

מבוא

'כאשר סיימתי לכתוב את ה"כוכב" [כוכב הגאולה]', כתב פראנץ רוזנצווייג ליצחק ברויאר בשנת 1924, 'חשבתי שכעת עומדות להתחיל עשרות שנים של לימוד וחיים, הוראה ולימוד, ושאוּלי בסוף, ברבות הימים כאשר אזקין, שוב יגיע ספר, וזה יהיה ספר על אודות ההלכה'.¹ רוזנצווייג כתב מילים אלו בגיל 38, בנסיבות שבהן הוא הבין כי לא יגיע למימוש פרויקט זה. ארבע שנים לפני כן לקה במחלה שגרמה לניוון שרירים הדרגתי אך מהיר, ובתוך זמן קצר שיתקה המחלה את כל גופו וריתקה אותו למיטה, כשאינו יכול כמעט לתקשר עם סביבתו. הוא נפטר חמש שנים לאחר מכן, בגיל 43, מבלי שהספיק להתחיל פרויקט זה.

רוזנצווייג רכש ידע בסיסי בתחום ההלכה, ואף חשוב מזה (לשיטתו), הוא רכש גם ניסיון בקיום – ואי־קיום – של מצוות מסוימות. אמנם חסרה לו הכשרה של ממש בשיח ההלכתי כפי שהתפתח במשך הדורות עד ימיו, אולם על סמך הידע והחוויית שרכש במהלך חייו הקצרים הוא הציג בחלק השלישי של "כוכב הגאולה" את מה שהוא כינה במקום אחר 'תאוריה של ההלכה'.² מאוחר יותר, באיגרת אל מרטין בובר שכותרתה 'הבונים' וגם במכתבים נוספים, הוא הרחיב את הדיבור למישורים אחרים של ההלכה – של פרקסיס ושל דיון עכשווי המתייחס למגמות ההלכתיות בימיו.

הדעה הרווחת בקרב חוקרי רוזנצווייג היא כי אמירותיו על אודות המצוות אינן מפותחות לעומקן. יתרה מזו, הן נתפסות לא כפרי אורגני של השיח ההלכתי אלא כתוצר של 'שיקולים זרים' הצומחים מתוך גישה פילוסופית־תאולוגית קיומית אשר אין לה אחיזה בשיח ההלכתי. כתוצאה משתי הערכות אלה, חוקרי רוזנצווייג מתייחסים לממד זה של משנתו כמביך־לפרקים, ולעתים כקוריוז, אך לא כנושא בעל משקל של ממש

1 מכתב ליצחק ברויאר, 28.3.24, בתוך כתבים 2, עמ' 951 (319-320). ההפניות לכתבי רוזנצווייג מובאות ללא אזכור שם המחבר. כל התרגומים שלי (ראה בסוף המבוא), ולכן ההפניה היא כפולה: בתחילה מופיע מספר העמוד במהדורה הגרמנית ובסוגריים העמוד בתרגום העברי הקיים. המידע על שתי ההוצאות (הגרמנית והעברית) מופיע בביבליוגרפיה.

2 מכתב לאויגן רוזנשטוק, 25.8.24, שם, עמ' 984 (328).

הראוי למחקר מעמיק.³ מיותר לציין כי חוקרי ההלכה לא מצאו בכתבי רוזנצווייג ממשק עם השיח ההלכתי. ספר זה בא לקרוא תיגר על שתי מוסכמות אלה.

בראש ובראשונה אבקש להראות כי ניתן בהחלט לבנות גישה להלכה על בסיס הכתבים הקיימים של רוזנצווייג. את זאת אבסס בחלקו הראשון של הספר. אולם ברצוני לטעון עוד כי התאוריה העולה מכתבי רוזנצווייג מוצאת נקודות אחיזה משמעותיות בשיח ההלכתי הקיים. לאמור, אף על פי שלרוזנצווייג לא היה ידע מקיף בהלכה, הוא פעל על פי אינטואיציות דתיות-הלכתיות עמוקות וקולעות. את זאת אראה בחלקו השני של הספר שבו אני מפגיש בין העולה מהגותו של רוזנצווייג לבין שלוש סוגיות בשיח ההלכתי הקיים. לא זו בלבד שניתן לעגן את גישתו של רוזנצווייג בשיח ההלכתי, אלא אבקש לטעון עוד כי לשיח ההלכתי רווח של ממש מהמפגש עם משנת רוזנצווייג. בזכות עומקה ושיטתיותה, גישתו של רוזנצווייג להלכה חושפת במערכת ההלכה מעין רשת של זרמים פילוסופיים ותאולוגיים תת-קרקעיים המרוויים ומאפשרים את צמיחתה של התופעה ההלכתית המופיעה על פני הקרקע.

בהמשך דברי המבוא אציג את מבנה הספר. אולם בעמודים הבאים בכוונתי להקדים את המאוחר ולפרוס את עיקרי התאוריה של ההלכה העולים מתוך הגותו של רוזנצווייג. זוהי דרכי להתמודד עם אחד האתגרים במשנת רוזנצווייג: היותה שיטה.⁴ בשיטתיות זו יש יתרון שחבוי בו גם חיסרון. מחד גיסא, אין פרט שהוא מחוץ לתחום, והקשר בין מרכיביה השונים של משנתו הדוק וגם נהיר. מאידך גיסא, כתוצאה מכוליות זו בדיוק, הקורא – ולכן אף החוקר והפרשן – נתקל בבעיה: כיצד ניתן לבודד מרכיב אחד בלבד של משנתו ולהנהירו, כאשר הוא פועל יוצא של פנים אחרות?

רוזנצווייג היה מודע לקושי זה אשר קוראי ה"כוכב" ניצבים מולו. לדבריו, רבים מהם נתקלו במשפטים סתומים (ויש לא מעט כאלו) כבר בחלק הראשון, מתוך הנחה שלא ניתן להמשיך למשפט הבא מבלי להבין את המשפט הנוכחי. לפי סברתם, זוהי דרכו של ספר פילוסופי: כל משפט בנוי על קודמו ונובע מתוכו. אלא שלדברי רוזנצווייג גישה זו אינה מתאימה לספר פילוסופי: 'כאן, משפט אינו נובע מקודמו אלא רוב הסיכויים – מהבא אחריו'.⁵ זהו אופיו של ספר פילוסופי, משום שהוא תוצר של כתיבה, ולא של מחשבה. בעוד שהמחשבה יכולה לקשור אלף חוטים בבת אחת, הכתיבה, בהיותה מנותקת מן הזמן, נאלצת להניח חרוז אחר חרוז, שורה אחר שורה. הווה אומר, כאשר הפילוסוף כותב את המילים הראשונות של יצירתו הוא בעצם כותב אותן על בסיס המילים האחרונות שאלהן הוא חפץ להוביל את הקורא. על כן רוזנצווייג מפציר בקורא 'לתקוף' את

3 מחקרים בהיקף של מאמרים כוללים: עמיר, דעת מאמינה, פרק יב; טרנר, אמונה והומניזם, פרק ז; ברגמן, התגלות; לוי, מבשר; מאיר, כוכב, עמ' 72-91; גיבס, קורלציות, עמ' 395-410; גיבס, חוק.

