

עזה כמוות אהבה: מוות על קידוש השם כקנאות

נחמה ורביץ

במאמר זה אראה שבמוקד הפעילות הקנאית, בין אם של האל ובין אם של המאמין, נעוץ הקושי לשאת את תחושת הנפרדות ממושא האהבה והמחויבות, או להכיר בה. אעסוק בכמה ממאפייניו של קושי זה דרך עיון במוות על קידוש השם. למאמר שני חלקים. בחלקו הראשון אעסוק בחמישה סוגים שונים של מוות על קידוש השם. אבחין בין המאמין אשר אינו חש את כאבי גסיסתו כשהוא מוצא להורג על אמונתו, לבין המאמין אשר חש אותם אולם אינו מייחס להם כל חשיבות, לבין זה המתענג על כאבי גסיסתו, מייחס להם חשיבות אך חווה אותם כעונג. לאחר שאבחן כמה ממאפייני אמונתם של מאמינים אלה, אתמקד בשני טיפוסים אחרים של מאמינים המתים על קידוש ה': המאמין המתייסר בגינם של ייסורי גסיסתו אך רואה בהם קורבן רצוי המבטא את גודלה של מסירותו ואהבתו, והמאמין אשר מת בתחושת ייאוש ונטישה בגינם של ייסורי גסיסתו, אינו רואה בהם קורבן של אהבה לאל, אולם אוהב את האל. בחלקו השני של המאמר אעסוק ביחס בין כמה ממאמינים אלה לבין הקנאי. אטען שבניגוד לאהבתו לאל של המאמין אשר מת בתחושת ייאוש ונטישה, אהבתו של המאמין הרואה את ייסורי גסיסתו כקורבן אהבה לאל היא ביטוי לקנאות דתית. עם זאת, אטען שלא ניתן לראות באהבתו את המימוש המוחלט של אהבה ומחויבות לאל אם סבורים אנו שהמושגים "אהבה" ו"ויתור" קשורים באופן פנימי זה לזה.

א

ב"משהו על תולדות המרטיריון בישראל" מבחין בוירצין בין מוכנותו של יהודי למות כדי להגן על תורת ישראל או כדי לא לעבור על מצוות התורה ולעבוד

* תודתי נתונה לעדיאל שרמר ששלח אותי להתמודד עם פרשנויות שונות ומגוונות לטקסטים שהבאתי כאן. אף שהמעטתי באזכורם, ההתמודדות אתם סייעה לי רבות. אבקש להודות מקרב לב גם לדרור ינון שקרא את מאמרי במסירות ובחדות פילוסופית, וסייע לי לחשוב טוב יותר ולדייק יותר ברבות מההבחנות והטענות המופיעות במאמר זה.

עבודה זרה, לבין התפיסה שלפיה הדרך היחידה לעבוד את ה' במלוא מובן המילה היא למסור את הנפש עבורו. הוא מבחין בין מוכנותו של אדם לסבול ולמות מיראת ה' לבין השתוקקותו למות למען קידוש השם מאהבת ה'. לדבריו, במרטירולוגיה החדשה של תקופת הנצרות, בניגוד לסיפורי המתים על קידוש השם שלפניה, מוות על קידוש השם נתפס כמעשה של אהבה, "מעין ייחוד אירוטי בין הנהרג לבין האל".¹ באמצעות הבחנות אלה ואחרות מבקש בויריין לטעון "שהמרטיריון בא לעולם בשלהי העת העתיקה".²

עיסוקי במאמר זה אינו היסטורי או פילולוגי אלא מושגי, ולכן כוונתי אינה לברר את מידת הדיוק ההיסטורי או הפילולוגי של טענותיו של בויריין אלא את מאפייניו המושגיים של סוג ספציפי של מוות על קידוש השם, זה המובן כמימושה המוחלט והעליון של עבודת האל ואהבת האל. אבחן את מאפייניו, את יחסו לסוגים אחרים של מוות על קידוש השם ואת מקומו בתוך הפעילות הקנאית.

מוות על קידוש השם המובן כמימושו המוחלט והאחרון של הציווי "ואהבת את ה' אלוהיך בכל נפשך" קשור באופן פנימי למושג "ייסורים של אהבה". בתלמוד הבבלי, במסכת ברכות ה, אנו מוצאים את הדיון הזה:

אמר רבא ואיתמא רב חסדא: אם רואה אדם שיסורין באין עליו – יפשפש במעשיו, שנאמר "נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה'". פשפש ולא מצא – יתלה בביטול תורה, שנאמר: "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו". ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם, שנאמר: "כי את אשר יאהב ה' יוכיח". אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא: כל שהקדוש ברוך הוא חפץ בו – מדכאו ביסורין, שנאמר: "וה' חפץ דכאו החולי". יכול אפילו לא קבלם מאהבה – תלמוד לומר "אם תשים אשם נפשו", מה אשם לדעת – אף יסורין לדעת. (בבלי, ברכות ה ע"א).

דיון זה מציע למתייסר להתנהל עם ייסוריו בדרך מוגדרת: המתייסר נקרא תחילה לבחון את מעשיו. אם הלה מוצא עצמו חף מחטא ואינו יכול לראות בייסוריו קריאה לתיקון דרכיו המוסריות, הוא נקרא לתלות את ייסוריו בביטול תורה. אם אינו יכול לראות בייסוריו קריאה ללימוד שלם יותר של תורתו, הוא מתבקש

1 ד' בויריין, "משהו על תולדות המרטיריון בישראל", ד' בויריין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטובסקי, ירושלים, תש"ס, עמ' 12.

2 שם, עמ' 11.

להסיק שאלה הם "ייסורים של אהבה", ייסורים שמקורם באהבתו של האל, משום ש"כל שהקדוש ברוך הוא חפץ בו – מרכאו בייסורין". הטקסט מדגיש ש"ייסורים של אהבה" מניחים לא רק את אהבתו של המייסר אלא אף את קבלתם האוהבת של הייסורים על ידי המתייסר.

דומה שעצם הצבת הייסורים בהקשר של יחסי אהבה חופשיים פוטרת מאשמה הן את המתייסר הן את המייסר. "ייסורים של אהבה" מבטאים, כביכול, את האופן שבו שני סובייקטים בוחרים להביע את אהבתם זה לזה. האחד, האל, על ידי גרימת כאב וייסורים, והאחר, המאמין, על ידי קבלתם האוהבת של הייסורים והמייסר. כשהמתייסר רואה בייסוריו ביטוי לאהבתו של האל ומתמסר להם באהבה, מתפוגג, כביכול, האיום שהייסורים עשויים להציב על מערכת יחסיו עם האל. בכך מוצג, כביכול, פתרון לבעיית "צדיק ורע לו".

אולם, יכולתו של אדם להסכים לסבול פגיעות חמורות ובלתי הפיכות כמו גם מעמדן המוסרי של פגיעות חמורות ובלתי הפיכות שהקורבן, כביכול, הסכים להן, אינם ברורים מאליהם. יתר על כן, "ייסורים של אהבה" מציגים מודל בעייתי של אהבה ושל המופעים הפרדיגמטיים שלה, שממנו משתמע שככל שהייסורים קשים יותר וככל שתוצאותיהם חמורות יותר כך האהבה בין המייסר למתייסר רבה יותר. על פי מודל זה, המשכם הלוגי של "ייסורים של אהבה" הוא התמסרות אוהבת לייסורי תופת המובילים למוות. מותו של רבי עקיבא על קידוש השם מבטא זאת:

רבי עקיבא הוה קיים מתדון קומי טונוסטרופוס הרשע. רחתת ענתה דקרית שמע. שרי קרי קרית שמע וגחך אמר ליה סבא אי חרש את אי מבעט ביסורין את. אמר ליה תיפח רוחיה דההוא גברא. לא חרש אנא ולא מבעט ביסורין אנא. אלא כל יומי קריתי פסוק זה והייתי מצטער ואומר אימתי יבואו שלשתן לידי. ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך. רחמתיה בכל לבי ורחמתיה בכל ממוני. ובכל נפשי לא הוה בדיק לי וכדון דמטת בכל נפשי והגיעה זמן קרית שמע ולא אפלגא דעתי. לפוס כן אנא קרי וגחך לא הספיק לומר עד שפרחה נשמתו (ירושלמי, ברכות ט, ה ויד, ע"ב).

גם בתלמוד הבבלי מתואר רבי עקיבא כמיחל לאפשרות לאהוב את האל עד מוות:

בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו רבינו עד כאן אמר להם כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך אפילו נוטל את נשמתך אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו ועכשיו שבא

לידי לא אקיימנו היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד (בבלי, ברכות
 סא ע"ב).

לדברי בויראין, מקורות אלה מתארים ארוטיזציה של כאב, שבמהלכה הייסורים
 נחווים כעונג. הוא נעזר ברות שטיין ובג'סיקה בנימין המתארות את האופן שבו
 התעללות, השפלה, ייאוש ותלות באחר רב עוצמה ובלתי מובן עשויים ליצור
 אישיות מאזוכיסטית, וטוען שהמאפיינים הללו מצויים בדיון התלמודי ב"ייסורים
 של אהבה":

We discover this element here at the psychosocial level, where God
 has apparently sent suffering without cause, that is we find here such a no-
 exit dependency on an opaque Other, and the response is – as in clinical
 masochism – eroticisation of the pain itself.³

הכאב, לדבריו, הופך לעונג. המאמין המתייסר מזדהה עם "התפקיד הנשי"
 ומשתוקק לכאב:

[There is] an acting out of "female" demand for recognition from the
 male Other, God, [...] through an acceptance of, even a desire for, pain.⁴

בויראין רואה גם במוות על קידוש השם המשך לתהליך זה, שבו ישנה ארוטיזציה
 של כאב ושל מוות:

One might, indeed [...] refer to the discourse of martyrdom as an
 eroticisation of pain and death.⁵

אם ברצוננו לייחס חשיבות דתית למותו של רבי עקיבא על קידוש השם, כפי שהוא
 מתואר במקורות שלעיל, ואם ברצוננו לראות במותו מופת לאהבה ולמסירות
 דתית, לא נוכל להבינו כפי שמציע בויראין. כדי שמוכנותו של אדם לשאת כאב
 או ייסורים תבטא אהבה או מחויבות מיוחדת, עליו לשנוא את ייסוריו. מוכנותו

D. Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the
 Jewish Man*, Berkeley, Los Angeles and London 1997, p. 114

4 שם, עמ' 115.

