

Norman Lamm

#7

Sheur Klali--3/31/97A) Introduction:

* This שעור is dedicated לזכר נשמת Dr. Belkin זצ"ל...

*In choosing a topic for this שעור, I kept a number of things in mind: first, 2 important anniversaries: 100th anniversary naming for RIE; & the 200th Yahrzeit of the Vilna Gaon.

Last year--100th yahrzeit RIE. When he died (1896) Kovno--the community called a meeting to decide what to do in his memory. They appointed a committee of 12, to represent all factions of Kovno Jewry:--3 חרדים, 3 משכילים, 3 of the intelligentsia, and 3 laymen. They were unable to come to a decision: the Haredim--wanted to found a Yeshiva; the Maskilim--a school teach Russian to Yeshiva students so they might function as "official" rabbis, רבנים מטעם; the 3 of the intelligentsia insisted upon a Jewish orphan asylum; and the 3 laymen wanted to build a Jewish hospital. So...they did nothing... Instead in faraway NY, remote from Kovno and the other great centers of Jewish life and learning, a small yeshiva decided to call itself ישיבת רבנו יצחק אלחנן --RIETS (in 1897)

In addition, I wanted to keep in line with the rest of the yeshiva, which last year was learning גיטין מסכת and this year קידושין.

*To accommodate the 2 yahrzeit commemorations, and keep in the area of גיטין וקידושין, I have chosen a תשובה of RIE on this general theme, and one in which he talks about a comment of the גר"א. I will, with your indulgence, simplify the תשובה, omitting items that are either less significant or too abstruse for time limits this Sheur, and occasionally add משלי. (The תשובה is rather--lengthy: 9 ענפים, and 32 סי')

*So, let's proceed with the Sheur, and follow it with an analysis of his strategy in formulating a תשובה, and some comments exploring how the תשובה can illuminate certain facets of the halakhic process with obvious lessons for us.

B)

שעור כללי אדר ב' תשנ"ז המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי

* בש"ת עין יצחק חלק ב-אה"ע סי' נד, נשאל בענין זוג א' זקנים שלא הי' להם בנים, וחלה וגירש את אשתו, ואח"ז עמד מחוליו והי' דרים ביחד בדירה א' עם אחיו וב"ב, ולפעמים היה אחיו נוסע לאיזה מקום. כן היה משך שנה אחת לאחר הגט. וכעת מת, ונשאל ר"א אם צריכה אשתו חליצה או לא. (ושאלת החליצה תלויי' בטיב יחסה לבעלה: האם היתה נשואה לו או לא)

* המקור בו דן הר"א הוא בגיטין פא--מתני'. המגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי, ב"ש אומרים: אינה צריכה הימנו גט שני, ובה"א: צריכה הימנו גט שני. אימתי? בזמן שנתגרשה מן הנשואין. ומודים, בנתגרשה מן האירוסין - שאינה צריכה הימנו גט שני, מפני שאין לבו גס בה.

גמ'. א' רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: מחלוקת בשראוה שנבעלה, דב"ש סברי: אדם עושה בעילתו בעילת זנות, וב"ה סברי אין אדם עושה בעילתו ב"ז, אבל לא ראוה שנבעלה - ד"ה אינה צריכה הימנו גט שני.

תנן: ומודים, בנתגרשה מן האירוסין - שאינה צריכה הימנו גט שני, שאין לבו גס בה; ואי בשראוה שנבעלה, מה לי מן האירוסין ומה לי מן הנשואין! אלא מתני' בשלא ראוה שנבעלה, ור' יוחנן דאמר כי האי תנא; דתניא, א"ר שמעון בן אלעזר: לא נחלקו ב"ש וב"ה על שלא ראוה שנבעלה - שאינה צריכה הימנו גט שני, על מה נחלקו? על שראוה שנבעלה, שבש"א: אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ובה"א: אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות.

