

# Why Don't We Recite a Blessing When We Visit the Sick?

## A Halakhic and Philosophical Investigation

R. Shai Held – held@hadar.org

Rabbinic Yeshiva Intensive 5785/2025

### I. The Principle

<b>1. Mishneh Torah, Hilkhhot Brakhot 11:2</b>	<b>רמב"ם הלכות ברכות פרק יא:ב</b>
Every positive <i>mitzvah</i> between a person and God, whether it is a <i>mitzvah</i> that is not obligatory or whether it is a <i>mitzvah</i> that is obligatory, one makes a blessing on it before doing it.	וכל מצות עשה שבין אדם למקום בין מצוה שאינה חובה בין מצוה שהיא חובה מברך עליה קודם לעשייתה.
<b>2. Kesef Mishnah, Hilkhhot Brakhot 11:2</b>	<b>כסף משנה הלכות ברכות פרק יא:ב</b>
[Rambam] was precise when he wrote ‘between a person and God’, to say that for <i>mitzvot</i> between a person and his fellow — for example: giving <i>tzedakah</i> and the like — one does not make a blessing over them.	ודקדק רבינו לכתוב שבין אדם למקום לומר דבמצות שבין אדם לחבירו כגון עשיית צדקה וכדומה אין מברכין עליהן:

### II. It Doesn't Depend Entirely On Us



<p><b>3. R. Isaac ben Abba Mari (c. 1122- c. 1193), Sefer ha-Ittur, Hilkhot Tzitzit p. 76</b></p>	<p><b>ספר העיטור הלכות ציצית דף עו טור ג</b></p>
<p>This is the general principle: any <i>mitzvah</i> that is not performed alone but depends on others — for example, <i>tzedakah</i>, returning a lost object, [returning] collateral [to a debtor], visiting the sick and the like — there is no need to make a blessing, even though their performance completes a <i>mitzvah</i>. And any <i>mitzvah</i> that can be performed alone — such as <i>sukkah</i>, <i>lulav</i>, <i>shofar</i>, <i>tzitzit</i> and everything like those — one must make a blessing. And as a matter of <i>halakhah</i>, one must make a blessing on building a parapet [on one's roof] and shoeing [the mother bird from] the nest. And regarding redeeming the firstborn and circumcision, since [the subject] is a minor, it is as though he is acting alone. And also, if someone's father doesn't circumcise him, since he is obligated to circumcise and redeem himself, he is required to make a blessing.</p>	<p>זה הכלל כל מצוה שאינה בינו לבין עצמו ותלויה באחרים כגון צדקה והשבת אבדה והעבוב ובקור חולים ודומה להם א"צ לברך אע"ג דבעשייתה גמר מצוה וכל מצוה שהיא בינו לבין עצמו כגון סוכה ולולב שופר וציצית וכל הדומה להן צריך לברך והלכתא צריך לברך במעקה שילוח הקן ופדיון הבן ומילה כיון דקטן הוא כבינו לבין עצמו דמי וא"נ אי לא מהלי' אבוה ולא פרקי' כיון דאיהו חייב למול ולפרוק נפשיה חייב לברך.</p>

<p><b>4. R. Shlomo Ibn Aderet (Rashba, 1235-1310), Responsa 1:254</b></p>	<p><b>שו"ת הרשב"א חלק א סימן רנד</b></p>
<p>You asked for clarification regarding which <i>mitzvot</i> one makes a blessing on their performance and which one does not make a blessing, for example, <i>tzedakah</i> and other acts of loving-kindness.</p> <p>Know that any <i>mitzah</i> that cannot be completely done by oneself, but rather requires the presence of another — such as <i>tzedakah</i> and visiting the sick and the like — one does not make a blessing over it. Because if [the other person] cannot receive it or does not want to receive it, and similarly, regarding visiting the sick, if the sick person cannot be visited or does not want his visit, it is impossible to do [the <i>mitzvah</i>, and therefore] one does not bless on them. And so too in similar cases.</p>	<p>שאלת לבאר לך על אי זו מצוה מברכין על עשייתה /עשיתה/ ועל אי זו אין מברכין כגון צדקה ושאר גמילות חסדים.</p> <p>דע כי כל מצוה שאי אפשר לו בגמר עשייתה /עשיתה/ להעשות בינו לבין עצמו אלא צריכה אחר עמו אין מברכין עליה כגון צדקה ובקור חולים וכיוצא בזה. שאם אין לקבל או שאינו רוצה לקבל וכן בקור חולים שאם אין חולה לבקרו או שאינו רוצה בבקורו אי אפשר לו לעשותה אין מברך עליהם וכן כל כיוצא בהן.</p>