G. Deleuze, "Are Sade and Masoch או הסאדי ראו הקורבן הסאדי", *Complementary? Masochism: Coldness and Cruelty*, New York 1991, pp. 37-46

של המאזוכיסט לשאת כאב אינה יכולה להיחשב כהישג המעיד על עוצמתה של מסירתו או אהבתו. במילים אחרות, יש להבחין בין התשוקה לחוש כאב כדי לחוש כאב, לבין התשוקה לשאת כאב למען מישהו או משהו.

לכן, אם ברצוננו לייחס חשיבות דתית לאופן שבו פגש רבי עקיבא את מותו המתקרב לא נוכל להבין את חיוכו לפני שהוצא להורג, כחיוכו של מאזוכיסט השמח לקראת הכאב שהוא עומד לחוש. כמו כן, לא נוכל להבין את חיוכו כחיוך סוקרטי או רמבמיסטי של אדם החש את הייסורים אך נמנע מלייחס להם חשיבות, ולראות בהם פגיעה ממשית באושרו.

בגורגיאס, סוקרטס מגדיר את האושר באמצעות הסגולה הטובה: "הנאה וטוב הוא מאושר, אם איש ואם אישה, ואילו המעוול והרשע מסכן הוא".⁶ עבור סוקרטס, בכינונו של האושר, למוסרי ישנה קדימות על החוץ מוסרי. לכן, אף שאדם עשוי להיפגע פגיעה ממשית מסובייקט אחר, אותו סובייקט הפוגע בו תמיד יהיה אומלל ממנו אם פגיעתו היא בגדר עוול. לכן מוטב לסבול עוול מאשר לעשות עוול: "עושה העוול לעולם הוא מסכן מסובל העוול, ושאינו נותן את הדין – מזה הנותן את הדין".⁷

תפיסה זו הופכת על פיהם את יחסי המתייסר ומייסרו. מכיוון שהפגיעה המהותית איננה פגיעתו של המתייסר, אלא פגיעתו של המייסר, ניתן, באופן פרדוקסלי, לצפות מהקורבן המתייסר – ולא ממייסרו – לבקש סליחה ומחילה, משום שדרכו המייסר הפך לעושה עוול, וככזה, לבלתי מאושר.

פרספקטיבה מעין זו מביאה את סימון וייל לומר: "לא נוכל להרגיש אימה מעשיית רע לזולת אלא אם הגענו למקום שבו הזולת אינו יכול עוד לעשות לנו כל רע".⁸ מתוך כך, היא קוראת לעצמה לנסות ולאמץ עמדה אוהבת כלפי זה הפוגע בה: "לא להיות מושפלת כשפוגעים בי. עלי לשאוף לכך מתוך אהבה לזה שפוגע, כדי שהדבר שעשה לא יהיה באמת הרע".⁹

דומה שלדעתה של וייל, מתייסר שאינו חש מושפל מפגיעתו ומתמסר באהבה לתוקפו יכול, באמצעות אהבתו לתוקפו, לחולל טרנספורמציה שבמהלכה היסוד הבלתי מוסרי שבעוול אובר, והעוול נותר כסבל בלבד: "כמגע עם יצור טהור

6 אפלטון, "גורגיאס", כתבי אפלטון, י"ג ליבס (תרגום), ירושלים ותל אביב תשנ"ח, כרך ראשון, ס' 470-471 (עמ' 312).

7 שם, ס' 479-480 (עמ' 327).

8 ס' וייל, הכובד והחסד, ירושלים, 1994, עמ' 110.

9 שם, עמ' 106. יש להדגיש שהעמדה הסוקרטית בנוגע לאושר אינה חייבת להוביל לעמדתה של וייל על אודות כוחה הגואל של האהבה. סוקרטס עצמו אינו סבור שניתן לאיין את ממשותו הבלתי מוסרית של העוול כעוול באמצעות אהבה לעושה העוול.

בתכלית מתחוללת תמורה והחטא הופך לסבל".¹⁰ התמורה היא דו־כיוונית, לדעתה של וייל: "האל הכוזב הופך סבל לאלימות. האל האמיתי הופך אלימות לסבל".¹¹ בדומה לסוקרטס, גם הרמב"ם מפריד בין מושג האושר לבין העדר כאב או הנאה. עבורו, האושר האמיתי הוא הכרת האל. מחאה נגד ייסורים, לפיכך, מבטאת טעות. אכן איוב, לדבריו, סבר בטעות, "שמיני האושר המדומים האלה, כגון בריאות, עושר וילדים, הם התכלית".¹² לכן ראה עצמו כקורבן לעוול ומחה נגדו. אולם, "כאשר ידע את האל בדיעה וודאית, הודה שהאושר האמיתי, שהוא הכרת האלוה, מובטח לכל מי שמכיר אותו, ושום פגע מן הפגעים האלה כולם לא יעכיר לאדם את האושר הזה".¹³ לדברי הרמב"ם, איוב לא תואר כבעל ידיעה, כחכם או כמשכיל אלא תואר כמעולה במידותיו בלבד, מכיוון ש"אילו היה חכם, לא היה קשה לו מצבו [...]".¹⁴ במקום טרוניה וזעקה נגד הפגיעות, עמדותיהם של סוקרטס והרמב"ם מבקשות לחולל במתייסר תהליך פנימי, קונטמפלטיבי, הכרוך באימוץ עמדת התבוננות שונה כלפי הפגיעות שנפגע. עמדת התבוננות חדשה זו שוללת את הנרטיב הקורבני, המזהה את הפגיעות עם רע מהותי ולא מוצדק, ומבקשת להשתמש בהן על מנת לזכות בהבנה בהירה יותר של הממשות, ובעקבותיה, לקבלת המציאות כמות שהיא. היכולת לזכות להבנה ולקבלה היא, לדעתו של הרמב"ם, הביטוי המובהק של ההשגחה האלוהית, ההופכת אותנו לבני חורין בעולם קונטינגנטי. אם כן, אילו היה מחזיק רבי עקיבא בתפיסה סוקרטית או רמבמיסטית על אודות האושר, הוא לא היה מייחס חשיבות לייסוריו. אילו היו הייסורים חסרי חשיבות עבורו, אילו לא היה רואה אותם כמכוננים פגיעה מהותית באושרו, מוכנותו לשאת אותם לא יכולה הייתה להיחשב כקורבן המבטא אהבה או מסירות יוצאות דופן כלפי האל. לכן, אם ברצוננו להציב את האופן שבו קידם רבי עקיבא את מותו המתקרב כפרדיגמה לאהבה ולמחויבות דתית יוצאת דופן, לא נוכל לראות ברבי עקיבא מאזוכיסט הנהנה מייסוריו, ולא נוכל להבינו כבעל תפיסת אושר סוקרטית או רמבמיסטית, אשר לא מייחסת לייסורים כל חשיבות. גם לחייו צריך היה רבי עקיבא לייחס חשיבות. אילו היה סבור רבי עקיבא שחייו חסרי ערך, גם מותו היה הופך חסר ערך ולא ניתן היה לראות בו קורבן המבטא את העוצמה של אהבתו ושל מסירתו.¹⁵

10 שם, עמ' 105.

11 שם. אילו היה מאמץ סוקרטס את עמדתה של וייל בנוגע לאפשרות לאיין את העוול באמצעות אהבה, הוא היה מתאר את העוול שהקורבן חש ככאב אך לא כסבל.

12 מורה נבוכים לרמב"ם, חלק ג, פרק כג (מ' שוורץ |תרגום|, תל אביב 2002, עמ' 500).

13 שם.

14 שם, חלק ג, פרק כב (עמ' 495).

