

שאין ביכולתו אלא לשמור על המחוקק ועל השופט שלא יתנו לאנושות לעלות על שרטון האנוכיות. אמנם האידיאה של האנושות היתה ליסוד גם של המוסר וגם של המשפט המודרני, אולם בעוד שהמוסר מבסס את תוכן הנחותיו על האידיאה הזאת במישרין, כיוון שעליו כמדע שימושי להכריע רק במקרים אינדיבידואליים בלבד, הרי אין המשפט כמדע העוסק בסוגים שלמים של מעשים יכול להסתעף ישירות מן המוסר שנעשה אוטונומי. הוא יכול רק להשתמש במוסר כמורה-דרך לתחימת תחומים לכוח השלטון הסובייקטיבי, שהוא מעניק לאחד נגד משנה, כדי להשלים על ידי כך בין אינטרסים מנוגדים מנקודת-מבט תועלתית. כיום, אחרי שהמשפט והמוסר נפרדו זה מעל זה, משמש המשפט בעיקר להשלמה בין אינטרסים מנוגדים, שבצידה השני עומד כוח השלטון אשר לבעלי הזכויות. כוח-שלטון זה הבא מן המשפט אינו דבר שבקדושה, להיפך, כל עיקרו לא בא אלא לשרת אינטרסים אנוכיים. תפקידן של המידות הטובות, אשר על השופט לשמור עליהן, הוא להגן על הנוגעים בדבר מפני גידול-פרא של כוח-שלטון בלתי-קדוש זה. ומאחר שכוח-שלטון זה חולין הוא וכולו שייך לעולמנו זה השפל, לפיכך חייב המשפט המודרני, המודרך מהמידות הטובות המייצגות את המוסר האוטונומי במשפט, לעמוד על בסיס השוויון בחלוקת כוח-השלטון ולהתמיד בו. המשפט המודרני אינו רואה בעבדות או בחלוקה בלתי-שווה של זכויות הבעל והאשה לגבי גירושין, המרחיבות את כוח שלטונו של צד אחד לרעת הצד האחר, אלא הפליה משועת.

(ד) ביסוד המוסר האוטונומי מונח העיקרון הפורמאלי שבאידיאה של האנושות. לעומת זאת אין המשפט יכול להסתפק בעיקרון פורמאלי שכזה המקיף את כל מעשי בני אדם על שפעת צורותיהם וגוניהם. לא עקרונות פורמאליים, אלא פעולות ממוחשות ומוגדרות בתוכנן מבקש המשפט להציב לפני הכפופים לו. לפיכך יש רק כלל אחד מכללי המוסר חשיבות בשבילו, זה הקובע תחומים ופוסק: פסולה בכל הנסיבות היא פעולה, המבטלת או המערערת את חירות האדם. ביתר הדברים, כלומר בעסקי החולין של השעה, מוכרח המוסר להשאיר את הטיפול בהם בידי המשפט

אוצר החכמה

עצמו. וכאן אנו באים לידי מסקנה מענינת: רק משום שהמוסר התפרד מהמשפט וכוח השלטון המוענק על ידי המשפט לבעלי הזכויות נעשה מחמת זה חולין, על כן חייב המוסר מאידך להגביל את סמכות המשפט, שנעשה עצמאי יותר מאשר מקודם, הואיל וכוח השלטון שנעשה חולין כבר עומד להיעשות, יותר מהר מכפי שניתן לשער, גם לבלתי־מוסרי ממש.