4 להתייחסות נרחבת לנקודה זו ראה תחילת פרק א.

5 המחשב החדש, עמ' 212-213 (221).

ה"כוכב" בנוסח תורת הלחימה של נפוליאון: במקום לכבוש את כרכי הספר ולהתקדם עד שיגיע לעורף, הוא היה פותח ב'הסתערות נועזת על הכוח העיקרי של האויב שבעקבות כיבושו, מצודות הספר הזעירות תיפולנה מאליהן'.⁶ כלומר, על הקורא להמשיך הלאה בקריאת ה"כוכב" גם אם לא הבין דבר-מה, וזאת כדי להגיע למרכז הספר, שם עיקרו, שם ההתרחשות הפילוסופית שבו.

למחקר זה אתגר דומה: כדי להגיע למרכז הכובד שלו – התאוריה של ההלכה העולה מכתבי רוזנצווייג (ושאליה אגיע בפרקים ג-ד), עלינו לעמוד על יסודות העומק שרוזנצווייג מניח במשנתו הכללית בקפדנות רבה. את זאת נעשה בפרקים א-ב. ללא בסיס זה לא נוכל להעריך עד כמה תפיסת ההלכה שלו שואבת ממשנתו הכללית, מתבססת עליה ואף מתחייבת ממנה. אולם בצלילה הישירה לעומקה של משנתו הכללית אורבת הסכנה כי הקורא ילך לאיבוד בתוך שלל הפרטים הגלומים במשנתו הכללית, שהכנתם נחוצה עבור התאוריה של ההלכה ואליה אנחנו חותרים. חוששני כי אף על פי שאציין במהלך שני הפרקים הראשונים את המושגים שהרלוונטיות שלהם תתבהר לכשנגיע לפרקים ג-ד – עד אז הקורא עלול לחשוך כי אלו הבטחות חלולות, והציפייה למימושן ארוכה מדי. על כן ברצוני להציג כבר בשלב זה את עיקריה של תאוריית ההלכה המתגבשת אצל רוזנצווייג, בתקווה שתקציר זה ילווה את הקורא במהלך הפרקים הראשונים ויכוון את קריאתו. אם תרצו, אנסה בעמודים הבאים לתקוף את הספר שלי-עצמי באמצעות מתקפה נוסח נפוליאון שבה אגיע למטרה הסופית כבר בהתחלה, כך שבמהלך הפרקים הראשונים נוכל 'לחזור אחורה' ולהבין את היסודות שגישה זו מושתתת עליהם. כמובן, המבוא איננו המקום לפרש את שלל המושגים עד תומם, עם פירוש ממצה, סימוכין לדבריי והפניות ביבליוגרפיות. על כן אציג את הדברים באופן ראשוני בלבד.

מרכז הכובד של מחקר זה, שאליו אנחנו חותרים, נמצא בהתרחשות הממשית של קיום המצווה. רגע זה – ממש כמו לבלבו של ה"כוכב" – הנו מפגש בין האדם לבין האל המתרחש בהווה. אלא שהמצווה מפגישה בין האל לבין היהודי – ולא האדם באשר הוא. עם זאת אין זה סיפור 'פרטי', כביכול, בין היהודי לבין אלוהיו, דוגמה אחת מני רבות של יחסי אל-אדם, אלא למפגש זה, כפי שהוא משתקף במשנת רוזנצווייג, משמעות כלל-עולמית. מהבחינה הזו, להלכה מקום חשוב בהגותו של רוזנצווייג: לא זו בלבד שהיא קשורה קשר הדוק למשנתו הכללית, אלא היא גם מעידה על האופן שבו היהודי בכל ייחודיותו עשוי להוות נדבך חשוב בשאיפה האוניברסלית לגאולה.

כפי שנרמז בסעיף הקודם, קיום המצווה, כמו התפילה, נמצא בתפר שבין ההתגלות לבין הגאולה. למיקומו בתפר זה השלכות רבות. ברובד הבסיסי ביותר, המעבר מהתגלות לגאולה מסמך מעבר מן ההווה אל העתיד. אליבא דרוזנצווייג, הגאולה מתרחשת כאשר הנצח מוטרם בהווה. הטרמה זו מתאפשרת בזכות 'העולם העליון', מעשים מעוצבים של

קהילות-מופת (כגון היהדות והנצרות). אם לבטא את המעבר מההתגלות אל הגאולה במונחים של תפילה: התפילה האישית שבה האדם נמצא בזיקה ישירה לאל מותמרת לתפילת הרבים, מעשה של הקהילה המעניק מסגרת קבועה להתרחשות התפילה. בשדה הראייה העיקרי של מחקר זה, מעבר זה מסומן על ידי המעבר מן המצווה (Gebot) אל ההלכה (Gesetz). על פי תפיסתו של רוזנצווייג, העם היהודי – מעצם קיומו – מטרים את הנצח. אולם לא די בכך, שכן שאר העולם טרם נגאל, ולכן קיימת שאיפה גדולה – ואם לדייק: מצווה גדולה – להעניק לתוכן חייו היומיומיים ממד של נצח. את זאת מתיימרת לעשות המערכת ההלכתית כולה, בכך שהיא מחפשת אחרי עוד פינה בעולם, ועוד רגע בחיים, אשר אליהם אהבת האל טרם הגיעה. תהליך זה מתרחש אם וכאשר ה'הלכה' – הדרישה הכללית והמתמדת של המערכת – מועתקת לזירתו של היהודי הבודד, והוא מקיים אותה בתור מצווה שניתנת 'היום'. באותו רגע המעשה המעוצב של הקהילה מקבל לא רק ביטוי אלא מימוש בתור מעשה ספונטני של היחיד שבו הוא פוגש את האל.