15 העיסוק בעולם הבא בדיון על "ייסורים של אהבה" מניח שהייסורים ואובדן החיים הם

כמו כן, לא נוכל לראות ברבי עקיבא אדם המשוחרר מהיכולת לחוש את ייסורי גסיסתו. במגילת אמרפל, תיאר המקובל רבי אברהם הלוי את המאמין הגומר בלבו למות על קידוש השם כמשוחרר מהיכולת לחוש ייסורים:

הלא זה מסורת בידי החכמים שהאיש הגומר בלבו להתמסר על דבר כבוד שמו הנכבד יהיה מה שיהיה ויעבור עליו מה שיעבור הנה הגבר הלז לא ירגיש כאב המכות ההם המכאיבות לשאר האנשים אשר לא גמרו זה בכל לבם. והאיש ההוא בהוציאם אותו החוצה לייסרו ולענותו ולייסרו בייסורין קשים [...] לא ירגיש כאב המכות והעינויים ולא ירעידהו המוות [...].¹⁶

חשיבותו של מוות מחוסר כאב על קידוש השם, כמתואר על ידי רבי אברהם הלוי, אינה ברגע המיתה אלא ברגע ההכרעה למות על קידוש השם. ההכרעה מבטאת את מערכת ערכיו של המאמין, המחשיב את התמסרותו לאל יותר מאשר את השלמות הפיזית של גופו ואת חייו. שחרורו של המאמין מכאב הייסורים מעיד על טבעה של הכרעתו למות על קידוש השם ועל טבעה של אמונתו. שיאו של סיפור מותו של רבי עקיבא, בניגוד לתיאורו של רבי אברהם הלוי, הוא ברגע המיתה עצמו, בשעה שקרא קריאת שמע. בניגוד לתיאורו של רבי אברהם הלוי, הטקסט בתלמוד הירושלמי מדגיש שרבי עקיבא אינו מכשף אשר יכול להימנע מלחוש את ייסוריו. לפיכך, יחסו של המאמין לעינויי גסיסתו על קידוש השם יכול לשמש כגורם מבחין בין סוגים שונים של "מוות על קידוש השם". עבור המאמין אשר אינו חש את כאב עינויו, העינויים, כעינויים, הנם חסרי חשיבות ואינם יכולים להיחשב כקורבן המעיד על גודלה של מסירותו.¹⁷ גם עינויו של מאמין מאזוכיסט אינם יכולים להעיד על גודלה של מסירותו משום שהללו תורמים לאושרו. עינויו של הרמבמיסט, החש את כאב ייסוריו אך הנמנע מלייחס להם חשיבות, בניגוד למאזוכיסט, אינם תורמים לאושרו. אף שאינם תורמים לאושרו, גם ייסורי גסיסתו

בגדר אובדן ממשי שיש לפצות עליו. הפיצוי אמור להתרחש בעולם הבא. בניגוד לדיון זה, הטקסטים על אודות האופן שבו רבי עקיבא מקדם את מותו מחייבים אותנו להניח שרבי עקיבא ייחס חשיבות לחייו, אולם הם לא מחייבים אותנו להניח שהוא ייחס חשיבות לייסוריו. לראות את הדרך שבה רבי עקיבא מקבל את ייסורי גסיסתו כקורבן אהבה לאל, המבטא את מחויבותו, פירושו להבין את רבי עקיבא כאדם המייחס חשיבות לא רק לחיים עצמם אלא אף לחיים מחוסרי כאב.

16 ר' אברהם בן אליעזר הלוי, "מגילת אמרפל", קריית ספר, 7 (תרצ"א), עמ' 153.

17 אף שהאופן שבו מאמין זה נושא את עינויו לא יכול, כלשעצמו, להיחשב כקורבן המעיד על גודל מסירותו, קיים קשר פנימי בין שחרורו מכאב ובין מידת אמונתו. שחרורו מכאב הוא אספקט של אמונתו של מאמין זה. ניתן, אם כן, להבחין בין מאמין זה ובין מאמין אשר זוכה לתרופה מיוחדת או לסם מיוחד לפני מותו אשר מסוגלים לשחררו מכאב ומחרדת המוות.

של הרמבמיסט אינם יכולים להיחשב כקורבן המעיד על מסירות או על אהבה מופתיות. עם זאת, יחסו השליו של הרמבמיסט לייסורי גסיסתו מעיד על מקומו המרכזי של האל בכינון אושרו. לעומת המאזוכיסט, הרמבמיסט והמאמין שאינו חש את עינויי גסיסתו, מאמין המתייסר בעינויי גסיסתו, הרואה בהם פגיעה מהותית באושרו, אך מקדמם בכרכה מפאת אהבתו, מציב דמות אחרת של מאמין המת על קידוש השם, אשר ייסורי גסיסתו ומותו יכולים להיחשב כקורבן המבטא אהבה ומסירות מופתיות לאל. אכנה מאמין זה "אוהב מופתי".¹⁸

אף שארבעת סוגי המרטירים שהזכרתי לעיל: המאזוכיסט, הרמבמיסט, האוהב המופתי והמרטיר שאינו חש את כאב עינויו, מקבלים את ייסוריהם בהסכמה ובברכה, הסכמתם מכוננת יחסי קרבה שונים עם מושא אהבתם והיא בעלת השלכות שונות בנוגע לתחושת ה"אני" שלהם. ככל שההסכמה נתפסת כוויתור גדול יותר על ערך או ערכים שהמאמין רואה כמרכזיים עבורו, כך תחושת ה"אני" שלו נפגעת יותר. לכן, בעוד ייסוריו של המאזוכיסט מחזקים את תחושת ה"אני" שלו, בהעניקם לו עונג ארוטי או הקלה מתחושת אשמה, ובעוד עינוייהם של הרמבמיסט ושל המאמין שאינו חש את כאב המכות אינם משפיעים על תחושת ה"אני" שלהם, ייסוריו של ה"אוהב המופתי" בהיותם, מעצם הגדרתם, קורבן בעל חשיבות, פוגעים בתחושת ה"אני" שלו.¹⁹

מערכת יחסים מתמשכת וחד-צדדית של ויתורים וקורבנות עלולה לחולל דה-קונסטרוקציה בתחושת ה"אני" של "אוהב מופתי", שבמהלכה פוחתת חשיבותם של קורבנותיו ההולכים וגדלים. כשהאוהב מצוי במערכת יחסים מתמשכת של ויתורים וקורבנות חד-צדדיים הוא מצמצם את עצמו. ככל שתהליך הצמצום העצמי הופך נרחב יותר, הקורבנות והוויתורים הפוכים קלים יותר. חשיבותו של קורבן הניתן בקלות פחותה מחשיבותו של קורבן הניתן בקושי. לכן, באופן פרדוקסלי, ככל שהאוהב מקריב יותר, כך הוא מקריב פחות. ככל שמושא האהבה מצליח יותר לבצע דה-קונסטרוקציה בתחושת ה"אני" של אוהבו, וככל שהאוהב

18 ה"אוהב המופתי" מדגים את העובדה שהחיים הם טרגיים מבחינה ערכית. מותו, כמוות המבטא מסירות ואהבה יוצאות דופן, מניח שחירות מכאב וחיים הם ערכים שלא ניתנים לדרוקציה לערך האהבה או ההתמסרות לאל. לכן, מותו הוא בגדר פגיעה ממשית בערכים אלה. במילים אחרות, האוהב המופתי מדגים את העובדה שישנם ערכים הניתנים למימוש שלם רק דרך פגיעה חמורה בערכים אחרים. האוהב המופתי מגלה שהוא יכול לממש את אהבתו לאל בצורה השלמה ביותר רק דרך פגיעתו באספקטים אחרים של חייו שאותם הוא רואה כבעלי ערך. אלמלא היה רואה אותם כבעלי ערך, לא היה הוויתור עליהם בגדר ויתור. על האופן שבו תחושת ה"אני" של המאזוכיסט עשויה להתחזק כתוצאה ממימוש הפנטזיה המאזוכיסטית, ראו T. Reik, *Masochism in Modern Man*, M.H. Beigel and G.M. Kurth (Trans.), New York 1949

הופך להיות כנוע יותר, כך מתנת ה"אני" שלו וקורבנותיו הופכים חשובים פחות. כשמערכות יחסים מסוג זה אינן שומרות על איזון דיאלקטי, הן עלולות לאבד את עצמן לדעת בדרישתן לקורבנות הולכים וגוברים. דומה שמוכנותו של האוהב למסור את חייו עבור אהובו היא קץ התהליך, הנחוה כהתאחדות מוחלטת עם מושא האהבה דרך הרס ה"אני".²⁰

אם אנו מחזיקים בתפיסות דואליסטיות על אודות האדם, הרואות את האדם כמורכב מגוף ונפש, או מחומר ורוח, והמייחסות חשיבות רבה יותר ליסוד הנפשי או הרוחני שבו, לא נוכל לראות במותו של ה"אוהב המופתי" על קידוש השם את הקצה הלוגי של "ייסורים של אהבה", את פסגת ההקרבה האוהבת למען האל או את מימושו המוחלט של האיחוד ביניהם. עלינו לראות בהרס הגוף והרוח למען האל את הפסגה הלוגית של האהבה, אשר גדולה ממנה לא ניתן להעלות על הדעת. סימון וייל מבחינה בין סבל וייסורים רגילים לבין ייסורי תופת. ייסורי תופת הם ייסורים בעלי מימד פיזי, נפשי וחברתי גם יחד. הם כוללים כאב קשה מנשוא, ייאוש, בדידות, השפלה וביזוי חברתי. שלא כייסורים רגילים, ייסורי תופת הורסים הן את הגוף הן את הנפש. הם גוזלים מהאדם את צלם האנוש שבו והופכים אותו לחפץ.²¹ עבור המאמין, ייסורי תופת כוללים תחושת ריחוק ונטישה מהאל. לדעתה של וייל, כשהמתייסר מקבל בהסכמה את ייסורי התופת באותו חלק זעום מתוך עצמו שנותר כשיר להסכמה, בשעה שהוא חש ננטש על ידי האל, הוא מסוגל לאהבה הגדולה ביותר שבאפשר. לכן, הצליבה, לדעתה של וייל, מגלמת את ייסורי התופת ואת האהבה השלמה ביותר גם יחד. בהיותה גילום של ייסורים פיזיים, של ייאוש, השפלה וביזוי, ושל תחושת נטישה מידי האל – היא מגלמת ייסורי תופת. ייסורים אלה מכוננים את תחושת המרחק הגדול ביותר שבאפשר, מן האל. ישו הצלוב, המפנה את מבטו אל האל, האוהב את האל על אף המרחק, מגשר באהבתו על המרחק, לדעת וייל. לכן, וייל סבורה שנטישתו על ידי האל היא תנאי הכרחי ל"תהום האהבה" ביניהם. לכן אומרת וייל: "הנטישה ברגע העילאי של הצליבה, איזו תהום אהבה משני הצדדים!"²² וכן: "'אלי אלי למה עזבתני?' כאן ההוכחה האמיתית שהנצרות היא דבר-מה אלוהי".²³

כך מתווה וייל עבורנו דגם חמישי של "מרטיר". להבדיל מה"אוהב המופתי" אשר מת איתן ברוחו אף כי שבור בגופו, אשר מקריב את גופו וחווה את ההקרבה

20 ניתן להבין גם את המייסטיקאי, המאבד עצמו לחלוטין בתוך האיחוד המיסטי עם האל, כמאמין ה"מת על קידוש השם". על חשיבותו של מות ה"אני", ראו להלן.