<p><b>5. Rashba Responsa 1:18</b></p>	<p><b>שו"ת הרשב"א חלק א סימן יח</b></p>
---------------------------------------	---



<p>One does not make a blessing on a <i>mitzvah</i> that is not entirely in the control of the person performing it — because it is possible that his fellow will not consent to it and the action will not end up happening — for example: gifts to the poor, lending to the impoverished, giving <i>tzedakah</i>, providing for [an emancipated slave] and the like.</p>	<p>אין מברכין על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה מפני שאפשר שלא יתרצה בה חברו ונמצא מעשה מתבטל. כגון מתנות עניים והלוואת הדלים ונתינת צדקה והענקה וכיוצא בהם.</p>
--	---

<b>6. Avi Sagi, <i>Light Through the Crack</i> (2020)</b>	<b>אבי שגיא, אור מתוך הסדק</b>
<p>To fulfill the <i>mitzvah</i> of <i>tzedakah</i>, it is not enough to have the desire for a one-sided act of giving; rather, the recipient must respond to the <i>tzedakah</i>. Without their response, even if a person fulfills the commandment in its technical sense, they have not fulfilled it as required. The absence of a blessing is a clear expression of the deep obligation of a person to turn toward the other, to see their face, their life, and their need. For God's command is not a requirement to perform actions that are fundamentally interpersonal with the assumption that the other is absent and merely an object. God commands us to turn to the human being. The <i>mitzvah</i> imposes a constant burden on the Jew to turn toward the other. Therefore, it is clear that without the cooperation of the other, the act cannot be considered one that warrants a blessing...</p> <p>We have an obligation to reach out to him and assist him, but this obligation itself can only be realized through partnership with him. This partnership is not dependent on us alone; therefore, we anticipate it, look toward the other and care for him. He comes before us, and we stand before him with this awareness.</p> <p>He is not an object of blessing but a subject awaiting our action, just as we must wait for his response. The</p>	<p>כדי לקיים מצוות צדקה לא די ברצון לנתינה חד-צדדית, אלא צריך שמקבלה יענה לצדקה. בלא היענותו, גם אם אדם קיים את הציווי במובנו הטכני הוא לא קיימו כדבעי. שלילת הברכה היא ביטוי ברור לחובה העמוקה של האדם לפנות אל הזולת, לראות את פניו, את חייו ואת דרישתו, כי צו האל אינו חיוב לבצע פעולות שביסודן הן בין-אנושיות, בהנחה שהזולת נעדר והוא רק חפץ. האל מצווה עלינו לפנות אל האדם. המצווה מטילה על היהודי עול מתמיד לפנות אל עבר הזולת. לכן ברור כי ללא שיתוף פעולה של הזולת, איו מדובר בעשייה המצדיקה ברכה...</p> <p>יש עלינו חובה לפנות אליו ולסייע לו, אבל חובה זו עצמה אינה מתממשת אלא תוך שיתוף עימו. שיתוף זה לא תלוי בנו, לפיכך אנו מצפים לו, מסתכלים על הזולת ודואגים לו. הוא בא לפנינו ואנו מתייצבים מולו מתוך הכרה זו. הוא אינו אובייקט לברכה, אלא סובייקט הממתין לפעולתנו, בדיוק כשם שעלינו להמתין להיענותו. היעדר הברכה אינו חסרון במצווה אלא היסוד ההופך אותה למעשה המתממש בלב החיים</p>



<p>absence of the blessing is not a deficiency in the <i>mitzvah</i> but rather the foundation that transforms it into an act that is realized in the heart of human life. A person cannot fulfill <i>mitzvot</i> that depend on the other while being alone with their God and the <i>halakhah</i>. "There," outside, the other awaits; "there," outside, he turns to us from his real existence. The <i>mitzvah</i> is the space where the encounter between the two takes place. This understanding is not a far-fetched theory about <i>halakhah</i> but a foundation that shapes it.</p>	<p>האנושיים. אדם אינו יכול לקיים מצוות המותנות בזולת כשהוא לבדו עם אלוהיו ועם ההלכה. 'שם' בחוץ ממתין הזולת, 'שם' בחוץ הוא פונה אלינו מקיומו הממשי. המצווה היא המרחב שבו מתחוללת הפגישה ביו השניים. הבנה זו אינה תאוריה מרוחקת על ההלכה אלא יסוד המעצב אותה.</p>
---	---

