

יחסים לא כשרים: אוכל ודת בגבולות ומגבלות התבונה הסוציולוגית

שי יהושע לביא*

מסורת סוציולוגית ארוכת ימים רואה את תפקידם של מנהגי אכילה ואיסורי אכילה ביצירת גבולות חברתיים. אכילה משותפת יוצרת קהילה משותפת ומדירה את מי שאינם מזומנים לסעוד סביב שולחן אחד. אל מול עמדה רווחת זו אבקש להראות שלעיתים חוקי הכשרות דווקא יצרו קשרים בין הקהילה היהודית לבין סביבתה הנוצרית והמוסלמית; אולם הם לא היו רק יחסים אופקיים בין קבוצות חברתיות שונות. אטען שהיחסים החברתיים האופקיים הללו היו בעיקר תוצאה של היחס האנכי בין בני האדם לבעלי החיים מחד גיסא ובין בני האדם לאל מאידך גיסא. שני הטיעונים קשורים זה בזה: העובדה שחוקי הכשרות יצרו לעתים קשרים בין הקהילה היהודית לבין סביבתה הנוצרית או המוסלמית מחזקת את הטענה שחוקים אלו לא נועדו ליצור הפרדה. לכל הפחות, טענה זו נכונה למקרה המבחן שיוצג ברשימה: שחיטה כשרה בגרמניה מסוף המאה התשע-עשרה ועד היום.

מבוא. א. שולחן ערוך: הסוציולוגיה של הכשרות. ב. הנצרות והסוציולוגיה של הכשרות היהודית. ג. יהודים, נוצרים וברית דמים. ד. יהודים, מוסלמים וסולידריות מונותאיסטית. סיכום.

מבוא

תפקידו של האוכל בתהליכי הכלה והדרה חברתיים הוא תמה מרכזית בחיים הדתיים ובסוציולוגיה של הדת. כך, למשל, האכילה מלחם הקודש ושתיית יין הקודש היא חלק מהסקרמנט הנוצרי, ובאופן מסורתי רק מי ששייך לקהילת המאמינים רשאי להשתתף בסקרמנט.¹ מוסלמים נמנעים מאכילת חזיר ומשתיית יין, עבור ההינדים פרות אסורות למאכל ומרבית השבטים הסומליים נמנעים מאכילת דגים.² חוקי אכילה הם תופעה מוכרת

* שי יהושע לביא הוא פרופסור למשפטים ומייסד מרכז אדמונד י' ספרא לאתיקה באוניברסיטת תל אביב, וראש מכון ון ליר בירושלים. תחום התמחותו הוא הסוציולוגיה והפילוסופיה של המשפט. מחקריו עוסקים במתח שבין משפט מודרני וטכנולוגיות רפואיות עכשוויות לבין מסורות דתיות בראשית ובסוף החיים. המחבר מבקש להודות לעוזרי המחקר צחיק נצר וניר גונן על הסיוע בעריכת המאמר לדפוס, ולחברי מערכת "משפט, חברה ותרבות" ולקורא האנונימי על הערותיהם המועילות.

1 איתן בורשטיין לקסיקון לנצרות: מושגים, רעיונות ואישים 316 (2005).

2 לסקירה כללית ראו FREDERICK J. SIMOONS, EAT NOT THIS FLESH: FOOD AVOIDANCES FROM PREHISTORY TO THE PRESENT (2d ed. 1994).

בנצרות, באסלאם וגם בדתות לא מונותאיסטיות, אך הם זכו לתשומת לב מיוחדת בניתוח של חוקי הכשרות בחברה היהודית המסורתית.³ חוקי הכשרות יצרו מחיצות ברורות בין הקהילה היהודית לסביבתה הנוכרית והידקו את הסולידריות הפנים-קהילתית. במשך הדורות שמרו היהודים על מנהגי הכשרות, אך מקובל לומר שלא פחות מכך שמרו מנהגי הכשרות על היהודים מפני התערות בסביבתם התרבותית הנוצרית או המוסלמית.

מובן שהסברים חברתיים אינם ההסברים היחידים לחוקי האכילה בכלל ולחוקי הכשרות בפרט, ובכל מקרה הם אינם ממצים את המורכבות של עולם שלם ומסועף של כללים, הנוגעים לא רק למאכלות מותרים ואסורים אלא גם לדרכי ההכנה של האוכל, לסועדים, לזמן ולעתים גם למקום שבו מוטלים חובות אכילה ואיסורי אכילה. פרשנים מסורתיים וחוקרי יהדות הציעו מגוון רחב של הסברים נוספים לחוקי אכילה ובכללם הסברים רפואיים,⁴ אקולוגיים,⁵ היסטוריים-תרבותיים וסמיוטיים.⁶ כך, למשל, הסבירו החוקרים באופנים שונים את האיסור המקראי על אכילת חזיר בקרב יהודים: ההסבר הרפואי התמקד בוזהמה של החזיר;⁷ ההסבר האקולוגי הצביע על הסכנה שבגידול חזירים באזורים מדבריים בשל צריכה רבה של מים;⁸ ההסברים הסמיוטיים הדגישו את היותו של החזיר חריג בתוך סדר סימבולי – אם בשל היותו קרניבור בניגוד לבעלי חיים מבייתים אחרים הנמנעים מבשר,⁹ ואם בשל היותו מפריס פרסה ושוסע שסע כמו בעלי חיים טהורים, אך בניגוד אליהם אינו מעלה גרה.¹⁰

עם זאת, בכל הנוגע למנהגי הכשרות של יהודים, יש תהודה מיוחדת לדימויים הסוציולוגיים בגבולות חברתיים.¹¹ יהודים לא יכלו לשבת לשולחן אחד עם בני דתות אחרות, ובכל מקום זר שאליו הגיעו – ביקשו לסעוד במחיצתם של יהודים שומרי מצוות. לאיסורים מדאורייתא על השתתפות בפולחן עבודה זרה, ובכלל זה אכילת קרבנות לאלהים אחרים ושתיית יין נסך, הצטרפו שלל איסורים מדרבנן שנועדו ליצור מחיצות חברתיים: איסורים על צריכה של יין נוכרי (גם אם אינו משמש לעבודה זרה), פת נוכרי, בישול נוכרי וחלב נוכרי. הדעה הרווחת היא שהקהילה היהודית שמרה בקנאות על גבולות השייכות משום שיצירת חיץ בין

3 מרי דגלס טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו (מהדורה מחודשת, יעל סלע מתרגמת, 2004) DAVID M. FREIDENREICH, FOREIGNERS AND THEIR FOOD: CONSTRUCTING OTHERNESS; (2011) in JEWISH, CHRISTIAN, AND ISLAMIC LAW חיים סולוביצ'יק "ייןם": סחר בינים של גויים – על גלגולה של הלכה בעולם המעשה (2003).

4 לסקירה היסטורית של המחקר המודרני בתחום ראו MITCHELL B. HART, THE HEALTHY JEW (2007).

5 MARVIN HARRIS, COWS, PIGS, WARS AND WITCHES: THE RIDDLES OF CULTURE (1974)
6 חקר זה מכונה לעתים גסטרו-סמיוטיקה. ראו למשל R. S. Khare, Food with Saints: An Aspect of Hindu Gastrosemantics, in THE ETERNAL FOOD: GASTRONOMIC IDEAS AND EXPERIENCES OF HINDUS AND BUDDHISTS 27 (R. S. Khare ed., 1992)

7 HARRIS, לעיל ה"ש 5, בעמ' 36-37.

8 שם, בעמ' 41-42.

9 Jean Soler, The Semiotics of Food in the Bible, in FOOD AND CULTURE: A READER 55 (Carole Counihan & Penny Van Esterik eds., 1997)

10 טוהר וסכנה, לעיל ה"ש 3, בעמ' 67-81.

11 ראו להלן, ה"ש 19 והטקסט הנלווה לה.

בני הקהילה לזרים היה חשוב ליהודים יותר מאשר לדתות המונותאיסטיות האחרות, שראו עצמן כדתות אוניברסליות. בהקשר זה חשוב לציין לא רק את האופן שבו יצרו מנהגי הכשרות גבולות עם הסביבה הזרה, אלא גם חיזוקו את הקשרים בתוך הקהילה. עבור יהודי, שמירה על כללי הכשרות הייתה כרוכה בהיותו חלק מקהילה ששומרת כשרות, במטבח כשר, בכלים כשרים וכמובן באוכל כשר, שהוכן בהתאם להוראות ההלכה.¹² מנקודת מבט זו הסוציולוגיה של הדת משלבת כוחות עם הסוציולוגיה של האוכל. שתיהן רואות את ההבחנה בין מזון כשר למזון לא כשר כדרך שבה יצרה הקהילה מחיצות כלפי חוץ וקשרים הדוקים כלפי פנים. במשך הדורות, לעתים תכופות נמנעו יהודים מאכילת אוכל נוכרי משום שלא ניתן היה להבטיח את כשרותו, אך סוציולוגים פירשו זאת כחובה להימנע מאוכל זר בשל זרותו. כנגד עמדה רווחת זו של הסוציולוגיה של הדת והאוכל בכלל, והסוציולוגיה של הכשרות בפרט, ברשימה זו אבקש להראות שלעתים חוקי הכשרות דווקא יצרו קשרים בין הקהילה היהודית לבין סביבתה הנוצרית והמוסלמית, אולם הם לא היו רק יחסים אופקיים בין קבוצות חברתיות שונות. אטען כי היחסים החברתיים האופקיים הללו הם בעיקר תוצאה של היחס האנכי בין בני האדם לבעלי החיים מחד גיסא ובין בני האדם ולא לא מאידך גיסא. בניגוד למהלך הסוציולוגי הקלאסי, המייחס קדימות לצייר האופקי ומכיר בציר האנכי רק כתולדה של היחסים החברתיים האופקיים בין בני האדם, אבקש להראות כי היחסים החברתיים הם תולדה של היחסים האנכיים אדם-אל ואדם-חיה. שני הטיעונים קשורים זה בזה: העובדה שחוקי הכשרות יצרו לעתים קשרים בין הקהילה היהודית לבין סביבתה הנוצרית והמוסלמית מחזקת את הטענה שהם לא נועדו ליצור הפרדה.