(ה) ועתה, מה הדין אם נמצא משפט כזה, אשר מעולם לא אבד לו הקשר הפנימי עם המוסר? מה הדין אם נמצא מוסר כזה, שמעולם לא נעשה אוטונומי, שמעולם לא הסתפק בקביעת עיקרון פורמאלי גרידא וסמך בשאר הדברים על רצון העושים, אלא דרש תמיד מעשים, מעשים מוגדרים בתוכם? האם לא מן ההכרח הוא, שככל שהמוסר יחדור יותר אל לב תופעות היום, כן יהיה המשפט חפשי יותר להתפשט בלי מעצור? האם לא מן הדין הוא, שככל שהמוסר ישמור על שלטונו גם בתוך המאבק בין אינטרסים מנוגדים וכל סעיף בחוק, העשוי להשתלט על האינטרסים האלה, יעמוד כולו לשירותו בלבד, כן יסתלקו החששות והפיקפוקים לגבי כל חלוקה בלתי־שווה של כוח השלטון, באשר לצד כוח־שלטון זה יעמוד תמיד המוסר, המושתת על עקרון השוויון, כמורה־דרך בדוק ומנוסה? ומה הדין, אם המוסר שולט שלטון יחיד במשטר החברה האנושית במידה כזו, שאין בו כלל מקום למושג של כוח־שלטון הבא מן המשפט? ומה הדין, אם במקום חלוקת כוח־שלטון באה חלוקת עול של חובות, ותפארתה של אישיות האדם במשטר זה אינה נמדדת כלל לפי היקף החובות, אלא לפי המידה שהאדם מקיים אותן, או לפי מידת הנאמנות, שבה הוא מקיים אותן? — ודבר זה קיים ועומד ביהדות. משפט התורה אינו בא ליישב אינטרסים מנוגדים בין אדם לאדם, אלא הוא בא לחלק עול של חובות. ביהדות עומדים משפט ומוסר זה אל זה באותו יחס, שבו נמצאים זה אל זה המדע העיוני והמדע השימושי. המוסר מלמדנו שבני־אדם הם בנים למקום ומבסס על כך את שלטון אלוקים. משלטון זה מסיק המשפט את סוגי המצוות לפר־טיהן. מכאן מתחורר למדי, שהאידיאה של האנושות, כלומר הרעיון שבני אדם הם בנים למקום, אינה יסוד למשפט התורה, אלא הרקע

שלו בלבד. היסוד למשפט התורה הוא הרעיון של עבדות ה', כלומר שבני אדם נועדו להיות עבדי ה'.

המשפט בישׂראל אינו חולין. שם ה' צבאות נקרא עליה, כשם שהוא נקרא על האידיאה של האנושות. משפט התורה אינו מכלול של תקנות־חובה, שהותקנו תוך התחשבות נבונה במטרות תכליתיות, במהלך המאבקים בין אינטרסים מנוגדים בשאיפה ליישבם ביניהם. הסמכות שמשפט התורה מעניק ליחיד אינה רשות, שהמחזיק בה יכול לעשות בה כטוב בעיניו לשם סיפוק צרכיו האנוכיים והצד שכנגד חייב לכבדה. יחס המוסר אל משפט זה אינו כיחס של העומד מן הצד באופן, שכל כוח־שלטון עלול להיהפך לשלטון באדם לרעתו והמוסר יצטרך להשגיח בחרדה ובחשד על כוח־שלטון זה שלא יעבור את גבולותיו: ה', שהוא מקור המוסר והוא שנתן לאדם בינה ולבינה את השאיפה לגלם את עצמה במעשים, כדי שלבו יהיה תמיד מלא כיסופים לעלה את עצמו מתוך כבלי ההתרחשויות שבטבע ולהגיע על־ידי כך לידי מעשים טובים ונכונים באמת — הוא גם שהנחיל לעם סגולתו תורה ומצוות התואמות לבינת האדם, למען יתמלאו בהן כיסופים אלה: אלוֹקֵי הַמוֹסֵר הוּא גַם אֱלֹהֵי הַמִּשְׁפָּט בִּישְׂרָאֵל.