### III. Ve-kidshanu: What Sets Us Apart?

7. R. Bahya ben Asher (1255–1340), Kad haKemaḥ, Tzitzit	ספר כד הקמח, ציצית
<p>It is well known that the sanctity of Israel depends on <i>mitzvot</i>, as they said in the Sifre: “And you shall be sanctified” - this is the sanctity of <i>mitzvah</i>.” And these <i>mitzvot</i> through which we are commanded to sanctify ourselves, they are the <b>received <i>mitzvot</i></b> which are the essence of sanctity, which is why our Rabbis of blessed memory, the Sages of truth, established for us that we should bless on them: “who sanctified us with his commandments and commanded us.” And it is on account of these received <i>mitzvot</i> that, at Sinai, Israel were called a holy nation, as it is said (Shemot 19:6) “and you shall be to Me a kingdom of priests and a holy nation.” Because in fulfilling the rationally self-evident [<i>mitzvot</i>], the nation would not be called “a holy nation.” After all, even idol-worshippers who are people devoid of wisdom and who have no understanding, do they not engage somewhat in the rationally self-evident <i>mitzvot</i>? Moreover, the Sages did not institute a blessing for the rationally self-evident [<i>mitzvot</i>] at all because the essence of the blessing and the sanctity resides only in the received <i>mitzvot</i>.</p>	<p>דבר ידוע כי קדושתן של ישראל תלויה במצוות והוא שאמרו בסיפרי והתקדשתם זו קדושת מצוה, והמצות האלה שנצטוונו להתקדש בהן הן המצות המקובלות שהן הן עיקר הקדושה, והוא שרז"ל חכמי האמת תקנו לנו לברך עליהן אשר קדשנו במצותיו וצונו, ועל המצות המקובלות האלה נקראו ישראל בסיני גוי קדוש שנא' (שמות יט) ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש. כי בקיום המושכלות לא יקרא העם גוי קדוש כי גם העכו"ם שהם גוי אובד עצות ואין בהם תבונה הלא הם מתעסקים בקצת המצות המושכלות וגם החכמים לא תקנו לברך על המושכלות כלל כי אין עיקר הברכה והקדושה אלא במצות המקובלות:</p>
8. R. Binyamin Ze'ev b. Matityahu of Arta (16th c), Binyamin Ze'ev Responsa 169	שו"ת בנימין זאב סימן קסט



<p>Regarding that which you asked: why we don't make a blessing on the positive <i>mitzvot</i> of honoring one's father and mother, and on showing deference to the old, and on a number of positive <i>mitzvot</i> that we perform — the reason is that we only make blessings on <i>mitzvot</i> that distinguish us from [other] nations, in that [other] nations do not perform them at all. But we do not even make blessings on <i>mitzvot</i> that [other] nations perform occasionally, because [those <i>mitzvot</i>] do not distinguish us from them, because they sometimes perform them like us, such as honoring one's father and mother, showing deference to the old and the like.</p>	<p>על מה ששאלת למה אין אנו מברכין על מ"ע דכבוד אב ואם ואהידור זקן ועל כמה מ"ע דאנן עבדינן הטעם הוא דאין מברכין אלא על מצות שאנו מקודשין מן האומות שאין האומות עושין אותם כלל אבל במצות שאפילו האומות עושין אותן לפעמים לא מברכין כי בהן אין אנו מקודשין מהן כי לפעמים עושין אותם כמונו כגון כבוד אב ואם והדור לזקן וכדומה:</p>
--	--

#### IV. Ve-tzivanu: The Source of Authority

<p><b>9. R. Aryeh Leibush Belhover (1801-1881), Teshuvot Shem Aryeh #1</b></p>	<p style="text-align: center;"><b>שם אריה, שאלות ותשובות, סימן א'</b></p>
<p>It is well known that there are received <i>mitzvot</i> and rationally self-evident <i>mitzvot</i>. Received <i>mitzvot</i> are <i>mitzvot</i> that the intellect does not dictate. If we were not commanded to observe them, we would not perform them. And there are rationally self-evident <i>mitzvot</i> that the intellect does dictate. And even had we not been commanded to observe them, they would be appropriate to perform based on reason alone. And therefore, it seems that we should only make blessings on received <i>mitzvot</i>. For those, it makes sense to bless “who sanctified us in His <i>mitzvot</i> and commanded us,” because, were it not for Blessed God's command, we would not perform them. But regarding a rationally self-evident <i>mitzvah</i>, which would be appropriate to perform even if it had not been commanded, one should not bless on them “who commanded”. And this [theory] makes sense of a lot of <i>mitzvot</i> on which we do not make a blessing, like the <i>mitzvah</i> of <i>tzedakah</i> and lending to a poor person and acts of loving-kindness, and many other <i>mitzvot</i> like them such as returning lost objects, and honoring one's father and mother, and visiting the sick, and many others like this... on which we do not make a blessing. And this principle explains many things</p>	<p>דידוע דיש מצות שמעיות ומצות שכליות. מצות שמעיות היינו מצות שאין השכל גוזר עליהם. ואלו לא נטצוינו בהם לא היינו עושים אותם. ויש מצות שכליות דהיינו שהשכל גוזר עליהם. ואפי' לא נצטוינו בהם היו ראויים לעשות ע"פ השכל. ולכן נראה דאין לברך רק על מצוה שמעיית. דבזה שפיר מברכין אקב"מ וצונו. כי לולי ציווי השי"ת לא היינו עושים אותם. אבל במצוה שכליית שהי' ראוי לקיימה אף אם לא נצטוינו בהם אין לברך עליהם באשר צונו. ולפי"ז אתי שפיר בהרבה מצות שאין מברכין עליהם. כמו מצות צדקה והלואה לעני וגמילות חסדים. ועוד הרבה מצות כדומה להם. כמו השבת אבידה וכיבוד אב ואם וביקור חולים. והרבה כיוצא באלה... שאין מברכי' עליהם. ובכלל זה מתורץ הרבה דברים שאין מברכי' עליהם. כי עזיבת לקט שכחה ופאה הוא בכלל צדקה לעני. וכן פריקה וטעינה ועשיית דין בין אדם לחבירו הוא בכלל ג"ח שהשכל נותן לגמול חסד איש עם רעהו. ובכלל כיוצא באלה אין לברך אקב"ו. דאף בלא ציווי השי"ת הי' ראוי לקיימם מצד השכל. לכן לא נתקן ברכה ע"ז. כן נ"ל נכון.</p>



