

that the exile in the land of Egypt at the hand of Pharaoh was decreed for his children.¹

According to Ramban, Abraham should have stayed in Canaan; he would have had faith in God that He would sustain him despite the . Abraham's decision to leave was not his only error; he also put in a position of moral hazard because, as a result of going to Egypt, s forced to tell a lie. In saying that she was Abraham's sister and wife, she was taken into Pharaoh's harem where she might have forced to commit an act of adultery. This is a very harsh judgement made more so by Ramban's further assertion that it was because lack of faith that Abraham's children were sentenced to exile in centuries later.

Further in the *parasha*, Ramban criticises Sarah. Despairing of a child, she asks Abraham to sleep with her handmaid Hagar so that she might bear him a child. Abraham does so, and Hagar becomes pregnant. The text then says that Hagar "began to despise her mistress" (Gen. 16:4). Sarah complains to Abraham and then "afflict[s] (16:6) who flees from her into the desert. On this, Ramban writes:

Our mother [Sarah] transgressed by this affliction, as did Abraham by allowing her to do so. So God heard her [Hagar's] affliction and gave her a son who would be a wild ass of a man to afflict the seed of Abraham and Sarah with all kinds of affliction. (Commentary to Gen. 16:6)

Here the moral judgement is easier to understand. Sarah's conduct seems volatile and harsh. The Torah itself says that Sarah "afflicted" Yet Ramban seems to be saying that it is this episode in the past that explains Jewish suffering at the hands of Muslims (the descendants of Ishmael) in a much later age.

It is not difficult to defend Abraham and Sarah in these incidents. Other commentators did so. Abraham was not to know that God perform a miracle and save him and Sarah from famine had they

stayed in Canaan. Nor was he to know that the Egyptians would endanger his life and place Sarah in a moral quandary. Neither of them had been to Egypt before. They did not know in advance what to expect.

As for Sarah and Hagar, although an angel sent Hagar back, later when Ishmael and Isaac were born, Sarah once again banished Hagar. This time, though Abraham protested, God told him to do what Sarah said. So Ramban's criticisms are easily answered. Why then did he make them?

Ramban surely did not make these comments lightly. He was, I believe, driven by another consideration altogether, namely the justice of history. Why did the Israelites suffer exile and slavery in Egypt? Why in Ramban's own age were Jews subject to attack by radical Islamists, the Almohads, who brought to an end the Golden Age of Spain they had enjoyed under the more tolerant rule of the Umayyads?

Ramban believed, as we say in our prayers, that "because of our sins we were exiled from our land," but what sins had the Israelites committed in the days of Jacob that merited exile? He also believed that "the acts of the fathers are a sign for the children" (Commentary to Gen. 12:6), and that what happened in the lives of the patriarchs foreshadowed what would happen to their descendants. What had they done to Ishmael to earn the scorn of Muslims? A close reading of the biblical text pointed Ramban in the direction of Sarah's treatment of Hagar.

So Ramban's comments make sense within his reading of Jewish history, but this too is not without its difficulties. The Torah states explicitly that God may punish "the children and their children for the sin of the parents to the third and fourth generation" (Ex. 34:7) but not beyond. The rabbis further restricted this to cases where "the children continue the sins of the parents" (Rashi [Rabbi Shlomo Yitzhaki; 1040-1105], Ex. 34:7). Jeremiah (31:28) and Ezekiel (18:2) both said that no one would any more say, "The parents have eaten sour grapes and their children's teeth are set on edge." The transfer of sins across the generations is problematic, Jewishly and ethically.

What is deeply interesting about Ramban's approach to Abraham and Sarah is his willingness to point out flaws in their behaviour. This answers a fundamental question as far as our understanding of the narratives of Genesis is concerned. How are we to judge the patriarchs when

¹Ramban, commentary to Genesis 12:10, based on the Zohar, *Tazria*, 52a.