(ז) רעיון זה הוא המבדיל בין משפט התורה לבין המשפט המודרני הבדל נוקב ויורד עד תהום. כל עוד המשפט הוא מין חלוקה של כוח־שלטון שנעשתה בידי אדם, אשר לא באה אלא לשם התכלית ואיננה קיימת אלא מכוחה, רק אז ייתכן שחלוקה בלתי־שווה של כוח־שלטון זה תהיה מנוגדת למוסר ותפגע במידות הטובות, אם זה ביחסים בין איש לאשתו, אם זה בשלטון־אדונים בעבד. אבל משפט התורה אינו אלא חלוקת העול של חובות ומצוות שנעשתה בידי אלוֹקִים, שהוא גם יוצר האדם וגם מקור כל המוסר, חלוקה שלפיה מקבל אחד מידה גדולה יותר של מצוות וחובות מאשר רעהו; חלוקה המרעיפה לגבר את הייעוד, שיציב לו הוא עצמו את גבולותיו, תוך כיבוש יצרו, כפי שהויותו האינדיבידואלית דורשת זאת ממנו ובהתחשב עם האנושות שבו; חלוקה הדורשת מן האשה דווקא מידה גדולה יותר של ויתורים, בשים לב לשלום המשפחה; וחלוקה הגוזרת על העבד שייכנע וישתעבד תוך כפיפת

רצונו הגמורה, ולאחרונה היא מעלה עם שלם מבין משפחות העמים, למען ישמש אור לעולם ומופת לאנושות בנושא עיקרי בעול של מצוות וחובות. מי זה יבוא, איפוא, וימחה בידי הבורא בשומו חוק ומשפט, מי זה ויעיז לאמור מלה לאבי האנושות על אודות הגבולות, המתחייבים מן האדיאה של האנושות, שאפשר אמנם לקבעם לגבי חלוקת כוח השלטון בין בני אדם, אך בשום אופן לא לגבי חלוקת עול של מצוות בין בני אדם לשכבותיהם? יוצר הטבע הוא גם יוצר המשפט של תורת משה ומה פלא, איפוא, שהיקף המצוות הנובעות מן המשפט מודרג לפי גיל ומין, מעמד ולאום, בדומה לטבע, שבו שולט אותו, פרינציפיום אינדיבידואליזם/ עיקרון המייחד לכל מין את סגולותיו? הנה נוכחנו לדעת, שמושג המידות הטובות, כל כמה שיכירנו מקומו במשפט המודרני וכל כמה שראוי הוא שניחל לו חשיבות גדלה והולכת, שמושג זה כעיקרון קובע אי אפשר כלל שיבוצע במשפט הישראלי.

(ח) אי-השיויון בחלוקת עול המצוות הוא עיקרון השולט במערכת המשפט הישראלי. אנו רואים אותו פועל את פעולתו לא רק ביחסי איש ואשה, אדון ועבד, ישראל ועמים, אלא גם בחלוקת המשולשת של עם ישראל לכהנים, לויים וישראלים, בבחירת הבכורים ועוד. כל המקרים האלה — לא חלוקה של כוח — שלטון מבוצע בהם ולא השלמה בין אינטרסים מנוגדים, אלא חוק המוסר הוא החותר כאן לקראת התגלמות שלימה והולכת בתחומי התפקידים, השונים זה מזה והממלאים ומשלימים זה את זה. — —

[י]

המשפט הישראלי כמשפט אלוקי מטיל תפקידים ודורש ציות.

מי שניגש אל המשפט הישראלי בתפיסה השגורה אצל האדם המודרני, אשר רואה את המשפט ואת המוסר נפרדים זה מזה, הוא קיפח את עצמו מלכתחילה מכל אפשרות להבין, ולו ההבנה השטחית ביותר, אותו ואת התכלית שאליה הוא מכוון. כי בדרך זו, שהיא בלתי-מדעית מאין כמוה, הוא מכניס לתוך המשפט הישראלי