<p>over which we do not make a blessing, like leaving gleanings, forgotten produce and the corners [of a field] — which are part of [the <i>mitzvah</i> of giving] <i>tzedakah</i> to a poor person — and also [assisting with] unloading and loading [a burden] and administering justice between a person and their fellow — which falls under the category of performing acts of loving-kindness, because the intellect dictates it as a way to show kindness to one’s fellow. And for all [<i>mitzvot</i>] like these, one should not bless “who sanctified us in His <i>mitzvot</i> and commanded us,” because even without the command of Blessed God it would be appropriate to perform them from the perspective of reason. Therefore no blessing was established for them. This seems right to me.</p>	
---	--

### **V. Ve-tzivanu: On Proper Motivation**

<p><b>10. Rabbi Yehiel Yakov Weinberg (1884–1966), Responsa Seridei Eish 1:61</b></p>	<p style="text-align: right;"><b>הרב יחיאל יעקב ויינברג, שו"ת שרידי אש חלק א סימן סא</b></p>
<p>It seems to me that the purpose of <i>mishloach manot</i> is to increase peace and love and friendship, as the <u>Hatam Sofer</u> wrote in OH 196. Note that even though with <i>mitzvot</i> in general, greater is the one who is commanded and does [than the one who is not commanded and does] and we say “and commanded us” in the blessings, nevertheless in the case of <i>mishloach manot</i> it is better that a person give from his own free will, from a feeling of love for his fellow Jew, and if he gives only because of the commandment he is lessening the aspect of love.</p> <p>The law is the same regarding <i>tzedakah</i>—if a person gives from mercy or from love of the Jewish people, that is better than giving because of commandment and coercion.</p> <p>See what the Rambam said in his Eight Chapters about the debate of the philosophers over whether it is better to do the good because one</p>	<p>נ"ל, שמשלוח מנות היא להרבות שלום ואהבה וריעות, כמו שכתב החת"ס באו"ח סי' קצ"ו. והנה אף שבכל המצות גדול המצווה ועושה ומברכין וציונו - במשלוח מנות טוב שיתן מרצונו החפשי, מתוך רגש של אהבה לאחיו העברי, ואם הוא נותן רק עפ"י צווי הוא מפחית מידת האהבה.</p> <p>וכן הדין בצדקה, שאם הוא נותן מתוך רחמנות או מתוך אהבת ישראל טוב יותר ממי שנותן מתוך צווי וכפיה.</p> <p>וראה מה שכתב הרמב"ם בשמונה פרקיו על מחלוקת הפילוסופים אם טוב יותר לעשות עפ"י צווי או עפ"י רצון פנימי והכרעת הרמב"ם בזה. ואפשר שמשום כך אין מברכין על כיבוד אב ואם.</p> <p>ובזה נ"ל לפשוט ספקם של האחרונים אם כופין על משלוח מנות כמו שכופין על הצדקה, שמשלוח מנות ע"י כפיה אינה כלום, ושאיני צדקה, דהתם העני מבקש לחם להשביע רעבונו.</p>



