



בזכות הדחף המוסרי

תגובה למיכאל הריס

הרב יצחק דב קורן

אני מודה למיכאל הריס על תגובתו השקולה למאמרי, ולכך שדאג שמאמר זה לא ירד לתהום הנשייה. את המאמר ההוא כתבתי בתקווה לעורר דיון רציני בקשר שבין שיקול מוסרי לציוויים הלכתיים, ובשאלה כיצד הוגים רבניים התחבטו בעניינים הקשורים לקשר זה. תגובתו של הריס מעידה שהמאמר השיג חלקית מטרה זו, ומן הראוי שספרו המרשים *Divine Command Ethics, Jewish and Christian Perspectives* יהיה בגדר חומר קריאה שהוא חובה לכל מי שמבקש להבין את המחלוקת במלואה.

כפי שהריס מציין, בדחיית מצ"ה חזק או אנליטי (התיאוריה שציוויים אלוהיים **מגדירים** מושגים וסטנדרטים מוסריים, ועל כן בהגדרה אין כל מושג קוהרנטי של ציווי לא-מוסרי) אני נמצא בחברתם הטובה של אבי שגיא, דני סטטמן, הרבנים אהרון ליכטנשטיין, שוברט שפירו ולואיס ג'קובס – והייתי מבקש לצרף לרשימה זו גם את רבי סעדיה גאון, הרמב"ם והרמב"ן, הרציונליסטים, ור' מאיר אבולעפיה (הרמ"א), ר' שמחה הכהן מדבינסק (**משך חכמה**) ור' יוסף דב סולובייצ'יק.

הריס מציג שלוש תזות מרכזיות המהוות אתגר לטענות שבמאמרי:¹

¹ הריס טוען גם שמצ"ה נמצא במקורות בתר-תלמודיים. זוהי נקודה זניחה בנוגע למאמרי, שכן מאחר שטענתי רק נגד הנוכחות הכללית של מצ"ה חזק או אנליטי, מכאן שאני מסכים עם אבי שגיא שמצ"ה חזק או אנליטי נעדר ממקורות רבניים קדם-מודרניים. משום מקור מהמקורות שצוטטו על-ידי הריס לא משתמע מצ"ה חזק. טענתי העיקרית

(1) הפרשנות הרבנית הלא-מילולית למצוות מחיית עמלק ושבעת העממים אינה נשענת, כנראה, על שיקולים מוסריים אוטונומיים, אלא על מוסריות שנובעת מהתגלות, כלומר, על עקרונות משפטיים אחרים בהלכה.

(2) אין הצדקה מוסרית מפורשת במקורות היהודיים הפרשניים למצוות מחיית עמלק, אף ששיקול מוסרי מעין זה מצוי במקרים אחרים, בייחוד בפרשת בן סורר ומורה. על כן אין זה מוצדק להניח ששיקולים מוסריים היו גורם בפרשנות המסורתית המחודשת למצוות מחיית עמלק.

(3) אני (ועמי הפרופסורים שגיא וסטטמן) סובל משאיפה לצייר את היהדות "כדת מוסרית ללא עוררין", השקפה שנובעת באופן כלשהו מהסביבה הפוליטית, החברתית והתרבותית שלנו. טענתו של הריס מניחה כי השפעה זו איננה אותנטית ביחס להלכה.

1. מצ"ה ומחיית עמלק

חוסר ההסכמה בין הריס לביני מתמצה בעיקר בשאלה אם ההיסטוריה ההלכתית של מצוות מסוימות, הקוראות למלחמה נגד עמלק ועמי כנען, משקפת תיאוריית מצ"ה חלשה או אפיסטמולוגית. אני טוען שלא. ההלכה דוחה את הפרשנות המילולית של מצוות אלו משום שהתלמוד הופך מצוות אלו לבלתי מעשיות, והמסורת ההלכתית המאוחרת ממשיגה מחדש את החובה כך שתתאים לדרישתו של צדק מתקן, שלא להרוג חפים מפשע. לו הייתה המסורת הרבנית מחויבת לתיאוריית מצ"ה חלשה לגבי מצוות אלו, היא הייתה מותירה את הציוויים המילוליים מעשיים, למרות חוסר השקט המוסרי שהם מעוררים.

הייתה שהמסורת ההלכתית הנורמטיבית דחתה כל מצ"ה בפירושה למצווה הספציפית לצאת למלחמה נגד עמלק ושבעת העממים.