מחשבה, שהיא זרה לו לגמרי, ואין לו איפוא, לתמוה, אם כמה ממערכותיו מצטיירות בעיניו מעוותות ומגוחכות כדי כך, שהוא רואה את עצמו מיד אנוס להטיל ממרומי' השקפתו המודרנית פסול במשפט הזה בכללו, אם כי עצם העובדה, שמשפט הישראלי מכריז על עצמו בכל מקום, בבהירות שאינה משתמעת לשתי פנים, כעל משפט אלוֹקִי, כבר היא לבדה היתה צריכה להרתיע כל אדם מלמתוח עליו ביקורת. אם המבקר עצמו מאמין במוצאו האלוֹקִי של משפט זה, או לא, דבר זה הוא ענינו הפרטי בלבד ואינו עומד כאן לדיון. אבל עיוורון ואיזולת הוא וחטא בלי־כופר לרוח כל מדע, כשניגשים אל משפט, המעיד על עצמו שניתן מאת אלוֹקים והכ־פופים לו שומרים אותו כמשפט אלוֹקים, ומסירים מעליו את האיצטלא האלוֹקית ושמים עליו כסות־אדם במקומה, ואחרי התעללות זו באים ומאשימים אותו בכך, שאין גזרתו הולמת את כסותו ושפה ושם מזדקרים קמטים ובליטות בצורה מרגיזה.

בִּיקוּרֵת אִי־מִנְסִית? בִּיקוּרֵת מִבְּפָנִים — זֶהוּ ראשית־כל מה שאנו מוכרחים לדרוש כאן, כמו כלפי כל תופעה אחרת, ומאחר שהמשפט הישראלי מעיד על עצמו כי הוא משפט־אלוֹקים, הרי שאפשר להבינו ולחרוץ דין עליו אך ורק בתורת משפט־אלוֹקים.

לפי כל האמור יובן, שהכרח היה למשפט המודרני להיפרד מעל המוסר האוטונומי. המוסר האוטונומי דורש ממני, שמעשי יהיו טובים, אבל עושה אני מעשים, טובים, רק כשהרצון המניע אותי לעשותם הוא רצון, טוב. והמשפט דורש ממני, לא שאעשה מעשים, טובים, אלא שהמעשים יהיו נכונים מבחינת החוק, כלומר שאציית לחוקי המשפט. אך מאחר שהמשפט ניתן בידי אדם, הרי שהציות למשפט כשהיא לעצמה אינה מעלה ואינה מורידה מבחינה מוסרית. לפי זה אין בידי המוסר האוטונומי לפעול למימוש חוקי המשפט, כשם שאין בידי המשפט המודרני להביא את הכפופים לו לידי פעולת־מוסר אוטונומית. המשפט והמוסר דרכיהן, איפוא, נפרדות זו מזו, אלא רק כגורם מונע את גידולי הפרא קובע המוסר גבולים למשפט. — שונה לגמרי הוא היחס של המשפט הישראלי אל המוסר

הישראלי. שניהם לדבר אחד מכוונים. שניהם תובעים, שיצייתו להם. חוקי המשפט, שניתנו לבני ישראל בשם ה', חוקי המוסר הם, כי אין הם תובעים אלא כניעה לרצונו יתברך. הזכויות, אשר משפט זה מעניק ליחידים בשם ה', אינן אלא אמצעים להשגת מטרות מוסריות — הם תפקידים. כשם שגופי, השייך לי יותר מכל דבר שבעולם, פוסק מלהיות מקום לסיפוק צרכים אנוכיים והוא עצמו הולך ונעשה אמצעי להשגת מטרות מוסריות, ברגע שאני רואה אותו כנתון לי מידי ה', כך הדבר לגבי כל הסגולות והזכויות המשפטיות, אשר חנני ה' בהן: גם פה גם שם אין לפניך אלא תפקידים. אל הסגולות הגופניות והרוחניות של היהודי מצטרפות עוד סגולותיו הסוציאליות-משפטיות וכולן כאחת מהוות את כל תוכן אישיותו, ואותה עליו להעמיד בשלימות בשירות ה'. האי-שיות — זו היא נקודת-המרכז של כל המצוות והתפקידים שהוטלו על כל יחיד ויחיד, אבל חלוקתם של מצוות ותפקידים אלה היא ביסודה רבת-פנים גם בעניני משפט, כשם שהיא רבת-פנים בעניני גוף ורוח. כי אישים שנוצרו בידי ה' אינן בבואות חסרות-דמות ותואר.