<p>is commanded or out of an inner desire, and the Rambam’s resolution of this question. And it is possible that this is also the reason we don’t make a blessing over honoring father and mother.</p> <p>This seems to me to be the way to resolve the doubt of the <i>Aharonim</i> about whether we force people to send <i>mishloach manot</i> like we force them to give <i>tzedakah</i>. Coerced <i>mishloach manot</i> is like nothing at all, but <i>tzedakah</i> is different, because in the latter case there is a poor person searching for food to sate his hunger.</p>	
---	--

<p><b>11. R. Naḥum Rabinovitch (1928-2020), Yad Peshutah, Hilkhoh Brakhot 11:2</b></p>	<p><b>יד פשוטה, הלכות ברכות פרק יא:ב</b></p>
<p>Regarding the reason that we only make blessings on <i>mitzvot</i> between a person and God, perhaps it is possible to say, in accordance with chapter 6 of [Rambam’s] introduction to Avot, ... that the highest level in <i>mitzvot</i> between a person and their fellow, and doing good to another, is when one does so out of one’s own yearning and desire, and not because they are the commands of the blessed Creator and His yoke. This is different from <i>mitzvot</i> where, on the contrary, one needs to emphasise the aspect of obedience that one exhibits, in order to accept upon oneself the yoke of the kingdom of heaven. And the formulation ‘who sanctified us with His <i>mitzvot</i>’ fits with these [kinds of <i>mitzvot</i>].</p>	<p>בטעם הדבר למה אין מברכין אלא על מצוות שבין אדם למקום, שמא יש לומר על פי דברי רבינו בהקדמה לאבות פרק ו'... נמצא שהמדרגה העליונה במצוות שבין אדם לחבירו ועשיית הטוב לזולת הוא שיעשה אותן מתוך תאוותו וחשקו הוא ולא משום שהם מצוות הבורא יתברך ועולו, מה שאין כן בשאר מצוות שבהן אדרבה צריך להדגיש את הצד השמעי שהוא עושה כדי לקבל עליו עול מלכות שמים ולהן הולמת הנוסחה אשר קידשנו במצוותיו וצונו.</p>

**Questions to Consider:**

1. What is R. Weinberg’s and R. Rabinovich’s answer to the question of why we don’t say a



*berakhab* before doing an interpersonal mitzvah? Does their answer surprise you at all? Why or why not?

2. Is there anything potentially problematic about dichotomizing between “because we have to” and “because we want to”-- in life in general, and in Jewish thought in particular?
3. In your own life, how do you think about the relationship between visiting the sick (for example) because you want to as opposed to because you have to (because you are commanded to do so)? Does reading R. Weinberg and R. Rabinovich change or complicate your perspective at all?
4. How and why is tzedakah different from other interpersonal mitzvot, according to R. Weinberg? What can we learn from that about Judaism’s approach to character-building?

**12. Maimonides, Eight Chapters (Introduction to Avot, Chapter 6)**  
**(Concerning the difference between the saintly [or highly ethical] man and him who [subdues his passions and] has self-restraint)**

אָמרוּ הפּילוסופים: שֶׁהַמוֹשֵׁל בְּנַפְשׁוֹ - אֵף עַל פִּי שְׁעוֹשֵׂה הַמַּעֲשִׂים הַטּוֹבִים וְהַחֲשׁוּבִים - הוּא עוֹשֶׂה אוֹתָם וְהוּא מִתְאַוֶּה אֶל הַפְּעֻלוֹת הָרְעוּת וְנִכְסֵף אֲלֵיהֶן וַיִּכְבֵּשׂ אֶת יִצְרוֹ; וַיַּחֲלַק עָלָיו בַּפְּעֻלוֹתָיו, עַל מַה שְׁיַעֲרִיחוּ אֵלָיו כְּחוֹתָיו וְתַאֲוָתוֹ וְתַכְוִנַת נַפְשׁוֹ. וַיַּעֲשֶׂה הַטּוֹבוֹת - וְהוּא מִצְטַעֵר בְּעַשְׂיָתָם וְנִזְזָק. אֲבָל הַחֲסִיד - הוּא שֶׁנִּמְשָׁךְ בַּפְּעֻלוֹתָיו אַחַר מַה שְׁתַּעֲרִיחוּ תַאֲוָתוֹ וְתַכְוִנָתוֹ; וַיַּעֲשֶׂה הַטּוֹבוֹת - וְהוּא מִתְאַוֶּה וְנִכְסֵף אֲלֵיהֶן. וּבַהֲסַכְמָה מִן הַפּילוסופים: שֶׁהַחֲסִיד יוֹתֵר חָשׁוּב וְיוֹתֵר שָׁלֵם מִן הַמוֹשֵׁל בְּנַפְשׁוֹ. אֲבָל אָמְרוּ: שֶׁהַמוֹשֵׁל בְּנַפְשׁוֹ כְּחֲסִיד בְּעֵינֵי רַבִּים; וּמַעֲלָתוֹ לְמַטָּה מִמֶּנּוּ בְּהִכָּרַח, לְהִיּוֹתוֹ מִתְאַוֶּה לַפְּעֻלַת הָרַע - וְאֵף-עַל-פִּי שְׂאִינוֹ עוֹשֶׂה אוֹתוֹ - מִפְּנֵי שֶׁתְּשׁוּקָתוֹ לְרַע הִיא תְּכַוֵּנָה רְעָה בְּנַפְשׁוֹ. וְכָבֵר אָמַר שְׁלֵמָה הַמֶּלֶךְ, עָלָיו הַשְּׁלוֹם, כִּי־יֵצֵא בָּזֶה: נֶפֶשׁ רָשָׁע אוֹתָהּ רָע (משלי כא י). וְאָמַר בְּשִׁמְחַת הַחֲסִיד בַּמַּעֲשֶׂה הַטּוֹב, וְהִצְטַעֵר מִי שְׂאִינוֹ צַדִּיק בְּעַשְׂיָתָהּ, זֶה הַמַּאֲמָר: שֶׁמַּחָה לְצַדִּיק עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וּמַחֲתִה לַפְּעֻלֵי אֵן (שם כא טו). זֶהוּ הַנִּרְאֶה מִדְּבָרֵי הַנְּבִיאִים נְאוֹת לְמַה שֶׁצִּקְרוּהוּ הַפּילוסופים.