כאן, בתפר זה בין ההתגלות לבין הגאולה, הן בזירת התפילה, הן בזירת ההלכה, רוזנצווייג מציב אמת מידה מכריעה המאפשרת מעבר זה: היכולת – היינו, יכולתו האישית-קיומית של האדם לקיים את המצווה. כדי לממש את דרישתה המתמדת של מערכת ההלכה לקיים את המצווה 'כאילו היום היא ניתנה', על האדם להביא את כל ישותו – את כל הביוגרפיה שלו – למעשה אשר הוא מצוּוה בו. אם הוא מסוגל לעשות זאת, אזי באותו רגע של קיום המצווה אהבת האל כלפיו מיתרגמת לציוי, אותו ציוי המהווה ב-בזמן תשתית של כל מערכת ההלכה וגם מצוות-העל שלה: לאהוב את האל, בבחינת 'וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ'. באותו רגע הוא שומע את קולו של המצוּוה, וחלק מהנצח מוטרים בהווה. אהבת האל מתאפשרת במידה שיש לאדם יכולת לקיים מצווה זו.

אולם לא מן ההכרח שיש לאל ידו של האדם להפוך את ההלכה למצווה. כפי שמתרחש בתחום התפילה, הטרמת הנצח אשר בקיום המצווה עדיין איננה נצח. העולם טרם נגאל, אהבת האל טרם הגיעה לכולם, כל ההלכות עדיין אינן מקוימות כמצווה. 'עדיין לא' זה מצביע על הגאולה שטרם הגיעה, וכן על הציווי המתמיד לקרב אותה, לחפש אחריה. עם ה'עדיין לא' אנו עדים שוב להקבלה עמוקה ומדויקת בין משנתו הכללית של רוזנצווייג לבין תפיסת ההלכה שלו. בשניהם, ה'עדיין לא' מצביע ב-בזמן על חוסר השלמות של הגאולה ועל עצם הציווי להביא עוד נוכחות אלוהית, עוד מאהבת האל, אל תוך העולם. מעבר זה, בין עולם ההתגלות שבו האדם פוגש את האל, לבין עולם הגאולה שבו האדם עומד בזיקה לעולם החיצוני לו תוך ניסיון להביא לעולם את אהבת האל שהוא חווה בהתגלות, טומן בחובו תמורה במרכז הכובד של ההתרחשות: בעוד שההתגלות הנה חוויה 'פרטית' של האדם – מה שרוזנצווייג מכנה 'כדידות בשניים' – בגאולה זירת ההתרחשות היא בציבור. לכן קיים מתח בין העולם העליון – המעשה המעוצב על ידי

הקהילה המטרימה את הנצח – לבין ה'עיוורון' הספונטני של התרחשות האהבה בין האדם לבין האל. מתח זה מוצא את ביטויו בתחום ההלכה בהבדל שבין ההלכה, אותה נורמה של הקהילה, לבין המצווה הבודדת, שאותה היחיד מקיים.

כתוצאה ממתח זה יפגין רוזנצווייג כלפי ה"שלחן ערוך" יחס אמביוולנטי: מחד גיסא, בהיותו ביטוי למופת של אותה שאיפה גדולה של עם ישראל לעצב עולם עליון במעשים, הוא מכיל יסוד אלוהי. הרי הוא מהווה צעד נוסף בהתהוותה של מערכת ההלכה שבאמצעותה אנשי עם ישראל לדורותיו נעשים לעדי האל. זאת ועוד, יש ב"שלחן ערוך" יסוד אלוהי בכך שאותן ההלכות הסדורות שנמצאות בו מחכות בסבלנות ובשקט, ללא חיות וללא חיים, עד שהיהודי ימיר אותן למצוות ברגע ההווה, ויפנה דרכן לאל. עם זאת, רוזנצווייג סבר כי בקודקס כמו ה"שלחן ערוך" – בייחוד כפי שהוא התקבל על ידי האורתודוקסייה המודרנית נוסח רש"ר הירש – אורכת סכנה כי הוא ידמה לחוק כללי וסתמי העומד ללא שינוי לאורך זמן, בדומה לצו הקטגורי של קאנט. בזמן שהוא מקיים חוק שכזה היהודי 'יוצא ידי חובתו' – היינו, מקיים את ההלכה ה'שיטתית' והיבשה באופן פורמלי, מבלי להפוך אותה למצווה הניתנת 'היום'. קולו של המצווה אינו נשמע. יחס מורכב זה של רוזנצווייג כלפי ה"שלחן ערוך" נובע מהפוטנציאל של קודקס זה להוביל לאחד משני כיוונים שונים: או לנצח או לנצח מדומה. כאמור לעיל, כשיטה משפטית, כקודקס, יש בו יסוד סטטי ובלתי משתנה. בנקודה זו, בדומה לצו הקטגורי של קאנט וכן לאלמנטים נוספים של הבריאה, כגון המדינה, הוא שואף לאי-השתנות. זהו ניסיון להתגבר על הזמן, להישאר חסין מפניו, ורוזנצווייג סבור שניסיון שכזה נדון לכישלון. 'נצח' זה הוא מדומה, מכיוון שבעצם נוצרת מעין רדיפה מתמדת אחר העתיד מתוך בריחה מן המוות, סימן ההיכר של מרות הזמן.

האפשרות היחידה, על פי רוזנצווייג, 'לנצח' את הזמן – היינו, להנכיח את העתיד בהווה, להטרים את הנצח – היא דווקא על ידי השתרשות איתנה ברגע ההווה, מתן 'משך' לרגע זה. זהו יסוד כוחה של ההתגלות אשר בה האדם והאל נפגשים. ברגע זה האל אוהב את האדם, ואהבה זו היא לא אחרת מאשר נוכחות האל לאדם, נטולת תוכן. למרות זאת, מנוכחות זו של האהבה יוצא מעין תוכן ראשוני, שהוא ציוויו של האל את האדם: 'אהב אותי!'. בבחינת 'ואהבת את ה' אלהיך'. מצווה זו משמשת כתשתית למערכת ההלכתית בשלמותה, כך שכל מצווה ומצווה משמשת כפתח למצוות-על זו. לאמור, כאשר האדם מתמיר הלכה מסוימת למצווה שאותה הוא מקיים 'היום', הוא עומד בזיקה ישירה לאל, שומע בקולו ונענה לקריאתו. בכך הוא מכניס חלק מהנצח אל תוך הזמן. ה"שלחן ערוך" אוצר למעשה אסופה של הלכות שהאדם יכול להפכן למצווה – כל עוד הוא משמש כהתחלה וכהזמנה, ולא כתכתיב אילם שאין לזוז ממנו.