שורש המחלוקת אינו רק במתן קדימות לצייר אחד על פני משנהו, אלא בטענה שחוקי הכשרות אינם מבטאים היגיון חברתי במובן הסוציולוגי המקובל – לכל הפחות במקרה המבחן שלפנינו ומן הסתם גם במקרים נוספים – אלא מחויבות נורמטיבית לאל ולבעלי חיים, מחויבות שבה עשויים להיות שותפים גם לא-יהודים. למען הסר ספק, אינני טוען שההלכה אינה מחויבת לקווי הגבול שבין יהודים ללא-יהודים, אלא רק שחוקי הכשרות – שמושאי ההתייחסות המרכזיים שלהם הם האל ובעל החיים, ולא עיקרון הדרה חברתי – יוצרים מרחב שבו עשויים להשתלב יהודים ולא-יהודים. הצבעה על מרכזיותו של הצייר האנכי נועדה לא רק להוסיף נדבך משלים לניתוח האופקי, אלא גם כדי להצביע על הקשיים העקרוניים של הניתוח האופקי. הניתוח האופקי מאמץ גישה אנתרופוצנטרית, שבמסגרתה היחסים בין האדם לבעלי החיים ובין האדם לאל מובנים במונחי היחסים שבין בני האדם לבין עצמם. מסיבה זו, כל פתרון שמבקש לאחד בין הצירים לכלל תמונה אחדותית, סוציולוגית, סימבולית או סמיוטית עלול לטשטש את ההבדל ואת המתח הפנימי שבין שני הצירים, כמו גם את המתח שבין ניתוח אנתרופוצנטרי וניתוח שאינו מעמיד במרכזו את האדם, את היחסים החברתיים ואת מערכת הסמלים והסימנים האינטר-סובייקטיבית.

הביקורת על הנחות המוצא האנתרופוצנטריות של מדעי החברה אינה חדשה, ובשנים האחרונות היא מגיעה משתי חזיתות. בחזית אחת ניצבת המגמה הפוסט-הומניסטית,¹³

Tsila Rådecker, *Uniting and Dividing. Social Aspects of the Eighteenth-Century Ashkenazi Meat Hall in Amsterdam*, 7 ZUTOT 81, 85–88 (2010)

.ROBERTO ESPOSITO, PERSONS AND THINGS: FROM THE BODY'S POINT OF VIEW (2015) למשל: 13

המסתייגת מהמרכזיות שנטל לעצמו האדם בשיח של מדעי החברה. הטבע והסביבה נהפכים למושאי מחקר רק במידה שבה הם נמצאים באינטראקציה עם בני אדם ורק אינטראקציה זו נחקרת. דובריה של עמדה זו מבקשים להחזיר לקדמת הבמה המחקרית את הטבע והסביבה, וביתר ספציפיות: את בעלי החיים שהודרו מהשיח. החזית האחרת היא ביקורת החילון.¹⁴ מנקודת מבט זו, חרף יומרתם של מדעי החברה לאובייקטיביות מדעית הם נכשלים באימוץ נקודת מבט סקולריסטית, המרדדת תופעות דתיות לעולם משמעותיות אנושי ומחולן. תופעות דתיות מוצגות כמבנים וכוחות חברתיים, כתודעה כוזבת וכעולמות סימבוליים, אך לא כעולמות תוכן עצמאיים. רשימה זו משלבת ביקורות משתי החזיתות: היחס לבעלי החיים והיחס לאל אינם סוגיות נפרדות אלא מכלול אחד שמדעי החברה המסורתיים לא נתנו עליו דין וחשבון מספק.¹⁵

טענותיי ברשימה זו אינן כלליות ואינן מתיימרות לאפיין את חוקי הכשרות באשר הם. חוקי כשרות שונים מתייחסים להיבטים שונים של חובות האדם לאל, לבעלי החיים, לעצמו ולסביבתו, ודורשים ניתוח שונה. כדי לבחון את הטענות אתמקד במקרה המבחן של שחיטת בעלי חיים. תפקידם של חוקי הכשרות בקביעת גבולות חברתיים כלפי פנים וכלפי חוץ נראה רלוונטי מאוד לחוקי השחיטה: יהודים שומרי מצוות מנועים מאכילת בשר של בעלי חיים – גם מבשרה של בהמה או עוף כשרים – אם לא נשחטו על ידי יהודי על פי הלכות השחיטה.¹⁶ בין היתר, כללי השחיטה קובעים את צורתו וחדותו של הסכין, את מקום החיתוך, את תנועת החיתוך, וגם בחינה קפדנית של שלמותו הפיזית של בעל החיים. את השחיטה רשאי לבצע רק שוחט שעבר הכשרה וקיבל הסמכה מרב. הלכות השחיטה חיזקו את התלות ההדרית בין שומר המצוות לבין הקהילה היהודית. קשה, אם לא בלתי-אפשרי, להשיג בשר כשר מחוץ לקהילה מאורגנת שתעסיק שוחט (פעמים רבות מכספי הקהילה) ותפקח על היישום של כללי הכשרות. יתר על כן: פעמים רבות אפשרו הלכות השחיטה לקהילה היהודית להתבסס כלכלית, משום שהעסקת השוחט אפשרה להטיל מס על רכישת בשר לטובת קופת הציבור.¹⁷ אין פלא שהשמירה על חוקי הכשרות והשחיטה היוו עבור סוציולוגים מדד ללכידות פנים-קהילתית, ואילו התרופפות השמירה על הכשרות והשחיטה היוו מדד להתפרקות הקהילה ולהתערותם של יהודים בסביבה הלא-יהודית.¹⁸ כפי שנראה, דווקא מקרה המבחן של שחיטת בעלי חיים מדגים כיצד שמירה על מנהגי כשרות מובילה

- 14 למשל: JOHN MILBANK, *THEOLOGY AND SOCIAL THEORY: BEYOND SECULAR REASON* (2d ed. 2006) (להלן: *BEYOND SECULAR REASON*); TALAL ASAD, *FORMATIONS OF THE SECULAR: (BEYOND SECULAR REASON)* (2003).
 15 לדוגמה מעניינת אחרת לניסיון לחבר בין שתי הביקורות ראו את עבודתה של רוזי ברידוטי (Rosi Braidotti), *למשל: THE POSTHUMAN* (2013).
 16 לסקירה שיטתית של דיני השחיטה בהקשר של פולמוס השחיטה המודרני ראו ישראל מאיר לוינגר *השחיטה וצער בעלי חיים: סקירה מקיפה לאור הרקע המדעי כיום* (2004).
 17 חנא שמרוק "משמעותה החברתית של השחיטה החסידית" מחקרים בתולדות ישראל בעת החדשה חלק ראשון 161, 165-167 (ירחמיאל כהן עורך, תשנ"ה).
 18 למחקר עכשווי בנושא ראו Andrew Buckser, *Keeping Kosher: Eating and Social Identity Among the Jews of Denmark*, 38 *ETHNOLOGY* 191 (1999).

לעתים לחיזוק הקשרים בין יהודים לבין נוצרים ומוסלמים וחוקי השחיטה מדגימים את המגבלות של הניתוח האופקי.

חלקה הראשון של הרשימה יציג את העמדה הרווחת של הסוציולוגיה של מנהגי הכשרות ואת הביקורת עליה; חלקה השני ישווה את הניתוח של הסוציולוגיה המודרנית לאופן שבו בחנו תאולוגים נוצריים את מנהגי הכשרות והשחיטה כבר בימי הביניים; החלק השלישי יבסס את הביקורת תוך תיאור האינטראקציה היהודית-נוצרית סביב השחיטה; החלק הרביעי יציג מציאות דומה ביחסים שבין יהודים למוסלמים. בסיכום אציג מבט אחר על הסוציולוגיה של האוכל והדת.

א. שולחן ערוך: הסוציולוגיה של הכשרות

בספרו מאיר העיניים הציג דויד פרידנרייך (Friedenreich)¹⁹ תשתית תאורטית וסדרה של מקרי מבחן, המדגימים כיצד מנהגי האכילה ביהדות, בנצרות ובאסלאם משמשים לגיבוש קהילות וליצירת הבחנות בין "האני" לבין "האחר". הספר מציג תמונה מורכבת של מנהגי אכילה ושל יחסים חברתיים, אך נקודת המוצא התאורטית שלו פשוטה. המחבר נסמך בהקשר זה על חוקר התרבות קלוד פישלר (Fischler) שהבחין כי "בני אדם מסמנים את שייכותם לתרבות או לקבוצה באמצעות קביעה נחרצת לגבי מה הם אוכלים, או ליתר דיוק – אבל בסופו של יום אותו דבר – באמצעות הגדרת האחרות", שונותם של אחרים, המקבלים החלטות שונות לגבי מה ראוי למאכל"²⁰.