21 ראו S. Weil, "The Love of God and Affliction", in: *Waiting on God*, London 1951, pp. 66, 69.

22 וייל, הכובד והחסד (לעיל הערה 8), עמ' 119.

23 שם.

כקרבה לאל וכמנחה עבורו, המאמין המת בתחושת ייאוש ונטישה, אינו רואה במותו קורבן אהבה המכונן קרבה עמוקה בינו ובין האל. וייל סבורה שאהבתו של מאמין זה עולה על אהבתו של "האוהב המופתי". לכן סבורה וייל, שאהבתו של ישו עולה על אהבתם של המרטירים, וש"הצלב הוא לאין-ערוך יותר ממות קדושים":

נוכל לרצות בכל דרגה של סיגוף או גבורה, אבל לא בצלב, שפירושו סבל עונשין. אלה הרואים את הצליבה רק מצד הקורבן שבה, מרוקנים אותה מהמסתורין המבורכים ומהמרירות המבורכת. לבקש מות קדושים זה מעט מדי. הצלב הוא לאין-ערוך יותר ממות-קדושים. זה הסבל המר בטהרתו, סבל-העונשין, בתורת ערובה לאותנטיות.²⁴

המאמין אשר מת בייאוש ובביזוי, "על הצלב", חש "כפרפר המוצמד בסיכה לאלבום בעודו חי".²⁵ ייסורי התופת שהוא חווה מאפשרים לאהבתו, האהבה הגדולה ביותר שבאפשר לדעת וייל, להתממש:

ביחסים בין אלוהים והאדם, לאהבה המקום הגדול ביותר. גודלה הוא כגודל המרחק שצריך לחצות. כדי שהאהבה תהיה הגדולה ביותר שבאפשר, המרחק הוא הגדול ביותר שבאפשר. זו הסיבה שהרע יכול להגיע עד הגבול הרחוק ביותר, שמעבר לו נעלמת עצם אפשרות הטוב. יש לו ההיתר לגעת בגבול הזה. פעמים נדמה שהוא חוצה אותו. במובן אחד, זה בדיוק ההפך ממה שחשב ליבניץ. זה בוודאי עולה טוב יותר בקנה אחד עם גדולתו של אלוהים. כי אם הוא ברא את הטוב בעולמות האפשריים, פירוש הדבר שיכולתו מוגבלת מאוד.²⁶

ייסורי תופת אינם מכוננים בעיה הזועקת לפתרון, עבור וייל. נהפוך הוא, ייסורי תופת מכוננים את הפתרון לבעיית המרחק בין האדם והאל. הם מכוננים את המרחק הגדול ביותר, ובאמצעות זאת את אפשרות ההתגברות על מרחק זה, את אפשרות הגאולה. הם משמידים את הרוח והגוף, מאפשרים לאדם להפנות מבטו אל האל, ובאמצעות זאת, מאפשרים לאהבתו של האל לעבור דרך האדם בדרכה חזרה אל האל:

24 שם, עמ' 120.

25 וייל, אהבת אלוהים (לעיל הערה 21), עמ' 77.

26 וייל, הכובד והחסד (לעיל הערה 8), עמ' 121-122.

Affliction is a marvel of divine technique. It is a simple and ingenious device, which introduces into the soul of a finite creature the immensity of force, blind, brutal and cold. The infinite distance, which separates God from the creature, is entirely concentrated into one point to pierce the soul in its center. The man to whom such a thing happens has no part in the operation. He struggles like a butterfly, which is pinned alive into an album. But through all the horror he can continue to want to love. There is nothing impossible in that, no obstacle, one might almost say no difficulty. For the greatest suffering, so long as it does not cause fainting, does not touch the part of the soul which consents to a right direction [...] He whose soul remains ever turned in the direction of God while the nail pierces it, finds himself nailed on to the very center of the universe. It is the true center, it is not the middle, it is beyond space and time, it is God [...] In this marvelous dimension, the soul without leaving the place and the instant where the body to which it is united is situated, can cross the totality of space and time and come into the very presence of God.²⁷

המאמין המת בייאוש ובביזוי, אשר אינו רואה במותו מנחה, ואשר אינו חווה אותו כקרבה לאל, מסוגל לאהבה שבה גופו ונפשו נצרפים באש הייסורים, עד החירלון המוחלט של שניהם. אהבתו של מאמין זה אינה ניתנת להבנה כמצב פנימי של הנפש. לדברי וייל, "אהבה היא כיוון", כיוון המגולם בהפניית המבט.²⁸ לסיכום, הקורבן שמקריב "האוהב המופתי" מבטא את תשוקתו להתגבר על המרחק בינו ובין האל, דרך התגברות על אופן הביטוי המוחשי ביותר למרחק זה, הגוף החי. עבור וייל, ההתגברות על המרחק דרך מות הגוף אינה מספקת. איחוד מוחלט אפשרי רק עם הריסתו של ה"אני", אשר אינו זהה לגוף, ואשר הופך את המאמין לסובייקט. הרס הגוף הוא שלב הכרחי בתהליך זה, אולם הוא איננו מספיק. באופן פרדוקסלי, כדי שהאיחוד המוחלט יתרחש, חייב המאמין לנטוש את תקוותו לאיחוד, לחוות את נטישת מושא אהבתו, ואת מלאותו של המרחק

27 וייל, אהבת אלוהים (לעיל הערה 21), עמ' 77-78.

28 שם, עמ' 77. שגיא גלאור, בעבודת המוסמך שלו "ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודיך" (תל אביב, 2008) מנהיר את המטפורה הויילית במונחים של "קשב". גלאור מבחין בין "קשב" לבין "ריכוז", ומאפיין את הקשב, בניגוד לריכוז, כפתיחות חסרת פניות לקונקרטי. לדברי גלאור, האהבה כהפניה קשובה של המבט מאפשרת למרטייר הויילי, המת בתחושת ייאוש ונטישה, לשוב אל האל ולהפוך לערוץ לאהבתו.

המפריד ביניהם. תהליך זה אינו תהליך אקטיבי שבו המאמין ממלא תפקיד פעיל. נהפוך הוא. המאמין סביל לחלוטין וסובל. מתוך התהליך ומתוך ההרס אשר בא בעקבותיו עשוי להתרחש האיחוד, אולם אין כל תודעת איחוד ואין כל חדווה באיחוד מסוג זה. המאמין מת בתחושת נטישה ואובדן. החסד המגולם באפשרות האיחוד אינו נושא עמו כל נחמה.

הדוגמאות לאהבת האל שהתמקדתי בהן – אהבתו של ה"אוהב המופתי" וה"מאמין הויילי" – מניחות שקיים קשר פנימי בין המושגים "אהבה" ו"ויתור" או "אובדן". אולם, אם "אהבה" קשורה באופן פנימי בראש ובראשונה ל"נתינה", ואם לא כל נתינה מאופיינת בויתור או באובדן, אזי הנתינה המאפיינת יחסי אהבה הנה נתינה אשר באופן פרדיגמטי מחוללת שפע הדדי בנותן ובמושא הנתינה גם יחד, ולא אובדן או איון עצמי בנותן. במילים אחרות, אם "אהבה" קשורה בראש ובראשונה ל"נתינה" ולא ל"ויתור" אזי אין לראות ביחסי האוהב המופתי או המרטיר הויילי עם האל פרדיגמות לאהבה, אלא תקלות מצערות ומקרות אשר אין לגזור מהן מסקנות כלשהן על אודות טבעה של האהבה ועל אודות ביטוייה המובהקים.

אף שאינני סבורה שהלוגיקה של ה"אהבה" קשורה בראש ובראשונה ל"ויתור" או ל"אובדן", הנחתי, ואוסיף להניח בחלק הבא, לצורך בחינת המאפיינים המושגיים של "מרטיריות" והיחס בינה ובין "קנאות", שקיים קשר פנימי ביניהם. הנחה זו, ללא ספק, עיצבה ועדיין מעצבת את דמיונם הרומנטי והדתי של רבים בעולם היהודי והנוצרי. תוך הישענות על הנחה זו, אבחן, בחלק הבא, את היחס בין ה"אוהב המופתי" וה"מאמין הויילי", המת בתחושת ייאוש ונטישה, לבין הקנאי.

ב

שני ניגודים קורעים את האהבה האנושית, לדברי וייל: "הרצון לאהוב את האהוב כשהוא לעצמו, והרצון לברוא אותו מחדש".²⁹ וייל מדגישה את חשיבותה של היכולת לאהוב את האהוב כשהוא לעצמו, במלוא אחרותו, ואת חשיבותה של הכרת המרחק באהבה: "לאהוב אהבה טהורה, פירושו להסכים למרחק, להעריך את המרחק בינינו לבין מה שאנו אוהבים".³⁰

ברצוני להציב את הקנאי כאנטייתזה לאוהב ש"אהבתו טהורה", המסכים ומעריך את המרחק בינו ובין מושא אהבתו. אבקש לאפיין את הקנאי כמי, שבניגוד לאוהב ש"אהבתו טהורה", מתקשה להכיר או לשאת את ריחוקו ונפרדותו ממושא אהבתו,

29 וייל, הכובד והחסד (לעיל הערה 8), עמ' 97.