שלא במפתיע, אין זו משימה קלה ל"שלחן ערוך" לשמש כהתחלה וכהזמנה, וזאת בגין אופיו כקודקס משפטי המביא את פסיקתו לידי שיטה. כאן עלינו להבין כיצד גישתו

של רוזנצווייג להלכה נשענת על יסודות תפיסת השפה שלו. לא בכדי רוזנצווייג נמשך לסוגה הספרותית של המקרא והתלמוד יותר מלזו של ה"שלחן ערוך", שכן הוא מאתר בהם יסוד אורלי מובהק. ממד זה מצביע על מקומה המרכזי והמכונן בשיטתו של השיחה, חלופת הדברים של משמיע ומאזין, אומר ומגיב, המתרחשת בזמן וממשיכה להתהוות בקיומה הבין-אישי. באותה חלופת דברים, כל צד מתגלה למשנהו: מה שהיה בפנים מוצא את דרכו החוצה, ובתהליך זה מתרחשת לא פחות מהתגלות של ממש. עבור רוזנצווייג הדבר האנושי ביותר, השיחה, מצביע מעבר לעצמו אל המקור האלוהי המאפשר את המילה המדוברת והמזין אותה. ממש כמו המילה המדוברת, התורה בשלמותה, המורכבת מתורה כתובה ותורה על פה, משקפת ערכוב בין האלוהי לבין האנושי. בתור שכזאת, היא ממשיכה לפי הקווים שרוזנצווייג מניח ב"מחשב החדש" שלו.

רוזנצווייג מבקר בחריפות את החשיבה הפילוסופית המושתתת על המילה הכתובה ועל חשיבה סטטית, ומציע להמיר אותה ל'חשיבה בדיבור' (Sprachdenken) המתרחשת בין אנשים ובתוך זרימת הזמן. אף המבנה של ה"כוכב" מצביע על תנועה זו: בחלק הראשון רוזנצווייג מתעמת עם החשיבה הפילוסופית הקלסית ב'מגרש הביתי' שלה, באמצעות שפה וטיעונים המוכרים לשיח הפילוסופי, תוך ניסיון להותיר אחרי מתקפה זו שלוש 'יסודות' – האל, האדם והעולם. משם הקורא עובר לחלק השני שבו רוזנצווייג מציע חשיבה נרטיבית המורכבת מפעולות גומלין בין אלמנטים אלו אשר מתרחשות בזמן, ולא מאלמנטים סטטיים. לב-לבו של ה"כוכב", הספר השני של החלק השני, המתאר את ההתרחשות המרכזית של ההתגלות, אכן 'מדבר' בשפה אחרת: אופיו שונה משאר ה"כוכב", וניסיונו של רוזנצווייג לתאר את המתרחש בהתגלות מורגש. עם זאת, דווקא שם – באותו מקום שאליו ברצונו להגיע – מורגשת בהכעת מגבלתו של מאמץ זה: וכי כיצד תוכל המילה הכתובה לתאר את החוויה, את ההתרחשות, החומקת ממנה? אתגר זה מתעצם עם המעבר מן ההתגלות אל הגאולה, מעולם השפה המדוברת לעולם המעשה. תפנית זו באה לידי ביטוי במעבר מן הזעקה של תפילת היחיד – שהיא תגובתו הראשונה לרגע ההתגלות – אל התפילה המסודרת של הקהילה. בתפילת הרבים, המילים אינן ממלאות עוד את התפקיד שהן ממלאות בשיחה. ניתן לומר: הדיבור אינו דיבור בלבד; הוא מעשה, מעשה שבאמצעותו היחיד עומד בזיקה לקהילה. על כן המעבר מתפילת היחיד לתפילת הרבים מהווה גשר חשוב למעשה המעוצב של העולם העליון שעליו רוזנצווייג מרחיב בחלק השלישי של ה"כוכב". בדיוק בשל כך סבר רוזנצווייג כי הוא פורש תאוריה של ההלכה בחלק השלישי של ה"כוכב". מכאן מובן כי תפיסה זו של קיום המצוות תשמש תפקיד חשוב ביותר בתפיסת הגאולה שלו: הסיפור ה'פרטי' של היהודי הבודד בקיימו את המצווה מכיל בעומקו את הגאולה באשר היא.

בשלכ זה, עוד לפני שאתאר באופן מפורט את המהלך של ספר זה, חשוב לציין את התרומה לשיח ההלכתי העשויה לעלות מתוך כתבי רוזנצווייג, למרות המרחק הגדול

בינו לבין השיח ההלכתי לדורותיו. בפתח המבוא צוין הקושי המתודולוגי שמשנת רוזנצווייג מציבה לקוראיה כתוצאה מהשיטתיות ומהכוליות שלה, וכאן אפשר לציין שני קשיים גדולים הנובעים מאופיו של השיח ההלכתי ושהתאוריה של רוזנצווייג נותנת להם מענה, לפחות חלקי: קודם כול, השיח ההלכתי רחוק מאוד משיטתיות כלשהי. אף שתכונה זו כשלעצמה איננה בהכרח מגרעת, לרוב היא מונעת מהעוסק בשיח לראות את הקשר בין מרכיביו השונים. רוזנצווייג, לעומת זאת, דווקא בגלל השיטתיות שלו, פורש גישה להלכה המושתתת על משנה סדורה, ובה מונהר הקשר בין מרכיביה השונים: היחס בין המילה הכתובה לבין המילה המדוברת ולבין המעשה, התפיסה התאולוגית המכוננת, מקומה של ההלכה בתוך החיים היהודיים, מקומו של העם היהודי בתוך העולם הרחב, מעמדו הקיומי של הפרט ביחס לקהילה ולחוק שלה, קדושתם של הכתובים, וכן הלאה: כל המרכיבים הללו מתלכדים לכדי גישה לכידה אחת שממנה נוצרת תפיסה הלכתית. בכך רוזנצווייג מציע תיקון גדול לשיח ההלכתי, ולא נותר לנו אלא לברר – וזו המשימה הגדולה שלנו – עד כמה הלכידות שהוא מציע תואמת את הקיים בשיח ההלכתי.

לשיח ההלכתי קושי נוסף: מקומו הנידח של השיח התאולוגי בתוכו. אליבא דכולי עלמא, מקור ההלכה הוא בדבר האל (איך שלא נבין את המובן של קביעה זו), ובהשתלשלותה היא ממשיכה ומתהווה באמצעות תערובת של מרכיבים אלוהיים ואנושיים. זאת ועוד: כאורח חיים, קיום המצוות שואף ליצור זיקה בין האדם לבין האל. הרי הטלוס של המערכת כולה נוגע עמוקות בשאלות תאולוגיות. עם זאת, על פי רוב, רובד תאולוגי זה נעדר מן השיח ההלכתי. בנקודה זו גישתו של רוזנצווייג מביאה את השיח ההלכתי על תיקונו, שכן היא מנהירה, פעם אחר פעם, את הממד התאולוגי המשמש כמוצא וגם כמטרה של קיומה של כל מצווה ומצווה.