הדיון של פרידנרייך העניק מקום מרכזי למנהגי הכשרות, ובעיקר למנהגי כשרות המבוססים על היגיון של הדרת הזר. פרידנרייך מודע היטב לכך שטעם זה אינו מבסס את כל איסורי הכשרות, אך בחירתו להתמקד דווקא בו עולה בקנה אחד עם המגמה הרווחת בספרות המחקר. בהתאם הגדיר פרידנרייך את מושא המחקר שלו כ"איסורים על אוכל זר":

'איסורים על אוכל זר', כפי שאכנה אותם בפשטות, מגבילים את האכילה של מזון שאין בו מבחינות אחרות בעיה, למעט התפקיד שמילא בהכנתו או בצריכתו משהו המחויב לדת שונה. העיסוק באיסורים על אוכל זר משקפים את הרעיונות של מלומדים דתיים על מערכות קלסיפיקציה שאיסורים אלה מעצימים – מערכות המבססות מושגים של שייכות קהילתית ושל הסדר המציאותי עצמו.²¹

הניתוח של פרידנרייך למנהגי הכשרות ממשיך מסורת ארוכה של חוקרים לא-יהודים ויהודים כאחד. מקס וובר, הסוציולוג הגרמני וחוקר דתות, תיאר את היהדות ככת מנודים, פאריה (Pariah), בין היתר בשל האופן שבו הם מייחדים את עצמם מסביבתם במנהגי האכילה שלהם. בהקשר זה הוא השווה את היהדות לכת המנודים שהייתה חלק ממערך

DAVID M. FRIEDENREICH, FOREIGNERS AND THEIR FOOD: CONSTRUCTING OTHERNESS IN JEWISH, 19 CHRISTIAN, AND ISLAMIC LAW 4 (2011).

Claude Fischler, *Food, Self and Identity*, 27 Soc. Sci. Info. 275, 280 (1988) (מובא אצל FRIEDENREICH, לעיל ה"ש 19, בעמ' 4). כל התרגומים מאנגלית הם של המחבר, אלא אם צוין אחרת.

FRIEDENREICH, לעיל ה"ש 19, בעמ' 6.

הקסטות היהודי.²² יעקב כ"ץ, גדול חוקרי יהדות אירופה בעת המודרנית, העניק דגש מיוחד לאופן שבו ההלכה בכלל וחוקי הכשרות בפרט הבדילו בין היהודים לבין סביבתם הנכרית.²³ התרומה של כ"ץ חשובה משום שהיא מדגישה את האופן שבו – לפחות עד לאמנציפציה – היחסים בין הגויים ליהודים היו סימטריים ודו-צדדיים. בה במידה שהגויים דחו את היהודים מקרבם, היהודים ביקשו לתחום את הגבולות החברתיים בינם לסביבתם. לא רק בשפתם, בלבושם ובמקום מגוריהם אלא גם באמצעות חוקי הכשרות.²⁴ בדומה, חוקר ההלכה חיים סולובייצ'יק דן בהיסטוריה של הלכות שתיית יין שנגע בו נכרי – מה שההלכה מכנה "סתם יינם". סולובייצ'יק מראה כיצד התגבשה ההלכה סביב רתיעה פסיכולוגית של יהודים משתיית יין שנגע בו גוי, אף שמסקנה זו לא התחייבה מתוך ההלכה עצמה, ולטענתו הדבר מוכיח את ההשפעה הרבה של הסוציולוגיה של החיים הדתיים – ובמיוחד הרתיעה של היהודים מגויים – על ההלכה.²⁵

רבים מהחוקרים מודעים לכך שההיבדלות החברתית של הקהילה היהודית אינה היפרדות מוחלטת והיעדר מגע בין בני החברה היהודית לבין העולם הלא-יהודי.²⁶ כ"ץ מציין בהקשר זה את היחסים בין יהודים בעלי תפקידים כגון "יהודי החצר" לבין השליט, ובין בעלי מקצועות שונים כגון רופא לבין מטופליו הנכרים או להפך, בין רופא גוי למטופליו היהודים. הוא ממשיך ומתאר את האופן שבו "בקרוב בעלי-הבית, וכל שכן בקרב בני היישוב המפוזרים, נולדו 'היתרים' בתחום המגע-והמשא עם העולם הלא-יהודי, שתבעו לעצמם זכות קיום בתורת מנהגים של מקום זה".²⁷ עם זאת, אלו היוצאים מן הכלל המצביעים על הכלל. ככלל, לטענת כ"ץ, עד לעת החדשה ולנפילת חומות הגטו הפיזי והתרבותי חי הציבור היהודי על פי המסורת המחייבת פרקטיקות שתכליתן התבדלות.

לטענתי, הבנת חוקי הכשרות כיחסים חברתיים בין בני אדם – היא מוגבלת. כדי להבין למצער חלק מחוקי הכשרות, ובמיוחד את חוקי השחיטה הכשרה, יש להתבונן גם ביחסים בין בני האדם לבין האל ובין לבין בעלי החיים. למען הסר ספק, סוציולוגים ואנתרופולוגים רבים הבינו את המגבלה של הבנת חוקי הכשרות כמושגים חברתיים בלבד, וכללו בניתוחיהם גם את היחס של הקהילה לבעל החיים וגם את היחס לאל, אך בסופו של יום נטו לכפוף את הציור האנכי לציור האופקי.

דוגמה מובהקת למהלך מסוג זה אפשר למצוא במשנתו של אמיל דורקהיים, ממיסדי הדיסציפלינה הסוציולוגית, יהודי-צרפתי שקיבל חינוך אורתודוקסי.²⁸ בסוציולוגיה של הדת

- MAX WEBER, THE SOCIOLOGY OF RELIGION 108–17 (Talcott Parsons & Ann Swidler eds., 1963) (Ephraim Fischhoff trans., 1993) 22
- יעקב כ"ץ **מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים** (מהדורה שנייה, 1963); THE PRIDE OF JACOB: ESSAYS ON JACOB KATZ AND HIS WORK (Jay Michael Harris ed., 2002) 23
- מסורת ומשבר**, לעיל ה"ש 23, בעמ' 41–48. 24
- "יינם", לעיל ה"ש 3, בעמ' 41–46. 25
- מסורת ומשבר**, לעיל ה"ש 23, בעמ' 45. 26
- שם, בעמ' 47. 27
- על הפולמוס סביב יהדותו של דורקהיים ומשקלה בהבנת כתביו ראו W. S. F. Pickering, *The Enigma of Durkheim's Jewishness*, in EMILE DURKHEIM: CRITICAL ASSESSMENTS OF LEADING SOCIOLOGISTS 62 (W. S. F. Pickering gen. ed., 2001) (1994) 28

ייחד דורקהיים למנהגי האכילה מקום חשוב ביצירת קשרים חברתיים וגבולות חברתיים. לדיר, קהילות מציינות בסעודות חגיגיות לא רק את קיומן הקולקטיבי אלא גם את אמונותיהן היסודיות ואת יחסן לאלים ולבעלי החיים: "הדת היא מערכת אחדותית של אמונות ומעשים ביחס לדברים שבקדושה, כלומר לדברים שמובדלים ואסורים".²⁹ היחס של הקדושה, בין שהוא מכוון כלפי אל טרנסצנדנטי ובין שהוא מכוון כלפי בעל חיים המזוהה כטוטם ואסור במאכל, הוא יחס של הפרדה והבחנה. עם זאת, מקור הקדושה, לטענתו, הוא היחסים החברתיים. הקדושה איננה אלא השתקפות של החברתי. העליונות שיש לקיום החברתי על כל אחד מהפרטים המרכיבים את החברה זוכה לייצוג סימבולי באמצעות מושאי הקדושה.³⁰ דורקהיים אמנם מייחס חשיבות ליחס של האדם לאל ולבעלי החיים, אך עבורו ועבור ממשכי דרכו הציר האנכי אינו אלא תולדה של ציר היחסים החברתיים. הקדושה של האל ושל בעלי החיים האסורים באכילה נובעת מהמעמד המובחן של החברה מהיחידים המרכיבים אותה. דורקהיים מכחיש את האפשרות שהיחסים בין הצירים הם הפוכים, ובמובן מסוים חותר תחת מושג הקדושה וחווית הקדושה בכך שהוא מניח שמקורם במציאות חברתית.

חוקרים מתחום הסמיולוגיה הציעו דרך אחרת לשלב בין הציר האופקי לציר האנכי. על פי תאוריות סמיולוגיות מנהגי הכשרות נתפסים כמערכת של סימנים שיוצרת סדר קוסמי. כך, למשל, האנתרופולוגית מארי דאגלס מכחישה את כוח ההסבר של המטריאליזם הרפואי לאיסורי האכילה, וטוענת כי יש חוסר יושר בהעמדת הפנים שאוכל אינו אחד האמצעים של הדרה חברתית;³¹ בספרה *טוהר וסכנה* היא הציעה מערכת מורכבת יותר של פענוח לחוקי הכשרות המקראיים.³² לטענתה, המאכלים הנחשבים כטמאים אינם קטגוריה מובחנת מהמאכלים המותרים: הם מוגדרים כטמאים דווקא משום שאינם ניתנים לסיווג ברור ומטשטשים את ההבחנות בין קטגוריות. נתקלנו כבר בדוגמה לטעון מסוג זה בדיון הפותח בעניינו של החזיר, אולם בספרה היא מרחיבה את הדיון מעבר לדוגמת החזיר – למכלול מאכלי התועבה שבספר ויקרא.³³ דאגלס דוחה אחדים מההסברים המקובלים לחוקי הכשרות, הכוללים הסברים רפואיים-פיזיולוגיים, משום שהם אינם יכולים להסביר את פרטי הפרטים של חוקי הכשרות שבסופו של יום יוצרים שפה סימבולית, שבבסיסה זיהום טקסי. הזיהום איננו אלא תפיסה של לכלוך במשמעותו הסימבולית, ש"חוסר ניקיון הוא חומר שאינו במקומו".³⁴ בניגוד לחוקרים שקדמו לה, זוהיה את המערך הסימבולי עם חברות דתיות ופרה-מודרניות, התאוריה הסמיולוגית של דאגלס "אינה כרוכה בהבחנה מיוחדת בין פרימיטיבים למודרניים: כולנו נתונים לאותם כללים. אבל בתרבות הפרימיטיבית, כלל יצירת הדפוסים הוא חזק ומקיף הרבה יותר. בתרבות המודרנית הוא תקף לתחומי קיום נפרדים ומנותקים זה מזה".³⁵

EMILE DURKHEIM, *THE ELEMENTARY FORMS OF RELIGIOUS LIFE* 45 (Karen E. Fields trans., 1995) (1912).