אם איננו טועים, הרי הצד השווה שבכל חלוקה בלתי-שווה של מצוות וחובות הוא, שמוסדות המשפט הנוצרים על ידה טומנים בחובם סכנה, שישתמשו בהם לרעה. סכנה זו בולטת במוסד העבדות עוד יותר מאשר במשפט האשה. עבדות מהווה דרגת השפלה הנמוכה ביותר, שיצור הנברא בצלם מסוגל להגיע עדיה. כפי שנוכחנו לדעת, הרי אין לראות בעבדות, לפי מקומה שנתייחד לה במשפט הישראלי, אלא תפקיד שהבורא עצמו הטיל על האדם, תפקיד שהוא אולי הקשה מכל התפקידים. ומה מאוד קרובה היתה הסכנה, שבמקום התפקיד שהוטל על העבד ייתפס האדון להרגשה של יתרון כוח-שלטון ובהרגשת אדנות מבעיתה זו ירמוס ברגליו את כבוד האדם המונח לפניו אסור באזיקים. — אבל דווקא כאן מתגלה בבהירות רבה אופיו המקורי של המשפט הישראלי כתורת חלוקה של מצוות ולא כתורת חלוקה של כוח-שלטון. לפי ההשקפה המשפטית המודרנית מן הדין היה, שמשפט האדונים של האחד יהיה מותאם למשפט העבדים של

מלך המלכות

האחר ומלוא כוח ריבונותו של האדון יעמוד ביחס שווה לחוסר האונים של העבד. אך בניגוד גמור לכך קובע המשפט הישראלי כלל מפורש: „אתה נוהג בו באחוזה והוא נוהג בעצמו בעבדות.” (תורת כהנים, בהר). במאמר זה באה לידי ביטוי נמרץ ביותר כל מהותו של המשפט הישראלי בחלקו המסדיר את היחסים הסוציאליים. האידיאה של האנושות: האחוזה, איננה עיקרון קובע במשפט הישראלי, אלא עיקרון מסדיר את היחסים בין הכפופים למשפט, המתנגשים זה בזה מחמת התפקידים השונים מרובי הפנים שהטיל המשפט עליהם. המשפט אינו אלא מסגרת רחבה, אשר הכפופים לו יקימו בתוכה, בכוחם המוסרי ומתוך חירות גמורה, את בנין החברה האנושית המקודשת, שתביא שלום וישע לעולם.

המחוקק האלוקי דורש מן הכפופים למשפטו, שיעבירו מן הארץ, זו שנועדה לשכן בה את היכל קדשו, כל גילוי של אלימות וכל שימוש בשלטון לרעה, לא מתוך כפיה מכוח המשפט, אלא בהחלטתם המוסרית החפשית. נקודת-מבט זו מהווה גורם מדריך בהסדרת היחסים הסוציאליים בין הכפופים לחוק. וכאן מתגלה עוד ניגוד נוסף בין המשפט הישראלי למשפט המודרני, ניגוד הראוי לשימת לב מיוחדת.