הריס מציע פירוש חלופי: יש להבין את הכיוון הלא-מילולי של המסורת ההלכתית כפתרון לקיומם של ציוויים אלוהיים שאינם עולים בקנה אחד זה עם זה (כגון האיסור לרצוח והציווי למחות את עמלק), מבלי כל התערבות של שיקולים מוסריים.

ואולם אין כל עדות טקסטואלית לתזה של הריס – וצריכה הייתה להיות עדות לכך לו הייתה תזה זו נכונה. הדיונים ההלכתיים גדושים בפתרונות מפורשים לציוויים סותרים, כמו בפסחים קכ, ע"א לגבי הסתירה בין שמות יב, טו לדברים טז, ה בנוגע למספר הימים שבהם חובה לאכול מצות; ובברכות ז, ע"א לגבי הסתירה בין שמות כ, ה לדברים כד, טז בנוגע לשאלה אם עונש על חטא יכול לחול על בנו של החוטא. לו היו המצוות שבנידון סותרות מצוות אחרות, היה על המקורות לצטט את "לא תרצח" במקרה של עמלק. אולם בשום מקום בדיונים התלמודיים והרבניים אין ציטוט של ציווי זה או של עקרונות הלכתיים אחרים, שמקורם בהתגלות, במהלך דיון במצוות מחיית עמלק או במלחמות כנגד תושבי כנען. מדרש תנחומא, פרשת צו, סימן ג, שהבאתי במאמרי, המצטט את טיעונו המוסרי של משה כלפי הקדוש ברוך הוא ("עכשיו אני הולך ומכה מי חטא ומי שלא חטא"), אופייני יותר לדיונים ההלכתיים סביב מצוות אלו. רק השיקול של צדק מוסרי מצוטט, ולא כל עיקרון הלכתי מנוגד. לו היה זה עניין של מתח עם "מוסריות שבהתגלות" של הריס, היה יכול משה בקלות וביעילות לצטט את האיסור המשפטי לרצוח. אפילו הרב אברהם ברנשטיין בעל האבני נזר, המצטט את דברי הימים ב כה, ד, "לא ימותו אבות על בנים ובנים לא ימותו על אבות", מבין כי עיקרון כללי זה הוא בעל כוח מועט לעומת הציוויים החוזרים ונשנים והספציפיים המופיעים בחומש למחות את העמלקים והכנענים החפים מפשע. תרומתו מהמאה ה-19 היא מאוחרת לדיון, ואני חושד שהוא יכול לטעון טענה זו רק הודות למסורת ההלכתית שכבר דחתה את יישום הריגת החפים מפשע בעמים אלו.

יתר על כן, ישנה סיבה טובה מדוע "לא תרצח" אינו מצוטט כהוכחה כתובה כנגד מחיית העמלקים והכנענים החפים מפשע: כפי שבנימין איש שלום

ומיכאל ברוידה הדגישו, אין זה ברור אם הציווי הזה, המיועד לזמן שלום, תקף בזמן מלחמה – ואם הוא אכן תקף, בוודאי יש לו פרמטרים שונים.² אני מציין שהתקדים ההלכתי שציטטתי במאמרי, על איסור מסירת חף מפשע למטרות נעלות (ירושלמי, תרומות ח, י), הוא למעשה תקדים בהקשר של מלחמה.

צינתי במאמרי ש"בלעדי השיקולים המוסריים, קשה להסביר מדוע בחרה המסורת היהודית בעקרון הצדק על פני הקריאה המילולית של הציווי על עמלק" (עמ' 51). זאת משום שהגישה ההלכתית ההגיונית והמועדפת למקרה של מצוות סותרות היא לקבל את הציווי הכללי (כגון לא לרצוח) וליצור חריג לחוק הכללי רק בנסיבות מסוימות, המשורטטות על-ידי המצווה הסותרת הספציפית יותר (כגון להרוג את כל העמלקים). גישה זו מודגמת בהלכה באמצעות האיסור הכללי לשאת שתי אחיות (ויקרא יח, יח), הנדחה רק במקרה הייחודי של מצוות ייבום (דברים כה, ה), המתירה לאדם לשאת את גיטתו שבעלה מת ללא ילדים. האיסור הכללי תקף בכל המקרים למעט זה המוגדר על-ידי ציווי ספציפי. אולם ההלכה אינה מאמצת שיטה זו לגבי שבעת העממים או עמלק. להפך, היא מסיקה שהחוק הכללי נגד הריגת חפים מפשע מבטל את המצווה הספציפית להרוג אזרחים עמלקים או כנענים. ברור, אם כן, שקיימים שיקולים שהם מעבר לשיקולים משפטיים או מתודולוגיים ביצירת סדר העדיפויות של המצוות.