שם, בעמ' 427-428.

MARY DOUGLAS, *Standard Social Uses of Food: Introduction*, in *FOOD IN THE SOCIAL ORDER: STUDIES OF FOOD AND FESTIVITIES IN THREE AMERICAN COMMUNITIES* 1, 36 (1984).

טוהר וסכנה, לעיל ה"ש 3, בעמ' 61-87.

שם, בעמ' 67-68.

שם, בעמ' 65.

שם. 35

לשיטתה של דאגלס, השפה הסימבולית קושרת בין הציר האופקי לבין הציר האנכי, בין ההדרה ממאכל של בעלי חיים מסוימים לבין ההדרה של הגוי. לכאורה, הניתוח הסמיוטי שהיא מציעה דוחה את הקדימות התאורטית של הציר האופקי; לכאורה היא מבקשת להבין את הציר האופקי והציר האנכי כחלק ממכלול אחד של עולם משמעות סמיוטי – אולם גם דאגלס נופלת בפח הדורקהיימי כשהיא קובעת כי "בסיכומו של דבר, ניתן לומר שחוקי התזונה השליכו את הסדר החברתי על הסדר בעולם החי".³⁶ מעבר לכך, הצגת הצירים כמשלימים זה את זה אינה חפה מקשיים. גם כשאינה סובלת מאותה רדוקציה אנתרופוצנטרית, שאפיינה את המסורת הדורקהיימית, בסופו של יום הגישה הסמיוטית מעלימה את הציר האנכי במובן אחר. על פי התאוריה הסמיוטית מערכת הכללים הדתית נהפכת למערכת סימנים של השפה, שבה אין משמעות למחויבות הקונקרטית של האדם לאל או לבעל החיים. חוקי הכשרות נהפכים למעשה לחוקים של שפה, וחובות מקבלות את משמעותן רק מתוך מערכות של יחסים סמיוטיים ולא מתוך מחויבות למושא הפעולה – האל או בעל החיים.³⁷ יתר על כן: ההיגיון הסמיוטי חל באופן זהה על חברה מערבית מודרנית וחילונית ועל חברות דתיות מסורתיות. התאוריה הסמיוטית אינה מכירה בשינוי המשמעותי שהתחולל במעבר מחברה שהאדם אינו עומד במרכזה לחברה מודרנית אנתרופוצנטרית, ובהשלכה שיש לשינוי זה על נקודת המבט של המחקר הסוציולוגי והאנתרופולוגי.

ב. הנצרות והסוציולוגיה של הכשרות היהודית

כפי שראינו, סוציולוגים שחקרו את מנהגי הכשרות הדגישו את תפקיד הכשרות ביצירה ובשימור של גבולות חברתיים. הדגש על הציר האופקי ועל היחסים החברתיים מאפיין את הסוציולוגיה, ובמובן ידוע מהווה את *raison d'être* של הדיסציפלינה. הניתוח הסוציולוגי, כולל זה הסמיוטי, אינו ייחודי לניתוח מנהגי האכילה היהודיים והוא מאפיין גם את מנהגי האכילה של דתות אחרות. עם זאת, כפי שראינו, אי-אפשר להתעלם מהאופן שבו חוקי הכשרות ותפקידם ביצירת גבולות חברתיים בין יהודים לנוכרים קיבלו התייחסות מיוחדת מחוקרים של מדעי החברה. אלה בחרו להדגיש את האופי המדיר של חוקים אלה ולעתים תכופות ראו בפעולה זו את הטעם המכריע לאיסורי האכילה. במרבית המקרים, נקודת מבט זו זרה למערך ההצדקות הפנימי של חכמי ההלכה: עבורם היו לאיסורי הכשרות מגוון סיבות אחרות, הקשורות לחובות הדתיות שיש לאדם כלפי האל, כלפי בעלי החיים וכלפי עצמו וגאולת נפשו.

הספרות הרבנית אמנם הצדיקה לפחות חלק ממנהגי הכשרות מנקודת מבט חברתית, וראתה באיסורי אכילה דרך לבדל את היהודי מהגוי. כך, למשל, הצדקה רווחת במקורות רבניים לאיסור על בישול נכרי ועל שתיית יינם של נוכרים היא הצורך במידור חברתי, וכלשון התלמוד "משום בנותיהם", כלומר: משום הסכנה ששתיית יין בצוותא תביא לקירוב

36 שם, בעמ' 9.

37 רק לאחרונה החל המחקר האנתרופולוגי להתייחס ברצינות לממד האתי של החיים החברתיים. כותבים מרכזיים בזרם זה כוללים את James Faubion, Didier Fassin, James Laidlaw, Veena Das ואחרים. אולם, חרף שיבתה של האנתרופולוגיה אל "האתיקה", הציר האופקי נשאר דומיננטי.

לכבות ולהתרת מחסומים בין גברים יהודים לנשים נוכריות.³⁸ אולם, המקורות ההלכתיים ופוסקי ההלכה אינם מציינים את המידור החברתי כסיבה לרוב חוקי הכשרות, ודאי שלא כסיבה עיקרית. גם במקרים הספורים שבהם רבנים מטיילים איסור על צריכת מאכל בשל העובדה שגוי היה מעורב בהכנתו, עיקר חששם הוא מהיכולת לוודא שהאוכל אכן כשר ולא מעצם העובדה שגוי היה מעורב בהכנתו.

הספרות הרבנית התייחסה בהרחבה גם לטעמים של מצוות השחיטה ודקדוקיה. הטעמים העומדים בבסיס הלכות השחיטה מגוונים ושנויים במחלוקת, אך רובם ככולם מתמקדים ביחסים אדם-אל ואדם-חיה ואינם מתייחסים להיבטים הסוציולוגיים. אחד הטעמים הרווחים קושר בין הלכות השחיטה לאיסור כללי יותר על אכילת דם, המופיע כבר בספר בראשית "אֶךְ-בָּשָׂר בְּנֶפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ".³⁹ השחיטה בצוואר, הפוגעת בכלי הדם הראשיים בעוד הבהמה חיה ולבה פועם, מאפשרת הקזה יעילה של הדם. הסבר אחר המובא במדרש ונדון בספרות ימי הביניים קושר בין השחיטה לבין האיסור על צער בעלי חיים. על פי הסבר זה, השחיטה הכשרה מקלה על סבלו של בעל החיים על ידי החשת מותו. הסבר זה אומץ על ידי רבנים בפולמוס השחיטה המתנהל באירופה כבר יותר ממאה שנים. בעוד מתנגדי השחיטה טוענים כי יש להמם את בעל החיים קודם לשחיטה, תומכי השחיטה – המצדדים באיסור ההלכתי על הימום – מציינים מחקרים מדעיים המוכיחים כי הפגיעה בעורק הראשי מובילה לירידה מיידית בלחץ הדם ולאבדן הכרה ומייתרת את הצורך בהימום.⁴⁰ הסבר חלופי, המתנגד להסברים הקודמים, מציג את הלכות השחיטה כצו אלוהי שטעמו נשגב מהבינה האנושית. מדרש תנחומא מציג עמדה זו נחרצות: "מה אכפת לו להקדוש ברוך הוא שיאכלו ישראל בלא שחיטה, שיהא ישראל נוחר ואוכל ושוחט מן הצוואר מן הירך?! תדע, שלא נצטווה השחיטה הזו, אלא כדי לצרף את ישראל [...]"⁴¹. הביטוי "לצרף את ישראל" רב-משמעם, אך הפרשנות המקובלת היא שמטרת השחיטה, בדומה למצוות רבות אחרות, היא להרגיל את האדם לפעול בעולם מתוך הכרה של חובותיו כלפי בורא עולם.

המשותף להסברים אלה הוא התמקדות בחובותיו של האדם לאל ולבעלי החיים, כלומר: המישור האנכי. יש גם מסורת פרשנית אחרת הרלוונטית לענייננו, המשלבת ממד חברתי בטעמי המצוות. מסורת זו, המופיעה בספרות ימי הביניים אצל הרמב"ן ובעיקר אצל הרמב"ם, מציבה את ההתרחקות מעבודה זרה כציר מרכזי בטעמי המצוות. בטרם קיבלו בני ישראל תורה ומצוות הם השתתפו בפולחנים של עבודה זרה שאימצו משכניהם; המצוות מטילות איסורים על פרקטיקות פולחניות נפוצות וכך מרחיקות מעבודה זרה. כך, לפי גישה זו, האיסור על אכילת הדם שהוזכר לעיל אינו נובע מהטומאה של הדם עצמו, אלא הוא תגובת נגד לצריכת הדם שאפיינה את העבודה הזרה. בסופו של יום, גם הסבר זה אינו כרוך באיסור על יחסים חברתיים: ההתרחקות אינה מן הגויים ככאלה אלא רק מפולחן העבודה הזרה. גם

38 בבלי, שבת יז, ע"ב.

39 בראשית ט 4. האיסור נשנה במקומות אחרים, למשל: "כִּי נֶפֶשׁ כָּל-בָּשָׂר דָּמוֹ הוּא, כָּל-אֲכָלְיוֹ יִפְרָת" (ויקרא יז 14).

40 לוינגר, לעיל ה"ש 16.

41 מדרש תנחומא, פרשת שמני, סימן ז.

אם יש לאיסור על אכילת הדם השלכות על היחסים החברתיים בציר האופקי, הוא מכוון במובהק לציר האנכי.