90e

your seems problematic? How do we approach Jacob taking in disguise, for example, or Simeon and Levi's brutality of rescuing their sister Dina?

stories of G n sis are often morally perplexing. Rarely does pass an explicit, unequivocal verdict on people's conduct that it is sometimes difficult to teach these narratives as a w to behave. This state of affairs led to their systematic rein- by rabbinic Midrash so that black and white take the place ades of grey. So, for example, the words "Sarah saw the son   Egyptian ... mocking" (Gen. 21:9) were understood by the an that the thirteen-year-old Ishmael was guilty of idolatry, r murder. This is clearly not the plain sense of the verse. It an interpretation that would justify Sarah's insistence that sent away.

i Zvi Hirsch Chajes explains that the tendency of Midrash to roes seem perfect and the villains completely evil is entirely nal reasons. The word *Torah* means "teaching" or "instruc- is difficult to teach ethics through stories whose characters with complexity and ambiguity. Yet the *Torah does paint its* a shades of grey. Why so? He gives three reasons.

rst is that the moral life is not something we understand in once. As children we hear stories of heroes and villains. We istinctions: right and wrong, good and bad, permitted and s we grow, though, we begin to realise how difficult some e: Do I go to Egypt? Do I stay in Canaan? Do I show com- y servant's child despite the risk that he may be a bad influ- child who has been chosen by God for a sacred mission? thinks such decisions are easy is not yet morally mature. way of teaching ethics is to do so by way of stories that can fferent levels at different times in our life.

nd, not only are decisions difficult. People are also complex. e *Torah* is portrayed as perfect. Noah, the only person in called righteous, ends drunk and dishevelled. Moses, Aaron, are all punished for their sins. So is King David. Solomon, y, ends his life as a deeply compromised leader. Many of the fered dark nights of despair. "There is none so righteous on

earth," says Ecclesiastes, "as to do only good and never sin" (Eccl. 7:20). No religious literature was ever further from hagiography, idealisation, and hero worship.

In the opposite direction, even the non-heroes have their saving graces. Esau is a loving son, and when he meets his brother Jacob after a long estrangement, they kiss, embrace, and go their separate ways. Levi, condemned by Jacob for his violence, counts Moses, Aaron, and Miriam among his grandchildren. Even Pharaoh, the man who enslaved the Israelites, had a moral heroine for a daughter. The descendants of Korah sang psalms in the Temple of Solomon. This too is moral maturity, light years removed from the dualism adopted by many religions – including some Jewish sects (like the Qumran sect of the Dead Sea Scrolls) – that divides humanity into children of light and children of darkness.

Lastly and most important, more than any other religious literature, the *Torah makes an absolute distinction between earth and heaven, between God and human beings. Because God is God, there is space for humans to be human. In Judaism the line dividing them is never blurred. How rare this is was pointed out by W lter Kaufmann:*

In India, the Jina and the Buddha, founders of two new religions in the sixth century BCE, came to be worshipped later by their followers. In China, Confucius and Lao-tze came to be deified. To the non-Christian, Jesus seems to represent a parallel case. In Greece, the heroes of the past were held to have been sired by a god or to have been born of goddesses, and the dividing line between gods and men became fluid. In Egypt, the Pharaoh was considered divine.²

In Israel, says Kaufmann, "no man was ever worshipped or accorded even semi-divine status. This is one of the most extraordinary facts about the religion of the Old Testament."³ There never was a cult of Moses or any other biblical figure. That is why "no man knows Moses' burial place to this day" (Deut. 34:6) – so that it could never become a place of pilgrimage.

2. *The Faith of a Heretic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015), 187–88.
3. *Ibid.*, 188.

50

No religion has held a higher view of humanity than the book that tells us we are each in the image and likeness of God. Yet none has been more honest about the failings of even the greatest. God does not ask us to be perfect. He asks us, instead, to take risks in pursuit of the right and the good, and to acknowledge the mistakes we will inevitably make.

In Judaism the moral life is about learning and growing, knowing that even the greatest have failings and even the worst have saving graces. It calls for humility about ourselves and generosity towards others. This unique blend of idealism and realism is morality at its most demanding and mature.

5 טו כג (7) ו'אמ'ר

8 טו כג

יב, ז ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו. הענין הוא על פי מה שכתוב "ומבשרי אחזה א-לקי". הוא לדעתי כי הנפש עצמו משכיל רוחני משיג אמיתת השם יתברך, מציאותו ומוראו וכבודו. רק בשביל שמלושב בחומר גס מסך מבדיל חוצץ בינו לאביו שבשמים נחוצ לבו התורה שהיא כלי המחזה [מיקראסקאפ] לזכך החומר ולהסיר מלבושיו הצואים, עד כי ישוב כמו טרם הילדו.² [וזה מאמרם ז"ל³: משחרב בית המקדש, מחיצה של ברזל מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. והכוונה מחיצת החומריי אשר יפסיק בין זוהר השגחתו באספקלריא המאירה לישראל]. ואם בן, הנראה כי זה ביכולת החומר להודרך עד אשר לא מפסיק בין זוהר אשנבי הרוחני לבלי לחצוץ בהשכלתו, אבל לראות יותר מאשר יראה