ומתני' דאוקימנא בלא ראוה שנבעלה, במאי פליגי? דאיכא עדי יחוד וליכא עדי ביאה, ב"ש סברי: לא אמרי' הן הן עדי יחוד והן הן עדי ביאה, וב"ה סברי: אמרינן הן הן עדי יחוד והן הן עדי ביאה, ומודים בנתגרשה מן האירוסין - שאינה צריכה הימנו גט שני, דכיון דאין לבו גס בה, לא אמרינן הן הן עדי ביאה.

ומי אמר ר' יוחנן הכי? והאמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה, ואוקימנא למתניתין בשלא ראוה שנבעלה! אמוראי נינהו ואלביא דרבי יוחנן

* התשובה: מן המקור הנ"ל מסקינן (כמתני' וכב"ה) דאף לא ראוה שנבעלה צריכה גט וכמו שפסקו הר"ף והרמב"ם פ' י' ה' גירושין ה' י"ח. אך הר"ן והריטב"א שם כתבו דיש פוסקין כר' יוחנן דבלא ראוה שנבעלה א"צ גט. אבל לדינא לא הובא שיטה זו כלל בשו"ע. וע"כ העיקר דבנתגרשה מהנישואין אף בלא ראוה שנבעלה צ"ג משום דהן הן עדי יחוד והן הן עדי ביאה.

(אחרי הקדמה זו ניגש ר"א לראשון שבב' חלקי התשובה: המעמד ההלכתי של הזוג לגבי אפשרות של יחסי מין ביניהם)

והנה רש"י שם כ' דהא דצריכה גט שני זה משום דאמרינן כיון דלבו גס בה ודאי בעל, ואין אדם בועל ב"ז ואיכא קדושין עכ"ל. משמע דס"ל לרש"י דבנתייחדה מן הנשואין צריכה גט בודאי.

אכן בהרמב"ם שם מבואר דבלא ראוה שנבעלה אף דנתייחד עמה בפני עדים דצריכה גט רק מספק. וכן הוא בשו"ע בסי' קמ"ט סעיף ב' וסעיף ד'. ולא נתבאר מדוע.

א"כ יש לנו ג' שיטות: א"צ גט כלל (ר"ן וריטב"א כר' יוחנן). צ"ג ודאי (רש"י). וצריכה גט מספק (רמב"ם ושו"ע). ור"א מתמקד על שיטת הרמב"ם, שהש"ע פסק כמותו.

* ור"א מציע כמה דרכים להסביר שיטת הרמב"ם --מדוע רק ספק קדושין: (א) החתם סופר- קובע ב' כללים--א', שרוב נגד מעוט הוא ודאי כהרוב, אבל כשיש צירוף של שני מעוטים, הדין הוא: ספק. וב', דהא דאמרין הן הן עידי יחוד הן הן עידי ביאה דזהו בגדר רובא. וכן כתב התה"ד דחזקה א"א עושה בעילתו ב"ז וכן בשאר חזקות בש"ס דהם באים מן הרוב. ובנ"ד יש הרוב של הן הן וכו' נגד תרי מיעוטים: מיעוט הנמנעים מבעילה, ומיעוט מהבועלים שעושים בעילתן בעילת זנות, ובצירוף שני מיעוטים הר"ל ספיקא.

* (וב), דלכן פסק הרמב"ם דצריכה גט רק מספק, דמספקא ליה אי פסקינן כהסתם משנה או כר' יוחנן דבלא ראוה שנבעלה א"צ גט. והלא הר"נ והריטב"א כתבו בשם יש סוברין למפסק כר' יוחנן. ע"כ לא הכריע הרמב"ם לפסוק כהסתם משנה מצד ודאי רק מספק דשמא הלכה כר' יוחנן. וה"ל ככל ספק בדיון