לנקודת המבט הפנימית אין עדיפות עקרונית על פרספקטיבות חיצוניות, אך הפער שבין נקודת המבט הפנימית-יהודית לנקודת המבט החיצונית-סוציולוגית מחדד את הדמיון בין נקודת המבט הסוציולוגית המודרנית לנקודת מבט חיצונית אחרת, שקדמה לסוציולוגיה המודרנית – נקודת המבט הנוצרית. הביקורת על חוקי הכשרות, ככאלו שתפקידם ליצור גבולות חברתיים, הושמעה לא אחת על ידי דמויות מובילות בעולם הנוצרי מאז ימי-הביניים ועד לעת החדשה. במסגרת הדיון המצומצמת של רשימה זו אצביע על נקודות דמיון בין הניתוח הסוציולוגי לביקורת הנוצרית, תוך התמקדות בסוגיית השחיטה הכשרה – אך אמנע מלטעון לקיומו של קשר סיבתי בין נקודת המבט הנוצרית לזו הסוציולוגית. הקשר בין צמיחתם של מדעי החברה לבין העולם הנוצרי שבו הם צומחים היא טענה כבדת משקל הדורשת עיון מעמיק. בשנים האחרונות המחקר הביקורתי מעלה טענות מסוג זה כלפי הסוציולוגיה והאנתרופולוגיה של הדת ומקורותיה הנוצריים, אך מחקר זה עודנו בראשיתו.⁴² חשובים לא פחות ההבדלים בין נקודת המבט הנוצרית לנקודת המבט הסוציולוגית: השיח הנוצרי, כמו השיח הפנים-יהודי, נטוע בתוך עולם תאולוגי שבו היחסים בין בני האדם מקבלים את משמעותם מתוך יחסם אל האל. הסתייגות הנוצרים ממנהגיהם של היהודים כרוכה במאבק בין הדתות בשאלה מי מחזיק במפתח לגאולת הנפש.

יחסם המורכב של הנוצרים ליהודים ניכר במיוחד בהקשר של מנהגי השחיטה. כידוע, הברית החדשה ביטלה את חוקי הכשרות שזוהו עם הברית הישנה מבוססת החוקים, ה"לגליסטית". הברית החדשה הבטיחה גאולה שלמה לנוצרי המאמין בזכות ייסוריו של ישו, שגאלו את האנושות ממצב החטא, ללא צורך בקיום חוקי הברית הישנה. הברית החדשה דוחה את מה שהיא מכנה "המיתוסים היהודיים וחוקי האנשים אשר דוחים את האמת" וקובעת כי "עבור הטהורים, כל דבר הוא טהור" (האיגרת אל טיטוס א, 14-15). ביקורת רווחת בשיח הנוצרי גרסה כי היהודים דבקים בלשון החוק ועיוורים לרוח החוק: הם קוראים את המקרא כפשוטו ומסרבים להכיר במשמעות האלגורית של הכתובים; הם דבקים במנהגי השחיטה ובהקרכת בעלי חיים ואינם מבינים שהקרבת האמתי והיחיד הוא Agnus Dei, שה האלוהים, בדמותו של ישו בן האלהים. האכילה מלחם הקודש והשתייה מיין הקודש, המזוהים במסורת הנוצרית עם אכילת בשרו ודמו של ישו, הם הדרך הנכונה והיחידה לכפרה ולגאולה. יחס עיון זה למנהגי הכשרות של היהודים לא נשאר ברמה העיונית-תאולוגית אלא היתרגם במרוצת ההיסטוריה לשפת המעשה.

כמשך ימי הביניים והעת החדשה המוקדמת נהפכו מנהגי הכשרות של היהודים יעד לביקורות רבות מצד תאולוגים נוצרים. הם ראו את ההסתגרות של היהודים ובחוסר הנכונות שלהם לסעוד עם בני דתות אחרות כהתנשאות. אחד המקורות הטקסטואליים הראשונים

42 ראו טלאל אסד כינון החילוניות: נצרות, אסלאם, מודרניות (זהר כוכבי מתרגם, 2010); JOHN MILBANK, THEOLOGY AND SOCIAL THEORY: BEYOND SECULAR REASON (2d ed. 2006); ROBERT A. YELLE, THE LANGUAGE OF DISENCHANTMENT: PROTESTANT LITERALISM AND COLONIAL FORMATIONS; BEYOND SECULAR REASON; DISCOURSE IN BRITISH INDIA (2012), לעיל ה"ש 14; OF THE SECULAR, לעיל ה"ש 14.

שבהם נוצרים באירופה של ימי הביניים כותבים על מנהגיהם של היהודים הם מכתבו של אגובארד, הארכיבישוף של ליון, אל הקיסר לואי החסיד בשנים 823 עד 827 לספירה. אגובארד קובל על כך שהנוצרים מתרועעים יתר על המידה עם יהודים, וכתוצאה מכך גם מאמצים את מנהגיהם. הארכיבישוף קרא לשלטונות למנוע את התופעה ולחייב את הנוצרים להימנע ממצע עם יהודים. במכתב הנושא את הכותרת "על החששות מאכילה והתרועעות עם יהודים" אגובארד מבקר את המנהג הרווח של נוצרים לסעוד במחיצת יהודים.⁴³ הארכיבישוף הוטרד מהאפשרות שהאכילה וההתחברות עם יהודים תוביל מאמינים נוצרים לאמץ את שבתותיהם וחגיגיהם של היהודים ולזנוח את ימי החג הנוצריים. אגובארד גילה עניין מיוחד במנהגי השחיטה, שאותם הכיר היטב. הוא הוטרד מהאופן שבו נוצרים רוכשים את בשרם מיהודים ששוחטים עבורם שחיטה כשרה. אכן, במשך ההיסטוריה וברחבי אירופה רכשו נוצרים את בשרם משוחטים יהודים, ובלא מעט מקומות היה ליהודים מונופול על השחיטה. אילו דובר רק בהיבט הכלכלי יש להניח שאגובארד לא היה מוטרד כל כך, אך לשאלת הכשרות הייתה עבודה משמעותית. הוא קבל על כך שבעוד הנוצרים משתתפים בסעודות שיהודים עורכים, ורוכשים בשר שנשחט בשחיטה כשרה – היהודים אינם מוכנים לסעוד במחיצתם של הנוצרים ולאכול בשר ששחטו נוצרים. אגובארד לא היה היחיד. בשנת 1208 נדרש לעניין זה האפיפיור אינוסנט השלישי עצמו:

סקנדל נוסף בעל משקל לא מבוטל נוצר בקרב כנסיית ישוע בגין היהודים. בעוד [שהיהודים] עצמם נמנעים מלאכול בשר בעלי חיים שנהרגו על-ידי נוצרים בשל היותו לא טהור, הם משיגים לעצמם פריווילגיה מעת הנסיך למסור את שחיטת בעלי-החיים בידיו של אדם השוחט את בעל החיים על פי כללי הפולחן הדתי, ואז לקחת את כל רצונם ממנו, ולהציע את הנותר לנוצרים.⁴⁴

מהתקפות אלה ודומות להן בשלהי ימי הביניים עולה תמונה מורכבת ואולי גם מפתיעה מכמה בחינות. ראשית, בניגוד לתמונה הרווחת של הפרדה הרמטית בין הקהילות, מתברר שיהודים ונוצרים סעדו יחדיו עד כדי כך שהם עוררו את תשומת לבם של מנהיגי דת נוצרים ובראשם האפיפיור. שנית, ההתנגדות הנוצרית למנהגי הכשרות הייתה מבוססת על קריאה מגמתית של הפרקטיקה היהודית. אגובארד, האפיפיור ותאולוגים נוצרים אחרים התרעמו על כך שהיהודים נמנעים מאכילת בשר שהכינו נוצרים ומוכרים לנוצרים חלקים נחותים, ופירשו את הדבר כהדרה והשפלה של נוצרים. כפי שנראה מיד, מנקודת המבט הפנים-יהודית היה למנהגים אלה היגיון שונה לחלוטין. מה הוביל ליחסים קרובים אלה בין יהודים לנוצרים, וכיצד הבינו היהודים את השחיטה הכשרה ואת יחסי המסחר עם שכניהם הנוצרים?

43 AGOBARD OF LYON, ON THE INSOLENCE OF THE JEWS TO LOUIS THE PIOUS 191–95 (Van Acker .ed., W.L North trans., 1981)

44 JEREMIAH J. BERMAN, SHEHITAH: A STUDY IN THE CULTURAL AND SOCIAL LIFE OF THE JEWISH .PEOPLE 218 (1941)

ג. יהודים, נוצרים וברית דמים

הרב יאיר חיים בכרך, שהתגורר בקובלנץ שבגרמניה, העלה על הכתב בשנת 1699 את סיפורו של קצב יהודי בשם ברמן. ברמן התגורר בעיירה השכנה תאל (Thal) שעל גדות נהר הריין ועסק במכירת בשר לשכניו הנוצרים, ולצורך זה העסיק שוחט. באחד הימים השתהה השוחט בעיירה שכנה ולא הגיע לעבודה, ולברמן לא הייתה סחורה למכור. הקונים צבאו על פתח ביתו ותבעו לקנות ממנו בשר כהרגלם, ובמיוחד משום שחג נוצרי עמד בפתח. כאשר בישר להם ברמן שאין לו סחורה לספק להם פנו הקונים לשלטונות, ואלה הורו לברמן לספק את הסחורה או שיידרש לשלם קנס של עשרים רייכטאלר, סכום גבוה למדי. ברמן, שלמד הלכות שחיטה אבל מעולם לא הוסמך כשוחט, פנה לרב בכרך שיאשר לו לשחוט. הוא טען בפני הרב שהצורך בהסמכה הוא חידוש מאוחר של חכמים, ועל אף היותו חלק מהנהוג – במקרה של הפסד כלכלי משמעותי אפשר להקל בעניין. הרב בכרך סירב מחשש שהדבר יביא להקלות במקרים אחרים. הוא הורה לברמן להפקיד את המתת בעלי החיים בידיים של נוצרי ולוותר על הרווחים ממכירת הבשר.⁴⁵

סיפורו של ברמן מעורר תהיות גם למי שאמון על רזי ההיסטוריה של יהדות אשכנז. אמנם יחסי מסחר בין יהודים לנוצרים לא היו דבר חריג, אך הסיפור מצביע על קשרים עמוקים יותר בין הקהילות, החורגים מיחסי מסחר גרדא.⁴⁶ כיצד קרה הדבר שהקהילה הנוצרית בעיירה תאל פיתחה תלות כזו בקצב היהודי? מדוע חלה חובה הלכתית על קצבים וסוחרי בשר יהודים להעסיק שוחט מוסמך כשהבשר נועד לצריכתם של גויים? כיצד חוקי הכשרות שנועדו לכאורה להבדיל בין הקהילה היהודית לסביבתה הנוצרית הובילו לכך שנוצרים רכשו את בשרם מיהודים – ואף רכשו מהם בשר שנשחט לפי חוקי הכשרות? ומעבר לכול: עד כמה יוצא דופן הסיפור ועד כמה הוא משקף מציאות שכיחה בעולמם של יהודי אשכנז בתקופה זו?