30 שם, עמ' 98.

כמי שמבקש לבטל את המרחק. הפיתוי לקנאות כתוב בגוף האהבה כהיקרעות בין הרצון להתאחד באופן מוחלט מחד גיסא, והרצון לגשר על המרחק הגדול ביותר שבאפשר מאידך גיסא. מימושה של תשוקה קרועה זו איננו אפשרי לדברי וייל: "התשוקה איננה אפשרית; היא הורסת את מושאה".³¹ וייל מצביעה על כך ש"האוהבים לא יוכלו להיות אחד ונרקיס לא יוכל להיות שניים".³² הפתרון של וייל הוא הפרדת התשוקה ממושאה: "מכיוון שאי אפשר להשתוקק למהו, עלינו להשתוקק ללא-כלום".³³ וייל קוראת ל"השתוקקות בחלל הריק",³⁴ השתוקקות שניתקת ממושאה, "השתוקקות בלי לצפות לדבר",³⁵ כולל לטוב.³⁶ הקנאי, בניגוד לאוהב המשתוקק בחלל הריק, אינו מנתק בין תשוקתו למושאה, והוא מתקשה להכיר או לשאת את נפרדותו ממושא אהבתו.

הקנאים הפרדיגמטים אשר המקרא מציב בפנינו: פינחס, אליהו, ובעיקר האל הקנא, הם סובייקטים המקנאים. פינחס מתואר כמי שמקנא את קנאת האל (במדבר כה, 11). אליהו מעיד על עצמו שקינא לה' (מלכים א יט, 10, 14) והאל מתאר עצמו כמקנא (במדבר כה, 11; יחזקאל טז, 42). לכן, לפני שאעסוק בדמויות אלה ובקושי המאפיין אותם, הקושי להכיר או לשאת את המרחק ממושא אהבתם, אעסוק בקצרה בכמה ממאפייניה המושגיים של הקנאה.

פילוסופים העוסקים במבנה המושגי של הקנאה מבחינים בין קנאה (envy) הנסובה על טובין או תכונות של יריב אשר אותן חסר המקנא, כמו קנאת העני בעשיר על ביתו המרווח, ובין קנאה (jealousy) הקשורה לפחד הסובייקט המקנא לאבד, לטובת יריבו, משהו ה"שייך לו", אשר הוא מחשיב כבעל ערך, כקנאתו של איש באחר על אהבתה של אשתו. להלן אתמקד בקנאה הנסובה על פחד מאובדן, קנאה כ"jealousy".

קנאה אינה תחושה פיזית גרידא, כמו כאב או עקצוץ, אלא היא רגש, וכשאר הרגשות, היא בעלת תוכן קוגניטיבי: היא קשורה במחשבות מסוימות או באמונות מסוימות. כפי שציינתי, המחשבות המכוננות אותה קשורות לאובדן.

ג'רום נוי סבור שקנאה מכוננת על ידי פחד מפני אובדן חיבה או אהבה לאחר, פחד הנחויה על ידי המקנא כפחד מפני חידלון. יסודותיו של פחד זה,

31 שם, עמ' 126.

32 שם.

33 שם.

34 שם, עמ' 51.

35 שם.

36 תודתי נתונה לשגיא גלאור, המדגיש את חשיבותה של תשוקה הניתקת ממושאה בעבורת המוסמך שלו (לעיל הערה 28).

לדבריו, טמונים בשנות חייו הראשונות.³⁷ נוי סבור שקנאה מניחה אהבה. ליילה טוב-רוח חולקת עליו וטוענת שהפחד המכונן קנאה הוא הפחד מאובדן תשומת לב מרוכזת (focused attention) לטובת יריב, תשומת לב המכווננת אספקטים שהמקנא רואה כמרכזיים עבורו כסובייקט, ואשר אובדנם מאיים על תחושת ערכו העצמית.³⁸

האובדן, מחשבות האובדן או הפחד מהאובדן המייסרים את המקנא מעוררים אצלו ספק עצמי, לדבריה של טוב-רוח. ספק זה מערער את תחושת הזהות שלו כסובייקט בעל מאפיינים מסוימים: נחשק, משעשע, פופולרי וכו'. היריב, אשר תשומת הלב מוסטת אליו, מעורר עוינות אצל המקנא המעידה על תחושת ההשפלה שהוא חווה. כמו נוי, גם טוב-רוח רואה את יסודותיה של הקנאה ואת עוצמתו של הפחד שהיא מעוררת כקשורים לשנותינו הראשונות, שבהן אובדן תשומת הלב עלול היה לאיים באופן ממשי על עצם קיומינו.

טוב-רוח סבורה שקנאה לא בהכרח מניחה אהבה: אנו עשויים לקנא ביריב על תשומת הלב שהוא זוכה לה מאדם שאיננו קשורים אליו ביחסי אהבה. קנאה מינית, לדוגמה, אינה מניחה בהכרח יחסי אהבה אף שפעמים רבות היא מתלווה אליהם. מקורו של הבלבול הוא בכך שתשומת לב מרוכזת נוטה לאפיין את יחסי האהבה שלנו, אולם היא אינה מאפיין בלעדי שלהם.

להבריל מ"קנאה ב-", אשר מושאה הוא היריב ותשומת הלב שאותה הוא עלול לקבל או מקבל בפועל, אבקש לטעון שמושאה של הקנאות אינו היריב אלא מושא האהבה או הקרבה שאליו קשור המקנא, המקור לתשומת הלב הממוקדת שאותה הוא חושש לאבד. הקנאי, כקנאי, "מקנא ל-". הוא מתקשה להכיר או לקבל את המרחק בינו ובין מושא אהבתו.

ישנו קשר פנימי בין "קנאה ב-" (במובנה כ-jealousy) ובין "קנאה ל-". האופן שבו קשור אדם למושא אהבתו, הדרך שבה הוא מבין את אופייה ומאפייניה של הקירבה, יכולתו או אי-יכולתו להכיר ולקבל את המרחק בינו ובין מושא אהבתו, יכולתו או קשייו לקבל את נפרדותו ממושא אהבתו – כל אלה קשורים באופן פנימי לאופן שבו מתייחס אדם ליריביו, הממשיים והדמיוניים כאחד, לזהותם, למאפייניהם ולחומרת האיום שלהם עליו. סובייקט אשר אינו מתקשה להכיר בנפרדותו ממושא אהבתו, ה"מסכים למרחק", הוא סובייקט אשר האיום של יריב על תחושת הערך העצמית שלו, על זהותו העצמית ועל יכולותיו יהיה נמוך.

J. Neu, "Jealous Thoughts", A. Oksenberg Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, Los Angeles and London 1980, chap. 18; J. Neu, "Jealous Afterthoughts", *A Tear is an Intellectual Thing: The Meanings of Emotion*, Oxford 2002, pp. 68-80

L. Tov Ruach, "Jealousy, Attention and Loss", A. Oksenberg Rorty (ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley, Los Angeles and London 1980, pp. 465-488

סובייקט אשר אינו "מסכים למרחק" עשוי לזהות כל מכר, ידיד או זר כיריב המתחרה בו והמאיים על עצם קיומו. אם כן, קנאות (zealotry) וקנאה (jealousy) קשורות זו לזו באופן פנימי.

הקושי של הקנאי להכיר או לשאת את נפרדותו ממושא האהבה או הקרבה, המקור לתשומת הלב המרוכזת (הממשית או המדומיינת), מתבטא באופנים שונים:

- (א) הקנאי המתקשה להכיר בנפרדותו ממושא אהבתו נוטה לפעול בשמו. המאמין הקנאי המתקשה להכיר בנפרדותו מהאל נוטה להגיב ולפעול כאילו היה הוא האל עצמו. רגשותיו: חרון אפו וקנאתו הם העתק של חרון אפו וקנאתו של האל. פעולותיו האלימות הן העתק של פעולותיו האלימות של האל.
- (ב) הקנאי המתקשה לשאת את נפרדותו ממושא אהבתו מבקש לבטל את נפרדותו או להתגבר עליה. מופעיו של קושי זה שונים ומגוונים. הם מתגלים הן באלימות המופנית כלפי חוץ, כלפי מושא האהבה או הקרבה, כשהלה מממש את האוטונומיות שלו באופנים שאינם רצויים לקנאי, והן באלימות המופנית כלפי פנים, במישרין או בעקיפין, כשהקנאי חווה את נפרדותו כמכשול לאיחוד המיוחל עם מושא האהבה או הקרבה, ולפיכך מבקש לבטלה.

מכיוון שחוזקה או חולשתה של הגדרה למושג או לתופעה, כמו גם של הניסיון להצביע על מאפייניה המרכזיים של תופעה, טמונים באפשרותנו לכלול ולהנהיר את המקרים המובהקים השייכים לה, אעסוק בקצרה בכמה קנאים מפורסמים שהמקרא מתאר. לאחר מכן אפנה לבחינת מקומה וטבעה של הקנאות ביחסו של המאמין המת על קידוש השם אל האל, ואבחן את ה"אוהב המופתי" והמאמין המת בתחושה של נטישה וייאוש, אך האוהב את האל.