וְכַאֲשֶׁר חִקְרָנוּ דְּבָרֵי חֻכְמִים בָּזֶה הֵעֲנִין נִמְצָא לָהֶם: שֶׁהַמִּתְאַוֶּה לְעִבְרוֹת וְנִכְסֵף אֲלֵיהֶן - הוּא יוֹתֵר חָשׁוּב וְיוֹתֵר שָׁלֵם, מֵאֲשֶׁר לֹא יִתְאַוֶּה אֲלֵיהֶן וְלֹא יִצְטַעֵר בְּהִנְחָתָן; עַד שֶׁאָמְרוּ: שֶׁכָּל אֲשֶׁר יִהְיֶה הָאָדָם יוֹתֵר חָשׁוּב וְיוֹתֵר שָׁלֵם - תִּהְיֶה תְּשׁוּקָתוֹ לְעִבְרוֹת וְהִצְטַעֵרוּ בְּהִנְחָתָן יוֹתֵר גְּדוֹל. וְהִבִּיאוּ בָּזֶה הַדְּבָרִים וְאָמְרוּ: "כָּל הַגְּדוֹל מִחִבְרוֹ יִצְרוֹ גְּדוֹל מִמֶּנּוּ". וְלֹא דַּיִם זֶה, עַד שֶׁאָמְרוּ: שֶׁשֶׁכֶר הַמוֹשֵׁל בְּנַפְשׁוֹ גְּדוֹל לְפִי רַב צַעֲרוֹ בְּמִשְׁלוֹ בְּנַפְשׁוֹ, וְאָמְרוּ: "לְפֹהַם צַעֲרָא אֲגָרָא". וְיוֹתֵר מִזֶּה - שֶׁהֵם צוּי לְהִיּוֹת הָאָדָם מִתְאַוֶּה לְעִבְרוֹת, וְהִזְהִירוּ מְלוֹמֵר: שֶׁאֵינִי בְּטַבְּעִי לֹא אֶתְאַוֶּה לְזֹאת הָעִבְרָה, וְאֵף-עַל-פִּי שֶׁלֹּא אֶסְרֶה הַתּוֹרָה. וְהוּא אָמַרְם: "רַבָּן שְׁמַעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר: לֹא יֵאמַר אָדָם: אֵי אֶפְשִׁי לְאַכֵּל בֶּשֶׂר בְּחֵלֶב; אֵי אֶפְשִׁי לְלַבֵּשׁ שַׁעֲטָנִז; אֵי אֶפְשִׁי לְבֹא עַל הָעֵרוֹה - אֲלֵא: אֶפְשִׁי, וְמָה אֶעֱשֶׂה - אָבִי שֶׁבְּשָׂמַיִם גָּזַר עָלַי".