המונופול היהודי על מכירת בשר בעיירות קטנות מסוגה של תאל לא היה חריג. אדרבה, הוא היה נפוץ בשלטון האימפריה הרומית הקדומה ובמקומות מסוימים שרד עד לעשורים הראשונים של המאה העשרים.⁴⁷ המקום הדומיננטי שתפסו יהודים בשוק הבשר היה כרוך במעורבותם הגבוהה בסחר בבקר. כך, למשל, בשנת 1800, כמחצית מהאוכלוסייה היהודית של מחוז מארק (Grafschaft Mark) בגרמניה השתכרה באופן זה או אחר מקנייה ומכירה של פרות, עגלים וכבשים.⁴⁸ במקומות רבים נסגר שוק הבהמות בחגים יהודיים. סקר שנערך בשנים הראשונות של המאה העשרים בגרמניה גילה כי שוחטים יהודים מועסקים ב-404

45 שו"ת חוות יאיר, סימן קעח.

46 מסורת ומשבר, לעיל ה"ש 23.

47 ANDREAS GOTZMANN, JÜDISCHE AUTONOMIE IN DER FRÜHEN NEUZEIT RECHT UND GEMEINSCHAFT IM DEUTSCHEN JUDENTUM (2008)

48 Monika Richarz, *Viehhandel* ראו למשל בגרמנית. *ראו למשל* *und Landjuden im 19. Jahrhundert. Eine symbiotische Wirtschaftsbeziehung in Südwestdeutschland*, 1 MENORA 66 (1990)

מתוך 730 חנויות הקצבים, וכי אף שגודלה היחסי של האוכלוסייה היהודית היה רק אחוז, שוחטים יהודים סיפקו כ-15% מהבהמות ב-148 בתי מטבחים.⁴⁹ מספרם הגבוה של קצבים יהודים לא נבע מטעמים כלכליים ופוליטיים גרדא; הוא היה מבוסס על מחויבות דתית והכרה של השלטונות הנוצריים במחויבות זו. יהודים, כידוע, הודרו ככלל מחברות בגילדות מקצועיות והיו מנועים מלעסוק במקצועות המאוגדים; אך מצבם של הקצבים והשוחטים היהודים היה שונה. חרף קיומה של גילדה נוצרית קיבלו השוחטים והקצבים היהודים רשות לעסוק בתחום. יתר על כן, בשל שילוב של טעמים דתיים וכלכליים שיפורטו מיד, אפשרו השלטונות ליהודים לשרת גם לקוחות לא-יהודים ובכך להתחרות בגילדה הנוצרית.⁵⁰

חוקי השחיטה היהודית יצרו מגבלות דתיות אך גם אפשרויות כלכליות וחברתיות. על פי ההלכה חל איסור לאכול את גיד הנשה, הגיד שעל כף הירך האחורית של הבהמה.⁵¹ דרך אחת להתמודד עם האיסור היא הסרת הגיד בפעולה הידועה כ"ניקור".⁵² פעולה זו דורשת מיומנות גבוהה, ובמהלך ההיסטוריה ויתרו יהודי אשכנז על אפשרות זו והחמירו על עצמם להימנע מאכילת השליש האחורי של הבהמה. חלק זה של הבהמה נמכר לשכניהם הנוצרים, לעתים קרובות במחיר נמוך ממחיר השוק, משום שליהודים לא היה שימוש אחר בבשר.⁵³ במילים אחרות, היהודים לא יכלו לקיים משק סגור של שחיטה וסחר, ובהדרגה נהפכו במקומות רבים לספקים העיקריים של בשר.⁵⁴ שוחטים רבים, כמו ברמן, החלו לשרת באופן מלא את הציבור הנוצרי ולספק להם בשר באופן כללי, ולא רק את החלק האחורי של הבהמה. מבחינה הלכתית לא הייתה הגבלה על שחיטה לטובת צריכה של לא-יהודים אבל חל איסור על "נחירה", כלומר: שחיטה שלא על פי כללי הכשרות. גם כששחט לגוי נדרש השוחט היהודי לפעול לפי חוקי הכשרות על פרטיהם ודקדוקיהם. כך, במקרה של ברמן, מאחר שלא הוסמך לשחוט שחיטה כשרה, אסר עליו הרב לשחוט לנוכרים. כללי הכשרות קבעו את חובותיו של היהודי כלפי האל וכלפי בעל החיים ויצרו מחויבות עקיפה כלפי הנוכרי. סביב השחיטה והצריכה של בשר נוצרו קשרים לא צפויים ולא מתוכננים בין יהודים לנוצרים. קשרים אלה לא הוגבלו רק לקשרי מסחר על בסיס צרכים כלכליים, אלא גם זימנו את הנכרים לתוך עולם המצוות היהודי. בניגוד לתאוריות סוציולוגיות ואנתרופולוגיות של דת, המתארות את גופם של בעלי החיים כאתר סימבולי שעל בשרו נחרטים היחסים הממשיים בין בני האדם, כאן היחסים הממשיים שבין בני האדם לבעלי החיים יצרו יחסים משניים – ממשיים לא פחות – בין יהודים לבין שכניהם הנכרים.

49 Berman, לעיל ה"ש 44, בעמ' 226.

50 כך, למשל, בפראג של המאות החמש-עשרה והשש-עשרה הותר ליהודים לשמש קצבים אף שנאסר עליהם ליטול חלק בכל משלח-יד אחר שבו שלטה גילדה. ליהודים הייתה גילדה עצמאית שהסמל שלה שילב את האריה של בוהמיה לצד הכיתוב בעברית "כשר"; שם, בעמ' 142.

51 בבלי, פסחים כב, ע"א.

52 משנה, חולין ז, ב.

53 Berman, לעיל ה"ש 44, בעמ' 272.

54 שם.

ד. יהודים, מוסלמים וסולידריות מונותאיסטית

הביקורת על השחיטה היהודית לא נעלמה. עם עליית המודרנה במאה השמונה-עשרה, כשהחלו דיונים רציניים במרכז אירופה על אמנציפציה פוליטית ליהודים, שב נושא הכשרות לדיון הציבורי. במאמר מפורסם שכתב דוהם, פקיד פרוסי בן התקופה, הוא צידד בהשתלבות של היהודים כאזרחים:⁵⁵ הוא טען שאופיים השלילי – היותם חמדנים, מוונחים ומסוגרים – הוא תולדה של ההגבלות ההיסטוריות שהטילו עליהם הנוצרים ולא מהות פנימית של היהדות באשר היא. לפיכך, הסרת המגבלות והכרה בשוויון הזכויות של היהודים יביאו לשינוי המבוקש באורח חייהם.

מתנגדיו של דוהם, ובראשם המזרחן מיכאליס, דחו את עמדתו האופטימית לגבי גורל היהודים. הם טענו שחוקי הדת שעליהם היהודים מקפידים, ובראשם חוקי הכשרות, אינם מאפשר לשלבם בחברה הכללית. חצי הביקורת של מיכאליס מהגימים כיצד הביקורת של חסידי הנצרות בימי הביניים, בדבר היבדלותם של היהודים מדרך האמת, הומרה בעת החדשה בביקורת של חסידי הנאורות על היבדלותם של היהודים מדרכי התבונה. כך כתב מיכאליס:

האם חוקי משה הופכים את האזרחות, ואת האינטגרציה המלאה של היהודים לתוך שאר עמים קשה ולמעשה בלתי אפשרי – אני חושב שכן! מטרת החוקים הללו היא לשמר את היהודים כעם בהפרדה מוחלטת כמעט כליל מעמים אחרים, ומטרה זו היא חלק אינטגרלי של מערכת החוקים, כולל של אלה הנוגעים למאכלות מותרים ואסורים. [הם] יצרו מציאות שבה היהודים גרו במשך 1700 שנים כקבוצה מובחנת בתפוצות. כל עוד היהודים ממשיכים לקיים את דת משה, כל עוד הם מסרבים, למשל, לאכול יחד אתנו, וליצור מערכות יחסים כנות סביב שולחן הארוחה, הם לעולם לא יעברו אינטגרציה באופן שבו קתולים, לותרנים, גרמנים, ונודים וצרפתים גרים יחד באותה מדינה.⁵⁶

ביקורת נוקבת במיוחד התעוררה לעניין מנהגי השחיטה היהודית. מנהגיהם המשוונים של היהודים נתפסו כזרים באופיים לתרבות האירופית-נוצרית.⁵⁷ מיכאליס עצמו קשר את מנהגי השחיטה היהודיים למנהגי עמים אחרים במזרח התיכון. יתר על כן, השחיטה היהודית עמדה לביקורת נוקבת במדינות רבות באירופה על בסיס מוסרי. הטענה הנפוצה היא ששחיטת הצוואר, המשותפת ליהדות ולאסלאם, גורמת סבל רב לבעלי החיים, ושיש להמם את בעלי החיים באמצעות מכה חזקה בגולגולת או בחשמל כדי לגרום לאבדן הכרה

CHRISTIAN WILHELM VON DOHM, UEBER DIE BÜRGERLICHE VERBESSERUNG DER JUDEN 5–7, 55
9–22, 50–81 (Eli Rivkin ed., Helen Lederer trans., 1957) (1781)

THE JEW IN THE MODERN WORLD: A DOCUMENTARY HISTORY 42–44 (Paul Mendes-Flohr 56
& Jehuda Reinharz eds., 2d ed. 1995)

Shai Lavi, *Unequal Rites – Jews, Muslims and the History of*: בהרחבה: 57
Ritual Slaughter in Germany, 37 TEL AVIVER JAHRBUCH FÜR DEUTSCHE GESCHICHTE 164
(2009).