מבנה הספר

בחלק הראשון, 'בניין ההלכה ובמרכזו המצווה', ארבעה פרקים. בפרק א, 'יסודות הנצח', אני מבקש להציג את קווי היסוד במשנת רוזנצווייג אשר יהוו תשתית חיונית להמשך המחקר. ייתכן שהחידושים בפרק זה יהיו בגדר ניואנסים עבור מי שבקי בכתבי רוזנצווייג. עם זאת, סבורני כי פרק זה חיוני משני טעמים: ראשית, מי שאינו מכיר את מובנם של מושגים כגון 'בריאה', 'התגלות' ו'גאולה' במשנת רוזנצווייג לא יוכל להבין לעומק את בניינו ההלכתי ללא הנהרתם. אולם גם עבור הקורא שמתמצא במשנת רוזנצווייג, פרק זה מהווה נדבך חשוב במהלך הספר, שכן כמה סוגיות חשובות במשנת רוזנצווייג וזכות בו לניתוח מעמיק: היחס בין מצווה (Gebot) וחוק (Gesetz); הבנה מדויקת של המושגים 'רגע' ו'נצח', שבלעדיהם לא ניתן להבין את תביעתו של רוזנצווייג ל'הטרמת הנצח'; דיון במושג 'עדיין לא' שאני מוסיף לו שני רבדים נוספים של משמעות בהמשך המחקר, והצגה ראשונית של מושג התפילה ב"כוכב" אשר לה תפקיד חשוב בהמשך הספר, בגין הקשר העמוק שנרקם בינה לבין מעשה קיום המצווה.

פרק ב, 'ההתגלות כמקור היכולת והכורח', מציע ניתוח לעומק של לב-לבו של ה"כוכב" המתאר את רגעי ההתגלות שבהם נוסדת הזיקה בין האדם לבין האל. פרק זה עושה זאת 'מבפנים', היינו מנקודת המבט של היחיד שחווה את אהבת האל, ובכך מציע מעין פנומנולוגיה של ההתגלות, לשיטת רוזנצווייג. בד בבד הוא מלבן את היחס המפתיע שרוזנצווייג מציע בין החוויה הסובייקטיבית של ההתגלות לבין הדעת האובייקטיבית שאותה ההתגלות מעניקה. יסודות אלה של האובייקטיבי והסובייקטיבי נפגשים במושגים 'יכולת' ו'כורח' שרוזנצווייג טבע. יחד, היכולת-כורח מהווה מושג מפתח בהבנת המעבר מן ההתגלות לגאולה, בתפר שבו נמצא קיום המצווה.

עם פרק ג, 'מבחוץ ומבפנים: העם הנצחי וההלכה בהתהוותה', אנו ניגשים ללב הספר, כפי שמוזכר לעיל. מטרתו של פרק זה לדון לעומק בטענתו של רוזנצווייג כי הוא פרש תאוריה של ההלכה בחלק השלישי של ה"כוכב" – ולהראות כי הוא אכן עשה זאת. בחלקו הראשון של פרק זה נתבונן במבנה היהדות בכלל, ובמיקומה של ההלכה בתוכה בפרט, וזאת בהסתמך על אחד ממכתביו של רוזנצווייג שבו הוא כותב כי "כוכב" הוא הציג את היהדות 'מבחוץ' – היינו, מנקודת מבט סוציולוגית. בחלקו השני של הפרק נתבונן ביהדות 'מבפנים' – מנקודת מבט המעמידה את ההלכה ואת התהוותה במרכז.

לאחר הבנת הרובד המבני של ההלכה והמצווה, נוכל לגשת אל לב-לבו של הספר, פרק ד, 'כאן ועכשיו: פנומנולוגיה של קיום המצווה'. באופן מקביל לפרק ב שהציע פנומנולוגיה של ההתגלות, כאן אני מציע פנומנולוגיה של קיום המצווה אשר באמצעותו היהודי מטרים את הגאולה. משמע, המבט אל רגע קיום המצווה בפרק זה הוא 'מבפנים' – מנקודת המבט של המקיים אותה. אולם כפי שנראה, ניסיון זה מציב אתגר ייחודי לניתוח מחקרני כגון זה, שכן הטרימת הגאולה מתרחשת במעשה של קיום המצווה, ולא בתחום השפה, כפי שאירעה ההתגלות. משמע, בהגדרה תיאור מילולי לא יוכל להקיף את אשר מתרחש ונודע במעשה עצמו. עם זאת ניתן יהיה להצביע באמצעות השפה הדיסקורסיבית על טיבו של מעשה קיום המצווה, ונגלה כי מושגים שראינו קודם לכן – כגון 'יכולת', 'כורח' ו'עדיין לא' – מקבלים רבדים נוספים של משמעות בהקשר של קיום המצווה. מהלך הפרק גם ילמד – לעתים במובלע, לעתים מפורשות – על הזיקה המתמדת של היהודי הבודד המקיים את המצווה לקהילה היוצרת את המערכת ההלכתית.

בחלק השני של הספר, 'המשגות מחודשות בשיח ההלכתי', אפנה לשיח של תאוריה של ההלכה כדי להראות שלתאוריה של ההלכה העולה ממשנת רוזנצווייג יש נקודות אחיזה של ממש בשיח הקיים. לאור טיעון זה, אין ברצוני 'לחדש' מבחינה מחקרית בתחום הפילוסופיה של ההלכה. אדרבה, עליי להסתמך על מוסכמות בין חוקרי ההלכה. עם זאת, תקוותי כי חלק זה של המחקר יציע חידוש בשיח של חקר ההלכה: בכל אחד משלושת פרקיו אשתדל, על בסיס ניתוח מעמיק של המחקר הקיים, להציע המשגה חדשה של סוגיות הלכתיות מוכרות, לאור משנתו של רוזנצווייג.

פרק ה, 'ההלכה כמערכת אנושית', עומד על שני היבטים של המערכת ההלכתית: יחסה החיובי לנקודת המבט של החכם היחיד דרך מוסד המחלוקת, והענקת מקום מרכזי לזמן ההווה בכינון ההלכה. זאת מתוך ניסיון להראות כי טענות מרכזיות במשנת רוזנצווייג בשני עניינים אלו תואמות קולות מרכזיים בשיח ההלכתי. אולם מעבר לעיון בשני היבטים אלו של המערכת ההלכתית, פרק זה נועד לשמש לשתי מטרות נוספות: ראשית, בכך שהוא שואב את עיקר החומר ממקורות חז"ל הוא פותח צוהר לספרות התלמודית אשר הניחה את יסודותיה של המערכת ההלכתית כולה. שנית, היות שפרק זה נוגע ביסודות ההלכה התלמודית, הוא חושף הנחות פילוסופיות ותאולוגיות חשובות שמובלעות עמוק בבסיס המערכת ההלכתית, ואשר מפרנסות את יוצריה לדורותיהם.