ולפי המובן מפורטי שני המאמרים בתחלת המחשבה הם סותרים זה את זה - ואין הענין כן; אבל שניהם אמת ואין מחלוקת ביניהם כלל. והוא: שהרעות אשר הן אצל הפילוסופים רעות, אשר אמרו: שמי שלא יתאנה אליהן יותר חשוב מן המתאנה אליהן ויכבש את יצרו מהן - הם הענינים המפרסמים אצל כל בני אדם שהם: "רעות": כשפיכות דמים, וגנבה, וגזלה, ואונאה, ולהזיק למי שלא הרע לו, ולגמול רע למיטיב לו, ולבזות אב ואם וכיוצא באלו. והן המצוות שאמרו עליהן החכמים, זכרונם לברכה: "שאלו לא נכתבו ראיות הן לכתב". ויקראו אותן קצת מחכמינו האחרונים אשר חלו חלי המדברים: "מצוות השכליות", ואין ספק שהנפש אשר תכסוף לדבר מהם ותשתוקק אליו - שהיא חסרה; ושהנפש החשובה לא תתאנה לאחד מאלו הרעות כלל, ולא תצטער בהמנעה מהם. אבל הדברים שאמרו עליהם החכמים, שהפובש את יצרו מהם הוא יותר חשוב וגמולו יותר גדול - הם: "התורות השמעיות", וזה אמת; שאלמלא התורה לא היו רעות כלל. ומפני זה אמרו: שצריך האדם שיניח נפשו אוהבת אותן ולא יהיה לו מונע מהן רק התורה. ובחן חכמתם, עליהם השלום, ובמה שהמשילו. שהם לא אמרו: "אל יאמר אדם: אי אפשי להרג הנפש; אי אפשי לגנוב; אי אפשי לכזב, אלא: אפשי, ומה אעשה - אבי שבשמים גזר עלי"; אבל הביאו דברים "שמעיים" כלם: בשר בחלב, ולבישת שעטנז, ועריות. ואלו המצוות וכיוצא בהן, הן אשר קראן השם יתברך: "חקות". ואמרו רבותינו, זכרונם לברכה: "חקים שחקקתי לה - אין להן רשות להרהר בהם"; ועובדי כוכבים משיבין עליהם, והשטן מקטרג בהם, כגון: פרה אדמה ושעיר המשתלח וכו'. ואשר קראו אותן האחרונים: שכליות, יקראו: מצוות, כפי מה שבארו החכמים.

הנה התבאר לה מכל מהשאמרנו איזו מן העברות יהיה מי שלא ישתוקק אליהן יותר חשוב מן המשתוקק אליהן וכובש יצרו מהן, ואיזו מהן יהיה הענין בהפך. - וזה חדוש נפלא בהעמיד שני המאמרים; ולשונם מורה על אמתת מהשבארנו.

וכבר נשלמה כונת זה הפרק.

Philosophers maintain that though the man of self-restraint performs moral and praiseworthy deeds, yet he does them desiring and craving all the while for immoral deeds, but, subduing his passions and actively fighting against a longing to do those things to which his faculties, his desires, and his psychic disposition excite him, succeeds, though with constant vexation and irritation, in acting morally. The saintly man, however, is guided in his actions by that to which his inclination and disposition prompt him, in consequence of which he acts morally from innate longing and desire. Philosophers unanimously agree that the latter is superior to, and more perfect than, the one who has to curb his passions, although they add that it is possible for such a one to equal the saintly man in many regards. In general, however, he must necessarily be ranked lower in the scale of virtue, because there lurks within him the desire to do evil, and, though he does not do it, yet because his inclinations are all in that direction, it denotes the presence of an immoral psychic disposition. Solomon, also, entertained the same idea when he said, "The soul of the wicked desires evil" (Proverbs 21:10), and, in regard to the saintly man's rejoicing in doing good, and the discontent experienced by him, who is not innately righteous, when required to act justly, he says, "It is bliss to the righteous to do justice, but torment to the evil-doer" (Proverbs 21:15). This is manifestly an agreement between Scripture and philosophy.

When, however, we consult the Rabbis on this subject, it would seem that they consider him who desires iniquity, and craves for it (but does not do it), more praiseworthy and perfect than the one who feels no torment at refraining from evil; and they even go so far as to maintain that the more



praiseworthy and perfect a man is, the greater is his desire to commit iniquity, and the more irritation does he feel at having to desist from it. This they express by saying, “Whosoever is greater than his neighbor has likewise greater evil inclinations.” Again, as if this were not sufficient, they even go so far as to say that the reward of him who overcomes his evil inclination is commensurate with the torture occasioned by his resistance, which thought they express by the words, “According to the labor is the reward.” Furthermore, they command that man should conquer his desires, but they forbid one to say, “I, by my nature, do not desire to commit such and such a transgression, even though the Law does not forbid it.” Rabbi Shimon ben Gamliel summed up this thought in the words, “Man should not say, ‘I do not want to eat meat together with milk; I do not want to wear clothes made of a mixture of wool and linen; I do not want to enter into an incestuous marriage,’ but he should say, ‘I do indeed want to, yet I must not, for my father in Heaven has forbidden it.’”