המשכיל⁵ בהיותו במציאותו בעצמו בלא לבוש הגשמי, זה אינו באפשרי.⁶ לכן אמר כי לא כן, כי כאשר יש כלי הבטה וכלי המחזה אשר יגדילו חוש הראות אלף פעמים כפי היותו, כן יש בכח השלם האלקי לזכך את החומר עד כי ישוב למחזה מלוטשה ובהירה מגדלת עיני הנפש אלף פעמים לאין מספר

שתראה מראות אלקים. וזה "ומבשרי" — מן הבשר הוא החומר הגס — [ככתוב "לב בשר"⁸, "עיני בשר"⁹] "אחזה", כמו על ידי מחזה¹⁰ מגדלת אלקי. ולכן אמר "אחזה" ולא "אראה", והוא ביאור ורעיון יקר. וזה נמצא¹¹ כי דבר אלקים שמענו גם לנחש¹² גם לדג¹³. ומתייחס לקול אלקים, הוא השגת הפץ השם ורצונו בנמצא זה השומע בפרט¹⁴,

אך ראות כבוד אלקים לא מצאנו בנבראים הפחיתים. ואדם הראשון קודם החטא, היה חומר זך ובהיר ודק, אשר לא חצץ מאומה בינו למראה כבוד ה', לכן הלך עירום, כי המשכיל הרוחני בל יצטרך לכסות בשר הערוה, ושהו לו למקום הנחת הפילין¹⁵, כי לא היתה

לו שום תאוה וענין רע. אך כאשר אכל מעץ הדעת נתהפך לחומר גס מובדל מאמיתת השגתו והתקרבות אלקים, וחומר חצץ בכוחות רעים מולידים התאוה והכעס, נקימה דמיונות כוונים [וזה כוונה שניה במאמרם ז"ל¹⁶: ק"ל שנה היה מוליד רוחות ושדים¹⁷]. לכן ידעו כי ערומים הם ויתבוששו, כי עתה היתה המקום לבשר ערוה, ולכן כתיב "וישמעו את קול אלקים" — רק שמעו קולו, ולא ראו כבוד ה'. "ויקרא¹⁸ ה' איכה", "ויאמר את קולך שמעתי בגן", היינו "שמעתי" ולא "ראיתי כבודך", "ויאירא כי עירום-אנכי", היינו שחומרי חוצץ ומפסיק ביני לך אבי שבשמים.

והנה מן אז לא מצאנו רק "ויאמר ה'", אבל לא "וירא ה'". רק כשבא אברהם לארץ ישראל, אז הודרך חומר עד כי שב כאדם קודם החטא¹⁹. וזה הוא "וירא ה' אל אברהם ויאמר" — היינו שמתחילה ראה אותו²⁰. וזה כוונת הפסוק פה, "ויבן שם מזבח לה' הנראה אליו", היינו שראה אותו קודם האמירה, שלא חצץ החומר מאומה²¹. וכן כוונת הפסוק

י'לך למסעיו מנגב ועד-בית-אל, וברש"י: בחזרתו פרע הקפותיו.

ביחסים שבין אדם למקום יש חשבון מיוחד של הקפות ופרעוונות. "החנוני מקיף"². הקב"ה נותן לאדם בהקפה. "מי הקדימני ואשלם", מי עשה לי מעקה עד שלא נתתי לו גג, מי עשה לי מזוזה עד שלא נתתי לו בית, מי עשה לי סוכה עד שלא נתתי לו מקום, מי עשה לי ציצית עד שלא נתתי לו טלית, מי הפריש לי תרומה עד שלא נתתי לו גורן, וכן הלאה.⁴ ובאן נקודה נוספת בהקפות של שמחת תורה. גמרנו את השנה הקודמת, ואנחנו פותחים בראשית השנה דף חדש בפנקס החשבונות. עוד לא עשינו כלום ועוד לא "הרווחנו" כלום, ולכן אנו מבקשים מהקב"ה שיתן לנו בהקפה. דרך העולם היא אמנם שמקודם צריכים לשלם את החוב הישן, ואחר כך נוטלים שוב בהקפה. אבל לכך עושים הקפות אחרי ראש השנה, עשרת ימי תשובה, יום הכפורים, סוכות והושענא רבה, בהם כל אחד, פחות או יותר היו לו הרהורי תשובה, ומשהו שילם על החוב הישן. ודאי, משהו לא די. כל אחד יודע בנפשו עד היכן מגיע החוב שלו ועד כמה לא מספיק ה"תשלום", אבל שלא כמידת הקב"ה מידת בשר ודם. אנו מבקשים הקפות שוב ושוב, וסוף דבר כי "כי לא ידח ממנו נדח"⁵, סוף סוף פעם ישתלם החשבון.