* (וג) אף דנימא דהך הן הן עידי יחוד כו' הוא בגדר רוב, וכמש"כ התה"ד, מ"מ אין זה אלא ספק. דהא הרא"ש כ' בשם ר' יונה דברי וחזקה עדיפא מרוב, וע"כ הכא אף דנתייחדה (והן הן עדי יחוד=רוב), כיון דלא ראוה שנבעלה והיא אומרת ברי לי דלא נבעלתי א"כ יש לנו ברי בצירוף חזקת פנוי' דזהו עדיפא מן הרוב. וודאי מיירי כל סוגיין דגיטין באומרת ברי דלא נבעלתי, דאל"כ איך פליג ר' יוחנן וס"ל דבלא ראוה שנבעלה א"צ גט דהא נאמנת לשוויא נפשי' חד"א, ומוכח דמיירין באומרת ברי דלא נבעלתי. א"כ, אף אם הן הן עידי יחוד כו' הוא בגדר רוב, מ"מ ע"י אמירתה ברי, ובצירוף חזקת פנוי' וחזקת היתר שלה, מהני מה"ת וה"ל רק ספיקא, וע"כ שפיר כתבו הרמב"ם והטוש"ע דלא הוא רק ספק.

* והנה בביאור הגר"א זצ"ל באה"ע סי' קמ"ט ס"ק ו' כתב על מש"כ המחבר לפיכך היא ספק מקודשת כו' : "דאפ' ודאי ראוה שנבעלה אינו אלא ספק כמש"ש (גמ') גיטין ע"ג ב' חוששין כו". וקשה, דהא מבואר ברמב"ם ובשר"ע דבראוה שנבעלה ה"ל קדושין ודאי.

ור"א רצה לתרץ שהגר"א התכוין למש"כ החת"ס הנז"ל דהטעם דבלא ראוה שנבעלה ה"ל ספק קדושין דמצרפין תרי מיעוטי, מיעוט דאינם נבעלים ומיעוט דאינם מכוונים לקדושין, וה"ל פלגא. ומ"ש הגר"א דאפ' בראוה שנבעלה ה"ל ספק, כוונתו דע"פ מיעוט איכא (דאינם מכוונים לקדושין אלא לב"ז), ומש"כ הגר"א לשון "ספק" זה דרוב אינו אלא מטעם ספק, דיש מיעוט עכ"פ. וז"ש הגר"א היינו שיש לה דין ודאי מקודשת, אבל דין זה מקורו ברוב, ורוב בטבעו יסודו בספק. (ובזה מוסבר לשון הגמ' "חוששין" לקדושין, ותוס' כ' שגם על ודאי קדושין יש להשתמש בלשון חוששין). אבל בלא נבעלה מצרפין ב' מיעוטי והוי ספק לדינא.

* ונחזור לתשובת הר"א, שזכה להסביר בג' אופנים שי' הרמב"ם והטוש"ע. וע"כ לדינא אין לחוש לאיזה דיעה דס"ל דהוי קדושי ודאי כיון דלא הובא בשר"ע כלל אף בשם יש אומרים וע"כ אין לנו להסתפק כלל בזה. והעיקר דלא הוי אלא ספק מקודשת אף בדאיכא עידי יחוד.

(וכאן נתקדם ר"א לחלק השני של התשובה--דיון לגבי טיב הייחוד שבין הזוג)

* ועתה פונה ר"א לענין עדי ייחוד: מבואר בשר"ע דבנתייחדה בפני ב' עדים וראו הוא והיא את העדים אז ה"ל ספק מקודשת, אבל בלא ראו את העדים אין כאן חשש קדושין כלל. והנה יש פוסקים (תשו' מיימוני וריב"ש) דס"ל דאף בלי עדים הוי כאילו ה' עדים בעת הביאה, דאף דלא היו עידי יחוד הוי כעידי יחוד (בחי' אמן סהדי). אבל זה דוקא בנשאה לשם אישות, או שגלוי לכל כגון שנשאה, אבל בלא נשאה לשם אישות כ"ע מודו דבעיני עידי יחוד ובאופן שראו את העדים.