אני מזדהה עם הדחף הדתי של הריס לטעת את העקרונות המוסריים שלנו באל ובהלכה. אין ספק שעל יהודים דתיים לחתור לראות את האל במלוא

² ראו: Benjamin Ish Shalom "Purity of Arms and Purity of Ethical Judgment" and Rabbi Michael J. Broyde, "Only the Good Die Young" in symposium on war, *Meorot*, 6:1. מופיע בכתובת: www.yctorah.org/content/view/211/66.

האמת, ולבקש לחקות את אמונתו של אברהם בקשר ההדוק בין בורא השמים והארץ ובין האקסיומות המוסריות היקרות לנו. ברם, דבר שונה לחלוטין הוא הניסיון לכפות שיקולים מוסריים לתוך מיטת סדום של ניתוח משפטי בלעדי, כאשר אין לכך כל תמיכה טקסטואלית או ניסיונית. כולנו מבינים שהריגת נשים וילדים חפים מפשע היא מוטעית עוד קודם שקראנו את שמות כ, יג.

קיימת עם זאת דרך לגשר בין עמדתו של הריס ובין עצמאותן של אמיתות מוסריות מהחוק שבהתגלות. גישור זה מציע ר' שמחה הכהן מדבינסק **במשך חכמה**. הוא מניח כי הקדוש ברוך הוא חנן כל אדם ביכולת להבין סמכות מוסרית ועקרונות מוסריים בסיסיים המוכרים בהלכה כשבע מצוות בני נח.³ על כן החדיר הקדוש ברוך הוא ביהודים ובגויים כאחד את היכולת המוסרית להבין שרע לרצוח, לגנוב, לבצע פעולות מיניות לא-מוסריות וכד', כמו גם את ההבנה החיובית שעלינו לחיות במערכת של חוקים צודקים – גם אם אנו מפרים לעתים את הסטנדרטים הללו. אף-על-פי שאלו מצוות, קשה להבין אותן כציוויים אלוהיים שחוקקו באופן רשמי ושהתגלו במפורש. אין כל סימן בתורה לכך שאדם או נח נצטוו רשמית על איזה מאיסורי בני נח, לבד מאיסור אכילת אבר מן החי וכנראה גם איסור רצח. גם הדיון התלמודי בסנהדרין נו, ע"ב המזהה עקרונות אלו עם בראשית ב, טז-יז מצביע על אסמכתא, לא על ציווי אלוהי מפורש שממנו נגזרים איסורים אלו מלכתחילה.

באופן זה ממקם ר' שמחה את האקסיומות המוסריות שלנו ב"מוסריות שבהתגלות" שהיא גם "טבעית" משום שהיא נובעת אפיסטמולוגית מההיגיון או מהאינטואיציה המוסרית שלנו. החוש המוסרי שלנו מקורו בעקיפין באל, אך לא באמצעות ציוויים המנוסחים פורמלית.

³ **משך חכמה**, בראשית ז, א. ראו גם רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות מלכים, ט, א, שם קובע הרמב"ם שהדעת נוטה לשבע מצוות בני נח.

אנו מוצאים הנחה דומה במקום אחר במחשבה הרבנית. לדידו של הרמב"ן, הציווי הכללי "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח) תובע לפעול לפנים משורת הדין. פירושו של דבר שעלינו להבין באמצעות החוש המוסרי או התבונה המעשית שלנו מה הוא הישר והטוב שמעבר למה שמתגלה בציווי מסוים.

2. הצדקות מוסריות – מפורשות ומובלעות

הריס טוען שאל לנו לייחס מניע מוסרי להגבלות הרבניות על מצוות מחיית עמלק והכנענים, מאחר שהצדקות מוסריות אינן מופיעות במפורש בספרות העוסקת במצוות אלו. יתר על כן, הוא טוען כי טענתו של ר' שמעון בסנהדרין עא, ע"א לגבי בן סורר ומורה "מראה שהספרות הרבנית מסוגלת ומוכנה בהחלט לנסח במפורש את הסיבות המוסריות להגבלות ההלכתיות על חוקי התורה. עובדה זו מקשה לטעון באופן משכנע, במקרים כמו מצוות מחיית עמלק שם לא ניתן בסיס מוסרי מפורש, כי הגבלות מעין אלו נטועות, למרות הכול, בשיקולים אתיים".