[י א]

עבדות ה' ואחוזה האנושות — עמודי התווך של המשפט הישראלי

כבר הצבענו למעלה על הקשר הפנימי שבין האוטונומיה של המוסר לבין חילוניותו של המשפט. ראינו, כי מוסר התולה הכל בטיב הרצון של בעלי התבונה, אין בכוחו לקבוע כללים מוגדרים בתוכם, החלים על קבוצות של מעשים, וכי מחמת אייכלתו זו של המוסר אין בידי חוקי המשפט אלא לבצע השלמה בין אינטרסים, המתבססת על חישובים מעשיים של השכל. ומכיוון שהמוסר האוטר נומי צימצם עצמו ונסוג לרשות היחיד והניח לחיי החברה שישתוללו בהם מאבקי אינטרסים, הרי מחובתו של המשפט עצמו לעשות,

בדרכי כפיה המיוחדות לה למען עקור את גידולי הפרא של מאבקים אלה. על המשפט, איפוא, להשלים מצידו מה שהמוסר החמיץ בעל כרחו מאז נעשה אוטונומי. כנגד האוטונומיה של המוסר עומדת, איפוא, הטרונומיה לוחצת של המשפט. לא לרצונם החפשי של הכפופים לחוק מסור הדבר לשמור על, המידות הטובות' ולמנוע את השימוש לרעה בכוח השלטון; על, המידות הטובות' מגן המשפט בכוח הכפיה שבידו ובכך הוא נוטל מהן את ערכן המוסרי. כוח הכפיה של החוק הוא זה הקושר את הבעל לאשתו, המאלץ את ההורים לפרנס את ילדיהם והמחייב את התובע לנהוג כבוד באישיותו של הנתבע. על לחדרי חדרים של חיי המשפחה חודר כוח הכפיה החילוני של המשפט, ומקום שאהבה ומסירות בין בעל ואשתו יכלו בבחירה חפשית לנטוע גן עדן בחייהם, בשלים וניזונים מכוח הכפיה של החוק פירות הקלוקל של סמכויות משפטיות המגודרות יפה כל כך. — —

מה שונה הדבר ביהדות. עדיין לא הוערכה כראוי העובדה, שההטרונומיה של המוסר הישראלי מקבילה לאוטונומיה של המשפט הישראלי, כדרך שהאוטונומיה של המוסר המודרני מקבילה להטרונומיה של המשפט המודרני. כשם שהעיקרון הגדול הראשון, השולט במשפט הישראלי, הוא אי־השיויון בחלוקת החובות, כך העיקרון השני, שאינו נופל במשמעותו מן הראשון, היא חירותם של הנשמעים למשפט, וחירותם של הנשמעים למשפט צריכה לתקן את אי־השיויון שבחלוקת החובות. בידי כוח הכפיה של המשפט הופקד אי־השיויון של חלוקת החובות, ואילו השמירה על האידיאה של האנושות נמסרה בידי חירותם של הנשמעים למשפט. עבדות ואחוזה, הבדלים בעול המצוות מזה ושיויון מוסרי בחופש ההחלטה מזה, שנים אלה הם עמודי התווך של המשפט הישראלי.

על עמודי־תווך אלה יכול המחוקק האלוקי להשעין בביטחון גמור את המוסדות החברתיים, כגון פולוגמיה ואי־השיויון. המשפט פטי שבה, העבדות, או בחירת עם אחד מכל העמים. פולוגמיה, עבדות, הסתגרות לאומית — אכן כל אחת משלוש אלה יש בה כדי לערער עד היסוד את אשיות קיומה של אומה ואת קידמתה

התרבותית. אצל כל העמים של העולם העתיק הביאו שלוש התורפות האלו בהכרה לידי התנוונות חמורה ביותר בבחינה מוסרית, לאומית וסוציאלית. הראשונה חתרה תחת קיום המשפחה, הרסה את כוח הנעורים והורידה שאולה גברים שנתרופפו עצביהם. השניה קיפחה את זכויות מעמד האזרחים העצמאי והעלתה לשלטון על החברה מיעוט של אדונים יחסנים יהירים ושיכורי־שררה. השלישית טיפחה שוביניזם נלעג והפכה את הגאווה הלאומית למעצור לכל התפתחות. בעטיין של תופעות אלו התמוטט העולם העתיק ושבטי הצפון, הצעירים והרעננים, נטלו לידם את ההנהגה בהיסטוריה.