א"כ בנ"ד אף שדרו בבית א' ערך שנה, עכ"ז הא ליכא עידי יחוד. ואין לנו למיחש כלל, דיש בזה הרבה ספיקות: ספק א' שמא לא נתייחדו, ואף בעת שנסע אחיו מביתו עכ"ז הא הי' שם ב"ב של אחיו וגם שמא הי' שם אחרים ובאופן שלא הי' יחוד גמור. ואת"ל דהי' לפעמים יחוד גמור אכתי ספק שמא לא הי' היחוד בפני ב' עדים כשרים. ועוד ספק אם נבעלה כלל, אף בידוע שנתייחדה, משום דמה"ת מוקמינן על חזקה דלא נעשה המעשה אף דאיתרעי, ובפרט לפמ"ש בסברת הרמב"ם דלכך ה"ל ספק משום דיש לה טענת ברי דלא נבעלתי בצירוף חזקה דלא נעשה מעשה המחודש של הבעילה. ועוד ספק שמא לא נבעלה לשם קדושין.

וע"כ כ"ז שלא ידוע אם נתייחדה יש הרבה ספיקות גמורים, גם יש לנו ספק ספיקות גמורים: (ספק א' שמא לא נתייחדה וספק ב' שמא לא הי' היחוד בפני עדים ועוד ספק שמא לא הי' קדושין הן מהטעם דלא נבעלה והן מהטעם דלא נתכוונו לקדושין.)

והנה לענין הספק אם נבעלה שיש טענת ברי וחזקת כשרות וחזקת פנוי' המסייע לה דלא נבעלה, יש להתחשב בב' בעיות: א', הלא משנתייחדה אתרע חזקתה, וב', הלא סו"ס דרו בדירה אחת.

על זה משיב ר"א: א', אין להקשות שהחזקה איתרע בגלל היחוד, דדוקא בידוע שנתייחדה דאיתרע חזקת היתר וחזקת פנוי' שלה, בזה אמרו דלא מהימנא. משא"כ באינו ידוע אם נתייחדו כלל ביחוד גמור, בזה נאמנת לומר דלא נתייחדה כלל ביחוד גמור, וחזקת כשרות ופנוי' מסייע לה.

וב', מה דדרו ביחד עם גרושתו בבית א', הא אומרת דעשתה כן ע"פ הוראת מורה אחד שהתיר להם לדור ביחד אך שיהי' נזהרים שלא יהיה יחוד גמור. וכבר קבע ר"א בכמה מקומות כלל בפסיקה דהיכא דאיכא פלוגתא באיזה דבר, אף דלדינא הדין הוא לחומרא, מ"מ עבידי אינשי דטעו וכמש"כ הש"ך... וכש"כ בזה דאמרה דרב מורה א' התיר להם זה משום דאפשר דסבר וטעה למפסק כדעת הר"נ (דאם דרים באופן שנוהרים שלא להתייחד דשרי). וגם אפשר דהטעות שלו היה ע"פ דברי הבית שמואל דשכיב מרע שאני, ודימה זה מה שהם זקנים וחולה להך דשכ"מ. ע"כ לא איתרע חזקת כשרותה בזה עדיין. לכן הדין נותן דנאמנת בודאי ע"ז. ולפ"ז אין לה דין אפ' של ספק מקודשת.

*והנה בנ"ד השאלה היא אם צריכה חליצה. א"כ, אם היבם לפנינו ורוצה לחלוץ לה בחנם בלא נתינת מעות, הנה מה טוב כו'. דהא גם בס"ס וחזקת היתר אמרו [כלל בפסיקה] דהיכא דאפשר לברר בקל וה"ה לתקן בקל, דמתקנינן ואף היכא דאיכא ס"ס וחזקת היתר מסייע להיתר. דהיכא דאפשר לברר בקל ואין הפסד בדבר דמתקנינן. א"כ לכאורה על היבם לתת לה חליצה.