הריס צודק בכך שהן התלמוד והן הרמב"ם אינם מציינים במפורש שיקולים מוסריים ביחס לעמלק ולשבעת העממים. אולם הספרות הרבנית אכן רואה בבעייתיות המוסרית של מצוות אלו ושל הרג חפים מפשע מרכיב משמעותי בצמצום או בפירוש של מצוות אלו. התנגדותו של משה במדרש תנחומא לציווי זה וסירובו להרוג חפים מפשע הם ביטוי מדויק לדאגה מוסרית הנוגעת לחוסר הצדק שייגרם מפירוש מילולי של הציווי האלוהי. באופן דומה, כפי שצינתי בהערה 37 במאמרי, ר' מאיר אבולעפיה טוען על בסיס שיקולים מוסריים מפורשים ("חלילה לאל מרשע") נגד הריגת נשים וילדים של עיר הנדחת – בדיוק אותה בעיה מוסרית של הריגת אזרחים עמלקים וכנענים. לפיכך, יש די תקדימים בספרות הרבנית לשיקולים מוסריים המעצבים את הפירושים לציוויים אלוהיים אלו.

נקודת חולשה גדולה יותר היא שהריס קורא באופן לא-מדויק את סנהדרין עא, ע"א. בחינה זהירה של הטקסט אינה תומכת בטענתו כי מובא בדברי ר' שמעון שיקול מוסרי לפירוש הלכתי. הגמרא שואלת, "וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אביו ואמו מוציאים אותו לסקלו?" אין הגמרא אומרת, כפי שהריס מפרש, "יכולים אביו ואמו להוציא אותו לסקלו?" במישור המילולי, ר' שמעון מכחיש רק את הקישור הסיבתי בין התנהגותו הזללנית של הבן ובין פעולותיהם של הוריו להוציאו להורג. אין כאן כלל "יכול" מוסרי בשאלה. מילולית, יש להבין את דברי ר' שמעון כך: "הורים לעולם לא יונעו להוציא להורג את בנם רק משום שזלל וסבא. על כן מעולם לא היה ולעולם לא יהיה בן סורר ומורה". העדר המילים בעלות האופי המוסרי "צריך" או "יכול" הוביל את הפילוסוף האורתודוקסי הידוע, דוד שץ, להציע לי בשיחה פרטית שפירוש פסיכולוגי זה הוא הפירוש הנכון לפסקה.

שוב, אני חש הזדהות עם פירושו של הריס. הוא עושה בדיוק את מה שהוא האשים אותי שעשיתי באופן לא-לגיטימי: לראות ממד מוסרי במקור הלכתי, משום שזוהי הדרך הסבירה ביותר להבין את הטקסט. בהינתן ההקשר המידי בסנהדרין, אכן הגיוני שהעניין הנידון הוא הצדקה – מוסרית ומשפטית – לעונש המוות של בן סורר ומורה, ולא השאלה אם מקרה זה אירע אי פעם במציאות.⁴ אולם, כמו בטקסט התלמודי העוסק בהריגת שבעת העממים או בדבריו של הרמב"ם העוסקים במחיית עמלק ושבעת העממים, הנימוק המוסרי בסנהדרין נותר מובלע.

⁴ אני מסכים עם הריס שהתנגדותו של ר' שמעון ליישום החוק היא מטעמי צדק. אני מפרש את ר' שמעון כאומר, "לעולם לא יוכל להיות מקרה מעשי של בן סורר ומורה משום שזללנות לעולם לא יכולה להיות ההבדל בין אשמה לחפות מפשע בדין מוות. דבר זה יהיה בניגוד לצדק של גמול". חוסר האפשרות הלוגי הזה הוא שמאפשר לר' שמעון לנבא בוודאות לגבי כל המקרים העתידיים. אף-על-פי-כן, הצדק מצוי רק ברקע ואינו מופיע במפורש, כפי שטוען הריס.