פרק ו, 'ההתנגדות לשלחן ערוך', בוחן את גישתם ההלכתית של שלושה חכמים בולטים מפולין ומאשכנז במאה ה-16 אשר התנגדו נחרצות ל"שלחן ערוך" כקודקס משפטי. כפי שנראה, ר' שלמה לוריא (המהרש"ל), ר' יהודה ליווא בן בצלאל (המהר"ל) ור' חיים בן בצלאל (אחיו של המהר"ל) גייסו כמה נימוקים מרכזיים דומים בטענתם המשותפת כי חיבורו הגדול של ר' יוסף קארו עומד בסתירה לרוח ההלכה – נימוקים אשר לטענתי תואמים את גישתו של רוזנצווייג להלכה כפי שראינוה בחלק הראשון של ספר זה. באמצעות המבט אל בעלי הלכה אלו יעניק לנו פרק זה חשיפה לבעלי הלכה שפעלו מיד לאחר המפנה המכריע של פרסומו של ה"שלחן ערוך". זאת ועוד, הפולמוס עם הקודקס המשפטי המרכזי בתולדות ההלכה מאז חתימת התלמוד מעלה שאלה חשובה אשר נחלקו בה בעלי הלכה במשך הדורות: מהו היחס הראוי בין התלמוד לבין הספרות ההלכתית הבתר-תלמודית. בנוסף, לאור אחת הטענות המרכזיות בהתנגדות לקודיקסציה, נתעמק בתפיסה הלכתית (ששורשיה בספרות החז"לית) שלפיה למנהג המקום ולמעשי הקהילה תפקיד מכריע בעיצוב פני ההלכה.

פרק ז, 'העברה כחלק מעבודת ה', עוסק בסוגיה אשר שימשה מקור להצדקת אי-ציות לנורמה במערכת ההלכתית לדורותיה. את הסוגיה הזו נבחן דרך אחת התורות החדשניות והמאתגרות שהכיר השיח של התאוריה של ההלכה: זו של חסידות איזביצא/ראדזין, ובייחוד של מייסדה, ר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצא. כפי שנראה, הרבי מאיזביצא ותלמידיו מפתחים תורה העושה את מה שרוזנצווייג הציע גם הוא: לבחון ציות או אי-ציות לנורמה ההלכתית לאור שיקול תאולוגי על-מערכתי. יתר על כן, פרק זה ישמש לשלוש מטרות נוספות. ראשית, הוא יקרע צוהר לדרך שבה אחרונים מאוחרים, כגון ראשי החסידות שפעלו בעת החדשה, השתמשו במקורות תלמודיים לפיתוח משנתם ההלכתית. מלבד זאת, בגלל טבעו של הנושא הנוגע לא רק לבעלי סמכות הלכתית אלא ליהודי מן השורה בקיום המצוות, הוא ימתח את יריעות השיח ההלכתי כדי לכלול את האמירות של רוזנצווייג על אודות קיום ואי-קיום של מצוות אשר צמחו מתוך ניסיונו האישי. לבסוף, בעקבות דגש זה על קיום המצוות של היחיד, ייתן פרק זה (כפי שנעשה

בפרק 1) ביטוי למקומה המכריע של הקהילה הממשית – להבדיל מסמכות רבנית – בתוך המערכת ההלכתית.

שיקולים מחקרניים

בעמודים הבאים ברצוני להתייחס לאתגרים המתודולוגיים שעמם התמודד מחקר זה. האתגר המתודולוגי הבולט ביותר נובע מכך שרוזנצווייג עצמו לא סבר כי הוא הגיע לבשלות הנדרשת לבניית גישה מעמיקה להלכה. עולה אפוא השאלה, כיצד ייתכן שהחוקר יעשה את מה שההוגה עצמו לא עשה? כאן יש לומר כי מטרת חלקו הראשון של מחקר זה היא להציע תפיסה הלכתית שניתן להרכיבה מתוך יסודות הגותו. אין פירושו של דבר שזו התאוריה ההלכתית היחידה המשתמעת באופן הכרחי ממשנת רוזנצווייג; זאת ועוד: כפי שציינתי לעיל, סבורני כי רוזנצווייג פועל על פי אינטואיציות נכונות בבואו לדון בנושא ההלכה. אי לכך, לקווים שציירתי בחלק הראשון של הספר יש לצרף את אלה המצטיירים מחלקו השני העוסק במחוזות מוכרים בשיח ההלכתי.

אתגר מתודולוגי שני נובע מן ההבדל בין השיח של רוזנצווייג לבין זה של בעלי ההלכה. החלק הראשון של הספר מנסה לחלץ שיח על אודות ההלכה מתוך דברי רוזנצווייג, אבל כתביו נושאים אופי פילוסופי מובהק ואין זה שיח הלכתי פנימי. גישתנו אל מקורות ההלכה בחלק השני של הספר מתבססת על המתודה המחקרית של אבי שגיא המשלבת בין ניתוח וובריאני – 'המניח שהאידיאה היא קונסטרוקציה מלאכותית של החוקר' – לבין ניתוח פנומנולוגי – המניח 'שהאידיאה משוקעת בבסיסו של החומר הנתון'.⁷ זוהי לדעתי המתודה המחקרית המתבקשת, שכן היא מייחסת חשיבה ועומק לטקסטים (באמצעות הניתוח הפנומנולוגי) בדרך צנועה המכירה בפער שבין החוקר לבין הטקסט ויוצרו. אני תקווה כי שימוש במתודה זו יאפשר לשיח ההלכתי ולכתבי רוזנצווייג לשוחח זה עם זה.

לאתגר מתודולוגי זה יש השלכה נוספת: מצד אחד, בגלל השוני הממשי בין שני סוגי השיח, כל ניסיון ליצור קשרים באופן מאולץ יהיה מלאכותי במידה מסוימת. מצד שני, ככל שהחלק השני של הספר יצליח לשוחח עם המחקר הקיים של מגמות בפילוסופיה של ההלכה, גובר החשש כי הוא יתרחק במידה מסוימת מהשיח של רוזנצווייג ושיטתו בחלק הראשון וכך עלול להיווצר חיץ בין שני חלקי הספר. אתמודד עם סכנה כפולה זו על ידי צמצום שאיפותי המחקריות: די בכך אם החלק השני של המחקר יבסס את טענתי כי רעיונות מרכזיים בגישתו של רוזנצווייג להלכה מוצאים הד בשיח ההלכתי הקיים. על כן רוב המאמץ בחלק השני יוקדש לליבון הסוגיות ההלכתיות במונחים פנימיים, תוך המשגה כללית אשר מאירה את הדיון של חלק זה כולו באורם של הדברים שעלו בחלקו הראשון של הספר.