א. קנאים המתקשים להכיר בנפרדותם ממושא אהבתם
הקושי להכיר בנפרדות מהאל וההזדהות היתרה עמו עומדים מאחורי פעילותם הקנאית של פינחס ואליהו. המקרא מתאר את מעשהו של פינחס כך:

והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל־אחיו את־המדינית לעיני משה ולעיני כל־עדת בני־ישראל והמה בכים פתח אהל מועד. וירא פינחס בן־אלעזר בן־אהרן הכהן ויקם מתוך העדה ויקח רמח בידו. ויבא אחר איש־ישראל אל־הקֶבֶה וידקר את־שניהם את איש ישראל ואת־האשה אל־קֶבֶתָהּ ותֵּעָצֵר המגפה מעל בני ישראל. ויהיו המתים במגפה ארבעה ועשרים אלף. וידבר יהוה אל־משה לאמר. פינחס בן־אלעזר בן־אהרן הכהן השיב את־חמתי מעל

בני־ישראל בקנאו את־קנאתי בתוכם ולא־כליתי את־בני־ישראל בקנאתי. לכן אמר: הנני נתן לו את־בריתי שלום. והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהנת עולם תחת אשר קנא לאלהיו, ויכפר על־בני ישראל (במדבר כה, 6-13).

פינחס מתואר על ידי האל עצמו כמי שמתקשה לתפוס את נפרדותו ממנו. הוא מתואר כמי שחש את קנאתו של האל, ולפיכך, את חמתו ורצונו להשמיד את בני ישראל כאילו היו הם קנאתו, חמתו ורצונו שלו. במילים אחרות, משום שהוא מקנא לאל, הוא מקנא כמו האל לבני ישראל.

ניתן לראות את הסיפוק והשלווה שפעולתו של פינחס מחוללת באל כקשורים לכמה גורמים: א) להשמדת הסיבה לקנאה ולזעם האלוהיים, לשבירת האיחוד המגונה בין ישראל והמדייניות אשר עורר אותם. לאחר שהאקט המתריס שעורר את הקנאה נמחה על ידי רצח אלה שלקחו בו חלק, חמתו של האל שוככת. ב) למתן הפורקן לרגשות האל. משום שהאל עצמו, בטקסט זה, הוא אל קנא, המתקשה גם הוא לתפוס ולהכיר בנפרדותו ממושא אהבתו, מפינחס ומישראל, משום שהאל עצמו מזדהה עם פינחס הזדהות יתרה – הוא חש הקלה כתוצאה מפעולותיו של פינחס. פינחס המקנא את קנאתו, ומכלה את כיליונו, נותן פורקן לרגשותיו, ומאפשר לחרון אפו לשכוך. האל אשר זעמו נרגע גומל לפינחס בברית שלום. ג) הסיפוק והשלווה שפעולתו של פינחס מחוללת קשורים גם כן לעצם הזדהותו של פינחס, כבן ישראל, עם האל, הזדהות שהאל השתוקק לה. באמצעות הזדהותו פינחס, כביכול, מתקן את האיחוד השבור בין ישראל לאלוהיו. במילים אחרות, בפעולתו פינחס מתקן את תחושת המרחק בין ישראל והאל שאותה מתקשה האל לשאת – תחושה שהועצמה כתוצאה מהאיחוד עם המדייניות. כך משמשות עבור האל קנאותו, מסירותו, הזדהותו ותשומת לבו של פינחס כמעין תחליף או תיקון למסירותם הפגומה של ישראל אליו.

לפיכך, סיפורו של פינחס מציב בפנינו שני קנאים המתקשים להכיר או לשאת את נפרדותם ממושא אהבתם: פינחס, המתקשה להכיר בנפרדותו מהאל והרואה את הפגיעה באל כפגיעה בו עצמו, והאל המתקשה להכיר הן בנפרדותו מישראל הן בנפרדותו מפינחס. מחד גיסא, האל מתקשה לשאת את נפרדותם של בני ישראל, את היותם סובייקטים אוטונומיים וחופשיים הרשאים לבחור את מושא אהבתם ומסירותם כרצונם. כשהללו אינם נוהגים על פי רצונו, הוא מכלם במגפה. מאידך גיסא, האל מתקשה להכיר בנפרדותו מפינחס. טשטוש גבולות זה מאפשר לפעולתו האלימה של פינחס להשיב את חמתו של האל ולהעניק פורקן לרגשות הקנאה והזעם שלו.

הזדהות היתר המאפיינת את הקנאי, או כפי שניסחתי זאת, הקושי להכיר או לשאת את תחושת הנפרדות ממושא האהבה או הקרבה, מתגלה ביתר שאת בסיפור

קנאותו של אליהו. ההבדל בין התגובה האלוהית לקנאותו של פינחס לבין התגובה האלוהית לקנאותו של אליהו מדגיש זאת.

בשל הזדהותו היתרה עם האל, אליהו ביקש לתבוע את עלבון פנייתם של ישראל מהאל והליכתם אחר הבעל והאשרה. הוא ביקש לתבוע את עלבון הבגידה וההתכחשות לאלוהי ישראל, להילחם את מלחמתו ולהוכיח ש"ה' הוא האלוהים". אליהו ביקש מאחאב לקבץ ארבע מאות וחמישים נביאי בעל וארבע מאות "אוכלי שולחן איזבל" (מלכים א יט, 19) כדי לבחון איזה אל עונה באש. התוצאה מתוארת כך:

ותפל אש־יהוה ותאכל את־העלה ואת־העצים ואת־האבנים ואת־העפר; ואת־
המים אשר־בתעלה לַחֲכָה. וירא כל־העם, ויפלו על־פניהם; ויאמרו: יהוה
הוא האלהים, יהוה הוא האלהים (מלכים א יח, 38-39).

משום שהתקשה לתפוס את נפרדותו מהאל, משום שהזדהה הזדהות יתרה עם הפגיעה שהבגידה באל ובכבודו חוללה, ביקש אליהו להשיב את כבודו של האל על ידי השמדת היריב, אשר מנקודת ראותו מאיים, משפיל או פוגע במושא אהבתו. לאחר נס האש, הרג אליהו את ארבע מאות וחמישים נביאי הבעל בנחל הקישון.

מדרש רבה לשיר השירים מצביע על הקשר בין קנאותו של אליהו לבין הקושי של אליהו לתפוס את נפרדותו מהאל:

כתיב באלהו שנאמר (מלכים א יט) "ויאמר קנא קנאתי לה' אלוהי ישראל כי עזבו בריתך בני ישראל". אמר לו הקב"ה: בריתי, שמא בריתך? "ואת מזבחותיך הרסו" – אמר לו: מזבחותי, שמא מזבחותיך? "ואת נביאך הרגו בחרב" – אמר לו: נביאי, ואת מה אכפת לך?! (א, לח).

אליהו מתקשה לתפוס את ההבחנה בין פגיעה באל לפגיעה בו עצמו, ורואה את עזיבת הברית והריסת המזבחות כפגיעה בו עצמו. אחריתם של פעולותיו הקנאיות של אליהו מדגימה את הבעייתיות הטמונה בקושי זה. למרות ניצחונו המפואר על נביאי הבעל, נאלץ אליהו לברוח מפניהם של אחאב ואיזבל והוא נתפס לייאוש. אליהו מבטא את פועלו וייאושו כך:

קנא קנאתי ליהוה אלהי צבאות כי־עזבו בריתך בני ישראל את־מזבחותיך הרסו ואת־נביאיך הרגו בחרב ואָתָר אני לבדי ויבקשו את־נפשי לקחתה (מלכים א יט, 10).

ניצחונו של אליהו על נביאי הבעל מתגלה כניצחון לכאורה. הייאוש שהוא נקלע אליו מעיד על כך, ואלהיו מגלה את מגבלותיה וגבולותיה של הזדהותו וקנאותו. התגובה האלוהית להזדהותו ולקנאותו, בניגוד לתגובה האלוהית לקנאותו של פינחס, מדגימה זאת גם כן. תחילה עונה לו האל במילים אלה:

ויאמר צא ועמדת בהר לפני יהוה והנה יהוה עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני יהוה לא ברוח יהוה ואחר הרוח רעש לא ברעש יהוה. ואחר הרעש אש לא באש יהוה ואחר האש קול דממה דקה. ויהי כשמע אליהו, וילט פניו באדרתו (מלכים א יט, 11-14).

בהמשך פונה אליו האל:

ויאמר יהוה אליו לך שוב לדרכך מדברה דמשק; ובאת ומשחת את-חזאֵל למלך על-ארם. ואת יהוה בן-נמשי תמשח למלך על-ישראל; ואת-אלישע בן-שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך (מלכים א יט, 15-16).

האל המתגלה במלכים א יט אינו אל קנא. הוא רואה את הפעילות הקנאית כמוגבלת, מעצם טבעה, ביכולתה להשיג את יעדיה, והוא מצביע על מגבלותיהם של האמצעים שבהם היא משתמשת. הטקסט מצביע על חשיבותו של המרחק בין האוהב ומושא אהבתו ועל מגבלות הכוח ככלי להתמודדות עם המרחק. הוא מצביע על כך שאהבה, נאמנות ואמונה מחייבות מרחב ריק מנוכחות ומכוח, או במילים אחרות, "קול דממה דקה". הוא מבקש להראות שאף שניתן להשמיד את ביטוייה החיצוניים של בגידה, לא ניתן להשמיד את עצם הבגידה עצמה ולא ניתן לחולל אהבה, מסירות או אמונה באמצעות החרב.