"ותנתי את-אשר אחן ורחמתי את-אשר ארחם". כלומר: יודע אני ששוב ושוב אצטרך לחון אותו ולרחם עליו, עוד הפעם יחטא ועוד הפעם יבקש חנינה ושוב יחטא ושוב יבקש רחמים, ובכל זאת וחנותי את זה "אשר אחון", שאצטרך שוב לחננו, ורחמתי את זה "אשר ארחם". הקב"ה נותן לנו בהקפה אף על פי שיודע מראש שבשנה הבאה שוב נבקש הקפות ושוב ושוב יתן לנו בהקפה.

אברהם אבינו פרע כל הקפותיו בשלימות! אמנם "אחד היה אברהם", ומי ידמה לו, אבל מכל מקום השריש כח בכל ישראל — "למען אשר יצוה את-בניו ואת-ביתו אחריו"⁸ — לשלם כל אחד כפי כחו קצת מהקפות. אמנם "מה-אשיב לד' פל-תגמלוהי עלי", אבל הרצון והשאיפה צריך שיהיה להשתדל לפרוע כמה שאפשר.

בנסיעתו למצרים בימי הרעב פרסם אברהם בדרך הילוכו את אלקי עולם. אבל "חכמת המספן בויזה"¹⁰. ובחזרתו, והוא קבד מאד במקנה בקסף ובזהב¹¹, פרע את הקפותיו. הוכיח להם כי "ברפת ד' היא תעשיר"¹² ו"תחלת צדיקים שמחה"¹³.

26

31

1

6

11

16

26

31

36

41

46

51

For all the land that you see I will give to you and to your seed. Abraham himself never actually took possession of the land and he never exercised dominion over it. How could God promise Abraham the land and then not fulfill His words? The answer is that the oath was not fulfilled during the lifetime of the patriarchs; it came true many centuries later when the children of Abraham, Isaac and Jacob conquered the land of Canaan. And yet the land was in fact specifically given to Abraham. Apparently, the words I will give it to you and to your seed expresses one thought: I shall give the land to you through your children inheriting it. The realization of the promise will occur on a historical level, on which the dead and living form one community, Abraham will indeed acquire the land, but through a conquest hundreds of years later. There is a quasi-mystical communion between Abraham and his descendants. The past relives and integrates itself with the chosen individual who founded the nation. Abraham projects his existence

upon a historical background and introduces it into the everlasting community, into a mystical future, reaching out beyond the confines of its natural existence. Abraham exceeds the boundary line of individual, temporal existence and reaches out into the open, unlimited spaces of historical existence, in an act of self-transcendence. The historical covenant community is the continuous incarnation of its father. There is an eternal "migration" of the charismatic soul throughout all phases of historical realization.

ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין, וברשי רמז לו על המנחות ועל הנסכים שיקריבו שם בניו. והמפרשים נתקשו למה לא הוציא גם בשר לרמזו על קרבנות מבצח שהם עיקר. ונראה שלא הבי צריך לבשר לו אלא דבר של חידוש שלא הי מעולם ואחד הי קין שהקריב מפרי האדמה מנחה לה' ולא נתקבלה. ע"כ בישר לו שבניו יקריבו מנחות ונסכים ויתקבלו ברצון, אבל קרבנות מבשר בצח והי נהג מאד הר ואילך ואין בהם חידוש: ונראה עוד לומר שרמז יש בדבר עפ"י מאמר האריז"ל בהא (שבת ק"מ): דאמר ר"ח אנא לא בעניתי אכלי ירקא ולא בעתירותי אכלי ירקא וכו'. היכא דעייל ירקא ליעול בשרא וכוורי, כי חלקי הקדושה הם הם חלקי הזן שבמאכל, והם מעט מעט בצמחים, ויותר מהם בבצח, עכ"ד. והנה קרבן הוא כשמו לקרב אל הקדושה ובאמצעות קירוב הקרבן מתקרבות גם נפשות האדם, ובשביל זה נעשה כפרה על החטאים. וע"כ קרבן מבצח שיש בהם חלקי הקדושה יותר מתקרבים האנשים שעדיין נשאר בהם חיות חלקי הקדושה, ובקרבן מצמחים שהם מנחות ונסכים שאין בהם חלקי