מאחר שטקסטים אלו אינם מציינים במפורש את הנימוקים לפרשנויותיהם, אין לנו הוכחות ודאיות המדגימות בבטחה ששיקולים מוסריים היוו גורם משמעותי בעיצוב הפירושים ההלכתיים התקפים לאופן שבו יש להתנהג כלפי בן סורר ומורה, עמלק ושבעת העממים. למרות זאת, אני מציע שהנימוק המוסרי בשני המקרים הוא ההנחה הפשוטה והמתקבלת על הדעת ביותר. נימוק זה מכיל את הכוח ההסברי המרבי לנוכח המסקנות ההלכתיות הנורמטיביות במקרים אלו. אין זה סביר לייחס "מקורות גרידא" לעובדה שבמצוות כה רבות המעלות בעיות מוסריות (כגון: הריגת כל התושבים בעיר הנידחת, טקס הסוטה, עונש מוות, הריגת כופרים ועובדי עבודה זרה, עין תחת עין, השמדת עם במקרה של עמלק ושבעת העממים), הן חז"ל והן הפוסקים דוחים את הפירושים המילוליים ואת היישומים המעשיים. וכפי שהראה ר' נחום רבינוביץ, אין כל סיבה מוסרית או רוחנית להכחיש הבנה מוסרית גבוהה יותר בגילוי ההיסטורי של התהליך ההלכתי.⁵

הריס מביא את רש"י כמי שמתעלם מכל שיקול מוסרי בדיונו במחיית עמלק, ואת ר' חיים הלר המכחיש את הדרישה של הרמב"ם להציע שלום קודם שיוצאים למלחמה במלחמת מצווה. אולם טיעונים שבשתיקה – מרש"י או מאחרים – מהווים עדות חלשה למצ"ה. מאחר שרש"י מצטט את הספרי על דברים כ, י המגביל את תנאי השלום למלחמת רשות, הרי הוא חולק בבירור בנקודה זו על הרמב"ם. עובדה זו מחזקת את טענתי, שכן הרמב"ם דוחה את הדעות ההלכתיות המקובלות לגבי הצעת שלום, וכן, כפי שמציין הרב גורן, כמעט כל בעלי ההלכה אחרי הרמב"ם, ובהם הרמב"ן, ראב"ד, אברבנאל, מאיר אבולעפיה, הנצי"ב והחזון איש, מאמצים את פירושו של הרמב"ם ודוחים את דברי רש"י והספרי. עמדתו של הרמב"ם הפכה כיום להלכה הנורמטיבית. אכן, קשה להעלות על הדעת שפוסק אחראי בן ימינו יפסוק

⁵ ראו נחום רבינוביץ, דרכה של תורה – פרקים במחשבת ההלכה ובאקטואליה, ירושלים תשנ"ט.

שמותר ליהודים לתקוף נשים, ילדים, אזרחים או כל אדם שאינו מעורב בתוקפנות כלפי ישראל.⁶ כל זה הוא לתועלת המוסרית של העם היהודי להגדיל תורתו ולהאדירה.

3. הלכה מוסרית?

כל זה מוביל אותי לנקודה האחרונה של הריס לגבי "דת מוסרית ללא עוררין" והלגיטימיות למציאת דחפים מוסריים בפעולה בתוך התהליך ההלכתי. רש"י והרמב"ם החזיקו בעמדות פילוסופיות מנוגדות לגבי תורה ומצוות. כפי שהריס מראה בספרו (עמ' 107, 183-184), מפירושו של רש"י למשנה בברכות לג, ע"ב משתמע שהוא האמין שמצוות הן גזרות ללא מטרה מועילה, שיש לציית להן מבלי לייחס להן טעמים פילוסופיים או פרגמטיים.

הרמב"ם חולק על כך בתוקף ומתעקש שלמצוות יש מטרות – כולל מטרות מוסריות: "שכל מצוה משש מאות ושלוש עשרה מצוות אלה באה או לתת דעה נכונה או להסיר דעה פסולה, או לתת משפט צדק, או להסיר עשק או לחנך למידה טובה, או להזהיר מפני מידה גרועה".⁷ מבחינתו של הרמב"ם, החיפוש אחר טוהר מוסרי בציוויים האלוהיים אינו תוצאה של אירועים פוליטיים חיצוניים או של אמונה נאיבית במוסר של התורה. חיפוש זה הוא מהותי לתורה ולקיום הנכון של המצוות. זהו דחף עמוק שמבין את מטרת המצוות ומרומם את קיומן הדתי על-ידינו. בתקופה המודרנית, הראי"ה קוק היה אחד

⁶ ראו אביעזר רביצקי, 'האם פיתחה המחשבה ההלכתית מושג של "מלחמה אסורה"!', **חירות על הלוחות**, תל-אביב 2002, עמ' 139-157.