אבל עם ישראל חי וקיים, וכשם שאמת היא, שעם ישראל חי וקיים, כך אמת היא, שמוסדות המשפט הישראלי, הנידונים כאן, רחוקים כרחוק מזרח ממערב מן אלה המקבילים להם במשפטי העמים, על אף דמיונם החיצוני. עבדות ה' ואחוות האנושות — עמודי התווך של המשפט הישראלי לא היו ידועות לעמי העולם העתיק וגם המשפט המודרני טרם עמד על טיבן אל נכונה. על כן הכרח לו למשפט המודרני בדלית ברירה להגן בכוח של כפיה על האחוה, כלומר על האידיאה של האנושות, שלא תיפגע. כי במקום עבדות ה', כלומר קבלת עול מצוותיו, עומד לרשותו של המשפט המודרני רק העיקרון הפורמאלי של מוסר אוטונומי — מכאן, והשלמה בין אינטרסים וחלוקת כוח־שלטון חילוני — מכאן.

אמנם נכון, שהמשפט הישראלי מעמיד לפני הסרים למשע מעתו דרישות גדולות ביותר. לא תמיד מילא עם ישראל אחרי הדרישות האלו. האסון המדיני של ישראל מעיד על כך. המדינה היהודית לא נחרבה, אלא משום שהאידיאה של האנושות, כלומר רעיון האחוה, שביצועה נמסר לזרפש ההכרעה של הסרים למשע מעת המשפט, מצאה לפניו דור רפה־אונים, שעדיין לא היה מוכשר למלא את ייעודו. המשטר במדינה נהפך ממש למעצור בהגשמת האחוה. על כן עמדו נביאינו בייחוד על הדרישות הנובעות מן האחוה והקדישו להן את דבריהם החוצבים להבות אש, שהיו לנחלת ההיסטוריה. בהעדר האחוה נפלה המדינה. מטעם זה ראו עצמם חכמינו ז"ל במקרים רבים נאלצים להתקין, בתוקף הסמכות שניתנה

להם לכך מאת ה' תקנות־מילואים לחוק, כדי להגשים פה ושם את האדיאה של האנושות בכוח של כפיה, אם כי עלידי כך הוגבל במקצת חופש ההכרעה של הנשמעים למשפט. רחוקים אנו מלראות בתקנות אלו התקדמות של השקפות המוסר, כאילו מהוות הן צעדים לקראת נצחוננו במשפט הישראלי. להיפך, אנו רואים בהן בהכרח סימנים לחולשה של דור, אמצעים פדגוגיים לחנך בהם את העם ולהעלותו למרומי משפט ה', שהוא במהותו משפט של חירות ולא משפט של כפיה. לעומת זאת מעידים חיי המשפחה היהודית, כפי שהתפתחו תחת שלטון משפט התורה, עדות בלתי מוכחשת לכך, מה גדולה מידת הניצחון, שרעיון האחוה זכה לו בגלות, ועד כמה יכול המשפט להבשיל פירותיו בשעה שהוא נשען על האחוה. את חזון האחוה הביא עם ישראל אל עמי העולם. אולם חזון עבדות ה' הוא עדיין חזון של עם ישראל לבדו. הוא עודנו צפון בחיק העתיד לבוא. ואז, כאשר חזון האחוה בצירוף חזון עבדות ה' יהא שולט בחיי החברה של בני האדם, רק אז תקויים אותה נבואה נשגבה שבפי ישעיהו הנביא על ערך אישיות האדם הנעלה על כול, נבואה המציינת את מטרתה ותכליתה של ההיסטוריה האנושית:

„אוקיר אנוש מפז ואדם מכתם אופיר.”

(ישעיהו י"ג, י"ב).

אוצר החכמה