כך מוצב האל הנגלה לאליהו במלכים יט כנגד האל המדבר אל משה בבמדבר כה. האל המדבר אל משה בבמדבר כה מתאר עצמו כאל קנא, אשר בדומה לפינחס, מתקשה לתפוס את המרחק בינו ובין מושא אהבתו וחש לפיכך סיפוק מפעולתו הקנאית של פינחס שאותה הוא נוקט בשמו; בניגוד אליו, האל הנגלה לאליהו במלכים יט אינו חש סיפוק מפעולתו הקנאית של אליהו. הוא מבקש להראות לאליהו ש"לא ברוח ה' [...] לא ברעש ה' [...] לא באש ה'". בניגוד לבמדבר כה, המדגיש את הצלחת המעשה הקנאי ואת השכר שלו זוכה הקנאי הפועל בשם האל, מלכים א יט מדגיש את כישלון המעשה הקנאי: לאחר שנואש האל מיכולתו של אליהו ללמוד את השיעור שביקש ללמדו, הוא מדיחו מתפקידו כנביא. כך מדגימות התגובות השונות למעשי הבגידה של ישראל והתגובות השונות לפעולתו

של הקנאי את טבעה של הקנאות כקשורה ליכולת, וליתר דיוק, לחוסר היכולת להכיר ולקבל את המרחק ממושא האהבה.

ב. הקנאי המתקשה לשאת את נפרדותו ממושא אהבתו
 שלא כאלהו ופינחס המתקשים להכיר בנפרדותם ממושא אהבתם, האל הקנאי מתקשה לשאת את נפרדותו ממושא האהבה או הקרבה שלו הוא מחויב.³⁹ האוטונומיות שירושלים תובעת לעצמה, לאהוב כרצונה, להתמסר כרצונה, וללכת אחרי לבה, מתקבלת בזעם:

לכן זונה שמעי דברי-יהוה. כה-אמר אדני יהוה יען השפך נחשתך ותגלה ערותך בתזונותיך ועל כל-גלולי תועבותיך וכדמי בניך אשר נתת להם. לכן הנני מקבץ את-כל-מאהביך אשר ערבת עליהם ואת כל-אשר אהבת על כל-אשר שנאת וקבצתי אתם עליך מסביב וגיליתי ערותך אלהם וראו את-כל-עירותך. ושפטתיך משפטי נאפות ושפכת דם ונתתיך דם חמה וקנאה. ונתתי אתך בידם והרסו גבך ונתצו רמתיך והפשיטו אותך בגדיך ולקחו כלי תפארתך והניחוך עירם ועריה. והעלו עליך קהל ורגמו אותך באבן ובתקוך בחרבותם. ושרפו בתיך באש ועשו-בך שפטים לעיני נשים רבות והשפתיך מזונה וגם-אתנן לא תתני-עוד. והנחתי חמתי בך וסרה קנאתי ממך ושקטתי ולא אכעס עוד (יחזקאל טז, 35-42).

האל הנבגר מבקש להשפיל את מושא אהבתו הבוגדני: "והפשיטו אותך בגדיך ולקחו כלי תפארתך והניחוך עירם ועריה". הענישה המשפילה מצביעה על טבעה של הפגיעה. היא מעידה על כך שהאל חש מושפל ממעשה הבגידה ולפיכך מבקש, באמצעות הענישה המשפילה, להשיב לעצמו את כבודו העצמי, את תחושת ערכו העצמי שנפגעה כתוצאה ממעשה הבגידה. אולם הענישה האלוהית אינה מתמצה בהשפלה בלבד. הקנאה והזעם האלוהיים שוככים רק עם רגימתה, ביתוקה ושרפתה של הבוגדת, כלומר רק עם הריסתה המוחלטת.

הבגידה פוגמת בתחושת האיחוד. היא מדגישה את נפרדותו של מושא האהבה האלוהי, את נפרדותה של ירושלים, את האוטונומיות שלה, שאותן מתקשה האל לשאת. האל הקנאי אינו מסתפק בצמצום גבולות פעילותה הבוגדנית. הוא

39 משום שקנאה, כפי שמראה טוב-רוח, לא בהכרח מניחה אהבה אלא תשומת לב מרוכזת (ממשית או מדומיינת), אין צורך להבין את יחסו של האל אל ירושלים, המתוארת כתינוקת נטושה, ואת קנאתו האלימה, כמיוסדים באהבתו לה. תחושות הקרבה וההזדהות עמה, לבדן, מספיקות כדי לבסס את קנאתו וקנאותו. כדי לפשט את הדיון, ומטעם זה בלבד, אתאר את יחסו של האל אל ירושלים האסופית ואת הקושי לשאת את המרחק ממנה במונחים של אהבה.

אינו מסתפק בהשפלתה ובהשבת כבודו העצמי. משלא זכה לקבל את נאמנותה המוחלטת, הוא מבקש להשמידה כסובייקט נפרד. הוא מבקש לאלפה "למען תזכרי ובשת ולא יהיה לך עוד פתחון פה" (יחזקאל טז, 63).

האל הקנאי מבקש להתגבר על הקושי לשאת את נפרדותו של מושא אהבתו על ידי הרס מוחלט של מושא אהבתו, המבטל את האוטונומיות של מושא אהבתו כסובייקט היכול לרצות, לאהוב ולהתמסר למי או למה שהוא חפץ. הרס מושא האהבה ממילא מבטל את נפרדותו של מושא האהבה כסובייקט אוטונומי האוהב, מתמסר ומתחייב כרצונו. על ידי כך הוא ממתן את הקושי לשאת את המרחק, ואת הזעם שהכרת המרחק מעוררת אצל האל הקנאי. לכן, לאחר ההשפלה:

והעלו עליך קהל ורגמו אותך באבן ובתקוך בחרכותם. ושרפו בתיך באש ועשו־בך שפטים לעיני נשים רבות והשכתיך מזונה וגם־אתנן לא תתני־ עוד. והנחתי חמתי בך וסרה קנאתי ממך ושקטתי ולא אכעס עוד (יחזקאל טז, 40-42).

הלקח מסיפור קנאותו של אליהו המראה שאף שניתן לבטל את ביטויי של המרחק באמצעות כוח, לא ניתן לבטל את עצם המרחק ולחולל קרבה או מסירות בכוח הזרוע, אינו מיושם בטקסט זה.

אף שקנאותו של האל באה לידי ביטוי באלמוות המופנית כלפי מושא אהבתו, אלימות המבקשת להרוס את מושא אהבתו כסובייקט נפרד, לקנאותו של האל ביטויים אחרים גם כן. האל הקנאי, המתקשה לשאת את נפרדותו של המאמין, את היותו סובייקט נפרד בעל מערכת ערכים משלו, בעל משאלות ותשוקות שאינן מרוכזות אך ורק בו, הוא האל המעמיד את המאמין בניסיון ותובע ממנו מחויבות מוחלטת. ניסיונו של אברהם מצביע על כך:

והאלהים נסה את־אברהם; ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני. ויאמר קח־נא את־בנך את־יחידך אשר־אהבת את־יצחק ולך־לך אל־ארץ המריה והעלהו שם לעלה על אחד ההרים אשר אמר אליך (בראשית כב, 1-2).

האל הקנאי, שניסה את אברהם, חולל את אט אט דה־קונסטרוקציה בתחושת ה"אני" שלו בתובעו ממנו לוותר למענו על היקר לו. תחילה קרא לו לוותר על ארצו, על מולדתו ועל בית הוריו. בהמשך, ביקש התמסרות מוחלטת אשר אינה מותרת מקום אף לאהבתו ליצחק.

אהבתו של אברהם ליצחק, אשר מודגשת בציווי "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת", היא ביטוי לאוטונומיות של אברהם, להיותו סובייקט נפרד, בעל

משאלות, אהבות ומערכות יחסים משלו. בשל עוצמתה היא נתפסת על ידי האל הקנא כביטוי המובהק ביותר למרחק ביניהם. האל המתקשה לשאת את המרחק מבקש את הריגתו הסימבולית של המרחק המגולם ביצחק. מוכנותו של אברהם לוותר על בנו למען האל היא אקט של צמצום או ביטול עצמי. דרך אובדנו או צמצומו כסובייקט, דרך צמצום ה"אני", מצטמצמת נפרדותו מהאל שאליו הוא מתמסר. תחושת המרחק מצטמצמת, ומצטמצם הקושי של האל הקנא לשאת אותה. היענותו של אברהם לציווי האלוהי מביאה לפיכך לשלווה: "עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני" (בראשית כב, 12).

במסכת שמחות רבי עקיבא מאפיין את אברהם כ"שותק":

רבי עקיבא אומר: ארבעה בנים למלך; אחד לוקה ושותק, ואחד לוקה ומבעט, ואחד לוקה ומתחנן, ואחד אומר לאביו: הלקיני. אברהם לוקה ושותק, שנאמר: "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק והעלהו לעולה". היה לו לומר: אתמול אמרת לי: "כי ביצחק יקרא לך זרע" ושתק, שנאמר: "וישכם אברהם בבוקר". איוב לוקה ומבעט, שנאמר: "אומר אל אלוה אל תרשיעני הודיעני על מה תריבני". חזקיה לוקה ומתחנן, שנאמר: "ויתפלל חזקיהו אל ה'" [...] ודוד אמר לאביו: הלקיני, שנאמר: "הרב כבסני מעוני ומחטאותי תטהריני" (מסכת שמחות ח, יא).