(9) שאלה??

שאלה זו"ד של שרה וכו'. וכך יש במדרש (ג"ר מו, 6) אמרה יו"ד לפני הקב"ה מפני שהייתי קטנה מכל האותיות לקחת אותי מן שמה של צדקת, אמר לה הקב"ה בתחלה היית בשמה

של נקיבה - בסוף, ועכשו תהיה בשמו של זכר בראש, ההוא דאמר (נמדנר יג, טו) "ויקרא משה להושע בן נון יהושע", עד כאן. פירוש המאמר הזה - דע כי הויות התורה הם מקוימים נצחיים לא ישתנו, כי ענין התורה והויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד, לכך האותיות בתורה שהם עם הצדיק ראוי להם הנצחיות, ולא השינוי, כי התורה לא תפול תחת השינוי, לכך היו"ד המורה על קטנות אין לה השינוי, ובפרט כאשר היא עם הצדיק, כי הצדיק בצד עצמו אין

(10) שאלה??

לו שינוי גם כן, לכך היו"ד נתרעמה כי ראתה שהיה לה שינוי, לכך אמר הקדוש ברוך הוא שיתן אותה בראש יהושע. וזה הענין הוא דבר נפלא מאוד למבין, כי הויה הזאת הקטנות שהיה היו"ד - נתן בראש יהושע, והוא האמת, כי אות היו"ד בעצמה שהיתה אצל שרה

בסוף האותיות - צרף הקדוש ברוך הוא לראש יהושע, כי תכלית הויות האבות - שהוא אברהם ושרה - היה ראש לבנים, ונתקיים בזה "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה" (סאלס קים, כג), כי הווייה קטנה אצל הבונים שהם האבות - היתה לראש פינה.

הקדושה אלא מעט, מתקרבין לעומתם אפי' נפשות שפלות שאין בהם אלא חיות מעט. וזה שאמרו ז"ל (מנחות ק"ד) מי דרכו להביא מנחה עני, היינו עני בדעת. וע"כ כלפי שעד אז לא נתקרבו ע"י הקרבנות הראשונים אלא אותם שיש בהם רב קדושה שראויין להתקרב. בישר לו מלכי צדק שיקריבו שם בניו מנחות ונסכים, היינו לקרב אפי' הרחוקים מאד שלא נשאר בהם אלא חיות מעט: והיינו דאברהם מדתו חסד לקרב רחוקים, ובמלחמה זאת שהרג את המלכים הי' זה היפוך מדתו, ובאמת שבמדרש (פ' מ"ד) שהי אברהם מיצר שמה הי' בהם ירא שמים אחד ונדחה בורוצו היפוך מדתו, עד שא"ל השי"ת קוצים אתה מכלה מן הכרם. וע"כ גם בשורת מלכי צדק היתה כלפי שהי לבו עליו שמה פגם במדתו מאז לקרב רחוקים, בישר לו שאדרבה מעתה יקריבו בניו שם מנחות ונסכים לקרב אותם שהיו רחוקים ביותר. ותחילה מצינו הקרבה מצמחים ביצוק אצ"ה (בראשית כ"ח) ויצוק שמן על ראשה, (שם ל"ה) ויסך עלי' נסך ויצוק עלי' שמן ובתרגום יונתן שנסך הי' ניסוך המים וניסוך היין ואח"כ ויצוק עלי' שמן, ובניסוך המים שאין בהם שום ניצוק מחלקי הזן, הוא מורה על קירוב את היותר רחוקים, וכבר דברנו בזה בהג הסוכות, וכל זה נכלל בבשורת מלכי צדק: