסית הזאת בגוי כיצור רוחני היא תשתית הכרחית כדי שנוכל להתמודד ולחנך בתחום זה. מבחינה מעשית, אחד היסודות המנחים הוא העיקרון, שלא יתכן שזיקתנו כלפי בן-נח מבחינת האנוש שבו, ולא מבחינת עובד העבודה-זרה שבו, תהיה נחותה מזיקת בן-נח אחד לחברו. יסוד זה מתבטא בדברי המכילתא ("וכי יזיד איש") הקובעת כי יהודי שהורג בן-נח חייב מיתה בידי שמיים, והיא מנמקת, שלא יתכן שיהיה אחרת, היות והתורה לא באה להקל אלא להוסיף מבחינת המעמסה הרוחנית המוטלת עלינו. לא יתכן שאם גוי אחד יהרוג גוי שני, נראה את זה בחומרה אחת, וכשהיהודי יהרוג גוי נראה את זה בחומרה פחותה. היסוד הזה לראות חיוב אוניברסלי - הוא יסוד קובע שצריך להנחות אותנו מבחינה הלכתית בכל תחום ותחום.

### **חסד כמחייב אוניברסלי**

כך צריכה להיות ראייתנו, לא רק במישור "סור מרע", אלא אף בעשיית הטוב, ובעיקר, בגמילות-חסדים כערך מרכזי. עולם החסד מושגת על שני מחייבים. הראשון והמפורסם בהם "ואהבת לרעך כמוך": כל מה שאתה רוצה שיעשו עבורך, עשה עבור אחרך בתורה ובמצוות. מחייב זה הוא, ללא ספק, מוגבל. "לרעך" - ברור שהכוונה דווקא ישראל. ברם, ישנו מחייב שני של גמילות-חסד, על פי דברי הספרי "אחרי ה' א-להיכם תלכו" והמחייב הזה לא מתייחס אך ורק ל"רעהו".

לגבי יהודי, אם כמצווה לגמול חסד ואם כיעד של החסד, יש שני מחייבים: "והלכת בדרכיו", "ואהבת לרעך כמוך"; לגבי גוי יש אמנם רק מחייב אחד, אבל האחד הזה קיים! אפשר אף להגדירו כקו המנחה אורחות חייו של הגוי. ברור שניתן לראות את ההליכה בדרכיו של הקב"ה כערך דתי אוניברסלי. אנחנו רוצים שגם גוי ילך בדרכיו של הקב"ה. אולם הרי ברור שמעבר לזה, יש כאן לגבי ישראל קיום ציווי ספציפי שנאמר לנו: "אחרי ה' א-להיכם תלכו", "והלכת בדרכיו". גמילות-החסד המתחייבת מאותו פסוק נוהגת אף כלפי בן נח.

זאת ועוד. במערכת ההלכה, במצוות שניתנו לישראל, יש התייחסות לא רק לפרטים טכניים ופורמליים, אלא לפעילות המתחייבת לאור ערכים כלליים, לאור קווים מנחים. "הליכה בדרכיו" היא אחד מהם, ועליו יש להוסיף, לדוגמא, את הזיקה לשלום, כמבואר ברמב"ם בסוף הלכות מלכים, וערך של שלום ועשיית הישר והטוב, כמודגש ברמב"ן על התורה. כל אלו ודאי כוללים התייחסות לא רק כלפי ישראל, אלא גם כלפי בני נח. אם אנחנו באים לדון במישור ההלכתי, כיצד עלינו לפעול כלפי בן נח, כיצד עלינו לחנך ביחס אליו - חייבים להיות מודעים לא רק לפרטים הטכניים, שלפעמים הם מגבילים בצורה חריפה, אלא גם למחייבים הכלליים. אנחנו חושבים ומחנכים מתוך ההלכה, ולאור ההלכה. היתכן אחרת? אך חשוב שאת ההלכה עצמה נבין על בוריה, שנראה את התמונה בשלמותה, בכלליותה. מן הראוי שנבין את החובה המוטלת עלינו, לא רק מתוך ראייה צרה, אלא מתוך ראייה מקיפה של עולם ההלכה.

ויש גם צורך בחשבון-נפש. עלינו לתת את דעתנו כיצד הגענו למצב, שבו תלמיד בישיבה תיכונית - והדברים קורים בשטח - סבור שיש להכריע אם מותר או אסור להרוג גוי, לפי הגירסאות, מדוייקות או מצונזרות, ברמב"ם, בראשית הלכות-רוצה... האם כך אנחנו רוצים לראות את פרי חינוכנו?

ודאי שעלינו לחנך לקראת דבקות בהלכה, אבל לא לראייה צרה, מוגבלת עד כדי-כך, תוך אטימות מוסרית מוחלטת. חובתנו לחנך לגישה יהודית-הלכתית מובהקת. עולם של מוסר, של ישות מוסרית - הוא חלק מעולם ההלכה, שיש להבין אותו על בוריו. מתוך כך, אין להפריד בין המישור ההלכתי והמחשבתי ובין המישור המעשי והחינוכי. להיפך - יש לחנך לדבקות שלמה בהלכה, לדאוג שההלכה למענה אנחנו מחנכים תהיה הלכה שלמה.