At first blush, by a superficial comparison of the sayings of the philosophers and the Rabbis, one might be inclined to say that they contradict one another. Such, however, is not the case. Both are correct and, moreover, are not in disagreement in the least, as the evils which the philosophers term such and of which they say that he who has no longing for them is more to be praised than he who desires them but conquers his passion are things which all people commonly agree are evils, such as the shedding of blood, theft, robbery, fraud, injury to one who has done no harm, ingratitude, contempt for parents, and the like. The prescriptions against these are called commandments, about which the Rabbis said, “If they had not already been written in the Law, it would be proper to add them.” Some of our later sages, who were infected with the unsound principles of the Mutakallimun, called these rational laws. There is no doubt that a soul which has the desire for, and lusts after, the above-mentioned misdeeds, is imperfect, that a noble soul has absolutely no desire for any such crimes, and experiences no struggle in refraining from them. When, however, the Rabbis maintain that he who overcomes his desire has more merit and a greater reward (than he who has no temptation), they say so only in reference to laws that are ceremonial prohibitions. This is quite true, since, were it not for the Law, they would not at all be considered transgressions. Therefore, the Rabbis say that man should permit his soul to entertain the natural inclination for these things, but that the Law alone should restrain him from them. Ponder over the wisdom of these men of blessed memory manifest in the examples they adduce. They do not declare, “Man should not say, ‘I have no desire to kill, to steal and to lie, but I have a desire for these things, yet what can I do, since my Father in heaven forbids it!’” The instances they cite are all from the ceremonial law, such as partaking of meat and milk together, wearing clothes made of wool and linen, and entering into consanguineous marriages. These, and similar enactments are what God called “my statutes,” which, as the Rabbis say are “statutes which I (God) have enacted for thee, which you have no right to subject to criticism, which the nations of the world attack and which Satan denounces, as for instance, the statutes concerning the red heifer, the scapegoat, and so forth.” Those transgressions, however, which the later sages called rational laws are termed commandments, as the Rabbis explained.

It is now evident from all that we have said, what the transgressions are for which, if a man have no desire at all, he is on a higher plane than he who has a longing, but controls his passion for them; and it is also evident what the transgressions are of which the opposite is true. It is an astonishing



fact that these two classes of expressions should be shown to be compatible with one another, but their content points to the truth of our explanation.

This ends the discussion of the subject-matter of this chapter.

**Questions to Consider:**

1. What is the problem Rambam is trying to address/solve in this essay? What, if anything, is striking to you about the way he sets up the problem he wants to address?
2. Is the solution Rambam offers convincing? Why or why not?
3. Notice that the cases Rambam discusses are vicious behaviors (in the sense that they stem from vice), whereas the *mitzvot* that R. Weinberger and R. Rabinovich are virtuous ones. Does that distinction make a difference?

**13. Robert C. Roberts, “Will Power and the Virtues,” *The Philosophical Review* 93:2 (1984), pp. 227-247, at pp. 233-234.**

In assessing the degree to which an action reflects moral credit on its agent, we often feel two contrary tendencies. On the one side, like Kant, we are inclined to give greater credit for actions (or character traits) which result from moral struggle. We might call this the hero assessment: just as running a mile in under four minutes is praised not as a speedy mode of transportation, but as an extraordinary feat for legs and lungs and spirit, so some acts are morally praised not just because they are good, but also because they are difficult. Why do we tend to think a moral achievement greater if more difficult? Not, I think, just because we have confused morality with athletics. One obvious reason is that morally difficult actions display some virtues, namely the virtues of will power. But I think a deeper basis for our feeling here is that the greater the moral obstacles (that is, contrary inclinations) a person has overcome in doing something, the more his action seems to be his own *achievement*, his own *choice*, and thus to reflect credit on him as an *agent*. It seems to show that his action is *his* in a special way.

But the moment we make the hero assessment we may have some doubts and think: the very fact that somebody has those fears and lusts and countermoral impulses which make right action difficult for him reflects discredit on him; an action is the more praiseworthy the more it is done purely out of moral inclinations and in the absence of contrary inclinations- that is, the more it is done without moral struggle. This we might call the purity of heart assessment. Here the emphasis is not on the agent as an achiever or chooser, but rather, I should almost say, as a personal *artifact*. Here we assess the individual not with respect to how he brought off the act or how he got to be the kind of person he is, but just with respect to what he is in the sense of the



configuration of his cares and uncares. The ideally moral person is one who is concerned about important things and relatively unconcerned about relatively unimportant things, and so he does not have to struggle with himself to do what is right.

**Questions to Consider:**

1. Does Rambam prioritize the hero or the saint? Do you think he's right in understanding the Jewish tradition that way?
2. How do you think about the relationship between what Roberts calls "sainthood" and what he calls "heroism"-- in your own life and in your moral thinking?