אך בנ"ד אין היבם רוצה לחלוץ לה, ואין הדין נותן לכופו בנ"ד מב' טעמים: א) דהא יכול היבם לומר דהא ע"פ דין פטורה מן החליצה, ואף דאנו רוצים להחמיר שלא תנשא לשוק עד אחר שתחלוץ, מ"מ כיון דזהו רק מצד חומרא בעלמא אין היכולת בידינו לכופו ע"ז. וב', התוס' ביבמות (ק"א ע"ב) ס"ל דאין כופין כשמתבייש בב"ד לחלוץ לה שתרוק בפניו.

וא"כ בנ"ד אין אנו יכולין לכופו לחלוץ. א"כ ממילא מקרי נ"ד כמו במקום עיגון דיש לנו לסמוך להיתרה להנשא לשוק בפשיטות.

* אולם בכתובות (ב' ע"א), יש כנראה מחלוקת רש"י ותוס': דאף בס"ס הדין הוא דהיכא דאיכא לברורי מבררין ולא סמכינן על הס"ס. אבל רש"י ס"ל דזהו רק בשני ספיקות, דהמעוט הוא חשוב, אבל היכא דיש לנו שלשה ספיקות הוי כמו רובא אלימתא, והמיעוט הוי מיעוט שאינו מצוי כלל. ובכה"ג היכא דליכא חזקת איסור יש לסמוך על השלשה ספיקות ולא מצרכינן לברר כלל בזה. וכעין זה כ' הש"ך (בכללי הס"ס ס"ק ל"ב) דס"ס נגד חזקה לא מהני דאמרינן סמוך מיעוט לחזקה, דס"ס הוא מטעם רובא. אבל זה רק בשני ספיקות, אבל בשלשה ספיקות הוי רוב אלימא, והמיעוט מקרי מיעוט דמיעוט דבזה לא אמרינן סמוך מיעוטא. וכל זה אליבא דרש"י, אבל תוס' יסברו דאין נ"מ בין ב' לג' ספיקות.

ולפ"ז בנ"ד דנתבאר לדינא דיש לנו שלשה ספיקות וחזקת היתר ופנוי' דהדין נותן דאף היכא דאיכא לברורי לא מצרכינן לברר וה"ה לתקן. ולכן אין אנו צריכין להשתדל כלל שיחלוץ לה.

ולענ"ד נראה לנמק מחלוקת זו שהציע הרי"א זצ"ל בין רש"י לתוס', שזה תלוי במחלוקת הידועה בין הרמב"ם והרשב"א לענין ס"ס, הרמב"ם (פ"ט מטומאת המת) ס"ל דספק דאורייתא הוי לחומרא מד"ר, והרשב"א-- (תורת הבית הארוך) שהוי לחומרא מד"א. לפי הרמב"ם, הטעם שס"ס לקולא הוא שהספק הראשון שהוא דאורייתא הוי לחומרא מד"ר, נמצא שהספק השני הוא ספק דרבנן ופסקינן לקולא; לפי הרשב"א, שסד"א הוי לחומרא מד"א, הטעם שס"ס לקולא הוא שהספק הראשון הוא חציו לאיסור וחציו להיתר, והספק השני מחלק את הצד לאיסור לשני חלקים, אחד לאיסור ואחד להיתר, וממילא רובו להיתר, ולכן הכלל הוא שס"ס לקולא.

הנה אם הטעם הוא מדין רוב, כהרשב"א, אז ודאי יש נפקותא בין שנים לשלשה ספקות, וכדברי רש"י, שלעומת חזקה המיעוט של שני ספקות הוי מעוט חשוב ומצטרף לחזקה נגד הס"ס, אבל ג' ספקות מחלישים את המיעוט כך שא"א לומר סמוך מיעוטא לחזקה. אבל התוס' יסברו כשיטת הרמב"ם שטעם ס"ס לקולא הוא שסד"א לחומרא מד"ר, והספק השני הוי ספק דרבנן ולקולא, ולפיכך כל הספקות הבאות אחר-כך אינם משנים את התוצאה, שכולם ספקן לקולא אבל אין בהם כח לעמוד נגד החזקה בין אם יש שני ספקות בין מאה.