ולמנוע סבל מיותר.⁵⁸ אולם, הימום בעלי החיים קודם לשחיטתם עומד בניגוד למסורת ונתפס על ידי יהודים אורתודוקסים לאסור בשל הפגיעה בשלמות בעל החיים קודם לשחיטתו. סוגיית השחיטה מעניינת במיוחד לבחינה בגרמניה בשל ההיסטוריה הייחודית של יהודים בגרמניה ובשל הנוכחות הגוברת של מוסלמים, בעיקר טורקים, מאז שנות השישים של המאה הקודמת. בתקופות מסוימות בהיסטוריה הגרמנית אסר החוק בגרמניה או בחלקים ממנה על שחיטה כשרה. כך, למשל, נאסרה השחיטה היהודית בסקסוניה בין 1882 ל-1910; אחד החוקים הראשונים שחוקק המשטר הנאצי ב-1933 היה חוק צער בעלי חיים, שחייב גם יהודים להמם את בעל החיים קודם לשחיטה ומנע מיהודים לשחוט באופן מסורתי. עם סיום מלחמת העולם השנייה וכיבוש גרמניה על ידי מדינות הברית קיבלו היהודים היתר מיוחד לשחוט ללא צורך בהימום בעל החיים.⁵⁹ הניסיונות להטיל מגבלות על השחיטה היהודית ירדו מסדר היום הציבורי ונחקקו בזיכרון הקולקטיבי, היהודי והגרמני, כחלק מהמורשת האנטישמית וממדיניות המשטר הנאצי.⁶⁰ בד בבד, עם גלי הגירה הראשונים ממדינות מוסלמיות לאירופה, עבר מוקד הדיון הציבורי מהשחיטה היהודית לשחיטה המוסלמית. בשנות השישים החלו גלי הגירה של תורכים לגרמניה: בשלב הראשון הם הגיעו כמהגרי עבודה המסייעים לגרמניה להשתקם לאחר מלחמת העולם; בשלב שני הם השתקעו וביקשו להתאזרח בגרמניה, ולהמשיך לחיות את אורח חייהם המסורתי-דתי, שכלל גם שחיטה של בעלי חיים לצריכה שוטפת ולאירועים מיוחדים כמו חג הקרבן.⁶¹ כידוע, יש דמיון רב בין מנהגי השחיטה המוסלמים לאלה היהודים; גם מוסלמים – וליתר דיוק: מוסלמים מקבוצות מוסלמיות מסוימות – נמנעים מהימום בעל החיים קודם לשחיטתו.

תחילה נהנו המוסלמים מחופש יחסי בנוגע לשחיטה, אך מאז שנות השמונים נוכחותם בגרמניה מלווה בחשדנות גוברת. רשויות המנהל, שהעלימו עין מהשחיטה המוסלמית, החלו לפקח ולהטיל הגבלות על הפרקטיקה, ובמיוחד הן דרושות ממוסלמים להמם את בעל החיים קודם לשחיטתו.⁶² בהדרגה מתבררת מציאות שבה שחיטה מסורתית מותרת ליהודים אך אסורה למוסלמים. בתי המשפט מצדיקים את האפליה בדרכים שונות. כך,

Gary L. Francione, *Animal Welfare and the Moral Value of Nonhuman Animals*, 6 LAW, CULTURE & HUMAN, 24, 26–28 (2010) 58

Christine Langenfeld, *Germany*, 1 INT'L J. CONST. L. 141, 141–145 (2003) 59
 Alexander Hanebeck, *The Constitutional Court's "Rites of Slaughter" Decision: The Muslims' Freedom of Faith and Germany's Freedom of Conscience*, 3 GER. L.J. (2002), http://www.germanlawjournal.com/s/GLJ_Vol_03_No_02_07.pdf

Rupert Jentzsch, *Das rituelle Schlachten von Haustieren in Deutschland ab 1933 – Recht und Rechtsprechung* 85 (1998) (unpublished dissertation, Tierärztliche Hochschule Hannover) 60

Shai Lavi, *Der Islam zwischen christlicher Tradition und jüdischer Geschichte. Das Beispiel ritueller Tierschlachtung in Deutschland nach 1945*, in RELIGIONSKONFLIKTE IM VERFASSUNGSSTAAT 393 (Astrid Reuter & Hans Kippenberg eds., 2010) 61
 Rites of Slaughter, 57. 57

שם. 62

למשל, ב־1983 קבע בית המשפט המנהלי בגלזנקירכן (Gelsenkirchen), עיר השוכנת בצפון רייין-וסטפליה, כי אין אפליה משפטית בהטלת איסור על השחיטה המוסלמית שעשה השחיטה היהודית מותרת:

ההיתר ליהודים לשחוט מהווה פעולה פוליטית, תרבותית ואנושית של שילומים לטובת היהודים שנותרו עדיין בחיים [Iden noch lebenden Juden]. לדת היהודית יש מסורת היסטורית ארוכה יותר מאשר לאסלאם. היהודים, שכגרמנים יש להם את אותם זכויות וחובות, עברו פחות או יותר אינטגרציה לתוך העם הגרמני (Deutsche Volk). אין הפרה של עקרון השוויון לפני החוק ביחס למוסלמים.⁶³

הצגה בוטה כזו של מעמד החברתי והמשפטי של המיעוטים היהודים והמוסלמים בגרמניה היא נדירה. עם זאת, היא מלמדת על תפיסות רווחות בחברה הגרמנית של שנות השמונים בנוגע למוסלמים, שהיו ברובם מהגרי עבודה מתורכיה, ולאופן שבו מנקודת המבט של הרוב הגרמני אי-אפשר היה להשוות – היסטורית, תרבותית ופוליטית – בין מעמדם של היהודים לזה של המוסלמים. המוסלמים נתפסו כאורחים ויהודים – כקרוב היסטורית המצדיק יחס מועדף. רק בשנת 2002 קיבל בית המשפט החוקתי הפדרלי את ערעורם של העותרים והכיר בזכותם של המוסלמים כזכות שווה לזכותם של היהודים לשחוט על פי אמונתם הדתית. בית המשפט ציין במפורש את ההיסטוריה הנאצית ואת האיסור על השחיטה היהודית, וקובע שאי-אפשר להטיל איסורים דומים על מוסלמים. בין האפשרות לאסור על היהודים לבין להתיר למוסלמים, הכריע בית המשפט במשתמע לטובת היהודים יותר מאשר לטובת המוסלמים.⁶⁴

כאמור, בין שנות השמונים ועד שנת 2002, השחיטה המסורתית – שחיטת הצוואר ללא הימום – נאסרה על מוסלמים והותרה ליהודים. מוסלמים שחיפשו דרכים להתגבר על המכשלה החוקית פנו לשוחטים יהודים כדי שיבצעו את הפעולה עבורם. על פי הקוראן, השחיטה המוסלמית צריכה להתבצע על ידי מוסלמי, אבל לפחות לפי חלק מהאסכולות המוסלמיות, גם שחיטה המתבצעת על ידי שוחט מבני עם הספר (אהל אל־כתאב) – כלומר: יהודי או נוצרי – תיחשב מותרת (חלאל). הסופר הגרמני-טורקי זאפר שנוקאק (Zafer Şenocak) מספר בהקשר זה על חוויות הילדות שלו כנער בגרמניה בשנות השמונים:

זה היה החורף הראשון אחרי שהגענו לגרמניה. אנטון בא לבקר אותי. "היכן עץ המולד שלכם?" הוא עמד בסלון שלנו ושאל. שאלתי את אמי היכן עץ המולד שלנו. אמי שאלה את אבי היכן עץ המולד שלנו. אבי שאל את האל שבמרומים על אודות עץ המולד שלנו. והאל נואש. לעתים יצאתי לערוך קניות עם הוריי. נסענו בחשמלית העירה. אהבתי את החשמליות הכחולות ואת הריח המיוחד שלהן, שגרם לי כאב ראש. גולת הכותרת של הנסיעות הללו הייתה הביקור אצל הקצב. חנויות קצבים ריתקו אותי מאז ומתמיד. בשום מקום אחר אי-אפשר למצוא כמויות כאלה של דם ובשר נא. הקצב שלנו היה אדם נחמד וקשיש, עם פנים שלוות ועדינות. היה לו מבנה גוף אופייני במידותיו לקצבים. לעתים הוא

.Verwaltungsgericht [VG] Gelsenkirchen Oct. 5, 1983, 7 K 5459/82 63

Bundesverfassungsgericht [BVerfG] Jan. 18, 2002, NEUE JURISTISCHE WOCHENSCHRIFT 64
.[NJW] 2002, 1485