7 שגיא, אלו ואלו, עמ' 23.

ניסיון זה להפגיש בין משנת רוזנצווייג לבין השיח של הפילוסופיה של ההלכה חייב שיקול מתודולוגי נוסף הכרוך בהחלטה על מיון החומר: טיפול מקיף בכל נקודות המפגש האפשריות חורג מגבולותיו של מחקר בסדר גודל זה. הצורך לבחור מבין הסוגיות האפשריות חיוני משני הצדדים: מצד אחד, ממדי המחקר אינם מאפשרים לתת ביטוי ממצה לשלל עמדותיו המורכבות של רוזנצווייג כלפי ההלכה, ומצד שני, מן הנמנע להקיף את כל החומר ההלכתי הרלוונטי ולו באחת מהסוגיות הנדונות (מחלוקת, מקומו של זמן ההווה בעיצוב הלכה, ההתנגדות ל"שלחן ערוך" ויחסה של ההלכה לאי-ציות לנורמות שלה). על סמך מה קבענו לדון אפוא בסוגיות הנבחרות מבין כל הנושאים העולים בתוך השיח ההלכתי? האם אין בעצם בחירה זו מעין פגם מתודולוגי?

אין ספק שמי שירצה לטעון שאין רצף בין תפיסת ההלכה של רוזנצווייג לבין המסורת ההלכתית יבחר בסוגיות אחרות. בחירה כזאת הייתה באה להדגיש את הפער שביניהם, ובכך אין פסול. הטענה בספר זה היא אחרת: הדיון ההלכתי של רוזנצווייג – לא רק שהוא אינו זר לשיח ההלכתי, אלא שהוא מעיד על אינטואיציות דתיות-הלכתיות עמוקות.

מלבד הרצון לבסס טענה זו, עמדו לנגד עיניי שיקולים נוספים שהנחו אותי בבחירת הסוגיות ההלכתיות הנדונות. חלק משיקולים אלו נדונו לעיל בסקירת הפרקים, אך ארחיב כאן על אחד מהם. ניסיתי לעגן עמוקות את המחקר כולו בספרות חז"ל, שכן היא מהווה את ספרות היסוד המכוננת של המערכת ההלכתית יותר מכל תקופה אחרת, לרבות תקופת המקרא.⁸ מאותם שיקולים של צמצום וריכוז, אין כמעט פניות או הפניות לספרות החידושים או לספרות השו"ת. במהלך חלקי הספר שבהם אני עוסק בספרות התלמודית, אם אני פונה למקורות מן הסוגות הללו אני עושה זאת מתוך מגמה להוכיח כי הקולות אשר איתרתי בשיח התלמודי אינם קולות זניחים או בודדים, אלא הם קולות משמעותיים בשיח ההלכתי, גם אם שיח זה אינו מייצג את עמדתם הנורמטיבית של רוב החכמים.

נקודה אחרונה זו חשובה במיוחד מן הבחינה המתודולוגית: כפי שאטען בפרק ה, אחת מאבני היסוד של השיח ההלכתי היא מוסד המחלוקת. ריבוי דעות ואי-הסכמה בין בעלי הלכה בספרות התלמודית כה נפוצים, עד כדי העמדת קושי של ממש בניסיונו של החוקר להגיע לקביעה על אודות גישתם של חז"ל – או אפילו קשת הדעות המקובלות בקרב חז"ל – בנושא מסוים, כגון מרכזיותו של זמן ההווה בעיצוב ההלכה. כאמור לעיל, הדיון שלי במקורות חז"ל נועד רק לאשרר כי העמדה שזיהיתי וליבנתי איננה עמדה זניחה אלא היא מייצגת קול מקובל ולגיטימי בתוך שיח חז"ל; שאיפתי מצומצמת בהחלט.

זאת ועוד, הקושי בניסוח 'עמדת חז"ל' בנושא מסוים מתעצם לאור הבדלים משמעותיים בין השכבות השונות של ספרות חז"ל; הרי לא משנת התנאים כמשנת האמוראים, ומה

8 דומני כי טענה זו מחוורת מאליה, אולם מי שאינו שותף להנחה זו יוכל למצוא את נימוקיי לעמדה זו בחלק השני של פרק ה העוסק בדרך שבה עיצבו חז"ל את מפעלם כהמשך התהוותה של התורה.

שמוצג לנו כ'תורה אמוראית', כדוגמת התלמוד הבבלי, עבר גם הוא עריכה (לעתים משמעותית ביותר) על ידי חכמים מאוחרים יותר, סתמאיים,⁹ סבוראים וכו'. תחום מחקר שלם עניינו באיתור רבדים שונים של ספרות חז"ל וקביעת הגרסאות המקוריות של טקסטים דומים המופיעים במקומות מספר. למרות זאת, אתיחס לרוב לטקסטים כפי שהם מוצגים לנו (לדוגמה: המשנה כקודקס שלם, התלמוד הבבלי וכו'), מבלי להתורר לרובד הדיון העוסק בהתהוות הטקסט. החלטה זו מוצדקת בעיניי, שכן מגמת ספר זה היא לבחון אפיונים של המערכת ההלכתית כפי שהתהוותה במשך הדורות. על כן יש חשיבות לטקסט ה'מוגמר', כפי שהמסורת ההלכתית המאוחרת התייחסה אליו, במקום להתהוותו ההיסטורית. יתרה מזו, נתייחס לכל טקסט הלכתי בפני עצמו, ללא ניסיון לעקוב אחרי מגמות הלכתיות רחבות יותר – לא לפי אזור ולא לפי כרונולוגיה.¹⁰ כאשר יש נסיבות היסטוריות או אחרות הראויות לציון, נתייחס אליהן; אולם דבר זה ייעשה באופן נקודתי, ולא באופן שיטתי.