* ולבסוף, פוסק רי"א: אם אינו אפשר בקל שיחלוץ לה היבם מותרת להנשא בלא חליצה.

C) **Strategy:** Begins w most severe view-- (רש"י) ודאי מקודשת --and gradually and masterfully downgrades it successively: to "ספק מקודשת (רמב"ם) to "ודאי אינה מקודשת אבל " to "ודאי אינה מקודשת וא"צ לחומרא כלל to "חומרא שצריכים לברר ולתקן (ספקות אם נתיחדה).

Note that he knows where he's going, but every step is honestly and powerfully supported by formal halakhic reasoning.

D) **Civility.** It emerges from the תשובה that the local Rav made a mistake; had he told the couple to avoid even the possibility of ייחוד, the problem would never have arisen. *Yet note how civil, even respectful, he is of this anonymous Rav: First--he lets him remain anonymous. 2nd, he doesn't insult him--no calling him an עם הארץ, and no blistering attack demanding that he should have consulted him as a higher authority; and 3rd, a special effort to be מלמד זכות on him.* This is how a גדול בישראל acts--and how we should.

E) **The Halakhic Process.** An important lesson to be learned from analysis of this תשובה of RIE concerns the nature of the whole halakhic method.

To put it into somewhat extreme forms, abandoning subtlety for the sake of clarity, there are 2 competing points of view:

- a) the halakhic process is totally objective and univocal; our purpose is but to discover the single halakhic truth, and to approach the question at hand utterly without prejudice or bias.
- b) the Halakha is what we want it to be; it is the formal dressing for rabbinic policy, whether explicit or implicit, conscious or unconscious.

The תשובה we studied belies both of these שני כתובים המכחישים זה את זה in a different way.

The **second view**, that the Rabbis can make of the Halakha whatever they wish, is not only inconsistent with the whole history of Halakha, but it is pernicious in that it contradicts the most basic assumptions of the Halakha. It assumes an almost infinite plasticity on the part of the Halakha, and bears within itself serious antinomian consequences. If indeed, as the early Reformers and later their Conservative followers maintained, and is now repeated in different form by their contemporary epigones, the Halakha is what the Rabbis want it to be and never mind its formal structures--then why did RIE and גדולי עולם of all the generations engage in such mighty intellectual struggles, with enormous investments in time and cognitive exertion, to find a היתר for some unfortunate soul, if they could have cavalierly declared their permission without the elaborate justification in the sources. Why not proclaim that a think-tank has concluded that the Halakha must yield to the demands of the hour, that sociology determines Halakha, that we have assigned an analysis of the details to a committee from an adult ed class, and thus pronounce permission for whatever ails Jews?

The **first view** has much to commend it. It is aesthetically attractive--a perfect, intellectually consistent system that has one answer to every question, is impervious to the vicissitudes of mundane life, and majestically imposes its clear judgment on the faithful.

Beautiful--but not completely accurate. In theory, one *can* indeed speak of Halakha as a self-contained system that is objectively discoverable and is ontological in its judgments. There are, indeed, a number of ראשונים for whom this assessment holds true. But there are also a good number of ראשונים ואחרונים, בעלי הלכה ראשונים, for whom the Halakha is nominalistic and pluralistic, in that it does not presume to have only one answer for every question, because *some* questions have a number of different answers--some still awaiting to be discovered by some תלמיד ותיק. Of course they hold that the Halakha has form, and insists upon its formalism for very good reason, but it is not rigidly univocal.

When it comes to פסק, to applying the דבר ה' to the messy and ragged edges of undisciplined and undomesticated experience, too rigid a conception of Halakha clashes with the idea of Halakha as a divinely ordained system that has always had, as its chief virtue, its applicability to Jews in all times and climes. It does not conform to the history, מסורה, and methodology of פסק. To say that one must necessarily undertake the discovery of the single halakhic truth in a purely objective manner, coming to it utterly without any "agenda," is certainly appropriate to the בית מדרש--but not to the בית דין שטוב. It is inconsistent with the תשובה we just analyzed--or most other תשובות in any of RIE's volumes or of any other major פוסק.