חבש כיסוי ראש קטן, קטן במעט מזה שהיה לאבי. הביקור אצל הקצב תמיד כלל שיחות שלא הבנתי. הקצב לא היה לכד בחנות. אדם עתיק עם זקן ארוך ישב לעתים תכופות על כסא בפינה. הזקן האפור גרם לו ככל הנראה להראות קשיש מגילו. הוא שוחח עם אבי על אלוהים, ואני לא הבנתי מה לאלוהים יש לעשות בחנות קצבים. אבי קרא לאיש עם הזקן "חכם". הוא שמח לראותו שם. "אנחנו יכולים להיות בטוחים שהבשר כאן נקי", אמר.⁶⁵

לא בכל מקום הוביל הדמיון בין השחיטה היהודית למוסלמית לקרבה בין הקהילות. בשווייץ, למשל, השחיטה היהודית והמוסלמית אסורות, ושתי הקהילות נדרשות לייבא בשר מחוץ לשווייץ. שווייץ מטילה מכסות על ייבוא בשר כשר וחלאל ודורשת מחברות הייבוא להוכיח קשר לקהילות הדתיות. יבואנים יהודים ומוסלמים נמצאים במאבק מתמיד על השגת המכסות. לאחרונה קבע בית המשפט הפדרלי לענייני מנהל כי יש להפריד "צלחות", והערים קשיים על היכולת של חברות מוסלמיות לייבא בשר כשר עבור יהודים ולהפך.⁶⁶ באופן כללי יותר, יש מתיחות רבה באירופה בין הקהילות היהודיות לקהילות המוסלמיות, במיוחד במדינות כמו צרפת שבהן רבים מהמוסלמים הם יוצאי מדינות ערב.⁶⁷ גם במדינות שבהן סבלו יהודים ומוסלמים במשך השנים מאפליה דומה לא נוצרו ברגיל קשרים הדוקים בין הקהילות. הקשר סביב השחיטה הכשרה אינו יחיד, אך הוא בהחלט נדיר.⁶⁸ לקרבה בין השחיטה היהודית לשחיטה המוסלמית יש גם מסורות היסטוריות. כך, למשל, פנה במאה החמש-עשרה שוחט יהודי בשאלת חכם לתשב"ץ, מגדולי רבני אלג'יריה.⁶⁹ שכניו המוסלמים של השוחט רצו שישחט עבורם, אך התנו את קבלת השירות בכך שיברך את אללה בשעת הנפת הסכין כמנהג המוסלמים. השוחט פנה לרב בשאלה כפולה: ראשית, האם מותר לו לאמץ את מנהגי המוסלמים, ושנית, האם הברכה בערבית לא תהווה הפסקה אסורה בין הברכה היהודית לבין מעשה השחיטה. הרב השיב לו שעליו להסיר דאגה מלבו. את האל אפשר לברך בכל שפה שהיא, והברכה בערבית אינה הפסק משום שמבחינה הלכתית יש לראותה כחלק אינטגרלי ממעשה השחיטה. בימי הביניים, ובמקומות אחרים גם בעת החדשה, לא יצרו מנהגי השחיטה חומות בין הקהילה היהודית לבין הקהילה המוסלמית אלא להפך: הם אפשרו לשתי הקהילות לקיים יחסים חברתיים, שגם אם משמעותם המרכזית הייתה כלכלית, הסיבה להם הייתה נעוצה בעובדה ששתי הקהילות חלקו חובות דומים לבעלי החיים ולאלהים.

ZAFER ŞENOCAK, PERILOUS KINSHIP (Tom Cheesman trans., 2009) (1998) 65
Juden und Moslems streiten ums "reine" Fleisch, PRESSE (Aug. 2, 2010), <http://diepresse.com/home/panorama/religion/585153> 66
 GIL ANIDJAR, THE JEW, THE ARAB: A HISTORY OF THE ראו מתח זה 67
 ENEMY (2003)
 מחקר שערכתי לאחרונה וטרם פורסם מראה קשר דומה סביב ברית מילה של יהודים ומוסלמים 68
 בגרמניה. מוסלמים מגיעים לבית החולים היהודי בברלין כדי לבצע את הניתוח.
 שו"ת תשב"ץ, חלק ג, סימן קלג. 69

סיכום

על פי אטימולוגיה מקובלת (גם אם שנויה במחלוקת), המונח הלטיני לדת – רליגיו (religio) – נגזר מהפעול רליגרה (religare) שמשמעו "לקשור יחד". הספרות הסוציולוגית הקלאסית וגם זו המודרנית נטו לפרש את יצירת הקשר כפעולה הקושרת בין חברי הקהילה הדתית.⁷⁰ פרשנות זו של הדת מבינה את יצירת הקשר באופן אנתרופוצנטרי, כמתמקדת במישור האופקי של יחסים בין בני אדם. עמדה זו רווחת בכתיבה הסוציולוגית על דת ואוכל, ורואה את תפקידה של הסעודה המשותפת כיוצרת ומחדשת קשרים אופקיים בין קבוצות מסוימות של אנשים ומדירה קבוצות אחרות. אולם, כפי שמנהגי השחיטה מראים, לעתים יצרו כללי הכשרות קשרים בלתי-צפויים בין קבוצות שברגיל מובחנות היטב זו מזו. ברשימה קצרה זו ביקשתי להציע שהדרך הטובה ביותר להבין קשרים אלו היא לשנות את נקודת המבט מהממד האופקי שמציעה הסוציולוגיה של הדת אל הממד האנכי. המישור האנכי מייחס קדימות ליחסים שבין האדם לבעלי החיים ולא להאדם לבני האדם. החובה הדתית היא בראש וראשונה כלפי האחרונים ורק באופן משני ועקיף לגבי בני האדם. היחסים החברתיים האופקיים אינם המטרה של החוק או הפונקציה החברתית שאותה הוא משרת, אלא רק תולדה שלהם.

עד כמה מקרה המבחן שבחרתי כדי להוכיח טענה זו – השחיטה הכשרה – הוא ייחודי, ובאיזו מידה, אם בכלל, הוא יכול לייצג את מכלול מנהגי הכשרות? במובנים רבים השחיטה היא מקרה יוצא-דופן. היא יצרה יחסים (שחוקי כשרות רבים אחרים לא יצרו) בין יהודים לנוצרים מחד גיסא ובין יהודים למוסלמים מאידך גיסא. מאפיין ייחודי אחד הוא יצירת מונופול כלכלי בתחום, המסביר את הקשר שנוצר בין יהודים לנוצרים; מאפיין אחר הוא קיומו של נוהג דומה ליהודים ולמוסלמים, המסביר את האחווה שנוצרה בין קהילות אלה.⁷¹ יש גם חוקי כשרות אחרים שהובילו ליחסי קרבה כלכליים ומתוך כך גם ליחסים חברתיים בין יהודים ללא-יהודים, ובכלל זה מכירת חמץ לנכרי ומכירת קרקעות ארץ ישראל לנכרי בשנת שמיטה. נוהג נוסף מעניין במיוחד הוא גוי של שבת, שאמנם לא קשור ישירות לכשרות, אך במקרים שבהם נהפך הגוי לחלק ממשק הבית עורר גם נוהג זה שאלות של כשרות.⁷² גם אם השחיטה תתברר כמקרה יוצא-דופן, אין בכך כדי לערער על הטיעון המרכזי של הרשימה. הטענה שמנהגי הכשרות אינם יוצרים רק חומות הפרדה, אלא לעתים גם בונים גשרים בין יהודים לנוכרים, נועדה לשרת טענה עקרונית יותר, הנכונה גם במקרים הרבים שבהם חוקי הכשרות יוצרים חיץ עם הסביבה הזרה. הטענה העקרונית היא שחוקי הכשרות מכוונים בראש וראשונה למחויבות של היהודי שומר המצוות אל האל, דרך היחס לבעל החיים (ובהקשרים אחרים – דרך היחס למושאים ארציים אחרים כמו, למשל, הקרקע

70 “The word ‘religio’ itself also means to bind together and thus religion can be defined as a set of practices with respect to sacred power, where the enactment of these rituals .creates and recreates the group” (BRYAN S. TURNER, CLASSICAL SOCIOLOGY 195 (1999))

71 סוגיה דומה שמסעירה כיום את אירופה היא החזיר, המשמש בתי ספר ציבוריים בצרפת, למשל, להדיר בשם “החילונית” מוסלמים אך יוצרת מתוך כך סולידריות של מוסלמים ויהודים.

72 יעקב כ”ץ גוי של שבת: הרקע הכלכלי-חברתי והיסוד ההלכתי להעסקת נוכרי בשבתות ובהגי ישראל (1983).

בשנת שמיטה). הנכרי נכלל בסדר שהחוק יוצר: מקומו המוגדר בסדר הזה משתנה מהקשר להקשר, אבל הוא אינו המפתח להבנת הסדר החוקי. במילים אחרות: חוקי הכשרות, כמו ההלכה היהודית בכלל, יוצרים עולם שבתוכו גם לנוכרי יש את המקום שהחוק קובע לו. אי-אפשר להבין את העולם הזה כמערכת של הדרות והכלות אלא כמארג של יחסים שהמפתח להבנתו אינו הרדוקציה הסוציולוגית האנתרופוצנטרית אלא היחסים הכפולים בין האדם לאל שמעליו לבין שפיכת דם החיה הנעקדת שמתחת. בתנאים מסוימים, הבנה זו של מקום האדם בסדר החוקי מאפשרת קרבה בין אנשים וקבוצות חברתיות שגם אם אינן שותפות לתכנים הספציפיים של הסדר המשפטי, הם חלק מסדר קוסמולוגי ונורמטיבי אחד.