⁷ רמב"ם, **מורה נבוכים**, תרגם מיכאל שורץ, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב תשס"ג, חלק ג, פרק לא. הרמב"ם קובע בפרק זה שאנשים הדוחים את הטעמים השכליים והמוסריים לציוויים האלוהיים (כלומר, סוברים שהם פקודות אקראיות) נדחפים לכך על-ידי "מחלה שהם חשים בנפשותיהם" ושנשים אלו הם "חלשי שכל".

מבין רוב גדולי התורה שראו בטוהר המוסרי מאפיין הכרחי לעבודת האל, והוא הכריז כי "אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה ... יראת שמים כזאת היא פסולה".⁸ ר' יוסף דב סולובייצ'יק גם הוא החזיק בדעה כי הלכה אינה יכולה להפר את החוק המוסרי.⁹

אין ספק שהרמב"ם, הרב קוק והרב סולובייצ'יק האמינו שהעובדה שציווי האל מכילים שלמות מוסרית היא אמת נצחית. עם זאת, צודק הריס שיש לאתיקה חשיבות קריטית בעבור היהודים כיום. הדת אינה עניין שמצדיק את עצמו, ונוכחנו כיצד היא הופכת לגסה בעת שלום ולרשעה בעת מלחמה.¹⁰ אנו חיים בעידן שבו קנאות דתית מובילה לרצח ברחבי העולם, ואפילו כמה וכמה יהודים נפלו קורבן לאלימות בשם האל.¹¹ יתרה מזו, הריבונות הטילה על העם היהודי את הזכות לאחריות לאומית כמו גם את הנטל של עוצמה צבאית. מלחמה או פעולת גמול אינן יכולות עוד להישאר קטיגוריות תאולוגיות מופשטות; היום הן אפשרויות יהודיות קיומיות.

זהו חיפוש אחר טוהר מוסרי במצוות של שלום ומלחמה, היכול לגאול את העם היהודי מהגסות והאלימות הדתית הבלתי מוצדקות. ללא חיפוש זה, ההלכה מסתכנת בכך שתצטמצם לדיסציפלינה טכנית שהיא ניטרלית מבחינה רוחנית ומהווה התחייבות מסוכנת מבחינה מוסרית. על כן, "לא מעט משקעים של

⁸ הראי"ה קוק, **אורות הקודש**, ג, יא.

⁹ הרב יוסף דב סולובייצ'יק, **איש האמונה הבודד**, ירושלים תשכ"ח, הערות השוליים בעמ' 56-57.

¹⁰ הרב סולובייצ'יק הבין שחיים דתיים דורשים גאולה ומירוק הנטיות הבלתי מוסריות. ראו מאמרו *Catharsis, Tradition*, 17 (2) (1978), pp. 2-53. על-פי תפיסתו של הרב סולובייצ'יק, ההלכה אינה מורה להפר חוק מוסרי, ראו לעיל, הערה 8.

¹¹ ראו יצחק קורן, 'צלם אלוקים כגשר בין האחד לאחר', מנחם בן-ששון וחיים דויטש (עורכים), **האחר – בין האדם לעצמו וזולתו**, תל-אביב 2001, עמ' 157-179.

חוסר שקט מוסרי" שאליהם מתייחס הריס מהווים חוויה גואלת בעבור כל היהודים המפלסים את דרכם לנוכח האתגרים העכשוויים.

הרמב"ם, **האבני נזר**, הנצי"ב¹² והרב גורן הבינו כולם כי יהיה זה חילול תורה מבחינתם של היהודים להרוג במכוון נשים, ילדים וחפים מפשע בשם האל. כפי שמוכיחה מחאתו של אברהם בנוגע לסדום, החיפוש אחר טוהר מוסרי המתפתח תמידית בחיים הדתיים, השאיפה לחיים המשקפים את הסטנדרטים המוסריים הגבוהים ביותר שאנו כבני-אדם יכולים להבין, לא נולדו מערכים ותרבות בני התקופה העכשווית.¹³

איננו צריכים להיות במגננה ביחס לדחף המוסרי בתהליך ההלכתי. להפך, עלינו לעמוד נפעמים אל מול כוחו ולשוב ולהקדיש עצמנו להמשך קיומה של מסורת מקודשת זו.

¹² **העמק דבר**, דברים ז, יב.

¹³ רבינוביץ (לעיל, הערה 5) טוען כי התפתחות זו היא חלק מהתוכנית האלוהית בעבורנו, ומטרתה היא שנבין את התורה מחדש בכל תקופה בהיסטוריה.