דומני שאברהם, גיבור העקדה, מתואר בשמחות פרק ח באופן קולע. אכן, שלא כאברהם הנאבק למען צדיקי סדום, אברהם אשר נצטווה לעקוד את בנו לוקה ושותק. הוא מציית לציווי האלוהי להקריב את יצחק בשלל פעולות, אך ללא אומר ודברים, ללא קול. הוא מאבד את קולו. אובדן קולו ביחסיו עם האל המצווה עליו להקריב את יצחק הוא אובדנו כסובייקט הניצב מול האל הופך אביר האמונה, אביר הוויתור האינסופי, למרטיר הראשון. מדוע לא מחה אברהם בפני הציווי האלוהי? מדוע לא זעק? מדוע ציית? המקרא מציב פרדיגמות אחרות של דתיות, אשר מוחות, זועקות, מביעות ספק וזוכות להערכה. איוב, ה"מבעט", המסרב לראות בייסוריו, באובדן רכשו, באובדן ילדיו ובריאותו קורבן אהבה לאל, איוב המוחה, המטיל ספק ומסרב לקבל את ייסוריו באהבה הוא דוגמה לכך. הטקסט המקראי עצמו נותן הכשר לתגובתו דרך פנייתו של האל אל רעי איוב:

ויאמר יהוה אל אליפז התימני חרה אפי בך ובשני רעיקי כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב. ועתה קחו לכם שבעה פרים ושבעה אילים ולכו אל עבדי

איוב והעליתם עולה בעדכם ואיוב עבדי יתפלל עליכם כי אם פניו אשא
 לבלתי עשות עמכם נְבִלָה כי לא דברתם אלי נכונה כעבדי איוב (איוב מב,
 7-8).

איוב, כאביר המחאה, מכונן דגם אחר של יחסים עם האל. בניגוד לאיוב, המכיר
 בריחוקו מהאל והנושא אותו בגבורה, שותפו של האל המנסה, האל המתקשה
 לשאת את נפרדותו של מושא אהבתו, והמבקש הוכחות הולכות וגוברות לאהבתו
 ומסירותו, הוא המאמין המתקשה לשאת את נפרדותו מהאל, והמוכן או המשתוקק
 לוותר על היקר לו למען האל. במילים אחרות, המאמין הנענה לאל המנסה אותו,
 המאמין המקבל את ייסורי האל באהבה, כ"ייסורים של אהבה", המאמין המשתוקק
 להקריב למען האל קורבנות הולכים וגדלים כדי לצמצם את המרחק ולממש,
 לכאורה, את האהבה הגדולה ביותר שבאפשר, המאמין המשתוקק למות על קידוש
 השם, המפרש את הציווי "בכל נפשך" כ"אפילו נוטל את נפשך" והרואה בכך את
 המימוש העליון של אהבתו אל האל – הוא שותפו ובן זוגו של האל הקנא.

בניגוד לאל הקנא ההורס את מושא אהבתו כסובייקט נפרד השונה ממנו,
 ה"אוהב המופתי", המשתוקק למות על קידוש השם משתוקק לאובדנו שלו
 כסובייקט נפרד ופונה נגד עצמו. אלימותו של האל הקנאי מופנית כלפי חוץ;
 אלימותו של ה"אוהב המופתי" מופנית כלפי פנים. למרות ביטוייה השונים של
 הפעילות האלימה, מקורותיה דומים. הללו מאפיינים את הקנאי באשר הוא.

משום שהגוף מתפקד כביטוי הוויזואלי המובהק ביותר לנבדלותם של האוהבים
 זה מזה בכלל, ולנבדלותו של האדם מאלוהיו בפרט, הוא מהווה מוקד לפעילותו
 הקנאית של האל והאדם כאחד. עבור האל הקנאי, המקנא למושא אהבתו הסורר,
 הרס הגוף הוא הרס הביטוי המוחשי ביותר לנפרדותו של מושא אהבתו. גם
 עבור ה"אוהב המופתי", הרס הגוף, צרכיו ורצונותיו נתפס כתנאי הכרחי לאיחוד
 המיוחל, וייסורי הגסיסה הופכים לזירת האהבה הנשגבת. לכן, אף שאין לראות
 באיחוד ה"אוהב המופתי" עם האל ברגע המוות איחוד המתמיר את כאבי הגסיסה
 לעונג מאזוכיסטי, ניתן לראותו כאיחוד המבקש להתגבר על המרחק ההכרחי בין
 שניים כשניים, אשר אינו מסתיים בהיפרדות אל נבדלות.

היחס בין אהבה ככמיהה להתאחדות מוחלטת לבין קנאות מומחש היטב
 במגילת אמרפל:

אמר החכם בחכמתו מי זאת עולה מן המדבר מתרפקת על דודה כי כל
 אמרת אלוה צרופה והיא מתרפקת ונופלת איברים איברים וחתיכות חתיכות
 והצדיקים היושבים בהיכל מלך פנימה שהשמחה במעונו הם אומרים על נפש
 הקדוש הזה ומי זאת עולה מן העולם התחתון הדומה למדבר אשר אין בו כי

אם נחש שרף ועקרב וצמאון ולאהבת דודה גוויתה נופלת פרקים פרקים מרוב המשפטים הנעשים בה כי במלקחיים מלובנות חתכו בשרה או בחרב יעשוהו חתיכות חתיכות והמלך שהשלום שלו אשר לאהבתו היא סובלת את כל אלה ממכון שבתו השגיח והוא אומר על הצדיק אשר נשמתו זאת העולה היא אליו: הנה אתה זך וישר אני היום ילדתיך ותחת התפוח עוררתך בשדה התפוחים ונשמתך הקדושה ברה היא ליולדתה ומכסא כבודי חוצבה כעדר הקצובות משם אשר הכסא ההוא אם כל הנפשות שמה חבלתך אמך שמה חבלה ילדתך. והצדיק משיב לקונו שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך ולא תשכחני נצח ותזכור האהבה אשר אהבתיך כי ימיתוני על אהבתך לא אחוש כי עזה כמות אהבה וגם כי יקברוני בחיים חייתי הכל כאין נגדי כי קשה כשאול קנאה שקנאתי על דבר כבוד שמך וגם אם ישרפוני ויתנוני בתוך הכבשן גם זה הבל נגד אהבתך כי נפלאת אהבתך אלי והיא בוערת בקרבי כמראה הלפידים רשפיה רשפי אש שלהבת יה.⁴⁰

בניגוד למרטיר המוסר עצמו, במותו, לאל, החווה את מותו כאיחוד עם האל, וככזה, כרצוי לו, והסבור שבמותו הוא מתגבר על המחיצה האחרונה המפרידה בינו ובין האל, המאמין המת בתחושת ייאוש, והחווה את מותו כנטישה ופירוד מהאל אינו יכול להיות מתואר כקנאי על פי מערכת המאפיינים שהצעת. בניגוד למרטיר הרואה במותו קורבן אהבה לאל, המאמין החש מנותק מאלוהים, המת בתחושת ייאוש ונטישה, מכיר בנפרדותו. משום שאינו מתקשה לשאת את נפרדותו ממושא אהבתו, הוא אינו מבקש לבטלה. הוא אינו משתוקק למוות אלא לחיים המממשים את ריבוי הערכים שלהם הוא מחויב, ערכים כגון קרבה לאל, אך גם העדר כאב, כבוד או עושר. איוב, לדוגמה, הקושר בין אהבה לבין האפשרות לממש את ריבוי ערכיו, מבקש להשיב את העבר אל ההווה ולהיות מאושר כפי שהיה לפניו:

מיִיתנני כירחי־קדם כימי אלוה ישמרני. בהלו נרו עלי ראשי לאורו אלך חשך. כאשר הייתי בימי חרפי בסוד אלוה עלי אהלי. בעוד שדי עמדי סביבותי נערי. ברחץ הליכי בחמה וצור יצוק עמדי פלגי־שמן. בצאתי שער עלי־קרת ברחוב אכין מושבי. ראוני נערים ונחבאו וישישים קמו עמדו. שרים עצרו במלים וכף ישימו לפיהם. קול־נגידיים נחבאו ולשונם לחכם דבקה. כי אזן שמעה ותאשרני ועין ראתה ותעידני (איוב כט, 2-11).

עבור וייל, זה אשר אינו משתוקק לאסון, כאיוב, יכול לחוות אותו במלוא מרירותו.

לכן, "צריך לעשות כל מאמץ להימנע מהאסון, כדי שהאסון שייפגע בנו יהיה טהור בתכלית ומר בתכלית".⁴¹ מתוך אלימות האסון אשר "קורעת את הנפש" יכול להיכנס הנצח: "מבעד לקרע נכנס הנצח".⁴²

שלא כקנאי המשתוקק לאבד את עצמו, ולפיכך אינו יכול לאבד את עצמו, איוב היה מסוגל לאובדן עצמי מוחלט. לכן, מנקודת מבט ויילית, בניגוד לרבי עקיבא והמרטירים, מתוך מצולות ייאושו הייתה שמורה האפשרות לאיוב דווקא, בדומה לישו, לזכות לאיחוד האוהב השלם ביותר עם האל.

במילים אחרות, דווקא מאמין כאיוב, אשר אינו קושר בין מושג האהבה ומושג הקורבן, אשר מתנגד בכל מאודו לייסוריו, אשר מוחה, מסרב לוותר על כל אשר לו, מסרב לראות באובדן כל אשר לו קורבן אהבה לאל, אשר מסרב לוותר על עצמו ועל חייו, אשר אינו מחייך בדרך אל מותו, דווקא מאמין כאיוב, המבקש לשמר את נפרדותו ממושא אהבתו, מסוגל להשיג את האיחוד האוהב השלם ביותר עמו, איחוד הנחוה כנטישה מרה. למותר לציין שאין זה איחוד שאליו השתוקק איוב. ייתכן שמשום כך אומרת וייל, בחושבה על יחסיה שלה עם האל: "אני צריכה שאלוהים ייקח אותי בכוח".⁴³

41 וייל, הכובד והחסד (לעיל הערה 8), עמ' 113.

42 שם, עמ' 114.

43 שם, עמ' 92.