א"א wanted to spare an עגונה the bitter fate and endless suffering of living widowhood, or--in our case--help the יבם avoid the humiliation of the חליצה procedure. *He came with an agenda*--to find a valid reason to prevent suffering by people. So, he didn't throw every חומרא in the book at them, he didn't insist that they have to be השיטות, but struggled to find a way to make life more humanly livable for his fellow Jews. And he succeeded in almost all cases--*in 155 of 158 cases*, he was מתיר את העגונה.

The vast number of מחלוקות in Talmud distressed the רמב"ם--a sign of exile. But R. Yonah welcomed them as signs of divine vitality. For us, the מחלוקות make it abundantly clear that there is place for maneuvering within the halakhic structure, that sometimes one answer commends itself, and another time another answer is more appropriate, so that despite the fact that Halakha is systematic and structured, it does leave place for adaptation to life--which is always in flux, always in motion, always changing.

When you have conflicting opinions between ב"ה וב"ש and then divisions of opinion among ספק ספיקא, then you are permitted to approach Halakha with a bias, searching out those solutions most appropriate to the questioner, to כלל ישראל, and to simple human compassion. *Of course, the bias must never be political or egotistical*; it must be to eliminate or reduce suffering, it must be for the sake of קידוש השם או תיקון העולם או תיקון המידות or, best of all, to enhance השם and avoid חילול השם.

So, while the basic structure of Halakha is inviolable, it has room for movement--but it is not so flexible that it can be made to say whatever you want it to say. And even when options are available, they must be rigorously tested in the crucible of knowledgeable halakhic experts--not by overly self-confident amateurs. And in all cases, the method of Halakha and the מסורה of פסק must be rigorously adhered to.

I think it is obvious that if I had to choose between these two alternative views of the Halakha, I would unquestionably opt for the first rather than the second. I prefer to risk irrelevance than to flirt with irreverence. But there is no need to choose between them, because, as I mentioned, there is adequate authority for the idea that Halakha is neither as rigid as the first view nor as fluid and plastic as the second.

The תורת חיים which the רבש"ע in His infinite goodness gave us is neither so loose and ill-formed that it is not a תורה, nor so resistant to the realities of the life of ordinary people that it bears no relation to חיים.

F) Conclusion.

The ability of the בעל הלכה to deal with problems as בעלי הלכה have throughout the generations, derives from his capacity to hold onto two conflicting theses simultaneously.

Let me explain by referring to this coming week's Sidra, שמיני.

ויאמר משה אל אהרן קרב אל המזבח ועשה את חטאתך ואת עלתך וכפר בעדך ובעד העם ועשה קרב אל המזבח - שהיה אהרן בוש וירא לגשת. אמר: Rashi comments, את קרבן העם וכפר בעדם לו משה למה אתה בוש, לכך נבחרת

The Gerer Rebbe (שפת אמת) notes that two conflicting qualities are called for when you approach the altar of Torah, when you encounter the word of G-d: בוש וירא לגשת on one hand--a feeling of impotence in the face of the Infinite, of your own inadequacy to the task at hand; and on the other hand לכך נבחרת, the awareness that you are chosen for great things, that you had better take action and accomplish your mission.

It is this ambivalence that marks the true תורה בן, whether young or old, as well as the accomplished בעל הלכה. You must be *bold and shy; forward and reserved; daring and reluctant; crushed by your own inadequacy and weaknesses, and elevated and inspired by the scope of your vision and the nobility of your mission*--all at the same time.

And the way to achieve this remarkable balance is to be keenly aware of your responsibility--to yourself and to the people to whom the Torah was given and whom you serve:

וכפר בעדך ובעד העם