אסיים את דבריי בעניין השיקולים המתודולוגיים בהערה לגבי תרגום המובאות מכתבי רוזנצווייג. במהלך כל הספר התרגומים הם שלי, אלא אם כן צוין אחרת. כל מי שבקיא במשנת רוזנצווייג יבין בנקל את הסיבה לכך: עמדת רוזנצווייג, שאותה אני מקבל, היא שהשפה אינה כלי שקוף המאפשר העברת רעיונות משפה אחת לזולתה ללא עקבות. במעשה התרגום מתרחשת מעין שיחה בין המחבר ה'מדבר' לבין המתרגם ה'מאזין', כך שהשימוש בתרגומים קיימים היה מחייב אותי להתייחס לרישומיו של המתרגם הנותרים מניה וביה במעשה התרגום שלו. היות שכל מובאה בספר נועדה להוסיף לדיוננו במישרין, צורך זה להתייחס לתרגומים של אחרים – לתקן אותם, להוסיף עליהם, להסתייג מהם וכדומה – היה מסרב את המחקר. במהלך עבודת התרגום שלי עמדו כמובן לנגד עיניי התרגומים הקיימים, והם השפיעו על תרגומיי.

הערות אחרונות

לבסוף יהיה עלינו לשאול: האם המפגש בין משנת רוזנצווייג לבין השיח ההלכתי מוביל ליצירת גישה כוללת שניתן למקם אותה בתוך השיח ההלכתי? או שמא גילינו קווי דמיון בין תאוריית ההלכה של רוזנצווייג לבין סוגיות הלכתיות בודדות? האם, לדוגמה,

9 דוד הלבני טבע את המונח 'סתמאיים' בעבודתו המוקדמת. לאחרונה הוא סיכם את השתלשלות הבנתו בנושא. ראה הלבני, מבואות, חלק א.

10 עם זאת, עלינו לתת את הדעת באופן שיטתי לנקודה היסטורית אחת: חתימת התלמוד (לרוב הבבלי). כמעט כל הפוסקים הבתרא-תלמודיים דורשים כפיפות לקביעות הלכתיות שבתלמוד ביחס לתהליך הפסיקה (להבדיל מדיונים עיוניים). שאלה זו תתפוס מקום חשוב בפרק ו שבו נראה ניסיון מצד המהרש"ל, המהר"ל ור' חיים בן בצלאל לטעון כי על החכם לחזור תמיד עד לתלמוד כבואו לפסוק הלכה.

עמדה השוללת הסתמכות על קודקס הלכתי (כגון ה"שלחן ערוך") ובמקום זאת דורשת מהפוסק לפסוק בזיקה ישירה לתלמוד – היא בגדר עמדה הלכתית מקובלת? או שמא עמדה זו הייתה אפשרית בתוך העולם ההלכתי עד לתקופה מסוימת (שכללה דמויות כגון המהר"ל, המהרש"ל ור' חיים בן בצלאל), אך כיום היא מוציאה את מי שנוקט בה מחוץ לגבולותיו של העולם ההלכתי? כל ניסיון להכריע בשאלה כזו כרוך בקושי רב, שכן המתודה שאני מניח ובה אני משתמש בבואי אל מקורות הלכתיים היא אנטי-מהותית. 'עקרון ההתקבלות'¹¹ משחק תפקיד מרכזי בשיח ההלכתי. משמעות הדבר היא שעמדה מסוימת מקבלת את התווית 'הלכתית' או 'לא-הלכתית' רק בדיעבד. אם קהילה הלכתית¹² מאמצת אותה במרוצת הזמן, אזי היא 'הלכתית' – ואם לאו, לאו. על כן קביעת-מלכתחילה של חוקר בודד שגישה מסוימת היא 'הלכתית' היא קביעה חסרת ערך. עם זאת אנסה להסביר הכרעה שכזו, במידת האפשר.

תקוותי כי ספר זה יעמיד באור חדש מרכיבים במשנת רוזנצווייג אשר עד כה נחשבו בעיני חוקריו דלים מלהצדיק השקעה מקיפה במחקר. מעבר לכך, סבורני שספר זה יבסס את טענתי כי משנתו של רוזנצווייג מכילה אינטואיציות דתיות הטמונות עמוק בשיח ההלכתי. באשר לחקר ההלכה, אני תקווה כי ספר זה יוכל להרחיב במקצת את יריעות האוהל של מה שנחשב לשיח הלכתי, ולהדגים כיצד קיימת אפשרות למצוא זיקה בין האסכולה היהודית שרוזנצווייג משתייך אליה לבין העולם ההלכתי, ואף להעמיק בתובנות באשר לעמדות הפילוסופיות-תאולוגיות הטמונות בגישות ההלכתיות שבהן נעייין.

אולם מעבר לתרומה שאני מייחל שספר זה יתרום לחקר משנתו של רוזנצווייג ולחקר ההלכה, אני מקווה שהספר יצליח להפגיש בין שני תחומי דעת אלו באופן שהקורא יחוש בו כי הם יכולים לדור בכפיפה אחת, ואף זקוקים זה לזה כדי לבוא לידי מימושם. כותרת הספר, "וּבְלִקְתָּהּ בְּדֶרֶךְ", מרמזת על מפגש זה. מחד גיסא ישנה הדרך, בה"א הידיעה, דרישה נורמטיבית שהיא כביכול קבועה ועומדת, ואף בלתי-תלויה. זוהי דרך המצוּנה על-ידי האל, וגם אם מתפתח ריבוי של קהילות ופרשנות, כך שהדרך נעשית, כדברי רוזנצווייג, ל'מערכת דרכים', היא עדיין שואפת להגיע לכדי אורח חיים המחייב את הכלל. מאידך גיסא ישנה תנועה, הליכה, שהיא שלך – היינו, של הפרט. הדרישה הנורמטיבית של האל מכלל-הקהילה מניח וביה מיתרגמת לפרקסיס שאותו היחיד, ורק היחיד, מסוגל לקיים בחייו.

11 ראה דוגמאות של שימוש במונח זה אצל שגיא, אלו ואלו, עמ' 63-69.

12 כאן אני נמנע משימוש בה"א הידיעה, שכן סבורני שיש קהילות הלכתיות, אך אני מסופק אם יש אפשרות לטעון שיש 'קהילה הלכתית' שכל חבריה (או אפילו רוב חבריה) נוהגים על פי אותן עמדות הלכתיות – לא ברוב העיוני ולא ברוב המעשי.

במאמרו "המחשב החדש" רוזנצווייג מגדיר את ה"כוכב" כ'ספר יהודי' בכך שהוא מקבל חשיבה חדשה באמצעות מילים עתיקות, ודרכן הוא מתרגם אותה ומעבירה הלאה.¹³ בבחירתי בביטוי מן התורה המכיל מתח זה אני הולך בדרכו של רוזנצווייג, בתקווה שאף "ובלכתך בדרך" יזכה להיות ספר יהודי.